

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

آموزگار جاوید

مرکز تحقیقات مدرسه ولی عصر (ع)

به اهتمام صادق لاریجانی

لاریجانی، صادق، ۱۳۳۹ -

آموزگار جاوید / به اهتمام صادق لاریجانی؛ مدرسه ولی
عصر(عج) ، مرکز تحقیق-قم: مرصاد، ۱۳۷۷ .
۶۱۲ ص..-(مرصاد: ۶)

کتابنامه به صورت زیر نویس:

۱. مجتهدان وعلماء- سرگذشتname ۲. آملی، میرزا هاشم، -
-سرگذشتname الف. مدرسه ولی عصر (عج)، مرکز تحقیق نویسنده
همکار
الف. عنوان

۲۹۷/۹۹۸

BP55/5/۲۰۸

فهرست نویسی پیش از انتشار

شابک: ۹۶۴_۹۰۶۲۷_۱_۸

ISBN: 964-90627-1-8



۶

- آموزگار جاوید، یادنامه آیة الله العظمی حاج میرزا هاشم آملی
- تهیه: مرکز تحقیق مدرسه ولی عصر (عجل الله تعالی فرجه الشریف)
- به اهتمام: صادق لاریجانی
- ویراستار: محسن صادقی
- طرح جلد: طوبی طرح
- لیتوگرافی، چاپ و صحافی: اسوه
- نوبت چاپ: اول، زستان ۱۳۷۷
- تعداد: ۲۰۰۰
- حروفچینی و صفحه‌آرایی: مؤسسه امام صادق
- ناشر: نشر مرصاد، انتشارات عزیزی
- قیمت: شومیز ۱۴۰۰ - زرکوب ۱۶۰۰ تومان
- نشانی: قم: میدان شهداء، جنب اداره برق، مدرسه ولی عصر (عجل الله تعالی فرجه الشریف)
- تلفن: ۷۴۱۷۹۵

فهرست

- بخش اول: زندگینامه
 - پیشگفتار ۷
 - زندگینامه آیة الله العظمی آملی ^ت / حجه الاسلام ناصرالدین انصار ۱۱
- بخش دوم: مقالات عربی
 - حدیث الولاية / حجه الاسلام محمد مهدی آصفی ۲۵
 - سد الذرایع وفتحها / حجه الاسلام محمد علی تسخیری ۵۵
 - تحفة الحکیم / آیة الله عبدالله جوادی آملی ۸۱
 - فی علم القاضی / آیة الله سید محمد خامنه‌ای ۸۷
 - تبیعة الکفار والتشبه بهم / آیة الله سید محسن خرازی ۱۴۱
 - رسالت الترتیب لآیة الله ضیاء الدین العراقي / حجه الاسلام محمد علی روضاتی ۱۵۵
 - عمل القاضی بعلمه / آیة الله جعفر سبحانی ۱۶۷
 - حججۃ البیان فی الموضوعات / حجه الاسلام صادق لاریجانی ۲۰۵
 - فی معنی بسم الله الرحمن الرحیم / آیة الله حسین مظاہری ۲۳۳
 - کلمة فی تحديد الغناء المحرّم / آیة الله محمد مؤمن ۲۵۵
- بخش سوم: مقالات فارسی
 - حکمت عقلی پیش از اسلام / دکتر پرویز اذکاری ۲۸۱
 - معاد جسمانی در چهل آیه / آیة الله رضا استادی ۳۰۱
 - حد همسایگی در اسلام / آیة الله محمد علی اسماعیل پور ۳۱۵
 - راز ماندگاری قرآن / حجه الاسلام محمد علی جاویدان ۳۲۹
 - تقوا یا رعایت توازن و تعادل در زندگانی / حجه الاسلام دکتر سید محمد باقر حجتی ۳۵۷
 - بنای مسجد مدینه به دستور پیامبر ^ص / آیة الله حسن حسن زاده آملی ۴۰۳

- بحث در چند موضوع مهم قرآنی / علیرضا ذکاوتی فراگزلو ۴۲۹
- بیست سال از تاریخ حوزه علمیه نجف اشرف / حجه الاسلام محمد سمامی حائری ۴۴۱
- عاشورا پشتونانه تشیع / دکتر سید جعفر شهیدی ۴۸۷
- نمودی از عظمت مقام فقاهت / حجه الاسلام زین العابدین قربانی ۵۰۱
- عدالت با اشاره‌ای کوتاه به برخی تقسیمات آن / دکتر ابوالقاسم گرجی ۵۱۷
- نقد تسامح مدنی در تمدن لیبرال / دکتر محمد جواد لاریجانی ۵۳۵
- نقد و بررسی دلایل ابطال تسلسل / دکتر علی لاریجانی ۵۵۱
- تحلیل فقهی رهن ثالث / حجه الاسلام دکتر سید مصطفی محقق داماد ۵۸۵
- میراث فقهی (غنا و موسیقی) / حجه الاسلام رضا مختاری ۶۰۵

پیشگفتار

دفتری که پیش روی شماست، مجموعه‌ای است از مقالات کوتاه و بلند، به قلم تنی چند از فرزانگان، اساتید و نویسنده‌گان که به مقام شامخ آموزگار جاوید، مرحوم آیة الله العظمی حاج میرزا هاشم آملی رهنیت تقدیم شده است. مقام علمی و معنوی این عالم فرهیخته که چون گوهری در میان اساتید فقه و اصول در دو حوزه نجف اشرف و قم، درخشید بر دانشجویان بویژه حوزویان پوشیده نیست.

نکوداشت را درمانی که به فضایل اخلاقی و کمالات معنوی آراسته‌اند، علاوه بر فواید اخلاقی، وظیفه‌ای علمی و دینی به نظر می‌رسد. شایسته‌تر بود پیشتر از این، مقام این بزرگمرد را پاس می‌داشتم و یادنامه‌ای در خور شان ایشان فراهم می‌کردیم.

طرح این یادنامه تقریباً به سه سال پیش باز می‌گردد. در آن زمان طی نامه‌ای از محضر عده‌ای از اساتید، فضلا و نویسنده‌گان، تقاضا شد مقاله‌ای برای درج در این یادنامه اهدا کنند که اکثرًا این دعوت را پذیرفته و ما را رهین الطاف خویش نمودند.

مقالات بتدریج به دستمان رسید و کار آماده سازی و تدوین مقالات آغاز گشت و حدوداً دو سال پیش، صفحه‌بندی آن نیز به انجام رسید. از آن پس، متأسفانه تأخیری ناخواسته در کار چاپ یادنامه پدید آمد که مرا پیش از پیش شرمنده الطاف نویسنده‌گان مقالات نمود.

عمده تأخیر از بابت تهیه شرح حال نسبتاً وزین و مستند از مرحوم والد بود. ابتدا این امر را به یکی از دوستان اهل فضل و اهل قلم موكول نمودم و ایشان هم به نوبه خویش زحمت و تعب این کار را بر خود هموار ساخت؛ ولی ما حاصل چنان کوتاه بود که در خور مقام آن بزرگوار نمی‌نمود؛ لذا گمان بردم اگر خود



دست به کار تدوین این شرح حال گردم، سریعتر به نتیجه رسدم، که البته چنین نشد.

افرون بر اشتغالات علمی متعدد، در کار نگاشتن شرح حال، وسوسات عجیبی پیدا کردم. سعی داشتم هر نکته‌ای که می‌نویسم به نحوی مستند بوده یا امری باشد که خود مشاهده کرده‌ام. وقت بسیاری صرف کرده، مجموعه بزرگی از نامه‌ها، مکتوبات کوتاه، اجازات، عکسها و مستندات تاریخی که به کار تدوین این شرح حال می‌آید را جمع آوری نمودم و کار تدوین را آغاز کردم. عوامل متعددی مانع از پیشرفت کار شد که ذکر آنها در اینجا لطفی ندارد.

پنجمین سالگرد ایشان هم فرا می‌رسید و هنوز کار تدوین شرح حال، پیشرفت چندانی نشان نمی‌داد. نهایتاً تصمیم گرفتیم یادنامه با همین شرح حال کوتاه به طبع برسد و در آینده، زندگی نامه‌ای مبسوط‌تر به صورتی مستقل و یا در طبع بعدی به ضمیمه یادنامه ارائه گردد.

مقالات ارسالی، برخی به فارسی و برخی به عربی نگاشته شده است. در مقام تدوین، این دو بخش را از هم جدا کردیم. بجز زندگینامه در مجموع، ده مقاله عربی و پانزده مقاله فارسی، در این مجموعه گرد آمده است که موضوعات متنوع فقهی، اصولی، فلسفی، تفسیری، تاریخی و... را شامل می‌شود.

در اینجا بار دیگر تشکر خالصانه خویش را به همه بزرگوارانی که مکتوبی به این مجموعه اهدا نموده‌اند تقدیم می‌دارم و از تأخیری که در طبع یادنامه پیش آمده است از همه پوزش می‌طلبم. از همه بزرگوارانی که در کار آماده‌سازی این مجموعه و طبع آن تلاش نموده‌اند صمیمانه سپاسگزارم.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

صادق لاریجانی

۱۳۷۷/۹/۱

بخش ۱

زندگینامه

سراگاز

حجۃ الإسلام ناصرالدين انصاری

عن الرسول ﷺ: وإنها - الأرض - لتبكي عَلَى الْعَالَمِ
إِذَا ماتَ أَزْبَعَيْنَ شَهْرًا.

زمین در فقدان عالم، چهل ماه اشک می‌ریزد.

فقیه و اصولی بزرگوار، اسوه علم و تقوا و فضیلت، حضرت آیت الله العظمی حاج میرزا هاشم آملی - قدس سرہ الشریف - یکی از ستارگان درخشان آسمان علم و دانش و فخر فقهای شیعه به شمار می‌رفت. او یکی از حسنات عصر و برکات زمان ما بود، که در سایه تلاشهای مستمر و پیگیر خویش توانست قلل برافراشته علم و اجتهاد را فتح نماید و بر کرسی پر ارزش تعلیم و تدریس نشیند و صدها تن از بزرگان حوزه‌های علمیه را در دامان خویش پرورش دهد و نامش را در قاموس پیشوایان بشریت ثبت نماید. اینک بر آنیم تا گوشه‌هایی از زندگانی سراسر تلاش و کوشش آن فقیه فرزانه را بنمایانیم و روح وجانمان را با ذکر جمیل او صفا بخشیم و از گذران عمرش بهره گیریم.

ولادت

در یکی از روزهای سال ۱۳۲۲ق (۱۲۷۸ش) در دامنه زیبا و پر طراوت کوههای سر به فلک کشیده «البرز» در روستای «پردمه» لاریجان - در

هفتاد کیلومتری شهر آمل - در خانه ساده مرحوم میرزا محمد، کودکی به دنیا آمد که دست تقدیر زعامت و مرجعیت را برایش رقم زده بود.

دوران کودکی را در دامان پاک پدر و مادر با تقوایش پشت سر نهاد و بالیده و پس از فراگیری قرآن و تحصیلات ابتدایی، با استعداد سرشار و عشق به تحصیل علوم دینی - که او را از خود بیخود کرده بود - به فراگیری ادبیات عرب و مقدمات علوم نزد مرحوم آقا سید تاج و آقا شیخ احمد آملی پرداخت و تا سطوح را در همان شهر فراگرفت.

تحصیلات

فقید سعید سیزده ساله بود (۱۳۳۴ق) که برای ادامه تحصیل به حوزه پرونق تهران عزیمت کرد و به مدرسه علمیه سپهسالار - که زیر نظر مرحوم آیت الله مدرس اداره می‌شد - شناخت و مورد توجه و عنایت ویژه آن بزرگوار قرار گرفت و این همه دوازده سال به طول انجامید.

کیفیت آشنایی و بذل توجه مرحوم شهید مدرس به ایشان را از زبان خودشان بشنویم:

... تا سیزده سالگی در آمل بودم و بعد به تهران آدمم،
 جوان غریبی در شهر بودم. نزد مرحوم استاد شیخ حسین
 نوائی برخی علوم عربی را فرا گرفتم و در مدرسه سپهسالار
 سکونت داشتم. این مدرسه بسیار نامنظم بود، پس از مدتی
 مرحوم مدرس عهده دار مدیریت آنجا شد و تمام آقازاده‌هایی
 را که اهل کار و تدریس نبودند از مدرسه اخراج کرد و
 امتحانات سختی را برای ورود به مدرسه قرار داد. وقتی به من
 برخورد، فرمود: چه می‌خوانی؟ گفتم: اسفار می‌خوانم.
 تعجب کرد و پرسید: تو با این سن اسفار می‌خوانی؟ گفتم:

بلى ، وقت امتحان روشن مى شود . او از من امتحان گرفت و من خيلي خوب از عهده برآمد . از آن به بعد مورد توجه محروم مدرس قرار گرفتم و حجره مناسبی به من داد که به تنهایی از آن استفاده مى کردم و ماهی پنج تومان هم برایم مقرری تعیین کرد و به خادم مدرسه هم گفته بود تا در شش تن لباسها و تهیه خوراک به من کمک کند .

آنقدر خوشحال شده بودم که شاید آن شب از خوشحالی خوابم نبرد ، مجدانه مشغول تحصیل بودم ، درس فلسفه ، رسائل ، مکاسب و مقداری از درس خارج را در تهران فرا گرفتم

از اساتید معظم له در تهران می توان از مرحوم حاج سید محمد تنکابنی ، مرحوم نظریاک ، مرحوم آقا شیخ محمد علی لواسانی و میرزا طاهر تنکابنی و آیت الله حاج میرزا ابوالحسن شعرانی و آیت الله شاه آبادی نام برد .

عزیمت به حوزه علمیه قم

آیت الله آملی پس از پشت سر نهادن سطوح عالیه ، در سال ۱۳۴۵ق (۱۳۰۵ش) برای بهرهوری از خرمون فیض آیت الله العظمی حایری به قم آمد و در درس‌های فقه و اصول آیت الله مؤسس و در کنار آن به درس آیات عظام حجت کوهکمری و شاه آبادی ، و حاج شیخ محمد علی حایری قمی حاضر شد و در مدت شش سال از محضر آنان بهره‌ها برد و مبانی علمی خویش را استوار ساخت . او در این مدت ، فقه ، اصول ، رجال ، حدیث ، فلسفه و عرفان رانیک آموخت و این درسها را با حضرات آیات : سید محمد محقق داماد و سید یحییٰ یزدی و حاج میرزا حسن یزدی به

مباحثه نشست.

عزیمت به حوزه علمیه نجف

مرجع فقید در سال ۱۳۵۱ ق، پس از اخذ اجازه اجتهاد از دو استاد بزرگوارش آیت الله حایری و آیت الله حجت، برای بهره‌وری از محفل پر رونق درسی بزرگان حوزه نجف رهسپار آن دیار شد و پس از زیارت مرقد مطهر باب علم نبی امیر المؤمنین علی علیه السلام طلب توفیق از آن حضرت، در مدرسه بزرگ آخوند سکنا گزید و در درس فقه و اصول آیت الله سید ابو الحسن اصفهانی حاضر شد و ابواب طهارت و حجج و بیع را از ایشان فرا گرفت. و همزمان در درس‌های آیات عظام نائینی و آقا ضیاء عراقی نیز شرکت جست و علاوه بر درس اصول، ابواب فقهی صلات و اجاره و غصب و بیع و قضا را از آقا ضیاء عراقی و معاملات را از میرزا نائینی فرا گرفت.

ایشان پس از مدتی مورد توجه بسیار مرحوم آیت الله آقا ضیاء عراقی قرار گرفت تا بدانجا که از نزدیکان و اصحاب استفتای ایشان گردید و در تدوین حاشیه دوم محقق عراقی بر عروة الوثقی نقش به سزایی داشت.

معظم له خود می‌فرمود:

... ارتباط مرحوم آقا ضیاء عراقی با من بیش از ارتباط استاد با شاگردش بود. بسیاری از اوقات پس از درس همراه ایشان بودم و اشکالات خود را تصحیح می‌کردم. حتی برخی از شبها در منزل آقا ضیاء می‌خوابیدم، ایشان نیمه شبی مرا بیدار کردند و فرمودند: فکری به ذهنم رسیده است، آن را بنویسید

و نیز می‌فرمود:

علاقه مرحوم آقا ضیاء به ما به حدّی بود که تا زمانی که ما

در درس ایشان حاضر نمی‌شدیم، درس را شروع نمی‌کردند. حتی ما شاگرد خانگی آقا ضیاء بودیم، ما در درس، ایشان را سرِ حرف می‌آوردیم تا بهمیم مطلب استاد چیست؟.

استادان

مرحوم آیت الله العظمی آملی در طول ۳۱ سال تلاش پیگیر و خستگی ناپذیر خویش (۱۳۳۰-۱۳۶۱ق) توانست علوم رایج حوزه‌های علمیه را مانند ادبیات، فقه، اصول، فلسفه، هیئت، رجال و درایه، اخلاق و عرفان، منطق، حکمت نظری از محضر استادی نام‌آور قم و تهران و نجف کسب نماید و قله‌های علم و ایمان را فتح کند. برخی از آن مردان بزرگ عبارتند از آیات عظام و حجج اسلام:

- ۱- حاج شیخ عبدالکریم حائری یزدی (۱۲۷۶-۱۳۵۵ق) صاحب درر الأصول و کتاب الصلاة.
- ۲- حاج میرزا حسین نائینی (۱۲۷۳-۱۳۵۵ق) صاحب قاعده لا ضرر و تنیبه الأمة.
- ۳- آقا ضیاء الدین عراقی (۱۲۷۸-۱۳۶۱ق) صاحب شرح تبصرة المتعلمين و کتاب القضاۓ.
- ۴- سید ابوالحسن اصفهانی (۱۲۸۴-۱۳۶۵ق) صاحب وسیلة النجاة و ذخیرة العباد.
- ۵- میرزا محمد علی شاه آبادی (۱۲۹۲-۱۳۶۳ق) صاحب رشحات البحار و شذررات المعارف.
- ۶- سید محمد حجت کوهکمری (۱۳۱۰-۱۳۷۰ق) صاحب مستدرک المستدرک و جامع الأحادیث والأصول.

- ۷- میرزا ابوالحسن شعرانی (۱۳۲۰- ۱۳۹۳ق) صاحب ترجمه شرح تجربید و نشر طوبی.
- ۸- حاج سید محمد تنکابنی (۱۲۷۷- ۱۳۵۹ق) صاحب ایضاح الفرائد.
- ۹- حاج شیخ محمد علی حایری قمی (۱۲۹۹- ۱۳۵۸ق) صاحب حاشیه بر کفایه و ردّوهایت.
- ۱۰- میرزا مهدی آشتیانی (۱۳۰۶- ۱۳۷۲ق) صاحب «رساله در وحدت وجود و قاعدهُ الواحد».
- ۱۱- میرزا ید الله نظر پاک کجوری تهرانی (۱۲۹۶- ۱۳۶۳ق).
- ۱۲- میرزا طاهر تنکابنی (۱۲۸۰- ۱۳۶۰ق) نویسندهٔ حاشیه بر قانون.

تدریس

آیت الله العظمیٰ آملی در پی سالها تحصیل و فراگیری دانش، به چنان مقامی دست یافته بود که نامش زبانزد علماء و فضلاً حوزهٔ نجف گردیده بود و مجلس درس او آکنده از مشتاقان علم گشته و لذا سالیان دراز به تدریس سطوح عالیه و خارج فقه و اصول اشتغال ورزید.

معظم له در طول تحصیل در حوزهٔ درس مرحوم نائینی و آقا ضیاء عراقی به تدریس سطح و پس از وفات محقق عراقی به تدریس خارج فقه (کتابهای بیع و صلات) و خارج اصول (چهار دوره) روی آورد و شاگردان بسیاری را پرورش داد و این تا سال ۱۳۸۰ق که در قم مستقر گردید، ادامه یافت.

مهاجرت به حوزه علمیه قم

مرجع فقید پس از سی سال اقامت در جوار مرقد امیر المؤمنین علیه السلام در سال ۱۳۸۰ ق به عزم دیدار اقوام و صلة ارحام و سکونت در حوزه علمیه قم – که آوازه آن تحت زعامت آیت الله العظمیٰ بروجردی لهجه در جهان طنین افکن شده بود – رخت سفر برپست و راهی ایران شد.

فضلای حوزه علمیه با ورود ایشان به قم، مقدمش را گرامی داشتند و از اینکه یکی از برترین شاگردان محقق عراقی و صاحب تقریرات درس وی را در میان خویش می‌دیدند، شادمان شده و گرد شمع وجودش حلقه زدند.

معظم له با استقرار در قم، به تدریس خارج فقه و اصول روی آورد و بیش از سی سال ابواب گوناگون فقه چون: طهارت، صلات، بیع، خیارات و شش دوره کامل اصول را تدریس نمود و تشنگان دانش و معارف اهل بیت لهجه را از سرچشمه زلال علوم خویش سیراب ساخت.

ایشان در آغاز در مدرسه «خان» و پس از تبعید حضرت امام خمینی در آبان ۱۳۴۳، در شبستان مسجد اعظم و در جوار مرقد مرحوم آیت الله العظمی بروجردی به تدریس خارج طهارت و معاملات (بیع و خیارات) و صلات پرداخت و عصرهای نیز به آموزش خارج اصول دست یازید.

شیوه تدریس

استاد معظم آیت الله حاج شیخ محمد علی اسماعیل پور – که یکی از قدیمترین شاگردان استاد به شمار می‌رود – درباره کیفیت تدریس مرحوم آیت الله العظمی آملی می‌گوید:

از آنجا که استاد ما اصولی بسیار ماهری بودند، درس

فقه ایشان آکنده از تحقیقات اصولی بود و دیدگاه خویش را با ذکر تحقیقات اعاظم علمای پیشین و معاصر خود ذکر می‌کردند. ایشان هر وقت وارد مطلبی شده و بحث را آغاز می‌کردند، تحقیق آن مطلب را از همان اول بیان می‌کردند و تا آخر هم بر روی آن مبنا استادگی کرده و ادله مخالفین را به نقد می‌کشید. معظم له در تدریس خود نظرات موافق را کمتر نقل می‌نمود و اگر از بزرگان مطلبی بیان می‌کرد بیشتر برای نقد و بررسی بود. آقا خودشان را مقید کرده بودند که قبل از تدریس حتماً درس را مطالعه و یادداشت نموده و دفترچه‌ای داشتند که بحثها را در آن تنظیم کرده و بعد به جلسه درس تشریف می‌آورden.

آقا به ساعت آغاز و انجام درس بسیار مقید بودند و حتی برای محظوظات شاگردان، زمان درس را تغییر نمی‌دادند و به رفع اشکالات شاگردان نیز اهتمام می‌ورزیدند. ایشان خود را در فقه و اصول فدا کردند و هرچه داشتند در قالب این دو علم پیاده کردند. معظم له همیشه تأکید داشتند که روی فقه و فقاهت - که مبنای اسلام و مرکز ثقل علوم اهل‌بیت است - کار کنید. دلیل آن بزرگوار این بود که بیشتر به فکر کردن در اطراف مطلب مورد بحث خود اهمیت می‌داد. ایشان در رویه فکری پیرو شیخ انصاری بود و در فهم و جمع روایات ائمه اطهار علیهم السلام در احکام الهی دقیق تام می‌نمود. آنجا که درس اصول معظم له به مباحث فلسفی مربوط می‌شد، بهتر از عهده بر می‌آمدند. مثلاً در بحث طلب وارداده، جبر و اختیار، قاعدة الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد بسیار جالب

بحث می‌نمودند، درس ایشان یک درس جامع اصولی و فلسفی بود.... .

شاگردان

مرحوم آیت‌الله العظمی آملی از پس تدریس سالیان دراز در حوزه‌های علمیه نجف اشرف و قم، شاگردان بسیاری را در محفل درس خود پرورش داد و آنان را به سر منزل مقصود رسانید. شاگردانی که هم اینک از اساتید و علمای بزرگ حوزه‌های علمیه به شمار می‌روند و مدار تدریس و تألیف و تحقیق در حوزه‌ها بر وجود آنان می‌گردد.

اینک به نام برخی از شاگردان آن بزرگ که در نجف و قم از محضرش بهره برده‌اند، اشارتی می‌شود و از اینکه به این تعداد کم اکتفا کرده‌ایم، پژوهش می‌طلبیم:

حضرات آیات میرزا جواد آقا تبریزی، مکارم شیرازی، جوادی آملی، آذری قمی، سید جعفر کریمی، محمدی گیلانی، لنگرودی، محمد هادی معرفت، سید علی محقق داماد، یزدی، فیض، اسماعیل پور قمشه‌ای، صالحی مازندرانی، قافی یزدی، پایانی، مجلسی اصفهانی.

تقریرات

شاگردان مرحوم آیت‌الله حاج میرزا هاشم آملی در خلال تحصیل، دست به قلم برد و به ثبت و ضبط گفتار استاد پرداختند و از همین رهگذار است که فشرده سخنان ایشان، هم اینک در دسترس دانش پژوهان قرار دارد. برخی از تقریرات درس معظم له - که به چاپ رسیده - عبارت است از:

۱- المعالم المأثورة في الطهارة. تقریرات درس طهارت (۶ جلد).

- نوشته محمد علی اسماعیل پور.
- ۲- کشف الحقائق . تقریرات درس بیع و خیارات (۴ جلد) نوشته سید جعفر کریمی .
- ۳- مجمع الأفکار و مطرح الأنظار . تقریر کامل درس اصول ، از آغاز تا پایان تعادل و تراجیح (۵ جلد) نوشته محمد علی اسماعیل پور قمشه‌ای .
- ۴- منتهی الأفکار . تقریرات مباحث الفاظ (۱ جلد) . نوشته محمد تقی مجلسی .
- ۵- تقریر الأصول . تقریرات مباحث الفاظ . نوشته ضیاء الدین نجفی .
- ع- تحریر الأصول . تقریرات مباحث استصحاب و تعادل و تراجیح . نوشته: سید علی فرجی قمی .

تألیفات:

آیت الله العظمی آملی در راه نشر و گسترش دانش آل محمد ﷺ از هیچ کوششی فروگذار نکرد ، بیش از پنجاه سال به تدریس علوم اهل بیت همت گماشت و در کنار تدریس ، به تألیف و تحقیق نیز دست یازید و هماره پیش از تدریس ، مباحث طرح شده را به زیبایی نگاشته و پس از آن به القای درس می پرداخت ، که برخی از تألیفات ایشان از رهگذر همین خصیصه اکنون بر جای مانده است ، آنها عبارتند از:

- ۱- کتاب الطهارة ۲- کتاب الصلاة ۳- کتاب الصوم ۴- کتاب الرهن والا جارة ۵- کتاب البيع ۶- خیارات ۷- رسالتة في النية ۸- تقریرات درس صلاة مرحوم آیت الله العظمی حایری ۹- تقریرات درس فقه آیت الله آقا ضیاء عراقی (صلات ، اجاره ، غصب ، بیع و قضا) ۱۰- توضیح المسائل ۱۱- مناسک حج ۱۲- حاشیه بر عروة الوثقی

- ۱۳- بداعل الأفکار. تقریرات درس اصول مرحوم محقق عراقی (جلد ۴).
- ۱۴- تقریرات درس اصول مرحوم آیت الله العظمی سید ابوالحسن اصفهانی.
- ۱۵- حاشیه بر شرح چغمنی در علم هیئت.
- ۱۶- حاشیه بر التحصیل بهمنیار در حکمت و منطق.

بنیاد مدارس و مساجد

مراجع فقید در کتاب تألیفات پر ثمر و پژوهش شاگردان فرزانه، به ایجاد ساختمانهای عام المنفعه نیز پرداخت، که نمونه آشکار آن «مدرسه علمیه ولی عصر - عجل الله تعالی فرجه الشریف» در قم است، که این مدرسه با مساحتی نزدیک به هفتصد متر و داشتن بیش از چهل حجره و چند مدرس و کتابخانه‌ای در خور و شایسته، محل سکونت طلاب فاضل بوده و در آن علوم اهل بیت علیهم السلام آموخته می‌شود. نیز معظم له در بنای دهها مسجد در گوش و کنار استان مازندران با کمکهای مالی خویش شرکت جست و اجازه مصرف سهم مبارک امام علیهم السلام را در این امر مقدس، به مقلدان خویش داده بود.

داماد و فرزندان

آیت الله آملی با کریمه مرحوم آیت الله آقای آقا سید محسن نبوی اشرفی - م ۱۳۷۳ق (از مشاهیر علماء و دانشمندان خطه مازندران و از شاگردان آیات عظام آخوند ملا محمد کاظم خراسانی، سید محمد کاظم یزدی، شریعت اصفهانی، میرزا نائینی) در نجف اشرف وصلت جُست و هفت فرزند به ایشان عطا شد که هر یک مایه زینت پدر و خدمت به نظام اسلامی هستند. فرزندان ذکور ایشان عبارتند از:

- ۱- دکتر محمد جواد لاریجانی . استاد دانشگاه، عضو کمیسیون

سیاست خارجی مجلس شورای اسلامی و رئیس مرکز پژوهش‌های مجلس و مرکز تحقیقات فیزیک نظری و ریاضیات. از او مقالات متعدد سیاسی،

علمی، فلسفی گوناگون و کتابهای ذیل منتشر شده است:

۱. مقولاتی در استراتژی ملی، ۲. نقد دینداری و مدرنیسم،

۳. نظم بازی گونه (بحثی در تحولات جهانی معاصر).

۲- دکتر فاضل لاریجانی. فوق لیسانس فیزیک و دکترا در فلسفه علم

و نویسنده مقالات متعدد علمی و عضو کمیسیون مشورتی شورای عالی انقلاب فرهنگی، استادیار وزارت فرهنگ و آموزش عالی، سردبیر فصلنامه رهیافت.

۳- دکتر علی لاریجانی. دکترا در «فلسفه غرب» و ریاست صدا و

سیمای جمهوری اسلامی ایران.

۴- حجه الاسلام آقای حاج شیخ صادق لاریجانی. از افاضل حوزه

علمیه و مدرسان علم کلام و فلسفه اسلامی. وی دارای کتابهای متعددی است، که عبارتند از:

۱. معرفت دینی (در نقد نظریه قبض و بسط شریعت)، ۲. ترجمه

و تعلیقات بر فلسفه اخلاق در قرن حاضر (نوشته ج. وارنوك)، ۳. ترجمه کتاب انسان از آغاز تا انجام (نوشته علامه طباطبائی)، ۴. قبض و بسط در قبض و بسطی دیگر، ۵. فلسفه اخلاق، ۶. فلسفه تحلیلی.

۵- دکتر باقر لاریجانی. پژشک، متخصص داخلی، فوق تخصص

غدد، رئیس مرکز تحقیقات غدد و متابولیسم، دانشیار دانشگاه علوم پزشکی تهران، دبیر کل بنیاد بیماریهای خاص.

۶- داماد معظم له حجه الإسلام والمسلمين دکتر مصطفی محقق

داماد، فرزند آیة الله العظمی داماد تَعَالَى، استاد دانشگاه، عضو فرهنگستان علوم ایران، صاحب تالیفات متعدد در زمینه فقه، حقوق و فلسفه از جمله:

فقه الرهن، تحریرات درس استادشان آیة الله العظمی آملی تَعَالَى.

فعالیتهای سیاسی

با شروع برنامه‌های ضد اسلامی رژیم منحوس شاهنشاهی، در قالب تصویب قانون انجمنهای ایالتی و ولایتی، در مهرماه ۱۳۴۱ مراجع تقلید و علمای اعلام با درایت و هوشیاری تمام عمق فاجعه را احساس کردند و بی‌درنگ به میدان آمدند و با حرکت شورانگیز ویکارچه و با اعلامیه‌ها و بیانیه‌های توفنده خویش، نقشه‌های استعمار را نقش بر آب کردند.

مرحوم آیت الله العظمیٰ آملی یکی از چهره‌های سرشناس مبارز روحانیت بود. نام ایشان هماره ذیل اعلامیه‌های دسته جمعی مراجع تقلید دیده می‌شد. خانه‌اش محل شور و گردهمایی مبارزان بود و دیدگاهاش روشنگر راه مبارزه.

نماز جماعت ایشان در حیاط مدرسه خان (آیت الله بروجردی)، نقطه گرد همایی روحانیون مبارز بود.

در آن سالهای سیاه ترس و خفقان - که حضرت امام تبعید شده بودند و بردن نام ایشان به آسانی میسر نبود - در آنجا طلاب نام و یاد امام را گرامی داشته و برای پیروزی و توفیق او شعار می‌دادند و صلوات می‌فرستادند.

حجّة الإسلام وال المسلمين ناطق نوری در این زمینه می‌گوید:

... ایشان در دوران انقلاب از جمله فقهاء و آیاتی بودند

که همواره از امام عالی قدر به عنوان رهبری انقلاب و مقام امامت یاد می‌کردند و همراه و همگام با امام در دوران مبارزه و انقلاب بودند و اعلامیه‌های باقی‌مانده از آن عالم بزرگوار شاهد بر این مدعاست

آیت الله فقید از اولین کسانی بود که دولت منتخب امام را تأیید کردند و در تمام موافق انقلاب، مردم را به پشتیبانی از آرمانهای حضرت امام علیه السلام فراخواندند.

ایشان هماره از رهبر کبیر انقلاب به عنوان «امام المسلمين» یاد می‌فرمودند و پیروی از دستوراهای ایشان را واجب می‌دانستند و می‌گفتند: «نظر من، در مسائل کشور همان است که امام می‌گویند».

پس از رحلت حضرت امام و انتخاب رهبر معظم انقلاب حضرت آیت الله خامنه‌ای - مذکوه العالی - به زعامت و رهبری، نامه‌ای از جانب ایشان به معظم له ارسال شد که در بخشی از آن آمده بود:

ایشان به معظم له ارسال شد که در بخشی از آن آمده بود:

... انتخاب شایسته حضرت عالی که فردی دانشمند و اسلام شناس و صاحب درایت هستید از جانب مجلس خبرگان، مایه امیدواری و تسکین است.

ویژگیهای اخلاقی

مرحوم آیت الله العظمی آملی در رفتار و گفتار به اولیاء خدا ﷺ اقتداء کرده بود. خوش بیان، خوش برخورد و خوش اخلاق بود. از تعیینات زندگی به دور بود. از مظاهر بزرگنمایی سخت بدش می‌آمد و با طلاب جوان همانگونه برخورد می‌کرد که با بزرگان. به همین دلیل در دل همگان جای گرفته بود. در خانه‌اش به روی همگان باز بود و در سرما و گرم‌پیاده از خانه به مسجد اعظم جهت تدریس می‌رفت. بشاش و گشاده‌رو بود. طلاب جوان را احترام می‌کرد و به آنان شخصیت می‌داد. با مردم مأнос بود و غالباً کارهای دفترش را خود انجام می‌داد. حتی بسیاری از موقع خود شخصاً به تلفن جواب می‌داد و جلو پای واردین از جابر می‌خاست. او زندگی اش را در گمنامی و بدون هیاهوی دنیوی سپری ساخت.

نظم در زندگی

آیت الله آملی در زندگی اش بسیار منظم بود و از وقت خویش به

خوبی استفاده می‌برد. ساعت مطالعه، وقت عبادت و لحظه تدریس و زمان دیدار با مراجعان همه سر ساعت معین صورت می‌گرفت. فرزند ایشان جناب حجۃ الاسلام آقای صادق لاریجانی می‌گوید:

معظم له در امور درس و زندگی و برنامه خواب و فعالیت روزانه‌شان منظم بود. ایشان همیشه شبها زودتر از دیگران می‌خوابید و سحرها که بیدار می‌شد تا ظهر نمی‌خوابید. پس از نماز صبح شروع به مطالعه می‌کرد و پس از صرف صبحانه آماده تدریس می‌شد و پس از آن به پاسخگویی استفتایات و جواب مراجعان می‌پرداخت. ایشان از شب‌نشینیهای رایج بین مردم خیلی پرهیز می‌کرد و ... تحت هیچ شرایطی حاضر نبود برنامه تنظیم شده خود را به هم بزند

تفیید به ادعیه و زیارات

مرجع فقید شیعه فقیهی متعبد و مجتهدی متقدی و وارسته و پایبند دعاها و زیارات بود، به زیارت عاشورا و جامعه کبیره اهمیت می‌داد و بسیار می‌خواند. استاد معظم جناب آیت الله اسماعیل پور می‌فرمودند:

... معظم له دارای حالات و روحیات والای عرفانی بود که هماره آن را از دیگران کتمان می‌کرد. ایشان در برخی از ادعیه خصایصی داشتند، اگر دعای به خصوصی را می‌دادند و یا می‌خوانند مؤثر واقع می‌شد، مطالبی بود که استاد ما با ریاضت، زیارت عاشورا، زیارت جامعه و توسل به آنها دست یافته بود و کراماتی داشتند ولی هرگز کسی را از چگونگی آن آگاه نساختند

عشق به ساحت مقدس ائمه علیهم السلام

فقیه فقید، به اهل بیت عصمت و طهارت - سلام الله عليهم - بسیار عشق می‌ورزید، کمتر وقتی بود که نام مقدس این انوار الهی را بشنود و اشکش جاری نشود. به ویژه هرگاه نام امیرالمؤمنین علی علیه السلام را می‌آورد بعض گلویش را می‌گرفت و اشک در دیدگانش حلقه می‌زد. یکی از ویژگیهای ایشان آن بود که هماره تا از خواب برمنی خاست، به شوق امیرمؤمنان بر آن حضرت درود می‌فرستاد: «السلام عليك يا أمير المؤمنين و رحمة الله و برکاته».

شور و عشق معظم له به سرور شهیدان غیر قابل وصف بود. مجلس عزایی که در ده شب اول ماه محرم در مسجد اعظم برپا می‌کرد، این بزرگوار خود شرکت جسته و در سوگ امام علیه السلام، با صدای بلند گریه می‌کرد و اشک می‌ریخت. و هر صبح جمعه در منزل ایشان مجلس ذکر مصیبت امامان برپا بود و این سنت حسنی را سالیان فراوان ادامه داد.

به خاطر همین ویژگی بود که معظم له برای سادات احترام بسیار قائل بود و با تمام قامت در جلو پای آنان - حتی طلبه‌های جوان - برمنی خاست.

جذبیت در تحصیل و تدریس

آیت الله فقید از اوان جوانی در تحصیل دانش بسیار کوشش بود. سالیان فراوان - حدود هشتاد سال - به تحصیل و تدریس علوم آل محمد علیهم السلام در حوزه‌های علمیه آمل، تهران، قم، نجف مشغول بود و هیچ چیز او را از کار باز نداشت.

او با جذبیت تمام درس خواند و در سایه همین کوشش‌ها بود که توانست قله‌های رفیع علم و دانش را فتح نماید.

او خود فرموده است:

... من در درس خواندن خیلی مجدّ بودم، درسها را تعقیب و دنبال می‌کردم، بر اساتید اشکال می‌گرفتم، در هر درسی که شرکت می‌کردم خیلی زود بروز کرده و مورد اعتمای استاد قرار می‌گرفتم

نیز ایشان به تدریس بسیار اهتمام داشت و حتی در موقع بیماری هم از آن دست برنمی‌داشت.

آیت الله حسن زاده آملی می‌فرمود:

روزی به دیدن و عیادت ایشان رفتم، مشاهده کردم آقا سخت مضطرب است و بی تابی می‌فرماید. عرض کردم: آقا چرا اینقدر بی تاب هستید؟ چرا مضطربید؟ فرمود: آقا! بی تابی من برای این است که درسم تعطیل شده است.

آیت الله اسماعیل پور می‌فرمود:

زمانی آیت الله العظمی آملی به درس تشریف آورده‌ند و علائم بیماری در چهره ایشان نمایان بود و فرمود: «من امروز تب داشتم و حالم مساعد نبود، اما برای اینکه درس تعطیل نشود، و من بر شما حجت بوده باشم به درس آمدم». یادم می‌آید آقا مدتی در یکی از بیمارستانهای تهران بستری بودند و از علاقه بسیاری که به علم و تدریس داشتند هر روز صبح به قم می‌آمدند و درس صبح خود را گفته و سپس به تهران باز می‌گشتند

حججه الاسلام لاریجانی نیز می‌گوید:

در این یکی دو سال اخیر ایشان سکته ناقص کرده بود و پژوهشکان آقا را از تدریس منع کرده بودند. معظم له از این

موضوع بسیار ناراحت بود و می‌گفت: «دکترها نمی‌گذارند

درس بدhem، اگر درس بگوییم خوب می‌شوم».

نیز در سالهای آخر عمرشان به علت ناراحتی چشمی که داشتند، زیاد نمی‌توانستند از چشمان خود استفاده کنند، لذا یکی از شاگردانشان متون درسی را خدمتشان می‌خواند و ایشان آرای خویش را بیان می‌فرمود و این رویه چندین سال ادامه داشت.

معظم له می‌فرمود: «تحصیل علم برای طلاب مستعد واجب عینی است و نمی‌شود به بهانه‌ای دست از تعلیم و تعلم برداشت. در تحصیل علم نباید کوتاهی کرد. این سرو صداها و زر و زیورهای دنیا در مقابل درس و بحث ارزشی ندارد. به طلاب می‌فرمودند: شما مطالعه کنید، شما فقط وقت خود را صرف تحقیق و علم نمایید. شما درس بخوانید، اگر همین درسها را که معارف اهل بیت علیهم السلام است خوب بخوانید، کم کم این مطالب در مقام عمل هم راهش باز می‌شود...».

مردمی بودن

آیت الله آملی به مردم عشق می‌ورزید و با مردم می‌جوشید. در خانه‌اش به روی همگان باز بود تا دیدارش بدون هیچ مانعی صورت گیرد. از سالی که به ایران باز آمد تا چند سالی پیش از وفات، هر ساله برای دیدار از خویشان و نزدیکان و مردم زادگاهش به روستای «پرَدَمه» مسافرت می‌کرد و با اینکه عبور از جاده این روستا بسیار دشوار است، اما وی سختیها را تحمل می‌کرد و برای صله رحم و درک فضیلت آن، مشکلات را

به جان می خرید.

ایشان خود می فرمود: «علماء باید خود را در معرض استفاده عموم قرار بدهند، ثبوت بی اثبات بدون فایده است. عالمی که علم خود را عرضه و اظهار نکند بی حاصل است و آن هدفی که از تعلیم و تعلم منظور است به دست نخواهد آمد».

و هم می فرمود: «ریاست طلبی یک مسأله است و اینکه عالم خود را بی استفاده قرار دهد مسأله دیگری است، عرضه علم شهرت طلبی نیست و تفکیک این دو، موضوع کم اهمیتی نمی باشد».

تجلیل از مراجع معاصر

مرحوم آیت الله آملی در تجلیل از مراجع تقلید و علمای معاصر از هیچ اقدامی فروگذار نمی کرد. ایشان در موقع مختلف از مبانی علمی آیات عظام حکیم و خوبی و از مراتب زهد و تقوای آیت الله العظمی حاج سید احمد خوانساری تجلیل می فرمود و به مراتب علمی و عملی و مقامات معنوی آیت الله العظمی میلانی عقیده محکمی داشت.

برای بزرگداشت آیت الله العظمی گلپایگانی در مجالس سوگواری و روضه ایشان شرکت می کرد و ارتباط بین ایشان و حضرات آیات نجفی مرعشی و علامه طباطبائی از استحکام دیرینه‌ای - که سابقه آن به درس‌های آقا ضیاء عراقی و میرزا نائینی باز می گشت - برخوردار بود و دوستی و صمیمیت آنان نیز وصف ناشدنی.

به مرحوم آیت الله حاج میرزا ابوالحسن شعرانی بسیار احترام می نهاد و از او با نهایت تجلیل و تمجیل یاد می کرد و شخصیت علمی ایشان را می ستود و هماره از شاگردان معظم له جویای احوال او می شد.

درگذشت

سرانجام روح والای آیت الله العظمی آملی پس از ۹۱ سال تلاش و کوشش در جهت احیا و بزرگداشت شعائر دینی و پشت سر نهادن یک دوره بیماری، در عصر روز جمعه چهارم رمضان ۱۴۱۳ق (۷ اسفند ۱۳۷۱ ش) بدروز حیات گفت و جهان علم و تقوا و فضیلت را در سوگ خویش عزادار ساخت.

در آن روز قلب پر طیش مردی از حرکت باز ایستاد که نزدیک به یک قرن با یاد خدا طپید و لحظه‌ای از ذکر حق باز نایستاد.

با اعلام خبر درگذشت ایشان، سیل اعلامیه‌ها و پیامهای تسلیت از سوی مراجع معظم تقليد، رهبر عاليقدیر انقلاب، علمای اعلام، رؤسای قوای سه گانه، شخصیتها، نهادها، سازمانها، انجمنها و هیأت‌های مذهبی صادر شد و همه از مقام علمی و مراتب عملی آن شخصیت بزرگ تجلیل می‌کردند.

حضرت آیت الله العظمی گلپایگانی - قدس سرہ الشریف - در بخشی از پیام خویش فرمودند:

واقعه تأسف انگیز و جبران ناپذیر رحلت آیت الله آقای حاج میرزا هاشم آملی حوزه‌های علمیه و عموم مؤمنین را سوگوار و عزادار نمود. این مصیبت بزرگ را به آستان اقدس ولایت‌مداری حضرت بقیة الله ارواح العالمین له الفداء و محاضر شریف علمای اعلام و حوزه‌های علمیه تسلیت عرض می‌نمایم. «إِنَّا لِهُ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ».

فقید سعید یکی از فقهاء و اعاظم علماء و استادی حوزه‌های علمیه نجف اشرف و قم بودند و عمر با برکت خود را در اشتغال به فقه آل محمد صلوات الله علیهم اجمعین و

تدریس و تربیت طلاب و علماء سپری ساختند

آیت الله العظمی اراکی ؑ نیز فرمودند:

فقدان اسفناک عالم ربانی حضرت آیت الله آقای حاج

میرزا هاشم آملی رحمة الله عليه ضایعه‌ای است جبران ناپذیر

برای عالم اسلام. این عالم بزرگ سالهای پر برکت عمرش را

در راه تعلیم معلم اسلام در کرسی تدریس و تربیت علماء و

افاضل و در نشر علوم آل محمد ﷺ سپری کرد.

رهبر معظم انقلاب حضرت آیت الله خامنه‌ای نیز در پیام خویش

فرمودند:

بسم الله الرحمن الرحيم . ﴿إِنَّا لِهِ رَاجِعُونَ﴾ . با

تأسف و تأثر اطلاع یافتم که عالم جلیل القدر و فقیه و

اصولی برجسته و بزرگوار آیت الله العظمی حاج میرزا هاشم

آملی - رضوان الله تعالى عليه - دار فانی را وداع کرد و به

رحمت ایزدی پیوست .

ایشان از علمایی بودند که پس از طی مدارج عالیه و

استفاده از محضر اکابر در حوزه علمیه نجف اشرف و سالهای

تدریس و تربیت شاگردان در آن حوزه ، به قم هجرت کرده و

در این حوزه مقدسه بساط تدریس را گسترد و منشأ افاضات

فقهی و اصولی و تربیت تلامذه بسیار شدند و بزرگانی از

حوزه درس ایشان بهره برداشتند .

وجود با برکت این فقیه عالی مقام یکی از برکات الهی بر

حوزه علمیه قم بود. و اکنون فقدان آن بزرگوار ضایعه‌ای

بزرگ محسوب می‌گردد. این جانب این حادثه مصیبت بار را

به پیشگاه مقدس حضرت ولی عصر ارواحنا فداه و به مراجع

معظم و علماء و فضلاي حوزه‌های علمیه و مقلدین ایشان و نیز به خانواده محترم، به خصوص به فرزندان برومند ایشان تسلیت عرض می‌کنم و رحمت و مغفرت الهی را برای آن مرحوم مستلت می‌نمایم. سید علی خامنه‌ای

پیکر پاک آن اسوه علم و تندیس ایمان، عصر روز شنبه هشتم اسفند ۱۳۷۱ با حضور نمایندگان مقام معظم رهبری، نمایندگان آیات عظام، تنی چند از وزیران و نمایندگان مجلس شورای اسلامی، شخصیتهای سیاسی و مذهبی کشور، بر روی دست دهها هزار نفر از علماء و فضلاي حوزه علمیه و مردم سوگوار قم و آمل به سوی صحن مطهر حضرت معصومه (سلام الله علیها) تشییع شد و پس از اقامه نماز به امامت آیت الله العظمی وحید خراسانی، در مسجد بالاسر حرم مطهر حضرت معصومه عليها السلام به خاک سپرده شد.

آری او رفت، اما فکر و اندیشه‌اش جاودان و آثار او به یادگار مانده است و هرگز نخواهد مرد^(۱).

۱. این مقاله پیشتر در مجله نور علم، ش ۵۳، ص ۲۲۱-۱۹۵ به چاپ رسیده بود که اینک با تغییرات و اضافات دیگر تقدیم خوانندگان می‌شود.

بخش ۲

مقالات عربی

حديث الولاية

حجۃ الإسلام والمسلمین
محمد مهدی آصفی

عن رسول الله ﷺ :

قال الله: «ما تحبب إلى عبدي بشيء أحب إلى مما افترضته عليه، وإنه ليتحبب إلى بالنافلة حتى أحبه. فإذا أحببته، كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ولسانه الذي ينطق به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها؛ إذا دعاني أجبته، وإذا سألني أعطيته، وما ترددت في شيء أنا فاعله كترددي في موت المؤمن، يكره الموت وأنا أكره مساءته».^(۱)

وعن رسول الله ﷺ عن جبرئيل عليه السلام ، قال:

قال الله تبارك وتعالى: «مَنْ أَهَانَ لِي وَلِيَّاً، فَقُدِّمَ بَارْزَنِي بِالْمَحَارِبَةِ، وَمَا ترددَتْ فِي شَيْءٍ أَنَا فاعله ما ترددَتْ فِي قبضِ نَفْسِ الْمُؤْمِنِ يكره الموت وأكره مساءته و لا بد له منه، و ما يتقرب إلى عبدي بمثل أداء ما افترضت عليه. ولا يزال عبدي يتهلل إلى حتى أحبه. ومن أحببته، كنت له سمعاً وبصراً ويداً وموئلاً، إن

۱-بحار الأنوار، ج ۷، ص ۲۱، ح ۲۲، عن المحسن، ص ۲۹۱.

دعاني أجبته وإن سألني أعطيته.

وإنَّ من عبادي المؤمنين لمن يرید الباب من العبادة فأكفه عنه
لثلاً يدخله عجب ويفسد، وإنَّ من عبادي المؤمنين لمن
لا يصلح إيمانه إلا بالفقير ولو أغنتيه لأفسده ذلك، وإنَّ من
عبدِي المؤمنين لمن لا يصلح إيمانه إلا بالغنى ولو أفترته
لأفسده ذلك، وإنَّ من عبادي المؤمنين لمن لا يصلح إيمانه إلا
بالسقم، ولو صحت جسمه لأفسده ذلك، وإنَّ من عبادي
المؤمنين لمن لا يصلح إيمانه إلا بالصحة ولو أسلمه لأفسده
ذلك.

إني أُدبر عبادي بعلمي بقلوبهم؛ فإني عليٌّ خبير^(۱).

وقد أوردنا الحديث بطوله لما فيه من معانٍ جليلة في معرفة الله وحبِّ
الله لعباده وتدبره لهم. وقد أخرج البخاري في صحيحه هذه الرواية عن أبي
هريرة^(۲) بلفظ قریب مما نقلناه، وأخرجها أحمد بن حنبل في المسند^(۳) والألفاظ متقاربة^{*}.

التحليل والتفسير

هذا الحديث الشريف يستعرض ثلات معادلات هامة في علاقة

۱- بحار الأنوار، ج ۷۰، ص ۱۶-۱۷، ح ۸، نقلًا عن علل الشرائع، ج ۱، ص ۱۲. وقد روى هذا المضمون بألفاظ مختلفة الحر العامل في الجوادر السنّية، منشورات مكتبة المفيد، ص ۱۲۰-۱۲۱ و ۱۵۴.

۲- صحيح البخاري، ط بولاق، ج ۴، ص ۱۰۷.

۳- مسند احمد بن حنبل، ج ۶، ص ۲۵۶. وأخرجهما الشيخ محمد المدنى في كتاب الانحرافات السنّية في الأحاديث القدسية، ط دائرة معارف العثمانية، الهند، ص ۳۶ وقال: أخرجه ابن أبي الدنيا في كتاب الأولياء والحكيم الترمذى وابن مردويه وأبو نعيم البيهقي في الأسماء وابن عساكر عن أنس.

الإنسان بالله تعالى و يستوجب منا أن نقف عند كلّ واحدة منها بعض الوقت.
و هذه المعادلات الثلاث هي:

١- إن إقامة الفرائض وأداء النوافل، تقرب الإنسان إلى الله.
و هذه المعادلة تقرر علاقة الفرائض والنوافل بالقرب من الله: «ما يتقرّب إلى عبدي بشيء أحبّ إلى ما افترضته عليه» و «إنّه ليتقرّب إلى بالنوافل».

٢- و إذا تقرب العبد إلى الله، أحبّه الله.
و هذه المعادلة تقرر علاقة القرب من الله بمحبّ الله لعبد: «و إنّه ليتقرّب إلى بالنوافل حتّى أحبّه».

٣- و إذا أحبّ الله عبداً كان سمعه وبصره.
و هذه المعادلة تقرر علاقة حبّ الله لعبد بما يحبه الله تعالى من نور في سمعه وبصره وفؤاده وقوّة في يده وبطشه.
و الآن نقف عند كلّ واحدة من هذه المعادلات بعض الوقت للتأمل.

المعادلة الأولى

و أول ما يستوقفنا في هذه المعادلات الثلاث العجيبة، علاقة الفرائض والنوافل بالقرب من الله. و نلقي أولاً نظرة على مفردات هذه المعادلة. المقصود من الفرائض هنا كلّ ما أوجبه الله تعالى على عباده من واجبات، و تحريم المعاصي أيضاً يدخل في الفرائض؛ فإنّ الله تعالى فرضَ على عباده تركَ المعاصي والكفّ عنها.^(١)

فالفرائض تشمل إذن الأحكام الإلزامية كافة في الشريعة من واجبات و محظيات، وهي مجموعة الحدود الإلهية التي شرّعها الله تعالى لعباده.

١- و بهذا النحو أيضاً يفسر الشوكاني الفرائض في كتابه قطر الولي في حديث الولي؛ راجع: ولاية الله، ص ٣٥٣.

و النوافل هي ما زاد على الفرائض من المستحبات التي يحبها الله تعالى ولم يفرضها على العباد، وهي مشتقة من النفل بمعنى الزيادة أي الزيادة على الفرض والواجب.

القرب من الله

والقرب من الله تعالى ليس من مقوله القرب في المكان أو الزمان بالتأكيد، فلابد حينئذ أن يكون المقصود من قرب العبد من الله تعالى هو أحد معنيين اثنين: المعنى الأول لقرب العبد من الله تعالى هو تشبّهه به في صفات الكمال والجمال.

وليس هناك من تناسب بين المكن و الواجب، والمخلوق والخالق حتى يُقاس أحدهما بالأخر. ولكن كلما اتصف المخلوق بصفات الخالق صار أقرب إليه، وكلما تجرد المخلوق وتتبَّأ عن نقاط ضعفه يصير أقرب إلى كمال الله تعالى وجهاته. كما يصبح العكس أيضاً، فكلما تراكم نقاط الضعف في العبد يصير أبعد عن الله تعالى، وإن حركة الإنسان إلى الله هي في تجاوز نقاط الضعف هذه.

ولنضرب على ذلك مثالاً:

يقول سبحانه و تعالى: ﴿وَمَنْ يُوقَ شَحَ نَفِسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾^(١).

الشح نقطة سلبية في نفس الإنسان تبعد صاحبها عن الله وبمقدار ما يستحكم الشح في نفس الإنسان، فإنه يبتعد بذلك عن الله تعالى، وإذا تجاوزها فإنه يقترب إلى الله تعالى بنفس النسبة. فإن الله كريم، وليس في ساحتِه شح أو بخل.

فمن كان في نفسه شح أو بخل، كان بعيداً عن الله تعالى بمقدار ما في

نفسه من الشّيخ. و من استطاع أن يقي نفسه من الشّيخ، فإنه يقترب إلى الله بتلك النسبة.

و على هذا المنوال، فإنَّ كُلَّ خلَّة حميدة تحصل في الإنسان من صفات الجمال الإلهي فإذاً تقترب الإنسان إلى الله درجة، و كُلَّ صفة ذميمة في الإنسان فإذاً تبعده عن الله تعالى.

المعنى الثاني للقرب هو الارتباط والاتصال والقرب المعنوي الحاصل بالمعرفة والتعلق والذكر والحب والطاعة والرضا بأمر الله، فإنَّ هذه الأمور و ما شابها تحقق للإنسان ارتباطاً و صلة بالله تعالى و قرباً إليه سبحانه بخلاف أضدادها.

فإنَّ المعرفة تقرب صاحبها إلى الله، و لكن الجهل بالله يبعد عنه سبحانه.

و الذكر يقرب صاحبه إلى الله، و لكن الغفلة تبعد عنه سبحانه.
و الإقبال على الله، يقرب صاحبه نحو الله، بخلاف الإعراض والصدود، فإذاً يبعد عنه الله.

و الطاعة تقربه إلى الله، و لكن المعصية تبعده عن الله.
و الرضا بأمر الله يقربه إلى الله بعكس السخط على الله فإذاً يبعده عن الله.

والتسليم يقرب صاحبه إلى الله و التمرد يبعده عن الله.
إنَّ هذه القيم وأضدادها وصل و فصل، فإنَّ كُلَّ قيمة من القيم التي أعددناها وصل بالله تقرب الإنسان إلى الله، و أما أضدادها فإذاً تفصل الإنسان عن الله و تبعده عنه تعالى.

وهذا المعنى شائع متعارف في القرب والبعد.

و القرب والبعد بهذا المعنى غير منفصل عن المعنى السابق الذي شرحناه، فالقرب بمعنى التعلق والحب والاندماج و المعرفة يأتي نتيجة

السنخية في الصفات، فكلما يتصرف الإنسان بصفات الله أكثر ويتخلّق بأخلاق الله، فإن السنخية تزداد بينه وبين الله تعالى في الصفات والأخلاق.

وحشاوه تعالى من أن يشبهه أو يسانحه شيء من خلقه وعباده.^(١)

وذلك بموجب قانون التجاذب المعروف، حيث يجذب الكامل من كل شيء إليه الناقص من سنخة، وكلما تكون المسانحة أقوى يكون الجذب أقوى.

وكلما كانت صفات الإنسان وأخلاقه أبعد عن صفات الله تعالى وأخلاقه، كانت العلاقة أضعف و المعرفة أقل.

فإذا اتصف الإنسان بأخلاق و صفات ضد صفات الله كالبخل والظلم والعدوان والجهل، أدى ذلك إلى صدود في الإنسان عن الله تعالى - نعوذ بالله من هذه الحالة - و انقطاع الإنسان عن الله و جهله بالله تعالى و ذلك بموجب قانون التناحر بين الأطراف غير المسانحة.

كما يصحّ العكس أيضاً، فكلما ازداد إعراض الإنسان عن الله و جهله بالله و غفلته عن الله و تمرّده و عصيانه الله تعالى، فإنه يزداد بعداً عن الله في صفات الجمال والكمال.

وكلا هذين القانونين لهما تطبيقات واسعة في عالم علاقات الإنسان وارتباطاته، وحبه وبغضه، وانجدابه ونفوره، ووصله وفصله، وقربه وبعده، وهذا باب واسع من المعرفة لا يسعنا الآن أن ندخله بأكثر من هذا الحد.

العلاقة بين القرب والفرائض

وإذا عرفنا مفردات هذه المعادلة فإننا نستطيع أن ننتقل إلى تفسير هذه

١- يقول أمير المؤمنين عليه السلام في الثناء على الله: «الحمد لله العلي عن شبه المخلوقين»، نهج البلاغة، الخطبة ٢١٣، تحقيق صبحي الصالح.

المعادلة والعلاقة بين الفرائض والنواقل من جهة، وبين القرب من الله تعالى من جهة أخرى. فتساءل: ما هي العلاقة بين الفرائض والنواقل، وبين القرب من الله؟!

وقد ورد في النصوص الإسلامية أن إقامة الفرائض من أفضل الأعمال، وطاعة الله تعالى في الحلال والحرام أرضى شيء إلى الله وأحبه إليه.

وورد في الحديث عن أمير المؤمنين عليه السلام أن رسول الله صلوات الله عليه وآله وسلامه قد خطب في استقبال شهر رمضان في فضل هذا الشهر... .

ويقول أمير المؤمنين عليه السلام فقمت فقلت: يا رسول الله، ما أفضل الأعمال في هذا الشهر؟

فقال صلوات الله عليه وآله وسلامه: «يا أبا الحسن، أفضل الأعمال في هذا الشهر، الورع عن محارم الله». ^(١)

و عن الديلمي : روى أن موسى عليه السلام قال: يا رب ، أخبرني عن آية رضاك عن عبدي ، فأوحى الله تعالى إليه: «إذا رأيتنى أهـىء عبدى لطاعتي وأصرفه عن معصيتي فذلك آية رضاى». ^(٢)

و قد وردت نصوص كثيرة في المصادر الإسلامية تؤكـد جـميعها عـلاقـة الطـاعـة فيـ الفـرـائـض بالـقـرـب منـ اللهـ تـعـالـى.

وهـذهـ العـلاـقة تـنـتـمـ فيـ نقطـتينـ وـ منـ خـلـالـ مـرـقـاتـينـ وـ هـمـ: «ـالتـقوـىـ»ـ وـ «ـالـذـكـرـ»:

المرقاة الأولى للقرب إلى الله
المرقاة الأولى للقرب إلى الله هي «التقوى»؛
وإليك تفصيل الحديث عن هذه المرقاة:
إنـ منـ أهمـ عـوـاـمـلـ تـكـامـلـ الإـنـسـانـ وـ رـقـيـهـ وـ قـرـبـهـ إلىـ اللهـ «ـمـخـالـفةـ الـهـوـىـ»ـ

والسيطرة عليه وإخضاعه لأوامر الله ونواهيه، وهذه العملية تتطلب من صاحبها كثيراً من الجهد النفسي والمعاناة الشاقة العسيرة، وفي هذه المعاناة تكامل الإنسان وعروجه إلى الله، وكلما تكون معاناة الإنسان في ذلك أكثر، تكون حركة الإنسان إلى الله أسرع وأقوى، فالسيطرة على الغريرة الجنسية لدى الشباب تتطلب معاناة وجهداً نفسياً أكثر مما تتطلبه الغريرة الجنسية في غير هذا العمر الحساس.

وحركة الإنسان إلى الله في هذا الجهد والمعاناة تناسب تناسباً طردياً مع الجهد الذي يبذله صاحبه.

وقد روي عن العباس رض أنه سأله رسول الله ص: أي الأعمال أفضل؟
فقال رض: «أحرزها»، أي أقواها وأشدّها.^(١)

و القرآن الكريم يعبر عن معاناة الإنسان في حركته إلى الله، للقاء الله بـ«الكدرح»، يقول تعالى:

﴿يَا أَيُّهَا إِنْسَانٌ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى زَبَّكَ كَذَحًا فَمُلْقِيْهِ﴾^(٢) والكدرح هنا و الله أعلم – هو معاناة الإنسان الداخلية في مخالفة الهوى وضبط النفس وتقنين الغرائز، في حركته إلى الله. و هذا الضبط والتحديد والسيطرة على الهوى في طريق الالتزام بحدود الله تعالى هو «التقوى» و هو المرفأ الأولى للقرب من الله تعالى.

و التقوى هي أن يقدم الإنسان إرادة الله تعالى على إرادته، و حكمه تعالى على رغباته و أهوائه، و يحكم حدود الله و أوامره و نواهيه على أهوائه و رغباته.

وهذا التقديم والتحكيم يتطلب من الإنسان جهداً كبيراً، و هذا الجهد الموجه يقرب الإنسان إلى الله تعالى، و يزيد من ارتباطه و تعلقه بالله، وكلما يكون هذا الجهد و المعاناة أعظم، تكون صلة الإنسان بالله تعالى و قربه منه

عشرة و علاقته به تعالى أعظم وأكبر بنسبة طردية.
وهذه هي المراقة الأولى للقرب من الله من خلال الفرائض بناءً على التفسير الشامل الذي ذكرناه للفرائض، والذى يتضمن الحدود الإلهية والعبادات معاً.

المراقة الثانية للقرب إلى الله

المراقة الثانية للقرب إلى الله هي «الذكر»؛

والعبادات في الغالب تتضمن عامل الذكر، و تنقل الإنسان من محور الذات «الأنّا» إلى محور «الله» تعالى حتى تكون صلاته و نسكه و معياه و ماته الله رب العالمين.

﴿فَلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِتَوَرَّبَ الْعَالَمِينَ﴾ (١)

وهذه النقلة الكبرى هي أسمى الغايات و أعلى مراحل حركة الإنسان إلى الله تعالى... وهي المعنى الثاني للقرب وهو التعلق بالله والارتباط والاتصال به تعالى واستحضار صفاته عزّ شأنه. والعبادات تساهم في تعميق هذه الصلة بين العبد و ربه، و تنقل العبد من محور الذات إلى محور الله و تمنحه الخشوع وحضور القلب والإقبال على الله و الانقطاع عن سواه، وكل هذه وسائل تربوية قوية جداً و مؤثرة في تعميق صلة الإنسان بالله.

و قد ورد في فضل الصلاة، عن النبي ﷺ: «الصلاحة فُرُبانُ كُلِّ تَقْبِي» (٢).

أي أن الصلاة هي المراقة والأداة التي يخرج من خلالها الإنسان إلى الله تعالى. كما أن العبادات تتقوم ببنية القرابة، و من دونها لا تصح عبادة أصلًا... و بنية القرابة هي ابتعاد وجه الله تعالى في العبادة و طلب مرضاته تعالى فيها. وإن الاستمرار في النية و ابتعاد وجه الله في كل عبادة وفي كل عمل صالح و في كل فريضة، واجبة كانت أم مستحبة، واستحضار النية في القلب

بصورة مستمرة يعمق حالة الطلب في نفس الإنسان ويسدّد الإنسان بالله تعالى بأقوى الوسائل والصلات.

ولا تُريد أن ندخل هنا في هذا البحث فهو واسع وعميق في أبواب الثقافة الإسلامية فلا يمكن استيعابه في هذه العجلة.

المعادلة الثانية

وننتقل الآن إلى المعادلة الثانية، وهي العلاقة بين «القرب» و«الحب». فكلما تقرّب العبد إلى الله، أحبه الله، وكلما كان حظّ العبد من قرب الله تعالى أكثر كان حظه من حبه تعالى أكثر، ولا توقف كثيراً عند توضيح هذه المعادلة. وإن العبد يرقى إلى قرب الله تعالى من خلال ثلاث مراقي: «التفوي» و«الذكر» و«الإحسان». والله تعالى يجب أن يرقى إليه عبده من خلال هذه المراقي جميعاً.

ومن المراقة الأولى يقول تعالى:

﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْتَيَنَ﴾ .^(١)

﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾ .^(٢)

﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ .^(٣)

﴿وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُطَهَّرِينَ﴾ .^(٤)

وفي مقابل ذلك فإن الله لا يحبّ المعذدين والظالمين والفاشين الذين يتجاوزون حدود الله تعالى ولا يتّقون الله. يقول تعالى:

﴿وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ .^(٥)

﴿وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفَسَادَ﴾ .^(٦)

١- سورة آل عمران، الآية ٧٦ . ٢- سورة البقرة، الآية ٢٢٢ .

٣- سورة المائدّة، الآية ٤٢ ، سورة الحجرات، الآية ٩ ، سورة المحتّنة، الآية ٨ .

٤- سورة التوبّة، الآية ١٠٨ . ٥- سورة البقرة، الآية ١٩٠ .

٦- سورة البقرة، الآية ٢٠٥ .

﴿وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ﴾ .^(١)

﴿وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ﴾ .^(٢)

﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَنْ كَانَ حَوَانًا أَثِيمًا﴾ .^(٣)

﴿لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ﴾ .^(٤)

﴿وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ﴾ .^(٥)

﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْنَدِينَ﴾ .^(٦)

﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْخَاطِئِينَ﴾ .^(٧)

وعن المرقاة الثانية يقول تعالى:

﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَابِينَ﴾ .^(٨)

﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾ .^(٩)

وعن رسول الله ﷺ: «إِنَّ أَحَبَّكُمْ إِلَى اللَّهِ جَلَّ ثَأْرُهُ أَكْرَمُكُمْ ذِكْرَاهُ،
وأَكْرَمُكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَنْقَاصُكُمْ».^(١٠)

المرقة الثالثة

وهنالك طائفة ثالثة يحبهم الله تعالى، وهم المحسنوون، والله تعالى يحب الإحسان، والإحسان مرقاة إلى قرب الله تعالى بالتأكيد، والله يحب الإحسان كالعفو والجود والرفق والإكرام والإيثار(ما لا تشمله النقوي).
يقول تعالى: «وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ».^(١١)

.٢- سورة آل عمران، الآية ٥٧ و ١٤٠.

.١- سورة البقرة، الآية ٢٧٦.

.٤- سورة النساء، الآية ١٤٨.

.٣- سورة النساء، الآية ١٠٧.

.٦- سورة المائدة، الآية ٨٧.

.٥- سورة المائدة، الآية ٦٤.

.٨- سورة البقرة، الآية ٢٢٢.

.٧- سورة الأنفال، الآية ٥٨.

.١٠- سورة آل عمران، الآية ١٥٩.

.٩- سورة البقرة، الآية ١٠٧.

.١١- سورة البقرة، الآية ١٩٥؛ وسورة المائدة، الآية ١٣.

.٨٦- بحار الأنوار، ج ٧٧، ص ٨٦.

﴿وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُخْسِنِينَ﴾ .^(١)

﴿وَاللَّهُ يُحِبُّ الصَّابِرِينَ﴾ .^(٢)

﴿فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُجْهِنُمْ وَيُجْهِنُهُمْ أَذْلَىٰ الْمُؤْمِنِينَ أَعَزَّةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾ .^(٣)

ومهما يكن من أمر فهذا هو تفسير المعادلة الثانية الواردة في هذا الحديث الشريف.

وننتقل الآن إلى المعادلة الثالثة؛

المعادلة الثالثة

وإذا أَحَبَّ اللَّهُ عَبْدًا رَزَقَهُ بَصِيرَةً وَسَدَادًا وَنُورًا، وَكَانَ عَيْنَهُ التَّيِّنَىٰ مِنْهَا يُنْصَرُ، وَسَمْعَهُ الَّذِي يُهِمُّ، وَيَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ، وَفُؤَادُهُ الَّذِي يَعْقُلُ.

وقد اختلف العلماء في تفسير هذه الفقرة من حديث الولاية وذكر لها ابن حجر العسقلاني في فتح الباري ستة وجوه و يظهر لي أن المقصود من هذه الفقرة أوضح من أن يحتاج الإنسان إلى مثل هذه التوجيهات والتآويلات، فالحديث الشريف يشير إلى أن العبد الذي يحبه الله تعالى، يرزقه الله نوراً في قلبه، و شرحاً لصدره، و سداداً في أفعاله و تصرفاته، ويقذف الحكمة في لسانه، و ينطق لسانه بالحكمة والصواب، و يرزقه القوة والسيطرة على أعدائه، حتى إذا أبصر فكانه أبصر بعين الله، وإذا سمع فكانه يسمع بسم الله، وإذا بطش بأعدائه كأنه يطش بيد الله...، ويكون الله له عيناً و سمعاً وبصراً....

وقد ورد مثل هذا المعنى كثيراً في القرآن الكريم و السنة الشريفة؛ يقول

١- سورة آل عمران، الآية ١٣٤ و ١٤٨؛ و سورة المائد، الآية ٩٣.

٢- سورة آل عمران، الآية ١٤٦.

٣- سورة المائد، الآية ٥٤.

تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَتَقُوا اللَّهَ وَآمِنُوا بِرَسُولِهِ يُؤْتُكُمْ كَفَلَيْنِ مِنْ رَحْمَتِهِ وَ
يَجْعَلُ لَكُمْ نُورًا تَنْشُونَ بِهِ وَيَغْفِرُ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ».^(١)

ويقول تعالى: «أَوْ مَنْ كَانَ مِنْنَا فَأَخْيَثَنَا وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي
النَّاسِ كَمَنْ مَنْهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا كَذِيلَكَ زُيْنٌ لِّلْكَافِرِينَ مَا
كَانُوا يَفْعَلُونَ».^(٢)

فالله تعالى إذا أحب عبداً، رزقه نوراً يمشي به في الناس، فإذا أبصر
بنور الله يصر، وإذا مشى في الناس وتعامل مع الناس ودخل فيها يدخل فيه
الناس فتسديد من الله وتقصير منه وإذا قام وقعد فهو من الله وقوته منه
. (بِحَوْلِ اللَّهِ وَقُوَّتِهِ أَقْوَمُ وَأَقْعُدُ).

وقد ورد هذا المضمون في الكثير من النصوص الإسلامية؛ فعن
أمير المؤمنين عليه السلام: «إذا أراد الله بعبد خيراً، مَنَحَهُ عَقْلًا قَوِيًّا وَعَمَلاً
مُسْتَقِيًّا».^(٣)

وعنه عليه السلام: «إذا أحب الله عبداً، رزقه قلباً سليماً وَخُلُقاً قَوِيًّا».^(٤)

وعنه عليه السلام: «إذا أراد الله بعبد خيراً، أَعْفَ بطنه وفرجه».^(٥)

وعنه عليه السلام: «إذا أراد الله سبحانه صلاح عبد، أَهْمَمَ فِلَةَ الْكَلَامِ وَفِلَةَ
الطعام وَفِلَةَ النَّامِ».^(٦)

إذا أحب الله عبداً، رزقه عقلاً وقلباً وخلقاً، وعفة في البطن والفرج،
وتسديداً في الكلام والنطق، وفتح الله على قلبه أبواباً من المعرفة والتفكير
والذوق، فينظر بنور الله ويتذوق طعم الإثبات والمعرفة. وهذه المعرفة والعلم
والنور التي يجدها المحبون لله في قلوبهم، وهي غير المعرفة والعلم التي
يكتسبها الآخرون من مصادر المعرفة والعلم....

١- سورة الحديد، الآية ٢٨.

٢- سورة الأنعام، الآية ١٢٢.
٣، ٤، ٥، ٦- غرر الحكم و درر الكلم، النسخة المترجمة إلى الفارسية للمرحوم محمد علي الأنصاري،
الطبعة الثامنة، ج ١، ص ٣٢٠.

إنها هو نور يقذفه الله في قلب من يريد من عباده.^(١) ويصف الله عبده الصالح الذي التقى به موسى عليهما السلام على ساحل البحر ليعلمه مما علمه الله من الرشد، فيقول تعالى عنه:

﴿فَوَجَدَا عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَا أَتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِّنْ عِنْدِنَا وَعَلَمْنَاهُ مِنْ لَدْنَا عِلْمًا﴾^(٢).

هذا العلم الذي كان يعرفه العبد الصالح الذي التقى به موسى عليهما السلام هو علم عالم الله، ومن لدن الله تعالى.

و روی عن رسول الله ﷺ: «من أخلص لله أربعين يوماً فجر الله ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه». ^(٣)

رأيت كيف تتفجر عيون الماء من أعماق الأرض فيجري الماء زلاً عذباً خالصاً على وجه الأرض، كذلك يفجر الله ينابيع الحكمة في قلوب المؤمنين الذين أخلصوا الله فتجري على ألسنتهم صافية نقية عذبة ليس فيها فضول ولا فحش ولا ضلال.

ويقول أمير المؤمنين ع: «إِنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى جَاءَ الذَّكْرَ جَلَاءً لِّلْقُلُوبِ، تَسْمَعُ بِهِ الْوَقْرَةُ، وَتُبَصِّرُ بِهِ بَعْدَ الْعَشْوَةِ، وَتَنْقَادُ بِهِ بَعْدَ الْمَعَانِدَةِ. وَمَا بَرَحَ اللَّهُ -عَزَّتْ أَلَوْهُ- فِي الْبُرْهَةِ بَعْدَ الْبُرْهَةِ، وَفِي أَزْمَانِ الْفَتَرَاتِ، عَبَادُ نَاجَاهِمِ فِي فَكْرِهِمْ، وَكَلَّمَهُمْ فِي ذَاتِ عَقْوَلِهِمْ».^(٤)

و إن هذه الفقرة من كلام الإمام علي بن أبي طالب ع تستوقف الإنسان، فإن ذكر الله تعالى يجلب الصدا عن القلوب، فينفتح سمع الإنسان على مالا يسمعه الآخرون، وينفتح بصر الإنسان على مالا يبصره الآخرون فيسمع الذاكرون و يتصرون مالا يسمع و لا يبصر غيرهم، وإن في قلوب

١- مضمون حديث ، عن معراج السعادة للتراثي، ص ١٣ .

٢- سورة الكهف، الآية ٦٥ .

٣- بحار الأنوار، ج ٧٠، ص ٢٤٩ عن عددة الداعي، ص ١٢٣ ط المند.

٤- هجـ البلاغـةـ، الخطـبةـ ٢٢٢ـ، ص ٣٤٢ـ، تـحـقـيقـ صـبـحـيـ الصـالـحـ.

الناس صدوداً عن الحق مالم يذكروا الله، فإذا تمكّن ذكر الله من قلوبهم، انقادت قلوبهم إلى الحق.

هؤلاء الذاكرون لا تخلو منهم الأرض في البرهة بعد البرهة... يناجيهم الله في فكرهم ويكلّمهم في ذات عقولهم، ويسمعون من مناجاة الله و كلامه و ندائه مالا يسمعه ولا يعقله الآخرون.

ويقول أمير المؤمنين عليه السلام في كلام له في أثر التقوى في نفس الإنسان، رواه الشريف الرضي:

قد أحيا عقله، وأمات نفسه، حتى دق جليله، ولطف غليظه، وبرق له لامع كثير البرق، فأبان له الطريق، وسلك به السبيل، وتدافعته الأبواب إلى باب السلامة ودار الإقامة، وثبتت رجلاته بطمأنينة بدنه في قرار الأمن والراحة بها استعمل قلبه، وأرضى ربه.^(١)

...هؤلاء العباد يرسل الله إلى قلوبهم برقاً لاماً، شديد البرق، فينير لهم الدرب، فلا يضيعون ولا يتيهون في متأهات الحياة، ولا يتبس عليهم الحق بالباطل، وتتدافع بهم الأبواب إلى باب السلامة و ساحل النجاة... وهكذا كل باب يدفعه إلى الباب الآخر، ويثبت الله أقدامهم على الطريق، فلا يزلون ولا ينزلقون في مزالق الدروب، ولا يعشرون حتى يصلوا إلى قرار الأمن والراحة.

وعن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لولا أن الشياطين يحومون حول قلوب بني آدم لنظروا إلى ملوكوت السموات». ^(٢)

فالشياطين بما يثيرون في نفس الإنسان من الوساوس وبما يهيجون في النفس من الشهوات والأهواء فإنهم يحجبون الإنسان عن ملوكوت

١- نهج البلاغة، الخطبة ٢٢٠، ص ٣٣٧، تحقيق صبحي الصالح.

٢- معراج السعادة، ص ١٢، ط جاويidan.

السماوات... و لو لا ذلك لنظروا إلى ملوكوت السماوات بنور الله تعالى.
وفي رواية أخرى عن رسول الله ﷺ: «لو لا تغرين في قلوبكم، أو تزيدكم
في الحديث لسمعتم ما أسمع». (١)

لو لا أن قلوبكم قد دنستها العاصي، ولو لا هذه الشرارة و فضول الكلام
في حديثكم و منطقكم، لسمعتم ما يسمعه رسول الله ﷺ من كلام الله و
مناجاته و ندائه (دون ما يتعلق بالوحى والرسالة فهي خاصة برسول الله ﷺ).
ففي هذه الفقرة من الحديث إذن؛ أن الإنسان إذا أخلص عمله لله، و
زكي نفسه، و سعى إلى مرضاه الله، فأحبّه الله، فَجَرَ اللَّهُ تَعَالَى فِي قَلْبِهِ عَيْنَاهُ مِن
المعرفة، و يجري العلم على لسانه، و ينار قلبه، و يفتح سمعه وبصره، و يرزق
نوراً و هدىً و قوة من لدنه.

و يعجبنا هنا أن ننقل كلام الشوكاني في تفصيل هذه الفقرة من
الحديث بطوله، عسى أن يجد القارئ فيها إيضاحاً كافياً لهذه الفقرة من
الحديث.

يقول الشوكاني في رسالته المعروفة بـ«قطر الولي» في حديث الولي عن
تفسير هذه الفقرة من الحديث:
«فاعلم أنَّ الذي يظهر لي في معنى هذا الحديث القدسي، أنَّه إمداد
الرب سبحانه هذه الأعضاء بنوره الذي تلوح به طرائق المداية و تنقشع عنده
سحب الغواية، وقد نطق القرآن الكريم بأنَّ الله سبحانه و تعالى هو نور
السموات والأرض، و ثبت أنَّه سبحانه محتاج بالأنوار و ثبت بالصححين و
غيرهما من دعائِه ﷺ إذا خرج إلى الصلاة»:

«اللَّهُمَّ اجْعَلْ فِي قَلْبِي نُورًا وَ فِي بَصَرِي نُورًا وَ فِي سَمْعِي نُورًا
وَ عَنْ يَمِينِي نُورًا وَ خَلْفِي نُورًا وَ فِي عَصْبِي نُورًا وَ فِي لَحْمِي نُورًا

١- مسند أحمد بن حنبل، ج٥، ص٦٦. مَعْنَاهُ: دَسْنَةُ لِسَانِ الْعَرَبِ، ج٥، ص٤٥٠، طِ دَارِ صَادِرٍ،
بِرْبُرُوت.

و في دمي نوراً وفي شعري نوراً وفي بثري نوراً» و زاد مسلم: «وفي لساني نوراً واجعل في نفسي نوراً واعظم لي النور». وأي مانع من أن يمد الله سبحانه عبده من نوره فيصير صافياً من الكدورات الحيوانية الإنسانية لاحقاً بالعالم العلوي، ساماً بنور الله، مبصرًا بنور الله، باطشاً بنور الله، ماشياً بنور الله. وما في هذا من منع أو من أمر لا يجوز على الرب سبحانه، وقد سأله رسوله ﷺ و طلبه من ربّه، ووصف الله سبحانه عباده بقوله: «نورهم يسعى بين أيديهم»^(١).

وليس في هذا ما يخالف موارد الشريعة ولا ما ينافي إدراك عقول المتشرين العارفين بالكتاب والسنّة.

وقد جعل الله سبحانه الخروج من ظلمات المعاصي إلى أنوار الطاعات خروجاً من الظلمات إلى النور، ورد في الكتاب والسنّة من هذا الجنس الكثير الطيب.

فمعنى الحديث كنت سمعه بنوري الذي أقذف فيه فيسمع ساءلاً كما يسمعه أمثاله من بني آدم، وكذلك بقية الجوارح.

وانظر في هذا الدعاء الذي طلبه رسول الله ﷺ أن يكون نور الله في سمعه وبصره وقلبه وعصبه ولحمه ودمه وشعره وبشره ولسانه ونفسه، بل سأله ربّه أن يمده بنوره خلفه وأمامه. فلو لا أن لنور الله سبحانه قوة لجميع الأعضاء ما طلبه سيد ولد آدم و خير خلقه. فمن أمدّه الله سبحانه بنوره في جميع بدنـه صار لاحقاً بالعالم العلوي ومن أمدّ عضواً منه بنوره صار ذلك العضو نورانياً. فإن كان من الحواسـ كانـ لها من الإدراكـ ما لم يكنـ لغيرهاـ منـ الحواسـ التي لمـ تـمـدـ بـنـورـ اللهـ عـزـوجـلـ وإنـ كانـ الإـمـدـادـ لـعـضـوـ منـ الأـعـضـاءـ غـيرـ الحـواسـ صـارـ ذـلـكـ العـضـوـ قـوـيـاـ فيـ عـمـلـهـ الذـيـ يـعـملـ بـهـ مـسـتـنـيـاـ إـذـاـ عـمـلـ بـهـ الإـنـسـانـ كـانـ عـمـلـهـ صـالـحاـ موـافـقاـ لـماـ هـوـ الصـوابـ.

فأتصفح لك بهذا معنى ما في هذا الحديث القديسي أي كنت بها أقيمت على سمعه وبصره ويده ورجله من نوري، سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ثم أوضح هذا المعنى بقوله: «فبِي يسمع وَبِي يبصُّرُ، وَبِي يبطشُ، وَبِي يمشي».^(١)

اختلاف القرب بالفرائض عن القرب بالنواقل:

وقد روی هذا الحديث في بعض المصادر، بالصورة التالية:

ما يتقرّب إلى عبدي بشيء أحبّ إلى مَا افترضته عليه، وما زال يتقرّب إلى عبدي بالفرائض حتى «إذا ما» أحبّه، وإذا أحببته، كان سمعي الذي أسمع به، وبصري الذي أبصر به، ويدتي التي أبطش بها... وما زال يتقرّب إلى عبدي بالنواقل حتى «إذا ما» أحبّه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به... إلى آخر الحديث.^(٢)

وعليه يكون للقرب إلى الله شكلان: قرب الفرائض، وقرب النواقل، ويكون لكلّ منها أثره الخاص في حياة الإنسان، فإذا تقرب الإنسان إلى الله بالفرائض، اختاره الله تعالى أداة لتنفيذ مشيّته على وجه الأرض. فهو يد الله التي يبطش بها الله على الظالمين، وهو عين الله وسمعه ، يسخره الله لتنفيذ حكمه وإرادته في حياة الإنسان، كما يستعمل الإنسان يده وعينه وسمعه ولسانه لتنفيذ ما يريد وتحقيق ما يطلب

١- قطر الولي في حديث الولي، للإمام الشوكاني، تحقيق إبراهيم إبراهيم هلال، واسم الكتاب المحقق ولاية الله والطرق إليها، ص ٤١٥-٤١٧.

٢- انظر كتاب لقاء الله لآية الله الحاج ميرزا جواد الملكي ح. تعليقة ص ٣١ نقلًا عن الجوواهر السنّية، للحرّ العاملی، ص ٨٩٨، كما يظهر هذا المعنى من خلال كلمات آية الله الشيخ محمد علي شاه آبادي في كتاب رشحات البحار، ص ٤٦٤.

يقول تعالى عن قتال رسول الله ﷺ و من كان معه من المؤمنين في معركة

بدر:

﴿فَلَمْ تُقْتَلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتُ إِذْ رَمَيْتُ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾^(١)
و واضح أنّ رسول الله و من كان معه من المؤمنين هم المقاتلون و الرماة
في يوم بدر، إلا أنّ الله تعالى اتخذهم أداة لتنفيذ مشيّته في البطش بالمركين من
قرىش و كسر شوكتهم.

و الله تعالى ملك السماوات والأرض، وكلّ له جند مسخرون لتنفيذ ما
يريد... إلا أنّ العبد إذا تقرب إلى الله بالفرائض فأحّبه الله، اختاره أداة لتنفيذ
مشيّته.

و إذا تقرب إلى الله بالنواقل فأحّبه الله، كان الله تعالى له سمعاً و بصراً و
يداً، فمكّنه الله تعالى مما يريده، وأقدره على ما يطلب من مرضاته، وأبصره بنوره
وأسمعه، وأفتح قلبه و فؤاده.

وبذلك يفترق القرب بالفرائض عن القرب بالنواقل بناءً على هذه
الرواية.

سد الذرائع وفتحها

حجۃ الإسلام والمسلمین

محمد علی تسخیری

التعريف: الذريعة هي الوسيلة، والسد: إغلاق الخلل، والفتح: رفع الموانع، وفي الاصطلاح، ذكر في تعريف سد الذريعة انه «جسم مادة وسائل الفساد دفعاً إذا كان الفعل السالم من المفسدة وسيلة إلى مفسدة».^(١)

أما فتح الذرائع فهو «تيسير السبل إلى مصالح البشر».

في حين دعا السيد الحكيم إلى تعريف جامع للذرائع بأنها «الوسيلة المفضية إلى الأحكام الخمسة»^(٢) فهي تارةً تسد وأخرى تفتح باعتبار المقصود. والأصل التفريق بين العمليتين واستعمال اللغة الفقهية فيها فيقال:

سد الذرائع هو: تحريم الوسيلة المؤدية إلى فعل محظوظ.

فتح الذرائع هو: ايجاب الوسيلة التي يتوقف عليها فعل واجب.

وهذا التفريق نافع لوجود اختلاف ما في نوعية البحث في الموردين.

١- الموسوعة الكروانية، ج ٢٤، ص ٢٧٦.

٢- اصول الفقه المقارن، ص ٤٠٨.

سد الذرائع

أقسام الذريعة

وقد قسمها ابن القيم إلى أقسام أربعة:

١- الوسائل الموضوعة للافضاء إلى المفسدة كالزنا المفضي لاختلاط الأنساب.

٢- الوسائل الموضوعة للأمور المباحة ويقصد الفاعل التوسل إلى المفسدة كمن يعقد البيع ويقصد الربا كحيلة شرعية.

٣- الوسائل الموضوعة للأمور المباحة ولم يتم قصد الفساد منها، إلا أنها تؤدي في الغالب إليها ومسفتها أرجح من مصلحتها كسب آلة المشركين بين ظهرياتهم فيسبوا الله عدواً.

٤- الوسائل الموضوعة للمباح وقد تفضي إلى المفسدة، إلا أن مصلحتها أرجح من مفسدتها كالنظر إلى المخطوبة.

ويرى أنها كلها محمرة إلا الرابع.^(١)

وهناك تقسيم آخر متداول عند علماء الإمامية وهو تقسيمهما (أي الذريعة) إلى ما كانت من قبيل العلة التامة وما كانت من قبيل جزء العلة أو يعبر عنها بما ينفك وما لا ينفك.

والانفكاك وعدمه يلاحظ فيه التلازم العرفي لا العقلي.
كما أن هناك تقسيمات أخرى ربما كان لها أثر في نوع الحكم عليها.

موقف المذاهب

ذهب المالكية والختابية إلى أن سد الذرائع من أدلة الفقه مركزين على القسم الثاني من الأقسام الماضية في حين ذكر ابن القيم أن الأقسام كلها ما عدا القسم الرابع محمرة وأنكر الحنفية والشافعية كونها من أدلة الفقه.

١- اعلام الموقعين، لابن القيم، ج ٤، ص ١٤٧ - ١٤٨.

وأمّا الإمامية فقد ذكر السيد الحكيم أنّ هذا الموضوع وإن لم يعنون بهذا العنوان لدّيهم لكنه يبحث عنه في بحث (الوجوب الغيري للمقدمة) وأنّهم يكادون يطبقون على تبعية المقدمة في حكمها لذى المقدمة إلا أنّ جماعة من كبار المتأخرين منهم أنكروا تبعية حكم المقدمة لحكم ذيها.
وسنرى فيما يلي أنّ هناك فرقاً بين بحوثهم وهذا البحث وعلى الأقل في سد الذرائع.

أدلة القائلين بسد الذرائع ومناقشتها
ذهب المالكية والخانبلة إلى أنّ سد الذرائع هي من الأدلة الفقهية واستدلّوا بها يلي:

- ١- دليل الاستقراء؛
- ٢- أحاديث الاحتياط؛
- ٣- الدليل العقلي.

أولاً دليل الاستقراء: وقد استعرض علماؤهم الكثير من موارد التحرير فوجدوا أنها من باب سد الذرائع إلى الحرام من قبيل تحرير النظر المقصود إلى المرأة، وتحريم الخلوة بها، وتحريم إظهارها للزينة الخفية وتحريم سفرها وحدها بعيداً ولو لحجٍ أو عمرة، وتحريم النظر إلى العورات، ووجوب الاستئذان عند الدخول إلى البيوت وغير ذلك مما يعلم أنها حرمـت لكي يتم سد الطرق إلى الزنا وحيثـذا فلو كان هناك طريق لم ينص على حكمـه تمـ منعـه عمـلاً بطريقـة الشـارع.

المناقشة

و قبل الدخـول في المناقـشة يجـب التنـبيه عـلـى أمرـ مهمـ و هو: أنـ الحديث يـنـصـبـ عـلـىـ المـقدمـاتـ التـيـ لاـ تستـلزمـ بشـكـلـ قـطـعيـ تـحـقـقـ

الحرام، أما إذا افترضنا الاستلزم وعدم الانفكاك - ولو بشكلٍ عرفي - فإن فعل هذه المقدمات لا ريب في حرمتها العقلية (على الأقل). فإلقاء المصحف في النار مثلاً يستلزم إحراقه وإهانته وهي محنة قطعاً (بل يعتبرها التقى السبكي خارجة عن باب سد الذرائع)^(١). وإنما عبرنا عن الحرمة بالحرمة العقلية على الأقل لنستوعب رأي القائلين بعدم تبعية حرمة المقدمة لحرمة ذي المقدمة من باب التحرير المولوي وإن كانوا يؤكدون على وجود حكم عقلي بالحرمة كالحكم العقلي بوجوب المقدمة لتحقيق ذي المقدمة كما يمكن القول بوجود اتفاق على حرمة كل ما ينتهي بشكلٍ طبيعي وعرفي إلى الحرام إذا أدى إلى ذلك كحفر الإبار في طرق المسلمين أيضاً. أما إذا لم يؤدي إلى الحرام فنقول فيه أيضاً إنه لا كلام في قبحه الفاعلي باعتبار الحافر متجرتاً على الحرام وعملاً على تحقيقه، فإذا قلنا باستحقاق المتجري للعقاب استحقه بذلك (وهذا بحث خاص بالموضوع).

فمثبت البحث - كما أكد القرافي^(٢) بحق - هو ما كان أداؤه إلى المفسدة كثيراً لكنه ليس غالباً. وغني عن التنبيه أن الخلاف إنما يجري في غير ما ورد في الكتاب والسنّة. أما ما قام عليه دليلٌ من موارد سد الذرائع فلا خلاف فيه كما في مسألة النهي عن سب آلهة المشركين لثلا يسبوا الله تعالى.

وهنا نتسأل عن المقصود بسد الذريعة وحرمة كل وسيلة يمكن أن تفضي إلى الحرام وإن كانت بنفسها مباحةً كالمشي في طريق قد يؤدي إلى الحرام فهل يراد سد كل وسيلة يمكن أن تؤدي إليه ويتحمل فيها ذلك أم أن المراد هو سد خصوص الوسائل التي نقطع - حقيقةً أو عرفاً - بأدائها إلى الحرام؟

فإن كان الثاني فلا خلاف في ذلك من حيث الحرمة وإن كان الكلام في عقليتها وغيريتها قائماً. والحقيقة هي قيام تزاحم بين الحكم الأولى لذات المقدمة والقائم على الملأ المتوفّر فيها والحكم الأولى الذي المقدمة (إذا كان

٢- الفروق للقرافي، ج ٢، ص ٣٢.

١- اعلام الموقعين، ج ٣، ص ١٤٨.

التراحم متصوراً بين حكم الإباحة وحكم الحرمة) وحكم ذي المقدمة تكليفي وهو مقدم في الغالب على الحكم غير التكليفي وربما كان ملاك الإباحة أكثر أهمية من ملاكات بعض الأحكام التكليفية.
أما إذا كان المراد هو الأول فهو أمرٌ غريب.

صحيحُ أنَّ الشارع قد يشتَدُ اهتمامه بحذف مفسدة مهمة فيصبُّ اهتمامه على سدِّ كلِّ الطرق التي تؤدي إلىها ولو احتِمَالاً، وحيثُنْدُ يقوم مباشرةً بالتحرِيرِ كما في موضوع الزنا واحتلاط المياه وضياع الأنساب حيثُ عمل الشارع على سدِّ كثِيرٍ من الطرق المفضية إليه على نحو الاحتِمال، وقد يستفيد البعض من أسلوبه أنَّ كُلَّ طريق يؤدي إليه بنفس المستوى يجب سده ولكن هذا الأمر لا يمكن أن يشكل قاعدة عامة في كُلِّ موارد المفسدة لనقول بسدِّ الذرائع كدليل واصل عام إلا أن يرشدنا الشارع إلى هذا المعنى أو يقوم هو بسدِّ الذرائع المفضية إلى الحرام وكمثال لذلك نشير إلى أنَّ الشيخ الأعظم الأنصاري - رحمة الله تعالى - يقول وهو في صدد تقدير حرمة التشبيب بالمرأة المعروفة المؤمنة المحترمة:

ويمكن أن يستدل عليه بما سيجيء من عمومات حرمة اللهو الباطل وما دلَّ على حرمة الفحشاء ومنافاته للعفاف المأخوذ في العدالة وفحوى ما دلَّ على حرمة ما يوجب - ولو بعيداً - تهيج القوة الشهوية بالنسبة إلى غير الخليلة مثل ما دلَّ على المنع عن النظر لأنَّ سهم من سهام إبليس والمنع عن الخلوة بالأجنبيَّة لأنَّ ثالثهما الشيطان وكراهة جلوس الرجل في مكان المرأة حتى يبرد المكان وبرجحان التستر عن نساء أهل الذمة لأنَّهن يصفن لأزواجهن والتستر عن الصبي المميز الذي يصف ما يرى والنهي في الكتاب العزيز عن أن يخضعن بالقول فيطمع الذي في قلبه مرض وعن أن يضربن بأرجلهن ليعلم ما

يُخفين من زينتهن إلى غير ذلك من المحرمات والمكرهات التي يعلم منها حرمة ذكر المرأة المعينة المحترمة بما يبيح الشهوة.^(١)

يقول أستاذنا الحكيم:

على أنا لا نمنع أن يتخد الشارع احتياطات لبعض ملاكات أحكامه التي يحرص أن لا يفوتها المكلف بحال فيأمر وينهى بعض ما يفضي إليها تحقيقاً لهذا الغرض إلا أن ذلك لا يتخد طابع القاعدة العامة ولعل الكثير من الأمثلة التي ذكرها (يعني ابن القيم حيث ذكر ما يقارب المائة بين آية وحديث وجد فيها إتحاد الحكم بين الوسائل وما تفضي إليه) منصبة على هذا النوع.

ويكفيانا أن لا يكون في هذه الأمثلة من التعليقات ما يصلح لأن يتمسك به عمومه أو إطلاقه لتحرير جميع المقدمات التي تقع في طريق المحرمات، منها كان نوعها، وليس علينا إلا أن نقييد بخصوص هذه الواقع التي ثبت فيها التحرير.^(٢)

نعم، يمكن لأحد أن يدعي حصول اطمئنان له بطريقة الشارع في كل الموارد إلا إثبات ذلك في غاية الصعوبة.^(٣)

وقد ذكرت الموسوعة بعض ما قاله الشافعية والحنفية في رد هذه القاعدة الكلية المدعاة باعتبار أن الذرائع هي الوسائل وهي مضطربة من حيث الأحكام، و مختلفة مع المقاصد من حيث قوة المصالح والمفاسد وأضافت

١- المكاسب للشيخ الأعظم الانصاري، طبعة تبريز، ص ٢٢.

٢- أصول الفقه المقارن، ص ٤١١.

٣- وقد يستفاد من طريقة الشارع أحياناً ما يعد ضوءاً كافياً (على حد تعبير أستاذنا الصدر) يستفيد منه الحاكم الشرعي لتنظيم شؤون البلاد.

الموسوعة المذكورة:

وقالوا إنَّ الشَّرْع مبنيٌ على الحُكْم بالظَّاهِر كَمَا قَد اطَّلَعَ اللَّهُ رَسُولُهُ عَلَى قَوْمٍ يَظْهَرُونَ إِلَيْهِ الْإِسْلَامُ وَيَبْطِئُونَ الْكُفَّارَ لَمْ يَجْعَلْ لَهُ أَنْ يَحْكُمَ عَلَيْهِمْ فِي الدُّنْيَا بِخَلْفِ مَا أَظْهَرُوا، وَحُكْمُ فِي الْمُتَلَاعِنِينَ بِدَرَءِ الْحَدَّ مَعَ وُجُودِ عَلَامَةِ الزَّنْيِ، وَهُوَ أَنَّ الْمَرْأَةَ أَتَتْ بِالْوَلَدِ عَلَى الْوَصْفِ الْمَكْرُوهِ.

قال الشافعي: وهذا يبطل حكم الدلالة التي هي أقوى من الذرائع، فإذا أبطل الأقوى من الدلائل أبطل الأضعف من الذرائع كلَّها.^(١)

ولعل الشافعي أراد أن يقول بأنه صحيح أن هذه الوسيلة يظهر منها أنها مقدمة للحرام ولكن هذا الظاهر لن يبرر التحرير مالم يصل إلى مستوى القطع العرفي على الأقل.

الدليل الثاني للقائلين بسد الذرائع وهو ما يمكن تسميته بدليل الاحتياط حيث استند القائلون فيه إلى الأدلة التي تذكر في باب وجوب الاحتياط أو حسنة من قبيل قوله عليه السلام: «دع ما يربيك إلى مالا يربيك». ^(٢) قوله عليه السلام: «الحلال بين و الحرام بين و بينهما مشبهات لا يعلمها كثير من الناس فمن اتقى المشبهات استبراً لدینه و عرضه، ومن وقع في المشبهات كان كراع يرعى حول الحمى يوشك أن يوادعه، ألا وإنَّ لکلَّ ملک حمى، ألا و إنَّ حمى الله في أرضه محارمه». ^(٣)

١- الموسوعة الكويتية، ج ٢٤، ص ٢٧٨ نقلًا عن الأم للشافعي، ج ٧، ص ٢٧٠ قبيل باب ابطال لاستحسان من كتاب الاستحسان.

٢- ورد في صحيح الترمذى (ج ٤، ص ٦٦٨، ط الحلبي) من حديث الإمام الحسن بن علي عليه السلام و قال عنه حديث حسن صحيح.

٣- أخرجه البخارى (الفتح، ج ١، ص ١٢٦، الطبعة السلفية) ومسلم (ج ٣، ص ١٢١٩، ط الحلبي) من حديث النعمان بن بشير.

المناقشة

وأهتم ما يقال فيه إنَّه استناد إلى دليل الأصل العملي في حين أنه يراد هنا الاستدلال به على أصل من أصول الفقه وهو ما يسمى بالأصل الاجتهادي. ومن المعلوم أنَّ الأصول العملية إنما يرجع إليها لرفع الحيرة والشك عند فقدان الدليل الاجتهادي، والمفروض أنَّ الأدلة الاجتهادية هنا قائمةٌ على إباحة الذريعة باعتبارها هي، ولا معنى لتقديم مقتضى أصلٍ عملي على دليل اجتهادي لأنَّ الأصل الاجتهادي مقدَّمٌ عليه رتبةً ورافق لموضوعه.

على أنَّ الاستناد لما ذكر وأشباهه ليس تاماً في إثبات أصل عملي بالاحتياط وتحريم كل شبهة تحريمية (كما يقول بذلك الأخباريون من الإمامية) والحديث في هذا المجال مفصلٌ إلا أنَّنا نشير إلى مجمله على النحو التالي: فقد استند القائلون بوجود أصلٍ شرعى يحکم الاحتياط في كل مورد مشتبه مطلقاً أو فيه شبهة تحريم إلى كثير من النصوص الشريفة ذكر منها ما يلي:

١- قوله تعالى: «ولَا تلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلِكَةِ»^(١).

وقد نوقشت دلالة الآية على ذلك بأنَّها ربما كانت تحوي نهياً إرشادياً إلى أنَّ الإنفاق المذكور في المقطع السابق على الآية الشريفة، يجب أن لا يكون إلى الحد الذي يوجب الإفلاس والتعرض إلى الملاك وهو احتمال قربه المرحوم الصدر^(٢) أو أنها ترشد إلى لزوم الإنفاق في الجهاد وإلا تعرضت البلاد للنفاء كما جاء في بعض التفاسير من قبيل تفسير الإمام الرازى^(٣) ومن الواضح أنَّ الاستدلال يبطل مع هذا الاحتمال.

ثم إنَّنا هنا نشك في أنَّ العمل بهذه الذريعة فيه هلكة فيكون المورد من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية وهو باطل.

١- سورة البقرة، الآية ١٩٥.

٢- بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص ٨٣.

٣- التفسير الكبير للغفار الرازى، ج ٥، ص ١٣٦.

ثم إن النهي لو أريد به النهي عن التهلكة الأخرىوية لم يعد نهياً مولواً وإنما هو نهيٌ إرشادي لأنّه يعدّ من شؤون الطاعة والعصيان وهي لا تقبل جعلاً شرعياً.^(١)

٢- قوله تعالى: «وإن تنازعتم في شيءٍ فردوه إلى الله ورسوله»^(٢). فيقال إن الآية الشريفة تنهى عن تفحص الشبهة وتأمر بالرجوع إلى الله والرسول. إلا أنّ من المحتمل أنها تشير إلى موارد التزاع لا الشك في الحكم، وربما كانت تركز على التزاع في الأمور العامة باعتبار ورودها بعد قوله تعالى: «أطِيعُوا اللهَ وَرَسُولَهُ» ثم إن الرد إلى الله يعني تحكيم شريعة الله لا الرجوع إلى الأهواء وهو أجنبي عن موردنَا الاستدلالي.

٣- الاستدلال ببعض الروايات الدالة على حسن الاحتياط من قبيل ما ذكر في الدليل وهناك روايات كثيرة غيرها مثل الروايات التالية:

أ) من أتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه.^(٣)

ولم تبين الرواية ماهية هذا الاستبراء.

ب) أخوك دينك فاحافظ لدينك بها شئت.^(٤)

وقرينة «بها شئت» تؤكد الاستحباب.

ج) أروع الناس من وقف عن الشبهة.^(٥)

ولا دلالة فيها على الوجوب.

د) من هجم على أمر بغير علمٍ جدع أنف نفسه.^(٦)

والحديث إرشاد لأمل عقلائي.

هـ) الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلاكة وتركك حدثاً لم

١-راجع: أصول الفقه المقارن، ص ٤٦٩ . ٢- سورة النساء، الآية ٥٩.

٣- جامع أحاديث الشيعة، الباب الثامن من أبواب المقدمات، ح ٢٨٤.

٤- المصدر نفسه، ح ٣٠ . ٥- المصدر نفسه، ح ٣٣ .

٦- المصدر نفسه، الباب السابع، ح ٣٣ .

تروه خير من روایتك حديثا لم تخصه.^(١)
ومن الواضح أن أدلة البراءة الشرعية - كما قلنا - ناهيك عن أدلة الإباحة
الاجتهادية في الذرائع لا يجعل الارتكاب هنا اقتحاما بلا دليل، فليس هنا
هلكة حتى يعتبر ارتكابها كذلك.

هذا بالإضافة إلى كونها إرشاداً لحكم العقل.

والأمور ثلاثة : أمر بين لك رشده فاتبعه وأمر بين لك غيه فاجتنبه،
وآخر اختلف فيه فرده إلى الله.^(٢)

ولكن المفروض أن الأدلة الاجتهادية أو العملية كالبراءة قامت على كون
هذه الذريعة حلالاً في الأصل وإن شك في حرمتها هنا لوقوعها أحياناً
طريقاً للفساد.

وأخيراً فلنعد إلى الحديدين المذكورين في الاستدلال لنتقول فيما:
أما الحديث الأول (حديث دغ مala يرييك...) فمن الواضح أنه
يتحدث عن مبدأ عقلاً فإذا خير الإنسان بين سبيلين لاشك في أحدهما وفي
الآخر ريبة وخوف اختار الأول فلا يمكن الاستدلال به على أصل الاحتياط
عموماً وإنما هو إرشاد إلى الحكم المذكور.

وأما الحديث الثاني (حديث حلال بين، وحرام بين...) فنقول فيه: إن
هناك وضوحاً في لحن الرواية في الإرشاد إلى هذا المضمون العقلي. ثم إننا أشرنا

١- المصدر نفسه، الباب الثامن من أبواب المقدمات، ح ٤٠.

٢- المصدر نفسه، ح ٤٥ وهناك أحاديث تشبهه معنى من قبل ما جاء في مقدمة عمر بن حنظلة كما
عنونت في كتب الإمامية (وسائل الشيعة، ج ١٨، طبعة المكتبة الإسلامية، ص ١١٤) وقد جاء فيها
إنما الأمور ثلاثة : أمر بين رشده فتبعه وأمر بين غيه فيجتنبه، وشبهات بين ذلك فمن ترك
الشبهات نجا من المحرمات ومن أخذ بالشبهات وقع في المحرمات و هلك من حيث لا يعلم
وقربها السيد الحكيم من التواتر المعنوي (أصول الفقه المقارن، ص ٤٩٨) وبحثت في كتب
الإمامية الأصولية بشكلي واف (راجع فرائد الأصول للشيخ الأنصاري، ص ٢٠٩ الطبعة
الحجرية، المصطفوي).

من قبل إلى أنَّ أوامر الطاعة والعصيان ليست مولوية وربماً أمكن القول أنَّ الرواية تشير إلى ضرورة التورُّع عن سلوك مختلف الذرائع والطرق التي قد تؤدي إلى الحرام لارتفاع نسبة احتمال الواقع فيه مما يجعلها من حيث المجموع طريقةً طبيعياً له مما و هو يجعلها من حيث المجموع محمرة على أنَّ الحديث قد يشير إلى الذرائع التي تؤدي بشكلٍ طبيعي إلى الحرام وهذا ما اتفقنا على حرمتها باعتباره ملازماً عرفاً للحرام - وهذا المعنى قد يستفاد من الحوم حول الحمى ب بحيث يوشك أن يوأقه بشكلٍ طبيعي.

الدليل الثالث: الدليل العقلي

وملخصه أنَّ إباحة الوسائل إلى الشيء المحرم المفضية إليه نقض للتحريم وإغراء للنفوس به وحكم الشارع وعلمه تأبى ذلك.^(١)
المناقشة: إنَّ المراد بهذه الوسائل إن كانت تلك التي تستلزم الواقع في الحرام فلا ريب في أنها مما يمنع العقل منها إلا أنَّه لا دليل على كونها ذات حرمة شرعية دائمًا لأنَّ الحرمة - كما هو معلوم - تتبع توفر الملائكة في نفس العمل. فإذا لم يكن في أصل الذريعة ملائكة الحرمة، لم يكن هناك معنىً للحكم المولوي بالحرمة بل يعتمد الشارع على تحريمها العقلي باعتبارها مقدمةً لازمةً للحرام.

إلا أنَّ المناقشة المهمة هي إنَّ موضع النزاع هي تلك الموارد التي قد تؤدي إلى الحرام ولا يوجد فيها حتى الإلزام العقلي بالامتناع عنها، وليس فيها أي نقضٍ للتحريم وإغراء للنفوس ومالم يصلنا من الشارع تحريم فهي باقيةٌ على حكمها الأصلي.

ومن هنا فنحن نعتقد أنَّ ما يبحث عنده علماء الإمامية تحت عنوان مقدمة الواجب أو مقدمة الحرام و مدى ترشح الوجوب والحرمة إلى المقدمات، لا علاقة له ببحث سد الذرائع المختلف فيه بين المذاهب الأربع - كما تصور

ذلك بعض أساتذتنا -^(١) فمصب التزاع ليس هو المقدّمات التي ثبت تحريمها بنفسها ولا تلك التي تستلزم الحرام وإنما يركز المتنازعون على تلك التي قد تؤدي إلى الحرام (كما يؤكّد القرافي).^(٢)

وهذا المورد ليس محلاً للنزاع عند علماء الإمامية أيضاً.

يقول الإمام الشهيد الصدر بعد تقسيمه مقدّمات الحرام إلى قسمين مالا ينفك عن الحرام وما ينفك عنه:

فالقسم الأول من المقدّمات يتصنّف بالحرمة الغيرية دون
القسم الثاني لأنّ المطلوب في المحرمات ترك الحرام وهو يتوقف
على ترك القسم الأول من المقدّمات ولا يتوقف على ترك القسم
الثاني.^(٣)

ملاحظات

الأولى: ذكر الأستاذ سلام أنَّ «الواقع أنَّ الفقهاء جميعاً يأخذون بأصل الذرائع مع اختلاف في مقدار الأخذ به وتبالين في طريقة الوصول إلى الحكم أنَّ المشاهد في أحكام الفروع أنَّ أكثر الفقهاء يعطي الوسيلة - أي الذريعة - حكم الغاية إذا تعينت الوسيلة لهذه الغاية، أمّا إذا لم تعين طريقة لها فالمشهور عن الإمام مالك أنها تعتبر أصلاً للأحكام، ويقرب منه في ذلك الإمام أحمد وتابعهما ابن تيمية وابن القیم». ^(٤)

والذي ينبغي أن يقال أنَّ تعين الوسيلة للغاية لا يكسبها حكم الغاية دائمًا إلا إذا كانت الغاية غير منفكة عن الوسيلة، فلو أنَّ طريقة ما كان هو الطريق الوحيدة للوصول إلى بيت فيه مفسدة لم يحرم السير فيه لأغراض

١-أصول الفقه المقارن، ص ٤١٠ . ٢-الفروق، ج ٢، ص ٣٢ .

٣- دروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة، ج ١، ص ٣٧٦ .

٤-المدخل لفقه الإسلامي، ص ٢٧٠ .

أُخرى. ثم إننا لا ندرى كيف يحرم كل طريق يؤدي إلى المفسدة ولو كان الأداء غير غالبي فضلاً عن كونه في قليل من الأحيان.

وعلى أي حال فالنص غير دقيق وتقسيم القرافي أدق منه.

الثانية: لاحظ الأستاذ الحكيم على ما قاله مالك وأحمد وابن تيمية وابن القييم من أن هذه المسألة من أصول الأحكام وعلق عليه بأن اكتشاف حكم المقدمة إنما أن يتم من خلال الحكم العقلي بقاعدة الملازمة بين الحكم الشرعي ذي المقدمة والحكم الشرعي في المقدمة وحيثند تدخل المسألة في مباحث صغرىيات حكم العقل.

واما أن تستفاد هذه الملازمة من خلال الدلالة اللفظية الالتزامية لأدلة الأحكام - كما بني عليه البعض - وحيثند يكون وجوب المقدمات مدلولاً للسنة ولا تشكل المسألة أصلاً برأسه.^(١)

ولو كان هؤلاء العلماء يقصدون ذلك لكن الإشكال واردأ.

إلا أن المحتمل أنهم يريدون أن المسألة تشكل قاعدة عامة تستبط منها الأحكام حتى وإن كانت تطبيقاً لأصول أخرى سابقة عليها.

الثالثة: قد ينطبق عنوان محرم^٢ على بعض المقدمات وإن لم تكن مستلزمة بشكل عرفي للتبيحة المحرمة فتحرم ولكن لا من باب هذا الأصل وإنما من باب انتباق العنوان المحرم عليها. وهذا العنوان من قبيل «الاعانة على الإثم» المنهي عنها في القرآن الكريم وقد يقع الاختلاف في موارد الانتباق.

فبيع هيأكل العبادة المبتعدة كالصليب أو الصنم، وبيع آلات اللهو المخصصة للحرام وكذلك آلات القمار هي من الموارد المحرمة بلا ريب باعتبارها إعانة على الإثم بالإضافة للأدلة الخاصة الواردة فيها.

وبيع العنبر على أن يعمل خمراً والخشب على أن يعمل صنماً وإجارة المساكن لي賣ع ويحرز فيها الخمر، وبيع محلات السينما على أن تعرض فيها

الأفلام الخليعة ، وإجارة الأماكن ليتم تعذيب المؤمنين فيها كل ذلك وأمثاله مما ينطبق عليه حتماً عنوان الإعانة على الإثم فضلاً عن أنه أكل للهال بالباطل باعتبار أن تلك المنافع ساقطة في نظر الشارع.

وربما وقع الاختلاف في بيع العنب مثلاً دون تقييد بصنع الخمر ولكنه يتحمل أنه يفعل ذلك، أو في بيع شيء لو انضم إليه شيء آخر في عقد آخر لكان مقدمة حتمية للحرام، أو بيع سلاح من يظن أنه يتعامل مع العدو المحارب، أو تririr بضاعة من خلال بعض الدوائر التابعة للظالمين مما يؤدي لأنزدتهم ضرائب عليها وتقوية كيانهم دون أن يقصد هذه التقوية وإنما يقصد التصدير لبلاد أخرى.

وخلاصة الأمر أنه إذا صدق عناوين محمرة أخرى على بعض المقدمات كانت محمرة لذلك ولكتنا نبحث عن المقدمة نفسها وهل تستوجب الحرمة إذا لم تكن ملزمة أم لا ونشر هنا إلى البحث القيم الذي قام الشيخ الأعظم الأنباري في هذا الموضوع فليراجع.^(١)

سد الذرائع والخجل الشرعي

ربما اعتبر البعض أن العقد الذي يملك صورة ظاهرية مباحة ويزاد منه الغرض الحرام يجب تحريمه وضعيماً من باب سد الذرائع.

وقد حرم ابن القيم فعل من يعقد النكاح قاصداً به التحليل أو يعقد البيع قاصداً الربا.^(٢)

كما حرم المالكية بيع الآجال كمن باع سلعة إلى شهر عشرة دراهم ثم اشتراها نقداً بخمسة قبل آخر الشهر فمالك يقول: إنه أخرج من يده خمسة الآن وأخذ عشرة آخر الشهر فهذه وسيلة لسلف خمسة عشرة إلى أجل توسلأً باظهار صورة البيع لذلك.

٢- اعلام الموقعين، ج ٣، ص ١٤٨.

١- المكاسب، ص ٢١ - ١٤.

وقد خالف الشافعي في ذلك مؤكداً على النظر إلى ظاهر العقد فهو لا يفسد بشيء تقدمه أو تأخر عنه.
وقد ذكرت الموسوعة أن هناك بيوعاً تصل إلى ألف مسألة اختص بها مالك وخالفه فيها الشافعي^(١) فما هو الموقف في هذا المجال؟ والظاهر أن هذا الباب لا يدخل في بحثنا عن سـَّدـَّ الذـَّرـَائـِع وفق المقياس الذي طرحناه من قبل؛ لأنـَّه لا يستلزم تماماً أو بشكل غالبي تحقيق المهدـَف وإن أدى إليه أحياناً.

فإنـَّ بيع الشرط (أو ما يسمى ببيع الرفاء) مثلاً قد يكون حقيقة بيعاً بيع فيه شخص بيـــتاً لـــآخر مشترطاً عليه إعادة الثمن في الوقت المحدد. كما قد يؤدي إلى تحايل على الربـــا بهذه الطريقة أو فلنـــقل قد يؤدي إلى نفس النتائج المقصودة من الربـــا ولكن هل تحرم نتيجة الربـــا كمثل حرمة الربـــا؟ وهـــل من الممكن وضع ضابط للتميـــز بين النوعين على أساس القصد مثلاً والعمل بعد ذلك بمبدأ سـَّدـَّ الذـَّرـَائـِع؟

وعلى أي حال، فإنـَّ الإشكال يبقى قائماً من جهة أخرى باعتبار إمكان التحايل لتحقيق الربـــا وهو المسرب الطبيعي لـــكثير من أنماط الفساد الاجتماعي والاقتصادي، والأزمـــات القائمة التي نشاهـــدها في النظم المتعاملـــة به وكيف ينسجم هذا مع طرح مسألة التحايل والفرار من الربـــا حتى في بعض النصوص الشرعية مما يوهم أنـَّ الإسلام يفتح بنفسه الباب لجريان الربـــا في المجتمع وهو ما نـــهى عنه بشـــتى أساليب النهي و لكن تحت عناوين أخرى بـــحـــيل و وسائل وأساليـــب التـــفـــافية تقوم بالدور المفســـد نفسه دون أن تمتلك الحرمة الشديدة نفسها.

وقد عبر الإمام الخميني حـــلـــلهـــ عن هذا الإشكال بقولـــه:
وهـــذه عـــويـــصة بل عـــقدـــة في قـــلـــوبـــ كـــثـــيرـــ من المـــفـــكـــرـــينـــ وإـــشـــكـــالـــ

من غير متحلي الإسلام على هذا الحكم، ولابد من حلها، والتشبث بالتعبد في مثل هذه المسألة، التي أدركت العقول مفاسد تجويزها وصالح معنها، بعيد عن الصواب.^(١)

وهو يعقب بالتالي على ذلك مؤكداً أن الروايات الواردة في مجال الفرار من الربا تنصب في معظمها على الربا المعاوضي الجاري في النقود وفي المكيل والموزون حيث تؤدي الضمية من غير الجنس إلى اخراج المعاملة من كونها تعاملأً بالمثلين وذلك كما في رواية الحلبـي «لـا بـأس بـألف درـهم ودرـهم بـألف درـهم ودينـارـين إـذ دـخل فـيهـا دـينـارـان أو أـقـلـ أو أـكـثـر فـلا بـأس بـهـ».^(٢)

ولا يرى إشكالاً في تجويزها في الربا المعاوضي قائلاً: وأما تجويزها في القسم الأول (المعاوضي) فلا إشكال فيه أصلاً ولا عقدة ولا عويصة لأن المثلثات كسائر الأمتعة لها قيمة قد ترتفع وقد تنخفض، وشراء من الخنطة الجيدة بمئين أو بأمان من الشعير كاشتراء سائر الأمتعة بقيمتها السوقية، وشراء دينار أو درهم له قيمة سوقية تساوي دينارين من غير صنفه أو درهرين كذلك ليس فيه إشكال ولا عويصة (عرفية) رأساً. بل لعل سر تحريم الشارع المقدس المبادلة فيها إلا مثلاً بمثل خارج عن فهم العقلاء، وإنما هو تعبد، فالحيلة في هذا القسم لا إشكال فيها إنما ربا القرض فلم ترد في مجال التخلص منه إلا بعض الروايات وهي إنما أن تكون ضعيفة من حيث السنـد والدلـلة وأن تكون بـصـدد إـرـاءـة سـبـيلـ صحيحـ يـحـقـقـ الغـرضـ بـتـحـوـيـلـ هـذـاـ العـقـدـ إـلـىـ عـقـودـ صـحـيـحةـ أـخـرىـ تـتـرـتبـ عـلـيـهـ أـحـكـامـهـ الطـبـيعـيـةـ وـلـاـ تـتـنـجـ عـنـهـ الـمـفـاسـدـ الـرـبـوـيـةـ،ـ وـالـأـزـمـاتـ الـخـانـقـةـ قـدـ لـاـ تـتـرـتبـ عـلـىـ هـذـهـ السـبـيلـ الـتـيـ طـرـحتـ هـنـاـ.

وحتى لو افترضنا وجود روايات ما - كما يدعى - سلـيمـةـ السـنـدـ وـ الدـلـالـةـ

١-البيع للإمام الخميني، ج ٢، ص ٤٠٨.

٢-وسائل الشيعة، الباب السادس من أبواب الصرف، ج ٤.

فهي بالنظر العرفي المسلم مخالفة لمقتضى الكتاب والسنة القطعية المؤكدة على كونه من الظلم و الفساد و إعلان الحرب ضد الله تعالى و لذلك توضع عليها علامات الاستفهام.

هذا و هناك بعض الروايات التي تمنع من التحايل على الربا.
فقد ورد في رواية يونس الشيباني قال:

قلت لأبي عبد الله عليه السلام (الصادق) : الرجل يبيع البيع، والبائع يعلم أنه لا يسوى والمشتري يعلم أنه لا يسوى إلا أنه يعلم أنه سيرجع فيه فيشتريه منه قال: فقال: يا يونس، إنَّ رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّدَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال لخابر بن عبد الله: كيف أنت إذا ظهر الجور وأورثتم الذل؟

قال: فقال له جابر: لا بقيت إلى ذلك الزمان و متى يكون ذلك بأبي أنت وأمي؟ قال: إذا ظهر الربا، يا يونس! وهذا الربا فإن لم تشره مرده عليك؟ قال: قلت: نعم قال: فلا تقربنه، فلا تقربنه.^(١)

ومن الواضح في هذا الحديث أنَّ مورد البحث هو اشتراط البيع الأول بالثاني مما يعني مجرد عملية تحايل تؤدي بشكل واضح إلى الربا دون أن تترتب آية نتائج أخرى.^(٢).

مـعيـارـ التـشـخيـصـ

ومن هنا فمن الطبيعي أن نبحث عن معيار لتشخيص الموضوع المحرّم المتناحيل به عن غيره والمعيار الذي يطرح هنا هو المعرف.
والعرف إنما يرجع إليه في ثلاثة مجالات:
الأول ما يكتشف منه الحكم الشرعي الفرعى أو حتى الأصل العام

١-وسائل الشيعة، ج ١٢، ص ٣٧١.

٢-ويراجع للتفصيل كتاب البيع، ج ٢، ص ٤٠٨.

وذلك لو ثبتت هناك سيرة عرفية عامة على إجراء عقد الفضولي مثلاً أو الاستصحاب وكانت هذه السيرة متعدة إلى عصر المعموم مما يتحقق التقرير والإمضاء له بمقتضى عدم صدور الردع المناسب له.

الثاني تشخيص المفاهيم التي أوكلت إليه من قبل الشارع من قبيل معرفة المفاهيم التالية وبالتالي مدى انتظامها على مصاديقها:

«الإماء، الصعيد، الفقير، المسكين، الغنى، الإسراف، التبذير...».

الثالث ما يرجع إليه بمعرفة مرادات المتكلمين عند ما يستعملون الألفاظ سواء كان المتكلم الشارع أو غيره ويرجع إليه ما هو من قبيل الدلالات الالتزامية إذا كان منشأ الدلالة عرفياً، ويمثل له بحكم الشارع بطهارة الخمر الذي انقلب إلى خل الملازم عرفاً لطهارة الإناء، وكذلك البحث عن القرائن العرفية، وأنواع الجمع العرفي بين الدليلين المتنافيين، ويدخل هنا تشخيص مراد غير الشارع كما في أبواب الإقرارات والوصايا.

نعم هناك بعض المفاهيم التي يرى الشارع أن يتدخل فيها بنفسه لتشخيص بعض مصاديقها لغموضها على العرف أو لخشيه من اتجاه العرف إلى مصاديق أخرى، كما في الفقاع مثلاً أو الربا المعاوضي.

ولو عدنا إلى موضوعنا لرأينا أن اللازم الحصول على تأكيد عرفي من عدم صدق الربا مما يستدعي رفض الحالات المشتبهة بملحوظة ما ورد من تأكيد شديد على عدم الاقرابة منه. هذا مع مراعاة أصول أخرى أكدت على مبدأ السماح والتيسير والمنن الإلهية التي لا ينبغي ردّها، والتشدد مخالفٌ لهذه المضامين كما في مسألة «التقصير في السفر».

وحيثند فيجب اتباع النظر العرفي الدقيق، والعرف لا يرى الفرق بين العملين أو العقدتين إذا لم يتمتع أحدهما بشروطٍ وظروفٍ تختلف عن الأخرى. فالتغير اللفظي المجرد لا يخرج العقد من مصاديق الربا وصغرياته في نظر العرف أو أن يقال إن العرف يوسع من مفهوم الربا القرضي متتجاوزاً به

عقد القرض نفسه ليشمل كل مورد مشابه له إذا لم تختلف الشروط والنتائج فيه فتكون التوسيعة في «الكبرى».

فمحاولات من قبيل ما يلي تعد من تطويل المسافة وتعقيد الأمر فقط:

أ: وضع مالٍ بإباء عملية الإقراض نفسها لا في مقابل المال المقترض؛

ب: بيع ثمانية دنانير مثلاً بعشرة مؤجلة؛

ج: بيع العينة مع اشتراط البيع الثاني في البيع الأول.

وقد جاء في الرواية عن علي بن جعفر عن الإمام الكاظم عليه السلام قال:

سألته عن رجلٍ باع ثواباً بعشرة دراهم ثم اشتراه بخمسة دراهم أبحلَّ؟ قال: إذا لم يشترطاً ورضياً فلا بأس.

وهناك محاولات كثيرة أخرى لا يرى العرف خروجها عن الربا رغم تطويل المسافة.

أما بيع الأجال أو بيع الوفاء فإن الشرائط والظروف فيها تختلف من حيث الملكية والتلف والنماء وأمثال ذلك مما يضع علامات تغیرية أمام العرف تمنع من الصدق العرفي للربا عليها.

كما أنها قد تكون عقوداً مقصودة في نفسها دونها أي قصد للربا فلا يمكننا إذن إبطالها بالمعيار العرفي ولا نستطيع بعد هذا أن نستند إلى سد الذرائع لتحريمها أو إبطالها بمجرد أنها قد تؤدي إلى نفس النتيجة أو قد تستخدم غطاء لعملية ربوية، مادامت لا تؤدي بشكل قطعي أو غالبي إلى الحرام.

فتح الذرائع

ذكرت الموسوعة الكويتية بأن المراد به هو «تسهيل السبل إلى مصالح البشر» وقال القرافي المالكي: أعلم أن الذريعة كما يجب سدها يجب فتحها، وتكره وتندب وتباح فإن الذريعة هي الوسيلة فكما أن وسيلة المحزن

حرمة فوسيلة الواجب واجبة كالسعي إلى الجمعة والحج والوسيلة إلى أفضل المقاصد أفضل الوسائل، وإلى أقبح المقاصد أقبح الوسائل، وإلى ما يتوسط متوسطة:

ومما يدل على حسن الوسائل الحسنة قول الله تعالى: «ذلك بأنهم لا يصيّبهم ظمآن ولا نصب ولا مخصصة في سبيل الله ولا يطأون موطنًا يغيب الكفار ولا ينالون من عدو نيلًا إلا كتب لهم به عمل صالح»^(١) ثم ذكر أمثلة من ذلك منها التوسل إلى فداء أسارى المسلمين بدفع المال للكفار الذي هو حرام عليهم الانتفاع به بناء على أنهم مخاطبون بفروع الشريعة عند المالكية وعند الإمامية أيضاً ومنها دفع المال لرجل يأكله حراماً حتى لا يزني بأمرأة.^(٢)

وقد ذكرنا في مطلع البحث أن التعريف الأفضل هو: إيجاب الوسيلة التي يتوقف عليها فعل واجب وإلا فالتعريف المذكور هنا يشمل حتى الأفعال الخارجية و يأتي هنا بحث «مقدمة الواجب» و«التراحم» المطروح بشكل مفصل في كتب الإمامية وملخصه:

أنه لو توقف واجب على مقدمة ما فإن المقدمة بلا ريب سوف تحجب عقلآ لأن نفس وجوب ذي المقدمة يحرك نحو الآتيان بمقدماته. وإنما وقع الخلاف في وجود وجوب شرعي «مولوي» للمقدمة بالإضافة للوجوب العقلي فيقال بوجود ملازمة بين الحكم الشرعي في ذي المقدمة والحكم الشرعي في المقدمة و يتفرع عليه القول بـ«الوجوب الغيري» أي ما واجب لغيره.

والحقيقة هي إن كل واجب تنظر فيه المصلحة فيمكن أن يكون واجباً لغيره إلا أن المراد هنا هو أن يكون مصبه الجعل الشرعي على شيء ثم يترشح

١- سورة التوبة، الآية ١٢٠.

٢- الموسوعة، ج ٢٤، ص ٢٨١ - ٢٨٢. ويلاحظ هنا أن الإمامية لا يطبقون على حكم تكليف الكفار بالفروع فليراجع كتاب مستند العروبة الوثقى، ج ٥ من كتاب الصلاة، ص ١١١ حيث نجد الإمام المخوني ينكر ذلك تبعاً لصاحب المدارك.

الوجوب الشرعي إلى مقدماته.

وهذا الوجوب الغيري للمقدمات له خصائص منها:

أ) إنه لا يحرك نحو فعل المقدمة بشكل مستقل عن التحرير نحو ذي المقدمة؛

ب) وإنه لا يستتبع ثواباً(لا باعتباره شرعاً في امثال ذي المقدمة)؛
 ج) وإن مخالفته ليست موضوعاً مستقلاً لاستحقاق العقاب إضافة للعقاب على ذي المقدمة، لأن الملاك الذي تم تفویته هو ملاك ذي المقدمة، ولذلك لا عقاب على المقدمات بالإضافة لتفویت أصل الواجب؛
 د) وإنه لا يتوقف على قصد القرابة فهو واجب مقدمي ملاكه المقدمية لا غرائلاً يكون قصد القرابة جزءاً من المقدمة نفسها.

والملاحظ أن العلماء الذين فصلوا كثيراً في هذا المورد تحرروا في الثمرة العملية الناتجة من القول بالوجوب الغيري للمقدمة وعدمه.

وقد ذكر الشهيد الصدر - رحمه الله تعالى - :

أن أفضل ما يمكن أن يقال في المورد هو أمران:
 الأول: إذا أصبح واجب علة تامة لحرام (أي ذريعة لا تنفك عن التبيحة المحرمة) وكان الواجب أهم ملاكاً من الحرام، فإننا إذا قلنا بعدم وجود ملازمة (بين الحكمين الشرعيين في المقدمة وذيها) يعود الأمر من حالات ما يسمى لديهم بالتراحم بين ترك الحرام وفعل الواجب والعمل هنا على تقديم الأهم ملاكاً.

أما إذا قلنا بوجود الملازمة فهذا يعني أن هناك حرمة مولوية تترسّح إلى الواجب فینصب حكمان على مورد واحد هو «الحرمة الغيرية المولوية والوجوب النفسي» وهذا يعني أن دليلي الوجوب والحرمة يتکاذبان ويدخل المورد في باب

التعارض مما يتطلب تطبيق قواعده لا قواعد باب التزاحم.^(١)
 الثاني: إذا كان الأمر على العكس فتوقف فعل الواجب كإنقاذ
 غريق محترم على ارتكاب حرام كتصرف بأرض مخصوصة فإن
 حرمة الغصب هنا تسقط لتزاحمها مع الواجب الأهم وحيثند
 فإن ارتكب الغصب دون أن ينقد الغريق، فإن لم نقل بالملازمة،
 فقد ارتكب حراماً، أما إذا قلنا بها فإن الوجوب الغيري يمنع
 من اتصف هذه الحركة بالحرمة.^(٢)

وقد اختار المرحوم الصدر إنكار الوجوب الغيري كحكم شرعي
 للمقدمات وإن سلم بوجود شوق وحب غيري ناشئ من التلازم بين حب
 شيء وحب مقدماته.^(٣)

ومبني المتأخرین من علماء الإمامية کالمرحوم الإمام السيد محسن

١- ويمكن أن يناقش في هذا الاستنتاج بما فرق به المرحوم الشيخ المظفر في أصوله (ج ٢، ص ١١٦) بين أبواب التزاحم والتعارض واجتماع الأمر والنهي حيث أكد أن العنوان المأخوذ في الخطاب الشرعي إذا كان مأخوذاً بنحو الفناء في مطلق الوجود (كما في العلوم البدنية في قبال العلوم الاستغرaciي حيث يسع العنوان جميع مصاديقه) ولم تكن هناك مندودة، فإنه يدخل في باب التزاحم بين التكاليفين الفعليين (لأنه لا معارضه بين الدليلين في مقام الإشاء بعد إن لم يكن الخطاب متسبعاً لمصاديقه) وما نحن فيه من هذا القبيل لأن المأخذ فيه مطلق وجود العنوان ولم تلحظ فيه الكثرات والأفراد بنفسها فلا يكون هناك تكاذب في مقام الجعل والإنشاء بين خطاب «صل» - النفسي وخطاب «لا تصل» الغيري الذي افترضنا له ترشح من خطاب «لا تغصب» بمقتضى الملازمة بين الحكمين المولوبين بين حكم المقدمة وحكم ذيها.

إلا أنه قد يؤيد مقالة الشهيد الصدر بأن هناك فرقاً بين التنافي في خطابي «لا تصل» و«لا تغصب» وبالتالي في خطابي «صل» و«لا تصل» لأنهما متنافيان بالفعل والترك، ولا مجال للتزاحم هنا.

والجواب قد تنصرؤ التزاحم بينها أيضاً لاختلاف الملاك فيها فهذا يتبع الملاك النفسي للمقدمة وهذا يتبع الملاك المقدمي لها فيقتم الأهم على المهم.

وعليه فالظاهر إن الشمرة العملية لا تظهر في هذا المثال لأن المقام دائياً هو مقام التزاحم لا غير.

٢- دروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة، ج ١، ص ٣٧٧-٣٧٨.

٢- دروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة، ج ١، ص ٣٨٣.

الحكيم والمرحوم الإمام الخوئي وغيرهم إنكار هذه التبعية أيضاً. وهو المذهب الحق.

وعليه، و مع إنكار وجود حكمٍ شرعيٍ للمقدمة فإنَّ الأمر يتحول إلى نوع من التزاحم بين تنفيذ حكم المقدمة في نفسها وحكم ذي المقدمة بعد إن لم يمكن تنفيذهما معاً.

والتزاحم - كما هو معلوم - إنما يكون في مورد يصدر فيه حكمان من الشارع المقدس ولكنهما يتناطيان في مقام الامتثال إما لعدم القدرة على الجمع بينهما كما في المثال السابق أو لقيام الدليل الثالث على عدم إرادة الجمع بينهما.

وفي هذا المجال يرجع إلى مرجحات باب التزاحم.

وأهم معيار هو الأهمية المستفادة من الشريعة.

وهنا تأتي بحوثٌ في بيان علامات ومعايير الأهمية. فيقال: إنَّ الحكم المضيق مثلاً مقدّمٌ على الحكم الواسع «كما لو تزاحم أداء الدين المستحق مع حكم الصلاة في وقتها الواسع» وإنَّ ما ليس له البديل مقدّمٌ على ماله البديل «كما لو تزاحم الأمر بال موضوع مع إنقاذ نفس ظامية».

وإنَّ ما كان أمره معيناً يقدم على ما كان مختاراً «كالوفاء بالنذر فإنه يقدم على الكفارة المخيرة».

وإنَّ ما كان مشروطاً بالقدرة العقلية مقدّمٌ على ما كان مشروطاً بالقدرة الشرعية.

«كتقديم الوفاء بالدين على الحجّ».

وهكذا.

ومن هنا نعرف أنَّ البحث عن سـدـ الـذـرـائـعـ يعود إلى البحث عن التزاحم ففي الأمثلة التي ذكرها القرافي يتم التزاحم مثلاً بين وجوب فداء أسرى المسلمين وحرمة إعانة الكفار في الانتفاع بهـاـلـ الـمـسـلـمـينـ أوـ بـيـنـ حـرـمـةـ

الإعانة على أكل المال بالباطل وحرمة الزنى وأمثال ذلك حيث يقدم الأهم على المهم بل يمكن القول بـأن التراحم بين وجوب ذي المقدمة وإباحة المقدمة في مورد السعي إلى الجمعة فيقدم الأهم وهو الوجوب.

أما الحسن الذي ذكره للوسائل وأنها تدخل في زيادة الثواب كما في الآية الكريمة «ذلك بأنتم لا يصيّبكم ظمآن...» فهو في الواقع ناتج من ارتفاع صعوبة الجهاد نفسه و«أفضل الأعمال أحمزها» بلا ريب.

الخلاصة

من خلال ما تقدم نستخلص الأمور التالية:

- ١- إن هناك اختلافاً حقيقةً بين العلماء من مختلف المذاهب حول مورد النزاع وهو الذرائع التي لا تستلزم ولو بشكل عري تحقق الحرام.
- ٢- أنه قد يستند اهتمام الشارع بنفي مفسدة ما فيعمل على سد كل الطرق التي تؤدي إليها ولو احتمالاً إلا أن ذلك لا يشكل دائمة قاعدة عامة.
- ٣- إن لولي الأمر في ظل الظروف التي يشخصها أن يحرم بعض الوسائل المباحة باعتبار استغلالها للإقدام على الحرام ومن أمثلة ذلك تحريم استقبال البث الخارجي للتلفزة الغربية المعادية للأخلاق.
- ٤- إن الأدلة التي ذكرها القائلون بسد الذرائع وأهتها دليل الاستقراء وأدلة الاحتياط والدليل العقلي لا يمكنها أن تنقض بقضية سد الذرائع لورود مناقشات جادة عليها.
- ٥- إن سد الذرائع حتى لو ثبتت أدلة ليس أصلاً من أصول الفقه وإن أمكن أن يشكل قاعدة مهمة عامة.
- ٦- إنه قد ينطبق على بعض المقدّمات عنوان محرم من قبيل عنوان «الإعانة على الإثم» فتحرم لذلك لا لكونها ذريعة محتملة الإيصال إلى الحرام.
- ٧- إن المعيار في التفريق بين الحيل الشرعية المرفوضة ومحاولات

التخلص الحقيقى من الحرام هو العرف الذى أوكل الشارع إليه تشخيص المفاهيم.

٨ـ عند الحديث عن فتح الذرائع هناك مجال لبحث وجوب المقدمة وبحوث التزاحم الذى يأتي عندما يتزاحم واجبان فى مقام الامتثال وحيثنى يقدم الأهم على المهم.

وأ والله الهادى إلى سواء السبيل

٤

تحفة الحكيم

آية الله عبدالله جوادى آملى

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وإيام نستعين

الحمد لبسط الحقيقة الذي أثار دفائن الهم بفصوص الحكم، و
الصلة على الصادر الأول الذي أعطى جوامع الكلم، وعلى أهل بيته الذين
هم موت الجهل وعيش العلم، بهم نتولى، ومن أعدائهم نتبرأ إلى الله.
غُبَّ الحمد والتصليمة، يقول العبد المفتاق إلى ربِّ الغني الجواد، عبد
الله الجوادى الطبرى الأملى عُقِي عنـه: هذه وجيزة حول البرهان الذى أقامه
الفقيه المتضلع، والحكيم المتأله، شيخ مشائخنا في المعقول والمنقول، محمد
حسين الغروي الإصبهانى رحمه الله لإثبات واجب الوجود سبحانه.
ثم إنَّ الكلام في مقامين: أحدهما : في شرح ما أفاده رحمه الله في تحفته، و
ثانيهما: في نقده.
أما المقام الأول؛ فقال رحمه الله:

ما كان موجوداً ذاته بلا هو الواجب جل وعلا

أصدق شاهد على إثباته
لوم يكن مطابق للواجب
وهو خلاف مقتضى طباعه
والفرض فرديته لما وجب
يُفضي إلى حقيقة المطلوب أصدق

وهو ذاته دليل ذاته
يقضي بهذا كل حدس صائب
لكان إما هو لامتناعه
أو هو لافتقاره إلى السبب
فالنظر الصحيح في الوجوب يحيث

إن المستفاد من مقاله ^{ثُلَاثَةُ} أمور:

الأول: تعريف الواجب بالوجود بالذات بلا حيث مطلق أعم من التقييد كـما في المهمة الموجودة، وـمن التعليلي كـما في وجودها المفتر إلى الغير، وهذا الأمر مبدأ تصوري للبحث، وليس مسألة فلسفية، إذ لا تصدق فيها، وـالمتدرّب في الحكمة المتعالية خبير، بأنّ مقتضى أصالة الوجود واعتبارية المهمة بمعناها الفائق هو كون الماهية حكاية الوجود، لأنّ الوجود قيد لها حتى تتحيّث به بالتقييد، كما أنّ مقتضى الإمكان الفكري هو رجوع العلية إلى الشأن، وكـون الواجب ذا شأن، وـهو الوجود المفتر، فلا مجال للوجود الذي لا شأن له إلا الربط وـالفاقة، أن يصير معلولاً حتـى يتحيّث بالتعليل، وـمن هنا يتضح أنّ الحـيثـيـة الإـطـلاـقـيـة هي التـزـاهـة عنـ الـحـكاـيـةـ كـالمـهـيـةـ، وـعـنـ الشـائـنةـ كالـجـوـدـ الفـكـرـيـ، لاـ ماـ هـوـ الدـارـجـ فـيـ الـكـتـبـ مـنـ الـبرـاءـةـ عـنـ التـقـيـيدـ وـالـتـعـلـيلـ.

الثاني: إنّ ذات الواجب دليل على وجود ذاته بلا وسيط، وـهـذاـ اـدـعـاءـ لا يـحـيـصـ لـهـ إـلـاـ بـأـنـ يـصـيرـ مـشـفـوـعـاـ بـيـتـيـ، وـالـمـرـادـ مـنـ عـدـمـ الـواسـطـةـ هـوـ عـدـمـ الـوسـيـطـ العـيـنـيـ، وـإـلـاـ لـابـدـ مـنـهـ فـيـ أيـ استـدـلـالـ ذـهـنـيـ؛ لـلـزـومـ كـونـ الأـوـسـطـ غـيرـ الأـكـبـرـ كـوـنـهـ غـيرـ الأـصـغـرـ. فالـتـعـدـ الـمـفـهـومـيـ ضـرـورـيـ فـيـ أيـ استـدـلـالـ حصـوليـ، فـالـقـصـودـ هـنـاـ هـوـ أـنـ الـمـصـدـاقـ الـعـيـنـيـ الـفـارـدـ يـتـنـعـ مـنـ مـفـاهـيمـ، بعضـهاـ يـهـدـيـ إـلـىـ بـعـضـ، كـالـجـوـبـ وـالـجـوـدـ الـمـتـزـعـنـ مـنـ مـوـجـودـ عـيـنـيـ وـاحـدـ، وـتـارـةـ يـهـدـيـ بـالـجـوـبـ إـلـىـ الـجـوـبـ، وـأـخـرىـ بـالـجـوـبـ إـلـىـ الـجـوـبـ، وـلـاـ أـصـدـقـ فـيـ الـعـلـمـ الـحـصـوليـ مـنـ الـاسـتـدـلـالـ بـأـحـدـ مـفـهـومـيـ الشـيـءـ الـواـحـدـ إـلـىـ الـآـخـرـ، حـيـثـ إـنـهـ

لا يخلل الغير في البرهنة على المطلوب، فلعله لذا يصير مثل هذا الاستدلال أصدق من غيره، ومثل هذا المستدل صديقاً في دعواه، لأنّ اتحاد المثير والمقصود وجوداً وإن تعددتا مفهوماً، وإلا لصار مصادرة على المطلوب، إذ فيه يكون الطريق والمقصود واحداً عيناً و مفهوماً وإن تعددتا لفظاً، و لا جدوى للتعدد اللفظي مع الاتّحاد المفهومي.

الثالث: تقرير الاستدلال بصفة القياس الاستثنائي المؤلف من شرطية منفصلة، لها مقدّمَ واحد و تاليان، و حلية قد ادعى فيها بطلان كلا التالين، فاستنتج من زعم قدح ذينك التالين، بطلان المقدّم، و تحريره ما يلي:

لو لم يكن للواجب مطابقٍ عيني (أي لو لم يكن الواجب بها هو و اجبُ موجوداً) لكان إما لكونه ممتنعاً غير صالح للوجود رأساً، و إما لكونه ممكناً مفتقرًا إلى السبب، وحيث إنَّ ذلك السبب غير موجود، فلذا لم يوجد الواجب، و التلازم بينُ إذ الشيء لا يخلو عن إحدى المواضِع الثلاث، فلو لم يكن الشيء واجباً في العين لكان معدوماً إما بالامتناع و إما بالإمكان مع فقد السبب.

وحيث إنَّ الانفصال بين الموارد الثلاث حقيقى و المنفصلة الحقيقة يمتنع فيها الجمع و الخلو، فلا بد أن تكون مؤلفة من النقيضين، و لما امتنع أن يكون للشيء الواحد أكثر من نقيض؛ لأنَّ نقيض كل شيء رفعه، و ليس للشيء الواحد إلا رفعٌ واحد، فلذا ينحل الحصر العقلي في الموارد الثلاث إلى منفصلتين، كل واحدة منها مؤلفة من النقيضين، بأن يقال: الشيء إما ضروري الوجود أو لا، و ما لا يكون ضروري الوجود إما ضروري العدم أو لا، فال الأول هو الواجب، والثانى - وهو ما يكون ضروري العدم - ممتنع، و الثالث - وهو ما لا ضرورة لشيء من طرفه - ممكن.

و التالى يقسميه باطلٌ، أما القسم الأول؛ فلأنَّ الامتناع خلاف مقتضى طباع الواجب؛ لأنَّ طبعه ضروري الوجود، والامتناع هو ضرورة العدم، والجمع بينهما محالٌ.

وأما القسم الثاني؛ فلأن الإمكان هو لا ضروري الوجود، والجمع بينه وبين الوجوب الذي هو ضروري الوجود محال أيضاً، وإذا اتضحت بطلان التالي بقسميه يتضح بطلان المقدم، وهو أن لا يكون الواجب موجوداً وحيث كان المقدم المزبور باطلأ، يكون نقشه - و هو أن يكون الواجب موجوداً - حقاً. فتبين أن النظر الصحيح في الوجوب يهدي إلى الجزم بالوجود، فالواجب موجود لأنّه واجب. إلى هنا انتهى الأمر في المقام الأول، الباحث عن شرح ما أُخْفِيَ الحكيم الاصبهاني شیخ في تحفته المنظومة.

وأما المقام الثاني الباحث عن نقده، فهو أن سيدنا الأستاذ العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي شیخ، الذي تلمذ لدى الحكيم الاصبهاني شیخ طيلة سنين، كان يقول في نقد مقال أستاذ شیخ: «أنه خلط بين الحمل الأولى والشائع؛ لأن الواجب واجب بالحمل الأولى لا بالشائع؛ لأن مفهوم ذهني قد أنشأه النفس، وحيث إن غير واحد من المفاهيم لا يحمل على نفسه بالحمل الشائع، كالجزئي، والشخص، والفرد و نحو ذلك، فمن المحتمل أن لا يكون عنوان الواجب المحمول على نفسه بالحمل الأولى، واجبا بالحمل الشائع، ومن المعلوم أن صرف حل الواجب على عنوان و صدقه عليه لا يكفي في الجزم بتحققه العيني» هذا هو ما كان سيدنا الأستاذ شیخ يفيده في النقد بلا مزيد عليه. و الذي يمكن أن يقال في تحريره أولاً: هو أن تحقق الواجب في العين مشكوك قبل البرهان عليه. و ثانياً: أن عنوان الواجب مفهوم لا ماهية. وثالثاً: أن بين المفاهيم نسبةً وروابط كما أن بين الماهيات، و هكذا بين الوجودات كذلك. و رابعاً: أن المفهوم لا يقتضي بطبعه إلا مفهوما آخر يلزمـه - كما أن الماهية لا تقتضي بطبعها إلا ماهية أخرى أو مفهوما آخر يلزمـها - و أن الذي يقتضي الوجود العيني هو الموجود العيني المحقق المستلزم لما يلزمـه من الوجود، والسر في ذلك أمران:

أحدـهما: لزوم السنخية بين الملزوم المقتضي و اللازم المقتضى.

و ثانيةها: لزوم تقدم الملزم المقتصى على اللازم المقتصى في مصب اللزوم والاقتضاء، فإن كان ذلك في موطن الذهن يلزم تقدم الملزم على اللازم في ذلك الموطن، وإن كان ذلك في موطن الخارج يلزم تقدم الملزم على اللازم في هذا الموطن، إذ الشيء مالم يقرر في موطنه لا يستلزم شيئاً ولا يقتضيه، وسيان في ذلك المفهوم والماهية والوجود.

فيإذا تبيّن ذلك فيقال: إن الواجب المبحوث عن تحقق العيني ليس إلا مفهوماً ذهنياً أنساء النفس، فيحمل عليه عنوان الواجب بالحمل الأولي، وكذا يحمل عليه عنوان الممكن بالحمل الشائع، حيث إنه موجود بایجاد النفس، فله سببُ أوجده، ولا ضير في الجمع بين الوجوب والإمكان لتعدد الحمل، وأما بلحاظ العين فهو مشكوك التحقق.

فإن امتنع وجوده في العين ذاتاً لم يكن ذلك خلاف مقتصى طباعه، إذ طباع المفهوم بما أنه مفهوم لا يقتضي إلا مفهوماً آخر مثله، ولا يقتضي الوجود العيني أبداً، ولا غرو في الجمع بين الوجوب والامتناع لتعدد الحمل - كما مر - . وإن امتنع وجوده في العين لا بالذات، بل لفقد سبيبه الموجده لكونه ممكناً في الخارج، لم يلزم محدور اندراج الواجب تحت الممكن، إذ الفرض هو أن مفهوم الواجب المأخذ في الذهن ليس فرداً للواجب، بل هو فرد للإمكان، حيث إنه موجود بایجاد النفس وإن يحمل عليه عنوان الواجب بالحمل الأولي، فهو ليس فرداً للواجب، إذ المفهوم الجامع والكلي لا ينطبق على نفسه بالحمل الشائع فلا يكون فرداً لنفسه.

وإن لم يتمتنع وجوده في العين لا بالذات - كما في الفرض الأول - لا بالغير - كما في الفرض الثاني - بل وجب وجوده في الخارج بالغير لكونه ممكناً، له سببُ موجودُ أوجده فيه، لم يلزم أيضاً محدور اندرج الواجب تحت الممكن؛ لأنَّ مفهوم الواجب ليس فرداً للواجب، وليس ما عداه شيء في البين حتى يكون هو فرداً للواجب، وإن زعمه الحكيم الأصبهاني ش في النظم.

ولا يجدي التصريح بأنَّ مدار البحث هو الواجب العيني لا الذهني و ما يضاهيه؛ إذ الواجب العيني الأزلي الأبدى السرمدى و ماله من الأوصاف المهمة لا يتعدى شيءٌ من ذلك طور المفهوم الذهنى - الذى لا يقتضي طباعه إلا مفهوماً ذهنياً آخر يلزمـه - و لا يقتضي الوجود العيني أصلـاً؛ و ذلك لأنَّ عنوان «الأزلى» - مثلاً - مفهوم ذهنىً يحمل عليه عنوان الأزلى بالحمل الأولي، و يحمل عليه أيضاً عنوان «الحادث» بالحمل الشائع؛ لأنَّه مما أخذـه الذهن بانشائه، و هذا على وزان ما قيل^(١) في شريك البارى، من أنَّه مفهوم «ذهنىً» يحمل عليه عنوان «شريك البارى» بالحمل الأولي، و يحمل عليه أيضاً عنوان «المخلوق الممكن» بالحمل الشائع؛ لأنَّه مما اخـلـقـه الذهن بانشائه، ولا غرو في كون شيء واحدٍ شريكـاً للواجب بالحمل الأولي، و شريكـاً للممكن بـلـحـاظ وجودـه الـذـهـنـيـ المـخـتـلـقـ لـلـنـفـسـ بـالـحـمـلـ الشـائـعـ، وـكـذـاـ شـرـيكـاًـ لـلـمـمـتـنـعـ الذـاـقـيـ بـلـحـاظـ وجودـهـ العـيـنىـ، إـذـ شـرـيكـ الـوـاجـبـ شـرـيكـ لـاجـتمـاعـ النـقـيـضـينـ وـالـضـدـيـنـ وـنـحـوـهـماـ مـنـ الـمـمـتـنـعـاتـ بـالـحـمـلـ الشـائـعـ، فـقـدـ اـجـتـمـعـ الـوـجـوبـ وـالـإـمـكـانـ وـالـامـتـنـاعـ فـيـ شـيـءـ وـاحـدـ بـتـعـدـ الـحـمـلـ، فـتـحـصـلـ أـنـهـ لـاـ يـمـكـنـ الـاسـتـدـلـالـ مـنـ مـفـهـومـ الـوـجـوبـ إـلـىـ مـصـادـقـ الـوـجـودـ؛ لأنـ الـعـيـنىـ مـنـ الـوـجـودـ مـلـازـمـ لـلـعـيـنىـ مـنـ الـوـجـوبـ كـالـعـكـسـ، وـأـمـاـ الـذـهـنـيـ مـنـهـ فـلـاـ يـلـزـمـ الـعـيـنىـ مـنـ الـأـخـرـ.

ثم إنَّه لو تمَ الاستدلال من الوجوب إلى الوجود للزم أن يكون شريك الواجب موجوداً؛ إذ لو كان معدوماً فهو إما لامتناعه، و هو خلاف مقتضى طباعه؛ لأنَ شريك الواجب شريك لطبعه، و طباع الواجب يقتضي الوجود والوجود - حسبـهاـ زـعـمـ - و إما لكونـهـ مـخـتـلـقـاـ إـلـىـ سـبـبـ، وـذـلـكـ السـبـبـ مـفـقـودـ، وـهـوـ أـيـضاـ مـنـافـ لـلـفـرـضـ، إـذـ الـمـفـرـضـ أـنـهـ فـرـدـ لـلـوـاجـبـ، فـيـكـونـ وـاجـباـ لـمـكـنـاـ.

دماوند مرداد ١٣٧٣

تم بحمدـهـ وـمـنـهـ....

الجوادـيـ الآـمـلـيـ

١- هو الحكيم السبزوارـيـ ^{رض}: وـ ماـ بـحـمـلـ أـوـلـ شـرـيكـ حقـ عـدـ بـحـمـلـ شـائـعـ مـاـ خـلـقـ

في علم القاضي

آية الله سيد محمد خامنه‌ای

القضاء بالعلم الشخصي

فقد وقع الخلاف بين المذاهب الفقهية الإسلامية - هكذا في التشريع الحديث - حول كيفية قضاء القاضي: هل له أن يحكم بعلمه أم لا؟ بل إنما يجب أن يتلزم بالأدلة المنصوصة (من البينة والخلف) والتي جاء بها الخصوم؛ وهذا من القضايا العويصة التي أثارت الجدال والنقاش بين الفقهاء منذ البداية إلى الآن عبر القرون والأجيال.

وهناك من الإمامية وغيرها من المذاهب الأخرى - كالظاهرية - من أجازه، ومنهم ذهب إلى عدم الجواز كذلك كابن الجنيد من الإمامية ومالك والشافعي - في أحد آرائه - بينما نرى هناك عدداً آخر من الفقهاء قال بالتفصيل بين حق الله وحق الناس، فأجاز في الأول دون الثاني، ،كابن حمزة من الإمامية وأبي حنيفة.

وأشار الشيخ إلى هذا الخلاف في كتابه الخلاف عند الحديث عن آداب

القضاء (المسألة ٤١) حيث يقول:

للحاكم أن يحكم بعلمه في جميع الأحكام من الأموال والحدود والقصاص وغير ذلك سواء كان من حقوق الله تعالى أو من حقوق الأدميين، فالحكم فيه سواء، ولا فرق بين أن يعلم ذلك بعد التولية في موضع ولايته أو قبل التولية أو قبلها بعد عزله... و للشافعي فيه قولان في حقوق الأدميين: أحدهما مثل ما قلناه وبه قال أبو يوسف و اختاره المزني و عليه نص في الأُمّ، وفي الرسالة و اختياره، و قال الريبع: مذهب الشافعي أن القاضي يقضي بعلمه، وإنما توقف فيه لفساد القضاة، و القول الثاني: لا يقضي بعلمه بحال من الأحوال، وبه قال في التابعين شريح و الشعبي، وفي الفقهاء مالك، والأوزاعي، وابن أبي ليلى و أحمد و إسحاق... و أما حقوق الله تعالى فإنما تبني على قولين... و قال أبو حنيفة و محمد: إن علم بذلك بعد التولية وفي موضع ولايته حكم، وإن علم قبل التولية أو بعد التولية وفي غير موضع ولايته لم يقض به عليه. هذا في حقوق الأدميين، و أما بالنسبة إلى حقوق الله تعالى فلا يقضي عندهم بعلمه بحال....

ونحن نقف هنا برءة لنلقى نظرة عابرة على هذه المسألة و نضعها على مشرحة البحث والتحليل بقدر ما يتسع فيه المجال على ضوء ما توصلنا إليه من الدراسة، آملين أن تكون قد كشفنا بعض جوانب جديدة قد تفيد الباحثين و الدارسين، كما نرجو أن تكون توطئة لبحوث أخرى أكثر تعمقاً و تمحيراً.

إن هذه المسألة منذ نشوئها قبل أن تأخذ طابعاً فقهياً كانت مسألة كلامية ظهرت على مسرح تاريخنا الإسلامي و التي أثارت الجدال بين علماء

الكلام من الإمامية وغيرهم، ثم أصبحت مسألة فقهية مستقلة بذاتها.
ويتبين أن نعلم أن مرد هذه المسألة إلى المسألتين: إحداهما، جواز
عمل الإمام المعصوم بعلمه في القضاء، و الثانية، هل يجوز للقضاة غير
المعصومين أن يحكموا بعلمهم أم لا يجوز؟

أما الأولى، فنقول إن الحق أن يعمل الإمام المعصوم بعلمه مطلقاً، سواء
في حق الله تعالى أو في حق الناس؛ لأنّه بمعزل عن الخطأ والزلة، فهو أمين الله
على عباده في أرضه - كما جاء في الحديث - وقد صرّح بذلك شيخنا الأعظم:
إنه واجب على الإمام لأنّه إقامة للحق والعدل والقسط وهي واجبة عليه.^(١)
فالإجماع قائم على ذلك وليس فيه مخالفٌ ممن يعتد به حسب ما جاء
في الجوامر والانتصار والغنية والإيضاح وغيرها في كتبهم. ويقول الشيخ
المرتضى في هذا المجال:

لا ينبغي الإشكال في أن للإمام **عليه** - بل عليه - أن يقضي بين
الناس وعليهم بمقتضى علمه الحاصل له بالفعل، وجعله
في المبسوط قضية مذهبنا وعليه الإجماع.^(٢)

وقد استدل لإثبات هذا الرأي بالكتاب والحديث ، فمن ذلك قوله تعالى خطاباً للنبي داود:

«إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاتَّخِذْ كُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ» .^(٣)
و استدل كذلك بحديث حسين بن خالد عن الصادق **عليه السلام** حيث

يقول الإمام:
الواجب على الإمام، إذا نظر إلى رجل يزنني أو يشرب
خمراً، أن يُقيّم عليه الحد، ولا يحتاج إلى بيته مع

١- راجع كتاب القضاء، ص ٩١، طبعة جديدة.

٣- سورة ص ، الآية ٢٦ .

٢- نفس المصدر.

نظريه؛ لأنَّه أمينُ الله في خلقه، وإذا نظر إلى رجلٍ يسرقُ، فالواجب عليه أن يزجره وينهاه، ويمضي ويدعُه.

قال فقلت: كيف ذاك؟ فقال الإمام: لأنَّ الحق إذا كان الله تعالى ، فالواجب على الإمام إقامته ، وإذا كان للناس ، فهو للناس .^(١)

و مما استدلَّ من الحديث قول الإمام أمير المؤمنين عليه السلام لشريح في تخاصمه مع مَنْ غَلَّ درع طلحة من الغنائم : «وَيْلَكَ - أَوْ وَيَحْكَ - إِمامُ الْمُسْلِمِينَ يُؤْمِنُ مِنْ أُمُورِهِمْ عَلَى أَعْظَمِهِمْ هَذَا» .

يُستدلَّ بوجوب تصديق قول الإمام وتفنيد وتكذيب من خالقه . و من تلك الأحاديث ،^(٢) حديث تخاصم النبي صلوات الله عليه وسلم والأعرابي في بيع الناقة، ماجأ النبي صلوات الله عليه وسلم بثمنها، فقد جاء في الحديث: «فَأَخْرَجَ عَلَى عليه السلام سيفه، فضرب عُنقَه فقال رسول الله صلوات الله عليه وسلم لَمْ فَعَلْتَ ذَلِكَ يَا عَلِيًّا؟ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ! نَحْنُ نَصْدِقُكَ عَلَى أَمْرِ اللهِ وَنَهِيِّهُ، فَلَا نَصْدِقُكَ فِي ثَمَنِ نَاقَةٍ هَذَا الأعرابي».^(٣) فالمسألة واضحة لا غموض فيها.

أَمَّا المَسْأَلَةُ الثَّانِيَةُ

فهي إذا كان القاضي غير المقصوم، فهل يجوز له أن يحكم بعلمه أم لا؟ وهذا ما نحن بصدده البحث عنه في هذا المقال، فقد تعرض فخر المحققين لهذه المسألة من ثلاثة جوانب:

- الجانب الأول: واجب القاضي وظيفته؛

١- راجع الوسائل، الباب ٣٢ من أبواب الحدود، الحديث ٣.

٢- راجع الوسائل، الباب ١٨ من أبواب كيفية الحكم، ح ١.

٣- راجع نفس المصدر وأمالي الصدوقي، ج ٢، ص ٩١.

- الجانب الثاني: الشيء المحكوم به؛
 - الجانب الثالث: شرط نفاذ الحكم.
- و فيما يلي ندرس تلك الجوانب الثلاثة و جعلناه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول في وظيفة القاضي

تتمحص آراء الفقهاء و فتاواهم بهذا الشأن في ثلاثة أقوال:
 الأول، جواز العمل بالعلم في القضاء مطلقاً أي سواءً أكان من حق الله تعالى أم من حق الناس.
 الثاني، عدم الجواز مطلقاً.

الثالث، جوازه في حقوق الناس و عدم الجواز فيما يتعلق بحق الله تعالى. وهذا ما ذهب إليه ابن حمزة الطوسي و هناك رأي رابع يقول بجواز العمل بالعلم في حق الله دون حق الناس، وقد تُسب هذا الرأي إلى ابن حمزة أيضاً، وهو خطأ لا يتطلب النقاش. وفي بعض الآراء الثلاثة أقوال سنشير إليها عند دراستها بصورة مستوفاة، وإليك الآن تفصيل ذلك:

- الرأي الأول - فهو من الآراء المشهورة لدى الإمامية حيث اتفقوا وأجمعوا عليه. ذكر ذلك السيد المرتضى في كتابه (الانتصار) «أنه مما ظنَّ انفراد الإمامية به» بينما ذهب إليه الظاهري و أبو ثور و المزني و الشافعى (على أحد قوله) و أبي يوسف و أحد بن حنبل و بعض أتباع مالك، و قضاة المدينة كذلك؛ و أصحابنا يستدلّون في رأيهم هذا بأدلة من الكتاب و السنة: أما الكتاب، فقد استدلّوا بآيات منها:

الف) قوله تعالى:

﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيهِمَا﴾^(١).

وقوله تعالى:

﴿الرَّازِيَةُ وَالرَّازِيَيِّ فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدَةٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾. (١)

قال صاحب الجواهر:

إن الخطاب للحكام، فإذا علموا تحقق الوصف وجب عليهم العمل، فإن السارق (والرازي) تلبس بهذا الوصف، لا من أقر أو قامت عليه به البينة، وإذا ثبت ذلك في الحدود، ففي غيره بطريق أولى. (٢)

ولنا موافق بالنسبة إلى هذا الرأي نوردها فيما يلي:
 أولاً، إنما لا نسلم بأن يكون الخطاب موجهاً إلى الحاكم المعين بالذات؛ إذ أن خطاب التشريع وإن ينتهي في نهاية المطاف إلى أشخاص معينين القضاة والحكام، ييد أن أصل الخطاب موجه إلى النظام القضائي المنسجم المسؤول عن إقامة الحدود، ويمكننا أن نعبر عنه بولي الأمر أو من يتولى زمام السلطة القضائية، فإذا ذكر المخاطبون هم القضاة النوعي و على العموم لا الأشخاص.

ثانياً، ولو تنازلنا فلا دلالة في الآية الكريمة على جواز عمل القضاة بعلمهم بل هو ممنوع منعاً باتاً بالنص؛ إذ أن عمل الزنى لا يثبت إلا بشهادة أربعة رجال عدول. فإن دلت الآية الكريمة على شيء فإنما يدل على بيان الحدود فحسب دون بيان من يتصدى لإقامة الحد.

ثالثاً، إن مجرد العلم بالواقع وتحقق العنوان أو الوصف لا يكفي

١- التور، الآية .٢

٢- راجع الجواهر، ج ٤٠، ص ٨٨ و كذلك الإيضاح لفخر المحققين، ج ٤، ص ٣١٣، أن دعوى الأولوية هنا مجرد رأي لا دليل له، وأما بالنسبة إلى الحدود فهناك مختصات منها أن تراضي المجنى عليه لا صلة له بالعقوبة (إلا في القذف فحسب) ولا يقبل منه التوبة أو العفو أو التخفيف ولو تسلمنا على ضوء التنازل و قبول القياس، فهي تخضع بالحدود و ما يتعلق بحق الله تعالى.

لوجوب إقامة الحد؛ إذ أن نفس العمل المادي (أو الوصف، على حد تعبيره) ليس مستوجبًا للعقوبة إلا إذا كان قد صدر عن عزم وسبق إرادة عالماً بالحرمة - تكليفاً ووضعاً - ولم يقع عن جنون أو جهل أو إكراه وإرغام وغيرها مما تمنع العقوبة وكما يجب أن يكون المجرم بالغاً مكلفاً معتاماً على اقتراف الجريمة وارتكاب الحرام ومتحلاً للتکليف الشرعي. و إحراز جميع ذلك في التطبيق لا يتيسر إلا عن حصول العلم واليقين.

علم القاضي بالوصف وحدوث العمل المادي لا يكفيان لإقامة الحد؛ وأما لفظ «السارق» يصدق في التطبيق على من ارتكب السرقة بعد أن ثبت ذلك في المحكمة الشرعية لا المتلبس بعملية الاختطاف (أي الركن المادي للجريمة) وهكذا بالنسبة إلى لفظ «الرائي» وغيرهما من عناوين الجرائم.

ب) ومن تلك الآيات قوله تعالى :

﴿إِنَّا دَأْدُدْ إِنَا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَأَخْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ﴾. (١)

فقد استدلّ هؤلاء الفقهاء بهذه الآية الكريمة وذهبوا إلى أنَّ عمل القاضي بعلمه حكم بالحقّ وقيام بواجبه، وإنْ تركه فسقٌ.

أما الإجابةُ على ذلك، فإنَّ الآية تخاطب نبياً من الأنبياء وفيها من الاختصاص ما ذكرناه آنفاً في قضاة الإمام المعصوم، فتعتميم الحكم وتسرّيه إلى القضاة غير المعصومين قياس باطل وخلاف للأصل.

ولسائل أن يقول : إنَّ الحكم في الآية مشترك بين القضاة والسلطة التنفيذية، والإجمال يحول دون التمسك بالآية والاستدلال بها.

ج) ومن تلك الآيات قوله تعالى :

﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤْدُوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ

تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ ﴿١﴾ .

و كذلك قوله تعالى :

﴿وَإِنْ حَكَمْتَ فَأَخْكُمْ بِيَنْهُمْ بِالْقِسْطِ﴾ .^(٢)

أما بيان كيفية الاستدلال فهو أنّ من لم يعلم بعلمه فقد رغب عن العدل و اقتحم الجور، وعلى حد تعبير الشيخ المرتضى : «إنّ معلوم القاضي هو الحق والقسط والعدل الواقعي ، فلو حكم بخلافه كان جائراً في الحكم» .^(٣)

وهذا القول لا يخلو من الضعف ، إذ أولاً، إننا لا نسلم بأنّ معلوم القاضي هو الحق دوماً، وثانياً، إنّ العدل في القضاء ليس إلا ميزاناً يقدر به مدى قيمة الأدلة التي جاء بها الخصوم أمام المحكمة و على الحاكم أن يحكم بمقتضاهما ومصيرها .

ومضافاً إلى ذلك ، إنّ وجوب العمل بالعلم في القضاء و أنّ العلم من جملة الأدلة ، أول الكلام و مما يستدعي إثبات العلم على المدعى . وثالثاً ، لو سلمنا بأنّ معلوم القاضي هو الحق ، لكنّ اتصاف العلم بالعدل غير صحيح ؛ لأنّ العدل وصف للقضاء والحكم ، لا للعلم (بخلاف الحق) . وقد يُستدلّ بالأية بأنّ العدل «موضوع» لجواز القضاء ، فكان لزاماً على القاضي قبل القضاء أن يحصل على الموضوع - و هو العلم بالعدل - و إلا فهو بمثابة من لم يعمل بواجبه ، فليس متحرّراً من هذا الواجب و من الحاجة كلّهما إلاّ بعد إحراز العدل .

فيمكن الإجابة على ذلك ، بأنّ العدل و القسط ليسا موضوعين للقضاء بل هما شرطان للقضاء النافذ المقبول في الشّرع ، و إلا يتلزم إطلاق القضاء على قضاء العادل فحسب و صحة سلب عنوان القضاء عن

١- سورة النساء ، الآية ٤٢ .

٢- كتاب القضاء للشيخ المرتضى ، ص ٩٤ ، طبعة جديدة بقم .

قضاء الجائر ولكن الأمر على خلاف ذلك، وعدم صحة السلب علامة الحقيقة على المعروف حتى قيل إن آثاره الوضعية ثابتة لهما وإنما الفرق في الحكم التكليفي، أعني العقوبة الأخرى.

ف تستنتج من جميع ما ذكر أن الطريق الوحيد للوصول إلى العدل والقسط في الحكم حسب ما لدينا من النصوص هو البينة والخلف، وإليهما يؤول قوله عز من قائل: «أن تحكموا بالعدل»، فإن من حكم على البينات لم يكن جائراً في حكمه، وكل مالم يكن جوراً فهو عدل فتكيف العدل بالحكم بالعلم بحاجة إلى دليل ولا دلالة ولا دليل لذلك في الكتاب. فلا مسوغ ولا مبرر لأن نأخذ بإطلاق قوله تعالى: «أن تحكموا بالعدل» في هذا الشأن، إذ أن «الحكم بالعدل» لا يبقى على إطلاقه بعد تلك النصوص الواضحة الدالة على اقتصار الحكم وانحصره بالعدل والقسط في البينة والخلف تؤيده سيرة الأئمة المعصومين عليهم السلام فينصرف الحكم انصرافاً حقيقياً إلى البينة والخلف، ولا يبقى مجال للإطلاق.

ومن المعلوم أيضاً عدم الفائدة لو تمسكنا بـ«التبادر» - كما فعله بعض المحققين - فإنه لو صحت التمسك والأخذ بالتبارد في تلك الموارد، فالمتبارد من تعير «الحكم بالعدل» لدى المسلمين، هو الحكم على أساس البينة الصادقة أو أقوى البينات أو الخلف في الخصومات.

وأماماً من السنة فقد استدل من ذهب إلى جواز الحكم بالعلم بأحاديث مروية عن المعصوم، منها ما رواه الحسين بن خالد عن الصادق عليه السلام حيث قال:

الواجب على الإمام إذا نظر إلى رجل يزني أو يشرب
خمراً أن يقيم عليه الحد، ولا يحتاج إلى بيضة مع نظره؛
لأنه أمين الله في خلقه ... وإذا نظر الإمام إلى رجل
يسرق، فالواجب عليه أن يزبُّره وينهيه، ويمضي و

يدعه؛ قال: فقلت: كيف ذاك؟ قال: لأنَّ الحقَّ إذا كانَ
الله تعالى، فالواجب على الإمام إقامته، وإذا كان للناس
 فهو للناس. (١)

و الذين يستدلون بهذا الحديث يرون أنَّ الحُكَّام هم نواب الإمام فإذا
بعدون أمناء الله في خلقه فيفرض عليهم أن يعلموا بعلمهم عند مشاهدة
الجرائم المنصوصة في الحديث، وهذا الاستدلال لا يخلو من الضعف و
ذلك لأسباب وهي:

الأولى: إنَّ الحديث قد ورد في شأن الإمام المعصوم لا مطلق
القاضي، وكما صرَّح به صاحب الجواهر وغيره في باب قضاء المعصوم،
فلا وجه للقول بالتسرب إلى غيرهم فكونهم أمين الله في خلقه ميزةٌ كرمتهم الله
بها دون غيرهم، وهذه الميزة أعلى درجةً من مقام الولاية، وإذا قلنا بالتسري
فيحتاج ذلك إلى إقامة دليل واضح.

الثانية: إنَّ الإسناد في هذا الحديث إنما يعود إلى جرائم الحدود؛
لأنَّها حقٌّ من حقوق الله، فالتسرب إلى القصاص والتعزيرات ولا سيما إلى
القضايا العرفية غير العقوبات، خلاف للأصل وقياس باطل.

وأما الحكمة في وجوب تنفيذ الحكم من قبل الإمام المعصوم في
مسألة الرَّزْنِي وأمثاله بلا إقامة البينة، فهو أمرٌ ينمُّ عن مدى اهتمام صاحب
الشريعة، واكتراه بتلك الجريمة وأمثالها، ولذلك نرى أنَّ الإمام يعبر
عنها بـ«الأمانة» التي تتجسد في شخص الإمام المعصوم لا غيره.

ومن الغريب أنَّ الشيخ الأعظم كيف استخرج من قول الإمام: «لأنَّه
أمين الله في خلقه» الحكم بالشمول وعدم الفرق بين حق الله وحق الناس
بينما يصرَّح الإمام في الحديث بقوله: «و إذا كان للناس فهو للناس» و هكذا

١- الكافي، ج ٧، ص ٢٦٢، كتاب الحدود، باب التوادر، ح ١٥؛ والوسائل، ج ١٨، ص ٣٤٤.
مقدمات الحدود، باب ٣٢، ح ٣.

تستثنى السرقة من الحقوق الإلهية، فلا غبار على مضمون الحديث من حيث وضوح الدلالة مما لا يغرننا شئًّا بأنَّه لم يصب كِيدَ الحقيقة.

الثالثة: من المحتمل أنَّ المعنى في الحديث هو ما يسمى في التشريع الجنائي الحديث «بالجريمة المتلبس بها» (وَفِي بِلَادِنَا بِجُرمِ مُشَهُود)، وَمِنْ واجبِ المأمورين أَنْ يعاقبوا المجرمين المتلبسين بالجريمة وَجَدُوهُمْ وَلَيْسَ هَذَا مَمَّا نَحْنُ فِيهِ، إِلَّا فِي أَنَّ النَّصَّ قَامَ قَدِيمًا فِي التَّشْرِيفِ الْإِسْلَامِيِّ أَنَّهُ مِنْ واجبِ الْإِمَامِ، وَحَدِيثًا فِي الزَّمِنِ الراهنِ، أَنَّهُ مِنْ واجبِ المأمورينِ الْقَضَائِيَّةِ.

وَمِنْهَا: مَا وَرَدَ فِي الْحَدِيثِ فِي درع طلحة وَحوار عَلَيْهِ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ مُعَشرِيَّةِ الْقَاضِيِّ، لَمَا قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: هَذِهِ درع طلحة أَخِذْتُ غَلَوْا يَوْمَ الْبَصْرَةِ، ثُمَّ طَالَبَ الشَّرِيفَ مِنْهُ الْبَيِّنَاتِ، وَقَوْلُ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «يَا شَرِيفَ! إِنَّ إِمَامَ الْمُسْلِمِينَ يُؤْتَمِنُ فِي أُمُورِهِمْ عَلَى مَا هُوَ أَعْظَمُ مِنْ هَذَا». (١)

وَالجواب: إِنَّ هَذَا الْحَدِيثَ لَا يَدَلُّ إِلَّا عَلَى أَنَّ مَقَامَ الْإِمَامَةِ، هُوَ أَمَارَةٌ قَوِيَّةٌ عَلَى صَدَقِ الْمَدْعَىِ، سِيمَا إِذَا كَانَ الْمَدْعَى بِهِ هُوَ مِنْ بَيْتِ الْمَالِ وَكَانَ الدَّعْوَى لِصَالِحِ الْمُسْلِمِينَ؛ وَلَيْسَ هَذَا مِنْ قَبْلِ الْعِلْمِ بِأَصْلِ الدَّعْوَى (أَيِّ الْأُمُورِ الْمَاهُوِيِّ) بَلْ هُوَ مِنْ واجبِ الْحَاكِمِ وَمِنْ أَدْبِ الْقَضَاءِ (أَعْنِي الْأُمُورِ الْشَّكْلِيَّةِ) كَمَا سَيَأْتِيكُ.

وَمِنْهَا: الْحَدِيثُ الْمَرْوِيُّ فِي تَخَاصُّ الْأَعْرَابِيِّ مَعَ رَسُولِ اللهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي ثَمَنِ نَاقَةِهِ، إِلَى عَلَيْهِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ، فَقَدْ جَاءَ فِي الْحَدِيثِ أَنَّ عَلَيْنَا أَخْرِجُ سِيفَهُ وَقَتْلُ خَصْمِ النَّبِيِّ، الْمَدْعَى؛ فَقَالَ رَسُولُ اللهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: لَمْ فَعَلْتُ ذَلِكَ يَا عَلَيَّ؟ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ، نَحْنُ نُصَدِّقُ عَلَى أَمْرِ اللهِ وَنَهِيَّهُ فَلَا نُصَدِّقُكَ فِي ثَمَنِ نَاقَةِ هَذَا الْأَعْرَابِيِّ؟! فَقَالَ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «أَصَبَّتْ يَا عَلَيْيِ فَلَا تُعْدِ إِلَى مَثَلِهَا ... هَذَا حَكْمٌ

١-البحار، ج ١٠٤، ص ٣٠٠؛ الوسائل، كتاب القضاء بباب كيفية الحكم ، باب ١٤، ح ٦.

الله». (١) و زعم بعضهم أنَّ هذا يستبطن وجوب إثبات الإمام عَمِّا هو الحق. (٢)
و ذلك لا يخلو من الضعف، أولاً: إنَّ الحديث قد ورد بشأن الأئمة
العصومين؛ ثانياً: إنَّ طلب البيعة من النبي ﷺ هو بمعنى تكذيبه وفيه خالفه
هدم أركان الدين والإضرار بمصالح المسلمين، فلا دلالة فيه على المدعى.
و منها: حديث شهادة خُزيمة بن ثابت المعروفة بذى الشهادتين حيث
شهد للنبي ﷺ ضد الأعرابي في خصومة؛ فقال النبي ﷺ: «كيف شهدت
بذلك و علمته؟» قال: من حيث علمنا أنك رسول الله.

والجواب نفس ما ذكرناه آنفًا.

و منها: صحيح سليمان بن خالد عن الصادق عَلَيْهِ السَّلَامُ جاء فيه:
في كتاب علي عَلَيْهِ السَّلَامُ أنَّ نبياً من الأنبياء شكا إلى ربِّه فقال: يا ربِّ
ـ ! كيف أقضي فيها لم أر، ولم أشهد؟ قال: فأوحى الله إليه:
ـ احْكُم بِنَفْسِكَ وَأَضْفِهِ إِلَى أَسْمِي فَحَلَّفُهُمْ بِهِ.... (٣)
فاستدلَّ بما يحوى صدر الحديث، وقيل إنَّ ظاهر الحديث يوحى بأنَّ
رجوع القاضي إلى البيعة والخلف بالله متاخر رتبة عن علمه الحاصل من
مشاهدة القضية كما هي في الواقع.

و يمكن الإجابة عن ذلك، أولاً: إنَّ الإسلام لم يُمْضِ أحکام الشرائع
السابقة برمتها إلا ما ورد بالنص الصریح، وليس الحديث من هذا القبيل، بل
هو يعارض و يخالف بعض الأحاديث الصلاح التي وردت في مجال أدلة
الإثبات في نطاق محدَّد ثابت.

١ـ الوسائل: الباب ١٨، فسي كيفية الحكم، كتاب القضاء، ح ١؛ الأمالي
للصدوق، ج ٢، ص ٩١.

٢ـ الانتصار، المرتضى، ص ٢٣٨؛ المهدى البارع، ج ٤، ص ٤٦٤.

٣ـ الوسائل، الباب الأول من أبواب كيفية الحكم، ج ١، ص ٢. و يسند آخر قال: «اقض بينهم
باليتات وأضفههم إلى أسمى يحلون به».

ثانياً: إن شكوى النبي قد صدر عن جراء الارتكازات العرفية القديمة و التقاليد السائدة المبنية على أن علم القاضي هو الميزان الوحيد للقضاء و إصدار الحكم، ولم يعرفوا ميزاناً آخر للقضاء، و ربما كان الجواب في موضع ردّ السؤال والإضراب عنه، فلا يكون السؤال قرينة للجواب فنقل الكلام لا يدل على المصادقة.

أما المجوزون فهم يستدلون بأدلة أخرى كوجوب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر وكذا بالحججية الذاتية للعلم.

قال فخر المحققين:

أحد الأمرين لازم؛ إما عدم وجوب إنكار المنكر و عدم وجوب إظهار الحق مع إمكانه، أو الحكم بعلمه، والأول باطل، فتعين الثاني.^(١)

وهناك من الفقهاء من عتر بهذا المضمون أيضاً حيث قال بـ «وجوب إظهار الحق» أو «وجوب إيصال الحق إلى مستحقه». ^(٢)

والجواب على ذلك أولاً: إن إطلاق أدلة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لم يبق على إطلاقه، وإنما تقييد بأدلة القضاء بالبينة واليمين، وهذا أمر واضح لا غبار عليه.

و ثانياً: إن إظهار الحق لا يقتصر على الحكم في القضاء، بل يمكن الفراغ من الواجب باداء الشهادة لدى حاكم آخر كيلا تسرب الشهادة في الحكم.

و هذه الأوجهة تكفل بدفع الاستدلالات الأخرى أيضاً كالاستدلال بجواز القضاء بالعلم، بوجوب إعانة الضعيف (أو: المظلوم) أو إغاثة الملهوف أو دفع الظلم عن المظلوم. ^(٣)

١-إيضاح الفوائد، ج ٤، ص ٣١٣.

٢-راجع: مفتاح الكرامة، ج ١٠، ص ٣٧، المستند للتراثي (الطبعة القديمة).

٣-راجع: المستند: المسألة العاشرة، أحكام القاضي.

واستدل أبوالصلاح - (في الكافي) - لهذا المدعى بسكون نفس المحاكم العالم إلى ما علمه حين إصدار الحكم بمقتضاه، وعدم السكون لصحة الدعوى مع الإقرار أو الشهادة أو اليمين.^(١)

والجواب على ذلك، أولاً: نقول بالمنع من عدم السكون في حكم القاضي حيثما جعله الشارع بيتةً و دليلاً لتوفّر الحجّة الشرعية والقانونية.

ثانياً: إن مناط صحة حكم القاضي ليس هو سكون نفس القاضي (ولا في أداء أي واجب من الواجبات، فمثلاً إن المتيم المعنور من الطهارة المائية ليس ساكن النفس لتركه العادة، ومن المعلوم صحة عبادته مع التيمم) فإذاً المناط الحقيقي لعمل المكلفين - و منهم القضاة - هو توفر الدليل الشرعي وجود الحجّة على العمل؛ إذ سكون النفس الحقيقي إنما هو بالتعبد والانقياد. ومن ذلك أيضاً قولهم: أن المحاكم مع علمه إنما يكون عالماً بأمررين: أحدهما صدق المدعى في الدعوى و صحة الحكم و التنفيذ. وأما في العلم بالبيئة فالحاكم على علم بصحة أمر واحد فحسب و هو صحة التنفيذ (دون صدق المدعى في الدعوى).

والجواب على ذلك: إن العمدة في القضاء هي صحة التنفيذ التي تعدّ بدورها علامهً لصحة الحكم وأماراة شرعية لصدق المدعى، فبذلك نرى أن استنتاج أبي الصلاح من تلك المقدمات، ليس استنتاجاً سليماً و منطقياً وإنما كان يجدر بهذا المتكلّم الفقيه البارع أن يدع ذلك لأهل السفسطة و يأخذ بالحبل المtin؛ إذ أنّ الكبرى مخدوشة و ليست كلية شاملة، فربّ ظنٍ من

١- راجع: الكافي للحلبي: الفصل الثاني من كتاب القضاء في أمر تنفيذ الإمام وهذا نصه: «و إنما يعلم المحاكم مع الإقرار أو الشهادة أو اليمين صحة التنفيذ دون صدق المدعى مع ذلك أو المدعى عليه مع يمينه وهو مع ذلك العلم عالم بالأمرتين: صدق المدعى مع ذلك أو المدعى عليه مع يمينه وهو مع ذلك العلم عالم بالأمرتين: صدق المدعى في الدعوى و صحة الحكم بها، ولا شبهة على متامل في أنّ الظن لا حكم له مع إمكان العلم فكيف ثبوته...».

الظنون (المسمى بالظنون الخاصة) قد منحه المشرع الحكيم اعتباراً يؤخذ به، وقد سبق أن ذكرنا قضية لزوم شهادة أربعة عدول من الرجال لإثبات الزنى ولو لم يحصل منه العلم، وكم له من نظير.

ونهائياً دلائل أخرى ضعيفة في هذا المجال لم تتعرض لها لوضوح الحق على هدى تلك الأضواء، ومن جانب آخر إنَّ مردَ بعض ما استدلَّ به هو ترجيح العلم على الظنِّ وتقديمه بالرتبة والشرف عليه وهذا نعالجُه في فصل مستقل بإذنه تعالى.

حججية العلم وكشفيته الذاتية

وعلينا أن ندرس هنا دعامة البناء وهامة الأدلة العقلية لدى أصحاب التجويز وهي القول بحججية العلم وكشفيته الذاتية؛ إذ يرون علم القاضي حججَة له ولغيره ويستدلُّون بأنه كاشف بالذات وليس بحاجة إلى جعل الحججية والاعتبار عليه، فالعلم من الأدلة الشرعية لإثبات الدعوى بل أقواماً وأوضحاها؛ لأنَّ غيره من الأدلة الأخرى أيَّاً كان لا يشيع الحكم إيهامه بالحق، فهو لا يفيد إلا الظنِّ و«إنَّ الظنَّ لا يغنى من الحق شيئاً».

فيما كاننا أن نقسم هؤلاء إلى طائفتين: فطائفة قد سلك طريق المبالغة في كشفية العلم عن الواقع المحض فرأى أنه حججَة شرعية لا يشوبه شيء؛ إذ حججته ذاتية لا حاجة له إلى تشريع من قبل المشرع، وطائفة ثانية أخذ جانب تفوق العلم و Heidi قوته على سائر الأدلة و ترجيحه بالأولوية عليها.

قال ابن زهرة - وهو ينتمي إلى الطائفة الثانية -:

«إذا وجب الحكم مع الظنِّ، فالعلم به أولى وأحرى».

وهذا من قبيل قياس الأولوية التي يبحث عنها في علم الأصول بينما نرى أنَّ الاستدلال من طريق كشفية العلم، طريق وجداً وعقلاني، ونحن نحاول فيها بيلي عرض هذه الأدلة على مشرحة التحليل والإجابة وتمهيداً لذلك

نذكر بعض المقدمات: المقدمة الأولى

قد ورد كثيراً لفظ العلم في الكتاب والسنة وهكذا في علم الفقه وعلم الأصول، وهو في الوقت نفسه مصطلح فلسفـي يستخدم في مجال العلوم العقلية وقد قسموه فيها بالعلم الحصـولي والعلم الحضـوري ولكلـ تعاريف تخصـ به.

أما في الكتاب، فقد جاء بمفهومه الواسع الشامل يطلق على العلم المقدس الإلهـي الذي هو كمالـ العلم لا يمكن الاقـرـاب من شواطـيهـ، كما يطلق على العـلوم والإـدراكـات البـشرـية العـادـية النـاكـصةـ.

وأـما في الفلـسـفةـ، فـيـعـنـونـ بـهـ وـيـقـصـدـونـ مـنـهـ مـعـرـفـةـ الأـشـيـاءـ وـظـواـهـرـهـاـ وـالـاحـدـاثـ وـآـثـارـهـاـ كـمـاـ هيـ نـفـسـهـاـ.

وأـما في العـلـومـ الـاعـتـبارـيـةـ وـمـنـهـ عـلـمـ الـفـقـهـ وـعـلـمـ الـحـقـوقــ فـيـقـصـدـ بـهـ مـعـرـفـةـ الشـيـءـ فـيـ إـحـدىـ مـرـاتـبـهـ ضـعـيفـاـ كـانـ أوـ سـدـيدـاــ فـيـعـتـرـفـ عنـ عـلـمـ الـقـوـيــ بـالـقـطـعـ وـالـيـقـيـنـ، وـبـالـضـعـيفـ مـنـهـ بـ«ـالـعـلـمـ الـعـادـيـ»ـ يـكـادـ يـعـادـلـ الـظـنـ وـيـكـافـئـ وـفـيـ الـفـقـهـ بـ«ـالـعـلـمـ الـعـادـيـ»ـ وـبـ«ـالـظـنـ الـتـاخـمـ لـلـعـلـمـ»ـ.

المقدمة الثانية

إنـ للـعـلـمـ درـجـاتـ وـمـرـاتـبـ إـلـىـ جـانـبـ تقـسيـمـاتـهـ الأـخـرىـ السـائـدةـ

كـالـإـدـرـاكـ التـصـورـيـ وـالتـصـدـيقـيـ فـيـ الـمـنـطـقـ وـالـعـلـمـ الـحـصـوليـ وـالـعـلـمـ الـحـضـوريـ

فـيـ الـفـلـسـفةـ وـيـمـكـنـ لـنـاـ أنـ نـفـرـضـ لـهـ تقـسيـمـاتـ أـخـرىـ.

منـهـاـ: ١ـ منـ نـاحـيـةـ شـخـصـيـةـ الـعـالـمـ وـكـيـانـهـ الـعـلـمـيـ باـعـتـبارـهـ الـحاـكـمـ فـيـ

مسـنـدـ القـضـاءـ أوـ باـعـتـبارـهـ فـرـداـ مـنـ أـفـرـادـ النـاسـ.

٢ـ باـعـتـبارـ الزـمـنـ، فـقـدـ يـكـونـ عـلـمـ القـاضـيـ لـاحـقاـ مـنـ حـيـثـ الزـمـنـ

وـحـاـصـلاـ لـهـ بـعـدـ تـصـدـيـهـ مـسـؤـولـيـةـ القـضـاءـ وـقـدـ يـكـونـ سـابـقاـ عـلـىـ القـضـاءـ وـقـبـلـ

أـنـ يـتـولـ مـسـؤـولـيـتـهـ.

٣- باعتبار ما يتعلّق به العلم، فقد يكون المعلوم هو حقّ من حقوق الله تعالى كما قد يكون حقّاً من حقوق الناس.

٤- وهناك تقسيم آخر هام و هو تقسيمه باعتبار علم القاضي بالموضوع و جوهر القضية^(١) وكذلك علمه بالشكل و من حيث الشكل، وسيأتي تفصيل ذلك في المباحث و الحلقات القادمة بإذنه تعالى.

و من المعلوم، أنّ هذا التقسيم له فوائد شتى فقهية، تبلور آثارها في مجال التطبيق و ستحاول سبر بعض تلك الفوائد و آثارها بالتفصّل و التحقيق في محلّها كي نجد مبادئ نظرية للمسألة و نجعل لها مخرجاً، «والله المستعان». وقد توصلنا من دراسة تعبير الفقهاء في المسألة إلى أنّ المقصود من علم القاضي غير المعصوم هو علمه المتعارف الحاصل بإحدى الحالات الخمسة، وكذلك يستوي في علمه ما يتعلّق بحقوق الله و حقوق الناس وسائر العقوبات بلا فرق و تفصيل، وقد صرّحوا بأنّ علم القاضي لا يختصّ بزمن القضاء، فهو أعمّ من أن يكون بعد زمن القضاء و قبله كما يشمل علمه نفس القضية و شكل القضاء معاً.

المقدمة الثالثة

للقاضي بوصفه بشراً عادياً، درجات من ناحية شخصيته و احساسه و مشاعره و مراتب علمه و متطلباته و قوّة ضبطه و ذاكرته، فيمكن أن يكون القاضي مجتهداً أو غير مجتهد، عادلاً أو غير عادل، قويّ الذاكرة أو ضعيفها، قويّ الواهمة أو ضعيفها^(٢) فمن المسلم في السيكولوجية والفلسفة أنّ تدخل هذه القوّة قد تورث التباس شخصين أو أمررين أو واقعين بالأخر، و ربّما يتسبّب

١- بالإنكليزية *mater of fact* و *mater of form*.

٢- الواهمة عند الفلسفه هي القوّة التي توجب ظهور المohoمات والتتصورات غير الواقعية في الإنسان.

للشخص نفسه ما سمعه و رأه، وهذا الالتباس ينفي حكمه و اعتقاده ما ليس من الحقيقة في شيء.

فتلك الخصوصيات عامة تلعب دوراً هاماً في ظاهرة القضاء ورأى القاضي و تصرفاته، فربما يؤثر أمرٌ موهوم تأثير اليقين ، فرب علم و يقين وهو حجة و كاشف عن الواقع المزعوم للشخص ليس له حظّ من الواقع الحقيقى ولا يرشد الإنسان إلى الحقيقة، وفي الحديث:

«لم يقسم بين الناس شيء أقل من اليقين». (١)

فعل الفقيه الخير المحتنك أن لا يغفل عن شيء من تلك الظاهرات و مفاعيلها، فإن العلم المبحوث عنه في الفقه هو العلم السليم الذي ليس فيه خلل و آفة، والمقصود من القاضي في الفقه هو الإنسان الذي له قوة الاجتهاد والإمام بالأحكام الشرعية.

المقدمة الرابعة: في كاشفية العلم

قد استدلوا لجواز عمل القاضي بعلمه بأن العلم بذاته كاشف عن الواقع الموضوعي و طريق طبيعي للوصول إليه. فكان لزاماً علينا أن نبحث عن هذه الظاهرة كأحد أدلة الجواز وإدلة الرأي فيها، فنقول:

إن «الكاشفية» إن نفترضها أمراً ملازماً ذاتياً غير منفك عن العلم، فالعلم المقصود هو العلم بمعنى الحقيقي الفلسفى لا بالمعنى العرفى الواسع الإطلاق الذى يستعمل فى نطاق الفقه ويسمى «العلم العادى» حيث يصبح أن يشمل الظنون كذلك، فمفهوم العلم بهذا المعنى لا يخلو من الإبهام فى التطبيق؛ إذ أن العلم بالمعنى الفلسفى هو ظاهرة نفسانية للقاضى لا سهل له لإثباته.

و إن كان المقصود من العلم هنا هو العلم العرفى المصطلح لدى

١- راجع: الكافي، ج ٢، ص ٥٢؛ والبحار، ج ٧٠، ص ١٣٨.

الفقهاء، فليس مرأة للحقيقة الخارجية أو كاشفاً عن الواقع الموضوعي دوماً فقد يُصيب حيناً وينطئ حيناً آخر، فلا يمكن الاعتماد عليه والاستدلال به إلا بمعونة التعبّد. فلابد لنا أن نتفحص عن دليل نقلٍ موثوق به يدل على صحته ولزوم التوصل إليه، وإلا فال Cheryl العللي عند مواضع فقدان النص هو مبدأ «أصلالة العدم».

المقدمة الخامسة: في بيان مدى حجية العلم

نجد في تعبير الفقهاء تلازماً شائعاً بين كاشفية العلم عن الواقع الموضوعي وحجيتها شرعاً ولكنَّه أمر لا سبيل لإثباته علمياً، ومن أجل ذلك قد أنكره بعض أساتذتنا (رحمهم الله تعالى) في مسفلوراتهم ومحاضراتهم. فمنهم سيدنا الأستاذ العلامة حيث قال في بعض كتبه:

إنَّ حجية العلم اعتبارية بمعولها» و «قد خلط بين كاشفية القطع وحجيتها؛ إذ الحجية - سواء فسرت بوجوب الجري على وفقة أو كونه قاطعاً للعذر أو كونه وسطاً لإثبات حكم متعلقه - اعتباري غير كون القطع انكشف الواقع.^(١)

وبكلمة أخرى: قد أصبح الأمر الحقيقي ملتبساً بالأمور الاعتبارية، فانقلبت «الكاشفية» «بالحجية»؛ إذ أنَّ الكاشفية أمر موضوعي ليس للمشرع فيه يد الجعل والوضع والتقرير أو التغيير في حين أنَّ الحجية أمر تشيريعي اعتباري اختياري للمشرع عليها يد السلطة، فعلى ضوء رأيه بِهِ مَا لَا يقبل «الجعل التأليفى» هو الحجية العقلية الناشئة عن نورية العلم (والقطع) في حقله التكويني، وأمّا إذا لاحظنا من زاوية التشريع، فهو منوط بجعل المشرع (جعلًا تأليفياً) وتبعه الحجية بعد التشريع والوضع.

وقد أكَّد سيدنا الأستاذ الإمام المجاهد (قدس سره الشريف) أيضاً

١- راجع : التعليقات على كفاية الأصول، ج ٢ ، ص ١٧٨-١٧٩ ، للعلامة الطباطبائي شذ.

على هذا المذهب بقوله أولاً:

إن الطريقة (أو الكاشفية) ليست من ذاتيات القطع ولوازمه الذاتية بالتلازم الدائم معه، فإن «الذاتي» المصطلح هو الذي لا ينفك عن الذات، ولكن القطع قد يصيب وقد لا يصيب. ومن وجهاً آخر، ما ليس بحاجة إلى الجعل التشريعي هو لوازم وجود الشيء للزوم اللغو وينافي الحكمة، وأما الحججية وقاطعية العذر التي هي من آثارها التي تختصان لخلق التشريع و مجال التقنين فليستا من الآثار التكوينية الطبيعية للأشياء حتى تستغني عن الوضع والجعل، فإن زمام التشريع والرفع والتغيير طرأت يد المشرع بل لا معنى للتشريع إلا ذلك. وثانياً: إن الاستدلال في المسألة باستحالات الجمع بين اللاحظين (اللحاظ الآتي واللحاظ الاستقلالي) وبعبارة أخرى: إن استحالات الجمع بين الكاشفية والموضوعية خلط والتباس بين اللاحظين (الشخص العامل، و الشخص المشرع) فإن الاستحالات تتحقق إذا كان في شخص واحد و لكن إذا دار الأمر بين الشخصين (اللاحظين) فلا يتنافي وجود الكاشفية. لعلم شخص مع جعل هذا العلم موضوعاً لحكم بواسطة شخص آخر.

و يعني بذلك (قدس سره الشريف) أن استحالات الجمع بين اللاحظين هي من أجل استحالات الجمع بين السلب والإيجاب (=النقضين) وهو من أقسام «التقابل» (الذي يبحث عنه في الفلسفة) في موضوع واحد و لشخص واحد، وإن ألا استحالات بتاتاً.^(١)

١- راجع: تفصيل ذلك في أنوار الهدایة التعليقة على الكفاية، للإمام الخميني شافعی ، ج ١، ص ٩٤-٩٥.

ويتلخص من كلامهما (رحمهما الله) أن التشريع و ماهيته الحقوقية و الاعتبارية ليست إلا جعل العمل (أو تركه) حراماً أو واجباً، و ليس التشريع إلا نفس هذا الوضع والجعل، فكل مالم يكن عليه يد الشارع بمعنى التقنين و الجعل، ولو كان بالأ مضاء والتتنفيذ، فتركه سائع إن كان فعلاً و فعله سائع إن كان تركاً، كما هو الأمر في «مala nass fihi» المصطلح المعروف لدى الفقهاء، فإنه مجرى أصلة البراءة، قال الله عزوجلَ بهذا الشأن: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾^(١) و ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا﴾^(٢).

وليست الحججية بمنحي عن هذا الحكم فأما الحججية الشرعية فلا بد أن تكون مجمولة و ما كان مجمولاً شرعاً فلا يتبع الحججية العقلية اتباعاً دائماً بل ربما يكون حجة في الشيع أيضاً وقد لا يكون حجة ، فليس جعل الشارع لغواً و «تحصيلاً للحاصل» لمكان الافتراق بين الحقلين المذكورين .

إن قيل : فإذا ذكر ما شأن «مبدأ الملازمة» بين حكم العقل و حكم الشرع؟ فنقول: إن مفاد القاعدة هو ملازمتها في الوجود لا في الوجوب و اللزوم فهي قاعدة إخبارية لا كلام إنسائي ، و معناها أنه كلما وجد حكم للعقل فنعلم أن هناك حكم للشرع أيضاً فيلزم علينا أن نستعينه (و كذا العكس كقاعدة مستقلة) لا أنه : إذا وجد حكم للعقل فلا بد للشرع أن يحكم بمثله أو بالعكس .

ف تستنتج من جميع ذلك أن حقل الحججية التشريعية والتشريع يفارق حقل الأحكام والأمور التكوينية ولا صلة بينهما إلا من جراء عمل المشرع .
هذا ولو افترضنا هناك علاقة بين علم الإنسان و حجيته و وجوب العمل شرعاً على مقتضاه، فهي في الأمور الشخصية، وأما بالنسبة للأمور التعبدية التي وردت فيها التشريعات والقوانين كقوانين القضاء وأدابه، فيختلف الأمر؛ إذ يجب على الشخص المكلف اتباع القوانين والأحكام و

النصوص لا ما يؤدي علمه إليه . و مما يؤيد ذلك أن علم الأشخاص في المواقف المختلفة لها في الشعْرُ أحکام مختلفة لا تجتمع في إطار واحد وهو كما يلي :

الف) العلم حجة شرعاً - حكماً و موضوعاً بعد الفحص والتحري - في جميع العبادات وفي أحکام الطهارة والنجاسة . فكل معلوم الطهارة - مثلاً - ظاهر للعالم بها ، كما أن كل معلوم النجاسة نجس .

ب) يكفي العلم الضئيل - حتى الظن - في تنفيذه وهو حجة في المعاملات وبعض أحکام السوقية كيد المسلم المتصرف و سوق المسلمين و ما شابه ذلك .

ج) أما بالنسبة للعقوبات وبعض الجرائم كالحدود ، فالأمر على عكس ذلك تقريراً؛ إذ أن العلم لا يكفي في بعض أقسام العقوبات مهما كان قوياً و كاشفاً ، فإن العلم المعتبر شرعاً في ذلك هو العلم المركب من شهادة أربعة رجال عدول .

د) يكفي العلم الحاصل من الاخصائين والخبراء ، أو «من لا يتحقق العلم إلا من قبله» كشهادة القابلة وأمثالها لإثبات الحكم وهو حجة شرعاً بلا شك .

وفي الوقت نفسه لا يكفي إقرار المجرم النادر في عقوبات الحدود وإن كان موجباً للعلم ، فاته لا يعتد به عملياً وإنما يعمل بمبدأ «الدبر في الشبهات» (: إن الحدود تدرأ بالشبهات) .

المقدمة السادسة : في الصلة بين الشهود والإثبات

يبدو أن أدلة الإثبات في الفقه الإسلامي (و هكذا في الفقه الحديث) التي وضعت للقاضي بغية الوصول إلى الحق الفرضي - لا صلة لتلك الأدلة مع الواقع الموضوعي و نفس الأمر بصورة مباشرة دائمة ، وإنما مهدت و

وضعت لإمكانية الوصول إلى فصل الخصومات وفصلها أو تنفيذ القانون (فيما يتعلق بالعقوبات)، والغرض من وضعها تلبية حاجات المجتمع المدني وتسهيل المعيشة لأفراد المجتمع ورقة وفق الشؤون الإجتماعية - وحل الخصومات ونبذ الخلافات على ضوء القوانين.

وممّا يرشدنا إلى هذه الحقيقة، هو اعتماد المشرع على العلم العادي المتعارف واعتباره كدليل يوثق به، كما ذكرناه آنفاً، ونحن نعلم أنّ العلم العادي غير الجازم تصاهي الظنّ تقويمًا وليس طريقاً طبيعياً موصلاً إلى الواقع بل ربما يخطئ ويحيد عن الصواب ويعدل عن الحق.

كما يوحى إلى هذه الحقيقة أيضاً الأحاديث المرورية عن النبي ﷺ وأهل البيت عليهم السلام كحديث : «إِنَّمَا أُقْضِيَ بَيْنَكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ»، وحديث : «جُمِيع أحكام المسلمين تجري على ثلاثة أوجه ...». ^(١)

فالآحاديث هذه تنتّ عن حقيقة وهي أنّ تلك الأدلة المثبتة أعني (البيئة والحلف و ...) أدلة تعبدية لا كاشفية ذاتية فيها في نظر الشارع بل هي أمر لا محيد عنه في القضاء.

ويؤيد ذلك ما في أحكام القضاء من عدم اعتبار العلم الحقيقي بالواقع كالعمل بالقرعة عند تعارض البيئات وقصة قضاء الإمام علي أمير المؤمنين عليه السلام في دابة كانت في يد أحد المتخاصمين، فحكم لصالح من بيده الدابة لا لخصمه فقال عليه السلام : «لَوْلَمْ تَكُنْ فِي يَدِهِ جَعَلْتُهَا بَيْنَهُمَا نَصْفَيْنِ» و الحكم الأخير يخالف الواقع على أي حال. و هكذا يؤيد ذلك عدم جواز التقاض وأخذ المال فيما إذا حلف المنكر الكاذب، بالكذب و تسقط دعوى المدعى الصادق فإنه لا يجوز أن يقاضى للمدعى و يأخذ ماله؛ وما إلى ذلك من الأحكام التي توحى بأنّ القضاء وأدلة الإثبات إنّما وضعت

١- الوسائل، الباب ٢ (كيفية الحكم)، ح ١ و ٣؛ الكافي، ج ٧، ص ٤١٤، وفي نفس المصدر، الباب ١ (كيفية الحكم)، ح ٦؛ البخاري، ج ١٠٤، ص ٢٩١.

لفصل الخصومات و فصم المنازعات .

وعلى هذا الأساس فلا محل للتمسك برجحان العلم على الظن .^(١) وفضل القطع على العلم العادي - كما ذكره كثير من فقهائنا - و عليه فعلم القاضي ولو كان حجة لنفسه عقلاً و شرعاً للعمل في واجباته الفردية والعبادية و لكنه لا يوجب أن يأخذ المشرع الإلهي بعين الاعتبار كالعلم الكافش عن نفس الأمر فلا يلزمه أن ينفذه في النظم الاجتماعية في البلاد و في ما يحدد مصير حياة الناس كافة .

المقدمة السابعة : في حياد القاضي و عدم انحيازه
 إنّ من المبادئ المألوفة في الفقه الحديث الأوربي و آداب القضاء السائد في إيران (آیین داد رسی) هو مبدأ حياد موقف القاضي من الخصوم عند معالجة الخصومات و هذا المبدأ يتمنى على أن القاضي في مواقف الحياد و عدم الانحياز لجانب دون جانب يستطيع تقدير الأدلة والبيانات بشكل أفضل و بدون أي تدخل من أحاسيسه الفردية و ميله الباطنية بما يخص أمر القضاء .

و هذا المبدأ يلائم طبيعة القضاء و مقتضاه أعني إصدار الحكم بالعدل و القسط ، فإنه إذا كان القاضي على علم بجانب من جوانب القضية ، فلا يستطيع أداء حق البيئة الشرعية أو غيرها من الأدلة (إن قلنا بأنّ من واجب القاضي رعايتها مع علمه بالواقع) فيميل إلى جانب علمه طبعاً . وقد ورد في الحديث أيضاً ما يؤيد هذا المبدأ: منها ما ورد في وجوب عمل القاضي بالمساواة بين الخصوم و منها تلك الأحاديث التي وردت بشأن

١- راجع: الانتصار: السيد المرتضى حيث قال: «العلم أقوى من البيئة» و قال فاضل المقداد: «القضاء بالعلم رجوع إلى يقين ، و بالشهادة رجوع إلى الظن». وقال فخر المحققين: «و محال في الحكمة جواز الأول (الظن) و منع الثاني (اليقين) .

وجوب إنصاف الناس .^(١) إذ من المعلوم أنه لا يمكن أن تجتمع المساواة مع نفاذ الحكم بمقتضى علم القاضي لصالح أحد الطرفين قبل الاستماع إلى دليله أو دليلهما و مع استماع الأدلة بعد عرضها فلابد من اختيار أقواها دون تحيز لجانب خاص و إن كان ذلك منافيًّا لما يقتضيه علمه ، وإذا كان المساواة بين الخصميين ، «في الإشارة والنظر» واجباً على القاضي ، فالحكم بمقتضى بيته الشرعية أولى وأوجب .

وكذلك الأمر على مبني بعض المتأخررين من الفقهاء الذين يرون ما يسمونه «بناء العقلاء» أو «سيرة العقلاء» من مصادر الفقه والأحكام الشرعية ، فقد ثبت أنَّ بناء العقلاء وسيرتهم مستمرة لم يزل و لا يزال يستدعي الرجوع إلى القاضي المحايد والاجتناب من القاضي المنحاز الذي يقف بجانب أحد الخصوم .

ويؤيد ذلك ما أشار أو صرَّح به الأصحاب في كتبهم ، منهم العلامة في القواعد حيث يقول : «إنه يجوز أن يكون الحاكم أحد المتنازعين بل يجب أن يكون غيرها» ، و القاضي المنحاز هو في حكم المتنازع ، فالمناط واحد ، مع أنَّ الحاكم إذا كان عادلاً وينظر إلى الدعوى والأدلة كشخص محايد فلا يضر بالقضاء ؛ إذ لا يحكم لصالح نفسه بلا حق و لا يوجب إلحاق الضرر بخصمه جوراً .^(٢) فالجمع بين مقتضى الحياد و مقتضى العلم بالواقع للقاضي ، مع الحفاظ على واجبه ، هو تفويض القضاء إلى حاكم غيره ، و إداء الشهادة و إبراز العلم في محضره ، و إلا فللمحكوم عليه الاحتجاج ضدَّ القاضي في الحكم لعدم الاحتفاظ على كرامة حقوقه حق الجرح لأحد الشهود و حق الحلف و حق إقامة البينة و غيرها .

١-راجع : الوسائل : في آداب القضاء ، باب مساواة القاضي بين الخصوم ، وكذلك باب وجوب انصاف الناس .

٢-راجع : القواعد ، للعلامة ، في صفات القاضي .

و قصارى القول أنه لا غرو في فضل العلم شرعاً و عقلاً و لا في كاشفيته إجمالاً - كما ألمحنا إليه سالفاً - لكن بقي لنا أن نضيف إلى ذلك بأن هناك فرق شاسع بين كاشفية العلم و القطع واعتباره عقلياً و بين حججته شرعياً و فقهياً.

فعمدة دليل المدعى إثبات الملازمة بين كاشفية العلم و حججته الشرعية كبرى القياس المنطقي و هو باطل لا أساس له من الصحة؛ إذ أنّ الحججية الشرعية أمر قابل للوضع و التشريع لا سيما في الأمور التي تعتبر من أنظمة البلاد و شؤون الحكومة و الولاية و هي ترتبط بمصالح الناس و مصلحة الأمة ارتباطاً وثيقاً لا انفصام لها.

فما قد قرع الأسماع - كما عن الشيخ المرتضى - من وجوب متابعة القطع من أجل طريقيته، فهو محمول على الوجوب العقلائي أو العقلي. فمن هنا نعلم أنه لا يقدح في هذه المسألة حججية القطع الشرعية في العبادات؛ لأن تلك الحججية قد ثبتت بالدليل وأما في غير العبادات فلا يجوز التسرب إليه فقهياً و شرعاً و إنما يجب الوقوف لأنّه خلاف الأصل بسبب وجود مبدأ أصالة العدم و لزوم الالكتفاء على موضع اليقين شرعاً و فنياً.

الإجماع

قد تمسك القوم براجماع الأصحاب في هذه المسألة و نظن أن أول من أذعنه و أخذ به في دلائله للمسألة هو السيد المرتضى عليه السلام في كتاب «الانتصار» و تبعه ابن زهرة و عدة أخرى كصاحب السرائر و نهج الحق و شيخ الطائفة في كتابه «الخلاف» و هذا الدليل المزعوم صار أمراً مستساغاً و منطلقاً رحباً لمن جاء بعدهم ، وحتى المحقق النجفي (صاحب الجوادر) الذي رفض الأدلة المشهورة لدى الأصحاب و لم يرضخ لها ، غير أنه لم يوجد

بُدأً من قبولة و ذلك لتوفّر الإجماع المشهور عندهم ، فرفض ما رأه ابن الجنيد وذهب إليه .^(١)

فيجدر بنا الآن أن نبحث عن الإجماع في المسألة تاريخياً و فقهياً ، فنقول : أمّا من حيث التاريخ ، فلم يجد الباحث ما يثبت وجود الإجماع في تلك المسألة (بالمعنى الصحيح) قط ولو كان قد تحقّق ، فمعقده إنما هو علم الإمام المعمصون دون غيره ، فلا شمول له ، و لا يمكن الاستدلال به فقهياً .

فينبغي للباحث أن يلاحظ هنا نقاطاً و هي كما يلي :

النقطة الأولى

يستفاد من صريح كلام السيد المرتضى بشأن وقوع الإجماع و أنّ إنكار ابن الجنيد لا يزري بتحقق الإجماع أنّ غرضه من الإجماع ما قد سبق ابن الجنيد فيقول في الانتصار :

كيف تستجيبون ادعاء الإجماع من الإمامية في هذه المسألة و
أبوعلي ابن الجنيد يصرّح بالخلاف فيها و يذهب إلى أنه لا
يجوز للحاكم أن يحكم بعلمه في شيء من الحقوق و لا
الحدود؟ قلنا: لا خلاف بين الإمامية في هذه المسألة وقد
تقدّم إجماعهم ابن الجنيد وتأخر عنه^(٢)

فمن وقوع الإجماع ، على زعمه ، كان قبل وقوع الغيبة الكبرى أي سنة ٣٢٩ من الهجرة وقبل وفاة ابن الجنيد باثنين وخمسين عاماً ، فكان وفاته عام ٣٨١هـ ، و من الواضح أنّ إجماع الفقهاء حينذاك كان كاسفاً حقيقةً عن رأي الإمام المعمصون ، وهذا هو «الإجماع الدخولي» الحقيقي المصطلح عند القوم و هو الإجماع الذي ثبت دخول الإمام ~~عليه السلام~~ ورأيه في

. ٢-الانتصار ، ص ٢٣٨ .

١-الجواهر ، ج ٤٠ ، ص ٩٠ .

المُجمِعينَ.

هذا و لكن الإجماع بهذا الوصف غير ثابت و هنا شبكات حول القضية من شأنها أن يزعزع أصلها، نذكرها في بند:

البند الأول

أولاً، إننا لم نجد أثراً من تلك المسألة في كتب الأوائل كفقه الرضا و المقنع والهداية - وحتى في مقنعة الشيخ المفید برغم أنهم كانوا بصدده ببيان جميع الأحكام الشرعية المتيقنة و كانوا يكتبون المسائل الفقهية بنفس ألفاظ الأحاديث و بعين تعبير النبي ﷺ والأئمة من أهل البيت عليهم السلام رعاية للاحاطة و ركونا إلى التقوى، و من أجل ذلك نرى الفقهاء بعدهم ينظرون إلى كتبهم نظرة الأحاديث و يأخذون بأرائهم.

فإذن من الممكن أن هذه المسألة كانت قد وردت في فقه الإمامية (و في كتب السيد المرتضى و الشيخ و من جاء بعدهما) متسربة عن كتب غير الإمامية بعد أن كانت مسألة كلامية تعرض في مباحث علم الكلام كغيرها من المسائل الكلامية وهي كثيرة حيث دخلت في الفقه أو في علم الأصول فترعررت هناك بعد ما كان نشوؤها في علم الكلام.

و حيث افترضنا أن هذه المسألة لم تكن في زمن المعصومين عليهم السلام و الفقهاء الذين عاشوا في عصرهم، فكيف نستطيع أن ندعى عليها الإجماع المعتبر بدخول الإمام (لو قلنا باشتراط الدخول في حجية الإجماع كما هو الحق الحقيق بالتصديق) فالامر لا يزال يبعث على التساؤل بأنه كيف انعقد إجماع بهذا و متى وقع بحيث لم يقف عليه فقهاء زمن الغيبة و قبله على وجوده و كيفية وقوعه و لم يتعرضوا له في كتبهم مع شدة الاهتمام به !

ثانياً، و مما يشيد بهذه النظرية و يؤيدها هو أننا نرى في كتب السيد المرتضى و الشيخ نقل الإجماعات حول كثير من المسائل - لو لم نقل جلها -

التي لا أصل لها و لم يذكروها في سائر كتبهم، كالإجماعات التي نقلها المرتضى في الانتصار والشيخ في الخلاف وهذا مما يبعث على الظن بأن هؤلاء الأعاظم لما رأوا أن الخصوم المعاصرين لهم ينكرون على الإمامية و يلومونهم برفض الإجماع الذي كان له وقتذاك عندهم دور هام بوصفه دليلاً قاطعاً، ففي تلك الظروف المعقّدة وفي هذا التفاعل سردوا الإجماع كرد فعل في جانب الأدلة الشرعية الفقهية بغية «الانتصار» في جانب «الخلاف» و المعارضه، فلما أن نسمى الإجماعات هذه «إجماعات إسكاتية» أو جدلية فلا وافع و لا حقيقة وراءها و لا مفعول في ذكرها و نقلها فقهياً.

ثالثاً، ولقائل أن يقول، إن نفس فتوى ابن الجنيد على خلاف الإجماع المدعى به، هو أقوى دليل على عدم تحققه؛ لأنَّه كان أقرب إلى زمن الإجماع، و من الواضح أنَّ رجلاً عظيماً مثله من أهل الفقاهة والتقوى لا يلقي دليلاً كهذا على ظهره، و لا يذهب إلى خلافه.

و هنا نقطة لطيفة من العلامة النحرير و الفقيه البصیر میرداماد تبریزی في مسألة «نجاسة الماء القليل بملاقاة النجس» و بعد أن ذكر رأي ابن أبي عقيل في تلك المسألة يدللي برأي يخالف الإجماع المشهور بأنه قال: «الماء القليل كالماء الكبير» في الحكم حيث يتنجس بالملاقاة إذا تغير ظاهره، ثم يعقب على ذلك بقوله:

قلت: وقول ابن أبي عقيل بذلك يبني عن ثبوت الخلاف من الخاصة في المسألة من قبل؛ إذ لا يجوز خرق إجماع الخاصة كما لا يجوز خرق إجماع الأمة بل أنَّ الأمة جيئاً إنما لا يجوز شق عصاهم و مخالفة إجماعهم لاستلزم ذلك خلاف إجماع الفرقـة المحقـقة... وأمـا انعقـاد إجماعـ الخاصةـ من بـعدـ ابنـ أبيـ عـقـيلـ فـلمـ يـنـقلـهـ أحدـ منـ الأـصـحـابـ، وـ إنـماـ القـولـ بالـتنـجيـسـ عـنـدـهـمـ معـزـىـ إـلـىـ الشـهـرـةـ.

ثم نقل عن جده - المحقق الثاني الكركي - في الهاشم ويقول:
و عنى التعبير عن هذا المعنى جدي القمقام - أعلى الله مقامه -
في معلّقاته على الشرائع حيث قال:

القول بتجسسه باللقاء هو المعروف في المذهب وفي قول: «إنه
لا ينجس إلا بالتغيير»، ذهب إليه ابن أبي عقيل؛ وكيف يحل أن
يظنّ بمثل هذا الشيخ العظيم المنزلة إحداث قول خارق
الإجماع للفرقـة المـحـقـةـ، وـمـكـانـتـهـ فـيـ الـجـلـالـةـ عـنـدـ أـعـاظـمـ
الأـصـحـابـ بـحـيـثـ يـعـمـلـونـ بـمـرـاسـيـلـهـ وـيـسـتـصـحـونـ تـزـيلـهـاـ
منـزـلـةـ الـمـسـانـيدـ الصـحـاحـ، كـمـاـ وـقـعـ ذـلـكـ مـنـ الـمـصـفـ الـعـلـامـةـ فيـ
خـتـلـفـهـ....».

قال في المختلف: «ومراسيل مثل هذا الشيخ مقبولة لعلمه وعدالته». وقصاري الكلام إنَّ ابن الجنيد لا ينكر الإجماع الذي له اعتبار حكم الله ويعتبر من ضروريات الدين، فمن ينكر فقد أنكر حكم الله وترك أمراً ضرورياً و هو في حكم ارتداد صاحبه؛ بل ربما يكون إنكاره دليلاً على عدم وقوع الإجماع، وهو أدرى بالواقع وعدم الواقع، من أجل قرينه زماناً.

النقطة الثانية

إنَّ الباحث يستشفُّ من بعض تعبير السيد المرتضى - ك قوله: «لا خلاف بين الإمامية» و قوله: «و كيف يخفى إبطاق الإمامية على وجوب الحكم بالعلم وهم ينكرون توقف أبي بكر عن الحكم لفاطمة ؑ». مضافاً إلى ما ذكرناه آنفاً، أنَّ المقصود من الإجماع هو نفس «اتفاق» فقهاء الإمامية الذي حصل حسب اعتقادهم بضرورة حججية علم الإمام و جواز عمله بعلمه لا بسبب حصول الإجماع المصطلح، و الملازمة في كلامه واضحة كلَّ الوضوح للمتأمل؛ إذ علّق السيد «الإبطاق» على علمهم بضرورة جواز العمل

بالعلم (أو وجوبه) وعلى إنكارهم توقف أبي بكر في القضية.

النقطة الثالثة

وهناك خلاف بين الفقهاء في الإجماع ولنا رأي في ذلك يمتد بالعنابة و هو إننا نعلم أن المعتبر من الإجماع هو الإجماع الذي تحقق للفقهاء المعاصرين في عصر الغيبة أو قبله، وأما غيره من الأقسام، فليس دليلاً معتبراً للحججية شرعاً له ولا دليل لدخول الإمام المعصوم عليه السلام فيه إلا من سبيل الحدس - أو بتعبير آخر : «الكشف» - و من المعلوم أن الحدس أو الكشف ليس بمنزلة العلم واليقين.

فإذن إن ما ذكره سيدنا الأستاذ رحمه الله في المباحث الأصولية من التلازم و قياسه بين تصرفات عامة الناس و تصرفات رجال الحكومة التي توحى إلى الكشف عن حكم و أمير قانوني و مولوي ليس أكثر من الحدس و لا غير، و بالرغم من ظهور التلازم في بادئ ذي بدء لا يمكن الأخذ به كحكم له اعتبار و لا يوجب الاطمئنان واليقين ، و هكذا يقول المحقق الغروي الاصفهاني في هذا الموقف:

لا يصح كشف الحكم الشرعي بالإجماع؛ فإن الحديث لا يعتبر طريراً وثيقاً إلى كلام المعصوم إلا بعد اليقين بوثاقة طرقه، فلا اعتبار بالحدس في الحديث فكيف بالإجماع.

وعلى ضوء هذا الرأي لابد لنا أن نقول إن الفقه الإمامي - إن أغمضنا النظر عن بعض النواذر كالإجماعات الشرفية - كان قد انقطع عن الاتصال بالمعصومين عليهم السلام بعد الغيبة الكبرى إلا عن طريق أحاديثهم المروية عنهم، فحسب، فلا ملازمة حيث تزدَّين اتفاق الفقهاء في موضوع من المواضيع و مسألة من المسائل بين الحكم الواقععي و رأي المعصوم؛ إلا إذا نظرنا إلى الحدس بعين الاعتبار و سميته «كشفاً» و اطمئناناً و ما شابه ذلك من التعبيرين.

وأوضح من ذلك عدم اعتبار الإجماعات المتأخرة المستندة بالأحاديث المسماة بالإجماعات المدرκية فـما هي إلا تكراراً لنفس الأدلة النقلية وليس فيها ما يزيد على تلك الأدلة من المضمون والمفعول، ومن هنا نرى عدّة من كبار الفقهاء المتأخررين كالأندلسي وصاحب المدارك وبعض المعاصرين كذلك لا يعتبرون الإجماع حجّةً ومصدراً شرعاً، وقد سبق أن قلنا إنَّ المحقق التراقي أيضاً كان قد رفض الإجماع واحتسبه مردوداً خارجاً عن صفت الأدلة.

وما يوْسُف له إنَّ أكثر الإجماعات المتوفّرة في الفقه الإمامي كلها على هذه النمط، ولم أجده طيلة دراستي في الفقه، من الإجماعات ما هي غير مستندة إلى الأحاديث المرويَّة إلَّا نزراً يسيراً تقدَّر بعده الأصابع.

والحاصل، أنَّ هذا الإجماع أو بعبارةٍ أخرى «اتفاق الفقهاء» أو «عدم الخلاف بين الفقهاء» ليس أكثر من الشهرة الفتواتية المصطلحة ويوحى إلى ذلك التعبير التي يرددونها عند عرض المسألة كقولهم: «على الأظهر» و«على الأصح» (كما جاء في القواعد وتلخيص المرام) أو كقولهم: «أصحهما» (كما ورد في الشرائع) أو «الأظهر» (كما قال به في المبسوط) أو «أقربهما» (كما جاء في الدروس) وكلَّ هذه التعبيرات مع ما فيها من الاختلاف في الألفاظ إنما تستعمل عادةً في اختلاف الفتاوى وأراء الفقهاء لا في موضع الإجماع بل تنافي الإجماع لوجود المخالف.^(۱) ويتبيَّن من ذلك أيضاً إنَّ هذه التعبيرات تدلُّ على مدى قوَّة الرأي المخالف.

وأخيراً فإنَّ المنشأ التاريحي للإجماع كمصدر مستقل في الفقه هو ما يحدُّر بالاكتاف والاهتمام وإنَّ الإجماع ليس ظاهرة ناشئَةً من بيوت أهل العصمة والإمامية وإنما هو من غير الإمامية كما قاله الشيخ الأعظم في

۱- الفقهاء القدماء كانوا يستخدمون تعبير «على الأظهر» فيما هوأشَّـة ظهوراً في الحكم من الفتاوى وكذلك كانوا يستعملون تعبير «على الأصح» فيما إذا كان هناك رأي صائب وعتبره يعتد به في المسألة، فلو كان هناك إجماع لما عبروا بهذه الألفاظ.

«الفرائد»: «هو الأصل لهم وهم الأصل له». وبعبارة أخرى: إن هذا الإجماع المصطلح عند القوم ليس له أصل في الكتاب والسنة وإنما هو محاكاة لأئمة المذاهب الفقهية غير الإمامية، فإنهم ابتدعواه لمجاɒبة الشيعة الإمامية في قضية الإمامة والخلافة وحاولوا إثبات حججية الإجماع (بشتى صوره كحجج إجماع المسلمين أو إجماع الأمة أو إجماع أهل الحال والعقد وحتى إجماع أهل الحرمين أو المدينة فقط أو إجماع بعض الصحابة!) لإثبات ما يكاد يثبت به ثم سحبوه من علم الكلام إلى الفقه مما أدى ذلك إلى أن القدامى من الفقهاء الإمامية أخذوا الإجماع وسيلةً - كردة الفعل - تجاه الاحتجاجات لخصومهم، ثم حاولوا - في علم الأصول - إثبات حججته وذكروا لإثباته وجوهاً شتى، واستمر الأمر إلى يومنا هذا.

والجدير بالذكر إن المتبع والفا hazırlan في الأحاديث يرى بوضوح أن لفظ الإجماع أيها استعمل وتردد على ألسنة المقصومين ليس بمعناه الاصطلاحي المعروف، بل كانوا يقصدون منه معناه اللغوي فيما يتعلق بالضروريات في الدين عند المسلمين.

القول الثاني: في عدم جواز العمل بالعلم في القضاء مطلقاً بعد أن فرغنا عن دراسة النظرية الأولى فنبدأ بالبحث عن النظرية الثانية وهي القول بعدم الجواز بالعلم مطلقاً أي في جميع أقسام الحقوق سواء حقوق الناس وحقوق الله تعالى.

فقد ذهب إلى هذا الرأي من الإمامية الفقيه الأقدم أبو علي بن الحسين الإسکافي، وأما غير الإمامية فقد جنح إلى هذا الرأي، الكثير من الفقهاء منهم شریع و الشعبي - من التابعين - و مالك والأوزاعي وابن أبي ليلى وأحمد بن حنبل وإسحاق، وبعض أصحاب مالك و ابن قاسم وأبو عبيدة و محمد بن الحسن الشيباني الحنفي، و الشافعي (في الأم، في أحد آرائه) و نقل عن الغزالى

أيضاً. وقد حكى عن شريح أنه كان يقول: «ارتفعوا إلى إمام فوقي وأنا أشهد لكم به».

واستدلوا لهذا الرأي بالكتاب، بقوله تعالى: ﴿وَلَا تُرْكُوا أَنفُسَكُمْ﴾ .^(١)
فإن في عمل القاضي بعلمه ونفي الخطأ عن نفسه تزكية لها، والتزكية محظورة في الشرع.

وأجيب عن ذلك بأن نفس قبول منصب القضاء والجلوس على أريكة الحكم هو بمعنى تزكية النفس وتلك التزكية التي لابد منها للقاضي حين العمل وغير قادر في إمضاء حكمه.

واستدلوا بأحاديث نذكر منها ما يلي:

أولاً: استدلوا بالنبوى و بقوله ﷺ (في قضية الملاعنة) «لو كنت راجحاً من غير بيته لرجحها».^(٢)
فإن النبي ﷺ مع علمه بالواقع (و هو الرّنى) لم ينفذ العقوبة لفقد البيئة والدليل.

وقد تمسك بهذا الحديث أغلبية الفقهاء من غير الإمامية وهو إلى جانب ضعف طريقه لا يدل على أكثر من اختيار النبي ﷺ أحد الأمرين العمل بالعلم أو البيئة؛ فضلاً عن ذلك، إن الحديث يختص بالرّنى أو حقوق الله من الحدود فلا شمول ولا عموم ولا إطلاق فيه، كما يحتمل أن يكون علم النبي ﷺ حاصلاً من تفاسير الكذب في كلامه.^(٣)

ومنها: حديث إسماعيل بن أبي أويس عن أمير المؤمنين : (جميع)

١- سورة النجم، الآية ٣٢.

٢- راجع : عروي الثالثي: ج ٣، ص ٥١٨؛ السنن للبيهقي: ح ٧، ص ٤٠٧؛ الصحيح للبخاري، ج ٣، كتاب اللّعان؛ السنن لابن ماجة، كتاب الحدود، باب أظهر الفاحشة.

٣- راجع : مفتاح الكرامة: ج ١٠، ص ٣٧.

أحكام المسلمين تجري على ثلاثة أوجه: شهادة عادلة أو يمين قاطعة أو سنة جارية من أئمة المُهدي^(١).

فقد يستفاد الحصر من إطلاقه (أو عمومه) كما في الجواهر وغيره، وهو وإن لا يخلو سنته من الضعف لكنه مؤيد بغيره من الأحاديث الصاححة ويكتسب عنه الاعتبار.

وحاول بعض أن يجعل علم القاضي من مصاديق لفظ «الشهادة العادلة» في الحديث، وهذا خطأ؛ إذ أن صياغة الحديث وتوفر القرائن والأدلة (كلمة «يمين» بعد الشهادة) تعرب عن أن الشهادة هنا هي المصطلح القضائي والمعنى الخاص الذي يقابل اليمين لا ما هو أعمّ منه.

ومنها: صحيحه هشام بن الحكم عن الصادق عليه السلام:

قال رسول الله صلوات الله عليه وسلم: «إنما أقضى بينكم بالبيات والأيام، وبعضكم أحن بحجته من بعض، فأياً رجل قطعت له من مال أخيه شيئاً، فإنما قطعت له به قطعة من النار». ^(٢)

وإذا أنصفنا فنقول: إن هذا الحديث يدل بوضوح على الحصر ويلوح من سياقه أن النبي صلوات الله عليه وسلم كان بصدده وضع القانون والتعريف بآداب القضاء ومبادئ الترافع والشكوى وبيان «قواعد المرا فعات» و«أصول المحاكمات». ولا يخفى مما فيه من إشارة لطيفة إلى أن تلك الأدلة ليست محzza أو كاشفة عن الواقع الموضوعي وأن ضمان التطبيق العادي قد لا يكفي للوقاية من الكذب ولصد إساءة استعمال القانون، ومن أجل ذلك أشار إلى ضمان التطبيق

١- راجع: الوسائل، كتاب القضاء، الباب الأول من أبواب كيفية الحكم، الحديث السادس. وكذلك البخار، ج ١٠٤، ص ٢٩١. والملحوظ أن الحديث قد ورد ضبطه في غير الخصال والبخار بدون لفظ «جميع» وللحديث طريق آخر «عن البزنطي عن أبي جميلة»، وأبو جميلة هذا ضعيف ومشترك.

٢- راجع: الوسائل، الحديث الأول والثالث في الباب الثاني من أبواب كيفية الحكم. من تفسير الإمام العسكري عليه السلام، وكذلك الكافي، ج ٧، ص ٤١٤.

الأُخْرَوِيُّ مِنْ عَذَابِ النَّارِ.

فالنكتة في الحديث ما هي إلَّا التعريف بالضوابط والأداب العامة للقضاء و لا غير و حكمته هي فصل الخصومات و قطع المرافعات وإخاد نائرة الخلافات بين الناس و إثباع حاجات المجتمع المدني، فالسلطة القضائية لها دور هام في نظام الحكومة.

فمَمَّا لَا غُرُورَ فِيهِ أَنَّ الْعَمَلَ بِالْعِلْمِ فِي الْقَضَاءِ لَوْ كَانَ مَسْمُوحًاً وَجَائزًا لِكَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَدْ صَرَحَ بِذَلِكَ، فَعَدَمُ التَّصْرِيحِ مِنْهُ بِهَذَا الشَّأنَ - وَهُوَ بِهِ بَلَى - فِي مَوْقِفِ التَّقْنِينِ وَالتَّشْرِيعِ لِلْأُمَّةِ - لَا يَدْعُ مُجَالًا لِلشَّكِّ بِأَنَّهُ بِهِ بَلَى كَانَ فِي مَقَامِ بَيَانِ طَرِيقِ الْقَضَاءِ وَآدَابِهِ، فَيَكُونُ أَقْوَى دَلِيلٍ عَلَى عَدَمِ اعْتِباَرِهِ كَأَحَدِ الْأَدَلَّةِ، وَمُضَافًاً إِلَى ذَلِكَ أَنَّ الْعَمَلَ بِالْعِلْمِ وَتَنْفِيذُ الْحُكْمِ بِهِ لَمْ يَكُنْ - كَمَا نَعْرَفُ - مِنْ سِيرَتِهِ بِهِ بَلَى وَلَا مِنْ سِيرَةِ أَحَدٍ مِنَ الْأَئمَّةِ الْمُعْصُومِينَ بِهِ بَلَى.

وَمِنْهَا: صَحِيحُ جَمِيلٍ وَهَشَامٍ عَنِ الصَّادِقِ بَنِيَّ أَبِيَّ قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِنَّ الْبَيِّنَةَ عَلَى مَنْ أَدْعَى وَالْيَمِينَ عَلَى مَنْ أَدْعَى عَلَيْهِ». ^(١) وَهُنَاكَ رِوَايَاتٌ أُخْرَى كَثِيرَةٌ بِهَذَا الْلَّفْظِ وَالْمَصْمُونِ.

إِنَّ هَذِهِ الْأَحَادِيثَ بِرْمَتْهَا تَبَيَّنَ لَنَا أَنَّ مَا مِنْ دَعْوَى وَقَضَاءٌ إِلَّا وَلَابَدَ مِنْ أَنْ يَبْتَسِيَ عَلَى الْبَيِّنَةِ وَالْخَلْفِ، وَلَيْسَ هُنَاكَ دَلِيلٌ أَخْرَى لِلِّإِثْبَاتِ يَخْوُلُ لِلْقاضِي أَنْ يَعْتَدِمَ عَلَيْهِ فِي الْحُكْمِ.

فَالإِجَابةُ عَلَى ذَلِكَ، إِنَّ الْإِقْرَارَ لَيْسَ مِنْ قَبْلِ الْأَدَلَّةِ الْمُبَتَّةِ لِلْدَّعْوَى أَوِ النَّافِيَّةِ لَهُ، فَالإِقْرَارُ لَا يَكَادُ يَبْثِتُ شَيْئًا وَلَا يَزِيلُ شَيْئًا بَلْ إِنَّهُ هُوَ أَمْرٌ قاطِعٌ لِلْدَّعْوَى فَيُؤْدِي إِلَى «سُقُوطِ الدَّعْوَى» وَ«فَرَاغِ الْمُحْكَمَةِ» عَنْهُ. فَإِطْلَاقُ الدَّلِيلِ عَلَيْهِ جَاءَ تَسَاحِيًّا، إِذَا لَيْسَ الإِقْرَارُ مِنَ الْأَدَلَّةِ الْمُصْطَلَحةِ.

١- راجع: الوسائل، الباب الثالث من أبواب أنَّ الْبَيِّنَةَ عَلَى الْمُدَعِّيِّ، والبحار، ج ٤، ١٠٤، ص ٢٩١؛ الوسائل، الباب السادس، ح ١، جاء فيه: «كَانَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا تَخَاصَّ إِلَيْهِ رِجَالٌ قَالَ لِلْمُدَعِّيِّ: أَلَكَ حَجَّةٌ؟».

وما قبل: إنَّه من الممكن حل هذا الحديث على ما هو الغالب أو الظاهر منه في حالة عدم العلم وخاصَّة مع ملاحظة إجماع الأصحاب.^(١) فمُرْفُوض؛ لأنَّ هذا الاحتِمال لو كان جاريًّا في بعض المواقف فلا يجري في موقف التقني والتشريع ومقام بيان أحكام القضاء الهامة؛ خصوصًا بعد تكرار هذا المضمون والاستفاضة في الكلام، فإنَّ الحمل على الغالب يورث إبهاماً في التشريع وهو خلاف الحكمة ومستحيل من المشرع الحكيم.

ومن ناحية أخرى أنَّ الأمارات والقرائن التاريخية والعرفية لا تساعد ذلك فلأنَ علم القاضي بالقضايا المطروحة في المحاكم لم يكن نادراً في بلاد كال مدينة و مكة آنذاك بل كان أمراً عاديًّا سائداً في المجتمع ولم يكن النبي ﷺ ورويَتْه في قضية الملاعنة وغيرها مؤيدة للحديث و ما ذهبنا إليه. وهكذا الأمر، حتى لو استثنى معلوم الكذب عن هذا الحديث فهو مع ذلك لا يدلُّ على جواز حكم القاضي كما تفطن بذلك صاحب الجوادر، حيث يقول:

...إلى غير ذلك من النصوص الظاهرة في حصر طريق الحكم - بالمعنى المذكور - بالبينة و اليدين، وأقصى ما يخرج منها المعلوم كذبها ولو لمخالفتها لعلمه، فلا يحكم حينئذ بها و هو لا يقتضي الحكم بعلمه و أنه طريق للفصل كالبينة بل هو أقوى.^(٢)

وقد ادعى بعض من الأصحاب تهريًّا من قوَّة هذا الحديث، فقالوا أنَّ البينة أعمَّ من البينة و علم القاضي، فحاولوا إنكار الحديث بها فيه من توسيع مفاد الكلمة قال السيد المرتضى:

علم الحاكم أقوى البيانات، وإذا جعلنا البينة الإقرار و

٢- راجع نفس المصدر السابق.

١- راجع: الجوادر، ج ٤٠، ص ٩٠.

الإشهاد من حيث أبانت عن الأمر وكشفت عنه،
فالأقوى منها علم اليقين.^(١)

وقال صاحب مفتاح الكرامة مقتبساً من كلام السيد:
«فإنَّ العلم أقوى البيانات والإعطاء به ليس من الإعطاء
بالدعوى».^(٢)

والإجابة عن ذلك هي أنَّ البينة في مصطلح القضاء وفي عرف المشرع
ليس إلا معناها الأخص؛ إذ لكل مشرع أن يضع للكلمة اصطلاحاً ثانوياً
خاصاً فيها يسمونه «العناوين المختزنة» كما وضع لفظ «الصلة» لعبادة خاصة
ومعناه في الأصل مطلق الدعاء و هكذا الأمر في الفاظ «الحج» و «الزكاة» و
«الصوم» وغيرها و يؤيد ذلك ما ورد في التاريخ والسيرة بأنَّ النبي ﷺ قد
جعل البينة أمراً مخصوصاً يتزدَّها القاضي دليلاً معروفاً لدى المحاكم وحسب
لا ما تفيد المعنى الأعم من ذلك؛ فهذا الأدعاء والاستدلال مغالطة عن طريق
الاشراك اللغطي.

وهناك من حاول التهرب من الحديث بعد الاعتراف بدلاته على
القصر فيقول: إنَّ أحاديث أخرى قد وردت مقيدة وقال: «مع وجوب التقييد
بالدليل»^(٣) ولكنَّه لم يأت بدليل يشير إلى تلك الأحاديث التي قيدت الرواية و
حدَّدت من نطاقها وإطلاقها. فالإطلاق إذن يبقى على حاله والحديث بقوته
أصبح مبدءاً عاماً تشرِّيعاً للقضاء على مرِّ الزَّمن.
ومنها: حديث أمير المؤمنين عليه السلام:

خمسة أشياء يجب على القاضي الأخذ فيها بظاهر الحكم: الولاية
والناكح والموريث والذبائح والشهادات وإن كان ظاهر

١- راجع: الانتصار، مسائل القضاء، ص ٢٤١ ، ط الرضي .

٢- راجع: مفتاح الكرامة، ج ١٠ ، ص ٣٧ ، ط قديمة .

٣- راجع نفس المصدر السابق. و القول بالتقيد ما تفرد به صاحبه ولم يتعرض له أحد آخر من
الفقهاء .

الشهود مأموناً، جازت شهادتهم ولا يسأل عن باطنهم.^(١)
وقد استدلّ بهذا الحديث لإثبات عدم جواز العمل بالعلم في القضاء،
و الحق أنه لا نجد فيه ما نحن بصدده من الشمول والإطلاق، فاتجاه الحديث
نحو إثبات اعتبار الشارع في القضاء بظاهر الأوضاع التي يلمسها القاضي
حين المراقبة، وقد عبر عن ذلك في الأحاديث بـ«الظاهر المأمون» فعل
القاضي أن يحكم حسب هذه الظواهر كما يحكم لليد المتصرفة.
فالمشرع قد رفع الفحص والتحري في هذا القبيل من الأمور لأنه
خلاف للأصل ويسبّب إطالة القضاء وإحداث العسر والخرج المرفوعان شرعاً
ولمبدأ أصالحة صحة أمر المؤمن وصدقه.

السيرة

و لإثبات عدم جواز العمل بالعلم في القضاء، يمكننا أن نتوصل إلى ما جاء في سيرة النبي ﷺ والأئمة المعصومين، وقد أشرنا إلى ذلك من قبل و قلنا إن السيرة هي الملاذ للفقيه فيها لا نصّ فيه و مفسرة للنصوص لدى الإجمال و عدم الوضوح.

إن السبر في التاريخ والخوض في الأحاديث لم يرشدنا إلى ما في السيرة من ثبوت جواز العمل بالعلم في القضاء كما لم يجد الباحث في السيرة من الناحية التاريخية و الفقهية في أحكام القضاء التي كانت للنبي ﷺ أو لأحد الأئمة من أهل البيت الأطهار حكماً أو كلاماً أو عملاً يُوحى بأنهم قد عملوا بعملهم الشخصي في القضاء أو كانوا قد سمحوا لغيرهم بذلك، بل السيرة تدعو إلى خلاف ذلك، فسرد السيرة يمكن أن يعتبر أحد الأدلة على إثبات عدم جواز العمل بالعلم في القضاء.

١- راجع: الوسائل، الباب الثاني والعشرون، في كيفية الحكم؛ الخصال للصادق، ج ١، ص ٢٢٠؛ البحار، ج ٤٠، ص ٢٩١.

قال بعض المحققين:

الحق إنّ القضاء لا ينط بالعلم لا بالإمام ولا غيره، ولم يرد أن نبياناً أو إماماً أقام حداً أو انتزع مالاً بمجرد علمه ... مع وضوح أنّهم كانوا يعلمون، وإنّما القضاء بالموازين، كما قال عليه السلام: «إنّما أقضى بينكم بالبيات والأيّان».

نعم بعد نشر الخصوصات و إقامة الحجج و القرائن و الأمارات له أن يحكم بعلمه بل لا يجوز الحكم بخلافه....^(١)

و من الغريب أن المحقق التراقي ادعى السيرة في خلاف ما ذهبنا إليه ويقول:

«فإنّ ستّهم كانت قضاةُهم بما يعلمون كما دلت عليه الأخبار...». ^(٢)
وقوله هذا دعوى بلا دليل فلم يذكر شيئاً مما يطابق دعواه و يؤيده.

الأصل

وما يؤيد عدم جواز العمل بالعلم و يلزمه هو «أصل العدم» أي مبدأ عدم ترتّب آثار الحكم أو عدم جواز الحكم بالعلم في القضاء.
قال في الجواهر:

وليس في شيء من الأدلة المذكورة – عدا الإجماع منها – دلالة ذلك... و كون العلم حجّة على من حصل له يتترّب عليه سائر التكاليف الشرعية، لا يقتضي كونه من طرق الحكم، بل أقصى ذلك ما عرفت وأنّه يجوز له الحكم بخلاف علمه، بل لعلّ أصلّة عدم ترتّب آثار الحكم عليه يقتضي عدمه. ^(٣)

١- راجع : تعليقه على النصّرة للعلامة الحلّي ، الشّيخ محمد حسين آل كاشف الغطاء ، ص ٢٠٦ . نقلًا عن دليل القضاء الشرعي لصادق بحر العلوم ، ج ٢ ، ص ٣٣ .

٢- راجع : المستند ، كتاب القضاء ، نفس المسألة . ٣- راجع : الجواهر ، ج ٤٠ ، ص ٨٩ .

ولكنه أجاب عن ذلك في موضع آخر وقال إن إطلاق^(١) أدلة الحكم بالعدل يمنع عن جريان الأصل، وقد أجبنا عن ذلك بقولنا: إن هذا الإطلاق المزعوم غير واقع والأصل قائم على ساقه ومتبر فنياً وفقيهاً.

وهناك أدلة أخرى قد تمسك بها المخالفون ومنها «التهمة» وهي من عدمة أدلةهم، فقالوا إن حكم القاضي بعلمه يوجب سوء ظن الخصوم وتهمة الجور^(٢).

وقد أجيب عن ذلك بعدة إجابات مختلفة، منها: ما ذكره السيد في الانتصار حيث يقول:

فإن قالوا: إذا حكم بعلمه فقد عرض نفسه للتهمة وسوء الظن به قلنا: و كذلك إذا حكم بالبينة والإقرار فهو معرض نفسه للتهمة في غير موضعها.^(٣)

ومنها: ما قاله أبو الصلاح وهذا نص كلامه:
 لأن ذلك رجوع عن مقتضى الأدلة استحساناً ولا شبهة في
 فساده، على أن ذلك لو مُنْعِنَ من الحكم بالعلم، لُمُّعِنَ من الحكم
 بالشهادة والإقرار الماضيين إذا كان الحكم في المجلس
 الثاني... «فحسن الظن بالحاكم المقابل الشروط... يمنع من
 تهمته بالإقرار أو البينة؛ لو لا ذلك لم يستقر له حكم ولم يسمع

١- نجد في الدراسة الفقهية التاريخية ظاهرة سلبية في الفقه الإسلامي لدى الأجيال المتأخرة من الفقهاء وهي نوع من النزعة الإطلاقية أي الاتجاه المتطرف إلى ادعائهم «الإطلاق» في النصوص على خلاف ظاهر الآيات والروايات التي لا إطلاق واقعي فيها.

٢- لا يصح لفخر المحققين ، ج ٣ ، ص ٤٣١٣ ، المهدى الرابع لابن فهد ، ج ٤ ، ص ٤٦٣ ، وقد جاء فيه : «إن في تهمة والتهمة تمنع القضاء كالشهادة فإن تطرق التهمة إليها يمنع قبلها فتطرق

التهمة في الحكم بمنع نفوذه...» .

٣- راجع : الانتصار ، كتاب القضاء .

(١) قوله...».

ولكن الظاهر من كلام صاحب الجوادر قوة هذا الاستدلال حيث قال:

«مع أنه لم نجد للجميع مستنداً صالحًا - غير ما عرفت - سوى اقتضاء ذلك التهمة التي قد تحصل أيضاً مع البينة...». (٢)

ومهما يكن، فيين التهمة في العمل بالعلم وفي غيره فرق؛ لأنَّ علم القاضي أمر ذاتيٌّ نفسانيٌّ شخصيٌّ لا طريق لإثباته لغيره ولا وسيلة إلى التطرق إليه فلا مفرّ له عن التهمة، بينما نعلم أنَّ البينة والإقرار ظاهرتان موضوعيتان صالحتان للمعاينة والإثبات فيستطيع القاضي دفع التهمة عن نفسه فيها.

وعلى أي حال، فحصيلة هذه الدراسة والمقارنة بين الرأيين هي أنَّ الرأي الثاني أقوى دلالةً وأقرب إلى حكم الله مستنداً و كذلك أقوم للحفاظ على صحة أحكام القضاء وأبعاد عصمتها وكرامتها عن الفساد والتهمة. ولا يفسح لنا المجال أكثر مما تعرّضنا للمسألة من المناقشة والمعالجة.

القول الثالث: في عدم جوازه في حقوق الله تعالى

ذهب بعض الفقهاء إلى عدم جواز العمل بالعلم للقاضي في حقوق الله فقط وأنَّه جائز ومستساغ في غيرها. فمن الإمامية قول ابن حزرة الطوسي وكذلك العلامة الحلبي في البصرة. (٣) وابن إدريس، على قول. (٤) ونسبة الشيخ إلى «الآخرين» ولعله رأى البعض من القدماء (٥)، وأما من غير الإمامية فهو رأي ابن أبي ليل وحماد وأبي حنيفة والشافعي في أحد رأيه.

١- راجع: الكافي، وهكذا ورد في الغنية. ٢- راجع: الجوادر، ج ٤٠، ص ٩١.

٣- قال في البصرة: «الفصل الأول، ويقضى الإمام بعلمه وغيره به في حقوق الناس».

٤- نسب فخر المحققين وهكذا ابن فهد في المهدى الرابع هذا القول إلى الحلبي.

٥- راجع: المبسوط.

قال ابن حمزة:

«ويجوز للحاكم المأمور الحكم بعلمه في حقوق الناس وللإمام في جميع الحقوق».^(١)

وقال الشيخ في الخلاف حكاية عن أبي حنيفة:

«وقال أبوحنين و محمد... فأما في حقوق الله تعالى فلا يقضى عندهم بعلمه بحال».^(٢)

فعل ما نقله الشيخ إنها كانا يرأن جواز عمل القاضي بعلمه في حقوق الناس (أو «حقوق الأدميين» على حد تعبيره) فيما إذا كان مستندًا إلى زمن القضاء ومكانه - لا إلى علم سابق عليه أو في مكان آخر - فعليه، ينشعب القسم الثالث إلى أقسام أخرى وهي كما يلي:

الأول: جواز العمل بالعلم في حقوق الناس فقط مطلقاً.

الثاني: جوازه إذا كان علمه حاصلاً له في زمن القضاء و إبان النظر إلى تلك القضية.

الثالث: جوازه فيما إذا كان علمه راجعاً إلى بلد هو فيه.
فأجاز أبوحنيفة العمل بالعلم في القسمين الآخرين في حقوق الناس دون غيرهما، وأما الحسن بن الحسّي فهو كان يرتئي بأنه يجوز في غير حقوق الله إذا كان حاصلاً قبل القضاء.^(٣)

والدليل الباهظ عندهم هو أن حقوق الله تعالى إنما بنيت على التسامح (والرخصة والمساحة، على حد تعبيرهم) قال في الرياض:
إن حقوقه تعالى مبنية على الرخصة والمساحة فلا يناسبها
القضاء بالعلم من دون بينة.^(٤)

١- راجع: الوسيلة لمحمد بن حمزة الطوسي، فصل في كيفية الحكم.

٢- راجع: الخلاف، المسألة ٤١، في كتاب القضاء.

٣- راجع: الميزان، الشعراوي، ح ٢، ص ١٨٢؛ الانتصار، المرتضى، في مسائل القضاء.

٤- راجع: الرياض ، ص ٣٣٤ ، ط قديمة .

و عبر عنه في الجوادر بـ المساحة والستر.^(١)

و قد أجب عن هذا القول بأن المساحة والستر إنما يجب قبل الإثبات في المحكمة وأما بعد علم القاضي به فقد وقع الإثبات و قضى الأمر. ولكن لا يخفى ما في هذه الإجابة من المصادر إلى المطلوب؛ لأن إثبات الواقع بالعلم (في غير المعصوم) هو أول الكلام.

و من الممكن أن يقال: إن الأصل في الحدود (أو في حقوق الله برمتها) هو التسامح إلا أن يثبت الجريمة باليقنة، بيد أنه لم يثبت قطًّا بأن يكون علم القاضي في حكم البيئة أو أقوى منها، فالقاعدة إذن هي «الوقوف فيها خالف الأصل على موضع اليقين».

ومعًا يبرر هذا القول هو الفرق بين حقوق الله و حقوق الناس الذي أشير إليه في حديث حسين خالد فقد جاء فيه:

«لأنَّ الْحَقَّ إِذَا كَانَ اللَّهُ تَعَالَى فَالواجب عَلَى الْإِمَامِ إِقَامَتِهِ، وَإِذَا كَانَ لِلنَّاسِ فَهُوَ لِلنَّاسِ». ^(٢)

وهذا الرأي وإن كان ناظرًا إلى تنفيذ العقوبة (والذي عبر عنه في الحديث بإقامة الحق) ولكن فيه تصريح بالفرق بين الجرائم التي للناس و الجرائم التي فيها حق الله.

هذا، ولكن القول بالفصل ليس قولهً فضلاً سديداً، إذ فيه من الاستشكال ما هو مشترك مع الجواز المطلق كما سيأتي بإذنه تعالى.

و هنا رأي رابع على عكس ما هو في الثالث أي جواز العمل بالعلم في حقوق الله دون حقوق الناس وقد نسبه الشهيد - في المسالك - إلى ابن الجنيد (في كتابه المختصر الأحمدي) فلعله ناشئٌ عن الالتباس والخطأ.

١- راجع: الجوادر، ج ٤٠، ص ٩١؛ المعني، ابن قدامة، ج ١٠، ص ١٠٢.

٢- راجع: الوسائل، ج ١٨، ص ٣٤٤، ط جديدة.

المبحث الثاني: من حيث المحكوم به^(١)

لقد سبق أن ذكرنا أن فخر المحققين كان قد نظر إلى المسألة من ثلاثة

وجهات:

- الوجهة الأولى من حيث مهمة القاضي وواجبه.

- الوجهة الثانية من حيث «المحكوم به» وفيها البحث عن مدى
شمول المسألة ونطاقها.

- الوجهة الثالثة من حيث نفوذ الحكم وشروطه. وقد حان وقت النظر
من الوجهة الثانية على ضوء ما جاء من التقسيم في كتاب الإيضاح، فقد قال
فيه:

أما الثاني : فهو أقسام :

أحداها: تزكية الشهود. قال الشيخ: يحكم فيها بعلمه إجماعاً و
إلا لزم الدور أو التسلسل؛ ولأنه يلزم تعطيل الأحكام أو فسق
الحكام، لأنه إذا طلق الرجل زوجته ثلاثاً بحضوره ثم جحد
الطلاق، كان القول قوله بيمنيه، فإن حكم بغير علمه، وهو
استحلاف الزوج وتسليمها إليه، فسق وإن لم يحكم له وقف
الحكم؛ وهكذا في العتق وبافي الأحكام.

ثانيها: إنه إذا أقرَّ عنده في مجلس حكمه وقضائه حكم إجماعاً،
وأما إذا أقرَّ سرّاً قيل بيني على القولين في القضاء بالعلم. و
قيل: إنَّ الخلاف إنما هو في ما إذا علم الواقعه لا بإقرار
الخصم، أما إقراره، فلا خلاف في أنه يحكم به.

ثالثها: الحدود والتعزيرات التي لا حق فيها لأدمي، ففيه
خلاف، والمشهور المنع لما مرت.

رابعها: حد القذف، فيه الخلاف ورجح بعض القائلين بالمنع

١- إنَّ في إطلاق لفظ محظوظ على الأمور الشكلية تسامح.

في الحدود الحكم هنا لأن فيه حقاً أدمياً.

خامسها: القصاص، وفيه خلاف.

سادسها: الأموال، والأكثر على الحكم وقد ظهر قولنا و دليله في الكل.

وأما الثالث (و هو في شرط الحكم)، فقيل: لابد معه من شاهدين، وقيل شاهد واحد.^(١)

فالمحكم به على أساس هذا التقسيم لا يخلو من قسمين، فهو إما من الأمور التي تناسب واجب القاضي من الاجراءات في المخالفات (كاحضار الشهود والاستماع إلى شهادتهم أو إقراراتهم و التحليف و مثيلاتها) وهو المصطلح في الفقه أحاديث المسماة بـ «القواعد الشكلية» (كما يسمى قراراً أو حكم).^(٢)

وإما الأحكام التي تعود إلى نفس القضية ذاتها أو الدعوى و حقوق الإثبات (كالجريمة في العقوبات والواقع الموضوعي في غيرها) والمصطلح عند المحدثين بـ «القواعد الموضوعية».

و هذا ينقسم أيضاً إلى قسمين: قسم يختص بالعقوبات كالحدود و حقوق الله و حقوق المجتمع العامة، وقسم آخر يختص بالمعاملات و النكاح و الطلاق و ما إلى ذلك من الأمور الاجتماعية.^(٣) فقد جعل المؤلف - حسب ما قال في الإيضاح - حكم القاضي بعلمه في الأمور التي تتعلق بواجب القاضي في الاجراءات مجمعاً عليه أو متفقاً عليه، و هكذا رأه جائزأ و سارياً في حقوق الناس كحقوقهم في الأموال؛ أما في الحدود، فقال: إن المشهور لدى الفقهاء هو عدم الجواز إلا في القدف وكذلك في القصاص فإنه مختلف فيه.

١- إيضاح الفوائد، فخر المحققين، ج ٤، ص ٣١٤.

٢- و محلها في التشريع الجنائي أو قانون العقوبات.

٣- يبحث عنه في التقنين المدني والعقود والالتزامات.

و من المناسب أن نشير هنا إلى العنوان الثالث من كلامه (أي القسم الثالث من وجهة نظره) و ذلك استطراداً للبحث و هو شرطٌ أضافه بعض الفقهاء من غير الإمامية إلى شروط نفاذ الحكم، وقال إنه ليس بوسع القاضي أن يحكم حسب إقرار أحد المتخاصلين إلا مع شرط و هو لحوق شهادة عدلين عليه.

قال الشيخ في الخلاف:

وعن مالك وابن أبي ليلى قالا: لو اعترف المدعى عليه بالحق لم يقض القاضي عليه به حتى يشهد عنده به شاهدان....
ولما كان وجهة النظر هذه خارجة عن إطار البحث فنتركها جانبًا و نحيلها إلى محلها، و نرجع إلى نفس المسألة الثانية فنقول:
أما البحث عن مدى شمول مسألة جواز العمل بالعلم أو النظر إليها من حيث المحکوم فزاوية حديثة يمدد بنا النظر إلى المسألة منها ثانيةً فنعود إلى كلام فخر المحققين و نضعه على مشرحة البحث و التحليل لنخرج منه على نقاط هامةٍ نذكرها فيما يلي:

النقطة الأولى

يبدو بالنظر العابر إلى كلامه أن صدره و ذيله متعارضان في الظاهر لأنَّه قال في الصدر:

أما الأول : فقد اتفقت الإمامية كافة على أنَّ الإمام عليه السلام يحكم بعلمه ... و أما غيره فقال الشيخ في الخلاف: يحكم بعلمه في جميع الأحوال، و به قال المرتضى وهو الأصح عندي و عند والدي و جدي ...^(١) ثم يردف قائلاً: - وأما الثاني : فهو أقسام... و ثالثها الحدود و التعزيرات التي لا حقَّ فيها لأدمني

١- راجع: نفس المصدر.

ففيه خلاف المشهور المنع لما مرّ.

فإنه إن كان العمل بالعلم جائزًا (أو واجبًا) للقاضي «في جميع الأحكام» فلابد وأن يكون جائزًا بعمومه في الحدود أيضًا في حين أنت نرى أن العمل بالعلم في الحدود والعقوبات المنصوصة غير جائز.

فالأمر إذن لا يخلو من أن يكون العموم إما غير مقصود - و هو خلاف ظاهر كلامه و دون شأنه و مكانته - و إما مقصود فتعارض.

ولكن حينما أمعنا النظر نجد بينهما ترافقاً وتلاؤماً، إذ أن العموم في الشطر الأول من كلامه بقوله: «يحكم بعلمه في جميع الأحكام» يرجع إلى التقين وإلى القواعد الشكلية المصطلحة وهو العمل بالعلم الحاصل في استنباط القاضي من أدلة الإثبات، كالبيانات وغيرها من الأدلة القانونية و القرائن العرفية والأمارات العقلية.

ويؤيدنا في ذلك استدلال جل الفقهاء من الإمامية وغيرهم بأن عدم عمل القاضي بعلمه يؤدي إلى «تعطيل الأحكام أو فسق الحكم»، وهذا ما استدل به الفخر في الشطر الثاني من قوله: «وأما الثاني» لإثبات جوازه لتركية الشهود؛ و من المعلوم أن تركية الشهود ليست من الأمور الموضوعية الراجعة إلى أصل الدعوى بل هي من الأمور الشكلية. و الظاهر من كلام العلامة في القواعد أيضاً يفيد بأن البحث يختص بعلم القاضي في المحكمة وأوان القضاء لا العلم السابق عليه.

فعل هذا يكاد أن يكون المآل منها واحداً بل و كأن الخلاف لفظي. فالمخالفون يذهبون إلى عدم جواز العمل بعلم القاضي في الأمور الموضوعية بينما يرى المجوزون أنه جائز (أو واجب) في الأمور الشكلية؛ فالمسألة يكتنفها الغموض والإبهام من حيث الموضوع ولعلها كانت جلية في البداية فأصبحت خفية ملتبسة عبر القرون والأجيال و هي كضالة يحاول الباحثون التقاطها أيتها وجودوها.

النقطة الثانية

قال صاحب الجوادر نقاً عن الشهيد:

وعلى كل حال، ففي المسالك استثناء صور من القضاء بالعلم
حتى القول بالمنع:

منها: تزكية الشهود و جرائمهم، لثلاً يلزم الدور والسلسل.

منها: الإقرار في مجلس القضاة إن لم يسمعه غيره. و قيل:
يسنتن إقرار الخصم مطلقاً.

منها: العلم بخطأ الشهود يقيناً أو كذبهم.

منها: تعزير من أساء أدبه في مجلسه وإن لم يعلم غيره.

منها: أن يشهد معه آخر، فإنه لا يقصر عن شاهد، ولا يخلو
الأخير من نظر....^(١)

وقال في الدروس:

من منع من قضاء القاضي بعلمه استثنى صوراً أربعاً... وألحق
بعضهم خامساً وهو أن يعلم فيشهد مع آخر....

أما الصورتان الأخيرتان فلا صلة لها بما نحن فيه، وأما غيرهما من
الصور فجميعها تعتبر من الأمور الشكلية الداخلة في نطاق واجب القاضي
ومهمته وكما قلنا آنفاً إن جميع الأمثلة الواردة في كتب الفقهاء لإثبات
جواز عمل القاضي بعلمه كانت من هذا القبيل، إليك كلامهم المعروف في
كتبهم:

لولم يقض بعلمه أفضى إلى إيقاف الأحكام أو فسق الحكام؛
لأنه إذا طلق الرجل زوجته «بحضرته» ثلاثة ثم جحد الطلاق
كان القول قوله مع يمينه فإن حكم بغير علمه (وهو
استحلاف الزوج) وسلمها إليه، فسق وإن لم يحكم له وقف

الحكم...^(١)

فإن واقعة الطلاق بالرغم من أنه واقعة موضوعية بذاته وفي نفس الأمر ولكنه إذا وقع في محضر القاضي أمام المحكمة فهو بمثابة الإقرار بالطلاق وابدأ وأن يسجل في الصكوك والأوراق والدفاتر الرسمية؛ إذ هو مستند حكم القاضي كالشهادة ولا يكاد أن يضره اليمين اللاحق لأن اليمين هنا تكذيب الإقرار بعد ثبوته ووقوعه صحيحاً و معه ليس القاضي بحاجة إلى دعوى الزوجة أو استخلاف الزوج لإصدار الحكم.

ويؤيد هذا تعبير «بحضرته» الوارد في كلامهم فإنه من الأدلة الحاصلة والأمور الشكلية التي لابد للقاضي أن يحكم بمقتضها، وإلقاء ترك واجبه الشرعي والقانوني وحلل الحرام الشرعي الظاهري وحرم الحال كذلك ومن ارتكبها فقد فسق وخرج عن العدالة.

وهكذا الأمر في قضية درع طلحة وما ارتكبه من الخطأ شريح القاضي فزوجه الإمام أمير المؤمنين عليه السلام على تركه اليقين الحاصل من شهادة الإمام المقصوم ، ونحن نعلم أن الشهادة كانت من الأمور الشكلية و من أدلة الإثبات بل من أقوى البينات وكذلك نعلم إن شريح القاضي لم يكن عالماً بالواقع الموضوعي كما لم يكن يعرف شيئاً عن الدرع أو صدق المغتال.

ولعل أبا حنيفة و الذين ذهبوا مذهبـه و جوّزوا العمل بالعلم فيما إذا لم يكن حاصلاً قبل القضاء كانوا يريدون بذلك العلم الحاصل من الأمور الشكلية، وما نرى من الخلط والالتباس بين القواعد الشكلية والقواعد الموضوعية عند هؤلاء الفقهاء يوجد لدى الإمامية أيضاً.

١- قد نقل فقه الإمامية هذه الأمثلة عن كتب الفقهاء غير الإمامية كما صرّح بذلك ابن البراج في المهدب (ج ٢، ص ٥٨٦) فإنّ كتبهم أقوى شاهد على ذلك وكأنه من دأب الأصحاب وسيرتهم منذ البداية أن ينظروا إلى كتبهم ليقتبسوا منها بعض المسائل حتى تلك الأمثلة والمصطلحات؛ والمناهج الحديثة السائدة اليوم، إنما نشأت بفضل جهود فقهائنا الحيثية في عهد الدولة الصفوية منذ زمن المحقق الثاني إلى زماننا هذا .

النقطة الثالثة

قد تحدثنا عن رأي الأصحاب بأنهم كانوا يستدلون لإثبات الجواز
بالأية الكريمة:

﴿الرَّازِيُّ وَالرَّازِيٌ فَاجْلَدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةً جَلْدَةً﴾^(١).

وإن من الواجب تنفيذ الحكم على القاضي إذا كان عالماً بالواقعة المحرمة؛ ولكن هذا الاستدلال خطأ، لأن ما يبرر تنفيذ عقوبة الزنى هو شهادة أربعة رجال عدول وعلم القاضي بوقوعه صحيحًا كاملاً؛ فلا يكفي في تنفيذ العقوبة علم القاضي بالزنى فحسب؛ وبتعبير آخر إن الآية الكريمة ناظرة ووجهة إلى الأمور الشكلية لا الموضوعية.

وقد أتى أبو الصلاح بكلمة حول هذا الموضوع تؤيد ما ذهبنا إليه في هذا المضمار فقال إجابةً عن هذا السؤال:

إن قيل: فلو شاهد الإمام أو الحاكم رجلاً يزني أو يلوط أو ...
أكان يحكم بعلمه أو يبطل ذلك؟.

قيل: إن كان ما علمه الإمام عقلاً أو إيقاعاً شرعاً حكم بعلمه
وإن كان بخلاف ذلك لاختلال بعض الشروط ... لم يحكم
لفقد مامعه يصح الحكم ... فأمّا ما يوجب الحد فإن كان العالم
بما يوجب الإمام، فعليه الحكم بعلمه لكونه معصوماً مأموناً،
فإن كان غيره من الحكماء الذين يجوز عليهم الكذب لم يجز له
الحكم بمقتضاه ... لأنه بذلك شاهد... و هو واحد و شهادة
الواحد بذلك قدف يوجب الحد وإن كان عالماً....

الخاتمة: مدى جواز علم القاضي
و من الإنصاف أن نقول: إن أدلة أصحاب الجواز كما رأيناها من قبل

لم تكن قوية وافية لإثبات المدعى بحيث تكفل مقابلاً أصل عدم الجواز حتى وإنّ صاحب الجواهر قد أنكر دلالة معظم تلك الأدلة عدا الإجماع فقال: «إنّ البحث في أن: «العلم من طرق الحكم والفصل بين المتخاصمين ولو من غير المعصوم في جميع الحقوق، أو لا؟» وليس في شيء من الأدلة المذكورة – عدا الإجماع – دلالة على ذلك...».

وهكذا يرى صاحب المستند حيث لم يستسع الدليلين – أعني: الإجماع وحجية القطع الذاتية – المشهورة بالاعتبار بل اعتبرهما غير تامتين، و القول الثالث غير ثابت بالأدلة المعتبرة بل هو أقرب إلى الاستحسان.

فيقى القول الثاني كرأي قوي سديد يمكن الركون إليه ويستساغ العمل به و تسكن إليه النفس لقربه إلى الاحتياط ولأنّ الأحاديث المروية في انحصر طرق الإثبات في البينة والخلف أقوى متناً و سندًا وأقرب إلى المبادئ الفقهية من الناحية الفنية و دلالتها واضحة في بيان المقصود و لا غبار عليه. فتلخص من جميع ما ذكرناه وبعد تجزئة العلم و تحليله و تقسيمه بالأمور الموضوعية والشكلية أنّ عمل القاضي بعلمه إنما يجوز في الأمور الشكلية المصطلحة لدى الفقهاء كتزكية الشهود والإقرار بحضور القاضي و ما إلى ذلك، وأمّا في غير تلك الأمور فلا دليل ولا مسوغ ولا مبرر لها شرعاً و فقهياً، و العلم عند الله سبحانه و تعالى. ^(١)

فرع

بعد الفراغ عن دراسة مسألة جواز العمل بالعلم (أو عدم جوازه) و

١- إنّي مع ملئ اعتقادي بالنتيجة التي توصلت إليها من خلال البحث والافتقار إلى ما عبر عنه البعض بوحشة الانفراد أو خوف الغربة و لكنّي احتفظاً لحرمة اتفاق فقهائنا العظام و حرصاً على احترام أصحاب المذهب واستنادهم الجازم إلى الإجماع أرى أنّ من المناسب والأقرب إلى الاحتياط أن يكون منع الحكم عن العمل بالعلم قراراً صادراً بالحكم الولائي عن ولية الأمر وفيه ما تقتضي المصلحة العامة أيضاً.

استعرض آراء الفقهاء في ذلك، فللسائل أن يتساءل عن مفهوم العلم هنا هل هو نوعي أم لا وإنما هو علم شخصي؟ وهل المقصود من العلم العلم المطلق أم العلم المحدد تحديداً من بعض الجوانب؟

أن المقصود من العلم النوعي هاهنا، هو العلم الذي يمكن للأغلبية الساحقة من الناس إدراكه شأنها و العلم بالأمر كغيره من الظواهر الطبيعية و العرفية، ولذلك يكون قابلاً للإثبات عملياً، فالعلم النوعي إذن بالمعنى الذي أسلفناه هو العلم العادي الذي قد ثبت حججته شرعاً، والظاهر أنه هو المقصود في المسألة الماضية.

فعلم القاضي بهذا المنظار هو العلم النوعي الذي بإمكان كل قاض (أو الأغلبية منهم) أن يتوصل إليه، وأما العلم الذي يدعوه أحد من القضاة و لا يمكن لأحد غيره أن يتوصل إليه فهو علم شخصي محض كالمعرفة التي تحصل لأهل العرفان والإشراق.

و من هذا المنطلق يجوز لكل قاض و يسمح له بأن ينظر إلى حكم القاضي السابق المتهم أو المخطئ أو المشتكى عنه وأن يستمع إلى احتجاج الخصوم ضده وأن يعيد النظر في حكمه وإبطاله إذا اقتضى الأمر ذلك. ولو لا العلم بهذا المعنى ليُفتح باب الجور و تفشي الفساد في جهاز القضاء و يغلق باب الرقابة والحراسة و صيانة حرمات الله و الذود عن القسط و العدل والحق.

وفي الوقت نفسه يكون مخالفًا للنصوص والفتاوي التي تسمح للقضاة أن يراجعوا إلى أحکام القضاة الآخرين في إطار القانون وأن ينظروا فيها نظر الإمضاء أو الإبطال (وقد اعترف بذلك التشريع الحديث بما يسمونه الاستئناف أو إعادة النظر في الأحكام يباشرها محكمة النقض والاستئناف). فلوم يكن العلم هنا بالمعنى النوعي لما جاز الاستئناف و إعادة النظر في القضية نفياً و إثباتاً فاللازم باطل و الملزم مثله.

ويؤيد ذلك قول المحقق في الشرائع:

«كل حكم قضى به الأول وبأن للثاني فيه الخطأ فإنه ينقضه».

فلو لم يكن المعتبر للقاضي هو العلم النوعي لما كان للقاضي الثاني سبيل إلى كشف خطأ القاضي الأول حتى يجوز له نقضه.

وكذلك لما كان القدر المتيقن من جواز الحكم بالعلم (في الأمور الشكلية) هو العلم النوعي فإذا ذُكر العمل بالعلم الشخصي (غير النوعي) خلاف للأصل فإنه ليس هنا دليل لفظي ولو كان لما كان له إطلاق و مضافاً إلى ذلك إنَّ كلمة «العلم» تنصرف دائمًا إلى العلم النوعي. ثم إنَّه قد تمسك بعض الفقهاء بأصالة العدالة أو أصالة الصحة أو بحسن الظن بالحاكم لإثبات حجية علمه، ولكنَّ الوجه هذه ضعيفة كلها ولا يعتمد بها، لأنَّ أصالة العدالة - إنْ كانت - فهي فيما إذا كان هناك أصلاً موضوعياً وليس هنا أصل حسب الأدلة الموجودة.

وأما أصالة الصحة وإنْ كانت فارغة الصحة ولكنها - على المبني -

أضيق نطاقاً فليست ناظرة إلى هذا الموضوع.

وهنا قد تم بنا المطاف حول ما كنا بصدد بحثه في هذا المقال بالإجمال بعون الله العليم المتعال ذي الفضل والفضائل ولم نتعرض لسائل آخر فرعية هنا لضيق المجال وعدم مساعدة الأحوال. فللله الحمد أولاً وآخرأ ولهم الشكر ظاهراً وباطناً وإليه المال.

تبعية الكفار والتشبه بهم

آية الله سيد محسن خرازى

أما بعد، فقد دعاني بعض الأعزّة الكرام (زاده الله عزّه وكرامة) لأن أكتب رسالة حول المسائل الفقهية أو الأصولية بمناسبة ذكرى الفقيه الأصولي آية الله العظمى الشيخ هاشم الأأمل شهادتُه . وحيث لم أجده مجالاً لذلك، فاكتفيت باستخراج مسألة من المسائل التي أبحث عنها في كتابي «بحوث هامة حول المكاسب المحترمة». أرجو من الله تعالى أن يجعلها نافعة لإخوانى وذخيرة لمعادى. حسبي الله ونعم الوكيل.

التابعية عن الكفار والتشبه بهم

ولا يخفى عليك أنها على أقسام:

أحدها: أن يكون التابع قاصداً من ذلك الدخول في زي الكفار والخروج عن زي المسلمين ورفضهم.

لا إشكال في حرمة ذلك لأنَّه مخالفة لجميع الأوامر والنواهي الواردة في الإسلام؛ بل التبعية المذكورة عدولٌ عن ملة الإسلام في الحقيقة ويوجب

الارتتاد لو التفت إلى ذلك، وإنما فهو إثمٌ كبيرٌ وجهلٌ عظيمٌ.
ويدل على المنع عنه آيات كثيرة منها قوله تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِّ الرَّسُولَ
مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبَعُ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُولَهُ مَا تَوَلَّ وَنَصَّلُهُ جَهَنَّمَ
وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾^(١).

ثانيها: أن لا يكون التابع فاقداً إلا مجرد التشبه بهم والتبعية عنهم في
جميع الأمور.

ولا ريب في أن التشبه بهم والتبعية عنهم توجب مضافاً إلى مخالفة
الأوامر والنواهي الإسلامية في كثيرٍ من الموارد الضلاله والفساد وسلطة
الأجانب والدول الاستعمارية والذلة الدنيوية والخزي الأخرى.

ويدل على النهي عن ذلك آيات منها قوله تعالى: ﴿وَلَا تَتَّبَعُ أَهْوَاءَهُمْ وَ
أَحْذِرُهُمْ أَن يُفْتَنُوكُمْ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكُمْ﴾^(٢).

وقوله عز وجل: ﴿وَلَا تَتَّبَعُ الْحَقَّ أَهْوَاءَهُمْ لِفَسَدِ السَّمَوَاتِ
وَالْأَرْضِ وَمَنْ فِيهِنَّ بِلَآتَيْنَاهُمْ بِذِكْرِهِمْ فَهُمْ عَنْ ذِكْرِهِمْ مَعْرُضُونَ﴾^(٣).

وقوله تبارك وتعالى: ﴿قُلِ اللَّهُ يَهْدِي لِلْحَقِّ أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ
أَنْ يَتَّبَعَ أَنَّ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يَهْدِي فَإِنَّكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾^(٤).

ثالثها: أن يكون تابعاً لهم في بعض الأمور لا في جميع الأمور. فإن كان
المقصود من ذلك هو أخذ العلوم أو الصنائع فلاشكال فيه ما لم يطأ عليه
فساد أو سلطة أو ضعف المسلمين، وإنما فلا يجوز لأهمية حفظ الاستقلال
الإسلامي ومجده المسلمين وحرمة سلطة الكفار على المسلمين والبلاد
الإسلامية. وإن كان المقصود من التبعية في بعض الأمور، هو سلوك طريقهم في
الأمور المختلفة من معايشهم من دون التزام بالأحكام الإسلامية، فلا شكال
في حرمتها؛ لأنها مخالفة للأوامر والنواهي الإسلامية وتجوب الضلاله والفساد

٢- سورة لمانده، الآية: ٤٩.

١- سورة النساء، الآية: ١١٥.

٤- سورة يونس، الآية: ٣٥.

٣- سورة المؤمنون، الآية: ٧١.

كثيراً ما كما روي عن علي عليه السلام : « قل من تشبه بقوم إلا أوشك أن يكون منهم »^(١) بل يوجب سلطة الأجانب لأنهم متربصون أن يستعمروا البلاد الإسلامية ويدلّ عليه بعض الأدلة المذكورة في القسم الثاني . نعم، لا بأس بالروابط التجارية والاقتصادية ونحوهما ما دام عز الإسلام والمسلمين باقياً ولا يوجب وهناً و ضعفأً في مجدهم .

رابعها: أن يكون العمل شبيهاً بعملهم من دون قصد التشبه والتبعية عنهم كما إذا أتى ببعض ما يختص بالكافار من دون قصد .
والأخبار متظافرة على المنع من ذلك أيضاً، ولعل حكمته هو حفظ الجامع الإسلامية عن آثار ذلك من التبعية الفكرية شيئاً فشيئاً وإن لم يقصدوا ذلك . وكيف كان، فالأخبار على طوائف، ولعل حكمه بحسب الموارد مختلفة .

منها: الأخبار الواردة في التكفير

روى في الكافي بإسناده عن الحسين بن سعيد عن صفوان وفضاله جيماً عن زارة عن أبي جعفر عليهما السلام قال: « ولا تکفر فإنا يصنع ذلك المجروس »^(٢) والسنن صحيح .

وهو مطلق من جهة كون التكفير في الصلاة أو غيرها اللهم إلا أن يحمل بقرينة سائر الروايات على التكفير في الصلاة خصوصاً مع احتمال أن يكون التكفير اصطلاحاً خاصاً في وضع اليد اليمنى على اليسرى أو بالعكس في الصلاة .

وروى في الخصال في حديث الأربعمائة عن أبي عن سعد عن اليقطيني عن القاسم بن يحيى عن جده الحسن بن راشد عن أبي بصير و محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليهما السلام قال:

حدثني أبي عن جدي عن أبيه عليهما السلام إن أمير المؤمنين عليهما السلام علم

٢-وسائل، ج ٤، ص ١٢٦٤ .

١-نوح البلاغة، حكم ٢٠٧ .

أصحابه في مجلس واحد أربعاءة بباب ما يصلح للمؤمن في دينه ودنياه - إلى أن قال: - «لا يجمع المسلم يديه في صلاته وهو قائم بين يدي الله عزّ وجلّ يتشبه بأهل الكفر يعني المجوس».^(١)

والطريق موثق على الأقوى لأنّ اليقطيني متن روى عنه الأجلاء سبّها مثل أحد بن عيسى ولقول فضل بن شاذان في حقه: إنه ليس في أقران اليقطيني مثله، وكان الفضل يحبه ويثنى عليه ويمدحه، ولعدم التفات النجاشي بما قيل في قدحه حيث قال: «رأيت أصحابنا ينكرون هذا القول ويقولون من مثل أبي جعفر العبيدي اليقطيني ولا وقع لتضليل ابن الغضائري بالنسبة إلى قاسم بن يحيى كما أفاده الوحديد البهبهاني توفي». وعليه فلا إشكال في سند الحديث.

و روى في الكافي عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد عن حماد عن حرير عن رجل عن أبي جعفر عليه السلام في حديث «ولا تكفر إنما يصنع ذلك المجوس».^(٢)

وروى في دعائيم الإسلام عن جعفر بن محمد عليه السلام أنه قال: إذا كنت قائماً في الصلاة، فلا تضع يدك اليمنى على اليسرى ولا اليسرى على اليمنى؛ فإن ذلك تكفير أهل الكتاب. الحديث.^(٣)

إلى غير ذلك من الأخبار تدلّ هذه الطائفة على أنّ مجرد الشبهة بالكافر فيها احتتص بهم من نوع في الصلاة بل في كلّ عبادة؛ لعموم التعليل بأنه من صنّع المجوس أو تشبه بأهل الكفر.

١- بحار الأنوار، ج ١٠، ص ١٠٠.

٢- الوسائل، ج ٤، ص ١٢٦٤.

٣- البحار، ج ٨٤، ص ٣٢٥.

وقد اختلف في أن التكبير حرام أو مكرهٌ. ظاهر المشهور هو الحرمَة؛ لأنَّ حل قوْلهم على حرمَة التشريع خلاف استثنائهم صورة التقى، فإنَّ التقى في موارد الحرمَة التشريعية التي متقومة بالقصد لا معنى لها؛ ضرورة أن المكتف لأجل التقى لا يقصد التشريع بتكتفه، بل دفع ضرر المخالفين عن نفسه فلو لم يكن العمل في حد ذاته حراماً و مبطلاً، كان الاستثناء في عبارة المشهور منقطعاً وإنما يتوجه الاستثناء المتصل فيما إذا كان العمل في نفسه كذلك كبقية المنافيات من القهقهة و نحوها كما أفاد السيد الخوئي ^ت.^(١)

وعليه، فالتكبير حرام في حد ذاته و تعليله بالتشبه ظاهراً في حرمته ولو في خصوص المقام.

ولكن مال في الجواهر إلى الكراهة بعما لا يُأبِي الصلاح الخلبي و تردد المحقق في الشرائع و اختيارها في المعتبر مستدلاً بأنَّ النصوص ظاهرة في الكراهة من جهة اشتراكها على التعليل الذي غالباً يذكر نظيره للمكرهات.^(٢)

وبعد في المستمسك و مستند العروة و جامع المدارك، وبقية الكلام في محله. وكيف كان، فالشبيهة بالكافار في الأمور العبادية أمرٌ مرجوحٌ و مرغوبٌ عنه ولو مع عدم القصد.

ومنها: ما ورد في تغيير الشيبيل
 روى في الخصال عن محمد بن جعفر البندار عن مساعدة بن أسمع عن
 أحمد بن حازم عن محمد بن كنادة عن هشام بن عروة عن عثمان بن عروة عن
 أبيه الزبير بن العوام قال قال رسول الله ص: «غيروا الشيب ولا تشبهوا باليهود
 والنصارى». ^(٣)
 الشيب بالفتح والسكون: ايضاض الشعر.

١- راجع: مستند العروة، ج ٤، ص ٤٤٧.

٢- الوسائل، ج ١، ص ٤٠١.

٣- الجواهر، ج ١١، ص ١٨.

و روی أيضاً في الخصال عن أبي محمد عبد الله الشافعی عن محمد بن أشعث عن محمد بن إدريس عن محمد بن عبد الله الأنصاری عن محمد بن عمرو بن علقمة عن أبي سلمة عن أبي هريرة قال قال رسول الله ﷺ: «غيروا الشیب ولا تشبهوا بالیهود والنصاری». ^(١)

و المستفاد من الروایات المذکورة، أن عدم تغیر ایضاض الشّعر تشبّه بالیهود والنصاری. و مقتضی الأمر هو الوجوب والنھی هو الحرمۃ و لكنھا في مثل ذلك من الآداب والسنن يحملان على إفادۃ استحباب التغیر وكراهة التشبّه كما لم يلتزم أحد بوجوب التغیر .
هذا مضافاً إلى أن الأخبار ضعيفة.

وأيضاً سئل مولانا أمير المؤمنین ع عن قول رسول الله ﷺ: «غيروا الشیب ولا تشبهوا بالیهود»، فقال: إنما قال ذلك والدين قُل وأما الآن وقد اتسع نطاقه وضرب بجرانه فامرؤ و ما اختار ^(٢) ضرب الإسلام بجرانه أي ثبت واستقر.

ظاهر الجواب أن المتع من الشباهة بهم ليس من جهة مجرد الشباهة بهم، بل لدفع توهّم الضعف في قوى المسلمين وقدرتهم وبعد قدرة الدولة الإسلامية لا مجال لذلك التوھم حتى يحتاج إلى الدفع وعليه فلا تكون تلك الروایات مربوطة بالمقام لأنها لا تدل على مذمومية مجرد التشبّه فتأمل.

و منها: ما ورد في كنس الأفنية

روي في الكافي عن الحسين بن محمد عن أحمد بن إسحاق عن سعدان بن مسلم عن إسحاق بن عمار قال أبو عبد الله ع : «اكنسوا أفنیتكم ولا تشبهوا بالیهود». ^(٣)

^١الوسائل، ج ١، ص ٤٠٣.

^٢الوسائل، ج ١، ص ٤٠١.

^٣الوسائل، ج ٣، ص ٥١٠.

وروى أيضاً في الكافي عن بعض أصحابنا قال قال رسول الله ﷺ: «اكتنسوا أفنیتكم ولا تشبهوا باليهود». ^(١)
 الفناء بفتح الفاء: الساحة أمام البيت.
 مقتضاهما هو كراهة عدم نظافة فناء الدار من جهة أنه تشبه باليهود و
 لعل هذه حكمة من حِكْمَ نظافة ساحة الدار ولا تختص الحكمة بذلك.

ومنها : ما ورد في عدم إطالة اللحية زائدة على حدتها
 روى في معاني الأخبار عن الحسين بن إبراهيم المكتب عن محمد بن
 جعفر الأسدى عن موسى بن عمران التخعي عن عمّه الحسين بن يزيد عن
 علي بن غراب عن جعفر بن محمد عن أبيه عن جده ﷺ : قال رسول الله ﷺ:
 «حُقُوا الشوارب واعفوا اللحى ولا تشبهوا بالمجوس». ^(٢)
 وروى في الوسائل عن محمد بن علي بن الحسين قال قال رسول الله
 ﷺ: «حُقُوا الشوارب واعفوا اللحى ولا تشبهوا باليهود». ^(٣)
 وفي الوافي:

الخلف، الإحفاء وهو الاستقصاء في الأمر والبالغة فيه وإحفاء
 الشوارب المبالغة في جزءه والإعفاء الترك، واعفاء اللحى يوفر
 شعرها من عفى الشيء إذا كثرة، وزاد قوله ﷺ «واعفوا اللحى»
 أي لا تستأصلوها بل اتركوا منها ووقفوا قوله: «ولا تشبهوا
 باليهود» أي لا تطيلوها جداً و ذلك لأن اليهود لا يأخذون من
 لحائهم بل يطيلونها وذكر الإعفاء عقيب الإحفاء. ثم النهي عن
 التشبيه باليهود دليل على أن المراد بالإعفاء أن لا يستأصل
 ويؤخذ منها من دون استقصاء بل مع توفير وابقاء بحيث لا

١-المستدرك، ج ١، ص ٢٠٨.

٢-الوسائل، ج ١، ص ٤٢٣.

٣-الوسائل، ج ١، ص ٤٢٣.

يتجاوز القُبْصَة فِي سُتْحَ النَّارِ.^(١)

وَكَيْفَ كَانَ، فَالرَّوَايَاتُ الْمَذَكُورَةُ تَدْلِي عَلَى النَّهْيِ عَنِ التَّشْبِهِ بِالْيَهُودِ وَ طَرِيقَةِ الْأَصْحَابِ وَالْأَئْمَةِ عَلَى الْاجْتِنَابِ مِنِ التَّشْبِهِ بِالْيَهُودِ وَالْمَجْوسِ فِي مِثْلِ الشَّوَارِبِ وَاللَّحْىِ.

رُوِيَ فِي الْوَسَائِلِ أَيْضًا عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلَى بْنِ الْحَسِينِ أَنَّهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «إِنَّ الْمَجْوَسَ جَزَوا لَهُمْ وَوَقَرُوا شَوَارِبَهُمْ وَإِنَّا نَحْنُ نَجِزُ الشَّوَارِبَ وَنَعْفُ عَنِ اللَّحْىِ وَهِيَ الْفَطْرَةُ». ^(٢) الْجَزَّ هُوَ الْقُطْعُ.

وَمِنْهَا: مَا وَرَدَ فِي الْأَلْبَسَةِ وَالْأَطْعَمَةِ

رُوِيَ فِي الْمَحَاسِنِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمَغِيرَةِ وَمُحَمَّدِ بْنِ سَنَانِ عَنْ طَلْحَةِ بْنِ زَيْدٍ عَنْ أَبِيهِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ آبَائِهِ عَلَيْهِمُ الْكَفَافُ:

أَنَّ عَلَيَّاً عَلَيْهِ الْكَفَافُ كَانَ لَا يَنْخُلُ لِهِ الدَّقِيقُ وَكَانَ عَلَيْهِ يَقُولُ: «لَا تَزَالُ هَذِهِ الْأُمَّةُ بَخِيرٌ مَا لَمْ يَلْبِسُوا لِبَاسَ الْعِجْمِ وَيَطْعَمُوا أَطْعَمَةَ الْعِجْمِ، فَإِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ ضَرَبُوهُمُ اللَّهُ بِالذَّلَّ».^(٣)

قَالَ الشِّيخُ الطَّوْسِيُّ تَعَظُّ في طَلْحَةِ بْنِ زَيْدٍ: «إِنَّ كِتَابَهُ مَعْتَمِدٌ». ثُمَّ لَا يَخْفَى عَلَيْكَ أَنَّ الْمَرَادَ مِنِ الْعِجْمِ هُوَ غَيْرُ مَلْهُو إِلَيْكُمْ مِنَ الْأَجْنبَيْنِ. قَوْلُهُ: «كَانَ لَا يَنْخُلُ لِهِ» أَيْ كَانَ لَا يَغْيِرُ بَلَ الدَّقِيقِ لَهُ.

هَذَا الْخَبَرُ يَدْلِي عَلَى اجْتِنَابِ مُولَانَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ مِنِ التَّشْبِهِ بِالْأَجَانِبِ وَغَيْرِ مَلْهُو إِلَيْهِ هَذَا الْحَدَّ وَهُوَ يَشْعُرُ بِأَنَّ الْمُطَلُوبُ هُوَ الْإِعْرَاضُ عَنِ التَّبْعِيَةِ وَالتَّشْبِهِ بِالْكُفَّارِ فِي الْأَبْسِتَهِمْ وَأَطْعَمَتَهُمْ مِمَّا أَمْكَنَ، وَالْإِلتَزَامُ بِمَا يَقْتَضِيهِ الْأَحْكَامُ وَالآدَابُ إِلَيْهِ. وَأَشَارَ فِي آخرِ الْحَدِيثِ إِلَى أَنَّ اتَّخِذَ طَرِيقَتَهُمْ وَالسُّلُوكَ فِيهَا يَوْجِبُ الذَّلَّةُ وَهُوَ كَذَلِكَ كَمَا نَرَى تَلْكَ الذَّلَّةَ فِي وُجُوهِهِمْ.

^١ المرواني، ج ٤، ص ٦٥٧.

^٢ المحسن، ج ٢، ص ٤٤٠.

^٣ الوسائل، ج ١، ص ٤٢٣.

الممل الإسلامية التابعة للكفار في معيشتهم وحياتهم.

و روى في المستدرك عن القطب الرواوندي في لب اللباب:

أوحى الله إلى نبِيٍّ أَنْ قُلْ لِقَوْمِكَ لَا تَطْعَمُوا مَطَاعِمَ أَعْدَائِي
وَلَا تَشْرِبُوا مَشَارِبَ أَعْدَائِي وَلَا تَرْكِبُوا مَرَاكِبَ أَعْدَائِي وَلَا
تَلْبِسُوا مَلَابِسَ أَعْدَائِي وَلَا تَسْكُنُوا مَسَاكِنَ أَعْدَائِي، فَتَكُونُوا
أَعْدَائِي كَمَا كَانَ أُولَئِكَ أَعْدَائِي.^(١)

وروى في التهذيب عن محمد بن الحسن الصفار عن إبراهيم بن هاشم

عن النوفلي عن السكوني عن جعفر عن أبيه عن آبائه ﷺ قال :

أَوحى الله إلى نبِيٍّ مِّنَ الْأَنْبِيَاءِ أَنْ قُلْ لِقَوْمِكَ : لَا يَلْبِسُوا لِبَاسَ
أَعْدَائِي وَلَا يَطْعَمُوا طَعَامَ أَعْدَائِي وَلَا يَشَاكِلُوا بِمَشَاكِلِ
أَعْدَائِي، فَيَكُونُوا أَعْدَائِي، كَمَا هُمْ أَعْدَائِي.^(٢)

لسان هذه الأخبار لسان الإرشاد إلى الواقعيات وغاية ما تدلّ هذه

الروايات هو المرجوحة لمعرضية اتخاذ سلوكهم في المعيشة ولو في مثل الأطعمة
والألبسة للتأثير عن أفكار الأعداء ومقاصدهم بحيث يساقون ولو من دون
اختيار وقصد إلى ما عليه الأعداء كما يقال: لا تعاشروا مع أهل الدنيا، فتكونوا
أهل الدنيا كما هم أهل الدنيا.

ولا بأس بأن يقال: الأحكام الإرشادية تابعة لما يرشد إليه و المرشد إليه
في الكراهة أو الحرمة، ولعل بعض مراتب المقام محظماً.

وكيف كان، فاللازم هو الاجتناب عن السلوك فيما يختص بالأعداء من
طريقتهم في المعيشة لمظانّ التبعية للمفاسد. قال المحقق الشعراوي رحمه الله في
توضيح قوله «ولا تسلكوا مسالك أعدائي».

قال ابن خلدون في مقدمة تاريخه الفصل الثالث في أن المغلوب

١- المستدرك، ج ١، ص ٢٠٨.

٢- التهذيب، ج ٦، ص ١٧٢؛ الواقي، ج ١١، ص ٧١٣؛ الفقيه، ج ١، ص ٢٥٢، رقم ٧٧٠.

مولع أبداً بالاقتداء بالغالب في شعاره و زيه و منطقه ومصادر أحواله و عوائده و قال في هذا الفصل: انظر إلى كل قطرٍ من الأقطار كيف يغلب على أهله زى الحامية وجند السلطان في الأكثر؛ لأنهم الغالبون لهم حتى إذا كانت أمّة تجاوز أخرى و لها الغلب عليها فيسري إليها من هذا التشبه والاقتداء خطرٌ كبيرٌ كما هو في الأندلس لهذا العهد مع أمم الجلالقة فإنك تجد هم يتشبهون بهم في ملابسهم وشاراتهم و الكثير من عوائدهم وأحوالهم حتى في رسم التهايل في الجدران والمصانع والبيوت حتى تعدد يستمر من ذلك الناظر بعين الحكمة أنه من علامات الاستياء والأمر الله.

ثم قال المحقق الشعري:

أقول: ما أشبه حال بلاد الأندلس على عهد ابن خلدون بحال سائر بلاد المسلمين في عهدهنا و المترنجة من الملاحدة في بلادنا عوامل استياء النصارى عليهم، وأكثرهم ضعفاء العقول و النفوس سريع التأثر لزى الغالب سهل القبول لما يراد منهم استخدامتهم النصارى لإفساد الحوزة و قوى الله شرهم.^(١)

أقول : على الأمة الإسلامية في الجمهورية الإسلامية في عهدهنا أن يحمدوا الله على استقرار الحكومة الإلهية الإسلامية و يواظبوا حفظ هذه النعمة العظمى التي فاقت كل النعم و يتواصوا في حفظها واستمرارها و يستعنوا من الله تعالى بالعمل و الاجتهاد والاجتناب عن طريقة الأعداء حتى يبقى مجدهم وعزّتهم.

ومنها: ما ورد في كراهة الإزار والتوشّح

روى في الكافي عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد عن علي بن الحكم عن هشام بن سالم عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

لا ينبغي أن تتوشّح بيازار فوق القميص وأنت تصلي ولا تزور بيازار فوق القميص إذا أنت صليت، فإنه من زبَّ الجاهلية.^(١)

عن الذكرى أنَّ في الإزار فوق القميص تشبيهًا بأهل الكتاب وقد نهينا عن التشبيه بهم.

قال في الجواهر:

و من ذلك يعرف ما في المدارك و غيرها بعًّا للمعتبر من نفي الكراهة - إلى أن قال: - بل الظاهر كراهة التوشّح أيضًا.

والمراد من التوشّح - كما عن بعض أهل اللغة - هو إدخاله تحت اليد اليمنى وإلقاؤه على المنكب الأيسر كما يفعله المحرم (في إحرام الحجّ).^(٢)

والمستفاد من تلك الروايات أنَّ التشبيه بزبَّ الجاهلية منهيٌّ عنه، وعليه فلا تختص المتنوعة بطائفٍ من الكفار كأهل الكتاب، بل تعمُّ غيرهم من الكفار.

ومنها: ما ورد في الأكل عند أهل المصيبة

قال في الفقيه: قال الصادق عليه السلام:

الأكل عند أهل المصيبة من عمل أهل الجاهلية والسنّة البعث إليهم بالطعام كما أمر به النبي صلوات الله عليه وآله وسالم علية في آل جعفر بن أبي طالب لما جاء نعيه.^(٣)

١- الوسائل، ج ٣، ص ٢٨٧.

٢- الجواهر، ج ٨، ص ٢٣٧ - ٢٤٠.

٣- الوسائل، ج ٢، ص ٨٨٩.

قال العلامة بندر:

لا يستحب لأهل الميت أن يضعوا طعاماً ويجمعوا الناس عليه لأنهم مشغولون بمصابهم و لأن في ذلك تشبهأ بأهل الجاهلية على ما قال الصادق عليه السلام.^(١)

و منها: ما ورد في التصليب

قال العلامة الحلي بندر:

يكره التصليب في الثوب لأنه عليه السلام كان لا يترك في بيته شيئاً فيه تصلب إلا قصبه يعني قطعه و لأن في تشيبيا بالنصارى.^(٢)

قال في تاج العروس وفي المصباح :

ثوب مصلب أي: فيه نقش كالصلب و في حديث عائشة أن النبي صلوات الله عليه وآله وسالم كان إذا رأى التصليب في ثوب قصبه أي قطع موضع التصليب منه.

وفي الحديث نهى عن الصلة بالثوب المصلب و هو الذي فيه نقش أمثال الصليبان.^(٣)

يستفاد من مجموع الأخبار الواردة في النهي عن التشبه أن الإتيان بها يكون شبيهاً بما أتى به الكفار من الأشياء والأفعال المختصة بهم، يكون مكروهاً و منهاجاً عنه في الإسلام و لو لم يكن الآتي قاصداً للتشبه. و لعل الوجه فيه أنَّ من أتى بذلك و إن لم يقصد تبعيthem في مقاصده، و لكن يوجب الإتيان بها يكون مختصاً بهم بالطبع التبعية الفكرية و يتهمي إلى الدخول في زمرة الأعداء و سلب السيادة الإسلامية.

كما قال مولانا أمير المؤمنين عليه السلام: «من تَشَبَّهَ بِقَوْمٍ أُوْشِكَ أَنْ يَكُونَ

١-النهي، ج ١، ص ٤٦٦.

٢-النهي، ج ١، ص ٢٨٨.

٣-تاج العروس، ج ١، ص ٢٣٧-٢٣٨.

منهم^(١) وأشير إليه في سائر الروايات.

فروع

الأول: أنه هل يجوز نصب الصليب وحفظه واقتناوه وبيعه وشراؤه
أم لا؟

قامت السيرة القطعية على حرمة ذلك و يجب إنلافها كوجوب إنلاف
هيأكل العبادة، ولا يجوز بيعه و شراؤه بل لا يجوز بيع الخشب و نحوه من
يستخدمه صليباً كما ورد في موثقة ابن أذينة، قال كتبت إلى أبي عبد الله عليه السلام أسأله
عن رجل له خشب فباعه من يستخدمه صليباً قال: «لا».

الثاني: أنه لا يجوز لبس ما فيه نقش الصليب و نحوه مما يكون علامة
للكفار بقصد التشبة والتبعية لما عرفت من منع الآيات عن التبعية والتشبه بهم
وأخذ طريقتهم.

نعم، لو لبس ذلك لا بقصد التشبة والتبعية المذكورة بل بقصد التزيين،
 فهو مكرهٌ و ينبغي أن يجتنب عنه، بل لا يجوز إذا تعنون بعنوان آخر من
العناوين المحرمة كترويج المسيحية ونفوذهم وتضليل الانقلاب الإسلامي
وال المسلمين.

الثالث: أن المستفاد من قوله عليه السلام بعد النهي عن ملابس الأعداء
وأطعامتهم فيكونوا أعدائي، يدل على أن الممنوع هو ما ينتهي إلى التبعية
الفكرية، و إلا فانتخاب الأحسن من صنائعهم وغيرها من دون الانجرار إلى
التبعية المذكورة أو سلطة الكفار لا مانع منه ولا تشمله الأخبار النافية، بل
يجب على الدولة الإسلامية أن تكلّف الخبراء في كل جهة من جهات المعيشة أن
ينظروا إلى ما ظفرت به الأجانب في معيشتهم و يجتهدوا في نيل الأمة الإسلامية
في الأمور إلى حيث لا يصرون محتاجين إلى الكفار ولا يعرض على قدرتهم فنورٌ

أو ضعفٌ.

الرابع: حكم التشبّه والتبعية تابعُ لبقاء الموضوع، فإن كان شيءٌ في زمان من مخصوصات الكفار ثم شاع ذلك بين المسلمين بحيث لا اختصاص له بهم، فلا يبقى حكم التشبّه بالنسبة إليه، كبعض الألبسة المعمولة بين المسلمين في يومنا هذا.

ولله الحمد أولاً وآخراً

السيد محسن الخرازي

١٤١٦ شعبان ٢٦

رسالة الترثب

لآلية الله ضياء الدين العراقي ولمححة عن حياة أحد الخواص من تلامذته

حجّة الإسلام والمسلمين
سيد محمد على روضاتي

المقدمة

في تلك السنوات التي عاشها آية الله الميرزا الحاج هاشم الأملاني (أعلى الله مقامه) في الحوزة العلمية للنجف الأشرف بهمة عالية في التحصيل الديني ، كان يلازمـه و يقارنه ، والـدي الماجد المرحوم آية الله الميرزا محمد هاشم روضاتـي (المولود في يوم الجمعة لـليوم الخامس عشر من مـحرـم لـسـنة ١٣١٦ قـيـ إـصفـهـانـ) ، لـمـدة مـديدة مع سـميـهـ الكـبـيرـ في مجالـسـ الـدرـسـ وـ الـبـحـثـ لـلـآـيـاتـ الـعـظـامـ : الـاـصـفـهـانـيـ وـ النـائـيـ وـ الـعـراـقـيـ والـكـمبـانـيـ ، الـأـركـانـ الـأـرـبـعـةـ وـ الـأـعـلـامـ الـوـجـهـاءـ فيـ تـلـكـ الدـيـارـ الـعـطـرـةـ ، فـبـدـأـتـ تـلـكـ الـأـيـامـ فيـ الـنـصـفـ الـثـانـيـ لـسـنة ١٣٥٣ قـ وـ اـنـهـتـ يـوـمـ الـخـمـيسـ الـمـصـادـفـ ٢٧ جـمـادـيـ الـأـوـلـىـ لـسـنة ١٣٥٦ مـعـ حـادـثـ غـرقـ ذـلـكـ الـمـرـحـومـ فـيـ نـهـرـ الـكـوـفـةـ وـ الـتـيـ أـوـدـتـ بـحـيـاتـهـ لـعـمـرـ مـقـدـارـهـ ٣٦ سـنـةـ فـكـانـتـ مـسـكـ الـخـاتـمـ

لصفحة حياة عالم جامع وتقى . واليوم حيث تمر على تلك الحادثة المحرقة تمام الستين عاماً قمريأ .

إن الأستاذ الأعظم العراقي ، قد كتب في رسالة تعزية التي بعثها من النجف الأشرف إلى إصفهان حيث يرى خط يد ذلك المرحوم في شرح أحواله في كتاب (مكارم الآثار) ، ج ٦ ، ص ٢٢٢٣ بهذا النص :

... از واقعه هائله جانگداز مرحوم آقا میرزا محمد هاشم -

علم الله - بر مرضم ... افزود؛ چرا که این نعمت عظماً از من فوت شد، چونکه تمام نظرم این بود که کسی که مرا در اصفهان رو سفید کند ایشان است. یاللأسف ... فی الحقيقة در این مصیبت کمرشکن من را باید تسليت گفت؛ چرا که قدر مقام آن مرحوم پیش من معلوم، این هم نیست مگر از سوء حظّ من

و الفقيه العلامة آية الله الشيخ محمد حرز الدين النجفي الذي يكبر والدي بخمس وأربعين سنة، قد ذكر عدّة أسطر في حياة وأحوال والدي، في كتاب (معارف الرجال) ج ٣ ، ص ٢٦٤ ، و من جملتها : « كان فاضلاً مجدًا في تحصيله، أصولياً أكثر منه فقيهاً، يحضر على المدرسین في النجف ، حدث بعض أصحابه في النجف أنه كان مشغولاً بكتابه دروسه، و له حاشية على الرسائل للشيخ مرتضى الأنصاري ».

نعم، الذكريات الباقية بخطّ والدي هي كتابات في الفقه والأصول من تلك الأيام التي عاشها في النجف الأشرف أيام التحصيل ولكن يبدو أن ما كان موجوداً في الأصل هو أكثر مما بآيدينا ، فقد ذكر صاحب الذريعة إجازات الأساتذة وتعليقاته على فرائد الأصول وأيضاً على مكاسب الشيخ ولكنها مفقودة عندنا مع الأسف الشديد .

بين تلك الكتابات الموجودة، يوجد مقال قيم في مسألة «الترتب» أو

«الأهم والمهم» الافتراضات الفكرية و قلم أستاذه الأعظم العراقي فقيه حيث الآن استنسخها هذا الضعيف على الترتيب المتعارف في زماننا من خط والدي المعظم - عليه الرحمة - لكتابتها في المذكرة الكريمة لآية الله العظمى الأملى ، آملاً أن تصير مورد فائدة إلى أهل التحقيق إن شاء الله تعالى .

كانت مسألة «الترتب» محلًا للانتباه و البحث و المناقشة فيها عند الأصحاب : المحقق الخراساني ، و صاحب الكفاية ، و طبقة المجتهدين والمدرسين في النصف الأول من القرن الرابع عشر و كانت تلك المسألة تطرح دائمًا في مجالس الدرس و المباحثة و أيضاً في المصنفات والتقريرات بأشكال مختلفة ، بين قسم قائل بصحبة الترتيب و إمكان الأمر الترتبي ، و بعض مُصرّ على استحالة ذلك .

توجد في هذا الصدد رسالتان للحججتين الآيتين : الميرزا النائيسي المتوفى سنة ١٣٥٥ق و الميرزا المشكيني المتوفى سنة ١٣٥٨ق ، وأيضاً رسالتان للعالم المجاهد المتقى مجھول القدر السيد محمود شريعتمدار الاسترآبادي الطهراني المتوفى سنة ١٣٦٩ق ، إحداھما كانت في إمكان الترتيب و الأمر بالضدين (على الترتيب) و هي حسب تقرير أستاذه المرحوم الشيخ محمد إسماعيل المحلاطي المتوفى سنة ١٣٤٣ق ، و الثانية في الاستحالة حسب رأي أستاذه الثاني القائل بالاستحالة ، و هو السيد الميرزا محمد تقى الشيرازي الزعيم المتوفى سنة ١٣٣٨ق ، وأما السيد محمود و الذي كان مجتهداً مسلماً فإنه يرى رأي أستاذه المحلاطي في هذه المسألة .
رحمة الله و رضوانه عليهم أجمعين .

و خلاصة المطلب فإن آية الله العظمى المرحوم الشيخ ضياء الدين العراقي ، كان يطرح هذا البحث في مجالس درسه وأيضاً حرّره في رسالة خاصة صارت محلًا للرد و البدل لمناقشة تلك الأدلة والأراء اثباتاً أو نفياً من قبل معاصريه أو تلاميذه ، و منهم آية الله العظمى المرحوم الحاج السيد

عبدالله الشيرازي في مجلس درسه ناقش آراء أستاده، و على خلاف ذلك المرحوم والأعظم الآخرين القائلين بإمكان الترتب، كان الشيرازي مُصرًا على الامتناع، وقد طبع تقرير البحث المفصل والمستوفى لآية الله الشيرازي في كتاب يناظر المائة صفحة في النجف الأشرف.

و مناقشته مع أستاده الكبير كأنما ناظر إلى مجالس درس المرحوم وليس ناظراً إلى رسالته والتي نسخها الخطية معدودة و نادرة إلى درجة بحث عنها هذا الضعيف لحد الآن لم تطبع والله العالم.
و صلَّى الله عليه محمد المصطفى وآلـه الطاهرين.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اعلم أنه بعد العجز بعدم جواز تعلق الأمر بالتهم حين تعلقه بالأهم - على نحو الإطلاق - يقع الكلام في أنه : هل لا يجوز ذلك مطلقاً ولو مشروطاً بعصيان الأمر بالأهم ، أو لا يجوز بنحو الإطلاق فقط ؟ وأما بالنحو الآخر فلا بأس به ، وجهان بل قولان :

ظاهر جملة من الأعلام : الأول ، كما أن صريح طائفة أخرى : المصير إلى الثاني .

وعدة الوجه في جوازه مطلقاً : استبعاد مثل ذين الأمرين أيضاً التكليف بالضدين ؛ غاية الأمر لا مطلقاً بل في ظرف العصيان لأمر الأهم . وتوضيح ذلك بأنّ من المعلوم أن العصيان الذي هو شرط للأمر بالتهم حال تتحققه كان الأمر بالأهم باقياً ، كيف وبدونه لا يُعقل العصيان فلا يكون الأمر ساقطاً إلا بعد تتحققه في الخارج . فمسقطية العصيان للأمر كمسقطية الإطاعة له ، من قبيل الشروط المتقدمة لا المقارنة أو المتأخرة .

فالعصيان المزبور لا يوجب إعدام الأمر بالأهم حال تتحققه ، فإذا كان الأمر بالأهم باقياً ، فلو فرض حال العصيان أو قبله أمر بالتهم ؛ بناء على جعله من قبل الشرط المُقارن أو المتأخر يلزم في ذلك الزمان اجتماع الأمرين بالضدين ، نظير اجتماعهما عند إطلاقهما . غاية الأمر في الصورة الأخيرة يلزم اجتماع الأمرين حتى في ظرف عدم تحقق عصيان الأمر بالأهم ؛ وفي مقامنا يلزم اجتماعهما في ظرف عصيان الأهم لا مطلقاً .

فلو كان في اجتماع الأمراء بالضددين محدودٌ فلا بد من الفرار منه من دون فرقٍ بين صورة لزومه مطلقاً أو في صورة خاصةٍ. ومجرد اختصاص المحدود ببعض الصور لا يرفع المحدود.

ودعوى أن المحدود في الأمر بالضددين – بنحو الإطلاق – ليس مجرد ذلك، بل عدمة المحدود فيه أول الأمر فيه بالأخرة إلى الأمر بالجمع، بحيث لو وجدا معاً في الخارج وُجدا على صفة المطلوبية، ومعلوم أن مثل هذا المحدود لا يلزم في المقام؛ إذ بعد تقييد أحد الأمراء بعصيان الآخر لا يلزم من ذين الأمراء الأمر بالجمع بينهما، كيف ولو فرض تحققاًهما في الخارج ما وُجدا على صفة المطلوبية لعدم تحقق شرط مطلوبية المهمّ، حسب الفرض، كما لا يخفى؛ مدفوع [عهظ] بمنع اقتضاء الأمراء على نحو الإطلاق كون الأمر متوجهاً إلى الجمع بينهما كي يصير مالاً إلى الأمر بما لا يطاق.

وذلك لأنَّ المعلوم أنَّ الأمر المتعلق بكلِّ واحد متعلقاً بصرف وجوده من دون دخلٍ لحيثية زائدةٍ عن صرف ذاته في متعلق الأمر، فحيثُنَّدَ كيف يصير حيثية الاجتماع مع غيره (الزائد عن ذاته الذي، كذا) هو منشأ انتزاع الجمع بينهما في حيز الأمر كي يكون مرجعه إلى الأمر بهذه الحيثية التي لا يقدر المكلَّف على تحصيله ، بل الأمر بالأهمّ فقط أيضاً لا يمكن أن يكون له إطلاقٌ حتى بالنسبة إلى مثل تلك الحيثية، فلا جرم لا يعقل أن يشمل الأمر مثلَ تلك الحيثية ، ولو لم يكن في بين إلَّا أمرٌ واحدٌ.

فحيثُنَّدَ غاية ما هو متعلقاً للأمر المطلق هو صرف ذات الضد المجامع مع حيثية انفراده عن ضده . وعليه فمعنى إطلاقه عدم إناثة أمره بعصيان غيره المستلزم لعدم اقتضائه حفظ القدرة من قبله .

ففي الحقيقة، نتيجة الإطلاق في الطرفين ليس إلَّا لزوم حفظ القدرة من قبل عصيان غيره لا أنَّ نتيجة إطلاق الأمر بالضد توجه الأمر بوجوده حتى

بلحاظ اجتماع متعلقه مع ضده. كيف ومثله غير معقول في الأمر الواحد بأحد الضدين أيضاً.

وعليه، فمن أين يلزم ما ذكر من المحذور في صورة إطلاق الأمرين؟! لما عرفت أن لزومه فرع اقتضاء الإطلاق صيروحة حيّة الاجتماع في حيز الأمر، والحال أنه ليس مقتضى الإطلاق ذلك، بل مقتضاه ليس إلا حفظ القدرة من طرف عصيان غيره بالنسبة إلى صرف الذات التي تعلق به الأمر.

نعم، غاية ما يلزم في المقام - على فرض إطلاق الأمرين - الجمع بين الأمرين بالضدين لا الأمر بالجمع بينهما. وما ذكرت من التبيّجة^(١) أيضاً كان من لوازم الإطلاق بالمعنى الذي شرحناه لا من لوازم توجّه الأمر بالجمع بينهما.

وما ذكرت من التبيّجة - أيضاً - كان من لوازم الإطلاق بالمعنى الذي شرحناه، لا من لوازم توجّه الأمر بالجمع بينهما.

وحيث كان الأمر كذلك، فنقول: من المعلوم في صورة الاشتراط بعصيان غيره وإن لم يلزم مثل هذا المعنى الذي هو عبارة عن اجتماع الأمرين بالضدين مطلقاً، لكن لا شبهة في لزومه في ظرف عصيان الأمر بالأهم، وهي هذا الظرف يصدق عليهما أنه لو وجدا محالاً وجدا على صفة المطلوبية، غاية الأمر يستحيل تحقّقهما للزوم الخلف بعلاوة لزوم اجتماع الضدين؛ كما لا يخفى.

وبالجملة، نقول: إن ما هو محذور الاجتماع مع إطلاقهما موجود مع فرض اشتراطهما بعصيان غيره؛ غاية الأمر لا مطلقاً بل في ظرف تحقق الشرط المزبور؛ وذلك ظاهر.

١- قوله: «و ما ذكرت من التبيّجة إلخ» المراد منه قوله: بحيث لو وجدا معاً على صفة المطلوبية (منه).

هذا غاية تقريب شبهة عدم الجواز و نهاية تشيد الإشكال عليه، ولكن مع ذلك يمكن دفعه بأنَّ من المعلوم أنَّ عمدة المانع في عدم جواز توجُّه الأمرَين بالضَّدين استلزمَه بِاللقاء المكْلَف فيما لا يطاق، لا من جهة اقتضائهما الأمر بالجمع بينهما كي يرد عليه ما ذكر، بل من جهة أنَّ إطلاق كلَّ أمر يقتضي حفظ القدرة من قبل عصيانه. فإذا فرض إطلاق الأمرَين يلزم وقوع المكْلَف فيما لا يطاق لعدم قدرته على حفظ قدرته بالنسبة إلى كلَّ واحد من الطرفين، فلا يكاد أن يرتد العقل من قبل ذين الأمرَين. وبعبارة أخرى، نقول: إنَّ إطلاق كلَّ أمر يقتضي صرف القدرة نحو أمثاله، وحيث لا يكون للعبد إلا قدرة واحدة ليس عليه صرفها إلىهما لعدم تمكُّنه منه، فلا جرم لا يكون الأمرَين صالحين لإحداث الداعي للعبد في أمثالهما، فلا يُعقل - حيتند - صدورهما عن المولى الحكيم.

وحيث تتضح المحذور المذبور نقول: من المعلوم عدم لزوم ذلك في فرض اشتراط أحد الأمرَين بعصيان غيره على نحو الشرط المتأخر أو المقارن، وذلك لأنَّ الأمر المتعلق بالأهم حسب إطلاقه وإن اقتضى حفظ القدرة حتى من قبل ترك المهم وصرفها نحو الأهم؛ لكن لا يزاحمه في ذلك الأمر بالأهم؛ لأنَّ من المعلوم عدم اقتضاء الواجب المشروط حفظ شرطه، نعم، غاية اقتضائه هو صرف القدرة نحوه في ظرف عصيان الأهم. ومن المعلوم أنَّ في ظرف عصيان الأهم لا اقتضاء لأمره بحفظ القدرة من قبل عصيان المهم، إذ غاية اقتضاء الأمر بالأهمية هو قلب العصيان بالإطاعة المفوت لنفس الأمر بالأهمية لا صرف القدرة نحو إطاعته في ظرف عصيانه. ففي الحقيقة، نتيجة الأمر بالأهمية هو [هي . ظ] تفويت الأمر بالأهمية لا تفويت أمثاله. فعلى أي حال، لا يرجع مآل أمرهما إلى مورد يتزاحمان في التأثير كي لا يرتد العقل من ذين الأمرَين إلى شيءٍ. وبعبارة أخرى، نقول: إنَّ منشأ مزاحمة الأمرَين في مرحلة الامتثال

إنما هو بملحوظة اقتضاء كل أمرٍ تفويت متعلق الغير بصرف قدرته نحو امثاله، ومثل ذلك في صورة إطلاقهما ظاهرٌ، وأما في صورة اشتراط أحدهما بعصيان الآخر لا يكاد يُعقل اقتضاء كل واحدٍ تفويت متعلق غيره بحفظ القدرة من قبل عصيان الغير؛ لأنَّ الأمر بالمهم - حسب مشروطيته - لا اقتضاء له بحفظ القدرة من قبل عصيان الأهم، لما عرفت من عدم اقتضاء الواجب المشروط حفظ شرطه.

وأما الأمر بالأهم فلا اقتضاء له إلا حفظ القدرة من قبل ترك المهم في مرتبة لا اقتضاء لأمره بایجاده، لأنَّ اقتضاء الأمر بالمهم في مرتبة متاخرة عن عصيان الأهم. ففي مرتبة العصيان ليس اقتضاء إلا للأمر بالمهم، إذ ظرف العصيان ظرف انزال الأمر بالأهم من التأثير، لأنَّ تأثيره بقلب العصيان بالإطاعة لا الإطاعة في ظرف العصيان؛ وذلك ظاهرٌ.

وبعبارة ثالثة: أنَّ من المعلوم أنَّ وجوب المهم لِمَا كان مشروطاً فليس شأنه إلا حفظ القدرة نحو امثاله من غير قبل شرطه وهو عصيان الأهم. وبواسطة ذلك نقول: إنَّ شأنه ليس إلا طرد جميع الأضداد غير الأهم، بخلاف الأهم؛ فإنه بحسب إطلاقه طارد لجميع الأضداد حتى المهم. فنتيجة الأمر بالأهم وإن كان [كانت . ظ] طرد الضد المهم لكنَّ نتيجة الأمر بالمهم - حتى حال حصول شرطه - ليس [ليست . ظ] إلا طرد ما ليس بشرطه من سائر أضداده. ومثل هذا الأمر - حينئذٍ - كيف يزاحم الأمر بالأهم من حيث اقتضائه لوجوب الإمثال وحفظ القدرة نحو امثاله.

وببيان أوضح نقول: إنَّ قضية إطلاق الأمر نحو شيء هو سد جميع أبواب عدم متعلقه من قبل أضداده، بخلاف ما إذا كان مشروطاً بعدم ضده، فإنه ليس اقتضاe مثل هذا الأمر إلا سد أبواب عدم متعلقه من غير قبل الضد الذي هو شرطه؛ فكان مقتضى الأمر المشروط هو حفظ وجود المتعلق من جميع الجهات إلا من جهة وجود الأهم. ومثل هذا الاقتضاء لا يعقل أن

يزاحم مقتضى الأمر بالأهلّ لكمال قدرة العبد على حفظ الاقتضاءين لعدم منافاة بينهما، لأنّ اقتضاء الأهلّ شيء لا يقتضي المهمّ خلافه واقتضاء المهمّ الذي هو حفظ الوجود من سائر الجهات مما لا ينافي مقتضى الأمر بالأهلّ، وذلك ظاهر.

فظهر مما ذكرنا أنّ ببركة الاشتراط المزبور يرتفع التزاحم بين الأمرين و إن كانوا موجودين في زمان واحد؛ إذ مجرد ذلك مع فرض عدم اقتضاء مثله إلقاء المكّلّف فيما لا يطاق لا يضرّ ولا يقبح عقلًا؛ إذ عمدة المانع بنظر العقل لزوم إلقاء الأمرين المكّلّف فيما لا يطاق ، فإن لزم ذلك فلا يعقل تتحققهما ولو في زمانين ، نظير فرض الأمر بضدينه في زمانين مع فرض كون أحدهما مطلقاً والآخر مشروطاً بأمر أجنبٍ متاخر عن زمان الأول مع فرض تتحققه في موطنه؛ وإنّ من المعلوم عدم اجتماع الأمرين بالضدين في زمان واحد لفرض اشتراط أحدهما بأمر غير حاصل في زمان غيره ، ولكن لما كانا متزاحمين في التأثير من حيث اقتضاء كلّ منهما حفظ القدرة من قبل عصيان غيره - حسبما هو التحقيق من اقتضاء الواجب المشروط - حفظ القدرة من غير قبل شرطه ولو قبل حصوله ، فلا مجال لتحقق مثلهما . وأما إن لم يكونا متزاحمين فلا ضير في تتحققهما ولو في آن واحد ، كما فيما نحن فيه .

فظهر مما ذكرنا أنّ الفرق بين صورة التعليق بالعصيان بنحو الشرط المقارن أو المتاخر مع فرض كون التعليق به بنحو الشرط المتقدم بالالتزام بالجواز في الأخير وعدمه في الأوّلين بملاحظة لزوم اجتماع الأمرين بالضدين في آن واحد في الفرضين وعدمه في الأخير ، لا وجه له بعد اشتراكهما في أصل مناط الجواز من عدم مزاحمتها في التأثير .

وتوهم أنّ اجتماع الأمرين بالضدين في آن واحد بنفسه محالٌ عقلًا مع قطع النظر عن محذور إلقاء المكّلّف فيما لا يطاق ، مما تضحك به الشكلى . فعمدة المانع ذلك ، فإن لزم من الأمرين ذلك فغير معقولٍ تتحققهما

ولو في زمانين، كما ذكرنا في المثال المتقدم، وإلا فلا بأس باجتماعهما في زمان واحد.

فإن قلت: كيف ترى صحة الأمراء المولويين المستبعين للعقوبة على أمر غير مقدر في فرض عصيان الأمراء؟

فأنت يقال: إن مثل هذا المنحدر متتحقق في الترتب بنحو الشرط المتقدم أيضاً، إذ لازمه أيضاً الالتزام بتعدد العقوبة على مخالفة أمراء في زمانين الذين لا يقدر على امثالهما. ففي الحقيقة العقوبة صار على أمر غير مقدر في الزمانين، والعقل كما يستوحش من العقوبة على ما يستحيل صدوره عن المكلف في زمن؛ كذلك يستوحش عن العقوبة على ما يستحيل صدوره في زمانين أيضاً. فما هو مصحح للعقوبة في الترتب بنحو الشرط المتقدم كذلك هو بعينه مصحح له في فرضنا.

وهم ودفعُ

لعلك تقول: إن تعليق الأمر بعصيان ضده بنحو الشرط المتأخر واضح، وأما تعليقه بنحو الشرط المقارن فقد يستشكل بأنه كيف يتصور ذلك والحال أن امثال الأمر بالشيء مسبوق بالالتفات إليه وهو متقدم على امثاله المفروض مقارنة امثاله مع عصيان ضده في بعض الموارد بل مطلقاً فيما إذا كان تضادهما في زمان واحد؟

وتوضيح الدفع بأنّ ما ذكر صحيح على فرض احتياج الامثال إلى سبق الالتفات زماناً، وأما لو فرض في صورة كون الالتفات العبد علة تامة لداعية الأمر به المعلوم كونه علة تامة لاطاعته؛ فلا يلزم - حيتى - مثله سبق واحد من هذه السلسلة على الآخر زماناً، بل يكفي تقدّم كل واحد على الآخر رتبة وإن كان الجميع في زمان واحد؛ نظير سلسلة علی متعددة بالإضافة إلى معلولاتها كما هو ظاهر.

والشاهد على ما ذكرنا صحة إتیان الموقتات في أول وقتها دقة بداعی
الأمر المعلوم عدم تحقق مثله إلا في رتبة متأخرة عن وقته كما هو ظاهر، والله
أعلم.

هذا آخر ما أوردناه في هذه المسألة الشريفة، حسب أمر بعض
الأجلة العظام، وفقنا الله وإيّاه ل توفيق الطاعة وبعد المعصية، أمين، أمين.

كتبه العبد المذنب الفقير المسكين

ضياء الدين بن محمد العراقي ، والسلام .

نقله الحقير سيد محمد علي روضاتي عن خط والده المرحوم العلامة الحجۃ
السيد میرزا محمد هاشم الموسوی الروضاتی الإصفهانی من أجل أصحاب
مصنف هذا المقال الشریف في حوزته العلمیة المقدّسة في النجف الأشرف
حوالی سنة ١٣٥٥ ق - قدس الله روحيهما .

عمل القاضي بعلمه

آية الله جعفر سبحانى

باقة أزاهير عطرة أقدمها لبطل الفقه وأستاذ الفقهاء آية الله العظمى الشيخ هاشم الأملى رحمه الله في سبيل أداء بعض ما على كاهلي من الحقوق تجاه شيخنا الراحل.

وبما أن لفقيدنا الكريم صلة وثيق بالفقه، فلذا أخترت بحثاً فقهياً أضطربت الآراء حوله وهو مسألة عمل القاضي بعلمه.

هل يجوز للإمام أن يقضي بعلمه ، وإذا جاز له القضاء بعلمه، فهل يجوز للفقيه القاضي أن يعمل بعلمه أو لا؟ وربما يتصور أن البحث عن الجهة الأولى لغزو لاثمرة فيها، وليس كذلك؛ إذ ربما يقع البحث فيها ذريعة لاستكشاف الحال في الجهة الثانية، إذ لو لم يجز للإمام، فلا يجوز للقاضي بوجه أولى كما أنه إذا جاز له العمل، يكون مقتضاً لثبوت الحكم فيه، وإن لم يكن سبيلاً تاماً لاحتلال أن يكون العمل من خصائصهم رحمهم الله.

وقد عبر المحقق الرشتى عن المسألة بـ «هل يكون علم القاضي بيته للقضاء»؟

ولعل التعبير عن «علم القاضي» بالبيئة مشعرًّا بأن النزاع في الجواز مختصٌ بالشبهات الموضوعية، وأما الشبهات الحكمية فلا ريب أنَّه يعمل بعلمه واجتهاده لا بعلم الغير واجتهاده لكونه مخطئاً له.
إذا عرفت هذا فلإيضاح المقام نقدم أموراً.

*الأمر الأول: في نقل كلام الأصحاب في المسألة :

١- قال ابن الجنيد في كتاب الأحمدى :

«ويحكم الحاكم فيما كان من حدود الله عزَّ وجلَّ ولا يحكم فيما كان من حقوق الناس إلا بالإقرار والبيئة فيكون ما علمه من حقوق الناس شاهداً عند من فوقه وشهادته كشهادة الرجل الواحد، سواء كان ما علمه من ذلك كله في حال ولايته أو قبلها»^(١).

والظاهر مما نقل عنه المرتضى أنه كان يمنع العمل بالعلم مطلقاً من غير فرقٍ بين حقوق الله وحقوق الناس، قال المرتضى:
احتَجَّ ابن الجنيد بأنَّ في الحكم بعلمه تزكية نفسه ولأنَّه إذا حكم بعلمه فقد عرض نفسه للتهمة وسوء الظن به.
ويظهر من دليله أنه قائلٌ بالمنع مطلقاً قال:

ووجدت الله تعالى قد أوجب للمؤمنين فيما بينهم حقوقاً، أبطلها فيما بينهم وبين الكفار والمرتد़ين كالمواريث والمناكحة وأكل الذبائح ووجدنا أنه قد اطلع رسوله على من يُبِطِنُ، كأنَّ يُبِطِنُ الكفر ويظهر الإسلام وكان يعلمُه ولم يُبَيِّنْ ^{بَيِّنَهُ} أحواهم لجميع

١- المسالك، زين الدين العاملی، ج٢، ص ٣٩٨ ويفسر منه أنَّ كتاب الأحمدى كان موجوداً في عصره؛ إذ ليس عن هذه العبارة أثر في الانصار للسيد المرتضى ولا في مختلف الشيعة للعلامة وإنما الموجود فيها غيرها كما سبق وافيا.

المؤمنين فيمتنعوا من مناكمتهم وأكل ذبائحهم.^(١)
وعلى كل تقدير فهو إما من المفصلين أو من المانعين على وجه
الإطلاق.

٢- قال المرتضى:

مَا ظنَّ انفراد الإمامية وأهل الظاهر في القول بأنَّ للإمام
والحكَّام من قبله، أن يحكموا بعلمهم في جميع الحقوق والحدود
من غير استثناء وسواء علم الحاكم ماعلمه وهو حاكم أو علمه
قبل ذلك... ثم نقل تفصيل مذاهب الجمهور - إلى أن قال:-
لخلاف بين الإمامية في هذه المسألة وقد تقدَّم إجماعهم
ابن الجنيد وتتأخر عنه وإنما عول ابن الجنيد على ضرب من
الرأي والاجتهاد.^(٢)

٣- قال الشيخ في الخلاف:

للحاكم أن يحكم بعلمه في جميع الأحكام من الأموال والحدود
والقصاص وغير ذلك سواء كان من حقوق الله تعالى أو من
حقوق الآدميين، فالحكم فيه سواء، ولافرق بين أن يعلم ذلك
بعد التولية في موضع ولايته أو قبل التولية، أو بعدها قبل عزله
في غير موضع ولايته، الباب واحد.^(٣)

٤- وقال في المسوط:

والذي يقتضيه مذهبنا وروياتنا أنَّ للإمام أن يحكم بعلمه وأما
من عداه من الحكَّام فالالأظهر أنْ لهم أن يحكموا بعلمهم وقد
روي في بعضها أنه ليس له أن يحكم بعلمه لما فيه من

١- الانصار، المرتضى، ص ٧٠. راجع: مفتاح الكرامة، ج ١٠، ص ٣٦-٣٧.

٢- الخلاف: الطوسي، ج ٣، كتاب القضاء، المسألة ٤١. ولعل تقدير العباراة هكذا: «يعلم ذلك قبل
التولية أو بعدها في موضع ولايته وبعد التولية في غير موضع ولايته».

التهمة.^(١)

وقال أيضاً: «قال قوم يقضي بعلمه، وقال آخرون لا يقضي، وعندنا أنَّ
الحاكم إذا كان مأموناً قضى بعلمه وإن لم يكن كذلك لم يحكم به». ^(٢)
وقال أيضاً: «وأما اقامته بعلمه فقد ثبت عندنا أنَّ للحاكم أنْ يحكم
بعلمه فيما عدا الحدود وفي أصحابنا من قال وكذلك في الحدود». ^(٣)

وعلى ضوء هذا فللشيخ أقوال ثلاثة:
أ- الجواز مطلقاً.

ب- الجواز إذا كان مأموناً.

ج- التفصيل بين الحدود وغيرها فيجوز في الثاني . ولعل مراده من كونه
مأموناً، أي بريئاً من التهمة.

٥- وفي النهاية فصل في الحدود بين حقوق الناس وحقوق الله فيجوز في
الأول دون الثاني. ^(٤)

٦- وقال أبو الصلاح الخلبي:

وإن أنكر فكان عالماً بصدق المدعى أو المدعى عليه على كل
حال وفي تلك القضية حكم بعلمه ولم يحتاج إلى بيته ولا يمين
على صحة دعوى ولا إنكار، إلا أن تقوم بيته تمنع من استمرار
العلم فيحكم بمقتضاه. ^(٥)

٧- قال ابن البراج:

«وإذا ترافع خصمان إلى الحاكم فادعى أحدهما على الآخر حقاً
فأنكر وعلم الحاكم صدق المدعى فيما طالبه، مثل أن يكون ما
عليه، يعلمه الحاكم أو قصاص أو ما أشبه ذلك، كان له أن

١- المبسوط، الطوسي، ج، ٨، ص ١٦٦ ، وما أشار إليه من الرواية ليست موجودة في مصادرنا كما صرحت
في مفتاح الكرامة، ج، ١٠، ص ٣٧ .
٢- المبسوط، ج، ٨، ص ١٢١ .

٣- الكافي، أبو الصلاح، ص ٤٤٥ .

٤- النهاية، ص ٦٩١ .

يحكم بعلمه، ثم نقل عن المخالفين بأنهم يعيوننا بالقول بعلم القاضي بعلمه، مع أنه يجوزونه في موارد ثلاثة:
أ— أن يحكم في الجرح بعلمه وأن تهدى البيئة على عدالة الشاهد.

ب— إذا طلق زوجته بحضوره ثلثاً ثم جحد الطلاق كان القول قوله مع يمينه فيعمل بعلمه.

ج— إذا عتق الرجل عبده بحضوره ثم جحد، ولا يعتمد بيمين المنكر^(١).

٨— وقال ابن حزرة: «ويجوز للحاكم المأمون الحكم بعلمه في حقوق الناس وللإمام في جميع الحقوق».^(٢)
٩— قال ابن إدريس:

عندنا للحاكم أن يقضي بعلمه في جميع الأشياء؛ لأنَّه لوم يقضى بعلمه أفضى إلى إيقاف الأحكام أو فسق الحكام، لأنَّه إذا طلق الرجل زوجته بحضوره ثلثاً ثم جحد الطلاق كان القول قوله مع يمينه فإن حكم بغير علمه وهو استحلاف الزوج وتسليمها إليه فَسَقَ وإن لم يحكم وقف الحكم وهذا إذا عتق الرجل عبده بحضوره ثم جحد وإذا غصب من رجل ماله ثم جحد يفضى إلى ما قلناه.

الحقوق ضربان: حق للأدميين، وحق الله فإن ادعى حقاً لأدمي كالقصاص وحد القذف، والمال فاعترف به أو قامت به البيئة لم يجز للحاكم أن يعرض له بالرجوع عنه، والجحود؛ لأنَّه لا ينفعه ذلك، لأنَّه إذا ثبت باعترافه، لم يسقط برجوعه وإن كان قد ثبت بالبيئة لم يسقط عنه بالجحود.

٢—الوسيلة، ابن حزرة، ص ٢١٩.

١—المهذب، ابن البراج، ج ٢، ص ٥٨٦-٥٨٧.

وإن كان حقاً لله كحل الربا والشرب فإن كان ثبوته عند الحاكم بالبينة لم يعرض له بالرجوع لأن الرجوع لainفعه ، وإن كان ثبوته باعترافه جاز للحاكم أن يعرض له بالرجوع لكنه لا يصرح بذلك؛ لأن فيه تلقين الكذب وإنما قلنا بجوازه لأن ماعزاً لما اعترف قال له النبي ﷺ: لعلك قبلتها، لعلك لمستها.^(١)

١٠— وقال المحقق: «الإمام يقضي بعلميه مطلقاً، وغيره من القضاة يقضي بعلميه في حقوق الناس وفي حقوق الله تعالى على قولين أصحهما القضاة».^(٢)

١١— وقال ابن سعيد: «والحاكم يحكم بعلميه في عدالة الشاهد وجرحه فلخلاف في حقوق الناس وحقوق الله في الأظهر».^(٣)

١٢— وقال العلامة في القواعد: «الإمام يقضي بعلميه مطلقاً، وغيره يقضي به في حقوق الناس وكذا في حقه تعالى على الأصلح».^(٤)

١٣— قال الشهيد الثاني :

ظاهر الأصحاب الاتفاق على أن الإمام يحكم بعلميه مطلقاً لعصمته المانعة من تطرق التهمة وعلمه المانع من الخلاف، والخلاف في غيره من الحكم فالظهور بينهم أنه يحكم أيضاً بعلميه مطلقاً، وقيل: لا يجوز مطلقاً، وقال ابن إدريس: يجوز في حقوق الناس من دون حقوق الله وعكس ابن الجنيد في كتابه الأحمدى - إلى أن قال: - وأصح الأقوال جواز قضاء الحاكم مطلقاً بعلميه مطلقاً لأن العلم أقوى من الشاهدين اللذين لا يفيد قولهما عند الحاكم إلا مجرد الظن إن كان فيكون القضاء

١- المسائر، ابن إدريس الحلبي، ج ٢، ص ١٧٩ . ٢- الجوهر، ج ٤٠، ص ٨٦ - ٨٨ . ٣- مفتاح الكرامة، ج ١٠، ص ٣٦٣٥ . ٤- الجامع للشرايع، ص ٥٢٩ .

به ثابتاً بطريقي أولى.^(١)

٤- اختار السيد الأستاذ ^{بِهِشْ} في التحرير جواز عمل القاضي بالعلم في المجالين: حقوق الله وحقوق الناس مثل عمله إذا قامت البينة أو أقر الخصم غير أن عمله في حقوق الناس يتوقف على المطالبة حداً كان أو تعزيزاً^(٢) ولكن القيد ليس تفصيلاً في المسألة؛ إذ المطالبة هو الشرط مطلقاً في حق الناس سواء ثبت بالعلم أو بالبينة والإقرار، فما لا يطالب صاحب الحق لا يحكم به القاضي. فهذا أربعة عشر نصاً من الأصحاب يعرف موقف الأصحاب من المسألة ويحصل من الإمعان فيها أن الأقوال عندهم تناهى ستة:

- ١- القول بالمنع، كما عن ابن الجنيد.
- ٢- الجواز مطلقاً، كما عليه الأكثر.

٣- يجوز في حقوق الناس دون حقوق الله وهو خيرة ابن إدريس في السرائر.

٤- عكس الثالث وهو خيرة ابن الجنيد في الأحمدى حسب ما عرفت.

٥- الفرق بين كون القاضي مأموناً وعدمه فيقضي في الأول دون الثاني.

٦- الفرق بين الحدود وغيرها فلا يقضي في الأول بعلمه وهو خيرة الشيخ في موضع من المسوط وهو غير القول الثالث؛ لأنَّه يفرق بين حق الناس وحق الله، فيقضي في الأول دون الثاني وهذا يفرق بين الحدود وإن كان حقَّ الناس - وغيرها وعلى هذا لا يعمل بعلمه في القصاص وحدَ القذف؛ لأنَّها وإن كانوا من حقوق الناس، لأنَّها من الحدود.

كلمات فقهاء أهل السنة

وأما أهل السنة فقد نقل المرتضى أقوالهم في الانتصار، والشيخ في

١- المسالك، زين الدين العاملی، ج ٢، ص ٣٩٨. ما نسبه إلى ابن إدريس لا ينطبق على ما نقلناه عن التحریر، الإمام الخميني، ج ٢، ص .

السرائر فلاحظ.

الخلاف ونحن ننقلها عن الخلاف والمغني.

قال الشيخ في الخلاف:

للشافعي فيه قولان في حقوق الأدميين: أحدهما مثل ما قلناه وبه قال أبو يوسف واختاره المزني وعليه نص في الأم وفي الرسالة واختاره وقال الريبع: مذهب الشافعي أن القاضي يقضي بعلمه وإنما توقف فيه لفساد القضاة.

والقول الثاني لا يقضي بعلمه بحال وبه قال في التابعين: شريح والشعبي. وفي الفقهاء مالك والأوزاعي، وابن أبي ليل وأحمد وإسحاق... وعن مالك وابن أبي ليل، قال: لو اعترف المدعى عليه بالحق لم يقض القاضي عليه حتى يشهد عنده شاهدان. وأما حقوق الله تعالى فإنها تبني على قولين: فإذا قال لا يقضي بعلمه في حقوق الأدميين فإن لا يقضى به في حقوق الله أولى. وإذا قال يقضي بعلمه في حقوق الأدميين ففي حقوق الله على قولين.

ولا فصل على القولين بين أن يعلم ذلك بعد التولية في موضع ولايته أو قبل التولية، أو بعد التولية في موضع ولايته.

وقال أبو حنيفة ومحمد: إن علم بذلك بعد التولية ففي موضع ولايته حكم وإن علم به قبل التولية أو بعد التولية في غير موضع ولايته لم يقض به. هذا في حقوق الأدميين، أما في حقوق الله تعالى فلا يقضى عندهم بعلمه بحال.^(١)

وقال ابن قدامة:

ظاهر المذهب أن الحاكم لا يحكم بعلمه في حد ولا في غيره لافيها علمه قبل الولاية، ولا بعدها وهذا قول شريح، والشعبي،

^(١) لخلاف، الطوسي:، كتاب القضاء، المسألة ٤١

ومالك وإسحاق وأبي عبيد، ومحمد بن الحسن ، وهو أحد قولي الشافعي.

وعن أحد رواية أخرى يجوز له ذلك وهو قول أبي يوسف وأبي ثور والقول الثاني للشافعي و اختيار المزني .

وقال أبو حنيفة : ما كان من حقوق الله لا يحكم فيه بعلمه لأن حقوق الله تعالى مبنية على المساهلة والمساحة وأما حقوق الأدرين فيما اعلمه قبل ولايته لم يحكم به، وما اعلمه في ولايته حكم به، لأن ما اعلمه قبل ولايته بمنزلة ما سمعه من الشهود قبل ولايته، وما اعلمه في ولايته بمنزلة ما سمعه من الشهود في ولايته - إلى أن قال : - ولأن تجويز القضاء بعلمه يقضي إلى تهمته والحكم بما اشتهر ويجيله إلى علمه .^(١)

حاصل أقوالهم

إن المشهور في حقوق الأدرين هو عدم الجواز إلا على أحد القولين للشافعي ، وبه قال يوسف والمزني .
وأما في حقوق الله، فمن قال لا يجوز في الأدرين يقول به فيها وأما من يجوز فيها فله قولان فيها ولا يفصل أحد منهم بين العلم قبل التولية وبعدها، أو بين موضع توليته وغيره إلا أبا حنيفة كما عرفت .

* الأمر الثاني: ما هو المراد من الجواز؟

المراد من الجواز في عنوان المسألة هو الجواز الوضعي، لاتتكليفي بمعنى جواز العمل وتركه، ضرورة إنه إذا ثبتت الحاجة بالعلم يجب العمل

وإقامة القسط والعدل، والحكم بالحق، وإلا حرم العمل.

*الأمر الثالث: في العلم المأخوذ في الموضوع

إن القضاء يتوقف على العلم والقضاء بدونه حرامٌ وهل العلم فيه طريقيٌّ مُحضٌّ، أو موضوعيٌّ؟ الظاهر هو الثاني ، بشهادة قوله: «ورجل قضى بالحق وهو لا يعلم فهو في النار» ولو كان العلم المعتبر فيه طرقياً مُحضاً لما صلح بإعاد النار عليه في هذه الصورة لكونه أصحاب الواقع ولما انحصرت النجاة بأخر الأقسام أعني: «رجل قضى بالحق وهو يعلم فهو في الجنة». (١)

وليس المراد من العلم منه هو العلم بالحق، علمًا منطقياً، (الاعتقاد الجازم) بشهادة أنَّ من يحكم بالبيات والأيمان، لا يعلم له بواقع الحق، بل المراد هو قيام الحجَّة على الحق، فقد أخذ علم القاضي على وجه الإجمال موضوعاً لوجوب الاتباع والنفوذ على المتخصصين فعند ذلك يجب الفحص عن خصوصية ذلك العلم النافذ على الغير.

توضيح الحال إنَّ علم الإنسان بالنسبة إلى نفس العالم، يلاحظ غالباً - إلا ما شدَّ - طريقاً إلى الواقع، فيجب اتباع العلم من غير فرق بين أسبابه، فلو حصل العلم بالموضوع أو الحكم من أي طريق كان، يجب الأخذ به إلا إذا ردَّ الشارع عنه فعندئذ يرجع إلى التشكيك في مبادئه، وأما علم الإنسان بالنسبة إلى غيره فهو موضوع للزوم اتباعه كعلم المفتى بالحكم الشرعي، وعلم الشاهد بما يشهد، وعلم القاضي بما يقضي. فقد أخذ العلم في تلك الموارد، موضوعاً للزوم اتباع الغير ونفوذه في حقه وعندئذ يجب الفحص عن حدَّ الموضوع، فهل المأخوذ في الموضوع مطلق العلم أو العلم الخاص منه فلو كان إطلاقاً يؤخذ به وإنْ يؤخذ بالقدر المتيقَّن منه والظاهر من الروايات هو تحديد علم القاضي

بالبيات والأيمان فالعمل بغيرهما يحتاج إلى دليل خاص.

قال رسول الله ﷺ: «إنما أقضى بينكم بالبيات والأيمان وبعضكم الحن بحجه من بعض فأيتها رجل قطعث له من مال أخيه شيئاً، فإنما قطعث له به قطعة من النار». (١)

وقال أمير المؤمنين ع: أحكام المسلمين على ثلاثة: شهادة عادلة، أو يمين قاطعة، أو سنة ماضية من أئمة المدّى».

فإن قلت: سلمنا إن العلم مأْخوذ - موضوعاً - في نفوذ رأي القضاء لكنه مأْخوذ فيه على نحو الطريقة، لا على نحو الوصفية والسببية فعندئذ كما هو شامل للحجج الشرعية من البيانات والأقارب، فهكذا شامل للعلم الوجданى للقاضى أخذًا بالملائكة.

قلت: لا يصح القول بأن تمام الملائكة هو الطريقة وذلك لظهور أدلة باب القضاء هو كون القاضي إنساناً محايدها غير متحيز لأحد الطرفين وهو لا يتحقق في نظر العرف إلا إذا عمل بما اتفق المتراغعون عليه وهو البينة والإقرار، لا ما إذا عمل بعلمه فإن عمله به يخرجه عن الحياة.

وما ذكرنا يظهر الأشكال في كلام المحقق الرشتي، قال تعالى:

القضاء سلطنة إلزام شرعى للشخص على ما لا يقتضيه تكليفه سواء كان القضاء بمقتضى العلم أو بمقتضى البينة والأصل عدم الإلزام في الحكم الوضعي التكليفي، وهذا هو المراد مما ذكرنا في الالتفاق المتقدم من كون العلم في مسألة القضاء موضوعاً قابلاً للإثبات والنفي، والأصل عدم الإلزام في الحكم الوضعي التكليفي في مقام الحجية.

لكن إذا فرض وجوب القضاء لاحالة فلامعنى لعدم اعتبار العلم ولا لاعتبار سائر الموازين في مقابلته، مثلًا إذا علم

القاضي بحقيقة الدعوى فالاعراض عن مقتضى العلم والرجوع إلى اليمين لامعنى له، أو علم مثلاً إن قاتل زيد هو عمرو، وأقيمت البيئة على كونه خالداً فإن الحكم بالقصاص عن خالد وعدم الحكم بالقصاص عن عمرو مع العلم بأنّ خالداً ليس بقاتل يوجب التخصيص في أدلة الأحكام الواقعية، مع أنّ القاضي أمر بالقضاء حسب الحق الواقعى.^(١)

يلاحظ عليه: إنّ ما ذكره في تفسير القضاة مما لا يغبار عليه إنما الكلام في غيره فإنه قبل أن علم القاضي أخذ موضوعاً للحججية، فعندئذ يجب أن يلاحظ الدليل الدال عليه فهل المأمور مطلق العلم والحججة، سواء أكان علمًا منطقياً أو بيئنة أو إقراراً، أو العلم الخاص أعني: الآخرين (البيئة والإقرار) وما لم يكن هنا دليلاً شارحاً للموضوع من إطلاق أو غيره لا يمكن الحكم. وليس العلم الوجдاني، المصدق المتيقن منه.

وكون القضاء واجباً لا يتبع لزوم العمل بالعلم، وذلك لأنّ وجوبه ليس على وجه الاطلاق بل مشروط بتواجد أسبابه وأدواته ومن المحتمل أن يكون أسبابه، منحصرة في البيانات والأدلة.

وأما حكم التعارض بين العلم الوجداني وقيام البيئة فعليه الامتناع من القضاء، لان تقديم علمه على البيئة؛ إذ العلم وإن كان أقوى في نظره، ولكن البيئة أقوى في نظر الآخرين من علمه فترفع الشكوى إلى قاض آخر، يحكم هو حسب الموازين القضائية الممكنة المتيسرة.

أضف إلى ذلك أن القضاء من الأمور ذات الاضافة، له إضافة إلى من يقضي، ومن يقضى له، ومن يقضى عليه فله - كالمثلث - أضلاع ثلاثة، وهو غير متحقق في القضاء، بالعلم في حقوق الله سبحانه، لأنّ أحد القاضي والمدعى (من يقضي له) فيها، فتفتيذه فيها يحتاج إلى دليل خاص هذا هو

مقتضى القاعدة.

فقد تلخص مما ذكرنا أنه لولا الدليل على نفوذ علم القاضي في المתחاصمين، لما جاز الحكم به. ثم إن ربا يتوهם أن مقتضى الأدلة العامة في القضاء وغيره هو جواز الحكم بالعلم، فهذا ما نذكره في البحث الآتي ونبهنا، أنه لا دلالة لها على الجواز، ولابد من التردد دليلاً خاصاً.

إذا عرفت ذلك فاعلم أن الأدلة على أقسام ثلاثة:

الأول: ما يصلح للاستدلال به على جواز العمل به مطلقاً من غير فرق بين حقوق الله وحقوق الناس.

الثاني: ما يصلح للاستدلال به عليه في خصوص حقوق الله.

الثالث: ما يصلح للاستدلال به عليه في خصوص حقوق الناس.

فلنبدأ بالأول:

المقام الأول:

فيها يصلح للاستدلال به على جواز العمل في كلا الحقوقين استدلوا في هذا الحقل بأمور:

١- ما استدلّ به الشيخ في الخلاف على المسألة بقوله تعالى: ﴿يَا دَاوِدَ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ﴾ . (ص/٣٨) وقال تعالى لنبيه : ﴿وَإِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِالْقُسْطِ﴾ . (المائدة/٤٢) ومن حكم بعلمه فقد حكم بالعدل والحق^(١) ونقله في الجوادر وأضاف في موضع آخر وقال:

مضافاً إلى تحقق الحكم المتعلق على عنوان قد فرض العلم بحصوله كقوله تعالى: ﴿السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطُعُوا أَيْدِيهِمَا﴾

(المائدة/٣٨)، و «الزانية والزاني فاجلدوا كلّ واحد منها مائة جلدة» (النور/٢) والخطاب للحكام فإذا علموا تحقق الوصف وجب عليهم العمل فإنّ السارق والزاني من تلبيس بهذا الوصف لامن أقرّ به أو أقامت عليه البينة وإذا ثبت ذلك في الحدود ففي غيره أولى.^(١)

يلاحظ عليه: إنّ الطائفة الأولى بصدق بيان صفات الحكم وإنّه يجب أن يكون حقّاً، عدلاً، قسطاً، لاضتها، ومن أراد أن يحكم أن يحكم بها، وأما ما هو الأداة التي بها يميّز الحقّ عن الباطل، والقسط عن الجور، فليس بصدق بيانه حتى يؤخذ بإطلاقه.

وأما الطائفة الثانية: فما أفاده صاحب الجوادر حوها من أنّ الموضوع نفس من تلبيس بالمباء، وهو محقّ فإنّها ينفع في عمل نفسه، لافي نفوذه في حقّ الغير، فلو علم بنجاسة إماء أو زوجية امرأة، فعلمته دليل على نفسه لاعلى الغير، مالم ينطبق عليه عنوان الحجج المعتبرة في الشرع.

٢- ثم إنّه ربما يتمسك بأنه مقتضى وجوب الأمر بالمعروف وإنكار المنكر، ولزوم إظهار الحقّ ونظائره.

يلاحظ عليه: بأنه أريد من الأمر والإظهار، والإإنكار ما يؤدي باللسان، فهو تأمّل وربما يرجع المدعى أو المنكر عن باطلهما وله أن يشهد على الواقع ، لو أرجع الواقع إلى قاضٍ آخر. وإن أريد منه تنفيذ حكمه في المورد، فهو وإن كان من شؤون القاضي لكن الشك في كون العلم من طرق الحكم والفصل بين المتخاصمين أو لا و معه، لا يصح التمسك بتلك الأدلة في المورد.

ثم إنّ صاحب الجوادر قد نبه بعض ما ذكرنا في آخر كلامه عند الرد على صاحب الانتصار في نقهه لنظرية ابن الجنيد حيث قال: ولكن الإنصال أنه (كلام ابن الجنيد) ليس بتلك المكانة من الضعف . ضرورة أن البحث في أنّ

العلم من طرق الحكم والفصل بين المتخصصين ولو من غير المقصوم في جميع الحقوق أولاً، وليس في شيء من الأدلة المذكورة – عد الإجماع منها – دلالة على ذلك والأمر بالمعروف ووجوب إيصال الحق إلى مستحقه بل كون العلم حجة على من حصل له، يترتب عليه سائر التكاليف الشرعية، لا يقتضي كونه من طرق الحكم بل أقصى ذلك ما عرفت وأنه لا يجوز له الحكم بخلاف حكمه بل لعل أصالة عدم ترتب آثار الحكم عليه يقتضي عدمه.

٣- ما استدلّ به الشيخ في الخلاف حيث قال: «القطع واليقين أولى من غالب الظنّ ألا ترى أن العمل بالخبر المتواتر أولى من العمل بالخبر الواحد».^(١) وقال في الجواهر: «العلم أقوى من البيئة المعلوم إرادة الكشف منها».^(٢)

يلاحظ عليه: إنّه إنما ينفع في حقّ العالم، حيث إنّ علمه طريق محضر إلى الواقع، فالعلم في نفسه أولى من البيئة وأماماً إذا كان موضوعاً بالنسبة إلى الغير، فيجب عندئذ اتباع الموضوع، فيما أنه ليس هنا إطلاقاً، يدلّ على موضوعية مطلق العلم ، فلا يصبح الاستناد بادعاء الأولوية؛ إذ من المحتمل أن يكون الموضوع للنفوذ ، ما اتفق عليه العقلاة في باب القضاء، أو اتفق المتراغعان على حجيته، أعني: البيئة.

٤- ما استدلّ به الشيخ وابن ادريس، وهو أنه إذا لم يقض على وفق العلم لزم إماماً فسق الحاكم، أو إيقاف الحكم؛ لأنّه إذا طلق زوجته بحضوره ثمّ جحد فإن قضى بعلمه فهو، فإذاً فإن استحلف الزوج وحلف هو وارجعوا إليه، لزم الفسق وإن لم يقض لزم الإيقاف.^(٣)

يلاحظ عليه: إنّ هنا طريقة رابعاً، وهو إرجاع الواقعه إلى قاضٍ آخر، ليس له ذلك العلم.

٢- الجواهر، ج ٤٠، ص ٨٨.

١- الخلاف، ج ٣، ص ٣٢٢.

٣- الخلاف، ج ٣، ص ٣٢٣.

٥ - ما رواه الصدوق بإسناده إلى قضايا أمير المؤمنين عليه السلام، قال:
 جاء أعرابي إلى النبي صلوات الله عليه وآله وسلامه فادعى عليه سبعين درهماً ثمن ناقة
 باعها منه، فقال: قد أوفيتك، فقال: اجعل بيني وبينك رجلاً
 يحكم بيننا، فأقبل رجلٌ من قريش فقال رسول الله صلوات الله عليه وآله وسلامه: أحكِم
 بيننا، فقال للأعرابي: ما تدعى على رسول الله صلوات الله عليه وآله وسلامه? فقال:
 سبعين درهماً ثمن ناقة بعثها منه ، فقال: ما تقول يا رسول الله
صلوات الله عليه وآله وسلامه? فقال: قد أوفيته، فقال للأعرابي: ما تقول؟ فقال: لم
 يوفني، فقال لرسول الله صلوات الله عليه وآله وسلامه ألك بيته أنك قد أوفيته؟ قال: لا
 فقال للأعرابي: أتحلف أنك لم تستوف حفتك وتأخذه؟ قال:
 نعم، فقال رسول الله صلوات الله عليه وآله وسلامه: لا تحاكمنَّ مع هذا إلى رجلٍ يحكم
 بيننا بحكم الله .

فأتى علي بن أبي طالب عليه السلام ومعه الأعرابي، فقال علي عليه السلام :
 مالك يا رسول الله ؟ قال: يا أبا الحسن احْكُمْ بَيْنِي وَبَيْنَ هَذَا
 الْأَعْرَابِيِّ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ : يَا أَعْرَابِيِّ مَا تَدْعِي عَلَى رَسُولِ اللَّهِ
صلوات الله عليه وآله وسلامه? قال: سبعين درهماً ثمن ناقة بعثها منه، فقال: ما تقول يا
 رسول الله ؟ قال: قد أوفيته ثمنها ، فقال: يَا أَعْرَابِيِّ مَا صَدَقْتَ
 رَسُولَ اللَّهِ صلوات الله عليه وآله وسلامه فِيهَا قَالَ ، قَالَ الْأَعْرَابِيُّ : لَا مَا أَوْفَانِي شَيْئاً ، فَأَخْرَجَ
 عَلَيْهِ السَّلَامُ سِيفَهُ فَضَرَّتْ بَعْنَقِهِ ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلوات الله عليه وآله وسلامه : لَمْ فَعَلْتَ
 يَا عَلِيَّ ذَلِكَ؟ فَقَالَ : يَا رَسُولَ اللَّهِ صلوات الله عليه وآله وسلامه نَحْنُ نَصَدِّقُ عَلَى
 أَمْرِ اللَّهِ وَنَهِيِّهِ وَعَلَى أَمْرِ الْجَنَّةِ وَالنَّارِ وَالثَّوَابِ وَالْعَقَابِ وَوَحْيِ اللَّهِ
 عَزَّ وَجَلَّ ، وَلَا نَصَدِّقُ عَلَى ثَمَنِ الْأَعْرَابِيِّ ، وَإِنِّي قُتْلَتُهُ لَأَنَّهَ
 كَذَّبَكَ لَمَا قُلْتُ لَهُ: أَصْدَقَ رَسُولُ اللَّهِ صلوات الله عليه وآله وسلامه : لَا مَا أَوْفَانِي شَيْئاً ،
 فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلوات الله عليه وآله وسلامه : أَصْبَطْتَ يَا عَلِيَّ ، فَلَا تَعْدُ إِلَى مُثْلِهَا ، ثُمَّ
 التَّفَتَ إِلَى الْقَرْشِيِّ وَكَانَ قَدْ تَبَعَهُ فَقَالَ : هَذَا حُكْمُ اللَّهِ لَامَا

حكمت به». ^(١)

وجه الدلالة أن مقتضى القضاء بالبيئات والأيمان هو ما قضى به القرشى ولكن الإمام لما علم بصدق النبي انتقل إلى كذبه وأنه مكذب، ومن المعلوم أن مكذب النبي مرتدٌ خارج عن الدين فيجوز قتله، كل هذا يعطي أن الإمام له القضاء وفق علمه.

قال في الجواهر:

ولوجوب تصديق الإمام في كل ما يقوله وكفر مكذبه ولذا قتل أمير المؤمنين عليه السلام خصم النبي لما تناصها إليه في الناقة وثمنها وهو يقتضي وجوب الخروج من حق يخبر به الإمام وهو يقتضي وجوب إخبار الإمام به وإلا لأدى إلى ضياع الحق. ^(٢)

يلاحظ عليه: إن سند الصدوق بالنسبة إلى أفضية علي وإن كان صحيحاً في الفقه ^(٣) لكن المتن، يشمل على أمور شاذة عن القواعد. أمّا أولاً: فلأنّ الظاهر أنّ الأعرابي كان يكذب النبي الأكرم صلوات الله عليه، ومثله في عصر الرسول يكون مرتدًا ملياً، لأنّ طبع الحال يقتضي أنه كان مشركاً ثمّ اعتنق الإسلام فارتداه يستلزم الاستنابة ثلاثة أيام ثمّ يقتل، فلماذا قتله علي، بلا استنابة، فهل الاستمهال من خصائص غير هذا النوع من الارتداد؟ أو أن الإمام الاستعجال في إجراء الحد؟!

وثانيةً إذا كان قضاة على عليه السلام حقاً وقد حكم بحكم الله فلماذا نهاد النبي عن العود بمثل هذا وقال: فلاتعد إلى مثلها، ثم التفت إلى القرشى وكان قد تبعه وقال: «هذا حكم الله لاما حكمت به».

وثالثاً: فلو أخذنا بمضمونه يختص بالعلم الحاصل من قول المعصوم وأين هذا من العمل بكل علم حصل من أي مصدر، وثبت الحكم في الأقوى

١- الوسائل، الجزء ١٨، الباب ١٨، من أبواب كيفية الحكم، الحديث ١.

٢- الجواهر، ج ٤٠، ص ٧٧.

٣- لاحظ الفقيه، ج ٤.

لا يكون دليلاً على ثبوته في الأضعف.
ورابعاً: إنَّه يدلُّ على أنَّ الإمام يعمَلُ بعلمه في الحدود، لا أنَّه يقضي به
إلا أنَّه يدعى الملازمة بين العمل به والقضاء به.

٦- مارواه الكليني بسنده صحيح عن عبد الرحمن بن الحجاج قال:
دخل الحكم بن عتبة وسلمة بن كهيل على أبي جعفر عليه السلام
فسألاه عن شاهد ويمين فقال: قضى به رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وقضى
به على الثَّقَلَيْنِ عندكم بالكوفة، فقال: هذا خلاف القرآن، فقال:
وأين وجدتموه خلاف القرآن؟ قال: إنَّ الله يقول: «أشهدوا ذوي
عدل منكم» فقال: قول الله: «أشهدوا ذوي عدل منكم» هو
لاتقبلوا شهادة واحد ويميناً؟

ثم قال: إنَّ علياً عليه السلام كان قاعداً في مسجد الكوفة، فمرَّ به عبد
الله بن قفل التميمي ومعه درع طلحة، فقال على عليه السلام: هذه
درع طلحة أخذت غلوأً يوم البصرة، فقال له عبد الله بن قفل:
اجعل بيدي وبينك قاضيك الذي رضيته للمسلمين، فجعل
بينه وبينه شريحاً، فقال على عليه السلام: هذه درع طلحة أخذت
غلوأً يوم البصرة، فقال له شريح: هات على ما تقول بيته،
فأتاها بالحسن فشهد أنها درع طلحة أخذت غلوأً يوم البصرة،
فقال شريح: هذا شاهد واحد ولا أقضى بشهادة شاهد حتى
يكون معه آخر، فدعنا قبر فشهد أنها درع طلحة أخذت غلوأً
يوم البصرة، فقال شريح: هذا ملوكٌ ولا أقضى بشهادة ملوك،
قال: فغضب على عليه السلام وقال: خذها فإنَّ هذا قضى بجور ثلاث
مرات، قال: فتحول شريح وقال: لا أقضى بين اثنين حتى
تخبرني من أين قضيت بجور ثلاث مرات؟ فقال له: ويلك -
أو ويحك .

إِنِّي لَمَّا أَخْبَرْتُكَ أَنَّهَا دَرَعٌ طَلْحَةً أَخْذَتْ غَلُولًا يَوْمَ الْبَصَرَةِ فَقَلَتْ:
 هَاتِ عَلَى مَا تَقُولُ بَيْنَتَهَا، وَقَدْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ : حَيْثُ مَا وَجَدَ
 غَلُولًا أَخْذَ بِغَيْرِ بَيْنَتَهَا، فَقَلَتْ: رَجُلٌ لَمْ يَسْمَعْ الْحَدِيثَ فَهَذِهِ
 وَاحِدَةٌ، ثُمَّ أَتَيْتُكَ بِالْحَسْنِ فَشَهَدَ فَقَلَتْ: هَذَا وَاحِدٌ لَا أَقْضِي
 بِشَهَادَةِ وَاحِدٍ وَيَمِينٍ، فَهَذِهِ ثَنَانٌ، ثُمَّ أَتَيْتُكَ بِقَبْرٍ فَشَهَدَ أَنَّهَا
 دَرَعٌ طَلْحَةً أَخْذَتْ غَلُولًا يَوْمَ الْبَصَرَةِ فَقَلَتْ: هَذَا مَلْوُكٌ وَمَا
 بِأَسْ بِشَهَادَةِ الْمَلْوُكِ إِذَا كَانَ عَدْلًا، ثُمَّ قَالَ: وَيْلُكَ - أَوْ وَيْلُكَ -
 - إِنَّ إِمَامَ الْمُسْلِمِينَ يُؤْمِنُ مِنْ أُمُورِهِمْ عَلَى مَا هُوَ أَعْظَمُ مِنْ
 هَذِهِ. ^(١)

وجه الاستدلال هو قوله: «إِنَّ إِمَامَ الْمُسْلِمِينَ يُؤْمِنُ مِنْ أُمُورِهِمْ عَلَى مَا
 هُوَ أَعْظَمُ مِنْ هَذِهِ».

يلاحظ عليه: إنَّ السندَ وَانْ كَانَ صَحِيحًا، لَكِنَّ المَنْتَنَ مُشْتَمِلٌ عَلَى أُمُورٍ
 شَادَّةَ لَا مَنَاصَ مِنْ تَوْجِيهِهَا.
 أَمَّا أَوْلًا: فَلَأَنَّ عِلْمَ الْإِمَامِ إِذَا كَانَ نَافِذًا فِي حَقِّ الْمُحْكُومِ عَلَيْهِ، فَلِمَا ذَالِكَ
 يَتَمَسَّكُ الْإِمَامُ بِهِ فِي هَذَا الْأَمْرِ وَرَضِيَ بِالْمُحَاكَمَةِ وَكَانَ عَلَيْهِ أَنْ يَقُولَ لَهُ، مَا قَالَهُ
 لِشَرِيعَةِ فِي آخرِ الْوَاقِعَةِ.

وَثَانِيًّا: إِنَّ الْإِمَامَ اعْتَرَضَ عَلَى شَرِيعَةِ مَا قَالَ: «وَلَا أَقْضِي بِشَهَادَةِ وَاحِدٍ
 حَتَّى يَكُونَ مَعَهُ آخَرٌ» بِأَنَّ رَسُولَ اللَّهِ قَضَى بِشَهَادَةِ وَاحِدٍ وَيَمِينٍ وَلَكِنَّ
 الْاعْتَرَاضَ إِنَّمَا يَتَوَجَّهُ إِلَيْهِ، لَوْ نَفَى شَرِيعَةُ الْقَضَاءِ بِشَهَادَةِ وَيَمِينٍ، مَعَ أَنَّهَا لَمْ يَحْدُثْ
 عَنْهُ أَبَدًا وَإِنَّمَا حَدَثَ عَنِ الشَّاهِدِ الْوَاحِدِ وَأَنَّهَا لَا يَقْضِي بِهِ، وَلَيْسَ عَلَى الْقَاضِيِّ
 أَنْ يُعْلَمَ الْخَصْمُ بِأَنَّ لَهُ الْيَمِينَ مَكَانَ الشَّاهِدِ الْآخَرِ، وَقَدْ ذُكِرَ وَفِي بَابِ آدَابِ
 الْقَضَاءِ أَنَّهَا لَا يَجُوزُ لِلْقَاضِي تَلْقِينَ الْخَصْمَ بِالْحَجَّةِ.

وثالثاً: إنَّه لو أخذنا به يكون العلم المصنون من الخطأ موضوعاً لجواز العمل به والحكم على وفقه وأين هو من علم غير المقصوم الخطأ كثيراً وإن لم يكن القاضي متوجهاً إلى خطئه عند القضاء.

ورابعاً: إنَّه يدلُّ على أنَّ الإمام يعمل بعلمه وأمَّا إنَّه يقضى به فلا إلآ أن يدعى الملازمة بين العملين. كما مر.

٧-ما روي عن خزيمة بن ثابت بسند غير نقى وإن كان المصنون معروفاً:

إنَّ النبي اشتري فرساً من أعرابي فأنكر الأعرابي بيعه وقال: هلم من يشهد ولم يشهد أحد شرائه فشهد خزيمة وأمضى رسول الله شهادته وأقامها مقام اثنين فلقب بذى الشهادتين.^(١)

يلاحظ عليه: أولاًـ مضافاً إلى ما عرفت أنَّ السند غير نقىـ ، إنَّه يدلُّ على جواز الشهادة ، على الموضوع إذا سمعه من المقصوم، ولا دليل على الملازمة بين جواز الشهادة وجواز القضاء.

وثانياً: لو أخذ بمضمونه فهو يدلُّ على جواز القضاء بالعلم بالموضوع لأجل أخبار المقصوم وأين هو من جواز العلم بمطلق العلم الحاصل من القرائن وضم الشواهد.

إلفات نظر

إنَّ الرواية الخامسة والسابعة وإنَّ وردتا في حقوق الناس ، و السادسة وإنَّ وردت في حقوق الله ، لكن سياق كلَّ روایة على نمط يستفاد منه العموم ، ولأجل ذلك جئنا بها في ذلك الفصل ، ولم ندرجها في الفصلين التاليين .

مثلاً: جاء في الرواية الخامسة ، أنَّ الإمام ضربه بسيفه معتذراً بأنَّه

١ـ الوسائل ، الجزء ١٨ ، الباب ١٨ من أبواب كيفية الحكم ، الحديث ٣ ، ملخصاً.

يصدق رسول الله ﷺ على أمره ونفيه و كيف لا يصدق على ثمن الأعرابي.
فلو كان الملائكة للعمل ذلك التعليل فلا يختلف فيه الحقوقان إذ كيف يختلف
بعد كون المصدر هو كلام رسول الله ﷺ.

وهكذا جاء في الرواية السادسة قول الإمام : إنَّ إمام المسلمين يؤمِّن من
أمورهم على ما هو أعظم من هذا . فعليه تكون النتيجة هي العموم من غير
فرق بين الحقوقين .

ومثله الرواية السابعة حيث أمضى رسول الله ﷺ شهادة خزيمة مكان
الشهادتين وذلك لأنَّ مصدر شهادة خزيمة هو خبر النبيَّ الأكرم المعصوم ،
فلو كان الملائكة للشهادة هو ذلك فلا يفرق بين الحقوقين .
وهذا هو السر في ذكر هذه الروايات في هذا الحقل .

المقام الثاني :

في ما استدل به على جواز العمل في خصوص حقوق الله
استدلوا في هذا الحقل بأحاديث نأى بها واحداً تلو الآخر :
الأول: ما رواه الكليني عن الحسين بن خالد عن أبي عبد الله عَلَيْهِ الْكَلَمُ الْمُبَرَّكُ قال :
سمعته يقول : الواجب على الإمام إذا نظر إلى رجل يزني أو
يشرب الخمر أن يقيم عليه الحد ولا يحتاج إلى بيته مع نظره؛ لأنَّه
أمين الله في خلقه، وإذا نظر إلى رجل يسرق أن يزبره وبنهاء
ويمضي ويدعه قلت : وكيف ذلك؟ قال : لأنَّ الحق إذا كان الله
فالواجب على الإمام إقامته، وإذا كان للناس فهو للناس .^(١)
والاحتجاج به مشكل سندًا لاشتغاله على محمد بن أحمد بن حماد
المحمودي الذي عده الشيخ من أصحاب الإمام الهادي ولكن لم يرد فيه توثيق ،

١ـ الوسائل، الجزء ١٨، الباب ٣٢ من أبواب مقدمات الحدود، الحديث ٣.

كما أنه لم يرد في الحسين بن خالد أيضاً سواء أكان المراد منه هو الصيرفي الذي عد من أصحاب الكاظم والرضا عليه السلام أو الحسين بن خالد بن طهمان الذي يعبر عنه بالخلف وعده من أصحاب الصادق عليه السلام نعم حاول العلامة المامقاني إثبات وثاقته من هنا وهناك فلاحظ.^(١)

وأما المضمون، فقد فصل بين حقوق الله وحقوق الناس وإن الإمام بما أنه أمين الله في أرضه فهو يعمل بعلمه في الأولى، ويقيس الحد على الزاني وشارب الخمر، دون السارق لأنّه من حقوق الناس.

ولكنه لا يخلو من إشكال لأنّه عدّ حدّ السرقة من حقوق الناس مع أنه فرق واضح بين حدّ القذف فإنه من حقوق الناس، وبين حدّ السرقة، فإنّ ردّ ما سُرِق فهو من حقوق الناس، وأما القطع فهو من حقوق الله.

ويدلّ على ما ذكرنا : ما رواه الشيخ بسنّد صحيح عن الحسن بن محبوب عن أبي أيوب عن الفضيل في حديث وجاء فيه: إذا أقرَّ على نفسه عند الإمام بسرقة قطعه فهذا من حقوق الله وإذا أقرَّ على نفسه أنه شرب خمراً حدّه، فهذا من حقوق الله وإذا أقرَّ على نفسه بالزنا وهو غير ممحض وهذا من حقوق الله وأما حقوق المسلمين فإذا أقرَّ على نفسه بفرية لم يحده حتى يحضر صاحب الفريمة أو عليه....^(٢)

ولو فرضنا أنّ الروايتين متعارضين فالأخذ بالصحيح متعين لا بها لم يثبت سنده.

نعم، يظهر من ابن ادريس الحلبي أنّ حدّ السرقة حقٌّ ممزوج من حقوق الله وحقوق الناس حيث قال:

فاما الحق الذي لله ويتعلق به حق الآدمي فلا يطالب به أيضاً

١. التنقیح، عبد الله المامقاني، ج ١، ص ٢٢٦-٢٢٧.

٢. الوسائل، الجزء، ١٨، الباب ٣٢ من أبواب مقدمات الحدود، الحديث ١.

ولا يستوفيه إلاّ بعد المطالبة من الأدّمي وهو حدّ السارق فمتي
لم يرفعه إليه ويطلب بهاله لايجوز للحاكم إقامة الحدّ عليه
بالقطع فعلى هذا التحرير إذا قامت البينة بأنّه سرق نصاباً من
حرز لغائب وليس للغائب وكيل يطالب بذلك لم يقطع حتى
يحضر الغائب ويطلب.^(١)

وتحقيق المطلب وإنّ القطع من حقوق الله أو الناس موكول إلى

محله.

على أنّ الظاهر من رواية ابن خالد أنه بصدق بيان أمر آخر وهو أنّ
حقوق الله تجري و إن لم تكن هناك مطالبة وأما حقوق الناس فإجراؤه فرع
المطالبة و ليست الرواية ناظرة إلى جواز عمل القاضي بعلمه و أنّ قوله «
إذ انظر إلى رجل» في كلام الموردين بمعنى ثبوت الموضوع ثوتاً شرعاً لاثبوته
بعلم القاضي.

ثم إنّ هناك روایات تدل على أنّ علياً عليه السلام عزّر رجلين أو امرأة ورجلًا إذ
رأهـا في لحاف واحد، أو عزّر قاصـاً يقضي في المسجد بالدرة وهذا يدل على
جواز عمل الإمام بعلمه في حقوق الله من دون بـيـنة وإليك روایاته:
الثاني: صحيحـة عبد الرحـان بن الحـجاج قال: «سمـعت أبا عبد الله عليه السلام
يقول: كانـ على عليه السلام إذ وجدـ الرجلـينـ فيـ لـحـافـ وـاحـدـ ضـرـبـهـماـ الحـدـ». ^(٢)

الثالث: صحيحـة أبي عـبيـدةـ عنـ أبي جـعـفرـ عليه السلامـ قالـ:

كانـ على عليه السلامـ إذ وجدـ رـجـلـينـ فيـ لـحـافـ وـاحـدـ مجرـديـنـ جـلدـهـماـ
حدـ الزـانـيـ مـائـةـ جـلدـةـ كـلـ وـاحـدـ وكـذـلـكـ المـرأـتـانـ إـذـ وـجـدـتـاـ فيـ

لحـافـ وـاحـدـ مجرـديـنـ جـلدـهـماـ كـلـ وـاحـدـ مـنـهـماـ مـائـةـ جـلدـةـ. ^(٣)

الرابـعـ: روـيـ الشـيخـ بـسـندـ صـحـيحـ عنـ أـبـانـ بنـ عـثـيـانـ (الـثـقةـ)ـ قالـ: «ـقالـ

١ـ السـائرـ الـحلـيـ، جـ ٣ـ، صـ ٤٩٥ـ، طـ النـشـرـ الإـسـلامـيـ.

٢ـ الوـسـائـلـ، الـجزـءـ ١٨ـ، الـبابـ ١٠ـ منـ أـبـوـابـ حـدـ الزـناـ، الـحدـيثـ ٦ـ، ١٥ـ.

أبو عبد الله عليه السلام: إنَّ عَلِيًّا عليه السلام وجد امرأة مع رجل واحد فجلد كل واحد منها مائة سوط غير سوط^(١).

الخامس: صحيح حریز عن أبي عبد الله عليه السلام «إنَّ عَلِيًّا عليه السلام وجد رجلاً وامرأة في لحاف واحد فضرب كل واحد منها مائة سوط إلا سوطاً»^(٢).

السادس: إنَّ أمير المؤمنين عليه السلام رأى قاصاً في المسجد فضربه بالدرة وطرد^(٣). وطبع الأمر يقتضي أن تكون القصة من القصص المضادة لما عليه أسس الإسلام.

الذي عندي في تفسير هذا القسم من الروايات أحد أمرين:

١- إنَّ الروايات ليست في مقام بيان عمل الإمام بعلمه، بل بقصد بيان حكم الموضوع وإن المستترین في تحت لحاف واحد، حكمها كذا، والتعبير بـ «وَجَد» ليس مشيراً إلى أنه وقف بالموضوع عن طريق رؤيته نفسه وعمل بعلمه، بل نشير إلى أنَّ الثابت من عملهما هو ذاك، أي كونهما في لحاف واحد، من دون إحراز أي عمل آخر. ولأجل ذلك جاء التعبير في بعض الروايات «حدَّ الجلد أن يوجدا في لحاف واحد، والرجلان بجلدان إذا وجدا في لحاف واحد»^(٤).

٢- إنَّ القدر المتيقن من هذه الروايات هو وجود التسامم بين القاضي والمتواجدين تحت لحاف واحد، فلا يصح الاحتجاج به إذا لم يكن هناك تسامم فلو افترضنا أنَّ الحاكم الإسلامي راهما بالكاميرا عن بعيد، فاحضرهما فأنكرا فلا يصح الاحتجاج بالروايات عليهما.

١- الوسائل، الجزء، ١٨، الباب ١٠ من أبواب حد الزنا، الحديث ١٩.

٢- الوسائل، الجزء، ١٨، الباب ١٠ من أبواب حد الزنا، الحديث ٢٠.

٣- الوسائل، الجزء، ١٨، الباب ٤ من أبواب بقية الحدود، الحديث ١.

٤- الوسائل، الجزء، ١٨، الباب ١٠ من أبواب حد الزنا، الحديث ١ ولاحظ الحديث: ٧، ٥، ٤، ٣، ٢، ٩، ١٠.

السابع: ما رواه الشيخ بإسناده عن ابن أبي عمر، عن شعيب^(١) قال:
 سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجل تزوج امرأة لها زوج قال: يفرق
 بينهما ، قلت: فعليه ضرب قال : لا، ماله الضرب، - إلى أن قال
 - فأخبرت أبا بصير فقال سمعت جعفرأ عليه السلام يقول: إن
 عليه عليه السلام قضى في رجل تزوج امرأة لها زوج فرجم المرأة وضرب
 الرجل الحد، - ثم قال - : لو علمت أنك علمت لفضحت
 رأسك بالحجارة .

حمل الشيخ ما روی عن أبي الحسن بمن لا يعلم أنّ لها زوجاً، وحمل
 الثاني على من غلب على ظنه ذلك وف्रط في التفتیش فیعزز.^(٢)
 والفضح بالإعجم هو كشف المساوي ويستعمل في معنى الكسر
 أيضاً وهو المراد في المقام. والاستدلال مبني على الأخذ بظهور العلم في العلم
 الشخصي، وهو مورد تأمل بل المراد هو الثبوت الشرعي، كالثبوت في المرأة،
 فلا إطلاق له من هذه الجهة وليس الإمام بصدده بيانه .
 هذا ما وقفنا عليه في حقوق الله وقد عرفت عدم صحة الاحتجاج بهذه
 الروايات وهي بين ضعيف السنّد أو ضعيف الدلالة . أضف إليه وجود
 الشذوذ في بعض المتن فنخرج بهذه النتيجة أنه ليس للحاكم الإسلامي العمل
 بعلمه في حدود الله إلا إذا كان هناك تسلّم بين القاضي والمحكوم عليه .

وفي خاتمة المطاف

نأتي بأمور تلقى الضوء على المختار

١- عدم العمل بالعلم في مورد الإحسان

إن النبي والوصي كانوا مصرين على ستر الأمر في حق المحسن

١- وهو شعيب بن يعقوب العقرقوقي بقرينته رواية ابن أبي عمر عنه، وثقة التجاشي وتبعه العلامة.

٢- الوسائل، الجزء ١٨، الباب ٢٧ من أبواب حد الزنا، الحديث ٧.

والمحسنة، وعدم الرغبة إلى إقرارهما معاً بالإذعان بصدقهما. فلو كان علم القاضي قائماً مقام بينة المدعى كان اللازم عليهما - صلوات الله عليهما - إجراء الحد، مع أننا نرى في الروايات المستفيضة تجاهلهما بالنسبة إلى صدور الزنا ومحاولتهما أن لا يقررا بها فعلاً. والسائل بجواز العمل بالعلم في مجال حقوق الله لما يواجهه هذه الروايات، يحاول علاجها بالتفصيص في الضابطة، ويتمسّك بالإجماع بأنه لا يثبت الإحسان، إلا بالبينة والأقارب الأربع. وكان الأولى جعل الروايات دليلاً على بطلان الضابطة ولأجل إيقاف القارئ على موقف النبي والوصي من رفض العلم بزنا المحسن والمحسنة نأتي بنصين: أحدهما يرجع إلى النبي الأكرم ﷺ والآخر إلى وصيه، وإن كان يوجب الإطناب في الكلام.

روى البيهقي في سننه قال:

« جاء ماعز بن مالك إلى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله ﷺ طهرني! فقال: وبحكم ارجع فاستغفر الله وتتب إليه قال: فرجع غير بعيد ثم جاء فقال: يا رسول الله ﷺ طهرني! فقال رسول الله ﷺ: مثل ذلك حتى إذا كانت الرابعة قال رسول الله ﷺ: ممّ أطهرك فقال: من الزنا فسأل النبي ﷺ أبه جنون فأخبر أنه ليس بمحنون فقال: أشربت حمراً فقام رجل فاستنكهه فلم يجد منه ريح حمر. فقال النبي ﷺ: أتيب أنت قال: فأمر به فرجم». (١)

وروى أيضاً بأن النبي قال: « ولو كنت راجحاً من غير بيته لرجحتها ». (٢)

- روى الكليني عن صالح بن ميسن عن أبيه قال:

« أنت امرأة مجح (٣) أمير المؤمنين ﷺ فقالت: يا أمير المؤمنين! إنّي زنيت فطهرني طهرك الله، فإنّ عذاب الدنيا أيسّر من عذاب الآخرة الذي لا ينقطع! فقال لها: مَا أطهرك؟! فقالت: إنّي

زنیت، فقال لها: أو ذات بعل أنت إذ فعلت ما فعلت أم غير ذلك؟ قالت: بل ذات بعل، فقال لها: أفحاضر كان بعلك إذ فعلت ما فعلت أم غائباً كان عنك؟ قالت: بل حاضراً، فقال لها: انطلقي فضعي ما في بطنك ثم ايتيني أطهرك، فلما ولت عنه المرأة فصارت حيث لا تسمع كلامه قال: اللهم شهادة.

فلم تلبث أن أنته قفال: قد وضعت فطهرني، قال: فتجاهل عليها فقال: أطهرك يا أمّة الله ماذا؟ قال: إني زنیت فطهرني، قال: وذات بعل أنت إذ فعلت ما فعلت؟ قالت: نعم، قال: فكان زوجك حاضراً أم غائباً؟ قالت: بل حاضراً، قال: فانطلقي فارضعيه حولين كاملين كما أمرك الله، قال: فانصرف المرأة فلما صارت منه حيث لا تسمع كلامه قال: «اللهُم إِنَّمَا شهادتان».

قال: فلما مضى الحولان أتت المرأة فقالت: قد ارضعته حولين فطهرني يا أمير المؤمنين ، فتجاهل عليها وقال: أطهرك مماذا؟ فقالت: إني زنیت فطهرني، فقال: وذات بعل أنت إذ فعلت ما فعلت؟ فقال: نعم، قال: وبعلك غائب عنك إذا فعلت ما فعلت؟ فقالت: بل حاضر، قال: فانطلقي فاكفليه حتى يعقل أن يأكل ويشرب ولا يتردى من سطح ولا يتهود في بئر قال: فانصرف وهي تبكي تسمع كلامه قال: «اللهُم هذه ثلاثة شهادات...» الخ.^(١)

٢- بطلان وحدة المدعي والقاضي

القضاء المتعارف بين شعوب العالم، هو خروج القاضي عن إطار

١- الرسائل، الجزء ،١٨ ، الباب ١٦ من أبواب حد الزنا، الحديث ١ . لاحظ الحديث ٢ و ٥.

المنازعة، فلا يكون مدعياً ولا منكراً، بل ينظر إلى كلامهما، ويزوّن دليلهما، وما يقتضي كلامهما. ويترتب على ذلك ، لزوم كون المدعى غير القاضي وبطلان وحدتهما.

ولأجل ذلك لو ادعى أحد على القاضي أمراً يجب أن يرفعه إلى قاضٍ آخر، ولا يصح رفعه إليه إذ لا يصح أن يكون القاضي، من أقيم عليه الدعوى ولأجل ذلك قال الحق:

وإن ادعى أحد على القاضي فإن كان هناك إمام، رافعه إليه وإن لم يكن وكان في غير ولايته، رافعه إلى قاضٍ تلك الولاية، وإن كان في ولايته رافعه إلى خليفته.

ويظهر من الجوادر أن لزوم التغایر أمر مسلم ولذا استشكل في الرجوع إلى خليفته قائلاً بأن ولاية الخليفة فرع ولايته التي لا يندرج فيها الحكم بالدعوي المتعلقة به^(١) فإذا لم يصلح القاضي لمارسة ما أدعى عليه، فلا يصلح أيضاً لمارسة ما ادعى على غيره لوحدة الملاك وهو لزوم مغايرة القاضي، مع أطراف المنازعة فلو وقع في إطارها لما صلح.

على ضوء ذلك فلو كان في مجال حقوق الله سبحانه، بينة أو إقرار، يكون المدعى غير القاضي، فيحكم حسب شهادتهم أو إقراره وأما إذا لم تكن هناك بينة ولا إقرار من الشخص، إلا القاضي وعلمه فادعى عليه أنه ارتكب كذا وكذا، انقلب القاضي مدعياً، مع لزوم كونهما متعدداً.

نعم ما ذكرنا من استلزمـه وحدة القاضي والمدعى إنما يتم في حقوق الله دون حقوق الناس، فإن المدعى فيها، صاحب الحق، والمنكـر، من أقيم عليه الدعوى، والقاضي هو الحاكم، من غير فرق بين صدوره عن البيـنة والإقرار، أو عن علمـه، وعلى كل تقدير فالقاضي خارج عن طرفـ المنازـعة.

نعم إذا كان القاضي قـيـاماً للأيتام والقـصر، وأمثالـهما، فله إقـامة الدعوى

على الغير، لكن نيابة عنهم، فلا يكُون القاضي والمدعى واحداً حقيقة اعتبراً ولو قلنا بعدم كفاية التعدد الاعتباري فاللازم أن يرفع الشكوى إلى قاض آخر وفي المحاكم العرفية يتکفل مدعى العموم، أمر إقامة الدعوى ويرفع الشكوى إلى محكمة آخر، لثلا يلزم وحدة القاضي والمدعى.

٣- حقوق الله خارجة عن مجال القضاء

إن العبرة في حقوق الله بالبيئة والإقرار، فإن تحقق واحد منها أقيم الحد ولو لا البيئة والإقرار لا تصلح لإقامة الدعوى وأما إصغاء الادعاء عند الاقتران بالبيئة فالأجل الاقتران بها ولا عبرة بالادعاء وهذا بخلاف حقوق الناس، فلو أدعى على شخص ديناً فتسمع دعواه وإن لم يقرن بالبيئة، ويكون له وبالتالي حق احلاف المنكر، وهذا بخلاف الادعاء المجرد في حقوق الله فلو أدعى بلا بيئته، يحده أو يعزّر، ولا يرتّب على الادعاء أي أثر إذ لا يمين في الحد.^(١)

ولأجل ذلك قال المحقق: «لاتسمع الدعوى في الحدود مجردة عن البيئة فلا يوجه اليمين على المنكر»، وقال في الجوهر في شرح كلام المحقق:

بلا خلاف أجده كما اعترف به غير واحد؛ لأنَّ من شرط سماع الدعوى أن يكون المدعى مستحقاً لوجب الدعوى فلاتسمع في الحدود لأنَّه حق الله، والمستحق (الله) لم يأذن ولم يطلب الإثبات على أمر، بل أمر بدرأ الحدود الشبهات وبالتنوية من موجبهما من غير أن يظهر للحاكم وقد قال عليه السلام لمن حمل رجلاً على الإقرار عنده بالزنني: «هلا سترته بشوبك» وسماعها بالبيئة بمعنى ثبوتها لا أنها تكون دعوى له معها كما هو واضح.^(٢)

١- الوسائل، الجزء ١٨، الباب ٢٤ من أبواب مقدمات الحدود، الحديث ١، ٢، ٣، ٤.

٢- الجوهر، ج ٤٠، ص ٢٥٧.

ومع هذا البيان الواضح من الماتن والشارح كيف يصلح للقاضي أن يقيم الدعوى في حقوق الله على شخص ويقضى بعلمه، مع عدم قبول الموضوع إقامة الدعوى، وبالتالي لا يصلح القاضي أن يتخذ لنفسه موقف المدعى، ولا المنكر موقف الإنكار كما هو واضح.

والحاصل أنه يشرط في المدعى أن يكون مالكاً للدعوى بنحو من الأنباء وهذا الشرط مفقود في حدود الله.

ولعله لبعض ما ذكرنا أفتى الشيخ في النهاية باختصاص العمل بالعلم في حقوق الله بالإمام المعصوم ولابعد غيره قال:

إذا شاهد الإمام من يزني أو يشرب الخمر كان عليه أن يقيم الحد ولا يتضرر مع مشاهدته قيام البيينة والإقرار، وليس ذلك لغيره بل هو مخصوص به، وغيره وإن شاهد يحتاج إلى أن يقوم بيته أو إقرار من الفاعل.^(١)

فإن قلت: إذا كان القاضي عالماً بالواقع ولا بيته للمدعى فهل يصح للقاضي إخلاف المنكر مع علمه بصدق المدعى وكذب الآخر، أو نفترض أن البينة قامت على ما يعتقد القاضي، فهل تكون البينة حجة مع العلم بكذبها؟

قلت: قد تكررت أمثل هذا السؤال في أكثر الكتب و الجواب أن القاضي مأمور من جانب الشارع بإصدار الحكم على طبق الضوابط لا العمل بالواقع سواء أافق الواقع أم لا وعلى فرض عدم انصراف أدلة عن هاتين الصورتين، فلا دليل على وجوب القضاء عليه في تلك الواقعة، ولا يلزم تعطيل الأحكام لعدم انحصر القاضي به، غاية الأمر يصدر القرار بترك المخاصمة حتى يتظر قاض آخر في أمرهما.

فتلخص من هذا البحث الضافي عدم جواز عمل القاضي بعلمه في

حدود الله وحقوقه . بقى الكلام في عمله بعلمه في حقوق الناس ، وهو ما يأتي في العنوان التالي :

المقام الثالث :

في ما استدلّ به في خصوص حقوق الناس

قد عرفت حكم عمل القاضي بعلمه في حقوق الله ، بقى الكلام في عمله في حقوق الناس فقد استدل عليه بروايات :

الأولى: مرسلة أبأن بن عثمان عن أبي أخبره عن أبي عبد الله عليه السلام قال في

كتاب علي عليه السلام :

إِنَّ نَبِيًّا مِّنَ الْأَنْبِيَاءِ شَكِيَ إِلَى رَبِّهِ الْقَضَاءَ قَالَ: كَيْفَ أَقْضِي بِهَا
لَمْ تَرْ عَيْنِي وَلَمْ تَسْمِعْ أَذْنِي؟ قَالَ: اقْضِ عَلَيْهِمْ بِالْبَيِّنَاتِ
وَاضْفُهُمْ إِلَى أَسْمِي يَحْلِفُونَ بِهِ وَقَالَ: إِنَّ دَاؤِدَّ عليه السلام قَالَ: رَبِّ أَرْفِي
الْحَقَّ كَمَا هُوَ عِنْدَكَ حَتَّى أَقْضِي بِهِ، فَقَالَ: إِنَّكَ لَا تَطْقِنِ ذَلِكَ،
فَالْحَاجَةُ عَلَى رَبِّهِ حَتَّى فَعَلَ، فَجَاءَهُ رَجُلٌ يَسْتَعْدِي عَلَى رَجُلٍ
فَقَالَ: إِنَّهُ أَخْذَ مَالِي، فَأَوْحَى اللَّهُ إِلَى دَاؤِدَّ أَنَّهُ هَذَا الْمَسْتَعْدِي
قَتَلَ أَبَا هَذَا وَأَخْذَ مَالَهُ، فَأَمْرَ دَاؤِدَّ بِالْمَسْتَعْدِي فَقُتِلَ، وَأَخْذَ مَالَهُ
فَدُفِعَ إِلَى الْمَسْتَعْدِي عَلَيْهِ، قَالَ: فَعَجَبَ النَّاسُ وَتَحَدَّثُوا حَتَّى
بَلَغَ دَاؤِدَّ عليه السلام وَدَخَلَ عَلَيْهِ مِنْ ذَلِكَ مَا كَرِهَهُ . فَدَعَا رَبَّهُ أَنْ يَرْفَعَ
ذَلِكَ فَفَعَلَ، ثُمَّ أَوْحَى اللَّهُ إِلَيْهِ أَنْ أَحْكِمَ بَيْنَهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ
وَاضْفُهُمْ إِلَى أَسْمِي يَحْلِفُونَ بِهِ .^(١)

والاحتجاج بالرواية لا يخلو من إشكال سندًا ودلالة ، أما الأولى : فلانه مرسل ، وكون أبأن عمن أجمعوا العصابة ليس بمعنى حجية مراسيله أو حجية روایاته الضعاف كما حققناه في كتاب كليات في علم الرجال .

١- الموسائل ، الجزء ١٨ ، الباب ١ من أبواب كيفية الحكم ، الحديث ٢.

وأما الثانية: فإنَّ الرواية تدلُّ على أنَّ القاعدة الأولى، هو القضاء بالبيتات والأيمان، لا بالواقع غير أنَّ داود النبي لما دعى ربَّه ليعمل بالواقع لديه سبحانه ، أجازه وأوحى إليه الحقَّ، في تلك الواقعة ولما صار ذلك سبباً لتحدث الناس عن داود، دعا ربَّه أن يرفع ذلك، فرفعه وصار الأساس القضاء بالبيتات والأيمان، والذي يقتضي الإمعان فيها أنَّ مصلحة القاضي تكمن في القضاء بالبيتة واليمين، ولما دعا داود ربَّه أن يقضى بها الحق عند الله، فأجابه سبحانه بأنه لا يطيق به ولما ألحَ استجواب الله دعوته وأراه المفسدة في العدول عن الطريق المأثور فصار مأموراً بالقضاء به ولو دلَّ على شيء لدلَّ، على أنَّ القضاء بغير الطريق السائد، غير خال عن المشاكل والمصاعب .

وإنْ أبَيْت عن الدلالة فإنَّها تدلُّ على العمل بالعلم الذي هو من سُنْخِ الوحي، لامطلق العلم الذي هو موضوع للبحث ولو كان حسيناً فضلاً عما كان حديسيًّا.

ويظهر من بعض ما روي في ذلك الباب أنَّ القضاء بالواقع بلا سؤال عن بيته من خصائص الإمام المهدى - عجل الله فرجه الشريف - روى أبو عبيدة الحذاء في حديث قال: «إذا قام قائم آل محمد عليه السلام حكم بحكم لا يسأل عن بيته»^(١).

الثانية: ما يدلُّ على أنَّ الإمام علياً عليه السلام كان يقضي بالمعايير العلمية الطيبة والنفسيَّة التي تورث العلم للقاضي ولكلَّ من قام بهذا النوع من العمل ونأتي منها ما يلي:

١- ما رواه الشيخ عن عاصم بن حميد عن محمد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام:

كان لرجل على عهد علي عليه السلام جاريتان فولدت إحداهما ابناً والأُخرى بنتاً، فعمدت صاحبة البنت فوضعت بنتها في المهد

^(١) المسائل، الجزء ١٨، الباب ١ من أبواب كيفية الحكم، الحديث ٤.

الذى فيه الابن وأخذت ابنها فقالت صاحبة البنت: الابن ابني، وقالت صاحبة الابن: الابن ابني فتحاكم إلى أمير المؤمنين عليه السلام ، فأمر أن يوزن لبنهما وقال: أيتها كانت أثقل لبناً فالابن لها.^(١)

٢- ما رواه الصدوق بإسناده إلى قضايا^(٢) أمير المؤمنين عليه السلام : قال أبو

جعفر عليه السلام:

توفيَّ رجل على عهد أمير المؤمنين عليه السلام وخلف ابنًا وعبدًا، فادعى كلَّ واحدٍ منها أنَّه الابن وأنَّ الآخر عبدُه، فأتياً أمير المؤمنين عليه السلام فتحاكمَ إلَيْهِ، فأمرَ عليه السلام أن يثقب في حائط المسجد ثقبَين، ثمَّ أمرَ كُلَّ واحدٍ منها أن يدخل رأسه في ثقبٍ ففعلاً، ثمَّ قال: «يا قنبر جرَّد السيف» - وأشارَ إلَيْهِ: «لانفعلَ ما أمرَكَ به» - ثمَّ قال: «اضرب عنقَ العبد»، فتحَّى العبد رأسه فأخذَهُ أمير المؤمنين عليه السلام وقال لِلآخر: «أنت الابن وقد اعتقْتَ هذا وجعلْتَه مولِيَّ لك».

٣- روى الكليني بسند صحيح عن أبي الصباح الكناني^(٣) عن أبي عبد

الله قال:

أتى عمر بامرأةٍ قد تزوجها شيخٌ، فلماً أن واقعها ماتَ على بطنهَا، فجاءت بولدٍ فادعى بنوَهُ أَنَّهَا فجرتٌ، وتشاهدوا عليها، فأمرَ بها عمرٌ أن ترجمَ، فمرَّ بها على عليه السلام فقالت: يا ابنَ عمِّ رسول الله عليه السلام إنَّ لي حجَّةً، قال: هاتِ حجَّتكَ، فدفعَتْ إلَيْهِ كتاباً فقرأهُ، فقال: «هذه المرأة تعلمكم يوم تزوجها ويوم واقعها وكيف كان جماعه لها، ردوا المرأة» فلماً كان من الغد دعا بصبيان

١- الوسائل، الجزء ١٨ ، الباب ٢١ من أبواب كيفية الحكم ، الحديث ٦ .

٢- وفي السند محمد بن علي والمراد منه محمد بن علي بن مهزيار الثقة وليس فيه أي إرسال.

أتراب و دعا بالصبي معهم فقال لهم: «العبوا» حتى إذا ألهام اللعب قال لهم: «اجلسوا» حتى إذا تمكنوا صاح بهم، فقال الصبيان و قام الغلام فاتكى على راحتيه، فدعاه على هذا وورثه من أبيه، وجلد إخوته المفترين حتّى حداً، فقال عمر: كيف صنعت؟ فقال: «عرفت ضعف الشيخ في تكاة الغلام على راحتيه». ^(١)

ويمكن أن يقال: إن الرواية ظاهرة جواز العمل بالعلم في حقوق الله، وذلك لأجل أن موردها هو الرجم. ولكن الظهور منع وذلك لأن الإمام عمل به في دفعه عن المرأة، لافي إثباته ولا يمكن لنا الإذعان أن الإمام يعمل به في الجانب الآخر، ولعله هذا كان وافقاً على صدقها وأراد بما فعل إقناع الخليفة ببراءتها وإلا ف مجرد الاتكاء على الأرض لا يفيد العلم بأنه ابن رجل أودع نطفته في رحم أمّه وهو شيخ كبير فان.

٤- مارواه في الوسائل عن الشيخ المفيد في الإرشاد :

قال روت العامة والخاصة أن امرأتين تنازعتا على عهد عمر في طفل ادعته كل واحدة منها ولداً لها بغير بينة ولم ينazuعها فيه غيرهما، فالتبس الحكم في ذلك على عمر، ففزع فيه إلى أمير المؤمنين هذا ، فاستدعي المرأة ووعظها وخوفها، فأقامتا على التنازع، فقال على هذا : «ايتوني بمنشار» فقالت المرأة: فما تصنع به؟ فقال: «أقتده نصفين لكل واحد منكم نصفه» فسكتت إحداهما وقالت الأخرى: الله الله يا أبو الحسن إن كان لابد من ذلك فقد سمحت به لها، فقال: «الله أكبر هذا ابنك دونها، ولو كان ابنها لرقت عليه وأشفقت، واعترفت الأخرى أن الحق لصاحبها وأن الولد لها دونها». ^(٢)
لاشك أن الإمام هذا قد قضى بمقدمات حسيته تورث العلم لكل من

١- الوسائل، الجزء ١٨، الباب ٢١ من أبواب كيفية الحكم، الحديث ٣.

٢- الوسائل، الجزء ١٨، الباب ٢١ من أبواب كيفية الحكم، الحديث ١١.

شاهد القضايا بأم عينيه ، سواء كان الإمام أو غيره وقد اعتمد في قضائه على أمور طيبة، كما في مورد وزن اللبن حيث إن الذكر أقوى جسماً من الأنثى، فطبع الحال يقتضي أن يكون اللبن الذي يتغذى به أقوى مادة من لبن غيره إذا كانا متقاربي الولادة من حيث الزمان ، لا إذا كانوا مختلفين من تلك الجهة، فربما يكون لبن أم البنت إذا كانت وليدة سنة أقوى من لبن أم الابن إذا كان وليديوم.

ولكنه (صلوات الله عليه) اعتمد في الموارد الأخرى على أمور نفسية تورث الاطمئنان، مثلاً عند ما سمع أحدهما أمر الإمام بضرب عنق العبد، حتى رأسه دون الآخر من لوعى ولا شعور، وهذا يدلّ على أنه في صميم ذاته كان يعتقد برقيته دون الآخر.

كما أن الإمام اعتمد على ناموس الوراثة، وأن شيخوخة الأب حين الولادة تؤثر في الولد حيث قام الصبيان بلا اتكاء على الراحة وقام هو متوكلاً على الراحة.

ومثله القضية الأخيرة حيث دل إشفاق إحدى المرأتين ورقتها على كونها أمّا دون الأخرى. وإن اعترفت أخيراً على أن الولد لها دونها، لكن الإمام قضى قبل أقرارها بخلاف الرواية الأخرى^(١) فإن الإمام قضى بعد إقرارها.

فجميع الموارد تتمتع من خصوصيات:

الأولى: إن المعلوم وإن لم يكن حسياً لكن مبادئه حسية ولا يمكن التعدي من هذا النوع إلى ما إذا كانت مبادئه حدسية بحثة.

الثانية: إن المصادر الذي صدر عنها الإمام لا يختص بأحد دون أحد والإمام وغيره سواسية، أمام ذلك العلم فهو قابل للانتقال إلى الغير، بالإمعان فيه من مبادئه ومقدماته.

١- الوسائل، الجزء ١٨، الباب ٢١ من أبواب كيفية الحكم، الحديث ٢.

الثالثة: إنَّ الإمام لم يقض غائباً عن أعين الناس بل قضى في مشهد عظيم ، ترىُ كيف عالج المشاكل بالموهوب الإلهية والطاقات فوق العادة فأخرج نفسه بذلك عن مظنة التهمة و تحدث الناس عنه .
فلو كان حصل مثل ذلك العلم للقاضي غير المقصوم، فله الحكم أخذًا بالضابطة .

ثُمَّ إنَّ جمع القرائن والشواهد في المحاكم العرفية للتعرف على صدق المدعى أو إنكار المنكر أمر رائق فيها وربما يجعلون الأمر إلى الخبراء للتحقيق عن دلالتها على ما يرثية القاضي .

نفترض وقوع قتل في البيت أو الشارع أو في غرفة عمل المقتول، فأتهم إنسان بأنه المباشر للجنائية فإنَّ التحقيق عن الصلة الموجودة، بين المقتول والمتهم، من حيث وبالبعض وعن مكان القتل وزمان وقوعه ، والألة التي تركت في محلّ و مدى قدرة المتهם على إعهاها، والإمعان في حالته عند مواجهة جسد المقتول. وجود الانسجام أو التناقض في أجوبة الأسئلة إلى غير ذلك من الأمور، يكشف الستر عن وجه الحقيقة ويصل القاضي في ظل نظراء الخبراء إلى النتيجة القطعية التي يصل إليها، كل من نظر في الملف وتأمل فيها، فهذا النوع من العلم علم حسي بمعنى كون مبادئه حسية، ولأجل ذلك ربما يضطر المتهم بالإقرار قبل صدور الحكم، كما ربما يصل القاضي ببراءته وليس تحصيل العلم فيه أبعد من تحصيله من الشهادة بالعدالة والفسق .

فلو لم نعتمد على هذه القرائن والشواهد أو شهادة الخبراء الذين أحرزت عدالتهم وصدقهم في المقال، على دلالتها على واحد من الأمرين، لانتشر الفساد في الأرض، أو أغلق باب القضاء في زماننا هذا .

ولقد بلغني عن بعض القضاة الممارسين في المحاكم، أنَّ القضاء بالبيئات فيها قليل جداً، فلا يحيص إلا عن الإقرار، أو الإخلاف غير أنَّ جمع القرائن والشواهد والرجوع إلى الخبراء والأخصاء، يكشف السر المكتوم

ويستعين به القاضي وربما يواجه القاضي حوادث ليس للبيئة هناك طريق، كوقوع حريق في المعمل، لا يدرى هل حدث عن عمد، أو لوجود نقص في الأسلاك الكهربائية، أو تقصير في الصيانة أو غير ذلك، فلا يحисن عن اعتبار علم القاضي إذا استند إلى أمور حسية أو قريبة من الحس مفيدة للعلم لكل إنسان عادي.

وعلى ضوء ذلك يجوز للقاضي العمل بعلمه بشرط أن يكون علمه مستندًا إلى مبادئ حسية أو قريبة منها، على وجه يكون قابلاً للانتقال إلى غيره، بحيث لو نظر إليها غيره لحصل له العلم، وهذا مانع عنه بجمع القرائن والشواهد المفيدة للعلم.

إكمال

استثنى الموافق والمخالف في عمل القاضي بعلمه، موارد جوزوا فيها العمل بعلمه:

١- تزكية الشهود وجرحهم لثلا يلزم التسلسل فإنه إذا علم بأحد الأمرين وتوقف في إثباته على الشهود فإن اكتفى بعلمه بعده المذكي أو الخارج فقد حكم بعلمه وإلا افترى إلى آخرين وهكذا فيلزم التسلسل إن لم يعتبر شهادة الأولين.

٢- الإقرار في مجلس القضاء إن لم يسمعه غيره. وقيل يستثنى إقرار الخصم مطلقاً.

٣- العلم بخطأ الشهود يقيناً أو كذبهم.

٤- تعزير من أساء به في مجلسه وإن لم يعلم غيره لأنه من ضرورة إقامة أبهة القضاء.

٥- أن يشهد معه آخر فإنه لا يقصر عن شاهد.^(١)

١- المسالك، ج ٢، ص ٣٩٩؛ ملحقات العروة، ج ١، ص ٢٧.

ولو ثبت الإجماع في هذا الموارد فهو وإنما فالقضاء بالعلم في مورد الإقرار ، إذا لم يكن قابلاً للانتقال مشكلاً لما عرفت من قصور الأدلة من شموله لغير هذه الصورة وربما يرد عليه ما تقدم في باب حقوق الله من وحدة القاضي والمدعى ، حيث يدعى بنفسه إقرار المنكر ثم يقضي ، وهو ليس ب صحيح والاستناد في ذلك بما مرّ من قضية ماعز وغيرها حيث إنّ الظاهر كفاية علم القاضي بإقرار المقر، لا يخلو عن إشكال، لأنّ الإقرار في تلك الموضع لا ينفك عن سباع الآخرين على أنّ مدّعى السباع هناك هو النبي المعصوم الذي لا يقع مظنة التهمة فلاحظ ذيل الرواية الأولى .^(١) والله العالم.

حجية البينة في الموضوعات

حجۃ الإسلام صادق لاريجانی

إن ما يقدم إلى محضر القراء الأعزاء هو بحث مختصر في باب «حجية البينة في الموضوعات» أقدمه في الكتاب التذكاري لوالدي الكريم وأستادي العزيز المرحوم آية الله العظمى الأملى - قدس سره الشريف - الشخصية التي لأنسني ألطافه و عنانياته أبداً، وأنى يكون ذلك حيث إنه رباني في أحضان حبيبه وعشيقه، وما قصر ولو دقيقة واحدة في حق أبوته ولكنَّ الذي حصل هو قصور و تقصير هذا العبد الفقير حيث لا يستطيع أن يُؤدي تلك الحقوق. أسأل الله سبحانه و تعالى أن يرزق العزيز المنظور، علو الدرجات، وأن يخشره مع النبي ﷺ، كما أستمد من روحه الطيبة، الهمة والقدرة إن شاء الله تعالى.

أعرض بين يديك رسالة مختصرة وهي بحث محرر خلال خارج الفقه في (صلاة المسافر) بمناسبة اثبات المسافة بالبينة.

قد تم تحريرها في أوائل السنة الدراسية ١٣٧٥-٧٤.

أمل أن لا تخليو من ثمرة إن شاء الله تعالى.

والحمد لله رب العالمين.

حجية البينة في الموضوعات

إن حجية البينة في الموضوعات، تعد عموماً، من المسائل المهمة التي يكثر الإبتلاء بها في مواضيع شتى من الفقه، كالطهارة والنجاسة والأوقات والقبلة وجميع العقود والإيقاعات، وأسباب التحرير في النكاح من رضاع ونحوه، وأسباب الفسخ من عيبٍ وغيره، وأسباب الضمان من إتلاف أو غصب أو جنائية أو نحو ذلك. وقد تخلو كثير من هذه المقامات من النص الخاص^(١)، لذا ينبغي البحث عن مدى حجية البينة في الموضوعات، هل هي ثابتة عموماً أم هل مختصة بالوارد المنصوص عليها في الآيات والروايات.^(٢)

و العمدة تنفيح ما ادعوه من قيام الدليل على حجية البينة في الموضوعات عموماً، وهذا العموم مما ادعاه جمعٌ من الأعاظم، ومنهم الشيخ الأنصاري^(٣) في رسالة الجماعة، وقد استدلّ عليها بالوجوه التالية:

الوجه الأول: الإجماع، محضلاً و منقولاً.

و قد ادعاه أيضاً صاحب العناوين، حيث قال: «الإجماع المحصل من كلمة الأصحاب على هذا المعنى، من دون نكير منهم في ذلك، ويتحصل هذا الإجماع من كلامهم ، من جهات... ثانيها: الإجماع المنقول على حجيتها مطلقاً في لسان بعض الأصحاب، بل الظاهر أنه بالغ حد الاستفاضة، وجماعة من مشايخنا المعاصرين صرّحوا بالإجماع على ذلك، وهو الحجة».^(٤)

وفيه، أن الإجماع على تقدير ثبوته، فهو محتمل المدركيَّة، لذا يسقط عن الاستدلال به، فإنه بعد تمسك غير واحد منهم، بالأدلة الآتية، لا مجال لدعوى

١- العناوين، المير فتاح المراغي، ص ٣٧٨، ط الحجرية.

٢- مستمسك العروة الوثقى، السيد محسن الحكيم، ج ٨، ص ٢٠٢.

٣- العناوين، المير فتاح المراغي، ص ٣٧٨، ط الحجرية.

القطع بتحقق الإجماع الكاشف عن رأي المقصوم، بل لعلهم استندوا في فتاواهم على بعض تلك الوجوه القادمة.

الوجه الثاني: الأولوية القطعية، و من استدل بها المحقق الهمданى في كتاب «الطهارة» حيث قال:

«وما يقال من أنه ليس فيما دلّ على حجية البيئة عموم يقتضي حجيتها في غير مورد الخصومة، بحيث يعمّ مورد الكلام، مدفوع، بأن اعتبارها في مورد الخصومات مع مقابلتها بقول ذي اليد، و يده يدلّ على حجيتها في المورد السالم من المعارض بال الأولوية القطعية». ^(١)

و من أدلى قصور النص عن الحكم بالكلية صاحب الذخيرة وهو المحقق السبزواري، وقد صدقه في دعواه على عدم النص على الكلية، صاحب الحدائق. ^(٢)

هذا، وقد أشكل على الأولوية بأن الخصومة والرافعة لابد من حلها وفصلها بشيء، حيث إن في بقائها بحالها، ينجرّ الأمر إلى اختلال النظام، فما به ترتفع المخاصمات، لا يلزم أن يكون حجة على الإطلاق، حتى في غير موارد الرافعة، و من هنا ترى أن الآيات مما تفصل به الخصومات شرعاً مع أنها لا تعتبر في غير موارد الرافعة، وبالجملة لا تقاس الخصومة بغيرها، فال الأولوية لا أساس لها. ^(٣)

الوجه الثالث: رواية مسعدة بن صدقة:

«كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدفعه من قبل نفسك، و ذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته و هو سرقة، و المملوك عندك ولعله حرج قد باع نفسه أو خدع فيبع قهراً، أو امرأة تحتك و هي أختك أو

١- كتاب الطهارة، المحقق الهمدانى، ص ٦٠٩.

٢- صلاة المسافر، المحقق الأصفهانى، ص ٣٣.

٣- التنبیح، السيد الخوئي، ج ٢، ص ٣١٥.

رضيتك، والأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البيئة»^(١).

وجه الاستدلال بهذه الرواية واضح، فإن ذيلها يدل على حججية البيئة، كما أن عموم «الأشياء» يدل على ثبوت البيئة في الأشياء كلها.

وقد أشكل على الاستدلال بالرواية، من وجهين: الدلالة والسندا. أما الدلالة، فمن جهة أن قيام البيئة عليها، إنما جعل غاية للحل الذي هو المراد من اسم الإشارة، وكونها حجّة على الحرمة لا يقتضي حجيتها على الموضوع فضلاً عن عموم الحجّية لما لم يكن مورداً للحلّ وحرمة من موضوعات سائر الأحكام.^(٢)

قلت: لا شبهة في أن ما قامت عليه البيئة بلحاظ سياق الكلام هو الموضوع كما في الأمثلة المذكورة في الرواية، ولا تنافي بين كون قيام البيئة غاية للحلّ وبين حجيتها على ما قام عليها، فإن كونها غاية للحلّ ليس إلا بمعنى انتهاء الحلّ عند قيام البيئة، وهذا يمكن أن يكون من أجل انتهاء الحكم تعبداً من دون تبدل في موضوعها، ويمكن أن يكون من أجل أن قيام البيئة على الموضوع يحرّزها شرعاً، فيوجب تبدل الحكم، فينتهي الحلّ عند إحراز موضوع الحرام مثلاً.

والظاهر من الرواية هو الثاني، خصوصاً بعد عطفها بـ«حتى يستبين لك غير ذلك» وهو الحجّة على الموضوع.

والعجب من السيد الحكيم حيث أقرّ بكونها حجّة على الحكم دون الموضوع، مع أن لازم الغائية ليس هو حجّية البيئة على ما قام عليها حكمها أو موضوعها، بل ليس شأن الغائية إلا ما ينتهي عندها الحكم وهو الحلية مثلاً. وبالجملة كونها حجّة على الحكم بعد أن كان قيامها على الموضوع،

١-وسائل الشيعة، الباب ٤ من أبواب ما يكتب به، الحديث ٤.

٢- مستمسك العروة الوثقى، السيد الحكيم، ج ١، ص ٢٠٣.

لا وجه له أصلًا. فالإنصاف ظهور الذيل في حجية البيئة على الموضوعات. وأمّا السند، فقد وصفه الشيخ الأنصاري ^{بيان} بالموثق^(١)، ولكن السيد الخوئي ^{بيان} قد أشكل عليه بأنّ الرواية ضعيفة حيث لم يوثق مساعدة في الرجال، بل ضعفه المجلسي والعلامة وغيرهما. نعم ذكر في مدحه أنّ روایاته غير مضطربة المتن، وأنّ مضامينها موجودة في سائر المؤتقات، ولكنّ هذه الأمور لا تثبت وثاقة الرجل بوجه.

ثم عدل ^{بيان} عن هذا النظر ووثق الرجل وصحّح أحاديثه بسبب وجود هذا الرجل في أسانيد (كامل الزيارات)، وقد بنى ^{بيان} على وثاقة جميع الرواية الموجودين في أسانيد الكتاب المذكور، إلّا من خرج بالدليل مثل تضييف النجاشي والشيخ -قدس سرّهما-^(٢).

هذا وقد سمعت أخيراً أنه ^{بيان} قد عدل عن هذا المبني أيضاً، ورفع اليد عن توثيق جميع الرواية، وعلى أيّ حال فما هو المذكور في معجم رجاله وفي المحكي عن نظره في التتفقيح هو البناء على توثيق جميع رواية كامل الزيارات.

والحق أنّ نصّ مقدمة كامل الزيارات لا تخلو عن الدلالة على التوثيق العام.

قال ^{بيان}: «... وقد علمنا أتنا لا نحيط بجميع ما روی عنهم في هذا المعنى ولا في غيره، لكنّ ما وقع لنا من جهة الثقات من أصحابنا رحمهم الله برحمته، ولا أخرجت فيه حديثاً روی عن الشذوذ من الرجال يؤثر ذلك عنهم»^(٣) عن المذكورين غير المعروفيين بالرواية المشهورين بال الحديث والعلم...».^(٤)

وقد استفاد من هذه العبارة، صاحب الوسائل ^{بيان} وثاقة جميع الرواية

١-التفقيح، ج ٢، ص ٣١٦. ٢-معجم رجال الحديث، ج ١، ص ٥٠.

٣-وفي المستدرك هكذا: ... من الرجال بأثر ذلك عنهم عن المذكورين في لغير المعروفيين بالرواية....

٤-كامل الزيارات، ص ٤.

الواقعين في أسانيدها، و تبعه المحقق الخوئي^(١) في ذلك. ولكن المحدث النوري^(٢) فهمَ منها توثيق الذين روى عنهم ابن قولويه بلا واسطة من مشايخه.

وهذا خلاف ظاهر عبارته وإن أصرَّ عليه بعض الفضلاء.

نعم قد وقع في أسانيد بعض روایات كامل الزيارات، رجال يعد كونهم من المعروفين بالرواية، المشهورين بال الحديث و العلم، مضافاً إلى وقوع الإرسال في بعض الأسانيد، فكيف عرف رجالهم حتى يحكم بأنها من الثقات و ممن اشتهر بالعلم وال الحديث.

هذا وقد ورد مساعدة بن صدقة في رجال تفسير القمي في سورة المائدة في تفسير قوله تعالى:

﴿لِعْنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسانِ دَاوِدَ وَ عِيسَى بْنَ مَرِيمٍ﴾^(٣). على ما حكاه السيد الخوئي^(٤) في معجم رجاله.^(٥)
هذا علاوة على ورده في الكافي، وقد بنينا على صحة روایاته بالمعنى القدماي إلا ما خرج بالدليل.

فالالأظهر حيثياته هو الاعتماد على الرواية من جهة السندي، وعليه يتم الإستدلال بموثقة مساعدة بن صدقة على حجية البينة في الموضوعات.

الوجه الرابع: الاستقراء، وقد عول عليه صاحب العناوين، والمحقق الهمداني، والمحقق الاصفهاني^(٦)، فإنه قد ورد في عدة موارد خاصة اعتبار البينة بحيث يُستفاد منها المفروغية عن حجتها في نفسها.

فمنها؛ ما روى في الجن الذي يُحتمل فيه الميتة، حيث قال^(٧):
«حتى يجيئك شاهدان يشهدان أنَّ فيه الميتة».^(٨)

١-مستدرک الوسائل، ج ٣، ص ٥٢٣ . ٢-سورة المائدة، الآية ٧٨ .

٣-معجم رجال الحديث، ج ١٨، ص ١٣٥ .

٤-وسائل الشيعة، الباب ٦١ من أبواب الأطعمة المباحة، الحديث ٣ .

فإن السؤال فيه، وإن كان مختصاً بالجبن، ولكن سياق الكلام عام يراد منه الشهادة بحرمة الموضوع، حيث إن صدر الرواية، هكذا:

«كُلُّ شيءٍ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى يَعْيَنِكَ شَاهِدًا إِنْ يَشْهُدَاكَ أَنَّ فِيهِ الْمِيَةَ».^(١)

واضح أن صدر الرواية لا يمكن أن يكون مختصاً بالجبن، فلا محالة يكون ذيلها أيضاً، يراد منها الشهادة على الموضوع بالحرمة لا خصوص الجبن، كما هو واضح.^(٢)

ومنها؛ ما ورد في باب العدالة:

«من لم تره بعينك يرتكب معصية، ولم يشهد عليه شاهدان، فهو من أهل الستر والعدالة».^(٣)

فإن الظاهر هو مفروغية اعتبار شهادة الشاهدين، ومن بعيد جداً من ظاهر الرواية، كون الفسق ذات خصوصية اقتضت اعتبار البينة في موردها.

ومنها؛ ما ورد في باب ثبوت الم合法، ولو في غير مورد حكم الحاكم، كقوله عليه السلام:

«إذا رأيتم الم合法، فافطروا أو تشهدوا عليه بيضة عدل من المسلمين».^(٤)

وغيرها من الموارد التي يستفاد منها خصوصية المورد.^(٥)

الوجه الخامس: ما أفاده السيد الخوئي رض وأوضحه في التنبيح، وملخصه:

أن لفظ «البينة» لم تثبت لها حقيقة شرعية ولا مشرعية، وإنما استعملت في الكتاب والأخبار بمعناها اللغوي، وهو ما به البيان، وما به يثبت الشيء، ومنه قوله تعالى:

١- نفس المصدر. ٢- الصلاة المسافر، لمحقق الاصفهاني، ص ٣٣.

٣- وسائل الشيعة، الباب ٤١ من أبواب الشهادات، الحديث ١٣.

٤- وسائل الشيعة، الباب ٥ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ١١.

٥- صلاة المسافر، المحقق الاصفهاني، ص ٣٣.

﴿بِالْبَيِّنَاتِ وَالرَّزْرَقِ﴾.^(١)

و﴿هَتَّىٰ تَأْتِيهِمُ الْبَيِّنَاتِ﴾.^(٢)

و ما ورد عن النبي ﷺ، من قوله:

«إِنَّمَا أَفْضِيَ بَيْنَكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ وَالْأَيْمَانِ».^(٣)

وعليه، فلا دلالة لهذه الرواية على اعتبار البينة بمعنى شهادة العدلين بل لابد من إحراز حجيتها من الخارج. نعم، لما علمنا خارجاً أن الشارع كان يعتمد على إخبار العدلين في المخاصمات، وفي موارد القضاء بين الناس، استكشفنا من ذلك؛ أن إخبار العدلين أيضاً من مصاديق الحجّة، وما به البيان، وبهذا نحرز أنه حجّة على نحو الإطلاق من دون أن يختص باعتباره في موارد الخصومة والقضاء، لأنّ اعتماد الشارع عليه يدلّنا على أن إخبار العدلين حجّة معتبرة في مرتبة سابقة على القضاء، لا أنه صار حجّة بنفس القضاء. و يؤيّده مقاولة الأيمان بالبيئات في الرواية المتقدمة، فإنّ الأيمان يختص بموارد القضاء، وقد وقع في مقابل البيئات. أي؛ أفضي بينكم بما يعتبر في خصوص القضاء، وبها هو معتبر في نفسه على نحو الإطلاق.^(٤)

هذا ما أفاده تَعَالَى، ولكن لا يمكن المساعدة عليه. و قبل بيان وجوه الإشكال عليه، يمكننا تلخيص ما أفاده تَعَالَى في عدة مدعيات، يجب التأمل في كلّ واحدة منها، وهي:

١. عدم ثبوت الحقيقة الشرعية، ولا المشرعية في «البيئة».

٢. كونها بالمعنى اللغوي في كلمات النبي ﷺ والأئمة ع ما عدا الدور الأخير.

٣. لزوم إحراز حجّة مثل شهادة العدلين من الخارج، ولا ثبت بنفس

١- سورة النحل، الآية ٤٤.

٢- سورة البينة، الآية ١.

٣- كما في صحيحه هشام عن أبي عبد الله ع: الوسائل، الباب ٢ من أبواب كيفية الحكم.

٤- التتفیع، ج ٢، ص ٣١٧ - ٣١٨.

هذه الرواية.

٤. حجية شهادة العدلين معلومة من الخارج من العمل في القضاء.
٥. حجية مطلق البينة من جهة لزوم كونها حجة قبل القضاء، لا بنفس القضاء، فإن القضاء باليقنة.

٦. تأييد ما أدعى في «٥» من جهة المقابلة بين البينة والأيمان.
قلت: أما المدعى الأول، فعلى فرض ثبوته، فإنه لا يستلزم المدعى الثاني، فإن عدم ثبوت الحقيقة الشرعية أو المشرعية لا يستلزم عدم ظهور اللفظ في معنى خاص انصرافاً كما هو واضح.

فالعمدة حيثئذ؛ البحث عن مدى ثبوت هذا المدعى في حدود عدم انصراف اللفظ في روایات القضاء، بل في كثير من الروایات التي ليست في باب القضاء، إلى خصوص الشاهدين على معناه اللغوي، من كونه بمعنى «الظهور والدلالة الواضحة» وظهوره فيها.

ولكي يتضح البحث في مختلف جوانبه، ينبغي أن نعقد البحث في مقامات ثلاثة، وإن هذا البحث له ثمرات في بحث القضاء أيضاً كما سيمز عليك إن شاء الله تعالى. فتتضح جوانب البحث.

المقام الأول في كلمات الفقهاء.

المقام الثاني فيما ورد في اللغة.

المقام الثالث المستفاد من الروایات.

أما المقام الأول؛ فقد صرخ كثير من الفقهاء بظهور لفظ «البينة» في روایات النبي ﷺ والأئمة ع، وفي خصوص باب القضاء، في الشاهدين، بعد الإعتراف بأن معناها اللغوي هو مطلق الحجة.

وفي قبال هذا الكثير قد يوجد في بعض الكلمات أدلة بقاء البينة على معناها اللغوي من كونها بمعنى الحجة المعتبرة أو الدلالة الواضحة. وفيما يلي نذكر بعض الكلمات بالنسبة إلى طرف النزاع، والتي

وجدناها بعد الفحص الكثير في بحث القضاة.

وعمدة ما وجدناه هو في بحث تعارض البيتين:

١. قد صرّح صاحب الجوادر بعدم صدق «البينة» على «شاهد و يمين» مع أنها حجّة في باب الدين أو مطلق المال أو عموم حقّ الناس، وبه وجّه كلام صاحب الشرائع، حيث قال:

«يتحقق التعارض بين الشاهدين، والشاهد والمرأتين، ولا يتحقق بين الشاهدين، والشاهد واليمين» ثم قال: «وربما قال الشيخ - : في فصل الرجوع عن الشهادة في المسوط (نادراً ما يتعارضان وعندهما يقع بينهما) كالبيتين، ناسباً له إلى مذهبنا، لكن لم نتحققه، وإن حكاه الشهيد عنه صريحاً، إلا أن المحكى عن الفخر نسبة التردد إليه، لاقتصره على نقل قولي العامة في ذلك (و) على تقديره فلا ريب في ضعفه». ^(١)

٢. قد صرّح المولى علي الكني في كتاب قضايه، بأنّ البينة في الشريعة يُرادُ منها أكثر من الشاهد الواحد. قال ^{تشریح}:

«المطلب الثاني في البينة، وهي في اللغة من البيان، وهو الإتصاح لازم و متعدّ، كغيره من مشتقاته على ما في القاموس، واستعمالها في الشريعة على الثاني، كاختصاصها فيها بالإطلاق، على ما فوق الواحد، على ما هو من الواضحات بأدنى رجوع إلى كلها لهم، والأخبار...»، ثم استدلّ على مقالته بروايات ستمرّ عليك في المقام الثالث. ثم قال في آخر كلامه: «و بالجملة، فهذا لغایة وضوّه، غيرحتاج إلى تطويل الكلام فيه ولم ينافش فيه أحدٌ من الأصحاب، سوى الأردبیلی رحمه الله فيما مرّ منه في الدعوى على الميت، وهي منه بمكان من الغرابة...». ^(٢)

٣. قال المحقق المراغي (المير فتاح) ^{تشریح} في عناوينه:
«...بل ربما يمكن أن يُقال أنّ البينة حقيقة في شهادة العدولين في زماننا

٢- كتاب القضاة، المولى علي الكني، ص ٢٥٩.

١- جواهر الكلام، ج ٤٠، ص ٤٣٢.

و ما قبله، بل و قبل الشّرع أيضًا كانوا يطلقون البيّنة على الشّهادة، فيكون المعنى إقامة الشّهادة على المدعى^(١).

هذا، ولكن ليس ما ذكره بالنسبة إلى قبل زماننا أي في زمان الشّارع وما قبله إلا مدعى لم يثبت بدليل.

٤. قال المحقق النراقي في عوائده، عند البحث عن رواية مساعدة

بن صدقه:

«...و البيّنة وإن كانت حقيقة فيما يظهر و يعلم منه الشيء، إلا أن المستعمل في الأخبار إنما هو في الشاهد...».^(٢)

٥. قال السيد الطاطبائي في ملحقات العروة في بحث القضاء: «العاشر: يتحقق التعارض بين الشاهدين، و شاهد و امرأتين، و المشهور عدم تتحققه بين أحدهما و اليمين في موضع اعتباره، لعدم صدق البيّنة على شاهد و يمين... و حُكِي عن الشيخ قول بالتعارض بين الشاهدين، أو الشاهد و المرأة، أو الشاهد و اليمين، و يظهر من المقول عن القواعد أيضًا، إلا أنه رجح تقديم الأولين لقوتها بالنسبة إلى الشاهد و اليمين، و الأظهر عدم تتحقق التعارض، و إلا فقد يكون الشاهد الواحد الذي ضمَّ معه اليمين أقوى من الشاهدين أو الشاهد و المرأة...».^(٣)

٦. قال السيد البجنوردي في قواعده الفقهية، بعد البحث عن معنى البيّنة في القرآن:

«...فمعنى هذه الكلمة لغةً وعرفاً، هو الحجّة الواضحة والبرهان؛ أي ما يجب اليقين. ولكن الظاهر أنها في لسان الشّرع عبارة عن: شهادة عدلين على أمرٍ. وهذا المعنى - بعد حكم الشّارع باعتبارها، وبعد أن جعلها أمارة وحجّة - ، تكون من مصاديق الحجّة الواضحة... فتبادر هذا المعنى في لسان

١- العناوين، ص ٣٧٩ [العنوان ٨١]. ٢- عوائد الأيام، ص ٢٧٥ [عائد ٨٦].

٣- ملحقات العروة، ص ١٦٠، من كتاب القضاة.

الشرع يرجع إلى انصراف المفهوم الكلّي إلى بعض مصاديقه...».^(١)
ثم استدلّ على هذا المقال بأمور سوف نأتي عليها في المقام الثالث.

٧. قال السيد الخوئي رض في تكميلة المنهاج:

«...ثم إن المراد بالبيبة في هذه المسألة هو شهادة رجلين عدلين أو رجل و امرأتين. وأما شهادة رجل واحد و يمين المدعى فهي لا تكون بيبة، وإن كان يثبت بها الحق، على ما تقدم».

ثم استدلّ عليها في مباني تكميلة المنهاج، هكذا:

«وذلك لأن المنصرف إليه من البيبة في هذه الروايات هو شهادة رجلين عدلين، أو شهادة رجل و امرأتين، فلا تشمل شهادة رجل واحد و يمين المدعى، وعلى ذلك، فلو أقام أحد المتخصصين البيبة، وأقام الآخر شاهداً واحداً مع يمينه، فلا أثر للثاني، فيحکم على طبق البيبة مع الحلف، أو بدونه على اختلاف موارده...».^(٢)

وهذا الكلام منه رض غريب جداً، حيث ينافي ما ذكره في التتفییع عنه طرراً.

هذه مجموعة كلمات، قد وقنا عليها بعد الفحص في جملة الكتب التي بآيدينا، وفي كلها يدعون أن لفظ «البيبة» ظاهر في الشاهدين العدلين أو الشاهد الواحد من الرجال، والاثنين من النساء.

و في قبال هذه الكلمات، فقد وجدت كلمتان: كلمة للشيخ الأعظم الأنصاری رض، وكلمة للشيخ حبيب الله الرشتی رض، ينفيان بها اختصاص البيبة بما ذكر، وإليك هاتين الكلمتين:

٨. قال الشيخ الأعظم رض بعد الإشكال على كلام بعض مشايخه، القائل بعدم صدق البيبة على الشاهد و اليمين.

«...و بالحری أن نین معنی البيبة، حتى يتبنّ صدقها على الشاهد

٢- مباني تكميلة المنهاج، ص ٥٦.

١- القواعد الفقهية، ج ٣، ص ٥.

واليمين، ثم تتعرض لبيان الوجه في عدم مقاومتها للشاهدين، مع كون كلّ منها من أفراد البيئة. فنقول: إنّ البيئة عبارة عن كلّ حجّة معتبرة للمدّعى، بالمعنى الأعمّ خارجة عن قوله: فيخرج الدّعوّي التي لا معارض لها، و اليدين، سواء كان قولًا واحدًا أو أزيد، وسواء كان الرجل أو المرأة، فتشمل شهادة الشاهدين وأزيد، و الشاهد و المرأة، و الشاهد و اليدين، و الشاهد الواحد و المرأة الواحدة. و الدليل على كون معناها ما ذكر: تبادره منها عند التأمل. و أمّا ما يقال من ظهورها في الشاهدين، فلا يشمل باقي الحجّج، ففيه أنّ هذا الظهور على فرض تسلّمه، ظهور بدوي قد نشأ من انس الذهن من جهة كثرة الدوران، وإلاً فعند التأمل، يُعلم أنّ المتّبادر منها ما ذكرنا من المعنى الأعمّ، فعلم من ذلك كله أنّ البيئة تشمل الشاهد و اليدين أيضًا...».^(١)

ثم استدلّ ~~بذلك~~ على مذهبها، مضافاً إلى ما سبق، بدلالة ما دلّ على حصر القضاء في البيئة و اليدين، وقد أفاد مقرّره الميرزا حسن الآشتياي ~~بذلك~~

بأنّ: «للتأمل فيه، خصوصاً في الاستدلال بالأخبار الحاصلة، مجال». ^(٢)

٩. قال المحقق الرشتي ~~بذلك~~ في ضمن (النقاط)، عقده للبحث عن أنواع

تعارض البيانات وأحكامها:

«...وبالجملة، لا إشكال في تعارض الحجّج الشرعية في نفسها، وبعضها مع بعض، بل الظاهر جريان حكم تعارض البيانات أيضاً، وإن كان المتّبادر من لفظ «البيئة» خصوص الشاهدين، لأنّ هذا التبادر إطلاقي بدليل عدم صحة سلب البيئة عن رجل و امرأتين، ولا عن الشاهد و اليدين.

فكّ حكم ثبت في الأدلة لتعارض البيانات، يجري فيها أيضاً...».^(٣)

هذه مجموعة كلمات وقفنا عليها في جانبي الإيجاب والسلب، وقد رأينا

١- كتاب القضاء، للمحقق الآشتياي، ص ٤٠٣.

٢- كتاب القضاء، المحقق الآشتياي، ص ٤٠٣.

٣- كتاب القضاء، المحقق الرشتي، ج ٢، ص ٢٠٥.

أن الأكثرون يعتقدون بانصراف معنى «البينة» في كلمات الشارع إلى خصوص الشاهدين العدلين. وهذا هو الحق بملاحظة الروايات، ولكن هذا المقدار من الاستظهار لا يكفي لدفع كلام محقق كالشيخ الأنصاري ت.
فينبغي حيـثـ ذكر ما ورد في اللغة في معناها أولاً، وسرد بعض الروايات التي يمكن الاستدلال بها على المقصود ثانياً.

المقام الثاني: «البينة» في اللغة:

لا يخفى أنه لم يحصل بحث لغوي يُزيل جميع الشك، وما وجدناه من الكلمات هو ما أفاده في تاج العروس، وفي مفردات الراغب:
قال في المفردات: (والبينة: الدلالة الواضحة، عقلية كانت أو محسوسة،
وسمي الشاهدان بيـنة، لقوله ت: «البيـنة على المـدعـي و الـيمـين على من
أنـكـر»).^(١)

وقال في تاج العروس^(٢) عـينـ ما ذـكرـهـ الرـاغـبـ،ـ من دون أيـ تـفاـوتـ،ـ وـ
الـظـاهـرـ أـخـذـهـ مـنـهـ.
ولم أجـدـ فيـ اللـغـةـ غـيرـ كـلـامـ الرـاغـبـ وـ الـذـيـ تـابـعـهـ صـاحـبـ تـاجـ
الـعـروـسـ.

والظاهر من الراغب تسليم أن الظاهر من كلام النبي ص، هو إطلاق
البيـنةـ عـلـىـ الشـاهـدـيـنـ،ـ بـحـيـثـ تـكـوـنـ الـبـيـنةـ هـيـ الشـاهـدـيـنـ،ـ وـإـلـأـ إـنـ كانـ مـحـضـ
الـإـطـلاقـ،ـ كـيـفـ اـسـتـلـزـمـ تـسـمـيـةـ الشـاهـدـيـنـ بيـنةـ،ـ كـمـ يـسـتـفـادـ مـنـ كـلـامـهـ أـيـضاـ أـنـ
الـبـيـنةـ لـمـ تـكـنـ ظـاهـرـةـ فـيـ خـصـوـصـ الشـاهـدـيـنـ قـبـلـ كـلـامـ النـبـيـ ص،ـ وـ هـذـهـ نـكـتـةـ
مـهـمـةـ تـدـفـعـ مـاـ اـحـتـمـلـهـ صـاحـبـ العـنـاوـيـنـ مـنـ أـنـ إـطـلاقـ الـبـيـنةـ،ـ كـانـ يـفـيدـ
الـشـاهـدـيـنـ فـيـ زـمـنـ الشـارـعـ،ـ بـلـ قـبـلـهـ.

١ـ المـفـرـدـاتـ فـيـ غـرـبـ الـقـرـآنـ،ـ الرـاغـبـ الـاصـفـهـانـيـ،ـ صـ ٦٨ـ.

٢ـ تـاجـ الـعـروـسـ،ـ الزـيـديـ،ـ جـ ٩ـ،ـ صـ ١٥٢ـ.

نعم، يبقى تحصيل البينة، على ما ادعاه الراغب. ونحن ذكرنا كلامه لأجل التأييد، وإلا فالعمدة هي الاستظهارات من الروايات، كما سiovافيك.

المقام الثالث: في المستفاد من الروايات:

لاريب أن المستفاد من مجموع الروايات، هو أن الظاهر من لفظ «البينة» في عصر الشارع؛ هو الشاهدان خصوصاً في روايات القضاء وأمثالها. هذا، وقد استدلّ غير واحدٍ من الفقهاء بالروايات على هذا المدعى.

لذا، نذكر بعض كلماتهم، علاوة على استظهاراتنا من الروايات:

١. القصة المعروفة في شهادة خزيمة بن ثابت، والتي جعلت شهادتين، حتى اشتهرَ بـ«ذي الشهادتين». وقد رویت هذه الرواية عن طريق الخاصة وال العامة. وقد نقلها في الوسائل عن كلّ من الفقيه والكافي، وسندتها في الكافي هو صحيح، على الأصلح، بناءً على صحة روايات محمد بن عيسى بن عبيد.

والرواية هكذا:

إنّ النبي ﷺ إبْتَاع فرساً من أعرابٍ، فأسرع ليقضي ثمن فرسه، فأبْطأ الأعرابي، فطفق رجال يعترضون الأعرابي، فيساومونه بالفرس، ولا يشعرون بأنّ النبي ﷺ ابْتَاعها، حتّى زادَ بعضهم الأعرابي في السّوم، فنادى الأعرابي فقال: إن كنت مبتاعاً لهذا الفرس فابتاعه، وإنْ أبْتَعْته، فقام النبي ﷺ حين سمع الأعرابي، فقال ﷺ: أو لِيْسَ قَدْ ابْتَعْتَهْ مِنْكَ؟! فطفق الناس يلوذون بالنبي ﷺ و بالأعرابي، وهو يتشارجران، فقال الأعرابي: هَلْمَ شهيداً يشهد أني قد بايعتك، ومن جاء من المسلمين، قال للأعرابي: إنّ النبي ﷺ لم يكن يقول إلا حقاً، حتّى جاء خزيمة بن ثابت، فاستمع لمراجعة النبي ﷺ للأعرابي، فقال خزيمة: إني أنا أشهد أنك قد بايعته، فأقبل النبي ﷺ على خزيمة، فقال: بم تشهد؟ فقال: بتصديقك يا رسول الله. فجعل رسول الله ﷺ شهادة خزيمة بن ثابت

شهادتين، و سهاده ذا الشهادتين.^(١)

و تقريب الاستدلال بها كما عن قضاة المحقق الملا علي الكني^(٢)، هو أن قوله علي المدعى: «البيتة على المدعى، واليمين على من أنكر»؛ هو الذي أوجب جعل شهادته شهادتين، فكأنه قد استقر في ارتکاز المسلمين، بعد كلامه علي المدعى أنه يحتاج في القضاة إلى شهادتين، وإلا لم تكن هناك حاجة إلى جعل شهادته شهادتين.

ولا يخفى أن هذا الاستدلال متوقف على كون الموجب هو قوله علي المدعى ذلك، لا أصل الحاجة إلى شهادة عدلين، وإنما فلا دلالة فيها على كون البيتة هي شهادة عدلين، وعلى أي حال، فلا تخلو الرواية عن الدلالة على المراد.

٢. إنكار العامة على الخاصة الحكم بشهاد و يمين، كما ورد في عدة

روايات:

منها رواية قرب الإسناد عن أحمد بن محمد بن عيسى عن أحمد بن محمد بن أبي نصر البزنطي، قال: سمعت الرضا عليه السلام يقول: قال أبو حنيفة لأبي عبد الله عليه السلام: تجيزون شهادة واحد و يمين؟، قال: نعم، قضى به رسول الله عليه السلام قضى به على عليه السلام بين أظهركم بشهاد و يمين. فتعجب أبو حنيفة، فقال أبو عبد الله عليه السلام: أتعجب من هذا؟ إنكم تقضون بشهاد واحد، في مائة شاهد. فقال له: لا نفعل، فقال عليه السلام: بل تبعثون رجالاً واحداً فيسأل عن مائة شاهد، فتجيزون شهادتهم بقوله، وإنما هو رجل واحد». ^(٣)

و تقريب الاستدلال بهذه الرواية، على نحو سبقتها، بأن كان الموجب لإنكار العامة ما اشتهر بين المسلمين، من قول رسول الله عليه السلام: «البيتة على المدعى، واليمين على من أنكر»، فيدل على أن البيتة عندهم هي شهادة

١-وسائل الشيعة، الباب ١٨ من أبواب كيفية الحكم، الحديث ٣.

٢-كتاب القضاء، المولى علي الكني، ص ٢٥٩.

٣-وسائل الشيعة، الباب ١٤ من أبواب كيفية الحكم، الحديث ١٧.

العدلين (فما زاد) لا مطلق الحاجة الواضحة وأمثالها، وبه استدلّ أيضاً في
قضاء الكنى ^(١).

٣. قصة درع طلحة، المذكورة في رواية صحيحة، وقضاء شريح فيها،
والرواية هكذا:

محمد بن يعقوب، عن علي بن إبراهيم، عن إبراهيم بن هاشم، عن ابن أبي عمير، عن عبد الرحمن بن الحجاج، قال: دخل الحكم بن عتبة وسلمة بن كهيل على أبي جعفر ^{عليه السلام} فسأله عن شاهد و يمين:... ثم قال: إن علياً ^{عليه السلام} كان قاعداً في مسجد الكوفة، فمرّ به عبد الله بن قفل التميمي ومعه درع طلحة، فقال له علي ^{عليه السلام}: هذه درع طلحة، أخذت غلوّاً يوم البصرة، فقال له عبد الله بن قفل: أجل، ببني و ببنك قاضيك الذي رضيته للمسلمين، فجعل بينه وبينه شريحاً، فقال علي ^{عليه السلام}: هذه درع طلحة أخذت غلوّاً يوم البصرة فقال له شريح: هات على ما تقول بيته. فأتاه بالحسن، فشهد أنها درع طلحة أخذت غلوّاً يوم البصرة، فقال شريح: هذا شاهد واحد، ولا أقضى بشهادة شاهد، حتى يكون معه آخر، فدعاه قبر، فشهد أنها درع طلحة أخذت غلوّاً يوم البصرة، فقال شريح: هذا ملك، ولا أقضى بشهادة ملك، قال: فغضب علي ^{عليه السلام} ، وقال: خذها، فإنّ هذا قضى بجور ثلاث مرات. قال: فتحوّل شريح، وقال: لا أقضي بين الاثنين، حتى تخبرني من أين قضيت بجور ثلاث مرات. فقال له: ويلك - أو ويحك - إني لما أخبرتك أنها درع طلحة، أخذت غلوّاً يوم البصرة، فقلت: هات على ما تقول بيته، وقد قال رسول الله ^{صلوات الله عليه وسلم}: «حيث ما وجد غلوّ، أخذ بغير بيته»، فقلت: رجل لم يسمع الحديث، فهذه واحدة. ثم أتيتك بالحسن، فشهد فقلت: هذا واحد، ولا أقضى بشهادة واحد، حتى يكون معه آخر، وقد قضى رسول الله ^{صلوات الله عليه وسلم} بشهادة واحد و يمين، فهذه ثنان، ثم أتيتك بقبر، فشهد أنها درع طلحة أخذت غلوّاً يوم البصرة، فقلت:

هذا ملوك، ولا أقضى بشهادة ملوك، و ما بأس بشهادة الملوك إذا كان عدلاً.
ثم قال: ويلك - أو ويحك - إنَّ إمام المسلمين يؤمن من أمرهم على ما هو
أعظم من هذا». ^(۱)

و قد نقلنا هذه الرواية بظواها، لما فيها من الحكم و العبر ما يرتعد منه القلب، و يجلو فيه البصر. و دلالتها على المقصود واضحة بيته؛ فقد طلب شريعة البيئة من علي عليه السلام، فإذا جاءه بالحسن عليه السلام شاهداً، قال: لا أقضى بشاهد واحد، فيفهُم منها أنَّ المترکز في أذهانهم على أنَّ البيئة هي شهادة أزيد من عدلٍ واحد. ثم إذا تأملت، دريت أنَّ الإمام عليه السلام لم ينكر عليه فهمه هذا، وأنَّ البيئة هي شهادة عدلين، بل قال له بأنَّ شهادة الواحد العدل مثلاً، مع اليمين، كافية في المقام، ولم ينفِ الإمام فهمه بمثل «والشاهد الواحد بيته»، و هذا نوع تقرير، كما هو واضح.

كما لا يخفى أنَّ سند هذه الرواية لا إشكال فيه، لصحة روایات علي بن ابراهيم وإبراهيم بن هاشم، على الأصح.

٤. توصيف البيئة، في بعض الروایات، بالعدول، و منها:

رواية المنصور عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل في يده شاة، فجاء رجل فادعها، فأقام البيئة العدول أنها ولدت عنده، و لم يهرب، ولم يبع. وجاء الذي في يده بالبيئة مثلهم عدول أنها ولدت عنده...». ^(۲)

ولاريب أنَّ توصيف البيئة بالعدول، يدلُّ أولاً على أنَّ البيئة في هذه الأخبار ليست مطلقاً الحجة. وثانياً على أنَّ البيئة ليست عدلاً واحداً و إلا

١- وسائل الشيعة، الباب ١٤ من أبواب كيفية الحكم، الحديث ٦.

٢- وسائل الشيعة، الباب ١٢ من أبواب كيفية الحكم، الحديث ١٤.

٣- وقد وقع التوصيف بالعدول في كثير من الروایات، ومنها: ما في الاستبصار، ج ٢، ص ٤٦٤ والتهذيب، ج ٤، ص ١٦٣، والاستبصار، ج ٢، ص ٦٣، والتهذيب، ج ٤، ص ١٦٢ وكذا

لم تُوصف بالعدول كما هو واضح.^(٣)

وقد استدلّ بها كلّ من المحقق النراقي^(١)، والمحقق الكني^(٢).

٥. في تفسير الإمام العسكري^{عليه السلام} عن آبائه عن أمير المؤمنين^{عليه السلام}، قال: «كان رسول الله^{صلوات الله عليه وسلم} إذا تخاصم إليه رجالان، قال للمدعى: أللّه حجّة؟، فإنْ أقام بيته يرضاه و يعرفها، أنفذ الحكم على المدعى عليه. وإنْ لم يكن له بيته، حلف المدعى عليه: بالله ما لهذا قبله ذلك الذي ادعاه، ولا شيء منه. وإذا جاء بشهود لا يعرفهم بخير ولا شرّ، قال للشهود...».^(٣)

ويمكن الاستشهاد بفقرتين من هذا الحديث الشريف:

الأولى: وصف البيئة بالرضاية والمعرفة ، فإنَّ الظاهر منها حيثُنَّ هو كون البيئة من سُنْخ الشهود، وإلَّا لا يصحّ أو لا يحسن هذا الوصف، فإنَّ الحجج الشرعية معروفة عنده^{عليه السلام} وعندَها لا حاجة إلى مثل هذا الكلام فيه.

الثانية: قوله^{عليه السلام} : «وإذا جاء بشهود لا يعرفهم بخير ولا شرّ»، واضح أنَّ هذا الكلام قسم كلامه الأول «إِنْ أَقَامَ بَيْتَهُ يَرْضَاهَا وَيَعْرِفُهَا» فمنها يعلم أنَّ البيئة هي إقامة الشهود، ومن هذا البيان يظهر جلياً أنَّ الحجّة الواقعـة في صدر الرواية هي بمعنى الشهود، لا مطلق الحجّة، فتدبر جيداً وأغتنـم.

٦. وفي رواية حمران بن أعين، قال: «سألت أبا جعفر^{عليه السلام} عن جارية لم تدرك، بنت سبع سنين، مع رجل و امرأة، ادعى الرجل أنها مملوكة له، وادعـت المرأة أنها ابنتهـا. فقال^{عليه السلام} : «قد قضـى في هذا على^{عليه السلام} .

قلـت: وما قضـى في هذا؟

قال^{عليه السلام} : «كـان يقولـ: الناس كـلـهم أحـرارـ، إلـّـا من أـفـرـ على نـفـسـهـ بالـرـقـ وـ هوـ مـدـركـ. وـ مـنـ أـقـامـ بـيـتـهـ عـلـىـ مـنـ اـدـعـىـ مـنـ عـبـدـ أـوـ أـمـةـ، فـإـنـهـ يـدـفعـ إـلـيـهـ وـ يـكـونـ لـهـ رـقــاـ. قـلـتـ: فـمـاـ تـرـىـ أـنـتـ؟

١- عوائد الأيام، المحقق النراقي، ص ٢٧٧. ٢- كتاب القضاء، المولى علي الكني، ص ٢٥٩.

٣- وسائل الشيعة، الباب ٦ من أبواب كيفية الحكم، الحديث ١.

قال: أرى أن أسأل الذي ادعى أنها مملوكة له، بيته على ما ادعى، فإن أحضر شهوداً يشهدون أنها مملوكة له لا يعلمونه باع ولا وهب، دفعت الجارية إليه، حتى تقيم المرأة من يشهد لها أن الجارية ابنتها حرّة مثلها، فلتدفع إليها، وتخرج من يد الرجل، قلت: فإن لم يقم الرجل شهوداً أنها مملوكة له؟ قال: تخرج من يده، فإن أقامت المرأة البيضة على أنها ابنتها دفعت إليها. فإن لم يقم الرجل البيضة على ما ادعى، ولم تقسم المرأة البيضة على ما ادّعى، خلي سبيل الجارية، تذهب حيث شاءت». ^(١)

فإن ذيل هذا الكلام كالصرير في أن البيضة هي الشهود الذين يُحضرُون للشهادة.

٧. وفي رواية عبد الله بن سنان، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: إن رجلين اختصما في دابة إلى علي عليه السلام، فزعم كل واحد منها أنها نتجت عنده على مذوده، وأقام كل واحد منها البيضة سواء في العدد، فأقرع بينهما سهرين...» ^(٢)

فإن توصيف البيضة بأنه سواء في العدد، كالصرير في أن المراد من البيضة هي الشهود، لا مطلق الحجّة.

٨. وعن يونس بن عبد الر汗، عن بعض رجاله، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سأله عن البيضة إذا أقيمت على الحق، أحق للقاضي أن يقضى بقول البيضة من غير مسائلتهم إذا لم يعرفهم؟ فقال: خمسة أشياء يجب على الناس أن يأخذوا بها ظاهر الحكم: الولايات والتناح و المواريث والذبائح والشهادات، فإذا كان ظاهر الرجل ظاهراً مأموناً، جازت شهادته ولا يُسأل عن باطنه...» ^(٣)

ولا ريب أن إرجاع ضمير الجمع في قول السائل: «إذا لم يعرفهم» إلى البيضة، يدل على أن المراد منها هو الشهود، و ذيلها يدل على ذلك أيضاً.

١-وسائل الشيعة، الباب ١٢ من أبواب كيفية الحكم، الحديث ٩.

٢-وسائل الشيعة، الباب ١٢ من أبواب كيفية الحكم، الحديث ١٥.

٣-وسائل الشيعة، الباب ٤١ من كتاب الشهادت، الحديث ٤.

ثم إن هذه الرواية بهذه الكيفية قد وردت في الكافي و التهذيب^(١) في موضع منها، وفي موضع آخر^(٢)، لا تشتمل على قوله: «من غير مسألة إذا لم يعرفهم» فتسقط حيالها عن الاستدلال بها.

٩. في رواية أبي بصير، قال: (سُئلَ أبو عبد الله عليه السلام عن رجل قذف امرأته بالزنا، وهي خرساء صماء لا تسمع ما قال. فقال: «إنْ كَانَ لَهَا بَيْتَنَا يَشْهُدُونَ لَهَا عِنْدَ الْإِمَامِ...»).^(٣)

و الفعل فيها جاء بصيغة الجمع «يشهدون» وهذا صريح في كون البيئة ليست مطلقاً الحججة بل تعني الشهود.

١٠. ومن أدل الأدلة ما في الباب، ما عن بعض الأئمة عليهم السلام، فيمن أقرَّ على نفسه بالسرقة، ثم عفى عنه الإمام عليه السلام، فقال:

«إذا قامت البيئة فليس للإمام أن يعفو، وإذا أقرَ الرجل على نفسه، فذلك إلى الإمام، إن شاء عفى، وإن شاء قطع...».^(٤)

كما أن هناك روايات أخرى بهذا المضمون، و دلالتها على المدعى بيته جداً. فإن الإقرار على النفس من الحجج التي يُؤخذ بها، ومعها نفي الإمام عليه السلام عن قيام البيئة.

وفي رواية أخرى، فيمن أقرَ بالسرقة: «و إنما معه أن يقطعه لأنه لم تقم عليه البيئة». ^(٥)

وقد صرَّح فيها بعدم قيام البيئة، مع أنه قد أقيمت الحجوة وهي الإقرار.^(٦)

هذا بعض ما وجدناه في الروايات ، ولا ريب في أن المتصفح في الكتب

١- الكافي، ج ٧، ص ٤٣١، الحديث ١٥، التهذيب، ج ٦، ص ٢٨٨، الحديث ٧٩٨ و ص ٢٨٣

ال الحديث ٧٨١، الاستبصار: ج ٣، ص ١٣، الحديث ٣٥.

٢- من لا يحضره الفقيه، ج ٣، ص ١٦، الحديث ٣٢٤٤.

٣- من لا يحضره الفقيه، ج ٤، ص ٥٠، الحديث ٥٠٧٣.

٤- الاستبصار: ج ٤، ص ٢٥٢.

٥- راجع: الصفحة التالية.

الرواية، يجد أضعاف ما مرّ من الشواهد.

والإنصاف أنَّ ما ذكرناه من الشواهد، مضافاً إلى ما مرَّ من الراغب في مفرداته، لا يُبقي مجالاً لما ذكره السيد الخوئي رض من ادعاء كون البينة في الروايات بالمعنى اللغوي.

وقد استدلَّ المحقق الجنوردي رحمه الله في قواعده على نفي هذا المدعى و إثبات كون البينة في لسان الروايات بمعنى شهادة عدلين، بعد المدعى أنَّ أحداً من الفقهاء، لم يفهم ذلك من قوله عليه السلام: «البينة على المدعى واليمين على من أنكرا»، قوله عليه السلام: «إِنَّمَا أَفْضِيَ بَيْنَكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ وَالْأَيْمَانِ».

وفي تاريخ المدينة في محاجة فاطمة الزهراء عليها السلام على أبي بكر ، و طلبها فدكاً، جاء ما يدلُّ على المقصود، فقد ورد: «فأَتَتْهُ فاطِمَةٌ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، فَقَالَتْ: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَعْطَانِي فَدِكًا. فَقَالَ لَهَا: هَلْ لَكِ عَلَى هَذِهِ الْبَيِّنَةِ؟ فَجَاءَتْ بِعَلِيٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فَشَهَدَ لَهَا. ثُمَّ جَاءَتْ بِأُمِّ أَيْمَنٍ، فَقَالَتْ: أَلَيْسَ تَشَهِّدُ أَنِّي مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ؟ قَالَ: بَلِّ... قَالَ أَبُو أَحْمَدَ: يَعْنِي أَنَّهَا قَالَتْ ذَلِكَ لِأَبِي بَكْرٍ وَعَمْرِ... قَالَتْ: فَاشَهَدْ أَنَّ النَّبِيَّ صلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَعْطَانِي فَدِكًا. فَقَالَ أَبُوبَكْرٍ:... فِرْجُلٌ وَامْرَأَةٌ تَسْتَحْقِنَهَا أَوْ تَسْتَحْقِنَهُنَّ بِهَا الْقَضِيَّةِ...».^(۱)

وفي هذا الكلام شهادة واضحة على أنَّ المترکز في أذهان عصر النبي صلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هو كون البينة بمعنى شهادة عدلين، لا بمعنى الحجة المطلقة.

۱۱. و ذيل رواية مساعدة المتقدمة، لا يخلو عن الدلالة على المراد: «وَالْأَشْيَاءُ كُلُّهَا عَلَى هَذَا، حَتَّى يَسْتَبِينَ لَكَ غَيْرُ ذَلِكَ، أَوْ تَقُومُ عَلَيْهِ الْبَيِّنَةُ». فإن كانت البينة بمعنى الحجة الواضحة، كان عطفها على الاستبانة غير وجيه، فإن الاستبانة حينئذ أيضاً من أفراد قيام البينة، بخلاف ما إذا كانت البينة بمعنى شهادة العدلين.

وجاء في القواعد الفقهية: «إِنَّ الْيَدَ تَكُونُ أَمْارَةً شَرِيعَةً إِمْضَائَةً لِمَا عَنْدَ

العقلاء، فإذا أدعى أحد على صاحب اليد، فتكليفه باليقنة لا يفهم منه إلا شهادة عدلين، وإن كان المراد مطلق الحجّة - فلو كان سابقاً ملكاً لل مدّعى، فاستصحاب ملكيّته حجّة له، بناءً على اعتبار الاستصحاب كما هو كذلك - فلا يحتاج إلى حجّة أخرى، ففهمهم شهادة شاهدين من ذلك الكلام دليلاً على انصراف البينة إلى ما هو المتّبادر منها في تلك الأذهان، وهو شهادة عدلين^(١).

ولا يخفى أن هذا الاستدلال يتوقف على كون الاستصحاب ينظر إلى البينة في حد ذاتها، لا بقياسها إلى اليد، وإن كانت محكومة لها، كما هو واضح.

والحق أن البينة يجب أن تكون بيّنة في حد نفسها، لا عند تعارضها كما هو واضح، وعليه يتم الاستدلال، فإن الاستصحاب، لو لا اليد، فإنه جاري في ملكه وهو الحجّة، واليد أيضاً حجّة نافية. فيجب أن يكون الاستصحاب بيّنة، مع أنه لم يقل أحد بعدم الحاجة فيه إلى قيام شاهدين، كما هو واضح.

ومن جميع ما ذكرنا، يتضح أن لفظ «البينة» إما منقول عرفاً أو شرعاً، وإما منصرف في باب الأحكام والقضاء، إلى شهادة عدلين من دون نقل، فتدبر جيداً.

ثم إنه قد جاء في بعض الروايات عطف «البرهان» على «البينة» و لعله يُوهم دلالته على كون البينة بمعناها اللغوي.

ففي صحيح معاوية بن وهب، الواردة في قصة مفصلة من قضاء أمير المؤمنين رض ، جاء: «فقال لأمرأة الرجل: أللّك بيّنة أو برهان؟ قالت: لي شهود، هؤلاء جاراتي يشهدون عليها بما أقول، وأحضرتهن». ^(٢)

١- القراء العدد الفقهية، ج ٣، ص ٥.

٢- التهذيب، ج ٦، ص ٣٠٨، ح ١٠، وكذلك الكافي: ج ٧، ص ٤٢٦، الحديث ٦.

وفيه، أن البرهان، لو سُلِّمَ بمعنى غير «البيئة»، فلا يدلّ على كون البيئة بمعناها اللغوي، بل ظاهر العطف بـ«أو»، أن معناهما مختلفان، وهذا لا يتم إذا كانت البيئة فيها بمعناها اللغوي. وإن قيل بالاتحاد معناهما، وأن التكرار فيه لغو، فالظاهر حينئذٍ كون البرهان بمعنى البيئة، لا العكس، لأنَّه ~~فقط~~ في مقام القضاء، والواجب حينئذٍ هو إقامة الشهود كما هو المستظر من لفظ «البيئة» في الأخبار الأخرى المذكورة سابقاً.

وقد جاء في بعض الأخبار الأخرى، توصيف البيئة بـ«العادلة» باللفظ المفرد، كما في رواية الكافي؛ «إن كانت عليه بيته عادلة». ^(١)
أو رواية التهذيب: «له بيته عادلة على أهل مصر». ^(٢)
فلا يتوجه تضادها مع كون البيئة هي الشهود، فإنَّ الظاهر تبعية الوصف هنا، وهو المستفاد من ظاهر اللفظ لا المعنى.
وبهذا نختتم المقال حول المدعىان؛ ^(١) ^(٢) من المدعيات الستة السالفة الذكر.

ثم نبدأ بالمدعى ^(٣) وهو لزوم إحراز حجية مثل شهادة العدلين من الخارج، وأنَّها لا تثبت بنفس هذه الرواية، وهي قوله ~~ببيته~~:
«إِنَّمَا أَقْضِي بَيْنَكُمْ بِالْبَيْنَاتِ وَالْأَيْمَانِ».

قلت: لا ريب أنَّ «البيئة» الواقعه في كلامه ~~ببيته~~ يراد منها الشاهدين العدلين فيما زاد، فإنَّ المتبع للأخبار، يقطع بأنَّ منشأ انصراف البيئة إلى الشاهدين العدلين، في نفس كلمات النبي ~~ببيته~~، لو لم يكن ثابتاً من قبل.
وقد صرَّح الراغب في المفردات بذلك. و حينئذٍ، فلا إشكال في إمكان إحراز حجية شهادة العدلين، من نفس هذه الكلمات، ومن مثل: «البيئة على المدعى، و اليمن على من أنكر».

وأما مدعاه الخامس، الذي أريد به إثبات حجية البيئة في الموضوعات

١_ الكافي، ج ٧، ص ٤١٧، الحديث ١٣.
٢_ التهذيب، ج ٤، ص ١٥٨، الحديث ٢١.

مطلقاً، لا في مقام القضاء بالخصوص، ففيه؛ أن حجية البيئة في مثل: «إنا أقضى بينكم بالبيئات والأيمان»، وإن كان يجب أن يكون محققاً قبل نفس القضاء، ولكن ليس معناه عدم اختصاصه بالقضاء، بل الخلط بين هذين الأمرين نوع مغالطة، فإنَّ قضاة الرسول الأعظم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَاٰتَهُ السَّلَامَ وَبَرَّاهُ في الخارج، إنَّ كان بالبيئات والأيمان، فلا حالَةٌ مستنداً إلى حجية البيئة في مرحلة سابقة عن القضاء، وهذا مسلمٌ. ولكن ليس معناه أنَّ ما هو الحجة هو البيئة المطلقة، بل يمكن أن تكون البيئة الواردة في القضاء خاصة، فالله تعالى جعلَ البيئة حجَّةً في مقام القضاء، وقبل قضاة رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَاٰتَهُ السَّلَامَ وَبَرَّاهُ، فأخبر صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَاٰتَهُ السَّلَامَ وَبَرَّاهُ بأنه يقضي بين الناس بالبيئات والأيمان؛ البيئات التي صارت حجَّةً في القضاء خاصة بجعل الله في مرتبة سابقة عن هذا القضاء.

والحاصل أنه لا تلازم بين الأمرين: حجية البيئة قبل القضاء، وقبل كلامه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَاٰتَهُ السَّلَامَ وَبَرَّاهُ هذا، وبين كون البيئة من الحجج الخاصة بالقضاء.

ثم لا يخفى أنَّ البرهان الذي ذكره صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَاٰتَهُ السَّلَامَ وَبَرَّاهُ بالنسبة إلى البيئة، وإثبات حجيتها مطلقاً، يجيء بعينه في الأيمان، وإثبات حجيتها مطلقاً، مع أنَّ اختصاصها بباب القضاء يعدَّ من المسلمات. فإنه يمكن أن يقال: أنَّ قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَاٰتَهُ السَّلَامَ وَبَرَّاهُ: «إنا أقضى بينكم بالبيئات والأيمان» يستدعي حجية الأيمان في مرحلة سابقة عن القضاء وعن كلامه هذا. وعليه يجب أن يكون الأيمان حجة مطلقاً، لا في القضاء خاصة.

ومن العجب العجاب، ما ذكره في المدعى^٦ من أن إرداد «الأيمان» بـ«البيئة» يؤيد كون البيئة بمعناها اللغوي، وأنَّها الحجَّة الواضحة. فكأنَّه قال: أقضى بينكم بما يعتبر في خصوص القضاء، وبما هو معتبر في نفسه على نحو الإطلاق. فإنَّ عطف الأيمان على البيئات ثبت أنَّه لا دليل على كون البيئة مطلقاً حجَّةً، مع أنَّ الأيمان ليس بحجَّةً في مطلق الموضوعات، ولا أدرى كيف

أن هذا الفقيه الماهر، لم يتفطن إلى هذه النقطة، مضافاً إلى بُعد تأييده أيضاً، فإن وجه المقابلة بين البيانات والأبيان ليس منحصراً بها ذكره^١، بل الظاهر أن وجه التقابل بينهما لاختلافهما ذاتاً و مورداً: فإن البينة غير اليمين، والبينة على المدعى، واليمين على من أنكر. فلا وجه لاستظهار التقابل من جهة اتحاد الحجية أصلاً.

فتحصل أنه لا مجال لإثبات حجية البينة في الموضوعات، بالطريق الذي ذكره السيد الخوئي^٢ والحمد لله.

ال السادس: السيرة العقلائية، فإن سيرة العقلاء مطبقة على العمل بشهادة عدلين، أو شخصين غير متهمين، ولا معروفين بالكذب، ولا مغرضين بالنسبة إلى المشهود عليه، فإذا تم بروتها طريقاً مثبتاً لما قامت عليه في أحکامهم العرفية بالنسبة إلى جميع الموضوعات. وهذه السيرة لم يردع عنها الشارع، بل أمضها في كثير من الموارد الخاصة التي تضمنتها الآيات والروايات، فستكشف منها حجية البينة مطلقاً. نعم خصصت هذه القاعدة في موارد، كالشهادة على الزنى واللواط وأمثالها مما لا يكفي بشهادتهما اللتين فيها، إلا أن هذا التخصيص كغيره لا يمنع عن عموم حجية البينة فإنها قاعدة عامة قد تخصص بالدليل كالموارد المذكورة.^(١)

وهذا الوجه غير بعيد قد اعتمدته غير واحد من المحققين.

ثم هناك أدلة أخرى قد يُمسّك بها لإثبات عموم حجية البينة للموضوعات^(٢)، وحيث إن دلالتها عندي غير تامة، فلا نطيل الكلام في ذكرها كصحيفة حرير، المتضمنة لقول الصادق^{عليه السلام}: «إذا شهد عندك المؤمنون فصدقهم» وقد تمسّك بها المحقق النراقي^{رحمه الله} في عوائده بعد أن كان على عدم

١- القواعد الفقهية، السيد حسن الموسوي الجنوبي، ج ٣، ص ١٦.

حجية البينة في الموضوعات منذ أعوام على حد تعبيره ثنتين.^(١)
 فتحصل من جميع ما ذكرناه في بحث حجية البينة في الموضوعات أن
 عمدة الدليل على حجيتها أمور ثلاثة: موثقة مساعدة بن صدقه والاستقراء في
 الأبواب الفقهية المختلفة والسير العقلائية.

١- وقد أوردها المحقق المراغي في عناوينه، وأنها إلى عشرة وجوه، ولكنه صرّح بعدم خلو أكثرها من الخدشة، حيث قال: «و إن كان شيء من هذه الأدلة لا يخلو عن نظر، ولكن بعد تراكم هذه الأدلة، وتسليم الأصحاب لها في كل باب، لا يأس من الحكم بذلك، وفي هذه الآيات والأخبار التي أوردناها كلام من جهات تركناها لعدم نفع تعبد به» ص ٣٨٠ - ط الحجرية.

١- عوائد الأيام، ص ٢٧٦-٢٧٨.

في معنى بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

آية الله حسين مظاهري

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين و صلَّى اللهُ عَلَى خَيْرِ خَلْقِهِ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ
وَلَعْنَةُ اللهِ عَلَى أَعْدَانِهِمْ أَجْمَعِينَ.

و قبل الدخول في أصل الكلام، لابد من تقديم أمور مهمة عرفانية فلسفية دقيقة تخص من كان أهلاً لها و صاحب ذوق سليم و حسّ مرهف، وإياك ثم إياك أن تطالعها إن لم تكن قد حصلت على مرتبة التعمق و ليس لك نصيب من العرفان و الفلسفة.

و إياك ثم إياك أن تطالعها إن كنت تسيء الظن بالفلسفة و العرفان ستكون عليك سماً أشد من سماً الحيتان والعقارب.

١- إن الفرق بين الواجب والممكن في أمرين:

الف: أن الواجب يكون غير المتأهي من كل جهة، بخلاف الممكن حيث إنه محدود من كل جهة.

فحينئذ لابد من أن يكون الواجب مستجتمعاً لكل الصفات الكمالية، ولو فقد صفة منها صار بالضرورة محدوداً، و المحدود يساوق الممكن.

ب: إن الواجب هو مبدأ الموجودات، موجود في نفسه بنفسه لنفسه، بخلاف الممكن الذي هو موجود ليس كذلك وأنه مظاهر ذلك الموجود وأنه أشعة من ذلك الوجود وأنه ظل لذلك الوجود، وفي الحقيقة سراب بقعة يحسبه الظهآن ماء.

٢- إنما كان مبدأ الممكن هو الواجب، والممكن ظله و مظهره وهو منه وبه و له، فلابد وأن يكون مستجعًا لجميع صفات الكمال، إلا أن الواجب يكون كذلك بالذات وأماماً الممكن فيكون كذلك بالغير، فهو بذاته مستجع لجميع صفات الكمال وهو بطله مستجع لجميع صفات الكمال. ولما كان الموجود من مقوله بالتشكك وبالضرورة صفاتة أيضاً كذلك. فمعنى الحقيقة المحمدية والعلوية والفاتمية وسائر الأئمة عليهم السلام عصارة الخلقة بقية الله الأعظم روحي فداء، لهم سعة وجودية عدة و مدة و شدة و واسطة الفيض و سيطرة على الموجودات الإمكانية كلها من الذرة إلى الدرة ومن المادي والمجهر ومن الظاهر والباطن و من الغيب والشهادة و من الدنيا والآخرة.

و هكذا الأدون فالآدون حتى ينتهي إلى الذرة فعلاً و بالآخرة إلى الماديات فلها أيضاً جميع صفات الكمال على قدر سعة وجودها، و يدل عليه كل الدلالة، قوله تعالى: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسْتَعْجَلُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ»^(١)، قوله تعالى مكررًا: «يُسْتَعْجَلُ اللَّهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ»^(٢) و مثل قوله تعالى: «يَا جِبَّالُ أَقِبِي مَعَهُ وَالطِّيرُ»^(٣).
ولله در القائل:

ما سمعييم وبصير وباهشيم باشنا نامحرمان ما خامشيم
فالعالـم مليء بالغوغاء بل هو الغوغاء لكن الحيف والأسف أننا صـمـعـنـسـاعـهـ.

٣- قيل في تصور نسبة الممكن بالواجب، وحدة الوجود ووحدة الموجود وهو بالضرورة كفر نسب الله بعض جهله الصوفية ووحدة الوجود وكثرة الموجود وهو شرك خفي لا بد أن يقبله من ذهب إلى أصلية الماهية لأنه من لوازمهما ووحدة الوجود في عين الكثرة وكثرة الموجود في عين الوحدة كثرت اندر وحدت است ووحدت اندر كثرت است.

وهذا ما ذهب إليه صدر المتألهين، آخذنا إياه من قوله تعالى:
﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾.^(١)

و معناه أن استقلال الوجود لله فهو وجود الحق والحقيقة ولكن غيره من الموجودات لا استقلال له أصلًا.

اگر نازی کند در هم ریزد قالبها

نظير الوجود الذهني الذي هو قائم بنفس المتصور وغفلة المتصور عنه
 يساوق الفناء والعدم.

ف **﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾** أي الله وجود السماوات والأرض، فالسماءات والأرض سراب بقعة يحسبه الظمان ماء. ومن ليس له قلب يتخيل أن السماءات والأرض شيء، فالحق ثم الحق ثم الحق أن يحمل عليها لا شيء ولا وجود لأنه لو حمل عليها شيء وجود حقيقة لأنه لو حمل عليها شيء وجود حقيقة فلها الاستقلال فهو شرك بالضرورة ما شاء الله تعالى الله نور السماءات والأرض لا بالله يتنتور السماءات والأرض لأن فيه شائبة الاستقلال فمن يقول في تفسيره بذلك فهو شرك خفي وحقيقة من غير أن يتوجه و الخلاصة ليس في الدار غيره ديار.

و من أراد تبديل كلمة (من) بلفظة (ما) في قوله تعالى مكررًا **﴿يُسْبِحُ اللَّهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾**^(٢) يكون ذلك لأن لفظة (من) للأشخاص لا تخلو من شائبة الاستقلال فتأمل.

ولعل معنى قوله تعالى: ﴿إِنَّا لَهُ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُون﴾^(۱) ألا إلى الله تصرير الأمور ونحوها يكون كذلك.

٤- قيل في معنى قوله ﷺ: «من عرف نفسه فقد عرف ربها» أن الإنسان لما كان من أعظم مظاهر الجلوس وأنه الذي يمكنه أن يتحمل الأمانة، حيث قال تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجَبَالِ فَأَبَيَّنَ أَنَّ يَحْمِلُنَّهَا وَأَشْفَقُنَّهَا وَحْمَلَهَا إِنَّهُ كَانَ ظَلْوَمًا جَهُولًا﴾.^(۲)

اختلقو في معنى الأمانة، فقيل أنها الولاية لكنه مردود بأن يختر الإنسان على مقدار سعة وجوده بتحمل الأمانة. فكما أنه يسبح الله كذلك يخضع عند الحقيقة المحمدية والعلوية والفاتحية وسائر الأئمة عليهم السلام و Dililه متابعته عنهم، ألا تسمع بأن الحصى في يد رسول الله صلوات الله عليه وآله وسليمه تسبح لله وتشهد بالنبوة والولاية. وكذلك بعض الدواف.

فمن فسر الأمانة بجهة إرادة الولاية فهو ليس بسديد.

و قيل إنها الصلاة ولكن الصلاة بمعنى الأركان المخصوصة لغير الإنسان إلا أن الذكر الذي أكبر منها ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَر﴾^(۳)، وأنه علة لها ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾^(۴) قطعي لغير الإنسان كما مر الكلام فيها.

و قيل أنه التكليف ، وفيه أن التكليف يناسب آخر حال الموجودات لكل منها كما مر الكلام فيها أيضاً.

وقيل أن المراد منها العقل وفيه أن العقل بمعنى مناط التكليف و ملاكه على قدر سعة الموجودات لكل منها كما مر الكلام فيه.

وقيل أنها معرفة الله وفيه أن لها بمقدار سعة وجودها.

و قيل غير ذلك من الأموال كالقول بأنها الأعضاء والجوارح.

٢- سورة الأحزاب، الآية ٧٢.

١- سورة البقرة، الآية ١٥٦.

٤- سورة طه، الآية ١٤.

٣- سورة العنكبوت، الآية ٤٥.

والقول بأنها كلمة لا إله إلا الله .
والقول بأنها أمانات الناس و عهودهم .
وأجود من الكل أنها الولاية الإلهية التي تختص بعباده الصالحين .
إلا أن الجميع لا يخلو من مناقشة .
و الذي ينبغي أن يقال إن المراد بها الأمانة التي هي واسطة الفيض
لكل موجود أتى وأشار إليها قوله تعالى : *(إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤْدُوا الْأَمَانَاتِ إِلَيْ
أَهْلِهَا ...)*^(١) .

فحينئذ يكون الظلوم والجهول بمعنى المظلوم والجهول .
ثم لا يخفى أنه كما ورد عن أهل البيت *عليه السلام* في تفسير الآية الشريفة ما
قويناه من المعنى ، وردت عنهم روايات في تفسيرها فيما قيل لها من تلك المعاني
المذكورة ، فلابد من أن تكون تلك المعاني على سبيل الحري بنحو من التأويل و
إرادة العلوم والانطباق لأن المراد بها الإمامة مما لا إشكال فيه ولا كلام لأنها
التي تختص الإنسان بها فقط . وإرادة غيرها لابد من أن يكون على سبيل غير
الحقيقة وعلى سبيل الانطباق فتأمل .
و إنما الذي يقدر على أن يتحمل الأسماء كلها و يصير معلمًا للملائكة
المقربين .

(٤) وَ عَلِمَ آدَمُ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ ...)^(٢) .
و المراد بالأسماء كما يأتي الكلام فيه هو الموجودات كلها من الأول إلى
الآخر وال مجرد والمادي والأعلى والأدون ، وهذا العلم شرف بالضرورة وأي
شرف فالإنسان لو عرف نفسه التي تقدر على ذلك لسعة وجودها عدة وحدة و
شدة بالقوة والفعل فقد عرف ربها الذي خلق ذلك الموجود .
ولكن الأجود من هذا المعنى أن يقال : أن الإنسان لو عرف نفسه التي
تكون تدلياً صرفاً ، وبعبارة أخرى أدرك قيمته الله تعالى ، فقد عرف ربها بما له

من الصفات الكمالية، وبالضرورة درك هذا يحتاج إلى التطرق لطرق صعبة و مراتب طرق كلّ مرتبة حيث تحتاج إلى رياضات شديدة. وعدت تلك المراتب عند أهلها بالتخلية والتخلية والتجلية والفناء، ولا ينال ذلك أحد إلا توفيق الله تعالى وتأييد أهل البيت عليه السلام، والأعمال الصالحة والاجتناب عن المحرمات التي تكون شركاً لله تعالى، قال الله تعالى: «من كان يرجو لقاء ربّه فليعمل عملاً صالحاً ولا يشرك بعبادة ربّه أحداً».

فمن وصل إلى مرتبة الفنان وأدرك صفة القيومية فقد عرف ربّه، لا أنه علم ربّه، وأنّ الذي رأى ربّه بالمشاهدة الحضورية لا المشاهدة الحصولية هنيئاً لأرباب النعيم نعيمهم، وهم الذين يقولون:

«عميت عين ما تراه».

«ما رأيت شيئاً إلا وقد رأيت الله قبله وبعده ومعه».

«لو كشف لي الغطاء ما ازدلت يقيناً».

٥- الاسم هو العلاقة التي بها يعرف الشيء بوجه ما، وحيث إنّ الموجودات كلّها من المجرد والمادي والأعلى والأدون، الأظهر فالأخير معرفات بوجه ما لله عزّ وجلّ فكلّها أسماء الله؛ ومن هذا يظهر أنّ الاسم الأعظم هو الحقيقة المحمدية والعلوية والفاتحية وسائر الأئمة عليهم السلام سيّما عصارة الموجودات كلّهم أي بقية الله الأعظم روحي وأرواح العالمين له الفداء؛ ولذلك قد وردت عنهم أنّهم الأسماء الحسنة.

في أصول الكافي عنهم في قوله تعالى: «وَلِللهِ الْأَسْمَاءُ الْحَسَنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا»^(۱) ورد: نحن الأسماء الحسنة.

فمن يناسبهم ويسألهم ويتبعهم ويدعو الله بهم فالاستجابة قطعية، فالاسم الأعظم الذي به الاستجابة وبه يمكن أن يفعل كلّ شيء هو أهل البيت عليهم السلام إلا أنّ الاستجابة والقدرة به مشروطة بالمشابهة والمطابقة.

و ما ورد من أنَّ الاسم الأعظم هو كلمة الله أو غيره من الأذكار والأسماء ما زيد منه الاسم اللفظي لا التكويوني لأنَّه مثلاً كلمة الله للذات المستجمعة للصفات الكمالية فهي بهذا الاعتبار الاسم الأعظم كما أنَّ حقيقة أهل البيت أيضاً الاسم الأعظم لأنَّهم معرفون ك الله تعالى على وجه ظهره. وأما ما ورد في الكافي في تفسير الاسم الأعظم من أنَّ لها حروفاً بعضها استأثر به الله تعالى لنفسه وأغلبها أعطاها الله تعالى لهم فلها معنى دقيق خارج عن المقام و مجمله أنَّهم لما كانوا مظهراً لله تعالى بمرتبة الأسماء والصفات فلهم كلَّ من الصفات الكمالية من العلم على ما سوى الله بل على الله بمرتبة الأسماء والصفات وكذلك القدرة والرأفة ، إلَّا أنَّهم ممكثون محاطون وليس لهم علم بكنه ذاته تعالى الذي استأثر الله لنفسه تكويناً.

قال *بيهقي*: «ما عرفناك حق معرفتك»، فهم عالمون بغير كنه ذاته قادرُون على مقدار امكانيتهم و سعة وجودهم الذي يحيطون بغير كنه ذاته وهذا فتأمل فإنه دقيق جداً.

٦- وبما مهدناه آنفًا ظهر أنَّ كلمة الله علاقة لفظية للذات الربوبية في مقام الأسماء والصفات أي معرفة الله تعالى لا لكنه ذاته بل في مقام يمكن للموجودات درك ذلك المقام الأعرف فالأعرف.

و معلوم أنَّ كنه ذاته لا اسم له ولا رسم وما يمكن أن يسير عليه أحد هو كلمة هو الذي وضع للإنسان إلى عالم الغيب وإلى كنه ذاته، وغير الله من الأسماء الحسنة هو علامه لفظية أيضاً بعض صفاته العليا فكلَّ من تلك الصفات لو ذكرت بعد كلمة الله تكون كذكر الخاص بعد العام جيء بها لعلة المناسبة ، مثلاً ذكر الرحمن والرحيم بعد الله في بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ يدلُّ على أنَّ الموجودات كلَّها مظهر الرحمن الرحيم، فبرحماته خلق الدنيا والآخرة نعمها الظاهرة، و برحميمته خلق الدنيا والآخرة نعمها الباطنة وسيأتي الكلام فيها إن شاء الله تعالى.

فبناءً عليه لابد من أن يقال أن ما يكون مظهر قهره و غضبه فهو تبعي لا أصلي ولا قهر ولا غضب له إلاّ تبعاً.

وفي الدعاء: «يا من سبقت رحمته غضبه»، والسبق هنا سبق تبعي، وبعبارة أخرى لو وجد في الدنيا نومة فليس من الله تعالى بل لغيره.

﴿ما أصابكم من مصيبة فيما كسبت أيديكم﴾.^(١)

ولو وجدت في الآخرة النار فإنها ليست من الله تعالى بل أنها مخلوقة لخالق الله تعالى فهي بضاعتهم ردت إليهم ﴿ثم تردون إلى عالم الغيب والشهادة فينبثكم بما كنتم تعملون﴾.^(٢)

فقواعدة تجسم العمل الذي هو من ضروريات القرآن والفلسفة، تدل على أن النار نارك لا نار الله وأن جهنم كانت قاعاً و نارها مخلوقة أهل جهنم وأعماهم القبيحة المرسلة من الدنيا كما في رواية المراج.

٧- الظاهر العرفى من قوله تعالى: ﴿و من يخرج من بيته مهاجرًا إلى الله و رسوله ثم يدركه الموت فقد وقع أجره على الله﴾^(٣)، أن الهجرة في سبيل الله والموت فيها له أجر عظيم. ولكن الدقة تفيد أن معناها أنه من توجهه إلى الله وأعرض عن النفس و ميولاتها والتوجه إليها بحيث إنّه يقع له عالم الفناء ولا يرى شيئاً إلاّ الله، فالجنة والنار غير مطروحة عنده، والدنيا والآخرة غير متوجه إليها، بل لا يرى ولا يدرك إلاّ الله فجزاؤه هو الله و عند الله كما قيل ما روي: «أن الصوم لي وأنا أجزي به» يكون بهذا المعنى، و جملة «أجزي» تكون مجھولة لا معلومة بمعنى أنّ جزاء الصوم الله هو الله تعالى لا الجنة و نعيها لأنّها عند الصائم غير مطروحة كما يتراهى أنّ امرأة فرعون حين موتها قالت: ﴿رب ابن لي عندك بيتأ في الجنة و نجني من فرعون و عمله و نجني من القوم الظالمين﴾.^(٤)

٢- سورة التوبه، الآية ١٠٥.

٤- سورة التحريم، الآية ١١.

١- سورة الشورى، الآية ٣٠.

٣- سورة النساء، الآية ١٠٠.

فامرأة فرعون شاءت الجنة التي تكون عند الله والجنة غير عند الله لم تشا
أصلًا.

قال الحسين عليه السلام في دعاء عرفة «يا جتي و نعيمي و يا دنياي و
آخری».

وخلالص الكلام أن المصائب كلها على الإنسان كونه محبوساً في سجن
النفس وكونه متوجهاً إلى النفس، والسعادة كلها في الخلاص من النفس و
قطع التوجه إلى النفس و هجرة إلى الله من بيته الظلمانية العناية الموجبة
لللهلكات.

إذا تقررت هذه المقدمات، فاعلم أن المشهور أن كلمة بسم الله تتعلق
به استعين فالباء للاستعانة، فيقع الكلام في أن الاستعانة باسم الله لا بالله
فلا بد حيتى من أن يقال أن المسمى وهو ذات الربوبى غير معلوم لأحد، وما
يمكن أن يشار إليه بكلمة هو الاشارة إلى غيب الغيوبى ومن هذه الجهة تكون
الاستعانة بالاسم دون المسمى، أو يقال أن المراد بالاسم هو مرتبة الأسماء و
الصفات فالاستعانة بالمسما دون الاسم وأجود من ذلك أن يقال أن
الاستعانة بالاسم دون المسما لأجل مجيء اسم الله في أول كل أمر تيمناً و
تبركاً، كما أن ديدن كل قوم و ملة أن يتبركوا تشرفًا في أمورهم باسم رئيسهم. و
ما قيل من أن الاسم صلة و زائدة فهو أجدى من أن يعرض عنه ولكن يرد
عليه نقضاً قوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نُعْبُدُ وَإِيَّاكَ نُسْتَعِينُ﴾^(١) ويرد على الثاني أن
المراد ولو كان مرتبة الأسماء والصفات فلا بد من أن يقال أن لفظة الله موضوع
لِكُنْهِ ذاته تعالى و هو خلاف التحقيق كما هو الكلام فيه و يرد على الثالث أنه
لو كان صرف التشريف فالألقى أن يقال أن الباء للابتداء كما هو الذي ذهب
إليه غير واحد من الأعلام فالأولى أن يقال بناء على كون التقدير الاستعانة أنه
يراد الاسم هو الاسم التكويني ، والاسم التكويني الدال على الله أي الذات

المستجمعة لكل الصفات الكمالية هم أهل البيت عليهم السلام كما مر الكلام فيه في بعض المقدمات.

وأما تقدير الابتداء وكون الباء بمعنى الابتداء وجيء به تشرفاً و تبركاً فيرد عليه أن الكلام لم يبدأ حقيقة بالله تعالى فلابد من أن يقال أولاً الله ثم يقول بسم الله، إلا أن يقال أن جملة «بسم الله الرحمن الرحيم» كلمة واحدة وهي من جملة أسماء الله تعالى كما يظهر من بعض الأدعية فيها و من مثل «كلمة لا إله إلا الله...».

(بحق بسم الله الرحمن الرحيم). (يا لا إله إلا الله). (يا لا إله إلا أنت). فحيثما يصير البحث سالباً بانتفاء الموضوع أي ليس جار ولا محور حتى يحتاج إلى التقدير وهذا ليس بعيد.

وقيل أن التقدير لفظة قل أو أقول، وفيه أن التقدير لو كان كذلك فالمرجع إلى بساطة بسم الله الرحمن الرحيم لا تركيبه فيرجع إلى ما مر آنفاً. وقيل أن التقدير إقرأ، كما يشهد بذلك قوله تعالى: «إقرأ باسم ربك الذي خلقك». ^(١)

وفيه أولاً أنه لو كان كذلك فالقارئ في الكلام لابد من أن يقول الله - يا الله - يا رب - رب. و نحو ذلك ثم يشرع و ثانياً يخرج نفس القرآن عن شروعه باسم الله عزوجل إلا أن يقال أن التقدير إقرأ بصيغة المضارع فيرد عليه ما مر من الكلام فيه. وثالثاً أنه لو كان كذلك فالظاهر أنه إشارة إلى عالم الفناء والتوجه وأن الأمور كلها لابد من أن تكون لله لا لغيره، فلا يدل أصلاً على أن يلزم من أن يقال من الأمور باسم الله الرحمن الرحيم إلا أن يراد معنى عام يشمله أيضاً فتأمل.

وقيل أن التقدير ظهر ويكون المعنى أنه ظهر الوجود باسم الله تعالى وأن عالم الوجود مبدؤه عالم الأسماء والصفات.

وفيه أولاً أن مبدأ الوجود هو الله تعالى لا اسمه ولو بأن يفرض أن مبدأه هو الله بمرتبة الصفات الكمالية.

وثانياً يرجع الأمر إلى عالم الوجود بواسطة الفيض وهم أهل البيت ﷺ حيث إنه لابد من أن يراد من الاسم هو العلامة والآية، وآية الله تعالى لفظاً هو الله وتكويناً هم أهل البيت ﷺ.

وثالثاً يخرج الكلام عن النشا ويدخل في الاخبارات، وهو ينافي ما اشتهر بين المسلمين من السير القطعية أنه للتبرك والتيمّن.

وقول رسول الله ﷺ : «كل أمر لم يبدأ به بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ فهو أبتر» حتى أنَّ أهلَ الْبَيْتَ ﷺ قالوا: إنَّ شِيعَتُنَا لَوْلَمْ يَبْدُوا أَمْوَارَهُمْ بِسِمِ اللَّهِ امتحنهم الله بمكروه، فراجع تفسير الصافي تجد روایات في ذلك.

و عن سيدنا الأستاذ الخميني رض أنَّ بِسْمِ اللَّهِ تَعَالَى يتعلّق بما في أول كل سورة، فيكون المعنى في سورة الحمد أنَّ الحمد باسم الله تعالى، فلو كانت لفظة (أول) للاستغرق، فيكون المعنى أنَّ كُلَّ حمدٍ من كُلَّ حامدٍ يكون باسمه تعالى لأنَّ الحامد هو اسم الله و آية الله و علامة الله و حيث إنَّ النعم كلها من الله تعالى فمن يحمد المخلوق يحمد الخالق وإن لم يكن الحامد متوجهاً إليه.

و إن كانت (أول) للجنس والإطلاق وغير التعيين فلا يكون حمدَ أحد الله، و يختص حمد الله بنفسه المقدسة لأنها غير المتعين. ويكون المعنى أنَّ الحمد المطلق باسم الله تعالى أي بالله بمرتبة الأسماء والصفات. وهذا الكلام وإن كان ذوقياً يوافق العرفان والتدقيق ويناسب كلام الله تعالى والمضي عنه مشكلاً. إلا أنه لا يناسب ما هو المعهود من أنه جيء للتبرك ، ورفع اليد عنه أشد إشكالاً إلا أن يقال أنَّ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وإن كانت في الأصل كذلك، إلا أنه فعلاً كلمة واحدة بسيطة اسم من أسماء الله تعالى، وهذا ليس بعيداً كما ورد أنها الاسم الأعظم وسيأتي نقل روایته إن شاء الله تعالى.

فتحصل مما ذكرنا:

- ١- يحتمل أن تكون الباء بمعنى الاستعانة، فحيثُد لابد من أن يراد من الاسم، الاسم الأعظم التكويني وهم أهل البيت ﷺ، فالاستعانة في بسم الله الرحمن الرحيم بأهل البيت ﷺ لا بالله تعالى.
- ٢- يحتمل أن تكون الباء للابتداء فحيثُد لابد من أن يقال أن بسم الله الرحمن الرحيم يسيط فعلًا وإن كان في الأصل كذلك أي يكون قبل التركيب إخباراً وإنشاء وذلك الإخبار أو الإنشاء صار على منقولاً.
- ٣- ويعتمل أن تكون الباء متعلقة بجملة (اقرأ) فحيثُد لابد من أن يراد بها القراءة التكوينية ويكون المعنى أن الإنسان في أفعاله وأقواله لا محيس من أن يعرف أن الفعل فعله تعالى والقول قوله تعالى، ويكون المعنى أنه لابد من أن ينور ويوجه كل فعل وقول بنور الله وبوجه الله وأن يصبح الأفعال والأقوال بصبغة الله ﴿صبغة الله و من أحسن من الله صبغة﴾ .^(١)
- ٤- يحتمل أن تتعلق بلفظة الظهور فحيثُد لا محيس من أن اشراب الكلام بالتبرك ولا يمكن إلا النقل وادعاء البساطة في الكلام.
- ٥- ويعتمل أن تتعلق بما بعدها في كل سورة، فلا بد من التركيب أصالة و البساطة فعلًا.

والأظهر من الاحتمالات هو الخامس، ففي الحقيقة هذا الاحتمال، احتمال سادس لم نجد من ذهب إليه، وهذا الاحتمال هو جمع بين قول من يقول بتعلقه بما بعده من سور و بين قول من يقول جيء للتبرك، إلا أنه مع حذف ووصل، والحاصيل أن رفع اليد عن كلام سيدنا الأستاذ خلاف التدقيق ولكن رفع اليد عن التبرك خلاف السيرة والروايات، والجمع يقتضي بالتركيب أولاً وبالبساطة ثانياً ولكن كل هذه احتمالات، والله در من مثل عنه في شعر حافظ: آيا شکسته است یا نشسته

بعضى شكته خوانند بعضى نشسته خوانند
 چون نیست خواجه حافظ معلوم نیست ما را
 فارجو ان نری القرآن الناطق و القرآن التکوینی و عصارة الخلقة الذي
 قسم الله تعالى به في سورة والعصر، حتى نسألة عن معناه.
 لأنّ عصارة الخلق و عصارة أهل البيت ﷺ ، لأنّ الحقيقة المحمدية
 عصارة الخلقة و لكنه هو عصارة المحمدية لأنّ الحقيقة الفاطمية عصارة
 المحمدية إلاّ أنه السر المستودع فيها، وبالآخرة هو الذي يكون عصارة ما
 سوى الله، مولانا بقية الله عجل الله تعالى فرجه الشريف و روحي و أرواح
 العالمين له الفداء .

ثم إنّه اتضح من الكلام: الباء والاسم والله معناها في الجملة، وأما
 كلمة الرحمن الرحيم، فالأول هو صيغة المبالغة تدلّ على الكثرة، قال الله
 تعالى: ﴿وَرَحْمٰتِي وَسَعَتْ كُلُّ شَيْءٍ﴾^(١) الرحمانية مبدأ خلق كلّ شيء، وأما
 معلوم أنّ الخلقة و الوجود تساوق الرحمة و الفيض ولا يعقل فيها النعمة، وأما
 الشرور التي تتراءى في الخلقة فهي إما ليس بشرّ حقيقة بل هي خير محض
 يتخيّله الجاهل بأنه شر، وإنما خير بالنسبة إلى عالم الكون ممّا لا بدّ أن يوجد ولو
 كان شرّاً بالنسبة إلى فرد أو أفراد فهو كالمطر الذي هو خير محض وإن كان
 ينجرّ إلى هدم بيت عجوزة أو ثقبة نمل أو جوع طير، والله دره الشر القليل لا
 يمنع الخير الكثير والله دره وفي عالم الكون كلّ منتظم .
 وأما شورنا فهي من أعمال المخلوقين دون الخالق كما مرّ الكلام فيه:
 ﴿مَا أَصَابَكُمْ مِّنْ مُّصِيبَةٍ فِيمَا كَسِبْتُ أَيْدِيكُمْ﴾^(٢) .

و إلى أنّ الشرّ أمر عدمي غير مرتبط بعلة أو وجود، و خلاصة الكلام
 أنّ الشرّ أمر عدمي تبعي لا ربط له بعالم الخلقة، ولكنّ الوجودي مساوق
 للرحمة، و الرحمن مبدأ الخلقة، و رب مبدأبقاء الخلقة، و نسبة الشر إلى المبدأ

الأعلى يساوق العدم لأنَّه ينجرِّ إلى المحدودية و هو نقيض واجب وجوده غير المتناهي، وبهذا ظهر أنَّ من عرف ذلك وأدرك وحصل، له إيمان عاطفي قلبي رضي بما قدر له.

«اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ إِيمَانًا تَبَشِّرُ بِهِ قُلُوبِي وَيَقِينًا صادِقًا حَتَّى أَعْلَمَ أَنَّهُ لَنْ يَصِيبَنِي إِلَّا مَا كَتَبْتَ لِي وَرَضَنِي مِنَ الْقَلْبِ بِمَا قَسَّمْتَ لِي يَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ».^(١)
وفي الكافي أنَّ هذا الدُّعاء من وداع الأنبياء، ورفع عنمن يقرؤه الهم والغم قال الله تعالى: «مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِّنْ قَبْلِ أَنْ نُبَرِّأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يُسِيرٌ لَكِيلًا تَأْسُوا عَلَى مَا فَاتُوكُمْ وَلَا تَفْرِحُوا بِمَا آتَاكُمْ»^(٢).

وقال الله تعالى: «أَلَا إِنَّ أُولَئِكَ الَّذِينَ لَا يَخْوِفُ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ»^(٣) و يعلم من يعرف أنَّ ما أُصيب به فهو فيض صلاح مقدر بقدر ما فوق التمام، قال الله تعالى «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خِزَانَتِهِ وَمَا نَزَّلَهُ إِلَّا بِقَدْرِ مَعْلُومٍ»^(٤) وبعد ذلك لا يعقل له كفران.

وَلِلَّهِ دُرَّةٌ

مقدارى كه به گل نکھت و به گل جان داد
به هر که هرچه سزا بود ایزدش آن داد
جفَّ القلم بما كان و ما يكون و ما هو كائن.
وعلى نحو ما فوق التمام بكنه الرحمانية وقع كل شيء في محله إلى يوم
القيمة بل من الأزل إلى الأبد.

فترزلت الرحمة من مبدأ الرحمان وأخذ كل شيء بقدرها.
قال الله تعالى: «أَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٍ بِقَدْرِهَا»^(٤).
وأما كلمة الرحيم فهي صفة مشبهة تدل على الثبوت، فلذلك تناسب

٢- سورة يونس، الآية ٦٢.

١- سورة الحديد، الآية ٢٣.

٤- سورة الرعد، الآية ١٧.

٣- سورة الحجر، الآية ٢١.

الرحمة الرحيمية الشاملة لأوليائه في الآخرة بل الدنيا كذلك، وفي الدعاء (يا رحمن الدنيا والآخرة ورحيمهما) فالنعم الظاهرة في الدنيا والآخرة من الرحمن وربنا.

والنعم الباطنة في الدنيا والآخرة من الرحيم وربنا.
فالرحمن علة موجودة فيها ورب علة تبعية فيها.

فالنعم من الطيبات من الرزق في الدارين منشؤها كنه الرحانية ورحمة الرحانية والهجرة إلى الله في الدنيا وكونه عند الله في الآخرة من رحمة الرحيمية، وما عندنا من الرحان وما عندنا من الرحيم.

﴿مَا عَنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عَنْدَ اللَّهِ بَاقٍ﴾^(١).

هذا ما ينطر بالبال في مفردات هذه الآية الشريفة وتركيبها، ومسلم أنه قطرة من البحر بل نم من اليم لو طابق الواقع ولم يكن جهلاً مركباً وبعد ذلك أن العرفان بها قلنا يحتاج إلى الهدایة من الله أي العناية الخاصة وهي لا تحصل إلا بالرياضات الدينية، قال الله تعالى: ﴿قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ
مِبَيْنَ يَدِيْهِ مِنْ أَنَّهُ مَنْ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سَبِيلَ السَّلَامِ﴾^(٢)، وبصرف الهدایة
الشرعية وإراعة الطريق.

﴿إِنَّا هَدَيْنَاكُمْ إِمَّا شَاكِرُّاً وَإِمَّا كَفُورًا﴾^(٣).

هضم المطالب مشكل، بل تكون صرف التصورات والتفكيرات والتعقلات وهي بالضرورة ليست بشيء.

وإن هذه الآية - ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ - أشرف آيات الكتاب العزيز ودليلها معها لأنها تقع في أول القرآن وتنزل قبل كل آية وقبل كل سورة فهي نظير حقيقة أهل البيت ﷺ الذي هم أشرف الموجودات لكونهم أولاً - (أول ما خلق الله نور محمد - العقل - النور...) فهم الأولون كما أنها

٢- سورة المائدة، الآية ١٥-١٦.

١- سورة النحل، الآية ٩٦.

٣- سورة الإنسان، الآية ٣.

الأولى و هم واسطة الفيض ولعلها تكون هي في القرآن أيضاً كذلك، فكما أنَّ أهل البيت هم الواسطة في الفيض الربوبي للتكونين فكذلك بسم الله الرحمن الرحيم هي واسطة في الفيض الربوبي للتشريع فكما أنَّ الكتاب التكويني يحتاج إلى واسطة للفيض فكذلك الكتاب التشريعي يحتاج إلى واسطة للفيض. و واسطة الفيض في الكتاب التكويني هم أهل البيت عليه السلام ، قال الله تعالى: «وكذلك جعلناكم أمة وسطًا لتكونوا شهداء على الناس ويكونون الرسول عليكم شهيداً» ^(١).

وحيث إنَّ هذه الشهادة لهم فلابد من أن تكون بالعلم الحضوري أي حضور المعلوم بوجوده الخارجي عند العالم ولا ينطبق إلا على علم العلة على المعلوم - بمعنى ما به - وهذا هو الولاية التكوينية وواسطة الفيض عند أهله، وفي الآيات والروايات دلالات على ذلك، فراجع كتاب (الامامة والولاية في القرآن) الذي صنفناه في سالف الزمان وفي زيارة الجامعة الكبيرة التي تكون بمنزلة الأنشودة للشيعة ويلزم عليهم أن يداوموا عليها في كل يوم: «بكم فتح الله وبكم يختتم، وبكم ينزل الغيث، وبكم يمسك السماء أن تقع على الأرض إلا بإذنه، وبكم يفرج الهم ويكشف الضر...». والحاصل أنَّ كونهم واسطة الفيض و لهم الولاية التكوينية مما لا ريب فيه عند أهله الذين استفادوا من القرآن والروايات والفلسفة، هذا بالنسبة إلى أهل البيت عليه السلام.

وأما بسم الله الرحمن الرحيم، فقد أُشير في روايات أنها واسطة الفيض في كتاب التشريع، فعن الصادق عليه السلام «أنَّ بسم الله الرحمن الرحيم أقرب إلى الاسم الأعظم من ظهر العين إلى بياضها». فحيث لا بد من أن يكون مبدأ الخلقة أهل البيت عليه السلام.

ولا يعقل زيادة المعلول على علته في الصفات والكمالات فهم وسائط

الفيض تكويناً فهي واسطة الفيض تشرعأ، ولا يتورهم أن آثارات نحو ذلك لهم أوله شرك كما تخيله الجاهل بهم وبها، والعامى في هذه المباحث سيداً العامي الذي يجهل بالجهل المركب ويتخيل بالمطالعة في هذه المباحث أنه يمكن أن يفهم المرادات لأنها دليل على عظمة الفياض على الإطلاق لا شرك له لأن من يقول بهذه الكلمات يقول أنَّ الفيض وواسطة الفيض والماض كلها من الله تعالى - ما منه الوجود - وأنها في مقابل الواجب لا شيءٌ فانية غير مستقلة وأنه تعالى قيوم وقوم الفيض وواسطته والماض به ولو ذلك كلها باطلة لأنَّ ما خلا الله باطل بل مع فرض وجوده تعالى أنها كلها أيضاً باطلة كما مرت الكلام منها في بعض المقدمات.

والعجب لمن رأى في القرآن الكريم أنَّ الله تعالى قال في وصف آصف بن برخيا الذي علم من القرآن شيئاً، وعلماً قليلاً، وبناءً على قول مولانا الصادق عليه السلام : قطرة من البحر ، وقال الذي عنده علم من الكتاب أنا أتيك به قبل أن يرتد إليك طرفك ^(١) وجاء بعرش بلقيس من اليمن إلى الشام في طرفة عين.

كيف لا يمكن له أن يقول بواسطة الفيض فهم وفيها مع قوله تعالى: «ويقول الذين كفروا لست مرسلًا قل كفى بالله شهيداً بيني وبينكم و من
عنه علم الكتاب» ^(٢).

فمثل أمير المؤمنين عليه السلام الذي يعرف الكتاب كله بمقتضى هذه الآية الشريفة هل لا تكون له الولاية التكوينية ؟
وهل يكون القول بها لهم شركاً !

ويا للأسف ويا للعجب من الجهل ، واللجاجة !
نعم أغله من المجادلات كما أفاده سيدنا الأستاذ الخميني (قدس سره الشريف) ينشأ من عدم معرفة كل لسان الآخرين.

ف تلك العنادات نظير خصام من تنازعوا في لفظة «عنب» ، وقال

٢- سورة الرعد، الآية ٤٣.

١- سورة النمل، الآية ٤٠.

العرب «عنب» وقال الفرس «انگور»، وقال الترك «آزن».
ورفع نزاعهم من عرف لسانهم.

فالعارف و الفيلسوف لما توغل في هذه المباحث فرأيا اعتقاد العوام بل الخواص الذي أخذ من الظواهر الدينية أنه كفر، قال بعضهم لبعضهم أنه عادل كافر.

وأن العوام بل الخواص لما رأوا كلمات العرفاء وال فلاسفة مخالفة للظواهر الدينية بتوهّهم و هم لا يعرفون لسانهم واصطلاحاتهم بل مع ما يتراءى من الإفراط لبعضهم، يكفرونهم و ينسبون إليهم الشرك و عندي كلها غير صحيحة لو لم نقل أنها نشأت من صفة الأنانية الكاشفة أنه يتوجه إلى النفس بعد و لم يكن له حجّة فقط أن ادعاه فرق الادعاء و إن علم الاصطلاحات غاية، ولا بد لهم أن يعلّموا أن الخصم من أهل النار. وأن أصلّة الصحة من الإسلام وأن التكفير من أهل النار، وأن الأخوة من أهل الجنة.

قال الله تعالى: «إِنَّ ذَلِكَ لِحَقٍّ تُخَاصِّمُ أَهْلَ النَّارِ».^(١)

وقوله تعالى: «ثُمَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكْفُرُ بَعْضُكُمْ بِيَعْضٍ وَّ يَلْعَنُ بَعْضُكُمْ بِعَصَاً».^(٢)

وقوله تعالى مكررًا: «وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِمْ مِّنْ غَلَّ إِخْوَانَاهُ عَلَى سُرِّ مُتَقَابِلِينَ» لا يمسّهم فيها نصب و ما هم منها بمخرجين^(٣).
وقد مر الكلام في بعض المقدمات أن النار والجنة قاعاً خالية من كل شيء، وكل ما يكون فيها ليس له سبق بل هو اعمال العباد تتجسّم فيها، فالخصام والتّكبير واللعن في هذه الدنيا هو الخصم والتّكبير واللعن في الآخرة وفي النار، والأخوة في هذه الدنيا والمقابلة فيها مع السلام والوجه الحسن ظهر الغيب و... هي السرور والتّقابل في الآخرة وفي الجنة، فلذا يتراءى

١- سورة ص، الآية ٦٤.

٢- سورة الحجر، الآية ٤٧-٤٨.

أن الآية الشريفة أطلقت بصيغة الماضي أولاً «ونزعنا ما في صدورهم من غل» وبصيغة المضارع ثانياً «إخواناً على سرر متقابلين لا يمسهم فيها نصب وما هم منها بمخربين».

وبالجملة بالضرورة من الدين و الفلسفة أن الخصم في هذه الدنيا هو الخصم عيناً في الآخرة، والاخوة في الدنيا هي الاخوة عيناً في الآخرة، إلا أنها في هذه الدنيا عرض ظاهر و هناك حقيقة وباطن.

وفي الخاتمة نذكر كلاماً من أمير المؤمنين عليه السلام حتى يكون ختامه مسكاً وفي ذلك فليتنافس المتنافسون.

وهو أنه روي عنه أنه قال: (كل الكتاب في سورة التوحيدو كل سورة التوحيد في بسم الله الرحمن الرحيم وكل بسم الله الرحمن الرحيم...).

ولله دره و على علي عليه السلام جزاوه:

توئى آن نقطه بالاي فاء فوق أيديهم كه در وقت تنزل بسم الله را باى و لعل المعنى أن القرآن كله لرفع الشرك واثبات الوحدانية وأنه الواحد البسيط و في وحدانيته كل الصفات الكمالية.

بسقط الحقيقة كل الأشياء وليس بشيء منها.

وسورة قل هو الله أحد تشهد على ذلك كله، وأن بسم الله الرحمن الرحيم شاهدة لذلك كله.

وبالضرورة تتوقف بسم الله الرحمن الرحيم بحسب المعنى على الباء هذا بحسب التشريع، وأما بحسب التكوين فالكتاب صرّح بأن القرآن بغير الولاية ناقص بل لا شيء.

قال الله تعالى: «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَّتْ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا».^(١)

وقال الله تعالى: «يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بِلَغَ مَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغَتْ رِسْالَتَهُ»^(١).

فعليه السلام هو المتمم للقرآن و مكمله، وأهل البيت عليهما السلام قوام القرآن و ما به وجوده، فمع قطع النظر عن أهل البيت يكون القرآن ناقصاً مثل بسم الله الرحمن الرحيم بغير الباء بل باطل و لا شيء من بسم الله الرحمن الرحيم من دون الباء.

هذا ما يخطر بالبال في معنى بسم الله الرحمن الرحيم مع كمال تشوش البال لأنّا في زمان يكون الإسلام وال المسلمين سيّما الروحانيين في خطر عظيم.

نمط آخر في بسم الله الرحمن الرحيم

وقد وردت عن أهل البيت عليهما السلام أنها أعظم آية وأنها أكرم آية، وفي كلّ كلمة منها حسنة ونجاة من النار وأنها سرّ من سرور الدارين وأنها تبعد الشياطين وأنها ملجأ للمضطربين، كما قال أمير المؤمنين عليه السلام:

(إذا انقطع الرجاء و تقطعت الأسباب فقل بسم الله الرحمن الرحيم لأنها المغيث والمجيب).

وأنّه يجب الإبتداء بها في كلّ أمر و إلاّ يصير ابتلاء و يصيب الله الإنسان مكروهاً.

و المعنى بحسب المفاهيم العرفى أنّ الباء بمعنى الابتداء و لابدّ من الابتداء بسم الله للتبرّك والتيمن كما هو ديدن كلّ ملة و نحلة و هم أيضاً يشروعون أمرهم باسم معبودهم و سلطانهم و رئيسهم.

والاسم بمعنى العلامة والمراد به هو الاسم الذي صار علماً أو التي هي على وجه العلية كلفظة الله وقدير و عليم و رحمن و رحيم و.... و الله علم للذات، و الرحمن بمعنى الإحسان و التلطف و الرحيم أيضاً

كذلك وجيء بها مكرراً فلعلها للدلالة على أنّ فيه جزء ذاته وأنّه غير منقطع أو للدلالة أنّ الله يرحم على نحو العموم لكلّ شيء وأما الرحمة غير المقطعة الثابتة له فتشحصر بالمؤمنين وما يجب أن يتوجه ويعمل به أنّه جيء باسم الله في أول كل سورة وأمر الله في سورة أخرى نبيه بقراءته ونوح عند رکوبه والعباد عند أمورهم، هو أمرٌ

١- أنه لابد من أن يشرع كل أمر باسم الله تعالى ويكون الله لا لغيره.

قال الله تعالى:

﴿فَمَنْ كَانَ يَرْجُو لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلاً صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ

أَحَدًا﴾^(١)

فالشرع لغيره ولنفسه شرك بل لابد أن يصبح بصبغة الله تعالى.

٢- لابد من أن يتوجه أن القوة لله وأنه لا مؤثر في الوجود إلا هو وبعد

ذلك يحصل الانقطاع إليه ويسلب التوجّه إلى غيره فيعتمد عليه.

قال الله تعالى:

﴿رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَاتَّخِذْهُ وَكِيلًا﴾^(٢)

٣- إن كل أمر مرتبط بالله تعالى فهو مبارك وإلا فهو أبتر هالك لأنّه

الباقي وغيره هالك فيما لم يكن عند الله فهو فain .

قال الله تعالى:

﴿مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ﴾^(٣)

وقال الله تعالى:

﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالَّكَ إِلَّا وَجْهَهُ﴾^(٤)

وقال أحدهم:

ألا كلّ شيء ما خلا الله باطل وكلّ نعيم لا محالة زائل

٢- سورة الزمر، الآية ٩.

٤- سورة القصص، الآية ٨٨.

١- سورة الكهف، الآية ١١٠.

٣- سورة النحل، الآية ٩٦.

فربّ عمر تلف و هدر لعدم ارتباطه بالله تعالى و لكنّ عمراً مثل العلّامة المجلسي رحمه الله فهو باقٍ.
فكـل شيء ربطه به أقوى فهو بحسب الوجود أوسع وأقوى ولذلك مراحل:

١. تسلّطه على الفعل.
٢. تسلّطه على الخيال.
٣. تسلّطه على الجسم، وفي هذه المرحلة طي الأرض.
٤. تسلّطه على الخلع.
٥. تسلّطه على الخارج وهو على أنحاء تصرفه في الإرادة.
٦. تصرفه في خيال الغير.
٧. تصرفه في التكوين.

نـسأـل الله بـحق عـصـارـةـ الـخـلـقـةـ تـكـوـيـنـاًـ أـعـنيـ بـقـيـةـ اللهـ الأـعـظـمـ روـحـيـ وـ أـروـاحـ الـعـالـمـينـ لـهـ الـفـدـاءـ وـ عـجـلـ اللهـ تـعـالـىـ فـرـجـهـ وـ بـحـقـ عـصـارـةـ الـخـلـقـةـ تـشـرـيـعاًـ أـعـنيـ بـسـمـ اللهـ الرـحـمـنـ الرـحـيمـ أـنـ يـفـرـجـ عـنـاـ الـهـمـ وـ يـكـشـفـ عـنـاـ الضـرـ شـوـالـ المـكـرـمـ ١٤٠٠ـ أـقـلـ الـخـلـيقـةـ حـسـينـ الـمـظـاهـريـ عـفـاـ اللهـ عـنـهـ وـ مـنـ عـصـارـةـ الـخـلـقـةـ تـكـوـيـنـاًـ وـ تـشـرـيـعاًـ فـيـ الدـارـيـنـ.

اللـهـمـ صـلـ عـلـ فـاطـمـةـ وـ أـبـيهـاـ وـ بـعـلـهـاـ وـ بـنـيهـاـ
صلـاةـ دائـمـةـ بـعـدـ ماـ أحـاطـ بـهـ عـلـمـكـ.

كلمة في تحديد الغناء المحرّم

آية الله محمد مؤمن

لا ريب في أنَّ الغناء بعنوانه من الموضوعات التي تعلق بها حكم الحرمة في الشريعة المطهرة، وذلك مشهود في كلمات علمائنا الأخيار وفي الآثار المنقولة عن أهل البيت عليهم السلام. ونحن نذكر نبذًا من أقوال العلماء ونتبعه بالأخبار الواردة فيه.

فقال الصدوق في المقنع في كتاب الحدود، باب شرب الخمر والغناء:
«وإياك وغناء فإنَّ الله توعّد عليه النار».

وقال الشيخ المفيد في المقنعة في أبواب المكافحة:
«وكسب المغنيات حرام، وتعلّم ذلك وتعلّمه محظور في شرع الإسلام».

ومن المعلوم أنَّ حرمة الأجر الحاصل من الغناء - للمغنية - وحرمة تعليم الغناء وتعلّمه لا تكون إلا لأجل حرمة الغناء نفسه، فحرمته الأصل وحرمة هذه الأمور الأُخْر فروعها.

وقال شيخ الطائفة في باب المكافحة المحظورة من نهايته: «وكسب المغنيات حرام وتعلّم الغناء حرام» و الكلام في دلالته على حرمة نفس الغناء

هو ما مرّ ذيل كلام شيخه المفيد (قدس سرّهما). وقد علّق على هذه العبارة المحقق في النكت بقوله: «وعليه الإجماع منا».

وقال الشيخ في شهادات الخلاف:

مسألة ۵۴: الغناء حرام يفسق فاعله وتردّ شهادته. وقال أبوحنيفة ومالك والشافعي : هو مكروه، وحکى عن مالك أنه قال: هو مباح و الأول هو الأظهر... دليلنا إجماع الفرقة وأخبارهم.

وقال في الخلاف في كتاب الشهادات:

مسألة ۵۵: الغناء حرام سواء كان صوت المغني أو بالقصب أو بالأوتار مثل العيدان والطباير والنایات والمعازف وغير ذلك... دليلنا إجماع الفرقة وأخبارهم وأخبار التي قدمناها تدلّ على ذلك فإنّها عامّة في جميع أنواع الغناء.

وقال أبو الصلاح الخلبي في الكافي في فصل ما يحرم فعله (ص ۲۸۱):
يحرّم آلات الملائكة كالعود والطنبور والطبل والمزمار وأمثال ذلك وأعمّالها للإطراب بها والغناء كلّه.

وقال القاضي ابن البراج في باب ضروب المكاسب في كتاب المهدّب (ج ۱، ص ۳۴۴):

«فاما المحظور على كلّ حال فهو كلّ حرام ... إلى أن قال: والغناء». وقال سلّار في مراسمه في كتاب المكاسب: «واما المحرّم ... وكسب المغنيات».

وقال المحقق شیخ في الشرائع في الفصل الأول من فصول كتاب التجارة في مقام عدّ أنواع المكاسب المحرّمة:

الرابع ما هو حرام في نفسه كعمل الصور المجسمة والغناء.

و فيه أيضاً (في كتاب الشهادات، ذيل شرط العدالة): وهنا مسائل: ... الخامسة: مذ الصوت المشتمل على الترجيع المطرّب يفسق فاعله و تردّ شهادته و كذا مستمعه.

إلا أنه كما ترى لم يعبر هنا بعنوان الغناء لكنه قد جاء بما هو تعريف للغناء عندهم كما يظهر من الرجوع إلى سائر كلماتهم فهي أيضاً دالة على موضوعية الغناء في حكم الحرمة.

وقال العلامة في القواعد (عند عدّ أقسام التجارة المحظورة):
الرابع: مانص الشرع على تحريمه عيناً كعمل الصور المجسمة والغناء وتعليمه واستئاعه وأجر المغنية وقد وردت رخصة في إباحة أجراها في العرس إذا لم تتكلّم بالباطل ولم تلعب بالملاهي ولم تدخل الرجال عليها.

وقال ولده الفخر في الإيضاح - بعد أن نقل عن ابن إدريس حرمة أجر المغنية في الأعراس أيضاً:

و هو الأقوى عندي لأن هذه الرواية (يعني المجوزة) من الآحاد فلا يعارض الدليل المانع لتواته.

كلمات الفقهاء في حكم الغناء

وقال العلامة ثقة في إرشاده (عند عدّ أقسام المتجر الممنوعة):

«الرابع: ما هو محرم في نفسه كعمل الصور المجسمة والغناء».

وقال الشهيد الثاني في المسالك «كتاب الشهادات»:

الغناء عند الأصحاب محروم سواء وقع بمجرد الصوت أم انضم إليه آلة من الآلات.

وقال المحقق في المختصر النافع (عند عدّ أقسام الأنواع المحرمة من المكاسب):

«الخامس: الأعمال المحرمة كعمل الصور المجنّسات و الغناء». وفي الرياض - ذيل العبارة المذكورة:-

و هو «مدّ الصوت المشتمل على الترجيع المطرب، أو ما يسمى في العرف غناء وإن لم يطرّب، سواء كان في شعر أو قرآن أو غيرهما» على الأصحّ الأقوى، بل عليه إجماع العلماء، كما حكاه بعض الأجلاء. وهو الحجّة مضانًا إلى الصحاح المستفيضة وغيرها - فذكر الأخبار الدالة على حرمة الغناء.

و الغرض من نقل عبارته بظواهراً أن يتضح أنّ مورد إجماعه أصل حرمة الغناء.

وقال الفقيه الراحل السيد الخونساري - قدس سره - في جامع المدارك

هنا:

«وأما الغناء فلا خلاف في حرمتها...».

وقال العلامة في كتاب الشهادات من الإرشاد ذيل شرط عدالة

الشاهد:

وتردّ شهادة اللاعب بالآلات الفهار... وسامع الغناء وهو مدّ الصوت المشتمل على الترجيع المطرب وإن كان في القرآن وفاعله.

فقال المقدّس المحقّ الأرديبيلي ثقة في شرحه: وأما الغناء فلا شك في تحريم فعله و سماعه عندنا، لعله لا خلاف فيه، وتدلّ عليه أخبار كثيرة - فذكر أخباراً عديدة ... ثم قال :- «ولكن الإشكال في معناه المشهور في ذلك ما ذكره في المتن أنه مدّ الصوت المشتمل على الترجيع المطرب.... وبعض الأصحاب ما قيده بالطرب، فيكون مطلقاً حراماً عنده مطرباً كان أم لا، وعلى التقديرين ما عرفنا تمام هذا المعنى له في

الشرع ولا اللغة، قال في القاموس: «الغناء ككساء من الصوت ما طرب» فيضم منه أنه مطلق الصوت المطرب. وحينئذ فالحالة فيه إلى العرف، فكل ما يعد في العرف أنه غناء يحرم فعله وسماه مطلقاً في القرآن وغيره شرعاً و غيره... وبالجملة لا ينبغي الخروج عن التفسير المذكور فإنه المشهور و فسر به المصنف والمحقق وغيرهما.

أقول: وكلامه هنا كالصريح في أنه لا شك ولعله لا خلاف في أن الغناء بهاته من المعنى موضوع للحرمة حرام، وإنما الإشكال في معناه، لأن قسماً من الغناء حرام و قسماً منه غير حرام أو محتمل الإباحة، بل الخلاف في الصوت الخالي عن الترجيع أو الإطراب إنما هو في صدق عنوان الغناء عليه لا في حكمه بعد تسليم وفرض أنه غناء.

وعليه فكلامه هنا قرينة على أن نفس هذا المعنى هو مراده مما أفاده في شرح عبارة العلامة في كتاب المتاجر من الإرشاد حيث قال هناك:

والغناء قيل: هو بالمدّ صوت الإنسان المشتمل على الترجيع المطرب. الظاهر أنه لا خلاف حينئذ في تحريم و تخريم الأجرة عليه و تعلمـه و تعليمه واستهاعـه، و ردـه بعض الأصحاب إلى العرف، فكل ما يسمى به عرفا فهو حرام و إن لم يكن مشتملاً على الترجيع ولا على المطرب، دليله أنه لفظ ورد في الشرع تحريم معناه ، وليس يظهر له معنى شرعـي مأخذـه من الشرع، فيحال على العـرف، و الظاهر أنه يطلق على مد الصوت من غير طرب، فيكون حراماً؛ إذ يصح تقسيمه إلى المطرب و عدمـه، بل ولا يبعد إطلاقـه على غير المرجع و المكرـر في الحلق، فينبغي الاجتنـاب، والأول أشهر، ولعل وجـهـه أنـ الذي علم تحريمـه بالإجماعـ هو معـ القـيـدينـ، و بـدونـهـما يـبقىـ علىـ أصلـ الإـباحـةـ و

لكن مدلول الأدلة أعم ... - إلى أن قال: بل الإجماع على تحريم الغناء، والتخصيص بالقديدين يحتاج إلى الدليل، ويمكن أن يقال: الأخبار ليست بحججة، وإنما الإجماع والشهرة مع القديدين، فلا حججة على غيره، والأصل دليل قوي، والاحتياط واضح.

الأخبار الدالة على حرمة الغناء

فمراده ~~فَيُؤْتَى~~ أنه لما أخذ جمّع من الأصحاب قيدي الترجيع والإطراب في مفهومه فالأخبار والإجماع وإن وقعا على عنوان الغناء إلا أنه مع ~~فِي~~ أخذ القديدين في مفهومه في كلام بعض المجمعين واحتمال اعتبارهما فيه واقعاً فلا حاله إنما يسلم الإجماع والشهرة مع القديدين، والأخبار ليست حججة مع عدم كل منها، وليس مراده أنه مع فرض وتسليم صدق الغناء فلا حججة على حرمتها. ومنه تعرف أنّ ما في مفتاح الكرامة - في كتاب المناجر (ص ٥١) من أنّ ما في مجمع البرهان من أنّ الذي علم تحريمه بالإجماع هو ما قيد بالقديدين، وبدونهما يبقى على أصل الإباحة، أو هن شيء فهو غير خالٍ عن الوهن، بل مبني على عدم الدقة لفهم مراده (قدس سرهما). والله العاصيم وهو العالم.

وقال الشهيد في الدرس في كتاب الشهادات ذيل شرط العدالة: «ويفسق القاذف... والمغنى بمدّ صوته المطرّب المرجع وسامعه». وقال في الحدائق (ج ١٨، ص ١٠٢) - بعد نقل تعريف الغناء بوجهين عن الأصحاب - :

«ولا خلاف في تحريمه في ما أعلم».

وقال في الجوادر في كتاب التجارة:

ومنه (أي من المحرّم في نفسه) أيضاً الغناء - بالكسر والمدّ ككساء - بلا خلاف فيه بل الإجماع بقسميه عليه والستة

متواترة فيه... بل يمكن دعوى كونه ضروريًا في المذهب.

وقال فيه (كتاب الشهادات):

«لا خلاف في أنَّ الغناء — و هو عند المصنف والفضل في

الإرشاد و التحرير مدَّ الصوت المشتمل على الترجيع المطرد -

يفسق فاعله و ترد شهادته، و كذا مستمعه، بلا خلاف بل

الإجماع بقسميه عليه».

هذا ما وفقني الله تعالى من ضبط كلمات العلماء الأخيار^(١) و هي كما ترى تدلّ على أنَّ الغناء بعنوانه محظوم عليه بالحرمة عندهم ، وهو ممَّا لم نجد فيه خلاف، وقد أذعى جمع منهم انعقاد الإجماع عليه، بل أنَّ صاحب الجواهر حكم بإمكان دعوى أنَّ حرمتة من ضروريات المذهب، وأرى أنه لا يبقى ريب في أنَّ علماء الأبرار يفتون بأنَّ الغناء - بعنوانه - موضوع للحرمة .

هذا بالنسبة إلى أقوال العلماء.

وأمّا الأدلة اللفظية، فالكتاب الكريم و إن لم يتعرض لحرمة الغناء

بعنوانه إلا أنَّ طوائف من السنة تدلّ على أنَّ الغناء حرامٌ شرعاً:

الطائفة الأولى: الأخبار المستفيضة التي جعلت الغناء من مصاديق

«قول الزور» في قوله تعالى: «فاجتنبوا الرجس من الأوثان و اجتنبوا قول

الزور»^(٢).

ففي صحيحه هشام بن سالم المروية عن تفسير علي بن إبراهيم عن أبي عبد الله عليه السلام في قوله تعالى: «فاجتنبوا الرجس من الأوثان و اجتنبوا قول الزور»^(٣) قال: «الرجس من الأوثان: الشطرينج، و قول الزور: الغناء».

وفي مرسل ابن أبي عمر عن بعض أصحابه عن أبي عبد الله عليه السلام في قوله تعالى: «و اجتنبوا قول الزور»^(٤) قال: «قول الزور: الغناء».

١- الحجّ (٢٢): ٣٠.

٢ و ٣- الوسائل، الباب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٨ و ٢٦.

وإرسال الرواية لا يوجب ضعف سنته إذا كان مرسلة ابن أبي عمر
الذى قال النجاشي فيه: «أصحابنا يسكنون إلى مراصيله».

وفي رواية زيد الشحام قال: سألت أبا عبد الله عَلَيْهِ الْكَفَافُ عن قول الله
عزوجل: ﴿فاجتنبوا الرجس من الأوثان واجتنبوا قول الزور﴾ قال: «الرجس
من الأوثان: «الشطرنج، وقول الزور: الغناء»^(١).

وليس في السندي من يتأمل لأجله فيه إلا درست ابن أبي منصور الواقفي
الذى لم يصرح أصحاب الرجال بتوثيقه، إلا أنه روى عنه جمع من أصحاب
الإجماع، ونقل عن المحقق في المعتبر أنه حكم بصحة رواية هو في سندتها.
ومثل هذه الأخبار في تفسير قول الزور بالغناء خبر أبي بصير^(٢) وخبر
عبد الأعلى^(٣) وخبر محمد بن عمرو بن حزم^(٤) كلها عن أبي عبد الله عَلَيْهِ الْكَفَافُ .
فراجع.

وبيان الاستدلال بها أن الآية المباركة قد أمر بالاجتناب عن قول الزور،
ولا أقل من أن الأمر حجة على الوجوب، فتكون الآية حجة على وجوب
الاجتناب عن قول الزور، وهو عبارة أخرى عن حرمة قول الزور، وقد فسرت
هذه المستفيضة التي فيها المعتبرة قول الزور بالغناء، فيكون الغناء حراماً،
وظاهرها كما ترى أن الغناء بعنوانه وبما أنه غناء مصدق لقول الزور الذي دلت
الآية المباركة على حرمتته.

وقد يظهر من كلمات الشيخ الأعظم ثبات في المكاسب المحترمة دعوى أن
تفسير قول الزور بالغناء ظاهر في أن الغناء من مقولة الكلام، ولا محالة يختص
الغناء المحترم بما كان مستمدلاً على كلام ومضمون باطل، فلا تدل على حرمة
نفس الكيفية ولو لم تكن في كلام باطل.
وتوجيه هذه الدعوى أن ظاهر «قول الزور» أنه من إضافة المصدر إلى

١- الوسائل، الباب ١٠٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١
٢- الوسائل، الباب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٩، ٢٠ و ٢٤.

المفعول، والزور هو الكذب أو كلّ ما كان منحرفاً عن المسير المستقيم، ومقول القول ظاهره المعنى الذي أراده القائل، فلا حالّة يكون الآية ظاهراً في النهي عن التفوه بكلّ معنى كذب أو باطل، فجعل الغناء من مصاديقها شاهد على أنّ المراد به خصوص ما كان مفاده و معناه باطلًا و كذباً، وهذا ما رأمه الشيخ الأعظم رحمه الله.

إلا أنّ الإنصاف أنّ ما أفاده خلاف ظاهر المستفيضة؛ فإنّ ظاهرها أنّ الغناء ياله من المعنى و بنحو الإطلاق و بلا أي قيد هو قول الزور، فتقيد الغناء ببعض مصاديقه أعني: ما اشتمل على مفادٍ باطل - خلاف إطلاقه الذي هو ظاهر فيه، بل المستفيضة تدلّ على أنّ الغناء مطلقاً مصداق قول الزور، وحيث إنّ الغناء صوتٌ ذو كيـفـيـة خاصـة وقوامـه بـنـفـس هـذـه الـكـيـفـيـة، سواء كان في كلامٍ باطل أو غيره، فالصوت الذي بهذه الكيـفـيـة - و هو الغناء - مصدق لقول الزور، و حفظ هذا الإطلاق فيه يرشدنا إلى أنّ كونه زوراً إنما هو بـلـحـاظ كـيـفـيـة المـقـوـمة لـكـوـنـه غـنـاء، فـلـو سـلـمـ أنـ قولـ الزـورـ بـنـفـسـه ظـاهـرـ فيـ خـصـوـصـ ماـكـانـ زـورـاـ بـلـحـاظـ معـناـهـ، إـلـاـ أـنـ جـعـلـ الغـنـاءـ فـيـ المـسـتـفـيـضـةـ بـقـوـلـ مـطـلـقـ مـصـادـيقـ قولـ الزـورـ شـاهـدـ عـلـىـ أـنـ المرـادـ بـقـوـلـ الزـورـ لـيـسـ خـصـوـصـ ماـكـانـ زـورـاـ بـلـحـاظـ المعـنىـ، بلـ لاـ أـقـلـ مـنـ أـنـهـ يـعـمـ ماـكـانـ زـورـاـ بـلـحـاظـ كـيـفـيـةـ الـأـدـاءـ وـ خـصـوـصـيـةـ الصـوتـ أـيـضاـ. وـ بـالـجـمـلـةـ فـظـهـورـ المـسـتـفـيـضـةـ فـيـ أـنـ الغـنـاءـ بـقـوـلـ مـطـلـقـ - هوـ المـرـادـ مـنـ قولـ الزـورـ المـذـكـورـ فـيـ الآـيـةـ الـمـبـارـكـةـ بـمـرـتبـةـ منـ القـوـةـ لـمـجـالـ لـرـفـعـ الـيـدـ عـنـهـ بـمـجـرـدـ ماـ أـفـادـهـ الشـيـخـ الـأـعـظـمـ (قدـسـ سـرـهـ الشـرـيفـ).

الطائفة الثانية: الأخبار المستفيضة التي عدّت الغناء مصداقاً لقوله تعالى: «ومن الناس من يشتري لهوا الحديث ليصل عن سبيل الله»^(١).

فعن الكافي عن عدّة من أصحابنا عن سهل عن الوشاء قال:
 سمعت أبا الحسن الرضا عليه السلام يسأل (يقول: سئل أبو عبد الله عليه السلام) عن الغناء فقال: «هو قول الله عزوجل: ﴿وَمِن النَّاسِ مَن يُشْرِكُ بِهِ الْحَدِيثَ لِيُضْلِلَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ﴾».^(١)
 وليس في السنّد من يتأمّل لأجله فيه سوى سهل بن زياد الذي أمره سهل بعد رواية العدة عنه في إسناد الكافي كثيراً. ولغير ذلك.

وفي خبر محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال:
 سمعته يقول: «الغناء ممّا وعده الله عليه النار»؛ وتلا هذه الآية: ﴿وَمِن النَّاسِ مَن يُشْرِكُ بِهِ الْحَدِيثَ لِيُضْلِلَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَخَذِّلُ هَرَوْأَنُوكَ لَهُ عَذَابٌ مَهِينٌ﴾.^(٢)

وفي خبر مهران بن محمد عن أبي عبد الله عليه السلام قال:
 سمعته يقول: «الغناء ممّا قال الله عزوجل: ﴿وَمِن النَّاسِ مَن يُشْرِكُ بِهِ الْحَدِيثَ لِيُضْلِلَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ﴾».^(٣)
 ونحوها خبر الحسن بن هارون^(٤) وخبر عبد الأعلى^(٥) وخبر أبي بصير^(٦) كلّها عن أبي عبد الله عليه السلام فراجع.

وببيان الاستدلال بهذه الطائفة وسد ثغوره يعلم ممّا مرّ ذيل الطائفة الأولى؛ فإنّها عدّت الغناء - بقول مطلق - من مصاديق اشتراء لهو الحديث للإضلal عن سبيل الله الذي دلت الآية المباركة بأنّه لمشترى عذاب مهين، وعدّه مطلقاً من مصاديق الآية إنّما يكون لكون الغناء - وهو الصوت بالكيفية الخاصة - في معرض إضلal من يسمعه عن سبيل الله وفي معرض إيقاعه في معصية الله تعالى.

الطائفة الثالثة: الأخبار المستفيضة التي تدلّ على أنّ ثمن المغنية حرام.
 فإنّها ظاهرة عرفاً في أنّ سرّ هذه محمرة إنّما هو تغيّها، وأنّ التغني لما كان

١، ٢، ٣، ٤، ٥ - الوسائل، الباب ٩٩ من أبواب ما يكتب به، الحديث ١١، ٦، ٧، ٦، ٢٠.

٦ - الوسائل، الباب ١٥ من أبواب ما يكتب به، الحديث ١.

حراماً أوجب حرمة ثمن المغنية به.

ففي انتوقيع المروي عن مولانا صاحب الزمان (عجلَ الله تعالى فرجه الشريف) في جواب مسائل إسحاق بن يعقوب: «وَمَا مَا وَصَلْتَنَا بِهِ فَلَا قَبُولٌ
عِنْدَنَا إِلَّا مَا طَابَ وَطَهَرَ، وَثُمَّنَ الْمَغْنِيَةُ حَرَامٌ». (١)

وفي خبر الوشاء - المروي عن الكافي و التهذيبين بسنده معتبر لا تأمل فيه من غير جهة سهل بن زياد - قال:

سئل أبو الحسن الرضا عليه السلام عن شراء المغنية قال: «قد تكون للرجل الجارية تلهيه؛ وما ثمنها إلّا ثمن الكلب، وثمن الكلب سحت، والسحت في النار». (٢)

فإنّ قوله عليه السلام في مقام الجواب «قد تكون للرجل الجارية تلهيه» عبارة أخرى عن قوله: «قد تكون للرجل الجارية تغنى له» وعلى أيّ حال تدلّ على أنّ ثمن المغنية سحت كثمن الكلب، وما هذا إلّا لأنّ تغنيها حرام.

وفي خبر إبراهيم بن أبي البلاد:

أوصى إسحاق بن عمر بجوار لـه مغنيات أـن يـعنـون و يـحملـنـ ثـمنـهـنـ إـلـىـ أـبـيـ الـحـسـنـ عليـهـ السـلامـ، قال إبراهيم: فبعثـ الجـوارـيـ بـثـلـاثـائـةـ أـلـفـ درـهمـ وـ حـمـلتـ الثـمـنـ إـلـيـهـ - إـلـىـ أـنـ قـالـ: - فـقـالـ: «لا حاجةـ لـيـ فـيـهـ؛ إـنـ هـذـاـ سـحـتـ، وـتـعـلـيمـهـنـ كـفـرـ، وـالـاسـتـمـاعـ مـنـهـنـ نـفـاقـ، وـثـمـنـهـنـ سـحـتـ». (٣)

و هو في الدلالة مثل سابقيها و يزيد عليهما بأن قال: «تعليمـهـنـ كـفـرـ وـ الـاسـتـمـاعـ مـنـهـنـ نـفـاقـ» وكلـ منهاـ أـيـضـاـ يـدلـ بالـالـتـزـامـ عـلـىـ حـرـمـةـ التـغـنـيـ، فـإـنـ حـرـمـتـهـاـ هيـ التـيـ جـعـلـتـ تعـلـيمـهـنـ كـفـرـ وـ الـاسـتـمـاعـ إـلـيـهـنـ نـفـاقــ. وفي خـبرـ آخرـ لإـبرـاهـيمـ بنـ أـبـيـ الـبـلـادـ عنـ أـبـيـ الـحـسـنـ الـأـوـلـ عليـهـ السـلامـ أـنـهـ قـالـ - فيـ حـدـيـثـ: «إـنـ ثـمـنـ الـكـلـبـ وـ الـمـغـنـيـةـ سـحـتـ». (٤)

بقية الأخبار الدالة على حرمة الغناء

و يلحق بهذه الطائفة الأخبار الدالة على حرمة أجرتها.

ففي مرسلة الصدوق: «روي إنَّ أجر المغني والمغنية سحت»^(١).

وفي خبر نصر بن قابوس المروي عن الكافي والتهذيبين قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «المغنية ملعونة ملعون من أكل كسبها»^(٢) فإنَّ حرمة أجرها ظاهرة عرفاً في حرمة غنائها، وإنَّها هي الموجبة لحرمة أجرتها، وإطلاق أجر الغناء وعدم تقييده بقسمٍ خاصٍ منه يكون دليلاً على حرمة مطلق الغناء بلا قيد.

و يلحق بها أيضاً خبر محمد الطاطري عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سأله رجل عن بيع الجواري المغنيات، فقال: «شراوهنَّ وبيعهنَّ حرامٌ، وتعليمهنَّ كفرٌ، واستماعهنَّ نفاقٌ»^(٣).

فإنَّ تحريم بيعها وشرائها يستلزم حرمة نفس غنائهما، بل إنَّها هي التي أوجبت حرمة بيعها وشرائها.

الطائفة الرابعة: أخبار متفرقة يدلُّ كلَّ منها على حرمة الغناء بعنوانه: فمَا يدلُّ على حرمة الغناء بالالتزام العربي صحيحـة حمـاد بن عـثمان عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

سألـه عن قولـ الزورـ قالـ: «منـه قولـ الرـجلـ لـلـذـيـ يـغـنـيـ أحـسـنـتـ»^(٤).

فقد عرفت أنَّ كون قولـ قولـ الزورـ دـلـيلـ علىـ حرـمـتـهـ،ـ فـيـكـونـ قولـ أحـسـنـتـ لـلـمـغـنـيـ حـرـاماـ،ـ وـ مـنـ الـواـضـحـ أـنـ مـنـشـأـ حـرـمـتـهـ إـنـهـ هوـ لـكـونـهـ تـقـدـيرـاـ وـ

١ـ الوسائلـ،ـ الـبـابـ ٩٩ـ مـنـ أـبـوـابـ مـاـ يـكتـسـبـ بـهـ،ـ الـحـدـيـثـ ١٧ـ وـ ٢١ـ .

٢ـ الوسائلـ،ـ الـبـابـ ١٥ـ مـنـ أـبـوـابـ مـاـ يـكتـسـبـ بـهـ،ـ الـحـدـيـثـ ٤ـ .

٣ـ الوسائلـ،ـ الـبـابـ ١٦ـ مـنـ أـبـوـابـ مـاـ يـكتـسـبـ بـهـ،ـ الـحـدـيـثـ ٧ـ .

٤ـ الوسائلـ،ـ الـبـابـ ٩٩ـ مـنـ أـبـوـابـ مـاـ يـكتـسـبـ بـهـ،ـ الـحـدـيـثـ ١٧ـ وـ ٢١ـ .

تشويقاً للمغني في غنائه ، فلو لم يكن غناوه حراماً، لما كان وجه لحرير
تشويقه.

ومما يدلّ عليها أيضاً معتبرة يونس قال:

سألت الخراساني رض عن الغناء و قلت: إن العباسي ذكر عنك
أنك ترخص في الغناء فقال: «كذب الزنديق، ما هكذا قلت
له. سأله عن الغناء فقلت: إن رجلاً أتى أبي جعفر رض فسأله
عن الغناء فقال: يا فلان إذا ميز الله بين الحق والباطل فأين
يكون الغناء؟ قال: مع الباطل فقال: قد حكمت»^(١)

ونحوه معتبرة الريان بن الصلت المروية عن العيون و رجال الكشي
عن الرضا رض^(٢) فراجع.

وجه الدلالة أنه لو كان الغناء حلالاً، لما كان وجه لإنكاره رض
لترخيصه فيه، فإن إرجاع الإنكار الشديد إلى مجرد عدم التصرّح بالترخيص
خلاف الظاهر جداً، بل إنما يستقيم هذا الإنكار إذا كان مراده رض من أنه مع
الباطل بيان حرمته وعدم ترخيصه.

وهنا أخبارٌ أخرى تدلّ على حرمتها يظفر عليها المتبع ولعله يأتي التعرض
لبعضها ضمن المباحث الآتية.

فالحاصل أن هذه الأخبار الكثيرة التي قد ادعى أنها متواترة تدلّ على
أن الغناء بعنوانه وبما أنه غناء حرام في الشريعة، فتكون سندًا لفتوى علمائنا
الأخيار بحرمتها ويبقى علينا البحث عن المراد بالغناء فيها وفي كلمات
الأصحاب.

الغناء في كلمات اللغويين

فنقول: قد اختلفت ظاهر كلمات أهل اللغة في معناه:

١- الوسائل، الباب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٣ و ١٤.

ففي لسان العرب عن الأصمعي في المقصور والمددود: «الغنى من المال مقصور و من السباع مددود، وكل من رفع صوته و والاه فصوته عند العرب غنا». ^(١)

و النظاهر أن المراد بالموالاة هو المد مع الترجيع ، فكأنه قال: الغناء هو مد الصوت الرفيع و ترجيعه.

وفي المصباح المنير: الغناء - مثل كتاب - الصوت، و قياسه الضم لأنه صوت. و غنى - بالتشديد - : إذا ترتم بالغناء و الغناء مد الصوت و التطويل».

فهو وإن فسّره أولاً بالصوت كما حكوا عنه، إلا أنه خصّه في التفصيل بالصوت المددود الطويل.

وفي المصباح المنير أيضاً:

وقوله: ما أذن الله لشيء كإذنه لنبي يتغنى بالقرآن»^(١) قال الأزهري: أخبرني عبد الملك عن الربيع عن الشافعى أن معناه تحزين القراءة و ترقيقها و تحقيق ذلك في الحديث الآخر: «زيينا القرآن بأصواتكم» و هكذا فسّره أبو عبيدة ... هذا لفظه.

فقد حكى الأزهري أن الشافعى فسر الغناء بترقيق الصوت و تحزينة. وقد نقل هذا التفسير في نهاية ابن الأثير عن الشافعى إلا أنه قال: «قال الشافعى: معناه تحسين القراءة و ترقيقها».

قال في الصحاح - في حرف الياء - : الغناء، بالفتح: النفع. والغناء بالكسر من السباع في مادة سمع: «والسمعة: المغنية».

١- قال الحاكم في المستدرك(ج ١، ص ٥٧٠): أخرج الشيخان في الصحيحين عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «ما أذن الله لشيء ما أذن لنبي يتغنى بالقرآن». وفي سنن البيهقي(ج ١٠، ص ٢٢٩) في باب تحسين الصوت بالقرآن و الذكر عن صحيح البخاري بهذا اللفظ وعن صحيح مسلم عن أبي هريرة: «ما أذن الله لشيء كإذنه لنبي يتغنى بالقرآن».

وقد فسر السعاع في أقرب الموارد بالغناء قال: «وكلَّ ما التَّذَهَّبُ مِنْ صوت حسن سعاع، تقول: «باتوا في هو وسعاع». وفي القاموس: «والغناء— ككساء— من الصوت: ما طرب به». و مثله في المنجد.

وفي أقرب الموارد:

الغناء من الصوت: ما طرب به، وقياسه الضم لأنَّه صوت، وقال في الكليات: الغناء— بالضم والمد— التغني ولا يتحقق ذلك إلَّا بكون الألحان من الشعر وانضمام التصفيق لها فهو من أنواع اللعب.

وفي أقرب الموارد: طَرِبٌ - فَرِحٌ وَ حَزْنٌ، ضَدٌّ، وَقِيلٌ: الطرب خفة تلحقك تسرُّك ، وَقِيلٌ: تحزنك، وتحصيصه بالفرح وهم.

وفي المنجد: «طرب— طربًا: اهتزَّ واضطرب فرحاً أو حزناً».

هذا ما وقفتُ عليه من كلمات أهل اللغة، وهي وإن اختلفت في ظاهرها إلَّا أنه لا يبعد أنَّ جيعها تشير إلى معنى واحد، وهو الصوت الذي يكون بكيفية خاصة ملهمة توجب الطرب الذي يعم شدة السرور والحزن؛ فهو - كما عن الكليات ويشير إليه تعريف الصحاح بل والأصمعي - من أنواع اللعب. نعم، قد يحصل الشك في ارادة صفة الإلهاء من التفسير المذكور عن الشافعي، إلَّا أنَّ سائر التفاسير يشير إلى ذلك المعنى الواحد الذي ذكرناه، ووضوحه عندهم أغناهم عن الإتيان بتوضيح أكثر. فتأمل.

تفسير الغناء عند الفقهاء

وأماماً الفقهاء: فقد فسّره «بمدّ الصوت المشتمل على الترجيع المطرّب» العلامة في ارشاده، ونقله مفتاح الكرامة عن تحريره، وبه فسّره جامع المقاصد، ناقلاً عن الشهيد في المدرّوس، وأسنده صاحب المسالك إلى المحقق

و جماعة، وقال المحقق الأردبيلي في كتاب الشهادات من مجمع الفائدة: «إنه المشهور» وفي كتاب المتاجر منه «إنه أشهر»، وهو قد فسر الطرب باللذة والحظ: قال في كتاب الشهادات: «لعل المراد من الترجيع هو ترديد الصوت في الفم والخلق، ومن المطرب الذي يحصل منه اللذة والحظ، كما يحصل من كثرة الملاهي مثل الدف والزمر وإن حصل منه بكاء». وهذا الذي قاله، هو ظاهر جامع المقاصد أيضاً، حيث قال بعد تفسيره بها مز: «وليس مطلق مد الصوت محظماً وإن مالت إليه القلوب ما لم ينته إلى حيث يكون مطرباً بسبب اشتئانه على الترجيع المقتضي لذلك». (ج ٤، ص ٢٣).

وفسره العلامة في شهادات القواعد بقوله: «وهو ترجيع الصوت ومده». فلم يأخذ فيه قيد الإطراب وإن حاول في مفتاح الكرامة الحاد التعريفين زعماً منه إن الإطراب والتطريب هو نفس الترجيع اغتراراً بمثل قول المصباح المنير: «طرب في صوته: رجعه و مده» قال:

فقد تحصل هنا أن المراد بالإطراب والتطريب غير الطرب
معنى الخفة لشدة حزن أو سرور كما توهمه صاحب مجمع
البحرين وغيره من أصحابنا... فكأنه قال في القاموس: الغناء
من الصوت: ما مدد و حسّن و رجع . (المتاجر، ص ٥٠).

وأنت تعلم أن الإطراب أو التطريب إنما هو بمعنى ايجاد الطرب فمفهوم الطرب مأخوذ فيه و تفسير التطريب بالمد و الترجيع تفسير بالمصداق لا المفهوم و تمام عبارة المصباح هكذا: «طرب طربا فهو طرب من باب تعب، و طروب مبالغة، وهي خفة تصبيه لشدة فرح و سرور و حزن، و العامة تخصه بالسرور، و اطرب في صوته بالتضعييف: رجعه و مده».

والعجب أنه ~~قد~~ اعترف بأن «الترجيع تقارب ضروب حركات الصوت والنَّفَس، فكان الترجيع لازماً للإطراب والتطريب» ومع ذلك فقد نسب مثل صاحب الجميع إلى التوهم.

وكيف كان فقد صرّح جمع بأنه لا يعتبر في مفهوم الغناء العرفي الإطراب؛ قال في المسالك في كتاب المتاجر:

الغناء بالمدّ مدّ الصوت المشتمل على الترجيع المطرب فلا يحرم بدون الوصفين؛ أعني الترجيع مع الإطراب، وإن وجد أحدهما كذا عرقه جماعة من الأصحاب، ورده بعضهم إلى العرف؛ فما سمي فيه غناء يحرم وإن لم يطرب، وهو حسن.

و مثله صاحب الحدائق ناقلاً عن الملا صالح المازندراني أيضاً و مثلكم صاحب الرياض (في كتاب التجارة) حيث قال: «وهو مدّ الصوت المشتمل على الترجيع المطرب أو ما يسمى في العرف غناء وإن لم يطرب، سواء كان في شعر أو قرآن أو غيرهما؛ على الأصح الأقوى» وهو بناء على رجوع قوله: «على الأصح الأقوى» إلى التعريف الثاني، ظاهر، وأما إن رجع إلى التعميم المدلول لقوله سواء فيمكن استظهار اختياره أيضاً إذا حملنا لفظة «أو» في كلامه على التنويع لا الترديد. وعلى أي حال فهو أيضاً نقل التفسير الآخر إجمالاً.

فقد تحصل أنّ في أخذ قيد الإطراب بل الترجيع في مفهوم الغناء خلافاً بين الأصحاب، وأنَّ الاختلاف معنويٌّ لا لفظيٌّ مغض، وعليه فيمكن أن يكون تفسير العلامة في القواعد ميلاً منه إلى التفسير الآخر، كما يحتمل أن يكون تفسيراً ثالثاً.

تفسير حقيقة الغناء

وفي مفتاح الكرامة عن السرائر وإيضاح النافع أنَّه «الصوت المطرب» وهو كما ترى خال عن قيد الترجيع، فيحتمل أن يكون تفسيراً رابعاً، هذا.

ولا يبعد أن يقال: إنَّ المراد بالغناء هو الصوت اللهوي المناسب لمجالس اللهو و اللعب والرقص والزمر، وذلك أنَّ قسماً خاصاً من الصوت

الحسن يناسب تلك المجالس وأن يكون معه سائر وسائل اللهو، كالرقص و ضرب الأوتار والنفخ في مثل المزمار إلى غير ذلك، ولا يبعد دعوى أنَّ أهل اللغة في تفسيرهم للغناء يشيرون إلى هذا القسم، كما أنَّ الأخبار أيضاً ناظرةٌ إلى خصوصيه.

أما كلمات أهل اللغة: فلما عرفت من أنَّ الاصمعي والجوهري جعلا من أفراد السيماع الذي نقول فيه: «باتوا في هو وسماع» فإنَّ السيماع وإن كان في الأصل بمعنى مطلق السمع أو المسموع، إلا أنه لا ريب في أنَّ المذكور جنساً للغناء هو اللهوي منه المجتمع مع سائر الملاهي في مجالسه، كما أنَّ صاحب الكليات - بعد تفسير الغناء بالتعني - صرَّح بأنَّه «لا يتحقق ذلك إلا بكون الألحان من الشعر، وانضمام التصفيق لها، فهو من أنواع اللعب». وحيثئذ قول القاموس: «الغناء من الصوت ما طرب به» لا ينبغي أن يشك في أنه إشارة إلى ذاك التطريب المعهود المتعارف في مجالس اللهو واللَّعب، أي إلى تلك الكيفية الخاصة الصوتية المناسبة مع سائر الملاهي. وهكذا يكون تعريف المصباح بأنَّه «مد الصوت والتطويل» إشارة إليه، وإلا فلا ريب في أنَّ مد الصوت وتطويله بكيفية منافرة ليس عنده ولا عند أحد غناء، وأنَّ انكرا الأصوات لصوت الحمير مع مده وتطويله وترجيعه، فمرادهم من الغناء هو الصوت اللهوي المعهود الذي من شأنه أن يوجد لسامعه طرباً وخففة واهتزازاً وأضطراباً يلحدد لانحراف وشدة الفرح.

وأما الأخبار: فإنَّ أكثرها وإن جعل الموضوع عنوان الغناء ومفهوم هذا النقط، إلا أنَّ في عدَّة منها إشارة بل دلالة إلى أنه من مصاديق اللهو، ولا محالة يكون المراد به ذاك القسم الخاص المعهود في مجالس اللَّعب واللهو وعند أصحاب الملاهي.

فمنها: معتبرة الوشاء الماضية قال: سئل أبو الحسن الرضا عليه السلام عن شراء المغنية قال: «قد تكون للرجل الجارية تلهيه، وما ثمنها إلا ثمن كلب».

ال الحديث^(١) فإن قوله عليه السلام في الحوادث عن سؤال شراء المغنية : «قد تكون للرجل الجارية تلهيه» فيه دلالة واضحة على أن الغناء من الملاهي، ولذلك فالجارية المغنية تلهي صاحبها فيكون ثمنها ثمن الكلب.

ومنها: ما في رواية الأعمش عن جعفر بن محمد عليه السلام في حديث شرائع الدين» حيث قال: «والكبائر محرمة؛ وهي الشرك بالله ... و المحاربة لأولياء الله و الملاهي التي تصد عن ذكر الله عز وجل مكروهة ؛ كالغناء و ضرب الأوتنار، والاصرار على صغار الذنوب»^(٢) فإنهما كما ترى صريحة في أن الغناء من أفراد الملاهي التي تصد عن ذكر الله تعالى، فلا محالة هو إشارة إلى ذاك القسم الخاص من الصوت المناسب لمجالس اللهو واللعب، بل لا يبعد أن تدل على أنها من الكبائر لعدة في ضمنها؛ و عطفه «الاصرار على صغار الذنوب» عليه فإنه لا وجه لهذا العطف إلا إرادة أن الاصرار على الصغار أيضا كبيرة، وحيثند فالكرامة المذكورة فيها لا يراد به معناها المصطلح عندنا، بل معناها اللغوي الشامل للحرام أيضاً.

ومنها: صححه أبي بصير قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «أجر المغنية التي ترف العرائس ليس به بأس و ليست بالي التي يدخل عليها الرجال». ^(٣)
بيان الدلالة أنه عليه السلام جعل المغنية قسمين: التي ترف العرائس؛ والتي يدخل عليها الرجال، ولا يبعد أن يكون هذا التقسيم بلحاظ كيفية الغناء الذي تتغنى بها كل منها؛ فالغناء الذي يتغنى به في زف العرائس كيفية خاصة من الصوت لا تقتضي دخول الرجال عليها، فليس بحرام، وهذا بخلاف الغناء الذي يتغنى به في المجالس الأخرى، فإنه بكيفية ملهمية تدعو الرجال إلى

١ـ الوسائل، الباب ١٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٦.

٢ـ الوسائل، الباب ٤٦ من أبواب جهاد النفس، الحديث ٣٦؛ المختصال، الباب ٩ من أبواب المائنة و مافقه، ص ٦١٠، الحديث ٩ من باب الواحد إلى المائنة.

٣ـ الوسائل، الباب ١٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٣.

الدخول فيها والاستماع إلى غناها؛ و هذا هو الذي قلناه: من أن الغناء قسم خاص من الصوت لا يناسب إلا مجالس اللهو والسماع، وهو الذي قال في الكليات : «إنه لا يتحقق إلآبان ضام التصفيق له».

وبالجملة فليس معنى الحديث مجرد اشتراط الحال بأن لا يدخل الرجال عليها، بل إنّ فيه دلالة على أنّ في تلك الأزمنة كانت المغنيات على قسمين: قسم يزف العرائس، وقسم يدخل عليها الرجال، ومعلوم أنّ هذا التقسيم لا يكون إلا بطبع كيفية التغنى، ولأنّ الغناء ربما يكون بنحو يجذب الرجال إلى سماعه لكونه بكيفية خاصة ملهمة يجد الرجل الشهوي فيه قضاء حوائجه الشهوية ، ولا محالة يتضمن إليه التصفيق والمزامير ونحوها، كل منها بكيفية مناسبة لتلك المجالس.

ومنه تعرف أنه لا فرق في دلالة الحديث بين أن يكون النسخة «وليست» بإثبات الواف، كما في الوسائل عن المشايخ الثلاثة عليهم السلام وغيره، أم باسقاطها، كما عن مرأة العقول؛ فإنّ كلتا النسختين في الدلالة على أنّ هناك قسمين من الغناء سواء، بل إنّ كلتا النسختين تدلان على أنّ حرمة الغناء مخصصة بأحد قسميه، وهو غناء يتغنى فيه بكيفية تدعوه الرجال إلى الدخول لاستماعها، وليس المراد فعلية دخول الرجال عليها حتى يتوهّم اختصاص الحرمة بها كان مصاحباً لمحرماتٍ آخر، بل المراد كون الغناء بنحو يدعوه الرجال إلى الدخول لسماعه، فلا فرق في الحرمة بين أن يكون المغني رجلاً أو امرأة، ولا بين أن يدخل الرجال عليها وأن لا يدخلوا، ولا بين أن يصاحب محرماتٍ آخر وأن لا يصاحب، بل الملائكة كلّ الملائكة أن يكون الغناء بتلك الكيفية المخصصة بمجالس اللهو والبطر والسماع؛ التي تدعوه الرجال المنحرفين إلى سماعها والالتذاذ بها.

ومنه تعرف الكلام في دلالة خبر آخر لأبي بصير أيضاً، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن كسب المغنيات ، فقال: «التي يدخل عليها الرجال حرام و

التي تدعى إلى الأعراس ليس به بأس و هو قول الله عز وجل: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لِهُ الْحَدِيثَ لِيُضَلِّلَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾ .^(١) إِنَّ فِيهِ دَلَالَةً وَاضْعَافَةً عَلَى أَنَّ الَّتِي كَانَتْ تَدْعُى إِلَى الْأَعْرَاسِ هِيَ بِنَفْسِهَا كَانَتْ غَيْرَ مِنْ يَدْخُلُ عَلَيْهَا الرَّجُالُ، لَا أَنَّهُ يَدْخُلُ عَلَى إِحْدَاهُمَا الرَّجُالُ اتِّفَاقًا دُونَ الْأُخْرَى، وَلَا يَكُونُ ذَلِكَ إِلَّا لِأَجْلِ كِيفِيَّةِ تَغْنِيهِمَا؛ وَلَا أَنَّ غَنَاءَ إِحْدَاهُمَا كَانَ مُنَاسِبًا لِمَجَالِسِ اللَّهِ وَالسَّمَاعِ دُونَ الْأُخْرَى. هَذَا.

نعم، ربما يقال: إِنَّ فِي الْخَبَرَيْنِ دَلَالَةً عَلَى أَنَّ الْغَنَاءَ لَيْسَ بِإِطْلَاقِهِ حَرَامًا، بَلْ هُوَ قَسْمًا، وَالْحَرَمَةُ مُخْتَصَّةٌ بِأَحَدِهِمَا؛ وَهُوَ الَّذِي يَدْعُو أَهْلَ الشَّهْوَةِ إِلَى استِمَاعِهِ دُونَ الْقُسْمِ الْآخَرِ، وَهُوَ مَنَافٍ لِمَا مَرَّ مِنْ أَنَّ الْغَنَاءَ بِنَفْسِهِ وَبِإِطْلَاقِهِ مَوْضِعًا لِلْحَرَمَةِ.

لَكِنَّكَ خَبِيرٌ بِأَنَّهُ لَيْسَ فِي الْخَبَرَيْنِ أَزِيدَ مِنْ إِطْلَاقِ الْغَنَاءِ عَلَى ذَلِكَ الْقُسْمِ الْحَالَلِ أَيْضًا، وَإِطْلَاقُ أَعْمَّ مِنَ الْحَقِيقَةِ، فَلَعْلَهُ كَانَ إِطْلَاقُهُ عَلَيْهِ لِتَشَابُهِمَا. مُضَافًا إِلَى أَنَّ مَقْصُودَنَا مَا مَرَّ مِنْ أَنَّ الْغَنَاءَ بِهَا أَنَّهُ غَنَاءٌ وَقَعَ فِي تِلْكَ الْأَخْبَارِ مَوْضِعًا لِلْحُكْمِ بِالْحَرَمَةِ، فَلَا بَدِلَ لَنَا مِنْ تَبَيَّنَ مَعْنَاهُ، وَهُوَ كُسَائِرُ الْمَفَاهِيمِ الْمُطْلَقَةِ الَّتِي رَبِّيَ عَلَيْهَا التَّقْيِيدُ بِدَلِيلٍ مُنْفَصِّلٍ وَلَا بَأْسَ بِهِ.

فَالْحَاصِلُ أَنَّ هَدْفَنَا الأَصِيلُ إِثْبَاتُ اخْتِصَاصِ حُكْمِ الْحَرَمَةِ بِقُسْمٍ خَاصٍ مِنَ الصَّوْتِ، وَهُوَ الْمُشْتَمِلُ عَلَى كِيفِيَّةِ خَاصَّةٍ مُنَاسِبَةٍ لِمَجَالِسِ الْمَلَاهِيِّ، وَلَا يَهْمِنَا أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ فِي قَالِبِ اخْتِصَاصٍ مَفْهُومِ الْغَنَاءِ بِهِذَا الْقُسْمِ كَمَا هُوَ الْأَظَهَرُ أَوْ فِي قَالِبِ تَقْيِيدِ ذَلِكَ الْمَفْهُومِ الْمُطْلَقِ بِهِ كَمَا لَا يَخْفَى.

وَكِيفُ كَانَ، فَقَدْ ظَهَرَ مَا ذَكَرْنَا أَنَّ مَا فِي كَلِمَاتِ الْمَشَايخِ تَبَعُّدُ مِنْ قُوَّةِ احْتِمالِ دَلَالَةِ الصَّحِيحَةِ عَلَى اخْتِصَاصِ الْحَرَمَةِ بِهَا كَانَ مِنَ الْغَنَاءِ مَصَاحِبًا لِلْحَرَمَاتِ أُخْرَى، فَهُوَ ضَعِيفٌ مُبْنَى عَلَى الغَفْلَةِ عَنْ أَنَّ الإِشَارَةَ فِي الْحَدِيثِ إِلَى الْقَسْمَيْنِ، فَكَأَنَّهُمْ تَبَعُّدُ لَمْ يَلْتَفِتُوا إِلَى الْمُوْصَلِيْنَ وَارْتَكَزُتْ أَذْهَانُهُمْ إِلَى مُجَرَّدِ الصلةِ

وَاللهُ الْمُوْقَّتُ وَهُوَ الْهَادِيُ إِلَى الصَّوَابِ .
 ولو أغمض عَمَّا ذَكَرْنَا، لَمَا كَانَ رِيبٌ فِي دَلَالَةِ الْحَدِيثَيْنِ عَلَى أَنَّ الْمَغْنِيَةَ
 قَسْمَانِ: قَسْمٌ حَلَالٌ، وَهِيَ الَّتِي تَزَفَّ الْعَرَائِسَ، وَقَسْمٌ آخَرُ حَرَامٌ، وَهِيَ الَّتِي
 تَدْخُلُ عَلَيْهَا الرِّجَالُ، فَعِيَّاهُ الْأَمْرُ أَنْ يَقَالُ: إِنَّ قَسْمَهَا الْحَرَامُ لِعَلَّهُ يُشَرِّطُ فِي
 حَرَمَةِ غُنَائِهَا مَصَاحِبَتَهُ لِحَرَمَاتٍ آخَرَ كَانَتْ مَتَعَارِفَةً عَنْدَ أَصْحَابِ الْمَلَاهِيِّ
 الَّذِينَ يَدْخُلُ فِي مَجَالِسِهِمُ الرِّجَالُ عَلَى الْمَعْنَيَاتِ وَيَضْرِبُونَ آلاتَ اللَّهُو إِلَى غَيْرِ
 ذَلِكَ، وَأَمَّا مَجْرِدُ الْغُنَاءِ الْخَالِيُّ عَنْ سَائِرِ الْمَحَرَمَاتِ فَلَيْسَ بِحَرَامٍ وَلَوْ كَانَ
 بِالْكِيفِيَّةِ الْمَنَاسِبَةُ لِمَجَالِسِ اللَّهُو فَتَقْرُبُ بِهَا إِلَى مَقَالَةِ الْمُحَدِّثِ الْفَيْضِ
 الْقَاسِيَّيِّ .

إِلَّا أَنَّ هَذَا الْمَعْنَى لَا يَزِيدُ عَنِ الْاِحْتِمَالِ، وَإِلَّا فَالْإِطْلَاقَاتُ الْكَثِيرَةُ
 الْمَاضِيَّةُ حَجَّةٌ لَمْ تَقْمِ حَجَّةً عَلَى خَلْفَهَا كَمَا لَا يَخْفِي .

وَمِنْهَا: الطَّائِفَةُ الْمُفَسَّرَةُ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهُ
 الْحَدِيثَ لِيُضَلِّلَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَخَذِّلَهَا هَرَوْا» بِالْغُنَاءِ: فَإِنَّهُ بَعْدَ مَا
 كَانَ هَنَا كِيفِيَّاتٌ مِنَ الصَّوْتِ الْحَسَنِ، إِحْدَاهُمَا تَنَاسِبُ مَجَالِسِ اللَّهُو وَاللَّعْبِ،
 وَالْأُخْرَى لَا تَنَاسِبُهَا كَالْأَصْوَاتِ الْحَسَنَةِ الْمَنَاسِبَةِ لِمَجَالِسِ الْعَزَاءِ وَالْمَوْعِظَةِ،
 فَالْأَخْبَارُ الشَّرِيفَةُ وَإِنْ عَدَتِ الْغُنَاءَ بِقَوْلِ مَطْلَقٍ مِنْ مَصَادِيقِ هَذِهِ الْآيَةِ إِلَّا أَنَّهُ
 لَا شُكَّ فِي أَنَّ الْخَصْوَصِيَّاتِ الْمَذَكُورَةِ فِي الْآيَةِ الْمَبَارَكَةِ مِنْ كُونِهِ مَلْهِيَّاً عَنِ اللَّهِ
 مُضَلَّاً عَنْ سَبِيلِهِ مُوجِباً لِاتِّخَاذِهَا هَرَوْا لَا يَكُادُ يَنْطَبِقُ عَلَى ذَلِكَ الْقَسْمِ الْمَنَاسِبِ
 لِغَيْرِ مَجَالِسِ اللَّهُو وَاللَّعْبِ وَإِنَّمَا يَنْطَبِقُ عَلَى مَا نَاسِبُ تِلْكَ الْمَجَالِسِ .

وَمِنْهَا: بَعْضُ الْأَخْبَارِ الْمُوَارِدَةِ فِي مَقَامِ النَّهْيِ عَنِ قِرَاءَةِ الْقُرْآنِ فِي صُورَةِ
 الْغُنَاءِ:

فَفِي خَبْرِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَنَانٍ - الْمَرْوِيِّ فِي الْوَسَائِلِ عَنِ الْكَافِيِّ - عَنْ أَبِي
 عَبْدِ اللَّهِ الْمُتَكَبِّرِ، قَالَ:
 قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «أَقْرَأُوا الْقُرْآنَ بِالْحَانِ الْعَرَبِ وَأَصْوَاتِهِ،

وإياكم و لحون أهل الفسوق وأهل الكبائر؛ فإنه سيجيء من بعدي أقوام يرجعون القرآن ترجيع الغناء والنوح والرّهانية، لا يجوز ترافيهم، قلوبهم مقلوبة، وقلوب من يعجبه شأنهم.

قال في الوسائل: «رواه الطبرسي في جمجمة البيان عن حذيفة بن اليمان عن النبي ﷺ ورواه الشيخ بهاء الدين في الكشكوك مرسلاً».^(١)

فإن الخبر واضح الدلالة على أن الغناء - بقول مطلق - من ألحان أهل الفسق، فإنه قد نهى و حذر أولاً عن قراءة القرآن بلحون أهل الفسق وأهل الكبائر، ثم طبقه على قراءة أقوام يحيطون بعده و يرجعون القرآن ترجيع الغناء، ففيه دلالة ظاهرة على أن ترجيع الغناء من لحون أهل الفسق و الكبائر، كما تدل دلالة واضحة على أن الغناء مختص بذلك القسم الخاص من الصوت الحسن، أعني: المشتمل على الكيفية المناسبة لمجالس أهل الفسق وأصحاب الملاهي.

وفي مستدرك الوسائل عن دعوات القطب الرواundi عن الحسن بن علي قال:

قال رسول الله ﷺ: «اقرأوا القرآن بألحان العرب وأصواتها، وإياكم و لحون أهل الفسق وأهل الكبائر، فإنه سيجيء من بعدي أقوام يرجعون القرآن ترجيع الغناء والنوح، قلوبهم مفتونة و قلوب من يعجبه شأنهم».^(٢)

و هو في كيفية الدلالة مثل سابقه.

وفيه أيضاً عن جامع الأخبار عن حذيفة بن اليمان قال:

قال رسول الله ﷺ: «اقرأوا القرآن بلحون العرب وأصواتهم ، وإياكم و لحون أهل الفسق وأهل الكتابين، وسيجيء قوم من بعدي يرجعون بالقرآن ترجيع الغناء والرّهانية والنوح، لا يتجاوز

١- الوسائل، الباب ٢٤ من أبواب قراءة القرآن، الحديث ١.

٢- المستدرك، الباب ٢٠ من أبواب قراءة القرآن، الحديث ١ و ٣.

ـ حناجـرـهـمـ مـفـتوـنـةـ قـلـوبـهـمـ وـ قـلـوبـالـذـينـ يـعـجـبـهـمـ شـأـنـهـمـ». (۱)

وـ دـلـالـتـهـ مـثـلـ سـابـقـهـ.

ـ فـقـدـ تـحـصـلـ مـنـ جـيـعـ ماـ مـاـرـ آـغـنـاءـ بـحـسـبـ المـسـتـفـادـ مـنـ الـأـخـبـارـ
ـ الـكـثـيرـ الـمـسـتـفـيـضـةـ الـتـيـ فـيـهـاـ أـخـبـارـ مـعـتـبـرـةـ مـخـنـصـ بـالـصـوـتـ ذـيـ كـيـفـيـةـ مـنـاسـبـةـ
ـ لـمـجـالـسـ أـهـلـ الـمـلاـهـيـ وـالـلـعـبـ،ـ فـلـاـ دـلـيلـ عـلـىـ حـرـمـةـ غـيـرـ هـذـاـ قـسـمـ بـمـقـتضـىـ
ـ هـذـهـ الـأـخـبـارـ،ـ بـلـ قـدـ عـرـفـتـ إـمـكـانـ اـسـتـفـادـةـ هـذـاـ الـاـخـتـصـاصـ مـنـ مـلاـحظـةـ جـمـعـ
ـ كـلـمـاتـ الـلـغـويـينـ.ـ فـلـاـ يـعـدـ دـعـوـىـ اـخـتـصـاصـ مـفـهـومـ الـغـنـاءـ فـيـ الـلـغـةـ وـ الـرـوـاـيـاتـ
ـ بـخـصـوصـ الـمـنـاسـبـ لـمـجـالـسـ الـلـعـبـ وـ أـصـحـابـ الـمـلاـهـيـ،ـ وـلـيـسـ فـيـ إـجـالـ منـ
ـ هـذـهـ الـجـهـةـ وـ إـنـ كـانـ لـوـ كـانـ فـيـهـ إـجـالـ لـكـانـ مـقـتضـىـ أـصـالـةـ الـبرـاءـةـ الـحـكـمـ
ـ بـالـبـرـاءـةـ عـمـاـ لـمـ يـكـنـ مـنـاسـبـاـ لـتـلـكـ الـمـجـالـسـ كـمـاـ لـمـ يـخـفـىـ.

بخش ۳

مقالات فارسی

حکمت عقلی پیش از اسلام

دکتر پرویز اذکاری

در اخبار فلسفه طبیعی و منطقی، طی روایتی ابن ندیم گوید که: حکمت در زمان گذشته جز از برای اهل آن ممنوع بود؛ چه هر کس آن را دانستی به طبع پذیرفتی. فیلسوفان در زایجه‌های کسانی که می‌خواستند حکمت و فلسفه بدانند، می‌نگریستند و اگر در می‌یافتند که دستیابی بر آن در زایجه خداوند آن پیداست، او را به خدمت می‌گرفتند و حکمت را بدو می‌رسانندند؛ و گرنه چنین نمی‌کردند. فلسفه در میان یونانیان و رومیان پیش از دین مسیح هویدا بود، اما همین که رومی‌ها پیروزی یافتند، مردم را از آن باز داشتند و برخی را سوزانندند و برخی را گنجینه کردند. مردم از سخن گویی در باب فلسفه منع شدند، زیرا بر ضد شریعتهای پیامبرانه بود، تا آنکه رومیان در زمان لیولیانس (= فلاویوس یولیانوس) به آیین فیلسوفان بازگشتند. اما ایرانیان در گذشته چیزهایی از کتابهای منطق و پژوهشکی به زبان فارسی (پهلوی) برگردانده بودند، که عبدالله بن مقفع و جز

او آنها را به عربی ترجمه کردند.^(۱)

چنان که قبلاً هم اشارت رفت، بعضی از محققان در باره نبود فلسفه به معنای اخض در ایران باستان سخن گفته‌اند. از جمله احسان طبری گوید که اگر چه در آثار مؤلفان دوره اسلامی از فلسفه خسروانی، حکمت فهلویان و مشرقیان سخن به میان آمده، ولی هنوز محتوای مشخص این مفاهیم چندان روشن نیست، بلکه یا اشاره به عقاید الهیون و متکلمان زردشتی و مانوی و مزدکی و جز اینهاست - که افکار خود را به شکل استدلالی بیان می‌کردن - یا اشاره به کتب حکمت و منطقی است که از آغاز دوره ساسانی از زبان یونانی و سریانی به پهلوی ترجمه می‌شده است.^(۲)

مسئله دیگر در صورت وجود فلسفه به معنای خاص در ایران باستان، غیر بومی یا دخیل و بیگانه و ایرانی بودن آن باشد، که در واقع همان موضوع تأثیر و نفوذ مکاتب فلسفی یونانی است. قدر مسلم، چنانکه استاد سرہارولدبیلی گوید: ایران هم از اول در امور میانرودانی طی دوران مادان تحت تأثیر فرهنگ غربی قرار گرفت؛ و چنین نفوذی طی قرون واعصار هم ادامه داشت، چنانکه یونانی مآبی در عهد پارتی، مسیحی گری و مانوی گری در دوره ساسانی بر آموزه‌های زردشتی اثر گذاشته‌اند.^(۳) ولی انصافاً باید گفت که چنین نگره‌هایی از سریکسویه بینی است؛ چه استاد گرانمایه گرچه حیطه مطالعات خود را در اثر مشهورش صرفاً محدود به «مسائل زردشتی» و آن هم مبتنی بر متون پهلوی سده نهم (م) نموده، بدوانمی‌برازد که سرچشم‌های کهن ایرانی را در حکمت یونانی یا مانوی و مسیحی نادیده بگیرد. مثلاً همو در نمایش تأثیر فلسفه ارسطو و

۱-الفهرست، چاپ تهران، ص ۳۰۲-۳۰۳.

۲-برخی بررسیها در باره جهان بینی‌های ایرانی، تهران، آلفا، ۱۳۵۸، ص ۱۰۲.

3- Zorodstrian Problems in the 9th.cent. Books, 1971.P.80.

طبّ بقراطی، اندیشهٔ یونانی را در کار بست اصطلاحات پازندهٔ «گیهای وزرگ» (=جهان بزرگ / مهین) و «گیهای کودک» (=جهان کوچک / کهین) - برابر «ماکروس کاسموس» و «میکروس کاسموس» یونانی مأخذ گرفته، گوید که آموزهٔ طبیعت ارسطو البته با الاهیات زردشتی ترکیب شده است. همچنین، نگرهٔ «گرم و سرد» در بن آفرینش گیتی (=ماتک) و چهار عنصر (=زهکان) که ارکان طبیعت جهان‌اند، چهار مزاج / خلط (=آمیچشн) حیات اشیاء که در تنها گوناگون انسان و حیوان بوده باشند (دینکرد، مدن، ص ۱۲۱، س. ۲) همان نظریهٔ معروف «أُسْطُقْسَات» (=عناصر) و «مخیس» (=مزاج) یونانی دانسته؛ حتی لغت «گوهر» را گوید که علی رغم صبغة کلامی آن در مبحث آفرینش، همانا بازگرد به کلمهٔ «پروثوله» یونانی (=مادهٔ اوّلیه) باشد.

تبیعات استاد بیلی محدود به نگره‌های پیشگفته نمی‌شود، بل تقریباً تمام مقولات اساسی جهان‌شناسی فلسفی ایرانی ماقبل اسلامی را شامل است. چنانکه مقولات «حرکت، زمان، مکان، طبیعت، صیرورت، انعدام، تغییر ورشد» را یکسره از تعالیم ارسطویی یاد کرده، که مأخذ آنها هم کتابهای راجع به فیزیک (=طبیعت) و منضمات آنهاست. مثلاً دو مقولهٔ «تکوین» (=باوشن) و «انعدام» (=وناسیشن) بی فاصله به رساله‌ای با همین عنوان بر می‌گردد، که حُبَّیْن بن اسحاق عبادی (۸۰۹-۸۷۶م) به سریانی ترجمه کرده؛ مقولهٔ «تغییر» (=پتک و هیریه) هم برابر اصطلاح یونانی وضع گردیده است. نیز، کلمهٔ «چهرا» - یعنی پیکر که بسیار ذکر می‌شود، معادل با لغت یونانی «هیدوس» وضع شده؛ موضوع «جان» - مثلاً در آتش که همان روشنایی است - اصطلاحاً «بوی / بوذ» (=استشمام) باشد، که جزو نگره‌های افلاطون و امبدوکلس و ارسطو آمده است. تقسیمات گروه جسمی (تنی کرتیک) بر حسب مواد عنصری (پیشگفته) که در متون پهلوی آمده، همانا آموزهٔ بقراط باشد که طی رسالهٔ «در بارهٔ تن آدمی» بیان گردیده

است. نظریه روان جانوری یا روح جهان، با آنکه به مثابه موضوع فلسفی «گوشورون» سینای کهن زردشتی - یعنی کهتر از افلاطون و ارسسطو - بسیار معروف است، هم از مقولات ارسسطوی یاد شده؛ شبهه قوی اینجاست که گویی همه اینها از دماغ حکیم ارسسطو تراوش کرده، حال آنکه حقیقت امر واقعاً چنین نبوده است. استاد بیلی بی آنکه خود را با آموزه های مغان ماد باستان آشنا کند، یا اشارتی گذرا هم به تأثیرات ایرانی - مغانی بر فلاسفه یونانی نماید، در پیوستهای کتاب خود کم لطفی و بی عنایتی را تمام کرده، گوید که: نظریات ما قبل مسیحی «لوگوس» از هراکلیتوس افسوسی، فیلون اسکندرانی و حکماء رواقی نباید فراموش شود؛ چه بسا این آموزه فقط توسط یک هیأت مسیحی در مشرق انتشار پیدا کرده است». (۱)

انگار که ایرانیان هیچوقت دماغ فلسفی نداشته، هیچگاه به ساختار گیتی یا جهان و آنچه در اوست نیندیشیده؛ و بدین حکمت نرسیده بودند تا آنکه در پی ترجمه کتب یونانی، خداوند در حق ایشان نیز تفضیل فرمود که بدان معانی و مفاهیم هدایت شدند. البته یونانیان - چنانکه در بهترین توصیف از ایشان به عبارت ابوریحان بیرونی ایرانی آمده است که «در هر چه بدان می پردازند، از کوتاهترین راه و نزدیکترین آن به حقیقت می روند». (۲) در انسجام فکری و «نظام» سازی فلسفی و منطقی کردن تعقلات مربوط، یعنی همان کوتاه کردن طریق وصول به حقایق سردسته اندیشمندان جهان در سده های میانه شدند. اما ایرانیان - به گفته شادروان اقبال لاهوری - «اگر چه برجسته ترین امتیاز معنوی ایشان همانا گرایش به تعقل فلسفی است، با این همه، پژوهندهای که بخواهد نظامهای فکری جامعی در کتابهای بازمانده ایران بیابد، به ناخرسندی می افتد و با آنکه از لطافت غریب فکر

1-Ihid,pp.82,84,87-88,90-91,98,105,111,228.

2- تحدید نهایات الاماکن، ترجمه استاد احمد آرام، ص ۱۱۰ .

ایرانی سخت متأثر می‌شود، به نظامی چون کاپیلای هندی یا نظام کانت آلمانی برنمی‌خورد. ایرانی فلسفه را به عنوان نظامی جامع مطمئن نظر قرار نمی‌دهد^(۱). اینک حرف ما، در یک کلام، این است که به فرض صحّت این مطالب، باز به سببِ إفقاءِ كتب و اسناد ایرانی و حتی افتقاد خود تواریخ فلسفه به زبان یونانی - خصوصاً آنچه ایشان - و از جمله خود ارسطو - در بارهٔ فلسفهٔ مغان ماد باستان ایران (- ماگیکوس) نوشته بودند، نظامات منسجم فکری و فلسفی حکمای زروانی - چنانکه واقعاً بوده و باید - واضح و معلوم نگردیده، یعنی همان «نظام» هایی که - چنان که گذشت - هراکلیت و امپدوكلس و دموکریتوس و افلاطون و ارسطو و جز اینان در نظامات فلسفی خویش محققّاً و به طور مسلم مأخذ و منبع گرفته بودند؛ اکنون محقّقان معاصر بعضًا مانند استاد بیلی بدون توجه به آن سرچشمه‌های کهن ایرانی، که بسا به طریق سنتی و از مجاری معهود دینی و ضمن متون اوستایی تا عهد ساسانی هم کما بیش استمرار داشته - جریانات یونانی رودی بوده که هم در مسیر موازی بدان پیوسته - حين تبع در موضع نظر دهی آشکارا دچار تناقض گویی می‌شوند؛ و این برازندهٔ شؤون عالیهٔ علمی ایشان نباید.

به اصطلاح توان گفت که اثبات شیء نفی ما عدا نکند؛ دخول فلسفهٔ یونانی یا اخذ و اقتباس آن، دلیل بر فقدان مقولات فلسفهٔ تعقلی در ایران باستان نباید. همان احسان طبری (سابق الذکر) که از نبود فلسفه به مفهوم «اخّص» در ایران باستان دلارده می‌نمود، پس از تبع چندی بدین نتیجهٔ کاملاً درست و منطقی رسیده است که: این مطلب با نقشی که تفکر ایرانی در تکامل فلسفهٔ یونانی در دوران حکمای عتیق (از هراکلیت تا ارسطو)، حکمای اسکندرانی و گنوستیک و نوافلاطونی (طی دوران

۱- سیر فلسفه در ایران، ترجمه دکتر امیر حسین آربانپور، ص ۲.

اشکانی و ساسانی) داشته، و مورد تصدیق و تأیید بسیاری و از آن جمله فرفوریوس مؤلف تاریخ فلسفه است، چندان وفق نمی‌دهد. این امر با اقوال کسانی از جمله جاحظ، ابن ندیم، قاضی صاعد و ابن خلدون درباره توجه ایرانیان دوره ساسانی به علوم عقلی وفق نمی‌دهد.^(۱) اما استاد هارولد بیلی یک جا با استناد بر یک فقره معروف دینکرد (مدن، ص ۴۱۲، س ۲۱-۲۱) گوید:

این امر که شاید نویسنده‌گان زردوشی زیاد بدان اعتبار تاریخی نداشند، بسیار مشهور است که شاپور یکم ساسانی (۲۴۱-۲۷۲ م) کتابهای فلسفی و علمی هندوان و رومیان (= یونانیان) را یکجا با اوستا در پیوست.^(۲)

باید گفت که هیچکس منکر این امر نباشد؛ ولی اگر قول «دینکرد» برای استاد بیلی حجت است، لابد همین فقره معروف «دینکرد» نیز - اندکی پس و پیش از آن - باید حجت باشد که اسکندر یونانی گجستک پس از تسخیر دژ نشسته‌های ایران زمین، کتب و نوشته‌های فلسفی و علمی و دینی ایرانیان را نیمی بسوخت، نیمی را هم به یونان و مصر فرستاد که به یونانی ترجمه کردند و دانایان مطالعه نمودند. در حقیقت، ترجمه و نقل علوم و فلسفه یونانی به فارسی (پهلوی) در عهد شاپور ساسانی و منضم کردن آنها به اوستا، چنانکه هم نویسنده‌گان قدیم و هم اکثر محققان معاصر معتقدند، همانا بازگرداندن دانش‌های ایرانی (مغانی) عهد هخامنشی به اصل و وطن خویش بوده است.

پولس ایرانی (نصیبی یا بصری) مسیحی نسطوری زردوشی شده (۵۷۱/۵۷۳ م) حکیم منطقی روزگار ساسانی، در مقدمه کتاب منتخبات

۱- برخی بررسیها درباره جهان‌بینی‌های ایرانی، ص ۱۳۸-۱۳۹.

2- Zoroastrian problems, p.81.

منطقی خود از ارسسطو (به سریانی) پس از درود به شاهنشاه خسرو انوشروان گوید که :

فلسفه آگاهی واقعی از همهٔ چیزهاست که در نزد شما هست؛ اکنون من همان فلسفهٔ خود شما را به نزدتان ارمغان می‌فرستم. شگفت نباشد اگر میوه‌ای را که من در بوستان سرزمین شما چیده‌ام، اینک به حضورتان پیشکش نمایم که همان «سخن» است؛ زیرا فلسفه را با سخن می‌توان گزارش نمود.^(۱)

از جملهٔ اظهار نظرهای هرتسفلد باستان‌شناس شهری، یکی این است که ادبیات ساسانی یک فقر فکری تقریباً تصوّر ناپذیر را که در جای دیگر بندرت به این حد رسیده، آشکار می‌کند.^(۲)

شادروان جهانگیر تا وادیا پاسخ این قضاوت غیر منصفانه را تعهد کرده، ضمن قبول تأثیر یا نفوذ یونانی و هندی بر جریان فکر و علم عهد ساسانی - که بدستی از آن به «تماس و برخورد فرهنگی» تعبیر می‌کند - افروده است که دهه‌های نخستین آن دوره، گرایش همهٔ جانبی و افزایش دانش را در تمام جهات نشان می‌دهد، و اینها خود نشانه‌های یک فرهنگ شکوفاست. در دوره‌های بعد همین که توجه یکنواخت کردن و سخت گیری در شرایع دین برقرار می‌شود، آن وقت براستی یک آرامش و وقفاتی راه می‌یابد. اما فرهنگ یونانی هم طی سده‌های ۴ و ۳ م با همین خطر رو برو شد (آنجا که روال زندگی فقط تشریفات است، آنجا که دانش فراموش می‌کند که گسترش و افزایش یابد) از این جهت درست نیست که دوره ساسانیان را مانند «توین بی» دورهٔ شکست بنامیم، یعنی پایان شکفتگی در برابر از هم

1- المنطق، لابن المقعَّع، مقدمه استاد دانش پژوه، ص ۱۲.

2- Archaological history of Iran, London, 1935, P.100.

پاشیدگی و نابودی محض . بهتر این بود که آن دوره با دوره سده های میانین در اروپا سنجیده می شد . امروز دیگر آن دوره را «تاریک» نمی نامند ، بلکه دوره نگاهداری روشنایی باستان یا دوره پاسداری آتش می شناسند ، آتشی که در زیر خاکستر همچنان سرخ بود و می درخشید ، گاهگاه شعله ور می شد و تخمهاي دوره رنسانس (باز زادی) را در خود نگاه می داشت . به همین ترتیب ، منتها به اندازه بسیار بزرگتری ، دوره ساسانی راه را برای دوره درخشندگی اسلام آماده می کرد ؟ و هنوز وسایلی که این معنا را چنان که باید ثابت کند در دست نیست ، ولی شاید گنجینه ها و بازیافته های باستان شناسان در این باره ما را ریاري کند .^(۱)

در بررسی جریان فلسفه تعلقی و نوافلسطونی ایران ما قبل اسلامی ، تأسیس مدارس ایرانی سریانی (رها و نصیبین و حرّان و قنسرين) و علمای مدرس و مترجم وابسته به آنها را نباید از یاد برد ، که البته طی این وجیزه مطلقاً مجال شرح و بسط در باب آنها نباشد . دو کتاب مفرد و مبسوط در این خصوص به فارسی ، یکی به عنوان «انتقال علوم یونانی به عالم اسلامی» تأليف دویسی اولیری (ترجمه استاد احمد آرام) و دیگری «تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی» تأليف دکتر ذبیح الله صفا - و «تاریخ علوم و ادبیات ایرانی» همو با جزوء «دانشهاي یونانی در شاهنشاهی ساسانی» - کمابیش وافی به مقصود است . بعلاوه ، در استقصای آثار سریانی ما گذشته از کتاب گرانقدر «ترجمه های عربی از یونانی» تأليف مورتیس اشتاینشایندر (به آلمانی) ، از «تاریخ ادبیات سریانی» تأليف باومختارک هم (به آلمانی) بهره برده ایم .^(۲) مسعودی یاد کرده است که هیربد بزرگ «تنسر» روحانی معروف زمان اردشیر بابکان - که گویند همان موبد «کرتیر» مشهور

۱- زبان و ادبیات پهلوی (ترجمه سیف الدین نجم آبادی) ، ص ۶۹-۷۰ .

2-Geschichte der syrischen Litteratur (A.Baumstrak), Bonn, 191.

باشد. با مذاهب سقراط و افلاطون آشنایی داشته است.^(۱) ترجمه کتب یونانی و هندی در زمان شاپور (یکم) پسر اردشیر هم، چنانکه قبلًا اشاره رفت، خود امری مشهور است.^(۲) آگاتیاس رومی گفته است که خسرو انوشروان (۵۳۱-۵۷۹ م) علاقه مفرطی به آثار فلسفی ابراز می نموده، فلذای کتابهای چندی از افلاطون و ارسسطو برای او به پهلوی ترجمه شد، مانند آنچه حکیم پولس ایرانی (سابق الذکر) برای وی تألیف یا ترجمه کرد.^(۳) اهم آثار مزبور خواه به پهلوی یا سُریانی ذیلًا یاد خواهد شد؛ و باید اینجا هم خاطر نشان کرد که زبان سریانی - همان طور که ابن ندیم آن را جزو زبانهای ایرانی یاد کرده - طی آن دوران در حکم زبان عربی از برای ایشان طی دوران اسلامی هم به مثابه زبان علمی تداول داشته است. اما داستان پناهنه شدن هفت حکیم یونانی به ایران، پس از تعطیل آکادمی آتن (به سال ۵۲۹ م) اشتهرار فراوان یافته است. آنان طی سه - چهار سالی که در دربار انوشروان بسر بردنده، طرق انتقال حکمت و دانش یونانی را به ایران و آسیا هموار نمودند؛ از یاد نباید برد که حکماء سبعة مزبور بالجمله شارح آثار افلاطون، ارسسطو، اقليدس، و دیگر فلاسفه کلاسیک یونان می باشند. لیکن این راه از یاد نباید برد که به قول سارتون (مورخ علم) مدرسه ایرانی چندی شاپور خوزستان، همانا بزرگترین مرکز تبادل و التقااط افکار در آن روزگار بوده است.^(۴)

۱- مروج الذهب، طبع شارل پلا، ج ۱، ص ۲۸۹.

۲- الفهرست، ص ۳۰۰.

3-A volume of oriental Studies, presented to E.G.Broune, 1922, p.345./

Zoroastrion problems, p.80;

انتقال علوم یونانی به عالم اسلامی (اولیری)، ص ۱۰۹؛ المتنق، لابن المقفع، مقدمه دانش پژوه، ص ۱۶-۱۷ و ۴۹؛ ایران در زمان ساسانیان (کریستن سن)، ص ۴۲۷.
 ۴- مقدمه بر تاریخ علم، ص ۴۷۴، ۴۸۳ و ۴۸۴؛ ایران در زمان ساسان، ص ۴۵۰؛ دانشهاي یونانی در عهد ساسانی، ص ۲۷-۲۸؛ مجموعه مقالات معین، ج ۲، ص ۳۳۶.

در «دینکرد» (مدن، ص ۶۴۶، س ۷) آمده است که اوستا «ویسپ داناکیه گوبیشنان» - یعنی اوستا کلمات همه دانشها یا خود دایرة المعارف است. مراد آنکه «داناك» بر حکیم و فیلسوف اطلاق می شده، کلمه «فلیسوکفای / ک» (=فیلسوفان) در پهلوی تداول داشته، اما صورت «پیلیسوب» سُریانی به عربی و فارسی راه یافته، چنانکه در ارمنی «پایلسوبای» تلفظ شده است. دینکرد (مدن، ص ۴۲۹، س ۱۳) هم در باب کتابهای یونانی و هندی گوید: «هروم فلیسوکفای ... (و) هندوکان داناک ... (و دیگر) داناک شناسک ...» (=فلسفه روم و علمای هندی و دیگر علمای اصحاب معرفت) که مهارت ایشان در آلسنه (=گوبیشن) و تحلیل، مورد تأیید عقلاً ایرانزمین (=فرزانگان ایرانشهر) شد ... (الخ)؛ و باید افزود «شناسک» - یعنی دارنده معرفت علمی که وجود ترکیبی آن در جای خود باد خواهد شد.^(۱)

مرحوم طبری در بررسی خویش معادل اصطلاح «منطق» را در زبان پهلوی «سخون» دانسته که ظاهراً مانند ریشه Logos به معنای کلام و سخن است. گوید که برای واژه «منطق» - که برخی خود این لفظ عربی رانه از ماده نطق بلکه از ریشه «منترا» (اوستایی) به معنای کلام مقدس می گیرند، بجز واژه سخون / سخن (Logos) معادل دیگری پیدا نشد. این سینا در مقدمه منطق المشرقین گفته است که بعد نیست که نام آن علم (منطق) نزد مشرقیان چیزی دیگر بجز از منطق باشد.^(۲) اما استاد بیلی حسب تبعات خویش در مطاوی «دینکرد» (مدن، ص ۴۱۷، س ۱۴) اصطلاح «چیم گوباکیه» را در معنای «منطق» یافته است (ایضاً، ص ۱۲۸، س ۳، ۴). البته «گوباکیه» مردّف با «فرزانکیه» (دینکرد، ص ۴۹۱، س ۱۴) به

1-Zoroastrian problems, pp.86,120.

۲- برخی بررسیها درباره جهان‌بینی‌های ایرانی، ص ۱۴۲ و ۱۴۴.

معنای «فصاحت / بлагت» و «خردمندی / عقلیت» آمده است. اصطلاح «ترک / ترکه» (tarka) سانسکریت به معنای «منطق» (= طرق / طرقا) - چنانکه در نام کتابهای «حدود المنطق» هندی آمده، «ویاکرنه» (= دستور زبان) و اصطلاحات دیگر هندی نیز در متون پهلوی تداول داشته است. «سوکفیستاک» (و) «دَهْرِی» (Dīnkar, ص ۲۵۰، س ۴-۲) به مفهوم مشرك و بی دین آمده، که اولی را بیلی «Sophist» ترجمه کرده، گوید «سوپستای» در مورد متفکرانی بباید که انکار دارند معانی ارزش و اعتباری داشته باشند، السوفسطائی را هم که قفقطی یاد کرده است.^(۱)

از لحاظ توان زبان پهلوی برای بیان فلسفی اگر چه احسان طبری در بررسی خویش بین تردید و یقین - از این که «نمی توان بیان ادبی و فلسفی را در پهلوی با یونانی و لاتینی مقایسه کرد» یا «جهان بینی ایرانی غالباً با تمثیل و حکایت بیان می شود» - پس از استقصای اصطلاحات فلسفی ومنطقی در متون پهلوی، به این نتیجه رسیده است که «مطالعه اجمالی حاضر نشان می دهد که زبان پهلوی کمبودی از جهت لغت و اصطلاح فلسفی نداشته و قادر بوده است متون یونانی را ترجمه کند». ^(۲)

باری، از قدیم نظری وجود داشته (چنانکه مثلاً حکیم ابوالحسن عامری با وضوح ابراز نموده) مبنی بر این که تشدّدها و فشارهای موبدان متحجّر عهد ساسانی و خشنونهای استبدادی شاهنشاهان، موجب ایستایی و نابالندگی و عدم تحرك فکری و فلسفی ایرانیان شده بود، که (چنانکه در اشارت «تاوادیا» پارسی هم گذشت) با ظهور اسلام آن فشارها و موانع برطرف شد، زمینه های رشد و شکوفایی تفکرات فلسفی هم فراهم گشت.

1- Zoro.pro., pp.xxxvi.84-86:

زبان و ادبیات پهلوی (تاوادیا)، ص ۶۹؛ نزهه الأرواح، مقدمه دانش پژوه، ص ۱۱۶.

2- برخی بررسیها درباره جهان بینی های ایرانی، ص ۱۵۵.

بنابراین، قول کسانی مانند شهرستانی را که : «فیلسوفان اسلام همان حکیمان ایرانی هستند؛ متنها از ایرانیان پیش از اسلام مقالتی در فلسفه به نقل نیامده، زیرا حکمت‌های ایشان یکسره از خشوری‌های (دینی) فراهم شده بود، خواه از آیین کهن خود آنان یا از دیگر آیینها باشد»^(۱)، استاد محمد تقی دانش پژوه چنین توجیه نموده است که عامری و شهرستانی از پیشینه آشنایی ایرانیان با اندیشه فلسفی اسکندرانی و آیین ترسایی در دانشگاه‌های ادسا و نصیبین و حرثان و جندیشاپور و قنسرين و تیسفون گویا آگاهی درستی نداشتند؛ و گرنه ایرانیان از دیرباز در زبانهای پهلوی و سُریانی با فلسفه آشنا شده بودند؛ و فرهنگ فلسفی آنان در آموزشگاه‌های بغداد و مرو و جاهای دیگر دنباله همان آگاهی پیشین آنهاست.^(۲) آنگاه، شادروان اقبال لاهوری در افزایید که پس از غلبه عرب بر ایران، فیلسوفان نوافلاطونی و ارسطویی ایران به طور مؤقت فلسفه محض را از دین جدا کردند. اما این جدایی بس زود گذر بود. فلسفه یونانی با آنکه ایرانی نبود، جزء لا ینفلک فکر ایرانی شد؛ و حکیمان بعدی همه به زبان افلاطون و ارسطو سخن می‌گفتند. اما در هر حال برای فهم فلسفه اسلامی باید به یاد آورد که اکثر حکیمان (باز) به دین وابستگی داشته‌اند.^(۳)

اینک در پایان این بحث، راقم سطور که علی التحقیق قویاً معتقد به وجود دو مکتب یا «نظام» فلسفی گیتی گرا (زروانی) و مینوگرا (زردشتی) در ایران باستان است، اگر از او بپرسند که آیا کتبی مستقل و مفرد در تاریخ فلسفه ایران باستان (در بارهٔ دو «نظام» مزبور) سراغ دارد، خواهد گفت که اولًاً چون دانستیم یا پذیرفتیم که «دین» و «فلسفه» هر دو در آن روزگاران

۱- الملل والنحل، طبع بدران، ج ۲، ص ۶۴.

۲- نزهه الأرواح (شهرزوری)، ترجمه فارسی (تبریزی)، مقدمه، ص ۱۲۸.

۳- سیر فلسفه در ایران، ترجمه ۱. ح، آریانپور، ص ۲.

یکی بوده، پس «تاریخ دینهای ایران باستان» بالجمله تألیف ایرانشناسان بنام که شمار آنها بسیار هم هست (شاید بیش از ۳۰ کتاب مفرد) در واقع می‌تواند «تاریخ فلسفه ایران باستان» هم محسوب شوند. ثانیاً، از جمله آنها یکی کتاب «فلسفه دین مَزدیستا در عهد ساسانی» تألیف دانشمند فقید ایتالیائی لوئیس چارلز کاسترلی (L.C.Casartelli) به فرانسه که ترجمه انگلیسی آن از فیروز جاماسب آسا هم وجود دارد.^(۱) دیگر کتاب «زروان، شاخه دیگر زردشتی» تألیف دانشمند انگلیسی «روبرت زینر» (R.Zaener) باشد^(۲)، که بسیار جامع و ممتع است؛ وهر دو نمایشگر همان «نظام» منسجم فلسفی ایران باستانند (که سزاست به فارسی ترجمه شوند) متنهای دو مربوط به عهد ساسانی باشند، که بایستی امیدوار بود روزی «تاریخ فلسفه معانی» (عهد مادی و هخامنشی) هم به طور مفرد و مستقل نوشته آید.

حكمت عقلی که آثار مربوط بدان را در پنج بهره: ۱- کلیات (فلسفی)، ۲- منطق (ارسطو)، ۳- طبیعت (عناصر)، ۴- عوالم (علوی و سفلی)، ۵- آدوار وجود، یاد خواهیم کرد، شامل جهان نگری نجومی هم می‌باشد، که البته نباید موضوع کتابهای ستاره‌شناسی را با آن اشتباه کرد. از دفترهای اوستایی توان گفت که خصوصاً خردگاری بر «هفتنيشت» کوچک غالب است. نسک نهم (کشکیروبو)، نسک دهم (ویشتاپ) و نسک هیجدهم (سکاتوم) نیز فلسفی تر باشند. به طور کلی، یستهای، یشت‌ها از جمله «دین یشت» - و یسپرد، خردۀ اوستا و زندهای

1- Laphilosophie religioumse du Mazde'isme sous les sassamides, Paris.

1884// The philosophy of the Mazda-yasmian Religion under the sassanids, the. in Emg. by F. Jamasp asa, Bombay, 1889.

2- Zurvan, a zoroastrian dilemma, 1955/rep. New York, 1972.

آنها عاری از اندیشه‌های فلسفی به مفهوم اعمّ یا اخْص نباشند؛ یشت‌های ویژه موضوعی هر یک در جای خود یاد خواهند شد. در ضمن، چنانکه در بخش خطوط و کتابت گذشت «دانش دیره» پهلوی کتابتی بوده است که منطق و فلسفه را بدان می‌نوشته‌اند.^(۱) یک بار دیگر با یادآوری این اشارت «ورشت مانسیریک» (فرگرد ۲۱، بند ۲۰) که زردشت سپیمان را بانی فلسفه دانسته^(۲)، باید افزود که موببد آذر فربنیغ در «آیین نامگ» خود (دینکرد ۴، ۱۴۲) یک «فلسفه نامه» منسوب به زردشت کلدانی هم یاد کرده است.^(۳)

۱- کلیات (فلسفی)

- ۱- کتب یونانی و هندی (فلسفی و علمی) که بنا به دینکرد (مدن، ۴۱۲، ۴۱۷-۲۴۱) در زمان شاپور یکم ساسانی (۲۷۲-۲۴۱ م) به پهلوی ترجمه شد، با اوستا در پیوست؛ و در مدرسه چندیشاپور هم نگه داشته شد.^(۴)
- ۲- اخبار الفلاسفه و قصصهم و آرائهم (=فیلوسوپوس ایستوریا ان بیلیوئیس)

فورفوریوس (Porphyrios) صوری (۲۳۴-۲۳۰ م) در چهار دفتر از طالس تا افلاطون، که گفته‌اند به سریانی ترجمه شده است.

۳- وصایای ذهبیه (فیشاگورس) تفسیر پروکلوس دیادو خوس بیزانطی (۴۸۵-۴۱۲ م) که به سریانی ترجمه شد، ثابت بن قرة حرانی به عربی نقل کرد.

۴- تیمائوس - و - فایدو/ فدون - و - گورگیاس (افلاطون) به شرح

۱- الفهرست، چاپ تهران، ص ۱۶.

2- The Dinkard, vol. xvIII, p. 39.

3- The philosophy of the Mardayanian Religion, p. 103.

4 - Zoroastrion problems, p. 81./۱۸ ص (صفا)

همان پروکلوس دیادو خوس بیزانطی (۴۱۲-۴۸۵م) که به سریانی ترجمه شده بود، هم با مکالمات (افلاطون) برای خسرو انوشروان (۵۳۱-۵۷۹م) به پهلوی ترجمه شد، بعداً بعضی از آنها را ابوعلی بن زرعه به عربی نقل کرد.
۵- زیستنامه ارسسطو، نوشته هرمیپوس ازمیری نحوی که ترجمه سریانی آن به دست دانشمندان دوره اسلامی رسیده بود.

۶- فلسفه ارسسطو، (خلاصه) از نیکولای دمشقی (ن اس ۱م) که در تحریر سریانی تداول داشت، برای خسرو انوشروان (۵۳۱-۵۷۹م) به پهلوی ترجمه شد.

۷- نثار (تاسوعات) افلاطین اسکندرانی (۲۰۰-۲۶۹م) بانی فلسفه نوافلاطونی که شاگردش فورفوریوس صوری (۲۳۴-۳۰۵م) تدوین کرد، کتابهای ۴ تا ۶ آن با عنوان «الاهیات ارسسطو» به سریانی ترجمه و تلخیص شد، گویا بخش‌های فلسفی را پولس ایرانی (م ۵۷۱) هم از شرح فورفوریوس به پهلوی ترجمه کرد.

۲- منطق (ارسطو)

۱- منطق ارسسطو، گزیده‌ای است (به سریانی) که حکیم پولس ایرانی (نصبی یا بصری) مسیحی نسطوری زردشتی شده (در گذشته به سال ۵۷۱/۵۷۳م) برای خسرو انوشروان (۵۳۱-۵۷۹م) گویا بر اساس متنخبات سرگیوس رأسعینی (م ۵۳۶) با مقدمه بلیغی بر آن (که بندی از آن بنقل آوردهیم) نوشته؛ نسختی از آن در موزه برتانیا (آد. / ۱۴۶۶۰) وجود دارد، که به منطق «جدل» (دیالک تیک) ارسسطو هم موسوم باشد.

۲- ایساغوجی (Eisagoge) یا مقدمه بر «مفهومات» (=قاطیغوریاس) ارسسطو، از فورفوریوس صوری (۲۳۳-۳۰۱م) که هیبا / هیبها ادسانی (م ۴۵۷م) آن را به سریانی ترجمه کرد، معنابیت اردشیری جاثلیق نسطوری (ن

۱- اس (۵) از سریانی به پهلوی ترجمه کرد، ابن مقفع - روزبه بن دادویه شیرازی (۸۰-۱۴۲ ق) آن را از پهلوی به عربی ترجمه کرد که اینک در کتاب المنطق او به طبع رسیده است. شرحی هم بر آن به سریانی از یحیی اسکندرانی (ح ۵۶۸) جزو کتب درسی مدارس مونوفیزی بوده، یک بار هم ایوب بن قاسم رقی آن را از سریانی به عربی ترجمه کرده است.

۳- عبارت (=هرمنتوطیقا) ارسسطو که هیبها ادسانی (م ۴۵۷) به سریانی ترجمه کرد، پولس ایرانی (م ۵۷۱) آن را به پهلوی شرح کرد، که همین مأخذ ابن مقفع در کتاب المنطق باشد. شرح پهلوی پولس را دانشمند شهیر سریانی سوروس سنجست ایرانی مطران قنسرین (م ۶۶۷) در «رسائل منطقیه» خود (به آیتلاهای موصلى، یثونان جهانگرد؛ و جز اينها) اساس «شرح هرمنتوتیکا» (به سریانی) قرار داد.

۴- تحلیل (=آنالوطیقا) اوّل را همان هیبها ادسانی (م ۴۵۷) به سریانی ترجمه کرد، شاید که ترجمه پهلوی آن به دست همان معنا بیت اردشیری (ن اس ۵) بوده، یا به دست پولس ایرانی که به هرحال اساس نقل آن به عربی توسط ابن مقفع شده است. اما «شرح آنالوطیقای» (اوّل) ارسسطو به سریانی هم از سوروس سنجست ایرانی (مذکور) باشد، یک «شرح تحلیلات» هم (سریانی) از حنّانیشون نسطوری جاثلیق (از ۶۸۶-۷۰۱ م) یاد کرده‌اند.

۵- منطقيات (گویا بجز از ش ۲ و ۴) منسوب به معنا (شیرازی) بیت اردشیری جاثلیق نسطوری ایرانی (ن اس ۵) که به پهلوی ترجمه کرده است.

۳- طبیعيات (عناصر)

جهان‌شناسی اوستایی بیشتر در مطاوی نسل چهارم (—دامدادات)

آمده؛ و از دفترها اشارات در باب طبیعت‌بیشتر در «آبان یشت» و «تشتر یشت» بدیده می‌آید؛ ولی در باره عناصر اربعه (آذر، آب، خاک و هوا) در معنا یشت‌های عنصری اوستایی به ترتیب عبارتند از: «مهریشت، آبان یشت، زامیاد یشت، رام یشت» که همین خود نشانگر است – چنانکه از جمله هروdot (کتاب ۱، بند ۱۳۱ / کتاب ۳، بند ۱۶) و دیوجن لائزئی (در فقره منقول عنه) و جز اینها یاد کرده‌اند – که پیشینه نظریه عناصر در جهانشناسی مغان ایران باستان باشد.

- ۱- الف مگن ، تفسیری بر کتاب اول «طبیعی» ارسسطو به سُریانی، آربوژ(budh) طبیب سیاح مسیحی (ن ۲ س ۶م).
- ۲- الاراء الطبيعية، از ایتیوس (سدۀ ۳م) که به سریانی وجود داشته؛ و نخستین کتابی است که از سریانی به عربی ترجمه شده است.
- ۳- دینکرد، «کتاب سوم» متن‌من مسائل فلسفی - جهانشناسی، «کتاب چهارم» متن‌من نگره عناصر اربع (– که اصل آتش است) به گونه‌ای که موضوع فن پژوهشکی همانا تنظیم نسبتها بین عناصر باشد. (۱)
- ۴- بوندھشن، اساساً کتاب جهانشناسی ایرانی، از جمله بخش ۴-۲ (تکوین عالم)، بخش ۹ (طبیعت‌ارضی) و جز اینها که در جای خود یاد خواهد شد.

۵- گزیده‌های زات شپرم، این نیز یک کتاب جهانشناسی اما زروانی است، که از جمله فصلهای ۲۹ تا ۳۴ در باره ساختار تن‌ها مبنی بر نگره چهار عنصر و طبع باشد.

۶- داستان مینسوی خرد، از ساختمایه گیتی (فصلهای ۸ و ۷) و طبیعت (فصلهای ۴۳ و ۵۵) سخن رانده است.

۷- اردنهنگ / ارتنگ / ارزنگ «مانی» متن‌من گیتی شناسی

1- The philosophy of the Mazdayasnion religion, p. 103.

مانوی است.

۴- عوالم (علوی - سفلی)

- ۱- دینکرد، «كتاب چهارم» از نیمة دوم متضمن شرح کائنات علویه، وحدت عناصر، کائنات سفلیه؛ و تطابق عالم اکبر و عالم اصغر (مدن، ص ۲۷۸) باشد.
- ۲- بوندھشن، بخش‌های ۳ و ۴ و ۷ در باره عالم علوی، بخش ۹ (علم سفلی)، و بخش ۱۳ تطابق جهان مهین با جهان کهین باشد.
- ۳- گزیده‌های زادسپر، طی فصلهای ۲ و ۳ در باره دوجهان؛ و طی فصلهای ۲۹ و ۳۰ (خصوصاً) و ۱ در باره تقابل دو جهان مهین و کهین سخن گفته است.
- ۴- اردنگ / ارتنگ، مانی خصوصاً در باره علويات سخن گفته است.

- ۵- الآثار العلوية (سريانی) که ابوالخیر بن الخمار (۴۱۲-۳۳۱ ق) آن را به عربی ترجمه کرده، شرح اسکندر افروdisی را هم یحیی بن عدی به عربی ترجمه کرد.

۵- أدوار وجود

- ۱- دینکرد، «كتاب هفتم» متضمن نگره هزاره‌های آفرینشی و هوشیدری و فرشکرداری است.
- ۲- بوندھشن، بخش‌های ۱ و ۲ و ۳ (آغازین) و ۱۸ و ۱۹ و ۲۲ (انجامین) یکسره متضمن أدوار الوف گزینه، هزاره‌های هستی و کیهان شناخت است، که خصوصاً در تدوین جداول نجومی و مبادی تاریخ و تقویم ایران شالوده نظری است، باز در شرح «زیج شهریار» و کتاب الوف (ابو عشر

بلخی) اشارت خواهد رفت.

۳- گزیده‌های زادسپرم، فصل ۱ (آغازین) و فصلهای ۳۵ (انجامین) تماماً در باره آدوار وجود عالم است.

۴- جاماسپ نامه، نیز متضمن همین مطالب موضوعات باشد.

۵- زیگ شهریار (قانون نجومی) ایرانیان که آخرین تحریر آن در عهد یزدگرد سوم ساسانی (ن ۱ س ۷ م) باشد، تأثیف آن منسوب به حکماء عتیق ایران است، که متضمن شرح سالهای عالم و آدوار هزارات کیهانی حسب نظریهٔ فلسفی زروانی - زرده‌شی بوده؛ تحت عنوان متون علمی هم یاد خواهد شد که «زیج شهریار» را ابوالحسن علی بن زیاد تمیمی (سدهٔ ۲ ق) از پهلوی به عربی ترجمه کرد؛ و خصوصاً بنای کتب نجومی و أحکامی «الوف» و «موالید» منجم شهریار ایرانی ابو معشر بلخی (سدهٔ ۳ ق) بر آن باشد.

خردگرانی فلسفی ایرانی را تا وادیا گواه بجز از دیباچه «شاهنامه» فردوسی همانا کتاب «مینوی خرد» یاد کرده؛ و گوید که ایرانیان پیش از رواج فلسفهٔ عقلانی ارسسطو هم بر آن مذهب بوده‌اند، چه دلیل از این بهتر که اصلاً نام خدای ایشان «مزدا» خود به معنای «عقل» و خرد و دانایی است.^(۱) نظریهٔ هزاره‌های هستی در بوخمتار شناسی ایرانی را دکتر احسان یار شاطر متأثر از نکره آدوار وجودی بابلیان دانسته است.^(۲)

مفهوم‌لات «جبر و اختیار» خواه از باب اعتقادات یا از نظر فلسفی در جهان بینی زرده‌شی، بالاخص زروانی حائز اهمیت اساسی است. متنهای در اینجا ما نمی‌توانیم به تمام مواضع بحث در متون پهلوی اشاره کنیم؛ همین

۱- زبان و ادبیات پهلوی (ترجمه دکتر نجم‌آبادی)، ص ۱۳۱-۱۳۲.

2- The combridge history of Iran, Vol. 311, p. 355.

قدر که اصطلاح «بغوبخت» (در مینوی خرد) به معنای تقدیر فلکی، بخت‌گرایی زروانی یا نوعی تعقل جبری ناشی از اعتقاد به تقدیر آزل (زروان) و مسئله اراده که از جمله در «ورشت مانسربیک» (فرگرد ۱۸، بند ۱۹) یا «کام خدایی» (=اختیار و اراده) که در «زامیاد یشت» (۱۹، ۲۴)، «وندیداد» (۴/۱، ۱۵، ۱) وجز اینها مطرح شده، فعلاً کفايت است.

معاد جسمانی در چهل آیه

آیة الله رضا استادی

در مورد معاد چند قول وجود دارد.

۱. تناسخ

منظور از تناسخ این است که روح هر انسان پس از مرگ، به بدن دیگر یا حیوانی یا نباتی یا جمادی تعلق می‌گیرد که به ترتیب نسخ و مسخ و فسخ و رسخ نامیده می‌شود.

ملا هادی سبزواری در منظومه حکمت خود می‌گوید:

نسخ و مسخ رسخ فسخ قسمًا انساو حیوانا جمادا و نما

این قول از نظر ادیان آسمانی بطلانش روشن است، زیرا حقیقت این قول همان انکار معاد وبهشت و جهنم است.

روایت زیر همین مطلب را بیان می‌کند:

عن الحسن بن الجهم قال: قال المأمون للرضا عليه السلام: يا أبا

الحسن ما تقول في القائلين بالتناسخ؟ فقال الرضا عليه السلام: «من

قال بالتناسخ فهو كافر بالله العظيم يكذب بالجنة والنار» (۱)

۲. معاد جسمانی فقط

فائلان به این قول می‌گویند: انسان روح مجرد غیر جسمانی ندارد. بدن و روحش هر دو جسم است و معادش هم جسمانی است نه اینکه فائل به روح مجرد باشند و بگویند معاد جسمانی است یعنی بدن بر می‌گردد و روح برنمی‌گردد.

این قول هم چون مبنایش باطل است قابل قبول نیست.

حاجی سبزواری در توضیح این قول می‌گوید:

ليس الإنسان عندهم شيئاً سوى هذه البنية المحسوسة المركبة من اللحم والشحم والعصب والعروف وما شاكلها... و القيامة ليست عندهم إلا إعادة هذه الأجساد بماذتها السّيالة القابلة للكون والفساد.

۳. معاد روحانی فقط

صاحبان این قول که گروهی از فلاسفه هستند می‌گویند: قیامت کبری عبارت است از وارستن جمیع نفوس از قید تعلق به ابدان، و قائم شدن به خود، بدون تعلق و حاجت به ابدان و تصرف در ابدان.

این قول مخالف قرآن مجید و کلمات معصومان ﷺ است و برخی از فلاسفه مانند بوعلی سینا هم تصريح کرده‌اند که معاد روحانی فقط، با فرموده پیامبر ﷺ مطابق نیست.

عبارة بوعلی سینا در الهیات شفا این است:

يجب أن يعلم أنَّ المعاد، منه ما هو مقبول من الشرع ولا سبيل إلى إثباته إلا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة، وهو الذي للبدن عندبعث وخيرات البدن وشروره معلومة، وقد بسطت الشريعة الحقة التي أثناها بها سيدنا و

نبینا و مولانا محمد بن عبد الله بَشِّرَهُ اللَّهُ السعادة و الشقاوة التي بحسب البدن .

و منه ما هو مدرك بالعقل و القياس البرهاني ، وقد صدقته النبوة ، وهي السعادة والشقاوة التي للأنفس .

وعبارت برخى از قائلان به معاد روحانى اين است :

إن الأرواح مجردةٌ، وال مجرد باقٍ، والجسم مركبٌ من عناصر شتىٌ، وإذا فارقته الروح انحلَّ هذا المركبُ، ولحقَ كلَّ عنصر بأصله وانعدم، والمعدوم يستحيل عوده، والروح باقيةٌ، وهي التي تعاد للحساب .

پاسخ اين سخن روشن است ، زيرا اجزای بدن متفرق می شوند نه معدوم ، تا اعاده معدوم باشد و محال ، پس جمع متفرقات است نه اعاده معدوم .

٤. معاد روحانی وجسمانی با جسم هور قلیانی

این قول شیخ احمد احسائی مؤسس فرقه شیخیه است که می گوید :
الجسد جسدان : جسد عنصري بشري مركب من العناصر الأربعه التي هي تحت فلك القمر ، وهذا يفني ، ويلحق كل شيء بأصله ، والثاني جسد أصلي من عناصر هور قلیاء ، وهو كامن في هذا المحسوس ، وهو مركب الروح وهو الباقی في قبره .

این قول شیعیه است به این قول که روح با قالب مثالی بر می گردد ، و با ظاهر بلکه صریح آیات قرآن مجید که بعد از این یاد خواهد شد مخالف است .

۵. معاد روحانی و جسمانی، ولی جسمی که غیر از بدن دنیوی است
صاحبان این قول می‌گویند:
روح که از بدن جدا شد به جرمی از اجرام تعلق می‌گیرد و آن اجرام را
به کار می‌گیرد.

يستعمل تلك الأجرام لإمكان التخييل، ثم يتخيل الصور التي
كانت معتقدة عنده وفي وهمه، فإن كان اعتقاده في نفسه و
أفعاله الخير شاهدت الخيرات الأخرى على حسب ما
تخيلها وإلا فشاهدت العقاب كذلك.

این قول علاوه بر اینکه تصویرش واضح نیست و نیز با صرف نظر از
اشکالات عقلی که بر آن شده، با آیات قرآن مجید مخالف است.

۶. معاد روحانی و جسمانی، ولی منظور از جسم بدن و قالب مثالی
باشد همان طور که در بزرخ بدن، بدین مثالی است.
این قول هم با قرآن مجید که می‌گوید:
﴿يَحِيِّهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوْلَ مَرَّةً﴾.
زنده می‌کند استخوانهای پوسیده را همان خدایی که بار اول
آن را خلق کرده است.
مخالف است.

۷. معاد روحانی و جسمانی، ولی منظور از جسم این باشد که
مقدار و عرض و طول و عمق دارد ولی ماده ندارد و جسمی است که نفس آن
را اختراع کرده است.
این همان قول مرحوم ملاصدرا است که می‌گوید معاد جسمانی
است اما نه جسمی که از مواد کثیف دنیوی تشکیل شده باشد بلکه

صورتهایی که نفس اختراع می کند و آن صورتها با نفس و روح باقی است.
ایشان می گوید:

روح تکامل پیدا می کند تا جایی که دیگر نیازمند به بدن نیست و از بدن خارج می شود و چون دارای ملکات و مکتباتی است، بعد از مرگ در قیامت مطابق همان ملکات و واقعیتی که تحصیل کرده است تنزل می کند و متجسم می شود و تصوّرات و تخیلات او نیز موجوداتی که مظاهر لذّات و آلامند به وجود می آورد و بهشت و جهنم او و نیز لذت بردن و یا رنج کشیدن او از این موجودات اختراعی عینی است.

مرحوم آیة الله حاج شیخ محمد تقی آملی مؤلف حاشیه شرح منظومه (که از حاشیه های بسیار خوب شرح منظومه است و در حوزه های علمیه مورد استفاده و مراجعه است) پس از اینکه بحث از معاد را آن طور که ملاصدرا و به پیروی از او حاجی سبزواری و دیگران گفته اند به آخر می رساند، می نویسد:

ولعمري أَنَّ هَذَا غَيْرَ مُطَابِقٍ مَعَ مَا نَطَقَ عَلَيْهِ الشَّرِيعَ الْمَقْدَسَ -
عَلَى صَادِعِهِ السَّلَامُ وَالْتَّحِيَةُ . وَأَنَا أَشْهَدُ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ وَ
أَنْبِيَاءِهِ وَرَسُلِهِ أَنِّي أَعْتَقُدُ فِي هَذِهِ السَّاعَةِ وَهِيَ سَاعَةِ الْثَّلَاثَاتِ
مِنْ يَوْمِ الْأَحَدِ ۱۴ مِنْ شَهْرِ شَعْبَانَ الْمُعَظَّمِ سَنَةِ ۱۳۶۸ فِي أَمْرِ
الْمَعَادِ الْجَسْمَانِيِّ بِمَا نَطَقَ بِهِ الْقُرْآنُ الْكَرِيمُ وَاعْتَقَدْتُ بِهِ
مُحَمَّدًا ﷺ وَالْأَئِمَّةَ الْمَعْصُومُونَ - صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ أَجْمَعِينَ -
وَعَلَيْهِ أَطْبَقْتُ الْأُمَّةَ إِلَيْهِ وَلَا أَنْكَرُ مِنْ قَدْرَةِ اللَّهِ شَيْئًا .

۸. معاد روحانی و جسمانی به این معنی که روح و بدن بر می گردد و

بدن هم بدن مادی است اما لازم نیست همان بدن دنیوی که در قبر گذاشته شده یا جزئی از آن در این بدن اخروی باشد بلکه اگر همان بدن دنیوی باشد بی اشکال است و اگر بدن دیگری باشد ولی جزئی از بدن دنیوی با آن باشد نیز بی اشکال است و اگر بدن دیگری باشد و حتی جزئی از بدن دنیوی هم با آن نباشد بی اشکال است، زیرا در هر سه احتمال، معاد روحانی و جسمانی است و با ظاهر قرآن مجید مخالفت ندارد.

۹. معاد روحانی و جسمانی : به این معنی که روح و بدن بر می گردد و بدن مادی است اما همان بدن است که در قبر گذارده شده و یا جزئی از آن را همراه دارد. قائل به این قول می گوید: اگر همان بدن نباشد و فقط جزئی از آن همراهش باشد، با قرآن مجید مخالف نیست اما اگر جزئی از بدن دنیوی همراهش نباشد بلکه بدنی صد در صد غیر از بدن دنیوی باشد مخالف با ظاهر قرآن مجید است.

۱۰. معاد روحانی و جسمانی به این معنی که روح به بدن بر می گردد و بدن هم مادی است ، اما همان بدن است یعنی عیناً همان بدن دنیوی است .

قابل به این قول می گوید: ظاهر قرآن مجید این است که همان بدن که وارد قبر می شود زنده خواهد شد نه بدن دیگر که صد در صد غیر از آن باشد، و نیز نه بدن دیگر که مقداری از بدن دنیوی اول را داشته باشد. البته با توجه به اینکه گفته می شود مسلمًا بدن انسان هر چند سال یک بار کلًا عوض می شود احتمالات دیگری هم در بدنی که بر می گردد هست.

به نظر این جانب سه قول اخیر هر سه معاد روحانی و جسمانی است

و هیج کدام با قرآن مجید منافات ندارد؛ گرچه قول اخیر بیشتر و بهتر با ظواهر قرآن کریم موافق است.

علامہ مجلسی - رحمة الله عليه - می نویسد:

القول بالمعاد الجسماني مما اتفق عليه جميع المسلمين وهو من ضروريات الدين، ومنكره خارج عن عداد المسلمين . والآيات الكريمة في ذلك ناصحة لا يعقل تأويلها و الأخبار فيه متواترة لا يمكن ردّها ولا الطعن فيها.

قبل از اینکه آیات دال بر معاد جسمانی را یاد کنیم، تذکر یک نکته را مفید می‌دانیم و آن اینکه:

اگر کسی اصل معاد روحانی و جسمانی را قبل داشته باشد، اما در خصوصیات آن که آیا کدامیک از سه احتمال اخیر را پذیرد، یقین پیدا نکند و یا این احتمال را بدهد که مثلاً قول ملا صدرا شاید درست باشد، می‌تواند این طور بگوید:

إنَّى أُعْتَقِدُ بِالْمَعَادِ الْجَسْمَانِيِّ الَّذِي دَلَّ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ وَاعْتَقَدْتُ بِهِ
النَّبِيُّ ﷺ وَالْأَئْمَةُ الْمَعْصُومُونَ ﷺ وَلَا أَعْلَمُ بِخَصْوَصِيَّاتِهِ
تَفْصِيلًا.

يعنى: اگر عقیده به معاد جسمانی داشته باشد، اما منظور از جسمانی بودن برایش روشن نباشد و بگوید هرچه در واقع و عند الله است قبول دارم، کافی است.

آیات دال بر معاد جسمانی

۱. ﴿وَقَالُوا إِنَّهُ إِلَّا سُحْرٌ مُّبِينٌ * إِذَا مَتْنَا وَكَنَّا تَرَابًا وَعَظَامًا إِنَّا
لَمَبْعُوثُونَ...﴾^(۱).

۲. ﴿قَالَ قَائِلٌ مِّنْهُمْ إِنَّى كَانَ لِي قَرِينٌ * يَقُولُ إِنَّكَ لِمَنْ

- المصدّقين *ء إذا متنا وكتنا تراباً وعظاماًء إننا لمدينون﴿(۱).﴾
٣. ﴿كأنوا يقولونء إذا متنا وكتنا تراباً وعظاماًء إننا لمبعوثون*أو آباءنا الأولون﴿(۲).﴾
٤. ﴿وقالواء إذا كننا عظاماً ورفاتاًء إننا لمبعوثون خلقاً جديداً﴿(۳).﴾
٥. ﴿وقالواء إذا كننا عظاماً ورفاتاًء إننا لمبعوثون خلقاً جديداً أو لم يروا انَّ الله الذي خلق السموات والأرض قادر على أن يخلق مثلهم﴿(۴).﴾
- در این پنج آیه، بحث در این است که وقتی خاک شدیم، استخوان شدیم، آیا باز زنده می شویم. اگر معاد جسمانی نبود و صحبت از برگشت جسم نبود و فقط معاد روحانی بود و یا جسمانی به معنایی که مرحوم ملاصدرا می گوید، کفار استبعاد نمی کردند. همه، استبعادشان از زنده شدن بدن پوسیده و خاک شده بود.
٦. ﴿أو لم ير الإنسان أنا خلقناه من نطفة فإذا هو خصيم مبين *وضرب لنا مثلاً ونسى خلقه قال من يحيي العظام وهي رميم *قل يحيها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم﴿(۵).﴾
- این آیه از آیاتی است که می توان گفت صراحت در جسمانی بودن معاد دارد.
٧. ﴿وإذا نفح في الصور فإذا هم من الأجداث إلى ربهم ينسلون *قالوا يا ولينا من بعثنا من مرقذنا هذا ما وعد الرحمن و صدق المرسلون﴿(۶).﴾
٨. ﴿أو كالذى مر على قرية وهي خاوية على عروشها قال آنِي يحيى هذه الله بعد موتها فأماته الله مائة عام ثمَّ بعثه قال كم لبشت قال لبشت يوماً أو

٢. سورة واقعة(۵۶): آیه ۴۷ و ۴۸.

٤. همان، آیه ۹۸.

٦. همان، آیات ۵۰-۵۱.

١. سورة صافات(۳۷): آیات ۵۱ تا ۵۳.

٣. سورة اسراء(۱۷): آیه ۴۹.

٥. سورة يس(۳۶): آیات ۷۵-۷۷.

بعض یوم قال بل بثت مائة عام فانظر إلى طعامك و شرابك لم يتسته و انظر إلى حمارك و لنجعلك آية للناس و انظر إلى العظام كيف نشرزها ثم نكسوها لحماً فلما تبین له قال إنَّ الله على كُلِّ شيءٍ قادرٌ^(۱).

٩. «وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمَ رَبَّ أَرْنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ قَالَ أَوْ لَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلِي وَلَكِنْ لِيَطْمِئِنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصَرِّهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جَزءاً ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعِيًّا وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ»^(۲).

این دو آیه هم دلالت روشن بر جسمانی بودن معاد دارد؛ زیرا سؤال از کیفیت احیای مردگان بوده، و خدای متعال طرز احیای مردگان را ارائه داده است.

اگر معاد روحانی بود و احیای مرده به معنای بقای روح و بازگشت روح بود، این سؤال و جواب بی وجه بود.

١٠. «لَا أَقْسَمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةٌِ وَلَا أَقْسَمُ بِالنَّفْسِ الْلَّوَامَةٌِ أَيْحَسِبُ النَّاسَ أَنَّ لَنْ نَجْمِعَ عَظَامَهُمْ بَلِيْ قَادِرُنَا عَلَىٰ أَنْ نَسْوِيَ بَنَاهُ بَلْ يَرِيدُ النَّاسُ لِيَفْجُرُ أَمَامَهُ»^(۳).

این آیه هم دلالت صریح بر جسمانی بودن معاد دارد؛ زیرا جمع کردن استخوانها و ساختن سرانگشتها، با جسمانی بودن، به هیچ وجه سازش ندارد.

١١. «أَيُعَدُّكُمْ إِنْكُمْ إِذَا مَمِّ وَكَتَمْ تَرَاباً وَعَظَاماً إِنْكُمْ مُخْرَجُونَ»^(۴).

١٢. «قَالَوا إِذَا مِتْنَا وَكَنَّا تَرَاباً وَعَظَاماً إِنَّا لَمْ بَعُوثُونَ»^(۵).

١٣. «وَإِنْ تَعْجَبْ فَعَجَبْ قَوْلُهُمْ إِذَا كَنَّا تَرَاباً إِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ»^(۶).

۲. همان، آیه ۲۶۰.

۱. سورة بقره(۲): ۲۵۹.

۴. سورة مؤمنون(۲۳): آیه ۳۵.

۳. سورة قیامت(۷۵): آیه ۴.

۶. سورة رعد(۱۳): آیه ۵.

۵. همان، آیه ۸۲.

۱۴. ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِذَا كَنَّا تَرَابًا وَآبَاءُنَا لِمُخْرِجِنَا﴾^(۱).
۱۵. ﴿فَقَالَ الْكَافِرُونَ هَذَا شَيْءٌ عَجِيبٌ إِذَا مَتْنَا وَكَنَّا تَرَابًا ذَلِكَ رَجْعٌ بَعْدٌ قَدْ عَلِمْنَا مَا تَنَقَصُ الْأَرْضُ مِنْهُمْ وَعِنْدَنَا كِتَابٌ حَفِظٌ﴾^(۲).
- این پنج آیه هم مانند آیه اول تا پنجم است که قبلاً در باره اش توضیح کوتاهی داده شد.
۱۶. ﴿إِنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبورِ﴾^(۳).
۱۷. ﴿وَإِذَا الْقُبورُ بَعْثَرْتُ مَا عَلِمْتُ نَفْسٌ مَا قَدَّمَتْ وَأُخْرِتْ﴾^(۴).
۱۸. ﴿إِذَا بَعْثَرْتَ مَا فِي الْقُبورِ﴾^(۵).
۱۹. ﴿يُخْرِجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ كَأَنَّهُمْ جُرَادٌ مُنْتَشِرٌ﴾^(۶).
- جذب به معنی قبر است.
۲۰. ﴿يُخْرِجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ سَرَاعًا﴾^(۷).
۲۱. ﴿ثُمَّ أَمَاتَهُ وَأَقْبَرَهُ ثُمَّ إِذَا شَاءَ أَنْشَرَهُ﴾^(۸).
۲۲. ﴿وَإِذَا الْأَرْضُ مَدَّتْ وَأَلْقَتْ مَا فِيهَا وَتَخَلَّتْ﴾^(۹).
- این هفت آیه و آیه هفتم که پیشتر یاد شد دلالت دارد که مردم از قبرها مبعوث می شوند؛ اگر معاد جسمانی نبود این تعبیر وجهی نداشت.
۲۳. ﴿كَذَلِكَ الْخُرُوجُ﴾^(۱۰).
۲۴. ﴿كَذَلِكَ تَخْرُجُونَ﴾^(۱۱).
۲۵. ﴿كَذَلِكَ تَخْرُجُونَ﴾^(۱۲).

- ۲ . سوره ق (۵۰): آیه ۳.
- ۴ . سوره انفطار (۸۲): آیه ۳.
- ۶ . سوره قمر (۵۴): آیه ۷.
- ۸ . سوره عبس (۸۰): آیه ۲۲.
- ۱۰ . سوره ق (۵۰): آیه ۱۱.
- ۱۲ . سوره زخرف (۴۳): آیه ۱۹.

- ۱ . سوره نحل (۱۶): آیه ۶۷.
- ۳ . سوره حج (۲۲): آیه ۷.
- ۵ . سوره عادیات (۱۰۰): آیه ۹.
- ۷ . سوره معارج (۷۰): آیه ۴۳.
- ۹ . سوره انشقاق (۸۴): آیه ۴.
- ۱۱ . سوره روم (۳۰): آیه ۱۱.

۲۶. ﴿كذلک نخرج الموتی﴾^(۱).

۲۷. ﴿وأخرجت الأرض أثقالها﴾^(۲).

۲۸. ﴿كذلک النشور﴾^(۳).

این شش آیه هم با در نظر گرفتن صدر آیات، که برای رعایت اختصار نقل نکردیم، دلالت روشن بر جسمانی بودن معاد دارد.

تعبیر خروج مانند همان تعبیر از قبر مبعوث شدن است.

۲۹. ﴿وقالوا إِذَا ضلَّلْنَا فِي الْأَرْضِ إِنَّا لَنَفِي خَلْقَ جَدِيدٍ﴾^(۴).

جسم است که در زمین پراکنده و منتشر و گم می شود، نه روح.

۳۰. ﴿كَلَّمَا نَضَجَتْ جَلُودُهُمْ بَذَّلَنَا جَلُودًا غَيْرَهَا لِيذُوقُوا العَذَابَ﴾^(۵).

بحث از تبدیل پوست بدن است و می توان گفت صریح در معاد جسمانی است.

و دو روایت در ذیل این آیه وارد شده است که با بیانی بسیار روشن

معد جسمانی را توضیح می دهد:

روایت اول: عن حفص بن غیاث قال شهدت المسجد الحرام و ابن أبي العوجاء يسأل أبا عبد الله عليه السلام عن قوله تعالى: ﴿كَلَّمَا نَضَجَتْ جَلُودُهُمْ بَذَّلَنَا جَلُودًا غَيْرَهَا لِيذُوقُوا العَذَابَ﴾ ما ذنب الغير؟

قال عليه السلام: ويحك هي هي وهي غيرها ، قال: فمثل لي ذلك شيئاً من أمر الدنيا ، قال: نعمرأيت لو أنّ رجلاً أخذ لبنة فكسرها ثم ردها في ملبنتها (القلب) فهيا هي وهي غيرها^(۶).

روایت دوم: قيل لأبي عبد الله عليه السلام : كيف تبدل جلوداً غيرها؟

۱ . سورة اعراف (۷) : آیه ۵۷.

۲ . سورة زلزال (۹۹) : آیه ۲.

۳ . سورة فاطر (۳۵) : آیه ۹.

۴ . سورة نساء (۴) : آیه ۵۶.

۵ . احتجاج طبرسی.

فال ﴿فَلِمْ﴾ : أرأيت لوأخذت لبنة فكسرتها وصبرتها تراباً ثم ضربتها في القالب أهي التي كانت؟ إنما هي ذلك وحدث تغيير آخر والأصل واحد^(۱).

٣١. ﴿إِنَّ الَّذِي أَحْيَاهَا لِمَحْيِيِّ الْمَوْتَىٰ إِنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾^(۲).

٣٢. ﴿كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَىٰ﴾^(۳).

٣٣. ﴿وَلَمْ يَعِي بِخَلْقِهِنَّ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يُحْيِي الْمَوْتَىٰ﴾^(۴).

٣٤. ﴿أَلَيْسَ ذَلِكَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يُحْيِي الْمَوْتَىٰ﴾^(۵).

٣٥. ﴿إِنَّ ذَلِكَ لِمَحْيِيِّ الْمَوْتَىٰ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾^(۶).

٣٦. ﴿إِنَّهُ يُحْيِي الْمَوْتَىٰ﴾^(۷).

٣٧. ﴿يُحْيِي الْمَوْتَىٰ﴾^(۸).

در این آیات بحث از احیاء موتی است، و بخصوص با در نظر گرفتن صدر آیات، دلالت روشن بر جسمانی بودن معاد دارد؛ چون اگر روحانی بود تعبیر احیای اموات معنی نداشت؛ زیرا روح باقی است.

٣٨. ﴿وَمِنْهَا تَخْرُجُونَ﴾^(۹).

مانند آیاتی که لفظ «قبر» و «جدث» و «خروج» داشت.

٣٩. ﴿كَمَا بَدَأْكُمْ تَعُودُونَ﴾^(۱۰).

٤٠. ﴿كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نَعِيدُهُ﴾^(۱۱).

از این چهل آیه (البته آیات منحصر به این چهل آیه نیست) چند آیه‌اش دلالت بسیار روشن دارد که جای هیچ خدشی ای در آنها نیست مانند

٢ . سورة فصلت (٤١): ٣٩.

١ . تفسیر علی بن ابراهیم.

٤ . سورة احقاف (٤٦): ٤٣.

٣ . سورة بقره (٢): ٧٣.

٦ . سورة روم (٣٠): ٥٠.

٥ . سورة قیامت (٧٥): ٤٠.

٨ . سورة يس (٣٦): ١٢.

٧ . سورة حج (٢٢): ٦.

١٠ . همان، آیه ٢٩.

٩ . سورة اعراف (٧): ١٥.

١١ . همان، آیه ٢٩.

١١ . سورة انبیاء (٢١): ١٠٤.

آیه ۷۷ سوره یس و آیه ۴ سوره قیامت و آیه ۲۵۹ و ۲۶۰ سوره بقره.

در پایان این بحث یک سؤال و جواب را مطرح می کنیم:

سؤال

در آیه ۸ سوره یس آمده است:

﴿أَوْ لِيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهِمْ بَلِّي وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ﴾.

ونیز در آیه ۹۸ سوره اسراء آمده است:

﴿أَوْ لَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ قَادِرٌ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهِمْ﴾.

آیا از کلمه «مثل» می توانیم استفاده کنیم که بدن اخروی مثل بدن دنیوی است نه عین آن، پس شاید بدن اخروی بدن غیر مادی باشد و مثل این بدن باشد.

پاسخ

اولاً: اگر این دو آیه چنین مفادی داشته باشد، باید به قرینه سایر آیات، که ظاهرشان بلکه صریحشان جسم مادی است، این دو آیه را طوری تفسیر کرد که با آنها مخالفت نداشته باشد.

ثانیاً: دو روایتی که قبلًا در ذیل آیه ﴿نضجت جلودهم﴾ یاد کردیم، پاسخ این سؤال را داده است که هم عین بدن دنیوی است و هم غیر و مثل آن و در عین حال جسمانی است، آن هم جسم مادی؛ زیرا حضرت صادق علیه السلام به خشت که خاک و نرم شود و دو مرتبه ساخته شود، مثال زدند.

ثالثاً: علامه طباطبائی این طور جواب داده اند:

البدن في كلّ آن غيره في الآخرة السابق بشخصه فالبدن اللاحق من الإنسان إذا اعتبر بالقياس إلى البدن السابق منه كان مثله لا عينه لكنّ الإنسان ذا البدن اللاحق إذا قيس إلى الإنسان

ذی البدن سابق کان عینه لا مثله .

بدن بی روح را اگر حساب کنیم بدن لاحق غیر از بدن سابق است ولی بدن با روح را که حساب کنیم انسان لاحق عین انسان سابق است، انسان شصت ساله همان است که در دوازده سالگی بوده است ولی بدنش غیر از بدن دوازده سالگی اوست .

رابعاً : گاهی کلمه «مثل» استعمال می‌شود، ولی مثل منظور نیست؛ مثلاً به یک اهل علم گفته می‌شود و «يَقْبَحُ مِنْ مِثْلِكَ الْكَذَبِ» و منظور این نیست که از مثل او قبیح است بلکه از خود او قبیح است. در زبان عرب گفته می‌شود: «مِثْلُكَ لَا يَبْخَلُ»؛ یعنی شما نباید بخل داشته باشید .

علامه طباطبائی در این پاسخ اخیر اشکال کرده‌اند که این طرز استعمال جایی است که بتوانیم کلمه مثل را برداریم و حذف کنیم؛ مثلاً در «مِثْلُكَ لَا يَبْخَلُ» می‌توانیم لا تبخل بگوییم ولی در آیه نمی‌توانیم به جای «يَخْلُقُ مِثْلَهِمْ» بگوییم «يَخْلُقُهُمْ» چون معاد خلقت نیست اعاده است . اما ظاهراً فرمایشان صحیح نباشد؛ زیرا در خود آیات معاد تعبیر به «خلق جدید» آمده است .

خامساً: گفته شده ضمیر «مِثْلَهِمْ» به سماوات و ارض بر می‌گردد . که درست نیست زیرا :

المقامُ مقامُ اثبات بعث الإنسان لا بعث السموات والأرض .

سادساً: قيل: المراد بمثلهم هم و أمثالهم .

این پاسخ هم درست نیست، زیرا با معنای «مثل» علی ما یُعرف من اللُّغَةِ و الْعُرْفِ مغایر است .

اللَّهُمَّ احْشِرْنَا مَعَ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ وَسَلَّمَ .

حدّ همسایگی در اسلام

آیة الله محمد علی اسماعیل پور

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

الحمد لله رب العالمين و صلی الله على محمد و آله الطاهرين

قال الكاظم عليه السلام : المؤمنون الفقهاء حصنون الإسلام

این مقاله به عنوان یادبود رحلت استادی عزیز و پدری علمی به قلم آورده شده است. گرچه با این کوتاه سخن حق او که سنتات عدیده در جلسات خصوصی و عمومی او را مزاحم بوده ایم ادا نمی شود. از خداوند متعال علو درجات ایشان و همه خادمان علوم اسلامی بخصوص علماء و فقهاء عظیم الشأن را که از دنیا رحلت فرموده اند خواستارم.

العبد محمد علی اسماعیل پور القمشه‌ای

۲۵ شعبان العظم ۱۴۱۶

۱۳۷۴ / ۱۰ / ۲۷

شناخت حدّ همسایگی در مواردی دارای آثار شرعی است چون باب وقف و نذر و وصیّت و غیر اینها. مثلاً اگر کسی مالی را برای همسایگان

وقف کرد، تا چند خانه و یا چند متري او را همسایه می‌گویند. همین طور در نذر و وصیت و بدیهی است که دانستن این حد، بخصوص در موارد نزاع و اختلاف بسیار کارساز است.

این مسئله در سه بخش بحث می‌شود: اول اصل حد؛ دوم ملاک آخر حد که مثلاً تا اول خانه همسایه حساب می‌شود یا تا آخر آن؛ سوم در فروع آن. ما فقط بخش اول را در این مقاله مورد بحث قرار می‌دهیم.
در این بخش سه قول وجود دارد:

معنای لغوی همسایه

اصل معنای همسایه و به عربی «جار» معنای واضحی است و آن اینکه هر کس که مسکن او نزدیک مسکن دیگری است او را همسایه گویند و فرقی بین همسایه خانه و یا مغازه و محل کار نیست. در مفردات راغب آمده:

الجار من يقرب مسكنه منك وهو من الأسماء
المتضايقة؛ فإنَّ الجار لا يكون جاراً إلَّا و ذلك الغير جارٌ
كالأخ والصديق.

همسایه کسی است که محل سکونت او نزدیک تو است و آن از اسمایی است که با اضافه به دیگران ملاحظه می‌شود و کسی همسایه کسی نیست مگر آنکه او هم همسایه باشد؛ چون برادر و رفیق.

پس از نظر لغوی معنای همسایه واضح است و عمدۀ حد عرفی و یا شرعی آن است.

قول اول

چنانکه در اصل معنای همسایه به عرف رجوع می‌شود، در حد آن

هم مرجع عرف است. صاحب شرائع در کتاب وقف می‌نویسد:
لو وقف على الجيران رجع إلى العرف.

اگر کسی وقف بر همسایگان کرد باید در حد آن به
عرف رجوع شود.

این قول منسوب به جمع دیگری از فقهانیز است مثل صاحب قواعد
وایضاح و جامع المقاصد و مسالک. دلیل بر این قول آن است که در هر
لفظی که استعمال می‌شود برای اینکه بدانیم معنای حقیقی آن چیست از
اینکه معنایی از آن نزد عرف رایج است که زودتر از معانی دیگر در ذهن
می‌آید و به اصطلاح آن را تبادر می‌گویند، حقیقت بودن آن لفظ در معنی
علوم می‌شود و آن هم از کثرت استعمال بدون قرینه به وجود می‌آید و در
واقع «اطراد» و عدم صحبت سلب هم مقدمه است برای حصول
تبادر، چنانکه در اصول فقه تحقیق شده است. بنابراین تا هر مقدار که
عرف همسایه بداند، همان حد است. اما این دلیل در موردی تمام است که
از ناحیه شرع انور حد خاصی بیان نشده باشد. برای توضیح این مطلب
می‌گوییم: موضوعات بر سه قسم است:

- ۱- موضوعاتی که عرفی محض است؛ مثل آب و خاک. در فهم این
قبيل مفاهيم، عرف مرجع است؛ مثلاً اگر امر شد که با آب وضو بگيريد،
معنای آب را از عرف می‌گيريم و تطبيق بر مصادق خارجي می‌کنيم.
- ۲- موضوعاتی که شرعاً محض است مثل نماز و وضو و حج و
مانند اينها. در اين گونه موضوعات باید شارع مقدس موضوع را بیان کند؛
مثلاً اگر امر کرد به نماز، باید خودش اجزا و شرایط نماز را از اول تا آخر بیان
کند، مثلاً بگويد: «أولها التكبير وأخرها التسلیم» و.... .
- ۳- موضوعاتی است که هم عرفی است و هم شرع در آن تصرف
نموده؛ مثل مفهوم بيع و شراء. اين گونه مفاهيم از تأسیسات شرعیه

نیست، چون عرف قبل از شرع خرید و فروش داشته و شارع مقدس هم در غالب موارد همان طور که نزد عرف مطرح است، امضا کرده . ولی در بعضی موارد عرف را تخطیه کرده؛ مثلاً عرف بین بیع رَبُوی وغیر آن فرق نمی گذارد ولی شارع فرق گذاشت؛ خداوند متعال می فرماید:

﴿ذلک بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبْوَا وَأَحَلَ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحرَمَ الرِّبْوَا﴾ .^(۱)

جاهلان به دین می گفتند: بیع هم مثل ریاست اما خداوند متعال بیع را حلال کرده و ربا را حرام نموده است.

با توجه به آنچه گفته شد نتیجه می گیریم که اگر شرع انور در مفهوم حد همسایگی تصرف نکرده باشد به همان معنای عرفی باقی خواهد ماند؛ ولی از آنچه خواهیم گفت به دست می آید که در این مفهوم از نظر شرع تصرف شده است.

قول دوم

بعضی گفته اند حد همسایگی چهل ذراع است «الجَازَ مِنْ يَكُونُ سُكَنَاهُ تَلُو دَارَهُ إِلَى أَرْبَعِينَ ذِرَاعًا» و چهل ذراع حدود بیست متر است اگر هر ذراع پنجاه سانتیمتر باشد؛ و نوزده متر و سه سانتیمتر است اگر ذراع متوسط را چهل و نه سانتیمتر حساب کنیم . البته بیست متر - بنابر آنچه اندازه گیری نموده ایم - اقرب به واقع است.

این قول منسوب به اکثر فقهاء مشهور است . بعضی هم ادعای اجماع بر آن نموده اند؛ گر چه اجماع در اینجا درست نیست و یا کاشف از رأی معصوم نیست و به اصطلاح «سندي» و یا «محتمل السنديه» است . به هر حال ، عمدۀ بحث در «دلیل» این حکم است . از بعضی متون

فقهی استفاده می شود که دلیل آن روایت مرسله ای است که عمل فقها برطبق آن است . مرحوم شیخ الطایفه طوسی در کتاب خلاف (در کتاب وصیت) فرموده اند :

إذا أوصى بثلث ماله لجيرانه ، فرق بين من يكون بينه و بين داره أربعون ذراعاً من أربع جوانب - إلى أن قال :-
دليلنا إجماع الفرقة و روایاتهم .

اگر کسی وصیت کرد $\frac{1}{3}$ مالش را به همسایگانش بدهند ، باید تقسیم شود بین کسانی که بین آنها و بین خانه این شخص چهل ذراع فاصله است و دلیل آن اجماع و روایات است .

و ابن ادریس در کتاب وقف سرائر در مورد وقف بر همسایه

فرموده اند :

كان ذلك مصروفاً إلى من يلي داره إلى أربعين ذراعاً من أربعة جوانبها - إلى أن قال : - و روی إلى أربعين داراً و الأول هو الأظهر والمعمول عليه .

اگر کسی وقف بر همسایه کند ، باید صرف کسانی که پهلوی خانه او هستند تا چهل ذراع از چهار طرف شود و روایت شده : «تا چهل خانه» . ولی اول ظاهرتر است و به آن عمل شده است .

ظاهر اینکه فرموده «أظهر است و معمول عليه» آن است که روایتی بوده که عمل بر طبق آن شده است .

بنابر این ، می توان گفت روایت و یا روایاتی در مورد قول «چهل ذراع» بوده و به دست ما نرسیده و در کتب فقهی به نحو ارسال نقل شده است .

در اینجا مشکل عمدۀ این است که ارسال روایت موجب ضعف آن است ولی عمل مشهور جبران ضعف را می‌نماید و وثوق خبری حاصل می‌شود . در مقابل این نظریه ، بعضی قائلند که شهرت جبر ضعف نمی‌کند . ولی مختار این است که شهرت هم جابر روایت ضعیف می‌شود وهم کاسر روایت صحیح است . مهم این است که عقلاً به خبری که وثوق به صدور مضمون آن پیدا کنند عمل می‌نمایند و عمدۀ دلیل حجیت خبر واحد هم ، بنای عقلاست ، و صحت سند و رجال یک روایت هم چون موجب وثوق به صدور است ، مورد اعتنایست .

پوشیده نماند که مراد از «جبر ضعف سند به شهرت فتوائی» توثیق رجال آن نیست که اشکال دور توهمند شود ؟ بلکه مراد همان وثوق به صدور خبر است که از آن به «وثوق خبری» تعبیر می‌شود . و نیز باید دانست شهرت استنادیه این خصیصه را دارد ؛ یعنی اگر مشهور ، در فتوا استناد به خبری کرده باشند و یا بتوانیم بگوییم مورد استفاده ایشان بوده ، ضعف آن جبران می‌شود ، نه مجرد بودن خبری ضعیف بدون استناد به آن . در اینجا هم استناد محرز است چنانکه از کلام شیخ طوسی و غیر ایشان - که گذشت - استفاده می‌شود . آنچه می‌تواند مؤید صدور چنین روایتی باشد این است که این مضمون در کتب فقهیانی که بنای ایشان بر نقل متن روایات در کتاب خود بوده ، یافت می‌شود ؛ چون مقننه شیخ مفید و نهایه شیخ طوسی و مراسم سلار و وسیله ابن حمزه . با مراجعته به این کتابها می‌توان به این معنی اطمینان پیدا کرد .

در کتاب وقف مقننه فرموده :

إذا تصدق على جيرانه ... كان مصروفاً إلى من يلي
داره إلى أربعين ذراعاً من أربع جوانبها وليس لمن بعد
عن هذه المسافة شيء .

در کتاب وقف نهایه فرموده:

إذا وقف الإنسان شيئاً على جيرانه أو أوصى لهم
شيء ... كان مصروفاً إلى من يلي داره إلى أربعين ذراعاً
من أربع جوانبها.

در کتاب وسیله فرموده:

و جiranه على الإطلاق الذين يكون داره من أربع
جوانب إلى أربعين ذراعاً.

در کتاب مراسم فرموده:

من وقف على جiranه ولم يسم ، كان لمن يلي داره
إلى أربعين ذراعاً من أربع جوانبها.

با ملاحظة عبارات منقول، در می باییم که از نظر متن کاملاً نزدیک
به هم هستند و این خود سبب وثوق فقیه به بودن روایت در این مورد
می شود. به هر حال سنده این قول قابل اعتماد است.

در مقام جمع بین این قول و قول اول، بعضی چون صاحب جواهر
فرموده‌اند این حدّ همسایگی - یعنی چهل ذراع - با نظر عرف نیز انطباق دارد
و لیکن عرف چون از حیث بعض افراد شک می‌کند، شارع که اعرف است
تحدید فرموده مثل اینکه حدّ وجه (صورت) در وضو و حدّ مسافت در سفر
را بیان کرده است. ولی به نظر می‌رسد که عرف در اصل همسایگی قدر
متیقّنی دارد، اما با دقت تحدید نکرده است بلکه شارع مقدس حد را بیان
کرده که می‌شود در موارد منازعات وغیره به آن رجوع کرد به طوری که کم و
زیاد نشود و این طور نیست که عرف ، در حدّ دقیق نظری داشته باشد و در
بعضی از جاها شک کند. در این گونه تحدیدات غالباً عرف ضابطه‌ای
ندارد. پس می‌شود گفت این تحدید تعبّدی است از شرع انور در دقت
حدّ. و این قول غیر از قول اول است در این جهت. اگر چه در اصل

همسایگی، عرف هم این حد را می‌پذیرد و دور از ذهن او نیست.

قول سوم

بعضی از فقهاء حد همسایگی را تا چهل خانه دانسته‌اند.

صاحب جواهر فرموده: قائل این قول معلوم نیست و بعد از چند سطر فرموده که شهید ثانی به این قول مایل است.

در مفتاح الكرامة فرموده: این قول را شهید در کتاب دروس اختیار کرده است.

هر دو نسبت ثابت نیست؛ چون شهید ثانی در کتاب وصیت شرح لمعه مایل به قول اول شده و فرموده: حد آن عرفی است. شهید اول نیز در لمعه نسبت این قول را به مجھول نسبت داده و فرموده: «گفته شده» و خود ایشان قائل به قول مشهور - که حد را چهل ذراع قرار داده‌اند - شده است، و نسبتی هم که به دروس داده شده، صحیح نیست.

دلیل این قول، روایاتی است که بعضی از آنها را ذکر می‌کنیم:

۱- مؤوث جمیل بن دراج:

عن أبي جعفر عليه السلام قال: «حد الجوار أربعون داراً من كل جانب من بين يديه ومن خلفه وعن يمينه وعن شماله». ^(۱)

حد همسایگی چهل خانه از هر طرف است از پس و پیش و راست و چپ.

۲- خبر عمرو بن عكرمة:

قال: قال رسول الله صلوات الله عليه وسلم: «كل أربعين داراً جيران من بين يديه ومن خلفه وعن يمينه وعن شماله». ^(۲)

۱- وسائل الشیعه، ج ۸، باب ۹۰ از احکام العشرة، ح ۱.

۲- همان، ح ۲.

۳- خبر دیگری از عمرو بن عکرمه:

عن أبي عبد الله عليه السلام (في حديث): «أنّ رسول الله عليه السلام أتاه رجلٌ من الأنصار فقال: إني اشتريت داراً من بني فلان، وإنّ أقرب جيراني مني جواراً من لا أرجو خيره ولا آمن شره، قال: فأمر رسول الله عليه السلام علياً وأبازر ونسية آخر وأظنه المقداد أن ينادوا في المسجد بأعلى أصواتهم بأنّه «لا إيمان لمن لا يأمن جاره بوانفة». فنادوا بها ثلاثة. ثمّ أومأ بيده إلى كلّ أربعين داراً من بين يديه ومن خلفه وعن يمينه وعن شماله». (۱)

امام صادق عليه السلام فرمود: «مردی از انصار نزد رسول خدا پیش آمد و گفت: من خانه‌ای از فلان فامیل خریده‌ام و نزدیکترین همسایه من کسی است که به خیر او امید ندارم و از شر او هم در امان نیستم. رسول خدا پیش به على عليه السلام و ابوذر فرمود - و در یاد ندارم دیگری را، گمان سی کنم که مقداد باشد - در مسجد فریاد بزنند: "ایمان ندارد کسی که همسایه او از شر او در امان نیست" پس سه بار این مطلب را گفتند . بعد از آن رسول خدا پیش با دست خود اشاره فرمودند تا چهل خانه از پس و پیش و راست و چپ».

۴- صحیح معاویة بن عمار:

شیخ صدق در معانی الأخبار نقل کرده :

از امام صادق عليه السلام سوال شد: ما حدّ الجار؟ قال: «أربعين داراً من كلّ جانب».

۱- همان، باب ۸۶ از احکام العشرة، ح ۱

حدّ همسایگی چهل خانه است از تمام اطراف.

۵- در کتاب خصال مرحوم صدوق (باب الأربعين) عقبة بن خالد از حضرت صادق ع نقل کرده که او از پدرانش نقل کرده از حضرت علی ع که فرمود:

حریم المسجد أربعون ذراعاً و الجوار أربعون داراً من
أربع جوانبها.

حریم مسجد چهل ذراع است و همسایگی چهل
خانه است از چهار طرف خانه شخص.

۶- ابن قدامه روایت مرسله‌ای از عایشه نقل کرده:
إِنَّ النَّبِيَّ ص سئلَ عَنْ حَدِّ الْجَوَارِ فَقَالَ: «إِلَى أَرْبَعينَ
داراً».

از رسول خدا ص سؤال شد از حد همسایگی،
فرمود: «تا چهل خانه».

این روایات دلالت می‌کنند بر اینکه حد همسایگی تا چهل ذراع است. در شرح لمعه فقط روایت آخر را نقل کرده است.

روایت اول موثق است ولی سند روایت دوم و سوم ضعیف است؛ چون عمرو بن عکرمه یا عمر بن عکرمه توثیق نشده است. در سند روایت خصال هم عقبة بن خالد وجود دارد که توثیق صریحی در بارهٔ او نداریم ولی خالی از درجه‌ای از اعتبار نیست مخصوصاً با ملاحظه موثق جمیل. به صحیح معاویة بن عمار وثوق خبری حاصل می‌شود و به طور کلی اگر یک روایت صحیح یا موثق داشته باشیم، به روایات دیگری که به همان مضمون است وثوق خبری حاصل می‌شود. اگر چه وثوق مخبری نباشد. بنابر این مرسل بودن روایت عایشه هم با این کلی قابل حل است. ولی این کلی در صورتی است که روایت از جهت دیگری ضعیف شمرده نشود مثل اینکه

مشهور از آن اعراض نکرده باشند. به هر حال، این روایات به خودی خود قابل اعتمادند ولی باید ملاحظه جمع آنها با مرسله‌ای که شرح آن گذشت - که دلالت داشت بر اینکه حد همسایگی چهل ذراع است و مشهور بر طبق آن عمل کرده بودند - بشود.

به حسب فن، مفهوم اثباتی این دو قول با هم دیگر تعارضی ندارند؛ یعنی می‌توان گفت که چهل ذراع حد بعضی موارد و چهل خانه حد موارد دیگر باشد که توضیح آن معلوم خواهد شد. ولی تعارض در مفهوم هر یک با منطقی دیگری است یعنی هر یک مفهومش این است که دیگری حد همسایگی نیست. بنابر این، باید در باب تعارض، ملاحظه مرجحات شود. در این مقام مرحوم محقق در شرائع فرموده: به این نظر که می‌گوید حد همسایه چهل خانه است باید اعتنا کرد. و صاحب جواهر روایات را نسبت به شذوذ داده و فرموده: «لیس بشیء» و ادعای قطع نموده به اینکه عرف موافق این قول نیست و تعبد شرعی هم در الفاظی که متدالون عرفی است، فایده نمی‌بخشد.

ولی در اینجا باید گفت که این روایات که دلالت بر حد همسایگی تا چهل خانه دارد شاذ نیست که مشمول مرفوعه زراره و یا مقبله عمر بن حنظله شود که دلالت دارد بر بی اعتنایی به شاذ نادر: «وَدَعَ الشَّاذَ النَّادِرَ»، «وَيَرْكَ الشَّاذَ الَّذِي لِيْسَ بِمَسْهُورٍ». بلکه می‌توان گفت که اینها نسبت به مرسله‌ای که از کلمات فقهها استفاده شدو دلالت داشت بر حد چهل ذراع، درجه‌ای از شهرت را دارند؛ یعنی شهرت روایی. بلی کسی که فقط در این زمینه روایت عایشه را نقل کند، شذوذ در ذهن او می‌آید ولی با آنچه در عدد روایات گذشت ناظر می‌تواند بگوید که شاذ روایی آن است که دلالت بر چهل ذراع دارد. بلی شهرت فتواهی بر طبق چهل ذراع است و بنابر تحقیق، شهرت فتواهی می‌تواند مرجح باشد، بنابر اینکه تنقیح مناط کنیم از آنچه

وارد شده دربارهٔ دو خبر متعارض: «خُذ بما اشتهرَ بين أصحابك» و یا به تعبیر دیگر: «و يترک الشاذ الذي ليس بمشهور عنـد أصحابك فإن المجموع عليه لا ريب فيه»؛ خبر شاذی که مشهور نیست ترک می‌شود و شک در چیزی که همه گفته اند نیست (که مراد به همه در اینجا همان مشهور است).

نتیجه

بنابراین، اگر چه در روایات دال بر چهل خانه، روایت صحیح و موثق هم وجود داشت، ولی به واسطهٔ اعراض مشهور ساقط می‌شوند، چون مشهور که هم عادل و هم اهل فن می‌باشند وقتی از روایتی که رجال آن موثقند اعراض کردند، وثوق ما به آن خبر را از بین می‌برد و پس می‌بریم که قرینه‌ای برای ضعف خبر در کار بوده که به ما نرسیده است.

ولی با این همه، می‌توان گفت که روایت دال بر چهل ذراع در مواردی مثل وقف بر همسایه یا انذر و یا وصیت، حدّ شرعی است. و روایات دال بر چهل خانه جنبهٔ اخلاقی دارد و در مراجعات آداب و رسوم باید آن روایات را ملاحظه کرد. می‌توان گفت در عرف هم دو رقم همسایگی مطرح است: یک نحو در اموری که مربوط به مادیات است و یک نحو در اموری که مربوط به اخلاقیات است و آنچه در عرف مردم است که همسایه تا چهل خانه است و ادعای همسایگی در بیش از چهل ذراع را می‌نمایند، در امور اخلاقی است و منکری هم در عرف نیست و اگر تا چهل خانه را یک محله هم حساب کنید، در معنای همسایگی، عرف برای این منظور توسعه فائل است و کسی که در جوار مردم است باید مواطن باشد که اذیت و آزار او به آنها نرسد. شاهد این مطلب روایت دوم عمرو بن عکرمه است که رسول خدا بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ اعلام کردند که در این حدّ باید مراجعات همسایگی بشود.

به عبارت دیگر، عرف دو نوع همسایگی دارد: دور و نزدیک و بر هر یک آثاری مترتب است و شارع مقدس حد نزدیک را چهل ذراع و حد دور را چهل خانه قرار داده است. بنابر این، ما داعی بر بی اعتمایی به روایات چهل خانه نداریم و آنها را طرح نمی کنیم و قول مشهور را در مواردی مثل وقف و وصیت و نذر و مانند آن می گیریم و به این روایات هم از جنبه اخلاقی عمل می کنیم و اینکه صاحب جواهر فرمود: ما قطع داریم که در عرف چهل خانه حد نیست، می گوییم بله حد همسایه نزدیک نیست ولی حد همسایه دور و درجه دوم قطعاً هست.

صاحب جواهر برای طرد روایات همسایگی چهل خانه فرمایش دیگری دارند و آن اینکه حمل شود بر تقيه از عامه‌ای که بر اساس روایت مرسلى که از عایشه نقل شده این گونه حکم کرده‌اند. ولی این فرمایش تمام نیست؛ برای اینکه اولاً، نقل این خبر از عایشه دلالت بر تقيه ندارد با اینکه دانستید که از طریق امامیه روایاتی که در آن موثق جمیل بود داریم. ثانياً، توضیحی که در خبر دوم عمرو بن عکرمه بود که گذشت - ظهور در عدم تقيه داشت. ثالثاً، این حد مورد اتفاق عامه نیست که حمل بر تقيه شود.

مرحوم شیخ طوسی در مورد وصیت بر همسایگان فرموده‌اند:

قال الشافعی: يفرق (أي ثلث الموصي) فيمن كان
بينه أربعون داراً من كل جانب . وقال أبوحنيفة: جيرانه
الجار الملاصق . وقال أبو يوسف: جيرانه أهل دربه . و
قال محمد: أهل محلته . وقال أحمد بن حنبل: جيرانه
أهل مسجده و جماعته و مَن سمع الأذان من مسجده . و

في التابعين مَن قال: من سمع الإقامة .^(۱)

شافعی گفته: همسایه تا چهل خانه است از هر

طرف . ابوحنیفه گفته : همسایه خانه‌های چسبیده به خانه شخص است . ابو یوسف گفته : همسایه‌ها کسانی هستند که در خانه می‌باشند . محمد گفته : اهل محله هستند . احمد گفته : اهل مسجد و نماز جماعت وکسانی که صدای اذان را می‌شنوند از مسجد . یکی از تابعین گفته : همسایه کسی است که اقامه را بشنود .

بنابراین حمل بر تقبیه وجهی ندارد .

و در کلام دیگری صاحب جواهر فرموده اند : گاهی روایات همسایگی تا چهل خانه حمل می‌شود بر همسایگی از باب شرافت مثل ساکنان کربلا و نجف اشرف وغیر اینها به عنوان مجاورت قبور ائمه علیهم السلام ؛ به معنای اینکه تا این حد هم مجاورت صادق است .

اگر مراد از این کلام این است که مجاورت معنایی غیر از همسایگی دارد ، درست نیست و اگر مراد این است که همسایگی صادق است ، همان است که گفته شد که این معنای دیگری از همسایگی است که بعد از صدق آن ، مجاور می‌تواند به عنوان همسایگی ادعای تشریف به این مکانهای مقدس بنماید .

حاصل تمام مباحث اینکه ، همسایه در عرف بر همسایه دور و نزدیک هر دو اطلاق می‌شود و روایات هم در هر دو مورد بیان تحدید شرعی می‌کند و تعارضی در آنها نیست . چهل ذراع در موارد امور مالی مثل وصیت بر همسایگان ، حد شرعی است و روایات چهل خانه در مسائل اخلاقی .

راز هاندگاری قرآن

تمهیدات ظریف پیامبر اکرم ﷺ
به منظور صیانت قرآن از آفت تحریف

حجۃ‌الاسلام
محمد علی جاودان

ما برای شناخت اسلام راهی جز رجوع به قرآن و سنت نداریم؛ زیرا اسلام تنها بر این دو پایه اصلی و اساسی بنا شده است. قرآن و سنت اگر چه هر کدام یک اصل و یک پایه اساسی و مستقل هستند، با یکدیگر ارتباطی وثیق و همه‌جانبه دارند. از یک سو قرآن حاوی اصول و مبانی اسلام بوده و سنت تفصیل و توضیح و شرح آن است، و از سوی دیگر قرآن صحیح و سقیم روایات حامل سنت را نشان می‌دهد. یعنی یکی وظیفه‌اش نسبت به دیگری و نسبتش با آن، وظیفه و نسبت «تبیینی» است، و دیگری وظیفه و

* علاوه بر مصادر اولیه، بیشترین بهره این مقاله از دو کتاب القرآن الکریم و روایات المدرستین تألیف علامه سید مرتضی عسکری و حقائق هامة حول القرآن الکریم تألیف سید جعفر مرتضی عاملی گرفته شده است.

نسبتش با آن، وظیفه و نسبت «تصحیحی» است.^(۱)

قرآن که حاوی کلیات و اصول نظریات اسلام در همه زمینه‌های است و وظیفه حفاظت از سنت را به عهده دارد، خود از تمام دستبردها و تحریفات مصون مانده و امروز تنها کتاب آسمانی سالم و دست ناخورده بر روی زمین است.

عوامل مصونیت قرآن کریم از تحریفات بسیارند. شکل و ساختمان لفظی و معانی معجزه‌آسای قرآن و کار عظیمی که پیامبر اکرم ﷺ در ایجاد شور و شوقی عام و نهضتی همه‌گیر در جهت تعلیم و تعلم آن به همه مسلمانان انجام دادند، از جمله عوامل مصونیت کتاب آسمانی اسلام از تحریفات به شمار می‌رود.

این مقاله به فصاحت و بلاغت بی مثال قرآن و به تعالی مضامین آن نمی‌پردازد و اینکار را به فرصتی دیگر و می‌گذارد و تنها آنچه را که پیامبر ﷺ انجام داده‌اند، در نگاهی گذرا مورد نظر قرار می‌دهد و با اقرار به ناتوانی از احاطه به عمق و ابعاد کارها، آنچه فعلًا مقدور است عرضه می‌کند.

پیامبر اکرم ﷺ وظیفه و کاری بزرگ بر دوش داشتند و آن را به تمام و کمال به پایان رسانیدند. همه جوانب این کار سنجیده و حساب شده بود. کوشش ایشان برای این بود که قرآن کریم به آن وسعت و گستره دست یابد که از حیطه دستبرد طوایفی وقدرتمندان به دور بماند، و آنها هرقدر صاحب شوکت وقدرت باشند نتوانند با این گستردگی مقابله کرده و چیزی از قرآن را مورد دستبرد قرار دهند.

۱. نسبتهای دیگری نیز بین قرآن کریم و سنت وجود دارد. از جمله اینکه قرآن دلیل اصالت و اعتبار سنت است؛ از آنجا که قرآن به عنوان معجزه جاوید سند رسالت و نبوت حضرت ختمی مرتبه است و مقام رسالت مصدر اول همه آن چیزهایی است که به عنوان سنت در اسلام وجود دارد.

ما عملکرد حضرت ختمی مرتبت را در چند مرحله قابل تنظیم می‌دانیم. البته شایان ذکر است که مراحل این طرح و تنظیم به صورت زمانی ترتیب نیافته‌اند و بیشتر به وجه طبیعی و معقول حوادث توجه شده است. یعنی آنچه را ما در اینجا با ترتیب و پشت سر هم ذکر می‌کنیم و عنوان دو مرحله بدان می‌دهیم ممکن است کاملاً در کنار هم وقوع یافته باشند یا اینکه یک مرحله متوسط در این شکل‌بندی خیلی زودتر از مراحل قبلی انجام گرفته باشد.

۱. گسترش خواندن و نوشتن

اولین مرحله از مراحل عملکرد پیامبر اکرم ﷺ مسئله با سواد کردن مسلمانان بود و تا آنجا که می‌دانیم این کار مربوط به دوران بعد از هجرت ایشان به مدینه است.

سواد خواندن و نوشتن و حساب دانی اگر چه در جزیره العرب وجود داشت، اما آنقدر اندک بود که تقریباً به حساب نمی‌آمد. تعداد باسواندان در قریش، یعنی مهمترین قبیله عربی در عصر جاهلیت، و در شهر مکه، مهمترین شهر در این سرزمین، تا هفده تن بیشتر نام برده نشده‌اند.^(۱) شهر یثرب (مدینه) هم باسواندان شناخته شده‌اش حدود ده نفر بوده‌اند.^(۲) در آن روزگار اگر کسی خواندن و نوشتن می‌دانست و بر شنا و تیراندازی توانایی داشت «کامل» نام می‌گرفت.^(۳) اینکه دارنده سواد و آشنایی با شنا و تیراندازی کامل نامیده می‌شود یعنی رکن اصلی کمال در فرهنگ آن روز عرب تنها دانستن خواندن و نوشتن است و تعداد بسیار اندک کسانی که به

۱. بلاذری مورخ معتبر می‌نویسد: «دخل الإسلام وفي قريش سبعة عشر رجلاً كلهم يكتب»، فتوح البلدان، ص ۵۸۰، تحقيق دکتور صلاح الدين المنجد، ۱۹۵۶م.

۲. همان مصدر، ص ۵۸۳.

۳. فتوح البلدان، ص ۵۸۳ ، الطبقات الكبيرى، ج ۷، ص ۳۹۰، ج بيروت، ۱۳۸۰ق.

این عنوان خوانده شده‌اند نشان دهنده فقر شدیدی است که عرب در زمینه سواد داشته است.

این مقدار اندک دانایی، مربوط به شهرها بود که ساکنان آن به تجارت می‌پرداختند و به کشورهای متعدد مجاور مثل ایران و رم رفت و آمد مداوم داشتند. اما در قبایل بیابانی، مسأله بسیار بدتر از این بود و بسیاری از آنها از سواد خواندن و نوشتن بکلی محروم بودند.^(۱) حتی پاره‌ای از آن ننگ داشته و آن را عیب می‌شمردند.^(۲)

پیامبر اکرم ﷺ در چنین وضعی کوشیدند که همه مسلمانان خواندن و نوشتن بیاموزند تا بتوانند قرآن را بنویسند و بخوانند و حفظ کنند. بررسی این کار بزرگ نیاز به تحقیقی جدا داشته و فرصتی مناسب می‌طلبید و ما آن را به وقت دیگر موكول می‌کنیم.

۲. تعلیم قرآن^(۳)

مرحله دوم از کار پیامبر اکرم ﷺ این بود که ایشان به عنوان اولین معلم، خود به تعلیم صحابه پرداختند و تلاوت قرآن را ده آیه ده آیه به آنها آموزش دادند. هروقت که تعلیم کیفیت تلاوت ده آیه پایان می‌یافتد و صحابه آن را به درستی می‌آموختند، به تعلیم آنچه آیات مزبور از علم و عمل دربرداشت می‌پرداختند و تا این کار تمام نمی‌شد به آموزش ده آیه بعد مشغول نمی‌شدند. در واقع، نخست تلاوت الفاظ آموزش داده می‌شد، بعد هم به آموختن معانی و مفاهیم و تفسیر آیات می‌پرداختند و پیامبر ﷺ

۱. مجمع الزوائد، ج ۵، ص ۳۰۵.

۲. مراجعة كيد به الصحيح من سيرة النبي الأعظم، ج ۱، ص ۴۹، ج اول ایران.

۳. باید یادآور شویم که این مرحله از نظر زمانی به اولین سالهای نزول قرآن و ظهور اسلام یعنی مکه مربوط می‌شود و در آن سالها پیامبر ﷺ خود به اولین مسلمانان قرآن را آموخته‌اند.

برای آنها عقاید و معارف و امر و نهی و حلال و حرام موجود در آن آیات را بیان می‌داشتند.^(۱) این شکل و ترتیب در هر دوره از تعالیم مراعات می‌شد. در این مرحله که ما آن را مرحله دوم نام نهادیم صحابه با سواد بیانات پیامبر ﷺ را نوشته و ثبت می‌کردند. بدین ترتیب، گروه زیادی از مسلمانان آشنای با قرآن به وجود آمدند.

۳. معلمان قرآن

بعد از آنکه در شهر مدینه افراد علاقه‌مند و مستعد و بعضاً با سواد، از دانش قرآن بهره گرفتند و آن مقدار که برای هر مسلمان لازم است از قرآن بداند آموختند، پیامبر اکرم ﷺ گروه ممتاز و نخبه آنها را به کار و اداست و از ایشان به عنوان معلمان قرآن استفاده کرد.

«عبدة بن صامت» از بزرگان صحابه می‌گوید:

آنگاه که کسی به مدینه هجرت می‌کرد، پیامبر ﷺ او را به یکی از ما می‌سپرد تا بدو قرآن بیاموزد.^(۲)

در نقلی دیگر از همین صحابی آمده است:

اگر کسی به مدینه هجرت می‌کرد پیامبر ﷺ او را به دست یکی از حافظان قرآن می‌سپرد تا بدو قرآن آموزش دهد و بدین ترتیب تعداد حافظان قرآن در عهد آن حضرت فراوانی یافت.^(۳)

به عنوان نمونه در تاریخ می‌خوانیم:

وقتی از قبیله «عبد قیس» کسانی به مدینه آمدند، پیامبر ﷺ

۱. مسنـد احمد، ج ۵، ص ۴۱۰؛ الطبقـات الـكـبرـى، ج ۶، ص ۱۷۲؛ كـنز العـمال، ج ۲، ص ۳۴۷؛ و تفسـير البـيان.

۲. مسنـد احمد، ج ۵، ص ۴۱۰؛ مستدرـك حـاكم، ج ۱، ص ۳۵۶.

۳. منـاهـل العـرـفـان، ج ۱، ص ۲۳۴ و ۳۰۸.

دستور داد که انصار ایشان را میهمانی و اکرام کنند. بعد از چند روز از آنها سؤال کرد که پذیرایی برادرانتان را چگونه یافته‌د؟ در جواب با اظهار امتنان گفتند: وسایل راحت و غذای خوب برای ما فراهم ساختند و شبانه روز کتاب پروردگار و سنت پیامبر ﷺ ما را به ما آموختند.^(۱) در روایت ابوسعید خُدْرَی تفصیل دیگری از این حادثه وجود دارد. او می‌گوید:

ما نزد پیامبر ﷺ نشسته بودیم؛ ایشان فرمودند: «فرستادگان قبیله عبد قیس آمدند». ما که گمان کردیم مقصود پیامبر ﷺ آمدن آنها به همین جا و مکان ماست، به اطراف نگریستیم اما کسی و چیزی را مشاهده نکردیم. اما چندان طول نکشید که از راه رسیدند و بر پیامبر ﷺ سلام گفتند. بعد از آنکه در محضر پیامبر ﷺ نشستند، آن حضرت از ایشان سؤالاتی کردند و جواب شنیدند. آنگاه هریک از ایشان را به یکی از مسلمانان سپردند که به میهمانی به نزد خویش برد و قرآن و نماز به او بیاموزد. یک هفته به این شکل گذشت. پیامبر اکرم ﷺ در پایان هفته آنها را آزمودند، موفقیت نسبی بود. هفته بعد آنها را به کسان دیگر سپردند. در امتحان پایان این هفته فرستادگان قبیله عبد قیس موفق شدند؛ زیرا به اندازه لازم از قرآن و نماز آموزش دیده بودند.^(۲)

همچنین هنگامی که نمایندگان قبیله «بني ثقیف» به مدینه آمدند، در ابتدا برای آنها در مسجد چادری زده شد تا بتوانند قرآن خواندن صحابه را

۱. مسنـد احمد، ج ۴، ص ۲۰۶.

۲. المصـنـف، عبد الرزاق صـنـعـانـي، ج ۹، ص ۲۰۱، ح ۱۶۹۳۰.

بشنوند و نمازگزاردن ایشان را ببینند.^(۱) پس از چند روز، آنها اسلام آورده‌اند. بعد از آن نیز به یادگیری قرآن پرداختند.^(۲)

نمایندگانی از قبیله «جرم» به مدینه آمدند مسلمان شده و در آنجا تعلیم قرآن یافتد.^(۳)

از فرستادگان قبیله «بنی حنيفه» کسی به نزد «ابی بن کعب» فرستاده شده و در نزد او به آموختن قرآن پرداخت.^(۴)

در اسناد موجود در مورد قبایل تَجِیْب و بنی ثَعَلَبَه و بنی خُوْلَانَ و رهَاوِيْنَ و بنی غَنَمَ و غَامِدَ و مُرَاد^(۵) ... اطلاعاتی به همین صورت وجود دارد. آنها هر کدام به شکلی به شهر مدینه آمده و بعد از تشرف به اسلام، در تحت تعالیم صحابه به یادگیری قرآن و اسلام پرداختند.^(۶)

۴. مبلغان قرآن

در این مرحله به هرجا که اسلام می‌آورده و آمادگی داشته باشد و شرایط مناسب بود و به هرجا که علاقه و طلب وجود داشت، قاریان و حافظان قرآن گسیل می‌شوند تا بدیشان قرآن و اسلام را بیاموزند.

از جمله، هنگامی که پیامبر اکرم ﷺ هنوز در مکه بودند و هجرت اتفاق نیفتاده بود، مُضْعَب بن عَمَّير و به احتمالی عبد الله بن أُمَّ مَكْثُوم را به

۱. سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد، ج ۶، ص ۴۵۲، ج مصر، ۱۴۱۱ق.

۲. الطبقات الكبرى، ج ۲، ص ۳۱۳.

۳. الطبقات الكبرى، ج ۲، ص ۳۳۶.

۴. همان، ج ۲، ص ۳۱۶.

۵. مراجعه کنید به: سبل الهدى والرشاد، ج ۶، ص ۴۳۴، ۴۵۰، ۵۰۵، ۵۱۶، ۵۶۹، ۵۹۹.

۶. در سیره پیامبر اکرم ﷺ نشانه‌هایی از وجود این مرحله در عصر مکی دیده می‌شود. مراجعه کنید به سیره ابن هشام، ج ۱، ص ۳۴۴-۳۴۵، ج مصطفی السقا و دیگران، قاهره، ۱۳۷۵ق.

مدینه فرستادند تا به مردم مسلمان این شهر قرآن بیاموزد و این در پی درخواستی بود که بزرگان دو قبیله اوس و خزرج از ایشان کرده و معلم قرآن خواسته بودند.^(۱)

در نامه ای که این مردم به محضر پیامبر اکرم ﷺ نوشتند آمده بود: «إِبَعْثُ إِلَيْنَا رَجُلًا يُفَقِّهُنَا فِي الدِّينِ وَيُقْرِئُنَا الْقُرْآنَ»^(۲)؛ «مردی را به نزد ما بفرست که ما را به دین آگاه کرده و قرآن بیاموزد».

در سال سوم هجرت، بعد از جنگ اُحد، پیامبر اکرم ﷺ طبق درخواست دو قبیله «عَضَل» و «قاره» گروهی از قاریان اصحاب را برای تعلیم قرآن و اسلام به سوی ایشان فرستادند. آنها از حضرت پیامبر اکرم ﷺ درخواست کرده بودند: «اسلام در میان ما ظهور یافته است. برای ما گروهی از یاران خویش را گسیل دار تا به ما قرآن آموخته و احکام دین را تعلیم کنند». ^(۳) پیامبر ﷺ هم ده تن از یاران خویش را به سوی ایشان گسیل داشت.^(۴)

در ابتدای سال بعد نیز طبق درخواست نماینده قبیله «بني عامر» هفتاد تن از جوانان انصار، که همه قاری و معلم قرآن بودند، به سوی آن قبیله فرستاده شدند.^(۵) مورخان در مورد این دسته نوشه اند: «وكان من الأنصار سبعونَ رجلاً شبيةً يسمون القراء»؛^(۶) «در میان انصار هفتاد مرد جوان بودند که قاری نامیده می شدند». اینها بیشترین مقدار از وقت خود را

۱. الطبقات، ج ۱، ص ۲۲۰ و ۳۳۴ و ۳۳۴ و ۳، ص ۱۱۸؛ انساب الانشراف، ج ۱، ص ۲۳۹، ج محمد حمید الله، ۱۹۵۹.

۲. الطبقات، ج ۲، ص ۱۱۸؛ بحار الأنوار، ج ۱۹، ص ۱۰، ج افست بيروت.

۳. الطبقات، ج ۲، ص ۵۵ و ابن هشام، ج ۲، ص ۱۶۹؛ بحار الأنوار، ج ۲۰، ص ۱۵۱.

۴. ابن هشام این دسته را شش تن می داند. مراجعه کنید به السیرة، ج ۲، ص ۱۶۹.

۵. الطبقات، ج ۲، ص ۵۲؛ سبل الهدى، ج ۶، ص ۹۲-۹۴.

۶. سبل الهدى، ج ۶، ص ۹۲؛ المغازى، ج ۱، ص ۳۴۷، تحقيق دکتر مارسدن جونز.

به تعلیم و تعلم قرآن اختصاص داده بودند و سرانجام در این سفر تبلیغی به دست دشمن گرفتار شده، به شهادت رسیدند.^(۱) هنگامی که مکه فتح شد، پیامبر اکرم ﷺ «معاذ بن جبل» و «ابو موسی اشعری» را در آنجا با مأموریت تعلیم قرآن بر جای گذاشت و خود به سوی حُنین رفت.^(۲)

بعد از اسلام آوردن مردم طائف، پیامبر اکرم ﷺ، «عثمان بن ابی العاص» را جهت تعلیم قرآن به مردم آن شهر مأمور فرمود. «او بر مردم طائف امامت جماعت می‌کرد، و به آنها قرآن آموختش می‌داد». ^(۳) «معاذ بن جبل» دوبار به یمن مأموریت یافت و بار دوم ابو موسی اشعری او را همراهی می‌کرد. این مأموریت‌ها یک‌بار در سال نهم و یک‌بار هم در سال دهم انجام شد.^(۴) در هر دو سفر معاذ مأموریت تعلیم قرآن به مردم داشت و طبق این مأموریت به تمام شهرهای یمن و حضرموت سفر کرده، به آموختش مردم مسلمان آن نواحی پرداخت.^(۵) مورخان در مورد سفر دوم او گفته‌اند: «پیامبر ﷺ به او و ابو موسی امر فرمود که به مردم قرآن بیاموزند».^(۶)

۱. سیره ابن هشام این دسته را جهل تن می‌داند، ج ۲، ص ۱۸۴، مقایسه کنید با المغازی، ج ۲، ص ۳۴۷ و امتناع الاسماع، ج ۱، ص ۱۷۰-۱۷۳، تحقیق محمود محمد شاکر، ج قاهره، ۱۹۴۱م.

۲. او خلف معاذ بن جبل و آبا موسی الأشعري يعلماني الناس القرآن و الفقه في الدين» مراجعه کنید به المغازی، ج ۳، ص ۹۵۹ و مقایسه بشود با الطبقات، ج ۲، ص ۳۴۸؛ مختصر تاریخ دمشق، ج ۲۴، ص ۳۷۰، ج بیروت؛ المستدرک، ج ۳، ص ۲۷۰، ج ریاض.

۳. الطبقات، ج ۷، ص ۴۰.

۴. الطبقات، ج ۳، ص ۵۸۴؛ مختصر تاریخ دمشق، ج ۲۴، ص ۳۷۱.

۵. الكامل في التاريخ، ج ۲، ص ۳۳۶، ج بیروت، ۱۳۹۹؛ طبری، ج ۳، ص ۲۲۸، ج محمد ابو الفضل ابراهیم.

۶. مسنـد احمد، ج ۴، ص ۳۹۷؛ صفة الصفوة، ج ۱، ص ۵۵۶.

همچنین پیامبر اکرم ﷺ «عمرو بن حزم انصاری» را در سال دهم به شهر نجران فرستاد و به او امر فرمود که به مردم آن شهر تا آن جا قرآن بیاموزد که بدان آگاه شوند.^(۱)

تاریخ در این زمینه نمونه‌های دیگری نیز به یاد دارد.

۵. فرماندهان جنگ و تعلیم قرآن

فرماندهانی که در جوانب مختلف جزیره‌العرب به مأموریت جنگی می‌رفتند، دستور داشتند که در صورت توفیق در انجام مأموریت خویش، به مردم قرآن و اسلام تعلیم نمایند.

نصّ تاریخی معتبری که در این زمینه در دست داریم در مورد قبیلهٔ بنی الحارث و فرماندهی خالد بن ولید وارد شده است. اما دستورهایی که در ضمن نامه آمده است همه دستورهای عمومی و همیشگی اسلام در بارهٔ چگونگی دعوت به این دین است. بنابراین، هیچ‌گونه دلیلی بر اختصاص آن به این مورد خاص وجود ندارد و ما آن را حکمی کلی تلقی می‌کنیم.

نصّ تاریخی بسیار مهم مورد بحثِ ما، در ضمن نامه‌ای است که خالد بعد از ادای وظایف خویش در قبیلهٔ بنی الحارث به پیامبر اکرم ﷺ می‌نویسد:

بسم الله الرحمن الرحيم. لمحمد النبي رسول الله صلى الله عليه [والله] وسلم من خالد بن الوليد، السلام عليك يا رسول الله و رحمة الله و بركاته . فاتي أحمد إليك الله الذي لا إله إلا هو، أما يا رسول الله صلى الله عليك ، بعثتني إلىبني الحارث بن كعب و أمرتني «إذا أتيتمهم ألا أقاتلهم ثلاثة أيام و

۱. «يُعلم الناس القرآن و يفقهُمْ فِيهِ» مراجعه کنید به سیرة النبی، ج ۲، ص ۵۹۵.

أن أدعوهم إلى الإسلام، فإن أسلموا قبلتُ منهم و علمتهم
معالم الإسلام و كتاب الله و سنة نبيه ... ». و إنني قدمتُ
عليهم فدعوتهم إلى الإسلام ثلاثة أيام كما أمرني رسول
الله صلى الله عليه[واله] و سلم و بعثتُ فيهم ركباناً قالوا: «يا
بني الحارت أسلِمُوا تسلِمُوا»، فأسلَمُوا و لم يقاتلوا و أنا
مقيمٌ بين أظهرهم و أمرهم بما أمرهم الله به و أنهاهم عمّا
نهاهم الله عنه و أعلمهم معالم الإسلام و سنة النبي صلى الله
عليه[واله] و سلم حتى يكتب إليّ رسول الله. و السلام عليك
يا رسول الله و رحمة الله و بركاته. ^(۱)

خلاصه‌ای از ترجمه این سند چنین است:

... يا رسول الله! تو مرابه قبیله بنی الحارت بن کعب
فرستادی و امر کردی «آنگاه که به این قبیله رسیدم سه روز با
ایشان جنگ نکنم و آنها را به اسلام دعوت کنم. اگر اسلام
آوردند از ایشان پذیرم و معالم اسلام و کتاب خدا و سنت
پیامبر را به ایشان بیاموزم» ... من به این قبیله رسیدم و آنها را
چنانکه رسول خدا امر فرموده بود سه روز به اسلام دعوت
کردم. آنها اسلام آوردند و از مقابله و جنگ خودداری
کردند. اینک من در میان ایشان مقیم هستم و آنها را به آنچه
خداؤند امر فرموده امر می‌کنم و از آنچه نهی فرموده نهی
می‌کنم و معالم اسلام و سنت پیامبر را به ایشان
می‌آموزم

ابن اسحاق سیره نویس متقدم (م ۱۵۳ق) نقل می‌کند:
خالد در میان ایشان اقامات گزید و اسلام و کتاب خدا و

۱. تاریخ طبری، ج ۲، ص ۱۲۶-۱۲۷؛ سبل الهدی والرشاد، ج ۶، ص ۳۵۵-۳۵۴.

سنت پیامبر ﷺ او را به ایشان تعلیم کرد و این طبق دستور پیامبر ﷺ بود.^(۱)

در سال دهم هجری، امیر المؤمنین علیؑ در رأس یک گروه به یمن گسیل شد تا قبیله بزرگ مذحج را به اسلام بخواند. آنها بعد از مقاومتی اندک اسلام را پذیرا شدند. امامؑ در میان ایشان اقامت کرد و قرائت قرآن و شرایع دین را به ایشان تعلیم می فرمود. مورخان گفته اند: «أقام فيهم يُقرئهم القرآن و يُعلمهم الشّرائع». ^(۲)

و نیز در همین سفر، بعد از اسلام آوردن قبیله «بنی زید» که به دنبال مقاومتی کوتاه انجام شد، امام در میان آنها ماند و به تعلیم قرآن پرداخت.^(۳)

۶. تشویق بر آموختن قرآن

علاوه بر اهتمام زیادی که پیامبر اکرم ﷺ در آموختن قرآن به یاران خویش داشتند و علاوه بر آموزشی که یاران ایشان به مسلمانان و مهاجران تازه به مدینه آمده می دادند و علاوه بر تعلیماتی که فرماندهان سپاه و فرستادگان به قبایل تازه مسلمان شده سرزمین های دور دست می دادند، آن حضرت کار تبلیغی زیاد و پی گیری نیز در تشویق و تحریض بر فراگرفتن، خواندن، نوشتن و حفظ کردن قرآن انجام دادند. پیامبر اکرم ﷺ به بیانات مختلف و در موارد گوناگون، ثوابهای فراوان واجرهای بزرگ معنوی برای این گونه کارها و عده می فرمودند و این باب بزرگی در کلمات به جای مانده از آن حضرت دارد. علاوه بر اینها، تشویق و ترغیب‌های عملی ایشان نیز،

۱. سیره ابن هشام، ج ۲، ص ۵۹۲ مقایسه کنید با انساب الاشراف، ج ۱، ص ۳۸۴.

۲. سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد، ج ۶، ص ۳۶۳.

۳. «وعلّمهم قراءة القرآن»: المغازى للمرأقدى، ج ۳، ص ۱۰۸۲.

نمونه‌های فراوان و صورگوناگونی داشته است. از جمله:

الف) هنگامی که نمایندگان قبیله بنی ثقیف به مدینه آمدند و مسلمان شدند، پیامبر اکرم ﷺ «عثمان بن ابی العاص» را بر ایشان امیر قرار دادند، او با اینکه جوان‌ترین ایشان بود این مقام را دارا شد، چون‌که از همه همراهان خود در یادگیری اسلام و آموختن قرآن حرج‌تر بوده و عشق و علاقه‌ای بیشتر نشان می‌داد.^(۱)

مورخان و سیره نویسان می‌گویند:

توقف قبیله ثقیف در مدینه به طول انجامید و آنها مکرر به محضر پیامبر اکرم ﷺ مشرف می‌شدند و هر بار «عثمان بن ابی العاص» که سن کمتری داشت بر سر اموال و اثاثیه آنها می‌ماند. اما چون افراد قبیله از ملاقات پیامبر باز می‌گشتند او دور از چشم افراد قبیله خویش به تنها بی به حضور پیامبر اکرم ﷺ رفته و از شخص ایشان قرآن تعلیم می‌گرفت و مسائل دین را پرسش می‌کرد. در نتیجه توانست در مدتی اندک دانش و اطلاعات لازم را کسب کند.^(۲)

ب) شبیه این حادثه، در مورد قبیله «سعد هذیم» اتفاق افتاده است. وقتی نمایندگان این قبیله به مدینه آمدند و به مسجد شهر یعنی مسجد النبی ﷺ رسیدند ایشان را در حال نماز می‌یافتد. در آخر صفوف نماز ایستادند اما در نماز با مسلمانان همراهی نکردند. آنها فکر می‌کردند ما باید با جمع مسلمانان همراه شویم مگر وقتی که پیامبر ﷺ را ملاقات کرده و با او بیعت کنیم. حضرت پیامبر ﷺ نمازشان را به پایان رسانیده و

۱. سیره ابن هشام، ج ۲، ص ۵۴۰؛ اسد الغابه، ج ۳، ص ۵۸۰ مقایسه کنید با المغازی ۹۶۸، ص ۳.

۲. سبل الهدی والرشاد، ج ۶، ص ۴۵۳ و ۴۵۵؛ سیره الحلبیه، ج ۳، ص ۲۴۴.

آنها را به نزد خویش خواندند و سؤال فرمودند: شما از چه قبیله‌ای هستید؟ آنها گفتند: از قبیله سعد هذیم! فرمودند: آیا مسلمان هستید؟ گفتند: بلی! فرمود: پس چرا نماز نخواندید؟ گفتند: یا رسول الله! گمان داشتیم برای ما این کار روا نیست، مگر وقتی که با شما بیعت کرده باشیم. فرمود: هر کجا شما مسلمان بشوید دیگر مسلمان هستید. بعد آنها با پیامبر اکرم ﷺ بر اسلام بیعت کردند. آنگاه به سوی بارها و وسائل و مرکب‌های خود رفتند. آنها بر نگهداری اسباب و وسائل خود یکی از افراد قبیله خود را به جای گذاشته بودند که از نظر سن کوچکترینشان به حساب می‌آمد. چندی بعد پیامبر ﷺ کسی را به دنبال آنها فرستادند تا همه را به نزد ایشان ببرد، این بار آن فرد کم سن‌تر هم به همراه آمد و به حضور پیامبر ﷺ رسید و با ایشان بر اسلام بیعت کرد. آنها در این ملاقات این فرد را چنین معرفی کردند: این شخص کم سن‌ترین و کوچکترین ما و خدمتگزار ماست. پیامبر اکرم ﷺ فرمودند: خدمتگزار یک قوم، آقا و سید آنهاست؛ خدای به او خیر دهاد.

نمایندگان قبیله سعد هذیم گفتند: برکت این دعا شامل حال او شد و او بهترین افراد و برترین قاری قوم ما گردید.

بعدها پیامبر اکرم ﷺ او را به همین جهت امیر بر افراد این قبیله و امام جماعت آنها قرار داد.^(۱)

ج) گروهی از مسلمانان برای انجام دادن مأموریتی انتخاب شده بودند. تعداد آنها زیاد بود. پیامبر اکرم ﷺ از یکایک ایشان مقدار آیاتی را که می‌دانستند و حفظ داشتند سؤال فرمودند و هر کس هرچه می‌دانست جواب می‌گفت؛ این عمل ادامه یافت تا اینکه پیامبر ﷺ به کسی رسیدند که از

۱. السیرة الحلبية، ج ۳، ص ۲۶۱؛ سبل الهدى، ج ۶، ص ۵۲۳-۵۲۴، مقایسه کنید با الطبقات، ج ۱، ص ۳۲۹-۳۳۰.

همه آنها سن کمتری داشت، از او پرسیدند: «چقدر قرآن حفظ داری؟» جواب داد: فلان و فلان سوره و سوره بقره را. فرمودند: «آیا سوره بقره را نیز در حفظ داری؟» عرض کرد: بلی! فرمودند: «تو امیر این گروه هستی». مردی از بزرگان آن جمع به پیامبر ﷺ عرض کرد: یا رسول الله! من تنها از ترس اینکه نتوانم به حق این سوره قیام کنم از آموختن آن خودداری کرده‌ام. پیامبر ﷺ فرمودند: «قرآن را بیاموزید. آن را بخوانید و به دیگران یاد بدهید...».^(۱)

د) پیامبر اکرم ﷺ نمایندگانی به یمن فرستادند و کم سن ترینشان را بر ایشان امیر قرار دادند... کسی از آن جمع به محضر ایشان عرضه داشت: یا رسول الله! او را با اینکه کوچکترین ماست بر ما امیر قرار می‌دهی؟ پیامبر در جواب او، قرآن‌دانی آن جوان را به عنوان دلیل انتخاب وی ذکر فرمودند.^(۲)

بدین ترتیب، یکی از معیارها و ملاک‌های اساسی و مهمی که در تعیین فرماندار یا امیر لشکر و رئیس دسته نمایندگان تأثیر داشت، آشنایی یا آشنایی بیشتر آنها با قرآن کریم بود و پیامبر اکرم ﷺ با توجه به این ملاک و معیار، کسانی را به ریاست یک دسته یا به فرمانداری یک شهر منصوب می‌کردند. آشنایی و حفظ سوره مبارکه بقره در این زمینه تأثیر بیشتری داشت. بدین جهت، پاره‌ای از صحابه با زحمت و رنج فراوان به حفظ قرآن بویژه سوره بقره می‌پرداختند. از جمله عبد الله بن عمر با زحمتی هشت ساله به حفظ بقره موفق گردید و یا پدرش دوازده سال تمام تحمل زحمت کرد تا بتواند این سوره را از بر کند.^(۳)

۱. سنن ترمذی، ج ۵، ص ۱۵۶، حدیث ۲۸۷۶، ح احمد محمد شاکر.

۲. کنز العمال، ج ۲، ص ۲۸۶-۲۸۷، ح ۴۰۲۰، ج بیروت.

۳. الجامع لأحكام القرآن، قرطبي، ج ۱، ص ۴۰-۳۹، ج بیروت.

از این بالاتر گاهی مرتبه و مقامی از کسی گرفته شده و به دیگری داده می‌شد و ملاک در این تغییر و تحول «قرآن دانی بیشتر» کسی بود که مقام به او داده شده بود. از جمله:

ه) پرجم جنگی قبیله بنی مالک بن نجار در جنگ تبوك به دست عماره بن حزم بود. پیامبر اکرم ﷺ این پرجم را از او باز گرفت و به زید بن ثابت داد. «عماره» به محضر پیامبر ﷺ آمده و عرض کرد: آیا از من چیزی [=خبر بدی] به شما رسیده است؟ فرمود: «نه! ولیکن قرآن مقدم است. زید از تو بیشتر قرآن می‌داند، بنابراین، باید پرجم داری سپاه به عهده او باشد». ^(۱)

و) در نقل واقعی تفصیل بیشتری از این جریان مهم تاریخی آمده است:

در جنگ تبوك مردم همراه پیامبر ﷺ سی هزار تن بودند. ده هزار اسب نیز به همراه این سپاه بود. پیامبر امر فرمود که هر طایفه از قبایل انصار درفش و پرچمی داشته باشند و دیگر عرب نیز به همین شکل عمل کنند. پیامبر اکرم ﷺ درفش فرماندهی «طایفه بنی مالک بن نجار» را به «عمارة بن حزم» داده بودند، اما هنگامی که «زید بن ثابت» به پیامبر ﷺ رسید، ایشان درفش را از عماره بازگرفتند و به زید دادند؛ عماره به محضر پیامبر ﷺ عرض کرد: يا رسول الله! گویی بر من خشم گرفته‌ای؟ فرمودند: «نه به خدا قسم! ولیکن باید قرآن را مقدم بدارید. او بیشتر از تو قرآن می‌داند [و در هر صورت] قرآن باید مقدم قرار گیرد. اگر چه [حامل آن] برده سیاه دماغ بریده‌ای باشد». آنگاه دستوری کلی و عمومی دادند که در تمام سربازان و افراد قبیله‌های انصار یعنی اوس و خزر، درفش فرماندهی

۱. أسد الغابات، ج ۲، ص ۲۷۸، كتاب الشعب، قاهره، ۱۹۷۰م؛ المستدرك للحاكم، ج ۳، ص ۴۲۱.

را آن کس به دست بگیرد که بیشتر از دیگران قرآن می‌داند.^(۱)

۷. امامت جمیعه و جماعت

چنانکه دیدیم در فرماندهی لشکر یا فرمانداری شهر یا ریاست گروه نمایندگی، یکی از ملاک‌های انتخاب، قرآن‌دانی نیکوتر و افزون‌تر بود و البته واضح است که ملاک‌ها و معیارهای دیگری مثل قابلیت فرماندهی^(۲) یا قدرت مدیریت یا شجاعت کافی نیز، وجود داشت. اما در پاره‌ای از مسئولیتها‌ی دیگر مثل امامت جمیعه و جماعت، این ملاک و عامل، اوّلین ملاک و عامل محسوب می‌شد. در اسناد و مدارک موجود، نمونه‌های چندی دیده می‌شود که به خوبی نشان می‌دهد که عامل قرآن‌دانی در این زمینه چقدر اهمیت و تأثیر داشته است. از جمله:

«عَمْرُو بْنُ سَلَمَةَ بْنِ قَيْسٍ جَرْمِيٍّ» می‌گوید:

ما در کنار آبی زندگی می‌کردیم که از آن راه عبور کاروانها و مسافران می‌گذشت. اسلام ظهور یافته بود و ما از هر کس که از محل ما عبور می‌کرد، در مورد این حادثه تازه سؤال می‌کردیم. مردم می‌گفتند: مردی آمده است که خود را پیامبر می‌داند و معتقد است که خداوند او را فرستاده است و فلان و فلان مطلب را بر او وحی کرده است. من به پیشواز هر قافله می‌رفتم و به دنبال آیات تازه‌ای که از قرآن نازل شده

۱. المغازی، ج ۳، ص ۱۰۰۳، تحقیق دکتر مارسدن جونز، قاهره.

۲. از جمله مراجعه کنید به جریان فرماندهی اُسامه بن زید در مرض وفات پیامبر ﷺ بر لشکر اسلام و همه بزرگان مهاجر و انصار و سخن آن حضرت در مورد لیاقت او برای فرماندهی: «وَاللَّهِ لَنْ طَعْتُمْ فِي إِمَارَتِي أُسَامَةَ لَقَدْ طَعْتُمْ فِي إِمَارَتِي أَبَاهُ مِنْ قَبْلِهِ، وَإِيمُّ اللَّهِ، إِنْ كَانَ لِإِلَامَةِ لَخَلِيقًا وَإِنْ إِنْهُ مِنْ بَعْدِهِ لَخَلِيقٌ لِإِلَامَةِ». المغازی للواقدی، ج ۳، ص ۱۱۷ – ۱۱۹؛ الطبقات، ج ۲، ص ۱۸۹ – ۱۹۲.

بود می‌گشتم. رهگذران نیز آیات تازه‌ای را که شنیده بودند برای من می‌خواندند. من هم همه را به خاطر می‌سپردم و آن را طوری حفظ می‌کردم که گویی در سینه‌ام ثبت گشته است. این کار منحصر به یک بار و دوبار نبود. من تا آنجا که توانستم آن را ادامه دادم و در نتیجه قرآن فراوانی آموخته و حفظ کردم. در آن ایام مردم قبایل عرب، همه به فتح مکه نظر داشتند و می‌گفتند اگر پیامبر ﷺ بر مشکان این شهر غلبه کند پیامبری صادق است؛ لذا به محض آنکه حادثه فتح مکه پیش آمد، هریک در اسلام آوردن بر دیگری پیشی می‌گرفت. در همان ایام، پدر من هم با خبر اسلام آوردن قبیله ما به مدینه رفت و در آنجا مدتی در محضر پیامبر خدا ﷺ توقف کرد. وقتی به قبیله بازگشت ما به استقبال وی رفیم. چون به یکدیگر رسیدیم پدرم گفت: به خدای سوگند! من از نزد پیامبر برحق خدا می‌آیم. بعد گفت: او شما را به فلان و فلان چیز امر می‌کند و از فلان و فلان چیز نهی می‌کند. او امر می‌کند که فلان و فلان نماز را در فلان و فلان وقت به جای آورید. او امر می‌کند که چون وقت نماز رسید یکی از شما اذان بگوید و آن کس که از همه قرآن بهتر می‌خواند و بیشتر می‌داند امامت جماعت را بر عهده بگیرد.^(۱)

عمرو بن سلمه می‌گوید:

آنها جستجو کردند و هیچ کس را از من داناتر به قرآن نیافتدند.
لذا با اینکه کم سن بودم مرا به امامت جماعت قبیله

۱. لُبْصَل بِكُمْ أَكْثَرُكُمْ جَمِيعًا أَوْ أَخْذَا لِلْقُرْآنِ، الطبقات الكبرى، ج ۱، ص ۳۳۶.

برگزیدند.

مورخان گفته‌اند: این مرد تا پایان عمر امامت جماعت قبیله خود را بر عهده داشت.^(۱)

این فرمان به طوری عام بود و به نوعی در جامعه مسلمانان رسوخ داشت و همه با آن آشنا بودند که هرجا ما در عصر نبوت ﷺ نشانی از امامت جموعه و جماعت پیدا می‌کنیم، نماز به امامت داناترین افراد نمازخوان به قرآن، برپاشده است. از جمله:

هنگامی که اوّلین مهاجران مسلمان از مکه به مدینه هجرت می‌کردند، در تمام طول راه و آنگاه که در سرزمین عصبه نزدیکی قبا منزل کردند، و نیز وقتی به قبا رسیدند سالم مولی ابی حذیفه بر همه امامت می‌کرد؛ زیرا او از همه آنها قرآن بیشتری حفظ داشت.^(۲) و اقدی معتقد است که حتی او در مدینه هم تا آمدن پیامبر اکرم ﷺ بر مهاجران امامت کرده است.^(۳)

مُضَعَّبُ بْنُ عُمَيْرٍ مشهور به **مُضَعَّبُ الْخَيْرِ**، که به فرمان پیامبر ﷺ برای تعلیم قرآن به شهر مدینه آمده بود، امامت جموعه و جماعت مسلمانان این شهر را نیز به عهده داشت و این منصب را تا آمدن آن حضرت به مدینه حفظ کرد.^(۴)

۱. سنن ابی داود، ج ۱، ص ۱۶۰ - ۱۵۹؛ سنن نسائی، ج ۲، ص ۹ - ۱۰؛ مسنند احمد، ج ۵، ص ۳۰؛ الطبقات، ج ۱، ص ۳۲۷ - ۳۲۶ و ۷، ص ۸۹ - ۹۰؛ اسد الغابه، ج ۴، ص ۲۲۵، ترجمه ۳۹۴۵.

۲. سنن ابو داود، ج ۱، ص ۱۶۰، باب من أحق بالإمامية، تحقیق محمد محیی الدین عبد الحمید؛ الطبقات، ج ۳، ص ۸۷ - ۸۸؛ انساب الأشراف، ج ۱، ص ۲۵۸؛ اسد الغابه، ج ۲، ص ۳۰۷، ترجمه ۱۸۹۲.

۳. انساب الأشراف، ج ۱، ص ۲۷۳.

۴. انساب الأشراف، ج ۱، ص ۲۳۹؛ اسد الغابه، ج ۵، ص ۱۸۱، ترجمه ۴۹۲۹.

معاذ بن جبل که به عنوان معلم قرآن به یمن فرستاده شده بود، در آنجا بر مردم مسلمان در نماز جماعت امامت می‌کرد.^(۱)

در محلات مختلف شهر مدینه چندین مسجد وجود داشت که مسلمانان هر محله در روزهای عادی هفته در آنها نماز جماعت می‌خواندند و فقط روزهای جمعه برای نماز جموعه همه در مسجد بزرگ و اصلی شهر یعنی مسجد النبی ﷺ حاضر می‌شدند.^(۲) مانها از امام یکی از این مساجد در عصر نبوی ﷺ خبر و نشان داریم و او یکی از حافظان مشهور این عصر است و سعید (یا سعد) بن عبید بن نعمان انصاری اوسمی نام دارد. او در زمان پیامبر اکرم ﷺ عنوان «قاری» گرفته است و چنانکه گفته‌اند اوّلین نفر از قبایل انصار است که قرآن را حفظ کرده است.^(۳) وی به امامت مسجد طایفه عمرو بن عوف منصوب شده و تا سال پانزدهم هجری، که در قادسیه شهید شده، این منصب را دارا بوده است.^(۴)

۸. تشویقهای معنوی

تأییدهای پیامبر اکرم ﷺ و تشویقها و ترغیبهای ایشان از قرآن‌دانی و حفظ و نوشتن و خواندن آن، در اعطای فرماندهی لشکر، امارت و فرمانداری شهرها و مناطق مختلف، ریاست دسته نمایندگان، امامت جموعه و جماعت و ... به افرادی که قرآن را می‌دانند یا بهتر با آن آشنا هستند منحصر نبود و به مسائل بعد از مرگ و درجات قیامت و بهشت نیز گسترش

۱. «وكان يصلّى بنا معاذ بن جبل»، *الكامل في التاريخ*، ج ۲، ص ۳۴۱؛ *تاریخ طبری*، ج ۳، ص ۲۲۵.

۲. *انساب الاشراف*، ج ۱، ص ۲۷۳ مقایسه کنید با *الاصابة في تمييز الصحابة*، ج ۲، ص ۲۸، ج مصر ۱۳۵۸.

۳. *اسد الغابة*، ج ۲، ص ۳۶۰، ترجمه ۲۰۱۷.

۴. *الطبقات الكبرى*، ج ۴، ص ۳۷۲ و ۴۵۸.

می یافتد . از جمله :

در جریان جنگ اُحد که تعداد شهیدان مسلمان زیاد بود و ناچار آنها را در قبرهای دسته‌جمعی دفن می‌کردند، پیامبر اکرم ﷺ دستور دادند که آن کس را که بیشتر قرآن می‌داند پیش روی دیگران در قبر قرار دهند .

هشام بن عامر انصاری می‌گوید :

انصار روز احد به نزد رسول خدا ﷺ آمدند و عرضه داشتند :
ما صدمه سخت خورده‌ایم ، چه امر می‌کنید؟ فرمودند : «زمین را حفر کنید ، آن را وسیع قرار دهید . دو یا سه تن را در یک قبر بگذارید ». گفتند : چه کس را مقدم بداریم؟ فرمودند : «قدّموا أكثراهم قُرآنًا»؛ آن کس که بیشتر قرآن می‌داند ، پیشتر قرار دهید .^(۱)

جابر بن عبد الله انصاری می‌گوید :

روز اُحد پیامبر اکرم ﷺ به بازدید اجساد شهدای جنگ پرداخت . بعد فرمود : آنها را همان طور خون‌آلود دفن کنید . آن روز شهدا را دو تن و سه تن با هم دفن می‌کردند . ابتدا سؤال می‌کردند کدام یک از آنها به قرآن داناترند؟ بعد هنگام دفن او را مقدم می‌داشتند .^(۲)

در روایت دیگر جابر آمده است :

پیامبر اکرم ﷺ در روز اُحد هر دو کشته را در یک قبر قرار می‌داد و هنگام دفن کردن سؤال می‌فرمود : «کدام یک از ایشان قرآن بیشتری آموخته است؟» وقتی به یکی از آنها اشاره می‌شد ، او را در قبر جلوتر و پیشتر از دیگری قرار می‌داد و

۱ . اسد الغابه ، ج ۳ ، ص ۱۱۸ و ۵ ، ص ۴۰۳ و نیز مراجعته کنید به مستند احمد ، ج ۵ ، ص ۴۳۱ .

۲ . مستند احمد ، ج ۵ ، ص ۴۳۱ .

می فرمود: «من در قیامت بر اینان شاهد هستم» و امر می فرمود که آنها را خون‌آلود دفن کنند و غسلشان نمی داد.^(۱) مجموعه آنچه که حضرت ختمی مرتبت به انجام دادند و در این چند صفحه بخشی از آن را در مدارک موجود دیدیم به زودی آثار خود را نشان داد. منشانهای اولیه وسعت گسترش یافتن آن را در زمان حیات خود آن حضرت مشاهده می کنیم.

در این زمان، تعلیم و تعلم قرآن از مرکز اصلی آن یعنی مسجد النبی پیغمبر می بیرون آمد و بر شهر مدینه سایه افکند. پس از مدتی، از مدینه به شهرهای دیگر جزیره العرب و از شهرها به روستاهای و بیانهای و قبایل بدیع گسترش یافت. شواهد و قرایین این ادعا را در گذشته تا حدودی دیدیم. البته این یادگیری در حد مردان با سواد نبود و اگر بی سوادی هم وجود داشت در حد امکان به حفظ قرآن پرداخت و آن را یاد گرفت. تعلیم قرآن در این مرحله باقی نماند و در اینجا متوقف نشد. مردان تعلیم یافته قرآن را به خانه‌های خویش بردن و زنان و فرزندان خود را قرآن آموختند. این تعلیم و تعلم و فرهنگ حاکم بر جامعه اسلامی به صورتی بود که گویی هر کس قرآن را می آموزد باز تکلیف آموختن به نسلهای بعد را نیز به دوش می گیرد. یعنی علاوه بر اینکه زنان پرده نشین و فرزندان - عنی نسل دوم - قرآن را آموزش دیدند، وظیفه تعلیم دادن به نسل بعد را نیز یاد گرفتند. لذا چیزی از دوره پیامبر پیغمبر دور نشديم که قرآن کريم همه گير گردید.

«عوف بن مالک انصاری» صحابی رسول خدا پیغمبر می گوید:
روزی ما نزد رسول خدا پیغمبر نشسته بودیم. ایشان نگاهی به آسمان انداخته و فرمودند: «همین روزها علم از دست شما

۱. صحیح بخاری، کتاب الجنائز، باب ۷۹، ج ۱، ص ۹۳، ج سلطان عبد الحمید؛ سنن ابو داود، ج ۳، ص ۱۹۶.

بیرون خواهد رفت». مردی از انصار موسوم به «زیاد بن لبید» به ایشان عرض کرد: یا رسول الله! آیا علم از میان ما می‌رود با اینکه قرآن در میان ماست و ما آن را به فرزندان و زنان خویش می‌آموزیم؟ پیامبر اکرم ﷺ در جواب او به گمراهی اهل کتاب، با وجود داشتن کتاب آسمانی اشاره فرمودند. یعنی همان طور که آنها کتاب آسمانی خویش را در دسترس داشتند، مع الوصف به گمراهی گرفتار شدند، شما هم با رحلت من در معرض چنین خطیری هستید.^(۱)

همین صحابی، یعنی زیاد بن لبید، خود نقل می‌کند:

پیامبر اکرم ﷺ از چیزی یاد کردند و فرمودند: «این چیز هنگام از دست رفتن علم اتفاق خواهد افتاد». عرض کرد: یا رسول الله! چطور علم از دست می‌رود در حالی که ما قرآن را می‌خوانیم و آن را به فرزندان خویش می‌آموزیم و آنها نیز به فرزندان و نسل بعد خود می‌آموزند و همین طور تا روز قیامت ادامه خواهد یافت؟ فرمودند: «مگر نه این است که یهود و نصارا هم در میانشان تورات و انجیل بود و آنها آن را رقائت می‌کردند، اما از آنچه در این کتابها بود بهره‌ای نبردند».^(۲)

هراسی که در این روایات در پیامبر بزرگ اسلام دیده می‌شود، هراس حفظ الفاظ و عبارات و آیات و سور قرآن نیست. ایشان با آنچه کرده بودند و با آنچه مسلمانان به راهنماییها و تشویق و ترغیبیهای ایشان به عمل آورده بودند، دیگر جای تحریف لفظ قرآن و دستبرد در آیات و سور آن باقی

۱. مسنـد احمد، ج ۶، ص ۲۶.

۲. مسنـد احمد، ج ۴، ص ۲۱۸-۲۱۹، دو حدیث در اینجا نقل شده که ما در ترجمه از هر دو بهره برده‌ایم.

نگذارده بودند. اما آنچه در عین حفظ لفظ در معرض خطر بود و پیامبر بزرگوار بیشتر از آن هراس داشتند، سرنوشت معنی و تفسیر قرآن بود و این چیزی بود که پیامبر اکرم بیشتر در فرصت اندک ده سال بعد از هجرت، با درگیری در هشتاد جنگ کوچک و بزرگ، نتوانسته بود به وسعتِ عام تلاوت و قرائت و حفظ قرآن، آن را گسترش بخشد. آشنایی با معنی و تفسیر قرآن در شهر مدینه مانده و از حیطه بزرگان صحابه بیرون نرفته بود. بنابراین، مفاهیم درست آیات در معرض خطر قرار داشت و هراس پیامبر بیشتر از خطری بود که برای تغییر صحیح و مبتنی بر وحی قرآن وجود داشت و این خطر همان چیزی بود که صاحبان قدرت بعد از پیامبر با منع تعلیم قرآن با تفسیر و بسنده کردن به تلاوت الفاظ، آن را فعلیت بخشیدند.

چند سالی بیشتر از دوره پیامبر اسلام بیشتر نگذشته بود که با گسترش و نفوذی عظیمتر و وسیعتر روبرو می‌شویم. شهرهای بزرگ و تازه بنیاد بصره و کوفه و شهرهای بزرگ و قدیمی دورستی چون دمشق و حمص به چیزی خیلی بیشتر از مدینه می‌رسند. تعلیم و تعلم قرآن هر روز به وسعت بیشتری دست یافته و علاقه‌مندان زیادتری را به خود جلب کرده است.

در این عصر، به دنبال نهضتی که از دوران حیات پیامبر اکرم شروع شده بود، قرآن خواندن و حفظ آن به قدری اعتبار وارزش یافته و آنقدر وسعت و دامنه پیدا کرده که از شهرهای بزرگ عالم اسلام صدای قرآن به گوش می‌رسد و معلمان و قاریان که به آن نواحی گسیل شده‌اند، جواب نیازهای مردم مسلمان را نمی‌دهد و هر روز احتیاج به معلمان بیشتری پیدا می‌شود. البته سیاست حاکم نیز به جهاتی با این نهضت عام همراه است و آن را تأیید می‌کند.

«قرطَة بن كعب انصاري خزرجي» صحابي مي گويد:
آنگاه که خليفة دوم ما را به عراق مأمور ساخت همراه ما از

شهر مدینه بیرون آمده و مدتی ما را بدرقه و مشایعت کرد تا اینکه به منزل صرار رسیدیم. آنجا توقف کرد و وضو ساخت. پس از ما پرسید: آیا می دانید که چرا من شما را مشایعت کردم؟ همراهان ما گفتند: ما اصحاب پیامبر ﷺ بودیم و نظر به احترام ما داشتی. او گفت: البته این طور است. اما علاوه بر این، مقصد دیگری نیز داشتم. شما به شهری می روید که صدای مردم آن به خواندن قرآن مانند صدای زنبوران عسل در کندو، درهم پیچیده است. شما آنها را با احادیث پیامبر ﷺ از این کار باز ندارید. قرآن را از تفسیر پیرایش کنید و از پیامبر ﷺ روایت کم نقل کنید. بروید به کارتان برسید و من شریک شما هستم.^(۱)

ناقل این سند تاریخی یعنی قرظه، یکی از ده تن همراهان عمار بن یاسر در مأموریت به شهر کوفه است.^(۲)

به همین شکل، هنگامی که خلیفه دوم، ابو موسی اشعری را به عنوان فرماندار بصره می فرستاد به او گفت:
تو به میان مردمی می روی که صدای آنها به خواندن قرآن در مساجدشان، مانند صدای زنبوران عسل درهم پیچیده است، آنها را به آنچه دارند واگذار و به احادیث مشغولشان نکن.^(۳)

آنچه ما از این دو سند در نظر داشتیم این بود که به وضوح نشان می دادند که دو شهر کوفه و بصره، که از بزرگترین شهرهای عالم اسلام

۱. الطبقات الکبیری، ج ۶، ص ۷؛ تذكرة الحفاظ، ج ۱، ص ۷، ج افست بیروت.

۲. اسد الغابه، ج ۴، ص ۴۰۰، ترجمه ۴۲۸۵.

۳. البداية والنهاية، ج ۸، ص ۱۰۷ در تأیید این دو سند نگاه کنید به وصیت و سفارش خلیفه به همه کارگزاران خویش: تاریخ طبری، ج ۴، ص ۲۰۴، ج محمد ابوالفضل ابراهیم.

بودند، بیشترین یا تنها مشغولیت تعلیم و تعلمشان به قرآن مربوط است و صدای قرآن خواندن قاریان و متعلممان در شهر به گوش می‌رسد.

در همین زمان، فرماندار سرزمین شام به خلیفه نوشت: مردم شام (سوریه، اردن، لبنان، فلسطین) زیادت و کثرت یافته و شهرها را پرکرده‌اند و نیاز به آموزش قرآن و اسلام دارند؛ مرا در این کار یاری کنید. خلیفه سه تن را برای انجام دادن این مهم به شام فرستاد که هر سه تن از استادان بزرگ تعلیم قرآن بودند که عبارتند از: عباده بن صامت، معاذ بن جبل و ابوذرداء و اینان تا پایان زندگی در آن سرزمین ماندند و هر کدام در بخشی از آن از دنیا رفتند.^(۱)

بدین ترتیب، قرآن کریم در مکه و مدینه مراکز اصلی نزول خویش مخصوص نماند و از آن شهرها بیرون آمده و همراه گسترش موج اسلام به همه جا رفت. هرجا مسلمانی پا می‌نهاد و در هر جا که اسلام حضور می‌یافت، قرائت و حفظ قرآن و تعلیم و تعلم آن نیز می‌رفت. به همراه مسلمانان به عراق رفت و همه‌گیر شد و شهرهای بزرگی چون بصره و کوفه را فرا گرفت. به شام رفت و گسترش و توسعه یافت و حمص و دمشق و فلسطین و نواحی اطراف آن شهرها را در بر گرفت. به یمن و حضرموت رفت و بر شهرها و روستاهای آن سرزمین سایه افکند.

در اینجا ما دو سند مختصر و کوتاه می‌آوریم و فکر می‌کنیم تنها همین دو سند برای وسعت نفوذ قرآن و تعلیم و تعلم آن در همهٔ عالم اسلام کفايت می‌کند و به اطلاعاتی بیشتر در این زمینه نیازی نیست.

۱. طبری از ابو مخنف و او از ابوالصلت تیمی نقل می‌کند:

۱. تاریخ مدینه دمشق، ترجمه عباده بن صامت، ج ۳۲، ص ۲۳، تحقیق دکتر شکری فیصل و دیگران، ج دارالفکر دمشق؛ مختصر تاریخ دمشق، ج ۱۱، ص ۳۰۶، تحقیق روحیه التحامي، ج دارالفکر دمشق.

در جنگ صفين [حضرت] علی [علیه السلام] خالد بن معمر را بپرچم قبيلهٔ ربیعه ولایت داد. همو می‌گوید: معاویه قبیلهٔ حمیر را، که یکی از مهمترین بخشهاي لشکرش بود، برای مقابله و جنگ با یکی از سه قبیلهٔ بزرگ و پر جمعیت لشکر عراق یعنی ربیعه و همدان و مذحج نامزد کرد و برای تعیین هماورده، به قرعه دست زد. قرعهٔ قبیلهٔ حمیر به مقابله با ربیعه افتاد. ذو الکلاع رئیس قبیلهٔ حمیر از این سهمیه به خشم آمد و آن را لایق قبیلهٔ خویش ندید. لذا گفت: ای سهم خدا تو را روسیاه کند! آیا از جنگ و مبارزه کراحت داشتی؟ بعد ذو الکلاع با حمیر و قبایل وابسته‌اش روی به جنگ با قبیلهٔ ربیعه آورد. عبید الله بن عمر بن الخطاب با چهار هزار نفر از قرای شام با ایشان همراه بود. اینها به قبیلهٔ ربیعه حمله آوردند.^(۱)

چنانکه در نقل ابو مخنف مورخ بزرگ عراق می‌بینیم، در یک حمله و همراه یک ستون نظامی از سپاه شام، چهار هزار قاری حضور دارد. در متن نوشتهٔ ابو مخنف می‌خوانیم: «چهار هزار تن از قاریان شام» و این نص نشان می‌دهد که قاریان شام در این عدهٔ محصور نیستند و اینان تنها بخشی از مجموعهٔ بزرگ قاریان حاضر در جنگ صفين هستند.

نص دیگری که در وقعة صفين تأليف نصر بن مزاهم از متون درجه اوّل و کهن تاریخ اسلام وجود دارد، در عین اینکه مؤید این نظر است، تعداد عظیم قاریان قرآن موجود در این جنگ را نشان می‌دهد.

۱. تاریخ طبری، ج ۵، ص ۳۴، تحقیق محمد ابو الفضل ابراهیم، ج دار المعارف مصر ۱۹۷۱، وق ۱، ص ۳۳۱۲، ج اروپا؛ وقعة صفين، ص ۲۹۰-۲۹۱، ج عبد السلام محمد هارون.

نصر بن مزاحم منقری می‌نویسد:

قاریان اهل عراق و قاریان اهل شام، که سی هزار تن بودند، از جمع لشکر عراق و کوفه جدا شده و در محلی خاص جای گرفتند، و [حضرت] علی [علیه السلام] بر سر آب مکانی یافت و معاویه بالاتر از آن لشکرگاه ساخت. قاریان برای حل اختلاف میان معاویه و [حضرت] علی [علیه السلام] پای در میان نهادند.^(۱)

تعداد سی هزار قاری در جمع دو لشکر کوفه و شام، کثرت فوق العاده قاریان عالم اسلام را نشان می‌دهد. این عدد بزرگ در سال ۳۶ هجری یعنی حدود ۲۵ سال بعد از وفات پیامبر اکرم [صلوات الله علیه و آله و سلم] وجود داشته و منحصر به قاریان و حافظان دو یا سه ناحیه و شهر از نواحی و شهرهای فراوان عالم اسلام است و اگر آن را با جمعیت دو لشکر مقایسه کنیم و نسبت بگیریم، در صد بالایی به دست می‌آید. طبق نقل نصر بن مزاحم، حضرت امیر المؤمنین [علیه السلام] و معاویه هر کدام با صدو پنجاه هزار نفر در میدان جنگ صفين حاضر شدند،^(۲) لذا مجموع جمعیت این دو لشکر سیصد هزار تن خواهد شد و سی هزار تن قاری جمع سیصد هزاری لشکریان دو طرف نسبت ده در صد را نشان می‌دهد که نسبت بسیار قابل توجه و بالایی است.

بحث ما در اینجا به پایان می‌رسد و امیدواریم توفیق همراه شود و بتوانیم کارهای بسیاری مهمی که امیر المؤمنین [علیه السلام] برای حفظ و بقای ابدی قرآن کرده‌اند، در فرصت دیگری به علاقه‌مندان عرضه کنیم. ان شاء الله تعالى.

۱. وقعة صفين، ص ۱۸۸.

۲. همان، ص ۱۵۶.

۱۶

«تقوا» یا رعایت توازن و تعادل در زندگانی با الهام کیری از بیانات امیر المؤمنین علی علیه السلام در خطبة همام

حجۃ الإسلام دکتر
سید محمد باقر حجتی

مقدمه

برادر بسیار ارجمند و دانشمند بزرگوار حضرت حجۃ الإسلام والملیمین جناب آقا حاج شیخ صادق لاریجانی - دامت افاضاته السامية - امر فرمودند مقالتی به مناسبت بزرگداشت شخصیت علمی و روحانی حضرت آیة الله العظمی حاج میرزا هاشم آملی - طیب الله رمه - تقدیم دارم . سزا دیدم - به خاطر خصیصه‌ای که در آن شخصیت کم نظری معاصر سراغ داشتم و آن عبارت از زیست ساده و عاری از هر تکلف و تعسف ، و زندگانی پاکیزه و رهیله از تشریفات ، و معیشتی به دور از افراط و تفریط در همه ابعادش بوده است - با گذر بر عباراتی از «خطبة همام» گفتاری را پیشکش کنم .

قبلًا در شماره ۵۵ مجله حوزه (فروردين و اردیبهشت) صفحه ۱۹۶ - ۱۹۸ ، راجع به این عالم بزرگوار به گونه‌ای فشرده مطالبی را نگاشتم و چون

می‌دانم در دسترس علاقمندان به این شخصیت برومند و عالم جلیل القدر قرار نگرفته است باری دگر مضامین این یادکرد را به عنوان مقدمه در اینجا می‌آورم. هر چند این بندۀ را انس و مجالستی چندان ممتد و طولانی با آن حضرت نبوده است؛ لیکن در نجف اشرف - که بیش از یک ماه به منظور زیارت اعتاب مقدسه در آنجا مقیم بودیم - کما بیش در محضر درس آن‌جناب در «مسجد طوسی» به سال ۱۳۳۶ ش حضور به هم می‌رساندیم و نیز در سال ۱۳۴۹ حدود یک هفته به عنوان میهمان ناخوانده ایشان در قریه «پردمه» شبانه روز از محضر پروفیسر ایشان بهره می‌جستیم.

وقتی در سال ۱۳۷۱ از رحلت این روحانی جلیل القدر و سليم القلب اطلاع یافتم سخت افسرده خاطر گشتم، و خاطره مصاحب با آن‌جناب در نجف اشرف و نیز مجالست با آن حضرت در اقامتگاه تابستانی ایشان در «پردمه» تجدید می‌شد. آنچه در مجلس درس ایشان جلب نظر می‌کرد نخست سادگی و صداقت و برخوردهای مطبوع و عاری از تکلف و حضور ذهن نسبت به آراء بزرگان فقه و اصول، و صاحب نظر بودن این عالم بزرگوار بود که همراه با تواضع، درین خارج فقه و اصول را برگزار می‌فرمودند.

به مرحوم والدم - که در این سفر افتخار خدمت به ایشان را داشتم - چند بار اصرار کردند که این بندۀ به درس حوزوی خود در نجف اشرف ادامه دهم، و حتی می‌فرمودند: «همه مسئولیتهاي اداره امورش را به سان فرزندان عزیز خود به عهده می‌گیرم». مرحوم آیة الله العظمی آملی بارها این امر را به مرحوم پدرم خاطرنشان شدند؛ اما به علت اینکه این بندۀ نحیف و ضعیف‌المزاج بودم و هوای نجف را مرحوم والدم برای من مساعد نمی‌دیدند به اقامتم در نجف راضی نشدند، و این بندۀ از توفیق ادامه تلمذ نزد این عالم ربانی بی‌نصیب و محروم گشتم، و سرانجام پس از حدود یک ماه و

نیم اقامات در نجف اشرف و اقامه‌های چند هفته در سامرا و کاظمین و کربلا به ایران بازگشتم. همزمان با ایام اقامات در نجف اشرف - هر بار که توفیق دیدار و مصاحبت با آن جناب دست می‌داد - چون پدری بسیار مهربان این بنده را مورد تفقد قرار می‌دادند.

در سال ۱۳۴۹ همراه تنی چند از طلاب و علمای شهرستان بابل به عزم زیارت و در کِ فیضِ محضرِ مبارکِ ایشان - که در روستای ییلاقی «پردمه» به سر می‌بردند - عازم این نقطه شدیم و مقداری از راه را با اتومبیل پشت سر نهادیم و از آن پس، راه بسیار صعب العبوری با مراکبی نه چندان راهوار در پیش گرفتیم که چندین ساعت طی کردن آن به طول انجامید تا به روستای «پردمه» در آمدیم و به محضر آن جناب تشریف حاصل نمودیم.

این عالم بزرگوار در مسجدی بسیار ساده و نسبتاً وسیع اقامه نماز جماعت می‌فرمودند، و در آن زمان دانشمند فرزانه حضرت آیة الله حسن زاده آملی - ابقاء الله تعالیٰ للإسلام والمسلمين - با بیانی دلچسب و شیرین و پر محتوا خطابه ایراد می‌کردند و نسخه خطی کتاب «الکافی» مرحوم کلینی - رضوان الله تعالیٰ علیه - را به دست می‌گرفتند و با دقیقی درخور، از روی آن حدیث را می‌خواندند و درباره حدیث، توضیحاتی همراه با چاشنی‌های عرفانی القا می‌فرمودند و تا سطح فهم حاضران در این محفل معنوی، بیانشان را سامان می‌دادند که ما نیز از این نشست فرخنده بهره‌هایی فراوان عاید خود می‌ساختیم، و حضرت آیة الله العظمی آملی با تواضعی معصومانه و پرجاذبه این تجمع رهیده از هرگونه شوائب را با شرکت و حضور خود رونقی دیگر می‌بخشیدند.

در ساعات فراغ از وظایف و تکالیف روزمره ایشان، غالباً محضرشان را طی ایام اقامت در «پردمه» در کِ در کردیم. روزهاوشبه - با اینکه ساعاتی طولانی افتخار مصاحبت با ایشان را داشتیم - همواره آرزو

می کردیم این مصاحتها بیش از پیش به درازا انجامد. شبها که از نشست و محضر پربرکت ایشان خوشی چینی می کردیم همواره احساس غبن می نمودیم که چرا درنگ ایشان تا بامدادان ادامه نمی یابد، و بدون اغراق هیچگاه از این مصاحتها اشباع نمی شدیم.

هر چند لحظاتی کوتاه در خلال بحثهای علمی، صرف سخنان روز مره و احياناً مزاحهای آبدار و نشاط انگیز آن بزرگوار می شد، ولی عمدۀ فرصتهای این نشستها در جهت مذاکرات علمی مصروف می گشت که گویا هدر رفتن وقت و فرصت را در بحثهای غیر مفید روا و مجاز نمی دانستند.

در اوآخر روزهای اقامت در «پرده» یکی از روزها چند بار زلزله از طلوع فجر تا حدود ساعت هشت صبح روی داد که ناگزیر طی همین مدت کوتاه سه بار نماز آیات خواندیم. مزید بر علت اینکه یکی از همراهان ما مبتلا به بیماری تنگی نفس (آسم) بود که چنان جایگاه بسیار مرتفع - تقریباً هم سطح با ارتفاع کوه دماوند - برای ایشان از نظر تنفس و قلت جاذبه زمین بسیار شکنجه آور بود.

حضرت آیة العظمی آملی - عطر الله مرقده الشریف - اصرار می فرمودند در «پرده» توقف بیشتری داشته باشیم؛ لیکن بیماری دوستمان را یادآور شدیم و به عرض ایشان رساندیم با این زلزله های پیاپی شغل شاغل ما خواندن نماز آیات خواهد بود! ایشان تبسمی فرمودند و گفتند این محیط زلزله خیز است و چندان شدید نیست، نباید هراسی به خود راه دهیم. عذر بیماری دوستمان را که غالباً شبها تا بامدادان از شدت ناراحتی فریاد بر می آورد، به عرض ایشان رساندیم؛ و رخصت بازگشت به ما دادند، و با افسردگی خاطر، آن جناب را وداع گفتیم.

محضر مقدس این عالم جلیل القدر آنچنان از لحاظ علمی و معنوی و تقوی و برخوردهای صمیمی و دوستانه، جالب و پرجاذبه بود که این

بنده - با اینکه بیست واندی سال از این مجالست و مصاحبت می‌گذرد - لطف و صفاتی آن را فراموش نمی‌کنم. لطف و صفاتی که حضرت امیر المؤمنین علی علیه السلام در وصف شیعه و متقین بدان اشارتی دارند که ما نمونه‌های بارز این اوصاف را - که در بی تکلف زیستن این مرجع عالیقدر ریشه داشت - آشکارا احساس می‌کردیم و آن عبارت از اعتدال و توازن در زیستن و آزاد فکری و رهیدگی از قید و بند تمایلات عصبی به دنیا و جاه و مقام و میانه روی در مشی روحی و ملبس و رفتار و کردار بوده است.

لذا ما در این مقال گذری داریم بر جمله هایی از اوایل سخنان گهربار امیر المؤمنین علی علیه السلام بر خطبه همام که نخست به معرفی همام می پردازیم، آنگاه گفتگوی خود را در باره این جمله ها آغاز کرده و ادامه می دهیم.

همام کیست؟

از این فرد دلباخته در پاره ای از کتب شیعه با تعبیر «همام بن عبادة بن خیثم» - برادر زاده خواجه ابو زید ریبع بن خیثم اسدی ثوری کوفی - یاد شده است. ^(۱)

اما خواجه ابو زید ریبع بن خیثم، شخصیتی معروف و شناخته شده است که اقوال و آرای تفسیری و غیر تفسیری او در مجمع البيان لعلوم القرآن مرحوم طبری و کتب دیگر جلب نظر می‌کند. از اوی در زمرة «زهاد ثمانیه» یاد می‌کنند، متنها ساحت شخصیت او را ممتاز و پاکیزه معرفی کرده، و کمتر قدح وطعنی در باره او یادآور شده اند.

وقتی از فضل بن شاذان راجع به زهاد ثمانیه سوال کردند پاسخ داد: اینان عبارتند از: ۱- ریبع بن خیثم ۲- هرم بن حیان ۳- اویس قرنی ۴- عامر

^۱- روضات الجنات، ج ۳، ص ۳۳۲؛ سفينة البحار، ج ۱، ص ۵۷۲.

بن قیس، که فضل بن شاذان این چهار تن را از اصحاب و ملازمان امیر المؤمنین علی الله‌بَلَّا و از زهاد پرهیزکار و پروا پیشه و ممدوح بر می‌شمارد. و چهار تن دیگر را - که عبارتند از: ۱- ابو مسلم خولانی ۲- مسروق بن اجدع ۳- حسن بصری ۴- اسود بن یزید نخعی یا جریر بن عبد الله - مورد طعن قرار داده و آنان را بپراحته پیشگان و دارای راه و رسم و شیوه و شیمه‌ای باطل می‌شناساند.^(۱)

در نتیجه می‌توان گفت خواجه ابوزید ربیع بن خیثم از جمله زهادی است که باید آنها را از «اتقیا» بر شمرد.

شیخ بهائی - رضوان الله تعالیٰ علیه - طی پاسخ به پرسش‌هایی که شاه عباس صفوی با او در میان گذاشت چنین نوشته است:

خواجه ربیع از اصحاب امیر المؤمنین الله‌بَلَّا و بسیار مقرب آن حضرت بوده، و در کشتن عثمان دخلی داشت. و در وقتی که لشکر اسلام به خراسان، به جهاد کفار آمده بود همراه بود، و در آنجا [از دنیا رفت]. و از حضرت امام رضا الله‌بَلَّا منقول است که فرمود: ما را از آمدن به خراسان فایده نرسید. به غیر از زیارت خواجه ربیع؟^(۲)

باری دیدیم پاره‌ای از مراجع، همام را برادر زاده خواجه ربیع معرفی کردۀ‌اند؛ لیکن ابن ابی الحدید و نیز ابن میثم بحرانی - و شاید او به پیروی از ابن ابی الحدید - همام را به گونه‌ای دیگر شناسانده‌اند و از او با این عنوان

۱- بنگرید به: روضات الجنات، ج ۳، ص ۳۳۲ و سفينة البحار، ج ۱، ص ۷۳۲. در بازه مسروق بن اجدع کوفی و اسود بن یزید نخعی و حسن بصری، رجوع کنید به متنه المقال، ص ۳۰۰ و سه مقاله در تاریخ تفسیر و نحو، ص ۵۶ و ۵۷ و ۵۹.

۲- شرح احوال گستره خواجه ربیع را بنگرید در: روضات الجنات، ج ۳، ص ۳۳۲ - ۳۳۷ و سفينة البحار، ج ۱، ص ۵۷۳ و ۷۳۲، ۷۳۳.

یاد می کنند:

«همام بن شریح بن یزید بن مرة بن عمرو بن جابر بن یحیی
الأصحاب بن کعب بن الحارث بن سعد بن عمرو بن ذهل بن
مُرَان بن صیفی بن سعد العشیرة» که از شیعیان و پیروان
امیرالمؤمنین علی علیہ السلام و از موالیان و دوستان او به شمار
می رفت و اهل تعبد و تنست بود.

وی به امیرالمؤمنین علی علیہ السلام عرض کرد: متقین و پروا مداران
و پرهیزکاران را برای من وصف کن تا از رهگذر وصفی که در
باره آنان بیان می فرمایی در من آنچنان تحولی به هم رسد که
گویا آنان را می نگرد، وحضور خود را در میانشان احساس
می کند. آن حضرت در پاسخ دادن به همام، تأمل و درنگ
فرمود...^(۱)

در کنترالفوائد کراجکی - به إسنادِ ابی حمزهٔ ثمالی از یحیی بن
ام طویل - که یکی از اقوام ابی حمزه است - روایت شده که او از «نوف
بکالی» نقل کرده است که بکالی می گفت:

مرا به امیرالمؤمنین علی علیہ السلام حاجتی پیش آمد. لذا جنبد
بن زُهیر و ربیع بن خیثم و برادر زاده اش همام بن عبادة بن
خیثم را - که همگی از اصحاب «برانس» و عرق چین برسان
و متعبد و متدين بوده‌اند - از پی خود آوردم؛ و در حالی که
اطمینان داشتمیم آن حضرت را ملاقات خواهیم کرد به سوی
آن جناب روی نهاده و راه را در می نوردیدیم، و با
امیرالمؤمنین علی علیہ السلام - آنگاه که از خانه بیرون آمده و عازم
نمای جماعت بود - دیدار کردیم. و در حالی که در معیت آن

۱- شرح نهج البلاغهُ ابن ابی الحدید، ج ۱۰، ص ۱۳۴؛ شرح نهج البلاغهُ ابن میثم بحرانی، ج ۳، ص ۴۱۳.؛ منهاج البراءهُ خوبی، ج ۱۲، ص ۱۱۴.

حضرت بودیم میان راه به گروهی از افراد فربه [یا متذین]^(۱) رسیدیم که بر سبیل تفريح و مزاح سرگرم گفتگو با یکدیگر بودند. وقتی آن حضرت به آنان نزدیک شد آنها به سرعت در برابر آن جناب برخاستند وسلام و تحیت گفتند؛ آن حضرت به سلام آنان پاسخ داد. آنگاه امیرالمؤمنین علی ع فرمود: این گروه چگونه مردمی هستند؟ عرض کردند: اینان مردمی از شیعیان شمامی باشند. فرمود: بسیار خوب.

امیرالمؤمنین علی ع به آنها فرمود: چرا در شمانشانه و مشخصه شیعه و پیرو ما و زیور [وخلق و خوی] دوستان ما اهل البيت را احساس نمی کنم؟ آنان از روی حیا و آزم از پاسخ دادن دریغ نمودند.

نوف بکالی گوید: جنبد و ربیع رو به آن حضرت نموده و عرضه داشتند: یا امیر المؤمنین! نشانه و مشخصه شیعه شما چیست؟ آن حضرت در پاسخ دادن به آنها درنگ کرد، آنگاه فرمود: شما دوتن تقوای الهی را در پیش گیرید، و خیرخواهی و درستکاری و نیکرفتاری را سیره خود قرار دهید؛ زیرا خداوند با کسانی است که تقوا پیشه و برخوردار از خصلتهای نیک می باشند.

[از پی این جریان] همام بن عباده - که مردی عابد و پارسا، و در کرادرهای نیک کوشان و پویا بود - عرض کرد: سوگند به خدامی که شما اهل البيت را گرامی داشت، و به شما ویژگی عطا کرده و از هرگونه بذل و عنایت به شما دریغ ننموده وفضیلتی

۱- علت اختلاف معنی، تفاوت ضبط کلمه است که برخی «مبدنی»: (گوشت آسود و فربه) و برخی «متذین» نگاشتند. رجوع کنید به: سفينة البحار و هامش آن، ج ۱، ص ۷۳۲.

آنچنان نصیب شما ساخت [که بر همگان و همگنان برتری یافتد] ما را به صفت و مشخصه شیعه و پیروان خودتان آگاه گردان. حضرت فرمود: سوگند بر زبان نران. من همه شما را به این خصیصه و مشخصه آگاه می‌سازم.

امیرالمؤمنین علی علیه السلام دست همام را گرفت و بر مسجد درآمد و دو رکعت نماز گزارد، و آن را کوتاه برگزار نموده به پایانش رساند و نشست و در حالی که مردم پیرامونش را احاطه کرده بودند نگاهش را به ما برگرداند، حمد و ثنای الهی به جای آورد و بر پیامبر اکرم صلوات الله علیه و آله و سلم درود فرستاد، و فرمود:

«اما بعد، خدا - که حمد و سپاس وستایش او بس عظیم و شگرف، و اسماء و صفات او مقدس و منزه از هر خرد و نقص است - انسانها را آفرید ...» [که از پی آن، خطبه معروف به «خطبه همام» ادامه می‌یابد].

نوف بکالی - پس از آنکه قسمتی از سخنان آن حضرت [در خطبه یاد شده] را بازگو کرد. افزود:

آنگاه امیرالمؤمنین علی علیه السلام دستش را روی شانه همام بن عباده نهاد و فرمود:

«آگاه و هشیار باشید، آن کسی راجع به شیعه و پیروان اهل البيت [و مشخصات] آنها می‌پرسد - اهل بیتی که خداوند متعال پلیدی شرک و گناه را از آنها سترده، و همپای با پیامبرش آنان را از هرگونه آلایش و کژی پاکیزه ساخته است - باید بداند شیعه و پیروان اهل البيت، خدا آشنا و عملأً گوش به فرمان او، اهل فضائل ... می‌باشند.

آنگاه آن حضرت صفات شیعه را بر شمرد تا آنجا که فرمود:

اینان کارگزاران خدا، و مركبهاي راهسوار فرمان و طاعت او، و چراگاههای تابان و درخشان زمین و مشعلهای فروزان آفریدگان او هستند. اينان شيعه ما و دوستان ما و از ما و با ما می باشند.

سپس آن جناب — به سائقه شوق و علاقه به چنيين شيعيان — گفت: آه.

همام بن عباده پس از پايان يافتن سخنان آن حضرت صيحه برآورد و مدهوش بر زمين افتاد. همام را از جايisn حرکت دادند؛ لیکن دیدند که از دنيا رفته و جان باخته است.

اشك از ديدگان ربيع بن خيثم جاري شد و گریستان آغاز کرد، و به اميرالمؤمنين علی الله عليه السلام عرضه داشت چقدر موعظه شما در برادر زاده ام اثر گذارد و او را با خود به جهانی دگر جا به جا ساخت؟ من دوست می داشتم به جای او می بودم. آن حضرت فرمود: موعظه های رساؤ گویا اينچيز در اهلش مؤثر و کارگر است، سوگند به خداوند، من از تأثير موعظه خود در باره او بيمناك بودم.

يکی از حاضران [يعنى عبد الله بن كوا، که از خوارج بود] گفت: اى اميرالمؤمنين! شما چگونه در برابر اين مواعظ اين گونه اثر پذير نيستيد [وتحت تأثير آن قرار نگرفته و جان نسپردي]، و با اينکه می دانستی اين موعظه ها از چنان کارابي در باره اهلش برخوردار است، مرگ همام را موجب گشتی؟ [اميرالمؤمنين علی الله عليه السلام پاسخ داد: واى بر تو! برای هر فردی آجل و سرامدی در حيات و زندگاني است که عمر آدمی از آن فراتر [و فروتر] نمی رود، و برای هر آدمی سبب و نربانی

در حیات وجود دارد که نمی‌تواند بالاتر از پله‌ای که برای او مشخص شده است برفرازد. بنابراین، از این‌گونه سخنان درنگ و خودداری کن و دوباره آن را بر زبان مران؛ چرا که شیطان چنین گفتاری را بر زبان تو دمیده و آن را بدین سخن برانگیخته است. راوی می‌گوید: امیرالمؤمنین شامگاه همان روز بر جنازه همام نماز گزارد و ما نیز در معیت آن حضور بودیم.

آن راوی که از نوف بکالی روایت می‌کند می‌گوید: «من نزد ربیع بن خیش رفتم، و آنچه را که نوف بکالی برای من گزارش کرد برای ربیع بن خیش بازگو ساختم، و باری دگر این خاطره را در ذهن او تجدید نمودم؛ ربیع آنچنان می‌گریست که نزدیک بود جان تسليم نماید. آنگاه ربیع گوید: برادرم راست می‌گفت، ناگزیر موعظة امیرالمؤمنین علی علیه السلام واين سخن او با من [آنچنان مؤثر است] که قوای بینایی و شنوایی و دیدگان و گوشها یم حضورش را از نزدیک احساس می‌کنند. هر وقت جریان همام بر ذهنم خطور می‌کند چنانچه با روزگار خوشی مواجه هستم فضای زندگانی ام تیره و تاریک و غم آسود می‌گردد. و اگر روزگاری سخت مرا زیر فشار و تنگنای خود شکنجه کند با تجدید خاطره جریان همام از کدورت و غم می‌رهم، و گشایشی در امورم به هم می‌رسد.

همان گونه که دیدیم، همام - طبق حدیث یاد شده - از امیرالمؤمنین علی علیه السلام درخواست کرد شیعه را معرفی نموده و صفات و مشخصات آنها را بر شمارد؛ لیکن در کتاب نهج البلاغه که مرحوم سید رضی - رضوان الله

تعالیٰ علیه - فراهم آورده می بینیم همّام از آن حضرت تقاضا کرد متّقین را برای او بدانگونه بشناساند که گویا از نزدیک به آنها می نگرد، و حضور آنان را با تمام اوصافشان احساس می کند.

علاوه بر تفاوتی که در سخنان شارحان نهج البلاغه - راجع به نسبِ همّام - از آنچه در این حدیث آمده دیده می شود تفاوت مذکور یعنی وصف شیعه - یا - وصف متّقین نیز در آنها جلب نظر می کند.

جایگاه خطبۀ همّام در نسخه های چاپی نهج البلاغه یکنواخت نیست، در اکثر نسخه ها پس از خطبۀ «فاسعه» آمده، و بعد از سخنان آن حضرت در خطاب به «برج بن مسهر طائی»: «و من خطبة له ﷺ : الحمد لله الذي لا تدركه الشواهد، ولا تحويه المشاهد...» جای دارد، و در شماری نسخه ها خطبۀ «فاسعه» با سخنان آن حضرت در خطاب به «برج بن مسهر» متصل است، و خطبۀ همّام در پی تمام آنها قرار دارد. (۱)

اوّصافی از «متّقین» در اوایل خطبۀ همّام

● فالمتّقون فيها هم أهل الفضائل :

۱- مَنْطِقُهُمُ الصَّواب .

۲- وَ مَلْبُسُهُمُ الْإِقْتِصاد .

۱- راجع به مطالب یاد شده در این بخش، بنگرید به: *الكافی* (اصول) - با شرح و ترجمه حاج سید جواد مصطفوی، ج ۳، ص ۳۲۴، ۳۲۵؛ شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید، ج ۱۰، ص ۱۳۲-۱۶۰؛ شرح نهج البلاغه ابن میثم بحرانی، ج ۳، ص ۴۰۸ - ۴۲۵؛ روضات الجنات، ج ۳، ص ۳۳۵، ۳۳۶؛ سفینة البحار، ج ۱، ص ۷۳۲، ۷۳۳ و ج ۲، ص ۷۲۳؛ نهج البلاغه، ترجمه و شرح فیض الاسلام، ج ۳، ص ۶۱۱-۶۰۲، با تفاوت های اندکی که میان آنها وجود دارد.

- ٣- وَ مَسْيِهُمُ التَّوَاضُعُ .
- ٤- غَضُوا أَبْصَارَهُمْ عَمَّا حَرَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ . وَ :
- ٥- وَقَفُوا أَسْمَاعَهُمْ عَلَى الْعِلْمِ النَّافِعِ لَهُمْ . وَ :
- ٦- نَزَّلَتْ أَنفُسُهُمْ مِنْهُمْ فِي الْبَلَاءِ كَالَّذِي نَزَّلْتُ فِي الرَّحَاءِ . وَ :
- ٧- لَوْلَا الأَجَلُ الَّذِي كَتَبَ اللَّهُ لَهُمْ لَمْ سُتْقَرَّ أَرْوَاحُهُمْ فِي أَجْسَادِهِمْ طَرْفَةً عَيْنٍ ، شَوْقًا إِلَى الثَّوَابِ وَخَوْفًا مِنَ الْعِقَابِ .

١- فضیلت اعتدال در گفتار

● منطقه‌هم الصواب

صواب : (درست) ضد خطاء : (نادرست) است .^(١) صواب و درستی در هر مقوله‌ای اخْصَ از صدق و راستی است ؛ زیرا ممکن است انسان در بارهٔ چیزی سخن به راستی گوید که سزا نیست راجع به آن گفتاری به زبان راند . در چنین شرایطی - که مقام و موقع ، مقتضی سکوت است - اگر فرد سخنی را که هر چند صدق و راست باشد ، بر زبان آورد از منطق صواب به یکسو افتاده و از آن منحرف می‌شود ، و سخن گفتن او را باید ناصواب تلقی کرد .

بنابراین «صواب در گفتار» گویای فضیلت عدل و اعتدالی است که به زبان انسان مربوط است^(٢) ، و انسان متقدی و پرواپیشه را بایسته است زیانش در دم زدن به گفتار از توازن و اعتدال برخوردار باشد ، به این معنی از گفتن چیزی - که سزاوار است بر زبان آورده - خودداری و سکوت نکند تا مبادا از رهگذر تقصیر و کوتاهی ورزیدن و دریغ کاری ، در مسیری کج و گرفتار تفریط ، به بیراهه دچار آید . و نیز نباید سخنی گوید که سکوت او در بارهٔ آن

١- منهاج البراعه ، میر حبیب الله خوبی ، ج ١٢ ، ص ١١٦ .

٢- شرح نهج البلاغه ابن میثم ، ج ٣ ، ص ٣١٤ .

سخن از دیدگاه عقلا و بخردان شایسته می نماید تا مبادا در مسیر انحرافی افراط قرار گیرد؛ بلکه سخن گفتن و یا سکوت را در جای مناسب خود رعایت کند.^(۱) با توجه به نکات یاد شده «صواب» اخص از صدق، و مرز متوسط میان دو رذیلت افراط و تفریط، و عدل و اعتدال است که در مقوله سخن گفتن، مطلوب است.

لذا در بسیاری از موارد، سکوت و اقتصاد در منطق و گفتار، به عنوان فضیلت تلقی می شود. و سخن بزرگان دین و دانش در باره خطر و ضرر سخن گفتن و فضیلت سکوت و اقتصاد و اعتدال در گفتار، جدا گستردۀ است:

- رسول خدا صلوات الله عليه و آله و سلم فرموده است: «من صمت نجا»: (هر که سکوت اختیار کند از عواقب بد و غائله های سوء نجات می یابد).
 - همو فرموده است: «من وَقِيَ شَرَّ قَبْيَهِ وَزَبْدِيهِ وَلَقْلَقِهِ فَقد وُقِيَ»: (اگر کسی از شر و گزند شکم و دامن و زبانش خویشتن را نگاهبانی کند از آفات و عاهات مصون می ماند).

- سعید بن جبیر مرفوعاً از نبی اکرم صلوات الله عليه و آله و سلم روایت کرده است که فرمود: «وقتی انسانها بامدادان از بستر خواب بر می خیزند تمام اعضا و اندامها از زبانشان شاکی هستند و می گویند: ای زبان! در باره ما از خدا پروا کن اگر تو راست و مععدل باشی ما نیز برخوردار از راستی و درستی و اعتدال خواهیم بود، و اگر به اعوجاج دچار آیی در ما نیز کژی و ناراستی پدید می آید».

- از ابن مسعود شنیدند بر کوه صفا تلبیه می گفت [وزبان خود را مخاطب قرار داد] و می گفت: ای زبان! سخن به خیر و نیکی آور که غنیمت می بری، یا سکوت اختیار کن تا قبل از آنکه پشمیمان گردی به

۱- منهاج البراعه، ج ۱۲، ص ۱۱۶؛ شرح نهج البلاغه ابن میثم، ج ۳، ص ۴۱۴.

سلامت باشی . به ابن مسعود گفتند: ای ابا عبد الرحمن! آیا این سخن را از کسی شنیدی یا از پیش خود چنین گفتاری ساز کردی؟ پاسخ داد از رسول خدا صلوات الله علیه و آله و سلم شنیدم که می فرمود: «أَكْثُرُ حَطَايَا بَنِ آدَمَ مِنْ لِسَانِهِ»: (بیشتر خطای نادرستی‌های کردار آدمی از زبان او مایه می گیرد).

- شاگردان عیسی صلوات الله علیه و آله و سلم به او عرض کردند: ما را به کرداری راهنمایی کن که به مدد چنان کرداری بر بهشت در آییم؟ فرمود: ابدآ سخنی بر زبان نیاورید. گفتند: چنین سکوت مؤبد و همیشگی از توان مایه نیاوردن است؟ فرمود: پس جز خیر و نیکی سخنی بر زبان نیاورید.

- محمد بن واسع می گفت: حفظ و نگاهبانی از زبان - بر مردم - دشوارتر از حفظ دینار و درهم است.

- گویند: چهار تن از حکما و فرزانگان در علم و دانش از روم ، ایران ، هند ، و چین گرد هم آمدند:

● یکی از آنها گفت: من از آنچه گفتم پشیمان می شوم؛ ولی بر آنچه نگفتم نادم نیستم.

● دیگری گفت: وقتی سخنی را بر زبان می آورم آن سخن زمام اختیارم را به دست می گیرد، لیکن من نمی توانم زمام آن را در اختیار خود قرار دهم ، اما اگر حرف و سخنی نگویم زمام آن در دست من قرار دارد و نمی تواند اختیار و آزادی را از دست من برباید.

● سومی گفت: از کسی که سخن بر زبان می راند در شگفتمن: اگر سخن او بدو باز گردد و مربوط به او باشد به وی آسیب و زیان می رساند، و اگر به او مربوط نباشد سودی عاید وی نمی سازد.

● سرانجام ، چهارمی گفت: من در رد و طرد سخنی که آن را بر زبان نیاوردم تواناترم از رد گفتاری که بدان دم زدم.

پیداست که آفات و آسیبهای زبان و عواقب سوء سخنانی که سزا

نیست بر زبان جاری شود بی اندازه فراوان است :

◻ ابن عباس می گفت : پنج چیز در زندگانی دنیا بهتر و سودمندتر از شتران سرخ موی [و مرکبهای گرانبها و کالاهای ارزشمند] است :

۱- در باره آنچه به تو مربوط نمی شود سخن مگو؛ زیرا چنین کاری از فضیلت به شمار است که هیچ چیزی به مانند آن نمی تواند انسان را از غائله های سوء مصون دارد.

۲- و نیز در آنچه با تو ارتباط پیدا می کند سخن به میان نیاور مگر آنگاه که جای مناسبی را برای آن بیابی، زیرا چه بسا کسی راجع به چیزی که با او ارتباط دارد حرف و سخنی می گوید که جا نداشت چنان گفتاری را بر زبان آورده، و مآلًا بدی را در باره خود روا داشته است .

۳- با فرد بربدار و نیز انسانی که سفیه و نابخرد است مراء و جدال نکن؛ زیرا فرد حلیم و بربدار کینه تو را با سکوت مرگبار خویش برمی انگیزد و موجب خشمِ تو می گردد .

۴- وقتی برادر ایمانی تو در حضور تو به سر نمی برد از او با سخنی یاد کن که دوست می داری تو را به هنگام غیابت بدان گونه یاد کند، و عفو اورا در کارها پذیرا باش همان گونه که خواهان عفو او در کردارت می باشی .

۵- کار فردی را در پیش گیر که با نیکی کردن پاداشی نصیب او می گردد، و جرم و کارهای نادرستش با کیفر رو برو است .^(۱)

◻ و آفات دیگر از قبیل پرگویی وزیاده روی در گفتار و سخن گفتن که بخردانه نیست و بخردی و پرگویی در تضاد با یکدیگر قرار دارند، اگر سخن از مرز خود فراتر رود گویای کم خردی است، و هر قدر که عقل آدمی فروزنی می یابد، سخن گفتنش رو به کاهش می گذارد: «إذا تمَّ عَقْلُ

۱- راجع به احادیث و آثار یاد شده، بنگرید به: شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید، ج ۱۰، ص ۱۳۶-۱۳۸.

الْمَرْءُ قَلَّ كَلَامُهُ». □

□ یکی از آفات پر حرفی، دچار آمدن به سخنانی است که باطل و نادرست است؛ چون «المِكْثَارُ مِهْذَار»: (فرد پر چانه، بیهوده سخن، فراوان بر زبان می‌آورد).

□ از عواقب سوء پرگویی، مراء و جدال است و قهرآ ادامه سخنان زاید سر از ستیز و درگیری بر می‌آورد و سرانجام به دشnam گویی منجر می‌گردد.

□ از همه مهمتر غیبت است که زبان آدمی آن را در اختیار خود گرفته است. غیبت یعنی سخن گفتن راجع به مطلبی که راست است و آدمی در مقام غیبت گفتاری را بر زبان می‌آورد که مشمول عنوان صدق و راستی است؛ ولی بدتر از زنست. پس هرچه راست است نمی‌توان بر زبان آورد؛ بلکه می‌باید سخن به درستی آورد؛ لذا امیر المؤمنین علی علیہ السلام در وصف متقین نفرموده است: «منطقهم الصدق»؛ چرا که صدق در بسیاری از موارد رذیلتی غیر قابل اغماض است. به همین جهت می‌توان «سخن صواب» را حد وسط دو رذیلت کذب و صدق دانست که از آن صدق در تعالیم اسلامی نهی شده است. مواردی که صدق در چنان مواردی از رذیلت به شمار می‌رود فراوان است؛ ولذا گویند: «لا كَلَّ ما يَعْلَمُ يَقَالُ»: انسان هرچه می‌داند و راست است سزای آن نیست که اظهار گردد.

۲- اقتصاد و اعتدال در پوشان

● وَمَلْبُسُهُمُ الْإِقْتَصَاد

قصد را به میانه روی و اعتدال و توازن در امور - که مرز میانه افراط و تفريط است - تفسیر کرده‌اند. در کلام عرب، «الجِوادُ الْقَاصِدُ» به معنای مركب و اسبی است که از لحاظ سیر و حرکت، راهوار و ملایم باشد؛ نه

آن گونه تند و سریع گام بردارد که راکب و نیز خود را خسته و فرسوده سازد، و نه آن گونه کند قدم بردارد که راکب را ملول و افسرده کند.

اقتصاد ریشه در «قصد» دارد، وقصد نیز در اصل و ریشه مفهوم خود به معنای اعتدال واستقامت و راست بودن راه بوده است. به عبارت دیگر مفهوم لُغوي قصد عبارت از راه است، و این مفهوم باید در تمام معانی مختلف آن در مذ نظر باشد: به همین جهت «قادص» به کسی می گویند که از راهی آهنگِ نقطه و مقصدی نماید، کسی که راه آشنا و مقصد شناس است؛ لذا «قادص» راه راست و مستقیمی را- بدون انحراف و سرگشتگی - در سوی مقصد در می نوردد، برخلاف افرادی که شایسته احراز عنوان قاصد نیستند؛ زیرا آنان در سیر و حرکت خود احياناً دچار گمراهی و انحراف از صراط مستقیم می گردند.

و نیز کلمه «قادص» عبارت از راهی است که سیر و حرکت انسان در سوی مقصد را آسان و هموار ساخته و وصول به مقصد از چنین راهی به درازا نمی انجامد، و چنین راهی به خاطر آنکه از رهگذر آن دسترسی به مقصد با سهولت صورت می پذیرد مطلوب است. و به عدل از آن رو عنوان «قصد» اطلاق می شود چون دارای آن شایستگی و مزیت است که می توان آماج و هدف و مقصد انسان باشد و انسان در سوی او همواره نشان می رود.

پس مقصد - علاوه بر مفهوم دیرین خود - دارای مفاهیم گسترده تری گشت که همگی آنها گویای اعتدال و تناسب و توازن در هر امری است. در باره رسول اکرم ﷺ آمده است:

کان أَيْضَ مُقَصَّداً^(۱)

آن حضرت سفید پوست و دارای قامتی معتدل

واندامی متوازن – نه بلند و نه کوتاه ، ونه چاق و فربه ونه
نحیف و لاغر – بوده است .

بنابر این - با وجود اینکه می دانیم کلمه «قصد» در آغاز امر و ابتداء
وضع خود به معنای «راه» بوده است - در مفهوم مطلق اعتدال استعمال شده
و دارای مفاهیمی گشت که معنای اعتدال و میانه روی در تمام امور را زیر
پوشش خود دارد به گونه ای که می توانیم بر هر نوع اعتدال و توازن ، کلمه
«قصد واقتاصاد» را اطلاق کنیم ؛ چون می دانیم قصد در باره حد متوسط و
مرز میانه افراط و تفریط ، واسراف و تقتیر به کار می رود . و چنین مفهومی
وسيع در آیاتی که کلمه قصد و مشتقاتی از آن در آنها به کار رفته است در مدد
نظر است :

● ﴿وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ وَمِنْهَا جَائزٌ وَلَوْ شَاءَ لَهُ دِيْكُمْ
أَجْمَعِينَ﴾ (نحل / ۱۰) .

بر خداست که صراط مستقیم و راه راست و شیوه و رسم
معتدل را - به خاطر عدلش - بیان کند . برخی از راه و
روشها از مرز اقتصاد و اعتدال منحرف است . اگر خدا
بخواهد می تواند با قهر و اجبار و سلب اختیار ، شما را
در مسیر خط مستقیم قرار داده و همه شما را به راه راست
رهنمون باشد تا معتدل زیست کرده و راه راست را
بپیمایید .

کلمه قصد در این آیه همان خط سیر معتدل در تمام شؤون زندگانی
است که نمودار آن در لابلای تعالیم اسلامی ارائه شده است .

● ﴿... فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ
بِالْخَيْرَاتِ يَأْذِنُ اللَّهُ ...﴾ (فاطر / ۳۲) .

پس گروهی از آنان به خویشتن ستم و تجاوز روا

می دارند، و فرقه‌ای از آنان راه راست و شیوه معتدل و به دور از افراط و تغیریط را در پیش می‌گیرند، و دسته‌ای از آنها به فرمان الهی در خیرات و نیکیها پیشتازند.

مرحوم طبرسی می‌گوید: مقتضد کسی است که ظاهر و باطنش در کردار و گفتار و پندار، برابر هم و متعادل باشد^(۱). و نیز گفته‌اند: مقتضد، کسی است که راه میانه و معتدل را از رهگذر طاعت از خداوند انتخاب و اتخاذ کند؛ و اقتصاد در زبان فارسی با «میان رفتن در کار» معادل است. با توجه به تفسیری که مفسران در باره این آیه و مشابه آن اظهار کرده‌اند در مفهوم کلمه «مقتضد» مسئله اعتدال و میانه روی جلب نظر می‌کند و میان‌گزینی، روح و جان این واژه را می‌پردازد؛ ولذا ذیل تفسیر آیه به پارسی چنین گفته‌اند:

و هست از ایشان که راه میان رفت، نه هنر سابقان و نه تغیریط ظالمان.

در دنیا توبه اینان مورد قبول درگاه الهی است و در روز قیامت نجات می‌یابند و بازپرسی آسانی از آنها به عمل می‌آید. و در باره آنها است که قرآن کریم می‌فرماید:

﴿فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيمِينِهِ فَسُوفَ يَحْاسِبَ حِسَابًا يَسِيرًا﴾
(انشقاق/۸۷ و ۸۸).

و اما آنکه نامه عمل به دست راست او می‌دهند با محاسبه ای آسان و اندک بازپرسی، او را به محاسبه و بازپرسی می‌گیرند.

● ﴿وَاقْصُدْ فِيْ مُشِكٍ وَاغْضُصْ مِنْ صُوتِكَ ...﴾
(لقمان/۱۹).

۱- مجمع البيان، چاپ اسلامیه، ج ۳، ص ۲۲۱ و ۲۲۵، ج ۵، ص ۳۲؛ مجمع البحرين، ص ۲۳۱؛ معجم القرآن، ج ۱، ص ۷۰.

در مشی خویش میانه رو باش، و صدایت را فرو آور، و
فریاد بر نیاور.

منظور از «ملبسهم الاقتصاد» آن است که متقین در پوشاك خود گرفتار افراط و تغیریط نیستند، بلکه میانه روی و اعتدال را در این امر [مانند سایر امور] رعایت می کنند. متقین جامه هایی در بر نمی گیرند که آنان را در رده متوفین قرار دهد و نیز از پوشیدن جامه هایی که آنان را تا سطح اهل خست و دنائت تنزل دهد و فرو هشته شان سازد خودداری می کنند؛ پوشاك آنها در حد متوسطی میان این دو حالت قرار دارد.

ابراهیم نخعی می گفت: جامه ای در بر نگیر که مردم در اُنس به آن، خود را نامور می سازند و نیز پوشاكی را در بر نکن که نابخردان تو را تحقیر کنند.

اما از آنجا که «الناس إما مُفْرِطٌ أو مُفَرِّطٌ» پاره ای از مردم آنچنان در امر پوشاك گرفتار افراط هستند که حتی همه مزایای زندگانی خود را قربانی لباسهای فاخر می سازند، و آنچنان البسه و پوشاكهای فراوان برای خود فراهم می آورند که در انتخاب آنها به هنگام پوشیدن سرگردان و سرگشته می مانند، و در مقابل آنها هستند کسانی در سفر از رحم مادر به دنیا یک لباس دارند و این یک لباس کفن آنهاست؛ چرا که مادران آنها به علت فقر و کمبود غذایی و فاقه در پوشاك نوزادانی ضعیف به دنیا می آورند که پس از اندک زمانی از زمان زادن، از مرگ استقبال می کنند و با یکتا جامه کفن باید به زیر خاک راه سپارند.

در جامعه با تقویا نباید چنان وضع اسف آوری وجود داشته باشد که یکی از بی لباسی و نداشتن تن پوش ساده جان بسپارد، و آن دیگری آنچنان غرق در البسه و پوشاكهای آنچنانی باشد که در غرقاب انتخاب آنها دست و بازند.

به هر حال ، اعتدال در انواع پوشاك نشانه تقواست . انسان متقى در بند و بندۀ لباس و جامه نیست و جامه باره نمی باشد ، اما در عین حال در پوشیدن جامه آبرومند دریغ و خست نمی کند ، و تن پوشاهای ذلت زا در بر

نمی گیرد که مایه تحقیر جاهلان و سفیهان گردد . **﴿ریشا﴾** در آیه **﴿وَلَقَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ خَدَوْنَدْ مُتَبَلِّسَلَّ مُبَولِلَّ تَعْبِيَّوْاتَكُمْ وَرِيشَأَ...﴾** پوشاك

را مایه زینت انسان خاطر نشان شده

است . بنابر این ، باید پوشاك آدمى و بویژه افراد متقى به گونه اى باشد که از رهگذر آن ، شهرت خود را جستجو نکند و در عین حال دستاویز برای نابخردان نباشد . به هر صورت تظاهر و تفاخر با پوشاكهای فاخر از اعتدال و اقتصاد بیگانه است ، و زنده پوشى و پلاس در برگرفتن به منظور ريا و تظاهر به زهد نیز با توسط و توازن و اعتدال پیوندی ندارد . اگر انسان از پوشاكى متوسط و در عین حال آبرومند بهره گيرد قهرآ نامجوبي و شهرت و تحقیر جاهلان مصون است ، وهیچکسی نمی تواند او را با چنان هیأتی بیجهت بزرگ برشمرده و يا او را هدف تحقیر خود قرار دهد . مصدق بارز لباسهایی که برای تفاخر بر دیگران در بر می گیرند که نظرها را بی جهت به افراد جلب می کند و نیز پوشاكهای فرو مایه و زندهای که سیل تحقیر و يا احیاناً ترحم دیگران را - که خود تحقیری به شمار می آید - به سوی افراد سازیسر می سازد يك جريان واقعی و عینی است که برای يكی از علمای بزرگ شیعه روی داده است :

مرحوم میرزا محمد علی مدرس تبریزی ضمن شرح احوال ابن میثم بحرانی (م ۶۸۹ق) می نویسد :

گویند که وی [ابن میثم] در بدایت حال ، در مراوده به روی خود بسته و در حال انزوا و عزلت به تحقیق حقایق علمیه

اشتغال داشت. علمای عراق و حله - که از مراتب علمی وی مطلع بودند - نامه‌ای مُشَعِّر بر مذمت او بدين رویه‌اش نوشتند و تذکر دادند که حیف است با آن مهارتی که در فنون علوم و معارف، و حذاقتی که در تحقیق لطایف دارد به انزوا گذراند، و انوار آن کمالات متنوعه خاموش گردد. پس ابن‌میثم چند شعری مُشَعِّر بر کساد علم و رواج بازار مال در جواب ایشان نوشتند که از آن جمله است:

تبیین لی آن المحسن کلها

فروع وأنَّ المَالَ مِنْهَا هُوَ الْأَصْلُ

برای من روشن شد که همه محسن و مزايا فرعند، و مال در میان همه مفاخر و مزايا انسانها از دیدگاه بدوي مردم اصل واساس به شمار است.

اهل عراق پی به اصل مقصد نبرده، و بار دوم نوشتند که تو در حکم به اصالت مال به خط ارفته و قضیه را بر عکس نوشتند، و کمال را به مال چه حاجت است، و آموخته را به اندوخته چه ضرورت؟! پس آن حکیم دانشمند به ناچار این چند شعر یکی از پیشینیان را در تأیید حکم مذکور بنگاشت:

ما المرء إلا بأصغر ريه	قد قال قوم بغير فهم
ما المرء إلا بأبدر همي	فقلت قول أمرء حكيم
لم تلتفت عرسه لديه	من لم يكن درهم لديه

گروهی - نفهمیده - گفتند: شخصیت و حیثیت آدمی فقط به قلب و زبان او پیوند می‌خورد. من گفتار مردی حکیم و فرزانه را بازگو ساختم که حیثیت و آبروی آدمی به مال او

وابسته است. آنکه در همی در اختیار ندارد همسر او بدو اعتنایی نمی کند.

[چنانکه شعرای پارسی زبان نیز اشعارشان گویای همین نکته است که :

مرا به تجربه معلوم شد در آخر حال
که قدر مرد به علم است و قدر علم به مال
هنر ز فقر کند در لباس عیب ظهور
که نانِ گندمِ درویش طعم جو دارد]

چون دانست که با این گونه مکاتبات حلِ اشکالِ نخواهد شد، خودش نیز عازم عراق گردید که صدق کلامِ حقیقت انتظامِ خود را - علاوه بر مکاتبه - به طریقهٔ حس و معاینه نیز مکشوف دارد. بعد از ورود، لباسهای کهنه پوشید، با زیِ حقیرانه حاضرِ حوزهٔ درس یکی از اکابر وقت - که پُر از فضلای نامی بود - گردید، و در صفتِ نعال (آستانه) نشست. اکرامی و پرسیش حالی از ایشان ندید؛ تا در اثنای درس مشکلی پیش آمد که تمامی حاضران در حلِ آن درمانندند، این میشم با نه وجه بسیار دقیق آن اشکال را حل نمود؛ لیکن طرف توجهِ حاضران [واقع] نشد؛ بلکه یکی از ایشان به طریق استهزا گفت: «گمان دارم تو هم طلبه هستی!». تا وقت طعام رسید، با یکدیگر مشغول صرف غذا شدند و برای آن شیخِ حقیقت بین نیز قسمت کمی

جداگانه دادند، و با خودشان هم کاسه‌اش ننمودند، تا مجلس متفرق شد.

فردای آن روز [ابن میثم] با عمامه بزرگ و لباسهای فاخر آستین فراخی باز در همان مجلسِ درس حاضر گردید. به مجرّد ورود، مراسم تجلیل و احترام تمام معمول، و همه بلند شده واستقبالش کردند، و در صدر مجلسش نشانده و زیاده از حد تعظیمش نمودند. چون شروع به درس و مباحثه شد و مذاکرات علمی به میان آمد، شیخ از روی عمد، پاره‌ای کلماتِ فاسد و کاسد مذکور داشت، با آن همه دور از صحبت عقلی و شرعی بودن آنها باز هم مورد تحسین و آفرین گردید. چون وقت طعام شد و سفره گستردن باز هم شیوه ادب را کاملاً رعایت نمودند. پس شیخ آن آستین فراخ خود را به طرفِ غذا انداخته و فرمود: «کُلْ يَا كُمَيْ»؛ یعنی ای آستینم! بخور. وقتی آن حالت را دیدند به صدد انکار [واعتراض] برآمده و گفتند: این چه حرفی است؟! گفت: همه این طعامهای لذیذ برای آستین من و جامه‌های قیمتی من است نه خود من؛ و الا من همانم که دیروز با هیأت فقرا وضع مناسب علماء آدم، محل تکریم نشدم، سهل است که مورد استهزا و اهانت گردیدم، و سخنانِ صحیح و درست من اصلاً قابل استماع تلقی نگردید؛ امروز بر خلاف زی علماء به هیأتِ متکبران و اغنية آدم، مشمول این همه احترامات شدم، سخنان سست و بی اساس نیز مورد قبول واقع گردید، وجهل با غنا را برابر علمِ تؤمن با فقر مقدم داشتید. من همان ابن میثم هستم که در بابِ اصالتِ مال و غنا با

شما مکاتبه کردم و اکنون صدق قول من با معاینه مکشوف گردید. چون مجال انکار نداشتند خودشان اقرار آورده و از در اعتذار وارد شدند.^(۱)

بنابر این، همواره رعایت اعتدال در هر امری می تواند از هرگونه جریانهای لغزان و آمیخته به خطأ پیشگیری کند. بویژه که زی و پوشاك اگر گرفتار افراط و تفریط باشد بازتابهای نابجا و نادرستی را در دیگران موجب می گردد. متأسفانه بشر چون سطحی نگر و ظاهر بین است باید انسان در شرایطی معتدل - که غلط انداز نیست - اوضاع زندگانی خود را سامان دهد؛ چرا که افراط و تفریط ریشه در مبنا واساس غیر معقولی دارد که اندیشه‌های نامعقول را در دیگران بارور می سازد.

لذا امیر المؤمنین علی علیه السلام علاوه بر وصف متّقین ، به همگان با تعبیر «ملبسهم الاقتصاد» ، راه و رسم زندگانی معقول و آبرومند و متعادل را می آموزد؛ چنانکه از رهگذر این بیان جامعه پروا مداران از خدا را درسی است که می باید برای بقای خود از حاکم ساختن تعادل و توازن بر محیط خویش ، مدد گیرند؛ چون بدون تعادل نه آسمان و نه زمین و نه فرد و نه جامعه نمی توانند به بقای خود تداوم بخشنند ، جامعه و یا افراد نامتعادل چنانکه تاریخ گواهی می کند پایدار نمانند.

۳- مشی متواضعانه ● و مشیهم التواضع

ابن ابی الحدید می گوید: در این تعبیر، «مجاز در اسناد» به کار رفته است؛ به این معنی که جمله مذکور را با تقدیر و تعبیر «وصفة مشیهم التواضع» می توان تفسیر کرد مبنی بر اینکه مشخصه و ویژگی مشی و راه

^۱- ریحانة الأدب، ج ۸، ص ۲۴۱-۲۴۳؛ روضات الجنات، ج ۷، ص ۲۱۷-۲۱۹.

رفتن آنها، تواضع و فروتنی آنان را به دیگران خاطر نشان می سازد. تواضع و فروتنی، ملکه و نیرویی است که در حوزهٔ فضیلت «عفت» جایی در خور برای خویش احراز کرده است. و مالاً می توان گفت: تواضع عبارت از مرز و حد وسط و نقطهٔ اعتدال میان دو رذیلت مهانت و فرمایگی، و تکبر و بزرگ نمایی است. و به عبارت دیگر: تواضع، حد وسط خودکم‌بینی و خود بزرگ بینی است. طبق فرمودهٔ امیرالمؤمنین علی علیه السلام متّقین مغوروانه و متکبرانه و خرامان گام بر نمی دارند، و با خواری و ذلت و آمیخته به سرافکندگی راه نمی سپارند؛ چون خداوند متعال از این دو گام‌برداری گرفتار افراط و تفریط نهی فرموده و به مشیی معتمد مردم را فرا خوانده است:

● ﴿ولَا تمشِ في الأرض مَرَحاً إِنَّكَ لَنْ تُخْرِقَ الْأَرْضَ ولن تبلغَ الْجَبَالَ طَوْلًا﴾ (اسراء / ۳۷).

و در زمین، خرامان و متکبر گام بر ندار؛ زیرا تو هرگز نمی توانی زمین را از هم دریده و بشکافی [چنانکه] هرگز توانایی نداری به درازا و بلندای کوهها دست یابی.

گام نهادن و راه رفتن متّقین مهانت بار نبوده و حاکی از خواری و فرمایگی شخصیت آنها نیست؛ بلکه مشی آنان معتمد بوده، و با سکون و وقار که ریشه در تواضع آنها دارد و بیانگر توانی روانی آنان است گام بر می دارند؛ توانی که خدا - در مشی و راه رفتن - به زبان لقمان، انسانها را بدان موظف می دارد:

● ﴿وَ أَقْصَدَ فِي مُشِيكٍ وَأَغْضَضْ مِنْ صوتِكَ ...﴾
(لقمان / ۱۹).

در مشی خود، معتمد و متوازن باش، و صدایت را فرو هشته ساز و بانگ بر نیاور.

محمد بن واسع دید پرسش با تبختر گام بر می دارد و متکبرانه و خرامان راه می رود. بر او بانگ برآورده؛ فرزند از پی فریاد پدر بدو روی نمود [که چه اتفاقی افتاده]، پدر گفت: وای بر تو! اگر خویشن را می شناختی در راه رفتن خویش، اقتصاد و اعتدال و تواضع را از دست نمی نهادی. اما در مورد مادرت [باید بدانی] مادر تو کنیزی است که من او را به صد درهم خریداری کرده ام؛ و اما پدر تو [که من هستم شایسته است در باره او بگویم] خدا در میان مردم، امثال او را فراوان نگرداند^(۱) [که او و مادرت آنچنان نیستند تا از رهگذر آنها، خویشن را بزرگ پنداشی].

قرب به پروردگار را باید در تواضع و فروتنی جستجو کرد؛ چرا که از امام صادق علیه السلام روایت شد که خداوند متعال در وحی که به داود علیه السلام فرمود، آمده است:

همان گونه که مقرّبترین مردم در پیشگاه خداوند عبارت از افراد متواضع می باشند، بدینسان دورترین مردم از پیشگاه خداوند، افراد متکبر هستند^(۲) [که با تکبر خویش، میان خود و خدا فاصله ای بس دور و دراز به هم می رسانند]. و نیز از آن حضرت روایت شده که فرمود:

از [نشانه های] تواضع این است که در جلوس، به پایین مجلس راضی و قانع باشی، و به هر کسی که می گذری و با او برخورد می کنی سلام و تحيّت گویی، و جدال و ستیز را- هر چند حق با تو باشد- ترک گویی، و به خاطر تقوایی که

۱- راجع به مطالب یاد شده بنگرید به: شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید، ج ۱۰، ص ۱۴۱؛ شرح

نهج البلاغه ابن میثم بحرانی، ج ۳، ص ۴۱۵؛ منهاج البراء، ج ۱۲، ص ۱۱۷.

۲- الكافی (أصول-) ، ترجمه و شرح حاج سید جواد مصطفوی، ج ۳، ص ۱۸۸.

در خویشتن سراغ داری در انتظار ستایش دیگران به سر نبری، و علاقه‌ای در تو برای جلب ستایش مردم پدید نماید.^(۱)

از ابی الحسن علی بن موسی الرضا علیه السلام روایت شد که وقتی حسن بن جهم از آن حضرت سؤال کرد حد و تعریف تواضع چیست - که اگر فردی مطابق آن عمل کند، انسانی متواضع به شمار آید؟ - در پاسخ فرمود:

تواضع را درجاتی است: یکی از آنها این است که انسان قدر و منزلت خود را بشناسد و پایگاه خویش را در جایگاهی درخور با قلبی سلیم احساس کند، و دوست نداشته باشد در سوی کسی روی آورد مگر بدانسان که در سوی او آهنگ نمایند [و با مردم رفتاری را در پیش گیرد که مردم با او رفتار می‌کنند] اگر بدی بیند آن را با نیکی پیوشاند، و خشم خویش را فرو نهد، و از مردم [وبدهای آنها] درگذرد؛ که خداوند نیکو کاران را دوست می‌دارد.^(۲)

باری، باید این سخن امیرالمؤمنین علیه السلام : «مشیھم التواضع» را - علاوه بر آنکه ملهم و مستفیض از آیاتی است که قبلًا یاد کردیم - مضمون آن را در آیه ای دیگر جستجو کرد که خداوند طی آن یکجا از ویژگیهای «عباد الرحمن» را یاد می‌کند و می‌فرماید:

﴿وَ عَبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هُونَآ * وَ إِذَا خَاطَبُهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا﴾ (فرقان/ ۶۳، ۶۴).

و بندگان خدای رحمان و مهریان و مهر گستر، آن کسانی هستند که به نرمی و با آمیزه رفق و مدارات بر زمین گام می‌نهند و راه رفتن آنها عاری از هرگونه تکلف

وتصنع است] و آنگاه که آنان را افراد نادان با سخنانی تحقیر آمیز و آزارنده و ناگوار مورد خطاب قرار می‌دهند سلام گویند، یا سخن به صواب آورند[و مقابله به مثل نکنند، و سخنِ رشت و فحش و دشمنام بر زبان نیاورند].^(۱)

محتوای این آیه، قرین همان آیه‌ای است که قبلًا بدان اشارت رفت:
﴿ولا تَمِشِ فِي الْأَرْضِ مَرْحَّاً...﴾

تفسران یادآور شده اند که کلمه «هُون» مصدر «هَيَّن»^(۲)، و در آیه مورد بحث، قائم مقام حال است که تقدیراً بدین صورت در می‌آید: «... يَمْشُون عَلَى الْأَرْضِ هَيَّنِينَ»، یعنی بندگان خدای رحمان، نرم و آسان و با سکینه و وقار و تواضع، و رهیده از هرگونه تکبر، و پاکیزه از هر حالت ناپسند گام برمنی دارند، چنانکه در حدیث آمده است:

الْمُؤْمِنُونَ هَيَّنُونَ لِيَنْوَنَ كَالْجَمَلِ الْأَنْفَ، إِنْ قِيدَ انْقَادٍ وَ إِنْ
 اسْتِنَاخٍ عَلَى صَخْرَةٍ اسْتِنَاخٍ.

مؤمنین، هموار و آسان و نرم خو هستند همانند شتر با مهاری باشند، اگر او را به بند آورند فرمان می‌برد، و اگر او را بر روی صخره به زانو آورند بر زانوانش فرو نشیند. المؤمن كالجمل، إن قيد انقاد، وان استنیخ على صخرة استناخ.

مؤمن به سان شتر است اگر بر او مهار زنند و اندر بندش آورند در بند می‌آید و رام است؛ و اگر به خوابیدن و زانو فرو آوردنش فراخوانند زانو بر زمین نهاده و فرو می‌خوابد.

۱- بنگرید به: کشف الأسرار، ج ۷، ص ۶۲، ۶۳.

۲- مجمع البيان، ج ۷، ص ۱۷۸.

در فرد مؤمن و تقوا پیشه، خوشحالی مفروط و هیجان انگیز و کبریالی
و خودبزرگ بینی راه ندارد؛ بلکه نرم و رام و فروتن است، و هرگز و در هیچ
جا تواضع خود را از دست نمی نهد، و در سراشیبی تکبر و یا فرومایگی

نهد شاخِ پر میوه سر بر زمین	فروتن بود هوشمند گزین
فتاد از بلندی به سر در نشیب	چو سیل اندر آمد به هول و نهیب
به مهر آسمانش به عیوق برد	چو شبنم بیفتاد مسکین و خرد

نمی لغزد. سعدی گوید:

علّت تواضع متّقین - علاوه بر مطالعه اصل خود و مشاهده احوال
خویش - احساس عظمت حق وهیبت و شهود کبریا و جلال اوست؛ ولذا
روح آنها خاشع، ونفوس و ابدان آنها خاضع است.

در تفسیر «وعباد الرحمن الذين يمشون على الأرض هونا» بیانهایی با
تعابیر متفاوت؛ لیکن حاوی یک حقیقت یاد شده است:

- امام صادق علیه السلام فرمود: «افرادی هستند که هماهنگ با سجیه
و سرشی خود راه می روند، و راه رفتن آنها با تکلف و تبختر توأم نیست.
- برخی گفته اند: مردمی بردباز و دانا می باشند و در رفتار و گفتار
آنان جهالت سر نمی زند اگر چه در مورد آنها با جهالت رفتار کنند.
- و نیز گفته اند: عبارت از مردمی هستند که از تقوا و عفت
و خویشن داری برخوردارند. (۱)

به طور کلی همه این تفسیرها گویای مطلوبیت حد وسط و مرز

۱- راجع به مطالبی که یاد شده بنگرید به: مجمع البيان، ج ۷، ص ۱۷۸، ۱۷۹؛ کشف
الأسرار، ج ۷، ص ۶۲، ۶۳؛ روح البيان، برسوی، ج ۶، ص ۲۴۰.

اعتدال در رفتار و حالاتِ درونی است، و نشان می‌دهد که تواضع ریشه در عدم تکلف و تصنع دارد، و دو سوی آن که تکبر و مهانت است نه با سجیه و سرشناسی انسانی سازگار است و نه انسان را سزااست که بزرگی را در خود احتکار کرده و دیگران را در سطحی نازلتر از خویش بپندارد.

۴- مسؤولیت دیدگان و لزوم رعایت اعتدال در رؤیت

● **غَضُّوا أَبْصَارَهُمْ عَمَّا حَرَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ.**

متقین دیدگان خود را از رؤیت چیزهایی که خداوند بر آنها حرام مقرر کرده است پوشانده اند.

پوشاندنِ دیدگان در برابر محرمات الهی، ثمره و نتیجه «عفت» و نوعی خودداری مطلوب، و پاکیزه داشتنِ دامن و عدم آلوگی آن به هوسهای انحرافی جنسی است، و مفهوم آن نیز رعایت اعتدال در امر رؤیت و نگریستن و چشم دوختن، و مراقبت از تعادل و توازن در بهره برداری از نیروی باصره است.

متقین نگاه خود را تحت مراقبت می‌گیرند و نیروی باصره خویش را از نگریستن محرمات الهی باز می‌دارند؛ چون اینان از امر خدا فرمان می‌برند که فرمود:

﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغْضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فِرَوْجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكِيُّ لَهُمْ ...﴾

به مؤمنین بگو : دیدگان خود را از محرمات پوشانند، و اندامهایی از بدن خویش را که رؤیت آنها با انسانیت ناسازگار است پوشانند که این کار برای آنها از رشد و تکاملی برتر برخوردار است.

چشم انسان یکی از مجاری دریافت معلومات از محیط است، و

باید این نیرو را در مجاری صحیح به کار گرفت تا سودی عاید درون و جان و روح انسانی سازد. ایجاد نیروی بازدارنده تنها عاملی است که می‌تواند انسان را بر محور تعادل نگاهبانی کند، و انعکاسی در روح انسان به هم رساند که انسانیت انسان از لغزش و هبوط و سقوط مصون بماند؛ چرا که:

زدست دیده و دل هر دو فریاد هر آنچه دیده بیند دل کند یاد
بسازم خنجری نیشش ز فولاد زنم بر دیده تا دل گردد آزاد

دیدن محرمات، دلها را در بند اسارت قرار می‌دهد برای رهایی از چنین بندی که دل آدمی را به برگی می‌گیرد و زمام اختیار را از دست او می‌رباید باید این نیرو تحت نظر و مراقبت عقل قرار گیرد، و این عقل است که دیدگان را فرمان می‌دهد که از رؤیت عوامل اسارت آفرین پوشاند. و این از ویژگیهای متقین است که دیدگان آنها از هوس آنان فرمان نمی‌برد، تا دل آنها در بند مشهودات اسیر نگردد؛ لذا از نگاه به چیزهایی که رؤیت آنها روانیست خودداری می‌کنند.

این مطالب بیانگر آن است که دیدگان انسان از رهگذر رؤیتی که از آن سر می‌زند مسؤول است:

﴿إِنَّ السَّمْعَ وَالبَصَرَ وَالفُؤُادَ كُلَّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْؤُلًا﴾
(اسراء / ۳۶).

تحقیقاً گوش و چشم و دل همگی [در روز قیامت] مورد سؤال و بازپرسی قرار می‌گیرند.

مبنی بر اینکه این قوا را در جهت چه مسائل و مطالبی به کار گرفته اند، آیا از آنها در جهت صحیح بهره برداری کرده اند و یا این نیروها را در اهداف ویرانگر و سعادت سوز و بی ثمر مورد استفاده قرار داده اند.

باری متقین دیدگان خود را برابر چیزهایی که نگاه به آنها روانیست

می پوشانند، و چنین دیدگانی در روز قیامت گریان نخواهد بود. از امام صادق علیه السلام روایت شده که فرمود:

هر چشمی در روز قیامت گریان است مگر سه چشم:
 ۱- چشمی که از نگاه به محترمات برهم نهاده شده است؛
 ۲- چشمی که در طاعت از خداوند متعال بیدار مانده است؛

۳- و چشمی که در دل شب از ترس خدا گریسته است.^(۱)

امیر المؤمنین علیه السلام در این بخش و بخش پسین، اهمیت نیروی بینایی و شنوایی را به اشارت گوشزد می کند که باید این دو نیرو را در مجاری صحیح و کارساز مورد استفاده قرار داد. و انسان چون بیشترین اطلاعات و معلومات را به مدد این دو نیرو از محیط دریافت می کند و سایر قوای حسی ظاهری از چنین کارایی در جهت کسب آگاهیها برخوردار نیست آن حضرت این دو قوه را خاطر نشان شده و راه و رسم بهره گیری درست و سازنده را به گونه جامع و فشرده مطرح می فرماید تا مبادا از آنها در جهاتی استفاده شود که یا احیاناً ویرانگر انسانیت انسان است و یا سودی به بار نمی آورد؛ لذا می فرماید:

۵- به کار گیری نیروی شنوایی در اهداف سودمند ● وَقُوَا أَسْمَاعُهُمْ عَلَى الْعِلْمِ النَّافِعِ.

نیروهای شنوایی خود را فقط بر شنودن دانش سودمند محدود و موظف می دارند.

در این بیان فضیلت اعتدال در نیروی شنوایی را گوشزد می سازد. دانشها و معارف سودمند، معارف و آگاهیهایی است که در دنیا و آخرت-

۱- الكافی (اصول)- با ترجمه و شرح حاج سید هاشم رسولی، ج ۴، ص ۱۴۳.

برای انسان — نفعی را به ارمغان می‌آورد، و سرانجام منشأ کمال قوّه نظریّه انسان می‌گردد، مانند علوم الهی و امثال آن، و نیز موجب کمال قوّه عملیّه است که عبارت از حکمت است.

همان‌گونه که اشاره شد قوّه سامعه مهمترین و فراگیرترین و پرکارترین قوّه و دروازه‌ای است که بیشترین اطلاعات را از محیط در اختیار انسان قرار می‌دهد، و حتی نیروی بینایی از چنین کیفیت و کمیتی برخوردار نیست. حال باید دید علم سودمند چیست که باید بدان گوش سپرد؟ در این

باره از پیامبر اکرم ﷺ رهنمود می‌گیریم:

از ابی الحسن موسی بن [جعفر] علیه السلام روایت شده است که رسول خدا علیه السلام بر مسجد در آمد؛ و با احاطه مردم پیرامون شخصی مواجه شد. فرمودند: این شخص کیست؟ گفتند: علامه و فردی است که سرشار از علم و دانش است. فرمود: علامه یعنی چه [وچرا او را با چنین عنوانی یاد می‌کنید]؟ گفتند: در باره انساب عرب و حوادث مربوط به آنها و ایام جاهلیّت و اشعار عربی دانترین و آگاه‌ترین فرد به شمار است. موسی بن جعفر علیه السلام گفت: نبی اکرم ﷺ [پس از شنیدن پاسخ مردم در اینکه چرا از وی با عنوان «علامه» یادمی کنند] فرمود: چنین علم و آگاهی، علمی است که به فردی که آن را نداند زیان و آسیبی نمی‌رساند، و آنکه را که آن را بداند سودی عائد نمی‌سازد. آنگاه نبی اکرم ﷺ فرمود:

إنما العلم ثلاثة: آیه محکمة، أو فريضة عادلة، أو سنة قائمة، وما خلاهن فضل. (۱)

علم، عبارت از سه چیز است: آیه و نشانه محکم و استوار، یا فریضه و وظیفه ای است برخوردار از اعتدال، یا سنت و راه و رسمی است که در خور پایداری است؛

۱- الكافی (اصول)- بترجمه و شرح سید جواد مصطفوی، ج ۱، ص ۳۷، ۳۸.

و جز این سه چیز، سایر آگاهیها فضل و فزونی است [که ندانستن آنها زیان به بار نمی آورد، و دانستن آنها نفعی را عاید انسان نمی سازد].

در شرح این سه علم گفته اند:

◻ آیه محکمه، ناظر به اصول عقاید است که آیات و نشانه محکم و خلل ناپذیر کتاب تکوین و کتاب تشریع الهی بر حقانیت آنها رهنمون است. آیات قرآن کریم که تفسیر ناطق عالم طبیعت و نظام فطرت است و نیز آیات و نشانه های جهان وجود که تفسیر صامت قرآن کریم است، همگی دلایلی است خلل ناپذیر و نشانه هایی است استوار و غیر قابل تبدیل و تحویل که مبدأ و معاد و توحید و روز جزا، حق است.

◻ فرضیه عادله، اشارتی است به اخلاق و دانش مربوط به آن که سپاه عقل در خدمت به خویهای نیکو و پسندیده فعال است، و لشکر جهل به مدد خویهای زشت و ناپسند می کوشند. و بر انسان فرض وواجب است که سپاه عقل را در زندگانی به مدد خوبیش فراخواند، و لشکر جهل را از خویشتن دور نگاه داشته و آنها را از خود براند، وعدالت این فرضیه نمایانگر حد وسط و میانگین زرین میان افراط و تفریط است.

◻ سنت قائمہ، ناظر احکام و قوانین شریعت و مسائل حلال و حرام است که انسان پس از تجهیز روح خود با سلاح مبانی استوار عقیدتی و خویهای نیک و درون سازی به برون پردازی روی آورده، و خویشتن را موظف به کرداری سازد که خدا بدان فرمان داده، و از اموری پرهیزد که خدا از آن نهی فرموده است.

امیرالمؤمنین علی علیہ السلام متین را گوش سپاران به علم نافع معرفی می کند، لذا آنان به هیچوجه به سخنان لغو و بیهوده امثال غیبت، غناه، گفتارهای زشت و گفتگوهای دنیامداران و امثال آنها گوش نمی دهند،

و خداوند متعال نیز آنان را با چنین خصیصه و ویژگی شناسانده است:

● ﴿وَالَّذِينَ هُمْ عَنِ الْلُّغُو مُعْرَضُونَ﴾ (مؤمنون/۳).

و آنان که از هر چه لغو و بیهوده و عاری از نفع و فایده است روی بر می تابند.

● ﴿وَالَّذِينَ لَا يَشَهِدُونَ الزُّورَ وَإِذَا مَرَوَا بِاللُّغُو مَرَوَا كَرَاماً﴾

(فرقان/۷۲).

بندگان خدای رحمٰن، باطل و نادرست را تأیید و گواهی نمی کنند، و چون بر امری بیهوده و سخنانی بی فایده گذر کرده و آن را بشنوند آبرومندانه از کنار آن در گذرند، [و با یاوه کاران و بیهوده سرايان همنشین نگرددند].

لغو، عبارت از سخن و گفتار یا کرداری است که ریشه در تعقل و تفکر ندارد، و به سان (لغاء = صدای گنجشک و سایر پرندگان) است که از اندیشه انسان مایه نمی گیرد. لغو، هر کرداری است نه برای خدا، و هر گفتاری است نه از سوی خدا و هر چیزی است که انسان را از خدا غافل می سازد و باید آنها را لغو برشمرد. قشیری گوید: «هر چه برای خدا نیست حشو است، و آنچه از خدا نبُسَد لغو است، و حقیقت آن است که لغو چیزی را گویند از اقوال و افعال [که] به هیچ کار نیاید». ^(۱)

مؤمنین و متقین با چنان کردارهایی سروکار ندارند و گوش خود را نه تنها در اختیار چنان سخنان بیهوده نمی سپارند؛ بلکه از جان و چهره و سرپای وجود خویش از آن گریزان هستند، و فقط سامعه خویش را بر شنودن سخنانی موظف می دارند که سودی در امر دین و انسانیت نصیب آنها سازد. و چنان گریز و ستیز و نیز چنین احساس وظیفه در واسپردن

۱- نقل از: روح البیان، ج ۶، ص ۶۷.

سامعه به مطالب سازنده از نشانه های ایمان و تقواست ، واگر نه چنان و چنین باشد باید در صدد برآید تا در خود دگرگونی به هم رساند و به خودسازی از نور روی آورد .

ع- چهرهٔ تسليم و رضا و موضع متقين در برابر مشيت الهى

● **نُزُلَتْ أَنفُسُهُمْ فِي الْبَلَاءِ كَالَّتِي نُزُلَتْ فِي الرَّحَاءِ .^(۱)**

در سختی چنان به سر می بزند که گویی به آسایش اندرند .^(۲)

متقين در شداید و سختیها و ابتلا به دشواریها دارای همان احساس رضای درونی و آرامش خاطر هستند که در خوشی ها و رفاه و آسایش دنیوی و فراوانی نعمت از آن برخوردارند؛ و در هر حال ، خدای را شاکر و سپاسگزارند؛ چرا که به سختیها ومصائب دنیا وقعي نمی نهند، و دگرگونیهای دنیا نمی تواند آنها را تحت تأثير خود قرار داده و در آنها تحولی به هم رساند ، و ثبات روحی آنها را به تزلزل مبدل سازد . یعنی از بلای که بر آنها نازل می شود حالت یأس و نومیدی در آنها پدید نمی آید؛ چنانکه به هنگام آسایش و خوشی و رفاه مادی ، خویشن را نمی بازند و دچار هیجان در شادمانی نمی گردند؛ بلکه در همه حال دارای روحیه ای معتدل در کشاکش میان این دو حالت به سر می بزند ، و همواره خدای را شاکر و از او راضی هستند و توازن روحی خود را از دست نمی نهند .

- ۱- این عبارت تقدیرآ بدين صورت در می آيد: «... نزلت أنفسهم منهم في حال البلاء نزولاً كالذى نزلته منهم في حال الرخاء» که «الذى» محلًّا منصوب است؛ چرا که صفت مصدر محدود می باشد ، و عائد صله (هاء «نزلته») حذف شده است ، مانند: «ضربَتُ الذِّي ضربَتُ» که به معنای «ضربتُ الذِّي ضربَتُ» است . و ممکن است «الذى» به معنای «الذين» باشد که نون آن حذف شده است ، مانند: «و خضتم كالذى خاضوا» (بنگرید به شرح نهج البلاغه این ابی الحدید، ج ۱۰، ص ۱۴۲؛ شرح نهج البلاغه این میثم، ج ۳، ص ۴۱۵ .
- ۲- برگرفته از نهج البلاغه، ترجمه دکتر شهیدی، ص ۲۲۶ .

متقین خویشتن را در برابر سرنوشتی که خداوند مهربان برای آنها تعیین فرموده کاملاً آماده پذیرایی ساخته، و در شداید و سختیها و به هنگام رفاه و آسایش، و بهره مندی از مکنت و توانمندیهای مادی و تنگدستیها، و در محنت و مُتحت، دارای قلبی راضی و خوشنود و دلی آرام و در پایگاه ارجمند رضا به قضای الهی هستند.

باید توجه داشت حالت رضا ثمرة محبت به خداوند است؛ کسی که به کسی دارای دلبستگی و محبت است به افعال و آثار او علاقه مند است. علاوه بر این باید دانست محبت ثمرة معرفت است؛ زیرا کسی که فردی را دوست می دارد برای خاطر آن است که پاره ای از کمالات و صفات مطلوب را در او سراغ کرده، و هرچند او را بیشتر شناسایی کند محبت او به وی رو به فروزی می گذارد.

بنابراین اگر فردی با دیده بصیرت به جلال و شکوه الهی بنگرد، محبت او به خدا رو به شدت می گذارد:

﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُ حِبَّةً لِّهُ﴾ (بقره / ۱۶۵).

وآنکه از نعمت ایمان برخوردارند از محبتی استوارتر به خدا بهره منند.

مقام رضای از خداوند را باید فضیلتی عظیم و مهم برای انسان برشمرد، وفضائل و کمالات انسانی را می توان در گنجور همین فضیلت جستجو کرد. خداوند متعال فضیلت مقام رضا را اعلام فرموده و آن را با رضای خود مقرن وهمپایه معرفی نموده و آن را فوز و رستگاری شگرفی اعلام کرد:

﴿رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾
(مائده / ۱۱۹).

خدا از آنها راضی است و آنان نیز از خدا راضی هستند،

واین خود فوز و رستگاری و کامیابی بزرگی است.

و در جای دیگر فرمود:

﴿ورضوان الله أکبر﴾ (توبه / ۷۲).

و مقام رضوان و رضای از خداوند از هر فضیلی مهتر است.

رسول اکرم ﷺ رضا را دلیل و گواه ایمان انسان معرفی کرده است: آن حضرت گروهی از اصحاب خود را مورد سؤال قرار داد و فرمود: شما در چه حالی به سر می بردید و چگونه مردمی هستید؟ عرض کردند: افرادی مؤمن می باشیم. فرمود: نشانه ایمان شما چیست؟ عرض کردند: به گاه بلا و مصیبت صابریم، و به هنگام رفاه و آسایش سپاسگزار خداییم، و زمان سرنوشت آفرینی پروردگار متعال راضی و خوشنود می باشیم. فرمود: سوگند به خداوند شما افراد با ایمانی هستید. (۱)

مرحوم کلینی - رضوان الله تعالیٰ علیه - از امام صادق علیه روایت کرده، در پاسخ کسی که از آن حضرت پرسید: «مؤمن را با چه مشخصه و ویژگی می توان شناخت؟» فرمود: «با تسليم در برابر خدا، و رضا در شدت و سختی و ناخوشی و خوشی که خداوند برای او پیش می آورد.

از امام باقر علیه روایت شده که رسول خدا ﷺ در یکی از سفرها با گروهی سوار بر مرکب مواجه شد. آنها عرض کردند: «السلام عليك يا رسول الله» حضرت فرمود: شما چه کسانی هستید؟ عرض کردند: اهل ایمان و مؤمن می باشیم. فرمود: هویت ایمان شما چیست؟ عرض کردند: رضا به قضای خدا، و واگذاردن امورمان به او، و تسليم در برابر فرمانش. رسول خدا فرمود: شما همچون عالمانی حکیم و دانشمندانی فرزانه هستید که شاید بتوان شما را - به خاطر حکمت و فرزانگی در اندیشه و عمل - در رده

۱- اسلام در کنار داغدیدگان (ترجمه مسکن الفواد)، از نگارنده، ص ۱۹۳-۱۹۵.

انبیاء برشمرد. اگر شما در سخن خود راستین هستید پس آن گونه سرایی برپا نسازید که [چندان] در آن سکنا نمی گزینید؛ و [چنان] مال و ثروتی نیندوزید که از آن بهره و نصیبی نخواهید برد. از خدایی که به او باز می گردید پرواکنید.^(۱)

گویند: جابر بن عبد الله انصاری در اواخر حیاتش به ضعف و ناتوانی ناشی از سالخوردگی دچار آمد و زمینگیر شد. محمد بن علی [یعنی امام محمد باقر] علیه السلام برای عیادت به دیدار او رفت و از او احوال پرسی کرد. جابر در پاسخ اظهار داشت: من هم اکنون در حالتی به سر می برم که ناتوانی و پیری را برجوانی و برنایی، و بیماری را برتندrstی، و مرگ را بربزندگانی ترجیح می دهم. امام باقر علیه السلام این موضع گیری روانی جابر را تأیید نکرد؛ بلکه فرمود: ای جابر! اما من اگر خدا مرا دچار پیری سازد پیری و ناتوانی را می پسندم، و اگر جوان و برنایم گرداند، جوانی و برنایی را پسندکنم، و اگر مرا بیمارم گرداند بیماری را دوست می دارم، و چنانچه مرا از بیماری بهبود بخشد تندrstی را می پسندم، و اگر بخواهد مرا به سرنوشت مرگ دچار سازد همان را دوست می دارم، و چنانچه خواهان بقای حیاتم باشد من نیز خواهان همانم [یعنی پسند آنچه را جانان پسند]:
 یکی درد و یکی درمان پسندد یکی وصل و یکی هجران پسندد
 من از درمان و درد و وصل و هجران پسند آنچه را جانان پسندد
 آنگاه که جابر سخنان حکیمانه و بیانات استوار امام محمد باقر علیه السلام را شنید، بر چهره آن حضرت بوسه نثار کرد و گفت: رسول خدا علیه السلام سخن به راستی آورد؛ چون فرمود: ای جابر! تو در آینده فرزندی از فرزندان مرا دیدار می کنی که با من همنام، و نام او «محمد» الباقر است که علوم و دانشها را

۱- بنگردید به: شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید، ج ۱۰، ص ۱۴۲؛ شرح نهج البلاغه ابن میثم، ج ۳، ص ۴۱۵؛ منهاج البراعه، ج ۱۲، ص ۱۱۷، ۱۱۸.

می کاود و می شکافد] لذا این امام به «باقر علوم الأولین والآخرین»:
شکافنده دانشهای پیشینیان و پسینیان، نامبردار است.^(۱)

۷- غلبه شوق به ثواب و خوف از عقاب الهی بر متّقین:

● وَلَوْلَا الْأَجْلُ الَّذِي كَتَبَ اللَّهُ لَهُمْ لَمْ تَسْتَقِرْ أَرْوَاحُهُمْ فِي
أَجْسَادِهِمْ طَرْفَةً عَيْنٍ شَوْقًا إِلَى الثَّوَابِ، وَخَوْفًا مِنَ الْعَقَابِ
وَإِنْجَرَاجًا إِلَى الْأَجْلِ وَسَرَامِدًا كَهْ خَدَاوَنْدَ بَرَائِ زَنْدَگَانِی وَعَمَرَ آنَهَا
مَقْرُرَ كَرَدَ درْ مِیَانِ نَمَی بَوْدَ ازْ شَوْقِ بَهْ پَادَاشِ الهِی وَ تَرِسَ ازْ
كِفَرِ اوْ درْ حَدَّیَکِ چَشمَ بَهْ هَمِ زَدَنْ، رُوحَشَانَ درْ تَنَ وَ
کَالْبَدَهَايَشَانَ باقِی نَمَی مَانَدْ.

يعنى وقتی که شوق و خوف تا حد و درجه وسطح «ملکه» در آدمی تعالی یابد موجب می گردد کوشش انسان در اعمال اخروی تداوم یافته و بدان محدود گشته و از دنیا روی گردان شود. مبدأ این شوق و خوف عبارت از تصور و در نظر گرفتن عظمت آفریدگار است. و انسان به همان اندازه که عظمت وعد و وعید خدا را در نظر می گیرد، و هر قدر که این تصور قوی باشد شوق و خوف او به همان اندازه دارای قوت می گردد. و این دو یعنی شوق و خوف را باید دو باب بسیار مهم در راهی دانست که برای آدمی فراسوی بهشت گشوده می شود.^(۲)

این سخن امیرالمؤمنین عليه السلام اشاره به متّهای نفرت و گریز متّقین از دنیا، و بیانگر شدت اشتیاق و علاقه و دلدادگی آنان به آخرت است؛ چون به عظمت وعد و وعید، و اهمیت نوید و تهدید خداوند کاملاً پی برده اند، یعنی سرآپای وجود متّقین برای درنوردیدن راه آخرت بسیج شده و سخت

۱- اسلام در کنار داغدیدگان (ترجمة مسكن الفواد)، ص ۱۹۵ و ۱۹۷، ۱۹۸.

۲- سرح نهج البلاغه ابن میثم، ج ۳، ص ۴۱۵.

مشتاق انتقال به آن هستند. تنها چیزی که مانع انتقال آنان به آخرت است آجال و سرآمد های عمری است که خداوند برای آنها مقرر کرده است که باید آن را پشت سر نهاده، و ناگزیر زندگانی خود را باید در طول این مدت سپری سازند. و چون به نهایت و کران این آجال و سرآمد ها نرسیدند انتقال آنها از سرای دنیا به سرای آخرت دچار تعویق و تأخیر می گردد؛ و گرنه به خاطر شوق، ارواحشان در اجسادشان - حتی به اندازه یک چشم به هم نهادن - قرار و آرام نمی گیرد.^(۱)

خوف، یکی از مقامات عارفان و از ارکانی است که اصول و مبانی عرفان را تشکیل می دهند. و در حقیقت خوف عبارت از تقواست، تقوایی که خداوند متعال مردم را با تأکید و پافشاری شدیدی بدان فرا می خواند، و طی این سخشن : «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقِيَكُمْ» به این حقیقت اشارت دارد که آبرومندترین مردم در پیشگاه او عبارت از کسی است که خوف و خشیت فزونتر از خدا در دل دارد.

نکته و حقیقتی شگرف که در این گفتار الهی جلب نظر می کند، برای ارائه واثبات ارزش والای خوف از خدا بسته است. وقتی انسان آیات قرآن کریم را از نظر می گذراند، می بیند که از «متقین» فراوان یاد شده است. این متقین عبارت از مردم خدا ترس می باشند؛ یعنی افرادی که خدای را درست شناسایی کرده اند.

- مرحوم کلینی از ابی حمزه[ؑ] ثمالی روایت کرده که امام صادق ^ع

می فرمود :

مَنْ عَرَفَ اللَّهَ خَافَ اللَّهَ، وَ مَنْ خَافَ اللَّهَ سُختَ نَفْسَهُ
عن الدنيا^(۲).

۱- منهاج البراعه، ج ۱۲، ص ۱۱۸.

۲- الكافی (أصول)، ج ۳، ص ۱۱۰. و نیز بنگرید به : منهاج البراعه، ج ۱۲، ص ۱۱۸.

هر که خداشناس باشد خدا ترس است، و هر که ترس از خدا را در دل داشته باشد جان و روحش از دنیا چشم پوشیده و چنین فردی از دنیا دل می کند.

-نبی اکرم ﷺ فرمود:

من خاف الله خافه کل شيء عنـه، ومن خاف غير الله خوفـه الله منـ کـل شيء^(۱).

هر که از خدا بترسد هرچیزی از [ابهت] او بیناک می گردد. و هر که از غیرخدا به خود بیمی راه دهد خداوند او را از هر چیزی بیناک می سازد[و] ترس هر چیزی را در دل او بارور می گرداند.

- حدیثی قریب به همین مضمون را مرحوم کلینی از امام صادق علیه السلام آورده است که فرمود:

من خاف الله أخـاف الله منهـ کـل شيء، ومنـ لمـ يـخـف اللهـ أخـافـهـ اللهـ منـ کـل شيء.^(۲)

- و نیز از نبی اکرم ﷺ است که فرمود:

أَتَمُكُمْ عَقْلًا أَشَدُّكُمْ لَهُ خُوفًا وَ أَحْسَنُكُمْ فِيمَا أَمْرَ وَ نَهَى
عنه نظراً^(۳).

کاملترین شما از نظر عقل و خرد همان فردی از شماست که ترسش برای خدا شدیدتر از دیگران باشد.

- یحیی بن معاذ می گفت: «بینوا آدمی زاده اگر از آتش جهنم همان گونه بیناک باشد که از فقر بیناک است، وارد بهشت خواهد شد.

۱- شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید، ج ۱۰، ص ۱۴۶.

۲- الکافی (اصول)، ج ۳، ص ۱۱۰.

۳- شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید، ج ۱۰، ص ۱۴۶.

– به یکی از صالحان گفتند: چه کسی در روز قیامت از نعمتِ امنیت برخوردار است؟ پاسخ داد: کسی که امروز [یعنی در دنیا] بیش از همه از خدا بترسد.

– به نبی اکرم ﷺ عرض کردند این سخن خداوند [در آیه ۶۰ سوره مؤمنون]: «وَالَّذِينَ يَؤْتُونَ مَا أَتَوْا وَقُلُوبُهُمْ وَجْلَةٌ» (و آن کسانی که آنچه را که باید پردازند می پردازند و ادا می کنند و دلهای آنها بیمناک است) آیا عبارت از کسانی هستند که معصیت می کنند؟ فرمود: نه؛ بلکه اینان مردمی هستند که روزه می گیرند و به دیگران صدقه می دهند و به آنان هزینه می رسانند؛ اما می ترسند که مبادا روزه و صدقات آنها در پیشگاه خداوند مورد پذیرش واقع نشود.

– و نیز از رسول اکرم ﷺ روایت شده که فرمود:

ما من قطرة أحب إلى الله (تعالى) من قطرة دمع من خشية الله أو قطرة دم أريقت في سبيل الله.

هیچ قطره ای در پیشگاه خداوند متعال، از قطره اشکی که از ترس خداوند می ریزد، و یا قطره خونی که در راه خداریخته می شود، محبوتر نیست.

– و یا فرمود: «خداوند متعال جز هفت تن را - در روزی که سایه ای مگر سایه آرام بخش الهی وجود ندارد - زیر سایه رحمت خود نمی گیرد... و اضافه فرمود: یکی از این هفت تن کسی است که خدا را در نهان یاد می کند و [به خاطر ترس از او] دیدگانش اشک فرو می ریزد.

طی گفتار اخیر، امیرالمؤمنین علیؑ از شوق و رغبت و خوف و رهبت سخن به میان آورده، که می دانیم شوق و خوف مؤمن می باید دارای توازن باشند. آن حضرت در این سخن اشارتی دارد به اینکه حالات درونی و جریانات رویاروی روحی مؤمن از استوا و اعتدال برخوردار است. شوق

متقین به بهشت و خوف آن از کیفر الهی دارای کفه های متعادل می باشند.

امام صادق علیه السلام می گوید: پدرم [امام باقر علیه السلام] فرمود:

إِنَّهُ لِيْسَ مِنْ عَبْدٍ مُؤْمِنٍ إِلَّا [وَ] فِي قَلْبِهِ نُورٌ: نُورٌ
خِيفَةٌ وَنُورٌ رَجَاءٌ، لَوْ زَانَ هَذَا الْمِيزَانُ عَلَى هَذَا؛ وَ لَوْ زَانَ
هَذَا الْمِيزَانُ عَلَى هَذَا:

تحقيقاً هیچ بندۀ مؤمنی نیست مگر آنکه در دلش دو

نور وجود دارد: نورِ ترس و نورِ امید که اگر این دو را با

هم بسنجدند هیچیک از آنها بر دیگری فزونی نیارد.

و یا در حدیث دیگری آمده است که رسول خدا علیه السلام فرمود:

لَوْ زَانَ خَوْفَ الْمُؤْمِنِ وَ رَجَاءُهُ لَا عَتَدَلَا:

هرگاه ترس و امید مؤمن را با هم بسنجدند کاملاً با هم

برابر و معتدلند.

مرحوم آیة الله العظمی حاج میرزا هاشم آملی قرآن سیره شان تجسمی از
چنان صفات متوازن و بدون تجشم بود که سزاست علمای فرزانه و طلاب
علمیه حوزه های مقدس، چنان صفات و خصلتها را نصب العین خود فرار
دهند.

حشره الله مع النبيين والصديقين والشهداء والصالحين
وحسن أولئك رفيقا

بنای مسجد مدینه به دستور پیامبر اکرم ﷺ

آیة الله حسن حسن زاده آملی

فصل اول: محراب مسجد و تعیین سمت قبله آن
 رسول الله (صلوات الله علیه) پس از آن که مبعوث به رسالت شده است، سیزده سال در مکه و یک سال و چند ماه در مدینه، به سوی بیت المقدس نماز می خواند – به تفصیلی که در درس پنجاه و ششم کتاب «دروس معرفة الوقت والقبلة» نگاشته ایم.

پس از آن، از جانب حق تعالی فرمان «فول وجهك شطر المسجد الحرام»^(۱) فرا رسیده است، و رسول الله ﷺ مأمور به صرف از بیت المقدس به سوی کعبه شده است و کعبه، قبله مسلمانان گردیده است.

از مدینه تا مکه به مسافت قریب صد فرسنگ است، رسول الله ﷺ رو به کعبه ایستاد و فرمود: «محرابی علی المیزاب»؛ یعنی، این گونه که من ایستاده ام، مستقیم به سمت ناوдан کعبه و مواجه آنم.

این تعیین جهت و سمت قبله به سوی میزاب کعبه، بدون اعمال آلات نجومی و قواعد ریاضی و هیوی و یا در دست داشتن زیج و دیگر منابع طول و عرض جغرافیایی، در غایت دقّت واستوا صورت گرفته است. علاوه، این که، رسول الله ﷺ با مردم به سوی بیت المقدس در نماز ظهر ایستاده بود، و در اثنای نماز مأمور به صرف قبله از بیت المقدس به سوی کعبه شده است.

وانگهی کسی نقل نکرده است که آن حضرت در تعیین سمت قبله مدینه، به قواعد ریاضی و آلات نجومی توسّل جسته باشد، با این که در مراقبت به تمام احوال و اوضاع آن جناب اهتمامی اکید و شدید داشتند، چنانکه کتب سیر شهودی عادل‌اند، و «شماشی محمدیه» ترمذی بر گفتار ما حجتی قاطع است، و آن پنجاه و چهار باب است؛ حتی بابی در نعلین و بابی در انگشتی آن جناب است. غرض این که، هرگاه مردمی تا این امور را تنظیم و تدوین کرده‌اند، چنانچه در تحصیل سمت قبله، آلات و ادوات ریاضی و کتب فن به کار می‌برد، هر آینه می‌نگاشتند.

قبله مدینه آن چنان که پیغمبر خاتم ﷺ به سوی آن نماز خوانده است تا امروز به حال خود باقی است، و بعد از ارتحال آن حضرت، دانشمندان ریاضی بزرگ به قواعد ریاضی قبله مدینه را چنان یافتند که رسول الله ﷺ آن را بدون اعمال قواعد ریاضی و آلات رصدی و اطلسهای طول و عرض بلاد و مانند آنها یافته است، و این ممکن نیست مگر به وحی والهام مافق طبیعت مادی.

علامه بزرگ ابوریحان بیرونی، معاصر شیخ رئیس ابوعلی سینا در «قانون مسعودی» که مجسطی اسلامی است، طول مکه را از ساحل اقیانوس غربی ۶۷ درجه، و عرض آن را ۲۱ درجه و ۲۰ دقیقه آورده و طول مدینه را ۶۷ درجه و ۳۰ دقیقه، و عرض آن را ۲۴ درجه نگاشته است.

چنان‌که به نظر دقیق اروپاییان، طول مکه از گرندیج $۳۹^{\circ} ۵۰'$ و عرض آن $۲۱^{\circ} ۲۵'$ ؛ و طول مدینه را ۴۰° و عرض آن را ۲۵° گفته‌اند که در نتیجه، مکه و مدینه در سطح یک دایرهٔ نصف‌النهار قرار گرفته‌اند، و انحراف قبلهٔ مدینه از جنوب به مغرب $۱۴^{\circ} ۵۳'$ است، که تفاوت کمتر از ربع درجه است؛ لاجرم قبلهٔ حقیقی مدینه به سوی نقطهٔ جنوب خواهد بود.

نیز دانشمند نامدار ناصر خسرو علوی، که قریب‌العهد با ابو‌ریحان و ابن سینا بود و «استاد علی نسائی» شاگرد ابن سینا را دیدار کرده بود، در سیاحت‌نامه گوید: «مدینه، شهری است بر کنارهٔ صحرائی نهاده و زمین نمناک و شوره دارد، و آب روان دارد اماً اندک، و خرمایستان است، و آنجا قبلهٔ سوی جنوب افتاده است». ^(۱)

نیز در اطلس ژئوال لاروس (Atlas General Larousse)، مکه و مدینه تقریباً در یک خط نصف‌النهار ترسیم شده است.

نیز دانشمند نامی فرهاد میرزا در کتاب بسیار ارزشمندش به نام جام جم عرض مکه را ۲۱ درجه و ۳۳ دقیقه شمالی، و طول آن را از گرندیج رصدخانهٔ لندن ۴۰ درجه و ۱۰ دقیقه شرقی و عرض مدینه را ۲۵ درجه شمالی، و طول آن را ۳۹ درجه و ۵۵ دقیقه آورده است^(۲) که تفاوت میان دو نصف‌النهار مکه و مدینه ۱۵ دقیقه فلکی است.

این گفتار جام جم، و کار اطلس ژئوال لاروس همان است که ناصر خسرو علوی در هزار سال قبل از این در سیاحت‌نامه گفته است: «قبلهٔ مدینه سوی جنوب افتاده است»، ویا علامه بیرونی پیش از ناصر در قانون مسعودی با جام جم به پائزده دقیقه فلکی اختلاف دارد. نگارنده «حسن حسن زادهٔ آملی» در سنه ۱۳۸۱ ق که به زیارت

۱. سفرنامه ناصر خسرو، چاپ سنگی، تهران، ص ۱۵۳.

۲. جام جم، چاپ سنگی، ص ۶۱۵ و ۶۱۶.

بیت الله «کعبه معظمه» توفیق یافته است، و یک عشّره کامل در مدینه در جوار خاتم انبیا تشرف داشته است، در امر قبله مدینه، دقت تمام به کار برده است و آن را چنان یافته است که علامه بیرونی و ناصر خسرو علوی و متأخرین از اهل اروپا گفته اند، که مدینه و مکه تقریباً در سطح یک دایره نصف النهار واقع اند، و همه معرف و مصدق این حقیقت اند که قبله مدینه چنان است که رسول خاتم بدون به کار بردن هیچ گونه وسایل رصدی، وضوابط هیوی، و قواعد ریاضی، به سوی کعبه ایستاد و فرمود: «محرابی علی المیزاب».

بر این اصل استوار و پایدار که در قبله مدینه گفته ایم، جناب علامه حلی (حسن بن یوسف بن مطهر حلی متوفی ۷۲۶ق) از نظر حکم فقهی در کتاب عظیم الشأن «تذكرة الفقهاء» فرموده است:

المصلی بالمدینة يجعل محراب رسول الله ﷺ قبلته من غير
اجتهاد لعدم الخطأ في حقه عليه السلام.

يعنى: نمازگزار در مدینه، محراب رسول الله ﷺ را بدون اجتهاد در آن قبله خود قرار می دهد؛ چه این که خطأ در حق آن جناب نیست.

ومانند نظر علامه حلی در رصانت و وثاقت، نظر سمهودی در «وفاء الوفاء» است که: «والذی ذکرہ أصحابنا أَنَّهُ لَا يجتهد فِي محراب النبی ﷺ لِأَنَّهُ صواب قطعاً إِذ لَا يقع علی خطأ فلا مجال للاجتهاد فِي ...». (۱)
و به تعبیر ابن بطوطه در رحله:

«قبلة مسجد رسول الله ﷺ قبلة قطع؛ لأنَّه ﷺ أقامها». (۲)

۱. السمهودی: سید نور الدین علی بن عبد الله بن احمد الحسنی (متوفی ۹۱۱ق)، صاحب وفاء الوفاء بأخبار دار المصطفی.

۲. رحلة ابن بطوطة، چاپ مصر، ص ۸۶.

ونیز شیخ حافظ ، محمد بن نجار ، متوفای ٤٦٤ق آورده است :
 « ... فَأَتَاهُ جَبْرِيلُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ فَقَالَ : يَا رَسُولَ اللَّهِ ضَعِّفَ الْقَبْلَةُ وَأَنْتَ تَنْظَرُ إِلَى
 الْكَعْبَةِ » ... وَصَارَتْ قَبْلَتَهُ إِلَى الْمِيزَابِ ». ^(١)

تحصیل طول وعرض بلاد، و بخصوص تعیین طول، برای پیشینیان سخت دشوار بود، لذا تقریب و تخمین وگاهی خبط و اشتباه سنگین در ارقام جداول طول و عرض دیده می شود؛ امروز که آلات رسانه‌ای گوناگون از قبیل بی‌سیم و تلگراف و مانند آنها اختراع شده آن دشواری به آسانی، و آن تقریب به تحقیق مبدل شده است.

عالم جلیل شاذان بن جبرئیل در رساله «ازاحة العلة في معرفة القبلة»، به ظاهر بعضی از جداول طول وعرض بلاد پیشین که در دست داشت، قبله مدینه را از جنوب به مشرق ٣٧° منحرف دانسته است، و صاحب بحار و دیگران از او پیروی کرده اند، که سخت سست و نادرست است. و کسانی که مثل علامه حلی و سمهودی و ابن بطوطه، عمل پیغمبر اکرم ﷺ را در تعیین قبله مدینه اصل قرار داده اند، و آن را قبله قطع دانسته اند، و اجتهاد را در آن روانداشته اند، و اعتنا به جداول طول وعرض بلاد آن روز، در این موضوع به خصوص نکرده اند، به حق سخن گفته اند و به صوب صواب رفته اند.

کوتاه سخن، قبله مدینه بر جنوب افتاده است، و آن چنان است که رسول خاتم ﷺ به سوی آن نماز خوانده است و به نور وحی فرمود: «محرابی علی المیزاب» و آن قبله قطع است و تنها معجزه فعلی باقی پیغمبر اکرم ﷺ است و اجتهاد در آن جایز نیست.

۱. الدرة الثمينة في تاريخ المدينة، چاپ مکه، ملحق به شفاء الغرام فاسی، ج ۲، ص ٣٥٦.

فصل دوم :

تعیین ظهر حقيقی مدینه از بنای دیوار غربی مسجد مدینه

به دستور حضرت رسول خاتم ﷺ

مطلوبی که بعد از تعیین قبله مدینه به اعجاز رسول الله ﷺ، ذکر آن اهمیت بسزا دارد، تعیین وقت زوال ظهر به دستور آن حضرت است. در کتب هیوی، برای تعیین ظهر حقيقی، طرق عدیده است و ما در کتب «دروس معرفت وقت و قبله» از درس ۴۲ تا درس ۵۵، سی طریق را با براهین ریاضی آنها تقریر و تحریر کرده‌ایم.

برای تعیین ظهر حقيقی هر افق در معظم معموره، نیاز به نصب شاخص است و شاخص بر دو گونه است: یکی «شاخص مخروطی» و دیگر «شاخص صفيحی».

عمل به شاخص مخروطی و طریق نصب آن در سطح دایره هندیه و نظایر آن، متداول است و بدان آگاهی دارند. اکنون نظر ما به اعمال و نصب شاخص صفيحی و تعیین ظهر حقيقی بدان است.

شاخص صفيحی، شاخص پهن است مانند صفحه فلزی و یا تخته سنگی و یا خشتشی و یا تخته چوبی که هر دو روی آن صاف و هموار باشد و بر استقامت بر سطح زمین نصب شده باشد.

هرگاه خط نصف النهار را، که آن را خط زوال نیز گویند، به یکی از طرق تحصیل آن بر سطح مستوی ارض به دست آورده‌ایم، شاخصی صفيحی بر روی آن، خط اعنی بر طول و امتداد آن، درست به استقامت نصب کنیم، هر آینه آن شاخص صفيحی در سطح دایره نصف النهار خواهد بود، چه این که خود خط نصف النهار در سطح دایره نصف النهار است، لا جرم ظل آن شاخص صفيحی از وقت طلوع شمس تا هنگام

رسیدنش به دایره نصف النهار، در جانب مغرب خواهد بود، و وقتی که مرکز جرم شمس به دایره نصف النهار رسیده است، نه صفحه جانب غربی شاخص را ظل بود، و نه صفحه جانب شرقی آن را، بلکه خط ظل آن بر نفس خط نصف النهار منطبق است. یعنی ظل شاخص صفيحی بر روی خط زوال قرار می‌گیرد. و اين هنگام، اوّل ظهر حقيقی آن افقی خواهد بود که شاخص صفيحی بر سطح مستوی آن نصب شده است.

حال اگر بر خط نصف النهار، دیواری به استقامت بنا کنند، حکم دو رویه شرقی و غربی آن مانند همان دو صفحه شاخص صفيحی است؛ یعنی در اين عمل خود دیوار، شاخص صفيحی خواهد بود.

اوّل کسی که شاخص صفيحی را برای تعیین ظهر حقيقی به کار بسته است، حضرت خاتم انبیا محمد مصطفیٰ ﷺ بوده است. یعنی یکی از معجزات فعلی دیگر پیغمبر اکرم ﷺ اين بود که به دستور آن جناب، دیوار سمت غرب مسجد مدینه درست بر خط نصف النهار، که در سطح دایره نصف النهار است، بنا نهاده شده است؛ و به مردم تفهیم کرد تا اوّل ظهر حقيقی را به زوال و انعدام ظل جانب غربی آن، و برگشتن سایه به طرف مشرق آن بدانند، و چون سایه شرقی دیوار را ملاحظه کردند، نماز ظهر به جای آورند.

باز در اين مطلب، سؤال می‌شود که جناب رسول الله ﷺ خط نصف النهار را بر سطح مستوی زمين چگونه تحصیل کرده است تا به دستورش دیوار طرف غرب مسجد بر امتداد آن در سطح دایره نصف النهار بنا نهاده شده است؟

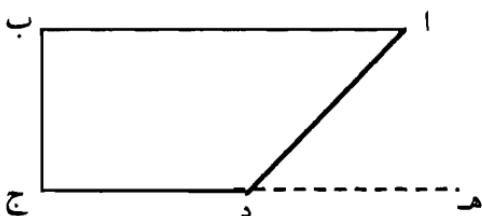
آري آنچه را که در مطلب اوّل در پيرامون تحصیل سمت قبله مدینه گفته ايم، در اين مطلب نيز صادر است. یعنی اگر به وسیله آلات رصدی و قواعد رياضي، خط نصف النهار را تحصیل کرده بود، هر آينه نقل

می کردند و بر ملا و آشکار می شد و حال آن که کسی بدان تفوّه نکرده است و حقیقت امر این است که این مطلب نیز معجزهٔ فعلی است و جز به نور وحی صورت نگرفته است.

جناب استادم ابو الفضائل علامه حاج میرزا ابوالحسن شعرانی (روحی فداء) می فرمود:

امروز هم در رصدخانه‌های فرنگستان مانند گرینویچ و پاریس، دیواری به آن طرز می سازند، و گویند بهترین وسیله تعیین ظهر حقیقی آن است؛ پس تعیین ظهر در مسجد پیغمبر ﷺ بهترین طریقه بود، که امروز علمای اروپا به کار می بند.

برای تسهیل در عمل به شاخص صفتیحی و تعیین اوقات یاد شده بر سطح دایره هندی، یا رخامه (که آن را در درس ۹۵ دروس هیئت و دیگر رشته‌های ریاضی، ج ۲، ص ۶۶۲ بیان کرده‌ایم)، صفحه فلزی و یا تخته چوبی صاف و هموار به شکل - اب - ج - د - بر خط نصف النهار تحصیل شده که - ه - ج - است؛ یعنی بر طول و امتداد آن به استقامت نصب شود و به باقی دستورهای یاد شده عمل گردد.



فصل سوم :

مقدار طول - یعنی ارتفاع - دیوار مسجد مدینه

حضرت رسول الله ﷺ بلندی دیوار مسجد را برای تعیین اوقات نماز به اندازه قامت انسان معتدل القامه مقرر داشت.

طول شخص انسان معتدل القامه، شش قدم و نیم تا هفت قدم است. در کتب ریاضی نجومی، مقیاسی، یعنی شاخصی که قائم بر سطح افق باشد، ظل آن را ظل دوم، و نیز ظل مستوی و نیز ظل مبسوط خوانند - به تفصیل و بیانی که در درس ۸۱ «دروس هیئت و دیگر رشته‌های ریاضی» (ج ۲، ص ۵۷۸) به فارسی تقریر و تحریر کرده‌ایم و در درس هشتم «دروس معرفة الوقت والقبلة» به تازی.

طول مقیاس یاد شده را به هفت قسم یا شش قسم و نیم تقسیم می‌کنند و آن اقسام را اقدام می‌گویند، و ظل آن را ظل اقدام می‌نامند؛ بدین نظر که، هرگاه کسی خواهد معلوم کند که ظل هر شیء مثل آن شده است یا نه، ظل قامت خود را معتبر دارد. سرمشق این دستور از بنای دیوار یاد شده است.

در فصل دوم گفته آمد که به فرمان حضرت رسول الله ﷺ دیوار طرف غرب مسجد مدینه درست بر خط نصف النهار بنا نهاده شده است، و هر دیواری بر خط نصف النهار بنا شود، هنگام ظهر سایه ندارد، و چون زوال شود سایه از طرف شرقی دیوار در پایه آن ظاهر می‌گردد، جناب رسول الله پدید آمدن سایه جانب شرقی دیوار را علامت وقت نماز ظهر قرار داد، و چون مردم سایه دیوار را در پایه آن از طرف شرقی می‌دیدند، نماز ظهر به جای می‌آوردند.

بدیهی است که بعد از زوال، سایه دیوار به تدریج بیشتر می‌شود،

پیغمبر اکرم ﷺ دستور فرمود که هرگاه سایه به اندازه ارتفاع قامت دیوار شود؛ نماز عصر کنند. مسلمانان از پایه دیوار تا هفت پا اندازه می‌کردند، چون سایه به آن اندازه می‌رسید، می‌دانستند هنگام نماز عصر فراسید و نماز عصر می‌خوانندند. آن حضرت آخر وقت عصر را وقتی معین فرمود که سایه دو برابر شاخص شود.

مسجد مدینه در آغاز فقط دارای چهار دیوار بوده است و پس از گذشت زمانی بر آن سرپوش و سایبانی قرار داده‌اند. سپس آن را مسقف کرده‌اند و به صورت بنای متعارف در آورده‌اند، چنانکه در کتب مربوط، از آن جمله جلد ششم بحار طبع کمپانی، از کافی، به تفصیل مذکور است (ص ۴۱۳).

پس اگر کسی شببه کند که حدوث سایه جانب شرقی دیوار در داخل مسجد چگونه صورت پذیر است؟ در جوابش گوییم که، باید زمان پیش از مسقف شدن مسجد را با بعد از آن فرق گذاشت؛ یعنی آن سخن قبل از صورت بنای متعارف مسجد و مسقف شدن آن است.

شکفت این که، در همه کتب فقهی که متعرض دایره هندیه شده‌اند و برای تحصیل خط نصف النهار و خط سمت قبله از آن بحث نموده‌اند، فقط همان شاخص مخروطی را نام برده‌اند و به کار برده‌اند و در هیچ یک از کتب فقهی ندیده‌ام که این قسم «شاخص صفيحی» را نام برده باشند و زوال ظهر را بدان نحو که گفته‌ایم در مطلق آفاق - یعنی چه آفاقی که آفتاب در وقت رسیدنش به دایره نصف النهار به سمت رأس برسد و یا نرسد، که در جهت شمال و جنوب سمت الرأس باشد - علامت اول ظهر شناسایی کرده باشند، با این که اول کسی که «شاخص صفيحی» را برای تحصیل و تعیین ظهر و وقت صلات ظهر و عصر به کار بسته است، حضرت خاتم انبیا محمد مصطفی ﷺ بوده است.

هرگاه شاخص صفيحی در سطح دایره نصف النهار بوده باشد - و به عبارت اُخْرَی بر امتداد خط نصف النهار نصب شود - زوال ظل سطح غربی آن در همه آفاق و در همه ایام، علامت رسیدن مرکز جرم شمس به حلقة نصف النهار - اعنی به دایره نصف النهار - است؛ در این وقت سایه خود صفيحه نیز در مطلق آفاق بر خط نصف النهار خواهد بود؛ پس اگر منصوب در آفاق شمالی باشد، سایه آن بر خط نصف النهار به سوی قطب شمالی خواهد بود، و اگر منصوب در آفاق جنوبی باشد، سایه آن نیز بر خط نصف النهار به سوی قطب جنوبی خواهد بود.

اما شاخص مخروطی، چنین نیست که آن را در همه آفاق و در همه ایام هنگام رسیدن شمس به دایره نصف النهار، سایه نبوده باشد، بلکه اگر عرض بلد به قدر میل کلی باشد که اکنون در حدود 25° است، خواه بلد شمالی باشد و خواه جنوبی، شمس در هر دوره سال شمسی یکبار به سمت رأس می رسد، و در آن وقت شاخص مخروطی را ظل نبود.

و اگر عرض بلد کمتر از میل کلی باشد، و یا عدیم العرض باشد، شمس در هر دوره سال شمسی دوبار به سمت رأس می رسد و در آن دوبار شاخص مخروطی را ظل نبود، خواه بلد شمالی باشد و خواه جنوبی.

و اگر عرض بلد بیشتر از میل کلی باشد، خواه بلد شمالی باشد و خواه جنوبی، هیچ گاه سایه شاخص مخروطی منعدم نمی گردد، و بعد از زوال شمس از دایره نصف النهار، ظل شاخص به سوی مشرق رجوع می کند که آن را فیء گویند، چه فیء در لغت به معنی رجوع کردن است.

رصدی بزرگ جناب مولی غلامحسین جونپوری شیرازی الأصل در کتاب گرانقدر جامع بهادری آورده است:

محمد خفری در شرح زیج ایلخانی از کتاب تاریخ الفلاسفه، که ترجمه کتاب قانیطس یونانی است، نقل

کرده است که اول کسی که در حال کواكب نظر کرد، آدم عليه السلام بود. در قلّه جبل القمر مقیاسی قائم کرده ظلّ آفتاب را رصد می فرمود، تا هر روز که ظلّ به غایت قصر می رسد، می دانست که نیم روز شد. و از صبح تانیم روز به فراهم آوردن ثمرات مأکولة جبلی سعی می کرد، و چون وقت نصف النهار می رسد، آن اثمار را به مسکن برای فرزندان می برد. و نیز هرگاه تناقض و تزايد و انعدام ظلّ را معاينه کرد، انتظار عودت آن کشید، تا چون بار دوم ظلّ را منعدم دید دانست که آفتاب به وضع اول خود رسید. و چون ایام عودات را حساب کرد، سیصد و شصت و پنج روز یافت و دانست که آفتاب در این مدت، دوره تمام می کند...^(۱).

بیان: آن که فرموده است: «تا هر روز که ظلّ به غایت قصر می رسد» دال بر این است که حضرت آدم عليه السلام مقیاسی را که در قلّه جبل القمر نصب فرموده است، شاخص مخروطی بوده است نه صفيحی. و آن که فرموده است: «و نیز هرگاه تناقض و تزايد و انعدام ظلّ را معاينه کرد...» دال است بر این که عرض جبل القمر، به قدر میل کلّی در آن روز بوده است.

میل کلّی رو به انتقاص است و مقدار انتقاص آن در هر سال شمسی به تقریب نصف ثانیه فلکی است، و به تحقیق ۴۶۸٪ ثانیه، که در حدود ده سال شمسی به مقدار $680/4$ انتقاص می یابد و در حدود پس از «۱۸۶۰۰۰» سال شمسی، منطقه البروج با معدل النهار متحد می شود؛ یعنی در یک سطح قرار می گیرند و میل در آن حال متنفسی می شود. در خاتمه این فصل گوییم که نصب و بنای دیوار جانب غربی

۱. جامع بهادری، چاپ هند، ص ۶۹۰

مسجد مدینه، به فرمان رسول خاتم ﷺ در سطح نصف النهار مدینه نیز، مانند قبله آن معجزه فعلی آن حضرت است که متضمن بسی مسائل علمی ریاضی است.

اکثر معجزات فعلی، تصرف در ماده کائنات و تسخیر آنها به قوت ولایت تکوینی به اذن الله تعالی است و معجزات قولی، علوم و معارف و حقایقی اند که از حظائر قدس ملکوت بر آن نازل شده‌اند.
سرسلسله معجزات قولی پیغمبر خاتم قرآن مجید است، که معجزه باقی آن حضرت است.

اغلب معجزات فعلی، موقت و محدود به زمان و مکان و زودگذرند. بعد از وقوع، فقط عنوان تاریخی و سمت خبری دارند، و غالباً عوام را به کار آیند که با محسوسات آشناشوند و با آنها الفت گرفته و خواهد کردند. این فرقه، باید با حواس ادراک کنند تا باورشان آید. به خلاف معجزات قولی که در همه اعصار و قرون معجزه‌اند، و خواص را، که قوه عاقله و متفکره پیکر مدینه فاضله انسانی اند، به کار آیند. این طایفه، معجزات قولی را، یعنی علوم و معارف و حقایق را که مائدۀ‌های آسمانی و مأدبۀ‌های روحانی اند، طلب کنند که نکته سنج و زبان فهم و گوهر شناسند و می‌دانند کالای علم کجایی است و چگونه کالایی است. به قول خواجه طوسی در فصل چهارم، نمط نهم شرح اشارات شیخ رئیس «الخواص للقولية أطوع، والعوام للفعلية أطوع».

ویا به قول ملائی رومی در دفتر چهارم مثنوی:

پند فعلی خلق را جذاب تر کورسد در جان هر با گوش و کر
در میان معجزات فعلی پیغمبر خاتم ﷺ قبله مدینه معجزه باقی است و بنای دیوار مسجد مدینه الگوی رهنمون استنباط و اختراع مسائل ریاضی ظلّ که از آن تعبیر به «مماس و تائزات» می‌کنند، شده است،

چنان که در فصل بعد گفته آید.

تبصره: در اصطلاح دانشمندان ریاضی و هیوی، بنابر عمل رسول الله ﷺ در ارتفاع دیوار یاد شده، طول هر شاخص را خواه به اندازه شخص معتدل القامه باشد و یا نباشد، به هفت قسم می‌کنند و ظل آن را مطابق اقسام طول آن تقدیر می‌کنند و هر قسم را قدم می‌گویند فتبصر.

تبصره: آن که در این فصل، دایره نصف النهار را به حلقه نصف النهار تعبیر کرده‌ایم، به فرموده رسول الله ﷺ نظر داریم که: «آن الشمس عند الزوال لها حلقة تدخل فيها فإذا دخلت فيها زالت الشمس». (۱)

فصل چهارم: بنای دیوار مسجد مدینه

الگوی رهنمون استنباط و اختراع مسائل ریاضی ظل
- که از آن به مماس و تائزانت تعبیر می‌کنند - شده است
علم مثلثات متداول امروز، مبتنی بر جیب و ظل است. جیب را به
فرانسه سینوس(Sinus)، و ظل را تائزانت(Tangent) گویند، که اساس آن از
علمای اسلام است؛ یعنی جیب و ظل را اینان اختراع کرده اند.

پیش از اسلام، یونانیان برای حل مسائل نجومی که احتیاج شدید به
مثلثات دارد، شکل دیگر معروف به شکل قطاع را به کار می‌بردند که هم در
مسطحات به کار می‌آید و هم در کره، که قطاع سطحی و قطاع کری، و
نیز قطاع کروی گویند. و کتاب عمده‌ای که در آن نوشته شده است کتاب
«أَكْرَمَانَالَاوَس» است.

کتاب أَكْرَمَانَالَاوَس در اصطلاح ریاضی از متوسطات است - یعنی

۱. به درس ۱۰۷ دروس هیئت و دیگر رشته‌های ریاضی (ج ۲، ص ۷۴۰) رجوع شود.

در حوزه های علمی ما به حسب تدریس ریاضیات از کتب درسی دوره متوسطه بوده است که بعد از کتاب «اصول اقلیدس» و پیش از کتاب «مجسطی» خوانده می شد. از این کتب درسی دوره متوسطه، تعبیر به متوسطات می کردند.

نگارنده، کتاب اکرمانالاوس به تحریر خواجه طوسی را در محضر اعلای علامه ذوالفنون، آیة الله حاج میرزا ابوالحسن شعرانی (رضوان الله علیه) در تهران، درس خوانده است و فرا گرفته است. سپس آن را با چند نسخه مخطوط، تصحیح و شرح کرده است، و چهار دوره کامل در حوزه علمیه قم تدریس نموده است.

مانالاؤس (Me'nellau's) اهل اسکندریه و از ریاضیدانان نامور یونان است که قبل از میلاد حضرت مسیح ﷺ می زیست.
در بعضی از تذکره ها آمده است که مانالاؤس در حدود سال ۱۰۰ میلادی می زیست.

کتاب مانالاؤس در اشکال کریه، سه مقاله است. شکل قطاع که همان قضیه معروف مانالاؤس است، قضیه نخستین از مقاله سوم آن است.
خواجه طوسی در اواخر تحریر این قضیه فرماید:

و من هذا الموضع استحدث الأمير أبو نصر شكلاً يقوم مقام القطاع ولقبه بالمعنى، يتبيّن فيه أنَّ كُلَّ مثُلَّثٍ من قسي دوائر عظام تكون فيه زاوية قائمة وأخرى أصغر من قائمة فإنَّ نسبة جيب وتر القائمة إلى جيب وتر الزاوية التي هي أصغر من قائمة كنسبة الجيب كله وهو جيب الزاوية القائمة إلى جيب الزاوية المذكورة

يعنى: هر مثلث کروی که هر یک از اضلاع آن قوسی از دائیره عظیمه باشد، یک زاویه آن قائمه و یک زاویه دیگر آن

کوچکتر از قائمه باشد، نسبت جیب و تر زاویه قائمه، به جیب و تر زاویه اصغر از قائمه، مانند نسبت جیب اعظم که جیب زاویه قائمه است، به جیب زاویه ای که اصغر از قائمه است، می باشد.

جیب اعظم		جیب و تر زاویه قائمه
:		:
جیب زاویه اصغر از قائمه		جیب و تر زاویه اصغر از قائمه

بیان: و تر هر زاویه مثلث، ضلع مقابل آن است؛ خواه آن و تر خط مستقیم باشد چنان‌که در مثلث بر سطح مستوی، و خواه خط مستدیر - یعنی قوس - باشد، چنان‌که در مثلث بر سطح مستدیر - یعنی مثلث کروی . و در مثلث کروی باید آن اوخار، که همان اضلاع مثلث‌اند، قوسهایی ازدوایر عظام باشند.

دیگر این که در مثلث بر سطح مستوی، مجموع سه زاویه آن برابر با دو قائمه است و امکان ندارد که دارای بیش از یک زاویه قائمه باشد چنان‌که در شکل ۳۲ مقاله نخستین اصول اقلیدس مبرهن شده است.

اما مثلث کروی، مجموع زوایای ثلاٹ آن بیش از مقدار دو قائمه است چنان‌که در شکل یازدهم مقاله اولی اکرمانالاوس مبرهن شده است و امکان دارد که دو زاویه آن قائمه باشد، بلکه هر یک از زوایای سه گانه آن قائمه باشد. در تصویر آن گوییم:

دایره نصف النهار عظیمه‌ای است که قائم بر دایره افق است، و دایره اول السموت نیز عظیمه‌ای است که قائم بر دایره افق است. پس هر یک دایره افق را بزرگتر از قائمه تقاطع می کند؛ چنان‌که یکدیگر را بزرگتر از قائمه تقاطع می کنند؛ از تقاطع سه عظیمه یاد شده چهار مثلث در فوق افق حادث می شود و چهار دیگر در تحت افق؛ و هر یک از این هشت مثلث،

زوایای سه گانه او قائمه است و وتر هر زاویه یک ربع عظیمه است .
و در آفاق استوایی ، دایره اول السموت با دایره استوای سماوی ، که
دایره معدل النهار است ، منطبق است ، از تقاطع آن با دایره نصف النهار و
تقاطع این دو با دایره افق ، هشت مثلث به شرح مذکور پدید می آید . به نقل
کلام خواجه طوسی در باره شکل معنی برگردیم :
پس از آن خواجه فرمود :

و هذا شكل عظيم الغنا ، و له تفارييع وأشباه ، وتفصيل هذه
المسائل يحتاج إلى كلام أبسط يوجد في مواضعها من
الكتب ، وهذا الموضع لا يتحمل أكثر مما ذكرنا ؛ ولن فيها
وفي ما يعني عنها كتاب جامع سميته بالـ«اكتشف القناع عن
أسرار الشكل القطاع» .

بيان : كتاب كشف القناع به سالياني پيش از اين ، يكبار در فرانسه
چاپ شده است وبار ديگر در تركيه . نگارنده نسخه اي خطى از آن را در
دست آشنايى دиде و هنوز به تحصيل آن توفيق نياfته است .
علامه نظام الدين نيشابوري در شرح مجسطى بطليموس در بيان
قطاع سطحى گويد :

والدعاوي الواقعه في هذا الشكل هي ٤٩٧٦٤ ، فانظر في
هذا الشكل الصغير كيف استلزم جميع تلك المسائل ؟ ولا
تعجب من قوله عز من قائل : «ولو أنَّ ما في الأرض من
شجرة أفلام والبحر يمْدَدُ من بعده سبعة أبحار ما نفدت
كلمات الله إنَّ الله عزيز حكيم». ^(١)

شكل قطاع کرى در علم مثلثات وهیئت ونجوم ، اهمیت بسزا
داشت . ورود بحث از قطاع را طول و عرض بسیار است .

اکنون غرض عمدۀ ما این است که، چون عمل به قطاع در مسائل ریاضی، هیئت ونجوم مشکل بود— به بیانی که در درس سیزدهم «دروس معرفة الوقت والقبلة» تقریر و تحریر کرده ایم (ص ۵۶)؛ متأخرین از دانشمندان اسلامی، دو شکل مغنى و ظلی، استنباط و اختراع کرده اند که هر دو مغنى از قطاع اند.

هر فرمول که در آن سینوس به کار می رود شکل مغنى و فروع آن است و هر فرمول که در آن تانژانت به کار می رود، شکل ظلی و فروع آن است. از درس پنجم تا خود درس چهاردهم کتاب ما «دروس معرفة الوقت والقبلة» در بیان جیب و ظل و شکل مغنى و شکل ظلی و فروع هر یک با برای هنری هندسی آنهاست (ص ۲۰-۶۴).

به عرض رسانده‌ام که دیوار جانب غربی مسجد پیغمبر در مدینه به دستور آن حضرت به بلندی قامت انسان معتمد القامه و درست محاذی دایره نصف النهار— یعنی در سطح آن— بنا شده است.

عرض مدینه ۲۵ درجه شمالی است و تقریباً به اندازه میل کلی است، و چون عرض بلد ثابت است و میل کلی رو به انتقاد است، باید گفت که آفتاب در نصف النهار اول تابستان، در زمان پیغمبر اکرم ﷺ، تقریباً به سمت رأس اهل مدینه می رسید و ارتفاع آن ۹۰ درجه بوده است، اگر چه آن هم تقریباً کما کان کما لا يخفى على أهل المعرفة بالهيئة و النجوم.

و دانسته شد که دیوار جانب غرب مسجد مدینه، چون در سطح نصف النهار بنا شده بود، هنگام ظهر سایه نداشت، و چون زوال می شد سایه از طرف شرقی دیوار در پایه آن ظاهر می شد، و حضرت رسول الله ﷺ پدید آمدن آن سایه را علامت وقت نماز ظهر قرار داده است. و چون سایه به اندازه هفت پا— یعنی به اندازه قامت دیوار— می رسید، آن را وقت نماز عصر

قرار داده است. و آخر وقت عصر را وقتی معین فرمود که سایه دو برابر شاخص شود، و آن وقتی است که ارتفاع خورشید از افق قریب بیست و شش درجه است.

پس حضرت رسول الله، مقدار ارتفاع خورشید را نصف کرد و نصف آن را وقت فضیلت ظهر قرار داد؛ و نصف باقی را هم تقریباً نصف کرد و آن را وقت فضیلت عصر قرار داد.

ورسم اهل حساب است که خالص و کامل هر چیز را اصل و مبدأ قرار می دهند. مثلاً در اندازه گرفتن نور، نور ماه را واحد قرار دادند در شب چهاردهم که ثابت است نه شباهی دیگر؛ و برای واحد وزن، آب خالص مقطر اختیار کردند.

حضرت رسول الله ﷺ هم بلندترین روزها را در شهری که خورشید در اول ظهر به غایت ارتفاع – یعنی ۹۰° می رسد، مبدأ قرار داد؛ چه این که روزها و شهرهای دیگر ضابطه ندارد.

ابوالوفاء بوزجانی (ابوالوفاء محمد بن یحیی بن اسماعیل از ریاضی دانان بزرگ قرن چهارم دوره اسلامی است، ابن ندیم در فهرست گوید: تولد وی در روز چهارشنبه اول ماه رمضان سال ۳۲۸ در شهر بوزجان – یعنی تربت جام فعلی – بوده است. ابن خلکان در وفیات الاعیان گوید: «کانت ولادته يوم الأربعاء مستهل شهر رمضان المعظم سنة ثمان وعشرين وثلاثمائة بمدينة بوزجان، وتوفي سنة ست وسبعين وثلاثمائة – رحمة الله تعالى»^(۱)) از حکم شرعی و دستور پیغمبر خاتم در باره اوقات نماز ظهر و عصر، متنبه شد که آن جناب به حساب وسط و معدّل، زمان ما بین ظهر و غروب آفتاب را به دو نصف بخش کرده است: یک نیمة آن از ظهر است تا وقتی که سایه به اندازه شاخص شود و نیمه دیگر از آن وقت که سایه به اندازه

۱. وفیات الاعیان، چاپ اول، سنگی، رحلی، ج ۲، ص ۱۹۷.

شاخص شود تا غروب، و آن را به نماز عصر تخصیص داده است. نیز دریافت که هرگاه سایهٔ شاخص به اندازهٔ شاخص شود، فاصله از ظهر تا غروب نصف شده است؛ عین دستور رسول الله را در ارتباط میان ظل و زاویه به کار برد، و شکل ظلی - نسبت میان ظل و زاویه - را استنباط کرد. قامت شاخص که بلندی دیوار مسجد رسول الله ﷺ است، در حقیقت شعاع دایرهٔ مثلثاتی است که خطوط مثلثاتی را به قیاس به آن می‌سنجدند، و امروز آن را یک واحد فرض می‌کنند، و در کتب اسلامی شعاع را شصت درجه می‌گرفتند.

هرگاه سایهٔ مساوی قامت شود - یعنی طول ظل به اندازهٔ شعاع دایره گردد - دلیل آن است که زاویهٔ وقوس مقابل آن چهل و پنج درجه شده است؛ چه این که آن زاویه، زاویهٔ مرکزی است، و قوس مقابل آن که وتر اوست مقدّر اوست؛ و چهل و پنج درجه نصف قوس نود درجه است که از افق مغرب یعنی جای غروب آفتاب تا وسط آسمان تصور می‌شود.

ریاضی‌دانان اسلامی خط مماس مثلثاتی را ظل می‌نامیدند. از آنچه گفته‌ایم، علت این تسمیه آشکار گشت که اصلاً ظل بود که علمای ریاضی را متنبه به فایدهٔ این خط کرد و همان نام اصلی را بر آن نهادند و به کار بردن، و اروپاییان از آن به مماس تعبیر می‌کنند چون ظل برای آنها مفهوم مناسبی ندارد و ریشهٔ پیدایش آن را نمی‌دانند.

دانشمندان ریاضی اسلامی از مسجد پیغمبر اکرم ﷺ و سایهٔ دیوار آن - یعنی تائزانت - که مساوی شعاع کره گردد خواص ظل را استنباط کردند، و جداولی برای ظل وجیب مرتب ساختند تا مقدار زوایا را در مقابل هر جیب و ظل بدانند.

جداول مثلثاتی که اسلامیان به کار می‌بردند جداول ستینی است. جداول ستینی از قوس و زاویهٔ صفر درجه تا نود درجه، دقیقه به دقیقه با

مقدار حقیقی جیب و ظل ترتیب یافته بوده‌اند، و هنوز آن جداول در زیجات سابق به کار می‌آیند؛ تا زمانی که لگاریتم اختراع شد، اروپاییان آن جداول را با لگاریتم مرتب ساختند و اکنون در دست مردم متداول است.

لگاریتم را در تسهیل اعمال ریاضی اهمیت بسزا است. زیرا که در لگاریتم، ضرب به جمع و قسمت به طرح - یعنی به تفریق - و مال و کعب و مافق آنها به ضرب و جذر مالی و کعبی و مافق آنها به تقسیم، تمام می‌شود و صورت می‌گیرد، و عمل بدان نسبت به عمل ستینی نیاز به صرف وقت زیاد ندارد، و تسهیل اعمال ریاضی برای حاسب اهمیت شایان دارد. نسخه‌ای از تسهیل زیج محمد شاهی در کتابخانه محقق این حقیر موجود است که قسمتی از جداول آن لگاریتم شده است. مؤلف بزرگوار آن دانشمندی ریاضی به نام عبد الله بن محمد از علمای امامیه اثنا عشري است.

در زیج‌های دیگر ستینی، مثلاً در به دست آوردن عددی گویند: «جیب فلان عدد را در جیب فلان عدد دیگر ضرب کنند یا تقسیم کنند ...»، اما در این زیج - اعني تسهیل زیج محمد شاهی یاد شده - اول خود آن عدد را به دست می‌آوریم، سپس به جدول لگاریتم آن مقابل او عددی را که نوشته علیحده می‌نگاریم؛ و نیز مقابل آن فلان عدد دیگر، عددی را که در مقابل او نوشته است نیز می‌نگاریم، حال اگر باید جیب آن دو عدد را درهم ضرب کنیم در اینجا - یعنی در این تسهیل یاد شده - آنچه که در مقابل آن دو عدد مطلوب است جمع می‌کنیم؛ و اگر در آن زیجات گفته‌اند تقسیم می‌کنیم، در اینجا تفریق می‌کنیم، حاصل این جمع و تفریق آنچه شده است در جای دیگر پیدا می‌کنیم که عدد مقابل او، جیب قوس مطلوب بود.

عمل مذکور از روی این قاعده است که اگر مراتب عددی را به

ترتیب، مثلاً دو برابر نموده پیش می رویم، و از ابتدای آن عدد به ترتیب آن را به هر مرتبه جمع می کنیم و پیش می رویم، چنان که در این مفروض:
در این ردیف هر مرتبه‌ای دو برابر شده است ← ۵۱۲ ۲۵۶

۲۴۸ ۱۶۳۲۶۴ ۱۲۸

در این ردیف از ۲، هر عددی با ۲ جمع شده است ← ۱۸ ۱۶ ۲۴۶۸ ۱۰ ۱۲ ۱۴

چون مثلاً ۸ را در ۱۶ فوقانی ضرب کنیم حاصل ۱۲۸ می شود،
وچون ۶ و ۸ که در زیر ۸ و ۱۶ می باشند جمع شوند حاصل ۱۴ می شود که
۱۴ مقابله ۱۲۸ است.

و نیز ۱۶ و ۴ فوقانی را در هم ضرب کنیم حاصل ۶۴ می شود،
وچون ۸ و ۴ را که در زیر آن دواند جمع کنیم حاصل ۱۲ می شود، و ۱۲ با
۱۲ است.

و نیز ۱۰ و ۸ تحتانی جمع شود ۱۸ می شود، و ۱۸ با ۵۱۲ است،
وچون ۳۲ و ۱۶ که در فوق ۱۰ و ۸ می باشند در هم ضرب شوند حاصل
۵۱۲ می شود.

وهکذا مراتب هر عددی را اگر سه برابر یا چهار برابر یا پنج برابر
بکنیم، و هکذا تابی نهایت.

جناب علامه حیدر قلی سردار کابلی (رضوان الله عليه) در رساله
گوآنقدر «تحفة الأجلة في معرفة القبلة» افاده فرموده است که:
«قدماء ما به جداول ستینی عمل می نمودند؛ ولکن متأخرین
چون دیدند که عمل به ارقام ستینی صعوبت دارد، آنها را به
كسور اعشاریه تحويل دادند.

و گمان من آن است که اول کسی که از منجمین اسلام آن را
به کسور اعشاریه تحويل داد، علامه فاضل تقی الدین

محمد بن معروف زین الدین است. همان را صد مشهور که در سنّه نهصد و نود و سه هجری، مطابق سنّه هزار و پانصد و هشتاد و شش مسیحی وفات یافته است، و در کتاب خودش «جريدة الدرر و خريدة الفکر» ذکر نموده.

آنگاه متاخرین از اهل اروپا آنها را به جداول لگاریتمی تحویل دادند (لگاریتم Logarithm) کلمه یونانی است به معنی نسبت عدد) چه دیدند که در جداول اعشاری هم صعوبتی است. و اول کسی که بدین راز بزرگ پی برد، فاضل مشهور «یوحنا نیپیر» بود، پس اعمال بسیار آسان شد.

(ولادت یوحنا نیپیر در سنّه ١٥٥٠ هـ؛ و وفات او سنّه ١٦١٧ هـ، بوده).

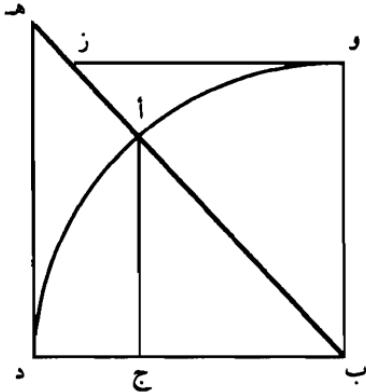
پس کسی که می خواهد داخل در این اعمال شود، می شاید که کمال انس به انساب - یعنی لگاریتم - داشته باشد؛ و جداول لگاریتم اعداد، و جداول جیوب و مماسات و قواطع و غیر آنها را، چه طبیعی و چه لگاریتمی، حاضر داشته باشد تا کار بر او آسان شود. و جداول ستینی جیوب و مماسات وغیرها، در زیجهای اسلامی مذکور است و دقیقترین آنها زیج بهادری است.^(۱)

این بود عبارت مرحوم سردار کابلی که به نقل آن تبرک جسته ایم. بیان: جداول جیوب، همان جداول سینوس است چون - ا- ج- در این شکل که جیب قوس- اد- است. و إن شئت قلت: جیب زاویه- ابد- است که زاویه مرکزی است.

۱. تحفة الاجلة في معرفة القبلة، فارسی، چاپ اول، ص ۶.

و مراد از مماس خط ظل است چون خط - ده - یا خط - وز - که هر یک مماس دایره - دا و - است .

و مقصود از قاطع قطر ظل است که خط - ب - است .
درس چهار و پنج کتاب ما «دروس معرفة الوقت والقبلة» به تفصیل در بیان این مسائل است .



در آغاز این فصل گفته ایم که اساس جیب و ظل و شکل مغنى و ظلى و فروع آنها از علمای اسلام است . مرحوم آقا سید جلال الدین طهرانی در «گاهنامه ۱۳۱۱» افاده فرموده است که :

«از مخترعات بطليموس در مثلثات کروی ، شکل قطاع است که حل یک مثلث بر روی کره به وسیله شش نسبت صورت می بندد ؛ و به جای اربعه متناسبه ، ستۀ متناسبه تشکیل می دهند . عمل بدان در مشخصات فلکی فوق العاده صعب بود تا آن که چند تن از بزرگان اسلام بدین فکر افتادند که تسهیلی در برآهین ریاضی مثلث کروی کنند و زحمتی بسرا کشیدند و موفق به کشف مسائلی و حل قضایایی در مثلثات کروی گشتد و چندین شکل به اسماء مختلفه وضع نمودند :

۱- شکل مغنى - ، این شکل را مغنى می گویند به مناسبت آن که

عمل با آن عامل را بی نیاز از شکل قطاع می کند. و در این شکل به اربعه متناسبه و جیب قوسها اعمال مثلثاتی حل می شود.

در وضع این شکل در تاریخ علم جنجالی است و دعوا میان ابونصر منصور بن علی بن عراق و ابوالوفاء محمد بن محمد البوزجانی و ابومحمد حامد بن خضر الخجندی و کوشیار بن لبان الجیلی است.

۲- دیگر از مستحدثات علماء اسلام در مثلثات کروی شکل، ظلی است که در آن استعمال ظل می شود، و آن را بدون اختلاف ابوالوفاء البوزجانی ابداع کرده وبراہین چندی اقامه نموده است.

۳- دیگر از مختروعات قدماء، شکل سهمی است که به وسیله قوس حل می شود، و اختراع آن از کوشیار بن لبان جیلی است.

غیر از شکل قطاع بطليموس و معنی ابو نصر بن عراق و ظلی ابوالوفاء بوزجانی و سهمی کوشیار بن لبان جیلی، چهار شکل دیگر است که فروع معنی و ظلی اند و هر یک را در درس سیزدهم و چهاردهم کتاب «دروس معرفة الوقت والقبلة» با برهان هندسی تقریر و تحریر کرده ایم.

این مطلب در باره قطاع و معنی و ظلی به مناسبت بحث در میان آمد، و اساس سخن ما این است که اصل مسائل ریاضی ظل از مسجد مدینه بیرون آمد و به دست ابوالوفاء رسید و از وی به همه جهان منتشر گشت. اروپاییان ابوالوفاء را به همین شکل ظلی می شناسند، جز این که از تبدیل ظل به مماس اولاً، و از تغییر دادن غریبها کلمه ظل را به واژه تائزانت لغت فرانسه ثانیاً، موجب شده است که ظل و مسائل آن را از عرب بدانند، و حال آن که معلوم شده است که عمل پیغمبر خاتم (صلوات الله عليه) در بنای دیوار مسجد مدینه، الگوی رهنمون استنباط و اختراع ظل شده است.

بحث در چند موضوع مهم قرآنی

فاضل محترم

علیرضا ذکاوتی قراگزلو

در این مختصر چند موضوع مهم قرآنی - از قرآن در بارهٔ قرآن - مورد بحث قرار گرفته و تکیهٔ ما عمدتاً بر خود قرآن و مسلمات تحقیقی است و با امید آنکه عرض ارادتی باشد به پیشگاه قرآن ، برای درج در یادنامهٔ دانشمند بزرگ اسلامی جامع معقول و منقول حضرت آیة الله العظمی حاج میرزا هاشم آملی تقدیم می‌گردد.

حروف مقطّعه

از جمله دلکش ترین و با اهمیت ترین مباحث قرآنی ، بررسی معنای حروف مقطّعه است . کمتر صاحب فکر و دانشی در طول تاریخ اسلام بوده است که ولو به طور اشاره نظری به این مبحث نکرده باشد . مثلاً عین القضات همدانی ، عارف گستاخ اندیشه ، گوید : «قرآن را چندین هزار نام است و به سمع ظاهر نتوانی شنید ، اگر سمع درونی داری در عالم حُم عسق این نامهای پوشیده با تو در صحرا نهند» (تمهیدات ،

ص ۱۷۴ . ونیز گوید: «ای عزیز... هرگز کهی عص با تو غمزه ای نکرده است». (همان، ص ۱۰۲).

یکی از پرسش‌های حساس این است که چرا فقط در ابتدای ۲۹ سوره قرآنی حروف مقطوعه آمده است؟ و چرا از همه حروف نیامده؟ می‌دانیم که از ۲۸ حرف الفباء، فقط چهارده حرف [صراط علی حق نمسکه] در اوایل سوره‌ها ذکر شده که هم از حروف شمسی است هم قمری. هم از حروف نقطه دار است هم بی نقطه، هم از حروف حلق است هم شفّوی. وطبق اصطلاح کیمیاون قدیم از حروف مربوط به هر چهار عنصر در آن هست.

جالب است که همین چهارده بودن تعداد حروف مقطوعه به باطنیان و حروفیان که معتقد به قداست عدد هفت هستند مجال آن را داده که تفسیرهایی حروفیانه و باطنگرایانه از حروف مقطوعه به عمل آورند، زیرا چهارده (ویست و هشت) مضربی از هفت است.

از اینکه بگذریم معتقدان به علوم غریبه نیز برای حروف مقطوعه معنایی قائلند و آنها را با حساب جمل پیشگویی حوادث آینده تلقی نموده‌اند. البته معلوم نیست که قرآن حساب جمل را از مسلمیات گرفته و بر اساس آن اخبار غیبی کرده باشد.

بعضی نیز از جمع حروف مقطوعه بعد از حذف مكررات عبارت «صراط علی حق نمسکه» را در آورده دلیل بر حقانیت جانشینی علی ﷺ گرفته اند. البته علی ﷺ جانشین بلافصل و بر حق پیغمبر ﷺ است ولی معلوم نیست عبارت مذکور دلیل بر این مدعای باشد؛ چه دلیل مناسبی با مدعاندارد.

بعضی گفته‌اند این حروف رمزی است میان خدا و پیغمبر ﷺ و کسی را به معنای آن راه نیست. می‌توان پرسید چرا این رمز فقط در بعضی سوره‌ها

هست؟ وانگهی این با صفتِ روشنگر بودن قرآن و خاصیت هدایت آن قابل جمع نیست. اگر بخشی از قرآن مفهوم نباشد، به همان اندازه، عده‌ای از هدایت آن کم نصیب مانده‌اند.

در بارهٔ حروف مقطوعهٔ قرآنی سخنان دیگر نیز گفته‌اند و هنوز از رازهای ناگشوده است و به طور اطمینان بخش معلوم نیست که مراد از الم، المص، طسم، حم، ق، ن، ... که در ابتدای بعضی سوره‌ها آمده است چیست؟ بعضی گفته‌اند: «طه» و «یس» نام پیغمبر اسلام است و خطاب به اوست، چنانکه در قرائت هم می‌گویند: «یس یا سید المرسلین ...» و در بارهٔ «الم» گفته‌اند: الف علامت الله است و لام علامت جبریل و میم علامت محمد است. حتی بعضی، کهی‌عنص را اشاره به (وبه عبارت دیگر پیش‌بینی) وقایع کربلا انگاشته‌اند.

در مرموز بودن این حروف و اینکه دلالتی دارند نمی‌توان شک کرد. حتی اگر مثل بعضی مستشرقان تصور شود که این حروف از متن قرآن نیست باز هم معناهایی دارد. بلاشباه گفته است: «طه» علامت طلحه است یعنی زمانی که قرآن گردآوری می‌شد این سوره را طلحه آورده و به گروه تنظیم کننده تحويل داده است یا «الر» علامت زبیر یا «حم» علامت حمزه است. جالب اینکه حمزه در جنگ احـد کشته شده و اصلاً در زمان گردآوری قرآن (خلافت ابوبکر) زنده نبوده و بعلاوه حمزه به عنوان قرآن دان و حافظ قرآن بودن شهرت ندارد.

البته باید دانست که حروف مقطوعه از متن قرآن است، گرچه در بارهٔ اینکه هر یک از این حروف، آیه مستقلی باشد بحث هست، اما این منافی آن نیست که معنا داشته باشد.

بعضی گفته‌اند حروف مقطوعه در ابتدای هر سوره نشان می‌دهد که نسبت آن حروف در آن سوره بیش از سایر حروف است. باز هم می‌توان

پرسید: چرا برای همه سوره‌ها همین روش به کار نرفته؟ ثانیاً به فرض صحّت این امر چه خاصیتی در آن هست؟ و چه حاصلی برای خواننده و شنونده دارد؟ و چه امتیازی برای خود قرآن خواهد داشت؟ التزام یک یا چند حرف یک صنعت ادبی از قبیل تضمّنهایی است که فی المثل «حریری» در مقامات بدان پرداخته و از عهده برآمده است. این چه امتیازی برای یک کتاب آسمانی است؟

بعضی گفته‌اند: معنای این رموز را حضرت حجت - عجل الله تعالیٰ فرجه الشریف - حین ظهور اظهار خواهد فرمود. سؤال این است که آیا تا آن موقع نباید از این حروف (ویا آیات) فایدتی به مسلمین برسد؟

بعضی گفته‌اند: این حروف خصوصیتش این است که خداوند خواسته است به بشر نشان دهد قرآن که معجزه‌ای جاویدان است، از همین حروف معمولی ساخته شده، مع ذلك کسی نمی‌تواند نظیر آن را بیاورد.

سؤال این است که چرا فقط چهارده حرف را ارائه داده؟

بعضی گفته‌اند: پیغمبر ﷺ یک مرد اُمی بوده با به زبان آوردن این حروف برای یک عده که آنان هم غالباً اُمی بوده‌اند جلب توجه می‌نموده و ایجاد سکوت می‌کرده تا فارغ از همه‌مء معاندان و مخالفان آیات را تلاوت فرماید. آنچه این نظر را تا حدّی تقویت می‌کند این است که سوره‌های دارای حروف مقطّعه عموماً مکّی است (به استثنای بقره) و این در مکه بوده است که کفار و مشرکان در قرائت آیات به وسیله پیغمبر ﷺ اخلاق می‌کرده‌اند. اما باز هم می‌توان پرسید که چرا فقط در آغاز ۲۸ سوره (از سوره مکّی) این حروف آمده است؟

بعضی گفته‌اند: این حروف، رمز مهمترین مطالبی است که در آن سوره آمده، مثل‌اً مضمون عمدۀ سوره‌های حومیم، حیات و موت است و «ح» و «م» می‌توانند رمز حیات و موت باشد، و جالب اینکه تلاوت حومیم

بالای سر مُرده سنت است. همچنین گفته‌اند که مضمون عمدۀ سوره طسم، حکایت طور و طیر و سلیمان و سبا و موسی است. اگر به فرض این معنا را پذیریم باز می‌توان پرسید چرا برای همه سوره‌ها چنین «کُد» و یا علامت اختصاری مطالب تهیه نشده است؟

بعضی گفته‌اند: حروف مقطّعه اشاره است به مجھولات ما، و مقصود از آن لا مقصود است، (رك: پرتوی از قرآن، سید محمود طالقانی، ج ۱، ص ۵۰) این نظر بدیعی است، الا اینکه لازم است یک سند نقلی و مؤید روایی هم داشته باشد تا دلپذیر افتاد.

بعضی گفته‌اند: این حروف به معنای قسم است و مطالب بعد از خود را تأیید و تأکید می‌نماید. آنچه این نظر را موجّه می‌دارد این است که معمولاً برای منکر قسم خورده می‌شود و در مکّه منکران بسیار بوده اند و چنانکه گفته‌یم عموم سوره‌هایی که با حروف مقطّعه آغاز می‌شود مکّی است الا سوره بقره، که آن هم از چند جهت حال و هوای سوره‌های مکّی را دارد (از جمله در برداشتن قصص که از خصوصیات سوره‌های مکّی است). بدین گونه رمز حروف مقطّعه قرآنی به طور قطعی تاکنون گشوده نشده است.

سوگندهای قرآنی

اکنون که سخن از سوگند در میان آمد، بد نیست نگاهی هم به سوگندهای قرآنی بیفکنیم. سوگندها در مراتب مختلف و برای مخاطبان مختلف و برای مقاصد مختلف است اما به هر حال اهمیت مقسّم به (یعنی آنچه بدان سوگند یاد شده) را در نظر متكلّم و مخاطب نشان می‌دهد؛ مثلاً قرآن وقتی به شمس یا قمر یا نجم سوگند می‌خورد نه تنها به لحاظ اینکه این هر سه، از مظاهر قدرت الهی و نمونه‌ای از نعمات خدایی برای بشر

هستند بلکه از این جهت هم هست که این هر سه، در نظر صابئه مقدس بلکه معبد بوده‌اند. بدین گونه قرآن معبودهای اقوام گذشته را مورد سوگند قرار داده است.

سوگند به مظاهر طبیعت ضمن آنکه تقریر و اقرار قداست آنهاست (البته نه به طور استقلال که اهل شرک قائل بودند) بلکه از این لحاظ هم هست که بشر از ظواهر پی به حقایق می‌برد، این است که پدیده‌های طبیعی «آیه» نامیده شده، «آیه» یعنی نشانه‌ای که جنبه هدایت و جنبه عبرت‌آموزی دارد.

گذشته از پدیده‌های طبیعی، چهار مورد از سوگندهای قرآنی دارای ویژگی و اهمیت خاص است. یکی سوگند به قیامت (قیامت ۱) دیگر سوگند به نفس انسانی (شمس ۷) دیگر سوگند به قلم (سورة نون والقلم) وبالآخره سوگند به قرآن (ق). هر چهار مورد این سوگندها بلکه اکثر و یا عموم سوگندهای قرآنی در سوره‌های مکی است و خطابش با مشرکان و کافران است. حال توجه کنید که قرآن برای مشرک و کافر، به «قیامت» سوگند می‌خورد یعنی آن را مسلم و مفروغ عنه می‌گیرد و این نهایت بلاغت است. همچنین زمانی که یک رسول امی به «قلم» سوگند می‌خورد، اهمیت کتابت و کتاب را ثابت و اثبات می‌نماید. بليغتر از همه سوگند به قرآن است برای منکران قرآن: «**ق والقرآن المجيد*** بل عجبوا أن جاءكم من ذر منهم فقال الكافرون هذا شيء عجيب».

نکتهٔ بلاغی غریب این است که قرآن مورد انکار، خود مُقسّم به واقع شده است. اما سوگند به نفس انسانی نیز مسلم بودن حقیقت نفس را می‌رساند آن هم برای اعرابِ حسی مسلک.

توضیح لازم اینکه عربها هنوز به مرحلهٔ تفکر تجریدی و انتزاع کلیات واستدلال برهانی نرسیده بودند، و هر کس در شعر جاهلیت - آن اندازه که

قطعی است - بنگرد این را درخواهد یافت.

قرآن با نظر به چنان مردمانی می‌گوید: «أَفَلَا تَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبْلِ كَيْفَ خَلَقْتَهُ وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رَفَعْتَهُ وَإِلَى الْجَبَالِ كَيْفَ نَصَبْتَهُ وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سَطَحْتَهُ» (غاشیه ۲۰-۱۷) که اگر آیات اول سوره حديد و آیات آخر سوره حشر را در کنار آن بیاوریم تفاوت مخاطبان آشکار می‌شود. در اینجا این توهمندی پیش نیاید که مگر ما توجه به طبیعت یا توجه دادن به طبیعت را دون شان قرآن می‌دانیم یا آنکه متناسب آدمهای سطحی می‌انگاریم. چنین نیست بلکه این شکل خاصی از معرفت است که در مراتب مختلف ظهورات مختلف دارد؛ نگریستن یک عامی بحث به طبیعت بانگریستن یک طبیعی دان و بانگریستن یک نقاش فرق دارد با آنکه هر سه متکی بر حس است. قرآن وقتی می‌گوید به «شتر» نگاه کنید، عرب بدوى از این چیزی می‌فهمد، طبیعت شناس چیز دیگری واعجاز کلام این است که لحن خطاب به هر دو یکی است.

اکنون به مبحث قرآن و طبیعت می‌رسیم. پیروان ادیان پیش از اسلام به طور کلی دو نوع تلقی از طبیعت داشته اند:

یا تأکید بر اهمیت و اولویت آن می‌نموده اند (مثلاً زرتشیان و یهودیان) و یا معنویات و روحیات را بر طبیعت (چه طبیعت خود انسان و چه طبیعت خارج از انسان) برتری می‌داده اند (مثلاً مسیحیان و بودائیان) اسلام که دین وسط است یعنی در حد کمال و اعتدال است در این مسأله نیز طبق فطرت و واقعیت هر دو جنبه را بها داده و به اندازه خود ارزش نهاده است و طبق قول مشهور نه با چشم چپ ونه با چشم راست بلکه با هر دو چشم به دنیا نگریسته است ، و گرچه به طور کلی فرموده است : «والآخرة خير و أبقى» اما توصیه نیز کرده است که : «لَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا» . در عبادات همچنانکه حضور قلب و نیت مدخلیت دارد، صحت ارکان هم

شرط است . تقوا هم به اعمال ظاهری مربوط می شود وهم به نهفته های دل . پس قرآن واقع گرای است ، طبیعت را می بیند و قبول دارد و به آن در حد خودش ارج می نهد و حتی آن را مقدس می داند و به نظام طبیعت (که آیات الهی است) سوگند می خورد الا اینکه با طبیعت پرستی هم در اعتقاد و هم در اخلاق مخالف است و بشر را به توحید الهی سوق می دهد . همان برخورداری که با تمام ادیان گذشته داشته است .

قرآن و آیینه های گذشته

قرآن برای آزاد کردن بشر از زنجیرهای سنگینی که طی قرون و اعصار بر دست و پای بشر بسته شده بود آمده است (اعراف ۱۵۷) و با هر نوع تقلید کوکورانه از پدران ، مبارزه می کند و مخالفت می ورزد چرا که هر انسانی فقط در حد عقل خودش ، مکلف است . همه پیغمبران بر حق الهی با این اشکال از سوی منکران و معاندان و جاهلان مواجه بوده اند که آنچه شما می گویید مورد پرستش پدران ما نبوده و ما فقط معبد های پدرانمان را قبول داریم . پیغمبران می گویند : اگر پدران شما در جهالت و ضلالت بوده باشند چطور؟ (بقره ۱۷۰) و فراوان است نمونه هایی که پیروی بی دلیل از پدران یعنی سنت های آبا و اجدادی ، اشخاص را از هدایت بازداشته است . پیشاہنگ ادیان توحیدی - ابراهیم - با پدرش (طبق روایات شیعه : عمومیش) آزر بحث دارد که چرا بت می تراشید و چرا بت می پرسید؟ (مریم ۴۵-۴۲ ؛ انبیاء ۵۲ ؛ شعراء ۷۰ ؛ صافات ۸۵).

گذشته از شرک و کفر ، رشتکاریهای مخالفان انبیا نیز به تقلید پدران بوده است (اعراف ۲۸). سنت پدر سالاری و استناد به عقاید پدران بین عربها آنقدر نیرومند بود که قرآن از عربها می خواهد خدا را یاد کنند همچنانکه پدرانشان را یاد می کنند ، بلکه فروونتر و بهتر از آن (بقره ۲۰۰) و این

بر حسب آن است که قرآن به لسان قوم سخن می‌گوید و گرنه چه نسبتی
هست میان حب‌الهی و حب‌انسانی؟

لحن قرآن در نقد آیینها و باور داشتهای بت پرستان پر از طعن
و تعریض است: مشرکان گفتند که خدا ایانتان را رها مکنید (نوح ۲۳) مشرکان
برای خدا فرزندان مادینه قائلند و خودشان دوست دارند پسر داشته باشند، آیا
این تقسیم ناعادلانه‌ای نیست! (نجم ۳۲) این چگونه است که خدا برای
خود دختران برگرفته و برای شما پسران انتخاب کرده است؟ (اسراء ۴۰)
اشارة به آنکه عربها فرشتگان را دختران خدامی دانستند.

معبد مشرکان نمی‌تواند حرف بزند، نمی‌تواند کمکی بکند،
نمی‌تواند از خود دفاع نماید، قدرت یک پشه را ندارند (حج ۷۳). مگر نه
اینکه ابراهیم بتها را شکست و تبر را بر دویش بت بزرگ گذاشت تا
بت پرستان به خود آیند و متوجه اشتباه خود بشوند (انبیاء ۶۳-۶۴).

پندارهای جاهلانه ادیان پیشرفتی تر نیز مورد انتقاد قرآن قرار گرفته
است. در یک سیر و سلوک سریع، ابراهیم، مراحل ستاره پرستی، ماه
پرستی، خورشید پرستی را نفی می‌کند وندای «لَا أَحِبُّ الْأَقْلَيْنَ» سر
می‌دهد (انعام ۷۶).

حتی ادیان آسمانی که به مرور زمان مخدوش و مسخ شده‌اند و
پیروان آنها در ورطه شرک خفی بلکه جلی غلتیده‌اند مورد انتقاد قرآن هستند.
قرآن «مصدق تورات و انجیل» است اما می‌گوید پیروان تورات بعضی
کلمات را از معنای اصلی خود تحریف کرده‌اند (نساء ۴۶؛ مائدہ ۲۳؛ بقره
۷۵) و عَذَّه ای از پیروان انجیل نیز رهبانیت را از خود
برساخته‌اند (حدید ۲۷).

بعضی از چیزهایی که یهود حرام کرده‌اند فی الواقع حرام نیست.
مثلاً یعقوب گوشت شتر را برابر خود تحریم کرده بود ولی یهود آن را حرام

دانست. (رک: تفاسیر، ذیل آیه ۹۳ آل عمران). همچنین قرآن بالحن طعنه آمیزی آورده است که یهود می‌گویند: **عُزِيزٌ پَرِ خَدَاسْت وَ نَصَارَاءِ** می‌گویند: مسیح، پسر خداست (توبه ۳۰) و نیز یهود و نصاراً مدعی اند فرزندان خدا و دوستاران یا محبوبان خدا هستند (مائده ۱۸). در عین حال این دو گروه همدیگر را نفی می‌کنند، نصاراً می‌گویند: یهود چیزی نیستند و بر راه حق نیستند و یهود می‌گویند: نصاراً چیزی نیستند و بر راه حق نیستند (بقره ۱۱۳).

همین دو گروه پیغمبران گذشته را یهودی یا نصرانی می‌دانند (بقره ۱۴۰) بویژه روی ابراهیم تأکید دارند که سرسلسله آنان بوده است، حال آنکه ابراهیم حنیف و مسلم بود (آل عمران ۶۷). سایر انبیا و موحدان گذشته نیز به تعبیر قرآن «مسلم» بوده‌اند (حج ۷۸؛ نمل ۴۲؛ یوسف ۱۰۱).

به گفته قرآن دین فقط اسلام است (آل عمران ۱۹ و ۸۵) اما اسلام در اینجا به معنای شریعت اسلام نیست بلکه به معنای تسلیم در قبال امر الهی است: دین فطری (کل مولود یولد علی الفطرة فأبواه يهودانه و ينصرانه و يمجسانه).

خداشناس مؤمن به رستاخیز با اعمال شایسته رستگار است. به این آیات دقت کنید: «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَ الَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِرُونَ وَالنَّصَارَى مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمَ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (مائده ۶۹) «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِرُونَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمَ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرٌ هُنَّ عَنْ رِبِّهِمْ عَنِ الدِّرَبِ» (بقره ۶۲). بعضی گفته‌اند طبق این آیات اهل نجات فقط گرویدگان به محمد ﷺ هستند و نیز آن عده از اهل کتاب که به محمد ﷺ گرویده‌اند. حال آنکه آیه‌ای دیگر داریم در همین سیاق که مشرکان را هم علاوه دارد و حساب همه را به خدا

حوالت نموده است:

﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ وَالنَّصَارَى وَالْمَجُوسُ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ (حج ۱۷).

بدین گونه قرآن، این نظر کوتاه‌بینانه اهل کتاب را رد کرده است که هدایت را در انحصار خود می‌پنداشتند: ﴿وَقَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَارَى تَهْتَدُوا قُلْ بَلْ مَلَّةٌ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ (بقره ۱۳۰). در اینجا قرآن به کنایه می‌گوید که بعضی از پیروان ادیان آسمانی عَمَلاً به شرک گراییده اند، جای دیگر صریحت‌تر و کلیتر این مطلب را بیان کرده که دایره شمولش از اهل کتاب فراتر می‌رود: ﴿وَمَا يَؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ﴾ (یوسف ۱۰۶).

بت پرستان هم بت را از باب اینکه وسیله نزدیک شدن به «الله» می‌پنداشتند می‌پرستیدند (زمیر ۳). شرک تنها بت پرستی نیست، شخص پرستی هم شرک است، غلو در دین هم مطلوب نیست (نساء ۱۷۱) بسیاری از اقوام قدیم به لحاظ غلو در دین بود که گمراه شدند و دیگران را گمراه کردند (مائده ۷۷).

قرآن، اهل کتاب را به یک کلمه مشترک دعوت می‌کند: فقط «الله» را پرستیدن و شرک نیاوردن، و به هیچ معبد انسانی نگرودیدن (آل عمران ۶۴). دین الهی آزادانه بشر را به سوی خدا فرا می‌خواند، در قرآن کمتر با این مطلب مواجه می‌شویم که پیغمبری برای پیشبرد دعوت توحید جنگیده باشد، جنگهای پیغمبران و مشخصاً پیغمبر اسلام دفاعی بوده است (حج ۳۹). موحدان همواره مورد حمله و کینه جویی بوده‌اند. (بروج ۸؛ مائده ۵۹).

در مجموع به گمان من، آیه ﴿لَكُمْ دِيْنُكُمْ وَ لِي دِيْنِ﴾ (کافرون ۶) و آیه ﴿لَا إِكْرَاهٌ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيْرِ﴾ (بقره ۲۵۶) را طبق پندار

بعضی مفسران نمی‌توان منسوخ انگاشت، همچنانکه در آیه دیگری از سوره بقره نیز، نیکویی را در ایمان به خدا و قیامت و فرشتگان و کتاب پیغمبران و عبادات واعمالی که مقتضی آن ایمان است نشان داده است (بقره ۱۷۷).

بیست سال از تاریخ حوزه علمیه نجف اشرف

(۱۳۷۰-۱۳۹۰ ق)

حجه الاسلام

محمد سمامی حائری

از سال ۱۳۷۰ تا ۱۳۹۰ قمری وقایع بسیار مهمی در عالم اسلام اتفاق افتاد که این وقایع کم و بیش در حوزه علمیه نجف اشرف اثراتی گذاشت. البته در این صفحات به طور اجمال و فشرده وضع حوزه علمیه نجف اشرف را بیان، و به حوادث سیاسی جهان اسلام اشاره می‌کنیم.^(۱)

نجف اشرف مرکز علمی شیعیان

نجف اشرف یکی از شهرهای مهم عراق و دارای هزار سال سابقه تدریس و تعلیم است. به طور قطع می‌توان گفت که در جهان امروز قدیمترین مرکز علمی دنیاست و بعضی از نویسندهای، تأسیس حوزه علمیه نجف اشرف را به شیخ طوسی نسبت داده‌اند ولی طبق مدارک و قرائن

۱- شایان ذکر است که عناوین و القاب آیات عظام در تیترهای این مقاله حذف گردیده است.

تاریخی، پیش از مهاجرت شیخ به نجف اشرف از سال ۱۷۰ ق به بعد بعضی از علویان و شیعیان در این شهر سکنا گزیدند و در کنار مرقد حضرت امیر، حدیث و فقه و احکام اسلامی تدریس می‌شد. بعد از مهاجرت شیخ طوسی به نجف اشرف، هر ساله صدها محصل بدین شهر روی می‌آوردند و هر یک به قدر استعداد خود از مجلس تدریس بزرگان استفاده نموده و پس از مدتی، برای تعلیم و تدریس و نشر احکام، به زادگاه خود و یا مناطق دیگر می‌رفتند.

زعامت و مرجعیت در نجف اشرف

از سال ۱۳۹۰ تا ۱۳۷۰ مدرسان بارزی در فقه و اصول و حدیث و دیگر علوم اسلامی در نجف بودند. هر چند تا سال ۱۳۸۰ زعامت شیعه با آیة الله العظمی بروجردی بود ولی در نجف مراجع بزرگی چون آیة الله العظمی حکیم و میرزا عبد الهادی شیرازی و سید محمد شاهروdi و ... بودند.

زعامت حاج سید محسن حکیم

سید محسن حکیم بعد از وفات مرحوم نائینی (۱۳۵۵ق) رسم‌آوری تدریس خارج فقه و اصول را شروع کرد البته در زمان نائینی هم درسشان به طور خصوصی برقرار بوده، و افراد محدودی در درسشان شرکت می‌کردند.

بعد از وفات مرحوم آقا ضیاء عراقی و شیخ محمد حسین اصفهانی و سید ابوالحسن اصفهانی، بسیاری از اهالی عراق و افغانستان و لبنان و قسمتی از ایران از ایشان تقلید نمودند و دایرۀ تقلیدشان بتدریج وسیعتر گردید. محل تدریس ایشان صبحها دو ساعت بعد از طلوع آفتاب در مسجد «عمران» بود. البته ابتدا ایشان فقه و اصول تدریس می‌کرد ولی در

این پانزده ساله اخیر درسشان منحصر به فقه شد. مبنای درس، عروة‌الوثقی تألیف مرحوم سید محمد کاظم طباطبائی یزدی بود. گویا ایشان اوّلین کسی بودند که شرح عروه را تحریر نمودند که به نام مستمسک‌العروه به چاپ رسید و در مجتمع علمی به تحقیق و تتبّع تلقی گردید. دو سال قبل از وفات، ایشان درس را تعطیل نمودند. حدود ۱۳۸۰ق مسجد عمران را تعمیر می‌کردند، لذا محل درس را به مسجد «الحضراء» منتقل نمودند و در این ایام غسلهای واجب و دماء ثلاثة تدریس می‌کردند. محل اقامه جماعت نماز ایشان ظهرها در مسجد هندی و شبها در صحن مقدس علوی - به جای مرحوم نائینی - بود. قبل ایشان شبها در مقبره سید محمد سعید حبوبی اقامه جماعت می‌کردند. البته در مسجد هندی قبل مرحوم شیخ علی زاهد قمی اقامه جماعت می‌نمودند. پس از آنکه مرحوم شیخ علی قمی در اثر کسالت قادر به اقامه نبود چند صباحی مرحوم سید عبد الغفار مازندرانی اقامه جماعت می‌کردند. و پس از وفات سید عبد الغفار، امامت مسجد هندی ظهرها به آقای حکیم محول گردید و تا وفات ایشان به همین منوال بود. پس از وفات آقای حکیم، امامت جماعت به فرزند ارشدش سید یوسف محول گردید.

منزل آقای حکیم در آخر بازار عماره بود، در بیرونی مقابل بازار بود و مساحت بیرونی در حدود هفتاد متر مربع می‌شد. در طبقه همکف دو اتاق متصل به هم که جمعاً حدود ۲۵ متر مربع بود و در بین این دو اتاق، ارسی بود. بعضی از اوقات که جمعیت زیاد بودند، ارسی را برداشته مانند یک اتاق ۲۵ متری می‌گردید. آقای حکیم اغلب در اتاق عقب که یک در به اندرورن داشت در زاویه جلوس می‌نمودند و بعضی از اوقات هم در اتاق طبقه فوقانی جلوس می‌کردند. جلوس و اوقات ملاقات عمومی ایشان یک ساعت پیش از ظهر و یک ساعت بعد از اذان مغرب بود و تقریباً جلوس و

ملاقات ایشان یک ساعت ادامه داشت، جهت ملاقات هیچ مانع و رادعی وجود نداشت؛ هر کس که می‌خواست ایشان را ملاقات کند آزادانه در این اوقات می‌توانست ملاقات نماید. با ایرانیان فارسی صحبت می‌کرد و با عرب زبانها به زبان عربی تکلم می‌نمود. اداره کارها محول به افراد شناخته شده بود و اصحاب خاص ایشان عبارت بودند از مرحوم حاج شیخ محمد رشتی، مرحوم سید محمد هاشمی گلپایگانی، حاج شیخ محی الدین مامقانی، مرحوم سید کاظم طباطبائی حکیم (فرزندش) و سید محمد علی حکیم و هر یک از این افراد مسؤول کاری بودند. اداره مرجعیت آقای حکیم بسیار منظم بود. البته، افراد دیگری هم جزء خدمتگزاران دستگاه مرجعیت ایشان بودند که بعضی از کارها بدانها محول می‌شد.

بعد از وفات مرحوم سید ابوالحسن اصفهانی، آقای حکیم به بعضی از طلاب، شهریه پرداخت می‌کرد که به مرور زمان دفتر شهریه توسعه پیدا کرد و ماهیانه مرتب از آغاز هر ماه طبق دفتری منظم در مغازه مرحوم حاج محمد جواد محلاتی در وسط بازار بزرگ و بعداً به وسیله فرزندش حاج محمد محلاتی پرداخت می‌شد. مرحوم حکیم پس از وفات مرحوم میرزا عبد الهادی شیرازی (صفر ۱۳۸۲ق) زعیم مطلق شیعیان گردید. هر چند در عرض ایشان مراجع بزرگی در ایران و در عراق بودند و از آنها کم و بیش تقلید می‌کردند ولی آقای حکیم بر همه مقدم بود. البته در دوران زمامت آقای حکیم قضایای مهمی در عراق و ایران رخ داد که در تمام این قضایا ایشان به نفع شیعیان خصوصاً و مسلمانان عموماً اقدامات لازم را نمودند که در مطالب آینده متذکر خواهیم شد.

شیخ محمد حسین کاشف الغطاء

شیخ محمد حسین کاشف الغطاء از علمای طراز اول عراق و از شخصیتهای معروف جهان اسلام و در دولت عراق و ایران متنفذ بود. ایشان

در کنگره اسلامی در فلسطین و پاکستان شرکت کرد و به طور کلی جنبه سیاسی ایشان بر جنبه مرجعیت می‌چربید . هر چند تعدادی در خوزستان و عراق و تعدادی در بعضی از امارات خلیج فارس از ایشان تقلید می‌کردند و چند ماهی بعد از وفات مرحوم حاج آقا حسین قمی نان طلاب نجف را تأمین کرد ولی بعد از آنکه مرحوم بروجردی نان نجف را متکفل گردید ، دیگر از طرف ایشان نان پرداخت نشد .

قضیه نان نجف

در زمان زعامت آخوند خراسانی و سید کاظم یزدی و مامقانی و شریبانی و میرزا شیرازی ماهیانه مستمری به طلاب حوزه پرداخت نمی‌شد ، بلکه به عنوان تقسیم هر چند ماه یک بار وجوهی به طلاب پرداخت می‌شد . گاهی بعضی از مراجع در سال چند بار وجوهی را تقسیم می‌کردند و گاهی هم می‌شد در یک سال اصلاً تقسیمی نداشتند . بعد از مرحوم میرزا شیرازی تقریباً قسمت اعظم آذربایجان و قفقاز و بادکوبه از شیخ محمد حسن مامقانی تقلید کردند و قسمت کمی هم از مرحوم شریبانی ، و در آن تاریخ یعنی تا قبل از انقلاب کمونیستی سوری و جنگ جهانی ، منبع وجوه قسمت آذربایجان شوروی بوده و مناطق دیگر شیعه در اثر کمبود در آمد و وجود علما و مقلدان در همان منطقه و عدم امنیت راهها کمتر به نجف وجوه می‌رسانیدند . یک سال مرحوم شیخ محمد حسن مامقانی نه نوبت تقسیم کرد که این مسئله تاکنون در نزد عام و خاص در نجف اشرف معروف و به عنوان یک حادثه بزرگ نقل می‌گردد . مرحوم سید کاظم یزدی پس از وفات آخوند - که تقریباً مرجعیت منحصر به ایشان گردید و مقلدان ایشان بیش از مراجع دیگر بود . جهت رفاه و آسایش طلاب پرداخت نان را مقرر کرد ؛ بدین ترتیب که تعدادی نانوا معین شدند هر یک

طبق دفتر خود به تعدادی از طلاب به مقدار معینی نان می دادند. طلاب روزانه بتدریج با مراجعه به آن نانوا، نان دریافت می کردند. هر یک از طلاب هنگام دریافت نان چوب مخصوصی همراه داشت که هنگام دریافت نان، نانواروی چوب، خطی افقی می کشید و آخر هر ماه چوبها را دریافت و چوب جدیدی به آنها می داد و این چوبها را به اصطلاح «چوب خط» می نامیدند که کم کم این چوبها نسخ و مبدل به مهر نان گردید. آن زمان پرداخت نان اهمیت زیاد داشت، نانوا آخر هر ماه طلب خود را از نماینده مخصوص مرجع دریافت می کرد. مرحوم سید محمد کاظم یزدی برای بعضی از خواص هم مقدار معینی گوشت روزانه به وسیله بعضی از قصابها می داده. پس از وفات مرحوم آقا سید محمد کاظم، مسئله پرداخت نان نامنظم گردید، زیرا هزینه نان سنگین بوده. پس از وفات سید محمد کاظم یزدی به ترتیب مرحوم میرزا محمد تقی شیرازی و شیخ الشریعه و شیخ زین العابدین مرندی و شیخ علی آل صاحب جواهر معروف به شیخ علی، شیخ باقر و شیخ احمد کاشف الغطاء به طور مختصر و نامرتب و محدود نان پرداخت نمودند و از سال ۱۳۴۱ تا سال ۱۳۴۴ وضع نان نجف بسیار نامرتب بود و طلاب بسیار در مضيقه و فشار بودند؛ مخصوصاً آن ایامی که بعضی از علماء را به ایران تبعید کردند.

پس از آنکه مرحوم سید ابوالحسن اصفهانی از تبعید به نجف بازگشت، بعضی از تجار اصفهان مبلغ قابل توجهی جهت خرید خانه برای ایشان ارسال نمودند. مرحوم سید ابوالحسن اصفهانی به جای خرید خانه آن وجه را صرف هزینه نان نجف نمود و این نان تا زمان وفات ایشان ادامه داشت و توسعه پیدا کرد. پس از وفات سید ابوالحسن نان را مرحوم حاج آقا حسین قمی متقبل گردید که عمر ایشان وفا نکرد و با وفات مرحوم قمی نان قطع شد و چند ماهی نان پرداخت نمی شد تا آنکه چند ماهی مرحوم شیخ

محمد حسین کاشف الغطاء پرداخت نمود. ایشان پس از دو سه ماه از پرداخت نان عاجز شد و نان مجددًا قطع شد. مرحوم حاج شیخ نصر الله خلخالی بنا به درخواست بعضی از بزرگان نجف، به مرحوم آقای بروجردی تلگراف نمود و از ایشان تقاضا کرد که نان نجف را پرداخت کند. ایشان هم موافقت نمود و نان نجف تا وقت ایشان مرتب از طرف ایشان به وسیله آقای خلخالی پرداخت می شد. و بعد از وفات آقای بروجردی، میرزا عبد الهادی شیرازی متکفل نان نجف گردید. مرحوم آقای شاهروdi به عنوان تنمه نان هر ماهه مبلغی را متقبّل شده بود؛ بدین معنی که در آن وقت برای طبله معیل عموماً نان به مقدار سه دینار و برای مجرد یک دینار و نیم پرداخت می شد که آقای شاهروdi دو دینار اضافه کرد. پس از وفات میرزا عبد الهادی، مرحوم سید احمد خوانساری نان طلب را متقبّل گردید. در همین زمان آقای حکیم دستور اعطای نان را صادر نمودند. به این ترتیب، بعضی از اشخاص از آقای حکیم و بعضی از آقای خوانساری دریافت می کردند. نان نجف تا سال ۱۳۹۱ ادامه داشت که با مهاجرت واخراج ایرانیان، نان آقای خوانساری قطع و مبدل به وجود نقدی ماهیانه گردید.

باز هم در باره کاشف الغطاء

گویا از مطلب دور شدیم و بحث ما در باره مرحوم شیخ محمد حسین کاشف الغطاء بود. تا آنجایی که به خاطر دارم و از اشخاص مطلع تحقیق کردم، مرحوم کاشف الغطاء در ده پانزده سال آخر عمر حوزه تدریس مرتب نداشته ولی قبلًا در صحن مقدس در قسمت شمالی صحن (پشت سر حضرت) فقه و اصول تدریس می نمودند، بعضی از فضلا به طور نامرتبا از بیانات ایشان استفاده نمودند. زیرا نامبرده فردی جامع بوده و

در علوم متداول اسلامی از قبیل عرفان و تفسیر و تاریخ و ادبیات ید طولایی داشته و شاهد این مدعای آثار و نوشه‌های اوست. او دارای رساله عملیه بود و در صحن مقدس حضرت امیر علیہ السلام در قسمت شمالی پشت جماعت شیخ حسین شیخ مشکور اقامه جماعت می‌کرد. روزها در منزلش و یا در مدرسه کاشف الغطاء که در محله «العماره» است جلوس می‌نمود و ارباب حوابیج بدرو مراجعه می‌کردند. در این سالهای اخیر تا قبل از انقلاب تموز ۱۹۵۸ عراق اشخاص زیادی به طور قاچاق به عراق می‌آمدند. در زمان مرحوم کاشف الغطاء نامه‌ای از مدرسه او به عنوان «عدم تعرض» دریافت می‌کردند که به واسطه این نامه پلیس عراق از خروج و مرزبانی ایران از ورود آنان مخالفت نمی‌کرد. در بعضی از اوقات که پادشاه عراق (فیصل) و یا نائب السلطنه (عبد الله) به نجف و یا کوفه می‌آمدند، مرحوم کاشف الغطاء از آنها دیدن می‌نمود و بعضی از قضایای مهم را مطرح می‌کرد و بعضی از خواسته‌های او مورد قبول واقع می‌شد. روی هم رفته شیخ محمد حسین کاشف الغطاء شخصیت بسیار نافعی برای شیعیان بود. در زمان ایشان شخصی به نام سید کاظم گفایه معروف به «کفائی» کتابی به نام الزهراء، تألیف کرد و در این کتاب به خلفا ناسزا گفت. هنوز این کتاب منتشر نشده بود که سر و صدایی در عراق ایجاد شد و علمای تسنن هیاهو به راه انداختند و حکم قتل او را صادر کردند. دولت، کفائی را دستگیر کرد و به بغداد اعزام نمود. مرحوم کاشف الغطاء به بغداد – نمی‌دانم به نائب السلطنه و یا رئیس وزراء – تلگراف کرد و عبارت تلگراف چنین بود: «الکفائی یُطلَقُ و الكتاب یُحرَقُ و إلَّا... محمد الحسين کاشف الغطاء» یعنی: کفائی را آزاد کنید و کتاب را بسوزانید و گرن... محمد حسین کاشف الغطاء». با رسیدن تلگراف، کفائی آزاد گردید. کاشف الغطاء اولین کسی از مراجع و علمای بود که ماشین شخصی و منزلی در کوفه

در کنار شط داشت. روزها جهت استراحت بدانجا می رفت و تابستانها به «کرنده» مسافرت می کرد و در کرنده سرانجام در ۱۸ ذیقعده ۱۳۷۳ وفات یافت و جنازه اش به نجف حمل و در قبرستان - طبق وصیتش - به خاک سپرده شد.

نماز جماعتهای نجف

در صحن مقدس حضرت امیر المؤمنین علیه السلام چندین نماز جماعت بود که در سمت قبله طرف در عماره (سلطانی) مرحوم سید حسین حمامی و در زیر ناوдан طلا مرحوم سید عبدالله شیرازی بود که پس از وفات شیخ محمد حسین کاشف الغطاء به جای او منتقل گردید. قبلًا در جای سید حسین حمامی، مرحوم سید ابوالحسن اصفهانی اقامه جماعت می کرد و در طرف جنوب شرقی مرحوم سید محسن حکیم اقامه جماعت می نمود که جماعت ایشان در زمان ما از همه جماعات بیشتر بود. قبلًا مرحوم نائینی در این مکان اقامه جماعت می کردند و در طرف چپ جماعت ایشان، مرحوم شیخ حسین فرزند شیخ مشکور امامت می نمود و پشت جماعت شیخ حسین شیخ مشکور، مرحوم کاشف الغطاء بود که بعداً مرحوم سید عبدالله شیرازی جماعت خود را از زیر ناوдан طلا به آنجا منتقل نمود. در مقابل در عباچی‌ها مرحوم سید محمد بغدادی امامت داشت. قبل از ایشان مرحوم شیخ جعفر بدیری اقامه جماعت می نمود. در مقابل مقبره سید محمد کاظم یزدی، میرزا آقا اصطهباناتی و در طرف در طوسی مرحوم شیخ علی کاشف الغطاء امامت داشت. مرحوم سید جمال گلپایگانی در مسجد بالا سر امامت می نمود. بعد از وفات ایشان فرزندش مرحوم سید محمد هاشمی گلپایگانی امامت می کرد. پس از وفات مرحوم میرزا آقا اصطهباناتی، امامت جماعت او به مرحوم سید یحیی یزدی منتقل گردید که

دیری نپایید که ایشان وفات نمودند. به دستور آقای حکیم سید محمد هاشمی گلپایگانی به جای ایشان منتقل گردید، البته آقای حکیم ظهرها در مسجد هندی - که از مساجد بزرگ نجف و در نزدیکی صحن مقدس است - اقامه جماعت داشتند. قبل از ایشان مرحوم شیخ علی زاهد قمی اقامه جماعت می نمودند. در اواخر، که مرحوم شیخ علی قمی بیمار شد و قادر به رفتن به مسجد نبود، امامت به آقای حکیم محول گردید. شبها در مسجد هندی مرحوم سید محمود شاهرودی امامت می نمود و در همانجا هم بعد از نماز تدریس می کرد.

میرزا آقا اصطهباناتی

سید ابراهیم حسینی اصطهباناتی مشهور به میرزا آقا، از مراجع و از شاگردان مرحوم آخوند خراسانی و سید محمد کاظم یزدی و میرزا محمد تقی شیرازی بود. پس از وفات مرحوم میرزا محمد تقی، به تدریس فقه و اصول مشغول گردید و رساله‌های عملیه او به چاپ رسید و عده‌ای از اهالی فارس و بنادر خلیج فارس از او تقلید نمودند و جزء مراجع مشهور بود. تعدادی از فضلا از دروس او استفاده می کردند، عصرها در مسجد هندی تدریس می کرد. نامبرده بسیار متّقی و زاهد بود و به شاگردانش شهریه پرداخت می کرد که گاهی تومان و گاهی پول رایج عراق که دینار بود پرداخت می کرد. در خانه‌ای در محله عماره به سادگی زندگی می کرد و تا آخر عمر در منزلش برق نداشت و در اتاق بیرونی او حصیر و گلیم محققی مفروش بود. خادمی داشت که شبها برای او فانوس حمل می کرد.

شیخ محمد هادی فخر المحققین

در زمان مرجعیت میرزا آقا (حدود ۱۳۷۵ق) شیخ محمد هادی فخر

المحققین وارد نجف شد که شبها در مسجد شیخ انصاری (معروف به مسجد ترکها) منبر می رفت و مطالب عرفانی بیان می کرد. نامبرده متهم به تصوّف بود و معروف بود که از فرقه ذہبیه است. درپای منبر او عده‌ای از طلاب جمیع می شدند. این مطلب بر مرحوم میرزا آقا گران آمد؛ منبر او را تحريم کرد و او را به خاطر اعتقاداتش تکفیر نمود. سر و صدایی در نجف ایجاد گردید و مجلس فخر تعطیل شد.

صدر عراقی

چندی بعد صدر عراقی به نجف اشرف آمد. این شخص هم متهم به تصوّف بود. بعضی از مخالفان در صدد تعطیل منبر او برآمدند، زیرا روزها بعد از نماز آقای حکیم در مسجد هندی منبر می رفت. ولی این بار مرحوم میرزا به سعایت افراد اهمیت نداد، ولی منبر او را منع کرد.

برخورد میرزا آقا با امتحان طلاب

در سال ۱۳۷۷ آقای بروجردی به واسطه مرحوم شیخ نصر الله خلخالی ماهیانه‌ای جهت طلاب حوزه علمیه نجف و کربلا و سامرا تعیین کرد مشروط به آنکه امتحان دهند. عده‌ای از فضلا از امتحان استقبال کردند و عده‌ای خوشایندشان نبود. این بار مرحوم میرزا آقا اصطهباناتی امتحان را تحريم کرد سرو صدایی ایجاد گردید. مطلب را آقای خلخالی به آقای بروجردی گزارش کرد. مرحوم بروجردی دستور داد امتحان لغو و دستور اصطهباناتی عملی گردد. میرزا آقا در اوایل محرم ۱۳۷۹ وفات کرد و در حسینیه‌ای که در آخر خیابان «الرسول» شیراز یهای به دستور ایشان بنا کرده بودند به خاک سپرده شد.

سید جمال الدین گلپایگانی

سید جمال الدین هاشمی گلپایگانی از مراجع عالیقدر شیعه و از

شاگردان آقا رضا همدانی و سید محمد کاظم طباطبائی یزدی و آخوند خراسانی و میرزا محمد تقی شیرازی و از بر جسته ترین شاگردان مرحوم نائینی بود. و نامبرده رساله عملیه نائینی را بر طبق فناوری او تنظیم کرد و در نزد مرحوم نائینی بسیار مقرب و از خواص او بود. پس از وفات استادش نائینی، مستقلأً به تدریس مشغول شد و تعدادی از فضلا از تدریسش بهره مند گردیدند. نامبرده در مسجد بالا سر و منزلش تدریس می کرد. منزلش در کوچه مقابل مسجد شیخ انصاری بود و به شاگردانش ماهیانه پرداخت می نمود و جزء مراجع تقلید بود. در سال ۱۳۷۷ق در نجف اشرف وفات کرد. فرزندش سید محمد در نماز جایگزین او گردید و در مسجد بالاسر به تدریس مشغول گردید.

سید حسین حمامی

از شاگردان آخوند خراسانی و سید محمد کاظم طباطبائی و شیخ الشريعة اصفهانی بود. پس از وفات مرحوم سید ابوالحسن اصفهانی، عده ای در تقلید به او رجوع نمودند و رساله عملیه او به چاپ رسید. در مسجد هندی تدریس می کرد و در مکاسب ید طولایی داشت. عده ای از فضلا نزدش تحصیل می کردند و به شاگردانش ماهیانه پرداخت می کرد. اواخر زندگانی او واقعه تکفیر توده‌ای‌ها در نجف اتفاق افتاد.

شیخ محمد شبی و حزب توده عراق

پس از انقلاب تموز ۱۹۵۸ میلادی در عراق، توده ایها آزادانه شروع به فعالیت نمودند و کتابهای کمونیستی آزادانه در بعضی از کتابفروشی‌ها در معرض فروش قرار گرفت. البته تا قبل از انقلاب عراق حزب توده عراق از احزاب ممنوع بود و دولت پادشاهی عراق سخت با آنها مبارزه می کرد و

بعضی از سران آن را اعدام کرده بود. یکی از سران حزب توده عراق، حسین شیبی پسر شیخ محمد شیبی بود. این شخص دستگیر و در ۱۹۴۸ میلادی در بغداد با دو تن دیگر از سران این حزب اعدام شد. شیخ محمد شیبی از این حزب به عنوان اینکه با استعمار انگلیس در مبارزه است، جانبداری می کرد. نامبرده از خطبا بود. مجالس مفصلی در نجف و کوفه و بعضی از شهرها جهت سخنرانی او منعقد می گردید و جوانان زیادی به او ارادت داشتند. در ضمن سخنرانی، به کنایه و اشاره علیه دولت پادشاهی عراق مطالبی بیان می کرد و در آخرین دوره مجلس شورای عراق که متنه‌ی به انقلاب عراق گردید از نجف نامزد شد ولی به مجلس راه نیافت. اوایل انقلاب تموز هم در نجف منبر رفت و یک ماه و نیم بعد از انقلاب تموز در اوایل صفر ۱۳۸۸ در بغداد وفات کرد. بر حسب وصیت، مرحوم شیخ آقا بزرگ تهرانی بر او نماز خواند و در نجف به خاک سپرده شد. مرحوم شیخ محمد شیبی فردی متدين و وارسته بود ولی به واسطه سادگی، آلت دست یک عده از جوانان توده‌ای قرار گرفته بود. مضافاً بر اینکه فرزندش اعدام شده بود. نامبرده دارای منبری گیرا بود و مطالب سودمندی بیان می کرد و به واسطه منبرش تعدادی از جوانان نمازخوان شده بودند.

سید حسین حمامی و حزب توده عراق

گسترش حزب توده روز به روز بیشتر و در ادارات هم نفوذ پیدا کرده بودند و از اختلاف دولت عراق و مصر به رهبری جمال عبد الناصر سوء استفاده نمودند، زیرا طرفداران جمال عبد الناصر قومی عربی بودند و در این مدت احزاب طرفدار قومیت عربی منفور گردید. بیم آن می رفت که توده‌ای‌ها زمام امر را به دست گرفته و عواقب شومی بهار آید. آنها جسته گریخته در روزنامه‌های عراق به طور کنایه و اشاره به مذهبی‌ها بد می گفتند.

در این هنگام آقای حکیم و میرزا عبد الهادی شیرازی و سید محمود شاهروodi و شیخ عبدالکریم زنجانی و سید ابوالقاسم خویی و سید جواد تبریزی و شیخ عبدالکریم جزایری و سید محمد علی طباطبائی آل ریاض و میرزا مهدی شیرازی و چند تن دیگر از علماء، هر یک با عباراتی حزب توده را تکفیر نمودند و فتاوی آنها به صورت اعلامیه و جزوی چاپ و منتشر گردید. در این میان مرحوم سید حسین حمامی حاضر به فتاوی تکفیر حزب توده نگردید. این مسئله برای او بسیار گران تمام شد. البته علت ندادن فتوا بر تکفیر در ظاهر این بود که می‌گفت من از ماهیت قصه اطلاع ندارم و ممکن است در اثر فتاوی من خون افراد بیگناهی ریخته شود، آنگاه من مسؤول خواهم بود. ولی افراد مطلع می‌گفتند که یکی از فرزندان او و بعضی از خواص او را از دادن فتوا منع کرده اند و مسئله را طوری به او فهمانده‌اند که نامبرده از دادن فتوا امتناع کرده.

مرحوم سید حسین حمامی از مراجع معروف و متدين و متلقی و پرهیزگار بود. تا واسطین روز زندگی زاهدانه زیست و به مادیات هیچگاه دل نسبت و در خانه محقری در محله عماره زندگانی می‌کرد. سرانجام در سال ۱۳۷۹ یعنی چند ماه پس از فتاوی کفر توده، مریض شد. او را به بغداد جهت معالجه منتقل نمودند. بلا فاصله بعد از وفات جنازه اش به نجف اشرف حمل شد و تجلیل بسیار مفصلی از او به عمل آمد و در کنار مسجد مراد مقابل مسجد شیخ طوسی به خاک سپرده شد. فرزند ارشدش سید محمد علی حمامی - که از علماء و صاحب تأثیفات ارزشمندی است - جایگزین او در نماز شد.

میرزا عبد الهادی شیرازی

میرزا عبد الهادی شیرازی از علماء طراز اول و مراجع بزرگ شیعه

است که پس از مرحوم آیة الله العظمی بروجردی مرجعیت عامه داشت و تا
حین وفات، نان نجف اشرف را طبق دفتر مرحوم بروجردی پرداخت
می کرد. نامبرده پس از وفات مرحوم میرزا علی آقا شیرازی در تدریس
منتقل گردید و در منزل برای خواص درس می داد. عده ای از فضلای آن
زمان از قبیل مرحوم سید سعید فضل الله (عموی سید محمد حسین فضل
الله) و سید علی بهشتی و شیخ محمد حسین دهاقانی و میرزا احمد رشتی و
شیخ حبیب الله اراکی و اخوان مرعشی و ... پروانه وار گردش بودند و از
محضرش مستفیض می شدند. در سال ۱۳۶۵ ق پس از وفات مرحوم سید
ابوالحسن اصفهانی، عده ای در تقلید به ایشان رجوع کردند و رساله
عملیه اش بنا به تقاضای مؤمنین به چاپ رسید. در سال ۱۳۶۹ ق دچار
عارضه چشم گردید و بدین جهت به ایران مسافرت کرد. مدتی در تهران در
بیمارستان فیروز آبادی بستری گردید و معالجات جدی از ایشان به عمل آمد
که متأسفانه نتیجه حاصل نگردید و از دو چشم نابینا شد. این نابینایی
هیچگاه به تدریس و زعامت ایشان لطمه ای وارد نیاورد بلکه مانند سابق به
تدریس و حل مشکلات مشغول بود و بنا به تقاضای عده ای از شاگردان،
 محل تدریس را از منزل به مسجد شیخ انصاری منتقل کرد. البته ایشان در
همین مسجد قبل اقامه جماعت می نمود و سالها قبل از عارضه چشم و بعد
از اینکه از نعمت بینایی محروم شد، مؤمنین به ایشان اقتدا می کردند و نماز
جماعت ایشان از روحانیت خاصی برخوردار بود. سه چهار سال قبل از
وفاتش عده ای از مؤمنین خانه ای در کوچه مدرسه سید کاظم یزدی در
همسايگی خانه مرحوم شیخ عبد الحسین رشتی و مرحوم آقا اسد الله
طباطبائی یزدی برای ایشان خریداری کردند، زیرا نامبرده تا این تاریخ در
خانه استیجاری زندگی می کرد. پس از وفات مرحوم بروجردی روز به روز بر
تعداد مقلدان ایشان افروده می شد به نحوی که در سرآمد علماء قرار گرفت.

ولی اجل مهاتش نداد و در عصر جمعه روز دهم صفر ۱۳۸۲ در اثر سکته قلبی دار فانی را در خانه مسکونی اش در کوفه وداع گفت . البته در این سالهای اخیر در تابستانها جهت استراحت در کوفه ، خانه ای اجاره کرده بودند که نامبرده عصرها بدانجا می رفت و شبهها را در آنجا می گذرانید . (شایان ذکر است که هوای شهر کوفه به واسطه عبور رود فرات بسیار مطبوع و چند درجه با هوای نجف تفاوت دارد در حقیقت می توان این شهر را بیلاق نجف به حساب آورد) . بعد از غروب خبر وفات این مرجع بزرگ در نجف منتشر گردید و سیل جمعیت روانه کوفه گردید . طلاب و فضلا و دوستداران آن بزرگوار با چشم گریان جسد آن مرحوم را به کنار نهر فرات منتقل کردند . جنازه را در چادری در کنار نهر فرات به فاصله سیصد متری مسجد نبی یونس (الحرماء) مرحوم سید اسد الله مدنی و چند نفر دیگر غسل دادند و کفن کردند و حدود نیمه های شب جنازه را به مسجد نبی یونس منتقل نمودند و تعدادی از طلاب و کسبه تا صبح در کنار نعش آن مرحوم به عزاداری پرداختند . اوّل صبح ، جنازه را در عماری قرار داده به روی دوش به طرف مسجد کوفه حمل کردند ، لحظه به لحظه سیل جمعیت بیشتر و راه از کثرت مشیعان تنگتر می شد و شهر تعطیل گردید . جنازه را پس از زیارت ، در حرم حضرت مسلم بن عقیل از در طرف حرم حضرت هانی خارج کردند و بر روی دست تا نجف اشرف تشییع نمودند . تمام علماء و بزرگان نجف و دیگر شهرها که از این خبر مطلع شده بودند در این مراسم شرکت کردند و نجف تعطیل گردید . در این ایام شهر نجف را جهت آمدن عبدالکریم قاسم به نجف آذین بندی کرده بودند . هنگام عبور ، جنازه را هیچگاه از زیر طاقهای نصرت عبور ندادند و بعضی از اهالی پارچه های سیاه به نشانه عزا نصب نمودند . جنازه حوالی ظهر به صحن مقدس رسید . آفای خوئی بر جنازه نماز خواند و جنازه را پس از زیارت حرم حضرت امیر علیہ السلام در مقبره

خانوادگی جوار مرحوم میرزا محمد حسن شیرازی در کنار صحن مقدس طرف در طوسی به خاک سپردند . از همان روز عصر طبق رسوم نجف خانواده در مدرسه بزرگ آیه الله العظمی بروجردی اقامه فاتحه نمودند و تا مدت سه روز از اوّل صبح تا سه ساعت بعد از اذان مغرب ، مجلس فاتحه استمرار داشت . پس از فاتحه خانواده مرحوم ، تا مدت چهل روز فواتح متعددی از طرف طلاب و مدارس و اهالی ومراجع در نجف و عراق برگزار شد .

ماجرای کشته شدن مهدی العبد و سید حسن کلیددار

اواسط ماه صفر ۱۳۸۲ دو ساعت بعد از مغرب ، «مهدی العبد» رئیس قبیله البو عامر در جلو کوچه خمیسی «مقابل خانه مرحوم سید احمد مستنبط» به قتل رسید . البته کشته شدن مهدی العبد سر و صدایی در نجف ایجاد کرد و سید حسن فرزند سید عباس کلید دار (تولیت نجف اشرف) در این قتل متهم گردید و معروف شد که قاتلان در خانه کلیددار - که فاصله اش تا محل قتل چندان نبود - مخفی شده بودند . سرانجام چند ماه بعد خانواده مقتول در بغداد سید حسن کلیددار را در مقابل داروخانه ای به قتل رسانیدند . جنازه سید حسن کلید دار را با تجلیل و احترام خاصی از بغداد به کربلا تشییع نمودند و در کربلا غسل و کفن نمودند و پس از زیارت حرمین شریفین ، جنازه به نجف اشرف حمل گردید و با تشییع کم سابقه ای در مقبره خانوادگی - که در کنار مقبره علامه حلی بین ایوان و رواق حضرت امیر است - به خاک سپرده شد .

بیرونی مرحوم میرزا عبد الهادی شیراز ، تا حین نوشتن این سطور باز است و کما فی السابق رفت و آمد برقرار و در ایام سوگواری اقامه عزاداری می شود .

سید محمود شاهروdi

سید محمود شاهروdi از مراجع بزرگ و معروف قرن چهاردهم و از شاگردان مرحوم آخوند خراسانی و نائینی بود. نامبرده در نواحی شاهروd متولد گردید. تولد ایشان دقیقاً معلوم نیست. اهل خبره و اصحاب خاص آن مرحوم سن ایشان را بالغ بر یکصد سال می‌دانستند و بعضی تا یکصد و ده سال گفته‌اند. آن طور که نگارنده از مرحوم شیخ محمد رشتی شنیدم ایشان از اوایل بلوغ شروع به تحصیل نموده و مدتی در مشهد مقدس قبل از مشروطیت مدرّس قوانین بوده و چون به نجف اشرف آمد مدتی درس آخوند را درک کرد. در نزد خواصی به فقاهت معروف بود. مرحوم شیخ مرتضی حائری یزدی که مدتی درس ایشان را درک کرده بود، علمیت ایشان را می‌ستود و او را به دقت نظر معرفی می‌کرد. پس از وفات مرحوم سید ابوالحسن، برای مرجعیت مطرح گردید ولی مرحوم حاج آفاحسین قمی مقدم گردید. بسیاری از اهالی کویت و قسمتی از جنوب عراق و مازندران و خراسان بعد از وفات آقای بروجردی به او ارجاع داده شدند. وی تا حدود ۱۳۸۰ در خانه استیجاری در محله حويش سکونت داشت و در مسجد شیخ تدریس می‌کرد. پس از آنکه شیخ علی قمی از اقامه نماز در مسجد هندی در اثر کسالت منصرف گردید، چند صباحی سید عبد الغفار اقامه جماعت می‌کرد. سپس چندین نفر جهت امامت شبها در مسجد هندی نامزد گردیدند، مرحوم سید ابوالحسن خود به مسجد رفت و اقامه جماعت نمود. سپس جای خود را به سید محمود شاهروdi واگذار نمود و امامت سید محمود شاهروdi در مسجد هندی (برای نماز مغرب و عشا) تثبیت گردید و محل درس خود را بدانجا منتقل نمود و در این سالهای اخیر فقط شبها پس از اقامه نماز، اصول تدریس می‌کرد. در سال ۱۳۸۶ نامبرده با ماشین از راه کویت به مکه مشرف گردید. تعدادی از اصحاب و خواص

ایشان در معیت ایشان بودند . مرحوم سید محمود شاهروdi بسیار ساده و بی آلایش زندگی می کرد و تا سال ۱۳۷۵ هر ساله یکی دو نوبت پیاده به کربلا می رفت . پس از وفات مرحوم بروجردی دایره تقلید ایشان توسعه پیدا کرد و ماهیانه عام و تتمه نان پرداخت می کرد . از سال ۱۳۸۰ به بعد آثار شکستگی و کهولت در ایشان نمودار گردید و بسختی قادر به مسجد آمدن بودند . یکی از مقلدان کویتی به ایشان ماشین سواری اهدا کرد و از سال ۱۳۸۴ به بعد با ماشین به مسجد می آمد؛ هر چند فاصله منزلش - در اواسط «شارع الرسول» - تا مسجد حدود دویست متر بود . نگارنده هنگام وفات ایشان در نجف نبودم . وفات او در بعد از ظهر پنجشنبه ۱۷ شعبان ۱۳۹۴ بود و در صحن مقدس علوی مجاور قبر مرحوم شیخ جعفر شوشتري به خاک سپرده شد .

سید ابوالقاسم خوئی

سید ابوالقاسم خوئی از اعاظم شاگردان مرحوم نائینی و در طبقه شاگردی ، بعد از افراد سابق الذکر است . شهرت علمی ایشان بالاتر از آن است که نگارنده در باره آن در این سطور مطالبی عرض کنم . در زمان زمامت سید ابوالحسن اصفهانی به علمیت مشهور و معروف بود و از همان اوقات به تدریس و تربیت شاگردان اشتغال داشت . پس از وفات آقای بروجردی پرداخت ماهیانه را شروع و بتدریج دفتر ماهیانه ایشان توسعه پیدا کرد . بعد از آقای حکیم ، مرجعیت ایشان به طور چشمگیری توسعه پیدا کرد و شهرت جهانی پیدا نمود . محل سکونت و بیرونی ایشان در محله عماره به فاصله یکصد متری صحن مقدس حضرت امیر علیہ السلام بود و محل تدریس ایشان در مسجد خضراء بود . صحبتها فقه و بعد از نماز غرب و عشا اصول تدریس می کرد . صدھا مجتهد تربیت کرد و در تربیت شاگردان در قرن چهاردهم کم نظیر بود .

دیگر بزرگان حوزه نجف اشرف

میرزا حسن یزدی

بجز افراد مذکور که جزء علمای طبقه اول نجف محسوب می شدند، بزرگانی دیگر در نجف به تدریس اشتغال داشتند؛ از جمله مرحوم میرزا حسن یزدی بود. نامبرده از شاگردان مرحوم آقا ضیاء عراقی بود و در تدریس موقیت حاصل کرد و مشارِإلیه بالبنان گردید ولی متأسفانه اجل مهلتش نداد و در سال ۱۳۷۸ در اثر ناراحتی قلبی درگذشت.

شیخ حسین حلّی

شیخ حسین حلّی از علماء و دانشمندان نجف اشرف و از شاگردان مبرز مرحوم نائینی بود. مورد اعتماد و وثوق کامل آقای حکیم بود و در مقبره مرحوم نائینی تدریس می کرد. هر چند تعداد شاگردانش کم بود ولی همگی به تبع و تحقیق و فضل معروف بودند. نامبرده در وضعیت مادی بسیار بدی زندگی می کرد و در خانه ای کوچک در یکی از کوچه های شارع الرسول زندگی می کرد. تقریرات درس او را شیخ حسن سعید تهرانی و سید علاء الدین بحر العلوم به چاپ رسانیدند، اوایل شوال ۱۳۹۴ در نجف وفات نمود.

میرزا باقر زنجانی

شیخ میرزا باقر زنجانی از علماء و معاريف و از شاگردان مرحوم نائینی بود و به تحقیق و تبع اشتهر داشت. زندگی بسیار ساده ای داشت.

قبلًا در منزل و اواخر در مسجد مراد تدریس می‌کرد. شاگردانش افراد معدوودی از فضلا و محققان بودند. در اوایل دهه سوم رمضان ۱۳۹۴ وفات کرد.

میرزا هاشم آملی

میرزا هاشم آملی از علماء و مدرسین و معارف و از شاگردان مبرز مرحوم آقا ضیاء عراقی بود و مبانی او را کاملاً می‌دانست. محل تدریس او دو ساعت مانده به غروب در مسجد شیخ طوسی بود و اصول تدریس می‌کرد. پس از آنکه مسجد طوسی را برای تجدید بنا خراب کردند، محل تدریس را به مقبره میرزا شیرازی منتقل نمود. بعضی از فضلا و محققان در درشش شرکت می‌کردند. وی داماد مرحوم حاج سید محسن اشرفی نبوی - که از شاگردان مبرز مرحوم آخوند خراسانی است - بود.

مرحوم حاج آقا محسن از علمای بنام مازندران بوده که در اثر فشار و ظلم رضا خان مجبور به مهاجرت به نجف اشرف گردید و تا حین وفات در نجف اشرف منزوى بود. نگارنده، اواخر ایام او را درک نمودم. در سال ۱۳۷۳ در نجف وفات نمود و تشییع مفصلی از او به عمل آمد.

میرزا هاشم آملی ابتدا منزل استیجاری در محله عماره داشت و عصرهای جمعه در منزلش مجلس روضه بود. بعضی از اوقات در خدمت والد بدانجا می‌رفتم و بعد از روضه تا غروب، مرحوم والد و بعضی از فضلا مشغول بحث می‌شدند. مرحوم والد سالیان متمادی به درس ایشان حضور یافت و تقریرات اصول ایشان را نوشت و از ایشان مُجاز گردید. مرحوم آملی در اواخر ایام اقامتشان خانه‌ای در محله براق خریدند که دیری نپاید و پیش از وفات مرحوم آیت الله العظمی بروجردی به ایران مهاجرت و در قم سکونت نمودند.

شیخ عبدالحسین رشتی

شیخ عبدالحسین رشتی از علماء و مدرسین نجف اشرف و از شاگردان خاص مرحوم آخوند خراسانی و جامع معقول و منقول بود. در تهران معقول را نزد میرزا ابوالحسن جلوه فراگرفت و فقه و اصول را نزد فحول آن عصر چون میرزا آشتیانی خواند و راهی نجف اشرف گردید و در نزد علماین جلیلین آخوند خراسانی و طباطبائی یزدی مدارج عالیه را طی کرد و به تدریس مشغول گردید. وی از کسانی است که در انقلاب ۱۹۲۰ علیه استعمار انگلیس شرکت داشته و مدتی در جبهه جنوب با سید محمد سعید حبوبی و شیخ الشریعه و دیگر بزرگان، علیه بریتانیا نبرد مسلحانه نمود. نامبرده از علمای جامع و مورد توجه عام و خاص بود. در فقه و اصول صاحب نظر و حاشیه کفايه او معروف است و به دقت نظر مشهور بود. اواخر، در منزل تدریس می کرد و تعدادی از فضلا در مجلس درسش حضور می یافتند. دارای طبع شعر بود و غزل زیر از اشعار اوست:

ای نسیم سحر از لعبت خندان خبری
و ای حیات ابدی مرده دلان را نظری
دوش در انجمان مُبغچه باده فروش
 بشنیدم که همی گفت مه آسا پسری
 با غبان سرو من و سرو تو مانند بهم
 لیک این راست بسر قمری و آنرا قمری
 چه قمر رشک فلك خیل ملک حیرانش
 که خدا کرده چسان روح مجرد بشری
 ساقیا وقت غنیمت شمر و باده بیار
 پیش از آن کز تو و از جام نماند اثری

تصف حشر شود باد صبا مشک فشان
به سر کوی مزارش اگر افتاد گذری
رشحه ای از یم قدرت بفسان باز «سحاب»
مززع طبع تو از نظم تو یابد ثمری

در شعر «سحاب» تخلص می‌کرد . دارای تألیفات متعددی است که اغلب به چاپ نرسیده و کتاب الاطوار از آثار مهم اوست . محل سکونتش در کوچه مدرسه سید (مقابل مدرسه) بود . تولدش در سال ۱۲۹۲ در کربلا و وفاتش ۱۲ جمادی الآخره ۱۳۷۳ در نجف اشرف و در وادی السلام به خاک سپرده شد .

میرزا حسن بجنوردی

میرزا حسن بجنوردی از علمای جامع معقول و منقول بود و در علوم متداول اسلامی ید طولانی داشت . در ادبیات نزد ادیب نیشابوری (عبد الجواد) تلمذ نمود . بسیاری از اشعار جاهلیت و مُحَضْرَمین و قدما را از برداشت . به آراء و نظریات قدما و متأخران واقف بود . محل تدریس او در منزل ، او اخیر به مسجد کوچکی در نزدیکی مدرسه وسطی آخوند مجلس درس را منتقل نمود و در همانجا اقامه جماعت می‌کرد . از آثار او کتاب ارزشمند القواعد الفقهیه است . مرحوم والد مدتها در درش حضور یافت و از او استفاده فراوان کرد .

شیخ محمد طاهر آل راضی

شیخ محمد طاهر آل راضی از علماء و دانشمندان نجف اشرف سالها در مدرسه کاشف الغطاء - که در نزدیکی خانه اش بود - تدریس می‌کرد . نامبرده بسیار جسمی و در این اواخر مبتلا به مرض قند شده بود . لذا کمتر در

مجالس حضور می‌یافت. با آنکه عرب و از خاندان آل راضی نجف اشرف بود، فارسی را به نکویی صحبت می‌کرد. نگارنده از او پرسیدم شما فارسی را چگونه فرا گرفتید؟ در جواب گفت: من در دوران کودکی در مدرسه علوی ایرانی تحصیل کردم و خواندن و نوشتن را در آن مدرسه خوب آموختم. در سال ۱۴۰۰ ق در نجف اشرف وفات نمود.

شیخ عبد الرسول جواهری

شیخ عبد الرسول جواهری، از علمای معروف به ورع و تقوا سالها در مسجد جدش مرحوم صاحب جواهر اقامه جماعت و تدریس می‌نمود. در سالهای اخیر محل درس خود را به منزلش - که در نزدیکی مسجد بود - انتقال داد و تعدادی از فضلا از بحث استفاده می‌کردند. وی بسیار متین و آرام بود و در مجالس کمتر دیده می‌شد. سرانجام در آخر ذیقعده ۱۳۸۷ قبل از ظهر در حمام «علی آغا» در اثر سکته درگذشت و روز بعد تشییع بسیار مفصلی از او شد و در مقبره خانوادگی به خاک سپرده شد. فرزندش شیخ محمد تقی از فضلا و مدرسان و معاريف نجف اشرف، در نماز و تدریس جایگزین او گردید. البته قبل از شیخ محمد تقی جزء مدرسین سطوح عالی بود.

سید محمد تقی آل بحر العلوم

سید محمد تقی آل بحر العلوم از علمای معروف به صلاح و تقوا، سالها بعد از مرحوم میرزا عبد الهادی شیرازی در مسجد شیخ، ظهرها اقامه جماعت می‌کرد. چندی پس از ورود امام خمینی، به اصرار، جایش را به امام خمینی واگذار کرد و محل اقامه نماز جماعت خود را به مسجد شیخ طوسی - که قبل از شیخها اقامه می‌نمود - منتقل کرد. دارای تدریس خصوصی

بود و تا بعد از ۱۳۹۰ ق به همین منوال ادامه داشت.

شیخ هادی مرندی

شیخ هادی فرزند شیخ زین العابدین مرندی از علماء و معارف نجف اشرف بود. در محله براق سکونت داشت و اهالی محل به او توجه داشتند. نامبرده بسیار خلیق و متواضع و مؤدب بود و در مسجد براق اقامه جماعت می کرد. دارای درس خصوصی بود که تعدادی از فضلا در منزلش از او استفاده می کردند. سرانجام در تاریخ ۸ ذیقعده ۱۳۹۰ در نجف وفات نمود. برادرش شیخ مهدی از اوتاد نجف بود و فردی بسیار ساده بود و بی آلایش زندگی می کرد و تا آخر عمر هیچگاه لباس بافت خارجی در بر نکرد و تمام لباسهایش بافت داخلی و قبایش از قدک بود. اغلب اوقات را به عبادت می گذرانید.

حاج شیخ علی محمد بروجردی

حاج شیخ علی محمد بروجردی از شاگردان مرحوم نائینی و از ملازمان درس شیخ محمد حسین اصفهانی بود. در منزل درس خصوصی داشت که عده‌ای از فضلا حاضر می شدند. حدود ۱۳۷۶ ق آیة الله بروجردی ایشان را به ایران دعوت کرد و در بروجرد اقامت نمودند. پس از فوت مرحوم بروجردی رساله عملیه ایشان به چاپ رسید. و در محرم ۱۳۹۵ ق وفات نمود.

آقای بروجردی، سید احمد - دومین فرزند خود - را با یکی از فضلای قم به نام آقای نحوی (به عنوان تدریس و مواظیت) همراه او به نجف ارسال نمود. نامبردگان مذکور در منزل مرحوم شیخ علی محمد بروجردی بودند و سپس به مدرسه کباری بروجردی منتقل گردیدند.

سید احمد اشکوری

سید احمد اشکوری از علماء و مدرسین نجف اشرف بود و تا حين وفات در مسجد سقاها - واقع در بازار مشرق - سطح عالیه و خارج تدریس می کرد و در همان مسجد اقامه جماعت می کرد . پس از نماز، برای بازاریها اخلاق تدریس می نمود . در یکشنبه آخر شوال ۱۳۸۰ در نجف اشرف وفات کرد و در وادی السلام به خاک سپرده شد .

سید عبدالاعلی سبزواری

نامبرده به تدریس خارج فقه و اصول اشتغال داشت و محل تدریس و اقامه جماعتش در مسجد حویش بزرگ بود .

سید عبد الله طاهری شیرازی

متولد ۱۳۰۹ در دزفول، در کودکی با پدرش به شیراز مهاجرت کرد، بدین جهت به شیرازی معروف گردید . نامبرده در مسجد حویش تدریس می کرد و در صحن مقدس پشت جماعت شیخ حسین شیخ مشکور اقامه جماعت داشت .

چند نفر دیگر هم به طور خصوصی در منزل و یا مدرسه تدریس خارج داشتند . از جمله شیخ محمد تقی آل راضی و سید علی بهشتی و ... که شاگردانشان از عدد انگشتان تجاوز نمی کرد هر چند در حوزه معروف به فضل و کمال بودند .

شیخ محمد رضا مظفر

شیخ محمد رضا مظفر از علماء و مدرسین بنام و معروف نجف اشرف بود، نامبرده از شاگردان مرحوم شیخ محمد حسین اصفهانی و سالها در

حوزه و «کلیه الفقه» نجف اشرف تدریس می نمود و در مسجد شیره پزها واقع در بازار بزرگ اقامه جماعت می کرد. در سال ۱۳۸۲ وفات کرد و در مقبره ای که قبلاً در مجاورت منزلش تهیه دیده بود، به خاک سپرده شد.

مرحوم مظفر جزء مؤسسان جمیعت « منتدى النشر » بود . این جمیعت اوایل نیمه دوم قرن چهاردهم تشکیل شد و هدف آن مقابله با فرهنگ غرب و ضد اسلامی بود . افراد سرشناس و محترمی جزء این جمیعت بودند . در آغاز، مدرسه ابتدایی و سپس دبیرستان تأسیس شد که از مدارس نمونه نجف بود و سپس با پایمردی و همت والای مرحوم شیخ محمد رضا مظفر دانشکده فقه تأسیس و جزء دانشکده های رسمی عراق گردید . محل منتدى النشر ابتدا در محله براق و سپس در ساختمانی مجاور صحن شریف متقل گردید . در این واخر به ساختمانی که در نزدیکی خیابان هاتف بود متقل گردید . در سال ۱۳۸۸ق زمینی به مساحت حدود پنج هزار متر در کنار خیابان راه کوفه نزدیکی پارک «ابو کشکول» با کمک و هزینه بعضی از تجار شیعه بغداد و غیره بنا گردید که بسیار مجلل و آبرومندانه بود . اکنون این دانشکده زیر نظر دولت اداره می شود و از دانشکده های معتربر عراق است .

سید محمد باقر صدر

مرحوم سید محمد باقر صدر متولد ۱۳۵۰ق و مستشهد ۱۴۰۰ق در زندان حکومت بعث بغداد . از نوابغ شیعه و از علمای طراز اول و از روشنفکران جهان اسلام بود . نامبرده فرزند سید حیدر بن سید اسماعیل صدر اصفهانی عاملی بود .

جدش سید اسماعیل صدر از مراجع شیعه و از شاگردان مبرز مرحوم میرزا شیرازی است . بعد از وفات میرزا شیرازی در تدریس مستقل گردید . مدتی در سامرہ و کاظمین و سپس در کربلا مقیم گردید . بعضی از

مؤمنان از او تقلید نمودند. در سال ۱۳۳۸ درگذشت. دارای چهار پسر بود.

سید حیدر یکی از علماء و دانشمندان بنام بود و در کاظمین سکونت داشت. نامبرده با خانواده آل یاسین که از بیوتات علمی بزرگ شیعه عراق است مصاہرت نمود. او با دختر عالم بزرگوار شیخ عبد الحسین آل یاسین ازدواج کرد. مرحوم صدر در دامان چنین پدر و مادری پرورش یافت و تحصیلات اولیه خود را در کاظمین طی کرد و در سال ۱۳۶۵ ق همراه برادر بزرگتر خود مرحوم سید اسماعیل راهی نجف اشرف گردید و به سرپرستی دایی بزرگوارش مرحوم شیخ محمد رضا آل یاسین که از مراجع معروف نجف بود به ادامه تحصیل پرداخت و در درس بزرگان حضور یافت و مدارج عالی را در اندک زمانی طی کرد. از سال ۱۳۷۰ ق به بعد نامبرده به تدریس سطوح فقه و اصول پرداخت و از ۱۳۷۹ ق رسماً تدریس خارج فقه و اصول را آغاز نمود. ابتدا در مقبره سید محمد سعید حبّوبی در صحن مقدس و سپس در مسجدی که آخر کوچه مسجد هندی است محل تدریس خود را انتقال داد و تا سال ۱۳۹۰ ق در همین مسجد تدریس می‌کرد. دهها محصل مستاقانه در درسش حضور می‌یافتدند و از مبانی عالی او استفاده می‌کردند.

نامبرده دارای آثار مهم علمی است که تاکنون بیست و چهار اثر ارزنده از او به چاپ رسیده، و هر یک از این آثار چند بار تجدید چاپ گردیده است. مهمترین و معروفترین اثر علمی این شخصیت بزرگ کتاب فلسفتنا و اقتصادنا و شرح عروة الوثقی و البنك اللا ربی است. اولین اثر ایشان کتاب الفدک است که در سن بیست و چهار سالگی در سال ۱۳۷۴ ق در نجف به چاپ رسید. مرحوم شهید صدر از اخلاق عالی اسلامی برخوردار بود و بسیار متواضع و مهربان و در فهم شاگردان عنایت خاصی داشت.

بی شک شهادت مرحوم صدر ضایعه ای جبران ناپذیر بر اسلام و مسلمین بوده است.

سید علی سیستانی

آقای سید علی سیستانی از سال ۱۳۸۱ ق در مدرسه بخارائی ها صبحها و عصرها خارج فقه و اصول تدریس می کرد. و قبل از این تاریخ به تدریس سطوح عالی اشتغال داشت.

سید نصرالله مستنبط

سید نصرالله مستنبط صبحها در مقبره اصفهانی ها مجاور صحن مقدس علوی مکاسب و حدود ۱۵ نفر تا سال ۱۳۹۰ نزد ایشان حضور می یافتد. ایشان در مسجد بهبهانی ها ظهرها و مغرب امامت جماعت می نمودند.

در سهایی دیگر هم در نجف در همین اوقات بود که تفصیل آن را در کتاب سراب مذکور شده ام.

مهترین دروس سطوح عالیه را مرحوم شیخ مجتبی لنکرانی در رسائل و مکاسب و کفایه و سید اسدالله مدنی و شیخ صدرا بادکوبی تدریس می نمودند. البته مرحوم شیخ محمد علی مدرس افغانی بهترین مدرس ادبیات بود و تعدادی از فضلا از قبیل سید مسلم حلی و سید یوسف ... و سید محمد حسین حکیم و ... هم به تدریس سطوح عالی اشتغال داشتند.

تدریس فلسفه

در نجف معقول تدریس نمی شد و اگر هم بوده به طور خصوصی بود. از ۱۳۸۵ تا ۱۳۹۰ ق مرحوم شیخ عباس قوچانی رسماً در مقبره میرزا،

یک ساعت و نیم مانده به ظهر منظومه را تدریس می کرد و حدود سی نفر در درس ایشان شرکت می کردند. بعدها شنیدم که اسفار تدریس می کرد. چند نفر دیگر هم از قبیل شیخ مسلم ملکوتی و شیخ صدرا بادکوبی به تدریس خصوصی اشتغال داشتند.

ائمهٔ جماعت حرم نجف

مرحوم شیخ عبدالکریم زنجانی در ایوان حرم پشت حضرت ظهرا و مغرب اقامه جماعت می نمودند و مرحوم سید احمد مستنبط ظهر و شب در مسجد زرگها و صبحها در حرم، مسجد بالا سر اقامه جماعت می کرد و مرحوم سید جواد تبریزی و شیخ مرتضی آل یاسین شبها در ایوان طلا اقامه جماعت می نمودند. شیخ حسین شیخ مشکور ظهر و شب در صحن مقدس و سید محمد بغدادی مغرب و عشا و سید علی طباطبایی تبریزی ظهر و شب و سید علی خلخلالی ظهر و شب در صحن و حرم اقامه جماعت می نمودند. نامبردها هیچگاه به تدریس معروف نبودند هرچند برخی از آنها در منزل تدریس خصوصی داشتند.

شیخ عبدالکریم جزایری

از علمای معروف که در ردیف سیاست‌خواهان محسوب می شد و مورد توجه دولت بود مرحوم شیخ عبدالکریم جزایری بود. نامبرده در انقلاب ۱۹۲۰ علیه انگلیسی‌ها شرکت کرد، در سالهای اخیر خانه نشین شده بود و از منزل بیرون نمی آمد. فرزندش شیخ احمد از طرفداران جمال عبدالناصر و از قومیهای عراق بوده به مصر پناه‌نده گردید و خود را از لباس روحانیت خلع کرد و علیه عبدالکریم قاسم تبلیغ می نمود. در سال ۱۹۶۲ در اثر تصادف در قاهره درگذشت.

مرحوم شیخ عبدالکریم جزایری در اوایل صفر ۱۳۸۲ در نجف اشرف وفات کرد و در مقبره خانوادگی به خاک سپرده شد.

ورود امام خمینی به عراق

روزنهم جمادی الآخره ۱۳۸۵ موافق با سه شنبه ۱۳ مهرماه ۱۳۴۴ و پنجم اکتبر ۱۹۶۵ م بعد از ظهر به دیدن آقای حاج شیخ نصرالله خلخالی رفتم (مرحوم حاج شیخ نصرالله خلخالی به من لطف خاصی داشت و صمیمیت بین ما بود. مضافاً رفت و آمد خانوادگی داشتیم و برخی از کارهای شخصی خود را به من محول می‌کرد و اکثر مطالب خصوصی را با من در میان می‌گذاشت). در این روز مرحوم حاج شیخ نصرالله از مسافت ایران بازگشته بود وعده‌ای از دوستان و وجوده اهل علم نجف و فضلاً و اصحاب بیرونی از ایشان دیدن می‌نمودند. پس از مدتی خواستم از منزل بیرون روم، ایشان به من گفتند با تو کار دارم. چند لحظه گذشت و بعضی از اشخاص رفتند. مجلس که تقریباً خصوصی شد به حاضران گفت: چندی قبل آقای مؤید از بغداد تلفن کرد و به من اطلاع داد که آقای خمینی وارد بغداد شدند. من پرسیدم که شما ایشان را ملاقات کردید؟ در جواب گفت: خیر، از فرودگاه حاج آقا مصطفی به من زنگ زد واکنون ایشان در فرودگاه هستند. به شما اطلاع دادم که من اکنون به فرودگاه می‌روم و مجدداً نتیجه را تلفنی به شما خواهم گفت. سپس حاج شیخ نصرالله افروز: این مطلب را به کسی نگویید تا صحّت آن محرز گردد. ممکن است این خبر دسیسه‌ای باشد. به هر حال شوقي در چشمان حاضران درخشید و همگی بی تابانه منتظر اخبار بعدی بودیم. من از منزل حاج شیخ نصرالله به منزل رفتم ولی از خوشحالی در پوست نمی‌گنجیدم. گاهی این فکر در ذهنم خطور می‌کرد نکند دسیسه‌ای از سازمان امنیت عراق باشد. به هر حال شب

مجددًا با شیخ نصرالله تماس گرفتم ، گفت : آمدن ایشان درست است و من فردا به کاظمین جهت زیارت ایشان می روم . قرار شد روز بعد که چهارشنبه ۱۴ مهر بود به کاظمین برویم . صبح زود به اتفاق حاج شیخ نصر الله به کاظمین رفتم و یکسره به فندق الرضوی که مجاور صحن مطهر حضرت موسی بن جعفر علیه السلام است رفتم و ایشان را زیارت کردیم . من اولین باری بود که سیماهی ایشان را زیارت می کردم . هر چند قبلًا عکس ایشان را دیده بودم و صدای ایشان را از نوارهای متعدد شنیده بودم ولی صورت و شمايل ایشان برایم جلوه خاصی داشت . دست ایشان را بوسیدم و حاج شیخ نصرالله با ایشان معانقه کرد و در کنار ایشان نشست و با ایشان احوالپرسی کرد و افزود : چرا در منزل آقای مؤید نماندید ؟ ایشان فرمودند : می خواستم در کنار حرم منزل نمایم و برای کسی مزاحمت ایجاد نشود . مطالبی هم بین آقای شیخ نصر الله خلخالی و ایشان رد و بدل شد و در این میان مرحوم حاج آقامصطفی وارد شد . گویا ایشان جهت کاری به بازار رفته بودند (نگارنده قبلًا با مرحوم حاج آقا مصطفی مأنوس بودم و با ایشان کراراً ملاقات نموده بودم . زیرا ایشان قبل از خرداد ۱۳۴۲ دو سه ماهی در نجف در منزل حاج نصر الله خلخالی بودند) . با مرحوم حاج آقا مصطفی معانقه نمودیم و مدتی هم آقای خلخالی با ایشان مذاکره نمودند و به اتفاق حاج شیخ نصرالله به نجف بازگشتبیم .

امام خمینی پس از سه روز اقامت در کاظمین جهت زیارت روز شنبه ۱۷ مهر به سامرہ مشرف شدند . در سامرہ از ایشان استقبال مفصلی شد . پس از زیارت سامرہ ، به کربلا مشرف شدند . در کربلا از ایشان استقبال کم نظیری شد و عدهای از طلاب از نجف به زیارت ایشان رفتند . در کربلا جهت وافدین نهار و شام آماده بود . البته در کاظمین هم عدهای از طلاب حوزه علمیه نجف و کربلا به زیارت ایشان رفتند .

روز ۱۸ جمادی الآخره / ۱۳۸۵ مهر در عراق جهت سرشماری عمومی «منع التجول» - یعنی بیرون آمدن از خانه ها ممنوع - اعلام گردید. تردد قطع و بازارها تعطیل شد، همه در خانه بودند. ساعت پنج بعد از ظهر این ممنوعیت متغیر گردید.

روز جمعه ۱۹ جمادی الآخره / ۲۳ مهر ، ۴ بعد از ظهر امام خمینی از کربلا به طرف نجف حرکت کردند. طلاب نجف به استقبال ایشان از نجف به طرف «خان النصف» حرکت کردند . در خان النصف ایشان از ماشین پیاده شدند و در قهوه خانه ای نزول فرمودند . دهها ماشین از کربلا ایشان را بدرقه کرده بودند. طلاب شعار می دادند و اشعاری به عربی و فارسی در تهنیت ورود ایشان قرائت شد. پس از ۴۵ دقیقه استراحت، مجدداً در اتوبیل سواری بنز سفید رنگ سوار شدند و آقای شیخ نصر الله خلخالی و حاج شیخ محمد لاهیجی و دو تن از فضلا همراه ایشان در ماشین بودند. به طرف نجف حرکت نمودند. دم در طرف قبله ، ایشان از ماشین پیاده شدند و به حرم حضرت امیر علیہ السلام مشرف شدند . جمعیت زیادی اطراف ایشان را گرفته بودند و مرتب صلوات می فرستادند. پس از زیارت ، از حرم به طرف خانه ای که قبلًا حاج شیخ نصر الله خلخالی برای ایشان در «شارع الرسول» تهیه دیده بود نزول فرمودند. این خانه واقع در سرکوچه کتابخانه امیر المؤمنین علیه السلام و فاصله ااش تا در صحن قبله ، حدود سیصد متر بود. یک خانه به عنوان اندرونی و یک خانه به عنوان بیرونی که مساحت این دو خانه از دویست و پنجاه متر تجاوز نمی کرد . این همان خانه ای بود که تا آخرین ایام اقامت ایشان در نجف بود.

هنگام ورود در خانه تعداد زیادی از فضلا و علماء از ایشان دیدن نمودند از جمله سید عبد الله شیرازی و شیخ حسین همدانی و همه اصحاب بیرونی مرحوم میرزا عبد الهادی شیرازی بودند. غروب در همان

منزل اقامه جماعت کردند. پس از نماز استراحت نمودند. روز بعد آیات عظام و مدرسين و علمای نجف ، مرحوم سید محسن حکيم و سید محمود شاهرودي و سید ابو القاسم خوئي و ميرزا حسن بجنوردی و شیخ حسین حلّی و ميرزا باقر زنجانی و سید محمد روحانی و حاج شیخ محیی الدین مامقانی و سید یوسف حکيم و شیخ جواد آل راضی و شیخ محمد طاهر آل راضی و سید محمد کلانتر و سید علی سیستانی و سید محمد تقی آل بحرالعلوم و شیخ عبد الرسول جواهری و شیخ محمد تقی جواهری و شیخ هادی مرندی و شیخ محمد تقی آل راضی و ميرزا علی غروی و بقیه طلاب و فضلا تاغروب از ایشان دیدن کردند.

روز یکشنبه يك ساعت قبل از غروب ۲۱ ج (۲۵ مهر) جهت بازدید طلاب به مدرسه کبرای بروجردی تشریف بردن. طلاب مدرسه يك گوسفند در زیر پای امام خمینی قربانی کردند. پس از بازدید، طلاب و آقای حاج شیخ نصر الله خلخالی و فضلا از ایشان تقاضا کردند که در مدرسه اقامه جماعت نمایند. ایشان هم موافقت کردند و از این پس در مدرسه اقامه جماعت نمودند. روز دوشنبه ۲۲ ج ۲ پس از نماز مغرب و عشا امام خمینی به بازدید آقای حکيم و آقای خوئي و آقای شاهرودي رفتند و تا مدت يك هفته تقریباً ایشان بازدید آفایان علماء و فضلا و مدارس رفتند و در تمام بازدیدها نگارنده و آقای فرقانی و آقای رسولی محلاتی و مرحوم حاج سید علینقی کشمیری و سید مرتضی کشمیری و مرحوم سید مرتضی نخجوانی و هفت تاده نفر دیگر همراه ایشان بودند.

بنا به تقاضای طلاب و فضلا، امام خمینی از روز یکشنبه ۲۰ ربیع‌الثانی، در مسجد شیخ انصاری دو ساعت مانده به ظهر درس شروع کردند. قبل از شروع به درس ، ایشان مطالبی بیان فرمودند که عمدتاً نصیحت بود و روز دوشنبه ۲۱ ربیع‌الثانی درس مکاسب را شروع کردند،

شبستان مسجد مملو از جمعیت بود و تعدادی از فضلا و مدرسان در درس شرکت می‌کردند.

روزها ایشان در منزل اقامه جماعت می‌کردند. پس از ماه رمضان ۱۳۸۹ مرحوم سید محمد تقی بحر العلوم از ایشان خواهش کرد که ظهرها در مسجد شیخ اقامه جماعت نمایند. با اصرار ایشان موافقت نمودند و روز ۲۸ ذیقده ۱۳۸۹ به نماز تشریف بردن و از این به بعد تا حین خروج از نجف به همین منوال امامت جماعت ظهرها در مسجد شیخ به عهده ایشان بود.

بدین ترتیب درس و نماز ایشان مرتب گردید. ماه مبارک رمضان ۱۳۸۵ جهت کلیه طلاب نجف و کربلا و کاظمین و سامره و جهی تقسیم نمودند؛ برای افراد معیل دو دینار و مجرد یک دینار و هیچ امتیازی بین طلاب ایرانی و غیر ایرانی نبود. این مسئله در نزد طلاب افغانی و عراقی بسیار مهم تلقی گردید. البته برای مدرسان امتیازاتی بود. این تقسیم مجدداً اواخر ماه شوال تکرار و از ماه ذیحجه رسماً به صورت ماهانه شد.

قبل از تقسیم، نگارنده در معيّت حاج شیخ نصر الله خلخالی خدمتشان رسیدیم. ایشان فرمودند: «پولی که از ناحیه من به آقایان طلاب داده می‌شود در پاکت بگذارید و محترماً بدون آنکه دیگری متوجه شود به آن شخص بدهید، اگر در منزل بتوانید برسانید بهتر است».

جماعه‌العلماء

اوخر صفر ۱۳۷۸ عده‌ای از علماء جمعیتی رابه نام «جماعه العلماء» تشکیل دادند. هدف این جمعیت مبارزه با فرهنگ غیر اسلامی و نشر افکار دینی در مقابل حملات احزاب ضد مذهبی بود. افراد این

جمعیت عبارت بودند از: شیخ محمد رضا مظفر و شیخ محمد جواد آل راضی و شیخ محمد طاهر آل راضی و شیخ حسین انواری همدانی و سید موسی بحر العلوم و سید محمد تقی بحرالعلوم و شیخ مرتضی آل یاسین و ... اغلب مقالات به وسیله مرحوم سید محمد باقر صدر تنظیم می‌گردید. هیئت اجرایی عبارت بودند از: سید محمد نوری و سید محمد حسین فضل الله و شیخ محمد رضا جعفری و در مجله‌ای به نام الاصوات مقالات درج می‌گردید. البته این مجله امتیازش به نام سید عبد الحسین قزوینی بود که به جماعت‌العلماء واگذار شد.

تجدید بنای مسجد الخضرا

در سال ۱۳۸۵ مسجد خضررا را تجدید‌بنا نمودند و مدتی این تعمیرات به درازا کشید. حاج شیخ محمود انصاری و برادرش حاج شیخ احمد انصاری در تجدید بنای مسجد سعی تمام داشتند و با همت این دو این مسجد به طور آبرومندانه‌ای تجدید‌بنا شد.

حاج سید احمد خوانساری

در سال ۱۳۸۴ مرحوم حاج سید احمد خوانساری از تهران به مکه مشرف گردید. در بازگشت روز یکشنبه ۱۶ ذی‌حجه‌الحرام / ۲۹ فروردین وارد بغداد شد. پس از زیارت جوادین علیهم السلام شب به طرف نجف حرکت کردند و ساعت ۱/۵ بعد از نیمه شب وارد نجف اشرف شدند و یکسره به منزل مرحوم سید محمد رضا اشکوری فرزند سید جواد اشکوری وارد گردید. در معیت آقای خوانساری، مرحوم سید محمد داماد و ایروانی و سید محمد باقر شهیدی و داماد او و عیال سید جعفر بودند. روز بعد به منزل مرحوم سید ابوالحسن اصفهانی وارد گردید و این منزل را جهت اقامت و دیدارهای

ایشان تهیه دیدند. اغلب علماء و فضلای نجف از ایشان به جز آقای حکیم و اصحابش (به استثنای سید یوسف) دیدن کردند. پس از یک هفته اقامت به کربلا مشرف گردیدند و از کربلا به کاظمین و سامرا و از آنجا به ایران مراجعت نمودند.

کودتای عبدالکریم قاسم

در ۱۴ تموز ۱۹۵۸ م چند تن از افسران به سرکردگی سرهنگ عبدالکریم قاسم علیه دولت کودتا کردند و دولت پادشاهی عراق را سرنگون کردند. عبدالله نوری السعید را به طور فجیعی به قتل رسانیدند و جنازه آنها را در خیابانها کشیده و مثله نمودند. پس از انقلاب، دادگاه ملت به ریاست فاضل عباس مهدادی تشکیل شد و سردمداران حکومت قبلی را محاکمه کرد. در این میان فاضل عباس الجمالی که از سیاستمداران عراق و شیعه بود محاکمه شد و بیم آن می‌رفت که اعدام گردد. آقای حکیم غیر مستقیم در نجات او دست اندک کار شد و او را از مرگ نجات داد.

تأسیس جامعه النجف

در شب ۲۷ ربیع الاول ۱۳۸۲ جامعه النجف افتتاح شد و آقای سید محمد کلانتر به مناسبت افتتاح آن، جشن مفصلی ترتیب داد. جامعه النجف مدرسه‌ای جهت طلاب علوم دینی است که از سال ۱۳۷۵ قمری با هزینه آقای حاج محمد تقی اتفاق تهرانی در زمینی به مساحت ۵۰۰۰ متر مربع در حی السعد در کنار خیابان اصلی بنای شد. ۳۶۰۰ متر زیر بنا دارد که ۲۲۸ اتاق (حجره) جهت سکونت و مدرّس و مسجد و کتابخانه و سرداش است. این مدرسه با برنامه‌های خاص بسیار مرتب و منظم جهت تحصیل طلاب علوم دینی به سرپرستی آقای کلانتر شروع به کار نمود.

اخراج ایرانیان

پس از کودتای بعثیها در سال ۱۹۶۷ میلادی در عراق و به دست گرفتن زمام امور، به تدریج عرصه را بر شیعیان عراق عموماً و بر ایرانیها خصوصاً تنگ نمودند. رابطه عراق که در زمان حکومت عبد الرحمن با ایران بسیار خوب و حسن بود، به تیرگی گرایید. موضوع شط العرب و جزایر سه گانه (تنب بزرگ و کوچک و ابوموسی) دست آویزی برای عراق شد. این ظاهر امر بود ولی حکومت بعث از دشمنان سرسخت شیعه و در صدد ازین بردن نفوذ علماء و شیعیان بود. قدرت و ایستادگی شیعیان خصوصاً علماء مانند: مرحوم میرزا محمد تقی شیرازی و شیخ الشریعه اصفهانی در مقابل استعمار بریتانیا و عدم سازش آنان در برابر اجانب تجربه‌ای برای دشمنان اسلام و استعمار بود. بعثیها از آغاز حکومت متوجه این مسئله بودند. لذا در صدد ازین بردن شیعیان و علماء ولا اقل تضعیف آنان برآمدند. ازین بردن شیعیان در عراق کاری محال است، زیرا به طور قطع ۰٪ جمعیت عراق شیعه و ۳۵٪ اهل تسنن و ۵٪ ادیان دیگر می‌باشند و چنانچه غیر از این آماری ارائه نموده باشند مسلمان نادرست است.

اوایل سال ۱۳۸۹ مدت اقامت تعدادی از کسبه تمام شد و دولت تمدید نکرد و دستور اخراج آنها را صادر نمود. از این پس جسته و گریخته در بعضی از شهرها از قبیل بصره و بغداد و کاظمین بعضی از ایرانیها را به عنایین مختلف از عراق اخراج نمودند. تعدادی از کردهای (فینلی) را که همه شیعه و تابع ایران و عراق هستند به قهر و عنف از عراق اخراج کردند. در نجف بعضی از کسبه را به همین عنوان اخراج کردند.

روز ۱۷ صفر ۱۳۸۹ آقای حکیم نماز مغرب و عشا را در صحن مقدس حضرت امیر علیہ السلام اقامه کرد و پس از نماز با ماشین شخصی خود

جهت درک زیارت اربعین به کربلا مشرف گردید. با خارج شدن آقای حکیم از نجف تعدادی از مأموران سازمان امنیت و پلیس به خیابانهای نجف ریختند و هر کس را که مشاهده می کردند دستگیر می نمودند و به اداره شهربانی می برdenد. تعدادی از اهل علم و کسبه دستگیر شدند و غلغله و اضطراب عجیبی در مردم ایجاد گردید به حدی که آن شب - یعنی در شب ۱۸ صفر - ایرانیها از شدت ناراحتی در ترس و وحشت عجیبی به سر برdenد. شیخ نصر الله خلخلی به منزل آقای خوئی رفت و واقعه را برای ایشان بیان کرد. آقای خوئی سید محمد رضا حکیم فرزند آقای حکیم را طلب نمود. نامبرده حدود چهار ساعت بعد از غروب در منزل آقای خوئی حاضر شد. آقای خوئی از ایشان خواست که فوراً به کربلا عزیمت نموده واقعه را به آقای حکیم گزارش کند.

سید محمد رضا بلافضله به کربلا رفت و همان حین - یعنی حدود نیمه شب - آقای حکیم استاندار کربلا را که شیب المالکی بود احضار کرد. استاندار در منزل آقای حکیم حاضر گردید. آقای حکیم باتندی به استاندار گفت این هرج و مرج را چرا راه انداختید و عمال شما در خیابانهای نجف ایرانیها را دستگیر کردند و همه را در شهربانی توقيف نمودند به عنوان اینکه اینها اقامتشان غیر قانونی است، در صورتی که تمام اینها به طور رسمی در عراق اقامت دارند! استاندار این خبر را تکذیب کرد. پس از تأکید آقای حکیم بر مطلب، استاندار سکوت اختیار نمود و گفت باید تحقیق نمایم و جوابش را خدمت شما عرض کنم.

آقای حکیم با ناراحتی از مجلس برخاست و به اتاق خواب خود رفت ولی تا صبح نخواهد و در ناراحتی و اضطراب بود.

اما در نجف آن شب ایرانیانی که دستگیر نشده بودند خود را مخفی کردند. آقای حکیم روز بعد ۱۸ صفر عازم بازگشت به نجف گردید.

استاندار از حرکت ایشان مطلع گردید . می خواست ایشان را از بازگشت به نجف اشرف منع نماید ولی ایشان به استاندار توجهی نکرد و به نجف بازگشت . مقارن ظهر به نجف وارد شد و یکسره به حرم حضرت امیر مشرف گردیده سپس به منزل رفت . یکی از موئقین برایم نقل کرد آقای حکیم هنگام خواندن نماز در حرم حضرت امیر علیه السلام بسیار منقلب گردید و بی اختیار اشک از چشمانش جاری بود .

ساعت شش بعد از ظهر وزیر جنگ حردان عبد الغفار تکریتی و وزیر خارجه و چند نفر از مسئولان دولت از بغداد به نجف آمدند و خدمت آقای حکیم رسیدند . در این مجلس آقای خوئی و سید مرتضی فیروز آبادی و شیخ حسین حلی و بعضی از مدرسان و بزرگان نجف حاضر بودند . آقای حکیم با تندی با حردان تکریتی اعمال دولت را در برخورد با ایرانیان بیان نمود . حردان اظهار بی اطلاعی کرد و در جواب گفت : تعدادی از افراد قاچاق را دستگیر کرده‌اند . آقای حکیم در جواب گفت اینقدر این مسئله حاد است که شهر به صورت نیمه تعطیل در آمده و دستگیر شدگان از کسانی هستند که چندین پشت آنها در عراق بوده‌اند و اکثر اینها اصلاً ایران را ندیده‌اند و تنها به صرف اینکه تابع ایران هستند اینها را دستگیر کرده‌اند . همه اینها دارای پروانه اقامت و جواز کسب معتبر می باشند . حردان گفت : اگر چنین است هم اکنون دستور خواهم داد همگی را آزاد کنند سپس مطالبی راجع به اختلاف ایران و عراق به میان آمد و حردان از آقای حکیم تقاضا نمود که در حل مسالمت آمیز مسائل ایران و عراق به هر طریقی که می تواند وساطت کند . آقای حکیم در جواب گفت : شما رسماً از من بخواهید تا من اقدامات لازم را انجام دهم و دولت بعث هیچگاه رسماً از آقای حکیم این مطلب را تقاضا نکرد . پس از آنکه حردان از منزل آقای حکیم خارج شد دستور داد همه دستگیر شدگان را آزاد نمودند . روز ۲۷ صفر

آقای حکیم مردم را در صحن مقدس جهت استماع اعلامیه‌ای مهم دعوت کرد. جمعیت زیادی از مردم نجف و تعدادی از شهرستانها در صحن اجتماع نمودند. صحن مقدس و اطراف صحن مملو از جمعیت بود. ساعت پنج بعد از ظهر آقای حکیم در صحن حضور یافتند و در اتاق کلید دار (متولی) واقع در ضلع جنوبی در کنار پنجره جلوس نمودند. آقای خوئی و سید عبدالله شیرازی و بعضی از معاريف هم در کنار ایشان حضور داشتند. خطابه به وسیله سید مهدی قرائت شد و مطالبی که همه صد در صد به نفع شیعیان بود در چندین ماده بیان گردید. از جمله آنها ایجاد دانشگاهی برای شیعیان و آزادی شیعیان و ... بود. پس از این سخنرانی اکثر شیوخ عشایر شیعه حمایت خود را از آقای حکیم اعلام کردند.

در خلال همین ایام، آقای حکیم سید مهدی را به نمایندگی خود نزد احمد حسن البکر رئیس جمهور فرستاد و مجددًا خواسته‌های خود را تکرار نمود. در ظاهر احمد حسن البکر قول مساعد داد ولی در خفا بنای تشدید و در صدد انهدام کیان شیعه برآمد. او اخر ماه ربیع الآخر آقای حکیم جهت ملاقات با سران دولت خود به بغداد رفت.

آقای شیخ نصر الله خلخالی برایم نقل کرد: شب مسافرت آقای حکیم به بغداد امام خمینی مرا احضار کرد و به من گفت: «شنیدم آقای حکیم فردا عازم بغداد است هر طوری هست خودتان را به او برسانید و از قول من به ایشان بگویید رفتن به بغداد صلاح نیست. شما از نجف خارج نشوید. نجف پایگاه شماست. ما با تمام نیرو از شما حمایت می‌کنیم». البته چون نیمه شب بود نتوانستم با آقای حکیم ملاقات نمایم زیرا ایشان در کوفه بودند و ملاقات با ایشان در این موقع شب میسر نبود. به منزل سید یوسف فرزند ارشد ایشان رفتم و پیام را رساندم. سید یوسف به من گفت به هیچوجه امشب نمی‌توانم با ایشان تماس بگیرم زیرا تلفنهای ایشان کنترل

می شود و رفتن هم میسور نیست.

آقای حکیم به بغداد رفت. پس از یک هفته اقامت، دولت بعث آقای سید مهدی حکیم و شخص دیگری را متهم به جاسوسی نمود و روز بعد به عنوان بازرگانی به جایگاه اقامت آقای حکیم وارد شدند و بدین ترتیب به ایشان اهانت نمودند. آقای حکیم به نجف برگشت و از آن تاریخ تا وفات به صورت اعتراض محتاج گردید؛ بدین معنی که ملاقاتهای عمومی ایشان بکلی لغو شد و بجز هفته ای یک روز که قبل از ظهر به حرم مشرف گردید دیگر هیچکس بجز افراد خاص ایشان را نمی دیدند و در تمام این مدت آقا سید یوسف به جای ایشان نماز می خواند و رسیدگی به کارهای طلاق کماکان به وسیله اصحاب انجام می شد.

دولت بعث بر شیعیان دایره فشار را لحظه به لحظه تنگتر می نمود و تعدادی از معاریف شیعه دستگیر و برخی متواری از عراق خارج شدند. یکی از سران حزب بعث به نام عبد الوهاب (الاعور) که شیعه و از اهالی حله بود با بعضی از کارهای حزب بعث و دولت مخالفت نمود که به نحو مرموزی در تصادفی ساختگی او را کشتندو جنازه اش را در صحن مقدس به خاک سپردن. از این پس شدت عمل با شیعیان آشکار گردید.

وفات شیخ آقا بزرگ تهرانی

روز جمعه ۱۳ ذیحجه الحرام = ۱۳۸۹ / ۱۲ / ۱ ساعت ۴۵ / ۴۸ روز حاج شیخ آقا بزرگ تهرانی مؤلف کتاب ارزشمند *الدریعه* پس از یک آقای حاج شیخ آقا بزرگ تهرانی مؤلف کتاب ارزشمند *الدریعه* پس از یک سلسه بیماری در منزلش درگذشت. عصر آن روز سید اسد الله مدنی و شیخ عبد الرسول قائمی او را غسل دادند و جنازه را به کربلا جهت زیارت حضرت سید الشهداء علیه السلام بردند و در کربلا تشییع و تجلیل گردید. روز شنبه ۱۴ ذیحجه الحرام جنازه از جامعه النجف تشییع و بازار نجف تعطیل

و تشییع بسیار مفصلی از ایشان گردید، در این تشییع مراجع وقت و امام خمینی هم شرکت کردند و آقای خوئی بر جنازه نماز گزارد و ساعت یک و نیم بعد از ظهر در زیر کتابخانه اش دفن شد. سید محمد حسن طالقانی جنازه ایشان را در قبر گذاشت نامبرده از بزرگان شیعه و از محققین بی نظیر بود.

وفات آقای حکیم

روز پنجم شنبه ۱۹ ذیحجه الحرام ۸۹ آقای حکیم از کوفه جهت مداوا به بغداد متقل شد و در بیمارستان ابن سینا بستری گردید.

روز دو شنبه ۲۳ ذیحجه الحرام ساعت ۸ صبح آقای حکیم به اتفاق چهار تن از فرزندان : سید محمد رضا و سید باقر و سید عبد الصاحب و سید علاء و همسرش و سید محمد تقی بن سید سعید حکیم و سید محمد علی حکیم و سید ابراهیم طباطبائی یزدی و دکتر محمود ثامر و دکتر حسین طالب و چند تن دیگر برای معالجه به لندن رفت.

در لندن جهت معالجه در بیمارستان ابن سینا گردیدند ولی معالجات مؤثر واقع نشد. روز جمعه ۱۹ محرم ۱۳۹۰ ساعت ۱۲ به افق بغداد ایشان از لندن به طرف بغداد حرکت کردند و ساعت ۹ شب به بغداد وارد شدند. ایشان را از هواپیما به بیمارستان ابن سینا منتقل نمودند. روز شنبه ۲۰ محرم آقای خوئی و بعضی از فضلا از ایشان عیادت کردند.

روز شنبه ۲۰ ربیع الأول ۱۳۹۰ ایشان را به منزلی در بغداد که قبل از ایشان تهیه دیده بودند منتقل نمودند. روز دوشنبه ۲۶ ربیع الأول موافق با ۱۱/۳/۱۳۴۹ ساعت ۱۰ شب به وقت بغداد وفات نمود و همان شب این خبر به سراسر جهان مخابره گردید.

جنازه را همان شب شیخ حامد واعظ و سید صادق خلخالی با کمک

یکی از فرزندان آقای حکیم (سید باقر) در همان مکان با آب فرات غسل دادند و به حرم مطهر امام موسی بن جعفر علیه السلام در کاظمین منتقل نمودند. روز بعد در کاظمین و بغداد تشییع بسیار مفصلی به عمل آمد و جنازه به کربلا منتقل شد و در کربلا تجلیل و تشییع مفصلی گردید و شب جنازه را در حرم مطهر سید الشهداء علیه السلام گذاشته و روز بعد (چهارشنبه) جنازه به نجف منتقل شد و در نجف هم تشییع بسیار مفصلی گردید. ساعت حدود شش بعد از ظهر جنازه وارد صحن گردید و ساعت شش و نیم سید یوسف حکیم و جمعیت انبوهی از شیعیان بر پیکر آقای حکیم نماز گزارند و پس از طواف در حرم مقدس علوی در مقبره‌ای که در کنار کتابخانه عمومی حکیم - که خود قبلًا قبری جهت خود و فرزندان و دو همسر خود تهیه دیده بود - به خاک سپرده شد.

از این پس دولت بعث بد رفتاری را با ایرانیان بیشتر و اخراج ایرانیان روز به روز شدیدتر گردید. امام خمینی تلگرافی به رئیس جمهور ارسال کرد و در آن تلگراف به بد رفتاری آنان اعتراض کرد. پس از وصول تلگراف امام خمینی، اخراج متوقف گردید.^(۱)

مدارس علمیه نجف اشرف

تا سال ۱۳۹۰ مدارس علمیه ذیل عامر و در آن طلاب سکونت داشتند.

مدارس بزرگ آخوند و مدرسه وسطی آخوند و مدرسه کوچک آخوند؛ مدرسه یزدی (سید محمد کاظم) کبری و مدرسه صغرا (ثانیه) یزدی؛

مدارس کبرای خلیلی، مدرسه صغرا خلیلی (معروف به مدرسه

۱- عین تلگراف در جلد اول صحیفه نور منعکس گردیده است.

جزائری)؟

مدرسه شربیانی، مدرسه ایروانی، مدرسه قزوینی، مدرسه بادکوبی؛

مدرسه صدر، مدرسه سلیمانیه، مدرسه شیخ مهدی، مدرسه قوام،
مدرسه هندی، مدرسه کاشف الغطاء، مدرسه کبری بروجردی، مدرسه صغیری بروجردی، مدرسه بخارائی، مدرسه کبری و صغیری شیرازی،
مدرسه لبانیها، مدرسه بغدادی، دارالحکمه، مدرسه امیر المؤمنین علیهم السلام .^(۱)

۱- نفصیل مطالب این مقاله در کتاب سراب اثر نگارنده آمده است.

عاشر ا پشتونه تشیع

دکتر سید جعفر شهیدی

حضرت آیة الله آقای حاج میرزا هاشم لاریجانی رضوان الله علیه را بر این طالب علم حقی بلکه حقهایی است. چنانکه در مقاله «در دیار آشنايان» نوشته ام هنگامی که به نجف مشرف شدم در بیغوله ای انبارمانند جای گرفتم. و هفت‌ها در آن به سر می‌بردم سپس از آنجا به مدرسه بزرگ مرحوم آخوند منتقل شدم. حجره‌ای که در آنجا به من دادند هر چند بهتر از آن سیاه چال بود اما باز هم روشنایی درستی نداشت. سالی یا اندکی کمتر گذشت، حضرت آیة الله آملی که متأهل شده بودند به خانه نقل مکان کردند و حجره‌ایشان خالی ماند. چند تنسی از طالبان علم که در حجره‌های زاویه مدرسه جا داشتند خواهان حجره‌ایشان شدند. آن حجره در سمت جنوب شرقی مدرسه بود و دری به صحن مدرسه داشت. خادم مدرسه نامی از بنده نزد ایشان برده بود.

در آن روزها آشنایی بنده با ایشان از عرض سلام و ادب تجاوز نمی‌کرد ، یکی از روزهایی که به مدرسه آمدند خادم تجدید درخواست کرد. صدای ایشان را شنیدم که فرمودند قول حجره را به آقا سید دادم . سال بعد

مراوده من با آن بزرگوار بیشتر شد و قرار گذاشتیم به اتفاق چند تن از دوستان، متن کفایه را با برخی از افاضات مرحوم آیة الله عراقی از ایشان فراگیریم. تا آنجا که به خاطر دارم آقای حاج سید محمد رضا میبدی که اکنون در گرگان هستند، مرحوم حاج شیخ محمد رضا بروجردی، آقای سید حسین، برادر زاده حضرت آیة الله خوئی، آقای سید کاظم آل طیب ویک دو تن دیگر هم در مجلس درس ایشان حاضر می شدند. گذشته از حضور در مجلس درس، تا در نجف بودم بارها صبح و عصر اتفاق ملاقات و فيض حضورشان دست می داد. پس از آنکه به ایران آمدم از نعمت دیدارشان محروم ماندم. اتفاق را پس از سالی چند ایشان هم به ایران آمدند و در قم به افاضت مشغول گردیدند. در قم هم گهگاه به زیارتشان می رفتم اما قصور رخ داد و توفیق زیارت چنانکه می خواستم کمتر نصیب گردید. مرحوم آملی در دوره ای که به مجلس درس مرحوم آقا ضیاء عراقی حاضر می شدند، جزء چند تن نخبگان درس بودند؛ مرحوم حاج سید یحیی یزدی، مرحوم حاجی میرزا حسن یزدی.

از مرحوم آملی شنیدم که تا ایشان و مرحوم حاجی میرزا حسن حاضر نمی بودند درس را آغاز نمی کرد. و می گفتند روز جمعه ای بود که با حاج میرزا حسن به خارج نجف رفته بودیم، یک ساعت از شب گذشت و آقای عراقی به منبر رفته و همچنان نشستند، اما درس را آغاز نکردند. یکی از حاضران از پایین منبر گفت: آقا ربع را هم زد (ساعت یک و ربع است) فرمودند: نیم را هم بزند شروع نمی کنم. ما دو نفر رسیدیم و ایشان به افاضت مشغول شدند.

اکنون ارادتمندان ایشان در صدد برآمده اند با چاپ یادنامه ای، اندکی از دین خود را ادا کنند. از این دعاگو درخواست مقاله شده. اما از یکسو موضوع مقاله باید علوم اسلامی و مخصوصاً فقه و اصول باشد و از

سوی دیگر پایان تاریخ تسلیم مقاله ۳۰/۷۴ است. چون این نامه دیر به بنده رسید و فرصتی نمانده، با تقدیم این ذریعه یاد آن عالم بزرگوار را گرامی می‌دارم.

عاشرها پشتونانه تشیع

همه آنان که با تاریخ شیعه آشنایی دارند، از عاشورا و پی آمدهای آن آگاهند. عاشورا در عرف مسلمانان نام روز دهم محرم است، و در جامعه شیعه یادآور دهم محرم سال شصت و یکم هجری؛ روزی که حسین بن علی علیه السلام امام سوم آنان، در سرزمینی که به نام کربلا معروف است با همه یارانش (که سن آنان از چهارده سال گذشته بود) شهید شدند و زنان و کودکانشان به اسیری افتادند. اسیران را نخست به شام بردنده و پس از چندی به آنان رخصت بازگشت داده شد.

چرا عراقیان حسین علیه السلام را نزد خود خوانند؟ ظاهر کار این است که از حکومت معاویه ناخرسند بودند، چرا که وی حدود شریعت را تعطیل کرد و احکام اسلام را نادیده گرفت. چرا حسین علیه السلام به عراق رفت؟ داستانی است که هر گروه به سلیقه خویش و یا با استفاده از ظاهر برخی روایتها آن را توجیه کرده است، و در باره آن انگیزه، فراوان گفته و نوشته اند و ما در این بحث بدان نمی‌پردازیم.

آنچه در این بحث مطرح است اینکه عراقیان چه می‌خواستند؟ و چرا حسین را خوانند و بد و عده یاری دادند. سپس وی را تنها گذاشتند تا با چنان وضع در دنیا کشته شود. آیا آنان که او را به نزد خود خوانند، همگی از بدعتهایی که در دین پدید آمده بود رنج می‌برند؟ همه می‌خواستند سنت رسول زنده گردد؟ اگر چنین بود چرا نهضت، پایانی چنان غم انگیز داشت؟ با مطالعه ای در وضع اجتماعی عراق در آن سالیان وتأمل در روحیه

مردم آن سرزمین می‌توان بدين نتیجه رسید که دعوت‌کنندگان حسین علیهم السلام در این چند دسته خلاصه می‌شوند:

- ۱- مردمی که از روزگار رسول علیهم السلام تا سالهای نخست حکومت عثمان، روش پیغمبر علیهم السلام، عدالت او، و دو خلیفه پس از او را دیده بودند. سپس آن را با روشی که در سالهای آخر خلافت عثمان و معاویه پیش آمد می‌سنجدیدند و مانند هر نسلی که چون پا را از مرز پنجاه سالگی فراتر نهاد برگذشت دریغ می‌خورد، یاد آن ایام می‌کردند.
- ۲- اقلیتی که پای بند دین و اجرای احکام اسلام بودند و می‌دیدند حدود شریعت معطل مانده و فقه اسلام و سنت رسول بازیچه حکومتها شده است، اینان خون دل می‌خورند و رو به خدا می‌برند که خدایا برسان آن را که بدعتها را بزداید و سنتها را زنده نماید.
- ۳- گروهی که سالها پیش برای شرکت در فتحهای اسلامی و برخورداری از غنیمت‌های جنگی از بیابانهای نجد و تهامه به راه افتادند، و در پادگانهای کوفه و بصره مستقر شدند. آسیبهای جنگی برای آنان بود و بهره گرفتن از بیت المال برای دیگران، اینان پیوسته پی فrust بودند تا برخیزند و اگر بتوانند حق خود را بگیرند.
- ۴- مردمی از آن سوی مرزهای شرقی عراق که پیش از درآمدن سپاهیان مسلمان به سرزمینشان جاهی یا نانی داشتند و آن را از دست دادند، سپس رو به عراق نهادند شاید در آنجا به نوابی برسند، اینان بیشتر در کوفه رخت افکندند؛ از عجم رانده و در دیده عرب خوار، به ظاهر آرام در نهان دست به کار.
- ۵- مردمی که داستانهای درگیری لخمی و غسانی را شنیده بودند و به خاطر داشتند، پدرانشان سالها با مردم شمال عربستان جنگیده‌اند و نیز به خاطر داشتند، چگونه در نبرد صفين از شامیان شکست خوردن و رقیب

ديرین آنان بار ديگر بر آنها دست یافت. شام مرکز خلافت شد و عراقیان ريشخند شامييان، و معاویه چندانکه توانست بر آنان ستم راند.

۶- سودجويانى که بهره گيري را در اوضاع آشفته می ديدند و می کوشيدند تا چنان وضعی پيش آيد و بدانچه آرزو دارند برسند.

اکثریت قریب به اتفاق مردم کوفه که آن روز سیاستگذار عراق بود اینان بودند، همگی در يك چيز همداستان «حکومت دمشق سرنگون شود و عراق مرکز خلافت اسلامی گردد اما همه آنان حکومت دین و زمامداری آل پیغمبر را می خواستند؟ جای سخن بلکه سخنهاست.

سرانجام گروهها دست به کار شدند در اجتماعی که به نام دین اداره می شود. بهتر از هر عامل ديگر مردم را به نام دین می توان به راه انداخت. پس نهضت باید به نام دین آغاز شود و شخصیتی که همه گروهها او را می پذیرند، اداره آن را عهده دار گردد. چه کسی بهتر از پسر دختر پیغمبر که هیچگاه با حاکم شام بیعت نکرد. نهضت آغاز شد و پایان غم انگیز آن را همه می دانند.

لیکن پسین روز دهم عاشورا پایان کار نبود، درست است که حسین علیه السلام و یاران او همگی شهید شدند، اما آن کشتار خاطره ای چنان غم انگیز بر جا نهاد که نه تنها شیعه را به سوک نشاند، بلکه طرفداران حکومت اموی هم اهمیت واقعه، و اثر نامطلوب آنچه را رخ داده بود دریافتند، و به چاره جویی برخاستند. آنان هم که به یاری حسین نرفته بودند پشيماني نشان دادند و بدگويی پسر زیاد و یزيid را آغاز کردند. خاندان اموی هم کوشيدند بر کار خود پرده دروغ و تزویر بیفکنند، شاید اندکی زشتی آن پوشیده شود.

روزی که پسر زیاد به مسجد آمد و خطبه خواند و خدا را سپاس گفت که حق را آشکار کرد، یزید را یاري نمود و دروغگو پسر دروغگو را

برانداخت، عبد الله عفیف سخن را در دهان او شکست و گفت: دروغگو پسر دروغگو تویی و آنکه تو را امارت داده است^(۱) ظاهراً مقاومتهای مخفیانه نیز از این روزها آغاز شد.

طبری به روایت خود از ابو مخنف می‌نویسد:

شیعیان از سال شصت و یکم هجری (سال شهادت حسین علیه السلام) به جمع سلاح پرداختند و آماده جنگ شدند و مخفیانه یکدیگر را به خونخواهی او می‌خواندند.^(۲)

باز در تاریخ می‌خوانیم چون خبر شهادت حسین علیه السلام به عمرو بن سعید حاکم مدینه رسید، به خیال خود خواست حادثه را توجیه کند و از عظمت آن بکاهد، به منبر رفت و گفت: مصیبیتی در مقابل مصیبیت عثمان، آنگاه به شعر عمرو بن معدیکرب تمثیل جست:

عجّت نساء بني زياد عجة كعجيج نسوتنا غادة الارب^(۳)

و چون سر حسین علیه السلام را به مسجد دمشق بردنده، یحیی بن حکم برادر مروان حکم ناخشنودی نشان داد و گفت: دیگر هیچگاه با شما همداستان نخواهم شد.^(۴)

ابن شهرآشوب نویسد: یحیی بن حکم که در مجلس بیزید نشسته بود، چون اسیران و سر حسین علیه السلام را دید گفت:

لهم بجنب الطف أدنى قرابة

من ابن زياد العبد ذي الحسب الوغل

سمية أمست نسلها عدد الحصى

وبنت رسول الله أمست بلا نسل

۱- تاریخ الرسل والملوک، طبری، چاپ افست، بیروت، القسم الثاني، ج ۷، ۳۷۲-۳۷۳.

۲- همان مجلد، ص ۵۰۶.

۳- همان مجلد، ص ۳۸۴.

۴- همان مجلد، ص ۳۸۲.

یزید بر سینه او کوفت و گفت: «اُسْكُثْ لَأُمَّ لَكَ»^(۱)

زید پسر ارقم که در مجلس پسر زیاد بود، چون دید وی با عصا به دندان حسین علیه السلام می‌زند و لبخند بر دهان دارد، گریست و بر پسر زیاد اعتراض کرد، پسر زیاد بدو گفت: اگر پیری خرف نبودی و خردت نرفته بود، گردنت را می‌زدم.^(۲) قیام نافرجام سلیمان پسر صرد و پیروان او که توابان لقب یافتند. نیز خروج مختار عکس العملی در مقابل این حادثه بود.

اندک اندک امویان و هواداران آنان دانستند واقعهٔ کربلا نه تنها به سود آنان پایان نیافته، بلکه موقعیتشان را نیز به خطر افکنده است. هر سال دهم محرم نوحه سرانی‌ها در گوشه و کنار آغاز می‌شد و خاطرهٔ آن روز شوم در ذهنها تجدید می‌گردید. برای زدودن این خاطره، با یاری گرفتن از راویان حدیث روایتها ساختند. عاشورا را روزی فرخنده خواندند، و روزهٔ آن را مستحب شمردند. به نظر می‌رسد روایهایی که در بارهٔ برکت روز عاشورا و یوم الله خواندن آن در برخی روایتها اهل سنت آمده به همین منظور ساخته شده است، تا ذهن مسلمانان را از پرداختن به واقعهٔ رشتی که در چنین روز

رخداده است برگردانند:

«إِنَّ عَاشُورَاءِ يَوْمٌ مِنْ أَيَّامِ اللَّهِ تَعَالَى فَمَنْ شَاءَ صَامَهُ وَمَنْ شَاءَ تَرَكَهُ».^(۳)

این روایت و روایهایی مانند آن بسیگمان ساختگی است. چرا که روزه گرفتن در روز عاشورا سنت جهودان پیش از اسلام بود و عاشورا در اصطلاح آنان نام روز دهم تشری است نه دهم محرم. و عاشورای سالی که پیغمبر به مدینه آمد برابر با روز دوشنبه هشتم ربیع الأول و بیستم سپتامبر

۱-مناقب آل أبي طالب، ابن شهر آشوب، چاپ کتابفروشی مصطفوی، قم، ج ۴؛ نیز رجوع

شود به تاریخ الرسل والملوک، ج ۷، ص ۳۷۶.

۲-کشف الغمة في معرفة الأئمة، چاپ تبریز، مکتبه بنی هاشمی، ج ۲، ص ۶۳.

۳-مسند الإمام أحمد بن حنبل، چاپ افست، دارالفکر، ج ۲، ص ۱۴۳.

۶۲۲ میلادی بود. آنگاه با واجب شدن روزه ماه رمضان و بر افتادن رسم جهودان مسلم است که پیغمبر سخنی در فضیلت روزه عاشورا نمی فرماید.

در سنن ابن ماجه در باره روزه روز عاشورا چنین آمده است :

«إِنَّى أُحْتَسِبُ عَلَى اللَّهِ أَنْ يُكَفَّرَ السَّنَةُ الَّتِي قَبْلَهُ^(۱) وَ إِمَامُ الْأَهْمَادِ رَوَى عَنْ كَنْدٍ: «مَا عَلِمْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَامَ يَوْمًا يَتَحَرَّى فَضْلُهُ عَلَى الْأَيَّامِ غَيْرِ يَوْمِ عَاشُورَاء». ^(۲)

در امالی طوسی در مجلس روز جمعه سلخ رجب سال ۴۵۷ آمده است :

عن الحسين عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سأله عن صوم يوم عرفة فقال: «عيد من أعياد المسلمين ويوم دعاء ومسألة . قلت: فصوم عاشوراء؟ قال: «ذاك يوم قتل فيه الحسين عليه السلام فإن كنت شاميًّا فصم . ثم قال: «إن آل أمية عليهم لعنة الله و من أعاذه على قتل الحسين من أهل الشام ، نذروا نذراً إن قُتِلَ الحسين و سَلِمَ مَنْ خَرَجَ إِلَى الحُسْنِ و صارت الخلافة في آل أبي سفيان أن يَتَّخِذُوا ذلك اليوم عيداً لهم أن يصوموا فيه شكراً و يفرحون أولادهم فصارت في آل أبي سفيان سنة إلى اليوم في الناس واقتدى بهم الناس جميعاً. ^(۳)

وکلینی روایت کند، که از حضرت رضا عليه السلام از روزه عاشورا پرسیدند،

۱- ابن ماجه ، سنن ، چاپ دار احیاء التراث الاسلامی ، طبع سال ۱۹۷۵ ، ص ۵۵۳ ، ج ۱ ، حدیث ۱۷۳۸ .

۲- امام احمد ، مسنده ، ج ۱ ، ص ۲۲۲ .

۳- محمد بن الحسن الطوسی ، امالی ، مشورات مکتبة داوری ، ج ۲ ، ص ۲۷۹ - ۲۸۰ ، قم .

گفت:

عن صوم ابن مرجانة تسألني؟ ذلك يوم صامه الأدعية من
آل زياد لقتل الحسين عليه السلام وهو يوم يتشاءم به آل محمد عليهم السلام و
يتشاءم به أهل الإسلام.^(۱)

از آن سوی شیعیان نیز خاموش ننشستند و چون مقاومت آنان با سرکوبی مواجه شد با نوحه سرایی حسین عليه السلام و سرودن شعرهای سوزناک، عاطفه خود و دیگران را بر انگیختند. بلکه مرثیه سرایی بر حسین عليه السلام در صدر برنامه کسانی قرار گرفت که از ستم حکومت امویان به ستوه آمده بودند و می‌کوشیدند تا آنان را بر اندازند.

یکی از عاملهایی که بنی عباس آن را دستاویز قیام خود کردند مظلومیت حسین ویاران او و خونخواهی او بود.

سدیف مولای آل لهب در حیره بر ابوالعباس سفاح در آمد. وی بر سریر و بنوهاشم بر کرسیها و بنوا میه بر تشکیجه ها نشسته بودند. حاجب وی در آمد و گفت: مردی حجازی، سیاه چهره، سواره بر در است و رخصت می خواهد و سوگند می خورد تا تو را نبیند لثام از چهره نگشاید. ابو العباس گفت: او مولای من سُدیف است او را رخصت دهید. چون در آمد و بنوامیه را دید پیرامون ابوالعباس نشسته است خواند:

أَصْبَحَ الْمُلْكَ ثَابِتَ الْأَسَاسِ
بِالْبَهَّا لِيلَ مِنْ بَنِي عَبَّاسٍ ...
لَا تَقِيلَنْ عَبْدَ شَمْسِ عَشَارَا
وَاقْطَعْنَ كُلَّ رَقْلَةَ وَغَرَاسٍ ...

۱- محمد بن یعقوب کلینی، الفروع من الکافی، طبع دار صعب، بیروت، ۱۴۰۱ هجری قمری، ج ۴، ص ۱۴۶.

واذکرن مصرع الحسین وزید و قتیل بجانب المهراس^(۱)

ابن شهر آشوب متوفای سال ۵۸۸ هجری قمری نویسد:
 نحسین شعر که در مرثیه حسین سروده شد از عقبة بن عمیق
 سهمی از بنی سهم بن عوف بن غالب است که گوید:

مررت علی قبر الحسین بکربلا
 فغاض عليه من دموعي غزيرها
 فما زلت أرثي وأبكى لشجوه
 ويسعد عيني دمعها و زفيرها
 وبكين من بعد الحسين عصايياً
 أطاقت به من جانيها قبورها
 سلام على أهل القبور بکربلا
 وقل لها مني سلام يزورها
 سلام بآصال العشى وبالضحى
 تؤديه نكباء الصبا و دبورها
 ولا تسرح الوفاد زوار قبره
 يفوح عليهم مسکها و عبيرها^(۲)

ولی ظاهراً پیش از این شاعر نیز مرثیه سرایی رواج داشته و نمونه آن
 شعر عبید الله بن حر جعفری است.
 مؤلف ناسخ التواریخ از تذكرة خواص الأمة فی معرفة الأئمّة آرد:

۱- ابو الفرج ، الاغانی ، طبع دار الكتب ، ج ۴ ، ص ۳۴۴-۳۴۵ .

۲- ابن شهر آشوب ، مناقب ، ج ۴ ، ص ۱۲۳ .

که عبید الله بن حرّ پس از شهادت حسین او را به اشعاری رثا گفت که از آن جمله است:

يقول أميرٌ غادر أي غادر
ألا كنت قاتلت الشهيد بن فاطمة
و نفسي على خذلانه و اعتزاله
وبيعة هذا الناكم العهد لائمه
فياندمى الا أكون نصرته
ألا كل نفس لا تسد نادمه
و إني على إن لم أكن من حماته
لذو حسرة ما أن تفارق لازمه
سقى الله أرواح الذين تأذروا
على نصره سقياً من الغيث دائمه
وقفت على اطلالهم و مجالهم
فكاد الحشى ينفض والعين ساجمة^(۱)

ابن عبید الله کسی است که در سفر عراق حسین علیه السلام بدو برخورد و از او یاری طلبید و او نپذیرفت و خواست تا اسب خود را به حسین دهد، وحضرتش روی از او برگرداند.

با گذشت زمان عزاداری روز دهم محرم، و همچنین گردآمدن شیعیان در مسجدها و گریستان بر حسین علیه السلام رسمی پایدار گشت.

ابن اثیر در حوادث سال ۳۵۲ نویسد:

در روز دهم محرم این سال معز الدوله فرمان داد دکانها را

۱- محمد تقی سپهر (سان الملک)، ناسخ التواریخ، أحوالات سید الشهداء، کتابفروشی اسلامیه، ۱۳۳۶، ج ۳، ص ۷۶.

بینند و به خرید و فروش نپردازند و نوحه‌گری کنند و زنان با موی گشوده و روی سیاه و جامه‌های چاک بیرون آیند و در شهر بگردند و بر روی خود زنند. مردم چین کردند و سینان توانایی منع نداشتند چون شیعه فزون بود و قدرت را در دست داشتند.^(۱)

یاقوت از خالع روایت کند که به سال ۳۴۶ کودکی بودم با پدرم به مسجد کبودی که میان بازار و راقان و ریختگران است رفتم. مسجد پر بود. مردی مرقع پوشیده که انبانی و دلوی و عکازی با خود داشت به مسجد در آمد، موی پریشان، و بر مردم به آواز بلند سلام کرد و گفت: من فرستاده فاطمه زهرا عليها السلام هستم. گفتند: خوش آمدی. گفت: احمد مزوق نوحه گر را به من بشناسانید. گفتند: او اینجا نشسته است. مرد گفت: در خواب مولایمان فاطمه عليها السلام را دیدم که گفت: به بغداد رو و احمد مزوق را بگو بر فرزندم با این شعر «ناشی نوحه گری کن:

بنی احمد قلبی لكم یَتَقْطُعُ
بمثل مصابی فیکم لیس یُسْمع

ناشی ضربتی سخت بر چهره خود نواخت. مزوق و دیگران نیز چنین کردند و تانماز ظهر به خواندن آن قصیده و نوحه سرایی پرداختند. و مجلس پایان یافت. و هرچند خواستند آن مرد را چیزی بدهنند نپذیرفت و گفت: به خدا اگر دنیا را به من دهید نخواهم ستد. من فرستاده مولایم هستم و چگونه می‌شود برابر این مأموریت چیزی بگیرم.^(۲)

اما در ایران، مانند مراسمی که چنان سالها در بغداد بر پا می‌شده، دیده نمی‌شود. تنها در آغاز سده هشتم هجری و از حکومت اول جایتو به

۱- ابن اثیر، الكامل فی التاریخ، چاپ دار صادر، بیروت ۱۹۶۶م، ج ۸، ص ۵۴۹.

۲- یاقوت، معجم الادباء، چاپ مطبوعه دار المأمون، قاهره، جولای ۱۹۳۶م، ج ۱۳، ص ۲۹۱-۲۹۲.

بعد است که عزادراری در ایران رونق می‌یابد و سرانجام ملا حسین کاشفی، کتاب روضه الشهداء را می‌نویسد و در مجلسها خوانده می‌شود که نام روضه خوانی از خواندن مطالب این کتاب گرفته شده است.

همین که شاعران فارسی زبان به مرثیه سرایی پرداختند، بیشتر شعرهای آنان رنگ دلسوزی و نوحه سرایی گرفت، تا انگیختن مردم به قیام علیه ستمکاران. و می‌توان گفت نتیجه کوشش آنان در سروden این شعرها و خواندن آن در مجلسها تنها گریه گرفتن از شنوندگان بوده است.

به جای این شعرها

و يكبرون بأنْ قُلْتَ وَ إِنَّمَا قتلوا بك التكبير والتهليل^(۱)

يا این شعر:

أَرِي فِيْهِمْ فِي غَيْرِهِمْ مُتَقْسِمًا وَ أَيْدِيهِمْ مِنْ فِيْهِمْ صَفَرَات^(۲)

این شعرها را در زبان فارسی می‌بینیم:

هرگاه آب سرد بنوشید شیعیان

یاد آورید از لب خشکم به هر دیار

اگر به قیمت جان است آب در این دشت

به التماس من تشنہ می‌دهم جان را^(۳)

به هر حال خاطره عاشورا با مرثیه سرایی ها و نوحه گری ها در جامعه

شیعه همچنان زنده ماند و هر سال تجدید می‌گردد، آن چنانکه واعظان اهل

ست در حجاز و سوریه در این روز از مستحب بودن روزه گرفتن و خیرات و

مبرات کردن سخن می‌گویند.

۱- دیک الجن، کثف الفمه، ج ۲، ص ۶.

۲- دعبد بن علی خزاعی، دیوان، دکتر عبد الکریم اشتر، دمشق ۱۴۰۳، ص ۸۶.

۳- چهره ناشناخته تشیع، نویسنده این مقاله؛ آرام نامه، به کوشش دکتر مهدی محقق، انجمن استادان زبان و ادبیات فارسی، ۱۳۶۱، تهران.

۲۱

نمودی از عظمت مقام فقاہت

حجۃ الإسلام والمسلمین
زین العابدین قربانی

همان گونه که یک موجود زنده در بقا و تکامل خود نیاز به تغذیه و آفت زدایی دارد، یک جامعه زنده و در حال تکامل نیز نیاز به تغذیه صحیح فکری و پاسداری از دستاوردهای آن دارد.

عالمان دین برویزه فقهاء در رأس این مسؤولیت قرار دارند: از یکسو تبیین گر عقاید، اخلاق و دستور العمل صحیح زندگی فردی و اجتماعی امت اسلامی هستند: «وَمَا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ»^(۱) آی: «ومما علمناهم يثثون»^(۲) و از سوی دیگر «حصون الإسلام»^(۳) و «مراقبون بالثغر الذي يلى إبليس» وعفاریته یمنعونهم عن الخروج على ضعفاء شیعتنا و عن أن یتسلط عليهم إبليس و شیعته.^(۴)

بنابر این، فقهاء اسلام همانند پیامبران و امامان - علیهم السلام - از یکسو حقایق دین را که برنامه زندگی ساز جامعه بشری است ارائه می‌دهند و

۱-اصول کافی، ج ۱، ص ۳۸.

۲-تفسیر المیزان، ج ۱، ص ۴۷.

۳-بحار الأنوار، ج ۲، ص ۵.

از سوی دیگر با هرگونه عوامل داخلی و خارجی که بخواهد به کیان و رشد آن لطمہ وارد کند، مبارزه و ستیز می‌نمایند با این فرق که پیامبران و امامان دستور العملها را مستقیماً و یا با یک واسطه از وحی می‌گیرند، ولی فقهاء با تلاش و کوشش آنها را از کتاب و سنت و عقل و اجماع به دست می‌آورند.

برای این کار، لازم است در ۳۶ رشته از علوم اسلامی مهارت داشته باشند و کتاب و سنت را بخوبی بشناسند؛ چرا که قرآن دارای وجود و ابعاد مختلف است که گاهی یک آیه، یک میلیون و دویست و شصت هزار احتمال دارد^(۱) و نیز یک آیه، مشتمل بر هزار مسأله دارای نتیجه است.^(۲) روایات نیز همانند قرآن ذات وجود و مشتمل بر عام و خاص، مطلق و مقيّد، مجمل و مبین، ناسخ و منسوخ و... است و گاهی یک حدیث، ممکن است صد احتمال داشته باشد.^(۳)

از اینها که بگذریم، سنت از گسترده‌گی ویژه‌ای برخوردار است؛ تنها در حومه حدیثی شیعه بیش از صد و چند هزار حدیث داریم:

كتاب كافى ١٦١٩٩ حدیث؛

كتاب من لا يحضره الفقيه ٥٩٦٣ حدیث؛

كتاب تهذیب ١٣٥٩ حدیث؛

كتاب استبصار ٥٥١١ حدیث؛

كتاب وسائل الشیعه ٣٥٨٥٠ حدیث؛

كتاب مستدرك الوسائل ٢٣٠٠٠ حدیث؛

كتاب بحار، بیش از صد هزار حدیث.

۱- المیزان، ج ۱، ص ۲۲۴. این احتمالات را ذیل آیه ۱۰۲ از سوره بقره آورده است.

۲- آیات الأحكام ابن العربي، ج ۲، ص ۵۵۸.

۳- چنانکه استاد حسن زاده آملی ۹۱ احتمال در معنای حدیث «من عرف نفسه فقد عرف ربہ داده است. (مجله میراث جاویدان، شماره ۴).

گرچه بسیاری از این احادیث، به طور مکرر در این کتب آمده ولی در کل، رقم بزرگی را تشکیل می‌دهد که فقیه با توجه به علوم رجال الحديث و فقه الحديث و مصطلح الحديث این احادیث در ۵۴ باب فقه اسلامی - که تنها نماز آن چهار هزار مسأله دارد^(۱) - باید از اینها بهره بگیرد.

علاوه بر اینها باید آگاه به زمان و مسائل جاری جهان باشد و از پارسایی و خصلتهای ویژه برخوردار باشد که در روایت منسوب به امام عسکری ع چنین می‌خوانیم:

فَأَمَا مِنْ كَانَ مِنَ الْفُقَهَاءِ صَائِنًا لِنَفْسِهِ حَافِظًا لِدِينِهِ مُخَالِفًا
عَلَى هُوَاهِ مَطْيِعًا لِأَمْرِ مُولَاهِ فَلِلْعَوَامِ أَنْ يَقْلِدُوهُ وَذَلِكَ لَا يَكُونُ
إِلَّا بَعْضُ فُقَهَاءِ الشِّيَعَةِ. ^(۲)

اهمیت این امر آنگاه به اوج خود می‌رسد که فقیه، علاوه بر اجتهاد و افتاد، باید مسؤولیت سرپرستی دنیای اسلام را به عهده داشته باشد (ولی امر مسلمین باشد) که در آن صورت، تالی تلو معصوم ع خواهد بود.

یادنامه فقیهی نامدار

اینک یادنامه فقیهی نامدار و مرجعی بزرگوار، استاد الاساتید حضرت آیة الله العظمی حاج شیخ هاشم آملی - رضوان الله علیه - که حدود نیم قرن در حوزه های علمیه قم و نجف به تدریس و تبیین حقایق دین و تربیت نفوس مستعد مشغول بوده و بویژه در سالهای قبل و بعد از انقلاب اسلامی در کنار امام راحل - رضوان الله علیه - در تبلور و شکوفایی جمهوری اسلامی و استقرار آن سهم بسزایی داشته مطرح است.

خلف صالح ایشان حضرت حجه الإسلام و المسلمين حاج شیخ

۱- به الفیه و نفلیه مرحوم شهید اول مراجعه شود.

۲- وسائل، ج ۱۸، ص ۹۵، باب ۱۰ از ابواب صفات قاضی.

صادق لاریجانی که بحق مانند دیگر اخوان برومندش اجاقدار شایسته‌ای برای آن فقید سعید است ، به مناسبت اینکه بنده افتخار ارادتمندی و شاگردی آن فقیه اهل بیت را داشته‌ام ضمن نامه‌ای از اینجانب درخواست فرمودند که در بارهٔ یکی از زمینه‌های علوم اسلامی خصوصاً فقه و اصول ، مقاله‌ای تقدیم بدارم .

چون اینجانب - همان گونه که استاد زاده معظم می‌دانند مدتی است تمام وقت اضافی ام صرف نوشتن یک دوره «تفسیر جامع آیات الأحكام می‌شود که خود معظم له در این راه با ارسال کتابهای مصدر و رهنمود لازم ، تعاون بر بر فرموده‌اند ، از این رو فرصت تهیّه یک مقاله مستقل نبود^(۱) . لذا به تقدیم تفسیر آیه ۱۴ سوره بقره از سری آیات الأحكام بسته می‌کنم که مربوط به نقش سازندهٔ مساجد و پاسداری از حریم دین و سرنوشت ذلت بار کسانی است که این مراکز سازنده را خراب و بی رونق می‌سازند تا از یکسو نمودی از کارهای عظیم چگونگی استنباط احکام الهی از کتاب و سنت وسیله فقهای عظام باشد و از سوی دیگر ادای وظیفه کوچکی وسیلهٔ شاگرد حقیری در حق استاد والا مقام ، واژ جهت دیگر اجابت درخواست استادزادهٔ معظم به حساب آید .

امید آنکه با عنایت اولیای الهی و ادعیهٔ زاکیه اساتید بزرگوار که از محضر آنها کسب فیض کرده ایم در دنیا در زمرة خدمتگزاران به اسلام و مسلمین و در آخرت در زمرة علمای عاملین محشور گردیم . آمين يا رب العالمین .

۱- این کتاب در پنج ، شش مجلد منتشرخواهد شد که بهمداد الله جلد اول آن منتشر شده و جلد دوم آن آمادهٔ چاپ و انتشار است واژ خداوند متعال توفیق انجام گرفتن آن را طالبم .

﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسَاجِدَ اللَّهِ أَنْ يُذْكَرَ فِيهَا أَسْمُهُ وَسَعَىٰ فِي
خَرَابِهَا أُولَئِكَ مَا كَانَ لَهُمْ أَنْ يَدْخُلُوهَا إِلَّا خَائِفِينَ لَهُمْ فِي الدُّنْيَا خِزْنٌ وَلَهُمْ
فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾.

«چه کسانی ستمکارتوند از آنها که از بردن نام خدا در مساجد جلوگیری کردند و در ویرانی آنها تلاش نمودند؟! آنان، جز با ترس نمی توانند وارد این مساجد شوند. برای آنان، در دنیا خواری و در آخرت عذاب بزرگ است. ^(۱)

شأن نزول این آیه

در شأن نزول این آیه، به اختلاف سخن گفته اند:

بعضی آن را مربوط به ماجراهی حمله «ططلوس» ^(۲) رومی می دانند که هفتاد سال بعد از حضرت عیسی الْبَلَّا با تحریک مسیحیانی که از یهودیان آزار و شکنجه دیده بودند، به بیت المقدس حمله کرد، هیکل سلیمان را منهدم ساخت، نسخه های تورات را سوزاند، مردم آنجا را کشت و اسیر گرفت، بیت المقدس را آلوده و مُلَوَّث کرد و این وضع کم و بیش، تا زمان فتح آن به دست عمر ادامه داشت که در آن وقت، تعمیر گردید و رونق یافت. ^(۳)

برخی دیگر مانند طبری آن را مربوط به حمله «بُخْتَ نَصَرْمَی» دانند که با همکاری مسیحیان به بیت المقدس حمله کرد و آن را ویران ساخت و

۱- سوره بقره، (۲) : ۱۱۴.

۲- این کلمه در کتب تفاسیر، مختلف نوشته شده است از قبیل: ططیوس، نطیوس، بطروس، ططلوس، تیطس، فطلوس، طیطوس، نطیوس ولی به نظر می رسد که «تیطس» صحیحتر باشد.

۳- اسباب النزول نیشابوری، ص ۲۴؛ آیات الأحكام آیس، ج ۱، ص ۸۸؛ روح البيان، ج ۱، ص ۲۰۸؛ روح المعانی، ج ۱، ص ۳۲۶.

بسیاری از یهودیان را کشت و اسیر کرد.^(۱) ولی بسیاری از محققان، این احتمال را درست ندانسته‌اند زیرا که حادثه «بخت نصر» در سال ۶۳۳ قبل از میلاد واقع شده که در آن وقت، مسیحیتی وجود نداشت تا او را در این کار حمایت کند.^(۲) ولذا برخی از مفسران، احتمال داده‌اند که منظور از آن، حادثه^{*} «اورینال رومی باشد که او را بخت نصر دوم می‌نامند، وی ۱۳۰ سال بعد از حضرت عیسی ^{عليه السلام} به بیت المقدس حمله برد و اورشلیم و هیکل سلیمان را خراب کرد و مردمش را بکشت و فجایع فراوانی به بار آورد.^(۳)

جمعی دیگر از مفسران، آیه مورد بحث را مربوط به مشرکان مکه می‌دانند که در سال ششم هجرت پیامبر اکرم با یارانش خواست به زیارت خانه خدا برود، در «حدیبیه نه میلی مکه کفار قربیش جلو آن حضرت را گرفته از ورود به مکه و انجام دادن عمل حج و زیارت خانه خدا باز داشتند که پیامبر اکرم و یارانش با انعقاد پیمان صلح معروف حدیبیه ناگزیر به مراجعت شدند.^(۴)

گروهی دیگر نیز، شأن نزول آیه را مربوط به مشرکان می‌دانند اما نه در سال ششم بلکه از همان سالهای اوایل بعثت که نمی‌گذاشتند پیامبر اکرم و یارانش در مسجد الحرام و یا مساجد ویژه‌ای که بعضی از مسلمین برای خود ساخته بودند^(۵) اقامه نماز نمایند و آنان را در انجام دادن فرایض در

۱-تفسیر طبری، ج ۱، ص ۵۴۵؛ آیات الأحكام ابن عربی، ج ۱، ص ۳۲؛ تفسیر قرطبی، ج ۲، ص ۷۷.

۲-تفسیر فخر رازی، ج ۴، ص ۱۰؛ مجمع البیان، ج ۱، ص ۱۸۹ پاورقی علامه شعرانی؛ آیات الأحكام آیس، ج ۱، ص ۸۷.

۳-المنار، ج ۱، ص ۴۳۱.

۴-تفسیر قرطبی، ج ۲، ص ۷۷؛ آیات الأحكام ابن عربی، ج ۱، ص ۳۳؛ قلاند الدرر، ص ۴۸.

۵-تفسیر فخر رازی، ج ۴، ص ۱۰.

مضيقه قرار می دادند و با این کار مسجد الحرام و دیگر مساجد را از رونق انداختند^(۱) بعضی نیز آن را به پیشگویی قرآن در باره حواهی که بر سر دنیا اسلام خواهد آمد از قبیل : حملة صلیبیان بر بیت المقدس و یا قرامطه بر کعبه که موجب از رونق افتادن قدس و کعبه و ویرانی آنها گردید ، تفسیر کرده اند .^(۲)

اما کسانی که «مساجد را «به تمام روی زمین تفسیر کرده اند از باب اینکه پیامبر اکرم ﷺ فرموده است : «جعلت لی الأرض مسجداً و ترابها طهوراً ، این تأویل با ظاهر آیه و ذیل آن ، سازگاری ندارد ؛ چرا که اولاً ظاهر منع از ذکر خدا در مساجد و سعی در خراب آن ، با مساجد عرفی می سازد نه کل زمین که می شود روی آن اقامه نماز کرد . ثانیاً ذیل آیه که می فرماید : ﴿أُولَئِكَ مَا كَانَ لَهُمْ أَنْ يَدْخُلُوهَا إِلَّا خَانِثِينَ﴾ با دخول در کل زمین به طور حقیقت ، سازگار نیست .^(۳)

کدام یک از این احتمالات ، صحیحتر است ؟

گرچه بسیاری از این مفسران ، برای درستی نظر خود ، دلیل روشنی ارائه نکرده تنها به ذکر برخی از این احتمالات ، اکتفا کرده اند ولی بعضی از آنها برای صحبت برخی از محتملات ، اقامه دلیل کرده اند مانند علامه طباطبائی که می فرماید : «چون این آیات ، در اوایل ورود پیامبر به مدینه - یعنی وقتی که مشرکان آن حضرت را در مکه در مضيقه قرار داده و از انجام دادن فرایض در خانه خدا منع کردند که او مجبور به مهاجرت گردد - نازل

۱-روح المعانی ، ج ۱ ، ص ۳۲۶؛ المیزان ، ج ۱ ، ص ۲۵۸؛ تبیان ، ج ۱ ، ص ۴۱۶؛ التفسیر المنیر ، ج ۱ ، ص ۲۷۹.

۲-التفسیر الكافش ، ج ۱ ، ص ۱۸۳؛ التفسیر المنیر ، ج ۱ ، ص ۲۸۰؛ المثار ، ج ۱ ، ص ۴۳۲ .

۳-کنز العرفان ، ج ۱ ، ص ۱۰۷ .

شد، از این رو می‌توان استنباط کرد که منظور از این منع کنندگان به قرینه سیاق، همان کفار مکه اند^(۱) نه تیپس و همکاران مسیحی اش چرا که طبق قول ابن کثیر: «هم دین مسیحیان از دین یهودیان استوارتر بود و هم آنان به مسلمین نزدیکتر بودند وهم دعا و ذکر یهودیان در آن وقت مقبول درگاه الهی نبود زیرا که آنان از پیش، به حاطر گناهان و تجاوزشان به زبان داود و عیسی الله، لعنت شده بودند^(۲) بنابراین منظور از مساجد نیز مسجدالحرام و مساجد اطراف خواهد بود نه بیت المقدس و در عین حال، هیچ منافاتی ندارد که شأن نزول آیه خاص باشد و حکم آن که تقبیح تخریب مساجد و منع از ذکر خداست عام باشد.^(۳)

جمعی دیگر، این گونه استدلال کرده اند که: چون آیات پیش از این آیه (آیات ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳) مربوط به یهود، نصارا، مشرکان مکه و دیگر کفار است^(۴) از این رو آیه مورد بحث نیز، می‌تواند هم مربوط به یهودیان و هم مسیحیان وهم مشرکان مکه و هم دیگر کفار در جمیع اعصار و امصار باشد. اما یهود، در ماجراهای تغییر قبله تلاش می‌کرد که قبله همچنان به سوی بیت المقدس باشد که طبعاً موجب می‌شد مسجد الحرام از رونق بیفتاد و در قرون اخیر نیز تحرکات صهیونیستی و اشغال فلسطین موجب ویرانی صدها مسجد و جنایات فراوان و پدید آوردن جنگهای متعدد گردیده است. اما نصارا در حمله تیپس به بیت المقدس واعمال خرابکارانه ای که آنها در جنگهای صلیبی در بیت المقدس و در دیگر بلاد اسلامی انجام داده اند، نشان دادند که مصدقابین «ومن أظلم ممن منع

۱-المیزان، ج ۱، ص ۲۵۸.

۲-تفسیر ابن کثیر، ج ۱، ص ۱۹۶.

۳-کشاف، ج ۱، ص ۳۰۶.

۴-از جمله «وکذلک قال الذين لا يعلمون...» استفاده کرده اند که منظور از آن اعم از مشرکان مکه و دیگر کفار غیر اهل کتاب است. (المیزان، ج ۱، ص ۲۵۸).

مساجد الله آن یذکر فيها اسمه ... هستند. اما مشرکان و دیگر دشمنان اسلام از یک سو از رفتن پیامبر اکرم و یارانش به مسجدالحرام و گزاردن فرایض در آن جلوگیری کرده تا جایی که آنان مجبور به مهاجرت شدند. از سوی دیگر در طول تاریخ اسلامی، دشمنان اسلام، برای خاموش کردن چراغ دین، در نابودی مساجد و بی رونق ساختن آنها از هیچ کوششی دریغ نکرده اند که ماجراه اسپانیا و آسیای میانه در دوران اقتدار کمونیستها و حملات صربها به کشور نو بنیاد بوسنی و نسل کشی و خرابی صدها مسجد گواه خوبی بر این حقیقت است.^(۱)

بنابر این، منظور از آیه مورد بحث - می تواند همه گروههای یاد شده باشد که در شأن نزولها به آنها تصریح شده چرا که هر سه دسته (يهود، نصارا، و دیگر کفار) در طول تاریخ، در تخریب مساجد که بزرگترین دانشگاه آدم سازی و عظیمترین سنگر دفاع از حریم انسانیت است، نقش داشته و دارند؛ بخصوص که کلمه «مسجد در آیه مورد بحث، با صیغه جمع آورده شده است و دیگر نیازی به تأویلهای باردهای که در علت جمع آوردن آن شده از قبیل متعدد بودن مواضع مختلف سجده و یا مساجد کوچکی که در نزدیکیهای مسجد الحرام ساخته شده بوده و در آنها از روی ناچاری نماز می خوانندند، و یا اینکه مسجد الحرام قبله دیگر مساجد بوده و یا به عنوان تعظیم جمع آورده شده، نخواهد بود.^(۲)

۱- در این باره به کتابهای زیر مراجعه شود: تفسیر المنار، ج ۱، ص ۴۳۲؛ التفسیر المنیر، ج ۱، ص ۲۸۰؛ التفسیر الكاشف، ج ۱، ص ۷۱۴؛ تفسیر نمونه، ج ۱، ص ۲۹۲؛ آیات الأحكام آیة الله ملکی، ص ۲۵۶؛ روح المعانی، ج ۱، ص ۳۲۶؛ نظم الدرر فی تناسب الآیات والسور، ج ۱، ص ۲۲۴؛ آیات الأحكام آیس، ج ۱، ص ۸۷؛ تفسیر فخر رازی، ج ۴، ص ۱۱.

۲- تبیان، ج ۱، ص ۴۱۷؛ مجمع البیان، ج ۱، ص ۱۸۹؛ تفسیر قرطبی، ج ۲، ص ۷۶؛ تفسیر فخر رازی، ج ۴، ص ۱۱؛ کشاف، ج ۱، ص ۳۰۶.

چرا تخریب مساجد، بزرگترین ستم است؟

همان گونه که در بحث ضرورت دین به اثبات رسید، آدمی که دارای عقاید درست و اخلاق صحیح و دستورالعملهای زندگی ساز نباشد، انسانی سعادتمند نخواهد بود. و اصولاً ادیان الهی برای این تشریع شده‌اند که جامعه انسانی را به کمال مطلوب و سعادت واقعی برسانند.

از سوی دیگر مرکز تعلیم و تحکیم و تبلور این اصول، بیش از همه جا مساجد و معابد اسلامی است. بنابر این کسانی که مساجد را خراب می‌کنند و یا مردم را از رفت و آمد به این مراکز باز می‌دارند و یا با هجوم فرهنگی و ارائه برنامه‌هایی گمراه کننده مردم را از توجه به این مراکز، منصرف می‌کنند و آنها را از رونق می‌اندازند، در حقیقت مانع رسیدن آنان به اصولیترین حقوق انسانی و سعادت‌بخش‌ترین برنامه‌های زندگی آنان، می‌باشند و اعمال آنان، بزرگترین ستم به حساب می‌آید؛ چرا که عدل، حق هر صاحب حقی را به او دادن، وظلم، حق هر صاحب حقی را از او دریغ داشتن و منع کردن است و بدین جهت است که در آیه مورد بحث، خداوند چنین افرادی را ستمگرترین افراد بشر، معرفی می‌نماید﴿وَمِنْ أَظْلَمُ مَنْ مَنَعَ مساجدَ اللَّهِ أَنْ يُذْكَرَ فِيهَا إِسْمُهُ وَسَعَى فِي خَرَابِهَا ...﴾ و طبعاً پاسداران این سنگر، شریفترین و عادلترین افراد جامعه خواهند بود. آری، یک مرتبه کسی، فرد و یا جامعه‌ای را از حق سواد، شغل، آزادی، داشتن مال، خانه، فرزند و نظایر اینها منع می‌کند، بی شک این کار، ستم است. ولی یک بار آنها را از همه گونه برنامه‌های زندگی ساز و سعادت‌آفرین، محروم می‌سازد که طبعاً در این صورت، بزرگترین ستم خواهد بود.

امام علی ع در باره نقش سازنده مسجد، چنین می‌فرماید: «من اختلف إلى المساجد، أصاب إحدى الثمان: أخاً مستفاداً في الله أو علماً مستطرفاً أو آية محكمة أو رحمة

منتظرة، أو كلمة ترده عن روی أو لیسمع کلمته تدلہ علی هدی، أو یترك ذنباً خشیة، أو حیاء .

هر کس پیوسته به مساجد رفت و آمد کند به یکی از فواید هشتگانه زیر دست خواهد یافت :

۱- برادر دینی مفیدی به دست خواهد آورد ؟

۲- دانش تحفه و نفیسی تحصیل خواهد کرد ؟

۳- دلیل محکم در بُعد خداشناسی و غیره نصیبیش خواهد شد ؟

۴- رحمت مورد انتظار الهی شامل حالش خواهد شد ؟

۵- کلام آموزنده‌ای که او را از بدیها باز دارد، به دست می‌آورد .

۶- سخنی که او را هدایت کند، نصیبیش خواهد شد ؟

۷- از روی ترس از خدا گناه را ترک خواهد کرد ؟

۸- از روی شرم از مردم، دیگر گرد گناه نمی‌گردد .^(۱)

وچون، مساجد دارای چنین نقش سازنده‌ای هستند از این رو همواره دشمنان ادیان توحیدی با آن و کسانی که در آن رفت و آمد داشته‌اند، مخالف بوده و مزاحمت آنان را فراهم و اقدام در تخریب و بی رونق ساختن آن می‌نموده اند و اکنون نیز تمام تلاش غرب و دشمنان اسلام این است که رابطه مردم را با مسجد قطع کنند و نگذارند توده مردم بویژه جوانان مسلمان به این مراکز انسان ساز رفت و آمد کنند و بدین جهت است که می‌بینیم اسرائیل و صربها در فلسطین و لبنان و بوسنی، مساجد را هدف قرار داده، سعی در نابودی و تخریب آنها دارند !

منظور از «ما کان لهم أَن يدخلوها إِلَّا خائفين...» چیست؟

بعد از آنکه خداوند، در صدر آیه با استفهام انکاری^(۱) هیچکس را ستمگرتر از آنان که مساجد الهی را خراب می‌کنند و از رونق می‌اندازند، نمی‌شناسند و حکم به ظالمتر بودن آنان می‌کند، در ذیل آیه تأثیر وضعی اعمال نادرست آنان، و تکلیف خدابروستان را در برابر رفتار زشت آنان، چنین بیان می‌کند: «آنان، جز با ترس نمی‌توانند وارد این مساجد شوند... مفسران، در مراد این بخش از آیه به اختلاف سخن گفته‌اند که دو احتمال زیر بهترین آنها به نظر می‌رسد:

۱- در علم خداوند گذشته و در لوح محفوظ نوشته شده که: چون کفار و مشرکان، با خراب کردن مساجد و از رونق انداختن آنها بزرگترین ستم را مرتکب شده‌اند.

از این رو دیری نخواهد پایید که ثمره زشت ظلمشان دامنگیر آنان خواهد شد و مسلمین و موحدان، بر آنان غلبه خواهند کرد و در آن صورت، آنان، جز با ترس و وحشت، که مباداً مورد اذیت و آزار مسلمین قرار گیرند وتلافی ستمکاری شان را دریافت کنند، قادر به وارد شدن به این مراکز عبادی نخواهند بود و سرانجام آنان در دنیا خوار و در آخرت به عذاب بزرگ الهی گرفتار خواهند شد: «لهم في الدّنيا خزي و لهم في الآخرة عذاب عظيم».

بنابر این، آیه انحصاری به مسجد الحرام یا بیت المقدس یا زمان گذشته نخواهد داشت و بشارتی است بر غلبه اسلام بر کفر جهانی؛ چنانکه فرمود: «ليظهره على الذين كله»^(۲)، «ولقد كتبنا في الزبور من بعد الذكر أن الأرض يرثها عبادي الصالحون»^(۳).

۲- مشرکان و کفار از لحظه نزول این آیه حق ندارند داخل هیچ

۱- مسالك الافهام، علامه کاظمی، ج ۱، ص ۱۸۴؛ التفسير المنير، ج ۱، ص ۲۷۹.

۲- سورة توبه (۹) : ۳۳.

۳- سورة انباء (۲۱) : ۱۰۵.

مسجدی بشوند و اگر داخل شدند، بر مسلمین لازم است آنها را اخراج کنند، مگر ضرورتی ایجاب کند مانند فصل خصوصت و امثال آن، که در آن صورت، طبعاً از روی ترس وارد و همان گونه خارج خواهند شد که مرحوم شیخ طوسی بعد از نقل این قول می‌فرماید: «وهو الذي يليق بمذهبنا (۱).

گرچه این جمله خبریه است ولی در واقع نهی از دخول آنها در مساجد است و یا امر به اخافه کفار (۲) و طبعاً به خاطر کفر این گروه، در دنیا بر ایشان خواری از قبیل سبی و قتل و ذمه و در آخرت عذاب بزرگ الهی خواهد بود. (۳)

احکامی که از این آیه استنباط شده است
برخی از مفسران عامه و خاصه از آیه مورد بحث، احکام زیر را
استنباط کرده اند:

۱- همان گونه که منع از مساجد، ستم بزرگ است، بهره وری از آن

۱- تبیان، ج ۱، ص ۴۲۰.

۲- تفسیر ابن کثیر، ج ۱، ص ۱۹۷؛ التفسیر المنیر، ج ۱، ص ۲۷۹؛ أنوار التنزيل، ج ۱، ص ۷۷.

۳- به کتابهای زیر مراجعه شود: مجمع البیان، ج ۱، ص ۱۹۰؛ کشاف، ج ۱، ص ۳۰۶؛ مسالك الانهام، ج ۱، ص ۱۸۶؛ قلائد الدرر، ص ۴۸؛ تفسیر فخر رازی، ج ۴، ص ۱۲؛ کنز المرفان، ج ۱، ص ۱۰۶؛ أحكام القرآن ابن عربی، ج ۱، ص ۲۳؛ تفسیر قرطباً، ج ۲، ص ۷۸؛ تفسیر المنار، ج ۱، ص ۴۲۳؛ روح المعانی، ج ۱، ص ۳۲۷؛ تفسیر طبری، ج ۱، ص ۵۴۷؛ روح البیان، ج ۱، ص ۲۰۹؛ تفسیر بیضاوی، ج ۱، ص ۷۷؛ تفسیر المراغی، ج ۱، ص ۱۹۱؛ زبدة البیان، ص ۷۷؛ أحكام الآيات آیس، ج ۱، ص ۸۸ آیات الأحكام ملکی، ص ۲۵۷؛ آیات الأحكام کیا الہراسی، ج ۱، ص ۱۳؛ آیات الأحكام جرجانی، ج ۱، ص ۱۵۰؛ المیزان، ج ۱، ص ۲۵۸؛ تفسیر صافی، ج ۱، ص ۱۳۵؛ تفسیر ابوالفتوح، ج ۱، ص ۳۰۰؛ بحار، ج ۸۳، ص ۳۳۹.

به خاطر اینکه موجب اقامه شعایر و تحصیل بزرگترین سرمایه زندگی است، لازم و واجب است.

۲- همان‌گونه که تلاش در تخریب مساجد و بی رونق ساختن آن، بزرگترین ظلم است، تعمیر و رونق بخشیدن آن، مایه خشنودی پروردگار و فوز به سعادت است.

امام صادق علیه السلام فرمود: «من بنی مسجداً بنی الله له بيتاً في الجنة؛ هر کس مسجدی بسازد، خداوند برای او خانه‌ای در بهشت خواهد ساخت. ^(۱)

نیز آن حضرت فرمود:

عليكم بإتيان المساجد؛ فإنها بيوت الله في الأرض، ومن
أتهاها متظهراً طهرة الله من ذنبه وكتب من زواره فأكثروا فيها
من الصلاة والدعاء وصلوا من المساجد في بقاع مختلفة؛
فإن كل لقيعة تشهد للملائكة عليها يوم القيمة؛

به مسجدها بروید که آنها خانه‌های خدا در زمین‌اند و هر کس در آنها با طهارت وارد شود خداوند او را از گناهانش پاک می‌کند و نام او را در زمرة زائران خود می‌نویسد و در آن نماز و دعا زیاد بخوانید، در جاهای مختلف مساجد نماز بخوانید زیرا هر مکانی به نفع نمازگزار در قیامت شهادت می‌دهد. ^(۲)

ونیز از آن حضرت روایت شده که فرمود:

ثلاثة يشكون إلى الله عزّ وجلّ : مسجد خراب لا يصلى فيه
أهلـهـ ، وعـالـمـ بـيـنـ جـهـاـلـ ، ومـصـحـفـ مـعـلـقـ قـدـ وـقـعـ عـلـيـهـ غـبارـ

۱- وسائل الشیعه، ج ۳، ص ۴۸۵.

۲- بحار، ج ۸۳، ص ۳۸۴-۳۸۵.

لا يقرأ فيه ؟

سه گروهند که به خدا شکایت می‌برند: مسجد خرابی که مردم در آن نماز نمی‌گزارند، عالمی که میان جهال گرفتار آمده، و قرآنی که روی آن غبار نشسته و آن را تلاوت نمی‌کنند.^(۱)

۳- هرگونه تخریب و بی رونق ساختن مساجد حرام است: «ومن أظلم ممَّن منع مساجد الله أَن يذكُر فِيهَا اسْمَهُ وَسُعْيَ فِي خَرَابِهَا»^(۲).
 ۴- کفار حق دخول در مساجد را ندارند و بر آنها حرام است که وارد مساجد مسلمین شوند؛ چرا که از یک سو قرآن می‌فرماید: «أُولُئِكَ مَا كَانَ لَهُمْ أَن يَدْخُلُوهَا إِلَّا خَائِفِينَ» و از سوی دیگر در حدیث آمده: «لِيَمْنَعَ أَحَدُكُم مساجدَكُم يَهُودُكُمْ وَنَصَارَاكُمْ ...». ^(۳)
 مرحوم شیخ طوسی پس از نقل معنای دوم که قبلًا ذکر شد، اضافه می‌کند:

و يمكن الاستدلال به على أن الكفار لا يجوز أن يمكنوا من دخول المساجد على كل حال؛

ممکن است این آیه استدلال شود بر اینکه کفار به هیچوجه حق ندارند که به هیچ مسجدی داخل شوند.^(۴)

البته شیعه نظرش همین است ولی اهل سنت در این باره سه نظر دارند:

اول: جواز دخول کفار در همه مساجد : قول ابوحنیفه :

۱- همان.

۲- کنز العرفان ، ج ۱ ، ص ۱۰۶؛ قلائد الدرر ، ص ۴۸.

۳- بخار ، ج ۸۳ ، ص ۳۴۹.

۴- تیبان ، ج ۱ ، ص ۴۲۰.

دوم: عدم جواز دخول کفار در همه مساجد: قول مالک؛
 سوم: کفار حق دخول در مسجد الحرام را ندارند ولی در دیگر
 مساجد بلامانع است: قول شافعی.^(۱)
 گرچه برخی از بزرگان، در وجوب و حرمت بعضی از این موارد تردید
 کرده اند،^(۲) ولی با توضیحاتی که داده شد به نظر می‌رسد که تردیدی در مواد
 یاد شده نباشد و قضاوت در باره آن با اهل فن است.^(۳)

-
- ۱- کشاف، ج ۱، ص ۳۰۶؛ تفسیر فخر رازی، ج ۴، ص ۱۸؛ روح المعانی، ج ۱، ص ۳۲۷؛
 تفسیر بیضاری، ج ۱، ص ۷۸.
 - ۲- زبدة البيان، ص ۷۸؛ مسالك الافهام، ج ۱، ص ۱۸۷؛ آیات الاحکام ملکی، ص ۲۵۷.
 - ۳- رک: کنز العرفان، ج ۱، ص ۱۰۶؛ تفسیر فخر رازی، ج ۴، ص ۱۲؛ مجمع البيان، ج ۱،
 ص ۱۹۰؛ قلائد الدرر، ص ۴۸؛ حدائق، ج ۷، ص ۲۷۹.

عدالت

با اشاره‌ای کوتاه به برشی از تقسیمات آن

دکتر ابوالقاسم گرجی

دانشمندان در تعریف عدالت تعبیرهای مختلفی به کار برده‌اند. فقه‌آن را در مقابل فسوق قرار داده و به اتیان واجبات و ترك محرمات یا به اتیان واجبات واجتناب از کبایر و عدم اصرار بر صغایر ، و یا به ملکه اتیان واجبات و... تعریف کرده‌اند. ^(۱) دیگر دانشمندان عدالت یا عدل را در مقابل ظلم قرار داده و در تعریف آن «إعطاء كُلّ ذي حقّ حقّه ونظير آن را ذکر کرده‌اند. ^(۲) به نظر این جانب عدالت اصطلاح خاصی ندارد، نه شرعی و نه غیر شرعی؛ مقصود از آن در همه جا همان معنای عرفی و لغوی عدالت است. بعد از این به بررسی قیودی که فقیهان در آن اعتبار کرده‌اند اشاره خواهیم کرد.

۱. رک: حواشی و شروح عروة الوثقى در اعتبار عدالت در مرجع تقلید.
۲. رک: تجرید و حواشی و شروح آن.

عدالت در لغت

عدالت که هم ریشه با اعتدال است، در لغت به معنای میانه روی و راستی و استقامت است^(۱)، چنانچه آن را به امر محسوس نسبت دهنده مثلاً چوب وغیره، مقصود مستقیم بودن ظاهري آن است، يعني به چپ يا راست انحراف ندارد؛ و در صورتی که آن را به امر معقول و معنوی نسبت دهنده، مثلاً ايمان وعقيده کسی را به عدل منسوب دارند، مقصود، راستی واستقامت معنوی آن است، يعني به يمين ويسار انحراف ندارد، و چنانچه عمل کسی را عادلانه بشمارند، مقصود اين است که در حد اعتدال است و از افراط و تفريط به دور؛ بنابراین عدالت هم می‌تواند در مقابل فسق واقع شود و هم در مقابل ظلم و مانند آن.

عدالت فردی واجتماعی

عدالت فردی آن است که هرکس از این جهت که فی نفسه در مقابل غیر خود تکاليف و مسؤولیتهاي دارد، اعم از خداوند و خلق او، معلم و شاگرد، مالك و مستأجر، فروشنده و خریدار، زن و شوهر، فرزندان و والدين، همسایگان و دیگران، هر کسی که به نحوی با او تماس دارد، بلکه حتی حیوانات وغیرها، در مقابل همه اینها تکاليف و مسؤولیتهاي دارد، حقوق آنان را باید رعایت کند و به وظایف خود در مقابل آنان عمل کند. چنانچه به راستی و درستی این حقوق و وظایف را رعایت کند و از کثی و انحراف بپرهیزد، این راستی و عدم انحراف را عدالت نامند. و با اینکه خود ممکن است به اقسامی منقسم گردد و نسبت به متعلقات خود نامهای خاصی به خود گیرد از این جهت که همه در مقابل عدالت اجتماعی قرار دارد عدالت فردی نامیده می‌شود.

۱. رک: قاموس، صحاح، لسان العرب وغیر آنها.

عدالت اجتماعی آن است که انسان از این جهت که مدنی بالطبع است و افراد باید با یکدیگر زندگی مسالمت آمیز داشته باشند، ناگزیر ضرورت دارد قوانین و مقرراتی بر آنان حاکم باشد که هر کدام را بر حقوق و وظایف خود نسبت به جامعه آشنا سازد، و این امکان را به وجود آورد که در موضع تصادم همه تا آن اندازه که ممکن است از حقوق حقه خود بهره مند شوند و در عین حال به وظایف خود در مقابل حقوق دیگران عمل نمایند. در این بین عادل کسی است که به راستی و درستی به وظایف قانونی خود عمل کند و از افراط و تفریط بپرهیزد تا اینکه ضمن تمتع از حقوق حقه خود، کسی در اثر اعمال خودسرانه او از حقوق قانونی خود محروم نگردد. این نوع عدالت هم - چنانکه دانسته شد - معلول عمل مستقیم افراد ملت است لیکن عمل عادلانه افراد ملت حاصل نیاید جز از راه وضع قوانین درست مبتنی بر مصالح و مفاسد عمومی واجرای درست آن قوانین که آن تنها در زیر سایه حکومتهاي صالح امکان پذير خواهد بود.

عدالت وصفی وعدالت عملی

در میان دانشمندان اعم از فقهاء و فلاسفه و دیگران بر حسب ظاهر عدالت دو کاربرد دارد. گاهی می گویند: قاضی یا حاکم باید عادل باشد. ظاهر این سخن این است که قاضی باید علاوه بر علم و سایر صفات، صفت عدالت هم داشته باشد. و گاهی گفته می شود: قاضی و یا هر انسانی باید عدالت ورزد؛ یعنی باید به عدل و داد حکم کند و یا در حقوق خود و دیگران عادلانه و منصفانه عمل کند.

به توضیح بیشتر: عدالت وصفی صفتی است از قبیل علم و حلم و وقار و آرامش وغیرها؛ یعنی شخص عادل دارای روح و روانی است مستقیم که او را از هرگونه انحراف و تضییع حقی اعم از حق خداوند یا حق مردم باز

می دارد، و به همین اعتبار است که فقهاء آن را در مقابل صفت فستق قرار می دهند و در برخی از موارد مانند مرجع تقلید، قاضی، شاهد و غیرها اعتبار می کنند و متکلمان آن را در مقابل ظلم قرار می دهند؛ مثلاً می گویند: خداوند عادل است و ظالم نیست. تحقیق این قسم از عدالت بنابر اعتبار ملکه در حقیقت عدالت پر واضح است، چرا که ملکه صفتی است راسخ در نفس انسانی که منشأ افعال خارجی او می گردد. اما بنابر عدم اعتبار ملکه، در آن صورت هم – چنانکه خواهد آمد – باز صفتی از قبیل خوف و خشیت به نفس شخص عادل قائم است که منشأ تحقیق اعمال خارجی او می گردد. نهایت، ضرورت ندارد آن طور رسوخ داشته باشد که به آسانی قابل زوال نباشد. بنابراین، عدالت وصفی خوی فاضلاتهای است در نفس انسانی که با وجود آن، انسان دچار فستق و ستمگری به دیگران نمی گردد.

اما عدالت عملی، فعلی است از افعال نفس انسانی که از او صادر می گردد از قبیل احسان، احترام، توقیر، تعظیم، تجلیل، حرکت وغیرها. گهگاه عدالت به این معنی بالفظ انصاف توأم می گردد و عدل و انصاف نامیده می شود. در هرحال، چنانچه این عدالت در مقابل فستق عملی قرار گیرد – چنانکه فقهاء آن را در این مقام به کار می بندند – مقصود از آن انجام دادن واجبات و ترک محرمات است، و در صورتی که در مقابل ظلم قرار گیرد – چنانکه متکلمان و دیگران به کار می بندند – مقصود رعایت حقوق دیگران اعم از خداوند یا سایر افراد بشر و عدم تضییع آن است. بنابراین، فستق در مقابل این عدالت به معنای خروج از طاعت است یعنی انجام دادن عمل یا ترک عملی است که شخص به وسیله آن از طاعت خداوند خارج می شود، چنانکه ظلم به معنای تضییع حقوق دیگران است.

خداوند در قرآن مجید در پاره‌ای از موارد به جای عدالت عملی، إقساط را به کار برده است از جمله آیه شریفة: ﴿وَ أَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ

المُقْسِطِينَ^(۱)؛ عدالت پیشه کنید، خداوند عادلان را دوست می‌دارد. إِقْسَاطٌ، إِفْعَالٌ است از قسط به معنای جور، و باب افعال در اینجا به معنای سلب است بنابر این مقصود از امر به إِقْسَاطٌ طلب ترك جور است که عبارت دیگری است از امر به عدل.

در آیاتی هم خود قسط به معنای عدل عملی آمده است از جمله آیه کریمه: **«شَهَدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمُ قَانِمًا بِالْقِسْطِ»**^(۲)؛ خداوند و فرشتگان و صاحبان علم عادلانه بر یگانگی او گواهی می‌دهند. در این صورت خود کلمه قسط باید به معنای عدل باشد یا حقیقت و یا مجازاً به علاقه تضاد.

از جمله امتیازات عدل عملی این است که می‌تواند متعلق تکلیف واقع شود چنانکه فرموده است: **«إِعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ»**^(۴) عدالت پیشه گیرید به تقو نزدیکتر است. و نیز فرموده: **«وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ»**^(۵). چنانکه از جمله امتیازات عدل وصفی شرطیت آن است برای برخی از امور مانند مرجعیت تقليد، قضاء، شهادت، امامت جمعه و جماعت، شهود طلاق، ولایت حاکم وغیرها. در مورد وصیت فرموده است: **«إِثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ»**^(۶). دو مرد عادل مسلمان بر وصیت گواهی دهنده. در مورد إشهاد بر طلاق فرموده است: **«وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنْكُمْ»**^(۷). دو مرد عادل را به شهادت دعوت کنید.^(۸)

۱. سوره مائدہ (۵): ۴۲.

۲. سوره آل عمران (۳): ۱۸.

۳. **«قَانِمًا بِالْقِسْطِ»** ممکن است حال باشد برای **«وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمُ»**، در این صورت ترجمه آیه همان است که در متن آمده. این امکان هم وجود دارد که حال برای «الله باشد، در این صورت شهادت است هم به توحید و هم به عدل خداوند.

۴. سوره مائدہ (۵): ۸.

۵. سوره مائدہ (۵): ۴۲.

۶. سوره طلاق (۶): ۲.

۷. در هر حال، عدل وصفی اعم از اعتبار ملکه و عدم اعتبار آن، بدون تردید از عدل عملی سرچشمه گرفته است. و شاید همین امر سبب شده که چندان از عدل وصفی نامی برده نشود.

عدم اعتبار ملکه در حقیقت عدالت

در اینکه عدالت مجرد انجام دادن وظایف است، یا ملکه انجام دادن وظایف که در اثر ممارست تقویت دست می‌آید، یا انجام دادن وظایف در صورتی که از ملکه ناشی شده باشد، یا مسلمان بودن در صورت عدم مشاهده گناه، یا صرف حسن ظاهر، بین فقهیان اختلاف است.^(۱)

اگر مقصود از ملکه، داعی قوی و مستحکمی باشد که پیوسته وعلى الدوام شخص را بر انجام دادن وظایف وادر می‌سازد، در اعتبار آن اشکالی نیست و این همان چیزی است که از آن به عدالت وصفی تعبیر کردیم. ولی برحسب ظاهر مقصود قائلان از ملکه این معنی نیست، مقصود نیروی قوی ومستحکمی است که زوال آن به آسانی میسر نباشد و گویا جزء ذات شخص عادل شده است. در این صورت هیچ دلیل صحیحی بر اعتبار آن وجود ندارد، کافی است شخص در اثر خوف و خشیت از مقام باری تعالی به اطاعت و پرهیز از معصیت تداوم بخشد.

مدعیان اعتبار ملکه به دو دلیل استدلال کرده‌اند:

- ۱- استصحاب عدم تحقق احکامی که به عدالت مشروط شده است مانند حجیت فتوا، قضاء وغیره مگر پس از به وجود آمدن ملکه.
- پاسخ: این استصحاب محکوم است به اطلاقات ادله آن احکام؛ چرا که دانسته شد به ملکه تقيید نشده است، آری به عدالت تقيید شده، لیکن چنانکه دانسته شد عدالت ملکه نیست، بلکن نفس انجام دادن وظایف است به شرط تداوم ناشی از داعی خوف و خشیت از مقام باری تعالی. بر فرض اجمال عنوان عدالت، نظر به اینکه ادله تقيید احکام به عدالت غالباً جدا از ادله نفی احکام است، اجمال آن به ادله نفس احکام

۱. رک: حواشی و شروح عروة الوئقى از جمله تقريرات درس آیه الله خونی در مورد عدالت.

سرایت نمی‌کند.

۲- دلیل دوم این که عناوینی که به موجب احادیث، احکام مشروط به عدالت به آنها تقيید شده است از قبیل: «مَنْ يَقُولُ بِدِينِهِ، صَائِنٌ، خَيْرٌ، صَالِحٌ، مَرْضَى، مَأْمُونٌ، مَسْتُورٌ، عَفِيفٌ وَغَيْرُهُ»، فضایلی هستند نفسانی و فضایل نفسانی چیز دیگری جز ملکات نخواهد بود.

پاسخ: این دلیل هم به هیچوجه بر تقيید احکام به ملکه دلالت ندارد؛ چه وثوق به دین، صیانت نفس، خیر بودن، صالح و مرضی و مأمون وغیر ذلك به هیچوجه بر چیزی زاید بر وجود این صفات در نفس انسان که در حدود همان مفهوم عدالت است دلالت ندارد، حد اکثر بر وجود داعی تداوم دلالت دارد که آن هم مورد قبول است. لیکن چنانکه اشاره شد این داعی می‌تواند همان خوف از کیفر و خشیت از مقام خداوند باشد، و آن به هیچوجه مستلزم ملکه نخواهد بود.

از آنجه درباره عدم اعتبار ملکه ذکر شد بطلان قول سوم نیز روشن شد.

اما قول چهارم؛ یعنی تعریف عدالت به اسلام به ضمیمه عدم مشاهده فسق، نیز درست نیست، چرا که اولاً: عدالت عمل است و یا از عمل ناشی شده است و اسلام اعتقاد، و نمی‌توان یکی را به دیگری تعریف کرد. ثانیاً: عدم فسق، عدم ضلععدالت است. نمی‌توان شیء را به عدم ضعی آن تعریف کرد.

واما قول پنجم، یعنی تعریف عدالت به حسن ظاهر، نیز درست نیست، زیرا حسن ظاهر نشانه عدالت است نه خود آن. بنابر این، درست قول اول است؛ یعنی نفس انجام دادن تکالیف لیکن با تقيید به وجود داعی تداوم.

آیا ترک صغاير هم مانند ترک کبایر در عدالتی که شرعاً شرط برخی از احکام قرار داده شده معتبر است؟

با اینکه صغیر و کبیر از امور اضافی اند و حقیقت ثابتی ندارند، با این حال به موجب پاره‌ای از آیات و بسیاری از روایات برخی از گناهان به طور مطلق کبیره‌اند و تعدادی صغیره. خداوند در قرآن مجید فرموده است: «إِنَّمَا يُعَذِّبُ مِنْ أَنَّمَا تُنْهَىٰ عَنِ الْحُكْمِ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ»^(۱)؛ اگر از گناهان بزرگ اجتناب کنید، بدیها را از شما می‌پوشانیم. و نیز فرموده است: «مَا لِهُدَا الْكِتَابِ لَا يُفَادُ صَغِيرَةً وَ لَا كَبِيرَةً إِلَّا حَصَّاهَا»^(۲)؛ این کتاب را چه خصوصیتی است که هیچ کوچک و بزرگی را فروگذار نکرده است. روایات بسیاری هم در این زمینه وارد شده است.

گروهی از فقهاء بر این عقیده‌اند که آنچه مانع از تحقق عدالت است گناهان کبیره است، اما گناهان صغیره نفس ارتکاب آنها منافاتی با عدالت ندارد، آنچه با عدالت منافات دارد اصرار بر ارتکاب صغاير است که این خود نوعی از کبیره است نه نفس ارتکاب آنها. اینان به چند دلیل بر این مدعماً استدلال کرده‌اند:

۱- در حدیث صحیح آمده: «وَ يُعَرَّفُ بِاجْتِنَابِ الْكَبَائِرِ»؛ عدالت به اجتناب گناهان بزرگ شناخته می‌شود.

این استدلال در صورتی درست است که این حدیث در مقام تعریف منطقی عدالت باشد در حالی که بیقین چنین نیست بلکه چنانکه از ظاهر حدیث بر می‌آید در مقام بیان معرف اصولی عدالت است؛ یعنی اماره‌ای که ما را بر تحقق عدالت که همان استقامت در جاده شریعت است رهنمون گردد، وهیچ مانع وجود ندارد که - چنانکه حدیث دلالت دارد - ترک کبایر امارة تعبدی بر عدالت شخص باشد؛ یعنی بر این دلالت کند که تارک کبایر

مرتکب هیچ گناهی اعمّ از کبیره یا صغیره نمی‌شود. نهایت، چنانکه می‌دانیم، حجیت و اعتبار اماره منوط است به این که خلاف آن معلوم نباشد. بنابراین، در صورتی که بدانیم شخص مرتکب گناه – ولو گناه کوچک – می‌شود، این اماره (اجتناب از کبایر) عدالت را ثابت نمی‌کند، کانه شارع مقدس فرموده است: در احراز عدالت کافی است بدانیم شخص، مرتکب گناهان بزرگ نمی‌شود، لزومی ندارد این را هم بدانیم که مرتکب گناه کوچک هم نمی‌شود. بدیهی است این معنی به هیچ وجه بر این دلالت ندارد که ارتکاب گناهان صغیره به حقیقت عدالت لطمہ‌ای وارد نمی‌سازد.

۲- دلیل دوم اینکه به مقتضای برخی از آیات و روایات، اجتناب کبایر کلیه آثار بدیها و صغایر را از بین می‌برد «إِنْ تَعْتَبُوا كَبَائِرَهَا تُنْهَوَ عَنْهُ نُكَفِّرُ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ». بنابراین، کسی که از گناهان بزرگ اجتناب می‌کند کانه هیچ گناهی مرتکب نمی‌شود. لذا به هیچوجه در عدالت او رخنه‌ای وارد نمی‌شود، بلکه اجتناب کبایر حتی از توبه هم به بقای عدالت أولی و نزدیکتر است؛ چرا که با ارتکاب کبایر عدالت از بین می‌رود و با توبه دوباره عدالت برمی‌گردد، اما با اجتناب از کبایر اساساً ارتکاب صغایر نمی‌تواند در از بین بردن عدالت کارساز باشد، و به اصطلاح توبه رافع آثار گناهان است، عدالتی که از بین رفته بود دوباره باز می‌گردد، اما اجتناب کبایر دافع آثار بدیها است؛ نمی‌گذارد عدالت از بین برود.

پاسخ: به دو وجه می‌توان به این استدلال پاسخ گفت:

نخست: آنکه بر حسب اطلاق آیه وسایر ادله وقی می‌توان همه سیئات و بدیها را محو شده دانست که احراز شود شخص تا آخر عمر مرتکب کبیره‌ای نمی‌شود، و إِلَّا چنانچه تا قسمتی از عمر مرتکب کبیره نشده ولی امکان دارد تا پایان عمر مرتکب حتی یک کبیره بشود، نمی‌توان

گفت صغایر او محسوب نشده و بالنتیجه عادل محسوب می‌شود. در این صورت امکان دارد با ارتکاب حتی یک کبیره صغایر او در از بین بردن عدالت او مؤثر باشد.

اگر گفته شود: با استصحاب عدم ارتکاب کبیره تا پایان عمر ممکن است به عدالت شخص حکم کرد.

در پاسخ گفته می‌شود: این استصحاب بر فرض در مورد محرمات که مطلوب در آنها عدم تحقق است مؤثر باشد، در مورد واجبات که مطلوب در آنها فعل است به هیچوجه کارساز نیست، بلکه فسوق را که خلاف مطلوب است به اثبات می‌رساند. علاوه بر این، این استصحاب به اصطلاح اصولیان اصل مثبت است؛ چرا که عدم اتیان، عنوان اجتناب را که در دلیل اخذ شده ثابت نمی‌کند.

دوم: اینکه مجرد آمرزش و غفران در اثر اجتناب کبایر سبب نمی‌شود که عنوان عدالت در شخص مغفور له تحقق داشته باشد؛ چه چنانکه دانسته شد، عدالت استقامت مطلقه در جاده شریعت است، و این در موقعی صدق می‌کند که انسان به داعی خوف از خداوند او را اطاعت کند و از نافرمانی اش بپرهیزد، کسی که گناه صغیره مرتکب می‌شود و به علت اجتناب از کبیره صغیره اش به حساب نمی‌آید، معلوم نیست چنین داعی در نفس او نسبت به عدم ارتکاب این نوع گناهان وجود داشته باشد. پس، تحقق عنوان عدالت در او متفق و لا اقل مشکوک است. بنابر این، منافاتی وجود ندارد بین اینکه گناهان صغیره محسوب نشود در عین حال عنوان عدالت هم تحقق نداشته باشد. آری، در مورد توبه که با نَدَم و پشیمانی توأم است ممکن است گفته شود: خوف خداوند در نفس تائب رسوخ دارد، لذا عدالت هم در مورد او تحقق دارد، برخلاف ما نحن فيه که رادع مؤثری در نفس شخص پدید نیامده و صرفاً به علت اجتناب از کبایر،

بدیهایش بخشیده شده است.

۳- دلیل سوم اینکه نظر به اینکه عدالت حقیقت شرعی ندارد و مانند سایر موضوعاتی که احکامی بر آنها مترتب است قابل تحمل مسامحات عرفیه است، کسی که احیاناً مرتكب گناه کوچکی می‌شود ولی نوعاً واجبات را مرتكب می‌شود و محرمات را ترک می‌کند عرفاً بر او عنوان مطیع یعنی فاعل واجبات و تارک محرمات صدق می‌کند، و به گناه کوچکی که مرتكب شده توجه نمی‌کند و یا در حق او به توجیهات و أعدار عرفیه مشتبث می‌شوند. در این صورت عناوینی را که در احادیث آمده مانند: اهل ستر وعفاف، خیر و صلاح وغیره بر او صادق می‌دانند، ولذا او را عادل به شمار می‌آورند، بر خلاف مرتكبان کبایر مانند زنا، لواط، قتل نفس وغیره که این نوع مسامحات در مورد آنان وجود ندارد ولذا عنوان عادل را بر ایشان صادق نمی‌دانند.

پاسخ: این استدلال هم به وضوح مردود است؛ چرا که اگر این اعدار عرفیه قابل توجیه باشد و موجب شود بر عمل، معصیت صدق نکند و بالنتیجه بر مرتكب، عنوان عادل صدق کند، چه تفاوتی بین معاصی صغیره و گناهانی از قبیل: غیبت، تهمت، ترک امر به معروف ونهی از منکر و معاصی کبیره دیگر وجود دارد؟ در غیر این صورت، چرا به مفهوم عدالت زیان نرساند؟ با اینکه چنین کسی و لو به مقدار کم از جاده مستقیم شریعت منحرف شده است. آری اگر غفلت موجب این انحراف شده باشد؛ یعنی: مرتكب در حین ارتکاب از خلاف بودن عمل خود بی خبر باشد، از این جهت که غفلت عذر است از عدالت خارج نخواهد شد، لیکن در این صورت هم بین کبایر و صغایر تفاوتی نخواهد بود.

بنابراین، همه معاصی چه کبیره و چه صغیره از این جهت که نسبت به مقام شامخ خداوندی نافرمانی و گستاخی است، با عدالت فردی به طور مستقیم و با عدالت اجتماعی به طور غیر مستقیم منافات دارد. نهایت، نظر

به اینکه چنانکه گذشت عدالت ملکه نیست تا با ارتکاب اختیاری معصیت منافات داشته باشد، بلکه نفس انجام دادن وظایف است نه صدفة بلکه به داعیِ خوف و خشیت از خداوند، در این صورت چنانچه نَدَم و پشیمانی و توبه را به دنبال داشته باشد با ارتکاب معصیت حتی کبیره منافات ندارد. نهایت، شخص در حین ارتکاب از عدالت ساقط می‌شود، اما پس از آن در صورتی که بر ترک ارتکاب مصمم باشد باز عدالت باز می‌گردد و می‌توان همه آثار عدالت را برابر آن متربّ دانست.

اعمال خلاف مروت

گروهی از فقیهان علاوه بر ترک گناه، ترک اعمال خلاف مروت را نیز در حقیقت عدالت معتبر دانسته و در این باب به حدیث صحیحی استناد کرده‌اند.

در آغاز باید دانست مقصود از مروت چیست؟ مروت از ریشه «مرء» گرفته شده است. در این صورت، مروت لغه به معنای مردی و مردانگی است، در بیان مقصود از آن در باب عدالت تعبیرات گونه‌گونی به کار برده‌اند از جمله: دوری گزیدن از اعمال پست، یا از آنچه مثل شخص مرتكب آن نمی‌شود و لو آنکه عمل مباحی باشد و برای آن به مثل غذا خوردن غیر بازاری (مثلًاً روحانی خصوصاً روحانی عالی مقام) در بازار و یا پا را در مجالس (عمومی) دراز کردن (یقیناً مقصود برای غیر ذوی الأعذار است، آن هم برای نشستن روی زمین نه روی مبل و مانند آن) مثال زده‌اند. چه بسا تعبیر مناسبتر در اعمال خلاف مروت، اعمالی است که اجتماع از مثل شخص آنها را نمی‌پسندد به اصطلاح اعمال خلاف نزاکت اجتماعی است و چه بسا نوعی از آن، همان است که حقوق دانان به آن عمل خلاف عفت عمومی و مانند آن می‌گویند.

و در هر حال از نظر این جانب چنانچه عمل شرعاً مباح باشد، به هیچوجه با عدالت فردی منافات ندارد ولو آنکه با ادب و نزاکت اجتماعی مخالف باشد. چنین کسی می‌تواند امام جمیعه و جماعات شود، چرا که ابداً دلیلی بر این ناسازگاری وجود ندارد.

حدیثی هم که به آن اشاره شد مقصود از آن دوری گزیدن از گناهان است نه از اعمال مباحی که برخلاف روش اجتماعی است. علاوه برآن، درگذشته اشاره شد حدیث مزبور در مقام بیان معرف اصولی است نه معرف منطقی. و به عبارت دیگر مقصود چیزی است که به وسیله آن می‌توان به وجود عدالت پی برد نه چیزی که در مقام بیان حقیقت شیء است که ما اکنون در مقام به دست آوردن آن هستیم.

و اما اعتبار مردود (به آن معنی که به آن اشاره شد؛ یعنی شخص عادل باید اعمالی انجام دهد که با شؤون اجتماعی سازگاری داشته باشد) در باب عدالت اجتماعی که از شرایط بسیار مهم حاکم، ولی جامعه و قاضی است در این مورد بدون تردید باید معتبر باشد؛ یعنی مثلاً حاکم ولی جامعه نمی‌تواند در وضعی باشد و یا عملی انجام دهد که با شؤون اجتماعی او سازگار نباشد، برای اجتماع قابل تحمل نباشد و لو آن که به موجب امارات و اصول حاکم بر اعمال فردی مباح باشد. ولی جامعه نمی‌تواند با بچه ها فوتیال بازی کند، یا در خیابانها و داخل رستورانها پرسه زند و یا با این وصف که روحانی است مانند جوانها آرایش و به اصطلاح اصلاح کند و لباس بپوشد و امثال این امور.

در مورد دلیل این مسأله ما باید در قرآن و اخبار و احادیث فحص کنیم و احیاناً به آیه و یا حدیثی دست یابیم و به آن استناد کنیم و چنانچه نیافریم متوقف بمانیم بلکه در این قبیل امور باید از عقل، بنای عقل و مصالح جامعه و این قبیل امور مدد بگیریم. دلیل مسائل اجتماعی و احکام

عمومی منحصراً این گونه امور است. ولی جامعه باید کسی باشد که از لحاظ علم، تقاو و وارستگی، رعایت مسائل اجتماعی و نظیر این گونه امور مورد احترام قاطبه مردم باشد و رغبت داشته باشند از او دستور بگیرند و از وی پیروی کنند. افرادی که این گونه نیستند، برای افراد جامعه قابل تحمل نیستند و تمايل و رغبتي به پيشواي و پیروی از آنان ندارند و در بین افراد جامعه وقوع واحترامی ندارند. چگونه این گونه افرادی می‌توانند حاکم و ولی ایشان باشند! شغل قضاهم بر همین منوال است؛ برجسته‌ترین شغل اجتماعی در اسلام است. متصدی آن نمی‌تواند مورد تنفس و انزعجار افراد جامعه باشد. حاکم و ولی جامعه نمی‌تواند چنین کسی را برای این شغل انتخاب کند. روزه خواری در ملأ عام در ماه رمضان برای صاحبان عذر، همچنین اظهار محبت و علاقه و حتی بوسیدن زوجه بلکه سایر محارم در میان جمعیت از نظر فردی خلاف شرع نیست، اما از نظر افراد جامعه بر خلاف ادب و نزاکت اجتماعی است و به اصطلاح حقوقدانان خلاف عفت عمومی است. عفت عمومی را جریحه‌دار می‌کند. حاکم و قاضی نمی‌توانند از میان چنین افرادی انتخاب شوند، همین طور امام جمعه و جماعت و نظیر این گونه افراد.

در اینجا اشاره به این نکته هم نامناسب نیست که به نظر این جانب بسیاری از مکروهات بلکه محرمات، و نیز بسیاری از مستحبات و حتی واجبات از همین قبيل اند یعنی برخلاف یا وفاق ادب اجتماعی هستند نه اینکه دارای مفاسد یا مصالح ذاتی اند. نمی‌توان آنها را مکروه یا حرام، مستحب یا واجب شرعی مولوی دانست، بلکه اموری هستند نامناسب یا مناسب با ادب اجتماعی (به اصطلاح خلاف یا وفاق مرؤت) مانند تشبه مردان به زنان، زنان به مردان، تشبه به اقوام مختلف یا موافق، تلبس برخی از البسه از لحاظ ماده، صورت، الوان وغیره، استعمال ظروف طلا و نقره،

آرایش و به طور کلی استفاده از طلا و نقره، تراشیدن و به طور کلی کم و زیاد کردن موهای سر و صورت و بدن، آداب اکل و شرب و لباس پوشیدن، تعمّم، تحنّک، کوتاهی و بلندی لباسها، شست و شو، تنظیف و بسیاری از امور دیگر.

عدالت واقعی و ظاهري

فقها در پاره‌ای از مسائل شرط را عدالت واقعی دانسته و در برخی از موارد عدالت ظاهري یا علمي؛ مثلاً: شهرت دارد که در شهود حاضر در مجلس طلاق، شرط، عدالت واقعی شهود است، اما در امام جماعت شرط را عدالت ظاهري دانسته‌اند، مقصود از اين دو اصطلاح چيست؟

اما عدالت واقعی، صرف نظر از صحّت یا عدم صحّت حکم مسئله؛ يعني صحّت اين حکم که در باب طلاق شرط است شهود واقعاً عادل باشند، مقصود از عدالت واقعی اين است که در باب شهود طلاق، شرط، خود عدالت است به تنهائي، نه اينکه شرط، عدالت معلوميه باشد به طوري که علم هم جزء یا کل موضع باشد. بنابر اين، علم طريق محض است. لذا چنانچه دو نفر عادل در مجلس طلاق حضور داشته باشند ولی مطلق از اين حضور یا از خود حکم وجوب حضور دو شاهد عادل غفلت داشته باشد، چون شرط واقعاً وجود دارد، طلاق درست است و لو طلاق دهنده از اين حضور یا از حکم آن بی اطلاع باشد. وبالعكس، چنانچه مطلق به عدالت شهود، علم داشته باشد ولی آنان واقعاً عادل نباشند و به اصطلاح بعد كشف خلاف شود، در اين صورت طلاق باطل است، چرا که عدالت وجود نداشته است. علم مطلق هم به هیچوجه در حکم مدخلت ندارد. بنابراین، طلاق باید تجدید شود و عده هم از زمان طلاق جديد محسوب خواهد شد.

اماً عدالت ظاهري يا علمي، باز صرف نظر از صحت اين حكم، مقصود اين است که مثلاً در مورد امام جماعت، شرط، خود عدالت نیست، بلکه شرط، علم به عدالت است و به اصطلاح، علم، در موضوع حکم دخالت دارد، چنانچه مأمور از عدالت امام غفلت داشته باشد ولو امام در واقع عادل باشد، جماعت او صحيح نخواهد بود. وبالعكس چنانچه به عدالت امام علم داشته باشد جماعت او صحيح است ولو كشف خلاف شود ومعلوم شود امام عادل نبوده است.

مواردی از احکام مشروط به عدالت

فقها در پاره‌ای از موارد عدالت را شرط دانسته‌اند که صرف نظر از صحت حکم آن مسائل، تعدادی از موارد را صرفاً برمی‌شماریم. از جمله اشتراط عدالت در مرجع تقلید، چه گفته‌اند: در صورتی فتواي مرجع برای مقلد حجت است که وي علاوه بر اجتهاد و برخى از شرایط ديگر، عادل هم باشد. و از جمله نفوذ قضا؛ چه در باب قاضى نيز چند امر را شرط كرده‌اند که از جمله آنها عدالت قاضى است. و از جمله نفوذ حکم ولت فقيه؛ چه در آن نيز عدالت شرط شده است. و از جمله امام جماعت، در او نيز عدالت را شرط دانسته‌اند. و از جمله اخذ صدقات واجبه وابن حکم مستقلی نیست بلکه از شئون ولايت فقيه است. و از جمله دستور جهاد بنابر عدم اشتراط امام معصوم علیه السلام، والاحکام واضح است. بدیهی است این حکم هم از شئون ولايت فقيه است. و از جمله اعتبار شهادت است که در آن نيز عدالت شرط است. و از جمله امور حسیه است که آن نيز از شئون ولايت فقيه است و در آن عدالت شرط است. و از جمله اجرای حدود و سایر احکام کيفی است، اين هم از شئون ولايت فقيه است. و از جمله برخى از قراردادها مانند قرار داد ذمه، صلح و مانند اينها که اينها هم

از شؤون ولایت فقیه است.

ادله اثبات عدالت

عدالت را به چند طریق می‌توان اثبات کرد:

۱- علم. چنانچه از راه معاشرت یا شیاع یا قرائی و شواهد، به عدالت کسی علم قطعی حاصل شود، بدون شک عدالت او ثابت شده و جمیع آثار عدالت بر آن مترب خواهد شد. بدینه است حجت قطع ذاتی است و به هیچوجه دست جعل نفیاً و اثباتاً به آن نخواهد رسید.

۲- بیته. هرگاه حداقل دو شاهد عادل به عدالت کسی شهادت دهند، به موجب اطلاق ادله حجت بیته، عدالت وی ثابت شده و تمام آثار عدالت بر آن مترب خواهد شد.

اگر گفته شود: عدالت امری غیر حسی (حدسی) است و ادله حجت شهادت مانند ادله حجت خبر واحد تنها امر حسی را شامل می‌شود و شامل امر حدسی نخواهد شد.

در پاسخ گفته می‌شود: درست است که عدالت خود فی نفسه امری است حدسی، لیکن چون موجبات وقوف بر آن اموری هستند حسی. لذا شمول ادله حجت در آن مانع نخواهد داشت. و چنانچه در اطلاق ادله خدشه شود، در عموم بنای عقلاب بر عمل به قول ثقه کفایت می‌شود.

۳- شیاع. چنانچه شیاع مفید علم باشد در طریق اول داخل است. و در غیر این صورت دلیلی بر اعتبار آن نخواهد بود مگر اینکه گفته شود، اخباری که بر کاشفیت حسن ظاهر از عدالت دلالت دارد، بر این نیز دلالت دارد که مطلق ظن در این باب کفایت می‌کند. لیکن صحبت این سخن محل تأمل است.

۴- حسن ظاهر: در مورد این طریق به احادیثی از جمله صحیحه

ابن أبي يعفور استناد شده است. لیکن برخی از فقهاء ادعا کرده‌اند که این احادیث با حدیثی که بر انحصار طریق به معاشرت دلالت دارد معارض است.

در پاسخ ادعای مذکور می‌توان گفت: حدیث مورد اشاره بر انحصار طریق احراز عدالت به معاشرت دلالت ندارد. لذا مانع ندارد که هم معاشرت طریق احراز عدالت باشد هم حسن ظاهر. بر فرض دلالت حدیث بر انحصار، مقتضای جمع بین متعارضین هم همین است که هر یک از معاشرت و حسن ظاهر طریق اثبات عدالت است.

در اینکه حسن ظاهر به حصول وثوق به عدالت مقید است، یا به حصول ظن شخصی به عدالت، ویا به هیچکدام مقید نیست، بین فقیهان اختلاف است، وحق این است که به هیچکدام مقید نیست، زیرا اولاً: دلیل معتبر وبی ایرادی بر هیچکدام از دو تقييد وجود ندارد.

ثانیاً: از صحیحه ابن أبي يعفور به دست می‌آید که حسن ظاهر اماره تعبدی اثبات عدالت است. بنابر این، حسن ظاهر مانند سایر امارات تعبدی به هیچکدام از این قیدها مقید نیست، بلکه حتی با ظن بر خلاف هم حسن ظاهر اماره عدالت است.

۵- بنابر آنچه در اماره قبل دانسته شد معاشرت هم می‌تواند طریق خاصّی برای اثبات عدالت باشد.

نقد تسامح مدنی در تمدن لیبرال

دکتر محمد جواد لاریجانی

مقدمه

مرحوم والد گرامی، حضرت آیت الله العظمی میرزا هاشم آملی (طاب ثراه)، دارای خصوصیات اخلاقی و منش جالبی بود که می‌تواند برای نسل جوان و طالب علم امروز ما بسیار آموزنده باشد. من به چند نمونه اشاره می‌کنم:

اولاً، انسانی «هدفی بود؛ یعنی خود را با «هدف و تلاش برای نیل بدان تعریف می‌کرد!

ثانیاً، بر هدف منتخب پایداری و مداومت داشت؛ ایشان تقریباً هفتاد سال به تدریس خارج فقه و اصول مشغول بود! و از هرگونه کاری که وی را از مطالعه و تحقیق در این دو فن شریف باز می‌داشت، اجتناب جدی می‌کرد.

ثالثاً، در تحصیل علم «موضوع گرا» بود تا «کتاب گرا». اهل فضل می‌دانند که بدون مطالعه کتب دیگران نمی‌توان به جایی رسید؛ در عین حال

چه بسیار افراد تحصیل کرده که عمدتاً ناقل آراء دیگران هستند و همواره در میان کتب غرق می‌شوند، در حالی که کتاب نزدیک محقق در نیل به مقاصد علمی است؛ آنچه مهم است فکر سازمان یافته است که می‌تواند با قدمهای استوار حول موضوع مورد علاقه دور بزند و به فهم آن نزدیک بشود، به خاطر این گرایش خاص، آن مرحوم هرگز کتابخانه بزرگ یا مجھزی نداشت؛ بلکه جزوای خاص خود را همواره به همراه داشت!

رابعاً، اگر چه زندگی سرتاسر علمی را برای خود برگزیده بود، لیکن قویاً معتقد بود که تأسیس حکومت اسلامی یک وظیفه است و در مسئله ولایت فقیه نظر مرحوم نراقی نهضت را درست و متین می‌دانست.

خامساً، در مسائل جزئی سیاسی اگرچه وقت صرف نمی‌کرد لیکن در ایام آخر هفته که برای دیدارشان غالباً به قم مشرف می‌شد، از من خلاصه‌ای از موضوعات مهم را می‌پرسید و با علاقه، مسائل سیاست خارجی کشور را دنبال می‌کردند.

سادساً، در مملکت‌داری معتقد بود باید از علم و درایت استفاده کرد، لذا با توجه به آگاهی از شوق من به مسائل نظری سیاست، همواره توصیه می‌فرمودند که در این حوزه - یعنی معارف سیاسی - از تدریس و تألیف غافل نشوم.

به همین مناسبت رساله حاضر را به یاد ایشان به رشته تحریر درآورده‌ام؛ امیدوارم که اگر ثوابی دارد نثار روح پرتوحشان گردد. آمین یا رب العالمین.

۱. طرح مسئله

الف) زندگی مدنی یعنی زندگی در تجمعاتی که افراد آن به هم وابستگی سازمان یافته دارند و به علاوه جمع آنان می‌تواند «عامل» هم

باشد. مظاهر زندگی مدنی پدیده «حکومت» است. در یک نظام مدنی در کنار یکدیگر زیستن منافع فراوانی دارد، اما بدون خطر و آفت هم نیست. مهمترین آفت در این زمینه «تجاوز و تعدی به حقوق دیگران» است. تجاوز می‌تواند خارجی و توسط دولت اجنبي باشد و یا می‌تواند داخلی و توسط دولت نسبت به شهروندان خود و یا شهروندان نسبت به یکدیگر صورت گیرد، از آنجا دوایر حقوق فردی در زندگی مدنی تعریف می‌شود، تسامح مدنی راجع به اساس این امر و وسعت آن است.

ب) مفهوم «تسامح^(۱)» در ادبیات سیاسی غربی در قرن گذشته تداول عمده داشته و به بیانات مختلف ارائه شده و مورد بحث و نقد قرار گرفته است، برای سهولت بحث، فرض می‌کنیم مسئله میزان آزادی افراد در بیان عقایدشان مطرح باشد، معروفترین شعار تمدن لیرال در همین زمینه است و آن «اصل تسامح» است:

«هر کسی در اعتقادات خود و در بیان آنها آزاد است و هیچکس، چه دولت و چه جامعه حق ندارد کسی را به خاطر اعتقاد به امری و یا بیان مطلبی مورد فشار قرار دهد». ^(۲)

از آنجا که اصل فوق در ساختار مدنی غرب نقش مهمی داشته و دارد، برخانهای متعددی برای اثبات آن ارائه شده است که من آنها را به سه دسته عمده تقسیم می‌کنم:

● نوع اول: برهان ذاتی؛

● نوع دوم: برهان تشکیکی؛

● نوع سوم: برهان مصلحتی.

در این رساله ضمن بیان انواع استدلالات فوق به نقد آنها می‌پردازیم. بمنه و عنونه.

۲. بررسی برهان ذاتی

الف) این برهان را از آن جهت «ذاتی می‌نامند که مدعی است مبتنی بر ویژگیهای ذاتی انسان است. لب این برهان را می‌توان به نحو ذیل ارائه دهم:

یک - انسان موجودی ناطق و «عامل» است، اما آیا وجود انسان معنای خاصی دارد؟ آیا وجود انسان ریشه‌ای دارد؟ آیا انسان برای غرض خاصی آفریده شده است؟ کاوش‌های حکما (به ویژه کانت و هیوم) در حکمت اولی نشان داده است که نمی‌توانیم روی پاسخ محکمی در مورد سؤالات فوق باشیم. لذا انسان باید برنامه زندگی و اعمال خود را قطع نظر از پاسخ روشی برای سؤالات فوق طراحی نماید (دنیامداری).^(۱)

دو- بنابر این آنچه در بند «یک» آورده‌یم، صحبت از سعادت حقیقی انسان و یا رسالت حقیقی انسان چندان مبنی‌دار نیست، بلکه آنچه به طور مسلم می‌توان گفت، شکل‌گیری افکار و روابط و ساختارهای جمعی است که عمل انسانها در آن بسیار مؤثر است.

بنابراین تنها می‌توانیم خواستار آزادی مطلق برای انسانها باشیم تا هرچه می‌خواهند مطابق عقل و شعور خود انجام دهند و بدین ترتیب مشارکت تمام عیار در «تجربه تاریخی انسانیت» داشته باشند. اما این امر عملاً با توالی فاسد بسیار همراه است؛ لذا باید حدود آزادی افراد آن هم در وسیعترین شکل ممکن- ترسیم شود و «رانداری» برای نظارت بر حفظ این حدود گماشته شود که همان دولت یا حکومت است. یعنی دلیل

۱. آراء فلسفه لیبرال در تمدن غربی بسیار متعدد و رایج است. آنچه در این رساله آورده‌ایم عصارة افکار علمای بزرگ آنان در مسئله مورد بحث می‌باشد. توجه ماعندها به نوشهای «جان استوارت میل و به ویژه دو اثر مهم وی تحت عنوانین زیر است:

*Mill, John Stuart. *On Liberty*, New York: Library Of Liberal Arts 1956.

Mill, John Stuart. *Principles Of Political Economy*, 2 Volumes, London: 1848.

وجودی حکومت «امنیتی» است! حکومت باید حافظ حقوق افراد باشد تا کسی به دایره دیگری تجاوز نکند و در نتیجه هر فرد در داخل دایره خود بتواند هرچه می‌خواهد انجام دهد و بدین ترتیب بیشترین مشارکت را در تکامل تجربه انسانی داشته باشد [اصل امنیت].

سه - بنابراین، ترسیم حدود آزادیهای فردی، رکن اساسی ساختار مدنی است و هر مبنایی برای این امر باید مبتنی بر اصل امنیت، شرایط ذیل را دارا باشد:

اولاً، اصل بر عدم تحديد است و هر قدمی در ایجاد محدودیت باید دارای «توجیه» باشد؛

ثانیاً، جان و مال مردم باید از هرگونه تعدی و تهدید در امان باشد؛
ثالثاً، اعمالی که فرد انجام می‌دهد، مادام که برای دیگری «ضرری» ندارد باید آزاد باشد، مقصود از «ضرر صدمه» به جان و یا مال و یا سلب اختیار از فرد است. مثلاً اگر کسی دوست خود را به شرب خمر دعوت و تشویق کند و به تدریج وی معتاد هم بشود، نمی‌توان گفت که به وی «ضرر زده شده است، زیرا رفیق وی اگر چه مدام او را تشویق به شرب خمر نموده، لیکن هیچگاه وی را مجبور ننموده است [اصل آزادی].

چهار- حال اعتقاد فرد به عقیده‌ای و یا بیان آن را در نظر بگیرید؛ بدون شک نمی‌توان ادعا کرد که: این اعمال می‌تواند به جان و مال کسی صدمه بزند. از سوی دیگر صرف بیان عقیده از کسی سلب اختیار نمی‌کند، لذا نمی‌توان فرد را در اعتقادات و یا بیان آنها محدود نمود. و هو المراد [اصل تسامح مطلق].

ب) اکنون، پس از تقریر برهان ذاتی برای تسامح مدنی، به نقد و ارزیابی آن در ضمن ملاحظاتی چند می‌پردازیم:

یک- سنگ بنای برهان را اصل دنیامداری تشکیل می‌دهد و دقیقاً

همین پایه است که سخت لرzan است! دنیامداری به نحوی که در تقریر فوق آورده‌ایم، در واقع «دنیامداری مصلحتی» است یعنی اینطور نیست که به برهان ثابت کرده باشیم وجود انسان معنی ندارد، غرض ندارد، سعادت ندارد و امثال اینها، بلکه به علت قانع‌کننده نبودن استدلال‌های فلاسفه در این باره «مصلحت نیست زندگی خود را - فردا و جمعاً - بر چنین اساسی‌بنا نهیم». لذا باید از آنچه قدر متیقّن است، کار را آغاز کنیم. قدر متیقّن چیست؟ یعنی این کار را باید بر اساس این که انسانها موجوداتی «ناطق و عامل - یعنی قادر به ارتکاب افعال ارادی - هستند آغاز کنیم و نه بیش‌تر! البته دنیامداری غیر مصلحتی نیز وجود دارد که نمونه‌آن ماتریالیست‌ها هستند.

دو - مصلحت اندیشی که در اصل زیربنایی دنیامداری مطرح شده است بر دو رکن استوار است:

یکی این که حقیقتاً کاوش‌های نظری در ریشه هستی نتایج یقینی به بار نیاورده و احتمال این که در آینده نزدیک چنین نتایجی را به بار آورند، نیز اندک است؛ و دیگر این که این مصلحت اندیشی بیشتر از سایر روشها جامع منافع افراد است. اما در هر دو رکن فوق خلل اساسی یافت می‌شود؛ ادعای غیر متنج بودن کاوش‌های نظری در ریشه وجود ادعایی عوامانه و بی‌پایه است و وجود اختلاف نظر هم نمی‌تواند مؤید این ادعا باشد. از سوی دیگر، اگر واقعاً استدلال فوق مصلحتی است و نمی‌خواهد جهت‌گیری داشته باشد، چرا طرف دیگر قضیه را رها می‌کند؟ یعنی مسئله هستی انسان یا ریشه دارد یا ندارد؟ اگر نداشت که حرفهای آقایان در صدد ارائه یک نحوه زندگی جمعی ملائم با آن است؛ اما اگر حقیقتاً انسان به خاطر غرض خاصی آفریده شده باشد و سعادت او در سیر به آن غرض باشد و انحراف او از این سیر هلاک باشد، در آن صورت آیا برنامه ارائه شده

باز هم می‌تواند ملائم با این حالت باشد؟ مثلاً اشاعهٔ فحشاً مسلم بر مبنای دوم، افساد است و باعث هلاک فرد می‌شود. چگونه این امر «اضرار نیست؟! پیش‌فرض دیگری در نجات برهان مصلحتی دنیامداری مطرح می‌شود و آن این که: به فرض ریشه‌دار بودن هستی انسان و داشتن کمال حقیقی، آنچه از این مبانی به دست می‌آید، صرفاً اعمالی فردی است و مطابق اصل امنیت و اصل آزادی وی به راحتی می‌تواند در زندگی فردی خود مطابق تعالیمی که یقینی می‌داند، عمل کند. به عبارت دیگر: دولت امنیت ایجاد می‌کند تا افراد مختار باشند در منزل خود و یا در خیابان به عبادت خدای سبحان مشغول باشند و یا به فسق و فجور؛ حکومت نباید وارد این مقوله شود که در دوازده آزادیهای فردی، فرد چه می‌کند. طبیعی است که این تلقی هم نادرست است؛ زیرا دلیلی ندارد که سیر به سوی مقصد آفرینش انسان صرفاً به دستورالعملهایی برای زندگی فردی مقصود باشد! در واقع وقتی انسان دارای کمال حقیقی شد، باید با همهٔ امکانات به سوی آن حرکت نماید.

سه- اصل امنیت هم- علی رغم صورت ساده و قابل قبول آن- دارای مشکلات مختلفی است. اشکال اول این است که مفهوم امنیت دقیق به کار نرفته است. مثلاً اگر قائل باشیم که برای انسان سعادت و شقاوتی است که با عمل انسان حاصل می‌شود، در آن صورت «سیر به سوی سعادت مهمترین مبنای اعمال می‌شود و دولت هم باید زمینهٔ این سیر را برای افراد تا جایی که می‌تواند تمهید نماید. لذا اصل امنیت حداقلی نیست که در هر حالتی درست باشد! به عکس فقط در حالی که دنیامداری تمام عیار باشیم، موجّه است. اشکال دیگر در لوازم امنیت است؛ یعنی اگر حکومت از طرف مردم مثلاً مسئول ژاندارمی امنیت باشد، باید اموری را که مؤثر می‌داند در این امر به کار گیرد. فرض کنید در زمان جنگ با مهاجمی

خارجی، افرادی علیه جنگ، لزوم دفاع و سربازگیری و امثال اینها سخنرانی کنند. طبیعی است دولت در حالت جنگ این اقدامات را مخلّ ادای وظیفه خود می‌داند، لذا مانع آن می‌شود!

پس اصل تسامح مطلق نمی‌تواند از اصل امنیت استنتاج شود. در عمل دول غربی دو نوع استئنا قائل شده‌اند، یکی «امنیت و دیگری «عفت عمومی» یعنی اگر فرضًا در نیویورک خانمی نیمه عریان سر کار خود در بانک حاضر شود، پلیس او را بازداشت می‌کند. استدلال چیست؟ دلیل پلیس این است که عدم لحاظ عفت عمومی نوعی ناهنجاری اجتماعی است و ناهنجاری مخلّ امنیت است! البته عفت عمومی امر مطلقی نیست، یعنی اگر عموماً زنان نیمه عریان بودند، دیگر ناهنجاری به حساب نمی‌آمد، پلیس می‌تواند بگوید آنان که می‌خواهند زنان نیمه عریان سر کار بروند، اول باید این فکر را تبلیغ کنند و اگر مردم بدان روی آورند و خواهان آن بودند، در آن صورت حضور نیمه عریان اشکالی ندارد. نمونه عملی دیگر، موضوع به رسمیت شناختن هم‌جنس‌بازی است که در دهه‌های قبل خلاف عفت عمومی شمرده می‌شد و امروزه در جوامع آنها رسمی است!

چهارم در بیان و اثبات اصل آزادی مفهوم «ضرر نقش عمدہ‌ای بازی می‌کند. چه موقع می‌توان گفت عمل فردی به دیگری «ضرر وارد کرده است؟ این که عمل هر فرد نباید باعث ضرر به دیگری شود، به راحتی قابل قبول است، اما دعوا بر سر مفهوم دقیق «ضرر رساندن» است! در این مورد ملاحظات چندی وجود دارد:

ملاحظه اول این که اصل آزادی در جوامع غربی که مدعی داشتن ساختار مدنی بر اساس تسامح هستند، هم به این کلیت مورد قبول نیست. استثنای اول مربوط به پخش خبر دروغ است: مثلاً اگر در روزنامه‌ای کثیرالانتشار بنویسند خوردن فلاں نوع روغن باعث سرطان می‌شود، مسلماً

فروش آن کالا به شدت افت می‌کند و صاحب کارخانه ضرر مهم مالی می‌بیند. از این جهت به متضرر امکان داده‌اند به دادگاه شکایت برد و ادعای خسارت نماید. برای رفع این اشکال چنین استدلال می‌کنند: آزادی برای فرد گوینده ثابت است لیکن روزنامه - که یک رسانه است و نه فرد - مجرم شناخته می‌شود. آری، اگر مسئول روزنامه خود شخصاً چنین ادعایی را بنماید، همو باید خسارت بدهد. به نظر من این ادعا یک مغالطه است! عمل روزنامه درج یک خبر است؛ این عمل نه ذذدی است و نه ضرب و شتم؛ در عین حال مجرم هم به حساب می‌آید، یعنی مصدق ضرر رساندن است، لیکن از مردم در خرید آن نوع روغن سلب اختیار نکرده است!

استثنای بعدی، مربوط به افراد صغیر است؛ در مورد بچه‌ها تا به سن قانونی برسند، دولت واولیا می‌توانند آنان را از شرب خمر، رفتن به برخی اماکن، مشاهده بعضی فیلم‌ها باز بدارند، مثلًاً جوانی را در نظر بگیرید که سن او هفده سال و یازده ماه و بیست و نه روز باشد. امروز او صغیر است و فردا کبیر! از سوی دیگر چرا فرد صغیر ولایت می‌خواهد؟ برهان عمومی این است که او قدرت انتخاب درست اعمال را ندارد. حال می‌گوییم، قدرت درست تصمیم‌گیری علامت بلوغ است و این امر الزاماً بستگی به سن ندارد. گاهی افراد با سنین بالا بلوغ ندارند! ولذا طبیعتاً نوعی تصدی و یا نظارت موجه است.

ملاحظه دوم، ضرر از منظرهای مختلف، معانی متفاوتی دارد: از موضع عامل - یعنی کسی که مرتکب عمل مورد بحث شده است - نیت یا قصد مهم است؛ یعنی وی می‌تواند مدعی شود که چگونه بدون داشتن قصد ضرر رسانی بدین امر متهم شده است؟ از موضع متضرر، هر چیزی یا هر وضعیت نامطلوبی که در اثر عمل دیگر حاصل شود، باید ضرر محسوب گردد. از موضع حکومت هم، هر عملی که به مقاصد او ضرر

برساند مطرح است. مثلاً اگر برقراری امنیت وظیفه دولت است، هر فردی که با عمل خود (چه گفتن یا نوشتن باشد یا هر عمل دیگر) به امنیت ضرر می‌رساند، مجرم است. اگر وظیفه دولت کمک به شهروندان در سیر به سوی سعادت باشد، هر عملی که به این امر ضرر برساند، مطرح است. بین این سه موضع کدام یک باید پایه عمل باشد؟ اصل آزادی در واقع تلاشی است که حدود مسئله را با ارائه پایه‌ای ترسیم بنماید. اما پایه‌ای نه چندان محکم! البته راه حلی که در این زمینه در آثار علمای سیاست ارائه شده، چنین است:

اولاً، اصل آزادی اگر چه عمل حکومت را محدود می‌کند لیکن به آن مربوط نیست؛ یعنی دولت نمی‌تواند به این بهانه که به دیگری ضرر می‌رساند مانع عمل خود شود، مگر این که این ضرر در مال یا جان او باشد و یا از فرد سلب اختیار کند.

ثانیاً، دولت در ادائی وظایف خود می‌تواند محدودیتها را ایجاد کند؛ این محدودیتها نه از باب ضرر یکی به دیگری است بلکه از باب ضرر فرد به حکومت است. در چنین مواردی مسئله سلب اختیار مطرح نیست. ملاحظه سوم، مسئله ضرر، در مباحث فقهای ما آمده است و آن را در علم اصول، تحت عنوان قاعدة «لا ضرر مطرح می‌سازند و برخی از آرای آنان می‌تواند در مباحث حکومت دخل داشته باشد.

حضرت امام خمینی^(۱) درباره حديث نبوی که فرمود: «فانه لا ضرر ولا ضرار»^(۲) می‌فرمایند:

اولاً، کلمه «ضرر در استعمال رایج لغت عرب تنها به زیانهای مربوط به مال و جان اطلاق می‌شود در حالی که «ضرار هرگونه مورد دیگر از قبیل

۲. الإمام الخميني ، بداعن الدرر في قاعدة نفي الضرر ، تهران؛ مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمیني^{پنهان} ، ۱۴۱۴ هـ . ق ، صفحه ۶۱ .

سخت‌گیری و فشار آوردن و امثال آن را در بر می‌گیرد. همچنانکه در قرآن کریم آمده است: «**لَا تضارِّ والدَة بولَدَهَا وَلَا مولُودٌ لَه بولَدَه**» [آل‌بقرة: ۲۳۳] که در آن مسئله زیان مالی یا جانی مطرح نیست.^(۱)

ثانیاً، در بیان ماهیت قاعده رأی ایشان بر این است که رسول اکرم ﷺ شون مختلف داشتند؛ از جمله شأن حکومت و ریاست و شأن قضاویت. معنای این حدیث این است که رسول اکرم ﷺ در مقام حکومت یا قضادستور داده‌اند که لا ضرر و لا ضرار. یعنی هیچ یک از شهروندان حق ندارند کاری کنند که به دیگری ضرر یا ضراری وارد شود، و بر این استنباط شاهد می‌آورند که در مستند احمد بن حنبل به روایت عباده بن الصامت خبر مذکور چنین آمده است: «وَقَفَيْ أَنَّ لَا ضرر وَ لَا ضرار». ^(۲) مرحوم والد (رحمه الله عليه) در مسئله «لا ضرر دیدگاهی متفاوت با حضرت امام زین داشته‌اند:

اولاً، معتقد بوده‌اند که قاعده «لا ضرر کاربرد فراوانی در فقه ندارد زیرا در هر موردی که از این قاعده بر استنباط حکمی استفاده می‌شود راه دیگری هم وجود دارد!»^(۳)

ثانیاً، ایشان ضرر و ضرار را تقریباً به یک معنی و شامل زیانهای غیر جانی و مالی می‌دانستند! «الضرر في العرف يكون صادقاً على المعنى الأعم من ضرر العرض والمال والنفس»^(۴) مرحوم والد الله در مصاديق ضرر به سه معنی (حالت) توجه کرده‌اند؛ معنی اول نقص از مرتبه کمال بعد از حصول آن است که قطعاً مفهوم ضرر بر آن صدق می‌نماید؛ معنی دوم منع فرد از نفع است، در حالی که طبیعتاً اقتضای نفع داشته باشد که می‌تواند مصدق

۲. همان، صفحه ۱۱۴.

۱. همان، صفحه ۶۵.

۳. اسماعیل پور قمشه‌ای، محمد علی، مجمع الأفکار و مطرح الأنظار، تقریرات بحث الأصول شیخ الفقهاء الحاج میرزا هاشم الاملی، قم، المطبعة العلمية، ۱۴۰۵ هـ. ق، جلد پنجم، صفحه ۱۲۱.

۴. همان، صفحه ۱۲۸.

ضرر قرار گیرد؛ معنی دوم، عدم حصول نفع در موردی است که اقتضا هم ندارد! که مفهوم ضرر قطعاً به آن اطلاق نمی‌شود.^(۱) ثالثاً، در معنی حدیث «لا ضرر و لا ضرار پنج احتمال ذکر کرده‌اند که در پنجمین آن «نفی به معنی «نهی به کار رفته و قریب به نظر حضرت امام^{علیهم السلام} است، لیکن مسلک مختار ایشان همان رأی مرحوم شیخ انصاری^{علیه السلام} است که مطابق آن «مراد از نفی، نفی ضرر حقیقتاً است، یعنی در عالم وجود حقیقتاً ضرر نیست نه نفی مجازی یا ادعایی. بلکه نفی مطلق در عالم تکوین و نه تشريع! «فلا ضرر معناه: لا حکم، یکون مصدق الضرر^(۲) زیرا وجود تکوینی حکم راعین وجود تشريعی آن پنداشته‌اند.

۳. بررسی برهان تشکیکی

الف) لب مطلب در این استدلال به قرار ذیل است:
 نفی اصل تسامح مطلق فقط موقعی موجه است که در صحت اعتقادی احتمال خطأ ندهیم. اما از آنجا که چنین امری ممکن نیست بنابراین تسامح مطلق را نمی‌توان محدود کرد.
 توضیح بیشتر مطلب چنین است: فرض کنید می‌خواهیم اعتقاد و بیان و تبلیغ مطلبی مانند ϕ را منع کنیم. چه چیزی می‌تواند این ممنوعیت را توجیه کند؟

حداقل یکی از دو مورد ذیل باید درست باشد:
 یک- مطلب ϕ غلط است.

دو- تبلیغ مطلب ϕ به مصلحت نیست.

در مورد اول سؤال می‌کنیم: آیا در اعتقادمان به این که ϕ غلط است احتمال خطأ می‌دهیم یا خیر؟ از آنجا که در هر اعتقادی احتمال خطأ وارد

است پس تلاش برای منع بیان آن نمی‌تواند موجه باشد. در مورد دوم، باز هم سؤال می‌کنیم: آیا در اعتقاد به این که تبلیغ مطلب ϕ به مصلحت نیست، احتمال خطا می‌دهیم؟ و عیناً برهان تکرار می‌شود.

ب) برای توضیح یا توجیه این شکاکیت عمومی معمولاً دو نوع استدلال ارائه می‌شود؛ در نوع اول، راههای نیل ما به معرفت (که مجموعه احکام ϕ یک نمونه از آن است) مطرح می‌گردد و در هر یک مسئله احتمال خطا مطرح می‌شود. مثلًا ارسسطو در کتاب عبارت سه نوع روش در نیل به معرفت مطرح کرده است: روش استنتاجی محض مانند هندسه، روش استقرائی مانند علوم طبیعی و روش دیالکتیک مانند فلسفه سقراطی. در معارف ریاضی احتمال خطا وجود دارد زیرا ممکن است در مسیر برهان به انحصار مختلف خطا وارد شود؛ در معارف استقرائی که خطا بسیار نمونه دارد؛ بهترین دلیل تحول تئوری‌ها است که هر یک بر ویرانهٔ قبلی ساخته می‌شوند و در معارف دیالکتیک نقطه آغاز بحث بر «رفض است! نوع دوم تمسک به تطور و پیشرفت تدریجی علوم و معارف است.

ج) برای روشن شدن خطای فاحش این استدلال کافی است سه موضوع متفاوت را از هم تمیز دهیم: صحت یک حکم مانند ϕ (از نقطه نظر منطقی و جدا از معرفت بدان)، اعتماد (یقین) خود به صحت یک حکم؛ احتمال خطا در فهم انسان از یک پدیده.^(۱) آنگاه می‌گوییم: اولًا، پیشرفت علوم و ظهور تئوری‌های جدید بر ویرانه‌های سابق، یقین و اعتماد علماء را به نحو مستمر به فهم آنان از پدیده‌های مورد مطالعه نه تنها کم نکرده بلکه افزایش داده است!

ثانیاً، عمل بر اساس یقین موجه، خود موجه است حتی اگر احتمال

۱. لاریجانی، محمد جواد، نقد دینداری و مدرنیسم، تهران، انتشارات مؤسسه اطلاعات، ۱۳۷۳، صفحه ۳۶.

خطا هم داده شود. مثلاً اگر انسان اعتماد داشته باشد که این هوای پما سالم است. این امر برای سوار شدن بدان کافی است؛ حتی اگر احتمال خطأ هم بددهد، یا اگر حاکمی یقین موجه داشته باشد که باید مالیات گرفت، اقدام او به این موجه است حتی اگر احتمال خطأ وجود داشته باشد! منع یک عمل هم می‌تواند دقیقاً همین وضعیت را داشته باشد. البته صرف نادرستی عقیده‌ای ضرورت منع را به همراه ندارد؛ بلکه باید تبلیغ آن همراه با ضرر باشد و ضمناً منع آن دفع ضرر مورد نظر را هم بنماید. اگر در این دو شرط به اندازه کافی توجیه داشته باشیم اعمال ممنوعیت موجه خواهد بود!

۴. بررسی برهان مصلحتی

الف) طرفداران اصل تسامع مطلق گاهی از «مصلحت برای اثبات نظر خود استفاده می‌کنند. خلاصه این برهان به قرار ذیل است: فرض کنید موضوع ممنوع کردن بیان و تبلیغ مجموعه‌ای از مطالب باشد مانند ϕ ؛ حال می‌گوییم: ϕ یا درست است و یا درست نیست. اگر ϕ درست باشد و در عین حال منع شده باشد، خسارت عظیمی به بشریت وارد آمده است، زیرا نسل یا نسلهایی را از دانستن محروم کرده‌ایم و از آثار آن بهره نبرده‌ایم. اگر ϕ نادرست باشد، طرح آن من حیث المجموع ضرری ندارد زیرا در فضای تسامع مطلق نقد می‌شود و از این تضارب آرا، فکر ϕ قویتر و نوع درست‌تر آن ظاهر می‌گردد. پس در هر صورت منع یک فکر به مصلحت جامعه نیست!

ب) در ارزیابی استدلال فوق باید بگوییم که قائل آن نتوانسته است بین حقایقیت یک فکر و مقبولیت آن در بین عموم تمایز بگذارد. چه بسیار حرف حقی که مشتری نیافته است؛ مانند انبیایی که هرچه مردم را به راه

درست هدایت می‌کردند، کمتر کسی گوش فرا می‌داد! و چه بسیار دجال بازی و عوام فربی که مریدان بسیار جمع کرده است. گرویدن مردم به سوی یک فکر پدیده‌ای اجتماعی است نه معرفتی! همچنان که تبلیغ یک فکر در میان عموم مردم یک کار اجتماعی است نه مباحثه‌ای علمایی! «زان راک روسو در این باره عقیده جالبی دارد؛ به نظر وی تمدن غربی علی‌رغم پیشرفت‌های خیره‌کننده در زمینه علوم و معارف مادی، بشر را فاسد کرده و او را به عقب برده است؛ و در این امر صنعت چاپ و نشر کتب نقش عمده‌ای را ایفا نموده است، زیرا برخلاف دوران عتیق که از جاودانگی باطل آگاهی نداشتند، امروز «به یمن هنر چاپ و نحوه‌ای که ما آن را به کار می‌گیریم فکرهای باطل هابز و اسپینوزا برای همیشه آثار سوء خود را باقی می‌گذارند، یک حرف باطل وقتی به زیور طبع آراسته می‌شود، زهر آن قابل امحای نیست!»^(۱)

۵. خاتمه

- الف) نسخه تسامح مدنی که در عقلانیت لیبرال مطرح شده است و با تمام امکانات تبلیغ می‌شود نه عملی است و نه درست!
- ب) حکومت صرفاً برای تسهیل در دستیابی به نیازهای اولیه نیست! بلکه زندگی مدنی تشکیل نوعی تجمع عامل است و سؤال از ماهیت آن همانند سؤال از ماهیت افعال است. لذا حکومت (و زندگی جمعی مدنی) برای تحقیق و تسهیل نیل افراد به سعادت حقیقی است.
- ج) فکر انسان مانند جسم انسان فاسد می‌شود؛ فساد همانند مرض می‌تواند گسترش یابد؛ بسط یک فکر عملی اجتماعی است و صرفاً یک

1. Rousseau, Jean-Jacques. *The Social Contract and Discourses*, London: Everyman's Library, 1990, P.26.

اقدام فردی نیست؛ لذا مانند هر عمل دیگر می‌تواند در جهت سعادت یا در خلاف جهت آن باشد.

د) منع بیان یک فکر الزاماً باعث جلوگیری از بسط آن نیست! لذا حکومت اگر بسط فکری را مضمونی یابد، باید بهترین راه محدود کردن آن را پیدا کند. اگر چه منع تبلیغ یک فکر می‌تواند در شرایطی توجیه داشته باشد، لیکن همواره چنین نیست.

۲۴

نقد و بررسی دلایل ابطال تسلسل

دکتر علی لاریجانی

مقاله‌ای که تقدیم می‌گردد، بررسی اهم دلایلی است که حکما در ابطال تسلسل ارائه نموده‌اند این وجیزه را به روح تابناک معلّم اول خویش، والد بزرگوار، حضرت آیة الله العظمی میرزا هاشم آملی^{تبریزی} تقدیم می‌کنم تا در یادنامه‌ای که به مناسبت سالگرد رحلت ایشان به زیور طبع آراسته گردیده نشر یابد.

هیچ از یاد نمی‌برم که این مرد الهی در تمامی جلسات خود به یک امر همگان را توصیه می‌کرد و آن گام برداشتن در مسیر علم و تحقیق بود و همیشه علم و دانش را ارج می‌نهاد و برای آنانی که غیر طریق دانش را ارزش می‌پنداشتند، تأسف می‌خورد. و توصیه مؤکد ایشان به بنده و اخوان که بر ضرورت می‌باشد در تهران ادامه تحصیل دهیم، این بود که این ایام عمر را صرفاً در بحث و درس بگذرانیم و به شاگردان خود کراراً توصیه می‌کردند که بیش از تبلیغ متعارف حوزوی، به تتبیع فقهی و اصولی اشتغال داشته باشند و همیشه در این اندیشه بودند که تعداد قابل توجهی از روحانیون مستعد را به

نحوی تأمین نمایند که بتوانند تمام وقت خود را صرف تحقیقات فقهی و اصولی نمایند. حاصل چنین تعلق خاطری به علم و دانش، پژوهش کثیری از معارف حوزه و دانشگاه بود که امروز همگی از استوانه‌های علمی کشور محسوب می‌گردند. بر روح پرفتح ایشان درود می‌فرستیم و از خداوند متعال، علو درجات برای ایشان طلب می‌کنیم.

در کتب فلسفی که از حکماء بزرگ به میراث مانده است، غالباً به بحث دور و تسلسل بر می‌خوریم و در برآهین مختلف از برهان ابطال تسلسل بهره می‌گیرند؛ مخصوصاً در بحث اثبات صانع. البته بر اثبات واجب الوجود برآهینی قوی می‌توان ارائه نمود که نیازی به استفاده از بحث تسلسل نداشته باشد واتفاقاً دلایل مهم همان نسخ از ادله هستند، لیکن غالباً ادله «اینی» در اثبات صانع نیازمند بهره‌گیری از برهان ابطال تسلسل هستند.

در برآهینی که برای ابطال تسلسل اقامه شده است، برخی، از خصوصیت علیت و معلولیت سلسله، چندان بهره نبرده‌اند؛ یعنی در نزد آن حکیمان، به همان دلیل تسلسل باطل است که اصولاً هر سلسله نامتناهی غیر ممکن است؛ لذا، یک سلسله از اشیاء نامتناهی هم غیر ممکن است. در برخی از ادله، منتج شدن سلسله به یک نقطه حدی را مساوق متناهی بودن سلسله پنداشته‌اند؛ یعنی اگر سلسله‌ای از علل و معلومات موجود باشد که منتهی به یک امر در حد بشود، این امر را خود به خود با تناهی سلسله یکی دانسته‌اند. البته در برخی از دلایل به خصوصیات علت و معلولی سلسله توجه شده است و از آن بهره‌گرفته‌اند. به هر تقدیر، در این مقاله تلاش شده است دلایل ارائه شده (که بیشترین دلایل در کتاب اسفار مرحوم ملاصدرا بحث شده است) مورد نقد و بررسی قرار گیرد و مشخص

شود اولاً؛ در کدامیک از براهین، استفادهٔ دقیقی از بحث علت و معلول در سلسله شده است. و ثانیاً؛ اگر برهان از این خصوصیت هم بهره‌مند باشد، آیا متعجب بودن سلسله، مساوی تناهی آن خواهد بود؟ قبل از ورود به بحث، لازم است تعریف دور و تسلسل را دقیقاً مشخص کنیم و بعد هر یک از ادله را به روشنی تقریر کرده و پس از آن مورد ارزیابی قرار دهیم. لازم است متذکر شویم که در ارائه دلایل ابطال تسلسل، از مباحث مرحوم ملاصدرا در اسفار استفاده شده است؛ هرچند با تعبیرات اندک در کتب دیگران هم ذکر گردیده، لیکن در این کتاب، دلایل، با دقت بیشتری تقریر یافته است و حاوی بعضی نازک‌اندیشی‌های مرحوم ملاصدرا نیز است.

تعریف تسلسل و دور

حکما عموماً بحث دور و تسلسل را با هم مطرح می‌کنند و مقصودشان از دور عبارت است از: دوران علیت و معلولیت میان دو چیز، به طوری که هر کدام علت و معلول دیگری باشند و آن را «دور مصّح»^۱ گویند و گاهی دوران علیت و معلولیت میان سه چیز یا بیشتر فرض می‌شود و در این صورت، دور را «مضمر» نامند.

در دور، باید افراد سلسله علل و معلولات از دو طرف محدود باشند و بطلاً آن بسیار واضح است؛ با اندک تأملی مشخص می‌شود که تقدّم شیء بر نفس خویش خواهد بود.

اما در تسلسل، اگر سلسله علل و معلولات از نقطه‌ای شروع شود و به جایی متنه‌ی نشود، (البته دور نباشد)، چنین سلسله‌ای را تسلسل گویند.^(۱) در تحقق تسلسل سه شرط معتبر است:

۱. فلسفهٔ عالی یا حکمت صدر المتألهین، (تلخیص و ترجمه قسمت امور عامه والهیات کتاب اسفار) ج ۱ و ۲، محمد جواد مصلح، ص ۱۰۲ و ۱۰۳.

۱. اولین نقطه مفروض، معلومی باشد که علت نقطه مادون خود نباشد تا سلسله از یک طرف متناهی بوده و از طرف دیگر مورد بحث و نظر قرار گیرد.

۲. شرط ترتیب: بقیه نقاط سلسله مفروضه، هم علت و هم معلوم باشند؛ یعنی علت مادون خود و معلوم مافق خویش.

۳. شرط فعلیت: با فرض عدم تناهی سلسله مفروضه، کلیه نقاط بالفعل موجود باشند. عبارت مختصر و مفیدی، در تعریف دور و تسلسل در اسفار آمده است که مطلب را روشن می‌کند:

هي أن يتراافقى عروض العلية والمعلولة لا إلى نهاية؛ وأن
يكون كل ما هو معروض للعلية، معروضاً للمعلولة، فإن
كانت المعروضات متناهية العدد، فهو الدور بمرتبة إن كانت
اثنين أو بمراتب إن كانت فوق الاثنين، وإنما فهو
المسلسل.^(۱)

حکما در مورد سلسله‌ای با شرایط ثلاثة فوق، رأى بر بطلانش دارند و به روش‌های مختلف درباره آن بحث و اقامه برهان کرده‌اند، البته در غالب کتب فلسفی، در این باره، این چنین می‌نگارند که فلاں برهان است البراهین و فلاں برهان ضعیف است و قس علیهذا. لیکن در همینجا باید یادآور شویم که مقصود از برهان ضعیف چیست؟ برهان باید به نحوی باشد که با یک عقل منطقی بتوان از مقدمات، نتیجه را استخراج کرد. اگر چنین مشخصه‌ای را داشت، برهان است و اگر نداشت برهان نیست، در ماده برهان، جا دارد بحث ضعف و قوت بشود، اما در البراهین ابطال تسلسل، ضعف غالباً در ساختار صورت قیاس است! که اینجا محل ضعف و قوت نیست، بلکه بحث یا برهانی است یا غیر برهانی. باید دانست که مقصود از

۱. الحکمة المتعالبة في الأسفار الأربع، الجزء الثاني من السفر الأول، ص ۱۴۱-۱۴۲.

تشکیل صغری و کبری واین همه تلاش برای ارائه برهان، صرفاً اقناع نفس به صحّت اصل نتیجه نیست، ممکن است بدون برهان هم نفس درباره یک ادعایی اقناع شود. ولی وقتی پای برهان پیش می‌آید، باید رابطه منطقی محکمی بین مقدمات و نتیجه برقرار باشد. اما براهینی که در ابطال تسلسل اقامه شده، چند برهان - به زعم حکماً - از سایرین قویتر است که معمولاً در کتب فلسفی ذکر شده است مثل برهان امکان و یا برهان اسد و اخصر و بسیط‌تر از همه در اسفرار ملاصدرا، جزء دوم از سفر اول، ده برهان اقامه شده است که در بعضی از آنها همین اشکال عدم رابطه محکم منطقی بین مقدمات و نتیجه مشاهده می‌گردد.

براھین تسلسل

۱- برهان وسط^(۱)

این برهان به انحصار مختلف تقریر یافته، ولی آنچه در اسفرار آمده، چنین است:
این برهان را ابن سینا در شفا آورده است و اجمال برهان این گونه
است:

معلولی را فرض کنید، علتی خواهد داشت و آن علت نیز علتی، و این سیر تا بی نهایت نمی‌تواند ادامه یابد، زیرا اگر معلول و علت آن و علت اولی علت آن را در مقایسه با یکدیگر در نظر آوریم، علة العلة، علت اولی ومطلق برای سایرین است و بقیه، نسبت بدو، نسبت معلولیت دارند، لیکن یکی معلول با واسطه و دیگری معلول بلا واسطه است. حال هر یک از این سه، دارای خاصیتی هستند؛ خاصیت طرف معلول، این است که

۱. اسفرار، جزء دوم از سفر اول، فصل ۴، ص ۱۴۴.

علت هیچ شیء نیست و خاصیت طرف دیگر این است که علت کل است و خاصیت وسط آن است که علت یک طرف و معلول طرف دیگر است، حال چه وسط یکی باشد یا بیشتر از یکی! و اگر بیشتر از یکی باشد، چه متناهی و چه نامتناهی، فرقی نمی‌کند، و اگر تعداد افراد وسط متناهی باشد، مجموعه آنها مثل واسطه واحد است که در خاصیت وسطیت نسبت به دو طرف مشترک است. حال اگر مجموعه غیرمتناهی باشد، پس یک طرف وجود ندارد و جمیع موارد غیر متناهی غیر از فرد اولی، که فقط معلول است، در خاصیت واسطه هستند. زیرا هر کدام از آنها هم علت و هم معلولند، خود این مجموعه هم علت و هم معلول است. بنابر این، این زنجیره علت و معلول به این شکل درآمد که طرف اول آن، فقط معلول است و طرف وسط، علت و معلول هستند. بنابر این، حد آخر آن باید فقط علت باشد.

البته برای اثبات اینکه این مجموعه، هم علت و هم معلول است، روش‌های مختلفی وجود دارد؛ مثلاً ملا صدر در ادامه برهان، دلیل معلولیت و علیت این مجموعه وسط را چنین بیان می‌کند:

إذ كُلَّ واحِدٍ مِنْهَا مُعْلُولٌ وَ الْجَمْلَةُ مُتَعَلِّقَةُ الْوُجُودِ بِهَا، وَ
مُتَعَلِّقَةُ الْوُجُودِ بِالْمُعْلُولِ، مُعْلُولٌ، إِلَّا أَنَّ تِلْكَ الْجَمْلَةَ شَرْطٌ
فِي وُجُودِ الْمُعْلُولِ الْأُخْيَرِ وَعَلَّةٌ لَهُ .^(۱)

در پاورقی کتاب اسفار آمده است که ظاهراً مقصود این است که حیثیت مجموعه امری زاید بر وجود افراد آن نیست و معلولیت آن عین معلولیت آحاد آن است و احتیاج آن به علت، عین احتیاج آحاد است.^(۲) اما شاید بیان صحیح این باشد که هر یک از این آحاد معلولند و وجود جمله این آحاد، متعلق وجود تک تک این آحاد است و متعلق وجود

۱۰۲. اسفار، جزء دوم از سفر اول، فصل ۴، ص ۱۴۴ و ۱۴۵.

معلوم، معلوم است، مگر اینکه این جمله، شرط وجودی معلوم اخیر باشد که در این صورت، علت است، پس هم علت است وهم معلوم.
اما حکیم سبزواری، درباره معلولیت مجموعه می‌گوید: چون کل مجموعی، احتیاج به آحاد دارد، از این جهت معلوم است.

آقای حائری در کتاب علم کلی می‌گوید: چون علة العللی در مجموعه فرض کرده‌ایم که وجود ندارد، تمام آحاد آن معلومند و حاصل جمعی که از آحاد معلوم به دست می‌آید، به معلولیت شایسته‌تر است.
مرحوم ملا صدرامی فرماید که این، اسد البراهین در این باب است.

نقد و بررسی

اولاً، امر علت و معلوم را برای افراد تعریف کردیم، برای یک مجموعه تعریف نکردیم، یعنی به فرض که بدانیم با چه وضعی x علت y است، ولی در مورد یک مجموعه مثل $A = [x, y, z]$ که x, y, z ، علت هستند، آیا A را می‌توان علت چیزی نامید. یعنی در واقع تشخّص یک مجموعه فقط به عناصر آن است و یا حیثیت مجموعه چیزی زاید بر حقیقت افراد آن است؟ و اگر اعضای یک مجموعه هم معلوم بودند، می‌توان به راحتی تصمیم گرفت که آن مجموعه نیز معلوم چیزی است؟ ظاهراً حداقل، همیشه این گونه نیست.

مثالاً ممکن است مجموعه‌ای داشته باشیم که اعضایش همگی دارای حد باشند، ولی خود مجموعه حد نداشته باشد. از این قبیل مجموعه‌ها بسیارند.

به هر تقدیر، از همین مطلب مرحوم ملا صدراءستفاده کرده و فرموده‌اند: تمام اعضای مجموعه واسطه، هم علت هستند و هم معلوم؛ پس مجموعه، هم علت است و هم معلوم. این مطلب، به راحتی قابل

اثبات نیست و حداقل همیشه صحیح نیست و در ریاضیات مثالهای نقض زیاد دارد.

ثانیاً، مطلب مهمتر این است که درست عین اشکال اصلی در همین مطلب اخیر بروز می‌کند؛ یعنی نوعی مصادره به مطلوب است. فرض کنیم، تعریف دقیقی از علیت و معلولیت یک مجموعه بر حسب وضع اعضاپیش داشته باشیم، اماً توجه داشته باشیم که در مورد یک مجموعه متناهی، تعریف کرده‌ایم، معلوم نیست در مورد یک مجموعه نامتناهی بتوان به راحتی این نظریه را بسط داد، یعنی در برهان حکیم سبزواری که می‌فرماید: «کل مجموعی، احتیاج به آحاد دارد و از این جهت معلول است»، در یک مجموعه متناهی این حرف صحیح است، اماً در یک مجموعه نامتناهی اینچنین احتیاجی وجود ندارد. نه تنها این حرف صحیح است، کلی تر از آن هم صحیح است. هر تعداد متناهی از مجموعه نامتناهی حذف کنید، باز می‌توان گفت که مجموعه بدانها نیازمند نبوده است. بنابراین، با این روش، معلولیت مجموعه نامتناهی را نمی‌توان ثابت کرد.

مثالاً دنباله‌ای مثل $\{a_0, a_1, \dots, a_n\}$ را در نظر آورید که
یعنی حد دنباله a_n ، برابر A است.

$n \rightarrow \infty$

از این دنباله، اگر تعداد متناهی از a_n ها را حذف کنید، در مقدار حد، تغییری حاصل نمی‌شود.

نظر جناب آقای حائری هم کافی نیست وایشان هم بین چنین مجموعه و افراد تفاوت قائل نشده‌اند. به هر تقدیر، برهان صدر المتألهین، در این قسمت این است که حیثیت مجموعه، امر زاید بر وجود افراد نیست. به نظر نمی‌رسد، حداقل در همهٔ موارد، بتوان به قطعیت چنین

مطلوبی را بیان داشت.

ثالثاً، به فرض که علیت مجموعه واسطه را به نحوی تعریف کنیم.
یعنی فرض کنید که سلسله ماتعبارت از $\{a_0, a_1, a_2, \dots\}$ است
علت a_0 علت a_1 است و همین طور، وچون کوچکترین عضو مجموعه
واسطه، که a_1 است، علت جمله ابتدایی سلسله که a_0 است، می‌باشد
واعضای دیگر که به طریق اولی علت a_0 خواهند بود، بنابر این، می‌توان
گفت که این مجموعه، علت a_0 است (فرض کنیم که علت مجموعه را
تعریف کرده‌ایم). ولی به راحتی نمی‌توان معلولیت مجموعه واسطه را
پذیرفت. یعنی هر تعداد متناهی عضو در نظر بگیریم، حیثیت مجموعه
واسطه، وابسته بدانها نیست، نه در عینیت نه در معلولیت. بنابر این، این
مجموعه، خاصیت مجموعه‌های متناهی را ندارد. لذا، این مجموعه، به
تک‌تک اعضای خود نیازمند نیست و درست همان‌طور که در اثبات علیت
مجموعه واسطه، کوچکترین عضو (از نظر وجودی) یعنی a_1 را مورد سؤال
قراردادیم و دیدیم علت a_0 است و بقیه هم که علت a_1 و ماقوفند. بنابر
این، علیت مجموعه را نتیجه گرفتیم، برای معلولیت این مجموعه، باید
بزرگترین عضو را مورد سؤال قرار دهیم، ولی متأسفانه بزرگترین عضو در
کار نیست. واتفاقاً تمام بحث در همین مسأله است واگر بنا باشد،
معلولیت این مجموعه را با احتمال و احساس و... پذیریم، مثل این است
که فرض کنیم کل سلسله به واجب ختم می‌شود! مسأله اصلی عین همین
مسأله است.

در ریاضیات، در این گونه موارد برای اینکه بیینند این مجموعه آیا از
کرانه‌ای کوچکتر است و یا به حدی میل می‌کند، نخست نیازمندند که
بدانند اعضای مجموعه دارای حد بالایی یا کرانه بالا هستند یا نه، و اگر
اعضای مجموعه دارای کرانه نباشند، به طریق اولی برای کل مجموعه

نمی‌توانند حدّی در نظر بگیرند. (تازه اگر مجموعه کرانه داشته باشد، دلیل نمی‌شود که کل مجموعه حدّ داشته باشد).

رابعًا، از همه این بحثها که بگذریم، فرض کنیم تمامی استدلالها بر وفق مراد باشد، ما در واقع چه چیزی را ثابت کرده‌ایم، یک طرف معلول و یک حدّ واسطه که هم معلول است و هم علت، و از این دو نتیجه گرفتیم که باید یک طرف علت هم وجود داشته باشد.

ولی از اینجا چنین نتیجه گرفته نمی‌شود که این مجموعه، واسطهٔ متناهی باشد. زیرا ممکن است مجموعه‌ای که به صورت $\{a_0, a_1, a_2, \dots, a_n\}$ حدّ دارد، a_0 طرف معلول باشد و این مجموعه $\{a_1, a_2, \dots, a_n\}$ واسطه باشد که هم معلول است و هم علت. با این برهان ثابت شد که $A \rightarrow \{a_1, a_2, \dots, a_n\}$ یعنی این مجموعه به چیزی مثل A میل می‌کند که حدّ A است. ولی اینکه «سلسله ممتنع است» اثبات نمی‌گردد. و ممکن است A جزء این سلسله نباشد. در واقع، با این استدلال، ثابت نمی‌شود که حدّ این مجموعه حتماً باید عضو این مجموعه باشد و این نکته، در آنالیز ریاضی با دقت زیاد مطرح است.

۲- برهان تضاییف^(۱)

مرحوم ملا صدر را در اسفرار می‌فرماید:

اگر این سلسله علل و معلولات، به یک علت مشخص که معلول هیچ چیز نیست، منتهی نشود، عدم تکافوٰ متضایفین را نتیجه می‌دهد. اما تالی باطل است، پس همچنین است مقدم آن. یا اینکه می‌گوییم، اگر متضایفان، متکافیان باشند، لازم می‌آید که این سلسله به یک علت

۱. اسفرار، جزء دوم از سفر اول، فصل ۴، ص ۱۶۲.

محض ، متهی شود. اما مقدم درست (یا حق) است . پس همچنین است
مرتالی را !

اما بیان حقیقت این مقدم و بطلان آن تالی (بیان قبلی) این است :
معنای تکافو می رساند که اگر یکی از آن دو در عقل یا در خارج وجود یابد ،
دیگری نیز موجود گردد . و اگر یکی متفقی گردد ، دیگری نیز اینچنین
است (به عبارت دیگر ، به ازای هر یک از احد المتضایفین که موجود باشد ،
واجب است موجود بودن دیگری) .

اما دلیل لزوم نتیجه ، این است که معلول اخیر ، معلول محض
است ، اما هر یک از افراد فوق ، علت و معلولند و اگر سلسله ، به یک علت
محض متهی نشود ، لازم می آید معلولیتی بدون علت موجود باشد .
اگر اشکال شود که ، مکافی بودن معلولیت ، معلول محض ، فقط
علیتی را ایجاد می کند که بلا واسطه فوق آن باشد و دلیلی برای یک علت
محض نیست .

در پاسخ گوییم ، بله . اما مراد از بحث اجمالی در فوق این بود که به
خاطر تضایف ، به ازای هر معلولی ، علتی لازم است و همین اجمالی ،
مقتضی ثبوت علت محض است ، و فلاسفه بر این مطلب دو دلیل
آورده اند :

۱. اگر این سلسله علل و معلولات لا یتناهی باشد ، لازم می شود که
عدد معلول ، زیادتر از عدد علل باشد و این با توجه به ضرورت تکافو علت
و معلول باطل است . به خاطر اینکه ، هر علتی در سلسله ، معلول نیز
هست ، اما هر معلولی علت نیست ، مثل معلول اخیر .

۲. هر یک از علتها را منطبق بر یک معلول در این سلسله می کنیم
واگر یکی از این موارد بیشتر از موردهای دیگر است ، تکافو علت و معلول
باطل می شود ؛ زیرا معنای تکافو این است که به ازای هر معلولی ، علتی

باشد. و به ازای هر علتی، معلومی. بنابر این، لازم است که علتی بدون معلوم ضرورتاً موجود باشد؛ زیرا از جانب متناهی سلسله یک معلوم محض داریم، پس سلسله، لا یتناهی نیست.

نقد و بررسی

اشکال اصلی این برهان، همان است که مرحوم ملا صدرا مطرح فرمودند. اما دو جوابی که برای این اشکال ارائه کرده‌اند، به نظر می‌رسد هر دو از جاده برهانی بودن خارج است، زیرا:

۱. اما در اولین پاسخ که فرموده‌اند، اگر سلسله نامتناهی باشد، لازم می‌آید که عدد معلوم بیشتر از عدد علت باشد، از چند جهت قابل نقض است:

(الف) بیشتر و کمتر بودن در بی نهایت به چه معنی است؟ آیا اگر بی نهایت با یک جمع شود، زیادتی بر آن حاصل می‌شود؟ مسلمًاً این طور نیست، همان‌طور که ریاضیدانان، عمل جمع را در متناهی اینچنین تعریف کرده‌اند. در موارد بی نهایت به این نحو تعریف کرده‌اند که:

$$(A + \infty) = \infty$$

(ب) عدم تناهی سلسله چه ربطی به علت محض دارد؟ ممکن است این سلسله نامتناهی باشد ولی در حد، به یک علت محض متنه شود. این یک نکته بسیاری اساسی است که در ریاضیات بدان توجه شده است. شما می‌توانید سلسله‌ای داشته باشید از اعضایی که همه کوچکتر از واحد هستند، ولی در حد به یک می‌رسند؛ مثلاً:

$$\frac{1}{2}, \frac{1}{4}, \frac{1}{8}, \dots, \frac{1}{16}$$

حد این مجموعه ... $\frac{1}{2} + \frac{1}{4} + \frac{1}{8} + \dots + \frac{1}{16} = 1$ است، اما تمام جمعهای متناهی این اعضاء، کوچکتر از یک هستند؛ مثلاً:

$$\frac{1}{2} + \frac{1}{4} < 1$$

$$\frac{1}{2} + \frac{1}{4} + \frac{1}{8} < 1$$

در ریاضیات، ممکن است سلسله‌ای مثل $\{a_0, a_1, a_2, \dots\}$ داشته باشیم و این سلسله ضمن اینکه بی نهایت عضو دارد، به حدی مثل A میل کند. در اینجا لازم است مفهوم حد را تعریف کنیم.

عدد A را حد دنباله $\{a_0, a_1, \dots\}$ گوییم و به این شکل نمایش می‌دهیم $A \rightarrow a_n$ ، اگرچه عدد A هر فاصله‌ای در نظر بگیریم، یکی از اعضای دنباله $\{a_0, a_1, \dots\}$ داخل آن فاصله باشد؛ مثال $\dots, \frac{1}{n}, \frac{1}{n+1}, \frac{1}{n+2}, \dots, 1$ ، این سلسله به سمت عدد 0 میل می‌کند، زیرا حول صفر، هر فاصله‌ای در نظر بگیرید، یک عدد کوچک به شکل $\frac{1}{n}$ یافت می‌شود که داخل آن فاصله قرار گیرد.

با این تعریف، یک سلسله می‌تواند به حدی میل کند که آن حد، داخل آن سلسله نیست و سلسله نیز بی نهایت عضو دارد.

در اینجا نیز می‌توان بین حد داشتن و عضو سلسله بودن، تفاوت قائل شد. ممکن است این سلسله حد داشته باشد، و حد آن جزء سلسله نباشد و سلسله نیز بی نهایت عضو داشته باشد. و می‌تواند حد سلسله نیز بی نهایت عضو داشته باشد. و می‌توان حد سلسله را به همین نحو تعریف نمود. البته، این مطلب که اساس محکمی در آنالیز ریاضی دارد، به نظر حیر با توجه به تشکیکی بودن وجود، کاملاً قابلِ اعمال در فلسفه است. و همان‌طور که در ریاضیات این مطلب منشأ بسیاری از مباحث مهم گردید، شاید در فلسفه نیز خالی از اهمیت نباشد. بنابر این، ممکن است یک سلسله نامتناهی داشته باشیم که اعضای آن هم علت و هم معلول باشند، ولی حد این سلسله یک علت مخصوص باشد.

۲. این برهان دوم، وضع بدتری از برهان اول دارد. زیرا تضایف علت و معلول به چه معنی است، یعنی اگر معلولی را در نظر بگیریم و یا موجود باشد، علت آن در ذهن و یا در خارج باید موجود باشد. علت آن معلول، نه علت یک چیز دیگر! ظاهراً خلط بسیار ظرفی در این تقریر برهان صورت پذیرفته است. اولین فرد سلسله، معلولیت مخصوص بود، فرد بعدی علت این فرد اخیر است و معلول فرد فوق خود؛ بنابر این، هر یک از افراد را که هم علت و هم معلول هستند، در نظر بگیریم، موجب نمی‌شود که ذهن متظر امر دیگری نباشد؛ چه درست است که این فرد هم علت است و هم معلول، اما علت ماتحت خویش و معلول ما فوق خود است. بنابر این، با توجه به تضایف، باید با هر یک از این افراد، در جستجوی علت آن بود.

علاوه بر این، گفته شده که معلول مخصوص اولی باقی می‌ماند که علت مخصوص می‌طلبد! این گونه تضایف که آنقدر کش دار تعریف شود، فکر می‌کنم بتوان عالم را با آن ساخت! به حکم تضایف، هیچ چیز نمی‌توان نتیجه گرفت، جز علت آن شیء، نه علتی با هزار واسطه با آن. این معلول اولی، علت متصل به خود را می‌تواند به حکم تضایف در ذهن و یا خارج بطلبید و هیچ چیز بیشتر از آن را نمی‌تواند.

برهان سوم

این برهان خیلی شبیه به برهان پیش است و در همین فصل در اسفرار ذکر شده است.

در این سلسله، فرد اول را که معلول مخصوص است، حذف می‌کنیم، باقی سلسله هم علت است و هم معلول. پس به اعتباری، می‌توانیم دو سلسله جدا از هم داشته باشیم: سلسله علل و سلسله معلولات. حال اگر

بین این دو سلسله، هر عضو را با عضو دیگری از سلسله دیگر انطباق دهیم، باید در سلسله علت‌ها زیادتی موجود باشد، به دلیل سبق علت بر معلول. زیرا هر علتی بر معلولی در مرتبه خود منطبق نمی‌شود، بلکه بر معلولی که علت آن معلول بر این علت مقدم است، منطبق می‌شود؛ چه معلول اولی سلسله را حذف کرده‌ایم. پس لازم می‌آید که سلسله علت‌ها از سلسله معلولها به اندازه‌یکی زیادتر باشد. و این هم معنایی جز وجود علتی که به ازای آن معلولی یافت نشود نیست و در نتیجه، تسلسل منقطع می‌شود!

نقد و بررسی دو اشکال وجود دارد:

۱. وقتی سلسله بی‌نهایت شد، به هیچ وجه نمی‌توان گفت که سلسله علت‌ها از سلسله معلولها فزونی دارد. زیرا که بی‌نهایت، وقتی با «یک» جمع شود، همان بی‌نهایت است و این امر بدیهی است و از اولیات ریاضیات است.

۲. چرا اگر سلسله علت‌ها، یکی از سلسله معلولها افزون باشد، تسلسل منقطع می‌شود؟ شاید این سلسله همان‌طور که در تذکر قبلی (برهان قبیل) اشارت رفت، در حد، به یک علت غیر معلول میل کند. در این صورت، چه سلسله علت‌ها و معلولها مساوی باشد (بنابر نظر ریاضی‌دانان) و چه به زعم حکما، سلسله علل یکی بیشتر از معلول باشد، این امر، ربطی به انقطاع تسلسل ندارد.

۳. ممکن است این سلسله ضمن اینکه نامتناهی است به حدی میل کند که آن حد خود معلول هم باشد، لیکن در این سلسله نباشد. مثلاً می‌توان چنین فرض کرد که تمامی سلسله علت‌ها و معلولها به صادر اول در

حد میل کند که صادر اول خود به نحوی معلول است، ولی ارتباط صادر اول با معلولها نظیر ارتباط سایر اعضای سلسله با هم نیست.

برهان چهارم^(۱)

اگر سلسله‌ای غیر متناهی، چه از علی و معلولات و چه غیر آن (مثل اعداد)، داشته باشیم، لا محاله شامل هزارتایی است و عده این هزارتایی‌ها یا مساوی عدد این سلسله است یا کمتر یا بیشتر. عده این هزارتایی‌ها بیشتر از عده آحاد این سلسله نمی‌تواند باشد (واضح است) و مساوی نیز نمی‌تواند باشد، زیرا هر هزار تا از آحاد سلسله، یک عضو هزارتایی است. پس باید عده هزارتایی‌ها کمتر از آحاد سلسله باشد. این هم باطل است؛ زیرا جمله آحاد که به قدر عده الوف است، یا از جانب متناهی سلسله است و یا از جانب نامتناهی است. و در هر دو صورت، این امر، مستلزم متناهی سلسله است. زیرا اگر عده الوف از جانب متناهی سلسله باشد، پس تعداد الوف متناهی است و در نتیجه تعداد سلسله هزار برابر آن باز متناهی است. و اگر عده الوف از جانب نامتناهی باشد، باز تعداد الوف متناهی می‌شود. تقریر صحیح این مطلب به بیان ریاضی به طریق ذیل است:

$$\text{تعداد آحاد سلسله} = x = 1000y + M \quad M \leq 999$$

$$\text{تعداد هزار تایی‌ها} = A = y \text{ متناهی}$$

$$y+A=1000y+M \Rightarrow \text{از حل معادلات بالا}$$

$$M = A - y \Rightarrow y = A - M$$

$\overbrace{}$
متناهی

یعنی تعداد هزارتایی‌ها متناهی است.

۱. اسفار، جزء دوم از سفر اول، فصل ۴، ص ۱۶۴.

نقد و بررسی

اشکال این استدلال، مشابه مسائلی است که تا به حال طرح شده؛ و البته مرحوم ملا صدرانیز متعرض این اشکال شده‌اند، ولی به نحو دیگری.

اشکال کار در این است که واقعاً تعداد هزارتایی‌ها و تعداد آحاد در سلسله‌بی نهایت یکی است و در حقیقت مساوی‌اند. و با این وضع، هیچ اشکالی در مسأله اصلی که تسلسل علل و معلولات و یا تسلسل عددی است، پیش نمی‌آید. برهان به نحوی که آورده شده است، اگر تعداد هزارتایی‌ها کمتر یا بیشتر از آحاد باشد، به نحو مطلوبی تقریر یافته، ولی بحث در این است که تعداد آحاد سلسله و تعداد هزارتایی‌ها مساوی‌اند.

مرحوم ملا صدر اگفته‌اند: بعضی معتقدند که مساوی و بزرگتر و کوچکتر، از خواص متناهی است و همان‌طور که یک سلسله که از یک تا بی‌نهایت است، با یک سلسله از ده تا بی‌نهایت، برابر است (البته ایشان قول بعضی را اینچنین نقل کرده‌اند).

به هر تقدیر، محتوای اصلی این برهان، با «برهان تطبیق» تفاوتی ندارد.

*

۵- برهان امکانی

در بین براهین تسلسل، یک برهان که زیاد بر آن تأکید کرده‌اند و حتی مرحوم ملا صدر این تقریر را خالی از خدشه دانسته‌اند، برهانی است با استفاده از بحث ممکن و واجب، بدین نحو:

فرض کنیم، یک سلسله‌بی نهایت داریم که همه اعضای آن فی حد ذاته ممکن هستند، و هر یک علت دیگری. حال گوییم این سلسله باید به یک موجودی که واجب است، ختم گردد، در غیر این صورت هیچ یک از

اعضا از حد امکان خارج نمی‌شوند.

نقد و بررسی

اولاً، اعضای این سلسله موجودند، هرچند که در حد ذات، ممکن هستند، ولی به خاطر علت مافق خویش موجود شده‌اند. پس در واقع ما یک سلسله موجوداتی داریم که فی حد ذاته ممکن هستند. در اینجا ببینیم برهان چه بیانی دارد.

این برهان می‌گوید: این سلسله باید به واجب ختم شود؛ زیرا در این سلسله همه ممکن بودند (در ذات) و حالا موجودند! پس وجود را از چیزی گرفته‌اند که خود ممکن نبوده و واجب بوده است! در واقع، این برهان، تکراری از مدعای است. زیرا آنچه مابنا به فرض داریم این است که در این دنباله ...، هر U_2 علت U_1 - U_2 است ولذا U_1 - U_2 توسط U_2 وجود یافته و می‌خواهیم ثابت کنیم که آیا نیازی به یک واجب هست یا نه؛ یعنی هرچند اعضای در حد ذات ممکن هستند ولی به دست علت مافق، وجود یافته‌اند، و در واقع، اعضا از حد امکان خارج شده‌اند و به وجود رسیده‌اند، ضمن اینکه فی حد ذاته ممکن هستند، و این بحث مطلب بیشتری از این امر ارائه نمی‌دهد. یعنی این مقدمات، منطقاً، به وجود واجب منتهی نمی‌شود و مقدمات اثبات نمی‌کند که نیازی به وجود واجب داریم. از طرف دیگر، اگر فرض کنیم که واجبی هم وجود دارد، هیچ فرقی در وجود یافتن اعضای سلسله نمی‌کند؛ زیرا اعضای سلسله، همه، به دلیل علت مافق موجودند.

ثانیاً، این برهان از بی نهایت بودن سلسله چه استفاده‌ای کرده است؟ در واقع، این برهان می‌گوید: اگر یک شیء ممکن الوجود، بخواهد وجود یابد، باید مستقیماً به دست یک موجود واجب الوجود به وجود

آید! چه همین برهان را در مورد یک دنباله با یک عضو نیز می‌توان به کار برد؛ یعنی اگر یک شیء ممکن داشته باشیم، این شیء، فقط به دست یک واجب الوجود باید از حد امکان خارج شود! ولی این یک ادعای ناصواب است؛ زیرا یک شیء موجود، که فی حد ذاته ممکن است، کافی است که از یک شیء ممکن الوجود دیگر که از نظر وجودی از آن کاملتر است وجود دارد، به وجود آید.

۶- برهان تطبیق

خلاصه برهان این است که اگر سلسله‌ای از علل و معلولها به علت محض متنه نشود، می‌توانیم از طرف معلول محض، یک قطعهٔ متناهی جدا کنیم، بعد دو سلسله پیدا می‌کنیم، یکی سلسله کامل اولی و دیگری سلسله‌ای که همان اولی است منهای قطعهٔ محدود جدا شده. آنگاه این دو را بر هم تطبیق کنیم به نحوی که ابتدای محدود هر دو بر هم منطبق شود. حال، وضع این دو چگونه است؟ یا تساوی است و یا سلسله اولی بزرگتر از دومی می‌شود.

تساوی قطعاً درست نیست؛ زیرا در واقع خودمان مقدار محدودی از سلسله اولی جدا کرده‌ایم.

پس سلسله اولی بزرگتر است. ولی باز با فرض عدم تناهی، بزرگتری یکی از دو سلسله بر دیگری غیر ممکن است؛ زیرا این بدین معنی است که جزئی از سلسله بزرگتر هست که در سلسله ناقصه نیست و این، تناهی سلسله ناقصه را نشان می‌دهد.

نقد و بررسی

الف) مرحوم ملا صدر، اعتراضهایی که به این برهان شده است،

آورده‌اند، و بحثهای فراوانی در حل این معضل نموده‌اند. بعضی از اعتراضهایی که شده است:

۱. اگر این استدلال صحیح باشد، بنابر این، اعداد باید متناهی باشند، و این خلاف است؛ زیرا اعداد نامتناهی هستند.
۲. معلومات خداوند باید متناهی باشد (بنابر همین دلیل) چون نامتناهی نداریم.
۳. حرکات افلاک باید متناهی باشد.

ب) در استدلال فوق، گفتیم که اگر یکی از دو سلسله، ناقصر از سلسله دیگری باشد، باید آن را در نقطه‌ای قطع کند حال آنکه خلاف آن دیده می‌شود.

۱. مثلاً اگر عدد ۲ را با عمل نصف کردن به سلسله‌ای تبدیل کنیم و عدد ۳ را نیز همچنین و با سلسله قبل مخلوط کنیم، به آن سلسله می‌رسیم که هر دو نامتناهی هستند و یکی از دیگری ناقصر هم هست و در جایی هم یکدیگر را قطع نمی‌کند؛ یعنی:

$$\frac{1}{2}, \frac{1}{4}, \frac{1}{8}, \dots, \frac{1}{16}$$

$$\frac{1}{2}, \frac{3}{4}, \frac{1}{8}, \frac{3}{16}, \dots, \frac{1}{16}$$

این دو مجموعه، هر دو نامتناهی هستند و یکی از دیگری ناقصر است ولی آن را قطع نمی‌کند.

۲. همین طور مقدورات خداوند از معلوماتش کمتر است؛ زیرا به ممکنات اختصاص دارد، با توجه به اینکه مقدورات نامتناهی است.
۳. تعداد حرکات زحل از حرکات قمر کمتر است؛ حال آنکه هر دو نامتناهی هستند.

ج) در واقع، اشکال اساسی، همان است که در نقد و بررسی «برهان تطبیق» در مورد تناهی ابعاد آورده‌ایم^(۱) یعنی در بی‌نهایت، ضوابط و قواعد متعارف متناهی، صادق نیست. اگر مقدار متناهی از نامتناهی کم شود، فرقی در مقدار آن ندارد.

د) بیان دیگر برای رد این برهان این است که در ریاضیات بُعد را با عدد یکی می‌گیرند؛ یعنی محور X ها، که یک خط بی‌نهایت افقی و متصل است، با اعداد حقیقی یا Real یکی است. یعنی روی این خط، هر نقطه‌ای که مشخص کنید، یا عدد طبیعی مثل ۱ و ۲ و ۳... است و یا عدد کسری، که به آن Rational گویند، و یا عدد اصم مثل $\frac{2}{7}$ و $\frac{3}{7}$... و هیچ نقطه‌ای از این خط، خارج از اینها نیست. حال فرض کنید از مبدأ صفر تا فاصله عدد -2 - محور را بردیم. در واقع اعداد بین 0 و 2 که به صورت $[0, 2]$ نمایش می‌دهند، بردیم. خط جدید که بر این انطباق دادیم، در واقع تمام این اعداد $[0, 2]$ را دارا می‌گردد. یعنی در واقع، هر دو خط، تمام اعداد حقیقی بزرگتر از 0 را دارا هستند، پس مساوی‌اند.



۷- برهان ترتیب^(۲)

اگر سلسله‌ای از علل و معلولات مترتبه داشته باشیم، به نحوی که اگر یکی از آحاد سلسله را متنفی فرض کنیم، لاجرم، سایر افراد مابعد آن متنفی خواهند بود، آنگاه وقتی یک سلسله از علل و معلولات بالفعل فرض

۱. رجوع شود به مقاله نویسنده تحت عنوان «نقد آرای حکما در باب تناهی ابعاد» در کتاب آیت حسن، جشن‌نامه بزرگداشت استاد حسن زاده آملی.
۲. اسفار، جزء دوم از سفر اول، فصل ۴، ص ۱۶۳.

کنیم؛ یعنی یک سلسله از آحاد موجود معلوم که بدین نحو مرتب ساخته شده در نتیجه یک علت اولی را می طلبد، زیرا اگر این علت اولی نباشد، تمام افراد مجموعه که تحت آن قرار دارند، یعنی معلومات آن و معلومات معلومات آن إلى آخر، متفقی می شود. و بنابراین، معلولیت آحاد این سلسله، بالفعل نبوده است. پس اگر سلسله‌ای متصاعد به این غیر النهاية فرض کنیم که علت اولی نداشته باشد، کل سلسله، بتمامه، باطل می گردد. این، با وجود سلسله معلوماتی بالفعل متناقض است.

نقد و بررسی

در این برهان، سه اشکال به ذهن می رسد:

۱. اگر سلسله‌ای تا بی‌نهایت ادامه یابد، بدین معنی نیست که سلسله در حد به یک علت میل نکند، اگر ما یک معنای حدی برای این سلسله قائل شویم، آنگاه سلسله، قوام وجودی خود را خواهد داشت، ضمن اینکه تعداد آحاد سلسله بی‌نهایت است. مثل اینکه بین صفر و یک رابه بی‌نهایت قسمت تقسیم کنیم.

$$\left\{ \dots, \frac{1}{5}, \frac{1}{4}, \frac{1}{3}, \frac{1}{2}, 1 \right\} \rightarrow 0$$

این سلسله بی‌نهایت است، ولی حد آن صفر است، یعنی حد دارد.

۲. ممکن است این سلسله، با بی‌نهایت عضو، به یک علته میل کند که آن علت، خود، ذاتاً ممکن باشد و در داخل سلسله هم نباشد.
۳. همان‌طور که مرحوم ملاصدرا فرموده‌اند: اگر پذیریم که لزوماً سلسله باید به یک علت اولی برسد، آنگاه برهان قابل تأمل است. زیرا

دلیلی برای اینکه به یک علت اولی برسیم نیست. شاید بیش از یک علت وجود داشته باشد، برای کل سلسله.

برهان هشتم

این برهان، در کتابهای اسفار و اشارات با تفاوت‌های جزئی آمده است. و آن این است که اگر سلسله‌ای از علل و معلولات داشته باشیم و این سلسله به یک علة العللى ختم نشود، پس مجموعه این سلسله، مجموعه‌ای است از ممکنات که به واجب ختم نشده است.

سؤال اول این است که خود این مجموعه ممکن است یا واجب؟

پاسخ این است که: ممکن است چرا؟

زیرا، هر مرکبی محتاج به اجزای خویش است و این مجموعه مرکب از ممکنات است. پس مجموعه، محتاج امور ممکنی است ولذا خود ممکن است.

سؤال دوم این است که علت این مجموعه چیست؟

سه حالت دارد: یا علت این مجموعه در داخل این مجموعه است؛ یا خود مجموعه است؛ یا خارج از آن است.

شق اول باطل است؛ زیرا اگر یکی از اعضای این مجموعه، علت مجموعه باشد، به چه دلیل این عضو انتخاب شده است، با توجه به اینکه علت این عضو، برای علت بودن مجموعه، ترجیح دارد.

شق دوم نیز باطل است؛ زیرا یک چیز نمی‌تواند علت خویش باشد؛ زیرا تقدّم شیء بر نفس خویش لازم می‌آید. پس شق سوم باقی می‌ماند که علت جمله خارج از آن است. پس

واجب است!

نقد و بررسی

اولاً، همان طور که مرحوم ملا صدرا گفته‌اند، ممکن است که این مجموعه هیچ حقیقت زاید بر افراد آن نداشته باشد، آنگاه این بحثها موردی پیدانمی‌کند (هرچند این حرف ضرورتاً، همیشه درست نیست).

ثانیاً، این مطلب که هر مرکبی محتاج به افراد خویش در افراد متناهی است، درست است ولی در سلسله علل و معلولات نامتناهی، روی هر یک از اعضای آن دست بگذارید، سلسله بدان نیازی ندارد. بنابر این، محتاج آن نیست. پس معلول بودن سلسله را نمی‌توان ثابت کرد و همان طور که در یکی از برهانها، مشروح بحث کردیم، معلول بودن در سلسله، معادل با ختم این سلسله به واجب است.

ثالثاً، فرض کنیم همه این حرفها درست باشد، بنابر این، مجموعه علل و معلولات را در یک مجموعه جمع کردیم و این مجموعه هم ممکن باشد. حال اگر قبول کنیم که شق اول و شق دوم هم رد شده و شق سوم باقی مانده است، چرا استدلال پایان پذیرفته است. زیرا تنها نتیجه این استدلال این است که این مجموعه، که تمامی علل و معلولاتی را که هم ممکن هستند در بردارد، خود نیاز به علتی خارج از خود دارد. حال چرا این علت واجب است؟

در واقع ممکن است گفته شود: اگر واجب نباشد ممکن است و اگر ممکن باشد داخل در مجموعه است. اشکال همین جاست؛ در واقع ممکن است این مجموعه در حدّ، به یک علتی میل کند که آن علت ممکن

باشد، ولی داخل در این سلسه نباشد (خود، سلسه‌ای جدا خواهد داشت). یعنی، در واقع، این علت این وضع را دارد که هر یک از اعضای این مجموعه را که مشخص کنیم، فوراً می‌توانیم این حکم را بکنیم که این علت آن عضو است. این دلیل نمی‌شود که این علت، در داخل این مجموعه باشد؛ چه ممکن است علت مستقیم آن عضو نباشد و بی‌نهایت واسطه در کار باشد. آیا باز هم می‌توان گفت که آن علت باید عضو مجموعه باشد. در واقع، اینجا مفهوم حدّ پیش می‌آید که قبلًا هم در این باره اجمالاً مطالبی را عرضه کردیم.

۹-برهان اسد و اخصر

این برهان به فارابی منسوب است.

همان طور که هر واحدی از آحاد ممکنات، احتیاج به علت دارد، به همین جهت، مجموعه نامتناهی ممکنات نیز، هر اندازه که نامتناهی باشد، ممکن و محتاج به مؤثر خواهد بود. و باز چون هر یک از افراد بدون استثنای وجود خود به دیگری (در مقابل) بستگی داشت، مجموعه نامتناهی نیز دارای همین خاصیت خواهد بود. و از روی این میزان، عقل می‌تواند بالبداهه تشخیص دهد و حکم کند که تا موجودی که بر همه موجودات برتری دارد و مقابل آن بر حسب ترتیب وجودی نیست، در سرسری سلسه آن مجموعه موجود نباشد، هیچ یک از آحاد سلسه، در مراتب نزولی وجود پیدا نخواهد کرد.^(۱)

۱. این تقریر، که از کتاب علم کلی آقای حائزی آورده شده است در اسفار به بیان دیگری وجود دارد که ما به دلیل ایجاز این تقریر، عین آن را در اینجا آوردیم.

نقد و بررسی

اولاً، این برهان، از قیاسی تشکیل شده است که یک مقدمه آن این است: «هرگاه در یک مجموعه، در مورد تمام افراد آن، حکمی صادق بود، آن حکم، در مورد این مجموعه نیز صادق است».

صدق این مطلب از کجا واضح دانسته شده است، برعکس، بسیار مواردی هست که تمامی افراد در خاصیتی مشترکند، ولی مجموعه، این وضع را ندارد.
مثالاً:

$$\frac{1}{2} + \frac{1}{4}, \quad \frac{1}{2} + \frac{1}{4} + \frac{1}{8}, \quad \frac{1}{2} + \frac{1}{4} + \frac{1}{8} + \frac{1}{16} \dots$$

a₂

a₃

a₄

هر یک از آحاد این سلسله، این خاصیت را دارد که کمتر از یک است، اما کل سلسله برابر با یک است.

ثانیاً، اصل اینکه در این مجموعه تمام ممکنات وجود داشته باشد، مورد بحث است. یعنی شاید این مجموعه ممکنات یک حیثیت واحد نداشته باشد، تا درباره علت واحد داشتن یا نداشتن آن بحث کنیم. یعنی بحث در وجود چنین مجموعه‌ای باید مقدم بر این بحث که ممکن است یا واجب، بشود.

نظیر این بحث، در ریاضیات مطرح است که آیا یک مجموعه که تمام اشیاء (اشیاء در نظر آنان اعم از وجود ذهنی وغیر ذهنی است) را دارا باشد، وجود دارد یا نه؟

حال، اگر ما مبنای منطق گرایان را در ریاضیات قبول کنیم، قضیه‌ای بسیار مهم وجود دارد به نام قضیه راسل که اثبات می‌کند چنین

مجموعه‌ای وجود ندارد! و برهانی دارد که به خاطر اهمیت آن - هر چند مقداری بحث فنی می‌شود - در اینجا ذکری از آن به میان می‌آوریم؛ چه این برهان استفاده‌های فلسفی نیز به همراه خواهد داشت.

قبل از بیان قضیه راسل، یک مطلب کلی را طرح می‌کنم که در ریاضیات جدید به نحو اکسیوماتیک Axiomatic ساخته شده است: یک شیء وقتی وجود دارد که تمامی حلقاتی که وجود او را مربوط به اصول اولیه می‌سازد، به نحو برهانی تبیین شود. مثلاً در تئوری مجموعه، اصول ذیل را انتخاب می‌کنند و بعد بر اساس آن، برای اثبات وجود هر شیء باید طریق وصول شیء از آن اصول، برهاناً اثبات شود. این اصول عبارتند از:

۱. اصل موضوع گسترشxtension: دو مجموعه با هم مساوی‌اند، اگر فقط دارای عناصر یکسان باشند.

۲. اصل موضوع تصریح Axiom of specification: متناظر با هر مجموعه A و هر شرط (x) ، مجموعه‌ای چون B وجود دارد که اعضای آن دقیقاً آن عناصر x از A هستند که شرط (x) برای آنها صادق است.

$$B = \{X \in A : S(x)\}$$

۳. اصل موضوع زوج‌سازی Axiom of pairing: به ازای هر دو مجموعه، مجموعه‌ای وجود دارد که آن دو مجموعه به آن تعلق دارند.

$$\{a, b\} : a \in A, b \in B$$

۴. اصل موضوع اجتماع :

Axiom of Union: به ازای هر دسته از مجموعه‌ها، مجموعه‌ای وجود دارد که شامل همه عناصر است که حداقل به یکی از مجموعه‌های دسته مفروض تعلق دارد.

۵. اصل موضوع توانها

Axiom of power set: برای هر مجموعه، دسته‌ای از مجموعه‌ها وجود دارد که (در میان اعضای خود) شامل همه زیر مجموعه‌های آن مجموعه مفروض است. $P=X:X\subseteq E$

۶. اصل موضوع بی نهایت

Axiom of infinity: مجموعه‌ای وجود دارد که شامل ۰ و شامل تالی هر یک از اعضای خود است.

۷. اصل موضوع انتخاب

Axiom of Choice: حاصل ضرب دکارتی یک خانواده غیر تهی از مجموعه‌های غیر تهی، غیر تهی است.

۸. اصل موضوع جایگزینی

Axiom of Substitution: هرگاه $S(a,b)$ جمله‌ای باشد، به طوری که برای هر a دو مجموعه A و B را بتوان ساخت، آنگاه یک تابع F با قلمرو A وجود دارد به طوری که:

$$F(a)=b : S(a,b)$$

این مجموعه، اصول تئوری مجموعه در ریاضیات است (بر اساس

نظریه زرملو – فرانکلین). البته بحثی در ریاضیات هست که آیا این اصول زیاد است یا کم؟ که خود بحث مفصلی است. حال، ما از ذکر این اصول دو نتیجه فوری می‌گیریم:

الف) در ریاضیات، حداقل مطابق نظر منطق‌گرایان، بی‌نهایت یعنی یک مجموعه بی‌نهایت عضو را به عنوان یک اصل پذیرفته‌اند و اصولاً اساس نظریه اعداد در آنالیز، بر همین اصل قرار می‌گیرد.

ب) برهان قضیه راسل

در اصل دوم، که اصل تصریح نامیده‌اند، آمده است که در ازای هر شرطی مثل $S(x)$ و هر مجموعه‌ای مثل A ، ما می‌توانیم مجموعه‌ای مثل B تشکیل دهیم که همان عناصر مجموعه A را دارند، به شرطی که در شرط $S(x)$ صدق کنند. یعنی:

$$B = \{x \in A : S(x)\}$$

حال، شرط $(x)S(x)$ را این‌گونه انتخاب می‌کنیم: $S(x) = (x \notin x)$ ، یعنی ما برای شرط $S(x)$ دستمنان باز است؛ هر شرطی انتخاب کنیم، ما شرط $x \notin X$ ، یعنی «چیزهایی که به خودشان تعلق ندارند» را انتخاب می‌کنیم. بنابر اصل تصریح، مجموعه‌ای مثل B خواهیم داشت که:

$$B = \{x \in A : x \notin x\}$$

حال، سؤال می‌کنیم آیا $B \in A$ هست یا خیر؟ جواب منفی است؛ زیرا در واقع، اگر $B \in A$ باشد آنگاه $B \in B$ هست یا $B \notin B$. اگر $B \in B$ باشد با فرض $B \in A$ نتیجه می‌شود $B \notin B$ ، که تناقض است. اگر $B \notin B$ با فرض $B \in A$ نتیجه می‌شود که $B \in B$ که تناقض است.

پس محال است که $B \subseteq A$ باشد، یعنی همیشه $B \not\subseteq A$. حالا کافی است به جای A ، مجموعه تمام ممکنات را بگذاریم. آنگاه بر اساس قضیه راسل، مجموعه B که به طریق بالا آن را ساختیم، ضرورتاً به A تعلق ندارد؛ یعنی A مجموعه تمام ممکنات نیست! یعنی مجموعه جامع تمام ممکنات وجود ندارد.

برهان دهم

سلسله‌ای از علل و معلومات نامتناهی فرض کنید، حال این سلسله یا قابل تقسیم به دو قسمت مساوی هست، پس زوج است، و یا قابل تقسیم نیست، پس فرد است، و هر زوجی از عدد فرد بعد از خود کوچکتر است، و هر فردی از عدد زوج بعد از خود کوچکتر است. بنابراین، در هر دو صورت متناهی است!

نقد و بررسی

مرحوم ملا صدرا در اسفار فرموده‌اند که تقسیم‌پذیری اعداد و زوجیت، از خواص متناهی است و در لایتناهی، این حرف قابل پذیرش نیست.

در واقع، اگر برای بی‌نهایت پذیریم که «دارای خاصیت انعکاسی وغیر استقرایی» بودن است. آنگاه نتیجه می‌شود اگر واحدی بر آن بیفزاییم یا کم کنیم، تغییری در آن حاصل نشود. روی هم رفته، این برهان از همه براهین ضعیفتر است.

برهان یازدهم: برهان امکان به تقریری دیگر

تا به حال، نحوه استدلال این گونه بود که گفته می‌شد، یک سلسله از علل و معلومات موجود داریم و حال می‌خواهیم بدانیم که آیا به

واجب الوجود ختم می‌شود یا نه؟ یعنی این امر که یک سلسله از علل و معلولات که متناهی نیستند و موجود هستند، قطعی گرفته می‌شد. و بعد در پی یک واجب الوجود که در رأس این سلسله باشد، می‌گشیم. و تقریباً روش می‌گردید از طریق این کوششها به استدلال دقیقی نمی‌رسیم. حال، نحوه استدلال را عوض کنیم، بدین نحو:

اثبات کنیم که: «به طور کلی فرض یک سلسله از علل و معلولات بدون فرض واجب، ممکن نیست».

بیینیم می‌شود این را اثبات کرد.

در واقع می‌خواهیم اثبات کنیم که نمی‌تواند یک سلسله از علل و معلولات موجود باشد، ولی واجب نداشته باشد. ولی نحوه استدلال به طریقه قبلی (این روش که بیان کردیم) نیست که اول سلسله‌ای از علل و معلولات را موجود فرض کنیم و بعد نتیجه بگیریم که نمی‌تواند به واجب ختم نشود.

بلکه بر عکس، می‌خواهیم اثبات کنیم که یک سلسله از علل و معلولات، برای وجود یافتن، محتاج واجب هستند.

نکته قابل تذکر در اینجا این است که فرض وجود حتی یکی از اعضای این سلسله، معادل فرض وجود تمام سلسله است. بنابر این، ما وجود حتی یکی از اعضا را نیز نمی‌توانیم فرض کنیم. بنابر این، ما یک سلسله از علل و معلولات داریم که فی حد ذاته همه ممکن هستند و فرض وجود و عدم نیز درباره آنها نمی‌کنیم. حال گوییم تمام اعضای این سلسله ممکن هستند، چگونه می‌توانند موجود شوند.

۱. یا به وسیله یک ممکن دیگر که موجود است؛
۲. یا به وسیله یک واجب.

اگر به وسیله یک ممکن دیگر که موجود است، این سلسله وجود

یابد، این وجود ممکن، باید در سلسله علل و معلولات باشد. و چون در سلسله علل و معلولات باشد، مانمی توانیم فرض وجود برای آن بکنیم، پس باید واجبی باشد که این سلسله امکانیه را از حد امکان درآورد.

نقد و بررسی

اشکال دقیقاً اینجاست که در قسمت «۱» بیان شد؛ یعنی فرض کنید سلسله $\{X_n\}$ باشد. ما ممکن است یک ممکن موجودی مثل A داشته باشیم که از نظر وجودی طوری باشد که برتر از همه $\{X_n\}$ ها باشد و چون وجود تشکیکی است، بنابر این، معنی دارد که A از تمام X_n ها برتر باشد و به نحوی که هر یک از X_n ها را که نگاه می‌کنیم، بفهمیم که A می‌تواند از هر یک از علتهای فوق آن بزرگتر باشد. در این صورت A ممکن است در سلسله X_n ها نباشد. آنوقت استدلال می‌ماند!

همان طور که در ریاضیات وقتی مفهوم حد با مفهوم بی نهایت طرح ریزی شد، شکوفایی خاصی در آنالیز ریاضی به عمل آمد؛ یعنی از طریق این دو مفهوم، اعداد اصم ساخته شد و بعد بنای آنالیز ریاضی ریخته شد، شاید همین تعریف حد را بتوان در فلسفه انجام داد. در واقع، چون وجود یک امر تشکیکی است، به راحتی می‌توان مفهوم حد را تعریف کرد: فرض کنید یک دنباله $\{X_n\}_{n=0}^{\infty}$ ، یک دنباله صعودی از اشیاء باشد

یعنی ' X_n از نظر وجودی برتر از X_{n-1} یا حداقل علت X_{n-1} است'.

وفرض کنید A یک شیء دیگر باشد که از تمام X_n ها برتر است (از نظر وجودی)، آنگاه گوییم $X_n \rightarrow A$ می‌کند: $X_n \rightarrow A$

"اگر به ازای هر شیء پایینتر از A (از نظر وجودی) مثل N ، یکی از

X_n ها مثل N پیدا شود، به طوری که $N < X_n$ ".

اگر بر این تعریف خدشهای وارد نباشد، آنگاه می‌توان دید که به

راحتی می‌توان نتایج خوبی از آن در فلسفه گرفت. به عنوان مثال، در برهان امکان به تقریر دوم ممکن است در مورد یک شیء موجود مثل A، دنباله‌ای از علل و معلومات به سمت آن میل کند و A در واقع هیچ یک از Xn ها نباشد.

«روح مطلب این است که وقتی A، علت یک X شد، دلیل نمی‌شود که با تعداد متناهی واسطه A به X متصل شود. ممکن است غیر متناهی باشد، وقتی غیر متناهی شد، همین مفهوم حدّی می‌شود».

همان‌گونه که در ابتدا بیان کردیم، در میان آرای حکما، براهینی که در باب تسلسل اقامه گردیده بود خارج از براهین مذکور نبوده است و به نظر نمی‌رسد این براهین هیچ کدام از دقت کافی برخوردار باشند؛ هرچند به تعبیری، از قدرت و ضعف برخوردارند، ولی از نظر ساختار صوری برهان، هیچ کدام کامل به نظر نمی‌رسند. شاید یکی از اشکالات مهم در تمامی این براهین، نحوه استفاده از مفهوم «نامتناهی» است که غالباً تمامی عملیاتی که می‌توان در موارد متناهی جایز شمرد را به راحتی به موارد نامتناهی تسری می‌دهند، و عدمه مشکلات از این امر ناشی گردیده است.

نکته دیگری که باید مذکور گردیم این است که در این مقاله تلاش ما در بررسی ادلۀ ارائه شده بوده است که به نظر نگارنده همگی دچار ضعف‌هایی هستند ولی این تلاش به این معنی نیست که نمی‌توان برای ابطال تسلسل برهان اقامه کرد. تلاش ما در این مقاله منحصر به نقد براهین ارائه شده است.

از طرفی به این امر هم باید توجه کرد که عدم قبول براهین تسلسل، لطمۀ‌ای به برخی براهین اثبات واجب وجود نمی‌زند، زیرا بحث ما در این بوده است که بافرض عدم متناهی سلسله علل، اگر توجه کافی به مفهوم حد بشود، می‌توان پذیرفت که در رأس سلسله علل و معلومها، به معنای

حدی، یک واجب مستقر باشد، لیکن سلسله هم نامتناهی باشد.
جدای از این بحث، حتی اگر نتوان برهان درستی بر ابطال تسلسل
ارائه کرد، براهین اصلی اثبات واجب، که براهینی «لمّی» هستند،
هیچ یک، از برهان تسلسل بهره نمی‌جویند. و به تعبیر مرحوم بوعلی سینا،
براهین «آنّی»، برای عقول ضعیفه مناسب است و براهین اصلی در اثبات
صانع و واجب، در براهین «لمّی» نهفته است.

۲۵

تحليل فقهي رهن ثالث ونقد نظريات ارائه شده

حجّة الإسلام و المسلمين
دکتر سید مصطفی محقق داماد

در رهن چنین شرطی معتبر نیست که عین مرهونه، مملوک راهن باشد، بلکه بی تردید مدیون، مال متعلق به دیگری را نیز می تواند نزد راهن به وثیقت گذارد، متنهای نفوذ عقد رهن، موقوف به اجازه مالک است و در فرض ردمالک، عقد باطل خواهد بود.
تا اینجا، علی الظاهر میان فقهیان اختلافی به چشم نمی خورد و شاید اجماعی باشد.^(۱)

مسئله قابل بحث، تحلیل این عمل حقوقی است. به دیگر سخن، باید دید که در فرض رضایت مالک، میان بدھکار و بستانکار از یک سو و میان آنها با مالک، چه رابطه حقوقی برقرار می گردد؟ آیا مال نزد راهن عاریه

۱. جواهر الكلام، ج ۲۵، ص ۲۳۲؛ مسالك، ج ۱، ص ۲۳۴؛ تذكرة، ج ۲، ص ۱۴.

است؟ آیا مالک به راهن وکالت می‌دهد که مال او را نزد مرتهن به رهن گذارد؟ آیا این عمل نوعی ضمانت است و مالک به مدييون وکالت می‌دهد که از سوی مالک ضامن دین شود؟ و بالآخره آیا می‌توان گفت که هیچ کدام از اینها نیست، بلکه این عملی است حقوقی خارج از عقود نامدار و معین و مشهور و عقدی مخصوص به خود است؟

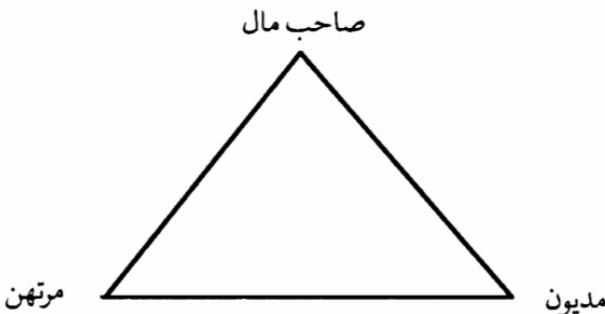
به دیگر سخن، در اینجا سه رابطه حقوقی ایجاد می‌گردد؛ بایستی ماهیت روابط مذبور روشن گردد.

۱- رابطه میان مدييون و صاحب مال؛

۲- رابطه میان مدييون و مرتهن؛

۳- رابطه میان صاحب مال و مرتهن.

شکل زیر می‌تواند برای خوانندگان روشن سازد.



اهمیت این بحث وقتی آشکار می‌گردد که بر آثار مترب بر هر یک از وجوده فوق تأمل و امعان نظر کنیم. حتی چنانچه به نظریه اخیر معتقد شویم و این عمل را عقدی خاص غیر عقود مشهور رایج بدانیم، از مسائل مطروحة نخواهیم جست و کماکان با انبوهی از سوالات مواجه خواهیم بود.

برای تبیین مطلب، لازم است دو فرض از یکدیگر جدا گردد.

فرض اول: آنکه مدييون مال دیگری را با اجازه مالک نزد دائن گذارد.

فرض دوم: آنکه شخصی مال خود را برای بدھی دیگری به رهن گذارد. ما در این مقاله بیش از بررسی فرض اول مجالی نداریم. در مورد فرض اول، نظریات گوناگون در فقه ارائه شده که اهم آن نظریات زیر است:

نظریه اول

اکثر فقیهان امامیه، بر این نظریه‌اند که اقدام مدييون برای گرفتن مال از صاحب مال از مصاديق استعاره است و رابطه حقوقی ای که میان مدييون و صاحب مال ایجاد می‌شود، رابطه عاریه است.^(۱) علامه حلی گفته است:

«وهل يكون سبیل هذا العقد سبیل العاریة أو الضمان؟ الحق عندنا الأول.

و شهید ثانی در مسالك، چنین عملی را رهن استعاری نامیده است:^(۲)

«أجمع العلماء على جواز رهن مال الغير بإذنه على دينه في الجملة، وسموه استعارة للرهن.^(۳)

از میان مکاتب فقهی عامّه، حنفیان نیز علی الظاهر بر همین نظرند؛ چرا که در مجله الأحكام العدلیة که بر مبنای فقه حنفی تنظیم شده ماده ٧٢٦ چنین است:

«يجوز أن يستعيير واحد مال آخر و يرهنه بإذنه ويقال لهذا الرهن المستعار.

۱. المبسوط، ج ٢، ص ٢٣٨.

۲. تذكرة الفقهاء، ج ٢، ص ١٥.

۳. مسالك الأفهام، ج ٤، ص ٦١.

در توجیه و تحلیل این نظریه گفته‌اند، مالک با این عمل راضی شده است که دین مستعیر به مال وی تعلق گیرد، همان‌طور که مالک می‌تواند از طریق ضمان، دین مدیون را به عهده گیرد. و نیز آنکه مالک به دلیل عموم و اطلاق حقوق مالکانه، می‌تواند استیفای منافع مال خویش را به هر کسی که می‌خواهد بدهد. رهن گذاردن یکی از منافع مال است و مالک، مستعیر را در این امر مأذون ساخته و البته قبل از اقدام مستعیر به رهن گذاردن، می‌تواند از اذن خویش رجوع کند و بعد از رهن گذاردن نیز در سر رسید دین، مدیون را به پرداخت دین ملزم سازد، ولی با توجه به تعلق حق مرتهن به عین مال وی، که با اذن و اجازه‌او صورت گرفته است، نخواهد توانست رهن را برابر هم زند، مگر آنکه تمام دین را پرداخت و رهن را فک نماید.

از احکام و آثار مترتب بر این نظر آن است که اذن مالک یا مطلق است یا مقید. چنانچه اذن مالک مطلق باشد، مستعیر می‌تواند مال مورد عاریه را در مقابل هر مبلغ و در هر مکان و نزد هر کس که می‌خواهد به رهن بگذارد، چرا که مقتضای اطلاق اذن، وجود چنین اختیاری است. ولی چنانچه اذن مالک مقید باشد، بدین معنی که به مستعیر بگوید «تو می‌توانی مال را در مقابل فلان مبلغ و یا نزد فلان کس و یا در فلان شهر و یا کشور، به رهن بگذاری، در این فرض، مستعیر موظف است که به قیود و شروط مالک عمل کند و نمی‌تواند به مقدار بیشتر به رهن گذارد. به علت آنکه مالک چه بسا بخواهد با پرداخت بدھی مدیون، فک رهن کند و به مقدار زاید راضی نبوده باشد.

نیز نمی‌تواند در نزد شخصی یا محلی غیر از شخص و یا محل مورد نظر مالک، به رهن گذارد؛ به علت آنکه با توجه به تفاوت افراد و امکنه در حفظ و امانت، غرض مالک بر مرتهن خاص تعلق یافته و اذن وی مقید بوده

است.

در فرض تخلف مستعیر نسبت به قیود و شروط، مالک مُعیر می‌تواند عقد رهن را منحل کند و مال را از مرتّهٔ مسترد دارد.^(۱) هرگاه مستعیر از شروط مالک معیر تخلف نکند و مطابق همان قیود و شرط عمل نماید، چنانچه عین مرهونه در ید مرتّهٔ مسترد شود و تلف مستند به تقصیر نباشد، به موجب این نظریه، مستعیر نباید ضامن باشد؛ چرا که با اذن مالک اقدام کرده و از قیود وی هم تعدی نکرده است. ولی در فرض تعدی از قیود و شروط مالک معیر، مستعیر، ضامن به مثل و قیمت خواهد بود.

انتقاد

این نظریه از جهات زیر قابل خدشه است:

۱- مهمترین احکام عاریه آن است که مستعیر موظف به حفظ و بازگرداندن است؛ و چنین عاریه‌ای که مستعیر مجاز به مصرف و تلف عین مال مورد عاریه باشد، با موازین عقد عاریه منطبق نیست. توضیح آنکه: در توجیه حقوقی این نظریه گفته شد که مالک، استیفای این منفعت - یعنی رهن گذاردن - را به مستعیر اذن داده است، در حالی که در ماهیت حقوقی عقد عاریه این امر ملحوظ است که مالک، مستعیر را در استیفای آن‌گونه منافعی مأدون سازد که با حفظ عین مال سازگار باشد، و رهن گذاردن، از این‌گونه منافع به شمار نمی‌آید، چرا که معنای اذن در رهن آن است که در فرض عدم ادای دین توسط راهن مستعیر، مرتّهٔ با فروش عین مال مرهونه به طلب خود دست یابد و بنابر این، مالک با چنین اذنی مال خویش را در معرض تلف قرار داده است.

۱. شرح المجله، سلیم رستم باز، ص ۴۰۱.

۲- همان طور که گفتیم یکی از احکام و آثار عاریه، محسوب داشتن این رابطه حقوقی عدم ضمان در فرض تلف در ید مرت亨 است، مگر در فرض تعدی و تغیریط؛ و این امر بعید است که صاحبان نظریه، ملتزم به آن گردند.

۳- صاحبان این نظریه از سه رابطه حقوقی که در آغاز این نوشتار تصویر کردیم، دو رابطه را بیان کرده‌اند؛ یعنی رابطه میان مدیون و مرت亨 که رهن است، و میان مالک و مدیون که عاریه است. ولی گویی به نظر آنان هیچ رابطه‌ای میان معیر و مرت亨 برقرار نمی‌گردد.

نظریه دوم

گروهی از فقهاء، روابط ثلاثة را به نحو زیر معتقد شده‌اند:
 رابطه میان مدیون و مرت亨، رهن است و رابطه میان معیر و مستعیر، عاریه است، و رابطه میان معیر و مرت亨، ضمان است. این قول را شیخ طوسی در مبسوطه عنوان قول مخالف امامیه آورده ولی استدلالی از ناحیه آنان ارائه نداده است. شهید اول در دروس نظریه فوق را چنین توجیه کرده است:

«إنَّ الْمُعِيرَ أَنَابَ الْمُسْتَعِيرَ فِي الْضَّمَانِ عَنْهُ، وَ مَصْرُفَهُ فِي هَذَا الْمَالِ؛ عَارِيَهُ دَهْنَدَهُ (مَالِكٌ) بِهِ عَارِيَهُ گَيْرِنَدَهُ (مُسْتَعِيرٌ - مَدِيُونٌ) نِيَابَتْ مِيْ دَهَدَهُ كَهُ، او را براي دين خود به طلبکار ضامن قرار دهد و محل آن را از آن مال قرار می دهد. (۱)

به موجب توجیه شهید اول، گویی در این مورد دو رابطه حقوقی میان مالک عاریه دهنده با عاریه گیرنده برقرار شده است: یکی رابطه عاریه و دیگری رابطه نیابت که تعبیر دیگری از وکالت است. بدین معنی که عاریه دهنده، شخص عاریه گیرنده را در ایجاد رابطه ضمان میان وی و

۱. نقل از جواهر الكلام، ج ۲۳، ص ۲۳۱.

دائن خویش وکیل کرده است.

نکته دیگر اینکه، در توجیه شهید، نامی از رابطه رهن برده نشده و معلوم نیست که پس از انجام نیابت، چه رابطه‌ای میان مدیون با دائن برقرار است؟ آیا رابطه رهن است؟ و چگونه میان رهن از یک سو و از سوی دیگر ضمان، می‌توان جمع کرد؟

البته، ضمان در اینجا، با موارد دیگر ضمان این تفاوت را دارد که در موارد دیگر دین بر عهده ضامن قرار می‌گیرد و در اینجا دین بر عین مال قرار گرفته است. با این توجیه که، همان‌طور که انسان، مالک و مسلط بر ذمة خویش است و می‌تواند هرگونه دینی را بر آن تحمیل کند و آن را در برابر دیگری ملتزم سازد، مالک اعیان اموال خویش نیز هست و می‌تواند آن را متعلق هرگونه حق و یا دینی بسازد. ^(۱)

انتقاد

این نظریه نیز از جهات زیر مورد انتقاد قرار گرفته است:

۱- آنچه ازعقد ضمان در میان فقیهان شیعه مشهور است، انتقال ذمه مدیون به ذمه ضامن است که موجب برائت ذمه مدیون می‌گردد. در حالی که در نتیجه عمل حقوقی مورد بحث، هیچ‌کس نگفته است که ذمه مدیون در قبال دائن بری می‌گردد، بلکه مسلم است که او همچنان در مقابل طلبکار، مدیون و ملزم به ایفای دین است.

۲- در مورد بحث، دین به ذمه ضامن تعلق نگرفته، تا دائن بتواند به هر یک از اموال وی مراجعه کند و در فرض موت وی به ترکه وی تعلق گیرد و دین «حال شود و دائن بلا فاصله بتواند از ترکه وی، طلب خود را مطالبه کند. بلکه صرفاً در فرض عدم ایفای دین توسط مدیون، دائن می‌تواند با

۱. نهاية المحتاج، رملی، شمس الدین محمد، ج ۴، ص ۲۴۰.

فروش عین ، طلب خود را استیفا کند.

به دیگر سخن ، مدیون شدن ذمه ضامن ، در ماهیت عقد ضمان نهفته است و چنانچه این ویژگی مفقود باشد از مصاديق عقد ضمان محسوب نمی شود ، «حتی اگر ضامن به دائن تصریحاً بگوید "من دین تورا در عین این مال ملتزم می شوم به گونه ای که ذمه ام مشغول نباشد" ، چنین ضمانتی صحیح نخواهد بود .^(۱)

البته ناگفته پیداست که ایرادهای فوق در فرضی است که ما برای عقد ضمان ماهیتی خاص و عناصر و احکام و آثار ویژه ای قائل شویم و با فقدان عناصر مزبور از ماهیت عقد ضمان خارج بدانیم ، هرچند که عمل مزبور شرعاً و عقلائاً خالی از اشکال باشد .

به تعبیر دیگر ، بحث در این نیست که عمل حقوقی مزبور قابل توجیه است یا خیر؟ بحث در تحلیل عمل حقوقی مورد گفتگو است ، و اینکه می خواهیم بدانیم که عمل مزبور تحت کدامیک از نهادهای حقوقی قرار می گیرد ، آیا می تواند از مصاديق عقد ضمان ، که یکی از تأسیس های حقوقی اسلامی با شرایط و عناصر خاص است و طبعاً ، احکام و آثار خاصی بر آن مترب است ، قرار می گیرد؟ یا آنکه از مصاديق عاریه است که آن هم از نهادها و تأسیس های حقوقی با شرایط و عناصر و احکام و آثار خاص دیگری است؟ یا آنکه با هیچ یک از آنها تطبیق نمی کند ، اگر چه عقلائاً و شرعاً قابل توجیه باشد و با هیچ مشکلی برخورد نکند؟

راه حلی که در توجیه نظریه دوم گفته شد ، اگر چه توجیه و تصویر عقلانی دارد ، ولی به هر حال با موازین عقد ضمان که از عقود نامدار و معین است ، تطبیق نمی کند .

**آثار حقوقی مترتب بر هر یک از دو نظریه
شیخ طوسی بر هر یک از دو نظریه فوق، آثاری مترتب داشته، از
جمله:**

۱- به موجب نظریه ضمان، باید مقدار دین و جنس آن و اینکه دین حال است یا مؤجل، معلوم باشد، زیرا ضمانت مجهول صحیح نیست. در حالی که به موجب نظریه عاریه، جهالت مضر نخواهد بود؛ چرا که به نظر فقهاء، شخص می‌تواند مالی از اموال دیگری را جهت استفاده و بهره‌مندی در هرجه که می‌خواهد، عاریه کند و حتی ذکر مدت نکند.

البته چنانچه دهنده از اول با گیرنده شرط کند که مال را در مقابل مقدار معینی و یا تا مدت معینی می‌تواند به رهن گذارد، به موجب هر دو نظریه، رهن دهنده نخواهد توانست از شرایطی که تعیین شده است عدول کند، همان‌طور که گیرنده نمی‌تواند از شرایط دهنده تخلف کند؛ زیرا هرگونه تخلف از مصاديق تصرف در مال دیگری بدون اذن صاحب مال محسوب خواهد شد؛ مگر آنکه مخالفت در مقدار به اندازه نقیصه باشد، چرا که اذن در اکثر، ملازم اذن در اقل است.^(۱) ولی چنانچه از اندازه تعیین شده افزون رهن گذارد، زیاده باطل است.

۲- به نظر شیخ طوسی، هرگاه دینی که در مقابل آن مال به رهن گذارده می‌شود، حآل گردد، بنابر هر دو قول، صاحب مال می‌تواند از مديون مطالبه کند که با پرداخت بدھی خود فک رهن نماید؛ زیرا به نظر

۱. این استنتاج از فروعات قاعده «اذن در شیء، اذن در لوازم آن است می‌باشد، که مورد عمل بسیاری از فقهاء امامیه است» (رک: مقاله اذن، اثر نگارنده، دائرۃ المعارف بزرگ اسلامی، جلد ۷) در میان فقیهان عامه، افرادی مخالفند و می‌گویند در فرض تعیین، عاریه گیرنده حق مخالفت ندارد، چه زاید و چه ناقص، با این استدلال که اندازه یک صفت است، زاید و ناقص دو صفت متبایند. رک، شرح المجلہ، سلیم رستم باز، ص ۴۰۱، نقل از رد المختار).

ایشان چنانچه ضمانت با درخواست مدييون انجام شود، در اين حال ضامن حق دارد از مضمون عنه مطالبه کند که ذمه وی را با پرداخت بدھی خویش خلاص نماید؛ همان طور که در فرض عاريه نيز، اين حق برای صاحب مال وجود دارد. ولی در فرض مؤجل بودن دين، بنابر نظرية عاريه، اين حق وجود دارد، در حالی که بنابر نظرية ضمان، قبل از حلول اجل دين، چنین حقی برای ضامن مطرح نخواهد شد.

انتقاد

نظریه حق مطالبه ضامن از مضمون عنه نسبت به آزاد سازی عهده، از مختصات شیخ طوسی است.^(۱)

شیخ در کتاب ضمان مبسوط می گوید:

هرگاه شخصی از دیگری در مالی ضمانت کند، و سپس از وی آزادی ذمه خود را مطالبه کند، این مسئله از دو فرض بیرون نیست: فرض اول آنکه ضمانت با اذن^(۲) مدييون انجام گرفته و فرض دوم آنکه بدون اذن وی صورت گرفته باشد. چنانچه بدون اذن وی انجام گرفته باشد، ضامن حق مراجعه جهت تخلیص ذمه ندارد، خواه مضمون له (دائئن) از ضامن مطالبه کرده باشد یا خیر، چرا که ضامن در اين فرض، عملی متبرعانه انجام داده است و هيچ گونه حقی برای ضامن وجود ندارد. ولی چنانچه عمل ضمانت با امر و درخواست مدييون صورت گرفته باشد، دو فرض مطرح می شود، يكى

۱. مبسوط، ج ۱، ص ۲۲۸ و نيز ص ۳۲۸.

۲. اذن در اينجا، به معنای رضایت محض نیست؛ چرا که اشتغال ذمه به صرف رضایت، امری مشکل است بلکه با قرینه‌ای که در عبارت ايشان در سطور آتي وجود دارد، درخواست و حتى امر مدييون است.

اینکه مضمون له (دائن) از ضامن مطالبه کرده است. دوم آنکه، مطالبه نکرده است. در فرض اول، ضامن، حق مطالبه تخلیص ذمہ دارد. به دلیل اینکه ضمانت با امر و درخواست وی انجام گرفته، و اینک که دائن از ضامن مطالبه کرده است، این حق برای وی مطرح می‌گردد که تخلیص ذمہ خود را از مدييون اصلی یعنی مضمون عنه، مطالبه کند. ولی در فرض دوم، یعنی صورتی که هنوز دائن از ضامن مطالبه نکرده است، چطور؟ شیخ می‌گوید: در اینجا نسبت به وجود حق مطالبه برای ضامن و عدم آن، دو توجیه متناقض وجود دارد، ایشان وجود حق مطالبه را اقوى دانسته‌اند.^(۱)

مشهور فقیهان بر این عقیده‌اند که در فرض فوق، مادام که ضامن دین مضمون عنه را پرداخت نکرده است، حق مراجعته به مضمون عنه ندارد. استدلال مشهور این است: با توجه به اینکه ضامن، نقل ذمہ به ذمہ است، بنابر این، به محض ضمانت ضامن، ذمہ وی نسبت به دائن مشغول می‌گردد و ذمہ مدييون (مضمون عنه) در قبال دائن بری خواهد شد. در مورد عدم حق مراجعته ضامن به مضمون عنه در فرض آنکه ضمانت به درخواست وی صورت گرفته باشد، چهار تحلیل ارائه شده است:

اول اینکه، ذمہ مضمون عنده، در مقابل ضامن، مادام که ضامن، دین را نپرداخته، مشغول نخواهد شد و پس از ادا، اشتغال ذمہ وی، و طبعاً حق مراجعته وی به ضامن، مطرح خواهد شد. دوم اینکه، با توجه به درخواست مدييون از ضامن، ذمہ وی همزمان با ضمانت، مشغول خواهد

شد، ولی اشتغال ذمہ مطلق نیست، بلکه مشروط است به شرطی متأخر، که عبارت است از ادا توسط ضامن. بنابر این، ادا کاشف از اشتغال در زمان ضمانت است. سوم اینکه، بگوییم که هرچند اشتغال ذمہ همزمان با ضمانت تحقق می‌یابد، ولی جواز مطالبه مشروط است به ادا.^(۱) چهارم آنکه، بگوییم، اشتغال ذمہ همزمان با ضمانت است، اما به نحو متزلزل، آنچه آن را از متزلزل خارج و مستقر می‌سازد، اداد است، و چنانچه ادا به کلی صورت نگیرد، اشتغال باطل و منحل می‌گردد.^(۲)

بنابر مراتب مفاد ظاهر قول شیخ طوسی خلاف قواعد و موازین خواهد بود. لذا، عده زیادی از فقیهان معاصر سعی دارند که نظر ایشان را به گونه‌ای تفسیر کنند که حتی المقدور میان ایشان با مشهور صلح و سازش برقرار گردد.^(۳) و شیخ همان گفته باشد که مشهور فقها جملگی بر آند. جالب این است که محقق طباطبائی یزدی، قول شیخ را با قواعد منطبق و ذمہ مضمون‌unge را در مقابل ضامن همزمان با ضمانت با درخواست او مشغول دانسته، و معتقد است از همان‌گاه ضامن حق دارد از مضمون‌unge مطالبه تخلیف نماید، خواه، ضامن، بدھی وی را پرداخت کرده یا نکرده باشد. بنابراین، قول مشهور را خلاف موازین و قواعد فقهی دانسته‌اند.

در توجیه نظر محقق یزدی گفته شده است که پرداخت بدھی توسط ضامن، ربطی به مضمون‌unge ندارد، و صرفاً مربوط است به فراغ ذمہ خودش در قبال دائم. آنچه به مضمون‌unge مربوط است و ذمہ وی را از بار مستولیت بری می‌سازد، ضمانت ضامن است، که با ضمانت وی، کلیه

۱. عروة الوثقى، ص ۶۰۸.

۲. جواهر الكلام، همانجا.
۳. رک: حواشی عروة الوثقى، در مثاله ۱۳ ضامن، از آیات عظام: خوئی، گلپایگانی و دیگران.

خسارت مالی به عهده او قرار گرفته است . و چون این خسارت به موجب امر مضمون عنہ حاصل شده ، بنابر این ، همزمان با درخواست و امر وی ، ذمہ او در قبال ضامن ، مشغول خواهد شد .^(۱) بنابر این ، حق مطالبه برای ضامن وجود دارد .

از سوی برخی از محشیان عالی قدر عروة الوثقی علیه نظریه سید طباطبائی چنین استدلال شده است :

آنچه با موازین و قواعد منطبق است ، خلاف نظریه سید است و نظریه مشهور مطابق قاعده است ؛ زیرا ، انشای ضامن ، عملی است که ذمہ ضامن را به آنچه در ذمہ مضمون عنہ است ، به نفع مضمون له ، مشغول و متعهد می سازد و این است معنای انتقال ذمہ ، و به هیچ وجه اشتغال ذمہ ای برای مضمون عنہ در این زمان مطرح نیست . لیکن پرداخت دین توسط ضامن ، چون با تقاضای مضمون عنہ صورت گرفته ، در حقیقت به منزله آن است که مضمون عنہ خود شخصاً پرداخته است . پس ، گویی او چنین مالی را استیفا و اتلاف کرده است . بنابر این ، ذمہ او همزمان با «ادا» مشغول می گردد ، و دلیلی برای اشتغال ذمہ مضمون عنہ ، همزمان با اشتغال ذمہ ضامن ، یعنی زمان انشای عقد ضامن وجود ندارد ؛ چرا که در آن زمان اتلاف مالی توسط مضمون عنہ صورت نگرفته است .^(۲)

به نظر می رسد چنانچه بخواهیم اشتغال ذمہ مدیون (مضمون عنہ) را با قواعد ضمان قهری توجیه کنیم ، بی شک با عمل حقوقی ضمانت که به

۱. مستمسک العروة ، ج ۱۳ ، ص ۱۹۶ .

۲. عروة ، حاشیه آیة الله گلبایگانی ، همین مسئله .

تقاضای مدييون (مضمون عنه) صورت گرفته، خسارت به معنای کاهش مالی بر ضامن وارد نگردیده، که موجبش را تقاضای مدييون بدانيم وحسب قواعد ضمان قهری يعني اتلاف و به سبب مضمون عنه را مشغول آن محسوب کنيم. چرا که عمل حقوقی ضمانت ضامن، چيزی جز مسئول شدن و یا به تعبير فقهی مشغول شدن ذمه وی نیست، و اين امر موجب خسارت به معنای کاهش مال نیست. کاهش مال برای ضامن زمانی صورت می گيرد که پرداخت نماید. بنابر اين تحليل، نظر محشی بزرگوار، بی تردید، قابل دفاع است.

ولي سخن در اين است که، آيا مفهوم وجود خسارت که موجب مسئوليت و اشتغال ذمه است، صرفاً به همين مفهوم و محدوده ضيق قابل تفسير است؟ آيا «مشغول ساختن ذمه ديگري در عرف تجاري، ورود خسارت محسوب نمي گردد؟ به نظر سيد طباطبائي که صاحب ذهن حقوقی عرفی بوده، و اين امر از موارد زيادي از آثار ايشان ملموس و مشهود است، مشمول ساختن ذمه ضامن توسيط مضمون عنه، از مصاديق ورود خسارت به اوست و موجب مسئوليت و ضمان است.

افزون بر همه مطالب، آيا ناچاريم مورد را تنها با قواعد ضمان قهری توجيه کنيم؟ به نظر مي رسد چنین ضروري وجود نداشته باشد، چرا که مورد به خوبی می تواند از مصاديق ضمان قراردادي محسوب گردد. با اين توضيح که اقدام ضامن که به امر و درخواست مضمون عنه صورت گرفته و از اين رهگذر تعهد او در قبال دائم (مضمون له) برای هميشه ايفا و به جاي آن ذمه ضامن مشغول و متعهد به پرداخت گردیده است، در حقيقه، قراردادي محسوب است که ميان مدييون و ضامن منعقد شده، مبني بر اينکه ضامن تعهدی را ايفا كند و به ازاي آن ذمه او مشغول و متعهد به پرداخت خواهد بود.

تحلیل فوق، موضوع را از ضمان قهی بـه سوی ضمان قراردادی سوق می‌دهد که البته نظیر آن در ضمان استیفا، موضوع مواد ۳۳۶ و ۳۳۷ قانون مدنی ایران نیز، همواره میان صاحب‌نظران حقوق این سخن بوده و هست که آیا ضمان مزبور از قبیل ضمان قهی است یا ضمان قراردادی؟ و بعضی گفته‌اند که این ضمان از نوع قراردادی است.

اما ناگفته نماند که تحلیل فوق، چنین نیست که صد در صد به نفع نظریه سید طباطبائی یزدی و شیخ طوسی متنج گردد، بلکه موضوع، بستگی دارد به تفسیر اراده طرفین در قرارداد. چنانچه اراده مدييون (ضممون‌unge) این باشد که تو ذمّه‌م را در مقابل دائم بری ساز و من متعهدم که آنچه به ذمّه‌ام بوده و با ضممات تو بری می‌گردد، مطلقاً بدون هرگونه قیدی به تو پرداخت کنم، بی تردید از همان زمان ذمّه‌اش مشغول و مدييون است. ولی چنانچه مرادش این بوده که تو با ضمانت خود ذمّه‌م را بری ساز و من متعهدم که پس از پرداخت آنچه پرداختی، به تو پرداخت کنم، مفاد چنین قراردادی هرچند یک تعهد است، ولی نه تعهد مطلق بلکه مشروط به پرداخت است.

همان‌طور که اگر ضممون‌unge، ضمن درخواست خود از ضامن مبني بر ضمانت، به نحوی ملتزم شده باشد که در مدت معیتی ذمّه ضامن را از دین ضممون‌له بری نماید، در انقضای سرسید مدت مزبور، چنانچه ضممون‌unge ایفاء تعهد خود به تحصیل برائت ذمّه ضامن مبادرت نورزد، ضامن می‌تواند به ضممون‌unge مراجعه نماید. ولی ناگفته پیداست که این امر، اثر التزامی است که ضممون‌unge نموده است و ارتباطی به اثر متعارف ضمان ندارد.

قانون مدنی ایران، با پیروی از نظریه مشهور فقیهان، در ماده ۷۰۹ نخست یک قاعده کلی مبني بر «حق رجوع ضامن پس از تأديه اتخاذ نموده و

سپس در ذیل آن همین امر را گویی استثنایی بر قاعده اعلام داشته است.
ماده مذبور چنین است:

ضامن حق رجوع به مضمون عنہ ندارد، مگر بعد از ادادی
دین. ولی می تواند در صورتی که مضمون عنہ متلزم شده
باشد که در مدت معینی برائت او را تحصیل نماید و مدت
مذبور هم منقضی شده باشد، رجوع کند.

همان طور که گفتیم، ذیل ماده التزامی است افزون بر ضمان،
بنابراین، نمی تواند استثنایی بر قاعده کلی اولیه محسوب گردد.

نظریه سوم در رهن ثالث

اگر چه ذکر ثمرة فقهی دو نظریه قبل اندکی به طول انجامید، ولی با
توجه به اهمیت بحث و آثار حقوقی مرتبه بر نظریات، عذر نویسنده توجیه
خواهد شد. اینک به اصل مطلب بازگشت می کنیم.

صاحب جواهر، از اینکه رهن دادن مال غیر را در چارچوب عقود
معین و نامدار بدانند، خود را رها ساخته و چنین عقدی را خارج از محدوده
آنها دانسته و عقدی مخصوص به خود محسوب نموده است. به شرح زیر:
... فلا يبعد أن يكون ذلك من الأحكام الجائزه شرعاً وإن لم
يندرج تحت عقد من العقود المتعارفة . إذ دعوى خلو الواقع
منها يكذبها الوجدان ، فإن كثيراً مما هو جائز شرعاً لا يدخل
كالقبالة والمنحة و نحوهما .

نقد و بررسی این نظریه

اصرار نورزیدن بر محدودیت عقود و اختصاص آنها به عقود معین و
نامدار، امری است قابل توجه و بی شک با توجه به عموم اصل لزوم وفا به
عقود، و نفوذ کلیه عقودی که با موازین عقلایی و شرعی مخالفتی ندارد،

نظریه‌ای است که کاملاً با موازین منطقی منطبق است. و به استناد همین نظریه است که حقوق معاصر، بیان تعهدات عام را بنا نهاده و در قوانین مدنی کشورهای اسلامی موادی به این امر اختصاص داده است. در قانون مدنی ایران مقرر می‌دارد:

قراردادهای خصوصی نسبت به کسانی که آن را منعقد نموده‌اند در صورتی که مخالف صریح قانون نباشد نافذ است.

به هر حال، نقش بسیار مهم خروج از محدودیت و انحصار عقود به قالب‌های پیش ساخته عرفی در زندگی تجاری جامعه امروزی، امری است که جملگی برآورد. ولی سخن در این است که آیا می‌توان با اتخاذ این مبنای مشکل مانحن فیه را حل نمود؟ آیا با اصرار نورزیدن در انتباط رابطه حقوقی مالک و مدیون از یک سو و از سوی دیگر رابطه آن دو با طلبکار با یکی از عقود معین و نامدار، می‌توان همه مسائل را حل شده تلقی نمود و این گونه تحلیلها و تلاشها را فاقد توجیه منطقی دانست؟

به نظر نمی‌رسد چنین باشد. چرا که اولاً، چنانچه بپذیریم که نفوذ عقود شرعاً محدود به قالب‌های از پیش ساخته عرفی نیست، بی شک اعتبار عدم مخالفت عقد با اصول و موازین شرعی امری است مسلم. آیا چنانچه عقدی غری باشد، حتی اگر عقلایی هم شناخته شود، می‌توان گفت نافذ است؟ حتماً خیر. پس بی‌گمان بایستی برای تحصیل اطمینان از اینکه رابطه حقوقی مورد نظر در شرع منع نشده، آن را با قالب‌های موجود شرعی مقایسه نمود. و چون در مقایسه، به این اصل شرعی برمی‌خوریم که رهن وثیقه‌ای است که از سوی مدیون نزد دائن سپرده می‌شود، آیا می‌توان به استناد عدم ردع شرعی، رهن از سوی غیر مدیون را مشروع دانست و گفت که این رابطه حقوقی، رابطه‌ای است خارج از محدوده عقود نامدار پیشین؟

بعید به نظر می‌رسد.

ثانیاً، چنانچه این امر را هم بپذیریم، باز هم به حل مطلق مشکلات نایل نشده‌ایم، چرا که بر فرضِ برقرار سازی این رابطه، امری مشروع شناخته شود، ولی احکام و آثار مترتبه بر آن‌چه خواهد بود؟ آیا مالک می‌تواند پیش از اقدام مدیون به رهن گذاری، از اذن خود رجوع نماید یا نیاز به توافق با مدیون است؟ در زمانی که مال نزد مدیون است، ید مدیون چگونه یدی است؟ امانی است یا ضماني؟

اگر رابطه حقوقی حاصل را با وکالت و یا با عاریه تطبیق می‌کردیم، پاسخ سؤال آسان بود، ولی اینکه خود را از آن روابط آزاد ساختیم، پاسخ چه خواهد بود؟

بنابر این، رها شدن از چارچوب عقود نامدار عرفی، مشکل راحل نمی‌کند.

نظریه چهارم

در دست نوشتۀ هایی که از محاضرات مرحوم استادمان در مبحث رهن در دست داریم، به طور مختصر این موضوع مطرح شده است. ایشان نظریه‌ای از استادشان آورده‌اند که علی الظاهر نظریه چهارمی است به شرح زیر است:

الوجدان السليم يشهد أن المقام ليست من العارية ولا من الضمان، بل يكون من باب إعطاء المال للوفاء على بعض التقادير. ففي الحقيقة، يكون المقام وقوع المال في طريق الوفاء وكون الوفاء على بعض التقادير لainافي وقوع المال في طريق الوفاء كما أنه لا lainافي كونه وفاء ضمان الراهن بالقيمة؛ إذ لا ينحصر الوفاء بالوفاء المجاني. وبالجملة المرائى عند

العرف في أمثال المقام ، إعطاء المال للوفاء .

در این نظریه، چنین تصویر شده که مال برای وفای دین مدیون اعطای شده است، ولی وفا مطلق نیست، بلکه مشروط است. وفا هم مجانی نیست، بلکه همزمان با مسئولیت و ضمان نسبت به قیمت آن تحقق می‌پذیرد.

انتقاد

شیخ بزرگوار ما این نظریه را غیر قابل تأیید دانسته‌اند به شرح زیر:
أقول : لا يمكن المساعدة على ذلك البيان ؛ إذ عند بيع العين المرهونة و تحقق الوفاء من قيمتها ، لا يلازم صيرورة نفس الرهن وفاء للدين ؛ والكلام في المقام هو أن إعطاء المال للرهانة يكون تحت أي عنوان من عناوين المعاملات ، والظاهر وفاقاً للمشهور أنه عارية .

به نظر ایشان، دو ایراد بر نظریه فوق وارد است: اولاً، هرچند مرتهن در فرض عدم ادائی دین توسط مدیون، با فروش عین مرهونه طلب خود را استیفا کند، ولی این امر بدان معنی نیست که عمل حقوقی مزبور تحت عنوان وفا جای گیرد. ثانياً، این نظریه روشن نمی سازد که اعطای مال توسط صاحب آن به مدیون، معنون به چه عنوان حقوقی است؟ در نهایت ایشان نظریه مشهور - یعنی عاریه - را تأیید کرده‌اند.

میراث فقهی (غنا)

حجّة الإسلام رضا مختاری

نقش بسیار حساس و اهمیت دانش فقه از جهات گوناگون جای شک و تردید نیست و نباید انتظار داشت اشخاص یا مراکزی غیر از عالمان دین و حوزه‌های علوم دینی به تقویت و احیاء آن پردازند، بلکه در درجهٔ نخست وظیفهٔ حوزه‌هاست که در راه ترمیم و گسترش و بالندگی و شکوفایی این دانش گام بردارند و خارها و موانع پیشرفت آن را بطرف کنند، و از سوی دیگر جلو برداشت‌های غلط و بدعت‌آسود، و اظهار نظرهای بی‌پایه و «من عندی و روشنفکر مآبانه را بگیرند».

می‌دانیم که دانش فقه دانشی نو پدید و نوظهور نیست، بلکه بیش از هزار سال سابقه دارد، و بدون اطلاع و اشراف و احاطه بر میراث گذشتهٔ فقهی، اظهار نظر در آن، ساحل پیمایی و بلکه آب در هاون کوفن و باد با غربال پیمودن است. برای استنباط درست، باید دید فقه چه دوره‌هایی را طی کرده، از چه بسترها بی‌عبور کرده، و در چه شرایطی توقف و ایستایی و در چه شرایطی بالندگی و رشد داشته است. و این همه بدون اشراف بر

میراث فقهی گذشتگان ممکن نیست.

این از یک سو؛ و از سوی دیگر می‌دانیم که بخش مهمی از آثار فقهی ما همچنان به صورت مخطوط – و پراکنده در گوشه و کنار کتابخانه‌های شخصی و عمومی – باقی مانده و یا به صورت چاپ سنگی و غیر محقق منتشر شده است که استفاده از آنها برای براحتی ممکن نیست و بلکه با این تشیّت و پراکندگی، دسترسی به آنها برای بیشتر فقه پژوهان در حیز محالات عادی است، و می‌دانیم که بسیاری از فقهیان نامدار، علاوه بر کتابهایی که در سراسر یا بخشی از ابواب فقهی نگاشته‌اند، در زمینه بسیاری از مسائل – به دلایلی و از جمله اهمیت ویژه آنها – رساله‌های جداگانه و مستقل پرداخته‌اند، مانند: نماز جمعه در عصر غیبت، تقلید میت، تقلید اعلم، اراضی خراجیه، غنا، رضاع، اirth زوجه، عدالت، قبله، ثبوت هلال، طهارت و نجاست و ذبائح اهل کتاب، و ... و – به گفته استاد حضرت آیة الله حسن زاده – «رسائل عالمان، تراث علمی و ارزشمند آنان است که در موضوعات خاص با اهتمام فارد و عزم واحد تحقیق و تصنیف شده‌اند؛ لذا غالباً در موضوعات شان انفع از صحف مبسوطه و اوقع فی النقوص‌اند». ^(۱) و روشن است که تصحیح و نشر آراسته و وزین این گونه نوشه‌ها در کنار هم و به ترتیبی خاص از جهات گوناگون سودمند است.

از میان مباحثی که پیشینیان به تفصیل به آن پرداخته و رساله‌های مستقل و متعددی درباره آن نوشته‌اند، مسأله «غنا» است، که از مسائل مبتلا به و حساس روز نیز هست و خوشبختانه تعداد زیادی از رساله‌های مربوط به غنا از دست تطاول روزگار مصون مانده و به دست ما رسیده است.

۱. یازده رساله فارسی، ص سیزده، مقدمه.

حدود هشت سال پیش صاحب این قلم نشر این گونه رساله‌های فقهی را طی مقاله‌ای به اهل تحقیق پیشنهاد کرد.^(۱) و تقدیر چنین بود که مسؤولیت تصحیح و ارائه اولین نمونه از این دست با همکاری تنی چند از دوستان گرامی، بر عهده این جانب قرار گیرد. بیش از چهار سال پیش این طرح با جناب حجۃ‌الاسلام والمسلمین آفای شیخ صادق لاریجانی در میان گذاشته شد وایشان پذیرفتد که این طرح در بخش تحقیقات مدرسه مبارکه علمیه ولتعصر – عجل الله تعالى فرجه الشریف – در موضوع غنا عملی شود. و از آنجا که به زودی اولین نمونه میراث فقهی در حدود یکهزار و پانصد صفحه به همت بخش تحقیقات مدرسه مزبور منتشر خواهد شد، دوستان پیشنهاد کردند که گزارشی اجمالی از چگونگی و محتوای آن به منظور چاپ در یادنامه فقیه وارسته حضرت آیة‌الله العظمی آملی (سقی الله ثراه بوابل الغفران) بنویسم. اکنون محض معرفی اجمالی و برای اینکه دورنمایی از آن ترسیم شده باشد، سطوری در اینجا قلمی می‌شود و خوانندگان در مقدمه مبسوط میراث فقهی توضیحات کافی و وافی را خواهند یافت.

میراث فقهی / غنا مشتمل بر شش بخش است بدین ترتیب:

بخش اول: رساله‌های غنا؛

بخش دوم: گفتارهای پراکنده در باب غنا؛

بخش سوم: آرای فقیهان درباره غنا.

بخش چهارم: کتابشناسی غنا؛

بخش پنجم: احادیث غنا؛

بخش ششم: اهل سنت و غنا.

۱. آینه پژوهش، شماره ۳، ص ۵۴-۵۵، مهر و آبان ۱۳۶۹.

اینک مختصر توضیحی درباره هر یک از این بخشها:

بخش اول: رساله‌های غنا

در بخش اول که مهمترین و مفصلترین بخش‌است حدود سی رساله فقهی در باب غنا که همگی تألیف فقیهان درگذشته‌اند، تصحیح و به ترتیب تاریخ وفات مؤلفان آنها مرتب و چاپ شده است. فقیهان ما بیش از سی رساله در این باب نگاشته‌اند ولی آنچه باقی مانده و به دست ما رسیده است تقریباً همین تعداد است. در بادی امر تصوّر می‌شد رساله‌های موجود غنا اندک است، ولی با فحص بلیغ و تلاش فراوان موفق شدیم نسخه‌های خطی حدود سی رساله را گرد آوریم. این سبک کار، یعنی تصحیح و نشر رساله‌های یک موضوع به ترتیب تاریخی و در کنار هم فواید بسیاری دارد که به برخی از آنها اشاره می‌شود:

۱) حجم عظیم کارنامه فقهی سلف صالح، نمایان و اهتمام و تلاش و کوشش بسیار و در خورشان بر همگان مبرهن می‌شود؛ چه پس از فحص بلیغ و به دست آوردن نسخه‌های رساله‌های غنا معلوم شد این رساله‌ها خیلی بیش از آن است که در بادی امر تصوّر می‌شد؛ زیرا کتابشناسی‌های شیعه‌مانند کشف الحجب والأسفار، مرآة الكتب، کشف الأسفار و از همه مهمتر الذریعه تألیف شیخ آقا بزرگ تهرانی تیڈ تنها حدود یک سوم این رساله‌ها را معرفی کرده‌اند. آن هم به طور ناقص - و از بقیه اطلاعی نداشته‌اند، از این رو برای شناخت میراث علمی گذشتگان نمی‌توان به این آثار - که بسیار هم گرانبها و ارزنده‌اند - اکتفا کرد. و حتی از رساله شیخ حر عاملی در غنا - افزون بر اینها - در هیچ یک از کتابهای تذکره و سرگذشت ذکری نرفته است.

۲) شناخت این مسأله که فلان فرع فقهی از چه تاریخی در فقه وارد شده و چه مسیرهایی را طی کرده است، برای استنباط، معهِ خوبی خواهد بود و این امر در پرتو این گونه کارها براحتی میسر است.

نخستین رساله موجود فقهی در باب غنا رساله‌ای از محقق سبزواری صاحب‌کفایه (م ۱۰۹۰) است و پیش از دوران وی رساله‌ای در غنا سراغ نداریم و از زمان محقق سبزواری تا زمان ما رساله‌های فراوان در این باب تألیف شده است و این نشان می‌دهد که پیش از آن این مسأله روز نبوده است و لزومی نداشته که به صورت مستقل به آن پرداخته شود، ولذا به همان مقدار اندکی که در دوره‌های فقهی به آن پرداخته شده بود، اکتفا می‌کردند. دلیل نصیح تألیف رساله‌های غنا در اواخر دوره صفویان و پس از آن، دو چیز می‌تواند باشد:

(الف) رشد فرهنگ صوفیان در اواخر دوره صفوی و شیوع آداب و رسوم آنان که از جمله آنها مسأله سمع غناست. و عالمان دین که حراست از دین را وظیفه خود می‌دانستند، در این دوره کتابهای زیادی در رد صوفیان نگاشته‌اند و بسیاری از این دست کتابها فصلی را اختصاص به غنا داده‌اند. مانند اثنا عشریه شیخ حرج عاملی^۱ و السهام المارقة شیخ علی عاملی (طاب ثراه) - افزون بر رساله‌های مستقل که در باب غنا نوشته‌اند و در آغاز آنها انگیزه خود را همین امر دانسته‌اند.

(ب) نظریه معروف فیض کاشانی - رحمة الله عليه - در باب غنا که آن را در کتابهای وافی، الممحجة البیضاء، مفاتیح و مقدمات تفسیر صافی آورده است، و نیز نظریه محقق سبزواری صاحب‌کفایه در این کتاب - و نیز در رساله‌ای مستقل - مبنی بر استحباب غنا در قرائت قرآن که تا آن زمان سابقه نداشت بازتابها و واکنشهای بسیاری در پی داشته و بسیاری از رساله‌های غنا در رد نظریه این دو بزرگوار نوشته شده است؛ مانند رساله‌های شیخ علی عاملی نواده صاحب معالم، مولی اسماعیل خواجه‌ئی، میرلوحی، و شیخ حرج عاملی. به طوری که وحید بهبهانی در حاشیه اش بر مسالک الأفهام فرموده است: «و صاحب الكفاية استثنى الغناء في القرآن و سمعت أنَّ

الفضلاء کتبوا رسائل کثیره ازیدَ من عشرين رسالتة ردَّاً عليه
و البته رسائل معدودی هم در توضیح و حمایت از این نظریه نوشته شده است.

برخی از رساله‌ها هم به انگیزه دفاع از عزاداری سید الشهداء - سلام الله علیه - و پاسخ به شباهت کسانی که آن را آمیخته با غنا می‌دانسته‌اند نوشته شده است.

این بخش شامل رساله‌های سودمند و ممتعی است از محقق سبزواری، شیخ حرّ عاملی، محمد رسول کاشانی، مولی حبیب الله کاشانی، شیخ محمد هادی تهرانی، نوادهٔ وحید بهبهانی، شهرستانی، کشمیری و ... - قدس الله أسرارهم -.

شایان ذکر است که معاصران و عالمان در قید حیات هم کتابها و رساله‌هایی در غنا تألف کرده‌اند که در بخش سوم این مجموعه، یعنی کتابشناسی غنا، آنها را معرفی کرده‌ایم و به طور کلی - بنا به مصالحی - از عالمان در قید حیات رساله یا گفتاری در باب غنا نیاورده‌ایم.

(۳) با این روش میزان نوآوری و ابتکارات هر فقیه در مسئله روشن می‌شود و نیز معلوم می‌شود که هر فقیه از چه کسان و کتابهای تأثیر پذیرفته و بر چه کسان و کتابهای تأثیر گذاشته است و منشأ بسیاری از سخنان که در رساله‌ها - طبق رسم معمول در گذشته - کمتر به قائل آنها اشاره‌ای می‌شد به دست می‌آید. در فهم مراد سخن فقیهان، دانستن اینکه منشأ اولی فلان سخن کجاست و صدر و ذیل سخن و قرائن حافه به آن کدام است، نقش بسزایی دارد.

(۴) با این عمل، عمدۀ منابع مورد احتیاج فقه پژوه در این مسئله - اعم از مجتهد و مدرس و فاضل و شاگرد - یکجا در پیش دید او خواهد بود، به طوری که اگر می‌خواست - با قطع نظر از این اثر - به منابع مسئله

دسترسی پیدا کند، چه بسا به بیش از یکی دو رساله دسترسی پیدا نمی‌کرد یا اساساً از وجود وتألیف چنان رساله‌هایی در موضوع مسأله بی خبر می‌ماند.

(۵) گذشته از اینکه رساله‌هایی با موضوع واحد به ترتیبی خاص در مجموعه‌ای یکجا و در کنار هم فواید خاص خود را دارد. جهت احیایی و زنده کردن آثار گذشتگان شیعه خود فی حدّ نفسه ارزشمند است و فواید گوناگونی در شناخت آثار شیعه بر آن متربّ است و ما به نتایجی در این زمینه دست یافتیم که در مقدمه رساله‌ها به آنها اشاره شده است از قبیل شناخت مؤلف برخی رساله‌ها که در منابع شناخته نشده‌اند و نیز رفع اشتباهات فراوان کتابشناسی‌ها و فهراس نسخه‌های خطی کتابخانه‌ها و مانند آن. از این رو، در صدد گزینش رساله‌ها نبودیم و همین که مؤلف رساله‌ای فقیهی شیعی و موضوع آن غنا بود، به تصحیح و نشر آن اقدام کردیم هرچند سخن تازه‌ای نداشته باشد، چون تنها فایدهٔ فقهی این کار مذ نظر نبوده است تا اقدام به گزینش رساله‌ها کنیم، وانگهی همهٔ رساله‌ها ابتداء یکجا در دسترس نبود تا تعدادی از آنها را برای تصحیح برگزینیم، بلکه در طول مدت بیش از دو سال از گوشه و کنار ایران از کتابخانه‌های شخصی و عمومی با زحمت و مشقت بسیار فراهم شد و سزاوار نبود پس از اینکه با زحمت بسیار رساله‌ای شناسایی شد و سپس با مشقت بیشتر نسخه‌ای از آن به چنگ آمد، به بهانهٔ اشتمال بر تکرار یا نداشتن حرف نو آن را به یک سونهاد.

ناگفته نماند که گرچه در رساله‌ها مطالب تکراری هم هست از قبیل ذکر معانی واژه‌غنا از کتب لغت یا احادیث غنا، ولی به هیچ روی روا- و نیز ممکن- نبود که به بهانهٔ حذف مطالب تکراری، اثر بزرگان را مُثله و جرح و تعديل کنیم.

بخش دوم: گفتارهای پراکنده در باب غنا

بجز رساله‌های مستقل و نیز بجز دوره‌های فقهی که طبعاً مشتمل بر بحث غنا هم هست، عالمان شیعه در دیگر آثار خود به مناسبی بحث غنا را مطرح کرده‌اند که بسیاری از طالبان فقه و فقه پژوهان خبری از آن مباحث ندارند و یا بر فرض اطلاع به آنها دسترسی ندارند. از این رو علاوه بر اینکه در بخش سوم همه کتابهای دوره‌ای مشتمل بر بحث غنا را معرفی کرده و جای بحث غنا در آنها را نشان داده‌ایم، در بخش دوم، اصل سخنانی را که به مناسبی در غیر کتابهای دوره‌ای فقهی راجع به غنا ذکر شده آورده‌ایم که البته برخی هم همچنان به صورت خطی بوده و پیش از این چاپ نشده است، از قبیل برخی استفتاءات حجۃ الإسلام شفتی^۱ و حدیقة الشیعه^۲ رضوی.

از باب نمونه، سخنان سید مرتضی علم الهدی (طاب ثراه) در کتاب امالی راجع به غنا، و نیز مرحوم علامه شعرانی در حواشی وافی و علامه مجلسی اول و سید شفتی در پاسخ به برخی استفتاءات و مرحوم استاد جلال الدین همایی در تعلیقات مصباح‌الهدایه، و نیز سخنان امام خمینی (اعلیٰ الله مقامه) در خصوص غنا در این بخش درج شده است. و از کتابهای دوره‌ای فقه که معمولاً به سهولت قابل دسترسی است و فقه پژوهان از جایگاه و چند و چون مبحث غنا در آنها آگاهی دارند مطلبی درج نشده است.

بخش سوم: آراء فقیهان درباره غنا

در این بخش متن سخن فقیهان درباره غنا تا آغاز سده یازدهم درج شده است.

بخش چهارم: کتابشناسی غنا

این بخش مشتمل بر سه فصل است:

الف: آثار مستقل؛

ب: آثار مشتمل؛

ج: آثار چاپ شده.

در فصل اول همه رساله‌های غنا - اعم از آنچه نسخه دارد یا ندارد - به اجمال معرفی شده است و در پرتو این فصل، مشخص می‌شود چه تعداد از رساله‌های غنا از بین رفته و یا به دست ما نرسیده و چه تعداد به چنگ آمده و در این مجموعه چاپ شده است.

در فصل دوم دوره‌های فقهی که مشتمل بر مبحث غناست معرفی و جایگاه بحث غنا در آن کتابها نشان داده شده است.

در فصل سوم رساله‌ها و کتابهایی که معاصران در باب غنا نوشته‌اند و چاپ شده به تفصیل معرفی شده است. واضح است آثاری در این فصل معرفی شده که در بخش اول مجموعه درج نشده است به دلیل اینکه نویسنده از عالمان در قید حیات بوده است که طبعاً از موضوع بخش اول مجموعه خارج بوده است.

بخش پنجم: احادیث غنا

در این بخش متن و سند همه احادیث باب غنا که در رساله‌های غنا به آنها استشهاد شده یا در منابع حدیثی مانند کتب اربعه و نیز بحار، وافی، وسائل، مستدرک و دیگر کتابها، در باب غنا آمده است بطور کامل همراه با توضیحاتی با نظم و دسته‌بندی خاصی درج شده است؛ تا برای فقه پژوهان که می‌خواهند همه احادیث غنا را - فارغ از اظهار نظر و تحلیلهای بزرگان - یکجا پیش دید داشته باشند سودمند افتد.

روشن است که همه احادیث غنا در هیچ یک از کتابهای حدیثی این چنین منظم و یکجا گرد نیامده است و الا همان معنی از این بخش بود و دوباره کاری سزاوار نبود.

بخش ششم: اهل سنت و غنا

آنچه در بخش‌های پنج گانه پیشین درج شده آثار و احادیث شیعی است، ولی از آنجا که به تعبیر آیة الله العظمی بروجردی (طاب ثراه) فقه شیعه به گونه حاشیه بر فقه عامه محسوب می‌شود و بدون اطلاع از فقه عامه استنباط درست می‌سور نیست و بسیاری از احادیث ائمه علیهم السلام ناظر به مذاهب و کلمات آنان است، از این رو محض نمونه در بخش پنجم، تقریباً چکیده‌ای از مباحث مشابه چهار بخش گذشته از فقه عامه را درج کرده‌ایم، یعنی برای نمونه دو رساله از رساله‌های فقهی سنیان در غنا - یکی در تحریم و یکی در تحلیل - را آورده‌ایم تا فقه پژوهان با سخنان و سبک استدلال سنیان در این مسأله آشنا شوند، همچنان که در برخی از رساله‌های فقهی عالمان شیعه در همین مجموعه هم مطالبی از آثار عامه در باب غنا نقل و به آنها استشهاد شده است.

همچنین در این بخش رساله‌های فقهی مستقل عامه در باب غنا و نیز دوره‌های فقهی مشتمل بر بحث غنا شناسانده شده است. در پایان این مختصر تذکر چند نکته لازم است:

۱. هدف از این کار از یک سو احیاء میراث فقهی شیعه، و از سوی دیگر تسهیل کار فقه پژوهان، و ابداع روشی نو در احیاء میراث فقهی و توجه به آثار سلف صالح است، بنابر این ما عرضه کننده میراث فقهی هستیم و به هیچ روی در صدد افتاء یا ترجیح یکی از دو جانب حرمت یا حلیت غنا نبوده‌ایم. بنابر این، کاری اعدادی کرده‌ایم نه افتائی، یعنی در

صدق بوده ایم معلم خوبی برای فقیه در کار استنباط فراهم آید ، و از این رو فرقی بین رساله های تحریم و تحلیل نگذاشته و همه را درج کرده ایم .

۲. از رساله های غنا تنها تعداد بسیار کمی پیش از این چاپ شده است و حدود نود درصد رساله ها یا پیش از این چاپ نشده یا به صورت مغلوط و سنگی چاپ شده است .

۳. تعدادی از این رساله ها بر اساس نسخه منحصر به فرد و تنها نسخه موجود تصحیح شده اند که گاهی زحمت تصحیح را دو چندان کرده است .

۴. در کتابشناسیهای مهم مثل الذریعه تنها حدود یک سوم رساله های غنا معرفی شده و سایر رساله ها با فحص بلیغ در کتابها و کتابخانه ها و رجوع به اهل اطلاع به دست آمده است .

۵. در کار تصحیح و یافتن و تهیه نسخ ، دوستان بسیاری همکاری کرده اند ولی بیش از همه فاضل محترم جناب آقای محسن صادقی در این راه کوشیده اند و سهم بسزایی دارند .

۶. طالبان آگاهی بیشتر از چند و چون کار و چگونگی های آن را به مقدمه میراث فقهی ارجاع می دهم که در آنجا توضیحات بیشتری خواهند یافت .

۷. این گونه کارهای فرهنگی ، بخصوص در کشور ما ، با مشکلات فراوانی مواجه است که اهم آنها تحصیل تصویر نسخه های خطی از کتابخانه هاست ؛ این جانب تنها برای گرفتن تصویر چند رساله چهار نوبت به کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران رفته ام ، گذشته از همکاران گرامی که آنان هم چندین بار به همین منظور به این کتابخانه مراجعه کرده اند ، و برخی از دوستان هم روزهای متوالی برخی رساله ها را در خود کتابخانه استنساخ کرده اند . و اینک که با زحمات طاقت فرسا و شبانه روزی این مجموعه

فراهم آمده است، از اهل نظر و تحقیق انتظار داریم به دیده عنایت در آن بنگرند و هرگونه انتقاد و پیشنهادی دارند با ما در میان گذراند تا در تدوین مجموعه‌های بعدی راهگشا باشد؛ چه روشن است که این اثر اولین نمونه از این نوع کار تحقیقی است و بالطبع بدون کاستی و ایراد نخواهد بود.
