



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

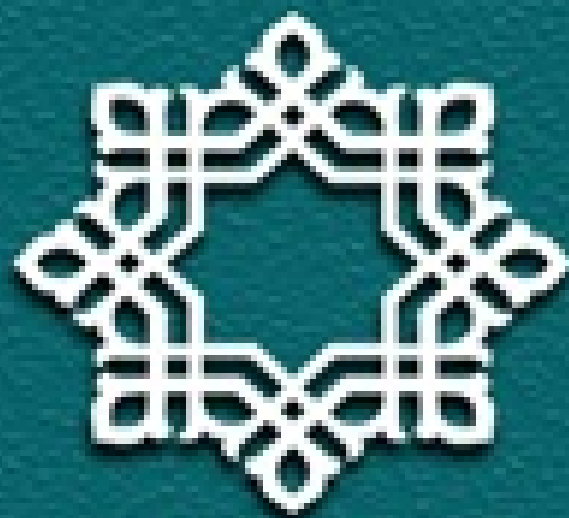
گامی



عمران  
علیه السلام

www.ghaemiyeh.com  
www.ghaemiyeh.org  
www.ghaemiyeh.net  
www.ghaemiyeh.ir

# دروس حوزه علمیه



« پایه ششم »

مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# دروس حوزه علمیه جدید پایه اول تا دهم

نویسنده:

واحد تحقیقات مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان

ناشر چاپی:

مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان

## فهرست

فهرست	٥
دروس حوزه علمیه جدید پایه ٦	١٤٩
مشخصات کتاب	١٤٩
فقه	١٤٩
فقه ٥ (الروضه البهتیه : از کتاب الطلاق تا کتاب الأُطعمه و الأُشربه)	١٤٩
المجلد ٣	١٤٩
کتاب الطلاق	١٤٩
اشاره	١٤٩
الفصل «الأول» «فی أركانہ»	١٥١
[الصیغه]	١٥١
[المطلق و شروطه]	١٥٦
[المطلقه و شروطها]	١٥٩
«الفصل التانی»	١٦٣
اشاره	١٦٣
[المحرم]	١٦٣
[المکروه]	١٦٤
[الواجب]	١٦٤
[المستحب]	١٦٤
[اطلاق البائن]	١٦٥
[اطلاق الرجعی]	١٦٥
[اطلاق العده]	١٦٥
[حکم المطلقه تسعا]	١٦٥
[حکم المطلقه ثلاثا]	١٦٦
[الرجعه]	١٧٣
«الفصل الثالث»	١٧٧
اشاره	١٧٧
[ «لا عدّه علی من لم یدخل بها الزوج» ]	١٧٧

١٧٨	[عده ذات الدم ]
١٨١	[عده الحمل ]
١٨٢	[الحداد]
١٨٣	[حكم لمفقود زوجها]
١٨٦	[عده الذميه و ام الولد ]
١٨٨	«الفصل الرابع»
١٩٤	كتاب الخلع والمباره
١٩٤	اشاره
١٩٦	[صيفه الخلع ]
١٩٨	[الفديه و احكامها]
٢٠٢	[احكام الخلع]
٢٠٥	[فى التنازع]
٢٠٨	«والمباراه»
٢١٠	كتاب الطهار
٢١٠	اشاره
٢١٢	[صيفته]
٢١٦	[شروطه و احكامه]
٢٢٦	كتاب الإيلاء
٢٢٦	اشاره
٢٢٨	[تعريفه و صيفته]
٢٣٣	[شروط المولى ]
٢٣٤	[احكام الايلاء]
٢٤٢	كتاب اللعان
٢٤٢	اشاره
٢٤٤	«سبيان»
٢٤٤	[١- القذف ]
٢٤٤	[٢-انكار الولد ]
٢٤٨	[شروط الملاعن ]
٢٥٠	[ما يعتبر فى الملاعنه]

٢٥٥	«القول في كفيته اللعان وأحكامه»
٢٦٦	كتاب العتق
٢٦٦	اشاره
٢٦٩	[صيغته]
٢٧٢	[شروط المولى]
٢٧٥	[احكام العتق]
٢٧٩	[السرايه]
٢٨٤	[اما يحصل به العتق]
٢٨٦	[«ويلحق بذلك مسائل»:]
٣٠٠	«كتاب التدبير والمكاتبه والاستيلاء»
٣٠٠	اشاره
٣٠٠	«الأول: التدبير»
٣٠٠	[تعريفه]
٣٠٢	[الصيغه]
٣٠٣	[شروط المدبر]
٣١٢	«النظر الثاني في الكتابه»
٣١٢	اشاره
٣١٢	[استجابها]
٣١٤	[شروط المتعاقدين]
٣١٤	[الايجاب و القبول]
٣١٦	[احكام المكاتبه]
٣٢٦	«النظر الثالث في الاستيلاء» للإمام بملك اليمين
٣٢٨	كتاب الإقرار
٣٢٨	اشاره
٣٣٠	الفصل «الأول» «الصيغه، وتوابعها»
٣٣٠	اشاره
٣٣٤	[شروط المقر]
٣٣٧	[حكم الاقرار بالفظ المبهم]

٣٤٤	..... [حكم الاقرار المستفاد من الجواب ]
٣٤٩	..... «الفصل الثاني»
٣٥٩	..... «الفصل الثالث»
٣٥٩	..... اشاره
٣٥٩	..... [شروطه و احكامه ]
٣٤٧	..... كتاب الغصب
٣٤٧	..... اشاره
٣٤٩	..... [تعريفه ]
٣٧١	..... [احكامه ]
٣٨٩	..... فهرس المحتويات
٤٠٨	..... المجلد ٤
٤٠٨	..... اشاره
٤٠٨	..... اشاره
٤١٦	..... كتاب اللقطه
٤١٦	..... اشاره
٤١٦	..... الفصل «الأول» «في اللقيط»
٤١٦	..... اشاره
٤١٦	..... [التقاط الطفل و المملوك]
٤١٨	..... [شروط الملتقط ]
٤٢١	..... [احكام الالتقاط و اللقيط]
٤٢٤	..... [في التنزع]
٤٢٦	..... الفصل «الثاني» «في لقطه «الحيوان»
٤٢٦	..... [في الماخوذ]
٤٣٠	..... [في الاخذ و شروطه]
٤٣٢	..... الفصل «الثالث» «في لقطه «المال»
٤٣٢	..... [لقطه الحرم و احكامها]
٤٣٤	..... [لقطه غير الحرم و احكامها]
٤٣٧	..... [ما يكره التقاطه]
٤٤٨	..... كتاب احياء الموات



- ٤٤٨ ..... اشاره
- ٤٥٠ ..... [المراد من ارض الموت]
- ٤٥١ ..... [احكم الموت]
- ٤٥١ ..... [اما لا يجوز احيائه]
- ٤٥٥ ..... [احكم الارض المفتوحه عنوه]
- ٤٥٦ ..... [شروط احياء المملّك]
- ٤٥٩ ..... [احريم بعض الاملاك]
- ٤٦١ ..... [مرجع الاحياء]
- ٤٦١ ..... اشاره
- ٤٦٤ ..... «القول في المشتركات»
- ٤٦٤ ..... اشاره
- ٤٦٤ ..... [«ومنها: المسجد»]
- ٤٦٦ ..... [«ومنها: المدرسه والرباط»]
- ٤٦٨ ..... [«ومنها: الطرق»]
- ٤٧٠ ..... [«ومنها: المياه المباحه»]
- ٤٧٢ ..... [«ومنها: المعادن»]
- ٤٧٤ ..... كتاب الصيد والذباحه
- ٤٧٤ ..... اشاره
- ٤٧٦ ..... الفصل «الأول» في آله الصيد
- ٤٧٦ ..... اشاره
- ٤٧٧ ..... [الاصطياد بالكلب المعلم]
- ٤٧٨ ..... [شروط المرسل]
- ٤٨١ ..... [الاصطياد بالسيف و كل ما فيه نصل]
- ٤٨١ ..... [احكام الاصطياد]
- ٤٨٤ ..... «الفصل الثاني» «في الذباحه»
- ٤٨٤ ..... اشاره
- ٤٨٤ ..... [شروط الذابح]
- ٤٨٦ ..... [«والواجب في الذبيحه أمور سبعة»]
- ٤٨٦ ..... [الاول: الفرى بالحديد]

- ٤٨٨ ..... [«لثاني: استقبال القبلة»]
- ٤٨٩ ..... [«الثالث: التسميه»]
- ٤٩٠ ..... [«الرابع: اختصاص الإبل بالنحر»]
- ٤٩٠ ..... [«الخامس: قطع الأعضاء الأربعة»]
- ٤٩١ ..... [«السادس: الحركة بعد الذبح»]
- ٤٩٣ ..... [«السابع: متابعه الذبح حتى يستوفى»]
- ٤٩٤ ..... [مستحبات الذبح و مكروهه]
- ٤٩٧ ..... [ما يقبل الذكاه]
- ٥٠٠ ..... الفصل «الثالث» «في اللواحق»
- ٥٠٠ ..... [«وفيه مسائل»]
- ٥٠٠ ..... [الأولى: «ذكاه السمك»]
- ٥٠٤ ..... [«لثانيه»: «ذكاه الجراد أخذه»]
- ٥٠٤ ..... [«الثالثه»: «ذكاه الجنين ذكاه أمه»]
- ٥٠٧ ..... [«الرابعه»: «ما يثبت في آله الصياد»]
- ٥٠٨ ..... [«الخامسه»: «لا يملك الصيد المقصوص أو ما عليه أثر الملك»]
- ٥١٠ ..... كتاب الأَطعمه والأشربه .....
- ٥١٠ ..... اشاره .....
- ٥١٢ ..... [في الحيوان البحر]
- ٥١٤ ..... [في الحيوان البر]
- ٥١٧ ..... [في الطير]
- ٥٢٥ ..... [في الجلال و استبرأؤه]
- ٥٢٧ ..... [في الموطوءه]
- ٥٢٨ ..... [في الحيوان الذي شرب الخمر او البول]
- ٥٢٩ ..... [«وهنا مسائل»]
- ٥٢٩ ..... [الأولى [تحل من الميتة عشره اشياء]
- ٥٢٩ ..... اشاره .....
- ٥٣٢ ..... [اختلاط الذكي بالميت]
- ٥٣٣ ..... [احكم ما ابين من حي]

- ٥٣٣ ..... «لثانيه»: «تحرم من الذبيحه خمسۀ عشر» شيئاً:
- ٥٣٣ ..... اشاره
- ٥٣٥ ..... [ما تكره من الذبيحه]
- ٥٣٦ ..... «لثالثه»: «يحرم تناول الأعيان النجسه»
- ٥٣٨ ..... «الرابعه»: «يحرم الطين» بجميع أصنافه، فعن النبي صلى الله عليه و آله: «من أكل الطين فمات فقد أغان على نفسه»
- ٥٤٠ ..... «لخامسه»: «يحرم السّم»
- ٥٤٠ ..... «لسادسه»: «يحرم الدم المسفوح»
- ٥٤١ ..... «لسابعه»: «لظاهر أنّ المانعات النجسه غير الماء»
- ٥٤٢ ..... «لثامنه»: «تحرم ألبان الحيوان المحرّم لحمه»
- ٥٤٢ ..... «للتاسعه»: «استبراء اللحم المجهول ذكاته» «المشهور»
- ٥٤٤ ..... «لعاشره»: «لا يجوز استعمال شعر الخنزير»
- ٥٤٤ ..... «لحاديه عشره»: «لا يجوز» لأحد «الأكل من مال غيره»
- ٥٤٨ ..... «لثانيه عشره»: «إذا انقلب الخمر خَلّاً خَلّ»
- ٥٤٩ ..... «لثالثه عشره»: «لا يحرم شرب الربوبات وإن شَمّ منها ريح المسكر كرتب التّفاح»
- ٥٤٩ ..... «لرابعه عشره»: «يجوز عند الاضطرار تناول المحرّم»
- ٥٥٣ ..... «لخامسه عشره»: «يستحبّ غسل اليدين»
- ٥٦٠ ..... فقه ٦ (الروضه البهيتّه: از كتاب الميراث تا كتاب الديات )
- ٥٦٠ ..... المجلد ٤
- ٥٦٠ ..... كتاب الميراث
- ٥٦٠ ..... اشاره
- ٥٦٤ ..... الفصل «الأوّل» البحث في «الموجبات» للإرث «والموانع»
- ٥٦٤ ..... اشاره
- ٥٦٤ ..... [الموجبات]
- ٥٦٤ ..... اشاره
- ٥٦٤ ..... [النسب]
- ٥٦٥ ..... [«والسبب»]
- ٥٦٥ ..... [وأما الموانع:]
- ٥٦٥ ..... اشاره
- ٥٦٦ ..... [١-الكفر]

٥٤٨	[٢-القتل ]
٥٧١	[٣-الرقى ]
٥٧٤	[٤-اللغان]
٥٧٤	[٥-الحمل ]
٥٧٥	[٦-الغيبه المنقطعه]
٥٧٦	[الحجب]
٥٧٦	اشاره
٥٧٦	[«وأما الحجب عن اصل الإرث»]
٥٧٩	[«وأما الحجب عن بعض الإرث»]
٥٨٢	[الفصل الثانى «فى» بيان «السهم» المقدره «و» بيان «أهلها»]
٥٨٢	اشاره
٥٨٢	[السهم]
٥٨٣	[اهل السهم]
٥٨٦	[لا ميراث للعصبه الا مع عدم القريب]
٥٩٠	[لا عول فى الفريض]
٥٩٢	[«مسائل» خمس ]
٥٩٢	[«الأولى [حكم ارث الابوين ] « :
٥٩٣	[«لثانيه [حكم ارث الاولاد] « :
٥٩٤	[«الثالثه [حكم ارث اولاد الاولاد ] « :
٥٩٧	[«الرابعه [الحبوه] « :
٦٠٢	[«الخامسه [حكم ارث الاجداد مع الابوين ] « :
٦٠٤	[«لقول فى ميراث الأجداد والإخوه» «وفيه مسائل»]
٦١٤	[«لقول فى ميراث الأعمام والأخوال» «وأولادهم
٦٢٥	[«لقول فى ميراث الأزواج»]
٦٣٢	[الفصل الثالث «فى الولاء»]
٦٣٢	اشاره
٦٣٢	[اقسامه]
٦٣٢	اشاره
٦٣٢	[١-ولاء العتق ]

- ٦٣٦ ..... [٢- ولاء ضمان الجريره]
- ٦٣٧ ..... [ولاء الامامه]
- ٦٤٠ ..... «الفصل الرابع « فى التواع»
- ٦٤٠ ..... اشاره
- ٦٤٠ ..... [وفيه مسائل]
- ٦٤٠ ..... «الأولى» : فى ميراث الخنثى
- ٦٤٤ ..... «الثانيه [من ليس له فرج يورث بالقرعه]
- ٦٤٦ ..... «الثالثه [الحمل يورث اذا انفصل حيا او تحرك بعد خروجه ثم مات]
- ٦٤٧ ..... «الرابعه [ديه الجنين يرثها ابواه]
- ٦٤٧ ..... «الخامسه [ولد الملاعنه ترثه امه]
- ٦٤٨ ..... «السادسه [ولد الزنا من الطرفين يرثه ولده بزوجه]
- ٦٤٩ ..... «السابعه [لا عبره بالتبرى من النسب]
- ٦٤٩ ..... «الثامنه [فى ميراث العرقى و المهدوم عليهم]
- ٦٥٢ ..... «التاسعه [فى ميراث المحبوس]
- ٦٥٥ ..... «العاشره [مخارج الفروض]
- ٦٥٨ ..... «الحاديه عشره [تكسار الفريضة]
- ٦٦٢ ..... «الثانيه عشره [قصور الفريضة عن السهام]
- ٦٦٢ ..... «الثالثه عشره [زياده الفريضة على السهام]
- ٦٦٣ ..... «الرابعه عشره [فى المناسخات]
- ٦٦٦ ..... كتاب الحدود
- ٦٦٦ ..... اشاره
- ٦٦٨ ..... الفصل «الأول» «فى» حدّ «لذنا»
- ٦٦٨ ..... [تعريف الزنا و قيوده]
- ٦٧٣ ..... [حكم الاكراه على الزنا]
- ٦٧٣ ..... [ما يثبت به الزنا]
- ٦٧٣ ..... اشاره
- ٦٧٣ ..... [«بالاقرار»]
- ٦٧٦ ..... [البينه]

- ٦٧٩ ..... [أما يسقط و ما لا يسقط به الحد]
- ٦٨٠ ..... [أقسام حد الزنا]
- ٦٨٠ ..... اشاره
- ٦٨٠ ..... [«أحدها: القتل»]
- ٦٨٢ ..... [«وثانيها: الرجم»:]
- ٦٩٢ ..... [«وثالثها: الجلد خاصه»]
- ٦٩٥ ..... [«ورابعها: الجلد والجزّ للرأس «والتغريب»:]
- ٦٩٧ ..... [«وخامسها: خمسون جلده»:]
- ٦٩٧ ..... [«وسادسها: الحد الميعض»:]
- ٦٩٨ ..... [«وسابعها: الضغث»:]
- ٦٩٩ ..... [«وثامنها: الجلد المقدر «و» معه «عقوبه زائده»:]
- ٦٩٩ ..... [«تتمه»:]
- ٧٠٨ ..... «الفصل الثاني» «في اللواط»
- ٧٠٨ ..... اشاره
- ٧١٠ ..... [اللواط]
- ٧١٠ ..... اشاره
- ٧١٠ ..... [حكم التفخيذ]
- ٧١٢ ..... [حكم من قبل غلاما بشهوه]
- ٧١٣ ..... [حكم المجتمعين تحت ازار واحد]
- ٧١٤ ..... [«والسحق»:]
- ٧١٦ ..... [«والقياده»:]
- ٧١٨ ..... «الفصل الثالث» «في القذف»
- ٧١٨ ..... [الفاظ الداله على القذف]
- ٧٢٣ ..... [شروط القاذف]
- ٧٢٤ ..... [شروط المقذف]
- ٧٢٩ ..... [مسائل في حد القذف]
- ٧٣٢ ..... و « [حكم] ساب النبي صلى الله عليه و آله أو أحد الأئمه عليهم السلام يقتل»
- ٧٣٤ ..... «الفصل الرابع» «في الشرب»
- ٧٣٤ ..... اشاره

- ٧٣٦ ..... [ما يحرم شربه من المسكرات]
- ٧٣٩ ..... [أحد الشرب و احكامه]
- ٧٤٤ ..... [أحكم من استحل شيئا من المحرمات]
- ٧٤٥ ..... [«ولو أنفذ الحاكم إلى حامل لإقامه حدًّا فأجهضت»]
- ٧٤٦ ..... [«ومن قتله الحدُّ أو التعزير فهذّر»]
- ٧٤٨ ..... [«الفصل الخامس» «في السرقة»]
- ٧٤٨ ..... [شروط وجوب الحد على السارق]
- ٧٥٦ ..... [«وهنا مسائل»]
- ٧٥٦ ..... [الأولى: لا فرق بين إخراج السارق المتاع بنفسه أو بسببه]
- ٧٥٦ ..... [«الثانية [يقطع الضيف والاجير اذا سرقا] « : «
- ٧٥٧ ..... [«الثالثة [الحرز] « : «
- ٧٦٠ ..... [«الرابعة [لاقطع في سرقة الثمر على الشجره] « : «
- ٧٦٠ ..... [«الخامسة [حكم سارق الحر و المملوك] « : «
- ٧٦٢ ..... [«السادسه [حكم سارق الكفن و النباش] « : «
- ٧٦٤ ..... [«السابعه [أما تثبت به السرقة] « : «
- ٧٦٥ ..... [«الثامنه [يجب على السارق اعاده العين او مثلها او قيمتها] « : «
- ٧٦٦ ..... [«التاسعه [لاقطع الا بمرافعه الغريم له] « : «
- ٧٦٦ ..... [«العاشره [لو احدث في النصاب قبل الاخراج ما ينقص قيمته] « : «
- ٧٦٨ ..... [«الحاديه عشره [الواجب في القطع] « : «
- ٧٧٠ ..... [«الثانيه عشره [تكرر السرقة] « : «
- ٧٧٢ ..... [«الفصل السادس» «في المحاربه»]
- ٧٧٢ ..... [المراد من المحاربه]
- ٧٧٤ ..... [أحد المحارب]
- ٧٧٨ ..... [أحكم اللص و المتخلس و المتسلب]
- ٧٨٠ ..... [«الفصل السابع» «في عقوبات متفرقه»]
- ٧٨٠ ..... [أتيان البهيمة]
- ٧٨٨ ..... [وطء الاموات]
- ٧٨٩ ..... [الاستمناء]
- ٧٩١ ..... [الارتداد]

٧٩٨	الدفاع عن النفس و المال و الحرم
٨٠٢	كتاب القصاص
٨٠٢	اشاره
٨٠٤	الفصل «الأول» «في قصاص النفس»
٨٠٤	«وموجبه»
٨٠٦	بعض الصور العمد في القتل
٨١١	«وهنا مسائل»
٨١١	«الأولى [حكم الاكراه على القتل]
٨١٢	«الثانية [حكم الاشتراك في القتل]
٨١٣	«الثالثة [حكم اشتراك امراتين في القتل]
٨١٥	«الرابعة [اشتراك العبيد في القتل]
٨١٥	«الخامسة [اشتراك الحر و العبد في القتل]
٨١٧	«لقول في شرائط القصاص» وهي خمسة:
٨١٧	١- التساوى في الحريه او الرق
٨٢٦	٢- التساوى في الدين
٨٣٢	٣- انتفاء الابوه
٨٣٣	٤- كمال العقل
٨٣٤	٥- ان يكون المقتول محقون الدم
٨٣٥	«لقول في ما يثبت به القتل»
٨٣٥	اشاره
٨٣٥	١- الاقرار
٨٣٧	٢- البينه
٨٣٨	٣- القسامه
٨٤٢	«الفصل الثانى» «في قصاص الطرف»
٨٤٢	اشاره
٨٤٢	«وموجبه»
٨٤٤	ما يثبت فيه القصاص و ما لا يثبت
٨٥٢	«الفصل الثالث» «في اللواحق»



٨٦٢	كتاب الديات
٨٦٢	اشاره
٨٦٤	الفصل «الأول» «في مورد الديه»
٨٦٤	اشاره
٨٦٥	[الضابط في العمد و الخطاء]
٨٦٥	[موجبات الضمان]
٨٧٢	«وهنا مسائل»
٨٧٢	«الأولى»: «من دعا غيره ليلاً فأخرجه من منزله»
٨٧٥	«الثانيه»: «لو انقلبت الظئر»
٨٧٧	«الثالثه»: «لو ركبت جارية أخرى فنخستها»
٨٧٨	«الرابعه»: «روى عبد الله بن طلحه عن أبي عبد الله عليه السلام في لَمَسَ جمع ثياباً، ووطئ»
٨٨٢	«الخامسه»: «يضمّن معلّم السباحه» المتعلّم «الصغير»
٨٨٤	«السادسه»: «لو وقع حائطه»
٨٨٦	«السابعه»: «لو أَجَج ناراً في ملكه»
٨٨٧	«الثامنه»: «لو فَرَطَ في» حفظ «دأبته فدخلت على أخرى فجنت»
٨٨٨	«التاسعه»: «يضمن راكب الدابته ما تجنيه بيديها ورأسها»
٨٩٠	«العاشره»: «يضمن المباشر لو جامع السبب»
٨٩٠	«لحدايه عشره»: «لو وقع واحد في الزُبيه»
٨٩٤	«الفصل الثاني» «في التقديرات»
٨٩٤	[«وفيه مسائل»]
٨٩٤	«الأولى [في النفس ]»: «
٨٩٤	[ديه العمد]
٨٩٥	[ديه الشبيه للعمد]
٨٩٧	[ديه الخطا المحض]
٨٩٨	[حكم القتل في الشهر الحرام او الحرم ]
٩٠٠	[ديه المراه و الخنثى]
٩٠٠	[ديه الذمى و الذميه]
٩٠١	[ديه العبد ]
٩٠٢	«الثانيه [في شعر الراس و اللحيه]»: «

- ٩٠٤ ..... «الثالثة [في العينين و الاجفان] » : .....
- ٩٠٧ ..... «الرابعة [في الاذنين] » : .....
- ٩٠٧ ..... «الخامسه [في الانف] » : .....
- ٩٠٨ ..... «السادسه [في الشفتين] » : .....
- ٩١٠ ..... «السابعه [في استئصال اللسان] » : .....
- ٩١٢ ..... «الثامنه [في الاسنان] » : .....
- ٩١٤ ..... «التاسعه [في اللحيين] » : .....
- ٩١٤ ..... «العاشره [في العنق] » : .....
- ٩١٤ ..... «الحاديه عشره [في كل من اليدين و الاصابع] » : .....
- ٩١٧ ..... «الثانيه عشره [في كسر الظهر و الصلب] » : .....
- ٩١٩ ..... «الثالثه عشره [في النخاع] » : .....
- ٩١٩ ..... «الرابعه عشره [الثديان و الحملتان] » : .....
- ٩٢٠ ..... «الخامسه عشره [في الذكر] » : .....
- ٩٢١ ..... «السادسه عشره [في الخصيتين] » : .....
- ٩٢٢ ..... «السابعه عشره [في الشُقرين] » : .....
- ٩٢٢ ..... «الثامنه عشره [في الافضاء] » : .....
- ٩٢٣ ..... «التاسعه عشره [في الأليين] » : .....
- ٩٢٤ ..... «العشرون [الرجلان] » : .....
- ٩٢٥ ..... «الحاديه والعشرون [في كسر الترقوه و العظم] » : .....
- ٩٢٦ ..... «الثانيه والعشرون [في كل ضلع مما يلي القلب و العصعص] » : .....
- ٩٢٩ ..... «لقول في ديه المنافع» «وهي ثمانيه» .....
- ٩٢٩ ..... اشاره .....
- ٩٢٩ ..... «الأول: العقل] .....
- ٩٢٩ ..... «الثاني: [في السمع] .....
- ٩٣٠ ..... «الثالث: [في ذهاب الإبصار] .....
- ٩٣٢ ..... «الرابع: [في إبطال الشم] .....
- ٩٣٣ ..... «الخامس: الذوق قيل» .....
- ٩٣٤ ..... «السادس: في تعذر الإنزال للمني» .....
- ٩٣٤ ..... «السابع: في سلس البول» .....

٩٣٥	«لثامن: في اذهاب الصوت»
٩٣٦	«الفصل الثالث» «في الشجاج»
٩٤٤	«الفصل الرابع» «في التوابع»
٩٤٤	اشاره
٩٤٤	«الأول: في ديه الجنين»
٩٥٢	«الثاني: في العاقله»
٩٥٧	«الثالث: في الكفاره»
٩٥٩	«الرابع: في الجنايه على الحيوان» الصامت
٩٦٤	فهرس المحتويات
٩٩٢	اصول
٩٩٢	اصول ٣ (از «مسأله اجتماع الأمر و النهي» تا پایان كتاب)
٩٩٢	اصول الفقه مع تعليق الزارعى السبزوارى
٩٩٢	المقصد الثانى : الملازمات العقلية
٩٩٢	الباب الثانى : غيرالمستقلات العقلية
٩٩٢	المسأله الرابعه : اجتماع الأمر و النهي
٩٩٢	تحرير محل النزاع
٩٩٧	المسأله من الملازمات العقلية غير المستقله
٩٩٩	مناقشه الكفايه فى تحرير النزاع
٩٩٩	قيد المندوحه
١٠٠٠	الفرق بين بابى التعارض و التزاحم و مسأله الاجتماع
١٠٠٤	الحق فى المسأله
١٠١١	تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنون
١٠١٢	ثمره المسأله
١٠١٤	اجتماع الأمر و النهي مع عدم المندوحه
١٠١٤	حرمه الخروج من المغضوب أو وجوبه
١٠٢١	صحه الصلاه حال الخروج
١٠٢٢	تمرينات «٤٠»
١٠٢٤	المسأله الخامسه : دلالة النهي على الفساد

١٠٢٤	تحريير محلّ النزاع
١٠٢٧	المبحث الأول : النهى عن العباده
١٠٣١	المبحث الثانى : النهى عن المعامله
١٠٣٤	تمريينات «٤١»
١٠٣٥	المقصد الثالث : مباحث الحجّه
١٠٣٥	اشاره
١٠٣٧	تمهيد
١٠٣٧	اشاره
١٠٣٩	تمريينات «٤٢»
١٠٤٠	المقّمه
١٠٤٠	اشاره
١٠٤٠	١. موضوع المقصد الثالث
١٠٤٠	اشاره
١٠٤٣	تمريينات «٤٣»
١٠٤٤	٢. معنى الحجّه
١٠٤٤	اشاره
١٠٤٦	تمريينات «٣»
١٠٤٧	٣. مدلول كلمه «الأماره» و «الظنّ المعتبر»
١٠٤٧	٤. الظنّ النوعى
١٠٤٨	٥. الأماره و الأصل العملى
١٠٤٩	تمريينات «٤٥»
١٠٥٠	٦. المناط فى إثبات حجّيه الأماره
١٠٥٠	اشاره
١٠٥٣	تمريينات «٤٦»
١٠٥٤	٧. حجّيه العلم ذاتيه
١٠٥٤	اشاره
١٠٥٩	تمريينات «٤٧»
١٠٦١	٨. موطن حجّيه الأمارات
١٠٦١	اشاره

- ١٠٦٤ ..... تـمـرـيـنـات «٤٨»
- ١٠٦٥ ..... ٩. الظنّ الخاصّ و الظنّ المطلق
- ١٠٦٥ ..... ١٠. مقدّمات دليل الانسداد
- ١٠٦٧ ..... تـمـرـيـنـات «٤٩»
- ١٠٦٨ ..... ١١. اشتراك الأحكام بين العالم و الجاهل
- ١٠٦٨ ..... اشارة
- ١٠٧٢ ..... تـمـرـيـنـات «٥٠»
- ١٠٧٣ ..... ١٢. تصحيح جعل الأماره
- ١٠٧٥ ..... ١٣. الأماره طريق أو سبب؟
- ١٠٧٧ ..... ١٤. المصلحه السلوكيه
- ١٠٨٠ ..... تـمـرـيـنـات «٥١»
- ١٠٨١ ..... ١٥. الحجّيه أمر اعتباريّ أو انتزاعيّ؟
- ١٠٨١ ..... اشارة
- ١٠٨٣ ..... تـمـرـيـنـات «٥٢»
- ١٠٨٥ ..... الباب الأوّل : الكتاب العزيز
- ١٠٨٥ ..... تمهيد
- ١٠٨٦ ..... نسخ الكتاب العزيز
- ١٠٨٦ ..... حقيقه النسخ
- ١٠٨٧ ..... إمكان نسخ القرآن
- ١٠٩٠ ..... وقوع نسخ القرآن ، و أصله عدم النسخ
- ١٠٩١ ..... تـمـرـيـنـات «٥٣»
- ١٠٩٣ ..... الباب الثانی : السنّه
- ١٠٩٣ ..... تمهيد
- ١٠٩٥ ..... ١. دلالة فعل المعصوم
- ١٠٩٩ ..... ٢. دلالة تقرير المعصوم
- ١١٠٠ ..... تـمـرـيـنـات «٥٤»
- ١١٠١ ..... ٣. الخبر المتواتر
- ١١٠٢ ..... ٤. خبر الواحد
- ١١٠٢ ..... اشارة

١١٠٤	أ. أدلّه حجّته خبر الواحد من الكتاب العزيز
١١٠٤	تمهيد
١١٠٥	الآيه الأولى : آيه النبأ
١١٠٨	الآيه الثانيه : آيه النفر
١١١٣	الآيه الثالثه : آيه حرمة الكتمان
١١١٤	ب. دليل حجّته خبر الواحد من السنّه
١١١٧	ج. دليل حجّته خبر الواحد من الإجماع
١١٢٢	د. دليل حجّته خبر الواحد من بناء العقلاء
١١٢٦	تمرينات «٥٥»
١١٢٨	الباب الثالث : الإجماع
١١٢٨	تمهيد
١١٢٩	أما السؤال الأوّل
١١٣٤	و أما السؤال الثاني
١١٣٦	الإجماع عند الإماميه
١١٣٦	اشاره
١١٣٨	١. طريقه الحسن
١١٣٩	٢. طريقه قاعده اللطف
١١٣٩	٣. طريقه الحدس
١١٤٠	٤. طريقه التقرير
١١٤٤	الإجماع المنقول
١١٤٨	تمرينات «٥٦»
١١٥١	الباب الرابع : الدليل العقليّ
١١٥١	اشاره
١١٥٩	وجه حجّته [حكّم] العقل
١١٦٤	تمرينات «٥٧»
١١٦٥	الباب الخامس : حجّته الظواهر
١١٦٥	تمهيدات
١١٦٦	طرق إثبات الظواهر

- ١١٦٧ ..... حجّته قول اللغويّ
- ١١٧٠ ..... الظهور التصوريّ والتصديقيّ
- ١١٧٢ ..... وجه حجّته الظهور
- ١١٧٢ ..... اشاره
- ١١٧٣ ..... أ. اشتراط الظنّ الفعليّ بالوفاق
- ١١٧٤ ..... ب. اعتبار عدم الظنّ بالخلاف
- ١١٧٥ ..... ج. أصله عدم القرينه
- ١١٧٨ ..... د. حجّته الظهور بالنسبه إلى غير المقصودين بالإفهام
- ١١٨٠ ..... ه. حجّته ظواهر الكتاب
- ١١٨٤ ..... تمرينات «٥٨»
- ١١٨٦ ..... الباب السادس : الشهره
- ١١٨٦ ..... اشاره
- ١١٨٨ ..... الدليل الأوّل : أولويّتها من خبر العادل
- ١١٨٨ ..... الدليل الثاني : عموم تعليل آيه النبأ
- ١١٨٩ ..... الدليل الثالث : دلالة بعض الأخبار
- ١١٩١ ..... تمرينات «٥٩»
- ١١٩٢ ..... الباب السابع : السيره
- ١١٩٢ ..... اشاره
- ١١٩٢ ..... ١. حجّته بناء العقلاء
- ١١٩٤ ..... ٢. حجّته سيره المتشّعه
- ١١٩٦ ..... ٣. مدى دلالة السيره
- ١١٩٧ ..... تمرينات «١٩»
- ١١٩٨ ..... الباب الثامن : القياس
- ١١٩٨ ..... تمهيد
- ١٢٠٠ ..... ١. تعريف القياس
- ١٢٠١ ..... ٢. أركان القياس
- ١٢٠٢ ..... ٣. حجّته القياس
- ١٢٠٢ ..... اشاره
- ١٢٠٢ ..... أ. هل القياس يوجب العلم؟

١٢٠٦	ب. الدليل على حجّته القياس الظنّي
١٢٠٧	الدليل من الآيات القرآنيّه
١٢٠٨	الدليل من السنّه
١٢١٠	الدليل من الإجماع
١٢١٤	الدليل من العقل
١٢١٤	٤. منصوص العله ، و قياس الأولويّه
١٢١٤	اشاره
١٢١٦	منصوص العله
١٢١٨	قياس الأولويّه
١٢٢٠	تنبيه : الاستحسان و المصالح المرسله و سدّ الذرائع
١٢٢٢	تمريّنات «٢٠»
١٢٢٤	الباب التاسع : التعادل و التراجيح
١٢٢٤	تمهيد
١٢٢٥	[المقّمه]
١٢٢٥	١. حقيقه التعارض
١٢٢٦	٢. شروط التعارض
١٢٢٨	٣. الفرق بين التعارض و التزام
١٢٣٠	٤. تعادل و تراجيح المتزاممين
١٢٣٤	٥. الحكومه و الورود
١٢٣٤	اشاره
١٢٣٥	أ. الحكومه
١٢٣٧	ب. الورود
١٢٣٨	٦. القاعده في المتعارضين (التساقط أو التخيير)
١٢٤١	٧. الجمع بين المتعارضين أولى من الطرح
١٢٤٥	تمريّنات «٦٢»
١٢٤٨	الأمر الأول : الجمع العرفي
١٢٤٨	اشاره
١٢٥٠	تمريّنات «٦٣»
١٢٥١	الأمر الثاني : القاعده الثانويّه للمتعادلين



١٢٥١	.....	اشاره
١٢٦٠	.....	تمريبات «٦٤»
١٢٦١	.....	الأمر الثالث : المرّجات
١٢٦١	.....	اشاره
١٢٦٢	.....	المقام الأول : المرّجات الخمسه
١٢٦٢	.....	١. الترجيح بالأحدث
١٢٦٣	.....	٢. الترجيح بالصفات
١٢٦٦	.....	٣. الترجيح بالشهره
١٢٦٨	.....	٤. الترجيح بموافقته الكتاب
١٢٦٩	.....	٥. مخالفه العائته
١٢٧٠	.....	المقام الثاني : في المفاضله بين المرّجات
١٢٧٦	.....	تمريبات «٦٥»
١٢٧٨	.....	المقصد الرابع : مباحث الأصول العمليه
١٢٧٨	.....	اشاره
١٢٨٠	.....	تمهيد
١٢٨٠	.....	اشاره
١٢٨٤	.....	تمريبات «٦٦»
١٢٨٥	.....	الاستصحاب
١٢٨٥	.....	تعريفه
١٢٨٨	.....	مقومات الاستصحاب
١٢٩٢	.....	معنى حجّته الاستصحاب
١٢٩٤	.....	هل الاستصحاب أماره ، أو أصل؟
١٢٩٥	.....	الأقوال في الاستصحاب
١٢٩٩	.....	تمريبات «٦٧»
١٣٠٠	.....	أدلّه الاستصحاب
١٣٠٠	.....	الدليل الأول : بناء العقلاء
١٣٠٣	.....	الدليل الثاني : حكم العقل
١٣٠٥	.....	الدليل الثالث : الإجماع

١٣٠٦	الدليل الرابع : الأخبار
١٣٠٦	اشاره
١٣٠٧	١. صحيحه زواره الأولى
١٣١٢	٢. صحيحه زواره الثانيه
١٣١٥	٣. صحيحه زواره الثالثه
١٣١٨	٤. روايه محمّد بن مسلم
١٣٢٠	٥. مكاتبه علي بن محمّد القاساني
١٣٢٢	مدى دلالة الأخبار
١٣٢٢	اشاره
١٣٢٢	١. التفصيل بين الشبهه الحكميّه و [الشبهه] الموضوعيّة
١٣٢٤	٢. التفصيل بين الشكّ في المقتضى ، و [الشكّ في] الرفع
١٣٢٤	اشاره
١٣٢٥	أ : المقصود من المقتضى و المانع
١٣٢٧	ب : مدى دلالة الأخبار على هذا التفصيل
١٣٣٣	الخلاصه
١٣٣٤	تمرينات «٦٨»
١٣٣٦	تنبيهات الاستصحاب
١٣٣٦	اشاره
١٣٣٦	التنبيه الأوّل : استصحاب الكلّي
١٣٤٣	التنبيه الثاني : الشبهه العباتيّه أو استصحاب الفرد المرّد
١٣٤٧	تمرينات «٦٩»
١٣٤٨	الفهارس العامه
١٣٤٨	اشاره
١٣٥٠	١ - فهرس الآيات الكريمه
١٣٦٢	٢ - فهرس الأحاديث
١٣٦٨	٣ - فهرس الأعلام
١٣٧٧	٤ - فهرس الكتب الوارده
١٣٧٩	٥ - مصادر التحقيق
١٣٩٥	٦ - فهرس الموضوعات

تفسیر - - - - - ۱۴۴۷

برگزیده تفسیر نمونه جلد پنجم - - - - - ۱۴۴۷

مشخصات کتاب - - - - - ۱۴۴۷

اشاره - - - - - ۱۴۴۷

پیشگفتار گزیده تفسیر نمونه - - - - - ۱۴۶۷

ادامه جزء ۲۷ - - - - - ۱۴۷۱

سوره قمر [۵۴] - - - - - ۱۴۷۱

اشاره - - - - - ۱۴۷۱

محتوای سوره: - - - - - ۱۴۷۱

فضیلت تلاوت سوره: - - - - - ۱۴۷۲

سوره القم (۵۴): آیه ۱ - - - - - ۱۴۷۲

سوره القم (۵۴): آیه ۲ - - - - - ۱۴۷۳

سوره القم (۵۴): آیه ۳ - - - - - ۱۴۷۴

سوره القم (۵۴): آیه ۴ - - - - - ۱۴۷۴

سوره القم (۵۴): آیه ۵ - - - - - ۱۴۷۵

سوره القم (۵۴): آیه ۶ - - - - - ۱۴۷۵

سوره القم (۵۴): آیه ۷ - - - - - ۱۴۷۵

سوره القم (۵۴): آیه ۸ - - - - - ۱۴۷۵

سوره القم (۵۴): آیه ۹ - - - - - ۱۴۷۷

سوره القم (۵۴): آیه ۱۰ - - - - - ۱۴۷۷

سوره القم (۵۴): آیه ۱۱ - - - - - ۱۴۷۸

سوره القم (۵۴): آیه ۱۲ - - - - - ۱۴۷۸

سوره القم (۵۴): آیه ۱۳ - - - - - ۱۴۷۸

سوره القم (۵۴): آیه ۱۴ - - - - - ۱۴۷۸

سوره القم (۵۴): آیه ۱۵ - - - - - ۱۴۸۰

سوره القم (۵۴): آیه ۱۶ - - - - - ۱۴۸۰

سوره القم (۵۴): آیه ۱۷ - - - - - ۱۴۸۰

سوره القم (۵۴): آیه ۱۸ - - - - - ۱۴۸۰

سوره القم (۵۴): آیه ۱۹ - - - - - ۱۴۸۲

- سوره القمر(۵۴): آیه ۲۰ ..... ۱۴۸۲
- سوره القمر(۵۴): آیه ۲۱ ..... ۱۴۸۲
- سوره القمر(۵۴): آیه ۲۲ ..... ۱۴۸۲
- سوره القمر(۵۴): آیه ۲۳ ..... ۱۴۸۴
- سوره القمر(۵۴): آیه ۲۴ ..... ۱۴۸۴
- سوره القمر(۵۴): آیه ۲۵ ..... ۱۴۸۴
- سوره القمر(۵۴): آیه ۲۶ ..... ۱۴۸۵
- سوره القمر(۵۴): آیه ۲۷ ..... ۱۴۸۵
- سوره القمر(۵۴): آیه ۲۸ ..... ۱۴۸۵
- سوره القمر(۵۴): آیه ۲۹ ..... ۱۴۸۶
- سوره القمر(۵۴): آیه ۳۰ ..... ۱۴۸۶
- سوره القمر(۵۴): آیه ۳۱ ..... ۱۴۸۶
- سوره القمر(۵۴): آیه ۳۲ ..... ۱۴۸۷
- سوره القمر(۵۴): آیه ۳۳ ..... ۱۴۸۷
- سوره القمر(۵۴): آیه ۳۴ ..... ۱۴۸۷
- سوره القمر(۵۴): آیه ۳۵ ..... ۱۴۸۷
- سوره القمر(۵۴): آیه ۳۶ ..... ۱۴۸۹
- سوره القمر(۵۴): آیه ۳۷ ..... ۱۴۸۹
- سوره القمر(۵۴): آیه ۳۸ ..... ۱۴۸۹
- سوره القمر(۵۴): آیه ۳۹ ..... ۱۴۹۰
- سوره القمر(۵۴): آیه ۴۰ ..... ۱۴۹۰
- سوره القمر(۵۴): آیه ۴۱ ..... ۱۴۹۰
- سوره القمر(۵۴): آیه ۴۲ ..... ۱۴۹۰
- سوره القمر(۵۴): آیه ۴۳ ..... ۱۴۹۲
- سوره القمر(۵۴): آیه ۴۴ ..... ۱۴۹۲
- سوره القمر(۵۴): آیه ۴۵ ..... ۱۴۹۳
- سوره القمر(۵۴): آیه ۴۶ ..... ۱۴۹۳
- سوره القمر(۵۴): آیه ۴۷ ..... ۱۴۹۳

١٤٩٣	سوره القمر(٥٤): آيه ٤٨
١٤٩٣	سوره القمر(٥٤): آيه ٤٩
١٤٩٥	سوره القمر(٥٤): آيه ٥٠
١٤٩٥	سوره القمر(٥٤): آيه ٥١
١٤٩٥	سوره القمر(٥٤): آيه ٥٢
١٤٩٦	سوره القمر(٥٤): آيه ٥٣
١٤٩٦	سوره القمر(٥٤): آيه ٥٤
١٤٩٦	سوره القمر(٥٤): آيه ٥٥
١٤٩٨	سوره الرحمن [٥٥]
١٤٩٨	اشاره
١٤٩٨	محتواى سوره:
١٤٩٩	فضيلت تلاوت سوره:
١٤٩٩	سوره الرحمن(٥٥): آيه ١
١٤٩٩	سوره الرحمن(٥٥): آيه ٢
١٥٠١	سوره الرحمن(٥٥): آيه ٣
١٥٠٢	سوره الرحمن(٥٥): آيه ٤
١٥٠٢	سوره الرحمن(٥٥): آيه ٥
١٥٠٣	سوره الرحمن(٥٥): آيه ٦
١٥٠٤	سوره الرحمن(٥٥): آيه ٧
١٥٠٥	سوره الرحمن(٥٥): آيه ٨
١٥٠٥	سوره الرحمن(٥٥): آيه ٩
١٥٠٥	سوره الرحمن(٥٥): آيه ١٠
١٥٠٥	سوره الرحمن(٥٥): آيه ١١
١٥٠٧	سوره الرحمن(٥٥): آيه ١٢
١٥٠٧	سوره الرحمن(٥٥): آيه ١٣
١٥٠٧	سوره الرحمن(٥٥): آيه ١٤
١٥٠٨	سوره الرحمن(٥٥): آيه ١٥
١٥٠٨	سوره الرحمن(٥٥): آيه ١٦
١٥٠٨	سوره الرحمن(٥٥): آيه ١٧

- سوره الرحمن (۵۵): آیه ۱۸ ..... ۱۵۱۰
- سوره الرحمن (۵۵): آیه ۱۹ ..... ۱۵۱۰
- سوره الرحمن (۵۵): آیه ۲۰ ..... ۱۵۱۰
- سوره الرحمن (۵۵): آیه ۲۱ ..... ۱۵۱۲
- سوره الرحمن (۵۵): آیه ۲۲ ..... ۱۵۱۲
- سوره الرحمن (۵۵): آیه ۲۳ ..... ۱۵۱۲
- سوره الرحمن (۵۵): آیه ۲۴ ..... ۱۵۱۲
- سوره الرحمن (۵۵): آیه ۲۵ ..... ۱۵۱۴
- سوره الرحمن (۵۵): آیه ۲۶ ..... ۱۵۱۴
- سوره الرحمن (۵۵): آیه ۲۷ ..... ۱۵۱۴
- سوره الرحمن (۵۵): آیه ۲۸ ..... ۱۵۱۶
- سوره الرحمن (۵۵): آیه ۲۹ ..... ۱۵۱۶
- سوره الرحمن (۵۵): آیه ۳۰ ..... ۱۵۱۶
- سوره الرحمن (۵۵): آیه ۳۱ ..... ۱۵۱۸
- سوره الرحمن (۵۵): آیه ۳۲ ..... ۱۵۱۸
- سوره الرحمن (۵۵): آیه ۳۳ ..... ۱۵۱۸
- سوره الرحمن (۵۵): آیه ۳۴ ..... ۱۵۱۹
- سوره الرحمن (۵۵): آیه ۳۵ ..... ۱۵۱۹
- سوره الرحمن (۵۵): آیه ۳۶ ..... ۱۵۲۰
- سوره الرحمن (۵۵): آیه ۳۷ ..... ۱۵۲۰
- سوره الرحمن (۵۵): آیه ۳۸ ..... ۱۵۲۰
- سوره الرحمن (۵۵): آیه ۳۹ ..... ۱۵۲۰
- سوره الرحمن (۵۵): آیه ۴۰ ..... ۱۵۲۲
- سوره الرحمن (۵۵): آیه ۴۱ ..... ۱۵۲۲
- سوره الرحمن (۵۵): آیه ۴۲ ..... ۱۵۲۲
- سوره الرحمن (۵۵): آیه ۴۳ ..... ۱۵۲۴
- سوره الرحمن (۵۵): آیه ۴۴ ..... ۱۵۲۴
- سوره الرحمن (۵۵): آیه ۴۵ ..... ۱۵۲۴
- سوره الرحمن (۵۵): آیه ۴۶ ..... ۱۵۲۴

١٥٢٦	سوره الرحمن (٥٥): آيه ٤٧
١٥٢٦	سوره الرحمن (٥٥): آيه ٤٨
١٥٢٦	سوره الرحمن (٥٥): آيه ٤٩
١٥٢٦	سوره الرحمن (٥٥): آيه ٥٠
١٥٢٦	سوره الرحمن (٥٥): آيه ٥١
١٥٢٦	سوره الرحمن (٥٥): آيه ٥٢
١٥٢٧	سوره الرحمن (٥٥): آيه ٥٣
١٥٢٧	سوره الرحمن (٥٥): آيه ٥٤
١٥٢٨	سوره الرحمن (٥٥): آيه ٥٥
١٥٢٨	سوره الرحمن (٥٥): آيه ٥٦
١٥٢٨	سوره الرحمن (٥٥): آيه ٥٧
١٥٢٨	سوره الرحمن (٥٥): آيه ٥٨
١٥٣٠	سوره الرحمن (٥٥): آيه ٥٩
١٥٣٠	سوره الرحمن (٥٥): آيه ٦٠
١٥٣٠	سوره الرحمن (٥٥): آيه ٦١
١٥٣٠	سوره الرحمن (٥٥): آيه ٦٢
١٥٣٢	سوره الرحمن (٥٥): آيه ٦٣
١٥٣٢	سوره الرحمن (٥٥): آيه ٦٤
١٥٣٢	سوره الرحمن (٥٥): آيه ٦٥
١٥٣٢	سوره الرحمن (٥٥): آيه ٦٦
١٥٣٢	سوره الرحمن (٥٥): آيه ٦٧
١٥٣٢	سوره الرحمن (٥٥): آيه ٦٨
١٥٣٣	سوره الرحمن (٥٥): آيه ٦٩
١٥٣٣	سوره الرحمن (٥٥): آيه ٧٠
١٥٣٤	سوره الرحمن (٥٥): آيه ٧١
١٥٣٤	سوره الرحمن (٥٥): آيه ٧٢
١٥٣٤	سوره الرحمن (٥٥): آيه ٧٣
١٥٣٤	سوره الرحمن (٥٥): آيه ٧٤

١٥٣٥	سوره الرحمن (٥٥): آيه ٧٥
١٥٣٥	سوره الرحمن (٥٥): آيه ٧٦
١٥٣٦	سوره الرحمن (٥٥): آيه ٧٧
١٥٣٦	سوره الرحمن (٥٥): آيه ٧٨
١٥٣٧	سوره واقعه [٥٦]
١٥٣٧	اشاره
١٥٣٧	محتواى سوره:
١٥٣٨	فضيلت تلاوت سوره:
١٥٣٨	سوره الواقعه (٥٦): آيه ١
١٥٣٨	سوره الواقعه (٥٦): آيه ٢
١٥٤٠	سوره الواقعه (٥٦): آيه ٣
١٥٤٠	سوره الواقعه (٥٦): آيه ٤
١٥٤٠	سوره الواقعه (٥٦): آيه ٥
١٥٤٠	سوره الواقعه (٥٦): آيه ٦
١٥٤٠	سوره الواقعه (٥٦): آيه ٧
١٥٤١	سوره الواقعه (٥٦): آيه ٨
١٥٤٢	سوره الواقعه (٥٦): آيه ٩
١٥٤٢	سوره الواقعه (٥٦): آيه ١٠
١٥٤٢	سوره الواقعه (٥٦): آيه ١١
١٥٤٢	سوره الواقعه (٥٦): آيه ١٢
١٥٤٤	سوره الواقعه (٥٦): آيه ١٣
١٥٤٤	سوره الواقعه (٥٦): آيه ١٤
١٥٤٤	سوره الواقعه (٥٦): آيه ١٥
١٥٤٤	سوره الواقعه (٥٦): آيه ١٦
١٥٤٤	سوره الواقعه (٥٦): آيه ١٧
١٥٤٥	سوره الواقعه (٥٦): آيه ١٨
١٥٤٥	سوره الواقعه (٥٦): آيه ١٩
١٥٤٦	سوره الواقعه (٥٦): آيه ٢٠
١٥٤٦	سوره الواقعه (٥٦): آيه ٢١



١٥٤٦	سوره الواقعة(٥٦): آيه ٢٢
١٥٤٦	سوره الواقعة(٥٦): آيه ٢٣
١٥٤٦	سوره الواقعة(٥٦): آيه ٢٤
١٥٤٨	سوره الواقعة(٥٦): آيه ٢٥
١٥٤٨	سوره الواقعة(٥٦): آيه ٢٦
١٥٤٨	سوره الواقعة(٥٦): آيه ٢٧
١٥٤٨	سوره الواقعة(٥٦): آيه ٢٨
١٥٤٩	سوره الواقعة(٥٦): آيه ٢٩
١٥٥٠	سوره الواقعة(٥٦): آيه ٣٠
١٥٥٠	سوره الواقعة(٥٦): آيه ٣١
١٥٥٠	سوره الواقعة(٥٦): آيه ٣٢
١٥٥٠	سوره الواقعة(٥٦): آيه ٣٣
١٥٥١	سوره الواقعة(٥٦): آيه ٣٤
١٥٥١	سوره الواقعة(٥٦): آيه ٣٥
١٥٥٢	سوره الواقعة(٥٦): آيه ٣٦
١٥٥٢	سوره الواقعة(٥٦): آيه ٣٧
١٥٥٢	سوره الواقعة(٥٦): آيه ٣٨
١٥٥٢	سوره الواقعة(٥٦): آيه ٣٩
١٥٥٢	سوره الواقعة(٥٦): آيه ٤٠
١٥٥٣	سوره الواقعة(٥٦): آيه ٤١
١٥٥٤	سوره الواقعة(٥٦): آيه ٤٢
١٥٥٤	سوره الواقعة(٥٦): آيه ٤٣
١٥٥٤	سوره الواقعة(٥٦): آيه ٤٤
١٥٥٤	سوره الواقعة(٥٦): آيه ٤٥
١٥٥٦	سوره الواقعة(٥٦): آيه ٤٦
١٥٥٦	سوره الواقعة(٥٦): آيه ٤٧
١٥٥٦	سوره الواقعة(٥٦): آيه ٤٨
١٥٥٦	سوره الواقعة(٥٦): آيه ٤٩
١٥٥٨	سوره الواقعة(٥٦): آيه ٥٠

١٥٥٨	سوره الواقعة(٥٦): آيه ٥١
١٥٥٨	سوره الواقعة(٥٦): آيه ٥٢
١٥٥٨	سوره الواقعة(٥٦): آيه ٥٣
١٥٥٨	سوره الواقعة(٥٦): آيه ٥٤
١٥٥٨	سوره الواقعة(٥٦): آيه ٥٥
١٥٥٩	سوره الواقعة(٥٦): آيه ٥٦
١٥٦٠	سوره الواقعة(٥٦): آيه ٥٧
١٥٦٠	سوره الواقعة(٥٦): آيه ٥٨
١٥٦٠	سوره الواقعة(٥٦): آيه ٥٩
١٥٦٠	سوره الواقعة(٥٦): آيه ٦٠
١٥٦٢	سوره الواقعة(٥٦): آيه ٦١
١٥٦٢	سوره الواقعة(٥٦): آيه ٦٢
١٥٦٣	سوره الواقعة(٥٦): آيه ٦٣
١٥٦٣	سوره الواقعة(٥٦): آيه ٦٤
١٥٦٣	سوره الواقعة(٥٦): آيه ٦٥
١٥٦٥	سوره الواقعة(٥٦): آيه ٦٦
١٥٦٥	سوره الواقعة(٥٦): آيه ٦٧
١٥٦٥	سوره الواقعة(٥٦): آيه ٦٨
١٥٦٥	سوره الواقعة(٥٦): آيه ٦٩
١٥٦٥	سوره الواقعة(٥٦): آيه ٧٠
١٥٦٧	سوره الواقعة(٥٦): آيه ٧١
١٥٦٧	سوره الواقعة(٥٦): آيه ٧٢
١٥٦٧	سوره الواقعة(٥٦): آيه ٧٣
١٥٦٧	سوره الواقعة(٥٦): آيه ٧٤
١٥٦٩	سوره الواقعة(٥٦): آيه ٧٥
١٥٦٩	سوره الواقعة(٥٦): آيه ٧٦
١٥٦٩	سوره الواقعة(٥٦): آيه ٧٧
١٥٧١	سوره الواقعة(٥٦): آيه ٧٨

١٥٧١	سوره الواقعة(٥٦): آيه ٧٩
١٥٧١	سوره الواقعة(٥٦): آيه ٨٠
١٥٧١	سوره الواقعة(٥٦): آيه ٨١
١٥٧٢	سوره الواقعة(٥٦): آيه ٨٢
١٥٧٣	سوره الواقعة(٥٦): آيه ٨٣
١٥٧٣	سوره الواقعة(٥٦): آيه ٨٤
١٥٧٣	سوره الواقعة(٥٦): آيه ٨٥
١٥٧٣	سوره الواقعة(٥٦): آيه ٨٦
١٥٧٥	سوره الواقعة(٥٦): آيه ٨٧
١٥٧٥	سوره الواقعة(٥٦): آيه ٨٨
١٥٧٥	سوره الواقعة(٥٦): آيه ٨٩
١٥٧٥	سوره الواقعة(٥٦): آيه ٩٠
١٥٧٥	سوره الواقعة(٥٦): آيه ٩١
١٥٧٦	سوره الواقعة(٥٦): آيه ٩٢
١٥٧٧	سوره الواقعة(٥٦): آيه ٩٣
١٥٧٧	سوره الواقعة(٥٦): آيه ٩٤
١٥٧٧	سوره الواقعة(٥٦): آيه ٩٥
١٥٧٩	سوره حديد [٥٧]
١٥٧٩	اشاره
١٥٧٩	محتواى سوره:
١٥٨٠	فضيلت تلاوت سوره:
١٥٨٠	سوره الحديد(٥٧): آيه ١
١٥٨١	سوره الحديد(٥٧): آيه ٢
١٥٨١	سوره الحديد(٥٧): آيه ٣
١٥٨٢	سوره الحديد(٥٧): آيه ٤
١٥٨٣	سوره الحديد(٥٧): آيه ٥
١٥٨٣	سوره الحديد(٥٧): آيه ٦
١٥٨٤	سوره الحديد(٥٧): آيه ٧
١٥٨٤	سوره الحديد(٥٧): آيه ٨

سوره الحديد(٥٧): آيه ٩ ..... ١٥٨٥

سوره الحديد(٥٧): آيه ١٠ ..... ١٥٨٥

سوره الحديد(٥٧): آيه ١١ ..... ١٥٨٦

سوره الحديد(٥٧): آيه ١٢ ..... ١٥٨٦

سوره الحديد(٥٧): آيه ١٣ ..... ١٥٨٨

سوره الحديد(٥٧): آيه ١٤ ..... ١٥٨٩

سوره الحديد(٥٧): آيه ١٥ ..... ١٥٩٠

سوره الحديد(٥٧): آيه ١٦ ..... ١٥٩٠

اشاره ..... ١٥٩٠

شأن نزول: ..... ١٥٩٠

تفسير: ..... ١٥٩٢

سوره الحديد(٥٧): آيه ١٧ ..... ١٥٩٣

سوره الحديد(٥٧): آيه ١٨ ..... ١٥٩٣

سوره الحديد(٥٧): آيه ١٩ ..... ١٥٩٣

سوره الحديد(٥٧): آيه ٢٠ ..... ١٥٩٥

سوره الحديد(٥٧): آيه ٢١ ..... ١٥٩٦

سوره الحديد(٥٧): آيه ٢٢ ..... ١٥٩٧

سوره الحديد(٥٧): آيه ٢٣ ..... ١٥٩٨

سوره الحديد(٥٧): آيه ٢٤ ..... ١٥٩٩

سوره الحديد(٥٧): آيه ٢٥ ..... ١٦٠٠

سوره الحديد(٥٧): آيه ٢٦ ..... ١٦٠١

سوره الحديد(٥٧): آيه ٢٧ ..... ١٦٠٢

سوره الحديد(٥٧): آيه ٢٨ ..... ١٦٠٣

اشاره ..... ١٦٠٣

شأن نزول: ..... ١٦٠٣

تفسير: ..... ١٦٠٤

سوره الحديد(٥٧): آيه ٢٨ ..... ١٦٠٥

آغاز جزء ٢٨ قرآن مجيد ..... ١٦٠٦

سوره مجادله [٥٨] ..... ١٦٠٦

١٦٠٦	.....	اشاره
١٦٠٦	.....	محتوای سوره:
١٦٠٧	.....	فضیلت تلاوت سوره:
١٦٠٧	.....	سوره المجادله (٥٨): آیه ١
١٦٠٧	.....	اشاره
١٦٠٧	.....	شأن نزول:
١٦٠٩	.....	تفسیر:
١٦٠٩	.....	سوره المجادله (٥٨): آیه ٢
١٦١٠	.....	سوره المجادله (٥٨): آیه ٣
١٦١١	.....	سوره المجادله (٥٨): آیه ٤
١٦١٢	.....	سوره المجادله (٥٨): آیه ٥
١٦١٣	.....	سوره المجادله (٥٨): آیه ٦
١٦١٣	.....	سوره المجادله (٥٨): آیه ٧
١٦١٤	.....	سوره المجادله (٥٨): آیه ٨
١٦١٤	.....	اشاره
١٦١٤	.....	شأن نزول:
١٦١٤	.....	تفسیر:
١٦١٦	.....	سوره المجادله (٥٨): آیه ٩
١٦١٧	.....	سوره المجادله (٥٨): آیه ١٠
١٦١٨	.....	سوره المجادله (٥٨): آیه ١١
١٦١٨	.....	اشاره
١٦١٨	.....	شأن نزول:
١٦١٨	.....	تفسیر:
١٦٢٠	.....	سوره المجادله (٥٨): آیه ١٢
١٦٢٠	.....	اشاره
١٦٢٠	.....	شأن نزول:
١٦٢٢	.....	تفسیر:
١٦٢٢	.....	سوره المجادله (٥٨): آیه ١٣

١٦٢٣	سوره المجادله (٥٨): آيه ١٤
١٦٢٤	سوره المجادله (٥٨): آيه ١٥
١٦٢٤	سوره المجادله (٥٨): آيه ١٦
١٦٢٤	سوره المجادله (٥٨): آيه ١٧
١٦٢٦	سوره المجادله (٥٨): آيه ١٨
١٦٢٦	سوره المجادله (٥٨): آيه ١٩
١٦٢٦	سوره المجادله (٥٨): آيه ٢٠
١٦٢٨	سوره المجادله (٥٨): آيه ٢١
١٦٢٨	سوره المجادله (٥٨): آيه ٢٢
١٦٣١	سوره حشر [٥٩]
١٦٣١	اشاره
١٦٣١	محتواى سوره:
١٦٣٢	فضيلت تلاوت سوره:
١٦٣٢	سوره الحشر (٥٩): آيه ١
١٦٣٢	اشاره
١٦٣٢	شأن نزول:
١٦٣٥	تفسير:
١٦٣٥	سوره الحشر (٥٩): آيه ٢
١٦٣٦	سوره الحشر (٥٩): آيه ٣
١٦٣٧	سوره الحشر (٥٩): آيه ٤
١٦٣٧	سوره الحشر (٥٩): آيه ٥
١٦٣٨	سوره الحشر (٥٩): آيه ٦
١٦٣٨	اشاره
١٦٣٨	شأن نزول:
١٦٣٨	تفسير:
١٦٤٠	سوره الحشر (٥٩): آيه ٧
١٦٤١	سوره الحشر (٥٩): آيه ٨
١٦٤٢	سوره الحشر (٥٩): آيه ٩
١٦٤٣	سوره الحشر (٥٩): آيه ١٠

۱۶۴۳	..... اشاره
۱۶۴۴	..... صحابه در میزان قرآن و تاریخ
۱۶۴۵	..... سوره الحشر(۵۹): آیه ۱۱
۱۶۴۵	..... اشاره
۱۶۴۵	..... شأن نزول:
۱۶۴۶	..... تفسیر:
۱۶۴۶	..... سوره الحشر(۵۹): آیه ۱۲
۱۶۴۶	..... سوره الحشر(۵۹): آیه ۱۳
۱۶۴۸	..... سوره الحشر(۵۹): آیه ۱۴
۱۶۴۸	..... سوره الحشر(۵۹): آیه ۱۵
۱۶۴۹	..... سوره الحشر(۵۹): آیه ۱۶
۱۶۴۹	..... سوره الحشر(۵۹): آیه ۱۷
۱۶۵۰	..... سوره الحشر(۵۹): آیه ۱۸
۱۶۵۰	..... سوره الحشر(۵۹): آیه ۱۹
۱۶۵۱	..... سوره الحشر(۵۹): آیه ۲۰
۱۶۵۱	..... سوره الحشر(۵۹): آیه ۲۱
۱۶۵۲	..... سوره الحشر(۵۹): آیه ۲۲
۱۶۵۳	..... سوره الحشر(۵۹): آیه ۲۳
۱۶۵۴	..... سوره الحشر(۵۹): آیه ۲۴
۱۶۵۶	..... سوره ممتحنه [۶۰]
۱۶۵۶	..... اشاره
۱۶۵۶	..... محتوای سوره:
۱۶۵۶	..... فضیلت تلاوت سوره:
۱۶۵۷	..... سوره الممتحنه(۶۰): آیه ۱
۱۶۵۷	..... اشاره
۱۶۵۷	..... شأن نزول:
۱۶۵۹	..... تفسیر:
۱۶۶۱	..... سوره الممتحنه(۶۰): آیه ۲
۱۶۶۱	..... سوره الممتحنه(۶۰): آیه ۳

١٦٦١	سوره الممتحنه (٦٠): آيه ٤
١٦٦٤	سوره الممتحنه (٦٠): آيه ٥
١٦٦٥	سوره الممتحنه (٦٠): آيه ٦
١٦٦٥	سوره الممتحنه (٦٠): آيه ٧
١٦٦٦	سوره الممتحنه (٦٠): آيه ٨
١٦٦٦	سوره الممتحنه (٦٠): آيه ٩
١٦٦٧	سوره الممتحنه (٦٠): آيه ١٠
١٦٦٧	اشاره
١٦٦٧	شأن نزول:
١٦٦٧	تفسير:
١٦٧٠	سوره الممتحنه (٦٠): آيه ١١
١٦٧١	سوره الممتحنه (٦٠): آيه ١٢
١٦٧١	سوره الممتحنه (٦٠): آيه ١٣
١٦٧٤	سوره صف [٦١]
١٦٧٤	اشاره
١٦٧٤	محتواى سوره:
١٦٧٤	فضيلت تلاوت سوره:
١٦٧٥	سوره الصف (٦١): آيه ١
١٦٧٥	سوره الصف (٦١): آيه ٢
١٦٧٥	اشاره
١٦٧٥	شأن نزول:
١٦٧٥	تفسير:
١٦٧٥	سوره الصف (٦١): آيه ٣
١٦٧٧	سوره الصف (٦١): آيه ٤
١٦٧٧	سوره الصف (٦١): آيه ٥
١٦٧٨	سوره الصف (٦١): آيه ٦
١٦٧٨	سوره الصف (٦١): آيه ٧
١٦٧٩	سوره الصف (٦١): آيه ٨



سوره الصف (۶۱): آیه ۹ ..... ۱۶۷۹

سوره الصف (۶۱): آیه ۱۰ ..... ۱۶۸۰

سوره الصف (۶۱): آیه ۱۱ ..... ۱۶۸۰

سوره الصف (۶۱): آیه ۱۲ ..... ۱۶۸۰

سوره الصف (۶۱): آیه ۱۳ ..... ۱۶۸۲

سوره الصف (۶۱): آیه ۱۴ ..... ۱۶۸۲

اشاره ..... ۱۶۸۲

حواریون کیانند؟ ..... ۱۶۸۳

سوره جمعه [۶۲] ..... ۱۶۸۴

اشاره ..... ۱۶۸۴

محتوای سوره: ..... ۱۶۸۴

فضیلت تلاوت سوره: ..... ۱۶۸۴

سوره الجمعه (۶۲): آیه ۱ ..... ۱۶۸۴

سوره الجمعه (۶۲): آیه ۲ ..... ۱۶۸۵

سوره الجمعه (۶۲): آیه ۳ ..... ۱۶۸۶

سوره الجمعه (۶۲): آیه ۴ ..... ۱۶۸۶

سوره الجمعه (۶۲): آیه ۵ ..... ۱۶۸۶

سوره الجمعه (۶۲): آیه ۶ ..... ۱۶۸۸

سوره الجمعه (۶۲): آیه ۷ ..... ۱۶۸۹

سوره الجمعه (۶۲): آیه ۸ ..... ۱۶۸۹

سوره الجمعه (۶۲): آیه ۹ ..... ۱۶۹۰

اشاره ..... ۱۶۹۰

شأن نزول: ..... ۱۶۹۰

تفسیر: ..... ۱۶۹۰

سوره الجمعه (۶۲): آیه ۱۰ ..... ۱۶۹۱

سوره الجمعه (۶۲): آیه ۱۱ ..... ۱۶۹۱

اشاره ..... ۱۶۹۱

نکته ها: ..... ۱۶۹۲

۱- نخستین نماز جمعه در اسلام: ..... ۱۶۹۲

۱۶۹۳	۲- اهمیت نماز جمعه:
۱۶۹۳	۳- فلسفه نماز عبادی- سیاسی جمعه:
۱۶۹۵	سوره منافقون [۶۳]
۱۶۹۵	اشاره
۱۶۹۵	محتوای سوره:
۱۶۹۵	فضیلت تلاوت سوره:
۱۶۹۷	سوره المنافقون(۶۳): آیه ۱
۱۶۹۷	سوره المنافقون(۶۳): آیه ۲
۱۶۹۷	سوره المنافقون(۶۳): آیه ۳
۱۶۹۹	سوره المنافقون(۶۳): آیه ۴
۱۷۰۰	سوره المنافقون(۶۳): آیه ۵
۱۷۰۰	اشاره
۱۷۰۰	شأن نزول:
۱۷۰۱	تفسیر:
۱۷۰۱	سوره المنافقون(۶۳): آیه ۶
۱۷۰۳	سوره المنافقون(۶۳): آیه ۷
۱۷۰۳	سوره المنافقون(۶۳): آیه ۸
۱۷۰۴	سوره المنافقون(۶۳): آیه ۹
۱۷۰۴	سوره المنافقون(۶۳): آیه ۱۰
۱۷۰۵	سوره المنافقون(۶۳): آیه ۱۱
۱۷۰۷	سوره تغابن [۶۴]
۱۷۰۷	اشاره
۱۷۰۷	محتوای سوره:
۱۷۰۸	فضیلت تلاوت سوره:
۱۷۰۸	سوره التغابن(۶۴): آیه ۱
۱۷۰۸	سوره التغابن(۶۴): آیه ۲
۱۷۰۸	سوره التغابن(۶۴): آیه ۳
۱۷۱۰	سوره التغابن(۶۴): آیه ۴
۱۷۱۰	سوره التغابن(۶۴): آیه ۵

سوره التغابن (۶۴): آیه ۶	۱۷۱۱
سوره التغابن (۶۴): آیه ۷	۱۷۱۱
سوره التغابن (۶۴): آیه ۸	۱۷۱۲
سوره التغابن (۶۴): آیه ۹	۱۷۱۲
سوره التغابن (۶۴): آیه ۱۰	۱۷۱۴
سوره التغابن (۶۴): آیه ۱۱	۱۷۱۴
سوره التغابن (۶۴): آیه ۱۲	۱۷۱۶
سوره التغابن (۶۴): آیه ۱۳	۱۷۱۶
سوره التغابن (۶۴): آیه ۱۴	۱۷۱۷
اشاره	۱۷۱۷
شأن نزول:	۱۷۱۷
تفسیر:	۱۷۱۷
سوره التغابن (۶۴): آیه ۱۵	۱۷۱۸
سوره التغابن (۶۴): آیه ۱۶	۱۷۱۸
سوره التغابن (۶۴): آیه ۱۷	۱۷۱۹
سوره التغابن (۶۴): آیه ۱۸	۱۷۲۰
سوره طلاق [۶۵]	۱۷۲۱
اشاره	۱۷۲۱
محتوای سوره:	۱۷۲۱
فضیلت تلاوت سوره:	۱۷۲۱
سوره الطلاق (۶۵): آیه ۱	۱۷۲۱
اشاره	۱۷۲۱
طلاق منفورترین حلالها	۱۷۲۴
سوره الطلاق (۶۵): آیه ۲	۱۷۲۴
سوره الطلاق (۶۵): آیه ۳	۱۷۲۵
سوره الطلاق (۶۵): آیه ۴	۱۷۲۶
سوره الطلاق (۶۵): آیه ۵	۱۷۲۷
سوره الطلاق (۶۵): آیه ۶	۱۷۲۷

سوره الطلاق(۶۵): آیه ۷ ----- ۱۷۲۹

سوره الطلاق(۶۵): آیه ۸ ----- ۱۷۲۹

سوره الطلاق(۶۵): آیه ۹ ----- ۱۷۳۰

سوره الطلاق(۶۵): آیه ۱۰ ----- ۱۷۳۰

سوره الطلاق(۶۵): آیه ۱۱ ----- ۱۷۳۰

سوره الطلاق(۶۵): آیه ۱۲ ----- ۱۷۳۲

سوره تحریم [۶۶] ----- ۱۷۳۴

اشاره ----- ۱۷۳۴

محتوای سوره: ----- ۱۷۳۴

فضیلت تلاوت سوره: ----- ۱۷۳۴

سوره التحريم(۶۶): آیه ۱ ----- ۱۷۳۵

اشاره ----- ۱۷۳۵

شأن نزول: ----- ۱۷۳۵

تفسیر: ----- ۱۷۳۵

سوره التحريم(۶۶): آیه ۲ ----- ۱۷۳۶

سوره التحريم(۶۶): آیه ۳ ----- ۱۷۳۷

سوره التحريم(۶۶): آیه ۴ ----- ۱۷۳۷

سوره التحريم(۶۶): آیه ۵ ----- ۱۷۳۸

سوره التحريم(۶۶): آیه ۶ ----- ۱۷۳۸

سوره التحريم(۶۶): آیه ۷ ----- ۱۷۳۹

سوره التحريم(۶۶): آیه ۸ ----- ۱۷۳۹

سوره التحريم(۶۶): آیه ۹ ----- ۱۷۴۰

سوره التحريم(۶۶): آیه ۱۰ ----- ۱۷۴۱

سوره التحريم(۶۶): آیه ۱۱ ----- ۱۷۴۲

سوره التحريم(۶۶): آیه ۱۲ ----- ۱۷۴۲

آغاز جزء ۲۹ قرآن مجید ----- ۱۷۴۴

سوره ملک [۶۷] ----- ۱۷۴۴

اشاره ----- ۱۷۴۴

محتوای سوره: ----- ۱۷۴۴

١٧٤٤	فضيلت تلاوت سوره:
١٧٤٥	سوره الملك(٦٧): آيه ١
١٧٤٥	سوره الملك(٦٧): آيه ٢
١٧٤٥	سوره الملك(٦٧): آيه ٣
١٧٤٧	سوره الملك(٦٧): آيه ٤
١٧٤٧	سوره الملك(٦٧): آيه ٥
١٧٤٨	سوره الملك(٦٧): آيه ٦
١٧٤٨	سوره الملك(٦٧): آيه ٧
١٧٤٨	سوره الملك(٦٧): آيه ٨
١٧٤٨	سوره الملك(٦٧): آيه ٩
١٧٥٠	سوره الملك(٦٧): آيه ١٠
١٧٥٠	سوره الملك(٦٧): آيه ١١
١٧٥٠	سوره الملك(٦٧): آيه ١٢
١٧٥٠	سوره الملك(٦٧): آيه ١٣
١٧٥٢	سوره الملك(٦٧): آيه ١٤
١٧٥٢	سوره الملك(٦٧): آيه ١٥
١٧٥٣	سوره الملك(٦٧): آيه ١٦
١٧٥٣	سوره الملك(٦٧): آيه ١٧
١٧٥٣	سوره الملك(٦٧): آيه ١٨
١٧٥٤	سوره الملك(٦٧): آيه ١٩
١٧٥٥	سوره الملك(٦٧): آيه ٢٠
١٧٥٥	سوره الملك(٦٧): آيه ٢١
١٧٥٥	سوره الملك(٦٧): آيه ٢٢
١٧٥٧	سوره الملك(٦٧): آيه ٢٣
١٧٥٧	سوره الملك(٦٧): آيه ٢٤
١٧٥٨	سوره الملك(٦٧): آيه ٢٥
١٧٥٨	سوره الملك(٦٧): آيه ٢٦
١٧٥٨	سوره الملك(٦٧): آيه ٢٧
١٧٥٨	سوره الملك(٦٧): آيه ٢٨

سوره الملك(۶۷): آیه ۲۹	۱۷۶۰
سوره الملك(۶۷): آیه ۳۰	۱۷۶۰
سوره قلم [۶۸]	۱۷۶۱
اشاره	۱۷۶۱
محتوای سوره:	۱۷۶۱
فضیلت تلاوت سوره:	۱۷۶۲
سوره القلم(۶۸): آیه ۱	۱۷۶۲
سوره القلم(۶۸): آیه ۲	۱۷۶۳
سوره القلم(۶۸): آیه ۳	۱۷۶۳
سوره القلم(۶۸): آیه ۴	۱۷۶۳
سوره القلم(۶۸): آیه ۵	۱۷۶۵
سوره القلم(۶۸): آیه ۶	۱۷۶۵
سوره القلم(۶۸): آیه ۷	۱۷۶۵
سوره القلم(۶۸): آیه ۸	۱۷۶۵
سوره القلم(۶۸): آیه ۹	۱۷۶۶
سوره القلم(۶۸): آیه ۱۰	۱۷۶۷
سوره القلم(۶۸): آیه ۱۱	۱۷۶۷
سوره القلم(۶۸): آیه ۱۲	۱۷۶۷
سوره القلم(۶۸): آیه ۱۳	۱۷۶۷
سوره القلم(۶۸): آیه ۱۴	۱۷۶۷
سوره القلم(۶۸): آیه ۱۵	۱۷۶۸
سوره القلم(۶۸): آیه ۱۶	۱۷۶۹
سوره القلم(۶۸): آیه ۱۷	۱۷۶۹
سوره القلم(۶۸): آیه ۱۸	۱۷۷۰
سوره القلم(۶۸): آیه ۱۹	۱۷۷۰
سوره القلم(۶۸): آیه ۲۰	۱۷۷۰
سوره القلم(۶۸): آیه ۲۱	۱۷۷۰
سوره القلم(۶۸): آیه ۲۲	۱۷۷۰

١٧٧٠	سوره القلم (٦٨): آيه ٢٣
١٧٧١	سوره القلم (٦٨): آيه ٢٤
١٧٧٢	سوره القلم (٦٨): آيه ٢٥
١٧٧٢	سوره القلم (٦٨): آيه ٢٦
١٧٧٢	سوره القلم (٦٨): آيه ٢٧
١٧٧٢	سوره القلم (٦٨): آيه ٢٨
١٧٧٢	سوره القلم (٦٨): آيه ٢٩
١٧٧٢	سوره القلم (٦٨): آيه ٣٠
١٧٧٣	سوره القلم (٦٨): آيه ٣١
١٧٧٤	سوره القلم (٦٨): آيه ٣٢
١٧٧٤	سوره القلم (٦٨): آيه ٣٣
١٧٧٤	سوره القلم (٦٨): آيه ٣٤
١٧٧٤	سوره القلم (٦٨): آيه ٣٥
١٧٧٦	سوره القلم (٦٨): آيه ٣٦
١٧٧٦	سوره القلم (٦٨): آيه ٣٧
١٧٧٦	سوره القلم (٦٨): آيه ٣٨
١٧٧٦	سوره القلم (٦٨): آيه ٣٩
١٧٧٦	سوره القلم (٦٨): آيه ٤٠
١٧٧٧	سوره القلم (٦٨): آيه ٤١
١٧٧٨	سوره القلم (٦٨): آيه ٤٢
١٧٧٨	سوره القلم (٦٨): آيه ٤٣
١٧٧٨	سوره القلم (٦٨): آيه ٤٤
١٧٨٠	سوره القلم (٦٨): آيه ٤٥
١٧٨٠	سوره القلم (٦٨): آيه ٤٦
١٧٨١	سوره القلم (٦٨): آيه ٤٧
١٧٨١	سوره القلم (٦٨): آيه ٤٨
١٧٨٢	سوره القلم (٦٨): آيه ٤٩
١٧٨٢	سوره القلم (٦٨): آيه ٥٠
١٧٨٢	سوره القلم (٦٨): آيه ٥١

سوره الفلم(۶۸): آیه ۵۲ ----- ۱۷۸۲

اشاره ----- ۱۷۸۲

آیا چشم زدن واقعیت دارد؟ ----- ۱۷۸۴

سوره حاقه [۶۹] ----- ۱۷۸۶

اشاره ----- ۱۷۸۶

محتوای سوره: ----- ۱۷۸۶

فضیلت تلاوت سوره: ----- ۱۷۸۶

سوره الحاقه(۶۹): آیه ۱ ----- ۱۷۸۶

سوره الحاقه(۶۹): آیه ۲ ----- ۱۷۸۷

سوره الحاقه(۶۹): آیه ۳ ----- ۱۷۸۷

سوره الحاقه(۶۹): آیه ۴ ----- ۱۷۸۷

سوره الحاقه(۶۹): آیه ۵ ----- ۱۷۸۷

سوره الحاقه(۶۹): آیه ۶ ----- ۱۷۸۷

سوره الحاقه(۶۹): آیه ۷ ----- ۱۷۸۹

سوره الحاقه(۶۹): آیه ۸ ----- ۱۷۸۹

سوره الحاقه(۶۹): آیه ۹ ----- ۱۷۸۹

سوره الحاقه(۶۹): آیه ۱۰ ----- ۱۷۸۹

سوره الحاقه(۶۹): آیه ۱۱ ----- ۱۷۹۱

سوره الحاقه(۶۹): آیه ۱۲ ----- ۱۷۹۱

اشاره ----- ۱۷۹۱

فضیلت دیگری از فضائل علی علیه السلام ----- ۱۷۹۱

سوره الحاقه(۶۹): آیه ۱۳ ----- ۱۷۹۳

سوره الحاقه(۶۹): آیه ۱۴ ----- ۱۷۹۳

سوره الحاقه(۶۹): آیه ۱۵ ----- ۱۷۹۳

سوره الحاقه(۶۹): آیه ۱۶ ----- ۱۷۹۳

سوره الحاقه(۶۹): آیه ۱۷ ----- ۱۷۹۵

سوره الحاقه(۶۹): آیه ۱۸ ----- ۱۷۹۵

سوره الحاقه(۶۹): آیه ۱۹ ----- ۱۷۹۶

سوره الحاقه(۶۹): آیه ۲۰ ----- ۱۷۹۶



١٧٩٦	.....	اشاره
١٧٩٦	.....	باسخ به يك سؤال:
١٧٩٦	.....	سوره الحاقه(٦٩): آيه ٢١
١٧٩٦	.....	سوره الحاقه(٦٩): آيه ٢٢
١٧٩٨	.....	سوره الحاقه(٦٩): آيه ٢٣
١٧٩٨	.....	سوره الحاقه(٦٩): آيه ٢٤
١٧٩٨	.....	سوره الحاقه(٦٩): آيه ٢٥
١٧٩٨	.....	سوره الحاقه(٦٩): آيه ٢٦
١٧٩٨	.....	سوره الحاقه(٦٩): آيه ٢٧
١٧٩٩	.....	سوره الحاقه(٦٩): آيه ٢٨
١٨٠٠	.....	سوره الحاقه(٦٩): آيه ٢٩
١٨٠١	.....	سوره الحاقه(٦٩): آيه ٣٠
١٨٠١	.....	سوره الحاقه(٦٩): آيه ٣١
١٨٠١	.....	سوره الحاقه(٦٩): آيه ٣٢
١٨٠١	.....	سوره الحاقه(٦٩): آيه ٣٣
١٨٠٢	.....	سوره الحاقه(٦٩): آيه ٣٤
١٨٠٣	.....	سوره الحاقه(٦٩): آيه ٣٥
١٨٠٣	.....	سوره الحاقه(٦٩): آيه ٣٦
١٨٠٣	.....	سوره الحاقه(٦٩): آيه ٣٧
١٨٠٣	.....	سوره الحاقه(٦٩): آيه ٣٨
١٨٠٣	.....	سوره الحاقه(٦٩): آيه ٣٩
١٨٠٤	.....	سوره الحاقه(٦٩): آيه ٤٠
١٨٠٥	.....	سوره الحاقه(٦٩): آيه ٤١
١٨٠٥	.....	سوره الحاقه(٦٩): آيه ٤٢
١٨٠٥	.....	سوره الحاقه(٦٩): آيه ٤٣
١٨٠٥	.....	سوره الحاقه(٦٩): آيه ٤٤
١٨٠٥	.....	سوره الحاقه(٦٩): آيه ٤٥
١٨٠٦	.....	سوره الحاقه(٦٩): آيه ٤٦

١٨٠٧	سوره الحاقه(٦٩): آيه ٤٧
١٨٠٧	سوره الحاقه(٦٩): آيه ٤٨
١٨٠٧	سوره الحاقه(٦٩): آيه ٤٩
١٨٠٧	سوره الحاقه(٦٩): آيه ٥٠
١٨٠٧	سوره الحاقه(٦٩): آيه ٥١
١٨٠٩	سوره الحاقه(٦٩): آيه ٥٢
١٨١٠	سوره معارج [٧٠]
١٨١٠	اشاره
١٨١٠	محتواى سوره:
١٨١٠	فضيلت تلاوت سوره:
١٨١١	سوره المعارج(٧٠): آيه ١
١٨١١	اشاره
١٨١١	شأن نزول:
١٨١١	تفسير:
١٨١١	سوره المعارج(٧٠): آيه ٢
١٨١٣	سوره المعارج(٧٠): آيه ٣
١٨١٣	سوره المعارج(٧٠): آيه ٤
١٨١٣	سوره المعارج(٧٠): آيه ٥
١٨١٤	سوره المعارج(٧٠): آيه ٦
١٨١٤	سوره المعارج(٧٠): آيه ٧
١٨١٤	سوره المعارج(٧٠): آيه ٨
١٨١٤	سوره المعارج(٧٠): آيه ٩
١٨١٤	سوره المعارج(٧٠): آيه ١٠
١٨١٦	سوره المعارج(٧٠): آيه ١١
١٨١٦	سوره المعارج(٧٠): آيه ١٢
١٨١٦	سوره المعارج(٧٠): آيه ١٣
١٨١٦	سوره المعارج(٧٠): آيه ١٤
١٨١٦	سوره المعارج(٧٠): آيه ١٥
١٨١٧	سوره المعارج(٧٠): آيه ١٦

١٨١٧	سوره المعارج (٧٠): آيه ١٧
١٨١٨	سوره المعارج (٧٠): آيه ١٨
١٨١٨	سوره المعارج (٧٠): آيه ١٩
١٨١٨	سوره المعارج (٧٠): آيه ٢٠
١٨١٨	سوره المعارج (٧٠): آيه ٢١
١٨١٨	سوره المعارج (٧٠): آيه ٢٢
١٨١٨	سوره المعارج (٧٠): آيه ٢٣
١٨٢٠	سوره المعارج (٧٠): آيه ٢٤
١٨٢٠	سوره المعارج (٧٠): آيه ٢٥
١٨٢٠	سوره المعارج (٧٠): آيه ٢٦
١٨٢٠	سوره المعارج (٧٠): آيه ٢٧
١٨٢٠	سوره المعارج (٧٠): آيه ٢٨
١٨٢١	سوره المعارج (٧٠): آيه ٢٩
١٨٢٢	سوره المعارج (٧٠): آيه ٣٠
١٨٢٢	سوره المعارج (٧٠): آيه ٣١
١٨٢٢	سوره المعارج (٧٠): آيه ٣٢
١٨٢٣	سوره المعارج (٧٠): آيه ٣٣
١٨٢٣	سوره المعارج (٧٠): آيه ٣٤
١٨٢٣	سوره المعارج (٧٠): آيه ٣٥
١٨٢٣	سوره المعارج (٧٠): آيه ٣٦
١٨٢٥	سوره المعارج (٧٠): آيه ٣٧
١٨٢٥	سوره المعارج (٧٠): آيه ٣٨
١٨٢٥	سوره المعارج (٧٠): آيه ٣٩
١٨٢٥	سوره المعارج (٧٠): آيه ٤٠
١٨٢٧	سوره المعارج (٧٠): آيه ٤١
١٨٢٧	سوره المعارج (٧٠): آيه ٤٢
١٨٢٧	سوره المعارج (٧٠): آيه ٤٣
١٨٢٧	سوره المعارج (٧٠): آيه ٤٤
١٨٣٠	سوره نوح [٧١]

۱۸۳۰	.....	اشاره
۱۸۳۰	.....	محتوای سوره: -
۱۸۳۱	.....	فضیلت تلاوت سوره: -
۱۸۳۱	.....	سوره نوح (۷۱): آیه ۱ -
۱۸۳۱	.....	سوره نوح (۷۱): آیه ۲ -
۱۸۳۱	.....	سوره نوح (۷۱): آیه ۳ -
۱۸۳۲	.....	سوره نوح (۷۱): آیه ۴ -
۱۸۳۳	.....	سوره نوح (۷۱): آیه ۵ -
۱۸۳۴	.....	سوره نوح (۷۱): آیه ۶ -
۱۸۳۴	.....	سوره نوح (۷۱): آیه ۷ -
۱۸۳۴	.....	سوره نوح (۷۱): آیه ۸ -
۱۸۳۴	.....	سوره نوح (۷۱): آیه ۹ -
۱۸۳۶	.....	سوره نوح (۷۱): آیه ۱۰ -
۱۸۳۶	.....	سوره نوح (۷۱): آیه ۱۱ -
۱۸۳۶	.....	سوره نوح (۷۱): آیه ۱۲ -
۱۸۳۶	.....	سوره نوح (۷۱): آیه ۱۳ -
۱۸۳۸	.....	سوره نوح (۷۱): آیه ۱۴ -
۱۸۳۸	.....	سوره نوح (۷۱): آیه ۱۵ -
۱۸۳۸	.....	سوره نوح (۷۱): آیه ۱۶ -
۱۸۴۰	.....	سوره نوح (۷۱): آیه ۱۷ -
۱۸۴۰	.....	سوره نوح (۷۱): آیه ۱۸ -
۱۸۴۰	.....	سوره نوح (۷۱): آیه ۱۹ -
۱۸۴۰	.....	سوره نوح (۷۱): آیه ۲۰ -
۱۸۴۲	.....	سوره نوح (۷۱): آیه ۲۱ -
۱۸۴۲	.....	سوره نوح (۷۱): آیه ۲۲ -
۱۸۴۲	.....	سوره نوح (۷۱): آیه ۲۳ -
۱۸۴۴	.....	سوره نوح (۷۱): آیه ۲۴ -
۱۸۴۴	.....	سوره نوح (۷۱): آیه ۲۵ -

١٨٤٤	سوره نوح (٧١): آیه ٢٦
١٨٤٦	سوره نوح (٧١): آیه ٢٧
١٨٤٦	سوره نوح (٧١): آیه ٢٨
١٨٤٧	سوره جنّ [٧٢]
١٨٤٧	اشاره
١٨٤٧	محتوای سوره:
١٨٤٧	فضیلت تلاوت سوره:
١٨٤٨	شأن نزول:
١٨٤٩	سوره الجنّ (٧٢): آیه ١
١٨٤٩	سوره الجنّ (٧٢): آیه ٢
١٨٤٩	سوره الجنّ (٧٢): آیه ٣
١٨٤٩	سوره الجنّ (٧٢): آیه ٤
١٨٥١	سوره الجنّ (٧٢): آیه ٥
١٨٥١	سوره الجنّ (٧٢): آیه ٦
١٨٥١	سوره الجنّ (٧٢): آیه ٧
١٨٥٣	سوره الجنّ (٧٢): آیه ٨
١٨٥٣	سوره الجنّ (٧٢): آیه ٩
١٨٥٣	سوره الجنّ (٧٢): آیه ١٠
١٨٥٥	سوره الجنّ (٧٢): آیه ١١
١٨٥٥	سوره الجنّ (٧٢): آیه ١٢
١٨٥٦	سوره الجنّ (٧٢): آیه ١٣
١٨٥٦	سوره الجنّ (٧٢): آیه ١٤
١٨٥٦	سوره الجنّ (٧٢): آیه ١٥
١٨٥٦	سوره الجنّ (٧٢): آیه ١٦
١٨٥٨	سوره الجنّ (٧٢): آیه ١٧
١٨٥٨	سوره الجنّ (٧٢): آیه ١٨
١٨٥٩	سوره الجنّ (٧٢): آیه ١٩
١٨٥٩	سوره الجنّ (٧٢): آیه ٢٠
١٨٥٩	سوره الجنّ (٧٢): آیه ٢١

سوره الجن (۷۲): آیه ۲۲ ..... ۱۸۵۹

سوره الجن (۷۲): آیه ۲۳ ..... ۱۸۶۱

سوره الجن (۷۲): آیه ۲۴ ..... ۱۸۶۱

سوره الجن (۷۲): آیه ۲۵ ..... ۱۸۶۱

سوره الجن (۷۲): آیه ۲۶ ..... ۱۸۶۴

سوره الجن (۷۲): آیه ۲۷ ..... ۱۸۶۴

سوره الجن (۷۲): آیه ۲۸ ..... ۱۸۶۴

اشاره ..... ۱۸۶۴

نکته ها: ..... ۱۸۶۴

۱- تحقیق گسترده ای پیرامون علم غیب ..... ۱۸۶۴

۲- تحقیقی پیرامون آفرینش «جن» ..... ۱۸۶۷

سوره مزمل [۷۳] ..... ۱۸۷۰

اشاره ..... ۱۸۷۰

محتوای سوره: ..... ۱۸۷۰

فضیلت تلاوت سوره: ..... ۱۸۷۰

سوره المزمل (۷۳): آیه ۱ ..... ۱۸۷۱

سوره المزمل (۷۳): آیه ۲ ..... ۱۸۷۱

سوره المزمل (۷۳): آیه ۳ ..... ۱۸۷۱

سوره المزمل (۷۳): آیه ۴ ..... ۱۸۷۱

سوره المزمل (۷۳): آیه ۵ ..... ۱۸۷۳

اشاره ..... ۱۸۷۳

فضیلت نماز شب: ..... ۱۸۷۳

سوره المزمل (۷۳): آیه ۶ ..... ۱۸۷۴

سوره المزمل (۷۳): آیه ۷ ..... ۱۸۷۴

سوره المزمل (۷۳): آیه ۸ ..... ۱۸۷۴

سوره المزمل (۷۳): آیه ۹ ..... ۱۸۷۶

سوره المزمل (۷۳): آیه ۱۰ ..... ۱۸۷۶

سوره المزمل (۷۳): آیه ۱۱ ..... ۱۸۷۷

سوره المزمل (۷۳): آیه ۱۲ ..... ۱۸۷۷

١٨٧٧	سوره المزمل (٧٣): آیه ١٣
١٨٧٩	سوره المزمل (٧٣): آیه ١٤
١٨٧٩	سوره المزمل (٧٣): آیه ١٥
١٨٧٩	سوره المزمل (٧٣): آیه ١٦
١٨٧٩	سوره المزمل (٧٣): آیه ١٧
١٨٨١	سوره المزمل (٧٣): آیه ١٨
١٨٨١	سوره المزمل (٧٣): آیه ١٩
١٨٨١	سوره المزمل (٧٣): آیه ٢٠
١٨٨٥	سوره مدّثر [٧٤]
١٨٨٥	اشاره
١٨٨٥	محتوای سوره:
١٨٨٥	فضیلت تلاوت سوره:
١٨٨٦	سوره المدثر (٧٤): آیه ١
١٨٨٦	سوره المدثر (٧٤): آیه ٢
١٨٨٧	سوره المدثر (٧٤): آیه ٣
١٨٨٧	سوره المدثر (٧٤): آیه ٤
١٨٨٨	سوره المدثر (٧٤): آیه ٥
١٨٨٨	سوره المدثر (٧٤): آیه ٦
١٨٨٨	سوره المدثر (٧٤): آیه ٧
١٨٩٠	سوره المدثر (٧٤): آیه ٨
١٨٩٠	سوره المدثر (٧٤): آیه ٩
١٨٩٠	سوره المدثر (٧٤): آیه ١٠
١٨٩٠	سوره المدثر (٧٤): آیه ١١
١٨٩٠	اشاره
١٨٩٠	شأن نزول:
١٨٩٢	تفسیر:
١٨٩٢	سوره المدثر (٧٤): آیه ١٢
١٨٩٢	سوره المدثر (٧٤): آیه ١٣

١٨٩٤	سوره المدثر (٧٤): آيه ١٤
١٨٩٤	سوره المدثر (٧٤): آيه ١٥
١٨٩٤	سوره المدثر (٧٤): آيه ١٦
١٨٩٤	سوره المدثر (٧٤): آيه ١٧
١٨٩٥	سوره المدثر (٧٤): آيه ١٨
١٨٩٥	سوره المدثر (٧٤): آيه ١٩
١٨٩٥	سوره المدثر (٧٤): آيه ٢٠
١٨٩٥	سوره المدثر (٧٤): آيه ٢١
١٨٩٥	سوره المدثر (٧٤): آيه ٢٢
١٨٩٥	سوره المدثر (٧٤): آيه ٢٣
١٨٩٦	سوره المدثر (٧٤): آيه ٢٤
١٨٩٦	سوره المدثر (٧٤): آيه ٢٥
١٨٩٧	سوره المدثر (٧٤): آيه ٢٦
١٨٩٧	سوره المدثر (٧٤): آيه ٢٧
١٨٩٧	سوره المدثر (٧٤): آيه ٢٨
١٨٩٧	سوره المدثر (٧٤): آيه ٢٩
١٨٩٨	سوره المدثر (٧٤): آيه ٣٠
١٨٩٩	سوره المدثر (٧٤): آيه ٣١
١٩٠١	سوره المدثر (٧٤): آيه ٣٢
١٩٠١	سوره المدثر (٧٤): آيه ٣٣
١٩٠١	سوره المدثر (٧٤): آيه ٣٤
١٩٠٣	سوره المدثر (٧٤): آيه ٣٥
١٩٠٣	سوره المدثر (٧٤): آيه ٣٦
١٩٠٣	سوره المدثر (٧٤): آيه ٣٧
١٩٠٣	سوره المدثر (٧٤): آيه ٣٨
١٩٠٣	سوره المدثر (٧٤): آيه ٣٩
١٩٠٥	سوره المدثر (٧٤): آيه ٤٠
١٩٠٥	سوره المدثر (٧٤): آيه ٤١
١٩٠٥	سوره المدثر (٧٤): آيه ٤٢



سوره المدثر (٧٤): آيه ٤٣	١٩٠٥
سوره المدثر (٧٤): آيه ٤٤	١٩٠٥
سوره المدثر (٧٤): آيه ٤٥	١٩٠٦
سوره المدثر (٧٤): آيه ٤٦	١٩٠٧
سوره المدثر (٧٤): آيه ٤٧	١٩٠٧
سوره المدثر (٧٤): آيه ٤٨	١٩٠٧
سوره المدثر (٧٤): آيه ٤٩	١٩٠٨
سوره المدثر (٧٤): آيه ٥٠	١٩٠٨
سوره المدثر (٧٤): آيه ٥١	١٩٠٨
سوره المدثر (٧٤): آيه ٥٢	١٩٠٨
سوره المدثر (٧٤): آيه ٥٣	١٩١٠
سوره المدثر (٧٤): آيه ٥٤	١٩١٠
سوره المدثر (٧٤): آيه ٥٥	١٩١٠
سوره المدثر (٧٤): آيه ٥٦	١٩١٠
سوره قيامت [٧٥]	١٩١٣
اشاره	١٩١٣
محتواى سوره:	١٩١٣
فضيلت تلاوت سوره:	١٩١٣
سوره القيامه (٧٥): آيه ١	١٩١٤
سوره القيامه (٧٥): آيه ٢	١٩١٤
سوره القيامه (٧٥): آيه ٣	١٩١٥
سوره القيامه (٧٥): آيه ٤	١٩١٥
سوره القيامه (٧٥): آيه ٥	١٩١٥
سوره القيامه (٧٥): آيه ٦	١٩١٥
اشاره	١٩١٥
«محكمه وجدان»	١٩١٥
سوره القيامه (٧٥): آيه ٧	١٩١٨
سوره القيامه (٧٥): آيه ٨	١٩١٨
سوره القيامه (٧٥): آيه ٩	١٩١٨

سوره القیامه (۷۵): آیه ۱۰	۱۹۱۸
سوره القیامه (۷۵): آیه ۱۱	۱۹۲۰
سوره القیامه (۷۵): آیه ۱۲	۱۹۲۰
سوره القیامه (۷۵): آیه ۱۳	۱۹۲۰
سوره القیامه (۷۵): آیه ۱۴	۱۹۲۰
سوره القیامه (۷۵): آیه ۱۵	۱۹۲۲
سوره القیامه (۷۵): آیه ۱۶	۱۹۲۲
سوره القیامه (۷۵): آیه ۱۷	۱۹۲۲
سوره القیامه (۷۵): آیه ۱۸	۱۹۲۲
سوره القیامه (۷۵): آیه ۱۹	۱۹۲۴
سوره القیامه (۷۵): آیه ۲۰	۱۹۲۴
سوره القیامه (۷۵): آیه ۲۱	۱۹۲۴
سوره القیامه (۷۵): آیه ۲۲	۱۹۲۴
سوره القیامه (۷۵): آیه ۲۳	۱۹۲۵
سوره القیامه (۷۵): آیه ۲۴	۱۹۲۶
سوره القیامه (۷۵): آیه ۲۵	۱۹۲۶
سوره القیامه (۷۵): آیه ۲۶	۱۹۲۶
سوره القیامه (۷۵): آیه ۲۷	۱۹۲۸
سوره القیامه (۷۵): آیه ۲۸	۱۹۲۸
سوره القیامه (۷۵): آیه ۲۹	۱۹۲۸
اشاره	۱۹۲۸
لحظه دردناک مرگ!	۱۹۲۸
سوره القیامه (۷۵): آیه ۳۰	۱۹۲۹
سوره القیامه (۷۵): آیه ۳۱	۱۹۳۰
سوره القیامه (۷۵): آیه ۳۲	۱۹۳۰
سوره القیامه (۷۵): آیه ۳۳	۱۹۳۰
سوره القیامه (۷۵): آیه ۳۴	۱۹۳۰
سوره القیامه (۷۵): آیه ۳۵	۱۹۳۰

١٩٣١	سوره القیامه (٧٥): آیه ٣٦
١٩٣٢	سوره القیامه (٧٥): آیه ٣٧
١٩٣٢	سوره القیامه (٧٥): آیه ٣٨
١٩٣٢	سوره القیامه (٧٥): آیه ٣٩
١٩٣٢	سوره القیامه (٧٥): آیه ٤٠
١٩٣٤	سوره دهر (انسان) [٧٦]
١٩٣٤	اشاره
١٩٣٤	محتوای سوره:
١٩٣٤	فضیلت تلاوت سوره:
١٩٣٥	سوره الإنسان (٧٦): آیه ١
١٩٣٥	سوره الإنسان (٧٦): آیه ٢
١٩٣٦	سوره الإنسان (٧٦): آیه ٣
١٩٣٦	سوره الإنسان (٧٦): آیه ٤
١٩٣٦	سوره الإنسان (٧٦): آیه ٥
١٩٣٦	اشاره
١٩٣٦	شأن نزول:
١٩٣٩	تفسیر:
١٩٣٩	سوره الإنسان (٧٦): آیه ٦
١٩٣٩	سوره الإنسان (٧٦): آیه ٧
١٩٤٠	سوره الإنسان (٧٦): آیه ٨
١٩٤٠	سوره الإنسان (٧٦): آیه ٩
١٩٤٠	سوره الإنسان (٧٦): آیه ١٠
١٩٤٢	سوره الإنسان (٧٦): آیه ١١
١٩٤٢	سوره الإنسان (٧٦): آیه ١٢
١٩٤٢	سوره الإنسان (٧٦): آیه ١٣
١٩٤٤	سوره الإنسان (٧٦): آیه ١٤
١٩٤٤	سوره الإنسان (٧٦): آیه ١٥
١٩٤٤	سوره الإنسان (٧٦): آیه ١٦
١٩٤٤	سوره الإنسان (٧٦): آیه ١٧

١٩٤٦	سوره الإنسان (٧٦): آیه ١٨
١٩٤٦	سوره الإنسان (٧٦): آیه ١٩
١٩٤٦	سوره الإنسان (٧٦): آیه ٢٠
١٩٤٦	سوره الإنسان (٧٦): آیه ٢١
١٩٤٨	سوره الإنسان (٧٦): آیه ٢٢
١٩٤٨	سوره الإنسان (٧٦): آیه ٢٣
١٩٤٨	سوره الإنسان (٧٦): آیه ٢٤
١٩٥٠	سوره الإنسان (٧٦): آیه ٢٥
١٩٥٠	سوره الإنسان (٧٦): آیه ٢٦
١٩٥٢	سوره الإنسان (٧٦): آیه ٢٧
١٩٥٢	سوره الإنسان (٧٦): آیه ٢٨
١٩٥٣	سوره الإنسان (٧٦): آیه ٢٩
١٩٥٣	سوره الإنسان (٧٦): آیه ٣٠
١٩٥٤	سوره الإنسان (٧٦): آیه ٣١
١٩٥٥	سوره مرسلات [٧٧]
١٩٥٥	اشاره
١٩٥٥	محتوای سوره:
١٩٥٦	فضیلت تلاوت سوره:
١٩٥٦	سوره المرسلات (٧٧): آیه ١
١٩٥٦	سوره المرسلات (٧٧): آیه ٢
١٩٥٦	سوره المرسلات (٧٧): آیه ٣
١٩٥٦	سوره المرسلات (٧٧): آیه ٤
١٩٥٧	سوره المرسلات (٧٧): آیه ٥
١٩٥٨	سوره المرسلات (٧٧): آیه ٦
١٩٥٨	سوره المرسلات (٧٧): آیه ٧
١٩٥٨	سوره المرسلات (٧٧): آیه ٨
١٩٥٨	سوره المرسلات (٧٧): آیه ٩
١٩٥٨	سوره المرسلات (٧٧): آیه ١٠
١٩٥٨	سوره المرسلات (٧٧): آیه ١١

١٩٥٩	سوره المرسلات(٧٧): آيه ١٢
١٩٥٩	سوره المرسلات(٧٧): آيه ١٣
١٩٦٠	سوره المرسلات(٧٧): آيه ١٤
١٩٦٠	سوره المرسلات(٧٧): آيه ١٥
١٩٦٠	سوره المرسلات(٧٧): آيه ١٦
١٩٦٠	سوره المرسلات(٧٧): آيه ١٧
١٩٦١	سوره المرسلات(٧٧): آيه ١٨
١٩٦٢	سوره المرسلات(٧٧): آيه ١٩
١٩٦٢	سوره المرسلات(٧٧): آيه ٢٠
١٩٦٢	سوره المرسلات(٧٧): آيه ٢١
١٩٦٢	سوره المرسلات(٧٧): آيه ٢٢
١٩٦٤	سوره المرسلات(٧٧): آيه ٢٣
١٩٦٤	سوره المرسلات(٧٧): آيه ٢٤
١٩٦٤	سوره المرسلات(٧٧): آيه ٢٥
١٩٦٤	سوره المرسلات(٧٧): آيه ٢٦
١٩٦٤	سوره المرسلات(٧٧): آيه ٢٧
١٩٦٦	سوره المرسلات(٧٧): آيه ٢٨
١٩٦٦	سوره المرسلات(٧٧): آيه ٢٩
١٩٦٧	سوره المرسلات(٧٧): آيه ٣٠
١٩٦٧	سوره المرسلات(٧٧): آيه ٣١
١٩٦٧	سوره المرسلات(٧٧): آيه ٣٢
١٩٦٧	سوره المرسلات(٧٧): آيه ٣٣
١٩٦٧	سوره المرسلات(٧٧): آيه ٣٤
١٩٦٨	سوره المرسلات(٧٧): آيه ٣٥
١٩٦٨	سوره المرسلات(٧٧): آيه ٣٦
١٩٦٩	سوره المرسلات(٧٧): آيه ٣٧
١٩٦٩	سوره المرسلات(٧٧): آيه ٣٨
١٩٦٩	سوره المرسلات(٧٧): آيه ٣٩

سوره المرسلات(۷۷): آیه ۴۰	۱۹۶۹
سوره المرسلات(۷۷): آیه ۴۱	۱۹۷۱
سوره المرسلات(۷۷): آیه ۴۲	۱۹۷۱
سوره المرسلات(۷۷): آیه ۴۳	۱۹۷۱
سوره المرسلات(۷۷): آیه ۴۴	۱۹۷۱
سوره المرسلات(۷۷): آیه ۴۵	۱۹۷۱
سوره المرسلات(۷۷): آیه ۴۶	۱۹۷۳
سوره المرسلات(۷۷): آیه ۴۷	۱۹۷۳
سوره المرسلات(۷۷): آیه ۴۸	۱۹۷۳
سوره المرسلات(۷۷): آیه ۴۹	۱۹۷۳
سوره المرسلات(۷۷): آیه ۵۰	۱۹۷۴
آغاز جزء ۳۰ قرآن مجید	۱۹۷۶
سوره نبأ [۷۸]	۱۹۷۶
اشاره	۱۹۷۶
محتوای سوره:	۱۹۷۶
فضیلت تلاوت سوره:	۱۹۷۷
سوره النبأ(۷۸): آیه ۱	۱۹۷۷
سوره النبأ(۷۸): آیه ۲	۱۹۷۷
سوره النبأ(۷۸): آیه ۳	۱۹۷۷
سوره النبأ(۷۸): آیه ۴	۱۹۷۹
سوره النبأ(۷۸): آیه ۵	۱۹۷۹
سوره النبأ(۷۸): آیه ۶	۱۹۷۹
سوره النبأ(۷۸): آیه ۷	۱۹۸۱
سوره النبأ(۷۸): آیه ۸	۱۹۸۲
سوره النبأ(۷۸): آیه ۹	۱۹۸۲
سوره النبأ(۷۸): آیه ۱۰	۱۹۸۲
سوره النبأ(۷۸): آیه ۱۱	۱۹۸۳
سوره النبأ(۷۸): آیه ۱۲	۱۹۸۳
سوره النبأ(۷۸): آیه ۱۳	۱۹۸۳

١٩٨٤	سوره النبا(٧٨): آيه ١٤
١٩٨٤	سوره النبا(٧٨): آيه ١٥
١٩٨٤	سوره النبا(٧٨): آيه ١٦
١٩٨٦	سوره النبا(٧٨): آيه ١٧
١٩٨٦	سوره النبا(٧٨): آيه ١٨
١٩٨٦	سوره النبا(٧٨): آيه ١٩
١٩٨٦	سوره النبا(٧٨): آيه ٢٠
١٩٨٨	سوره النبا(٧٨): آيه ٢١
١٩٨٨	سوره النبا(٧٨): آيه ٢٢
١٩٨٨	سوره النبا(٧٨): آيه ٢٣
١٩٨٨	سوره النبا(٧٨): آيه ٢٤
١٩٨٨	سوره النبا(٧٨): آيه ٢٥
١٩٩٠	سوره النبا(٧٨): آيه ٢٦
١٩٩٠	سوره النبا(٧٨): آيه ٢٧
١٩٩٠	سوره النبا(٧٨): آيه ٢٨
١٩٩٠	سوره النبا(٧٨): آيه ٢٩
١٩٩٢	سوره النبا(٧٨): آيه ٣٠
١٩٩٢	سوره النبا(٧٨): آيه ٣١
١٩٩٣	سوره النبا(٧٨): آيه ٣٢
١٩٩٣	سوره النبا(٧٨): آيه ٣٣
١٩٩٣	سوره النبا(٧٨): آيه ٣٤
١٩٩٣	سوره النبا(٧٨): آيه ٣٥
١٩٩٤	سوره النبا(٧٨): آيه ٣٦
١٩٩٥	سوره النبا(٧٨): آيه ٣٧
١٩٩٥	سوره النبا(٧٨): آيه ٣٨
١٩٩٦	سوره النبا(٧٨): آيه ٣٩
١٩٩٧	سوره النبا(٧٨): آيه ٤٠
١٩٩٩	سوره نازعات [٧٩]
١٩٩٩	اشاره

۱۹۹۹	محتوای سوره: - - - - -
۱۹۹۹	فضیلت تلاوت سوره: - - - - -
۲۰۰۰	سوره النازعات(۷۹): آیه ۱ - - - - -
۲۰۰۰	سوره النازعات(۷۹): آیه ۲ - - - - -
۲۰۰۰	سوره النازعات(۷۹): آیه ۳ - - - - -
۲۰۰۰	سوره النازعات(۷۹): آیه ۴ - - - - -
۲۰۰۰	سوره النازعات(۷۹): آیه ۵ - - - - -
۲۰۰۲	سوره النازعات(۷۹): آیه ۶ - - - - -
۲۰۰۲	سوره النازعات(۷۹): آیه ۷ - - - - -
۲۰۰۲	سوره النازعات(۷۹): آیه ۸ - - - - -
۲۰۰۲	سوره النازعات(۷۹): آیه ۹ - - - - -
۲۰۰۲	سوره النازعات(۷۹): آیه ۱۰ - - - - -
۲۰۰۳	سوره النازعات(۷۹): آیه ۱۱ - - - - -
۲۰۰۴	سوره النازعات(۷۹): آیه ۱۲ - - - - -
۲۰۰۴	سوره النازعات(۷۹): آیه ۱۳ - - - - -
۲۰۰۴	سوره النازعات(۷۹): آیه ۱۴ - - - - -
۲۰۰۴	سوره النازعات(۷۹): آیه ۱۵ - - - - -
۲۰۰۴	سوره النازعات(۷۹): آیه ۱۶ - - - - -
۲۰۰۶	سوره النازعات(۷۹): آیه ۱۷ - - - - -
۲۰۰۶	سوره النازعات(۷۹): آیه ۱۸ - - - - -
۲۰۰۶	سوره النازعات(۷۹): آیه ۱۹ - - - - -
۲۰۰۶	سوره النازعات(۷۹): آیه ۲۰ - - - - -
۲۰۰۶	سوره النازعات(۷۹): آیه ۲۱ - - - - -
۲۰۰۸	سوره النازعات(۷۹): آیه ۲۲ - - - - -
۲۰۰۸	سوره النازعات(۷۹): آیه ۲۳ - - - - -
۲۰۰۸	سوره النازعات(۷۹): آیه ۲۴ - - - - -
۲۰۰۸	سوره النازعات(۷۹): آیه ۲۵ - - - - -
۲۰۰۸	سوره النازعات(۷۹): آیه ۲۶ - - - - -



سوره النازعات(۷۹): آیه ۲۷	۲۰۱۰
سوره النازعات(۷۹): آیه ۲۸	۲۰۱۰
سوره النازعات(۷۹): آیه ۲۹	۲۰۱۰
سوره النازعات(۷۹): آیه ۳۰	۲۰۱۲
سوره النازعات(۷۹): آیه ۳۱	۲۰۱۲
سوره النازعات(۷۹): آیه ۳۲	۲۰۱۲
سوره النازعات(۷۹): آیه ۳۳	۲۰۱۲
سوره النازعات(۷۹): آیه ۳۴	۲۰۱۴
سوره النازعات(۷۹): آیه ۳۵	۲۰۱۴
سوره النازعات(۷۹): آیه ۳۶	۲۰۱۴
سوره النازعات(۷۹): آیه ۳۷	۲۰۱۴
سوره النازعات(۷۹): آیه ۳۸	۲۰۱۶
سوره النازعات(۷۹): آیه ۳۹	۲۰۱۶
سوره النازعات(۷۹): آیه ۴۰	۲۰۱۶
سوره النازعات(۷۹): آیه ۴۱	۲۰۱۶
سوره النازعات(۷۹): آیه ۴۲	۲۰۱۷
سوره النازعات(۷۹): آیه ۴۳	۲۰۱۸
سوره النازعات(۷۹): آیه ۴۴	۲۰۱۸
سوره النازعات(۷۹): آیه ۴۵	۲۰۱۸
سوره النازعات(۷۹): آیه ۴۶	۲۰۱۸
سوره عبس [۸۰]	۲۰۲۱
اشاره	۲۰۲۱
محتوای سوره:	۲۰۲۱
فضیلت تلاوت سوره:	۲۰۲۱
سوره عبس(۸۰): آیه ۱	۲۰۲۱
اشاره	۲۰۲۱
شأن نزول:	۲۰۲۲
تفسیر:	۲۰۲۳
سوره عبس(۸۰): آیه ۲	۲۰۲۴

٢٠٢٤	سوره عبس (٨٠): آيه ٣
٢٠٢٤	سوره عبس (٨٠): آيه ٤
٢٠٢٤	سوره عبس (٨٠): آيه ٥
٢٠٢٤	سوره عبس (٨٠): آيه ٦
٢٠٢٤	سوره عبس (٨٠): آيه ٧
٢٠٢٤	سوره عبس (٨٠): آيه ٨
٢٠٢٥	سوره عبس (٨٠): آيه ٩
٢٠٢٥	سوره عبس (٨٠): آيه ١٠
٢٠٢٦	سوره عبس (٨٠): آيه ١١
٢٠٢٦	سوره عبس (٨٠): آيه ١٢
٢٠٢٦	سوره عبس (٨٠): آيه ١٣
٢٠٢٦	سوره عبس (٨٠): آيه ١٤
٢٠٢٨	سوره عبس (٨٠): آيه ١٥
٢٠٢٨	سوره عبس (٨٠): آيه ١٦
٢٠٢٨	سوره عبس (٨٠): آيه ١٧
٢٠٢٨	سوره عبس (٨٠): آيه ١٨
٢٠٢٩	سوره عبس (٨٠): آيه ١٩
٢٠٣٠	سوره عبس (٨٠): آيه ٢٠
٢٠٣٠	سوره عبس (٨٠): آيه ٢١
٢٠٣٠	سوره عبس (٨٠): آيه ٢٢
٢٠٣٠	سوره عبس (٨٠): آيه ٢٣
٢٠٣٢	سوره عبس (٨٠): آيه ٢٤
٢٠٣٣	سوره عبس (٨٠): آيه ٢٥
٢٠٣٣	سوره عبس (٨٠): آيه ٢٦
٢٠٣٣	سوره عبس (٨٠): آيه ٢٧
٢٠٣٤	سوره عبس (٨٠): آيه ٢٨
٢٠٣٤	سوره عبس (٨٠): آيه ٢٩
٢٠٣٤	سوره عبس (٨٠): آيه ٣٠
٢٠٣٤	سوره عبس (٨٠): آيه ٣١

٢٠٣٦	سوره عبس (٨٠): آيه ٣٢
٢٠٣٦	سوره عبس (٨٠): آيه ٣٣
٢٠٣٦	سوره عبس (٨٠): آيه ٣٤
٢٠٣٨	سوره عبس (٨٠): آيه ٣٥
٢٠٣٨	سوره عبس (٨٠): آيه ٣٦
٢٠٣٨	سوره عبس (٨٠): آيه ٣٧
٢٠٣٨	سوره عبس (٨٠): آيه ٣٨
٢٠٣٩	سوره عبس (٨٠): آيه ٣٩
٢٠٣٩	سوره عبس (٨٠): آيه ٤٠
٢٠٤٠	سوره عبس (٨٠): آيه ٤١
٢٠٤٠	سوره عبس (٨٠): آيه ٤٢
٢٠٤١	سوره تكوير [٨١]
٢٠٤١	اشاره
٢٠٤١	محتواى سوره:
٢٠٤١	فضيلت تلاوت سوره:
٢٠٤٢	سوره التكوير (٨١): آيه ١
٢٠٤٢	سوره التكوير (٨١): آيه ٢
٢٠٤٢	سوره التكوير (٨١): آيه ٣
٢٠٤٣	سوره التكوير (٨١): آيه ٤
٢٠٤٣	سوره التكوير (٨١): آيه ٥
٢٠٤٣	سوره التكوير (٨١): آيه ٦
٢٠٤٣	سوره التكوير (٨١): آيه ٧
٢٠٤٥	سوره التكوير (٨١): آيه ٨
٢٠٤٥	سوره التكوير (٨١): آيه ٩
٢٠٤٥	سوره التكوير (٨١): آيه ١٠
٢٠٤٧	سوره التكوير (٨١): آيه ١١
٢٠٤٧	سوره التكوير (٨١): آيه ١٢
٢٠٤٧	سوره التكوير (٨١): آيه ١٣

٢٠٤٧	سوره التكویر (٨١): آیه ١٤
٢٠٤٨	سوره التكویر (٨١): آیه ١٥
٢٠٤٩	سوره التكویر (٨١): آیه ١٦
٢٠٥٠	سوره التكویر (٨١): آیه ١٧
٢٠٥٠	سوره التكویر (٨١): آیه ١٨
٢٠٥٠	سوره التكویر (٨١): آیه ١٩
٢٠٥١	سوره التكویر (٨١): آیه ٢٠
٢٠٥٢	سوره التكویر (٨١): آیه ٢١
٢٠٥٢	سوره التكویر (٨١): آیه ٢٢
٢٠٥٣	سوره التكویر (٨١): آیه ٢٣
٢٠٥٣	سوره التكویر (٨١): آیه ٢٤
٢٠٥٣	سوره التكویر (٨١): آیه ٢٥
٢٠٥٣	سوره التكویر (٨١): آیه ٢٦
٢٠٥٤	سوره التكویر (٨١): آیه ٢٧
٢٠٥٥	سوره التكویر (٨١): آیه ٢٨
٢٠٥٥	سوره التكویر (٨١): آیه ٢٩
٢٠٥٦	سوره انفطار [٨٢]
٢٠٥٦	اشاره
٢٠٥٦	محتوای سوره:
٢٠٥٦	فضیلت تلاوت سوره:
٢٠٥٧	سوره الانفطار (٨٢): آیه ١
٢٠٥٧	سوره الانفطار (٨٢): آیه ٢
٢٠٥٧	سوره الانفطار (٨٢): آیه ٣
٢٠٥٨	سوره الانفطار (٨٢): آیه ٤
٢٠٥٨	سوره الانفطار (٨٢): آیه ٥
٢٠٥٨	سوره الانفطار (٨٢): آیه ٦
٢٠٥٩	سوره الانفطار (٨٢): آیه ٧
٢٠٥٩	سوره الانفطار (٨٢): آیه ٨
٢٠٥٩	سوره الانفطار (٨٢): آیه ٩

٢٠٦١	سوره الانفطار (٨٢): آیه ١٠
٢٠٦١	سوره الانفطار (٨٢): آیه ١١
٢٠٦١	سوره الانفطار (٨٢): آیه ١٢
٢٠٦١	سوره الانفطار (٨٢): آیه ١٣
٢٠٦١	سوره الانفطار (٨٢): آیه ١٤
٢٠٦٢	سوره الانفطار (٨٢): آیه ١٥
٢٠٦٣	سوره الانفطار (٨٢): آیه ١٦
٢٠٦٣	سوره الانفطار (٨٢): آیه ١٧
٢٠٦٣	سوره الانفطار (٨٢): آیه ١٨
٢٠٦٣	سوره الانفطار (٨٢): آیه ١٩
٢٠٦٥	سوره مطففين [٨٣]
٢٠٦٥	اشاره
٢٠٦٥	محتوای سوره:
٢٠٦٥	فضیلت تلاوت سوره:
٢٠٦٦	شأن نزول:
٢٠٦٦	سوره المطففين (٨٣): آیه ١
٢٠٦٧	سوره المطففين (٨٣): آیه ٢
٢٠٦٧	سوره المطففين (٨٣): آیه ٣
٢٠٦٧	سوره المطففين (٨٣): آیه ٤
٢٠٦٧	سوره المطففين (٨٣): آیه ٥
٢٠٦٧	سوره المطففين (٨٣): آیه ٦
٢٠٦٩	سوره المطففين (٨٣): آیه ٧
٢٠٦٩	سوره المطففين (٨٣): آیه ٨
٢٠٦٩	سوره المطففين (٨٣): آیه ٩
٢٠٧١	سوره المطففين (٨٣): آیه ١٠
٢٠٧١	سوره المطففين (٨٣): آیه ١١
٢٠٧١	سوره المطففين (٨٣): آیه ١٢
٢٠٧١	سوره المطففين (٨٣): آیه ١٣
٢٠٧٣	سوره المطففين (٨٣): آیه ١٤

سوره المطففين (۸۳): آیه ۱۵	۲۰۷۳
سوره المطففين (۸۳): آیه ۱۶	۲۰۷۳
سوره المطففين (۸۳): آیه ۱۷	۲۰۷۵
سوره المطففين (۸۳): آیه ۱۸	۲۰۷۵
سوره المطففين (۸۳): آیه ۱۹	۲۰۷۷
سوره المطففين (۸۳): آیه ۲۰	۲۰۷۷
سوره المطففين (۸۳): آیه ۲۱	۲۰۷۷
سوره المطففين (۸۳): آیه ۲۲	۲۰۷۷
سوره المطففين (۸۳): آیه ۲۳	۲۰۷۷
سوره المطففين (۸۳): آیه ۲۴	۲۰۷۸
سوره المطففين (۸۳): آیه ۲۵	۲۰۷۸
سوره المطففين (۸۳): آیه ۲۶	۲۰۷۹
سوره المطففين (۸۳): آیه ۲۷	۲۰۷۹
سوره المطففين (۸۳): آیه ۲۸	۲۰۷۹
سوره المطففين (۸۳): آیه ۲۹	۲۰۸۰
اشاره	۲۰۸۰
شأن نزول:	۲۰۸۰
تفسیر: ..... ص: ۴۴۲	۲۰۸۰
سوره المطففين (۸۳): آیه ۳۰	۲۰۸۰
سوره المطففين (۸۳): آیه ۳۱	۲۰۸۲
سوره المطففين (۸۳): آیه ۳۲	۲۰۸۲
سوره المطففين (۸۳): آیه ۳۳	۲۰۸۲
سوره المطففين (۸۳): آیه ۳۴	۲۰۸۲
سوره المطففين (۸۳): آیه ۳۵	۲۰۸۴
سوره المطففين (۸۳): آیه ۳۶	۲۰۸۴
سوره انشقاق [۸۴]	۲۰۸۵
اشاره	۲۰۸۵
محتوای سوره:	۲۰۸۵

در باره فضیلت تلاوت این سوره ----- ۲۰۸۵

سوره الانشقاق (۸۴): آیه ۱ ----- ۲۰۸۵

سوره الانشقاق (۸۴): آیه ۲ ----- ۲۰۸۶

سوره الانشقاق (۸۴): آیه ۳ ----- ۲۰۸۶

سوره الانشقاق (۸۴): آیه ۴ ----- ۲۰۸۶

سوره الانشقاق (۸۴): آیه ۵ ----- ۲۰۸۸

سوره الانشقاق (۸۴): آیه ۶ ----- ۲۰۸۸

سوره الانشقاق (۸۴): آیه ۷ ----- ۲۰۸۹

سوره الانشقاق (۸۴): آیه ۸ ----- ۲۰۸۹

سوره الانشقاق (۸۴): آیه ۹ ----- ۲۰۸۹

سوره الانشقاق (۸۴): آیه ۱۰ ----- ۲۰۸۹

سوره الانشقاق (۸۴): آیه ۱۱ ----- ۲۰۹۱

سوره الانشقاق (۸۴): آیه ۱۲ ----- ۲۰۹۱

سوره الانشقاق (۸۴): آیه ۱۳ ----- ۲۰۹۱

سوره الانشقاق (۸۴): آیه ۱۴ ----- ۲۰۹۱

سوره الانشقاق (۸۴): آیه ۱۵ ----- ۲۰۹۲

سوره الانشقاق (۸۴): آیه ۱۶ ----- ۲۰۹۳

سوره الانشقاق (۸۴): آیه ۱۷ ----- ۲۰۹۳

سوره الانشقاق (۸۴): آیه ۱۸ ----- ۲۰۹۳

سوره الانشقاق (۸۴): آیه ۱۹ ----- ۲۰۹۳

سوره الانشقاق (۸۴): آیه ۲۰ ----- ۲۰۹۵

سوره الانشقاق (۸۴): آیه ۲۱ ----- ۲۰۹۵

سوره الانشقاق (۸۴): آیه ۲۲ ----- ۲۰۹۵

سوره الانشقاق (۸۴): آیه ۲۳ ----- ۲۰۹۷

سوره الانشقاق (۸۴): آیه ۲۴ ----- ۲۰۹۷

سوره الانشقاق (۸۴): آیه ۲۵ ----- ۲۰۹۷

سوره بروج [۸۵] ----- ۲۰۹۸

اشاره ----- ۲۰۹۸

محتوای سوره: ----- ۲۰۹۸

۲۰۹۹ ----- فضیلت تلاوت سوره: -----

۲۰۹۹ ----- سوره البروج (۸۵): آیه ۱ -----

۲۰۹۹ ----- سوره البروج (۸۵): آیه ۲ -----

۲۱۰۰ ----- سوره البروج (۸۵): آیه ۳ -----

۲۱۰۱ ----- سوره البروج (۸۵): آیه ۴ -----

۲۱۰۱ ----- سوره البروج (۸۵): آیه ۵ -----

۲۱۰۱ ----- سوره البروج (۸۵): آیه ۶ -----

۲۱۰۱ ----- سوره البروج (۸۵): آیه ۷ -----

۲۱۰۲ ----- سوره البروج (۸۵): آیه ۸ -----

۲۱۰۳ ----- سوره البروج (۸۵): آیه ۹ -----

۲۱۰۳ ----- اشاره -----

۲۱۰۳ ----- اصحاب اخذود چه کسانی بودند؟ -----

۲۱۰۴ ----- سوره البروج (۸۵): آیه ۱۰ -----

۲۱۰۵ ----- سوره البروج (۸۵): آیه ۱۱ -----

۲۱۰۵ ----- سوره البروج (۸۵): آیه ۱۲ -----

۲۱۰۶ ----- سوره البروج (۸۵): آیه ۱۳ -----

۲۱۰۶ ----- سوره البروج (۸۵): آیه ۱۴ -----

۲۱۰۶ ----- سوره البروج (۸۵): آیه ۱۵ -----

۲۱۰۶ ----- سوره البروج (۸۵): آیه ۱۶ -----

۲۱۰۶ ----- سوره البروج (۸۵): آیه ۱۷ -----

۲۱۰۶ ----- سوره البروج (۸۵): آیه ۱۸ -----

۲۱۰۸ ----- سوره البروج (۸۵): آیه ۱۹ -----

۲۱۰۸ ----- سوره البروج (۸۵): آیه ۲۰ -----

۲۱۰۸ ----- سوره البروج (۸۵): آیه ۲۱ -----

۲۱۰۸ ----- سوره البروج (۸۵): آیه ۲۲ -----

۲۱۱۱ ----- سوره طارق [۸۶] -----

۲۱۱۱ ----- اشاره -----

۲۱۱۱ ----- محتوای سوره: -----

۲۱۱۱ ----- در باره فضیلت تلاوت این سوره -----



٢١١٢	سوره الطارق (٨٦): آيه ١
٢١١٢	سوره الطارق (٨٦): آيه ٢
٢١١٢	سوره الطارق (٨٦): آيه ٣
٢١١٢	سوره الطارق (٨٦): آيه ٤
٢١١٢	سوره الطارق (٨٦): آيه ٥
٢١١٤	سوره الطارق (٨٦): آيه ٦
٢١١٤	سوره الطارق (٨٦): آيه ٧
٢١١٤	سوره الطارق (٨٦): آيه ٨
٢١١٦	سوره الطارق (٨٦): آيه ٩
٢١١٦	سوره الطارق (٨٦): آيه ١٠
٢١١٦	سوره الطارق (٨٦): آيه ١١
٢١١٦	سوره الطارق (٨٦): آيه ١٢
٢١١٦	سوره الطارق (٨٦): آيه ١٣
٢١١٧	سوره الطارق (٨٦): آيه ١٤
٢١١٨	سوره الطارق (٨٦): آيه ١٥
٢١١٨	سوره الطارق (٨٦): آيه ١٦
٢١١٨	سوره الطارق (٨٦): آيه ١٧
٢١٢١	سوره اعلى [٨٧]
٢١٢١	اشاره
٢١٢١	محتواى سوره:
٢١٢١	فضيلت تلاوت سوره:
٢١٢٢	سوره الأعلى (٨٧): آيه ١
٢١٢٢	سوره الأعلى (٨٧): آيه ٢
٢١٢٢	سوره الأعلى (٨٧): آيه ٣
٢١٢٤	سوره الأعلى (٨٧): آيه ٤
٢١٢٤	سوره الأعلى (٨٧): آيه ٥
٢١٢٤	سوره الأعلى (٨٧): آيه ٦
٢١٢٦	سوره الأعلى (٨٧): آيه ٧

٢١٢٦	سوره الأعلى (٨٧): آیه ٨
٢١٢٧	سوره الأعلى (٨٧): آیه ٩
٢١٢٧	سوره الأعلى (٨٧): آیه ١٠
٢١٢٧	سوره الأعلى (٨٧): آیه ١١
٢١٢٧	سوره الأعلى (٨٧): آیه ١٢
٢١٢٧	سوره الأعلى (٨٧): آیه ١٣
٢١٢٩	سوره الأعلى (٨٧): آیه ١٤
٢١٢٩	سوره الأعلى (٨٧): آیه ١٥
٢١٢٩	سوره الأعلى (٨٧): آیه ١٦
٢١٢٩	سوره الأعلى (٨٧): آیه ١٧
٢١٣٠	سوره الأعلى (٨٧): آیه ١٨
٢١٣١	سوره الأعلى (٨٧): آیه ١٩
٢١٣٣	سوره غاشیه [٨٨]
٢١٣٣	اشاره
٢١٣٣	محتوای سوره:
٢١٣٣	فضیلت تلاوت سوره:
٢١٣٣	سوره الغاشیه (٨٨): آیه ١
٢١٣٥	سوره الغاشیه (٨٨): آیه ٢
٢١٣٥	سوره الغاشیه (٨٨): آیه ٣
٢١٣٥	سوره الغاشیه (٨٨): آیه ٤
٢١٣٥	سوره الغاشیه (٨٨): آیه ٥
٢١٣٦	سوره الغاشیه (٨٨): آیه ٦
٢١٣٧	سوره الغاشیه (٨٨): آیه ٧
٢١٣٧	سوره الغاشیه (٨٨): آیه ٨
٢١٣٧	سوره الغاشیه (٨٨): آیه ٩
٢١٣٩	سوره الغاشیه (٨٨): آیه ١٠
٢١٣٩	سوره الغاشیه (٨٨): آیه ١١
٢١٣٩	سوره الغاشیه (٨٨): آیه ١٢
٢١٣٩	سوره الغاشیه (٨٨): آیه ١٣

٢١٤٠	سوره الغاشيه (٨٨): آيه ١٤
٢١٤١	سوره الغاشيه (٨٨): آيه ١٥
٢١٤١	سوره الغاشيه (٨٨): آيه ١٦
٢١٤١	سوره الغاشيه (٨٨): آيه ١٧
٢١٤٣	سوره الغاشيه (٨٨): آيه ١٨
٢١٤٣	سوره الغاشيه (٨٨): آيه ١٩
٢١٤٥	سوره الغاشيه (٨٨): آيه ٢٠
٢١٤٥	سوره الغاشيه (٨٨): آيه ٢١
٢١٤٧	سوره الغاشيه (٨٨): آيه ٢٢
٢١٤٧	سوره الغاشيه (٨٨): آيه ٢٣
٢١٤٧	سوره الغاشيه (٨٨): آيه ٢٤
٢١٤٧	سوره الغاشيه (٨٨): آيه ٢٥
٢١٤٧	سوره الغاشيه (٨٨): آيه ٢٦
٢١٤٩	سوره فجر [٨٩]
٢١٤٩	اشاره
٢١٤٩	محتواى سوره:
٢١٤٩	فضيلت تلاوت سوره:
٢١٥٠	سوره الفجر (٨٩): آيه ١
٢١٥٠	سوره الفجر (٨٩): آيه ٢
٢١٥١	سوره الفجر (٨٩): آيه ٣
٢١٥٢	سوره الفجر (٨٩): آيه ٤
٢١٥٢	سوره الفجر (٨٩): آيه ٥
٢١٥٣	سوره الفجر (٨٩): آيه ٦
٢١٥٣	سوره الفجر (٨٩): آيه ٧
٢١٥٣	سوره الفجر (٨٩): آيه ٨
٢١٥٣	سوره الفجر (٨٩): آيه ٩
٢١٥٥	سوره الفجر (٨٩): آيه ١٠
٢١٥٥	سوره الفجر (٨٩): آيه ١١
٢١٥٥	سوره الفجر (٨٩): آيه ١٢

٢١٥٥	سوره الفجر (٨٩): آيه ١٣
٢١٥٦	سوره الفجر (٨٩): آيه ١٤
٢١٥٧	سوره الفجر (٨٩): آيه ١٥
٢١٥٨	سوره الفجر (٨٩): آيه ١٦
٢١٥٨	سوره الفجر (٨٩): آيه ١٧
٢١٥٨	سوره الفجر (٨٩): آيه ١٨
٢١٦٠	سوره الفجر (٨٩): آيه ١٩
٢١٦١	سوره الفجر (٨٩): آيه ٢٠
٢١٦١	سوره الفجر (٨٩): آيه ٢١
٢١٦٢	سوره الفجر (٨٩): آيه ٢٢
٢١٦٢	سوره الفجر (٨٩): آيه ٢٣
٢١٦٣	سوره الفجر (٨٩): آيه ٢٤
٢١٦٣	سوره الفجر (٨٩): آيه ٢٥
٢١٦٣	سوره الفجر (٨٩): آيه ٢٦
٢١٦٣	سوره الفجر (٨٩): آيه ٢٧
٢١٦٥	سوره الفجر (٨٩): آيه ٢٨
٢١٦٥	سوره الفجر (٨٩): آيه ٢٩
٢١٦٥	سوره الفجر (٨٩): آيه ٣٠
٢١٦٨	سوره بلد [٩٠]
٢١٦٨	اشاره
٢١٦٨	محتواى سوره:
٢١٦٨	فضيلت تلاوت سوره:
٢١٦٩	سوره البلد (٩٠): آيه ١
٢١٦٩	سوره البلد (٩٠): آيه ٢
٢١٦٩	سوره البلد (٩٠): آيه ٣
٢١٧١	سوره البلد (٩٠): آيه ٤
٢١٧١	سوره البلد (٩٠): آيه ٥
٢١٧١	سوره البلد (٩٠): آيه ٦

٢١٧١	سوره البلد (٩٠): آيه ٧
٢١٧٣	سوره البلد (٩٠): آيه ٨
٢١٧٣	سوره البلد (٩٠): آيه ٩
٢١٧٣	سوره البلد (٩٠): آيه ١٠
٢١٧٦	سوره البلد (٩٠): آيه ١١
٢١٧٦	سوره البلد (٩٠): آيه ١٢
٢١٧٦	سوره البلد (٩٠): آيه ١٣
٢١٧٦	سوره البلد (٩٠): آيه ١٤
٢١٧٦	سوره البلد (٩٠): آيه ١٥
٢١٧٦	سوره البلد (٩٠): آيه ١٦
٢١٧٨	سوره البلد (٩٠): آيه ١٧
٢١٧٨	سوره البلد (٩٠): آيه ١٨
٢١٧٨	سوره البلد (٩٠): آيه ١٩
٢١٧٩	سوره البلد (٩٠): آيه ٢٠
٢١٨٠	سوره شمس [٩١]
٢١٨٠	اشاره
٢١٨٠	محتوا و فضيلت سوره:
٢١٨١	سوره الشمس (٩١): آيه ١
٢١٨١	سوره الشمس (٩١): آيه ٢
٢١٨٢	سوره الشمس (٩١): آيه ٣
٢١٨٢	سوره الشمس (٩١): آيه ٤
٢١٨٢	سوره الشمس (٩١): آيه ٥
٢١٨٢	سوره الشمس (٩١): آيه ٦
٢١٨٤	سوره الشمس (٩١): آيه ٧
٢١٨٤	سوره الشمس (٩١): آيه ٨
٢١٨٥	سوره الشمس (٩١): آيه ٩
٢١٨٥	سوره الشمس (٩١): آيه ١٠
٢١٨٥	سوره الشمس (٩١): آيه ١١
٢١٨٦	سوره الشمس (٩١): آيه ١٢

٢١٨٦	سوره الشمس (٩١): آيه ١٣
٢١٨٧	سوره الشمس (٩١): آيه ١٤
٢١٨٧	سوره الشمس (٩١): آيه ١٥
٢١٨٩	سوره ليل [٩٢]
٢١٨٩	اشاره
٢١٨٩	محتوا و فضيلت سوره:
٢١٨٩	شأن نزول:
٢١٩١	سوره الليل (٩٢): آيه ١
٢١٩١	سوره الليل (٩٢): آيه ٢
٢١٩١	سوره الليل (٩٢): آيه ٣
٢١٩٣	سوره الليل (٩٢): آيه ٤
٢١٩٣	سوره الليل (٩٢): آيه ٥
٢١٩٣	سوره الليل (٩٢): آيه ٦
٢١٩٣	سوره الليل (٩٢): آيه ٧
٢١٩٣	سوره الليل (٩٢): آيه ٨
٢١٩٤	سوره الليل (٩٢): آيه ٩
٢١٩٤	سوره الليل (٩٢): آيه ١٠
٢١٩٥	سوره الليل (٩٢): آيه ١١
٢١٩٥	سوره الليل (٩٢): آيه ١٢
٢١٩٥	سوره الليل (٩٢): آيه ١٣
٢١٩٥	سوره الليل (٩٢): آيه ١٤
٢١٩٦	سوره الليل (٩٢): آيه ١٥
٢١٩٦	سوره الليل (٩٢): آيه ١٦
٢١٩٧	سوره الليل (٩٢): آيه ١٧
٢١٩٧	سوره الليل (٩٢): آيه ١٨
٢١٩٧	سوره الليل (٩٢): آيه ١٩
٢١٩٧	سوره الليل (٩٢): آيه ٢٠
٢١٩٧	سوره الليل (٩٢): آيه ٢١
٢١٩٩	سوره ضحى [٩٣]

٢١٩٩ ..... اشاره

٢١٩٩ ..... محتوا و فضيلت سوره:

٢٢٠٠ ..... سوره الضحى(٩٣): آيه ١

٢٢٠٠ ..... سوره الضحى(٩٣): آيه ٢

٢٢٠١ ..... سوره الضحى(٩٣): آيه ٣

٢٢٠١ ..... سوره الضحى(٩٣): آيه ٤

٢٢٠١ ..... سوره الضحى(٩٣): آيه ٥

٢٢٠٣ ..... سوره الضحى(٩٣): آيه ٦

٢٢٠٣ ..... سوره الضحى(٩٣): آيه ٧

٢٢٠٤ ..... سوره الضحى(٩٣): آيه ٨

٢٢٠٤ ..... سوره الضحى(٩٣): آيه ٩

٢٢٠٤ ..... سوره الضحى(٩٣): آيه ١٠

٢٢٠٥ ..... سوره الضحى(٩٣): آيه ١١

٢٢٠٧ ..... سوره انشراح [٩٤]

٢٢٠٧ ..... اشاره

٢٢٠٧ ..... محتوا و فضيلت سوره:

٢٢٠٨ ..... سوره الشرح(٩٤): آيه ١

٢٢٠٩ ..... سوره الشرح(٩٤): آيه ٢

٢٢٠٩ ..... سوره الشرح(٩٤): آيه ٣

٢٢٠٩ ..... سوره الشرح(٩٤): آيه ٤

٢٢٠٩ ..... سوره الشرح(٩٤): آيه ٥

٢٢١٠ ..... سوره الشرح(٩٤): آيه ٦

٢٢١١ ..... سوره الشرح(٩٤): آيه ٧

٢٢١١ ..... سوره الشرح(٩٤): آيه ٨

٢٢١٣ ..... سوره تين [٩٥]

٢٢١٣ ..... اشاره

٢٢١٣ ..... محتوا و فضيلت سوره:

٢٢١٣ ..... سوره التين(٩٥): آيه ١

٢٢١٣	سوره التين(٩٥): آيه ٢
٢٢١٤	سوره التين(٩٥): آيه ٣
٢٢١٥	سوره التين(٩٥): آيه ٤
٢٢١٥	سوره التين(٩٥): آيه ٥
٢٢١٦	سوره التين(٩٥): آيه ٦
٢٢١٦	سوره التين(٩٥): آيه ٧
٢٢١٦	سوره التين(٩٥): آيه ٨
٢٢١٧	سوره علق [٩٦]
٢٢١٧	اشاره
٢٢١٧	محتوا و فضيلت سوره:
٢٢١٨	شأن نزول:
٢٢١٩	سوره العلق(٩٦): آيه ١
٢٢٢٠	سوره العلق(٩٦): آيه ٢
٢٢٢٠	سوره العلق(٩٦): آيه ٣
٢٢٢٢	سوره العلق(٩٦): آيه ٤
٢٢٢٢	سوره العلق(٩٦): آيه ٥
٢٢٢٣	سوره العلق(٩٦): آيه ٦
٢٢٢٣	سوره العلق(٩٦): آيه ٧
٢٢٢٣	سوره العلق(٩٦): آيه ٨
٢٢٢٣	سوره العلق(٩٦): آيه ٩
٢٢٢٤	سوره العلق(٩٦): آيه ١٠
٢٢٢٥	سوره العلق(٩٦): آيه ١١
٢٢٢٥	سوره العلق(٩٦): آيه ١٢
٢٢٢٥	سوره العلق(٩٦): آيه ١٣
٢٢٢٥	سوره العلق(٩٦): آيه ١٤
٢٢٢٧	سوره العلق(٩٦): آيه ١٥
٢٢٢٧	سوره العلق(٩٦): آيه ١٦
٢٢٢٩	سوره العلق(٩٦): آيه ١٧
٢٢٢٩	سوره العلق(٩٦): آيه ١٨



سوره العلق(۹۶): آیه ۱۹ ..... ۲۲۳۰

سوره قدر [۹۷] ..... ۲۲۳۱

اشاره ..... ۲۲۳۱

محتوا و فضیلت سوره: ..... ۲۲۳۱

سوره القدر(۹۷): آیه ۱ ..... ۲۲۳۱

سوره القدر(۹۷): آیه ۲ ..... ۲۲۳۲

سوره القدر(۹۷): آیه ۳ ..... ۲۲۳۲

سوره القدر(۹۷): آیه ۴ ..... ۲۲۳۴

سوره القدر(۹۷): آیه ۵ ..... ۲۲۳۴

سوره بینه [۹۸] ..... ۲۲۳۶

اشاره ..... ۲۲۳۶

محتوا و فضیلت سوره: ..... ۲۲۳۶

سوره البینه(۹۸): آیه ۱ ..... ۲۲۳۷

سوره البینه(۹۸): آیه ۲ ..... ۲۲۳۷

سوره البینه(۹۸): آیه ۳ ..... ۲۲۳۷

سوره البینه(۹۸): آیه ۴ ..... ۲۲۳۷

سوره البینه(۹۸): آیه ۵ ..... ۲۲۳۹

سوره البینه(۹۸): آیه ۶ ..... ۲۲۴۰

سوره البینه(۹۸): آیه ۷ ..... ۲۲۴۰

سوره البینه(۹۸): آیه ۸ ..... ۲۲۴۱

اشاره ..... ۲۲۴۱

علی علیه السلام و شیعیانش خیر البریه اند؟ ..... ۲۲۴۱

سوره زلزله [۹۹] ..... ۲۲۴۳

اشاره ..... ۲۲۴۳

محتوای سوره: ..... ۲۲۴۳

سوره الزلزله(۹۹): آیه ۱ ..... ۲۲۴۳

سوره الزلزله(۹۹): آیه ۲ ..... ۲۲۴۴

سوره الزلزله(۹۹): آیه ۳ ..... ۲۲۴۴

سوره الزلزله(۹۹): آیه ۴ ..... ۲۲۴۵

سوره الزلزله (۹۹): آیه ۵ ..... ۲۲۴۶

سوره الزلزله (۹۹): آیه ۶ ..... ۲۲۴۶

سوره الزلزله (۹۹): آیه ۷ ..... ۲۲۴۶

سوره الزلزله (۹۹): آیه ۸ ..... ۲۲۴۶

سوره عادیات [۱۰۰] ..... ۲۲۴۹

اشاره ..... ۲۲۴۹

محتوا و فضیلت سوره: ..... ۲۲۴۹

شأن نزول: ..... ۲۲۴۹

سوره العادیات (۱۰۰): آیه ۱ ..... ۲۲۵۰

سوره العادیات (۱۰۰): آیه ۲ ..... ۲۲۵۰

سوره العادیات (۱۰۰): آیه ۳ ..... ۲۲۵۱

سوره العادیات (۱۰۰): آیه ۴ ..... ۲۲۵۱

سوره العادیات (۱۰۰): آیه ۵ ..... ۲۲۵۱

سوره العادیات (۱۰۰): آیه ۶ ..... ۲۲۵۱

سوره العادیات (۱۰۰): آیه ۷ ..... ۲۲۵۳

سوره العادیات (۱۰۰): آیه ۸ ..... ۲۲۵۳

سوره العادیات (۱۰۰): آیه ۹ ..... ۲۲۵۳

سوره العادیات (۱۰۰): آیه ۱۰ ..... ۲۲۵۳

سوره العادیات (۱۰۰): آیه ۱۱ ..... ۲۲۵۳

سوره قارعه [۱۰۱] ..... ۲۲۵۵

اشاره ..... ۲۲۵۵

محتوا و فضیلت سوره: ..... ۲۲۵۵

سوره القارعه (۱۰۱): آیه ۱ ..... ۲۲۵۵

سوره القارعه (۱۰۱): آیه ۲ ..... ۲۲۵۵

سوره القارعه (۱۰۱): آیه ۳ ..... ۲۲۵۶

سوره القارعه (۱۰۱): آیه ۴ ..... ۲۲۵۶

سوره القارعه (۱۰۱): آیه ۵ ..... ۲۲۵۶

سوره القارعه (۱۰۱): آیه ۶ ..... ۲۲۵۶

سوره القارعه (۱۰۱): آیه ۷ ----- ۲۲۵۸

سوره القارعه (۱۰۱): آیه ۸ ----- ۲۲۵۸

سوره القارعه (۱۰۱): آیه ۹ ----- ۲۲۵۸

سوره القارعه (۱۰۱): آیه ۱۰ ----- ۲۲۵۸

سوره القارعه (۱۰۱): آیه ۱۱ ----- ۲۲۵۸

سوره تکاثر [۱۰۲] ----- ۲۲۶۱

اشاره ----- ۲۲۶۱

محتوا و فضیلت سوره: ----- ۲۲۶۱

در فضیلت تلاوت این سوره ----- ۲۲۶۱

شأن نزول: ----- ۲۲۶۱

سوره تکاثر (۱۰۲): آیه ۱ ----- ۲۲۶۲

سوره تکاثر (۱۰۲): آیه ۲ ----- ۲۲۶۲

اشاره ----- ۲۲۶۲

سر چشمه تفاخر و فخر فروشی! ----- ۲۲۶۲

سوره تکاثر (۱۰۲): آیه ۳ ----- ۲۲۶۲

سوره تکاثر (۱۰۲): آیه ۴ ----- ۲۲۶۴

سوره تکاثر (۱۰۲): آیه ۵ ----- ۲۲۶۴

سوره تکاثر (۱۰۲): آیه ۶ ----- ۲۲۶۴

سوره تکاثر (۱۰۲): آیه ۷ ----- ۲۲۶۴

سوره تکاثر (۱۰۲): آیه ۸ ----- ۲۲۶۶

سوره عصر [۱۰۳] ----- ۲۲۶۷

اشاره ----- ۲۲۶۷

محتوا و فضیلت سوره: ----- ۲۲۶۷

سوره العصر (۱۰۳): آیه ۱ ----- ۲۲۶۸

سوره العصر (۱۰۳): آیه ۲ ----- ۲۲۶۸

سوره العصر (۱۰۳): آیه ۳ ----- ۲۲۶۹

اشاره ----- ۲۲۶۹

برنامه چهار ماده ای خوشبختی! ----- ۲۲۶۹

سوره همزه [۱۰۴] ----- ۲۲۷۱

٢٢٧١ ..... اشاره

٢٢٧١ ..... محتوا و فضيلت سوره:

٢٢٧١ ..... شأن نزول:

٢٢٧٢ ..... سوره همزه(١٠٤): آيه ١

٢٢٧٢ ..... سوره همزه(١٠٤): آيه ٢

٢٢٧٤ ..... سوره همزه(١٠٤): آيه ٣

٢٢٧٤ ..... سوره همزه(١٠٤): آيه ٤

٢٢٧٤ ..... سوره همزه(١٠٤): آيه ٥

٢٢٧٤ ..... سوره همزه(١٠٤): آيه ٦

٢٢٧٦ ..... سوره همزه(١٠٤): آيه ٧

٢٢٧٦ ..... سوره همزه(١٠٤): آيه ٨

٢٢٧٦ ..... سوره همزه(١٠٤): آيه ٩

٢٢٧٨ ..... [١٠٥] سوره فيل

٢٢٧٨ ..... اشاره

٢٢٧٨ ..... محتوا و فضيلت سوره:

٢٢٧٩ ..... داستان اصحاب فيل

٢٢٨٢ ..... سوره الفيل(١٠٥): آيه ١

٢٢٨٢ ..... سوره الفيل(١٠٥): آيه ٢

٢٢٨٢ ..... سوره الفيل(١٠٥): آيه ٣

٢٢٨٢ ..... سوره الفيل(١٠٥): آيه ٤

٢٢٨٤ ..... سوره الفيل(١٠٥): آيه ٥

٢٢٨٥ ..... [١٠٦] سوره قريش

٢٢٨٥ ..... اشاره

٢٢٨٥ ..... محتوای سوره:

٢٢٨٥ ..... فضيلت تلاوت سوره:

٢٢٨٦ ..... سوره قريش(١٠٦): آيه ١

٢٢٨٦ ..... سوره قريش(١٠٦): آيه ٢

٢٢٨٧ ..... سوره قريش(١٠٦): آيه ٣

٢٢٨٧ ..... سوره قريش(١٠٦): آيه ٤

٢٢٨٩	سوره ماعون [١٠٧]
٢٢٨٩	اشاره
٢٢٨٩	محتوا و فضيلت سوره:
٢٢٨٩	سوره الماعون(١٠٧): آيه ١
٢٢٩٠	سوره الماعون(١٠٧): آيه ٢
٢٢٩٠	سوره الماعون(١٠٧): آيه ٣
٢٢٩٠	سوره الماعون(١٠٧): آيه ٤
٢٢٩٠	سوره الماعون(١٠٧): آيه ٥
٢٢٩٠	سوره الماعون(١٠٧): آيه ٦
٢٢٩١	سوره الماعون(١٠٧): آيه ٧
٢٢٩٤	سوره كوثر [١٠٨]
٢٢٩٤	اشاره
٢٢٩٤	محتوا و فضيلت سوره:
٢٢٩٥	سوره الكوثر(١٠٨): آيه ١
٢٢٩٦	سوره الكوثر(١٠٨): آيه ٢
٢٢٩٦	سوره الكوثر(١٠٨): آيه ٣
٢٢٩٦	اشاره
٢٢٩٦	حضرت فاطمه عليها السلام و «كوثر»!
٢٢٩٩	سوره كافرون [١٠٩]
٢٢٩٩	اشاره
٢٢٩٩	محتواى سوره:
٢٢٩٩	فضيلت تلاوت سوره:
٢٣٠٠	شأن نزول سوره:
٢٣٠٠	سوره الكافرون(١٠٩): آيه ١
٢٣٠٠	سوره الكافرون(١٠٩): آيه ٢
٢٣٠٠	سوره الكافرون(١٠٩): آيه ٣
٢٣٠٢	سوره الكافرون(١٠٩): آيه ٤
٢٣٠٢	سوره الكافرون(١٠٩): آيه ٥

۲۳۰۲	سوره الكافرون(۱۰۹): آیه ۶
۲۳۰۴	سوره نصر [۱۱۰]
۲۳۰۴	اشاره
۲۳۰۴	محتوا و فضیلت سوره:
۲۳۰۵	سوره النصر(۱۱۰): آیه ۱
۲۳۰۵	سوره النصر(۱۱۰): آیه ۲
۲۳۰۵	سوره النصر(۱۱۰): آیه ۳
۲۳۰۵	اشاره
۲۳۰۷	فتح مکه بزرگترین پیروزی اسلام:
۲۳۰۹	سوره مسد [۱۱۱]
۲۳۰۹	اشاره
۲۳۰۹	محتوا و فضیلت سوره:
۲۳۰۹	شأن نزول سوره:
۲۳۱۱	سوره المسد(۱۱۱): آیه ۱
۲۳۱۲	سوره المسد(۱۱۱): آیه ۲
۲۳۱۲	سوره المسد(۱۱۱): آیه ۳
۲۳۱۳	سوره المسد(۱۱۱): آیه ۴
۲۳۱۳	سوره المسد(۱۱۱): آیه ۵
۲۳۱۵	سوره اخلاص [۱۱۲]
۲۳۱۵	اشاره
۲۳۱۵	محتوا و فضیلت سوره:
۲۳۱۶	سوره الإخلاص(۱۱۲): آیه ۱
۲۳۱۷	سوره الإخلاص(۱۱۲): آیه ۲
۲۳۱۸	سوره الإخلاص(۱۱۲): آیه ۳
۲۳۱۸	سوره الإخلاص(۱۱۲): آیه ۴
۲۳۱۸	اشاره
۲۳۱۹	نکته ها:
۲۳۱۹	۱-دلائل توحید:
۲۳۱۹	اشاره

الف) برهان صرف الوجود ..... ۲۳۱۹

ب) برهان علمی ..... ۲۳۱۹

ج) برهان تمناع ..... ۲۳۱۹

د) دعوت عمومی انبیا به خداوند یگانه ..... ۲۳۲۱

۲- شاخه های پربار توحید: ..... ۲۳۲۱

اشاره ..... ۲۳۲۱

الف) توحید ذات ..... ۲۳۲۱

ب) توحید صفات ..... ۲۳۲۱

ج) توحید افعالی ..... ۲۳۲۱

د) توحید در عبادت: ..... ۲۳۲۲

شاخه های توحید افعالی ..... ۲۳۲۳

اشاره ..... ۲۳۲۳

۱- توحید خالقیت ..... ۲۳۲۳

۲- توحید ربوبیت ..... ۲۳۲۳

۳- توحید در قانونگذاری و تشريع ..... ۲۳۲۳

۴- توحید در مالکیت ..... ۲۳۲۳

۵- توحید مالکیت ..... ۲۳۲۵

۶- توحید اطاعت ..... ۲۳۲۵

سوره فلق [۱۱۳] ..... ۲۳۲۷

اشاره ..... ۲۳۲۷

محتوا و فضیلت سوره: ..... ۲۳۲۷

سوره الفلق (۱۱۳): آیه ۱ ..... ۲۳۲۸

سوره الفلق (۱۱۳): آیه ۲ ..... ۲۳۲۸

سوره الفلق (۱۱۳): آیه ۳ ..... ۲۳۲۹

سوره الفلق (۱۱۳): آیه ۴ ..... ۲۳۲۹

سوره الفلق (۱۱۳): آیه ۴۵ ..... ۲۳۳۰

سوره ناس [۱۱۴] ..... ۲۳۳۱

اشاره ..... ۲۳۳۱

محتوا و فضیلت سوره: ..... ۲۳۳۱

۲۳۳۲	سوره الناس(۱۱۴): آیه ۱
۲۳۳۲	سوره الناس(۱۱۴): آیه ۲
۲۳۳۲	سوره الناس(۱۱۴): آیه ۳
۲۳۳۳	سوره الناس(۱۱۴): آیه ۴
۲۳۳۳	سوره الناس(۱۱۴): آیه ۵
۲۳۳۳	سوره الناس(۱۱۴): آیه ۶
۲۳۳۷	فلسفه
۲۳۳۷	آشنایی با علوم اسلامی شهید مطهری (فلسفه)
۲۳۳۷	مشخصات کتاب
۲۳۳۷	بخش دوم : فلسفه
۲۳۳۷	درس اول : فلسفه چیست؟(۱)
۲۳۳۷	اشاره
۲۳۳۸	تعریف لفظی و تعریف معنوی
۲۳۴۱	لغت «فلسفه»
۲۳۴۳	در اصطلاح مسلمین
۲۳۴۴	فلسفه حقیقی یا علم اعلی
۲۳۴۹	درس دوم : فلسفه چیست؟ (۲)
۲۳۴۹	اشاره
۲۳۴۹	ما بعد الطبیعه، متا فیزیک
۲۳۵۱	فلسفه در عصر جدید
۲۳۵۵	جدا شدن علوم از فلسفه
۲۳۵۷	درس سوم : فلسفه اشراق و فلسفه مشاء
۲۳۶۷	درس چهارم : روشهای فکری اسلامی
۲۳۷۳	درس پنجم : حکمت متعالیه
۲۳۷۳	اشاره
۲۳۷۶	نظری کلی به فلسفه ها و حکمتها
۲۳۷۹	درس ششم : مسائل فلسفه
۲۳۷۹	اشاره



۲۳۸۲	وجود و ماهیت
۲۳۸۵	درس هفتم : عینی و ذهنی
۲۳۸۵	اشاره
۲۳۸۷	حقیقت و خطا
۲۳۹۱	درس هشتم : حادث و قدیم
۲۳۹۱	اشاره
۲۳۹۵	متغیر و ثابت
۲۴۰۴	درس نهم : علت و معلول
۲۴۰۹	درس دهم : وجوب و امکان و امتناع
۲۴۱۳	علوم قرآن
۲۴۱۳	علوم قرآنی (محمد هادی معرفت)
۲۴۱۳	مشخصات کتاب
۲۴۱۳	اشاره
۲۴۲۰	مقدمه
۲۴۲۰	علوم قرآنی
۲۴۲۱	پیشینه علوم قرآنی
۲۴۲۹	التمهید فی علوم القرآن
۲۴۳۲	فصل اول : پدیده وحی
۲۴۳۲	اشاره
۲۴۳۳	وحی در لغت
۲۴۳۳	وحی در قرآن
۲۴۳۹	اقسام وحی رسالی
۲۴۴۱	امکان وحی
۲۴۴۲	روحانیت انسان
۲۴۴۵	کیفیت نزول وحی
۲۴۴۶	داستان ورقه بن نوفل
۲۴۵۱	افسانه غرانیق (آیات شیطانی)
۲۴۵۷	کاتبان وحی
۲۴۶۲	زبان وحی

۲۴۷۳	وحيانی بودن ساختار قرآن
۲۴۷۶	فصل دوم : نزول قرآن
۲۴۷۶	اشاره
۲۴۷۷	آغاز نزول
۲۴۷۸	سه سال تأخير نزول
۲۴۷۹	مدت نزول
۲۴۸۹	اولين آيه و سوره
۲۴۹۲	آخرين آيه و سوره
۲۴۹۵	سوره های مکی و مدنی و فوايد شناخت آن ها
۲۴۹۵	اشاره
۲۴۹۸	معیار و ملاک تشخیص سوره های مکی و مدنی
۲۵۰۱	شبهات وارده درباره مکی و مدنی بودن سوره ها
۲۵۰۵	ترتیب نزول
۲۵۰۹	سوره های مورد اختلاف
۲۵۱۳	آیات استثنایی
۲۵۱۴	اسباب نزول
۲۵۱۷	سبب نزول یا شأن نزول
۲۵۱۷	تنزیل و تأویل
۲۵۱۸	استفاده فقهی از شأن نزول و تنزیل و تأویل
۲۵۲۰	راه یافتن به اسباب نزول
۲۵۲۲	حضور ناقل سبب
۲۵۲۳	اسامی و اوصاف قرآن
۲۵۲۷	مفهوم سوره و آیه
۲۵۲۹	اسامی سوره ها
۲۵۳۲	تعدد نام برخی سوره ها
۲۵۳۴	نام های گروهی سوره های قرآن
۲۵۳۵	اعراب نام سوره ها
۲۵۳۶	عدد سوره ها و آیات قرآن
۲۵۳۹	فصل سوم : جمع و تألیف قرآن

۲۵۳۹	..... اشاره
۲۵۴۱	..... وصف مصحف علی علیه السلام
۲۵۴۲	..... سرانجام مصحف علی علیه السلام
۲۵۴۳	..... جمع زید بن ثابت
۲۵۴۴	..... روش زید در جمع قرآن
۲۵۴۵	..... مصاحف صحابه
۲۵۴۵	..... [مصاحف معروف]
۲۵۴۵	..... اشاره
۲۵۴۶	..... مصحف ابن مسعود
۲۵۴۸	..... مصحف ابی بن کعب
۲۵۵۱	..... مصاحف غیر معروف
۲۵۵۱	..... اشاره
۲۵۵۱	..... ۱. مصحف عایشه
۲۵۵۳	..... ۲. مصحف معاذ بن جبل
۲۵۵۳	..... ۳. مصحف ابو الدرداء
۲۵۵۴	..... ۴. مصحف عثمان
۲۵۵۵	..... ۵. مصحف انس بن مالک
۲۵۵۵	..... یکسان شدن مصاحف
۲۵۵۵	..... اشاره
۲۵۵۷	..... اختلاف مصحف ها
۲۵۵۹	..... ورود حذیفه به مدینه
۲۵۶۰	..... مشورت عثمان با صحابه
۲۵۶۱	..... کمیته یکسان کردن مصاحف
۲۵۶۳	..... موضع صحابه درباره یکسان شدن مصحف ها
۲۵۶۴	..... موضع امامان در حفظ مصحف مرسوم
۲۵۶۵	..... سال آغاز یکسان شدن مصحف ها
۲۵۶۷	..... مراحل انجام برنامه
۲۵۷۲	..... تعداد مصحف های عثمانی

۲۵۷۶	مشخصات کلی مصحف های عثمانی
۲۵۸۶	دیدگاهی غلوآمیز
۲۵۹۶	پیدایش خط عربی
۲۵۹۶	اشاره
۲۵۹۸	اول کسی که نقطه را در مصحف به کار برد
۲۵۹۹	شکل حرکات و نشانه گذاری
۲۶۰۱	آخرین تغییرات تکمیلی
۲۶۰۴	قرآن در مراحل تکاملی خود
۲۶۰۸	فصل چهارم : قراء و قرائات سبع
۲۶۰۸	اشاره
۲۶۰۹	تعریف قرائت
۲۶۱۰	عوامل اختلاف قرائات
۲۶۱۰	اشاره
۲۶۱۱	۱. ابتدایی بودن خط
۲۶۱۴	۲. بی نقطه بودن حروف
۲۶۱۵	۳. خالی بودن از علایم و حرکات
۲۶۱۷	۴. نبودن الف در کلمات
۲۶۱۸	قراء سبعه و راویان آن ها
۲۶۱۹	قراء عشره
۲۶۲۰	قراء اربعه عشر
۲۶۲۱	تواتر قرائات سبع
۲۶۲۲	اصطلاح تواتر
۲۶۲۳	سندهای تشریفاتی
۲۶۲۴	اخبار آحاد نه متواتر
۲۶۲۶	مخالفت بزرگان با قراء
۲۶۳۱	حدیث احرف سبعه
۲۶۳۱	اشاره
۲۶۳۲	در روایات اهل بیت
۲۶۳۴	در روایات اهل سنت

- ۲۶۴۶ ..... حدیث سبعة احرف در رابطه با قرائات سبع
- ۲۶۴۸ ..... خلاصه بحث
- ۲۶۴۹ ..... ضابطه تشخیص قرائت صحیح
- ۲۶۵۰ ..... ضابطه مورد قبول
- ۲۶۵۱ ..... سخنانی از اهل بیت علیهم السلام درباره قرائت قرآن
- ۲۶۵۵ ..... تدوین قرائت های معروف
- ۲۶۵۹ ..... انحصار قرائت ها به هفت قرائت
- ۲۶۶۲ ..... اعتراض به موضع ابن مجاهد
- ۲۶۶۷ ..... ویژگی قرائت حفص
- ۲۶۷۳ ..... آیا حفص مخالفتی با عاصم دارد؟
- ۲۶۷۴ ..... رابطه ناگسستگی شیعه با قرآن
- ۲۶۷۷ ..... حجیت قرائات سبع
- ۲۶۸۰ ..... فصل پنجم : نسخ در قرآن
- ۲۶۸۰ ..... اشاره
- ۲۶۸۰ ..... اهمیت بحث از نسخ
- ۲۶۸۱ ..... حکمت نسخ
- ۲۶۸۳ ..... تعریف نسخ
- ۲۶۸۴ ..... شرایط نسخ
- ۲۶۸۵ ..... حقیقت نسخ
- ۲۶۸۶ ..... تشابه نسخ و بدا
- ۲۶۸۶ ..... انواع متصوره نسخ در قرآن
- ۲۶۸۶ ..... اشاره
- ۲۶۸۷ ..... ۱. نسخ لفظ و محتوا
- ۲۶۸۹ ..... ۲. نسخ لفظ و بقای محتوا
- ۲۶۹۱ ..... ۳. نسخ حکم و بقای آیه
- ۲۶۹۷ ..... ۴. نسخ مشروط
- ۲۶۹۹ ..... تعداد آیات منسوخه
- ۲۷۰۰ ..... شبهات پیرامون نسخ
- ۲۷۰۲ ..... فصل ششم : محکم و متشابه

- ۲۷۰۲ ..... متشابهات در قرآن
- ۲۷۰۳ ..... احکام و تشابه
- ۲۷۰۵ ..... تفسیر و تأویل
- ۲۷۰۸ ..... تشابه شأنی (نوعی)
- ۲۷۰۹ ..... تشابه اصلی و عرضی
- ۲۷۱۳ ..... تشابه در تفسیر دیگران
- ۲۷۱۵ ..... دو فرضیهٔ دیگر
- ۲۷۱۷ ..... چرا در قرآن تشابه وجود دارد؟
- ۲۷۲۱ ..... تأویل متشابهات را چه کسی می‌داند؟
- ۲۷۲۶ ..... نمونه‌هایی از آیات متشابهه
- ۲۷۲۶ ..... اشاره
- ۲۷۲۷ ..... صفات جمال و جلال
- ۲۷۳۱ ..... نفی تحقیر
- ۲۷۳۶ ..... مسألهٔ رؤیت
- ۲۷۳۸ ..... اعضاء و جوارح
- ۲۷۴۰ ..... اراده و اختیار
- ۲۷۴۱ ..... فرضیهٔ کسب
- ۲۷۴۳ ..... نقد فرضیهٔ کسب
- ۲۷۴۵ ..... افعال اختیاری
- ۲۷۴۸ ..... اضلال یا خذلان
- ۲۷۴۹ ..... ختم و طبع
- ۲۷۵۳ ..... فصل هفتم : وجوه و نظائر در قرآن
- ۲۷۵۳ ..... اشاره
- ۲۷۵۵ ..... تعریف وجوه و نظائر
- ۲۷۵۷ ..... اقسام وجوه و نظائر
- ۲۷۶۶ ..... لغات غریبه
- ۲۷۶۷ ..... لغات قبايل
- ۲۷۶۸ ..... واژه‌های غیر عربی

۲۷۷۱	حروف مقطعه
۲۷۷۲	نظریه های مختلف درباره حروف مقطعه
۲۷۷۷	استفاده از رایانه درباره حروف مقطعه
۲۷۷۹	فصل هشتم : اعجاز قرآن
۲۷۷۹	اشاره
۲۷۸۰	پیشینه بحث
۲۷۸۲	معجزه یک ضرورت دفاعی
۲۷۸۹	تشخیص اعجاز
۲۷۹۴	وجوه اعجاز قرآن
۲۸۰۵	تحدی قرآن
۲۸۰۵	مراحل تحدی
۲۸۰۷	نکته جالب
۲۸۰۷	دامنه تحدی
۲۸۰۹	تحدی در برتری سخن
۲۸۱۲	ابعاد اعجاز
۲۸۱۲	اشاره
۲۸۱۲	۱.اعجاز بیانی
۲۸۱۲	اشاره
۲۸۱۲	الف-گزینش کلمات
۲۸۱۶	ب-سبک و شیوه بیان
۲۸۱۸	ج-نظم آهنگ قرآن
۲۸۱۸	اشاره
۲۸۲۸	نظم آهنگ درونی قرآن
۲۸۳۰	خواندن قرآن با آواز خوش
۲۸۳۶	غنا و موسیقی از دیدگاه شرع
۲۸۴۲	نگاهی به آرای فقیهان
۲۸۴۷	د-وحدت موضوعی یا تناسب معنوی آیات
۲۸۵۴	و-نکته ها و ظرافت ها
۲۸۵۶	۲.اعجاز علمی

۲۸۵۶	..... اشاره
۲۸۶۱	..... نمونه هایی از اشارات علمی
۲۸۶۱	..... اشاره
۲۸۶۱	..... رتق و فتق آسمان ها و زمین
۲۸۶۳	..... نقش کوه ها در استواری زمین
۲۸۶۷	..... دشواری تنفس با افزایش ارتفاع
۲۸۷۰	..... آب منشأ حیات
۲۸۷۳	..... پوشش هوایی حافظ زمین
۲۸۷۴	..... ۱۳.عجاز تشریحی
۲۸۷۴	..... اشاره
۲۸۷۵	..... معارف و احکام
۲۸۷۸	..... صفات جمال و جلال الهی
۲۸۸۰	..... قداست مقام انبیا
۲۸۸۲	..... جامعیت احکام اسلامی
۲۸۸۷	..... فصل نهم : دفع شبهه تحریف
۲۸۸۷	..... اشاره
۲۸۸۷	..... تحریف در لغت
۲۸۸۹	..... تحریف در اصطلاح
۲۸۹۱	..... دلایل نفی تحریف
۲۸۹۱	..... اشاره
۲۸۹۱	..... ۱.گواهی تاریخ
۲۸۹۳	..... ۲.ضرورت تواتر قرآن
۲۸۹۴	..... ۳.مسأله اعجاز قرآن
۲۸۹۶	..... ۴.ضمانت الهی
۲۸۹۷	..... ۵.عرضه روایات بر قرآن
۲۸۹۷	..... ۶.نصوص اهل بیت
۲۸۹۹	..... ۷.نظر علمای بزرگ شیعه
۲۹۰۲	..... رد اتهام
۲۹۰۳	..... منشأ قول به تحریف



۲۹۰۴	روایات اهل سنت
۲۹۰۸	فاجعة کتاب الفرقان
۲۹۰۹	روایات امامیه
۲۹۲۰	گزارشی از کتاب «فصل الخطاب»
۲۹۲۴	فهرست اعلام
۲۹۳۴	فهرست منابع و مأخذ
۲۹۵۴	علوم حدیث
۲۹۵۴	آشنایی با علوم حدیث
۲۹۵۴	مشخصات کتاب
۲۹۵۴	مقدمه ناشر
۲۹۵۷	پیشگفتار
۲۹۵۹	فصل اول : بازشناخت کلیات علم حدیث
۲۹۵۹	تعاریف و اصطلاحات حدیثی
۲۹۵۹	اشاره
۲۹۵۹	حدیث
۲۹۶۴	سنت
۲۹۶۵	روایت
۲۹۶۵	خبر
۲۹۶۸	اثر
۲۹۶۹	حدیث قدسی
۲۹۷۱	حجیت سنت
۲۹۷۱	اشاره
۲۹۷۱	حجیت سنت پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم)
۲۹۷۱	اشاره
۲۹۷۱	۱. دلیل عقلی
۲۹۷۴	۲. دلایل نقلی
۲۹۷۴	اشاره
۲۹۷۴	۱ - ۲. قرآن

- ۲۹۸۱ ..... ۲ - ۲. اجماع
- ۲۹۸۲ ..... ۳ - ۲. سیره عملی مسلمانان
- ۲۹۸۳ ..... حجیت سنت ائمه اطهار علیهم السلام
- ۲۹۸۳ ..... اشاره
- ۲۹۸۳ ..... ۱. دلیل عقلی
- ۲۹۸۴ ..... ۲. دلایل نقلی
- ۲۹۸۴ ..... اشاره
- ۲۹۸۴ ..... ۱ - ۲. قرآن
- ۲۹۸۶ ..... ۲ - ۲. سنت نبوی
- ۲۹۸۹ ..... حدیث در دوران پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم)
- ۲۹۸۹ ..... اشاره
- ۲۹۹۰ ..... نشانه های اهتمام پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم به حدیث و کتابت آن
- ۲۹۹۰ ..... اشاره
- ۲۹۹۰ ..... ۱. جایگاه فرهنگ تعلیم و تعلم در اسلام
- ۲۹۹۱ ..... ۲. اهتمام پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) به نشر حدیث
- ۲۹۹۴ ..... ۳. اهتمام پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) به کتابت حدیث
- ۲۹۹۴ ..... محورهای اهتمام پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) به کتابت حدیث
- ۲۹۹۴ ..... اشاره
- ۲۹۹۵ ..... الف. توصیه به کتابت حدیث
- ۲۹۹۷ ..... ب. فراهم آوردن برخی از مکتوبات حدیثی
- ۲۹۹۹ ..... فصل دوم: آشنایی با تاریخ حدیث شیعه
- ۲۹۹۹ ..... بررسی ادوار تاریخی حدیث شیعه
- ۳۰۰۰ ..... دوره اول: فراهم آمدن نخستین نگاشته های حدیثی
- ۳۰۰۰ ..... اشاره
- ۳۰۰۰ ..... نگاشته های گزارش شده در منابع تاریخی
- ۳۰۰۳ ..... نگاشته های حدیثی برجای مانده
- ۳۰۰۳ ..... اشاره
- ۳۰۰۳ ..... ۱. کتاب علی (علیه السلام)
- ۳۰۰۶ ..... ۲. مصحف فاطمه سلام الله علیها

۳. مصحف علی (علیه السلام) ..... ۳۰۰۹
۴. نهج البلاغه ..... ۳۰۱۲
۵. صحیفه سجادیه ..... ۳۰۱۳
- دوره دوم : شکل گیری میراث روایی شیعه در قالب اصول اربعه ..... ۳۰۱۴
- اشاره ..... ۳۰۱۴
- بررسی مفهوم اصل و تفاوت آن با مفهوم کتاب و تصنیف ..... ۳۰۱۵
- سرنوشت اصول اربعه ..... ۳۰۱۷
- دوره سوم : دوره تدوین جوامع اولیه حدیثی شیعه ..... ۳۰۱۸
- اشاره ..... ۳۰۱۸
- ۱- کافی ، ثقه الاسلام محمد بن یعقوب کلینی (م ۳۲۹) ..... ۳۰۲۰
- اشاره ..... ۳۰۲۰
- ویژگی ها و امتیازات کافی ..... ۳۰۲۳
- بررسی استناد روضه به کلینی ..... ۳۰۲۵
- ۲- من لا یحضره الفقیه ، شیخ صدوق محمد بن علی بن بابویه قمی (م ۳۸۱) ..... ۳۰۲۶
- ۳- تهذیب الاحکام فی شرح المقننه ، شیخ الطائفه محمد بن حسن طوسی (م ۴۶۰) ..... ۳۰۲۹
- اشاره ..... ۳۰۲۹
- ویژگی ها و امتیازات تهذیب الاحکام ..... ۳۰۳۳
- ۴- الاستبصار فیما اختلف من الاخبار، شیخ طوسی (م ۴۶۰) ..... ۳۰۳۳
- روایات کتب اربعه از نگاه اخباریون و اصولیون ..... ۳۰۳۶
- دوره چهارم : دوره تکمیل و تنظیم جوامع حدیثی شیعه ..... ۳۰۳۹
- اهم منابع حدیثی در دوره تکمیل ..... ۳۰۳۹
- ۱- بحار الأنوار الجمعه لدرر اخبار الأئمه الاطهار (علیه السلام)، علامه محمد باقر مجلسی (م ۲۱۵) ..... ۳۰۳۹
- اشاره ..... ۳۰۳۹
- ویژگی ها و امتیازات بحار الأنوار ..... ۳۰۴۲
- ۲- تفصیل وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه ، محمد بن حسن حر عاملی (م ۱۱۰۴) ..... ۳۰۴۴
- ۳- مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل ، میرزا حسین نوری (م ۱۳۲۰) ..... ۳۰۴۷
- ۴- جامع احادیث الشیعه ، آیه الله بروجردی (م ۱۳۸۰) ..... ۳۰۴۸
- اشاره ..... ۳۰۴۸
- امتیازات و ویژگی های جامع احادیث الشیعه ..... ۳۰۵۰

- اهم منابع حدیثی در دوره تنظیم ..... ۳۰۵۱
- ۱- الوافی فی جمع الاحادیث الاربعة القدیمة ، ملامحسن فیض کاشانی (م ۱۰۹۱) ..... ۳۰۵۱
- اشاره ..... ۳۰۵۱
- امتیازات و ویژگی های وافی ..... ۳۰۵۳
- ۲- منتقی الجمان فی الاحادیث الصحاح و الحسان ، جمال الدین حسن بن زین الدین (م ۱۰۱۱) ..... ۳۰۵۳
- دوره پنجم : دوره رکود دانش های حدیثی شیعه ..... ۳۰۵۶
- دوره ششم : دوره شکوفایی دانش های حدیثی ..... ۳۰۵۸
- اشاره ..... ۳۰۵۸
- محورهای اساسی دوره شکوفایی دانش های حدیثی ..... ۳۰۵۸
- اشاره ..... ۳۰۵۸
۱. بررسی عمیق و نقادانه تاریخ حدیث ..... ۳۰۵۸
۲. محدود شدن حوزه مطالعات حدیثی ..... ۳۰۵۹
۳. نقد و پالایش روایات ..... ۳۰۶۰
۴. تدوین فرهنگ ها و فهرست های حدیثی ..... ۳۰۶۰
۵. احیاء آثار پیشینیان ..... ۳۰۶۰
۶. رویکرد خاور شناسان به مباحث حدیث پژوهی ..... ۳۰۶۲
۷. به خدمت گرفتن رایانه در عرصه حدیث پژوهی ..... ۳۰۶۲
- فصل سوم : آشنایی با تاریخ حدیث اهل سنت ..... ۳۰۶۳
- ادوار تاریخ حدیث اهل سنت ..... ۳۰۶۳
- اشاره ..... ۳۰۶۳
- دوره اول : دوره ممانعت از تدوین حدیث ..... ۳۰۶۶
- اشاره ..... ۳۰۶۶
- بررسی دلایل ارائه شده برای توجیه ممانعت از تدوین حدیث ..... ۳۰۷۱
۱. روایات منسوب به پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) ..... ۳۰۷۱
- راه حل های ارائه شده برای جمع میان روایات نهی و اذن ..... ۳۰۷۶
- ۱- جلوگیری از اختلاف مردم ..... ۳۰۷۶
- ۲- بیم آمیختن قرآن با حدیث ..... ۳۰۷۸
- انگیزه ممانعت از کتابت و تدوین حدیث از نگاه حدیث پژوهان شیعی ..... ۳۰۸۱

- ۳۰۸۱ ..... اشاره
- ۳۰۸۲ ..... ۱-جلوگیری از انتشار فضائل اهل بیت علیهم السلام ، بویژه علی (علیه السلام) -
- ۳۰۸۷ ..... ۲-محور روایات نکوهش خلفا -
- ۳۰۹۰ ..... ۳-بنیان گذاری رای و اجتهاد در برابر نص -
- ۳۰۹۱ ..... زبان های ممانعت از نگارش و تدوین حدیث -
- ۳۰۹۱ ..... اشاره
- ۳۰۹۱ ..... ۱. از بین رفتن حلقه اتصال اسناد روایات -
- ۳۰۹۵ ..... ۲. رهیافت وضع در روایات -
- ۳۰۹۸ ..... دوره دوم : تدوین جوامع روایی -
- ۳۰۹۸ ..... اشاره
- ۳۰۹۸ ..... ۱. موطاء مالک بن ائنس (م ۱۷۹) -
- ۳۱۰۱ ..... ۲. مسند احمد بن حنبل (م ۲۴۱) -
- ۳۱۰۱ ..... اشاره
- ۳۱۰۲ ..... مسند ابن حنبل در بوته نقد -
- ۳۱۰۳ ..... ۳. صحیح محمد بن اسماعیل بخاری (م ۲۵۶) -
- ۳۱۰۳ ..... اشاره
- ۳۱۰۶ ..... عوامل اعتبار «صحیح بخاری» نزد عالمان اهل سنت -
- ۳۱۰۷ ..... صحیح بخاری و نقدها -
- ۳۱۰۷ ..... اشاره
- ۳۱۰۷ ..... الف ( ضعف های سندی صحیح بخاری -
- ۳۱۱۰ ..... ب ( ضعف هایی محتوایی صحیح بخاری -
- ۳۱۱۱ ..... ۴. صحیح مسلم بن حجاج قشیری (م ۲۶۱) -
- ۳۱۱۱ ..... اشاره
- ۳۱۱۲ ..... مقایسه ای میان صحیح مسلم با صحیح بخاری -
- ۳۱۱۳ ..... ۵. سنن ابی داود سلیمان بن اشعث سجستانی (م ۲۷۵) -
- ۳۱۱۴ ..... ۶. سنن محمد بن عیسی ترمذی (م ۲۷۹) -
- ۳۱۱۵ ..... ۷. سنن احمد بن شعیب نسایی (م ۳۰۳) -
- ۳۱۱۷ ..... ۸. سنن ابن ماجه قزوینی (م ۲۷۳) -
- ۳۱۱۹ ..... دوره سوم : دوره تکمیل و تنظیم جوامع روایی -

- ۳۱۱۹ ..... اشاره
- ۳۱۲۱ ..... اهم منابع روايي در دوره تکميل
- ۳۱۲۱ ..... ۱. المسند الصحيح ..
- ۳۱۲۲ ..... ۲. الالزامات
- ۳۱۲۲ ..... ۳. المستدرک علی الصحيحين
- ۳۱۲۲ ..... اهم منابع حدیثی در دوره تنظیم
- ۳۱۲۲ ..... ۱. مصابیح السنه
- ۳۱۲۴ ..... ۲. جامع الاصول فی احادیث الرسول
- ۳۱۲۴ ..... ۳. المسند الجامع لاءحادیث الکتب الستة و مولفات اصحابها الاخری
- ۳۱۲۵ ..... ۴. جامع المسانید و السنن الهادی لاقوم السنن
- ۳۱۲۶ ..... ۵. جمع الوامع
- ۳۱۲۶ ..... ۶. کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال
- ۳۱۲۷ ..... دوره چهارم : دوره ظهور و تکامل دانشهای حدیثی
- ۳۱۲۷ ..... اشاره
- ۳۱۲۸ ..... ۱. رجال حدیث
- ۳۱۲۹ ..... ۲. مصطلحات حدیث
- ۳۱۳۰ ..... ۳. فقه الحدیث
- ۳۱۳۰ ..... اشاره
- ۳۱۳۱ ..... ۱ - ۳. غریب الحدیث
- ۳۱۳۱ ..... ۲ - ۳. مختلف الحدیث
- ۳۱۳۲ ..... ۳ - ۳. ناسخ و منسوخ حدیث
- ۳۱۳۳ ..... دوره پنجم : عصر رکود دانش های حدیثی
- ۳۱۳۳ ..... دوره ششم : عصر شکوفایی دانش های حدیثی
- ۳۱۳۴ ..... فصل چهارم : آشنایی با مصطلح الحدیث
- ۳۱۳۴ ..... کلیات تعریف مصطلح الحدیث
- ۳۱۳۵ ..... موضوع ، فایده و مسائل مصطلح الحدیث
- ۳۱۳۵ ..... اشاره
- ۳۱۳۷ ..... مبحث نخست : تقسیمات خبر
- ۳۱۳۷ ..... تقسیم اولیه حدیث به متواتر و واحد

- ۳۱۳۷ ..... اشاره
- ۳۱۳۷ ..... خبر متواتر
- ۳۱۳۷ ..... اشاره
- ۳۱۳۹ ..... شرایط تحقق تواتر در اخبار
- ۳۱۳۹ ..... ۱- استناد آگاهی مخبرین به حسن
- ۳۱۴۱ ..... ۲- وجود تواتر در تمام طبقات!
- ۳۱۴۱ ..... شروط علم آوری خبر متواتر
- ۳۱۴۲ ..... اقسام متواتر
- ۳۱۴۲ ..... اشاره
- ۳۱۴۲ ..... ۱- متواتر لفظی
- ۳۱۴۲ ..... ۲- متواتر معنوی
- ۳۱۴۵ ..... خبر واحد
- ۳۱۴۵ ..... اشاره
- ۳۱۴۵ ..... تقسیم چهارگانه حدیث
- ۳۱۴۵ ..... اشاره
- ۳۱۴۶ ..... ۱- صحیح
- ۳۱۴۷ ..... ۲- حسن
- ۳۱۴۸ ..... ۳- موثق
- ۳۱۴۸ ..... ۴- ضعیف
- ۳۱۴۸ ..... مبحث دوم: اصطلاحات حدیثی
- ۳۱۴۸ ..... اشاره
- ۳۱۵۰ ..... ۱- اصطلاحات ناظر به سند
- ۳۱۵۰ ..... اشاره
- ۳۱۵۰ ..... ۱- ۱. اصطلاحات سندی ناظر به اتصال سند
- ۳۱۵۳ ..... ۲- ۱. اصطلاحات سندی ناظر به انقطاع سند
- ۳۱۵۶ ..... ۳- ۱. اصطلاحات سندی ناظر به چگونگی تحمل و نقل حدیث
- ۳۱۵۷ ..... ۴- ۱. اصطلاحات سندی ناظر به چگونگی طرح در منابع روایی
- ۳۱۵۸ ..... ۲- اصطلاحات ناظر به متن

۳۱۵۸	..... اشاره
۳۱۵۸	..... ۱- ۲. اصطلاحات متنی ناظر به چگونگی دلالت
۳۱۶۱	..... ۲- ۲. اصطلاحات متنی ناظر به پذیرش ، یا رد روایات
۳۱۶۲	..... ۳- اصطلاحات ناظر به متن و سند
۳۱۶۴	..... مبحث سوم : شرائط و طرق تحمل
۳۱۶۴	..... اشاره
۳۱۶۴	..... شرائط تحمل روایت
۳۱۶۴	..... شیوه های تحمل روایت
۳۱۶۸	..... مبحث چهارم : شرائط نقل و پذیرش روایات
۳۱۶۸	..... شرائط نقل روایت
۳۱۷۰	..... شرایط پذیرش روایات
۳۱۷۳	..... فصل پنجم : آشنایی با رجال الحدیث
۳۱۷۳	..... کلیات تعریف علم رجال
۳۱۷۶	..... موضوع و مسائل علم رجال
۳۱۷۶	..... اشاره
۳۱۷۶	..... مبحث نخست : الفاظ جرح و تعدیل و تعارض آنها
۳۱۷۶	..... اشاره
۳۱۷۶	..... ۱- الفاظ دال بر توثیق
۳۱۷۶	..... ۱- ۱. عدل ، امامی ضابط
۳۱۷۷	..... ۲ - ۱. عدل
۳۱۷۷	..... ۳- ۱. امامی ضابط
۳۱۷۷	..... ۴ - ۱. ثقه
۳۱۷۸	..... ۵ - ۱. ثقه فی الحدیث
۳۱۷۸	..... ۶ - ۱. حجت
۳۱۷۸	..... ۷ - ۱. عین و وجه
۳۱۷۸	..... ۲- الفاظ دال بر جرح
۳۱۷۹	..... ۳- تعارض جرح و تعدیل
۳۱۸۰	..... ۴- شیوه های توثیق
۳۱۸۰	..... مبحث دوم : توثیقات خاص



- ۳۱۸۲ ..... مبحث سوم : توثیقات عام -
- ۳۱۸۲ ..... اشاره -
- ۳۱۸۲ ..... اصحاب اجماع -
- ۳۱۸۲ ..... اشاره -
- ۳۱۸۳ ..... شمار اصحاب اجماع :
- ۳۱۸۳ ..... اشاره -
- ۳۱۸۴ ..... مفهوم صحیح شمردن روایات صحیح اصحاب اجماع ..
- ۳۱۸۴ ..... مشایخ ثقات -
- ۳۱۸۷ ..... -راویان مذکور در اسناد کتاب «کامل الزیارات» -
- ۳۱۸۸ ..... - راویان مذکور در اسناد تفسیر علی بن ابراهیم قمی -
- ۳۱۸۸ ..... - مشایخ اجازه -
- ۳۱۸۹ ..... مبحث چهارم : آشنایی با منابع رجالی شیعه -
- ۳۱۸۹ ..... اشاره -
- ۳۱۹۰ ..... منابع اولیه رجال شیعه (سده سوم تا پنجم) -
- ۳۱۹۰ ..... ۱- رجال کشی (حدود ۳۴۰) -
- ۳۱۹۱ ..... ۲- رجال نجاشی (م ۴۵۰) -
- ۳۱۹۱ ..... ۳- رجال شیخ طوسی (م ۴۶۰) -
- ۳۱۹۲ ..... ۴- فهرست شیخ طوسی (م ۴۶۰) -
- ۳۱۹۳ ..... ۵- رجال برقی (م ۲۷۴، یا ۲۸۰) -
- ۳۱۹۳ ..... ۶- رساله ابوغالب زراری (م ۳۶۸) -
- ۳۱۹۴ ..... ۷- رجال ابن غضائری (م حدود ۴۵۰) -
- ۳۱۹۵ ..... منابع ثانویه رجال شیعه (سده ششم تا هشتم) -
- ۳۱۹۵ ..... ۱- فهرست شیخ منتجب الدین (م حدود ۶۰۰) -
- ۳۱۹۶ ..... ۲- معالم العلماء ابن شهر آشوب [م ۵۸۸] -
- ۳۱۹۶ ..... ۳- رجال ابن داوود (م ۷۰۷) -
- ۳۱۹۷ ..... ۴- خلاصه الاقوال علامه حلی [م ۷۲۶] -
- ۳۱۹۸ ..... مصادر متأخر رجال شیعه (سده دهم تا سده کنونی) -
- ۳۱۹۸ ..... ۱- مجمع الرجال ، قهپائی [م ۹۹۳] -
- ۳۲۰۰ ..... ۲- نقد الرجال ، سید مصطفی حسینی تفرشی (حدود سده یازدهم) -

- ۳- جامع الرواه اردبیلی [م ۱۱۰۱] ..... ۳۲۰۱
- ۴- الفوائد الرجالیه ، سید محمد مهدی بحر العلوم طباطبایی [م ۱۲۱۲] ..... ۳۲۰۱
- ۵- تنقیح المقال فی علم الرجال ، شیخ عبدالله مامقانی [م ۱۳۵۱] ..... ۳۲۰۲
- ۶- قاموس الرجال ، شیخ محمد تقی تستری (معاصر) ..... ۳۲۰۳
- فصل ششم : آشنایی با مبانی فقه الحدیث ..... ۳۲۰۵
- مفهوم فقه الحدیث ..... ۳۲۰۵
- بررسی برخی از مبانی فقه الحدیث ..... ۳۲۰۸
- ۱- مفاهیم واژه ها ..... ۳۲۰۸
- اشاره ..... ۳۲۰۸
- ۱-۱. توجه به ریشه واژه ها ..... ۳۲۰۹
- ۱-۲. توجه به گوهر معنایی ..... ۳۲۱۱
- ۱-۳. توجه به مفاهیم واژه ها در عصر صدور ..... ۳۲۱۳
- ۱-۴. توجه به اصطلاحات خاص روایات ..... ۳۲۱۵
- ۲- بررسی ساختار جملات ..... ۳۲۱۶
- ۳- توجه به زبان روایات ..... ۳۲۱۷
- ۴- نقش سیاق در معنارسایی ..... ۳۲۲۲
- ۵- توجه به قرائن خارجی ..... ۳۲۲۴
- نهج البلاغه ..... ۳۲۲۸
- نهج البلاغه ۳: متن ، ترجمه و شرح نامه ۵۳ (عهدنامه مالک اشتر) ..... ۳۲۲۸
- مشخصات کتاب ..... ۳۲۲۸
- متن و ترجمه ..... ۳۲۲۸
- موضوع ..... ۳۲۲۸
- متن ..... ۳۲۲۸
- ترجمه ..... ۳۲۲۹
- ۱- ضرورت خودسازی ..... ۳۲۲۹
- متن ..... ۳۲۲۹
- ترجمه ..... ۳۲۳۱
- ۲- اخلاق رهبری (روش برخورد با مردم) ..... ۳۲۳۲

۳۲۳۲	متن
۳۲۳۲	ترجمه
۳۲۳۴	۳- پرهیز از غرور و خودپسندی
۳۲۳۴	متن
۳۲۳۵	ترجمه
۳۲۳۵	۴- مردم گرایی، حق گرایی
۳۲۳۵	متن
۳۲۳۶	ترجمه
۳۲۳۶	۵- ضرورت راز داری
۳۲۳۶	متن
۳۲۳۷	ترجمه
۳۲۳۷	۶- جایگاه صحیح مشورت
۳۲۳۷	متن
۳۲۳۹	ترجمه
۳۲۳۹	۷- اصول روابط اجتماعی رهبران
۳۲۳۹	متن
۳۲۴۰	ترجمه
۳۲۴۱	۸- شناخت اقشار گوناگون اجتماعی
۳۲۴۱	متن
۳۲۴۲	ترجمه
۳۲۴۴	اول : سیمای نظامیان
۳۲۴۴	متن
۳۲۴۶	ترجمه
۳۲۴۸	دوم : سیمای قضات و داوران
۳۲۴۸	متن
۳۲۵۰	ترجمه
۳۲۵۰	سوم : سیمای کارگزاران دولتی
۳۲۵۰	متن
۳۲۵۱	ترجمه

۳۲۵۲ ..... چهارم : سیمای مالیات دهندگان -

۳۲۵۲ ..... متن

۳۲۵۴ ..... ترجمه

۳۲۵۵ ..... پنجم : سیمای نویسندگان و منشیان -

۳۲۵۵ ..... متن

۳۲۵۵ ..... ترجمه

۳۲۵۷ ..... ششم : سیمای بازرگانان و صاحبان صنایع -

۳۲۵۷ ..... متن

۳۲۵۸ ..... ترجمه

۳۲۶۰ ..... هفتم : سیمای محرومان و مستضعفان -

۳۲۶۰ ..... متن

۳۲۶۲ ..... ترجمه

۳۲۶۵ ..... ۹-اخلاق اختصاصی رهبری -

۳۲۶۵ ..... متن

۳۲۶۶ ..... ترجمه

۳۲۶۸ ..... ۱۰-اخلاق رهبری با خویشاوندان -

۳۲۶۸ ..... متن

۳۲۶۸ ..... ترجمه

۳۲۷۰ ..... ۱۱-روش برخورد با دشمن -

۳۲۷۰ ..... متن

۳۲۷۲ ..... ترجمه

۳۲۷۳ ..... ۱۲-هشدارها -

۳۲۷۳ ..... اول : هشدار از خون ناحق -

۳۲۷۳ ..... متن

۳۲۷۳ ..... ترجمه

۳۲۷۴ ..... دوم : هشدار از خود پسندی -

۳۲۷۴ ..... متن

۳۲۷۴ ..... ترجمه

۳۲۷۴ ..... سوم : هشدار از متت گذاری -

۳۲۷۴	متن
۳۲۷۵	ترجمه
۳۲۷۵	چهارم : هشدار از شتابزدگی
۳۲۷۵	متن
۳۲۷۵	ترجمه
۳۲۷۵	پنجم : هشدار از امتیاز خواهی
۳۲۷۵	متن
۳۲۷۷	ترجمه
۳۲۷۹	شرح : پیام امام امیرالمؤمنین علیه السلام (مکارم شیرازی)
۳۲۷۹	نامه در یک نگاه : پنجاه نکته مهم در یک فرمان
۳۲۸۹	بخش اول
۳۲۸۹	شرح و تفسیر: نخستین توصیه، تقوا و مبارزه با هوای نفس است
۳۲۹۵	نکته ها
۳۲۹۵	۱- خطرات نفس اماره
۳۲۹۶	۲- اهمیت کشور مصر
۳۲۹۸	بخش دوم
۳۲۹۸	شرح و تفسیر: حقوق همه شهروندان را محترم بشمار
۳۳۰۸	بخش سوم
۳۳۰۸	شرح و تفسیر: هرگز مغرور مباش!
۳۳۱۵	بخش چهارم
۳۳۱۵	شرح و تفسیر: از نفرین مظلومان بترس!
۳۳۲۱	بخش پنجم
۳۳۲۱	شرح و تفسیر: همواره با توده مردم باش
۳۳۲۸	نکته: انواع حکومت ها
۳۳۲۹	بخش ششم
۳۳۲۹	شرح و تفسیر: عیب پوش باش
۳۳۳۴	نکته: موارد عیب پوشی و موارد اطلاع رسانی
۳۳۳۵	بخش هفتم

- ۳۳۳۵ ..... شرح و تفسیر: از این گونه مشاوران بهره‌یز!
- ۳۳۳۸ ..... نکته: اهمیت مشورت در زندگی انسان ها
- ۳۳۴۰ ..... بخش هشتم
- ۳۳۴۰ ..... شرح و تفسیر: وزرای خوب و بد
- ۳۳۴۸ ..... بخش نهم
- ۳۳۴۸ ..... شرح و تفسیر: سنت های حسنه را احیا کن
- ۳۳۵۷ ..... نکته: سرچشمه پیدایش سنت ها
- ۳۳۵۸ ..... بخش دهم
- ۳۳۵۸ ..... شرح و تفسیر: اقشار مختلف اجتماعی
- ۳۳۶۲ ..... نکته: لایه های اجتماع
- ۳۳۶۳ ..... بخش یازدهم
- ۳۳۶۳ ..... شرح و تفسیر: پیوند گروه های اجتماعی
- ۳۳۷۳ ..... بخش دوازدهم
- ۳۳۷۳ ..... شرح و تفسیر: شرایط فرمانده لشکر
- ۳۳۷۸ ..... بخش سیزدهم
- ۳۳۷۸ ..... شرح و تفسیر: برترین فرماندهان لشکر
- ۳۳۸۴ ..... بخش چهاردهم
- ۳۳۸۴ ..... شرح و تفسیر: راه حل مشکلات
- ۳۳۸۶ ..... نکته: اولو الامر کیانند؟
- ۳۳۸۹ ..... بخش پانزدهم
- ۳۳۸۹ ..... شرح و تفسیر: قضاات باید واجد این دوازده صفت باشند
- ۳۴۰۰ ..... بخش شانزدهم
- ۳۴۰۰ ..... شرح و تفسیر: مراقبت دقیق از کارگزاران
- ۳۴۰۸ ..... بخش هفدهم
- ۳۴۰۸ ..... شرح و تفسیر: طرق صحیح اخذ مالیات اسلامی
- ۳۴۱۷ ..... بخش هجدهم
- ۳۴۱۷ ..... شرح و تفسیر: منشیان و کارگزاران
- ۳۴۲۴ ..... بخش نوزدهم
- ۳۴۲۴ ..... شرح و تفسیر: تجارت و صنعت را این گونه سامان ده

- نکته: احتکار در شریعت اسلامی ..... ۳۴۳۳
- بخش بیستم ..... ۳۴۳۴
- شرح و تفسیر: بسیار مراقب قشر محروم باش ..... ۳۴۳۴
- نکته: حمایت از نیازمندان در اسلام ..... ۳۴۴۳
- بخش بیست و یکم ..... ۳۴۴۵
- شرح و تفسیر: تشکیل مجلس عام برای رسیدگی به کار مردم ..... ۳۴۴۵
- بخش بیست و دوم ..... ۳۴۵۱
- شرح و تفسیر: کار امروز را به فردا میفکن ..... ۳۴۵۱
- بخش بیست و سوم ..... ۳۴۵۴
- شرح و تفسیر: در همه چیز حتی نماز اعتدال را رعایت کن ..... ۳۴۵۴
- بخش بیست و چهارم ..... ۳۴۵۸
- شرح و تفسیر: عیوب پنهان شدن زمامدار از دید مردم ..... ۳۴۵۸
- نکته: دیدارهای مستقیم مردمی ..... ۳۴۶۲
- بخش بیست و پنجم ..... ۳۴۶۴
- شرح و تفسیر: از زیادخواهی اطرافیانت بپرهیز ..... ۳۴۶۴
- بخش بیست و ششم ..... ۳۴۷۲
- شرح و تفسیر: احترام به عهد و پیمان از مهم ترین واجبات است ..... ۳۴۷۲
- نکته: وفای به عهد و پیمان در تعلیمات اسلام ..... ۳۴۸۱
- بخش بیست و هفتم ..... ۳۴۸۳
- شرح و تفسیر: از ریختن خون بیگناهان بپرهیز ..... ۳۴۸۳
- نکته: اهمّیت گناه قتل نفس در اسلام ..... ۳۴۸۸
- بخش بیست و هشتم ..... ۳۴۹۰
- شرح و تفسیر: از این صفات زشت بپرهیز ..... ۳۴۹۰
- نکته: چگونگی حبط اعمال ..... ۳۴۹۶
- بخش بیست و نهم ..... ۳۴۹۹
- شرح و تفسیر: از کارهای شتاب زده و سخنان نسنجیده بپرهیز ..... ۳۴۹۹
- نکته: خطرات بزرگ غضب ..... ۳۵۰۳
- بخش سی ام ..... ۳۵۰۴
- شرح و تفسیر: حجت را بر تو تمام کردم ..... ۳۵۰۴

- نکته: عهدنامه مالک اشتر دستوری جامع برای کشورداری ..... ۳۵۱۰
- آیین نگارش ..... ۳۵۱۲
- بر بال قلم : چهل درس در قلمرو ادب پارسی و آیین نگارش ..... ۳۵۱۲
- مشخصات کتاب ..... ۳۵۱۲
- اشاره ..... ۳۵۱۲
- سخن دفتر تالیف و نشر ..... ۳۵۲۴
- دیباجه ..... ۳۵۲۷
- فصل یکم: درست بنویسیم ..... ۳۵۲۹
- اشاره ..... ۳۵۲۹
- درس ۱: آغاز راه ..... ۳۵۳۱
- پیام و آیین نوشته ..... ۳۵۳۱
- اشاره ..... ۳۵۳۱
۱. ویژگی های نوشته خوب از حیث پیام ..... ۳۵۳۱
- یک. تناسب با مقتضیات زمان ..... ۳۵۳۱
- دو. هماهنگی با نیاز مخاطب ..... ۳۵۳۲
- سه. اصالت و استواری مفهوم ..... ۳۵۳۲
۲. ویژگی های نوشته خوب از حیث آیین ..... ۳۵۳۲
- یک. درست نویسی ..... ۳۵۳۲
- دو. شیوا نویسی ..... ۳۵۳۲
- محورهای اصلی نگارش ..... ۳۵۳۴
- اشاره ..... ۳۵۳۴
- یک. پرسش های اساسی ..... ۳۵۳۴
- اشاره ..... ۳۵۳۴
- یکم. چه می نویسیم (؟) ..... ۳۵۳۴
- دوم. چرا می نویسیم (؟) ..... ۳۵۳۴
- سوم. برای که می نویسیم (؟) ..... ۳۵۳۵
- چهارم. در چه وضعیتی می نویسیم (؟) ..... ۳۵۳۵
- دو. برای نگارش چه باید کرد؟ ..... ۳۵۳۶



۳۵۳۶ ..... یکم. خواندن و اندیشیدن:

۳۵۳۶ ..... دوم. نوشتن و نوشتن و نوشتن:

۳۵۳۶ ..... سوم. رعایت مراحل نگارش: (۱)

۳۵۳۶ ..... (۱) تفکر:

۳۵۳۸ ..... (۲) تهیه طرح:

۳۵۴۱ ..... (۳) گردآوری اطلاعات:

۳۵۴۴ ..... (۴) تهیه سیاهه نوشته:

۳۵۴۶ ..... (۵) نقد و نظر و بازبینی:

۳۵۴۶ ..... (۶) ویرایش نهایی:

۳۵۴۶ ..... (۷) پاکنویس:

۳۵۴۶ ..... سه. انتخاب ساختمان و منطق نوشته

۳۵۴۸ ..... آزمون

۳۵۴۹ ..... درس ۲-۶ دستور زبان (۱)

۳۵۴۹ ..... اشاره

۳۵۴۹ ..... حروف الفبای فارسی

۳۵۵۴ ..... یک. فعل

۳۵۵۴ ..... اشاره

۳۵۵۴ ..... فعل خاص

۳۵۵۴ ..... قسمت های اصلی فعل:

۳۵۵۴ ..... اشاره

۳۵۵۵ ..... بُن

۳۵۵۵ ..... شناسه

۳۵۵۶ ..... انواع فعل از لحاظ مفهوم: خبری، انشایی

۳۵۵۶ ..... انواع فعل خبری از لحاظ زمان: ماضی، مضارع، مستقبل

۳۵۵۶ ..... انواع فعل ماضی

۳۵۵۷ ..... یک. مطلق:

۳۵۵۷ ..... دو. استمراری

۳۵۵۸ ..... سه. نقلی

۳۵۵۸ ..... چهار. نقلی مستمر

- ۳۵۵۸ ..... پنج. بعید
- ۳۵۵۸ ..... شش. أبعد
- ۳۵۵۸ ..... هفت. التزامی
- ۳۵۵۸ ..... هشت. ملموس
- ۳۵۵۸ ..... فعل مضارع
- ۳۵۵۹ ..... اشاره
- ۳۵۵۹ ..... انواع فعل مضارع
- ۳۵۵۹ ..... یک. إخباری
- ۳۵۵۹ ..... دو. التزامی
- ۳۵۵۹ ..... سه. ملموس
- ۳۵۶۰ ..... فعل مستقبل
- ۳۵۶۰ ..... فعل أمر
- ۳۵۶۰ ..... تقسیم فعل از لحاظ ساختمان
- ۳۵۶۰ ..... یک. ساده:
- ۳۵۶۰ ..... دو. پیشوندی
- ۳۵۶۰ ..... سه. مرکب
- ۳۵۶۰ ..... چهار. پیشوندی مرکب
- ۳۵۶۱ ..... پنج. گروه فعلی
- ۳۵۶۲ ..... تقسیم فعل از لحاظ نیاز به مفعول
- ۳۵۶۲ ..... یک. لازم
- ۳۵۶۲ ..... دو. متعدی
- ۳۵۶۲ ..... سه. دو وجهی
- ۳۵۶۴ ..... آزمون
- ۳۵۶۵ ..... [ادامه مبحث فعل]
- ۳۵۶۵ ..... تقسیم فعل متعدی از لحاظ ارتباط با نهاد
- ۳۵۶۵ ..... اقسام فعل غیر خاص
- ۳۵۶۵ ..... اشاره
- ۳۵۶۷ ..... یک. فعل مُعین
- ۳۵۶۷ ..... دو. فعل ربطی

- ۳۵۶۹ ..... دو، اسم
- ۳۵۶۹ ..... اشاره
- ۳۵۶۹ ..... گروه اسمی
- ۳۵۷۰ ..... اسم ساده
- ۳۵۷۰ ..... اسم مرکب
- ۳۵۷۱ ..... اسم نکره
- ۳۵۷۱ ..... اسم معرفه
- ۳۵۷۲ ..... اشاره
- ۳۵۷۲ ..... نکته یکم:
- ۳۵۷۳ ..... نکته دوم:
- ۳۵۷۳ ..... اسم مفرد
- ۳۵۷۳ ..... اشاره
- ۳۵۷۵ ..... نکته:
- ۳۵۷۵ ..... اسم جمع
- ۳۵۷۵ ..... اسم مصدر
- ۳۵۷۵ ..... اشاره
- ۳۵۷۶ ..... نکته نگارشی:
- ۳۵۷۶ ..... نقش های اسم
- ۳۵۷۶ ..... اشاره
- ۳۵۷۷ ..... ۱. نهاد
- ۳۵۷۷ ..... اشاره
- ۳۵۷۷ ..... الف. کننده کار (فاعل):
- ۳۵۷۷ ..... ب. پذیرنده کار (نایب فاعل):
- ۳۵۷۷ ..... ج. دارای صفت یا حالتی (مُسْنَدٌ إِلَيْهِ):
- ۳۵۷۷ ..... ۲. مُسْنَدٌ (باز بسته)
- ۳۵۷۷ ..... ۳. مفعول
- ۳۵۷۸ ..... ۴. مَتَمَّ م (مفعول با واسطه)
- ۳۵۷۸ ..... ۵. قید

- ۳۵۷۹ ..... ۶. بَدَل
- ۳۵۷۹ ..... ۷. مضاف الیه
- ۳۵۸۱ ..... آزمون
- ۳۵۸۲ ..... سه. صفت
- ۳۵۸۲ ..... اشاره
- ۳۵۸۲ ..... اقسام صفت از این قرارند:
- ۳۵۸۲ ..... اشاره
- ۳۵۸۴ ..... یک. صفت بیانی
- ۳۵۸۴ ..... اشاره
- ۳۵۸۶ ..... درجه های صفت بیانی
- ۳۵۸۶ ..... یک. صفت مطلق:
- ۳۵۸۶ ..... دو. صفت برتر (= تفضیلی):
- ۳۵۸۶ ..... سه. صفت برترین (= عالی):
- ۳۵۸۸ ..... دو. صفت شمارشی
- ۳۵۸۸ ..... اشاره
- ۳۵۸۸ ..... صفت شمارشی ترتیبی
- ۳۵۹۱ ..... سه. صفت اشاره
- ۳۵۹۱ ..... چهار. صفت پرسشی
- ۳۵۹۳ ..... پنج. صفت مهم
- ۳۵۹۳ ..... شش. صفت تعجبی
- ۳۵۹۳ ..... تقسیم صفت از نظر ساخت
- ۳۵۹۳ ..... یک. ساده
- ۳۵۹۳ ..... دو. مرکب
- ۳۵۹۴ ..... اشاره
- ۳۵۹۴ ..... برخی پسوندهای سازنده صفت مرکب از این قرارند:
- ۳۵۹۵ ..... سه. گروه وصفی
- ۳۵۹۵ ..... نکته هایی در باره کاربرد صفت:
- ۳۵۹۵ ..... یکم. معمولاً میان موصوف و صفت کسره می آید. اما گاه این کسره حذف می شود:
- ۳۵۹۶ ..... دوم. در موصوف و صفت مفرد و نکره، مناسب تر استیای نکره به موصوف داده شود:

- ۳۵۹۶ ..... سوم. گاهی صفتی که از لحاظ نوع، پسین است، پیش از موصوف می آید:
- ۳۵۹۶ ..... چهارم. صفت هیچ گاه به صورت جمع نمی آید.
- ۳۵۹۷ ..... پنجم. در زبان پارسی، هرگز نباید از صفت مؤنث استفاده کرد،
- ۳۵۹۸ ..... آزمون
- ۳۵۹۹ ..... چهار. ضمیر
- ۳۵۹۹ ..... اشاره
- ۳۵۹۹ ..... اضمیر شخصی
- ۳۵۹۹ ..... اشاره
- ۳۶۰۱ ..... دو نکته نگارشی:
- ۳۶۰۱ ..... ۲ ضمیر مشترک
- ۳۶۰۱ ..... ۳ تا ۶. ضمیرهای اشاره، پرسشی، مبهم، و تعجبی: همان صفت هایی که قبلاً با این چهار عنوان برشمردیم، اگر دارای موصوف نباشند، ضمیر قلمداد می شوند.
- ۳۶۰۱ ..... ضمیر اشاره:
- ۳۶۰۲ ..... ضمیر پرسشی:
- ۳۶۰۲ ..... ضمیر مبهم: چندی گردی به دور خویشان؟
- ۳۶۰۳ ..... ۳ ضمیر تعجبی:
- ۳۶۰۳ ..... پنج. قید
- ۳۶۰۳ ..... اشاره
- ۳۶۰۷ ..... ساختمان قید
- ۳۶۰۷ ..... قید از لحاظ ساختمان
- ۳۶۰۷ ..... اشاره
- ۳۶۰۷ ..... یک. ساده
- ۳۶۰۷ ..... دو. مرکب
- ۳۶۰۷ ..... سه. گروه قیدی
- ۳۶۰۷ ..... چهار. قید مؤؤل
- ۳۶۰۷ ..... نکته نگارشی: بعضی قیدها کاملاً جعلی و نادرستند. از آن جمله است:
- ۳۶۰۸ ..... اقسام قید از لحاظ نقش
- ۳۶۰۸ ..... یک. مُختَص
- ۳۶۰۸ ..... دو. مشترک
- ۳۶۰۹ ..... اقسام قید از لحاظ معنی و کاربرد

- ۳۶۰۹ ..... یک. زمان:
- ۳۶۰۹ ..... دو. مکان:
- ۳۶۰۹ ..... سه. مقدار:
- ۳۶۰۹ ..... چهار. حالت:
- ۳۶۰۹ ..... پنج. نفی:
- ۳۶۰۹ ..... شش. استثنا:
- ۳۶۰۹ ..... هفت. تأکید:
- ۳۶۰۹ ..... هشت. استفهام:
- ۳۶۱۰ ..... نه. ترتیب:
- ۳۶۱۰ ..... ده. تکرار:
- ۳۶۱۰ ..... شش. حرف:
- ۳۶۱۰ ..... اشاره
- ۳۶۱۰ ..... اقسام حرف از لحاظ کارکرد
- ۳۶۱۰ ..... یک. حرف ربط
- ۳۶۱۰ ..... دو. حرف اضافه
- ۳۶۱۰ ..... سه. حرف نشانه
- ۳۶۱۲ ..... اقسام حرف ربط
- ۳۶۱۲ ..... یکم. ساده:
- ۳۶۱۲ ..... دوم. مرکب:
- ۳۶۱۲ ..... اقسام حرف اضافه
- ۳۶۱۲ ..... یکم. ساده:
- ۳۶۱۲ ..... دوم. مرکب:
- ۳۶۱۴ ..... هفت. وند
- ۳۶۱۴ ..... اشاره
- ۳۶۱۴ ..... ۱. پیشوند
- ۳۶۱۴ ..... ۲. میانوند
- ۳۶۱۴ ..... ۳. پسوند
- ۳۶۱۴ ..... اشاره

نکته نگارشی: ..... ۳۶۱۶

نکته دستوری: ..... ۳۶۱۶

آزمون ..... ۳۶۱۷

هشت. جمله ..... ۳۶۱۸

اشاره ..... ۳۶۱۸

اقسام جمله از لحاظ ارکان ..... ۳۶۱۸

یک. جمله با «فعل تام لازم» یا «فعل تام متعدی مجهول» ..... ۳۶۱۸

دو. جمله با فعل تام متعدی معلوم ..... ۳۶۲۰

سه. جمله با فعل ربطی ..... ۳۶۲۰

اقسام جمله از لحاظ پیام (= وجوه جمله) ..... ۳۶۲۲

یک. خبری ..... ۳۶۲۲

دو. پرسشی ..... ۳۶۲۲

سه. امری ..... ۳۶۲۴

اقسام جمله از لحاظ چینش ..... ۳۶۲۴

یک. جمله مستقیم ..... ۳۶۲۴

دو. جمله غیر مستقیم ..... ۳۶۲۴

اقسام جمله از لحاظ فعل ..... ۳۶۲۶

یک. جمله فعلی ..... ۳۶۲۶

دو. جمله اسنادی ..... ۳۶۲۶

سه. جمله بی فعل ..... ۳۶۲۶

اقسام جمله های دارای فعل ..... ۳۶۲۶

یک. جمله ساده ..... ۳۶۲۷

دو. جمله مرکب ..... ۳۶۲۸

اقسام جمله مرکب ..... ۳۶۲۸

یک. ترکیب شده از جمله های کامل ..... ۳۶۲۸

دو. ترکیب شده از جمله های ناقص و کامل ..... ۳۶۲۸

اشاره ..... ۳۶۲۸

حذف ارکان یا اجزای جمله ..... ۳۶۳۰

اشاره ..... ۳۶۳۰

- ۳۶۳۰ ..... یک. قرینه ساختاری (سیاقی):
- ۳۶۳۲ ..... دو. قرینه معنوی:
- ۳۶۳۲ ..... سه. قرینه لفظی:
- ۳۶۳۵ ..... آزمون
- ۳۶۳۶ ..... درس ۷-۱۱: لغزشگاه های قلم (۱)
- ۳۶۳۶ ..... اشاره
- ۳۶۳۶ ..... ۱- از جمله دراز و پرپیچ و خم پرهیز کنیم
- ۳۶۳۷ ..... ۲- جمله را به صورت روشن و گویا بیاوریم
- ۳۶۴۰ ..... ۳- جمله را به صورت منطقی ترکیب کنیم؛
- ۳۶۴۰ ..... ۴- جمله را به صورت طبیعی بیاوریم
- ۳۶۴۲ ..... ۵- از «جمله های پیوسته» پرهیز کنیم
- ۳۶۴۲ ..... ۶- از «جمله فرعی» زیاد استفاده نکنیم
- ۳۶۴۲ ..... ۷- بدون قرینه، قسمتی از جمله را حذف نکنیم
- ۳۶۴۴ ..... ۸- مورد نفی و اثبات را آشکار کنیم
- ۳۶۴۴ ..... اشاره
- ۳۶۴۸ ..... آزمون
- ۳۶۴۹ ..... ۹- از تکرار بپرهیزیم
- ۳۶۵۰ ..... ۱۰- تناسب عطف ها را رعایت کنیم
- ۳۶۵۲ ..... ۱۱- از «حَشُو» بپرهیزیم
- ۳۶۵۲ ..... اشاره
- ۳۶۵۴ ..... [چند نمونه پرکاربرد حشو]
- ۳۶۵۶ ..... ۱۲- از «تتابع اضافه ها و وصف ها» بپرهیزیم
- ۳۶۵۶ ..... ۱۳- از کهنه گرایی بپرهیزیم
- ۳۶۵۸ ..... ۱۴- واحد جمله را طولانی نکنیم
- ۳۶۶۰ ..... ۱۵- نهاد را تجزیه نکنیم
- ۳۶۶۰ ..... ۱۶- از «نهاد مُؤَوَّل» در صورت لزوم استفاده کنیم
- ۳۶۶۲ ..... ۱۷- میان نهاد و گزاره فاصله نیندازیم
- ۳۶۶۲ ..... اشاره
- ۳۶۶۴ ..... آزمون



- ۱۸- نهاد و گزاره را سازگار سازیم ..... ۳۶۶۵
- ۱۹- نهاد و فعل را از لحاظ تعداد برابر بیاوریم ..... ۳۶۶۶
- ۲۰- از آوردن فعل دراز و پیچیده بپرهیزیم ..... ۳۶۶۸
- اشاره ..... ۳۶۶۸
- مثال هایی از چند مصدر: ..... ۳۶۶۸
- ۲۱- «فعل مجهول» را بجا استفاده کنیم ..... ۳۶۶۸
- ۲۲- نوع درست فعل را به کار بریم ..... ۳۶۷۰
- ۲۳- فعل های همطراز را متناسب بیاوریم ..... ۳۶۷۲
- ۲۴- فعل ها را کنار هم نیاوریم ..... ۳۶۷۲
- ۲۵- از «وجه وصفی» درست استفاده کنیم ..... ۳۶۷۴
- ۲۶- در گزارش از گذشته، تناسب افعال را رعایت کنیم ..... ۳۶۷۵
- ۲۷- فعل های وابسته را صحیح بیاوریم ..... ۳۶۷۶
- اشاره ..... ۳۶۷۶
- آزمون ..... ۳۶۷۷
- ۲۸- میان اجزای فعل فاصله نیندازیم ..... ۳۶۷۸
- ۲۹- «فعل غیر شخصی» را در جای مناسب قرار دهیم ..... ۳۶۸۰
- ۳۰- در صورت لزوم، «مفعول مؤؤل» بیاوریم ..... ۳۶۸۰
- ۳۱- «را» ی زاید نیاوریم ..... ۳۶۸۰
- ۳۲- از «را» در جای مناسب استفاده کنیم ..... ۳۶۸۳
- ۳۳- قید را در مکان مناسب بیاوریم ..... ۳۶۸۵
- ۳۴- صفت ها را به دقت به کار بریم: ..... ۳۶۸۵
- ۳۵- «صفت برترین» را درست به کار بریم ..... ۳۶۸۷
- ۳۶- ضمیر را بجا و مناسب آوریم ..... ۳۶۸۸
- ۳۷- از تکرار ضمیر بپرهیزیم ..... ۳۶۸۹
- اشاره ..... ۳۶۸۹
- آزمون ..... ۳۶۹۰
- ۳۸- «حرف ربط» را در جای خود قرار دهیم ..... ۳۶۹۱
- ۳۹- «حرف ربط» را تکرار نکنیم ..... ۳۶۹۲

- ۳۶۹۲ ..... ۴۰- «حرف اضافه» را به درستی به کار بریم
- ۳۶۹۶ ..... ۴۱- حرف های عطف و فصل را درست بیاوریم
- ۳۶۹۶ ..... ۴۲- «نیز» را در جای خود آوریم
- ۳۶۹۶ ..... ۴۳- «های غیر ملفوظ» را از «های ملفوظ» باز شناسیم
- ۳۶۹۸ ..... ۴۴- در «استدراک» تکرار نوزیم
- ۳۶۹۸ ..... ۴۵- قواعد خاصّ یک زبان را بر زبان دیگر تحمیل نکنیم
- ۳۷۰۲ ..... ۴۷- تشدید تلفظ شده و یای ناقص را همواره بیاوریم
- ۳۷۰۲ ..... ۴۸- ظاهر واژه های عربی را با ذوق و قرائت پارسی سازگار سازیم
- ۳۷۰۳ ..... ۴۹- مفرد و جمع را به درستی بیاوریم
- ۳۷۰۳ ..... ۵۰- «هر» و «هیچ» را بجا به کار بریم
- ۳۷۰۴ ..... آزمون
- ۳۷۰۵ ..... درس ۱۲-۱۵: درست نویسی واژگانی (۱)
- ۳۷۰۵ ..... اشاره
- ۳۷۰۵ ..... [معیارهایی برگزیدن واژه مناسب]
- ۳۷۰۵ ..... اشاره
- ۳۷۰۵ ..... معیار یکم: اصالت واژه
- ۳۷۰۵ ..... اصالت واژه
- ۳۷۰۵ ..... اشاره
- ۳۷۰۷ ..... چند نمونه گرتنه برداری از زبان انگلیسی
- ۳۷۰۹ ..... چند نمونه گرتنه برداری از زبان عربی
- ۳۷۱۲ ..... معیار دوم:
- ۳۷۱۳ ..... معیار سوم: تناسب واژه با سبک و مخاطب
- ۳۷۱۳ ..... اشاره
- ۳۷۱۹ ..... آزمون
- ۳۷۲۰ ..... [درست نویسی و غلط نویسی املائی]
- ۳۷۲۰ ..... فهرست برخی واژه های متشابه
- ۳۷۲۰ ..... اشاره
- ۳۷۵۲ ..... آزمون
- ۳۷۵۴ ..... فهرستی از برخی اغلاط مشهور

۳۷۵۴	فهرست برخی غلط‌های املائی رایج
۳۷۵۴	اشاره
۳۷۶۵	آزمون
۳۷۶۷	[دسته بندی اغلاط]
۳۷۶۹	فهرست برخی غلط‌های رایج
۳۷۹۴	آزمون
۳۷۹۵	درس ۱۶-۱۷: پیکره نوشته (۱)
۳۷۹۵	اشاره
۳۷۹۵	بررسی بافتار نوشته
۳۷۹۵	اشاره
۳۷۹۵	یک. مُطَّلَع
۳۷۹۵	اشاره
۳۸۰۰	انواع مطلع
۳۸۰۰	اشاره
۳۸۰۰	یکم. نوشته‌های با مقدمه
۳۸۰۳	دوم. نوشته‌های بی مقدمه
۳۸۰۳	سوم. نوشته‌های از میانه
۳۸۰۷	آزمون
۳۸۰۸	دو. متن
۳۸۰۸	سه. مَقْطَع
۳۸۱۲	انتخاب عنوان مناسب
۳۸۱۲	اشاره
۳۸۱۴	آزمون
۳۸۱۶	درس ۱۸: تنظیم پاراگراف‌ها
۳۸۱۶	اشاره
۳۸۲۸	آزمون
۳۸۲۹	درس ۱۹-۲۱: شیوه خط فارسی (۱)
۳۸۲۹	اشاره
۳۸۲۹	یکم. رعایت اصول علمی و قواعد امری زبان

- ۳۸۲۹ ..... اشاره
- ۳۸۲۹ ..... ۱. حفظ استقلال کلمه. نمونه ها:
- ۳۸۳۱ ..... ۲. مراعات قواعد لغوی.
- ۳۸۳۱ ..... ۳. حفظ هویت کلمه. نمونه:
- ۳۸۳۱ ..... ۴. پرهیز از اشتباه و التباس. نمونه:
- ۳۸۳۱ ..... ۵. برابری نوشتار و گفتار. نمونه ها:
- ۳۸۳۱ ..... ۶. رعایت ذائقه فارسی زبانان. نمونه:
- ۳۸۳۱ ..... ۷. مراعات عرف و عادت. نمونه ها:
- ۳۸۳۱ ..... ۸. مراعات کاربردهای پذیرفته شده زبانی. نمونه:
- ۳۸۳۱ ..... ۹. حفظ یکدستی و هماهنگی. نمونه ها:
- ۳۸۳۲ ..... ۱۰. حفظ زیبایی واژه ها.
- ۳۸۳۳ ..... ۱۱. مراعات اصل کلمه در زبان مبدأ.
- ۳۸۳۳ ..... دوم. یکدستی و هماهنگی
- ۳۸۳۳ ..... اشاره
- ۳۸۳۳ ..... بخش یکم: راهنمای الفبایی
- ۳۸۳۳ ..... ۱\_ ا «آن و این» (صفت یا ضمیر اشاره) - - - - -
- ۳۸۳۳ ..... ۲. «به» از کلمه جدا نوشته می شود: - - - - -
- ۳۸۳۵ ..... ۳. «چه» به کلمه متصل می شود: - - - - -
- ۳۸۳۵ ..... ۴. «که» از کلمه جدا نوشته می شود: - - - - -
- ۳۸۳۵ ..... ۵. «آن» و «این» وقتی با پیشوند «هم» کلمه مرکب می سازند، پیوسته نوشته می شوند: - - - - -
- ۳۸۳۵ ..... ۶. «هم» بعد از کلمه، جدا نوشته می شود: - - - - -
- ۳۸۳۵ ..... ۷. «آن» و «این» از کلمه بعد جدا نوشته می شوند: - - - - -
- ۳۸۳۶ ..... ۸. کلمه «است» وقتی بعد از کلماتی بیاید که به مصوت های بلند «آ»، «اُو» و «ای» ختم می شوند، همچنان با همزه نوشته می شود: - - - - -
- ۳۸۳۷ ..... ۹. «که» از کلمه «است» جدا نوشته می شود: - - - - -
- ۳۸۳۷ ..... ۱۰. واژه های مزبور اگر پس از کلمه ای قرار گیرند که به حرف صامت یا به مصوت کوتاه «و» ختم شوند، همزه آنها حذف می شود: - - - - -
- ۳۸۳۷ ..... ۱۱. اگر بعد از کلمه ای قرار گیرند که به «ه» غیر ملفوظ ختم شود، همزه باقی می ماند: - - - - -
- ۳۸۳۷ ..... ۱۲. هرگاه کلمه قبل به «الف» ختم شود، همزه به «ی \_» تبدیل می شود: - - - - -
- ۳۸۳۷ ..... ۱۳. اگر کلمه به مصوت بلند «ای» ختم شود، همزه حذف نمی شود: - - - - -

۱۴. «ی» همیشه از کلمه بعد جدا نوشته می شود: ----- ۳۸۳۷
۱۵. «ب \_» را همواره پیوسته به فعل می نویسیم: ----- ۳۸۳۸
۱۶. هنگامی که فعل با «آ» آغاز می شود، برای پیوستن «ب \_» به فعل، علامت مد حذف می شود و میانجی «ی \_» بین «ب \_» و فعل می آید: ----- ۳۸۳۸
۱۷. هنگامی که فعل با همزه آغاز می شود، بعد از افزودن «ب \_» بر سر فعل، همزه حذف می شود و به جای آن «ی» می آید: ----- ۳۸۳۹
۱۸. حرف «ب \_» که در آغاز یا میان بعضی ترکیب های عربی می آید، «حرف جر» است و از کلمه بعد جدا نمی شود: ----- ۳۸۳۹
۱۹. پیشوند «ب \_» به کلمه بعد متصل می شود. این کلمه تکحرف است و دارای های غیرملفوظ نیست: ----- ۳۸۳۹
۲۰. حرف اضافه «به» از کلمه بعد جدا نوشته می شود: ----- ۳۸۴۰
۲۱. سه کلمه «بدو»، «بدان»، «و»، «بدین» (به او، به آن، به این) به طور سنتی به همین شکل نوشته می شوند. ----- ۳۸۴۱
۲۲. حرف «به» در مصادر و افعال مرکب نیز جدا نوشته می شود: ----- ۳۸۴۱
۲۳. لفظ «بی» چون پیشوند است، پیوسته نوشته می شود: ----- ۳۸۴۱
۲۴. نشانه های «تر» و «ترین» از کلمه پیش از خود جدا می شوند: ----- ۳۸۴۲
۲۵. «تو» (ضمیر دوم شخص مفرد) از کلمه بعد جدا می شود: ----- ۳۸۴۳
۲۶. کلمات فارسی، لاتین، و ترکی با تاء نوشته می شوند نه طاء: ----- ۳۸۴۳
- اشاره ----- ۳۸۴۳
- آزمون ----- ۳۸۴۴
۲۷. «چه» (پسوند تصغیر) همیشه به کلمه قبل می چسبند: ----- ۳۸۴۵
۲۸. «چه» در کلماتی که در ساختمانشان «آن» صورت ترکیبی پیدا کرده، مطابق عادت فارسی زبانان متصل نوشته می شود: ----- ۳۸۴۵
۲۹. «چه» (کلمه پرسش) از کلمه بعد جدا می شود: ----- ۳۸۴۵
۳۰. در قیدهای مرکب «چه» به کلمه بعد متصل می شود: ----- ۳۸۴۷
۳۱. «را» از کلمه قبل جدا می شود: ----- ۳۸۴۷
۳۲. «که» از کلمه قبل جدا می شود: ----- ۳۸۴۷
۳۳. هر گاه این ضمایر پس از کلمه ای قرار گیرند که مختوم به مصوت بلند «ا» باشد، به شکل زیر نوشته می شوند: ----- ۳۸۴۹
۳۴. وقتی پس از کلمه ای قرار گیرند که مختوم به مصوت بلند «ی» باشد، به شکل زیر نوشته می شوند: ----- ۳۸۴۹
۳۵. هر گاه این ضمایر پس از کلمه ای قرار گیرند که به حرف صامت ختم شود، به آن می چسبند: ----- ۳۸۴۹
۳۶. در صورتی که کلمه به مصوت «و» یا «او» ختم شود، پیوستن این ضمایر به شکل زیر است: ----- ۳۸۴۹
۳۷. اگر کلمه به «ه» غیر ملفوظ ختم شود، به شکل زیر نوشته می شود: ----- ۳۸۵۰
۳۸. هرگاه کلمه مختوم به دو حرف «ی \_» باشد، به شکل زیر نوشته می شود: ----- ۳۸۵۱
۳۹. «می» در فعل جدا نوشته می شود: ----- ۳۸۵۱
۴۰. هنگامی که فعل با «آ» آغاز شود، با پیوستن «ن \_» بر سر آن، علامت مد حذف و میانجی «ی \_» اضافه می شود: ----- ۳۸۵۱

- ۳۸۵۱ ..... ۴۱. هنگامی که فعل با حرف «ا» آغاز شود، با پیوستن « ن \_ » بر سر آن، حرف «ا» حذف می شود و به جای آن میانجی « ی \_ » می آید: .....
- ۳۸۵۳ ..... ۴۲. کلمه ای که به «ه» غیر ملفوظ ختم شود، در حالت اضافه «ی» نمی گیرد .....
- ۳۸۵۳ ..... ۴۳. «ه» غیر ملفوظ هنگام چسبیدن به «ن» جمع یا «ی» اسم مصدری، به صورت « گ \_ » در می آید: .....
- ۳۸۵۵ ..... ۴۴. «ه» غیر ملفوظ در پیوستن به «ی» نسبت یا نکره و یا وحدت به صورت زیر نوشته می شود: .....
- ۳۸۵۵ ..... ۴۵. «ه» غیر ملفوظ پیش از پیوستن حذف نمی شود: .....
- ۳۸۵۵ ..... ۴۶. «ه» غیر ملفوظ پیش از «ها» حذف نمی شود: .....
- ۳۸۵۵ ..... ۴۷. «هم» (پیشوند اشتراک) همانند دیگر وندها، پیوسته نوشته می شود: .....
- ۳۸۵۶ ..... ۴۸. «هم» وقتی همراه کلمه ای بیاید که با همزه آغاز شود، جدا نوشته می شود: .....
- ۳۸۵۶ ..... ۴۹. «هم» وقتی با کلمه ای بیاید که با «م» شروع شود، جدا نوشته می شود: .....
- ۳۸۵۷ ..... ۵۰. هنگامی که به دلیل اتصال، کلمه ناموزون و بدنما شود، پیشوند «هم» جدا نوشته می شود: .....
- ۳۸۵۷ ..... ۵۱. «هم» (قید) جدا از کلمه قبل نوشته می شود: .....
- ۳۸۵۷ ..... ۵۲. «همین» را از کلمه بعد جدا می نویسیم: .....
- ۳۸۵۹ ..... ۵۳. کلمات مختوم به مصوت های «آ»، «و» و «أو»، و «ای» در پیوستن به «ی» به این شکل نوشته می شوند: .....
- ۳۸۵۹ ..... ۵۴. «ی» نسبت و نکره و وحدت بعد از «ه» غیر ملفوظ به صورت «ای» نوشته می شود: .....
- ۳۸۵۹ ..... اشاره .....
- ۳۸۶۰ ..... آزمون .....
- ۳۸۶۱ ..... بخش دوم: راهنمای موضوعی الف کوتاه (مقصوره) .....
- ۳۸۶۱ ..... ۵۵. اغلب اسامی خاص عربی که به «الف» کوتاه ختم می شوند، به همان صورت نوشته می شوند: .....
- ۳۸۶۱ ..... ۵۶. دیگر کلمات عربی که به «الف» مقصوره ختم می شوند، غالباً در نگارش فارسی، با «الف» نوشته می شوند: .....
- ۳۸۶۱ ..... ۵۷. اسامی خاص عربی را به همان شکل که می خوانیم، می نویسیم: .....
- ۳۸۶۱ ..... ۵۸. باید همواره تشدید کلمات مشدد را بگذاریم، مشروط به این که تشدید آنها تلفظ شود. ....
- ۳۸۶۳ ..... ۵۹. باید دقت ورزید که کلمات بدون تشدید به همان شکل خوانده و نوشته شوند: .....
- ۳۸۶۳ ..... ۶۰. حرف «ه» در کلمات عربی متداول در فارسی، اگر تاء خوانده شود به صورت «ت» نوشته می شود: .....
- ۳۸۶۴ ..... ۶۱. تنوین ویژه کلمات عربی است و لذا کلمات غیر عربی هرگز تنوین نمی پذیرند: .....
- ۳۸۶۴ ..... ۶۲. کلماتی که به همزه ختم می شوند، وقتی تنوین نصب بگیرند، به این شکل نوشته می شوند: .....
- ۳۸۶۴ ..... ۶۳. کلمات «کثر» و «قل» برابر قاعده زبان عرب تنوین نمی گیرند. لذا «کثراً» و «قللاً» غلط هستند .....
- ۳۸۶۵ ..... ۶۴. جمع بستن کلمات فارسی با «ت» عربی یا «جات» جایز نیست: .....
- ۳۸۶۵ ..... ۶۵. مناسب تر است علامت جمع «ها» برای سهولت در خواندن کلمه و پرهیز از شکل نازیبایی که در ترکیب با کلمه دیگر، به ویژه کلمات بلند، پیدا می کند، جدا نوشته شود: .....
- ۳۸۶۵ ..... ۶۷. علامت «ها» در کلماتی که به «ه» (ملفوظ یا غیر ملفوظ) ختم می شوند، حتماً باید جدا نوشته شود: .....

۶۸. جمع بستن کلماتی که به صورت جمع مکتسر عربی در زبان فارسی به کار می روند، با نشانه های جمع فارسی یا عربی درست نیست: ..... ۳۸۶۵
۶۹. «عدد» همیشه از معدود خود جدا نوشته می شود: ..... ۳۸۶۷
۷۰. ترکیباتی چون «یک دفعه» و «یک مرتبه» به معنای «ناگهان» را به همین صورت، جدا می نویسیم. .... ۳۸۶۷
۷۱. هر گاه عدد با کلمه بعد از خود قید یا صفت مستقل بسازد، پیوسته نوشته می شود: ..... ۳۸۶۷
۷۲. اعداد ترتیبی «سی ام» و «سی امین» را به همین صورت می نویسیم. .... ۳۸۶۷
۷۳. تاریخ روزهای مهم و حساس را با رقم می نویسیم: ..... ۳۸۶۷
۷۴. اعداد دارای درصد را به این صورت می نویسیم: ..... ۳۸۶۷
۷۵. طول زمان را به این صورت می نویسیم: ..... ۳۸۶۷
۷۶. شماره شناسنامه و تاریخ تولّد را با رقم می نویسیم. .... ۳۸۶۷
۷۷. تاریخ تولّد و مرگ اشخاص را به ترتیب از راست به چپ می نویسیم: ..... ۳۸۶۸
۷۸. برای نشان دادن شماره های متوالی، شماره آغاز در سمت راست و شماره پایان در سمت چپ نوشته می شود: ..... ۳۸۶۸
۷۹. کسره اضافه اگر بعد از کلمه ای بیاید که مختم به مصوّت «آ» و «و» باشد، میان دو کلمه میانجی «ی» می آید: ..... ۳۸۶۸
۸۰. در صورتی که کلمه به مصوّت «و»، «ی \_»، « \_ ی»، و مصوّت بلند «ای» ختم شود، حرف آخر در تلفظ کسره می گیرد و در نگارش به صورت زیر نوشته می شود: ..... ۳۸۶۸
۸۱. دو جزء کلمات مرکّب، معمولاً پیوسته نوشته می شوند: ..... ۳۸۶۹
۸۲. هنگامی که پیوسته نوشتن اجزای کلمه مرکّب سبب اشتباه یا دشواری در خواندن و یا نازیب بودن کلمه شود، دو جزء را جدا می نویسیم: ..... ۳۸۶۹
۸۳. کلمه مرکّبی که جزء دومش با «ا» شروع می شود، پیوسته نوشته شده، مدّ آن حذف می گردد: ..... ۳۸۶۹
۸۴. اجزای کلمه مرکّبی که جزء دوم آن با همزه آغاز شود، جدا نوشته می شوند: ..... ۳۸۷۰
۸۵. دو جزء مصادر مرکّب، جدا نوشته می شوند: ..... ۳۸۷۱
۸۶. در نگارش کلمات مرکّب عربی مصطلح در فارسی، استقلال کلمات را حفظ می کنیم: ..... ۳۸۷۱
۸۷. در نگارش کلمات مرکّب فارسی، استقلال کلمات را تا حدّ امکان رعایت می کنیم: ..... ۳۸۷۱
۸۸. اجزای کلمه مرکّبی که حرف آخر جزء اول و حرف اول جزء دوم آن یکی باشد، جدا نوشته می شوند: ..... ۳۸۷۲
۸۹. در زبان فارسی، در میان کلمه «همزه» قرار نمی گیرد و آنچه میان کلمات فارسی با آوای «همزه» ..... ۳۸۷۲
۹۰. همزه میان کلمه در کلمات عربی و سایر واژه های بیگانه تابع قواعد زیر است: ..... ۳۸۷۳
۹۱. همزه در پایان کلمه فقط در کلمات عربی به کار می رود و باید از کاربرد آن در کلمات فارسی پرهیز کرد. شیوه نگارش همزه پایانی به شرح زیر است: ..... ۳۸۷۵
۹۲. همان گونه که گفته شد، همزه پایانی فقط در کلمات عربی به کار می رود. .... ۳۸۷۶
۹۳. از آوردن همزه پس از الف در پایان کلمات عربی، معمولاً پرهیز می شود: ..... ۳۸۷۶
- آزمون ..... ۳۸۸۰
- درس ۲۲-۲۳: نشانه گذاری (۱) ..... ۳۸۸۱

۳۸۸۱ ..... اشاره

۳۸۸۱ ..... ۱. نام علامت: نقطه

۳۸۸۱ ..... اشاره

۳۸۸۱ ..... موارد کاربرد:

۳۸۸۱ ..... یک: در پایان جمله های کامل خبری یا انشایی.

۳۸۸۱ ..... دو: پس از پایان یافتن پانویست های ارجاعی یا تفصیلی، حتی اگر به شکل جمله نباشند.

۳۸۸۱ ..... سه: پس از نشانه های اختصاری:

۳۸۸۳ ..... ۲. نام علامت: بند، ویرگول، کاما، درنگ نما

۳۸۸۳ ..... اشاره

۳۸۸۳ ..... موارد کاربرد:

۳۸۸۳ ..... یک: بعد از عبارت قیدی، به ویژه اگر طولانی باشد:

۳۸۸۳ ..... دو: میان جمله های پایه و پیرو:

۳۸۸۳ ..... سه: پیش و پس از بدل، اگر بدل در میان جمله باشد:

۳۸۸۳ ..... چهار: بین همه واحدهای همطراز:

۳۸۸۵ ..... پنج: برای ساده سازی فهم مطلب، گرچه اصالتاً لازم نباشد.

۳۸۸۵ ..... شش: بین بخش های مختلف نشانی اشخاص و اماکن؛ و میان اجزای پس از نام مأخذ در نشانی مأخذ:

۳۸۸۵ ..... ۳. نام علامت: نقطه بند، نقطه ویرگول، جدایی نما، درنگ نقطه

۳۸۸۵ ..... اشاره

۳۸۸۵ ..... موارد کاربرد:

۳۸۸۵ ..... یک: جدا کردن بخش های مستقل یک جمله طولانی:

۳۸۸۷ ..... دو: پس از منادای ادامه دار:

۳۸۸۷ ..... ۴. نام علامت: دو نقطه، هشدارنما، نشان تفسیر

۳۸۸۷ ..... اشاره

۳۸۸۷ ..... موارد کاربرد:

۳۸۸۷ ..... یک: قبل از منقول مستقیم:

۳۸۸۷ ..... دو: میان اجمال و تفصیل.

۳۸۸۷ ..... سه: برای تعلیق مطلبی به مطلب دیگر:

۳۸۸۷ ..... چهار: میان نام نویسنده و مأخذ در پانویست ارجاعی.

۳۸۸۸ ..... پنج: میان کلمه و معنی آن در پانویست:



- شش. برای بیان نمونه، مشروط به این که کلمه پیش از آن مکسور خوانده نشود: ۳۸۸۸
۵. نام علامت: نشانه نقل قول، گیومه، برجسته نما، دو گوشه ۳۸۸۹
- اشاره ۳۸۸۹
- موارد کاربرد: ۳۸۸۹
- یک. پیش و پس از منقول مستقیم: ۳۸۸۹
- دو. برجسته سازی اعلام و اصطلاحات یا کلمات و عبارات دیگری که باید متمایز گردند: ۳۸۸۹
- سه. پیش و پس از عین عبارت یا سخن کسی، هر چند به نحو نقل قول آورده نشود: ۳۸۹۱
۶. نام علامت: نشانه پرسش، پرسش نما ۳۸۹۱
- اشاره ۳۸۹۱
- موارد کاربرد: ۳۸۹۱
- یک. در پایان جمله های پرسشی، خواه ظاهری و خواه حقیقی: ۳۸۹۱
- دو. برای نشان دادن تردید: ۳۸۹۱
- آزمون ۳۸۹۲
۷. نام علامت: نشان عاطفه، هیجان نما، علامت خطاب، نشانه تعجب ۳۸۹۳
- اشاره ۳۸۹۳
- موارد کاربرد: ۳۸۹۳
- یک. در پایان جمله های عاطفی برای نمایاندن عواطفی مثل دعا، نفرین، آرزو، تحسین، تعجب، و تأسف: ۳۸۹۳
- دو. پس از منادا، هنگامی که ندا در همان جا پایان پذیرد: ۳۸۹۳
۸. نام علامت: دو کمان، پرانتز، کمانک، هلالین، گریز نما ۳۸۹۵
- اشاره ۳۸۹۵
- موارد کاربرد: ۳۸۹۵
- یک. بیان سال ولادت و وفات: ۳۸۹۵
- دو. آوردن معادل یک کلمه یا اصطلاح در درون متن: ۳۸۹۵
- سه. نشان دادن طرز تلقظ کلمه و آوانگاری، به ویژه در کتب لغت: ۳۸۹۵
- چهار. آوردن یک جمله معترضه در دل جمله معترضه ای دیگر. ۳۸۹۵
۹. نام علامت: قلاب، دو قلاب، کروشه، پرانتز راست، دو چنگ، افزایش نما ۳۸۹۵
- اشاره ۳۸۹۶
- موارد کاربرد: ۳۸۹۶
- یک. افزایش کلمه یا عبارتی به متن اصلی: ۳۸۹۶

۳۸۹۷ ..... ذکر دستورهای اجرایی در فیلمنامه یا نمایشنامه:

۳۸۹۷ ..... ۱۰. نام علامت: خطّ فاصله، نیمخط، پیوست نما، تیره

۳۸۹۷ ..... اشاره

۳۸۹۷ ..... موارد کاربرد:

۳۸۹۷ ..... یک. پیش و پس از جمله معترضه:

۳۸۹۷ ..... دو. پیش از هر بند تقسیمی در آغاز سطر، در مواردی که آن بندها با شماره معین نمی شوند.

۳۸۹۸ ..... سه. پیش از منقول مستقیم در آغاز سطر، در مکالمه یا داستان.

۳۸۹۸ ..... چهار. بین اعداد، به جای حرف «تا».

۳۸۹۸ ..... پنج. پیوند دادن اجزای یک کلمه مرکب ناآمیخته:

۳۸۹۸ ..... شش. جدا کردن ارقام از یکدیگر.

۳۸۹۹ ..... ۱۱. نام علامت: سه نقطه، نقطه تعلیق، نشانه تعلیق

۳۸۹۹ ..... اشاره

۳۸۹۹ ..... موارد کاربرد:

۳۸۹۹ ..... یک. به جای یک یا چند کلمه محذوف:

۳۸۹۹ ..... اشاره

۳۸۹۹ ..... تذکر:

۳۸۹۹ ..... دو. به جای بخش هایی از متن در خلاصه نویسی.

۳۸۹۹ ..... سه. نشان دادن مکث در نمایشنامه، فیلمنامه، و داستان.

۳۸۹۹ ..... نمونه هایی از سجاوندی

۳۹۰۵ ..... آزمون

۳۹۰۷ ..... فصل دوم: زیبا بنویسیم

۳۹۰۷ ..... اشاره

۳۹۰۹ ..... درس ۲۴: روانی و زلالی

۳۹۰۹ ..... اشاره

۳۹۰۹ ..... گزینش در محور جانشینی و همنشینی

۳۹۱۰ ..... پرهیز از تکلف و تصنع

۳۹۱۳ ..... عوامل روانی و زلالی

۳۹۱۳ ..... پرهیز از عوام زدگی

۳۹۱۵ ..... حفظ استقلال زبان

۳۹۱۵ ..... اشاره

۳۹۲۶ ..... آزمون

۳۹۲۹ ..... صنایع لفظی

۳۹۲۹ ..... یک. جناس

۳۹۳۰ ..... دو. لَف و نُشْر

۳۹۳۲ ..... سه. مُطابِقَه یا تَضاد

۳۹۳۲ ..... چهار. مُراعَاتِ نَظیر

۳۹۳۴ ..... پنج. سَخْع

۳۹۳۶ ..... شش. عَکس یا طَرْد یا تَبْدیل

۳۹۳۶ ..... [مثال]

۳۹۳۹ ..... صنایع معنوی

۳۹۳۹ ..... اشاره

۳۹۴۴ ..... آزمون

۳۹۴۵ ..... درس ۲۶-۲۷: رسایی و گویشی (۱)

۳۹۴۵ ..... اشاره

۳۹۴۵ ..... یک. وصف

۳۹۴۷ ..... دو. تشبیه

۳۹۴۷ ..... اشاره

۳۹۵۲ ..... آزمون

۳۹۵۳ ..... سه. استعاره

۳۹۵۶ ..... چهار. کنایه

۳۹۵۸ ..... نمونه هایی از پرورش معانی

۳۹۶۰ ..... اضافه تشبیهی

۳۹۶۰ ..... اضافه استعاری

۳۹۶۰ ..... انواع استعاره

۳۹۶۲ ..... انواع تشبیه (در حالت غیر اضافه ای)

۳۹۶۲ ..... اشاره

۳۹۶۳ ..... آزمون

- درس ۲۸: تنوع و رنگارنگی ..... ۳۹۶۴
- اشاره ..... ۳۹۶۴
- زمینه های تنوع ..... ۳۹۶۴
- اشاره ..... ۳۹۶۴
- به چند نمونه از مثل های مشهور جهانی بنگریم: ..... ۳۹۶۵
- بهره گیری از شعر ..... ۳۹۶۸
- آوردن امثله و حکایت های شیرین ..... ۳۹۷۰
- استفاده از کلام کوتاه ..... ۳۹۷۲
- آزمون ..... ۳۹۷۸
- درس ۲۹: نازگی و طراوت ..... ۳۹۷۹
- اشاره ..... ۳۹۷۹
- آزمون ..... ۳۹۸۶
- درس ۳۰: هدفمندی و شورآفرینی ..... ۳۹۸۷
- اشاره ..... ۳۹۸۷
- آزمون ..... ۳۹۹۴
- درس ۳۱: خوش آهنگی ..... ۳۹۹۵
- اشاره ..... ۳۹۹۵
- غروض ..... ۳۹۹۸
- وزن ..... ۳۹۹۸
- اشاره ..... ۳۹۹۹
- انواع وزن شعر فارسی ..... ۴۰۰۰
- یک. وزن در شعر سستی: ..... ۴۰۰۰
- دو. وزن در شعر نو نیمایی: ..... ۴۰۰۰
- سه. وزن در شعر نو سپید: ..... ۴۰۰۲
- مبانی عروض ..... ۴۰۰۴
- یک. مُصَوِّت و صامِت در فارسی، شش مُصَوِّت ..... ۴۰۰۴
- دو هجا ..... ۴۰۰۴
- املاى عروضی ..... ۴۰۰۵
- تَقْطِيع ..... ۴۰۰۵

- ۴۰۰۵ ..... آرکان عروضی
- ۴۰۰۵ ..... اشاره
- ۴۰۰۷ ..... یک. رکن یک هجایی:
- ۴۰۰۷ ..... دو. ارکان دو هجایی:
- ۴۰۰۷ ..... سه. ارکان سه هجایی:
- ۴۰۰۷ ..... چهار. ارکان چهار هجایی:
- ۴۰۰۹ ..... پنج. ارکان پنج هجایی:
- ۴۰۰۹ ..... بحرهای عروضی
- ۴۰۱۱ ..... آزمون
- ۴۰۱۲ ..... فصل سوم: تجربه کنیم
- ۴۰۱۲ ..... اشاره
- ۴۰۱۴ ..... درس ۳۲: مقاله نویسی
- ۴۰۱۴ ..... اشاره
- ۴۰۱۴ ..... یک. مقاله چیست؟
- ۴۰۱۵ ..... دو. شرایط مقاله نویسی
- ۴۰۱۵ ..... سه. مراحل نگارش مقاله
- ۴۰۱۵ ..... یکم. یافتن موضوع:
- ۴۰۱۷ ..... دوم. تفکر درباره موضوع و تنظیم طرح:
- ۴۰۱۷ ..... سوم. یادداشت برداری از منابع:
- ۴۰۱۷ ..... چهارم. تنظیم و اصلاح یادداشت ها:
- ۴۰۱۷ ..... ششم. تعیین عنوان:
- ۴۰۱۷ ..... چهارم: حجم و گستره مقاله
- ۴۰۱۹ ..... پنج. سطح نگارش
- ۴۰۱۹ ..... شش. انواع مقاله و زبان آن ها
- ۴۰۱۹ ..... اشاره
- ۴۰۱۹ ..... یکم. مقاله ادبی و وصفی
- ۴۰۲۱ ..... دوم. مقاله علمی و پژوهشی
- ۴۰۲۱ ..... سوم. مقاله مطبوعاتی و روزنامه ای

- ۴۰۲۱ ..... چهارم. مقاله انتقادی
- ۴۰۲۲ ..... پنجم. مقاله تبلیغاتی
- ۴۰۲۳ ..... ششم. مقاله طنز
- ۴۰۲۷ ..... آزمون
- ۴۰۲۸ ..... درس ۳۳: ترجمه
- ۴۰۲۸ ..... اشاره
- ۴۰۳۰ ..... گونه های ترجمه
- ۴۰۳۰ ..... یک. ترجمه کلمه به کلمه
- ۴۰۳۰ ..... دو. ترجمه جمله به جمله
- ۴۰۳۰ ..... سه. ترجمه آزاد
- ۴۰۳۲ ..... مراحل اصلی ترجمه
- ۴۰۳۲ ..... اشاره
- ۴۰۳۲ ..... یک. تحلیل دستوربیرای ترجمه، ب
- ۴۰۳۵ ..... دو. برابریابی دستوری
- ۴۰۳۵ ..... سه. برابریابی واژگانی
- ۴۰۳۷ ..... چهار. برابریابی معنایی
- ۴۰۳۹ ..... پنج. برابریابی سبکی (بیانی)
- ۴۰۴۰ ..... آزمون
- ۴۰۴۲ ..... درس ۳۴: نامه نگاری و خلاصه نویسی
- ۴۰۴۲ ..... نامه نگاری و خلاصه نویسی
- ۴۰۴۲ ..... ۱. نامه نگاری
- ۴۰۴۲ ..... اشاره
- ۴۰۴۳ ..... انواع نامه
- ۴۰۴۳ ..... یک. نامه خصوصی
- ۴۰۴۵ ..... دو. نامه اداری
- ۴۰۴۷ ..... ۲. خلاصه نویسی
- ۴۰۴۷ ..... اشاره
- ۴۰۴۷ ..... یکم. مطالعه نوشته و درک مفهوم و پیام های آن به طور کامل
- ۴۰۴۷ ..... دوم. یادداشت برداری از خطوط اصلی نوشته

- ۴۰۴۷ ..... سوم. حذف نکته های زائد
- ۴۰۴۸ ..... چهارم. به هم پیوستن خطوط اصلی و نگاشتن متن خلاصه شده
- ۴۰۴۸ ..... اشاره
- ۴۰۵۰ ..... آزمون
- ۴۰۵۱ ..... درس ۳۵: پایان نامه نویسی
- ۴۰۵۱ ..... اشاره
- ۴۰۵۱ ..... یک. جنبه های پژوهش پایان نامه ای
- ۴۰۵۲ ..... دو. انتخاب عنوان و موضوع پایان نامه
- ۴۰۵۳ ..... سه. مرور پژوهش های پیشین
- ۴۰۵۴ ..... چهار. طرح تحقیق
- ۴۰۵۴ ..... پنج. برنامه زمانی
- ۴۰۵۶ ..... شش. مراجعه به منابع
- ۴۰۵۶ ..... هفت. یادداشت برداری
- ۴۰۵۶ ..... هشت. نگارش رؤوس مطالب فصل ها
- ۴۰۵۶ ..... نه. ساختمان رساله
- ۴۰۵۸ ..... ده. فصل بندی و عنوان گذاری
- ۴۰۶۱ ..... یازده. شیوه نقل قول
- ۴۰۶۲ ..... دوازده. شیوه پانویس دهی
- ۴۰۶۲ ..... سیزده. شیوه تنظیم کتابنامه
- ۴۰۶۲ ..... اشاره
- ۴۰۶۵ ..... آزمون
- ۴۰۶۶ ..... درس ۳۶: ویرایش
- ۴۰۶۶ ..... اشاره
- ۴۰۶۶ ..... واژه ویرایش
- ۴۰۶۷ ..... مفهوم ویرایش
- ۴۰۶۷ ..... اقسام ویرایش
- ۴۰۶۷ ..... یک. ویرایش سیاست سازانه
- ۴۰۶۷ ..... دو. ویرایش اساسی یا پردامنه
- ۴۰۶۷ ..... سه. ویرایش ادبی یا صوری یا فنی و یا مکانیکی

- ۴۰۶۷ ..... چهار. ویرایش محتوایی یا ویژه: .....
- ۴۰۶۷ ..... پنج. ویرایش جامع: .....
- ۴۰۶۹ ..... ویژگی های ویراستار خوب .....
- ۴۰۶۹ ..... هماهنگی میان ویراستار و پدیدآورنده .....
- ۴۰۷۱ ..... روند کار ویرایش - - - - -
- ۴۰۷۳ ..... دامنه کار ویرایش .....
- ۴۰۷۴ ..... اصول ویرایش .....
- ۴۰۷۴ ..... یک. رعایت وحدت روش در طول کار. ....
- ۴۰۷۵ ..... دو. پایبندی به اصول و قواعد ویرایش، به هنگام انجام دادن اصلاحات. ....
- ۴۰۷۵ ..... سه. توجه به سبک های متفاوت و گوناگونی های آن ها. ....
- ۴۰۷۵ ..... چهار. پرهیز از ملاحظه بیجا در کار پدیدآورنده. ....
- ۴۰۷۵ ..... پنج. رعایت نظم و خوانایی و زیبایی تصورات ویرایش. ....
- ۴۰۷۵ ..... شش. ارائه پیشنهادها و تذکرات به پدیدآورنده. ....
- ۴۰۷۵ ..... هفت. مشاوره با اهل فن، و مطالعه و بازیابی کارهای پیشین خود، به منظور پرهیز از جمود و درجا زدن. ....
- ۴۰۷۵ ..... نشان های ویرایشی - - - - -
- ۴۰۷۵ ..... اشاره - - - - -
- ۴۰۷۷ ..... ۱. نشان ها در متن .....
- ۴۰۷۸ ..... ۲. نشان ها در حاشیه .....
- ۴۰۸۰ ..... آزمون .....
- ۴۰۸۳ ..... فصل چهارم: بیش تر بدانیم - - - - -
- ۴۰۸۳ ..... اشاره - - - - -
- ۴۰۸۵ ..... درس ۳۷: پیشینه زبان فارسی و گونه های ادبی .....
- ۴۰۸۵ ..... اشاره - - - - -
- ۴۰۸۵ ..... پیشینه زبان فارسی: .....
- ۴۰۸۷ ..... گونه های ادبی در زبان فارسی - - - - -
- ۴۰۸۷ ..... یک. حمدنامه و مناجات. ....
- ۴۰۸۷ ..... دو. ادبیات حماسی - - - - -
- ۴۰۸۷ ..... سه. ادبیات غنایی. ....



- ۴۰۸۸ ..... چهار. ادبیات تعلیمی
- ۴۰۸۸ ..... پنج. ادبیات وصفی و تصویری
- ۴۰۸۹ ..... شش. ادبیات خُشب حالی و زندگی نامه ای
- ۴۰۹۲ ..... آزمون
- ۴۰۹۳ ..... درس ۳۸: آشنایی با زبان شناسی
- ۴۰۹۳ ..... اشاره
- ۴۰۹۳ ..... اشاره
- ۴۰۹۳ ..... تعریف زبان شناسی:
- ۴۰۹۳ ..... ارتباط:
- ۴۰۹۶ ..... خصوصیت خطی زبان:
- ۴۰۹۶ ..... خصوصیت تجزیه دوگانه زبان:
- ۴۰۹۷ ..... تعریف زبان:
- ۴۱۰۱ ..... آزمون
- ۴۱۰۲ ..... درس ۳۹: اصطلاحهای ادبی
- ۴۱۰۲ ..... فرهنگ اصطلاحات ادبی
- ۴۱۰۲ ..... اشاره
- ۴۱۰۲ ..... ارسال المثل
- ۴۱۰۲ ..... استمداد
- ۴۱۰۴ ..... اُسطوره
- ۴۱۰۴ ..... اُطُناب
- ۴۱۰۴ ..... اِغراق
- ۴۱۰۴ ..... اِلتفات، خطاب شاعرانه
- ۴۱۰۴ ..... ایجاز
- ۴۱۰۶ ..... بازگشت به گذشته (فلاش بک)
- ۴۱۰۶ ..... برگردان، تَرجیع
- ۴۱۰۶ ..... بیت الغزل، شاه بیت
- ۴۱۰۶ ..... پیزنگ
- ۴۱۰۶ ..... ترازدی
- ۴۱۰۸ ..... تریلوژی، ترازدی سه تایی

۴۱۰۸	تشخیص
۴۱۰۸	تضمین
۴۱۰۹	تمثیل
۴۱۰۹	جریان سیال ذهن
۴۱۰۹	حادثه مستقل، اپیزود
۴۱۰۹	جس آمیزی
۴۱۰۹	حماسه
۴۱۱۱	خیال
۴۱۱۱	داستان
۴۱۱۳	داستان بلند
۴۱۱۳	داستان کوتاه
۴۱۱۳	درونمایه، مضمون
۴۱۱۵	دو بیتی
۴۱۱۵	راوی
۴۱۱۵	رباعی
۴۱۱۵	رمان
۴۱۱۵	زاویه دید
۴۱۱۷	شخصیت پردازی
۴۱۱۷	شعر آزاد
۴۱۱۸	شعر سپید
۴۱۱۸	علم الجمال
۴۱۱۸	علم معانی
۴۱۱۸	قالب
۴۱۱۸	قَصّه، حکایت
۴۱۲۰	قصیده
۴۱۲۰	قطعه
۴۱۲۰	مثنوی
۴۱۲۰	مَجاز
۴۱۲۲	مُسَطّط

- ۴۱۲۲ ..... مقامه
- ۴۱۲۲ ..... نقد ادبیین
- ۴۱۲۴ ..... نوع ادبی، ژانر
- ۴۱۲۴ ..... نوولاین
- ۴۱۲۵ ..... آزمون
- ۴۱۲۶ ..... درس ۴۰: سبک ها و مکتب های ادبی
- ۴۱۲۶ ..... اشاره
- ۴۱۲۷ ..... سبک دوره و سبک شخصی
- ۴۱۲۷ ..... انواع نثر:
- ۴۱۲۹ ..... مکتب های ادبی
- ۴۱۲۹ ..... اشاره
- ۴۱۲۹ ..... یک. مکتب کلاسی سیسم (= کلاسیک)
- ۴۱۲۹ ..... دو. مکتب عصر فلسفی یا روشنگری
- ۴۱۲۹ ..... سه. مکتب پیش از احساس گرایی
- ۴۱۳۱ ..... چهار. مکتب احساس گرایی (= زمانتیسیم)
- ۴۱۳۱ ..... پنج. مکتب واقع گرایی (= رئالیسم)
- ۴۱۳۱ ..... شش. مکتب وصف گرایی (= ناتورالیسم)
- ۴۱۳۳ ..... هفت. مکتب پاراناس
- ۴۱۳۳ ..... هشت. مکتب رمزگرایی (= سمبلیسم)
- ۴۱۳۵ ..... نه. مکتب دادائیسیم
- ۴۱۳۵ ..... ده. مکتب فرا واقع گرایی (= سور رئالیسم)
- ۴۱۳۶ ..... آزمون
- ۴۱۳۷ ..... منابع مطالعه ادبی
- ۴۱۳۷ ..... اشاره
- ۴۱۳۷ ..... یکم. آیین نگارش و علوم بلاغی.
- ۴۱۳۸ ..... دوم. مباحث نظری،
- ۴۱۳۹ ..... سوم. دستور زبان و زبان شناسی.
- ۴۱۴۰ ..... چهارم. تاریخ ادبیات و نمونه های نثر و نظم.

- ۴۱۴۲ ..... ویرایش و شیوه خط و نشانه گذاری. پنجم .
- ۴۱۴۴ ..... شناسخت و تحلیل میراث ادبی. ششم.
- ۴۱۴۶ ..... داستان معاصر. هفتم.
- ۴۱۴۸ ..... دیگر فنون ادبی (عروض، ترجمه، تلخیص، ...). هشتم.
- ۴۱۴۸ ..... دائرة المعارف ها و فرهنگ ها (لغات، امثال و حکم، ...). نهم .
- ۴۱۵۳ ..... مأخذ شواهد
- ۴۱۶۷ ..... فهرست منابع مهم.
- ۴۱۷۱ ..... ژرفا زاد
- ۴۱۷۱ ..... نگارش
- ۴۱۷۲ ..... ترجمه
- ۴۱۷۲ ..... ادبیات کودکان و نوجوانان
- ۴۱۷۳ ..... تاریخ
- ۴۱۷۳ ..... دادگستر جهان
- ۴۱۷۳ ..... مشخصات کتاب
- ۴۱۷۳ ..... اشاره
- ۴۱۷۵ ..... تقدیم
- ۴۱۷۶ ..... فهرست مطالب کتاب
- ۴۱۸۹ ..... مقدمه چاپ جدید
- ۴۱۹۱ ..... مقدمه چاپ اول
- ۴۱۹۱ ..... اشاره
- ۴۱۹۲ ..... آینده جهان از نظر شیعه
- ۴۱۹۲ ..... انتظار فرج و علت عقب افتادگی
- ۴۱۹۵ ..... پیامی به مسلمین
- ۴۱۹۷ ..... [خاطره شب نیمه شعبان]
- ۴۱۹۹ ..... آغاز عقیده به مهدی
- ۴۱۹۹ ..... اشاره
- ۴۲۰۰ ..... مهدی از عترت پیغمبر
- ۴۲۰۳ ..... احادیث مهدی در کتب سنن
- ۴۲۰۳ ..... اشاره

- ۴۲۰۶ ..... اشکال یکی از نویسندگان
- ۴۲۰۷ ..... ابن خلدون و احادیث مهدی
- ۴۲۰۷ ..... تواتر احادیث
- ۴۲۰۹ ..... همه جا تضعیف مقدم نیست
- ۴۲۱۰ ..... ضعف، به جرم تشیع
- ۴۲۱۱ ..... اختلاف عقیده
- ۴۲۱۳ ..... تعصب بیجا
- ۴۲۱۴ ..... صحیح مسلم و بخاری و احادیث مهدی
- ۴۲۱۵ ..... تذکر لازم
- ۴۲۱۶ ..... سخنی دیگر از ابن خلدون
- ۴۲۱۷ ..... پاسخ:
- ۴۲۱۸ ..... وجود مهدی مسلم بوده
- ۴۲۱۹ ..... مذاکره صحابه و تابعین
- ۴۲۲۴ ..... در انتظار مهدی بودند
- ۴۲۲۵ ..... محمد بن حنفیه
- ۴۲۲۶ ..... محمد بن عبد الله بن حسن
- ۴۲۲۷ ..... فقهای مدینه و احادیث مهدی
- ۴۲۲۹ ..... اشعار دعیل و مهدی
- ۴۲۳۰ ..... مهدی های غیرواقعی
- ۴۲۳۰ ..... اشاره
- ۴۲۳۲ ..... سوءاستفاده
- ۴۲۳۳ ..... احادیث مجعول
- ۴۲۳۶ ..... خانواده پیغمبر و یازده امام از مهدی خبر داده اند
- ۴۲۳۶ ..... اشاره
- ۴۲۳۶ ..... علی بن ابیطالب از مهدی خبر داده
- ۴۲۳۶ ..... فاطمه علیها السلام از مهدی خبر داده
- ۴۲۳۷ ..... حسن بن علی از مهدی خبر داده
- ۴۲۳۷ ..... حسین بن علی از مهدی خبر داده
- ۴۲۳۷ ..... علی بن الحسین از مهدی خبر داده

- حضرت باقر از مهدی خبر داده ..... ۴۲۳۷
- امام صادق از مهدی خبر داده ..... ۴۲۳۸
- موسی بن جعفر از مهدی خبر داده ..... ۴۲۳۸
- امام رضا از مهدی خبر داده ..... ۴۲۳۸
- امام محمد تقی از مهدی خبر داده ..... ۴۲۳۹
- امام علی نقی از مهدی خبر داده ..... ۴۲۴۰
- امام حسن عسکری از مهدی خبر داده ..... ۴۲۴۰
- آیا احادیث مهدی صحیح است؟ ..... ۴۲۴۰
- مهدی گری و جهود و ایرانیان ..... ۴۲۴۲
- اشاره ..... ۴۲۴۲
- علل پیدایش مهدویت ..... ۴۲۴۳
- نیازی به توجیه ندارد ..... ۴۲۴۵
- داستان عبد الله بن سبا ..... ۴۲۴۵
- مهدی در سایر ادیان ..... ۴۲۴۷
- قرآن و مهدویت ..... ۴۲۴۹
- نبوت عامه و امامت ..... ۴۲۵۱
- اشاره ..... ۴۲۵۱
- چه قانونی بشر را سعادت‌مند می‌کند؟ ..... ۴۲۵۳
- سعادت اخروی ..... ۴۲۵۵
- راه تکامل ..... ۴۲۵۶
- عصمت پیامبران ..... ۴۲۵۷
- برهان عقلی بر امامت ..... ۴۲۵۸
- امامت از نظر روایات ..... ۴۲۶۱
- عالم هورقلیا و امام زمان ..... ۴۲۶۵
- آیا در آخر الزمان متولد می‌شود؟ ..... ۴۲۶۷
- اشاره ..... ۴۲۶۷
- تعریف مهدی ..... ۴۲۶۷
- مهدی از اولاد حسین است ..... ۴۲۷۰

- ۴۲۷۲ ..... اگر معروف بود -
- ۴۲۷۶ ..... احادیث اهل بیت برای عموم مسلمین حجت است -
- ۴۲۷۶ ..... اشاره -
- ۴۲۷۹ ..... علی گنجینه علوم نبوت -
- ۴۲۸۰ ..... کتاب علی -
- ۴۲۸۱ ..... وارثان علوم نبوت -
- ۴۲۸۳ ..... آیا امام حسن عسکری فرزندی داشته؟ -
- ۴۲۸۶ ..... امام زمان را در کودکی دیده اند -
- ۴۲۸۶ ..... اشاره -
- ۴۲۹۲ ..... چرا در وصیت ذکر نشد؟ -
- ۴۲۹۳ ..... چرا دیگران مطلع نشدند؟ -
- ۴۲۹۶ ..... مادر صاحب الامر -
- ۴۳۰۱ ..... علمای سنی و تولد مهدی -
- ۴۳۰۴ ..... آیا کودک پنج ساله امام می شود؟ -
- ۴۳۰۴ ..... اشاره -
- ۴۳۰۶ ..... کودکان نابغه -
- ۴۳۰۹ ..... نام بردن قائم و برخاستن مردم -
- ۴۳۱۰ ..... داستان غیبت از چه زمانی پیدا شد؟ -
- ۴۳۱۰ ..... اشاره -
- ۴۳۱۳ ..... کتابهای غیبت قبل از تولد امام عصر -
- ۴۳۱۵ ..... غیبت صغری و کبری -
- ۴۳۱۶ ..... غیبت صغری و ارتباط شیعیان -
- ۴۳۱۶ ..... اشاره -
- ۴۳۱۶ ..... آیا توقیعات به خط خود امام بود؟ -
- ۴۳۱۹ ..... تعداد نواب -
- ۴۳۱۹ ..... عثمان بن سعید -
- ۴۳۲۱ ..... کرامات او -
- ۴۳۲۲ ..... محمد بن عثمان -
- ۴۳۲۳ ..... کرامات او -

- ۴۳۲۴ ..... حسین بن روح
- ۴۳۲۶ ..... نائب چهارم
- ۴۳۲۸ ..... چرا از اول غیبت کامل واقع نشد؟
- ۴۳۲۸ ..... اشاره
- ۴۳۲۹ ..... آیا غیبت کبری حدی دارد؟
- ۴۳۳۰ ..... فلسفه غیبت
- ۴۳۳۲ ..... امام زمان علیه السلام اگر ظاهر بود چه محذوری داشت؟
- ۴۳۳۲ ..... اشاره
- ۴۳۳۳ ..... چرا از مرگ می ترسد؟
- ۴۳۳۳ ..... مگر خدا قدرت حفظ امام را ندارد؟
- ۴۳۳۳ ..... ستمکاران تسلیمش می شدند
- ۴۳۳۴ ..... سکوت کند تا محفوظ بماند
- ۴۳۳۴ ..... پیمان عدم تعرض ببندد
- ۴۳۳۶ ..... چرا نواب خاصی تعیین نکرد؟
- ۴۳۳۸ ..... امام غائب چه فایده ای دارد
- ۴۳۴۲ ..... برای دفاع از اسلام کوشش می کند
- ۴۳۴۵ ..... کتابهای عامه و خصوصیات مهدی
- ۴۳۴۵ ..... اشاره
- ۴۳۴۹ ..... غیبت علوین
- ۴۳۵۲ ..... سلب آزادی در عصر خلفا
- ۴۳۵۴ ..... قضاوت کنید
- ۴۳۵۶ ..... نتیجه
- ۴۳۵۹ ..... تحقیقاتی در طول عمر
- ۴۳۵۹ ..... اشاره
- ۴۳۵۹ ..... آیا برای عمر انسان حدی معین شده؟
- ۴۳۶۱ ..... اسباب طول عمر
- ۴۳۶۳ ..... پیری و علل آن
- ۴۳۶۷ ..... طول عمر حضرت صاحب الامر
- ۴۳۷۰ ..... مقاله ژوستین گلاس



- ۴۳۷۲ ..... تحقیقاتی در طول عمر
- ۴۳۷۲ ..... اشاره
- ۴۳۷۴ ..... باز هم در طول عمر
- ۴۳۷۵ ..... باز هم درباره طول عمر
- ۴۳۷۶ ..... طول عمر
- ۴۳۷۷ ..... خلاصه ای از یک کتاب روسی
- ۴۳۷۷ ..... اشاره
- ۴۳۷۷ ..... ۱- علت پیری
- ۴۳۷۹ ..... ۲- دانش پیری شناسی و مرگ شناسی
- ۴۳۷۹ ..... ۴- فرضیه بوفون فرانسوی
- ۴۳۸۰ ..... ۵- میانگین سن بشر
- ۴۳۸۲ ..... ۶- نظر مچنیکوف دانشمند روسی
- ۴۳۸۳ ..... ۷- بشر فردا عمر بیشتری خواهد کرد
- ۴۳۸۳ ..... فرضیه غیرمعروفی در علت مرگ
- ۴۳۸۵ ..... نتیجه
- ۴۳۸۷ ..... دراز عمران تاریخ
- ۴۳۹۰ ..... مسکن امام زمان
- ۴۳۹۰ ..... اشاره
- ۴۳۹۱ ..... داستان کشورهای اولاد امام
- ۴۳۹۵ ..... جزیره خضراء
- ۴۴۰۳ ..... چه وقت ظاهر میشود
- ۴۴۰۵ ..... علائم ظهور
- ۴۴۰۵ ..... اشاره
- ۴۴۰۷ ..... داستان سفیانی
- ۴۴۰۹ ..... داستان دجال
- ۴۴۱۳ ..... افکار جهانیان آماده میگردد
- ۴۴۱۳ ..... اشاره
- ۴۴۱۹ ..... پیروزی نهائی مستضعفین

- چرا مهدی ظهور نمی کند؟ ----- ۴۴۲۷
- اشاره ----- ۴۴۲۷
- علت دیگر ----- ۴۴۳۰
- وقت ظهور را از کجا می فهمد؟ ----- ۴۴۳۲
- اسباب قیام در یک شب فراهم می شود ----- ۴۴۳۴
- انتظار فرج ----- ۴۴۳۵
- بررسی احادیث مخالف قیام ----- ۴۴۴۱
- اشاره ----- ۴۴۴۱
- [بخش اول] حکومت در متن دین ----- ۴۴۴۱
- اشاره ----- ۴۴۴۱
- امر به معروف و نهی از منکر ----- ۴۴۴۴
- کوتاه سخن ----- ۴۴۴۶
- رسول خدا زمامدار مسلمین ----- ۴۴۴۷
- حکومت اسلامی بعد از رسول خدا ----- ۴۴۵۱
- علی بن ابیطالب خلیفه منصوب رسول خدا ----- ۴۴۵۳
- حکومت اسلامی در زمان غیبت ----- ۴۴۵۴
- وظیفه مسلمین در زمان غیبت ----- ۴۴۵۵
- دو شاهد ----- ۴۴۶۱
- بخش دوم: بررسی احادیث ----- ۴۴۶۵
- اشاره ----- ۴۴۶۵
- دسته اول [روایاتی که به شیعیان سفارش می کند: دعوت هر کسی را که قیام کرد و شما را به خروج مسلحانه دعوت نمود بدون تفکر نپذیرید] ----- ۴۴۶۵
- اشاره ----- ۴۴۶۵
- بررسی معنا و مفاد حدیث ----- ۴۴۶۷
- دسته دوم [احادیثی که دلالت دارند هر قیامی که قبل از قیام جهانی حضرت مهدی علیه السلام انجام بگیرد سرانجام با شکست مواجه خواهد شد] ----- ۴۴۷۳
- اشاره ----- ۴۴۷۳
- سند حدیث ----- ۴۴۷۵
- بررسی معنا و مفاد احادیث ----- ۴۴۷۵
- سند حدیث ----- ۴۴۷۷
- سند حدیث ----- ۴۴۷۸

- ۴۴۷۸ ..... سند حدیث
- ۴۴۷۹ ..... سند حدیث
- ۴۴۷۹ ..... سند حدیث
- ۴۴۸۰ ..... سند حدیث
- ۴۴۸۰ ..... بررسی معنا و مفاد احادیث
- ۴۴۸۲ ..... دسته چهارم احادیثی که به شیعیان توصیه می کند که در قیام و نهضت عجله نکنید.
- ۴۴۸۲ ..... اشاره
- ۴۴۸۲ ..... سند حدیث
- ۴۴۸۲ ..... بررسی مفاد حدیث
- ۴۴۸۳ ..... سند حدیث
- ۴۴۸۳ ..... بررسی مفاد حدیث
- ۴۴۸۴ ..... سند حدیث
- ۴۴۸۴ ..... سند حدیث
- ۴۴۸۴ ..... سند حدیث
- ۴۴۸۶ ..... سند حدیث
- ۴۴۸۶ ..... بررسی معنا و مفاد احادیث
- ۴۴۸۸ ..... دسته پنجم روایاتی که صاحب هر پرچمی را که قبل از قیام حضرت قائم برافراشته شود به عنوان طاغوت معرفی می کند.
- ۴۴۸۸ ..... اشاره
- ۴۴۸۸ ..... سند حدیث
- ۴۴۸۸ ..... سند حدیث
- ۴۴۸۸ ..... بررسی معنا و مفاد حدیث
- ۴۴۹۰ ..... خلاصه سخن و نتیجه گیری
- ۴۴۹۲ ..... خلاصه و نتیجه گیری بحث
- ۴۴۹۸ ..... کیفیت ظهور
- ۴۴۹۸ ..... اشاره
- ۴۵۰۰ ..... سرنوشت کفار
- ۴۵۰۲ ..... سرنوشت یهود و نصاری
- ۴۵۰۶ ..... آیا اکثر جهانیان کشته می شوند؟
- ۴۵۰۶ ..... اشاره

- ۴۵۰۸ ..... معارف اسلام از قم بسمع جهانیان می رسد
- ۴۵۱۱ ..... دشمنان شما به جان هم میافتند
- ۴۵۱۲ ..... جز جنگ چاره ای نیست
- ۴۵۱۳ ..... سلاح مهدی
- ۴۵۱۶ ..... جهان در عصر مهدی
- ۴۵۱۸ ..... پیروزی پیامبران
- ۴۵۲۰ ..... مهدی و آیین جدید
- ۴۵۲۰ ..... اشاره
- ۴۵۲۱ ..... سیره مهدی
- ۴۵۲۲ ..... توضیحات مهدی تازگی دارد
- ۴۵۲۴ ..... مهدی و نسخ احکام
- ۴۵۲۶ ..... از کجا که مهدی قیام نکرده باشد؟
- ۴۵۲۶ ..... اشاره
- ۴۵۲۷ ..... سید علی محمد شیرازی
- ۴۵۳۲ ..... اعتراف به وجود امام غائب
- ۴۵۳۳ ..... سید علی محمد و احادیث توقیت
- ۴۵۳۴ ..... پیروانش چه می گویند؟
- ۴۵۳۵ ..... از نسبت پیغمبری و بابیت تبری جسته
- ۴۵۳۵ ..... کتاب بیان و ادعای قائمیت
- ۴۵۳۷ ..... ادعای باطل و وجود طرفدار
- ۴۵۳۹ ..... مدارک و مأخذ کتاب
- ۴۵۴۸ ..... درباره مرکز

مشخصات کتاب

سرشناسه : مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، ۱۳۸۷

عنوان و نام پدیدآور : دروس حوزه علمیه جدید پایه ۶/ واحد تحقیقات مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان

مشخصات نشر : اصفهان : مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان ۱۳۹۹.

مشخصات ظاهری : نرم افزار تلفن همراه و رایانه

موضوع : حوزه و دانشگاه.

موضوع : حوزه های علمیه-- ایران.

موضوع : دانشگاه ها و مدارس عالی-- ایران.

شناسه افزوده : مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان

توضیح : مجموعه حاضر، متن کتب متداول حوزه از پایه اول تا دهم می باشد.

ص: ۱

فقه

فقه ۵ (الروضه البهیة : از کتاب الطلاق تا کتاب الأطعمه و الأشربه)

المجلد ۳

کتاب الطلاق

اشاره

[شماره صفحه واقعی : ۳۴۳]

ص: ۱

[شماره صفحه واقعی : ۳۴۴]

ص: ۲

وهو إزاله قيد النكاح بغير عوض بصيغه «طالق» «وفيه فصول» :

### الفصل «الأول» «في أركانه»

#### [الصيغه]

«وهي» أربعه «الصيغه والمطلق والمطلقه والإشهاد» على الصيغه. «و» اللفظ «الصريح» من الصيغه «أنتِ أو هذه أو فلانه» ويذكر اسمها أو ما يفيد التعيين «أو زوجتي مثلاً: طالق» وينحصر عندنا في هذه اللفظه «فلا- يكفي» أنتِ «طلاق» وإن صحَّ إطلاق المصدر على اسم الفاعل وقصده فصار بمعنى «طالق» وقوفاً على موضع النصّ (١) والإجماع، واستصحاباً للزوجيه، ولأنّ المصادر إنّما تستعمل في غير موضوعها (٢) مجازاً وإن كان في اسم الفاعل شهيراً، وهو غير كافٍ في استعمالها في مثل الطلاق.

[شماره صفحه واقعي : ٣٤٥]

ص: ٣

---

١- أنظر الوسائل ٢٩٥:١٥-٢٩٦، الباب ١٦ من أبواب مقدمات الطلاق.

٢- في (ع) : موضعها.

«ولا من المطلقات، ولا مطلقه، ولا طَلَّقت فلانه على قولٍ» مشهور (١) لأنَّه ليس بصريح فيه، ولأنَّه إخبار ونقله إلى الإنشاء على خلاف الأصل، فيقتصر فيه على موضع الوفاق وهو صيغ العقود، فأطَّراده في الطلاق قياس، والنص (٢) دلَّ فيه على «طالِق» ولم يدلَّ على غيره، فيقتصر عليه. ومنه يظهر جواب ما احتجَّ به القائل بالوقوع، وهو الشيخ في أحد قوليهِ استناداً إلى كون صيغهِ الماضي في غيره منقوله إلى الإنشاء (٣) ونسبه المصنّف البطلان إلى القول مشعر بميله إلى الصحِّه.

«ولا عبره» عندنا «بالسراح والفراق» وإن عبّر عن الطلاق بهما في القرآن الكريم بقوله: (أَوْ تَشْرِيحٍ بِإِحْسَانٍ (٤) فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ) (٥) لأنَّهما عند الإطلاق لا ينطلقان عليه فكانا كناية عنه لا صراحه فيهما، والتعبير بهما لا يدلُّ على جواز إيقاعه بهما.

[شماره صفحه واقعی : ٣٤٦]

ص: ٤

١- أمّا «أنت من المطلقات» فلم نعثر على القائل بكفائيتها. نعم نسب ذلك في التنقيح ٣:٣٠٣ والمهذب البارع ٣:٤٥٢ إلى الشيخ في المبسوط، ولكن لم نعثر عليه فيه. وأمّا «أنت مطلقه» فالمشهور عدم كفائيتها أيضاً، ونسب في الشرائع ٣:١٧ والتحرير ٤:٦٠ وغيرهما القول بكفائيتها إلى الشيخ إذا نوى الطلاق. أنظر المبسوط ٥:٢٥. أمّا صيغهِ «طلَّقت فلانه» فقد قال في المهذب البارع ٣:٤٥٣ قوله: طَلَّقت فلانه مُنشأً، قال المصنّف: يقع؛ لوقوعه بما يتضمَّنهُ في قوله: هل طَلَّقت؟ فيقول نعم، فمع صريحه أولى ونقل منعه عن الشيخ.

٢- أنظر الصفحة المتقدِّمه، الهامش رقم ١.

٣- لم نعثر على الاستدلال في النهايه ولا في غيرها. نعم، ذكره في الإيضاح ٣:٣٠٧ وفي غيره. أنظر التخريج المتقدِّم آنفاً.

٤- البقره: ٢٢٩.

٥- الطلاق: ٢.



«و» كذا «الخليه والبريه» وغيرهما من الكنايات كالبته، والبتله (١) وحرام، وبائن، واعتدى «وإن قصد الطلاق» لأصالة بقاء النكاح إلى أن يثبت شرعاً ما يزيله.

«وطلاق الأخرس بالإشارة» المفهمه له «والقاء القناع» على رأسها ليكون قرينه على وجوب سترها منه. والموجود فى كلام الأصحاب الإشاره خاصه (٢) وفى الروايه إلقاء القناع (٣) فجمع المصنّف رحمه الله بينهما. وهو أقوى دلالة.

والظاهر أنّ إلقاء القناع من جملة الإشارات، ويكفى منها ما دلّ على قصده الطلاق كما يقع غيره من العقود والإيقاعات والدعاوى والأقارير.

«ولا يقع» الطلاق «بالكتب» - بفتح الكاف مصدر كتب كالكتابه- من دون تلفظه (٤) ممّن يحسنه «حاضراً كان» الكاتب «أو غائباً» على أشهر القولين (٥) لأصالة بقاء النكاح، ولحسنه محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام: «إنما الطلاق أن يقول: أنتِ طالق»... الخبر (٦) وحسنه زراره عنه عليه السلام «فى رجل كتب

[شماره صفحه واقعى : ٣٤٧]

ص: ٥

- ١- البتّ والبتل: القطع.
- ٢- مثل الشيخ فى النهايه: ٥١١، والطوسى فى الوسيله: ٣٢٤، والكيدرى فى الإصباح: ٤٤٩، والمحقق فى الشرائع ٣: ١٨، وغيرهم.
- ٣- أنظر الوسائل ٣٠٠: ١٥-٣٠١، الباب ١٩ من أبواب مقدّمات الطلاق، الحديث ٢ و ٣ و ٥.
- ٤- فى (ف) و (ر): تلفظ.
- ٥- قال الشارح فى المسالك ٧٠: ٩-٧١: اتفق الأصحاب على عدم وقوع الطلاق بالكتابة للحاضر القادر على التلفظ، واختلفوا فى وقوعه من الغائب فذهب الأكثر - ومنهم الشيخ فى المبسوط والخلاف مدّعياً فيه الإجماع - إلى العدم أيضاً. وانظر المبسوط ٥: ٢٨، والخلاف ٤: ٤٦٩، المسأله ٢٩ من كتاب الطلاق.
- ٦- الوسائل ٢٩٥: ١٥، الباب ١٦ من أبواب مقدّمات الطلاق، الحديث ٣.

وللشيخ رحمه الله قول بوقوعه به للغائب دون الحاضر (٢) لصحيحه أبي حمزة الثمالي عن الصادق عليه السلام في الغائب «لا يكون طلاق حتى ينطق به بلسانه، أو يخطه بيده وهو يريد به الطلاق» (٣) وحمل على حاله الاضطرار (٤) جمعاً.

ثم على تقدير وقوعه للضروره أو مطلقاً على وجه، يعتبر رؤيه الشاهدين لكتابته حالتها؛ لأن ذلك بمنزله النطق بالطلاق فلا يتم إلا بالشاهدين، وكذا يُعتبر رؤيتهما إشارة العاجز.

«ولا- بالتخير» للزوجه بين الطلاق والبقاء بقصد الطلاق «وإن إختارت نفسها في الحال» على أصح القولين (٥) لما مرّ (٦) وقول الصادق عليه السلام: «ما للناس والخيار! إنما هذا شيء خصّ الله به رسوله صلى الله عليه وآله» (٧) وذهب ابن الجنيد إلى وقوعه به (٨) لصحيحه حران عن الباقر عليه السلام: «المخيره تبين من ساعتها من غير

[شماره صفحه واقعى : ٣٤٨]

ص: ٦

- ١- الوسائل ٢٩١:١٥، الباب ١٤ من أبواب مقدمات الطلاق، الحديث ٢.
- ٢- اختاره في النهاية: ٥١١.
- ٣- الوسائل ٢٩١:١٥، الباب ١٤ من أبواب مقدمات الطلاق، الحديث ٣.
- ٤- كما في المختلف ٣٥٠:٧، والإيضاح ٣١٠:٣.
- ٥- وهو للأكثر كما في السرائر ٦٧٦:٢، والشرائع ١٨:٣. والقائل بالوقوع القديمان، أنظر عبارتيهما في المختلف ٣٣٩:٧، وهو المنسوب إلى السيد المرتضى وظاهر ابن بابويه في المسالك ٨٠:٩، وانظر رسائل الشريف المرتضى المجموعه الأولى: ٢٤١، والمقنع: ٣٤٧، والفتاوى: ٥١٧:٣.
- ٦- من أصله بقاء النكاح وغيرها.
- ٧- الوسائل ٣٣٦:١٥، الباب ٤١ من أبواب مقدمات الطلاق، الحديث ٣.
- ٨- تقدّم عنه في الهامش رقم ٥.

وَحُمِلت على تخييرها (٢) بسبب غير الطلاق (٣) - كتدليس وعيب - جمعاً.

«ولا معلقاً على شرط» وهو ما أمكن وقوعه وعدمه، كقدوم المسافر ودخولها الدار «أو صفه» وهو ما قطع بحصوله عادةً، كطلوع الشمس وزوالها. وهو موضع وفاق منّا، إلّا أن يكون الشرط معلوم الوقوع له حال الصيغه، كما لو قال: «أنتِ طالق إن كان الطلاق يقع بك» وهو يعلم وقوعه على الأقوى؛ لأنّه حينئذٍ غير معلق، ومن الشرط تعليقه على مشيئه الله تعالى.

«ولو فسر الطلقه بأزيد من الواحد (٤)» كقوله: أنتِ طالق ثلاثاً «لغا التفسير» ووقع واحده؛ لوجود المقتضى وهو قوله: «أنتِ طالق» وانتفاء المانع؛ إذ ليس إلّا الضميمة وهي مؤكّده (٥) لا تنافيه، ولصحيحه جميل (٦) وغيرها (٧) في الذي يُطلق في مجلس ثلاثاً، قال: «هي واحده».

وقيل: يبطل الجميع؛ لأنّه بدعه (٨) لقول الصادق عليه السلام: «من طلق ثلاثاً في

[شماره صفحه واقعى : ٣٤٩]

ص: ٧

١- الوسائل ١٥:٣٣٨، الباب ٤١ من أبواب مقدمات الطلاق، الحديث ١١.

٢- في (ف) و (ش): تخييرها.

٣- أنظر الإيضاح ٣:٣٠٩.

٤- في (س): واحده، وهكذا في نسخه (ر) من الشرح.

٥- فيما سوى (ع): توكّده.

٦- الوسائل ١٥:٣١١-٣١٢، الباب ٢٩ من أبواب مقدمات الطلاق، الحديث ٢ و ٣.

٧- مثل روايه زراره في الوسائل ١٥:٣١٤، الباب ٢٩ من أبواب مقدمات الطلاق، الحديث ١١ وغيرها.

٨- ذهب إليه السيّد المرتضى في أحد قوليه، والعماني وابن حمزه والديلمي، أنظر الانتصار: ٣٠٨، المسألة ١٧٢، والمختلف

٧:٣٥٣، والوسيله: ٣٢٢، والمراسم: ١٦٣.

وحُمل على إرادته عدم وقوع الثلاث التي أرادها (٢).

### [المطلق و شروطه ]

«ويعتبر في المطلق: البلوغ» فلا يصح طلاق الصبي وإن أذن له الولي، أو بلغ عشرين عاماً على أصح القولين (٣) «والعقل» فلا يصح طلاق المجنون المطبق مطلقاً ولا غيره حال جنونه «ويطلق الولي» وهو الأب والجد له مع اتصال جنونه بصغره، والحاكم عند عدمهما، أو مع عدمه «عن المجنون» المطبق مع المصلحة «لا عن الصبي» لأن له أمداً يُرتقب ويزول نقصه فيه، وكذا المجنون ذو الأدوار.

ولو بلغ الصبي فاسد العقل طلق عنه الولي حينئذٍ.

وأطلق جماعه من الأصحاب جواز طلاق الولي عن المجنون من غير فرق بين المطبق وغيره (٤) وفي بعض الأخبار (٥) دلالة عليه. والتفصيل متوجّه،

[شماره صفحه واقعی : ٣٥٠]

ص: ٨

١- الوسائل ٣١٣:١٥، الباب ٢٩ من أبواب مقدمات الطلاق، الحديث ٨.

٢- كما في المختلف ٣٥٤:٧، والإيضاح ٣١٢:٣، وغايه المراد ٢٢٦:٣.

٣- وهو مذهب ابن إدريس والمتأخرين كما في المسالك ٩:١١، وانظر السرائر ٢:٦٦٤ و ٦٩٣، والقواعد ٣:١٢١، والإرشاد ٢:٤٢، والتحرير ٤٩:٤٠-٥٠، والإيضاح ٣:٢٩١ ونسبه فيه إلى أبي الصلاح، وانظر الكافي ٣:٥٠٥، وغيرها. والقول بالصحة للشيخ في النهاية: ٥١٨، والقاضي في المهذب ٢:٢٨٨، والطوسي في الوسيله: ٣٢٣، وهو المنسوب إلى الإسكافي وابن بابويه، أنظر المختلف ٧:٣٦٦، والتنقيح الرائع ٣:٢٩٢.

٤- مثل الشيخ في النهاية: ٥٠٩، والمحقق في الشرائع ٣:١٢، والعلامة في الإرشاد ٢: ٤٢، والمصنّف هنا.

٥- أنظر الوسائل ٣٢٩:١٥، الباب ٣٥ من أبواب مقدمات الطلاق، الحديث الأوّل.

وبه قطع فى القواعد (١).

واعلم أنّ الأخبار غير صريحه فى جوازه من وليه. ولكن فخر المحققين ادعى الإجماع على جوازه (٢) فكان أقوى فى حجّيته (٣) منها. والعجب أنّ الشيخ فى الخلاف ادعى الإجماع على عدمه (٤).

«و» كذا «لا» يطلق الولي عن «السكران» وكذا المغمى عليه، وشارب المُرقد كالنائم؛ لأنّ عذرهم متوقّع الزوال.

«والاختيار، فلا يقع طلاق المكره» كما لا يقع شيء من تصرفاته عدا ما استثنى (٥).

ويتحقّق الإكراه بتوعّده بما يكون مضرّاً به فى نفسه، أو من يجرى مجراه بحسب حاله مع قدره المتوعّد على فعل ما توعّد به، والعلم أو الظنّ أنّه يفعل به لو لم يفعل.

ولا فرق بين كون المتوعّد به قتلاً أو جرحاً أو أخذ مال وإن قلّ، وشتماً وضرباً (٦) وحبساً. ويستوى فى الثلاثة الأوّل جميع الناس. أمّا الثلاثة الأخيره فتختلف باختلاف الناس، فقد يؤثّر قليلها فى الوجيه الذى ينقصه ذلك، وقد

[شماره صفحه واقعى : ٣٥١]

ص: ٩

١- القواعد ١٢١:٣-١٢٢.

٢- الإيضاح ٣:٢٩٢.

٣- فى (ع) : حجّته.

٤- الخلاف ٤:٤٤٢، المسأله ٢٩ من كتاب الخلع.

٥- منه: ما إذا أجبره الحاكم على بيع شيء من أمواله لأداء دينه.

٦- فى (ش) : أو شتماً أو ضرباً.

يحتمل بعض الناس شيئاً منها لا يؤثر في قدره، والمرجع في ذلك إلى العرف.

ولو خيره المكره بين الطلاق ودفع مال غير مستحق فهو إكراه، بخلاف ما لو خيره بينه وبين فعل يستحقه الأمر من مال وغيره وإن حتم أحدهما عليه. كما لا إكراه لو ألزمه بالطلاق ففعله قاصداً إليه، أو على طلاق معينه فطلق غيرها، أو على طلقه فطلق أزيد.

ولو أكرهه على طلاق إحدى الزوجتين فطلق معينه فالأقوى أنه إكراه؛ إذ لا يتحقق فعل مقتضى أمره بدون أحد، وكذا القول في غيره من العقود والإيقاع (١) ولا يشترط التوريه بأن ينوى غيرها وإن أمكنت.

«والقصدُ فلا عبره بعبارة الساهى والنائم والغالط». والفرق بين الأول والأخير: أن الأول لا قصد له مطلقاً، والثاني له قصد إلى غير من طلقها فغلط وتلفظ بها. ومثله ما لو ظن زوجته أجنبيته بأن كانت في ظلمه، أو أنكحها له وليه أو وكيله ولم يعلم. ويصدق في ظنه ظاهراً وفي عدم القصد لو ادّعاها ما لم تخرج العدة الرجعية. ولا يقبل في غيرها إلّامع اتّصال الدعوى بالصيغه. وأطلق جماعه من الأصحاب (٢) قبول قوله في العدة من غير تفصيل.

«ويجوز توكيل الزوجه في طلاق نفسها (٣) وغيرها» كما يجوز توليها غيره من العقود؛ لأنها كامله فلا وجه لسلب عبارتها فيه. ولا يقدر كونها بمنزله

[شماره صفحه واقعى : ٣٥٢]

ص: ١٠

١- كذا في أكثر النسخ، وفي (ش): الإيقاعات، لكن في نسخه بدلها أيضاً: الإيقاع.

٢- مثل الشيخ في المبسوط ٥:٢٥، والخلاف ٤:٤٥٨، المسأله ١٤، والمحقق في الشرائع ٣:١٣، والقواعد ٣:١٢٢، والتحرير ٤:٥١، الرقم ٥٣٧٨.

٣- خالف الشيخ، فممنع توليها طلاق نفسها [الخلاف ٤:٤٧٠-٤:٤٧٢، المسأله ٣١ و ٣٣، والتهذيب ٨:٨٧-٨:٨٩، الحديث ٢٩٩ و ٣٠٠، والاستبصار ٣:٣١٢، الحديث ١١١١ و ١١١٢] استناداً إلى ما ذكرناه من الوجهين وأجبنا عنه. (منه رحمه الله).

موجهه قابله (١) على تقدير طلاق نفسها؛ لأنّ المغايره الاعتباريّه كافيّه. وهو ممّا يقبل النيايه فلا خصوصيّه للنائب. وقوله صلى الله عليه وآله: «الطلاق بيد من أخذ بالساق» (٢) لا ينافيه؛ لأنّ يدها مستفاده من يده، مع أنّ دلالته على الحصر ضعيفه.

### [المطلقة و شروطها]

«ويُعتبر في المطلقة: الزوجيّه» فلا يقع بالأجنبيّه وإن علّق على النكاح، ولا بالأمه.

«والدوام» فلا يقع بالمتّمّع بها.

«والطهر من الحيض والنفاس إذا كانت المطلقة مدخولاً بها حائلاً حاضراً زوجها معها» فلو اختلّ أحد الشروط الثلاثة-بأن كانت غير مدخول بها، أو حاملاً إن قلنا بجواز حيضها، أو زوجها غائب عنها-صحّ طلاقها وإن كانت حائضاً أو نفساء.

لكن ليس مطلق الغيبه كافياً في صحّ طلاقها، بل الغيبه على وجه مخصوص. وقد اختلف في حدّ الغيبه المجوّزه له على أقوال (٣) أجودها مضمي مدّه

[شماره صفحه واقعي : ٣٥٣]

ص: ١١

١- في (ر): وقابله.

٢- المستدرک ١٥:٣٠٦، الباب ٢٥ من أبواب مقدّمات الطلاق، الحديث ٣.

٣- القول الأوّل: عدم تقديرها بمدّه، وهو المنسوب إلى المفيد وابن بابويه والعماني وأبي الصلاح والديلمي، أنظر المقنعه: ٥٢٦، والمختلف ٣٥٦:٧-٣٥٧، والكافي: ٣٠٦، والمراسم: ١٦٣. الثاني: التقدير بشهر، اختاره الشيخ في النهاية: ٥١٢، وابن حمزه في الوسيه: ٣٢٠. الثالث: التقدير بثلاثة أشهر، اختاره الإسكافي، والعلامة في المختلف ٣٥٧:٧-٣٥٨. الرابع: التقدير بمضي مدّه يعلم انتقالها من الطهر الذي واقعها فيه إلى آخر بحسب عاداتها، وهو المنسوب إلى الشيخ في الاستبصار، وابن إدريس، وأكثر المتأخّرين. أنظر الاستبصار ٣:٢٩٥، ذيل الحديث ١٠٤٣، والسرائر ٢:٦٨٦، والشرائع ١٤:٣-١٥، والمختصر: ١٩٧، والتحرير ٤:٥٤، والقواعد ٣:١٢٦. الخامس: التقدير بمضي ما بين شهر إلى ثلاثة أشهر، وهو المنسوب إلى الشيخ في موضع آخر من النهاية، وابن البرّاج. أنظر النهاية: ٥١٧، والمهذّب ٢:٢٨٧. راجع للتفصيل الإيضاح ٣:٣٠٤، والمهذّب البارع ٣:٤٤٤، والتنقيح الرائع ٣:٢٩٧، والمسالك ٣:٣٧، وغيرها.

يُعلم أو يُظنُّ انتقالها من الطهر الذي واقعها فيه إلى غيره. ويختلف ذلك باختلاف عاداتها، فمن ثمَّ اختلف الأخبار (١) في تقديرها، واختلفت بسببها الأقوال، فإذا حصل الظنُّ بذلك جاز طلاقها وإن اتَّفَق كونها حائضاً حالَّ الطلاق إذا لم يعلم بحيضها حينئذٍ ولو بخبر من يعتمد على خبره شرعاً، وإلَّا بطل. وفي حكم علمه بحيضها علمه بكونها في طهر المواقعه على الأقوى.

وفي المسألة بحث عريض قد حَقَّقناه في رساله مفرده (٢) من أراد تحقيق الحال فليقف عليها.

وفي حكم الغائب من لا- يمكنه معرفه حالها لحبسٍ ونحوه مع حضوره، كما أنَّ الغائب الذي يمكنه معرفه حالها أو قبل انقضاء المدَّة المعتبره في حكم الحاضر.

ويتحقَّق ظنُّ انقضاء نفاسها بمضَى زمانٍ تلد فيه عاده وأكثر النفاس بعدها أو عاداتها فيه. ولو لم يعلم ذلك كلّه ولم يظنّه تربّص ثلاثة أشهر كالمستراه.

«والتعيين» أي تعيين المطلَّقه لفظاً أو نية، فلو طلق إحدى زوجته لا- بعينها بطل «على الأقوى» لأصالة بقاء النكاح، فلا- يزول إلَّا بسبب محقِّق السببيّه، ولأنَّ الطلاق أمر معيّن فلا- بدُّ له من محلٍّ معيّن، وحيث لا- محلٌّ فلا- طلاق، ولأنَّ الأحكام من قبيل الأعراض فلا بدُّ لها من محلٍّ تقوم [ به ] (٣)

[شماره صفحه واقعى : ٣٥٤]

ص: ١٢

١- أنظر الوسائل ٣٠٥:١٥-٣٠٨، الباب ٢٥ و ٢٦ من أبواب مقدمات الطلاق.

٢- طبعت في ضمن رسائل الشهيد الثاني ١:٤٠٩-٤٤١، رساله رقم ١٥.

٣- في المخطوطات: بها.



ولأنّ توابع الطلاق من العده وغيرها لا بدّ لها من محلّ معيّن.

وقيل: لا- يشترط، وتستخرج المطلّقه بالقرعه أو يُعيّن من شاء (١) لعموم مشروعته الطلاق، ومحلّ المبهّم جاز أن يكون مبهماً، ولأنّ إحداهما زوجه وكلّ زوجه يصحّ طلاقها. وقوّاه المصنّف في الشرح (٢).

ويتفرّع على ذلك العده، فقيل: ابتداءها من حين الإيقاع (٣) وقيل: من حين التعيين (٤) ويتفرّع عليه أيضاً فروع كثيره ليس هذا موضع ذكرها.

[شماره صفحه واقعى : ٣٥٥]

ص: ١٣

- 
- ١- قاله الشيخ في المبسوط ٧٦:٥-٧٨، والمحقّق في الشرائع ١٥:٣، والعلّامه في القواعد ١٢٣:٣.
  - ٢- ما نسبه الشارح للمصنّف هنا- ومثله في المسالك ٩:٤٩- موافق لما في الطبعه الحجرية لغايه المراد: ٢١٨ حيث ذكر الرأيين في المسأله: الاشتراط وعدمه ثمّ علّق عليه بعبارة: «وهو الأقوى»، ولكن في الطبعه المحقّقه لغايه المراد ٣:٢٢٩ أضيفت كلمه «الأول» قبل «هو»، فنسب إليه تقوية الرأي الأوّل، والظاهر أنّه سهو في التحقيق أو في اختيار النسخه.
  - ٣- قاله الشيخ في المبسوط ٧٨:٥.
  - ٤- قاله العلّامه في القواعد ١٢٥:٣، والتحرير ٤:٥٧، الرقم ٥٣٨٧.

[شماره صفحه واقعی : ۳۵۶]

ص: ۱۴

إشاره

«فى أقسامه»

وهو ينقسم أربعة أقسام «وهى»: ما عدا المباح-وهو متساوى الطرفين-من الأحكام الخمسه، فإنه لا يكون كذلك، بل إنا راجح أو مرجوح مع المنع من النقيض وتعيينه (١) أم لا.

[المحرم]

وتفصيلها: أنه «إمّا حرام، وهو طلاق الحائض، لا (٢) مع المصحح له» وهو أحد الأمور الثلاثة السابقه، أعنى: عدم الدخول أو الحمل أو الغيبه «وكذا النفساء، وفى طهر جامعها فيه» وهى غير صغيره ولا يائسه ولا حامل مع علمه بحالها أو مطلقاً؛ نظراً إلى أنه لا يُستثنى للغائب إلا كونها حائضاً، عملاً بظاهر النص (٣).

«والثلاث من غير رجعه» والتحریم هنا يرجع إلى المجموع من حيث هو مجموع، وذلك لا ينافى تحليل بعض أفراده وهو الطلقه الأولى؛ إذ لا منع منها إذا اجتمعت الشرائط.

[شماره صفحه واقعى : ٣٥٧]

ص: ١٥

١- فى (ر) : تعينه.

٢- فى (ق) و (س) ونسخه (ش) من الشرح: إلأ.

٣- راجع الوسائل ٣٠٨:١٥، الباب ٢٦ من أبواب مقدمات الطلاق، الحديث ٦.

«وكَلَّه» أى الطلاق المحرّم بجميع أقسامه «لا يقع» بل يبطل «لكن يقع فى» الطلقات «الثلاث» من غير رجعه «واحد» وهى الأولى، أو الثانية على تقدير وقوع خلل فى الأولى، أو الثالثة على تقدير فساد الأوليين.

### [المكروه]

«وإمّا مكروه، وهو الطلاق مع التّام الأخلاق» أى أخلاق الزوجين، فإنّه ما من شىء ممّا أحلّه الله تعالى أبغض إليه من الطلاق (١) وذلك حيث لا موجب له.

### [الواجب]

«وإمّا واجب، وهو طلاق المولى والمظاهر» فإنّه يجب عليه أحد الأمرين: الفئه أو الطلاق كما سيأتى (٢) فكل واحد منهما يوصف بالوجوب التخييرى، وهو واجب بقول مطلق.

### [المستحب]

«وإمّا سنّه، وهو الطلاق مع الشقاق» بينهما «وعدم رجاء الاجتماع» والوفاق «والخوف من الوقوع فى المعصيه» يمكن أن يكون هذا من تتمه شرائط سُنّيته على تقدير الشقاق، ويمكن كونه فرداً برأسه، وهو الأظهر، فإنّ خوف الوقوع فى المعصيه قد يجمع اتّفاقهما، فيسنّ تخلصاً من الخوف المذكور إن لم يجب كما وجب النكاح له.

«ويُطلق الطلاق السنّى» المنسوب إلى السنّه «على كلّ طلاق جائز شرعاً» والمراد به الجائز بالمعنى الأعمّ «وهو ما قابل الحرام» ويقال له: «طلاق السنّه بالمعنى الأعمّ». ويقابله «البدعى» وهو الحرام. ويطلق «السنّى» على معنى أخصّ من الأوّل، وهو أن يُطلق على الشرائط ثمّ يتركها حتى تخرج من العده ويعقد عليها ثانياً، ويقال له: «طلاق السنّه بالمعنى الأخصّ» وسيأتى ما يختلف من حكمهما.

[شماره صفحه واقعى : ٣٥٨]

ص: ١٦

١- كما ورد فى الوسائل ٢٦٧:١٥، الباب الأوّل من أبواب مقدّمات الطلاق، الحديث ٥.

٢- فى الصفحه ٤١٨ و ٤٢٧.

## [ طلاق البائن ]

«وهو» أى الطلاق السنّى بالمعنى الأعمّ «ثلاثه» أقسام: «بائن» لا يمكن للمطلّق الرجوع فيه ابتداءً «وهو ستّه: طلاق غير المدخول بها» دخولاً يوجب الغسل فى قُبَل أو دُبُر «واليائسه» من المحيض ومثلها لا تحيض «والصغيره» إذ لا عدّه لهذه الثلاث ولا رجوع إلّافى عدّه «و» طلاق «المختلعه والمباراه ما لم ترجعا فى البذل» فإذا رجعتا صار رجعيّاً «والمطلّقه ثالثه» ثلاثه (١) «بعد رجعتين» كلّ واحده عقيب طلّقه إن كانت حرّه، وثانيه بينها وبين الأولى رجعه إن كانت أمه.

## [ طلاق الرجعى ]

«ورجعى وهو ما للمطلّق فيه الرجعه» سواء «رجع أو لا» فإطلاق «الرجعى» عليه بسبب جوازها فيه، كإطلاق «الكاتب» على مطلق الإنسان من حيث صلاحيّته لها (٢).

## [ طلاق العده ]

«و» الثالث: «طلاق العده»، وهو أن يطلّق على الشرائط، ثمّ يرجع فى العده ويطلّ، ثمّ يطلّق فى طهر آخر» وإطلاق «العدى» عليه من حيث الرجوع فيه فى العده. وجعله قسيماً للأولين يقتضى مغايرته لهما مع أنه أخصّ من الثانى، فإنّه من جمله أفرادها، بل أظهرها حيث رجع فى العده، فلو جعله قسامين ثمّ قسّم الرجعى إليه وإلى غيره كان أجود.

## [ حكم المطلّقه تسعا ]

«وهذه» أعى المطلّقه للعدّه «تحرم فى التاسعه أبداً» إذا كانت حرّه، وقد تقدّم (٣) أنها تحرم فى كلّ ثالثه حتّى تنكح [ زوجاً ] (٤) غيره،

[شماره صفحه واقعى : ٣٥٩]

ص: ١٧

١- تفسير لثالثه، بمعنى أنّ ثلاثه أنسب من الثالثه؛ لتعلّق الحكم بالثلاثه لا بالثالثه فقط. ويمكن فيه الإضافه من قبيل: ثانى اثنين، وثالث ثلاثه. (هامش ر).

٢- أى للكتابه.

٣- تقدّم فى الصفحه ٢١٥ وما بعدها.

٤- لم يرد فى المخطوطات.

وَأَنَّ الْمَعْتَبِرَ طَلَقَهَا لِلْعَدَّةِ مَرَّتَيْنِ مِنْ كُلِّ ثَلَاثَةٍ؛ لِأَنَّ الثَّلَاثَ لَا يَكُونُ عَدَّةً حَيْثُ لَا رَجُوعَ فِيهَا فِيهِ.

### [حكم المطلقة ثلاثاً]

«وما عده» من أقسام الطلاق الصحيح - وهو ما إذا رجع فيها وتجرد عن الوطء أو بعدها بعقد جديد وإن وطئ - تحرم المطلقة «في كلِّ ثالثه للحزبه» وفي كلِّ ثانيه للأمه.

وفي إلحاق طلاق المختلعه إذا رجع في العدة بعد رجوعها في البذل، والمعقود عليها في العدة الرجعية به (١) قولان (٢) منشؤهما: من أنَّ الأوَّل من أقسام البائن، والعدى من أقسام الرجعى، وأنَّ شرطه الرجوع في العدة، والعقد الجديد لا يُعدَّ رجوعاً؛ ومن أنَّ رجوعها في البذل صيرته رجعيّاً، وأنَّ العقد في الرجعى بمعنى الرجعه.

والأقوى إلحاق الأوَّل به دون الثاني؛ لاختلال الشرط ومنع إلحاق المساوى بمثله.

«والأفضل في الطلاق أن يطلِّق على الشرائط» المعتبره في صحته «ثم يتركها حتى تخرج من العدة، ثم يتزوجها إن شاء، وعلى هذا. . .» و (٣) هو طلاق السنه بالمعنى الأخص، ولا تحرم المطلقة به مؤيداً أبداً. وإنما كان أفضل للأخبار الداله عليه (٤) وإنما يكون أفضل حيث تشترك أفراده في أصل الأفضليته وجوباً

[شماره صفحه واقعى : ٣٦٠]

ص: ١٨

١- بالعدى.

٢- القول بإلحاق المختلعه وعدم إلحاق المعقود عليها للعلامة في التحرير ٤:٦٧ ذيل الرقم ٥٤٠٣. وأما القول بعدم إلحاقهما أو إلحاق المعقود عليها فلم نعر على قائله.

٣- فى (ر) زياده: هذا.

٤- أنظر الوسائل ١٥:٣٦٢، الباب ٥ من أبواب أقسام الطلاق.

أو ندباً؛ لاقتضاء أفعل التفضيل الاشتراك في أصل المصدر، وما يكون مكروهاً أو حراماً لا فضيله فيه.

□  
«وقد قال بعض الأصحاب» وهو عبد الله بن بكير: «إنّ هذا الطلاق لا يحتاج إلى محلّ بعد الثلاث» بل استيفاء العدّه الثالثه يهدم التحريم استناداً إلى روايه أسندها إلى زرارهِ، قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «الطلاق الذي يحبه الله تعالى والذي يطلّق الفقيه وهو العدل بين المرأه والرجل: أن يطلّقها في استقبال الطهر، بشهاده شاهدين وإرادته من القلب، ثم يتركها حتّى تمضى ثلاثه قروء، فإذا رأت الدم في أوّل قطره من الثالثه-وهو آخر القراء؛ لأنّ الأقراء هي الأطهار-فقد بانت منه وهي أملك بنفسها، فإن شاءت تزوّجته وحلّت له، فإن فعل هذا بها مئة مرّه هدم ما قبله وحلّت له بلا زوج» . . . الحديث (١).

□  
□  
وإنّما كان ذلك قول عبد الله؛ لأنّه قال حين سئل عنه: «هَذَا مِمَّا رَزَقَ اللَّهُ مِنَ الرَّأْيِ» (٢) ومع ذلك رواه بسند صحيح. وقد قال الشيخ: إنّ العصابه أجمعت على تصحيح ما يصحّ عن عبد الله بن بكير، وأقرّوا له بالفقه والثقه (٣).

وفيه نظر؛ لأنّه فطحى المذهب، ولو كان ما رواه حقّاً لما جعله رأياً له. ومع ذلك فقد اختلف سند الروايه عنه، فتاره أسندها إلى رفاعه (٤) وأخرى إلى زرارهِ، ومع ذلك نسبه إلى نفسه. والعجب من الشيخ رحمه الله مع دعواه الإجماع المذكور أنّه قال: إنّ إسناده إلى زرارهِ وقع نصره لمذهبه الذي أفتى به، لما رأى أنّ أصحابه

[شماره صفحه واقعى : ٣٦١]

ص: ١٩

- ١- الوسائل ٣٥٥:١٥-٣٥٦، الباب ٣ من أبواب أقسام الطلاق، الحديث ١٦.
- ٢- الوسائل ٣٥٦:١٥، ذيل الحديث المتقدّم آنفاً.
- ٣- اختيار معرفه الرجال (رجال الكشي): ٣٧٥، الرقم ٧٠٥.
- ٤- كما في الوسائل ٣٥٣:١٥، الباب ٣ من أبواب أقسام الطلاق، الحديث ١١.

لا- يقبلون ما يقوله برأيه. قال: وقد وقع منه من العدول عن اعتقاد مذهب الحق إلى الفطحيه ما هو معروف، والغلط في ذلك أعظم من الغلط في إسناد فتياً يعتقد صحته لشبهه دخلت عليه إلى بعض أصحاب الأئمه عليهم السلام (١).

«والأصح احتياجه إليه» أى إلى المحلل؛ للأخبار الصحيحه الداله عليه (٢) وعموم القرآن الكريم (٣) بل لا يكاد يتحقق في ذلك خلاف؛ لأنه لم يذهب إلى القول الأول أحد من الأصحاب على ما ذكره جماعه (٤) وعبد الله بن بكير ليس من أصحابنا الإماميه، ونسبه المصنّف له إلى أصحابنا التفاتاً إلى أنه من الشيعة في الجملة، بل من فقهاءهم-على ما نقلناه عن الشيخ- وإن لم يكن إمامياً. ولقد كان ترك حكاية قوله في هذا المختصر أولى.

«ويجوز طلاق الحامل أزيد من مرّه» مطلقاً (٥) على الأقوى «ويكون طلاق عدّه إن وطئ» بعد الرجعه ثم طلق «وإلا» يطأ بعدها «فسنّه بمعناه الأعم» وأما طلاق السنّه بالمعنى الأخصّ فلا يقع بها؛ لأنه مشروط بانقضاء العدّه ثم تزويجها ثانياً كما سبق (٦) وعدّه الحامل لا تنقضى إلا بالوضع،

[شماره صفحه واقعى : ٣٦٢]

ص: ٢٠

- ١- التهذيب ٨:٣٦، ذيل الحديث ١٠٧، والوسائل ١٥:٣٥٦، الباب ٣ من أبواب أقسام الطلاق، ذيل الحديث ١٦.
- ٢- أنظر الوسائل ١٥:٣٥٠ و ٣٥٧، الباب ٣ و ٤ من أبواب أقسام الطلاق.
- ٣- وهو عموم قوله تعالى: فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ البقره: ٢٣٠.
- ٤- مثل: ابن فهد الحلّي في المهذب البارع ٣:٤٦٥، والفاضل المقداد في التنقيح الرائع ٣: ٣٢٠.
- ٥- سواء مضت ثلاثه أشهر أم لا.
- ٦- في الصفحه ٣٦٠.



وبه تخرج عن كونها حاملاً، فلا يصدق أنّها طُلِّقت طلاقَ السُّنَّة بالمعنى الأخصّ ما دامت حاملاً، إلّا أن يُجعل وضعها قبل الرجعه كاشفاً عن كون طلاقها السابق طلاق سُنَّة بذلك المعنى. والأقوال هنا مختلفة (١) كالأخبار (٢) والمحصّل ما ذكرناه.

«والأولى تفریق الطَّلقات على الأطهار» بأن يوقع كلّ طلقه في طهر غير طهر الطلقه السابقه «لمن» أراد أن «يُطلق ويراجع» أزيد من مرّه.

وهذه الأولويّه بالإضافة إلى ما يأتي بعده، وإلّا فهو موضع الخلاف وإن

[شماره صفحه واقعی : ٣٤٣]

ص: ٢١

١- وهى أربعه: الأول: قول الصدوقين فى رساله والمقنع، وهو أنّه إذا راجع الحبلى قبل أن تضع أو يمضى لها ثلاثه أشهر ثمّ أراد طلاقها ثانياً لم يكن له ذلك إلّا بعد الوضع والطهر، ولم يفصّلاً، أنظر المختلف ٧:٣٦٢، والمقنع: ٣٤٦. الثانى: قول الإسكافى وهو أنّه إذا أراد طلاقها بعد الرجعه وكان قد واقعها، اشترط مضى شهر من المواقعه، وكذا فى الثالث، ويحرم حتّى المحلل، أنظر المختلف ٧:٣٦٢. الثالث: قول الشيخ والقاضى وابن حمزه بالمنع من طلاق السُنَّة، بمعنى أنّه إذا طلقها وراجعها ولم يواقعها فليس له طلاقها حتّى تضع ما فى بطنها، أنظر النهايه: ٥١٦-٥١٧، والمهذّب ٢:٢٨٥-٢:٢٨٦، والوسيله: ٣٢٢. الرابع: قول ابن إدريس، واختاره المتأخرون- كما فى غايه المرام ٣:٣١٨- مثل المحقّق والعلّامه، وهو أنّه يجوز طلاقها للسُنَّة كما يجوز للعدّه، أنظر السرائر ٢:٦٨٩، والشرائع ٣:٢٤، والنهائيه ونكتها ٣:٤٤٢، والمختلف ٧:٣٦٤، والإيضاح ٣:٣١٧، وراجع للتفصيل الإيضاح ٣:٣١٦، والمهذّب البارع ٣:٤٦٨، والتنقيح الرائع ٣:٣٢١.

٢- أنظر الوسائل ١٥:٣٠٩، الباب ٢٧ من أبواب مقدّمات الطلاق، و ٣٨٠، الباب ٢٠ من أبواب أقسام الطلاق، و ٤١٧، الباب ٩ من أبواب العدد.

كان أصحّ الروایتين (١) صحّته، وإنّما الأولى المُخرج من الخلاف أن يراجع ويطأ ثم يُطلّق في طهر آخر، فإنّ الطلاق هنا يقع إجماعاً.

«ولو طلق مَرّات في طهر واحد» بأن يُطلّق ويراجع، ثم يطلّق ويراجع، وهكذا. . . ثلاثاً «فخلاف أقربه الوقوع مع تخلّل الرجعه» بين كلّ طلاقين؛ لعموم القرآن (٢) والأخبار الصحيحه (٣) بصحّه الطلاق لمن أرادَه في الجملة، إلّا ما أخرجه الدليل. وروى إسحاق بن عمّار عن أبي الحسن عليه السلام قال: «قلت له: رجل طلق امرأته ثم راجعها بشهود، ثم طلقها بشهود، ثم راجعها بشهود، ثم طلقها بشهود [٤] تبين منه؟ قال: نعم. قلت: كلّ ذلك في طهر واحد، قال: تبين منه» (٥).

وهذه الروايه من الموثّق، ولا معارض لها إلّا روايه عبد الرحمن بن الحجّاج عن الصادق عليه السلام «في الرجل يطلق امرأته، له أن يراجعها؟ قال: لا يطلق الطلقه الأخرى حتّى يمسه» (٦) وهي لا تدلّ على بطلانه؛ نظراً إلى أنّ

[شماره صفحه واقعي : ٣٦٤]

ص: ٢٢

- ١- أنظر الوسائل ١٥:٣٧٨، الباب ١٩ من أبواب أقسام الطلاق، الحديث ١ و ٢.
- ٢- هو قوله تعالى: الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ البقره: ٢٩٥.
- ٣- أنظر الوسائل ١٥:٣٧٩، الباب ١٩ من أبواب أقسام الطلاق، الحديث ٣ و ٥.
- ٤- ما بين المعقوفتين لم يرد في المخطوطات، إلّا أنّه صحّح في (ش) طبقاً لما في التهذيب ٨:٩٢، الباب ٣ في أحكام الطلاق، الحديث ٢٣٦، والوسائل ونصّ الحديث فيهما: «رجل طلق امرأته ثم راجعها بشهود، ثم طلقها، ثم بدا له فراجعها بشهود، ثم طلقها فراجعها بشهود تبين منه؟ . . .».
- ٥- راجع الهامش رقم ٣، الحديث ٥.
- ٦- الروايه الثانيه [ روايه عبد الرحمن بن الحجّاج، الوسائل ١٥:٣٧٦-٣٧٧، الباب ١٧ من أبواب أقسام الطلاق، الحديث ٢ ] حسنه السند، والأولى [ روايه إسحاق بن عمّار ] موثقه لكنّها معتضده بعموم القرآن والأخبار الصحيحه. (منه رحمه الله).

النهى فى غير العباده لا يفسد.

واعلم أنّ الرجعه بعد الطلقه تجعلها بمنزله المعدومه بالنسبه إلى اعتبار حالها قبل الطلاق وإن بقى لها أثر فى الجملة كعدّها من الثلاث، فيبقى حكم الزوجيّه بعدها كما كان قبلها، فإذا كانت مدخولاً بها قبل الطلاق ثمّ طلقها وراجع ثمّ طلق، يكون طلاقها طلاق مدخول بها، لا- طلاق غير مدخول بها؛ نظراً إلى أنّ الرجعه بمنزله الترويح الجديد فيكون طلاقها بعده واقعاً على غير مدخول بها؛ لما عرفت من أنّ الرجعه أسقطت حكم الطلاق، ولولا ذلك (1) لم يمكن الطلاق ثلاثاً وإن فُرق الطلقات على الأطهار من غير دخول والروايات الصحيحه (2) ناطقه بصحّتها حينئذٍ، وكذا فتوى الأصحاب (3) إلّا من شدّد (4) وحينئذٍ فيكون الطلاق الثانى رجعيّاً لا بائناً، وإن وقع بغير مدخول بها بالنسبه إلى ما بعد الرجعه، فإنّها مدخول بها قبلها، وهو كافٍ.

«وتحتاج» المطلّقه مطلقاً «مع كمال» الطلقات «الثلاث إلى المحلّل» للنصّ (5) والإجماع. ومخالفه من سبق ذكره (6) فى بعض موارد

[شماره صفحه واقعى : ٣٦٥]

ص: ٢٣

١- فى (ع) زياده: لكان.

٢- مثل صحيحه عبد الحميد وصحيحه البنظى، أنظر الوسائل ١٥:٣٧٨، الباب ١٩ من أبواب أقسام الطلاق، الحديث ١ و ٢.

٣- لم يرد «الأصحاب» فى (ع).

٤- المخالف ابن أبى عقيل [نقل عنه العلامه فى المختلف ٧:٣٨٠] لا نعرف مخالفاً غيره. (منه رحمه الله).

٥- المتقدّم تخريجه تفصيلاً فى الصفحه ٣٦٢، الهامش رقم ٢.

٦- وهو عبد الله بن بكير، وسبق فى الصفحه ٣٦١.

غير قادح فيه بوجه.

«ولا يلزم الطلاق بالشك» فيه لتدفع الشبهة الناشئة من احتمال وقوعه، بل تبقى على حكم الزوجية؛ لأصاله عدمه وبقاء النكاح.

لكن لا يخفى الورع في ذلك، فراجع إن كان الشك في طلاق رجعي ليكون على يقين من الحل، أو في البائن بدون ثلاث جدد النكاح، أو بثلاث أمسك عنها وطلقها ثلاثاً لتحل لغيره يقيناً. وكذا يُبنى على الأقل لو شك في عدده، والورع الأكثر.

[حكم الطلاق المريض]

«ويكره للمريض الطلاق» للنهي عنه في (١) الأخبار (٢) المحموله على الكراهه جمعاً بينها وبين ما دل على وقوعه صريحاً (٣) «فإن فعل توارثا في» العدة «الرجعية» من الجانبين كغيره «وترثه» هي «في البائن والرجعي إلى سنه» من حين الطلاق؛ للنص (٤) والإجماع. وربما علل بالتهمه بإرادته إسقاط إرثها، فيؤخذ بنقيض مطلوبه (٥) وهو لا يتم حيث تسأله الطلاق أو تخالعه أو تبارئه.

والأقوى عموم الحكم؛ لإطلاق النصوص «ما لم تزوج» بغيره «أو يبرأ من مرضه» فينتفى إرثها بعد العدة الرجعية وإن مات في أثناء السنه.

وعلى هذا لو طلق أربعاً في مرضه ثم تزوج أربعاً ودخل بهن ومات في

[شماره صفحه واقعي : ٣٦٦]

ص: ٢٤

١- في (ر) زياده: بعض.

٢- أنظر الوسائل ٣٨٣:١٥، الباب ٢١ من أبواب أقسام الطلاق.

٣- أنظر الوسائل ٣٨٤:١٥-٣٨٧، الباب ٢٢ من أبواب أقسام الطلاق.

٤- أنظر الوسائل ٣٨٤:١٥-٣٨٧، الباب ٢٢ من أبواب أقسام الطلاق.

٥- كما في المختلف ٣٣٥:٧، والتنقيح الرائع ٣٢٣:٣.

السنة مريضاً قبل أن تتزوج المطلقات، ورث الثمان الثمن أو الربع بالسوية. ولا يرث أزيد من أربع زوجات اتفاقاً (١) إلّا هنا. ولا يلحق الفسخ في المرض بالطلاق، عملاً بالأصل.

### [الرجعه]

«والرجعه تكون بالقول، مثل رجعت وارتجعت» متصلاً بضميرها، فيقول: رجعتك وارتجعتك، ومثله راجعتك. وهذه الثلاثه صريحه، وينبغي إضافه «إلى» أو «إلى نكاحي». وفي معناها: رددتك وأمسكتك؛ لورودهما في القرآن قال تعالى: (وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ (٢) فَأِمْسَاكُ بِمَعْرُوفٍ) (٣) ولا يفتقر إلى نية الرجعه؛ لصراحه الألفاظ.

وقيل: يفتقر إليها في الأخيرين (٤) لاحتمالهما غيرها كالإمساك باليد أو في البيت ونحوه. وهو حسن.

«وبالفعل كالوطء والتقبيل واللمس بشهوه» لدلالته على الرجعه كالقول، وربما كان أقوى منه. ولا تتوقف إباحته على تقدم رجعه؛ لأنها زوجه. وينبغي تقييده بقصد الرجوع به أو بعدم قصد غيره؛ لأنه أعم خصوصاً لو وقع منه سهواً. والأجود اعتبار الأول.

«وإنكار الطلاق رجعه» لدلالته على ارتفاعه في الأزمنه الثلاثه ودلاله الرجعه على رفعه في غير الماضي، فيكون أقوى، أو دلالته عليها ضمناً. ولا يقدح فيه كون الرجعه من توابع الطلاق فتنفى حيث ينتفى المتبوع؛ لأن

[شماره صفحه واقعى : ٣٦٧]

ص: ٢٥

١- احترز بقوله: اتفاقاً، عن مثل ما أسلم عن أزيد من أربع فاختار أربعاً أو مات قبل البيان أو مات قبل الاختيار، فقد قيل: إن سهم الزوجه يقسم بينهما أجمع، لكن الأقوى خلافه. وكيف كان لم يحصل الاتفاق عليه. (منه رحمه الله).

٢- البقره: ٢٢٨ و ٢٢٩.

٣- البقره: ٢٢٨ و ٢٢٩.

٤- قاله العلامة وولده في القواعد ٣: ١٣٥، والإيضاح ٣: ٣٢٩.

غايته التزام ثبوت النكاح والإنكار يدلّ عليه، فيحصل المطلوب منها وإن أنكر سبب شرعيّتها.

«ولو طلق الذمّيّه جاز مراجعتها ولو منعنا من ابتداء نكاحها دواماً» لما تقدّم: من أنّ الرجعه ترفع حكم الطلاق ويستصحب حكم الزوجيّة السابقه (١) لا أنّها تحدث حكم نكاح جديد، ومن ثمّ أمكن طلاقها ثلاثاً قبل الدخول بعدها استصحاباً لحكم الدخول السابق، ولأنّ الرجعيّه زوجه، ولهذا يثبت لها أحكام الزوجيّة، ولجواز وطئه ابتداءً من غير تلفّظ بشيء.

وربما يُخيّل المنع هنا من حيث إنّ الطلاق أزال قيد النكاح والرجعه تقتضى ثبوته، فإمّا أن يثبت بالرجعه عين النكاح الأوّل أو غيره، والأوّل محال؛ لاستحاله إعادته المعدوم، والثاني يكون ابتداءً لا استدامه.

ويُضعّف بمنع زوال النكاح أصلاً، بل إنّما يزول بالطلاق وانقضاء العده، ولم يحصل.

«ولو أنكرت الدخول عقيب الطلاق» لمتنعه من الرجعه قُدّم قولها و «حلفت» لأصالة عدم الدخول، كما يُقدّم قوله لو أنكره لئسقط عنه نصف المهر.

ثمّ مع دعواه الدخول يكون مُقرّاً بالمهر وهي مقرّه على نفسها بسقوط نصفه، فإن كانت قبضته فلا رجوع له بشيء عملاً بإقراره، وإلّا فلا تطالبه إلّا بنصفه عملاً بإنكارها. ولو رجعت إلى الإقرار بالدخول لتأخذ النصف، ففي ثبوته لها أو توقّفه على إقرار جديد منه، وجهان، وأولى بالعدم لو كان رجوعها بعد انقضاء العده على تقدير الدخول.

«ورجعه الأخرس بالإشارة» المفهمه لها «وأخذ القناع» عن رأسها؛

[شماره صفحه واقعي : ٣٦٨]

ص: ٢٦

١- تقدّم في الصفحه ٣٦٥.

لما تقدّم من أنّ وضعه عليه إشاره (١) الطلاق (٢) وضدّ العلامة علامه الضدّ. ولا نصّ هنا عليه بخصوصه فلا يجب الجمع بينهما، بل يكفي الإشاره مطلقاً.

«ويُقبل قولها في انقضاء العده في الزمان المحتمل» لانقضائها فيه «وأقله ستّة وعشرون يوماً ولحظتان» إن كانت معتده بالأقراء، وذلك بأن يطاق وقد بقي من الطهر لحظه، ثمّ تحيض أقلّ الحيض ثلاثه أيام، ثمّ تطهر أقلّ الطهر عشره، ثمّ تحيض وتطهر كذلك، ثمّ تطعن في الحيض (٣) لحظه.

«و» هذه اللحظه «الأخيره دلالة على الخروج» من العده أو من الطهر الثالث؛ لاستبانته بها «لا جزء» من العده؛ لأنها ثلاثه قروء وقد انقضت قبلها (٤) فلا تصحّ الرجعه فيها ويصحّ العقد.

وقيل: هي منها؛ لأنّ الحكم بانقضائها موقوف على تحقّقها (٥) وهو لا يدلّ على المدعى.

هذا إذا كانت حرّه. ولو كانت أمه فأقلّ عدتها ثلاثه عشر يوماً ولحظتان. وقد يتفق نادراً انقضاؤها في الحرّه بثلاثه وعشرين يوماً وثلاث لحظات، وفي الأمه بعشره وثلاث، بأن يطلّقها بعد الوضع وقبل رؤيه دم النفاس بلحظه، ثمّ تراه لحظه، ثمّ تطهر عشره، ثمّ تحيض ثلاثه، ثمّ تطهر عشره، ثمّ ترى الحيض لحظه، والنفاس معدود بحيضه. ومنه يُعلم حكم الأمه.

[شماره صفحه واقعى : ٣٦٩]

ص: ٢٧

١- في (ر) زياده: إلى.

٢- تقدّم في الصفحه ٣٤٧.

٣- أى تدخل فيه.

٤- قبل اللحظه الأخيره.

٥- قواه الشيخ في المبسوط ٢٣٦: ٥.

ولو ادّعت ولادة تامّ فإمكانه بسّته أشهر ولحظتين من وقت النكاح: لحظه للوطء ولحظه للولادة وإن ادّعتها بعد الطلاق بلحظه. ولو ادّعت ولادة سقط مصوّر أو مُضغِه أو علقه اعتبر إمكانه عادةً.

وربما قيل: إنّه مئة وعشرون يوماً ولحظتان في الأول، وثمانون يوماً ولحظتان في الثاني، وأربعون كذلك في الثالث (١) ولا بأس به.

«وظاهر الروايات أنّه لا يُقبل منها غير المعتاد إلّا بشهادة (٢) أربع من

النساء المطلّعات على باطن أمرها (٣) وهو قريب» عملاً بالأصل والظاهر، واستصحاباً لحكم العدة، وإمكان إقامتها البيّنه عليه.

ووجه المشهور: أنّ النساء مؤتمنات على أرحامهنّ ولا- يُعرف إلّا من جهتهنّ غالباً، وإقامه البيّنه عمّره على ذلك غالباً، وروى زراره في الحسن عن الباقر عليه السلام. قال: «العدة والحيض للنساء، إذا ادّعت صدّقت» (٤) والأقوى المشهور.

[شماره صفحه واقعی : ٣٧٠]

ص: ٢٨

١- لم نعثر عليه.

٢- في (س) ومصحّحه نسخه (ش) من الشرح زياده: عدلين أو.

٣- أنظر الوسائل ٥٩٦:٢، الباب ٤٧ من أبواب الحيض.

٤- الوسائل ٤٤١:١٥، الباب ٢٤ من أبواب العدد، الحديث الأول.



إشارة

«فى العِدِّد»

جمع عِدَّة، وهى مَدَّة تترَبِّص فيها المرأه لتعرف براءه رحمها من الحمل، أو تعَبِّداً (١) و

[ «لا عِدَّة على من لم يدخل بها الزوج» ]

من الطلاق والفسخ «إلأفى الوفاه، فىجب» على الزوجه مطلقاً الاعتداد «أربعة أشهر وعشره أيام إن كانت حرّه» وإن كان زوجها عبداً «ونصفها» شهران وخمسه أيام «إن كانت أمه» وإن كان زوجها حرّاً على المشهور (٢) ومستنده صحيحه محمّد بن مسلم عن الصادق عليه السلام قال: «الأمه إذا توفى عنها زوجها فعِدَّتْها شهران وخمسه أيام» (٣).

وقيل: كالحِرّه (٤) استناداً إلى عموم الآيه (٥) وبعض الروايات (٦) وتخصيصهما

[شماره صفحه واقعى : ٣٧١]

ص: ٢٩

- ١- كما فى عِدَّة الوفاه فى غير المدخول بها.
- ٢- فى (ر) ونسخه بدل (ش): الأشهر.
- ٣- الوسائل ١٥:٤٧٣، الباب ٤٢ من أبواب العِدِّد، الحديث ٩.
- ٤- قاله الصدوق فى المقنع: ٣٥٨، وابن إدريس فى السرائر ٢:٧٤٣.
- ٥- وهى الآيه ٢٣٤ من سوره البقره.
- ٦- وهى صحيحه زراره عن الباقر عليه السلام، أنظر الوسائل ١٥:٤٧٢، الباب ٤٢ من أبواب العِدِّد، الحديث ٢.

بغيرها طريق الجمع سواء «دخل بها أو لا» صغيره كانت أم كبيره ولو يائسه، دائماً كان النكاح أم منقطعاً.

### [عده ذات الدم]

«وفى باقى الأسباب» الموجه للفرقه «تعتد ذات الأقرء» جمع قرء - بالفتح والضم - وهو الطهر أو الحيض «المستقيمه الحيض» بأن يكون لها فيه عاده مضبوطة وقتاً، سواء انضبط عدداً أم لا «مع الدخول» بها المتحقق بإيلاج الحشفه - أو قدرها من مقطوعها - قبلاً ودبراً على المشهور وإن لم يُنزل «بثلاثه أطهار» أحدها ما بقى من طهر الطلاق بعده وإن قل. وغير مستقيمه الحيض ترجع إلى التمييز، ثم إلى عاده نساؤها إن كانت مبتدأه، ثم تعتد بالشهور.

«وذات الشهور وهى التى لا- يحصل لها الحيض المعتاد وهى فى سنّ الحيض» سواء كانت مستترابه كما عبّر به كثير (١) أم انقطع عنها الحيض لعارض من مرض وحمل ورضاع وغيرها، تعتد «بثلاثه أشهر» هلاليه إن طلقها عند الهلال، وإلا أكملت المنكسر ثلاثين بعد الهالين على الأقوى.

«والأمه» تعتد «بطهرين» إن كانت مستقيمه الحيض «أو خمسه وأربعين يوماً» إن لم تكن.

«ولو رأت» الحرّه «الدم فى الأشهر» الثلاثه «مرّه أو مرّتين» ثم احتبس إلى أن انقضت الأشهر «انتظرت تمام الأقرء» لأنها قد استرابت بالحمل غالباً «فإن تمت» الأقرء قبل أقصى الحمل انقضت عدتها «وإلا صبرت تسعه أشهر» (٢) على أشهر القولين (٣) «أو سنه» على قول (٤) «فإن وضعت ولداً أو اجتمعت الأقرء» الثلاثه «فذاك» هو المطلوب فى انقضاء العده «وإلا» يتفق أحد الأمرين «اعتدت بعدها» أى بعد التسعه أو السنه «بثلاثه أشهر، إلا أن يتم الأقرء قبلها» فتكتفى بها.

[شماره صفحه واقعى : ٣٧٢]

ص: ٣٠

١- منهم: الشيخ فى النهايه: ٥٣٢، والطوسى فى الوسيله: ٣٢٥، والمحقق فى المختصر النافع: ٢٠٠، ويحيى بن سعيد فى الجامع للشرائع: ٤٧١، والعلامة فى التحرير ٤: ١٥٦، والإرشاد ٢: ٤٧.

٢- هذا الحكم وهو التربص تسعه أشهر أو سنه ثم الاعتداد بعده هو المشهور بين الأصحاب لا نعلم فيه مخالفاً، والمروى فيه خبر عمّار الساباطى عن أبى عبد الله عليه السلام المشتمل على التربص سنه وثلاثه أشهر [الوسائل ١٥: ٤٢٢، الباب ١٣ من أبواب العدد، الحديث الأول]. وأقرباً التربص تسعه فليس بمروى، لكنّه عليه أكثر الأصحاب والعمل به أقوى، وإن نقل بأنّها أقصى الحمل مطلقاً لأنها أقصاه غالباً تقريباً. والأصل براءة الذمه من التربص فيما زاد مع ضعف مستند الروايه [المذكوره آنفاً]. وقد روى محمّد بن مسلم وأبو بصير فى الصحيح [الوسائل ١٥: ٤١٠-٤١١، الباب ٤ من أبواب العدد، الحديث ١ و ٢] وزراره فى الحسن [المصدر السابق: ٤١١، الحديث ٥] أن من مضى عليها ثلاثه أشهر لا تحيض فيها تبين بالثلاثه من غير تفصيل. فيمكن الاستدلال بهما على الاكتفاء بالتسعه وإن لم يكن ثم نصّ إن لم نقل بالاكتفاء بما هو أقل، حيث إن ظاهر الأصحاب الاتفاق على عدم انقضاء العده بما دون التسعه. (منه رحمه الله).

٣- وهو المنسوب فى المسالك ٩: ٢٤٠ إلى الأكثر، واختاره الشيخ فى الاستبصار ٣: ٣٢٣، ذيل الحديث ١١٤٩، وابن إدريس فى

السرائر ٢:٧٤٠، والمحقق في الشرائع ٣:٣٦، والمختصر: ٢٠٠، والعلامة في القواعد ٣:١٣٩-١٤٠، والإرشاد ٢:٤٧، والمختلف ٧:٥٠٤، وابن فهد في المقتصر: ٢٨١.

٤- قاله الشيخ في النهاية: ٥٣٣ فيما إذا كان المحتبس هو الدم الثالث، وتبعه القاضي في المهذب ٢:٣٢٠، وابن حمزه في الوسيله: ٣٢٦، واختاره العلامة في التحرير ٤:١٥٦ في مورد تأخير الثاني والثالث.

[شماره صفحه واقعی : ۳۷۳]

ص: ۳۱

وقيل: لا بد من وقوع الثلاثة الأقرء بعد أقصى الحمل كالثلاثة الأشهر (١).

والأول أقوى، وإطلاق النص (٢) والفتوى يقتضى عدم الفرق بين استرابتها بالحمل وعدمه فى وجوب التربص تسعه أو سنه ثم الاعتماد بعدها، حتى لو كان زوجها غائباً عنها فحكمها كذلك، وإن كان ظاهر الحكمه يقتضى اختصاصه بالمستراه.

واحتمل المصنّف رحمه الله فى بعض تحقيقاته (٣) الاكتفاء بالتسعه لزوجها الغائب محتجاً بحصول مسمى العده والدليل فى محلّ النزاع، وهذه أطول عدّه تُفرض.

والضابط: أنّ المعتدّه المذكوره إن مضى لها ثلاثة أقرء قبل ثلاثة أشهر انقضت عدّتها بها، وإن مضى عليها ثلاثة أشهر لم تر فيها دم حيض انقضت عدّتها بها وإن كان لها عاده مستقيمه فيما زاد عليها بأن كانت ترى الدم فى كلّ أربعة أشهر مرّه، أو ما زاد، أو ما نقص بحيث يزيد عن ثلاثة ولو بلحظه. ومتى رأت فى الثلاثة دمًا ولو قبل انقضائها بلحظه فحكمها ما فصل سابقاً من انتظار أقرب الأمرين: من تمام الأقرء ووضع الولد، فإن انتفيا اعتدّت بعد تسعه أشهر بثلاثة أشهر، إلّا أن يتمّ لها ثلاثة أقرء قبلها ولو مبتيه على ما سبق. ولا فرق بين أن يتجدّد لها دم آخر فى الثلاثة أو قبلها وعدمه.

#### [عده الحامل]

«وعده الحامل وضع الحمل» أجمع كيف وقع إذا علم أنّه نشوء آدمي «وإن كان علقه» ووضعت بعد الطلاق بلحظه، ولا عبره بالنطفه «فى غير

[شماره صفحه واقعى : ٣٧٤]

ص: ٣٢

١- قاله الشيخ فى المبسوط ٥:٢٣٧، والصيمرى فى غايه المرام ٣:٢٤٠، لكن فيما لو رأت الدم فى الثلاثة أشهر.

٢- أنظر الوسائل ١٥:٤٢٢، الباب ١٣ من أبواب العدد.

٣- لم نعثر عليه فيما بأيدينا من كتبه.

الوفاه، وفيها بأبعد الأجلين: من وضعه ومن الأشهر» الأربعة والعشره الأيام فى الحرّه، والشهرين والخمسه الأيام فى الأمه.

## [الحداد]

«ويجب الحداد على» الزوجه «المتوفى عنها» زوجها فى جميع مده العده «وهو ترك الزينه: من الثياب والأدهان والطيب والكحل الأسود» والحناء، وخضب الحاجبين بالسواد، واستعمال الاسفيداج (1) فى الوجه، وغير ذلك ممّا يُعدّ زينه عرفاً. ولا يختص المنع بلون خاص من الثياب، بل تختلف ذلك باختلاف البلاد والأزمان والعادات، فكل لون يُعدّ زينه عرفاً يحرم لبس الثوب المصبوغ به. ولو احتاجت إلى الاكتمال بالسواد لعلّه جاز، فإن تأدّت الضروره باستعماله ليلاً ومسحه نهاراً وجب، وإلا اقتصر على ما تتأدى به الضروره. ولا- يحرم عليها التنظيف ولا دخول الحمام ولا تسريح الشعر ولا السواك ولا قلم الأظفار ولا السكنى فى المساكن العاليه ولا استعمال الفرش الفاخره ولا تزيين أولادها وخدمها. ولا فرق بين الزوجه الكبيره والصغيره، الحامل والحائل إذا كانت حرّه.

«وفى الأمه قولان (2) المروى» صحيحاً عن الباقر عليه السلام «أنها لا تحدّ» لأنه قال: «إنّ الحرّه والأمه كليهما إذا مات عنهما زوجهما سواء فى العده، إلا أنّ الحرّه تحدّ والأمه لا تحدّ» (3) وهذا هو الأقوى.

[شماره صفحه واقعى : 375]

ص: 33

1- مسحوق أبيض لزينه النساء معرّب: سفيد آب.

2- القول بعدم الحداد للشيخ فى النهايه: 537، والقاضى فى المهذب 2:319، ونسبه فى المختلف 7:496 إلى الإسكافى، والمحقق فى الشرائع 3:38، والمختصر النافع: 201، والعلامة فى المختلف 7:497، والإرشاد 2:48، واختاره المصنّف فى غايه المراد 3:248، ونسبه فى التنقيح الرائع 3:346 إلى متقدمى أصحابنا.

3- الوسائل 15:472، الباب 42 من أبواب العدد، الحديث 2.

وذهب الشيخ في أحد قوليهِ (١) وجماعهِ (٢) إلى وجوب الحداد عليها؛ لعموم قول النبي صلى الله عليه وآله: «لا- يحلّ لامرأه تؤمن بالله واليوم الآخر أن تحدّ على ميت فوق ثلاث ليالٍ إلّاعلى زوج أربعه أشهر وعشراً» (٣) وفيهِ مع سلامه السند: أنّه عامٌ وذاك خاصٌّ، فيجب التوفيق بينهما بتخصيص العام.

ولا حداد على غير الزوج مطلقاً، وفي الحديث دلالة عليه، بل مقتضاه أنّه محرّم.

والأولى حملة على المبالغة في النفي أو الكراهه.

### [حكم للمفقود زوجها]

«والمفقود إذا جهل خبره» وكان لزوجته من ينفق عليها وجب عليها التريّص إلى أن يحضر، أو تثبت وفاته أو ما يقوم مقامها (٤) «و» إن «لم يكن له وليّ ينفق عليها» ولا- متبرّع، فإن صبرت فلا- كلام، وإن رفعت أمرها إلى الحاكم بحث عن أمره «وطلب أربع سنين» من حين رفع أمرها إليه في الجهة التي فقد فيها إن كانت معيّنه، وإلّا ففي الجهات الأربع حيث يحتمل الأربع «ثمّ يطلقها الحاكم» بنفسه أو يأمر الوليّ به. والأ-جود تقديم أمر الوليّ به، فإن امتنع طلق الحاكم؛ لأنّه مدلول الأخبار الصحيحة (٥) «بعدها» أي بعد المدّة ورجوع الرسل أو ما في حكمه «وتعتدّ» بعده.

[شماره صفحه واقعى : ٣٧٦]

ص: ٣٤

١- المبسوط ٥:٢٦٥.

٢- مثل: ابن إدريس في السرائر ٢:٧٤٥، وهو ظاهر شيخنا المفيد وابن أبي عقيل وأبى الصلاح وسلار وابن حمزه حيث لم يفصلوا بين الحرّ والأمة، أنظر المختلف ٧:٤٩٦، والمقنعه: ٥٣٥، والكافي: ٣١٣، والمراسم: ١٦٦، والوسيلة: ٣٢٩.

٣- المستدرک ١٥:٣٦٢، الباب ٢٥ من أبواب العدد، الحديث ٩.

٤- كالإخبار بالطلاق أو الارتداد.

٥- أنظر الوسائل ١٥:٣٨٩، الباب ٢٣ من أبواب أقسام الطلاق.

«والمشهور» بين الأصحاب «أنها تعتدّ عدّه الوفاه» وفي خبر سماعه دلالة عليه؛ لأنه لم يذكر الطلاق وقال: «بعد مضيّ أربع سنين أمرها أن تعتدّ أربعة أشهر وعشراً» (١) وباقى الأخبار (٢) مطلقه، إلّا أنّ ظاهرها أنّ العدّه عدّه الطلاق حيث حكم فيها بأنّه يطلقها ثمّ تعتدّ. وفي حسنه يريد دلالة عليه؛ لأنه قال فيها: «فإن جاء زوجها قبل أن تنقضى عدّتها فبدا له أن يراجعها فهي امرأته، وهي عنده على تطليقتين، وإن انقضت العدّه قبل أن يجيء أو يراجع فقد حلّت للأزواج ولا سبيل للأول عليها» (٣).

وفي الروايه دلالة على أنّه إذا جاء في العدّه لا يصير أحقّ بها إلّامع الرجعه، فلو لم يرجع بانت منه. ووجهه: أنّ ذلك لازم حكم الطلاق الصحيح.

وإنّما نسب المصنّف القول إلى الشهره؛ لضعف مستنده (٤) وتظهر الفائده في المقدار والحداد والنفقه.

«وتباح» بعد العدّه «للأزواج» لدلالة الأخبار عليه (٥) ولأنّ ذلك هو فائده الطلاق «فإن جاء» المفقود «في العدّه فهو أملك بها» وإن حكم بكونها عدّه وفاه بائنه؛ للنص (٦) «وإلّا» يجيء في العدّه «فلا سبيل له عليها» سواء وجدها قد «تزوجت» بغيره «أو لا» أمّا مع تزويجها فموضع وفاق، وأمّا

[شماره صفحه واقعى : ٣٧٧]

ص: ٣٥

- 
- ١- الوسائل ١٤:٣٩٠، الباب ٤٤ من أبواب ما يحرم بالمصاهره، الحديث ٢.
  - ٢- أنظر الوسائل ١٥:٣٨٩-٣٩٠، الباب ٢٣ من أقسام الطلاق، الأحاديث ١ و ٣-٥.
  - ٣- نفس المصدر، الحديث الأول.
  - ٤- لأنّ سماعه واقفى. راجع المسالك ٢:٤٨٠، و ١٤:٢٠٧.
  - ٥- يدلّ عليه خبر سماعه وحسنه يريد المتقدّم تخريجهما في الصفحه السابقه، ومرسله الصدوق المنقوله في الوسائل ١٥:٣٩٠، الباب ٢٣ من أبواب أقسام الطلاق، الحديث ٢.
  - ٦- مثل خبر سماعه وحسنه يريد المتقدّمين.



بدونه فهو أصح القولين (١) وفي الرواية السابقة (٢) دلالة عليه، ولأنَّ حكم الشارع بالبينونه بمنزله الطلاق، فكيف مع الطلاق! والحكم بالتسلُّط بعد قطع السلطنة يحتاج إلى دليل، وهو منفيّ.

ووجه الجواز: بطلان ظنِّ وفاته، فيبطل ما ترتب عليه. وهو متّجه إن لم نوجب طلاقها بعد البحث، أمّا معه فلا.

«وعلى الإمام أن ينفق عليها من بيت المال طول المدّة» أي مدّة الغيبه إن صبرت، ومدّة البحث إن لم تصبر. هذا إذا لم يكن له مال، وإلّا أنفق الحاكم منه مقدّمًا على بيت المال.

«ولو أعتقت الأمه في أثناء العدّه أكملت عدّه الحرّه إن كان الطلاق رجعيًّا، أو عدّه وفاه» أمّا الأوّل فلا تُنّها في حكم الزوجه وقد أعتقت. وأمّا الثاني فلروايه أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام (٣) ولو كان بائنًا أتمّت عدّه الأمه؛ للحكم بها ابتداءً، وصيرورتها بعد العتق (٤) أجنيبه منه، فلا يقدر عتقها في العدّه.

[شماره صفحه واقعی : ٣٧٨]

ص: ٣٦

١- وهو مختار أكثر المتقدّمين والمتأخّرين (المسالك ٩:٢٩٠) فقد نُسب إلى الشيخ في المبسوط ٥:٢٧٨-٢٧٩ لكنّه قوی فيه ردّها إلى الزوج إن لم تتزوج، كما ذهب إلى ذلك ابن حمزه في الوسيله: ٣٢٤، والديلمي في المراسم: ١٦٧، وابن إدريس في السرائر ٧٣٧:٢، والمحقّق في الشرائع ٣:٣٩، والمختصر النافع: ٢٠١، وغيرهم. والقول الآخر أنّه أملك بها، ذهب إليه المفيد في المقنعه: ٥٣٧، والشيخ في النهاية: ٥٣٨، والخلاف ٥:٧٨، المسأله ٣٤ من كتاب العدّه، وقوّاه فخر المحقّقين في الإيضاح ٣:٣٥٤. وهناك قول ثالث: وهو أنّه إن كانت العدّه بعد طلاق الولی فلا سبيل للزوج عليها، وإن كانت العدّه بأمر الحاكم من غير طلاق فهو أملك بها. اختار ذلك العلّامة في المختلف ٧:٣٨٥.

٢- وهي حسنه بريد.

٣- الوسائل ١٥:٤٧٥، الباب ٤٣ من أبواب العدد، الحديث ٦.

٤- في (ع) : بعد الحكم.

«والذميه كالحزه في الطلاق والوفاه على الأشهر» بل لا نعلم القائل بخلافه. نعم، روى زراره في الصحيح عن الباقر عليه السلام قال: «سألته عن نصرانيه كانت تحت نصراني فطلقها، هل عليها عدّه مثل عدّه المسلمه؟ فقال: لا - إلى قوله-: قلت: فما عدتها إن أراد المسلم أن يتزوجها؟ قال: عدتها عدّه الأمه، حيضتان أو خمسه وأربعون يوماً. . .» الحديث (١) والعمل على المشهور. و (٢) تظهر فائده الخلاف لو جعلنا عدّه الأمه في الوفاه نصف عدّه الحزه كما سلف (٣) ولو جعلناها كالحزه فلا إشكال هنا في عدّه الوفاه للذميه، ويبقى الكلام مع الطلاق.

«وتعدّ أم الولد من وفاه زوجها» لو كان مولاها قد زوجها من غيره بعد أن صارت أم ولده «أو» من وفاه «سيدها» لو لم يكن حين وفاته مزوجاً لها «عدّه الحزه» لرواه إسحاق بن عمار عن الكاظم عليه السلام في الأمه يموت سيدها، قال: «تعدّ عدّه المتوفى عنها زوجها» (٤).

وقيل: لا- عدّه عليها من وفاه سيدها؛ لأنها ليست زوجه كغيرها من إماءه الموطوءات من غير ولد، فإنّ عدّتهنّ من وفاه المولى الواطئ قرء واحد (٥).

وهذا القول (٦) ليس ببعيد لمن لم يعمل بالخبر الموثق، فإنّ خبر إسحاق

[شماره صفحه واقعى : ٣٧٩]

ص: ٣٧

١- الوسائل ١٥:٤٧٧، الباب ٤٥ من أبواب العدد، الحديث الأول.

٢- في (ش) و (ر) زياده: إنّما.

٣- سلف في الصفحه ٣٧١.

٤- الوسائل ١٥:٤٧٢، الباب ٤١ من أبواب العدد، الحديث ٤.

٥- قاله ابن إدريس في السرائر ٢:٣٥، ونفى عنه البأس العلّامه في المختلف ٧:٤٨٣.

٦- وهذا القول مال إليه العلّامه في المختلف [٧:٤٨٣] وجزم به في التحرير في موضع [٤:١٧٥، المسأله ٥٥٩٦] واختار أنّها كالحزه في موضع آخر [المصدر السابق، المسأله ٥٥٩٣]، ويمكن الاحتجاج عليه بصحيحه سليمان بن خالد: إنّ عليّاً عليه السلام قال في أمّهات الأولاد: لا يتزوجن حتّى يعتدّن أربعة أشهر وعشراً [الوسائل ١٥:٤٧٢، الباب ٤٢ من أبواب العدد، الحديث الأول] فإنّها عامّه في موت سيدها وزوجها. (منه رحمه الله).

كذلك. والأجود الأول.

ولو مات سيدها وهي مزوجه من غيره فلا عدّه عليها قطعاً ولا استبراء، وكذا لو مات سيدها قبل انقضاء عدتها. أما لو مات بعدها وقبل دخوله ففي اعتدادها منه أو استبرائها نظر: من إطلاق النص (1) باعتداد أم الولد من سيدها، وانتفاء حكمه العدّه والاستبراء، لعدم الدخول، وسقوط حكم السابق (2) بتوسيط التزويج «ولو أعتق السيد أمته» الموطوءه سواء كانت أم ولد أم لا- «فتلاته (3) أقرأ» لوطنه إن كانت من ذوات الحيض، وإلا فتلاته أشهر.

«ويجب الاستبراء» للأمه «بحدوث الملك» على المتملك، «وزواله» على الناقل بأي وجه كان من وجوه الملك إن كان قد وطئ «بحيضه» واحده «إن كانت تحيض، أو بخمسه وأربعين يوماً إذا كانت لا تحيض وهي في سنّ من تحيض (4)».

والمراد بالاستبراء ترك وطئها قبلاً ودبراً في المدّه المذكوره، دون غيره من وجوه الاستمتاع، وقد تقدّم البحث في ذلك مستوفى (5) وما يسقط معه الاستبراء في باب البيع، فلا حاجة إلى الإعادة في الإفاده.

[شماره صفحه واقعى : ٣٨٠]

ص: ٣٨

- ١- الوسائل ٤٧٢:١٥، الباب ٤١ من أبواب العدد، الحديث ٤.
- ٢- أى الدخول السابق من المولى.
- ٣- فى (ق) ونسخه (ش) من الشرح: فبتلاته.
- ٤- فى (ق) و (س): فى سنّ المحيض.
- ٥- تقدّم فى الجزء الثانى: ٢٣٦.

«فى الأحكام»

«يجب الإنفاق» على الزوجه «فى العده الرجعيه (١) كما كان فى صلب النكاح» شروطاً وكميّه وكيفيه «ويحرم عليها الخروج من منزل الطلاق» وهو المنزل الذى طلقت وهى فيه إذا كان مسكن أمثالها وإن لم يكن مسكنها الأول، فإن كان دون حقها فلها طلب المناسب، أو فقهه فله ذلك. وإنما يحرم الخروج مع الاختيار.

ولا فرق بين منزل الحضريه والبدويه والبريه والبحريه، ولو اضطررت إليه لحاجه خرجت بعد انتصاف الليل وعادت قبل الفجر مع تأديها بذلك، وإلا خرجت بحسب الضروره. ولا فرق فى تحريم الخروج بين اتفاقهما عليه وعدمه على الأقوى؛ لأن ذلك حق الله تعالى وقد قال تعالى: (لا- تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلا- يَخْرُجْنَ) (٢) بخلاف زمن الزوجيه، فإن الحق لهما. واستقرب فى التحرير جوازه بإذنه (٣) وهو بعيد.

[شماره صفحه واقعى : ٣٨١]

ص: ٣٩

١- فى نسخه بدل (ر) من الشرح زياده: مع عدم نشوزها قبل الطلاق وفى زمن العده.

٢- الطلاق: ١.

٣- التحرير ١٧٩: ٤، الرقم ٥٦٠٤.

ولو لم تكن حال الطلاق في مسكن وجب العود إليه على الفور، إلّا أن تكون في واجب كحجّ فتمّمه كما يجوز لها ابتداءه. ولو كانت في سفر مباح أو مندوب، ففي وجوب العود إن أمكن إدراكها جزءاً من العده، أو مطلقاً أو تتخيّر بينه وبين الاعتداد في السفر، أوجه: من إطلاق النهي عن الخروج من بيتها فيجب عليها تحصيل الكون به، ومن عدم صدق النهي هنا لأنها غير مستوطنه، وللمشقة في العود وانتفاء الفائده حيث لا تدرك جزءاً من العده. كل ذلك مع إمكان الرجوع وعدم الضروره إلى عدمه.

«و» كما يحرم عليها الخروج «يحرم عليه الإخراج» لتعلق النهي بهما في الآية «إلّا أن يأتين بفاحشه» مبيّن «يجب بها الحد، أو تؤذى أهله» بالقول أو الفعل، فخرج في الأوّل لإقامته ثم تردّ إليه عاجلاً، وفي الثاني تخرج إلى مسكن آخر يناسب حالها من غير عود إن لم تتب، وإلّا فوجهان، أجودهما جواز إبقائها في الثاني؛ للإذن في الإخراج معها مطلقاً، ولعدم الوثوق بتوبتها؛ لنقصان عقلها ودينها. نعم يجوز الردّ، فإن استمرت عليها وإلّا أخرجت، وهكذا. . .

واعلم أنّ تفسير الفاحشه في العبارة بالأوّل هو ظاهر الآية (١) ومدلولها لغه [ مع ] (٢) ما هو أعم منه. وأمّا الثاني ففيه روايتان مرسلتان (٣) والآيه غير ظاهره

[شماره صفحه واقعي : ٣٨٢]

ص: ٤٠

---

١- وهي قوله تعالى: «إلّا أن يأتين بفاحشه مبيّن الطلاق: ١.

٢- كُتب عليه في (ش): ل، والأوفق للعبارة إسقاطه.

٣- وهما مرويتان عن الرضا عليه السلام في الوسائل ١٥:٤٣٩، الباب ٢٣ من أبواب العدد، الحديث ١ و ٢.

فيه، لكنّه مشهور بين الأصحاب. وتردّد في المختلف (١) لما ذكرناه، وله وجه.

«ويجب الإنفاق في» العده «الرجعيه على الأمه» كما يجب على الحرّه «إذا أرسلها مولاها ليلاً ونهاراً» ليتحقّق به تمام التمكين، كما يشترط ذلك في وجوب الإنفاق عليها قبل الطلاق. فلو منعها ليلاً أو نهاراً أو بعض واحد منهما فلا نفقه لها ولا سكنى، لكن لا يحرم عليه إمساكها نهاراً للخدمه وإن توقفت عليه النفقه، وإتما يجب عليه إرسالها ليلاً، وكذا الحكم قبل الطلاق.

«ولا- نفقه للباين» طلاقها «إلا أن تكون حاملاً» فتجب لها النفقه والسكنى حتى تضع؛ لقوله تعالى: (وَإِنْ كُنَّ أُولَاتٍ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ) (٢) ولا- شبهه في كون النفقه بسبب الحمل، لكن هل هي له أو لها؟ قولان أشهرهما الأول (٣) للدوران وجوداً وعدمماً كالزوجه.

ووجه الثاني أنّها لو كانت للولد لسقطت عن الأب بيساره كما لو ورث أخاه لأبيه وأبوه قاتل لا يرث ولا وارث غير الحمل، ولو جبت على الجدّ مع فقر الأب، لكن التالي فيهما باطل فالمقدّم مثله. وأجيب بمنع بطلانه فيهما (٤).

وتظهر فائده القولين في مواضع:

منها: إذا تزوّج الحرّ أمه شرط مولاها رقّ الولد وجوزناه. وفي العبد إذا

[شماره صفحه واقعى : ٣٨٣]

ص: ٤١

١- المختلف ٧:٤٩٢.

٢- الطلاق: ٦.

٣- وهو مذهب الشيخ في المبسوط ٦:٢٨، والقاضى في المهذب ٢:٣٤٨، واختاره العلّامه في المختلف ٧:٤٩٥، ونسبه إلى ظاهر كلام ابن حمزه، أنظر الوسيله: ٣٢٨. والثانى هو المنسوب إلى ابن زهره، أنظر الغنيه: ٣٨٥.

٤- أجاب عنه الشيخ في المبسوط ٦:٢٩.

تزوِّج أمه أو حرّه وشرط مولاه الانفراد برقّ الولد، فإن جعلناها للحمل فلا نفقه على الزوج. أمّا في الأوّل فلاّ أنّه ملك لغيره، وأمّا في الثاني فلاّ أنّ العبد لا يجب عليه نفقه أقاربه. وإن جعلناها للحامل وجبت، وهو في الأوّل ظاهر، وفي الآخر (١) في كسب العبد أو ذمّه مولاه، على الخلاف.

وتظهر الفائده أيضاً فيما لو كان النكاح فاسداً والزوج حرّاً، فمن جعل النفقه لها نفاها هنا؛ إذ لا نفقه للمعتدّه عن غير نكاح له حرّمه، ومن جعلها للحمل فعليه؛ لأنّها نفقه ولده.

«ولو انهدم المسكن» الذي طلّقت فيه «أو كان مستعاراً، فرجع مالكة» في العاربه «أو مستأجراً انقضت مدّته، أخرجها إلى مسكن يناسبها» ويجب تحرّي الأقرب إلى المنتقل عنه فالأقرب، اقتصاراً على موضع الضروره. وظاهره (٢) كغيره (٣) أنّه لا يجب تجديد استجاره ثانياً وإن أمكن. وليس ببيعد وجوبه مع إمكانه، تحصيلاً للواجب بحسب الإمكان. وقد قطع في التحرير بوجوب تحرّي الأقرب (٤) وهو الظاهر، فتحصيل نفسه أولى.

«وكذا لو طلّقت في مسكن لا يناسبها أخرجها إلى مسكن مناسب» متحرّياً للأقرب فالأقرب، كما ذكر (٥) «ولو مات فورث المسكن جماعه لم يكن

[شماره صفحه واقعى : ٣٨٤]

ص: ٤٢

١- في (ش): الأخير، وفي (ر): الثاني.

٢- أى الماتن.

٣- مثل: المحقّق في الشرائع ٣:٤٣، والعلامة في القواعد ٣:١٥٢، والإرشاد ٢:٥٠.

٤- التحرير ٤:١٧٩، الرقم ٥٦٠٦، و ١٨٠، الرقم ٥٦٠٩.

٥- ذكره الشيخ في المبسوط ٥:٢٥٤.

لهم قسمته» حيث ينافى القسمة سكنها؛ لسبق حقها إلّامع انقضاء عدّها.

هذا «إذا كانت حاملاً وقلنا: لها السكنى» مع موته كما هو أحد القولين في المسألة (١). وأشهر الروايتين (٢) أنه لا نفقه للمتوفى عنها ولا- سكنى مطلقاً، فيبطل حقها من المسكن. وجمع في المختلف بين الأخبار بوجوب نفقتها من مال الولد لا من مال المتوفى (٣) «والأ» تكن حاملاً أو قلنا: لا سكنى للحامل المتوفى عنها «جازت القسمة» لعدم المانع منها حينئذ.

«وتعتدّ زوجه الحاضر من حين السبب» الموجب للعدّه من طلاق أو فسخ وإن لم تعلم به «وزوجه الغائب في الوفاة من حين بلوغ الخبر» بموته وإن لم يثبت شرعاً، لكن لا- يجوز لها التزويج إلّابعد ثبوته «وفي الطلاق من حين الطلاق» والفرق مع النصّ (٤) ثبوت الحداد على المتوفى عنها، ولا- يتمّ إلّامع بلوغها الخبر بموته، بخلاف الطلاق، فعلى هذا لو لم يبلغها الطلاق إلّابعد مضى مقدار العدّه جاز لها التزويج بعد ثبوته، بخلاف المتوفى عنها.

[شماره صفحه واقعى : ٣٨٥]

ص: ٤٣

١- اختاره الشيخ في النهاية: ٥٣٧، والحلبى في الكافى: ٣١٣، والقاضى في المهذب ٢: ٣١٩، وابن حمزه في الوسيله: ٣٢٩، ونسبه في المسالك ٨: ٤٥٤ إلى الأ- كثر. والقول بالعدم لابن إدريس في السرائر ٢: ٧٣٨، والمحقق في الشرائع ٢: ٣٤٩، والعلمامه في القواعد ٣: ١٥١.

٢- قال الشارح في المسالك ٨: ٤٥٣، المراد بالروايه الجنس؛ لأنه ورد بعدم الإنفاق أربع روايات معتبرات الأسناد. وانظر الوسائل ١٥: ٢٣٤، الباب ٩ من أبواب النفقات، الحديث ١-٣ و ٧.

٣- المختلف ٧: ٤٩٣.

٤- أنظر الوسائل ١٥: ٤٤٥-٤٤٦، الباب ٢٧ و ٢٨ من أبواب العدد.



وقيل: تشتركان في الاعتداد من حين بلوغ الخبر (١) وبه روايات (٢) والأشهر الأول، ولو لم نوجب الحداد على الأمه فهي كالمطلّقه، عملاً بالعلّه المنصوصه (٣).

\*\*\*

[شماره صفحه واقعي : ٣٨٦]

ص: ٤٤

- 
- ١- قاله الإسكافي كما نقله عنه العلّامه في المختلف ٧:٤٩٨، والحلي في الكافي: ٣١٣.
  - ٢- أنظر الوسائل ١٥:٤٤٨-٤٤٩، الباب ٢٨ من أبواب العدد، الحديث ٩ و ١٢.
  - ٣- العلّه المنصوصه هي الحداد، أنظر الوسائل ١٥:٤٤٦، الباب ٢٨ من أبواب العدد.

[شماره صفحه واقعی : ۳۸۷]

ص: ۴۵

[شماره صفحه واقعی : ۳۸۸]

ص: ۴۶

وهو طلاق بعوض مقصود، لازم لجهه الزوج، ويفترقان بأمرٍ تأتي. والخلع بالضمّ اسم لذلك مأخوذ منه بالفتح، استعاره من خلع الثوب وهو نزعُه؛ لقوله تعالى: (هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ) (١).

### [صيغه الخلع]

«وصيغه الخلع أن يقول» الزوج: «خلعتك (٢) على كذا، أو أنت مختلعه» على كذا أو خلعت فلانه أو هي مختلعه على كذا «ثم يتبعه بالطلاق» على الفور ويقول (٣) بعد ذلك: فأنت طالق «في القول الأقوى (٤)» لروايه موسى ابن بكر (٥) عن الكاظم عليه السلام قال: «المختلعه يتبعها بالطلاق ما دامت في عدتها» (٦).

[شماره صفحه واقعى : ٣٨٩]

ص : ٤٧

- ١- البقره: ١٨٧.
- ٢- في (ق) : خالعتك.
- ٣- في غير (ع) : فيقول.
- ٤- وهو ما اختاره الشيخ في المبسوط ٤:٣٤٤، والخلاف ٤:٤٢٢، المسأله ٣، والاستبصار ٣:٣١٧، ذيل الحديث ١٢٢٨، والتهذيب ٨:٩٧، ذيل الحديث ٣٢٨، والقاضى فى المهذب ٢:٢٦٧، وابن إدريس فى السرائر ٢:٧٢٦.
- ٥- فى (ف) و (ر) : موسى بن بكير.
- ٦- الوسائل ١٥:٤٩٠-٤٩١، الباب ٣ من كتاب الخلع والمباراه، الحديث الأوّل.

وقيل: يقع بمجرّده من غير إتباعه به، ذهب إليه المرتضى (١) وابن الجنيد (٢) وتبعهما العلّامة في المختلف والتحرير (٣) والمصنّف في شرح الإرشاد (٤) لصحيحه محمّد بن إسماعيل (٥) بن بزيع أنّه قال للرضا عليه السلام في حديث: «قد روى أنّها لا تبين حتّى يتبعها بالطلاق؛ قال: ليس ذلك إذن خلع (٦) فقلت: تبين منه؟ قال: نعم» (٧) وغيرها من الأخبار (٨) والخبر السابق ضعيف السند (٩) مع إمكان حمله على الأفضل. ومخالفته لمذهب العامّة فيكون أبعد عن التقيّه-مع تسليمه- لا يكفي في المصير إليه وترك الأخبار الصحيحه وهو على ما وصفناه، فالقول الثاني أصحّ.

[شماره صفحه واقعى : ٣٩٠]

ص: ٤٨

- ١- أنظر الناصريّات: ٣٥١، المسأله ١٦٥.
- ٢- نقله العلّامة عنه في المختلف ٧:٣٩٢.
- ٣- أنظر المختلف ٧:٣٩٣، والتحرير ٤:٨٦، الرقم ٥٤٤١.
- ٤- غايه المراد ٣:٢٥٧.
- ٥- في (ر) زياده: بن نوح.
- ٦- في هامش (ع) ما يلى: بضّم العين وهو الموجود فى نسخ التهذيب، والصواب إثبات الألف؛ لأنّه خبر ليس فيكون منصوباً. وأمّا ما تكلف به شيخنا الشهيد فى شرح الإرشاد من كون اسم ليس ضمير الشأن، فلا يناسب التركيب، وذكر أنّه وجد مضبوطاً بخط بعض الأفاضل بفتح الخاء واللام والعين بجعله فعلاً ماضياً واستحسنه، وليس بشىء.
- ٧- الوسائل ١٥:٤٩٣، الباب ٣ من كتاب الخلع والمباراه، الحديث ٩.
- ٨- راجع الوسائل ١٥:٤٩٣، الباب ٣ من كتاب الخلع والمباراه، الحديث ٢-٤ و ١٠، و ٤٩٨، الباب ٦ من كتاب الخلع والمباراه.
- ٩- وهو روايه موسى بن بكر، وضعف سنده من جهه أنّ فى طريقه ابن فضال وإبراهيم بن أبى سماك وموسى بن بكر، والأوّل فطحى، والآخران واقفيّان ضعيفان. راجع المسالك ٩:٣٦٩.

ثم إن اعتبرنا إتياعه بالطلاق فلا- شبهه في عدّه طلاقاً، وعلى القول الآخر هل يكون فسخاً، أو طلاقاً؟ قولان أصحهما الثاني (١) لدلاله الأخبار الكثيره (٢) عليه، فيعدّ فيها ويفتقر إلى المحلّ بعد الثلاث (٣) وعلى القولين لا- بدّ من قبول المرأه عقبيه بلا فصل معتدّ به، أو تقدّم سؤالها له قبله كذلك.

«ولو أتى بالطلاق مع العوض» فقال: «أنت طالق على كذا» مع سبق سؤالها له أو مع قبولها بعده كذلك «أغنى عن لفظ الخلع» وأفاد فائدته ولم يفتقر إلى ما يفتقر إليه الخلع من كراهتها له خاصّه؛ لأنّه طلاق بعوض لا خلع.

«وكلّ ما صحّ أن يكون مهراً» من المال المعلوم والمنفعه والتعليم وغيرها

### [الفديه و احكامها]

«صحّ أن يكون فديه» في الخلع «ولا تقدير فيه» أي في المجعول فديه في طرف الزيادة والنقصان بعد أن يكون متموّلاً «فيجوز على أزيد ممّا وصل إليها منه» من مهر وغيره؛ لأنّ الكراهه منها، فلا يتقدّر عليها في جانب الزيادة.

«ويصحّ بذل الفديه منها ومن وكيلها» البازل له من مالها «وممن يضمّنه» في ذمّته «ياذنها» فيقول للزوج: طلق زوجتك على مئه وعلىّ ضمانها. والفرق بينه وبين الوكيل: أنّ الوكيل يبذل من مالها ياذنها، وهذا من ماله ياذنها.

وقد يشكل هذا بأنّه ضمان ما لم يجب. لكن قد وقع مثله صحيحاً فيما لو قال راكب البحر لذي المتاع: «ألقي متاعك في البحر وعلىّ ضمانه» وفي

[شماره صفحه واقعى : ٣٩١]

ص: ٤٩

- ١- اختاره السيّد في الناصريّات: ٣٥٢، ذيل المسأله ١٦٥، وهو المنسوب إلى الإسكافي على ما حكى عنه في المختلف ٧: ٣٩٦، وغايه المراد ٣: ٢٥٥ وهو اختيارهما أيضاً. والقول الأوّل للشيخ في الخلاف ٤: ٤٢٤، ذيل المسأله ٣.
- ٢- منها ما تقدّم تخريجه في الهامش ٨ من الصفحه المتقدّمه.
- ٣- في (ر): الثالث.

ضمان ما يُحدثه المشتري من بناء أو غرس على قول (١) وفي أخذ الطبيب البراءة قبل الفعل.

«وفي» صحته من «المتبرع» بالبذل من ماله «قولان أقربهما المنع (٢)» لأنّ الخلع من عقود المعاوضات فلا يجوز لزوم العوض لغير صاحب المعوّض كالبيع؛ ولأنّّه تعالى أضاف الفديه إليها في قوله: (فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ) (٣) وبذل الوكيل والضامن بإذنها كبذلها، فيبقى المتبرع على أصل المنع، ولأصالة بقاء النكاح إلى أن يثبت المزيل، ولو قلنا بمفهوم الخطاب فالمنع أوضح، وحينئذٍ فلا يملك الزوج البذل، ولا يقع الطلاق إن لم يتبع به، فإن أتبع به كان رجعيًا.

ووجه الصحه: أنّه افتداء وهو جائز من الأجنبي، كما تقع الجعالة منه على الفعل لغيره وإن كان طلاقًا.

والفرق بين الجعالة والبذل تبرعاً: أنّ المقصود من البذل جعل الواقع خلعاً ليرتب عليه أحكامه المخصوصه، لا مجرد بذل المال في مقابلة الفعل، بخلاف الجعالة، فإنّ غرضه وقوع الطلاق بأن يقول: «طلّقها وعلّي ألف» ولا مانع من

[شماره صفحه واقعی : ٣٩٢]

ص : ٥٠

١- اختاره الشهيد في متن الكتاب، أنظر الجزء الثاني: ٤١٤.

٢- قوّاه الشيخ في المبسوط ٤:٣٦٥، واستقره المحقق في الشرائع ٣:٥١ وفيه: الأشبه المنع، واستقره العلّامة في القواعد ٣:١٦٢ والإرشاد ٢:٥٢، واعتمد عليه ولده في الإيضاح ٣:٣٨٧، والصيمري في غايه المرام ٣:٢٦٣. وأمّا القول بالصحّه فلم يعلم قائله من الأصحاب كما اعترف به في المسالك ٩:٣٩٢. نعم، يصحّ عند المخالفين، بل جاء في المغنى المطبوع مع الشرح الكبير ٨:٢١٨: وهذا قول أكثر أهل العلم، وقال أبو ثور: لا يصحّ. أنظر أيضاً الخلاف ٤:٤٤٠-٤٤١، المسأله ٢٦.

٣- البقره: ٢٢٩.

صَحَّتْهُ حَتَّى لَا- يشترط في إجابته الفوريّ والمقارنه لسؤاله، بخلاف الخلع. ولو قلنا بصحّته من الأجنبيّ فهو خلع لفظاً وحكماً، فلأجنبيّ أن يرجع في البذل ما دامت في العده فللزوجة حينئذٍ أن يرجع في الطلاق، وليس للزوجة هنا رجوع في البذل؛ لأنها لا تملكه، فلا- معنى لرجوعها فيه. ويحتمل عدم جواز الرجوع هنا مطلقاً (1) اقتصاراً فيما خالف الأصل على موضع اليقين، وهو رجوع الزوجة فيما بذلته خاصه.

وفي معنى التبرّع ما لو قال: طلقها على ألف من مالها وعلى ضمانها، أو على عبدها هذا كذلك، فلا يقع الخلع ولا يضمن؛ لأنه ضمان ما لم يجب وإن جاز «ألقي متاعك في البحر وعلى ضمانه» لمسيس الحاجه بحفظ النفس ثمّ دون هذا، أو للاتفاق على ذاك على خلاف الأصل، فيقتصر عليه.

«ولو تلف العوض» المعين الميذول «قبل القبض فعليها ضمانه، مثلاً» أي بمثله إن كان مثلياً «أو قيمه» إن كان قيمياً، سواء أتلّفته باختيارها أم تلف بآفه من الله تعالى أم أتلّفه أجنبيّ، لكن في الثالث يتخير الزوج بين الرجوع عليها وعلى الأجنبيّ، وترجع هي على الأجنبيّ لو رجع عليها إن أتلّفه بغير إذنها، ولو عاب فله أرشه «وكذا» تضمن مثله أو قيمته «لو ظهر استحقاقه» لغيرها ولا يبطل الخلع؛ لأصالة الصحه، والمعاوضه هنا ليست حقيقته كما في البيع، فلا- يؤثّر بطلان العوض المعين في بطلانه، بل ينجر بضمانها المثل أو قيمه.

ويشكل مع علمه باستحقاقه حاله الخلع؛ لقدومه على معاوضه فاسده إن لم يتبعه بالطلاق، ومطلقاً من حيث إنّ العوض لازم لماهيته، وبطلان اللازم يستلزم بطلان الملزوم. والمتّجه البطلان مطلقاً إن لم يتبعه بالطلاق، وإلّا وقع رجعيّاً.

[شماره صفحه واقعي : ٣٩٣]

ص: ٥١

١- حَتَّى من الأجنبيّ البازل.



«ويصحّ البذل من الأئمه بإذن المولى» فإن أذن في عين من أعيان ماله تعينت، فإن زادت عنها شيئاً من ماله وقف على إجازته، فإن ردّ بطل فيه. وفي صحّحه الخلع- ويلزمها مثله أو قيمته تتبع به بعد العتق- أو بطلانه الوجهان. وكذا لو بذلت شيئاً من ماله ولم يُجزه، ولو أجاز فكالإذن المبتدأ.

وإن أذن في بذلها في الذمّه أو من ماله من غير تعيين «فإن عيّن قدراً» تعين وكان الحكم مع تخطيه ما سبق «وإلا» يُعَيّن قدراً «انصرف» إطلاق الإذن «إلى» بذل «مهر المثل» كما ينصرف الإذن في البيع إلى ثمن المثل، نظراً إلى أنّه في معنى المعاوضه وإن لم تكن حقيقته، ومهر المثل عوض البضع فيحمل الإطلاق عليه «ولو لم يأذن» لها في البذل مطلقاً «صحّ» الخلع في ذمّتها دون كسبها و «تبعته به بعد العتق» كما لو عاملها بإقراض وغيره. ولا إشكال هنا وإن علم بالحال؛ لأنّ العوض صحيح متعلّق بذمّتها وإن امتنع قبضه حالاً خصوصاً مع علمه بالحكم؛ لقدومه عليه، وثبوت العوض في الجملة. بخلاف بذل العين حيث لا يصحّ؛ لخلوّ الخلع عن العوض. ولو بذلت مع الإطلاق أزيد من مهر المثل فالزائد كالمبتدأ بغير إذن.

«والمكاتبه المشروطه كالقنّ» فيتعلّق البذل بما في يدها مع الإذن، وبذمّتها مع عدمه إن كان مطلقاً، وإن كان معيناً ولم يُجز المولى بطل. وفي صحّحه الخلع ولزوم المثل أو قيمته تتبع به الوجهان «أمّا» المكاتبه «المطلقة فلا اعتراض عليها» للمولى مطلقاً، هكذا أطلق الأصحاب (١) تبعاً للشيخ رحمه الله (٢).

وفي الفرق نظر؛ لما اتّفقوا عليه في باب الكتابه: من أنّ المكاتب مطلقاً

[شماره صفحه واقعى : ٣٩٤]

ص: ٥٢

١- مثل المحقّق في الشرائع ٣:٥٣، والعلامة في القواعد ٣:١٦٠، وقاله القاضى فى المهذب ٢:٢٧٢ فى المكاتبه خالياً من قيد المطلقة والمشروطه.

٢- أنظر المبسوط ٤:٣٦٦-٣٦٧.

ممنوع من التصرف المنافي للاكتساب ومسوغ فيه من غير فرق بينهما، فالفديه إن كانت غير اكتساب- كما هو الظاهر؛ لأن العائد إليها البضع وهو غير مال- لم يصح فيهما، وإن اعتبر كونه معاوضه وأنه كالمال من وجه وجب الحكم بالصحة فيهما، والأصحاب لم ينقلوا في ذلك خلافاً. لكن الشيخ رحمه الله في المبسوط حكى في المسألة أقوالاً: الصحة مطلقاً، والمنع مطلقاً، واختار التفصيل وجعله الموافق لأصولنا وتبعه الجماعة.

والظاهر أنّ الأقوال التي نقلها للعامه، كما هي عادته. فإن لم تكن المسألة إجماعية فالمتجه عدم الصحة فيهما إلا بإذن المولى.

### [احكام الخلع]

«ولا يصح الخلع إلا مع كراهتها (١)» له «فلو» طلقها والأخلاق ملتئمته و «لم تكره بطل البذل ووقع الطلاق رجعيًا» من حيث البذل، وقد يكون بائناً من جهه أخرى، ككونها غير مدخول بها، أو كون الطلقه ثالثه «ولو أكرهها على الفديه فعل حراماً» للإكراه بغير حق «ولم يملكها بالبذل» لبطلان تصرف المكره إلا ما استثنى (٢) «وطلاقها رجعي» من هذه الجهه؛ لبطلان الفديه، فلا ينافى كونه بائناً من جهه أخرى إن اتفقت.

«نعم لو أتت بفاحشه» مبينه، وهى الزنا، وقيل: ما يوجب الحد مطلقاً (٣) وقيل: كل معصيه (٤) «جاز عذابها» وهو منعها بعض حقوقها أو جميعها من غير

[شماره صفحه واقعى : ٣٩٥]

ص: ٥٣

١- فى (ق) و (س) : كراهيتها.

٢- كالمماطل بأداء الدين والمحجور عليه.

٣- ذهب إليه المحقق فى المختصر النافع: ٢٠٢.

٤- قاله الشيخ فى التبيان ٣: ١٥٠، والراوندى فى فقه القرآن ٢: ١٨٤، والطبرسى فى مجمع البيان ٢: ٢٤.

أن يفارقها «لتفتدى نفسها» لقوله تعالى: (وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذَهَبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْنَهُنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبِينَةٍ) (١) والاستثناء من النهي إباحه؛ ولأ- نَهَا إِذَا زَنَّتْ لَمْ يُؤْمَنْ أَنْ تَلْحَقْ بِهِ وَلِدًا مِنْ غَيْرِهِ وَتَفْسُدَ فِرَاشُهُ، فَلَا تَقِيمُ حُدُودَ اللَّهِ تَعَالَى فِي حَقِّهِ فَتَدْخُلُ فِي قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى: (فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ) (٢).

وقيل: لا- يَصَحُّ ذَلِكَ وَلَا يَسْتَبِيحُ الْمَبْدُولُ مَعَ الْعَضْلِ؛ لِأَنَّهُ فِي مَعْنَى الْإِكْرَاهِ، وَلِقَوْلِهِ تَعَالَى: (فَإِنْ طَبِنَ لَكُمْ عَنِ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِينًا مَرِيئًا) (٣) والمشروط عدم عند عدم شرطه (٤).

وقيل (٥): إِنَّ الْآيَةَ الْأُولَى (٦) مَنْسُوخَةٌ بِآيَةِ الْحَدِّ (٧) وَلَمْ يَثْبُتْ؛ إِذْ لَا- مَنَافَاهُ بَيْنَهُمَا، وَالْأَصْلُ عَدَمُ النَّسْخِ. وَعَلَى الْأَوَّلِ هَلْ يَتَّقِدُ جَوَازَ الْعَضْلِ بِبَدْلِ مَا وَصَلَ إِلَيْهَا مِنْهُ مِنْ مَهْرٍ وَغَيْرِهِ فَلَا يَجُوزُ الزِّيَادَةُ عَلَيْهِ، أَمْ لَا يَتَّقِدُ إِلَّا بِرِضَاهُ؟ اخْتَارَ الْمَصْنُفُ الْأَوَّلَ (٨) حَذْرًا مِنْ الضَّرَرِ الْعَظِيمِ، وَاسْتِنَادًا إِلَى قَوْلِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ لَجَمِيلَةٍ بِنْتِ

[شماره صفحه واقعی : ٣٩٦]

ص: ٥٤

١- و (٣) النساء: ١٩ و ٤.

٢- البقره: ٢٢٩.

٣-

٤- قاله الشافعي في أحد قوليه. أنظر المغنى والشرح الكبير ١٧٨: ٨-١٧٩، وانظر المجموع ١٤٥: ١٨-١٤٩ أيضاً.

٥- قاله بعض المفسرين مثل عطاء وغيره، أنظر تفسير الطبري ٢١١: ٤، والجامع لأحكام القرآن ٩٦: ٥، ومجمع البيان ٢٤: ٢.

٦- قوله تعالى: وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ...

٧- قوله تعالى: وَالزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ... النور: ٢.

٨- وهو جواز العضل، ولم نعثر على موضع اختياره. وقال في المسالك ٤٢٢: ٩. ورجح الشهيد في بعض تحقیقاته تقييده بما وصل إليها منه.

عبد الله بن أبي لَمَّا كرهت زوجها ثابت بن قيس وقال لها: «أتردّين عليه حديقته؟» قالت: وأزیده: «لا، حديقته فقط» (١)(٢).

ووجه الثاني إطلاق الاستثناء (٣) الشامل للزائد، وعدّ الأصحاب (٤) مثل هذا خلعاً، وهو غير مقيد.

وفيه نظر؛ لأنّ المستثنى منه إذهاب بعض ما أعطاها، فالمستثنى هو ذلك البعض، فيبقى المساوى والزائد على أصل المنع، فإن خرج المساوى بدليل آخر بقي الزائد. وإطلاق الخلع عليه محلّ نظر؛ لأنها ليست كارهه أو (٥) الكراهه غير مختصّه بها بحسب الظاهر. وذكرها في باب الخلع لا يدلّ على كونها منه.

«وإذا تمّ الخلع فلا رجعه للزوج» قبل رجوعها في البذل «وللزوجه الرجوع (٦) في البذل ما دامت في العده» إن كانت ذات عده، فلو خرجت عدتها أو لم يكن لها عده - كغير المدخول بها والصغيره والياثسه - فلا رجوع لها مطلقاً «فإذا رجعت» هي حيث يجوز لها الرجوع صار الطلاق رجعيّاً يترتب عليه أحكامه من النفقه وتحريم الأخت والرابعه و «رجع هو إن شاء» ما دامت العده

[شماره صفحه واقعى : ٣٩٧]

ص: ٥٥

- ١- السنن الكبرى ٣١٣:٧-٣١٤، والمستدرک ١٥:٣٨٦، الباب ١٣ من أبواب كتاب الخلع، الحديث ٣.
- ٢- هذا مقول قول النبي صلى الله عليه و آله الأئول الذي أشار إليه بقوله «واستناداً إلى قول النبي صلى الله عليه و آله». (منه رحمه الله).
- ٣- وهو قوله تعالى: <sup>□</sup>إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُّبَيَّنَةٍ <sup>□</sup>.
- ٤- مثل الشيخ في المبسوط ٤:٣٤٣، والمحقق في الشرائع ٣:٥٥، والعلامة في القواعد ٣:١٥٧، وولده في الإيضاح ٣:٣٧٨.
- ٥- في (ع): والكراهه، وفي (ف): إذ الكراهه.
- ٦- في (ق) و (س): الرجعه.

بأقيه ولم يمنع من رجوعه مانع كما لو تزوّج بأختها، أو رابعه قبل رجوعها إن جوّزناه. نعم لو طلقها (١) بائناً في العده جاز له الرجوع حينئذٍ فيها؛ لزوال المانع.

ولو كان الطلاق بائناً مع وجود العده - كالطلقه الثالثه - ففي جواز رجوعها في العده وجهان: من إطلاق الإذن فيه المتناول له، ومن أنّ جواز رجوعها في البذل مشروط بإمكان رجوعه في النكاح بالنظر إلى الخلع، لا بسبب أمر خارجي يمكن زواله كتزويجه بأختها؛ ولأنّه برجوعها يصير الطلاق رجعيّاً، وهذا لا يمكن أن يكون رجعيّاً.

ولا يخفى أنّ هذين مصادره على المطلوب. لكنّ المشهور المنع.

والوجهان آتيان فيما لو رجعت ولمّا يعلم حتى خرجت العده حيث يمكنه الرجوع لو علم، من إطلاق الإذن لها في الرجوع، ولزوم الإضرار به.

والأقوى الجواز هنا؛ للإطلاق، ولأنّ جواز رجوعه مشروط بتقدّم رجوعها، فلا يكون شرطاً فيه، وإلّا دار (٢) والإضرار حصل باختياره حيث أقدم على ذلك، مع أنّ له طريقاً إلى الرجوع في الأوقات المحتمله إلى آخر جزء من العده.

## [في التنازع]

«ولو تنازعا في القدر» أي قدر الفديه «حلفت» لأصالة عدم زيادتها عمّا تعترف به منها «وكذا» يقدم قولها مع اليمين «لو تنازعا في الجنس» مع

[شماره صفحه واقعى : ٣٩٨]

ص: ٥٦

١- أي الأخت، أو الرابعه.

٢- وجه الدور: أنّ الشرط مقدّم على المشروط، فلو توقّف وجود الشرط على وجود المشروط لزم تأخره عنه، فيتوقّف الشيء على نفسه، وذلك دور. ويمكن دفعه بأنّ المشروط هو جواز الرجوع لا وقوعها بالفعل، وذلك لا يستلزم الدور؛ لجواز مقارنه جوازها له زماناً. ولو ادّعى أنّ المشروط هو وقوعها منعنا كونها شرطاً في وقوع رجعتها، وبالجملة فمرجع هذا إلى دور المعية، وهو غير ممتنع. (منه رحمه الله).

اتَّفَقَهما على القدر، بأن اتَّفَقا على أنَّها مئة لكن ادَّعى أنَّها دنانير وادَّعت أنَّها دراهم؛ لأصاله عدم استحقاق ما يدَّعيه، ولأنَّه مدَّع فعلية اليئنه، فتحلف يميناً جامعاً بين نفي ما يدَّعيه وإثبات ما تدَّعيه فينتفى مدَّعاه. وليس له أخذ ما تدَّعيه؛ لاعترافه بأنَّه لا يستحقُّه. وينبغي جواز أخذه مقاصه، لا أصلاً.

ويحتمل تحالفهما؛ لأنَّ كلياً منهما منكر لما يدَّعيه صاحبه، وهي قاعده التحالف (١) وحينئذٍ فيسقط ما تدَّعيه بالفسخ أو الانفساخ، ويثبت مهر المثل، إلَّا أنَّ أصحابنا أعرضوا عن هذا الاحتمال رأساً، ومخالفونا جزموا به (٢).

«أو الإراده» مع اتَّفَقَهما عليها بأن اتَّفَقا على ذكر القدر وعدم ذكر الجنس لفظاً، وعلى إرادته جنس معيّن، لكن اختلفا في الجنس المراد. وإنَّما كان القول قولها فيها؛ لأنَّ الاختلاف في إرادتها ولا يُطَّلَع عليها إلَّا من قبلها، فيقدِّم قولها فيها.

ويُشكَّل بأنَّ المعبر إرادتهما معاً للجنس المعيّن، ولا تكفى إرادتها خاصه، وإرادته كلّ منهما لا يُطَّلَع عليها إلَّا من قبله. ولو علَّل بأنَّ الإراده إذا كانت كافيه عن ذكر الجنس المعيّن كان الاختلاف فيها اختلافاً في الجنس المعيّن، فتقديم قولها من هذه الحيثيه، لا من جهه تخصيص الإراده.

وقال الشيخ: يبطل الخلع هنا (٣) مع موافقته على السابق. وللقول بالتحالف هنا وجه كالسابق.

[شماره صفحه واقعى : ٣٩٩]

ص: ٥٧

١- في العبارة تسامح.

٢- جزم به الشافعي وبعض أتباعه كما في المغني والشرح الكبير ٨:٢٢٩، والمجموع ١٨: ١٩٤-١٩٧.

٣- المبسوط ٤:٣٤٩.

ولو كان اختلافهما في أصل الإرادة مع اتفاقهما على عدم ذكر الجنس، فقال أحدهما: أردنا جنساً معيناً، وقال الآخر: إننا لم نرد بل أطلقنا، رجع النزاع إلى دعوى الصحه والفساد. ومقتضى القاعده تقديم مدّعيها منهما مع يمينه.

ويحتمل تقديم منكرها والبطلان؛ لأصالة عدمها (1) وهو ظاهر القواعد (2) وتقدّم قول المرأة؛ لرجوع النزاع إلى إرادتها كما مرّ (3) وهو ظاهر التحرير (4) وفيه ما ذكر (5).

«ولو قال: خلعتك على ألف في ذمتك، فقالت: بل في ذمّه زيد، حلفت على الأقوى» لأنه مدّع وهي منكره لثبوت شيء في ذمتها فكانت اليمين عليها. وقال ابن البرّاج: عليه اليمين (6) لأن الأصل في مال الخلع أن يكون في ذمتها، فإذا ادّعت كونه في ذمّه غيرها لم تُسمع؛ لأصالة عدم انتقاله عن ذمتها. وعلى الأوّل لا عوض عليها ولا على زيد إلا باعترافه، وتبين منه بمقتضى دعواه.

ومثله ما لو قالت: «بل خالعتك فلان والعوض عليه»، لرجوعه إلى إنكارها الخلع من قبلها. أمّا لو قالت: «خالعتك على ألف ضمّنها فلان عني» أو «دفعتها» أو «أبرأتني» ونحو ذلك فعليها المال مع عدم البيّنه.

[شماره صفحه واقعی : ٤٠٠]

ص: ٥٨

- ١- أي الإراده.
- ٢- أنظر القواعد ١٦٦:٣.
- ٣- مرّ آنفاً في قوله: لأنّ الاختلاف في إرادتها، ولا يُطّلع عليها إلّا من قبلها.
- ٤- أنظر التحرير ٨٩:٤.
- ٥- هو ما ذكره في قوله: ويشكل بأنّ المعبر إرادتهما معاً.
- ٦- نقل ذلك عنه العلّامة في المختلف ٧:٤٠٢، ولكن ما جاء في المهذّب ٢:٢٦٩ هو: أنّ عليه البيّنه وعليها اليمين. ولعلّ المنقول عنه هنا ورد في كتابه الكامل، وهو لا يوجد لدينا.

وأصلها المفارقة، قال الجوهرى: تقول: بارأت شريكى إذا فارقته، وبارأ الرجل امرأته (١) وهى «كالخلع» فى الشرائط والأحكام «إلأأ نّها» تفارقه فى أمور:

منها: أنّها «تترتب على كراهيه» كل من «الزوجين» لصاحبه، فلو كانت الكراهه من أحدهما خاصه أو خاليه عنهما لم تصح بلفظ المباره. وحيث كانت الكراهه منهما «فلا تجوز الزياده» فى الفديه «على ما أعطاها» من المهر، بخلاف الخلع حيث كانت الكراهه منها فجازت الزياده. وتبه بالفاء على كون هذا الحكم مترتباً (٢) على الكراهه منهما وإن كان حكماً آخر يحصل به الفرق بينها وبين الخلع.

«و» منها: أنه «لا- بدّ فيها من الإتياع بالطلاق» على المشهور، بل لا نعلم فيه مخالفاً، وادّعى جماعه أنه إجماع (٣) «ولو قلنا فى الخلع: لا يجب»

[شماره صفحه واقعى : ٤٠١]

ص: ٥٩

١- الصحاح ١:٣٦ (برأ).

٢- فى سوى (ع): مرتباً.

٣- مثل العلامه فى القواعد ٣:١٦٨، والمختلف ٧:٤٠٢، والتحرير ٤:٩٧، ولم نعر على الإجماع فى غيرها. نعم، فى الغنيه: ٣٧٥ بعد ذكر صيغه المباره المتضمنه للفظ الطلاق قال: وذلك لفظه بدليل الإجماع المشار إليه. ونسب فى المختلف ٧:٤٠٢ والمهذب البارع ٣:٥١٤ والتنقيح الرائع ٣:٣٦٥ إلى الشيخ أنه ادّعى الإجماع، ولم نعر على لفظ «الإجماع» فى كتب الشيخ. نعم، فيها ما يفيد ذلك وسائر العبارات أيضاً قريبه من عبائر الشيخ، أنظر التهذيب ٨:١٠٢، ذيل الحديث ٣:٣٤٦، والاستبصار ٣:٣١٩، ذيل الحديث ١١٣٧، والمبسوط ٤:٣٧٣، والسرائر ٢:٧٢٣، والشرائع ٣:٥٨.



إتباعه بالطلاق. وروى أنها لا تفتقر أيضاً إلى الإتياع (١) وربما كان به قائل؛ لأنَّ الشيخ رحمه الله نسب في كتابي الحديث القول بلزوم إتباعها بالطلاق إلى المحصّلين من أصحابنا (٢) وهو يدلُّ بمفهومه على مخالف منهم غير محصّل. والمحقّق في النافع نسبه إلى الشهره (٣) وكيف كان فالعمل به متعيّن.

وصيغتها: بارأتك-بالهمزه-على كذا فأنت طالق.

ومنها: أنّ صيغتها لا- تنحصر في لفظها، بل تقع بالكنايات الدالّة عليها، كفاسختك على كذا، وأبتتك، وبتتك؛ لأنَّ بينونه تحصل بالطلاق وهو صريح، بخلاف الخلع على القول المختار فيه (٤) وينبغي على القول بافتقاره إلى الطلاق أن يكون كالمباراه.

«ويشترط في الخلع والمباراه شروط الطلاق» من كمال الزوج، وقصده واختياره، وكون المرأه طاهراً طهراً لم يقربها فيه بجماع إن كانت مدخولاً بها حائلاً غير يائسه والزوج حاضر أو في حكمه، وغيرها من الشروط.

\*\*\*

[شماره صفحه واقعى : ٤٠٢]

ص : ٦٠

- ١- الوسائل ٥٠٢:١٥، الباب ٩ من أبواب الخلع والمباراه، الحديث ٤.
- ٢- تقدّم في الصفحه السابقه في الهامش ٣.
- ٣- المختصر النافع: ٢٠٤، وفيه: على قول الأكثر.
- ٤- وهو عدم لزوم الإتياع بالطلاق فيه.

[شماره صفحه واقعی : ۴۰۳]

ص: ۶۱

[شماره صفحه واقعی : ۴۰۴]

ص: ۶۲

وهو فعال من الظهر، اختصَّ به الاشتقاق؛ لأنه محلُّ الركوب في المركوب. والمراد به هنا تشبيهه المكلَّف من يملك نكاحها بظهر محرِّمه عليه أبدأً بنسب أو رضاع، قيل: أو مصاهره (١).

وهو محرِّم وإن ترتب عليه الأحكام؛ لقوله تعالى: (وَإِنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مُنْكَرًا مِنَ الْقَوْلِ وَزُورًا) (٢).

لكن قيل: إنه لا عقاب فيه (٣) لتعقُّبه بالعفو (٤) ويضعَّف بأَنه وصف مطلق، فلا يتعيَّن كونه عن هذا الذنب المعيَّن.

### [صيغته]

«وصيغته: هي» أو أنتِ أو هذه أو فلانة عليّ ونحوه أو محذوف الصلته (٥) «كظهر أمي أو أختي أو ابنتي» أو غيرهنَّ من المحرِّمات ولو من

[شماره صفحه واقعي: ٤٠٥]

ص: ٦٣

١- قاله العلامة في المختلف ٧:٤١٥.

٢- المجادل: ٢.

٣- قاله الفاضل المقداد في كنز العرفان ٢:٢٩٠، وانظر التنقيح الرائع ٣:٣٦٧.

٤- في قوله تعالى في الآية المذكوره: (وَإِنَّ اللَّهَ لَعَفُوءٌ غَفُورٌ).

٥- أي لفظ «عليّ» ونحوه.

الرضاع على الأشهر» فى الأمرين، وهما: وقوعه بتعليقه بغير الأم من المحارم النسبيات، ومحرمات الرضاع مطلقاً.

ومستند عموم الحكم فى الأول (١)- مع أنّ ظاهر الآيه (٢) وسبب الحكم (٣) تعلّقه بالأم- صحیحنا زراره وجميل (٤) عن الباقر والصادق عليهما السلام الدالتان عليه صريحاً، ولا شاهد للمخصّص بالأم النسبيّه فى قوله تعالى: ﴿مَا هُنَّ أُمَّهَاتِهِمْ﴾ (٥) لأنّه لا ينفى غير الأمّ ونحن نُثبت غيرها بالأخبار الصحيحه لا بالآيه، ولا فى صحيحه (٦) سيف (٧) التّمّار عن الصادق عليه السلام «قال: قلت له: الرجل يقول لامرأته: أنتِ علىّ كظهر أختى أو عمّتى أو خالتى، فقال: إنّما ذكر الله تعالى الأمّهات وإنّ هذا لحرام» (٨) لأنّ عدم ذكره لغيرهنّ لا- يدلّ على الاختصاص. ولا- يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجه أو الخطاب؛ لأنّه أجاب بالتحريم. ولعلّ السائل استفاد مقصوده منه؛ إذ ليس فى السؤال ما يدلّ على موضع حاجته.

ومستند عمومه فى الثانى (٩) قوله صلى الله عليه و آله: «يحرم من الرضاع ما يحرم

[شماره صفحه واقعى : ٤٠٦]

ص: ٦٤

- ١- غير الأمّ من المحارم النسبيات.
- ٢- المجادله: ٢.
- ٣- أى سبب نزول الآيه، حيث نزلت فى شخص ظاهر وعلّقه بالأمّ.
- ٤- الوسائل ٥١١: ١٥، الباب ٤ من كتاب الظهار، الحديث ١ و ٢.
- ٥- المجادله: ٢.
- ٦- عطف على «فى قوله تعالى» يعنى لا شاهد فى صحيحه سيف أيضاً.
- ٧- فى (ع) زياده: بن.
- ٨- الوسائل ٥١١: ١٥-١٢، الباب ٤ من كتاب الظهار، الحديث ٣.
- ٩- يعنى المحرمات بالرضاع مطلقاً.

وقول الباقر عليه السلام في صحيحه زراره: «هو من كلّ ذى محرم: أمّا أو أختاً (٢) أو عمّه أو خاله» . . . الحديث (٣) و «كلّ» من ألفاظ العموم يشمل المحرّمه (٤) رضاعاً، و «من» في الخبر (٥) تعليليه، مثلها في قوله تعالى: (مِمَّا خَطِيئَاتِهِمْ أُغْرِقُوا) (٦) وقوله: «ويُغضِي من مهابته» (٧) أو بمعنى الباء، مثلها في قوله تعالى: (يَنْظُرُونَ مِنْ طَرْفٍ خَفِيٍّ) (٨) والتقدير: يحرم لأجل الرضاع أو بسببه ما يحرم لأجل النسب أو بسببه، والتحرّيم في الظهار بسبب النسب ثابت في الجملة إجماعاً، فثبت بسبب الرضاع كذلك. وحينئذٍ فيندفع ما قيل: من أنّ الظهار سببه التشبيه بالنسب لا نفس النسب، فلا يلزم من كون التشبيه بالنسب سبباً في التحريم كون التشبيه بالرضاع سبباً فيه (٩)

[شماره صفحه واقعی : ٤٠٧]

ص: ٦٥

- ١- الوسائل ١٤:٢٨٠، الباب الأوّل من أبواب ما يحرم بالرضاع، الحديث الأوّل.
- ٢- في (ع): أمّا وأختاً، وفي (ش): أمّا أختاً. وفي الكافي والتهذيب: أمّ أو أخت، وفي الوسائل: من أمّ أو أخت.
- ٣- الوسائل ١٥:٥١١، الباب ٤ من كتاب الظهار، الحديث الأوّل.
- ٤- في (ش): المحرّمات.
- ٥- أي الخبر النبويّ «يحرم من الرضاع. . .».
- ٦- نوح: ٢٥.
- ٧- جملة من أحد أبيات القصيدة المشهورة للفرزدق في مدح الإمام السجّاد عليه السلام أمام هشام ابن عبد الملك في موسم الحجّ وتمام البيت: يغضى حياءً ويغضى من مهابته فما يكلم إلّاحين يبتسم إرشاد المفيد ٢:١٥١.
- ٨- الشورى: ٤٥.
- ٩- قاله فخر المحقّقين في الإيضاح ٣:٤٠٩.

لما قد عرفت من الملازمه (١).

ويمكن أن يتبّه بالأشهر على ثالث وهو اختصاص التشبيه بمن ذكر، وهو محرّمات النسب والرضاع، دون غيرهنّ (٢) لتخرج المحرّمات مؤبداً بالمصاهرة، فقد قيل بوقوعه بالتشبيه بهنّ للاشتراك في العله (٣) وهى التحريم المؤبّد، ولعموم قوله عليه السلام: «هو من كلّ ذى محرم» (٤) ولا ينافيه قوله بعد ذلك: «أماً أو أختاً أو عمّه» لأنّ ذكرهنّ للمثال لا للحصر؛ إذ المحرم النسبى أيضاً غير منحصر فيهنّ، ولم يقل أحد باختصاص الحكم بالثلاثة. لكن المشهور عدم وقوعه متعلّقاً بهنّ (٥).

«ولا- اعتبار بغير لفظ الظهر» من أجزاء البدن، كقوله: أنت علىّ كبطن أُمّى أو يدها أو رجلها أو فرجها؛ لأصاله الإباحه وعدم التحريم بشيءٍ من الأقوال إلّا ما أخرجه الدليل، ولدلاله الآيه (٦) والروايه (٧) على الظهر، ولأنّه مشتقّ منه فلا يصدق بدونه.

[شماره صفحه واقعى : ٤٠٨]

ص: ٦٦

- ١- وهى قوله: والتحريم فى الظهار بسبب النسب ثابت فى الجملة إجماعاً فيثبت. . .
- ٢- اختاره الشيخ فى المبسوط ٥:١٤٩-١٥٠، وابن حمزه فى الوسيط: ٣٣٤، وابن الجنيّد كما نقل عنه العلامه فى المختلف ٧:٤١٥، والمحقّق فى الشرائع ٣:٦١.
- ٣- القائل بذلك فخر الدين فى شرحه [الإيضاح ٣:٤٠٩] (منه رحمه الله). وقاله العلامه أيضاً فى المختلف ٧:٤١٥.
- ٤- تقدّم تخريجه فى الهامش ٣ من الصفحه السابقه.
- ٥- أى بالمحرّمات بالمصاهرة.
- ٦- وهى قوله تعالى: وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ الْمُجَادِلَةَ: ٣.
- ٧- وهى روايه زراره وجميل المتقدّم تخريجهما فى الهامش ٤ من الصفحه ٤٠٦.

وقيل: يقع بجميع ذلك (١) استناداً إلى روايه ضعيفه (٢).

ولو علّقه بما يشمل الظهر-كالبدن والجسم-فالوجهان وأولى بالوقوع.

### [شروطه و احكامه]

«ولا التشبيه (٣) بالأب» وإن عيّن ظهره «أو الأجنبي» وإن شارك في التحريم «أو أخت الزوجه» لأنّ تحريمها غير مؤبّد. ويفهم من تخصيصها بالذكر من بين المحرّمات بالمصاهره الميل إلى التحريم بهنّ، وإلّا لكان التمثيل بمن حرم منهنّ مؤبّداً أولى «أو مظاهرتها منه» لأصالة عدم التحريم في ذلك كلّه وكون التحريم حكماً شرعياً يقف على مورده.

«ولا يقع إلّا منجزاً» غير معلّق على شرط ولا صفة، كقدوم زيد وطلوع الشمس، كما لا يقع الطلاق معلّقاً إجماعاً، وإنّما كان مثله لقول الصادق عليه السلام: «لا يكون الظهار إلّا على مثل موقع الطلاق» (٤) ولروايه القاسم بن محمّد قال: «قلت لأبي الحسن الرضا عليه السلام: إنّي ظاهرت من امرأتى، فقال لى: كيف قلت؟ قال: قلت: أنتِ علىّ كظهر أمى إن فعلت كذا وكذا. فقال: لا شىء عليك

[شماره صفحه واقعى : ٤٠٩]

ص: ٦٧

- ١- قاله الشيخ فى المبسوط ٥:١٤٩، والخلاف ٤:٥٣٠، المسأله ٩ من كتاب الظهار، والنهائيه: ٥٢٦، والقاضى فى المهذب ٢:٢٩٨، وابن حمزه فى الوسيله: ٣٣٤، ونسبه فى المختلف ٧:٤١٠ إلى الصدوق فى المقنع ولكن لم نعثر فيه على ذلك.
- ٢- هى روايه سدير عن الصادق عليه السلام، الوسائل ١٥:٥١٧، الباب ٩ من كتاب الظهار، الحديث ٢. وهى ضعيفه السند بسهل بن زياد وهو غال، وغياث بن إبراهيم وهو بترى، ومحمّد بن سليمان وهو ضعيف أو مشترك بينه وبين الثقه، وحال سدير إلى الضعف أقرب من غيره. راجع المسالك ٩:٤٧١.
- ٣- فى (ق) و (س): بالتشبيه.
- ٤- الوسائل ١٥:٥١٠، الباب ٢ من كتاب الظهار، الحديث ٣.



ومثله روى ابن بكير عن أبي الحسن عليه السلام (٢). «وقيل» والقائل الشيخ (٣) وجماعه (٤): «يصح تعليقه على الشرط» وهو ما يجوز وقوعه في الحال وعدمه كدخول الدار «لا» على «الصفه» وهى ما لا يقع في الحال قطعاً، بل في المستقبل كإنقضاء الشهر «وهو قوئى» لصحيحه حرير عن الصادق عليه السلام قال: «الظهار ظهاران: فأحدهما أن يقول: أنت على كظهر أمى ثم يسكت، فذلك الذى يكفر قبل أن يواقع، فإذا قال: أنت على كظهر أمى إن فعلت كذا وكذا ففعل، وجبت عليه الكفاره حين يحنث» (٥) وقريب منها صحيحه عبد الرحمن بن الحجاج عنه عليه السلام (٦) أيضاً (٧) فخرج الشرط عن المنع بهما وبقي غيره على أصل المنع.

وأما أخبار المنع من التعليق مطلقاً فضعيفه جداً (٨) لا تعارض الصحيح، مع

[شماره صفحه واقعى : ٤١٠]

ص: ٦٨

- ١- الوسائل ١٥:٥٣٠، الباب ١٦ من كتاب الظهار، الحديث ٤ و ٣.
- ٢- الوسائل ١٥:٥٣٠، الباب ١٦ من كتاب الظهار، الحديث ٤ و ٣.
- ٣- المبسوط ٥:١٥٠، والنهايه: ٥٢٥، والخلاف ٤:٥٣٥-٥٣٦، المسأله ٢٠ من كتاب الظهار.
- ٤- مثل: الصدوق فى المقنع: ٣٢٣، وابن حمزه فى الوسيله: ٣٣٤، والمحقق فى الشرائع ٣:٦٢ والمختصر: ٢٠٥، والعلمامه فى المختلف ٧:٤١٦ والقواعد ٣:١٧٢، وولده فى الإيضاح ٣:٤١١، وابن فهد فى المقتصر: ٢٨٩ وقال: هو المشهور.
- ٥- الوسائل ١٥:٥٣٠-٥٣١، الباب ١٦ من كتاب الظهار، الحديث ٧ و ١.
- ٦- الوسائل ١٥:٥٣٠-٥٣١، الباب ١٦ من كتاب الظهار، الحديث ٧ و ١.
- ٧- أثبتنا «أيضاً» من (ع).
- ٨- مثل روايه قاسم بن محمّد وابن بكير المتقدم تخريجهما فى الهامش ١ و ٢، وروايه ابن فضال، الوسائل ١٥:٥٣٢، الباب ١٦ من كتاب الظهار، الحديث ١٣. وأما ضعف الروايات فلأنّ فى سند الأولى القاسم بن محمّد وهو مشترك بين الثقة والضعيف، والأخيرتان مرسلتان وفى طريقهما ابن فضال وابن بكير وحالهما معلوم. راجع المسالك ٩:٤٧٩.

إمكان حملها على اختلال بعض الشروط غير الصيغه كسماع الشاهدين (١) فإنّه لو لم يكن ظاهراً لوجب جمعاً بينها (٢) لو  
اعتبرت.

«والأقرب صحّحه توقيته» بمدّه كأن يقول: أنت على كظهر أمي إلى شهر أو سنه مثلاً؛ لعموم الآيات (٣) والروايات (٤) ولأنّ الظهار  
كاليمين القابله للاقتران بالمدّه، وللأصل، ولحديث سلمه بن صخر: أنّه ظاهر من امرأته إلى سلخ رمضان وأقرّه النبي صلى الله  
عليه وآله وأمره بالتكفير للمواقعه قبله (٥) وإقراره حجّه كفعله وقوله صلى الله عليه وآله.

□  
وقيل: لا يقع مطلقاً (٦) لأنّ الله تعالى علّق حلّ الوطء في كلّ المظاهرين بالتكفير، ولو وقع مؤقتاً أفضى إلى الحلّ بغيره، واللازم  
كالملزوم في البطلان.

وربما فُرق بين المدّه الزائده على ثلاثه أشهر وغيرها؛ لعدم المطالبه بالوطء قبلها وهي من لوازم وقوعه (٧) وهو غير كافٍ في  
تخصيص العموم.

«ولا- بدّ من حضور عدلين» يسمعان الصيغه كالطلاق، فلو ظاهر ولم يسمعه الشاهدان وقع لاغياً «وكونها طاهراً من الحيض  
والنفاس»

[شماره صفحه واقعى : ٤١١]

ص : ٦٩

- 
- ١- في (ش) : شاهدين.
  - ٢- في (ر) : بينهما.
  - ٣- المجادله: ٢ و ٣.
  - ٤- منها صحيحه حريز وعبد الرحمن المتقدم تخريجهما في الهامش ٥ و ٦ من الصفحه السابقه.
  - ٥- أنظر السنن الكبرى ٧:٣٩٠، وكنز العمال ١٠:١٢٨، الرقم ٢٨٦٤٤.
  - ٦- قاله الشيخ في الخلاف ٤:٥٤٢، المسأله ٢٦ من كتاب الظهار، والمبسوط ٥:١٥٦، والقاضى فى المهذب ٢:٣٠١، وابن إدريس  
فى السرائر ٢:٧٠٩.
  - ٧- احتمله العلامه فى المختلف ٧:٤٤٦، ونسبه إليه فى المسالك ٩:٤٨١ دون تردّد نافية البأس عنه.

مع حضور الزوج أو حكمه وعدم الحَيَل كالطلاق، وكان عليه أن يتبَّه عليه، ولعلَّه أهمله لظهور أنَّ هذه شرائط الطلاق «وأن لا يكون قد قربها في ذلك الطهر» مع حضوره أيضاً كما سبق (١) فلو غاب وظنَّ انتقالها منه إلى غيره وقع [ منه ] (٢) مطلقاً (٣) «وأن يكون المظاهر كاملاً» بالبلوغ والعقل «قاصداً» فلا يقعظهار الصبيِّ والمجنون وفاقد القصد بالإكراه والسكر والإغماء والغضب إن اتَّفَق.

«ويصحَّ من الكافر» على أصحِّ القولين (٤) للأصل والعموم (٥) وعدم المانع؛ إذ ليس عباده يمتنع وقوعها منه. ومنعه الشيخ؛ لأنَّه لا يقرُّ بالشرع، والظهار حكم شرعيٌّ، ولأنَّه لا تصحَّ منه الكفَّاره لاشتراط تبه القربه فيها فيمتنع منه الفئه، وهي من لوازم وقوعه.

ويضعَّف بأنَّه من قبيل الأسباب وهي لا تتوقَّف على اعتقادها، والتمكَّن من التكفير متحقِّق بتقديمه الإسلام؛ لأنَّه قادر عليه، ولو لم يقدر على العبادات لامتنع تكليفه بها عندنا، وإنَّما تقع منه باطله لفقد شرطٍ مقدور.

«والأقرب صحَّته بملك اليمين» ولو مدبره أو أم ولد؛ لدخولها في عموم

[شماره صفحه واقعی : ٤١٢]

ص : ٧٠

- ١- سبق في الصفحة ٣٥٣.
- ٢- لم يرد في المخطوطات.
- ٣- صادف الحيض أم لا.
- ٤- قواه ابن إدريس في السرائر ٢:٧٠٨، واختاره المحقق في الشرائع ٣:٦٣، والعلَّامه في القواعد ٣:١٧٠، والإرشاد ٢:٥٥. والقول بالعدم للشيخ في الخلاف ٤:٥٢٥، المسأله ٢ من كتاب الظهار، والمبسوط ٥:١٤٥، ونسبه في المختلف ٧:٤٠٨ إلى ظاهر الإسكافي.
- ٥- عموم أدلَّه الظهار.

كدخولها في قوله تعالى: وَ أُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ (٢) فحرمت أم الموطوءه بالملك، ولصحيحه محمّد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام قال: «وسألته عن الظهار على الحرّه والأمه؟ فقال: نعم» (٣) وهي تشمل الموطوءه بالملك والزوجيه.

وذهب جماعه (٤) إلى عدم وقوعه على ما لا يقع عليه الطلاق؛ لأنّ المفهوم من النساء: الزوجه، ولورود السبب (٥) فيها، ولروايه حمزه بن حمران عن الصادق عليه السلام في من يظاهر من أمته، قال: «يأتيها وليس عليه شيء» (٦) ولأنّ الظهار كان في الجاهليه طلاقاً وهو لا يقع بها، وللأصل.

ويُضَعَّفُ بمنع الحمل على الزوجه، وقد سلف، والسبب لا يخصّص وقد حُقِّق في الأصول (٧) والروايه ضعيفه السند (٨) وفعل الجاهليه لا حجّه فيه، وقد نقل أنّهم كانوا يُظَاهِرُونَ من الأمه أيضاً (٩) والأصل قد اندفع بالدليل.

[شماره صفحه واقعى : ٤١٣]

ص: ٧١

- ١- المجادله: ٣.
- ٢- النساء: ٢٣.
- ٣- الوسائل ١٥: ٥٢٠، الباب ١١ من كتاب الظهار، الحديث ٢.
- ٤- مثل الشيخ المفيد في المقنعه: ٥٢٤، والحلبى في الكافي: ٣٠٤، والقاضى فى المهذب ٢: ٢٩٨، والديلمى فى المراسم: ١٦٢، وابن إدريس فى السرائر ٢: ٧٠٩.
- ٥- سبب نزول الآيه.
- ٦- الوسائل ١٥: ٥٢١، الباب ١١ من كتاب الظهار، الحديث ٦.
- ٧- راجع الذريعه إلى أصول الشريعه ١: ٣٠٧.
- ٨- لأنّ فى طريقها ابن فضال وابن بكير وهما فطحيان، راجع المسالك ٩: ٩-١٠.
- ٩- أنظر غايه المراد ٣: ٢٧٧.

وهل يشترط كونها مدخولاً بها؟ قيل: لا (١) للأصل والعموم (٢).

«والمروى» صحيحاً «اشتراط الدخول» فروى محمد بن مسلم فى الصحيح عن أحدهما عليهما السلام قال: «لا يكون ظهاراً (٣) ولا إيلاء حتى يدخل بها» (٤) وفى صحيحه الفضل بن يسار أن الصادق عليه السلام قال: «لا يكون ظهاراً (٥) ولا إيلاء حتى يدخل بها» (٦) وهذا هو الأصح، وهو مخصّص للعموم بناءً على أن خبر الواحد حجّه ويخصّص عموم الكتاب «ويكفى الدبر» لصدق الوطاء به كالقبل.

«ويقع الظهار بالرتقاء والقرناء والمريضه التى لا توطأ» كذا ذكره المصنّف وجماعه (٧) وهو يتم على عدم اشتراط الدخول، أمّا عليه فلا؛ لإطلاق

[شماره صفحه واقعى : ٤١٤]

ص: ٧٢

- ١- قاله المفيد فى المقنعه: ٥٢٤، وابن زهره فى الغنيه: ٣٦٦-٣٦٧، والكيدرى فى الإصباح: ٤٥٦، وابن إدريس فى السرائر ٧١٠: ٢.
- ٢- عموم أدلّه الظهار.
- ٣- كذا فى النسخ. وفى المصادر: ظهار، وهو الصحيح.
- ٤- التهذيب ٨: ٢١، الحديث ٦٥، والوسائل ١٥: ٥١٦، الباب ٨ من كتاب الظهار، الحديث ٢، وفيهما: فى المرأه التى لم يدخل بها زوجها، قال: لا يقع عليها إيلاء ولا ظهار. وروى الحديث فى الوسائل عن أبى جعفر وأبى عبد الله عليهما السلام.
- ٥- كذا فى النسخ. وفى المصادر: ظهار، وهو الصحيح.
- ٦- التهذيب ٨: ٢١، الحديث ٦٦، والوسائل ١٥: ٥١٦، الباب ٨ من كتاب الظهار، الحديث الأول. وفيهما عن الفضيل بن يسار.
- ٧- منهم المحقق فى الشرائع ٣: ٦٤، والعلامة فى الإرشاد ٢: ٥٥، والقواعد ٣: ١٧١.

النص (١) باشتراطه من غير فرق بين من يمكن ذلك في حقه بالنظر إليه وإليها وغيره، ولكن ذكر ذلك من اشتراط الدخول كالمصنّف، ومن توقّف كالعلامة (٢) والمحقّق (٣) ويمكن أن يكون قول المصنّف هنا من هذا القبيل (٤) وكيف كان فبناء الحكم على اشتراط الدخول غير واضح. والقول بأنّه إنّما يشترط حيث يمكن تحكّم، ومثله حكمهم (٥) بوقوعه من الخصي والمجبوب حيث يمتنع الوطء منهما.

«وتجب الكفّاره بالعود، وهي (٦)» أنّ الضمير لتوسيطه بين مذكّر ومؤنث أحدهما مفسّر للآخر قاعده مطّرده، أي المراد من العود «إرادته الوطء» لا بمعنى وجوبها مستقرّاً بإرادته، بل «بمعنى تحريم وطئها حتّى يكفّر» فلو عزم ولم يفعل ولم يكفّر ثمّ بدّله في ذلك فطلّقها سقطت عنه الكفّاره. ورجّح في التحرير (٧) استقرارها به محتجّاً بدلاله الآيه وهي قوله تعالى: (ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ (٨) عليه. وفي الدلالة عليه نظر، وإنّما ظاهرها وجوبها بالعود قبل أن يتماشأ، لا مطلقاً.

[شماره صفحه واقعي : ٤١٥]

ص: ٧٣

- 
- ١- راجع الهامش ٤ و ٦.
  - ٢- و (٢) راجع الهامش ٧ في الصفحة السابقة.
  - ٣-
  - ٤- قد جعل المصنّف في شرح الإرشاد [ غايه المراد ٣:٢٧٥ ] اشتراط الدخول أصحّ، وهذا هو التصريح بالاشتراط، أمّا نسبته إلى المروى فلا يخلو من شائبه التوقّف. (منه رحمه الله) .
  - ٥- مثل فخر المحقّقين في الإيضاح ٣:٤٠٥.
  - ٦- في (ق) : هو.
  - ٧- التحرير ٤:١٠٧، الرقم ٥٤٧٢.
  - ٨- المجادله: ٣.

وإنما يحرم الوطء عليه به لا عليها، إلّا أن تكون معاونه له على الإثم فيحرم لذلك، لا للظهار، فلو تشبّهت عليه على وجه لا يحرم عليه، أو استدخلته وهو نائم لم يحرم عليها؛ لثبوت الحلّ لها قبله والأصل بقاؤه.

ويفهم من قوله: «بمعنى تحريم وطئها حتّى يكفّر» أنّ غير الوطء من ضروب الاستمتاع لا يحرم عليه، وهو أحد القولين في المسألة (١) لظاهر قوله تعالى: (مَنْ قَبِلَ أَنْ يَتَمَاسًا ۖ إِذِ الظَّاهِرُ مِنْهَا الوَطْءُ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: مَنْ قَبِلَ أَنْ تَمَسُّوهُنَّ ۖ وَإِنْ كَانَ بِحَسَبِ اللُّغَةِ أَعَمَّ مِنْهُ، حَذْرًا مِنَ الاِشْتِرَاقِ. وَلَا يَرُدُّ اسْتِزَامَهُ النُّقْلُ، وَالاِشْتِرَاقُ خَيْرٌ مِنْهُ؛ لِأَنَّا نَجْعَلُهُ مُتَوَاطِّئًا عَلَى مَعْنَى يَشْتَرِكُ فِيهِ كَثِيرٌ وَهُوَ تَلَاقَى الأَبْدَانِ مُطْلَقًا، وَإِطْلَاقُهُ عَلَى الوَطْءِ اسْتِعْمَالُ اللفظِ فِي بَعْضِ أَفْرَادِهِ. وَهُوَ أَوْلَى مِنْهُمَا وَمِنَ المَجَازِ أَيْضًا. وَمِنْهُ يَظْهَرُ جَوَابُ مَا احْتَجَّ بِهِ الشَّيْخُ عَلَى تَحْرِيمِ الجَمِيعِ اسْتِنَادًا إِلَى إِطْلَاقِ المِيسِيسِ (٤).

وأما الاستناد إلى تنزيلها منزله المحرّمه مؤبداً (٥) فهو مصادره.

هذا كلّه إذا كان الظهار مطلقاً. وأما لو كان مشروطاً لم يحرم حتّى يقع الشرط، سواء كان الشرط الوطء أم غيره.

ثم إن كان هو الوطء تحقّق بالزنع، فتحرم المعاودة قبلها ولا تجب قبله وإن

[شماره صفحه واقعی : ٤١٦]

ص : ٧٤

- ١- ذهب إليه ابن إدريس في السرائر ٢:٧١١، وقواه العلّامة في المختلف ٧:٤٢٤. والقول الآخر تحريم الجميع ذهب إليه الشيخ في المبسوط ٥:١٥٤-١٥٥، والخلاف ٤:٥٣٩، المسألة ٢٢ من كتاب الظهار، والعلّامة في القواعد ٣:١٧٣، وولده في الإيضاح ٣:٤١٥.
- ٢- المجادله: ٣.
- ٣- البقره: ٢٣٧، والأحزاب: ٤٩.
- ٤- أنظر الخلاف ٤:٥٣٩، ذيل المسألة ٢٢ من كتاب الظهار، والمبسوط ٥:١٥٥.
- ٥- استند إليه الفخر في الإيضاح ٣:٤١٥.

طالت مدّته على أصحّ القولين (١) حملاً على المتعارف.

«ولو وطئ قبل التكفير» عامداً حيث يتحقّق التحريم «فكفّارتان» إحداهما للوطء، والأخرى للظهار، وهى الواجبه بالعزم. ولا شىء على الناسى. وفى الجاهل وجهان: من أنّه عامد، وعذره فى كثير من نظائره.

«ولو كرّر» الوطء قبل التكفير عن الظهار وإن كان قد كفّر عن الأوّل «تكرّرت الواحدة» وهى التى وجبت للوطء، دون كفّاره الظهار، فيجب عليه ثلاث للوطء الثانى، وأربع للثالث، وهكذا. . . ويتحقّق تكراره بالعود بعد النزع التام «وكفّاره الظهار بحالها» لا تتكرّر بتكرّر الوطء.

«ولو طلقها» طلاقاً «بائناً أو رجعيّاً» وانقضت العده حلّت له من غير تكفير» لروايه بريد العجلى (٢) وغيره (٣) ولصيورته بذلك كالأجنبيّ، واستباحه الوطء ليس بالعقد الذى لحقه التحريم. ورؤى أنّ ذلك لا يسقطها (٤) وحملت على الاستحباب (٥) ولو راجع فى الرجعيّ عاد التحريم قطعاً «وكذا لو ظاهر من أمه» هى زوجته «ثم اشتراها» من مولاها؛ لاستباحتها حينئذٍ بالملك وبطلان

[شماره صفحه واقعى : ٤١٧]

ص: ٧٥

- ١- اختاره المحقّق فى الشرائع ٣:٦٥، والعلّامه فى القواعد ٣:١٧٣. والقول الآخر هو المنسوب إلى الشيخ، أنظر النهايه: ٥٢٥.
- ٢- كذا فى سند الصدوق فى الفقيه، ولكن فى الكافى ٦:١٦١ الحديث ٣٤ والتهذيب ٨:١٦ الحديث ٥١ يزيد الكناسى بدل بريد، أنظر الفقيه ٣:٥٢٩، الحديث ٤٨٣١، والوسائل ١٥:٥١٨، الباب ١٠ من كتاب الظهار، الحديث ٢.
- ٣- أنظر بقيه أحاديث الباب ١٠ من الوسائل فى الهامش السابق.
- ٤- أنظر الوسائل ١٥:٥١٩، الباب ١٠ من كتاب الظهار، الحديث ٩.
- ٥- حملها السيورى فى التنقيح الرائع ٣:٣٧٦.



حكم العقد كما بطل حكم السابق في السابق (1) وكذا يسقط حكم الظهار لو اشتراها غيره وفسخ العقد ثم تزوجها المظاهر بعقد جديد.

«ويجب تقديم الكفّاره على المسيس» لقوله تعالى: (مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسًا (2) «ولو ماطل» بالعود أو التكفير «رافعته إلى الحاكم فينظره ثلاثه أشهر» من حين المرافعه «حتى يكفر ويفيء» أي يرجع عن الظهار مقدّمًا للرجعه على الكفّاره كما مرّ (3) «أو يطلق ويؤجره على ذلك بعدها» أي بعد المدّه «لو امتنع» فإن لم يختار أحدهما ضيق عليه في المطعم والمشرب حتى يختار أحدهما، ولا يجبره على أحدهما عيناً. ولا يطلق عنه، كما لا يعترضه لو صبرت.

\*\*\*

[شماره صفحه واقعى : 418]

ص: 76

1- وهو فى ما إذا طلق بائناً، أو رجعيّاً وانقضت العده.

2- المجادله: 3.

3- فى الصفحه 415.

[شماره صفحه واقعی : ۴۱۹]

ص: ۷۷

[شماره صفحه واقعی : ۴۲۰]

ص: ۷۸

**[تعريفه و صيغته]**

«و» هو مصدر آلى يولى إذا حلف مطلقاً، وشرعاً «هو الحلف على ترك وطء الزوجه الدائمه» المدخول بها قُبلاً أو مطلقاً «أبداً أو مطلقاً» من غير تقييد بزمان «أو زياده على أربعه أشهر؛ للإضرار بها (١)» فهو جزئى من جزئيات الإيلاء الكلى أطلق عليه.

□  
والحلف فيه كالجنس يشمل الإيلاء الشرعى وغيره، والمراد الحلف بالله تعالى، كما سيأتى. وتقييده بترك وطء الزوجه يُخرج اليمين على غيره، فإنه لا يلحقه أحكام الإيلاء الخاصه به، بل (٢) حكم مطلق اليمين. وإطلاق «الزوجه» يشمل الحره والأمه المسلمه والكافره، وخرج بها الحلف على ترك وطء الأمه الموطوءه بالملك، وتقييدها بالدائمه المتمتع بها فإن الحلف على ترك وطئها (٣) لا يُعدّ إيلاءً، بل يميناً مطلقاً، فيتبع الأولى فى الدين أو الدنيا، فإن تساويا انعقد يميناً يلزمه حكمه. وكذا الحلف على ترك وطء الدائمه مدّه لا تزيد عن

[شماره صفحه واقعى : ٤٢١]

ص : ٧٩

---

١- فى مصححه (ق) جعل قيد «للإضرار بها» قبل قوله: أبداً أو مطلقاً.

٢- فى مصححه (ش) زياده: له.

٣- فى (ر) : وطئهما.

وزدنا فى التعريف قيد «المدخول بها» (١) لما هو المشهور بين الأصحاب من اشتراطه (٢) من غير نقل خلاف فيه. وقد اعترف المصنّف فى بعض تحقيقاته (٣) بعدم وقوفه على خلاف فيه، والأخبار الصحيحه مصرّحه باشتراطه فيه وفى الظهار (٤) وقد تقدّم بعضها (٥) وقيد «القبل أو مطلقاً» احترازاً عمّا لو حلف على ترك وطئها دبراً، فإنّه لا ينعقد إيلاءً كما لا تحصل الفئه به.

واعلم أنّ كلّ موضع لا ينعقد إيلاءً مع اجتماع شرائط اليمين يكون يميناً. والفرق بين اليمين والإيلاء- مع اشتراكهما فى أصل الحلف والكفّاره الخاصّه:- جواز مخالفة اليمين فى الإيلاء، بل وجوبها على وجه مع الكفّاره، دون اليمين المطلقه، وعدم اشتراط انعقاده مع تعلّقه بالمباح بأولويته ديناً أو دنياً أو تساوى طرفيه، بخلاف اليمين؛ واشتراطه بالإضرار بالزوجه كما علم من تعريفه، فلو حلف على ترك وطئها لمصلحتها- كإصلاح لبنها أو كونها مريضه- كان يميناً لا إيلاءً، واشتراطه بدوام عقد الزوجه، دون مطلق اليمين، وانحلال اليمين على ترك وطئها بالوطء دبراً مع الكفّاره، دون الإيلاء. إلى غير ذلك من الأحكام

[شماره صفحه واقعى : ٤٢٢]

ص: ٨٠

- 
- ١- فى (ع) و (ف) : الدخول بها.
  - ٢- كما فى النهايه: ٥٢٨، والمراسم: ١٦٢، والوسيله: ٣٣٥، والمهذب ٢: ٣٠٢، والإصباح: ٤٥٥، والسرائر ٢: ٧١٩، والشرائع ٣: ٨٤، والقواعد ٣: ١٧٥، والتحرير ٤: ١١٣، وغيرها.
  - ٣- لم نعر عليها.
  - ٤- أنظر الوسائل ١٥: ٥١٦، الباب ٨ من كتاب الظهار، و ٥٣٨، الباب ٦ من أبواب الإيلاء.
  - ٥- تقدّم فى الصفحه ٤١٤.

المختصه بالإيلاء المذكوره فى بابہ.

□  
«ولا ینعقد» الإیلاء کمطلق الیمین «إلباسم اللہ تعالیٰ» المختص به أو الغالب كما سبق تحقیقه فی الیمین (۱) لا بغيره من الأسماء وإن كانت معظمه؛ لأ- نه حلف خاص، وقد قال صلی اللہ علیہ و آلہ: «من كان حالفاً فلیحلف باللہ، أو فلیصمت» (۲) ولا تكفى نیتہ، بل یتبر کونه «متلفظاً به» ولا یختص بلغه، بل ینعقد «بالعربیة و غیرها» لصدقه عرفاً بأی لسان اتفق.

«ولا- بد» فی المحلوف علیہ-وهو الجماع فی القبل- «من» اللفظ «الصریح» الدال علیہ «كإدخال الفرج فی الفرج» أو تغييب الحشفه فیہ «أو اللفظه المختصه بذلك» لغه و عرفاً، وهی مشهوره.

«ولو تلفظ بالجماع والوطء وأراد الإیلاء صح» وإلما فلا؛ لاحتمالهما إرادہ غیره، فإنهما وُضعا لغه لغيره وإنما کُنّی بهما عنه (۳) عدولاً عما یستهجن إلى بعض لوازمه ثم اشتهر فیہ عرفاً فوقه به مع قصده.

والتحقیق: أن القصد معتبر فی جمیع الألفاظ وإن كانت صریحه، فلا وجه لتخصیص اللفظین به. واشتراکهما أو إطلاقهما لغه علی غیره لا- یضّر مع إطباق العرف علی انصرافهما إلیه. وقد روى أبو بصیر فی الصحیح عن الصادق علیہ السلام قال: «سألته عن الإیلاء ما هو؟ فقال: هو أن یقول الرجل لامرأته: واللہ لا أجامعک کذا وکذا»... الحدیث (۴) ولم یقیدہ بالقصد فإنه معتبر مطلقاً، بل أجاب

[شماره صفحه واقعی : ۴۲۳]

ص : ۸۱

۱- سبق فی الجزء الثانی: ۶۵.

۲- السنن للبیهقی ۱۰: ۲۸، وکنز العمال ۶۸۷: ۱۶-۶۸۸، الرقم ۴۶۳۳۳.

۳- أى الإیلاج.

۴- الوسائل ۱۵: ۵۴۲، الباب ۹ من أبواب الإیلاء، الحدیث الأول.

به في جواب «ما هو» المحمول على نفس الماهية، فيكون حقيقة الإيلاء، ودخول غيره من الألفاظ الصريحة حينئذٍ بطريق أولى، فلا ينافيه خروجها عن الماهية المجاب بها.

نعم يستفاد منه أنه لا يقع بمثل المباحث والملاسمه والمباشرة التي يعبر بها عنه كثيراً وإن قصده؛ لاشتتار اشتراكها. خلافاً لجماعه (١) حيث حكموا بوقوعه بها. نعم لو تحقق في العرف انصرافها أو بعضها إليه وقع به.

ويمكن أن تكون فائده تقييده بالإرادة أنه لا يقع عليه ظاهراً بمجرد سماعه موقعاً للصيغة بهما بل يرجع إليه في قصده، فإن اعترف بإرادته حكم عليه به، وإن ادعى عدمه قبل. بخلاف ما لو سُمع منه الصيغة الصريحة، فإنه لا يقبل منه دعوى عدم القصد، عملاً بالظاهر من حال العاقل المختار. وأما فيما بينه وبين الله تعالى فيرجع إلى نيته.

«ولو كنتي بقوله: لا جمع رأسي ورأسك مخدّه أو (٢) لا ساقفتك» بمعنى جمعني وإياك سقف «وقصد الإيلاء» أي الحلف على ترك وطئها «حكم الشيخ» (٣) والعلامة في المختلف (٤) «بالوقوع» لأنه لفظ استعمل عرفاً فيما

[شماره صفحه واقعی : ٤٢٤]

ص: ٨٢

١- مثل الشيخ في المبسوط ٥:١١٦، والخلاف ٤:٥١٤، المسألة ٦ من كتاب الإيلاء، وابن إدريس في السرائر ٢:٧٢٢، والعلامة في الإرشاد ٢:٥٧، والقواعد ٣:١٧٥-١٧٦، والصيمري في تلخيص الخلاف ٣:٤٠، ذيل المسألة ٦، وجعلها الشهيد في غايه المراد ٣:٢٨٧ من الصريح عرفاً وادعى عدم الخلاف في الوقوع بها.

٢- في (ق) : و.

٣- المبسوط ٥:١١٦.

٤- المختلف ٧:٤٥٠.

نواه فيحمل عليه كغيره من الألفاظ، ولدلاله ظاهر الأخبار عليه حيث دلت على وقوعه بقوله: لأغِيظَنَّكَ (١) فهذه أولى. وفي حسنه بريد عن الصادق عليه السلام أنه قال: «إذا آلى أن لا يقرب امرأته ولا يمَسُّها ولا يجمع رأسه ورأسها، فهو في سعه ما لم تمض أربعة أشهر» (٢).

والأشهر عدم الوقوع؛ لأصالة الحل واحتمال الألفاظ لغيره احتمالاً ظاهراً، فلا يزول الحل المتحقق بالمحتمل، والروايات (٣) ليست صريحة فيه.

ويمكن كون «الواو» في الأخيره (٤) للجمع فيتعلق بالإيلاء بالجميع، ولا يلزم تعلقه بكل واحد.

واعلم أن اليمين في جميع هذه المواضع تقع على وفق ما قصده من مدلولاتها؛ لأن اليمين تتعين بالتيه حيث تقع الألفاظ محتمله، فإن قصد بقوله: «لا جمع رأسى ورأسك مخدّه» نومهما مجتمعين عليها انعقدت كذلك حيث لا أولويه في خلافها، وإن قصد به الجماع انعقدت (٥) كذلك، وكذا غيره من الألفاظ حيث لا يقع الإيلاء به.

«ولا بد من تجريده عن الشرط والصفه» على أشهر القولين (٦) لأصالة

[شماره صفحه واقعى : ٤٢٥]

ص: ٨٣

- ١- الوسائل ٥٤٢:١٥، الباب ٩ من أبواب الإيلاء، الحديث ١ و ٢.
- ٢- الوسائل ٥٤٣:١٥، الباب ١٠ من أبواب الإيلاء، الحديث الأول.
- ٣- وقد تقدّم بعضها.
- ٤- أى حسنه بريد المتقدمه.
- ٥- فى سوى (ش) : انعقد.
- ٦- اختاره الشيخ فى الخلاف ٤:٥١٧، المسأله ١٢ من كتاب الإيلاء، وابن حمزه فى الوسيله: ٣٣٥، وابن زهره فى الغنيه: ٣٦٣، وابن إدريس فى السرائر ٢:٧٢٢، والمحقق فى الشرائع ٣:٨٣، والعلامة فى التحرير ٤:١١٤، والإرشاد ٢:٥٧، وولده فى الإيضاح ٣:٤٢٦، والشهيد فى غايه المراد ٣:٢٨٨، والصيمرى فى غايه المرام ٣:٣١٨، وتلخيص الخلاف ٣:٤٢.



عدم الوقوع في غير المتفق عليه، وهو المجرد عنهما.

وقال الشيخ في المبسوط (١) والعلامة في المختلف (٢): يقع معلقاً عليهما؛ لعموم القرآن (٣) السالم عن المعارض، والسلامه عزيزه.

□  
«ولا يقع لو جعله يميناً» كأن يقول: «إن فعلت كذا فوالله لا جامعتك» قاصداً تحقيق الفعل على تقدير المخالفه زجراً لها عما علقه عليه. وبهذا يمتاز عن الشرط مع اشتراكهما في مطلق التعليق، فإنه لا يريد من الشرط إلا مجرد التعليق، لا الالتزام في المعلق عليه. ويتميزان أيضاً بأن الشرط أعظم من فعلهما، واليمين لا تكون متعلقة إلا بفعلها أو فعله. وعدم وقوعه يميناً بعد اعتبار تجريده عن الشرط واختصاص الحلف بالله تعالى واضح.

□  
«أو حلف بالطلاق أو العتاق» بأن قال: إن وطأتك ففلانه-إحدى زوجاته-طالق أو عبده حر؛ لأنه يمين بغير الله تعالى.

### [ شروط المولى ]

«ويشترط في المولى الكمال» بالبلوغ والعقل «والاختيار والقصد» إلى مدلول لفظه، فلا يقع من الصبي والمجنون والمكره والساهى والعاث ونحوهم ممن لا يقصد الإيلاء «ويجوز من العبد» بدون إذن مولاه اتفاقاً حره كانت زوجته أم أمه؛ إذ لا حق لسيده في وطئه [ لها ] (٤) بل له الامتناع منه

[شماره صفحه واقعى : ٤٢٦]

ص: ٨٤

١- المبسوط ١١٧: ٥.

٢- المختلف ٤٥١: ٧.

٣- البقره: ٢٢٦.

٤- لم ترد في المخطوطات.

وإن أمره به «و» من الكافر «الذمى» لإمكان وقوعه منه حيث يقرّ بالله تعالى. ولا ينافيه وجوب الكفّاره المتعدّره منه حال كفره؛ لإمكانها فى الجملة كما تقدّم فى الظهار (١) وكان ينبغى أن يكون فيه خلاف مثله؛ للاشتراك فى العله، لكن لم ينقل هنا. ولا وجه للتقييد بالذمى، بل الضابط الكافر المقرّ بالله تعالى ليتمكن حلفه به.

### [احكام الإيلاء]

«وإذا تمّ الإيلاء» بشرائطه «فللزوجه المرافعه» إلى الحاكم «مع امتناعه عن الوطاء، فيُنظره الحاكم أربعة أشهر ثمّ يُجبره بعدها على الفئه» وهى وطؤها قبلاً ولو بمسّماه بأن تغيب الحشفه وإن لم يُنزل مع القدره، أو إظهار العزم عليه أوّل أوقات الإمكان مع العجز «أو الطلاق» فإن فعل أحدهما- وإن كان الطلاق رجعيّاً- خرج من حقّها وإن امتنع منهما ضيق عليه فى المطعم والمشرب ولو بالحبس حتّى يفعل أحدهما. وروى: أن أمير المؤمنين عليه السلام كان يحبسه فى حظيره من قصب ويعطيه ربع قوته حتّى يطلّق (٢) «ولا يجبره» الحاكم «على أحدهما عيناً» ولا يطلّق عنه بل يخيّره بينهما.

«ولو آلى مدّه معيّنه» تزيد عن الأربعة «ودافع» فلم يفعل أحد الأمرين «حتّى انقضت» المدّه «سقط حكم الإيلاء» لانحلال اليمين بانقضاء مدّته ولم تلزمه الكفّاره مع الوطاء وإن أثمّ بالمدافعه.

«ولو اختلفا فى انقضاء المدّه» المضروب به «قُدّم قول مدّعى البقاء» مع يمينه؛ لأصاله عدم الانقضاء «ولو اختلفا فى زمان إيقاع الإيلاء حلف من يدعى

[شماره صفحه واقعى : ٤٢٧]

ص: ٨٥

١- تقدّم فى الصفحه ٤١٢.

٢- أنظر الوسائل ١٥:٥٤٥، الباب ١١ من أبواب الإيلاء، الحديث ٣، مع اختلاف يسير.

تأخره» لأصالة عدم التقدّم. والمدعى للانقضاء في الأوّل هو الزوج؛ لتطالبه بأحد الأمرين، ولا يتوجّه كونها منه. أمّا الثاني (١) فيمكن وقوعها من كلّ منهما، فتدعى هي تأخر زمانه إذا كان مقدّراً بمدّه لم تمضِ قبل المدّة المضروبه فترافعه ليلزم بأحدهما، ويدعى تقدّمه على وجه تنقضى مدّته قبل المدّة المضروبه ليسلم من الإلزام بأحدهما. وقد يدعى تأخره على وجه لا تتم الأربعة المضروبه لئلا يلزم إذا جعلنا مبدأها من حين الإيلاء، وتدعى هي تقدّمه لتتم.

«ويصحّ الإيلاء من الخصي والمجبوب» إذا بقي منه قدر يمكن معه الوطء إجماعاً، ولو لم يبقَ ذلك فكذلك عند المصنّف وجماعه (٢) لعموم الآيات (٣) وإطلاق الروايات (٤).

والأقوى عدم الوقوع؛ لأنّ متعلّق اليمين ممتنع، كما لو حلف أن لا يصعد إلى السماء، ولأنّ شرطه الإضرار بها وهو غير متصوّر هنا.

«وفتته» على تقدير وقوعه منه «العزم على الوطء مظهراً له» أي للعزم عليه «معتدراً من عجزه، وكذا» فنه الصحيح «لو انقضت المدّة وله مانع من الوطء» عقليّ كالمرض، أو شرعيّ كالحيض، أو عاديّ كالتعب والجوع والشبع.

«ومتى وطئ» المؤلّي «لزمته الكفّاره، سواء كان في مدّه التربّص» أو قبلها لو جعلناها من حين المرافعه «أو بعدها» لتحقّق الحنث في الجميع،

[شماره صفحه واقعي : ٤٢٨]

ص: ٨٦

- ١- أي الاختلاف الثاني.
- ٢- مثل: الشيخ في المبسوط ١٤٢:٥-١٤٣، والمحقق في الشرائع ٣:٨٤، والعلّامة في القواعد ٣:١٧٥، والإرشاد ٢:٥٧، والتحرير ٤:١١١.
- ٣- مثل الآية ٢٢٦ من سوره البقره.
- ٤- أنظر الوسائل ١٥:٥٤٣، الباب ١٠ من أبواب الإيلاء وغيره.

وهو في غير الأجير موضع وفاق، ونفاها فيه الشيخ في المبسوط (١) لأصله البراءة، وأمره به المنافي للتحريم الموجب للكفاره. والأصح أنه كغيره؛ لما ذكر ولقوله تعالى: (ذَلِكَ كَفَارَةٌ أَيَّمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ (٢) ولم يفصل، ولقول الصادق عليه السلام في من آلى من امرأته فمضت أربعه أشهر: «يُوقَفُ فَإِنْ عَزَمَ الطَّلَاقَ بَانَتْ مِنْهُ، وَإِلَّا كَفَّرَ [ عن ] (٣) يمينه وأمسكها» (٤).

«ومدّه الإيلاء من حين الترافع» في المشهور كالظهار؛ لأنّ ضرب المدّه إلى الحاكم فلا يُحكم بها قبلها، ولأنّه حقّها فيتوقّف على مطالبتها، ولأصله عدم التسلّط على الزوج بحبس وغيره قبل تحقّق السبب.

وقيل من حين الإيلاء (٥) عملاً بظاهر الآيه حيث رتب التربص عليه من غير تعرّض للمرافعه، وكذا الأخبار (٦) وقد تقدّم في الخبر السابق ما يدلّ عليه. وفي حسنه بريد عن الصادق عليه السلام قال: «لا يكون إيلاء ما لم يمض أربعه أشهر، فإذا مضت وقّف، فإمّا أن يفىء، وإمّا أن يعزم على الطلاق» (٧) فعلى هذا لو لم ترافعه

[شماره صفحه واقعى : ٤٢٩]

ص: ٨٧

- 
- ١- المبسوط ١٣٥:٥.
  - ٢- المائده: ١٥١.
  - ٣- زياده من الوسائل يقتضيها السياق.
  - ٤- الوسائل ١٥:٥٤٧، الباب ١٢ من أبواب الإيلاء، الحديث ٣.
  - ٥- قاله القديمان العماني والإسكافي، واختاره العلامة في المختلف ٧:٤٥٢، وولده في الإيضاح ٣:٤٣٢.
  - ٦- مثل: روايه أبي بصير والحلبى، أنظر الوسائل ١٥:٥٤٢، الباب ٩ من أبواب الإيلاء، الحديث ١ و ٢، و ٥٤٠، والباب ٨ من أبواب الإيلاء، الحديث الأوّل.
  - ٧- الوسائل ٩٥:٥٤٣، الباب ١٠ من أبواب الإيلاء، الحديث الأوّل. مع بعض الاختلاف.

حتى انقضت المدّة أمره بأحد الأمرين منجزاً.

«ويزول حكم الإيلاء بالطلاق البائن» لخروجها عن حكم الزوجية. والظاهر أنّ هذا الحكم ثابت وإن عقد عليها ثانياً في العدة؛ لأنّ العقد لم يرفع حكم الطلاق، بل أحدث نكاحاً جديداً كما لو وقع بعد العدة، بخلاف الرجعة في الرجعي.

ولو كان الطلاق رجعيّاً خرج من حقّها، لكن لا يزول حكم الإيلاء إلّا بانقضاء العدة، فلو راجع فيها بقي التحريم. وهل يُلزم حينئذٍ بأحد الأمرين بناءً على المدّة السابقة أم يضرب له مدّة ثانية ثمّ يوقف بعد انقضائها؟ وجهان: من بطلان حكم الطلاق وعود النكاح الأوّل بعينه ومن ثمّ جاز طلاقها قبل الدخول وكان الطلاق رجعيّاً، بناءً على عود النكاح الأوّل وأنها في حكم الزوجه، ومن سقوط الحكم عنه بالطلاق فيفتقر إلى حكم جديد، استصحاباً لما قد ثبت. وبهذا جزم في التحرير (١).

ثمّ إن طلق وفي وإن راجع ضربت له مدّة أخرى، وهكذا. . .

«و» كذا [ يزول ] (٢) حكم الإيلاء «بشراء (٣) الأمه ثمّ عتقها» وتزويجها بعده (٤) لبطلان العقد الأوّل بشرائها، وتزويجها بعد العتق حكم جديد كتزويجها بعد الطلاق البائن، بل أبعد.

ولا فرق بين تزويجها بعد العتق وتزويجها به جاعلاً له مهراً؛ لاّ اتحاد العله.

[شماره صفحه واقعى : ٤٣٠]

ص: ٨٨

١- التحرير ١٢٠:٤، الرقم ٥٤٩٢.

٢- في المخطوطات: يزيل.

٣- في (ع): شراء.

٤- في (ع): بعد العتق.

وهل يزول بمجرد شرائها من غير عتق؟ الظاهر ذلك؛ لبطان العقد بالشراء واستباحتها حينئذٍ بالملك، وهو حكم جديد غير الأول، لكنّ الأصحاب فرضوا المسألة كما هنا.

نعم لو انعكس الفرض بأن كان المؤلى عبداً فاشترته الزوجه توقّف حلّها له على عتقه، وتزويجه ثانياً. والظاهر بطلان الإيلاء هنا أيضاً بالشراء وإن توقّف حلّها له على الأمرين كما بطل بالطلاق البائن وإن لم يتزوَّجها.

وتظهر الفائدة فيما لو وطئها بعد ذلك بشبهه أو حراماً، فإنّه لا كفّاره إن أبطلناه بمجرد الملك والطلاق.

«ولا تتكرّر الكفّاره بتكرّر اليمين» سواء «قصد التأكيد» وهو تقوية الحكم السابق «أو التأسيس» وهو إحداث حكم آخر، أو أطلق «إلّامع تغاير الزمان» أى زمان الإيلاء وهو الوقت المحلوف على ترك الوطء فيه، لا زمان الصيغه، بأن يقول: «والله لا وطئتك سنّه أشهر، فإذا انقضت فوالله لا وطئتك سنّه» فيتعدّد الإيلاء إن قلنا بوقوعه معلقاً على الصفه. وحينئذٍ فلها المرافعه لكلّ منهما، فلو ماطل فى الأول حتّى انقضت مدّته انحلّ ودخل الآخر. وعلى ما اختاره المصنّف سابقاً من اشتراط تجريده عن الشرط والصفه (1) يبطل الثانى، ولا يتحقّق تعدّد الكفّاره بتعدّده ولا يقع الاستثناء موقعه.

«وفى الظهار خلاف أقربه التكرار» بتكرّر الصيغه، سواء فرّق الظهار أم تابعه فى مجلس واحد، وسواء قصد التأسيس أم لم يقصد ما لم يقصد التأكيد؛ لصحيحه محمّد بن مسلم عن الصادق عليه السلام قال: «سألته عن رجل ظاهر من

[شماره صفحه واقعى : ٤٣١]

ص: ٨٩

١- اختاره فى الصفحه ٤٢٥.

امراته خمس مرّات، أو أكثر؟ قال عليه السلام: قال عليّ عليه السلام: مكان كلّ مرّه كفّاره»

(١)

وغيرها من الأخبار (٢).

وقال ابن الجنيد: لا تتكرّر إلّامع تغاير المشبّه بها، أو تخلّل التكفير (٣) استناداً إلى خبر (٤) لا دلالة فيه على مطلوبه.

«وإذا وطئ المؤلى ساهياً أو مجنوناً أو لشبهه» لم تلزمه كفّاره؛ لعدم الحنث و «بطل حكم الإيلاء عند الشيخ (٥)» لتحقق الإصابه ومخالفه مقتضى اليمين، كما يبطل لو وطئ متعمّداً؛ لذلك، وإن وجبت الكفّاره، وتبعه على هذا القول جماعه (٦) ونسبه المصنّف القول إليه يشعر بتمريضه، ووجهه أصاله البقاء، واغتفار الفعل بالأعدار، وكون الإيلاء يميناً، وهى فى النفى تقتضى الدوام، والنسيان والجهل لم يدخلا تحت مقتضاها؛ لأنّ الغرض من البعث والزجر فى اليمين إنّما يكون عند ذكرها وذكر المحلوف عليه حتّى يكون تركه لأجل اليمين.

[شماره صفحه واقعى : ٤٣٢]

ص : ٩٠

١- الوسائل ٥٢٣:١٥، الباب ١٣ من كتاب الظهار، الحديث الأوّل.

٢- المصدر المتقدّم، الحديث ٢-٥.

٣- حكاه عنه العلّامه فى المختلف ٧:٤٣١.

٤- هو صحيح عبد الرحمن بن الحجّاج عن الصادق عليه السلام [ الوسائل ٥٢٤:١٥، الباب ١٣ من كتاب الظهار، الحديث ٦ ] فى رجلٍ ظاهر امرأته ثلاث مرّات فى مجلسٍ واحدٍ «قال: عليه كفّارهٌ واحدهٌ». وحمل على إرادته التأكيد أو اتّحاد جنس الكفّاره، فلا يمتنع تعدّد أفرادها. وكيف كان فلا دلالة على التفصيل. (منه رحمه الله).

٥- المبسوط ١٤٠:٥.

٦- منهم العلّامه فى القواعد ٣:١٨٠، والإرشاد ٢:٥٩، ولم نعث على غيره، نعم هو ظاهر المحقّق حيث نسبه إلى الشيخ وسكت عنه، أنظر الشرائع ٣:٨٧.

مع أنه (١) في قواعده استقرب انحلال اليمين مطلقاً بمخالفه مقتضاها نسياناً وجهلاً وإكراهاً مع عدم الحث محتجاً بأن المخالفه قد حصلت وهي لا- تتكرر، وبحكم الأصحاب ببطلان الإيلاء بالوطة ساهياً مع أنها يمين (٢) فنسب الحكم المذكور هنا إلى الأصحاب، لا إلى الشيخ وحده. وللتوقف وجه.

«ولو ترفع الذمّيان إلينا» في حكم الإيلاء «تخيّر الإمام» أو الحاكم المترافع إليه «بين الحكم بينهم بما يحكم على المؤلى المسلم (٣) وبين ردّهم إلى أهل ملّتهم (٤)» جمع الضمير للاسم المثني تجوّزاً، أو بناءً على وقوع الجمع عليه حقيقه كما هو أحد القولين (٥).

«ولو آلى ثم ارتد» عن ملّه «حُسب عليه من المدّه» التي تُضرب له «زمان الردّه على الأقوى» لتمكّنه من الوطء بالرجوع عن الردّه، فلا تكون عذراً؛ لانتفاء معناه.

وقال الشيخ: لا يُحتسب عليه مدّه الردّه؛ لأنّ المنع بسبب الارتداد، لا بسبب الإيلاء، كما لا يُحتسب مدّه الطلاق منها لو راجع وإن كان يمكنه

[شماره صفحه واقعى : ٤٣٣]

ص: ٩١

- ١- أى الماتن قدس سره.
- ٢- القواعد والفوائد ٢٠٨:٢-٢٠٩.
- ٣- فى (ق) : مسلماً.
- ٤- فى (ق) : نحلتهم.
- ٥- نسبه فى المستصفى ٩١-٢:٩٠ إلى جماعه، ونسبه فى العده ١:٢٩٩ إلى من شدّ منهم. وأما القول الآخر وهو وقوعه عليه مجازاً فنسب أيضاً فى العده إلى المتكلمين وأكثر الفقهاء واختاره هو نفسه، كما اختاره المحقق فى معارج الأصول: ٨٨، والعلامة فى نهايه الوصول: ١٣٥ (مخطوط).



المراجعته فى كل وقت (١).

وأجيب بالفرق بينهما (٢) فإنّ المرتدّ إذا عاد إلى الإسلام تبين أنّ النكاح لم يرتفع، بخلاف الطلاق، فإنّه لا ينهدم بالرجعه وإن عاد حكم النكاح السابق كما سبق (٣) ولهذا لو راجع المطلّقه تبقى معه على طلقتيّن.

ولو كان ارتداده عن فطره فهو بمنزله الموت يبطل معها (٤) التبرّص، وإنّما أطلقه؛ لظهور حكم الارتدادين.

\*\*\*

[شماره صفحه واقعى : ٤٣٤]

ص: ٩٢

١- المبسوط ١٣٦: ٥ و ١٣٨.

٢- أنظر الإيضاح ٣: ٤٣٤.

٣- سبق فى الصفحه ٤٣٠.

٤- فى (ش) : معه.

[شماره صفحه واقعی : ۴۳۵]

ص: ۹۳

[شماره صفحه واقعی : ۴۳۶]

ص: ۹۴

وهو لغه: المباله المطلقه أو فعال من اللعن، أو جمع له وهو الطرد والإبعاد من الخير، والاسم اللعنه (1). وشرعاً: المباله بين الزوجين فى إزاله حدّ أو نفى ولد، بلفظ مخصوص عند الحاكم.

### «سبان»

#### [١- القذف]

«أحدهما: رمى الزوجه المحصنه» بفتح الصاد وكسرهما «المدخول بها» دخولاً يوجب تمام المهر، وسيأتى الخلاف فى اشتراطه (٢) «بالزنا قبلاً أو دُبُرًا مع دعوى المشاهده» للزنا، وسلامتها من الصّمم والخرس. ولو انتفى أحد الشرائط ثبت الحدّ من غير لعان، إلّامع عدم الإحصان فالتعزير، كما سيأتى (٣) والمطلّقه رجعيّه زوجته، بخلاف البائن.

وشمل إطلاق رميها ما إذا ادعى وقوعه زمن الزوجيه وقبله، وهو فى الأوّل

[شماره صفحه واقعى : ٤٣٧]

ص: ٩٥

---

١- الصحاح ٦:٢١٩٦ (لعن) ، ونقله فى لسان العرب ١٢:٢٩٣ عن الأزهرى (لعن) .

٢- يأتى فى الصفحه ٤٤٤.

٣- يأتى فى الصفحه ٤٣٩.

موضع وفاق، وفي الثاني قولان (١) أجودهما ذلك اعتباراً بحال القذف. و «قيل» والقائل الشيخ (٢) والمحقق (٣) والعلامة (٤) وجماعه (٥): «و» يشترط زياده على ما تقدم «عدم البينه» على الزنا على وجه يثبت بها، فلو كان له بينه لم يُشرع اللعان؛ لاشتراطه في الآيه (٦) بعدم الشهداء والمشروط عدم شرطه ولأن اللعان حجّه ضعيفه؛ لأنه إما شهاده لنفسه أو يمين، فلا يُعمل به مع الحجّه القويّه وهى البينه، ولأن حدّ الزنا مبنى على التخفيف (٧) فناسب نفى

[شماره صفحه واقعى : ٤٣٨]

ص: ٩٦

١- القول بعدم ثبوت اللعان للشيخ في الخلاف ٥:١٦، المسأله ١٥ من كتاب اللعان. والقول بثبوت اللعان للشيخ في المبسوط ٥:١٩٣، والمحقق في الشرائع ٣:٩٤، والعلامة في المختلف ٧:٤٧٤، وقوّاه فخر المحققين في الايضاح ٣:٤٣٧، والشهيد في غايه المراد ٣:٣٠٠.

٢- المبسوط ٥:١٨٣.

٣- الشرائع ٣:٩٣، والمختصر النافع: ٢١١.

٤- القواعد ٣:١٨١-١٨٢، والإرشاد ٢:٦١، والتحرير ٤:١٢٤.

٥- مثل الفخر في الايضاح ٣:٤٣٦، والصيمرى في غايه المرام ٣:٣٣٠، وتلخيص الخلاف ٣:٦٩ ونسبه فيه إلى المشهور، ونسبه السيورى في التنقيح الرائع ٣:٤١٦ إلى الأكثر.

٦- النور: ٦.

٧- المراد: أنّ من جمله بناء الحدود على التخفيف أنّها لا تثبت بيمين المدعى، ولا يتوجّه بها على المنكر يميناً. فلو ثبت اللعان هنا مع إمكان البينه وهى فى معنى اليمين لثبت الحدّ عليها بلعانه، وهو فى معنى ثبوتها عليها بيمينه، وبناء الحدّ على التخفيف ينافى ذلك، فلا يشرع مع إمكان إقامته بالبينه. فإنّه ممّا يثبت بها مطلقاً ولا ينافى ذلك ثبوتها باليمين فى اللعان حيث يشرع؛ لأنّ ذلك ثبت بالإجماع فبقى المختلف فيه معرضاً للشبهه المذكوره. (منه رحمه الله).

اليمين فيه ونسبته إلى القول يؤذن بتوقفه فيه.

ووجهه (١) أصاله عدم الاشتراط، والحكم في الآيه وقع مقيداً بالوصف وهو لا يدل على نفيه عمّا عداه وجاز خروجه مخرج الأغلب، وقد روى أنّ النبي صلى الله عليه وآله لعن بين عويمر العجلاني وزوجته ولم يسألها عن البينه (٢).

«والمعنى بالمحصنه: العفيفه» عن وطءٍ محرّمٍ لا يصادف ملكاً وإن اشتمل على عقد، لا ما صادفه وإن حرم كوقت الحيض والإحرام والظهار، فلا تخرج به عن الإحصان، وكذا وطء الشبهه ومقدمات الوطاء مطلقاً «فلو رمى المشهوره بالزنا» ولو مرّة «فلا حد ولا لعان» بل يعزّر.

«ولا يجوز القذف إلاّ مع المعايينه» للزنا «كالميل في المكحله» ليرتب عليه اللعان؛ إذ هو شهاده أو في معناها «لا بالشياع، أو غلبه الظن» بالفعل، فإن ذلك لا يجوز الاعتماد عليه في ثبوت الزنا.

هذا إذا لم يشترط في الشياع حصول العلم بالخبر، فإنه حينئذ يكون كالبينه وهي لا تجوز القذف أيضاً، أما لو اشترطنا فيه العلم لم يبعد الجواز به؛ لأنه حينئذ كالمشاهده.

## [٢- إنكار الولد]

«الثاني: إنكار من ولد على فراشه بالشرائط السابقه» المعتبره في إلحاق الولد به، وهي وضعه لستّه أشهر فصاعداً من حين وطئه، ولم يتجاوز حملها أقصى مدته، وكونها موطوءه بالعقد الدائم «وإن سكت حال الولاده» فلم (٣) ينفيه

[شماره صفحه واقعى : ٤٣٩]

ص: ٩٧

١- وجه التوقف.

٢- أنظر الوسائل ١٥:٥٨٩، الباب الأول من أبواب اللعان، الحديث ٩.

٣- في (ر): ولم.

«على الأقوى» لأنَّ السكوت أعمّ من الاعتراف به، فلا يدلّ عليه.

وقال الشيخ: ليس له إنكاره حينئذٍ؛ لحكم الشارع بإلحاقه به بمجرد الولادة العارى عن النفي (١) إذ اللحق لا- يحتاج إلى غير الفراش فيمتنع أن يزيل إنكاره حكم الشارع، ولأدائه إلى عدم استقرار الأنساب.

وفيه: أنَّ حكم الشارع بالالتحاق (٢) مبنّى على أصاله عدم النفي، أو على الظاهر وقد ظهر خلافه. ولو لم يمكنه النفي حاله الولادة إمّا لعدم قدرته عليه لمرض أو حبس أو اشتغال بحفظ ماله من حرق أو غرق أو لُصٍّ ولم يمكنه الإشهاد ونحو ذلك، أو لعدم علمه بأنَّ له النفي-لقرب عهده بالإسلام أو بعده عن الأحكام-فلا إشكال في قبوله عند زوال المانع، ولو ادّعى عدم العلم (٣) قبل مع إمكانه في حقّه.

وإنّما يجوز له نفيه باللعان على أى وجه كان «ما لم يسبق الاعتراف» منه «به صريحاً أو فحوى» فالأول ظاهر، والثاني أن يجب المبشّر بما يدلّ على الرضا به والاعتراف «مثل أن يقال له: بارك الله لك في هذا الولد، فيؤمن، أو يقول: إن شاء الله. بخلاف» قوله في الجواب «بارك الله فيك وشبهه» ك «أحسن الله إليك» و «رزقك الله مثله» فإنّه لا- يقتضى الإقرار؛ لاحتماله غيره احتمالاً ظاهراً.

«ولو قذفها بالزنا ونفى الولد وأقام بينه» بزناها «سقط الحدّ» عنه

[شماره صفحه واقعى : ٤٤٠]

ص: ٩٨

١- المبسوط ٥:٢٢٩، والخلاف ٥:٣٠، المسأله ٣٤.

٢- فى (ر) : بالإلحاق.

٣- فى (ر) زياده: به.

لأجل القذف بالبيّنه «ولم ينتفِ عنه الولد إلا باللعان» لأنه لاحق بالفراش وإن زنت أمّه كما مرّ (١) ولو لم يُقم بيّنه كان له اللعان للأمرين معاً، وهل يُكتفى بلعان واحد أم يتعدّد؟ وجهان: من أنّه كالشهادة أو اليمين، وهما كافيان على ما سبق عليهما من الدعوى. ومن تعدّد السبب الموجب لتعدّد المسبّب إلّا ما أخرجه الدليل.

### [شروط الملاعن]

«ولا- بدّ من كون الملاعن كاملاً» بالبلوغ والعقل. ولا يشترط العدالة، ولا الحرّيّة، ولا انتفاء الحدّ عن قذف، ولا الإسلام، بل يلاعن «ولو كان كافراً» أو مملوكاً أو فاسقاً؛ لعموم الآيه (٢) ودلاله الروايات (٣) عليه.

وقيل: لا- يلاعن الكافر ولا المملوك (٤) بناءً على أنّه شهادت كما يظهر من قوله تعالى: (فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ (٥) وهما ليسا من أهلها. وهو ممنوع؛ لجواز كونه أيماناً؛ لافتقاره إلى ذكر اسم الله تعالى، واليمين يستوى فيه العدل والفاسق والحرّ والعبد والمسلم والكافر والذكر والأنثى. وما ذكروه معارض بوقوعه من الفاسق إجماعاً.

«ويصحّ لعان الأخرس بالإشاره المعقوله إن أمكن معرفته» اللعان،

[شماره صفحه واقعى : ٤٤١]

ص: ٩٩

١- مرّ فى الصفحه ٣١٣.

٢- النور: ٦.

٣- أنظر الوسائل ١٥:٥٩٥، الباب ٥ من أبواب اللعان.

٤- نسبه الشيخ إلى قوم من العامّه كالزهرى وأبو حنيفه و... أنظر الخلاف ٥:٧، المسأله ٢، كما نسبه السيورى وابن فهد إلى المفيد وسلار. لكنهما قالوا: لا لعان بين المسلم والذميّه، ولا بين الحرّ والأمه. راجع التنقيح الرائع ٣:٤١٨-٤١٩، والمهذب البارع ٤:٨، والمقنعه: ٥٤٢، والمراسم: ١٦٤.

٥- النور: ٦.



كما يصحّ منه إقامة الشهادة والأيمان والإقرار وغيرها من الأحكام، ولعموم الآيه.

وقيل بالمنع (١) والفرق؛ لأنه (٢) مشروط بالألفاظ الخاصّة، دون الإقرار والشهادة فإنّهما يقعان بأيّ عبارة اتّفقت، ولأصالة عدم ثبوته إلّامع تيقّنه، وهو متتفٍ هنا.

وأجيب بأنّ الألفاظ الخاصّة إنّما تعتبر مع الإمكان وإشارته قائمه مقامها، كما قامت في الطلاق وغيره من الأحكام المعتبره بألفاظ خاصّه. نعم استبعاد فهمه له موجّه، لكنّه غير مانع؛ لأنّ الحكم مبنيّ عليه (٣).

«ويجب» على ذى الفراش مطلقاً (٤) «نفي الولد» المولود على فراشه «إذا عرف اختلال شروط الإلحاق» فيلاعن وجوباً؛ لأنّه لا ينتفى بدونه «ويحرم» عليه نفيه «بدونه» أى بدون علمه باختلال شروط الإلحاق «وإن ظنّ انتفاءه عنه» بزنا أمّه أو غيره «أو خالفت صفاته صفاته» لأنّ ذلك لا مدخل له فى الإلحاق، والخالق على كلّ شىءٍ قدير، والحكم مبنيّ على الظاهر.

ويلحق الولد بالفراش دون غيره، ولو لم يجد من علم انتفاءه من يلاعن بينهما لم يفده نفيه مطلقاً (٥).

[شماره صفحه واقعى : ٤٤٢]

ص: ١٠٠

١- القائل بالمنع ابن إدريس [ فى السرائر ٢:٧٠١ ]. (منه رحمه الله) .

٢- فى (ف) و (ش) : بأّنه .

٣- أى على الفهم .

٤- سواء علم بزنا أمّه أم لا، وسواء وافق صفاته صفاته أم لا (هامش ر) .

٥- لا فى التصريح ولا فى التعريض (هامش ر) .

وفى جواز التصريح به نظر؛ لانتفاء الفائدة مع التعريض بالقذف، وإن (١) لم يحصل التصريح.

### [ما يعتبر فى الملاعنه]

«ويعتبر فى الملاعنه الكمال والسلامه من الصمم والخرس» فلو قذف الصغيره فلا لعان، بل يُحدّ إن كانت فى محلّ الوطاء كبنت الثمانى، وإلا عَزَّر خاصّه للسبّ؛ لتيقّن (٢) كذبه.

ولو قذف المجنون بزنا أضافه إلى حاله الجنون عَزَّر، أو حاله الصّحّه فالحدّ، وله إسقاطه باللعان بعد إفاقتها. وكذا لو نفى ولدها.

ولو قذف الصّماء والخرساء حرمتا عليه أبداً ولا لعان. وفى لعانهما لنفى الولد وجهان: من عدم النّصّ فيرجع إلى الأصل، ومساواته للقذف فى الحكم. والأوجه الأول؛ لعموم النّصّ ومنع المساواه مطلقاً، وقد تقدّم البحث فى ذلك.

«والدوام» فلا يقع بالتمتّع بها (٣) لأنّ ولدها ينتفى بنفيه من غير لعان «إلّا أن يكون اللعان لنفى الحدّ» بسبب القذف فيثبت؛ لعدم المانع مع عموم النّصّ وهذا جزمٌ من المصنّف بعد التردّد؛ لأنّه فيما سلف نسب الحكم به إلى قول (٤) وقد (٥) تقدّم أنّ الأقوى عدم ثبوت اللعان بالتمتّع بها مطلقاً (٦) وأنّ المخصّص لآيه صحيحه ابن سنان عن الصادق عليه السلام (٧).

[شماره صفحه واقعى : ٤٤٣]

ص: ١٠١

١- فى سوى (ع) : إن-بدون الواو-.

٢- فى نسخه بدل (ر) : المتيقّن.

٣- فى (ع) ونسخه بدل (ش) : فلا يثبت بالتمتّع بها، وفى (ف) : فلا يثبت فى التمتعّ بها.

٤- سلف فى الصفحه ٢٤٢.

٥- لم يرد «قد» فى (ع) و (ف) .

٦- سواء كان لنفى الحدّ أو لنفى الولد.

٧- الوسائل ٥٩٦:١٥، الباب ٥ من أبواب اللعان، الحديث ٤.

«وفى» اشتراط «الدخول» بالزوجه فى لعانها «قولان» (١) مأخذهما عموم الآيه، فإنَّ لأزواجهم فيها جمع مضاف، فيعم المدخول بها وغيرها، وتخصيصها بروايه محمد بن مصادف قال: «قلت لأبى عبد الله عليه السلام: ما تقول فى رجل لاعن امرأته قبل أن يدخل بها؟ قال: لا يكون ملاعناً حتى يدخل بها، يُضرب حدّاً وهى امرأته» (٢) والمستند إليه (٣) ضعيف أو متوقف فيه، فالتخصيص غير متحقق. ولكن يشكل ثبوته مطلقاً (٤) لأنَّ ولد غير المدخول بها لا يلحق بالزوج، فكيف يتوقف نفيه على اللعان؟ نعم يتم ذلك فى القذف بالزنا.

فالتفصيل كما ذهب إليه ابن إدريس (٥) حسن، لكنّه حمل اختلاف الأصحاب عليه. وهو صلح من غير تراضى الخصمين؛ لأنَّ النزاع معنوي، لا لفظي بين الفريقين، بل النزاع لا يتحقق إلّا فى القذف؛ للإجماع على انتفاء الولد عند عدم اجتماع شروط اللحق بغير لعان، وإن كان كلامهم هنا مطلقاً.

«ويثبت» اللعان «بين الحرّ و» زوجته «المملوكه لنفى الولد أو»

[شماره صفحه واقعى : ٤٤٤]

ص: ١٠٢

- ١- القول بالاشتراط للشيخ فى الخلاف ٥:٤٩، المسأله ٦٩، والنهايه: ٥٢٢، والقاضى فى المهذب ٢:٣٠٩، وابن حمزه فى الوسيله: ٣٣٦، وابن زهره فى الغنيه: ٣٧٨، وغيرهم. والقول بعدم الاشتراط منسوب فى غايه المرام ٣:٣٣٦ إلى المفيد والعلّامه فى القواعد ولم نعر عليه فى المقنعه، وانظر القواعد ٣:١٨٦.
- ٢- الوسائل ١٥:٥٩٢، الباب ٢ من أبواب اللعان، الحديث ٨.
- ٣- يعنى «محمد بن مصادف»، وفى التهذيب والوسائل: «محمد بن مضارب».
- ٤- أى بمقتضى العموم بحيث يدخل فيه نفى ولد غير المدخول بها.
- ٥- التفصيل بين القذف، فلا يشترط الدخول وبين نفى الولد فيشترط. السرائر ٢:٦٩٨.

نفى «التعزير» بقذفها؛ للعموم وصحيحه محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام قال: «سألته عن الحرّ يُلاعن المملوكه، قال: نعم إذا كان مولاها زوجته إياها لأعنها» (١) وغيره (٢).

وقيل: لا لعان بينهما مطلقاً (٣) استناداً إلى أخبار دلت على نفيه بين الحرّ والمملوكه (٤) وحملها على كونها مملوكه للقاذف طريق الجمع بينها وبين ما ذكرناه من وقوعه بالزوجه المملوكه صريحاً.

وفصل ابن إدريس هنا غير جيد، فأثبتته مع نفى الولد، دون القذف، نظراً إلى عدم الحدّ به لها. ولكن دفع التعزير به كافٍ، مضافاً إلى ما دلّ عليه مطلقاً. ووافقه عليه فخر المحققين محتجاً بأنّه جامع بين الأخبار (٥) والجمع بينهما بما ذكرناه أولى.

«ولا يلحق ولد المملوكه» بمالكها «إلّا بالإقرار» به على أشهر القولين (٦)

[شماره صفحه واقعی : ٤٤٥]

ص: ١٠٣

١- الوسائل ٥٩٧:١٥، الباب ٥ من أبواب اللعان، الحديث ٥، وفيه: إذا كان مولاها الذي زوجها إياها.

٢- المصدر السابق: ٥٩٦-٥٩٧، الباب ٥ من أبواب اللعان، الحديث ١ و ٢ و ٦ و ٨ و ١٠.

٣- قاله المفيد في المقنعه: ٥٤٢، وسلار في المراسم: ١٦٥.

٤- الوسائل ٥٩٦:١٥-٥٩٨، الباب ٥ من أبواب اللعان، الحديث ٤ و ١١-١٣.

٥- الإيضاح ٣:٤٤٥.

٦- اختاره الشيخ في المبسوط ٢٣١:٥، والمحقق في الشرائع ٩٧:٣، والعلامة في القواعد ١٨٧:٣، والتحرير ١٣٠:٤، والإرشاد ٦١:٢،

وقوّاه ولده في الإيضاح ٤٤٨:٣، واعتمد عليه في غايه المرام ٣٣٩:٣. ولم نعثر على القول الآخر من أصحابنا، ونسبه محكياً في

الجواهر ٣٤:٤١ إلى ظاهر الاستبصار وصريح الجامع، ولم نعثر عليه فيه، أنظر الجامع للشرائع: ٤٧٩، والاستبصار ٣٦٥:٣، ذيل

الحديث ٣. نعم، نسب في الخلاف إلى الشافعي بأنّه إذا وطأها ثم جاءت بولد... إلى أن قال: فإنّها تصير فراشاً بالوطء، أنظر

الخلاف ٤٨:٥، المسأله ٦٧، وانظر المغنى مع الشرح الكبير ١٧:٩ و ٢١.

والروایتین (١) «ولو اعترف بوطئها، ولو نفاه انتفى بغير لعان» إجماعاً. وإنما الخلاف في أنه هل يلحق به بمجرد إمكان كونه منه وإن لم يُقرّ به، أم لا- بدّ من العلم بوطئه وإمكان لحوقه به، أو إقراره به؟ فعلى ما اختاره المصنّف والأكثر لا يُلحق به إلّا بإقراره ووطئه وإمكان لحوقه به، وعلى القول الآخر لا ينتفى إلّا بنفيه، أو العلم بانتفائه عنه.

ويظهر من العبارة وغيرها من عبارات المحقّق والعلامة: أنَّهُ لا يلحق به إلّا بإقراره (٢) فلو سكت ولم ينفه ولم يقرّ به لم يلحق به، وجعلوا ذلك فائده عدم كون الأُمة فراشاً بالوطء.

والذي حَقَّقه جماعه أنَّهُ يلحق به بإقراره، أو العلم بوطئه وإمكان لحوقه به وإن لم يقرّ به (٣) وجعلوا الفرق بين الفراش وغيره: أنّ الفراش يلحق به الولد وإن لم يُعلم وطؤه مع إمكانه إلّا مع النفي واللعان، وغيره من الأُمة والمتمتّع بها يُلحق به الولد إلّا مع النفي، وحملوا عدم لحوقه إلّا بالإقرار على اللحوق اللازم؛ لأنَّهُ

[شماره صفحه واقعی : ٤٤٤]

ص: ١٠٤

□

١- أمّا أشهر الروایتین فهي صحيحه عبد الله بن سنان، الوسائل ١٤:٥٦٣، الباب ٥٥ من أبواب نكاح العبيد والإماء، الحديث الأوّل. وأمّا غير الأشهر فمثل روايتي سعيد بن يسار والحسن الصيقل في الوسائل ١٤:٥٦٥-٥٦٦، الباب ٥٦ من أبواب نكاح العبيد والإماء، الحديثين ٢ و ٥، و ٥٦٨، الباب ٥٨ من الأبواب، الحديث ٣، وغيرها من الأحاديث.

٢- أنظر الشرائع ٣:٩٧، والقواعد ٣:١٨٧، والتحرير ٤:١٣٠.

٣- مثل فخر المحقّقين في الإيضاح ٣:٤٤٦.

بدون الإقرار ينتفى بنفيه من غير لعان، ولو أقرّ به استقرّ ولم يكن له نفيه بعده. وهذا هو الظاهر، وقد سبق في أحكام الأولاد ما يتّبه عليه (1) ولولا هذا المعنى لنافى ما ذكره هنا ما حكموا به فيما سبق من لحوقه به بشرطه.

[شماره صفحه واقعی : ٤٤٧]

ص: ١٠٥

---

١- سبق في الصفحة ٣١٤.

«يجب كونه عند الحاكم» وهو هنا الإمام عليه السلام «أو من نصبه» للحكم أو اللعان بخصوصه «ويجوز التحكيم فيه» من الزوجين «للعالم المجتهد» وإن كان الإمام ومن نصبه موجودين، كما يجوز التحكيم في غيره من الأحكام.

وربما أطلق بعض الأصحاب على المحكم هنا كونه عامياً (١) نظراً إلى أنه غير منصوب بخصوصه، فعاميته إضافيته، لا أن المسألة خلافية، بل الإجماع على اشتراط اجتهاد الحاكم مطلقاً، نعم منع بعض الأصحاب من التحكيم هنا (٢) لأن أحكام اللعان لا تختص بالمتلاعنين فإن نفى الولد يتعلق بحقه، ومن ثم لو تصادقا على نفيه لم ينتف بدون اللعان، خصوصاً عند من يشترط تراضيهما بحكمه بعده (٣) والأشهر الأول.

هذا كله في حال حضور الإمام عليه السلام لما تقدم في باب القضاء: من أن قاضي التحكيم لا يتحقق إلّامع حضوره (٤) أما مع غيبته فيتولى ذلك الفقيه المجتهد؛ لأنه منصوب من قبل الإمام عموماً كما يتولى غيره من الأحكام ولا يتوقف على تراضيهما بعده بحكمه؛ لاختصاص ذلك على القول به بقاضي

[شماره صفحه واقعی : ٤٤٨]

ص: ١٠٦

١- مثل المحقق في الشرائع ٣:٩٨، والعلامة في القواعد ٣:١٨٨.

٢- مثل فخر المحققين في الإيضاح ٣:٤٤٩.

٣- مثل الشيخ في كتاب القضاء من المبسوط ٨:١٦٥، حيث قوى اشتراط تراضى المترافعين في التحكيم.

٤- راجع الجزء الثاني: ٧٦-٧٧.

التحكيم. والأقوى عدم اعتباره مطلقاً (١).

□  
وإذا حضرا بين يدي الحاكم فليبدأ الرجل بعد تلقين الحاكم له الشهادة (٢) «فيشهد الرجل أربع مرّات» بالله «أنته لمن الصادقين فيما رماها به» متلفظاً بما رمى به فيقول له، قل: «أشهد بالله أنتي (٣) لمن الصادقين فيما رميتها به من الزنا» فيتبعه فيه؛ لأن اللعان يمين فلا يعتد بها قبل استحلاف الحاكم، وإن كان فيها شائبه الشهاده، أو شهاده فهي لا تؤدى إلّا بإذنه أيضاً.

وإن نفى الولد زاد «وأنّ هذا الولد من زنا وليس مني» كذا عتبر في التحرير، وزاد أنّ لو اقتصر على أحدهما لم يجز (٤) ويشكل فيما لو كان اللعان لنفى الولد خاصّه من غير قذف، فإنّه لا يلزم [إسناده] (٥) إلى الزنا؛ لجواز الشبهه، فينبغي أن يكتفى بقوله: «إنّه لمن الصادقين» في نفى الولد المعين «ثم يقول» بعد شهادته أربعاً كذلك: «أنّ لعنه الله عليه» جاعلاً المجرور ب «على» ياء المتكلم «إن كان من الكاذبين» فيما رماها به من الزنا أو نفى الولد، كما ذكر في الشهادات.

□ □  
«ثم تشهد المرأة» بعد فراغه من الشهاده واللعنه «أربع شهادات» بالله «أنته لمن الكاذبين فيما رماها به» فتقول: أشهد بالله أنته لمن الكاذبين فيما رمانى به من الزنا «ثم تقول: إنّ غضب الله عليها إن كان من الصادقين» فيه، مقتصره على ذلك فيهما (٦).

[شماره صفحه واقعى : ٤٤٩]

ص: ١٠٧

- ١- أى عدم تراضيهما بحكم قاضى التحكيم هنا وفى غيره من أفراد القضاء (منه رحمه الله) .
- ٢- فى (ف) و (ش) : بالشهاده.
- ٣- فى (ع) : إنّه.
- ٤- التحرير ١٣٥:٤-١٣٦، الرقم ٥٥١٩.
- ٥- فى المخطوطات: استناده.
- ٦- فى القذف ونفى الولد.



«ولا بدّ من التلّفظ بالشهادة على الوجه المذكور» فلو أبدلها بمعناها كأقسم، أو أحلف، أو شهدت، أو أبدل الجلاله بغيرها من أسمائه تعالى، أو أبدل اللعن والغضب والصدق والكذب بمرادفها، أو حذف لام التأكيد، أو علّقه على غير «من» كقوله: «إني لصادق» ونحو ذلك من التعبيرات لم يصحّ.

«وأن يكون الرجل قائماً عند إيراده» الشهاده واللعن وإن كانت المرأه حينئذٍ جالسه «وكذا» تكون «المرأه» قائمه عند إيرادها الشهاده والغضب وإن كان الرجل حينئذٍ جالساً.

«وقيل: يكونان معاً قائمين في الإيرادين» (١) ومنشأ القولين اختلاف الروايات (٢) وأشهرها وأصحها ما دلّ على الثاني.

«وأن يتقدّم الرجل أولاً» فلو تقدّمت المرأه لم يصحّ عملاً بالمنقول من فعل النبيّ صلى الله عليه وآله (٣) وظاهر الآيه، ولأنّ لعانها لإسقاط الحدّ الذي وجب عليها بلعان الزوج «وأن يميّز الزوجه من غيرها تمييزاً يمنع المشاركه» إمّا بأن يذكر اسمها ويرفع نسبها بما يميّزها، أو يصفها بما يميّزها عن غيرها، أو يشير إليها إن كانت حاضره.

«وأن يكون» الإيراد بجميع ما ذكر «باللفظ العربى» الصحيح «إلّا

[شماره صفحه واقعى : ٤٥٠]

ص: ١٠٨

١- نسبه فى المسالك ١٠:٢٣١ إلى الأ-كثر ومنهم المفيد فى المقنعه: ٥٤٠، والشيخ فى النهايه: ٥٢٠، وأتباعهما مثل الحلبي فى الكافى: ٣٠٩، وسلار فى المراسم: ١٦٥، والقاضى فى المهذب ٢:٣٠٦، وابن زهره فى الغنيه: ٣٧٩، وابن حمزه فى الوسيله: ٣٣٨، واختاره العلّامه فى المختلف ٧:٤٦٢، وقوّاه ولده فى الإيضاح ٣:٤٥٠.

٢- أنظر الوسائل ١٥:٥٨٦، الباب الأوّل من كتاب اللعان.

٣- المصدر السابق: الحديث الأوّل.

مع التعذر» فيجتزئ بمقدورهما منه، فإن تعذر تلفظهما بالعربيّه أصلاً أجزأ غيرها من اللغات من غير ترجيح «يفتقر الحاكم إلى مترجمين عدلين» يلقيان عليهما الصيغه بما يحسنانه من اللغه «إن لم يعرف» الحاكم «تلك اللغه» وإلا باشرها بنفسه. ولا يكفى أقل من عدلين حيث يفتقر إلى الترجمة، ولا يحتاج إلى الأزيد.

«وتجب البدء» من الرجل «بالشهادة، ثم اللعن» كما ذكر «وفى المرأه بالشهادة ثم الغضب» وكما يجب الترتيب المذكور تجب الموالاه بين كلمتهما (١) فلو تراخى بما يعدّ فصلاً أو تكلم خلاله بغيره بطل.

«ويستحب أن يجلس الحاكم مستدبر القبلة» ليكون وجههما إليها. «وأن يقف الرجل عن يمينه والمرأه عن يمين الرجل وأن يحضر» من الناس «من يسمع» (٢) اللعان ولو أربعه، عدد شهود الزنا «وأن يعظه الحاكم قبل كلمه اللعنه» ويخوفه الله تعالى ويقول له: إن عذاب الآخرة أشد من عذاب الدنيا، وقرأ عليه (إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا . . . الْآيَةَ (٣) وَإِنْ لَعَنَهُ لِنَفْسِهِ يُوَجِبُ اللَّعْنَةَ إِنْ كَانَ كَاذِبًا، ونحو ذلك «ويعظها قبل كلمه الغضب» بنحو ذلك.

[شماره صفحه واقعی : ٤٥١]

ص: ١٠٩

١- في (ف) و (ش) ونسخه بدل (ع) : كلماتها.

٢- في (ر) : يستمع.

٣- آل عمران: ٧٧.

«وَأَنْ يَغْلِظَ بِالْقَوْلِ» وهو تكرار الشهادات أربع مرّات، وهو واجب، لكنّه أطلق الاستحباب نظراً إلى (١) التّغليظ بمجموع الأمور الثلاثة من حيث هو مجموع. وبما قرّناه صرّح في التحرير (٢).

□  
وأما حملة على زياده لفظ في الشهاده أو الغضب على نحو ما يُذكر في اليمين المطلقة، كـ «أشهد بالله الطالب الغالب المهلك». . ونحو ذلك، فإنّه وإن كان ممكناً لو نُصّ عليه، إلّا أنّه يشكّل بإخلاله بالموالاه المعتره في اللفظ المنصوص مع عدم الإذن في تخلّل المذكور بالخصوص.

«والمكان» بأن يلاعِنَ بينهما في موضع شريف «كبين الركن» الذي فيه الحجر الأسود «والمقام» مقام إبراهيم-على نبينا وآله وعليه السلام-وهو المسمّى بالحطيم «بمكّه، وفي الروضه» وهي ما بين القبر الشريف والمنبر «بالمدينه، وتحت الصخره في» المسجد «الأقصى (٣) وفي المساجد بالأمصار» - غير ما ذكر- عند المنبر «أو المشاهد الشريفه» للأئمّه أو (٤) الأنبياء عليهم السلام إن اتّفق. ولو كانت المرأه حائضاً فبباب المسجد فيخرج الحاكم إليها أو يبعث نائباً، أو كانا ذمّيين فبيعه أو كنيسه، أو مجوسيين (٥) فبيت نار، لا بيت صنم (٦) لوثنى؛ إذ لا حرمة له، واعتقادهم (٧) غير مرعى.

«وإذا لاعن الرجل سقط عنه الحدّ ووجب على المرأه» لأنّ لعانه حجّه كالبينه «فإذا أقرّت» بالزنا «أو» لم تقرّ ولكن «نكلت» عن اللعان

[شماره صفحه واقعى : ٤٥٢]

ص: ١١٠

١- في (ش) زياده: أن.

٢- التحرير ١٣٤:٤، الرقم ٥٥١٥.

□  
٣- في (ف) زياده: وهو بيت المقدس، أطلق الله عليه الأقصى بالإضافه إلى المسجد الحرام.

٤- في (ر) بدل «أو»: و.

٥- في (ع): مجوسيين.

٦- في (ش): فبيت النار لا بيت الصنم.

٧- في متن (ع): اعتقاده، وفي نسخه بدله ما أثبتناه.

«وجب» عليها «الحدّ وإن لاعت سقط» عنها.

«ويتعلّق بلعانهما» معاً «أحكام أربعة» في الجملة، لا في كلّ لعان «سقوط الحدّين عنهما، وزوال الفراه» وهذان ثابتان في كلّ لعان «ونفى الولد عن الرجل» لا عن المرأة إن كان اللعان لنفيه «والتحريم المؤبّد» وهو ثابت مطلقاً كأولّين. ولا يُنتفى عنه الحدّ إلّا بمجموع لعانه، وكذا المرأة. ولا تثبت الأحكام أجمع إلّا بمجموع لعانهما.

«و» على هذا «لو أكذب نفسه في أثناء اللعان وجب عليه حدّ القذف» ولم يثبت شيء من الأحكام.

«و» لو أكذب نفسه «بعد لعانه» وقبل لعانها ففي وجوب الحدّ عليه «قولان» (1) منشئهما: من سقوط الحدّ عنه بلعانه ولم يتجدّد منه قذف بعده فلا وجه لوجوبه، ومن أنّه قد أكّد القذف السابق باللعان لتكراره إيّاه فيه، والسقوط إنّما يكون مع علم صدقه أو اشتباه حاله، واعترافه بكذبه ينفيهما، فيكون لعانه قذفاً محضاً، فكيف يكون مسقطاً؟

«وكذا» القولان (2) لو أكذب نفسه «بعد لعانهما» لعين ما ذُكر في الجانبيين.

[شماره صفحه واقعی : ۴۵۳]

ص: ۱۱۱

۱- لم نثر عليهما بالتفصيل المذكور من كون إكذاب الزوج بعد لعانه وقبل لعان الزوجه، أنظر المصادر المذكوره في الهامش التالي.

۲- القول بسقوط الحدّ للشيخ في النهاية: ۵۲۱، والمحقّق في الشرائع ۱۰۰: ۳، والعلّامه في الإرشاد ۶۲: ۲، والتحرير ۱۳۵: ۴، الرقم ۵۵۱۸. والقول بالثبوت للمفيد في المقنعه: ۵۴۲، والعلّامه في القواعد ۱۹۱: ۳، وقوّاه ولده في الإيضاح ۴۵۳: ۳.

والأقوى ثبوته فيهما؛ لما ذكر، ولروايه محمد بن الفضيل (١) عن الكاظم عليه السلام: «أَنَّهُ سَأَلَهُ عَنْ رَجُلٍ لَاعَنَ امْرَأَتَهُ وَانْتَفَى مِنْ وَلَدِهَا ثُمَّ أَكْذَبَ نَفْسَهُ هَلْ يَرُدُّ عَلَيْهِ وَلَدُهَا (٢)؟ قَالَ: إِذَا أَكْذَبَ نَفْسَهُ جُلِدَ الْحَدَّ وَرُدَّ عَلَيْهِ ابْنُهُ، وَلَا تَرْجِعْ إِلَيْهِ امْرَأَتُهُ أَبَدًا» (٣).

«لكن» لو كان رجوعه بعد لعانها «لا يعود الحِلَّ» للرواية، وللحكم بالتحريم شرعاً، واعترافه لا يصلح لإزالته. «ولا يرث الولد» لما ذكر «وإن ورثه الولد» لأنَّ اعترافه إقرار في حقِّ نفسه بإرثه منه، ودعوى ولادته قد انتفت شرعاً، فيثبت إقراره على نفسه ولا تثبت دعواه على غيره. وكذا لا يرث الولد أقرباء الأب ولا يرثونه إلامع تصديقهم على نسبه في قول (٤) لأنَّ الإقرار لا يتعدى المقرِّ.

«ولو أكذبت» المرأة «نفسها بعد لعانها فكذلك» لا يعود الفرائض ولا يزول التحريم «ولا حدَّ عليها» بمجرد إكذابها نفسها؛ لأنَّه إقرار بالزنا وهو لا يثبت «إلا أن تقرَّ أربعاً» - كما سيأتى إن شاء الله تعالى - فإذا أقرَّت أربعاً حُدَّت «على خلاف» في ذلك، منشؤه ما ذكرناه: من أنَّ الإقرار بالزنا أربعاً من الكامل الحرِّ المختار يثبت حدَّه، ومن سقوطه بلعانها؛ لقوله تعالى: (وَإِذَا زَوَّجْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ الَّتِي أَكْذَبْنَ أَنْفُسَهُنَّ يَرْجِعْنَ إِلَيْكُمْ وَإِنَّ عَلَيْكُمْ فِي ذَلِكَ لِحُكْمٌ لِلَّذِينَ لَا يَرْجِعُونَ بَدْعًا) (٥) فلا يعود.

[شماره صفحه واقعی : ٤٥٤]

ص: ١١٢

- ١- في (ع) و (ف) : الفضل.
- ٢- كذا في النسخ، وفي الوسائل والتهذيبين: ولده.
- ٣- الوسائل ١٥:٦٠١، الباب ٦ من أبواب اللعان، الحديث ٦.
- ٤- قال العلامة في القواعد ٣:٣٨٢: ولو قيل يرثهم إن اعترفوا به وكذبوا الأب في اللعان ويرثونه كان وجهاً.
- ٥- النور: ٨.

«ولو قذفها» الزوج «برجل» معين «وجب عليه حدان» أحدهما لها، والآخر للرجل؛ لأنه قذف لاثنتين «وله إسقاط حدّها (١) باللعان» دون حدّ الرجل.

«ولو أقام بينه» بذلك «سقط الحدان» كما يسقط حدّ كلّ قذف بإقامه البينه بالفعل المقذوف به، وكذا يسقط الحدّ لو عفى مستحقّه أو صدّق على الفعل، لكن إن كانت هي المصدّقه وهناك نسب لم ينتفِ بتصديقها؛ لأنه إقرار في حقّ الغير.

وهل له أن يلاعن لنفيه؟ قولان (٢) من عموم ثبوته لنفى الولد، وكونه غير متصوّر هنا؛ إذ لا يمكن الزوجه أن تشهد بالله أنه لمن الكاذبين بعد تصديقها إياه. نعم، لو صادفته على أصل الزنا، دون كون الولد منه توجه اللعان منها؛ لإمكان شهادتها بكذبه في نفيه وإن ثبت زناها.

«ولو قذفها فماتت قبل اللعان سقط اللعان» لتعذّره بموتها «وورثها» لبقاء الزوجيّة «وعليه الحدّ للوارث» بسبب القذف؛ لعدم تقدّم مسقطه «وله أن يلاعن لسقوطه» وإن لم يكن بحضور الوارث؛ لأنه إمّا شهادات أو أيمان، وكلاهما لا يتوقّف على حياة المشهود عليه والمحلوف لأجله، ولعموم الآية. وقد تقدّم: أنّ لعانه يُسقط عنه الحدّ ويوجب الحدّ عليها، ولعانهما يوجب الأحكام الأربعة (٣) فإذا انتفى الثاني بموتها بقى الأوّل خاصّه، فيسقط الحدّ «ولا ينتفى

[شماره صفحه واقعی : ٤٥٥]

ص: ١١٣

١- في (ق) و (س) : أحدهما، وكذا في (ش) من الشرح. ويفهم من قول الشارح قدس سره: «دون حدّ الرجل» أنّ نسخته من المتن ما أثبتناه.

٢- القول باللعان للشيخ في المبسوط ٥:٢٠٢. واستقرّب الشهيد في غايه المراد ٣:٣١٥ عدم اللعان في الصورة الأولى.

٣- تقدّم في الصفحه ٤٥٢-٤٥٣.

الإرث (١) بلعانه بعد الموت» كما لا تنتفى الزوجية بلعانه قبله «إلأعلى روايه» أبى بصير عن الصادق عليه السلام قال: «إن قام رجل من أهلها فلاعنه فلا ميراث له، وإن أبى أحد منهم فله الميراث» (٢). ومثله روى عمرو بن خالد عن زيد عن آباءه عليهم السلام (٣) وبمضمونها عمل جماعه (٤).

والروايتان مع إرسال الأولى (٥) وضعف سند الثانية (٦) مخالفتان للأصل، من حيث إن اللعان شرع بين الزوجين فلا يتعدى، وإن لعان الوارث متعذر؛ لأنه إن أريد مجرد حضوره فليس بلعان حقيقى، وإن أريد إيقاع الصيغ (٧) المعهوده من الزوجه فبعيد؛ لتعذر القطع من الوارث على نفى فعل غيره غالباً، وإيقاعه على نفى العلم تغيير للصوره المنقوله شرعاً، ولأن الإرث قد استقر بالموت، فلا وجه لإسقاط اللعان المتجدد له.

«ولو كان الزوج أحد الأربعة» الشهود بالزنا «فالأقرب حدها» لأن

[شماره صفحه واقعى : ٤٥٦]

ص: ١١٤

- ١- الإرث: الميراث، وأصله ورث فقلبت الواو ألفاً لمكان الكسره. (منه قدس سره).
- ٢- الوسائل ١٥:٦٠٨، الباب ١٥ من أبواب اللعان، الحديث ١ و ٢.
- ٣- الوسائل ١٥:٦٠٨، الباب ١٥ من أبواب اللعان، الحديث ١ و ٢.
- ٤- مثل الشيخ فى النهايه: ٥٢٣، والخلاف ٥:٢٩، المسأله ٣٣ من اللعان، والقاضى فى المهذب ٢:٣١٠، وابن حمزه فى الوسيه: ٣٣٧-٣٣٨.
- ٥- وفى المختلف [ ٧:٤٦٧ ] قال: إن الأولى مقطوعه السند، وكأنه أراد الإرسال، وأما القطع فلا؛ لذكر المروى عنه وهو الصادق عليه السلام. (منه قدس سره).
- ٦- قال فى المسالك ١٠:٢٥٤: والروايتان ضعيفتان: الأولى بالإرسال والثانيه برجال الزيديه.
- ٧- فى (ع) : الصيغه.

شهادته الزوج مقبولة على زوجته «إن لم تختل الشرائط» المعتبره فى الشهاده «بخلاف ما إذا سبق الزوج بالقذف» فإن شهادته ترد لذلك، وهو من جمله اختلال الشرائط «أو اختل غيره من الشرائط» كاختلاف كلامهم فى الشهاده، أو أدائهم الشهاده مختلفى المجلس، أو عداوه أحدهم لها، أو فسقه، أو غير ذلك «فإنها» حينئذٍ «لا تُحدّ» لعدم اجتماع شرائط ثبوت الزنا «ويلاعن الزوج» لإسقاط الحدّ عنه بالقذف «وإلا» يلاعن «حدّ» ويُحدّ باقى الشهود للفرية.

واعلم أنّ الأخبار وكلام الأصحاب اختلف فى هذه المسأله فروى إبراهيم ابن نعيم عن الصادق عليه السلام جواز شهاده الأربعة الذين أحدهم الزوج (١) ولا- معنى للجواز هنا إلا الصّحّه (٢) التى يترتب عليها أثرها، وهو حدّ المرأة. وعمل بها جماعه (٣) ويؤيدها (٤) قوله تعالى: (وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنْفُسُهُمْ) (٥) فإنّ ظاهرها أنّه إذا كان غيره فلا- لعان، وقوله تعالى: (وَاللّٰتِي يَأْتِيْنَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَهُ مِنْكُمْ) (٦) فإنّ الظاهر كون الخطاب للحاكم؛ لأنّه المرجع فى الشهاده، فيشمل الزوج وغيره.

وروى زراره عن أحدهما عليهما السلام فى أربعة شهدوا على امرأه بالزنا أحدهم

[شماره صفحه واقعى : ٤٥٧]

ص: ١١٥

١- الوسائل ١٥:٦٠٦، الباب ١٢ من أبواب اللعان، الحديث الأول.

٢- فى (ع) : صحّه.

٣- مثل الشيخ فى النهايه: ٦٩٠، والخلاف ٥:٤٣، المسأله ٥٩ من اللعان، وابن إدريس فى السرائر ٣:٤٣٠، والمحقّق فى الشرائع

٣:١٠٢، ويحيى بن سعيد فى الجامع للشرائع: ٥٤٨، ونسبه فى المسالك ١٠:٢٥٨ إلى الأكثر وأكثر المتأخّرين.

٤- فى (ش) : يؤيده.

٥- النور: ٦.

٦- النساء: ١٥.



زوجها قال: «يُلاعن ويُجلد الآخرون» (١) وعمل بها الصدوق (٢) وجماعه (٣) ويؤيدها قوله تعالى: (لَوْ لَا جَاءُ عَلَيْهِ بِأَرْبَعَةٍ شُهَدَاءَ) (٤) والمختار القبول.

ويمكن الجمع بين الروايتين-مع تسليم إسنادهما- بحمل الثانيه على اختلال شرائط الشهاده كسبق الزوج بالقذف أو غيره، كما نبه عليه المصنّف بقوله: «إن لم تختلّ الشرائط...» إلى آخره. وأمّا تعليلها بكون الزوج خصماً لها فلا تُقبل شهادته عليها (٥)، فهو في حيز المنع.

\*\*\*

[شماره صفحه واقعى : ٤٥٨]

ص: ١١٦

- 
- ١- الوسائل ١٥:٦٠٦، الباب ١٢ من أبواب اللعان، الحديث ٢.
  - ٢- المقنع: ٤٤٠.
  - ٣- مثل القاضى فى المهذب ٢:٥٢٥، والحلبى فى الكافى: ٤١٥، والعلمّاه فى القواعد ٣:١٩٢، وولده فى الإيضاح ٣:٤٥٨.
  - ٤- النور: ١٣.
  - ٥- عللها به فى المهذب ٢:٥٢٥.

[شماره صفحه واقعی : ۴۵۹]

ص: ۱۱۷

[شماره صفحه واقعی : ۴۶۰]

ص: ۱۱۸

وهو لغة: الخلوص (١) ومنه سُميت جياد الخيل عتاقاً، والبيت الشريف عتيقاً. وشرعاً: خلوص المملوك الآدمي أو بعضه من الرق، وبالنسبة إلى عتق المباشرة المقصود بالذات من الكتاب تخلّص المملوك الآدمي، أو بعضه من الرق منجزاً بصيغته مخصوصه.

□  
«وفيه أجر عظيم» قال النبي صلى الله عليه وآله: «من أعتق مؤمناً أعتق الله العزيز الجبار بكلّ عضوٍ عضواً له من النار؛ فإن كان أنثى أعتق الله العزيز الجبار بكلّ عضوين منها عضواً من النار؛ لأنّ المرأه نصف الرجل» (٢) وقال صلى الله عليه وآله: «من أعتق رقبة مؤمنة كانت فداه من النار» (٣) ولما فيه من تخلص الآدمي من ضرر الرق وتملكه منافعه، وتكامل أحكامه.

ويحصل العتق باختيار سببه، وغيره.

[شماره صفحه واقعى : ٤٦١]

ص: ١١٩

- 
- ١- راجع مجمع البحرين ٥:٢١١.
  - ٢- الوسائل ١٦:٦، الباب ٣ من أبواب كتاب العتق، الحديث الأول. وانظر المستدرک ١٥:٤٥١، الباب ٣ من كتاب العتق، الحديث ٢.
  - ٣- المستدرک ١٥:٤٤٩، الباب الأول من كتاب العتق، الحديث ١٣.

فالأول بالصيغه المنجزة، والتدبير، والكتابة، والاستيلاء، وشراء الذكر أحد العمودين أو المحارم من النساء، والأُنثى أحد العمودين، وإسلام المملوك في دار الحرب قبل مولاه مع خروجه منها قبله، وتنكيل المولى به.

والثاني بالجذام، والعمى، والإقعاد، وموت المورث، وكون أحد الأبوين حرّاً إلّا أن يُشترط رقه، على الخلاف.

وهذه الأسباب منها تامّة في العتق كالإعتاق بالصيغه، وشراء القريب، والتنكيل، والجذام والإقعاد. ومنها ناقصة تتوقّف على أمر آخر، كالاستيلاء لتوقّفه على موت المولى وأمور أخرى، والكتابة لتوقّفها على أداء المال، والتدبير لتوقّفه على موت المولى ونفوذ من ثلث ماله، وموت المورث لتوقّفه على دفع القيمة إلى مالكة، وغيره ممّا يفصل في محله إن شاء الله تعالى.

ويفتقر الأول إلى صيغه مخصوصه.

### [صيغته]

«وعبارته الصريحه التحرير، مثل أنت مثلاً» أو هذا أو فلان «حرّ». ووقوعه بلفظ التحرير موضع وفاق، وصراحته فيه واضحه، قال الله تعالى: (وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٌ) (١) «وفي قوله: أنت عتيق، أو معتق خلافاً منشؤه الشكّ في كونه مرادفاً للتحرير فيدلّ عليه صريحاً، أو كناية عنه فلا يقع به. و«الأقرب وقوعه» به؛ لغبه استعماله فيه في اللغة والحديث والعرف، وقد تقدّم بعضه واتفق الأصحاب على صحّته في قول السيّد لأتمه: أعتقتك وتزوجتك... إلى آخره.

«ولا عبره بغير ذلك من الألفاظ» التي لم توضع له شرعاً «صريحاً كان» في إزالة الرقّ «مثل أزلت عنك الرقّ أو فككت رقبتك، أو كناية عنه

[شماره صفحه واقعى : ٤٦٢]

ص: ١٢٠

تحتمل غير العتق «مثل أنت» بفتح التاء «سائبه» أو لا ملك لى عليك، أو لا سلطان، أو لا سبيل، أو أنت مولاي. ويدخل فى «غير ذلك» ما دلّ على الإعتاق بلفظ الماضى الذى يقع به غيره كأعتقتك، بل الصريح محضاً كحررتك.

وظاهرهم عدم وقوعه بهما، ولعله لبعده الماضى عن الإنشاء، وقيامه مقامه فى العقود على وجه النقل خلاف الأصل، فيقتصر فيه على محلّه. مع احتمال الوقوع به هنا؛ لظهوره فيه.

«وكذا لا- عبره بالنداء مثل يا حرّاً» ويا عتيق ويا مُعتق «وإن قصد التحرير بذلك» المذكور من اللفظ غير المنقول شرعاً، ومنه الكنايه والنداء «كلّه» اقتصاراً فى الحكم بالحرّيّه على موضع اليقين، ولبعده النداء عن الإنشاء.

وربما احتمل الوقوع به من حيث إنّ حرف الإشاره إلى المملوك لم يعتبره الشارع بخصوصه، وإنّما الاعتبار بالتحرير والإعتاق، واستعمال «يا» بمعنى «أنت» أو «فلان» مع القصد جائز.

ويضعّف بأنّ غايه ذلك أن يكون كنايه لا صريحاً، فلا يقع به، ولا يخرج الملك المعلوم عن أصله. وحيث لا يكون اللفظ مؤثراً شرعاً فى الحكم لا ينفعه ضمّ القصد إليه. وتنبه بالغايه (١) على خلاف من اكتفى بغير الصريح إذا انضمّ إلى التيه من العامّه (٢).

ويقوى الإشكال لو كان اسمها «حرّه» فقال: أنت حرّه وشكّ فى قصده؛

[شماره صفحه واقعى : ٤٦٣]

ص: ١٢١

١- فى قول الماتن قدس سره: «وإن قصد التحرير بذلك» .

٢- أنظر المغنى مع الشرح الكبير ٢٣٤:١٢-٢٣٥.

لمطابقه اللفظ للمتفق على التحرير به، واحتمال الإخبار بالاسم.

والأقوى عدم الوقوع. نعم، لو صرح بقصد الإنشاء صح، كما أنه لو صرح بقصد الإخبار قبل ولم يُعتق.

«وفي اعتبار التعيين» للمعتق «نظر» منشؤه: النظر إلى عموم الأدلة الدالة على وقوعه بالصيغة الخاصه، وأصالة عدم التعيين، وعدم مانعيه الإبهام في العتق شرعاً، من حيث وقع لمريضٍ أعتق عبداً يزيدون عن ثلث ماله ولم يُجز الورثه، والالتفات إلى أن العتق أمر معيّن فلا بد له من محلّ معيّن.

وقد تقدّم مثله في الطلاق (١) والمصنّف رجّح في شرح الإرشاد الوقوع (٢) وهنا توقّف. وله وجه إن لم يترجّح اعتباره، فإن لم يعتبر التعيين فقال: «أحد عبدي حرّ» صح، وعيّن من شاء.

وفي وجوب الإنفاق عليهم قبله، والمنع من استخدام أحدهم وبيعه، وجهان: من ثبوت النفقه قبل العتق ولم يتحقّق بالنسبه (٣) إلى كلّ واحد فيستصحب، واشتباه الحرّ منهم بالرقّ مع انحصارهم فيحرم استخدامهم وبيعهم. ومن استلزام ذلك الإنفاق على الحرّ بسبب الملك والمنع من استعمال المملوك. والأقوى الأول.

واحتمل المصنّف استخراج المعتق بالقرعه، وقطع بها لو مات قبل التعيين (٤) ويشكل كلّ منهما بأن القرعه لاستخراج ما هو معيّن في نفسه غير متعيّن ظاهراً،

[شماره صفحه واقعي : ٤٦٤]

ص: ١٢٢

١- تقدّم في الصفحه ٣٥٤-٣٥٥.

٢- أنظر غايه المراد ٣:٢٢٩ و ٣:٢٢٤.

٣- في (ع) : النسبه.

٤- أنظر الدرّوس ١٩٨:٢.

لا لتحصيل التعيين.

فالأقوى الرجوع إليه فيه أو إلى وارثه بعده.

ولو عدل المعين عن من عينه لم يقبل ولم ينعق الثاني؛ إذ لم يبق للعتق محل. بخلاف ما لو أعتق معيناً واشتبه ثم عدل فإنهما ينعقان.

### [شروط المولى]

□  
«ويشترط بلوغ المولى» المعتق «واختياره ورشده وقصده» إلى العتق «والتقرب به إلى الله تعالى» لأنه عباده ولقولهم عليهم السلام: «لا عتق إلا ما أريد به وجه الله تعالى» (١) «وكونه غير محجور عليه بفلس، أو مرض فيما زاد على الثلث» فلا يقع من الصبي وإن بلغ عشرًا، ولا من المحنون المطبق، ولا غيره في غير وقت كماله، ولا المكره، ولا السفیه، ولا الناسى والغافل والسكران، ولا من غير المتقرب به إلى الله تعالى، سواء قصد الرياء أم لم يقصد شيئًا، ولا من المفلس بعد الحجر عليه أمًا قبله فيجوز وإن استوعب دينه ماله، ولا من المريض إذا استغرق دينه تركته أو زاد المعتق عن ثلث ماله بعد الدين إن كان، إلّا مع إجازة الغرماء والورثة.

وفى الاكتفاء بإجازة الغرماء فى الصورة الأولى وجهان: من أنّ المنع من العتق لحقهم، ومن اختصاص الوارث بعين التركة. والأقوى (٢) التوقف على إجازة الجميع.

«والأقرب صحه مباشرة الكافر» للعتق؛ لإطلاق الأدله (٣) أو عمومها، ولأنّ العتق إزاله ملكك، وملك الكافر أضعف من ملك المسلم فهو أولى بقبول

[شماره صفحه واقعى : ٤٦٥]

ص: ١٢٣

١- الوسائل ١٦:٦، الباب ٤ من أبواب كتاب العتق، الحديث الأول.

٢- فى (ر): والأولى.

٣- أنظر الوسائل ١٦:٢، الباب الأول من كتاب العتق، وغيره من الأبواب.



الزوال. واشترطه بتيه القربه لا- ينافيه؛ لأنّ ظاهر الخبر السالف أنّ المراد منها إرادته وجه الله تعالى، سواء حصل الثواب أم لم يحصل. وهذا القدر ممكن ممّن يقرب بالله تعالى. نعم، لو كان الكفر بجحد الإلهيّة مطلقاً توجّه إليه المنع. وكونه عبادة مطلقاً ممنوع، بل هو عبادة خاصّه يغلب فيها فكّ الملك، فلا يمتنع من الكافر مطلقاً.

وقيل: لا يقع من الكافر مطلقاً (١) نظراً إلى أنّه عبادة تتوقّف على القربه، وأنّ المعبر من القربه ترتّب أثرها من الثواب، لا مطلق طلبها كما يتّبه عليه حكمهم ببطلان صلاته وصومه لتعدّر القربه منه، فإنّ القدر المتعدّر هو هذا المعنى، لا ما ادّعوه أولاً، ولأنّ العتق شرعاً ملزوم للولاء ولا يثبت ولاء الكافر على المسلم؛ لأنّه سبيل منفيّ عنه، وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم.

وفي الأوّل ما مرّ. وفي الثاني أنّ الكفر مانع من الإرث كالقتل، كما هو مانع في النسب.

والحقّ أنّ اتّفاقهم على بطلان عبادته من الصلاه ونحوها واختلافهم في عتقه وصدقته ووقفه عند من يعتبر تيه القربه فيه، يدلّ على أنّ لهذا النوع من التصرف المالي حكماً ناقصاً عن مطلق العبادة (٢) من حيث الماليّه، وكون الغرض منها نفع الغير فجانب الماليّه فيها أغلب من جانب العبادة، فمن ثمّ وقع الخلاف فيها دون غيرها من العبادة (٣) والقول بصحّه عتقه متّجه مع تحقّق قصده إلى القربه وإن لم يحصل لازمها.

[شماره صفحه واقعى : ٤٦٦]

ص: ١٢٤

١- قاله ابن إدريس في السرائر ٣:٢٠، والمحقّق في الشرائع ٣:١٠٧، والعلّامه في القواعد ٣:١٩٩، والتحرير ٤:١٨٩، الرقم ٥٦٢٤، والإرشاد ٢:٦٧.

٢- و (٣) في (ر): العبادات.

«وكونه» - بالجرّ - عطفاً على مباشره الكافر، أى والأقرب صحه كون الكافر «محلماً» للعتق بأن يكون العبد المعتق كافراً، لكن «بالنذر لا - غير» بأن ينذر عتق مملوك بعينه وهو كافر. أمّا المنع من عتقه مطلقاً، فلا نه خبيث وعتقه إنفاق له فى سبيل الله وقد نهى الله تعالى عنه بقوله: (وَ لَا تَيْمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ) (١) ولا شرائ القربه فيه كما مرّ، ولا قربه فى الكافر، ولروايه سيف بن عميره عن الصادق عليه السلام قال: «سألته أيجوز للمسلم أن يُعتق مملوكاً مشركاً؟ قال: لا» (٢).

وأما جوازه بالنذر، فللجمع بين ذلك وبين ما روى أنّ علياً عليه السلام أعتق عبداً نصرانياً فأسلم حين أعتقه (٣) بحمله على النذر، والأولى على عدمه.

وفيهما معاً نظر؛ لأنّ ظاهر الآيه وقول المفسّرين: أنّ الخبيث هو الردىء من المال يُعطى الفقير (٤) وربما كانت المائيه فى الكافر خيراً من العبد المسلم، والإنفاق؛ لمائته، لا لمعتقه الخبيث؛ ومع ذلك فالنهى مخصوص بالصدقه الواجبه؛ لعدم تحريم الصدقه المندوبه بما قلّ و ردؤ حتّى يشقّ تمره إجماعاً. والقربه يمكن تحقّقها فى عتق المولى الكافر المقرّ بالله تعالى الموافق له فى الاعتقاد، فإنّه يقصد به وجه الله تعالى كما مرّ وإن لم يحصل الثواب، وفى المسلم إذا ظنّ القربه بالإحسان إليه وفكّ رقبته من الرقّ وترغيبه فى الإسلام، كما روى من فعل عليّ عليه السلام وخبر سيف مع ضعف سنده (٥) أخصّص من المدعى، ولا ضروره

[شماره صفحه واقعى : ٤٦٧]

ص: ١٢٥

١- البقره: ٢٦٧.

٢- الوسائل ١٦: ٢٠، الباب ١٧ من أبواب كتاب العتق، الحديث ٥ و ٢.

٣- الوسائل ١٦: ٢٠، الباب ١٧ من أبواب كتاب العتق، الحديث ٥ و ٢.

٤- أنظر التبيان ٢: ٣٤٤-٣٤٥، ومجمع البيان ١: ٣٨١ ذيل الآيه الشريفه.

٥- وفى طريقه الحسن بن على بن أبى حمزه، وهو واقفٌ خبيثٌ. (منه رحمه الله).

إلى الجمع حينئذٍ بما لا يدلُّ عليه اللفظ أصلاً، فالقول بالصَّحِّه مطلقاً مع تحقُّق القربه متَّجه، وهو مختار المصنِّف في الشرح (١).

## [احكام العتق]

«ولا يقف العتق على إجازته» المالك لو وقع من غيره «بل يبطل عتق الفضولي» من رأسٍ إجماعاً، ولقوله صلى الله عليه وآله: «لا عتق إلأى ملك» (٢) ووقوعه من غيره بالسرايه خروج عن المتنازع، واستثناؤه إمّا منقطع، أو نظراً إلى مطلق الانعتاق. ولو علّق غير المالك العتق بالملك لغا، إلّا أن يجعله نذراً أو ما فى معناه، كـ «لله علىّ إعتاقه إن ملكته» فيجب عند حصول الشرط، ويفتقر إلى صيغه العتق وإن قال: «لله علىّ أنّه حرّ إن ملكته» على الأقوى.

وربما قيل بالاكْتفاء هنا بالصيغه الأولى (٣) اكْتفاءً بالملك الضمّنى، كملك القريب أنا ثم يُعتق.

«ولا يجوز تعليقه على شرط» كقوله: «أنت حرّ إن فعلت كذا» أو «إذا طلعت الشمس» «إلأى التدبير فإنّه» يجوز أن «يعلّق بالموت» كما سيأتى «لا بغيره» وإلّا فى النذر حيث لا يفترق إلى صيغه إن قلنا به.

«نعم، لو نذر عتق عبده عند شرط» سائغ على ما فُصّل «انعقد» النذر وانعتق مع وجود الشرط إن كانت الصيغه: أنّه إن كان كذا من الشروط السائغه فعبدى حرّ. ووجب عتقه إن قال: «فله علىّ أن أعتقه». والمطابق للعباره، الأوّل؛ لأنّه العتق المعلّق، لا الثانى فإنّه الإعتاق.

[شماره صفحه واقعى : ٤٦٨]

ص: ١٢٦

١- غاية المراد ٣:٣٢٨.

٢- أنظر الوسائل ١٦:٧، الباب ٥ من أبواب العتق، الحديث ١ و ٢.

٣- قاله ابن حمزه فى الوسيله: ٣٤٠، وهو ظاهر الشهيد كما فى الجواهر ٣٤:١١٤، وانظر الدروس ٢:١٩٧.

ومثله القول فيما إذا نذر أن يكون ماله صدقه، أو لزيد، أو أن يتصدق به، أو يعطيه لزيد، فإنه ينتقل عن ملكه بحصول الشرط في الأوّل ويصير ملكاً لزيد قهرياً، بخلاف الأخير فإنه لا يزول ملكه به، وإنّما يجب أن يتصدق أو يعطى زيداً، فإن لم يفعل بقي على ملكه وإن حث. ويتفرّع على ذلك إبراؤه منه قبل القبض فيصحّ في الأوّل، دون الثاني.

«ولو شرط عليه» في صيغته العتق «خدمه» مده مضبوطة متّصلة بالعتق أو منفصلة أو متفرّقة مع الضبط «صحّ» الشرط والعتق؛ لعموم «المؤمنون عند شروطهم» (١) ولأنّ منافع المتجدّده ورقبته ملك للمولى، فإذا أعتقه بالشرط فقد فكّ رقبته وغير المشترط من المنافع وأبقى المشترط على ملكه، فيبقى استصحاباً للملك ووفاءً بالشرط.

وهل يشترط قبول العبد؟ الأقوى العدم، وهو ظاهر إطلاق العبارة؛ لما ذكرناه.

ووجه اشتراط قبوله: أنّ الإعتاق يقتضى التحرير والمنافع تابعه، فلا يصحّ شرط شيء منها إلّا بقبوله.

وهل تجب على المولى نفقته في المدّة المشترطه؟ قيل: نعم (٢) لقطعها بها عن التكسّب.

ويشكل بأنّه لا يستلزم وجوب النفقه كالأجير والموصى بخدمته. والمناسب للأصل ثبوتها من بيت المال أو من الصدقات؛ لأنّ أسباب النفقه

[شماره صفحه واقعى : ٤٦٩]

ص: ١٢٧

١- الوسائل ٣٠:١٥، الباب ٢٠ من أبواب المهور، الحديث ٤.

٢- نسبه في التنقيح الرائع ٣:٤٣٨ إلى الإسكافي وقربه، وفي المهذب البارع ٤:٤٩ أيضاً نسبه إليه واستحسنه، وراجع كلام الإسكافي في المختلف ٢٧:٨-٢٨.

مضبوطة شرعاً وليس هذا منها، وللأصل. وكما يصحّ اشتراط الخدمه يصحّ اشتراط شيء معين من المال؛ للعموم (١) لكن الأقوى هنا اشتراط قبوله؛ لأنّ المولى لا يملك إثبات مال في ذمّه العبد، ولصحيحه حرّيز عن الصادق عليه السلام (٢).

وقيل: لا يشترط كالخدمه (٣) لاستحقاقه عليه رقاً السعى في الكسب كما يستحقّ الخدمه، فإذا شرط عليه مالاً فقد استثنى من منافعه بعضها. وضعفه ظاهر.

وحيث يشترط الخدمه لا- يتوقّف انعاقه على استيفائها، فإن وفي بها في وقتها، وإلا استقرت أجره مثلها في ذمته؛ لأنّها مستحقّه عليه وقد فاتت فيرجع إلى أجرتها، ولا فرق بين المعتق ووارثه في ذلك.

«ولو شرط عوده في الرقّ إن خالف» شرطاً شرطه عليه في صيغه العتق «فالأقرب بطلان العتق» لتضمّن الشرط عود من تثبت حرّيته رقاً وهو غير جائز.

ولا يرد مثله في المكاتب المشروط؛ لأنّه لم يخرج عن الرقيّه وإن تشبّث

[شماره صفحه واقعى : ٤٧٠]

ص: ١٢٨

- ١- أى عموم المؤمنون عند شروطهم.
- ٢- فى الكافى والتهذيبين بدل حرّيز أبو جرير، نعم فى الفقيه والمختلف والإيضاح والدروس كما هنا. والسؤال فيها عن أبى الحسن الكاظم عليه السلام كما فى المسالك. أنظر الكافى ١٩١:٦، ح ٥، والتهذيب ٢٢٤:٨، ح ٨٠٦، والاستبصار ١١:٤، ح ٣٣، والفقيه ١٥٣:٣، ح ٣٥٥٧، والمختلف ٢٢:٨، والإيضاح ٤٧٨:٣، والدروس ٢٠٦:٢، والمسالك ٣١٠:١٠-٣١١، وانظر الروايه فى الوسائل ٢٩:١٦، الباب ٢٤ من كتاب العتق، الحديث ٥.
- ٣- لم نعر على القائل صريحاً. ونسبه فى المسالك ٢٩٣:١٠ إلى ظاهر الشرائع. أنظر كلام المحقق فى الشرائع ١٠٨:٣.

بالحرّيه بوجه ضعيف، بخلاف المعتق بشرط. وقول سيّد المكاتب: «فأنت ردّ في الرقّ» يريد به الرقّ المحض، لا مطلق الرقّ.

وقيل: يصحّ الشرط ويرجع بالإخلال (١) للعموم وروايه إسحاق بن عمّار عن الصادق عليه السلام أنّه سأله «عن الرجل يُعتق مملوكه ويزوّجه ابنته ويشترط عليه إن أغارها أن يرده في الرقّ؟ قال: له شرطه» (٢) وطريق الروايه ضعيف (٣) ومتمنها منافٍ للأصول، فالقول بالبطلان أقوى.

وذهب بعض الأصحاب (٤) إلى صحّ العتق وبطالان الشرط لبنائه على التغليب. ويضعّف بعدم القصد إليه مجرّداً عن الشرط وهو شرط الصحّ كغيره من الشروط.

«ويستحبّ عتق» المملوك «المؤمن» ذكراً كان أم أنثى «إذا أتى عليه» في ملكك المولى المندوب إلى عتقه «سبع سنين» لقول الصادق عليه السلام: «من كان مؤمناً فقد عتق بعد سبع سنين، أعتقه صاحبه أم لم يعتقه، ولا تحلّ خدمه من كان مؤمناً بعد سبع سنين» (٥) وهو محمول على تأكّد استحباب عتقه؛ للإجماع على أنّه لا يُعتق بدون الإعتاق «بل يستحبّ» العتق «مطلقاً»

[شماره صفحه واقعي : ٤٧١]

ص: ١٢٩

- ١- قاله الشيخ في النهاية: ٥٤٢، والقاضي في المهذب ٢: ٣٥٩، والمحقق في الشرائع ٣: ١٠٨، والعلامة في القواعد ٣: ٢٠٢.
- ٢- الوسائل ١٦: ١٥، الباب ١٢ من كتاب العتق، الحديث ٢.
- ٣- فإنّ إسحاق بن عمّار فطحى، المسالك ٨: ١٠٦.
- ٤- هو الشيخ فخر الدين في الشرح صريحاً [الإيضاح ٣: ٤٧٩] وابن إدريس ظاهراً [السرائر ٣: ١١] (منه رحمه الله).
- ٥- الوسائل ١٦: ٣٦، الباب ٣٣ من كتاب العتق، الحديث الأوّل.

خصوصاً للمؤمن.

«ويُكره عتق العاجز عن الاكتساب (١) إلا أن يُعينه» بالإِنفاق، قال الرضا عليه السلام: «من أعتق مملوكاً لا حيله له فإنّ عليه أن يعوله حتّى يستغنى عنه، وكذلك كان علىّ عليه السلام يفعل إذا أعتق الصغار ومن لا حيله له» (٢).

«و» كذا يُكره «عتق المخالف» للحقّ في الاعتقاد؛ للنهي عنه في الأخبار، المحمول على الكراهه جمعاً. قال الصادق عليه السلام: «ما أغنى الله عن عتق أحدكم، تعتقون اليوم يكون علينا غداً، لا يجوز لكم أن تعتقوا إلاّ عارفاً» (٣). و «لا» يُكره عتق «المستضعف» الذي لا يعرف الحقّ ولا يعاند فيه، ولا يوالى أحداً بعينه؛ لروايه الحلبي عن الصادق عليه السلام: «قال: قلت له: الرقبه تعتق من المستضعفين؟ قال: نعم» (٤).

### [السرايه]

«ومن خواصّ العتق السرايه»

وهو انعتاق باقى المملوك إذا أعتق بعضه بشرائط خاصّه «فمن أعتق شِقْصاً» - بكسر الشين - أى جزءاً «من عبده» أو أمته - وإن قلّ الجزء - سرى العتق فيه أجمع و «عُتِقَ كَلَّهُ» وإن لم يملك سواه «إلّا أن يكون» المعتق «مريضاً ولم يبرأ» من مرضه الذى أعتق فيه «ولم يخرج» المملوك «من

[شماره صفحه واقعى : ٤٧٢]

ص: ١٣٠

١- فى (ق) : اكتساب.

٢- الوسائل ١٧:١٦، الباب ١٤ من كتاب العتق، الحديث الأوّل.

٣- نفس المصدر: ٢٠، الباب ١٧ من كتاب العتق، ذيل الحديث ٣.

٤- المصدر السابق: ١٩، الباب ١٧ من كتاب العتق، الحديث الأوّل.

الثالث» أى ثلث مال المعتق، فلا يُعتق حينئذٍ أجمع، بل ما يسعه الثلث «إلّماع الإجازة» من الوارث فيعتق أجمع إن أجازته، وإلّا فيحسب ما أجازته.

هذا هو المشهور بين الأصحاب وربما كان إجماعاً، ومستنده من الأخبار (١) ضعيف (٢) ومن ثمّ ذهب السيّد جمال الدين بن طاووس إلى عدم السرايه بعق البعض مطلقاً (٣) استضعافاً للدليل المخرج عن حكم الأصل، ولموافقته لمذهب العامّة (٤) مع أنّه قد روى حمزه بن حمران عن أحدهما عليهما السلام قال: «سألته عن الرجل أعتق نصف جاريته ثمّ قذفها بالزنا؟ قال: فقال: أرى أنّ عليه خمسين جلده ويستغفر ربّه» الحديث (٥) وفي معناه خبران آخران (٦) وحملها الشيخ على أنّه لا يملك نصفها الآخر مع إيساره (٧).

«ولو كان له فيه» أى فى المملوك الذى أعتق بعضه «شريك قوم عليه نصيبه» وعُتق أجمع «مع يساره» أى يسار المعتق بأن يملك حال العتق

[شماره صفحه واقعى : ٤٧٣]

ص: ١٣١

- ١- أنظر الوسائل ١٦:٦٣، الباب ٦٤ من كتاب العتق، الحديث ١ و ٢.
- ٢- فإنّ غياث بن إبراهيم وطلحه بن زيد الواقعان فى طريق الروائين بتریان. راجع المسالك ٩:٤٧١ و ١٢:٣٤١.
- ٣- قاله فى كتابه ملاذ علماء الإمامیه كما فى المسالك ١٠:٣٢٥ ولا يوجد الكتاب لدينا، ونقله الشهيد عنه أيضاً فى الدروس ٢:٢١٠.
- ٤- أنظر المغنى والشرح الكبير ١٢:٢٤٠ و ٢٤٩.
- ٥- الوسائل ١٦:٦٣-٦٤، الباب ٦٤ من كتاب العتق، الحديث ٣.
- ٦- وهما صحيحه عبد الله بن سنان وروايه مالك بن عطيه عن أبى بصير فى الوسائل ١٦:٦٤-٦٥، الباب ٦٤ من كتاب العتق، الحديث ٧، و ٩٥، الباب ١٢ من أبواب المكاتبه، الحديث الأوّل.
- ٧- أنظر التهذيب ٨:٢٢٩، ذيل الخبر ٨٢٦، والاستبصار ٤:٦، ذيل الخبر ٢٠.



زياده عمّا يُستثنى فى الدين: من داره وخادمه ودابّته، وثيابه اللائقه بحاله كمّيه وكيفيه، وقوت يوم له ولعياله ما يسع قيمه نصيب الشريك، فتدفع إليه ويُعتق.

ولو كان مديوناً يستغرق دينه ماله الذى يُصرف فيه، ففى كونه موسراً أو معسراً قولان (١) أو جههما الأوّل؛ لبقاء الملك معه.

وهل تنعتق حصّه الشريك بعق المالك حصّته، أو بأداء قيمتها إليه، أو بالعتق مراعى بالأداء؟ أقوال (٢) وفى الأخبار (٣) ما يدلّ على الأوّلين، والأخير طريق الجمع.

وتظهر الفائده فيما لو أعتق الشريك حصّته قبل الأداء، فيصحّ على الثانى، دون الأوّل. وفى اعتبار قيمه، فعلى الأوّل يوم العتق، وعلى الثانى يوم الأداء، والظاهر أنّ الثالث كالأوّل. وفيما لو مات قبل الأداء، فيموت حرّاً على الأوّل

[شماره صفحه واقعى : ٤٧٤]

ص: ١٣٢

١- القول بالإعسار للعلّامه فى القواعد ٣:٢٠٥. وأمّا القول باليسار فلم نعثر على القائل به صريحاً. ونسبه فى المسالك ١٠:٣٣٧ إلى إطلاق عبارته الشرائع واختاره العلّامه فى الإرشاد حسب بعض النسخ الذى اختاره الشهيد فى غايه المراد، والظاهر أنّه هو مختاره أيضاً. أنظر غايه المراد ٣:٣٣٧-٣:٣٣٩.

٢- الأوّل لابن إدريس فى السرائر ١٥:٣-١٦. والثانى للمفيد فى المقنعه: ٥٥٠، والشيخ فى الخلاف ٦:٣٥٩، المسأله ١ من كتاب العتق، والمحقّق فى الشرائع ٣:١١٢، والعلّامه فى التحرير ٤:١٩٧، الرقم ٥٦٤٣، وقوّاه الشهيد فى الدروس ٢:٢١٢. والثالث للشيخ فى المبسوط ٦:٥٢.

٣- أمّا ما يدلّ على الأوّل فمثل روايه سليمان بن خالد وغيرها. راجع الوسائل ١٦:٢٣، الباب ١٨ من كتاب العتق، الحديث ٩ و ١١، و ٦٣، الباب ٦٤ من كتاب العتق، الحديث ١ و ٢، وغيرها من الروايات. وأمّا ما يدلّ على الثانى فمثل صحيحه محمّد بن قيس عن أبى جعفر عليه السلام، الوسائل ١٦:٢١، الباب ١٨ من كتاب العتق، الحديث ٣.

ويرثه وارثه، دون الثاني، ويعتبر الأداء في ظهور حرّيته على الثالث. وفيما لو وجب عليه حدّ قبله، فكالحزّ على الأوّل، والمبعض على الثاني، وفي الحكم على الثالث نظر. وفيما لو أيسر المباشر بعد العتق وقبل الأداء، فعلى الأوّل لا يجب عليه الفكّ، وعلى الثاني يجب، وفي الثالث نظر وإلحاقه بالأوّل مطلقاً حسن.

«وسعى العبد» في باقى قيمته بجميع سعيه، لا بنصيب الحرّيه خاصّه «مع إعساره» عنه أجمع، فإذا أدّى عتق كالمكاتب المطلق. ولو أيسر بالبعض سرى عليه بقدره على الأقوى، وسعى العبد فى الباقي.

ولا فرق فى عتق الشريك بين وقوعه للإضرار بالشريك وعدمه مع تحقّق القربه المشترطه. خلافاً للشيخ حيث شرط فى السرايه مع اليسار قصد الإضرار وأبطل العتق بالإعسار معه، وحكم بسعى العبد مطلقاً مع قصد القربه (١) استناداً إلى أخبار (٢) تأويلها بما يدفع المنافاه بينها وبين ما دلّ على المشهور طريق الجمع.

«ولو عجز العبد» عن السعى أو امتنع منه ولم يمكن إجباره أو مطلقاً فى ظاهر كلامهم «فالمهايأه» بالهمز «فى كسبه» بمعنى أنّهما يقتسمان الزمان بحسب ما يتفقان عليه، ويكون كسبه فى كلّ وقت لمن ظهر له بالقسمه «وتتناول» المهايأه «المعتاد» من الكسب كالاحتطاب «والنادر» كالاتقاط.

[شماره صفحه واقعى : ٤٧٥]

ص: ١٣٣

١- النهايه: ٥٤٢.

٢- مثل حسنه الحلبي فى الوسائل ١٦:٢١، الباب ١٨ من كتاب العتق، الحديث ٢، وغيره فى الباب وغيره.

وربما قيل: لا يتناول النادر (١) لأنها معاوضه فلو تناولته تجهلت (٢) والمذهب خلافه، والأدلة عامه (٣) والنفقه والفطره عليهما بالنسبه.

ولو ملك بجزئه الحرّ مالاً كالإرث والوصيه لم يشاركه المولى فيه وإن اتفق في نوبته.

ولو امتنعا أو أحدهما من المهايأه لم يجبر الممتنع، وكان على المولى نصف أجره عمله الذى يأمره به، وعلى المبعّض نصف أجره ما يغصبه (٤) من المدّه ويفوّته اختياراً.

«ولو اختلفا فى القيمه حلف الشريك؛ لأنه يُنتزع من يده» فلا ينتزع إلّا بما يقوله؛ لأصالة عدم استحقاق ملكه إلّا بعوض يختاره، كما يحلف المشتري لو نازعه الشفيع فيها؛ للعلّه.

وقيل: يحلف المعتق؛ لأنه غارم (٥) وربما بُنى الخلاف على عتقه بالأداء أو الإعتاق، فعلى الأول الأوّل، وعلى الثانى الثانى، وعليه المصنّف فى الدروس (٦) لكن قدّم على الحلف عرضه على المقومين مع الإمكان.

[شماره صفحه واقعى : ٤٧٦]

ص: ١٣٤

- ١- لم نعر عليه فى أصحابنا، بل قال الشارح فى المسالك ١٠:٣٢٨: إنّ القول بتناولها للكسب مطلقاً وإن كان نادراً هو المذهب. نعم، هو قول للعامه ونسبه فى المغنى المطبوع مع الشرح الكبير ١٢:٢٥٣ إلى أصحاب الشافعيه.
- ٢- فى (ش) و (ر): لجهلت.
- ٣- مثل ما فى الوسائل ١٦:٢٣، الباب ١٨ من كتاب العتق، الحديث ١١ و ١٢.
- ٤- فى (ف): يعصيه، وفى (ش) ونسخه بدل (ر): يقتضيه.
- ٥- قاله المحقّق فى الشرائع ٣:١١٢، والعلّامه فى القواعد ٣:٢٠٧، والإرشاد ٢:٧٠.
- ٦- الدروس ٢:٢١٢.

والأقوى تقديم قول المعتق؛ للأصل، ولأنه متلف فلا يقصر عن الغاصب المتلف.

### [ ما يحصل به العتق ]

«وقد يحصل العتق بالعمى» أى عمى المملوك بحيث لا يبصر أصلاً؛ لقول الصادق عليه السلام فى حسنه حمّاد: «إذا عمى المملوك فقد أعتق» (١) وروى السكونى عن أبى عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «إذا عمى المملوك فلا رقّ عليه، والعبد إذا جُذِمَ فلا رقّ عليه» (٢) وفى معناهما أخبار كثيرة (٣).

«والجذام» وكأَنه إجماع ومن ثمّ لم ينكره ابن إدريس (٤) وإلّا فالمستند (٥) ضعيف، وألحق به ابن حمزه البرص (٦) ولم يثبت. «والإفعاد» ذكره الأصحاب ولم نقف على مستنده، وفى النافع نسبه إلى الأصحاب (٧) مشعراً بتمريره إن لم تكن إشاره إلى أَنه إجماع وكونه المستند.

[شماره صفحه واقعى : ٤٧٧]

ص: ١٣٥

- 
- ١- الوسائل ١٦:٢٧، الباب ٢٣ من كتاب العتق، الحديث الأول. وفيه وفى الكافى: فقد عتق.
  - ٢- نفس المصدر، الحديث ٢.
  - ٣- راجع نفس المصدر والباب.
  - ٤- السرائر ٣:٦.
  - ٥- وهو روايه السكونى فى الوسائل ١٦:٢٧، الباب ٢٣ من أبواب العتق، الحديث ٢. والظاهر أنّ ضعف الخبر بالسكونى. راجع المسالك ١:٩٩.
  - ٦- الوسيله: ٣٤٠.
  - ٧- المختصر النافع: ٢٣٨.

«وإسلام المملوك في دار الحرب سابقاً على مولاه» خارجاً منها قبله على أصح القولين (١) للخبر (٢) ولأنّ إسلام المملوك لا ينافي ملك الكافر له، غايته أنّه يُجبر على بيعه. وإنّما يملك نفسه بالقهر لسَيِّده، ولا يتحقّق ثَمَّ إلّا بالخروج إلينا قبله. ولو أسلم بعده لم يُعتق وإن خرج إلينا قبله. ومتى ملك نفسه أمكن بعد ذلك أن يسترقّ مولاه إذا قهره، فتنعكس المولويّه.

«ودفع قيمه» المملوك «الوارث» إلى سيِّده لِيُعتق ويرث. ويظهر من العبارة انعتاقه بمجرد دفع القيمة، حيث جعله سبب العتق، وكذا يظهر منها الاكتفاء في عتقه بدفع القيمة من غير عقد وسيّاتى في الميراث (٣) أنّه يُشترى ويُعتق. ويمكن أن يُريد كون دفع القيمة من جملة أسباب العتق وإن توقّف على أمر آخر، كسببته التدبير والكتابة والاستيلاء.

«وتنكيل المولى بعبده» (٤) في المشهور، وبه روايتان: إحداهما

[شماره صفحه واقعى : ٤٧٨]

ص: ١٣٦

١- اختاره الشيخ في النهاية: ٢٩٥، والعلامة في القواعد ٣:٢٠٤، والتحرير ٤:١٩٥، الرقم ٥٦٣٥. وأمّا القول بالعدم فهو المنسوب في التنقيح الرائع ٣:٤٥٦، وغيره إلى ابن إدريس، ولكنّ الموجود في السرائر ١٠:٢-١١ خلاف المنسوب إليه، ونسبه في المهذب البارع ٤:٦٥ إلى الأكثر.

٢- الوسائل ١١:٨٩، الباب ٤٤ من أبواب جهاد العدو، الحديث الأول. ولفظ الخبر هكذا: أيما عبد خرج قبل مولاه فهو حرّ.

٣- يأتي في الجزء الرابع في ثالث موانع الإرث (الرق) عند قوله: إذا لم يكن للميت وارث سوى المملوك اشترى من التركة وأعتق.

٤- وسيأتي من المصنّف في كتاب الغصب [ ٥٧٤ ] من أنّ تنكيل الغاصب موجبٌ لعتق العبد ووجوب القيمة فالأولى للمصنّف إطلاق التنكيل لا إضافته إلى المولى. (منه رحمه الله).

مرسله (١) وفي بعض سند الأخرى جهاله (٢) ومن ثم أنكره ابن إدريس (٣).

وأصل التنكيل: فعل الأمر الفظيع بالغير، يقال: نكّل به تنكيلاً إذا جعله نكالاً وعبره لغيره، مثل أن يقطع أنفه أو لسانه أو أذنيه أو شفثيه. وليس في كلام الأصحاب هنا شيء محرّر، بل اقتصروا على مجرّد اللفظ فيرجع فيه إلى العرف، فما يُعدّ تنكيلاً عرفاً يترتب عليه حكمه والأمه في ذلك كالعبد. ومورد الرواية المملوك، فلو عبّر به المصنّف كان أولى.

«و» قد يحصل العتق «بالمملك» فيما إذا ملك أحد العمودين أو إحدى المحرّمات نسباً أو رضاعاً، والمرأه أحد العمودين «وقد سبق» تحقيقه في كتاب البيع (٤).

### [ «ويلحق بذلك مسائل»: ]

«لو قيل لمن أعتق بعض عبده: أأعتقتهم؟» أي عبيدك بصيغته العموم من غير تخصيص بمن أعتقه «فقال: نعم، لم يُعتق سوى من أعتقه» لأنّ هذه الصيغ لا تكفي في العتق، وإنّما حُكِمَ بعتق من أعتقه بالصيغ السابقة.

هذا بحسب نفس الأمر. أمّا في الظاهر، فإنّ قوله: «نعم» عقيب الاستفهام

[شماره صفحه واقعى : ٤٧٩]

ص: ١٣٧

- ١- وهي مرسله جعفر بن محبوب، راجع الوسائل ١٦:٢٦، الباب ٢٢ من كتاب العتق، الحديث الأول.
- ٢- في طريقها عبد الحميد وهو مشترك بين الضعيف والثقة [المصدرالمتقدّم: الحديث ٢] وفي المختلف [٨:٢٦] والتحرير [٤:١٩٤] جعلها في الصحيح، وهو أعلم. (منه رحمه الله).
- ٣- أنظر السرائر ٨:٣-٩.
- ٤- سبق في الجزء الثاني: ٢٣٠-٢٣١.

عن عتق عبيده الذى هو جمع مضاف مفيد للعموم عند المحققين، يفيد الإقرار بعتق جميع عبيده، من أوقع عليه منهم صيغه وغيره، عملاً بظاهر إقرار المسلم، فإنّ الإقرار وإن كان إخباراً عما سبق لا يصدق إلّامع مطابقته لأمر واقع فى الخارج سابق عليه، إلّما أنّه لا- يشترط العلم بوقوع السبب الخارجى، بل يكفى إمكانه وهو هنا حاصل، فيلزم الحكم عليه ظاهراً بعتق الجميع لكلّ من لم يعلم بفساد ذلك. ولكنّ الأصحاب أطلقوا القول بأنّه لا- يُعتق إلّامن أعتقه من غير فرق بين الظاهر ونفس الأمر تبعاً للرواية (١) وهى ضعيفه مقطوعه، وفيها ما ذكر.

ويقوى الإشكال لو كان من أعتقه سابقاً لا يبلغ الجمع، فإنّ إقراره ينافيه من حيث الجمع والعموم، بل هو فى الحقيقة جمع كثره لا يُطلق حقيقته إلّاعلى ما فوق العشرة، فكيف يُحمل على الواحد بحسب مدلول اللفظ لو لم يكن أعتق غيره فى نفس الأمر.

نعم، هذا يتمّ بحسب ما يعرفه المعتق ويدين به، لا بحسب إقراره. لكنّ الأمر فى جمع الكثره سهل؛ لأنّ العرف لا يفرّق بينه وبين جمع القلّه وهو المحكّم فى هذا الباب.

واشترط بعضهم فى المحكوم بعتقه ظاهراً الكثره (٢) نظراً إلى مدلول لفظ الجمع، فيلزم عتق ما يصدق عليه الجمع حقيقه، ويكون فى غير من أعتقه

[شماره صفحه واقعى : ٤٨٠]

ص: ١٣٨

---

١- وهى روايه سماعه فى الوسائل ٥٩:١٦-٦٠، الباب ٥٨ من كتاب العتق، وفيه حديث واحد. ولعلّ ضعفه بسماعه. راجع المسالك ٢:٤٨٠ و ١٤:٢٠٧.

٢- وهو العلامه فى القواعد ٣:٢٠٢-٢٠٣، وولده فى الإيضاح ٣:٤٨٢.

كالمشبه. واعتذر لهم عمياً ذكرناه بأنّه إذا أعتق ثلاثة من ممالিকে يصدق عليه «هؤلاء مماليكى» حقيقه، فإذا قيل له: أأعتقت مماليكك؟ فقال: نعم، وهى تقتضى إعادة السؤال وتقريره، فيكون إقراراً بعتق المماليك الذين انعتقوا دون غيرهم؛ لأصالة البراءة، والإقرار إنّما يحمل على المتيقّن لا على ما فيه احتمال (١).

وممّا قرّناه يُعلم فساد الاعتذار للفرق بين قوله: «أعتقت مماليكى» المقتضى للعموم، وبين قوله لثلاثة: «هؤلاء مماليكى» لأنّه حينئذٍ يفيد عموم المذكور دون غيره، بخلاف المطلق، فإنّه يفيد فى جميع من يملكه بطريق الحقيقه.

وهذا لا احتمال فيه من جهه مدلول اللفظ، فكيف يتخصّص بما لا دليل عليه ظاهراً؟

نعم، لو كان الإقرار فى محلّ اضطرار (٢) كما لو مرّ بعاشر فأخبر بعتقهم ليسلم منه أتجه القول بأنّه لا يُعتق إلّما أعتقه عملاً بقربنه الحال فى الإقرار، وبه وردت الروايه (٣).

«ولو نذر عتق أول ما تلده فولدت توأمين» أى ولدين فى بطن، واحدهما توأم -على فوعل - «عتقا» معاً إن ولدتهما دفعه واحده؛ لأنّ «ما» من صيغ العموم فيشملهما. ولو ولدتهما متعاقبين عتق الأوّل خاصه. والشيخ

[شماره صفحه واقعى : ٤٨١]

ص: ١٣٩

١- المعتذر الشيخ فخر الدين فى شرحه [الإيضاح ٣:٤٨١]. (منه رحمه الله).

٢- فى (ش) و (ر): الاضطرار.

٣- وهى روايه الوليد بن هشام فى الوسائل ١٦:٦٠، الباب ٦٠ من كتاب العتق، وفيه حديث واحد.



لم يُقَيَّد بالدفعه (١) تبعاً للروايه (٢) وتبعه جماعه (٣) منهم المصنّف هنا، وحملت على إرادته أوّل حمل.

هذا إن ولدته حياً، وإلّا عتق الثاني؛ لأنّ الميّت لا يصلح للعتق، ونذره صحيحاً يدلّ على حياته التزاماً. وقيل: يبطل لفوات متعلّقه (٤) ولو ولدته حرّاً أو مستحقّاً للعتق لعارض فوجهان.

«وكذا لو نذر عتق أوّل ما يملكه فملك جماعه» دفعه واحده بأن قبل شراءهم، أو تملكهم فى عقد واحد، أو ورثهم من واحد «عَتَقُوا» أجمع؛ لما ذكرناه من العموم.

«ولو قال: أوّل مملوك أملكه فملك جماعه، أعتق أحدهم بالقرعه» لأنّ مملوكاً نكره واقعه فى الإثبات فلا يعمّ، بل يصدق بواحد فلا يتناول غيره؛ لأصالة البراءه «وكذا لو قال: أوّل مولود تلده» فلا فرق حينئذٍ بين نذر ما تلده ويملكه فيهما نظراً إلى مدلول الصيغه فى العموم وعدمه. ومن خصّ إحداهما بإحدى العبارتين والأخرى بالأخرى فقد مثّل (٥). هذا غايه ما بينهما من الفرق.

[شماره صفحه واقعى : ٤٨٢]

ص: ١٤٠

١- أنظر النهايه: ٥٤٤.

٢- وهى مرفوعه أبى الفضل الهاشمى فى الوسائل ١٦:٣٥، الباب ٣١ من كتاب العتق، وفيه حديث واحد.

٣- مثل القاضى فى المهذب ٢:٣٦٠، والمحقّق فى الشرائع ٣:١٠٨، ويحيى بن سعيد فى الجامع للشرائع: ٤٠٣.

٤- قوّاه العلّامه فى التحرير ٤:٢٠٣، الرقم ٥٦٥٥.

٥- يعنى غرضه التمثيل.

وفيه بحث؛ لأن «ما» هنا تحتمل المصدرية والنكرة المثبتة تحتمل الجسدية، فيلحق الأول بالثاني، والثاني بالأول، ولا شبهه فيه عند قصده، إنما الشك مع إطلاقه؛ لأنه حينئذٍ مشترك فلا يخص (١) بأحد معانيه بدون القرينه، إلا أن يدعى وجودها فيما ادّعوه من الأفراد، وغير بعيد ظهور الفرد المدعى وإن احتمل خلافه، وهو مرجح. مع أن في دلالة الجسدية على تقدير إرادتها أو دلالتها على العموم نظراً؛ لأنه صالح للقليل والكثير.

ثم على تقدير التعدد والحمل على الواحد يُستخرج المعتق بالقرعه كما ذكر؛ لصحيحه الحلبي عن الصادق عليه السلام: «في رجل قال: أول مملوك أملكه فهو حرّ، فورث سبعة جميعاً، قال: يُقرع بينهم ويُعتق الذي قرع» (٢) والآخر (٣) محمول عليه؛ لأنه بمعناه.

وقد يشكل ذلك في غير مورد النصّ بأن القرعه لإخراج ما هو معلوم في نفس الأمر مشتبه ظاهراً، وهنا الاشتباه واقع مطلقاً. فلا تتوجه القرعه في غير موضع النصّ، إلا أن يمنع تخصيصها بما ذكر نظراً إلى عموم قولهم عليهم السلام: «إنها لكل أمر مشتبه» لكن خصوصية هذه العبارة لم تصل إلينا مستنده على وجه يُعتمد (٤) وإن كانت مشهوره.

[شماره صفحه واقعی : ٤٨٣]

ص: ١٤١

- ١- في (ش): فلا يختص.
- ٢- الوسائل ١٦:٥٩، الباب ٥٧ من كتاب العتق، الحديث الأول.
- ٣- أي الآخر من العبارتين، وهي «أول مولود تلده».
- ٤- أنظر الوسائل ١٨:١٨٧-١٩٢، الباب ١٣ من أبواب كيفية الحكم، والمستدرک ١٧:٣٧٣-٣٧٩، الباب ١١ من الأبواب.

وقيل: يتخبر في تعيين من شاء (١) لروايه الحسن الصيقل عنه عليه السلام (٢) في المسأله بعينها.

لكن الروايه ضعيفه السند (٣) ولولا ذلك لكان القول بالتخيير. وحمل القرعه على الاستحباب طريق الجمع بين الأخبار، والمصنّف في الشرح اختار التخيير (٤) جمعاً مع اعترافه بضعف الروايه.

وربما قيل ببطلان النذر (٥) لإفاده الصيغه وحده المعتقد ولم توجد.

وربما احتمل عتق الجميع؛ لوجود الأوّليه في كلّ واحد، كما لو قال: «من سبق فله كذا» فسبق جماعه (٦) والفرق واضح.

«ولو نذر عتق أمته إن وطئها فأخرجها عن ملكه» قبل الوطء «ثم أعادها» إلى ملكه «لم تعد اليمين» لصحيحه محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام قال: «سألته عن الرجل تكون له الأمه، فيقول: يوم يأتيها فهي حرّه، ثم يبيعها من رجل، ثم يشتريها بعد ذلك؟ قال: لا بأس بأن يأتيها، قد خرجت

[شماره صفحه واقعى : ٤٨٤]

ص: ١٤٢

١- قاله الإسكافي كما نقل عنه في المختلف ٨:٢٩، واختاره الشيخ في التهذيب ٨:٢٢٦، ذيل الحديث ٨١٢، والمحقق في نكت النهايه ٣:١٤، والمختصر النافع: ٢٣٧، وأبو العباس في المهذب البارع ٤:٥١.

٢- الوسائل ١٦:٥٩، الباب ٥٧ من أبواب العتق، الحديث ٣.

٣- فإنّ في طريقها إسماعيل بن يسار وهو ضعيف والحسن الصيقل وهو مجهول الحال. راجع المسالك ١٠:٣٠٠.

٤- غايه المراد ٣:٣٣٦.

٥- قاله ابن إدريس في السرائر ٣:١٢.

٦- احتمله العلامه في القواعد ٣:٢٠٢.

وَحُمِلَ (٢) ما أُطلق فيها من التعليق على النذر، ليوافق الأصول، ويشهد له أيضاً تعليقه عليه السلام بالإتيان بخروجها عن ملكه، ولو لم يكن منذوراً لم يتوقف ذلك على الخروج، كما لا يخفى.

ولو عمم النذر بما يشمل الملك العائد فلا- إشكال في بقاء الحكم. وفي تعديته إلى غير الوطاء من الأفعال وإلى غير الأئمة وجهان: من كونه قياساً، وإيماء النص إلى العلة، وهي مشتركة. والمتجه التعدّي، نظراً إلى العلة. ويتفرع على ذلك أيضاً جواز التصرف في المنذور المعلق على شرط لم يوجد، وهي مسألة إشكالية.

والعلامة اختار في التحرير عتق العبد لو نذر إن فعل كذا فهو حرّ، فباعه قبل الفعل ثم اشتراه ثم فعل (٣) وولده استقرب عدم جواز التصرف في المنذور المعلق على الشرط قبل حصوله (٤) وهذا الخبر حجّه عليهما.

«ولو نذر عتق كلّ مملوك قديم انصرف» النذر «إلى من مضى عليه في ملكه سنّه أشهر» فصاعداً على المشهور. وربما قيل: إنّه إجماع (٥) ومستنده

[شماره صفحه واقعی : ٤٨٥]

ص: ١٤٣

١- الوسائل ١٦:٦٠، الباب ٥٩ من كتاب العتق، فيه حديث واحد.

٢- أنظر المختلف ٨:٣١، والتنقيح الرائع ٣:٤٤٤، وفيه: وليس فيها ذكر النذر، بل مجرد التعليق وحملها لأصحاب عليه.

٣- التحرير ٤:٢١٠، ذيل الرقم ٥٦٦٣.

٤- الإيضاح ٣:٤٨٤.

٥- قاله فخر المحققين في الإيضاح ٣:٤٨٣.

روايه (١) ضعيفه السند واعتمادهم الآن على الإجماع.

واختلفوا فى تعديته إلى نذر الصدقه بالمال القديم ونحوه، من حيث إنّ القديم قد صار حقيقه شرعيه فى ذلك فيتعدى. ويؤيده تعليله فى الروايه بقوله تعالى: (حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ) (٢) فإنه يقتضى ثبوت القدم بالمدّه المذكوره مطلقاً، ومن معارضه اللغه والعرف ومنع تحقّقه شرعاً؛ لضعف المستند، والإجماع إن ثبت اختصّ بمورده.

والأقوى الرجوع فى غير المنصوص إلى العرف، وفيه لو قصر الكلّ عن ستّه ففى عتق أولهم تملكاً اتّحد أم تعدّد، أو بطلان النذر وجهان.

وعلى الأوّل لو اتّفق ملك الجميع دفعه ففى اعتاق الجميع أو البطلان لفقد الوصف الوجهان. والأقوى البطلان فيهما؛ لدلاله اللغه والعرف على خلافه وفقد النصّ.

واعلم أنّ ظاهر العبارة كون موضع الوفاق نذر عتق المملوك، سواء فيه الذكر والأنثى. وهو الظاهر؛ لأنّ مستند الحكم عبّر فيه بالمملوك، والعلامة جعل مورده العبد، واستشكل الحكم فى الأمه كغيرها من المال (٣) واعتذر له ولده بأنّ مورد الإجماع العبد وإن كان النصّ أعمّ (٤) لضعفه، وإثبات موضع الإجماع فى

[شماره صفحه واقعى : ٤٨٦]

ص: ١٤٤

١- وهى روايه داود النهدى، راجع الوسائل ١٦:٣٤، الباب ٣٠ من كتاب العتق، الحديث الأوّل. وقال فى المسالك (١٠:٣٠٨):  
إنّ الروايه ضعيفه السند مرسله.

٢- يس: ٣٩.

٣- أنظر القواعد ٣:٢٠٣.

٤- الإيضاح ٣:٤٨٣.

ذلك لو تمّ لا يخلو من عُسر (١).

«ولو اشترى أمه نسيئته وأعتقها وتزوَّجها وجعل عتقها مهرها» كما هو مورد الرواية (٢) «أو تزوّجها» بعد العتق «بمهر» أو مفوضه لاشتراك الجميع في الوجه «ثمّ مات ولم يخلّف شيئاً» ليوفى منه ثمنها «نفذ العتق» لوقوعه من أصله صحيحاً «ولا تعود رقاً» لأنّ الحرّ لا يطرأ عليه الرقيّة في غير الكافر «ولا» يعود «ولدها» منه رقاً أيضاً؛ لانعقاده حرّاً كما ذكر «على ما تقتضيه الأصول» الشرعيّة، فإنّ العتق والنكاح صادفان ملكاً صحيحاً والولد انعقد حرّاً، فلا وجه لبطلان ذلك.

□  
«وفي روايه هشام بن سالم الصحيحه عن أبي بصير (٣) عن أبي عبد الله عليه السلام

□  
: رَقَّها ورقّ ولدها لمولاها الأوّل» الذي باعها ولم يقبض ثمنها، ولفظ الرواية «قال أبو بصير: سئل أبو عبد الله عليه السلام وأنا حاضر عن رجل باع من رجل جاريه بكرّاً إلى سنه، فلما قبضها المشتري أعتقها من الغد وتزوَّجها وجعل مهرها

[شماره صفحه واقعي : ٤٨٧]

ص: ١٤٥

١- وجه العسر: اختلاف عبارات الأصحاب رحمهم الله، فإنّ منهم من عبّر بالعبء، ومنهم من عبّر بالمملوك، ومع ذلك يبعد الإجماع على حكمه من دون نصّ ظاهر وإن كان محكياً، والنصّ إنّما ورد في المملوك فتخصيص العبد لا وجه له. وتنبه بقوله: «لو تمّ» على أنّ الإجماع لم يتحقّق عنده في مثل ذلك، وإنّما ذكر المسأله الشيخ رحمه الله [النهايه: ٥٤٤] وتبعه الجماعه [القاضي في المهذب ٢: ٤١١، وابن إدريس في السرائر ٣: ٦١، والكيدري في الإصباح: ٤٧٣] كما هو عادتهم، فصار مشهوراً لا إجماعاً. والله تعالى أعلم. (منه رحمه الله).

٢- وهي روايه هشام بن سالم وستأتي.

٣- لم يرد «عن أبي بصير» في (ش) والكافي، لكنّه ورد في التهذيب ٨: ٢٠٢، الحديث ٧١٤.

عتقها، ثم مات بعد ذلك بشهر؟ فقال أبو عبد الله عليه السلام: إن كان الذي اشتراها إلى سنه له مال أو عقده تحيط بقضاء ما عليه من الدين في رقبته، فإن عتقه ونكاحه جائز، وإن لم يملك مالاً أو عقده تحيط بقضاء ما عليه من الدين في رقبته، فإن عتقه ونكاحه باطل؛ لأنه أعتق ما لا يملك، وأرى أنها رقباً لمولاها الأول. قيل له: فإن كانت قد علفت من الذي أعتقها وتزوجها ما حال ما في بطنها؟ فقال: الذي في بطنها مع أمه كهيتها»

(١)

وهذه الرواية منافية للأصول بظاهرها؛ للإجماع على أن المعسر يملك ما اشتراه في الذمه ويصح عتقه ويصير ولده حراً، فالحكم بكون عتقه ونكاحه باطلين وأنه أعتق ما لا يملك لا يطابق الأصول، ومقتضاها أنه متى قصر ماله عن مجموع ثمنها يكون الحكم كذلك وإن قل.

لكن عمل بمضمونها الشيخ (٢) وجماعه (٣) لصحتها وجواز استثناء هذا الحكم من جميع الأصول لعله غير معقوله.

وعلى هذا لا فرق بين من جعل عتقها مهرها وغيرها كما نبه عليه المصنف بقوله: «أو تزوجها بمهر». ولا يتقيد الأجل بالسنة، ولا فرق بين البكر والثيب، مع احتمال اختصاص الحكم بما قيد في الرواية. ولو كان بدلها عبداً قد اشتراه نسيته ثم أعتقه، ففي إلحاقه بها وجه؛ لاتحاد الطريق.

وكذا في تعدى الحكم إلى الشراء نقداً أو بعضه ولم يدفع المال. ومضمون

[شماره صفحه واقعی : ٤٨٨]

ص: ١٤٦

١- الوسائل ١٤:٥٨٢، الباب ٧١ من أبواب نكاح العبيد والإماء، وفيه حديث واحد.

٢- أنظر النهاية: ٤٩٨ و ٥٤٤-٥٤٥.

٣- مثل الإسكافي كما في المختلف ٧:٢٨٩، وفخر المحققين في الإيضاح ٣:١٥٩، والقاضي في المهذب ٢:٢٤٨، والكيدري في الإصباح: ٤٧٣، ويحيى بن سعيد في الجامع للشرائع: ٤٠٣ و ٤٤٩.

الروايه موته قبل الولاده، فلو تقدّمت على موته فأقوى إشكالاً فى عوده رقاً؛ للحكم بحزّيته حين ولادته، بخلاف الحمل؛ لإمكان توهم كون الحكم لتبعيته الحمل للحامل.

ومن خالف ظاهر الروايه-وهم الأ-كثر-اختلفوا فى تنزيلها، فحملها العلماء على كون المشتري مريضاً وصادف عتقه ونكاحه وشراؤه مرض الوفاه فيكون الحكم ما ذكر فيها (1) لأنه حينئذ يكون العتق مراعى، فإذا مات مُعسراً كذلك ظهر بطلانه.

ورده المصنّف بأن ذلك لا يتم فى الولد (2) لانعقاده حال الحكم بحزّيته أمه، والحزّ المسلم لا يصير رقاً، وهو لا يقصر عمّن تولّد من وطء أمه الغير بشبهه أو شراء فاسد مع جهله.

وحملها آخرون على فساد البيع (3) وينافيه قوله فى الروايه: «إن كان له مال فعتقه جائز» وحملت على أنه فعل ذلك مضارّه والعتق يشترط فيه القربه. وهذا الحمل نقله المصنّف عن الشيخ طومان بن أحمد العاملى المنارى (4) ورده بأنّه لا يتم أيضاً فى الولد، وردّها ابن إدريس لذلك مطلقاً (5) وهو الأنسب.

«وعتق الحامل لا- يتناول الحمل» كما لا يتناوله البيع وغيره؛ للمغايره، فلا يدخل أحدهما فى مفهوم الآخر، سواء استثناه أم لا وسواء علم به أم لا- «إلّا على روايه» السكونى عن أبى عبد الله عليه السلام عن أبيه عليه السلام «فى رجل أعتق أمه وهى حبلى فاستثنى ما فى بطنها، قال: الأمه حرّه وما فى بطنها حرّ؛ لأنّ ما فى بطنها منها» (6) وعمل بمضمونها الشيخ (7) وجماعه (8) وضعف سندها (9) يمنع من العمل بها، مع أنّها ظاهره فى التقيّه.

\*\*\*

[شماره صفحه واقعى : ٤٨٩]

ص: ١٤٧

- ١- المختلف ٢٩٠:٧.
- ٢- الدروس ١٩٩:٢-٢٠٠.
- ٣- لم نعثر على القائل به.
- ٤- الدروس ٢٠٠:٢.
- ٥- أنظر السرائر ٢:٦٣٩، و ٣:١٤.
- ٦- الوسائل ١٦:٦٧، الباب ٦٩ من كتاب العتق، وفيه حديث واحد.
- ٧- النهايه: ٥٤٥.
- ٨- مثل القاضى فى المهذب ٢:٣٦١، وابن حمزه فى الوسيله: ٣٤٢، والكيدرى فى الإصباح: ٤٧٤ ولكن فيه: حبلى من غيره، ونسبه فى المختلف ٨:٣٨ إلى ظاهر كلام الإسكافى.
- ٩- وضعف الخبر بالسكونى، المسالك ١:٩٩.



[شماره صفحه واقعی : ۴۹۰]

ص: ۱۴۸

كتاب التدبير والمكاتبة والاستيلاء

[شماره صفحه واقعی : ۴۹۱]

ص: ۱۴۹

[شماره صفحه واقعی : ۴۹۲]

ص: ۱۵۰

إشاره

«والنظر في أمور ثلاثه»:

«الأول: التدبير»

[تعريفه]

«تعلق عتق» عبده أو أمته «بوفاته» تفعيل من الدبر، فإنّ الوفاه دبر الحياه «أو تعلقه على وفاه زوج المملوكه» التي دبّرها فعلق عتقها على وفاه زوجها «أو» وفاه «مخدوم العبد» أو الأمه أيضاً؛ لجواز إعارتها للخدمه، بل هي المنصوصه كما سيأتي.

وصحّته في الأوّل إجماعيّ، وفي الأخيرين «على قول مشهور» (1) لأنّ العتق لَمَّا قَبِلَ التّأخِير كقبوله التنجيز ولا- تفاوت بين الأشخاص جاز تعلقه بوفاه غير المالك ممّن له ملابسه، كزوجيه وخدمه، وللأصل، ولصحيحه يعقوب بن

[شماره صفحه واقعى : ٤٩٣]

ص: ١٥١

---

١- مثل الشيخ في النهايه، والقاضى فى المهذب ٢:٣٧٣، وابن حمزه فى الوسيله:٣٤٥، والكيدرى فى الإصباح:٤٧٩، والمحقّق فى الشرائع ٣:١١٧، والعلامه فى القواعد ٣:٢٢٣، والمختلف ٨:٨٠، وغيرهم.

شعيب «أَنَّهُ سَأَلَ الصَّادِقَ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ الرَّجُلِ يَكُونُ لَهُ الْخَادِمُ فَيَقُولُ: هِيَ لِفُلَانٍ تَخْدُمُهُ مَا عَاشَ فَإِذَا مَاتَ فَهِيَ حُرَّةٌ، فَتَأْبِقُ الْأُمَّهُ قَبْلَ أَنْ يَمُوتَ الرَّجُلُ بِخَمْسِ سَنِينَ أَوْ سِتِّ سَنِينَ ثُمَّ يَجِدُهَا وَرَثَتَهُ، أَلَيْسَ أَنْ يَسْتَعْمِدَ بِهَا بَعْدَ مَا أَبْقَتْ؟ فَقَالَ: لَا، إِذَا مَاتَ الرَّجُلُ فَقَدْ عَتَقَتْ» (١) وَحَمَلَتْ عَلَيْهِ الزَّوْجِيَّةَ؛ لِشَدَّةِ الْمَشَابَهَةِ، وَلَا يَتَعَدَّى إِلَى غَيْرِهِمَا لِتُبْعَدِهِ عَنِ النَّصِّ.

وربما قيل بالتعدّي مطلقاً من غير اعتبار الملابس (٢) لمفهوم الدليل الأول.

وفي مقابله المشهور قول ابن إدريس باختصاصه بوفاه المولى (٣) عملاً بالمتيقن، ودعوى أَنَّهُ شرعاً كذلك، ولبطلانه بالإباق، والرواية تضمّنت خلافه.

والنصّ الصحيح يدفع الاختصار، والثاني مصادره، والملازمه بين إباقه من المالك ومن المخدم ممنوعه؛ للفرق بمقابلته نعمه السيد بالكفران فقول بنقيضه، كقاتل العمدة في الإرث، بخلاف الأجنبيّ.

واعلم أَنَّ القول المشهور هو تعديته من موت المالك إلى المخدم كما هو المنصوص، وأما إلحاق الزوج فليس بمشهور كما اعترف به المصنّف في الشرح (٤) فالشهره المحكيه هنا إن عادت إلى الأخير لزم القطع بالأوّل دونه، وهو خلاف الظاهر، بل ينبغي العكس. وإن عادت إليهما لم تتمّ الشهره في الزوج إلّا أن يجعل له مع الزوجيّة الخدمه. والوقوف على موضع النصّ والوفاق حسن.

[شماره صفحه واقعى : ٤٩٤]

ص: ١٥٢

١- الوسائل ١٦:٨١، الباب ١١ من التدبير، الحديث الأوّل.

٢- نسبه في الدروس ٢:٢٢٩ إلى ظاهر الإسكافي، وفي غايه المراد ٣:٣٦٠ إلى مفهوم كلام العلامة، أنظر المختلف ٨:٨٠.

٣- السرائر ٣:٣٣-٣٤.

٤- غايه المراد ٣:٣٦٠.

«والوفاء» المعلق عليها «قد تكون مطلقه» غير مقيدة بوقت ولا مكان ولا صفه «وقد تكون مقيدة» بأحدها، كهذه السنه أو في هذا البلد أو المرض. والتعليق عليهما جائز فلا يتحرر في المقيد بدون القيد «كما تقدم في الوصية» (١) من جوازها بعد الوفاء مطلقاً ومقيداً.

### [الصيغه]

«والصيغه» في التدبير «أنت حرّ، أو عتيق، أو مُعتق بعد وفاتي» في المطلق «أو بعد وفاه فلان»: الزوج أو المخدم، أو بعد وفاتي هذه السنه، أو في هذا المرض، أو في سفرى هذا، ونحو ذلك في المقيد.

ويستفاد من حصر الصيغه فيما ذكر: أنه لا ينعقد بقوله: «أنت مدبر» مقتصراً عليه، وهو أحد القولين في المسأله (٢) لأنّ التدبير عتق مُعلق على الوفاء كما استفيد من تعريفه فينحصر في صيغه تفيده.

ووجه الوقوع بذلك: أنّ التدبير حقيقه شرعيه في العتق المخصوص، فيكون بمنزله الصيغه الصريحه فيه. وفي الدروس اقتصر على مجرّد نقل الخلاف (٣) والوجه عدم الوقوع.

ولا يقع باللفظ مجرّداً، بل «مع القصد إلى ذلك» المدلول، فلا عبره بصيغه الغافل والساهى والنائم والمكره.

[شماره صفحه واقعى : ٤٩٥]

ص: ١٥٣

- ١- تقدم في الصفحه ٩٦.
- ٢- اختاره الشيخ في الخلاف ٤٠٩:٦، المسأله ٢ من كتاب المدبر. والمحقق في الشرائع ١١٧:٣، والعلامة في التحرير ٢١٣:٤، الرقم ٥٦٧١، والسيورى في التنقيح الرائع ٤٥٧:٣. والقول الآخر هو القول بالانعقاد اختاره العلامة في القواعد ٢٢٣:٣، وفخر المحققين في الإيضاح ٥٤٣:٣.
- ٣- الدروس ٢٣٠:٢.

«ولا يشترط» في صحته «فيه (١) التقرب» به إلى الله تعالى وإن توقّف عليه حصول الثواب على الأقوى؛ للأصل، ولأنّه وصيّته لا عتق بصفه.

وقيل: يشترط (٢) بناءً على أنّه عتق، وإلّا لافتقر إلى صيغته بعد الوفاة وشرطه القربة. ويتفرّع عليهما صحته تدبير الكافر مطلقاً أو مع إنكاره الله تعالى كما سلف (٣).

«وشرطها» أي شرط صحته التدبير «التنجيز» فلو علّقها بشرط أو صفه كإن فعلت كذا، أو طلعت الشمس فأنت حرّ بعد وفاتي، بطل «وأن يُعلّق بعد الوفاة بلا فصل، فلو قال: أنت حرّ بعد وفاتي بسنه» مثلاً «بطل» .

وقيل: يصحّ فيهما ويكون في الثاني وصيّته بعته (٤) وهو شاذّ.

«وشرط المباشر الكمال» بالبلوغ والعقل «والاختيار، وجواز التصرّف» فلا يصحّ من الصبيّ وإن بلغ عشرًا، ولا المجنون المطبق مطلقاً، ولا ذى الأدوار فيه، ولا المكره، ولا المحجور عليه لسفه مطلقاً على الأقوى.

وقيل: لا (٥) لانتفاء معنى الحجر بعد الموت.

ويُضَعَّف بأنّ الحجر عليه حيّاً يمنع العبارة الواقعة حالتها، فلا تؤثر بعد الموت. أمّا المحجور عليه لفسل فلا يمنع منه؛ إذ لا ضرر على الغرماء، فإنّه إنّما يخرج بعد الموت من ثلث ماله بعد وفاء الدين. ومثله مطلق وصيّته المتبرّع بها.

[شماره صفحه واقعی : ٤٩٦]

ص: ١٥٤

- ١- في (ق) : فيه التقرب.
- ٢- قاله ابن إدريس في السرائر ٣:٣٠، وجعله في التنقيح الرائع ٣:٤٥٨ أولى، ونسبه في المهذب البارع ٤:٧١ إلى ظاهر القاضي، أنظر المهذب ٢:٣٦٥.
- ٣- في كتاب العتق: ٤٠٥-٤٠٦.
- ٤- قاله الإسكافي، وانظر كلامه في المختلف ٨:٨٣-٨٤.
- ٥- قاله الشيخ في المبسوط ٦:١٨٤.

وينبغي التنبيه على خروجه من اشتراط جواز التصرف، إلا أن يُدعى أنّ المفلس جائز التصرف بالنسبة إلى التدبير وإن كان ممنوعاً منه في غيره. لكن لا يخلو من تكلف.

«ولا يشترط» في المدبّر «الإسلام» كما لا يشترط في مطلق الوصيّه «فتصحّ مباشره الكافر» التدبير «وإن كان حربياً» أو جاحداً للربويّه؛ لما تقدّم من عدم اشتراط القربه، وللأصل «فإن دبّر» الحربى حربياً «مثله واسترق أحدهما» بعد التدبير «أو كلاهما بطل التدبير» .

أمّا مع استرقاق المملوك فظاهر؛ لبطان ملك الحربى له المنافى للتدبير.

وأمّا مع استرقاق المباشر فلخروجه عن أهليّه الملك وهو يقتضى بطان كلّ عقد وإيقاع جائزين.

«ولو أسلم» المملوك «المدبّر» من كافر «بيع على الكافر» قهراً «وبطل تدبيره» لانتفاء السبيل له على المسلم بالآيه (١) ولقوله صلى الله عليه وآله: «الإسلام يعلو ولا يعلى عليه» (٢) وطاعه المولى علوّ منه، والتدبير لم يخرجّه عن الاستيلاء عليه بالاستخدام وغيره.

وقيل: يتخيّر المولى بين الرجوع فى التدبير فيباع عليه وبين الحيلولة بينه وبينه وكسبه للمولى، وبين استسعائه فى قيمته (٣). وهو ضعيف لا دليل عليه.

نعم، لو مات المولى قبل البيع عتق من ثلثه، ولو قصر ولم يُجز الوارث فالباقي رقب، فإن كان الوارث مسلماً فله، وإلّا بيع عليه من مسلم.

[شماره صفحه واقعى : ٤٩٧]

ص: ١٥٥

١- النساء: ١٤١.

٢- الوسائل ١٧: ٣٧٦، الباب الأوّل من موانع الإرث، الحديث ١١.

٣- قاله ابن البرّاج فى المهذب ٢: ٣٧١.



«ولو حملت المدبّره من مملوك» بزنا أو بشبهه أو عقد على وجه يملكه السيد «فولدها مدبّر» كأّمه.

ويشكل فى الزنا مع علمها؛ لعدم لحوقه بها شرعاً. لكنّ الشيخ وجماعه أطلقوا الحكم (١) والمصنّف فى الدروس قيده بكونه من مملوك المدبّر فلو كان من غيره لم يكن مدبّراً، واستشكل حكم الزنا (٢) والأخبار مطلقه (٣) فى لحوق أولادها بها فى التدبير حيث يكونون أرقاء. فالقول بالإطلاق أوجه.

نعم، اشترط إلحاقهم بها فى النسب حسن؛ ليتحقّق النسب.

واعلم أنّ الولد-بفتح الواو واللام وبضمّها فسكونها- يُطلق على الواحد والجمع، وقد يكون الثانى جمعاً لو لد كآسد وأسد.

ويجوز وطاء المدبّره ولا- يكون رجوعاً «ولو حملت من سيدها صارت أم ولد» ولم يبطل التدبير «فتعتق» بعد موته «من الثلث» بسبب التدبير «فإن فضلت» قيمتها عن الثلث «فمن نصيب الولد» يعتق الباقي.

«ولو رجع» المولى «فى تدبيرها» ولها ولد «لم يكن» رجوعه فى تدبيرها «رجوعاً فى تدبير ولدها» لعدم الملازمه بينهما وتحقّق الانفكاك، وعدم دلالة عليه بإحدى الدلالات «ولو صرح بالرجوع فى تدبيره» أى تدبير

[شماره صفحه واقعى : ٤٩٨]

ص: ١٥٦

- 
- ١- النهايه: ٥٥٢، والمبسوط ١٧٥: ٦، وابن البرّاج فى المهذب ٣٦٧: ٢، والكيدرى فى الإصباح: ٤٧٩، والمحقق فى الشرائع ١١٨: ٣، والمختصر النافع: ٢٣٨، والعلمامه فى القواعد ٢٢٦: ٣.
  - ٢- الدروس ٢٣٤: ٢.
  - ٣- أنظر الوسائل ١٦: ٧٥، الباب ٥ من أبواب التدبير.

الولد «فقولان»: أحدهما الجواز (١) كما يجوز الرجوع في تدبيرها؛ لكون التدبير جائزاً فيصح الرجوع فيه، والفرع لا يزيد على أصله. والثاني - وهو الذي اختاره الشيخ مدّعياً للإجماع (٢) وجماعه (٣) منهم المصنّف في الدروس (٤) «و» هو «المروى» صحيحاً عن أبان بن تغلب عن الصادق عليه السلام (٥) - «المنع» ولأنّه لم يباشر تدبيره وإنما حكم به شرعاً فلا يباشر رده في الرق، وبهذا يحصل الفرق بين الأصل والفرع.

«ودخول الحمل في التدبير للامّ مروى» في الصحيح (٦) عن الحسن بن عليّ الوشّاء عن الرضا عليه السلام قال: «سألته عن رجل دبّر جاريته وهي حبلية؟ فقال: إن كان علم بحبل الجارية فما في بطنها بمنزلتها، وإن كان لم يعلم فما في بطنها رق» (٧).

والرواية كما ترى دالّة على اشتراط دخوله بالعلم به، لا مطلقاً فكان على المصنّف أن يقيده حيث نسبه إلى الرواية.

[شماره صفحه واقعى : ٤٩٩]

ص: ١٥٧

- ١- اختاره ابن إدريس في السرائر ٣:٣٢-٣٣، والعلمامة في القواعد ٣:٢٢٦، والتحرير ٤:٢١٧، الرقم ٥٦٨٢، والمختلف ٨:٧٧ والإرشاد ٢:٧٤، وولده في الإيضاح ٣:٥٤٩.
- ٢- الخلاف ٦:٤١٦، المسألة ١٤ من التدبير.
- ٣- مثل القاضى في المهذب ٢:٣٦٧، وابن حمزه في الوسيله: ٣٤٦، والكيدرى في الإصباح: ٤٧٩، والمحقق في المختصر النافع: ٢٣٨.
- ٤- الدروس ٢:٢٣٢.
- ٥- الوسائل ١٦:٧٨، الباب ٧ من أبواب التدبير، وفيه حديث واحد.
- ٦- هكذا ذكرها الأصحاب في الصحيح، وفيه نظر؛ لأنّ الوشّاء لم ينصّ الأصحاب على تعديله بل على مدحه، وهو أعمّ فينبغى أن يكون من الحسن. (منه رحمه الله).
- ٧- الوسائل ١٦:٧٦، الباب ٥ من أبواب التدبير، الحديث ٣.

نعم، ذهب بعض الأصحاب إلى دخوله في تدبيرها مطلقاً (١) كما يدخل لو تجدد، إلا أنه غير مروى، وبمضمون الرواية أفتى الشيخ في النهاية (٢) وجماعه (٣) «كعتق الحامل» فإنه يتبعها الحمل على الرواية السالفه.

والأظهر عدم دخوله فيها مطلقاً وحملت هذه الرواية على ما إذا قصد تدبير الحمل مع الأم وأطلق العلم على القصد مجازاً؛ لأنه مسبب عنه. وقد روى الشيخ أيضاً في الموثق عن الكاظم عليه السلام عدم دخوله مطلقاً (٤) فالحمل طريق الجمع.

«ويتحرّر المدبّر» بعد الموت «من الثلث» كالوصيّة «ولو جامع الوصايا» كان كأحدها و «قُدّم الأوّل فالأوّل» إن لم يكن فيها واجب «ولو كان على الميت دين قُدّم الدين» من الأصل، سواء كان متقدماً على التدبير أم متأخراً، ومنه الوصيّة بواجب مالي «فإن فضل» من التركة «شئ» ولم يكن هناك وصيّة تُقدّم عليه «عُتِق من المدبّر ثلث ما بقي» إن لم يزد عن قيمته كغيره من الوصايا المتبرّع بها، حتّى لو لم يفضل سواء عتق ثلثه، فإن لم يفضل عن الدين شئ بطل التدبير.

ولو تعدّد المدبّر والتدبير بُدئ بالأوّل فالأوّل، وبطل ما زاد عن الثلث إن لم يُجز الوارث. وإن جهل الترتيب أو دبّرهم بلفظ واحد استخرج الثلث بالقرعة.

[شماره صفحه واقعی : ٥٠٠]

ص: ١٥٨

١- هو ابن البرّاج [المهذب ٢:٣٦٧]. (منه رحمه الله).

٢- النهاية: ٥٥٢.

٣- مثل ابن حمزه في الوسيله: ٣٤٦، والكيدري في الإصباح: ٤٧٩، ويحيى بن سعيد في الجامع للشرائع: ٤٠٨، والشهيد في الدروس ٢:٢٣١.

٤- التهذيب ٨:٢٦٠، الحديث ٩٤٧، وانظر الوسائل ١٦:٧٥-٧٦، الباب ٥ من أبواب التدبير، الحديث ٢.

وبالجملة، فحكمه حكم الوصية.

هذا كله إذا كان التدبير متبرعاً به وعلق على وفاه المولى ليكون كالوصية، فلو كان واجباً بنذر وشبهه حال الصحة أو معلقاً على وفاه غيره فمات في حياة المولى فهو من الأصل. ولو مات بعد المولى فهو من الثلث أيضاً.

هذا إذا كان النذر مثلاً «لله على عتق عبدى بعد وفاتي» ونحوه. أما لو قال: «لله على أن أدبر عبدى» ففي إلحاقه به في خروجه من الأصل نظر؛ لأن الواجب بمقتضى الصيغة هو إيقاع التدبير عليه، فإذا فعله وفي بنذره وصار التدبير كغيره؛ لدخوله في مطلق التدبير.

ومثله ما لو نذر أن يوصى بشيء ثم أوصى به. أما لو نذر جعله صدقه بعد وفاته أو في وجه سائغ فكندر العتق.

ونقل المصنف عن ظاهر كلام الأصحاب تساوى القسمين في الخروج من الأصل؛ لأن الغرض التزام الحرّية بعد الوفاء، لا مجرد الصيغة، ونقل عن ابن نما رحمه الله الفرق بما حكيناه (1) وهو متّجه.

وعلى التقديرين لا يخرج بالنذر عن الملك، فيجوز له استخدامه ووطؤه إن كانت جاريه. نعم، لا يجوز نقله عن ملكه. فلو فعل صحّ ولزمت الكفّاره مع العلم، ولو نقله عن ملكه ناسياً فالظاهر الصحة ولا كفّاره؛ لعدم الحنث. وفي الجاهل وجهان، وإلحاقه بالناسي قوي. ولو وقع النذر في مرض الموت فهو من الثلث مطلقاً.

«ويصح الرجوع في التدبير» المتبرع به ما دام حيّاً كما يجوز الرجوع في

[شماره صفحه واقعي : ٥٠١]

ص : ١٥٩

١- الدروس ٢٣٢:٢.

الوصية. وفي جواز الرجوع في الواجب بنذر وشبهه ما تقدم من عدم الجواز إن كانت صيغته «لله على عتقه بعد وفاتي» ومجىء الوجهين لو كان متعلق النذر هو التدبير، من خروجه عن عهده النذر بإيقاع الصيغ كما حققناه، ومن أنه تدبير واجب وقد أطلقوا لزومه.

والرجوع يصح «قولاً، مثل رجعت في تدبيره» وأبطلته ونقضته ونحوه «وفعالاً كأن يهب» المدبر وإن لم يقبض «أو يبيع، أو يوصى» به وإن لم يفسخه قبل ذلك، أو يقصد به الرجوع على أصح القولين (١).

ولا فرق بين قبول الموصى له الوصية وردّها؛ لأنّ فسخه جاء من قبل إيجاب المالك، ولا يعود التدبير بعوده مطلقاً.

«وإنكاره ليس برجوع» وإن حلف المولى؛ لعدم الملازمة، واختلاف اللوازم، فإنّ الرجوع يستلزم الاعتراف به، وإنكاره يستلزم عدمه، واختلاف اللوازم يقتضى اختلاف الملزومات.

ويحتمل كونه رجوعاً؛ لاستلزامه رفعه مطلقاً، وهو أبلغ من رفعه في بعض الأزمان. وفي الدروس قطع بكونه ليس برجوع إن جعلناه عتقاً، وتوقف فيما لو جعلناه وصية، ونسب القول بكونه رجوعاً إلى الشيخ (٢) وقد تقدّم اختياره أنّ

[شماره صفحه واقعى : ٥٠٢]

ص: ١٦٠

١- اختاره الشيخ في المبسوط ١٧١:٦، والخلاف ٤١٢:٦، المسألة ٦ من التدبير، وابن إدريس في السرائر ٣٠:٣-٣١، والمحقق في الشرائع ١٢٠:٣، والمختصر النافع: ٢٣٨، والعلمامة في التحرير ٢١٧:٤، الرقم ٥٦٨٣، والقواعد ٢٢٧:٣، والمختلف ٧١:٨ و ٨٣ وغيرهم. والقول الآخر للشيخ في النهاية: ٥٥٢، وابن حمزة في الوسيلة: ٣٤٦.

٢- الدروس ٢٣٣:٢، ولكن فيه: قوّى الشيخ أنّه ليس برجوع، وهذا هو المطابق لما في المبسوط ١٧٤:٦.

إنكار الطلاق رجعه (١).

والعلامة حكم بأن إنكار سائر العقود الجائزه ليس برجوع إنا الطلاق (٢).

والفرق بينه وبين غيره غير واضح.

«ويبطل التدبير بالإباق» من مولاه، سواء فى ذلك الذكر والأنثى، لا بالإباق من عند مخدومه المعلق عتقه على موته، وقد تقدم ما يدل عليه (٣) «فلو ولد له حال الإباق» أولاد من أمه لسيده، أو غيره حيث يلحق به الولد، أو حره عالمه بتحريم نكاحه «كانوا أرقاء (٤)» مثله «و» أولاده «قبله على التدبير» وإن بطل فى حقه، استصحاباً للحكم السابق فيهم مع عدم المعارض.

«ولا يبطل» التدبير «بارتداد السيد» عن غير فطره، فيعتق لو مات على ردته. أما لو كان عن فطره ففى بطلانه نظر، من انتقال ماله عنه فى حياته، ومن تنزيلها منزله الموت فيعتق بها.

والأقوى الأول، ولا يلزم من تنزيلها منزله الموت فى بعض الأحكام ثبوته مطلقاً، وإطلاق العبارة يقتضى الثانى. وقد استشكل الحكم فى الدروس (٥) لما ذكرناه.

«و» كذا «لا» يبطل «بارتداد العبد، إلا أن يلحق بدار الحرب» قبل الموت؛ لأنه إباق، ولو التحق بعده يتحرر من الثلث. والفارق بين الارتداد

[شماره صفحه واقعى : ٥٠٣]

ص: ١٦١

١- تقدم فى الصفحة ٣٦٧.

٢- القواعد ٢٢٨:٣-٢٢٩، والتحرير ٢١٨:٤، الرقم ٥٦٨٣.

٣- تقدم فى الصفحة ٤٩٤.

٤- فى (ق) و (س) ونسخه (ف) من الشرح: رقاً.

٥- الدروس ٢٣١:٢.

والإباق-مع أن طاعه الله أقوى، فالخروج عنها أبلغ من الإباق-النص (١) وقد يُقَرَّب بغناء الله تعالى عن طاعته له بخلاف المولى، مع أن الإباق يجمع معصيه الله تعالى والمولى بخلاف الارتداد. فقوّه الارتداد ممنوعه.

«وكسب المدبّر في الحياه» أى حياه المولى «للمولى؛ لأنه رَقّ» لم يخرج بالتدبير عنها «ولو استفاده بعد الوفاه فله جميع كسبه إن خرج من الثلث، وإلا فبنسبه ما عتق منه، والباقي» من كسبه «للوارث» .

هذا إذا كان تدبيره معلّقاً على وفاه المولى، فلو كان معلّقاً على وفاه غيره وتأخّرت عن وفاه المولى فكسبه بعد وفاه مولاه ككسبه قبلها لبقائه على الرقيّه. ولو ادّعى بعد الموت تأخّر الكسب وأنكره الوارث حلف المدبّر؛ لأصالة عدم التقدّم.

[شماره صفحه واقعى : ٥٠٤]

ص: ١٦٢

---

١- الوسائل ٨٠:١٦-٨١، الباب ١٠ من أبواب كتاب التدبير، الحديث ١ و ٢.

واشتقاقها من «الكتب» وهو الجمع، لانضمام بعض النجوم إلى بعض، ومنه «كتبت الحروف» وهو مبنى على الغالب، أو الأصل من وضعها بأجال متعدده، وإلا فهو ليس بمعتبر عندنا وإن اشترطنا الأجل.

[استجابها]

«وهي مستحبه مع الأمانه» وهي الديانه «والتكسب» للأمر بها في الآيه (١) مع الخير وأقل مراتبه الاستجاب وفسير «الخير» بهما (٢) لإطلاقه على الأول في مثل قوله تعالى: (وَ مَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمُهُ اللَّهُ) (٣) و (فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ) (٤) وعلى الثاني في مثل قوله تعالى: (وَ إِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ) (٥) و (إِنْ تَرَكَ خَيْرًا) (٦) فحمل عليهما، بناءً على جواز حمل المشترك على كلا معنيه، إمّا مطلقاً أو مع القرينه، وهي موجوده؛ لصحيحه الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله عز وجل: (إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا) قال: «إن علمتم لهم دينا و مالا» (٧) ورواه الكليني بسند صحيح (٨).

[شماره صفحه واقعى : ٥٠٥]

ص: ١٦٣

- ١- وهي الآيه ٣٣ من سوره النور: فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا.
- ٢- أنظر التبيان ٧:٣٨٣، ومجمع البيان ٤:١٤٠، ذيل الآيه.
- ٣- البقره: ١٩٧.
- ٤- الزلزله: ٧.
- ٥- العاديات: ٨.
- ٦- البقره: ١٨٠.
- ٧- الوسائل ١٦:٨٣، الباب الأول من أبواب المكاتبه، الحديث الأول.
- ٨- الكافي ٦:١٨٧، الحديث ١٠.



وحيثُ يندفع ما قيل: إن استعمال المشترك في معنييه مرجوح، أو مجاز لا يصار إليه (١).

نعم، روى في التهذيب عن الحلبي صحيحاً عنه عليه السلام في الآية قال: إن علمتم لهم مالا (٢) بغير ذكر «الدين» والمثبت مقدّم. «ومتأكد» الاستحباب «بالتماس العبد» مع جمعه للوصفين، أمّا مع عدمهما أو أحدهما فلا في ظاهر كلام الأصحاب. وفي النافع: أ نها تتأكد بسؤال المملوك ولو كان عاجزاً (٣) فجعل الاستحباب مع عدم سؤاله مشروطاً بالشرطين، ومعه يكتفى بالأول خاصّه «ولو عدم الأمران» الصادق بعدم أحدهما وعدمهما معاً «فهى مباحه» على المشهور. وقيل: مكروهه (٤).

«وهى معاملته» بين المولى والمملوك «مستقله» بنفسها على الأشهر. وتختصّ بوقوعها بين المالك ومملوكه، وأنّ العوض والمعوض ملك السيد، وأنّ المكاتب على درجه بين الاستقلال وعدمه، وأنّه يملك من بين العبيد، ويثبت له أرش الجنايه على سيده، وعليه الأرش للسيد المجنى عليه. وتفارق البيع باعتبار الأجل فى المشهور، وسقوط خيار المجلس والحيوان، وعدم قبولها لخيار الشرط.

[شماره صفحه واقعى : ٥٠٦]

ص: ١٦٤

- 
- ١- قاله الفاضل المقداد فى التنقيح الرائع ٣:٤٦٩.
  - ٢- التهذيب ٨:٢٦٨، الحديث ٩٧٥، وانظر الوسائل ١٦:٨٣، الباب الأوّل من أبواب المكاتبه، الحديث ٣ وذيله.
  - ٣- المختصر النافع: ٢٣٩.
  - ٤- قوّاه الشيخ فى المبسوط ٦:٧٣.

«وليس بيعاً للعبد من نفسه» وإن أشبهته في اعتبار العوض المعلوم والأجل المضبوط على تقدير ذكره في البيع؛ لمخالفتها له في الأحكام، ولبعد ملك الإنسان نفسه، فلو باعه نفسه بثمن مؤجل لم يصح «ولا عتقاً بصفه» وهي شرط عوض معلوم على المملوك في أجل مضبوط. وهو وفاق، خلافاً لبعض العامة (١).

### [ شروط المتعاقدين ]

«ويشترط في المتعاقدين الكمال» بالبلوغ والعقل، فلا يقع من الصبي وإن بلغ عشرًا وجوزنا عتقه، ولا من المجنون المطبق، ولا الدائر جنونه في غير وقت الإفاقة. وهذان مشتركان بين المولى والمكاتب.

وقد يُتخيل عدم اشتراطهما في المكاتب؛ لأنّ المولى وليه، فيمكن قبوله عنه، وكذا الأب والجدّ والحاكم مع الغبطه. وله وجه وإن استبعده المصنّف في الدروس (٢) غير مبين وجه البعد.

«وجواز تصرف المولى» فلا يقع من السفیه بدون إذن الولي، ولا المفلس بدون إذن الغرماء، ولا من المريض فيما زاد منه عن الثلث بدون إجازة الوارث وإن كان العوض بقدر قيمته؛ لأنّهما ملك المولى، فليست معاوضه حقيقته، بل في معنى التبرع ترجع إلى معامله المولى على ماله بماله.

ويستفاد من تخصيص الشرط بالمولى جواز كتابه المملوك السفیه؛ إذ لا مال له يمنع من التصرف فيه. نعم يمنع من معامله المائيه ومن قبض المال لو ملكه بعد تحقّق كتابه.

### [ الإيجاب و القبول ]

«ولا بدّ» في الكتابه «من العقد المشتمل على الإيجاب، مثل كاتبتك على أن تؤدّي إليّ كذا في وقت كذا» إن اتحد الأجل «أو أوقات كذا» إن تعدّد «فإذا أديت فأنت حرّ» .

[شماره صفحه واقعی : ٥٠٧]

ص: ١٦٥

١- لم نعثر عليه.

٢- الدروس ٢٤٢:٢.

وقيل: لا يفتقر إلى إضافه قوله: «فإذا أدت . . .» بل يكفي قصده؛ لأنّ التحرير غايه الكتابه، فهى دالّه عليه، فلا يجب ذكره كما لا يجب ذكر غايه البيع وغيره، خصوصاً لو جعلناها بيعاً للعبد من نفسه (١).

ويضعّف بأنّ القصد إليه إذا كان معتبراً لزم اعتبار التلفّظ بما يدلّ عليه؛ لأنّ هذا هو الدليل الدالّ على اعتبار الإيجاب والقبول اللفظيين فى كلّ عقد، ولا يكفي قصد مدلوله.

نعم، لو قيل بعدم اعتبار قصده أيضاً كما فى غيره من غايات العقود أتجه، لكن لا يظهر به قائل.

«والقبول مثل قبلت» ورضيت.

وتوقّف هذه المعامله على الإيجاب والقبول يلحقها بقسم العقود، فذكرها فى باب الإيقاعات-التي يكفي فيها الصيغه من واحد- بالعرض تبعاً للعتق، ولو فصلوها ووضعوها فى باب العقود كان أجود.

«فإن قال» المولى فى الإيجاب مضافاً إلى ذلك «فإن عجزت فأنت ردّ» - بفتح الراء وتشديد الدال-مصدر بمعنى المفعول أى مردود «فى الرقّ فهى مشروطه، وإلّا» يقل ذلك، بل اقتصر على الإيجاب السابق «فهى مطلقه» ومن القيد يظهر وجه التسميه.

ويشترك القسمان فى جميع الشرائط وأكثر الأحكام، ويفترقان فى أنّ المكاتب فى المطلقه ينعق منه بقدر ما يؤدّى من مال الكتابه، والمشروط لا ينعق منه شىء حتّى يؤدّى الجميع. والإجماع على لزوم المطلقه، وفى المشروطه

[شماره صفحه واقعى : ٥٠٨]

ص: ١٦٦

---

١- قاله الشيخ فى المبسوط ٧٤:٦، والمحقّق فى الشرائع ١٢٥:٣، والعلّامه فى التحرير ٢٢٤:٤، الرقم ٥٦٩٨.

خلاف، وسيأتي.

### [احكام المكاتبه]

«والأقرب اشتراط الأجل» فى الكتابه مطلقاً بناءً على أنّ العبد لا يملك شيئاً فعجزه حاله العقد عن العوض حاصل، ووقت الحصول متوقع مجهول، فلا بدّ من تأجيله بوقت يمكن فيه حصوله عادةً.

وفيه نظر؛ لإمكان التملك عاجلاً ولو بالاقتراض كسراء من لا يملك شيئاً من الأحرار، خصوصاً لو فرض حضور شخص يوعده بدفع المال عنه بوجهٍ فى المجلس.

ويندفع ذلك كلّه بأنّ العجز حاله العقد حاصل وهو المانع.

نعم، لو كان بعضه حرّاً ويده مال فكاتبه على قدره فما دون حالاً فالمتّجه الصحّ؛ لأنّه كالسعايه. ولو كان واقفاً على معدن مباح يمكنه تحصيل العوض منه فى الحال، فعلى التعليل بجهاله وقت الحصول يصحّ، وبالعجز حاله العقد يمتنع.

وقيل: لا يشترط الأجل مطلقاً (١) للأصل، وإطلاق الأمر بها، خصوصاً على القول بكونها بيعاً، ويمنع اعتبار القدره على العوض حاله العقد، بل غايته إمكانها بعده، وهو حاصل هنا.

وحيث يعتبر أو يراد يشترط ضبطه كأجل النسيئه بما لا يحتمل الزيادة والنقصان. ولا يشترط زيادته عن أجل (٢) عندنا؛ لحصول الغرض، ولو قصر الأجل بحيث يتعدّر حصول المال فيه عاده بطل إن عُلل بالجهاله، وصحّ إن عُلل بالعجز.

[شماره صفحه واقعى : ٥٠٩]

ص: ١٦٧

---

١- قاله الشيخ فى الخلاف ٦:٣٨٣، المسأله ٥ من كتاب المكاتب، وابن إدريس فى السرائر ٣:٣٠، ويحيى بن سعيد فى الجامع للشرائع: ٤٠٩.

٢- فى (ر) زياده: واحد.

وفي اشتراط اتّصاله بالعقد قولان (١) أجودهما العدم؛ للأصل.

«وحدّ العجز» المسوّغ للفسخ في المشروطه بمخالفه شرطه، فإن شرط عليه التعجيز عند تأخير نجم عن محلّه، أو إلى نجم آخر أو إلى مدّه مضبوطة أتبع شرطه، وإن أطلق فحدّه «أن يؤخّر نجماً عن محلّه» والمراد بالحدّ هنا: العلامه أو السبب الدالّ على العجز، لا الحدّ المصطلح، وبالنجم: المال المؤدّى في المدّه المخصوصه، ويطلق على نفس المدّه، وتأخيرها عن محلّه: عدم أدائه في أوّل وقت حلوله، وتحديدّه بذلك هو الوارد في الأخبار الصحيحه (٢).

وفي المسأله أقوال أخر (٣) مستنده إلى أخبار ضعيفه (٤) أو اعتبار غير تامّ. وأمّا المطلقه فإذا نفذ بعض النجوم ولم يؤدّ قسطه فكّ من سهم الرقاب، فإن تعدّر استرقّ إن لم يكن أدّى شيئاً، وإلّا فبحسب ما عجز عنه، فحدّ العجز المذكور

[شماره صفحه واقعى : ٥١٠]

ص: ١٦٨

- ١- القول باشتراط الاتّصال للشيخ في المبسوط ٧٤:٦-٧٥. والقول بالعدم للعلّامه في القواعد ٣:٢٣٤، وولده في الإيضاح ٣:٥٧٨.
- ٢- مثل صحيحتي معاويه في الوسائل ٨٨:١٦-٨٩، الباب ٥ من أبواب المكاتبه، الحديث ١ و ٢، و ٨٧، والباب ٤ من أبواب المكاتبه، الحديث ١٣.
- ٣- منها تأخير نجم إلى نجم، اختاره الشيخ في النهايه: ٥٤٩، والقاضى فى المهذب ٢:٣٧٦، والكيدرى فى الإصباح: ٤٧٧، وغيرهم. والقول الآخر تأخيرها إلى ثلاثه أنجم، وهو للصدوق فى المقنع: ٤٦٦. وقول بالتفصيل، منسوب إلى الإسكافى، واستحسنه الشهيد فى غايه المراد ٣:٣٧٢، وانظر كلام الإسكافى فى المختلف ٨:٩٣ أيضاً.
- ٤- احتجّ الشيخ بروايه إسحاق بن عمّار وهو فطحى، وانظر الوسائل ٨٧:١٦، الباب ٤ من أبواب المكاتبه، الحديث ١٣، واحتجّ الصدوق بما رواه القاسم وجابر، وانظر الوسائل ٨٦:١٦-٨٨، نفس الباب، الحديث ٩ و ١٤. وقاسم أيضاً ضعيف وروايه جابر ضعيفه لضعف عمرو بن شمر الواقع فيها. راجع المسالك ٨:١٠٦ و ١٥:١٣٦ و ١٣:٤٥٧.

يصلح له بوجهه.

«ويُستحبُّ» للمولى «الصبر عليه» عند العجز؛ للأمر بإنظاره سنه وستين وثلاثاً (١) المحمول على الاستحباب جمعاً.

«والأقرب لزوم الكتابه من الطرفين» طرف السيد والمكاتب «في المطلقه والمشروطه» بمعنى أنه ليس لأحدهما فسخها إلا بالتقابل مع قدره المكاتب على الأداء، ووجوب السعى عليه في أداء المال؛ لعموم الأمر بالوفاء بالعقود، والكتابه منها، والجمع المحلى مفيد للعموم، وخروج نحو الوديعة والعاريه بنص (٢) يُبقى (٣) الباقي على الأصل.

وذهب الشيخ (٤) وابن إدريس (٥) إلى جواز المشروطه من جهه العبد، بمعنى أن له الامتناع من أداء ما عليه فيتخير السيد بين الفسخ والبقاء، ولزومها من طرف السيد إلا على الوجه المذكور.

وذهب ابن حمزه إلى جواز المشروطه مطلقاً (٦) والمطلقه من طرف السيد خاصه، وهو غريب! ومن خواص العقود اللازمه أنها لا تبطل بموت المتعاقدين، وهو هنا كذلك بالنسبه إلى المولى، أما موت المكاتب فإنه يبطلها من حيث العجز عن الاكتساب.

[شماره صفحه واقعى : ٥١١]

ص: ١٦٩

١- أنظر الوسائل ١٦:٨٨، الباب ٤ من أبواب المكاتبه، الحديث ٤.

٢- لم نعثر عليه.

٣- فى (ر): فيبقى.

٤- المبسوط ٩١:٦.

٥- السرائر ٢٩:٣.

٦- الوسيله: ٣٤٥.

«ويصحّ فيها التقايل» كغيرها من عقود المعاوضات.

«ولا يشترط الإسلام في السيد، ولا في العبد» بناءً على أنّها معامله مستقلّة، والأصل يقتضى جوازها كذلك. ولو جعلناها عتقاً بُنى على ما سلف في عتق الكافر فاعلاً وقابلاً.

هذا إذا لم يكن المولى كافراً والعبد مسلماً، وإلّا أشكل جواز المكاتبه من حيث عدم استلزامها رفع سلطنته عنه خصوصاً المشروطة.

والأقوى عدم جوازها؛ لعدم الاكتفاء بها في رفع يد الكافر عن المسلم؛ لأنّها لا ترفع أصل السبيل وهو بمنزلة الرقّ في كثير من الأحكام بل هو رقّ. ولو كان كفر المولى بالارتداد، فإن كان عن فطره فعدم صحّته كتابته واضح؛ لانتقال ماله عنه، وإن كان عن ملّه ففي صحّتها مطلقاً أو مراعاةً بعوده إلى الإسلام أو البطلان، أوجه أوجهها الجواز ما لم يكن العبد مسلماً، بتقريب ما سلف.

وقيل: يشترط إسلام العبد مطلقاً (1) نظراً إلى أنّ الدين داخل في مفهوم «الخير» الذي هو شرطها، ولأنّ المكاتب يؤتى من الزكاه ويتعدّر هنا.

ويُضعّف بأنّ «الخير» شرط في الأمر بها، لا في أصل شرعيّتها، والإيتاء من الزكاه مشروط باستحقاقه لها وهو منفى مع الكفر كما ينتفى مع عدم حاجته إليها.

«ويجوز لوليّ اليتيم أن يكاتب رقيقه مع الغبطه» لليتيم في المكاتبه، كما يصحّ بيعه وعتقه معها، ولصحيحه معاويه بن وهب عن الصادق عليه السلام في مكاتبه جاريه الأيتام (2).

[شماره صفحه واقعي : ٥١٢]

ص: ١٧٠

١- قاله السيد في الانتصار: ٣٨١، المسألة ٢٢٤، والشيخ في المبسوط ١٣٠: ٦، وابن إدريس في السرائر ٢٩: ٣، والمحقق في الشرائع ٣: ١٢٦.

٢- الوسائل ١٦: ٨٥، الباب ٤ من أبواب المكاتبه، الحديث الأوّل.

وقيل بالمنع؛ لأنّ الكتابه شبيهه بالتبرّع من حيث إنّها معامله على ماله بماله (١) والخبر حجّه عليه.

«ويجوز تنجيمها» نجومًا متعدّده بأن يؤدّى في كلّ نجم قدرًا من مالها «بشرط العلم بالقدر» في كلّ أجل «والأجل» حذرًا من الغرر، سواء تساوت النجوم أجالًا ومالًا. أم اختلفت؛ للأصل. وهذا هو الأصل فيها، وليس موضع الاشتباه حتّى يُختصّ بالذكر، وإنّما موضعه النجم الواحد، ولا يجوز حمل مطلقه عليه؛ للعلم به من اشتراط الأجل.

«ولا تصحّ» الكتابه «مع جهاله العوض» بل يعتبر ضبطه كالنسيئه، وإن كان عَرَضًا فكالسلم، ويمتنع فيما يمتنع فيه «ولا على عين» لأنّها إن كانت للسيد فلا معاوضه، وإن كانت لغيره فهي كجعل ثمن المبيع من مال غير المشتري. ولو أذن الغير في الكتابه على عين يملكها فهي في قوّه بيع العبد بها، فإن جعلناها بيعًا صحّ، وإلّا فوجهان: من الأصل، وكونه خلاف المعهود شرعًا كما علم من اشتراط الأجل.

«ويستحبّ أن لا- يتجاوز» مال الكتابه «قيمة العبد» يوم المكاتبه «ويجب» على مولاه «الإيتاء» للمكاتب «من الزكاه إن وجبت» الزكاه «على المولى» للأمر به في قوله تعالى: (وَآتَوْهُمْ مِنْ مَالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ) (٢) وليكن من سهم الرقاب إن أوجبنا البسط «وإلّا» تجب عليه الزكاه «استحبّ» له الإيتاء وهو إعطاؤه شيئًا «ولا حدّ له» أي للمؤتى قلّه، بل

[شماره صفحه واقعى : ٥١٣]

ص: ١٧١

١- قاله الشيخ في المبسوط ٩٥:٦.

٢- النور: ٣٣.



يكفى ما يطلق عليه اسم المال.

ويكفى الحط من النجوم عنه؛ لأنه في معناه، ويجب على العبد القبول إن آتاه من عين مال الكتابه أو من جنسه، لا من غيره، ولو أعتق قبل الإتياء ففي وجوب القضاء وكونه ديناً على المولى وجهه رجحه المصنّف في الدروس وجعله كالدين (١) ولو دفع إليه من الزكاه وكان مشروطاً فعجزه ففي وجوب إخراج الزكاه لغيره أو ردّها إلى دافعها لو كان غيره قول (٢) ويحتمل ذلك لو كان من الغير تبرّعاً وعدمه فيهما؛ لملكه له وقت الدفع وبراء ذمّه الدافع، وعوده إلى المولى إحداث لا إبطال ما سلف، ومن ثمّ بقيت المعامله السابقه بحالها وإن لم يرض بها المولى.

«ولو مات» المكاتب «المشروط قبل كمال الأداء» لمال الكتابه «بطلت» وملك المولى ما وصل إليه من المال وما تركه المكاتب. «ولو مات المطلق ولم يؤد شيئاً فكذلك، وإن أدى تحرّر منه بقدر المؤدى» أى بنسبته من الجميع، وبطل منه بنسبه المتخلف «وكان ميراثه بين السيّد ووارثه بالنسبه» فإن كان الوارث حرّاً فلا شيء عليه «ويؤدى الوارث التابع له فى الكتابه» كولد من أمته «باقى مال الكتابه» لأنه قد تحرّر منه بنسبه أبيه وبقي الباقي لازماً له «وللمولى إجباره على الأداء» للباقي «كما له إجبار المورث» لأنه دين فكان له إجباره على أدائه.

وقيل: لا (٣) لعدم وقوع المعامله معه، وفى صحيحه ابن سنان وجميل ابن درّاج عن أبى عبد الله عليه السلام: «يقضى مال الكتابه من الأصل، ويرث وارثه

[شماره صفحه واقعى : ٥١٤]

ص: ١٧٢

١- الدروس ٢:٢٤٨.

٢- لم نعثر على قائله، وجعله الشارح فى المسالك ١٠:٤٧٨ وجهاً فى المسأله.

٣- لم نعثر عليه.

واختاره بعض الأصحاب (٢) والمشهور الأول.

«وتصحّ الوصية للمكاتب المطلق بحساب ما تحرّر منه» لروايه محمد بن قيس عن الباقر عليه السلام «فى مكاتب كان تحته امرأه حرّه فأوصت له عند موتها بوصية، ففضى أنّه يرث بحساب ما أعتق منه» (٣).

ولو لم يتحرّر منه شيء أو كان مشروطاً، لم تصحّ الوصية له مطلقاً على المشهور. واستقرب المصنّف فى الدروس جواز الوصية للمكاتب مطلقاً (٤) لأنّ قبولها نوع اكتساب وهو أهل له. وفيه قوه (٥).

هذا إذا كان الموصى غير المولى، أمّا هو فتصحّ وصيته مطلقاً، ويُعتق منه بقدر الوصية، فإن كانت بقدر النجوم عُتق أجمع، وإن زادت فالزائد له. ولا فرق بين كون قيمته بقدر مال الكتابه، أو أقلّ؛ لأنّ الواجب الآن هو المال، مع احتمال اعتبار قيمه لو نقصت من الوصية فيعتق من الوصية، وله الزائد وإن لم تف بمال الكتابه؛ لأنّ ذلك حكم القنّ، والمكاتب لا يقصر عنه.

«وكلّ ما يشترط فى عقد الكتابه ممّا لا يخالف المشروع لازم» لأنّ الشرط فى العقد يصير كالجزم منه، فالأمر بالوفاء به يتناول، ولقوله صلى الله عليه وآله:

[شماره صفحه واقعى : ٥١٥]

ص: ١٧٣

١- الوسائل ١٠٠:١٦، الباب ١٨ من أبواب المكاتبه، الحديث ٣ وذيله، وانظر التهذيب ٢٧٢:٨، الحديث ٩٩١ و ٩٩٢ أيضاً.

٢- اختاره الإسكافى كما فى المختلف ٩٧:٨-٩٨.

٣- الوسائل ١٠١:١٦، الباب ٢٠ من أبواب المكاتبه، الحديث ٢.

٤- الدروس ٢٥١:٢.

٥- إنّما عدل عن الروايه؛ لأنّ محمد بن قيس الذى يروى عن الباقر عليه السلام مشترك بين الضعيف والثقه وتطرح الروايه لذلك ويتوجه الجواز من حيث إنّها اكتساب كما ذكر. (منه رحمه الله).

ولو خالف المشروع - كشرط أن يطاء المكاتبه أو أمه المكاتب مطلقاً، أو يترك التكسب، أو رد المطلق في الرق حيث شاء، ونحوه - بطل الشرط، ويتبعه بطلان العقد على الأقوى.

«وليس له» أي للمكاتب بنوعيه «التصرف في ماله ببيع» ينافي الاكتساب كالبيع نسيئه بغير رهن ولا ضمين، أو محاباة أو بغبن، لا مطلق البيع فإن له التصرف بالبيع والشراء وغيرهما من أنواع التكسب التي لا خطر فيها ولا تبرع «ولا هبه» لا تستلزم عوضاً زائداً عن الموهوب، وإلا فلا منع؛ للغبطه، وفي صحه العوض المساوى وجه؛ إذ لا ضرر حينئذ كالبيع بثمان المثل والشراء به «ولا عتق» لأنه تبرع محض، ومنه شراء من ينعق عليه، وله قبول هبته مع عدم الضرر بأن يكون مكتسباً قدر مؤونته فصاعداً «ولا إقراض» مع عدم الغبطه، فلو كان في طريق خطر يكون الإقراض فيه أغبط من بقاء المال، أو خاف تلفه قبل دفعه، أو يبيعه ونحو ذلك، فالمتجه الصحه، ولكنهم أطلقوا المنع فيما ذكر (٢) «إلباذن المولى» فلو أذن في ذلك كله جاز؛ لأن الحق لهما، وحيث يُعتق بإذنه فالولاء له إن عتق، وإلا فللمولى.

ولو اشترى من ينعق عليه لم يُعتق في الحال فإن عتق تبعه، وإلما استرقهما المولى. ولو مات العتق في زمن الكتابه وقف ميراثه توقفاً لعتق المكاتب.

وحيث لا يأذن المولى فيما لا غبطه فيه ولم يبطله حتى عتق المكاتب نفذ؛

[شماره صفحه واقعى : ٥١٦]

ص: ١٧٤

١- الوسائل ١٥:٣٠، الباب ٢٠ من أبواب المهور، الحديث ٤.

٢- انظر المبسوط ٦:١٢٣، والسرائر ٣:٢٧، والشرائع ٣:١٣١-١٣٢، والقواعد ٣:٢٤٧، والتحرير ٤:٢٣٦، الرقم ٥٧٢٦.

لزوال المانع كالفضولي. وقيل: لا؛ لوقوعه على غير الوجه المشروع (١) وهو ممنوع.

«ولا يتصرف المولى في ماله أيضاً» بما ينافي الاكتساب «إلّابما يتعلّق بالاستيفاء» مطلقه كانت أم مشروطة.

«ويحرم عليه وطء» الأمه «المكاتبه عقداً وملكاً» بإذنها وغيره، فلو وطئها فعليه المهر وإن طاوعته؛ لأنّها لم تستقلّ بملكه ليسقط بيعها. وفي تكرر المهر بتكرّر الوطاء أوجه، ثالثها تكررّه مع تخلّل الأداء بين الوطأين، وإلّا فلا، وتصير أمّ ولد لو ولدت منه. فإن مات وعليها شيء من مال الكتابه عتق باقيها من نصيب ولدها فإن عجز النصيب بقي الباقي مكاتباً.

«وله تزويجها» من غيره «بإذنها» والفرق بينه وبين المولى أنّ الملك له غير تام؛ لتشبّثها بالحرّيّه، والعقد كذلك؛ لعدم استقلالها والبضع لا يتبعض، أمّا الأجنبيّ فلما كان الحقّ منحصرأ فيهما وعقد له بإذنها فقد أباحه بوجه واحد.

«ويجوز بيع مال الكتابه» بعد حلوله ونقله بسائر وجوه النقل، فيجب على المكاتب تسليمه إلى من صار إليه. خلافاً للمبسوط (٢) استناداً إلى النهي عن بيع ما لم يقبض (٣) وإطلاقه ممنوع (٤) لتقييده بانتقاله إلى البائع بالبيع «فإذا أذاه»

[شماره صفحه واقعي : ٥١٧]

ص: ١٧٥

١- قاله العلامة في التحرير ٢٣٧:٤.

٢- المبسوط ١٢٦:٦.

٣- أنظر الوسائل ١٢:٣٩١، الباب ١٦ من أبواب أحكام العقود، الحديث ٢١ وغيره في الباب.

٤- حاصل المنع يرجع إلى أنّ النهي مشروط بشرطين: أحدهما انتقاله إليه بالبيع. والثاني نقله بالبيع، وهنا الشرط الأول مفقود فلا يحرم كما لا يحرم نقل ما اشتراه بغير البيع من عقود المعاوضات. (منه رحمه الله).

المكاتب «إلى المشتري عتق» لأن قبضه كقبض المولى.

ولو قيل بالفساد، ففي عتقه بقبض المشتري مع إذنه له في القبض وجهان: من أنه كالوكيل، ومن أن قبضه لنفسه وهو غير مستحق، ففارق الوكيل بذلك. والوجهان اختارهما العلامة في التحرير (١).

«ولو اختلفا في قدر مال الكتاب، أو في قدر «النجوم» وهي الآجال إما في قدر كل أجل مع اتفاقهما على عددها، أو في عددها مع اتفاقهما على مقدار كل أجل «قدم المنكر» وهو المكاتب في الأوّل والمولى في الثاني «مع يمينه» لأصله البراءة من الزائد.

وقيل: يُتّقدّم قول السيّد مطلقاً (٢) لأصله عدم العتق، إلّابما يتفقان عليه.

[شماره صفحه واقعى : ٥١٨]

ص: ١٧٦

---

١- التحرير ٢٧٣-٤:٢٧٤، الرقم ٥٧٩٦.

٢- قاله المحقق في الشرائع ٣:١٣٠، والعلامة في القواعد ٣:٢٣٨.

ويترتب عليه أحكام خاصه، كإبطال كل تصرفٍ ناقلٍ للملك عنه إلى غيره غير مستلزم للعتق أو مستلزم للنقل كالرهن، وعتقها بموت المولى قبلها مع خلوة ذمتها من ثمن رقبته أو وفاء التركة وحياء الولد، وغير ذلك «وهو يحصل بعلوق أمته منه فى ملكه» بما يكون مبدأ نشوء آدمى ولو مضغاً، لا بعلوق الزوجه الأمه، ولا الموطوءه بشبهه وإن ولدته حراً أو ملكهما بعد على الأشهر. ولا يشترط الوطء، بل يكفى مطلق العلق منه، ولا حل الوطء إذا كان التحريم عارضاً كالصوم والإحرام (1) والحيض والرهن. أما الأصل بتزويج الأمه مع العلم بالتحريم فلا؛ لعدم لحوق النسب.

ويشترط مع ذلك الحكم بحريه الولد، فلا يحصل بوطء المكاتب أمته قبل الحكم بعتقه، فلو عجز استرق المولى الجميع، نعم لو عتق صارت أم ولد. وليس له بيعها قبل عجزه وعتقه؛ لتشبهها بالحرية. ولا بوطء العبد أمته التى ملكه إياها مولاه لو قلنا بملكه.

«وهى مملوكه» يجوز استخدامها ووطؤها بالملك وتزويجها بغير رضاها وإجارتها وعتقها.

«ولا- تتحرر بموت المولى» أى بمجرد موته كما يتحرر المدبر لو خرج من ثلث ماله أو أجازته الوارث «بل» تتحرر «من نصيب ولدها» من ميراثه من أبيه «فإن عجز النصيب» عن قيمتها كما لو لم يخلف سواها وخلف وارثاً

[شماره صفحه واقعى : ٥١٩]

ص: ١٧٧

١- لم يرد «والإحرام» فى (ع) و (ف) ، وشُطب عليه فى (ش) .

سواه «سعت» هي «في المتخلف» من قيمتها عن نصيبه. ولا اعتبار بملك ولدها من غير الإرث؛ لأن عتقها عليه قهري، فلا يسرى عليه في المشهور. وقيل: يُقوّم عليه الباقي بناءً على السرايه بمطلق الملك (١).

«ولا يجوز بيعها ما دام ولدها حيّاً، إلّا فيما استثني» في كتاب البيع (٢) فإذا مات أو ولدته سقطاً زال حكم الاستيلاء رأساً. وفائده الحكم به بوضع العلقه والمضغه وما فوقهما إبطال التصرفات السابقة الواقعة حاله الحمل، وإن جاز تجديدها حينئذ.

«وإذا جنت» أم الولد خطأ تعلقت الجنايه برقبته على المشهور، و «فكّها» المولى «بأقلّ الأمرين من قيمتها وأرش الجنايه» على الأقوى؛ لأنّ الأقلّ إن كان هو الأرش فظاهر، وإن كان القيمه فهي بدل من العين فيقوم مقامها، وإلّا لم تكن بدلاً. ولا سبيل إلى الزائد؛ لأنّ المولى لا يعقل مملوكاً. وهذا الحكم لا يختصّ بأم الولد، بل بكلّ مملوك.

وقيل: بل يفكّها بأرش الجنايه مطلقاً (٣) لتعلقها برقبته.

ولا- يتعين عليه ذلك، بل يفكّها «إن شاء، وإلّا» يفكّها «سلّمها» إلى المجنّي عليه، أو وارثه ليمتلكها فيبطل حكم الاستيلاء. وله حينئذٍ بيعها والتصرّف فيها كيف شاء إن استغرقت الجنايه قيمتها «أو يسلم ما قابل الجنايه» إن لم تستغرق قيمتها.

[شماره صفحه واقعي : ٥٢٠]

ص: ١٧٨

١- قاله الشيخ في النهاية: ٥٤٧.

٢- راجع الجزء الثاني: ٢٠٢-٢٠٣.

٣- قاله الشيخ في الخلاف ٥: ٢٧١، المسأله ٨٨ من كتاب الديات، وانظر الصفحه ١٤٩، المسأله ٥ من كتاب الجنايات أيضاً.

[شماره صفحه واقعی : ۵۲۱]

ص: ۱۷۹



[شماره صفحه واقعی : ۵۲۲]

ص: ۱۸۰

**الفصل «الأول» «الصيغه، وتوابعها»**

**إشاره**

من شرائط المُقَرِّ، وجمله من أحكامه المترتبه على الصيغه، ويندرج فيه بعض شرائط المُقَرِّ به. وكان عليه أن يدرج شرائط المُقَرِّ له أيضاً فيه، وهي: أهليته للتملك وأن لا يكذب المُقَرِّ، وأن يكون ممن يملك المُقَرِّ به، فلو أقرَّ للحائط أو الدابَّه لغا، ولو أكذبه لم يُعط، ولو لم يصلح لملكه- كما لو أقرَّ لمسلم بخنزير أو خمر غير محترمه- بطل، وإنما أدرجنا ذلك ليتّم الباب.

«وهي» أي الصيغه: «له عندى كذا» أو على «أهذا» الشىء - كهذا البيت أو البستان- «له» دون «بيتى» و «بستانى» فى المشهور؛ لامتناع اجتماع مالكين مستوعبين على شىء واحد، والإقرار يقتضى سبق ملك المُقَرِّ له على وقت الإقرار، فيجتمع النقيضان.

نعم، لو قال: بسبب صحيح- كالشراء ونحوه- صحّ؛ لجواز أن يكون له حقّ

[شماره صفحه واقعى : ٥٢٣]

وقد جعل داره في مقابلته.

والأقوى الصحة مطلقاً (١) لإمكان تنزيل الخالي من الضميمة عليها؛ لأنّ الإقرار مطلقاً يُنزّل على السبب الصحيح مع إمكان غيره، ولأنّ التناقض إنّما يتحقّق مع ثبوت الملك لهما في نفس الأمر، أمّا ثبوت أحدهما ظاهراً والآخر في نفس الأمر فلا، والحال هنا كذلك، فإنّ الإخبار بملك المقرّ له يقتضى ثبوت ملكه في الواقع، ونسبه المقرّ به إلى نفسه يحمل على الظاهر، فإنّه المطابق لحكم الإقرار؛ إذ لا بدّ فيه من كون المقرّ به تحت يد المقرّ، وهي تقتضى ظاهراً كونه ملكاً له، ولأنّ الإضافة يكفي فيها أدنى ملبسه، مثل (لا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ) (٢) فإنّ المراد: بيوت الأزواج وأضيفت إلى الزوجات بملبسه السكنى، ولو كان ملكاً لهنّ لما جاز إخراجهنّ عند الفاحشه. وكقول أحد حاملي الخشبه: «خُذْ طَرْفَكَ» و «كوكب الخرقاء» (٣) و «شهاده الله» و «دينه» .

وهذه الإضافة لو كانت مجازاً لوجب الحمل عليه، لوجود القرينه الصارفه عن الحقيقه والمعينه له؛ لأنّ الحكم بصحة إقرار العقلاء مع الإتيان باللام المفيد

[شماره صفحه واقعى : ٥٢٤]

ص: ١٨٢

١- سواء كانت مع الصحيحه أو بدونها (هامش ر) .

٢- الطلاق: ١.

٣- جمله من بيت تمامه هذا: إذا كوكب الخرقاء لاح بسحره سهيل أزعجت غزلها في الأقارب والخرقاء اسم امرأه في عقلها نقصان، وإنما سميت بها لأنها كانت لا تهتئ أسباب الشتاء في الصيف، فلما طلع سهيل وأصاب البرد فرقت قطنها بين نساء أقاربها وجاراتها ليساعدنّها في الغزل لتهتئ لباس شتائها. والشاهد في إضافه الكوكب إلى الخرقاء بأدنى ملبسه وذلك أنّ عمل تلك المرأه كان مقارناً لطلوع سهيل، فأضاف الشاعر ذلك الكوكب إليها. راجع جامع الشواهد: ٢٩.

للملك والاستحقاق قرينه على أنّ نسبه المال إلى المقرّ بحسب الظاهر.

وفرّق المصنّف بين قوله: «ملكى لفلان» و«دارى» فحكم بالبطلان فى الأول وتوقّف فى الثانى (١) والأقوى عدم الفرق.

وليس منه (٢) ما لو قال: «مسكنى له» فإنه يقتضى الإقرار قطعاً؛ لأنّ إضافه السكنى لا تقتضى ملكية العين؛ لجواز أن يسكن [ ملك ] (٣) غيره.

«أو له فى ذمتى» كذا «وشبهه» كقوله: «له قبلى كذا» .

□  
«ولو علّقه بالمشيئة» كقوله: «إن شئت» أو «إن شاء زيد» أو «إن شاء الله» «بطل» الإقرار «إن اتصل» الشرط؛ لأنّ الإقرار إخبار جازم عن حقّ لازم سابق على وقت الصيغ، فالتعليق ينافيه؛ لانتفاء الجزم فى المعلق، إلّا أن يُقصد فى التعليق على مشيئة الله: التبرك، فلا يضرب.

وقد يشكّل البطلان فى الأول بأنّ الصيغ قبل التعليق تامّة الإفاده لمقصود الإقرار، فىكون التعليق بعدها كتعقيبه بما ينافيه، فىنبغى أن يلغو المنافى، لا أن يبطل الإقرار.

والاعتذار بكون الكلام كالجمله الواحد لا يتمّ إلّا بآخره، واردٌ فى تعقيبه بالمنافى مع حكمهم بصحّته.

وقد يُفرّق بين المقامين بأنّ المراد بالمنافى الذى لا يسمع: ما وقع بعد تمام صيغه جامعه لشرائط الصحّ، وهنا ليس كذلك؛ لأنّ من جمله الشرائط التنجيز وهو غير متحقّق بالتعليق فتلغو الصيغه.

[شماره صفحه واقعى : ٥٢٥]

ص: ١٨٣

١- الدروس ١٢٣:٣.

٢- فى (ع) زياده: مثل.

٣- فى المخطوطات: مال.

«ويصحّ» الإقرار «بالعربيّ وغيرها» لاشتراك اللغات في التعبير عمّا في الضمير، والدلالة على المعاني الذهنيّة بحسب المواضعه، لكن يشترط في تحقيق اللزوم علم الالفاظ بالوضع، فلو أقرّ عربيّ بالعجميّ أو بالعكس وهو لا يعلم مؤدّى اللفظ لم يقع. ويُقبل قوله في عدم العلم إن أمكن في حقّه، أو صدّقه المُقرّ له، عملاً- بالظاهر والأصل من عدم تجدد العلم بغير لغته. والمعتبر في الألفاظ الدالّة على الإقرار إفادتها له عرفاً وإن لم يقع على القانون العربيّ وقلنا باعتبارها في غيره من العقود والإيقاعات اللازمه لتوقّف تلك على النقل، ومن ثمّ لم تصحّ (1) بغير العربيّ مع إمكانها.

«ولو علّقه بشهاده الغير» فقال: «إن شهد لك فلان عليّ بكذا فهو لك في ذمتي» أو «لك عليّ كذا إن شهد لك به فلان» «أو قال: إن شهد» لك «فلان» عليّ بكذا «فهو صادق» أو فهو صدق، أو حقّ، أو لازم لذمتي، ونحوه «فالأقرب البطلان» وإن كان قد علّق ثبوت الحقّ على الشهاده، وذلك لا- يصدق إلّا إذا كان ثابتاً في ذمته الآن وحكم بصدقه على تقدير شهادته، ولا يكون صادقاً إلّا إذا كان المشهود به في ذمته؛ لوجوب مطابقه الخبر الصادق لمُخبره بحسب الواقع؛ إذ ليس للشهاده أثر في ثبوت الصدق ولا عدمه، فلو لا حصول الصدق عند المُقرّ لما علّقه على الشهاده؛ لاستحاله أن تجعله الشهاده صادقاً وليس بصادق، وإذا لم يكن للشهاده تأثير في حصول الصدق عند المُقرّ (2) وقد حكم به، وجب أن يلزمه المال وإن أنكر الشهاده، فضلاً عن شهادته أو عدم شهادته.

وإنّما لم يؤثّر هذا كلّّه «لجواز أن يعتقد استحاله صدقه؛ لاستحاله شهادته

[شماره صفحه واقعي : ٥٢٦]

ص: ١٨٤

١- في (ر): لا تصحّ.

٢- أثبتنا «عند المُقرّ» من (ع).

عنده» ومثله فى محاورات العوام كثير، يقول أحدهم: «إن شهد فلان أنى لست لأبى فهو صادق» ولا يريد إلّا أنه لا تصدر عنه الشهاده؛ للقطع بعدم تصديقه إياه على كونه ليس لأبيه، وغايته قيام الاحتمال، وهو كافٍ فى عدم اللزوم وعدم صراحه الصيغه فى المطلوب، معتضداً بأصالة براءه الذمّه، مع أن ما ذكر فى توجيه اللزوم معارض بالإنقرار المعلق على شرط بتقريب ما ذكر (١) وكذا قولهم: إنه يصدق «كلما لم يكن المال ثابتاً فى ذمته لم يكن صادقاً على تقدير الشهاده» وينعكس بعكس النقيض إلى قولنا: «كلما كان صادقاً على تقدير الشهاده كان ثابتاً فى ذمته وإن لم يشهد» لكن المقدم حق؛ لعموم «إقرار العقلاء على أنفسهم جائز» (٢) وقد أقرّ بصدقه على تقدير الشهاده، فالتالى-وهو ثبوت المال فى ذمته-مثله، فإنه معارض بالمعلق ومنقوض بالاحتمال الظاهر (٣).

### [شروط المقر]

«ولا- بدّ من كون المقرّ كاملاً» بالبلوغ والعقل «خالياً من الحجر للسيفه» أمّا الحجر للفلس فقد تقدّم فى باب الدين (٤) اختيار المصنّف أنه مانع من الإقرار بالعين دون الدين؛ فلذا لم يذكره هنا. ويعتبر مع ذلك القصد والاختيار.

فلا عبره بإقرار الصبى وإن بلغ عشرين إن لم تُجز وصيّته ووقفه وصدقته، وإلّا قبل إقراره بها؛ لأنّ من ملك شيئاً ملك الإقرار به.

ولو أقرّ بالبلوغ استُفسر فإن فسّره بالإمضاء قبل مع إمكانه، ولا يمين عليه حذراً من الدور.

[شماره صفحه واقعى : ٥٢٧]

ص: ١٨٥

١- أى بالدليل الذى ذكر فى التعليق بالمشيئه (هامش ع) .

٢- كما روى عن النبى صلى الله عليه و آله، أنظر الوسائل ١١١:١٦، الباب ٣ من أبواب الإقرار، الحديث ٢.

٣- احتمال أن يعتقد المقرّ استحاله صدقه (هامش ر) .

٤- تقدّم فى الجزء الثانى: ٣٥٨.

ودفع المصنّف له-فى الدروس- بأنّ يمينه موقوفه على إمكان بلوغه، والموقوف على يمينه هو وقوع بلوغه فتغايرت الجهه (١) مندفع بأنّ إمكان البلوغ غير كافٍ شرعاً فى اعتبار أفعال الصبى وأقواله التى منها يمينه. ومثله إقرار الصبى به أو بالحيز.

وإن ادّعه بالسّن كلف البيّنه، سواء فى ذلك الغريب والخامل وغيرهما، خلافاً للتذكرة حيث ألحقهما فيه بمدعى الاحتمام (٢) لتعدّر إقامه البيّنه عليهما غالباً. أو بالإنبات اعتبر؛ فإنّ محلّه ليس من العوره، ولو فرض أنّه منها فهو موضع حاجه.

ولا بإقرار المجنون إلّا من ذى الدور وقت الوثوق بعقله. ولا بإقرار غير القاصد، كالنائم والهازل والساهى والغالط.

ولو ادّعى المقرّ أحد هذه (٣) ففى تقديم قوله عملاً بالأصل، أو قول الآخر عملاً بالظاهر وجهان.

ومثله دعواه بعد البلوغ وقوعه حاله الصّبا، والمجنون حالته مع العلم به، فلو لم يُعلم له حاله جنون حلف نافية. والأقوى عدم القبول فى الجميع.

ولا بإقرار المكره فيما أكره على الإقرار به، إلّا مع ظهور أماره اختياره، كأن يكره على أمر فيقرّ بأزيد منه.

وأما الخلوّ من السّفه: فهو شرط فى الإقرار المالى، فلو أقرّ بغيره كجنايه توجب القصاص ونكاح وطلاق قبل، ولو اجتمعا قبل فى غير المال كالسرقة بالنسبه إلى القطع، ولا يلزم بعد زوال حجره ما بطل قبله، وكذا يُقبل إقرار المفلس

[شماره صفحه واقعى : ٥٢٨]

ص: ١٨٦

١- الدروس ١٢٦:٣-١٢٧.

٢- التذكرة (الحجرية) ١٤٦:٢.

٣- النوم والهزل والسهو والغلط.

فى غير المال مطلقاً.

«وإقرار المريض من الثلث مع التهمة» وهى: الظنّ الغالب بأنّه إنّما يريد بالإقرار تخصيص المقرّ له بالمقرّ به، وأنّه فى نفس الأمر كاذب.

ولو اختلف المقرّ له والوارث فيها فعلى المدعى لها البينة؛ لأصالة عدمها، وعلى منكرها اليمين. ويكفى فى يمين المقرّ له أنّه لا يعلم التهمة، لا أنّها ليست حاصله فى نفس الأمر؛ لابتناء الإقرار على الظاهر. ولا يكلف الحلف على استحقاق المقرّ به من حيث إنّه يعلم بوجه استحقاقه؛ لأنّ ذلك غير شرط فى استباحة المقرّ به، بل له أخذه ما لم يعلم فساد السبب.

هذا كلّ مع موت المقرّ فى مرضه، فلو برئ [ من مرضه ] (1) نفذ من الأصل مطلقاً. ولا فرق فى ذلك بين الوارث والأجنبى.

«وإلا» يكن هناك تهمة ظاهره «فمن الأصل» مطلقاً على أصحّ الأقوال (2).

[شماره صفحه واقعى : ٥٢٩]

ص: ١٨٧

- ١- لم يرد فى المخطوطات.
- ٢- اختاره الشيخ فى النهاية: ٦١٧-٦١٨، والقاضى فى المهذب ١: ٤١٩، والمحقق فى الشرائع ٣: ١٥٢، والعلامة فى القواعد ٢: ٥٣١، والمحقق الثانى فى جامع المقاصد ١١: ١٠٨. والقول الآخر أنّه من الأصل مطلقاً، اختاره الديلمى فى المراسم: ٢٠٤، وابن إدريس فى السرائر ٢: ٥٠٦. وهنا قول ثالث منسوب إلى السيّد وهو التفصيل بين الإقرار بالدين فيمضى من الأصل مطلقاً، وبين الإقرار بالعين فأمضاها من الأصل مع عدم التهمة، أنظر المهذب البارع ٣: ١٤٢، وجامع المقاصد ١١: ١٠٨، والمقنعه: ٦٦٢، باب الإقرار فى المرض. والقول الرابع أنّه من الثلث مع التهمة وإلّا فمن الأصل إن كان الإقرار للأجنبى، وأمّا إن كان الإقرار للوارث فهو من الثلث مطلقاً مع التهمة وبلا تهمة، اختاره المحقق فى المختصر ١: ١٦٨.



«وإطلاق الكيل أو الوزن» في الإقرار كأن قال: له عندى كيل حنطه أو رطل سمن «يُحمل على» الكيل والوزن «المتعارف في البلد» أى بلد المُقرِّ وإن خالف بلد المُقرِّ له «فإن تعدّد» المكيال والميزان في بلده «عين المُقرِّ» ما شاء منها «ما لم يغلب» أحدها في الاستعمال على الباقي «فيُحمل على الغالب» ولو تعدّر استفساره فالمتيقن هو الأقل (١) وكذا القول في النقد.

### [حكم الإقرار بالفظ المبهم]

«ولو أقرّ بلفظ مبهم صحّ» إقراره «وألزم تفسيره» واللفظ المبهم «كالمال والشئ والجزيل والعظيم والحقير» والنفيس، ومال أى مال. ويُقبل تفسيره بما قلّ؛ لأنّ كلّ مال عظيم خطره شرعاً كما يتبّه عليه كفر مستحلّه (٢) فيقبل [ فى ] (٣) هذه الأوصاف.

«و» لكن «لا بدّ من كونه ممّا يتموّل» أى يُعدّ مالاً عرفاً «لا كقشر جوزه، أو حبّه دُخن» أو حنطه؛ إذ لا قيمه لذلك عادة.

وقيل: يُقبل بذلك؛ لأنّه مملوك شرعاً، والحقيقه الشرعيّه مقدّمه على العرفيه، ولتحريم أخذه بغير إذن مالكه ووجوب ردّه (٤).

ويشكل بأنّ الملك لا يستلزم إطلاق اسم المال شرعاً، والعرف يأباه. نعم، يتّجه ذلك تفسيراً للشئ، وإن وصفه بالأوصاف العظيمة؛ لما ذكر (٥) ويقرب منه (٦)

[شماره صفحه واقعى : ٥٣٠]

ص: ١٨٨

- ١- فى (ش) زياده: قيمه ووصفاً.
- ٢- لم نعثر عليه بعينه.
- ٣- لم يرد فى المخطوطات.
- ٤- قاله العلامة فى التذكرة (الحجريه) ١٥١:٢-١٥٢، والشهيد فى غايه المراد ٢٥٩:٢، ولكنه فى مورد حبه من حنطه ومثلها، ولم نعثر على القبول فى القشر.
- ٥- من أنّ كلّ مال عظيم خطره شرعاً (هامش ر).
- ٦- أى من الإقرار بالشئ.

ما لو قال: له عليّ حقّ.

وفى قبول تفسيرهما (1) برّد السلام والعياده وتسميت العطاس (2) وجهان: من إطلاق «الحقّ» عليها فى الأخبار (3) فيطلق «الشيء» لأنه أعمّ، ومن أنّه خلاف المتعارف وبُعدهما عن الفهم فى معرض الإقرار وهو الأشهر.

ولو امتنع من التفسير حُبس وعُوقب عليه حتّى يفسّر؛ لوجوبه عليه.

ولو مات قبله طولب الوارث به إن علمه وخلف تركه، فإن أنكر العلم وادّعاه عليه المُقرّ له حلف على عدمه.

«ولا فرق» فى الإبهام والرجوع إليه فى التفسير «بين قوله: عظيم أو كثير (4)» لاشتراكهما فى الاحتمال.

«وقيل» والقائل الشيخ (5) وجماعه (6) بالفرق وإن «الكثير ثمانون» كالنذر؛ للروايه الوارده به فيه (7) والاستشهاد بقوله تعالى: (لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ فِي مَوَاطِنَ كَثِيرَةٍ) (8) ويضعّف مع تسليمه ببطلان القياس، ولاستعمال الكثير فى القرآن

[شماره صفحه واقعى : ۵۳۱]

ص: ۱۸۹

۱- الشيء والحقّ.

۲- فى (ع) : العاطس، وفى نسخه بدلها: العطاس.

۳- أنظر الوسائل ۸: ۴۵۹، الباب ۵۷ من أبواب أحكام العشره، الحديث ۱ و ۴.

۴- فى (ق) : بين كونه عظيماً أو كثيراً. وفى (س) : بين قوله: عظيماً أو كثيراً.

۵- المبسوط ۳: ۶، والخلاف ۳: ۳۵۹، المسأله الأولى من كتاب الإقرار.

۶- مثل القاضى فى المهذب ۱: ۴۰۵، والكيدرى فى الإصباح: ۳۳۲، والسيد ابن زهره فى الغنيه: ۲۷۱.

۷- أنظر الوسائل ۱۶: ۱۸۶، الباب ۳ من أبواب كتاب النذر والعهد.

۸- التوبه: ۲۵.

لغير ذلك مثل (فِنَّهَ كَثِيرَةٌ) (١) و (ذِكْرًا كَثِيرًا) (٢) ودعوى أنه عرف شرعيّ فلا قياس، خلاف الظاهر. وإلحاق «العظيم» به غريب (٣).

«ولو قال: له عليّ أكثر من مال فلان» لزمه بقدره وزياده «و» لو «فسيّره بدونه وادّعى ظنّ القلّه حلف» لأصالة عدم علمه به مع ظهور أنّ المال من شأنه أن يخفى، وفسّر (٤) بما ظنّه وزاد عليه زياده. وينبغي تقييده بإمكان الجهل به في حقّه. ولا فرق في ذلك بين قوله قبل ذلك: «إني أعلم مال فلان» وعدمه.

نعم، لو كان قد أقرّ بأنّه قدّر يزيد عمّا ادّعى ظنّه، لم يقبل إنكاره ثانيًا، ولو تأوّل بأنّ (٥) «مال فلان حرام أو شبهه أو عين، وما أقررت به حلال أو دين، والحلال والدين أكثر نفعاً أو بقاءً» ففي قبوله قولان (٦): من أنّ المتبادر كثره المقدار فيكون حقيقه فيها وهي مقدّمه على المجاز مع عدم القرينه الصارفه، ومن إمكان إرادته المجاز ولا يُعلم قصده إلّا من لفظه فيرجع إليه فيه. ولا يخفى قوّه الأوّل. نعم لو اتّصل التفسير بالإقرار لم يبعد القبول.

«ولو قال: له عليّ كذا دراهم، بالحركات الثلاث»: الرفع والنصب

[شماره صفحه واقعي : ٥٣٢]

ص: ١٩٠

- ١- البقره: ٢٤٩.
- ٢- الأحزاب: ٤١.
- ٣- الملحق به ابن الجنيد [ نقل عنه في المختلف ٥٢: ٦ والدروس ١٣٩: ٣ ]. (منه رحمه الله) .
- ٤- عطف على قول الماتن: حلف.
- ٥- في (ر) : بأن قال.
- ٦- القول بالقبول للعلامة في الإرشاد ١: ٤١٠، التحرير ٤: ٤٠٧، الرقم ٥٩٩١، والتذكرة (الحجريّه) ٢: ١٥٣، وولده في الإيضاح ٣: ٤٤١. والقول الآخر منسوب في الدروس ٣: ١٣٩ إلى الشيخ، أنظر الخلاف ٣: ٣٦٢-٣: ٣٦٣، المسأله ٢ من الإقرار.

والجَزَّ «والوقف» بالسكون، وما فى معناه «فواحد» لاشتراكه بين الواحد فما زاد وضعاً، فيحمل على الأقل؛ لأنه المتيقن إذا لم يفسره بأزيد، فإن «كذا» كناية عن «الشيء». .

فمع الرفع يكون الدرهم بدلاً منه، والتقدير: «شيءٌ درهمٌ». .

ومع النصب يكون تمييزاً له. وأجاز بعض أهل العربيّة نصبه على القطع (١) كأَنه قطع ما ابتدأ به وأقرّ بدرهم.

ومع الجَزَّ تُقدَّر الإضافة بيانيته كـ «حَبِّ الحصيد» والتقدير شيء هو درهم.

ويشكل بأنّ ذلك وإن صحّ، إلّا أنّه يمكن تقدير ما هو أقلّ منه بجعل «الشيء» جزءاً من الدرهم أضيف إليه، فيلزمه جزء يرجع فى تفسيره إليه؛ لأنه المتيقن، ولأصالة البراءة من الزائد، ومن تمّ حُمِل الرفع والنصب على الدرهم مع احتمالهما أزيد منه. وقيل: إنّ الجَزَّ لحنٌ يحمل على أخويه فيلزمه حكمهما (٢).

وأما مع الوقف فيحتمل الرفع والجَزَّ لو أعرب، لا النصب؛ لوجوب إثبات الألف فيه وقفاً، فيحمل على مدلول ما احتمله.

فعلى ما اختاره يشتركان فى احتمال الدرهم فيحمل عليه. وعلى ما حَقَّقناه يلزمه جزء درهم خاصّه؛ لأنه باحتماله الرفع والجَزَّ حصل الشكّ فيما زاد على الجزء فيحمل على المتيقن، وهو ما دلّت عليه الإضافة.

«وكذا كذا درهماً، وكذا وكذا درهماً كذلك» فى حملة على الدرهم مع الحركات الثلاث والوقف؛ لاحتمال كون «كذا» الثانى تأكيداً للأوّل فى الأوّل، والحكم فى الإعراب ما سلف، وفى الوقف يُنزّل على أقلّ الاحتمالات. وكون «كذا» شيئاً مبهماً والثانى معطوفاً عليه فى الثانى، ومُيزا بدرهم على تقدير

[شماره صفحه واقعى : ٥٣٣]

ص: ١٩١

١- نقله العلامة فى التذكرة (الحجريّه) ٢:١٥٣ عن بعض الكوفيين.

٢- لم نعر عليه، نعم تنظر الكيدرى فى الإصباح: ٣٣٤ فى جواز الجَزَّ وفى الاستعمال.

النصب، وأبدلاً منه على تقدير الرفع، ويُبينا معاً بالدرهم مع الجرّ، ونُزّل على أحدهما مع الوقف، أو أضيف الجزء إلى جزء الدرهم في الجرّ على ما اخترناه، وحُمل الوقف عليه أيضاً.

«ولو فسّر في» حاله «الجرّ» من الأقسام الثلاثة «ببعض درهم جاز» لإمكانه وضعاً بجعل الشيء المراد من «كذا» (١) وما ألحق به كنايةً عن الجزء.

وفيه: أن قبول تفسيره به يقتضى صحته بحسب الوضع، فكيف يحمل مع الإطلاق على ما هو أكثر منه مع إمكان الأقل؟ فالحمل عليه مطلقاً أقوى.

«وقيل» والقائل به الشيخ وجماعه (٢): «يتبع في ذلك» المذكور من قوله: «كذا» و «كذا كذا» و «كذا وكذا» (٣) بالحركات الثلاث والوقف وذلك اثنتا عشرة صورة: «موازنه من الأعداد» جعلاً لكذا كنايةً عن العدد، لا عن الشيء، فيكون الدرهم في جميع أحواله تمييزاً لذلك العدد، فيُنظر إلى ما يناسبه بحسب ما تقتضيه قواعد العريته من إعراب المميّز للعدد ويحمل عليه.

فيلزمه مع أفراد المبهم ورفع الدرهم: درهم؛ لأنّ المميّز لا يكون مرفوعاً، فيجعل بدلاً كما مرّ. ومع النصب: عشرون درهماً؛ لأنّه أقلّ عدد مفرد ينصب مُميّزه؛ إذ فوقه ثلاثون إلى تسعين، فيحمل على الأقلّ. ومع الجرّ: مئة درهم؛ لأنّه أقلّ عدد مفرد فُسّر بمفرد مجرور؛ إذ فوقه الألف. ومع الوقف: درهم؛ لاحتماله

[شماره صفحه واقعی : ۵۳۴]

ص: ۱۹۲

- ۱- في (ر) بدل «من كذا»: بكذا.
- ۲- أنظر المبسوط ۱۲-۳-۱۳، والخلاف ۳۶۵-۳-۳۶۷، المسأله ۸-۱۱، والغنيه: ۲۷۳، والمختلف ۴۱: ۶، والإرشاد ۴۱۰: ۱، والتذكرة (الحجرية) ۱۵۳: ۲، والتنقيح الرائع ۴۹۲: ۳، وقيد في المختلف والتذكرة والتنقيح بما إذا كان المقرّ من أهل اللسان وعارفاً.
- ۳- في (ر) زياده: درهماً.

الرفع والجرّ، فيحمل على الأقلّ (١).

ومع تكريره بغير عطف ورفع الدرهم: درهم؛ لما ذكر (٢) في الأفراد مع كون الثاني تأكيداً للأول. ومع نصبه: أحد عشر؛ لأنه أقلّ عدد مركّب مع غيره يُنصب بعده مميّزه؛ إذ فوّه اثنا عشر إلى تسعه عشر، فيحمل على المتيقّن. ومع جرّه: ثلاثمئة درهم؛ لأنه أقلّ عدد أضيف إلى آخر وميّز بمفرد مجرور؛ إذ فوّه أربعمئة إلى تسعمئة، ثمّ منه مئة، ثمّ منه ألف، ثمّ ألف ألف، فيحمل على المتيقّن والتركيّب هنا لا يأتي (٣) لأنّ مميّز المركّب لم يرد مجروراً، وهذا القسم لم يصرّح به صاحب القول (٤) ولكنّه لازم له. ومع الوقف: يحتمل الرفع والجرّ، فيحمل على الأقلّ منهما وهو الرفع.

ومع تكريره معطوفاً ورفع الدرهم: يلزمه درهم؛ لما ذكر في الأفراد بجعل الدرهم بدلاً من مجموع المعطوف والمعطوف عليه. ويحتمل أن يلزمه درهم وزياده؛ لأنه ذكر شيئين متغايرين بالعطف، فيجعل الدرهم تفسيراً للقريب منهما وهو المعطوف، فيبقى المعطوف عليه على إبهامه فيرجع إليه في تفسيره. وأصالة البراءة تدفعه.

ومع نصب الدرهم: يلزمه أحد وعشرون درهماً، لأنه أقلّ عددين عطف أحدهما على الآخر وانتصب المميّز بعدهما؛ إذ فوّه اثنان وعشرون إلى تسعه وتسعين فيحمل على الأقلّ.

[شماره صفحه واقعي : ٥٣٥]

ص: ١٩٣

١- في (ش) زياده: منهما.

٢- في (ر) : ذكرنا.

٣- في (ر) : لا يتأتى.

٤- وهو الشيخ والجماعه المتقدمون في الصفحه السابقه.

ومع جرّ الدرهم: يلزمه ألف ومئه؛ لأنه أقلّ عددین عطف أحدهما على الآخر ومُيّز بمفرد مجرور؛ إذ فوقه من الأعداد المعطوف عليها المئه والألف ما لا نهايه له. ويحتمل جعل الدرهم مميّزاً للمعطوف فيكون مئه ويبقى المعطوف عليه مبهماً فيرجع إليه في تفسيره، وجعله درهماً لمناسبه الأعداد المميّزه، فيكون التقدير درهم ومئه درهم؛ لأصالة البراءه من الزائد. وهذا القسم أيضاً لم يصرّحوا بحكمه، ولكنّه لازم للقاعده.

ومع الوقف عليه: يحتمل الرفع والجرّ، فيحمل على الأقلّ وهو الرفع.

وإنّما حملنا العبارة على جميع هذه الأقسام مع احتمال أن يريد بقوله: «وكذا كذا درهماً وكذا وكذا درهماً كذلك» حكمهما في حاله النصب؛ لأنّه الملفوظ، ويكون حكمهما في غير حاله النصب مسكوتاً عنه؛ لأنّه (١) عقبه بقوله: «ولو فسّر في الجرّ ببعض درهم جاز» وذلك يقتضى كون ما سبق شاملاً لحاله الجرّ؛ إذ يبعد كون قوله: «ولو فسّر في الجرّ» تميمياً لحكم «كذا» المفرد؛ لبعده.

وعلى التقديرين (٢) يترتب قوله: «وقيل: يتبع في ذلك موازنه» فعلى ما ذكرناه تتشعب الصور إلى اثني (٣) عشره، وهى: الحاصله من ضرب أقسام الإعراب الأربعة فى المسائل الثلاث، وهى: «كذا» المفرد، والمكّرر بغير عطف، ومع العطف. وعلى الاحتمال (٤) يسقط من القسمين الأخيرين ما زاد على نصب المميّز، فتتصّف الصور.

[شماره صفحه واقعى : ٥٣٦]

ص: ١٩٤

- ١- أى المصنّف، وهذا تعليل حمل العبارة على الأقسام كلّها دون أن يخصّها بحاله النصب. (هامش ر).
- ٢- التعميم والتخصيص.
- ٣- كذا، والمناسب: اثنتى.
- ٤- يعنى احتمال التخصيص بحاله النصب.

وكيف كان: فهذا القول (١) ضعيف، فإنّ هذه الألفاظ لم توضع لهذه المعانى لغه ولا اصطلاحاً، ومناسبتها على الوجه المذكور لا يوجب اشتغال الذمّه بمقتضاها، مع أصالة البراءة واحتمالها لغيرها على الوجه الذى يبين. ولا فرق فى ذلك بين كون المقرّ من أهل العربيّه وغيرهم؛ لاستعمالها على الوجه المناسب للعربيّه فى غير ما ادّعوه استعمالاً شهيراً. خلافاً للعلامة حيث فرّق، فحكم بما ادّعاه الشيخ على المقرّ إذا كان من أهل اللسان (٢) وقد ظهر ضعفه.

### [حكم الاقرار المستفاد من الجواب]

«و» إنّما «يمكن هذا» القول «مع الأطلاع على القصد» أى على قصد المقرّ وأنّه أراد ما ادّعاه القائل، ومع الأطلاع لا إشكال.

«ولو قال: لى عليك ألف، فقال: نعم أو أجل أو بلى أو أنا مقرّ به، لزمه» الألف.

أمّا جوابه ب «نعم» فظاهر؛ لأنّ قول المجاب إن كان خبراً فهى بعده حرف تصديق، وإن كان استفهاماً محذوف الهمزه فهى بعده للإثبات والإعلام؛ لأنّ الاستفهام عن الماضى إثباته ب «نعم» ونفيه ب «لا» .

و «أجل» مثله.

وأما «بلى» فإنّها وإن كانت لإبطال النفى، إلّا أنّ الاستعمال العرفى جوّز وقوعها فى جواب الخبر المثبت كنعم، والإقرار جارٍ عليه لا على دقائق اللغه. ولو قدر كون القول استفهاماً فقد وقع استعمالها فى جوابه لغه وإن قلّ، ومنه قول النبى صلى الله عليه وآله لأصحابه: «أترضون أن تكونوا من أرفع أهل الجنّه؟ قالوا: بلى» (٣)

[شماره صفحه واقعى : ٥٣٧]

ص: ١٩٥

١- قول الشيخ وجماعه بأنّه يتبع فى ذلك موازنه من الأعداد.

٢- المختلف ٤١:٦.

٣- صحيح البخارى ١٦٣:٨، وسنن ابن ماجه ٢: الحديث ٤٢٨٣، ولكن فيهما: ربع أهل الجنّه، ونقله فى المسالك ١١:٦٣ كما فى المصدرين.



والعرف قاضٍ به.

وأما قوله: «أنا مقرّ به» فإنه وإن احتمل كونه مقرّاً به لغيره، وكونه وعداً بالإقرار، من حيث إنّ «مقرّاً» اسم فاعل يحتمل الاستقبال، إلّا أنّ المتبادر منه كون ضمير «به» عائداً إلى ما ذكره المقرّ له وكونه إقراراً بالفعل عرفاً، والمرجع فيه إليه.

وقوى المصنّف في الدروس أنّه ليس بإقرار حتّى يقول: «لك» (١) وفيه: مع ما ذكر أنّه لا- يدفع (٢) لولا- دلالة العرف، وهى وارده على الأمرين (٣).

ومثله «أنا مقرّ بدعواك» أو «بما ادّعت» أو «لست منكرّاً له» لدلالة العرف، مع احتمال أن لا يكون الأخير إقراراً؛ لأنه أعمّ.

«ولو قال: زنه، أو انتقده، أو أنا مقرّ ولم يقل: «به» «لم يكن شيئاً» أمّا الأولان: فلانتفاء دلالتهما على الإقرار؛ لإمكان خروجهما مخرج الاستهزاء، فإنه استعمال شائع في العرف. وأمّا الأخير: فلا أنّه مع انتفاء احتمال الوعد يحتمل كون المقرّ به المدعى وغيره، فإنه لو وصل به قوله: «بالشهادتين» أو «ببطلان دعواك» لم يختل اللفظ؛ لأنّ المقرّ به غير مذکور، فجاز تقديره بما يطابق المدعى وغيره معتضداً بأصالة البراءة.

ويحتمل عدّه إقراراً؛ لأنّ صدوره عقيب الدعوى قرينه صرفه إليها وقد استعمل لغّه كذلك، كما في قوله تعالى: (أَأَقْرَزْتُمْ وَ أَخَذْتُمْ عَلَيَّ ذَلِكَمِ إِصْرِي قَالُوا أَقْرَزْنَا (٤) وقوله تعالى: (قَالَ فَاشْهَدُوا) (٥) ولأنّه لولا له كان هذراً.

[شماره صفحه واقعى : ٥٣٨]

ص: ١٩٦

١- الدروس ١٢٢:٣.

٢- يعنى ضميمه «لك» لا تدفع احتمال الوعد بالإقرار ونحوه.

٣- مع إضافه «لك» وعدمه.

٤- و (٥) آل عمران: ٨١.

وفيه: منع القرينه؛ لوقوعه كثيراً على خلاف ذلك، واحتمال الاستهزاء مندفع عن الآيه. ودعوى الهذريه إنما يتم لو لم يكن الجواب بذلك مفيداً ولو بطريق الاستهزاء، ولا شبهه في كونه من الأمور المقصوده للعقلاء عرفاً المستعمل لغه، وقيام الاحتمال يمنع لزوم الإقرار بذلك.

«ولو قال: أليس لى عليك كذا؟ فقال: بلى كان إقراراً» لأن «بلى» حرف يقتضى إبطال النفى، سواء كان مجرداً نحو (زعم الذين كفروا أن لن يبعثوا قلاً بلى و ربى) (١) أم مقروناً بالاستفهام الحقيقى كالمثال، أم التقريرى، نحو (ألم يأتكم نذيرٌ قالوا بلى) (٢) أ لست بربكم قالوا بلى) (٣) ولأن أصل «بلى»: «بل» زيدت عليها الألف، فقوله: «بلى» ردٌ لقوله: «ليس عليك كذا» فإنه الذى دخل عليه حرف الاستفهام ونفى له، ونفى النفى إثبات فيكون إقراراً.

«وكذا» لو قال: «نعم، على الأقوى» لقيامها مقام «بلى» لغه و عرفاً، أما العرف فظاهر، وأما اللغه فمنها قول النبى صلى الله عليه وآله للأنصار: «ألستم ترون لهم ذلك؟ فقالوا: نعم» (٤) وقول بعضهم: أليس الليل يجمع أم عمرو

ونقل فى المغنى عن سيبويه وقوع «نعم» فى جواب «ألست» وحكى عن جماعه من المتقدمين والمتأخرين جوازه (٥).

والقول الآخر: أنه لا يكون إقراراً؛ لأن «نعم» حرف تصديق كما مر، فإذا ورد على النفى الداخلى عليه الاستفهام كان تصديقاً له فينافى الإقرار، ولهذا قيل - ونسب إلى ابن عباس (٦) -: إن المخاطبين بقوله تعالى: (أ لست بربكم قالوا بلى) (٧) لو قالوا: نعم كفروا، فيكون التقدير حينئذ: ليس لك على، فيكون إنكاراً لا إقراراً.

وجوابه: أننا لا ننازع فى إطلاقها كذلك، لكن قد استعملت فى المعنى الآخر لغه كما اعترف به جماعه (٨) والمثبت مقدّم واشتهرت فيه عرفاً. ورّد المحكى عن ابن عباس (٩) وخيوز الجواب بنعم. وحمله فى المغنى على أنه لم يكن إقراراً كافياً؛ لاحتماله (١٠) وحيث ظهر ذلك عرفاً ووافقه اللغه رجح هذا المعنى وقوى كونه إقراراً.

[شماره صفحه واقعى : ٥٣٩]

ص: ١٩٧

- ١- المصدر السابق.
- ٢- نسبه فى مغنى اللبيب ١: ١٥٤ و ٤٥٢، ولم نعثر عليه فى التفسير المنسوب إليه ولا فى سائر التفاسير.
- ٣- الأعراف: ١٧٢.
- ٤- أنظر مغنى اللبيب ٢: ٤٥٣، والدروس ٣: ١٢٢، وجامع المقاصد ٩: ١٩٥.
- ٥- المصدر السابق.
- ٦- نسبه فى مغنى اللبيب ١: ١٥٤ و ٤٥٢، ولم نعثر عليه فى التفسير المنسوب إليه ولا فى سائر التفاسير.
- ٧- الأعراف: ١٧٢.
- ٨- أنظر مغنى اللبيب ٢: ٤٥٣، والدروس ٣: ١٢٢، وجامع المقاصد ٩: ١٩٥.

-9

-10

[شماره صفحه واقعی : ۵۴۰]

ص: ۱۹۸

«الفصل الثاني» (١)

«في تعقيب الإقرار بما ينافيه»

وهو قسمان: مقبول ومردود «والمقبول منه الاستثناء إذا لم يستوعب» المستثنى منه، سواء بقى أقل مما أخرج أم أكثر أم مساوٍ؛ لأنَّ المستثنى والمستثنى منه كالشيء الواحد فلا يتفاوت الحال بكثرتة وقتته، ولوقوعه في القرآن (٢) وغيره من اللفظ الفصيح العربى.

«و» إنّما يصح الاستثناء إذا «اتصل» بالمستثنى منه «بما جرت به العادة» فيغتفر التنفس بينهما والسعال وغيرهما مما لا يعدّ منفصلاً عرفاً.

ولمّا كان الاستثناء إخراج ما لولاه لدخل فى اللفظ كان المستثنى والمستثنى منه متناقضين «فمن الإثبات نفى، ومن النفى إثبات» أمّا الأول: فعليه إجماع العلماء (٣) وأمّا الثانى: فلا تله لولاه لم يكن «لا إله إلا الله» يتم به

[شماره صفحه واقعى : ٥٤١]

ص: ١٩٩

- ١- لم يرد فى (ق) ، وهكذا فى (ع) و (ف) من الشرح.
- ٢- كما فى الآية ٤٢ من سوره الحجر إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ .
- ٣- أنظر الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى ٥١٢:٢-٥١٣، والتذكرة (الحجرية) ٢:١٦٣، وجامع المقاصد ٩:٢٩٦.

التوحيد؛ لأنه لا يتم إلا بإثبات الإلهية [ لله تعالى ] (١) ونفيها عما عداه تعالى، والنفي هنا حاصل، فلو لم يحصل الإثبات لم يتم التوحيد.

وعلى ما ذكر من القواعد «فلو قال: له على مئة إلتسعين فهو إقرار بعشره» لأن المستثنى منه إثبات للمئة، والمستثنى نفي للتسعين منها، فبقى عشرة.

«ولو قال: إلتسعون» بالرفع «فهو إقرار بمئة» لأنه لم يستثن منها شيئاً؛ لأن الاستثناء من الموجب التام لا يكون إلا منصوباً، فلما رفعه لم يكن استثناءً وإنما «إلا» فيه بمنزلة «غير» يوصف بها وبتاليها ما قبلها، ولما كانت المئة مرفوعة بالابتداء كانت التسعون مرفوعة صفه للمرفوع، والمعنى: له [ على ] (٢) مئة موصوفة بأنها غير تسعين، فقد وصف المُقرَّر به ولم يستثن منه شيئاً، وهذه الصفه مؤكده صالحه للإسقاط؛ إذ كل مئة فهي موصوفة بذلك، مثلها في «نفخه واحده».

واعلم أن المشهور بين النحاه في «إلا الوصفي» كونها وصفاً لجمع منكر كقوله تعالى: (لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا) (٣) والمئة ليست من هذا الباب. لكن الذي اختاره جماعه من المتأخرين عدم اشتراط ذلك (٤) ونقل في المغنى عن سيبويه جواز «لو كان معنا رجل إلتزيد لغلبننا» (٥) أي غير زيد.

«ولو قال: ليس له على مئة إلتسعون فهو إقرار بتسعين» لأن

[شماره صفحه واقعى : ٥٤٢]

ص: ٢٠٠

١- و (٢) لم يرد في المخطوطات.

٢-

٣- الأنبياء: ٢٢.

٤- مثل المحقق الثاني في جامع المقاصد ٩:٣١٠.

٥- مغنى اللبيب ١:١٠٠.

المستثنى من المنفَى (١) التام يكون مرفوعاً، فلما رفع التسعين عُلِمَ أنَّه استثناء من المنفَى (٢) فيكون إثباتاً للتسعين بعد نفى المئه «ولو قال: إلتسعين» بالياء «فليس مقراً» لأنَّ نصب المستثنى دليل على كون المستثنى منه موجباً، ولما كان ظاهره النفى حمل على أنَّ حرف النفى داخل على الجملة المثبتة المشتملة على الاستثناء أعني مجموع المستثنى والمستثنى منه وهي (٣) «له [ على ] (٤) مئه إلتسعين» فكأنَّه قال: «المقدار الذى هو مئه إلتسعين ليس له على» أعني (٥) العشره الباقية بعد الاستثناء. كذا قرره المصنّف فى شرح الإرشاد على نظير العبارة (٦) وغيره (٧).

وفيه نظر؛ لأنَّ ذلك لا يتم إلامع امتناع النصب على تقدير كون المستثنى منه منفياً تاماً، لكن النصب جائز حينئذٍ اتفاقاً وإن لم يبلغ رتبه الرفع. قال ابن هشام: النصب عربى جيد (٨) وقد قرئ به فى السبع (٩) (ما فَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلٌ) (١٠).

[شماره صفحه واقعى : ٥٤٣]

ص: ٢٠١

- ١- و (٢) فى (ف) و (ش) : النفى.
- ٢-
- ٣- فى (ع) : وهو.
- ٤- لم يرد فى المخطوطات.
- ٥- فى (ر) : يعنى.
- ٦- غايه المراد ٢:٢٧٦.
- ٧- مثل الصيمرى فى غايه المرام ٣:٤٣٧، والمحقّق الثانى فى جامع المقاصد ٩:٣١٠.
- ٨- لم نعثر على العبارة بعينها. نعم، يوجد فيه ما يفيد هذا المعنى. أنظر مغنى اللبيب ١:١٠٠-١٠١ و ٢١٠ و ٢:٧١٥.
- ٩- أى القراءات السبع.
- ١٠- النساء: ٦٦.

فالأولى فى توجيه عدم لزوم شىء فى المسأله أن يقال على تقدير النصب: يُحتمل كونه على الاستثناء من المنفى، فىكون إقراراً بتسعين. وكونه من المثلث، والنفى موجه إلى مجموع الجملة، فلا- يكون إقراراً بشىء فلا يلزمه شىء؛ لقيام الاحتمال واشتراك مدلول اللفظ لغيره. مع أن حمله على المعنى الثانى مع جواز الأول خلاف الظاهر، والمتبادر من صيغ الاستثناء هو الأول وخلافه يحتاج إلى تكلف لا- يتبادر من الإطلاق، وهو قرينه ترجيح أحد المعنيين المشتركين، إلا أن فتواهم المنضم إلى أصله البراءة وقيام الاحتمال فى الجملة يعين المصير إلى ما قالوه.

«ولو تعدد الاستثناء وكان بعاطف» كقوله: «له على عشرة إلا أربعة وإلا ثلاثة» «أو كان» الاستثناء «الثانى أزيد من الأول» كقوله: «له على عشرة إلا أربعة إلا خمسة» «أو مساوياً له» كقوله فى المثال: «إلا أربعة إلا أربعة» «رجعا جميعاً إلى المستثنى منه» .

أمّا مع العطف: فلوجوب اشتراك المعطوف والمعطوف عليه فى الحكم، فهما كالجمله الواحد، ولا- فرق بين تكرّر حرف الاستثناء وعدمه، ولا بين زياده الثانى على الأول ومساواته له ونقصانه عنه.

وأمّا مع زياده الثانى على الأول أو (٢) مساواته: فلاستلزام عوده إلى الأقرب الاستغراق وهو باطل، فىصان كلامه عن الهذر بعودهما معاً

[شماره صفحه واقعى : ٥٤٤]

ص: ٢٠٢

١- هود: ٨١.

٢- فى مصححه (ع) : و.



إلى المستثنى منه.

واعلم أنه لا يلزم من عودهما معاً إليه صحتهما، بل إن لم يستغرق الجميع المستثنى منه صح كالمثالين، وإلا فلا، لكن إن لزم الاستغراق من الثانى خاصه كما لو قال: «له على (١) عشره إلماخمسه إلماخمسه» لغا الثانى خاصه؛ لأنه هو الذى أوجب الفساد. وكذا مع العطف، سواء كان الثانى مساوياً للأول كما ذكر، أم أزيد ك «له عشره إلمالثائه وإلما سبعة» أم أنقص كما لو قدم السبعة على الثالثه.

«وإلما» يكن بعاطف ولا- مساوياً للأول ولا أزيد منه، بل كان أنقص بغير عطف، كقوله: «له على عشره إلما تسعه إلما ثمانية» «رجع التالى إلى متلوه» لقربه؛ إذ لو عاد إلى البعيد لزم ترجيحه على الأقرب بغير مرجح، وعوده إليهما يوجب التناقض؛ إذ المستثنى والمستثنى منه متخالفان نفيًا وإثباتًا كما مر (٢) فيلزمه فى المبال تسعه؛ لأن قوله الأول إقرار بعشره، حيث إنه إثبات والاستثناء الأول نفي للتسعه منها؛ لأنه وارد على إثبات، فيبقى واحد، واستثناءه الثانى إثبات للثمانية؛ لأنه استثناء من المنفى فيكون مثبتًا، فيضم ما أثبتته وهو الثمانية إلى ما بقى وهو الواحد، وذلك تسعه.

ولو أنه ضم إلى ذلك قوله: «إلما سبعة» «إلما سته» حتى وصل إلى الواحد لزمه خمسه؛ لأنه بالاستثناء الثالث نفي سبعة مما اجتمع وهو تسعه فبقى اثنان، وبالرابع أثبت سته فبقى ثمانية، وبالخامس يصير ثلاثه، وبالسادس يصير سبعة، والسابع أربعة، وبالثامن سته، وبالتاسع وهو الواحد ينتفى منها واحد فيبقى خمسه.

والضابط: أن تجمع الأعداد المثبتة وهى الأزواج على حده، والمنفية وهى

[شماره صفحه واقعى : ٥٤٥]

ص: ٢٠٣

١- لم يرد «على» فى (ع) و (ف) .

٢- مرّ فى الصفحه ٥٤١.

الأفراد كذلك، وتسقط جملة المنفَى من جملة المثبت، فالمثبت ثلاثون، والمنفَى خمسة وعشرون، والباقي بعد الإسقاط خمسة.

ولو أنه لما وصل إلى الواحد قال: إلاثنين، إلاثلاثه إلى أن وصل إلى التسعه، لزمه واحد. ولو بدأ باستثناء الواحد وختم به لزمه خمسة. ولو عكس القسم الأول فبدأ باستثناء الواحد وختم بالتسعه، لزمه واحد. وهو واضح بعد الإحاطه بما تقدّم من القواعد ورّتب عليه ما شئت من التفرّيع.

«ولو استثنى من غير الجنس صحّ» وإن كان مجازاً؛ لتصريحه بإرادته، ولإمكان تأويله بالمتّصل بأن يضمّر قيمه المستثنى ونحوها ممّا يطابق المستثنى منه «وأسقط» المستثنى باعتبار قيمته «من المستثنى منه فإذا بقي» منه «بقيته» وإن قلت «لزمت، وإلّا بطل» الاستثناء؛ للاستغراق «كما لو قال: له علىّ مئه إلاثوباً» هذا مثال الاستثناء من غير الجنس مطلقاً، فيصحّ ويطلب بتفسير الثوب، فإن بقي من قيمته بقيه من المئه بعد إخراج قيمه قبل، وإن استغرقتها (١) بطل الاستثناء على الأقوى وألزم بالمئه. وقيل: يبطل التفسير خاصّه فيطالب بغيره (٢).

«و» الاستثناء «المستغرق باطل» اتّفاقاً «كما لو قال: له علىّ مئه إلاثوب» ولا يحمل على الغلط، ولو ادّعا لم يُسمع منه. هذا إذا لم يتعقّب استثناء آخر يزيل استغراقه، كما لو عقّب ذلك بقوله: «إلاثسعين» فيصحّ الاستثناءان ويلزمه تسعون؛ لأنّ الكلام جملة واحده لا يتمّ إلّا بآخره وآخره يصير الأوّل غير مستوعب، فإنّ المئه المستثناءه منفيّه؛ لأنّها استثناء من مثبت، والتسعين

[شماره صفحه واقعى : ٥٤٦]

ص: ٢٠٤

١- فى سوى (ش): استغرقتها.

٢- قاله العلّامة فى الإرشاد ١٥:٤١.

مثبتة؛ لأنها استثناء من منفي، فيصير جملة الكلام في قوه «له تسعون» وكأ أنه استثنى من أول الأمر عشره.

«وكذا» يُبطل «الإضراب» عن الكلام الأول ب «بل» (١) «مثل» له على «مئه، بل تسعون، فيلزمه في الموضوعين» وهما الاستثناء المستغرق ومع الإضراب «مئه» لبطلان المتعقب في الأول للاستغراق، وفي الثاني للإضراب الموجب لإنكار ما قد أقر به، فلا يلتفت إليه، وليس ذلك كاستثناء؛ لأنه من متمات الكلام لغه، والمحكوم بثبوتيه فيه هو الباقي من المستثنى منه بعده. بخلاف الإضراب، فإنه بعد الإيجاب يجعل ما قبل «بل» كالمسكوت عنه بعد الإقرار به فلا يسمع، والفارق بينهما اللغه.

«ولو قال: له على عشره من ثمن مبيع لم أقبضه أُلزم بالعشره» ولم يلتفت إلى دعواه عدم قبض المبيع؛ للتنافي بين قوله: «على» وكونه «لم يقبض المبيع» لأن مقتضاه عدم استحقاق المطالبه بثمره مع ثبوتيه في الذمه، فإن البائع لا يستحق المطالبه بالثمن إلا مع تسليم المبيع.

وفيه نظر؛ إذ لا منافاه بين ثبوتيه في الذمه وعدم قبض المبيع، إنما التنافي بين استحقاق المطالبه به مع عدم القبض وهو أمر آخر، ومن ثم ذهب الشيخ إلى قبول هذا الإقرار (٢) لإمكان (٣) أن يكون عليه العشره ثمناً ولا يجب التسليم قبل القبض، ولأصالة عدم القبض وبراءه الذمه من المطالبه به، ولأن للإنسان أن يخبر بما في ذمته، وقد يشتري شيئاً ولا يقبضه فيخبر بالواقع، فلو أُلزم بغير ما أقر به

[شماره صفحه واقعي : ٥٤٧]

ص: ٢٠٥

١- لم يرد «ببل» في (ع).

٢- المبسوط ٣:٣٤.

٣- في (ع): وإمكان.

كان ذريعه إلى سدّ باب الإقرار، وهو منافٍ للحكمه.

والتحقيق أنّ هذا ليس من باب تعقيب الإقرار بالمنافى، بل هو إقرار بالعهده؛ لثبوتها فى الذمه، وإن سلم كلامه فهو إقرار منضمّ إلى دعوى عين من أعيان مال المقرّ له، أو شىء فى ذمته، فيسمع الإقرار ولا تُسمع الدعوى. وذكره فى هذا الباب لمناسبه ما.

«وكذا» يُلزم بالعهده لو أقرّ بها ثمّ عقبه بكونها «من ثمن خمر أو خنزير» لتعقيبه الإقرار بما يقتضى سقوطه؛ لعدم صلاحية الخمر والخنزير مبيعاً يستحقّ به الثمن فى شرع الإسلام.

نعم، لو قال المقرّ: «كان ذلك من ثمن خمر أو خنزير فظننته لازماً لى» وأمكن الجهل بذلك فى حقّه توجّهت دعواه وكان له تحليف المقرّ له على نفيه إن ادّعى العلم بالاستحقاق، ولو قال: «لا أعلم الحال» حلف على عدم العلم بالفساد، ولو لم يمكن الجهل بذلك فى حقّ المقرّ لم يُلْتَفَت إلى دعواه.

«ولو قال: له» على «قفيز حنطه، بل قفيز شعير لزمه» قفيز الحنطه والشعير؛ لثبوت الأول بإقراره والثانى بالإضراب.

«ولو قال»: له على «قفيز حنطه، بل قفيزان حنطه، فعليه قفيزان» وهما الأكثر خاصّه.

«ولو قال: له هذا الدرهم، بل هذا الدرهم، فعليه الدرهمان» لاعترافه فى الإضراب بدرهم آخر مع عدم سماع العدول.

«ولو قال: له هذا الدرهم، بل درهم، فواحد» لعدم تحقّق المغايره بين المعين والمطلق؛ لإمكان حمله عليه.

وحاصل الفرق بين هذه الصور يرجع إلى تحقيق معنى «بل» وخلاصته:

[شماره صفحه واقعى : ٥٤٨]

ص: ٢٠٦

أنّها حرف إضراب، ثمّ إن تقدّمها إيجاب وتلاها مفرد جعلت ما قبلها كالمسكوت عنه، فلا يحكم عليه بشيء وأثبتت الحكم لما بعدها، وحيث كان الأوّل إقراراً صحيحاً استقرّ حكمه بالإضراب عنه. وإن تقدّمها نفياً فهي لتقرير ما قبلها على حكمه وجعل ضده لما بعدها.

ثمّ إن كانا مع الإيجاب مختلفين أو معيّنين لم يقبل إضرابه؛ لأنّه إنكار للإقرار الأوّل، وهو غير مسموع. فالأوّل ك «له قفيز حنطه، بل قفيز شعير». والثاني ك «له هذا الدرهم، بل هذا الدرهم». فيلزّمه القفيزان والدرهمان؛ لأنّ أحد المختلفين وأحد الشخصين غير داخل في الآخر.

وإن كانا مطلقين أو أحدهما لزمه واحد إن اتّحد مقدار ما قبل «بل» وما بعدها ك «له درهم، بل درهم» أو «هذا الدرهم بل درهم» أو «درهم، بل هذا الدرهم» لكن يلزمه مع تعيين أحدهما المعين. وإن اختلفا كميّة ك «له قفيز، بل قفيزان» أو «هذا القفيز، بل قفيزان» أو بالعكس، لزمه الأكثر، لكن إن كان المعين هو الأقلّ تعين ووجب الإكمال.

«ولو قال: هذه الدار لزيد، بل لعمرو، دُفعت إلى زيد» عملاً بمقتضى إقراره الأوّل «وغيرم لعمرو قيمتها» لأنّه قد حال بينه وبين المقرّ به بإقراره الأوّل فيغرم له؛ للحيلولة الموجهة للغرم «إلّا أن يصدّقه زيد» في أنّها لعمرو فتدفع إلى عمرو من غير غرم.

«ولو أشهد» شاهدي عدل «بالبيع» لزيد «وقبض الثمن» منه «ثم ادّعى المواطاه» بينه وبين المقرّ له على الإشهاد من غير أن يقع بينهما بيع ولا قبض سمعت دعواه؛ لجريان العادة بذلك و «أحلف المقرّ له» على الإقباض أو على عدم المواطاه.

[شماره صفحه واقعى : ٥٤٩]

ص: ٢٠٧

ويحتمل عدم السماع فلا يتوجه اليمين؛ لأنه مكذب لإقراره.

ويضعف بأن ذلك واقع، تعم البلوى به فعدم سماعها يفضي إلى الضرر المنفي (١) هذا إذا شهدت البيته على إقراره بهما (٢) أما لو شهدت بالقبض لم يلتفت إليه؛ لأنه مكذب لها طاعن فيها فلا يتوجه بدعواه يمين.

[شماره صفحه واقعي : ٥٥٠]

ص: ٢٠٨

- 
- ١- بقوله صلى الله عليه و آله: الوسائل ٣٤١:١٧-٣٤٢، الباب ١٢ من أبواب إحياء الموات، الحديث ٣ - ٥.
  - ٢- لم يرد «بهما» في (ع).

اشاره

«فى الإقرار بالنسب»

[شروطه و احكامه]

«ويشترط فيه أهليته المقرّ للإقرار، ببلوغه وعقله «وإمكان إلحاق المقرّ به» بالمقرّ شرعاً «فلو أقرّ بنتوه المعروف نسبه» أو أخوته أو غيرهما ممّا يغير ذلك النسب الشرعى «أو» أقرّ «بنتوه من هو أعلى سنّاً» من المقرّ «أو مساوٍ (١)» له «أو أنقص» منه «بما لم تجرّ العاده بتولّده منه بطل» الإقرار، وكذا المنفى عنه شرعاً كولد الزنا وإن كان على فراشه، وولد اللعان وإن كان الإبن يرثه.

«ويشترط التصديق» أى تصديق المقرّ به للمقرّ فى دعواه النسب «فيما عدا الولد الصغير» ذكراً كان أم أنثى «والمجنون» كذلك «والميت» وإن كان بالغاً عاقلاً ولم يكن ولداً (٢) أمّا الثلاثه فلا يُعتبر تصديقهم، بل يثبت نسبهم بالنسبه إلى المقرّ بمجرد إقراره؛ لأنّ التصديق إنّما يعتبر مع إمكانه وهو ممتنع منهما، وكذا الميت مطلقاً.

[شماره صفحه واقعى : ٥٥١]

ص: ٢٠٩

١- فى (ق) و (س) : مساوياً.

٢- سيأتى توضيحه.

وربما أشكل حكمه كبيراً، ممّا تقدّم، ومن إطلاق اشتراط تصديق البالغ العاقل فى لحوقه، ولأنّ تأخير الاستلحاق إلى الموت يوشك أن يكون خوفاً من إنكاره، إلماً أنّ فتوى الأصحاب على القبول، ولا- يقدر فيه التهمه باستيثاق مال الناقص (١) وإرث الميّت.

والمراد بالولد هنا الولد للصلب فلو أقرّ بنوّه ولد ولده فنازلاً اعتبر التصديق كغيره من الأقارب، نصّ عليه المصنّف (٢) وغيره (٣).

وإطلاق «الولد» يقتضى عدم الفرق بين دعوى الأب والأمّ، وهو أحد القولين فى المسأله (٤) وأصحّهما-وهو الذى اختاره المصنّف فى الدروس (٥)-الفرق وأنّ ذلك مخصوص بدعوى الأب، أمّا الأمّ فيعتبر التصديق لها؛ لورود النصّ على الرجل (٦) فلا- يتناول المرأه. واتّحاد طريقهما ممنوع؛ لإمكان إقامتها البيّنه على الولاده، دونه، ولأنّ ثبوت نسب غير معلوم على خلاف الأصل يُقتصر فيه على موضع اليقين.

«و» يشترط أيضاً فى نفوذ الإقرار مطلقاً «عدم المنازع» له فى نسب المُقرّ به «فلو تنازعا» فيه «اعتبرت البيّنه» وحكم لمن شهدت له،

[شماره صفحه واقعى : ٥٥٢]

ص: ٢١٠

- 
- ١- يعنى الصغير والمجنون.
  - ٢- الدروس ٣:١٥٠.
  - ٣- مثل العلّامه فى القواعد ٢:٤٣٨.
  - ٤- اختاره العلّامه فى التحرير ٤:٢٠ و ٤٣٥، وهو المنسوب فى مفتاح الكرامه ٩:٣٣٧ إلى اقتضاء إطلاق النهايه والمبسوط والوسيله والسرائر والجامع والشرائع والنافع وغيرها.
  - ٥- الدروس ٣:١٥٠.
  - ٦- الوسائل ١٥:٢١٥، الباب ١٠١ من أبواب أحكام الأولاد، الحديث الأول.



فإن فقدت فالقرعه؛ لأنها لكل أمر مشكل، أو معين عند الله مبهم عندنا وهو هنا كذلك.

هذا إذا اشتركا في الفراش على تقدير دعوى البنوة، أو انتفى عنهما كواطئ خاليه عن فراش لشبهه، فلو كانت فراشاً لأحدهما حكم له به خاصه دون الآخر وإن صادقه الزوجان، ولو كانا زانيين انتفى عنهما، أو أحدهما فعنه. ولا عبره في ذلك كله بتصديق الأم.

«ولو تصادق اثنان» فصاعداً «على نسب غير التولد» كالأخوة «صح» تصادقهما «وتوارثا» لأن الحق لهما «ولم يتعددهما التوارث» إلى ورثتهما؛ لأن حكم النسب إنما ثبت بالإقرار والتصديق، فيقتصر فيه على المتصادقين إلامع تصادق ورثتهما أيضاً.

ومقتضى قولهم: «غير التولد» أن التصادق في التولد يتعدى، مضافاً إلى ما سبق من الحكم بثبوت النسب في إلحاق الصغير مطلقاً والكبير مع التصادق. والفرق بينه وبين غيره من الأنساب مع اشتراكهما في اعتبار التصادق غير بين.

«ولا عبره بإنكار الصغير بعد بلوغه» نسب المعترف به صغيراً، وكذا المجنون بعد كماله؛ لثبوت النسب قبله فلا يزول بالإنكار اللاحق. وليس له إحلاف المقر أيضاً؛ لأن غايته استخراج رجوعه أو نكوله وكلاهما الآن غير مسموع، كما لا يسمع لو نفى النسب حينئذ صريحاً.

«ولو أقر العم» المحكوم بكونه وارثاً ظاهراً «بأخ» للميت وارث «دفع إليه المال» لاعترافه بكونه أولى منه بالإرث «فلو أقر العم بعد ذلك بولد» للميت وارث «وصدقه الأخ» دفع إليه «المال؛ لاعترافهما بكونه أولى منهما. «وإن أكذبه» أى أكذب الأخ العم في كون المقر به ثانياً ولداً للميت

[شماره صفحه واقعى : ٥٥٣]

يدفع إليه» لاستحقاقه المال باعتراف ذى اليد له، وهو العم، ولم تعلم أولويّه الثانى؛ لأنّ العمّ حينئذٍ خارج فلا يقبل إقراره فى حقّ الأخ «وغرم العمّ له» أى لمن اعترف بكونه ولدًا «ما دفع إلى الأخ» من المال؛ لإتلافه له بإقراره الأوّل مع مباشرته لدفع المال.

وتنبه بقوله: «غرم ما دفع» على أنّه لو لم يدفع إليه لم يغرم بمجرّد إقراره بكونه أخًا؛ لأنّ ذلك لا يستلزم كونه وارثًا بل هو أعمّ، وإنّما يضمن لو دفع إليه المال لمباشرته إتلافه حينئذٍ.

وفى معناه ما لو أقرّ بانحصار الإرث فيه؛ لأنّه بإقراره بالولد بعد ذلك يكون رجوعاً عن إقراره الأوّل فلا يسمع، ويغرم للولد لحيلولته بينه وبين التركة بالإقرار الأوّل، كما لو أقرّ بمال لواحد ثمّ أقرّ به لآخر. ولا فرق فى الحكم بضمانه حينئذٍ بين حكم الحاكم عليه بالدفع إلى الأخ وعدمه؛ لأنّه مع اعترافه بإرثه مفوّت بدون الحكم.

نعم، لو كان دفعه فى صوره عدم اعترافه بكونه الوارث بحكم الحاكم اتّجه عدم الضمان؛ لعدم اختياره فى الدفع، وكذا الحكم فى كلّ من أقرّ بوارثٍ أولى منه، ثمّ أقرّ بأولى منهما. وتخصيص الأخ والولد مثال. ولو كان الإقرار (١) الأوّل بمساوٍ للثانى كأخٍ آخر، فإن صدّقه تشاركا وإلّا غرم للثانى نصفَ التركة على الوجه الذى قرّناه.

«ولو أقرّت الزوجه بولد» للزوج المتوفّى ووارثه ظاهراً إخوته «فصدّقها الإخوه» على الولد «أخذ» الولد «المال» الذى بيد الإخوه

[شماره صفحه واقعى : ٥٥٤]

ص: ٢١٢

أجمع ونصف ما فى يدها؛ لاعترافهم باستحقاقه ذلك.

«وان أكذبوها دفعت إليه» ما بيدها زائداً عن نصيبها على تقدير الولد (1) وهو «الثمن» لأن بيدها ربعاً نصيبها على تقدير عدم الولد، فتدفع إلى الولد نصفه. ويحتمل أن تدفع إليه سبعة أثمان ما فى يدها، تنزيلاً للإقرار على الإشاعه، فيستحق فى كل شىء سبعة أثمانه بمقتضى إقرارها.

«ولو انعكس» الفرض، بأن اعترف الإخوه بالولد دونها «دفعوا إليه» جميع ما بأيديهم وهو «ثلاثة الأرباع». ولو أقر الولد بآخر دفع إليه النصف» لأن ذلك هو لازم إرث الولدين المتساويين ذكوريهً وأنثويةً «فإن أقر» معاً «بثالث دفعا إليه الثلث» أى دفع كل واحد منهما ثلث ما بيده. وعلى هذا لو أقر الثلاثة برابع دفع إليه كل منهم ربع ما بيده.

«ومع عداله اثنين» من الورثه المقرين «يثبت النسب والميراث» لأن النسب ممّا يثبت بشاهدين عدلين، والميراث لازمه «وإلا» يكن فى المعترفين عدلان «فالميراث حسب» لأنه لا يتوقف على العدالة بل الاعتراف كما مرّ (2).

«ولو أقر بزواج للميتة أعطاه النصف» أى نصف ما فى يده «إن كان المقرّ» بالزوج «غير ولدها» لأن نصيب الزوج مع عدم الولد النصف «وإلا» يكن كذلك بأن كان المقرّ ولدها «فالربع» لأنه نصيب الزوج معه.

والضابط: أن المقرّ يدفع الفاضل ممّا فى يده عن نصيبه على تقدير

[شماره صفحه واقعى : ٥٥٥]

ص: ٢١٣

١- فى (ع) : عدم الولد.

٢- فى الأمثله المتقدمه من إقرار الزوجه أو الإخوه.

وجود المُقَرَّبِ به، فإن كان أخاً للميتة ولا ولد لها دفع النصف، وإن كان ولداً دفع الربع.

وفى العبارة قصور عن تأديه هذا المعنى؛ لأنَّ قوله: «أعطاه النصف إن كان المقر غير ولدها» يشمل إقرار بعض الورثة المجامعين للولد كأبوين، فإنَّ أحدهما لو أقرَّ بالزوج مع وجود ولد، يصدق أنَّ المقر غير ولدها، مع أنَّه لا يدفع النصف، بل قد يدفع ما دونه، وقد لا يدفع شيئاً، فإنَّ الولد إن كان ذكراً والمقرُّ أحد الأبوين لا يدفع شيئاً مطلقاً؛ لأنَّ نصيبه لا يزداد على السدس على تقدير وجود الزوج وعدمه، وإنَّما حصَّه الزوج مع الابن، وإن كان أنثى والمقرُّ الأب يدفع الفاضل ممَّا فى يده عن السدس، وكذا إن كان الأمُّ وليس لها حاجب، ومع الحاجب لا تدفع شيئاً لعدم زياده ما فى يدها عن نصيبها.

ولو كان المقرُّ أحد الأبوين مع عدم وجود الولد-الذى هو أحد ما تناولته العبارة-فقد يدفع نصف ما فى يده، كما لو لم يكن وارثاً غيره أو هو الأب مطلقاً (1) وقد لا يدفع شيئاً كما لو كان هو الأمُّ مع الحاجب.

وتنزيل ذلك على الإشاعة يصحَّح المسألة، لكن يفسد ما سبق من الفروع؛ لأنَّها لم تنزل عليها.

ولقد قصر كثير من الأصحاب فى تعبير هذا الفرع، فتأمله فى كلامهم.

«وإن أقر» ذلك المقرُّ بالزوج ولداً كان أم غيره «بآخر وأكذب نفسه فى» الزوج «الأول أغرم له» أى للآخر الذى اعترف به ثانياً؛ لإتلافه نصيبه بإقراره الأول «وإلَّا» يكذب نفسه «فلا شىء عليه» فى المشهور؛ لأنَّ

[شماره صفحه واقعى : ٥٥٦]

ص: ٢١٤

١- سواء كان وارثاً غيره أم لا (هامش ع).

الإقرار بزواج ثان إقرار بأمر ممتنع شرعاً، فلا يترتب عليه أثر.

والأقوى أنه يغرم للثاني مطلقاً لأصالة «صحّ إقرار العقلاء على أنفسهم» مع إمكان كونه هو الزوج، وأنه ظنّه الأوّل فأقرّ به ثمّ تبين خلافه، وإلغاء الإقرار في حقّ المقرّ مع إمكان صحّته منافٍ للقواعد الشرعيّة. نعم، لو أظهر لكلامه تأويلاً ممكناً في حقّه كتزوّجه إياها في عدّه الأوّل فظنّ أنه يرثها زوجان، فقد استقرب المصنّف في الدروس القبول (١) وهو متّجه.

«ولو أقرّ بزوجه للميت فالربع» إن كان المقرّ غير الولد «أو الثمن» إن كان المقرّ الولد. هذا على تنزيهه في الزوج. وعلى ما حقّقناه يتمّ في الولد خاصّه، وغيره يدفع إليها الفاضل [مما] (٢) في يده عن نصيبه على تقديرها. ولو كان بيده أكثر من نصيب الزوجه اقتصر على دفع نصيبها.

فالحاصل: أن غير الولد يدفع أقلّ الأمرين من نصيب الزوجه وما زاد عن نصيبه على تقديرها إن كان معه زياده، فأحد الأبوين مع الذكر لا يدفع شيئاً، ومع الأنثى يدفع الأقلّ، والأخ يدفع الربع، والولد الثمن كما ذكر.

«فإن أقرّ بأخرى وصدّقت» الزوجه «الأولى اقتسماه» الربع أو الثمن، أو ما حصل «وإن أكذبتها غرم» المقرّ «لها نصيبها» وهو نصف ما غرم للأولى إن كان باشر تسليمها كما مرّ (٣) وإلّا فلا.

«وهكذا» لو أقرّ بثالته ورابعه، فيغرم للثالته مع تكذيب الأوليين ثلث

[شماره صفحه واقعى : ٥٥٧]

ص: ٢١٥

١- الدروس ١٥٣:٣.

٢- لم يرد في المخطوطات.

٣- مرّ في الصفحه ٥٥٥-٥٥٦.

ما لزمه دفعه، وللرابعه مع تكذيب الثالث ربعه.

ولو أقرّ بخامسه فكالإقرار بزوجه ثانٍ، فيغرم لها مع إكذاب نفسه، أو مطلقاً على ما سبق (١) بل هنا أولى؛ لإمكان الخامسة الوارثه في المريض إذا تزوج بعد الطلاق وانقضاء العده ودخل ومات في سنته كما تقدّم (٢) ويمكن فيه استرسال الإقرار، ولا يقف عند حدّ إذا مات في سنته مريضاً.

\*\*\*

[شماره صفحه واقعى : ٥٥٨]

ص: ٢١٦

---

١- فى الصفحه ٥٥٦-٥٥٧.

٢- تقدّم فى الصفحه ٣٦٦.

[شماره صفحه واقعی : ۵۵۹]

ص: ۲۱۷

[شماره صفحه واقعی : ۵۶۰]

ص: ۲۱۸



**[تعريفه]**

«وهو الاستقلال بإثبات اليد على مال الغير عدواناً» والمراد بالاستقلال: الإقلال، وهو الاستبداد به، لا طلبه كما هو الغالب في باب الاستفعال.

وخرج به ما لا إثبات معه أصلاً كمنعه من ماله حتى تلف، وما لا استقلال معه كوضع يده على ثوبه الذي هو لابس، فإن ذلك لا يسمى غصباً.

وخرج بالمال الاستقلال باليد على الحرّ، فإنه لا تتحقّق فيه الغصبيّة فلا يضمن.

وبإضافه المال إلى الغير ما لو استقلّ بإثبات يده على مال نفسه عدواناً كالمرهون في يد المرتهن، والوارث على التركة مع الدين فليس بغاصب وإن أثم وضمن.

وبالعدوان إثبات المرتهن والوليّ والوكيل والمستأجر والمستعير أيديهم على مال الراهن والموئى عليه والموكّل والمؤجر والمعير.

ومع ذلك فينتقض التعريف في عكسه بما لو اشترك اثنان فصاعداً في غصب بحيث لم يستقلّ كلّ منهما باليد، فلو أبدل «الاستقلال» بـ «الاستيلاء» لشمّله؛ لصدق الاستيلاء مع المشاركة.

[شماره صفحه واقعى : ٥٤١]

وبالاستقلال يثبت اليد على حق الغير كالتحجير وحق المسجد والمدرسه والرباط ونحوه مما لا يُعدّ مالاً، فإنّ الغصب متحقق، وكذا غصب ما لا يتموّل عرفاً كحبه الحنطه، فإنّه يتحقق به أيضاً على ما اختاره المصنّف ويجب ردّه على مالكه مع عدم المائيه، إلّا أن يراد هنا جنس المال، أو يُدعى إطلاق «المال» عليه، ويفرّق بينه وبين «التموّل» وهو بعيد.

وعلى الحرّ الصغير والمجنون إذا تلف تحت يده بسبب، كلدغ الحيه ووقوع الحائط، فإنّه يضمن عند المصنّف وجماعه (١) كما اختاره في الدروس (٢) فلو أبدل «المال» ب «الحق» لشمل جميع ذلك.

وأما من ترتبت يده على يد الغاصب جاهلاً به، ومن سكن دار غيره غلطاً أو لبس ثوبه خطأ، فإنّهم ضامنون وإن لم يكونوا غاصبين؛ لأنّ الغصب من الأفعال المحرّمه في الكتاب (٣) والسّنّه (٤) بل الإجماع ودليل العقل، فلا يتناول غير العالم وإن شاركه في بعض الأحكام (٥).

وإبدال «العدوان» ب «غير حق» ليتناولهم من حيث إنّهم ضامنون، ليس بجيّد؛ لما ذكرناه (٦) وكذا الاعتذار بكونه بمعناه، أو دعوى الاستغناء عن القيد

[شماره صفحه واقعى : ٥٦٢]

ص: ٢٢٠

١- مثل الشيخ في المبسوط ٧:١٨، والخلاف ٣:٤٢١، المسأله ٤٠ من كتاب الغصب، والعلمامه في القواعد ٢:٢٢٣، والمختلف ٦:١٣٥، وحسنه ابن فهد في المقتصر: ٣٤٢.

٢- الدروس ٣:١٠٦.

٣- في آيه حرمه أكل المال بالباطل، البقره: الآيه ١٨٨ و ١٩٤.

٤- أنظر الوسائل ١٧:٣٠٨، الباب الأوّل من أبواب كتاب الغصب، والمستدرک ١٧:٨٧ نفس الباب.

٥- كالضمان ووجوب الردّ.

٦- من أنّ الغصب من فعل محرّم، وهؤلاء لا يوصف فعلهم لحرمه.

أصلاً ليشملهم، بل الأجود الافتقار إلى قيد «العدوان» الدالّ على الظلم.

وقد تلخّص أنّ الأجود في تعريفه: أنّه الاستيلاء على حقّ الغير عدواناً، وأنّ أسباب الضمان غير منحصره فيه.

### [احكامه]

وحيث اعتبر في الضمان الاستقلال والاستيلاء «فلو منعه من سكنى داره» ولم يثبت المانع يده عليها «أو» منعه من «إمساك دابّته المرسله» كذلك «فليس بغاصب لهما» فلا يضمن العين لو تلفت، ولا الأجره زَمَن المنع؛ لعدم إثبات اليد الذي هو جزء مفهوم الغصب.

ويشكل بأنّه لا يلزم من عدم الغصب عدم الضمان؛ لعدم انحصار السبب فيه، بل ينبغي أن يختصّ ذلك بما لا يكون المانع سبباً في تلف العين بذلك بأن اتّفق تلفها مع كون السكنى غير معتبره في حفظها، والمالك غير معتبر في مراعاة الدابّته كما يتّفق لكثير من الدور والدوابّ. أمّا لو كان حفظه متوقّفاً على سكنى الدار ومراعاة الدابّته لضعفها و(١) كون أرضها مسبعة مثلاً، فإنّ المتّجه الضمان نظراً إلى كونه سبباً قوياً مع ضعف المباشر.

ومثله ما لو منعه من الجلوس على بساطه فتلف أو سرق، أو غصب (٢) الأمّ فمات ولدها جوعاً. وهذا هو الذي اختاره المصنّف في بعض فوائده (٣) وإن اتّبع هنا وفي الدروس (٤) المشهور.

أمّا لو منعه من بيع متاعه فنقصت قيمته السوقية مع بقاء العين وصفاتها

[شماره صفحه واقعى : ٥٦٣]

ص: ٢٢١

١- في سوى (ع): أو.

٢- في نسخه بدل (ع): حبس.

٣- لم نعثر عليه.

٤- الدروس ١٠٥:٣.

لم يضمن قطعاً؛ لأنّ الفأنت ليس مالاً بل اكتسابه.

«ولو سكن معه قهراً» فى داره «فهو غاصب للنصف» عيناً وقيمه؛ لاستقلاله به، بخلاف النصف الذى بيد المالك. هذا إذا شاركه فى سكنى البيت على الإشاعه من غير اختصاص بموضع معين، أمّا لو اختصّ بمعين اختصّ بضمانه، كما لو اختصّ ببيت من الدار وموضع خاصّ من البيت الواحد. ولو كان قوياً مستولياً وصاحب الدار ضعيفاً بحيث اضمحلّت يده معه احتمال قوياً ضمان الجميع.

«ولو انعكس» الفرض بأن «ضعف الساكن» الداخلى على المالك عن مقاومته ولكن لم يمنعه المالك مع قدرته «ضمن» الساكن «أجره ما سكن» لاستيفائه منفعته بغير إذن مالكة.

«قيل» والقائل المحقق (١) والعلامة (٢) وجماعه (٣): «ولا يضمن» الساكن «العين» لعدم تحقّق الاستقلال باليد على العين الذى لا يتحقّق الغصب بدونه.

ونسبته إلى القول يشعر بتوقفه فيه. ووجهه ظهور استيلائه على العين التى انتفع بسكنائها. وقدره المالك على دفعه لا ترفع الغصب مع تحقّق العدوان.

[شماره صفحه واقعى : ٥٦٤]

ص: ٢٢٢

١- الشرائع ٣:٢٣٥.

٢- القواعد ٢:٢٢٢، والتحرير ٤:٥٢١، الرقم ٦١٣٥، والإرشاد ١:٤٤٥.

٣- مثل المحقق الثانى فى جامع المقاصد ٦:٢١١-٢١٢، كما يظهر ذلك من الفخر فى الإيضاح حيث لم يعلّق على كلام العلامة، أنظر الإيضاح ٢:١٦٦، ولم نعر على غيرهما.

نعم، لو كان المالك القوى نائياً فلا شبهه في الضمان؛ لتحقق الاستيلاء.

«ومدّ مقود الدابة» - بكسر الميم - وهو الحبل الذي يشدّ بزمامها أو لجامها «غصبٌ» للدابة وما يصحبها؛ للاستيلاء عليها عدواناً «إلّا أن يكون صاحبها ركباً» عليها «قويّاً» على دفع القائد «مستيقظاً» حاله القود غير نائم، فلا يتحقق الغصب حينئذٍ؛ لعدم الاستيلاء.

نعم لو اتفق تلفها بذلك ضمنها؛ لأنّه جانٍ عليها.

ولو لم تتلف هل يضمن منفعتها زمن القود؟ يحتمل قوياً ذلك؛ لتفويتها بمباشرته وإن لم يكن غاصباً كالضعيف الساكن. ولو كان الراكب ضعيفاً عن مقاومته أو نائماً فلا ريب في الضمان؛ للاستيلاء. ولو ساقها قدّامه بحيث صار مستولياً عليها لكونها تحت يده ولا جمّاح (1) لها فهو غاصب؛ لتحقق معناه، ولو تردّت (2) بالجمّاح حينئذٍ أو غيره فتلفت أو عابت ضمن؛ للسبب.

«وغصب الحامل غصب للحمل» لأنّه مغصوب كالحامل، والاستقلال باليد عليه حاصل بالتبعيّة لأّمه. وليس كذلك حمل المبيع فاسداً حيث لا يدخل في البيع؛ لأنّه ليس مبيعاً، فيكون أمانه في يد المشتري؛ لأصّاله عدم الضمان، ولأنّ تسلّمه بإذن البائع مع احتمال؛ لعموم «على اليد ما أخذت حتّى تؤدّى» (3) وبه قطع المحقّق في الشرائع (4) «ولو تبعها الولد» حين غصبها «ففى

[شماره صفحه واقعى : ٥٦٥]

ص: ٢٢٣

١- جمح الفرس على ركبته: تغلب عليه وذهب به، فلم يمكنه الاستيلاء عليه.

٢- تردّى فى البئر: سقط.

٣- المستدرک ١٧:٨٨، الباب الأوّل من كتاب الغصب، الحديث ٣.

٤- الشرائع ٣:٢٣٦.

الضمان» للولد «قولان» (١) مأخذهما: عدم إثبات اليد عليه، وأنه سبب قوئ.

والأقوى الضمان وهو الذى قرّبه فى الدروس (٢).

«والأيدى المتعاقبه على المغضوب أيدى ضمان» سواء علموا جميعاً بالغضب أم جهلوا أم بالتفريق؛ لتحقق التصرف فى مال الغير بغير إذنه، فيدخل فى عموم «على اليد ما أخذت حتى تؤدى» وإن انتفى الإثم عن الجاهل بالغضب.

«فيتخير المالك فى تضمين من شاء» منهم العين والمنفعه «أو» تضمين «الجميع» بدلاً واحداً بالتقسيت وإن لم يكن متساوياً؛ لأن جواز الرجوع على كل واحد بالجميع يستلزم جواز الرجوع بالبعض، وكذا له تقسيت ما يرجع به على أزيد من واحد وترك الباقي؛ لما ذكر.

«ويرجع الجاهل منهم بالغضب» إذا رجع عليه «على من غره» فسأطه على العين أو المنفعه ولم يعلمه بالحال، وهكذا الآخر... إلى أن يستقرّ الضمان على الغاصب العالم وإن لم تلتف العين فى يده.

هذا إذا لم تكن يد من تلتف فى يده يد ضمان كالعاريه المضمونه، وإلا لم يرجع على غيره. ولو كانت أيدى الجميع عاريه تخير المالك كذلك واستقرّ الضمان على من تلتف العين فى يده، فيرجع غيره عليه لو رجع عليه دونه. وكذا

[شماره صفحه واقعى : ٥٦٦]

ص: ٢٢٤

١- أمّا القول بالضمان فهو للشهيد فى الدروس كما نسبه الشارح إليه ولم نعثر على غيره. وأمّا عدم الضمان فلم نعثر على من صرح به، ولكن تردّد فى ثبوت الضمان المحقق فى الشرائع ٣:٢٣٨، والعلامة فى القواعد ٢:٢٢٣. نعم فى غايه المرام ٤:٨٥: ظاهر فخر الدين والشهيد فى شرح الإرشاد ترجيح أصاله البراءه. أنظر الإيضاح ٢:١٦٧-١٦٨.

٢- الدروس ٣:١٠٧، وغايه المرام ٢:٣٩٤.

يستقرّ ضمان المنفعه على من استوفاهها عالمًا.

«والحرّ لا يضمن بالغصب» عيناً ومنفعه؛ لأنه ليس مالاً فلا يدخل تحت اليد.

□

هذا إذا كان كبيراً عاقلاً- إجماعاً، أو صغيراً فمات من قبل الله تعالى. ولو مات بسبب كلدغ الحية ووقوع الحائط، ففي ضمانه قولان للشيخ (١) واختار المصنّف في الدروس الضمان (٢) لأنه سبب الإلتلاف، ولأن الصغير لا يستطيع دفع المهلكات عن نفسه، وعروضها أكثرى، فمن ثمّ رجّح السبب.

والظاهر أنّ حدّ «الصغير» (٣) العجز عن دفع ذلك عن نفسه حيث يمكن الكبير دفعها عادة، لا عدم التمييز. وألحق به المجنون، ولو كان بالكبير خبل (٤) أو بلغ [ مرتبه ] (٥) الصغير لكبر أو مرض، ففي إلحاقه به وجهان.

«ويضمن الرقيق» بالغصب؛ لأنه مال «ولو حبس الحرّ» مدّه لها أجره بالعاده (٦) «لم يضمن أجرته إذا لم يستعمله» لأنّ منافع الحرّ لا تدخل تحت اليد تبعاً له، سواء كان قد استأجره لعمل فاعتقله ولم يستعمله أم لا.

نعم، لو كان قد استأجره مدّه معيّنه فمضت زمن اعتقاله وهو باذل نفسه للعمل استقرّت الأجره لذلك، لا للغصب «بخلاف الرقيق» لأنه مال محض

[شماره صفحه واقعى : ٥٦٧]

ص: ٢٢٥

١- القول بعدم الضمان فى المبسوط ٣:١٠٥، والقول بالضمان أيضاً فيه ٧:١٨، وفى الخلاف ٣:٤٢١، المسأله ٤٠ من كتاب الغصب.

٢- الدروس ٣:١٠٦.

٣- فى (ف) و (ش) : الصغير.

٤- الخبل: فساد العقل بحيث لم يبلغ حدّ الجنون.

٥- فى المخطوطات: رتبه.

٦- فى (ر) : عادةً.

ومنافعه كذلك.

«وخمر الكافر المستتر» بها «محترم يُضمن بالغصب» مسلماً كان الغاصب أم كافراً؛ لأنها مال بالإضافة إليه وقد أقرّ عليه ولم تجز مزايمته فيه.

وكان عليه تأنيث ضمائر «الخير»؛ لأنها مؤنث سماعي.

ولو غضبها من مسلم أو كافر متظاهر فلا ضمان وإن كان قد أخذها للتخيل؛ إذ لا قيمة لها في شرع الإسلام، لكن هنا يَأْتَمُ الغاصب.

وحيث يضمن الخمر يعتبر «بقيمته عند مستحليّه» لا بمثله وإن كان بحسب القاعده مثلياً؛ لتعذر الحكم باستحقاق الخمر في شرعنا وإن كنا لا نعترضهم إذا لم يتظاهروا بها. ولا فرق في ذلك بين كون المتلف مسلماً وكافراً على الأقوى.

وقيل: يضمن الكافر المثل لإمكانه في حقّه، من حيث إنه مثلي مملوك له يمكنه دفعه سرّاً (١).

ورُدَّ بأنَّ استحقاقه كذلك يؤدّي إلى إظهاره؛ لأنَّ حكم المستحقّ أن يحبس غريمه لو امتنع من أدائه وإلزامه بحقّه، وذلك ينافي الاستتار.

«وكذا» الحكم في «الخنزير» إلّا أنّ ضمان قيمه الخنزير واضح؛ لأنه قيمي حيث يملك.

«ولو اجتمع المباشر» وهو موجود على التلف - كالأكل والإحراق والقتل والإتلاف - «والسبب» وهو فاعل ملزوم العله كحافر البئر «ضمن المباشر» لأنه أقوى «إلّا مع الإكراه أو الغرور» للمباشر «فيستقرّ الضمان في الغرور على الغار» وفي الإكراه على المكره لضعف المباشر بهما، فكان السبب أقوى،

[شماره صفحه واقعي : ٥٦٨]

ص: ٢٢٦

١- وهو أحد قولی القاضي فی المهذب ١:٤٤٤.



كمن قَدَمَ طعاماً إلى المغرور فأكله، فقرار الضمان على الغازّ فيرجع المغرور عليه لو ضمن.

هذا في المال. أمّا النفس فيتعلّق بالمباشر مطلقاً، لكن هنا يجبس الأمر حتّى يموت.

«ولو أرسل ماءً في ملكه، أو أُجيج ناراً فسرى إلى الغير» فأفسد «فلا ضمان» على الفاعل «إذا لم يزد» في الماء والنار «عن قَدَرِ الحاجة ولم تكن الريح» في صورته الإحراق «عاصفه» بحيث علم أو ظنّ التعديّ الموجب للضرر؛ لأنّ الناس مسلّطون على أموالهم، ولهم الانتفاع بها كيف شاؤوا.

نعم، لو زاد عن قدر حاجته فالزائد مشروط بعدم ضرر بالغير ولو بالظنّ؛ لأنّه مناط أمثال ذلك، جمعاً بين الحقيين ودفعاً للإضرار المنفى (١) «وإلا ضمن».

وظاهر العبارة: أنّ الزائد عن قدر الحاجة يضمن به وإن لم يقترن بظنّ التعديّ.

وكذا مع عصف الريح وإن اقتصر على قدر (٢) حاجته؛ لكونه مظنّه للتعديّ، فعدم الضمان على هذا مشروط بأمرين: عدم الزيادة عن الحاجة، وعدم ظهور سبب التعديّ كالريح، فمتى انتفى أحدهما ضمن.

ومثله في الدروس (٣) إلماً أنّه اعتبر علم التعديّ ولم يكتف بالظنّ ولم يعتبر الهواء، فمتى علمه وإن لم يكن هواء ضمن وإن لم يزد عن حاجته، فبينهما مغايره. وفي بعض فتاويه اعتبر في الضمان أحد الأمور الثلاثة: مجاوزة الحاجة،

[شماره صفحه واقعي : ٥٦٩]

ص: ٢٢٧

١- أنظر الوسائل ١٧:٣٤٠، الباب ١٢ من أبواب إحياء الموات.

٢- أثبتنا كلمه «قدر» من (ع).

٣- الدروس ١٠٧:٣.

أو عصف الهواء، أو غلبه الظن بالتعدّي (١).

واعتبر جماعه-منهم الفضلان (٢)- في الضمان اجتماع الأمرين معاً، وهما: مجاوزه الحاجه، وظنّ التعدّي أو العلم به، فمتى انتفى أحدهما فلا ضمان.

وهذا قوى وإن كان الأول أحوط.

«ويجب ردّ المغصوب» على مالكه وجوباً فورياً إجماعاً، ولقوله صلى الله عليه وآله: «على اليد ما أخذت حتى تؤدى» (٣) «ما دامت العين باقيه» يمكنه ردّها، سواء كانت على هيئتها يوم غضبها أم زائده أم ناقصه «ولو أدى ردّه إلى» عسر و «ذهاب مال الغاصب» كالخشبه في بنائه واللوح في سفينته؛ لأنّ البناء على المغصوب لا حرمه له، وكذا مال الغاصب في السفينه حيث يُخشى تلفه أو غرق السفينه على الأقوى.

نعم، لو خيف غرقه (٤) أو غرق حيوان محترم أو مالٌ لغيره لم يُنزع إلى أن تصل الساحل.

«فإن تعذر» ردّ العين لتلف ونحوه «ضمنه» الغاصب «بالمثل إن كان» المغصوب «مثلياً» وهو المتساوى الأجزاء والمنفعه المتقارب الصفات، كالحنطه والشعير، وغيرهما من الحبوب والأدهان «وإلّا» يكن مثلياً «فالقيمه العُليا من حين الغصب إلى حين التلف» لأنّ كلّ حاله زائده من حالاته في ذلك الوقت مضمونه كما يرشد إليه: أنّه لو تلف حينئذٍ ضمنها، فكذا إذا

[شماره صفحه واقعى : ٥٧٠]

ص: ٢٢٨

١- لم نعثر عليه.

٢- الشرائع ٢٣٧:٣، والقواعد ٢٢٣:٢، وتبعهما في جامع المقاصد ٢١٨:٦.

٣- تقدّم تخريجه في الصفحه ٥٦٥.

٤- أى الغاصب.

تلف بعدها.

«وقيل» والقائل به المحقق في أحد قوليهِ-على ما نقله المصنّف عنه (١)-يضمن الأعلى من حين الغصب «إلى حين الردّ» أى ردّ الواجب وهو القيمة.

وهذا القول مبنيّ على أنّ القيميّ يُضمن بمثله كالمثليّ، وإنّما ينتقل إلى القيمة عند دفعها لتعدّر المثل، فيجب أعلى القيم إلى حين دفع القيمة؛ لأنّ الزائد في كلّ آنٍ سابق من حين الغصب مضمون تحت يده، ولهذا لو دفع العين حاله الزيادة كانت للمالك، فإذا تلفت في يده ضمنها.

وعلى القول المشهور من ضمان القيمي بقيمته ابتداءً لا وجه لهذا القول.

«وقيل» والقائل به الأكثر-على ما نقله المصنّف في الدروس (٢)-: إنّما يضمن «بالقيمة يوم التلف لا غير» لأنّ الواجب زمن بقائها إنّما هو ردّ العين، والغاصب مخاطب بردها حينئذٍ زائده كانت أم ناقصة من غير ضمان شيء من النقص إجمالاً، فإذا تلفت وجبت قيمة العين وقت التلف؛ لانتقال الحقّ إليها حينئذٍ؛ لتعدّر البدل.

ونقل المحقق في الشرائع عن الأكثر: أنّ المعبر القيمة يوم الغصب (٣) بناءً على أنّه أوّل وقت ضمان العين.

ويُضعف بأنّ ضمانها حينئذٍ إنّما يراد به كونها: لو تلفت لوجب بدلها، لا وجوب قيمتها؛ إذ الواجب مع وجود العين منحصر في ردّها.

وفي صحيح أبي ولّاد عن أبي عبد الله عليه السلام في اكتراء البغل ومخالفه

[شماره صفحه واقعی : ٥٧١]

ص: ٢٢٩

١- نقله في الدروس ٣:١١٣ بلفظ: وإليها جنح المحقق، وانظر الشرائع ٣:٢٤٠.

٢- الدروس ٣:١١٣.

٣- الشرائع ٣:٢٤٠.

الشرط (١) ما يدلّ على هذا القول.

ويمكن أن يستفاد منه اعتبار الأكثر (٢) منه إلى يوم التلف.

وهو قوئ عملاً بالخبر الصحيح (٣) وإلّا لكان القول بقيمه يوم التلف مطلقاً (٤) أقوى.

وموضع الخلاف ما إذا كان الاختلاف بسبب اختلاف القيمة السوقية. أمّا لو كان لنقص العين أو لتعيّبها، فلا إشكال في ضمان ذلك النقص.

«وإن عاب» المغصوب ولم تذهب عينه «ضمن أرشه» إجماعاً؛ لأنّه عوض عن أجزاء ناقصه أو أوصاف، وكلاهما مضمون، سواء كان النقص من الغاصب أم من غيره ولو من قبل الله تعالى. ولو كان العيب غير مستقرّ، بل يزيد على التدرّج، فإن لم يمكن المالك بعد قبض العين قطعه أو التصرّف (٥) فيه، فعلى الغاصب ضمان ما يتجدّد أيضاً. وإن أمكن ففي زوال الضمان وجهان: من استناده إلى الغاصب، وتفريط المالك. واستقر المصنّف في الدروس عدم الضمان (٦).

[شماره صفحه واقعی : ٥٧٢]

ص: ٢٣٠

- 
- ١- هذا الخبر ذكره الشيخ في التهذيب في كتاب الإجاره [ ٧:٢١٥، الحديث ٢٥ ] ولم يحتجّ بذكره الأصحاب في هذا الباب مع أنّه الحجّة القويّة. (منه رحمه الله).
  - ٢- في (ش): أكثر الأمرين.
  - ٣- وهو خبر أبي ولّاد المتقدّم.
  - ٤- زادت قيمته أو نقصت.
  - ٥- المراد: بالقطع إزالته من أصله، ومن التصرّف فيه جعله بحيث لا يزيد وإن بقي أصله (هامش ر).
  - ٦- الدروس ١١٢: ٣.

«ويضمن» أيضاً «أجرته إن كان له أجره، لطول المدّة» التي غصبه فيها، سواء «استعمله أو لا» لأنّ منافعها أموال تحت اليد فتضمن بالفوات والتفويت. ولو تعدّدت المنافع فإنّ أمكن فعلها جملة أو فعل أكثر من واحد وجب أجره ما أمكن، وإلّا-كالخياطه والحياكه والكتابه-فأعلاها أجره. ولو كانت الواحده أعلى منفرده عن منافع متعدّده يمكن جمعها، ضمّن الأعلى.

«ولا فرق بين بهيمه القاضى والشوكى (1) فى ضمان الأرش» إجماعاً؛ لعموم الأدلّه، وخالف فى ذلك بعض العامّه (2) فحكم فى الجنايه على بهيمه القاضى بالقيمه ويأخذ الجنائى العين، نظراً إلى أنّ المعيب لا يليق بمقام القاضى.

«ولو جنى على العبد المغصوب» جان غير الغاصب «فعلى الجنائى أرش الجنايه» المقرّر فى باب الديات «وعلى الغاصب ما زاد عن أرشها من النقص إن اتّفق» زياده، فلو كانت الجنايه ممّا له مقدّر كقطع يده الموجب لنصف قيمته شرعاً فنقص بسببه ثلثا قيمته، فعلى الجنائى النصف وعلى الغاصب السدس الزائد من النقص، ولو لم يحصل زياده فلا شىء على الغاصب بل يستقرّ الضمان على الجنائى.

والفرق: أنّ ضمان الغاصب من جهه المالىّه، فيضمن ما فات منها مطلقاً (3) وضمن الجنائى منصوص، فيقف عليه حتّى لو كان الجنائى هو الغاصب فيما له مقدّر شرعى فالواجب عليه أكثر الأمرين: من المقدّر الشرعى والأرش؛ لأنّ

[شماره صفحه واقعى : ٥٧٣]

ص: ٢٣١

١- حامل الشوك.

٢- نسبه فى المجموع ١٤:٣٥٥ إلى المالك، وفى الفتاوى الهنديّه ٥:١٢٢ إلى شريح.

٣- سواء كان زائداً عن مقدار الجنايه أم لا.

الأكثر إن كان هو المقدر فهو جان، وإن كان هو الأرش فهو مال فوّته تحت يده كغيره من الأموال؛ لعموم «على اليد ما أخذت حتى تؤدى»، ولأنّ الجاني لم تثبت يده على العبد فيتعلّق به ضمان المائيه، بخلاف الغاصب.

والأقوى عدم الفرق بين استغراق أرش الجنايه قيمه وعدمه، فيجتمع عليه ردّ العين والقيمه فما زاد.

«ولو مثل به» الغاصب «انعتق» لقول الصادق عليه السلام: «كلّ عبد مُثّل به فهو حرّ» (١) «وغير قيمته للمالك» .

وقيل: لا يعتق بذلك (٢) اقتصاراً فيما خالف الأصل على موضع الوفاق وهو تمثيل المولى، والروايه العامه ضعيفه السند (٣).

وأما بناء الحكم على الحكمه فى عتقه-هل هى عقوبه للمولى أو جبر للمملوك؟ فيعتق هنا على الثانى دون الأوّل-فهو ردّ للحكم إلى حكمه مجهوله لم يرد بها نصّ. والأقوى عدم الانعتاق.

نعم، لو أّعد أو عمى عتق وضمن الغاصب؛ لأنّ هذا السبب غير مختصّ بالمولى إجماعاً.

«ولو غصب» ما ينقصه التفريق مثل «الخفين أو المصراعين أو الكتاب سفرين فتلف أحدهما» قبل الردّ «ضمن قيمته» أى قيمه التالف «مجتمعاً»

[شماره صفحه واقعى : ٥٧٤]

ص: ٢٣٢

١- الوسائل ١٦:٢٦، الباب ٢٢ من كتاب العتق، الحديث الأوّل.

٢- قاله العلّامه فى الإرشاد ١:٤٤٦، والقواعد ٢:٢٣٢، والمحقّق الثانى فى جامع المقاصد ٦:٢٨٦.

٣- وضعفها لإرسالها أولاً ولجهاله جعفر بن محبوب الواقع فى سندها ثانياً. أنظر المسالك ١٠:٣٥٩.

مع الآخر ونقص الآخر (١) فلو كان قيمه الجميع عشره وقيمه كل واحد مجتمعاً خمسه ومنفرداً ثلاثه ضمن سبعة؛ لأنّ النقصان الحاصل في يده مستند إلى تلف عين مضمونه عليه، وما نقص من قيمه الباقي في مقابله الاجتماع فهو بفوات صفه الاجتماع في يده. أمّا لو لم تثبت يده على الباقي، بل غصب أحدهما ثمّ تلف في يده أو أتلفه ابتداءً، ففي ضمانه قيمه التالف مجتمعاً أو منفرداً أو منضمّاً إلى نقص الباقي كالأول أوجه، أوجهها الأخير؛ لاستناد الزائد إلى فقد صفه، وهي كونه مجتمعاً حصل منه.

«ولو زادت قيمه المغصوب بفعل الغاصب فلا شيء عليه» لعدم النقصان «ولا له» لأنّ الزيادة حصلت في مال غيره «إلّا أن تكون» الزيادة «عيناً» من مال الغاصب «كالصبيغ، فله قلعه» لأنّه ماله «إن قبل الفصل» ولو بنقص قيمه الثوب، جمعاً بين الحقيين.

«و» نقص الثوب ينجر بأنّ الغاصب «يضمن أرش الثوب» ولا- يرد أنّ قلعه يستلزم التصرف في مال الغير بغير إذن وهو ممتنع، بخلاف تصرف مالك الثوب في الصبيغ؛ لأنّه وقع عدواناً؛ لأنّ وقوعه عدواناً لا يقتضى إسقاط مالئته، فإنّ ذلك عدوان آخر، بل غايته أن يُنزَع ولا يلتفت إلى نقص قيمته أو اضمحلاله؛ للعدوان بوضعه.

ولو طلب أحدهما ما لصاحبه بالقيمة لم تجب إجابته، كما لا يجب قبول

[شماره صفحه واقعى : ٥٧٥]

ص: ٢٣٣

١- لا يكاد يستفاد ضمان نقص الآخر من عبارته؛ لأنّ ضمير قيمته إن عاد إلى التالف كما هو الظاهر، فالظاهر عدم دلالة عليه، وإن عاد إلى قيمه المغصوب يلزم ضمان قيمه الموجود وهو غير مراد ولا صحيح، ولا بدّ من القول بضمنان نقص الآخر كما ذكره غيره، وذكر هو في غير الكتاب [الدروس ٣: ١١٨]. (منه رحمه الله).

هبتة. نعم، لو طلب مالك الثوب بيعهما ليأخذ كل واحد حقه لزم الغاصب إجابته، دون العكس.

«ولو بيع مصبوغاً بقيمته مغضوباً» بغير صبغ «فلا شيء للغاصب» لعدم الزيادة بسبب ماله.

هذا إذا بقيت قيمه الثوب بحالها. أما لو تجدد نقصانه للسوق فالزائد للغاصب؛ لأن نقصان السوق مع بقاء العين غير مضمون.

نعم، لو زاد الباقي عن قيمه الصبغ كان الزائد بينهما على نسبة المالكين، كما لو زادت قيمه عن قيمتهما من غير نقصان. ولو اختلفت قيمتهما بالزيادة والنقصان للسوق، فالحكم للقيمة الآن؛ لأن النقص غير مضمون في المغضوب للسوق وفي الصبغ مطلقاً (١) فلو كان قيمه كل واحد خمسه وبيع بعشره، إلا أن قيمه الثوب ارتفعت إلى سبعة وقيمه الصبغ انحطت إلى ثلاثة، فلصاحب الثوب سبعة وللغاصب ثلاثة، وبالعكس.

«ولو غصب شاه فأطعمها المالك جاهلاً» بكونها شاته «ضمنها الغاصب» له؛ لضعف المباشر بالغرور، فيرجع على السبب. وتسليطه المالك على ماله وصيرورته بيده على هذا الوجه لا يوجب البراءة؛ لأن التسليم غير تام، فإن التسليم التام تسليمه على أنه ملكه يتصرف فيه كتصرف المالك، وهنا ليس كذلك، بل اعتقد أنه للغاصب وأنه أباحه إتلافه بالضيافة، وقد يتصرف بعض الناس فيها بما لا يتصرفون في أموالهم، كما لا يخفى. وكذا الحكم في غير الشاه من الأطعمة والأعيان المنتفع بها كاللباس.

«ولو أطعمها غير صاحبها» في حاله كون الآكل «جاهلاً ضمن

[شماره صفحه واقعی : ٥٧٦]

ص: ٢٣٤

١- سواء كان للسوق أم لغيره.



المالك» قيمتها «من شاء» من الآكل والغاصب؛ لترتب الأيدي كما سلف (١) «والقرار» أى قرار الضمان «على الغاصب» لغوره للاكل بإباحته الطعام مجاناً مع أنّ يده ظاهره فى الملك وقد ظهر خلافه.

«ولو مزج» الغاصب «المغصوب» بغيره أو امتزج فى يده بغير اختياره «كُلف قسمته (٢)» بتمييزه «إن أمكن» التمييز «وإن شق» كما لو خلط الحنطة بالشعير أو الحمراء بالصفراء؛ لوجوب ردّ العين حيث يمكن «ولو لم يمكن» التمييز كما لو خلط الزيت بمثله أو الحنطة بمثلها وصفاً «ضمن المثل إن مزجه بالأردى» لتعذر ردّ العين كامله؛ لأنّ المزج فى حكم الاستهلاك من حيث اختلاط كلّ جزءٍ من مال المالك بجزءٍ من مال الغاصب وهو أدون من الحقّ فلا- يجب قبوله، بل ينتقل إلى المثل. وهذا مبنى على الغالب من عدم رضاه بالشركه، أو قول فى المسأله (٣).

والأقوى تخييره بين المثل والشركه مع الأرش؛ لأنّ حقّه فى العين لم يسقط، لبقائها كما لو مزجها بالأجود، والنقص بالخلط يمكن جبره بالأرش.

«وإلا» يمزجه بالأردى، بل بالمساوى أو الأجود «كان شريكاً» بمقدار عين ماله، لا قيمته؛ لأنّ الزيادة الحاصله صفه حصلت بفعل الغاصب عدواناً، فلا يسقط حقّ المالك مع بقاء عين ماله، كما لو صاغ النقره وعلف الدابّه فسمت.

[شماره صفحه واقعى : ٥٧٧]

ص: ٢٣٥

١- سلف فى الصفحه ٥٦٦.

٢- فى (ق) و (س): فصله.

٣- فى التنقيح الرائع ٤:٧٢: وهذا لا خلاف أنّه يضمن المثل لتعذر العين فى صورته مزجه بالأدون.

وقيل: يسقط حقه من العين للاستهلاك، فيتخير الغاصب بين الدفع من العين؛ لأنه متطوع بالزائد، ودفع المثل (١) والأقوى الأول.

«ومؤونه القسمة على الغاصب» لوقوع الشركة بفعله تعدياً.

هذا كله إذا مزجه بجنسه، فلو مزجه بغيره كالزيت بالشيرج فهو إتلاف؛ لبطلان فائدته وخاصيته.

وقيل: تثبت الشركة هنا أيضاً كما لو مزجها بالتراضي أو امتزجا بأنفسهما؛ لوجود العين (٢).

ويشكل بأن جبر المالك على أخذه بالأرث أو بدونه إلزام بغير الجنس في المثلي، وهو خلاف القاعده. وجبر الغاصب إثبات لغير المثل عليه بغير رضاه، فالعدول إلى المثل أجود. ووجود العين غير متميزه من غير جنسها كالتالفه.

«ولو زرع» الغاصب «الحب» فنبت «أو أحضن البيض» فأفرخ «فالزرع والفرخ للمالك» على أصح القولين (٣) لأنه عين مال المالك وإنما حدث بالتغير اختلاف الصور، ونماء الملك للمالك وإن كان بفعل الغاصب.

وللشيخ قول بأنه للغاصب تنزيلاً لذلك منزله الإتلاف، ولأنّ النماء بفعل الغاصب (٤) وضعفهما ظاهر.

«ولو نقله إلى غير بلد المالك وجب عليه نقله» إلى بلد المالك «ومؤونه

[شماره صفحه واقعى : ٥٧٨]

ص: ٢٣٦

١- قاله الشيخ في المبسوط ٣:٧٩-٨٠ وابن إدريس في السرائر ٢:٤٨٢.

٢- القول للعلامة في التذكرة [ ٢:٣٩٥ الحجريه ]. (منه رحمه الله) .

٣- نسبه في جامع المقاصد ٦:٢٩٣ إلى مذهب الأكثر، وفي غايه المرام ٤:٩٨ إلى المشهور.

٤- قاله في المبسوط ٣:١٠٥، والخلاف ٣:٤٢٠، المسأله ٣٨ من كتاب الغصب.

نقله» وإن استوعبت أضعاف قيمته؛ لأنَّه عادٍ بنقله، فيجب عليه الرَّد مطلقاً. ولا يجب إجابته المالك إلى أجره الرَّد مع إبقائه فيما انتقل إليه؛ لأنَّ حقَّه الرَّد، دون الأجره «ولو رضى المالك بذلك المكان» الذى نقله إليه «لم يجب» الرَّد على الغاصب؛ لإسقاط المالك حقَّه منه، فلو رده حينئذٍ كان له إلزامه برده إليه.

«ولو اختلفا فى القيمة حلف الغاصب» لأصالة البراءة من الزائد، ولأنَّه منكر ما لم يدع ما يُعلم كذبه، كالدرهم قيمة للعبد، فيكلف بدعوى قدر يمكن، مع احتمال تقديم قول المالك حينئذٍ.

وقيل: يحلف المالك (١) وهو ضعيف.

«وكذا» يحلف الغاصب «لو ادَّعى» المالك إثبات «صناعه يزيد بها الثمن» لأصالة عدمها. وكذا لو كان الاختلاف فى تقدّمها لتكثر الأجره؛ لأصالة عدمه.

«وكذا» يحلف الغاصب «لو ادَّعى التلف» وإن كان خلاف الأصل؛ لإمكان صدقه، فلو لم يُقبل قوله لزم تخليده الحبس لو فرض التلف. ولا- يرد مثله لو (٢) أقام المالك بينه ببقائه مع إمكان كذب البينة؛ لأنَّ ثبوت البقاء شرعاً مجوّز للإهانة والضرب إلى أن يُعلم خلافه، ومتى حلف على التلف طولب بالبدل وإن كانت العين باقية بزعم المالك؛ للعجز عنها بالحلف، كما يستحقّ البدل مع العجز عنها وإن قطع بوجودها، بل هنا أولى «أو ادَّعى» الغاصب «تملّك ما على العبد من الثياب» ونحوها؛ لأنَّ العبد بيده، ولهذا يضمنه ومنافعه، فيكون ما معه

[شماره صفحه واقعى : ٥٧٩]

ص: ٢٣٧

١- فى (ر) زياده «مطلقاً»، والقائل الشيخان فى المقنعه: ٦٠٧، والنهائيه: ٤٠٢، ونسبه فى الشرائع ٣: ٢٤٩، والتحرير ٤: ٥٥٠ إلى الأكثر.

٢- فى (ر): ما لو.

فى ىده؁ فىقءم قولة فى ملكه.

«ولو اءءلفا فى الرءءءء المالك» لأصالة عءمه؁ وكءا لو اءعى رءء بءله مءلاً أو قىمه؁ أو قءءم رءء على موته واءعى المالك موته قبله؛ لأصالة عءم القءءم. ولا يلزم هنا (١) ما لزم فى ءعوى الءلف؛ للاءءقال إلى البءل ءىء ىءءءر ءءلىص العىن منه.

لكن هل ىنءقل إلىه ابءءاء؁ أو بعءءءءب والءءاب إلى أن ءظهر أماره عءم إمكن العىن؟ نظر. ولعلءء الثانى أوجه؛ لأن الاءءقال إلى البءل ابءءاء ىوجب الرجوع إلى قوله؁ وءكلىفه بالعىن مءلقاً قء ىوجب ءلوءءءءبسه كالأول؁ فالوسط (٢) مءءه. وكلامهم هنا (٣) ءىر منقء.

[ءماره صفءه واءعى : ٥٨٠]

ص: ٢٣٨

- 
- ١- أى فى مسأله الكءاب وهى قبول قول المالك فى عءم الرءء. (منه رءمه الله).
  - ٢- ىعنى الاءءقال إلى البءل بعءءءبءب؁ إلى أن ءظهر أماره عءم إمكن العىن.
  - ٣- لم ىرد «هنا» فى (ع).

## فهرس المحتويات

كتاب الإجاره ٧

تعريفها وصيغتها ٩

أحكامها ١٠

شروط المتعاقدين ١٣

شروط الأجره ١٣

شروط المنفعه ١٧

مسائل ٢٦

الأولى-مَن تقبّل عملاً فله تقبيله لغيره بأقلّ ٢٦

الثانية-لو استأجر عيناً فله إجارته بأكثر ممّا استأجرها به ٢٦

الثالثه-حكم التفريط في العين المستأجره ٢٧

الرابعه-مؤونه العبد أو الدابّه على المالك ٢٧

الخامسه-حكم إسقاط المنفعه ٢٨

السادسه-كلّ ما يتوقّف عليه توفيه المنفعه فعلى المؤجر ٢٩

السابعه-حكم اختلاف المؤجر والمستأجر ٣٠

[شماره صفحه واقعى : ٥٨١]

ص: ٢٣٩

كتاب الوكالة ٣٣

تعريفها وصيغتها ٣٥

شروطه التنجيز فيها ٣٥

جواز عقد الوكالة ٣٦

ما تصح فيه الوكالة ٣٨

شروط المتعاقدين ٣٩

أحكام الوكالة ٣٩

ما تثبت به الوكالة ٤٢

التنازع في الوكالة ٤٥

كتاب الشفعة ٤٩

تعريفها ٥١

ما تثبت وما لا تثبت فيه الشفعة ٥٢

في الشفيع ٥٣

في الأخذ بالشفعة ٥٥

اختلاف الشفيع والمشتري ٦٢

كتاب السبق والرماية ٦٥

شروط انعقاد السبق ٦٧

شروط الرمي وأحكامه ٧٢

كتاب الجعالة ٧٧

صيغته الجعالة ٧٩

شروط الجاعل ٨٠

الجعالة جائزه ٨١

الكلام فى استحقاق الجُعل ٨٣

مسائل فى أحكام الجعالة ٨٤

[شماره صفحه واقعى : ٥٨٢]

ص: ٢٤٠

كتاب الوصايا ٨٩

الفصل الأول-الوصية ٩١

تعريفها ٩١

الإيجاب والقبول ٩٢

شروط الموصى ٩٩

من تصح له الوصية ١٠١

الفصل الثاني-فى متعلق الوصية ١٠٧

الفصل الثالث-فى الأحكام ١٢١

الفصل الرابع-فى الوصايه ١٣١

شروط الوصى ١٣١

كتاب النكاح ١٤٣

الفصل الأول-فى المقدمات ١٤٥

فضله ١٤٥

آدابه ١٤٧

أحكام النظر ١٥٢

بعض أحكام الاستمتاع ١٥٥

الفصل الثاني-فى العقد ١٥٩

الإيجاب والقبول ١٥٩

أحكام العقد ١٦٢

الولاية فى النكاح ١٦٤



الأولى-صحّهُ اشتراط الخيار فى الصداق ١٦٦

صحّهُ توكيل كلّ من الزوجين فى النكاح ١٦٦

الثانية-لو ادّعى زوجيّه امرأه فصدّقته ١٦٨

[شماره صفحه واقعى : ٥٨٣]

ص: ٢٤١

الثالثة-لو ادعى زوجيه امرأه وادعت أختها عليه الزوجيه ١٧٠

الرابعه-لو اشترى العبد زوجته لسيدته ١٧٢

الخامسه-لا يزوج الولي ولا الوكيل بدون مهر المثل ولا بالمجنون و... ١٧٣

السادسه-نكاح الفضولي ١٧٥

السابعه-لا يجوز نكاح الأمه إلا بإذن مالكتها ١٧٦

الثامنه-لو زوج الفضولي الصغيرين ١٧٧

التاسعه-لو زوجها الأبوان أو الأخوان برجلين ١٨٠

العاشره-عدم ولايه الأم على الولد ١٨٢

الفصل الثالث-فى المحرمات بالنسب والرضاع وغيرهما من

الأسباب وتوابعها ١٨٣

أسباب التحريم ١٨٣

١-النسب ١٨٣

٢-الرضاع ١٨٤

شروط تحريم الرضاع ١٨٤

أحكام الرضاع ١٩٠

٣-المصاهره ١٩٥

حكم ملموسه الابن أو الأب ومنظورتهما ١٩٨

مسائل عشرون ٢٠١

الأولى-بطلان تزويج الأم وابنتها أو الأختين فى عقد واحد ٢٠١

حكم وطء إحدى الأختين المملوكتين ٢٠١

الثانيه-لا يجوز نكاح الأمه على الحرّه إلّا بإذنها ٢٠٤

لا يجوز للحرّ نكاح الأمه مع القدره على تجويز الحرّه ٢٠٥

[شماره صفحه واقعي : ٥٨٤]

ص: ٢٤٢

الثالثة-حكم زواج المرأة في عدتها ٢٠٧

الرابعة-نكاح الزانى أو الزانية ٢٠٨

الخامسة-من أوقب غلاماً أو رجلاً حرمت عليه أم الموطوء وأخته ٢١٠

السادسة-عقد المٌحرم ٢١١

السابعة-لا يجوز للحرّ أن يجمع زياده على أربع ٢١٢

الثامنة-إذا طلق ذو النصاب رجعيّاً لم يجز له التزويج دائماً

حتى تخرج العدة ٢١٥

التاسعة-حكم المطلّقه ثلاثاً أو تسعاً ٢١٥

العاشره-حرمه الملاعنه أبداً ٢١٨

الحاديه عشره-حرمه نكاح غير الكتابيه وكذا الكتابيه دواماً ٢٢٠

حكم ارتداد أحد الزوجين ٢٢٠

لو أسلم الزوج أو الزوجه الكتابيين ٢٢١

الثانيه عشره-لو أسلم أحد الزوجين الوثنيين أو أسلما معاً ٢٢٣

الثالثه عشره-لا يحكم بفسخ نكاح العبد بإبائه ٢٢٥

الرابعه عشره-الكفاهه معتبره فى النكاح ٢٢٦

الخامسه عشره-عدم شرطيه التمكن من النفقه فى صحه العقد ٢٢٨

السادسه عشره-كراهيه تزويج الفاسق ٢٣٠

السابعه عشره-حكم التعريض بالعقد ٢٣٠

الثامنه عشره-الكلام فى حكم الخطبه بعد إجابته الغير ٢٣١

التاسعه عشره-كراهيه العقد على القابله المربيه وبنيتها ٢٣٢

العشرون-بطلان نكاح الشغار ٢٣٣

[شماره صفحه واقعی : ٥٨٥]

ص: ٢٤٣

الفصل الرابع-فى نكاح المتعه ٢٣٥

شرعيه نكاح المتعه ٢٣٥

أحكامه ٢٣٨

الفصل الخامس-فى نكاح الإماء ٢٤٩

الفصل السادس-فى المهر ٢٤٥

ما يصح إمهارة ٢٤٥

أحكام المهر ٢٤٦

مسائل عشر ٢٧٢

الأولى-الصداق يُملك بال عقد ٢٧٢

الثانية-لو دخل قبل دفع المهر كان ديناً عليه ٢٧٤

الثالثة-لو أبرأته من الصداق ثم طلقها قبل الدخول رجع

عليها بنصفه ٢٧٥

الرابعة-جواز اشتراط ما يوافق الشرع فى عقد النكاح ٢٧٦

الخامسة-حكم ما لو أصدقها تعليم صناعه ثم طلقها قبل الدخول ٢٧٩

السادسة-حكم ما لو اعتاضت عن المهر بدونه أو أزيد منه ثم طلقها ٢٧٩

السابعة-حكم ما لو وهبته نصف مهرها مشاعاً أو معيناً ٢٧٩

الثامنة-للزوجه الامتناع قبل الدخول حتى تقبض مهرها إن كان حالاً ٢٨٠

التاسعة-حكم المهر فى ما إذا زوج الأب ولده الصغير ٢٨٣

العاشره-حكم الاختلاف فى المهر ٢٨٤

الفصل السابع-فى العيوب والتدليس ٢٨٧

عيوب الرجل ٢٨٧

عيوب المرأة ٢٩٢

[شماره صفحه واقعی : ٥٨٦]

ص: ٢٤٤

أحكام العيوب ٢٩٣

الفصل الثامن- فى القسَم والنشوز والشقاق ٢٩٩

القسم ٢٩٩

النشوز ٣٠٨

الشقاق ٣١٠

وليحق بذلك نظران ٣١٠

الأول-الأولاد ٣١٢

أحكام لحوق الأولاد ٣١٢

أحكام الولاده وآداب المولود ٣١٦

أحكام الأولاد ٣١٩

العقيقه و... ٣١٩

الرضاع ٣٢٥

الحضانه ٣٢٧

الثانى فى النفقات ٣٣٢

أسبابها ٣٣٢

١-الزوجيه ٣٣٢

٢-القرابه ٣٣٦

٣-الملك ٣٤٠

كتاب الطلاق ٣٤٣

الفصل الأول-فى أركانه ٣٤٥



الصيغه ٣٤٥

المطلق وشروطه ٣٥٠

المطلقه وشروطها ٣٥٣

[شماره صفحه واقعي : ٥٨٧]

ص: ٢٤٥

الفصل الثاني-فى أقسامه ٣٥٧

المحرّم ٣٥٧

المكروه ٣٥٨

الواجب ٣٥٨

المستحبّ ٣٥٨

طلاق البائن ٣٥٩

طلاق الرجعى ٣٥٩

طلاق العدّه ٣٥٩

حكم المطلّقه تسعاً ٣٥٩

حكم المطلّقه ثلاثاً ٣٦٠

حكم طلاق المريض ٣٦٦

الرجعه ٣٦٧

الفصل الثالث-فى العدد ٣٧١

لا عدّه على من لم يدخل بها إلّافى الوفاه ٣٧١

عدّه ذات الدم ٣٧٢

عدّه الحامل ٣٧٤

الحداد ٣٧٥

حكم المرأه المفقود زوجها ٣٧٦

عدّه الذمّيه وأمّ الولد ٣٧٩

الفصل الرابع-فى الأحكام ٣٨١

كتاب الخلع والمباراه ٣٨٧

صيغه الخلع ٣٨٩

الفديه وأحكامها ٣٩١

[شماره صفحه واقعى : ٥٨٨]

ص: ٢٤٦

أحكام الخلع ٣٩٥

في التنازع ٣٩٨

المباراه ٤٠١

كتاب الظهار ٤٠٣

صيغته ٤٠٥

شروطه وأحكامه ٤٠٩

كتاب الإيلاء ٤١٩

تعريفه وصيغته ٤٢١

شروط المولى ٤٢٤

أحكام الإيلاء ٤٢٧

كتاب اللعان ٤٣٥

أسبابه ٤٣٧

١- القذف ٤٣٧

٢- إنكار الولد ٤٣٩

شروط الملاعن ٤٤١

ما يعتبر في الملاعنه ٤٤٣

القول في كفيته اللعان وأحكامه ٤٤٨

كتاب العتق ٤٥٩

صيغته ٤٦٢

شروط المولى ٤٦٥

أحكام العتق ٤٦٨

السرايه ٤٧٢

ما يحصل به العتق ٤٧٧

مسائل ٤٧٩

[شماره صفحه واقعي : ٥٨٩]

ص: ٢٤٧

كتاب التدبير والمكاتبه والاستيلاء ٤٩١

النظر الأول-التدبير ٤٩٣

تعريفه ٤٩٣

صيغته ٤٩٥

شروط المدبّر ٤٩٦

أحكام التدبير ٤٩٨

النظر الثاني-فى الكتابه ٥٠٥

استجابها ٥٠٥

شروط المتعاقدين ٥٠٧

الإيجاب والقبول ٥٠٧

أحكام المكاتبه ٥٠٩

النظر الثالث-فى الاستيلاء للإمام بملك اليمين ٥١٩

كتاب الإقرار ٥٢١

الفصل الأول-الصيغه، وتوابعها ٥٢٣

شروط المقرّ ٥٢٧

حكم الإقرار باللفظ المبهم ٥٣٠

الإقرار المستفاد من الجواب ٥٣٧

الفصل الثاني-فى تعقيب الإقرار بما ينافيه ٥٤١

الفصل الثالث-فى الإقرار بالنسب ٥٥١

شروطه وأحكامه ٥٥١

كتاب الغصب ٥٥٩

تعريفه ٥٦١

أحكامه ٥٦٣

فهرس المحتويات ٥٨١

[شماره صفحه واقعى : ٥٩٠]

ص: ٢٤٨

سرشناسه: شهید ثانی، زین الدین بن علی، ۹۱۱ - ۹۶۶ ق.

عنوان و نام پدیدآور: الروضه البهیه فی شرح اللمعه دمشقیه / زین الدین العاملی؛ المؤلف مجمع الفکر الاسلامی .

مشخصات نشر: قم: مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۲۴ ق. = ۱۳۸۲ -

موضوع: فقه جعفری -- قرن ۸ ق.

رده بندی کنگره: BP۱۸۲/۳/ش ۹ ل ۸۰۲۱۵۵ ۱۳۸۲

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۳۴۲

شماره کتابشناسی ملی: م ۸۲-۹۶۹۴

توضیح: «الروضه البهیه فی شرح اللمعه دمشقیه» تألیف شیخ سعید زین الدین بن علی بن احمد بن تقی عاملی، معروف به شهید ثانی (م ۹۶۶ ق) از بهترین شروح «اللمعه دمشقیه» شهید اول است که یک دوره نیمه استدلالی فقه امامیه را در بردارد. جلد اول شامل باب طهارت تا مساقات و جلد دوم از باب اجاره شروع و به باب دیات ختم می شود. عبارات لطیف و ذوقی و سلیقه بی نظیر در نگارش متن آن، این کتاب را از بهترین شروح مزجی فقهی قرار داده، به گونه ای که تمیز بین متن و شرح مشکل است. نحوه نگارش کتاب به گونه ای است که هم افراد مبتدی می توانند مباحث فقهی آن را به آسانی بیاموزند و هم علماء و فضلاء از آن استفاده نمایند.

ص: ۱

[شماره صفحه واقعی: ۱]

ص: ۲۴۹



[شماره صفحه واقعی : ۲]

ص: ۲۵۰

[شماره صفحه واقعی : ۳]

ص: ۲۵۱

[شماره صفحه واقعی : ۴]

ص: ۲۵۲

[شماره صفحه واقعی : ۵]

ص: ۲۵۳

[شماره صفحه واقعی : ۶]

ص: ۲۵۴

[شماره صفحه واقعی : ۷]

ص: ۲۵۵

[شماره صفحه واقعی : ۸]

ص: ۲۵۶

اشاره

«كتاب اللقطه»

بضم اللام وفتح القاف، اسم للمال الملقوط، أو للملتقط (١) كباب فُعَلَه- كَهْمَزَه وُلْمَزَه-أو بسكون القاف اسم للمال، وأطلق على ما يشمل الإنسان تغليباً.

«وفيه فصول» :

الفصل «الأول» «في اللقيط»

اشاره

وهو فعيل بمعنى مفعول- كطريح وجريح-وُيَسْمَى منبذاً. واختلاف اسميه باعتبار حالتيه إذا ضاع، فإنه يُنبذ أولاً-أى يُرمى-ثم يُلقط «وهو إنسان ضائع لا كافل له» حاله الالتقاط «ولا يستقل بنفسه» أى بالسعى إلى (٢) ما يصلحه ويدفع عن نفسه المهلكات الممكن دفعها عاده.

[التقاط الطفل و المملوك]

«فيلتقط الصبي والصبيّه» وإن ميّزا على الأقوى؛ لعدم استقلالهما

[شماره صفحه واقعى : ٩]

ص: ٢٥٧

١- هذا مذهب خليل النحوى، فإنّ ما جاء على «فُعَلَه» فهو اسم للفاعل. (هامش ر).

٢- كذا فى (ع)، وفى سائر النسخ: على.



بأنفسهما «ما لم يبلغا» فيمتنع التقاطهما حينئذٍ؛ لاستقلالهما وانتفاء الولاية عنهما.

نعم، لو خاف على البالغ التلف في مهلكه وجب إنقاذه كما يجب إنقاذ الغريق ونحوه.

والمجنون بحكم الطفل، وهو داخل في إطلاق التعريف وإن لم يخصّه بالتفصيل، وقد صرح بإدخاله في تعريف الدروس (١).

واحترز بقوله: «لا كافل له» عن معلوم الولي أو الملتقط «فإذا علم الأب أو الجد» (٢) وإن علا، والأم وإن صعدت «أو الوصي، أو الملتقط السابق» مع انتفاء الأولين (٣) لم يصح التقاطه و«سَلِّم إليهم» وجوباً؛ لسبق تعلق الحقّ بهم فيجبرون على أخذه.

«ولو كان اللقيط مملوكاً حُفظ» وجوباً «حتى يصل إلى المالك» أو وكيله. ويفهم من إطلاقه عدم جواز تملكه مطلقاً وبه صرح في الدروس (٤).

واختلف كلام العلماء، ففي القواعد قطع بجواز تملك الصغير بعد التعريف حوالاً (٥) وهو قول للشيخ (٦) لأنه مال ضائع يُخشى تلفه. وفي التحرير أطلق المنع

[شماره صفحه واقعی : ١٠]

ص: ٢٥٨

- ١- الدروس ٣:٧٣ حيث قال: اللقيط: كلّ صبيّ أو صبيّه أو مجنون ضائع لا كافل له.
- ٢- أطلق المصنّف الأب والجدّ، وزاد في الدروس [ ٣:٧٣ ] الأمّ وإن علت، ومحلّ النزاع غير محرز، فإنّ الحكم إن كان مختصّاً بمن يجب الإنفاق عليه فهو العمودان، وإن كان من يجب عليه الحضانه، فينبغي بناؤه على الخلاف فيمن يجب عليه، فإن قيل بتعدّيها إلى الأقارب يُعدّى هنا فينبغي تأمل ذلك. (منه رحمه الله) .
- ٣- بالكسر، والمراد: الأب والجدّ والوصي.
- ٤- الدروس ٣:٧٤.
- ٥- القواعد ٢:٢٠١، ولم يقيد بالحوال.
- ٦- المبسوط ٣:٣٢٨.

من تملكه محتجاً بأن العبد يتحفظ بنفسه كالإبل (١) وهو لا يتم في الصغير. وفي قول الشيخ قوه.

ويمكن العلم برقيته، بأن يراه يباع في الأسواق مراراً قبل أن يضيع، ولا يعلم مالكة، لا بالقرائن من اللون وغيره، لأصالة الحرّيه.

«ولا يضمن» لو تلف أو أبق «إلّا بالتفريط» للإذن في قبضه شرعاً، فيكون أمانه «نعم، الأقرب المنع من أخذه» أى أخذ المملوك «إذا كان بالغاً أو مراهقاً» أى مقارباً للبلوغ؛ لأنهما كالضالّه الممتنع بنفسها «بخلاف الصغير الذى لا قوه معه» على دفع المهلكات عن نفسه.

ووجه الجواز مطلقاً أنّه مال ضائع يُخشى تلفه. وينبغى القطع بجواز أخذه إذا كان مخوف التلف ولو بالإباق؛ لأنه معاونه على البرّ، ودفع لضروره المضطرّ، وأقلّ مراتبه الجواز. وبهذا يحصل الفرق بين الحرّ والمملوك، حيث اشترط فى الحرّ الصغر، دون المملوك؛ لأنّه لا يخرج بالبلوغ عن الماليه، والحرّ إنّما يُحفظ عن التلف، والقصد من لقطته حضانته وحفظه، فيختصّ بالصغير، ومن ثمّ قيل: إنّ المميّز لا يجوز لقطته (٢).

### [شروط الملتقط]

«ولا بدّ من بلوغ الملتقط وعقله» فلا يصحّ التقاط الصبى والمجنون، بمعنى أنّ حكم اللقيط فى يديهما ما كان عليه قبل اليد. ويُفهم من إطلاقه اشتراطهما دون غيرهما: أنّه لا يشترط رشده، فيصحّ من السفيه؛ لأنّ حضانه اللقيط ليست مالاً. وإنّما يُحجر على السفيه له، ومطلق كونه مولى عليه غير مانع.

واستقرب المصنّف فى الدروس اشتراط رشده؛ محتجاً بأنّ الشارع

[شماره صفحه واقعى : ١١]

ص: ٢٥٩

١- التحرير ٤:٤٤٨، الرقم ٦٠٤٤.

٢- قاله المحقّق الثانى فى جامع المقاصد ٦:٩٧ مع التقييد بكونه مراهقاً.

لم يَأْتَمَنهُ عَلَى مَالِهِ، فَعَلَى الطِّفْلِ وَمَالِهِ أَوْلَى بِالْمَنْعِ، وَلِأَنَّ الِاتِّقَاظَ ائْتِمَانٌ شَرْعِيٌّ وَالشَّرْعُ لَمْ يَأْتَمَنَّهُ (١).

وفيه نظر؛ لِأَنَّ الشَّارِعَ إِتْمَا لَمْ يَأْتَمَنَّهُ عَلَى الْمَالِ، لَا عَلَى غَيْرِهِ، بَلْ جَوَّزَ تَصَرُّفَهُ فِي غَيْرِهِ مُطْلَقًا وَعَلَى تَقْدِيرِ أَنْ يَوْجَدَ مَعَهُ مَالٌ يُمْكِنُ الْجَمْعُ بَيْنَ الْقَاعِدَتَيْنِ الشَّرْعِيَّتَيْنِ، وَهَمَا: عَدَمُ اسْتِئْثَانِ الْمُبَدَّرِ عَلَى الْمَالِ، وَتَأْهِيلِهِ لَغَيْرِهِ مِنَ التَّصَرُّفَاتِ الَّتِي مِنْ جَمَلَتِهَا الِاتِّقَاظُ وَالْحِضَانَةُ، فَيُؤْخَذُ الْمَالُ مِنْهُ خَاصَّةً.

نعم، لو قيل: إِنَّ صَحَّه التَّقَاظُ يَسْتَلْزِمُ وَجُوبَ إِنْفَاقِهِ، وَهُوَ مَمْتَنَعٌ مِنَ الْمُبَدَّرِ؛ لِاسْتِزْمَامِهِ التَّصَرُّفَ الْمَالِيَّ، وَجَعَلَ التَّصَرُّفَ فِيهِ لِآخِرٍ يَسْتَدْعَى الضَّرْرَ عَلَى الطِّفْلِ بِتَوْزِيْعِ أُمُورِهِ، أُمْكِنُ إِذْ تَحَقَّقَ الضَّرْرُ بِذَلِكَ، وَإِلَّا فَالْقَوْلُ بِالْجَوَازِ أَجُودٌ.

«وَحَرْيَّتُهُ» فَلَا عِبْرَةَ بِالتَّقَاظِ الْعَبْدِ «إِلَّا بِإِذْنِ السَّيِّدِ» لِأَنَّ مَنَافِعَهُ لَهُ، وَحَقَّهُ مُضَيِّقٌ، فَلَا يَتَفَرَّغُ لِلْحِضَانَةِ. أَمَّا لَوْ أُذِنَ لَهُ فِيهِ ابْتِدَاءً أَوْ آخِرَهُ عَلَيْهِ بَعْدَ وَضْعِ يَدِهِ جَازٌ، وَكَانَ السَّيِّدُ فِي الْحَقِيقَةِ هُوَ الْمَلْتَقِطُ وَالْعَبْدُ نَائِبُهُ، ثُمَّ لَا يَجُوزُ لِلْسَّيِّدِ الرَّجُوعُ فِيهِ.

وَلَا فَرْقَ بَيْنَ الْقِنِّ وَالْمَكَاتِبِ وَالْمُدَبَّرِ وَمَنْ تَحَرَّرَ بَعْضُهُ وَأُمُّ الْوَالِدِ، لِعَدَمِ جَوَازِ تَبَرُّعِ وَاحِدٍ مِنْهُمُ بِمَالِهِ وَلَا مَنَافِعِهِ إِلَّا بِإِذْنِ السَّيِّدِ. وَلَا يَدْفَعُ ذَلِكَ مَهَايَاهُ الْمَبْعُوضِ وَإِنْ وَفَى زَمَانُهُ الْمُخْتَصَّ بِالْحِضَانَةِ؛ لِعَدَمِ لُزُومِهَا، فَجَازَ تَطَرُّقُ الْمَانِعِ كُلِّ وَقْتٍ.

نعم، لو لم يوجد للقيط كافل غير العبد وخيف عليه التلف بالإبقاء فقد قال المصنّف في الدروس: إِنَّهُ يَجِبُ حَيْثُ ذِ عَلَى الْعَبْدِ التَّقَاظُ بِدُونِ إِذْنِ الْمَوْلَى (٢) وَهَذَا فِي الْحَقِيقَةِ لَا يَوْجِبُ إِلْحَاقَ حُكْمِ اللَّقْطَةِ، وَإِنَّمَا دَلَّتْ الضَّرُورَةُ عَلَى الْوَجُوبِ مِنْ

[شماره صفحه واقعی : ١٢]

ص: ٢٦٠

١- الدروس ٣:٧٦.

٢- الدروس ٣:٧٥.

حيث إنقاذ النفس المحترمة من الهلاك، فإذا وُجِدَ من له أهليته الالتقاط وجب عليه انتزاعه منه وسيده من الجملة؛ لانتفاء أهليته العبد له.

«وإسلامه إن كان اللقيط محكوماً بإسلامه» لانتفاء السبيل للكافر على المسلم، ولأنه لا يؤمن أن يفتنه عن دينه، فإن التقطه الكافر لم يُقرَّ في يده. ولو كان اللقيط محكوماً بكفره جاز التقاطه للمسلم وللکافر؛ لقوله تعالى: (وَ الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ (١)).

«قيل» والقائل الشيخ (٢) والعلامة في غير التحرير (٣): «وعدالته» لافتقار الالتقاط إلى الحضانه وهي استئمان لا يليق بالفاسق، ولأنه لا يؤمن أن يسترقه ويأخذ ماله.

والأكثر على العدم (٤) للأصل، ولأن المسلم محل الأمانه، مع أنه ليس استئماناً حقيقياً، ولانتقاضه بالتقاط الكافر مثله؛ لجوازه بغير خلاف.

وهذا هو الأقوى، وإن كان اعتبارها أحوط. نعم لو كان له مال فقد قيل باشتراطها؛ لأن الخيانه في المال أمر راجح الوقوع (٥).

ويشكل بإمكان الجمع بانتزاع الحاكم [ ماله ] (٦) منه كالمبذر. وأولى

[شماره صفحه واقعى : ١٣]

ص: ٢٦١

١- الأنفال: ٧٣.

٢- المبسوط ٣: ٣٤٠.

٣- القواعد ٢: ٢٠١، والإرشاد ١: ٤٤٠.

٤- منهم المحقق في الشرائع ٣: ٢٨٤، وتلميذه في كشف الرموز ونفى عنه الخلاف، واستقر به الشهيد في الدروس ٣: ٧٥-٧٦.

٥- قواه المحقق الثاني في جامع المقاصد ١٠٨: ٦.

٦- في المخطوطات: له.

بالجواز التقاط المستور (١) والحكم بوجوب نصب الحاكم (٢) مراقباً عليه لا يعلم به إلى أن تحصل الثقة به أو ضدّها فينتزع منه، بعيد.

### [احكام الالتقاط و اللقيط]

«وقيل»: يعتبر أيضاً «حضره (٣) فينتزع من البدوى ومن مريد السفر به» لأداء التقاطهما له إلى ضياع نسبه بانتقالهما عن محلّ ضياعه الذى هو مظنه ظهوره.

ويضعّف بعدم لزوم ذلك مطلقاً، بل جاز العكس، وأصالة عدم الاشتراط تدفعه، فالقول بعدمه أوضح.

وحكايته اشتراط هذين قولاً يدلّ على تمريضه، وقد حكم فى الدروس بعدمه (٤) ولو لم يوجد غيرهما لم ينتزع قطعاً، وكذا لو وُجد مثلهما.

والواجب على الملتقط حضائته بالمعروف، وهو تعهّده والقيام بضروره تربيته بنفسه أو غيره ولا يجب عليه الإنفاق عليه من ماله ابتداءً، بل من مال اللقيط الذى وجد تحت يده، أو الموقوف على أمثاله، أو الموصى به لهم بإذن الحاكم مع إمكانه، وإلّا أنفق بنفسه ولا ضمان.

«و» مع تعذّره «ينفق عليه من بيت المال» برفع الأمر إلى الإمام؛ لأنّه معدّ للمصالح وهو من جملتها «أو الزكاه» من سهم الفقراء والمساكين، أو سهم سبيل الله إن اعتبرنا البسط، وإلّا فمنها مطلقاً. ولا يترتب أحدهما على الآخر.

[شماره صفحه واقعى : ١٤]

ص: ٢٦٢

- ١- من لا يُعلم عدالته ولا فسقه.
- ٢- هذا الحكم اختاره العلامة فى التذكرة [ ٢:٢٧٠ الحجريه ] مع اشتراط العدالة، ويضعّف بأنّ تمكّنه من المال مع عدم الشرط غير جائز. (منه رحمه الله).
- ٣- قاله الشيخ فى المبسوط ٣:٣٤٠-٣:٣٤١.
- ٤- الدروس ٣:٧٦.

«فإن تعذر» ذلك كله «استعان» الملتقط «بالمسلمين» ويجب عليهم مساعدته بالنفقة كفايه؛ لوجوب إعانه المحتاج كذلك مطلقاً، فإن وُجد متبرّع منهم، وإلّا كان الملتقط وغيره ممن لا ينفق إلّا بتّيه الرجوع سواء في الوجوب.

«فإن تعذر أنفق» الملتقط «ورجع عليه» بعد يساره «إذا نواه» ولو لم ينو كان متبرّعاً لا رجوع له، كما لا رجوع له لو وجد المعين المتبرّع فلم يستعن به. ولو أنفق غيره بتّيه الرجوع فله ذلك.

والأقوى عدم اشتراط الإشهاد في جواز الرجوع وإن توقّف ثبوته عليه بدون اليمين.

ولو كان اللقيط مملوكاً ولم يتبرّع عليه متبرّع بالنفقة رفع أمره إلى الحاكم لينفق عليه، أو يبيعه في النفقه، أو يأمره به. فإن تعذر أنفق عليه بتّيه الرجوع ثمّ باعه فيها إن لم يمكن بيعه تدريجاً.

«ولا ولاء عليه للملتقط» ولا لغيره من المسلمين -خلافاً للشيخ (١)- بل هو سائبه يتولّى من شاء، فإن مات ولا وارث له فميراثه للإمام.

«وإذا خاف» واجده «عليه التلف وجب أخذه كفايه» كما يجب حفظ كلّ نفس محترمه عنه مع الإمكان «وإلّا» يخف عليه التلف «استحبّ» أخذه؛ لأصالة عدم الوجوب مع ما فيه من المعاونه على البرّ.

وقيل: بل يجب كفايه مطلقاً؛ لأنّه مُعرّض للتلف، ولو وجوب إطعام المضطرّ (٢) واختاره المصنّف في الدروس (٣).

[شماره صفحه واقعى : ١٥]

ص: ٢٦٣

١- النهايه: ٣٢٣.

٢- قاله الشيخ في المبسوط ٣: ٣٣٦، واختاره العلّامة في القواعد ٢: ٢٠٠، والإرشاد ١: ٤٤١، ونسبه في غايه المرام ٤: ١٤٥ إلى المشهور.

٣- الدروس ٣: ٧٦.

وقيل: يستحبّ مطلقاً؛ لأصالة البراءة (١) ولا يخفى ضعفه.

«وكلّ ما بيده» عند التقاطه من المال أو المتاع كملبوسه والمشدود في ثوبه «أو تحته» كالفراش والدابّة المركوبه له «أو فوقه» كاللحاف والخيمه والفسطاط التي لا مالِك لها معروف «فله» لدلاله اليد ظاهراً على الملك. ومثله ما لو كان بيده قبل الالتقاط ثمّ زالت عنه لعارض، كطائر أفلت من يده ومتاع غُصِب منه أو سَقَط.

لا ما بين يديه، أو إلى جانبه (٢) أو على دكّه هو عليها، على الأقوى.

«ولا ينفق منه» عليه الملتقط ولا غيره «إلّا بإذن الحاكم» لأنّه وليّه مع إمكانه، أمّا مع تعذّره فيجوز للضرورة، كما سلف (٣).

«ويستحبّ الإشهاد على أخذه» صيانته له ولنسبه وحرّيته، فإنّ اللقطة يشيع أمرها بالتعريف، ولا تعريف للقيط إلّا على وجه نادر. ولا يجب؛ للأصل.

«ويحكم بإسلامه إن التقط في دار الإسلام» مطلقاً «أو في دار الحرب وفيها مسلم» يمكن تولّده منه وإن كان تاجراً أو أسيراً «وعاقلته الإمام» دون الملتقط إذا لم يتوال أحداً بعد بلوغه ولم يظهر له نسب، فديه جنايته خطأً عليه، وحقّ قصاصه نفساً له، وطرفاً للقيط بعد بلوغه قصاصاً وديه. ويجوز تعجيله للإمام قبله، كما يجوز ذلك للأب والجدّ على أصحّ القولين (٤).

[شماره صفحه واقعى : ١٦]

ص: ٢٦٤

١- قاله المحقّق في الشرائع ٣:٢٨٥، والمختصر النافع: ٢٦١.

٢- في (ف) و (ر): جانيبه.

٣- سلف في الصفحة ١٤.

٤- اختاره المحقّق في الشرائع ٣:٢٨٦، والعلامه في الإرشاد ١:٤٤١، ونسبه في المسالك ١٢:٤٧٨ إلى الأكثر. والقول الآخر للشيخ في المبسوط ٣:٣٤٦.

«ولو اختلفا» الملتقط واللقيط بعد البلوغ «في الإنفاق» فادّعا الملتقط وأنكره اللقيط «أو» اتّفقا على أصله واختلفا في «قدره حلف الملتقط في» قدر «المعروف» لدلاله الظاهر عليه وإن عارضه الأصل. أمّا ما زاد على المعروف فلا يلتفت إلى دعواه فيه؛ لأنّه على تقدير صدقه مفرط. ولو قدّ عرض حاجه إليه (١) فالأصل عدمها، ولا ظاهر يعضدها.

«ولو تشاح ملتقطان» جامعان للشرائط في أخذه قدّم السابق إلى أخذه فإن استويا «أقرع» بينهما وحُكم به لمن أخرجته القرعه، ولا يُشرك بينهما في الحضانه؛ لما فيه من الإضرار باللقيط أو بهما «ولو ترك أحدهما للآخر جاز» لحصول الغرض، فيجب على الآخر الاستبداد به.

واحترزنا بجمعهما للشرائط عمّا لو تشاح مسلم وكافر، أو عدل وفاسق حيث يشترط العدالة، أو حرّ وعبد، فيرجح الأول بغير قرعه وإن كان الملقوط كافراً في وجه.

وفي ترجيح البلدي على القروي، والقروي على البدوي، والقارّ على المسافر، والموسر على المعسر، والعدل على المستور، والأعدل على الأنقص، قول (٢) مأخذه النظر إلى مصلحه اللقيط في إثارة الأكل.

والأقوى اعتبار جواز الالتقاط خاصّه.

«ولو تداعى بنوّته اثنان ولا- بينه» لأحدهما، أو لكلّ منهما بينه «فالقرعه» لأنّه من الأمور المشكله وهي لكلّ أمرٍ مشكل «ولا ترجيح» لأحدهما «بالإسلام» وإن كان اللقيط محكوماً بإسلامه ظاهراً «على قول

[شماره صفحه واقعي : ١٧]

ص: ٢٦٥

١- ما زاد على المعروف.

٢- نسبة في مفتاح الكرامه ٦:٩١ إلى التذكرة، أنظر التذكرة (الحجريّه) ٢:٢٧١.



الشيخ» في الخلاف؛ لعموم الأخبار فيمن تداعوا نسباً (١) ولتكافؤهما (٢) في الدعوى.

ورجح في المبسوط دعوى المسلم؛ لتأيده بالحكم بإسلام اللقيط على تقديره (٣).

ومثله تنازع الحرّ والعبد مع الحكم بحرّيه اللقيط. ولو كان محكوماً بكفره أو رقه أشكال الترجيح. وحيث يحكم به للكافر يحكم بكفره على الأقوى؛ للتبعيه.

«و» كذا «لا» ترجيح «بالالتقاط» بل الملتقط كغيره في دعوى نسبه؛ لجواز أن يكون قد سقط منه أو نبذته ثم عاد إلى أخذه، ولا ترجيح لليد في النسب. نعم، لو لم يعلم كونه ملتقطاً ولا صرح ببنوته فادّعاه غيره فنازعه، فإن قال: «هو لقيط وهو ابني» فهما سواء، وإن قال: «هو ابني» واقتصر ولم يكن هناك بينه على أنه التقطه، فقد قرب في الدروس ترجيح دعواه عملاً بظاهر اليد (٤).

[شماره صفحه واقعى : ١٨]

ص: ٢٦٦

١- الخلاف ٣:٥٩٦، المسأله ٢٥ من اللقطه.

٢- يجوز في نحو هذه الهمزه كتبها ياءً وواواً؛ لأنها وإن كانت متطرفه إلا أنها في حكم المتوسطه بسبب اتصالها بالضمير، فتكتب على نحو ما تخفف وفي تخفيفها وجهان، وكذا في كتابتها. (منه رحمه الله).

٣- المبسوط ٣:٣٥٠.

٤- الدروس ٣:٨٠.

[في الماخوذ]

«وتسمى (١) ضالّه، وأخذه في صورهِ الجواز مكروه» للنهي عنه في أخبار كثيره (٢) المحمول على الكراهه جمعاً «ويستحبّ الإِشهاد» على أخذ الضالّه «ولو تحقّق التلف لم يُكره» بل قد يجب كفايه إذا عرف مالکها، وإلّا أبيع خاصّه.

«والبعير وشبهه» من الدابّه والبقره ونحوهما «إذا وُجد في كلاء وماء» في حاله كونه «صحيحاً» غير مكسور ولا مريض، أو صحيحاً وإن لم يكن في كلاء وماء «ترك» لامتناعه، ولا يجوز أخذه حينئذٍ بتيه التملك مطلقاً.

وفي جوازه بتيه الحفظ لمالکهِ قولان (٣): من إطلاق الأخبار بالنهي

[شماره صفحہ واقعی : ١٩]

ص: ٢٦٧

١- في (ق) و (س): يُسمى.

٢- أنظر الوسائل ١٧:٣٤٩، الباب الأوّل من أبواب اللقطه، الحديث ٧-١٠، وغيرها في الباب وغيره.

٣- القول بالجواز للحفظ للعلّامه في التذکره (الحجریه) ٢:٢٦٩. والقول بعدم الجواز للشيخ في المبسوط ٣:٣١٩.

والإحسان (١) وعلى التقديرين «فيضمن بالأخذ» حتى يصل إلى مالكة، أو إلى الحاكم مع تعذره.

«ولا يرجع أخذه بالنفقة» حيث لا يرجح أخذه؛ لتبرّعه بها. أمّا مع وجوبه أو استحبابه فالأجود جوازه مع نيّته؛ لأنه محسن، ولأنّ إذن الشارع له في الأخذ مع عدم الإذن في النفقة ضرر وحرّج.

«ولو تُرك من جُهد» وعطب لمرض أو كسر أو غيرهما «لا في كلاءٍ وماء أبيح» أخذه ومَلِكَه الآخذ وإن وُجد مالكة وعينه قائمه في أصحّ القولين (٢) لقول الصادق عليه السلام في صحيحه عبد الله بن سنان: «من أصاب مالا أو بغيراً في فلاة من الأرض قد كلّت وقامت وقد سيّبها صاحبها لمّا لم تتبعه، فأخذها غيره، فاقام عليها وأنفق نفقه حتى أحيها من الكلال ومن الموت فهي له ولا سبيل له عليها، وإنما هي مثل الشيء المباح» (٣) وظاهره أنّ المراد بالمال ما كان من الدوابّ التي تحمل ونحوها، بدليل قوله: «قد كلّت وقامت وقد سيّبها صاحبها لمّا لم تتبعه».

والظاهر أنّ الفلاة المشتملة على كلاء دون ماء أو بالعكس بحكم عادتهما؛ لعدم قوام الحيوان بدونهما، ولظاهر قول أمير المؤمنين عليه السلام: «إنّه إن تركها في

[شماره صفحه واقعى : ٢٠]

ص: ٢٦٨

- ١- أى قاعده الإحسان المستنده إلى قوله تعالى: مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلِ التَّوْبَةِ: ٩١.
- ٢- اختاره العلامه فى التحرير ٤:٤٥٨، ذيل الرقم ٦٠٥٧، والشهيد فى الدروس ٣:٨٢، والمحقق الثانى فى جامع المقاصد ٦:١٣٩، واعتمد عليه فى غايه المرام ٤:١٥٠. والقول الآخر قواه الفخر فى الإيضاح ٢:١٤٨، وقال: والأقوى عندى أنّ لمالكها أخذها.
- ٣- الوسائل ١٧:٣٦٤، الباب ١٣ من أبواب اللقطه، الحديث ٢.

غير كلاء ولا ماء فهي للذي أحياها» (١).

«والشاه في الفلاه» التي يُخاف عليها فيها من السباع «تؤخذ» جوازاً «لأنها لا تمتنع من صغير السباع» فهي كالتالفه، ولقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «هي لك أو لأخيك أو للذئب» (٢) «وحينئذٍ يملكها إن شاء، وفي الضمان» لملكها على تقدير ظهوره أو كونه معلوماً «وجه» جزم به المصنّف في الدروس (٣) لعموم قول الباقر عليه السلام: «فإذا جاء طالبه ردّه إليه» (٤) ومتى ضمن عينها ضمن قيمتها. ولا ينافى ذلك جواز تملكها بالقيمة على تقدير ظهوره؛ لأنه ملك متزلزل.

ووجه العدم: عموم صحيحه ابن سنان السابقه وقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «هي لك. . .» إلى آخره فإن المتبادر منه عدم الضمان مطلقاً، ولا ريب أنّ الضمان أحوط.

وهل يتوقّف تملكها على التعريف؟ قيل: نعم (٥) لأنها مال، فيدخل في عموم الأخبار (٦).

والأقوى العدم؛ لما تقدّم. وعليه فهو سيّنه كغيرها من الأموال «أو يبقياها» في يده «أمانه» إلى أن يظهر مالها أو يوصله إليها إن كان معلوماً «أو يدفعها إلى الحاكم» مع تعذّر الوصول إلى المالك، ثم الحاكم يحفظها أو يبيعها.

[شماره صفحه واقعى : ٢١]

ص: ٢٦٩

- ١- الوسائل ١٧:٣٦٤، الباب ١٣ من أبواب اللقطة، الحديث ٣.
- ٢- الوسائل ١٧:٣٦٤، الباب ١٣ من أبواب اللقطة، الحديث ٥.
- ٣- الدروس ٣:٨٢.
- ٤- الوسائل ١٧:٣٥٤، الباب ٤ من أبواب اللقطة، الحديث ٢.
- ٥- لم نعثر على القائل بالتوقّف، نعم في التحرير ٤:٤٦٠، ذيل الرقم ٦٥:٦٠٦: والوجه وجوب التعريف.
- ٦- أنظر الوسائل ١٧:٣٤٩، الباب ٢ من أبواب اللقطة.

«وقيل» والقائل الشيخ في المبسوط (١) والعلامة (٢) وجماعه (٣) بل أسنده في التذكرة إلى علمائنا (٤) مطلقاً: «وكذا» حكم «كل ما لا يمتنع» من الحيوان «من صغير السباع» بعدو ولا طيران ولا قوه وإن كان من شأنه الامتناع إذا كُمل كصغير الإبل والبقر، ونسبه المصنّف إلى القيل؛ لعدم نصّ عليه بخصوصه، وإنما ورد على «الشاه» فيبقى غيرها على أصاله البقاء على ملك المالك، وحينئذٍ فيلزمها حكم اللقطة، فتعرّف سنه، ثم يتملّكها إن شاء أو يتصدّق بها، لكن في قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «هي لك أو لأخيك أو للذئب» إيماء إليه، حيث إنّها لا تمتنع من السباع. ولو أمكن امتناعها بالعدو كالظباء (٥) أو الطيران لم يجز أخذها مطلقاً إلا أن يخاف ضياعها، فالأقرب الجواز بتيه الحفظ للمالك.

وقيل يجوز أخذ الضالّة مطلقاً بهذه التّيه (٦) وهو حسن؛ لما فيه من الإعانة والإحسان، وتُحمل أخبار النهي على الأخذ بتيه التملّك. والتعليل بكونها محفوظة بنفسها غير كافٍ في المنع؛ لأنّ الأثمان (٧) كذلك حيث كانت مع جواز التقاطها بتيه التعريف وإن فارقتها بعد ذلك في الحكم.

[شماره صفحه واقعي : ٢٢]

ص: ٢٧٠

- 
- ١- المبسوط ٣:٣٢٠.
  - ٢- التحرير ٤:٤٥٨، الرقم ٦٠٦٠، والإرشاد ٢:٤٤٢، والقواعد ٢:٢٠٦.
  - ٣- مثل ابن إدريس في السرائر ٢:١٠١، والمحقق الثاني في جامع المقاصد ٦:١٤٠-١٤١، والصيمري في غايه المرام ٤:١٥١، وابن فهد الحلّي في المهذب البارع ٤:٣٠٢، والمقتصر: ٣٥٤.
  - ٤- التذكرة (الحجريّه) ٢:٢٦٧.
  - ٥- جمع ظبي، وهو الغزال.
  - ٦- قاله العلامة في التذكرة (الحجريّه) ٢:٢٦٩.
  - ٧- المراد بها غير اللقيط والضالّة من الأموال، لا الثمن المصطلح.

«ولو وُجِدَت الشاه في العمران» وهي التي لا- يُخاف عليها فيها من السباع، وهي ما قرب من المساكن «احتبسها» الواجد «ثلاثه أيام» من حين الوجدان «فإن لم يجد صاحبها باعها وتصدّق بثمنها» وضمن إن لم يرض المالك على الأقوى. وله إبقاؤها بغير بيع وإبقاء ثمنها أمانه إلى أن يظهر المالك أو يئأس منه، ولا ضمان حينئذٍ إن جاز أخذها كما يظهر من العبارة. والذي صرح به غيره (1) عدم جواز أخذ شيء من العمران، ولكن لو فعل لزمه هذا الحكم في الشاه.

وكيف كان، فليس له تملكها مع الضمان على الأقوى؛ للأصل وظاهر النص (2) والفتوى عدم وجوب التعريف حينئذٍ.

وغير الشاه يجب مع أخذه تعريفه سنه كغيره من المال، أو يحفظه لمالكة من غير تعريف، أو يدفعه إلى الحاكم.

«ولا يشترط في الآخذ» باسم الفاعل شيء من الشروط المعتبره في آخذ اللقيط وغيرها «إلا الآخذ» - بالمصدر - بمعنى أنه يجوز التقاطها في موضع الجواز للصغير والكبير والحرّ والعبد والمسلم والكافر؛ للأصل «فتقرّ يد العبد» على الضالّه مع بلوغه وعقله «و» يد «الوليّ على لقطه غير الكامل» من طفل ومجنون وسفيه، كما يجب عليه حفظ ماله؛ لأنه لا يؤمن على إتلافه، فإن أهمل الوليّ ضمن. ولو افتقر إلى تعريف تولّاه الوليّ ثمّ يفعل بعده الأولى للملتقط من تملكه وغيره.

[شماره صفحه واقعى : ٢٣]

ص: ٢٧١

- ١- مثل المحقق في الشرائع ٣:٢٨٩، والعلّامة في القواعد ٢:٢٠٦، والتحرير ٤:٤٥٩، الرقم ٦٠٦٢، ونسبه في التنقيح الرائع ٤:١١٣ إلى المشهور وقال فيه: ولا نعلم فيه خلافاً إلّا من الشيخ في المبسوط.
- ٢- أنظر الوسائل ١٧:٣٦٥، الباب ١٣ من أبواب اللقطه، الحديث ٦.

«والإنفاق» على الضالّه «كما مرّ» (١) في الإنفاق على اللقيط: من أنّه مع عدم بيت المال والحاكم ينفق ويرجع مع نيّته على أصحّ القولين (٢) لوجوب حفظها، ولا يتمّ إلّا بالإنفاق، والإيجاب إذن من الشارع فيه، فيستحقّه مع نيّته.

وقيل: لا يرجع هنا (٣) لأنّه إنفاق على مال الغير بغير إذنه، فيكون متبرّعاً. وقد ظهر ضعفه.

ولا يشترط الإشهاد على الأقوى؛ للأصل.

«ولو انتفع» الآخذ بالظهر والدّرّ والخدمه «قاصّ» المالك بالنفقة، ورجع ذو الفضل بفضله.

وقيل: يكون الانتفاع بإزاء النفقه مطلقاً (٤) وظاهر الفتوى جواز الانتفاع لأجل الإنفاق، سواء قاصّ أم جعله عوضاً.

«ولا يضمن» الآخذ الضالّه حيث يجوز له أخذها «إلّا بتفريط (٥)» والمراد به ما يشمل التعدّي «أو قصد التملك» في موضع جوازه وبدونه (٦) ولو قبضها في غير موضع الجواز ضمن مطلقاً؛ للتصرّف في مال الغير عدواناً.

[شماره صفحه واقعى : ٢٤]

ص: ٢٧٢

- 
- ١- مرّ في الصفحة ١٥.
  - ٢- وهو قول الأكثر كما في جامع المقاصد ١٤٥:٦، والأشهر كما في المسالك ٥٠٤:١٢، واختاره المفيد في المقنعه: ٦٤٨، والشيخ في النهاية: ٣٢٣-٣٢٤، والمحقّق في الشرائع ٢٩٠:٣، والمختصر النافع: ٢٦١، وغيرهم.
  - ٣- قاله ابن إدريس في السرائر ١٠٧:٢، وانظر ١١٠ أيضاً.
  - ٤- قاله الشيخ في النهاية: ٣٢٤.
  - ٥- في (ش) و (ر) ونسخه (س) من المتن: بالتفريط.
  - ٦- أي بدون التفريط.

[لقطه الحرم و احكامها]

غير الحيوان مطلقاً «وما كان» منه «فى الحرم حرم أخذه» بتية التملك مطلقاً قليلاً كان أم كثيراً؛ لقوله تعالى: (أَ وَ لَمْ يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا آمِنًا) (١) وللأخبار الدالة على النهى عنه مطلقاً (٢) وفى بعضها عن الكاظم عليه السلام: «لقطه الحرم لا تمس بيد ولا رجل، ولو أن الناس تركوها لجاها صاحبها وأخذها» (٣) وذهب بعضهم إلى الكراهه مطلقاً (٤) استضعافاً لدليل التحريم، أما فى الآيه فمن حيث الدلالة، وأما فى الخبر فمن جهه السند (٥) واختاره المصنّف فى الدروس (٦) وهو أقوى.

[شماره صفحه واقعى : ٢٥]

ص: ٢٧٣

١- العنكبوت: ٦٧.

٢- انظر الوسائل ٩: ٣٦١-٣٦٢، الباب ٢٨ من أبواب مقدّمات الطواف، و ١٧: ٣٦٨، الباب ١٧ من أبواب اللقطه.

٣- الوسائل ١٧: ٣٤٨، الباب الأول من أبواب اللقطه، الحديث ٣.

٤- قاله الشيخ فى الخلاف ٣: ٥٧٩، المسأله ٣ من اللقطه، والمحقق فى الشرائع ٣: ٢٩٢.

٥- وذلك لإرساله، أنظر المسالك ١٢: ٥١٣.

٦- الدروس ٣: ٨٦.



«و» على التحريم «لو أخذه حَفِظَه لربّه، وإن تلف بغير تفريط لم يضمن» لأنّه يصير بعد الأخذ أمانه شرعيّه.

ويُشكل ذلك على القول بالتحريم؛ لنهى الشارع عن أخذها فكيف يصير أمانه منه؟ والمناسب للقول بالتحريم ثبوت الضمان مطلقاً «وليس له تملكه» قبل التعريف ولا بعده «بل يتصدّق به» بعد التعريف حولاً عن مالكة، سواء قلّ أم كثر؛ لروايه عليّ بن أبي حمزة عن الكاظم عليه السلام قال: «سألته عن رجل وجد ديناراً فى الحرم فأخذه قال: بئس ما صنع! ما كان ينبغى له أن يأخذه. قال: قلت: قد ابتلى بذلك، قال: يُعرّفه [ سنه ] (١) قلت: فإنّه قد عرّفه فلم يجد له ناعماً (٢) فقال: يرجع إلى بلده فيتصدّق به على أهل بيت من المسلمين، فإن جاء طالبه فهو له ضامن» (٣).

وقد دلّ الحديث بإطلاقه على عدم الفرق بين القليل والكثير فى وجوب تعريفه مطلقاً وعلى تحريم الأخذ، وكذلك على ضمان المتصدّق لو كره المالك. لكن ضعف سنده (٤) يمنع ذلك كلّه.

والأقوى ما اختاره المصنّف فى الدروس (٥) من جواز تملك ما نقص عن الدرهم ووجوب تعريف ما زاد، كغيره.

«وفى الضمان» لو تصدّق به بعد التعريف وظهر المالك فلم يرضَ

[شماره صفحه واقعى : ٢٦]

ص: ٢٧٤

١- لم يرد فى التهذيب والوسائل.

٢- فى التهذيب والوسائل: باغياً.

٣- الوسائل ١٧:٣٦٨، الباب ١٧ من أبواب اللقطة، الحديث ٢.

٤- وضعف سنده بعليّ بن أبي حمزة، فإنّه ضعيف واقفى. المسالك ١٦:٢٩٢.

٥- الدروس ٣:٨٦.

بالصدقه «خلاف» منشؤه من دلالة الخبر السالف على الضمان، وعموم قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «على اليد ما أخذت حتى تؤدى» (١) وإتلافه مال الغير بغير إذنه. ومن كونه أمانه قد دفعها بإذن الشارع فلا يتعقبه الضمان، ولأصالة البراءة. والقول بضمان ما يجب تعريفه أقوى.

### [لقطه غير الحرم و احكامها]

«ولو أخذه بتيه الإنشاد» والتعريف «لم يحرم» وإن كان كثيراً؛ لأنه محسن. والأخبار الدالّة على التحريم مطلقه، وعمل بها الأكثر (٢) مطلقاً، ولو تمت لم يكن التفصيل جيداً.

«ويجب تعريفه حولاً على كلّ حال» قليلاً كان أم كثيراً أخذه بتيه الإنشاد أم لا؛ لإطلاق الخبر السالف (٣) وقد عرفت ما فيه.

«وما كان في غير الحرم يحلّ منه» ما كان من الفضّة «دون الدرهم» أو ما كانت قيمته دونه لو كان من غيرها «من غير تعريف» ولكن لو ظهر مالكة وعينه باقيه وجب ردّه عليه على الأشهر. وفي وجوب عوضه مع تلفه قولان (٤) مأخذهما: أنه تصرف شرعي فلا يتعقبه ضمان. وظهور الاستحقاق.

[شماره صفحه واقعى : ٢٧]

ص: ٢٧٥

١- المستدرک ١٧:٨٨، الباب الأوّل من كتاب الغصب، الحديث ٣.

٢- مثل الشيخ في المبسوط ٣:٣٢١، والنهاية: ٢٨٤ و ٣٢٠، وابن إدريس في السرائر ٢:١٠١، والعلامة في القواعد ٢:٢٠٧، وقال المحقّق الثاني في جامع المقاصد ٦:١٤٧: هذا هو المشهور والأصحّ. . . وهو المختار.

٣- يعنى خبر على بن أبى حمزه، وقد تبّهنا هناك على عدم ورود كلمه «سنه» فى الخبر.

٤- القول بالضمان للعلامة فى التحرير ٤:٤٦٣، والقواعد ٢:٢٠٩، ووجهه المحقّق الثاني فى جامع المقاصد ٦:١٥٩. والقول بعدم الضمان للشيخ فى النهاية: ٣٢٠، والحلبى فى الكافى: ٣٥٠، وابن زهره فى الغنيه: ٣٠٣، ونسبه فى المختلف ٦:٩٢ إلى المشهور.

«وما عداه» وهو ما كان بقدر الدرهم أو أزيد عيناً أو قيمه «يتخبر الواجد فيه بعد تعريفه حولاً» عقيب الالتقاط مع الإمكان متتابعاً بحيث يعلم السامع أنّ التالي تكرر لمتلوّه، وليكن في موضع الالتقاط مع الإمكان إن كان بلداً، ولو كان بريّه عزّف من يجده فيها ثمّ أكمله إذا حضر في بلده. ولو أراد السفر قبل التعريف في بلد الالتقاط أو إكماله، فإن أمكنه الاستنابه فهي أولى، وإلا عزّفه في بلده بحيث يشتهر خبره، ثمّ يكمله في غيره. ولو أخره عن وقت الالتقاط اختياراً أثمّ واعتبر الحول من (١) حين الشروع، ورتّب عليه أحكامه مطلقاً على الأقوى. ويجوز التعريف «بنفسه وبغيره» لحصول الغرض بهما، لكن يشترط في النائب العدالة أو الأطلاع (٢) على تعريفه المعتبر شرعاً؛ إذ لا يُقبل إخبار الفاسق «بين الصدقه به» على مستحقّي الزكاه لحاجته، وإن اتّحد وكثرت (٣) «والتملك» بتيّته.

«ويضمن» لو ظهر المالك «فيهما» في الثاني مطلقاً، وفي الأول إذا لم يرض بالصدقه. ولو وجد العين باقيه، ففي تعيين رجوعه بها لو طلبها، أو تخير الملتقط بين دفعها ودفع البدل مثلاً أو قيمه، قولان (٤) ويظهر من

[شماره صفحه واقعي : ٢٨]

ص: ٢٧٦

- ١- لم يرد «من» في (ع) و (ف).
- ٢- أي اطلاع الواجد.
- ٣- يعني اتّحد المستحقّ وكثرت اللقطه.
- ٤- القول بوجوب ردّ العين للمحقّق الثاني، أنظر جامع المقاصد ٦:١٦٨ و ١٨٦، ونسبه في مفتاح الكرامه ٦:١٨٣ إلى ظاهر النهايه والمبسوط والمراسم والسرائر، بل والمقنعه والوسيله. والقول بالتخير للمحقّق في الشرائع ٣:٢٩٥، والعلّامه في القواعد ٢:٢١٣، ونسبه في المسالك ١٢:٥٤٨ إلى أشهر القولين.

الأخبار (١)الأول، واستقرب المصنّف في الدروس (٢)الثاني.

ولو عابت ضمن أرشها ويجب قبوله معها على الأول، وكذا على الثاني على الأقوى. والزيادة المتّصلة للمالك، والمنفصلة للملتقط. أما الزوائد قبل تيه التملك فتابعه للعين.

والأقوى أنّ ضمانها لا- يحصل بمجرد التملك أو الصدقه، بل بظهور المالك، سواء طالب أم لم يطالب، مع احتمال توقّفه على مطالبته أيضاً، ولا يشكل بأنّ استحقاق المطالبه يتوقّف على ثبوت الحقّ، فلو توقّف ثبوته عليه دار؛ لمنع توقّفه على ثبوت الحقّ، بل على إمكان ثبوته، وهو هنا كذلك.

وتظهر الفائده في عدم ثبوته ديناً في ذمته قبل ذلك، فلا يقسّط عليه ماله لو أفلس. ولا يجب الإيصاء به ولا يُعدّ مديوناً ولا غارماً بسببه، ولا يطالبه به في الآخرة لو لم يظهر في الدنيا، إلى غير ذلك.

«وبين إبقائه» في يده «أمانه» موضوعاً في حرز أمثاله «ولا يضمن» ما لم يفرّط.

هذا إذا كان ممّا لا يضرّه البقاء كالجواهر «ولو كان ممّا لا يبقى» كالطعام «قومه على نفسه» أو باعه وحفظ ثمنه ثمّ عزّفه «أو دفعه إلى الحاكم» إن وجد، وإلّا تعيّن عليه الأول، فإنّ أخلّ به فتلف أو عاب ضمن. ولو كان ممّا يتلف على تطاول الأوقات لا عاجلاً كالثياب تعلق الحكم بها عند خوف التلف.

«ولو افتقر إبقاؤه إلى علاج» كالرطب المفتقر إلى التجفيف «أصلحه الحاكم ببعضه» بأن يجعل بعضه عوضاً عن إصلاح الباقي أو يبيع بعضه وينفقه

[شماره صفحه واقعي : ٢٩]

ص: ٢٧٧

١- أنظر الوسائل ١٧:٣٤٩، الباب ٢ من أبواب اللقطه، الحديث الأول.

٢- الدروس ٣:٩٠.

عليه وجوباً، حذراً من تلف الجميع. ويجب على الملتقط إعلامه بحاله إن لم يعلم، ومع عدمه يتولاه بنفسه، حذراً من الضرر بتركه.

### [ ما يكره التقاطه ]

«ويُكره التقاط» ما تكثر منفعتة وتقل قيمته مثل «الإداوه» - بالكسر - وهي المِطهره، به (١) أيضاً «والنعل» غير الجلد؛ لأنَّ المطروح منه مجهولاً - ميتة، أو يُحمل (٢) على ظهور أمارات تدلُّ على ذكاته، فقد يظهر من المصنّف في بعض كتبه (٣) التعويل عليها، وذكره هنا مطلقاً تبعاً للروايه (٤) ولعلّها تدلُّ على الثاني «والمخصره» - بالكسر - وهي كلّما اختصره الإنسان بيده فأمسكه من عصى ونحوها قاله الجوهري (٥) والكلام فيها إذا كانت جلدًا - كما هو الغالب - كما سبق «والعصا» وهي على ما ذكره الجوهري (٦) أخصّ من المخصره، وعلى المتعارف (٧) غيرها «والشّظاظ» - بالكسر - خشبه محدّده الطرف تدخل في عروه الجوّالقين (٨) ليجمع بينهما عند حملهما على البعير، والجمع أشّظّه «والحبل والوتد» بكسر وسطه «والعقال» - بالكسر - وهو حبل يُشدّ به قائمه البعير.

[شماره صفحه واقعى : ٣٠]

ص: ٢٧٨

- ١- أى بالكسر.
- ٢- يعنى يُحمل إطلاق المتن.
- ٣- أنظر الذكري ٣٠:٣-٣١.
- ٤- أنظر الوسائل ١٧:٣٦٣، الباب ١٢ من أبواب اللقطه، الحديث ٢.
- ٥- الصحاح ٢:٦٤٦ (خصر).
- ٦- لم نعثر على التصريح به، ولعله ينظر إلى ما ذكره آنفاً عنه.
- ٧- كان المتعارف إطلاق المخصره على السوط ونحوه (هامش ر).
- ٨- الجوّالق: وعاء من صوف أو شعر (فارسيه).

وقيل: يحرم بعض هذه (١)؛ للنهي عن مسّه.

«ويكره أخذ اللقطة» مطلقاً وإن تأكدت في السابق؛ لما روى عن عليّ عليه السلام: «إياكم واللقطة، فإنها ضالّة المؤمن، وهي من حريق النار» (٢) وعن الصادق عليه السلام: «لا يأخذ (٣) الضالّة إلّا الضالّون» (٤) وحرّمها بعضهم (٥) لذلك. وحمل النهى على أخذها بتيه عدم التعريف، وقد روى في الخبر الثاني زياده «إذا لم يعرفوها» (٦) «وخصوصاً من الفاسق والمعسر» لأنّ الأول ليس أهلاً لحفظ مال الغير بغير إذنه، والثاني يضرّ بحال المالك إذا ظهر وقد تملّك. وإنّما جاز مع ذلك؛ لأنّ اللقطة في معنى الاكتساب، لا استئمان محض.

هذا إذا لم يعلم خيانتته، وإلّا وجب على الحاكم انتزاعها منه حيث لا يجوز له التملّك، أو ضمّ مشرف إليه من باب الحسبه، ولا يجب ذلك في غيره «ومع اجتماعهما» أي الفسق والإعسار المدلول عليهما بالمشقّق منهما «تزيد

[شماره صفحه واقعى : ٣١]

ص: ٢٧٩

- 
- ١- وهو النعلان والأداوه والسوط. قال أبو الصلاح [الكافي: ٣٥٠] وجماعه [كالصدوق في الفقيه ٣:٢٩٥ ونسبه العلّامة في المختلف ٦:٩٠ إلى ابن بابويه]: يحرم لقطتها؛ لروايه عبد الرحمن عن الصادق عليه السلام «لا تمسّه». [الوسائل ١٧:٣٦٣، الباب ١٢ من أبواب اللقطة، الحديث ٢]. (منه رحمه الله).
  - ٢- الوسائل ١٧:٣٤٩، الباب الأول من أبواب اللقطة، الحديث ٨.
  - ٣- كذا في النسخ، وفي التهذيب والوسائل: لا يأكل.
  - ٤- الوسائل ١٧:٣٤٨، الباب الأول من أبواب اللقطة، الحديث ٥. وفيه والتهذيب عن جعفر عن أبيه عليهما السلام.
  - ٥- لم نعر عليه، كما ذكرنا آنفاً.
  - ٦- وردت الزيادة في خبر آخر بلفظ «الضوالّ لا- يأكلها إلّا الضالّون...». راجع الوسائل ١٧:٣٥٠، الباب ٢ من أبواب اللقطة، الحديث ٤.

«وليشهد» الملتقط «عليها» عند أخذها عدلين «مستحباً» تنزيهاً لنفسه عن الطمع فيها، ومنعاً لوارثه من التصرف (1) لو مات، وغرمائه لو فُلس. «ويعرف الشهود بعض الأوصاف» كالعِدَّة (2) والوعاء والعفاص (3) والوكاء (4) لا جميعها (5) حذراً من شيعا خبرها فيطلع عليها من لا يستحقها فيدعيها ويذكر الوصف.

«والملتقط» للمال «من له أهليه الاكتساب» وإن كان غير مكلف أو مملوكاً «و» لكن يجب أن «يحفظ الولي ما التقطه الصبي» كما يجب عليه حفظ ماله، ولا- يُمكنه منه؛ لأنه لا يؤمن عليه «وكذا المجنون» فإن افتقر إلى تعريفه عرفه، ثم فعل لهما ما هو الأغبط لهما من التملك والصدقه والإبقاء أمانه.

«ويجب تعريفها» أي اللقطه البالغه درهماً فصاعداً «حولاً» كاملاً وقد تقدم، وإنما أعاده ليرتب عليه قوله: «ولو متفرقاً» وما بعده، ومعنى جوازه متفرقاً: أنه لا يعتبر وقوع التعريف كل يوم من أيام الحول، بل المعتبر ظهور أن التعريف التالي تكرر لما سبق، لا للقطه جديده. فيكفي التعريف في الابتداء كل يوم مره أو مرتين، ثم في كل أسبوع، ثم في كل شهر مراعيماً لما ذكرناه. ولا يختص تكراره أياماً بأسبوع وأسبوعاً ببقية الشهر وشهراً ببقية الحول، وإن

[شماره صفحه واقعى : ٣٢]

ص: ٢٨٠

- ١- في (ر) و (ش): التصرفات.
- ٢- هو ما يعده الإنسان لحوائجه، ويأتي بمعنى العدد أيضاً.
- ٣- ككتاب: جلد يغطي به رأس القاروره.
- ٤- الخيط الذي يشد به القربه والصبره والكيس وغيرها.
- ٥- في (ع): جميعاً.

كان ذلك مجزياً، بل المعبر: أن لا ينسى كون التالي تكراراً لما مضى؛ لأنّ الشارع لم يقدره بقدر، فيعتبر فيه ما ذكر؛ لدلاله العرف عليه.

وليس المراد بجوازه متفرّقاً: أنّ الحول يجوز تلفيقه لو فرض ترك التعريف في بعضه، بل يعتبر اجتماعه في حول واحد؛ لأنّه المفهوم منه شرعاً عند الإطلاق. خلافاً لظاهر التذكرة (١) حيث اكتفى به. وبما ذكرناه من تفسير التفرّق صرح في القواعد (٢).

ووجوب التعريف ثابت «سواء نوى» الملتقط «التملك أو لا» في أصحّ القولين (٣) لإطلاق الأمر به الشامل للقسمين. خلافاً للشيخ (٤) حيث شرط في وجوبه نية التملك، فلو نوى الحفظ لم يجب.

ويشكل باستلزامه خفاء اللقطه، وبأنّ التملك غير واجب فكيف تجب وسيلته؟ وكأنّه أراد به الشرط.

«وهي أمانه» في يد الملتقط «في الحول وبعده» فلا يضمها لو تلفت بغير تفريط «ما لم ينو التملك، فيضمن» بالتيه وإن كان قبل الحول، ثم لا تعود أمانه (٥) لو عاد إلى نيتها استصحاباً لما ثبت. ولم تفد التيه (٦) الملك في غير وقتها،

[شماره صفحه واقعى : ٣٣]

ص: ٢٨١

- ١- أنظر التذكرة (الحجريه) ٢:٢٥٨.
- ٢- القواعد ٢:٢١٠.
- ٣- نسبه في المختلف ٦:٩٠ إلى المشهور واعتمد عليه، واختاره المحقق، أنظر الشرائع ٣:٢٩٢ و ٢٩٥، والعلامة في القواعد ٢:٢١٠، والتحرير ٤:٤٦٩، الرقم ٦٠٨٢، والشهيد في الدروس ٣:٨٨، والمحقق الثاني في جامع المقاصد ٦:١٦٠.
- ٤- المبسوط ٣:٣٢٢.
- ٥- في (ع) : أمانته.
- ٦- في (ر) : نيتها.



لكن لو مضى الحول مع قيامه بالتعريف وتملكها حينئذٍ بُنى بقاء الضمان وعدمه على ما سلف: من تنجيز الضمان، أو توقفه على مطالبه المالك.

«ولو التقط العبدُ عَرَفَ بنفسه أو بنائبه» كالحِرِّ «فلو أتلّفها» قبل التعريف أو بعده «ضمن بعد عتقه» ويساره كما يضمن غيرها من أموال الغير التي يتصرّف فيها بغير إذنه «ولا- يجب على المالك انتزاعها منه» قبل التعريف وبعده «وإن لم يكن» العبد «أميناً» لأصالة البراءة من وجوب حفظ مال الغير مع عدم قبضه، وخصوصاً مع وجود يد متصرّفه.

وقيل: يضمن بتركها في يد غير الأمين؛ لتعدّيه (١) وهو ممنوع.

نعم، لو كان العبد غير مميّز فقد قال المصنّف في الدروس: إنّ المتّجه ضمان السيد (٢) نظراً إلى أنّ العبد حينئذٍ بمنزلة البهيمة المملوكة يضمن مالها ما تفسده من مال الغير مع إمكان حفظها.

وفيه نظر؛ للفرق بصلاحيته ذمّه العبد لتعلّق مال الغير بها، دون الدابة، والأصل براءة ذمّه السيد من وجوب انتزاع مال غيره وحفظه.

نعم، لو أذن له في الالتقاط اتّجه الضمان مع عدم تمييزه أو عدم أمانته إذا قصّر في الانتزاع قطعاً، ومع عدم التقصير على احتمال من حيث إنّ يد العبد يد المولى.

«ويجوز للمولى التملك بتعريف العبد» مع علم المولى به، أو كون العبد ثقة ليقبل خبره، وللمولى انتزاعها منه قبل التعريف وبعده. ولو تملكها العبد بعد التعريف صحّ على القول بملكه، وكذا يجوز لمولاه مطلقاً.

[شماره صفحه واقعى : ٣٤]

ص: ٢٨٢

١- قاله الشيخ في المبسوط ٣:٣٢٥.

٢- الدروس ٣:٩٢.

«ولا تدفع» اللقطة إلى مدّعيها وجوباً «إلّا بالبيّنه» العادله أو الشاهد واليمين «لا بالأوصاف وإن خفيت» بحيث يغلب الظنّ بصدقه لعدم (١) اطلاع غير المالك عليها غالباً كوصف وزنها ونقدها ووكائها؛ لقيام الاحتمال (٢).

«نعم يجوز الدفع بها (٣)» وظاهره كغيره جواز الدفع بمطلق الوصف؛ لأنّ الحكم ليس منحصراً في الأوصاف الخفيّة، وإنّما ذُكرت مبالغةً. وفي الدروس شرط في جواز الدفع إليه ظنّ صدقه لإطنابه في الوصف، أو رجحان عدالته (٤) وهو الوجه؛ لأنّ مناط أكثر الشرعيّات الظنّ، ولتعذر إقامه البيّنه غالباً، فلولا له لزم عدم وصولها إلى مالکها كذلك. وفي بعض الأخبار (٥) إرشاد إليه.

ومنع ابن إدريس من دفعها بدون البيّنه؛ لاشتغال الذمّه بحفظها، وعدم ثبوت كون الوصف حجّه (٦).

والأشهر الأوّل وعليه «فلو أقام غيره» أى غير الواصف «بها بيّنه» بعد دفعها إليه «استعبدت منه» لأنّ البيّنه حجّه شرعيّه بالملك، والدفع بالوصف إنّما كان رخصه وبناءً على الظاهر «فإن تعذر» انتزاعها من الواصف «ضمن الدافع» لذى البيّنه مثلها أو قيمتها «ورجع» الغارم «على القابض» بما غرمه؛ لأنّ التلف في يده، ولأنّه عادٍ، إلّا أن يعترف الدافع له بالملك،

[شماره صفحه واقعى : ٣٥]

ص: ٢٨٣

١- تعليل للمنفى.

٢- تعليل للنفى.

٣- مع تعارض الأصل والظاهر. (منه رحمه الله).

٤- الدروس ٣:٨٩.

٥- أنظر الوسائل ١٧:٣٥٦، الباب ٦ من أبواب اللقطة، و ٣٦٦، الباب ١٥ من الأبواب، الحديث الأوّل.

٦- السرائر ٢:١١١.

فلا- يرجع عليه لو رُجع عليه؛ لا-عترافه بكون الأخذ منه ظلماً. وللمالك الرجوع على الواصف القابض ابتداءً فلا- يرجع على الملتقط، سواء تلفت في يده أم لا.

ولو كان دفعها إلى الأول بالبينه ثم أقام آخر بينته حكم بأرجح البيتين عدالته وعدداً، فإن تساوى أقرع، وكذا لو أقامها ابتداءً. [ فلو ] (١) خرجت القرعة للثاني انتزعها من الأول، وإن تلفت فبدلها مثلاً- أو قيمه. ولا شيء على الملتقط إن كان دفعها بحكم الحاكم، وإلا ضمن.

ولو كان الملتقط قد دفع بدلها لتلفها ثم ثبت للثاني رجوع على الملتقط؛ لأن المدفوع إلى الأول ليس عين ماله، ويرجع الملتقط على الأول بما أذاه إن لم يعترف له بالملك لا من حيث البينه، أما لو اعترف لأجلها لم يضّر، لبنائه على الظاهر وقد تبين خلافه «والموجود في المفازة» وهي البرية القفر، والجمع: المفاوز، قاله ابن الأثير في النهاية (٢) ونقل الجوهري عن ابن الأعرابي: أنها سُميت بذلك تفاعلاً بالسلامة والفوز (٣) «والخربه» التي باد أهلها «أو مدفوناً في أرض لا- مالك لها» ظاهراً «يُتملك من غير تعريف» وإن كثر «إذا لم يكن عليه أثر الإسلام» من الشهادتين، أو اسم سلطان من سلاطين الإسلام ونحوه «وإلا» يكن كذلك بأن وجد عليه أثر الإسلام «وجب» التعريف؛ لدلاله الأثر على سبق يد المسلم، فتستصحب.

وقيل: يملك مطلقاً (٤)؛ لعموم صحيحه محمد بن مسلم: «إن للواجد

[شماره صفحه واقعی : ٣٦]

ص: ٢٨٤

- ١- في المخطوطات: ولو.
- ٢- النهاية ٣:٤٧٨ (فوز).
- ٣- الصحاح ٣:٨٩٠ (فوز)، ولكن فيه: قال الأصمعي.
- ٤- وهو المنسوب إلى الشيخ في النهاية: ٣٢٠، وابن إدريس في السرائر ٢:١٠١، وهو ظاهر المحقق في الشرائع ٣:٢٩٣.

ما يوجد في الخربة» (١) ولأن أثر الإسلام قد يصدر عن غير المسلم، وحملت الرواية (٢) على الاستحقاق بعد التعريف فيما عليه الأثر (٣). وهو بعيد، إلا أن الأول أشهر.

ويستفاد من تقييد الموجود في الأرض التي لا مالك لها بالمدفون، عدم اشتراطه في الأولين، بل يملك ما يوجد فيهما مطلقاً، عملاً بإطلاق النصّ والفتوى. أما غير المدفون في الأرض المذكوره فهو لقطه.

هذا كله إذا كان في دار الإسلام. أما في دار الحرب فلواجده مطلقاً.

«ولو كان للأرض» التي وجد مدفوناً فيها «مالك عرّفه، فإن عرّفه» أي ادّعى أنه له، دفعه إليه من غير بينه ولا وصف «وإلا» يدّعيه (٤) «فهو للواجد» مع انتفاء أثر الإسلام، وإلا فلقطه كما سبق. ولو وجد في الأرض المملوكة غير مدفون فهو لقطه، إلا أنه يجب تقديم تعريف المالك، فإن ادّعاه فهو له كما سلف، وإلا عرّفه.

«وكذا لو وجد في جوف دابّة عرّفه مالكةا» كما سبق؛ لسبق يده، وظهور كونه من ماله دخل في علفها، لبعده وجوده في الصحراء واعتلافه، فإن عرّفه المالك، وإلا فهو للواجد؛ لصحيحه على (٥) بن جعفر قال: كتبت إلى الرجل أسأله عن رجل اشترى جزوراً، أو بقره للأضاحي فلما ذبحها وجد في جوفها

[شماره صفحه واقعی : ٣٧]

ص: ٢٨٥

١- الوسائل ١٧:٣٥٤، الباب ٥ من أبواب اللقطه، الحديث ١ و ٢ نقلاً بالمعنى.

٢- في المختلف ٦:١١٠، والدروس ٣:٨٦.

٣- لتعارض الأصل والظاهر. (منه رحمه الله).

٤- في (ر): يدّعه.

٥- كذا في النسخ، وفي المصادر: عبد الله بن جعفر. □

صُرِّهَ فِيهَا دَرَاهِمٌ أَوْ دَنَانِيرٌ أَوْ جَوْهَرَةٌ، لِمَنْ تَكُونُ؟ فَقَالَ: فَوْقَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «عَرَفَهَا الْبَائِعُ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ يَعْرِفُهَا فَالْشَيْءُ لَكَ، رَزَقَكَ اللَّهُ إِيَّاهُ» (١) وَظَاهِرُ الْفَتْوَى وَالنَّصُّ عَدَمُ الْفَرْقِ بَيْنَ وُجُودِ أَثَرِ الْإِسْلَامِ عَلَيْهِ وَعَدَمِهِ.

وَالْأَقْوَى الْفَرْقُ وَاسْتِخْصَاصُ الْحُكْمِ بِمَا لَا أَثَرَ عَلَيْهِ، وَإِلَّا فَهُوَ لِقِطْعَةٍ جَمْعًا بَيْنَ الْأَدْلَةِ (٢) وَلِدَلَالِهِ أَثَرِ الْإِسْلَامِ عَلَى يَدِ الْمُسْلِمِ سَابِقًا «أَمَّا» مَا يَوْجَدُ فِي جَوْفِ «السَّمَكَةِ فَلِلْوَاجِدِ» لِأَنَّهَا إِنَّمَا مَلَكَتْ بِالْحِيَازَةِ، وَالْمَحْيِزُ إِنَّمَا قَصِدَ تَمْلِكُهَا خَاصَّةً؛ لِعَدَمِ عِلْمِهِ بِمَا فِي بَطْنِهَا فَلَمْ يَتَوَجَّهْ قِصْدُهُ إِلَيْهِ بِنَاءً عَلَى أَنَّ الْمَبَاحَاتِ إِنَّمَا تَمْلِكُ بِالْيَتِيَةِ وَالْحِيَازَةِ مَعًا «إِلَّا أَنْ تَكُونَ» السَّمَكَةُ «مَحْصُورَةً» فِي مَاءٍ «تَعْلَفُ» فَتَكُونُ كَالدَّابَّةِ، لَعَيْنِ مَا ذَكَرَ.

وَمِنْهُ يَظْهَرُ أَنَّ الْمُرَادَ بِالذَّابَّةِ: الْأَهْلِيَّةُ كَمَا يَظْهَرُ مِنَ الرَّوَايَةِ، فَلَوْ كَانَتْ وَحْشِيَّةً لَا تَعْتَلَفُ مِنْ مَالِ الْمَالِكِ فَكَالسَّمَكَةِ. وَهَذَا كُلُّهُ إِذَا لَمْ يَكُنْ أَثَرُ الْإِسْلَامِ عَلَيْهِ. وَإِلَّا فَلِقِطْعَةٍ كَمَا مَرَّ، مَعَ احْتِمَالِ عُمُومِ الْحُكْمِ لَهُ فِيهِمَا (٣) لِإِطْلَاقِ النَّصِّ وَالْفَتْوَى.

«وَالْمَوْجُودُ فِي صَنْدُوقِهِ أَوْ دَارِهِ» أَوْ غَيْرَهُمَا مِنْ أَمْلَاكِهِ «مَعَ مِشَارَكَةِ الْغَيْرِ» لَهُ فِي التَّصَرُّفِ فِيهِمَا (٤) مَحْصُورًا أَوْ غَيْرَ مَحْصُورًا عَلَى مَا يَقْتَضِيهِ إِطْلَاقُهُمْ «لِقِطْعَةٍ» أَمَّا مَعَ عَدَمِ الْحَصْرِ فَظَاهِرٌ؛ لِأَنَّهُ بِمِشَارَكَةِ غَيْرِهِ لَا يَدَّ لَهُ بِخُصُوصِهِ فَيَكُونُ لِقِطْعَةٍ. وَأَمَّا مَعَ انْحِصَارِ الْمِشَارَكِ فَلِأَنَّ الْمَفْرُوضَ أَنَّهُ لَا يَعْرِفُهُ، فَلَا يَكُونُ لَهُ

[شماره صفحه واقعی : ٣٨]

ص: ٢٨٦

١- الوسائل ٣٥٨: ١٧-٣٥٩، الباب ٩ من أبواب اللقطة، الحديث الأول.

٢- مطلقات وجوب تعريف اللقطة، ومطلقات جواز التملك للواجد.

٣- الوحشيّة والسّمكة.

٤- في سوى (ش): فيها.

بدون التعريف. ويحتمل قوياً كونه له مع تعريف المنحصر؛ لأنه بعدم اعتراف المشارك يصير كما لا مشارك فيه.

«ولا معها» أى لا مع المشاركة «حلّ» للمالك الواجد؛ لأنه من توابع ملكه المحكوم له به.

هذا إذا لم يقطع بانتفائه عنه، وإلا أشكل الحكم بكونه له، بل ينبغى أن يكون لقطه، إلا أنّ كلامهم هنا مطلق كما ذكره المصنّف.

ولا فرق فى وجوب تعريف المشارك هنا بين ما نقص عن الدرهم وما زاد؛ لأشراكهم فى اليد بسبب التصرف. ولا يفتقر مدّعيه منهم إلى البينه ولا الوصف؛ لأنّه مال لا يدّعيه أحد.

ولو جهلوا جميعاً أمره فلم يعترفوا به ولم ينفوه، فإن كان الاشتراك فى التصرف خاصّه فهو للمالك منهم، وإن لم يكن فيهم مالك فهو للمالك، وإن كان الاشتراك فى الملك والتصرف فهم فيه سواء.

«ولا- يكفى التعريف حولاً- فى التملك» لما يجب تعريفه «بل لا بدّ» بعد الحول «من التيه» للتملك وإنما يُحدث التعريف حولاً تخيير (١) الملتقط بين التملك بالتيه، وبين الصدقه به، وبين إبقائه فى يده أمانه لمالكه.

هذا هو المشهور من حكم المسأله، وفيها قولان آخران على [ طرفى ] (٢) النقيض.

أحدهما: دخوله فى الملك قهراً من غير احتياج إلى أمر زائد على التعريف؛

[شماره صفحه واقعى : ٣٩]

ص: ٢٨٧

١- فى سوى (ع): التخير.

٢- فى المخطوطات: طرف.

لظاهر قول الصادق عليه السلام: «فإن جاء لها طالب، وإلّا فهي كسبيل ماله» (١) والفاء للتعقيب، وهو قول ابن إدريس (٢) وردّ بأنّ كونها «كسبيل ماله» لا يقتضى حصول الملك حقيقته.

والثانى: افتقار ملكه إلى اللفظ الدالّ عليه بأن يقول: «اخترت تملكها» وهو قول أبى الصلاح (٣) وغيره (٤) لأنّه معه مجمع على ملكه، وغيره لا دليل عليه.

والأقوى الأوّل؛ لقوله عليه السلام: «وإلّا فاجعلها فى عرض مالك» (٥) وصيغته «افعل» للأمر (٦) ولا أقلّ من أن يكون للإباحه، فيستدعى أن يكون المأمور به مقدوراً بعد التعريف وعدم مجيء المالك، ولم يذكر اللفظ، فدلّ الأوّل على انتفاء الأوّل، والثانى على انتفاء الثانى، وبه يجمع بينه وبين قوله عليه السلام: «كسبيل ماله» وإلّا لكان ظاهره الملك القهرى، لا كما ردّ سابقاً. والأقوال الثلاثة للشيخ (٧).

[شماره صفحه واقعى : ٤٠]

ص: ٢٨٨

- ١- الوسائل ١٧:٣٤٩، الباب ٢ من أبواب اللقطه، الحديث الأوّل.
- ٢- السرائر ١٠٢:٢-١٠٣.
- ٣- لم نعر عليه فى الكافى، ونسبه فى المختلف ٦:٨٦ إليه أيضاً.
- ٤- مثل الشيخ فى الخلاف ٣:٥٨٤، المسأله ١٠ من اللقطه.
- ٥- الوسائل ١٧:٣٥٠-٣٥٢، الباب ٢ من أبواب اللقطه، الحديث ٣ و ١٠.
- ٦- فى (ر): للوجوب.
- ٧- أولها فى المبسوط [٣:٣٢٣]، وثانيها فى النهايه [٣٢٠]، وثالثها فى الخلاف [٣:٥٨٤، المسأله ١٠]. (منه رحمه الله).

[شماره صفحه واقعی : ٤١]

ص: ٢٨٩



[شماره صفحه واقعی : ۴۲]

ص: ۲۹۰

[المراد من ارض الموات]

«وهو» أى الموات من الأرض «ما لا يُنتفع به» منها «لُعطلته أو لاستيجامه، أو لِعُدم الماء عنه، أو لاستيلاء الماء عليه» ولو جعل هذه الأقسام أفراداً لُعطلته؛ لأنها أعمّ منها، كان أجود. ولا فرق بين أن يكون قد سبق لها إحياء ثم ماتت، وبين موتها ابتداءً على ما يقتضيه الإطلاق. وهذا يتم مع إباده أهله بحيث لا- يُعرفون ولا- بعضهم، فلو عُرف المحيى لم يصحّ إحيائها على ما صرّح به المصنّف فى الدروس (١) وسيأتى إن شاء الله تعالى ما فيه (٢).

ولا- يعتبر فى تحقّق موتها العارض ذهاب رسم العماره رأساً، بل ضابطه العُطله وإن بقيت آثار الأنهار ونحوها؛ لصدقه عرفاً معها خلافاً لظاهر التذكرة (٣) ولا يلحق ذلك بالتحجير حيث إنّه لو وقع ابتداءً كان تحجيراً؛ لأنّ شرطه بقاء اليد وقصد العماره. وهما منتفیان هنا، بل التحجير مخصوص بابتداء الإحياء؛ لأنّه بمعنى الشروع فيه حيث لا- يبلغه، فكأنّه قد حجّر على غيره بأثره أن يتصرّف فيما حجّره بإحياء وغيره.

[شماره صفحه واقعى : ٤٣]

ص : ٢٩١

١- الدروس ٣:٥٥.

٢- يأتى فى الصفحه ٤٦.

٣- أنظر التذكرة (الحجريه) ٢:٤٠١.

وحكم الموات: أن «يتملكه (١) مَنْ أحياه» إذا قصد تملكه «مع غيبه الإمام عليه السلام» سواء في ذلك المسلم والكافر؛ لعموم «من أحيأ أرضاً ميتة فهي له» (٢) ولا يقدح في ذلك كونها للإمام عليه السلام على تقدير ظهوره؛ لأن ذلك لا يقصر عن حقه من غيرها كالخمس والمغنوم بغير إذنه، فإنه بيد الكافر والمخالف على وجه الملك حال الغيبه، ولا يجوز انتزاعه (٣) منه فهنا أولى.

«وإلا» يكن الإمام عليه السلام غائباً «افتقر» الإحياء «إلى إذنه» إجماعاً. ثم إن كان مسلماً ملكها بإذنه، وفي ملك الكافر مع الإذن قولان (٤) ولا إشكال فيه لو حصل، إنما الإشكال في جواز إذنه له، نظراً إلى أن الكافر هل له أهليته ذلك أم لا؟ والنزاع قليل الجدوى.

[ما لا يجوز إحياءه]

«ولا يجوز إحياء العامر وتوابعه كالطريق» المفضى إليه «والشرب» - بكسر الشين - وأصله الحظ من الماء، ومنه قوله تعالى: ﴿لَهَا شِرْبٌ وَلَكُمْ شِرْبٌ يَوْمَ مَعْلُومٍ﴾ (٥) والمراد هنا النهر وشبهه المعد لمصالح العامر، وكذا غيرهما من مرافق العامر وحریمه.

[شماره صفحه واقعی : ٤٤]

ص: ٢٩٢

- ١- في (س): يملكه.
- ٢- الوسائل ١٧:٣٢٨، الباب ٢ من أبواب إحياء الموات، والمستدرک ١٧:١١١، الباب الأول من أبواب إحياء الموات، الحديث ١ و٢.
- ٣- في (ش): انتزاعها.
- ٤- أما القول بالعدم فنسبه في التذکره (الحجریه) ٢:٤٠٠ وجامع المقاصد ٧:١٠ إلى علمائنا، وفي غايه المرام ٤:١٢٧ إلى المشهور عند أصحابنا. وأما القول بالملك فحسّنه المحقق في الشرائع ٣:٢٧١، وقال العلامة في التحرير ٤:٤٨٤: فالوجه أنه يملكه.
- ٥- الشعراء: ١٥٥.

«ولاء» إحياء «المفتوحة عَنوة» بفتح العين أى قهراً وعلبه على أهلها كأرض الشام والعراق وغالب بلاد الإسلام «إذ عامرها» حالّ الفتح «للمسلمين» قاطبه بمعنى أنّ حاصلها يصرف فى مصالحهم، لا تصرفُهم فيها كيف اتَّفَق كما سيأتى «وغامرها (١)» بالمعجمه وهو خلاف الغامر بالمهملة، قال الجوهرى: وإنّما قيل له: «غامر»؛ لأنّ الماء يبلغه فيغمره، وهو فاعل بمعنى مفعول كقولهم: «سَرَّ كاتم» و «ماء دافق» وإنّما بُنى على فاعل ليقابل به الغامر (٢).

وقيل: الغامر من الأرض ما لم يُزرع مِمّا يحتمل الزراعة (٣) وما لا يبلغه الماء من موات الأرض لا. يقال له: «غامر» نظراً إلى الوصف المتقدّم.

والمراد هنا أنّ مواتها مطلقاً للإمام عليه السلام» فلا يصحّ إحياءه بغير إذنه مع حضوره. أمّا مع غيبته فيملكها المحيى.

ويرجع الآن فى المحيى منها والميت فى تلك الحال إلى القرائن، ومنها: ضرب الخراج والمقاسمه، فإن انتفت فالأصل يقتضى عدم العماره، فيحكم لمن بيده منها شيء بالملك لو ادّعاها.

«وكذا كلّ ما» أى موات من الأرض «لم يجر عليه ملك لمسلم» فإنّه للإمام عليه السلام فلا يصحّ إحياءه إلّا بإذنه مع حضوره وبياح فى غيبته. ومثله ما جرى عليه ملكه ثم باد أهله.

«ولو جرى عليه ملك مسلم» معروف «فهو له ولو ارثه بعده» كغيره من الأملاك «ولا ينتقل عنه بصيرورته مواتاً» مطلقاً، لأصالة بقاء الملك،

[شماره صفحه واقعى : ٤٥]

ص: ٢٩٣

١- فى (ق) : خرابها، وفى نسخه بدل (س) : غابرها.

٢- الصحاح ٢:٧٧٣، (غمر).

٣- نقله ابن منظور فى اللسان ١١٩:١٠ بلفظ: وقيل: الغامر من الأرض. . . .

وخروجه يحتاج إلى سبب ناقل، وهو محصور وليس منه الخراب.

وقيل: يملكها المحيي بعد صيرورتها مواتاً ويبطل حقَّ السابق (١) لعموم «من أحيا أرضاً ميتة فهي له» ولصحيحه أبي خالد الكابلي عن الباقر عليه السلام قال: «وجدنا في كتاب عليّ عليه السلام: إنّ الأرض لله يورثها من يشاء من عباده والعاقبه للمتقين- إلى أن قال- وإن تركها أو أخرجها (٢) فأخذها رجل من المسلمين من بعده فعمرها وأحياها فهو أحقُّ بها من الذي تركها» (٣) وقول الصادق عليه السلام: «أَيُّما رجل أتى خربه هائره (٤) فاستخرجها وكريَّ أنهارها وعمرها، فإنَّ عليه فيها الصدقه، فإن كانت أرضاً لرجل قبله فغاب عنها وتركها وأخرجها ثم جاء بعدُ يطلبها، فإنَّ الأرض لله ولمن عمرها» (٥) وهذا هو الأقوى.

وموضع الخلاف: ما إذا كان السابق قد ملكها بالإحياء، فلو كان قد ملكها بالشراء ونحوه لم يزل ملكه عنها إجماعاً، على ما نقله العلّامة في التذكرة عن جميع أهل العلم (٦).

«وكلّ أرض أسلم عليها أهلها طوعاً» كالمدينه المشرفه والبحرين

[شماره صفحه واقعى : ٤٦]

ص: ٢٩٤

- ١- نسبه في التذكرة (الحجرية) ٢:٤٠١ إلى مالك وقال: ولا- بأس بهذا القول عندي، ونسبه في جامع المقاصد ٧:١٧ إلى المشهور، وفي المسالك ١٢:٣٩٩ إلى جماعه من أصحابنا.
- ٢- كذا في (ع)، وفي سائر النسخ: أو خربها، وفي الوسائل: وأخرجها.
- ٣- الوسائل ١٧:٣٢٩، الباب ٣ من أبواب إحياء الموات، الحديث ٢.
- ٤- كذا في النسخ: وفي الوسائل: بائره.
- ٥- الوسائل ١٧:٣٢٨، الباب ٣ من أبواب إحياء الموات، الحديث الأول.
- ٦- لم نعثر عليه. نعم، نقل في التذكرة (الحجرية) ٢:٤٠١ عن بعض العامه إجماع العلماء على ذلك.

وأطراف اليمن «فهى لهم» على الخصوص يتصرفون فيها كيف شاءوا «وليس عليهم فيها سوى الزكاه مع» اجتماع «الشرائط» المعتمره فيها. هذا إذا قاموا بعمارتهها.

أمّا لو تركوها فخربت فإنّها تدخل فى عموم قوله: «وكلّ أرض ترك أهلها عمارتها فالمحيى أحقّ بها» منهم، لا بمعنى ملكه لها بالإحياء؛ لما سبق من أنّ ما جرى عليها ملكك مسلم لا ينتقل عنه بالموت، فترك العماره التى هى أعمّ من الموت أولى، بل بمعنى استحقاقه التصرف فيها ما دام قائماً بعمارتهها «وعليه طسقتها» أى أجرتهها «لأربابها» الذين تركوا عمارتهها.

أمّا عدم خروجها عن ملكهم فقد تقدّم. وأمّا جواز إحيائها مع القيام بالأجره فلروايه سليمان بن خالد «وقد سأله عن الرجل يأتى الأرض الخربه فيستخرجها ويجرى أنهارها ويعمرها ويزرعها فماذا عليه؟ قال: الصدقه، قلت: فإن كان يعرف صاحبها، قال: فليؤدّ إليه حقّه» (١) وهى دالّه على عدم خروج الموات به عن الملك أيضاً؛ لأنّ نفس الأرض حقّ صاحبها، إلّا أنّها مقطوعه السند ضعيفه (٢) فلا تصلح.

وشرط فى الدروس إذن المالك فى الإحياء، فإن تعذّر فالحاكم، فإن تعذّر جاز الإحياء بغير إذن، وللمالك حينئذٍ طسقتها (٣) ودليله غير واضح.

والأقوى أنّها إن خرجت عن ملكه جاز إحيائها بغير أجره، وإلّا امتنع

[شماره صفحه واقعى : ٤٧]

ص: ٢٩٥

١- الوسائل ٣٢٩:١٧، الباب ٣ من أبواب إحياء الموات، الحديث ٣.

٢- قال فى المسالك ٤٤١:١٥: لم ينصّ الأصحاب على توثيقه [سليمان بن خالد] على تقدير سلامه عقيدته. ولم يشر إلى قطع سندها فيه.

٣- الدروس ٥٦:٣-٥٧.

التصرّف فيها بغير إذنه. وقد تقدّم ما يعلم منه خروجها عن ملكه وعدمه (١).

نعم، للإمام عليه السلام تقبيل المملوك الممتنع أهلها من عمارتها بما شاء؛ لأنه أولى بالمؤمنين من أنفسهم.

### [حكم الأرض المفتوحة عنوه]

«وأرض الصلح التي بأيدي أهل الذمّة» وقد صالحوا النبي صلى الله عليه وآله أو الإمام عليه السلام على أنّ الأرض لهم فهي «لهم» عملاً بمقتضى الشرط «وعليهم الجزية» ما داموا أهل ذمّة. ولو أسلموا صارت كالأرض التي أسلم أهلها عليها طوعاً ملكاً لهم بغير عوض. ولو وقع الصلح ابتداءً على الأرض للمسلمين - كأرض خيبر- فهي كالمفتوحة عنوه.

«ويصرف الإمام عليه السلام حاصل الأرض المفتوحة عنوه» المحياه حال الفتح «في مصالح المسلمين» الغانمين وغيرهم، كسدّ الثغور، ومعونه الغزاه، وأرزاق الولاه.

هذا مع حضوره. أمّا مع غيبته فما كان منها بيد الجائر يجوز المضىّ معه في حكمه فيها فيصحّ تناول الخراج والمقاسمه منه بهبه وشراء واستقطاع، وغيرها ممّا يقتضيه حكمه شرعاً. وما يمكن استقلال نائب الإمام به-وهو الحاكم الشرعي- فأمره إليه يصرفه في مصالح المسلمين كالأصل (٢).

«ولا يجوز بيعها» أي بيع الأرض المفتوحة عنوه المحياه حال الفتح؛ لأنّها للمسلمين قاطبه، من وجد منهم ذلك اليوم ومن يتجدّد إلى يوم القيامة، لا بمعنى ملك الرقبه، بل بالمعنى السابق، وهو صرف حاصلها في مصالحهم.

[شماره صفحه واقعي : ٤٨]

ص: ٢٩٦

- ١- أمّا ما يُعلم منها خروجها عن ملكه: فهو «من أحيأ أرضاً ميتة فهي له»؛ لأنّها عامّه تشمل هذه أيضاً. وأمّا ما يُعلم منه عدم خروجها عن ملكه: فهو قوله: «الأصالة بقاء الملك وخروجه يحتاج إلى سبب ناقل، وهو محصور وليس منه الخراب» (هامش ر).
- ٢- يعني المنوب عنه، وهو الإمام المعصوم عليه السلام.

«ولا هبتها، ولا وقفها، ولا نقلها» بوجه من الوجوه المملّكه؛ لما ذكرناه من العله.

«وقيل» والقائل به جماعه من المتأخرين (١) منهم المصنّف-وقد تقدّم في كتاب البيع اختياره له (٢)-: إنّه «يجوز» جميع ما ذكر من البيع والوقف وغيره «تبعاً لآثار المتصرّف» من بناءٍ وغرس، ويستمرّ الحكم ما دام شيء من الأثر باقياً، فإذا زال رجعت الأرض إلى حكمها الأوّل.

ولو كانت ميتة حالّ الفتح أو عرض لها الموتان ثمّ أحيها محي، أو اشتبه حالها حالته، أو وُجدت في يد أحد يدعى ملكها حيث لا يعلم فساد دعواه، فهي كغيرها من الأرضين المملوكة بالشرط السابق (٣) يتصرّف فيها المالك كيف شاء بغير إشكال.

### [شروط احياء المملّك]

«وشروط الإحياء المملّك (٤)» للمحيي «ستة» :

«انتفاء يد الغير» عن الأرض الميتة، فلو كان عليها يد محترمه لم يصحّ إحيائها لغيره؛ لأنّ اليد تدلّ على الملك ظاهراً إذا لم يُعلم انتفاء سبب صحيح للملك أو الأولويّه، وإلّا لم يلتفت إلى اليد.

«وانتفاء ملك سابق» للأرض قبل موتها لمسلم أو مسالم، فلو كانت مملوكة (٥) لأحدهما لم يصحّ إحيائها لغيره استصحاباً للملك السابق.

[شماره صفحه واقعى : ٤٩]

ص: ٢٩٧

١- منهم ابن إدريس في السرائر ١:٤٧٨، والعلامة في التذكرة ١٠:٣٩، والقواعد ٢:٢٣.

٢- تقدّم في الجزء الثاني: ١٩٧.

٣- غيبه الإمام أو إذنه مع حضوره.

٤- في (س)، ونسخه بدل (ش) من الشرح: للتملك.

٥- لم ترد «مملوكة» في (ع).



وهذان الشرطان مبيّتان على ما سبق من عدم بطلان الملك بالموت مطلقاً، وقد تقدّم ما فيه من التفصيل المختار.

«وانتفاء كونه حريماً لعامراً» لأنّ مالك العامر استحقّ حرّيمه؛ لأنّه من مرافقه وممّا يتوقّف كمال انتفاعه عليه، وسيأتى تفصيل الحرّيم.

«و» انتفاء «كونه مشعراً» أى محلّاً «للعباد» كعرفه والمشعر ومنى ولو كان يسيراً لا يمنع المتعبدين، سدّاً لباب مزاحمه الناسكين، ولتعلّق حقوق الناس كافّه بها، فلا يسوغ تملكها مطلقاً؛ لأدائه إلى تفويت هذا الغرض الشرعى.

وجوّز المحقّق اليسير منه (١) لعدم الإضرار، مع أنّه غير ملك لأحد. وهو نادر، وعليه لو عمد بعض الحاجّ فوقف به لم يجرّ؛ للنهى عن التصرف فى ملك الغير؛ لأننا بنينا عليه، وهو مفسد للعبادة التى هى عباره عن الكون ومن ضروراته (٢) المكان.

وللمصنّف تفرّيعاً عليه وجه بالجواز جمعاً بين الحقيين وآخر بالتفصيل بضيق المكان فيجوز، وسعته فلا (٣) وإثبات الملك مطلقاً بأبهما، وإنّما يتوجّهان لو جعله مشروطاً بأحد الأمرين.

«أو مُقَطَّعاً» من النبىّ صلى الله عليه وآله، أو الإمام عليه السلام لأحد المسلمين؛ لأنّ المُقَطَّع له يصير أولى من غيره كالتحجير، فلا يصحّ لغيره التصرف بدون إذنه وإن لم ينفد ملكاً، وقد روى أنّ النبىّ صلى الله عليه وآله أقطع بلال بن الحارث العقيق (٤) وهو وادٍ بظاهر

[شماره صفحه واقعى : ٥٠]

ص: ٢٩٨

١- الشرائع ٣:٢٧٤.

٢- فى (ر) و (ش): ضروريّاته.

٣- الدروس ٣:٥٧.

٤- السنن الكبرى ٤:١٥٢.

المدينه واستمرّ تحت يده إلى ولايه عمر. وأقطع الزبير بن العوّام حُضَرَ فرسه - بالحاء المهمله المضمومه والضاد المعجمه-وهو عدوه مقدارَ ما جرى، فأجرى فرسه حتى قام أى عجز عن التقدّم فرمى بسوطه طلباً للزيادة على الحُضَر فأعطاه صلى الله عليه وآله من حيث وقع السوط (١)وأقطع صلى الله عليه وآله غيرهما مواضع أخر (٢).

«أو محجراً» أى مشروعاً فى إحيائه مشروعاً لم يبلغ حدّ الإحياء، فإنّه بالشروع يفيد أولويّه لا يصحّ لغيره التخطى إليه وإن لم يفد ملكاً، فلا يصحّ بيعه، لكن يورث ويصحّ الصلح عليه، إلّا أن يُهمل الإتمام، فللحاكم حينئذٍ إلزامه به أو رفع يده عنه، فإن امتنع أذنّ لغيره فى الإحياء، وإن اعتذر بشاغل أمهله مدّه يزول عذره فيها، ولا يتخطى غيره إليها ما دام مُمهلاً.

وفى الدروس جعل الشروط تسعه، وجعل منها: إذن الإمام مع حضوره. ووجود ما يُخرجها عن الموات (بأن يتحقّق الإحياء؛ إذ لا ملك قبل كمال العمل المعتبر فيه، وإن أفاد الشروع تحجيراً لا يفيد سوى الأولويّه، كما مرّ) (٣)وقصد التملك فلو فعل أسباب الملك بقصد غيره أو لا مع قصد لم يملك كحيازته سائر المباحات من الاصطياد والاحتطاب والاحتشاش (٤).

والشرط الأوّل قد ذكره هنا فى أوّل الكتاب. والثانى يلزم من جعلها

[شماره صفحه واقعى : ٥١]

ص: ٢٩٩

- 
- ١- المستدرک ١٧:١٢٢، الباب ١٢ من أبواب إحياء الموات، الحديث ٤، والسنن الكبرى ١٤٤:٦.
  - ٢- مثل ما أقطع صلى الله عليه وآله لوائل بحضرموت ولغيره غيره، أنظر السنن ١٤٣:٦-١٤٥، باب إقطاع الموات، وسنن أبى داود ١٧٣:٣-١٧٨، باب إقطاع الأرضين.
  - ٣- ما بين القوسين توضيح من المؤلّف، وليس من كلام الدروس.
  - ٤- الدروس ٥٥:٣-٦١.

شروط الإحياء، مضافاً إلى ما سيأتي من قوله: «والمرجع في الإحياء إلى العرف. . .». والثالث يستفاد من قوله في أوّل الكتاب: «يتملكه من أحياء» إذ التملك يستلزم القصد إليه، فإنّ الموجود في بعض النسخ «يتملكه» بالتاء بعد الياء (١) ويوجد في بعضها «يملكه» (٢) وهو لا يفيد.

ويمكن استفادته من قوله بعد حكمه برجوعه إلى العرف: «لمن أراد الزرع» و «لمن أراد البيت» (٣) فإنّ الإرادة لما ذكر ونحوه تكفى في قصد التملك وإن لم يقصده بخصوصه.

وحيث بين أنّ من الشرائط أن لا يكون حريماً لعامر تبه هنا على بيان حريم بعض الأملاك بقوله:

### [حريم بعض الاملاك]

«وحريم العين ألف ذراع» حولها من كلّ جانب «في» الأرض «الرخوه وخمسائه في الصّلبه» بمعنى أنّه ليس للغير استنباط عين أخرى في هذا القدر، لا المنع من مطلق الإحياء. والتحديد بذلك هو المشهور رواية (٤) وفتوى (٥) وحده ابن الجنيّد بما ينتفى معه الضرر (٦) ومال إليه العلّامة في

[شماره صفحه واقعى : ٥٢]

ص: ٣٠٠

- ١- كما في (ق) .
- ٢- كما في (س) .
- ٣- نصّه: إن أراد البيت.
- ٤- الوسائل ١٧:٣٣٨، الباب ١١ من أبواب إحياء الموات، الحديث ٣.
- ٥- كما في المختلف ٦:٢٠٧، وأفتى به الشيخ في النهاية: ٤١٨، والمحقّق في الشرائع ٣:٢٧٣، والمختصر النافع: ٢٥٩، والعلّامة في القواعد ٢:٢٦٨، والتحرير ٤:٤٨٧، ذيل الرقم ٦٠٩٩، والشهيد في الدروس ٣:٥٩، وغيرهم.
- ٦- أنظر كلامه في المختلف ٦:٢٠٧-٢٠٨.

المختلف (١) استضعافاً للمنصوص، واقتصاراً على موضع الضرر، وتمسكاً بعموم نصوص جواز الإحياء. ولا فرق بين العين المملوكة والمشتركة بين المسلمين. والمرجع في الرخاوة والصلابة إلى العرف.

«وحریم بئر الناضح» وهو البعير الذى يستقى عليه للزرع وغيره «ستون ذراعاً» من جميع الجوانب، فلا يجوز إحياءه بحفر بئر أخرى ولا غيره.

«و» حریم بئر «المعطن» واحد المعاطن وهى مَبَارِك الإبل عند الماء لتشرب، قاله الجوهري (٢) والمراد البئر التى يُستقى منها لشرب الإبل «أربعون ذراعاً» من كل جانب كما مرّ.

«وحریم الحائط مطرح آلاته» من حجر وتراب وغيرهما على تقدير انهدامه؛ لمسيس الحاجة إليه عنده.

«و» حریم «المدار مطرح ترابها» ورمادها وكناستها «وثلوجها» ومسيل مائها حيث يحتاج إليهما «ومسلك الدخول والخروج فى صوب الباب» إلى أن يصل إلى (٣) الطريق أو المباح ولو بازورار (٤) لا- يوجب ضرراً كثيراً أو بُعداً. ويضمّ إلى ذلك حریم حائطها كما سلف (٥) وله منع من يحفر بقرب حائطه بئراً أو نهراً، أو يغرس شجره تضرباً بحائطه أو داره، وكذا لو غرس فى ملكه

[شماره صفحه واقعى : ٥٣]

ص: ٣٠١

١- المختلف ٢٠٨:٦.

٢- الصحاح ٢١٦٥:٦ (عطن).

٣- لم يرد «إلى» فى (ع).

٤- الميل والعدول عن الشيء.

٥- فى (ف): بما سلف.

أو أرضٍ أحيائها ما تبرز أغصانه أو عروقه إلى المباح ولو بعد حين، لم يكن لغيره إحياءه، وللغارس منعه ابتداءً.

هذا كلّ إذا أحيأ هذه الأشياء في الموات. أمّا الأملاك المتلاصقه فلا حریم لأحدها على جاره؛ لتعارضها، فإنّ كلّ واحد منها حریم بالنسبه إلى جاره ولا أولويّه؛ ولأنّ من الممكن شروعهم في الإحياء دفعه، فلم يكن لواحد على آخر حریم.

[مرجع الاحياء]

إشاره

«والمرجع في الإحياء إلى العرف» لعدم ورود شيء معيّن فيه من الشارع «كعضد (١) الشجر» من الأرض «وقطع المياه الغالبه» عليها «والتحجير» حولها «بحائط» من طين أو حجر «أو مرز» - بكسر الميم - وهو جمع التراب حول ما يريد إحياءه من الأرض ليمتيز عن غيره «أو مُسنّاه» - بضمّ الميم - وهو نحو المرز، وربما كان أزيد منه تراباً.

ومثله نصب القصب والحجر والشوك ونحوها حولها «و (٢) سوق الماء» إليها حيث يحتاج إلى السقي «أو اعتياد الغيث» .

كلّ ذلك «لمن أراد الزرع والغرس» بإحياء الأرض.

وظاهر هذه العبارة: أنّ الأرض التي يُراد إحيائها للزراعة لو كانت مشتمله على شجر والماء مستولٍ عليها، لا يتحقّق إحيائها إلّابعضد شجرها وقطع الماء عنها ونصب حائط وشبهه حولها، وسوق ما يحتاج إليه من الماء إليها إن كانت ممّا تحتاج إلى السقي به، فلو أخلّ بأحد هذه لا- يكون إحياء، بل تحجيراً، وإنّما جمع بين قطع الماء وسوقه إليها؛ لجواز أن يكون الماء الذي يحتاج إلى قطعه غير مناسب للسقي، بأن يكون وصوله إليها على وجه الرشح المضرّ

[شماره صفحه واقعي : ٥٤]

ص: ٣٠٢

١- عَضَدَ الشجره: قطعها.

٢- في (س) : أو.

بالأرض من غير أن ينفع في السقى ونحو ذلك، وإلّا فلو كان كثيراً يمكن السقى به كفى قطع القدر المضرّ منه وإبقاء الباقي للسقى.

ولو جُعِلَ «الواو» في هذه الأشياء بمعنى «أو» كان كلّ واحد منها كافياً في تحقّق الإحياء، لكن لا يصحّ في بعضها، فإنّ من جملة سوق الماء أو اعتياد الغيث، ومقتضاه: أنّ المعتاده لسقى الغيث لا يتوقّف إحيائها على شيء من ذلك.

وعلى الأوّل (١) لو فرض عدم الشجر أو عدم المياه الغالبه لم يكن مقدار ما يُعتبر في الإحياء المذكوراً ويكفى كلّ واحد ممّا يبقى على الثاني (٢).

وفي الدروس اقتصر على حصوله بعضد الأشجار والتهيئه للانتفاع وسوق الماء أو اعتياد الغيث ولم يشترط الحائط والمستأنه، بل اشترط أن يبين الحدّ بمرز وشبهه، قال: ويحصل الإحياء أيضاً بقطع المياه الغالبه (٣) وظاهره الاكتفاء به عن الباقي أجمع. وباقي عبارات الأصحاب (٤) مختلفه في ذلك كثيراً.

والأقوى الاكتفاء بكلّ واحد من الأمور الثلاثة السابقه مع سوق الماء حيث يفتقر إليه، وإلّا اكتفى بأحدها خاصّه.

هذا إذا لم يكن المانعان الأُولان أو أحدهما موجوداً، وإلّا لم يكتفِ بالباقي، فلو كان الشجر مستولياً عليها والماء كذلك لم يكف الحائط، وكذا أحدهما؛ وكذا لو كان الشجر لم يكفِ دفع الماء وبالعكس؛ لدلاله العرف على ذلك كلّ.

[شماره صفحه واقعى : ٥٥]

ص: ٣٠٣

١- كون «الواو» على أصلها.

٢- وهو كون «الواو» بمعنى «أو» .

٣- الدروس ٣:٥٦.

٤- راجع الشرائع ٣:٢٧٥-٢٧٦، والقواعد ٢:٢٧٦-٢٧٧، والمختلف ٦:٢٠١، وجامع المقاصد ٧:٧٣-٧٧.

أما الحرث والزرع فغير شرط فيه قطعاً؛ لأنه انتفاع بالمحيي كالسكنى لمحيي الدار.

نعم، لو كانت الأرض مهياً للزراعة والغرس لا يتوقف إلعلى الماء كفى سوق الماء إليها مع غرسها أو زرعها؛ لأن ذلك يكون بمنزله تميزها (١) بالمرز وشبهه.

«وكالحائط» ولو بآشب أو قصب «لمن أراد» بإحياء الأرض «الحظيره» المعدّه للغنم ونحوه، أو لتجفيف الثمار أو لجمع الحطب والآشب والحشيش وشبه ذلك. وإنما اكتفى فيها بالحائط؛ لأن ذلك هو المعبر عرفاً فيها. «و» كالحائط «مع السقف» بآشب أو عقد (٢) أو طرح (٣) بحسب المعتاد «إن أراد البيت».

واكتفى فى التذكرة فى تملك قاصد السكنى بالحائط (٤) المعبر فى الحظيره، وغيره من الأقسام التى يحصل بها الإحياء لنوع، مع قصد غيره الذى لا يحصل به.

وأما تعليق الباب للحظيره والمسكن فليس بمعبر عندنا؛ لأنه للحفظ لا لتوقف السكنى عليه.

[شماره صفحه واقعى : ٥٦]

ص: ٣٠٤

١- ظاهر (ع) : تميزها.

٢- العقد جمع عقد، ما يمسك الشئ ويوثقه.

٣- جمع طرح، وهو ستر السقف بالبوريا.

٤- التذكرة (الحجرية) ٢:٤١٢.

بين الناس في الجملة وإن كان بعضها مختصاً بفريق خاص.

وهي أنواع ترجع أصولها إلى ثلاثه: الماء، والمعدن، والمنافع. والمنافع سته منافع: المساجد، والمشاهد، والمدارس، والرُّبُط، والطُّرُق، ومقاعد الأسواق. وقد أشار إليها المصنّف في خمسة أقسام.

[«فمنها: المسجد»]

وفي معناه المشهد.

«فمن سبق إلى مكان» منه «فهو أولى به» ما دام باقياً فيه «فلو فارق» ولو لحاجه كتجديد طهاره وإزاله نجاسه «بطل حقّه» وإن كان ناوياً للعود «إلّا أن يكون رحله» وهو شيء من أمتعته ولو سبيحته وما يشدّ به وسطه وخفّه «باقياً» في الموضع «و» مع ذلك «ينوى العود» فلو فارق لا بئتيه سقط حقّه وإن كان رحله باقياً.

وهذا الشرط لم يذكره كثير. وهو حسن؛ لأنّ الجلوس يفيد أولويّه، فإذا فارق بئتيه رفع الأولويّه سقط حقّه منها. والرحل لا مدخل له في الاستحقاق بمجردده. مع احتمال؛ لإطلاق النصّ (١) والفتوى (٢) وإنّما تظهر الفائدة على الأول (٣).

[شماره صفحه واقعى : ٥٧]

ص: ٣٠٥

١- أنظر الوسائل ٣:٢٤٢، الباب ٥٦ من أبواب أحكام المساجد، وورد عن طرق العامه بلفظ «إذا قام الرجل من مجلسه ثم عاد إليه فهو أحقّ به»، أنظر سنن البيهقي ٦:١٥١.

٢- كما في المبسوط ٣:٢٧٦، والإرشاد ١:٣٥٠، والدروس ٣:٦٩.

٣- أى على اعتبار نتيه العود مع بقاء الرجل. (هامش ر).



لو كان رحله لا يشغل من المسجد مقدار حاجته في الجلوس والصلاه؛ لأن ذلك هو المستثنى على تقدير الأولويه، فلو كان كبيراً يسع ذلك، فالحق باقٍ من حيث عدم جواز رفعه بغير إذن مالكة، وكونه في موضع مشترك كالمباح. مع احتمال سقوط حقه مطلقاً على ذلك التقدير، فيصح رفعه لأجل غيره، حذراً من تعطيل بعض المسجد ممن لا حق له.

ثم على تقدير الجواز هل يضمن الرجل رفعه؟ يحتمله؛ لصدق التصرف وعدم المنافاه بين جواز رفعه والضمان، جمعاً بين الحقيقين، ولعموم «على اليد ما أخذت حتى تؤدى» (1) وعدمه؛ لأنه لا حق له، فيكون تفرغه منه بمنزله رفعه من ملكه. ولم أجد في هذه الوجوه كلاماً يعتد به.

وعلى تقدير بقاء الحق لبقائه أو بقاء رحله فأزعجه مزعج، فلا شبهه في إثمه. وهل يصير أولى منه بعد ذلك؟ يحتمله؛ لسقوط حق الأول بالمفارقة، وعدمه؛ للنهي، فلا يترتب عليه حق.

والوجهان آتيان في رفع كل أولويه، وقد ذكر جماعه من الأصحاب: أن حق أولويه التحجير لا يسقط بتغلب غيره (2) ويتفرع على ذلك صحه صلاه الثاني وعدمها.

واشترط المصنف في الذكرى في بقاء حقه مع بقاء الرجل أن لا يطول المكث (3) وفي التذكرة استتقرب بقاء الحق مع المفارقة لعذر، كإجابته داعٍ

[شماره صفحه واقعى : ٥٨]

ص: ٣٠٦

١- المستدرک ١٧:٨٨، الباب الأول من کتاب الغصب، الحديث ٣.

٢- منهم الشيخ في المبسوط ٣:٢٧٣، والقاضى في المهذب ٢:٣٢، والمحقق في الشرائع ٣:٢٧٥، والعلامة في القواعد ٢:٢٦٩، والتحرير ٤:٤٨٦، ذيل الرقم ٦٠٩٧.

٣- الذكرى ٤:١٥٥.

وتجديد وضوء وقضاء حاجه وإن لم يكن له رحل (١).

«ولو استبق اثنان» دفعه إلى مكان واحد «ولم يمكن الجمع» بينهما «أقرع» لانحصار الأولويّه فيهما وعدم إمكان الجمع فهو لأحدهما؛ إذ منعهما معاً باطل، والقرعه لكل أمر مشكل. مع احتمال العدم؛ لأنّ القرعه لتبيين المجهول عندنا المعين في نفس الأمر، وليس كذلك هنا.

وقد تقدّم (٢) أنّ الحكم بالقرعه غير منحصر في ما ذكر، وعموم الخبر يدفعه، والرجوع إليها هنا هو الوجه.

ولا فرق في ذلك كلّ بين المعتاد لبقعه معينه وغيره وإن كان اعتياده لدرس وإمامه. ولا بين المفارق في أثناء الصلاه وغيره؛ للعموم.

واستقرب المصنّف في الدروس بقاء أولويّه المفارق في أثنائها اضطراراً، إلّا أن يجد مكاناً مساوياً للأول أو أولى منه، محتجاً بأنها صلاه واحده فلا يمنع من إتمامها (٣). ولا يخفى ما فيه.

**[«ومنها: المدرسه والرباط»]**

«فمن سكن بيتاً» منهما أو أقام بمكان مخصوص «ممن له السكنى» بأن يكون متّصفاً بالوصف المعترف في الاستحقاق، إمّا في أصله بأن يكون مشغلاً بالعلم في المدرسه، أو بحسب الشرط بأن تكون موقوفه على قبيله مخصوصه

[شماره صفحه واقعى : ٥٩]

ص: ٣٠٧

١- التذكرة (الحجريّه) ٢:٤٠٥.

٢- تقدّم في الجزء الثالث: ٤٨٣.

٣- الدروس ٣:٦٩.

أو نوع من العلم أو المذهب، ويتّصف الساكن به «فهو أحقّ به وإن تطاولت المدّة، إلّامع مخالفه شرط الواقف» بأن يشترط الواقف أمداً فينتهى.

واحتمل المصنّف فى الدروس فى المدرسه ونحوها الإزعاج (١) إذا تمّ غرضه من ذلك، وقوى الاحتمال إذا ترك التشاغل بالعلم وإن لم يشترطه الواقف؛ لأنّ موضوع المدرسه ذلك (٢).

«وله أن يمنع من يشاركه» لما فيها من الضرر إذا كان المسكن الذى أقام به معدّاً لواحد، فلو أعدّ لما فوقه لم يكن له منع الزائد عنه إلى أن يزيد عن النصاب المشروط.

«ولو فارق» ساكن المدرسه والرباط «لغير عذر بطل حقه» سواء بقى رحله أم لا، وسواء طالت مدّه المفارقه أم قصرت؛ لصدقها وخلوّ المكان الموجب لاستحقاق غيره إشغاله (٣).

ومفهومه: أنّه لو فارق لعذر لم يسقط حقه مطلقاً، ويشكل مع طول المدّه.

وأطلق الأكثر بطلان حقه بالمفارقه (٤).

وفى التذكرة: أنّه إذا فارق أيّاماً قليلاً لعذر فهو أحقّ (٥) وشرط بعضهم بقاء الرحل وعدم طول المدّه (٦).

[شماره صفحه واقعى : ٦٠]

ص: ٣٠٨

١- الإخراج.

٢- الدروس ٣:٦٩.

٣- فى (ش) و (ر) ونسخه بدل (ع) : اشتغاله.

٤- منهم المحقّق فى الشرائع ٣:٢٧٧، والعلّامه فى الإرشاد ١:٣٥٠، والقواعد ٢:٢٧١، واعتمد عليه فى غايه المرام ٤:١٣٤.

٥- التذكرة (الحجرية) ٢:٤٠٦.

٦- وهو المحقّق الكركى فى جامع المقاصد ٧:٤١.

وفى الدروس ذكر فى المسأله أوجهاً:

زوال حقه كالمسجد. وبقاؤه مطلقاً؛ لأنه باستيلائه جرى مجرى المالك. وبقاؤه إن قصرت المدّة دون ما إذا طالت، لئلا يضرّ بالمستحقّين. وبقاؤه إن خرج لضروره وإن طالت المدّة. وبقاؤه إن بقى رحله أو خادمه. ثمّ استقرب تفويض الأمر إلى ما يراه الناظر صلاحاً (١).

والأقوى أنّه مع بقاء الرحل وقصر المدّة لا يبطل حقه، وبدون الرحل يبطل، إلّا أن يقصر الزمان بحيث لا يخرج عن الإقامه عرفاً. ويشكل الرجوع إلى رأى الناظر مع إطلاق النظر؛ إذ ليس له إخراج المستحقّ اقتراحاً، فرأيه حينئذٍ فرع الاستحقاق وعدمه. نعم، لو فوّض إليه الأمر مطلقاً فلا إشكال.

**«ومنها: الطرق»**

«وفائدتها» فى الأصل «الاستطراق والناس فيها شرّع (٢)» بالنسبه إلى المنفعه المأذون فيها «ويمنع من الانتفاع بها فى غير ذلك» المذكور وهو الاستطراق «مما يفوت به منفعه المازّه» لا مطلقاً «فلا يجوز الجلوس» بها (٣) «للبيع والشراء» وغيرهما من الأعمال والأكوان «إلّا مع السعه حيث لا ضرر» على المازّه لو مرّوا فى الطريق بغير موضعه. وليس لهم حينئذٍ تخصيص

[شماره صفحه واقعى : ٤١]

ص: ٣٠٩

١- الدروس ٣:٧٠.

٢- على زنه مثل ومثل، يعنى سواء.

٣- فى (ف): فيها.

الممّر بموضعه إذا كان لهم عنه مندوحه؛ لثبوت الاشتراك على هذا الوجه وإطباق الناس على ذلك في جميع الأصقاع. ولا فرق في ذلك بين المسلمين وغيرهم؛ لأنّ لأهل الذمّه منه ما للمسلمين في الجملة.

«فإذا فارق» المكان الذى جلس فيه للبيع وغيره «بطل حقّه» مطلقاً؛ لأنّه كان متعلقاً بكونه فيه وقد زال وإن كان رحله باقياً؛ لاختصاص ذلك بالمسجد، وأطلق المصنّف فى الدروس (١) وجماعه (٢) بقاء حقّه مع بقاء رحله؛ لقول أمير المؤمنين عليه السلام: «سوق المسلمين كمسجدهم» (٣) والطريق على هذا الوجه بمنزله السوق. ولا فرق مع سقوط حقّه على التقديرين بين تضرّره بتفرّق معامليه وعدمه.

واحتمل فى الدروس بقاءه مع الضرر؛ لأنّ أظهر المقاصد أن يعرف مكانه ليقتصدّه المعاملون، إلّامع طول زمان المفارقة (٤) لاستناد الضرر حينئذٍ إليه.

وفى التذكرة قيد بقاء حقّه مع الرحل بقاء النهار، فلو دخل الليل سقط حقّه (٥) محتجّاً بالخبر السابق حيث قال فيه: «فمن سبق إلى مكان فهو أحقّ به إلى الليل».

ويشكل بأنّ الروايه تدلّ بإطلاقها على بقاء الحقّ إلى الليل، سواء كان له رحل أم لا.

والوجه بقاء حقّه مع بقاء رحله ما لم يطل الزمان أو يضرّ بالمازّه. ولا فرق

[شماره صفحه واقعى : ٦٢]

ص: ٣١٠

١- الدروس ٣:٧٠.

٢- مثل المحقّق فى الشرائع ٣:٢٧٧، والعلمامه فى القواعد ٢:٢٧٠، والتحرير ٤:٥٠٣، الرقم ٦١٢٠، وهو الظاهر من الفخر فى الإيضاح ٣:٢٣٥-٢٣٦، والكركى فى جامع المقاصد ٧:٣٦، حيث لم يعلّق على كلام العلمامه.

٣- الوسائل ٣:٥٤٢، الباب ٥٦ من أبواب أحكام المساجد، الحديث ٢.

٤- الدروس ٣:٧٠.

٥- التذكرة (الحجريّه) ٢:٤٠٥.

[ فى ذلك ] (١) بين الزائد عن مقدار الطريق شرعاً وما دونه، إلّا أن يجوز إحياء الزائد فيجوز الجلوس فيه مطلقاً.

وحيث يجوز له الجلوس يجوز التظليل عليه بما لا يضرّ بالماء، دون التسقيف وبناء دكّه وغيرها، إلّا على الوجه المرخص فى الطريق مطلقاً وقد تقدّم. وكذا الحكم فى مقاعد الأسواق المباحه، ولم يذكرها المصنّف هنا، وصرّح فى الدروس بإلحاقها بما ذكر فى حكم الطريق (٢).

### «ومنها: المياه المباحه»

كمياه العيون فى المباح والآبار المباحه والغيوث. والأنهار الكبار - كالفرات ودجله والنيل - والصغار التى لم يُجرها مُجرّ بئيه التملك، فإنّ الناس فيها شرّع «فمن سبق إلى اغتراف شىء منها فهو أولى به، ويملكه مع بئيه التملك» لأنّ المباح لا يملك إلّا بالإحراز والبئيه.

ومقتضى العبارة: أنّ الأولويّه تحصل بدون بئيه التملك، بخلاف الملك، تنزيلاً للفعل قبل البئيه منزله التحجير. وهو يشكّل هنا بأ نه إن نوى بالإحراز الملك فقد حصل الشرط، وإلّا كان كالعابث لا يستفيد أولويّه.

«ومن أجرى منها» أى من المياه المباحه «نهرًا» بئيه التملك «ملك الماء المُجرى فيه» على أصحّ القولين (٣) وحكى عن الشيخ إفادته الأولويّه خاصّه (٤).

[شماره صفحه واقعى : ٦٣]

ص: ٣١١

- ١- لم يرد فى المخطوطات.
- ٢- الدروس ٣:٧٠.
- ٣- اختاره العلامة فى القواعد ٢:٢٧٥، وولده فى الإيضاح ٢:٢٤١، واعتمد عليه فى غايه المرام ٤:١٣٧، والمحقّق الثانى فى جامع المقاصد ٧:٦٥.
- ٤- قاله الشيخ فى المبسوط ٣:٢٨٤-٢٨٥.

استناداً إلى قوله صلى الله عليه وآله: «الناس شركاء في ثلاث: النار والماء والكلاء» (١) وهو محمول على المباح منه دون المملوك إجماعاً.

«ومن أجرى عيناً» بأن أخرجها من الأرض وأجراها على وجهها «فكذلك» يملكها مع تبه التملك، ولا يصح لغيره أخذ شيء من مائها إلا بإذنه. ولو كان المُجرى جماعه ملكوه على نسبه عملهم، لا على نسبه خرجهم، إلا أن يكون الخرج تابعاً للعمل.

وجوز في الدروس الوضوء والغسل وتطهير الثوب منه عملاً بشاهد الحال، إلا مع النهي (٢) ولا يجوز ذلك من المحرز في الإناء ولا مما يُظن الكراهيه فيه مطلقاً.

ولو لم ينته الحفر في النهر والعين إلى الماء بحيث يجرى فيه فهو تحجير يُفيد الأولويه كما مرّ.

«وكذا» يملك الماء «من احتقن شيئاً من مياه الغيث أو السيل» لتحقيق الإحراز مع تبه التملك كإجراء النهر.

ومثله ما لو أجرى ماء الغيث في ساقية ونحوها إلى مكان بتبه التملك، سواء أحرزها فيه أم لا، حتى لو أحرزها في ملك الغير وإن كان غاصباً للمحرز فيه، إلا إذا أجزاها ابتداءً في ملك الغير، فإنه لا يفيد ملكاً. مع احتمالها كما لو أحرزها في الآنيه المغصوبه بتبه التملك.

«ومن حفر بئراً ملك الماء» الذي يحصل فيه «بوصوله إليه» أي إلى الماء إذا قصد التملك «ولو قصد (٣) الانتفاع» بالماء «والمفارقة فهو أولى به ما دام نازلاً عليه» فإذا فارقته بطل حقه. فلو عاد بعد المفارقة ساوى غيره على

[شماره صفحه واقعي : ٦٤]

ص: ٣١٢

١- المستدرک ١١٤: ١٧، الباب ٤ من أبواب إحياء الموات، الحديث ٢.

٢- الدروس ٦٥: ٣.

٣- في (ق) و (س): ولو كان قصده.

الأقوى. ولو تجرّد عن قصد التملك والانتفاع فمقتضى القواعد السابقة عدم الملك والأولويّه معاً كالعابث.

### [«ومنها: المعادن»]

وهي قسمان: ظاهرة وهي التي لا يحتاج تحصيلها إلى طلب كالياقوت والبرام (١) والقيرو والنفط والملح والكبريت وأحجار الرحي وطين الغسل، وباطنه وهي المتوقّف ظهورها على العمل، كالذهب والفضّه والحديد والنحاس والرصاص والبلّور والفيروزج «فالظاهرة لا تُملك بالإحياء» لأنّ إحياء المعدن إظهاره بالعمل، وهو غير متصوّر في المعادن الظاهرة لظهورها، بل التحجير أيضاً؛ لأنّه الشروع بالإحياء. وإداره نحو الحائط إحياء للأرض على وجه لا مطلقاً (٢) بل الناس فيها شرع، الإمام وغيره.

«ولا» يجوز أن «يقطعها السلطان» العادل لأحد على الأشهر؛ لا شتراك الناس فيها. وربما قيل بالجواز (٣) نظراً إلى عموم ولايته ونظره.

«ومن سبق إليها فله أخذ حاجته» أي أخذ ما شاء وإن زاد عمّا يحتاج إليه؛ لثبوت الأحقيّة بالسبق، سواء طال زمانه أم قصر.

«فإن توافيا» عليها دفعه واحده «وأمكن القسمة» بينهما «وجب» قسمه الحاصل بينهما؛ لتساويهما في سبب الاستحقاق وإمكان الجمع بينهما فيه

[شماره صفحه واقعى : ٦٥]

ص: ٣١٣

- ١- بكسر الباء جمع بُزْمَه: الحجر الذي يُعمل منه القدر.
- ٢- أي لا على وجه يشمل المعادن.
- ٣- احتمله العلّامة في التذكرة (الحجريّه) ٢:٤٠٣، ثمّ قال: وعلى ما قاله بعض علمائنا من أنّها مختصّه بالإمام يجوز له إقطاعها. وممّن قال باختصاصها بالإمام: المفيد في المقنعه: ٢٧٨، وسلّار في المراسم: ١٤٢.



بالقسمه، وإن لم يمكن الجمع بينهما للأخذ من مكان واحد.

هذا إذا لم يزد المعدن عن مطلوبهما، وإلا أشكل القول بالقسمه؛ لعدم اختصاصهما به حينئذٍ.

«وإلّا» يمكن القسمه بينهما لقله المطلوب، أو لعدم قبوله لها «أقرع» لاستوائهما في الأولويّه وعدم إمكان الاشتراك واستحاله الترجيح، فأشكل المستحقّ فُعِين بالقرعه؛ لأنها لكلّ أمر مشكل، فمن أخرجته القرعه أخذه أجمع. ولو زاد عن حاجتهما ولم يمكن أخذهما دفعه لضيق المكان فالقرعه أيضاً وإن أمكن القسمه، وفائدتها تقديم من أخرجته في أخذ حاجته.

ومثله ما لو ازدحم اثنان على نهر ونحوه ولم يمكن الجمع. ولو تغلب أحدهما على الآخر أثم وملك هنا، بخلاف تغلبه على أولويّه التحجير والماء الذي لا يفى بغرضهما، والفرق أنّ الملك مع الزيادة لا يتحقّق بخلاف ما لو لم يزد.

«والمعادن» الباطنه تُملك ببلوغ نيلها» وذلك هو إحيائها وما دونه تحجير. ولو كانت على وجه الأرض أو مستوره بتراب يسير لا يصدق معه الإحياء عرفاً لم يُملك بغير الحيازه كالظاهره.

هذا كلّه إذا كان المعدن في أرض مباحه، فلو كان في أرض مملوكه فهو بحكمها. وكذا لو أحيا أرضاً مواتاً فظهر فيها معدن، فإنّه يملكه وإن كان ظاهراً، إلا أن يكون ظهوره سابقاً على إحيائه.

وحيث يُملك المعدن يُملك حريمه، وهو منتهى عروقه عادةً ومطرح ترابه وطريقه وما يتوقّف عليه عمله إن عمله عنده. ولو كان المعدن في الأرض المختصّه بالإمام عليه السلام فهو له تبعاً لها، والناس في غيره شرّع على الأقوى. وقد تقدّم الكلام فيه في باب الخمس (١).

[شماره صفحه واقعي : ٦٦]

ص: ٣١٤

١- تقدّم في الجزء الأوّل: ٣٨١.

[شماره صفحه واقعى : ٤٧]

ص: ٣١٥

[شماره صفحه واقعی : ۶۸]

ص: ۳۱۶

«كتاب الصيد والذباحه (١)»

«وفيه فصول» ثلاثه:

## الفصل «الأول» فى آله الصيد

### اشاره

«يجوز الاصطياد» بمعنى إثبات الصيد وتحصيله «بجميع آلاته (٢)» التى يمكن تحصيله بها: من السيف والرمح والسهم والكلب والفهد والبازى والصقر والعقاب والباشق والشرك والجباله والشبكه والفخ والبندق (٣) وغيرها.

«و» لكن «لا يؤكل منها» أى من الحيوانات المصيده المدلول عليها

[شماره صفحه واقعى : ٦٩]

ص: ٣١٧

١- فى (ق) : الذبائح.

٢- فى (ق) و (س) ونسخه (ش) من الشرح: الآله.

٣- الباشق: اسم طائر أعجمى معرب، والشرك: حبال الصائد وما ينصب للطير، والجباله: ما يصاد بها، جمعها حبال، والشبكه: مصيده الصائد التى يصيد بها فى البرّ والماء، والفخ: المصيده التى يصاد بها، والبندق: الذى يرمى به.

بالاصطياد «ما لم يُذكَ» بالذبح بعد إدراكه حياً، فلو أدركه بعد رميه ميتاً أو مات قبل تذكيته لم يحل «إلّا ما قتله الكلب المعلم» دون غيره على أظهر الأقوال (١) والأخبار (٢).

ويثبت تعليم الكلب بكونه «بحيث يسترسل» أى ينطلق «إذا أرسل وينزجر» ويقف عن الاسترسال «إذا زجر (٣)» عنه «ولا يعتاد أكل ما يمسه» من الصيد «ويتحقّق ذلك» الوصف وهو الاسترسال والانزجار وعدم الأكل «بالتكرار على هذه الصفات» الثلاث مراراً يصدق بها التعليم عليه (٤) عرفاً. فإذا تحقّق كونه معلماً حلّ مقتوله وإن خلا عن الأوصاف إلى أن يتكرّر فقدها على وجه يصدق عليه (٥) زوال التعليم عرفاً، ثمّ يحرم مقتوله ولا يعود إلى أن يتكرّر اتّصافه بها كذلك، وهكذا...

«ولو أكل نادراً أو لم يسترسل نادراً لم يقدح» فى تحقّق التعليم عرفاً، ولا فى زواله بعد حصوله. كما لا يقدح حصول الأوصاف له نادراً، وكذا لا يقدح شربه الدم.

[شماره صفحه واقعى : ٧٠]

ص: ٣١٨

- ١- نسبه العلامه فى المختلف ٨:٣٤٩ إلى المشهور، وادّعى السيّد الإجماع عليه فى الانتصار: ٣٩٤، المسأله ٢٢٧، وابن زهره فى الغنيه: ٣٩٤، وابن إدريس فى السرائر ٣:٨٢. والقول الآخر للعماني وهو حلّيه صيد ما أشبه الكلب من الفهد والنمر وغيرهما. والقول الثالث منسوب إلى الإسكافي، وهو استثناء الكلب الأسود من الكلاب. أنظر كلامهما فى المختلف ٨:٣٤٩ و ٢٧١.
- ٢- أنظر الوسائل ١٦:٢٠٧ و ٢١٢، الباب ١ و ٣ من أبواب الصيد.
- ٣- فى (ق) و (س): أرسله... زجره.
- ٤- لم يرد «عليه» فى (ع) و (ف).
- ٥- لم يرد «عليه» فى (ش).

«ويجب» مع ذلك -بمعنى الاشتراط- أمور:

□  
«التسميه» لله تعالى من المرسل «عند إرساله» الكلب المعلم، فلو تركها عمداً حرم، ولو كان نسياناً حلّ إن لم يذكر قبل الإصابه، وإلا اشترط استدراكها عند الذكر ولو مقارنة لها. ولو تركها جهلاً بوجوبها، ففي إلحاقه بالعامد أو الناسي، وجهان: من أنه عامد، ومن أن الناس في سعه مما لم يعلموا (١) وألحقه المصنّف في بعض فوائده بالناسي (٢).

□  
ولو تعمّد تركها عند الإرسال ثم استدركها قبل الإصابه، ففي الإجزاء قولان (٣) أقربهما الإجزاء؛ لتناول الأدله له مثل (وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ (٤) فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَادْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ (٥) وقول الصادق عليه السلام: «كل ما قتله الكلب إذا سميت» (٦) ولأنه أقرب إلى الفعل المعبر في الذكاه فكان أولى.

[شماره صفحه واقعى : ٧١]

ص: ٣١٩

١- المستدرک ١٨:٢٠، الباب ١٢ من أبواب مقدمات الحدود، الحديث ٤.

٢- أنظر القواعد والفوائد ١:١٩٥.

٣- القول بالإجزاء للعلامة في القواعد ٣:٣١٢-٣:٣١٣، والتحرير ٤:٦٠٧، الرقم ٦٢٠٨، والشهيد في الدروس ٢:٣٩٥. وأما القول بعدم الإجزاء فلم نعثر على المصرح به. نعم، هو ظاهر كل من قيد التسميه بكونها «عند الإرسال» مثل المحقق في الشرائع ٣:٢٠٠، والمختصر النافع: ٢٤٨، كما قاله في الرياض ١٢:٥٢.

٤- الأنعام: ١٢١.

٥- المائدة: ٤.

٦- الوسائل ١٦:٢١٠، الباب ٢ من أبواب الصيد، الحديث ٨.

ووجه المنع: دلالة بعض الأخبار على أنّ محلّها الإرسال (١) ولأنّه إجماعيّ، وغيره مشكوك فيه.

ولا عبره بتسميه غير المرسل.

ولو اشترك في قتله كلبان معلّمان اعتبر تسميه مرسلية، فلو تركها أحدهما أو كان أحد الكلبيين غير مرسل، أو غير معلّم لم يحلّ.

□  
والمعتبر من التسميه هنا وفي إرسال السهم والذبح والنحر ذكر الله المقترن بالتعظيم؛ لأنّه المفهوم منه، كأحد التسيّحات الأربع. وفي «اللهم اغفر لي وارحمني» أو «صلّ على محمّد وآله» قولان (٢) أقربهما الإجزاء. دون ذكر الله مجرّداً. مع احتمال؛ لصدق الذكر، وبه قطع الفاضل (٣).

□  
وفي اشتراط وقوعه بالعربيّة قولان (٤) من صدق الذكّر، وتصريح القرآن باسم «الله» العربيّ. والأقوى الإجزاء؛ لأنّ المراد من «الله تعالى» في الآيه الذات، لا الاسم. وعليه يتفرّع ذكر الله تعالى بأسمائه المختصّه به غير «الله». فعلى الأوّل يُجزئ؛ لصدق الذكر، دون الثاني. ولكن هذا ممّا لم يتّبها عليه.

[شماره صفحه واقعي : ٧٢]

ص: ٣٢٠

١- أنظر الوسائل ١٦:٢٠٧، الباب الأوّل من أبواب الصيد، الحديث ٢، و ٢٢٧، الباب ١٥ من أبواب الصيد، الحديث الأوّل، و ٢٢٨، الباب ١٦ من أبواب الصيد، الحديث ٣، وغيرها من الأبواب.

٢- القول بالإجزاء للشهيد في الدروس ٢:٣٩٥، والسيوري في التنقيح الرائع ٩:٤، ولم نعثر على القول الآخر.

٣- التحرير ٤:٦٠٧، الرقم ٦٢٠٨.

٤- القول بعدم الاشتراط للعلامة في التحرير ٤:٦٠٧، الرقم ٦٢٠٨. وأمّا القول باشتراط العربيّة فلم نعثر عليه في كتب أصحابنا، بل لم نعثر على من تعرّض للمسألة إلّا الشهيد في الدروس ٢:٣٩٥، ولكن تردّد فيها حيث قال: وفي إجزاء التسميه بغير العربيّة نظر.

«وأن يكون المرسل مسلماً، أو بحكمه» كوله المميّز غير البالغ ذكراً كان أو أنثى. فلو أرسله الكافر لم يحلّ وإن سمى أو كان ذميّاً على الأصحّ (١) وكذا الناصب من المسلمين والمجسّم (٢) أمّا غيرهما من المخالفين ففي حلّ صيده الخلاف الآتي في الذبيحه.

ولا يحلّ صيد الصبى غير المميّز، ولا المجنون؛ لاشتراط القصد. وأمّا الأعمى فإن تصوّر فيه قصد الصيد حلّ صيده، وإلّا فلا.

«وأن يرسله للاصطياد» فلو استرسل من نفسه أو أرسله لا- للصيد فصادف صيداً فقتله لم يحلّ وإن زاده إغراءً. نعم، لو زجره فوقف ثم أرسله حلّ.

«وأن لا يغيب الصيد» عن المرسل «وحياته مستقرّه» بأن يمكن أن

[شماره صفحه واقعى : ٧٣]

ص: ٣٢١

١- هذا هو المشهور عند علمائنا أو بين الأصحاب، كما فى المختلف ٨:٢٩٥، وغايه المرام ٤:١٥، وهو قول الأكثر كما فى التنقيح الرائع ٤:١٧. وفى المسأله قولان آخران: القول بالإباحه وهو مذهب العماني مع الاختصاص بذبائح اليهود والنصارى دون المجوس، والإسكافى ولكن على كراهيه، أنظر المختلف ٨:٢٩٦، والتنقيح الرائع ٤:١٧. والقول بالإباحه مع سماع التسميه منهم، وهو المنسوب إلى الصدوق، أنظر المقنع: ٤١٧. والأقوال المذكوره وإن وردت فى مسأله الذبح ولكن- كما قال الصيمرى فى غايه المرام ٤:٥-: الخلاف فى حال الصيد كالخلاف فى حال الذبح، فمن قال بحلّ ذبائحهم قال بحلّ صيدهم.

٢- فى (ع) : المجسّمه.



يعيش ولو نصف يوم، فلو غاب كذلك لم يحلّ؛ لجواز استناد القتل إلى غير الكلب، سواء وجد الكلب واقفاً عليه أم لا، وسواء وجد فيه أثراً غير عضة الكلب أم لا، وسواء تشاغل عنه أم لا. وأولى منه لو تردى من جبل ونحوه وإن لم يغب، فإن الشرط موته بجرح الكلب حتى لو مات بإتاعبه أو غمه لم يحلّ.

نعم، لو علم انتفاء سبب خارجي، أو غاب بعد أن صارت حياته غير مستقره وصار في حكم المذبوح أو تردى كذلك حلّ. ويشترط مع ذلك كون الصيد ممتنعاً، سواء كان وحشياً أم أهلياً، فلو قتل غير الممتنع من الفروخ أو الأهلية لم يحلّ.

### [الاصطياد بالسيف و كل ما فيه نصل ]

«ويؤكل أيضاً» من الصيد «ما قتله السيف والرمح والسهم وكل ما فيه نصل» من حديد، سواء خرق أم لا، حتى لو قطعه بنصفين - اختلفا أم اتفقا تحرّكا أم لا - حلّا، إلّا أن يكون ما فيه الرأس مستقرّ الحياه فيذكي ويحرم الآخر «والمعراض» (١) ونحوه من السهام المحدّده التي لا نصلّ فيها «إذا خرق اللحم» فلو قتل معترضاً لم يحلّ، دون المثقل كالحجر والبندق، فإنه لا يحلّ وإن خرق وكان البندق من حديد. والظاهر أنّ الدبوس (٢) بحكمه إلّا أن يكون محدّداً بحيث يصلح للخرق وإن لم يخرق.

### [احكام الاصطياد]

«كل ذلك مع التسميه» عند الرمي أو بعده قبل الإصابه، ولو تركها عمداً أو سهواً أو جهلاً فكما سبق (٣).

«والقصد» إلى الصيد، فلو وقع السهم من يده فقتله، أو قصد الرمي لا له

[شماره صفحه واقعى : ٧٤]

ص: ٣٢٢

١- سهم بلا ريش غليظ الوسط يصيب بعرضه دون حدّه.

٢- عصا من خشب أو حديد فى رأسه شىء كالكره، يقال له بالفارسيه: كُرز، عمود.

٣- سبق فى الصفحه ٧١.

فقتله، أو قصد خنزيراً فأصاب ظيباً، أو ظنه خنزيراً فبان ظيباً، لم يحلّ. نعم، لا يشترط قصد عينه حتى لو قصد فأخطأ فقتل صيداً آخر حلّ. ولو قصد محللاً ومحزماً حلّ المحلّل.

«والإسلام» أى إسلام الرامى أو حكمه كما سلف (١) وكذا يشترط موته بالجرح، وأن لا- يغيب عنه وفيه حياه مستقرّه وامتناع المقتول كما مرّ (٢). «ولو اشترك فيه آلتا مسلم وكافر» أو قاصد وغيره أو مسّم وغيره، وبالجملة فأله جامع للشرائط وغيره «لم يحلّ إلّا أن يعلم أنّ جرح المسلم» ومن بحكمه «أو كلبه» لو كانت الآله كليين فصاعداً «هو القاتل» خاصّه وإن كان الآخر معيناً على إثباته.

«ويحرم الاصطياد بالآله المغصوبه» لقبح التصرف فى مال الغير بغير إذنه «و» لكن «لا يحرم الصيد» بها ويملكه الصائد «وعليه أجره الآله» سواء كانت كلباً أم سلاحاً.

«ويجب عليه غسل موضع العضة» من الكلب جمعاً بين نجاسه الكلب، وإطلاق الأمر بالأكل. وقال الشيخ: لا يجب (٣) لإطلاق الأمر بالأكل منه (٤) من غير أمر بالغسل.

وإنما يحلّ المقتول بالآله مطلقاً إذا أدركه ميتاً أو فى حكمه (٥).

[شماره صفحه واقعى : ٧٥]

ص: ٣٢٣

١- مرّ فى الصفحه ٧٣-٧٤.

٢- مرّ فى الصفحه ٧٣-٧٤.

٣- المبسوط ٢٥٩:٦، والخلاف ١٢:٦، المسأله ٨ من الصيد والذبائح.

٤- المائده:٤، والوسائل ٢٠٩:١٦-٢١١، الباب ٢ من أبواب الصيد، الأحاديث ٤-١٥.

٥- غير مستقرّ الحياه.

«ولو أدرك ذو السهم أو الكلب الصيد» مع إسراعه إليه حال الإصابه «وحياته مستقره ذكاه، وإلّا» يُسرع أو لم يذكّه «حرم إن اتّسع الزمان لذبحه» فلم يفعل حتّى مات. ولو قصّر الزمان عن ذلك فالمشهور حلّه وإن كانت حياته مستقره. ولا منافاه بين استقرار حياته وقصور الزمان عن تذكيته مع حضور الآله؛ لأنّ استقرار الحياه مناطه الإمكان، وليس كلّ ممكن بواقع. ولو كان عدم إمكان ذكاته لغيبه الآله التي تقع بها الذكاه أو فقدها، بحيث يفتقر إلى زمان طويل عادةً فاتّفق موته فيه لم يحلّ قطعاً.

[شماره صفحه واقعى : ٧٦]

ص: ٣٢٤

إشاره

غُلبَ العنوان عليها مع كونها أخصَّ ممَّا يُبحث عنه في الفصل-فإنَّ النحر وذكاه السمك ونحوه (1) خارج عنها-تجوَّزاً (2) في بعض الأفراد أو أشهرها، ولو جعل العنوان «الذكاه» كما صنع في الدروس (3) كان أجود؛ لشموله الجميع.

[شروط الذابح]

«ويشترط في الذابح الإسلام أو حكمه» وهو طفله المميَّز، فلا- تحلّ ذبيحه الكافر مطلقاً، وثبتاً كان أم ذمياً سُمِّعت تسميته أم لا على أشهر الأقوال (4).

وذهب جماعه إلى حلِّ ذبيحه الذمّي إذا سُمِّعت تسميته.

وآخرون [إلى حلِّ] (5) ذبيحه غير المجوسى مطلقاً (6) وبه أخبار

[شماره صفحه واقعى : ٧٧]

ص: ٣٢٥

- ١- لم يرد «ونحوه» في (ع).
- ٢- كلمه «تجوَّزاً» وردت في (ع) في أوّل العبارة بعد قوله: غُلبَ.
- ٣- الدروس ٢:٤٠٧.
- ٤- تقدّمت الأقوال وتخريجها في الصفحه ٧٣، الهامش رقم ١.
- ٥- لم يرد في المخطوطات.
- ٦- وهو مذهب العماني كما في المختلف ٨:٢٩٦، ولم نعثر لغيره.

صحيحه (١) معارضه بمثلها (٢) وحملت على التقيّه، أو الضروره (٣).

«ولا يشترط الإيمان» على الأصح؛ لقول أمير المؤمنين عليه السلام: «من دان بكلمه الإسلام وصام وصلّى فذبيحته لكم حلال إذا ذكر اسم الله عليه» (٤) ومفهوم الشرط: أنه إذا لم يذكر اسم الله [ عليه ] (٥) لم يحلّ.

وهل يشترط مع الذكر اعتقاد وجوبه؟ قولان (٦) من صدق ذكر اسم (٧) الله عليه وأصاله عدم الاشتراط، ومن اشترطه اعتبر إيقاعه على وجهه كغيره من العبادات الواجبه. والأول أقوى.

وحيث لم يعتبر الإيمان صحّ مع مطلق الخلاف «إذا لم يكن بالغاً حدّ النصب» لعداوه أهل البيت عليهم السلام فلا تحلّ حينئذ ذبيحته؛ لروايه أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «ذبيحه الناصب لا تحلّ» (٨) ولارتكاب الناصب خلاف ما هو المعلوم من دين النبيّ صلى الله عليه وآله ثبوته ضروره، فيكون كافراً، فيتناوله

[شماره صفحه واقعى : ٧٨]

ص: ٣٢٦

- ١- أنظر الوسائل ٢٨٢:١٦-٢٨٦، الباب ٢٧ من أبواب الذبائح، الأحاديث ١-١٠ و ١٩-٢٢ وغيرها.
- ٢- نفس المصدر: الأحاديث ٣١-٣٥ وغيرها فى الباب وغيره.
- ٣- كما فى التهذيب ٧٠:٩، ذيل الحديث ٢٩٧ و ٢٩٨، والمختلف ٢٩٩:٨.
- ٤- الوسائل ٢٩٢:١٦، الباب ٢٨ من أبواب الذبائح، الحديث الأول.
- ٥- لم يرد فى المخطوطات.
- ٦- قول بالاشتراط للعلامة فى المختلف ٣٠٠:٨، وقول بعدم الاشتراط للشهيد فى الدروس ٤١١:٢.
- ٧- فى (ع) و (ف): اسم ذكر الله.
- ٨- الوسائل ٢٩٢:١٦، الباب ٢٨ من أبواب الذبائح، الحديث ٢.

ما دلّ على تحريم ذبيحه الكافر. ومثله الخارجيّ والمجسّم.

وقصّر جماعه (1) الحّلّ على ما يذبحه المؤمن؛ لقول الكاظم عليه السلام لزكريّا بن آدم: «إني أنهاك عن ذبيحه من كان على خلاف الذى أنت عليه وأصحابك، إلّا فى وقت الضروره إليه» (2) ويحمل على الكراهه بقريته الضروره، فإنّها أعمّ من وقت تحلّ فيه الميتة، ويمكن حمل النهى الوارد فى جميع الباب عليه عليها (3) جمعاً، ولعلّه أولى من الحمل على التقيّه و (4) الضروره.

«ويحلّ ما تذبحه المسلمه والخصي» والمجبوب «والصبيّ المميّز» دون المجنون، ومن لا تميّز له (5) لعدم القصد «والجنب» مطلقاً «والحائض» والنفساء؛ لانتفاء المانع مع وجود المقتضى للحلّ.

[«والواجب فى الذبيحه أمور سبعة»]

[الاول: الفرى بالحديد]

الأوّل: «أن يكون» فرى الأعضاء «بالحديد» مع قدره عليه؛ لقول الباقر عليه السلام: «لا ذكاه إلّا بالحديد» (6) «فإن خيف فوت الذبيحه» بالموت وغيره «وتعدّر الحديد جاز بما يفرى الأعضاء من ليطه» وهى القشر الأعلى

[شماره صفحه واقعى : 79]

ص: 327

- 1- نسبه فى المهذب البارع 4:162 إلى الحلبي وابن حمزه والقاضى وابن إدريس مع حلّيه ذبيحه المستضعف عند الأخير، أنظر الكافي: 277، والوسيله: 361، والمهذب 2:439، والسرائر 3:105-106.
- 2- الوسائل 16:292، الباب 28 من أبواب الذبائح، الحديث 5.
- 3- على ذبح المخالف، على الكراهه.
- 4- فى (ش): أو
- 5- فى (ف) و (ر): من لا يميّز.
- 6- الوسائل 16:252، الباب الأوّل من أبواب الذبائح، الحديث الأوّل.

للقَصَب المتّصل به «أو مروه حادّه» وهى حجر يقده النار «أو زجاجه» مخيّر فى ذلك من غير ترجيح، وكذا ما أشبهها من الآلات الحادّه غير الحديد؛ لصحيحه زيد الشحام عن الصادق عليه السلام قال: «اذبح بالحجر وبالعضم وبالقصبة وبالعود إذا لم تُصَب الحديد، إذا قُطع الحلقوم وخرج الدم فلا- بأس» (١) وفى حسنه عبد الرحمن عن الكاظم عليه السلام قال: «سألته عن المروه والقصبه والعود نذبح بها إذا لم نجد سكيناً؟ قال: إذا فُرى الأوداج فلا بأس بذلك» (٢).

«وفى الظفر والسنّ» متّصلين ومنفصلين «للضروره قول بالجواز» (٣) لظاهر الخبرين السالفين، حيث اعتبر فيهما قطع الحلقوم، وفرى الأوداج، ولم يعتبر خصوصيّة القاطع، وهو موجود فيهما.

ومنعهُ الشيخ فى الخلاف (٤) محتجاً بالإجماع وروايه رافع بن خديج «أنّ النبىّ صلى الله عليه وآله قال: ما [أنهر] (٥) الدم وذُكر اسم الله عليه فكلوا إلّما كان من سنّ أو ظفر وسأحدّثكم عن ذلك، أمّا السنّ فعظم، وأمّا الظفر فمِدى الحبشه» (٦) والروايه عامّيه، والإجماع ممنوع.

نعم، يمكن أن يقال مع اتّصالهما: إنّه يخرج عن مسمى الذبح، بل هو أشبه

[شماره صفحه واقعى : ٨٠]

ص: ٣٢٨

١- الوسائل ٢٥٤:١٦، الباب ٢ من أبواب الذبائح، الحديث ٣.

٢- نفس المصدر: الحديث الأول.

٣- اختاره ابن إدريس فى السرائر ٣:٨٦، وقزبه الآبى فى الكشف ٢:٣٥١، وقواه العلّامه فى التحرير ٤:٦٢٣، الرقم ٦٢٢٣، وقزبه الشهيد فى الدروس ٢:٤١١ أيضاً.

٤- الخلاف ٦:٢٢-٢٣، المسأله ٢٢ من الصيد والذبائح.

٥- أثبتناه من المصدر، وفى النسخ: انهار.

٦- السنن الكبرى ٩:٢٤٧، وكنز العمال ٦:٢٦١، الحديث ١٥٦٠٢.

بالأكل والتقطيع. واستقرب المصنّف في الشرح المنع منهما مطلقاً (١).

وعلى تقدير الجواز هل يساويان غيرهما ممّا يفرى غير الحديد، أو يترتبان على غيرهما مطلقاً (٢)؟ مقتضى استدلال المجوّز بالحديثين، الأوّل. وفي الدروس استقرب الجواز بهما مطلقاً مع عدم غيرهما (٣) وهو الظاهر من تعليقه الجواز بهما هنا على الضرورة؛ إذ لا ضروره مع وجود غيرهما. وهذا هو الأوّل.

### «الناني: استقبال القبله»

بالمذبوح، لا استقبال الذابح. والمفهوم من استقبال المذبوح الاستقبال بمقادير بدنه، ومنه مذبحه.

وربما قيل بالاكْتفاء باستقبال المذبح خاصّه (٤) وصحيحه محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: «سألته عن الذبيحه، فقال: استقبال بذيحتك القبله» الحديث (٥) تدلّ على الأوّل.

هذا «مع الإمكان» ومع التّعذر لاشتباه الجهه أو الاضطراب- لتردّي الحيوان أو استعصائه أو نحوه- يسقط «ولو تركها ناسياً فلا بأس» للأخبار الكثيره (٦).

وفي الجاهل وجهان، وإحاقه بالناسي حسن. وفي حسنه محمّد بن مسلم،

[شماره صفحه واقعى : ٨١]

ص: ٣٢٩

١- غايه المراد ٥١٣:٣.

٢- متّصلين ومنفصلين.

٣- الدروس ٤١١:٢.

٤- لم نعثر عليه.

٥- الوسائل ٢٥٨:١٦، الباب ٦ من أبواب الذبائح، الحديث الأوّل.

٦- المصدر السابق: ٢٦٦، الباب ١٤، الأحاديث ٣-٥.



قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن رجل ذبح ذبيحه فجعل أن يوجَّهها إلى القبلة، قال: كُلُّ منها» (١).

### «الثالث: التسميه»

□  
عند الذبح «وهي أن يذكر اسم الله تعالى» كما سبق (٢) فلو تركها عمداً فهي ميتة إذا كان معتقداً لوجوبها. وفي غير المعتقد وجهان، وظاهر الأصحاب التحريم لقطعهم؛ باشتراطها من غير تفصيل.

واستشكل المصنّف ذلك، لحكمهم بحلّ ذبيحه المخالف على الإطلاق ما لم يكن ناصباً، ولا ريب أنّ بعضهم لا يعتقد وجوبها (٣).

ويمكن دفعه بأنّ حكمهم بحلّ ذبيحته من حيث هو مخالف، وذلك لا ينافي تحريمها من حيث الإخلال بشرط آخر.

نعم، يمكن أن يقال: بحلّها منه عند اشتباه الحال، عملاً بأصالة الصحّة وإطلاق الأدلّة، وترجيحاً للظاهر من حيث رجحانها عند من لا يوجبها، وعدم اشتراط اعتقاد الوجوب، بل المعتبر فعلها كما مرّ (٤) وإنّما يحكم بالتحريم مع العلم بعدم تسميته. وهذا حسن. ومثله القول في الاستقبال.

«ولو تركها ناسياً حلّ» للنصّ (٥) وفي الجاهل الوجهان. ويمكن إلحاق

[شماره صفحه واقعى : ٨٢]

ص: ٣٣٠

- 
- ١- الوسائل ١٦:٢٦٦، الباب ١٤ من أبواب الذبائح، الحديث ٢.
  - ٢- سبق في الصفحة ٧١.
  - ٣- الدروس ٢:٤١٣.
  - ٤- مرّ في الصفحة ٧٨.
  - ٥- الوسائل ١٦:٢٦٧، الباب ١٥ من أبواب الذبائح، الأحاديث ٢-٤، و ٢٧٨، الباب ٢٣ من أبواب الذبائح، الحديث ١١.

المخالف الذى لا يعتقد وجوبها بالجاهل؛ لمشاركته له فى المعنى، خصوصاً المقلد منهم.

#### «الرابع: اختصاص الإبل بالنحر»

وذكره فى باب شرائط الذبح استطراد أو تغليب لاسم الذبح على ما يشمله «وما عداها» من الحيوان القابل للتذكية غير ما يستثنى «بالذبح، فلو عكس» فذبح الإبل، أو جمع بين الأمرين، أو نحر ما عداها مختاراً «حرم» ومع الضروره كالمستعصى يحل كما يحل طعنه كيف اتفق، ولو استدرك الذبح بعد النحر أو بالعكس احتمال التحريم؛ لاستناد موته إليهما، وإن كان كل منهما كافياً فى الإزهاق لو انفرد.

وقد حكم المصنّف (١) وغيره (٢) باشتراط استناد موته إلى الذكاه خاصه، وفرّعوا عليه أنه لو شرع فى الذبح فنزع آخر حشوته (٣) معاً فميته. وكذا كل فعل لا تستقرّ معه الحياه وهذا منه. والاكتفاء (٤) بالحركه بعد الفعل المعتبر أو خروج الدم المعتدل، كما سيأتى.

#### «الخامس: قطع الأعضاء الأربعة»

فى المذبوح «وهى المرىء» بفتح الميم والهمز آخره «وهو مجرى الطعام» والشراب المتصل بالحلقوم

[شماره صفحه واقعى : ٨٣]

ص: ٣٣١

١- الدروس ٢:٤١٣.

٢- لم نعر على من صرح بذلك، نعم فى الشرائع ٣:٢٠٥ ما يفيد هذا المعنى، حيث قال: ولو أدركت ذكاته فذكى حلّ وفيه تردّد؛ إذ لا استقرار لحياته بعد الذبح أو النحر.

٣- بضمّ الحاء وكسرها: أمعاء.

٤- معطوف على قوله: احتمال التحريم.

«والحلقوم» بضمّ الحاء «وهو للنفس» أى المعدّ لجريه فيه «والوَدَّجان وهما عرقان يكتنفان الحلقوم» فلو قطع بعض هذه لم يحلّ وإن بقى يسير.

وقيل: يكفى قطع الحلقوم (١) لصحيحه زيد الشحام عن الصادق عليه السلام: «إذا قطع الحلقوم وجرى الدم فلا بأس» (٢) وحُملت على الضرورة؛ لأنها وردت فى سياقها مع معارضتها بغيرها (٣).

ومحلّ الذبح الحلق تحت اللحين، ومحلّ النحر وهذه اللبّه «و» لا يعتبر فيه قطع الأعضاء، بل «يكفى فى المنحور طعنه فى وهذه اللبّه» وهى ثغره النحر بين الترقوتين، وأصل الوهده: المكان المطمئنّ، وهو المنخفض، واللبّه - بفتح اللام وتشديد الباء - المنحر. ولا حدّ للطعنه طولاً ولا عرضاً، بل المعتبر موته بها خاصّه.

### [«السادس: الحركة بعد الذبح»]

أو النحر، ويكفى مسماها فى بعض الأعضاء كالذنب والأذن، دون التقلص والاختلاج، فإنّه قد يحصل فى اللحم المسلوخ «أو خروج الدم المعتدل» وهو الخارج بدفع لا- المتناقل. فلو انتفيا حرم؛ لصحيحه الحلبي (٤) على الأوّل وروايه الحسين بن مسلم (٥) على الثانى.

[شماره صفحه واقعى : ٨٤]

ص: ٣٣٢

- ١- قاله الإسكافى كما نقله عنه العلّامة فى المختلف ٨:٣٥٣، ومال إليه هو فى الصفحة ٣٥٤.
- ٢- الوسائل ١٦:٢٥٤، الباب ٢ من أبواب الذبائح، الحديث ٣.
- ٣- حملها الشهيد فى الدروس ٢:٤١٢ كذلك، وعارضها بحسنه عبد الرحمن بن الحجّاج الوارده فى المصدر السابق، الحديث الأوّل.
- ٤- الوسائل ١٦:٢٦٣، الباب ١١ من أبواب الذبائح، الحديث ٣.
- ٥- المصدر السابق: ٢٦٤، الباب ١٢ من أبواب الذبائح، الحديث ٢.

واعتبر جماعه اجتماعهما (١) وآخرون الحركة وحدها (٢) لصحّح روايتها وجهاله الأخرى بالحسين. وهو الأقوى. وصحيحه الحلبي وغيرها (٣) مصرّحه بالاكْتفاء في الحركة بطرف العين، أو تحريك الذنب أو الأذن، من غير اعتبار أمر آخر.

ولكنّ المصنّف هنا وغيره من المتأخّرين (٤) اشترطوا مع ذلك أمراً آخر كما تبّه عليه بقوله: «ولو علم عدم استقرار الحياه حرم» ولم نقف لهم فيه على مستند، وظاهر القدماء كالأخبار الاكْتفاء بأحد الأمرين أو بهما من غير اعتبار استقرار الحياه. وفي الآيه إيماء إليه وهى قوله تعالى: (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَلْمِيتَةُ وَالدَّمُ) إلى قوله: (إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ) (٥) ففى صحيحه زراره عن الباقر عليه السلام فى تفسيرها: «إن أدركت شيئاً منها عين تطرف أو قائمه تركض، أو ذنب يمضع فقد

[شماره صفحه واقعى : ٨٥]

ص: ٣٣٣

١- وهو المنسوب فى المهذب البارع ٤:١٦٩، إلى المفيد وسلار والقاضى، وانظر المقنعه: ٥٨٠، والمراسم: ٢١١-٢١٢، والمهذب ٢:٤٢٨ و ٤٣٦.

٢- مثل الصدوق فى المقنع: ٤١٦، والعلمامه فى المختلف ٨:٣٠٧، وابن إدريس فى السرائر ٣:١١٠، والفاضل الآبى فى كشف الرموز: ٣٥٢، ويحيى بن سعيد فى الجامع للشرائع: ٣٨٨، والمحقّق فى الشرائع ٣:٢٠٦، بل أكثر المتأخّرين كما فى المسالك ١١:٤٨٥، لكن ابن إدريس ومن تأخّر عنه اعتبر الحركة على نحو الترديد بينها وبين خروج الدم، فىكفى أحدهما فى إدراك الذكاه.

٣- أنظر الوسائل ١٦:٢٦٣، الباب ١١ من أبواب الذبائح، الأحاديث ٤-٧.

٤- كابين إدريس فى السرائر ٣:١٠٨، والمحقّق فى الشرائع ٣:٢٠٧، والعلمامه فى القواعد ٣:٣٢٢.

٥- المائده: ٣.

أدركت ذكاته، فكله» (١) ومثلها أخبار كثيرة (٢).

قال المصنّف في الدروس: وعن يحيى (٣) أنّ اعتبار استقرار الحياه ليس من المذهب، ونعم ما قال (٤) وهذا خلاف ما حكم به هنا. وهو الأقوى.

فعلى هذا يعتبر في المشرف على الموت وأكيل السبع وغيره، الحركة بعد الذبح وإن لم يكن مستقرّ الحياه. ولو اعتبر معها خروج الدم المعتدل كان أولى.

### «السابع: متابعه الذبح حتى يستوفى»

قطع الأعضاء، فلو قطع البعض وأرسله ثمّ تمّمه أو تناقل بقطع البعض حرم إن لم يكن في الحياه استقرار؛ لعدم صدق الذبح مع التفرقه كثيراً؛ لأنّ الأوّل غير محلّل، والثاني يجري مجرى التجهيز على الميت.

ويشكل مع صدق اسم الذبح عرفاً (٥) ويمكن استناد (٦) الإباحه إلى الجميع، ولولاه لورد مثله مع التوالى. واعتبار استقرار الحياه ممنوع، والحركة اليسيره الكافيه مصحّحه فيهما (٧) مع أصاله الإباحه إذا صدق اسم الذبح. وهو الأقوى.

[شماره صفحه واقعى : ٨٦]

ص: ٣٣٤

١- الوسائل ٢٦٢:١٦، الباب ١١ من أبواب الذبائح، الحديث الأوّل.

٢- المصدر السابق: الأحاديث ٣-٧.

٣- يحيى بن سعيد، صاحب الجامع للشرائع.

٤- الدروس ٢:٤١٥.

٥- فى (ر) زياده: مع التفرقه كثيراً.

٦- فى (ع) و (ف): إسناد.

٧- التوالى وعدمه.

«و» على القولين (١) «لا تضرَّ التفرقة اليسيره» التي لا تخرج عن المتابعه عاده.

### [مستحبات الذبح و مكروهه]

«ويستحب نحر الإبل قد رُبطت أخفافها» أى أخفاف يديها «إلى آباطها» بأن يربطهما معاً مجتمعين من الخفّ إلى الآباط. ورؤى أنه يعقل يدها اليسرى من الخفّ إلى الرُكبه ويوقفها على (٢) اليمنى (٣) وكلاهما حسن «وأطلقت أرجلها والبقر تُعقل يدها ورجلاه ويطلق ذنبه. والغنم تُربط يدها ورجل واحده» وتطلق الأخرى «ويُمسك صوفه وشعره ووبره حتى يبرد» وفي روايه حمران ابن أعين «إن كان من الغنم فأمسك صوفه أو شعره ولا- تمسكن يداً ولا رجلاً» (٤) والأشهر الأوّل «والطير يذبح ويرسل» ولا يُمسك ولا يُكتف.

«ويُكره أن تنزع الذبيحه» وهو أن يقطع نخاعها قبل موتها، وهو الخيط الأبيض الذى وسط الفقار-بالفتح-ممتداً من الرقبه إلى عَجَب الذنب-بفتح العين وسكون الجيم-وهو أصله.

□  
وقيل: يحرم (٥) لصحيحه الحلبي قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «لا تنزع الذبيحه حتى تموت فإذا ماتت فانزعها» (٦) والأصل فى النهى التحريم. وهو

[شماره صفحه واقعى : ٨٧]

ص: ٣٣٥

١- أى القول بوجوب المتابعه وهو للمحقق فى الشرائع ٣:٢٠٩، والشهيد فى الدروس ٢:٤١٣، والقول باستحبابها وهو للعلامة فى القواعد ٣:٣٢٢-٣:٣٢٣.

٢- فى (ع) : إلى.

٣- الوسائل ١٠:١٣٥، الباب ٣٥ من أبواب الذبح، الحديث ٣.

٤- الوسائل ١٦:٢٥٥، الباب ٣ من أبواب الذبائح، الحديث ٢.

٥- قاله الشيخ فى النهايه: ٥٨٤، والقاضى فى المهذب ٢:٤٤٠، وابن حمزه فى الوسيله: ٣٦٠، والعلامة فى المختلف ٨:٣٠٣.

٦- الوسائل ١٦:٢٥٨، الباب ٦ من أبواب الذبائح، الحديث ٢.

الأقوى، واختاره في الدروس (١) نعم لا تحرم الذبيحة على القولين.

«وأن يقلب السكين» بأن يُدخِلها تحت الحلقوم وباقي الأعضاء «فيذبح إلى فوق» لنهي الصادق عليه السلام عنه في روايه حمران بن أعين، ومن ثم قيل بالتحريم (٢) حملاً للنهي عليه.

وفي السند من لا تثبت عدالته (٣) فالقول بالكراهه أجود.

«والسلخ قبل البرد» لمرفوعه محمّد بن يحيى عن الرضا عليه السلام: «إذا ذُبِحَتْ وسُلِخَتْ، أو سُلِخَ شَيْءٌ مِنْهَا قَبْلَ أَنْ تَمُوتَ فَلَيْسَ يَحِلُّ أَكْلُهَا» (٤).

وذهب جماعة (٥) -منهم المصنّف في الدروس والشرح (٦)- إلى تحريم

[شماره صفحه واقعى : ٨٨]

ص: ٣٣٦

١- الدروس ٢:٤١٥.

٢- قاله الشيخ في النهاية: ٥٨٤، والقاضى فى المهذب ٢:٤٤٠.

٣- وهما إبراهيم بن هاشم فإنه ممدوح خاصه غير معدّل لم يبلغ حدّ الثقة وحمران بن أعين فإنه أيضاً مشكور من غير توثيق. راجع فهارس المسالك ١٦:٢٨٦ و ٢٨٨.

٤- الوسائل ١٦:٢٥٨-٢٥٩، الباب ٨ من أبواب الذبائح، وفيه حديث واحد. اعلم أنّ الروايه مع عدم دلالتها على موضع النزاع مرسله؛ لأنّ محمّد بن يحيى لم يدرك الرضا عليه السلام وإنّما رفعه إليه عليه السلام، وهو طريق آخر لردّها. والمصنّف فى الشرح [ غايه المراد ٢:٥٢٠ ] اعتذر عن ذلك بأنّ الرفع فى الاصطلاح بمعنى الإسناد، وضعّف بأنّه مع تسليمه لا يستلزم كونه على وجه يصلح للحجّه؛ لأنّ السند حينئذٍ مجهولٌ فهو بمعنى الإرسال. وأعجب من ذلك أنّه جعلها فى الدروس [ ٢:٤١٥ ] مقطوعه مع كونها مرويه عن الرضا عليه السلام، والمقطوع ما لم يذكر فيه المروى عنه من النبى صلى الله عليه وآله أو الإمام عليه السلام. (منه رحمه الله).

٥- منهم الشيخ فى النهاية: ٥٨٤، والقاضى فى المهذب ٢:٤٤٠، وابن حمزه فى الوسيله: ٣٦٠.

٦- الدروس ٢:٤١٥، وغايه المراد ٣:٥٢٠.

الفعل، استناداً إلى تلازم تحريم الأكل وتحريم الفعل. ولا يخفى منعه، بل عدم دلالة على التحريم والكراهة.

نعم، يمكن الكراهة من حيث اشتماله على تعذيب الحيوان على تقدير شعوره، مع أنّ سلخه قبل برده لا يستلزمه؛ لأنه أعمّ من قبليه الموت، وظاهرهم أنّهما متلازمان. وهو ممنوع، ومن ثمّ جاز تغسيل ميت الإنسان قبل برده، فالأولى تخصيص الكراهة بسلخه قبل موته.

«وإبانته الرأس عمداً» حالة الذبح؛ للنهي عنه في صحيحه محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام: «لا تنخع، ولا تقطع الرقبه بعدما تذبح» (١). «وقيل» والقائل الشيخ في النهاية (٢) وجماعه (٣) «بالتحريم» لاقتضاء النهي له مع صحّحه الخبر. وهو الأقوى. وعليه هل تحرم الذبيحة؟ قيل: نعم (٤) لأنّ الزائد عن قطع الأعضاء يخرج عن كونه ذبيحاً شرعياً، فلا يكون مبيحاً.

ويُضعّف بأنّ المعترف في الذبح قد حصل، فلا اعتبار بالزائد. وقد روى الحلبي في الصحيح عن الصادق عليه السلام حيث سئل عن ذبح طير قطع رأسه أيؤكل منه؟ قال: «نعم ولكن لا يتعمّد قطع رأسه» (٥) وهو نصّ، ولعموم قوله تعالى:

[شماره صفحه واقعى : ٨٩]

ص: ٣٣٧

١- الوسائل ٢٦٧:١٦، الباب ١٥ من أبواب الذبائح، الحديث ٢.

٢- النهاية: ٥٨٤.

٣- منهم القاضي في المهذب ٢:٤٤٠، وابن حمزه في الوسيله: ٣٦٠، والكيدري في الإصباح: ٣٨١، والمصنّف في الدروس ٢:٤١٥.

٤- قاله الشيخ في النهاية: ٥٨٤، والسيد ابن زهره في الغنيه: ٣٩٧، والكيدري في الإصباح: ٣٨١، وغيرهم.

٥- الوسائل ٢٥٩:١٦، الباب ٩ من أبواب الذبائح، الحديث ٥.



(فَكَلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ) (١) فالمتجه تحريم الفعل، دون الذبيحه فيه، وفي كل ما حُرِّم سابقاً.

ويمكن أن يكون القول المحكى بالتحريم متعلقاً بجميع ما ذكر مكروهاً؛ لوقوع الخلاف فيها أجمع، بل قد حرّمها المصنّف في الدروس إلّا «قلب السكين» فلم يحكم فيه بتحريم ولا غيره، بل اقتصر على نقل الخلاف (٢).

### [ما يقبل الذكاه]

«وإنما تقع الذكاه على حيوان طاهر العين، غير آدمى ولا حِشَار» وهي ما سكن الأرض من الحيوان (٣) كالغُار والضبّ وابن عرس (٤) «ولا تقع على الكلب والخنزير» إجماعاً «ولا على الآدمى وإن كان كافراً» إجماعاً «ولا على الحشرات» على الأظهر؛ للأصل؛ إذ لم يرد بها نصّ «وقيل: تقع» (٥) وهو شاذ.

«والظاهر وقوعها على المسوخ والسباع» لروايه محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام: «أنّه سئل عن سباع الطير والوحش حتّى ذكر القنافذ والوطواط والحمير والبغال والخيل، فقال: ليس الحرام إلّا ما حرّمه الله في كتابه» (٦) وليس المراد نفي تحريم الأكل؛ للروايات الدالّة على تحريمه (٧) فيبقى عدم تحريم

[شماره صفحه واقعي : ٩٠]

ص: ٣٣٨

١- الأنعام: ١١٨.

٢- أنظر الدروس ٤١٥: ٢-٤١٦.

٣- في (ر): الحيوانات.

٤- دويبه يقال لها بالفارسيّه: راسو.

٥- لم نعثر عليه، ونسبه الشهيد في غايه المراد ٣: ٥٠٨ إلى ظاهر كلام الشيخ وأتباعه.

٦- الوسائل ٣٢٧: ١٦، الباب ٥ من أبواب الأطعمه المحرّمه، الحديث ٦.

٧- أنظر الوسائل ٣١٢: ١٦ و ٣٢٠، الباب ٢ و ٣ من أبواب الأطعمه المحرّمه.

الذكاه. وروى حمّاد بن عثمان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كان رسول الله صلى الله عليه وآله عزوف النفس (١) وكان يكره الشيء ولا يحرمه، فأتى بالأرنب فكرهها ولم يحرمها» (٢) وهو محمول أيضاً على عدم تحريم ذكاتها وجلودها، جمعاً بين الأخبار (٣) والأرنب من جملة المسوخ، ولا قائل بالفرق بينها.

وروى سماعه قال: «سألته عن لحوم (٤) السباع وجلودها؟ فقال: أما اللحوم فدعها، وأما الجلود فاركبوا عليها، ولا تصلوا فيها» (٥) والظاهر أنّ المسؤول الإمام. ولا يخفى بعد هذه الأدلة.

نعم قال المصنّف في الشرح: إنّ القول الآخر في السباع لا نعرفه لأحد منّا (٦) والقائلون بعدم وقوع الذكاه على المسوخ أكثرهم علّوه بنجاستها (٧) وحيث ثبت طهارتها في محلّه توجّه القول بوقوع الذكاه عليها إن تم ما سبق (٨).

ويستثنى من المسوخ الخنازير؛ لنجاستها، والضبّ والفأر والوزغ؛ لأنها

[شماره صفحه واقعى : ٩١]

ص: ٣٣٩

- ١- عزفت نفسه عن الشيء: زهدت فيه وانصرفت عنه.
- ٢- الوسائل ١٧:٣١٩، الباب ٢ من أبواب الأَطعمه المحرّمه، الحديث ٢١.
- ٣- حمله على ذلك فخر المحققين في الإيضاح ٣:١٣١.
- ٤- في النسخ: تحريم، وما أثبتناه من التهذيب والوسائل، وهو الأوفق.
- ٥- الوسائل ١٦:٣٢١، الباب ٣ من أبواب الأَطعمه المحرّمه، الحديث ٤.
- ٦- غايه المراد ٣:٥٠٧، ولكن فيه بدل: «لا نعرفه لأحد منّا»: لم أعرفه للقدماء.
- ٧- مثل المفيد في المقنعه ٥٧٨، والشيخ في الخلاف ٣:١٨٤، ذيل المسأله ٣٠٦ من البيوع، و ٦:٧٣، المسأله ٢ من الأَطعمه، والديلمي في المراسم: ٥٤، وابن حمزه في الوسيله: ٧٨. ولا يخفى أنّهم لم يصرّحوا بالتعليل بل هو لازم كلامهم، كما في غايه المراد ٣:٥٠٨، وغايه المرام ٤:٣٣.
- ٨- من الروايات التي استدلت بها على وقوع الذكاه على المسوخ (هامش ر).

من الحِشَار، وكذا ما فى معناها (١).

□  
وروى الصدوق بإسناده إلى أبى عبد الله عليه السلام «أنَّ المسوخ من بنى آدم ثلاثه عشر صنفاً: القردة والخنازير والخفّاش والذئب والدبّ والفيل والدعموص والجريث والعقرب وسهيل والزهره والعنكبوت والقنفذ». قال الصدوق رحمه الله: والزهره وسهيل دابتان وليستا نجمين، ولكن سُمّى بهما النجمان، كالحمل والثور. قال: والمسوخ جميعها لم تبق أكثر من ثلاثه أيام ثم ماتت، وهذه الحيوانات على صورها سُمّيت مسوخاً استعاره (٢).

وروى عن الرضا عليه السلام زياده الأرنب والفأره والوزغ والزنبور (٣) ورؤى إضافه الطاووس (٤).

والمراد بالسباع: الحيوان المفترس، كالأسد والنمر والفهد والثعلب والهَرّ.

[شماره صفحه واقعى : ٩٢]

ص : ٣٤٠

---

١- كالحَيّه والعقرب والجرذان والخنافس والصراصر وبنات وردان والبراغيث والقمل. أنظر المسالك ٣٥:١٢-٣٦، والمبسوط ٢٨٠:٦.

٢- الوسائل ٣١٦:١٦، الباب ٢ من أبواب الأَطعمه المحرّمه، الحديث ١٢. وانظر كلام الصدوق فى الخصال ٢:٤٩٤، ذيل الحديث ٢، وعلل الشرائع: ٤٨٨، ذيل الحديث ٥.

٣- الوسائل ٣١٤:١٦، الباب ٢ من أبواب الأَطعمه المحرّمه، الحديث ٧.

٤- نفس المصدر، الحديث ٦.

المأكول «إخراجه من الماء حيّاً» بل إثبات اليد عليه خارج الماء حيّاً وإن لم يخرج منه، كما تبه عليه قوله: «ولو وثب فأخرجه حيّاً، أو صار خارج الماء» بنفسه «فأخذه حيّاً حلّ، ولا يكفى» فى حلّه «نظره» قد خرج من الماء حيّاً ثم مات على أصحّ القولين (١) لقول أبى عبد الله عليه السلام فى حسنه الحلبي: «إنما صيد الحيتان أخذه» (٢) وهى للحصر. وروى على بن جعفر عن أخيه موسى عليهما السلام قال: «سألته عن سمكه وثبت من نهر فوقعت على الجُدّ (٣)

[شماره صفحه واقعى : ٩٣]

ص: ٣٤١

- 
- ١- اختاره المحقق فى الشرائع ٣:٢٠٧، والعلامة فى القواعد ٣:٣٢٣، والتحرير ٤:٦٢٧، الرقم ٦٢٣٢ وغيرهما، والشهيد فى الدروس ٢:٤٠٩، وابن فهد فى المهذب البارع ٤:٢٧، والفاضل المقداد فى التنقيح الرائع ٤:٢٦.
  - ٢- الوسائل ١٦:٢٩٩، الباب ٣٢ من أبواب الذبائح، الحديث ٩.
  - ٣- الشاطئ.

من النهر فماتت أياصلح أكلها؟ قال: إن أخذتها قبل أن تموت ثم ماتت فكلها، وإن ماتت قبل أن تأخذها فلا تأكلها» (١).

وقيل: يكفى فى حلّه خروجه من الماء وموته خارجه، وإثما يحرم بموته فى الماء (٢) لروايه سيّلمه أبى حفص عن أبى عبد الله عليه السلام «أنّ عليّاً صلوات الله عليه كان يقول فى الصيد والسمك: إذا أدركها وهى تضطرب وتضرب بيديها، وتُحرّك ذنبها، وتطرف بعينها فهى ذكاته» (٣) وروى زراره قال: قلت: «السمكه تثب من الماء فتقع على الشطّ فتضطرب حتى تموت؟ فقال: كُله» (٤). ولحلّه (٥) بصيد المجوسى مع مشاهده المسلم له كذلك، وصيده لا اعتبار به وإثما الاعتبار بنظر المسلم.

ويضعّف بأنّ سلّمه مجهول أو ضعيف. وروايه زراره مقطوعه مرسله. والقياس على صيد المجوس فاسد؛ لجواز كون سبب الحِلّ أخذ المسلم أو نظره مع كونه تحت يد؛ إذ لا يدلّ الحكم على أزيد من ذلك. وأصالة عدم التذكيه مع ما سلف تقتضى العدم.

«ولا يشترط فى مُخرجه الإسلام» على الأظهر «لكن يشترط حضور مسلم عنده» يشاهده قد أُخرج حيّاً ومات خارج الماء «فى حلّ أكله» للأخبار الكثيره الدالّه عليه:

[شماره صفحه واقعى : ٩٤]

ص: ٣٤٢

- ١- الوسائل ١٦:٣٠١، الباب ٣٤ من أبواب الذبائح، الحديث الأول.
- ٢- هذا القول اختاره المحقق فى نكت النهايه [ ٣:٨٠ ]. (منه رحمه الله).
- ٣- الوسائل ١٦:٣٠٢، الباب ٣٤ من أبواب الذبائح، الحديث ٢ و ٤.
- ٤- الوسائل ١٦:٣٠٢، الباب ٣٤ من أبواب الذبائح، الحديث ٢ و ٤.
- ٥- عطف على قوله: لروايه سلمه.

منها: صحيحه الحلبي قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن صيد الحيتان وإن لم يُسَمَّ، فقال: لا بأس به، وسألته عن صيد  
المجوس السمك، آكله؟ فقال: ما كنت لأكله حتّى أنظر إليه» (١).

وفى روايه أخرى له عنه عليه السلام «أُتِيَ سَيْئِلٌ عَنْ صَيْدِ الْمَجُوسِ حِينَ يَضْرِبُونَ بِالشَّبَاكِ وَيَسْمُونَ بِالشَّرْكَ، فَقَالَ: لَا- بِأَسْ  
بصيدهم إنّما صيد الحيتان أخذه» (٢). ومطلق الثاني (٣) محمول على مشاهدته المسلم له جمعاً.

ويظهر من الشيخ في الاستبصار المنع منه إلّا أن يأخذه المسلم منه حيّاً (٤) لأنّه حمل الأخبار على ذلك. ومن المفيد (٥) وابن  
زهرة (٦) المنع من صيد غير المسلم له مطلقاً، إمّا لاشتراط الإسلام في التذكية، وهذا منه، أو لما في بعض الأخبار من اشتراط  
أخذ المسلم له منهم حيّاً (٧) فيكون إخراجهم له بمنزله وثوبه من الماء بنفسه إذا أخذه المسلم.

والمذهب هو الأوّل، والقول في اعتبار استقرار الحياه بعد إخراجها كما سبق (٨) والمصنّف في الدروس مع ميله إلى عدم اعتباره  
ثمّ (٩) جزم باشتراطه هنا.

[شماره صفحه واقعى : ٩٥]

ص: ٣٤٣

١- الوسائل ٢٩٨:١٦، الباب ٣٢ من أبواب الذبائح، الحديث الأوّل.

٢- المصدر السابق: ٢٩٩، الحديث ٩.

٣- أى الحديث الثانى.

٤- أنظر الاستبصار ٤:٦٤، ذيل الحديث ٢٢٨.

٥- أنظر المقنعه: ٥٧٧.

٦- الغنيه: ٣٩٧.

٧- وهو خبر عيسى بن عبد الله عن الصادق عليه السلام، أنظر الوسائل ٢٤٣:١٦، الباب ٣٤ من أبواب الصيد، وفيه حديث واحد.

٨- سبق في ذبح الحيوان، الصفحة ٨٥.

٩- أى فى ذبح الحيوان، راجع الدروس ٢:٤١٤ و ٤٠٨.

«ويجوز أكله حيًّا» لكونه مذكي بإخراجه من غير اعتبار موته بعد ذلك. بخلاف غيره من الحيوان، فإنّ تذكيته مشروطه بموته بالذبح أو النحر، أو ما في حكمهما (١).

وقيل: لا يباح أكله حتّى يموت كباقي ما يُذكي (٢) ومن ثمّ لو رجع إلى الماء بعد إخراجه فمات فيه لم يحلّ، فلو كان مجرد إخراجه كافياً لما حرم بعده. ويمكن خروج هذا الفرد بالنصّ عليه، وقد علّل فيه بأنّه مات فيما فيه حياته (٣) فيبقى ما دلّ على أنّ ذكاته إخراجه خالياً عن المعارض.

«ولو اشتبه الميت» منه «بالحيّ في الشبكه وغيرها حرم الجميع» على الأظهر؛ لوجوب اجتناب الميت المحصور الموقوف على اجتناب الجميع، ولعموم قول الصادق عليه السلام: «ما مات في الماء فلا تأكله، فإنّه مات فيما فيه حياته» (٤).

وقيل: يحلّ الجميع إذا كان في الشبكه أو الحظيره مع عدم تميّز الميت؛ لصحيحه الحلبي (٥) وغيرها (٦) الدالّه على حلّه مطلقاً، بحمله على الاشتباه جمعاً.

وقيل: يحلّ الميت في الشبكه والحظيره وإن تميّز (٧) للتعليل في النصّ

[شماره صفحه واقعى : ٩٦]

ص: ٣٤٤

١- كعقر المستعصى والصيد على بعض الوجوه (هامش ر).

٢- قاله الشيخ في المبسوط ٢٧٧:٦.

٣- أنظر الوسائل ١٦:٣٠٠-٣٠١، الباب ٣٣ من أبواب الذبائح، الحديث ٢ و ٦.

٤- الوسائل ١٦:٣٠٣، الباب ٣٥ من أبواب الذبائح، الحديث الأوّل.

٥- قاله الشيخ في النهاية: ٥٧٨، والقاضى في المهذب ٢:٤٣٨، والمحقق في الشرائع ٣:٢٠٨، وانظر الصحيحه في الوسائل ١٦:٣٠٣،

الباب ٣٥ من أبواب الذبائح، الحديث ٣.

٦- المصدر السابق: الأحاديث ٢ و ٤-٦.

٧- وهو المنسوب إلى العماني، وانظر كلامه في المختلف ٨:٢٦٤.

بأنهما لَمَّا عَمِلَا لِلْأَصْطِيَادِ جَرَى مَا فِيهِمَا مَجْرَى الْمَقْبُوضِ بِالْيَدِ (١).

### [«الثانيه»: «ذكاه الجراد أخذه»]

حيًا باليد أو الآله «ولو كان الآخذ» له «كافرًا» إذا شاهده المسلم كالسمك. وقول ابن زهره هنا كقوله في السمك (٢).

هذا «إذا استقلَّ بالطيران» وإلَّا لم يحلَّ، وحيث اعتبر في تذكيته أخذه حيًا «فلو أحرقه قبل أخذه حرم» وكذا لومات في الصحراء أو في الماء قبل أخذه وإن أدركه بنظره، ويباح أكله حيًا وبما فيه كالسمك «ولا يحلَّ الدَّبَا» - بفتح الدال مقصوراً - وهو الجراد قبل أن يطير وإن ظهر جناحه، جمع «دباه» بالفتح أيضاً.

### [«الثالثه»: «ذكاه الجنين ذكاه أمه»]

هذا لفظ الحديث النبوي (٣) وعن أهل البيت عليهم السلام مثله (٤).

والصحيح روايةً وفتويً أن «ذكاه» الثانيه مرفوعهٌ خبراً عن الأولى، فتتخصر ذكاته في ذكاتها؛ لوجوب انحصار المبتدأ في خبره، فإنه إمَّا مساوٍ أو أعَمُّ وكلاهما يقتضى الحصر. والمراد بالذكاه هنا السبب المحلُّ للحيوان

[شماره صفحه واقعى : ٩٧]

ص: ٣٤٥

١- أنظر الوسائل ٣٠٣:١٦، الباب ٣٥ من أبواب الذبائح، الحديث ٢ و ٣.

٢- راجع الصفحه ٩٥، والغنيه: ٣٩٧.

٣- المستدرک ١٤٠:١٦، الباب ١٦ من أبواب الذبائح، الحديث ٢.

٤- أنظر الوسائل ٢٦٩-١٦:٢٧٢، الباب ١٨ من أبواب الذبائح.



كذكاه السمك والجراد. وامتناع «ذكيت الجنين» إن صحَّ فهو محمول على المعنى الظاهر، وهو فرى الأعضاء المخصوصه. أو يقال: إنَّ إضافه المصادر تخالف إضافه الأفعال؛ للاكتفاء فيها بأدنى ملابسه، ولهذا صحَّ «ولله على الناس حج البيت» و«صوم رمضان» ولم يصحَّ «حج البيت» و«صام رمضان» يجعلهما فاعلين.

وربما أعربها بعضهم (١) بالنصب على المصدر، أى ذكاته كذكاه أمه، فحذف الجار ونُصب مفعولاً. وحينئذٍ فتجب تذكيتة كتذكيتها.

وفيه مع التعريف، مخالفته لروايه الرفع، دون العكس؛ لإمكان كون الجار المحذوف «فى» أى داخله فى ذكاه أمه جمعاً بين الروائتين، مع أنه الموافق لروايه أهل البيت عليهم السلام وهم أدري بما فى البيت، وهو فى أخبارهم كثير صريح فيه. ومنه قول الصادق عليه السلام وقد سُئل عن الحُوار (٢) تُذكى أمه أى كل بذكاتها؟ فقال: «إذا كان تاماً ونبت عليه الشعر فكل» (٣) وعن الباقر عليه السلام أنه قال فى الذبيحه تذبح وفى بطنها ولد، قال: «إن كان تاماً فكله فإنَّ ذكاته ذكاه أمه، وإن لم يكن تاماً فلا تأكله» (٤).

وإنما يجوز أكله بذكاتها «إذا تمت خلقته» وتكاملت أعضاؤه وأشعر أو أوبر، كما دلّت عليه الأخبار (٥) «سواء ولجته الروح أو لا، وسواء أخرج ميتاً

[شماره صفحه واقعى : ٩٨]

ص: ٣٤٦

١- قال صاحب العوالى فى ذيل الروايه: وروى بالنصب. عوالى اللالكى ٢:٣٢٣، ذيل الحديث ١٧.

٢- بضمّ الحاء وقد تكسر: ولد الناقه.

٣- الوسائل ١٦:٢٦٩، الباب ١٨ من أبواب الذبائح، الحديث الأول.

٤- نفس المصدر: الحديث ٦.

٥- راجع نفس المصدر: الأحاديث ٢ و ٣ و ٥ و ١١ و ١٢ وغيرها.

أو» أخرج «حيًّا غير مستقرِّ الحياه» لأنَّ غير مستقرِّها بمنزله الميِّت، ولإطلاق النصوص بحلِّه إذا كان تامًّا (١).

«ولو كانت» حياته «مستقرِّه ذُكِّي» لأنَّه حيوان حيٌّ فيتوقَّف حلُّه على التذكيه، عملاً. بعموم النصوص الدالِّه عليها إلّا ما أخرجه الدليل الخاصّ. وينبغي في غير المستقرِّ ذلك؛ لما تقدّم من عدم اعتبارها (٢) في حلّ المذبوح.

هذا إذا اتَّسع الزمان لتذكيته. أمّا لو ضاق عنها ففي حلِّه وجهان: من إطلاق الأصحاب وجوب تذكيه ما خرج مستقرِّ الحياه (٣) ومن تنزيهه منزله غير مستقرِّها؛ لقصور زمان حياته ودخوله في عموم الأخبار الدالِّه على حلِّه بتذكيه أمّه إن لم يدخل مطلق الحيّ.

ولو لم تتمّ خلقته فهو حرام. واشترط جماعه مع تمام خلقته أن لا- تلجه الروح (٤) وإلّا افتقر إلى تذكيته مطلقاً، والأخبار مطلقة، والفرض بعيد؛ لأنَّ الروح لا تنفك عن تمام الخلقه عادّه.

وهل تجب المبادره إلى إخراجها بعد موت المذبوح، أم يكفي إخراجها المعتاد بعد كشط جلده عادّه؟ إطلاق الأخبار والفتوى يقتضى العدم. والأوّل أولى.

[شماره صفحه واقعى : ٩٩]

ص: ٣٤٧

١- أنظر نفس المصدر: الأحاديث ١ و ٤ و ٦-٧.

٢- أى الحياه المستقرِّه.

٣- كما فى النهايه: ٥٨٥، والقواعد ٣:٣٢٠، والتحرير ٤:٦٢٧، الرقم ٦٢٣٣.

٤- مثل الشيخ فى النهايه: ٥٨٤، وابن حمزه فى الوسيله: ٣٦١، والقاضى فى المهذب ٢:٤٤٠.

من الصيود المقصوده بالصيد يملكه لتحقق الحيازه واليه. هذا إذا نصبها بقصد الصيد- كما هو الظاهر- ليتحقق قصد التملك.

وحيث «يملكه» يبقى ملكه عليه «ولو انفلت بعد» ذلك؛ لثبوت ملكه فلا يزول بتعدّر قبضه، كإباق العبد وشروء الدابّه. ولو كان انفلاته باختياره ناوياً قطع ملكه عنه، ففي خروجه عن ملكه قولان (١) من الشكّ في كون ذلك مخرجاً عن الملك مع تحقّقه فيستصحب، ومن كونه بمنزله الشيء الحقيق من ماله إذا رماه مهملاً له.

ويضعّف بمنع خروج الحقيق عن ملكه بذلك وإن كان ذلك إباحه لتناول غيره، فيجوز الرجوع فيه ما دام باقياً.

وربما قيل بتحريم أخذ الصيد المذكور مطلقاً (٢) وإن جاز أخذ اليسير من المال؛ لعدم الإذن شرعاً في إتلاف المال مطلقاً إلا أن تكون قيمته يسيره.

«ولا يملك ما عّشش في داره، أو وقع في موحلته (٣) أو وثب إلى سفينته» لأنّ ذلك لا يعدّ آله للاصطياد، ولا إثباتاً لليد.

[شماره صفحه واقعى : ١٠٠]

ص: ٣٤٨

١- القول بعدم الخروج للمحقّق في الشرائع ٣:٢١١، والعلّامه في القواعد ٣:٣١٥، والتحرير ٤:٦١٨. وأمّا القول بالخروج فلم نعر عليه وإن نسبه في الإيضاح ٤:١٢٣، والمسالك ١١:٥٢٤ إلى الشيخ في المبسوط، ولكن لم نظفر به هناك.

٢- أنظر القواعد ٣:٣١٥-٣١٦، والإيضاح ٤:١٢٣، والدروس ٢:٤٠٠.

٣- اسم مكان مأخوذ من الوَحَل، وهو الطين الرقيق.

نعم، يصير أولى به من غيره، فلو تخطى الغير إليه فعل حراماً، وفي ملكه له بالأخذ قولان (١) من أنّ الأولوية لا تفيد الملك فيمكن تملكه بالاستيلاء، ومن تحريم الفعل فلا يترتب عليه حكم الملك شرعاً. وقد تقدّم مثله في أولوية التحجير وأنّ المتخطى لا يملك (٢) وفيه نظر. ولو قصد بناء الدار احتباس الصيد أو تعشيشه، وبالسفينه وثوب السمك، وبالموحله توخله، ففي الملك به وجهان: من انتفاء كون ذلك آله للاصطياد عادة، وكونه مع القصد بمعناه. وهو الأقوى. ويملك الصيد بإثباته، بحيث يسهل تناوله وإن لم يقبضه بيده أو بآلته.

«ولو أمكن الصيد التحامل» بعد إصابته «عدواً أو طيراناً بحيث لا يدركه إلّا بسرعه شديده فهو باقٍ على الإباحه» لعدم تحقق إثبات اليد عليه ببقائه على الامتناع وإن ضعفت قوته، وكذا لو كان له قوه على الامتناع بالطيران والعِدْو فأبطل أحدهما خاصه؛ لبقاء الامتناع في الجملة المنافى لليد.

### «الخامسه»: «لا يملك الصيد المقصوص أو ما عليه أثر الملك» [

لدلاله القصّ والأثر على مالك سابق، والأصل بقاؤه.

ويشكل بأنّ مطلق الأثر إنّما يدلّ على المؤثر، أمّا المالك فلا؛ لجواز وقوعه من غير مالك، أو ممّن لا يصلح للتملك، أو ممّن لا يحترم ماله، فكيف يحكم

[شماره صفحه واقعى : ١٠١]

ص: ٣٤٩

---

١- القول بالملك للعلامة في القواعد ٣:٣١٦، وقال يحيى بن سعيد في الجامع للشرائع: ٣٧٦: ولو وثبت سمكه في سفينه فيها ملاحها والراكب، فسبق أحدهما وأخذها ملكها. ولم نعثر على القول الآخر.

٢- تقدّم في كتاب إحياء الموات في الصفحة ٥١ و ٦٦.

بمجرد الأثر لمالك (١) محترم؟ مع أنه أعمّ والعام لا يدلّ على الخاصّ.

وعلى المشهور يكون مع الأثر لقطه، ومع عدم الأثر فهو لصائده وإن كان أهلياً كالحمام؛ للأصل، إلّا أن يعرف مالكة فيدفعه إليه.

[شماره صفحه واقعي : ١٠٢]

ص : ٣٥٠

---

١- في (ع) : بمالك.

إشاره

[شماره صفحه واقعی : ۱۰۳]

ص: ۳۵۱

[شماره صفحه واقعی : ۱۰۴]

ص: ۳۵۲

[فى الحيوان البحر]

«إنما يحلّ من حيوان البحر سمك له فُلَس وإن زال عنه» فى بعض الأحيان «كالكنعت» ويقال: الكنعد-بالدال المهمله-ضرب من السمك له فُلَس ضعيف يحتكّ بالرمل فيذهب عنه ثم يعود «ولا يحلّ الجرى (١)» - بالجيم المكسوره فالراء المهمله المشدّده المكسوره-ويقال: الجريث بالضبط الأوّل مختوماً بالثاء المثله «والمارماهى» - بفتح الراء-فارسى معرّب وأصلها حيّه السمك «والزهو (٢)» بالزاي المعجمه فالهاء الساكنه «على قول» الأكثر (٣)

[شماره صفحه واقعى : ١٠٥]

ص: ٣٥٣

- 
- ١- سمكّ ليس له عظمّ سوى عظم اللحين والسلسه وفى ظهره طولٌ وفى فمه سعّة.
  - ٢- لم نعثر فى المصادر اللغويّه على من ذكر السمك من معانى (الزهو). نعم، ورد فى الحديث: «الزهو سمك ليس له قشر»، الوسائل ١٦:٣٣٧، الباب ١١ من أبواب الأَطعمه المحرّمه، وفيه حديث واحد.
  - ٣- اختاره الصدوق فى المقنع: ٤٢٣، والسيد فى الانتصار: ٤٠٠، المسأله ٢٢٩، والشيخ فى المبسوط ٦:٢٧٦، والخلاف ٦:٢٩، المسأله ٣١ من الصيد والذباحه، والقديمان كما نقل عنهما العلّامه فى المختلف ٨:٢٨٢، واختاره هو أيضاً فى الصفحه ٢٨٥، وابن إدريس فى السرائر ٣:٩٨-٩٩، وغيرهم.



وبه أخبار (١) لا تبلغ حدَّ الصحَّة، وبحلِّها أخبار صحيحة (٢) حملت على التقيَّة (٣).

ويمكن حمل النهى على الكراهة، كما فعل الشيخ فى موضع من النهايه (٤) إلما أنه رجع فى موضع آخر وحكم بقتل مستحلِّها (٥) وحكايته قولاً مشعره بتوقُّفه، مع أنه رجَّح فى الدروس التحريم (٦) وهو الأشهر.

«ولا-السلحفاه» بضمِّ السين المهمله وفتح اللام فالحاء المهمله الساكنه فالفاء المفتوحه والهاء بعد الألف «والضفدع» - بكسر الضاد والبدال المهمله - مثال خنصر «والصرطان» - بفتح الصاد والراء-وغيرها من حيوان البحر وإن كان جنسه فى البرِّ حلالاً سوى السمك المخصوص «ولا الجلال من السمك» وهو الذى اغتذى العذره محضاً حتَّى نما بها كغيره «حتَّى يُستبرأ بأن يُطعم علفاً طاهراً» مطلقاً (٧) على الأقوى «فى الماء» الطاهر «يوماً وليله» روى ذلك عن الرضا عليه السلام بسند ضعيف (٨) وفى الدروس: أنه يستبرأ يوماً إلى الليل (٩) ثمَّ نقل

[شماره صفحه واقعى : ١٠٦]

ص: ٣٥٤

- ١- أنظر الوسائل ١٦:٣٣١-٣٣٤، الباب ٩ من أبواب الأَطعمه المحرّمه، الأحاديث ١-١٥.
- ٢- منها صحيح زراره ومحمد بن مسلم فى الوسائل ١٦:٣٣٤-٣٣٥، الباب ٩ من أبواب الأَطعمه المحرّمه، الحديث ١٩ و ٢٠.
- ٣- حملها العلّامه فى المختلف ٨:٢٨٥، والشهيد فى الدروس ٣:٨.
- ٤- النهايه: ٥٧٦.
- ٥- النهايه: ٧١٣.
- ٦- الدروس ٣:٧.
- ٧- قيد للطاهر، أى خالياً عن النجاسه الذاتيه والعرضيه.
- ٨- الوسائل ١٦:٣٥٧، الباب ٢٨ من أبواب الأَطعمه المحرّمه، الحديث ٥. ولعلَّ ضعفه بوقوع يونس فيه وهو مشترك مجهول. راجع فهارس المسالك ١٦:٢٩٩.
- ٩- الدروس ٣:٩.

الروايه وجعلها أولى.

ومستند اليوم روايه القاسم بن محمّد الجوهري (١) وهو ضعيف أيضاً (٢). إلّا أنّ الأشهر الأوّل، وهو المناسب ليقين البراءه واستصحاب حكم التحريم إلى أن يعلم المزيل.

ولولا الإجماع على عدم اعتبار أمر آخر فى تحليله، لما كان ذلك قاطعاً للتحريم؛ لضعفه.

«والبيض تابع» للسمك فى الحلّ والحرمه «ولو اشتبه» بيض المحلّل بالمحرّم «أكل الخشن دون الأملس» وأطلق كثير ذلك (٣) من غير اعتبار التبعية.

### [فى الحيوان البر]

«ويؤكل من حيوان البرّ الأنعام الثلاثة» الإبل والبقر والغنم. ومن نسب إلينا تحريم الإبل فقد بهت. نعم، هو مذهب الخطّائيه (٤) لعنهم الله «وبقر الوحش وحماره وكبش الجبل» ذو القرن الطويل «والظبي واليحمور (٥)».

[شماره صفحه واقعى : ١٠٧]

ص: ٣٥٥

١- الوسائل ٣٥٧:١٦، الباب ٢٨ من أبواب الأَطعمه المحرّمه، الحديث ٧.

٢- ضعيف بقاسم بن محمّد، راجع المسالك ٢٩٤:١٦.

٣- مثل المفيد فى المقنعه: ٥٧٦، وسلار فى المراسم: ٢١٠، وابن حمزه فى الوسيله: ٣٥٥.

٤- أصحاب أبى الخطّاب محمّد بن أبى زينب الأسدى الأجدع مولى بنى أسد. وهو الذى عزا نفسه إلى أبى عبد الله جعفر بن محمّد الصادق رضى الله عنه. فلما وقف الصادق على غلّوه الباطل فى حقّه، تبرّأ منه ولعنه وأمر أصحابه بالبراءه منه وشدّد القول فى ذلك وبالغ فى التبرّى منه واللعن عليه. . . ولما وقف عيسى بن موسى صاحب المنصور على خبث دعوته قتله بسبخه الكوفه. راجع كتاب الملل والنحل للشهرستانى ١:١٥٩، والفرق بين الفرق للبغدادى الاسفرائينى: ٢٥٥، والمقالات والفرق لسعد بن عبد الله الأشعري القمى: ٥٤، ٦٣، ٨١، ٨٥.

٥- حمار الوحش. بالفارسيه (گورخر).

«ويكره الخيل والبغال والحمير الأهلّيه» في الأشهر «وأكدها» كراهه «البغل» لتركبه من الفرس والحمار، وهما مكروهان، فجمع الكراهِتين «ثمّ الحمار» .

«وقيل» والقائل القاضي (١) «بالعكس» أكدها كراهه الحمار ثمّ البغل؛ لأنّ المتولّد من قوى الكراهه وضعيفها أخفّ كراهه من المتولّد من قوّيها خاصّه.

وقيل بتحريم البغل (٢) وفي صحيحه ابن مسكان النهى عن الثلاثه إلّا لضروره (٣) وحملت (٤) على الكراهه جمعاً.

«ويحرم الكلب والخنزير والسِّنَّور» بكسر السين وفتح النون «وإن كان» السِّنَّور «وحشياً، والأسد والنمر» بفتح النون وكسر الميم «والفهد والثعلب والأرنب والضَّبُع» بفتح الضاد وضَمّ الباء «وابن آوى (٥) والضَّبَّ (٦) والحشرات كلّها، كالحَيّه والفأره والعقرب والخنافس (٧) والصراصر وبنات

[شماره صفحه واقعى : ١٠٨]

ص: ٣٥٦

- ١- نسبه إليه الشهيد في الدروس ٣:٥ أيضاً، ولكن لم نعثر عليه في المهذب وغيره، بل حكم في المهذب ٢:٤٢٩ بكراهه الخيل والبغال والحمير على السواء.
- ٢- قاله الحلبي في الكافي: ٢٧٧.
- ٣- الوسائل ٣٢٣:١٦، الباب ٤ من أبواب الأَطعمه المحزّمه، الحديث ٤. و ٣٢٦، الباب ٥ من الأبواب، الحديث الأوّل.
- ٤- حملها في المختلف ٨:٢٩٢، والدروس ٣:٥.
- ٥- حيوان برّي مؤلّف بأكل الدجاج. بالفارسيه (شغال) .
- ٦- دويبه على حدّ فرخ التمساح الصغير وذنبه كثير العقد كذنبه. بالفارسيه (سوسمار) .
- ٧- حشره سوداء مغمده الأجنحه، أصغر من الجعل منتنه الريح. بالفارسيه (خال سوسكه، سرگين غلطانك) .

وردان (١) بفتح الواو مبيّياً على الفتح «والبراغيث والقمل واليربوع (٢) والقنفذ والوبر» - بسكون الباء- جمع وبره- بالسكون- قال الجوهري: هي دويبه أصغر من السنور طحلاء اللون لا ذنب لها ترجن (٣) في البيوت (٤).

«والخز» (٥) وقد تقدّم في باب الصلاة (٦) أنه دويبه بحريّه ذات أربع تشبه الثعلب، وكأنها اليوم مجهوله، أو مغيّره الاسم أو موهومته، وقد كانت في مبدأ الإسلام إلى وسطه كثيره جداً «والفكك» بفتح الفاء والنون: دابّه يتخذ منها الفرو (٧) «والسمور» بفتح السين وضّم الميم المشدّده «والسنجاب والعزاء» بالطاء المشاله ممدوده مهموزه، وقد تقلب الهمزه ياء، قال في الصحاح: هي دويبه أكبر من الوزغه والجمع العزاء ممدوده (٨) «واللحكه»

[شماره صفحه واقعي : ١٠٩]

ص: ٣٥٧

- ١- دويبه نحو الخنفساء حمراء اللون وأكثر ما تكون في الحمامات وفي الكنف. بالفارسيّه (سوسك سرخ).
- ٢- حيوان صغير على هيئة الجُرذ الصغير، وله ذنب طويل ينتهي بخصله من الشعر. وهو قصير اليدين وطويل الرجلين. بالفارسيّه (موش صحرائي).
- ٣- أي تألف.
- ٤- الصحاح ٢:٨٤١ (وبر). وبالفارسيّه (ونك).
- ٥- جاء في موسوعه المورد ٦:٢٠٥: الخزّ أو الدلق: حيوان ثديي صغير، حجمه لا يزيد على حجم الهزّ الأليف، وقد يصل طوله إلى (٦٠) سانتيمتراً، وهو مهزول الجسم، قصير القوائم، مستدير الأذنين، ناعم الوبر، كثّ الذيل، يألف الغابات حيث يتسلق الأشجار برشاقه ويققات بالحيوانات وبالثمار والجيف أيضاً، ويصطاد طلباً لفروه النفيس.
- ٦- تقدّم في الجزء الأوّل: ١٦٧.
- ٧- ضرب من الثعالب. فروته أجود أنواع الفراء ويجلب كثيراً من الصقالبه. بالفارسيّه (روباة خالدار).
- ٨- الصحاح ٦:٢٤٣١، (عظا).

- بضم اللام ففتح الحاء-نقل الجوهري عن ابن السكيت: أنّها دويبه شبيهه بالعطاءه تبرق زرقاء، وليس لها ذنب طويل مثل ذنب العطاءه، وقوائمها خفيته (١).

### [في الطير]

«و» يحرم «من الطير ما له مخلاب» بكسر الميم «كالبازي والعقاب» بضم العين «والصقر» بالصاد، وتقلب سيناً، قاعده في كلمه فيها قاف أو طاء أو راء أو غين أو خاء، كالبصاق والصراط والصدغ والصماخ «والشاهين والنسر» بفتح أوله «والرُخم (٢) والبغاث» - بفتح الموحده وبالمعجمه والمثلثه-جمع بغاثة كذلك، طائر أبيض بطيء الطيران أصغر من الحدأه-بكسر الحاء والهمز-.

وفي الدروس: أنّ البغاث ما عظم من الطير وليس له مخلايل معقف، قال: وربما جعل النسر من البغاث-وهو مثلث الباء-وقال الفراء: بغاث الطير: شرارها، وما لا يصيد منها (٣).

«والغراب الكبير» الأسود الذي يسكن الجبال والخربان ويأكل الجيف. «والأبقع» أي المشتمل على بياض وسواد، مثل الأبلق في الحيوان.

والمشهور أنّه صنف واحد، وهو المعروف ب «العقوق» -بفتح عينيه-. وفي المهذب جعله صنفين (٤): أحدهما المشهور، والآخر أكبر منه حجماً وأصغر ذنباً.

[شماره صفحه واقعى : ١١٠]

ص: ٣٥٨

١- الصحاح ٤:١٦٠٦، (لحكك).

٢- طائر غزير الريش، أبيض اللون مبقع بسواد له منقار طويل قليل التقوس، وله جناح طويل، والذنب طويل، والقدم ضعيفه، والمخالب متوسطه الطول سوداء اللون، بالفارسيه (كر كس).

٣- الدروس ٣:١١.

٤- المهذب البارع ٤:٢٠٩-٢١٠.

ومستند التحريم فيهما صحيحه عليّ بن جعفر عن أخيه موسى عليهما السلام بتحريم الغراب مطلقاً (١) وروايه أبي يحيى الواسطي أنه سأل الرضا عليه السلام عن الغراب الأبقع، فقال: «لا يؤكل، ومن أحلّ لك الأسود؟» (٢).

«ويحلّ غراب الزرع» المعروف بالزاغ «في المشهور و» كذا العُذاف و «هو أصغر منه، إلى الغبره ما هو» أي يميل يسيراً، ويُعرف بالرمادي لذلك. ونسب القول بحلّ الأوّل إلى الشهره؛ لعدم دليل صريح يخصّيه، بل الأخبار منها مطلق في تحريم الغراب بجميع أصنافه، كصحيحه عليّ بن جعفر عن أخيه موسى عليهما السلام أنه قال: «لا يحلّ شيء من الغربان زاغ ولا غيره» (٣) وهو نصّ. أو مطلق في الإباحه، كروايه زراره عن أحدهما: أنه قال: «كلّ (٤) الغراب ليس بحرام إنّما الحرام ما حرّم الله في كتابه» (٥) لكن ليس في الباب حديث صحيح غير ما دلّ على التحريم. فالقول به متعين. ولعلّ المخصّص استند إلى مفهوم حديث أبي يحيى لكنته ضعيف (٦).

ويُفهم من المصنّف القطع بحلّ العُذاف الأغر؛ لأنّه أخره عن حكاية المشهور. ومستنده غير واضح مع الاتفاق على أنه من أقسام الغراب.

«ويحرم» من الطير «ما كان صفيفه» حال طيرانه-وهو أن يطير

[شماره صفحه واقعى : ١١١]

ص: ٣٥٩

- 
- ١- الوسائل ٣٢٩:١٦، الباب ٧ من أبواب الأَطعمه المحرّمه، الحديث ٣.
  - ٢- نفس المصدر، الحديث ٤.
  - ٣- الوسائل ٣٢٩:١٦، الباب ٧ من أبواب الأَطعمه المحرّمه، الحديث ٣.
  - ٤- كذا في النسخ، وفي الوسائل: إنّ أكل الغراب.
  - ٥- الوسائل ٣٢٨:١٦، الباب ٧ من أبواب الأَطعمه المحرّمه، الحديث الأوّل.
  - ٦- يجوز عود الضعف إلى الحديث باعتبار سنده [فإنّ فيه أبا يحيى الواسطي ولم يرد فيه مدح ولا ذمّ. جامع الرواه ٢:٤٢٥]، وإلى المفهوم؛ لأنّه مفهوم الاسم وضعفه ظاهر، أو مفهوم الوصف، وهو كذلك. (منه رحمه الله).

مبسوط الجناحين من غير أن يحزّ كهما- «أكثر من دفيه» بأن يحزّ كهما حالته «دون ما انعكس، أو تساويا فيه» أى فى الصفيّف والدفيّف، والمنصوص تحريماً وتحليلاً- داخل فيه، إلّا الخُطاف (١) فقد قيل بتحريمه (٢) مع أنّه يدفّ، فلذلك ضعف القول بتحريمه.

«و» كذا «يحرم ما ليس له قانصه» وهى للطير بمنزله المصارين لغيرها «ولا- حوصله» بالتشديد والتخفيف، وهى ما يجمع فيها الحبّ وغيره من المأكول عند الحلق «ولا صيصيه» - بكسر أوّله وثالثه مخفّفاً- وهى الشوكه التى فى رجله موضع العقب، وأصلها شوكه الحائك التى يُسوى بها السداه واللحمه.

□ □  
والظاهر أنّ العلامات متلازمه فيكتفى بظهور أحدها. وفى صحيحه عبد الله ابن سنان قال: «سأل أبى أبا عبد الله عليه السلام وأنا أسمع: ما تقول فى الجبارى؟ قال: إن كانت له قانصه فكل، قال: وسألته عن طير الماء، فقال مثل ذلك» (٣).

وفى روايه زراره عن أبى جعفر عليه السلام قال: «كل ما دفّ، ولا تأكل ما صفّ» (٤) فلم يعتبر أحدهما الجميع.

وفى روايه سماعه عن الرضا عليه السلام «كل من طير البرّ ما كان له حوصله، ومن طير الماء ما كانت له قانصه كقانصه الحمام، لا معدّه كمعدّه الإنسان، وكلّ ما صفّ فهو ذو مخلب وهو حرام، وكلّ ما دفّ فهو حلال، والقانصه والحوصله

[شماره صفحه واقعى : ١١٢]

ص: ٣٦٠

- ١- هو ضرب من طيور القواطع، عريض المنقار، دقيق الجناح طويله، منقش الذيل، بالفارسيه (پرستو).
- ٢- قاله الشيخ فى النهايه: ٥٧٧، والقاضى فى المهذب ٢: ٤٢٩، والحلى فى السرائر ٣: ١٠٤.
- ٣- الوسائل ١٦: ٣٥٠-٣٥١، الباب ٢١ من أبواب الأطعمه المحرّمه، الحديث ٣.
- ٤- المصدر السابق: ٣٤٦، الباب ١٩، الحديث الأوّل.

يُمتحن بها (١) من الطير ما لا يُعرف طيرانه وكلّ طير مجهول» (٢).

وفى هذه الروايه أيضاً دلالة على عدم اعتبار الجميع، وعلى أنّ العلامة لغير المنصوص على تحريمه وتحليله.

«والخُشَاف» ويقال له (٣): الخُفَّاش والوطواط «والطاووس» .

□

«ويكره الهدُّد» لقول الرضا عليه السلام: «نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن قتل الهدُّد والصُّرَد (٤) والصُّوَام (٥) والنحله»

(٦) وروى عليّ بن جعفر قال: «سألت أخى موسى عليه السلام عن الهدُّد فقال: لا- يؤذى ولا يُذبح، فنعَم الطير هو» (٧) وعن

الرضا عليه السلام قال: «فى كلّ جناح هُدُّد مكتوب بالسريانيه آل محمّد خير البريّه» (٨).

«والخُطَّاف» - بضمّ الخاء وتشديد الطاء- وهو الصنونو «أشدّ كراهيه» من الهدُّد؛ لما روى عن النبيّ صلى الله عليه وآله:

«استوصوا بالصنينات خيراً، يعنى الخُطَّاف فإنَّهنَّ آنس طير بالناس» (٩).

[شماره صفحه واقعى : ١١٣]

ص: ٣٤١

١- كذا فى الكافى والتهديب أيضاً، وفى (ش) طبقاً للوسائل: بهما.

٢- الوسائل ١٦:٣٤٥، الباب ١٨ من أبواب الأَطعمه المحرّمه، الحديث ٣.

٣- لم يرد «له» فى (ع) و (ف) .

٤- طائر أكبر من العصفور ضخّم الرأس والمنقار، يصيد صغار الحشرات وربما صاد العصفور وكانوا يتشأمون به، وبالفارسيّه

(وركاك، شير گنجشك، كركسه) .

٥- سيأتى ذكره.

٦- الوسائل ١٦:٢٤٩، الباب ٤٠ من أبواب الصيد، الحديث ٣.

٧- نفس المصدر: الحديث ١ و ٢.

٨- نفس المصدر: الحديث ١ و ٢.

٩- الوسائل ١٦:٢٤٨، الباب ٣٩ من أبواب الصيد، الحديث ٤.



بل قيل بتحريمه (١) لروايه داود الرقي قال: «بيننا نحن قعود عند أبي عبد الله عليه السلام؛ إذ مرّ رجل بيده خُطاف مذبوح فوثب إليه أبو عبد الله عليه السلام، حتّى أخذته من يده ثمّ دحا به الأرض، ثمّ قال عليه السلام: أعالمكم أمركم بهذا أم فقيهمكم؟! أخبرني أبي عن جدّي أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله نهى عن قتل السنّه، منها الخُطاف» (٢) وفيه: «أنّ تسيحه قراءه الحمد لله ربّ العالمين، ألا ترونه يقول: ولا الضالّين» والخبر مع سلامه سنده لا يدلّ على تحريم لحمه.

ووجه الحكم بحلّه حينئذٍ أنّه يدفّ، فيدخل في العموم، وقد روى حلّه أيضاً بطريق ضعيف (٣).

«ويكره الفاخته والقُبْره (٤) بضمّ القاف وتشديد الباء مفتوحه من غير نون بينهما، فإنّه لحن من كلام العامّه. ويقال: القنبراء- بالنون- لكن مع الألف بعد الراء ممدوده، وهى فى بعض نسخ الكتاب. وكراهه القُبْره منضمّه إلى بركه، بخلاف الفاخته.

روى سليمان الجعفرى عن الرضا عليه السلام قال: «لا تأكلوا القُبْره ولا تسبّوها

[شماره صفحه واقعى : ١١٤]

ص: ٣٦٢

١- قاله الشيخ فى النهايه: ٥٧٧، والقاضى فى المهذب ٢: ٤٢٩، وابن إدريس فى السرائر ١٠٤: ٣.

٢- الوسائل ١٦: ٢٤٧، الباب ٣٩ من أبواب الصيد، الحديث ٢.

٣- أنظر الوسائل ١٦: ٢٤٨، الباب ٣٩ من أبواب الصيد، الحديث ٥. و ٣٤٣، الباب ١٧ من أبواب الأطمعه المحرّمه، الحديث ٢. ولعلّ ضعفها بوقوع الفطحين فيها (عمرو ابن سعيد ومصدّق بن صدقه وعمّار بن موسى الساباطى) راجع جامع الرواه ١: ٦٢١ و ٢: ٢٣٣ و ٦١٣.

٤- نوع من العصافير، وبالفارسيّه (چكاوك).

ولا تعطوها الصبيان يلعبون بها، فإنها كثيره التسييح، وتسييحها: لعن الله مبغضى آل محمد (١) وقال: «إِنَّ الْقُنْرَعَةَ الَّتِي عَلَى رَأْسِ الْقُبْرَةِ مِنْ مَسْحَةِ سَلِيمَانَ بْنِ دَاوُدَ» فِي خَبَرِ طَوِيلٍ (٢) وَرَوَى أَبُو بَصِيرٍ أَنَّ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ لِابْنِهِ إِسْمَاعِيلَ -وَقَدْ رَأَى فِي بَيْتِهِ فَاخْتَهُ فِي قَفْصِ تَصِيحٍ-: «يَا بُنَيَّ مَا يَدْعُوكَ إِلَى إِمْسَاكِ هَذِهِ الْفَاخْتَةِ؟ أَمَا عَلِمْتَ أَنَّهَا مَشُومَةٌ؟ وَمَا تَدْرِي مَا تَقُولُ، إِنَّمَا تَدْعُو عَلَى أَرْبَابِهَا، فَتَقُولُ: فَقَدْتُمْ فَقَدْتُمْ» (٣).

«وَالْحُبَّارِيُّ (٤)» - بَضَمَ الْحَاءِ وَفَتَحَ الرَّاءَ - وَهُوَ اسْمٌ يَقَعُ عَلَى الذَّكَرِ وَالْأُنْثَى، وَاحِدُهَا وَجَمْعُهَا «أَشَدُّ كِرَاهِيَةٍ» مِنْهُمَا.

وَوَجْهُ الْأَشَدِّيَّةِ غَيْرٌ وَاضِحٌ، وَالْمَشْهُورُ فِي عِبَارَةِ الْمَصْنُفِ (٥) وَغَيْرِهِ (٦) أَصْلُ الْإِشْتِرَاكِ فِيهَا، وَقَدْ رَوَى الْمَسْمُوعِيُّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ الْحُبَّارِيِّ، قَالَ: فَوَدِدْتُ أَنَّ عِنْدِي مِنْهُ فَأَكُلُ حَتَّى أَتَمَلَّأَ (٧).

«و» يَكْرَهُ أَيْضاً «الضَّرْدُ» بِضَمِّ الصَّادِ وَفَتْحِ الرَّاءِ «وَالصُّوَامُ»

[شماره صفحه واقعی : ۱۱۵]

ص: ۳۶۳

- 
- ١- الوسائل ٢٤٩:١٦، الباب ٤١ من أبواب الصيد، الحديث الأول.
  - ٢- راجع الكافي ٢٢٥:٦، الحديث ٤، والوسائل ٢٥٠:١٦، الباب ٤١ من أبواب الصيد، الحديث ٤.
  - ٣- الوسائل ٣٨٦:٨، الباب ٤١ من أبواب الدواب، الحديث ٢.
  - ٤- طائر طويل العنق، رمادى اللون على شكل الإوزة، فى منقاره طول، بالفارسيه (هوبره وشوات).
  - ٥- لم يتعرض المصنف فى كتبه الأخرى لحكم الحبارى.
  - ٦- مثل المحقق فى الشرائع ٢٢١:٣، ويحيى بن سعيد فى الجامع للشرائع: ٣٧٩، والعلامة فى القواعد ٣٢٧:٣، والتحرير ٦٣٥:٤، الرقم ٦٢٤١.
  - ٧- كذا فى الوسائل أيضاً، وفى نسخه (ر): أمتلى، كما فى الفقيه ٣٢٢:٣، وراجع الوسائل ٣٥٠:١٦، الباب ٢١ من أبواب الأَطْعَمَةِ الْمُحَرَّمَةِ، الحديث ٢.

بضمّ الصاد وتشديد الواو. قال في التحرير: إنه طائر أغبر اللون، طويل الرقبه، أكثر ما يبيت في النخل (١) وفي الأخبار النهي عن قتلها في جملة ستّه (٢) وقد تقدّم بعضها (٣).

«والشِّقْرَاقُ» - بفتح الشين وكسر القاف وتشديد الراء، وبكسر الشين أيضاً- ويقال: الشِّقْرَاقُ كقِرطاس، والشِّقْرَاقُ-بالفتح والكسر-والشِّقْرَاقُ كسفرجل: طائر مرَّقَطٌ بخضره وحمرة وبياض، ذكر ذلك كله في القاموس (٤).

□ □  
وعن أبي عبد الله عليه السلام تعليل كراهته بقتله الحيات، قال: «وكان رسول الله صلى الله عليه وآله يوماً يمشى فإذا شقراق قد انقضّ فاستخرج من خفّه حيه» (٥).

«ويحلّ الحمام كله كالقَمَارَى» - بفتح القاف-وهو الحمام الأزرق جمع قَمْرَى-بضمّه-منسوب إلى طير قَمْر (٦)«والدُّبَاسَى» - بضمّ الدال-جمع دُبْسَى بالضمّ منسوب إلى طير دُبْس (٧)بضمّها. وقيل: إلى دِبْس الرُّطْب

[شماره صفحه واقعی : ١١٦]

ص: ٣٦٤

- ١- التحرير ٤:٦٣٥، الرقم ٦٢٤١.
- ٢- لم نعتز على المتضمن لذكرهما في جملة الستّه. نعم، دُكِرَا في جملة الأربعة والخمسه. راجع الوسائل ١٦:٢٤٩، الباب ٤٠ من أبواب الصيد، الحديث ٣، و ٣٤٤، الباب ١٧ من أبواب الأَطعمه المحرّمه، الحديث ٤. نعم، ذكر الصرد وحده في جملة الستّه. راجع المصدر نفسه: ٢٤٧، الباب ٣٩ من أبواب الصيد، الحديث ٣، و ٣٤٣، الباب ١٧ من أبواب الأَطعمه المحرّمه، الحديث الأوّل.
- ٣- تقدّم الخبر المتضمن لذكر الأربعة في الصفحة ١١٣.
- ٤- القاموس المحيط ٣:٢٥٠، بالفارسيّه (سبز قبا كاسكينه، شير گنجشك).
- ٥- الوسائل ١٦:٢٥١، الباب ٤٣ من أبواب الصيد، الحديث الأوّل.
- ٦- بالضمّ، وراء بلاد الزنج يجلب منه الورق القَمَارَى، بالفارسيّه (كبوتر نامه رسان).
- ٧- الظاهر أنّها أيضاً اسم موضع.

- بكسرهما (١)- وإنما ضُمَّت الدال مع كسرها في المنسوب إليه في الثاني؛ لأنهم يُعَيرون في النسب كالدَّهري بالضَّم مع نسبته إلى الدَّهر بالفتح. وعن المصنّف: أنَّهُ الحمام الأحمر (٢).

«والوَرَشان (٣)» بفتح الواو والراء وعن المصنّف: أنَّهُ الحمام الأبيض (٤).

«ويحلّ الحَجَل (٥) والدَّرَاج» بضَمّ الدال وتشديد الراء.

«والقَطَا (٦)» - بالقصر- جمع قِطاه «والطيّهوج» وهو طائر طويل الرجلين والرقبه من طيور الماء (٧) «والدجاج» مثلث الدال، والفتح أشهر «والكَرَوَان (٨)» بفتح حروفه الأوّل «والكُرَكِي (٩)» - بضَمّ الكاف- واحد الكراكي «والصَيَعُو (١٠)» - بفتح الصاد وسكون العين- جمع صعوه بهما «والعصفور الأهلي» الذي يسكن الدور.

«ويعتبر في طير الماء» وهو الذي يبيض ويفرخ فيه «ما يعتبر في البرّي:

[شماره صفحه واقعی : ١١٧]

ص: ٣٦٥

- ١- قاله في الصحاح ٣:٩٢٦ (دبس).
- ٢- لم نعثر عليه في كتب المصنّف ولا على من نقل عنه.
- ٣- طائر من الفصيله الحماميّه أكبر قليلاً من الحمامه، بالفارسيّه (مرغ الهی، كبوتر كوهی).
- ٤- لم نعثر عليه في كتب المصنّف ولا على من نقل عنه.
- ٥- الذكر من القَبَج، بالفارسيّه (كبيك نر).
- ٦- طائرٌ في حجم الحمام صوته قطاقطاً، بالفارسيّه (سنگخوار).
- ٧- بالفارسيّه (تیهو).
- ٨- طائر طويل الرجلين أغبر نحو الحمامه له صوت حسن، بالفارسيّه (ماهيخوار).
- ٩- طائر كبير أغبر اللون طويل العنق والرجلين أبتّر الذنب، قليل اللحم يأوى الماء أحياناً، بالفارسيّه (كلنگک).
- ١٠- عصفور صغير، وقيل اشتهر بالفارسيّه ب (برف چين) مستند الشيعة ١٥:٩٣.

من الصفييف والذفيف والقانصه والحوصله والصيصيه» وقد تقدّم ما يدلّ عليه (١).

«والبييض تابع» للطير «فى الحلّ والحرمه» فكلّ طائر يحلّ أكله يؤكل بيضه، وما لا فلا. فإن اشتبّه أكل ما اختلف طرفاه واجتنب ما اتّفق.

«وتحرم الزنابير» جمع زنبور-بضمّ الزاء-بنوعيه: الأحمر والأصفر «والبقّ والدُّباب» - بضمّ الذال-واحدّه ذبابه-بالضمّ أيضاً- والكثير «ذبان» بكسر الذال والنون أخيراً.

«والمجثمه» بتشديد المثلثه مكسوره «وهى التى تجعل غرضاً» للرّمى «وترمى بالنشّاب حتّى تموت. والمصبور وهى التى تُجرّح وتُحبس حتّى تموت» صبراً، وتحريمهما واضح؛ لعدم التذكيه مع إمكانها. وكلاهما فعل الجاهليّه وقد ورد النهى عن الفعلين مع تحريم اللحم (٢).

### [فى الجلال واستبرأؤه]

«والجلال وهو الذى يغتذى عذره الإنسان محضاً» لا يخلط غيرها إلى أن ينبت عليها لحمه ويشتدّ عظمه عرفاً «حرام حتّى يستبرأ على الأقوى» لحسنه هشام بن سالم عن أبى عبد الله عليه السلام قال: «لا- تأكلوا لحوم الجلاله، وهى التى تأكل العذره، فإن أصابك من عرقها فاغسله» (٣) وقريب منها حسنه

[شماره صفحه واقعى : ١١٨]

ص: ٣٦٦

١- تدلّ عليه صحيحه ابن سنان وروايه سماعه المتقدّماتان فى الصفحه ١١٢.

٢- المستدرک ١٥٨:١٦-١٦٠، الباب ٣٨ من أبواب الذبائح، الحديث ٢ و ٨. ولكن لم يتعرّض فيهما للتحريم ولم نعرّض على غيرهما.

٣- الوسائل ٣٥٤:١٦، الباب ٢٧ من أبواب الأَطعمه المحرّمه، الحديث الأوّل، مع تفاوت وإسقاط فى بعض الألفاظ، وانظر الحديث فى الكافى ٢٥٠:٦، الحديث الأوّل، والتهذيب ٩٠:٤٥، الحديث ١٨٨، وفيه عن هشام بن سالم عن أبى عبد الله عليه السلام، ولكن فى الكافى وفى الاستبصار ٤٠:٧٦، الحديث ٢٨١، عن هشام بن سالم عن أبى حمزه عن أبى عبد الله عليه السلام.

حفص (١) وفي معناهما روايات أخر (٢) ضعيفه.

«وقيل» والقائل ابن الجنيد: «يكره» لحمها وألبانها خاصه (٣) استضعافاً للمستند أو حملاً لها على الكراهه. جمعاً بينها وبين ما ظاهره الحل.

وعلى القولين «فتستبرأ الناقه بأربعين يوماً، والبقره بعشرين» وقيل: كالناقه (٤) «والشاه بعشره» وقيل: بسبعه (٥).

ومستند هذه التقديرات (٦) كلّها ضعيف، والمشهور منها ما ذكره المصنّف. وينبغي القول بوجوب الأكثر؛ للإجماع على عدم اعتبار أزيد منه فلا- تجب الزياده، والشكّ فيما دونه فلا يتيقّن زوال التحريم، مع أصاله بقائه حيث ضعف المستند، فيكون ما ذكرناه طريقاً للحكم.

وكيفيه الاستبراء «بأن يُرَيِّط» الحيوان، والمراد أن يضبط على وجه يؤمن أكله النجس «ويُطعم علفاً طاهراً» من النجاسه الأصليه والعرضيه طول المدّه.

«وتستبرأ البطّه ونحوها» من طيور الماء «بخمسه أيام، والدجاجه وشبهها» ممّا في حجمها «بثلاثه» أيام.

والمستند ضعيف كما تقدّم، ومع ذلك فهو خالٍ عن ذكر الشبيه لهما.

«وما عدا ذلك» من الحيوان الجلال «يستبرأ بما يغلب على الظنّ»

[شماره صفحه واقعى : ١١٩]

ص: ٣٦٧

- ١- الوسائل ٣٥٤:١٦، الباب ٢٧ من أبواب الأَطعمه المحرّمه، الحديث ٢.
- ٢- أنظر المصدر السابق، الباب ٢٧ و ٢٨ من أبواب الأَطعمه المحرّمه، وانظر المسالك ١٢:٢٧.
- ٣- أنظر المختلف ٨:٢٧٩.
- ٤- قاله الشيخ في المبسوط ٦:٢٨٢، وتبعه الحلبي في الكافي: ٢٧٧.
- ٥- قاله الشيخ أيضاً في المبسوط ٦:٢٨٢، والحلبي في الكافي: ٢٧٧.
- ٦- أنظر المستند في الوسائل ٣٥٦:١٦-٣٥٧، الباب ٢٨ من أبواب الأَطعمه المحرّمه، وانظر المسالك ١٢:٢٨-٢٩، والمستدرک ١٨٧:١٦-١٨٨، الباب ١٩ من الأبواب.

زوال الجلل به عرفاً؛ لعدم ورود مقدر له شرعاً. ولو طرحنا تلك التقديرات لضعف مستندها كان حكم الجميع كذلك.

«ولو شرب» الحيوان «المحلل لبن خنزيره واشتد» بأن زادت قوته وقوى عظمه ونبت لحمه بسببه «حرم» لحمه ولحم «نسله» ذكراً كان أم أنثى «وإن لم يشتد كره». .

هذا هو المشهور، ولا نعلم فيه مخالفاً. والمستند أخبار كثيرة (١) لا تخلو من ضعف.

ولا يتعدى الحكم إلى غير الخنزير، عملاً بالأصل وإن ساواه في الحكم، كالكلب، مع احتمالته. ورؤى أنه: «إذا شرب لبن آدميه حتى اشتد كره لحمه» (٢).

«ويستحب استبراؤه» على تقدير كراهته «بسبعة أيام» إما بعلف إن كان يأكله، أو بشرب لبن طاهر.

### [في الموطوءه]

«ويحرم» من الحيوان ذوات الأربع وغيرها على الأقوى الذكور والأنثى «موطوء الإنسان ونسله» المتجدد بعد الوطء؛ لقول الصادق عليه السلام: «إن أمير المؤمنين عليه السلام سئل عن البهيمة التي تُنكح قال: حرام لحمها ولبنها» (٣) وخصه العلامة بذوات الأربع (٤) اقتصاراً فيما خالف الأصل على المتيقن. «ويجب ذبحه وإحراقه بالنار» إن لم يكن المقصود منه ظهره. وشمل إطلاق «الإنسان» الكبير والصغير والعائل والمجنون. وإطلاق النص يتناوله أيضاً.

[شماره صفحه واقعى : ١٢٠]

ص: ٣٦٨

١- أنظر الوسائل ١٦:٣٥٢-٣٥٣، الباب ٢٤ و ٢٥ من أبواب الأَطعمه المحرّمه، وانظر المسالك ١٢:٣٠، والمستدرک ١٦:١٨٥-١٨٦، الباب ١٧ من الأبواب.

٢- الوسائل ١٦:٣٥٤، الباب ٢٦ من أبواب الأَطعمه المحرّمه، وفيه حديث واحد.

٣- المصدر السابق: ٣٥٩، الباب ٣٠، الحديث ٣.

٤- القواعد ٣:٣٢٨.

أما بقيه الأحكام غير التحريم، فيختصّ البالغ العاقل كما سيأتى إن شاء الله تعالى مع بقيه الأحكام فى الحدود.

ويستثنى من الإنسان: الخنثى فلا يحرم موطؤه (١) لاحتقال الزيادة.

«ولو اشتبه» بمحصور «قُسّم» نصفين «وأقرع» بينهما، بأن تكتب رقعتان فى كلّ واحد اسم نصف منهما، ثم يخرج على ما فيه المحرّم، فإذا خرج فى أحد النصفين قُسّم كذلك وأقرع وهكذا «حتى تبقى واحد» فيعمل بها ما عمل بالمعلومه ابتداءً. والروايه تضمّنت قسمتها نصفين أبداً (٢) كما ذكرنا، وأكثر العبارات خاليه منه حتى عباره المصنّف هنا وفى الدروس (٣) وفى القواعد: قسّم قسمين (٤) وهو مع الإطلاق أعمّ من التنصيف.

ويشكل التنصيف أيضاً لو كان العدد فرداً. وعلى الروايه يجب التنصيف ما أمكن، والمعتبر منه العدد، لا قيمه. فإذا كان فرداً جعلت الزائده مع أحد القسمين.

### [فى الحيوان الذى شرب الخمر او البول]

«ولو شرب المحلّل خمرًا» ثم ذبح عقبيه «لم يؤكل ما فى جوفه» من الأمعاء والقلب والكبد «ويجب غسل باقيه» وهو اللحم على المشهور. والمستند ضعيف (٥) ومن ثمّ كرهه ابن إدريس خاصّه (٦) وقتدنا ذبحه بكونه عقيب

[شماره صفحه واقعى : ١٢١]

ص: ٣٦٩

- ١- فى (ع) و (ف) : وطؤه.
- ٢- أنظر الوسائل ٣٥٨:١٦-٣٥٩، الباب ٣٠ من أبواب الأطعمه المحرّمه، الحديث ١ و ٢.
- ٣- الدروس ٦:٣.
- ٤- القواعد ٣٢٨:٣.
- ٥- أنظر الوسائل ٣٥٢:١٦، الباب ٢٤ من أبواب الأطعمه المحرّمه، الحديث الأوّل. وضعفه أبى جميله، المفضل بن صالح. أنظر فهارس المسالك ٢٩٧:١٦.
- ٦- السرائر ٩٧:٣.



الشرب تبعاً للروايه وعبارات الأصحاب (١) مطلقه.

«ولو شرب بولاً- غُسل ما فى بطنه وأكل» من غير تحريم. والمستند مرسل (٢) ولكن لا- رادّ له، وإلّا لأمكن القول بالطهاره فيهما نظراً إلى الانتقال كغيرهما من النجاسات.

وفُرق- مع النصّ- بين الخمر والبول بأنّ الخمر لطيف تشربه الأمعاء فلا يطهر بالغسل وتحرم، بخلاف البول فإنّه لا يصلح للغذاء ولا تقبله الطبيعه (٣).

وفيه: أنّ غُسل اللحم إن كان لنفوذ الخمر فيه- كما هو الظاهر- لم يتمّ الفرق بينه وبين ما فى الجوف، وإن لم تصل إليه لم يجب تطهيره، مع أنّ ظاهر الحكم غُسل ظاهر اللحم الملاصق للجلد، وباطنه المجاور للأمعاء. والروايه خاليه عن غُسل اللحم.

**[«وهنا مسائل»]**

**الأولى [تحل من الميتة عشره اشياء]**

**اشاره**

**(٤)**

: تحرم الميتة أكلاً- واستعمالاً «إجماعاً، وتحلّ منها» عشره أشياء متّفق عليها، وحادى عشر مختلفٍ فيه وهى «الصوف والشعر والوبر والريش، فإنّ» جُزّ فهو طاهر، وإن «قُلِع غُسل أصله» المتّصل بالميتة؛ لاّ اتصاله برطوبتها

[شماره صفحه واقعى : ١٢٢]

ص: ٣٧٠

١- مثل الشرائع ٣:٢١٩، والقواعد ٣:٣٢٨، والتحريم ٤:٦٣٣، الرقم ٦٢٣٧.

٢- وهو روايه موسى بن أكيلى عن بعض أصحابه عن أبى جعفر عليه السلام. راجع الوسائل ١٦:٣٥٢، الباب ٢٤ من أبواب الأَطعمه المحرّمه، الحديث ٢.

٣- ذكر هذا الفرق فى التثقيح الرائع ٤:٤٣.

٤- لم ترد «الأولى» فى (ع) و (ف).

«وَالْقَرَنُ (١) وَالظَّلْفُ وَالسِّنُّ وَالْعِظْمُ، وَلَمْ يَذْكُرْهُ الْمَصْنَفُ وَلَا - بَدَّ مِنْهُ، وَلَوْ أَبْدَلَهُ بِالسِّنِّ كَانَ أَوْلَى؛ لِأَنَّهُ أَعَمُّ مِنْهُ إِنْ لَمْ يُجْمَعْ بَيْنَهُمَا كغَيْرِهِ (٢).»

وهذه مستثناه من جهة الاستعمال. أمّا الأكل: فالظاهر جواز ما لا يضرّ منها بالبدن؛ للأصل. ويمكن دلاله إطلاق العبارة عليه، وبقرينه قوله: «والبيض إذا اكتسى القشر الأعلى» الصّلب، وإلّا كان بحكمها.

«وَالإِنْفَحَهُ» - بكسر الهمزة وفتح الفاء والحاء المهملة، وقد تكسر الفاء - قال في القاموس: هي شيء يُستخرج من بطن الجدى الراضع، أصفر، فيعصّر في صوفه فيغلظ كالجبين، فإذا أكل الجدى فهو كَرَشٌ (٣) وظاهر أوّل التفسير يقتضى كون الإنفحة هي اللبن المستحيل في جوف السخلة، فتكون من جملة ما لا تحلّه الحياه.

وفي الصحاح: الإنفحة كَرَشِ الحِمَلِ أو الجدى ما لم يأكل، فإذا أكل فهي كَرَشٌ (٤) وقريب منه [ ما ] (٥) في الجمهرة (٦) وعلى هذا فهي مستثناه ممّا تحلّه الحياه. وعلى الأوّل فهو طاهر وإن لاصق الجلد الميّت؛ للنصّ (٧) وعلى الثاني فما في داخله طاهر قطعاً، وكذا ظاهره بالأصالة، وهل ينجس بالعرض بملاصقه

[شماره صفحه واقعی : ١٢٣]

ص: ٣٧١

- ١- في (ر) زياده: الظفر، ولم ترد في مخطوطتي المتن أيضاً.
- ٢- مثل الحيوان، فإنه يشمل الإنسان إذا لم يجمع بينهما.
- ٣- القاموس المحيط ٢٥٣:١، (نفح).
- ٤- الصحاح ٤١٢:١، (نفح).
- ٥- لم يرد في المخطوطات.
- ٦- جمهره اللغة ٥٥٦:١، (نفح).
- ٧- أنظر الوسائل ٣٦٤:١٦، الباب ٣٣ من أبواب الأطعمه المحرّمه، الحديث الأوّل.

الميت؟ وجهه. وفي الذكرى: الأولى تطهير ظاهرها (1) وإطلاق النص يقتضى الطهاره مطلقاً.

نعم، يبقى الشك في كون الإنفحة المستثناه هل هي اللبن المستحيل أم الكرش؟ بسبب اختلاف أهل اللغة، والمتيقن منه ما في داخله؛ لأنه متفق عليه.

«واللبن» في ضرع الميتة «على قول مشهور» بين الأصحاب (2) ومستنده روايات:

□  
منها: صحيحه زراره عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن الإنفحة تُخرج من الجدى الميت، قال: لا بأس به. قلت: اللبن يكون في ضرع الشاه وقد مات؟ قال: لا بأس» (3).

وقد روى نجاسته صريحاً في خبر آخر (4) لكنّه ضعيف السند (5) إلماً أنّه موافق للأصل من نجاسته المائع بملاقاه النجاسته، وكلّ نجس حرام. ونسبه القول بالحلّ إلى الشهره تشعر بتوقفه فيه. وفي الدروس جعله أصحّ وضعف روايه

[شماره صفحه واقعى : ١٢٤]

ص: ٣٧٢

- ١- الذكرى ١:١١٨.
- ٢- اختاره الصدوق في الهدايه: ٣١٠، والمفيد في المقنعه: ٥٨٣، والشيخ في النهايه: ٥٨٥، ونسبه في المسالك ١٢:٥٦ إلى أكثر المتقدمين وإلى جماعه من المتأخرين.
- ٣- الوسائل ١٦:٣٦٦، الباب ٣٣ من أبواب الأطمعه المحرمه، الحديث ١٠.
- ٤- وهو خبر وهب بن وهب عن الصادق عليه السلام، راجع الوسائل ١٦:٣٦٧، الباب ٣٣ من أبواب الأطمعه المحرمه، الحديث ١١. ولكنّ المصرح فيه الحرمة وواضح أنّ الحرمة من باب النجاسته.
- ٥- والروايه ضعيفه السند جداً، فإنّ وهب الراوى ضعيف، قال النجاشى إنّه: (كذاب له أحاديث مع الرشيد في الكذب)، المسالك ١٢:٥٧.

التحريم، وجعل القائل بها (١) نادراً، وحملها على التقية (٢).

### [اختلاط الذكي بالميت]

«ولو اختلط الذكي» من اللحم وشبهه «بالميت» ولا سبيل إلى تمييزه «اجتنب الجميع» لوجوب اجتناب الميت ولا يتم إلابه، فيجب.

وفي جواز بيعه على مستحل الميتة قول (٣) مستنده صحيحه الحلبي وحسنه عن الصادق عليه السلام (٤) وردّه قوم (٥) نظراً إلى إطلاق النصوص بتحريم بيع الميتة وتحريم ثمنها (٦) واعتذر العلامة عنه بأنّه ليس ببيع في الحقيقه وإنما هو استنقاذ مال الكافر برضاه (٧) ويشكل بأنّ من مستحله من الكفار من لا يحلّ ماله كالذمي.

[شماره صفحه واقعي : ١٢٥]

ص: ٣٧٣

١- قاله ابن إدريس في السرائر ٣:١١٢، والعلامة في المختلف ٨:٣١٦.

٢- الدروس ٣:١٥.

٣- اختاره الشيخ في النهاية: ٥٨٦، وابن حمزه في الوسيه: ٣٦٢، والعلامة في المختلف ٨:٣١٩.

٤- تبه بقوله: مستنده صحيحه الحلبي [الوسائل ١٦:٣٦٩-٣٧٠، الباب ٣٦ من كتاب الأعمه، الحديث ١ و ٢] على فائده وهي: أنّ المصنّف في الدروس [٣:١٣] جعل الروايه من الصحيح والعلامة في المختلف وغيره [المختلف ٨:٣٢٠، والتحرير ٤:٦٣٩] جعلها من الحسن. وكلاهما حسن؛ لأنّها وردت بطريقتين: أحدهما حسن، والآخر صحيح. وكأنّ ما ذكره المصنّف من أنّها صحيحة أولى. (منه رحمه الله).

٥- مثل القاضي في المهذب ٢:٤٤١-٤٤٢، وابن إدريس في السرائر ٣:١١٣، وفخر المحققين في الإيضاح ٤:١٦١.

٦- مثل ما ورد في روايه تحف العقول، وما روى عن النبي صلى الله عليه وآله: إنّ الله إذا حرّم شيئاً حرّم ثمنه، وغيرهما. أنظر الوسائل ١٢:٥٦، الباب ٢ من أبواب ما يكتسب به، ذيل الحديث المروي عن تحف العقول، وعوالي اللآلئ ٢:١١٠، الحديث ٣٠١.

٧- المختلف ٨:٣١٩.

وحسبَ منه المحقق مع قصد بيع الذكي حسب (١) وتبعه العلامة أيضاً (٢) ويشكل بجهالته وعدم إمكان تسليمه متميزاً، فإما أن يعمل بالرواية (٣) لصحتها من غير تعليل، أو يحكم بالبطلان.

### [حكم ما بين من حي]

«وما بين من حي يحرم أكله واستعماله كإليات الغنم» لأنها بحكم الميتة «ولا يجوز الاستصباح بها تحت السماء» لتحريم الانتفاع بالميتة مطلقاً، وإنما يجوز الاستصباح بما عرض له النجاسة من الأدهان، لا بما نجاسته ذاته.

**«الثانيه»: «تحريم من الذبيحه خمسَه عشر» شيئاً:**

### إشاره

«الدم والطحال» بكسر الطاء «والقضيب» وهو الذكر «والأنثيان» وهما البيضتان «والفرث» وهو الروث في جوفها «والمثانه» - بفتح الميم - وهو مجمع البول «والمراره» - بفتح الميم - التي تجمع المرّه الصفراء - بكسر ها - معلقه مع الكبد كالكيس «والمشيمه» - بفتح الميم - بيت الولد وتسمى الغرس - بكسر الغين المعجمه - وأصلها مفعله فسكنت الياء «والفرج» الحياء، ظاهره وباطنه «والعلباء» - بالمهملة المكسوره فاللام الساكنه فالباء الموحده فالألّف ممدوده - عصبتان عريضتان ممدودتان من الرقبه إلى عجب الذنب «والنخاع» - مثلث النون - الخيط الأبيض في وسط الظهر ينظم (٤) خرز السلسله في وسطها، وهو الوتين

[شماره صفحه واقعى : ١٢٤]

ص: ٣٧٤

١- الشرائع ٣:٢٢٣.

٢- المختلف ٨:٣٢٠ والإرشاد ٢:١١٣، والتحرير ٤:٦٣٩، ذيل الرقم ٦٢٥٤.

٣- روايه الحلبي المتقدمه آنفاً.

٤- فى المخطوطات: ينضم.

الذى لا- قوام للحيوان بدونه «والغدد» - بضمّ الغين المعجمه-التي فى اللحم وتكثر فى الشحم «وذات الأشاجع» وهى أصول الأصابع التى يتصل بعصب ظاهر الكفّ، وفى الصحاح جعلها «الأشاجع» (١) بغير مضاف والواحد أشجع «وخرزه الدماغ» - بكسر الدال- وهى الميخ الكائن فى وسط الدماغ شبه الدوده بقدر الحمصه تقريباً يخالف لونها لونه، وهى تميل إلى الغبره «والحدق» يعنى حبه الحدقه وهو الناظر من العين لا جسم العين كله.

وتحريم هذه الأشياء أجمع ذكره الشيخ غير المثانه (٢) فزادها ابن إدريس (٣) وتبعه جماعه منهم المصنّف (٤) ومستند الجميع غير واضح؛ لأنه روايات (٥) يتلقّى من جميعها ذلك، بعض رجالها ضعيف وبعضها مجهول.

والمتيقّن منها تحريم ما دلّ عليه دليل خارج كالدم. وفى معناه الطحال، وتحريمهما ظاهر من الآيه (٦) وكذا ما استخبت منها، كالفرت والفرج والقضيب والأُنثيين والمثانه والمراره والمشيمه. وتحريم الباقي يحتاج إلى دليل، والأصل يقتضى عدمه. والروايات يمكن الاستدلال بها على الكراهه؛ لسهوله خطبها، إلّا أن يدعى استخبات الجميع (٧).

[شماره صفحه واقعى : ١٢٧]

ص: ٣٧٥

- ١- الصحاح ١٢٣٦:٣، (شجع).
- ٢- النهايه: ٥٨٥.
- ٣- السرائر ١١١:٣.
- ٤- مثل العلامه فى القواعد ٣٢٩:٣، والشهيد فى الدروس ١٤:٣، وابن فهد الحلى فى المهذب البارع ٢١٨:٤.
- ٥- راجع الوسائل ٣٥٩:١٦، الباب ٣١ من أبواب الأطمعه المحرّمه. وانظر المسالك ١٢:٦١.
- ٦- وهى الآيه ١٧٣ من سوره البقره.
- ٧- كما ادّعاه فى المهذب البارع ٢١٨:٤.

وهذا (١) مختار العلماء في المختلف (٢) وابن الجنييد أطلق كراهيه بعض هذه المذكورات ولم ينص على تحريم شيء (٣) نظراً إلى ما ذكرناه.

واحترز بقوله: «من الذبيحه» عن نحو السمك والجراد، فلا يحرم منه شيء من المذكورات؛ للأصل. وشمل ذلك كبير الحيوان المذبوح كالجزور، وصغيره كالعصفور.

ويشكل الحكم بتحريم جميع ما ذكر مع عدم تمييزه (٤) لاستلزامه تحريم جميعه أو أكثره؛ للاشتباه.

والأجود اختصاص الحكم بالنعم ونحوها من الحيوان الوحشي، دون العصفور وما أشبهه.

### [ما تكره من الذبيحه]

«ويكره» أكل «الكلى» - بضم الكاف وقصر الألف - جمع كليه وكُلوه بالضم فيهما، والكسر لحن عن ابن السكيت (٥) «وأذنا القلب والعروق ولو ثقب الطحال مع اللحم وشوى حرم ما تحته» من لحم وغيره، دون ما فوقه أو مساويه «ولو لم يكن مثقوباً لم يحرم» ما معه مطلقاً (٦) هذا هو المشهور، ومستنده روايه عمّار الساباطي عن أبي عبد الله عليه السلام (٧) وعجل فيها بأثمه مع الثقب يسيل الدم من

[شماره صفحه واقعي : ١٢٨]

ص: ٣٧٦

١- حمل الروايات على الكراهه.

٢- المختلف ٣١٥: ٨.

٣- نقله عنه العلماء في المختلف ٣١٤: ٨.

٤- في (ع) و (ف) : تمييزه.

٥- نقله عنه الجوهرى فى الصحاح ٢٤٧٥: ٦، (كلى) .

٦- لم يرد «مطلقاً» فى (ع) .

٧- الوسائل ٣٧٩: ١٦، الباب ٤٩ من أبواب الأَطعمه المحرّمه، الحديث الأوّل.

الطحال إلى ما تحته فيحرم، بخلاف غير المثقوب؛ لأنه في حجاب لا يسيل منه.

### «الثالثه»: «يحرم تناول الأعيان النجسه»

بالأصالة كالنجاسات، وأما بالعرض فإنه وإن كان كذلك إلا أنه يأتي «و» كذا يحرم «المسكر (١)» مائعاً كان أم جامداً وإن اختصت النجاسه بالمائع بالأصالة. ويمكن أن يريد هنا بالمسكر المائع بقريته الأمثله. والتعرض في هذه المسأله للنجاسات وذكره تخصيص بعد تعميم «كالخمر» المتخذ من العنب «والنبيذ» المسكر من التمر «والبتع» - بكسر الباء وسكون التاء المثناه أو فتحها- نبيذ العسل «والفضيخ» - بالمعجمتين- من التمر والبسر «والنقيع» من الزبيب «والمزر» - بكسر الميم فالزء المعجمه الساكنه فالمهمله-نبيذ الذره «والجعه» - بكسر الجيم وفتح العين المهمله-نبيذ الشعير. ولا يختص التحريم في هذه بما أسكر، بل يحرم «وإن قل» .

«وكذا» يحرم «العصير العنبى إذا غلى» بالنار وغيرها بأن صار أعلاه أسفله، ويستمرّ تحريمه «حتى يذهب ثلثاه أو ينقلب خللاً» ولا خلاف في تحريمه، والنصوص متظافره به (٢) وإئما الكلام في نجاسته فإن النصوص خاليه منها، لكنّها مشهوره بين المتأخرين (٣) «ولا يحرم» العصير «من الزبيب وإن غلى على الأقوى» لخروجه عن مسمى العنب، وأصالة الحلّ واستصحابه، خرج منه عصير العنب إذا غلى بالنصّ، فيبقى غيره على الأصل.

[شماره صفحه واقعى : ١٢٩]

ص: ٣٧٧

١- فى (ق) و (س) وقع «والمسكر» بعد قوله: كالخمر والنبيذ.

٢- أنظر الوسائل ١٧:٢٢٤-٢٢٨، الباب ٢ من أبواب الأشربه المحرّمه.

٣- مثل المحقق فى الشرائع ١:٥٢، والعلمامه فى المختلف ١:٤٦٩، والقواعد ١:١٩١، والإرشاد ١:٢٣٩ وغيرها، والمحقق الكركى فى رسائله ٢:٦٧.



وذهب بعض الأصحاب إلى تحريمه (١) لمفهوم روايه علي بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام حيث سأله «عن الزبيب يؤخذ ماؤه فيطبخ حتى يذهب ثلثاه، فقال: لا- بأس» (٢) فإن مفهومه التحريم قبل ذهاب الثلثين. وسند الروايه والمفهوم ضعيفان (٣) فالقول بالتحريم أضعف. أمّا النجاسه فلا شبهه في نفيها.

«ويحرم الفقاع (٤)» وهو ما اتّخذ من الزبيب أو الشعير حتى وُجد فيه النشيش والحركه، أو أطلق عليه عرفاً، ما لم يُعلم انتفاء خاصيته. ولو وجد في الأسواق ما يُسمى فقاعاً حكم بتحريمه وإن جهل أصله، نظراً إلى الاسم، وقد روى علي بن يقطين في الصحيح عن الكاظم عليه السلام قال: «سألته عن شرب الفقاع الذي يُعمل في السوق ويباع ولا أدري كيف عُمل، ولا متى عُمل، أيحل أن أشربه؟ قال: لا أحبّه» (٥) وأمّا ما ورد في الفقاع بقول مطلق وأنه بمنزله الخمر فكثير (٦) لا يُحصى.

«والعذرات» بفتح المهمله فكسر المعجمه «والأبوال نجسه» صفه للعذرات والأبوال. ولا- شبهه في تحريمها نجسه كمطلق النجس، لكن مفهوم العبارة عدم تحريم الطاهر منها كعذره وبول ما يؤكل لحمه، وقد نقل في الدروس تحليل

[شماره صفحه واقعى : ١٣٠]

ص: ٣٧٨

- ١- قال في الدروس ٣:١٦: ولا- يحرم المعتصر من الزبيب ما لم يحصل فيه نشيش، فيحلّ طيبخ الزبيب على الأصحّ. . . وحرّمه بعض مشايخنا المعاصرين، وهو مذهب بعض فضلائنا المتقدّمين.
- ٢- الوسائل ١٧:٢٣٦، الباب ٨ من أبواب الأشربه المحرّمه، الحديث ٢.
- ٣- ضعف سنده بسهل بن زياد. راجع فهارس المسالك ١٦:٢٩٠.
- ٤- في (ق) و (س): وإن قلّ.
- ٥- الوسائل ١٧:٣٠٦، الباب ٣٩ من أبواب الأشربه المحرّمه، الحديث ٣.
- ٦- راجع الوسائل ١٧:٢٨٧-٢٩١، الباب ٢٧ من الأبواب.

بول المحلل عن ابن الجنيد وظاهر ابن إدريس، ثم قوّى التحريم للاستنباط (١).

والأقوى جواز ما تدعو الحاجه إليه منه إن فرض له نفع.

وربما قيل: إن تحليل بول الإبل للاستشفاء إجماعى (٢) وقد تقدّم حكمه بتحريم الفرث من المحلل (٣) والنقل عن ابن الجنيد الكراهيه (٤) كغيره من المذكورات. ويمكن أن تكون النجسه صفه للأبوال خاصه، حملاً للعدره المطلقه على المعروف منها لغه وعرفاً، وهى عذره الإنسان، فيزول الإشكال عنها ويبقى الكلام فى البول.

«وكذا» يحرم «ما يقع فيه هذه» النجاسات «من المائعات» لنجاستها بقليلها وإن كثرت «أو الجامدات، إلأبعد الطهاره» استثناء من الجامدات، نظراً إلى أن المائعات لا تقبل التطهير كما سيأتى.

«وكذا» يحرم «ما باشره الكفار» من المائعات أو الجامدات برطوبه وإن كانوا ذمه (٥).

**«الرابعه»: «يحرم الطين» بجميع أصنافه، فعن النبى صلى الله عليه وآله: «من أكل الطين فمات فقد أعان على نفسه»**

(٦)

وقال الكاظم عليه السلام: «أكل الطين حرام مثل الميتة والدم ولحم الخنزير إلأطين قبر الحسين عليه السلام فإن فيه شفاء من كل داء وأمناً من كل

[شماره صفحه واقعى : ١٣١]

ص: ٣٧٩

١- الدروس ١٧:٣.

٢- قاله ابن فهد الحلّى فى المهدّب البارع ٢٢٧:٤.

٣- تقدّم فى الصفحه ١٢٦ و ١٢٨.

٤- تقدّم فى الصفحه ١٢٦ و ١٢٨.

٥- فى (ر) : ذمّيه.

٦- الوسائل ٣٩٣:١٦، الباب ٥٨ من أبواب الأطمعه المحرّمه، الحديث ٧.

خوف» (١) فلذا قال المصنّف: «إلّا طين قبر الحسين عليه السلام فيجوز الاستشفاء» منه لدفع الأمراض الحاصلة «بقدر الحمّصه» المعهوده المتوسّطه «فما دون» ولا يشترط في جواز تناولها أخذها بالدعاء وتناولها به؛ لإطلاق النصوص (٢) وإن كان أفضل.

والمراد بطين القبر الشريف ترابه ما جاوره من الأرض عرفاً، ورؤى إلى أربعه فراسخ (٣) ورؤى ثمانية (٤) وكلّما قرب منه كان أفضل. وليس كذلك التربه المحترمه منها، فإنّها مشروطه بأخذها من الضريح المقدّس أو خارجه كما مرّ مع وضعها عليه، أو أخذها بالدعاء. ولو وجد ترابه منسوبه إليه عليه السلام حُكِمَ باحترامها حملاً على المعهود.

«وكذا» يجوز تناول الطين «الأرمني» لدفع الأمراض المقرّر عند الأطباء نفعه منها مقتصرّاً منه على ما تدعو الحاجه إليه بحسب قولهم المفيد للظنّ؛ لما فيه من دفع الضرر المظنون، وبه روايه حسنه (٥) و«الأرمني» طين معروف يُجلب من إرميتيه يضرب لونه إلى الصفرة، ينسحق بسهولة، يحبس الطبع والدم، وينفع البثور والطواعين شرباً وطلاءً، وينفع في الوباء إذا بُلّ بالخلّ واستنشق رائحته، وغير ذلك من منافعه المعروفه في كتب الطبّ.

[شماره صفحه واقعي : ١٣٢]

ص: ٣٨٠

- 
- ١- المصدر السابق: ٣٩٦، الباب ٥٩ من أبواب الأَطعمه المحرّمه، الحديث ٢.
  - ٢- أنظر الوسائل ١٦: ٣٩٥-٣٩٧، الباب ٥٩ من الأبواب.
  - ٣- هكذا ورد في غيره من الكتب، مثل المهذّب البارع ٤: ٢٢٠، ولكن لم نعثر عليه في الروايات كما اعترف به النراقي في المستند ١٥: ١٦٦. نعم، ورد في الروايات التحديد بخمسه فراسخ وأربعه أميال وعشره أميال وغيرها، أنظر الوسائل ١٠: ٣٩٩، الباب ٦٧ من أبواب المزار، و ١٦: ٣٩٥، الباب ٥٩ من أبواب الأَطعمه المحرّمه.
  - ٤- هكذا ورد في غيره من الكتب، مثل المهذّب البارع ٤: ٢٢٠، ولكن لم نعثر عليه في الروايات كما اعترف به النراقي في المستند ١٥: ١٦٦. نعم، ورد في الروايات التحديد بخمسه فراسخ وأربعه أميال وعشره أميال وغيرها، أنظر الوسائل ١٠: ٣٩٩، الباب ٦٧ من أبواب المزار، و ١٦: ٣٩٥، الباب ٥٩ من أبواب الأَطعمه المحرّمه.
  - ٥- أنظر الوسائل ١٦: ٣٩٩، الباب ٦٠ من أبواب الأَطعمه المحرّمه، الحديث الأوّل.

## «الخامسه»: «يحرّم السّم»

بضمّ السين «كله» بجميع أصنافه جامداً كان أم مائعاً إن كان يقتل قليله وكثيره «ولو كان كثيره يقتل» دون قليله كالأفيون والسيفمونيا «حرّم» الكثير القاتل أو الضارّ «دون القليل (١)» هذا إذا أخذ منفرداً، أمّا لو أضيف إلى غيره فقد لا يضرّ منه الكثير، كما هو معروف عند الأطباء. وضابط المحرّم ما يحصل به الضرر على البدن وإفساد المزاج.

## «السادسه»: «يحرّم الدم المسفوح»

أى المُنصبّ من عرق بكثره، من سفحت الماء إذا أهرقته «وغيره كدم القراد (٢) وإن لم يكن» الدم «نجساً» لعموم: (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ) (٣) ولاستخبائه «أمّا ما يتخلف في اللحم» ممّا لا يقذفه المذبوح «فطاهر من المذبوح» حلال، وكان عليه أن يذكر الحلّ؛ لأنّ البحث إنّما هو فيه، ويلزمه الطهاره إن لم يذكرها معه.

واحترز بالمتخلف في اللحم عمّا يجذبه النّفس إلى باطن الذبيحه، فإنّه حرام نجس. وما يتخلف في الكبد والقلب طاهر أيضاً، وهل هو حلال كالمتخلف في اللحم؟ وجه. ولو قيل بتحريمه كان حسناً؛ للعموم.

ولا- فرق في طهاره المتخلف في اللحم بين كون رأس الذبيحه منخفضاً عن جسدها وعدمه؛ للعموم خصوصاً بعد استثناء ما يتخلف في باطنها في غير اللحم.

[شماره صفحه واقعى : ١٣٣]

ص: ٣٨١

١- في (ق) : قليله.

٢- دويبه تتعلّق بالبعير ونحوه، وهى كالقمل للإنسان.

٣- المائده: ٣.

كالدبس وعصيره واللبن والأدهان وغيرها «لا- تطهر» بالماء وإن كان كثيراً «ما دامت كذلك» أى باقيه على حقيقتها بحيث لا تصير باختلاطها بالماء الكثير ماءً مطلقاً؛ لأنّ الذى يطهر بالماء شرطه وصول الماء إلى كلّ جزء من النجس، وما دامت متميزه [كلها] (١) أو بعضها لا يتصوّر وصول الماء إلى كلّ جزء نجس، وإلا لما بقيت كذلك.

هذا إذا وضعت فى الماء الكثير، أمّا لو وصل الماء بها وهى فى محلّها، فأظهر فى عدم الطهاره قبل أن يستولى عليها أجمع؛ لأنّ أقلّ ما هناك أنّ محلّها نجس؛ لعدم إصابه الماء المطلق له أجمع، فينجس ما أتصل به منها وإن كثر؛ لأنّ شأنها أن تنجس بإصابه النجاسه (٢) لها مطلقاً.

وتوهم طهاره محلّها وما لا يصيبه الماء منها بسبب إصابته لبعضها فى غايه البعد. والعلامة فى أحد قوله أطلق الحكم بطهارتها؛ لممازجتها المطلق وإن خرج عن إطلاقه أو بقى اسمها (٣) وله قول آخر بطهاره الدهن خاصّه إذا صبّ فى الكثير وضرب فيه حتّى اختلطت أجزاؤه به (٤) وإن اجتمعت بعد ذلك على وجهه.

وهذا القول متّجه على تقدير فرض اختلاط جميع أجزائه بالضرب ولم يخرج الماء المطلق عن إطلاقه.

وأما الماء فإنّه يطهر باتّصاله بالكثير ممازجاً له عند المصنّف (٥) أو غير

[شماره صفحه واقعى : ١٣٤]

ص: ٣٨٢

١- لم يرد فى المخطوطات.

٢- فى (ر): النجس.

٣- لم نعثر عليه فى كتبه ولا على من نقل عنه.

٤- قاله فى التذكرة ١:٨٨، والمنتهى ٣:٢٩١-٢٩٢، والنهايه ١:٢٨١.

٥- الدروس ١:١٢٠، والذكرى ١:٨٥.

ممازج على الظاهر سواء صُبَّ في الكثير، أو وصل الكثير به ولو في آنيه ضيقه الرأس مع اتحادهما عرفاً، أو علو الكثير.

«وتُلقي النجاسه وما يكتنفها» ويلاصقها «من الجامد» كالسمن، والدبس في بعض الأحوال، والعجين، والباقي طاهر على الأصل. ولو اختلفت أحوال المائع كالسمن في الصيف والشتاء فلكل حاله حكمها. والمرجع في الجمود والميعان إلى العرف؛ لعدم تحديده شرعاً.

### «الثامن»: «تعريم ألبان الحيوان المحرّم لحمه»

كالهزّه والذئبه واللبوه (١) «ويُكره لبن المكروه لحمه كالأتن» - بضمّ الهمزه والتاء وبسكونها- جمع أتان-بالفتح - الحماره ذكراً أو أنثى، ولا يقال في الأنثى: أتانه.

### «التاسع»: «استبراء اللحم المجهول ذكاته» «المشهور»

بين الأصحاب بل قال في الدروس: إنّه كاد أن يكون إجماعاً (٢) لوجدانه مطروحاً «بانقباضه بالنار» عند طرحه فيها «فيكون مذكّى، وإلّا» ينقبض بل انبسط واتسع وبقي على حاله «فميتة» والمستند روايه شعيب عن الصادق عليه السلام «في رجل دخل قرية فأصاب بها لحمًا لم يدرِ أذكّى هو أم ميت؟ قال: فاطرحه على النار فكلمّا انقبض فهو ذكّى، وكلمّا انبسط فهو ميت» (٣) وعمل بمضمونها المصنّف في

[شماره صفحه واقعى : ١٣٥]

ص: ٣٨٣

١- الأنثى من الأسد.

٢- الدروس ١٤:٣.

٣- الوسائل ٣٧٠:١٦، الباب ٣٧ من أبواب الأَطعمه المحرّمه، الحديث الأوّل.

الدروس (١) وردّها العلامة (٢) والمحقّق في أحد قوليّه (٣) لمخالفتها للأصل، وهو عدم التذكيه، مع أنّ في طريق الروايه ضعفاً (٤).

والأقوى تحريمه مطلقاً، قال في الدروس تفريراً على الروايه: ويمكن اعتبار المختلط بذلك، إلّا أنّ الأصحاب والأخبار أهملت ذلك (٥) وهذا الاحتمال ضعيف؛ لأنّ المختلط يُعلم أنّ فيه ميّناً يقيناً مع كونه محصوراً، فاجتناب الجميع متعيّن. بخلاف ما يحتمل كونه بأجمعه مذكي، فلا يصحّ حمله عليه مع وجود الفارق.

وعلى المشهور لو كان اللحم قطعاً متعدّده، فلا بدّ من اعتبار كلّ قطعه على حده لإمكان كونه من حيوان متعدّد. ولو فرض العلم بكونه متّحداً جاز اختلاف حكمه، بأن يكون قد قطع بعضه منه قبل التذكيه.

ولا فرق على القولين بين وجود محلّ التذكيه ورؤيته مذبوحاً أو منحوراً، وعدمه؛ لأنّ الذبح والنحر بمجرّدهما لا يستلزمان الحلّ؛ لجواز تخلف بعض الشروط، وكذا لو وُجد الحيوان غير مذبوح ولا منحور. لكنّه مضروب بالحديد في بعض جسده؛ لجواز كونه قد استعصى فذكّي كيف اتّفق حيث يجوز في حقّه

[شماره صفحه واقعي : ١٣٦]

ص: ٣٨٤

- ١- حيث قال في الموضوع المتقدّم آنفاً: والعمل بالمشهور.
- ٢- راجع الإرشاد ١١٣: ٢، والتحرير ٤: ٦٢٦، الرقم ٦٢٣٠، والقواعد ٣: ٣٣٣.
- ٣- وهو قوله في الشرائع ٣: ٢٢٧ حيث نسبه إلى قيل، المشعر بالتضعيف. والقول الآخر اختاره في المختصر النافع: ٢٥٤.
- ٤- لأنّ إسماعيل بن عمر واقفيّ وشعبيّاً مطلق، وهو مشترك بين الثقة والممدوح والمهمّل (المسالك ١٢: ٩٧).
- ٥- الدروس ٣: ١٤.

ذلك، وبالجملة فالشرط إمكان كونه مذكى على وجه يبيح لحمه.

### «العاشره»: «لا يجوز استعمال شعر الخنزير»

كغيره من أجزائه مطلقاً وإن حلت من الميتة غيره، ومثله الكلب «فإن اضطرَّ إلى استعمال شعر الخنزير استعمال ما لا- دَسَم فيه وغسل يده» بعد الاستعمال، ويزول عنه الدَسَم بأن يُلقى في فخَّار (١) ويجعل في النار حتَّى يذهب دسَمه. رواه بُرد الإسكاف عن الصادق عليه السلام (٢).

وقيل (٣): يجوز استعماله مطلقاً (٤) لإطلاق روايه سليمان الإسكاف، لكن فيها: «أَنَّهُ يَغْسِل يده إذا أراد أن يصلي» (٥) والإسكافان مجهولان، فالقول بالجواز مع الضروره حسن وبدونها ممتنع؛ لإطلاق تحريم الخنزير الشامل لموضع النزاع، وإنما يجب غسل يده مع مباشرته برطوبه كغيره من النجاسات.

### «الحادي عشره»: «لا يجوز» لأحد «الأكل من مال غيره»

مَنْ يُحْتَرَم مَالُهُ وَإِنْ كَانَ كَافِرًا أَوْ نَاصِيًّا، أَوْ غَيْرِهِ مِنَ الْفِرْقِ بِغَيْرِ إِذْنِهِ؛ لِقَبْحِ التَّصَرُّفِ فِي مَالِ الْغَيْرِ كَذَلِكَ، وَلِأَنَّهُ أَكَلَ مَالًا بِالْبَاطِلِ، وَلِقَوْلِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: «الْمُسْلِمُ عَلَى الْمُسْلِمِ حَرَامٌ دَمُهُ وَمَالُهُ وَعَرَضُهُ» (٦) «إِلَّا مِنْ بَيْوتِ مَنْ تَضَمَّنَتْهُ الْآيَةُ» وهي قوله تعالى: (وَلَا عَلَى

[شماره صفحه واقعي : ١٣٧]

ص: ٣٨٥

- ١- إناء من الخنزير.
- ٢- الوسائل ١٦:٤٠٤، الباب ٦٥ من أبواب الأُطعمه المحرّمه، الحديث الأوّل.
- ٣- قاله العلّامة في المختلف ٨:٣٢٣.
- ٤- أي اختياراً أو اضطراراً، زال دسَمه أم لا. (منه رحمه الله).
- ٥- الوسائل ١٦:٤٠٤، الباب ٦٥ من أبواب الأُطعمه المحرّمه، الحديث ٣.
- ٦- مسند أحمد ٣:٤٩١، ومجمع الزوائد ٤:١٧٢.



أَنْفُسِكُمْ أَنْ تَأْكُلُوا مِنْ بُيُوتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ آبَائِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أُمَّهَاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ إِخْوَانِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَخَوَاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَعْمَامِكُمْ أَوْ بُيُوتِ عَمَّاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَخَوَاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ خَالَاتِكُمْ أَوْ مَا مَلَكَتْهُنَّ مَفَاتِحُهُ أَوْ صَدِيقِكُمْ) (١) فيجوز الأكل من بيوت المذكورين مع حضورهم وغيبتهم «إلّامع علم الكراهه (٢)» ولو بالقرائن الحالّيه بحيث تثمر الظنّ الغالب بالكراهه، فإنّ ذلك كافٍ في هذا ونظائره، ويطلق عليه العلم كثيراً.

ولا- فرق بين ما يُخشى فساده في هذه البيوت وغيره، ولا بين دخوله بإذنه وعدمه، عملاً بإطلاق الآية. خلافاً لابن إدريس فيهما (٣).

ويجب الاقتصار على مجرّد الأكل، فلا- يجوز الحمل، ولا- إطعام الغير، ولا الإفساد، بشهاده الحال. ولا يتعدّى الحكم إلى غير البيوت من أموالهم، اقتصاراً فيما خالف الأصل على مورده، ولا إلى تناول غير المأكول، إلّا أن يدلّ عليه الأكل بمفهوم الموافقه كالشرب من مائه والوضوء به، أو يدلّ عليه بالالتزام كالكون بها حالته.

وهل يجوز دخولها لغيره، أو الكون بها بعده وقبله؟ نظر: من تحريم التصرف في مال الغير إلّاما استثنى، ومن دلّاله القرائن على تجويز مثل ذلك من المنافع التي لا يذهب من المال بسببها شيء حيث جاز إتلافه بما ذكر.

والمراد ب (بُيُوتِكُمْ) ما يملكه الآكل؛ لأنّه حقيقه فيه. ويمكن أن تكون

[شماره صفحه واقعى : ١٣٨]

ص: ٣٨٦

١- النور: ٦١.

٢- فى (ق) و (س): الكراهيه.

٣- السرائر ١٢٤: ٣، ولكنّه نسب التفصيل بين ما يخشى فساده وبين ما لا- يخشى إلى بعض الأصحاب وقال: «والأول [ عدم التفصيل ] هو الظاهر»، ولم نعر على غيره فيه.

النكته فيه-مع ظهور إباحته-الإشارة إلى مساواه ما ذكر له في الإباحه، والتنبيه على أنّ الأقارب المذكورين والصدیق ينبغي جعلهم كالنفس في أن يحبّ لهم ما يحبّ لها، ويكره لهم ما يكره لها، كما جعل بيوتهم كبيتته.

وقيل: هو بيت الأزواج والعيال (١).

وقيل: بيت الأولاد (٢) لأنهم لم يُذكروا في الأقارب مع أنّهم أولى منهم بالموادّه والموافقه، ولأنّ ولد الرجل بعضه وحكمه حكم نفسه وهو وماله لأبيه (٣) فجاز نسبه بيته إليه. وفي الحديث «إنّ أطيب ما يأكل الرجل من كسبه، وإنّ ولده من كسبه» (٤).

والمراد ب (مَا مَلَكَتُمْ مَفَاتِحَهُ) ما يكون عليها وكيلاً أو قِيماً يحفظها. وأطلق على ذلك ملك المفاتيح؛ لكونها في يده وحفظه، روى ذلك ابن أبي عمير مرسلًا عن الصادق عليه السلام (٥) وقيل: هو بيت المملوك (٦).

والمعنى في قوله: (أَوْ صِدِّيقُكُمْ) بيوت صدّيقكم على حذف المضاف، والصدّيق يكون واحداً وجمعاً، فلذلك جمع البيوت. ومثله الخليط.

[شماره صفحه واقعی : ١٣٩]

ص: ٣٨٧

- ١- قاله الطبرسی في مجمع البيان ٤:١٥٦، والفخر الرازی في تفسيره ٢٤:٣٦.
- ٢- قاله الزمخشري في الكشاف ٣:٢٥٦، ونسبه الفخر في تفسيره المتقدّم نفس الموضع إلى ابن قتيبه.
- ٣- كما ورد في الحديث عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم في الوسائل ١٢:١٩٥-١٩٧، الباب ٧٨ من أبواب ما يكتسب به، الأحاديث ١ و ٨ و ٩.
- ٤- المستدرک ٩:١٣، الباب الأوّل من أبواب مقدّمات التجاره، الحديث ١٢.
- ٥- الوسائل ١٦:٤٦٥، الباب ٢٤ من أبواب المائده، الحديث ٥.
- ٦- قاله الطبرسی في مجمع البيان ٤:١٥٦، والراوندي في فقه القرآن ٢:٣٣.

والمرجع في «الصديق» إلى العرف؛ لعدم تحديده شرعاً، وفي صحيحه الحلبي قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام قلت: ما يعنى بقوله: أو صديقكم؟ قال: هو والله الرجل يدخل بيت صديقه فيأكل بغير إذنه» (١) وعنه عليه السلام: «من عظم حرمه الصديق أن يجعل له من الأنس والتفقد والانبساط وطرح الحشمه بمنزله النفس والأب والأخ والابن» (٢).

والمتبادر من المذكورين كونهم كذلك بالنسب. وفي إلحاق من كان منهم كذلك بالرضاع وجه: من حيث إن «الرضاع لحمه كلحمه النسب» (٣) ولمساواته له في كثير من الأحكام. ووجه العدم: كون المتبادر النسبى منهم. ولم أقف فيه على شىء نفيًا وإثباتًا، والاحتياط التمسك بأصالة الحرمه في موضع الشك.

والحق بعض الأصحاب الشريك في الشجر والزرع والمباخ (٤) فإن له الأكل من المشترك بدون إذن شريكه مع عدم علم الكراهه، محتجاً بقوله تعالى: (إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ) (٥).

وفيه نظر؛ لمنع تحقق التراضى مطلقاً، وجعلها صفة للتجاره يقتضى جواز الأكل من كل تجاره وقع فيها التراضى بينهما، وهو معلوم البطلان.

[شماره صفحه واقعى : ١٤٠]

ص: ٣٨٨

١- الوسائل ٤٣٤:١٦، الباب ٢٤ من أبواب المائده، الحديث الأول.

٢- نقله الزمخشري في الكشاف ٢٥٧:٣، ونقله عنه الأردبيلي في زبده البيان: ٣٧٠، وفيهما بدل التفقد: الثقه.

٣- لم ينسب العبارة إلى المعصوم ولم نعثر عليها في الجوامع الحديثيه من الخاصه والعامه. والظاهر أنها مصطاده من الأحاديث، ويؤيده ما قال ابن حمزه في الوسيله: ٣٢، وفيه: والرضاع لحمه كلحمه النسب لقوله عليه السلام «يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب» .

٤- هو ابن فهد في المهذب [ البارع ٢٣٧:٤ ]. (منه رحمه الله) .

٥- النساء: ٢٩.

وَأَلْحَقَ الْمُصَنِّفَ (١) وَغَيْرَهُ (٢) الشَّرْبَ مِنَ الْقَنَاءِ الْمَمْلُوكَةِ وَالِدَالِيَةِ وَالِدَوْلَابِ وَالْوَضُوءِ وَالْغَسْلِ، عَمَلًا بِشَاهِدِ الْحَالِ. وَهُوَ حَسَنٌ إِلَّا أَنْ يَغْلِبَ عَلَى الظَّنِّ الْكِرَاهَةَ.

### «ثَانِيهِ عَشْرَهُ»: «إِذَا انْقَلَبَ الْخَمْرُ خَلًّا حَلًّا»

لِزَوَالِ الْمَعْنَى الْمَحْرَمِ وَلِلنَّصِّ (٣) «سَوَاءٌ كَانَ» انْقِلَابَهُ «بِعِلَاجٍ أَوْ مِنْ قَبْلِ نَفْسِهِ» وَسَوَاءٌ كَانَتْ عَيْنُ الْمَعَالِجِ بِهِ بَاقِيَةً فِيهِ أَمْ لَا؛ لِإِطْلَاقِ النَّصِّ (٤) وَالْفَتْوَى (٥) بِجَوَازِ عِلَاجِهِ بِغَيْرِهِ. وَبَطْهَرِهِ يَطْهَرُ مَا فِيهِ مِنَ الْأَعْيَانِ وَأَلْتِهِ.

□  
لَكِنْ يَكْرَهُ عِلَاجَهُ بِغَيْرِهِ (٦) لِلنَّهْيِ عَنْهُ فِي رِوَايَةِ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ (٧) وَلَا أَعْلَمُ لِأَصْحَابِنَا خِلَافًا فِي ذَلِكَ (٨) فِي الْجَمَلَةِ وَإِنْ اخْتَلَفُوا فِي بَعْضِ أَفْرَادِهِ (٩) وَلَوْلَا ذَلِكَ أَمَكُنَ اسْتِفَادَهُ عَدَمَ طَهَارَتِهِ بِالْعِلَاجِ مِنْ بَعْضِ النَّصُوصِ (١٠).

[شماره صفحه واقعی : ١٤١]

ص: ٣٨٩

- ١- الدروس ٣:٦٥.
- ٢- مثل العلامه في القواعد ٢:٢٧٦.
- ٣- راجع الوسائل ١٧:٢٩٦، الباب ٣١ من أبواب الأشربه المحرّمه.
- ٤- المصدر السابق: الأحاديث ٢ و ٤ و ١١.
- ٥- كما في الشرائع ٣:٢٢٨، والقواعد ٣:٣٣١.
- ٦- أي لا من قبل نفسه.
- ٧- الوسائل ١٧:٢٩٧، الباب ٣١ من أبواب الأشربه المحرّمه، الحديث ٧.
- ٨- أي في الطهاره بالعلاج.
- ٩- لم نعثر عليه ولعلّ في الدروس ٣:١٨ ما يرتبط بذلك.
- ١٠- مثل روايه أبي بصير المتقدمه.

كما يقوله بعض العامه (١).

وإنما تطهر النجاسه الخمرية، فلو كان نجساً بغيرها ولو بعلاجه بنجس كما شره الكافر له لم يطهر بالخلي، وكذا لو ألقى في الخل خمر حتى استهلكه الخل، أو بالعكس على الأشهر.

**«الثالثه عشره»: «لا يحرم شرب الربوبات وإن شُم منها ريح المسكر كَرَبِ التَّفَاحِ»**

ورُبَّ السفرجل والأترج والسكنجيين «وشبهه؛ لعدم إسكاره» قليلة وكثيره «وأصالة حلّه» وقد روى الشيخ وغيره عن جعفر بن أحمد المكفوف قال: «كتب إليه -يعنى أبا الحسن الأول عليه السلام- أسأله عن السكنجيين والجلاب ورُبَّ التوت ورُبَّ التفاح ورُبَّ الرُمان؟ فكتب: حلال» (٢).

**«الرابعه عشره»: «يجوز عند الاضطرار تناول المحرّم»**

من الميتة والخمر وغيرهما «عند خوف التلف» بدون التناول «أو» حدوث «المرض» أو زيادته «أو الضعف المؤدى إلى التخلف عن الرفقه مع ظهور أماره العطب» على تقدير التخلف.

ومقتضى هذا الإطلاق عدم الفرق بين الخمر وغيره من المحرّمات فى جواز تناولها عند الاضطرار. وهو فى غير الخمر موضع وفاق، أمّا فيها فقد قيل

[شماره صفحه واقعى : ١٤٢]

ص: ٣٩٠

١- وهو المنسوب فى المجموع ٥٩٤:٢ إلى الأكثر.

٢- الوسائل ٢٩٣:١٧، الباب ٢٩ من أبواب الأشربه المحرّمه، الحديث الأول.

بالمع مطلقاً (١) وبالجواز مع عدم قيام غيرها مقامها (٢).

وظاهر العبارة ومصريح الدروس (٣) جواز استعمالها للضرورة مطلقاً حتى للدواء كالترياق، والاحتحال؛ لعموم الآية (٤) الدالّة على جواز تناول المضطرّ إليه.

□  
والأخبار كثيرة في المنع من استعمالها مطلقاً (٥) حتى الاحتحال، وفي بعضها: «إنّ الله تعالى لم يجعل في شيء ممّا حرّم دواء ولا شفاء» (٦) و«إنّ من اكتحل بميل من مسكر كخله الله بميل من نار» (٧) والمصنّف حملها على الاختيار (٨) والعلامة على طلب الصحّة لا طلب السلامة من التلف (٩) وعلى ما سيأتي من وجوب الاقتصار على حفظ الرمق هما متساويان. ولو قام غيرها مقامها وإن كان محرّماً قدّم عليها؛ لإطلاق النهي الكثير عنها في الأخبار (١٠).

«ولا يُرخص الباغى، وهو الخارج على الإمام العادل، وقيل: الذي يبغى

[شماره صفحه واقعى : ١٤٣]

ص: ٣٩١

- 
- ١- قاله الشيخ في المبسوط ٦:٢٨٨، والخلاف ٦:٩٧، المسأله ٢٧.
  - ٢- قاله المحقّق في الشرائع ٣:٢٣١.
  - ٣- الدروس ٣:٢٥.
  - ٤- وهى الآية ١٧٣ من سوره البقره، والآيه ٣ من المائده، والآيه ١١٩ من الأنعام.
  - ٥- راجع الوسائل ١٧:٢٧٤-٢٧٩، الباب ٢٠ و ٢١ من أبواب الأشربه المحرّمه.
  - ٦- المصدر السابق: الباب ٢٠ من أبواب الأشربه المحرّمه، الحديث ١ و ٧.
  - ٧- المصدر السابق: الباب ٢١، الحديث ٢.
  - ٨- الدروس ٣:٢٥.
  - ٩- المختلف ٨:٣٤٢.
  - ١٠- راجع الوسائل ١٧:٢٧٣-٢٧٩، الأبواب ١٩-٢١ من أبواب الأشربه المحرّمه، و ٣٠٠-٣٠١، الباب ٣٤، وغيرها من الأبواب.

الميته (١)» أى يرغب فى أكلها. والأول أظهر؛ لأنه معناه شرعاً «ولا العادى وهو قاطع الطريق، وقيل: الذى يعدو شبَّعه (٢)» أى يتجاوزُه. والأول هو الأشهر والمروى، لكن بطريق ضعيف مرسل (٣).

ويمكن ترجيحه [على الثانى] (٤) بأنَّ تخصيص آيه الاضطرار على خلاف الأصل، فيقتصر فيه على موضع اليقين، وقاطع الطريق عادٍ فى المعصيه فى الجملة، فيختصُّ به.

ونقل الطبرسى أنَّه باغى اللذَّه وعادى سدَّ الجوعه، أو عادٍ بالمعصيه، أو باغٍ فى الإفراط وعادٍ فى التقصير (٥).

«وإنَّما يجوز» من تناول المحرَّم «ما يحفظ الرَّمَق» وهو بقيه الروح، والمراد وجوب الاقتصار على حفظ النفس من التلف، ولا يجوز التجاوز إلى الشَّبَع مع الغنى عنه. ولو احتاج إليه للمشى أو العَدُو أو إلى التزوُّد منه لوقت آخر جاز، وهو حينئذٍ من جمله ما يسدُّ الرَّمَق.

وعلى هذا فيختصُّ خوف المرض السابق (٦) بما يؤدَّى إلى التلف ولو ظناً،

[شماره صفحه واقعى : ١٤٤]

ص: ٣٩٢

- 
- ١- قاله الشهيد فى الدروس ٣:٢٥، والفاضل المقداد فى كنز العرفان ٢:٣٢٣.
  - ٢- قاله الشهيد فى الدروس ٣:٢٥، والفخر فى الإيضاح ٤:١٦٣، والفاضل المقداد فى كنز العرفان ٢:٣٢٣.
  - ٣- ضعيف بسهل بن زياد، مرسل بروايه أحمد بن محمد بن أبى نصر عمَّن ذكره، راجع فهارس المسالك ١٦:٢٩٠، والوسائل ١٦:٣٨٩، الباب ٥٦ من أبواب الأَطعمه المحرَّمه، الحديث ٥.
  - ٤- لم يرد فى المخطوطات.
  - ٥- مجمع البيان ١:٢٥٧، ذيل الآيه ١٧٣ من سوره البقره.
  - ٦- يعنى ما أفاده الماتن سابقاً بقوله: عند خوف التلف أو المرض.

لا مطلق المرض، أو يخص هذا بتناوله للغذاء الضروري، لا للمرض. وهو أولى.

«ولو وجد ميتة وطعام الغير، فطعام الغير أولى إن بذله» مالكة «بغير عوض أو بعوض هو» أى المضطرّ «قادر عليه» فى الحال أو فى وقت طلبه، سواء كان بقدر ثمن مثله أم أزيد على ما يقتضيه الإطلاق، وهو أحد القولين (١).

وقيل: لا يجب بذل الزائد عن ثمن مثله (٢) وإن اشتراه به كراهةً للفتنه، ولأنه كالمكروه على الشراء بل له قتاله لو امتنع من بذله، ولو قُتل أهدر دمه، وكذا لو تعذّر عليه الثمن.

والأقوى وجوب دفع الزائد مع قدره؛ لأنه غير مضطرّ حينئذٍ والناس مسلّطون على أموالهم «وإلا» يكن كذلك بأن لم يبذله مالكة أصلاً، أو بذله بعوض يعجز عنه «أكل الميتة» إن وجدها.

وهل هو على سبيل الحتم أو التخيير بينه وبين أكل طعام الغير على تقدير قدرته على قهره عليه؟ ظاهر العبارة الأول.

وقيل بالثانى (٣) لاشتراكهما حينئذٍ فى التحريم. وفى الدروس إنه مع قدرته على قهر الغير على طعامه بالثمن أو بدونه مع تعذّره لا يجوز له أكل الميتة، بل يأكل الطعام ويضمنه لمالكة، فإن تعذّر عليه قهره أكل الميتة (٤) وهو حسن؛ لأنّ تحريم مال الغير عرضى، بخلاف الميتة وقد زال بالاضطرار

[شماره صفحه واقعى : ١٤٥]

ص: ٣٩٣

١- قاله المحقق فى الشرائع ٣:٢٣٠، والعلامة فى القواعد ٣:٣٣٥، والتحرير ٤:٦٤٦، الرقم ٦٢٦٧ و ٦٢٦٩.

٢- قاله الشيخ فى المبسوط ٦:٢٨٦.

٣- لم نعثر عليه.

٤- الدروس ٣:٢٥.



فيكون أولى من الميتة.

وقيل: إنه حينئذٍ لا يضمن الطعام (١) للإذن في تناوله شرعاً بغير عوض.

والأول أقوى جمعاً بين الحقيين، وحينئذٍ فاللازم مثله أو قيمته، وإن كان يجب بذل أزيد لو سمح به المالك (٢). والفرق أن ذلك (٣) كان على وجه المعاوضة الاختياريه، وهذا (٤) على وجه إتلاف مال الغير بغير إذنه، وموجبه شرعاً هو المثل أو قيمه.

وحيث تباح له الميتة فميتة المأكول أولى من غيره، ومذبوح ما يقع عليه الذكاه أولى منهما، ومذبوح الكافر والناصب أولى من الجميع.

### «الخامسه عشره»: «يستحبّ غسل اليدين

«الخامسه عشره»: «يستحبّ غسل اليدين (٥)»

معاً وإن كان الأكل بإحدهما «قبل الطعام وبعده» فعن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال: «أوله ينفي الفقر وآخره ينفي الهيم» (٦) وقال علي عليه السلام: «غسل اليدين قبل الطعام وبعده زياده في العمر، وإماطه للغمز عن الثياب، ويجلو في البصر» (٧) وقال الصادق عليه السلام: «من غسل يده قبل الطعام وبعده عاش في سعه، وعوفي من بلوى جسده» (٨) «ومسحهما بالمنديل»

[شماره صفحه واقعى : ١٤٦]

ص: ٣٩٤

١- قاله الشيخ في الخلاف ٦:١٥، المسأله ٢٤.

٢- ولم يمتنع من بيعه. (منه رحمه الله).

٣- يعنى ما لو سمح به المالك.

٤- ما لو تناوله قهراً.

٥- فى (ق): غسل الأيدي... ومسحها.

٦- الوسائل ١٦:٤٧١، الباب ٤٩ من أبواب المائده، الحديث ٤.

٧- نفس المصدر، الحديث ٦ و ٥.

٨- نفس المصدر، الحديث ٦ و ٥.

ونحوه «فى الغسل الثانى» وهو ما بعد الطعام «دون الأول» فإنه لا تزال البركه فى الطعام ما دامت النداهه فى اليد (١).

«والتسميه عند الشروع» فى الأكل، فعن النّبى صلى الله عليه وآله أنه قال: «إذا وضعت المائده حفاها أربعة آلاف ملك، فإذا قال العبد: بسم الله، قالت الملائكه: بارك الله عليكم فى طعامكم، ثم يقولون للشيطان: اخرج يا فاسق لا سلطان لك عليهم، فإذا فرغوا فقالوا: الحمد لله، قالت الملائكه: قوم أنعم الله عليهم فأدوا شكر ربهم وإذا لم يستم (٢) قالت الملائكه للشيطان: اذنُ يا فاسق فكل معهم. فإذا رفعت المائده ولم يذكروا الله قالت الملائكه: قوم أنعم الله عليهم فنسوا ربهم» (٣).

«و» لو تعددت ألوان المائده سمى «على كل لون» منها، روى ذلك عن على عليه السلام وواقعه مع ابن الكواء مشهوره (٤) وروى التسميه على كل إناء (٥) على المائده وإن اتحدت الألوان «ولو نسيها» أى التسميه فى الابتداء «تداركها فى الأثناء» عند ذكرها، وروى أن الناسى يقول: بسم الله [على] (٦) أوله وآخره (٧).

«ولو قال» فى الابتداء مع تعدد الألوان والأوانى: «بسم الله على أوله وآخره أجزاء» عن التسميه على كل لون وآنيه. وروى إجزاء تسميه واحد من

[شماره صفحه واقعى : ١٤٧]

ص: ٣٩٥

- ١- كما يدلّ عليه ما فى الوسائل ١٦:٤٧٦، الباب ٥٢ من أبواب المائده.
- ٢- كذا، وفى الوسائل والتهذيب: لم يُسموا.
- ٣- الوسائل ١٦:٤٨٢، الباب ٥٧ من أبواب المائده، الحديث الأول.
- ٤- المصدر السابق: ٤٩٠، الباب ٦١ من أبواب المائده، الحديث ٣ و ١.
- ٥- المصدر السابق: ٤٩٠، الباب ٦١ من أبواب المائده، الحديث ٣ و ١.
- ٦- لم يرد فى المخطوطات.
- ٧- الوسائل ١٦:٤٨٦، الباب ٥٨ من أبواب المائده، الحديث الأول.

الحاضرين على المائدة عن الباقيين عن الصادق عليه السلام رخصة (١).

«ويستحب الأكل باليمين اختياراً» ولا بأس باليسرى مع الاضطرار، فعن الصادق عليه السلام: «لا تأكل باليسرى وأنت تستطيع» (٢) وفي روايه أخرى: «لا يأكل بشماله ولا يشرب بها ولا يتناول بها شيئاً» (٣).

«وبدأه صاحب الطعام» بالأكل لو كان معه غيره «وأن يكون آخر من يأكل» ليأنس القوم ويأكلوا، روى ذلك من فعل النبي صلى الله عليه وآله معللاً بذلك (٤).

«ويبدأ» صاحب الطعام إذا أراد غسل أيديهم «في الغسل» الأول بنفسه ثم «بمن على يمينه» دوراً إلى الآخر. وفي الغسل الثاني بعد رفع الطعام يبدأ بمن على يساره، ثم يغسل هو أخيراً، روى ذلك عن الصادق عليه السلام معللاً ابتداءه أولاً «لئلا يحتشمه أحد» وتأخير آخره «أنته أولى بالصبر على الغمر» (٥) وهو -بالتحريك- ما على اليد من سهك (٦) الطعام وزهيمته (٧) وفي روايه: «أنته يبدأ بعد الفراغ بمن على يمين الباب حرّاً كان أو عبداً» (٨).

«ويجمع غسله الأيدي في إناء واحد» لأنه يورث حسن أخلاق الغاسلين، والمروى عن الصادق عليه السلام: «اغسلوا أيديكم في إناء واحد تحسن

[شماره صفحه واقعى : ١٤٨]

ص: ٣٩٦

- ١- نفس المصدر، الحديث ٢.
- ٢- الوسائل ١٦:٤٢٠، الباب ١٠ من أبواب المائدة، الحديث ٣ و ١.
- ٣- الوسائل ١٦:٤٢٠، الباب ١٠ من أبواب المائدة، الحديث ٣ و ١.
- ٤- الوسائل ١٦:٤٦٠-٤٦١، الباب ٤١ من أبواب المائدة، الحديث ١ و ٤.
- ٥- الوسائل ١٦:٤٧٤، الباب ٥٠ من أبواب المائدة، الحديث ١-٣.
- ٦- السهك-بالتحريك-ريح كريبه من عرق أو قريح أو سمك.
- ٧- الريح المنتنه من لحم مختلط بالشحم.
- ٨- الوسائل ١٦:٤٧٤، الباب ٥٠ من أبواب المائدة، الحديث الأول.

أخلاقكم» (١)ويمكن أن يدلّ على ما هو أعمّ من جمع الغساله فيه.

«وأن يستلقى بعد الأكل» على ظهره «ويجعل رجله اليمنى على رجله اليسرى» رواه البزنطي عن الرضا عليه السلام (٢)وروايه العامه بخلافه من الخلاف (٣).

□  
«ويكره الأكل متكئاً ولو على كفّه» لأنّ النبيّ صلى الله عليه وآله لم يأكل متكئاً منذ بعثه الله تعالى إلى أن قبضه، روى ذلك عن الصادق عليه السلام (٤)«وروى» الفضيل بن يسار عن الصادق عليه السلام «عدم كراهه الاتكاء على اليد» في حديث طويل آخره: «لا والله ما نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن هذا قطّ» (٥)-يعنى الاتكاء على اليد حاله الأكل-وحمل على أنّه لم ينه عنه لفظاً (٦)وإلا فقد روى عنه عليه السلام أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله لم يفعله كما سلف. وحمل فعل الصادق عليه السلام على بيان جوازه (٧). وكذا يكره التربع حالته بل في جميع الأحوال، قال أمير المؤمنين عليه السلام: «إذا جلس أحدكم على الطعام فليجلس جلسه العبد، ولا يضعنّ أحدكم إحدى رجله على الأخرى ويتربع، فإنّها جلسه يبغضها الله ويمقت صاحبها» (٨).

[شماره صفحه واقعى : ١٤٩]

ص: ٣٩٧

١- الوسائل ١٦:٤٧٥، الباب ٥١ من أبواب المائده، الحديث الأول.

٢- المصدر السابق: ٥٠٠، الباب ٧٤ من أبواب المائده، الحديث ١ و ٣.

٣- لم نعثر عليه.

٤- الوسائل ١٦:٤١٢، الباب ٦ من أبواب المائده، الحديث الأول.

٥- المصدر السابق: ٤١٥، الباب ٧ من أبواب المائده، الحديث الأول.

٦- حمله الشهيد فى الدروس ٣:٢٦.

٧- حمله الشهيد فى الدروس ٣:٢٦.

٨- الوسائل ١٦:٤١٩، الباب ٩ من أبواب المائده، الحديث ٢.

«و» كذا يكره «التملّى من المأكّل» قال الصادق عليه السلام: «إنّ البطن ليطنغي من أكله، وأقرب ما يكون العبد من الله تعالى إذا خفّ بطنه، وأبغض ما يكون العبد من (١)الله إذا امتلأ بطنه» (٢)«وربما كان الإفراط» في التملّى «حراماً» إذا أدى إلى الضرر، فإنّ الأكل على الشّيع يورث البرص، وامتلاء المعدة رأس الداء «والأكل على الشّيع وباليسار» اختياراً «مكروهان» وقد تقدّم. والجمع بين كراهه الامتلاء والشّيع تأكيد للنهي عن كلّ منهما بخصوصه في الأخبار (٣)أو يكون الامتلاء أقوى، ومن ثمّ أردفه بالتحريم على وجه، دون الشّيع. ويمكن أن يكون بينهما عموم وخصوص من وجه بتحقيق الشّيع خاصّه بانصراف نفسه وشهوته عن الأكل وإن لم يمتلئ بطنه من الطعام، والامتلاء دونه بأن يمتلئ بطنه ويبقى له شهوه إليه، ويجتمعان فيما إذا امتلأ وانصرفت شهوته عن الطعام حينئذٍ.

هذا إذا كان الأكل صحيحاً، أمّا المريض ونحوه، فيمكن انصراف شهوته عن الطعام ولا يصدق عليه أنّه حينئذٍ شبهان، كما لا يخفى. ويؤيد ما ذكرناه من الفرق ما يروى (٤)من قوله صلى الله عليه وآله وسلم عن معاوية: «لا أشبع الله له بطناً» (٥)مع أنّ

[شماره صفحه واقعي : ١٥٠]

ص: ٣٩٨

١- في (ع) و (ف) : إلى.

٢- الوسائل ١٦:٤٠٥، الباب الأوّل من أبواب المائدة، الحديث الأوّل.

٣- أنظر الوسائل ١٦:٤٠٥-٤٠٨، الباب الأوّل من أبواب المائدة، الحديث ١ و ٨ و ١٣، والباب ٢، و ٢١١، الباب ٤، الحديث ٢.

٤- في (ش) و (ر) : ما روى.

٥- جامع الأصول ٩:١٠٨، الرقم ٦٦٥٨.

امتلاءه ممكن. وما رُوى عنه أنه كان (١) يأكل بعد ذلك ما يأكل ثم يقول: ما شبعت ولكن عييت (٢).

«ويحرم الأكل على مائده يُشرب عليها شيء من المسكرات» خمراً وغيره «أو الفقاع» لقول النبي صلى الله عليه وآله: «ملعون من جلس على مائده يُشرب عليها الخمر» (٣) وفي خبر آخر «طائغاً» (٤) وباقي المسكرات بحكمه، وفي بعض الأخبار تسميتها خمراً (٥) وكذا الفقاع (٦) «وباقي المحرّمات» حتّى غيبه مؤمن على المائده ونحوها «يمكن إلحاقها بها» كما ذهب إليه العلّامة (٧) لمشاركتها لها في معصية الله تعالى، ولما في القيام عنها من النهي عن المنكر، فإنّه يقتضى الإعراض عن فاعله، وهو ضرب من النهي الواجب. وحرم ابن إدريس الأكل من طعام يُعصى الله به أو عليه (٨) ولا ريب أنّه أحوط.

وأما النهي بالقيام فإنّما يتم مع تجويزه التأثير به واجتماع باقى الشروط (٩)

[شماره صفحه واقعى : ١٥١]

ص: ٣٩٩

- ١- لم يرد «كان» فى (ع) .
- ٢- شرح نهج البلاغه لابن أبى الحديد ٤:٥٥.
- ٣- الوسائل ١٦:٤٠١، الباب ٦٢ من أبواب الأّطعمه المحرّمه، الحديث ١ و ٢.
- ٤- الوسائل ١٦:٤٠١، الباب ٦٢ من أبواب الأّطعمه المحرّمه، الحديث ١ و ٢.
- ٥- الوسائل ١٧:٢٦٠، الباب ١٥ من أبواب الأّشربه المحرّمه، الحديث ٦.
- ٦- راجع الوسائل ١٧:٢٨٧-٢٩٢، الباب ٢٧ و ٢٨ من أبواب الأّشربه المحرّمه.
- ٧- القواعد ٣:٣٣٧.
- ٨- السرائر ٣:١٣٦.
- ٩- راجع الجزء الثانى: ٣٥.

ووجوبه حينئذٍ من هذه الحيثية حسن، إلّا أنّ إثبات الحكم مطلقاً مشكل؛ إذ لا يتم وجوب الإنكار مطلقاً فلا يحرم الأكل مطلقاً. وإلحاق غير المنصوص به قياس.

ولا فرق بين وضع المحرّم أو فعله على المائدة في ابتدائها واستدامتها، فمتى عرض المحرّم في الأثناء وجب القيام حينئذٍ كما أنّه لو كان ابتداءً حرّم الجلوس عليها وابتداء الأكل منها.

والأقوى: أنّ كلّ واحد من الأكل منها والجلوس عليها محرّم برأسه وإن انفكّ عن الآخر.

[شماره صفحه واقعى : ١٥٢]

ص: ٤٠٠

فقه ٤ (الروضه البهيّه : از كتاب الميراث تا كتاب الديات )

المجلد ٤

كتاب الميراث

اشاره

[شماره صفحه واقعي : ١٥٣]

ص : ٤٠١



[شماره صفحه واقعی : ۱۵۴]

ص: ۴۰۲

وهو مفعال من الإرث وياؤه منقلبه عن الواو (1) أو من الموروث (2).

وهو على الأوّل «استحقاق إنسان بموت آخر بنسب أو سبب شيئاً بالأصالة».

وعلى الثاني «ما يستحقّه إنسان. . .» إلى آخره، بحذف «الشيء» (3).

وهو أعمّ من «الفرائض» مطلقاً إن أُريد بها: المفروض بالتفصيل. وإن أُريد بها ما يعمّ الإجمال كإرث أولى الأرحام، فهو بمعناه (4) ومن ثمّ كان التعبير بالميراث أولى.

[شماره صفحه واقعى : 155]

ص: 403

- 1- فى سوى (ع) : واو، بدون اللام.
- 2- كذا، ولا- يخفى ما فى العبارة، والأولى أن يقال: هو مفعال بمعنى الإرث أو بمعنى الموروث؛ لأنّ مبدأ الاشتقاق-على ما اشتهر بين أهل الفنّ- إما المصدر أو اسم المصدر، ولم يُعهد منهم القول بالاشتقاق من اسم المفعول.
- 3- يعنى بحذف «شيئاً» المذكور فى التعريف الأوّل.
- 4- يعنى بمعنى الميراث.

[شماره صفحه واقعی : ۱۵۶]

ص: ۴۰۴

## الفصل «الأول» البحث في «الموجبات» للإرث «والموانع»

### إشاره

منه.

### [الموجبات]

### إشاره

«يوجب الإرث» أى يثبت شيئان: «النسب والسبب، فالنسب» هو الاتّصال بالولاده بانتهاء أحدهما إلى الآخر، كالأب والابن، أو بانتهاهما إلى ثالثٍ مع صدق اسم النسب عرفاً، على الوجه الشرعى (١).

وهو ثلاث مراتب، لا يرث أحدٌ من المرتبه التاليه مع وجود واحدٍ من المرتبه السابقه خالٍ من الموانع.

### [النسب]

فالأولى: «الآباء» دون آبائهم «والأولاد» وإن نزلوا.

«ثم» الثانيه: «الإخوه» والمراد بهم: ما يشمل الأخوات للأبوين أو أحدهما «والأجداد» والمراد بهم: ما يشمل الجدّات «فصاعداً، وأولاد الإخوه» والأخوات «فنازلاً» ذكوراً وإناثاً.

وأفردهم عن «الإخوه» لعدم إطلاق اسم الإخوه عليهم، فلا يدخلون ولو قيل: «وإن نزلوا» ونحوه. بخلاف الأجداد والأولاد.

«ثم» الثالثه: «الأعمام والأخوال» للأبوين أو أحدهما وإن علوا

[شماره صفحه واقعى : ١٥٧]

ص: ٤٠٥

كأعمام الأب والأم وأعمام الأجداد، وأولادهم فنازلاً ذكوراً وإناثاً.

### «والسبب»

هو الاتصال بالزوجيّه، أو الولاء. وجملته «أربعه: الزوجيّه» من الجانبين مع دوام العقد، أو شرط الإرث على الخلاف (١) «و» ولاء «الإعتاق و» ولاء «ضمان الجريه و» ولاء «الإمامه» .

والزوجيّه من هذه الأسباب تجامع جميع الوُراث، والإعتاق لا يجامع النسب، ويقدم على ضمان الجريه المقدم على ولاء الإمامه. فهذه أصول موجبات الإرث.

### وأما الموانع:

### إشاره

فكثيره قد سبق بعضها ويذكر بعضها في تضاعيف الكتاب، وغيره (٢) وقد جمعها (٣) المصنّف في الدروس [ إلى (٤) عشرين (٥) وذكر هنا ستّه:

[شماره صفحه واقعي : ١٥٨]

ص: ٤٠٦

١- مسأله الاشتراط نفيّاً وإثباتاً ترتبط بعقد المنقطع وفيها أقوال: قول بالميراث، ولو اشترط نفى الميراث فلا يؤثّر، ذهب إليه القاضي في المهذب ٢:٢٤٠ و ٢٤٣. وثانيها عكسه وهو أنّه لا توارث فيه من الجانبين، سواء شرطاً في العقد التوارث أو عدمه أو لم يشترط شيئاً، ذهب إليه أبو الصلاح في الكافي: ٢٩٨ والحلّي في السرائر ٢:٦٢٤. وثالثها إثبات الإرث مع الشرط وإلّا فلا، ذهب إليه الشيخ في النهايه: ٤٩٢، وابن حمزه في الوسيله: ٣٠٩. ورابعها اقتضاء العقد التوارث ما لم يشترط سقوطه، ذهب إليه العماني كما نقل عنه العلّامه في المختلف ٧:٢٢٦.

٢- كما في كتاب اللعان والديات.

٣- في نسخه بدل (ع) : جعلها.

٤- لم يرد في المخطوطات.

٥- الدروس ٢:٣٤٢-٣٦٤.

أحدها: الكفر «ويمنع الإيرث» للمسلم «الكفر» بجميع أصنافه، وإن انتحل معه الإسلام «فلا يرث الكافر» حربياً كان أم ذمياً أم (١) خارجياً (٢) أم ناصبياً أم غالباً «المسلم» وإن لم يكن مؤمناً.

«والمسلم يرث الكافر» ويمنع ورثته الكفار وإن قربوا وبُعِد. وكذا يرث المبتدع من المسلمين لأهل الحق ولمثلته، ويرثونه على الأشهر. وقيل: يرثه المحقُّ دون العكس (٣).

«ولو لم يُخلف المسلم قريباً مسلماً كان ميراثه للمعتق، ثم ضامن الجريره، ثم الإمام. ولا يرثه الكافر بحالٍ» بخلاف الكافر، فإن الكفار يرثونه مع فقد الوارث المسلم، وإن بعد كضامن الجريره ويُقدّمون على الإمام.

«وإذا أسلم الكافر على ميراثٍ قبل قسمته» بين الورثة حيث يكونون متعدّدين «شارك» في الإرث بحسب حاله «إن كان مساوياً» لهم في المرتبة كما لو كان الكافر ابناً والورثة إخوته «والفرد» بالإيرث «إن كان أولى» منهم كما لو كانوا إخوه. مسلماً كان الموروث (٤) أم كافراً، ونماء التركة كالأصل.

«ولو» أسلم بعد قسمه أو «كان الوارث واحداً فلا شاركه» ولو كان الوارث الإمام حيث يكون الموروث (٥) مسلماً، ففي تنزيهه منزله الوارث

[شماره صفحه واقعی : ١٥٩]

ص: ٤٠٧

١- لم يرد «أم» في (ش) و (ر) .

٢- في (ر) زياده: كان.

٣- المقنعه: ٧٠١.

٤- في (ر) : المورث.

٥- في (ر) : المورث.

الواحد (١) أو اعتبار نقل التركة إلى بيت المال (٢) أو توريث المسلم مطلقاً (٣) أقوال.

ووجه الأول واضح، دون الثاني، والأخير مروى (٤).

ولو كان الوارث أحد الزوجين، فالأقوى: أن الزوج كالوارث المتحد والزوجه كالمتعده؛ لمشاركة الإمام لها دونه وإن كان غائباً.

ولو كان الإسلام بعد قسمه البعض، ففي مشاركته في الجميع أو في الباقي أو المنع منهما، أو جهة أوسطها (٥) الوسط.

«والمرتد عن فطره» وهو الذي انعقد وأحد أبويه مسلم لا تقبل توبته ظاهراً وإن قبلت باطناً على الأقوى و «تقسّم تركته» بين ورثته بعد قضاء ديونه منها إن كان عليه دين «وإن لم يقتل» بأن فات السلطان أو لم تكن يد المستوفى مبسوطه «ويرثه المسلمون لا غير» لتنزله منزله المسلم في كثير من الأحكام كقضاء عبادته الفائته زمن الردّه.

«و» المرتد «عن غير فطره» وهو الذي انعقد ولم يكن أحد أبويه

[شماره صفحه واقعى : ١٦٠]

ص: ٤٠٨

١- ذهب إليه الشيخ في النهاية: ٦٦٢، وابن إدريس في السرائر ٣: ٢٦٧، كما نسبه إليهما في التنقيح الرائع ٤: ١٣٣، وكشف الرموز ٢: ٤١٩.

٢- ذهب إليه الشيخ في المبسوط ٤: ٧٩، وابن حمزه في الوسيله: ٣٩٤، والعلامة في الإرشاد ٢: ١٢٧.

٣- ذهب إليه المحقق في الشرائع ٤: ١٢، وفخر المحققين في الإيضاح ٤: ١٧٥.

٤- الوسائل ١٧: ٣٨٠، الباب ٣ من أبواب موانع الإرث، الحديث الأول.

٥- أى أعدلها، فإنّ الأوسط يطلق على الأعدل، كما قال الله تعالى: (قَالَ أَوْسَطُهُمْ... [ القلم: ٢٨ ] وهو ترجيح للوسط على وجه لطيف. (منه رحمه الله).

مسلمًا لا- يُقتل معجلاً بل «يستتاب» عن الذنب الذي ارتدّ بسببه «فإن تاب، وإلا قُتل»: ولا يُقسَم ماله حتى يُقتل أو يموت، وسيأتي بقيه حكمه في باب الحدود إن شاء الله تعالى.

«والمرأه لا تُقتل بالارتداد» لقصور عقلها «ولكن تُحبس وتضرب أوقات الصلوات (١) حتى تتوب أو تموت، وكذلك الخنثى» (٢) للشك في ذكوريته المسلطه على قتله.

ويُحتمل (٣) أن يلحقه حكم الرجل؛ لعموم قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «من بدل دينه فاقتلوه» (٤) خرج منه المرأه فيبقى الباقي داخلاً في العموم؛ إذ لا نص على الخنثى بخصوصه. وهذا متجه لولا أن الحدود تُدرأ بالشبهات (٥).

## [٢-القتل]

«و» ثانيها: «القتل» أى قتل الوارث لولاه (٦) المورث (٧) وهو «مانع» من الإرث «إذا كان عمداً ظلماً» إجماعاً، مقابله له بنقيض مقصوده، ولقوله صلى الله عليه وآله: «لا ميراث للقاتل» (٨) واحترزنا بالظلم عما لو قتله حداً أو قصاصاً ونحوهما من القتل بحق، فإنه لا يمنع.

«ولو كان» قتله «خطأ» محضاً «منع من الديه خاصه» على أظهر

[شماره صفحه واقعى : ١٦١]

ص: ٤٠٩

١- فى (س): الصلاه، وكذا فى (ف) و (ش) من الشرح.

٢- فى (ر) زياده: المشكل خ ل.

٣- فى (ف): يمكن.

٤- المستدرک ١٨:١٦٣، الباب الأول من أبواب حد المرتد، الحديث ٢.

٥- المستدرک ١٨:٢٦، الباب ٢١ من أبواب مقدمات الحدود، الحديث ٣ و ٤.

٦- قيد للوارث، يعنى لولا القتل كان وارثاً.

٧- فى (ع): الموروث.

٨- الوسائل ١٧:٣٨٨، الباب ٧ من أبواب موانع الإرث، الحديث الأول.



الأقوال (١) لأنه جامع بين النصين (٢) [ولأنّ الديه يجب عليه دفعها إلى الوارث؛ للآيه (٣) ولا شيء من الموروث (٤) للقاتل يُدفع إليه، والدفع إلى نفسه لا يعقل] (٥) وبه صريحاً رواه عامّيه (٦).

وقيل: يُمنع مطلقاً (٧) لروايه الفضيل بن يسار عن الصادق عليه السلام: «لا يرث الرجل الرجل إذا قتله، وإن كان خطأ» (٨).

وقيل: يرث مطلقاً (٩) لصحيحه عبد الله بن سنان عنه عليه السلام «في رجل قتل أمّه أيرثها؟ قال: إن كان خطأ ورثها، وإن كان عمدًا لم يرثها» (١٠) وترك الاستفصال دليل العموم فيما تركته مطلقاً، ومنه الديه. وروايه الفضيل مرسله فلا تعارض الصحيح.

[شماره صفحه واقعي : ١٦٢]

ص: ٤١٠

- ١- اختاره السيّد في الانتصار: ٥٩٥، المسأله ٣٢٧؛ والشيخ في المبسوط ٤: ٨٠؛ والكيدري في إصباح الشيعة: ٣٧١؛ والصيمري في غايه المرام ٤: ١٦٨.
- ٢- انظر النصين في الوسائل ١٧: ٣٩١، الباب ٩ من أبواب موانع الإرث.
- ٣- النساء: ٩٢.
- ٤- في (ر): المورث.
- ٥- ما بين المعقوفتين لم يرد في (ف)، وورد في هامش (ع) وهامش (ش) مشطوباً عليه في الأخير. وعلى أيّ حال لم نتحقّق معنى عبارته: «ولا شيء من الموروث للقاتل يدفع إليه».
- ٦- أنظر سنن ابن ماجه ٢: ٩١٤، الحديث ٢٧٣٦؛ والسنن الكبرى ٦: ٢٢١.
- ٧- وهو المنسوب إلى ابن أبي عقيل، أنظر المختلف ٩: ٦٥ و ٦٧؛ والتنقيح الرائع ٤: ١٣٩.
- ٨- الوسائل ١٧: ٣٩٢، الباب ٩ من أبواب موانع الإرث، الحديث ٣.
- ٩- المقنعه: ٧٠٣، والمراسم: ٢٢٠، والجامع للشرائع: ٥٠٤، والمختصر النافع: ٢٦٤، والشرائع ٤: ١٤.
- ١٠- الوسائل ١٧: ٣٩٢، الباب ٩ من أبواب موانع الإرث، الحديث ٢.

وفى إلحاق شبيه العمد به أو بالخطأ قولان (١) أجودهما الأول؛ لأنه عامد فى الجملة.

ووجه العدم: كونه خاطئاً كذلك؛ ولأنّ التعليل بمقابلته بنقيض مقصوده لا يجرى فيه.

ولا فرق بين الصبىّ والمجنون وغيرهما، لكن فى إلحاقهما بالخاطى أو العامد نظر. ولعلّ الأول أوجه. ولا بين المباشر والسبب فى ظاهر المذهب؛ للعموم (٢).

«ويرث الديّة» دية المقتول سواءً وجبت أصاله كالخطأ وشبهه، أم صلحاً كالعمد «كلّ مناسِبٍ» للمقتول «ومسَابٍ» له كغيرها من أمواله؛ لعموم آيه أولوا الأرزاق (٣) فإنّهم جمع مضاف.

«وفى» إرث «المتقرّب بالأمّ» لها «قولان» (٤) مأخذهما: ما سلف، ودلاله روايه محمّد بن قيس (٥) وعبد الله بن سنان (٦) وعبيد بن زرار (٧) عن الباقر والصادق عليهما السلام بحرمان الإخوه من الأمّ، وألحق غيرهم من المتقرّب بها

[شماره صفحه واقعى : ١٦٣]

ص: ٤١١

- ١- الإلحاق بالعمد للعلّامة فى القواعد ٣:٣٤٧، وولده فى الإيضاح ٤:١٨٢، ونسبه فيه إلى جدّه أيضاً، وحكاه فى المختلف ٩:٦٧، عن الإسكافى. والإلحاق بالخطأ لسّار فى المراسم: ٢٢٠، والعلّامة فى المختلف ٩:٦٨، والتحرير ٥:٦١.
- ٢- أنظر الوسائل ١٧:٣٨٨، الباب ٧ من أبواب موانع الإرث.
- ٣- الأنفال: ٧٥، والأحزاب: ٦.
- ٤- قول بالإرث للشيخ فى المبسوط ٧:٥٣-٥٤، والخلاف ٤:١١٤، المسأله ١٢٧، وابن إدريس فى أحد قوليّه، أنظر السرائر ٣:٣٢٨. وقول بالعدم للمفيد فى المقنعه: ٧٠٢، والشيخ فى النهايه: ٦٧٣، والحلبى فى الكافى: ٣٧٦.
- ٥- (٧-) الوسائل ١٧:٣٩٣-٣٩٤، الباب ١٠ من أبواب موانع الإرث، الحديث ٤ و ٢ و ٥.

بهم؛ لمفهوم الموافقه، واستقر به المصنّف في الدروس (١) بعد حكمه بقصر المنع على موضع النصّ.

«ويرثها الزوج والزوجه» في الأشهر. وروايه السكوني بمنعهما (٢) ضعيفه، أو محموله على التقيّه «ولا- يرثان القصاص» اتفاقاً «و» لكن «لو صولح على الديه» في العمدة «ورثا منها» كغيرها من الأموال وغيرهما من الوراث؛ للعموم.

### [٣-الرقّ]

«و» ثالثها: «الرقّ» وهو «مانع» من الإرث «في الوارث» وإن كان الموروث مثله، بل يرثه الحرّ وإن كان ضامن جريره دون الرقّ وإن كان ولدًا «و» في «الموروث» فلا يرث الرقّ قريبه الحرّ وإن قلنا بملكه، بل ماله لمولاه بحق الملك لا بالإرث، مطلقاً (٣).

«ولو كان للرقيق» ولد الميّت «ولد» حرّ «ورث جدّه، دون الأب» لوجود المانع فيه دونه، ولا يُمنع برقّ أبيه «وكذا الكافر والقاتل لا يَمنعان» من الإرث «من يتقرّب بهما» لانتفاء المانع منه دونهما.

«والمبعض» أي من تحرّر بعضه وبقي بعضه رقاً «يرث بقدر ما فيه من الحرّيّه، ويُمنع» من الإرث «بقدر الرقيّه» فلو كان للميّت ولدٌ نصفه حرّ وأخ حرّ فالمال بينهما نصفان، ولو كان نصف الآخر حرّاً أيضاً فللابن النصف، وللأخ الربع. والباقي للعمّ الحرّ إن كان، فلو كان نصفه حرّاً فله الثمن والباقي

[شماره صفحه واقعي : ١٦٤]

ص: ٤١٢

١- الدروس ٣٤٨:٢.

٢- الوسائل ٣٩٦:١٧، الباب ١١ من أبواب موانع الإرث، الحديث ٤. وراجع المسالك ٩٩:١.

٣- أي لا يرث الرقّ بأقسامه.

لغيره من المراتب المتأخره عنه. وهكذا «وَيُورَثُ» المَبْعُضُ «كذلك» فإذا كان نصفه حرّاً فلمولاه نصف تركته، ولوارثه الحرّ النصف، وهكذا. . .

«وإذا عتق» الرقّ «على ميراث قبل قسمته فكالإسلام» قبل القسمة يرث إن كان الوارث متعدداً ولم يقتسموا التركة، ويمنع مع اتّحاده أو سبق القسمة على عتقه، إلى آخر ما ذكر (١).

«وإذا لم يكن للميت وارث سوى المملوك اشترى من التركة» ولو قهراً على مولاه، والمتولّى له الحاكم الشرعي، فإن تعدّد تولّاه غيره كفايه «وأعتق وورث» باقى التركة «أباً كان» الرقّ للميت «أو ولدأ أو غيرهما» من الأنساب على الأشهر. أمّا الأبوان والأولاد فموضع وفاق، وبه نصوص كثيره (٢).

وربما قيل بعدم فكّ الأولاد (٣) والأوّل هو المذهب.

وأما غيرهما من الأرحام فبعضه نصوص غير نقيته السند (٤) ولم يفرّق أحد بينهم. فحكم الأكثر بفكّ الجميع، وتوقّف العلّامة فى المختلف (٥) لذلك. وله وجه.

وفى شراء الزوجه روايه صحيحه (٦) وحُمل عليها الزوج بطريق أولى.

[شماره صفحه واقعى : ١٦٥]

ص: ٤١٣

١- فى الصفحه ١٥٩.

٢- أنظر الوسائل ١٧:٤٠٤، الباب ٢٠ من أبواب موانع الإرث.

٣- القائل به الديلمى فى المراسم: ٢٢١.

٤- الوسائل ١٧:٤٠٤، الباب ٢٠ من أبواب موانع الإرث، الأحاديث ٣ و ٥ و ٩. وراجع المسالك ١٣:٥٤.

٥- المختلف ٩:٦٢.

٦- الوسائل ١٦:٥٦، الباب ٥٣ من أبواب العتق، وفيه حديث واحد.

ولو قصر المال عن قيمته ففي فكّه قولان (١) أشهرهما: العدم، وقوفاً فيما خالف الأصل على موضع الوفاق. وهذا يتجه في غير من اتفق على فكّه، وفيه يتجه شراء الجزء وإن قلّ، عملاً بمقتضى الأمر بحسب الإمكان، ولحصول الغرض به في الجملة.

وعلى المشهور لو تعدّد الرقيق وقصير المال عن فكّ الجميع وأمكن أن يُفكّ به البعض ففي فكّه بالقرعه، أو التخيير، أو عدمه، أو وجّه.

وكذا الإشكال لو وفّت حصّه بعضهم بقيمته وقصر البعض. لكن فكّ الموفى هنا أو جّه.

وظاهر النصوص توقّف عتقه بعد الشراء على الإعتاق كما يظهر من العبارة، فيتولّاه من يتولّى الشراء.

«ولا فرق بين أم الولد والمدبّر والمكاتب المشروط والمطلق الذي لم يؤدّ» شيئاً من مال الكتابه «وبين القن» لاشتراك الجميع في أصل الرقيّة، وإن تشبّث بعضهم بالحرّيه. والنهي عن بيع أم الولد مخصوص بغير ما فيه تعجيل لعتقها؛ لأنّه زياده في مصلحتها التي نشأ منها المنع، فيصحّ بطريق أولى.

ولو كان المطلق قد أدّى شيئاً وعُتق منه بحسابه فكّ الباقي وإن كان يرث بجزئه الحرّ؛ لأنّ ما قابل جزئه الرقّ من الإرث بمنزله [ من ] (٢) لا وارث له

[شماره صفحه واقعى : ١٦٦]

ص: ٤١٤

١- اختار القول الأشهر المفيد في المقنعه: ٦٩٥، والشيخ في النهاية: ٦٦٨، وابن إدريس في السرائر ٢٧٢: ٣. والقول الآخر أنّه يفكّ منه بحسبه، نقله الشيخ في النهاية: ٦٦٨، عن بعض الأصحاب، وقال القاضي في الجواهر: ١٦٧، المسأله ٥٩٥، فمن عمل بذلك لم يكن بذلك بأس، وقريب منه العلامة في المختلف ٩: ٦٣، وإليه جنح ولده في الإيضاح ٤: ١٨٥.

٢- في المخطوطات: ما.

«و» رابعها: «اللعان» وهو «مانع من الإرث» بين الزوجين وبين الزوج والولد المنفَى به من جانب الأب والولد «إلّا أن يكذب» الأبُ «نفسه» فى نفيه «فيرثه الولد من غير عكس». وهل يرثه حينئذٍ أقاربُ الأب مع اعترافهم به، أو مطلقاً، أو عدمه مطلقاً، أو جُءه، أشهرها: الأخير؛ لحكم الشرع بانقطاع النسب فلا يعود، وإنّما ورثه الولدُ بالتكذيب بدليل خارج.

ولو اتّفق للولد قرابه من الأبوين، وأخرى من الأمّ كالإخوه اقتسموا بالسويّه؛ لسقوط نسب الأب. ولو كان المنفَى توأمين توارثا بالأمومه.

«و» خامسها: «الحمل» وهو «مانع من الإرث، إلّا أن ينفصل حيّاً» فلو سقط ميتاً لم يرث؛ لقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «السقط لا يرث ولا يُورث» (١) ولا تشتط حياة عند موت المورث (٢) بل لو كان نطفه ورث إذا انفصل حيّاً، ولا يشترط استقرار حياته بعد انفصاله ولا استهلاله (٣) لجواز كونه أخرس، بل مطلق الحياه المعتبره بالحركه البيئه، لا بنحو التقلّص الطبيعى كما لو خرج بعضه حيّاً وبعضه ميتاً.

وكما يُحجب الحمل عن الإرث إلى أن ينفصل حيّاً يُحجب غيره ممّن هو دونه ليستبين أمره. كما لو كان للميت امرأه أو أمه حامل وله إخوه فترك الإرث

[شماره صفحه واقعى : ١٦٧]

ص: ٤١٥

١- لم نعثر عليه بعينه فى المجاميع الحديثيه، وفى عوالى اللآلى ٣:٣٩، الحديث ١١١ نقلأعن الترمذى ٣:٣٥٠، الحديث ١٠٣٢: الطفل لا يصلّى عليه ولا يورث ولا يرث حتّى يستهلّ.

٢- فى (ر): الموروث.

٣- استهلّ الصبى: صاح عند الولاده.

حتى تضع.

نعم، لو طلبت الزوجه الإرث أعطيت حصه ذات الولد؛ لأنه المتيقن، بخلاف الإخوه.

ولو كان هناك أبوان أعطيا السدسين، أو أولاد أرجى سهم ذكرين؛ لندور الزائد، فإن انكشف الحال بخلافه استدرك زياده ونقصاناً.

ويُعلم وجود الحمل حال موت المورث بأن يُوضَع حياً لدون سته أشهر منذ موته، أو لأقصى الحمل إن لم توطأ الأم وطاً يصلح استناده إليه، فلو وطئت-ولو بشبهه-لم يرث؛ لاحتمال تجدده مع أصاله عدم تقدمه.

### [٦- الغيبه المنقطعه]

وسادسها: الغيبه المنقطعه وهي مانعه من نفوذ الإرث ظاهراً حتى يثبت الموت شرعاً. وقد نبه عليه بقوله: «والغائب غيبه منقطعه» بحيث لا يُعلم خبره «لا يُورث حتى تمضي» له من حين ولادته «مدّة لا يعيش مثله إليها عادة» ولا عبره بالنادر، وهي في زماننا مئة وعشرون سنه، ولا يبعد الآن الاكتفاء بالمئه؛ لندور التعمير إليها في هذه البلاد.

فإذا مضت للغائب المدّة المعتبره حكم بتوريث من هو موجود حال الحكم. ولو مات له قريب في تلك المدّة عُزِلَ له نصيبه منه وكان بحكم ماله.

والحكم بالتريص بميراث الغائب المدّة المذكوره هو المشهور بين الأصحاب، وهو مناسب للأصل. لكن ليس به روايه صريحه، وما ادعى له من النصوص (١) ليس دالاً عليه.

وفي المسأله أقوال آخر مستنده إلى روايات بعضها صحيح.

منها: أن يُطلب أربع سنين في الأرض، فإن لم يُوجد قسّم ماله بين ورثته،

[شماره صفحه واقعى : ١٦٨]

ص: ٤١٦

---

١- أنظر الوسائل ١٧:٥٨٢، الباب ٦ من أبواب ميراث الخثى، الأحاديث ١ و ٢ و ٤ وغيرها.

ذهب إليه المرتضى (١) والصدوق (٢) وقواه المصنّف في الدروس (٣) وجنح إليه العلامة (٤) وهو قوى مروى (٥) ويؤيده الحكم السابق باعتبار زوجته عدّه الوفاة وجواز تزويجها بعدها (٦) ولو لم يُطلب كذلك فالعمل على القول المشهور.

وقيل: يكفي انتظاره عشر سنين من غير طلب (٧) وهو مروى أيضاً (٨).

## [الحجب]

### إشارة

«ويلحق بذلك الحجب ،

### «وأما الحجب عن أصل الإرث»

وهو تارة عن أصل الإرث كما في حجب القريب» في كلّ مرتبة «البعيد» عنها وإن كان قريباً في الجملة «فالأبوان والأولاد» وهم أهل المرتبة الأولى «يحجبون الإخوة والأجداد» أهل المرتبة الثانية «ثمّ الإخوة» وأولادهم «والأجداد» وإن علوا «يحجبون الأعمام والأخوال، ثمّ هم» أى الأعمام والأخوال «يحجبون أبناءهم» ثمّ أبناءهم للصلب يحجبون أبناءهم أيضاً، وهكذا... وكذا الأولاد للصلب والإخوة يحجبون أبناءهم. فكان ينبغي التعرّض لهم، لكن ما ذكره على وجه بيان حكم الحجب لا للحصر.

ولو أُعيد ضمير «هم» إلى المذكورين في كلّ مرتبة لدخل الأولاد والإخوة، وتبين أنّهم يحجبون أولادهم. لكن يشكل بالأجداد، فإنّه يستلزم أن يحجبوا الآباء، والجدّ البعيد يحجب القريب، وهو فاسد، وإن صحّ حجب الأجداد

[شماره صفحه واقعى : ١٦٩]

ص: ٤١٧

١- الانتصار: ٥٩٥، المسألة ٣٢٦، من لا يحضره الفقيه ٤: ٣٣٠، ذيل الحديث ٥٧٠٧.

٢- الانتصار: ٥٩٥، المسألة ٣٢٦، من لا يحضره الفقيه ٤: ٣٣٠، ذيل الحديث ٥٧٠٧.

٣- الدروس ٢: ٣٥٢.

٤- المختلف ٩: ٩٦.

٥- أنظر الوسائل ١٧: ٥٨٣-٥٨٥، الباب ٦ من أبواب ميراث الخنثى، الحديثين ٥ و ٩.

٦- تقدّم الحكم السابق في الجزء الثالث: ٣٧٧.

٧- قاله الإسكافي، كما نقله عنه في المختلف ٩: ٩٥، وقاله المفيد في المقنعه: ٧٠٦ في شراء العقار.

٨- الوسائل ١٧: ٥٨٤، الباب ٦ من أبواب ميراث الخنثى، الحديث ٧.



لأولادهم الذين هم الأعمام والأخوال، إلّا أنه مستغنى عنهم بالتصريح بذكرهم.

والضابط أنه: متى اجتمع في المرتبه الواحده طبقات ورث الأقرب إلى الميت فيها فالأقرب.

«ثمّ القريب» مطلقاً (١) «يحجب المُعتقُ، والمُعتقُ» ومن قام مقامه يحجب «ضامنَ الجريره، والضامنُ» يحجب «الإمامَ، والمتقربُ» إلى الميت «بالأبوين» في كلّ مرتبه من مراتب القرابه «يحجب المتقربُ» إليه «بالأب مع تساوى الدرجه» كإخوه من أبويه مع إخوه من أب، لا مع اختلاف الدرجه كأخ لأب مع ابن أخ لأب وأمّ، فإنّ الأقرب أولى من الأبعد وإنّ مَتَّ (٢) الأبعد بالطرفين، دونه.

«إلّما في ابن عمّ للأب والأمّ، فإنّه يمنع العمّ للأب» خاصّه «وإن كان» العمّ «أقرب منه، وهى مسأله إجماعيه» منصوصه (٣) خرجت بذلك عن حكم القاعده.

ولا يتغير الحكم بتعدّد أحدهما أو تعدّدهما، ولا بالزوج والزوجه المجامعين لهما؛ لصدق الفرض في ذلك كلّه.

وفى تغييره بالذكوره والأنوثة قولان، أجودهما: ذلك (٤) لكونه خلافَ الفرضِ المخالف للأصل، فيقتصر على محلّه. ووجه العدم: اشتراك الذكر والأنثى

[شماره صفحه واقعى : ١٧٠]

ص: ٤١٨

١- فى أى طبقه كان.

٢- أى اتّصل.

٣- الوسائل ١٧:٥٠٩، الباب ٥ من أبواب ميراث الأعمام، الحديث ٥.

٤- اختار ذلك ابن إدريس فى السرائر ٣:٢٤١، وابن سعيد فى الجامع للشرائع: ٥١٨، والعلمّاه فى القواعد ٣:٣٧٠، وغيرهم.

فى الإرث والمرتبه والحجب فى الجملة. وهو مذهب الشىخ، فألحق العمّه بالعمّ (١).

وكذا الخلاف فى تغيره بمجامعه الخال.

فقيل: يتغير فىكون المال بين العمّ والخال (٢)؛ لأنه أقرب من ابن العمّ، ولا مانع له من الإرث بنصّ ولا إجماع، فيسقط ابن العمّ به رأساً، ويبقى فى الطبقة عمّ وخال، فيشتركان؛ لانتفاء مانع العمّ حينئذٍ. ذهب إلى ذلك عماد الدين ابن حمزه (٣) ورجحه المصنّف فى الدروس (٤) وقبّله المحقّق فى الشرائع (٥).

وقال قطب الدين الراوندى ومعين الدين المصرى: المال للخال وابن العمّ؛ لأنّ الخال لا يمنع العمّ، فلأنّ لا يمنع ابن العمّ الذى هو أقرب أولى (٦).

وقال المحقّق الفاضل سديد الدين محمود الحمصى: المال للخال؛ لأنّ العمّ محبوب بابن العمّ وابن العمّ محبوب بالخال (٧).

ولكلّ واحد من هذه الأقوال وجه وجيه، وإن كان أقواها الأوّل (٨) وقوفاً فيما خالف الأصل على موضع النصّ والوافق، فيبقى عموم آيه أولوا الأرحام التى استدللّ بها الجميع على تقديم الأقرب خالياً عن المعارض.

[شماره صفحه واقعى : ١٧١]

ص: ٤١٩

١- أنظر الاستبصار ٤:١٧٠، الحديث ٣ وذيله.

٢- السرائر ٣:٢٤١.

٣- لم نعتز عليه. والأصل فى النقل هو العلّامه فى المختلف ٩:٢٥ وفيه: وقال العماد القمى يعرف بالطوسى، وفى المسالك هكذا: وهذا الوجه ينسب إلى العماد ابن حمزه القمى المعروف بالطبرسى، أنظر المسالك ١٣:١٦٠.

٤- الدروس ٢:٣٣٦.

٥- الشرائع ٤:٣٠.

٦- نقل عنهما العلّامه فى المختلف ٩:٢٥.

٧- نقل عنهما العلّامه فى المختلف ٩:٢٥.

٨- وهو تغير الحكم فيما خرج عن المنصوص.

وتوقف العلامة في المختلف (١) لذلك (٢) وقد صنف هؤلاء الفضلاء على المسألة رسائل (٣) تشمل على مباحث طويلة وفوائد جليله.

### «وأما الحجب عن بعض الإرث»

دون بعض «ففى» موضعين:

أحدهما: «الولد» ذكراً وأُنثى فإنه يحصل به «الحجب» للزوجين «عن نصيب الزوجية الأعلى» إلى الأدنى «وإن نزل» الولد. «و» كذا «يحجب» الولد «الأبوين عمّا زاد عن السدسين» وأحدهما عمّا زاد عن السدس «إلّا» أن يكونا أو أحدهما «مع البنت» الواحد «مطلقاً» أى سواء كان معها الأبوان أم أحدهما، فإنهما لا يُحجبان ولا أحدهما عن الزيادة عن السدس، بل يشاركانها فيما زاد عن نصفها وسدسيتها بالنسبة «أو البنات» أى البنتين فصاعداً «مع أحد الأبوين» فإنهن لا يمنعن عمّا زاد أيضاً، بل يُردّ عليهنّ وعليه ما بقى من المفروض بالنسبة كما سيأتى تفصيله (٤) ولو كان معهنّ أبوان استغرقت سهامهم الفريضة، فلا ردّ فمن تمّ أدخلهما فى قسم الحجب.

وفى المسألة قول نادر بحجب البنتين فصاعداً أحد الأبوين عمّا زاد عن السدس (٥) لروايه أبى بصير عن الصادق عليه السلام (٦) وهو متروك (٧).

[شماره صفحه واقعى : ١٧٢]

ص: ٤٢٠

- ١- المختلف ٢٧:٩.
- ٢- لم يرد «لذلك» فى (ع) و (ف) .
- ٣- لم نعرف عنها شيئاً إلّا ما جاء فى الذريعة ٢:٣٦٤ عن رساله القطب الراوندى المسّمأ ب (الإنجاز فى شرح الإيجاز فى الفرائض) .
- ٤- يأتى فى المسألة الثانيه من مسائل خمس.
- ٥- منسوب إلى الإسكافى كما فى المختلف ١٠٣:٩.
- ٦- الوسائل ١٧:٤٦٥، الباب ١٧ من أبواب ميراث الأبوين والأولاد، الحديث ٧.
- ٧- بضعف سندها؛ لأنّ فى طريقها الحسن بن سماعه، راجع المسالك ١٣:٦٥.

«و» ثانيهما: «الإخوة تحجب الأم عن الثلث إلى السدس بشروط (١)» خمسة:

الأول: «وجود الأب» ليوَفِّروا عليه ما حجبوها عنه وإن لم يحصل لهم منه شيء، فلو كان معدوماً لم يحجبوها عن الثلث.

«و» الثاني: «كونهم رجلين» أي ذكْرين «فصاعداً، أو أربع نساء، أو رجلاً» أي ذكراً «وامرأتين» أي أنثيين وإن لم يبلغا، والخنثى هنا كالأنثى؛ للشك في الذكورية الموجب للشك في الحجب. واستقرب المصنّف في الدروس هنا القرعه (٢).

«و» الثالث «كونهم» إخوة «للأب، والأم، أو للأب» أو بالتفريق، فلا تحجب كلاله الأم.

«و» الرابع: «انتفاء» موانع الإرث من «القتل والكفر والرق عنهم» وكذا اللعان. ويُحجب الغائب ما لم يُقَضَ بموته شرعاً.

«و» الخامس: «كونهم منفصلين بالولادة، لا حملاً» فلا يحجب الحمل ولو بكونه متمماً للعدد المعتبر فيه على المشهور، إمّا لعدم إطلاق اسم الإخوة عليه حينئذٍ، أو لكونه لا ينفق عليه الأب وهو علّه التوفير عليه. وفي الثاني منع ظاهر. والعلّه غير متحقّقه. وفي الدروس جعل عدم حجه قولاً (٣) مؤذناً بتمريضه.

ويشترط سادس: وهو كونهم أحياء عند موت الموروث، فلو كان بعضهم

[شماره صفحه واقعی: ١٧٣]

ص: ٤٢١

١- في (ق) و (س): بشرط.

٢- الدروس ٢:٣٥٧، وفيه: «ويحتمل قولاً القرعه هنا».

٣- الدروس ٢:٣٥٧.

ميتاً أو كلهم عنده لم يحجب؛ وكذا لو اقترن موتاهما أو اشتبه التقدم والتأخر.

وتوقف المصنّف في الدروس لو كانوا غرقى من حيث إنّ فرض موت كلّ واحد منهما يستدعى كون الآخر حياً فيتحقق الحجب، ومن عدم القطع بوجوده والإرث حكم شرعى، فلا يلزم منه اطراد الحكم بالحياه. قال: ولم أجد فى هذا كلاماً لمن سبق (١).

والأقوى عدم الحجب؛ للشك، والوقوف فى ما خالف الأصل على مورده.

وسابع: وهو المغايره بين الحاجب والمحجوب، فلو كانت الأم أختاً لأب فلا حجب كما يتفق ذلك فى المجوس، أو الشبهه بوطء الرجل ابنته، فولدها أخوها لأبيها.

[شماره صفحه واقعى : ١٧٤]

ص: ٤٢٢

---

١- الدروس ٣٥٧:٢.

«وهي في كتاب الله تعالى» ستّه:

[السهام]

الأول: «النصف» وقد ذكر في ثلاثه مواضع: قال تعالى: (وَإِنْ كَانَتْ - يعني البنت - وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ (١)) (و لكم نصف ما ترك أزواجكم (٢) وله أخت فلها نصف ما ترك) (٣)

«و» الثاني: نصف النصف وهو «الربع» وهو مذکور فيه في موضعين: أحدهما: (فَلَكُمْ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكَنَ (٤) وثانيهما: (وَ لَهُنَّ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكَتُمْ) (٥).

«و» الثالث: نصفه وهو «الثلث» ذكره الله تعالى مرّه واحده في قوله تعالى: (فَلَهُنَّ الثُّلُثُ مِمَّا تَرَكَتُمْ) (٦).

«و» الرابع: «الثلثان» ذكره الله تعالى في موضعين:

أحدهما في البنات، قال: (فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ) (٧)

[شماره صفحه واقعي : ١٧٥]

ص: ٤٢٣

١- النساء: ١١، ١٢، ١٧٦.

٢- النساء: ١١، ١٢، ١٧٦.

٣- النساء: ١١، ١٢، ١٧٦.

٤- النساء: ١٢.

٥- النساء: ١٢.

٦- النساء: ١٢.

٧- النساء: ١١.

وثانيهما: فى الأخوات، قال تعالى: (فَإِنْ كَانَتَا إِثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا الثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَ) (١).

«و» الخامس: نصفه وهو «الثلث» وقد ذكره الله تعالى فى موضعين أيضاً، قال تعالى: (فَلِأُمَّه الثُّلُثُ) (٢) وقال: (فَإِنْ كَانُوا - أى أولاد الأم - أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ) (٣) «و» السادس: نصف نصفه وهو «السدس» وقد ذكره الله تعالى فى ثلاثة مواضع، فقال: (وَ لِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ (٤) فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمَّه السُّدُسُ) (٥)، وقال فى حق أولاد الأم: (وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ) (٦).

### [اهل السهام]

وأما أهل هذه السهام فخمسه عشر:

«فالنصف لأربعه: الزوج مع عدم الولد» للزوجه «وإن نزل» سواء كان منه أم من غيره «والبنت» الواحد «والأخت للأبوين، والأخت للأب» مع فقد أخت الأبوين إذا لم يكن ذكر فى الموضعين.

«والربع لاثنتين: الزوج مع الولد» للزوجه وإن نزل «والزوجه» وإن تعددت «مع عدمه» للزوج.

[شماره صفحه واقعى : ١٧٦]

ص: ٤٢٤

١- النساء: ١٢، ١١، ١٧٦.

٢- النساء: ١٢، ١١، ١٧٦.

٣- النساء: ١٢، ١١، ١٧٦.

٤- النساء: ١١.

٥- النساء: ١١.

٦- النساء: ١٢.

«والثمن لقبيل واحد» وهو «الزوجه وإن تعددت مع الولد» وإن نزل.

«والثلثان لثلاثه: البنتين فصاعداً، والأختين للأبوين فصاعداً، والأختين للأب» - مع فقد المتقرب بالأبوين - فصاعداً «كذلك» إذا لم يكن ذكرٌ في الموضعين.

«والثلث لقبيلين: للأُم مع عدم من يحجبها» من الولد والإخوه «وللأخوين أو الأختين، أو للأخ والأخت فصاعداً من جهتها» ولو قال: «للاثنتين فصاعداً من ولد الأُم ذكوراً أم إناثاً أم بالتفريق» كان أجمع.

«والسدس لثلاثه: للأب مع الولد» ذكراً كان أم أنثى وإن حصل له مع ذلك زياده بالرد، فإنها بالقرابه لا بالفرض «وللأم معه» أى مع الولد، وكذا مع الحاجب من الإخوه «وللواحد من كلاله الأُم» أى أولادها.

سُمى الإخوه كلاله من الكل - وهو الثقل - لكونها ثقلاً على الرجل؛ لقيامه بمصالحهم مع عدم التولّد الذى يوجب مزيد الإقبال والخفّه على النفس. أو من الإكليل، وهو ما يُزَيّن بالجواهر (١) شبه العصابه؛ لإحاطتهم بالرجل كإحاطته بالرأس.

هذا حكم السهام المقدّره منفردة. وأما منضمّة بعضها إلى بعض فبعضها يمكن، وبعضها يمتنع.

وصور اجتماعها الثنائى مطلقاً (٢): إحدى وعشرون، حاصله من ضرب السهام الستّه فى مثلها ثم حذف المكرّر منها (٣) وهو خمسة عشر، منها ثمان ممتنع:

[شماره صفحه واقعى : ١٧٧]

ص: ٤٢٥

١- فى (ر): بالجواهر.

٢- ممكناً وممتنعاً.

٣- ضابط التكرار: أنّ الأوّل يأتى فى جميع الفروض، فلا تكرر فيه. والثانى وهو الربع يتكرّر مع النصف؛ لدخوله فى أقسامه. والثالث وهو الثمن يتكرّر مع السابقين؛ لدخوله فى أقسامهما. والرابع يتكرّر مع الثلاثه السابقه. والخامس مع الأربعة. والسادس مع الخمسه، وذلك خمسة عشر. ثم بعض ما تكرّر يمكن فرضه، بعضها ممتنع، ويبقى من الممتنع ثمان كما ذكر، والباقى ممكن ولا تكرر. ولهذا يظهر فساد ما ذكره المقداد فى التنقيح [ ١٤٨:٤-١٥١ ] فى تقسيم هذه السهام وجدوله يخالف ما ذكره فى كلامه، فتأمل. (منه رحمه الله).



وهي: واحده من صور اجتماع النصف مع غيره، وهو: اجتماعه مع الثلثين؛ لاستلزامه العول، وإلما فأصله واقع كزوج مع أختين فصاعداً لأب. لكن يدخل النقص عليهما، فلم يتحقق الاجتماع مطلقاً (١).

واثنتان من صور اجتماع الربع مع غيره، وهما: اجتماعه مع مثله؛ لأنه سهم الزوج مع الولد والزوجه لا معه فلا يجتمعان. واجتماعه مع الثمن؛ لأنه نصيبها مع الولد وعدمه (٢) أو نصيب الزوج معه.

واثنتان من صور الثمن مع غيره، وهما: هو مع مثله؛ لأنه نصيب الزوج وإن تعددت خاصه. وهو مع الثلث؛ لأنه نصيب الزوج مع الولد، والثلث نصيب الأم لا معه، أو الاثنتين من أولادها لا معهما.

وواحدة من صور الثلثين، وهي: هما مع مثلهما؛ لعدم اجتماع مستحقهما متعدداً في مرتبه واحده مع بطلان العول.

واثنتان من صور الثلث، وهما: اجتماعه مع مثله، وإن فرض في البنتين والأختين حيث إن لكل واحد ثلثاً، إلا أن السهم هنا هو جملة الثلثين، لا بعضهما. وهو مع السدس؛ لأنه نصيب الأم مع عدم الحاجب والسدس نصيبها معه أو مع الولد، فلا يجامعه.

ويبقى من الصور ثلاث عشره، فرضها واقع صحيح، قد أشار المصنّف منها إلى تسع بقوله:

«ويجتمع النصف مع مثله» كزوج وأخت لأب. «ومع الربع» كزوجه وأخت كذلك، وكزوج وبنت. «و» مع «الثلث» كزوجه وبنت. وقد تقدّم أنّه

[شماره صفحه واقعي : ١٧٨]

ص: ٤٢٦

١- على قول العامه والخاصه.

٢- كذا، ولا يخفى قصور العبارة عن تأديه المراد.

لا يجتمع مع الثلثين؛ لاستلزامه العول. «و» يجتمع «مع الثلث» كزوج وأم، وككلاله الأم المتعدّده مع أختٍ لأب. «و» مع «السدس» كزوج وواحد من كلاله الأم، وكبنت مع أم، وكأخت لأب مع واحد من كلاله الأم.

«ويجتمع الربع والثلث مع الثلثين» فالأول كزوج وابنتين وكزوجه وأختين لأب والثاني كزوجه وابنتين.

«ويجتمع الربع مع الثلث» كزوجه وأم. وزوجه مع متعدّد من كلاله الأم. ومع السدس كزوجه وواحد من كلاله الأم، وكزوج وأحد الأبوين مع ابن.

«ويجتمع الثمن مع السدس» كزوجه وابن وأحد الأبوين.

ويجتمع الثلثان مع الثلث، كماخوه لأم مع أختين فصاعداً لأب. ومع السدس كبنتين وأحد الأبوين، وكأختين لأب مع واحد من كلاله الأم.

ويجتمع السدس مع السدس كأبوين مع الولد.

فهذه جملة الصور التي يمكن اجتماعها بالفرض ثنائياً، وهي ثلاث عشرة.

«وأما» صور «الاجتماع لا بحسب الفرض» بل بالقرايه اتفاقاً «فلا حصر له» لاختلافه باختلاف الوارث كثره وقلة. ويمكن معه فرض ما امتنع لغير العول، فيجتمع الربع مع مثله في بنتين وابن، ومع الثمن في زوجه وبنت وثلاث بنين. والثلث مع السدس في زوج وأبوين، وعلى هذا. . .

وإذا خُلف الميِّت ذا فرض أخذ فرضه، فإن تعدّد في طبقه (١) أخذ كلُّ فرضه، فإن فضل من التركة شيء عن فروضهم رُدَّ عليهم على نسبة الفروض مع تساويهم في الوصله، عدا الزوج والزوجه والمحبوب عن الزيادة.

### [ لا ميراث للعصبه الا مع عدم القريب ]

«ولا ميراث» عندنا «للعصبه» على تقدير زياده الفريضة عن السهام

[شماره صفحه واقعى : ١٧٩]

ص: ٤٢٧

١- في (ع) و (ف) : طبقته.

«إلّامع عدم القريب» أى الأقرب منهم؛ لعموم آيه (أولوا الأزواج) \* وإجماع أهل البيت عليهم السلام وتواتر أخبارهم بذلك (١) «فترّد» فاضل الفريضة «على البنت والبنات، والأخت والأخوات للأب والأم» أو للأب مع فقدهم «وعلى الأم، وعلى كلاله الأم مع عدم وارث فى درجتهم» وإلّا اختصّ غيرهم من الإخوة للأبوين أو للأب بالردّ، دونهم.

«ولا يُردّ على الزوج والزوجه إلّامع عدم كلّ وارثٍ عدا الإمام» بل الفاضل عن نصيهما لغيرهما من الورّاث ولو ضامن الجريره.

ولو فُقد من عدا الإمام من الوارث ففى الردّ عليهما مطلقاً (٢) أو عدمه مطلقاً (٣) أو عليه مطلقاً دونها مطلقاً (٤) أو عليهما إلّاحال حضور الإمام عليه السلام فلا يرّد عليها خاصّة (٥) أقوال، مستندها: ظواهر أخبار (٦) المختلفه ظاهراً و (٧) الجمع بينها.

[شماره صفحه واقعى : ١٨٠]

ص: ٤٢٨

١- راجع الوسائل ١٧:٤٣١-٤٣٤، الباب ٨ من أبواب موجبات الإرث.

٢- المقنعه: ٦٩١.

٣- وهو الذى قد يظهر من كلام سلّار فى المراسم: ٢٢٤، وأنظر الإيضاح ٤:٢٣٧، والمسالك ١٣:٧٠.

٤- ذهب إليه السّيد فى الانتصار: ٥٨٤، المسأله ٣١٨، والشيخ فى المبسوط ٤:٧٤، وابن زهره فى الغنيه: ٣٣١-٣٣٢، وابن إدريس فى السرائر ٣:٢٨٤.

٥- ذهب إليه الصدوق فى الفقيه ٤:٢٦٢، ذيل الحديث ٥٦١٢، والشيخ فى التهذيب ٩:٢٩٥، ذيل الحديث ١٠٥٦، والاستبصار

١٥٠:٦-١٥١، ذيل الحديث ٥٦٨، وابن سعيد فى الجامع للشرائع: ٥٠٢، والعلّامه فى التحرير ٥:٣٩.

٦- كذا فى (ع) التى قوبلت بالأصل، وهو الأصحّ. وفى سائر النسخ: الأخبار.

٧- فى (ع) و (ف) : أو.

والمصنّف اختار هنا القولَ الأخيرَ كما يستفاد من استثنائه من المنفَى المقتضى لإثبات الردّ عليهما دون الإمام مع قوله: «والأقرب إرثه» أى الإمام «مع الزوجه إن كان حاضراً» .

أمّا الردّ على الزوج مطلقاً فهو المشهور، بل ادّعى جماعه عليه الإجماع (١) وبه أخبار كثيرة، كصحيحه أبى بصير عن الصادق عليه السلام: أنّه (٢) قرأ عليه فرائضَ علىّ عليه السلام فإذا فيها: «الزوج يحوز المال كلّه إذا لم يكن غيره» (٣).

وأمّا التفصيل فى الزوجه: فللجمع بين روايه أبى بصير عن الباقر عليه السلام «أنّه سأله عن امرأه ماتت وتركت زوجها ولا وارث لها غيره، قال عليه السلام: إذا لم يكن غيره فله المال، والمرأه لها الربع، وما بقى فللإمام» (٤) ومثلها روايه محمّد بن مروان عن الباقر عليه السلام (٥) وبين صحيحه أبى بصير عن الباقر عليه السلام أنّه قال له: «رجل مات وترك امرأته؟ قال عليه السلام: المال لها» (٦) بحمل هذه على حاله (٧) الغيبه ودينك على حاله (٨) الحضور، حذراً من التناقض. والمصنّف فى الشرح اختار القول الثالث (٩) المشتمل على عدم الردّ عليها

[شماره صفحه واقعى : ١٨١]

ص: ٤٢٩

- ١- كالسيّد فى الانتصار: ٥٨٤، وابن زهره فى الغنيه: ٣٣٢، وابن إدريس فى السرائر ٢٨٤: ٣.
- ٢- فى (ع) : وأنه.
- ٣- الوسائل ٥١٢: ١٧، الباب ٣ من أبواب ميراث الأزواج، الحديث ٢.
- ٤- المصدر نفسه: ٥١٦، الباب ٤ من أبواب ميراث الأزواج، الحديث ٨.
- ٥- المصدر المتقدّم، الحديث ٧.
- ٦- المصدر المتقدّم، الحديث ٩، ولكن صحيحه أبى بصير عن أبى عبد الله عليه السلام. □
- ٧- فى (ش) و (ر) : حال.
- ٨- فى (ش) و (ر) : حال.
- ٩- آيه المراد ٣ ٥٧٥ ٥٧٩.

مطلقاً محتجاً بما سبق (١) فإن ترك الاستفصال دليل العموم، وللأصل الدال على عدم الزيادة على المفروض.

وخبر الرد عليها مطلقاً (٢) وإن كان صحيحاً إلا أن في العمل به مطلقاً إطراحاً لتلك الأخبار، والقائل به نادر جداً (٣) وتخصيصه بحاله الغيبه بعيد جداً؛ لأن السؤال فيه للباقر عليه السلام في «رجل مات» بصيغه الماضي وأمرهم عليهم السلام حينئذٍ ظاهر، والدفع إليهم ممكن، فحمله على حاله الغيبه المتأخره عن زمن السؤال عن ميث بالفعل بأزيد من مئة وخمسين سنة أبعده - كما قال ابن إدريس (٤) - مما بين المشرق والمغرب. وربما حُمل على كون المرأة قريبة للزوج (٥) وهو بعيد عن الإطلاق، إلا أنه وجه في الجمع.

ومن هذه الأخبار ظهر وجه القول بالردّ عليهما مطلقاً كما هو ظاهر المفيد (٦) وروى جميل في الموثق عن الصادق عليه السلام: «لا يكون الردّ على زوج ولا زوجته» (٧) وهو دليل القول الثاني (٨) وأشهرها الثالث (٩).

[شماره صفحه واقعى : ١٨٢]

ص: ٤٣٠

١- أى روايتى أبى بصير ومحمّد بن مروان.

٢- هو صحيحه أبى بصير.

٣- لا ينقل ذلك إلا عن ظاهر المفيد، انظر المسالك ١٣:٧٣.

٤- السرائر ٣:٢٤٣.

٥- حملة على ذلك الشيخ فى التهذيب ٩:٢٩٥، ذيل الحديث ١٠٥٦، والاستبصار ٤:١٥١، ذيل الحديث ٥٦٨.

٦- المقنعه: ٦٩١.

٧- الوسائل ١٧:٥١٦، الباب ٤ من أبواب الميراث، الحديث ١٠.

٨- عدم الردّ عليهما مطلقاً.

٩- الردّ على الزوج، دون الزوجه مطلقاً.

«ولا- عول فى الفرائض» أى لا- زياده فى السهام عليها على وجه يحصل النقص على الجميع بالنسبه، وذلك بدخول الزوج والزوجه «بل» على تقدير الزيادة «يدخل النقص» عندنا «على الأب والبنت والبنات، والأخوات للأب والأم، أو للأب» خلافاً للجمهور، حيث جعلوه موزعاً على الجميع بإلحاق السهم الزائد للفريضة وقسمتها على الجميع (١) سُمى هذا القسم «عولاً» إمّا من الميل، ومنه قوله تعالى: ذَلِكَ أَذْنِي أَلَّا تَعُولُوا (٢) وسُميت الفريضة عائله على أهلها؛ لميلها بالجور عليهم بنقصان سهامهم، أو من عال الرجل: إذا كثر عياله؛ لكثرة السهام فيها، أو من عال: إذا غلب؛ لغلبه أهل السهام بالنقص، أو من عالته الناقه ذنبها: إذا رفعتها؛ لارتفاع الفرائض على أصلها بزياده السهام.

وعلى ما ذكرناه إجماع أهل البيت عليهم السلام وأخبارهم به متظافره:

قال الباقر عليه السلام: «كان أمير المؤمنين عليه السلام يقول: إنّ الذى أحصى رمل عالج (٣) ليعلم أنّ السهام لا تعول على سته لو يبصرون وجهها لم تجز سته» (٤).

□  
وكان ابن عباس رضى الله عنه يقول: «من شاء باهلته عند الحجر الأسود، إنّ الله لم يذكر فى كتابه نصفين وثلاثاً» (٥).

□  
وقال أيضاً: «سبحان الله العظيم! أترون أنّ الذى أحصى رمل عالج عدداً

[شماره صفحه واقعى : ١٨٣]

ص: ٤٣١

١- أنظر المغنى ١٩٠:٦، والمغنى مع الشرح الكبير ٧:٣٢، والمجموع ١٤٢:١٧-١٤٣.

٢- النساء:٣.

٣- العالج: ما تراكم من الرمل ودخل بعضه فى بعض.

٤- الوسائل ١٧:٤٢٣، الباب ٦ من أبواب موجبات الإرث، الحديث ٩.

٥- المصدر السابق: الحديث ١٢، مع تفاوت يسير.

جعل في مالٍ نصفاً ونصفاً وثلاثاً؟ فهذان النصفان قد ذهباً بالمال فأين موضع الثلث؟ فقال له زُفر: يا أبا العباس فمن أول من أعال الفرائض؟ فقال: عمر، لما التفت الفرائض عنده ودفع بعضها بعضاً قال: والله ما أدري أَيْكُمْ قَدَمَ اللهُ وأَيْكُمْ أُخْر! وما أجد شيئاً هو أوسع من أن أقسم عليكم هذا المال بالحصص». ثم قال ابن عباس: وأيم الله! لو قَدَمْتُم من قَدَمَ اللهُ وأُخْرْتُم من أُخْرَ اللهُ ما عالت الفريضة. فقال له زُفر: وأَيُّها قَدَمَ وأَيُّها أُخْر؟ فقال: كل فريضة لم يُهبطها اللهُ إلَّا إلى فريضة فهذا ما قَدَمَ اللهُ، وأما ما أُخْر فكل فريضة إذا زالت عن فرضها ولم يكن لها إلَّا ما بقي فتلك التي أُخْر. فأما التي قَدَمَ فالزوج له النصف، فإذا دخل عليه ما يزيله عنه رجع إلى الربع لا يزيله عنه شيء؛ ومثله الزوجه والأم.

وأما التي أُخْر ففريضة البنات والأخوات، لها النصف والثلاثان فإذا أزالتهنَّ الفرائض عن ذلك لم يكن لهنَّ إلَّا ما بقي، فإذا اجتمع ما قَدَمَ اللهُ وما أُخْر بُدئ بما قَدَمَ وأعطى حقه كاملاً، فإن بقي شيء كان لمن (١) أُخْر. . . . الحديث (٢).

وإنما ذكرناه مع طوله؛ لاشتماله على أمور مهمه، منها: بيان علّة حدوث النقص على من ذُكر.

واعلم أن الوارث مطلقاً:

□  
إمّا أن يرث بالفرض خاصه وهو من سمى اللهُ تعالى له في كتابه سهماً بخصوصه، وهو الأم والإخوه من قبلها، والزوج والزوجه حيث لا ردّ.

أو بالقرابه خاصه، وهو من دخل في الإرث بعموم الكتاب في آيه أولى الأرحام كالأخوال والأعمام.

أو يرث بالفرض تارة وبالقرابه أخرى، وهو الأب والبنات وإن تعددت

[شماره صفحه واقعي : ١٨٤]

ص: ٤٣٢

١- في سوى (ع): لما.

٢- الوسائل ١٧:٤٢٦، الباب ٧ من أبواب موجبات الإرث، الحديث ٦.

والأخت للأب كذلك، فالأب مع الولد يرث بالفرض، ومع غيره أو منفرداً بالقرايه. والبنات يرثن مع الولد بالقرايه، ومع الأبوين بالفرض. والأخوات يرثن مع الإخوه بالقرايه، ومع كلاله الأم بالفرض.

أو يرث بالفرض والقرايه معاً، وهو ذو الفرض على تقدير الردّ عليه.

ومن هذا التقسيم يظهر: أنّ ذكر المصنّف الأب مع من يدخل النقص عليهم من ذوى الفروض (١) ليس بجيّد؛ لأنّه مع الولد لا ينقص عن السدس ومع عدمه ليس من ذوى الفروض، ومسأله العول مختصّه بهم. وقد تنبّه (٢) لذلك المصنّف فى الدروس (٣) فترك ذكره، وقبّله العلّامه فى القواعد (٤) وذكره فى غيرها (٥) والمحقّق فى كتابيه (٦). والصواب تركه.

### [ «مسائل» خمس ]

### «الأولى [ حكم ارث الأبوين ] » :

«إذا انفرد كلّ واحد «من الأبوين» فلم يترك الميّت قريباً فى مرتبه سواه «فالمال» كلّ له، لكنّ للأُم ثلث» المال «بالتسميه» لأنّه فرضها حينئذٍ «والباقى بالردّ». أمّا الأب فإنّ له للجميع بالقرايه؛ إذ لا فرض له حينئذٍ

[شماره صفحه واقعى : ١٨٥]

ص : ٤٣٣

١- مرّ فى الصفحه ١٨٣ قوله: يدخل النقص على الأب والبنات والبنات...

٢- فى (ع) : تبّه.

٣- الدروس ٢:٣٣٤.

٤- القواعد ٣:٣٥٧.

٥- مثل الإرشاد ٢:١٣١، والتبصره: ١٧٥.

٦- الشرائع ٤:٢١، والمختصر النافع: ٢٦٦.



كما مرّ «ولو اجتمعاً فللأمّ الثلث مع عدم الحاجب» من الإخوة «والسدس مع الحاجب، والباقي» من التركة عن الثلث أو السدس «للأب» .

### «الثانية [حكم ارث الاولاد]» :

«للأب المنفرد المال، وكذا للزائد» عن الواحد من الأبناء «بينهم بالسوية. وللبنات المنفردة النصف تسميه والباقي ردّاً. وللبنات فصاعداً الثلثان تسميه والباقي ردّاً. ولو اجتمع الذكور والإناث فللذكر مثل حظّ الأنثيين» .

«ولو اجتمع مع الولد» ذكراً كان أم أنثى متّحداً أم متعدداً «الأبوان فلكلّ» واحد منهما «السدس، والباقي» من المال «للأب» إن كان الولد المفروض ابناً «أو البناتين، أو الذكور والإناث على ما قلناه» للذكر منهم مثل حظّ الأنثيين.

«ولهما» أي الأبوين «مع البنت الواحدة السدسان ولها النصف، والباقي» وهو السدس «يردّ» على الأبوين والبنت «أخماساً» على نسبه الفريضة، فيكون جميع التركة بينهم أخماساً، للبنت ثلثه أخماس، ولكلّ واحد منهما خمس. والفريضة حينئذٍ من ثلاثين؛ لأنّ أصلها ستّة مخرج النصف والسدس، ثمّ يرتقى بالضرب في مخرج الكسر إلى ذلك.

هذا، إذا لم يكن للأمّ حاجب عن الزيادة على السدس «ومع الحاجب يرّد» الفاضل «على البنت والأب» خاصّه «أرباعاً» والفريضة حينئذٍ من أربعة وعشرين، للأمّ سدسها أربعة، وللبنات اثنا عشر بالأصل وثلثه بالردّ، وللأب أربعة بالأصل وواحد بالردّ.

«ولو كان بنتان فصاعداً مع الأبوين فلا ردّ» لأنّ الفريضة حينئذٍ بقدر السهام. «و» لو كان البناتان فصاعداً «مع أحد الأبوين» خاصّه «يردّ»

[شماره صفحه واقعی : ۱۸۶]

ص : ۴۳۴

السدس» الفاضل عن سهامهم عليهم جميعاً «أخماساً» على نسبة السهام.

«ولو كان» مع الأبوين أو أحدهما والبنت أو البنيتين فصاعداً «زوج أو زوجه أخذ» كلّ واحد من الزوج والزوجه «نصيبه الأدنى» وهو الربع أو الثمن «وللأبوين السدسان» إن كانا «ولأحدهما السدس» والباقي للأولاد.

«وحيث يفضل» من الفريضة شىء، بأن كان الوارث بنتاً واحده وأبوين وزوجه، أو بنتين وأحد الأبوين وزوجه، أو بنتاً وأحدهما وزوجاً أو زوجه «يُردّ» على البنت أو البنيتين فصاعداً، وعلى الأبوين أو أحدهما مع عدم الحاجب، أو على الأب خاصّه معه «بالنسبه» دون الزوج والزوجه.

«ولو دخل نقص» بأن كان الوارث أبوين وبنيتين مع الزوج أو الزوجه، أو بنتاً وأبوين مع الزوج، أو بنتين وأحد الأبوين معه «كان» النقص «على البنيتين فصاعداً» أو البنت «دون الأبوين والزوج» لما تقدّم (١).

«ولو كان مع الأبوين» خاصّه «زوج أو زوجه فله نصيبه الأعلى» لفقد الولد «وللأم ثلث الأصل» مع عدم الحاجب وسدسه معه «والباقي للأب» ولا يصدق اسم النقص عليه هنا؛ لأنّه حينئذٍ لا تسميه له، وهذا هو الذى أوجب إدخال الأب فيمن ينقص عليه كما سلف (٢).

### «الثالثه [حكم ارث اولاد الاولاد]» :

«أولاد الأولاد يقومون مقام آبائهم عند عدمهم» سواء كان الأبوان موجودين أم أحدهما أم لا على أصحّ القولين، خلافاً للصدوق حيث شرط فى

[شماره صفحه واقعى : ١٨٧]

ص : ٤٣٥

١- تقدّم فى مسأله العول.

٢- سلف فى الصفحه ١٨٣.

توريثهم عدم الأبوين (١) و «يأخذ كلّ منهم نصيب من يتقرّب به» فلا ابن البنت ثلث، ولبنت الابن ثلثان؛ وكذا مع التعدّد. هذا هو المشهور بين الأصحاب روايه (٢) وفتوى (٣).

وقال المرتضى (٤) وجماعه (٥): يعتبر أولاد الأولاد بأنفسهم، فللذكر ضعف الأنثى وإن كان يتقرّب بأمّه وتتقرّب الأنثى بأبيها؛ لأنهم أولاد حقيقه، فيدخلون في عموم (يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حِظِّ الْأُنثِيَيْنِ) (٦) إذ لا شبهه في كون أولاد الأولاد- وإن كنّ إناثاً- أولاداً، ولهذا حرّمت حلّلتهم بآيه (وَ حَلَائِلُ أَبْتَائِكُمُ) (٧) وحرّمت بنات الابن والبنت بقوله تعالى: (وَ بَنَاتِكُمُ) (٨) وأحلّ رؤيه زينتهنّ لأبناء أولادهنّ مطلقاً بقوله تعالى: (أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءَ بُعُولَتِهِنَّ) (٩) كذلك، إلى غير ذلك من الأدلّه (١٠).

[شماره صفحه واقعي : ١٨٨]

ص: ٤٣٦

- ١- أنظر المقنع: ٤٩٤، والفقيه ٤: ٢٦٩، والهدايه: ٣٣٠-٣٣١.
- ٢- أنظر الوسائل ١٧: ٤٤٩، الباب ٧ من أبواب ميراث الأبوين والأولاد، الأحاديث ١ و ٢ و ٥، و ٤٦٧، الباب ١٨ من الأبواب، الحديث ٣.
- ٣- راجع المقنع: ٦٨٨، والنهيه: ٦٣٠-٦٣١، والكافي في الفقه: ٣٦٨، والوسيله: ٣٨٧، والقواعد ٣: ٣٦٠، وغيرها.
- ٤- رسائل الشريف المرتضى ٣: ٢٥٧-٢٦٥.
- ٥- مثل ابن أبي عقيل كما حكاه عنه ابن إدريس في السرائر: ٢٣٢-٢٤٠ واختاره هو أيضاً، ومعين الدين المصري نقل عنه ذلك في كشف الرموز ٢: ٤٤٨، والمختلف ٩: ١٦.
- ٦- النساء: ١١.
- ٧- النساء: ٢٣.
- ٨- النساء: ٢٣.
- ٩- النور: ٣١.
- ١٠- انظر رسائل الشريف المرتضى ٣: ٢٦٤-٢٦٦.

وهذا كلّ حقّ لولا دلاله الأخبار الصحيحه على خلافه هنا.

كصحيحه عبد الرحمن بن الحجاج عن الصادق عليه السلام قال: «بنات البنات يقمن مقام البنت إذا لم يكن للميت ولد ولا وارث غيرهنّ» (١).

وصحيحه سعد بن أبي خلف عن الكاظم عليه السلام قال: «بنات البنات يقمن مقام البنات إذا لم يكن للميت بنات ولا وارث غيرهنّ، وبنات الابن يقمن مقام الابن إذا لم يكن للميت ولد ولا وارث غيرهنّ» (٢) وغيرهما (٣) وهذا هو المخصّص لآيه الإرث.

فإن قيل: لا دلاله للروايات على المشهور؛ لأنّ قيامهنّ مقامهم ثابت على كلّ حال في أصل الإرث، ولا يلزم منه القيام في كفيّته وإن احتمله، وإذا قام الاحتمال لم يصلح لمعارضه الآيه الدالّه بالقطع على أنّ للذكر مثل حظّ الأنثيين.

قلنا: الظاهر من قيام الأولاد مقام الآباء والأمّهات تنزيلهم منزلتهم لو كانوا موجودين مطلقاً (٤) وذلك يدلّ على المطلوب؛ مضافاً إلى عمل الأكثر.

ولو تعدّد أولاد الأولاد في كلّ مرتبه أو في بعضها فسهم كلّ فريق «يقتسمونه بينهم» كما اقتسم آباؤهم «للذكر مثل حظّ الأنثيين وإن كانوا» أي الأولاد المتعدّدون «أولاد بنت» على أصحّ القولين (٥) لعموم قوله تعالى:

[شماره صفحه واقعى : ١٨٩]

ص: ٤٣٧

١- الوسائل ١٧:٤٥٠، الباب ٧ من أبواب ميراث الأبوين والأولاد، الحديث ٤.

٢- المصدر السابق: الحديث ٣. ويراجع سائر أحاديث الباب.

٣- المصدر السابق: الحديث ٣. ويراجع سائر أحاديث الباب.

٤- في أصل الإرث وكفيّته.

٥- اختاره المحقّق في الشرائع ٤:٢٥ وادّعى في التنقيح الرائع ٤:١٦٤ الإجماع عليه، ونسبه في المسالك ١٣:١٢٨ إلى المشهور.

(لِلذَكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَى) \* ولا معارض لها هنا.

وقيل: يقتسم أولاد البنت بالسويّه كاقْتسام من ينتسب إلى الأمّ كإخاله وإخوه للأمّ (١) ويعارض بحكمهم باقتسام أولاد الأخت للأب متفاوتين.

#### «الرابعة [الجبوه]»: »

«يُحِبُّ» أى يُعْطَى «الولد الأ-كبر» أى أكبر الذكور إن تعدّدوا وإلّا فالذكر «من تركه أبيه» زيادَةً على غيره من الوراث «بشبابه وخاتمه وسيفه ومُصحفه» .

وهذا الجبء من متفرّدات علمائنا، ومستنده روايات كثيرة عن أئمّه الهدى (٢).

والأظهر: أنّه على سبيل الاستحقاق. وقيل: على سبيل (٣) الاستحباب (٤) وفي الروايات ما يدلّ على الأوّل؛ لأنّه جعلها فيها له ب «اللام» المفيدة للملك أو الاختصاص أو الاستحقاق.

والأشهر: اختصاصه بها مجاناً؛ لإطلاق النصوص به.

وقيل: بالقيمه (٥) اقتصاراً فيما خالف الأصل ونصّ الكتاب (٦) على موضع الوفاق.

[شماره صفحه واقعى : ١٩٠]

ص: ٤٣٨

١- اختاره الشيخ فى المبسوط ٤:٧٦، والقاضى فى المهذب ٢:١٣٣.

٢- أنظر الوسائل ١٧:٤٣٩، الباب ٣ من أبواب ميراث الأبوين والأولاد.

٣- كلمه «سبيل» لم ترد فى (ع) و (ف) .

٤- قاله السيد فى الغنيه: ٣٢٤، والكيدرى فى الإصباح: ٣٦٦، وابن الجنيد كما نقل عنه العلّامه فى المختلف واختاره هو أيضاً، أنظر المختلف ٩:١٧ و ٢٠-٢١.

٥- قاله السيد فى الانتصار: ٥٨٢، المسأله ٣١٦، ونسبه فى المختلف إلى ابن الجنيد ونفى عنه البأس، أنظر المختلف ٩:٢١-٢٢.

٦- النساء: ١١.

والمراد بثيابه: ما كان يلبسها أو أعدها لللبس وإن لم يكن لبسها؛ لدلاله العرف على كونها ثيابه ولباسه. وثياب جلده (١) على ما ورد في الأخبار (٢) ولو فُصِّلت ولم تكمل خياطتها ففي دخولها وجهان: من إضافتها إليه بذلك، ومن عدم صدق كونها ثياباً بالإضافات المذكوره عرفاً.

والأقوى: أنّ العمامه منها وإن تعددت أو لم تُلبس إذا اتخذها له؛ وكذا السراويل. وفي دخول شدّ الوسط نظر.

أمّا الحذاء ونحوه ممّا يتخذ للرجل فلا، وكذا لو كان المتخذ لشدّ الوسط غير ثوب. وفي بعض الأخبار إضافه السلاح والدرع والكُتُب والرحل والراحله (٣). ولكنّ الأصحاب أعرضوا عنه وخصّوها بالأربعه (٤) مع أنّها لم تذكر في خبر مجتمعه، وإنّما اجتمعت في أخبار والروايه الجامعه لهذه الأشياء (٥) صحيحه. وظاهر الصدوق اختيارها؛ لأنّه ذكرها في الفقيه (٦) مع التزامه أن لا يروى فيه إلّما يعمل به. ولم يذكر الأصحاب الدرع، مع أنّه ذكر في عدّه أخبار (٧).

والاقتصار على ما ذكروه أولى إن لم يناف الأولويّه أمرٌ آخر.

[شماره صفحه واقعي : ١٩١]

ص: ٤٣٩

- ١- التي كانت ملاصقه لجسده حين الموت.
- ٢- أنظر الوسائل ١٧:٤٤٠، الباب ٣ من أبواب ميراث الأبوين والأولاد، الحديث ٥ و ٧.
- ٣- المصدر السابق، سائر أحاديث الباب.
- ٤- ثيابه وخاتمه وسيفه ومُصحفه.
- ٥- الوسائل ١٧:٤٣٩، الباب ٣ من أبواب ميراث الأبوين والأولاد، الحديث الأول.
- ٦- الفقيه ٤:٣٤٦، الحديث ٥٧٤٦.
- ٧- الوسائل ١٧:٤٣٩، الباب ٣ من أبواب ميراث الأبوين والأولاد، الحديث ٢ و ٣. والمستدرک ١٧:١٦٥، الباب ٣ من أبواب ميراث الأبوين والأولاد، الحديث ٣.

أما غير الدرع من آلات الحرب كالبيضه فلا يدخل قطعاً؛ لعدم دخوله في مفهوم شيء مما ذكر.

وفي دخول القلنسوه والثوب من اللبد نظر: من عدم دخولهما في مفهوم الثياب، وتناول الكسوه المذكوره في بعض الأخبار (١) لهما. ويمكن الفرق ودخول الثاني دون الأول [ بمنع ] (٢) كون القلنسوه من الكسوه، ومن ثم لم يُجز في كفاره اليمين المُجزى فيها ما يُعدّ كسوه.

ولو تعددت هذه الأجناس فما كان منها بلفظ الجمع كالثياب تدخل أجمع وما كان بلفظ الواحد كالسيف والمصحف يتناول واحداً. ويختص ما كان يغلب نسبه إليه، فإن تساوت تخير الوارث واحداً منها على الأقوى. ويحتمل القرعه.

والعمامة من جملة الثياب، فتدخل المتعدده.

وفي دخول حليه السيف وجفنه وسيوره، وبيت المصحف وجهان: من تبعيتها لهما عرفاً، وانتفائها عنهما حقيقه. والأقوى دخولها.

ولا يشترط بلوغ الولد؛ للإطلاق، وعدم ظهور الملازمه بين الجبوه والقضاء.

وفي اشتراط انفصاله حال موت أبيه نظر: من عدم صدق الولد الذكر حينئذٍ، ومن تحققه في نفس الأمر وإن لم يكن ظاهراً، ومن ثم عُزل له نصيبه من الميراث.

ويمكن الفرق بين كونه جينياً تاماً متحقق الذكوريه في الواقع حين الموت، وبين كونه علقه أو مضغه أو غيرهما.

والأقوى: الأول (٣) وعدم اشتراط انتفاء قصور نصيب كل وارث عن قدرها

[شماره صفحه واقعى : ١٩٢]

ص: ٤٤٠

١- الوسائل ١٧:٤٣٩، الباب ٣ من أبواب ميراث الأبوين والأولاد، الحديث الأول.

٢- في المخطوطات: لمنع.

٣- أى اشتراط انفصاله حال موت أبيه.

وزيادتها عن الثلث؛ للعموم.

وفى اشتراط خلوّ الميّت عن دين أو عن دين مستغرق للتركة وجهان: من انتفاء الإرث على تقدير الاستغراق، وتوزيع الدين على جميع التركة؛ لعدم الترجيح فيخصّيهَا منه شيء وتبطل بنسبته. ومن إطلاق النصّ والقول بانتقال التركة إلى الوارث وإن لزم المحبّو ما قابلها من الدين إن أراد فكّها، ويلزم على المنع من مقابل الدين إن لم يفكّه المنع من مقابل الوصيّه النافذه إذا لم تكن بعين مخصوصه خارجه عنها، ومن مقابل الكفن الواجب وما فى معناه، لعين ما ذكر. ويُبعد ذلك بإطلاق النصّ والفتوى بشبوتها، مع عدم انفكاك الميّت عن ذلك غالباً، وعن الكفن حتماً.

والموافق للأصول الشرعيّه البطلان فى مقابله ذلك كلّه إن لم يفكّه المحبّو بما يخصّه؛ لأنّ الحبوه نوع من الإرث واختصاص فيه، والدين والوصيّه والكفن ونحوها تخرج من جميع التركة، ونسبه الورثه إليه على السواء.

نعم، لو كانت الوصيّه بعين من أعيان التركة خارجه عن الحبوه فلا منع كما لو كانت تلك العين معدومه.

ولو كانت الوصيّه ببعض الحبوه اعتبرت من الثلث كغيرها من ضروب الإرث، إلّا أنّها تتوقّف على إجازة المحبّو خاصّه.

ويفهم من الدروس: أنّ الدين غير المستغرق غير مانع؛ لتخصيصه المنع بالمستغرق، واستقرب ثبوتها حينئذٍ لو قضى الورثه الدين من غير التركة (1) لثبوت الإرث حينئذٍ، ويلزم مثله فى غير المستغرق بطريق أولى.

[شماره صفحه واقعى : ١٩٣]

ص: ٤٤١



وكذا الحكم لو تبرّع متبرّع بقضاء الدين أو أبرأه المدين، مع احتمال انتفائها حينئذٍ مطلقاً (١) لبطلانها حين الوفاء بسبب الدين. وفيه: أنه بطلان مراعى، لا مطلقاً.

«وعليه» أى على المحبّو «قضاء ما فاتته» أى فات الميّت «من صلاه وصيام» وقد تقدّم تفصيله وشروطه فى باب (٢).

«والمشهور أنه «يشترط» فى المحبّو «أن لا يكون سفيهاً ولا فاسد الرأى» أى الاعتقاد بأن يكون مخالفاً للحقّ، ذكر ذلك ابن إدريس (٣) وابن حمزه (٤) وتبعهما الجماعة (٥) ولم نقف له على مستند. وفى الدروس نسب الشرط إلى قائله (٦) مشعراً بتمريضه. وإطلاق النصوص يدفعه.

ويمكن إثبات الشرط الثانى خاصّه إلزاماً للمخالف بمعتقده، كما يلزم بغيره من الأحكام التى تثبت عنده لا عندنا، كأخذ سهم العصبه منه وحلّ مطلقته ثلاثاً لنا، وغيرهما. وهو حسن.

وفى المختلف اختار استحباب الجبوه كمذهب ابن الجنيد وجماعه، ومال إلى قول السيّد باحتسابها بالقيمه (٧) واختاره فى غيره الاستحقاق مجاناً (٨).

[شماره صفحه واقعى : ١٩٤]

ص: ٤٤٢

- ١- أبرأه المدين أم لا، تبرّع متبرّع أم لا.
- ٢- تقدّم فى الجزء الأول، كتاب الصلاه: ٢٩٠-٢٩٢، وكتاب الصوم: ٤١٠.
- ٣- السرائر ٣: ٢٥٨.
- ٤- الوسيله: ٣٨٧.
- ٥- مثل المحقّق فى الشرائع ٤: ٢٥، ويحيى بن سعيد فى الجامع للشرائع: ٥٠٩، والعلّامه فى القواعد ٣: ٣٦٢، والتحرير ٥: ١٧.
- ٦- الدروس ٢: ٣٦٢.
- ٧- المختلف ٩: ٢١.
- ٨- التحرير ٥: ١٧.

«و» كذا يشترط «أن يخلف الميِّت مالا غيرها» وإن قلَّ؛ لثُلَا يلزم الإجحاف بالورثه. والنصوص خاليه عن هذا القيد، إلّا أن يُدعى أن «الحباء» يدلّ بظاهره عليه.

«ولو كان الأكبر أنثى أُعطى» الحبوه «أكبر الذكور» إن تعدّوا، وإلّا فالذكر وإن كان أصغر منها. وهو مصرّح في صحيحه ربيعى عن الصادق عليه السلام (١).

### «الخامسه [حكم ارث الاجداد مع الابوين]» :

«لا يرث الأجداد مع الأبوين» ولا مع أحدهما، ولا مع من هو في مرتبتهما، وهو موضع وفاق إلّا من ابن الجنيد في بعض الموارد (٢) «و» لكن «يستحبّ لهما الطعمه» لأبويهما «حيث يفضل لأحدهما سدسٌ فصاعداً فوق السدس» المعين لهما على تقدير مجامعتهما للولد، فيستحبّ لهما إطعام هذا السدس الزائد.

ولو زاد نصيبهما عنه فالمستحبّ إطعام السدس خاصّه.

«وربما قيل» والقائل ابن الجنيد: يستحبّ أن «يطعم حيث يزيد نصيبه عن السدس» وإن لم تبلغ الزيادة سدساً (٣) والأشهر الأوّل.

«وتظهر الفائده» بين القولين «في اجتماعهما مع البنت أو أحدهما مع البنتين، فإنّ الفاضل» من نصيب أحد الأبوين «ينقص عن سدس» الأصل «فيستحبّ» له «الطعمه على القول الثانى» دون الأوّل؛ لفقد الشرط وهو زياده نصيبه عن السدس بسدس.

[شماره صفحه واقعى : ١٩٥]

ص: ٤٤٣

١- الوسائل ١٧:٤٣٩، الباب ٣ من أبواب ميراث الأبوين والأولاد، الحديث الأوّل.

٢- و (٣) أنظر المختلف ١٠٥:٩-١٠٦.

والمشهور أنّ قدر الطعمه-حيث يستحبّ-سدس الأصل.

وقيل: سدس ما حصل للولد الذي تقرب به (١).

وقيل: يستحبّ مع زياده النصيب عن السدس إتمام أقلّ الأمرين: من سدس الأصل والزياده (٢) بناءً على عدم اشتراط بلوغ الزيادة سدساً. والأخبار (٣) ناطقه باستحباب طعمه السدس وهي تنافي ذلك.

والاستحباب مختصّ بمن يزيد نصيبه كذلك لأبويه دون أبوي الآخر، فلو كانت الأمّ محجوبه بالإخوه فالمستحبّ إتمام الأب خاصه. ولو كان معهما زوج من غير حاجب فالمستحبّ لها خاصه.

ولو لم يكن سواهما ولا حاجب استحبّ لهما.

وإنّما يستحبّ طعمه الأجداد من الأبوين، فلا يستحبّ للأولاد طعمه الأجداد؛ للأصل. ولو كان أحد الجدّين مفقوداً فالطعمه للآخر، فإنّ وجدا فهي بينهما بالسويّه.

[شماره صفحه واقعى : ١٩٦]

ص: ٤٤٤

---

١- قاله الإسكافي، أنظر المختلف ١٠٥:٩.

٢- قاله العلامة في القواعد ٣:٣٦١.

٣- أنظر الوسائل ١٧:٤٦٩، الباب ٢٠ من أبواب ميراث الأبوين والأولاد.

«الأولى» :

«للجدّ» إذا انفرد «وحدّه المألّ» كلّ «لأب» كان «أو لأمّ، وكذا الأخ للأب والأمّ، أو للأب» على تقدير انفراده. «ولو اجتماعاً» أى الأخ والجدّ وكانا معاً «للأب فالمال بينهما نصفان وللجدّه المنفرده لأب» كانت «أو لأمّ المألّ» .

«ولو كان جدّاً أو جدّه أو كليهما لأب مع جدّ» واحد «أو جدّه أو كليهما لأمّ، فللمتقرّب» من الأجداد «بالأب الثلثان» اتّحد أم تعدّد «للذكر مثل حظّ الأنثيين» على تقدير التعدّد «وللمتقرّب بالأمّ» من الأجداد «الثلث» اتّحد أم تعدّد «بالسويّه» على تقدير التعدّد.

هذا هو المشهور بين الأصحاب، وفي المسأله أقوال نادره:

منها: قول الصدوق: للجدّ من الأمّ مع الجدّ للأب أو الأخ للأب السدس، والباقي للجدّ للأب أو الأخ (١).

ومنها: أنّه لو ترك جدّته (أمّ أمّه) وأختّه للأبوين، فللجدّه السدس (٢).

[شماره صفحه واقعى : ١٩٧]

ص: ٤٤٥

- ١- حكاه العلامه فى المختلف ٩:٢٣ عن المقنع، ولكنّ الذى جاء فيه هو مقاله المشهور، قال: فإن ترك جدّاً من قبل الأب وجدّاً من قبل الأمّ فللجدّ من قبل الأب الثلثان وللجدّ من قبل الأمّ الثلث. أنظر المقنع: ٥٠٠-٥٠١.
- ٢- حكاه عن الفضل فى الكافى ٧:١١٨.

ومنها: أنه لو ترك جدته (أم أمه) وجدته (أم أبيه) فلاّم الأم السدس، ولأم الأب النصف، والباقي يردّ عليهما بالنسبه (١).

والأظهر الأوّل.

«الثانيه» :

«للأخت للأبوين أو للأب منفردة النصف تسميه والباقي ردّاً، وللأختين فصاعداً الثلثان» تسميه «والباقي ردّاً» وقد تقدّم (٢) «وللإخوه والأخوات من الأبوين أو من الأب» مع عدم المتقرب بالأبوين «المال» أجمع «للدكر الضعف» ضعف الأنثى.

«الثالثه» :

«للوّاحد من الإخوه أو الأخوات للأم» على تقدير انفراده «السدس» تسميه «وللأكثر» من واحد «الثلث بالسويّه» ذكوراً كانوا أم إناثاً أم متفرّقين «والباقي» عن السدس في الواحد، وعن الثلث في الأزيد يردّ عليهم «ردّاً» .

«الرابعه» :

«لو اجتمع الإخوه من الكلالات» الثلاث «سقط كلاله الأب وحده» بكلاله الأبوين «ولكلاله الأم السدس إن كان واحداً، والثلث إن كان (٣) أكثر

[شماره صفحه واقعى : ١٩٨]

ص: ٤٤٤

١- حكاة فى الكافى ٧:١١٧، عن الفضل بن شاذان، وفى المختلف ٩:٢٣ عن العماني.

٢- فى الفصل الثانى فى بيان السهام: ١٧٤.

٣- فى (س)، وفى (ر) و (ش) من الشرح: كانوا.

بالسويّه» كما مرّ «ولكلّاه الأبوين الباقي» أتحدت أم تعددت «بالتفاوت» للذكر مثل حظّ الأنثيين على تقدير التعدّد مختلفاً.

«الخامسه» :

«لو اجتمع أختٌ للأبوين مع واحدٍ من كلاله الأُمّ أو جماعه أو أختان للأبوين مع واحدٍ من» كلاله «الأُمّ فالمردود» وهو الفاضل عن الفروض «على قرابه الأبوين» وهو الأخت أو الأختان على الأشهر. وتفرد الحسن ابن أبي عقيل (١) والفضل بن شاذان (٢) بأنّ الباقي يرّد على الجميع بالنسبه أرباعاً أو أخماساً.

«السادسه» :

«الصوره بحالهما» بأن اجتمع كلاله الأُمّ مع الأخت، أو الأختين «لكن كان الأخت، أو الأخوات للأب وحده، ففي الردّ على قرابه الأب هنا» خاصّه، أو عليهما «قولان» مشهوران:

أحدهما: قول الشيخين (٣) وأتباعهما (٤): يختصّ به كلاله الأب؛ لروايه محمّد بن مسلم عن الباقر عليه السلام: «في ابن أخت لأب، وابن أخت لأُمّ، قال: لابن الأخت للأُمّ السدس، ولابن الأخت للأب الباقي» (٥) وهو يستلزم كون الأُمّ

[شماره صفحه واقعي : ١٩٩]

ص: ٤٤٧

- ١- حكاه عنه العلامه في المختلف ٩:٤٦.
- ٢- حكاه عنه الشهيد في الدروس ٢:٣٦٨، وأنظر الكافي ٧:١٠٦.
- ٣- المقنعه: ٦٩٠، والنهائه: ٦٣٨، والاستبصار ٤:١٦٨ ذيل الحديث ٦٣٧.
- ٤- مثل أبي الصلاح في الكافي: ٣٧١-٣٧٢، والقاضي في المهذب: ١٣٥-١٣٦، وابن حمزه في الوسيله: ٣٨٨.
- ٥- الوسائل ١٧:٤٩٤، الباب ٧ من أبواب ميراث الإخوه والأجداد، الحديث الأوّل.

كذلك؛ لأنَّ الولد إنما يرث بواسطة، ولأنَّ النقص يدخل على قرابه الأب دون الأخرى، ومن كان عليه الغرم فله الغنم «وثبوت»  
أى ثبوت الرد على قرابه الأب خاصه «قوى» للروايه والاعتبار.

والثانى: قول الشيخ أيضاً (١) وابن إدريس (٢) والمحقق (٣) وأحد قولى العلامه (٤): يرد عليهما؛ لتساويهما فى المرتبه وفقد  
المخصص، استضعافاً للروايه (٥) فإنَّ فى طريقها على بن فضال وهو فطحى، ومنع اقتضاء دخول النقص الاختصاص؛ لتخلفه فى  
البنث مع الأبوين.

وأجاب المصنّف عنهما بأنَّ ابن فضال ثقّه وإن كان فاسد العقيدّه، وتخلّف الحكم فى البنث لمانع (٦) وهو وجود معارض يدخل  
النقص عليه، أعنى الأبوين.

«السابعه» :

«تقوم كلاله الأب مقام كلاله الأبوين عند عدمهم فى كلّ موضع» انفردت أو جامعت كلاله الأمّ أو الأجداد أو هما، فلها مع  
كلاله الأمّ ما زاد عن السدس أو الثلث، ومع الأجداد ما فضل فى كلاله الأبوين من المساواه والتفضيل والاستحقاق بالقرابه، إلّا أن  
تكون إناناً فتستحقّ النصف، أو الثلثين تسميه.

[شماره صفحه واقعى : ٢٠٠]

ص : ٤٤٨

١- المبسوط ٤:٧٣.

٢- السرائر ٣:٢٦٠.

٣- الشرائع ٤:٢٨، والمختصر النافع: ٢٦٩.

٤- التبصره: ١٦٩، والتحرير ٥:٢٠-٢١.

٥- روايه محمّد بن مسلم.

٦- أنظر غايه المراد ٣:٥٦١.

والباقى ردّاً إلى آخر ما ذكر فى كلاله الأبوين.

«الثامنه» :

«لو اجتمع الإخوه والأجداد، فلقرابه الأُمّ من الإخوه والأجداد الثلث بينهم بالسويّه» ذكوراً كانوا أم إناثاً، أم ذكوراً وإناثاً، متعدّدين فى الطرفين أم متّحدين «ولقرابه الأب من الإخوه والأجداد الثلثان، بينهم للذكر ضعف الأنثى كذلك» فلو كان المجتمعون فيهما جدّاً وجدّه للأُمّ وأخاً وأختاً لها، وجدّاً وجدّه للأب وأخاً وأختاً له فلأقرباء الأُمّ الثلث - واحد من ثلاثه أصل الفريضة - وسهامهم أربعة، ولأقرباء الأب اثنان منها، وسهامهم ستّه، فيطرح المتداخل والعددان يتوافقان بالنصف، فيضرب الوفق وهو اثنان فى ستّه ثم المرتفع فى أصل الفريضة يبلغ ستّه وثلاثين، ثلثها لأقرباء الأُمّ الأربعة لكلّ ثلاثه، وثلثاها لأقرباء الأب الأربعة بالتفاوت، فلكلّ أنثى أربعة ولكلّ ذكر ثمانية.

وكذا الحكم لو كان من طرف الأُمّ أخ وجدّ، ومثلهما من طرف الأب وإن اختلفت الفريضة.

ولو كان المجتمع من طرف الجدوده للأُمّ جدّاً واحداً أو جدّه، مع الأجداد والإخوه المتعدّدين من طرف الأب، فللجدّ أو الجدّه للأُمّ الثلث، والباقى للإخوه والأجداد للأب بالسويّه مع تساويهم ذكوريّه وأنوثيه وبالاختلاف مع الاختلاف.

ولو فرض جدّه للأُمّ وجدّ لأب وأخ لأب، فلكلّ واحد منهم الثلث.

ولو كان بدل الجدّ للأب جدّه فلها ثلث الثلثين - اثنان من تسعه - وكذا لو كان بدل الأخ أختاً، فلها ثلثهما.

ولو خلف أخاً أو أختاً للأُمّ مع الأجداد مطلقاً (١) للأب، فلأخ أو الأخت

[شماره صفحه واقعى : ٢٠١]

ص: ٤٤٩

١- ذكوراً كانوا أم إناثاً أم بالتفريق.



السدس، والباقي للأجداد. ولو تعدد الإخوة للأم فلهم الثلث. وهذا بخلاف الجدّ والجدّه للأم فإن له الثلث وإن اتحد.

ولو خلف الجدّين للأم أو أحدهما مع الإخوة للأم وجدّاً أو جدّه للأب، فللمتقرب بالأم من الجدوده والإخوة الثلث وللجدّه للأب الثلثان، وعلى هذا قس ما يرد عليك.

«التاسعه» :

«الجدّ وإن علا يقاسم الإخوة» ولا يمنع بُعد الجدّ الأعلى بالنسبه إلى الجدّ الأسفل المساوى للإخوة؛ لإطلاق النصوص بتساوى الإخوة والأجداد (١) الصادق بذلك «و» كذلك «ابن الأخ وإن نزل يقاسم الأجداد» الدنيا وإن كانوا مساوين للإخوة المتقدمين رتبة على أولادهم؛ لما ذكر (٢).

«وإنما يمنع الجدّ» بالرفع «الأدنى» والجدّه وإن كانا للأم «الجدّ» بالنصب «الأعلى» وإن كان للأب، دون أولاد الإخوة مطلقاً (٣) وكذا يمنع كلّ طبقه من الأجداد من فوقها ولا يمنعهم الإخوة.

«ويمنع الأخ» وإن كان للأم ومثله الأخت «ابن الأخ» وإن كان للأبوين؛ لأنّهما جهة واحده يمنع الأقرب منها الأبعد.

«و» كذا «يمنع ابن الأخ» مطلقاً «ابن ابنه» مطلقاً «وعلى هذا»

[شماره صفحه واقعى : ٢٠٢]

ص : ٤٥٠

١- الوسائل ١٧:٤٨٨، الباب ٦ من أبواب ميراث الإخوة والأجداد.

٢- من إطلاق النصوص.

٣- سواء كانوا الأبوين أم لأحدهما.

القياس يمنع كل أقرب بمرتبه وإن كان للآم الأبعد وإن كان للأبوين. خلافاً للفضل ابن شاذان من قدمائنا، حيث جعل للأخ من الأم السدس والباقي لابن الأخ للأبوين كأبيه، وكذا الحكم في الأولاد المترتبين، محتجاً باجتماع السبين (١).

ويضعف بتفاوت الدرجتين المسقط لاعتبار السبب.

«العاشره» :

«الزوج والزوجه مع الإخوه» وأولادهم «والأجداد» مطلقاً (٢) «يأخذان نصيبهما الأعلى» وهو النصف والرابع «ولأجداد الأم أو الإخوه للآم أو القبيلتين ثلث الأصل، والباقي لقرابه الأبوين» الأجداد والإخوه «أو» لإخوه (٣) «الأب (٤) مع عدمهم» فلو فرض أن قرابه الأم: جدّ وجدّه وأخ وأخت، وقرابه الأب كذلك مع الزوج، فللزوج النصف-ثلاثه من سته أصل الفريضة؛ لأنها المجتمع من ضرب أحد مخرجي النصف والثلث في الآخر - وقرابه الأم الثلث-اثنان-وعدددهم أربعة، وقرابه الأب واحد وعدددهم ستة، ينكسر على الفريقيين ويدخل النصيب في السهام وتتوافق فيضرب وفق أحدهما في الآخر، ثم المجتمع في أصل الفريضة تبلغ اثنين وسبعين.

«الحاديه عشره» :

«لو ترك» ثمانية أجداد: «الأجداد الأربعة لأبيه» أي جدّ أبيه وجدّته لأبيه، وجدّه وجدّته لأمّه «ومثلهم لأمّه» وهذه الثمانية أجداد الميت في

[شماره صفحه واقعى : ٢٠٣]

ص: ٤٥١

١- حكاه عنه الكليني في الكافي ١٠٧:٧.

٢- وإن علوا، لأب كانوا أم لأم، ذكوراً وإناثاً.

٣- في (ع) : الإخوه.

٤- في (س) : للأب، وكذا في (ع) من الشرح.

المرتبه الثانيه، فإنَّ كلَّ مرتبه تزيد عن السابقه بمثلها، فكما أنَّ له في الأولى أربعه، ففي الثانيه ثمانيه، وفي الثالثه ستّه عشر، وهكذا. . . «فالمسأله» يعنى أصل مسأله (١)الأجداد الثمانيه «من ثلاثه أسهم» هي مخرج ما فيها من الفروض وهو الثلث (٢)وذلك هو ضابط أصل كل مسأله في هذا الباب.

«سهم» من الثلاثه «لأقرباء الأم» وهو ثلثها «لا ينقسم على» عددهم وهو «أربعه، وسهمان لأقرباء الأب لا ينقسم على» سهامهم وهي «تسعه» لأنَّ ثلثي الثلثين لجدّ أبيه وجدّته لأبيه بينهما أثلاثاً، وثلثه لجدّ أبيه وجدّته لأمّه أثلاثاً أيضاً، فترتقى سهام الأربعه إلى تسعه، فقد انكسرت على الفريقين، وبين عدد كل فريق ونصيبه مباينه، وكذا بين العددين، فيطرح النصيب ويضرب أحد العددين في الآخر «ومضروبهما» أي مضروب الأربعه في التسعه «ستّ وثلاثون» ثمّ يضرب المرتفع في أصل الفريضه وهو الثلاثه «ومضروبها في الأصل منه وثمانيه. ثلثها» ستّ وثلاثون «ينقسم (٣)على» أجداد أمّه ال «أربعه» بالسويّه، لكلّ واحد تسعه «وثلاثها» اثنان وسبعون «ينقسم (٤)على تسعه» لكلّ سهم ثمانيه، فلجدّ الأب وجدّته لأبيه ثلثا ذلك: ثمانيه وأربعون، ثلثه للجدّه: ستّه عشر، وثلثاه للجدّ: اثنان وثلاثون. ولجدّ الأب وجدّته لأمّه أربعه وعشرون، ثلثا ذلك للجدّ: ستّه عشر، وثلثه للجدّه: ثمانيه.

هذا هو المشهور بين الأصحاب، ذهب إليه الشيخ (٥)وتبعه الأكثر.

[شماره صفحه واقعى : ٢٠٤]

ص: ٤٥٢

١- في (ع) : المسأله.

٢- في (ش) زياده: «والثلثان» تصحيحاً.

٣- و

٤- في (س) : يقسم.

٥- النهايه: ٦٤٩.

وفى المسأله قولان آخران:

أحدهما للشيخ معين الدين المصرى (١): أن ثلث الثلث لأبوى أمّ الأُمّ بالسويّه وثلثاه لأبوى أبيها بالسويّه أيضاً، وثلث الثلثين لأبوى أمّ الأب بالسويّه وثلثاهما لأبوى أبيه أثلاثاً. فسهام قرابه الأمّ سته وسهام قرابه الأب ثمانية عشر فيجتزأ بها؛ لدخول الأخرى فيها، وتُضرب فى أصل المسأله يبلغ أربعه وخمسين. ثلثها ثمانية عشر لأجداد الأمّ، منها اثنا عشر لأبوى أبيها بالسويّه، وستّه لأبوى أمّها كذلك. وستّه وثلثون لأجداد الأب، منها اثنا عشر لأبوى أمّه بالسويّه، وأربعه وعشرون لأبوى أبيه أثلاثاً. وهو ظاهر.

والثانى للشيخ زين الدين محمّد بن القاسم (٢) البرزهمى (٣): أن ثلث الثلث لأبوى أمّ الأُمّ بالسويّه، وثلثيه لأبوى أبيها أثلاثاً، وقسمه أجداد الأب كما ذكره الشيخ. وصحّتها أيضاً من أربعه وخمسين، لكن يختلف وجه الارتفاع، فإنّ سهام أقرباء الأمّ هنا ثمانية عشر وأقرباء الأب تسعه تُداخلها، فيجتزى بضرب الثمانية عشر فى الثلاثه أصل الفريضة.

ومنشأ الاختلاف: النظر إلى أنّ قسمه المنتسب إلى الأمّ بالسويّه، فمنهم من لاحظ الأمومه فى جميع أجداد الأمّ (٤) ومنهم من لاحظ الأصل (٥) ومنهم من لاحظ الجهتين (٦).

[شماره صفحه واقعى : ٢٠٥]

ص: ٤٥٣

١- حكاه عنه الشهيد فى الدروس ٣٧٠:٢-٣٧١.

٢- فى (ع): أبى القاسم.

٣- حكاه عنه الشهيد فى الدروس ٣٧١:٢.

٤- وهو الشيخ ومن تبعه.

٥- وهو القائل بالقول الثانى.

٦- وهو القائل بالقول الثالث.

«أولاد الإخوه يقومون مقام آبائهم عند عدمهم، ويأخذ كل واحد من الأولاد نصيب من يتقرب به» فأولاد الأخت المنفرده للأبوين أو الأب النصف تسميه والباقي رداً وإن كانوا ذكوراً، ولأولاد الأخ للأب المنفرد المال وإن كان أنثى قرابه، ولولد الأخ أو الأخت للأم السدس وإن تعدد الولد، ولأولاد الإخوه المتعددين لها الثلث، والباقي لأولاد المتقرب بالأبوين إن وجدوا، وإلا فللمتقرب بالأب، وإلا رُد الباقي على ولد الأخ للأم، وعلى هذا القياس باقى الأقسام.

واققسام الأولاد مع تعددهم واختلافهم ذكوريه وأنوثيه كأبائهم «فإن كانوا أولاد كلاله الأم فبالسويّه» أى الذكر والأنثى سواء «وإن كانوا أولاد كلاله الأبوين أو الأب فبالتفاوت» للذكر مثل حظ الأنثيين.

[شماره صفحه واقعى : ٢٠٦]

وهم أولوا الأرحام؛ إذ لم يرد على إرثهم في القرآن نصّ بخصوصهم وإنما دخلوا في آية أولوا الأرحام (١) وإنما يرثون مع فقد الإخوة وبنيتهم، والأجداد فصاعداً على الأشهر. ونقل عن الفضل أنه لو خلف خالاً وجدّه لأمّ اقتسما المال نصفين (٢).

«وفيه مسائل»

الأولى:

«العمّ» المنفرد «يرث المال» أجمع لأبٍ كان أم لأمّ «وكذا العمّه» المنفردة.

«وللأعمام (٣)» أي العمّين فصاعداً «المال» بينهم «بالسويّه، وكذا العمّات» مطلقاً (٤) فيهما (٥).

«ولو اجتمعوا» الأعمام والعمّات «اقتسموه بالسويّه إن كانوا» جميعاً

[شماره صفحه واقعى : ٢٠٧]

ص: ٤٥٥

١- الأنفال: ٧٥، والأحزاب: ٦.

٢- نقله الصدوق في الفقيه ٢٩٢: ٤-٢٩٣.

٣- في (ق) و (س): الأعمام.

٤- لأبٍ أو لأمّ.

٥- أي في الأعمام والعمّات.

أعماماً أو عمّياتٍ «لأمّ» أى إخوه أب الميّت من أمّه خاصّه «وإلاً» يكونوا لأمّ خاصّه، بل للأبوين أو للأب «فبالتفاوت» للذكر مثل حظّ الأنثيين.

«والكلام فى قرابه الأب وحده» من الأعمام والأخوال «كما سلف فى الإخوه»: من أنّها لا ترث إلامع فقد قرابه الأبوين مع تساويهما فى الدرجه، واستحقاق الفاضل عن حقّ قرابه الأمّ من السدس والثلث وغير ذلك.

«الثانيه» :

«لعمّ الواحد للأمّ أو العمّه» الواحد لها «مع قرابه الأب» أى العمّ أو العمّه للأب الشامل للأبوين وللأب وحده «السدس، وللزائد» عن الواحد مطلقاً (1) «الثلث» بالسويّه كما فى الإخوه «والباقي» عن السدس والثلث من المال «لقرابه الأب» والأمّ أو الأب مع فقده (2) «وإن كان» قرابه الأب «واحداً» ذكراً أو (3) أنثى. ثمّ إن تعدّد واختلف بالذكوره والأنوثه فللذكر مثل حظّ الأنثيين كما مرّ.

«الثالثه» :

«للخال أو الخاله أو هما أو الأخوال» أو الخالات «مع الانفراد المال بالسويّه» لأب كانوا أم لأمّ أم لهما.

«ولو» اجتمعوا و «تفرّقوا» بأن خلف خالاً لأبيه أى أخوا أمّه لأبيها،

[شماره صفحه واقعى : ٢٠٨]

ص: ٤٥٦

١- ذكوراً وإناثاً أو بالتفريق.

٢- أى فقد قرابه الأب والأمّ.

٣- فى (ع) و (ف) بدل «أو»: و.

وخالاً- لأمّه أى أخاها لأمها خاصه، وخالاً لأبويه أى أخاها لأبويها، أو خالات كذلك أو مجتمعين «سقط كلاله الأب» وحدها بكلاله الأبوين «وكان لكلاله الأمّ السدس إن كان واحداً، والثالث إن كان أكثر بالسويّه» وإن اختلفوا فى الذكور والأنوثة «ولكلاله الأب الباقي بالسويّه» أيضاً على الأظهر؛ لاشتراك الجميع فى التقرب بالأمّ. ونقل الشيخ فى الخلاف عن بعض الأصحاب أنّهم يقتسمونه للذكر ضعف الأنثى (١) وهو نادر.

«الرابعه» :

«لو اجتمع الأعمام والأخوال» أى الجنسان ليشمل الواحد منهما والمتعدّد «فلأخوال الثالث وإن كان واحداً» لأمّ «على الأصحّ، وللأعمام الثلثان وإن كان واحداً» لأنّ الأخوال يرثون نصيب من تقربوا به وهو الأخت ونصيبها الثالث، والأعمام يرثون نصيب من يتقربون به وهو الأخ ونصيبه الثلثان.

ومنه يظهر عدم الفرق بين اتّحاد الخال وتعدّده وذكوريّته وأنوئيّته، والأخبار مع ذلك متظافره به.

□  
ففى صحيحه أبى بصير عن أبى عبد الله عليه السلام: «إنّ فى كتاب علىّ عليه السلام رجل مات وترك عمّه وخاله؟ فقال: للعمّه الثلثان وللخاله الثلث» (٢).

وإنّ فيه (٣) أيضاً: «إنّ العمّه بمنزله الأب والخاله بمنزله الأمّ، وبنت الأخ

[شماره صفحه واقعى : ٢٠٩]

ص: ٤٥٧

- ١- الخلاف ٤:١٧، المسأله ٦ من كتاب الفرائض.
- ٢- الوسائل ١٧:٥٠٤، الباب ٢ من أبواب ميراث الأعمام والأخوال، الحديث الأول.
- ٣- فى كتاب علىّ سلام الله عليه.



بمنزله الأخ، وكلّ ذى رحم بمنزله الرحم الذى يجزّ به، إلّا أن يكون وارثٌ أقرب إلى الميّت منه فيحجبه» (١).

ومقابل الأصحّ قول ابن أبى عقيل: إنّ للخال المتّحد السدس وللعمّ النصف حيث يجتمع العمّ والخال، والباقي يردّ عليهما بقدر سهامهما، وكذلك لو ترك عمّه وخاله، للعمّ النصف وللخاله السدس والباقي يردّ عليهما بالنسبه (٢) وهو نادر ومستنده غير واضح.

وقد تقدّم ما يدلّ على قدر الاستحقاق وكيفيّة القسمة لو تعدّدوا (٣) فلو كانوا متفرّقين فللأخوال من جهه الأمّ ثلث الثلث، ومع الاتّحاد سدسه، والباقي من الثلث للأخوال من جهه الأب وإن كان واحداً. والثلاثان للأعمام، سدسهما للمتقرّب منهم بالأمّ إن كان واحداً، وثلثهما إن كان أكثر بالسويّه وإن اختلفوا فى الذكوريّه والأنثويّه، والباقي للأعمام المتقرّبين بالأب بالتفاوت.

«الخامسه» :

«للزوج أو الزوجه مع الأعمام والأخوال نصيبه الأعلى» النصف أو الربع «وللأخوال» وإن اتّحدوا أو كانوا لأمّ كما مرّ (٤) «الثلث من الأصل» لا من الباقي «وللأعمام الباقي» وهو السدس على تقدير الزوج، وهو مع الربع على

[شماره صفحه واقعى : ٢١٠]

ص : ٤٥٨

١- الوسائل ١٧:٥٠٥، الباب ٢ من أبواب ميراث الأعمام والأخوال، الحديث ٦.

٢- أنظر المختلف ٩:٢٨.

٣- تقدّم فى المسأله الأولى.

٤- مرّ فى المسأله الرابعه.

تقدير الزوجه.

ولو تفرّق الأعمام والأخوال مع أحد الزوجين أخذ نصيبه الأعلى، وللأخوال الثلث، سدسُه لمن تقرب بالأمّ منهم إن كان واحداً وثلثه إن كان أكثر، والباقي من الثلث للأخوال من قبل الأبوين أو الأب. والباقي بعد نصيب أحد الزوجين والأخوال للأعمام، سدسُه للمتقرب منهم بالأمّ إن كان واحداً، وثلثه إن كان أكثر بالسويّه، والباقي للمتقرب منهم بالأبوين أو بالأب بالتفاوت.

ولو اجتمع الزوجان مع الأعمام خاصّه، أو الأخوال فلكلّ منهما نصيبه الأعلى كذلك، والباقي للأعمام أو للأخوال وإن اتّحدوا، ومع التعدّد واتّفاق الجهه - كالأعمام من الأب خاصّه أو من الأمّ، أو الأخوال كذلك - يقتسمون الباقي كما فُصل (١).

ولو اختلفت كما لو خلّفت زوجاً وخالاً من الأمّ وخالاً من الأبوين أو الأب، فللزوج النصف وللخال من الأمّ سدسُ الأصل، كما نقله المصنّف في الدروس عن ظاهر كلام الأصحاب (٢) كما لو لم يكن هناك زوج؛ لأنّ الزوج لا يزاحم المتقرب بالأمّ. وأشار إليه هنا بقوله:

«وقيل: للخال من الأمّ مع الخال من الأب والزوج ثلث الباقي» (٣) تنزيلاً لخال الأمّ منزله الخؤوله حيث تقرب بالأمّ، وخال الأب منزله العمومه حيث تقرب به. وهذا القول لم يذكره المصنّف في الدروس، ولا العلّامه حيث

[شماره صفحه واقعى : ٢١١]

ص : ٤٥٩

١- فى المسأله الثانيه والثالثه والرابعه.

٢- الدروس ٣٧٤:٢.

٣- لم نعثر عليه.

«وقيل: سدسُه» أى سدس الباقي. وهذا القول نقله المصنّف فى الدروس (٢) والعلمامه فى القواعد والتحرير (٣) عن بعض الأصحاب، ولم يعينوا قائله.

واختار المصنّف فى الدروس (٤) والعلمامه (٥) وولده السعيد (٦) أنّ له سدسَ الثلث؛ لأنّ الثلث نصيب الخؤوله، فللمتقرّب بالأمّ منهم سدسه مع اتّحاده، وثلثه مع تعدّده.

ويشكل بأنّ الثلث إنّما يكون نصيبهم مع مجامعه الأعمام، وإلّا فجميع المال لهم، فإذا زاحمهم أحد الزوجين زاحم المتقرّب منهم بالأب، وبقيت حصّه المتقرّب بالأمّ—وهو السدس مع وحدته، والثلث مع تعدّده—خالیه عن المعارض.

ولو كان مع أحد الزوجين أعمامٌ متفرّقون فلمن تقرّب منهم بالأمّ سدسُ الأصل أو ثلثه، بلا خلاف على ما يظهر منهم (٧) والباقي للمتقرّب بالأب. ويحتمل على ما ذكره فى الخؤوله أن يكون للعمّ للأمّ سدس الباقي خاصّه أو ثلثه أو

[شماره صفحه واقعى : ٢١٢]

ص : ٤٦٠

١- ما بين المعقوفتين لم يرد فى المخطوطات.

٢- الدروس ٣٧٣:٢.

٣- القواعد ٣٧٠:٣-٣٧١، والتحرير ٣٢:٥.

٤- الدروس ٣٧٣:٢.

٥- القواعد ٣٧١:٣، والتحرير ٣٢:٥.

٦- أنظر الإيضاح ٢٢٩:٤.

٧- كالعلمامه فى التحرير ٣٠:٥، والشهيد فى الدروس ٣٧٤:٢.

سدس الثلثين خاصه أو ثلثهما، بتقريب ما سبق.

«السادسه» :

«عمومه الميِّت وعمّاته» لأب وأمّ أو لأحدهما «وخؤولته وخالاته» كذلك وأولادهم وإن نزلوا عند عدمهم «أولى من عمومه أبيه وعمّاته وخؤولته وخالاته، ومن عمومه أمّه وعمّاتها وخؤولتها وخالاتها» لأنهم أقرب منهم بدرجة.

«ويقومون» أى عمومه الأب والأمّ وخؤولتهما «مقامهم عند عدمهم وعدم أولادهم وإن نزلوا» ويقدم الأقرب منهم إلى الميِّت وأولاده فالأقرب، فابن العمّ مطلقاً أولى من عمّ الأب، وابن عمّ الأب أولى من عمّ الجدّ، وعمّ الجدّ أولى من عمّ أب الجدّ، وهكذا... وكذا الخؤولة، وكذلك الخال للأمّ أولى من عمّ الأب.

ويقاسم كلّ منهم الآخر مع تساويهم فى الدرجه، فلو ترك الميِّت عمّ أبيه وعمّته وخاله وخالته، وعمّ أمّه وعمّتها وخالتها ورثوا جميعاً؛ لاستواء درجتهم، فالثلث لقرابه الأمّ بالسويّه على المشهور، والثلثان لقرابه الأب عمومه وخؤوله، ثلثهما للخال والخاله بالسويّه، وثلثهما للعمّ والعمّه أثلاثاً.

وصحّتها من مئه وثمانيه كمسأله الأجداد الثمانيه، إلما أنّ الطريق هنا: أنّ سهام أقرباء الأب ثمانيه عشر توافق سهام أقرباء الأمّ الأربعة بالنصف، فيضرب نصف أحدهما فى الآخر، ثمّ المجتمع فى أصل الفريضه وهو ثلاثه.

وقيل: لخال الأمّ وخالتها ثلث الثلث بالسويّه، وثلثاه لعمّها وعمّتها بالسويّه (1)

[شماره صفحه واقعى : ٢١٣]

ص: ٤٦١

١- قاله المحقق نصير الدين الطوسى كما نقله فخر المحققين فى الإيضاح ٤:٢٣٠.

فهى كمسأله الأجداد على مذهب معين الدين المصرى (١).

وقيل: للأخوال الأربعة الثلث بالسويّه، وللأعمام الثلثان، ثلثه لعمّ الأم وعمّتها بالسويّه أيضاً، وثلثاه لعمّ الأب وعمّته أثلاثاً، وصحّتها من مئه وثمانيه كالأول (٢).

«السابعه»:

«أولاد العمومه والخؤوله يقومون مقام آبائهم وأمّهاتهم» عند عدمهم، ويأخذ كلّ منهم نصيب من يتقرب به» فيأخذ ولد العمّه وإن كان أنثى الثلثين، وولد الخال وإن كان ذكراً الثلث، وابن العمّه مع بنت العمّ الثلث كذلك، ويتساوى ابن الخال وابن الخاله. ويأخذ أولاد العمّ للأمّ السدس إن كان واحداً والثلث إن كان أكثر، والباقي لأولاد العمّ للأبوين أو للأب. وكذا القول فى أولاد الخؤوله المتفرقين.

ولو اجتمعوا جميعاً، فلأولاد الخال الواحد أو الخاله للأمّ سدس الثلث، ولأولاد الخالين أو الخاليتين أو هما ثلث الثلث، وباقيه للمتقرب منهم بالأب، وكذا القول فى أولاد العمومه المتفرقين بالنظر إلى الثلثين، وهكذا. . .

«ويقتسم أولاد العمومه من الأبوين» إذا كانوا إخوه مختلفين بالذكوريّه والأنثويّه «بالتفاوت» للذكر مثل حظّ الأنثيين «وكذا» أولاد العمومه «من الأب» حيث يرثون مع فقد المتقرب بالأبوين.

«و» يقتسم «أولاد العمومه من الأمّ بالتساوى، وكذا أولاد الخؤوله»

[شماره صفحه واقعى : ٢١٤]

ص: ٤٦٢

١- تقدّم عنه فى الصفحه ٢٠٥.

٢- لم نعثر عليه.

مطلقاً.

ولو جامعهم زوج أو زوجه فكمجامعته لأبائهم، فيأخذ النصف أو الربع، ومن تقرب بالأم نصيبه الأصلي من أصل التركة، والباقي لقرابه الأبوين أو الأب.

«الثامنة» :

«لا يرث الأبعد مع الأقرب في الأعمام والأخوال» وإن لم يكن من صنفه، فلا يرث ابن الخال ولو للأبوين مع الخال ولو للأم، ولا مع العم مطلقاً ولا- ابن العم مطلقاً مع العمه كذلك، ولا مع الخال مطلقاً «و» كذا «أولادهم» لا يرث الأبعد منهم عن الميت مع الأقرب إليه كابن ابن العم مع ابن العم أو ابن الخال.

«إلأى مسأله ابن العم» للأبوين «والعم» للأب فإنها خارجه من القاعده بالإجماع وقد تقدمت (1) وهذا بخلاف ما تقدم في الإخوه والأجداد (2) فإن قريب كل من الصنفين لا يمنع بعيد الآخر.

والفرق: أن ميراث الأعمام والأخوال ثبت بعموم آيه أولوا الأرزاق<sup>□</sup> وقاعدتها تقديم الأقرب فالأقرب مطلقاً. بخلاف الإخوه والأجداد، فإن كل واحد ثبت بخصوصه من غير اعتبار الآخر، فيشارك البعيد القريب، مضافاً إلى النصوص الداله عليه، فروى سلمه بن مخرز عن أبى عبد الله عليه السلام قال فى ابن عم وخاله: «المال للخاله» وفى ابن عم وخال: «المال للخال» (3).

[شماره صفحه واقعى : ٢١٥]

ص: ٤٦٣

١- تقدمت فى الصفحه ١٧٠.

٢- تقدم فى الصفحه ٢٠٢.

٣- الوسائل ١٧:٥٠٩، الباب ٥ من أبواب ميراث الأعمام والأخوال، الحديث ٤.

وأما النصوص الدالة على مشاركة الأبعد من أولاد الإخوة للأقرب من الأجداد فكثيره جداً، ففي صحيحه محمد بن مسلم قال: «نظرت إلى صحيفه ينظر فيها أبو جعفر عليه السلام قال: وقرأت فيها مكتوباً: ابن أخ وجد: المال بينهما سواء. فقلت لأبي جعفر عليه السلام: إن من عندنا لا يقضى بهذا القضاء، لا يجعلون لابن الأخ مع الجد شيئاً! فقال أبو جعفر عليه السلام: إنه إملاء رسول الله صلى الله عليه وآله وخط علي عليه السلام» (١).

□  
وعن محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: «حدثني جابر عن رسول الله صلى الله عليه وآله- ولم يكن يكذب جابر- أن ابن الأخ يقاسم الجد» (٢).

«التاسعة» :

«من له سببان» أي موجبان للإرث، أعم من السبب السابق (٣) فإن هذا يشمل النسب «يرث بهما» إذا تساويا في المرتبة «كعم هو خال» كما إذا تزوج أخوه لأبيه أخته لأمه، فإنه يصير عمًا لولدتهما للأب خالاً للأم، فيرث نصيبهما لو جامعته غيره كعم آخر أو خال. وهذا مثال للنسيب.

أما السببان بالمعنى الأخص فيتفقان كذلك في زوج هو معتق أو ضامن الجريه.

[شماره صفحه واقعى : ٢١٦]

ص: ٤٦٤

١- الوسائل ١٧:٤٨٦، الباب ٥ من أبواب ميراث الإخوة والأجداد، الحديث ٥.

٢- المصدر السابق: الحديث ٣.

٣- أي السبب الذى نص عليه الماتن قدس سره فى أول كتاب الميراث بقوله: «يوجب الإرث النسب والسبب» راجع الصفحه ١٥٧.

«ولو كان أحدهما» أى السبيان بالمعنى الأعمّ «يحجب الآخر ورث» مَن جَمَعَهُمَا «من جهه» السبب «الحاجب» خاصّه «كابن عمّ هو أخ لأمّ» فيرث بالأخوّه. هذا فى النسيين. وأمّا فى السبيين اللذين يحجب أحدهما الآخر كالإمام إذا مات عتيقه، فإنّه يرث بالعتق لا بالإمامه، وكمعتق هو ضامن جريره (١).

ويمكن فرض أنساب متعدّده لا- يحجب أحدها الباقي، كابن ابن عمّ لأب، هو ابن ابن خال لأمّ، هو ابن بنت عمّه، هو ابن بنت خاله. وقد يتعدّد كذلك مع حجب بعضها لبعض، كأخ لأمّ هو ابن عمّ وابن خال.

[شماره صفحه واقعى : ٢١٧]

ص: ٤٤٥

---

١- يمكن فرضه، مع أنّ ضمان الجريره مشروطٌ بعدم الوارث بأن يتأخّر الإعتاق عن الضمان، كما لو كان قد ضمن جريره كافرٍ ثمّ استرقّ فأعتقه وقلنا ببقاء ضمان الجريره. (منه رحمه الله).



الزوجان «يتوارثان» ويصاحبان جميع الورثة مع خلّوهما من الموانع «وإن لم يدخل» الزوج «إلغافى المريض» الذى يتزوج فى مرضه، فإنّه لا- يرثها ولا ترثه «إلّا أن» يدخل أو «يبرأ» من مرضه فيتوارثان بعده وإن مات قبل الدخول، ولو كانت المريضة هى الزوجه توارثا وإن لم يدخل على الأقرب كالصحيحه، عملاً بالأصل.

وتخلّفه فى الزوج لدليل خارج (١) لا يوجب إلحاقها به؛ لأنّه قياس.

«والطلاق الرجعى لا- يمنع من الإرث» من الطرفين «إذا مات أحدهما فى العده» الرجعيّه؛ لأنّ المطلّقه رجعيّه بحكم الزوجه «بخلاف البائن» فإنّه لا يقع بعده توارث فى عدّته «إلّا» [ أن يطلق وهو ] (٢) «فى المرض (٣)» فإنّها ترثه إلى سنه، ولا يرثها هو «على ما سلف» فى كتاب الطلاق (٤).

ثمّ الزوجه إن كانت ذات ولد من الزوج ورثت من جميع ما تركه كغيرها من الورثة على المشهور، خصوصاً بين المتأخّرين (٥) وكذا يرثها الزوج مطلقاً.

[شماره صفحه واقعى : ٢١٨]

ص: ٤٦٦

١- الوسائل ١٧:٥٣٧، الباب ١٨ من أبواب ميراث الأزواج.

٢- لم يرد فى (ع) و (ف).

٣- فى (س): المريض، وكذا فى (ع) من الشرح.

٤- سلف فى الجزء الثالث: ٣٦٦.

٥- مثل المحقّق فى الشرائع ٤:٣٤، ويحيى بن سعيد فى الجامع للشرائع: ٥٠٨-٥٠٩، والعلّامه فى القواعد ٣:٣٧٦، وغيرهم.

«وتُمنع الزوجه غير ذات الولد من الأرض» مطلقاً «عيناً وقيمه و» تمنع «من الآلات» أى آلات البناء من الأخشاب والأبواب «والأبنيه» من الأحجار والطوب وغيرها «عيناً لا قيمه» فيقوم البناء والدور فى أرض المتوفى خاليه عن الأرض باقيه فيها إلى أن تفنى بغير عوض على الأظهر، وتعطى من القيمه الربع أو الثمن.

ويظهر من العبارة: أنها ترث من عين الأشجار المثمره وغيرها؛ لعدم استثنائها، فتدخل فى عموم الإرث؛ لأن كل ما خرج عن المستثنى ترث من عينه كغيرها، وهو أحد الأقوال فى المسأله (١) إلا أن المصنّف لا يُعهد ذلك من مذهبه، وإنما المعروف منه ومن المتأخرين حرمانها من عين الأشجار كالأبنيه دون قيمتها.

ويمكن حمل الآلات على ما يشمل الأشجار كما حمل هو (٢) وغيره (٣) كلام الشيخ فى النهايه (٤) على ذلك، مع أنه لم يتعرّض للأشجار، وجعلوا كلامه كقول المتأخرين فى حرمانها من عين الأشجار حيث ذكر الآلات. وهو حمل بعيد على

[شماره صفحه واقعى : ٢١٩]

ص: ٤٦٧

١- ثانيها: أنها لا ترث من رقبه الأرض وترث من الآلات والأبنيه والنخل والشجر قيمه لا عيناً، ذهب إليه العلّامه فى القواعد ٣:٣٧٦، والشهيد فى الدروس ٢:٣٥٨. ثالثها: حرمانها من الرباع دون البساتين والضياع وتعطى قيمه الآلات والأبنيه من الدور والمسكن، ذهب إليه المفيد فى المقنعه: ٦٨٧، وابن إدريس فى السرائر ٣:٢٥٨-٢٥٩، والمحقّق فى المختصر النافع: ٢٧٢، والآبى فى كشف الرموز ٢:٤٦٢-٤٦٤. رابعها: قول الإسكافى وهو أنها ترث من جميع ما ترك، نقل ذلك عنه فى كشف الرموز ٢:٤٦٢، والمختلف ٩:٣٤.

٢- لم نعثر على كلام الشهيد.

٣- مثل ابن فهد الحلّى فى المقتصر: ٣٦٥، والمهذب البارع ٤:٤٠٢.

٤- النهايه: ٦٤٢.

خلاف الظاهر. ومع ذلك يبقى فرق بين الآلات هنا وبينها في عبارته في الدروس (1) وعبارته المتأخرين حيث ضمّوا إليها ذكر الأشجار (2) فإنّ المراد بالآلات في كلامهم ما هو الظاهر منها، وهي آلات البناء والدور. ولو حُمل كلام المصنّف هنا وكلام الشيخ ومن تبعه على ما يظهر من معنى «الآلات» ويجعل قولاً برأسه في حرمانها من الأرض مطلقاً، ومن آلات البناء عيناً لا قيمه، وإرثها من الشجر كغيره- كان أجد، بل النصوص الصحيحة وغيرها (3) دالّة عليه أكثر من دلالتها على القول المشهور بين المتأخرين.

والظاهر عدم الفرق في الأبنية بين ما اتّخذ للسكنى وغيرها من المصالح، كالرحى والحمام ومِعصره الزيت والسّمسم والعنب والاصطبل والمراح، وغيرها؛ لشمول «الأبنية» لذلك كلّ وإن لم يدخل في «الرباع» المعبر به في كثير من الأخبار (4) لأنّه جمع «رَبْع» وهو الدار.

ولو اجتمع ذات الولد والخاليه عنه فالأقوى اختصاص ذات الولد بثمن الأرض أجمع وثمن ما حرمت الأخرى من عينه، واختصاصها بدفع قيمه دون سائر الورثه؛ لأنّ سهم الزوجيه منحصر فيهما فإذا حرمت إحداهما من بعضه اختصّ بالأخرى. وإنّ دفع القيمه على وجه القهر لا الاختيار، فهو كالدين لا يفرق فيه بين بذل الوارث العين وعدمه، ولا بين امتناعه من القيمه وعدمه، فيبقى في ذمته إلى أن يمكن الحاكم إجباره على أدائها، أو البيع عليه قهراً كغيره من

[شماره صفحه واقعى : ٢٢٠]

ص: ٤٦٨

١- أنظر الدروس ٣٥٨:٢.

٢- راجع القواعد ٣:٣٧٦، والتنقيح الرائع ٤:١٩٢، والمهذب البارع ٤:٤٠٢.

٣- الوسائل ١٧:٥١٧-٥٢٢، الباب ٦ من أبواب ميراث الأزواج.

٤- المصدر السابق: الحديثان ٢ و ١١، و ٥٢٣، الباب ٧ من الأبواب، الحديث ٢.

الممتنعين من أداء الحقّ. ولو تعدّد ذلك كلّه بقى في ذمّته إلى أن يمكن [ للزوجه ] (١) تخليصه ولو مقاصّه، سواء في ذلك الحصّه (٢) وغيرها.

واعلم أنّ النصوص مع كثرتها في هذا الباب (٣) خاليه عن الفرق بين الزوجتين، بل تدلّ على اشتراكهما في الحرمان، وعليه جماعه من الأصحاب (٤). والتعليل الوارد فيها له (٥) - وهو الخوف من إدخال المرأه على الورثه من يكرهون - شامل لهما أيضاً، وإن كان في الخاليه من الولد أقوى.

ووجهُ فرقِ المصنّف وغيره بينهما ورودُهُ في روايه ابن أذينه (٦) وهي مقطوعه تقصر عن تخصيص تلك الأخبار الكثيره، وفيها الصحيح (٧) والحسن (٨) إلّا أنّ في الفرق قليلاً لتخصيص آيه إرث الزوجه (٩) مع وقوع الشبهه بما ذكر في عموم الأخبار، فلعلّه أولى من تقليل تخصيص الأخبار؛ مضافاً إلى

[شماره صفحه واقعى : ٢٢١]

ص: ٤٦٩

- ١- في المخطوطات: الزوجه.
- ٢- أي حصّتها من نفس العين المقومّه.
- ٣- الوسائل ١٧: ٥١٧-١٧: ٥٢٢، الباب ٦ من أبواب ميراث الأزواج.
- ٤- مثل المفيد في المقنعه: ٦٨٧، والسيد في الانتصار: ٥٨٥، المسأله ٣١٩، والشيخ في الاستبصار ١٥٤: ٤-١٥٥، والحلبى في الكافى في الفقه: ٣٧٤، وغيرهم.
- ٥- للحرمان.
- ٦- الوسائل ١٧: ٥٢٣، الباب ٧ من أبواب ميراث الأزواج، الحديث ٢.
- ٧- مثل صحيحه زراره، راجع الوسائل ١٧: ٥١٧، الباب ٦ من أبواب ميراث الأزواج، الحديث الأوّل، راجع المسالك ١٣: ١٨٦.
- ٨- مثل حسنه الفضلاء الخمسه، الحديث ٥ من المصدر السابق.
- ٩- النساء: ١٢ (ولكم نصف ما ترك أزواجكم إن لم يكن لهنّ ولد فإن كان لهنّ ولد فلکم الربع... ولهنّ الربع ممّا تركتم إن لم يكن لكم ولد فإن كان لكم ولد فلهنّ الثمن...).

ذهاب الأكثر إليه (١).

وفى المسأله أقوال آخر ومباحث طويله حَقَّقناها فى رساله مفرده (٢) تشتمل على فوائد مهمه، فمن أراد تحقيق الحال فليقف عليها.

«ولو طَلَّق» ذو الأربع «إحدى الأربع وتزوّج» بخامسه «ومات» قبل تعيين المطلّقه أو بعده «ثمّ اشتبهت المطلّقه» من الأربع «فللمعلومه» بالزوجيه وهى التى تزوّج بها أخيراً «ربع النصيب» الثابت للزوجات وهو الربع أو الثمن «وثلاثه أرباعه بين» الأربع «البقيات» التى اشتبهت المطلّقه فيهنّ بحيث احتمل أن يكون كلّ واحده هى المطلّقه «بالسويّه» .

هذا هو المشهور بين الأصحاب لا- نعلم فيه مخالفاً غير ابن إدريس (٣) ومستنده (٤) روايه أبى بصير عن الباقر عليه السلام (٥) ومحصولها ما ذكرناه. وفى طريق الروايه على بن فضال، وحاله مشهور (٦) ومع ذلك فى الحكم مخالفه للأصل من توريث من يُعلم عدم إرثه؛ للقطع بأنّ إحدى الأربع غير وارثه.

[شماره صفحه واقعى : ٢٢٢]

ص: ٤٧٠

- 
- ١- راجع الهامش رقم ٤ فى الصفحه ٢١٨.
  - ٢- فى (ش) و (ر) : منفرده. راجع رسائل الشهيد الثانى: القسم السادس فى ميراث الزوجه ١:٤٤٧-٤٩٦.
  - ٣- نسب الخلاف إليه الماتن فى الدروس ٢:٣٦١، والشارح فى المسالك ١٣:١٧٩ وغيرهما، ولم نعثر عليه فى السرائر ٣:٣٠١، والظاهر أنّه موافق للأصحاب كما ذكره فى مفتاح الكرامه ٨:١٨٥.
  - ٤- مستند المشهور.
  - ٥- الوسائل ١٧:٥٢٥، الباب ٩ من أبواب ميراث الأزواج، الحديث الأوّل.
  - ٦- فإنّه فطحى، أنظر المسالك ٩:٩-١٠ و ١٣:٣٩.

«و» من ثمّ «قيل» والقائل ابن إدريس: «بالقرعه» لأنها لكلّ أمر مشتبه أو مشتبه في الظاهر مع تعينه في نفس الأمر. وهو هنا كذلك؛ لأنّ إحدى الأربع في نفس الأمر ليست وارثه، فمن أخرجتها القرعه بالطلاق مُنعت من الإرث، وحكم بالنصيب للباقيات بالسويّه، وسقط عنها الاعتداد أيضاً؛ لأنّ المفروض انقضاء عدتها قبل الموت من حيث إنّها قد تزوّج بالخامسه.

وعلى المشهور هل يتعدى الحكم إلى غير المنصوص - كما لو اشتبهت المطلقة في اثنتين، أو ثلاث خاصّه، أو في جملة الخمس، أو كان للمطلّق دون أربع زوجات فطلق واحده وتزوّج بأخرى وحصل الاشتباه بواحد أو بأكثر، أو لم يتزوّج واشتبهت المطلقة بالباقيات أو ببعضهنّ، أو طلق أزيد من واحد وتزوّج كذلك حتّى لو طلق الأربع وتزوّج بأربع واشتبهن، أو فسخ نكاح واحد لعيب وغيره، أو أزيد وتزوّج غيرها أو لم يتزوّج؟ وجهان:

القرعه - كما ذهب إليه ابن إدريس في المنصوص (1) - لأنه غير منصوص، مع عموم أنّها لكلّ أمر مشتبه.

وانسحاب الحكم السابق في جميع هذه الفروع؛ لمشاركتها للمنصوص في المقتضى وهو اشتباه المطلقة بغيرها من الزوجات، وتساوى الكلّ في الاستحقاق فلا ترجيح؛ ولأنّه لا خصوصيّة ظاهره في قلّه الاشتباه وكثرته، فالنصّ على عين لا يفيد التخصيص بالحكم، بل التنبية على مأخذ الحكم وإلحاقه بكلّ ما حصل فيه الاشتباه.

فعلى الأوّل: إذا استخرجت المطلقة قسّم النصيب بين الأربع أو ما أُلحق

[شماره صفحه واقعى : ۲۲۳]

ص: ۴۷۱

۱- السرائر ۱۷۳: ۲.

بها بالسويّه.

وعلى الثانى: يُقسّم نصيب المشتبهه-وهو ربع النصيب إن اشتبهت بواحدة، ونصفه إن اشتبهت باثنتين-بين الاثنتين أو الثلاث بالسويّه، ويكون للمعنتين نصف النصيب، وللثلاث ثلاثة أرباعه، وهكذا. . .

ولا يخفى: أنّ القول بالقرعه فى غير موضع النصّ هو الأقوى، بل فيه إن لم يحصل الإجماع. والصلح فى الكلّ خير.

[شماره صفحه واقعى : ٢٢٤]

ص: ٤٧٢

اشاره

بفتح الواو، وأصله: القرب والدنو، والمراد هنا: قرب أحد شخصين (1) فصاعداً إلى آخر على وجهٍ يوجب الإرث بغير نسب ولا زوجيه.

[اقسامه]

اشاره

وأقسامه ثلاثه كما سبق (2) ولاء العتق، وضمان الجريره، والإمامه.

[1- ولاء العتق]

«ويرث المعتق عتيقه إذا تبرع» بعته «ولم يتبرأ» المعتق «من ضمان جريرته» عند العتق مقارناً له، لا بعده على الأقوى «ولم يخلف العتيق» وارثاً له «مناسباً» (3).

«فالمعتق فى واجب» كالكفاره والنذر «سائبه» أى لا عقل بينه وبين معتقه ولا ميراث.

قال ابن الأثير: قد تكرر فى الحديث ذكر السائبه والسوائب، كان الرجل إذا أعتق عبداً فقال: هو سائبه، فلا عقل بينهما ولا ميراث (4).

[شماره صفحه واقعى : 225]

ص: 473

1- فى (ع) و (ش): الشخصين.

2- سبق فى الصفحه 158.

3- أى ذا نسب.

4- النهايه 431:2 (سيب).



وفى إلحاق اعتناق أمّ الولد بالاستيلاء وانعتاق القرابه وشراء العبد نفسه - لو أجزناه-بالعتق الواجب أو التبّع، قولان (١):  
أجودهما الأوّل؛ لعدم تحقّق الإعتاق الذى هو شرط ثبوت الولاء.

«وكذا لو تبرّأ» المعتق تبرّعاً «من ضمان الجريه» حاله الإعتاق «وإن لم يُشهد» على التبرّى شاهدين على أصحّ القولين (٢) للأصل  
ولأنّ المراد من الإشهاد الإثبات عند الحاكم، لا الثبوت فى نفسه.

وذهب الشيخ (٣) وجماعه (٤) إلى اشتراطه؛ لصحيحه ابن سنان عن الصادق عليه السلام: «من أعتق رجلاً سائبه فليس عليه من  
جريته شىء، وليس له من الميراث شىء، وليشهد على ذلك» (٥) ولا- دلالة لها على الاشتراط. وفى روايه أبى الربيع عنه عليه  
السلام (٦) ما يؤذن بالاشتراط وهو قاصر من حيث السند.

□  
«والمنكّل به» من مولاة «أيضاً سائبه» لا ولاء له عليه؛ لأنّه لم يعتقه، وإنّما أعتقه الله تعالى قهراً. ومثله (٧) من ائعتق بإقعاد أو عمى  
أو جذام

[شماره صفحه واقعى : ٢٢٦]

ص: ٤٧٤

١- ألحقه بالتبّع الشيخ فى المبسوط ٦:٧١، وابن حمزه فى الوسيله: ٣٤٣-٣٤٤. وألحقه بالعتق الواجب ابن إدريس فى السرائر  
٣:٢٥.

٢- ذهب إليه المحقّق فى الشرائع ٤:٣٥-٣٦، والعلامة فى المختلف ٨:٦٦، والقواعد ٣:٢١٥، وغيرهما.

٣- النهايه: ٦٦٩.

٤- منهم الصدوق فى المقنع: ٤٦١، والقاضى فى المهذب: ٢:٣٦٤.

٥- الوسائل ١٦:٤٦، الباب ٤١ من أبواب العتق، الحديث ٢.

٦- الوسائل ١٦:٣٩، الباب ٣٦ من أبواب العتق، الحديث ٢.

٧- لم يذكر الأصحاب سوى التنكيل فىنبغى مراجعه النظر فى الباقي، والظاهر أنّ ما ذكرناه حكمها. (منه قدس سره).

أو برص عند القائل به (١) لاشتراك الجميع في العله، وهي عدم إعتاق المولى وقد قال صلى الله عليه وآله: «الولاء لمن أعتق» (٢).

«وللزوجة والزوجه» مع المعتق ومن بحكمه «نصيئهما الأعلى»: النصف، أو الربع والباقي للمنعم أو من بحكمه «ومع عدم المنعم فالولاء للأولاد» أى أولاد المنعم «الذكور والإناث على المشهور بين الأصحاب» لقوله صلى الله عليه وآله: «الولاء لرحمته كلحمه النسب» (٣) والذكور والإناث يشتركون فى إرث النسب، فىكون كذلك فى الولاء، سواء كان المعتق رجلاً أم امرأة.

وفى جعل المصنّف هذا القول هو المشهور نظر. والذى صرح به هو فى شرح الإرشاد: أنّ هذا قول المفيد واستحسنه المحقّق وفيهما معاً نظر (٤) والحقّ أنّ قول الصدوق خاصّه (٥) وكيف كان فليس بمشهور.

وفى المسألة أقوال كثيرة أجودها—وهو الذى دلّت عليه الروايات الصحيحة (٦)—ما اختاره الشيخ فى النهايه (٧) وجماعه (٨): أنّ المعتق إن كان رجلاً

[شماره صفحه واقعى : ٢٢٧]

ص : ٤٧٥

- ١- قال به ابن حمزه فى الوسيله: ٣٤٠.
- ٢- الوسائل ٣٨:١٦، الباب ٣٥ من أبواب العتق، الحديث ١ و ٢، والباب ٣٧ من الأبواب، الحديث ١ و ٢.
- ٣- الوسائل ٤٧:١٦، الباب ٤٢ من أبواب كتاب العتق، الحديثان ٢ و ٦.
- ٤- غايه المراد ٣٤٧:٣-٣٤٨.
- ٥- الفقيه ٣٠٦:٤.
- ٦- الوسائل ٤٤:١٦-٤٥، الباب ٣٩ و ٤٠.
- ٧- النهايه: ٥٤٧-٥٤٨، الرسائل العشر: ٢٧٧.
- ٨- منهم القاضى فى المهذب ٣٦٤:٢، والمحقّق فى المختصر: ٢٧٢، والعلّامه فى المختلف ٥٩:٨.

ورثه أولاده الذكور دون الإناث، فإن لم يكن له ولد ذكور ورثه عَصْبَتُهُ، دون غيرهم، وإن كان امرأه ورثه عَصْبَتُهَا مطلقاً.

والمصنّف في الدروس اختار مذهب الشيخ في الخلاف (١) وهو كقول النّهايّه إلّا أنّّه جعل الوارث للرجل ذكوراً وأولاده وإناثهم، استناداً في إدخال الإناث إلى روايه عبد الرحمن بن الحجاج عن الصادق عليه السلام «إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله دفع ميراث مولى حمزه إلى ابنته» (٢) وإلى قوله صلى الله عليه وآله: «الولاء لِحَمِهِ كُلِّهِمِ النّسب» والروايتان ضعيفتا السند، الأولى بالحسن بن سماعه، والثانيه بالسكوني، مع أنّها عمده القول الذي اختاره هنا وجعله المشهور.

والعجب من المصنّف! كيف يجعله هنا مشهوراً وفي الدروس قول الصدوق خاصّه، وفي الشرح قول المفيد. وأعجب منه! أنّ ابن إدريس مع إطراحه خبر الواحد الصحيح تمسّك هنا بخبر السكوني محتجّاً بالإجماع عليه (٣) مع كثره الخلاف، وتباين الأقوال والروايات.

ولو اجتمع مع الأولاد الوارثين أبّ شاركهم على الأقوى. وقيل: الابن أولى (٤).

وكذا يشترك الجدّ للأب والأخ من قبله. أمّا الأمّ فيبني إرثها على ما سلف. والأقوى أنّها تشاركهم أيضاً. ولو عدم الأولاد اختصّ الإرث بالأب.

«ثمّ» مع عدمهم أجمع يرثه «الإخوه والأخوات» من قبل الأب

[شماره صفحه واقعى : ٢٢٨]

ص: ٤٧٦

١- الدروس ٢:٢١٥-٢١٦، وانظر الخلاف ٤:٧٩-٨٠، المسألة ٨٤ من الفرائض.

٢- الوسائل ١٧:٥٤٠، الباب الأول من أبواب ميراث ولأء العتق، الحديث ١٠.

٣- السرائر ٣:٢٦٣.

٤- نسبة العلّامة إلى الإسكافي، راجع المختلف ٨:٦٣.

والأمّ، أو الأب «ولا- يرثه المتقرّب بالأمّ» من الإخوه وغيرهم كالأجداد والجدّات والأعمام والعّمات والأخوال والخالات لها. ومستند ذلك كلّ روايه السكوني في اللّحمه خصّ بما ذكرناه؛ للأخبار الصحيحه (1) فيبقى الباقي.

والأقوى أنّ الإناث منهم في جميع ما ذكر لا يرثن؛ لخبر العصبه (2) وعلى هذا فيستوى إخوه الأب وإخوه الأبوين؛ لسقوط نسبه الأمّ، إذ لا يرث من يتقرّب بها، وإنّما المقتضى التقرب بالأب وهو مشترك.

«فإنّ عدم قرابه المولى» أجمع «فمولى المولى» هو الوارث إن اتّفق «ثمّ» مع عدمه فالوارث «قرابه مولى المولى» على ما فصلّ. فإنّ عدم فمولى مولى المولى، ثمّ قرابته.

## [٢- ولاء ضمان الجريه]

«وعلى هذا فإنّ عدموا» أجمع «فضامن الجريه» وهى الجنايه «وإنّما يضمن سائبه» كالمعتق فى واجب، وحرّ الأصل حيث لا يعلم له قريب، فلو علم له قريب وارث أو كان له معتق أو وارث معتق كما فصلّ لم يصحّ ضمانه.

ولا- يرث المضمون الضامن إلّا أن يشترك الضمان بينهما. ولا- يشترط فى الضامن عدم الوارث، بل فى المضمون. ولو كان للمضمون زوج أو زوجة فله نصيبه الأعلى والباقي للضامن.

وصوره عقد ضمان الجريه أن يقول المضمون: «عاقدتك على أن تنصرنى وتدفع عني وتعقل عني، وترثني» فيقول: «قبلت» .

ولو اشترك العقد بينهما قال أحدهما: «على أن تنصرنى وأنصرك، وتعقل عني وأعقل عنك، وترثني وأرثك» أو ما أدى هذا المعنى فيقبل الآخر.

[شماره صفحه واقعى : ٢٢٩]

ص: ٤٧٧

١- أنظر الوسائل ٤٤:١٦-٤٥، الباب ٣٩ و ٤٠ من كتاب العتق.

٢- المصدر المتقدّم: الباب ٣٩، الحديث ٢، والباب ٤٠، الحديث الأوّل.

وهو من العقود اللازمة، فيعتبر فيه ما يعتبر فيها. ولا يتعدى الحكم الضامن وإن كان له وارث.

ولو تجدد للمضمون وارث بعد العقد ففي بطلانه أو مراعاته بموت المضمون كذلك وجهان أجودهما: الأول؛ لفقد شرط الصّحّة فيقده طارئاً كما يقده ابتداءً.

### [ولاء الامامه]

«ثمّ» مع فقد الضامن فالوارث «الإمام عليه السلام» مع حضوره، لا يبيّ المال على الأصحّ، فيُدفع إليه يصنع به ما شاء، ولو اجتمع معه أحد الزوجين فله نصيبه الأعلى كما سلف.

وما كان يفعله أمير المؤمنين عليه السلام من قسمته في فقراء بلد الميّت وضعفاء جيرانه (١) فهو تبرّع منه.

«ومع غيبته عليه السلام يصرف في الفقراء والمساكين من بلد الميّت» ولا شاهد لهذا التخصيص إلّا ما روى من فعل أمير المؤمنين عليه السلام. وهو مع ضعف سنده لا يدلّ على ثبوته في غيبته.

والمروى صحيحاً عن الباقر والصادق عليهما السلام «إنّ مال من لا وارث له من الأنفال» (٢) وهي لا تختصّ ببلد المال. فالقولُ بجواز صرفها إلى الفقراء والمساكين من المؤمنين مطلقاً—كما اختاره جماعه (٣) منهم المصنّف في

[شماره صفحه واقعي : ٢٣٠]

ص: ٤٧٨

١- الوسائل ١٧:٥٥٢، الباب ٤ من أبواب ولاء ضمان الجريه والإمامه، الحديث ٣، نقله عن المقنعه (٧٠٥) والحديث ضعيف بالإرسال وبمجهوليّه داود الواقع في سنده. راجع المسالك ١٣:٢٢٧ وجامع الرواه ١:٣٠١-٣١٠.

٢- أنظر الوسائل ١٧:٥٤٧-٥٤٩، الباب ٣ من أبواب ولاء ضمان الجريه والإمامه، الأحاديث ١ و ٣ و ٤ و ٨.

٣- مثل المفيد في المقنعه: ٧٠٦، والشيخ في النهايه: ٦٧١، والقاضي في المهذب ٢:١٥٤، والكيدري في إصباح الشيعه: ٣٦٩-٣٧٠.

الدروس (١)- أقوى إن لم نُجِز (٢) صرفه في غيرهم من مصرف الأنفال.

وقيل: يجب حفظه له كمستحقّه في الخمس (٣) وهو أحوط.

«ولا» يجوز أن يُدفع إلى سلطان الجور مع قدره» على منعه منه؛ لأنّه غير مستحقّ له عندنا، فلو دفعه إليه دافع اختياراً كان ضامناً له. ولو أمكنه دفعه عنه ببعضه وجب، فإن لم يفعل ضمن ما كان يمكنه منعه منه. ولو أخذ الظالم قهراً فلا ضمان على من كان بيده.

[شماره صفحه واقعى : ٢٣١]

ص: ٤٧٩

---

١- الدروس ٣٧٧:٢.

٢- في (ر): إن لم نجوز.

٣- قاله الشيخ في الخلاف ٤:٢٣، المسأله ١٥ من كتاب الفرائض.

[شماره صفحه واقعی : ۲۳۲]

ص: ۴۸۰

«الفصل الرابع» «فى التوابع» (١)

[«وفيه مسائل»]

«الأولى»: فى ميراث الخنثى

وهو «من له فرج الرجال والنساء» وحكمه أن «يورث على ما» أى للفرج الذى يبول منه، فإن بال منهما فعلى الذى «سبق منه البول» بمعنى إلحاقه بلانزمه من ذكوريه وأنوثيه، سواء تقارنا فى الانقطاع أم اختلفا، وسواء كان الخارج من السابق أكثر من الخارج من المتأخر أم أقل على الأشهر. وقيل: يحكم للأكثر (٢).

«ثم» مع الخروج منهما دفعه يورث «على ما ينقطع منه» أخيراً على الأشهر. وقيل: أولاً (٣).

[شماره صفحه واقعى : ٢٣٣]

ص: ٤٨١

- 
- ١- فى (ق) و (س)، ونسختى (ع) و (ف) من الشرح: «الفصل الثالث» وهو سهو.
  - ٢- قاله الشيخ المفيد فى الإعلام (مصنّفات المفيد ٩): ٦٢، والسيد المرتضى فى الانتصار: ٥٩٤، المسأله ٣٢٥، ورسائل الشريف المرتضى ١: ٢٦٣.
  - ٣- قاله القاضى فى المهذب ٢: ١٧١.



ومع وجود أحد (١) هذه الأوصاف يلحقه جميع أحكام من لحق به. ويسمى واضحاً.

«ثم» مع التساوى فى البول أخذاً وانقطاعاً «يصير مشكلاً» وقد اختلف الأصحاب فى حكمه حينئذٍ.

ف قيل: تعدّ أضلاعه، فإن كانت ثمانى عشره فهو أنثى، وإن كانت سبع عشره - من الجانب الأيمن تسع ومن الأيسر ثمان فهو ذكر، وكذا لو تساويا وكان فى الأيسر ضلع صغير ناقص (٢).

ومستند هذا القول ما روى من قضاء علىّ عليه السلام به معللاً بأنّ حواء خلقت من ضلع آدم عليه السلام (٣) وإن خالفت (٤) فى عدد الأضلاع. وانحصار أمره بالذكوره والأنوثة، بمعنى أنّه ليس بطبيعه ثالثه؛ لمفهوم الحصر فى قوله تعالى: (يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ إِنْثَاءً وَيَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ الذُّكُورَ) (٥).

وفى الروايه ضعف (٦) وفى الحصر منع، وجاز خروجه مخرج الأغلب.

وقيل: يورث بالقرعه (٧) لأنها لكل أمر مشتبه (٨).

[شماره صفحه واقعى : ٢٣٤]

ص: ٤٨٢

- ١- كلمه «أحد» لم ترد فى (ش).
- ٢- قاله الإسكافى، أنظر المختلف ٩:٧٩، والمفيد فى الإعلام (مصنّفات المفيد) ٩:٦٢، والسيد فى الانتصار: ٥٩٤، المسأله ٣٢٥، وابن إدريس فى السرائر ٣:٢٧٩.
- ٣- أنظر الوسائل ١٧:٥٧٦-٥٧٧، الباب ٢ من أبواب ميراث الخنثى، الأحاديث ٣-٥.
- ٤- وإن خالفت الروايه فى عدد الأضلاع القول المذكور، فإنّ فى الروايه عدد أضلاع الجنب الأيمن اثنا عشر والأيسر أحد عشر.
- ٥- الشورى: ٤٩.
- ٦- لجهاله حال أكثر رواياتها، قاله فى المسالك ١٣:٢٤٦.
- ٧- قاله الشيخ فى الخلاف ٤:١٠٦، المسأله ١١٦ من كتاب الميراث.
- ٨- فى (ع): مشكل، وكتب عليه: مشتبه ل.

«والمشهور» بين الأصحاب أنه حينئذ يورث «نصف النسيين»: نصيب الذكر ونصيب الأنثى؛ لموثقه هشام بن سالم عن الصادق عليه السلام قال: «قضى عليّ عليه السلام في الخنثى - له ما للرجال، وله ما للنساء - قال: يورث من حيث يبول، فإن خرج منهما جميعاً فمن حيث سبق، فإن خرج سواء فمن حيث ينبعث، فإن كانا سواء ورث ميراث الرجال والنساء» (١) وليس المراد الجمع بين الفريضتين إجمالاً، فهو نصفهما، ولأنّ المعهود في الشرع قسمه ما يقع فيه التنازع بين الخصمين مع تساويهما وهو هنا كذلك، ولاستحاله الترجيح [ من غير مرجح ] (٢).

«فله مع الذكر خمسة من اثني عشر» لأنّ الفريضة على تقدير ذكوريته من اثنين وعلى تقدير الأنوثة من ثلاثة وهما متباينان، فيضرب إحداهما في الأخرى، ثم يضرب المرتفع في اثنين، وهو قاعده مطّرده في مسأله الخنثى؛ للافتقار إلى تنصيف كلّ نصيب وذلك اثنا عشر، له منها على تقدير الذكوريته ستّة، وعلى تقدير الأنوثة أربعة فله نصفهما: خمسة، والباقي للذكر.

«ومع الأنثى سبعة» بتقريب ما سبق، إلّا أنّ له على تقدير الذكوريته ثمانية وعلى تقدير الأنوثة ستّة، ونصفهما سبعة.

«ومعهما» معاً «ثلاثة عشر من أربعين سهماً» لأنّ الفريضة على تقدير الأنوثة من أربعة، وعلى تقدير الذكوريته من خمسة، ومضروب إحداهما في الأخرى عشرون، ومضروب المرتفع في اثنين أربعون، فله على تقدير فرضه ذكراً ستّة عشر، وعلى تقديره أنثى، عشرة، ونصفهما ثلاثة عشر، والباقي بين الذكر والأنثى أثلاثاً.

[شماره صفحه واقعی : ٢٣٥]

ص: ٤٨٣

١- الوسائل ٥٧٤:١٧-٥٧٥، الباب ٢ من أبواب ميراث الخنثى، الحديث الأوّل وذيله.

٢- لم يرد في (ع).

«والضابط» في مسألة الخنثى «أ نكك تعمل المسألة تاره أنوثيه» أى تفرضه أنثى «وتاره ذكوريه وتُعطي كل وارث» منه وممن اجتمع معه «نصف ما اجتمع» له «في المسألتين» مضافاً إلى ضرب المرتفع في اثنين كما قرّناه.

فعلى هذا لو كان مع الخنثى أحد الأبوين، فالفريضة على تقدير الذكوريه سته، وعلى تقدير الأنوثيه أربعه، وهما متوافقتان بالنصف، فتضرب ثلاثه في أربعه ثم المجتمع في اثنين يبلغ أربعه وعشرين، فلأحد الأبوين خمسه، وللخنثى تسعه عشر.

ولو اجتمع معه الأبوان ففريضة الذكوريه سته، وفريضة الأنوثيه خمسه، وهما متباينان فتضرب إحداهما في الأخرى ثم المرتفع في اثنين تبلغ ستين، فللأبوين اثنان وعشرون، وللخنثى ثمانيه وثلاثون.

ولو اجتمع مع خنثى وأنثى أحد الأبوين ضربت خمسه «مسألة الأنوثيه» في ثمانيه عشر «مسألة الذكوريه» لتباينهما، تبلغ تسعين ثم تضربها في الاثنين، تبلغ مئه وثمانين، لأحد الأبوين ثلاثه وثلاثون؛ لأنّ له سته وثلاثين تاره وثلاثين أخرى فله نصفهما، وللأنثى أحد وستون، وللخنثى سته وثمانون.

فقد سقط من سهام أحد الأبوين نصف الرد؛ لأنّ المردود على تقدير أنوثيتها سته وهى فاضله على تقدير الذكوريه.

ولو اجتمع معه فى أحد الفروض أحد الزوجين ضربت مخرج نصيبه فى الفريضة ثم أخذت منها نصيبه، وقسمت الباقي كما سلف، إلّا أنّك هنا تقسمه على ثلاثه.

ومن استحقّ بدون أحد الزوجين من الفريضة شيئاً أخذ قدره ثلاث مرّات إن كان زوجاً، وسبع مرّات إن كان زوجة. وعلى هذا قس ما يرد عليك من الفروض.

[شماره صفحه واقعى : ٢٣٦]

«من ليس له فرج» الذكر ولا- الأُنثى إمّا بأن تخرج الفضله من دُبره، أو يفقد الدبر ويكون له ثقبه بين المخرجين يخرج منه الفضلتان، أو البول مع وجود الدبر، أو بأن يتقيّاً ما يأكله، أو بأن يكون له لحمه راييه (١) يخرج منها الفضلتان- كما نُقل ذلك كلّ- «يُورث بالقرعه» على الأشهر، وعليه شواهد من الأخبار.

منها: صحيحه الفضيل بن يسار عن الصادق عليه السلام فيكتب «عبد الله» على سهم و «أمه الله» على سهم، ويُجعل في سهام مبهمه، ويقول ما رواه الفضيل: «اللهم أنت الله لا- إله إلّا أنت، عالم الغيب والشهاده، أنت تحكم بين عبادك فيما كانوا فيه يختلفون، فبين لنا أمر هذا المولود كيف يورث ما فرضت له في كتابك» ثم يجيل السهام ويورث على ما تخرج (٢).

والظاهر أنّ الدعاء مستحب؛ لخلوّ باقى الأخبار منه، وكذا نظائره ممّا فيه القرعه.

وفي مرسله عبد الله بن بكير: «إذا لم يكن له إلتاقتب يخرج منه البول فنحى بوله عند خروجه عن مباله فهو ذكر، وإن كان لا ينحى بوله بل يبول على مباله فهو أنثى» (٣) وعمل بها ابن الجنيد (٤) والأول مع شهرته أصحّ سنداً وأوضحه.

«ومن له رأسان وبدنان على حقو» بفتح الحاء فسكون القاف: معقد الإزار عند الخصر «واحد» سواء كان ما تحت الحقو ذكراً أم غيره؛ لأنّ الكلام هنا فى اتحاد ما فوق الحقو وتعدده، ليرتّب عليه الإرث.

[شماره صفحه واقعى : ٢٣٧]

ص: ٤٨٥

١- أى زائده.

٢- الوسائل ١٧:٥٨٠، الباب ٤ من أبواب كتاب الميراث، الحديث ٢.

٣- المصدر المتقدم: الحديث ٥.

٤- كما نقل عنه العلامة فى المختلف ٩:٨٦.

وحكمه: أن «يورث بحسب الانتباه، فإذا» كانا نائمين و «تُبَّه أحدهما فانتبه الآخر فواحد، وإلَّا» ينتبه الآخر «فائتان» كما قضى به على عليه الصلاة والسلام (١) وعلى التقديرين يرثان إرث ذى الفرج الموجود، فيحكم بكونهما أنثى واحده أو أنثيين، أو ذكراً واحداً أو ذكرين. ولو لم يكن له فرج أو كانا معاً حُكِمَ لهما بما سبق.

هذا من جهة الإرث. ومثله الشهادة والحج لو كان أخاً.

أمّا في جهة العبادة فائتان مطلقاً (٢) فيجب عليه غسل أعضائه كلّها ومسحها، فيغسل كلّ منهما وجهه ويديه ويمسح رأسه ويمسحان معاً على الرجلين. ولو لم يتوضأ أحدهما ففي صحته صلاه الآخر نظر: من الشك في ارتفاع حدثه؛ لاحتمال الوحده فيستصحب المانع إلى أن يتطهر الآخر. ولو أمكن الآخر إجبار الممتنع أو تولّى طهارته ففي الإجزاء نظر: من الشك المذكور المقتضى لعدم الإجزاء. وكذا القول لو امتنع من الصلاه.

والأقوى أنّ لكل واحد حكم نفسه في ذلك. وكذا القول في الغسل والتميم والصوم.

أمّا في النكاح فهما واحد من حيث الذكوره والأنوثة. أمّا من جهة العقد ففي توقّف صحته على رضاهما معاً نظر. ويقوى توقّفه، فلو لم يرضيا معاً لم يقع النكاح، ولو اكتفينا برضا الواحد ففي صحته نكاح الآخر لو كان أنثى إشكال. وكذا يقع الإشكال في الطلاق.

وأما العقود كالبيع فهما اثنان، مع احتمال الاتحاد.

ولو جنى أحدهما لم يقتص منه وإن كان عمداً؛ لما يتضمّن من إيلاّم

[شماره صفحه واقعى : ٢٣٨]

ص: ٤٨٦

١- الوسائل ٥٨١:١٧-٥٨٢، الباب ٥ من أبواب ميراث الخنى وما أشبهه، الحديثان ١ و ٢.

٢- انتبه دفعه واحده أو لا.

الآخر أو إتلافه. نعم لو اشتركا في الجنايه اقتصّ منهما. وهل يحتسبان بواحد أو باثنين؟ نظر.

وتظهر الفائده في توقّف قتلها على ردّ ما فضل عن ديه واحد.

ولو ارتدّ أحدهما لم يُقتل ولم يُحبس ولم يُضرب؛ لأدائه إلى ضرر الآخر. نعم، يُحكم بنجاسه العضو المختصّ بالمرتدّ، دون المختصّ بغيره، وفي المشترك نظر. وتبين الزوجه بارتداده مطلقاً (١) ولو ارتدّا معاً لزمهما حكمه.

وهذه الفروض ليس فيها شيء محرّر، وللتوقّف فيها مجال وإن كان الفرض نادراً.

### «الثالثه [الحمل يورث اذا انفصل حيا او تحرك بعد خروجه ثم مات]» :

«الحمل يورث إذا انفصل حياً» مستقرّ الحياه «أو تحرك» بعد خروجه «حركه الأحياء ثم مات» ولا اعتبار بالتقلّص الطبيعي، وكذا لو خرج بعضه ميتاً. ولا يشترط الاستهلال؛ لأنه قد يكون أخرس، بل تكفى الحركه الدالّه على الحياه. وما زوى من اشتراط سماع صوته (٢) حُمل على التقية.

واعلم أنّ الاحتمالات الممكنه عادةً- بأن يُفرض ما لا يزيد عن اثنين - عشره (٣) أكثرها نصيباً فرضه ذكرين، فإذا طلب الولد الوارث نصيبه من التركة أعطى منها على ذلك التقدير. وقد تقدّم الكلام في باقى أحكامه (٤).

[شماره صفحه واقعي : ٢٣٩]

ص: ٤٨٧

١- سواء قلنا إنّه واحد أو اثنان.

٢- الوسائل ١٧:٥٨٦، الباب ٧ من أبواب ميراث الخنثى وما أشبهه، الحديثان ١ و ٢.

٣- هي كما يلي: ذكر، أنثى، خُنثى. ذكران، أنثيان، خُنثيان. ذكر وأنثى، ذكر وخُنثى، أنثى و خُنثى، ميت.

٤- أنظر الصفحه ١٦٧-١٦٨.

## «الرابعة [ديه الجنين يرثها ابواه]»: »

«ديه الجنين» وهو الولد ما دام في البطن، فإذا جنى عليه جانٍ فأسقطه، فديته «يرثها أبواه ومن يتقرب بهما» مع عدمهما، كما لو ماتا معه أو مات أبوه قبله وأمه معه «أو» من يتقرب «بالأب بالنسب» كالأخوه «والسبب» كمعتق الأب.

ويُفهم من تخصيص الإرث بالمتقرب بالأب عدم إرث المتقرب بالأم مطلقاً (١) وقد تقدّم الخلاف فيه (٢) وتوقف المصنّف في الحكم.

## «الخامسة [ولد الملاعنه ترثه امه]»: »

«ولد الملاعنه ترثه أمّه» دون أبيه؛ لانتفائه عنه باللعان حيث كان اللعان لنفيه «و» كذا يرثه «ولده وزوجته على ما سلف» في موانع الإرث: من أنّ الأب لا يرثه (٣) أو في باب اللعان: من انتفائه عنه باللعان، وعدم إرثه الولد وبالعكس، إلّا أن يكذب الأب نفسه (٤).

أمّا حكم إرث أمّه وزوجته وولده فلم يتقدّم التصريح به، ويمكن أن يكون قوله: «على ما سلف» إشارة إلى كيفيه إرث المذكورين، بمعنى أنّ ميراث أمّه وولده وزوجته يكون على حدّ ما فصل في ميراث أمثالهم من

[شماره صفحه واقعى : ٢٤٠]

ص: ٤٨٨

١- ذكوراً وإناثاً.

٢- تقدّم في الصفحة ١٦٣.

٣- أنظر الصفحة ١٦٧.

٤- راجع الجزء الثالث: ٤٥٤.

الأمهات، والأولاد والزوجات.

«ومع عدمهم» أى عدم الأمّ والولد والزوجه «فلقرا به أمّه» الذكر والأنثى «بالسويّه» كما فى إرث غيرهم من المتقرّب بها كالأخوة وأولادهم «ويترتبون» فى الإرث على حسب قربهم إلى المورث فيرثه «الأقرب» إليه منهم «فالأقرب» كغيرهم «ويرث» هو «أيضاً» قرا به أمّه» لو كان فى مرتبه الوارث دون قرا به أبيه، إلّا أن يكذبوا الأبّ فى لعانه على قول (١).

### «السادسه [ولد الزنا من الطرفين يرثه ولده بزوجه]» :

«ولد الزنا» من الطرفين «يرثه ولده وزوجه، لا أبواه، ولا من يتقرّب بهما» لانتفائه عنهما شرعاً فلا يرثانه ولا يرثهما. ولو اختصّ الزنا بأحد الطرفين انتفى عنه خاصّه وورثه الآخر ومن يتقرّب به «ومع العدم» أى عدم الوارث له من الولد والزوجه ومن بحكمهما على ما ذكرناه «فالمضامن» لجريته ومع عدمه «فالإمام» .

وما روى خلاف ذلك: من أنّ ولد الزنا ترثه أمّه وإخوته منها أو عصيّة بنتها (٢) وذهب إليه جماعه كالصدوق (٣) والتقى (٤) وابن الجنيد (٥) فشاذّ. ونسب الشيخ الراوى إلى الوهم بأنّه كولد الملاعنه (٦).

[شماره صفحه واقعى : ٢٤١]

ص: ٤٨٩

١- استوجهه العلّامه فى القواعد ٣:٣٨٢.

٢- الوسائل ١٧:٥٦٩، الباب ٨ من أبواب ميراث ولد الملاعنه، الحديث ٩.

٣- المقنع: ٥٠٤-٥٠٥، والفقيه ٤:٣٢١ و ٣٢٣.

٤- الكافى فى الفقه: ٣٧٧.

٥- نقله عنه العلّامه فى المختلف ٩:٧٦.

٦- التهذيب ٩:٣٤٥، ذيل الحديث ١٢٣٩.



## «السابعه [لاعبره بالتبري من النسب]» :

«لا عبره بالتبري من النسب» عند السلطان في المنع من إرث المتبري على الأشهر؛ للأصل، وعموم القرآن (١) الدال على التوارث مطلقاً «وفيه قول شاذ» للشيخ في النهاية (٢) وابن البراج (٣) «إنه» أي المتبري من نسبه «ترثه عصبه أمه دون أبيه لو تبرأ أبوه من نسبه» استناداً إلى روايه أبي بصير عن أحدهما عليهما السلام قال: «سألته عن المخلوع تبرأ منه أبوه عند السلطان ومن ميراثه وجريته، لمن ميراثه؟ فقال: قال علي عليه السلام: هو لأقرب الناس إليه» (٤).

ولا- دلالة لهذه الروايه على ما ذكره؛ لأن أباه أقرب الناس إليه من عصبه أمه، وقد رجع الشيخ عن هذا القول صريحاً في «المسائل الحائريه» (٥).

## «الثامنه [في ميراث الغرقى و المهدوم عليهم]» :

في ميراث الغرقى والمهدوم عليهم اعلم أن من شرط التوارث بين

[شماره صفحه واقعى : ٢٤٢]

ص : ٤٩٠

- ١- الأنفال: ٧٥، والأحزاب: ٦.
- ٢- كذا، ولكن المنسوب إلى الشيخ في الشرائع والمنقول في المسالك ١٣: ٢٣٧ أيضاً هكذا: كان ميراثه لعصبه أبيه دون أبيه ومثله في المختلف ٩: ٨٩ والتحرير ٥: ٦٧ والسرائر ٣: ٢٨٦ والنهايه المطبوعه مع نكتها ٣: ٢٦٧ ويؤيدها ما في كتب اتباع الشيخ مثل المهذب ٢: ١٦٧ واصباح الشيعه: ٣٧٤ والوسيله: ٤٠٢، نعم ما نسبه هنا مطابق للنسخه المتداوله بين أيدينا من النهايه: ٦٨٢ وسبقه في هذه النسبه ابن فهد الحلّي في المهذب البارع ٤: ٤٢٢ ولم نعثر على غيرها.
- ٣- المهذب ٢: ١٦٧، وفيه: «كان ميراثه لعصبه أبيه»، فما حكى الشهيد عنه لا يطابق المهذب.
- ٤- الوسائل ١٧: ٥٦٦، الباب ٧ من أبواب ميراث ولد الملاعنه، الحديث ٣.
- ٥- المسائل الحائريّات (الرسائل العشر): ٢٨٨.

المتوارثين العلم بتأخر حياه الوارث عن حياه المورث (١) وإن قل، فلو ماتا دفعه أو اشتبه المتقدم منهما بالتأخر أو اشتبه السابق والاقتران فلا إرث، سواء كان الموت حتف الأنف أم بسبب، إلّا أن يكون السبب الغرق أو الهدم على الأشهر.

وفيهما «يتوارث الغرقى والمهدوم عليهم إذا كان بينهم نسب أو سبب» يوجبان التوارث «وكان بينهم مال» ليتحقق به الإرث ولو من أحد الطرفين «واشتبه المتقدم» منهم «والتأخر» فلو علم اقتران الموت فلا- إرث، أو علم المتقدم من المتأخر ورث المتأخر المتقدم دون العكس «وكان بينهم توارث» بحيث يكون كل واحد منهم يرث من الآخر ولو بمشاركه غيره. فلو انتفى- كما لو غرق أخوان ولكل (٢) منهما ولد، أو لأحدهما- فلا توارث بينهما. ثم إن كان لأحدهما (٣) مال دون الآخر صار المال لمن لا مال له، ومنه إلى وارثه الحي، ولا شيء لورثه ذى المال.

«ولا- يرث الثانى» المفروض موته ثانياً «مما ورث منه الأول» للنص (٤) واستلزامه التسلسل والمحال عاده، وهو فرض الحياه بعد الموت؛ لأن التوريث منه يقتضى فرض موته فلو ورث ما (٥) انتقل عنه لكان حياً بعد انتقال المال عنه، وهو ممتنع عاده.

وأورد مثله فى إرث الأول من الثانى (٦) وردّ بأنّ نقطع النظر عمّا فرض

[شماره صفحه واقعى : ٢٤٣]

ص : ٤٩١

- ١- فى (ف) و (ش) : الموروث.
- ٢- فى (ش) و (ر) زياده: واحد.
- ٣- فى (ع) و (ف) : لأحدهم.
- ٤- أنظر الوسائل ١٧:٥٩٢، الباب ٣ من أبواب ميراث الغرقى والمهدوم عليهم، الحديثان ١ و ٢.
- ٥- فى (ش) : ممّا.
- ٦- أورده ابن فهد الحلى فى المهذب البارع ٤:٤٣٤، وأجاب عنه بالذى نقله الشارح الشهيد هنا.

أولاً ونجعل الأول كأنه المتأخر حياةً، بخلاف ما إذا ورثنا (١)الأول من الثاني ممّا كان قد ورثه الثاني منه، فإنه يلزم فرض موت الأول وحياته في حالة واحده. وفيه تكلف. والمعتمد النصّ، روى عبد الرحمن بن الحجاج في الصحيح عن الصادق عليه السلام في أخوين ماتا، لأحدهما مئة ألف درهم، والآخر ليس له شيء، ركبا في سفينة فغرقا فلم يُدْرَأَ أيُّهما مات أولاً؟ قال: «المال لورثه الذي ليس له شيء» (٢).

وعن عليّ عليه السلام في قوم غرقوا جميعاً أهل بيت مال قال: «يرث هؤلاء من هؤلاء، وهؤلاء من هؤلاء، ولا يرث هؤلاء ممّا ورثوا من هؤلاء» (٣).

وهذا (٤)حجّه على المفيد وسلار حيث ذهب إلى توريث كلِّ ممّا ورث منه أيضاً (٥)استناداً إلى وجوب تقديم الأضعف في الإرث (٦)ولا فائده إلّا التوريث ممّا ورث منه.

وأجيب بمنع وجوب تقديمه (٧)بل هو على الاستحباب «و» لو سلّم فإنّما «يقدم الأضعف تعبدًا» لا لعله معقوله، فإنّ أكثر علل الشرع والمصالح المعتبره في نظر الشارع خفيه عنّا تعجز عقولنا عن إدراكها، والواجب اتباع النصّ

[شماره صفحه واقعی : ٢٤٤]

ص : ٤٩٢

- ١- في (ش) : أورثنا.
- ٢- الوسائل ١٧:٥٩٠، الباب ٢ من أبواب ميراث الغرقى والمهدوم عليهم، الحديث الأول.
- ٣- المصدر السابق: ٥٩٢، الباب ٣ من أبواب ميراث الغرقى والمهدوم عليهم، الحديث ٢.
- ٤- في (ر) : هذه.
- ٥- المقنعه: ٦٩٩، والمراسم: ٢٢٦-٢٢٧.
- ٦- الوارد في الخبر، راجع الوسائل ١٧:٥٩١-٥٩٢، الباب ٣ من أبواب ميراث الغرقى، الحديث الأول، والباب ٦، الحديث الأول.
- ٧- أنظر الكافي في الفقه: ٣٧٦، والغنيه: ٣٣٢، والشرائع ٤:٥٠، والمختلف ٩:١٠١، والدروس ٢:٣٥٣.

من غير نظر إلى العله، ولتخلفه مع تساويهما في الاستحقاق كأخوين لأبٍ، فينتفى اعتبار التقديم ويصير مال كل منهما لورثه (١) الآخر.

وعلى اعتبار تقديم الأضعف -وجوباً كما يظهر من العبارة وظاهر الأخبار تدل عليه، ومنها صحيحه محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام (٢) أو استحباباً على ما اختاره في الدروس (٣) - لو غرق الأب وولده قُدم موتُ الابن فيرث الأب نصيبه منه، ثم يُفرض موت الأب فيرث الابن نصيبه منه، ويصير مال كلٍّ إلى ورثه الآخر الأحياء، وإن شاركتها مساوٍ انتقل إلى وارثه الحي ما ورثه. ولو لم يكن لهما وارث صار مالهما للإمام.

وذهب بعض الأصحاب إلى تعدّي هذا الحكم إلى كل سبب يقع معه الاشتباه كالقتيل (٤) والحريق؛ لوجود العله (٥) وهو ضعيف؛ لمنع التعليل الموجب للتعدّي مع كونه على خلاف الأصل، فيقتصر فيه على موضع النصّ والوفاق. ولو كان الموت حتف الأنف فلا توارث مع الاشتباه إجماعاً.

### «التاسعة [في ميراث المحبوس]» :

في ميراث «المحبوس» إذا ترافعوا إلى حكام الإسلام، وقد اختلف الأصحاب فيه:

[شماره صفحه واقعى : ٢٤٥]

ص: ٤٩٣

- ١- في (ع) و (ف) : لوارثه.
- ٢- الوسائل ١٧:٥٩٥، الباب ٦ من أبواب ميراث الغرقى والمهدوم عليهم، ذيل الحديث ٢.
- ٣- الدروس ٢:٣٥٣.
- ٤- في (ف) : كالقتل.
- ٥- ذهب إليه الحلبي في الكافي: ٣٧٦، وابن حمزه في الوسيله: ٤٠٠، والعلمامه في القواعد ٣:٤٠٠.

فقال يونس بن عبد الرحمن: إنهم يتوارثون بالنسب والسبب الصحيحين، دون الفاسدين (١) وتبعه التقى (٢) وابن إدريس (٣) محتجاً ببطلان ما سواه في شرع الإسلام فلا يجوز لحاكمهم أن يرتب عليه أثراً.

وقال الشيخ وجماعه: يتوارثون بالصحيحين والفاسدين (٤) لما رواه السكوني عن عليّ عليه السلام: أنه كان يورث المجوسى إذا تزوج بأمه وأخته وابنته من جهه أنها أمه وأنها زوجته (٥) وقول الصادق عليه السلام لمن سب مجوسياً وقال: إنه تزوج بأمه: «أما علمت أن ذلك عندهم هو النكاح؟» (٦) بعد أن زبر الساب. وقوله عليه السلام: «إن كل قوم دانوا بشيء يلزمهم حكمه» (٧).

وقال الفضل بن شاذان (٨) وجماعه (٩) منهم المصنّف في هذا المختصر

[شماره صفحه واقعى : ٢٤٤]

ص: ٤٩٤

- 
- ١- حكاه عنه الكليني في الكافي ٧:١٤٥، ذيل الحديث ٢، والشيخ الطوسى في التهذيب ٩:٣٦٤، ذيل الحديث ١٢٩٩.
  - ٢- الكافي في الفقه: ٣٧٦-٣٧٧.
  - ٣- السرائر ٣:٢٨٧-٢٨٨.
  - ٤- المبسوط ٤:١٢٠، والنهاية: ٦٨٣، والمهذب ٢:١٧٠، والوسيله: ٤٠٣، والمراسم: ٢٢٥-٢٢٦.
  - ٥- الفقيه ٤:٣٤٤، الحديث ٥٧٤٥، والوسائل ١٧:٥٩٦، الباب ١ من أبواب ميراث المجوس، الحديث الأول.
  - ٦- الوسائل ١٧:٥٩٦، الباب ١ من أبواب ميراث المجوس، الحديث ٢.
  - ٧- المصدر السابق، الحديث ٣.
  - ٨- حكاه عنه الكليني في الكافي ٧:١٤٥، والشيخ في التهذيب ٩:٣٦٤.
  - ٩- مثل المحقق في المختصر النافع: ٢٧٦، والفاضل الآبى في كشف الرموز ٢:٤٨٣، والعلامة وولده في القواعد ٣:٣٩٩ والإيضاح ٤:٢٧٥.

والشرح (١): إنَّ المجوس «يتوارثون بالنسب الصحيح والفساد، والسبب الصحيح لا الفاسد» .

أما الأول: فلأنَّ المسلمين يتوارثون بهما حيث تقع الشبهه، وهى موجوده فيهم.

وأما الثانى: فلقوله تعالى: ﴿فَإِنْ أَنْ أُحْكُمُ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ (٢) وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ (٣) وَإِنْ حَكَمْتَ فَأَحْكُم بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ (٤) وَلَا شَيْءَ مِنَ الْفَاسِدِ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا بِحَقِّ وَلَا بِقِسْطٍ. وهذا هو الأقوى.

وبهذه [ الحجّه ] (٥) احتج أيضاً ابن إدريس على نفى الفساد منهما (٦) وقد عرفت فساده فى فاسد النسب.

وأما أخبار الشيخ فعمدتها خبر السكونى وأمره واضح (٧) والباقي لا ينهض على مطلوبه.

وعلى ما اخترناه «فلو نكح» المجوسى «أمه فأولدها ورثته بالأومه، وورثه (٨) ولدها بالنسب الفاسد، ولا ترثه الأم بالزوجيه» لأنّه سبب فاسد.

[شماره صفحه واقعى : ٢٤٧]

ص: ٤٩٥

١- غايه المراد ٣:٦٣٣.

٢- المائده: ٤٩.

٣- الكهف: ٢٩.

٤- المائده: ٤٢.

٥- لم يرد فى (ع) .

٦- السرائر ٣:٢٨٨.

٧- فإنه ضعيف. راجع المسالك ١:٩٩.

٨- فى (ق) : ورثها، وفى (س) : ورث.

«ولو نكح المسلم بعض محارمه لشبهه وقع التوارث» بينه وبين أولاده «بالنسب أيضاً» وإن كان فاسداً، ويتفرع عليهما فروع كثيرة يظهر حكمها ممّا تقرّر في قواعد الإرث.

فلو أولد المجوسى بالنكاح أو المسلم بالشبهه من ابنته ابنتين ورثن ماله بالسويّه. فلو ماتت إحداهما فقد تركت أمّها وأختها فالمال لأمّها. فإن ماتت الأمّ دونهما ورثها ابنتاها. فإن ماتت إحداهما ورثتها الأخرى.

ولو أولدها بنتاً ثمّ أولد الثانية بنتاً، فماله بينهما بالسويّه. فإن ماتت العليا ورثتها الوسطى دون السفلى. وإن ماتت الوسطى فللعليا نصيب الأمّ، وللسفلى نصيب البنت، والباقي يردّ أرباعاً. وإن ماتت السفلى ورثتها الوسطى؛ لأنّها أمّ، دون العليا؛ لأنّها جدّه وأخت، وهما محجوبتان بالأمّ. وقس على هذا.

### «العاشره [مخارج الفروض]» :

«مخارج الفروض» أقلّ عدد تخرج منه صحيحه وهى «خمسه» للفروض الستّه؛ لدخول مخرج الثلث فى مخرج الثلثين. فمخرج «النصف من اثنين، والثلث والثلثان من ثلاثه، والرابع من أربعة، والثلث من ثمانية والسدس من ستّه (١)» فإذا كان فى (٢) الفريضة نصف لا غير كزوج مع المرتبه الثانيه، فأصل الفريضة اثنان، فإن انقسمت على جميع الورثه بغير كسر، وإلا عملت كما سيأتى إلى أن تصحّحها من عدد ينتهى إليه الحساب. وكذا لو كان فى الفريضة نصفان.

[شماره صفحه واقعى : ٢٤٨]

ص: ٤٩٦

١- فى (ش) و (ر) : والسدس من ستّه، والثلث من ثمانية. وما أثبتناه موافق لنسختى المتن.

٢- فى (ع) : من الفريضة.

وإن اشتملت على ثلث أو ثلثين أو هما فهي من ثلاثه، أو على ربع فهي من أربعه، وهكذا. . .

ولو اجتمع في الفريضة فروض متعدده فأصلها أقل عدد ينقسم على تلك الفروض صحيحاً.

وطريقه: أن تنسب بعضها إلى بعض، فإن تباينت ضربت بعضها في بعض، فالفريضة ما ارتفع من ذلك، كما إذا اجتمع في الفريضة نصف وثلث فهي [ من ] (١) ستة.

وإن توافقت ضربت الوفق من أحدهما (٢) في الآخر، كما لو اتفق فيها ربع وسدس، فأصلها اثنا عشر.

وإن تماثلت اقتصرت على أحدهما (٣) كالسدسين.

أو تداخلت فعلى الأكثر كالنصف والرابع، وهكذا. . .

ولو لم يكن في الورثه ذو فرض فأصل المال عدد رؤوسهم مع التساوى كأربعة أولاد ذكور. وإن اختلفوا بالذكوريه والأنوثيه فاجعل لكل ذكر سهمين ولكل أنثى سهماً، فما اجتمع فهو أصل المال.

ولو كان فيهم ذو فرض وغيره فالعبره بذي الفرض خاصه كما سبق، ويبقى حكم تمامها وانكسارها، كما سيأتي.

وحيث توقّف البحث على معرفه النسبه بين العددين بالتساوى والاختلاف وتأتى الحاجه إليه أيضاً، فلا بدّ من الإشاره إلى معناها:

فالمتمثلان: هما المتساويان قدرأ.

[شماره صفحه واقعى : ٢٤٩]

ص: ٤٩٧

١- لم يرد في المخطوطات.

٢- في (ع) و (ف): أحدها.

٣- في (ف): أحدها.



والمبتايان: هما المختلفان اللذان إذا أسقط أقلهما من الأكثر مرّه أو مراراً بقي واحداً، ولا يعدّهما سوى الواحد، سواء تجاوز أقلهما نصف الأكثر كثلاثه وخمسه، أم لا كثلاثه وسبعه.

والمتوافقان: هما اللذان يعدّهما غير الواحد ويلزمهما (1) أنه إذا أسقط أقلهما من الأ-كثّر مرّه أو مراراً بقي أكثر من واحد وتوافقهما بجزء ما يعدّهما. فإن عدّهما الاثنان خاصّه فهما متوافقان بالنصف، أو الثلاثه فبالثلث، أو الأربعة فبالربع، وهكذا. . .

ولو تعدّد ما يعدّهما من الأعداد فالمعتبر أقلهما جزءاً، كالأربعة مع الاثنيّن، فالمعتبر الأربعة.

ثم إن كان أقلهما لا- يزيد عن نصف الأ-كثّر ونفى الأ-كثّر ولو مراراً، كالثلاثه والستّه، والأربعة والاثني عشر، فهما المتوافقان بالمعنى الأعمّ، والمتداخلان أيضاً.

وإن تجاوزه فهما المتوافقان بالمعنى الأخصّ، كالستّه والثمانيه يعدّهما الاثنان، والتسعه والاثني عشر يعدّهما الثلاثه، والثمانيه والاثني عشر يعدّهما الأربعة.

ولك هنا اعتبار كلّ من التوافق والتداخل وإن كان اعتبار ما تقلّ معه الفريضه أولى، ويسمّى المتوافقان مطلقاً بالمتشاركين؛ لاشتراكهما في جزء الوقف. فيجتزى عند اجتماعهما بضرب أحدهما في الكسر الذي ذلك العدد المشترك سيّمي له، كالنصف في الستّه والثمانيه، والربع في الثمانيه والاثني عشر.

وقد يترامى إلى الجزء من أحد عشر فصاعداً، فيقتصر عليه، كأحد عشر مع

[شماره صفحه واقعي : ٢٥٠]

ص: ٤٩٨

١- في (ش) : يلزمه.

اثنين وعشرين، واثنين وعشرين مع ثلاثه وثلاثين، أو ستّه وعشرين مع تسعه وثلاثين، فالوفق في الأوّلين جزء من أحد عشر، وفي الأخير من ثلاثه عشر.

### «الحاديه عشره [انكسار الفريضة]» :

«الفريضة إذا كانت بقدر السهام وانقسمت» على مخارج السهام «بغير كسر فلا بحث، كزوج وأخت للأبوين أو للأب فالمسأله من سهمين» لأنّ فيها نصفين ومخرجهما اثنان، وتنقسم على الزوج والأخت بغير كسر.

وإن لم تنقسم على السهام بغير كسر مع كونها مساويه لها، فإمّا أن تنكسر على فريق واحد أو أكثر، ثمّ إمّا أن يكون بين عدد المنكسر عليه وسهامه وفق بالمعنى الأعمّ أو لا، فالأقسام أربعه.

«فإن انكسرت على فريق واحد ضربت عدده» لا نصيبه «في أصل الفريضة إن عدم الوفق بين العدد والنصيب، كأبوين وخمس بنات» أصل فريضتهم ستّه؛ لاشتمالها على السدس ومخرجه ستّه و «نصيب الأبوين» منها «اثنان» لا ينكسر عليهما «ونصيب البنات أربعه» تنكسر عليهنّ وتباين عددهنّ وهو خمسه؛ لأنك إذا أسقطت أقلّ العددين من الأكثر بقي واحد «فتضرب» عددهنّ وهو «الخمسه في الستّه: أصل الفريضة» تبلغ ثلاثين، فكلّ من حصل له شيء من أصل الفريضة أخذه مضروباً في خمسّه فهو نصيبه، فنصيب البنات منها عشرون، لكلّ واحده أربع.

وإن توافق النصيب والعدد كما لو كنّ ستّاً أو ثمانى، فالتوافق بالنصف في الأوّل والربع (1) في الثانى، فتضرب نصف عددهنّ أو ربعه في أصل الفريضة تبلغ

[شماره صفحه واقعى : ٢٥١]

ص: ٤٩٩

١- في (ر) : بالربع.

ثمانية عشر في الأول واثني عشر في الثاني، فللبنات اثنا عشر ينقسم عليهنّ بغير كسر، أو ثمانية كذلك.

«وإن انكسرت على أكثر» من فريق، فإمّا أن يكون بين [ نصيب ] (١) كلّ فريق وعدده وفق، أو تباين، أو بالتفريق.

فإن كان الأول «نسبت الأعداد بالوفق» ورددت كلّ فريق إلى جزء وفقه. وكذا لو كان لبعضهم وفق دون بعض «أو» كان «غيره» أى غير الوفق، بأن كان بين كلّ فريق وعدده تباين، أو بين بعضها، كذلك جعلت كلّ عدد بحاله ثمّ اعتبرت الأعداد:

فإن كانت متماثلة اقتصرت منها على واحد وضربته في أصل الفريضة.

وإن كانت متداخله اقتصرت على ضرب الأكثر.

وإن كانت متوافقه ضربت وفق أحد المتوافقين في عدد الآخر.

وإن كانت متباينه ضربت أحدها في الآخر ثمّ المجتمع في الآخر. وهكذا «وضربت ما يحصل منها في أصل المسألة» :

فالتباينه «مثل زوج وخمسه إخوه لأُمّ وسبعة لأب، فأصلها ستّة» لأنّ فيها نصفاً وثلاثاً ومخرجهما ستّة: مضروب اثنين (مخرج النصف) في ثلاثة (مخرج الثلث) ؛ لتباينهما «للزوج» منها النصف «ثلاثة، وللإخوه للأُمّ» الثلث «سهمان» ينكسر عليهم «ولا وفق» بينهما وبين الخمسه «وللإخوه للأب سهم» واحد وهو ما بقى من الفريضة «ولا وفق» بينه وبين عددهم وهو السبعة، فاعتبر نسبه عدد الفريقين المنكسر عليهما-وهو الخمسه والسبعة-إلى

[شماره صفحه واقعى : ٢٥٢]

ص: ٥٠٠

١- لم يرد في المخطوطات.

الآخر تجدهما متباينين؛ إذ لا يعدّهما إلّا الواحد، ولأنّك إذا أسقطت أقلّهما من الأكثر بقي اثنان، فإذا أسقطتهما من الخمسه مرّتين بقي واحد.

«فتضرب الخمسه فى السبعه يكون» المرتفع «خمسه وثلاثين تضربها فى ستّه أصل الفريضة يكون» المرتفع «مئتين وعشره» ومنها تصحّ.

«فمن كان له» من أصل الفريضة «سهم أخذه مضروباً فى خمسه وثلاثين، فلزوج ثلاثه» من الأصل يأخذها «مضروبه فيها» أى فى الخمسه والثلاثين يكون «مئه وخمسه، ولقرابه الأمّ» الخمسه «سهمان» من أصلها تأخذها «مضروبين فيها» أى فى الخمسه والثلاثين وذلك «سبعون، لكلّ» واحد منهم «أربعه عشر»: خمس السبعين «ولقرابه الأب سهم» من الأصل ومضروبه فيها «خمسه وثلاثون لكلّ» واحد منهم «خمسه»: سبع المجتمع.

وما ذكر مثال للمنكسر على أكثر من فريق مع التباين، لكنّه لم ينكسر على الجميع.

ولو أردت مثلاً- لانكسارها على الجميع أبدلت الزوج بزوجتين، ويصير أصل الفريضة اثنى عشر-مخرج الثلث والرابع-لأنّها المجتمع من ضرب إحداهما فى الأخرى؛ لتباينهما، فلزوجتين الربع: ثلاثه، وللإخوه للأُمّ الثلث: أربعة، وللإخوه للأب الباقي وهو خمسه، ولا وفق بين نصيب كلّ وعدده، والأعداد أيضاً متباينه، فتضربُ أيّها شئت فى الآخر، ثمّ المرتفع فى الباقي، ثمّ المجتمع فى أصل الفريضة، فتضرب هنا اثنين فى خمسه، ثمّ المجتمع فى سبعة يكون سبعين، ثمّ تضرب السبعين فى اثنى عشر تبلغ ثمانئه وأربعين. فكلّ من كان له سهم من اثنى عشر أخذه مضروباً فى سبعين.

ولا يعتبر هنا توافق مضروب المخارج مع أصل المسأله ولا عدمه، فلا يقال: العشره توافق الاثنى عشر بالنصف، فتردّها إلى نصفها ولا السبعون توافق الاثنى عشر بالنصف أيضاً.

[شماره صفحه واقعى : ٢٥٣]

ولو كان إخوه الأمّ ثلاثة صحّ الفرض أيضاً، لكن هنا تضرب اثنين في ثلاثة ثم في سبعة تبلغ اثنين وأربعين، ثم في أصل الفريضة تبلغ خمسمئة وأربعة، ومن كان له سهم أخذه مضروباً في اثنين وأربعين. ولا يلتفت إلى توافق الاثنى عشر، والاثنين والأربعين، في السدس.

ومثال المتوافق مع الانكسار على أكثر من فريق: ستّ زوجات- كما يتفق في المريض يُطلق ثم يتزوج ويدخل ثم يموت قبل الحول-ثمانية من كلاله الأمّ وعشره من كلاله الأب، فالفريضة اثنا عشر-مخرج الربع والثلث-للزوجات ثلاثة وتوافق عددهنّ بالثلث، ولكلاله الأمّ أربعة وتوافق عددهنّ بالربع، ولكلاله الأب خمسة توافق عددهم بالخمس. فتردّ كلّاً من الزوجات والإخوة من الطرفين إلى اثنين؛ لأنهما ثلث الأول وربع الثاني وخمس الثالث فتتأمل الأعداد، فتجتزى باثنين فتضربهما في اثني عشر تبلغ أربعة وعشرين، فمن كان له سهم أخذه مضروباً في اثنين، فلزوجات ستّ، ولإخوه الأمّ ثمانية، ولإخوه الأب عشره، لكلّ سهم.

ومثال المتماثلة: ثلاث إخوة من أب ومثلهم من أمّ، أصل الفريضة ثلاثة والنسبة بين النصيب والعدد متباينة، والعددان متماثلان، فيجتزى بضرب أحدهما في أصل الفريضة تصير تسعة.

ومثال المتداخله [ بين الأعداد ] (1) كما ذكر، إلّا أنّ إخوه الأمّ ستّ، فتجتزى بها وتضربها في أصل الفريضة تبلغ ثمانية عشر.

وقد لا تكون متداخله ثم تؤول إليه كأربع زوجات وستّ إخوه، أصل الفريضة أربعة-مخرج الربع-ينكسر على الفريقين وعدد الإخوة يوافق نصيبهم

[شماره صفحه واقعى : ٢٥٤]

ص: ٥٠٢

١- لم ترد في المخطوطات.

بالثالث فتردهم إلى اثنين، وعدد الزوجات تباين نصيبهن فتبقيهن بحالهن، فيدخل ما بقي من عدد الإخوة في عددهن فتجترى به وتضربه في الأربعة، يكون ستة عشر.

وبما ذكرناه من الأمثلة يظهر حكم ما لو كان لبعضها وفق دون الباقي، أو بعضها متماثل أو متداخل دون بعض.

### «الثانية عشره [قصور الفريضة عن السهام]»:»

«أن تقصر الفريضة عن السهام» وإنما تقصر «بدخول أحد الزوجين» كبنتين وأبوين مع أحد الزوجين وبنتين وأحد الأبوين مع زوج وأختين لأب وأختين لأم مع أحد الزوجين.

وهذه مسأله العول «فيدخل النقص على البنت والبنات» إن اتفقن «و» على «قرايه الأب» من الأخوات، لا على الجميع، وقد تقدم (١).

وهذه العبارة أجود مما سلف، حيث لم يذكر الأب فيمن يدخل عليه النقص.

### «الثالثة عشره [زياده الفريضة على السهام]»:»

«أن تزيد» الفريضة «على السهام» كما لو خلف بنتاً واحده، أو بنات، أو أختاً، أو أخوات، أو بنتاً وأبوين أو أحدهما، أو بنات وأحدهما «فيرد الزائد على ذوى السهام عدا الزوج والزوجه والأم مع الإخوة» أما مع عدمهم فيرد عليها.

«أو يجتمع ذو سببين» كالأخت من الأبوين «مع ذى سبب واحد»

[شماره صفحه واقعى : ٢٥٥]

ص: ٥٠٣

كالإخوه من الأم، فيختص الردّ بذي السببين «كما مرّ» (١) ولا شيء عندنا للعصبه، بل في فيه التراب (٢).

### «الرابعة عشره [في المناسخات]» :

في المناسخات وتتحقق بأن يموت شخص ثم يموت أحد وراثه قبل قسمه تركته، فإنه يعتبر حينئذٍ قسمه الفريضتين من أصل واحد لو طلب ذلك، فإن اتحد الوارث والاستحقاق كإخوه سته وأخوات ست (٣) لميت، فمات بعده أحد الإخوه ثم إحدى الأخوات، وهكذا... حتى بقي أخ وأخت، فمال الجميع بينهما أثلاثاً إن تقربوا بالأب، وبالسويّه إن تقربوا بالأم.

وإن اختلف الوارث خاصّه، كما لو ترك الأول ابنين، ثم مات أحدهما وترك ابناً، فإنّ جهه الاستحقاق في الفريضتين واحده وهي البنوّه، لكنّ الوارث مختلف.

أو الاستحقاق خاصّه، كما لو مات رجل وترك ثلاثه أولاد، ثم مات أحد الأولاد ولم يترك غير أخويه. فإنّ الوارث فيهما واحد، لكن جهه الاستحقاق مختلفه.

أو اختلفا معاً، فقد تحتاج المسأله إلى عمل آخر غير ما احتاجت إليه الأولى وقد لا تحتاج.

وتفصيله أن نقول: «لو مات بعض الورثه قبل قسمه التركة» الأولى

[شماره صفحه واقعى : ٢٥٦]

ص: ٥٠٤

١- تقدّم في الصفحه ١٨٠.

٢- هذا لفظ الحديث [الوسائل ١٧:٤٣١، الباب ٨ من أبواب موجبات الإرث، الحديث الأول]. (منه رحمه الله).

٣- في نسخه بدل (ر): إخوه ثلاثه وأخوات ثلاث.

«صَحَّحْنَا الْأُولَى، فَإِنْ نَهَضَ نَصِيبَ الْمَيِّتِ الثَّانِي بِالْقِسْمَةِ عَلَى وِرَاثِهِ» مِنْ غَيْرِ كَسْرِ «صَحَّحْتُ الْمَسْأَلَتَانِ مِنَ الْمَسْأَلَةِ الْأُولَى» كَزَوْجِهِ مَاتَتْ عَنْ ابْنِ وَبْنَتٍ بَعْدَ زَوْجِهَا وَخَلَّفَ مَعَهَا ابْنًا وَبِنْتًا، فَالْفَرِيضَةُ الْأُولَى أَرْبَعَةٌ وَعِشْرُونَ، وَنَصِيبُ الزَّوْجِ مِنْهَا ثَلَاثَةٌ تَصَحَّحَ عَلَى وَلَدَيْهَا. وَهَذَا الْوَارِثُ وَالْأَسْتَحْقَاقُ مُخْتَلَفٌ. وَكَزَوْجٍ مَعَ أَرْبَعَةٍ إِخْوَةٍ لِأَبٍ ثُمَّ يَمُوتُ الزَّوْجُ عَنْ ابْنٍ وَبِنْتَيْنِ أَوْ أَرْبَعَةٍ بَيْنَيْنِ، فَتَصَحَّحَ الْمَسْأَلَتَانِ مِنَ الْأُولَى وَهِيَ ثَمَانِيَةٌ.

«وَإِنْ لَمْ يَنْهَضْ» نَصِيبَ الثَّانِي بِفَرِيضَتِهِ فَانظُرِ النَّسْبَةَ بَيْنَ نَصِيبِ الْمَيِّتِ الثَّانِي وَسَهَامِ وَرَثَتِهِ، فَإِنْ كَانَ بَيْنَهُمَا وَفْقُ «فَاضْرِبِ الْوَفْقَ بَيْنَ نَصِيبِهِ وَسَهَامِ وَرَثَتِهِ (١)» مِنَ الْفَرِيضَةِ لَا مِنَ النِّصِيبِ «فِي الْمَسْأَلَةِ الْأُولَى، فَمَا بَلَغَ صَحَّحْتُ مِنْهُ» مِثْلَ أَبِي بْنِ وَابْنِ ثُمَّ يَمُوتُ الْإِبْنُ وَيَتْرَكُ ابْنَيْنِ وَبِنْتَيْنِ، فَالْفَرِيضَةُ الْأُولَى سِتَّةٌ، وَنَصِيبُ الْإِبْنِ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ وَسَهَامُ وَرَثَتِهِ سِتَّةٌ، تَوَافَقَ نَصِيبُهُمَا بِالنِّصْفِ، فَتَضْرِبُ ثَلَاثَةً - وَفْقَ الْفَرِيضَةِ الثَّانِيَةِ - فِي سِتَّةٍ تَبْلُغُ ثَمَانِيَةَ عَشْرٍ، وَمِنْهَا تَصَحَّحَ الْفَرِيضَتَانِ.

وَكَأَخْوَيْنِ مِنْ أُمٍّ وَمِثْلَهُمَا مِنْ أَبٍ وَزَوْجٍ، مَاتَ الزَّوْجُ عَنْ ابْنٍ وَبِنْتَيْنِ، فَالْفَرِيضَةُ الْأُولَى اثْنَا عَشَرَ - مَخْرَجُ النِّصْفِ وَالثَّلَاثُ - ثُمَّ مَضْرُوبُهُ فِي اثْنَيْنِ؛ لِأَنَّ كِسَارَهَا عَلَى فَرِيقٍ وَاحِدٍ وَهُوَ الْأَخْوَانُ لِلْأَبِ، وَبَيْنَ نَصِيبِ الزَّوْجِ مِنْهَا (وَهُوَ سِتَّةٌ) وَفَرِيضَتِهِ (وَهِيَ أَرْبَعَةٌ) تَوَافَقَ بِالنِّصْفِ، فَتَضْرِبُ الْوَفْقَ مِنَ الْفَرِيضَةِ - وَهُوَ اثْنَانِ - فِي اثْنَيْ عَشَرَ تَبْلُغُ أَرْبَعَةَ وَعِشْرِينَ، وَمِنْهَا تَصَحَّحَ الْفَرِيضَتَانِ.

«وَلَوْ لَمْ يَكُنْ» بَيْنَ نَصِيبِ الثَّانِي وَسَهَامِهِ «وَفْقَ ضَرَبَتْ الْمَسْأَلَةَ الثَّانِيَةَ فِي الْأُولَى» فَمَا ارْتَفَعَ صَحَّحْتُ مِنْهُ الْمَسْأَلَتَانِ. كَمَا لَوْ كَانَ وَرَثَتُهُ الْإِبْنُ فِي الْمِثَالِ الْأَوَّلِ ابْنَيْنِ وَبِنْتًا، فَإِنَّ سَهَامَهُمْ حِينَئِذٍ خَمْسَةٌ تَبَايَنَ نَصِيبَ مَوْرَثِهِمْ، فَتَضْرِبُ

[شماره صفحه واقعی : ٢٥٧]

ص: ٥٠٥

١- في (ق) : سهم وارثه، وفي (س) : سهم وارثه.



خمسه فى سته تبلغ ثلاثين.

وكذا لو كان ورثه الزوج فى الثانى (١)ابنين وبتناً، فتضرب خمسه فى اثنى عشر.

«ولو» كانت المناسخات أكثر من فريضتين، بأن «مات بعض ورثه الميِّت الثانى» قبل القسمة أو بعض ورثه الأوّل، فإن انقسم نصيب الثالث (٢)على ورثته بصحّه (٣)والأما «عملت فيه» ك «ما عملت فى المرتبه الأولى. وهكذا» لو فرض كثره التناسخ، فإنّ العمل واحد.

[شماره صفحه واقعى : ٢٥٨]

ص: ٥٠٦

١- فى (ر) : المسأله الثانیه.

٢- فى (ش) : الثانى.

٣- فى (ع) و (ف) : بصحّته.

[شماره صفحه واقعی : ٢٥٩]

ص: ٥٠٧

[شماره صفحه واقعی : ۲۶۰]

ص: ۵۰۸

## الفصل «الأول» «فى» حدّ «الزنا»

### [تعريف الزنا وقيوده]

بالقصر لغه حجازيّه، وبالمدّ تميميّه «وهو» أى الزنا «إيلاج» أى إدخال الذكر «البالغ العاقل فى فرج امرأه» بل مطلق الأنثى قبلاً أو دُبْرًا «محزّمه» عليه «من غير عقد» نكاح بينهما «ولا ملك» من الفاعل للقابل «ولا شبهه» موجب لاعتقاد الحلّ «قدر الحشفه» مفعول المصدر المصدّر به (١) ويتحقّق قدرها بإيلاجها نفسها، أو إيلاج قدرها من مقطوعها- وإن كان تناولها للأوّل لا يخلو من تكلف- فى حاله كون المولج «عالمًا» بالتحريم «مختارًا» فى الفعل.

[شماره صفحه واقعى : ٢٦١]

ص: ٥٠٩

---

١- يعنى «إيلاج» فى قول الماتن.

أحدها: الإيلاج، فلا يتحقق الزنا بدونه، كالتفخيذ وغيره، وإن كان محرماً يوجب التعزير.

وثانيها: كونه من البالغ، فلو أولج الصبي أدب خاصّة.

وثالثها: كونه عاقلاً فلا يُحدّ المجنون على الأقوى؛ لارتفاع القلم عنه. ويستفاد من إطلاقه عدم الفرق بين الحرّ والعبد، وهو كذلك وإن اختلفا في كمّيه الحدّ وكيفيته.

ورابعها: كون الإيلاج في فرجها، فلا عبره بإيلاجه في غيره من المنافذ وإن حصل به الشهوة والإنزال. والمراد بالفرج العوره، كما نصّ عليه الجوهري (١) فيشمل القُبُل والدُبُر، وإن كان إطلاقه على القُبُل أغلب.

وخامسها: كونها امرأة وهي البالغة تسع سنين؛ لأنها تأنيث «المرء» وهو الرجل. ولا فرق فيها بين العاقله والمجنونه، الحرّه والأمه، الحيه والميته، وإن كان (٢) الميته أغلظ كما سيأتي (٣) وخرج بها إيلاجه في دُبُر الذكر، فإنه لا يُعدّ زناً وإن كان أفحش وأغلظ عقوبه.

وسادسها: كونها محرّمه عليه، فلو كانت حليله بزوجه أو ملك لم يتحقق الزنا. وشملت «المحرّمه» الأجنبية المحصنة، والخالية من بعل، ومحارمه، وزوجه الحائض، والمظاهرة، والمولى منها، والمحرّمه غيرها، وأمه المزوجه، والمعتده، والحائض ونحوها. وسيخرج بعض هذه المحرّمات.

[شماره صفحه واقعي : ٢٦٢]

ص: ٥١٠

١- الصحاح ٣٣٣:١، (فرج).

٢- في (ف): كانت.

٣- يأتي في الصفحه ٣٨١.

وسابعتها: كونها غير معقود عليها، ولا مملوكة، ولا مأتية بشبهه. وبه يخرج وطء الزوجه المحرّمه لعارض ممّا ذكر، وكذا الأمه، فلا- يترتب عليه (١) الحدّ وإن حرم، ولهذا احتيج إلى ذكره بعد «المحرّمه» إذ لولاه لزم كونه زناً يوجب الحدّ وإن كان بالثاني (٢) يستغنى عن الأوّل (٣) إلّا أنّ بذلك لا يستدرّك القيد، لتحقق الفائده مع سبقه.

والمراد بالعقد: ما يشمل الدائم والمنقطع. وبالملك: ما يشمل العين والمنفعه كالتحليل. وبالشبهه: ما أوجب ظنّ الإباحه، لا ما لولا المحرّميه لُحلت، كما زعمه بعض العامّه (٤).

وثامنها: كون الإيلاج بقدر الحشفه فما زاد، فلو أوجح دون ذلك لم يتحقّق الزنا كما لا يتحقّق الوطء؛ لتلازمهما هنا (٥) فإن كانت الحشفه صحيحه اعتبر مجموعها، وإن كانت مقطوعه أو بعضها اعتبر إيلاج قدرها ولو ملفّقاً منها ومن الباقي. وهذا الفرد أظهر في القدرية منها نفسها.

وتاسعها: كونه عالمًا بتحريم الفعل، فلو جهل التحريم ابتداءً لقرب عهده بالدين، أو لشبهه- كما لو أحلته نفسيها فتوهم الحلّ مع إمكانه في حقّه - لم يكن زانياً، ويمكن الغنى عن هذا القيد بما سبق؛ لأنّ مرجعه إلى طروء شبهه، وقد تقدّم اعتبار نفيها.

[شماره صفحه واقعى : ٢٦٣]

ص: ٥١١

- ١- فى (ع) : عليها.
- ٢- المراد الثانى بالنسبه إلى المتن، وهو سابع الشرح.
- ٣- أى سادس الشرح.
- ٤- وهو أبو حنيفه والثورى، انظر المغنى والشرح الكبير ١٥٢: ١٠ و ١٨٦، والفتاوى الهنديه ١٤٧: ٢- ١٤٨.
- ٥- فى باب الحدود.

والفرق بأنَّ الشبهه السابقه تجامع العلم بتحريم الزنا- كما لو وجد امرأه على فراشه فاعتقدتها زوجته مع علمه بتحريم وطء الأجنبيّه-وهنا لا يعلم أصل تحريم الزنا غير كافٍ في الجمع بينهما مع إمكان إطلاق «الشبهه» على ما يعمّ الجاهل بالتحريم.

وعاشرها: كونه مختاراً، فلو أكره على الزنا لم يحدّ على أصحّ القولين في الفاعل (1) وإجماعاً في القابل. ويتحقّق الإكراه بتوعدّ القادر المظنون فعل ما توعدّ به لو لم يفعل بما يتضرّر به في نفسه أو من يجرى مجراه، كما سبق تحقيقه في باب الطلاق (2).

فهذه جمله قيود التعريف. ومع ذلك فيرد عليه أمور:

الأوّل: أنّه لم يقيّد المولج بكونه ذكراً، فيدخل فيه إيلاج الخنثى قدر حشفته. . . ، مع أنّ الزنا لا يتحقّق فيه بذلك؛ لاحتمال زيادته، كما لا يتحقّق به الغسل، فلا بدّ من التقييد بالذكر ليخرج الخنثى.

الثاني: اعتبار بلوغه وعقله إنّما يتمّ في تحقّق زنا الفاعل، أمّا في زنا المرأة فلا، خصوصاً العقل، ولهذا يجب عليها الحدّ بوطنهما لها وإن كان في وطء الصبيّ يجب عليها الجلد خاصّه، لكنّه حدّ في الجملة، بل هو الحدّ المنصوص في القرآن الكريم (3).

الثالث: اعتبار كون الموطوءه امرأه، وهي كما عرفت مؤنّث الرجل،

[شماره صفحه واقعى : ٢٦٤]

ص: ٥١٢

١- ذهب إليه العلماء في التحرير ٥:٣٠٤، والصيمرى في غايه المرام ٤:٣١٢. والقول الثاني: لابن زهره في الغنيه: ٤٢٤، والكيدرى في إصباح الشيعه: ٥١٤.

٢- راجع الجزء الثالث: ٣٥١.

٣- النور: ٢، (الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ).

وهذا إنّما يعتبر في تحقّق زناها. أمّا زنا الفاعل فيتحقّق بوطء الصغيره كالكبيره وإن لم يجب به الرجم لو كان محصناً، فإنّ ذلك لا ينافي كونه زناً يوجب الحدّ كالسابق.

الرابع: إيلاج قدر الحشفه أعمّ من كونه من الذكر وغيره، لتحقّق المقدار فيهما، والمقصود هو الأوّل، فلا بدّ من ذكر ما يدلّ عليه، بأن يقول: «قدر الحشفه من الذكر» ونحوه. إلّا أن يُدعى: أنّ المتبادر هو ذلك. وهو محلّ نظر.

الخامس: الجمع بين العلم وانتفاء الشبهه غير جيّد في التعريف كما سبق، إلّا أن يخصّص «العالم» بفرد خاصّ، كالقاصد ونحوه.

السادس: يخرج زنا المرأه العالمه بغير العالم كما لو جلست على فراشه متعمّده قاصده للزنا مع جهله بالحال، فإنّه يتحقّق من طرفها وإن انتفى عنه. ومثله ما لو أكرهته.

ولو قيل: إنّ التعريف لزنا الفاعل خاصّه سلم من كثير ممّا ذكر، لكن يبقى فيه الإخلال بما يتحقّق به زناها.

وحيث اعتبر في الزنا انتفاء الشبهه «فلو تزوّج الأم (١)» أي أمّ المتزوّج «أو المحصنه» المتزوّجه بغيره «ظاناً الحلّ» لقرب عهده من المجوسيه ونحوها من الكفر، أو سكناه في باديه بعيده عن أحكام الدين «فلا حدّ» عليه للشبهه، والحدود تدرأ بالشبهات (٢).

«ولا يكفي» في تحقّق الشبهه الدارئه للحدّ «العقد» على المحرّمه

[شماره صفحه واقعي : ٢٦٥]

ص: ٥١٣

١- في (ق) : الأمه، وفي (س) : لأمه، وفي هامشها: للأمّ خ ل.

٢- الوسائل ٣٣٦:١٨، الباب ٢٤ من أبواب مقدّمات الحدود وأحكامها العامه، الحديث ٤. نقلاً بالمضمون.



«بمجردة» من غير أن يظنَّ الحَلَّ إجماعاً مناً؛ لانتفاء معنى الشبهه حينئذٍ. وتبه بذلك على خلاف أبي حنيفة (١) حيث اكتفى به في درء الحدِّ، وهو الموجب لتخصيصه البحث عن قيد الشبهه، دون غيرها من قيود التعريف.

### [حكم الاكراه على الزنا]

«ويتحقَّق الإكراه» على الزنا «في الرجل» على أصحَّ القولين (٢) «فيدرأ الحدَّ عنه» به «كما يدرأ عن المرأه بالإكراه» لها؛ لاشتراكهما في المعنى الموجب لرفع الحكم، ولاستلزام عدمه في حقِّه التكليف بما لا يطاق.

وربما قيل (٣) بعدم تحقُّقه في حقِّه، بناءً على أنَّ الشهوه غير مقدوره وأنَّ الخوف يمنع من انتشار العضو وانبعاث القوّه.

ويضعَّف بأنَّ القدر الموجب للزنا وهو تعيُّب (٤) الحشفه غير متوقَّف على ذلك كَلَّه غالباً لو سلَّم توقُّفه على الاختيار، ومنع الخوف منه.

### [ما يثبت به الزنا]

#### إشاره

«ويثبت الزنا» في طرف الرجل والمرأه

### [«بالإقرار»]

به «أربع مَرَّات مع كمال المقرِّ» ببلوغه وعقله «واختياره وحرِّيَّته، أو تصديق المولى» له فيما أقرَّ به؛ لأنَّ المانع من نفوذه كونه إقراراً في حقِّ المولى. وفي حكم تصديقه اعتناقه، لزوال المانع من نفوذه.

ولا فرق في الصبِّي بين المراهق وغيره في نفي الحدِّ عنه بالإقرار. نعم يؤدَّب، لكذبه أو صدور الفعل عنه؛ لامتناع خلوه منهما.

ولا في المجنون بين المطبق ومن يعتوره أدياراً إذا وقع الإقرار حاله الجنون. نعم لو أقرَّ حال كماله حُكِمَ عليه.

[شماره صفحه واقعى : ٢٦٦]

ص: ٥١٤

١- المشار إليه في الهامش رقم ٤ الصفحه ٢٦٣.

٢- و (٣) تقدِّم تخريج القولين في الصفحه ٢٦٤، الهامش رقم ١.

٣-

٤- في (ع) : تغييب.

ولا فرق في المملوك بين القرن والمدبر والمكاتب بقسميه وإن تحرر بعضه، ومطلق المبعوض وأُم الولد.

وكذا لا فرق في غير المختار بين من أُلجئ إليه بالتوعد، وبين من ضرب حتى ارتفع قصده.

ومقتضى إطلاق اشتراط ذلك: عدم اشتراط تعدد مجالس الإقرار بحسب تعدده. وهو أصح القولين (١) للأصل، وقول الصادق عليه السلام في خبر جميل: «ولا يرجم الزاني حتى يقر أربع مرّات» (٢) من غير شرط التعدد. فلو اشترط [لزم] (٣) تأخر البيان.

وقيل: يعتبر كونه في أربعة مجالس (٤) لظاهر خبر معاذ بن مالك الأنصاري، حيث أتى النبي صلى الله عليه وآله في أربعة مواضع والنبي صلى الله عليه وآله يردده ويوقف عزمه بقوله: «لعلك قبلت، أو غمزت، أو نظرت. . .» الحديث (٥).

وفيه: أنه لا يدل على الاشتراط وإنما وقعت المجالس اتفاقاً والغرض من

[شماره صفحه واقعی : ٢٦٧]

ص: ٥١٥

١- ذهب إليه المحقق في المختصر النافع: ٢١٤، والعلمامة في المختلف ٩: ١٥٨، والقواعد ٣: ٥٢٣، وهو ظاهر إطلاق المفيد في المقنعه: ٧٧٥، والشيخ في النهاية: ٦٨٩، وأتبعهما مثل القاضي في المهذب ٢: ٥٢٤، والحلبى في الكافي: ٤٠٤، وانظر للتفصيل غايه المراد ٤: ١٨٧.

٢- الوسائل ١٨: ٣٨٠، الباب ١٦ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ٣.

٣- لم يرد في المخطوطات.

٤- قاله الشيخ في الخلاف ٥: ٣٧٧، المسأله ١٦، والمبسوط ٨: ٤، وابن حمزه في الوسيله: ٤١٠، والراوندى في فقه القرآن ٢: ٣٧٠-٣٧١.

٥- أنظر السنن الكبرى ٨: ٢٢٦، وعوالى اللالكئ ٣: ٥٥١، الحديث ٢٤ مع اختلاف يسير في العوالى.

تأخيره إتيانه (١) بالعدد المعترف.

«ويكفى» في الإقرار به «إشارة الأخرس» المفهمه يقيناً كغيره، ويعتبر تعددها أرباعاً كاللفظ بطريق أولى. ولو لم يفهمها الحاكم اعتبر المترجم، ويكفى اثنان؛ لأنهما شاهدان على إقرار، لا على زنا.

«ولو نسب» المقرّ «الزنا إلى امرأه» معينه كأن يقول: زني بفلان «أو نسبه» المرأة المقرّه به «إلى رجل» معين بأن تقول: زني بفلان «وجب» على المقرّ «حدّ القذف» لمن نسبه إليه «بأول مرّه» لأنه قذف صريح، وإيجابه الحدّ لا يتوقّف على تعدده.

«ولا يجب» على المقرّ «حدّ الزنا» الذي أقرّ به «إلّا بأربع مرّات» كما لو لم ينسبه إلى معين. وهذا موضع وفاق، إنّما الخلاف في الأوّل (٢).

ووجه ثبوته ما ذكر، فإنّه قد رمى المحصنه-أى غير المشهوره بالزنا-لأنّه المفروض. ومن أنّه إنّما نسبه إلى نفسه بقوله: «زني» وزناه ليس مستلزماً لزناها؛ لجواز الاشتباه عليها أو الإكراه، كما يحتمل المطاوعه وعدم الشبهه، والعامّ لا يستلزم الخاصّ.

وهذا هو الذى اختاره المصنّف فى الشرح (٣) وهو متّجه، إلّا أنّ الأوّل أقوى.

[شماره صفحه واقعى : ٢٦٨]

ص: ٥١٦

١- فى (ف) : إثباته.

٢- ذهب الشيخ فى النهايه: ٦٩٨ و ٧٢٧ وابن فهد فى المهذب البارع ٥:٥١ إلى ثبوت حدّ القذف، ونسب ابن فهد ذلك إلى المذهب والأصحاب، وتردّد فيه المحقّق فى الشرائع ٤:١٥٢، والمختصر النافع: ٢١٧، واستشكل فيه العلّامه فى القواعد ٣:٥٢٣، والإرشاد ٢:١٧١، ولم نعثر على النافى بتّاً. نعم، نسبه الشارح فى ما سيأتى إلى المصنّف فى الشرح.

٣- أنظر غايه المراد ٤:١٨٨، وفيه بعد بيان وجه عدم القذف قال: وفيه قوّه.

إلا أن يدعى ما يوجب انتفاء عنها كالإكراه والشبهه، عملاً بالعموم (١).

ومثله القول في المرأة، وقد روى عن علي عليه السلام قال: «إذا سألت الفاجر من فجر بك؟ فقالت: فلان، جلدتها حدّين: حدّاً للفجور، وحدّاً لفريتها على الرجل المسلم» (٢).

## [البينه]

«و» كذا يثبت الزنا «بالبيته كما سلف» في الشهادات من التفصيل (٣).

«ولو شهد» به «أقل من النصاب» المعتبر فيه وهو أربعة رجال، أو ثلاثة وامرأتان أو رجلان وأربع نسوة وإن ثبت بالأخير الجلد خاصه «حدوا» أي من شهد وإن كان واحداً «للفرية» وهي الكذب العظيمه؛ لأن الله تعالى سمى من قذف ولم يأت بتمام الشهداء كاذباً (٤) فيلزمه كذب من نسبه وجزم به من غير أن يكون الشهداء كاملين وإن كان صادقاً في نفس الأمر. والمراد أنهم يحدون للقذف.

«ويشترط» في قبول الشهاده به «ذكر المشاهده» للإيلاج «كالميل في المكحله» فلا- يكفي الشهاده بالزنا مطلقاً، وقد تقدّم في حديث معاذ ما يتبّه عليه.

[شماره صفحه واقعى : ٢٦٩]

ص: ٥١٧

- ١- عموم الآيه الكريمه: وَالَّذِينَ يَزُمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً سوره النور: ٤.
- ٢- الوسائل ١٨: ٤١١، الباب ٤١ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ٢.
- ٣- تقدّم في الجزء الثاني: ١٢٣.
- ٤- سّماه بذلك في قوله تعالى: فَإِذْ لَمْ يَأْتُوا بِالشُّهَدَاءِ فَأُولَئِكَ عِنْدَ اللَّهِ هُمُ الْكَاذِبُونَ سوره النور: ١٣.

وروى أبو بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا يُرجم الرجل والمرأه حتى يشهد عليهما أربعة شهداء على الجماع والإيلاج والإدخال كالميل في المُكحله» (١).

وفي صحيحه الحلبي عنه قال: «حدّ الرجم أن يشهد أربعة أنّهم رأوه يُدخل ويُخرج» (٢).

وكذا لا يكفي دعوى المعاينة حتى يضمّموا إليها قولهم: «من غير عقد ولا شبهه» إلى آخر ما يعتبر. نعم، تكفي شهادتهم به «من غير علم بسبب التحليل» بناءً على أصله عدمه «فلو لم يذكروا» في شهادتهم «المعاينه» على الوجه المتقدم «حدّوا» للقذف، دون المشهود عليه، وكذا لو شهدوا بها ولم يكملوها بقولهم: ولا نعلم سبب التحليل ونحوه.

«ولا بدّ» مع ذلك «من اتّفاقهم على الفعل الواحد في الزمان الواحد والمكان الواحد، فلو اختلفوا» في أحدها، بأن شهد بعضهم على وجه مخصوص والباقون على غيره، أو شهد بعضهم بالزنا غدوةً والآخرون عشيةً، أو بعضهم في زاوية مخصوصه أو بيت والآخرين في غيره «حدّوا للقذف».

وظاهر كلام المصنّف وغيره (٣): أنّه لا- بدّ من ذكر الثلاثة في الشهاده والاتّفاق عليها، فلو أطلقوا أو بعضهم حدّوا وإن لم يتحقّق الاختلاف، مع احتمال الاكتفاء بالإطلاق؛ لإطلاق الأخبار السابقه (٤) وغيرها (٥).

[شماره صفحه واقعی : ٢٧٠]

ص: ٥١٨

- ١- الوسائل ٣٧١:١٨، الباب ١٢ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ٤.
- ٢- نفس المصدر، الحديث الأوّل. وفيه: «أن يشهد أربع».
- ٣- مثل المحقّق في الشرائع ١٥٣:٤، والعلّامه في القواعد ٥٢٤:٣، والإرشاد ١٧٢:٢.
- ٤- أنظر الوسائل ٣٧١:١٨، الباب ١٢ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ١ و ٤.
- ٥- نفس المصدر، سائر أحاديث الباب.

واشترط عدم الاختلاف حيث يقيدون بأحد الثلاثة.

وكذا يشترط اجتماعهم حال إقامتها دفعه، بمعنى أن لا- يحصل بين الشهادات تراخٍ عرفاً، لا بمعنى تلفظهم بها دفعه وإن كان جائزاً.

«ولو أقام بعضهم الشهادة في غيبه الباقي حُدّوا ولم يُرتقب الإتمام» لأنه لا تأخير في حدّ. وقد روى عن عليّ عليه السلام في ثلاثه شهدوا على رجل بالزنا فقال عليّ عليه السلام: «أين الرابع؟» فقالوا: الآن يجيء، فقال عليه السلام: «حُدّوهم فليس في الحدود نظر ساعه» (١).

وهل يشترط حضورهم في مجلس الحكم دفعه قبل اجتماعهم على الإقامة؟ قولان، اختار أولهما العلامة في القواعد (٢) وثانيهما في التحرير (٣) وهو الأ-جود؛ لتحقق الشهادة المتّفقه وعدم ظهور المنافى، مع الشكّ في اشتراط الحضور دفعه، والنصّ لا يدلّ على أزيد من اعتبار عدم تراخي الشهادات.

ويتفرّع عليهما ما لو تلاحقوا واتّصلت شهادتهم بحيث لم يحصل التأخير، فعلى الأول يحدّوا (٤) هنا بطريق أولى. وعلى الثاني يحتمل القبول وعدمه، نظراً إلى فقد شرط الاجتماع حاله الإقامة دفعه، وانتفاء العله الموجبه للاجتماع، وهي تأخير حدّ القاذف فإنّه لم يتحقّق هنا.

وحيث يُحدّ الشاهد (٥) أولاً قبل حضور أصحابه إمّا مطلقاً أو مع التراخي

[شماره صفحه واقعى : ٢٧١]

ص: ٥١٩

١- الوسائل ٣٧٢:١٨، الباب ١٢ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ٨.

٢- القواعد ٥٢٥:٣.

٣- التحرير ٣٠٩:٥-٣١٠.

٤- في هامش (ش): كذا في جميع النسخ، والظاهر أنّه لا وجه لحذف النون.

٥- في (ش): الشهود.

«فإن جاء الآخرون» بعد ذلك «وشهدوا حُدوا أيضاً» لفقد شرط القبول في المتأخر كالسابق.

«ولا يقدر تقادم الزنا» المشهود به «في صحّحه الشهاده» للأصل. وما زوى في بعض الأخبار: من أنه «متى زاد عن سنّه أشهر لا يسمع» (١) شاذّ.

### [ ما يسقط و ما لا يسقط به الحد ]

«ولا يسقط» الحدّ ولا الشهاده «بتصديق الزانى الشهود ولا بتكذيبهم» أمّا مع التصديق فظاهر. وأمّا مع التكذيب؛ فلأنّ تكذيب المشهود عليه لو أثر لزم تعطّل الأحكام.

«والتوبه قبل قيام البيّنه» على الزانى «تسقط الحدّ» عنه جلدأ كان أم رجماً على المشهور (٢) لا اشتراكهما في المقتضى للإسقاط «لا» إذا تاب «بعدها» فإنّه لا يسقط على المشهور؛ للأصل. وقيل: يتخّير الإمام في العفو عنه والإقامه (٣).

ولو كانت التوبه قبل الإقرار فأولى بالسقوط، وبعده يتخّير الإمام في إقامته. وسيأتى.

«ويسقط» الحدّ «بدعوى الجهاله» بالتحريم «أو الشبهه»

[شماره صفحه واقعى : ٢٧٢]

ص: ٥٢٠

١- لم نعر عليه. نعم، ورد في مرسله ابن أبى عمير ما يلى: قلت: فإن كان امرأ غريباً لم تُقم؟ قال: لو كان خمسه أشهر أو أقلّ وقد ظهر منه أمر جميل لم تقم عليه الحدود. الوسائل ٣٢٧:١٨، الباب ١٦ من أبواب مقدّمات الحدود وأحكامها العامه، الحديث

٣. نعم، أشار المحقّق إلى ذلك الخبر في الشرائع ١٥٣:٤.

٢- لم نقف على مستند هذه الأحكام، لكنّها مشهوره. (منه رحمه الله).

٣- قاله المفيد في المقنع: ٧٧٧، والحلبى في الكافى: ٤٠٧.

بأن قال: ظننت أنّها حلّت بإجارتها نفسها أو تحليلها، أو نحو ذلك «مع إمكانهما» أى الجهالة والشبهه «فى حقّه». فلو كان ممّن لا يحتمل جهله بمثل ذلك لم يسمع.

«وإذا ثبت الزنا على الوجه المذكور وجب الحدّ» على الزانى.

## [اقسام حد الزنا]

### إشاره

«وهو أقسام ثمانية»

## [«أحدها: القتل»]

بالسيف ونحوه:

«وهو للزانى بالمحرم» النسبى من النساء «كالأمّ والأخت» والعّمه والخاله وبنات الأخ والأخت. أمّا غيره من المحارم بالمصاهره- كبنات الزوجه وأمّهات- فكغيرهنّ من الأجانب على ما يظهر من الفتاوى. والأخبار (١) خاليه من تخصيص النسبى، بل الحكم فيها معلّق على ذات المحرم مطلقاً.

أمّا من حرمت بالملاعنه والطلاق (٢) وأخت الموقّب وبنته وأمّه فلا وإن حرمن مؤبّداً.

وفى إلحاق المحرّم للرضاع بالنسب وجه، مأخذه إلحاقه به فى كثير من الأحكام للخبر (٣) لكن لم نقف على قائل به (٤) والأخبار تتناوله.

وفى إلحاق زوجة الأب والابن وموطوءه الأب بالملك بالمحرّم النسبى

[شماره صفحه واقعى : ٢٧٣]

ص: ٥٢١

١- الوسائل ٣٨٥:١٨، الباب ١٩ من أبواب حدّ الزنا.

٢- أى الطلاق التاسع؛ فإنّ الكلام فى المحرّمه مؤبّداً.

٣- الوسائل ٢٨٠:١٤-٢٨٢، الباب الأوّل من أبواب ما يحرم بالرضاع.

٤- قاله الشيخ فى المبسوط ٨:٨، والخلاف ٣٨٦:٥، المسأله ٢٩، وابن سعيد فى الجامع للشرائع: ٥٤٩، راجع الجواهر ٣١٢:٤١.



قولان (١): من دخولهنّ في ذات المحرم، وأصالة العدم.

ولا يخفى أنّ إلحاقهنّ بالمحرّم دون غيرهنّ من المحارم بالمصاهرة تحكّم.

نعم، يمكن أن يقال: دلّت النصوص (٢) على ثبوت الحكم في ذات المحرم مطلقاً فيتناولهنّ. وخروج غيرهنّ بدليل آخر كالإجماع لا ينفي الحكم فيهنّ مع ثبوت الخلاف. لكن يبقى الكلام في تحقّق الإجماع في غيرهنّ.

«و» كذا يثبت الحدّ بالقتل «للذمّي إذا زنا بمسلمه» مطاوعه أو مكرهه عاقداً عليها أم لا. نعم، لو اعتقده حلالاً بذلك لجهله بحكم الإسلام احتمال قبول عذره؛ لأنّ الحدّ يُدرأ بالشبهه، وعدمه؛ للعموم (٣) ولا يسقط عنه القتل بإسلامه.

«والزاني مكرهاً للمرأة» والحكم في الأخبار (٤) والفتوى (٥) معلّق على المرأة وهي - كما سلف - لا تتناول الصغيره. ففي إلحاقها بها هنا نظر: من فقد النصّ وأصالة العدم، ومن أنّ الفعل أفحش والتحريم فيها أقوى.

«ولا يعتبر الإحصان هنا» في المواضع الثلاثة؛ لإطلاق النصوص بقتله.

[شماره صفحه واقعی : ٢٧٤]

ص: ٥٢٢

١- ألحق الشيخ في النهاية: ٦٩٣، والقاضي ابن البرّاج في المهذب ٢: ٥١٩: زوج الأب بالمحرم، وألحق ابن حمزه في الوسيله: ٤١٠ زوج الأب وجاريته التي وطئها، كما ألحق ابن إدريس في السرائر ٣: ٤٣٨: زوج الأب والابن وزاد على القتل الحدّ، وذهب المفيد في المقنعه: ٧٨١ إلى أنّ من زنى بجاريه أبيه جلد الحدّ. ولم نظفر على تصريح آخر بعدم لحوق المذكورات بالمحرم النسبي.

٢- راجع الهامش رقم ١ في الصفحة السابقه.

٣- أي عموم أخبار قتل الذمّي إذا زنى بمسلمه. الوسائل ٤٠٧: ١٨-٤٠٨، الباب ٣٦ من أبواب حدّ الزنا، وفيه حديثان.

٤- الوسائل ٣٨١: ١٨-٣٨٢، الباب ١٧ من أبواب حدّ الزنا.

٥- كما في المقنعه: ٧٧٨، والنهيه: ٦٩٣، والقواعد ٣: ٥٢٦، والشرائع ٤: ١٥٤.

وكذا لا فرق بين الشيخ والشاب، ولا بين المسلم والكافر، والحرّ والعبد. ولا تُلحق به المرأة لو أكرهته؛ للأصل مع احتمالها.

«ويجمع له» أى للزانى فى هذه الصور «بين الجلد ثم القتل على الأقوى» جمعاً بين الأدلة، فإنّ الآية دلّت على جلد مطلق الزانى (١) والروايات دلّت على قتل من ذكر، ولا منافاه بينهما، فيجب الجمع.

وقال ابن إدريس: إنّ هؤلاء إن كانوا محصّين جلدوا ثم رُجموا، وإن كانوا غير محصّين جلدوا ثم قُتلوا بغير الرجم جمعاً بين الأدلة (٢).

وفى تحقّق الجمع بذلك مطلقاً نظر؛ لأنّ النصوص دلّت على قتله بالسيف. والرجم يغيّره. إلّا أن يقال: إنّ الرجم أعظم عقوبه، والفعل هنا فى الثلاثة أفحش، فإذا ثبت الأقوى للزانى المحصّن بغير من ذكر، ففيه أولى، مع صدق أصل (٣) القتل به. وما اختاره المصنّف أوضح فى الجمع.

### «وثانيها: الرجم»: :

«ويجب على المحصّن» بفتح الصاد «إذا زنى ببالغه عاقله» حرّة كانت أم أمه مسلمه أم كافره «والإحصان: إصابه البالغ العاقل الحرّ فرجاً (٤)» أى قُبلاً. «مملوكاً» له «بالعقد الدائم أو الرق» متمكناً بعد ذلك منه، بحيث «يغدو عليه ويروح» أى يتمكّن منه أوّل النهار وآخره «إصابه معلومه» بحيث غابت الحشفه أو قدرها فى القبل.

[شماره صفحه واقعى : ٢٧٥]

ص: ٥٢٣

١- النور: ٢.

٢- السرائر ٤٣٨: ٣.

٣- فى (ع): الأصل.

٤- فى (ق) و (س) زياده: قُبلاً. وستأتى من الشارح قدس سره الإشاره إليها.

«فلو أنكروا» من يملك الفرج على الوجه المذكور «وطء زوجته صِدْق» بغير يمين «وإن كان له منها ولد؛ لأنَّ الولد قد يُخلق (١) من استرسال المنى» بغير وطء، فهذه قيود ثمانية:

أحدها: الإصابه، أى الوطء قُبلاً على وجه يوجب الغسل، فلا يكفي مجرد العقد، ولا الخلوه التامه، ولا إصابه الدبر، ولا ما بين الفخذين، ولا فى القُبَل على وجه لا يوجب الغسل. ولا يُشترط الإنزال ولا سلامه الخصيتين (٢) فيتحقّق من الخصي ونحوه، لا من المَجُوب وإن ساق.

وثانيها: أن يكون الواطئ بالغاً، فلو أولج الصبي حتى غيب مقدار الحشفه لم يكن محصناً وإن كان مراهقاً.

وثالثها: أن يكون عاقلاً، فلو وطئ مجنوناً وإن عقد عاقلاً لم يتحقّق الإحصان ويتحقّق بوطئه عاقلاً وإن تجدد جنونه.

ورابعها: الحرّيّه، فلو وطئ العبد زوجته حرّه وأمه لم يكن محصّناً وإن عُتق ما لم يطأ بعده. ولا فرق بين القن والمدبر والمكاتب بقسميه والمبعض.

وخامسها: أن يكون الوطء بفرج، فلا يكفي الدبر، ولا التفخيز ونحوه، كما سلف. وفى دلاله «الفرج» و«الإصابه» على ذلك نظر، لما تقدّم من أن الفرج يُطلق لغه على ما يشمل الدبر وقد أطلقه عليه (٣) فتخصيصه هنا مع الإطلاق وإن دلّ عليه العرف ليس بجيد.

وفى بعض نسخ الكتاب زياده قوله: «قُبلاً» بعد قوله: «فرجاً» وهو تقييد

[شماره صفحه واقعى : ٢٧٦]

ص: ٥٢٤

١- فى (ع) ونسخه (ف) : يلحق.

٢- فى (ع) : الخصيين.

٣- تقدّم فى القيد الرابع.

لما أُطلق منه، ومعه يوافق ما سلف (١).

وسادسها: كونه مملوكاً له بالعقد الدائم أو ملك اليمين، فلا يتحقق بوطء الزنا ولا الشبهه وإن كانت بعقد فاسد، ولا المتعه.

وفى إلحاق التحليل بملك اليمين وجه؛ لدخوله فيه من حيث الحل، وإلا لبطل الحصر المستفاد من الآية (٢) ولم أقف فيه هنا على شيء.

وسابعها: كونه متمكناً منه غدواً ورواحاً، فلو كان بعيداً عنه لا يتمكّن منه فيهما وإن تمكّن في أحدهما [دون الآخر] (٣) أو فيما بينهما أو محبوساً لا- يتمكّن من الوصول إليه لم يكن محصناً وإن كان قد دخل قبل ذلك. ولا فرق في البعيد بين كونه دون مسافه القصر وأزيد.

وثامنها: كون الإصابه معلومه، ويتحقق العلم بإقراره بها أو بالبینه، لا بالخلوه ولا الولد؛ لأنهما أعمّ كما ذكر.

واعلم أنّ الإصابه أعمّ ممّا يعتبر منها، وكذا الفرج كما ذكر. فلو قال: «تغيّب قدر حشفه البالغ... في قبّل مملوكٍ له...» كان أوضح. وشمل إطلاق إصابه الفرج ما لو كانت صغيره وكبيره عاقله ومجنونه. وليس كذلك، بل يعتبر بلوغ الموطوءه كالواطئ ولا يتحقق فيهما بدونه.

«وبذلك» المذكور كلّ «تصير المرأه محصّنه» أيضاً. ومقتضى ذلك صيروره الأمه والصغيره محصّنه، لتتحقق إصابه البالغ... فرجاً مملوكاً. وليس

[شماره صفحه واقعي : ٢٧٧]

ص: ٥٢٥

١- من أنّه لا يكفى الدُبُر.

٢- وهى قوله تعالى: وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ\*إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ ، سورة المؤمنون: ٥-٦.

٣- لم يرد فى المخطوطات.

كذلك، بل يعتبر فيها البلوغ والعقل والحرية كالرجل وفي الواطئ البلوغ دون العقل. فالمحصية نه حينئذ: المصابه حره بالغه عاقله من زوج بالغ دائم في القبل بما يوجب الغسل إصابه معلومه، فلو أنكرت ذات الولد منه وطأه لم يثبت إحصانها وإن ادعاه وثبت (١) في حقه، كعكسه. وأما التمكّن من الوطء فإنما يعتبر في حقه خاصه، فلا بدّ من مراعاته في تعريفها أيضاً.

ويمكن أن يريد بقوله: «وبذلك تصير المرأة محصنه» أنّ الشروط المعتره فيه تعتبر فيها بحيث تجعل بدله بنوع من التكلّف، فتخرج الصغيره والمجنونه والأمه وإن دخل حينئذ ما دخل في تعريفه.

«ولا- يشترط في الإحصان الإسلام» فيثبت في حق الكافر والكافره مطلقاً إذا حصلت الشرائط، فلو وطئ الذمّي زوجته الدائمه تحقّق الإحصان، وكذا لو وطئ المسلم زوجته الذمّيّه حيث تكون دائمه.

«ولا- عدم الطلاق» فلو زنى المطلق أو تزوّجت المطلقه عالمه بالتحريم أو زنت رُجمت «إذا كانت العده رجعيّه» لأنها في حكم الزوجه وإن لم تتمكّن هي من الرجعه، كما لا- يعتبر تمكّنها من الوطء «بخلاف البائن» لانقطاع العصمه به، فلا بدّ في تحقّق الإحصان بعده من وطء جديد، سواء تجدد الدوام بعقد جديد أم برجوعه في الطلاق حيث رجعت في البذل.

وكذا يعتبر وطء المملوك بعد عتقه وإن كان مكاتباً.

«والأقرب الجمع بين الجلد والرجم في المحصن وإن كان شاباً» جمعاً بين دليل الآيه (٢) والروايه (٣).

[شماره صفحه واقعي : ٢٧٨]

ص: ٥٢٦

١- في (ر) : يثبت.

٢- وهي قوله تعالى: **الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ** ، سورة النور: ٢.

٣- الوسائل ٣٤٧: ١٨، الباب الأول من أبواب حدّ الزنا، الحديث ٣.

وقيل: إنما يجمع بينهما على المحصن إذا كان شيخاً أو شيخه، وغيرهما يُقتصر فيه على الرجم (١).

وربما قيل بالاختصار على رجمه مطلقاً (٢).

والأقوى ما اختاره المصنّف، لدلاله الأخبار الصحيحة (٣) عليه. وفي كلام عليّ عليه السلام حين جمع للمرأة بينهما: «حدّتها (٤) بكتاب الله، ورجمتها بسنّه رسول الله صلى الله عليه وآله» (٥) ومستند التفصيل روايه (٦) تقصر عن ذلك متناً وسنداً (٧).

وحيث يجمع بينهما «فبيدأ بالجلد» أولاً وجوباً ليتحقّق فائدته، ولا يجب الصبر به حتّى يبرأ جِلده على الأقوى؛ للأصل وإن كان التأخير أقوى في الزجر. وقد روى: أنّ عليّاً عليه السلام جلد المرأة يوم الخميس ورجمها يوم الجمعة (٨).

وكذا القول في كلّ حدّين اجتماعاً ويفوت أحدهما بالآخر، فإنّه يبدأ بما يمكن معه الجمع. ولو استويا تخير.

[شماره صفحه واقعى : ٢٧٩]

ص: ٥٢٧

- ١- قاله الشيخ في النهاية: ٦٩٣، والسيد في الغنية: ٤٢٢، وابن حمزه في الوسيله: ٤١١، وغيرهم.
- ٢- قاله ابن أبي عقيل، حكى عنه العلامة في المختلف ٩: ١٣١.
- ٣- الوسائل ١٨: ٣٤٨-٣٤٩، الباب الأوّل من أبواب حدّ الزنا، الحديث ٨ و ١٤.
- ٤- كذا في النسخ، وفي العوالي ومستدرک الوسائل: جلدتها.
- ٥- مستدرک الوسائل ١٨: ٤٢، الباب الأوّل من أبواب حدّ الزنا، الحديث ١٢. نقلاً عن العوالي ٣: ٥٥٢، الحديث ٢٨.
- ٦- الوسائل ١٨: ٣٤٩، الباب الأوّل من أبواب حدّ الزنا، الحديث ١١.
- ٧- ضعفها سنداً بعبد الله بن طلحه. أنظر المسالك ١٥: ٣٥٣-٣٥٥.
- ٨- راجع الهامش رقم ٥.

«ثم تدفن المرأة إلى صدرها والرجل إلى حقويه» وظاهره كغيره (١) أن ذلك على وجه الوجوب. وهو في أصل الدفن حسن، للتأسي. أما في كفيته فالأخبار مطلقه (٢) ويمكن جعل ذلك على وجه الاستحباب، لتأدى الوظيفة المطلقة بما هو أعم.

وروى سماعه عن الصادق عليه السلام قال: «تدفن المرأة إلى وسطها، ولا يدفن الرجل إذا رُجم إلّا إلى حقويه» (٣) ونفى في المختلف البأس عن العمل بمضمونها (٤).

وفي دخول الغائتين في المغتيا وجوباً واستحباباً نظر، أقربه العدم، فيخرج الصدر والحقوان عن الدفن. وينبغي على الوجوب إدخال جزءٍ منهما من باب المقدمه.

«فإن فرّأ (٥)» من الحفيره بعد وضعهما فيها «أعيدا إن ثبت» الزنا «بالبينه أو لم تصب الحجاره» بدنهما «على قول» الشيخ (٦) وابن البراج (٧) والخلاف في الثاني خاصه. والمشهور عدم اشتراط الإصابه؛ للإطلاق (٨) ولأنّ

[شماره صفحه واقعى : ٢٨٠]

ص: ٥٢٨

- ١- مثل الشيخ في النهايه: ٧٠٠، والمحقق في الشرائع ٤: ١٥٦، والعلّامه في القواعد ٣: ٥٣١، وغيرهم.
- ٢- الوسائل ١٨: ٣٧٤، الباب ١٤ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ١ و ٣.
- ٣- الوسائل ١٨: ٣٧٤، الباب ١٤ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ٣.
- ٤- المختلف ٩: ١٦٠.
- ٥- في (ق) و (س): فإن فرّأعيد.
- ٦- النهايه: ٧٠٠.
- ٧- المهذب ٢: ٥٢٧.
- ٨- الوسائل ١٨: ٣٧٧، الباب ١٥ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ٤.

فراره بمنزله الرجوع عن الإقرار وهو أعلم بنفسه، ولأنَّ الحدَّ مبنَى على التخفيف.

وفى هذه الوجوه نظر.

ومستند التفصيل روايه الحسين بن خالد عن الكاظم عليه السلام (١) وهو مجهول «وإلّا» يكن ثبوته بالبينه، بل بإقرارهما وإصابتها الحجاره على ذلك القول «لم يعادا (٢)» اتفاقاً.

□  
وفى روايه ماعز (٣): أنه لما أمر رسول الله صلى الله عليه وآله برجمه هرب من الحفيره، فرماه الزبير بساق بعير فلحقه القوم فقتلوه، ثم أخبروا رسول الله صلى الله عليه وآله بذلك، فقال: «هلاً تركتموه إذ هرب يذهب! فإنما هو الذى أقرّ على نفسه، وقال صلى الله عليه وآله: أما لو كان عليّ حاضراً لما ضللتهم، ووداه رسول الله صلى الله عليه وآله من بيت المال».

وظاهر الحكم بعدم إعادته سقوط الحدّ عنه، فلا يجوز قتله حينئذٍ بذلك الذنب، فإن قُتل عمداً اقتُص من القاتل، وخطأً لديه. وفى الروايه إرشاد إليه. ولعلّ إيداءه من بيت المال لوقوعه منهم خطأً مع كونه صلى الله عليه وآله قد حكمهم فيه، فيكون كخطأ الحاكم، ولو فرّ غيره من المحدودين أعيد مطلقاً.

«و» حيث يثبت الزنا بالبينه «يبدأ» برجمه «الشهود» وجوباً.

«وفى» رجم «المقرّ» يبدأ «الإمام عليه السلام» ويكفى فى البداءه مسمى الضرب.

«وينبغى» على وجه الاستحباب «إعلام الناس» بوقت الرجم

[شماره صفحه واقعى : ٢٨١]

ص: ٥٢٩

١- الوسائل ٣٧٦: ١٨، الباب ١٥ من أبواب حدّ الزنا، الحديث الأوّل.

٢- فى (س): لم يُعد، وفى (ق) ونسخه (ر) من الشرح: لم يعاد.

٣- وأى قصته المرويّه فى روايه الحسين بن خالد المتقدّمه آنفاً.



ليحضروا ويعتبروا، وينزجر من يشاهد (١) ممن أتى مثل ذلك، أو يريده، ولقوله تعالى: (وَلْيَشْهَدْ عِبَادَهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ) (٢) ولا يجب؛ للأصل.

«وقيل» والقائل ابن إدريس (٣) والعلامة (٤) وجماعه (٥): «يجب حضور طائفته» عملاً بظاهر الأمر. وهو الأقوى.

«و» اختلف في أقل عدد الطائفه التي يجب حضورها أو يستحب، فقال العلامة (٦) والشيخ في النهاية (٧): «أقلها واحد» لأنه أقل الطائفه لغه (٨) فيحمل الأمر المطلق على أقله؛ لأصله البراءة من الزائد.

«وقيل» والقائل ابن إدريس (٩): «أقلها ثلاثة» لدلاله العرف عليه فيما إذا قيل: «جئنا في طائفه من الناس» ولظاهر قوله تعالى: (فَلَوْ لَا نَفَرْنَا مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ (١٠) فَإِنَّ أَكْثَرَ الْجُمُوعِ ضَالٌّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَتِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَنَلْفِتْهُنَّ لِمَ يَعْنِيَنَّ لَهُنَّ آيَاتُنَا وَلَا يَحِيقُنَّ بِهَا عِلْمُهُنَّ) (١١) ولتتحقق بهم الإنذار.

[شماره صفحه واقعی : ٢٨٢]

ص: ٥٣٠

- 
- ١- في (ر): يشاهده.
  - ٢- النور: ٢.
  - ٣- السرائر ٤٥٣: ٣.
  - ٤- القواعد ٥٢٩: ٣-٥٣٠، والمختلف ١٥٥: ٩.
  - ٥- منهم المحقق في المختصر النافع: ٢١٧، والفاضل الآبي في كشف الرموز ٥٥٣: ٢، وابن فهد الحلبي في المقتصر: ٤٠٢، ويظهر ذلك من غيرهم أيضاً.
  - ٦- القواعد ٥٢٩: ٣-٥٣٠، والإرشاد ١٧٣: ٢.
  - ٧- النهاية: ٧٠١.
  - ٨- قال في القاموس المحيط ١٧٠: ٣: الطائفه... الواحد فصاعداً.
  - ٩- السرائر ٤٥٤: ٣.
  - ١٠- التوبه: ١٢٢.

«وقيل» والقائل الشيخ في الخلاف (١): «عشره» ووجهه غير واضح. والأجود الرجوع إلى العرف، ولعلّ دلالته على الثلاثة فصاعداً أقوى.

«وينبغي كون الحجارة صغاراً لئلا يسرع تلفه» بالكبار. وليكن ممّا يُطلق عليه اسم الحجر، فلا يقتصر على الحصى؛ لئلا يطول تعذيبه أيضاً.

«وقيل: لا يَرجم من لله في قبلة حدّ (٢)» للنهي عنه (٣).

وهل هو للتحريم أو الكراهة؟ وجهان: من أصله عدم التحريم، ودلاله ظاهر النهى عليه. وظاهر العبارة كون القول المحكيّ على وجه التحريم؛ لحكايته قولاً مؤذناً بتمريره؛ إذ لا يتّجه توقّفه في الكراهة.

وهل يختصّ الحكم بالحدّ الذي أُقيم على المحدود، أو مطلق الحدّ؟ إطلاق العبارة وغيرها يدلّ على الثاني. وحسنه زراره عن أحدهما عليهما السلام قال: «أتى أمير المؤمنين عليه السلام برجل قد أقرّ على نفسه بالفجور، فقال أمير المؤمنين عليه السلام لأصحابه: اغدوا غداً على متلّمين، فغدوا عليه متلّمين، فقال: من فعل مثل فعله لا يرحمه ولينصرف» (٤) تدلّ على الأوّل. وفي خبر آخر عنه عليه السلام في رجم امرأه أنّه نادى بأعلى صوته: «يا أيّها الناس إنّ الله عهد إلى نبيّه صلى الله عليه وآله عهداً عهداً

[شماره صفحه واقعی : ٢٨٣]

ص : ٥٣١

١- الخلاف ٣٧٤: ٥، المسأله ١١.

٢- منهم المفيد في المقنعه: ٧٨١، والشيخ في النهاية: ٧٠١، والعلامة في القواعد ٥٣١: ٣، وغيرهم.

٣- الوسائل ٣٤١-١٨: ٣٤٣، الباب ٣١ من أبواب مقدّمات الحدود وأحكامها العامه.

٤- الوسائل ٣٤٢: ١٨، الباب ٣١ من أبواب مقدّمات الحدود، الحديث ٢، وفيه «عن أبي جعفر عليه السلام»، وفي التهذيب

١٠: ١١، باب حدود الزنا، الحديث ٢٥، عن ابن أبي عمير عمّن رواه عن أبي جعفر أو أبي عبد الله عليهما السلام، وفيهما: «فلا

يرجمه» .

محمّد صلى الله عليه وآله إلىّ بأنّه لا يقيم الحدّ منّ لله عليه حدّ، فمن كان لله عليه حدّ مثل ما له عليها فلا يقيم عليها الحدّ»  
(١) وصادر هذا الخبر يدلّ بإطلاقه على الثانى، وآخره يحتملهما، وهو على الأوّل أدلّ؛ لأنّ ظاهر المماثلة اتّحادهما صنفاً. مع احتمال إرادته ما هو أعمّ، فإنّ مطلق الحدود متماثلة فى أصل العقوبه.

□  
وهل يُفرق بين ما حصلت التوبه منها وغيره؟ ظاهر الأخبار (٢) والفتوى (٣) ذلك؛ لأنّ ما تاب عنه فاعله سقط حقّ الله منه، بناءً على وجوب قبول التوبه فلم يبق لله عليه حدّ.

ويظهر من الخبر الثانى عدم الفرق؛ لأنّه قال فى آخره: «فانصرف الناس ما خلا أمير المؤمنين والحسنين عليهم السلام» (٤) ومن البعيد جدّاً أن يكون جميع أصحابه (٥) لم يتوبوا من ذنوبهم ذلك الوقت، إلّا أنّ فى طريق الخبر ضعفاً (٦).

«وإذا فرغ من رجمه» لموته «دُفن إن كان قد صُلّي عليه بعد غُسله وتكفينه» حيّاً أو ميتاً أو بالتفريق «وإلّا» يكن ذلك «جُهّز» بال غسل والتكفين والصلاه «ثمّ دفن» .

[شماره صفحه واقعى : ٢٨٤]

ص: ٥٣٢

- 
- ١- الوسائل ١٨:٣٤١، الباب ٣١ من أبواب مقدّمات الحدود وأحكامها العامه، الحديث الأوّل.
  - ٢- الوسائل ١٨:٣٢٧-٣٢٩، الباب ١٦ من أبواب مقدّمات الحدود.
  - ٣- ذهب إلى ذلك الصدوق فى المقنع: ٤٣١، والمفيد فى المقنعه: ٧٧٧، والشيخ فى النهايه: ٦٩٦، وغيرهم.
  - ٤- مرّ تخريجه آنفاً.
  - ٥- فى (ف): الصحابه.
  - ٦- ضعفه بعلى بن أبى حمزه الواقع فى طريقه، راجع المسالك ١٥:٤٩٦.

والذى دلت عليه الأخبار (١) والفتوى (٢) أنه يؤمر حياً بالاغتسال والتكفين ثم يجتري به بعده، أما الصلاة فيعد الموت. ولو لم يغتسل غسل بعد الرجم وكُفّن وصُلّي عليه. والعبارة قد توهم خلاف ذلك، أو تقصر عن المقصود منها.

### «وثالثها: الجلد خاصه»

منه سوط:

«وهو حدّ البالغ المُحصّن إذا زنى بصبيّه» لم تبلغ التسع «أو مجنونه» وإن كانت بالغه، شاباً كان الزانى أم شيخاً «وحدّ المرأه إذا زنى بها طفل» لم يبلغ «ولو زنى بها المجنون» البالغ «فعلها الحدّ تاماً» وهو الرجم بعد الجلد إن كانت مُحصّنه لتعليق الحكم برجمها فى النصوص (٣) على وطء البالغ مطلقاً فيشمل المجنون، ولأنّ الزنا بالنسبه إليها تامّ، بخلاف زنا العاقل بالمجنونه، فإنّ المشهور عدم إيجابه الرجم (٤) للنصّ (٥) وأصاله البراءه.

[شماره صفحه واقعى : ٢٨٥]

ص: ٥٣٣

- ١- الوسائل ٧٠٣:٢، الباب ١٧ من أبواب غسل الميّت، وفيه حديث واحد. ومستدرک الوسائل ١٨١:٢-١٨٢، الباب ١٧ من أبواب غسل الميّت، وفيه حديثان.
- ٢- ذهب إلى ذلك الصدوق فى المقنع: ٦٣، والشيخ فى الخلاف ٧١٣:١، المسأله ٥٢١، والشهيد فى الذكرى ٣٢٩:١ وقال: ولا نعلم فيه مخالفاً من الأصحاب.
- ٣- مثل ما فى الوسائل ٣٩٥-١٨:٣٩٩، الباب ٢٧ من أبواب حدّ الزنا، الأحاديث ١٢، ٩، ٨، ٧، ٥، ١.
- ٤- أطلق ابن الجنيد [المختلف ١٤٤:٩] حدّ الرجل المحصن إذا زنى بمجنونه ولم يذكر ما هو الحدّ. والظاهر أنه يريد به المعهود وهو الرجم، وابن إدريس [السرائر ٤٤٤:٣] جعل المشهور روايه وهو يشعر باستضعافه. (منه رحمه الله).
- ٥- لم نظفر بهذا النصّ كما صرح بذلك الشارح فى المسالك ٣٦٥:١٤ حيث قال: «ومع ذلك لا نصّ على حكم المجنونه». نعم، قال ابن إدريس فى السرائر ٤٤٤:٣: وروى أنّ الرجل إذا زنى بمجنونه لم يكن عليه رجم إذا كان محصناً، وكان عليه جلد منه.

وربما قيل بالمساواه (١) إطرأحاً للروايه واستناداً إلى العموم (٢) ولا يجب الحدّ على المجنون إجماعاً.

«والأقرب عدم ثبوته على المجنون» لانتفاء التكليف الذى هو مناط العقوبه الشديده على المُحرّم، وللأصل. ولا- فرق فيه بين المطبق وغيره إذا وقع الفعل منه حالته. وهذا هو الأشهر.

وذهب الشيخان (٣) وتبعهما ابن البراج (٤) إلى ثبوت الحدّ عليه كالعاقل من رجم وجلد؛ لروايه أبان بن تغلب عن الصادق عليه السلام قال: «إذا زنى المجنون أو المعتوه جُلبد الحدّ، فإن كان مُحَصِّيناً رُجم. قلت: وما الفرق بين المجنون والمعتوه والمعتوه؟ فقال: المرأه إنّما تُؤتى والرجل يأتى، وإنّما يأتى إذا عقل كيف يأتى اللدّه، وإنّ المرأه إنّما تُستكره ويُفعل بها وهى لا تعقل ما يُفعل بها» (٥).

وهذه الروايه مع عدم سلامه سندها (٦) مشعره بكون المجنون حاله الفعل

[شماره صفحه واقعى : ٢٨٦]

ص: ٥٣٤

- ١- ذهب إليه جماعه، منهم ابن الجنيّد وأبو الصلاح وابن إدريس، وهو ظاهر المفيد، راجع المختلف ٩: ١٤٤، والكافى: ٤٠٥، والسرائر ٣: ٤٤٤، والمقنعه: ٧٧٩، وراجع المسالك ١٤: ٣٦٥.
- ٢- وهو عموم إجراء الرجم على المحصن، الوسائل ١٨: ٣٤٦-٣٤٩، الباب الأوّل من أبواب حدّ الزنا.
- ٣- المقنعه: ٧٧٩، والنهيه: ٦٩٦.
- ٤- راجع المهذب ٢: ٥٢١، وفيه: «وإذا زنى مجنون بامرأه كان عليها جلد مئه أو الرجم».
- ٥- الوسائل ١٨: ٣٨٨-٣٨٩، الباب ٢١ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ٢.
- ٦- فى طريقها إبراهيم بن الفضل، وهو مجهول. (منه رحمه الله).

عاقلاً، إمّا لكون الجنون يعتريه أدواراً أو لغيره، كما يدلّ عليه التعليل، فلا يدلّ على مطلوبهم.

«ويُجلد» الزانى «أشدّ الجلد» لقوله تعالى: (وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ) (١) ورؤى ضربه متوسطاً (٢).

«ويُفَرَّق» الضرب «على جسده، ويُتقى رأسه ووجهه وفرجه» قبله ودبره؛ لروايه زراره عن الباقر عليه السلام: «يُتقى الوجه والمذاكير» (٣) ورؤى عنه عليه السلام قال: «يُفَرَّق الحدّ على الجسد ويُتقى الفرج والوجه» (٤) وقد تقدّم استعمال الفرج فيهما (٥) وأما اتقاء الرأس فلا، نه مخوف على النفس والعين، والغرض من الجلد ليس هو إتلافه. واقتصر جماعه على الوجه والفرج (٦) تبعاً للنصّ.

«وليكن» الرجل «قائماً» مجرداً مستور العوره «والمرأه قاعده قد رُبطت ثيابها» عليها لئلا يبدو جسدها، فإنّه عوره، بخلاف الرجل.

ورؤى «ضرب الزانى على الحال التى يوجد عليها إن وجد عرياناً ضُرب عرياناً، وإن وجد وعليه ثيابه ضُرب وعليه ثيابه» (٧) سواء فى ذلك الذكر والأنثى.

[شماره صفحه واقعى : ٢٨٧]

ص: ٥٣٥

١- النور: ٢.

٢- الوسائل ٣٧٠: ١٨، الباب ١١ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ٦.

٣- الوسائل ٣٦٩: ١٨، الباب ١١ من أبواب حدّ الزنا، الحديث الأوّل، وفيه: «يترك الرأس والمذاكير».

٤- راجع الهامش رقم ٢ من هذه الصفحه.

٥- تقدّم فى الصفحه ٢٦٢.

٦- منهم: الصدوق فى المقنع: ٤٢٧-٤٢٨، والشيخ فى المبسوط ٨: ٨، والمحقق فى المختصر: ٢١٦، وغيرهم.

٧- الوسائل ٣٧٠: ١٨، الباب ١١ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ٧.

وعمل بمضمونها الشيخ (١) وجماعه (٢).

والأجود الأول؛ لما ذكرناه من أنّ بدنها عوره، بخلافه. والرواية ضعيفه السند (٣).

### [«ورابعا: الجلد والجزّ للرأس والتغريب»:]

«ويجب» الثلاثة «على» الزانى «الذكر الحرّ غير المحصّن وإن لم يملك» أى يتزوّج من غير أن يدخل؛ لإطلاق الحكم على «البكر» وهو شامل للقسمين، بل هو على غير المتزوّج أظهر، وإطلاق قول الصادق عليه السلام فى روايه عبد الله بن طلحه: «وإذا زنى الشابّ الحدث السنّ جُلد وحُلِق رأسه ونُفى سنه عن مصره» (٤) وهو عامّ فلا يتخصّص، وإلّا لزم تأخير البيان.

«وقيل» والقائل الشيخ (٥) وجماعه (٦): «يختصّ التغريب بمن أملك»

[شماره صفحه واقعى : ٢٨٨]

ص: ٥٣٦

- ١- راجع النهايه: ٧٠٠، وقد عمل الشيخ بمضمون الروايه فى الرجل خاصه.
- ٢- عمل الشيخ الصدوق فى المقنع: ٤٢٨، بالروايه فى الرجل والمرأه، وعمل الحلبى والسيد ابن زهره فى الرجل خاصه، وأمّا المرأه فقد قال فيها: إنّها تجلد وقد شدّت عليها ثيابها. راجع الكافى: ٤٠٧، والغنيه: ٤٢٥.
- ٣- لأنّ فى سندها «طلحه بن زيد»، وهو بترى، راجع المسالك ١٣: ١٤.
- ٤- الوسائل ٣٤٩: ١٨، الباب الأول من أبواب حدّ الزنا، الحديث ١١، وليس فيه: «وحلّق رأسه».
- ٥- النهايه: ٦٩٤.
- ٦- منهم القاضى فى المهذب ٥١٩: ٢، والسيد ابن زهره فى الغنيه: ٤٢٣-٤٢٤، والكيدرى فى إصباح الشيعه: ٥١٤.

ولم يدخل؛ لروايه زراره عن أبي جعفر عليه السلام قال: «المحصن يُجلد مئة [ ويرجم ] (١) ولا يُنفى (٢) والتي قد أملكتم ولم يُدخل بها تُجلد مئة وتُنفى» (٣) وروايه محمد بن قيس عنه عليه السلام قال: «قضى أمير المؤمنين عليه السلام في البكر والبكره إذا زنيا جلد مئة ونفى سنة في غير مصرهما، وهما اللذان قد أملكنا ولم يدخل بها» (٤).

وهاتان الروايتان مع سلامه سندهما يشتملان على نفى المرأة وهو خلاف الإجماع على ما ادّعاه الشيخ (٥) كيف وفي طريق الأولى «موسى بن بكر» وفي الثانية «محمد بن قيس» وهو مشترك بين الثقة وغيره حيث يروى عن الباقر عليه السلام. فالقول الأول أجود وإن كان الثاني أحوط من حيث بناء الحدّ على التخفيف.

«والجزء: حلق الرأس» أجمع، دون غيره كاللحية، سواء في ذلك المربّي (٦) وغيره وإن انتفت الفائدة في غيره ظاهراً.

«والتغريب: نفيه عن مصره» بل مطلق وطنه «إلى آخر» قريباً كان أم بعيداً بحسب ما يراه الإمام مع صدق اسم الغربه، فإن كان غريباً عُرّب إلى بلد آخر غير وطنه والبلد الذي عُرّب منه «عاماً» هلالياً. فإن رجع إلى

[شماره صفحه واقعى : ٢٨٩]

ص: ٥٣٧

- ١- لم يرد في المخطوطات.
- ٢- والروايه منقوله بحسب الظاهر عن التهذيب ولكن سقطت عبارته: «ومن لم يحصن يجلد مئة» قبل «ولا يُنفى» .
- ٣- التهذيب ١٠: ٤، الحديث ١٢، والوسائل ١٨: ٣٤٨، الباب الأول من أبواب حدّ الزنا، الحديث ٧ وذيله.
- ٤- الوسائل ١٨: ٣٤٧، الباب الأول من أبواب حدّ الزنا، الحديث ٢.
- ٥- الخلاف ٥: ٣٦٨، المسألة ٣.
- ٦- أى الذى يربّى شعره ليطول.



ما عُزِّبَ منه قَبْلَ إِكْمَالِهِ أُعِيدَ حَتَّى يَكْمَلَ، بَانِيًا عَلَى مَا سَبَقَ وَإِنْ طَالَ الْفَصْلُ.

«ولا- جزَّ على المرأة ولا تغريب» بل تُجْلَدُ مِثْلَهُ لَآ غَيْرِ؛ لِأَصَالِهِ الْبِرَاءةَ. وَادَّعَى الشَّيْخُ عَلَيْهِ الْإِجْمَاعَ (١) وَكَأَنَّ نَهْ لَمْ يَعْتَدَّ بِخِلَافِ ابْنِ أَبِي عَقِيلٍ (٢) حَيْثُ أَثْبَتَ التَّغْرِيبَ عَلَيْهَا؛ لِلْأَخْبَارِ السَّابِقَةِ (٣) وَالْمَشْهُورِ أَوْلَى بِحَالِ الْمَرْأَةِ وَصِيَانَتِهَا وَمَنْعِهَا مِنَ الْإِتْيَانِ بِمِثْلِ مَا فَعَلْتَ.

#### [«وخماسها: خمسون جلده»:]

«وهى حدّ المملوك والمملوكه» البالغين العاقلين «وإن كانا متزوَّجين. ولا- جزَّ ولا- تغريب على أحدهما» إجماعاً؛ لقوله عليه السلام: «إذا زنت أمة أحدكم فليجلدها» (٤) وكان هذا كلّ الواجب، ولا قائل بالفرق.

وربما استدلّ بذلك على نفي التغريب على المرأة؛ لقوله تعالى: (فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ) (٥) فلو ثبت التغريب على الحرّة لكان على الأمة نصفها.

#### [«وسادسها: الحدّ المبعّض»:]

«وهو حدّ من تحرّر بعضه، فإنّه يُحدّ من حدّ الأحرار» الذى لا يبلغ القتل «بقدر ما فيه من الحرّيّة» أى بنسبته إلى الرقيّة «ومن حدّ العبيد بقدر

[شماره صفحه واقعى : ٢٩٠]

ص: ٥٣٨

١- الخلاف ٣:٣٦٨، المسأله ٣.

٢- نسبه إليه فى المختلف ٩:١٣٦.

٣- وهما روايه زرارہ وروايه محمّد بن قيس السابقتان.

٤- السنن الكبرى ٨:٢٤٤.

٥- سوره النساء: ٢٥.

العبوديّه» فلو كان نصفه حرّاً حدّ للزنا خمساً وسبعين جلده: خمسين لنصيب الحرّيّه، وخمساً وعشرين للرقّيّه. ولو اشتمل التقسيط على جزءٍ من سوط كما لو كان ثلثه رقماً فوجب عليه ثلاثه وثمانون وثلث، قبض على ثلثي السوط وضرب بثلثه، وعلى هذا الحساب.

### «وسابعها: الضغث»: [

بالكسر وأصله الخُزمه من الشىء، والمراد هنا القبض على جمله من العيدان ونحوها «المشتمل على العدد» المعتبر في الحدّ وضربه به دفعه واحده مؤلمه بحيث يمسه الجميع أو ينكبس بعضها على بعض فينالها ألمها، ولو لم تسع اليد العدد أجمع ضرب به مرتين فصاعداً إلى أن يكمل. ولا يشترط وصول كلّ واحد من العدد إلى بدنه «وهو حدّ المريض مع عدم احتمال الضرب المتكرّر» متتالياً وإن احتمله في الأيام متفرّقاً «واقتضاء المصلحه التعجيل».

ولو احتمل سياتاً خفياً فهي أولى من الضغث، ولا يجب إعادته بعد بُرئه مطلقاً. والظاهر الاجتزاء في الضغث بمسمّى المضروب به مع حصول الألم به في الجملة وإن لم يحصل بأحاده. وقد روى: «أنّ النّبىّ صلى الله عليه وآله فعل ذلك في مريض زانٍ بعرجون فيه مئة شمراخ (1) فضربه ضربه واحده» (2).

ولو اقتضت المصلحه تأخيره إلى أن يبرأ ثمّ يقيم عليه الحدّ تاماً فعل. وعليه يحمل ما روى من تأخير أمير المؤمنين عليه السلام حدّ مريضٍ إلى أن يبرأ (3).

[شماره صفحه واقعى : ٢٩١]

ص: ٥٣٩

- ١- الشمراخ: العنقود، كعنقود العنب والتمر، والمراد به هنا ما تقدّم في صدر البحث.
- ٢- الوسائل ٣٢٢:١٨، الباب ١٣ من أبواب مقدّمات الحدود وأحكامها العامه، الحديث ٧، نقلاً بالمضمون.
- ٣- نفس المصدر، الحديث ٤ و ٦.

(١)

«وهو حدّ الزانى فى شهر رمضان ليلاً أو نهاراً» وإن كان النهار أغلظ حرمةً وأقوى فى زياده العقوبه «أو غيره من الأزمنه الشريفه»  
كيوم الجمعة وعرفه والعيد «أو فى مكان شريف» كالمسجد والحرم والمشاهد المشرفه «أو زنى بميته» .

«ويرجع فى الزياده إلى» رأى «الحاكم» الذى يقيم الحدّ، ولا فرق بين أن يكون مع الجلد رجم وغيره. ولو كان الزنا لا جلد فيه  
بل القتل عُوقب قبله - لمكان المحترم- ما يراه. وهذا لا يدخل فى العبارة.

[«تنمّه»: ]

«لو شهد لها أربع» نساء «بالبكاره بعد شهاده الأربعة بالزنا» قُبلاً «فالأقرب درء الحدّ» أى دفعه «عن الجميع»: المرأه والشهود بالزنا؛  
لتعارض الشهادات ظاهراً، فإنه كما يمكن صدق النساء فى البكاره يمكن صدق الرجال فى الزنا، وليس أحدهم أولى من الآخر،  
فتحصل الشبهه الدارته للحدّ عن المشهود عليه، وكذا عن الشهود. ولإمكان عود البكاره.

وللشيخ قول بحدّ شهود الزنا؛ للفريه (٢) وهو بعيد.

[شماره صفحه واقعى : ٢٩٢]

ص: ٥٤٠

١- فى (ق): الجلد عقوبه.

٢- النهايه: ٣٣٢-٣٣٣.

نعم، لو شهدن أنّ المرأه رتقاء أو ثبت أنّ الرجل مجبوب حُدّ الشهود؛ للقذف. مع احتمال السقوط في الأوّل للتعارض (١) ولو لم يقيدوه بالقُبْل فلا تعارض.

«ويقيم الحاكم الحدّ» مطلقاً «بعلمه» سواء الإمام ونائبه، وسواء علم بموجبه في زمن حكمه أم قبله، لعموم قوله تعالى: (الزَّانِيَةُ وَ الزَّانِي فَاجْلِدُوا (٢) وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا) (٣) ولأنّ العلم أقوى دلاله من الظنّ المستند إلى البيّنه، وإذا جاز الحكم مع الظنّ جاز مع العلم بطريق أولى.

وخالف في ذلك ابن الجنيّد (٤) وقد سبقه الإجماع (٥) ولحقه (٦) مع ضعف متمسكه بأنّ «حكمه بعلمه تزكيه لنفسه، وتعريض لها للتهمه وسوء الظنّ به» فإنّ التزكيه حاصله بتوليه الحكم، والتهمه حاصله في حكمه بالبيّنه والإقرار وإن اختلفت بالزياده والنقصان، ومثل هذا لا يلتفت إليه.

«وكذا» يحكم بعلمه في «حقوق الناس» لعين ما ذكر وعدم الفارق «إلّا أنّّه بعد مطالبتهم» به كما في حكمه لهم بالبيّنه والإقرار «حدّاً كان» ما يعلم بسببه «أو تعزيراً» لاشتراك الجميع في المقتضى.

«ولو وجد مع زوجته رجلاً يزني بها فله قتلها» فيما بينه وبين الله تعالى «ولا إثم» عليه بذلك وإن كان استيفاء الحدّ في غيره منوطاً بالحاكم.

[شماره صفحه واقعى : ٢٩٣]

ص: ٥٤١

١- في الفرق نظر من حيث التعارض وإن افترقا من وجه آخر. (منه رحمه الله).

٢- النور: ٢.

٣- المائدة: ٣٨.

٤- نقله عنه في الانتصار: ٤٩٤، وانظر المختلف ٣٨٤: ٨ و ٣٨٨.

٥- الانتصار: ٤٨٨.

٦- الخلاف ٢٤٤: ٦، المسأله ٤١.

هذا هو المشهور بين الأصحاب لا نعلم فيه (١) مخالفاً. وهو مروى أيضاً (٢) ولا فرق في الزوجه بين الدائم والمتمتع بها، ولا بين المدخول بها وغيرها، ولا بين الحرّ والأمة، ولا في الزانى بين المحصن وغيره؛ لإطلاق الإذن المتناول لجميع ذلك.

والظاهر اشتراط المعاينه على حدّ ما يعتبر في غيره (٣) ولا يتعدى إلى غيرها وإن كان رحماً أو محرماً، اقتصاراً فيما خالف الأصل على محلّ الوفاق.

وهذا الحكم بحسب الواقع كما ذكر «ولكن» في الظاهر «يجب» عليه «القيود» مع إقراره بقتله أو قيام البيّنه به «إلّامع» إقامته «البيّنه» على دعواه «أو التصديق» من وليّ المقتول؛ لأصاله عدم استحقاقه القتل وعدم الفعل المدعى.

وفي حديث سعد بن عباد- المشهور- لمّا قيل له: لو وجدت على بطن امرأتك رجلاً ما كنت صانعاً؟ قال: كنت أضربه بالسيف. فقال له النبيّ صلى الله عليه وآله: «فكيف بالأربعة الشهود؟ إنّ الله تعالى جعل لكلّ شيء حدّاً، وجعل لمن تعدّى ذلك الحدّ حدّاً» (٤).

«ومن تزوّج بأمه على حرّه» مسلمه «ووطئها قبل الإذن» من الحرّه

[شماره صفحه واقعى : ٢٩٤]

ص: ٥٤٢

١- فى (ع) و (ف) : به.

٢- الوسائل ١٨:٤١٣، الباب ٤٥ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ٢. نقله عن دروس الشهيد ٢:٤٨.

٣- أى غير الزوج من شهود الزنا.

٤- الوسائل ١٨:٣٠٩-٣١٠، الباب ٢ من أبواب مقدّمات الحدود وأحكامها العامه، الحديث الأوّل.

وإجازتها عقد الأمه «فعلیه ثمن حدّ الزانى»: اثنا عشر سوطاً ونصف، بأن يقبض فى النصف على نصفه. وقيل: أن يضربه ضرباً بين ضربين (١).

«ومن اقتض (٢) بكرةً بإصبغه» فأزال بكارتها «لزمه مهر نساءها» وإن زاد عن مهر السنّه إن كانت حرّه، صغيره كانت أم كبيره، مسلمه أم كافره «ولو كانت أمه فعلیه عشر قيمتها» لمولاها على الأشهر، وبه روايه فى طريقها طلحه بن زيد (٣) ومن ثمّ قيل بوجوب الأرش (٤) وهو ما بين قيمتها بكرةً وثيباً؛ لأنّه موجب الجنایه على مال الغير. وهذا الحكم (٥) فى الباب عرضى، والمناسب فيه الحكم بالتعزير؛ لإقدامه على المحرّم.

وقد اختلف فى تقديره فأطلقه جماعه (٦) وجعله بعضهم من ثلاثين إلى ثمانين (٧) وآخرون إلى تسعه وتسعين (٨) وفى صحيحه ابن سنان عن الصادق عليه السلام «فى امرأه اقتضت جاريه بيدها قال: عليها المهر وتضرب الحدّ» (٩) وفى

[شماره صفحه واقعى : ٢٩٥]

ص: ٥٤٣

- ١- لم نعثر عليه.
- ٢- فى (ق) ونسخه (ش) من الشرح: اقتض -بالفاء-.
- ٣- الوسائل ١٨:٤١٠، الباب ٣٩ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ٥.
- ٤- قاله ابن إدريس فى السرائر ٣:٤٤٩.
- ٥- أى الحكم بمهر المثل وعشر قيمه فى باب الحدود عرضى، وموضعه كتاب النكاح.
- ٦- منهم الصدوق فى المقنع: ٤٣٢، وابن حمزه فى الوسيله: ٤١١، وابن سعيد فى الجامع للشرائع: ٥٥٤.
- ٧- مثل الشيخ المفيد فى المقنعه: ٧٨٥، وسلار فى المراسم: ٢٥٧.
- ٨- منهم الشيخ فى النهايه: ٦٩٩، وابن إدريس فى السرائر ٣:٤٤٩، والكيدرى فى إصباح الشيعه: ٥١٦.
- ٩- الوسائل ١٨:٤٠٩، الباب ٣٩ من أبواب حدّ الزنا، الحديث الأوّل.

صحيحته أيضاً: «أنَّ أمير المؤمنين عليه السلام قضى بذلك، وقال: تُجلد ثمانين» (١).

«ومن أقرَّ بحدِّ ولم يبيِّنه ضُرب حتَّى ينهى عن نفسه أو يبلغ المئه» والأصل فيه روايه محمّد بن قيس عن الباقر عليه السلام «إنَّ أمير المؤمنين عليه السلام قضى في رجل أقرَّ على نفسه بحدِّ ولم يسمِّ أيَّ حدِّ هو أن يُجلد حتَّى يكون هو الذي ينهى عن نفسه الحدِّ» (٢) وبمضمونها عمل الشيخ (٣) وجماعه (٤) وإئنا قيده المصنّف بكونه لا يتجاوز المئه؛ لأنّها أكبر (٥) الحدود، وهو حدُّ الزنا.

وزاد ابن إدريس قيلاً آخر، وهو أنّه لا ينقص عن ثمانين، نظراً إلى أنّ أقلَّ الحدود حدُّ الشرب (٦).

وفيه نظر؛ إذ حدُّ القوَاد خمسهُ وسبعون. والمصنّف والعلّامه وجماعه لم يحدّوه في جانب القلّه، كما أطلق في الروايه؛ لجواز أن يريد بالحدِّ التعزير ولا تقدير له قلّه.

ومع ضعف المستند (٧) في كلّ واحد من الأقوال نظر:

[شماره صفحه واقعى : ٢٩٦]

ص: ٥٤٤

- ١- الوسائل ١٨:٤٠٩، الباب ٣٩ من أبواب حدِّ الزنا، الحديث ٣.
- ٢- الوسائل ١٨:٣١٨، الباب ١١ من أبواب الحدود والتعزيرات، وفيه حديث واحد، مع اختلاف في العبارة.
- ٣- النهايه: ٧٠٢-٧٠٣.
- ٤- منهم القاضى فى المهذب ٢:٥٢٩، وابن سعيد فى الجامع للشرائع: ٥٥٤، والعلّامه فى المختلف ٩:١٥٦.
- ٥- فى (ش): أكثر.
- ٦- السرائر ٣:٤٥٥.
- ٧- فإنّ الخبر ضعيف بمحمّد بن قيس، راجع المسالك ١٠:٥٣٢.

أما النقصان عن أقل الحدود: فلا أنه وإن حُمل على التعزير، إلّا أنّ تقديره للحاكم لا للمعزّر، فكيف يقتصر على ما بيّنه؟ (١) ولو حُمل على تعزير مقدرّ وجب تقييده بما لو وقف على أحد المقدّرات منه، مع أنّ إطلاق «الحدّ» على «التعزير» خلاف الظاهر، واللفظ إنّما يحمل على ظاهره؛ ومع ذلك فلو وقف على عدد لا يكون حدّاً—كما بين الثمانين والمئة—أشكّل قبوله منه؛ لأنّه خلاف المشروع.

وكذا عدم تجاوز المئة، فإنّه يمكن زياده الحدّ عنها، بأن يكون قد زنى في مكان شريف أو زمان شريف؛ ومع ذلك فتقدير الزيادة على هذا التقدير إلى الحاكم، لا إليه.

ثمّ يشكّل بلوغ الثمانين بالإقرار مرّه؛ لتوقّف حدّ الثمانين على الإقرار مرّتين. وأشكّل منه بلوغ المئة بالمرّه والمرّتين.

«وهذا» وهو بلوغ المئة إنّما «يصحّ إذا تكرّر» الإقرار «أربعاً» كما هو مقتضى الإقرار بالزنا «وإلّا فلا يبلغ المئة» .

وبالجملة، فليس في المسألة فرض يتمّ مطلقاً؛ لأنّا إن حملنا الحدّ على ما يشمل التعزير لم يتّجه الرجوع إليه في المقدار، إلّا أن يخصّه (٢) بمقدار تعزير من التعزيرات المقدّره. وحينئذٍ يتّجه أنّه يُقبل بالمرّه ولا- يبلغ الخمسة والخمسين، وإن أقرّ مرّتين لم يتجاوز الثمانين، وإن أقرّ أربعاً جاز الوصول إلى المئة وأمكن القول بالتجاوز؛ لما ذكر (٣).

[شماره صفحه واقعی : ٢٩٧]

ص : ٥٤٥

١- في (ش) و (ف) : ما بيّنه.

٢- في (ر) : نخصّه.

٣- كما إذا زنى في مكان أو زمان شريفين.



مع أنه في الجميع كما يمكن حمل المكرر على التأكيد لحدّ واحد، يمكن حمله على التأسيس، فلا يتعيّن كونه حدّ زنا أو غيره، بل يجوز كونه تعزيرات متعدّده أو حدوداً كذلك مبهمه، ومن القواعد المشهوره: أنّ التأسيس أولى من التأكيد. فالحكم مطلقاً (١) مشكل. والمستند ضعيف.

ولو قيل بأنّه مع الإقرار مرّه لا يبلغ الخمسه والسبعين في طرف الزيادة، وفي طرف النقيصه يقتصر الحاكم على ما يراه، كان حسناً.

«وفي التقييل» المحرّم «والمضاجعه» أي نوم الرجل مع المرأة «في إزار» أي ثوب «واحد» أو تحت لحاف واحد «التعزير بما دون الحدّ» لأنّه فعلٌ محرّم لا يبلغ حدّ الزنا، والمرجع في كميّته التعزير إلى رأى الحاكم.

والظاهر أنّ المراد بالحدّ الذي لا يبلغه هنا حدّ الزنا، كما يتّبه عليه في بعض الأخبار: إنّهما يُضربان منه سوط غير سوط (٢).

«وروى» الحلبي في الصحيح عن الصادق عليه السلام (٣) ورواه غيره (٤) أيضاً: أنّهما يُجلدان كلّ واحد «منه جلده» حدّ الزاني. وحملت على ما إذا انضاف إلى ذلك وقوع الفعل، جمعاً بين الأخبار.

«ولو حملت» المرأة «ولا بعل» لها ولا مولى ولم يُعلم وجهه «لم تحدّ» لاحتمال كونه بوجه حلال أو شبهه «إلّا أن تقرّ أربعاً بالزنا» فتحدّ لذلك، لا للحمل.

[شماره صفحه واقعى : ٢٩٨]

ص: ٥٤٦

١- بالنسبه إلى جميع الأقوال. (هامش ر).

٢- راجع الوسائل ١٨:٣٦٧، الباب ١٠ من أبواب حدّ الزنا، الأحاديث ١٨-٢٠.

٣- الوسائل ١٨:٣٦٣، الباب ١٠ من أبواب حدّ الزنا، الحديث الأول، نقلاً بالمضمون.

٤- المصدر السابق: ٣٦٨، الأحاديث ٢٢-٢٤ وغيرها من أحاديث الباب.

«وتؤخر» الزانية الحامل «حتى تضع» الحمل- وإن كان من الزنا - وتسقيه اللبن، وترضعه إن لم يوجد له كافل ثم يقيم عليها الحدّ إن كان رجماً، ولو كان جلدًا فبعد أيام النفاس إن أمن عليها التلف أو وجد له مرضع، وإلا فبعده. ويكفي في تأخيره عنها دعواها الحمل، لا مجرد الاحتمال.

«ولو أقرّ» بما يوجب الحدّ «ثم أنكر سقط الحدّ إن كان ممّا يوجب الرجم، ولا يسقط غيره» وهو الجلد وما يلحقه (١).

هذا إذا لم يجمع في موجب الرجم بينه وبين الجلد، وإلا ففي سقوط الحدّ مطلقاً بإنكاره ما يوجب الرجم نظر: من إطلاق سقوط الحدّ الشامل للأمرين، ومن أنّ الجلد لا يسقط بالإنكار لو انفرد فكذا إذا انضمّ، بل هنا أولى؛ لزياده الذنب، فلا يناسبه سقوط العقوبة مطلقاً مع ثبوت مثلها في الأخرى.

والأقوى سقوط الرجم دون غيره.

وفي إلحاق ما يوجب القتل- [كالزنا] (٢) بذات محرم أو كرهاً- قولان (٣): من تشاركهما في المقتضى وهو الإنكار لما بُنى على التخفيف، ونظر الشارع إلى عصمه الدم وأخذه فيه بالاحتياط، ومن عدم النصّ عليه، وبطلان القياس.

«ولو أقرّ بحدّ ثم تاب تخير الإمام في إقامته» عليه والعفو عنه «رجماً كان» الحدّ «أو غيره» على المشهور؛ لاشتراك الجميع في المقتضى، ولأنّ

[شماره صفحه واقعى : ٢٩٩]

ص: ٥٤٧

- ١- من الجزّ والتغريب.
- ٢- في المخطوطات: كالزاني.
- ٣- قولٌ بالإلحاق وسقوط الحدّ، استقره فخر المحققين في الإيضاح ٤:٤٧٣. وقولٌ بعدم الإلحاق وعدم سقوط الحدّ، وهو للمحقق في الشرائع ٤:١٥٢، والعلامة في الإرشاد ٢:١٧١، وابن إدريس في السرائر ٤:٤٥٥.

التوبه إذا أسقطت تحتم أشد العقوبتين، فإسقاطها لتحتم الأخرى أولى.

وتبه بالتسويه بينهما على خلاف ابن إدريس حيث خصّ التخيير بما إذا كان الحدّ رجماً، وحتم إقامته لو كان جليداً، محتجاً بأصالة البقاء، واستلزام التخيير تعطيل الحدّ المنهى عنه في غير موضع الوفاق (١).

وينبغي على قول ابن إدريس إلحاق ما يوجب القتل بالرجم؛ لتعليه بأنه يوجب تلف النفس، بخلاف الجلد.

[شماره صفحه واقعى : ٣٠٠]

ص: ٥٤٨

---

١- السرائر ٣:٤٤٤، وليس فيه الاستدلال بأصالة البقاء.

اشاره

وهو وطء الذكر، واشتقاقه من فعل قوم لوط «والسحق» وهو ذلك فرج المرأة (1) بفرج أخرى «والقياده» وسيأتى أنها الجمع بين فاعلى هذه الفواحش.

أما الأول:

«فمن أقرّ بإيقاب ذكر» أى إدخال شىء من الذكر فى دُبُرِه ولو مقدار الحشفه—وظاهرهم هنا الاتفاق على ذلك وإن اكتفوا ببعضها فى تحريم أمه وأخته وبنته—فى حاله كون المقرّ «مختاراً» غير مكره على الإقرار «أربع مرّات» ولو فى مجلس واحد «أو شهد عليه أربعة رجال» عدول «بالمعانيه» للفعل كالزنا «وكان» الفاعل المقرّ أو المشهود عليه «حرّاً بالغاً» عاقلاً «قتل» .

واعتبار بلوغه وعقله واضح؛ إذ لا عبره بإقرار الصبى والمجنون. وكذا لا يُقتلان لو شُهِدَ عليهما به؛ لعدم التكليف.

أما الحرّيه: فإنّما تعتبر فى قبول الإقرار؛ لأنّ إقرار العبد به يتعلّق بحقّ

[شماره صفحه واقعى : ٣٠١]

ص: ٥٤٩

١- فى (ف) : امرأه.

سَيِّدُهُ فَلَاحٍ يَسْمَعُ. بِخِلَافِ الشَّهَادَةِ عَلَيْهِ، فَإِنَّهُ لَا فَرْقَ فِيهَا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْحَرْزِ، فَيُقْتَلُ حَيْثُ يُقْتَلُ. وَكَذَا لَوْ أُطْلِعَ عَلَيْهِمَا (١) الْحَاكِمُ. وَبِالْجَمَلِ، فَحُكْمُهُ حُكْمُ الْحَرْزِ إِلَّا فِي الْإِقْرَارِ، وَإِنْ كَانَتْ الْعِبَارَةُ تُوْهِمُ خِلَافَ ذَلِكَ.

وَيُقْتَلُ الْفَاعِلُ «مَحْضَنًا» كَانَ «أَوْ لَا» .

وَقَتْلُهُ «إِمَّا بِالسَّيْفِ، أَوْ بِالْحَرْقِ» بِالنَّارِ «أَوْ الرَّجْمِ» بِالْحِجَارَةِ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ بِصِفَةِ الزَّانِي الْمُسْتَحَقِّ لِلرَّجْمِ «إَوْ بِإِلْقَاءِ جِدَارٍ عَلَيْهِ، أَوْ بِإِلْقَائِهِ مِنْ شَاهِقٍ» كَجِدَارٍ رَفِيعٍ يُقْتَلُ مِثْلَهُ.

«وَيَجُوزُ الْجَمْعُ بَيْنَ اثْنَيْنِ مِنْهَا» أَيْ مِنْ هَذِهِ الْخَمْسَةِ بِحَيْثُ يَكُونُ «أَحَدُهُمَا الْحَرْقُ» وَالْآخَرُ أَحَدَ الْأَرْبَعَةِ، بِأَنْ يُقْتَلَ بِالسَّيْفِ، أَوْ الرَّجْمِ أَوْ الرَّمِيِّ بِهِ، أَوْ عَلَيْهِ ثُمَّ يَحْرَقُ زِيَادَةً فِي الرَّدْعِ.

«وَالْمَفْعُولُ بِهِ» يُقْتَلُ «كَذَلِكَ» إِنْ كَانَ بِالْعَاقِلِ عَاقِلًا مُخْتَارًا. وَيُعْزَرُ الصَّبِيُّ «فَاعِلًا وَمَفْعُولًا».

«وَيُؤَدَّبُ الْمَجْنُونُ» كَذَلِكَ، وَالتَّأْدِيبُ فِي مَعْنَى التَّعْزِيرِ هُنَا، وَإِنْ افْتَرَقَا مِنْ حَيْثُ إِنَّ التَّعْزِيرَ يَتَنَاوَلُ الْمَكْلُوفَ وَغَيْرَهُ، بِخِلَافِ التَّأْدِيبِ.

وَقَدْ تَحَرَّرَ مِنْ ذَلِكَ: أَنَّ الْفَاعِلَ وَالْمَفْعُولَ إِنْ كَانَا بِالْغَيْنِ قُتِلَا حَرْزَيْنِ كَانَا أُمَّ عَبْدَيْنِ أُمَّ بِالتَّفْرِيقِ، مُسْلِمَيْنِ كَانَا أُمَّ كَافِرَيْنِ أُمَّ بِالتَّفْرِيقِ. وَإِنْ كَانَا صَبِيَّيْنِ أَوْ مَجْنُونَيْنِ أَوْ بِالتَّفْرِيقِ أَدْبَا. وَإِنْ كَانَ أَحَدُهُمَا مَكْلُوفًا وَالْآخَرُ غَيْرَ مَكْلُوفٍ قَتَلَ الْمَكْلُوفَ وَأَدَّبَ غَيْرَهُ.

«وَلَوْ أَقْرَبَ» بِهِ «دُونَ الْأَرْبَعِ لَمْ يُحَدِّدْ» كَالْإِقْرَارِ بِالزَّنَا «وَعُزَّرَ»

[شماره صفحه واقعی : ٣٠٢]

ص: ٥٥٠

١- في (ش) : عليها، وفي نسخه بدلها: عليهما.

بالإقرار ولو مرّه. ويمكن اعتبار المرّتين كما في موجب كلّ تعزير وسيأتي (١) وكذا الزنا، ولم يذكره ثمّ.

## [اللواط]

### إشارة

«ولو شهد» عليه به «دون الأربعة» أو اختلّ بعض الشرائط وإن كانوا أربعة «حدّوا للقرية». ويحكم الحاكم فيه بعلمه» كغيره من الحدود؛ لأنّه أقوى من البيّنه.

«ولا فرق» في الفاعل والمفعول «بين العبد والحرّ هنا» أى في حاله علم الحاكم، وكذا لا فرق بينهما مع البيّنه كما مرّ. وهذا منه مؤكّد لما أفهمته عبارته سابقاً من تساوى الإقرار والبيّنه في اعتبار الحرّيّة.

«ولو ادّعى العبد الإكراه» من مولاه عليه «دُرئ عنه الحدّ» دون المولى؛ لقيام القرينه على ذلك؛ ولأنّه شبهه محتمله فيدراً الحدّ بها. ولو ادّعى الإكراه من غير مولاه فالظاهر أنّه كغيره (٢) وإن كانت العبارة تتناوله بإطلاقها.

«ولا فرق» في ذلك كلّ «بين المسلم والكافر» لشمول الأدلّه لهما.

## [حكم التفخيذ]

«وإن لم يكن» الفعل «إيقاباً كالتفخيذ أو» جعل الذكر «بين الأليين» بفتح الهمزة والياءين المثنتين من تحت من دون تاء بينهما «فحدّه مئه جلده» للفاعل والمفعول مع البلوغ والعقل والاختيار، كما مرّ «حرّاً» كان كلّ منهما «أو عبداً، مسلماً أو كافراً، مُحَصَّناً أو غيره» على الأشهر (٣) لروايه سليمان بن هلال عن الصادق عليه السلام قال: «إن كان دون الثقب فالحدّ، وإن كان ثقب

[شماره صفحه واقعى : ٣٠٣]

ص: ٥٥١

١- فى مسائل حدّ القذف الصفحة ٣٢٢.

٢- أى كغير العبد فى عدم سقوط الحدّ عنه بمجرد ادّعاء الإكراه.

٣- نقل المصنّف فى الشرح [ غايه المراد ٤:٢١٤ ] إجماع الأصحاب على أنّ العبد لا يتنصف عليه الحدّ هنا. (منه رحمه الله) .

أقيم قائماً ثم ضرب بالسيف» (١) والظاهر أن المراد بالحدّ الجلد.

«وقيل: يُرجم المُحصّن» ويُجلد غيره (٢) جمعاً بين روايه العلاء بن الفضيل عن الصادق عليه السلام أنه قال: «حدّ اللوطى مثل حدّ الزانى وقال: إن كان قد أحصن رُجم، وإلّا جُلد» (٣) وقريب منها روايه حماد بن عثمان (٤) وبين ما روى من قتل اللائط مطلقاً (٥) وقيل: يُقتل مطلقاً (٦) لما ذكر.

والأخبار من الطرفين غير نقيته السند (٧) والمتيقن المشهور، والأصل عدم أمر آخر.

«ولو تكرّر منه الفعل» الذى لا- يوجب القتل ابتداءً «مرّتين مع تكرار الحدّ» عليه بأن حُدّ لكلّ مرّة «قتل فى الثالثه» لأنّه كبيره، وأصحاب الكبائر مطلقاً إذا أُقيم عليهم الحدّ مرّتين قُتلوا فى الثالثه؛ لروايه يونس عن أبى الحسن الماضى عليه السلام قال: «أصحاب الكبائر كلّها إذا أُقيم عليهم الحدّ مرّتين قُتلوا فى الثالثه» (٨).

[شماره صفحه واقعى : ٣٠٤]

ص: ٥٥٢

١- التهذيب ١٠:٥٢، الحديث ١٩٤، والوسائل ١٨:٤١٦، الباب الأوّل من أبواب حدّ اللواط، الحديث ٢. وفيه: إن كان دون الثقب فالجلد.

٢- والقائل هو الشيخ فى النهايه: ٧٠٤، والقاضى فى المهذب ٢:٥٣٠، وابن حمزه فى الوسيله: ٤١٣.

٣- الوسائل ١٨:٤١٧، الباب الأوّل من أبواب حدّ اللواط، الحديث ٣،٤،٥.

٤- الوسائل ١٨:٤١٧، الباب الأوّل من أبواب حدّ اللواط، الحديث ٣،٤،٥.

٥- الوسائل ١٨:٤١٧، الباب الأوّل من أبواب حدّ اللواط، الحديث ٣،٤،٥.

٦- قاله الصدوق فى المقنع ٤٣٠، وابن بابويه وابن الجنيد على ما حكى عنهم العلّامه فى المختلف ٩:١٧٦.

٧- راجع المسالك ١٤:٤٠٩ و ٤٠٦.

٨- الوسائل ١٨:٣٨٨، الباب ٢٠ من أبواب الحدود والتعزيرات، الحديث ٣.

«والأحوط» وهو الذى اختاره المصنّف فى الشرح (١) قتله «فى الرابعه» لروايه أبى بصير قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «الزانى إذا جُلد ثلاثاً يُقتل فى الرابعه» (٢) ولأنّ الحدّ مبنى على التخفيف، وللاحتياط فى الدماء، وترجيح هذه الروايه بذلك وبأنّها خاصّه وتلك عامّه، فيجمع بينهما بتخصيص العامّ بما عدا الخاصّ. وهو الأجود.

ولو لم يسبق حدّه مرّتين لم يجب سوى الجلد مئه.

«ولو تاب قبل قيام البينه سقط الحدّ عنه قتلاً» كان الحدّ أو رجماً «أو جلدًا» على ما فُصل.

«ولو تاب بعده لم يسقط» الحدّ؛ وكذا لو تاب مع الإقرار «ولكن يتخيّر الإمام فى المقرّ» قبل التوبه «بين العفو والاستيفاء» كالزنا.

### [حكم من قبل غلاماً بشهوه]

«ويعزّر من قبل غلاماً بشهوه» بما يراه الحاكم؛ لأنّه من جمله المعاصى، بل الكبائر المتوعّد عليه بخصوصه بالنار، فقد روى «أنّ من قبل غلاماً بشهوه لعنته ملائكه السماء وملائكه الأرضين (٣) وملائكه الرحمه وملائكه الغضب، وأعدّ له جهنّم وساءت مصيراً» (٤) وفى حديث آخر: «من قبل غلاماً

[شماره صفحه واقعى : ٣٠٥]

ص: ٥٥٣

١- غاية المراد ٢١٥:٤-٢١٦.

٢- الوسائل ١٨:٣٨٧، الباب ٢٠ من أبواب حدّ الزنا، الحديث الأوّل، فى طريق روايه أبى بصير إسحاق بن عمّار وهو فطحى، وروايه يونس [نقلها الشيخ عنه فى التهذيب ١٠:٣٧، الحديث ١٢٩] من الحسن؛ لأنّ أظهر الطرُق إليه ما دخل فيه إبراهيم بن هاشم، وحينئذٍ فالرجوع إلى الاحتياط فى الدماء والتخفيف أولى. (منه رحمه الله).

٣- فى (ف): الأرض.

٤- المستدرک ١٤:٣٥١، الباب ١٨ من أبواب النكاح المحرّم وما يناسبه، الحديث ٣.



بشهوہ أجمہ اللہ یوم القیامہ بلجام من نار» (۱)(۲).

### [ حکم المجتمعین تحت إزار واحد ]

«وكذا يُعزَّر» الذکران «المجتمعان تحت إزار واحد مجرّدين وليس بينهما رحم» أى قرابه «من ثلاثين سوطاً إلى تسعه وتسعين» على المشهور.

أمّا تحدیده فی جانب الزیاده؛ فلا تُهّ لیس بفعل یوجب الحدّ کمالاً. فلا یبلغ به، ولقول الصادق علیه السلام فی المرأتین تنامان فی ثوب واحد؟: «تُضربان» قلت: حدّاً؟ قال: «لا»، وكذا قال فی الرجلین (۳)وفی روایه ابن سنان عنه علیه السلام: «یُجلدان حدّاً (۴)غیر سوط واحد» (۵).

وأما فی جانب النقیصه: فلروایه سلیمان بن هلال عنه، قال: «یُضربان ثلاثین سوطاً، ثلاثین سوطاً» (۶).

وطریق الجمع: الرجوع فیما بین الحدّین إلى رأى الحاكم. والتقیید بنفی الرحم بینهما ذكره المصنّف كغیره (۷)تبعاً للروایه (۸).

ویشکل بأنّ مطلق الرحم لا یوجب تجویز ذلك. فالأولى ترك القید، أو

[شماره صفحه واقعی : ۳۰۶]

ص: ۵۵۴

۱- فی (ش) : النار.

۲- الوسائل ۱۴:۲۵۷، الباب ۲۱ من أبواب النکاح المحرّم وما یناسبه، الحدیث الأول.

۳- الوسائل ۱۸:۳۶۷، الباب ۱۰ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث ۱۶.

۴- فی (ش) : جلدًا، ولم یرد أىّ منهما فی الوسائل.

۵- الوسائل ۱۸:۳۶۷، الباب ۱۰ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث ۱۸، وليس فيه: «حدّاً» .

۶- نفس المصدر، الحدیث ۲۱.

۷- كالمحقّق فی الشرائع ۴:۱۶۰، والعلّامه فی الإرشاد ۲:۱۷۵، والقواعد ۳:۵۳۷.

۸- راجع الهامش رقم ۶ فی هذه الصفحه.

التقييد بكون الفعل محرّماً.

### «والسحق» :

«يثبت بشهاده أربعة رجال» عدول، لا بشهاده النساء منفردات ولا منضمّات «أو الإقرار أربعاً» من البالغه الرشیده الحرّه المختاره كالزنا «وحدّه مئه جلده حرّه كانت» كلّ واحد منهما «أو أمه، مسلمه أو كافره، مُحصّيه نه أو غير مُحصّيه نه، فاعله أو مفعوله» ولا ينتصف هنا في حقّ الأمه. ويقبل دعواها إكراه مولاتها كالعبد.

كلّ ذلك مع بلوغها وعقلها، فلو ساحقت المجنونه أو الصغيره أدبتا خاصّه. ولو ساحقتهما بالغه حُدّت، دونهما.

وقيل: تُرجم مع الإحصان (١) لقول الصادق عليه السلام: «حدّها حدّ الزانى» (٢). ورُدّ بأنّه أعمّ من الرجم، فيحمل على الجلد جمعاً (٣).

«وتُقتل» المساحقه «فى الرابعه لو تكرّر الحدّ ثلاثاً». وظاهرهم هنا عدم الخلاف وإن حكمتنا بقتل الزانى واللائط فى الثالثه، كما اتفق فى عباره المصنّف (٤).

«ولو تابت قبل البيئه سقط الحدّ، لا» إذا تابت «بعدها ويتخير الإمام لو تابت بعد الإقرار» كالزنا واللواط.

«وتُعزّر الأجنبيّتان إذا تجرّدتا تحت إزار» بما لا يبلغ الحدّ «فإن عزّرتا

[شماره صفحه واقعى : ٣٠٧]

ص: ٥٥٥

١- قاله الشيخ فى النهايه: ٧٠٦، والقاضى فى المهذب ٢: ٥٣١، وابن حمزه فى الوسيله: ٤١٤.

٢- الوسائل ١٨: ٤٢٤-٤٢٥، الباب الأول من أبواب حدّ السحق والقياده، الحديث الأول.

٣- أنظر الإيضاح ٤: ٤٩٣-٤٩٤، وغايه المراد ٢١٨: ٤-٢١٩.

٤- راجع الصفحه ٣٠٤.

مع تكرّر الفعل مرّتين حُدّتا في الثالثه» فإن عادتا عَزَرتا مرّتين ثم حُدّتا في الثالثه «وعلى هذا» أبدأ.

وقيل: تُقتلان في الثالثه (١) وقيل: في الرابعه (٢) والمستند (٣) ضعيف. وقد تقدّم وجه التقييد بالأجنبيّتين.

«ولو وطئ زوجته فساحقت بكرةً فحملت» البكر «فالولد للرجل» لأنّه مخلوق من مائه، ولا موجب لانتفائه عنه، فلا يقدر كونها ليست فراشاً له. ولا يلحق بالزوجه قطعاً، ولا بالبكر على الأقوى «وتُحدّان» المرأتان حدّ السحق؛ لعدم الفرق فيه بين المحصنه وغيرها «ويلزمها» أي الموطوءه «ضمان مهر مثل البكر» لأنّها سبب في إذهاب عُذرتّها، وديتها مهر نساءها. وليست كالزانيه المطاوعه؛ لأنّ الزانيه أذنت في الاقتضاض، بخلاف هذه.

وقيل: ترجم الموطوءه (٤) استناداً إلى روايه (٥) ضعيفه السند، مخالفه لما دلّ على عدم رجم المساحقه مطلقاً من الأخبار الصحيحه (٦).

وابن إدريس نفى الأحكام الثلاثه (٧) أمّا الرجم، فلما ذكرناه. وأمّا إلحاق

[شماره صفحه واقعى : ٣٠٨]

ص: ٥٥٦

- ١- قاله ابن إدريس في السرائر ٣:٤٦٧.
- ٢- قاله الشيخ في النهايه: ٧٠٧، والقاضى فى المهذب ٥٣٣:٢.
- ٣- راجع المسالك ١٤:٣٧٢.
- ٤- قاله الشيخ فى النهايه: ٧٠٧، والقاضى فى المهذب ٥٣٢:٢.
- ٥- الوسائل ١٨:٤٢٦، الباب ٣ من أبواب حدّ السحق، الحديث الأوّل، هذا، وقد عبّر فى المسالك ١٤:٤١٩ عن هذه الروايه بالصحيح.
- ٦- الوسائل ١٨:٤٢٥، الباب الأوّل من أبواب حدّ السحق والقياده، الحديث ٢.
- ٧- السرائر ٣:٤٦٥.

الولد بالرجل، فلعدم ولادته على فراشه والولد للفراش. وأمّا المهر؛ فلأنّ البكر بغى بالمطاوعه فلا مهر لها. وقد عرفت جوابه.

### [«والقياده»:]

«الجمع بين فاعلى الفاحشه» من الزنا واللواط والسحق «وتثبت بالإقرار مرتين من الكامل» بالبلوغ والعقل والحزّيّه «المختار» غير المكروه. ولو أقرّ مرّه واحده عُرّ «أو بشهادة شاهدين» ذكرين عدلين.

«والحدّ» للقياده «خمس وسبعون جلده، حرّاً كان» القائد «أو عبداً، مسلماً» كان «أو كافراً، رجلاً» كان «أو امرأه» .

«وقيل» والقائل الشيخ: يضاف إلى جلدده أن يُحلق رأسه ويُشَهَّر» فى البلد «ويُنْفى» عنه إلى غيره من الأمصار (١) من غير تحديد لمدّه نفيه «بأول مرّه» لروايه عبد الله بن سنان عن أبى عبد الله عليه السلام (٢) ووافقته المفيد على ذلك (٣) إلّا أنّه جعل النفى فى الثانيه.

«ولا جزّ على المرأه ولا شهره ولا نفى» للأصل، ومنافاه النفى لما يجب مراعاته من ستر المرأه.

[شماره صفحه واقعى : ٣٠٩]

ص: ٥٥٧

١- النهايه: ٧١٠.

٢- الوسائل ١٨:٤٢٩، الباب ٥ من أبواب حدّ السحق والقياده، الحديث الأوّل، وليس فيها حلق الرأس والتشهير. فى طريق الروايه محمّد بن سليمان وهو مشترك بين الثقه والضعيف، ولو سلم كانت من الحسن؛ لأنّ فى طريقها إبراهيم بن هاشم. (منه رحمه الله).

٣- المقنعه: ٧٩١.

«ولا كفاله في حدّ» بأن يُكفل لمن ثبت عليه الحدّ إلى وقت متأخر عن وقت ثبوته «ولا تأخير فيه» بل يُستوفى متى ثبت، ومن ثمّ حدّ شهود الزنا قبل كمالهم في مجلس الشهاده وإن كان الانتظار يوجب كمال العدد «إلّامع العذر» المانع من إقامته ذلك الوقت «أو توجه ضرر» به فتشعر الكفاله والتأخير إلى وقت قدره «ولا شفاعه في إسقاطه» لأنّه حقّ لله أو مشترك.

□  
ولا شفاعه في إسقاط حقّ الله تعالى. قال النبيّ صلى الله عليه وآله: «لا كفاله في حدّ» (١) وقال أمير المؤمنين عليه السلام: «لا يشفعن أحد في حدّ» (٢) وقال عليه السلام: «ليس في الحدود نظره ساعه» (٣).

[شماره صفحه واقعى : ٣١٠]

ص: ٥٥٨

- 
- ١- الوسائل ٣٣٣:١٨، الباب ٢١ من أبواب مقدّمات الحدود، الحديث الأوّل.
  - ٢- المصدر المتقدّم، الباب ٢٠، الحديث ٤.
  - ٣- الوسائل ٤٤٦:١٨، الباب ١٢ من أبواب حدّ القذف، الحديث ٣.

[الفاظ الداله على القذف]

«وهو» الرمى بالزنا أو اللواط، مثل «قوله: زنى» بالفتح «أو لُطتَ أو أنت زان» أو لائط (1) «وشبهه» من الألفاظ الداله على القذف «مع الصراحه والمعرفه» أى معرفه القاذف «بموضوع اللفظ بأى لغه كان» وإن لم يعرف المواجه معناه. ولو كان القائل جاهلاً بمدلوله، فإن عرف أنه يفيد فائده يكرهها المواجه عزراً، وإلا فلا.

«أو قال لولده الذى أقرّ به: لست ولدى» أو لست لأبيك، أو زنى بك أمك. ولو لم يكن قد أقرّ به لكنه لاحق به شرعاً بدون الإقرار، فكذلك. لكن له دفع الحدّ باللعان، بخلاف المقرّ به فإنه لا ينتفى مطلقاً.

«ولو قال لآخر» غير ولده: «زنى بك أبوك أو يا بن الزانى حيد للأب» خاصه؛ لأنه قذف له، دون المواجه؛ لأنه لم ينسب إليه فعلاً، لكن يعزّر له - كما سيأتى - لتأذيه به.

ولو قال: زنى بك أمك أو يا بن الزانى حدّ للام.

[شماره صفحه واقعى : ٣١١]

ص : ٥٥٩

---

١- لم يرد «أو لائط» فى (ع) و (ف) .

«ولو قال: يا بن الزانيين فلهما. ولو قال: وُلِدْت من الزنا فالظاهر القذف للأبوين» لأنَّ تولّده إنّما يتحقّق بهما وقد نسبه إلى الزنا، فيقوم بهما ويثبت الحدّ لهما، ولأنّه الظاهر عرفاً.

وفى مقابله الظاهر كونه قذفاً للأُم خاصّه (١) لاخصاصها بالولاده ظاهراً.

ويضعّف بأنّ نسبه إليهما واحده، والاحتمال قائم فيهما بالشبهه، فلا يختصّ أحدهما به.

وربما قيل بانتفائه لهما لقيام الاحتمال بالنسبه إلى كلّ واحد وهو دارئ للحدّ؛ إذ هو شبهه.

والأقوى الأوّل، إلّا أن يدعى الإكراه أو الشبهه في أحد الجانبين، فينتفى حدّه.

«ومن نسب الزنا إلى غير المواجه» كالأمثله السابقه «فالحدّ للمنسوب إليه، ويعزّر للمواجه إن تضمّن شتمه وأذاه» كما هو الظاهر في الجميع.

«ولو قال لامرأه: زنيّت بكّ احتُمل الإكراه، فلا يكون قذفاً» لها؛ لأنّ المكره غيرُ زانٍ. ومجرّد الاحتمال كافٍ في سقوط الحدّ، سواء ادّعاها القاذف أم لا؛ لأنّه شبهه يدرأ بها الحدّ.

«ولا يثبت الزنا في حقّه إلّا بالإقرار أربع» مرّات كما سبق (٢).

ويحتمل كونه قذفاً؛ لدلاله الظاهر عليه، ولأنّ الزنا فعل واحد يقع بين

[شماره صفحه واقعى : ٣١٢]

ص: ٥٦٠

١- القول بثبوتة للأُم خاصّه للشيخ [النهايه: ٧٢٣] وبانتفائه لهما ظاهر الشرائع [٤:١٦٣] والتحرير [٥:٤٠٠-٤٠١] والعلّامه في غيره [القواعد ٥٤٥:٣، والإرشاد ١٧٧:٢ وزاد فيه: «على إشكال»] قال بثبوتة لهما، وهو ظاهر الأكثر. (منه رحمه الله).

٢- تقدّم في الصفحه ٢٦٦.

اثنين، ونسبه أحدهما إليه بالفاعلية والآخر بالمفعولية.

وفيه: أنّ اختلاف النسبه يوجب التغير، والمتحقق منه كونه هو الزانى.

والأقوى أنّه قذف لها؛ لما ذكر، ولروايه محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام (١).

«والديوث والكشخان والقرنان (٢) قد تفيد القذف في عرف القائل فيجب الحد للمنسوب إليه» مدلول هذه الألفاظ من الأفعال، وهو أنّه قواد على زوجته أو غيرها من أرحامه «وإن لم تفد» ذلك في عرفه نظراً إلى أنّها لغة غير موضوعه لذلك ولم يستعملها أهل العرف فيه «وأفادت شتماً» لا يبلغ حد النسبه إلى ما يوجب الحد «عزراً» القائل كما في كلّ شاتم بمحرّم.

والديوث: الذى لا غيره له، قاله الجوهرى (٣) وقيل: الذى يُدخِل الرجال على امرأته (٤).

قال تغلب: والقرنان والكشخان: لم أرهما فى كلام العرب، ومعناه عند

[شماره صفحه واقعى : ٣١٣]

ص: ٥٦١

١- الروايه صريحه فى عدم الحدّ عليه ولازمه نفي القذف، راجع الوسائل ١٨:٤٤٦، الباب ١٣ من أبواب حدّ القذف، الحديث الأوّل.

٢- سيأتى بيان معنى هذه الكلمات من الشارح قدس سره. وفى هامش (ر) ما يلى: الكشخان: يجوز أن يكون بالحاء المهمله صفه من الكشح بمعنى الستر والإضمام، والرجل المذكور يضم فى قلبه ما يضم من الأمر القبيح، ويكون إعجام الحاء من تحريف العامه. أو هو معرّب «كج خان» أى محرّف الدار والمنزل، فإنّ هذا الرجل يجعل داره فى المواضع الغير المشهوره، بل فى الأمكنه المختفيه، فتأمل. ولعلّ القرنان من قولهم: قرن الفرس يقرن، إذا وقعت حوافر رجله موضع حوافر يديه، أو من قرنت الشىء بالشىء: وصلته، ونحو ذلك.

٣- الصحاح ١:٢٨٢ (ديث).

٤- والقائل هو إبراهيم الحربى، راجع المغنى مع الشرح ١٠:٢٢٨.



العامة مثل معنى الدِّيُوث أو قريب منه (١).

وقيل: القرنان: من يُدخل على بناته، والكشخان: من يُدخل على أخواته (٢).

«ولو لم يعلم» القائل «فأندتها أصلاً» بأن لم يكن من أهل العرف بوضعها لشيء من ذلك، ولا اطلع على معناها لغيره «فلا شيء» عليه «وكذا» القول في «كلّ قذف جرى على لسان من لا يعلم معناه» لعدم قصد شيء من القذف ولا الأذى وإن أفاد في عرف المقول له.

«والتأذى» أي قول ما يوجب أذى المقول له من الألفاظ الموجهة له مع العلم بكونها مؤذية وليست موضوعه للقذف عرفاً ولا وضعاً «والتعريض» بالقذف دون التصريح به «يوجب التعزير» لأنه محرّم «لا الحدّ» لعدم القذف الصريح.

«مثل» قوله: «هو ولد حرام» هذا يصلح مثلاً للأمرين؛ لأنه يوجب الأذى وفيه تعريض بكونه ولد زنا لكنه محتمل لغيره بأن يكون وُلد بفعل محرّم وإن كان من (٣) أبويه، بأن استولده حاله الحيض أو الإحرام عالمياً. ومثله «لست بولد حلال» وقد يراد به عرفاً أنه ليس بظاهر الأخلاق، ولا وفّى بالأمانات والوعود، ونحو ذلك، فهو أذى على كلّ حال. وقد يكون تعريضاً بالقذف.

[شماره صفحه واقعی : ٣١٤]

ص: ٥٦٢

١- المغنى مع الشرح ١٠:٢٢٨. وفيه: «قال ثعلب» بدل «تغلب» .

٢- نفس المصدر، ومجمع البحرين ٢:٢٥٣ (ديث) .

٣- في (ف) و (ش) : بين.

«أو أنا لستُ بزاني» هذا مثال للتعريض بكون المقول له أو المتبَّه عليه زانياً «ولأُمِّي زانية» تعريض بكون أمِّ المعرَّض به زانية.

«أو يقول لزوجته: لم أجدك عذراء» أى بكراً، فإنَّه تعريض بكونها زنت قبل تزويجه وذهبت بكارتها به، مع احتمال غيره بأن يكون ذهابها بالنزوه (١) أو الحرقوص (٢) فلا يكون حراماً، فمن ثَمَّ كان تعريضاً. بل يمكن دخوله فيما يوجب التأذى مطلقاً.

وروى زراره عن أبي جعفر عليه السلام فى رجل قال لامرأته: لم أجدك عذراء، قال: «ليس عليه شيء؛ لأنَّ العذرة تذهب بغير جماع» (٣) وتحمل على أنَّ المنفَى الحدُّ؛ لروايه أبى بصير عن الصادق عليه السلام أنَّه قال: «يُضرب» (٤).

«وكذا يعزَّر بكلِّ ما» أى قول «يكرهه المواجه» بل المنسوب إليه وإن لم يكن حاضراً؛ لأنَّ ضابط التعزير: فعل المحرَّم، وهو غير مشروط بحضور المشتوم «مثل الفاسق وشارب الخمر، وهو مستتر» بفسقه وشربه، فلو كان متظاهراً بالفسق لم يكن له حرمة.

«وكذا الخنزير والكلب والحقير والوضيع» والكافر والمرتد، وكلُّ كلمه تفيده الأذى عرفاً أو وضعاً مع علمه بها، فإنَّها توجب التعزير «إلّا مع كون المخاطب مستحقاً للاستخفاف» به؛ لتظاهرة بالفسق فيصحَّ مواجهته بما تكون نسبتة إليه حقاً، لا بالكذب.

[شماره صفحه واقعى : ٣١٥]

ص: ٥٦٣

١- أى الوثبه.

٢- الحرقوص -بالضم-: دويبه كالبرغوث.

٣- الوسائل ١٥:٦٠٩، الباب ١٧ من أبواب اللعان، الحديث الأول مع اختلاف يسير.

٤- نفس المصدر، الحديث ٢.

وهل يشترط مع ذلك جعله على طريق النهي فيشترط شروطه، أم يجوز الاستخفاف به مطلقاً؟ ظاهر النص (1) والفتاوى (2) الثاني. والأول أحوط.

### [ شروط القاذف ]

«ويعتبر في القاذف» الذي يُحدّ «الكمال» بالبلوغ والعقل «فيعزّر الصبي» خاصّه «ويؤدّب المجنون» بما يراه الحاكم فيهما. والأدب في معنى التعزير كما سلف (3).

«وفي اشتراط الحرّيّه في كمال الحدّ» فيحدّد العبد والأمه أربعين، أو عدم الاشتراط فيساويان الحرّ «قولان» (4) أقواهما وأشهرهما الثاني، لعموم (وَالَّذِينَ يَزُمُونَ الْمُبْحَنَاتِ) (5) ولقول الصادق عليه السلام في حسنه الحلبي: «إذا قذف العبد الحرّ جلد ثمانين» (6) وغيرها من الأخبار (7).

والقول بالتنصيف على المملوك للشيخ في المبسوط (8) لأصاله البراءة من الزائد، وقوله تعالى: (فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِزْفٌ مَّا عَلَى الْمُبْحَنَاتِ مِنَ

[شماره صفحه واقعی : ۳۱۶]

ص: ۵۶۴

- ۱- راجع الوسائل ۶۰۴: ۸-۶۰۵، الباب ۱۵۴ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ۴ و ۵.
- ۲- راجع المقنعه: ۷۹۶، والشرائع ۴: ۱۶۴، والقواعد ۳: ۵۴۴، وغيرها.
- ۳- سلف في الصفحة ۳۰۲.
- ۴- القول بعدم الاشتراط والتساوي لأكثر الأصحاب، منهم: الشيخ في النهاية: ۷۲۲-۷۲۳، والخلاف ۵: ۴۰۳، المسأله ۴۷، والمحقق في المختصر النافع: ۲۲۱، وقوّاه العلّامة في التحرير ۵: ۴۰۶.
- ۵- النور: ۴.
- ۶- الوسائل ۱۸: ۴۳۵، الباب ۴ من أبواب حدّ القذف، الحديث ۴.
- ۷- المصدر المتقدّم: ۴۳۴-۴۳۸، الباب ۴ من أبواب حدّ القذف.
- ۸- المبسوط ۸: ۱۶.

الْعَذَابِ (١) ولروايه القاسم بن سليمان عنه عليه السلام (٢).

ويضعّف بأنّ الأصل قد عُيِدَ عنه للدليل. والمراد بالفاحشه: الزنا، كما نقله المفسّرون (٣) ويظهر من اقترانهنّ بالمحصنات. والروايه مع ضعف سندها (٤) وشذوذها لا تعارض الأخبار الكثيره (٥) بل الإجماع، على ما ذكره المصنّف (٦) وغيره (٧).

والعجب أنّ المصنّف في الشرح تعجّب من المحقّق والعلّامه حيث نقلها فيها قولين ولم يرجّح أحدهما مع ظهور الترجيح. فإنّ القول بالأربعين نادر جداً (٨)، ثمّ تبعهم على ما تعجّب منه هنا.

### [شروط المقذف]

«و» يشترط «في المقذوف الإحصان» وهو يطلق على التزويج كما في قوله تعالى: (وَ الْمُحْصَنَاتُ نَأْتُ مِنَ النِّسَاءِ (٩) و (مُحْصَنَاتٍ غَيْرِ مُسَافِحَاتٍ) (١٠).

[شماره صفحه واقعي : ٣١٧]

ص: ٥٦٥

- ١- النساء: ٢٥.
- ٢- الوسائل ١٨: ٤٣٧، الباب ٤ من أبواب حدّ القذف، الحديث ١٥.
- ٣- مثل القمّي في تفسيره ١: ١٣٦، والطبرسي في مجمع البيان ٢: ٣٤، والفخر الرازي في التفسير الكبير ١٠: ٦٤.
- ٤- وضعفها بقاسم بن سليمان، راجع المسالك ١٣: ٤٥٧.
- ٥- المشار إليها في الهامش رقم ٧ من الصفحه السابقه.
- ٦- غايه المراد ٤: ٢٢٩.
- ٧- كابن زهره في الغنيه: ٤٢٧.
- ٨- غايه المراد ٤: ٢٢٩.
- ٩- النساء: ٢٤.
- ١٠- النساء: ٢٥.

وعلى الإسلام، ومنه قوله تعالى: (فَإِذَا أَحْصَيْنَ) (١) قال ابن مسعود: «إحصانها إسلامها» (٢).

وعلى الحرّية ومنه قوله تعالى: (وَمَنْ لَمْ يَسْتَعْمِلْ طَوْلًا أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ) (٣) وقوله تعالى: وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ (٤)

وعلى اجتماع الأمور الخمسة التي نُبّه عليها هنا بقوله: و «أعنى» بالإحصان هنا «البلوغ والعقل والحرّية والإسلام والعفة، فمن جُمعت في» هذه الأوصاف الخمسة «وجب الحدّ بقذفه، وإلّا» تجتمع بأن فقدت جُمع أو أحدّها، بأن قذف صبيّاً أو مجنوناً أو مملوكاً أو كافراً أو متظاهراً بالزنا، فالواجب «التعزير» كذا أطلقه المصنّف والجماعه (٥) غيرَ فارقين بين المتظاهر بالزنا وغيره. ووجهه: عموم الأدلّة وقبح القذف مطلقاً؛ بخلاف مواجهه المتظاهر به بغيره من أنواع الأذى، كما مرّ (٦).

وتردّد المصنّف في بعض تحقیقاته (٧) في التعزير بقذف المتظاهر به (٨)

[شماره صفحه واقعی : ٣١٨]

ص: ٥٦٦

- ١- النساء: ٢٥.
- ٢- نقله عنه وعن غيره الطبرسي في مجمع البيان ٣: ٣٤.
- ٣- النساء: ٢٥.
- ٤- المائدة: ٥.
- ٥- منهم العلامه في القواعد ٣: ٥٤٥، وابن حمزه في الوسيله: ٤٢١.
- ٦- مرّ في الصفحه ٣١٥.
- ٧- لم نعثر عليه.
- ٨- لم يرد «به» في (ع) و (ف).

ويظهر منه الميل إلى عدمه محتجاً بإباحته، استناداً إلى روايه البرقي عن أبي عبد الله عليه السلام: «إذا جاهر الفاسق بفسقه فلا حرمه له ولا غيبه» (١) وفي مرفوع محمد بن بزيع: «من تمام العباده الوقيعه فى أهل الريب» (٢) ولو قيل بهذا لكان حسناً.

«ولو قال لكافر أمه مسلمه: يا بن الزانيه، فالحدّ لها» لاستجماعها لشرائط وجوبه، دون المواجهه.

«فلو» ماتت أو كانت ميتة و «ورثها الكافر فلا حدّ» ؛ لأنّ المسلم لا يُحدّ للكافر (٣) بالأصالة، فكذا بالإرث.

ويتصوّر إرث الكافر للمسلم على تقدير موت المسلم مرتدّاً عند الصدوق (٤) وبعض الأصحاب (٥) أمّا عند المصنّف فغير واضح، وقد فرض المسأله كذلك فى القواعد لكن بعبارته أقبل من هذه للتأويل (٦).

[شماره صفحه واقعى : ٣١٩]

ص: ٥٦٧

١- الوسائل ٨:٦٠٥، الباب ١٥٤ من أبواب أحكام العشره، الحديث ٤.

٢- السرائر ٣:٦٤٤، والبحار ٧٥:١٦١.

٣- فى (ر) و (ش): لكافر.

٤- المقنع: ٥٠٨.

٥- نقله العلّامه عن ابن الجنيد، راجع المختلف ٩:١٠٧.

٦- فإنّه قال [ القواعد ٣:٥٤٥]: ولو قال لكافر أمه مسلمه: يا بن الزانيه حدّ، وإن كانت ميتهولا وارث لها سوى الكافر لم يحدّ. وهذه العبارة لا- تقتضى إرث الكافر. ويحمل قوله: «لا وارث لها سوى الكافر» أى لا وارث لها على الخصوص غيره، بأن يكون وارثها الإمام فإنّه وارث من لا وارث له، فيصدق أنّه لا وارث لها غير الكافر ولا يستلزم كونه وارثاً. (منه رحمه الله) .

«ولو تقاذف المحصنان» بما يوجب الحدّ «عزراً» ولا حدّ على أحدهما؛ لصحيحه أبي ولاد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «أتى أمير المؤمنين عليه السلام برجلين قذف كل واحد منهما صاحبه بالزنا في بدنه، فقال: يدرأ عنهما الحدّ، وعزّهما» (١).

«ولو تعدّد المقذوف تعدّد الحدّ، سواء اتّحد القاذف أو تعدّد» لأنّ كل واحد سبب تامّ في وجوب الحدّ فيتعدّد المسبّب.

«نعم، لو قذف» الواحد «جماعةً بلفظ واحد» بأن قال: أنتم زناه، ونحوه «واجتمعوا في المطالبه» له بالحدّ «فحدّ واحد، وإن افرقوا» في المطالبه «فلكل واحد حدّ» لصحيحه جميل عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل افترى على قوم جماعه قال: «إن أتوا به مجتمعين ضرب حدّاً واحداً، وإن أتوا به متفرّقين ضرب لكل واحد منهم حدّاً» (٢).

وإنما حملناه على ما لو كان القذف بلفظ واحد مع أنّه أعمّ جمعاً بينه وبين صحيحه الحسن العطار عنه عليه السلام في رجل قذف قوماً جميعاً قال عليه السلام: «بكلمه واحده؟ قلت: نعم، قال: يُضرب حدّاً واحداً، فإن فزق بينهم في القذف ضرب لكل واحد منهم حدّاً» (٣) بحمل الأولى على ما لو كان القذف بلفظ واحد، والثانية على ما لو جاؤوا به مجتمعين.

وابن الجنيد رحمه الله عكس، فجعل القذف بلفظ واحد موجباً لآتحد الحدّ مطلقاً، وبلغت متعدّد موجباً للاتّحاد إن جاؤوا مجتمعين، وللتعدّد إن جاؤوا

[شماره صفحه واقعی : ٣٢٠]

ص: ٥٦٨

١- الوسائل ١٨:٤٥١، الباب ١٨ من أبواب حدّ القذف، الحديث ٢. وفيه: «فدرأ عنهما الحدّ» .

٢- الوسائل ١٨:٤٤٤، الباب ١١ من أبواب حدّ القذف، الحديث الأوّل مع اختلاف يسير.

٣- نفس المصدر، الحديث ٢.

متفرقين ونفى عنه في المختلف البأس محتجاً بدلاله الخبر الأول عليه، وهو أوضح طريقاً (١)(٢).

وفيه نظر؛ لأنّ تفصيل الأوّل شامل للقذف المتّحد والمتعدّد، فالعمل به يوجب التفصيل فيهما.

والظاهر أنّ قوله فيه (٣): «جماعه» صفة للقوم؛ لأنّه أقرب وأنسب بالجماعه، لا للقذف. وإنّما يتّجه قوله (٤) لو جعل صفة للقذف المدلول عليه بالفعل، وأريد بالجماعه القذف المتعدّد. وهو بعيد جدّاً.

«وكذا الكلام في التعزير» فيعزّر قاذف الجماعه بما يوجهه بلفظ متعدّد متعدّداً مطلقاً، وبمتّحد إن جاؤوا به متفرقين، ومتّحداً إن جاؤوا به (٥) مجتمعين، ولا نصّ فيه على الخصوص، ومن ثمّ أنكره ابن إدريس وأوجب التعزير لكلّ واحد مطلقاً (٦) محتجاً بأنّه قياس (٧) ونحن نقول بموجبه، إلّا أنّه قياس مقبول؛ لأنّ

[شماره صفحه واقعى : ٣٢١]

ص: ٥٦٩

١- المختلف ٢٥٦:٩-٢٥٧.

٢- الظاهر أنّ وجه وضوحه أنّ في طريق الثانی [ صحیحہ العطار ] أبان وهو مشترك بين الثقة وغيره، بل الظاهر أنّ المراد به أبان بن عثمان وهو ناووسى، إلّا أنّ المصنّف نقل عن الكشّى إجماع العصابه على تصحيح ما يصحّ عنه وقوى العمل بروايته، ثمّ لو عملنا بالروايه الأولى [ صحیحہ جميل ] فدلالته على ما ادّعا ممنوعه. (منه رحمه الله).

٣- في الخبر الأوّل.

٤- قول ابن الجنيّد.

٥- لم يرد «به» في (ع) و (ف).

٦- من غير اعتبار التفصيل السابق في القذف، فإنّه لا دليل هنا، فيحكم بمقتضى موجب التعزير. (هامش ر).

٧- السرائر ٥٣٥:٣.



تداخل الأقوى يوجب تداخل الأضعف بطريق أولى. ومع ذلك فقول ابن إدريس لا بأس به.

### [مسائل في حد القذف]

وبقى في هذا الفصل «مسائل» :

«حدّ القذف ثمانون جلده» إجماعاً، ولقوله تعالى: (وَ الَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ إِلَى قَوْلِهِ: (فَاجْلِدُوهُنَّ ثَمَانِينَ جَلْدَةً) (١) ولا فرق في القاذف بين الحرّ والعبد على أصحّ القولين (٢) ومن ثمّ أطلق.

ويُجلد القاذف «بثيابه» المعتاده ولا يجرد كما يجرد الزاني، ولا يُضرب ضرباً شديداً، بل حدّاً «متوسطاً»، دون ضرب الزنا، ويُشهرّ القاذف «ليُجتنب شهادته» .

«ويثبت» القذف «بشهادة عدلين» ذكرين، لا- بشهادة النساء منفردات ولا- منضمّات وإن كثرن «والإقرار مرّتين من مكلف حرّ مختار» فلا عبره بإقرار الصبيّ والمجنون، والمملوك مطلقاً والمكره عليه. ولو انتفت البينة والإقرار فلا حدّ. ولا يمين على المنكر.

«وكذا ما يوجب التعزير» لا يثبت إلّا بشاهدين ذكرين عدلين، أو الإقرار من المكلف الحرّ المختار.

ومقتضى العبارة اعتباره مرّتين مطلقاً، وكذا أطلق غيره (٣) مع أنّه تقدّم حكمه بتعزير المقرّ باللواط دون الأربع (٤) الشامل للمرّه. إلّا أن يحمل ذلك على

[شماره صفحه واقعى : ٣٢٢]

ص: ٥٧٠

١- النور: ٤.

٢- تقدّم في الصفحة ٣١٦.

٣- كالعلامة في القواعد ٥٤٨: ٣، والإرشاد ١٧٩: ٢، والتحرير ٤٠٧: ٥.

٤- راجع الصفحة ٣٠٢.

وفى الشرائع نسب اعتبار الإقرار به مرتين إلى قول (١) مشعراً بتمريضه. ولم نقف على مستند هذا القول.

«وهو» أى حدّ القذف «موروث» لكلّ من يرث المال-من ذكر وأنثى-لو مات المقذوف قبل استيفائه والعفو عنه «إلّا للزوج والزوجه» .

«وإذا كان الوارث جماعه» فلكلّ واحد منهم المطالبه به، فإن اتّفقوا على استيفائه فلهم حدّ واحد، وإن تفرّقوا فى المطالبه-ولو عفا بعضهم - «لم يسقط» شىء منه (٢) «بعفو البعض» بل للباقيين استيفاؤه كاملاً على المشهور (٣).

«ويجوز العفو» من المستحقّ الواحد والمتعدّد «بعد الثبوت، كما يجوز قبله». ولا اعتراض للحاكم؛ لأنّه حقّ آدميّ تتوقّف إقامته على مطالبته ويسقط بعفوه. ولا فرق فى ذلك بين قذف الزوج لزوجته وغيره، خلافاً للصدوق حيث حتمّ عليها استيفاءه (٤) وهو شاذّ.

«ويؤقتل» القاذف «فى الرابعه لو تكرّر الحدّ ثلاثاً» على المشهور خلافاً لابن إدريس حيث حكم بقتله فى الثالثه (٥) كغيره من أصحاب الكبائر،

[شماره صفحه واقعى : ٣٢٣]

ص: ٥٧١

١- الشرائع ١٦٧:٤.

٢- فى (ر) : عنه شىء.

٣- وتبّه بالمشهور على أنّ مستند الحكم روايه عمّار [الوسائل ١٨:٤٥٦، الباب ٢٢ من أبواب حدّ القذف، الحديث ٢] وهى مع ما يعلم من حاله مقطوعه لكن لا نعلم مخالفاً فى ذلك. (منه رحمه الله) .

٤- المقنع: ٤٤٢.

٥- السرائر ٥١٩:٣.

وقد تقدّم الكلام فيه (١) ولا فرق بين اتّحاد المقدّوف وتعدّده هنا.

«ولو تكثّر القذف» لواحد «قبل الحدّ فواحد» ولو تعدّد المقدّوف تعدّد الحدّ مطلقاً إلامع اتّحاد الصيغه، كما مرّ (٢).

«ويسقط الحدّ بتصديق المقدّوف» على ما نسبه إليه من الموجب للحدّ «والبيّنه» على وقوعه منه «والعفو» أى عفو المقدّوف عنه «وبلعان الزوجه» لو كان القذف لها.

وسقوط الحدّ فى الأربعة لا كلام فيه، لكن هل يسقط مع ذلك التعزير؟ يحتمله، خصوصاً فى الأخيرين؛ لأنّ الواجب هو الحدّ وقد سقط، والأصل عدم وجوب غيره.

ويحتمل ثبوت التعزير فى الأوّلين؛ لأنّ قيام البيّنه والإقرار بالموجب لا يجوز القذف؛ لما تقدّم من تحريمه مطلقاً (٣) وثبوت التعزير به للمتظاهر بالزنا، فإذا سقط الحدّ بقى التعزير على فعل المحرّم. وفى الجميع؛ لأنّ العفو عن الحدّ لا يستلزم العفو عن التعزير، وكذا اللعان؛ لأنّه بمنزله إقامة البيّنه على الزنا.

ولو قُذف المملوك فالتعزير له، لا للمولى، فإن عفا لم يكن لمولاه المطالبه، كما أنّه لو طالب فليس لمولاه العفو «و» لكن «يرث المولى تعزير عبده» وأتمته «لو مات» المقدّوف «بعد قذفه» لما تقدّم من أنّ الحدّ يُورث (٤) والمولى وارث مملوكه.

[شماره صفحه واقعى : ٣٢٤]

ص: ٥٧٢

١- راجع الصفحه ٣٠٤-٣٠٥.

٢- راجع الصفحه ٣٢٠ فى حدّ القذف.

٣- تقدّم فى الصفحه ٣١٥.

٤- تقدّم فى الصفحه ٣٢٣.

«ولا يُعزَّر الكفَّار لو تنابزوا بالألقاب» (١) أى تداعوا بألقاب الذمِّ «أو عبَّير بعضهم بعضاً بالأمراض» من العَوْر والعَرَج وغيرهما، وإن كان المسلم يستحقُّ بها التعزير «إلّامع خوف» وقوع «الفتنه» بترك تعزيرهم على ذلك، فيعزِّرون حسماً لها بما يراه الحاكم.

«ولا يزداد فى تأديب الصبى على عشره أسواط؛ وكذا المملوك» سواء كان التأديب لقذف أم غيره.

وهل النهى عن الزائد على وجه التحريم أم الكراهة؟ ظاهره الأوّل. والأقوى الثانى؛ للأصل، ولأنّ تقدير التعزير إلى ما يراه الحاكم.

«ويعزَّر كلٌّ من ترك واجباً أو فعَّل محرّماً» قبل أن يتوب «بما يراه الحاكم، ففى الحرِّ لا يبلغ حدّه» أى مطلق حدّه. فلا يبلغ أقلّه وهو (٢) خمسته وسبعون. نعم، لو كان المحرّم من جنس ما يوجب حدّاً مخصوصاً كمقدمات الزنا فالمعتبر فيه حدّ الزنا، وكالقذف بما لا يوجب الحدّ فالمعتبر فيه حدّ القذف. «وفى» تعزير «العبد لا يبلغ حدّه» كما ذكرناه (٣).

**و « [حكم] سَابَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ أَوْ أَحَدَ الْأُتَمَّةِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ يَقْتُلُ »**

ويجوز قتله لكلّ من أطع عليه «ولو من غير إذن الإمام» أو الحاكم «ما لم يخف» القاتل «على نفسه أو ماله أو على مؤمن» نفساً أو مالاً، فينتفى الجواز؛ للضرر.

[شماره صفحه واقعى : ٣٢٥]

ص: ٥٧٣

١- نسب فى الشرائع ذلك إلى القيل [ ٤:١٦٧ ] مشعراً بتمريضه ولم نقف على مستنده. (منه رحمه الله)

٢- فى (ر): وهى.

٣- من التفصيل فى الحرّ.

قال الصادق عليه السلام: أخبرني أبي أن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: «الناس فئ أسوه سواء، من سمع أحداً يذكريني [ بسوء ] (١) فالواجب عليه أن يقتل من شتمني ولا يرفع إلى السلطان، والواجب على السلطان إذا رُفِعَ إليه أن يقتل من نال مني» (٢).

وسئل عليه السلام عمّن سمع يشتم علياً عليه السلام ويبرأ (٣) منه، فقال: «هو والله حلال الدم! وما أَلْفُ رجل منهم برجل منكم، دعه» (٤) وهو إشارة إلى خوف الضرر على بعض المؤمنين.

وفى إلحاق باقي الأنبياء عليهم السلام بذلك وجه قوي؛ لأنّ تعظيمهم وكمالهم قد عَلِمَ من دين الإسلام ضروره، فسبُّهم ارتداد. وألحق في التحرير بالنبي صلى الله عليه وآله وأمه وبنته (٥) من غير تخصيص بفاطمه صلوات الله عليها. ويمكن اختصاص الحكم بها عليها السلام؛ للإجماع على طهارتها بآيه التطهير (٦).

وينبغي تقييد الخوف على المال بالكثير المضّرّ فوته (٧) فلا يمنع القليل (٨)

[شماره صفحه واقعی : ٣٢٦]

ص: ٥٧٤

- ١- لم يرد في المخطوطات.
- ٢- الوسائل ١٨:٤٥٩، الباب ٢٥ من أبواب حدّ القذف، الحديث ٢.
- ٣- في (ر): يتبرأ.
- ٤- الوسائل ١٨:٤٦٢، الباب ٢٧ من أبواب حدّ القذف، الحديث ٢ مع اختلاف يسير.
- ٥- التحرير ٥:٤١٠.
- ٦- الأحزاب: ٣٣.
- ٧- في (ف) و (ر): فواته.
- ٨- في (ر): قليله.

الجواز وإن أمكن منعه الوجوب. وينبغي إلحاق الخوف على العرض بالشتم ونحوه-على وجه لا- يتحيم عادة-بالمال، بل هو أولى بالحفظ.

«وَيُقْتَلُ مُدْعَى النّبُوّه» بعد نبينا صلى الله عليه و آله؛ لثبوت ختمه للأنبيا من الدين ضرورة، فيكون دعواها كفراً.

«وكذا» يُقتل «الشاكك في نبوه نبينا محمد صلى الله عليه و آله» أو في صدقه «إذا كان على ظاهر الإسلام» احترز به عن إنكار الكفار لها كاليهود والنصارى، فإنهم لا يقتلون بذلك، وكذا غيرهم من فرق الكفار وإن جاز قتلهم بأمر آخر.

«ويقتل الساحر» وهو من يعمل بالسحر وإن لم يكن مستحلاً «إن كان مسلماً. ويُعزّر» الساحر «الكافر» قال النبي صلى الله عليه و آله: «ساحر المسلمين يُقتل، وساحر الكفار لا- يقتل، قيل: يا رسول الله، ولم لا يُقتل ساحر الكفار؟ فقال: لأن الكفر أعظم من السحر، ولأن السحر والشرك مقرونان» (١).

ولو تاب الساحر قبل أن يقام عليه الحد سقط عنه القتل؛ لروايه إسحاق بن عمار عن الصادق عليه السلام: «إن علياً عليه السلام كان يقول: من تعلم شيئاً من السحر كان آخر عهده بربه، وحدّه القتل إلا أن يتوب» (٢) وقد تقدّم في كتاب البيع تحقيق معنى السحر وما يحرم منه (٣).

«وقاذف أم النبي صلى الله عليه و آله» مرتد «يقتل» إن لم يتب «ولو تاب لم تُقبل» توبته «إذا كان» ارتداده «عن فطره» كما لا تُقبل توبته في غيره

[شماره صفحه واقعى : ٣٢٧]

ص: ٥٧٥

١- الوسائل ٥٧٦: ١٨، الباب الأول من أبواب بقیه الحدود، الحديث الأول.

٢- الوسائل ٥٧٧: ١٨، الباب ٣ من أبواب بقیه الحدود، الحديث ٢.

٣- الجزء الثاني: ١٧٦، عند قوله: «وتعلم السحر» .

على المشهور. والأقوى قبولها وإن لم يسقط عنه القتل. ولو كان ارتداده عن مله قبل إجماعاً. وهذا بخلاف ساب النبي صلى الله عليه وآله فإن ظاهر النص (١) والفتوى (٢) وجوب قتله وإن تاب. ومن ثم قتيده هنا خاصه. وظاهرهم أن ساب الإمام كذلك.

[شماره صفحه واقعی : ٣٢٨]

ص: ٥٧٦

- 
- ١- الوسائل ١٨:٤٥٨-٤٦٠، الباب ٢٥ من أبواب حد القذف.
  - ٢- كما في النهاية: ٧٣٠، والشرائع ٤:١٦٧، والتحريم ٥:٣٩٦، وغيرها.

اشاره

أى شرب المسكر ولا يختص عندنا بالخمر، بل يحرم جنس كل مسكر. ولا يختص التحريم بالقدر المسكر منه «فما أسكر جنسه» أى كان الغالب فيه الإسكار وإن لم يسكر بعض الناس لإدمانه أو قلّه ما تناول منه، أو خروج مزاجه عن حد الاعتدال

[ما يحرم شربه من المسكرات]

«يحرم» تناول «القطره منه» فما فوقها.

«وكذا» يحرم «الفقاع» وإن لم يسكر؛ لأنه عندنا بمنزله الخمر. وفى بعض الأخبار: «هو خمر مجهول» (١) وفى آخر: «هو خمر استصغره الناس» (٢).

ولا يختص التحريم بتناولهما صرفاً، بل يحرمان «ولو مزجا بغيرهما» وإن استهلكا بالمزج.

«و» كذا يحرم عندنا «العصير» العنبى «إذا غلى» بأن صار أسفله أعلاه «واشتد» بأن أخذ فى القوام وإن قلّ. ويتحقق ذلك بمسمى الغليان إذا كان بالنار.

[شماره صفحه واقعى : ٣٢٩]

ص: ٥٧٧

١- الوسائل ١٧: ٢٩٢، الباب ٢٨ من أبواب الأشربه المحرّمه، الحديث ٢.

٢- نفس المصدر، الحديث الأول مع اختلاف يسير.



واعلم أنّ النصوص (١) وفتوى الأصحاب (٢) ومنهم المصنّف في غير هذه العبارة (٣) مصرّحه بأنّ تحريم العصير معلق على غليانه من غير اشتراط اشتداده. نعم، من حكم بنجاسته جعل النجاسه مشروطه بالأمرين.

والمصنّف هنا جعل التحريم مشروطاً بهما، ولعلّه بناه (٤) على ما ادّعه في الذكرى من تلازم الوصفين (٥) وأنّ الاشتداد مسبّب عن مسمّى الغليان، فيكون قيد الاشتداد هنا مؤكّداً.

وفيه نظر. والحقّ أنّ تلازمهما مشروط بكون الغليان بالنار كما ذكرناه. أمّا لو غلى وانقلب بنفسه فاشتداده بذلك غير واضح.

وكيف كان، فلا- وجه لاشتراط الاشتداد في التحريم، لما ذكرناه من إطلاق النصوص بتعليقه على الغليان. والاشتداد وإن سئل ملازمته لا دخل له في سبب التحريم.

ويمكن أن تكون النكته في ذكر المصنّف له اتفاق القائل بنجاسته على اشتراطه فيها، مع أنّه لا دليل ظاهراً على ذلك مطلقاً كما اعترف به المصنّف في غير هذا الكتاب (٦) إلّا أن يجعلوا الحكم بتحريمه دليلاً على نجاسته. كما ينجس (٧) العصير لما صار خمراً وحرم. وحينئذٍ فتكون نجاسته مع الاشتداد

[شماره صفحه واقعى : ٣٣٠]

ص: ٥٧٨

١- الوسائل ١٧:٢٢٩، الباب ٣ من أبواب الأشربه المحرّمه.

٢- منهم الشيخ في النهايه: ٥٩١، وابن البرّاج في المهذب ٢:٤٣٣، والعلّامه في القواعد ٣:٣٣١ و ٥٥٠.

٣- راجع في كتاب الأطمعه والأشربه، الصفحه ١٢٩.

٤- في (ر) : بناءً.

٥- الذكرى ١:١١٥.

٦- البيان: ٩١.

٧- في (ع) و (ف) : نجس.

يقتضى الحكم بتحريمه معه؛ لأنها مرتبه عليه.

وحيث صرّحوا باعتبار الاشتداد في النجاسه (١) وأطلقوا القول بالتحريم بمجرد الغليان (٢) لزم أحد الأمرين:

إمّا القول بعدم ترتب النجاسه على التحريم، أو القول بتلازم الاشتداد والغليان. لكن لما لم يظهر للنجاسه دليل سوى التحريم الموجب لظنّ كونه كالخمر وغيره من الربوبات المسكره لزم اشتراك التحريم والنجاسه في معنى واحد وهو الغليان مع الاشتداد. ولما كانا متلازمين - كما ادّعاه - لم ينافِ تعليق التحريم على الغليان تعليقه على الاشتداد؛ للتلازم. لكن في التصريح بتعليقه عليهما تنبيه على مأخذ الحكم، وجمع بين ما أطلقوه في التحريم وقيده في النجاسه.

وهذا حسن لو كان صالحاً لدليل النجاسه، إلّا أنّ عدم دلالاته أظهر. ولكن المصنّف في البيان (٣) اعترف بأنّه لا دليل على نجاسته إلّا ما دلّ على نجاسه المسكر وإن لم يكن مسكراً، فرتب بحته عليه.

«وإنما يحرم العصير بالغليان إذا «لم يذهب ثلثاه» به «ولا انقلب خلاً» فمتى تحقّق أحدهما حلّ وتبعته الطهاره أيضاً.

أمّا الأول: فهو منطوق النصوص (٤).

وأمّا الثاني: فلانقلاب إلى حقيقه أخرى وهي مُطَهَّره، كما لو انقلب الخمر

[شماره صفحه واقعي : ٣٣١]

ص: ٥٧٩

١- كما صرّح به المحقّق في الشرائع ١:٥٢، والمعتبر ١:٤٢٤، والعلامه في القواعد ١:١٩١، والإرشاد ١:٢٣٩.

٢- كالشيخ في النهايه: ٥٩١، والمحقّق في الشرائع ٣:٢٢٥، والعلامه في القواعد ٣:٥٥٠.

٣- البيان: ٩١.

٤- الوسائل ١٧:٢٢٣-٢٢٨، الباب ٢ من أبواب الأشربه المحرّمه.

خلًا مع قوّه نجاسته بالإضافة إلى العصير. ولو صار دسًا قبل ذهاب الثلثين ففي طهره وجهان: أجودهما العدم-مع أنّه فرض نادر- عملاً بالاستصحاب مع الشكّ في كون مثل ذلك مطهراً.

### [حد الشرب واحكامه]

«ويجب الحدّ ثمانون جلده بتناوله» أى تناول شيء مما ذكر من المسكر والفقّاع والعصير. وفي إلحاق الحشيشه بها قول (1) حسن مع بلوغ المتناول وعقله واختياره وعلمه «وإن كان كافراً إذا تظاهر» به. أمّا لو استتر أو كان صبيّاً أو مجنوناً أو مكرهاً أو مضطراً لحفظ الرمق أو جاهلاً بجنسه أو تحريمه فلا حدّ. وسيأتى التنبيه على بعض القيود (2).

ولا- فرق في وجوب الثمانين بين الحرّ والعبد على الأشهر، لروايه أبى بصير (3) وبريد بن معاويه (4) وزراره عن الصادق عليه السلام (5).

«وفي العبد قول» للصدوق «بأربعين» جلده (6) نصف الحرّ. ونفى عنه فى المختلف البأس (7) وقوّاه المصنّف فى بعض تحقيقاته (8) لروايه أبى بكر الحضرمي عن أبى عبد الله عليه السلام:

[شماره صفحه واقعى : ٣٣٢]

ص: ٥٨٠

- ١- القواعد ٣:٣٣٢.
- ٢- يأتى فى الصفحه ٣٣٧.
- ٣- الوسائل ١٨:٤٧١، الباب ٦ من أبواب حدّ المسكر، الحديث ٢.
- ٤- المصدر المتقدّم: ٤٦٨-٤٦٩، الباب ٤ من أبواب حدّ المسكر، الحديث الأوّل.
- ٥- المصدر المتقدّم: ٤٦٧، الباب ٣ من أبواب حدّ المسكر، الحديث ٤ وهو منقول عن أبى جعفر عليه السلام.
- ٦- الفقيه ٤:٥٦، ذيل الحديث ٥٠٨٩.
- ٧- المختلف ٩:١٩٨.
- ٨- لم نعثر عليه.

فى عبد مملوك قذف حرّاً، قال: «يحدّ ثمانين، هذا من حقوق المسلمين. فأما ما كان من حقوق الله عزّ وجلّ فإنه يُضرب نصف الحدّ» قلت: الذى من حقوق الله عزّ وجلّ ما هو؟ قال: «إذا زنى أو شرب الخمر فهذا من الحقوق التى يُضرب فيها نصف الحدّ» (١).

وحمله الشيخ على التقيّه (٢).

وروى يحيى بن أبى العلاء عنه عليه السلام أنّ «حدّ المملوك نصف حدّ الحرّ» (٣) من غير تفصيل، وخصّه بحدّ الزنا.

والتحقيق: أنّ الأحاديث من الطرفين غير نقيّه الإسناد وأنّ خبر التنصيف (٤) أوضح، وأخبار المساواه أشهر.

«ويضرب الشارب» ومن فى معناه (٥) «عاريّاً» مستور العوره «على ظهره وكتفيه» وسائر جسده «ويتقى وجهه وفرجه ومقاتله، ويفرّق الضرب على جسده» غير ما ذكر.

«ولو تكرّر الحدّ قتل فى الرابعه» لما رواه الصدوق فى الفقيه مرسلأ أنّه يقتل فى الرابعه (٦) ولأنّ الزنا أعظم منه ذنباً وفاعله يقتل فى الرابعه، كما مضى (٧).

[شماره صفحه واقعى : ٣٣٣]

ص: ٥٨١

- ١- الوسائل ١٨:٤٧٢-٤٧٣، الباب ٦ من أبواب حدّ المسكر، الحديث ٧ وفيه: «يجلد ثمانين» .
- ٢- التهذيب ١٠:٩٣، ذيل الحديث ٣٥٧، والاستبصار ٤:٢٣٧، ذيل الحديث ٨٩٤.
- ٣- الوسائل ١٨:٤٧٣، الباب ٦ من أبواب حدّ المسكر، الحديث ٩.
- ٤- وهو روايه الحضرمى، راجع المسالك ١٤:٤٦٥.
- ٥- كشارب دخان الحشيشه.
- ٦- الفقيه ٤:٥٦، ذيل الحديث ٥٠٨٩.
- ٧- مضى فى الصفحه ٣٠٥.

فهنا أولى. وذهب الأكثر إلى قتله في الثالثة (١) للأخبار الكثيرة الصحيحة الصريحه في ذلك بخصوصه (٢) وصحيحه يونس عن الكاظم عليه السلام: «يُقتل أصحاب الكبائر كلهم في الثالثة إذا أقيم عليهم الحدّ مرتين» (٣) وهذا أقوى. والمرسل غير مقبول مطلقاً، خصوصاً مع معارضه الصحيح. ويُمنع قتل الزاني في الرابعه، وقد تقدّم (٤) «ولو شرب مراراً» ولم يُحدّ «فواحد» كغيره ممّا يوجب الحدّ.

«ويُقتل مستحلّ الخمر إذا كان عن فطره» ولا يستتاب؛ لأنه مرتدّ من حيث إنكاره ما علّم من دين الإسلام ضروره.

«وقيل»: والقائل الشيخان: «يستتاب» شاربها عن فطره، فإن تاب، وإلّا قتل (٥) والأقوى الأوّل.

نعم، لو كان عن مله استتيب قطعاً كالارتداد بغيره، فإن تاب وإلّا قتل. وتستتاب المرأة مطلقاً.

«وكذا يستتاب» الرجل «لو استحلّ بيعها، فإن امتنع» من التوبه «قتل» كذا أطلقه المصنّف وغيره (٦) من غير فرق بين الفطرى والملى. ولو باعها

[شماره صفحه واقعى : ٣٣٤]

ص: ٥٨٢

- ١- منهم المفيد في المقنعه: ٨٠١، والشيخ في النهايه: ٧١٢، والقاضى في المهذب ٥٣٦: ٢، وغيرهم.
- ٢- الوسائل ٤٧٦: ١٨-٤٧٩، الباب ١١ من أبواب حدّ المسكر.
- ٣- الوسائل ٤٧٦: ١٨، الباب ١١ من أبواب حدّ المسكر، الحديث ٢ منقول بالمضمون.
- ٤- تقدّم في الصفحه ٣٠٥، لكنّه استجود القتل في الرابعه احتياطاً.
- ٥- المقنعه: ٧٩٩، والنهايه: ٧١١-٧١٢.
- ٦- مثل القاضى في المهذب ٥٣٦: ٢، وابن إدريس في السرائر: ٤٧٧، والمحقق في الشرائع ١٧٠: ٤.

غير مستحلٍّ عُزَّر.

«ولا يُقتل مستحلٌّ» شرب «غيرها» أى غير الخمر من المسكرات، للخلاف فيه بين المسلمين، وهو كافٍ فى عدم كفر مستحلّه وإن أجمعنا على تحريمه.

وربما قيل بإلحاقه بالخمر (١) وهو نادر. وأولى بالعدم مستحلٌّ ببعه.

«ولو تاب الشارب» للمسكر «قبل قيام البيّنه» عليه «سقط الحدّ» عنه. «ولا يسقط» الحدّ لو كانت توبته «بعدها» أى بعد قيام البيّنه؛ لأصاله البقاء. وقد تقدّم مثله (٢).

«و» لو تاب «بعد إقراره» بالشرب «يتخير الإمام» بين إقامته عليه والعفو؛ لأنّ التوبه إذا أسقطت تحتمّ أقوى العقوبتين وهو القتل، فإسقاطها لأدناهما أولى.

وقيل: يختصّ الحكم بما يوجب القتل، ويتحتمّ هنا استيفاءه (٣) عملاً بالأصل. والأوّل أشهر.

«ويثبت» هذا الفعل «بشهاده عدلين، أو الإقرار مرتين» مع بلوغ المقرّ وعقله واختياره وحزّيته «ولو شهد أحدهما (٤) بالشرب والآخر بالقىء قيل: يحدّ (٥) لما روى عن علىّ عليه السلام» فى حقّ الوليد لما شهد عليه واحد بشربها

[شماره صفحه واقعى : ٣٣٥]

ص: ٥٨٣

١- قاله أبو الصلاح فى الكافى: ٤١٣.

٢- تقدّم فى الصفحه ٣٠٥ فى حدّ اللواط.

٣- قاله ابن إدريس فى السرائر ٣: ٤٧٩، ونسبه إلى الشيخ فى المبسوط (٨: ٤) والخلاف، ولم نجده فيه.

٤- فى (ع) بدل «أحدهما»: واحد.

٥- قاله المحقّق فى الشرائع ٤: ١٧٠.

وآخر بقيئها فقال عليه السلام: «ما قاءها إلّا وقد شربها» (١)(٢).

قال المصنّف في الشرح: عليها (٣) فتوى الأصحاب ولم أقف فيه على مخالف (٤) لكنّ العلامه جمال الدين بن طاووس قال في الملاذ: «لا أضمن درك طريقه» وهو مشعر بالتوقّف (٥).

وكذلك العلامه استشكل الحكم في القواعد من حيث إنّ القيء وإن لم يحتمل إلّا الشرب، إلّا أنّ مطلق الشرب لا يوجب الحدّ؛ لجواز الإكراه (٦) ويندفع بأنّ الإكراه خلاف الأصل، ولأنّه لو كان كذلك لادّعاه.

ويلزم من قبول الشهاده كذلك قبولها لو شهدا معاً بالقيء، نظراً إلى التعليل المذكور.

وقد يشكل ذلك بأنّ العمده في الأوّل الإجماع كما ادّعاه ابن إدريس (٧) وهو منفيّ في الثاني، واحتمال الإكراه يوجب الشبهه وهي تدرأ الحدّ. وقد علم ما فيه. نعم، يعتبر إمكان مجامعه القيء للشرب المشهود به، فلو شهد أحدهما أنّه شربها يوم الجمعة، وآخر (٨) أنّه قاءها قبل ذلك أو بعده بأيّام لم يحدّ؛ لاختلاف

[شماره صفحه واقعی : ٣٣٦]

ص : ٥٨٤

١- الوسائل ١٨:٤٨٠، الباب ١٤ من أبواب حدّ المسكر، وفيه حديث واحد. وفيه وفي سائر المصادر: وما قاءها حتى شربها، وقد وردت الروايه في حقّ قدامه بن مظعون.

٢- في طريقها موسى بن جعفر البغدادي، وهو مجهول. (منه رحمه الله).

٣- في المصدر: عليه.

٤- فيه زياده: صريحاً.

٥- غايه المراد ٢٣٩:٤-٢٤٠.

٦- القواعد ٥٥٣:٣.

٧- السرائر ٤٧٥:٣.

٨- في (ش) و (ر) : والآخر.

الفعل ولم يَقم على كلِّ فعلٍ شاهدان.

«ولو ادَّعى الإكراه قُبَل» لاحتماله، فيُدْرأ عنه الحدُّ؛ لقيام الشبهه «إذا لم يكذِّبه الشاهد» بأن شهد ابتداءً بكونه مختاراً، أو أطلق الشهاده بالشرب أو القىء ثمَّ كذِّبه في الإكراه لما ادَّعاه.

«ويُحدَّ معتقد حِلِّ النبيذ» المتَّخذ من التمر «إذا شربه» ولا- يُعدَّر في الشبهه بالنسبه إلى الحدِّ وإن أفادته دَرءَ القتل؛ لإطلاق النصوص الكثيره بحدِّ شاربه (١) كالخمر. وأولى بالحدِّ لو شربه محرِّماً له. ولا يقتل أيضاً كالمستحلِّ.

«ولا يُحدِّ الجاهل بجنس المشروب» فاتَّفَق مسكراً «أو بتحريمه، لقرب إسلامه» أو نشوئه في بلاد بعيدة عن المسلمين يستحلُّ أهلها الخمر فلم يعلم تحريمه. والضابط إمكانه في حقِّه.

«ولا من اضطرَّه العطش أو اضطرَّ إلى إساعه اللقمه بالخمر» بحيث خاف التلف بدونه.

### [حكم من استحل شيئاً من المحرمات]

«ومن استحلَّ شيئاً من المحرمات المجمع عليها» من المسلمين بحيث عُلِمَ تحريمها من الدين ضروره «كالميته والدم والربا ولحم الخنزير» ونكاح المحارم، وإباحه الخمسه (٢) والمعتده، والمطلَّقه ثلاثاً «قتل إن وُلد على الفطره» لأنَّه مرتدِّ. وإن كان مليئاً استتيب، فإن تاب، وإلَّا قُتل. كلُّ ذلك إذا لم يدَّعِ شبهه ممكنه في حقِّه، وإلَّا قُبَل منه.

ويُفهم من المصنِّف وغيره (٣) أنَّ الإجماع كافٍ في ارتداد معتقد خلافه وإن

[شماره صفحه واقعى : ٣٣٧]

ص: ٥٨٥

١- الوسائل ١٨:٤٦٨-٤٧٠، الباب ٤ من أبواب حدِّ المسكر.

٢- أى الزوجه الخمسه بالعقد الدائم.

٣- مثل المحقِّق فى الشرائع ٤:١٧١، والعَلَّامه فى القواعد ٣:٥٥٣، والتحرير ٥:٣٤٧.



لم يكن معلوماً ضروره. وهو يشكل فى كثير من أفراده على كثير من الناس.

«ومن ارتكبها غير مستحلٍ» لها «عُزْر» إن لم يجب الحد كالزنا والخمر، وإلا دخل التعزير فيه. وأمثلة المصنّف مستغنيه عن القيد (١) وإن كان العموم (٢) مفتقراً إليه.

**«ولو أنفذ الحاكم إلى حامل لإقامه حدّ فأجهضت»**

أى أسقطت حملها خوفاً «فديته» أى ديه الجنين «فى بيت المال» لأنّه من خطأ الحكام فى الأحكام. وهو محلّه.

«وقضى علىّ عليه السلام فى مُجهضه خوفاً عمر» حيث أرسل إليها ليقم عليها الحدّ: أنّ ديه جنينها «على عاقلته» (٣) أى عاقله عمر، لا- فى بيت المال «ولا تنافى بين الفتوى» بكون صدوره عن إنفاذ الحاكم فى بيت المال «والروايه» لأنّ عمر لم يكن حاكماً شرعياً وقد تسبّب بالقتل خطأً، فتكون الديه على عاقلته، أو لأنّ عمر لم يُرسل إليها بعد ثبوت ما ذكر عنها (٤) ولعلّ هذا أولى بفعل علىّ عليه السلام؛ لأنّه ما كان فى وقته يتجاهر بمعنى الأوّل ولا كان يُقبل ذلك منه، خصوصاً بعد فتوى جماعه من الصحابه بخلاف قوله عليه السلام ونسبته إياهم إلى الجهل أو الغشّ، وتعليه بكونه قد قتله خطأً (٥).

[شماره صفحه واقعى : ٣٣٨]

ص: ٥٨٦

- ١- أى قول الشارح: إن لم يجب.
- ٢- يعنى عموم قول الماتن: ومن ارتكبها.
- ٣- الوسائل ١٩:٢٠٠، الباب ٣٠ من أبواب موجبات الضمان، الحديث ٢.
- ٤- يعنى أرسل إليها قبل ثبوت موجب الحدّ.
- ٥- الوسائل ١٩:٢٠٠، الباب ٣٠ من أبواب موجبات الضمان، الحديث الأوّل.

بالسكون أى لا- عوض لنفسه، سواء كانا (١) لله أم لآدمي؛ لأنه فعل سائغ فلا يتعقبه الضمان، ولحسنه الحلبي عن الصادق عليه السلام: «أَيُّمَا رَجُلًا قَتَلَهُ الْهَدْيُ أَوْ الْقَصَاصُ فَلَا دِيَةَ لَهُ» (٢).

و «أَيُّ» من صيغ العموم؛ وكذا «الحدّ» عند بعض الأصوليين (٣).

«وقيل»: يُضْمَنُ «فِي بَيْتِ الْمَالِ» وَهَذَا الْقَوْلُ مُجْمَلٌ قَائِلًا وَمَحَلًّا وَمُضْمُونًا فِيهِ، فَإِنَّ الْمَفِيدَ قَالَ: يَضْمَنُ الْإِمَامُ دِيَةَ الْمَحْدُودِ لِلنَّاسِ (٤) لِمَا رَوَى أَنَّ عَلِيًّا عَلَيْهِ السَّلَامُ كَانَ يَقُولُ: «مَنْ ضَرَبَنَاهُ حَدًّا مِنْ حُدُودِ اللَّهِ فَمَاتَ فَلَا دِيَةَ لَهُ عَلَيْنَا، وَمَنْ ضَرَبَنَاهُ حَدًّا فِي شَيْءٍ مِنْ حَقُوقِ النَّاسِ فَمَاتَ فَإِنَّ دِيَتَهُ عَلَيْنَا» (٥).

وهذا القول يدلّ على أنّ الخلاف في حدّ الناس، وأنّ الضمان في بيت مال الإمام، لا بيت مال المسلمين.

وفي الاستبصار: الديه في بيت المال (٦) جمعاً بين الأحاديث. ويظهر من المبسوط: أنّ الخلاف في التعزير (٧) وصرّح به غيره (٨) بناءً على أنّ الحدّ مقدّر،

[شماره صفحه واقعى : ٣٣٩]

ص: ٥٨٧

- ١- في (ش) و (ر): كان.
- ٢- الوسائل ١٩:٤٧، الباب ٢٤ من أبواب قصاص النفس، الحديث ٩.
- ٣- وهو أبو علي الجبائي على ما حكاه عنه السيّد في الذريعة ١:٢٠٠، والشيخ في العده ١:٢٩٣، أنظر نهايه الوصول للعلامة: ١٣٤-١٣٥ (مخطوط).
- ٤- المقنعه: ٧٤٣.
- ٥- الكافي ٧:٢٩٢، الحديث ١٠ وعنه في الوسائل ١٨:٣١٢، الباب ٣ من أبواب مقدّمات الحدود وأحكامها العامه، الحديث ٤، ولكن مع حذف النسبه إلى عليّ عليه السلام.
- ٦- الاستبصار ٤:٢٧٩، ذيل الحديث ٢.
- ٧- المبسوط ٨:٦٣.
- ٨- وهو فخر المحقّقين في الإيضاح ٤:٥١٦.

والتعزير اجتهادى.

وفيه نظر؛ لأنّ التعزير ربما كان من إمام معصوم لا يفعل بالاجتهاد الذى يجوز فيه الخطأ. والحقّ أنّ الخلاف فيهما معاً، وأنّ عدم الضمان مطلقاً أوجه؛ لضعف متمسك الضمان.

«ولو بان فسوق الشهود» بفعل يوجب القتل «بعد القتل ففى بيت المال»: مال المسلمين، دية المقتول «لأنه من خطأ الحاكم» ولا ضمان على الحاكم ولا على عاقلته.

[شماره صفحه واقعى : ٣٤٠]

ص: ٥٨٨

[شروط وجوب الحد على السارق]

«ويتعلق الحكم» وهو هنا القطع «بسرقة البالغ العاقل» المختار «من الحرز بعد هتكه» وإزالته «بلا شبهه» موهمه للملك عارضه للسارق، أو للحاكم- كما لو ادعى السارق ملكه مع علمه باطناً بأنه ليس ملكه - «رُبْع دينار» ذهب خالص مضروب بسكّه المعامله «أو» مقدار «قيمته» كذلك «سراً» من غير شعور المالك به مع كون المال المسروق «من غير مال ولده» أى ولد السارق «ولاً» مال «سيده، و» كونه «غير مأكول» فى «عام سَينَت» بالتاء الممدوده، وهو الجذب والمجاعه، يقال: أسنت القوم إذا أجدبوا (١).

فهذه عشره قيود قد أشار إلى تفصيلها بقوله:

«فلا قطع على الصبى والمجنون» إذا سرقا كذلك «بل التأديب» خاصه وإن تكررت منهما السرقة؛ لاشتراط الحد بالتكليف.

وقيل: يُعفى عن الصبى أول مره، فإن سرق ثانياً أُدب، فإن عاد ثالثاً

[شماره صفحه واقعى : ٣٤١]

ص: ٥٨٩

حُكَّتْ أَنَامِلُهُ حَتَّى تُدْمَى، فَإِنْ سَرَقَ رَابِعاً قُطِعَتْ أَنَامِلُهُ، فَإِنْ سَرَقَ خَامِساً قُطِعَ كَمَا يُقْتَضَى بِالْبَالِغِ (١).

ومستند هذا القول أخبار كثيرة صحيحه (٢) وعليه الأ-كثر ولا-بُعد في تعيين الشارع نوعاً خاصاً من التأديب؛ لكونه لطفاً وإن شارك خطاب التكليف في بعض أفراده.

ولو سرق المجنون حال إفاقته لم يسقط عنه الحدّ بعروض الجنون.

واحترزنا بالاختيار عمّا لو أكره على السرقة، فإنّه لا يُقَطَع.

وشمل إطلاق الشرطين الذكر والأنثى، والحزّ والعبء الأعلى وجه يأتي (٣). والبصير والأعمى، والمسلم والكافر، لمسلم وكافر إذا كان ماله محترماً.

«ولا» قطع «على من سرق من غير حرز» كالصحراء والطريق والرحى والحمام والمساجد، ونحوها من المواضع المنتابه (٤) والمأذون في غشيانها (٥) مع عدم مراعاة المالك لماله «ولا من حرز» في الأصل بعد أن «هتكه غيره» بأن فتح قفله أو بابه أو نقب جداره فأخذ هو، فإنّه لا قطع على أحدهما؛ لأنّ المُهتَّك لم يسرق والسارق لم يأخذ من الحرز.

[شماره صفحه واقعى : ٣٤٢]

ص: ٥٩٠

١- قاله الشيخ في النهاية: ٧١٦، وابن حمزه في الوسيط: ٤١٨، والعلامة في المختلف ٩: ٢٠٤.

٢- الوسائل ١٨: ٥٢٢-٥٢٦، الباب ٢٨ من أبواب حدّ السرقة.

٣- يأتي في الصفحة ٣٤٨.

٤- في المخطوطات: المستنابه. والانتياب: الورود دفعه بعد دفعه، والمراد من المواضع المنتابه: الأماكن العامّة.

٥- يعني إتيانها.

«ولو تشاركوا في الهتك» بأن نقباه ولو بالتناوب عليه «فأخرج أحدهما» المال «قُطِعَ المُخْرِجُ» خاصه؛ لصدق هتكه الحرز وسرقته منه، دون من شاركه في الهتك كما لو انفرد به. ولو أخرجاه معاً قُطِعَا إذا بلغ نصيب كل واحد نصاباً، وإلا فمن بلغ نصيبه النصاب وإن بلغ المجموع نصابين فصاعداً على الأقوى.

وقيل: يكفي بلوغ المجموع نصاباً في قطع الجميع (١) لتحقق سرقة النصاب، وقد صدر عن الجميع فيثبت عليهم القطع وهو ضعيف.

ولو اشتركا في الهتك ثم أخرج أحدهما المال إلى قرب الباب فأدخل الآخر يده فأخرجه قُطِعَ، دون الأول. وبالعكس لو أخرجه الأول إلى خارجه فحمله الآخر.

ولو وضعه في وسط النقب أو الباب فأخذه الآخر، ففي قطعهما أو عدمه عنهما وجهان، أجودهما الثاني؛ لانتفاء الإخراج من الحرز فيهما. ووجه الأول تحققه منهما بالشركة كتحقق الهتك بها.

«ولا- مع توهم الملك» أو الحلّ فظهر غير [ملك] (٢) وغير حلال، كما لو توهمه ماله فظهر غيره، أو سرق من مال المديون البازل بقدر ماله معتقداً إباحه الاستقلال بالمقاصه. وكذا لو توهم ملكه للحرز، أو كونهما أو أحدهما لابنه.

«ولو سرق من المال المشترك ما يظنه قدر نصيبه» وجواز مباشرته

[شماره صفحه واقعی : ٣٤٣]

ص: ٥٩١

١- قاله المفيد في المقنعه: ٨٠٤، والسيد في الانتصار: ٥٣١، والشيخ في النهاية: ٧١٨-٧١٩.

٢- في المخطوطات: غير مالک.

القسمه بنفسه «فزاد نصاباً فلا قطع» للشبهه، كتوهم الملك فظهر عدمه فيه أجمع، بل هنا أولى. ولو علم عدم جواز تولي القسمه كذلك قطع إن بلغ نصيب الشريك نصاباً. ولا فرق بين قبوله القسمه وعدمه على الأقوى.

«وفي السرقة» أي سرقة بعض الغانمين «من مال الغنيمه» حيث يكون له نصيب منها «نظر» منشؤه اختلاف الروايات:

فروى محمد بن قيس عن الباقر عليه السلام عن علي عليه الصلاه والسلام في رجل أخذ بيضه من المغنم؟ فقال: «إني لا أقطع أحداً له فيما أخذ شركه» (١).

□  
وروى عبد الرحمن بن أبي عبد الله عن الصادق عليه السلام: أن أمير المؤمنين عليه الصلاه والسلام قطع في البيضه التي سرقها رجل من المغنم (٢).

□  
وروى عبد الله بن سنان عنه عليه السلام أنه قال: «يُنظر كم الذي نصيبه؟ فإذا كان الذي أخذ أقل من نصيبه عَزَّر ودُفع إليه تمام ماله، وإن كان الذي أخذ مثل الذي له فلا شيء عليه، وإن كان أخذ فضلاً بقدر ربع دينار قطع» (٣).

وهذه الروايه أوضح سنداً من الأوليين وأوفق بالأصول، فإن الأقوى أن الغانم يملك نصيبه بالحيازه فيكون شريكاً، ويلحقه ما تقدّم من حكم الشريك في توهمه حل ذلك وعدمه وتقييد القطع بكون الزائد بقدر النصاب. فلو قلنا بأن القسمه كاشفه عن ملكه بالحيازه (٤) فكذلك. ولو قلنا: إن الملك لا يحصل

[شماره صفحه واقعي : ٣٤٤]

ص: ٥٩٢

- 
- ١- الوسائل ٥١٨:١٨، الباب ٢٤ من أبواب حد السرقة، الحديث الأول، وفيه: «إني لم أقطع أحداً له فيما أخذ شرك». .
  - ٢- المصدر المتقدم: الحديث ٣، نقلاً بالمضمون.
  - ٣- المصدر المتقدم: ٥١٩، الحديث ٤ مع اختلاف يسير.
  - ٤- لم يرد «بالحيازه» في (ع) .

إلّا بالقسمه اتّجه القطع مطلقاً مع بلوغ المجموع نصاباً. والروايه الثانيه تصلح شاهداً له.

وفى إلحاق ما للشارق فيه حقّ كبيت المال ومال الزكاه والخمس نظر.

واستقرب العلامه عدم القطع (١).

«ولا فيما نقص عن ربع دينار ذهباً (٢) خالصاً مسكوكاً» بسكّه المعامله عيناً أو قيمه على الأصحّ.

وفى المسأله أقوال نادره: اعتبار دينار (٣) وخمسه (٤) ودرهمين (٥). والأخبار الصحيحه (٦) دلّت على الأوّل.

ولا فرق فيه (٧) بين عين الذهب وغيره، فلو بلغ العين ربع دينار وزناً غير مضروب ولم تبلغ قيمته [ قيمه ] (٨) المضروب فلا قطع. ولو انعكس بأن كان

[شماره صفحه واقعى : ٣٤٥]

ص: ٥٩٣

- ١- القواعد ٥٥٨:٣.
- ٢- فى (ق) : ذهب.
- ٣- نسبه العلامه إلى ابن أبى عقيل فى المختلف ٢١٤:٩.
- ٤- نسبه غير واحد إلى الصدوق، كالشهيدي فى المسالك ولم نعثر عليه فإنه اقتصر فى المقنع على نقل الروايات، وفى الهدايه اختار ربع دينار. نعم، نقل الفاضل السيورى عن ابن الجنيد اختياره خمس دينار، واستظهر الشهيد فى المسالك ميله إلى ذلك، راجع المسالك ٤٩٢:١٤-٤٩٣، والمقنع: ٤٤٤، والهدايه: ٢٩٦، والتنقيح الرائع ٣٧٧:٤.
- ٥- لم نعثر عليه.
- ٦- الوسائل ٤٨٢:١٨-٤٨٧، الباب ٢ من أبواب حدّ السرقة.
- ٧- لم يرد «فيه» فى (ع) .
- ٨- لم يرد فى المخطوطات.



سدس دينار (١) مصوغاً قيمته ربع [ دينار ] (٢) قطع على الأقوى.

وكذا لا- فرق بين علمه بقيمته أو شخصه وعدمه، فلو ظنَّ المسروق فلساً فظهر ديناراً أو سرق ثوباً قيمته أقلّ من النصاب فظهر مشتملاً على ما يبلغه ولو معه قطع على الأقوى؛ لتحقّق الشرط. ولا يقدر عدم القصد إليه؛ لتحقّقه في السرقة إجمالاً وهو كافٍ، ولشهادته الحال بأنّه لو علمه لقصده.

وشمل إطلاق العبارة إخراج النصاب دفعه وامتداداً. وهو كذلك، إلّا مع تراخي الدفعات بحيث لا يعدّ سرقة واحده أو (٣) اطلاع المالك بينها، فينقل ما بعده، وسيأتي (٤) حكايته لهذا المفهوم (٥) قولاً مؤذناً بعدم اختياره.

ويعتبر اتحاد الحرز، فلو أخرج النصاب من حرزين لم يُقطع، إلّا أن يشملهما ثالث، فيكونان في حكم الواحد. وقيل: لا- عبره بذلك (٦) للعموم (٧).

«ولا في الهاتك» للحرز «قهرًا» أي هتكًا ظاهرًا؛ لأنّه لا يعدّ سارقًا، بل غاصبًا أو مستلبًا.

«وكذا المستأمن» بالإيداع والإعارة والضيافة وغيرها «لو خان

[شماره صفحه واقعی : ٣٤٤]

ص: ٥٩٤

١- في (ع) : ديناراً.

٢- لم يرد في المخطوطات.

٣- في (ع) : و.

٤- يأتي في الصفحة ٣٦٠.

٥- أي ما فهم من إطلاق العبارة: من أنّ المتعدّد كالدفعه.

٦- لم نعثر عليه.

٧- وهو قوله تعالى: وَ السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا سورة المائدة: ٣٨.

يُقطع» لعدم تحقّق الهتك.

«ولا من سرق من مال ولده» وإن نزل.

«وبالعكس» وهو ما لو سرق الولد من مال والده وإن علا «أو سرقت الأمّ» مال ولدها «يُقطع» كلّ منهما؛ لعموم الآية، خرج منه الوالد فيبقى الباقي.

وقال أبو الصلاح رحمه الله: لا تُقطع الأمّ بسرقة مال ولدها كالأب؛ لأنها أحد الوالدين، ولاشتراكهما في وجوب الإعظام. ونفى عنه في المختلف البأس (١). والأصحّ المشهور.

والجدّ للأمّ كالأمّ.

«وكذا» لا يقطع «من سرق المأكول المذكور» في عام المجاعة «وإن استوفى» باقى «الشرائط» لقول الصادق عليه السلام: «لا يُقطع السارق في عام سنّ» (٢) يعنى في عام مجاعه. وفي خبر آخر: «كان أمير المؤمنين عليه السلام لا يقطع السارق في أيام المجاعة» (٣) وعن الصادق عليه السلام قال: «لا يُقطع السارق في سنه المَحَل (٤) في شىء يؤكل مثل الخبز واللحم وأشباهه» (٥).

والمطلق في الأوّلين مقيد بهذا الخبر، وفي الطريق ضعف وإرسال (٦).

[شماره صفحه واقعى : ٣٤٧]

ص: ٥٩٥

- ١- الكافي: ٤١١، والمختلف ٢٣٣: ٩.
- ٢- الوسائل ١٨: ٥٢٠، الباب ٢٥ من أبواب حدّ السرقة، الحديث ٢.
- ٣- المصدر المتقدّم: الحديث ٣.
- ٤- المَحَل: الجَدْب، وهو انقطاع المطر ويبس الأرض.
- ٥- المصدر المتقدّم: الحديث الأوّل مع اختلاف يسير.
- ٦- قال في المسالك (١٤: ٥٠١): وفي الروايتين الأخيرتين إرسال مع اشتراك الجميع في الضعف.

لكن العمل به مشهور لا راد له.

وأطلق المصنّف وغيره (١) الحكم كذلك من غير تقييد بكون السارق مضطراً إليه وعدمه، تبعاً لإطلاق النصّ. وربما قيده بعضهم بكونه مضطراً وإلا قطع (٢) إذ لا- دخل للمجاعة مع غناء السارق. ولا بأس به. نعم لو اشتبه حاله أتجه عدم القطع أيضاً، عملاً بالعموم. وبهذا يندفع ما قيل: إنّ المضطّرّ يجوز له أخذه قهراً في عام المجاعة وغيره (٣) لأنّ المشتبه حاله لا يدخل في الحكم (٤) مع أنّا نمنع من جواز أخذ المضطّرّ له قهراً مطلقاً، بل مع عدم إمكان إرضاء مالكة بعوضه كما سبق (٥). وهنا الثابت الحكم بكونه لا يقطع إذا كان مضطراً مطلقاً وإن حرم عليه أخذه. فالفرق واضح.

والمراد بالمأكول [ هنا مطلق المأكول ] (٦) قوّه أو فعلاً كما يتّبه عليه المثال في الخبر.

«وكذا» لا يقطع «العبد» لو سرق مال سيّده وإن انتفت عنه الشبهه، بل يؤدّب. أمّا لو سرق مال غيره فكالحرّ «ولو كان العبد من الغنيمه فسرق منها لم يُقطع» لأنّ فيه زياده إضرار. نعم، يؤدّب بما يحسم جرّأته.

[شماره صفحه واقعى : ٣٤٨]

ص: ٥٩٦

- 
- ١- كالقاضى فى المهذب ٢:٥٤٥، والمحقق فى الشرائع ٤:١٧٥، والعلماءه فى القواعد ٣:٥٦١.
  - ٢- منهم الشيخ فى المبسوط ٨:٣٣-٣٤.
  - ٣- لم نعثر عليه.
  - ٤- يعنى المشتبه حاله فى غير عام المجاعة لا يدخل فى حكم الاستثناء من عموم (وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا. . .).
  - ٥- فى الصفحه ١٤٥، كتاب الأطمعه والأشربه.
  - ٦- لم يرد فى المخطوطات.

**[الاولى: لا فرق بين اخراج السارق المتاع بنفسه او بسببه]**

«الاولى»: «لا- فرق بين إخراج» السارق «المتاع بنفسه أو بسببه، مثل أن يشدّه بحبل» ثم يجزّ به من خارج الحرز «أو يضعه على دابته» فى الحرز ويخرجها به «أو يأمر غير ممّيز» من صبى أو مجنون «بإخراجه» فإنّ القطع يتوجّه على الأمر، لا- على الصبى والمجنون لضعف المباشر فى جنب السبب؛ لأنّهما كالآله (1).

**«الثانية [يقطع الضيف و الاجير اذا سرقا] :»**

«يقطع الضيف والأجير» إذا سرقا مال المضيف أو المستأجر «مع الإحراز من دونه» أى دون كلّ منهما على الأشهر.

وقيل: لا يقطعان مطلقاً (2) استناداً إلى أخبار (3) ظاهره فى كون المال غير محرز عنهما. فالتفصيل حسن.

نعم، لو أضاف الضيف ضيفاً بغير إذن صاحب المنزل فسرق الثانى قطع؛ لأنّه بمنزله الخارج.

[شماره صفحه واقعى : ٣٤٩]

ص: ٥٩٧

١- فى (ر) زياده: له.

٢- قاله الشيخ والصدوق وابن الجنيد على ما نقل عنهم العلماء، راجع المختلف ٩:٢٠٥، والمقنع: ٤٤٧، والنهايه: ٧١٧، والفقيه

٤:٥٦، ذيل الحديث ٥١١٧.

٣- راجع الوسائل ١٨:٥٠٥-٥٠٦، الباب ١٤ من أبواب حدّ السرقة.

«وكذا» يُقطع «الزوجان» أى كلّ منهما بسرقة مال الآخر مع الإحراز عنه، وإلّا فلا.

«ولو ادّعى السارق الهبة أو الإذن» له من المالك فى الأخذ «أو الملك حلف المالك ولا- قطع» لتحقّق الشبهه بذلك على الحاكم وإن انتفت عن السارق فى نفس الأمر.

### «الثالثه [الحرز]»:»

«الحرز» لا- تحديد له شرعاً، فيرجع فيه إلى العرف. وضابطه: «ما كان ممنوعاً بعلق أو قفل» وما فى معناه «أو دفن فى العمران أو كان مراعى» بالنظر «على قول (١)» لقضاء العاده بإحراز كثير من الأموال بذلك. وحكايته قولاً يشعر بتمريضه، كما ذهب إليه جماعه (٢) لقول على عليه السلام: «لا يُقطع إلّا من نعب نقباً، أو كسر قفلاً» (٣) وفى طريقه ضعف (٤).

ويمكن أن يقال: لا- يتحقّق الحرز بالمراعه إلّا مع النظر إليه ومع ذلك لا تتحقّق السرقة؛ لما تقدّم (٥) من أنّها لا تكون إلّا سرّاً، ومع غفلته عنه

[شماره صفحه واقعى : ٣٥٠]

ص: ٥٩٨

- ١- وهو قول الشيخ فى المبسوط ٨:٢٤ و ٣٦، وفخر المحقّقين فى الإيضاح ٤:٥٢٩ ونسبه إلى الإسكافى فى المختلف ٩:٢٠١.
- ٢- منهم ابن إدريس فى السرائر ٣:٤٨٣، والمحقّق فى المختصر: ٢٢٤، والعلّامه فى المختلف ٩:٢٠١.
- ٣- الوسائل ١٨:٥٠٩، الباب ١٨ من أبواب حدّ السرقة، الحديث ٣. وفيه: من نعب بيتاً.
- ٤- طريقه على بن إبراهيم عن أبيه، عن النوفلى، عن السكونى. وضعفه بالسكونى، راجع فهارس المسالك ١٦:٣٠١.
- ٥- تقدّم فى الصفحه ٣٤١.

- ولو نادراً-لا يكون مراعيًا له، فلا يتحقق إحرازه بها، فظهر أنّ السرقة لا تتحقق مع المراعاة وإن جعلناها حرزاً.

وللشيخ قول بأنّ الحرز كلّ موضع لم يكن لغير المتصرّف فيه الدخول إليه إلّا بإذنه (١) وينتقض بالدار المفتحة الأبواب في العمران وصاحبها ليس فيها.

وقيل: ما يكون سارقه على خطرٍ خوفاً من الاطلاع عليه (٢) وينتقض بذلك أيضاً.

وعلى الأول تخرج المراعاة دون الثاني.

والأولى الرجوع فيه إلى العرف، وهو يختلف باختلاف الأموال:

فحرز الأثمان والجواهر: الصناديق المقفلة والأغلاق الوثيقة في العمران.

وحرز الثياب وما خفّ من المتاع وآلات النحاس: الدكاكين والبيوت المقفلة في العمران، أو خزانتها (٣) المقفلة وإن كانت هي مفتوحة.

والاصطبل حرز للدوابّ مع الغلق. وحرز الماشية في المرعى عين الراعي على ما تقرّر. ومثله متاع البائع في الأسواق والطرقات.

واحترز بالدفن في العمران عمّا لو وقع خارجه، فإنّه لا يُعدّ حرزاً وإن كان في داخل بيت مُغلق؛ لعدم الخطر على سارقه، وعدم قضاء العرف به.

«والجيب والكُمّ الباطنان حرز، لا الظاهران» والمراد بالجيب الظاهر: ما كان في ظاهر الثوب الأعلى. والباطن ما كان في باطنه، أو في

[شماره صفحه واقعی : ٣٥١]

ص: ٥٩٩

١- النهاية: ٤١٧.

٢- قاله العلامة في القواعد ٥٦٠: ٣، والغزالي في الوجيز ١٧٣: ٢.

٣- في (ر) و (ش): خزانتها.

ثوب داخل مطلقاً.

أمّا الكُمّ الظاهر، فقليل: المراد به ما كان معقوداً في خارجه؛ لسهوله قطع السارق له فيسقط ما في داخله ولو في وقت آخر. وبالباطن: ما كان معقوداً من داخل كُمّ الثوب الأعلى، أو في الثوب الذي تحته مطلقاً (١).

وقال الشيخ في الخلاف: المراد بالجيب الباطن: ما كان فوقه قميص آخر، وكذا الكُمّ سواء شدّه في الكُمّ من داخل أو من خارج (٢).

وفي المبسوط اختار في الكُمّ عكس ما ذكرناه، فنقل عن قوم أنّه إن جعلها (٣) في جوف الكُمّ وشدّها من خارج فعليه القطع، وإن جعلها من خارج وشدّها من داخل فلا قطع، قال: وهو الذي يقتضيه مذهبنا (٤).

والأخبار في ذلك مطلقه في اعتبار الثوب الأعلى والأسفل (٥) فيقطع في الثاني دون الأول، وهو موافق للخلاف (٦) ومال إليه في المختلف وجعله المشهور (٧).

وهو في الكُمّ حسن. أمّا في الجيب، فلا- ينحصر الباطن منه فيما كان فوقه ثوب آخر، بل يصدق به وبما كان في باطن الثوب الأعلى كما قلناه.

[شماره صفحه واقعی : ٣٥٢]

ص: ٦٠٠

- 
- ١- لم نعثر عليه.
  - ٢- الخلاف ٥:٤٥١، المسأله ٥١.
  - ٣- أي الصُرّه.
  - ٤- المبسوط ٨:٤٥.
  - ٥- الوسائل ١٨:٥٠٤-٥٠٥، الباب ١٣ من أبواب حدّ السرقة، الحديث ٢، رواه بسندين، والمستدرک ١٨:١٣٢، الباب ١٣ من أبواب حدّ السرقة، الحديث الأول.
  - ٦- الخلاف ٥:٤٥١، المسأله ٥١.
  - ٧- المختلف ٩:٢٣٥.

## «الرابعة [لاقطع في سرقة الثمر على الشجرة]»:»

«لا قطع في» سرقة «الثمر على شجره (١)» وإن كان محرزاً بحائط وغلّق؛ لإطلاق النصوص الكثيره بعدم القطع بسرقة (٢) مطلقاً.

«وقال العلامة» جمال الدين «ابن المطهر رحمه الله» (٣) وتبعه ولده فخر المحققين (٤): «إن كانت الشجرة داخل حرز فهتكه وسرق الثمره قُطِع» لعموم الأدلّه الدالّه على قطع من سرق من حرز (٥) فتختصّ روايات الثمره بما كان منها في غير حرز، بناءً على الغالب من كون الأشجار في غير حرز كالبساتين والصحارى.

وهذا حسن. مع أنّه يمكن القدح في الأخبار الدالّه على عدم القطع بسرقة الثمر؛ إذ ليس فيها خبر صحيح، لكنّها كثيره والعمل بها مشهور.

وكيف كان، فهو غير كافٍ في تخصيص ما عليه الإجماع فضلاً عن النصوص الصريحه الصحيحه.

ولو كانت مراعاةً بنظر المالک فكالمحرزه إن ألحقناه بالحرز.

## «الخامسه [حكم سارق الحر و المملوك]»:»

«لا يقطع سارق الحرّ وإن كان صغيراً»؛ لأنّه لا يعدّ مالاً «فإن باعه

[شماره صفحه واقعى : ٣٥٣]

ص: ٦٠١

١- في (س): الشجره، وهكذا في (ف) من الشرح.

٢- الوسائل ١٨:٥١٧، الباب ٢٣ من أبواب حدّ السرقة، الحديث ٣ و ٥ و ٦.

٣- القواعد ٣:٥٦١.

٤- الإيضاح ٤:٥٣١.

٥- الوسائل ١٨:٥٠٨-٥١٠، الباب ١٨ من أبواب حدّ السرقة.



قيل « والقائل الشيخ (١) وتبعه العلامة (٢): «قُطِع» كما يقطع السارق، لكن لا- من حيث إنه سارق، بل «لفساده في الأرض» وجزاء المفسد القطع «لا حدًا» بسبب السرقة.

ويشكل بأنّه إن كان مفسدًا فاللازم تخيير الحاكم بين قتله وقطع يده ورجله من خلاف إلى غير ذلك من أحكامه، لا تعين القطع خاصّه.

وما قيل: من أنّ وجوب القطع في سرقة المال إنّما جاء لحراسته وحراسه النفس أولى فوجوب القطع فيه أولى (٣) لا يتم أيضًا؛ لأنّ الحكم معلق على مال خاصّ يُسرق على وجه خاصّ، ومثله لا يتمّ في الحرّ. ومطلق صيانتته غير مقصود في هذا الباب كما يظهر من الشرائط. وحمل النفس عليه مطلقاً (٤) لا- يتمّ، وشرائطه لا تنتظم في خصوصيّة سرقة الصغير وبيعه دون غيره (٥) من تفويته وإذهاب أجزائه. فإثبات الحكم بمثل ذلك غير جيّد، ومن ثمّ حكاة المصنّف قولاً.

وعلى القولين لو لم يبعه لم يُقطع وإن كان عليه ثياب أو حلّيّ تبلغ النصاب؛ لثبوت يده عليها، فلم تتحقّق سرقتها (٦).

نعم، لو كان صغيراً على وجه لا تتحقّق له اليد اتّجه القطع بالمال. ومثله سرقة الكبير بمتاعه وهو نائم أو سكران أو مغمى عليه، أو مجنون.

[شماره صفحه واقعی : ٣٥٤]

ص : ٦٠٢

١- النهاية: ٧٢٢.

٢- المختلف ٩: ٢٣٧.

٣- المختلف ٩: ٢٣٧.

٤- سواء كانت مالاً أم لا (هامش ع). من غير تقييد بكونها أتلّفها أو لم يتلفها (هامش ش) مع الشرائط وبدونها (هامش ر).

٥- يعني غير البيع.

٦- في (ر) : سرقتهما.

«ويُقطع سارق المملوك الصغير» حدًّا إذا بلغت قيمته النصاب، وإنما أطلقه كغيره (١) بناءً على الغالب.

واحترز بالصغير عمّا لو كان كبيراً مميّزاً، فإنّه لا يُقطع بسرقة، إلّا أن يكون نائماً أو في حكمه أو أعجمياً لا يعرف سيّده من غيره؛ لأنّه حينئذٍ كالصغير.

ولا- فرق بين القنّ والمدبّر وأمّ الولد دون المكاتب؛ لأنّ ملكه غير تامّ، إلّا أن يكون مشروطاً فيتّجه إلحاقه بالقنّ، بل يحتمل في المطلق أيضاً إذا بقي منه ما يساوى النصاب؛ لأنّه في حكم المملوك في كثير من الأحكام.

### «السادسه [حكم سارق الكفن و النباش ] » :

«يقطع سارق الكفن» من الحرز ومنه القبر بالنسبه إليه؛ لقول أمير المؤمنين عليه السلام: «يقطع سارق الموتى كما يقطع سارق الأحياء» (٢) وفي صحيحه حفص بن البختري عن الصادق عليه السلام: «حدّ التباش حدّ السارق» (٣).

وهل يعتبر بلوغ قيمه الكفن النصاب؟ قولان (٤) مأخذهما إطلاق الأخبار (٥) هنا، واشتراط مقدار النصاب في مطلق السرقة (٦) فيحمل هذا المطلق عليه،

[شماره صفحه واقعى : ٣٥٥]

ص: ٦٠٣

١- كالشيخ في المبسوط ٨:٣٠، والمحقق في الشرائع ٤:١٧٥، والعلّامة في القواعد ٣:٥٥٥.

٢- الوسائل ١٨:٥١١، الباب ١٩ من أبواب حدّ السرقة، الحديث ٤.

٣- المصدر المتقدّم: ٥١٠، الحديث الأوّل.

٤- القول باعتبار النصاب للمفيد في المقنعه: ٨٠٤، وسلار في المراسم: ٢٦٠، والعلّامة في المختلف ٩:٢٢٧-٢٢٨، والشهيد في غايه المراد ٤:٢٥٦، وغيرهم. والقول بعدم اعتباره لابن إدريس في السرائر ٣:٥١٤-٥١٥، والعلّامة في الإرشاد ٢:١٨٣، وظاهر الشيخ في النهايه: ٧٢٢، والقاضى فى المهذب ٢:٥٤٢.

٥- راجع الوسائل ١٨:٥١٠-٥١٤، الباب ١٩ من أبواب حدّ السرقة.

٦- راجع الوسائل ١٨:٤٨٢-٤٨٧، الباب ٢ من أبواب حدّ السرقة.

أو يُحمل على إطلاقها تغليظاً عليه؛ لشناعه فعله.

وقوله: «والأولى اشتراط بلوغ النصاب» يدلّ على ميله إلى عدم الاشتراط؛ لما ذكرناه، ولظاهر الخبر الصحيح المتقدّم فإنّه جعل حدّه حدّ السارق، وهو أعمّ من أخذه النصاب وعدمه، بل من عدم أخذه شيئاً، إلّا أنّه مخصوص بالأخذ إجماعاً، فيبقى الباقي على العموم.

وفيه نظر؛ لأنّ تخصيصه بذلك مراعاةً للجمع يقتضى تخصيصه بالنصاب. والخبر الأول أوضح دلالة؛ لأنّه جعل قطعه كقطعه، وجعله سارقاً، فيعتبر فيه شروطه. وكذا قول عليّ عليه الصلاه والسلام: «إنّا نقطع لأمواتنا كما نقطع لأحيائنا» (١).

وقيل: يعتبر النصاب في المرّة الأولى خاصّه؛ لأنّه بعدها مفسد (٢) والأظهر اشتراطه مطلقاً.

«ويُعزّر التباش» سواء أخذ أم لم يأخذ؛ لأنّه فعل محرّماً فيستحقّ التعزير «ولو تكزّر» منه النباش «وفات الحاكم جاز قتله» لمن قدر عليه من حيث إفساده، وقد روى: أنّ عليّاً عليه الصلاه والسلام أمر بوطء نباش بالأرجل حتّى مات (٣).

ولو سرق من القبر غير الكفن فلا قطع؛ لأنّه ليس بحرزل له.

والعمامة من جملة الكفن المستحبّ، فتعتبر معه في القيمة على الأقوى، لا كغيره كما ذهب إليه العلامة (٤) استناداً إلى ما ورد في بعض الأخبار: من أنّها

[شماره صفحه واقعی : ٣٥٦]

ص: ٦٠٤

١- الوسائل ٥١٣:١٨، الباب ١٩ من أبواب حدّ السرقة، الحديث ١٢.

٢- وهو مختار ابن إدريس في أوّل كلامه، ثمّ عدل إلى أنّه يقطع مطلقاً، راجع المسالك ٥١١:١٤، والسرائر ٥١٢:٣ و ٥١٤-٥١٥.

٣- الوسائل ٥١١:١٨، الباب ١٩ من أبواب حدّ السرقة، الحديث ٣.

٤- التحرير ٣٦٤:٥.

ليست من الكفن (١) لأنَّ الظاهر أنَّه يريد أنَّها ليست من الكفن الواجب بقريته ذكر الخرقه الخامسة معها، مع الإجماع على أنَّها منه.

ثمَّ الخصم للبتاش: الوارث إن كان الكفن منه، والأجنبي إن كان منه، ولو كان من بيت المال فخصمه الحاكم؛ ومن ثمَّ لو ذهب الميِّت بسيل ونحوه وبقي الكفن رجع إلى أصله.

### «السابعه [ما تثبت به السرقة]» :

«تثبت السرقة بشهاده عدلين» مفضِّلين لها بذكر ما يعتبر في القطع من الشرائط «أو الإقرار مرَّتين مع كمال المقرِّ بالبلوغ والعقل ورفع الحجر بالسفه بالنسبه إلى ثبوت المال والفلس بالنسبه إلى تنجيزه «وحرَّيته واختياره» فلا ينفذ إقرار الصبيِّ وإن كان مراهقاً، ولا المجنون مطلقاً (٢) ولا السفيه في المال، ولكن يقطع. وكذا المفلس لكن يتبع بالمال بعد زوال الحجر.

ولا العبد بدون موافقه المولى؛ لتعلُّقه بمال الغير. أمَّا لو صدَّقه فالأقرب القطع وثبوت المال، وبدونه يتبع بالمال إذا أعتق وأيسر. ولا المكره فيهما.

«ولو ردَّ المكره» على الإقرار «السَّرِقَة بعينها لم يُقطع» على الأقوى؛ لأنَّ وجود العين في يده لا يدلُّ على السرقة، والإقرار وقع كرهاً فلا يُعتدُّ به.

وقيل: يقطع (٣) لأنَّ ردَّها قريته السرقة، كدلاله فيء الخمر على شربها،

[شماره صفحه واقعى : ٣٥٧]

ص: ٦٠٥

١- الوسائل ٢: ٧٢٦-٧٢٨، الباب ٢ من أبواب التكفين، الحديث ١ و ١٠ و ١٢.

٢- قوله: «مطلقاً» متعلِّق بالصبيِّ والمجنون، ومعناه: في المال والقطع.

٣- قاله الشيخ في النهاية: ٧١٨، وابن سعيد في الجامع للشرائع: ٥٦١، واعتمد عليه العلَّامه في المختلف ٩: ٢٠٩.

ولحسنه سليمان بن خالد عن الصادق عليه السلام: «في رجل سرق سرقة فكأبر عنها فضرِب فجاء بها بعينها هل يجب عليه القطع؟ قال: نعم، ولكن إذا اعترف ولم يجئ بالسرقة لم تُقطع يده؛ لأنه اعترف على العذاب» (١).

ولا يخفى ضعف العمل بالقرينه في هذا الباب، والفرق بين القىء والمجىء بالسرقة، فإن القىء يستلزم الشرب، بخلاف المتنازع [فيه] (٢) فإنه أعم منه.

وأما الخبر فظاهر الدلاله، إلا أن إثبات الحكم به مجرداً مشكل.

«ولو رجع» عن الإقرار بالسرقة اختياراً «بعد الإقرار مرتين لم يسقط الحد» لثبوته بالإقرار السابق، فلا يقدر فيه الإنكار كغيره من الحدود.

«ويكفي في الغرم» للمال المسروق الإقرار به «مره» واحده؛ لأنه إقرار بحق مالى فلا يشترط فيه تعدد الإقرار؛ لعموم «إقرار العقلاء على أنفسهم جائز» (٣) وإنما خرج الحدّ بدليل خارج كقول الصادق عليه السلام في روايه جميل: «لا يقطع السارق حتى يقرّ بالسرقة مرتين» (٤).

#### «الثامنه [يجب على السارق اعاده العين او مثلها او قيمتها]:»

«يجب» على السارق «إعاده العين» مع وجودها وإمكان إعادتها «أو» ردّ «مثلها» إن كانت مثليه «أو قيمتها» إن كانت قيميه «مع تلفها» أو تعدّر ردّها. ولو عابت ضمّن أرشها. ولو كانت ذات أجره لزمه مع ذلك أجرتها.

[شماره صفحه واقعى : ٣٥٨]

ص: ٦٠٦

١- الوسائل ٤٩٧:١٨، الباب ٧ من أبواب حدّ السرقة، الحديث الأوّل.

٢- لم يرد في المخطوطات.

٣- الوسائل ١١١:١٦، الباب ٣ من كتاب الإقرار، الحديث ٢.

٤- الوسائل ٤٨٧:١٨، الباب ٣ من أبواب حدّ السرقة، الحديث الأوّل، وفيه: عن أحدهما عليهما السلام.

«ولا يُعنى القطع عن إعادتها» لأنهما حكمان متغايران: الإعادة لأخذ مال الغير عدواناً، والقطع حدّاً عقوبه على الذنب.

### «التاسعه [لاقطع الا بمرافعه الغريم له]» :

«لا- قطع» على السارق «إلّا بمرافعه الغريم له» وطلب ذلك من الحاكم «ولو قامت» عليه «البينه» بالسرقه أو أقرّ مرتين «فلو تركه» المالك «أو وهبه المال سقط» القطع؛ لسقوط موجه قبل تحتمه.

«وليس له العفو» عن القطع «بعد المرافعه» وإن كان قبل حكم الحاكم به؛ لقول النبي صلى الله عليه وآله لصفوان بن أمية حين سرق رداؤه فقبض السارق وقدمه إلى النبي صلى الله عليه وآله ثم وهبه: «ألا- كان ذلك قبل أن تنتهيه به إلى؟!» (١) وقال الصادق عليه السلام: «إنما الهبه قبل أن يُرفع إلى الإمام، وذلك قول الله عز وجل: (وَٱلْحَافِظُونَ لِحُدُودِ ٱللَّهِ (٢) فإذا انتهى إلى الإمام فليس لأحد أن يتركه» (٣).

«وكذا لو ملك» السارق «المال» المسروق «بعد المرافعه لم يسقط» القطع «ويسقط بملكه» له «قبله» لما ذكر.

### «العاشره [لو احدث فى النصاب قبل الاخراج ما ينقص قيمته]» :

«لو احدث» السارق «فى النصاب قبل الاخراج» من الحرز «ما ينقص قيمته» عن النصاب بأن خرق الثوب أو ذبح الشاه «فلا قطع»

[شماره صفحه واقعى : ٣٥٩]

ص: ٦٠٧

---

١- التهذيب ١٠:١٢٤، الحديث ٤٩٥، والوسائل ١٨:٣٢٩، الباب ١٧ من أبواب مقدمات الحدود، الحديث ٢، مع اختلاف يسير.

٢- التوبه: ١١٢.

٣- الوسائل ١٨:٣٣٠، الباب ١٧ من أبواب مقدمات الحدود، الحديث ٣.

لعدم تحقّق الشرط وهو إخراج النصاب من الحرز. ولا كذا (١) لو نقصت قيمته بعد الإخراج وإن كان قبل المرافعه.

ولو ابتلع النصاب كالدينار واللؤلؤه قبل الخروج، فإن تعذّر إخرجه فلا حدّ؛ لأنّه كالتالف وإن اتّفق خروجه بعد ذلك. وإن لم يتعذّر خروجه عادة قطع؛ لأنّه يجرى مجرى إيداعه فى وعاء. ويضمن المال على التقديرين، وأرش النقصان.

«ولو أخرج» أى أخرج النصاب من الحرز الواحد «مراراً» بأن أخرج كلّ مرّه دون النصاب واجتمع من الجميع نصاب «قيل: وجب القطع» ذهب إلى ذلك القاضى ابن البرّاج (٢) والعلّامه فى الإرشاد (٣) لصدق سرقة النصاب من الحرز، فيتناوله عموم أدلّه القطع، ولقوله صلى الله عليه و آله: «من سرق ربع دينار فعليه القطع» (٤) وهو متحقّق هنا.

وقيل: لا قطع مطلقاً ما لم يتحد الأخذ (٥) لأصالة البراءه، ولأنّه لّمّا هتك الحرز وأخرج أقلّ من النصاب لم يثبت عليه القطع، فلّمّا عاد ثانياً لم يُخرج من حرز؛ لأنّه كان منبوذاً قبله فلا- قطع، سواء اجتمع منهما معاً نصاب أم كان الثانى وحده نصاباً من غير ضميمه (٤).

وفرقّ العلّامه فى القواعد بين قصر زمان العود وعدمه، فجعل الأول بمنزله

[شماره صفحه واقعى : ٣٦٠]

ص: ٦٠٨

١- أى ليس كذلك.

٢- المهذب ٥٤١:٢.

٣- الإرشاد ١٨٣:٢.

٤- المستدرک ١٢١:١٨-١٢٢، الباب ٢ من أبواب حدّ السرقة، الحديث ٢ و ٧، والحديث منقول بالمعنى.

٥- وجه الإطلاق يظهر من التفصيل الآتى.

٦- قاله ابن حمزه فى الوسيله: ٤١٧ و ٤١٨.

المُتَّحِد، دُونَ الثَّانِي (١) وَفَصِّلْ فِي التَّحْرِيرِ، فَأَوْجِبِ الْحَدَّ إِنْ لَمْ يَتَخَلَّلْ أَطْلَاعُ الْمَالِكِ وَلَمْ يَطَّلِ الزَّمَانُ بِحَيْثُ لَا يَسْمَى سَرْقَهُ وَاحِدَهُ (٢) عَرَفًا. وَهَذَا أَقْوَى؛ لِذَلَالَةِ الْعَرَفِ عَلَى اتِّحَادِ السَّرْقَةِ مَعَ فَقْدِ الشَّرْطَيْنِ وَإِنْ تَعَدَّدَ الْإِخْرَاجُ. وَتَعَدَّدَهَا بِأَحَدِهِمَا.

### «الْحَادِيهِ عَشْرَهُ [الْوَاجِبُ فِي الْقَطْعِ]»: :

«الْوَاجِبُ» فِي هَذَا الْحَدِّ أَوَّلُ مَرَّةٍ «قَطَعَ الْأَصَابِعَ الْأَرْبَعُ» وَهِيَ مَا عَدَا الْإِبْهَامَ «مِنَ الْيَدِ الْيَمْنَى وَيَتْرَكَ لَهُ الرَّاحَةَ وَالْإِبْهَامَ» هَذَا إِذَا كَانَ لَهُ خَمْسُ أَصَابِعٍ.

أَمَّا لَوْ كَانَتْ نَاقِصَةً اقْتَصَرَ عَلَى الْمَوْجُودِ مِنَ الْأَصَابِعِ وَإِنْ كَانَ وَاحِدَهُ عَدَا الْإِبْهَامَ؛ لِصَحِيحِهِ الْحَلْبِيِّ عَنِ الصَّادِقِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: «قُلْتُ لَهُ: مِنْ أَيْنَ يَجِبُ الْقَطْعُ؟ فَبَسَطَ أَصَابِعَهُ وَقَالَ: مِنْ هَاهُنَا، يَعْنِي مِنْ مَفْصَلِ الْكَفِّ» (٣) وَقَوْلُهُ فِي رَوَايَةٍ أَبِي بَصِيرٍ: «الْقَطْعُ مِنْ وَسْطِ الْكَفِّ وَلَا يُقَطَعُ الْإِبْهَامُ» (٤).

وَلَا فَرْقَ بَيْنَ كَوْنِ الْمَفْقُودِ خَلْقَهُ وَبِعَارِضِهِ. وَلَوْ كَانَ لَهُ إِصْبَعٌ زَائِدَةٌ لَمْ يَجْزِ قَطْعُهَا حَمَلًا عَلَى الْمَعْهُودِ. فَلَوْ تَوَقَّفَ تَرْكُهَا عَلَى إِبْقَاءِ إِصْبَعٍ أُخْرَى وَجِبَ. وَلَوْ كَانَ عَلَى الْمَعْصَمِ كَفَّانِ قَطَعْتَ أَصَابِعَ الْأَصْلِيَّةِ إِنْ تَمَيَّزَتْ، وَإِلَّا فَإِشْكَالٌ.

«وَلَوْ سَرَقَ ثَانِيًا» بَعْدَ قَطْعِ يَدِهِ «قَطَعْتَ رِجْلَهُ الْيَسْرَى مِنْ مَفْصَلِ الْقَدَمِ وَتُرِكَ الْعَقْبُ (٥)» يَعْتَمِدُ عَلَيْهِ حَالُهُ الْمَشْيُ وَالصَّلَاةُ؛ لِقَوْلِ الْكَاظِمِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «تَقَطَعُ يَدُ السَّارِقِ وَيَتْرَكَ إِبْهَامَهُ وَصَدْرَ رَاحَتِهِ وَتَقَطَعُ رِجْلُهُ وَيَتْرَكَ عَقْبَهُ يَمْشِي عَلَيْهَا» (٦).

[شماره صفحه واقعی : ٣٦١]

ص: ٦٠٩

١- القواعد ٥٥٦:٣.

٢- التحرير ٣٧٢:٥-٣٧٣.

٣- الوسائل ٤٨٩:١٨، الباب ٤ من أبواب حد السرقة، الحديث ١ و ٢.

٤- الوسائل ٤٨٩:١٨، الباب ٤ من أبواب حد السرقة، الحديث ١ و ٢.

٥- في نسخه بدل (ش): الكعب.

٦- الوسائل ٤٩٠:١٨، الباب ٤ من أبواب حد السرقة، الحديث ٤.



والظاهر أنه لا- التفات إلى زياده الإصبع هنا؛ لأنّ الحكم مطلق في القطع من المفصل من غير نظر إلى الأصابع (١) مع احتمال (٢) ولو كان له قدمان على ساق واحد فكالكفّ.

«وفي» السرقة «الثالثة» بعد قطع اليد والرجل «يحبس أبداً» إلى أن يموت، ولا يُقطع من باقى أعضائه.

«وفي الرابعه» بأن سرق من الحبس أو من خارجه لو اتفق خروجه لحاجه أو هرب به (٣) «يقتل» .

«ولو ذهب يمينه بعد السرقة لم يقطع اليسار» لتعلق الحكم بقطع اليمين (٤) وقد فاتت. أمّا لو ذهب اليمين (٥) قبل السرقة بغيرها ففي قطع اليد اليسرى أو الرجل قولان (٦).

ولو لم يكن له يسار قطعت رجله اليسرى، قطع به العلامه (٧) وقبله الشيخ (٨) كما أنه لو لم يكن له رجل حبس.

[شماره صفحه واقعى : ٣٦٢]

ص: ٦١٠

١- فيه نظر؛ لأنّه تخطّ عن موضع النصّ بغير دليل. (منه رحمه الله) .

٢- أى الالتفات.

٣- لم يرد «به» فى (ف) و (ش) .

٤- فى (ع) : يمين، وفى نسخه بدل (ش) : اليمين.

٥- فى (ش) : اليمين.

٦- القول بقطع يده اليسرى للشيخ فى النهايه: ٧١٧، وابن حمزه فى الوسيله: ٤٢٠. والقول بقطع الرجل للشيخ فى المبسوط ٨: ٣٩،

والقاضى فى المهذب ٢: ٥٤٤.

٧- القواعد ٣: ٥٦٦.

٨- النهايه: ٧١٧، ولم يذكر اليسرى.

ويُحتمل سقوط قطع غير المنصوص مرتباً، وقوفاً في التجزى على الدم المحترم على موضع اليقين، ولأنه تخط عن موضع النص غير دليل، ولظاهر قول علي عليه الصلاة والسلام: «إني لأستحي من ربي أن لا أدع له يداً يستنجي بها، أو رجلاً يمشى عليها» (١).

وسأل عبد الله بن هلال أبا عبد الله عليه السلام عن عله قطع يده اليمنى ورجله اليسرى فقال: «ما أحسن ما سألت؟ إذا قُطعت يده اليمنى ورجله اليمنى سقط على جانبه الأيسر ولم يقدر على القيام، فإذا قُطعت يده اليمنى ورجله اليسرى اعتدل واستوى قائماً» (٢).

«ويستحب» بعد قطعه «حسمه (٣) بالزيت المغلي» إبقاءً له، وليس بواجب؛ للأصل. ومؤونته عليه إن لم يتبرع به أحد، أو يخرج الحاكم من بيت المال.

### «الثانيه عشره [تكرار السرقة]:»

«لو تكررت السرقة» ولم يُرَافع بينها (٤) «فالقطة واحد» لأنه حد فتداخل أسبابه لو اجتمعت كالزنا وشرب الخمر.

وهل هو بالأولى أو الأخيره؟ قولان (٥).

[شماره صفحه واقعي : ٣٦٣]

ص: ٦١١

- 
- ١- الوسائل ١٨:٤٩٥، الباب ٥ من أبواب حد السرقة، الحديث ٩.
  - ٢- المصدر المتقدم: ٤٩٤، الحديث ٨.
  - ٣- حسم العزق: قطعه ثم كواه لثلاً يسيل دمه.
  - ٤- في (ر): بينهما.
  - ٥- القول بكون القطع للأولى للصدوق في المقنع: ٤٤٦، والسيد في الغنيه: ٤٣٤، والعلامة في القواعد ٣:٥٦٧، والتحرير ٥:٣٧٦. والقول بكون القطع للأخيره للشيخ في النهاية: ٧١٩، وابن إدريس في السرائر ٣:٤٩٣-٤٩٤، والمحقق في الشرائع ٤:١٧٨.

وتظهر الفائده فيما لو عفا من حكم بالقطع له. والحق أنه يقطع على كل حال حتى لو عفا الأول قطع بالثاني، وبالعكس. هذا إذا أقر بها دفعه، أو شهدت البيّنات بها كذلك.

«ولو شهدا عليه بسرقة ثم شهدا عليه بأخرى قبل القطع فالأقرب عدم تعدد القطع» كالسابق؛ لاشتراكهما في الوجه، وهو كونه حدّاً، فلا يتكرّر بتكرّر سببه إلى أن يسرق بعد القطع.

وقيل: تقطع (١) يده ورجله؛ لأنّ كل واحد توجب القطع فتقطع اليد للأولى والرجل للثانية، والأصل عدم التداخل (٢).

ولو أمسكت البيّنه الثانية حتى قطعت يده ثم شهدت ففي قطع رجله قولان أيضاً (٣) وأولى بالقطع هنا لو قيل به ثم.

والأقوى عدم القطع أيضاً، لما ذكر، وأصالة البراءة، وقيام الشبهه الموجهه لدرء الحدّ. ومستند القطع روايه بكير بن أعين عن الباقر عليه السلام (٤) وفي الطريق ضعف (٥).

[شماره صفحه واقعى : ٣٦٤]

ص: ٦١٢

- ١- فى (ع) و (ف) : بقطع.
- ٢- لم نعره عليه.
- ٣- القول بالقطع للصدوق فى المقنع: ٤٤٦، والشيخ فى النهايه: ٧١٩، وابن سعيد فى الجامع للشرائع: ٥٦١، وغيرهم. والقول بعدمه للشيخ فى المبسوط ٨: ٣٨، وتبعه ابن إدريس فى السرائر ٣: ٤٩٤، والعلامة فى المختلف ٩: ٢١٦، وغيرهم.
- ٤- الوسائل ١٨: ٤٩٩، الباب ٩ من أبواب حدّ السرقة، الحديث الأول.
- ٥- فى طريقها سهل بن زياد، وهو ضعيف، مع أنه رواها عن الحسن بن محبوب، ولم يوجد فى كتاب مشيخته (منه رحمه الله).

[المراد من المحاربه]

«وهى تجريد السلاح بزاً أو بحراً ليلاً- أو نهاراً، لإخافه الناس فى مصر وغيره، من ذكر أو أنثى قوى أو ضعيف» من أهل الريبه (١) أم لا، قصد الإخافه أم لا، على أصح الأقوال (٢) لعموم الآيه (٣) المتناول لجميع من ذكر.

وخالف ابن الجنيد فخصّ الحكم بالرجال (٤) بناءً على أنّ الضمير فى الآيه للذكور، ودخول الإناث فيهم مجاز.

وفيه -مع تسليمه- أنّ فى صحيحه محمد بن مسلم: «من شهر السلاح» (٥) و«من» عامه حقيقه للذكور والإناث.

[شماره صفحه واقعى : ٣٦٥]

ص: ٦١٣

١- المتهم بالسوء.

٢- اختاره العلامة فى القواعد ٣:٥٦٨ وولده فى الإيضاح ٤:٥٤٣، وقبلهما سلّار فى المراسم: ٢٥١، وابن فهد فى المهذب البارع ٥:١٩٣.

٣- وهو قوله تعالى: **إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ** ، سورة المائده: ٣٣.

٤- نقله عنه العلامة فى المختلف ٩:٢٤٨.

٥- الوسائل ١٨:٥٣٢-٥٣٣، الباب الأول من أبواب حدّ المحارب، الحديث الأوّل.

والشيخان حيث شرطاً كونه من أهل الرية (١) وعموم النص (٢) يدفعه.

وأخذ «تجريد السلاح» تبع فيه الخبر (٣) وإنما فالأ-جود عدم اعتباره. فلو اقتصر على الحجر والعصا والأخذ بالقوة فهو محارب؛ لعموم الآية.

وشمل إطلاقه كغيره (٤) الصغير والكبير؛ لعموم الأدلة.

ويشكل في الصغير بأن الحدّ مشروط بالتكليف خصوصاً القتل. وشرط ابن الجنيّد فيه البلوغ (٥) ورّجحه المصنّف في الشرح (٦) وهو حسن.

«لا الطليع» للمحارب، وهو الذى يرقب له من يمرّ بالطريق فيعلمه به، أو يرقب له من يخاف عليه منه فيحدّره منه «والردء» بكسر الراء فسكون الدال فالهمز، وهو المعين له فى ما يحتاج إليه من غير أن يباشر متعلّق المحاربه ما فيه أذى الناس، وإلا كان محارباً.

«ولا يشترط» فى تحقّق المحاربه «أخذ النصاب» ولا الحرز، ولا أخذ شىء؛ للعموم.

«وتثبت» المحاربه «بشهاده» ذكرين «عدلين، وبالإقرار» بها «ولو مرّه» واحده؛ لعموم «إقرار العقلاء على أنفسهم جائز» (٧) خرج منه ما اشترط فيه التكرار بدليل خارج، فيبقى غيره على العموم؛ مع كمال المقرّ

[شماره صفحه واقعى : ٣٦٦]

ص: ٦١٤

١- المقنعه: ٨٠٤، والنهائيه: ٧٢٠.

٢- و (٣) وهو صحيحه محمّد بن مسلم السابقه.

٣-

٤- مثل المحقّق فى الشرائع ٤: ١٨٠، والعلّامه فى القواعد ٣: ٥٦٨.

٥- حكاه عنه الشهيد فى غايه المراد ٤: ٢٨٠.

٦- المصدر السابق.

٧- الوسائل ١١١: ١٦، الباب الأوّل من كتاب الإقرار، الحديث ٢.

وحرّيته واختياره.

«ولا تُقبل شهادته بعض المأخوذين لبعض» للتهمة. نعم، لو شهد اثنان على بعض اللصوص أنّهم أخذوا [ مال ] (١) غيرهما وشهد ذلك الغير على بعض آخر غير الأوّل أنّه أخذ الشاهدين حُكْم بالجميع؛ لعدم التهمة، وكذا لو قال الشاهدان: عرضوا لنا جميعاً وأخذوا هؤلاء خاصّه.

### [حدّ المحارب]

«والحدّ» للمحارب «القتل أو الصلب أو قطع يده اليمنى ورجله اليسرى» لآية (٢) الدالّة ب «أو» على التخيير وإن احتملت غيره؛ لما روى صحيحاً أنّ «أو» في القرآن للتخيير حيث وقع (٣) ولحسنه جميل بن درّاج عن الصادق عليه السلام حيث سأله عن قوله تعالى: (إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ الْآيَةَ وَقَالَ: «أَيُّ شَيْءٍ عَلَيْهِ مِنْ هَذِهِ الْحُدُودِ الَّتِي سَمَى اللَّهُ؟ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: ذَلِكَ إِلَى الْإِمَامِ إِنْ شَاءَ قَطَعَ، وَإِنْ شَاءَ صَلَبَ، وَإِنْ شَاءَ نَفَى، وَإِنْ شَاءَ قَتَلَ. قُلْتُ: يُنْفَى إِلَى أَيْنَ؟ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: مِنْ مِصْرَ إِلَى آخِرِ. وَقَالَ: إِنَّ عَلِيّاً عَلَيْهِ السَّلَامُ نَفَى رَجُلَيْنِ مِنَ الْكُوفَةِ إِلَى الْبَصْرَةِ» (٤) ومثله حسنه بريد-أو صحيحته-عنه عليه السلام (٥).

ولم يذكر المصنّف هنا النفي، ولا بدّ منه؛ لأنّه أحد أفراد الواجب المخيّر في

[شماره صفحه واقعي : ٣٦٧]

ص: ٦١٥

- ١- لم يرد في المخطوطات.
- ٢- المائدة: ٣٣.
- ٣- الوسائل ٥٦٢: ١٥، الباب ١٢ من أبواب الكفّارات، الحديث ٧.
- ٤- الوسائل ٥٣٣: ١٨، الباب الأوّل من أبواب حدّ المحارب، الحديث ٣.
- ٥- وجه التريديد بين الحسنه والصحيحه: أنّ الشيخ [ التهذيب ١٣٣: ١٠، الحديث ١٤٦ ] رواها عن يونس وطريقه إليه متعدّد وأجودها على ما ظهر الحسن، ولكنّ الفاضل ذكر في المختلف [ لم نعثر عليه ] أنّ طريقه إليه صحيح، فينبغي التأمل في ذلك. (منه رحمه الله) .

الآيه والروايه. وليس فى المسأله قول ثالث يشتمل على تركه، ولعل تركه سهو.

نعم، لو قتل المحاربُ تعين قتله ولم يُكْتَفَ بغيره من الحدود، سواء قُتِلَ مكافئاً أم لا، وسواء عفا الوليُّ أم لا، على ما ذكره جماعه من الأصحاب (١) وفى بعض أفراده نظر.

«وقيل» والقائل الشيخ (٢) وجماعه (٣): إن ذلك لا على جهه التخيير، بل «يُقتل إن قتل قَوْدًا» إن طلب الوليُّ قتله «أو حدًا» إن عفا عنه أو لم يطلب.

«وإن قتل وأخذ المال قُطِعَ مخالفاً، ثم قُتِلَ وصُلب» مقتولاً.

«وإن أخذ المال لا غير» قليلاً كان أم كثيراً من حرز وغيره «قُطِعَ مخالفاً ونُفِيَ» ولا يقتل.

«ولو جرح ولم يأخذ مالاً» ولا قتل نفساً ولو بسرايه جراحته «اقتص منه» بمقدار الجرح «ونُفِيَ».

«ولو اقتصر على شهر السلاح والإخافه» فلم يأخذ مالاً ولم يقتل ولم يجرح «نُفِيَ لا غير».

ومستند هذا التفصيل روايات (٤) لا تخلو من ضعف فى سند وجهاله (٥)

[شماره صفحه واقعى : ٣٦٨]

ص: ٦١٦

١- كالمفيد فى المقنعه: ٨٠٥، وابن إدريس فى السرائر ٣: ٥٠٥، والعلامة فى المختلف ٩: ٢٤٧، وغيرهم.

٢- النهايه: ٧٢٠، والخلاف ٥: ٤٥٨، المسأله ٢.

٣- منهم ابن إدريس فى السرائر ٣: ٥٠٦، والعلامة فى التحرير ٥: ٣٨١، والصيمرى فى غايه المرام ٤: ٣٥٠، وغيرهم.

٤- راجع الوسائل ١٨: ٥٣٢-٥٣٧، الباب الأول من أبواب حد المحارب، الحديث ١ و ٤ و ٥.

٥- راجع المسالك ١١: ١٥.

واختلاف فى متن، تقصر بسببه عن إفاده ما يوجب الاعتماد عليه؛ ومع ذلك لم يجتمع جميع ما ذكر من الأحكام فى روايه منها، وإنما يتلّفق كثير منه من الجميع، وبعضه لم نقف عليه فى روايه.

وبسبب ذلك اختلف كلام الشيخ رحمه الله أيضاً، ففى النهايه ذكر قريباً ممّا ذكر هنا (١) وفى الخلاف أسقط القطع على تقدير قتله وأخذ المالى (٢) ولم يذكر حكم ما لو جرح. ولكن يمكن استفاده حكمه من خارج، فإنّ الجرح عمداً يُقتص منه مطلقاً، فالمحارب أولى، ومجرّد المحاربه يجوز النفى، وهى حاصله معه (٣).

لكن فيه: أنّ القصاص حينئذٍ ليس حدّاً، فلا وجه لإدخاله فى بابه، ولو لوحظ جميع ما يجب عليه لقليل مع أخذه المالى: إنّه يؤخذ منه عينه أو مثله أو قيمته، مضافاً إلى ما يجب عليه، وهو خروج عن الفرض، أو قصور فى الاستيفاء.

وفى هذا التقسيم مع ذلك تجاوز لما يوجد فى الروايات، وليس بحاصر للأقسام، فإنّ منها: أن يجمع بين الأمور كلّها، فيقتل ويجرح آخرَ ويأخذ المالى، وحكمه-مضافاً إلى ما سبق-أن يقتص منه للجرح قبل القتل، ولو كان فى اليد أو الرجل فقبل القطع أيضاً. ومنها: ما لو أخذ المالى وجرح. ومنها: ما لو قتل وجرح ولم يأخذ المالى، وحكهما الاقتصاص للجرح والقطع فى الأولى والقتل فى الثانية.

«ولو تاب» المحارب «قبل القدره عليه سقط الحدّ» من القتل والقطع

[شماره صفحه واقعى : ٣٦٩]

ص: ٦١٧

١- النهايه: ٧٢٠.

٢- الخلاف ٤٥٨: ٥، المسأله ٢.

٣- يعنى المحاربه حاصله مع الجرح.



والنفي «دون حقّ الآدمي» من القصاص في النفس والجرح والمال «وتوبته بعد الظفر» أي ظفر الحاكم به «لا أثر لها في» إسقاط «حدّ أو غرم» لمال «أو قصاص» في نفس أو طرف أو جرح، بل يستوفى منه جميع ما تقرّر.

«وصلبه» على تقدير اختياره (١) أو وجود مرتبته (٢) في حال (٣) كونه «حيّاً أو مقتولاً» على اختلاف القولين «فعلى الأوّل الأوّل، وعلى الثاني الثاني».

«ولا يترك» على خشبته حيّاً أو ميتّاً أو بالتفريق «أزيد من ثلاثه» أيّام من حين صلبه ولو ملقّقه.

والظاهر أنّ الليالي غير معتبره. نعم، تدخل الليلتان المتوسّطتان تبعاً للأيام؛ لتوقفها عليهما، فلو صُلب أوّل النهار وجب إنزاله عشية الثالث؛ مع احتمال اعتبار ثلاث ليال مع الأيام بناءً على دخولها في مفهومها.

«ويُنزل» بعد الثلاثه أو قبلها «ويُجهّز» بال غسل والحنوط والتكفين إن صُلب ميتّاً أو اتفق موته في الثلاثه، وإلّا جهّز (٤) عليه قبل تجهيزه.

«ولو تقدّم غسله وكفنه» وحنوطه قبل موته «صُلب عليه» بعد إنزاله «ودُفن» .

«ويُنفي» على تقدير اختيار نفيه أو وجود مرتبته «عن بلده» الذي هو بها إلى غيرها (٥) «ويُكتب إلى كلّ بلد يصل إليه بالمنع من مجالسته ومؤاكلته ومبايعته» وغيرها من المعاملات إلى أن يتوب، فإن لم يتب استمرّ

[شماره صفحه واقعي : ٣٧٠]

ص: ٦١٨

١- أي اختيار الحاكم، وهذا على مذهب المصنّف.

٢- على مذهب الشيخ وجماعه.

٣- في (ش) و (ر) : حاله.

٤- أي قُتل.

٥- في (ع) و (ش) : غيره.

النفى إلى أن يموت.

«ويُمنع من» دخول «بلاد الشرك فإن مكنوه» من الدخول «قوتلوا حتى يُخرجوه» وإن كانوا أهل ذمه أو صلح.

### [حكم اللص و المتخلص و المتسلب ]

«واللص محارب» بمعنى أنه بحكم المحارب في أنه «يجوز دفعه» ولو بالقتال «ولو لم يندفع إلّا بالقتل كان» دمه «هيدرًا» أمّا لو تمكن الحاكم منه لم يحدّه حدّ المحارب مطلقاً (1) وإنّما أطلق عليه اسم المحارب تبعاً لإطلاق النصوص (2) نعم، لو تظاهر بذلك فهو محارب مطلقاً وبذلك قيده المصنّف في الدروس (3) وهو حسن.

«ولو طلب» اللصّ «النفس وجب» على المطلوب نفسه «دفعه إن أمكن» مقتصرًا فيما يندفع به على الأسهل فالأسهل، فإن لم يندفع إلّا بقتله فهذر «وإلّا» يمكن دفعه «وجب الهرب» لأنه أحد أفراد ما يُدفع به عن النفس الواجب حفظها.

وفي حكم طلبه النفس طلبه الفساد بالحريم في وجوب دفعه مع الإمكان.

ويفهم منه أنه لو اقتصر على طلب المال لم يجب دفعه وإن جاز. وسيأتي البحث في ذلك كلّه.

«ولا- يُقطع المختلس» وهو الذى يأخذ المال خفيه من غير الحرز «ولا- المستلب» وهو الذى يأخذه جهراً ويهرب مع كونه غير محارب «ولا المحتال على» أخذ «الأموال بالرسائل الكاذبه» ونحوها «بل

[شماره صفحه واقعى : ٣٧١]

ص: ٦١٩

١- أخذ المال أم لا.

٢- الوسائل ٥٤٣:١٨، الباب ٧ من أبواب حدّ المحارب.

٣- الدروس ٥٩:٢.

يُعزَّر» كل واحد منهم بما يراه الحاكم؛ لأنه فعل محرّم لم ينصّ الشارع على حدّه.

وقد روى أبو بصير عن أحدهما عليهما السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: «لا أقطع في الدغاره المعلنه-وهى الخُلسه- ولكن أعزّره» (١) وفي حسنه الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام: قطع من أخذ المال بالرسائل الكاذبه وإن حملته عليه الحاجه (٢) وحملها الشيخ على قطعه حدّاً لإفساده، لا لأنه سارق (٣) مع أنّ الروايه صريحه فى قطعه للسرقة.

«ولو بنج» غيره أى أطعمه البنج حتى ذهب عقله، عبثاً أو لغرض «أو سقى مُرقدّاً وجنى» على المتناول بسببه «شيئاً ضمن» ما جناه «وعزّر» على فعله المحرّم. ويُستثنى من ذلك ما لو استعمله للدواء، فإنه جائز حيث يتوقّف عليه، لمكان الضرر، أو يكون قدراً لا يضرّ بالمزاج.

[شماره صفحه واقعى : ٣٧٢]

ص: ٦٢٠

- 
- ١- الوسائل ٥٠٢:١٨-٥٠٣، الباب ١٢ من أبواب حدّ السرقة، الحديث الأول.
  - ٢- الوسائل ٥٠٧:١٨، الباب ١٥ من أبواب حدّ السرقة، وفيه حديث واحد.
  - ٣- الاستبصار ٢٤٣:٤، الباب ١٤٢، ذيل الحديث ٩١٩.

[إتيان البهيمه]

«فمنها: إتيان البهيمه» :

وهى ذات الأربع من حيوان البرّ والبحر.

وقال الزجاج: هى (١) ذات الروح التى لا تُمَيِّز، سُمِّيت بذلك لذلك (٢) وعلى الأول فالحكم مختصّ بها، فلا يتعلّق الحكم بالطير والسمك ونحوهما وإن حرم الفعل وعلى الثانى يدخل. والأصل يقتضى الاقتصار على ما تحقّق دخوله خاصّه، والعرف يشهد له.

«إذا وطئ البالغ العاقل بهيمه عُزِّر وأُغرم ثمنها» وهو قيمتها حين الوطء لمالكها إن لم تكن ملكاً للفاعل «وحرم أكلها إن كانت مأكوله» أى مقصوده بالأكل عاده كالنعم الثلاثه «ونسؤها» المتجدّد بعد الوطء، لا الموجود حالته وإن كان حملاً على الأقوى. وفى حكمه ما يتجدّد من الشعر والصوف واللبن والبيض «ووجب ذبحها وإحراقها» لا لكونه عقوبه لها، بل

[شماره صفحه واقعى : ٣٧٣]

ص: ٦٢١

١- فى (ر) زياده: حيوان.

٢- لسان العرب ٥٢٤:١، (بهم).

إمّا لحكمه خفيّه، أو مبالغه في إخفائها (١) لثجّب (٢) إذ يحتمل اشتباه لحمها بغيره لولا الإحراق، فيحلّ على بعض الوجوه (٣).

«وإن كانت غير مأكوله» أصلاً أو عادةً والغرض الأهمّ غيره- كالفيل والخيول والبغال والحمير- «لم تُذبح» وإن حرم لحمها على الأقوى «بل تُخرج من بلد الواقعة (٤)» إلى غيره قريباً كان أم بعيداً على الفور.

وقيل: يشترط بُعد البلد بحيث لا يظهر فيه خبرها عادةً (٥) وظاهر التعليل (٦) يدلّ عليه، ولو عادت بعد الإخراج إلى بلد الفعل لم يجب إخراجها؛ لتحقق الامتثال «وتباع» بعد إخراجها أو قبله إن لم يناف الفوريّه.

إمّا تعبداً (٧) أو لئلا يُعَيّر فاعلها بها، أو مالكتها.

«وفي الصدقه به» أي بالثمن الذي بيعت به- المدلول عليه بالبيع - عن المالك إن كان هو الفاعل، وإلّا عن الفاعل «أو إعادته على الغارم» وهو المالك لكونه غارماً للبهيمه (٨) أو الفاعل لكونه غارماً للثمن «وجهان»

[شماره صفحه واقعي : ٣٧٤]

ص: ٦٢٢

١- أي إعدامها.

٢- كذا في (ع) التي قوبلت بالأصل، وفي سائر النسخ: لثجّب.

٣- يمكن أن يريد ما لو كان الاشتباه في غير المحصور، أو على قول من قال بعدم وجوب الاجتناب في المحصور. ويمكن أن يكون المراد حصول النسيان والغفله، ونحو ذلك.

٤- في (س) ونسختي (ش) و (ر) من الشرح: المواقعه.

٥- لم نعر على قائله، نعم قال المفيد: «أخرجت إلى بلد آخر لا- يعرف أهله ما فعل بها ولا ما كان» ولعله مُشعر ببُعد البلد. المقنعه: ٧٨٩.

٦- وهو قول الشارح: لئلا يُعَيّر فاعلها بها. وسيأتي.

٧- متعلّق بقوله: بل تُخرج من بلد الواقعة وتباع.

٨- في (ع) ونسخه بدل (ش) : لبييمته.

بل قولان (١):

ووجه الأول: كون ذلك عقوبه على الجنايه، فلو أُعيد إليه الثمن لم تحصل العقوبه، ولتكون (٢) الصدقه مكفّره لذنبه.

وفيه نظر؛ لأنّ العقوبه بذلك غير متحقّقه، بل الظاهر خلافها؛ لتعليل بيعها في الأخبار في بلد لا- تعرف فيه كى لا- يعيّر بها (٣) وعقوبه الفاعل حاصله بالتعزير، وتكفير الذنب متوقّف على التوبه وهى كافيه.

ووجه الثانى: أصاله بقاء الملك على مالكة، والبراءه من وجوب الصدقه، والأخبار خاليه عن تعيين ما يُصنع به (٤) وكذا عبارته جماعه من الأصحاب (٥).

ثمّ إن كان الفاعل هو المالك فالأصل فى محلّه، وإن كان غيره فالظاهر أنّ تغريمه القيمه يوجب ملكه لها، وإلّا لبقى الملك بغير مالكة، أو جمع للمالك بين العوض والمعوض وهو غير جائز.

وفى بعض الروايات: «ثمنها» (٦) - كما عبّر المصنّف (٧) - وهو عوض

[شماره صفحه واقعى : ٣٧٥]

ص: ٦٢٣

١- القول بالصدقه للمفيد فى المقنعه: ٧٩٠، وابن حمزه فى الوسيله: ٤١٥. والقول بالإعادته إلى الغارم لابن إدريس فى السرائر ٤٦٨:٣-٤٦٩، والمحقّق فى الشرائع ١٨٧:٤.

٢- فى (ش): ولتكن.

٣- مثل ما فى الوسائل ١٨:٥٧١، الباب الأوّل من أبواب نكاح البهائم، الحديث ٤.

٤- مثل ما فى الوسائل ١٨:٥٧١، الباب الأوّل من أبواب نكاح البهائم، الحديث ٤.

٥- منهم سلّار فى المراسم: ٢٥٧، وابن سعيد فى الجامع للشرائع: ٥٥٦، والعلمّامه فى تلخيص المرام: ٣٣٢.

٦- الوسائل ١٨:٥٧٠، الباب الأوّل من أبواب نكاح البهائم، الحديث الأوّل.

٧- تقدّم فى أوّل البحث قوله: عزّر وأغرم ثمنها.

المشمن المقتضى لثبوت معاوضته، وهو السرّ في تخصيص المصنّف لهذه العبارة.

وفى بعض الروايات: «قيمتها» (١) وهى أيضاً عوض. وهذا (٢) هو الأجود.

ثم إن كان بقدر ما غرمه للمالك أو أنقص فالحكم واضح. ولو كان أزيد فمقتضى المعاوضه أن الزيادة له؛ لاستلزامها انتقال الملك إلى الغارم كما يكون النقصان عليه.

ويحتمل دفعها إلى المالك؛ لأنّ الحيوان ملكه وإنّما أعطى عوضه للحيلولة، فإذا زادت قيمته كانت له لعدم تحقّق الناقل للملك، ولأنّ إثبات الزيادة للفاعل إكرام ونفع لا يليقان بحاله.

وفى المسألة احتمال ثالث، وهو الصدقة بالزائد عمّا غرم وإن لم نوجها في الأصل؛ لانتقالها (٣) عن ملك المالك بأخذ العوض، وعدم انتقالها (٤) إلى ملك الفاعل؛ لعدم وجود سبب الانتقال، وردّ ما غرم إليه لا يقتضى ملك الزيادة، فتتعيّن الصدقة.

ويدلّ على عدم ملكهما عدم اعتبار إذنهما في البيع.

ويضعّف باستلزامه بقاء ملك بلا مالك، وأصالة عدم انتقاله بعد تحقّقه في الجملة وإن لم يتعيّن. وعدم استلزامهما بحكم الشارع لا ينافى الملك كما في كثير من موارد المعاوضات الإجبارية.

وعلى تقدير انتقالها إلى الفاعل ففي وقت الانتقال وجهان:

[شماره صفحه واقعى : ٣٧٦]

ص: ٦٢٤

١- الوسائل ٥٧١:١٨، الباب الأوّل من أبواب نكاح البهائم، الحديث ٤.

٢- يعنى ثبوت المعاوضه بتغريم الثمن-أو القيمه-وصيروره الواطئ مالكا للبهيمه وعود ثمنها بعد البيع إليه.

٣- أى البهيمه.

٤- أى الزيادة.

أحدهما: أنه بمجرد الفعل؛ لأنه السبب التام في الغرم فيكون هو الناقل، ولا اعتبار قيمتها عنده.

والثاني: كونه وقت دفع العوض ليتحقق به المعاوضه الإجباريه.

وتظهر الفائدة فيما لو تلفت قبل دفع العوض، فعلى الأول يكون من مال الفاعل، وعلى الثاني من المالك. وفيما لو جنى عليها قبله، فالأرش للفاعل على الأول، وللمالك على الثاني.

أما مؤونتها بعد دفع العوض إلى زمن البيع في غير البلد وأرشها ونماؤها للفاعل [ إن قلنا بملكه بدفع العوض ] (١) وكذا تلفها قبل البيع، فإنه عليه على كل حال.

واحترز بالبالغ العاقل عن الطفل والمجنون، فلا يتعلق بهما جميع هذه الأحكام وإن تعلق بهما بعضها.

أما التحريم: فالظاهر تعلقه بمطلق الذكر، كما سلف (٢).

وأما الحد: فينتفى عن غير المكلف وإن أدب. ويلزم من تحريمها: وجوب إتلافها؛ لئلا تشتبه كما هو الحكمه فيه، فيستوى فيه الجميع أيضاً.

وبقى بيع ما لا يقصد لحمه وإخراجه وهو منفى في فعل الصغير؛ لأن الحكم معلق في النصوص على فعل الرجل (٣) وظاهر الفتوى (٤) يوافق.

وأما المجنون فإن «الرجل» يتناوله، والتقييد بالبالغ العاقل يخرج. ولعل

[شماره صفحه واقعى : ٣٧٧]

ص: ٦٢٥

- ١- ما بين المعقوفتين لم يرد في المخطوطات.
- ٢- سلف في الأطمه والأشربه، الصفحه ١٢٠.
- ٣- راجع الوسائل ١٨:٥٧٠-٥٧٢، الباب الأول من أبواب نكاح البهائم.
- ٤- كما في الشرائع ٤:١٨٧، والقواعد ٣:٥٤١، وغايه المراد ٤:٢٩٦.



اقتران الحكم فى النصوص المعبر فيها بالرجل بالحدّ قرينه إرادته المكلف، فيخرج المجنون. وهذا أجود، وقوفاً فيما خالف الأصل على موضع اليقين.

أما وطء الخنثى فلا يتعلّق به حكم، وهو وارد على تعبير المصنّف - فيما سبق (١)- الحكم بالتحريم على وطء الإنسان.

ولا فرق فى الموطوء بين الذكر والأنثى، ولا بين وطء القبل والدبر.

ولو انعكس الحكم بأن كان آدمى هو الموطوء فلا تحريم للفاعل ولا غيره من الأحكام؛ للأصل.

وحيث يُحكم بتحريم موطوء الطفل أو المجنون يلزمهما قيمته؛ لأنّه بمنزلة الإيتلاف، وحكمه غير مختصّ بالمكلف، فإن كان لهما مال، وإلّا أتبعه بعد اليسار.

ولو كان المقصود منه الظهر فلا شىء عليهما، إلّا أن يوجب نقص القيمة، لتحريم لحمه أو لغيره، فيلزمهما الأرش.

ولو كان الواطئ بالغاً وبيع فى غير البلد لغير العالم بالحال فعلم احتّملاً قوياً جواز الفسخ مع استلزامه نقص القيمة بالنسبه إلى العالم؛ لأنّه حينئذٍ عيب.

«والتعزير» الثابت على الفاعل «موكول إلى» نظر «الإمام عليه السلام» أو من قام مقامه كما فى كلّ تعزير لا تقدير له شرعاً. وقد ورد مطلقاً فى كثير من الأخبار (٢).

[شماره صفحه واقعى : ٣٧٨]

ص: ٦٢٦

١- سبق منه فى كتاب الأطمعه والأشربه، الصفحة ١٢٠.

٢- الوسائل ١٨:٥٨٣، الباب ١٠ من أبواب بقيه الحدود، و ٥٧١-٥٧٢، الباب الأوّل من أبواب نكاح البهائم، الحديث ٣ و ٥.

«وقيل» والقائل الشيخ: إن قدره «خمسه وعشرون سوطاً» (١) لحسنه عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام (٢) وروايه إسحاق بن عمار عن الكاظم عليه السلام (٣) والحسن بن خالد (٤) عن الرضا عليه السلام (٥).

□  
«وقيل»: يُحدّ «كمال الحدّ» منه جلده حدّ الزانى (٦) لصحيحه أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام فى رجل أتى بهيمه فأولج، قال: «عليه الحدّ» (٧) وفى أخرى «حدّ الزانى» (٨).

□  
«وقيل: القتل» (٩) لصحيحه جميل بن درّاج «عن أبي عبد الله عليه السلام فى رجل أتى بهيمه؟ قال: يقتل» (١٠).

وجمع الشيخ فى الاستبصار بين هذه الأخبار بحمل التعزير على ما إذا كان الفعل دون الإيلاج، والحد إذا أولج حدّ الزانى وهو الرجم أو القتل إن كان محصناً والجلد إذا لم يكن محصناً، وبحمل أخبار القتل على ما إذا تكرّر منه الفعل ثلاثاً مع تخلل التعزير؛ لما روى من قتل أصحاب الكبائر مطلقاً إذا أقيم عليهم الحدّ

[شماره صفحه واقعى : ٣٧٩]

ص: ٦٢٧

- 
- ١- لم نعثر عليه، بل إنّما يرى الشيخ فى كتبه التعزير بما دون الحدّ حسب ما يراه الإمام، راجع النهايه: ٧٠٨، والمبسوط ٨:٧ والخلاف ٥:٣٨٢-٣٨٣.
  - ٢- الوسائل ١٨:٥٧٠، الباب الأوّل من أبواب نكاح البهائم، الحديث الأوّل.
  - ٣- الوسائل ١٨:٥٧٠، الباب الأوّل من أبواب نكاح البهائم، الحديث الأوّل.
  - ٤- وفى الكافى والتهذيب والاستبصار والوسائل: «الحسين بن خالد».
  - ٥- الوسائل ١٨:٥٧٠، الباب الأوّل من أبواب نكاح البهائم، الحديث الأوّل.
  - ٦- ذهب إليه الشيخ فى أحد قوليه، راجع التهذيب ١٠:٦٢، ذيل الحديث ٢٢٧، والاستبصار ٤:٢٢٤، ذيل الحديث ٨٤٠.
  - ٧- الوسائل ١٨:٥٧٢، الباب الأوّل من أبواب نكاح البهائم، الحديث ٨ و ٩.
  - ٨- الوسائل ١٨:٥٧٢، الباب الأوّل من أبواب نكاح البهائم، الحديث ٨ و ٩.
  - ٩- وهو قول الصدوق فى المقنع: ٤٧٣.
  - ١٠- الوسائل ١٨:٥٧٢، الباب الأوّل من أبواب نكاح البهائم، الحديث ٦.

مرّتين (١) والتعزير يُطلق عليه الحدّ (٢) لكن يبقى على الثاني (٣) خبر الحدّ منافياً للتعزير بما دونه.

«ويثبت» هذا الفعل «بشهاده عدلين، وبالإقرار مرّه» في جميع الأحكام «إن كانت الدابّه له» لعموم «إقرار العقلاء على أنفسهم جائز» (٤) خرج منه ما افتقر إلى التعدّد بنصّ خاصّ (٥) فيبقى غيره.

«وإلّا» تكن الدابّه له «ف» الثابت بالإقرار مطلقاً «التعزير» خاصّه دون غيره من الأحكام المذكوره؛ لأنّه إقرار في حقّ الغير فلا يُسمع «إلّا أن يصدّقه المالك» فتثبت باقى الأحكام؛ لزوال المانع من نفوذه حينئذٍ. هذا بحسب الظاهر.

أمّا في نفس الأمر فإن كانت له، هل يجب عليه فعل ما ذكر من الذبح والإحراق؟ الظاهر ذلك؛ لقولهم عليهم السلام في الروايه السابقه: «إن كانت البهيمة للفاعل ذُبِحَتْ، فإذا ماتت أحرقت بالنار ولم يُنتفع بها» (٦).

ولو لم تكن مأكوله ففي وجوب بيعها خارج البلد وجهان: أجودهما عدم؛

[شماره صفحه واقعى : ٣٨٠]

ص: ٦٢٨

- ١- الاستبصار ٤:٢٢٤، ذيل الحديث ٨٤٠.
- ٢- راجع الوسائل ١٨:٥٨٤، الباب ١٠ من أبواب بقيه الحدّ، الحديث ٣.
- ٣- أى على الحمل الثانى من حمل الشيخ قدس سره وهو حمل أخبار القتل على ما إذا تكرّر منه الفعل ثلاثاً مع تخلّل التعزير، فإنّه أراد به ما دون الحدّ، فيبقى خبر الحدّ منافياً للتعزير، فلا يدخل في الجمع بين الأخبار. (هامش ر).
- ٤- الوسائل ١٦:١١١، الباب ٢ من كتاب الإقرار، الحديث ٢.
- ٥- كالشرب والقذف حيث يلزم فيها الإقرار مرّتين والزنا واللواط حيث يلزم فيه الإقرار أربع مرّات.
- ٦- الوسائل ١٨:٥٧٠، الباب الأوّل من أبواب نكاح البهائم، الحديث الأوّل.

للأصل، وعدم دلالة النصوص عليه، وللتعليل بأن بيعها خارجة ليخفى خبرها (١) وهو مخفى هنا.

ولو كانت لغيره، فهل يثبت عليه الغرم ويجب عليه التوصل إلى إتلاف المأكوله بإذن المالك ولو بالشراء منه؟ الظاهر العدم.

نعم، لو صارت ملكه بوجه من الوجوه وجب عليه إتلاف المأكوله؛ لتحريمها في نفس الأمر. وفي وجوب كونه بالذبح ثم الإحراق وجه قوى. ولو لم تنتقل إلى ملكه لكن ذبحها المالك أو غيره لم يحل للفاعل الأكل من لحمها لعلمه بتحريمه. وكذا القول في نسلها ولبنها ونحوه.

### [وطء الاموات]

«ومنها: وطء الأموات» زناً ولواطاً:

«وحكمه حكم الأحياء» في الحدّ والشرائط «و» يزيد هنا أنه «تغلظ» عليه «العقوبه» بما يراه الحاكم «إلّا أن تكون» الموطوءه «زوجته» أو أمته المحلّله له (٢) «فيعزّر» خاصّه، لتحريم وطئها، ولا يُحدّد؛ لعدم الزنا، إذ لم تخرج بالموت عن الزوجيّة، ومن ثمّ جاز له تغسيلها.

«ويثبت» هذا الفعل «بأربعه» شهود ذكور «على الأقوى» كالزنا واللواط؛ لأنّه زنا ولواط في الجملة، بل أفحش، فيتناوله عموم أدلّه توقّف ثبوته على الأربعة (٣).

[شماره صفحه واقعى : ٣٨١]

ص: ٦٢٩

١- راجع الوسائل ٥٧٠:١٨-٥٧١، الباب الأوّل من أبواب نكاح البهائم، الحديث ١ و ٤.

٢- لم يرد «له» في (ع) و (ف).

٣- النور: ٤ و ١٣، والوسائل ٣٧١:١٨-٣٧٣، الباب ١٢ من أبواب حدّ الزنا، والمستدرک ٨٣:١٨، الباب ٣ من أبواب حدّ اللواط، وفيه حديث واحد.

وقيل: يثبت بشهاده عدلين؛ لأنَّه شهاده على فعل واحد يوجب حدًّا واحدًا كوطء البهيمه، بخلاف الزنا واللواط بالحى، فإنَّه يوجب حدَّين فاعتُبر فيه الأربعة؛ لأنَّها شهاده على اثنين (١).

وفيه نظر؛ لانتقاضه بالوطء الإكراهى والزنا بالمجنونه، فإنَّه كذلك مع اشتراط الأربعة إجماعاً. والمتحقّق اعتبار الأربعة من غير تعليل، بل فى كثير من النصوص (٢) ما ينافى تعليله، وإنّ توقّف الزنا على الأربعة والقتل على الاثنين -مع أنّه أعظم دليل على بطلان القياس.

والإقرار فرع الشهاده، فحيث اعتبرنا الأربعة يثبت بها «أو إقراره (٣) أربع» مرّات بشرائطها السابقه. ومن اكتفى بالشاهدين اكتفى بالإقرار مرّتين.

وحيث ألحقنا الميّت بالحى، فما يثبت بشهاده النساء فى الزنا بالحى يثبت هنا على الأقوى؛ للعموم (٤) مع احتمال العدم؛ لقيام الشبهه الدارئه للحدّ، وما تقدّم (٥).

#### [استمناء]

«ومنها: الاستمناء» :

وهو استدعاء إخراج المنى «باليد» أى يد المستمنى «وهو» حرام

[شماره صفحه واقعى : ٣٨٢]

ص: ٦٣٠

١- قاله المفيد فى المقنعه: ٧٩٠، والشيخ فى النهايه: ٧٠٨، والقاضى فى المهذب ٢: ٥٣٤، وغيرهم.

٢- راجع الوسائل ١٨: ٣٧١، الباب ١٢ من أبواب حدّ الزنا.

٣- فى (ق): الإقرار، وفى (س): إقرار.

٤- الوسائل ١٨: ٢٥٩، الباب ٢٤ من أبواب الشهادات.

٥- من بطلان القياس (هامش ش).

«يوجب التعزير» بما يراه الحاكم، لقوله تعالى: وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ\* إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ إِلَىٰ قَوْلِهِ: (فَمَنْ ابْتَغَىٰ وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْعَادُونَ (١) وهذا الفعل ممّا وراء ذلك. وعن النبي صلى الله عليه وآله أنه لعن الناكح كفّه (٢) وفي معنى اليد إخراجها بغيرها من جوارحه وغيرها ممّا عدا الزوجه والمملوكه.

وفي تحريمه بيد زوجته ومملوكته المحلّله له وجهان: من وجود المقتضى للتحريم وهو إخراج المنيّ وتضييعه بغير الجماع وبه قطع العلامه في التذكره (٣) ومن منع كون ذلك هو المقتضى، وعدم تناول الآيه والخبر له؛ إذ لم يخصّ حفظ الفرج في الزوجه وملك اليمين بالجماع، فيتناول محلّ النزاع.

وفي تعدّي التحريم إلى غير أيديهما من بدنهما غير الجماع احتمال. وأولى بالجواز هنا لو قيل به ثمّ؛ لأنّه ضرب من الاستمتاع.

«وروى» بسند ضعيف (٤) عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام «أنّ عليّاً عليه السلام ضرب يده» (٥) أي يد رجل استمنى بيده. وفي الأخرى: عبث بذكره إلى أن أنزل «حتّى احمّرت» يده من الضرب «وزوجه من بيت المال» (٦)

[شماره صفحه واقعى : ٣٨٣]

ص: ٦٣١

- ١- المؤمنون: ٥-٧.
- ٢- عوالى اللآلى ١: ٢٦٠، الحديث ٣٨.
- ٣- التذكره ٥٧٧: ٢، (الحجرية) كتاب النكاح.
- ٤- فى طريق ما روى عن أبى جعفر عليه السلام «أبى جميله» وهو ضعيف كذاب يضع الحديث. وفى طريق ما روى عن أبى عبد الله عليه السلام «طلحه بن زيد» وهو بترى عامى. أنظر فهارس المسالك ٢٩٠، ٢٩٧: ١٦.
- ٥- الوسائل ٥٧٤: ١٨، الباب ٣ من أبواب نكاح البهائم، الحديث الأول.
- ٦- المصدر المتقدّم: ٥٧٥، الحديث ٢.

وهو -مع ما فى سنده- حكم فى واقعه مخصوصه بما رآه، لا أن ذلك تعزيره مطلقاً.

«ويثبت» ذلك «بشهاده عدلين والإقرار مرّه» واحده؛ لعموم الخبر (١) إلا ما أخرجه الدليل من اعتبار العدد، وهو هنا منفى. وقال ابن إدريس: يثبت بالإقرار مرتين (٢) وظاهره أنه لا يثبت بدونه، فإن أراد ذلك فهو ضعيف؛ لما ذكرناه.

### [الارتداد]

«ومنها: الارتداد» :

□  
«وهو الكفر بعد الإسلام، أعادنا الله ممّا يوبق الأديان» والكفر يكون بتيه (٣) وبقول كفر، وفعل مكفر.

فالأول: العزم على الكفر ولو فى وقت مترقب. وفى حكمه التردد فيه.

والثانى: كنفى الصانع لفظاً، أو الرُّسل، وتكذيب رسول، وتحليل محرّم بالإجماع كالزنا، وعكسه كالنكاح، ونفى وجوب مجمع عليه كركعه من الصلوات الخمس، وعكسه كوجوب صلاه سادسه يوميه.

والضابط: إنكار ما علم من الدين ضروره. ولا فرق فى القول بين وقوعه عناداً أو اعتقاداً أو استهزاءً، حملاً على الظاهر. ويمكن ردّ هذه الأمثله إلى الأول حيث يعتقدونها من غير لفظ.

[شماره صفحه واقعى : ٣٨٤]

ص: ٦٣٢

---

١- وهو إقرار العقلاء على أنفسهم جائز، وقد تقدّم فى الصفحه ٣٨٠، الهامش رقم ٤.

٢- السرائر ٤٧١:٣.

٣- فى (ع) و (ف) : بتيته.

والثالث: ما تعمّده استهزاءً صريحاً بالدين، أو جحوداً له، كإلقاء مصحف أو بعضه بقاذوره قصدًا، وسجودٍ لصنم.

ويعتبر فيما خالف الإجماع: كونه ممّا ثبت حكمه في دين الإسلام ضرورةً كما ذكر لخفاء كثير من الإجماعات على الآحاد، وكون الإجماع من أهل الحلّ والعقد من المسلمين، فلا يكفر المخالف في مسأله خلافيه وإن كان نادرًا.

وقد اختلف عبارات الأصحاب وغيرهم (١) في هذا الشرط، فاقترصر بعضهم على اعتبار مطلق الإجماع (٢) وآخرون على إضافه ما ذكرناه (٣) وهو الأجماع. وقد يتفق للشيخ رحمه الله الحكم بكفر مستحلّ ما خالف إجماعنا خاصّه كما تقدّم نقله عنه في باب الأطمعه (٤) وهو نادر.

وفي حكم الصنم ما يُقصد به العباده للمسجود له، فلو كان مجرد التعظيم مع اعتقاد عدم استحقاقه للعباده لم يكن كفرًا، بل بدعه قبيحه وإن استحقّ التعظيم بغير هذا النوع؛ لأنّ الله تعالى لم ينصب السجود تعظيمًا لغيره.

«ويقتل» المرتد «إن كان» ارتداده «عن فطره» الإسلام؛ لقوله صلى الله عليه وآله: «من بدّل دينه فاقتلوه» (٥).

وصحيحه محمّد بن مسلم عن الباقر عليه السلام: «من رغب عن الإسلام وكفر

[شماره صفحه واقعى : ٣٨٥]

ص: ٦٣٣

١- راجع مغنى المحتاج ١٣٦:٤.

٢- كالمحقق في الشرائع ١٧١:٤، والعلامة في القواعد ٥٥٣:٣، والشهيد في اللمعة، وقد تقدّم في الصفحة ٣٣٧.

٣- كابن إدريس في السرائر ٤٧٦:٣، والسيورى في التنقيح الرائع ٣٧١:٤، والشهيد في غايه المراد ٢٤١:٤.

٤- تقدّم في الصفحة ١٠٦.

٥- المستدرک ١٦٣:١٨، الباب الأوّل من أبواب حدّ المرتد، الحديث ٢.



بما أنزل على محمد صلى الله عليه وآله بعد إسلامه فلا توبه له، وقد وجب قتله وبانت منه امرأته، ويقسم ما ترك على ولده»  
(١).

وروى عمار عن الصادق عليه السلام قال: «كل مسلم بين مسلمين ارتد عن الإسلام وجحد محمداً صلى الله عليه وآله نبوته وكذبه، فإن دمه مباح لكل من سمع ذلك منه، وامرأته بائنه منه يوم ارتد فلا تقربه، ويُقسم ماله على ورثته، وتعتد امرأته عدّه المتوفى عنها زوجها، وعلى الإمام أن يقتله ولا يستتبه» (٢).

«ولا- تقبل توبته» ظاهراً؛ لما ذكرناه وللإجماع، فيتعين قتله مطلقاً. وفي قبولها باطناً قول قوي (٣) حذراً من تكليف ما لا يطاق لو كان مكلفاً بالإسلام، أو خروجه عن التكليف ما دام حياً كامل العقل، وهو باطل بالإجماع. وحينئذ فلو لم يطع عليه أحد أو لم يُقدّر على قتله أو تأخر قتله بوجهٍ وتاب قبلت توبته فيما بينه وبين الله تعالى، وصحت عباداته ومعاملاته، وطهر بدنه، ولا يعود ماله وزوجته إليه بذلك، عملاً بالاستصحاب. ولكن يصحّ له تجديد العقد عليها بعد العده. وفي جوازه فيها وجه، كما يجوز للزوج العقد على المعتده منه بائناً.

وبالجملة، فيقتصر من (٤) الأحكام بعد توبته على الأمور الثلاثة (٥) في حقه وحق غيره، وهذا أمر آخر وراء القبول باطناً.

[شماره صفحه واقعی : ٣٨٦]

ص : ٦٣٤

- ١- الوسائل ١٨:٥٤٤، الباب الأول من أبواب حدّ المرتد، الحديث ٢.
- ٢- المصدر المتقدم: ٥٤٥، الحديث ٣، وليس فيه: «فلا تقربه».
- ٣- قاله الشهيد في الدروس ٢:٥٢.
- ٤- في (ر) : في.
- ٥- القتل، وبينونه الزوجه، وتقسيم التركة.

«وتبين منه زوجته، وتعتدّ للوفاه» وإن لم يدخل على الأصح؛ لما تقدّم (١) «وتورث أمواله» الموجوده حاله الردّه «بعد قضاء ديونه» السابقه عليها «وإن كان» حياً «باقياً» لأنه في حكم الميت في ذلك.

وهل يلحقه باقى أحكامه: من إنفاذ وصاياها السابقه على الردّه، وعدم قبوله التملك بعدها؟ نظر من مساواته له فى الأحكام، وكونه حياً ولا- يلزم من مساواته الميت فى جملة من الأحكام إلحاقه به مطلقاً. ولو أدخلنا المتجدد فى ملكه- كالاختطاب والاحتشاش- صار إرثاً؛ وعلى هذا لا- ينقطع إرثه ما دام حياً، وهو بعيد. ومعها فى اختصاص وارثه عند ارتداده به أو عند التكبس؟ وجهان (٢).

ويعتبر فى تحقّق الارتداد البلوغ والعقل والاختيار. «ولا حكم لارتداد الصبى، والمجنون، والمكره» لكن يؤدّب الأولان.

والسكران فى حكم المجنون، فلا يرتدّ بتلفظه حالته بكلمه الكفر، أو فعله ما يوجب. كما لا يحكم بإسلامه بكلمه الإسلام لو كان كافراً. وإلحاقه بالصاحى فى وجوب قضاء العبادات لا يوجب إلحاقه به مطلقاً مع العلم بزوال عقله الراجع للخطاب.

[شماره صفحه واقعى : ٣٨٧]

ص: ٦٣٥

١- من إطلاق روايه عمّار.

٢- منشؤهما كون سبب الانتقال هو الارتداد، فيكون المعتبر هو الوارث عنده وأنّ التكبس تمام سبب الملك فيعتبر الوارث عنده، ويظهر الفائده فيما لو كان للمرتدّ ولدان عند الارتداد ومات أحدهما عن ولد قبل التكبس، فعلى الأول يكون المال المكتسب بين الولد وعمّه، وعلى الثانى يختصّ به العمّ؛ لأنه الوارث حينئذٍ كما لو ارتدّ عن ولد وولد ولد. (منه رحمه الله).

وكذا لا حكم لردّه الغالط والغافل والساهى والنائم، ومن رفع الغضبُ قصده، . وتقبل دعوى ذلك كَلّه، وكذا الإكراه مع القرينه كالأسر.

وفى قبول دعوى عدم القصد إلى مدلول اللفظ مع تحقّق الكمال نظر، من الشبهه الدارئه للحدّ، وكونه خلاف الظاهر.

«ويستتاب» المرتدّ «إن كان» ارتداده «عن كفر» أصليّ «فإن تاب، وإلّا قتل. ومدّه الاستتابه ثلاثه أيام فى المروى» عن الصادق عليه السلام (١) بطريق ضعيف (٢) والأقوى تحديدها بما يؤمّل معه عوده. ويُقتل بعد اليأس منه وإن كان من ساعته.

ولعلّ الصبر عليه ثلاثه أيام أولى رجاءً لعوده، وحملًا للخبر على الاستحباب.

«و» المرتدّ عن ملّه «لا يزول ملكه عن أمواله إلّا بموته» ولو بقتله، لكن يُحجر عليه بنفس الردّه عن التصرّف فيها ويدخل فى ملكه ما يتجدّد، ويتعلّق به الحجر، ويُنفق عليه منه ما دام حيّاً «و» كذا «لا» تزول «عصمه نكاحه إلّا ببقائه على الكفر بعد خروج العده» التى تعتدّها زوجته من حين ردّته «وهى عده الطلاق» فإن خرجت ولمّا يرجع بانته منه «وتؤدّى نفقه واجب النفقه» عليه: من والد وولد وزوجه ومملوك «من ماله» إلى أن يموت.

[شماره صفحه واقعى : ٣٨٨]

ص: ٦٣٦

١- الوسائل ١٨:٥٤٨، الباب ٣ من أبواب حدّ المرتدّ، الحديث ٥.

٢- فى طريقه «محمّد بن الحسن بن شَمون» وهو غالٍ ضعيف فاسد المذهب، راجع المسالك ١١:١٦٥ و ١٥:٤١٠.

«ووارثهما» أى المرتدين فطرياً وملئياً ورثتهما «المسلمون، لا بيت المال» عندنا؛ لما تقدم (١) «ولو لم يكن» لهما «وارث» مسلم «فلإمام (٢)» ولا يرثهما الكافر مطلقاً؛ لأنهما مرتبه فوق الكافر ودون المسلم.

«والمرأه لا تُقتل وإن كانت» ردتها «عن فطره، بل تُحبس دائماً، وتُضرب أوقات الصلوات» بحسب ما يراه الحاكم «وتستعمل» فى الحبس «فى أسوأ الأعمال، وتلبس أخشن الثياب» المتخذة للبس عاده «وتُطعم أجشب (٣) الطعام» وهو ما غلظ منه وخشن قاله ابن الأثير (٤) ويعتبر فيه عادتها، فقد يكون الجشب حقيقه فى عادتها صالحاً وبالعكس. يفعل بها ذلك كله «إلى أن تتوب، أو تموت» لصحيحه الحلبي عن أبى عبد الله عليه السلام وغيرها فى المرتدّه عن الإسلام قال عليه السلام: «لا تُقتل، وتستخدم خدمه شديده، وتمنع من الطعام والشراب إلّما يُمسك نفسها، وتلبس خشن الثياب، وتضرب على الصلوات» (٥).

وفى خبر آخر عنه عليه السلام: «المرأه تُستتاب فإن تابت، وإلّا حُبست فى السجن وأُضِرّ بها» (٦).

[شماره صفحه واقعى : ٣٨٩]

ص: ٦٣٧

- ١- تقدم فى أوائل الميراث قوله: لتنزله منزله المسلم فى كثير من الأحكام، كقضاء عباداته الفائته زمن الردّه، راجع الصفحه ١٦٠.
- ٢- فى (س) ونسخه (ر) من الشرح: فالإمام.
- ٣- فى (ق) ونسخه (ع) من الشرح: أجشب.
- ٤- النهايه لابن الأثير ٢٧٢:١، (جشب).
- ٥- الوسائل ٥٤٩:١٨، الباب ٤ من أبواب حد المرتد، ذيل الحديث الأول، وفيه: «أخشن الثياب».
- ٦- المصدر المتقدم: ٥٥٠، الحديث ٤.

ولا فرق فيها بين الفطريه والملئيه.

وفى إلحاق الخنثى بالرجل أو المرأه وجهان، تقدّما فى الإرث (١) وأنّ الأظهر إلحاقه بالمرأه.

□  
«ولو تكرّر الارتداد» والاستتابه من الملى «قُتِلَ فى الرابعه» أو الثالثه على الخلاف السابق (٢) لأنّ الكفر بالله تعالى أكبر الكبائر، وقد عرفت أنّ أصحاب الكبائر يُقتلون فى الثالثه (٣) ولا نصّ هنا بالخصوص. والاحتياط فى الدماء يقتضى قتله فى الرابعه.

□  
«وتوبته الإقرار بما أنكره» فإن كان الإنكار لله أو (٤) للرسول فإسلامه بالشهادتين. ولا يُشترط التبرى من غير الإسلام وإن كان أكد. وإن كان مقرّاً بهما منكرّاً عموم نبوته صلى الله عليه وآله لم تكفِ الشهادتان، بل لا بدّ من الإقرار بعمومها. وإن كان بجحد فريضه علم ثبوتها من الدين ضروره فتوبته الإقرار بثبوتها على وجهها. ولو كان باستحلال محرّم فاعتقاد تحريمه مع إظهاره إن كان أظهر الاستحلال، وهكذا...

«ولا تكفى الصلاه» فى إسلام الكافر مطلقاً وإن كان يجحدها؛ لأنّ فعلها أعمّ من اعتقاد وجوبها، فلا يدلّ عليه وإن كان كفره بجحد الإلهيه أو رساله

[شماره صفحه واقعى : ٣٩٠]

ص: ٦٣٨

١- تقدّم فى الصفحه ١٦١.

٢- و (٣) تقدّم فى اللواط فى الصفحه ٣٠٥ وفى الشرب: ٣٣٤.

٣-

٤- فى (ر): و.

وسُمِّعَ تشهده فيها؛ لأنه لم يوضع شرعاً ثم للإسلام، بل ليكون جزءاً من الصلاة، وهي لا توجهه، فكذا جزؤها. بخلاف قولها منفردة؛ لأنها موضوعة شرعاً له.

«ولو جُنَّ بعد ردِّته» عن مَلِه «لم يُقتل» ما دام مجنوناً؛ لأنَّ قتله مشروط بامتناعه من التوبه ولا حكم لامتناع المجنون. أمّا لو كان عن فطره قُتل مطلقاً (١).

«ولا يصحّ له تزويج ابنته» المولّى عليها، بل مطلق ولده؛ لأنه محجور عليه في نفسه فلا تثبت ولايته على غيره، ولأنّه كافر وولايه الكافر مسلوبه عن المسلم.

«قيل: ولا أمته» (٢) مسلمه كانت الأمه أم كافره؛ لما ذكر في البنت. واستقرب في التحرير بقاء ولايته عليها مطلقاً (٣) مع جزمه في القواعد بزوالها كالولد (٤) وحكايته هنا قولاً يشعر بتمريضه، نظراً إلى الأصل (٥) وقوّه الولايه المالكيه مع الشكّ في المزيل. وثبوت الحجر يرفع ذلك كله.

### [الدفاع عن النفس و المال و الحرم]

«ومنها (٦): الدفاع عن النفس و المال و الحرم» :

وهو جائز في الجميع مع عدم ظنّ العطب، وواجب في الأوّل والأخير «بحسب القدره» ومع العجز يجب الهرب مع الإمكان. أمّا الدفاع عن المال فلا يجب إلّامع اضطراره إليه. وكذا يجوز الدفع عن غير من ذُكر مع القدره.

[شماره صفحه واقعى : ٣٩١]

ص: ٦٣٩

- ١- جُنَّ أم لا.
- ٢- قاله العلّامه في القواعد ٥٧٨:٣.
- ٣- راجع التحرير ٣٩٢:٥-٣٩٣.
- ٤- القواعد ٥٧٨:٣.
- ٥- وهو بقاء الولايه.
- ٦- يعنى ومن العقوبات المتفرّقه. ولا يخفى عدم ملاءمه العطف إلّابتأويل.

والأقرب وجوبه مع أمن الضرر وظنّ السلامه «معتمداً» في الدفاع مطلقاً «على الأسهل» فالأسهل كالصياح، ثم الخصام، ثم الضرب، ثم الجرح، ثم التعطيل (١) ثم التدفيع (٢).

وعدم المدفوع هدر حيث يتوقف الدفاع على قتله، وكذا ما يتلف من ماله إذا لم يمكن بدونه.

«ولو قُتل» الدافع «كان كالشهيد» في الأجر. أما في باقي الأحكام - من التغميل والتكفين-فكغيره، ولا يبدوه إلامع العلم أو الظن بقصده. ولو كَفَّ كَفَّ عنه، فإن عاد عاد، فلو قطع يده مقبلاً ورجله مدبراً ضمن الرجل فإن سَيرتا ضمن النصف قصاصاً أو ديه. ولو أُقبل بعد ذلك فقطع عضواً ثالثاً رجع الضمان إلى الثلث.

«ولو وجد مع زوجته، أو مملوكته (٣) أو غلامه» أو ولده «من ينال دون الجماع فله دفعه» بما يرجو معه الاندفاع كما مر (٤) «فإن أتى الدفع عليه وأفضى إلى قتله» حيث لم يمكن دفعه بدونه «فهو هدر» .

«ولو قتله في منزله فادعى» القاتل «إرادته» المقتول «نفسه أو ماله» أو ما يجوز مدافعتة عنه وأنه لم يندفع إلابالقتل «فعلية البيئه أن الداخل كان معه سيف مشهور مقبلاً على ربّ المنزل» وإن لم تشهد بقصده القتل؛ لتعدّر العلم به، فيكتفى بذلك؛ لدلاله القرائن عليه المرجّحه لصدق المدعى.

[شماره صفحه واقعى : ٣٩٢]

ص : ٦٤٠

- ١- تعطيل قواه عن الحركة.
- ٢- دَفَّف الجريح: أجهز عليه وأتم قتله.
- ٣- في (ق) : مملوكه.
- ٤- يعنى معتمداً على الأسهل فالأسهل.

«ولو أطلع على عوره قوم» ولو على (1) وجه امرأه ليست بمحرم للمطلع «فلهم زجره، فإن امتنع» وأصرّ على النظر جاز لهم رميه بما يندفع به، فإن فعلوا «فرموه بحصاه ونحوها فجنى عليه كان هيدراً» ولو يدروه من غير زجر ضمنوه «والرحم» الذى يجوز نظره للمطلع عليهم «يُزجر لا- غير، إلّا أن يكون (2)» المنظور امرأه «مجزّده، فيجوز رميه بعد زجره» كالأجنبيّ؛ لمساواته له فى تحريم نظر العوره.

ويجب التدرّج (3) فى المرمى به من الأسهل إلى الأقوى على وجه ينزجر به، فإن لم يندفع إلّا برميّه بما يقتله فهذّر.

ولا- فرق بين المطلع من ملك المنظور وغيره حتّى الطريق وملك الناظر. ولو كان المنظور فى الطريق لم يكن له رمى من ينظر إليه؛ لتفريطه. نعم له زجره؛ لتحريم نظره مطلقاً.

«ويجوز دفع الدابّه الصائله عن نفسه، فلو تلفت بالدفع» حيث يتوقّف عليه «فلا ضمان» ولو لم تندفع إلّا بالقتل جاز قتلها ابتداءً، ولا ضمان.

«ولو أدب الصبى» بل مطلق الولد الصغير «ولئيه أو الزوجه زوجته فماتا ضمن ديتهما فى ماله على قول» جزم به فى الدروس (4) لاشتراط التأديب بالسلامه.

[شماره صفحه واقعى : 393]

ص: 641

1- فى غير (ع) : إلى.

2- فى (ق) و (س) : تكون.

3- فى (ع) : التدرّج.

4- الدروس 2:61.



ويحتمل عدم الضمان؛ للإذن فيه فلا يتعقبه ضمان حيث لا تفريط كتأديب الحاكم، وكذا معلّم الصبيّه.

«ولو عضّ على يد غيره فانتزعتها فندرت أسنانه» بالنون أى سقطت «فهيذر» لتعدّيه «وله» أى للمعضوض «التخلّص» منه «باللكم والجرح، ثمّ السكين والخنجر» ونحوها «متدرّجاً» فى دفعه «إلى الأيسر فالأيسر» فإن انتقل إلى الصعب مع إمكان ما دونه ضمن. ولو لم يندفع إلّابالقتل فعل ولا ضمان.

[شماره صفحه واقعى : ٣٩٤]

ص: ٦٤٢

[شماره صفحه واقعی : ۳۹۵]

ص: ۶۴۳

[شماره صفحه واقعی : ۳۹۶]

ص: ۶۴۴

بالكسر، وهو اسم لاستيفاء مثل الجنايه: من قتل أو قطع أو ضرب أو جرح. وأصله اقتفاء الأثر، يقال: قصَّ أثره إذا تبعه، فكأنَّ المقتصَّ يتبع أثر الجاني فيفعل مثل فعله.

«وفيه فصول» :

## الفصل «الأول» «في قصاص النفس»

[«وموجبه»:]

«وموجبه: إزهاق النفس» أى إخراجها. قال الجوهري: زهقت نفسه زهوقاً: أى خرجت (١) وهو هنا مجاز فى إخراجها عن التعلق بالبدن؛ إذ ليست داخله فيه حقيقه كما حَقَّق فى محلّه (٢) «المعصومه» التى لا يجوز إتلافها (٣).

[شماره صفحه واقعى : ٣٩٧]

ص: ٦٤٥

---

١- الصحاح ١٤٩٣:٤، (زهق).

٢- راجع شرحى الإشارات، النمط السابع ٥٦:٢-٥٧.

٣- فى (ع) و (ف) : إتلافه.

مأخوذ من العَصْم وهو المنع «المكافئه» لنفس المزهق لها في الإسلام والحريه، وغيرهما من الاعتبارات الآتية «عمداً» قيد في الإزهاق أى إزهاقها في حاله العمد، وسيأتى تفسيره «عدواناً» احترز به عن نحو المقتول قصاصاً، فإنه يصدق عليه التعريف. لكن لا عدوان فيه، فخرج به. ويمكن إخراج بقيد «المعصومه» فإن غير المعصوم أعم من كونه بالأصل كالحربي، والعارض كالقاتل على وجه يوجب القصاص.

ولكنه أراد ب «المعصومه» : ما لا يباح إزهاقها للكُلِّ، وبالقيد الأخير إخراج ما يباح قتله بالنسبه إلى شخص دون آخر، فإن القاتل معصوم بالنسبه إلى غير ولي القصاص.

ويمكن أن يريد بالعدوان: إخراج فعل الصبي والمجنون، فإن قتلها للنفس المعصومه المكافئه لا يوجب عليهما القصاص؛ لأنه لا يُعدّ عدواناً، لعدم التكليف وإن استحقاً التأديب حسماً للجرأه، فإن العدوان هنا بمعنى الظلم المحرّم وهو منفيّ عنهما.

ومن لاحظ في العدوان المعنى السابق احتاج في إخراجهما إلى قيد آخر فقال: هو إزهاق البالغ العاقل النفس المعصومه. . . .

ويمكن إخراجهما بقيد العمد، لما سيأتى من تفسيره بأنه قصد البالغ. . . وهو أوفق بالعباره.

«فلا- قود بقتل المرتد» ونحوه من الكفار الذين لا عصمه لنفوسهم. والقود-بفتح الواو-: القصاص سُمي قوداً؛ لأنهم يقودون الجاني بحبل وغيره، قاله الأزهري (1) «ولا بقتل غير المكافئ» كالعبد بالنسبه إلى الحرّ.

[شماره صفحه واقعى : ٣٩٨]

ص: ٦٤٦

١- تهذيب اللغة ٩:٢٤٧، وفيه: القود: الحبل الذى تقاد به الدابّه.

وإزهاق نفس الدابة المحترمه بغير إذن المالك وإن كان محرماً، إلماً أنه يمكن إخراجه بالمعصومه حيث يراد بها: ما لا يجوز إتلافه مطلقاً، ولو أريد بها: ما لا يجوز إتلافه لشخص دون آخر- كما تقدّم- خرجت بالمكافئه.

وخرج بقيد «العمد» القتل خطأً وشبهه فإنه لا قصاص فيهما.

### [بعض الصور العمد في القتل]

«والعمد يحصل بقصد البالغ إلى القتل بما يقتل غالباً» وينبغي قيد «العاقل» أيضاً؛ لأنّ عمد المجنون خطأ كالصبي، بل هو أولى بعدم القصد من الصبي المميز. وبعض الأصحاب جعل العمد هو القصد إلى القتل... (١) من غير اعتبار القيد نظرًا إلى إمكان قصدهما الفعل، فاحتاج إلى تقييد ما يوجب القصاص بإزهاق البالغ العاقل، كما مرّ.

«قيل: أو» يقتل «نادراً» (٢) إذا اتفق به القتل، نظرًا إلى أنّ العمد يتحقق بقصد القتل من غير نظر إلى الآله، فيدخل في عموم أدلّه العمد (٣) وهذا أقوى.

«وإذا لم يقصد القتل بالنادر» أى بما يقع القتل به نادراً «فلا قود وإن اتفق الموت كالضرب بالعود الخفيف أو العصا» الخفيفه فى غير مقتل بغير قصد القتل؛ لانتفاء القصد إلى القتل وانتفاء القتل بذلك عاده، فيكون القتل

[شماره صفحه واقعى : ٣٩٩]

ص: ٦٤٧

- ١- هو المحقق فى المختصر النافع: ٢٩٢.
- ٢- قاله المحقق فى الشرائع ٤: ١٩٥، والعلامة فى القواعد ٣: ٥٨٢.
- ٣- مثل الآيه الشريفه: وَ مَن يَقتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ النساء: ٩٣، وما فى الوسائل ٢٣: ١٩-٢٨، الباب ١١ من أبواب القصاص فى النفس.

وللشيخ قول بأنه هنا عمدٌ (١) استناداً إلى روايات ضعيفه أو مرسله (٢) لا تُعتمد في الدماء المعصومه.

«أمّا لو كرّر ضربه بما لا يحتمله (٣) مثله بالنسبة إلى بدنه» لصغره أو مرضه «وزمانه» لشده الحرّ أو البرد «فهو عمد» لأنه حينئذٍ يكون الضرب بحسب العوارض بما يقتل غالباً.

«وكذا لو ضربه دون ذلك» من غير أن يقصد قتله «فأعقبه مرضاً ومات» لأنّ الضرب مع المرض ممّا يحصل معه التلف، والمرض مسبّب عنه وإن كان لا يوجبه منفرداً.

ويشكل بتخلّف الأمرين معاً، وهما: القصد إلى القتل وكون الفعل ممّا يقتل غالباً، والسبب غير كافيه في العمديّه، كما إذا اتفق الموت بالضرب بالعود الخفيف. ولو اعتبر هنا القصد لم يشترط أن يتعقّب المرض.

«أو رماه بسهم أو بحجر غامز» أي كابس (٤) على البدن لثقله «أو خنقه بجبل ولم يُرخ عنه حتّى مات، أو بقى المخنوق ضامناً» بفتح الضاد وكسر الميم، أي مزمناً «ومات» بذلك «أو طرحه في النار» فمات منها «إلّا أن يُعلم قدرته على الخروج» لقتلها، أو كونه في طرفها يمكنه الخروج بأدنى حركه

[شماره صفحه واقعي : ٤٠٠]

ص: ٦٤٨

١- المبسوط ١٦:٧.

٢- راجع الوسائل ٢٤:١٩-٢٦، الباب ١١ من أبواب القصاص في النفس، الحديث ٣ و٦ و٨. قال الشهيد الثاني: وفي الروايه الأولى ضعف بعلي بن حمزه، وفي الثانيه إرسال، وفي الثالثه في طريقها محمّد بن عيسى عن يونس، وهو ضعيف. المسالك ١٥:٦٨.

٣- في (ق): لا يحتمل، وكذا في (ر) من الشرح.

٤- كبس على الشيء: شدّ وضغط.

فتركه؛ لأنه حينئذٍ قاتل نفسه.

«أو» طرحه «في اللّجّه» فمات منها ولم يقدر على الخروج أيضاً. . . .

وربما فُرق بينهما وأوجب ضمان الديه في الأوّل دون الثاني (١) لأنّ الماء لا يحدث به ضرر بمجرد دخوله، بخلاف النار. ويتّجه وجوبها مع عدم العلم باستناد الترك إلى تقصيره؛ لأنّ النار قد تدهشه وتُشجّع أعضائه بالملاقاه فلا يظفر بوجه المخلص. ولو لم يمكنه الخروج من الماء إلّا إلى مغرق آخر فكعدمه، وكذا من أحدهما (٢) إلى الآخر أو ما في حكمه. ويرجع في قدره وعدمها إلى إقراره بها، أو قرائن الأحوال.

«أو جرحه عمداً فسرى» الجرح عليه «ومات» وإن أمكنه المداواه؛ لأنّ السرايه مع تركها من الجرح المضمون، بخلاف المُلقى في النار مع قدره على الخروج فتّركه تخاذلاً؛ لأنّ التلف حينئذٍ مستند إلى الاحتراق المتجدّد، ولولا المكث لما حصل.

وأولى منه ما لو غرق بالماء. ومثله ما لو فصدّه فترك المفصودُ شدّه؛ لأنّ خروج الدم هو المهلك والفاصد سببه (٣) ويحتمل كونه كالنار؛ لأنّ التلف مستند إلى خروج الدم المتجدّد الممكن قطعه بالشدّ.

«أو ألقى نفسه من علوٍ على إنسان» فقتله قصداً، أو كان مثله يفتل

[شماره صفحه واقعى : ٤٠١]

ص : ٦٤٩

١- كما فُرق بينهما العلّامه في القواعد ٥٨٥:٣.

٢- الماء والنار.

٣- في (ش) : سببته.



غالباً. ولو كان المُلقى له غيره بقصد قتل الأسفل قيدَ به مطلقاً وبالواقع إن كان الوقوع ممّا يقتل غالباً، وإلّا ضمن ديته. ولو انعكس انعكس.

«أو ألقاه من مكان شاهق» يقتل غالباً، أو مع قصد قتله «أو قدّم إليه طعاماً مسموماً» يقتل مثله كمّيّه وكيفيّه «ولم يُعلمه» بحاله «أو جعله» أى الطعامَ المسمومَ «فى منزله ولم يُعلمه» به.

ولو كان السمّ ممّا يقتل كثيره خاصّه فقدّم إليه قليله بقصد القتل فكالكثير، وإلّا فلا، ويختلف باختلاف الأمزجه والخليط. أمّا لو وضعه فى طعام نفسه أو فى ملكه، فأكله غيره بغير إذنه فلا ضمان، سواء قصد بوضعه قتل الآكل كما لو علم دخول الغير داره- كاللصّ- أم لا، وكذا لو دخل بإذنه وأكله بغير إذنه.

«أو حفر بئراً بعيدة القعر فى طريق» أو فى بيته بحيث يقتل وقوعها غالباً، أو قصّده «ودعا غيره» إلى المرور عليها «مع جهالته» بها «فوقع فمات» أمّا لو دخل بغير إذنه فوقع فيها فلا ضمان وإن وضعها لأجل وقوعه، كما لو وضعها للّصّ.

«أو ألقاه فى البحر فالتقمه الحوت إذا قصد إلقاه الحوت» أو كان وجوده والتقاه غالباً فى ذلك الماء «وإن لم يقصد» إلقاه ولا كان غالباً فاتفق ذلك ضمنه أيضاً «على قول (١)» لأنّ الإلقاء كافٍ فى الضمان، وفعل الحوت أمر زائد عليه، كنصل منصوب فى عمق البئر الذى يقتل غالباً، ولأنّ البحر مظنه الحوت، فيكون قصد إلقائه فى البحر كقصد إلقاه الحوت.

[شماره صفحه واقعى : ٤٠٢]

ص: ٦٥٠

---

١- للشيخ فى الخلاف ٥:١٦٢، المسأله ٢١، والقاضى فى المهذب ٢:٤٦٤، والعلامة فى المختلف ٩:٤٦٠، وغيرهم.

ووجه العدم: أنّ السبب الذي قصده لم يُقتل به والذي قُتل به غير مقصود، فلا يكون عمداً وإن أوجب الديه.

وحكاية المصنّف له قولاً يُشعر بتمريضه. وقد قطع به العلامة (١) وهو حسن؛ لأنّ الفرض كون الإلقاء موجباً للضمان كما ظهر من التعليل.

وكذا الخلاف لو التقمه الحوت قبل وصوله إلى الماء (٢) من حيث إنّ الإلقاء في البحر إتلاف في العادة (٣) وعدم قصد إتلافه بهذا النوع. والأوّل أقوى.

«أو أغرى به كلباً عقوراً فقتله ولا- يمكنه التخلّص» منه. فلو أمكن بالهرب أو قتله أو الصياح به ونحوه فلا- قود؛ لأنّه أعان على نفسه بالتفريط. ثمّ إن كان التخلّص الممكن من مطلق أذاه فكإلقاءه في الماء فيموت مع قدرته على الخروج، وإن لم يمكن إلّا بعد عَضِهِ لا يقتل مثلها فكإلقاءه في النار كذلك، فيضمن جنايته لا يمكن دفعها.

«أو ألقاه إلى أسد بحيث لا- يمكنه الفرار» منه فقتله، سواء كان في مضيق أم بريّه «أو أنهشه حيّه قاتله» فمات «أو طرحها عليه فنهشته» فهلك أو جمع بينه وبينها في مضيق؛ لأنّه ممّا يقتل غالباً.

«أو دفعه في بئر حفرها الغير» متعدّياً بحفرها أم غير متعدّد في حاله كون الدافع «عالمّاً بالبئر» لأنّه مباشر للقتل فيقدّم على السبب لو كان

[شماره صفحه واقعى : ٤٠٣]

ص: ٦٥١

١- المختلف ٩:٤٦٠.

٢- قول بالقود للشيخ في الخلاف ٥:١٦٢، المسأله ٢٢، والمبسوط ٧:١٩، واستوجهه العلامة في المختلف ٩:٤٦٠. وقول بعدم القود للمحقّق في الشرائع ٤:١٩٨.

٣- في (ع) و (ف) : بالعادة.

جهل» الدافع بالبئر «فلا قصاص عليه» لعدم القصد إلى القتل حينئذٍ (١) لكن عليه الدية؛ لأنه شبهه عمد (٢).

«أو شهد عليه زوراً بموجب القصاص فاقْتَصَّ منه» لضعف المباشر بإباحه الفعل بالنسبه إليه فيرجح السبب «إلا أن يعلم الولي التزوير ويباشِر» القتل «فالقصاص عليه» لأنه حينئذٍ قاتل عمداً بغير حق.

[«وهنا مسائل»]

«الأولى [حكم الإكراه على القتل] : «

«لو أكرهه على القتل فالقصاص على المباشر» لأنه القاتل عمداً ظلماً؛ إذ لا يتحقق حكم الإكراه في القتل عندنا. ولو وجبت الدية - كما لو كان المقتول غير مكافئ - فالديه على المباشر أيضاً «دون الأمر» فلا قصاص عليه ولا دية «و» لكن «يحبس الأمر» دائماً «حتى يموت» .

ويدل عليه مع الإجماع صحيحه زراره عن الباقر عليه السلام في رجل أمر رجلاً بقتل رجل، فقتله؟ فقال: «يقتل به الذي قتله، ويحبس الأمر بقتله في الحبس حتى يموت» (٣) هذا إذا كان المقهور بالغاً عاقلاً.

«ولو أكره الصبي غير المميز أو المجنون فالقصاص على مكرههما» لأن المباشر حينئذٍ كالآله. ولا فرق في ذلك بين الحر والعبد.

[شماره صفحه واقعى : ٤٠٤]

ص: ٦٥٢

١- في (ع) : لعدم القصد حينئذٍ إلى القتل به.

٢- في (ع) : العمد.

٣- الوسائل ١٩:٣٢، الباب ١٣ من أبواب القصاص في النفس، الحديث الأول.

«ويمكن الإكراه فيما دون النفس» عملاً بالأصل في غير موضع النصّ، كالجرح وقطع اليد، فيسقط القصاص عن المباشر «ويكون القصاص على المكره» بالكسر على الأقوى؛ لقوّه السبب بضعف المباشر (١) بالإكراه، خصوصاً لو بلغ الإكراه حدّ الإلجاء.

ويحتمل عدم الاقتصاص منه؛ لعدم المباشره فتجب الدية.

ويضعّف بأنّ المباشره أخصّ من سببها القصاص، فعدمها أعمّ من عدمه.

### «الثانيه [حكم الاشتراك في القتل] :»

«لو اشترك في قتله جماعة» بأنّ ألقوه من شاهق أو في بحر أو جرحوه جراحات مجتمعه أو متفرّقه ولو مختلفه كمّيه وكيفيه فمات بها «قتلوا به» جميعاً إن شاء الوليّ «بعد أن يردّ عليهم ما فضل عن ديته» فيأخذ كلّ واحد ما فضل من (٢) ديته عن جنايته «وله قتل البعض، فيردّ الباقيون» من الدية «بحسب جنايتهم، فإن فضل للمقتولين فضل» عمّا ردّه شركاؤهم «قام به الوليّ» فلو اشترك ثلاثة في قتل واحد واختار وليّه قتلهم أدّى إليهم ديتين يقتسمونها بينهم بالسويّه، فنصيب كلّ واحد منهم ثلثا ديه ويسقط ما يخصّه من الجنايه، وهو الثلث الباقي.

ولو قتل اثنين أدّى الثالثُ ثلث الدية عوض ما يخصّه من الجنايه ويضيف الوليّ إليه ديه كامله؛ ليصير لكلّ واحد من المقتولين ثلثا ديه، وهو فاضل ديته عن جنايته، ولأنّ الوليّ استوفى نفسين بنفس فيردّ ديه نفس.

[شماره صفحه واقعي : ٤٠٥]

ص: ٦٥٣

١- في (ع) و (ف) : المباشره.

٢- في (ش) و (ر) : عن.

ولو قتل واحداً أدى الباقيان إلى ورثته ثلثي الدية ولا شيء على الولي.

ولو طلب الدية كانت عليهم بالسوية إن اتفقوا على أدائها، وإلا فالواجب تسليم نفس القاتل.

هذا كله مع اتحاد وليّ المقتول، أو اتفاق المتعدّد على الفعل الواحد. ولو اختلفوا فطلب بعضهم القصاص وبعض الدية قدّم مختار القصاص بعد ردّ نصيب طالب الدية منها. وكذا لو عفا البعض، إلا أنّ الردّ هنا على القاتل. وستأتي الإشارة إليه (١).

### «الثالثه [حكم اشتراك امرأتين فى القتل]»:»

«لو اشترك فى قتله» أى قتل الذكر «امرأتان قُتلتا به ولا-ردّ» إذ لا-فاضل لهما عن ديته، وله قتل واحده وتردّ الأخرى ما قابل جنايتها وهو ديتها على الولي ولا شيء للمقتوله.

«ولو اشترك» فى قتله «خنثيان» مشكلان «قُتلا» به إن شاء الولي كما يُقتل الرجلان والمرأتان المشتركتان «ويردّ عليهما نصف دية الرجل بينهما نصفان» لأنّ دية كلّ واحد نصف دية رجل ونصف دية امرأه، وذلك ثلاثة أرباع دية الرجل، فالفاضل لكلّ واحد من نفسه عن جنايته ربع دية الرجل. ولو اختار قتل أحدهما ردّ عليه ربع دية [هو] (٢) ثلث ديته ودفع الباقي (٣) نصف دية الرجل، فيفضل للولي ربع ديته.

[شماره صفحه واقعى : ٤٠٦]

ص: ٦٥٤

١- تأتي فى الصفحه ٤٥١.

٢- فى المخطوطات: هى.

٣- أى الذى لم يُقتل.

«ولو اشترك» في قتل الرجل «نساء قُتلن» جُمعَ إن شاء الوليَّ «ورُدَّ عليهنَّ ما فضل عن ديته» فلو كنَّ ثلاثاً فقتلنَّ رُدَّ عليهنَّ ديه امرأه بينهنَّ بالسويَّة، أو أربعاً فديه امرأتين كذلك، وهكذا. . . ولو اختار في الثلاث قتل اثنتين رُدَّت الباقيه ثلث ديته بين المقتولتين بالسويَّة؛ لأنَّ ذلك هو الفاضل لهما عن جنايتهما، وهو ثلث ديتهما، أو قتل واحده رُدَّت الباقيتان على المقتوله ثلث ديتها، وعلى الوليِّ نصف ديه الرجل، وكذا قياس الباقي.

«ولو اشترك» في قتل الرجل «رجلٌ وامرأة» واختار الوليُّ قتلَهما «فلا- ردَّ للمرأة» إذ لا- فاضل لها من ديتها عمَّا يخصَّ جنايتها «ويردُّ على الرجل نصفَ ديته» لأنَّه الفاضل من ديته عن جنايته، والردُّ «من الوليِّ إن قتلها» أو من المرأه لو لم تُقتل؛ لأنَّه مقدار جنايتها.

«ولو قُتلت المرأه» خاصَّه فلا شيء لها و «ردَّ الرجل على الوليِّ نصفَ الديه» مقابل جنايته. هذا هو المشهور بين الأصحاب، وعليه العمل.

وللمفيد رحمه الله قول بأنَّ المردود على تقدير قتلها يُقسَّم بينهما أثلاثاً: للمرأه ثلثه بناءً على أنَّ جنايه الرجل ضِعف جنايه المرأه؛ لأنَّ الجاني نفس ونصفُ نفسٍ جنت على نفس، فتكون الجنايه بينهما أثلاثاً بحسب ذلك (١).

وضعه ظاهر، وإنَّما هما نفسان جنتا على نفس، فكان على كلِّ واحده نصف، ومع قتلها فالفاضل للرجل خاصَّه؛ لأنَّ القدر المستوفى منه أكثر قيمه من جنايته بقدر ضِعفه، والمستوفى من المرأه بقدر جنايتها فلا شيء لها كما مرَّ. وكذا على تقدير قتله خاصَّه.

[شماره صفحه واقعي : ٤٠٧]

ص: ٦٥٥

١- راجع المقنعه: ٧٥٢.

#### «الرابعة [اشتراك العبيد فى القتل ] :»

«لو اشترك عبيدٌ فى قتله» أى قتل الذكر الحرّ، فللولي قتل الجميع والبعض، فإن قتلهم أجمع «ردّ عليهم ما فضل من قيمتهم عن ديته إن كان» هناك فضل.

«ثم» على تقدير الفضل لا يردّ على الجميع كيف كان، بل «كلّ عبد نقصت قيمته عن جنايته أو ساوت» قيمته جنايته «فلا ردّ له، وإنما الردّ لمن زادت قيمته عن جنايته» ما لم تتجاوز دية الحرّ فتردّ إليها. فلو كان العبيد ثلاثة قيمتهم عشرة آلاف درهم فما دون بالسويّه وقتلهم الولي فلا-ردّ. وإن زادت قيمتهم عن ذلك، فعلى كلّ واحد ثلث دية الحرّ، فمن زادت قيمته عن الثلث ردّ على مولاه الزائد، ومن لا فلا.

#### «الخامسة [اشتراك الحر و العبد فى القتل ] :»

«لو اشترك حرّ وعبد فى قتله، فله» أى لوليّه «قتلها» معاً «ويردّ على الحرّ نصف ديته» لأنها الفاضل عن جنايته «وعلى مولى العبد ما فضل من قيمته عن نصف الدية إن كان له فضل» ما لم تتجاوز دية الحرّ فتردّ إليها «وإن قتل أحدهما فالردّ على الحرّ من مولى العبد أقلّ الأمرين من جنايته وقيمه عبده» إن اختار قتل الحرّ؛ لأنّ الأقلّ إن كان هو الجنايه وهى نصف دية المقتول فلا يلزم الجانى سواها، وإن كان هو قيمه العبد فلا يجنى الجانى على أكثر من نفسه، ولا يلزم مولاه الزائد. ثمّ إن كان الأقلّ هو قيمه العبد فعلى الوليّ إكمال نصف الدية لأولياء الحرّ.

[شماره صفحه واقعى : ٤٠٨]

«والردّ على مولى العبد من» شريكه «الحرّ» إن اختار الوليّ قتل العبد «وكان (١) له فاضل» من قيمته عن جنايته، بأن تجاوزت قيمته نصف ديه الحرّ. ثمّ إن استوعبت قيمته لديه فله جميع المردود من الحرّ، وإن كانت أقلّ فالزائد من المردود عن قيمته بعد حطّ مقابل جنايته لوليّ المقتول.

«وإلّا» يكن له فضل بأن كانت قيمة العبد نصف ديه الحرّ أو أنقص «ردّ» الحرّ عوض جنايته وهو نصف الدية «على الوليّ (٢)» إن شاء.

هذا هو المحضّل في المسأله، وفيها أقوال آخر (٣) مدخوله.

«ومنه يعرف حكم اشتراك العبد والمرأه» في قتل الحرّ «وغير ذلك» من الفروض كاشتراك كلّ من الحرّ والعبد والمرأه مع الخنثى واجتماع الثلاثة وغيرها.

وضابطه: اعتبار ديه المقتول إن كان حرّاً، فإن زادت عن جنايته دفع إليه الزائد، وإن ساوت أو نقصت اقتصر على قتله. وقيمه العبد كذلك ما لم ترد عن ديه الحرّ وردّ الشريك الذى لا يُقتل ما قابل جنايته من ديه المقتول على الشريك إن استوعب فاضل ديته أو قيمته للمردود، وإلّا ردّ الفاضل إلى الوليّ. وكذا القول لو كان الاشتراك فى قتل امرأه أو خنثى. ويجب تقديم الردّ على الاستيفاء فى جميع الفروض.

[شماره صفحه واقعى : ٤٠٩]

ص: ٦٥٧

١- فى (ق) و (س): إن كان.

٢- فى (ق): المولى.

٣- منها قول الشيخ فى النهايه: ٧٤٥، والقاضى فى المهذب ٢: ٤٦٨، ومنها قول أبى الصلاح فى الكافى: ٣٨٦. وراجع للتفصيل المسالك ١٥: ١٠٧.



[١- التساوى في الحرية او الرق ]

«فمنها: التساوى في الحرّيه أو الرقّ» :

«فيقتل الحرّ بالحرّ» سواء كان القاتل ناقص الأطراف عادم الحواسّ والمقتول صحيح، أم بالعكس؛ لعموم الآيه (١) سواء تساويا في العلم والشرف والغنى والفقير والصّحّه والمرض والقوّه والضعف والكبر والصغر، أم تفاوتتا وإن أشرف المريض على الهلاك، أو كان الطفل مولوداً في الحال.

«و» الحرّ «بالحرّه مع ردّ» وليها عليه «نصف ديتته» لأنّ ديتته ضِعْفُ ديتها، وبالخنثى مع ردّ ربع الديه، والخنثى بالمرأه مع ردّ الربع عليه كذلك.

«والحرّه بالحرّه» ولا- ردّ إجماعاً «والحرّ، ولا- يردّ» أولياؤها على الحرّ «شيئاً على الأقوى» لعموم (النَّفْسِ بِالنَّفْسِ) (٢) وخصوص صحيحتي الحلبي وعبد الله بن سنان عن الصادق عليه السلام (٣) الدالّتين على ذلك صريحاً، وأنّ الجاني لا يجنى على أكثر من نفسه.

ومقابل الأقوى روايه أبي مريم الأنصارى عن الباقر عليه السلام في امرأه قتلت رجلاً-؟ قال: «تُقتل ويؤدى وليها بقيه المال» (٤) وهى مع شذوذها لا قائل

[شماره صفحه واقعى : ٤١٠]

ص: ٦٥٨

١- وهى قوله تعالى: الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَى بِالْأُنْثَى . البقره: ١٧٨.

٢- المائده: ٤٥.

٣- الوسائل ١٩:٥٩، الباب ٣٣ من أبواب القصاص فى النفس، الحديث ١ و ٣.

٤- الوسائل ١٩:٦٢، الباب ٣٣ من أبواب القصاص فى النفس، الحديث ١٧.

بمضمونها من الأصحاب. قال المصنّف في الشرح: وليس ببعيد دعوى الإجماع على هذه المسألة (١).

وأولى منه قتل المرأة بالخنثى، ولا ردّ. وقتل الخنثى بالرجل كذلك.

«ويقتصّ للمرأة من الرجل في الطرف من غير ردّ حتّى تبلغ» ديه الطرف «ثلث ديه الحرّ» فصاعداً «فتصير (٢) على النصف» وكذا البحث في الجراح يتساويان فيها ديةً وقصاصاً ما لم تبلغ ثلث الدية، فإذا بلغت رُدّت المرأة إلى النصف.

ومستند التفصيل أخبار كثيرة:

□  
منها: صحيحه أبان بن تغلب عن أبي عبد الله عليه السلام «قال: قلت له: ما تقول في رجل قطع إصبعاً من أصابع المرأة كم فيها؟ قال: عشر من الإبل. قلت: قطع اثنتين؟ قال: عشرون. قلت: قطع ثلاثاً؟ قال: ثلاثون. قلت: قطع أربعاً؟ قال: عشرون. قلت: سبحان الله! يقطع ثلاثاً فيكون عليه ثلاثون، ويقطع أربعاً فيكون عليه عشرون! إن هذا كان يبلغنا ونحن بالعراق، فنبراً ممّن قاله، ونقول: الذي جاء به شيطان! فقال عليه السلام: مهلاً يا أبان! هذا حكم رسول الله صلى الله عليه وآله، إن المرأة تعاقل الرجل إلى ثلث الدية، فإذا بلغت الثلث رجعت إلى النصف. يا أبان إنك أخذتني بالقياس، والسنة إذا قيست مُحقّ الدين» (٣).

□  
وروى تفصيل الجراح جميل بن درّاج عنه عليه السلام [قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المرأة] (٤) بينها وبين الرجل قصاص في الجراحات حتّى تبلغ الثلث سواء،

[شماره صفحه واقعى : ٤١١]

ص: ٦٥٩

١- غايه المراد ٤:٣٦٤، وراجع المسالك ١٥:١٠٩.

٢- في نسخه بدل (ر): فيقتصر.

٣- الوسائل ١٩:٢٦٨، الباب ٤٤ من أبواب ديات الأعضاء، الحديث الأول.

٤- لم يرد في النسخ، وقد أثبتناه من الوسائل.

فإذا بلغت الثلث سواء ارتفع الرجل وسفلت المرأة» (١).

وقال الشيخ رحمه الله: ما لم تتجاوز الثلث (٢) والأخبار الصحيحة (٣) حجّه المشهور (٤).

إذا تقرّر ذلك، فلو قطع منها ثلاث أصابع استوتفت مثلها منه قصاصاً من غير ردّ. ولو قطع أربعاً لم تقطع منه الأربع إلّا بعد ردّ ديه إصبعين.

وهل لها القصاص في إصبعين من دون ردّ؟ وجهان: منشؤهما وجود المقتضى لجوازه كذلك وانتفاء المانع، أمّا الأوّل فلائن قطع إصبعين منها يوجب ذلك فالزائد أولى، وأمّا الثاني فلائن قطع الزائد زياده في الجنايه، فلا يكون سبباً في منع ما ثبت أولاً. ومن النصّ (٥) الدالّ على أنّه ليس لها الاقتصاص في الجنايه الخاصه إلّا بعد الردّ.

ويقوى الإشكال لو طلبت القصاص في ثلاث والعفو في الرابعه. وعدم إجابتها هنا أقوى.

وعلى الأوّل تتخيّر بين قطع إصبعين من غير ردّ وبين قطع أربع مع ردّ ديه إصبعين. ولو طلبت الديه فليس لها أكثر من ديه إصبعين.

هذا إذا كان القطع بضربه واحده، ولو كان بأزيد ثبتت لها ديه الأربع

[شماره صفحه واقعى : ٤١٢]

ص : ٦٦٠

١- الوسائل ١٢٢:١٩، الباب الأوّل من أبواب القصاص في النفس، الحديث ٣.

٢- النهايه: ٧٤٨.

٣- الوسائل ١٢٢:١٩، الباب الأوّل من أبواب القصاص في النفس، الحديث ١-٣.

٤- القائلين ببلوغ الثلث.

٥- الوسائل ٢٦٨:١٩، الباب ٤٤ من أبواب ديات الأعضاء، وراجع الهامش ٣.

أو القصاص في الجميع من غير رد؛ لثبوت حكم السابق فيستصحب، وكذا حكم الباقي.

«ويقتل العبد بالحرّ والحرّ» وإن زادت قيمته عن ديهه. ولا يردّ على مولاه الزائد لو فرض، كما لا يلزمه الإكمال لو نقص «وبالعبد وبالأمه» سواء كانا لمالك واحد أم مالكين، وسواء تساوت قيمتهما أم اختلفت.

«و» تُقتل «الأمه بالحرّ والحرّ وبالعبد والأمه» مطلقاً «وفي اعتبار قيمه هنا» أي في قتل المملوك مثله «قول (١)» فلا يقتل الكامل بالناقص إلّا مع ردّ التفاوت على سيّد الكامل؛ لأنّ ضمان المملوك يراعى فيه المائيه، فلا يستوفى الزائد بالناقص بل بالمساوى.

ويحتمل جواز القصاص مطلقاً من غير رد؛ لقوله تعالى: (الْنَفْسِ بِالنَّفْسِ) (٢) وقوله: (الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ) (٣) أمّا قتل الناقص بالكامل فلا شبهه فيه، ولا يلزم مولاه الزائد عن نفسه مطلقاً.

«ولا يقتل الحرّ بالعبد» إجماعاً وعملاً بظاهر الآيه وصحيحه الحلبي وغيره عن الصادق عليه السلام: «لا يقتل الحرّ بالعبد» (٤) ورواه العامه عن النبي صلى الله عليه وآله (٥) وادّعى في الخلاف إجماع الصحابه عليه (٦).

وهذا الحكم ثابت (٧) وإن اعتاد قتل العبيد عملاً بعموم الأدلّه وإطلاقها.

[شماره صفحه واقعى : ٤١٣]

ص: ٦٦١

١- لم نعثر على قائل له.

٢- المائده: ٤٥.

٣- البقره: ١٧٨.

٤- الوسائل ١٩:٧١، الباب ٤٠ من أبواب القصاص في النفس، الحديث ٢ و ٣.

٥- السنن الكبرى ٨:٣٥، وكنز العمال ١٥:٦، الحديث ٣٩٨١٩.

٦- الخلاف ٥:١٤٨، المسأله ٤.

٧- في (ر) زياده: له.

«وقيل» والقائل الشيخ (١) وجماعه (٢): «إن اعتاد قتلهم قُتل حسماً» لجرأته وفساده، واستناداً إلى روايات (٣) لا تنهض في مخالفه ظاهر الكتاب وصحيح الأخبار، وفتوى أكثر الأصحاب. وعلى هذا القول فالمرجع في الاعتقاد إلى العرف.

وهل يردّ على أولياء الحرّ ما فضل من ديته عن قيمه المقتول الذي تحققت به العاده؟ قيل: نعم (٤) نظراً إلى زيادته عنه، كما لو قتل امرأة. والأخبار خالية من ذلك. والتعليل بقتله لإفساده لا يقتضيه.

«ولو قتل المولى عبده» أو أمته «كفّر» كفّاره القتل «وعزّر» ولا يلزمه شيء غير ذلك على الأقوى. وقيل: تجب الصدقه بقيمته (٥) استناداً إلى روايه ضعيفه (٦) ويمكن حملها على الاستحباب.

[شماره صفحه واقعی : ٤١٤]

ص: ٦٦٢

- 
- ١- التهذيب ١٩٢:١٠، ذيل الحديث ٥٤، والاستبصار ٢٧٣:٤، ذيل الحديث ٧.
  - ٢- منهم: أبو الصلاح في الكافي: ٣٨٤، وسلار في المراسم: ٢٣٨، وابن زهره في الغنيه: ٤٠٧.
  - ٣- راجع الوسائل ١٩:٦٩، الباب ٣٨ من أبواب القصاص في النفس، وفيه حديثان، وراجع المسالك ١١٣:١٥ و ١١٤.
  - ٤- قاله سلار في المراسم: ٢٣٨، وابن حمزه في الوسيله: ٤٣١.
  - ٥- القائل به أكثر الأصحاب، مثل: المفيد في المقنعه: ٧٤٩، والشيخ في النهايه: ٧٥٢، وسلار في المراسم: ٢٣٨.
  - ٦- الوسائل ١٩:٦٨، الباب ٣٧ من أبواب القصاص في النفس، الحديث ٥، قال الشارح في المسالك ١١٥:١٥: وفي طريقها سهل بن زياد وضعفه مشهور ومحمد بن الحسن بن شَمون وهو غالٍ ضعيف جداً وعبد الله بن عبد الرحمن الأصم وهو ضعيف ليس بشيء.

«وقيل: إن اعتاد ذلك قُتل» (١) كما لو اعتاد قتل غير مملوكه؛ للأخبار السابقه (٢) وهي مدخوله السند فالقول بعدم قتله مطلقاً أقوى.

«وإذا غرم الحرّ قيمه العبد» أو الأّمه بأن كانا لغيره «لم يتجاوز بقيمه العبد (٣) ديه الحرّ ولا- بقيمه المملوكه ديه الحرّ» لروايه الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا قتل الحرّ العبد غرم قيمته وأدّب. قيل: فإن كانت قيمته عشرين ألف درهم؟ قال: لا يجاوز بقيمه عبد ديه الأحرار» (٤).

«ولا يضمن المولى جنايه عبده» على غيره؛ لأنّ المولى لا يعقل عبداً «وله الخيار إن كانت الجنايه» صدرت عن المملوك «خطأً بين فكّه بأقلّ الأمرين: من أرش الجنايه وقيّمته» لأنّ الأقلّ إن كان هو الأرش فظاهر، وإن كانت القيمه فهي بدل من العين فيقوم مقامها وإلّا لم تكن بدلاً، ولا سبيل إلى الزائد؛ لعدم عقل (٥) المولى-وقيل: بأرش الجنايه مطلقاً (٦) والأوّل أقوى- «وبين تسليمه» إلى المجنّي عليه أو وليه ليسترقّه أو يسترّق منه ما قابل جنايته.

«وفي العمد التخيير (٧)» في الاقتصاص منه أو استرقاقه «للمجنّي عليه، أو وليه».

[شماره صفحه واقعي : ٤١٥]

ص: ٦٦٣

- ١- راجع الهامش رقم ٢ في الصفحه السابقه.
- ٢- راجع الهامش رقم ٣ في الصفحه السابقه.
- ٣- في (ق) و (س): لم يتجاوز بها.
- ٤- الوسائل ١٩:٧١، الباب ٤٠ من أبواب القصاص في النفس، الحديث ٤.
- ٥- عقل القتيل: أدّى ديته.
- ٦- سواء كان قيمته أكثر منه أم لا، وقاله الشيخ في الخلاف ٥:١٤٩، المسأله ٥.
- ٧- في (س): التخيير، وهكذا في (ر) من الشرح.

«والمدبر» في جميع ذلك «كالقن» فيقتل إن قتل عمداً حرّاً أو عبداً، أو يُدفع إلى وليّ المقتول يسترقّه، أو يفديه مولاه بالأقلّ كما مرّ.

ثم إن فداه أو بقى منه شيء بعد أرش الجنايه بقى على تدبيره وإلا بطل.

ولو مات مولاه قبل استرقاقه وفكّه فالأقوى اعتاقه؛ لأنه لا يخرج عن ملكه بالجنايه فعلاً، وحينئذٍ فيسعى في فكّ رقبته من الجنايه إن لم توجب قتله حرّاً.

«وكذا المكاتب المشروط والمطلق الذي لم يؤدّ شيئاً» ولو أدى شيئاً منها تحرّر منه بحسابه، فإذا قتل حرّاً عمداً قتل به. وإن قتل مملوكاً فلا قود وتعلقت الجنايه بما فيه من الرقيّه مبعّضه، فيسعى في نصيب الحرّيّه، ويُسْتوفى الباقي منه، أو يُباع فيه.

ولو كان القتل خطأً فعلى الإمام بقدر ما فيه من الحرّيّه، والمولى بالخيار في الباقي كما مرّ، سواء أدى نصف ما عليه فصاعداً أم لا (١) وكذا القول في كلّ مبعّض.

ولا يقتل المبعّض مطلقاً (٢) بمن اعتق منه أقلّ ممّا اعتق من الجاني كما لا يقتل بالقنّ. ويقتل بمن تحرّر منه مثله أو أزيد، كما يقتل بالحرّ.

«ولو قتل حرّاً حرّاً فصاعداً فليس لهم» أي لأوليائهم «إلماقتله» لقوله صلى الله عليه وآله: «لا يجنى الجاني على أكثر من نفسه» (٣) ولا فرق بين قتله لهم جميعاً ومرتباً. ولو عفا بعضهم فللباقى القصاص.

[شماره صفحه واقعي : ٤١٦]

ص: ٦٦٤

١- تبه بالتسويه على خلاف الشيخ في الاستبصار [ ٤:٢٧٧، ذيل الحديث ٢ من رقم ١١٠٤٨ ] حيث جعل المؤدّى نصف ما عليه بمنزله الحرّ استناداً إلى روايه عليّ بن جعفر عن أخيه عليه السلام وهو ضعيف. (منه رحمه الله).

٢- سواء عتق نصفه أو أقلّ أو أكثر (هامش ش).

٣- الوسائل ١٩:٦١، الباب ٣٣ من أبواب القصاص في النفس، الحديث ١٠. والحديث عن أبي عبد الله عليه السلام.

وهل لبعضهم المطالبه بالديه، ولبعض القصاص؟ وجهان: من ظاهر الخير، وتعدّد المستحقّ. وكذا في جواز قتله بواحد-إمّا الأوّل أو بالقرعه أو تخبيراً - وأخذ الدية من ماله للباقيين. نعم، لو بدر واحد منهم فقتله عن حقّه استوفاه، وكان للباقيين الدية؛ لفوات محلّ القصاص إن قلنا بوجودها حيث يفوت وسيأتي (١) وظاهر العبارة منع ذلك كلّ، لتخصيصه حقّهم بقتله.

«ولو قطع» الحرّ «يمين اثنين» حرّين «قطعت يمينه بالأوّل ويسراه (٢) بالثاني» لتساوى اليدين في الحقيقة وإن تغايرا من وجه يغتفر عند تعدّد المماثلة من كلّ وجه، ولصحيحه حبيب السجستاني عن أبي جعفر عليه السلام في رجل قطع يدين لرجلين اليمينين، فقال عليه السلام: «يقطع يمينه للرجل الذي قطع يمينه أولاً ويقطع يساره للرجل الذي قطع يمينه أخيراً؛ لأنّه إنّما قطع يد الرجل الأخير ويمينه قصاص للرجل الأوّل» (٣).

ولو قطع يد ثالثٍ قيل: قطعت رجله (٤) لقوله عليه السلام في هذه الرواية: «والرجل باليد إذا لم يكن للقاطع يدان» فقلت له: أما توجب له الدية وتترك رجله؟ فقال: «إنّما توجب عليه الدية إذا قطع يد رجل وليس للقاطع يدان ولا رجلان، فثمّ توجب عليه الدية؛ لأنّه ليس له جارحه فيقاصّ منها» ولأنّ المساواه الحقيقيه لو اعتبرت لم يجز التخطّي من اليمنى إلى اليسرى.

[شماره صفحه واقعى : ٤١٧]

ص: ٦٦٥

- ١- يأتى فى الصفحه ٤٥٣.
- ٢- فى (ق) و (س) : يساره.
- ٣- الوسائل ١٣١:١٩، الباب ١٢ من أبواب قصاص الطرف، الحديث ٢.
- ٤- قاله الشيخ فى الخلاف ١٩٣:٥، المسأله ٥٩، والنهائيه: ٧٧١، وهو مذهب ابن الجنيد وابن البراج فى الكامل، كما نقل عنهما فى المختلف ٣٩٤:٩.



وقيل: ينتقل هنا إلى الديه (١) لفقد المماثل الذى يدلّ قوله تعالى: (أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ . . .) (٢) عليه. والخبر يدفع فقد التماثل (٣) ويدلّ على مماثله الرجل ليد شرعاً وإن انتفت لغه وعرفاً. نعم، يبقى الكلام فى صحته، فإنّ الأصحاب وصفوه بالصحة (٤) مع أنّهم لم ينصّوا على توثيق «حبيب». ولعلّهم أرادوا بصحة فيما عداه، فإنّهم كثيراً ما يطلقون ذلك. وحينئذٍ فوجوب الديه للرجل أجود. وأولى منه لو قطع يد رابع وبعدها فالديه قطعاً.

«ولو قتل العبد حرّين فهو لأولياء الثانى إن كان القتل» أى قتله للثانى «بعد الحكم به للأوّل» بأن اختار الأوّل استرقاقه قبل جنايته على الثانى (٥) وإن لم يحكم به حاكم لبراءته من الجنايه الأوّلى باسترقاقه لها «وإلّا» تكن جنايته على الثانى بعد الحكم به للأوّل «فهو بينهما» لتعلّق حقّهما معاً به وهو على ملك مالكه، ولصحيحه زواره عن الباقر عليه السلام «فى عبد جرح رجلين، قال: هو بينهما إن كانت الجنايه محيطه بقيمته. قيل له: فإن جرح رجلاً فى أوّل النهار وجرح آخر فى آخر النهار، قال: هو بينهما ما لم يحكم الوالى فى المجروح الأوّل، قال: فإن جنى بعد ذلك جنايه فإنّ جنايته على الأخير» (٦).

[شماره صفحه واقعى : ٤١٨]

ص: ٦٦٦

١- قاله ابن إدريس فى السرائر ٣:٣٩٧، واستوجهه الشارح فى المسالك ١٥:١٢٧.

٢- المائده: ٤٥.

٣- فى سوى (ع): المماثل.

٤- كالعلامة فى المختلف ٩:٣٩٥، والفخر فى الإيضاح ٤:٥٧٣، وابن فهد الحلّى فى المهذب البارع ٥:١٧٣.

٥- فى (ع): للثانى.

٦- الوسائل ١٩:٧٧، الباب ٤٥ من أبواب القصاص فى النفس، الحديث الأوّل.

وقيل: يكون للثاني (١) لصيرورته لأولياء الأول بالجنايه الأولى، فإذا قتل الثاني انتقل إلى أوليائه، ولروايه علي بن عقبه عن الصادق عليه السلام «في عبد قتل أربعة أحرار واحداً بعد واحد، قال: هو لأهل الأخير من القتلى، إن شأؤوا قتلوه وإن شأؤوا استرقوه؛ لأنه إذا قتل الأول استحقَّه أوليائه، فإذا قتل الثاني استحقَّ من أولياء الأول فصار لأولياء الثاني» وهكذا. . . (٢) وهذا الخبر مع ضعف سنده (٣) يمكن حمله على ما لو اختار أولياء السابق استرقاقه قبل جنايته على اللاحق، جمعاً بينه وبين ما سبق. وكذا الحكم لو تعدد مقتوله.

«وكذا لو قتل عبيد» لمالكين يستوعب كلُّ منهما قيمته «أو» قتل «حرّاً وعبداً» كذلك، فإنَّ مولى العبدین يشتركان فيه ما لم يسبق مولى الأول إلى استرقاقه قبل جنايته على الثاني، فيكون لمولى الثاني، وكذا وليّ الحرِّ ومولى العبد. ولو اختار الأول المال ورضى به المولى تعلق حقّ الثاني برقبته.

وقيل: يقدّم الأول (٤) لأنَّ حقّه أسبق، ويسقط الثاني؛ لفوات محلّ استحقاقه. والأول أقوى.

## [٢- التساوى فى الدين]

«ومنها: التساوى فى الدين» :

«فلا يقتل مسلم بكافر» حربياً كان الكافر أم ذمياً، ومعاهداً كان الحربى

[شماره صفحه واقعى : ٤١٩]

ص: ٦٦٧

١- قاله الشيخ فى النهايه: ٧٥٢.

٢- للخبر تتمه، راجع الوسائل ١٩: ٧٧، الباب ٤٥ من أبواب القصاص فى النفس، الحديث ٣.

٣- ولعلّ الضعف بابن فضالّ الواقع فى سنده. أنظر المسالك ١٣: ٣٩٩-٤٠٠ وكذا الحسن بن أحمد بن سلمه فإنّه مجهول.

٤- قاله الشيخ فى المبسوط ٧: ٨.

أم لا «ولكن يعزَّر» القاتل «بقتل الذمى والمعاهد» لتحريم قتلها «ويغرم ديه الذمى» ويستفاد من ذلك جواز قتل الحربى بغير إذن الإمام وإن توقّف جواز جهاده عليه، ويفرق بين قتله وقاتله جهاداً. وهو كذلك؛ لأنّ الجهاد من وظائف الإمام. وهذا يتمّ فى أهل الكتاب؛ لأنّ جهادهم يترتب عليه أحكامٌ غيرُ القتل تتوقّف على الحاكم، أمّا غيرهم فليس فى جهاده إلّا القتل أو الإسلام، وكلاهما لا يتوقّف تحقيقه (١) على الحاكم، لكن قد يترتب على القتل أحكامٌ آخر مثل أحكام ما يُغنم منهم ونحوه، وتلك وظيفة الإمام أيضاً.

«وقيل» والقائل جماعات من الأصحاب-منهم الشيخان (٢) والمرضى (٣) والمحقّق (٤) والعلامة فى أحد قوليّه (٥) والمصنّف فى الشرح (٦) مدّعياً الإجماع، فإنّ المخالف ابن إدريس (٧) وقد سبقه الإجماع:- إنه «إن اعتاد قتل أهل الذمّه اقتضّى منه بعد ردّ فاضل ديته» .

ومستند هذا القول مع الإجماع المذكور:

روايه إسماعيل بن الفضل عن الصادق عليه السلام قال: «سألته عن دماء النصارى واليهود والمجوس: هل عليهم وعلى من قتلهم شيء إذا غشوا المسلمين وأظهروا العداوة لهم والغش؟ قال: لا، إلّا أن يكون متعوّداً لقتلهم. قال: وسألته عن المسلم: هل يُقتل بأهل الذمّه وأهل الكتاب إذا قتلهم؟ قال: لا، إلّا أن يكون

[شماره صفحه واقعى : ٤٢٠]

ص: ٦٦٨

١- فى (ر) و (ش): تحقّقه.

٢- المقنعه: ٧٣٩، والنهيه: ٧٤٩.

٣- الانتصار: ٥٤٢، المسأله ٣٠٢.

٤- المختصر النافع: ٢٩٦.

٥- المختلف ٩: ٣٢٣-٣٢٤. والقول الآخر له وهو ثبوت التعزير والديه، راجع التحرير ٥: ٤٥٤.

٦- غايه المراد ٤: ٣٤٧.

٧- السرائر ٣: ٣٥٢.

معتاداً لذلك لا يدع قتلهم، فيقتل وهو صاغر» (١).

□  
وأنت مفسد في الأرض بارتكابه قتل من حرّم الله قتله.

والعجب أن ابن إدريس احتج على مذهبه بالإجماع على عدم قتل المسلم بالكافر، وهو استدلال في مقابله الإجماع. قال المصنّف في الشرح: والحقّ أنّ هذه المسألة إجماعية، فإنّه لم يخالف فيها أحد سوى ابن إدريس وقد سبقه الإجماع، ولو كان هذا الخلاف مؤثراً في الإجماع لم يوجد إجماع أصلاً (٢) والإجماع على عدم قتل المسلم بالكافر يختصّ بغير المعتاد.

وأعجب من ذلك نقل المصنّف ذلك قولاً مشعراً بضعفه، بعد ما قرره من الإجماع عليه (٣) مع أنّ تصنيفه لهذا الكتاب بعد الشرح.

واحتج في المختلف لابن إدريس بروايه محمّد بن قيس عن الباقر عليه السلام قال: «لا يُقاد مسلم بدمي» (٤) وأجاب بأنّه مطلق فيحمل على المفصّل (٥).

وفيه: أنّه نكره في سياق النفي فيعمّ، ومعه يخصّ العامّ بالمخصّص المفصّل، والمناقشه لفظية. والأقوى المشهور.

ثمّ اختلف القائلون بقتله، فمنهم من جعله قوداً كالشيخ (٦) ومن تبعه (٧) فأوجبوا ردّ الفاضل من ديته.

[شماره صفحه واقعی : ٤٢١]

ص : ٦٦٩

---

١- الوسائل ١٦٥:١٩، الباب ١٦ من أبواب ديات النفس، وفيه حديث واحد.

٢- غايه المراد ٣٤٧:٤.

٣- نقله هنا قولاً، وقرّر الإجماع عليه في غايه المراد.

٤- الوسائل ٨٠:١٩، الباب ٤٧ من أبواب القصاص في النفس، الحديث ٥.

٥- المختلف ٣٢٤:٩.

٦- النهايه: ٧٤٩.

٧- كسّار في المراسم: ٢٣٨، وابن حمزه في الوسيله: ٤٣١ و ٤٣٣.

ومنهم من جعله حدّاً؛ لفساده، وهو العلامه فى المختلف (١) وقبله ابن الجنيد (٢) وأبو الصلاح (٣).

ويمكن الجمع بين الحكمين فيقتل؛ لقتله وإفساده، ويردّ الورثه الفاضل.

وتظهر فائده القولين فى سقوط القود بعفو الولي، وتوقفه على طلبه على الأول دون الثانى.

وعلى الأول ففى توقفه على طلب جميع أولياء المقتولين أو الأخير خاصّه وجهان، منشؤهما: كون قتل الأول جزءاً من السبب أو شرطاً فيه، فعلى الأول الأول، وعلى الثانى الثانى. ولعله أقوى.

ويتفرّع عليه: أنّ المردود عليه هو الفاضل عن ديات جميع المقتولين أو عن ديه الأخير، فعلى الأول الأول أيضاً، وعلى الثانى الثانى.

والمرجع فى الاعتياد إلى العرف وربما تحقّق بالثانيه؛ لأنّه مشتقّ من العود فيقتل فيها، أو فى الثالثه. وهو الأجود؛ لأنّ الاعتياد شرط فى القصاص، فلا بدّ من تقدّمه على استحقاقه.

«ويقتل الذمى بالذمى» وإن اختلفت ملّتهما كاليهودى والنصرانى «وبالذمى مع الردّ» أى ردّ أوليائها عليه فاضل ديته عن ديه الذمى وهو نصف ديته «وبالعكس» تقتل الذمى بالذمى مطلقاً «وليس عليها غرم» كالمسلمه إذا قتلت بالمسلم؛ لأنّ الجانى لا يجنى على أكثر من نفسه.

«ويقتل الذمى بالمسلم ويدفع ماله» الموجود على ملكه حاله القتل

[شماره صفحه واقعى : ٤٢٢]

ص: ٦٧٠

١- المختلف ٣٢٤:٩.

٢- حكاها عنه العلامه فى المصدر المتقدم.

٣- الكافى: ٣٨٤.

«وُولده الصغار» غير المكلفين «إلى أولياء المسلم» على وجه الملك «على قول» الشيخ المفيد (١) وجماعه (٢) وربما نُسب إلى الشيخ أيضاً (٣) ولكن قال المصنّف في الشرح: إنّه لم يجده في كتبه (٤).

وإنّما نسب الحكم إلى قول (٥) لعدم ظهور دلالة عليه، فإنّ روايه ضريس (٦) التي هي مستند الحكم خاليه عن حكم أولاده، وأصالة حرّيتهم لانعقادهم عليها، وعموم: (لا تَرُرُّ وَأَزْرَةٌ وَزَرٌّ أُخْرَى) (٧) ينفيه. ومن ثمّ ردّه ابن إدريس (٨) وجماعه (٩).

ووجّه القول (١٠) بأنّ الطفل يتبع أباه، فإذا ثبت له الاسترقاق شاركه فيه، وبأنّ المقتضى لحقن دمه واحترام ماله ووُلده هو: التزامه بالذمّه وقد خرقها بالقتل، فيجرى عليه أحكام أهل الحرب.

[شماره صفحه واقعى : ٤٢٣]

ص: ٦٧١

١- المقنعه: ٧٤٠ و ٧٥٣.

٢- كسّالار فى المراسم: ٢٣٨، وابن حمزه فى الوسيله: ٤٣٤-٤٣٥.

٣- نسبه العلامه إليه فى الإرشاد ٢٠٤:٢، والتحرير ٤٥٥:٥، وكذلك السيد عميد الدين نقله فى كنز الفوائد ٦٩٨:٣، عن النهايه.

٤- غايه المراد ٣٥١:٤.

٥- فى سوى (ع): القول.

٦- الوسائل ١٩:٨١، الباب ٤٩ من أبواب القصاص فى النفس، وفيه حديث واحد.

٧- الأنعام: ١٦٤، والزمر: ٧.

٨- السرائر ٣٥١:٣.

٩- كالمحقّق فى الشرائع ٢١١:٤، والعلامه فى المختلف ٣٢٢:٩، والشهيد الأوّل فى غايه المراد ٣٥٢:٤.

١٠- وجّهه الشهيد الأوّل فى غايه المراد ٣٥١:٤.

وفيه: أنّ ذلك يوجب اشتراك المسلمين فيهم؛ لأنهم فيء، أو اختصاص الإمام عليه السلام بهم، لا اختصاص أولياء المقتول.

والأجود: الاقتصار على ما اتفق عليه الأصحاب ووردت به النصوص من جواز قتله، والعفو، والاسترقاق له، وأخذ ماله.

«وللولى استرقاقه إلّا أن يُسلم» قبله «فالقتل لا غير» لامتناع استرقاق المسلم ابتداءً، وأخذ ماله باقٍ على التقديرين.

«ولو قتل الكافر مثله ثم أسلم القاتل فالديه» عليه «لا غير إن كان المقتول ذمياً» لامتناع قتل المسلم بالكافر في غير ما استثنى. ولو كان المقتول الكافر غير ذمى فلا قتل على قاتله مطلقاً ولا دية.

«وولد الزنا إذا بلغ وعقل وأظهر الإسلام مسلم، يُقتل به ولد الرشده» - بفتح الراء وكسرها - خلاف ولد الزنا وإن كان لشبهه؛ لتساويهما في الإسلام. ولو قتله قبل البلوغ لم يُقتل به، وكذا لا يُقتل به المسلم مطلقاً عند من يرى أنّه كافر وإن أظهر الإسلام (١).

«ويُقتل الذمى بالمرتد» فطرياً كان أم ملىّياً؛ لأنّه محقون الدم بالنسبه إليه، لبقاء علقه الإسلام. وكذا العكس على الأقوى؛ لتساويهما في أصل الكفر، كما يُقتل اليهودى بالنصرانى. أمّا لو رجع الملىّ إلى الإسلام فلا قود، وعليه ديه الذمى.

«ولا يُقتل به المسلم» وإن أساء بقتله؛ لأنّ أمره إلى الإمام عليه السلام «والأقرب: أن لا ديه» للمرتد مطلقاً بقتل المسلم له «أيضاً» لأنّه بمنزله

[شماره صفحه واقعى : ٤٢٤]

ص: ٦٧٢

١- مثل ابن إدريس فى السرائر ١:٣٥٧ حيث حكم بكفر ولد الزنا والظاهر أنّ الحكم ثابت حتى مع إظهاره الإيمان، كما استظهر ذلك فى الحدائق ١٩٢:٥.

الكافر الذى لا-ديه له، وإن كان قبل استتابه المَلَى؛ لأنّ مفارقتة للكافر بذلك لا يخرجها عن الكفر، ولأنّ الديه مقدر شرعى فيقف ثبوتها على الدليل الشرعى، وهو منتفٍ.

ويُحتمل وجوب ديه الذمى؛ لأنّه (١) أقرب منه إلى الإسلام، فلا-أقلّ من كون ديته كديته، مع أصله البراءة من الزائد. وهو ضعيف.

### [٣- انتفاء الأبوه]

«ومنها: انتفاء الأبوه» :

«فلا يُقتل الوالد وإن علا بابنه» وإن نزل لقوله صلى الله عليه وآله: «لا يقاد للابن من أبيه» (٢).

والبنت كالابن إجماعاً، أو بطريق أولى. وفي بعض الأخبار عن الصادق عليه السلام «لا يُقتل والد بولده ويُقتل الولد بوالده» (٣) وهو شامل للأنثى. وعُلّل أيضاً بأنّ الأب كان سبباً فى وجود الولد، فلا يكون الولد سبباً فى عدمه (٤) وهو لا يتمّ فى الأم.

«ويُعزّر» الوالد بقتل الولد «ويكفّر. وتجب الديه» لغيره من الوراث.

«ويُقتل باقى الأقارب بعضهم ببعض، كالولد بوالده والأمّ بابنها» والأجداد من قبلها، وإن كانت لأب، والجَدّات مطلقاً، والإخوه والأعمام، والأخوال، وغيرهم.

ولا فرق فى الوالد بين المساوى لولده فى الدين والحرّيه والمخالف،

[شماره صفحه واقعى : ٤٢٥]

ص: ٦٧٣

١- أى المرتدّ.

٢- السنن الكبرى ٨:٣٨ و ٣٩ مع اختلاف يسير.

٣- الوسائل ١٩:٥٦، الباب ٣٢ من أبواب القصاص فى النفس، الحديث ٤.

٤- لم نعثر عليه.



فلا- يُقتل الأب الكافر بولده المسلم، ولا الأب العبد بولده الحرّ؛ للعموم، ولأنّ المانع شرف الأبّوه. نعم، لا يقتل الولد المسلم بالأب الكافر، ولا الحرّ بالعبد؛ لعدم التكافؤ.

#### [٤- كمال العقل]

«ومنها: كمال العقل» :

«فلا- يُقتل المجنونُ بعاقِلٍ ولا- مجنون» سواء كان الجنون دائماً أم أدواراً إذا قتله حال جنونه «والديه» ثابتة «على عاقلته» لعدم قصده القتل فيكون كخطأ العاقل، ولصحيحه محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: «كان أمير المؤمنين عليه الصلاه والسلام يجعل جناية المعتوه على عاقلته خطأً كان أو عمداً» (١).

وكما يعتبر العقل في طرف القاتل كذا يعتبر في طرف المقتول، فلو قتل العاقلُ مجنوناً لم يُقتل به، بل الديه إن كان القتل عمداً أو شبهه، وإلّا فعلى العاقله. نعم، لو صال المجنون عليه ولم يمكنه دفعه إلّا بقتله فهدر.

«ولا- يقتل الصبيّ بالبلّغ ولا صبيّ» بل تثبت الديه على عاقلته بجعل عمده خطأً محضاً إلى أن يبلغ وإن ميّز؛ لصحيحه محمّد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «عمد الصبيّ وخطؤه واحد» (٢) وعنه أنّ عليّاً عليه السلام كان يقول: «عمد الصبيان خطأً نحمله على العاقله» (٣) واعتبر في التحرير مع البلوغ الرشد (٤) وليس بواضح.

[شماره صفحه واقعي : ٤٢٦]

ص: ٦٧٤

- ١- الوسائل ٣٠٧:١٩، الباب ١١ من أبواب العاقله، الحديث ١ و ٢.
- ٢- الوسائل ٣٠٧:١٩، الباب ١١ من أبواب العاقله، الحديث ١ و ٢.
- ٣- المصدر المتقدّم، الحديث ٣، وفيه: «يحمل على العاقله» .
- ٤- التحرير ٤٦٤:٥.

«ويقتل البالغ بالصبي» على أصح القولين؛ لعموم (النَّفْسِ بِالنَّفْسِ) (1) وأوجب أبو الصلاح في قتل البالغ له (2) الذي كالمجنون (3) لاشتراكهما في نقصان العقل. ويضعف بأن المجنون خرج بدليل خارج وإلا كانت الآية متناوله له (4) بخلاف الصبي مع أن الفرق بينهما متحقق.

«ولو قتل العاقل» من يثبت عليه بقتله القصاص «ثم جُنَّ افْتَصَّ منه» ولو حاله الجنون؛ لثبوت الحق في ذمته عاقلاً فيستصحب كغيره من الحقوق.

### [ ٥- ان يكون المقتول محقون الدم ]

«ومنها: أن يكون المقتول محقون الدم» :

أى غير مباح القتل شرعاً «فمن أباح الشرع قتله» لزناء أو لواط أو كفر «لم يقتل به» قاتله وإن كان بغير إذن الإمام؛ لأنه مباح الدم فى الجملة وإن توقفت المباشرة على إذن الحاكم، فيأثم بدونه خاصه.

والظاهر عدم الفرق بين استيفائه بنوع القتل الذى عينه الشارع-كالرجم والسيف- وغيره؛ لاشتراك الجميع فى الأمر المطلوب شرعاً وهو إزهاق الروح.

«ولو قتل من وجب عليه قصاص غير الولى قتل به» لأنه محقون الدم بالنسبة إلى غيره.

[شماره صفحه واقعى : ٤٢٧]

ص: ٦٧٥

١- المائده: ٤٥.

٢- لم يرد «له» فى (ع).

٣- الكافى: ٣٨٤-٣٨٥.

٤- لم يرد «له» فى (ع).

«وهو ثلاثه: الإقرار» به «والبيّنه» عليه «والقسامه» بفتح القاف وهي الأيمان يُقسّم على أولياء الدم، قاله الجوهرى (١).

### [١- الإقرار]

«فالإقرار يكفى فيه المرّه» لعموم «إقرار العقلاء على أنفسهم جائز» (٢) وهو يتحقّق بالمرّه حيث لا دليل على اعتبار التعدّد.

وقيل: تعتبر المرّتان (٣) وهو ضعيف.

«ويشترط» فيه «أهليّته المقرّ» بالبلوغ والعقل «واختياره وحرّيّته» فلا- عبره بإقرار الصبّيّ والمجنون والمكره والعبد ما دام رقاً ولو بعضه، إلّا أن يُصدّقه مولاه، فالأقرب القبول؛ لأنّ سلب عبارته هنا إنّما كان لحقّ المولى حيث كان له نصيب في نفسه، فإذا وافقه زال المانع مع وجود المقتضى، وهو: قبول إقرار العقلاء على أنفسهم.

ووجه عدم القبول مطلقاً كونه مسلوب أهليّته الإقرار كالصبّيّ والمجنون؛ لأنّ العبوديّة صفه مانعه منه كالصبّ با (٤) ولأنّ المولى ليس له تعلق بدم العبد، وليس له جرحه، ولا قطع شيء من أعضائه فلا يقبل مطلقاً.

[شماره صفحه واقعى : ٤٢٨]

ص: ٦٧٦

- 
- ١- صحاح اللغه ٢٠١٠:٥، (قسم).
  - ٢- الوسائل ١١١:١٦، الباب ٣ من كتاب الإقرار، الحديث ٢.
  - ٣- قاله الشيخ فى النهايه: ٧٤٢، وتبعه القاضى فى المهذّب ٥٠٢:٢، وابن إدريس فى السرائر ٣٤١:٣، وابن سعيد فى الجامع للشرائع: ٥٧٧.
  - ٤- فى (ر) زياده: والجنون.

ولا- فرق فى ذلك بين القرن والمدبر وأم الولد والمكاتب وإن انعتق بعضه كمطلق المبعوض. نعم، لو أقر بقتل يوجب عليه الديه لزمه منها بنسبه ما فيه من الحرّيه. ولو أقر بالعمد ثم كمل عتقه اقتص منه؛ لزوال المانع.

«ويقبل إقرار السفيه والمفلس بالعمد» لأنّ موجب القود وإنما حُجر عليهما فى المال، فيستوفى منهما القصاص فى الحال.

ولو أقر بالخطأ الموجب للمال على الجانى (١) لم يقبل من السفيه مطلقاً، ويُقبل من المفلس لكن لا يشارك المقر له الغرماء على الأقوى، وقد تقدّم فى باب (٢).

«ولو أقرّ واحدٌ بقتله عمداً، وآخراً» بقتله «خطأً تخير الولي» فى تصديق من شاء منهما وإلزامه بموجب جنائته؛ لأنّ كلّ واحد من الإقرارين سبب مستقلّ فى إيجاب مقتضاه على المقرّ به، ولما لم يمكن الجمع تخير الولي وإن جهل الحال كغيره، وليس له على الآخر سبيل.

«ولو أقرّ بقتله عمداً فأقرّ آخر ببراءه المقرّ» ممّا أقرّ به من قتله «وأَنَّهُ هو القاتل ورجع الأوّل» عن إقراره «وُدى المقتول من بيت المال» إن كان موجوداً «ودرى» أى رفع «عنهما القصاص» كما قضى به الحسن عليه السلام فى حياه أبيه «على عليه السلام معللاً بأنّ الثانى إن كان ذبح ذاك فقد أحيا هذا، وقد قال الله عزّ وجلّ: (وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعاً) (٣) وقد عمل بالروايه أكثر

[شماره صفحه واقعى : ٤٢٩]

ص: ٦٧٧

١- فى (ع) : للجانى.

٢- تقدّم فى كتاب الإقرار، الجزء الثالث: ٥٢٨.

٣- المائده: ٣٢.

الأصحاب مع أنّها مرسله مخالفه للأصل (١) والأقوى تخيير الولي في تصديق أيهما شاء والاستيفاء منه كما سبق.

وعلى المشهور لو لم يكن بيت مال كهذا الزمان أشكل درء القصاص عنهما وإذهاب حقّ المُقرّ له مع أنّ مقتضى التعليل ذلك.

ولو لم يرجع الأول عن إقراره فمقتضى التعليل بقاء الحكم أيضاً. والمختار التخيير مطلقاً.

## [٢- البينه]

«وأما البينه: فعدلان ذكران» ولا عبره بشهادة النساء منفردات ولا منضمّات ولا بالواحد مع اليمين؛ لأنّ متعلّقهما المال وإن عفا المستحقّ على مال. وقيل: يثبت بالشاهد والمرأتين الديه (٢) وهو شاذّ (٣).

«ولتكن الشهاده صافية عن الاحتمال، فلو قال: جرحه لم يكف حتى يقول: مات من جرحه» لأنّ الجرح لا يستلزم الموت مطلقاً.

«ولو قال: أسال دمه، تثبت الداميه (٤)» خاصّه؛ لأنّها المتيقن من إطلاق اللفظ. ثمّ يبقى الكلام في تعيين الداميه، فإنّ استيفاءها مشروط بتعيين

[شماره صفحه واقعي : ٤٣٠]

ص: ٦٧٨

١- وهو أصاله عدم سماع الرجوع بعد الإقرار.

٢- قاله الشيخ في المبسوط ٨:١٧٢، ونقله العلامة عن ابن الجنيد في المختلف ٨:٤٥٥-٤٥٦، وقال به أبو الصلاح في الكافي: ٤٣٦، وغيرهم.

٣- كما نسبه المحقّق أيضاً في الشرائع إلى الشذوذ مع ذهاب أكثر الأصحاب إليه، فراجع المسالك ١٥:١٧٨.

٤- هي التي تقطع الجلد وتأخذ اللحم يسيراً.

محلّها، فلا يصحّ بدونه.

«ولا بدّ من توافقهما على الوصف الواحد» الموجب لاتّحاد الفعل «فلو اختلفا زماناً» بأن شهد أحدهما أنّه قتله غدوةً والآخر عشيّه «أو مكاناً» بأن شهد أحدهما أنّه قتله في الدار والآخر في السوق «أو آله» بأن شهد أحدهما أنّه قتله بالسكّين والآخر بالسيف «بطلت الشهادة» لأنّها شهاده على فعلين، ولم يقدّم على كلّ واحد إلّاشاهدٌ واحدٌ. ولا يثبت بذلك لوث على الأقوى؛ للتكاذب. نعم، لو شهد أحدهما بإقراره والآخر بالمشاهده لم يثبت وكان لوثاً؛ لإمكان صدقهما وتحقّق الظنّ به.

### [٣- القسامه]

«وأمرًا القسامه: فتثبت مع اللوث. ومع عدمه: يحلف المنكر يميناً واحده» على نفى الفعل «فإن نكل» عن اليمين «حلف المدعى يميناً واحده» بناءً على عدم القضاء بالنكول «ويثبت الحق» على المنكر بيمين المدعى. ولو قضينا بالنكول قضى عليه به [\(١\)](#) بمجرّده.

«واللوث أماره يُظنّ بها صدق المدعى» فيما ادّعاه من القتل «كوجود ذى سلاح ملطّخ بالدم عند قتيل فى دمه» أمّا لو لم يوجد القتل مُهرق الدم لم يكن وجود الدم مع ذى السلاح لوثاً «أو» وجد القتل «فى دار قوم أو قريتهم» حيث لا يطرقها غيرهم «أو بين قريتين» لا- يطرقهما غير أهلهما «وقربهما» إليه «سواء» ولو كان إلى إحداهما أقرب اختصّت باللوث. ولو طرق القرية غير أهلها اعتبر فى ثبوت اللوث مع ذلك ثبوت العداوه بينهم وبينه «وكشهاده العدل» الواحد بقتل المدعى عليه به «لا الصبى ولا الفاسق» والكافر وإن كان مأموناً فى مذهبه.

[شماره صفحه واقعى : ٤٣١]

ص: ٦٧٩

١- لم يرد «به» فى (ع).

«أمّياً جماعه النساء والفُسّاق فتفيد (١) اللوث مع الظنّ» بصدقهم (٢) ويُفهم منه أنّ جماعه الصبيان لا- يثبت بهم اللوث. وهو كذلك، إلّا أن يبلغوا حدّ التواتر، وكذا الكفّار، والمشهور (٣) حينئذٍ ثبوته بهم. ويُشكل بأنّ التواتر يُثبت القتل؛ لأنّه أقوى من البيّنه، واللوث يكفي فيه الظنّ، وهو قد يحصل بدون تواترهم.

«ومن وُجد قتيلاً في جامع عظيم أو شارع» يطرقه غيرٌ منحصر «أو» في «فلاه أو في زُحام على قنطره أو جسر أو بئر أو مصنع» غير مختصّ بمنحصر «فديته على بيت المال» .

□  
«وقدرها» أي قدس القسمه «خمسون يميناً» بالله تعالى «في العمدة» إجماعاً «والخطأ» على الأشهر. وقيل: خمسة وعشرون (٤) لصحيحه عبد الله بن سنان عن الصادق عليه السلام (٥) والأول أحوط وأنسب بمراعاة النفس (٦).

يحلفها المدعى مع اللوث إن لم يكن له قوم «فإن كان للمدعى قوم» والمراد بهم هنا أقاربه وإن لم يكونوا وارثين «حلف كلّ واحد» منهم «يميناً» إن كانوا خمسين. ولو زادوا عنها اقتصر على حلف خمسين والمدعى من

[شماره صفحه واقعى : ٤٣٢]

ص: ٦٨٠

- ١- في (ق) : فبقيد.
- ٢- هذه الأحكام مشهورةٌ ومستندها أخبار لا تبلغ حدّ الصحّحه. (منه رحمه الله) .
- ٣- في (ع) و (ش) : فالمشهور.
- ٤- قاله الشيخ في النهاية: ٧٤٠، والخلاف ٣٠٨: ٥، المسألة ٤، والقاضى فى المهذب: ٥٠٠، وابن حمزه فى الوسيله: ٤٦٠.
- ٥- الوسائل ١١٩: ١٩، الباب ١١ من أبواب دعوى القتل وما يثبت به، الحديث الأول.
- ٦- فى هامش (ر) : زياده ما يلى: ولو تعدّد المدعى عليه فعلى كلّ واحد خمسون على الأقوى، صحّح.

جملتهم، ويتخيرون في تعيين الحالف منهم.

«ولو نقصوا عن الخمسين كزرت عليهم» أو على بعضهم حسبما يقتضيه العدد إلى أن يبلغ الخمسين (١) وكذا لو امتنع بعضهم كزرت على البازل متساوياً ومتفاوتاً، وكذا لو امتنع البعض من تكرير اليمين.

«وتثبت القسامه في الأعضاء بالنسبه» أي بنسبتها إلى النفس في الديه، فما فيه منها الديه فقسامته خمسون كالنفس، وما فيه النصف فنصفها، وهكذا. . .

وقيل: قسامه الأعضاء الموجه للديه ست أيمان، وما نقص عنها فبالنسبه (٢) والأقوى الأول.

«ولو لم يكن له قسامه» أي قوم يقسمون-فإن القسامه تُطلق على الأيمان وعلى المُقسِم-وعدم القسامه إمّا لعدم القوم، أو وجودهم مع عدم علمهم بالواقعه، فإن الحلف لا- يصحّ إلّامع علمهم بالحال، أو لامتناعهم عنها تشهياً، فإن ذلك غير واجب عليهم مطلقاً «أو امتنع» المدعى «من اليمين» وإن بذلها قومُه أو بعضُهم «أحلف المنكر وقومه خمسين يميناً» ببراءته «فإن امتنع» المنكر من الحلف أو بعضه «ألزم الدعوى» وإن بذلها قومُه-بناءً على القضاء بالنكول، أو لخصوص (٣) هذه الماده من حيث إنّ أصل اليمين هنا على المدعى وإنّما انتقلت إلى المنكر بنكوله-فلا تعود إليه، كما لا تعود من المدعى إلى المنكر بعد ردّها عليه.

[شماره صفحه واقعى : ٤٣٣]

ص : ٦٨١

- ١- في (ع) : خمسين.
- ٢- ذهب إليه الشيخ في النهايه: ٧٤١، والخلاف ٥: ٣١٣، المسأله ١٢، وتبعه القاضى فى المهذب ٢: ٥٠١، وابن زهره فى الغنيه: ٤٤١.
- ٣- في (ر) : بخصوص.



«وقيل:» والقائل الشيخ في المبسوط «له ردُّ اليمين على المدّعى» كغيره من المنكرين «فيكفى» حينئذٍ اليمين «الواحدة» كغيره (١) وهو ضعيف؛ لما ذكر (٢).

□  
«ويستحبُّ للحاكم العظه» للحالف «قبل الأيمان» كغيره بل هنا أولى «وروى السكوني عن أبي عبد الله: أنّ النبيّ كان يحبس في تهمه الدم سنّته أزيام، فإن جاء الأولياء بيّنه (٣) وإلّا خلّى سبيله (٤) وعمل بمضمونها الشيخ (٥) والروايه ضعيفه (٦) والحبس تعجيل عقوبه لم يثبت موجبها، فعدم جوازه أجود.

[شماره صفحه واقعى : ٤٣٤]

ص: ٦٨٢

- 
- ١- المبسوط ٢٢٣:٧.
  - ٢- من أنّ أصل اليمين هنا على المدّعى.
  - ٣- لم يرد في (ق) : الأولياء بيّنه.
  - ٤- الوسائل ١٩:١٢١، الباب ١٢ من أبواب دعوى القتل وما يثبت به، وفيه حديث واحد، وفيه: فإن جاء أولياء المقتول بثبت.
  - ٥- النهايه: ٧٤٤.
  - ٦- لأنّ في طريقها السكوني وهو ضعيف، راجع فهارس المسالك ٣٠١:١٦.

اشاره

والمراد به ما دون النفس وإن لم يتعلّق بالأطراف المشهوره.

«وموجه»]

بكسر الجيم أى سببه «إتلاف العضو» وما فى حكمه «بالمتلّف غالباً» وإن لم يقصد الإتلاف «أو بغيره» أى غير المتلف غالباً «مع القصد إلى الإتلاف» كالجنايه على النفس.

«وشروطه: شروط قصاص النفس» من التساوى فى الإسلام والحرّيّه، أو كون المقتصّ منه أخفض، وانتفاء الأبوه، إلى آخر ما فُصِّل سابقاً (١) «و» يزيد هنا على شروط النفس اشتراط «التساوى» أى تساوى العضوين المقتصّ به ومنه «فى السلامه» أو (٢) «عدمها» أو كون المقتصّ منه أخفض «فلا- تقطع اليد الصحيحه بالشلاء» وهى الفاسده «ولو بذلها» أى بذل اليد الصحيحه «الجانى» لأنّ بذله لا يسوّغ قطع ما منع الشارع من قطعه، كما لو بذل قطعها بغير قصاص.

«وتقطع» اليد «الشلاء بالصحيحه» لأنّها دون حقّ المستوفى

[شماره صفحه واقعى : ٤٣٥]

ص: ٦٨٣

١- فى قصاص النفس.

٢- فى (ش): .و.

«إِلَّا إِذَا خِيفَ» مِنْ قَطْعِهَا «السَّرَايَةَ» إِلَى النَّفْسِ؛ لِعَدَمِ انْحِسَامِهَا (١) فَتَثَبَتِ الدِّيَةَ حَيْثُ دِيْدُ.

وَحَيْثُ يَقْطَعُ الشَّلَاءُ يَقْتَصِرُ عَلَيْهَا، وَلَا يَضْمُّ إِلَيْهَا أَرْشَ التَّفَاوُتِ.

«وَتُقَطَّعُ الْيَمِينُ بِالْيَمِينِ» لَا بِالْيَسْرَى، وَلَا بِالْعَكْسِ، كَمَا لَا تُقَطَّعُ السَّبَابِهُ بِالْوَسْطَى وَنَحْوَهَا، وَلَا بِالْعَكْسِ.

«فَإِنْ لَمْ تَكُنْ لَهُ (٢)» أَيُّ لِقَاطِعِ الْيَمِينِ «يَمِينٌ فَالْيَسْرَى، فَإِنْ لَمْ تَكُنْ» لَهُ يَسْرَى «فَالرَّجُلُ» الْيَمْنَى، فَإِنْ فَقدتِ الْيَسْرَى «عَلَى الرَّوَايَةِ» الَّتِي رَوَاهَا حَبِيبُ السَّجِسْتَانِي عَنِ الْبَاقِرِ عَلَيْهِ السَّلَامُ (٣).

وَإِنَّمَا أَسْنَدُ الْحُكْمِ إِلَيْهَا لِمُخَالَفَتِهِ لِلْأَصْلِ مِنْ حَيْثُ عَدَمُ الْمِمَاثَلَةِ بَيْنَ الْأَطْرَافِ، خُصُوصاً بَيْنَ الرَّجْلِ وَالْيَدِ، إِذْ أُنَّ الْأَصْحَابُ تَلَقَّوْهَا بِالْقَبُولِ، وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ لَمْ يَتَوَقَّفْ فِي حُكْمِهَا هُنَا. وَمَا ذَكَرْنَاهُ مِنْ تَرْتِّبِ (٤) الرَّجْلَيْنِ مَشْهُورٌ، وَالرَّوَايَةُ خَالِيَةٌ عَنْهُ، بَلْ مُطْلَقَةٌ فِي قَطْعِ الرَّجْلِ لِلْيَدِ حَيْثُ لَا يَكُونُ لِلْجَانِي يَدٌ.

وَعَلَى الرَّوَايَةِ لَوْ قَطَّعَ أَيْدَى جَمَاعَةٍ قُطِعَتْ يَدَاهُ وَرَجُلَاهُ لِلأَوَّلِ فَالأَوَّلِ، ثُمَّ تَوَخَّذَ الدِّيَةَ لِلْمُتَخَلِّفِ.

وَلَا- يَتَعَدَّى هَذَا الْحُكْمُ إِلَى غَيْرِ الْيَمِينِ مِمَّا لَهُ يَمِينٌ وَيَسَارٌ كَالْعَيْنَيْنِ وَالْأَذْنَيْنِ، وَقَوْفاً فِيمَا خَالَفَ الْأَصْلَ عَلَى مَوْضِعِ الْيَقِينِ وَهُوَ الْأَخْذُ بِالْمِمَاثَلِ. وَكَذَا مَا يَنْقَسِمُ إِلَى أَعْلَى وَأَسْفَلَ كَالْجَفْنَيْنِ وَالشَّفَتَيْنِ، لَا يُؤْخَذُ الْأَعْلَى بِالأَسْفَلِ، وَلَا بِالْعَكْسِ.

[شماره صفحه واقعی : ٤٣٦]

ص: ٦٨٤

١- أي عدم انقطاع دمها.

٢- لم يرد «له» في (ق).

٣- الوسائل ١٣١:١٩، الباب ١٢ من أبواب قصاص الطرف، الحديث ٢.

٤- في (ر): ترتيب.

«ويثبت» القصاص «في الحارصه» من الشجاج (١) «والباضعه والسماحاق والموضحه» وسيأتي تفسيرها (٢).

«ويراعى» في الاستيفاء «الشجّه» العاديه «طولاً و عرضاً» فيستوفى بقدرها في البعدين.

«ولا» يُعتبر قدر النزول مع صدق الاسم» أى اسم الشجّه المخصوصه - من حارصه وباضعه وغيرها- لتفاوت الأعضاء بالسمن والهزال. ولا- عبره باستلزام مراعاة الطول والعرض استيعاب رأس الجانى لصغره دون المجنىّ عليه، وبالعكس. نعم، لا- يكمل الزائد عنه من القفا ولا- من الجبهه؛ لخروجهما عن موضع الاستيفاء، بل يقتصر على ما يحتمله العضو ويؤخذ للزائد بنسبه المتخلف إلى أصل الجرح من الديه، فيستوفى بقدر ما يحتمله الرأس من الشجّه وينسب الباقي إلى الجمع، ويؤخذ للفئات بنسبته، فإن كان الباقي ثلثاً فله ثلث ديه تلك الشجّه، وهكذا. . .

«ولا يثبت» القصاص «في الهاشمه (٣)» للعظم «والمنقله (٤)» له «ولا في كسر العظام لتحقق التغير» بنفس المقتص منه، ولعدم إمكان استيفاء نحو الهاشمه والمنقله من غير زياده ولا نقصان.

«ويجوز» القصاص «قبل الاندمال» أى اندمال جنايه الجانى؛ لثبوت أصل الاستحقاق «وإن كان الصبر» إلى الاندمال «أولى» حذراً من السرايه الموجهه لتغير الحكم.

[شماره صفحه واقعى : ٤٣٧]

ص: ٦٨٥

١- جمع شجّه، وهى الجراحه فى الرأس خاصّه.

٢- يأتى فى الفصل الثالث من كتاب الديات.

٣- يأتى تفسيرهما فى الفصل الثالث من كتاب الديات.

٤- يأتى تفسيرهما فى الفصل الثالث من كتاب الديات.

وقيل: لا- يجوز؛ لجواز السرايه الموجه للدخول (١) «ولا- قصاص إلابالحديد» لقوله صلى الله عليه وآله: «لا- قود إلابحديد» (٢) «فيقاس الجرح» طولاً- وعرضاً بخيطة وشبهه «ويعلم طرفاه» في موضع الاقتصاص «ثم يشق من إحدى العلامتين إلى الأخرى» ولا تجوز الزيادة، فإن اتفقت عمداً اقتص من المستوفى، أو خطأً فالديه ويرجع إلى قوله فيهما يمينه، أو لاضطراب المستوفى منه فلا شيء؛ لاستنادها إلى تفریطه. وينبغي ربطه على خشبه ونحوها لئلا يضطرب حاله الاستيفاء.

«ويؤخر قصاص الطرف» من الحرّ والبرد «إلى اعتدال النهار» حذراً من السرايه.

«ويثبت القصاص في العين» للآيه «ولو كان الجاني بعين واحده» والمجنى عليه باثنتين قلعت عين الجاني وإن استلزم عماءه، فإن الحقّ أعماه (٣) ولإطلاق قوله تعالى: (وَ الْعَيْنَ بِالْعَيْنِ) (٤) ولا ردّ.

«ولو» انعكس بأن «قلع عينه» أي عين ذى العين الواحده «صحيح العينين» فأذهب بصره «اقتص له بعين واحده» لأن ذلك هو المماثل للجنايه.

[شماره صفحه واقعى : ٤٣٨]

ص: ٦٨٦

- ١- قاله الشيخ في المبسوط ٧:٧٥.
- ٢- كنز العمال ١٥:١١، الحديث ٣٩٧٤٦، وسنن البيهقى ٨:٦٢، وفيهما: «لا قود إلابحديده» .
- ٣- هذا لفظ الحديث عن الباقر عليه السلام قال محمد بن قيس قلت له: أعور فقاً عين صحيح متعمداً فقال: نفقاً عينه. قلت: فيكون أعمى. قال: الحقّ أعماه [ الوسائل ١٩:١٣٤، الباب ١٥ من أبواب قصاص الطرف، الحديث الأول ]. (منه رحمه الله) .
- ٤- المائده: ٤٥.

«قيل» والقائل ابن الجنيد (١) والشيخ في أحد قوليّه (٢) وجماعه (٣): «وله مع القصاص» على ذى العينين «نصف الديه» لأنه أذهب بصره أجمع وفيه الديه، وقد استوفى منه ما فيه نصف الديه وهو العين الواحده فيبقى له النصف، ولروايه محمد بن قيس عن الباقر عليه السلام قال: «قضى أمير المؤمنين عليه الصلاه والسلام في رجل أعور أصيبت عينه الصحيحه ففُقِّت: أن تُفَقَّأ إحدى عيني صاحبه ويعقل له نصف الديه، وإن شاء أخذ ديه كامله ويعفو عن عين صاحبه» (٤) ومثلها روايه عبد الله بن الحكم عن الصادق عليه السلام (٥).

ونسبه المصنّف الحكم إلى القيل مشعره برده أو توقّفه. ومنشؤه قوله تعالى: (وَ الْعَيْنِ بِالْعَيْنِ) فلو وجب معها شيء آخر لم يتحقّق ذلك، خصوصاً على القول بأنّ الزيادة على النصّ نسخ (٦) وأصاله البراءه من الزائد.

وإليه (٧) ذهب جماعه من الأصحاب، منهم المحقّق في الشرائع (٨) والعلّامه

[شماره صفحه واقعى : ٤٣٩]

ص: ٦٨٧

- ١- نقله عنه في المختلف ٩:٣٦٢، ولكن فيه: كانت له الديه كامله؛ لأنّ الجاني أذهب جميع بصره.
- ٢- المبسوط ٧:١٤٦، والنهايه: ٧٦٥-٧٦٦، وقوله الآخر هو الذى اختاره المصنّف هنا. راجع الخلاف ٥:٢٥١، المسأله ٥٧.
- ٣- منهم ابن حمزه في الوسيله: ٤٤٦-٤٤٧، وسلار في المراسم: ٢٤٦، والعلّامه في المختلف ٩:٣٦٤-٣٦٥.
- ٤- الوسائل ١٩:٢٥٢، الباب ٢٧ من أبواب ديات الأعضاء، الحديث ٢، وفيه: «ويعفى عن عين صاحبه».
- ٥- نفس المصدر، الحديث ٤.
- ٦- أنظر عدّه الأصول ٥:٥٢٧.
- ٧- يعنى عدم الردّ وأصاله البراءه.
- ٨- الشرائع ٤:٢٣٦.

فى التحرير (١) مع موافقته فى المختلف (٢) للأول (٣) وتردده فى باقى كتبه (٤).

وللتوقف وجه وإن كان الأول (٥) لا يخلو من قوه، وهو اختيار المصنف فى الشرح (٦).

وأجيب عن الآيه بأن «العين» مفرد محلى فلا يعم، والأصل يعدل عنه للدليل.

وما قيل: من أن الآيه حكاية عن التوراه فلا يلزمنا (٧) مندفع بإقرارها فى شرعنا؛ لروايه زراره عن أحدهما عليهما السلام: «إنها محكمه» (٨) ولقوله تعالى بعدها: (وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ) (٩) و«من» للعموم، والظلم حرام، فتركه واجب، وهو لا يتم إلا بالحكم بها.

وقد ينقدح (١٠) الشك فى الثانى باحتمال كونه معطوفاً على اسم «أن» (١١)

[شماره صفحه واقعى : ٤٤٠]

ص: ٦٨٨

١- التحرير ٥:٥١١.

٢- المختلف ٩:٣٦٥.

٣- يعنى ما ذهب إليه ابن الجنيد وجماعه، والمناسب: «الثانى» ولعلّ التعبير بالأول نسبى بملاحظه ما ذكره أخيراً فى توجيه منشأ توقف المصنف.

٤- القواعد ٣:٦٣٩، والإرشاد ٢:٢٠٧.

٥- يعنى ما اختاره المصنف من عدم وجوب ردّ شىء.

٦- غايه المراد ٤:٣٧٤.

٧- أنظر كتر العرفان ٢:٣٥٥.

٨- التهذيب ١٠:١٨٣-١٠:١٨٤، الحديث ٧١٨.

٩- المائده: ٤٥.

١٠- فى (ع) : يقده.

١١- الواقع فى صدر الآيه: وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ . . . . . فىكون معنى ذيل الآيه: وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ مَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ . . .

فلا يدلُّ على بقاءه عندنا لولا النصُّ على كونها مُحَكَّمه.

«ولو ذهب ضوء العين مع سلامه الحدقه، قيل (١)» في طريق الاقتصاص منه بإذهاب بصرها مع بقاء حدقته: «طرح على الأحناف» أى أحناف الجاني «قطن مبلول وتُقابل بمرآه محماه مواجهه الشمس (٢)» بأن يفتح عينه، ويُكلِّف النظر إليها «حتى يذهب الضوء» من عينه «وتبقى الحدقه» .

□  
والقول باستيفائه على هذا الوجه هو المشهور بين الأصحاب ومستنده روايه رفاعه عن أبي عبد الله عليه السلام: «أنَّ عليّاً عليه السلام فعل ذلك في من لطم عين غيره فأنزل فيها الماء وأذهب بصرها» (٣) وإنَّما حكاه قولاً؛ للتنبيه على عدم دليل يفيد انحصار الاستيفاء فيه، بل يجوز بما يحصل [ به ] (٤) الغرض من إذهاب البصر وإبقاء الحدقه بأيِّ وجه اتَّفَق (٥) مع أنَّ في طريق الروايه ضعفاً وجهاله (٦) يمنع من تعيين ما دلَّت عليه وإن كان جائزاً.

«ويثبت» القصاص «في الشعر إن أمكن» الاستيفاء المماثل للجنايه

[شماره صفحه واقعى : ٤٤١]

ص: ٦٨٩

- ١- القائل هو العلامه فى القواعد ٣:٦٣٩، والتحرير ٥:٥١١ و ٥١٢، وتلخيص المرام: ٣٤٦.
- ٢- فى (ق) ونسخه (ر) من الشرح: للشمس.
- ٣- الوسائل ١٩:١٢٩، الباب ١١ من أبواب قصاص الطرف، وفيه حديث واحد نقل هنا بمضمونه.
- ٤- لم يرد فى المخطوطات.
- ٥- قيل: منه وضع الكافور فى العين. (منه رحمه الله) .
- ٦- فى طريقها ابن فضال، عن سليمان الدهان، والأول فطحى (المسالک ١٠:٢٨٣) والثانى مجهول.



بأن يُستوفى ما ينبت (1) على وجه ينبت، وما لا- ينبت (2) كذلك، على وجه لا- يتعدى إلى فساد بشره ولا الشعر زياده عن (3) الجنايه. وهذا أمر بعيد، ومن ثمّ منعه جماعه (4) وتوقف آخرون منهم العلامه فى القواعد (5).

«ويُقطع ذكر الشابّ بذكر الشيخ، و» ذكر «المختون بالأغلف» والفحل بمسلول الخصيتين؛ لثبوت أصل المماثله، وعدم اعتبار زياده المنفعه ونقصانها، كما تُقطع يد القوى بيد الضعيف، وعين الصحيح بالأعشى، ولسان الفصيح بغيره. نعم، لا يقطع الصحيح بالعنين، ويثبت فى العكس.

«وفى الخصيتين وفى إحداهما القصاص إن لم يُخف» بقطع الواحده «ذهابُ منفعه الأخرى» فإن خيف فالديه. ولا فرق فى جواز الاقتصاص فيهما بين كون الذكر صحيحاً وعدمه؛ لثبوت أصل المماثله.

«وتقطع الأذن الصحيحه بالصمّاء» لأنّ السمع منفعه أخرى خارجه عن نفس الأذن، فليس الأمر كالذكر الصحيح والعنين، حتّى لو قطع أذنه فأزال سمعه فهما جنايتان. نعم، لا تؤخذ الصحيحه بالمخرومه، بل يقتصّ إلى حدّ الخرم ويؤخذ حكومه الباقي. أمّا الثقب فليس بمانع.

«والأنف الشامّ بالأخشم» بالمعجمتين وهو الذى لا يشمّ؛ لأنّ منفعه

[شماره صفحه واقعى : 442]

ص: 690

- 1- فى (ع) و (ف) : يثبت.
- 2- فى (ف) : على وجه يثبت، وما لا يثبت.
- 3- فى (ش) و (ر) : على.
- 4- منهم: ابن حمزه فى الوسيله: 444، وابن زهره فى الغنيه: 416، ونقل العلامه فى المختلف 9: 357-358 عن جماعه ثبوت الديه فيه.
- 5- القواعد 3: 639.

الشمّ خارجه عن الأنف، والخلل حينئذٍ في الدماغ، لا فيه. وكذا يستوى (١) الأفتى (٢) والأفطس (٣) والكبير والصغير.

«وأحد المنخرين بصاحبه» المماثل له في اليمين واليسار، كما يعتبر ذلك في نحوهما من الأذنين واليدين. وكما يثبت في جميعه فكذا في بعضه، لكن ينسب المقطوع إلى أصله ويؤخذ من الجاني بحسابه؛ لأنّما يستوعب بالبعض أنف الصغير، فالنصف بالنصف، والثلث بالثلث، وهكذا. . .

«ويُقْلَع السنّ بالسنّ» المماثله كالثنيّه بالثنيّه، والرابعيه بها، والضرس (٤) به.

وإنّما يُقْتَصّ إذا لم تُعِد المجنّي عليها، أو يقض أهل الخبره بعودها «ولو عادت السنّ فلا قصاص» كما أنّه لو قُضِيَ بعودها أُخِر إلى أن يمضى مدّه القضاء، فإن لم تُعَد اقْتَصّ وإن عادت بعده؛ لأنّها حينئذٍ هبه جديده، وعلى هذا فَيُقْتَصّ وإن عادت على هذا الوجه؛ لأنّها ليست بدلاً عاده، بخلاف ما تقضى العاده بعودها. ولو انعكس الفرض بأن عادت سنّ الجاني بخلاف العاده لم يكن للمجنّي عليه إزالتها؛ لما ذكر «فإن عادت» السنّ المقضى بعودها عاده «متغيّره فالحكومه» وهو الأرش؛ لتفاوت ما بينها (٥) صحيحه ومتغيّره كما هي.

«وينتظر سنّ الصبي» الذي لم تسقط سنّه وينبت بدلها؛ لقضاء العاده

[شماره صفحه واقعى : ٤٤٣]

ص : ٦٩١

١- في (ش) : يستوفى.

٢- الأفتى من الأنوف: ما ارتفع وسط قصبته وضاق منخره.

٣- ما انخفض وسط قصبته.

٤- يأتي في كتاب الديات شرح أقسام الأسنان واسم كلّ منها.

٥- في (ش) ونسخه من (ر) : ما بينهما.

بعودها «فإن لم تعد» على خلاف العاده «ففيها القصاص، وإلا فالحكومته» وهو أرش ما بين كونه فاقد السنّ زمن ذهابها وواجدها. ولو عادت متغيّره أو مائله فعليه الحكومه الأولى ونقص الثانيه «ولو مات» الصبيّ «قبل اليأس من عودها فالأرش» .

«ولا- تعلق سنّ بضرس» ولا ثنيه برباعيه ولا بناب «ولا بالعكس» وكذا يعتبر العلوّ والسفل واليمين واليسار وغيرها من الاعتبارات المماثله.

«ولا أصليته بزائده، ولا زائده بزائده (١) مع تغاير المحلّ» بل الحكومه فيهما. ولو اتّحد المحلّ قلعت «وكلّ عضو وجب القصاص فيه (٢) لو فقد انتقل إلى الديه» لأنّها قيمه العضو حيث لا يمكن استيفاؤه.

«ولو قطع إصبع رَجُلٍ، ويد آخر» مناسبه (٣) لذات الإصبع «اقتصّ لصاحب الإصبع إن سبق» فى الجنايه؛ لسبق استحقاقه إصبع الجنانى قبل تعلق حقّ الثانى باليد المشتمله عليها «ثمّ» يستوفى «لصاحب اليد» الباقي من اليد ويؤخذ ديه الإصبع؛ لعدم استيفاء تمام حقه فيدخل فيما تقدّم من القاعده بوجوب (٤) الديه لكلّ عضو مفقود «ولو بدأ» الجنانى «بقطع اليد قطعت يده» للجنايه الأولى «وألزمه الثانى ديه إصبع (٥) لفوات محلّ القصاص» .

[شماره صفحه واقعى : ٤٤٤]

ص: ٦٩٢

- ١- فى (ق) : بزياده.
- ٢- فى (ش) : به.
- ٣- من حيث كونهما يمينين أو يسارين.
- ٤- فى (ش) و (ر) : لوجوب.
- ٥- كذا فى نسخ المتن والشرح، والقياس: الإصبع.

«الواجب فى قتل العمد القصاص، لا أحد الأمرين: من الديه والقصاص» كما زعمه بعض العامه (١) لقوله تعالى: (الْأَنْفُسِ بِالنَّفْسِ) (٢) وقوله: (كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَّةُ أَصْ فِي الْقَتْلِ بِالْحَرْبِ بِالْحَرْبِ) . . . الآية (٣) وصحيحه الحلبي وعبد الله بن سنان عن الصادق عليه السلام قال: «من قتل مؤمناً متعمداً قيد به، إلّا أن يرضى أولياء المقتول أن يقبلوا الديه، فإن رضوا بالديه وأحب ذلك القاتل فالديه. . .» (٤).

«نعم، لو اصطلحا على الديه جاز» للخبر، ولأن القصاص حق فيجوز الصلح على إسقاطه بمال «ويجوز الزيادة عنها» أى عن الديه «والنقيصه مع التراضى» أى تراضى الجانى والولى؛ لأن الصلح إليهما فلا يتقدّر إلبرضاهما.

«وفى وجوبها» أى الديه «على الجانى بطلب الولى وجه» بل قول لابن الجنيّد (٥) «لوجوب حفظ نفسه الموقوف على بذل الديه» فيجب مع قدره،

[شماره صفحه واقعى : ٤٤٥]

ص: ٦٩٣

١- بدايه المجتهد ٢:٤٠١-٢:٤٠٢.

٢- المائده: ٤٥.

٣- البقره: ١٧٨.

٤- الوسائل ٣٧:١٩-٣٨، الباب ١٩ من أبواب القصاص فى النفس، الحديث ٣.

٥- حكاه عنه العلّامه فى المختلف ٩:٢٧٤.

ولروايه الفضيل عن الصادق عليه السلام قال: «والعمد هو القود، أو رضا وليّ المقتول» (١) ولا بأس به. وعلى التعليل لا يتقدّر بالديه، بل لو طلب منه أزيد وتمكّن منه وجب.

«ولو جنى على الطرف ومات واشتبه استناد الموت إلى الجنايه فلا قصاص في النفس» للشكّ في سببه، بل في الطرف خاصّه.

«ويستحبّ إحضار شاهدين (٢) عند الاستيفاء احتياطاً» في إيقاعه على الوجه المعتبر «وللمنع من حصول الاختلاف في الاستيفاء» فينكره الوليّ فيُدفع بالبينه.

«وتُعتبر الآله» أي تُختبر بوجهٍ يظهر حالها «حذراً من» أن يكون قد وضع المستوفى فيها «السّم وخصوصاً في الطّرف» لأنّ البقاء معه مطلوب والسّم ينافيه غالباً «فلو حصل منها» أي من الآله المقتصّ بها في الطرف «جنايه بالسّم ضمن المقتصّ» إن علم به، ولو كان القصاص في النفس أساء واستوفى ولا شيء عليه.

«ولا يُقتصّ إلّا بالسيف، فيضرب العُنُق لا غير» إن كان الجاني أبانه، وإلّا ففي جوازه نظر: من صدق استيفاء النفس بالنفس، وزيادة الاستيفاء وبقاء حرمة الأدمى بعد موته. واستقرب في القواعد المنع (٣).

«ولا يجوز التمثيل به» أي بالجاني بأن يقطع بعض أعضائه «ولو كانت جنايته تمثيلاً أو» وقعت «بالتغريق والتحريق والمثقل» بل يستوفى في جميع ذلك بالسيف.

[شماره صفحه واقعي : ٤٤٤]

ص: ٦٩٤

١- راجع الوسائل ١٩:١٤٥، الباب الأوّل من أبواب ديات النفس، آخر الحديث ١٣، وفيه: «العلاء بن الفضيل»، وكذا في المصادر.

٢- في (ر) زياده: عدلين (شرحاً لا متناً).

٣- القواعد ٣:٦٢٨.

وقال ابن الجنيّد: يجوز قتله بمثل القتل التي قُتل بها (١) لقوله تعالى: (بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ) (٢) وهو متّجه (٣) لولا الاتّفاق على خلافه.

«نعم، قد قيل» والقائل الشيخ في النهاية (٤) وأكثر المتأخّرين (٥) أنّه مع جمع الجاني بين التمثيل بقطع شيء من أعضائه وقتله «يقتصّ» الوليّ منه «في الطرف، ثمّ يقتصّ في النفس إن كان الجاني فعل ذلك بضربات» متعدّده؛ لأنّ ذلك بمنزله جنایات متعدّده وقد وجب القصاص بالجنايه الأولى فيستصحب، ولروايه محمّد بن قيس عن أحدهما عليهما السلام (٦) ولو فعل ذلك بضربه واحده لم يكن عليه أكثر من القتل.

وقيل: يدخل قصاص الطرف في قصاص النفس مطلقاً، ذهب إليه الشيخ في المبسوط والخلاف (٧) ورواه أبو عبد الله عن الباقر عليه السلام (٨) والأقرب الأوّل.

«ولا يقتصّ بالآله الكالّه» التي لا تقطع أو (٩) لا تقتل إلاّ بمبالغه كثيره؛

[شماره صفحه واقعي : ٤٤٧]

ص: ٦٩٥

- 
- ١- حكاه عنه العلّامه في المختلف ٩:٤٤٤.
  - ٢- البقره: ١٩٤.
  - ٣- في (ع): متوجّه.
  - ٤- النهايه: ٧٧١.
  - ٥- منهم: المحقّق في الشرائع ٢٠١:٤-٢٠٢، والعلّامه في الإرشاد ٢:١٩٩، والتحرير ٤٣٣:٥-٤٣٤، والصيمري في غايه المرام ٤:٣٦٩.
  - ٦- الوسائل ١٩:٨٢-٨٣، الباب ٥١ من أبواب القصاص في النفس، الحديث الأوّل.
  - ٧- المبسوط ٧:٢٢، والخلاف ٥:١٦٣، المسأله ٢٣.
  - ٨- الوسائل ١٩:٢٨١، الباب ٧ من أبواب ديّات المنافع، الحديث الأوّل. وفيه: عن أبي عبيده الحدّاء عن الباقر عليه السلام.
  - ٩- في (ع): و.

لئلا يتعدّب المقتصّ منه، سواء في ذلك النفس والطرف «فياثم» المقتصّ «لو فعل» ولا شيء عليه سواه.

«ولا يضمن المقتصّ سرايه القصاص» لأنه فعل سائغ، فلا يتعقّبه ضمان، ولقول الصادق عليه السلام في حسنه الحلبي: «أَيّما رجل قتله الحدّ والقصاص فلا ديه له» (١) وغيرها.

وقيل: ديته في بيت المال (٢) استناداً إلى خبر ضعيف (٣).

«ما لم يتعدّ» حقّه، فيضمن حينئذ الزائد قصاصاً أو ديه.

«وأجره المقتصّ من بيت المال» لأنّه من جملة المصالح «فإن فقد» بيت المال «أو كان هناك» ما هو «أهمّ منه» كسدّ ثغر ودفع عدوّ ولم يسع لهما «فعلى الجاني» لأنّ الحقّ لازم له، فتكون مؤونته عليه.

وقيل: على المجنّي عليه؛ لأنه لمصلحته (٤).

«ويرثه» أي القصاص «وارث المال» مطلقاً «إلّا الزوجين» لعموم آيه أولى الأرحام (٥) خرج منه الزوجان بالإجماع، فيبقى الباقي.

[شماره صفحه واقعي : ٤٤٨]

ص: ٦٩٦

- 
- ١- الوسائل ١٩:٤٧، الباب ٢٤ من أبواب القصاص في النفس، الحديث ٩.
  - ٢- قال المفيد في المقنعه: ٧٤٣، ومن جلده إمام المسلمين حدّاً في حقّ من حقوق الله عزّ وجلّ فمات لم يكن له ديه، فإن جلده حدّاً أو أدباً في حقوق الناس فمات كان ضامناً لديته، وتبعه الشيخ في الاستبصار ٤:٢٧٩، ذيل الحديث ١٠٥٦.
  - ٣- راجع الوسائل ١٩:٤٦، الباب ٢٤ من أبواب القصاص في النفس، الحديث ٣. والظاهر أنّ ضعفه بحسن بن صالح بن حيّ الثوري وحاله في الزيدية مشهور، المسالك ١٦:٢٨٧.
  - ٤- قاله المحقّق في الشرائع ٤:٢٢٩.
  - ٥- الأنفال: ٧٥.

«وقيل»: ترثه «العصبه» (١) وهم الأب ومن تقرب به «لا-غير» دون الإخوة والأخوات من الأم ومن يتقرب بها من الخؤولة وأولادهم. وفي ثالثٍ يختص المنع بالنساء (٢) لروايه أبي العباس عن الصادق عليه السلام (٣) والأول أقوى.

«ويجوز للولي الواحد المبادرة» إلى الاقتصاص من الجاني «من غير إذن الإمام» لقوله تعالى: (فَقَدْ جَعَلْنَا لَوَلِيِّهِ سُلْطَانًا) (٤) لأنه حقّه، والأصل براءة الذمّه من توقّف استيفاء الحقّ على استئذان غير المستحقّ «وإن كان استيذانه أولى» لخطره واحتياجه إلى النظر «وخصوصاً في قصاص الطرف» لأنّ الغرض معه بقاء النفس، ولموضع الاستيفاء حدود لا- يؤمن من تخطيها لغيره (٥). وذهب جماعه إلى وجوب استيذانه مطلقاً (٦) فيعزّر (٧) لو استقلّ، واعتدّ به.

[شماره صفحه واقعي : ٤٤٩]

ص: ٦٩٧

- ١- قاله الشيخ في النهاية: ٦٧٣، وابن زهره في الغنيه: ٣٣٠، والكيدري في إصباح الشيعة: ٣٧١. جاء ذلك كلّ في إرث الديه وحكمه وحكم إرث القصاص واحد، كما صرّح به الشهيد الثاني، راجع المسالك ١٥: ٢٢٨.
- ٢- قال به الشيخ في الاستبصار ٤: ٢٦٣، ذيل الحديث ٩٩١، وفي المسالك ٥: ٢٢٧. نسب هذا القول إلى المبسوط، ولكن ما في المبسوط ٧: ٥٤ خلاف ذلك، بل نسبه إلى جماعه وقوى القول الأوّل.
- ٣- الوسائل ١٧: ٤٣٢-٤٣٣، الباب ٨ من موجبات الإرث، الحديث ٦.
- ٤- الإسرائ: ٣٣.
- ٥- لغير الإمام.
- ٦- ذهب إليه المفيد في المقنعه: ٧٦٠، والشيخ في المبسوط ٧: ١٠٠، والخلاف ٥: ٢٠٥، المسأله ٨٠، والعلّامه في القواعد ٣: ٦٦٢، وغيرهم.
- ٧- في (ع) و (ش): فيعذر.



«وإن كانوا جماعه توقّف» الاستيفاء «على إذنههم أجمع» سواء كانوا حاضرين أم لا؛ لتساويهم في السلطان، ولاشتراك الحقّ فلا يستوفيه بعضهم، ولأنّ القصاص موضوع للتشفيّ ولا يحصل بفعل البعض.

«وقيل» والقائل به جماعه-منهم الشيخ (١) والمرضى (٢) مدّعين الإجماع:- «للحاضر» من الأولياء «الاستيفاء» من غير ارتقاب حضور الغائب ولا- استيذانه «ويضمن» المستوفى «حصص الباقيين من الديه» لتحقق الولايه للحاضر، فيتناوله العموم (٣) ولبناء القصاص على التغليب، ومن ثمّ لا- يسقط بعفو البعض على مال أو مطلقاً، بل للباقيين الاقتصاص مع أنّ القاتل قد أحرز بعض نفسه، فهنا أولى.

وتظهر الفائده في تعزيز المبادر إليه وعدمه. أمّا قتله فلا؛ لأنه مهّد (٤) بالنسبه إليه.

«ولو كان الوليّ صغيراً وله أب أو جدّ لم يكن له» أي لوليه من الأب والجدّ «الاستيفاء إلى بلوغه» لأنّ الحقّ له ولا يعلم ما يريد حينئذٍ، ولأنّ الغرض التشفيّ ولا يتحقّق بتعجيله قبله، وحينئذٍ فيجس القاتل حتّى يبلغ.

«وقيل» والقائل الشيخ وأكثر المتأخّرين (٥) «تراعى المصلحه» فإن اقتضت تعجيله جاز؛ لأنّ مصالح الطفل منوطه بنظر الوليّ، ولأنّ التأخير ربما استلزم تفويت القصاص. وهو أجود.

[شماره صفحه واقعى : ٤٥٠]

ص : ٦٩٨

١- المبسوط ٧:٥٤ و ٧٢، والخلاف ٥:١٧٩، المسأله ٤٢.

٢- الانتصار: ٥٣٣ و ٥٣٤، المسأله ٢٩٨.

٣- عموم قوله تعالى: وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَانًا. الإسرائ: ٣٣.

٤- مصدر ميميّ، وفي (ش): هدر.

٥- قال صاحب الجواهر ٣٠٣:٤٢: لم نتحقّق ما في الروضه من نسبه مراعاة المصلحه إلى الشيخ وأكثر المتأخّرين.

وفى حكمه المجنون.

«ولو صالحه بعض» الأولياء «على الدية لم يسقط القود عنه للباقيين على الأشهر» بل لا نعلم فيه خلافاً، وقد تقدّم ما يدلّ عليه، ورواه الحسن بن محبوب عن أبي ولاد عن أبي عبد الله عليه السلام «فى رجل قُتل وله أبٌ وأمٌّ وابنٌ، فقال الابن: أنا أريد أن أقتل قاتل أبى، وقال الأب: أنا أعفو، وقالت الأم: أنا آخذ بالديه. قال: فليعط الابن لأمّ المقتول السدس من الدية، ويُعطى ورثه القاتل السدس الآخر حقّ الأب الذى عفا، وليقتله» (١) وكثير من الأصحاب لم يتوقّف فى الحكم.

وإنما نسبه المصنّف إلى الشهره لورود روايات بسقوط القود وثبوت الدية، كروايه زراره عن الباقر عليه السلام (٢).

«و» على المشهور «يردّون» أى من يريد القود «عليه» أى على المقتول «نصيب المصالح» من الدية وإن كان قد صالح على أقلّ من نصيبه؛ لأنّه قد ملك من نفسه بمقدار النصيب، فيستحقّ ديته.

«ولو اشترك الأب والأجنبيّ فى قتل الولد اقتص من الأجنبيّ وردّ الأب نصف الدية عليه» وكذا لو اشترك المسلم والكافر فى قتل الدميّ، فيقتل الكافر إن شاء الوليّ ويردّ المسلم نصف ديته «وكذا الكلام فى» اشتراك «العامد والخاطيء» فإنّه يجوز قتل العامد بعد أن يرّد عليه نصف ديته «والرادّ هنا العاقله» عاقله الخاطيء لو كان الخطأ محضاً، ولو كان شبيه عمده الخاطيء.

«ويجوز للمحجور عليه» لفسفه والفسل «استيفاء القصاص إذا كان

[شماره صفحه واقعى : ٤٥١]

ص: ٦٩٩

١- الوسائل ١٩:٨٣، الباب ٥٢ من أبواب القصاص فى النفس، الحديث الأول.

٢- الوسائل ١٩:٨٦، الباب ٥٤ من أبواب القصاص فى النفس، الحديث ٣.

بالغاً عاقلاً، لأنَّ القصاص ليس بمال، فلا- يتعلّق به الحجر فيهما ولأنَّه موضوع للتشفيّ وهو أهل له. ويجوز له العفو أيضاً عنه والصلح على مال، لكن لا يدفع إليه.

«وفى جواز استيفاء» وليّ المقتول مديوناً «القصاص من دون ضمان الدين على الميت قولان» أصحهما الجواز (1) لأنَّ موجب العمد القصاص، وأخذ الديه اكتساب، وهو غير واجب على الوارث في دين مورثه، ولعموم الآية (2).

وذهب الشيخ (3) وجماعه (4) إلى المنع استناداً إلى روايات (5) مع سلامه سندها لا تدلّ على مطلوبهم.

«ويجوز التوكيل في استيفائه» لأنَّه من الأفعال التي تدخلها النيابة؛ إذ لا- تعلق لغرض الشارع فيه بشخص (6) معيّن «فلو عزله» الموكل «واقصّ» الوكيل «ولمّا يعلم» بالعزل «فلا شيء» عليه من قصاص ولا ديه؛ لأنَّ الوكيل لا ينزل إلّامع علمه بالعزل كما تقدّم (7) فوق استيفاؤه موقعه.

[شماره صفحه واقعى : ٤٥٢]

ص: ٧٠٠

١- قاله ابن إدريس في السرائر ٢:٤٨-٤٩، والمحقّق في الشرائع ٤:٢٣١، والعلّامه في التحرير ٥:٤٩٦، والإرشاد ٢:١٩٩.

٢- عموم قوله تعالى: وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُوماً فَقَدْ جَعَلْنَا لَوِئِئِهِ سُلطاناً. الإسراء: ٣٣.

٣- النهايه: ٣٠٩، والمبسوط ٧:٥٦.

٤- منهم: أبو الصلاح في الكافي: ٣٣٢، وابن زهره في الغنيه: ٢٤١، والكيديرى في إصباح الشيعه: ٢٨٥.

٥- الوسائل ١٩:٩٢، الباب ٥٩ من أبواب القصاص في النفس، الحديث الأول. و ١٣:١١٢، الباب ٢٤ من أبواب الدين والقرض، الحديث ١ و ٢.

٦- في (ع) و (ر): لشخص.

٧- تقدّم في كتاب الوكاله.

أمّا لو عفا الموكل فاستوفى الوكيل بعدّه قبل العلم فلا قصاص أيضاً، لكن عليه الدية؛ لمباشرته وبطلان وكالته بالعفو، كما لو اتّفق الاستيفاء بعد موت الموكل أو خروجه عن أهليته الوكاله. ويرجع بها على الموكل؛ لغروره بعدم إعلامه بالعفو. وهذا يتم مع تمكّنه من الإعلام، وإلّا فلا غرور. ويحتمل حينئذٍ عدم وجوبها على الوكيل؛ لحصول العفو بعد وجود سبب الهلاك، كما لو عفا بعد رمى السهم.

«ولا- يقتصّ من الحامل حتّى تضع» وترضعه اللباء مراعاةً لحقّ الولد «ويُقبل قولها في الحمل وإن لم تشهد القوابل» به؛ لأنّ له أمارات قد تخفى على غيرها وتجدها من نفسها، فتنتظر المخيله (١) إلى أن تستبين الحال.

وقيل: لا يقبل قولها مع عدم شهادتهنّ (٢) لأصالة عدمه، ولأنّ فيه دفعاً للوليّ عن السلطان الثابت له بمجرد الاحتمال. والأوّل أجود.

ولا يجب الصبر بعد ذلك إلّا أن تتوقّف حياه الولد على إرضاعها، فينتظر مقدار ما تندفع حاجته.

«ولو هلك قاتل العمد، فالمرويّ» عن الباقر والصادق عليهما السلام (٣) «أخذ الدية من ماله، وإلّا» يكن له مال «فمن الأقرب» إليه «فالأقرب» وإنّما نسب الحكم إلى الرواية؛ لقصورها عنه من حيث السند، فإنّهما روايتان في إحداهما ضعف (٤)

[شماره صفحه واقعى : ٤٥٣]

ص: ٧٠١

١- بتشديد الياء بصيغه الفاعل والمفعول. ويجوز تخفيفه مع فتح الميم، مأخوذه من الخيال بمعنى الظنّ.

٢- قواه في المبسوط ٧:٥٩، وجعل القول الأوّل أحوط.

٣- يأتي تخريجها.

٤- الوسائل ١٩:٣٠٣، الباب ٤ من أبواب العاقله، الحديث الأوّل وفيه: «أخذت الدية من ماله». وفي طريقها أبو بصير وهو مشترك بين الثقة والضعيف، راجع المسالك ١٦:٣٠٠.

وفى الأخرى إرسال (١) لكن عمل بهما جماعه (٢) بل قيل: إنه إجماع (٣) ويؤيده قوله صلى الله عليه وآله: «لا يطلّ (٤) دم امرء مسلم» (٥) وذهب ابن إدريس إلى سقوط القصاص لا إلى بدل؛ لفوات محلّه بل ادّعى عليه الإجماع (٦) وهو غريب.

واعلم أنّ الروایتين دلّتا على وجوب الدية على تقدير هرب القاتل إلى أن مات، والمصنّف جعل متعلّق المروى هلاكه مطلقاً، وليس كذلك، مع أنّه فى الشرح أجاب عن حجّه المختلف-بوجوب الدية من حيث أنّه فوّت العوض مع مباشره إتلاف المعوّض فيضمن البدل-بأنّه لو مات فجأه أو لم يمتنع من القصاص ولم يهرب حتّى مات لم يتحقّق منه تفويت. قال: اللهمّ إلّا أن تخصّص الدعوى بالهارب فيموت، وبه نطقت الروايات وأكثر كلام الأصحاب (٧) وهذا مخالف لما أطلقه هنا كما لا يخفى.

[شماره صفحه واقعى : ٤٥٤]

ص: ٧٠٢

١- هذا بناءً على أنّ المراد ب «أبى جعفر» الراوى عنه ابن أبى نصر هو الباقر عليه السلام-كما صرّح بذلك آنفاً-فإنّ ابن أبى نصر لم يدرك الباقر عليه السلام. ويحتمل أن يكون المراد من أبى جعفر هو الجواد عليه السلام. راجع الوسائل المصدر المتقدم: الحديث ٣.

٢- منهم: الشيخ فى النهايه: ٧٣٦، والقاضى فى المهذب ٢: ٤٥٧، والعلّامه فى المختلف ٩: ٢٨٧.

٣- قاله ابن زهره فى الغنيه: ٤٠٥.

٤- فى (ش): لا يطلّ.

٥- التهذيب ١٠: ١٦٧، الحديث ٦٦٣، والفقيه ١٠٠: ٤-١٠١، الحديث ٥١٧٩، وفيهما: عن علىّ عليه السلام.

٦- السرائر ٣: ٣٣٠.

٧- غايه المراد ٤: ٣١٩.

[شماره صفحه واقعى : ٤٥٥]

ص: ٧٠٣

[شماره صفحه واقعی : ۴۵۶]

ص: ۷۰۴

جمع ديه، والهاء عوض من «واو» فاء الكلمه، يقال: وديت القتل: أعطيت ديته.

«وفيه فصول» أربعة:

## الفصل «الأول» «في مورد الديه»

### اشاره

الفصل «الأول» «في مورد الديه» (١)

بفتح الميم، وهو موضع ورودها مجازاً، والمراد بيان ما تجب فيه الديه من أنواع القتل «إنما تثبت الديه بالأصالة في الخطأ» المحض «وشبهه» وهو العمد الذي يُشبه الخطأ. واحترز بالأصالة عمّا لو وجبت صلحاً، فإنّها تقع حينئذٍ عن العمد.

«فالأول» وهو الخطأ المحض «مثل أن يرمى حيواناً فيصيب إنساناً،

[شماره صفحه واقعى : ٤٥٧]

ص: ٧٠٥

---

١- لم يرد «الفصل» في (ش) و (ر) .



أو إنساناً معيّناً فيصيب غيره» ومرجعه إلى عدم قصد الإنسان أو الشخص. والثاني لازم للأول.

«والثاني» وهو الخطأ الشبيه بالعمد وبالعكس: أن يقصدهما بما لا يقتل غالباً وإن لم يكن عدواناً «مثل أن يضرب للتأديب» ضرباً لا يقتل عاده «فيموت» المضروب.

### [الضابط في العمد و الخطاء]

«والضابط» في العمد وقسيميه: «أن العمد» هو «أن يتعمد الفعل والقصد» بمعنى أن يقصد قتل الشخص المعين. وفي حكمه تعمّد الفعل دون القصد إذا كان الفعل ممّا يقتل غالباً كما سبق (١).

«والخطأ المحض أن لا يتعمد فعلاً ولا قصداً» بالمجنى عليه وإن قصد الفعل في غيره.

«و» الخطأ «الشبيه» بالعمد «أن يتعمد الفعل» ويقصد إيقاعه بالشخص المعين «ويُخطئ في القصد» إلى القتل أي لا يقصده مع أن الفعل

### [موجبات الضمان]

لا يقتل غالباً «فالطبيب يضمن في ماله ما يتلف بعلاجه» نفساً وطرفاً؛ لحصول التلف المستند إلى فعله و «لا يطلّ دمُ امرئ مسلم» (٢) ولأنّه قاصد إلى الفعل مخطئ في القصد، فكان فعله شبيه عمده «وإن احتاط واجتهد وأذن المريض» لأنّ ذلك لا دخل له في عدم الضمان هنا؛ لتحقق الضمان مع الخطأ المحض، فهنا أولى وإن اختلف الضامن (٣).

[شماره صفحه واقعى : ٤٥٨]

ص: ٧٠٦

١- سبق في كتاب القصاص، الصفحة ٤٠٠-٤٠٤.

٢- التهذيب ١٠:١٦٧، الحديث ٦٦٣، والفتاوى ١٠٠-٤:١٠١، الحديث ٥١٧٩، والوسائل ١٩:٥٣، الباب ٢٩ من أبواب القصاص في النفس، ذيل الحديث الأول، و ٣٠٣، الباب ٤ من أبواب العاقله، ذيل الحديث الأول، إلّا أنّ لفظ الحديث: لا يبطل.

٣- فإنّ الخطأ المحض يكون الضامن هو العاقله وهنا الطبيب (هامش ر).

وقال ابن إدريس: لا يضمن مع العلم والاجتهاد؛ للأصل، ولسقوطه بإذنه، ولأنه فعل سائغ شرعاً فلا يستعقب ضماناً (١).

وفيه: أن أصله البراءة تنقطع بدليل الشغل، والإذن في العلاج لا في الإتيان، ولا منافاه بين الجواز والضمان، كالضارب للتأديب، وقد روى أن أمير المؤمنين عليه السلام ضَمَّنَ خَتَانًا قَطَعَ حَشْفَهُ غَلام (٢) والأولى الاعتماد على الإجماع، فقد نقله المصنّف في الشرح (٣) وجماعه (٤) لا على الرواية؛ لضعف سندها بالسكوني.

«ولو أبرأه» المعالج من الجنائيه قبل وقوعها «فالأقرب الصّحّه» لمسييس الحاجه إلى مثل ذلك؛ إذ لا غنى عن العلاج، وإذا عرف الطبيب أنه لا مخلص له عن الضمان توقّف عن العمل مع الضروره إليه، فوجب في الحكمه شرع الإبراء دفعاً للضروره. ولروايه السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: من تطبّب أو تبيطر فليأخذ البراءة من وليه وإلا فهو ضامن» (٥) وإنّما ذكر الولي؛ لأنّه هو المطالب على تقدير التلف، فلمّا شرع الإبراء قبل الاستقرار صيرف إلى من يتولّى المطالبه. وظاهر العبارة أن المبرئ المريض. وحكمه كذلك؛ للعلّه الأولى. ويمكن تكلف إدخاله في الولي (٦)

[شماره صفحه واقعى : ٤٥٩]

ص: ٧٠٧

- ١- لم نعثر عليه بعينه، وانظر السرائر ٣:٣٧٣.
- ٢- الوسائل ١٩٥:١٩، الباب ٢٤ من أبواب موجبات الضمان، الحديث ٢.
- ٣- غايه المراد ٤:٤٤٨، نقله عن النكت.
- ٤- منهم السيد ابن زهره في الغنيه: ٤١٠-٤١١، والمحقّق في نكت النهايه ٣:٤٢١.
- ٥- الوسائل ١٩٤:١٩، الباب ٢٤ من أبواب موجبات الضمان، الحديث الأوّل.
- ٦- المذكور في الخبر، بأن يقال: إنّه ولي نفسه؛ لأنّه يتولّى المطالبه إذا كانت الجنائيه غير القتل.

و (١) لأن المجنى عليه إذا أذن في الجنايه سقط ضمانها، فكيف يآذنه في المباح المآذون في فعله؟

ولا يخفى عليك: ضعف هذه الأدله، فإن الحاجه لا تكفى في شرعيه الحكم بمجردها مع قيام الأدله على خلافه. والخبر سكوني (٢) مع أن البراءه حقيقه لا تكون إلا بعد ثبوت الحق؛ لأنها إسقاط ما في الذمه من الحق. ويثبت عليه أيضاً أخذها من الولي؛ إذ لا حق له قبل الجنايه. وقد لا يصار (٣) إليه بتقدير عدم بلوغها القتل إذا أدت إلى الأذى. ومن ثم ذهب ابن إدريس إلى عدم صحتها قبله (٤) وهو حسن.

«والنائم يضمن» ما يجنيه «في مال العاقله» لأنه مخطئ في فعله وقصده، فيكون خطأ محضاً.

«وقيل» والقائل الشيخ رحمه الله: إنه يضمنه «في ماله» (٥) جعلاً له من باب الأسباب، لا الجنايات. والأقوى الأول، أطراداً للقاعده.

«وحامل المتاع يضمن لو أصاب به إنساناً في ماله» أما أصل الضمان فلاستناد تلفه إلى فعله. وأما كونه في ماله فلقصده الفعل الذي هو

[شماره صفحه واقعي : ٤٦٠]

ص: ٧٠٨

- ١- في (ف) و (ش) : أو.
- ٢- في التعبير إشاره إلى ضعفه.
- ٣- في (ع) و (ف) ونسخه بدل (ر) : لا- يصير. وفي هامش (ع) ما يلي: يصار ظ، في النسخه الأصل التي كانت بخط الشارح رحمه الله كان هذا اللفظ مشتبهاً بين يصير ويصار.
- ٤- راجع ما حكاه عن ابن إدريس في التنقيح الرائع ٤:٤٧٠.
- ٥- النهايه: ٧٥٨.

ويشكل إذا لم يقصد الفعل بالمجنى عليه، فإنه حينئذ يكون خطأ محضاً كما مرّ (١) إلّا أنهم أطلقوا الحكم (٢) هنا.

«وكذا» يضمن «المُعْتَف بزوجه جماعاً» قبلاً أو دبراً «أو ضمّاً فيجنى» عليها في ماله أيضاً. وهو واضح؛ لقصد الفعل، وإنما أخطأ في القصد. وكذا القول في الزوجه لو أعنف به.

وللشيخ قول بأ نهما إن كانا مأمونين فلا شيء عليهما، وإن كانا متهمين فالديه (٣) استناداً إلى روايه مرسله (٤) والأقوى الأول؛ لروايه سليمان بن خالد عن الصادق عليه السلام (٥) ولتحقق الجنايه وليست بخطأ محض. ونفى التهمه ينفي العمد، لا أصل القتل.

«والصائح بالطفل أو المجنون أو المريض» مطلقاً «أو الصحيح على حين غفله» يضمن في ماله أيضاً؛ لأنه خطأ مقصود.

«وقيل» والقائل الشيخ في المبسوط (٦): إن الضامن «عاقلته»

[شماره صفحه واقعى : ٤٦١]

ص: ٧٠٩

١- مرّ في الصفحه ٤٥٨.

٢- مستند الإطلاع روايه [ الوسائل ١٨٨:١٩-١٨٩، الباب ١٦ من أبواب موجبات الضمان، الحديث الأول ] في طريقها سهل بن زياد، فهي مطرحه ويرجع في الحكم إلى القواعد المقرره. (منه رحمه الله) .

٣- النهايه: ٧٥٨.

٤- وهى مرسله يونس عن بعض أصحابنا، راجع الوسائل ٢٠٢:١٩، الباب ٣١ من أبواب موجبات الضمان، الحديث ٤. راجع المسالك ٣٣١:١٥.

٥- المصدر المتقدم: ٢٠١، الحديث الأول.

٦- المبسوط ١٥٨:٧.

جعلاً له من قبيل الأسباب. وهو ضعيف (١) ولأنّ ضمان الغير جنايه غيره على خلاف الأصل، فلا يصار إليه بمثل ذلك.

ولو كان الصياح بالصحيح الكامل على غير غفله فلا ضمان؛ لأنه ليس من أسباب الإلتلاف، بل هو اتفاق لا بسبب الصيحه، إلّا أن يعلم استناده إليها، فالديه.

«والصادم» لغيره «يضمن في ماله ديه المصدوم» لاستناد التلف إليه مع قصد الفعل «ولو مات الصادم فهدر» لموته بفعل نفسه إن كان المصدوم في ملكه أو مباح أو طريق واسع.

«ولو وقف المصدوم في موضع ليس له الوقوف» فيه فمات الصادم بصدمه «ضمن» المصدوم «الصادم» لتعديده بالوقوف فيما ليس له الوقوف فيه «إذا لم يكن له» أي (٢) للصادم «مندوحه» في العدول عنه كالطريق الضيق.

«ولو تصادم حزان فماتا فلورثه كلّ» واحد منهما «نصف ديته، ويسقط النصف» لاستناد موت كلّ منهما إلى سببين: أحدهما من فعله والآخر من غيره، فيسقط ما قابل فعله، وهو النصف.

«ولو كانا فارسين» بل مطلق الراكبين «كان على كلّ منهما» مضافاً إلى نصف الديه «نصف قيمه فرس الآخر» إن تلفت بالتصادم «ويقع

[شماره صفحه واقعى : ٤٦٢]

ص: ٧١٠

١- قال في المسالك في وجه الضعف: لظهور كونه مستنداً إلى فعله المقصود، والخطأ في قصد القتل، راجع ١٥:٣٣٢.

٢- لم يرد «له، أي» في (ع) و (ف).

التقاصّ» في الديه والقيمه، ويرجع صاحب الفضل.

هذا إذا استند الصدم إلى اختيارهما. أمّا لو غلبتهما الدابتان احتمل كونه كذلك، إحالةً على ركوبهما مختارين فكان السبب من فعلهما، وإهدار الهالك إحالةً على فعل الدابتين.

ولو كان أحدهما فارساً والآخر راجلاً، ضمن الراجل نصف ديه الفارس ونصف قيمه فرسه، والفارس نصف ديه الراجل.

ولو كانا صبيّين والركوب منهما فنصف ديه كلّ على عاقله الآخر؛ لأنّ فعلهما خطأً مطلقاً، وكذا لو أركبهما وليّهما. ولو أركبهما أجنبيّ ضمن ديتهما معاً.

«ولو كانا عبيدين بالغين فهدر» لأنّ نصيب كلّ منهما هدر، وما على صاحبه فات بموته لا يضمّنه المولى. ولو مات أحدهما خاصّه تعلّقت قيمته برقبه الحيّ. فإن هلك قبل استيفائها منه فانت؛ لفوات محلّها. ولو كان أحدهما حرّاً والآخر عبداً فماتا، تعلّقت نصف ديه الحرّ برقبه العبد، وتعلّقت نصف قيمه العبد بتركه الحرّ فيتقاصّان. ولو مات أحدهما خاصّه تعلّقت جنايته بالآخر، كما مرّ.

«ولو قال الرامي حذارٍ» - بفتح الحاء وكسر آخره مبيّناً عليه - هذا هو الأصل في الكلمه، لكن ينبغي أن يراد هنا ما دلّ على معناها «فلا ضمان» مع سماع المجنّى عليه؛ لما روى من حكم أمير المؤمنين عليه الصلاه والسلام فيه وقال: «قد أعذّر من حذرٍ» (1) ولو لم يقل: «حذارٍ»

[شماره صفحه واقعى : ٤٦٣]

ص: ٧١١

١- الوسائل ٥٠:١٩، الباب ٢٦ من أبواب التقصاص في النفس، وفيه حديث واحد.

أو قالها في وقت لا يتمكن المرمي من الحذر، أو لم يسمع، فالديه على عاقله الرامي.

«ولو وقع من علو على غيره» قاصداً للوقوع عليه «ولم يقصد القتل فقتل فهو شبهه عمد» يلزمه الدية في ماله «إذا كان الوقوع لا يقتل غالباً» وإلا فهو عامد «وإن وقع مضطراً» إلى الوقوع «أو قصد الوقوع على غيره» أو لغير ذلك «فعلى العاقله» دية جنايته؛ لأنه خطأ محض، حيث لم يقصد الفعل الخاص المتعلق بالمجنى عليه وإن قصد غيره.

«أما لو ألقته الريح أو زلق» فوقه بغير اختياره «فهدر جنايته» على غيره «ونفسه» وقيل: تؤخذ دية المجنى عليه من بيت المال (١).

«ولو دفع» الواقع من إنسان غيره (٢) «ضمنه الدافع وما يجنيه» لكونه سبباً في الجنايتين (٣).

□

وقيل: دية الأسفل على الواقع ويرجع بها على الدافع (٤) لصحيحه عبد الله بن سنان عن الصادق عليه السلام (٥) والأول أشهر.

[شماره صفحه واقعی : ٤٦٤]

ص: ٧١٢

١- القائل هو العلامة في التحرير [ ٥:٥٣٥ ]. (منه رحمه الله) .

٢- هذه من العبارات المشككة، قال بعض المحشّين: والأولى جعل «الواقع» منصوباً و «من إنسان» بياناً له و «غيره» فاعلاً لدفع. وقال آخر: الأظهر أن يُقرأ «دفع» مجهولاً- و «الواقع» بالرفع على أن يكون مفعولاً- له يقوم مقام فاعله، ويجعل قوله: «من إنسان غيره» متعلقاً بدفع، راجع هوامش (ر) .

٣- في (ف) : في الجانبين.

٤- قاله الشيخ في النهاية: ٧٥٨.

٥- الوسائل ١٩:٤١، الباب ٢١ من أبواب القصاص في النفس، الحديث الأول.

«الأولى»: «من دعا غيره ليلاً فأخرجه من منزله»

بغير سؤاله «فهو ضامن له إن وُجد مقتولاً، بالديه على الأقرب» .

□  
أمّا ضمانه في الجملة: فهو موضع وفاق، ورواه عبد الله بن ميمون عن الصادق عليه السلام قال: «إذا دعا الرجل أخاه بالليل فهو ضامن له حتى يرجع إلى بيته» (١) ورواه عبد الله بن المقدم (٢) عنه عليه السلام في حديث طويل، وفيه قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: كل من طرقت رجلاً آتاء الليل فأخرجه من منزله، فهو له ضامن، إلا أن يقيم البيته أنه رده إلى منزله» (٣).

وأما ضمانه بالديه: فللشك في موجب القصاص فينتفى؛ للشبهه. والضمان المذكور في الأخبار يتحقق بضمان الديه؛ لأنها بدل النفس.

وأمّا تخصيصه الضمان بما لو وُجد مقتولاً فلاصالة البراءة من الضمان ديه ونفساً حتى يتحقق سببه، وهو في غير حاله القتل مشكوك فيه.

«ولو وُجد ميتاً ففي الضمان نظر» من إطلاق الأخبار وفتوى الأصحاب (٤) ضمانه الشامل لحاله الموت بل للشك فيه، ومن أصله البراءة

[شماره صفحه واقعى : ٤٦٥]

ص: ٧١٣

١- المصدر السابق: ٣٧، الباب ١٨، الحديث ٢، وفيه: (بليلى) .

٢- كذا في النسخ، وفي الكافي والتهذيب والوسائل: عمرو بن أبى المقدم.

٣- الوسائل ١٩: ٣٦، الباب ١٨ من أبواب القصاص في النفس، الحديث الأول.

٤- سيأتى تفصيلها.



والاقتصار في الحكم المخالف للأصل على موضع اليقين وهو القتل، ولأ- أنه مع الموت لم يوجد أثر القتل ولا لوث ولا تهمه، وعلى تقديرها فحكمه حكم اللوث، لا أنه يوجب الضمان مطلقاً. وإلى الضمان ذهب الأكثر، بل حكموا به مع اشتباه حاله.

ثم اختلفوا في أن ضمانه مطلقاً هل هو بالقود، أو بالديه؟ فذهب الشيخ (1) وجماعه (2) إلى ضمانه بالقود إن وجد مقتولاً إلا أن يقيم البينة على قتل غيره له، والديه إن لم يعلم قتله.

واختلف كلام المحقق فحكم في الشرائع بضمانه بالديه إن وجد مقتولاً وعدم الضمان لو وجد ميتاً (3) وفي النافع بضمانه بالديه فيهما (4) وكذلك العلامة فحكم في التحرير بضمان الديه مع فقده أو قتله حيث لا يُقيم البينة به على غيره، وبعدمها لو وجد ميتاً (5) وفي المختلف بالديه مع فقده، وبالقود إن وجد مقتولاً مع التهمه والقسامه، إلا أن يقيم البينة على غيره، وبالديه إن وجد ميتاً مع دعواه موته حتف أنفه ووجود اللوث وقسامه الوارث (6) وتوقف في القواعد والإرشاد (7)

[شماره صفحه واقعى : ٤٦٦]

ص: ٧١٤

١- النهايه: ٧٥٦-٧٥٧.

٢- كالمفيد في المقنعه: ٧٤٦، وسلار في المراسم: ٢٤٢-٢٤٣، وابن حمزه في الوسيله: ٤٥٤.

٣- الشرائع ٤: ٢٥٢.

٤- المختصر: ٣٠٥.

٥- التحرير ٥: ٥٦٣-٥٦٤.

٦- المختلف ٩: ٣٤٣.

٧- القواعد ٣: ٦٥٣، والإرشاد ٢: ٢٢٤.

فى الضمان مع الموت.

والأ-جود فى هذه المسأله: الاقتصار بالضمان على موضع الوفاق (1) لضعف أدلته، فإن فى سند الخبرين من لا- تثبت عدالته (2) والمشترك بين الضعيف والثقة (3) وأصالة البراءة تدل على عدم الضمان فى موضع الشك، مع مخالفه حكم المسأله للأصل من ضمان الحرّ بإثبات اليد عليه.

واللازم من ذلك: ضمانه بالديه إن وُجد مقتولاً ولا لوث هناك، وإلا فبموجب ما أقسم عليه الولي من عمد أو خطأ، ومع عدم قسامته يقسم المُخرج. وعدم ضمانه إن وجد ميتاً؛ للشك مع احتمال موته حتف أنفه. ومن يعتمد الأخبار يلزمه الحكم بضمانه مطلقاً إلى أن يرجع؛ لدالته على ذلك.

ثمّ يحتمل كونه القود مطلقاً (4) لظاهر الروايه (5) والديه؛ لما مرّ (6) والتفصيل (7).

ولا- فرق فى الداعى بين الذكر والأنثى والكبير والصغير والحرّ والعبد؛ للعموم أو الإطلاق (8) ولا بين أن يُعلم سبب الدعاء وعدمه، ولا بين أن يقتل بسبب

[شماره صفحه واقعى : ٤٦٧]

ص: ٧١٥

١- وهو إن وُجد مقتولاً.

٢- المراد به «محمد بن الفضيل» الراوى عن أبى المقدم، فإنه ضعيف، المسالك ٢٩٦:١٦.

٣- المراد به ظاهراً «جعفر بن محمد» الراوى عن عبد الله بن ميمون فإنه مشترك بين جماعه. راجع جامع الرواه ١٥٦:١.

٤- سواء وجد مقتولاً أم ميتاً أو غير معلوم.

٥- تقدّمت فى الصفحه ٤٦٥.

٦- من أنّها بدل النفس مع الشك فى موجب القود، راجع الصفحه ٤٦٥.

٧- القود إن وُجد مقتولاً، والديه إن وُجد ميتاً.

٨- العموم الوارد فى خبر عمرو بن أبى المقدم، والإطلاق الوارد فى خبر عبد الله بن ميمون.

الدعاء وعدمه، ولا في المنزل بين البيت وغيره.

ويختص الحكم بالليل، فلا يضمن المخرج نهائياً. وغايه الضمان وصوله إلى منزله وإن خرج بعد ذلك.

ولو ناداه وعرض عليه الخروج مختيراً له من غير دعاء، ففي إلحاقه بالإخراج نظر، وأصله البراءة تقتضى العدم، مع أن الإخراج والدعاء لا يتحقق بمثل ذلك.

«ولو كان إخراجهم بالتماسه الدعاء فلا- ضمان» لزوال التهمة حينئذٍ وأصله البراءة. ويحتمل الضمان؛ لعموم النص والفتوى (١) وتوقف المصنّف في الشرح هنا وجعل السقوط احتمالاً (٢) وللتوقف مجال حيث يُعمل بالنص وإلا فعدم الضمان أقوى. نعم، لا ينسحب الحكم لو دعا غيره فخرج هو قطعاً؛ لعدم تناول النص والفتوى له.

ولو تعدّد الداعى اشتركوا في الضمان حيث يثبت قصاصاً وديّة، كما لو اشتركوا في الجنايه. ولو كان المدعوّ جماعه ضمن الداعى مطلقاً كلّ واحد منهم باستقلاله، على الوجه الذى فصل (٣).

### «الثانيه»: «لو انقلبت الظنر»

- بكسر الظاء المشاله فالهمز ساكناً-المرضعه غير

[شماره صفحه واقعى : ٤٦٨]

ص: ٧١٦

١- أنظر الفتاوى الوارده فى الصفحه ٤٦٦.

٢- غايه المراد ٤:٤٦٠.

٣- من القصاص والديه وغيرهما.

ولدها «فقتلت الولد» بانقلابها نائمه «ضمنته في مالها إن كان» فعلها المظاءره وقع «للفخر» به «وإن كان للحاجه» والضروره إلى الأجره والبرّ «فهو» أي الضمان لديته «على عاقلتها» .

ومستند التفصيل: روايه عبد الرحمن بن سالم عن الباقر عليه السلام قال: «أَيُّمَا ظَنَرْتُ قَوْمَ قَتَلَتْ صَبِيًّا لَهُمْ وَهِيَ نَائِمَةٌ فَانْقَلَبَتْ عَلَيْهِ فَقَتَلْتَهُ، فَإِنَّمَا عَلَيْهَا الدِّيَةُ فِي مَالِهَا خَاصَّةً إِنْ كَانَتْ إِتْمَا ظَاءَرَتْ طَلَبَ الْعَزِّ وَالْفَخْرِ، وَإِنْ كَانَتْ إِتْمَا ظَاءَرَتْ مِنَ الْفَقْرِ فَإِنَّ الدِّيَةَ عَلَى عَاقِلَتِهَا» (١) وفي سند الروايه ضعف أو جهاله (٢) تمنع من العمل بها وإن كانت مشهوره، مع مخالفتها للأصل (٣) من أن قتل النائم خطأ على العاقله أو في ماله على ما تقدّم (٤) والأقوى أن ديته على العاقله مطلقاً.

□  
«ولو أعادت الولد فأنكره أهله صدقت» لصحيحه الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام (٥) ولأنها أمينه «إلّا مع كذبها» يقيناً «فيلزمها الدية حتى تحضره أو من يحتمله» لأنها لا تدعى موته وقد تسلمته فيكون في ضمانها. ولو ادّعت الموت فلا ضمان. وحيث تحضر من يحتمله يقبل وإن كذبت سابقاً؛ لأنها أمينه لم يعلم كذبها ثانياً.

[شماره صفحه واقعي : ٤٦٩]

ص: ٧١٧

- 
- ١- الفقيه ٤:١٦٠، الحديث ٥٣٦٣، والوسائل ١٩:١٩٩، الباب ٢٩ من أبواب موجبات الضمان، الحديث الأول وذيله.
  - ٢- رواها في التهذيب بطريقتين [ التهذيب ١٠:٢٢٢-٢٢٣، الحديث ٨٧٢-٨٧٣ ]: أحدهما فيه «محمد بن أسلم» وهو ضعيف غالٍ، والآخر فيه جماعه مجهولون (منه رحمه الله) .
  - ٣- في غير (ع) : للأصول.
  - ٤- تقدّم في الصفحه ٤٦٠.
  - ٥- الوسائل ١٩:١٩٩، الباب ٢٩ من أبواب موجبات الضمان، الحديث ٢.

## «الثالثه»: «لو ركبت جاريه أخرى فنخستها

«الثالثه»: «لو ركبت جاريه أخرى فنخستها (١) ثالثه فقمصت (٢) المر كوبه»

أى نفرت ورفعت يديها [ وطحرتها ] (٣) «فصرعت الراكبه فماتت فالمروى» عن أمير المؤمنين عليه السلام بطريق ضعيف (٤) «وجوب ديتها على الناخسه والقامصه نصفين» وعمل بمضمونها الشيخ (٥) وجماعه (٦) وضعف سندها يمنع.

«وقيل» وقائله المفيد (٧) ونسبه إلى الروايه (٨) وتبعه جماعه منهم المحقق (٩) والعلامة (١٠) فى أحد قوليهما: «عليهما» أى الناخسه والقامصه «الثالثان» ويسقط ثلث الديه؛ لركوبها عبثاً، وكون القتل مستنداً إلى فعل الثلاثه. وخرّج ابن إدريس ثالثاً (١١) وهو وجوب الديه بأجمعها على الناخسه إن

[شماره صفحه واقعى : ٤٧٠]

ص: ٧١٨

- ١- نخس الدابه: غرز جنبها أو مؤخرها بعود ونحوه فهاجت، وبفلان: هيجه وأزعجه.
- ٢- قمص الفرس: رفع يديه معاً وطحرها معاً، والبعير: وثب ونفر.
- ٣- فى المخطوطات: طرحتها.
- ٤- الوسائل ١٧٨:١٩، الباب ٧ من أبواب موجبات الضمان، الحديث الأول. فى طريقه: «أبو جميله مفضل بن صالح» وهو ضعيف كذاب، راجع المسالك ٣٤٦:١٥.
- ٥- النهايه: ٧٦٣.
- ٦- منهم الصدوق فى المقنع: ٥٣١، والقاضى فى المهذب ٢:٤٩٩.
- ٧- المقنعه: ٧٥٠.
- ٨- الوسائل ١٧٩:١٩، الباب ٧ من أبواب موجبات الضمان، الحديث ٢.
- ٩- المختصر النافع: ٣٠٤، والشرائع ٤:٢٥١ فقد وجه وحسن قول المفيد.
- ١٠- المختلف ٩:٣٣٨.
- ١١- السرائر ٣:٣٧٤.

كانت ملجئه للمركوبه إلى القموص، وإلّا فعلى القامصه.

أما الأول: فلأنّ فعل المكره مستند إلى مكرهه، فيكون توسط المكره كآلّه، فيتعلّق (١)الحكم بالمكره.

وأما الثاني: فلاستناد القتل إلى القامصه وحدها حيث فعلت ذلك مختاره. وهذا هو الأقوى.

ولا يشكل بما أورده المصنّف في الشرح: من أنّ الإكراه على القتل لا يُسقط الضمان (٢)وأنّ القمص في الحاله الثانيه ربما كان يقتل غالباً فيجب القصاص؛ لأنّ الإكراه الذي لا يُسقط الضمان ما كان معه قصد المكره إلى الفعل، وبالإلجاء يسقط ذلك، فيكون كآلّه، ومن ثمّ وجب القصاص على الدافع دون الواقع حيث يبلغ الإلجاء. والقمص لا يستلزم الوقوع بحسب ذاته فضلاً عن كونه ممّا يقتل غالباً، فيكون من باب الأسباب، لا الجنائيات. نعم، لو فرض استلزامه له قطعاً وقصدته (٣)توجّه القصاص، إلّا أنّه خلاف الظاهر.

**«الرابعه»: «روى عبد الله بن طلحه عن أبي عبد الله عليه السلام في لُصّ جمع ثياباً، ووطئ**

امراه، وقتل ولدها، فقتلته» المرأه: «أ نه هدر» أى دمه باطل لا- عوض له «وفى ماله أربعة آلاف درهم (٤)» عوضاً عن البضع «ويضمن مواليه» وورثته

[شماره صفحه واقعى : ٤٧١]

ص: ٧١٩

١- فى (ف) : فيتعين.

٢- غايه المراد ٤:٤٥٦.

٣- فى (ع) : قصده.

٤- فى (س) زياده: مهرها. وفى (ق) ونسخه (ش) من الشرح زياده: مهرها لها.

«ديه الغلام» (١) الذي قتله.

ووجه الأول: أنه محارب يُقتل إذا لم يندفع إليه. ويحمل المقدر من الدراهم على أنه مهر أمثالها، بناءً على أنه لا يتقدر بالسنة؛ لأنه جنايه يغلب فيها جانب المائيه، كما يضمن الغاصب قيمه العبد المغصوب وإن تجاوزت ديه الحر.

ووجه ضمان ديه الغلام مع أنه مقتول عمداً: فوات محلّ القصاص، وقد تقدّم (٢) وبهذا التنزيل لا تنافي الروايه الأصول، لكن لا يتعين ما قدر فيها من عوض البضع. ولو فرض قتل المرأة له قصاصاً عن ولدها، سقط غرم الأولياء أو أسقطنا الحق بفوات محلّ القصاص، فلا ديه. وإن قتله دفاعاً، أو قتله لا لذلك قيدت به.

«وعنه عليه السلام» بالطريق السابق (٣) «في صديق عروس قتله الزوج» لمّا وجدته عندها في الحجله ليله العرس «فقتلت» المرأة «الزوج»: أنها «تقتل به» أي بالزوج «وتضمن» ديه «الصديق» بناءً على أنها سبب تلفه، بغرورها إياه.

«والأقرب أنه» أي الصديق «هدر إن علم» بالحال؛ لأنّ للزوج قتل من يجد في داره للزنا، فسقط القود عن الزوج.

ويشكل بأنّ دخوله أعم من قصد الزنا. ولو سلّم منعنا الحكم بجواز قتل

[شماره صفحه واقعى : ٤٧٢]

ص: ٧٢٠

١- الوسائل ١٩:٤٥، الباب ٢٣ من أبواب القصاص في النفس، الحديث ٢.

٢- في آخر كتاب القصاص، الصفحة ٤٥٣ عند قوله: لو هلك قاتل العمد، فالمروي أخذ الديه من ماله.

٣- الوسائل ١٩:٤٥، الباب ٢٣ من أبواب القصاص في النفس، الحديث ٣.

مريده مطلقاً، والحكم المذكور في الروايه-مع ضعف سندها (١)-في واقعه مخالفاً للأصول، فلا يتعدى. فلعله عليه السلام علم بموجب ذلك.

«وروى محمد بن قيس» عن أبي جعفر عليه السلام قال: قضى أمير المؤمنين عليه الصلاة والسلام «في أربعة سكارى فُجرح اثنان» منهم «وقتل اثنان» ولم يُعلم القاتل والجرح: «يضمنهما الجرحان بعد وضع جراحتهما» من الديه (٢).

وفي الروايه-مع اشتراك «محمد بن قيس» الذي يروى عن الباقر عليه السلام بين الثقة وغيره-عدم استلزام الاجتماع المذكور والافتتال كون القاتل هو المجرور وبالعكس، فيختص حكمها بواقعتهما؛ لجواز علمه عليه السلام بما أوجبه. نعم، يمكن الحكم بكون ذلك لوثاً يثبت الفعل بالقسامه من عمد أو خطأ، وقتل وجرح.

وأما ما استشكله المصنف في الشرح على الروايه: من أنه إذا حكم بأن المجرورين قاتلان فلم لا يُستعدى منهما؟ وأن إطلاق الحكم بأخذ ديه الجرح وإهدار الديه لو ماتا لا يتم أيضاً، وكذا الحكم بوجوب الديه في جراحتهما؛ لأن موجب العمد القصاص (٣) فيمكن دفعه بكون القتل وقع منهما حالة السكر

[شماره صفحه واقعى : ٤٧٣]

ص: ٧٢١

- 
- ١- في طريقه «عبد الله بن طلحه» ولم يرد فيه توثيق ولا مدح يدرجه في الحسان. راجع جامع الرواه ١:٤٩٣.
- ٢- الوسائل ١٧٢:١٩-١٧٣، الباب الأول من أبواب موجبات الضمان، الحديث الأول، نقلاً بالمضمون.
- ٣- غايه المراد ٤:٤٦٧.



فلا يوجب إلّا الديه على أصحّ القولين (١) وفرض الجرح غير قاتل كما هو ظاهر الرواية، ووجوب (٢) ديه الجرح لوقوعه أيضاً من السكران كالقتل، أو لفوات محلّ القصاص.

والحقّ الاقتصار على الحكم باللوث وإثبات ما يوجب فيهما (٣).

«وعن أبي جعفر الباقر عن عليّ عليهما السلام في ستّة غلمان بالفرات فغرق» منهم «واحد» وبقي خمسة «فشهد اثنان» منهم «على ثلاثه» أنّهم غرقوه «وبالعكس» شهد الثلاثه على الاثنتين أنّهما (٤) غرقوه (٥) فحكم «أنّ الديه أخماس» على كلّ واحد منهم خمس «بنسبه الشهاده» (٦).

«وهي» أيضاً مع ضعف سندها (٧) «قضيه في واقعه» مخالفه لأصول

[شماره صفحه واقعي : ٤٧٤]

ص: ٧٢٢

- ١- القول بالديه للعلمامه في التحرير ٥:٤٦٥، وابن فهد في المهذب البارع ٥:٢٨٤، والشهيد في غايه المراد ٤:٣٤٠. والقول بالقصاص لابن إدريس في السرائر ٣:٣٧٤ والمحقق في الشرائع ٤:٢١٦، وفخر المحققين في الإيضاح ٤:٦٠١، وغيرهم.
- ٢- بالجرّ معطوف على مدخول باء الجارّه.
- ٣- في القتل والجرح.
- ٤- في (ع) و (ر) : أنّهم.
- ٥- في (ف) : أغرقوه. والمناسب: أغرقاه أو غرقاه.
- ٦- الوسائل ١٩:١٧٤، الباب ٢ من أبواب موجبات الضمان، وفيه حديث واحد.
- ٧- لعلّ نظره إلى «النوفلي عن السكوني» في سند الكافي، وإلى «محمّد بن قيس» في سند التهذيب، وقد صرّح في المسالك ١٥:٣٥٧ بأنّ «محمّد بن قيس» مشترك بين الثقه والضعيف.

المذهب فلا يتعدى. والموافق لها من الحكم: أنّ شهاده السابقين إن كانت مع استدعاء الولي وعدالتهم قُبلت ثم لا تقبل شهاده الآخرين؛ للتهمه. وإن كانت الدعوى على الجميع أو حصلت التهمه عليهم لم تُقبل شهاده أحدهم مطلقاً (١) ويكون ذلك لوثاً يمكن إثباته بالقسامه.

واعلم أنّ عاده الأصحاب جرت بحكايه هذه الأحكام هنا بلفظ الروايه، نظراً إلى مخالفتها للأصل، واحتياجها-أو بعضها-في ردّها إليه إلى التأويل أو التقييد، أو (٢) للثنيه على مأخذ الحكم المخالف للأصل (٣) وقد يزيد بعضهم التنبيه على ضعف المستند (٤) تحقيقاً لعذر إطراحها.

### «الخامسه»: «يضمّن معلّم السباحه» المتعلّم «الصغير»

غير البالغ لو جنى عليه بها «في ماله» لأنه شبيه عمد، سواء فرّط أم لا على ما يقتضيه إطلاق العبارة. ويؤيّد ما روى من ضمان الصانع وإن اجتهد (٥).

وفي القواعد علّل الضمان بالتفريط (٦) ومقتضاه: أنّه لو لم يفترط فلا ضمان.

[شماره صفحه واقعى : ٤٧٥]

ص: ٧٢٣

- ١- سابقاً كان أو لا.
- ٢- في (ع) : و.
- ٣- قال في المسالك ١٥:٣٥٣: وقد سئل المصنّف رحمه الله (صاحب الشرائع) عن السبب في ذكرها مرويه كذلك، فأجاب بسّته أوجه.
- ٤- راجع المختصر النافع: ٣٠٤-٣٠٦.
- ٥- الوسائل ١٣:٢٧١-٢٧٦، الباب ٢٩ من أبواب أحكام الإجاره.
- ٦- القواعد ٣:٦٥٣.

وتوقّف في التحرير في الضمان على تقدير عدمه (١).

هذا إذا كان قد دفعه إليه وليه ومن بحكمه، وإلا ضمن الصغير مطلقاً قطعاً. وفي حكمه المجنون.

«بخلاف البالغ الرشيد» فإنه لا يضمّنه وإن فرّط؛ لأنه في يد نفسه.

«ولو بنى مسجداً في الطريق ضمن» للعدوان بوضعه فيما لا يصح الانتفاع فيه بما ينافي الاستطراق «إلّا أن يكون» الطريق «واسعاً» زائداً عن القدر المحتاج إليه للاستطراق كزاويه في الطريق، أو كونه زائداً عن المقدّر شرعاً - واعلم أنّ الطريق مؤنّث سماعي، فكان ينبغي إلحاق التاء في خبره - «ويأذن الإمام» له في عمارته فلا ضمان حينئذٍ. وهذا يدلّ على عدم جواز إحياء الزائد من الطريق عن المقدّر بدون إذن الإمام. وفي الدروس أطلق جواز إحياء الزائد وغرسه والبناء فيه (٢) وكذا أطلق في التحرير جواز وضع المسجد في القدر الزائد (٣) وهو حسن مع عدم الحاجة إليه بحسب العاده في تلك الطريق، وإلّا فالمنع أحسن.

«ويضمن واضع الحجر في ملك غيره» مطلقاً إذا حصل بسببه جنايه «أو طريق مباح» عبثاً، أو لمصلحه نفسه، أو ليتضرّر به المارّه. أمّا لو وضعه لمصلحه عامّه، كوضعه في الطين ليطأ الناس عليه، أو سقّف به ساقيه فيها ونحوه فلا ضمان؛ لأنه محسن. وبه قطع في التحرير (٤).

[شماره صفحه واقعي : ٤٧٦]

ص: ٧٢٤

١- التحرير ٥:٥٤٥.

٢- الدروس ٦٠:٣-٦١.

٣- التحرير ٥:٥٤٠.

٤- المصدر المتقدّم.

المائل «بعد علمه بميله» إلى الطريق أو ملك الغير «وتمكنه من إصلاحه» بعد العلم وقبل الوقوع «أو بناه مائلاً إلى الطريق» ابتداءً. ومثله ما لو بناه على غير أساس مثله «ضمن» ما يتلف بسببه من نفس ومال «وإلاً» يتفق ذلك بقيوده أجمع، بأن لم يعلم بفساده حتى وقع مع كونه مؤسساً على الوجه المعتبر في مثله، أو علم ولكن لم يتمكن من إصلاحه حتى وقع، أو كان ميله إلى ملكه أو ملكه أذن فيه ولو بعد الميل «فلا» ضمان؛ لعدم العدوان، إلا أن يعلم على تقدير علمه بفساده -كميله إلى ملكه- بوقوع أطراف الخشب والآلات إلى الطريق، فيكون كميله إلى الطريق. ولو كان الحائط لمولى عليه فإصلاحه وضمن حداثته متعلق بالولى.

«ولو وضع عليه إناء» ونحوه «فسقط فأتلف فلا ضمان إذا كان» الموضوع «مستقراً» على الحائط «على العاده» لأن له التصرف في ملكه كيف شاء، فلا يكون عادياً. ولو لم يكن مستقراً استقرار مثله ضمن؛ للعدوان بتعريضه للوقوع على المارّة والجارّ. ومثله ما لو وضعه على سطحه أو شجرته الموضوعه في ملكه، أو مباح.

«ولو وقع الميزاب» المنسوب إلى الطريق «ولا- تفريط» بأن كان مثبتاً على عاده أمثاله «فالأقرب عدم الضمان» للإذن في وضع الميازيب شرعاً كذلك، فلا يتعقّب الضمان، ولأصالة البراءة.

وقيل: يضمن وإن جاز وضعه (١) لأنه سبب الإتلاف وإن أبيع السبب

[شماره صفحه واقعى : ٤٧٧]

ص: ٧٢٥

كالطيب والبيطار والمؤدّب، ولصحيحه أبي الصباح الكناني عن الصادق عليه السلام قال: «من أضرّ بشيء من طريق المسلمين فهو له ضامن» (١) ولروايه السكوني عن الصادق عليه السلام: «إن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: من أخرج ميزاباً أو كنيفاً أو وتدّاً، أو أوثق دابته، أو حفر بئراً في طريق المسلمين فأصاب شيئاً فعطب فهو له ضامن» (٢) وهو نصّ في الباب لو صحّ طريقه.

وفصّل آخرون فحكموا بالضمان مطلقاً (٣) إن كان الساقط الخارج منه عن (٤) الحائط؛ لأنّ وضعه في الطريق مشروط بعدم الإضرار كالروشن والسباط، وبضمان النصف إن كان الساقط الجميع (٥) لحصول التلف بأمرين: أحدهما غير مضمون؛ لأنّ ما في الحائط منه بمنزله أجزاء الحائط، وقد تقدّم أنّها لا توجب ضماناً حيث لا تقصير في حفظها.

«وكذا» القول في «الجناح والروشن» لا يضمن ما يتلف بسببهما إلّا مع التفريط؛ لما ذكر. وعلى التفصيل لو كانت خشبه موضوعه في حائطه (٦) ضمن النصف إن سقطت أجمع، وإن انتصفت وسقط الخارج عنه أو كانت موضوعه

[شماره صفحه واقعی : ٤٧٨]

ص: ٧٢٦

- ١- الوسائل ١٧٩:١٩-١٨٠، الباب ٨ من أبواب موجبات الضمان، الحديث ٢.
- ٢- المصدر السابق: ١٨٢، الباب ١١ من أبواب موجبات الضمان، الحديث الأوّل مع اختلاف يسير.
- ٣- جميع الديه، لا نصفها.
- ٤- في (ع) : على.
- ٥- قاله الشيخ في المبسوط ١٨٨:٧-١٨٩، وتبعه العلّامة في القواعد ٣:٦٥٥، وولده في الإيضاح ٦٦٥:٤-٦٦٦.
- ٦- في (ع) و (ف) : حائط.

على غير ملكه ضمن الجميع.

هذا كله فى الطريق النافذه. أمّا المرفوعه: فلا- يجوز فعل ذلك فيها إلّا بإذن أربابها أجمع؛ لأنها ملك لهم. وإن كان الواضع أحدهم، فبدون الإذن يضمن مطلقاً إلّا القدر الداخلى فى ملكه؛ لأنه سائغ لا يتعقّبهُ ضمان.

### «السابعه»: «لو أجاج ناراً فى ملكه»

ولو للمنفعه «فى ربح معتدله أو ساكنه ولم تزد» النار «عن قدر الحاجه» التى أضرمتها لأجلها «فلا ضمان» لأنّ له التصرف فى ملكه كيف شاء «وإن عصفت» الربح بعد إضرارها «بغتة» لعدم التفريط «وإلّا» يفعل كذلك، بأن كانت الربح عاصفه حاله الإضرار على وجه يوجب ظنّ التعدى إلى ملك الغير، أو زاد عن قدر الحاجه وإن كانت ساكنه «ضمن» سرايتها إلى ملك غيره، فالضمان على هذا مشروط بأحد الأمرين: الزيادة، أو عصف الربح.

وقيل: يشترط اجتماعهما معاً (١).

وقيل: يكفى ظنّ التعدى إلى ملك الغير مطلقاً (٢) ومثله القول فى إرسال الماء، وقد تقدّم الكلام فى ذلك كله فى باب الغصب (٣) فلا وجه لذكرها فى هذا المختصر مرتين.

«ولو أجاج فى موضع ليس له ذلك فيه» كملك غيره «ضمن الأنفس

[شماره صفحه واقعى : ٤٧٩]

ص: ٧٢٧

١- قاله المحقق فى الشرائع ٤:٢٥٦.

٢- قاله العلامة فى التحرير ٤:٥٢٥.

٣- راجع الجزء الثالث: ٥٦٩-٥٧٠.

والأموال» مع تعذر التخلّص في ماله. ولو قصد الإلتلاف فهو عامد يقاد في النفس مع ضمان المال. ولو أجبها في المباح فالظاهر أنّه كالملك؛ لجواز التصرف فيه.

### «الثامن»: «لو فرط في» حفظ «دائته فدخلت على أخرى فجنت»

عليها «ضمن» جنايتها؛ لتفريطه «ولو جنى عليها» أي جنت المدخول عليها على دائته «فهدر» ولو لم يفرط في حفظ دائته بأن انفلتت من الإصطبل الموثق أو حلّها غيره فلا ضمان؛ لأصاله البراءة.

وأطلق الشيخ (١) وجماعه (٢) ضمان صاحب الداخلة ما تجنيه؛ لفضيئه على -عليه الصلاة والسلام- في زمن النبي صلى الله عليه وآله (٣) والرواية ضعيفة السند (٤) فاعتبار التفريط وعدمه متّجه.

«ويجب حفظ البعير المغتلم» أي الهائج لشهوه الضراب «والكلب العقور» وشبههما على مالكة «فيضمن» ما يجنيه «بدونه إذا علم» بحاله وأهمل حفظه. ولو جهل حاله أو علم ولم يفرط فلا ضمان.

[شماره صفحه واقعى : ٤٨٠]

ص: ٧٢٨

١- النهاية: ٧٦٢.

٢- منهم المفيد في المقنعه: ٧٤٨، وسلار في المراسم: ٢٤٣، والقاضى في المهذب ٢: ٤٩٧.

٣- الوسائل ١٩: ١٩١، الباب ١٩ من أبواب موجبات الضمان، الحديث الأول.

٤- في سندها: أبو الخزرج (الحسين بن الزبرقان) عن مصعب بن سلام وكلاهما مجهولان. راجع جامع الرواه ٢: ٣٨٣ و ٢٣٣.

وفى إلحاق الهزّه الضاربه بهما قولان (١) من استناد التلف إلى تفریطه فى حفظها، وعدم جريان العاده بربطها. والأجود الأوّل. نعم يجوز قتلها «ولو دافعها عنه إنسان فأذى الدفع إلى تلفها، أو تعييبها فلا ضمان» لجواز دفعها عن نفسه فلا يتعقّبها ضمان. لكن يجب الاقتصار على ما يندفع به، فإن زاد عنه ضمن، وكذا لو جنى عليها لا للدفع.

«وإذا أذن له قوم فى دخول دار فعقره كلبها ضمنوه» وإن لم يعلموا أنّ الكلب فيها حين دخوله أو دخل بعده؛ لإطلاق النصّ (٢) والفتوى (٣) وإن دخلها بغير إذن المالك لم يضمن.

ولو أذن بعض من فى الدار دون بعض، فإن كان ممّن يجوز الدخول مع إذنه اختصّ الضمان به وإلا فكما لو لم يأذن. ولو اختلفا فى الإذن قدّم المنكر.

### «التاسعه»: «يضمن راكب الدابّه ما تجنيه يديها ورأسها»

دون رجليها «والقائد» لها «كذلك» يضمن جنايه يديها ورأسها خاصّه «والسائق يضمنها مطلقاً. وكذا» يضمن جنايتها مطلقاً «لو وقف بها الراكب أو القائد».

[شماره صفحه واقعى : ٤٨١]

ص: ٧٢٩

- 
- ١- القول بالإلحاق والضمان للشيخ فى المبسوط ٨:٧٩، وابن حمزه فى الوسيله: ٤٢٧، والعلّامه فى القواعد ٣:٦٥٧. وأمّا القول بعدم الضمان فلم نجد قائله. نعم، استبعد المحقّق الضمان فى الشرائع ٤:٢٥٦.
  - ٢- الوسائل ١٩:١٩٠، الباب ١٧ من أبواب موجبات الضمان، الحديث ٢ و ٣.
  - ٣- كما فى النهايه: ٧٦٢، والسرائر ٣:٣٧٢، والقواعد ٣:٦٥٧، وغيرها.



ومستند التفصيل أخبار كثيره (١)تبه في بعضها (٢)على الفرق بأن الراكب والقائد يملكان يديها ورأسها ويوجّهانها كيف شاءا ولا يملكان رجلها؛ لأنهما خلفهما، والسائق يملك الجميع.

«ولو ركبا اثنان تساويا» في الضمان؛ لاشتراكهما في اليد والسبب إلهما أن يكون أحدهما ضعيفاً لصغر أو مرض، فيختص الضمان بالآخر؛ لأنه المتولى أمرها.

«ولو كان صاحبها معها» مراعيها لها «فلا ضمان على الراكب» ويبقى في المالك ما سبق من التفصيل باعتبار كونه سائقاً أو قائداً. ولو لم يكن المالك مراعيها لها بل تولى أمرها الراكب ضمن، دون المالك.

«ويضمنه مالكها» الراكب أيضاً «لو نفرها فألقته» لا إن ألقته بغير سببه. ولو اجتمع للدابة سائق وقائد، أو أحدهما وراكب، أو الثلاثة اشتركوا في ضمان المشترك واختص السائق بجنايه الرجلين.

ولو كان المَقُود أو المَسُوق قطاراً ففي إلحاق الجميع بالواحد حكماً وجهان: من صدق السوق والقود للجميع، ومن فقد عله الضمان وهي قدره على حفظ ما ضمن جنايته، فإن القائد لا يقدر على حفظ يدي ما تأخر عن الأول غالباً، وكذا السائق بالنسبة إلى غير المتأخر. وهذا أقوى. نعم، لو ركب واحداً وقاد الباقي تعلق به حكم المركوب، وأول المقطور، وكذا لو ساق مع ذلك واحداً أو أكثر.

[شماره صفحه واقعى : ٤٨٢]

ص: ٧٣٠

١- الوسائل ١٨٣:١٩-١٨٤، الباب ١٣ من أبواب موجبات الضمان.

٢- كما في الحديث ٩ من المصدر السابق.

## العاشره: « يضمن المباشر لو جامعه السبب »

دونه؛ لأنه أقوى وأقرب. هذا مع علم المباشر بالسبب «ولو جهل المباشر ضمن السبب» فالسبب «كالحافر» للبئر في غير ملكه «و» المباشر «كالدافع» فيها، فالضمان على الدافع دون الحافر، إلا أن تكون البئر مغطاه ولا يعلم بها الدافع فالضمان على الحافر؛ لضعف المباشره (1) بالجهل «ويضمن أسبق السببين» لو اجتمعا «كواضع الحجر وحافر البئر فيعثر بالحجر فيقع في البئر، فيضمن واضع الحجر» لأنه أسبق السببين فعلاً وإن تأخر الوضع عن الحفر. ولو تقدّم الحافر- كما لو نصب إنسان سكّيناً في قعر البئر فوقع فيها إنسان من غير عثار فأصابته السكّين فمات - فالضمان على الحافر.

هذا إذا كانا متعدّين «فلو كان فعل أحدهما في ملكه فالضمان على الآخر» لاختصاصه بالعدوان.

## الحاديه عشره: « لو وقع واحد في الزبيه »

- بضمّ الزاي المعجمه-وهى الحفره تحفر للأسد، سُمّيت بذلك؛ لأنهم كانوا يحفرونها في موضع عال، وأصلها: الزايه التى لا يعلوها الماء، وفى المثل: «بلغ السيل الزبى» (2) «فتعلق» الواقع «بثان، والثانى بثالث، والثالث برابع» فوقعوا جميعاً «فافترسهم الأسد، ففى روايه

[شماره صفحه واقعى : ٤٨٣]

ص: ٧٣١

١- فى (ر): المباشر.

٢- النهايه لابن الأثير ٢:٢٩٥، (زبا).

محمّد بن قيس عن الباقر عن عليّ عليهما السلام» أنّه قضى في ذلك: أنّ «الأوّل فريسه الأسد» لا يلزم أحداً «ويغرم أهله ثلث الديه للثاني، ويغرم الثاني للثالث ثلثي الديه، ويغرم الثالث للرايع الديه كامله» (١) وعمل بها أكثر الأصحاب (٢).

لكن توجيهها على الأصول مشكل، و«محمّد بن قيس» كما عرفت (٣) مشترك، وتخصيص حكمها بواقعها ممكن، فترك العمل بمضمونها مطلقاً متوجّه.

وتوجيهها- بأنّ الأوّل لم يقتله أحد، والثاني قتله الأوّل وقتل هو الثالث والرابع فقَسِطت الديه على الثلاثه فاستحقّ منها بحسب ما جُنِيَ عليه، والثالث قتله اثنان وقتل هو واحداً فاستحقّ ثلثين كذلك، والرابع قتله الثلاثه فاستحقّ تمام الديه-تعليل بموضع النزاع؛ إذ لا يلزم من قتله لغيره سقوط شيء من ديته عن قاتله.

وربما قيل بأنّ ديه الرابع على الثلاثه بالسويّه؛ لاشتراكهم جميعاً في سببته قتله (٤) وإنّما نسبها (٥) إلى الثالث لأنّ الثاني استحقّ على الأوّل ثلث الديه فيضيف إليه ثلثاً آخر ويدفعه إلى الثالث، فيضيف إلى ذلك ثلثاً آخر ويدفعه إلى الرابع.

وهذا- مع مخالفته لظاهر الروايه- لا يتمّ في الآخرين؛ لاستلزامه كون ديه

[شماره صفحه واقعى : ٤٨٤]

ص: ٧٣٢

- ١- الوسائل ١٧٦:١٩، الباب ٤ من أبواب موجبات الضمان، الحديث ٢.
- ٢- كالمفيد في المقنعه: ٧٥٠، والشيخ في النهايه: ٧٦٣-٧٦٤، وابن حمزه في الوسيله: ٤٥٥.
- ٣- تقدّم في الصفحه ٤٧٣.
- ٤- قاله العماني كما نقله المحقّق في نكت النهايه ٣:٤٢٦، والفاضل المقداد في التنقيح ٤:٤٩١ واختاره المحقق نفسه في النكتب ٣:٤٢٧.
- ٥- يعنى نسب في الروايه الديه إلى الثالث.

الثالث على الأولين وديه الثاني على الأول؛ إذ لا مدخل لقتله من بعده في إسقاط حقه كما مرّ، إلّا أن يفرض كون الواقع عليه سبياً في افتراس الأسد له فيقرب، إلّا أنّه خلاف الظاهر.

□ □  
«وفي روايه أُخرى» رواها سهل بن زياد، عن ابن شَمون، عن عبد الله الأصمّ، عن مسمع، عن أبي عبد الله عليه السلام «إنّ عليّاً عليه السلام قال: «للأوّل ربع الديه، وللثاني ثلث (١) وللثالث نصف (٢) وللرابع الديه» كامله «و» جعل ذلك «كله على عاقله المزدحمين» (٣).

ووجّهت (٤) بكون البئر حفرت عدواناً والافتراس مستنداً (٥) إلى الازدحام المانع من التخلّص، فالأوّل مات بسبب الوقوع في البئر ووقوع الثلاثة فوقه، إلّا أنّه بسببه -وهو ثلاثة أرباع السبب- فيبقى الربع على الحافر. والثاني مات بسبب جذب الأوّل -وهو ثلث السبب- ووقوع الباقيين فوقه -وهو ثلثاه- ووقوعهما عليه من فعله فيبقى له ثلث. والثالث مات من جذب الثاني ووقوع الرابع، وكلّ منهما نصف السبب، لكن الرابع من فعله فيبقى له نصف. والرابع موته بسبب جذب الثالث فله كمال الديه.

والحقّ أنّ ضعف سندها يمنع من تكلف تنزيلها، فإنّ سهلاً عامي وابن شَمون غالٍ والأصمّ ضعيف، فردّها مطلقاً متّجه.

[شماره صفحه واقعى : ٤٨٥]

ص: ٧٣٣

١- في (ق) و (س) زياده: الديه.

٢- في (س) زياده: الديه.

٣- الوسائل ١٧٥:١٩-١٧٦، الباب ٤ من أبواب موجبات الضمان، الحديث الأوّل.

٤- التوجيه للعلامة في القواعد ٣:٦٦١.

٥- في (ش): مستند.

وردّها المصنّف أيضاً بأنّ الجنايه إمّا عمد أو شبيهه (١) وكلاهما يمنع تعلق العاقله به وأنّ في الروايه «فازدحم الناس عليها ينظرون إلى الأسد» وذلك ينافى ضمان حافر البئر (٢).

وحيث يطرح الخبران (٣) فالمتّجه ضمان كلّ ديه من أمسكه أجمع؛ لاستقلاله بإتلافه، وهو خيرّه العلّامه في التحرير (٤).

[شماره صفحه واقعى : ٤٨٦]

ص: ٧٣٤

١- في (ع) و (ش) : شبيهه.

٢- أى بالضمان. غايه المراد ٤:٤٧٦.

٣- خبر محمّد بن قيس وخبر سهل بن زياد، المتقدّمان في الصفحه ٤٨٤ و ٤٨٥.

٤- التحرير ٥:٥٥٥.

«الأولى [في النفس]» :

[ديه العمد]

«في النفس: ديه العمد أحد أمور ستّه» يتخير الجاني في دفع ما شاء منها، وهي:

«مئه من مسانّ الإبل» وهي الثنايا فصاعداً. وفي بعض كلام المصنّف (١): أنّ المُسنّه من الثّيبه (٢) إلى بازل (٣) عامها.

«أو مئتا بقره» وهي ما يُطلق عليه اسمها.

«أو مئتا حُله» بالضمّ «كلّ حُله ثوبان من برود اليمن» هذا القيد للتوضيح، فإنّ الحُله لا تكون أقلّ من ثوبين، قال (٤) الجوهري: الحُله إزار ورداء

[شماره صفحه واقعي : ٤٨٧]

ص: ٧٣٥

١- في حواشيه على القواعد على ما نقله السيد العاملي في مفتاح الكرامه ٣٥٣: ١٠.

٢- سيأتي من الشارح قدس سره أنّ: «سنّها خمس سنين فصاعداً» ويأتي منه في الصفحه ٤٩٠: «ولمّا كانت الثّيبه ما دخلت في السنه السادسه» .

٣- وهي الإبل الداخلة في السنه التاسعه.

٤- في (ع) : قاله.

لا تسمى حلّه حتى تكون ثوبين (١) والمعتبر اسم الثوب.

«أو ألف شاه» وهي ما يطلق عليها اسمها.

«أو ألف دينار» أي مثقال ذهب خالص.

«أو عشرة آلاف درهم».

«وتستأدى» ديه العمدة «في سنه واحده» لا يجوز تأخيرها عنها بغير رضى المستحق. ولا يجب عليه المبادره إلى أدائها قبل تمام السنه. وهي «من مال الجاني» حيث يطلبها الولي.

### [ديه الشبيه للعمدة]

«وديه الشبيه» للعمدة منه من الإبل أيضاً، إلّا أنّها دونها (٢) في السن؛ لأنّها «أربع وثلاثون ثوبه» سنّها خمس سنين فصاعداً «طروقة الفحل» حوامل «وثلاث وثلاثون بنت لبون» سنّها ستان فصاعداً «وثلاث وثلاثون حقه» سنّها ثلاث سنين فصاعداً «أو أحد الأمور الخمسه» المتقدّمه.

«وتستأدى في سنتين» يجب آخر كلّ حول نصفها «من مال الجاني» أيضاً.

وتحديد أسنان المئه بما ذكر أحد الأقوال في المسأله (٣) ومستنده روايتا

[شماره صفحه واقعى : ٤٨٨]

ص: ٧٣٦

١- الصحاح ١٦٧٣:٤، (حلل).

٢- أى دون إبل ديه العمدة.

٣- فى المسأله ثلاثه أقوال: الأوّل: ما اختاره الشهيدان هنا، والمحقّق فى المختصر النافع: ٣٠٢، والعلّامه فى القواعد ٦٦٧:٣، وفى النهايه: ٧٣٨، والوسيله: ٤٤١، والمهدّب ٢:٤٥٩ أربع وثلاثون خلفه بدل ثوبه. الثانى: ثلاث وثلاثون حقه، ثلاث وثلاثون جذعه، أربع وثلاثون ثوبه كلّها طروقة الحمل، وهو قول المفيد فى المقنع: ٧٣٥، وسلار فى المراسم: ٢٤١، وأبى الصلاح فى الكافى: ٣٩٢. الثالث: أربعون خلفه من ثوبه إلى بازل عامها، ثلاثون حقه، ثلاثون بنت لبون، وهو خير الصدوق فى المقنع: ٥١٤، وابن الجنيد نقله عنه العلّامه فى المختلف ٩:٢٧٩-٢٨٠، وابن فهد الحلّى فى المقتصر: ٤٣٨-٤٣٩. راجع للتفصيل المهدّب البارع ٥:٢٤١، والتنقيح الرائع ٤:٤٦٣، والرياض ١٤:١٨١، والجواهر ١٩:٤٣-٢٠.

أبى بصير (١) والعلاء بن الفضيل (٢) عن الصادق عليه السلام. واشتملت الأولى على كون الثبته طروقه الفحل، والثانية على كونها خليفه-بفتح الخاء فكسر اللام - وهى الحامل، فمن ثم فسّرناها بها (٣) وإن كانت بحسب اللفظ أعم. لكن فى سند الروایتين ضعف (٤).

وأما تأديتها فى سنتين: فذكره المفيد (٥) وتبعه الجماعة (٦) ولم نقف على مستنده وإنما الموجود فى روايه أبى ولّاد: «تستأدى ديه الخطأ فى ثلاث سنين وتستأدى ديه العمدة فى سنة» (٧).

[شماره صفحه واقعى : ٤٨٩]

ص: ٧٣٧

- 
- ١- الوسائل ١٩:١٤٧، الباب ٢ من أبواب ديات النفس، الحديث ٤.
  - ٢- المصدر السابق: ١٤٥، الباب الأول من أبواب ديات النفس، الحديث ١٣، ولم تذكر فيهما ثلاث و ثلاثون بنت لبون.
  - ٣- يعنى فسّرنا «طروقه الفحل» بالحامل.
  - ٤- فى طريق الأولى على بن أبى حمزه البطائنى، وفى طريق الثانية محمّد بن سنان وكلاهما ضعيف جداً. (منه رحمه الله). وراجع المسالك ١٥:٣١٨.
  - ٥- المقنعه: ٧٣٦.
  - ٦- منهم الشيخ فى المبسوط ٧:١١٥، وسلّار فى المراسم: ٢٤١، وابن زهره فى الغنيه: ٤١٣، وغيرهم.
  - ٧- الوسائل ١٩:١٥٠-١٥١، الباب ٤ من أبواب ديات النفس، وفيه حديث واحد.



«وفيهما» أى فى ديه شبيه العمد «روايه أُخرى» وهى صحيحه عبد الله بن سنان قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: قال أمير المؤمنين عليه السلام: فى الخطأ شبيه العمد أن يُقتل بالسوط أو العصا أو الحجر، إن ديه ذلك تغلظ وهى مئه من الإبل، منها أربعون خليفه من ثتيه إلى بازل عامها، وثلاثون حقه، وثلاثون بنت لبون» (١).

وهذه هى المعتمد؛ لصحه طريقها، وعليها العلامه فى المختلف (٢) والتحرير (٣) وهو فى غيرهما (٤) على الأوّل.

والمراد ببازل عامها، ما فطر نأبها أى انشق فى سنته، وذلك فى السنه التاسعه، وربما بزل فى الثامنه. ولما كانت الثتيه ما دخلت فى السنه السادسة كان المعتمد من الخلفه ما بين ذلك. ويُرجع فى معرفه الحامل إلى أهل الخبره، فإن ظهر الغلط وجب البديل. وكذا لو أسقطت قبل التسليم وإن أحضرها قبله.

### [ديه الخطأ المحض]

«وديه الخطأ» المحض «عشرون بنت مخاض، وعشرون ابن لبون وثلاثون بنت لبون، وثلاثون حقه» وعلى ذلك دلت صحيحه ابن سنان السابقه.

«وفيه روايه أُخرى» وهى روايه العلاء بن الفضيل عنه عليه السلام قال: «فى قتل الخطأ مئه من الإبل: خمس وعشرون بنت مخاض، وخمس وعشرون بنت لبون، وخمس وعشرون حقه، وخمس وعشرون جدعه» (٥) وقد عرفت أنّ

[شماره صفحه واقعى : ٤٩٠]

ص: ٧٣٨

١- الوسائل ١٩:١٤٦، الباب ٢ من أبواب ديات النفس، الحديث الأوّل.

٢- المختلف ٩:٢٨١.

٣- التحرير ٥:٥٦٣.

٤- القواعد ٣:٦٦٧، والإرشاد ٢:٢٣٣، والتبصره: ٢٠٩.

٥- المشار إليها فى الهامش رقم ٢ فى الصفحه السابقه.

الأولى صحيحه الطريق، دون الثانية. و لیتہ رحمہ اللہ عمل بالصحيحه فی الموضوعین (١) مع أنها أشهر رواية وفتوى.

«وتستأدى» ديه الخطأ «فی ثلاث سنين» كل سنة ثلاث؛ لما تقدم (٢).

ومبدأ السنه من حين وجوبها، لا من حين حكم الحاكم «من مال العاقله أو أحد الأمور الخمسه» (٣) ولا يشترط تساويها قيمه، بل يجوز دفع أقلها على الأقوى. وكذا لا يعتبر قيمه الإبل، بل ما صدق عليه الوصف.

وما زوى من اعتبار قيمه كل بعير بمئه وعشرين درهماً (٤) محمول على الأغلب أو الأفضل. وكذا القول في البقر والغنم والحلل.

### [ حكم القتل في الشهر الحرام او الحرم ]

«ولو قتل في الشهر الحرام» وهو أحد الأربعة: ذو القعدة، وذو الحجة، والمحرم، ورجب «أو في الحرم» الشريف المكي «زيد عليه ثلاث ديه» من أي الأجناس كان لمستحق الأصل «تغليظاً» عليه؛ لانتهاكه (٥) حرمتها.

أما تغليظها بالقتل في أشهر الحرم فإجماعى، وبه نصوص كثيره (٦)

[شماره صفحه واقعى : ٤٩١]

ص: ٧٣٩

- ١- في شبه العمدة، والخطأ المحض.
- ٢- من روايه أبى ولاد المتقدمه فى الصفحه ٤٨٩.
- ٣- عطف على قوله: «وديه الخطأ عشرون بنت مخاض و...» والأمور الخمسه هي: ١- مئتا بقره، ٢- مئتا حله، ٣- ألف شاه، ٤- ألف دينار، ٥- عشره آلاف درهم. المتقدمه فى الصفحه ٤٨٧-٤٨٨.
- ٤- الوسائل ١٩: ١٤٦، الباب ٢ من أبواب ديات النفس، الحديث الأول.
- ٥- فى (ر): لانتهاكه.
- ٦- راجع الوسائل ١٩: ١٤٩-١٥٠، الباب ٣ من أبواب ديات النفس.

وأما الحرم فألحقه الشيخان (١) وتبعهما جماعه (٢) لاشتراكهما في الحرمه وتغليظ قتل الصيد فيه المناسب لتغليظ غيره. وفيه نظر بيّن.

وألحق به بعضهم ما لو رمى في الحِلِّ فأصاب في الحرم أو بالعكس (٣) وهو ضعف في ضعف. والتغليظ مختصّ بديه النفس، فلا يثبت في الطَّرَف وإن أوجب الدية؛ للأصل.

«والخيار إلى الجاني في الستّه في العمد والشبيه» لا إلى وليّ الدم. وهو ظاهر في الشبيه؛ لأنّ لازمه الدية. أمّا في العمد: فلما كان الواجب القصاص وإنّما ثبت الدية برضاه كما مرّ (٤) لم يتقيد الحكم بالستّه، بل لو رضى بالأقلّ أو طلب الأكثر وجب الدفع مع قدره؛ لما ذكر من العله (٥) فلا يتحقّق التخيير حينئذٍ، وإنّما يتحقّق على تقدير تعيّنهما عليه مطلقه (٦).

ويمكن فرضه (٧) فيما لو صالحه على الدية وأطلق، أو عفا عليها، أو مات القاتل، أو هرب فلم يُقدر عليه وقلنا بأخذ الدية من ماله، أو بادر بعض الشركاء

[شماره صفحه واقعى : ٤٩٢]

ص: ٧٤٠

- ١- المقنعه: ٧٤٣، والنهايه: ٧٥٦.
- ٢- منهم القاضى فى المهذب ٥١٦:٢، وابن زهره فى الغنيه: ٤١٤، والعلمامه فى القواعد ٦٦٧:٣، وغيرهم.
- ٣- ألحقه فخر المحققين فى الإيضاح ٤٠١:٤.
- ٤- مرّ فى الصفحه ٤٤٥ من كتاب القصاص.
- ٥- وهى وجوب حفظ النفس مهما قدر عليه، راجع الصفحه ٤٤٥.
- ٦- لا مقتيده برضى وليّ الدم.
- ٧- أى فرض تخيير الجاني عمداً.

إلى الاقتصاص بغير إذن الباقيين، أو قتل في الشهر الحرام وما في حكمه فإنه يلزمه ثلث دية زيادةً على القصاص، أو قتل الأب ولده، أو قتل العاقل مجنوناً، أو جماعه على التعاقب فقتله الأول وقتلنا بوجوب الدية حيث يفوت المحل.

«و» التخيير (١) بين السنّة «إلى العاقله في الخطأ» وثبوت التخيير في الموضوعين هو المشهور وظاهر النصوص (٢) يدلّ عليه.

وربما قيل بعدمه بل يتعين الذهب والفضّة على أهلها، والأنعام على أهلها، والحلّل على أهل البزّ (٣) والأقوى الأوّل.

### [ديه المراه والخشى]

«وديه المراه النصف من ذلك كلّه. والخشى» المشكل «ثلاثه أرباعه» في الأحوال الثلاثه، وكذا الجراحات والأطراف على النصف ما لم يقصر عن ثلث الدية، فيتساويان.

وفي إلحاق الحكم (٤) بالخشى نظر. والمتّجه العدم؛ للأصل.

### [ديه الذمي والذميه]

«و» ديه «الذمي» يهودياً كان أم نصرانياً أو مجوسياً «ثمانمئه درهم» على الأشهر رواية (٥) وفتوى (٦) ورؤى صحيحاً أنّ ديته كديه المسلم (٧) وأنها أربعة آلاف درهم (٨) والعمل بهما نادر، وحملهما الشيخ على من يعتاد

[شماره صفحه واقعى : ٤٩٣]

ص: ٧٤١

- ١- في (ر) : التخيير.
- ٢- راجع الوسائل ١٩:١٤١-١٤٦، الباب الأوّل من أبواب ديات النفس.
- ٣- القائل هو الشيخ [ في الخلاف ٥:٢٢٦، المسأله ١٠ ] وجماعه [ الديلمى فى المراسم: ٢٣٧، وابن حمزه فى الوسيله: ٤٤٠، والقاضى فى المهذب ٢:٤٥٧، وغيرهم ]. (منه رحمه الله) .
- ٤- الحكم بالتنصيف.
- ٥- راجع الوسائل ١٩:١٦٠-١٦٢، الباب ١٣ من أبواب ديات النفس.
- ٦- أنظر المقنعه: ٧٣٩، والانتصار: ٥٤٥، والخلاف ٥:٢٦٣، المسأله ٧٧، وغيرهم.
- ٧- الوسائل ١٩:١٦٣، الباب ١٤ من أبواب ديات النفس، الحديث ٢.
- ٨- المصدر المتقدّم، الحديث ٤.

قتلهم (١) فللإمام أن يكلفه ما شاء منهما، كما له قتله.

«و» ديه «الذمّي نصفها» أربعمئة درهم. وديه أعضائهما وجراحاتهما من ديتهما كديه أعضاء المسلم وجراحاته من ديته. وفي التعليل بما يغلب به على المسلم نظر: من عموم الأخبار، وكون التعليل على خلاف الأصل، فيقتصر فيه على موضع الوفاق. ولعلّ الأوّل أقوى. وكذا تتساوى ديه الرجل منهم والمرأه إلى أن تبلغ ثلث الديه فتتصف كالمسلم (٢). ولا- ديه لغير الثلاثة من أصناف الكفار مطلقاً (٣).

### [ديه العبد]

«و» ديه «العبد قيمته ما لم تتجاوز ديه الحرّ، فتردّ إليها» إن تجاوزتها، وتؤخذ من الجاني إن كان عمداً أو شبه عمد، ومن عاقلته إن كان خطأً. وديه الأمه قيمتها ما لم تتجاوز ديه الحرّ.

ثمّ الاعتبار بديه الحرّ المسلم إن كان المملوك مسلماً وإن كان مولاه ذمياً على الأقوى، وبديه الذمّي إن كان المملوك ذمياً وإن كان مولاه مسلماً.

ويُستثنى من ذلك ما لو كان الجاني هو الغاصب، فيلزمه القيمة وإن زادت عن ديه الحرّ.

«وديه أعضائه وجراحاته بنسبه ديه الحرّ» فيما له مقدّر منها «والحرّ أصل له في المقدّر» ففي قطع يده نصف قيمته، وهكذا. . . «وينعكس في غيره» فيصير العبد أصلاً للحرّ فيما لا تقدير لديته من الحرّ، فيفرض الحرّ عبداً

[شماره صفحه واقعى : ٤٩٤]

ص: ٧٤٢

١- التهذيب ١٨٧:١٠، ذيل الحديث ٧٣٨، والاستبصار ٢٦٩:٤-٢٧٠، ذيل الحديث ١٠١٩.

٢- هذا التفصيل مشهور بين الأصحاب ولم نقف على مستنده. (منه رحمه الله).

٣- قال بعض المحشّين: في الطرف والنفس. وقال بعضهم: ولو انتحلوا الإسلام كالغلاة والنواصب. وقال بعضهم: وإن كانوا من الثلاثة إذا لم يتعهدوا شرائط الذمّه.

سليماً من الجنايه، ويُنظر كم قيمته حينئذٍ، ويُفرض عبداً فيه تلك الجنايه وينظر قيمته، وتنسب إحدى القيمتين إلى الأخرى ويؤخذ له من الديه بتلك النسبه.

«ولو جُنِيَ عليه» أى على المملوك «بما فيه قيمته» كقطع اللسان والأنف والذكر «تخيّر مولاه فى أخذ قيمته ودفعه إلى الجانى وبين الرضا به» بغير عوض؛ لأننا يجمع بين العوض والمعوض.

هذا إذا كانت الجنايه عمداً أو شبهه، فلو كانت خطأ لم يدفع إلى الجانى؛ لأنه لم يغرّم شيئاً، بل إلى عاقلته على الظاهر إن قلنا: إن العاقله تعقله.

ويستثنى من ذلك أيضاً الغاصب لو جنى على المغصوب بما فيه قيمته، فإنه يؤخذ منه القيمه والمملوك على أصح القولين (١) لأنّ جانب المالىه فيه ملحوظ، والجمع بين العوض والمعوض مندفع مطلقاً؛ لأنّ القيمه عوض الجزء الفائت، لا الباقي. ولولا الاتفاق عليه هنا اتّجه الجمع مطلقاً فيقتصر فى دفعه على محلّ الوفاق.

### «الثانيه [فى شعر الراس واللحيه]» :

«فى شعر الرأس» أجمع «الديه» إن لم يثبت، لرجل كان أم لغيره؛ لروايه سليمان بن خالد (٢) و غيرها (٣) «وكذا فى شعر اللحيه» للرجل. أمّا لحيه

[شماره صفحه واقعى : ٤٩٥]

ص: ٧٤٣

١- اختاره ابن إدريس فى السرائر ٢:٤٩٧، والعلامة فى القواعد ٢:٢٢٦، وولده فى الإيضاح ٢:١٧٢، والشهيد الأوّل فى غايه المراد ٢:٤٠٤. والقول الآخر وهو التخيير بين دفعه وأخذ القيمه أو إمساكه للشيخ فى الخلاف ٣:٤٠٠-٤٠١، المسأله ٩، والمبسوط ٣:٦٣.

٢- التهذيب ١٠:٢٥٠، الحديث ٩٩٢، والوسائل ١٩:٢٦١، الباب ٣٧ من أبواب ديات الأعضاء، الحديث ٢.

٣- الوسائل ١٩:٢٦١، الباب ٣٧ من أبواب ديات الأعضاء، الحديث ٣.

المرأه فففيها الأرش مطلقاً (١) وكذا الخنثى المشكل «ولو نبتا» - شعر الرأس واللحيه-بعد الجنايه عليهما «فالأرش» إن لم يكن شعر الرأس لامرأه «ولو نبت شعر رأس المرأه فففيه مهر نساءها» وفي الشعرين أقوال (٢) هذا أجودها.

«وفي شعر الحاجبين خمسمئه دينار» هي نصف الديه، وفي كل واحد منهما نصف ذلك. هذا هو المشهور، بل قيل: إنّه إجماع (٣).

وقيل: فففيهما الديه (٤) كغيرهما ممّا في الإنسان منه اثنان.

ولو عاد شعرهما فالأرش على الأظهر.

«وفي بعضه» أي بعض كل واحد من الشعور المذكوره «بالحساب» أي يثبت فيه من الديه المذكوره بنسبه مساحه محلّ الشعر المجنّى عليه إلى محلّ الجميع وإن اختلف كثافه وخفّه.

والمرجع في نبات الشعر وعدمه إلى أهل الخبره. فإن اشبه فالمرويّ أنّه ينتظر سنه ثمّ تؤخذ الديه إن لم يّعِد (٥) ولو طلب الأرش قبلها دُفع إليه؛ لأنّه إمّا

[شماره صفحه واقعى : ٤٩٦]

ص: ٧٤٤

١- نبتت بعد أم لا.

٢- وهي أنّ في شعر الرأس واللحيه إذا لم يثبت عشر الديه، وهو قول المفيد [المقنعه: ٧٥٦ وفيه مئه دينار]. وأنه مع نباته مئه دينار، وهو قول الصدوق [لكنه قال في المقنعه: ٥٣٠: ومن حلق رأس رجل فلم يثبت فعليه مئه دينار، وإن حلق لحيته فعليه الديه. وقال في موضع آخر: ٥٢٦: وإن نبت فعليه ثلث الديه] وفي شعر اللحيه إذا نبت ثلث الديه، وهو قول الشيخ في النهايه [٧٦٨]. (منه رحمه الله).

٣- قاله ابن إدريس في السرائر ٣: ٣٧٨.

٤- قاله ابن زهره في الغنيه: ٤١٧، والكيدري في إصباح الشيعه: ٥٠٤.

٥- الوسائل ١٩: ٢٦١، الباب ٣٧ من أبواب ديات الأعضاء، الحديث ٣.

الحقّ أو بعضه، فإن مضت ولم يعد أكمل له على الديه.

«وفى الأهداب» بالمعجمه والمهمله جمع هُذْب-بضمّ الهاء فسكون الدال-وهو شعر الأجنان «الأرش على قول» ابن إدريس (١) والعلامة فى أكثر كتبه (٢) كشعر الساعدين وغيره؛ لأصالة البراءه من الزائد حيث لا يثبت له مقدر «والديه على قول آخر» للشيخ (٣) والأكثر منهم العلامة فى القواعد (٤) للحديث العامّ الدالّ على أنّ «كلّ ما فى البدن منه واحد ففیه الديه، أو اثنان ففيهما [الديه] (٥)(٦)» وفيها قول ثالث للقاضى: أنّ فيهما نصف الديه كالحاجبين (٧) والأوّل أقوى.

### «الثالثه فى العينين و الاجفان» :

«فى العينين الديه، وفى كلّ واحده النصف، صحيحه» كانت العين «أو حولاء أو عمشاء» وهى ضعيفه البصر مع سيلان دمعتها فى أكثر أوقاتها «أو جاحظه» وهى عظيمه المُقلّه (٨) أو غير ذلك كالجھراء (٩) والرمدى (١٠) . . وغيرها.

[شماره صفحه واقعى : ٤٩٧]

ص : ٧٤٥

- ١- السرائر ٣:٣٧٨-٣٧٩.
- ٢- مثل الإرشاد ٢:٢٣٦، والتحرير ٥:٦٠٠، والمختلف ٩:٣٦٠.
- ٣- المبسوط ٧:١٣٠، والخلاف ٥:١٩٧، المسأله ٦٧.
- ٤- القواعد ٣:٦٧٠.
- ٥- لم يرد فى المخطوطات.
- ٦- الوسائل ١٩:٢١٧، الباب الأوّل من أبواب ديات الأعضاء، الحديث ١٢.
- ٧- المهدّب ٢:٤٧٦.
- ٨- شحمه العين التى تجمع السواد والبياض، أو هى السواد والبياض أو الحدقه.
- ٩- مؤنث الأجهر، ومن معانيه من لا يبصر فى الشمس.
- ١٠- مؤنث الأرمد، من الرمذ و هو. و جمع العين



أما لو كان عليها بياض، فإن بقي البصر معه تاماً فكذلك. ولو نقص نقص من الديه بحسبه، ويرجع فيه إلى رأى الحاكم.

«وفى الأجفان» الأربعة «الديه، وفى كل واحد الربع» للخبر العام.

وقيل: فى الأعلى ثلثا الديه، وفى الأسفل الثلث (١).

وقيل: فى الأعلى الثلث، وفى الأسفل النصف (٢) فينقص ديه المجموع [ بسدس ] (٣) الديه، استناداً إلى خبر ظريف (٤) وعليه الأكثر، لكن فى طريقه ضعف وجهاله (٥).

وربما قيل بأنّ هذا النقص إنّما هو على تقدير كون الجنايه من اثنين، أو من واحد بعد دفع أرش الجنايه الأولى، وإلّا وجب ديه كامله إجماعاً (٦) وهذا هو الظاهر من الروايه (٧) لكن فتوى الأصحاب مطلقه. ولا فرق بين أجفان صحيح العين وغيره حتّى الأعمى، ولا بين ما عليه هُذب وغيره.

«ولا تتداخل» ديه الأجفان «مع العينين» لو قلعهما معاً، بل تجب

[شماره صفحه واقعى : ٤٩٨]

ص: ٧٤٦

- ١- قاله الشيخ فى الخلاف ٥:٢٣٦، المسأله ٢٤، وتبعه ابن إدريس فى السرائر ٣:٣٧٨.
- ٢- قاله المفيد فى المقنع: ٧٥٥، والشيخ فى النهايه: ٧٦٤، وابن زهره فى الغنيه: ٤١٦، وغيرهم.
- ٣- فى المخطوطات: سدس.
- ٤- الوسائل ١٩:٢١٨، الباب ٢ من أبواب ديات الأعضاء، الحديث ٣.
- ٥- الظاهر أنّ ضعفه بسهل بن زياد، المسالك ١٦:٢٩٠. وجهالته بعبد الله بن أيوب، راجع جامع الرواه ٢:٢٦٧.
- ٦- القول لابن فهد الحلّى فى المهذب البارع [ ٥:٣٠٩ ]. (منه رحمه الله).
- ٧- الظاهر أنّ المراد بها خبر ظريف، وليس فيه ظهور فيما قيل.

عليه الديتان؛ لأصالة عدم التداخل.

□  
«وفى عين ذى الواحد كمال الديه إذا كان» العور «خلقه أو بآفه من الله سبحانه» أو من غيره حيث لا يستحقّ عليه أرشاً، كما لو جنى عليه حيوان غير مضمون «ولو استحقّ ديتها» وإن لم يأخذها أو ذهبت في قصاص «فالنصف في الصحيحه» .

أمّا الأوّل: فهو موضع وفاقٍ، على ما ذكره جماعه (١).

وأمّا الثانى: فهو مقتضى الأصل فى ديه العين الواحده. وذهب ابن إدريس إلى أنّ فيها هنا ثلث الديه خاصّه، وجعله الأظهر فى المذهب (٢) وهو وهم.

«وفى خسف» العين «العوراء» وهى هنا (٣) الفاسده «ثلث ديتها» حال كونها «صحيحه» على الأشهر. ورؤى ربعا (٤) والأوّل أصحّ طريقاً، سواء كان العور من الله تعالى أم من جنايه جانٍ، وسواء أخذ الأرش أم لا. ووهم ابن إدريس هنا ففرّق هنا أيضاً كالسابق وجعل فى الأوّل النصف، وفى الثانى الثلث (٥).

[شماره صفحه واقعى : ٤٩٩]

ص: ٧٤٧

١- أنظر الخلاف ٥:٢٣٥-٥:٢٣٦، المسأله ٢٢، والغنيه:٤١٦، والتنقيح الرائع ٤:٤٩٥، وورد التعبير فى الكتب الثلاثه بالإجماع.

٢- السرائر ٣:٣٨٠-٣:٣٨١.

٣- تبه بقوله «هنا» على أنّ العوراء كثيراً ما تُطلق على الصحيحه التى يقابلها فاسده، بمعنى أنّها لا أخت لها. ومن هنا نشأ وهم ابن إدريس [ السرائر ٣:٣٨٠ ] فى كلام الشيخ [ المبسوط ٧:١٤٦، والخلاف ٥:٢٣٦، المسأله ٢٢، والنهايه:٧٦٥ ]. (منه رحمه الله) .

٤- الوسائل ١٩:٢٥٥، الباب ٢٩ من أبواب ديات الأعضاء، الحديث ٢.

٥- السرائر ٣:٣٨١-٣:٣٨٢.

## «الرابعة [فى الاذنين]»:»

«فى الأذنين الديه، وفى كل واحد النصف» سميعه كانت أم صمّاء؛ لأنّ الصمم عيب فى غيرها «وفى» قطع «البعض» منهما «بحسابه» بأن تعتبر مساحه المجموع من أصل الأذن وينسب المقطوع إليه ويؤخذ له من الديه بنسبته إليه، فإن كان المقطوع النصف فالنصف، أو الثلث فالثلث، وهكذا. . . وتعتبر الشحمه فى مساحتها حيث لا تكون هى المقطوعه «وفى شحمتها ثلث ديتها» على المشهور وبه روايه ضعيفه (١) «وفى خزمها ثلث ديتها» على ما ذكره الشيخ (٢) وتبعه عليه جماعه (٣) وفسره ابن إدريس بخرم الشحمه وثلث ديه الشحمه (٤) مع احتمال (٥) إرادته الأذن أو ما هو أعم. ولا سند لذلك يُرجع إليه.

## «الخامسه [فى الانف]»:»

«فى الأنف الديه» سواء قطع «مستأصلاً أو» قطع «مارنه» خاصه، وهو ما لان منه فى طرفه الأسفل يشتمل على طرفين وحاجز.

[شماره صفحه واقعى : ٥٠٠]

ص: ٧٤٨

- 
- ١- الوسائل ٢٢٣:١٩-٢٢٤، الباب ٧ من أبواب ديات الأعضاء، الحديث ٢. قال الشارح: وفى طريقها سهل بن زياد وابن شَمون وعبد الله الأصمّ، وهم فى غايه الضعف. المسالك ١٥:٤١٠.
  - ٢- النهايه: ٧٦٦، الخلاف ٥:٢٣٤، المسأله ١٩.
  - ٣- منهم ابن حمزه فى الوسيله: ٤٤٦، والمحقّق فى المختصر النافع: ٣٠٨، والعلمامه فى القواعد ٣:٦٧٣، وتلخيص المرام: ٣٦٣، والتبصره: ٢١١.
  - ٤- السرائر ٣:٣٨٢.
  - ٥- فى (ش) و (ر): احتمالاه.

وقيل: إنّ الديه فى مارنه خاصه، دون القصبه حتى لو قطع المارن والقصبه معاً فعليه ديه وحكومته للزائد (١) وهو أقوى. ولو قطع بعضه فبحسابه من المارن.

«وكذا لو كسر ففسد. ولو جبر على صحه فمئه دينار» وعلى غير صحه مئه وزياده حكومه «وفى شلله» وهو فساد «ثلثا ديته» صحيحاً. وفى قطعه أشلّ الثلث «وفى روثته» - بفتح الراء - وهى الحاجز بين المنخرين (٢) «الثلث. وفى كلّ منخر: ثلث الديه» على الأشهر؛ لأنّ الأنف الموجب للديه يشتمل على حاجز ومنخرين، ولروايه غياث عن الصادق عليه السلام: «أنّ عليّاً عليه السلام قضى به» (٣).

وقيل: النصف؛ لأنّه ذهب بنصف المنفعه ونصف الجمال (٤) واستضعافاً لروايه غياث به (٥) لكنّه أشهر موافقاً لأصالة البراءه من الزائد.

### «السادسه [فى الشفتين]:»

«فى كلّ من الشفتين نصف الديه» للخبر العام (٦) وهو صحيح، لكنّه

[شماره صفحه واقعى : ٥٠١]

ص: ٧٤٩

- 
- ١- قاله الشيخ فى المبسوط ٧:١٣١، والقاضى فى المهذب ٢:٤٨٢، واستقر به العلامة فى التحرير ٥:٥٧١، والقواعد ٣:٦٧١-٦٧٢.
  - ٢- قال فى المسالك ١٥:٤٠٩: واختلفوا فى تفسير الروثه، ففى كتاب ظريف الذى هو مستند الحكم بالنصف أنّ روثه الأنف طرفه، وهو الموافق لكلام أهل اللغه، قال فى الصحاح: «الروثه طرف الأرنبه» وقال المصنّف: إنّها الحاجز بين المنخرين. ونقل عن ابن بابويه أنّها مجمع المارن والأنف.
  - ٣- الوسائل ١٩:٢٦٧-٢٦٨، الباب ٤٣ من أبواب ديات الأعضاء، الحديث الأوّل.
  - ٤- قاله الشيخ فى المبسوط ٧:١٣١.
  - ٥- أى بنفس غياث.
  - ٦- الوسائل ١٩:٢١٧، الباب الأوّل من أبواب ديات الأعضاء، الحديث ١٢.

مقطوع (١) وتعضده روايه سماعه عن الصادق عليه السلام قال: «الشفقان العليا والسفلى سواء فى الديه» (٢).

«وقيل فى السفلى الثثان» لإساکها الطعام والشراب (٣) وردّها اللعاب، وحيثُذِ فى العليا الثث. وقيل: النصف (٤) وفيه-مع ندوره-اشتماله على زياده لا معنى لها.

وفيهما قول رابع ذهب إليه جماعه (٥) منهم العلامه فى المختلف (٦) وهو: أنّ فى العليا: أربعمئه دينار، وفى السفلى: ستمئه؛ لما ذكر ولروايه أبان بن تغلب عن الصادق عليه السلام (٧) وفى طريقها ضعف (٨).

«وفى بعضها (٩) بالنسبه مساحه» فى نصفها النصف، وفى ثلثها الثث، وهكذا. . .

[شماره صفحه واقعى : ٥٠٢]

ص: ٧٥٠

- 
- ١- مقطوع بسند التهذيب، لكن بسند الفقيه متصل إلى الصادق عليه السلام، كما فى الوسائل.
  - ٢- الوسائل ١٩:٢١٦، الباب الأوّل من أبواب ديات الأعضاء، الحديث ١٠. وبه روايه حسنه رواها عبد الله بن سنان عن الصادق عليه السلام [المصدر المتقدم، الحديث الأوّل]. (منه رحمه الله).
  - ٣- قاله المفيد فى المقنع: ٧٥٥، وتبعه الشيخ فى المبسوط ٧:١٣٢، والحلبى فى الكافى فى الفقه: ٣٩٨.
  - ٤- قاله ابن الجنيد على ما حكاه عنه العلامه فى المختلف ٩:٣٦٩.
  - ٥- منهم الصدوق فى المقنع: ٥١١، والشيخ فى النهايه: ٧٦٦، وابن حمزه فى الوسيله: ٤٤٣.
  - ٦- المختلف ٩:٣٧٠.
  - ٧- الوسائل ١٩:٢٢٢، الباب ٥ من أبواب ديات الأعضاء، الحديث ٢.
  - ٨- فى طريقها أبو جميله، المفضل بن صالح وهو كذاب وضاع. (منه رحمه الله).
  - ٩- فى (ف) و (ش): بعضهما.

وحدّ الشفه السفلى ما تجافى عن اللثه مع طول الفمّ. والعليا كذلك متّصلاً بالمنخرين مع طول الفم، دون حاشيه الشدقين (1) «ولو استرختا فثلثا الديه» لأنّ ذلك بمنزله الشلل فلو قطعنا بعد ذلك فالثلث «ولو تقلّصتا» أى انزوتا على وجه لا ينطبقان على الأسنان ضدّ الاسترخاء «فالحكومه» لعدم ثبوت مقدّر لذلك، فيرجع إليها.

وقيل: الديه؛ لزوال المنفعه المخلوقه لأجلها والجمال (2) فيجرى وجودها مجرى عدمها.

ويضعّف بأنّ ذلك لا يزيد على الشلل وهو لا يوجب زياده على الثلثين، مع أصاله البراءه من الزائد على الحكومه.

### «السابعه [فى استئصال اللسان]»:»

«فى استئصال اللسان» بالقطع، بأن لا يبقى شىء منه «الديه». وكذا فيما» أى فى قطع ما «يذهب به الحروف» أجمع وهى ثمانيه وعشرون حرفاً «وفى» إذهب «البعض بحساب» الذاهب من «الحروف» بأن تُبسط الديه عليها أجمع، فيؤخذ للذاهب من الديه بحسابه. ويستوى فى ذلك اللسّيه (3) وغيرها، والخفيفه (4) والثقيه (5) لإطلاق النصّ (6).

[شماره صفحه واقعى : ٥٠٣]

ص: ٧٥١

- ١- بالفتح والكسر: زاويه الفم.
- ٢- قاله الشيخ فى المبسوط ٧:١٣٢.
- ٣- الحروف المنسوبه إلى اللسان التى لسان مدخل فى أدائها. وفى نسخه بدل (ر): اللبّيه.
- ٤- كالكاف واللام والميم والنون والواو والهاء والياء.
- ٥- كالكاف والصاد والضاد والعين والغين.
- ٦- الوسائل ٢٧٣:١٩-٢٧٦، الباب ٢ من أبواب ديات المنافع، سيّما الحديث ٦.

ولا اعتبار هنا بمساحه اللسان، فلو قطع نصفه فذهب ربع الحروف فربع الديه خاصه، وبالعكس.

وقيل: يعتبر هنا أكثر الأمرين من الذاهب من اللسان ومن الحروف (١) لأن اللسان عضو متحد في الإنسان ففيه الديه وفي بعضه بحسابه، والنطق منفعه توجب الديه كذلك. وهذا أقوى.

«وفي لسان الأخرس ثلث الديه» تنزيلاً له منزله الأشل؛ لاشتراكهما في فساد العضو المؤدى إلى زوال المنفعه المقصوده منه «وفي بعضه بحسابه» مساحه.

«ولو ادعى الصحيح ذهاب نطقه بالجنايه» التي يحتمل ذهابه بها «صِدْقٌ بِالْقَسَامَةِ» خمسين يميناً بالإشاره؛ لتعذر إقامه البيئه على ذلك وحصول الظنّ المستند إلى الأماره بصدقه، فيكون لوثاً.

«وقيل: يُضرب لسانه بإبره فإن خرج الدم أسود صِدْقٌ» من غير يمين، على ما يظهر من الروايه «وإن خرج أحمر كُذِّبَ (٢)» والمستند روايه الأصبغ بن نباته عن أمير المؤمنين عليه السلام (٣) وفي طريقها ضعف وإرسال (٤).

[شماره صفحه واقعى : ٥٠٤]

ص: ٧٥٢

- ١- قاله الشيخ في المبسوط ٧:١٣٤، وتبعه العلامه في المختلف ٩:٣٧٣، واستقر به في القواعد ٣:٦٧٤.
- ٢- قاله الشيخ في الخلاف ٥:٢٤٠-٢٤١، وابن حمزه في الوسيله: ٤٤٩، وابن زهره في الغنيه: ٤١٧، وغيرهم.
- ٣- الوسائل ١٩:٢٧٩، الباب ٤ من أبواب ديات المنافع، ذيل الحديث الأول.
- ٤- في طريقها «محمّد بن الوليد عن محمّد بن الفرات عن الأصبغ» ومحمّد بن الوليد فطحى، وابن الفرات ضعيف جداً غالٍ لم يدرك الأصبغ. (منه رحمه الله).

«في الأسنان» بفتح الهمزة «الديه، وهي ثمان وعشرون» سنًا، توزع الديه عليها متفاوتة، كما يذكر:

منها «في المقاديم الاثني عشر» وهي الثيتان والرباعيتان والنابان من أعلى، ومثلها من أسفل «ستمئه دينار» في كل واحد خمسون.

«وفي المآخير» الستة عشر، أربعة من كل جانب من الجوانب الأربعة: ضاحك وثلاثة أضراس «أربعمئه» في كل واحد خمسه وعشرون.

«ويستوى» في ذلك «البيضاء والسوداء والصفراء خلقه» بأن كانت قبل أن يُثَغَّر (١) متغيره ثم نبت كذلك. أمّا لو كانت بيضاء قبل أن يثغر ثم نبت سوداء رُجع إلى العارفين، فإن حكموا بكونه لعله فالحكوم، وإلا فالديه.

وتثبت ديه السنّ بقلعها مع سنخها (٢) إجماعاً، وبدونه مع استيعاب ما برز من اللثة على الأقوى.

«وفي الزائده» عن العدد المذكور «ثلث الأصليه» بحسب ما تقرّر لها، بمعنى أنّها إن كانت في الأضراس فثلث الخمسه والعشرين، وفي المقاديم فثلث الخمسين. هذا «إن قلعت منفرده» عن الأصليه المتّصله بها «ولا شيء فيها» لو قلعت «منضمّه» إليها كما لو قطع العضو المقدر ديته المشتمل على غيره. وقيل: فيها حكمه لو انقلعت منفرده، بناءً على أنّه لا تقدير لها شرعاً (٣) والأشهر الأول.

[شماره صفحه واقعي : ٥٠٥]

ص: ٧٥٣

١- أثمر الصبيّ: سقطت أسنانه الرواضع، وإذا نبت يقال: أثمر.

٢- أصلها، منبتها.

٣- قاله العلامة في المختلف ٩:٣٧٦.



«ولو اسودت السنّ بالجنايه ولما تسقط فثلثا ديتها» لدلالته على فسادها «وكذا» يجب الثلثان «في انصداعها» وهو تقلقلها؛ لأنه في حكم الشلل، وللروايه (١) لكنّها ضعيفه.

«وقيل» في انصداعها «الحكوم» (٢) لعدم دليل صالح على التقدير. وإلحاقه بالشلل بعيد؛ لبقاء القوّه في الجملة. والمشهور الأوّل. ولو قلّعها قالع بعد الاسوداد أو الانصداع فثلث ديتها.

«وسنّ الصبي» الذى لم تبدّل أسنانه «ينتظر بها» مدّه يمكن أن تعود فيها عاده «فإن نبتت فالأرش» لمدّه ذهابه «وإلّا» تُعدّ «فديه المتغر» بالتاء المشدّده، مثناه ومثلثه، والأصل «المتغر» بهما (٣) فقلبت التاء تاءً ثمّ أدغمت. ويقال: المُثغر-بسكون المثلثه وفتح الثالثه المعجمه-وهو الذى سقطت أسنانه الرواضع التى من شأنها السقوط ونبتت بدلها. وديه سنّ المُثغر ما تقدّم من التفصيل فى مطلق السنّ (٤).

«وقيل» والقائل الشيخ (٥) وجماعه (٦) منهم العلامه فى المختلف (٧):

[شماره صفحه واقعى : ٥٠٦]

ص: ٧٥٤

- ١- لم نعثر عليها، وقد اعترف غير واحد بعدم العثور عليها، راجع الجواهر ٢٣٩:٤٣.
- ٢- قاله المحقق فى الشرائع ٢٦٦:٤، والمختصر النافع: ٣٠٨.
- ٣- يعنى بالتاء والتاء.
- ٤- عند قول الماتن رحمه الله: فى المقاديم الاثنى عشر ستمئه دينار، وفى المآخير أربعمئه.
- ٥- المبسوط ١٣٨:٧.
- ٦- منهم ابن حمزه فى الوسيله: ٤٤٨، وابن زهره فى الغنيه: ٤١٨، و الحلبي فى الكافى فى الفقه: ٣٩٨، والتعبير فيهما: «عشر عشر الديه» .
- ٧- المختلف ٣٧٩:٩.

«فيها بعير» مطلقاً؛ لما رُوي من أن أمير المؤمنين عليه الصلاة والسلام قضى بذلك (١) والطريق ضعيف (٢) فالقول به كذلك.

### «التاسعة [في اللحين]» :

«في اللحين» بفتح اللام-وهما: العظامان اللذان ينبت علي بشرتهما اللحية، ويقال لملتقاهما: «الدقن» بالتحريك المفتوح، ويتصل كل واحد منهما بالأذن، وعليهما نبات الأسنان السفلى-إذا قُلعا منفردين عن الأسنان كلحيي الطفل والشيخ الذي تساقطت أسنانه «الديه، و» فيهما «مع الأسنان ديتان» وفي كل واحد منهما نصف الديه منفرداً، ومع الأسنان بحسابها.

### «العاشره [في العنق]» :

«في العنق إذا كُسر فصار أصور» أي مائلاً «الديه، وكذا لو منع الازدراد. ولو زال» الفساد ورجع إلى الصلاح «فالأرش» لما بين المدتين. ولو لم يبلغ الأذى ذلك، بل صار الازدراد أو الالتفات عليه عسراً فالحكومه.

### «الحاديه عشره [في كل من اليدين و الاصابع]» :

«في كل من اليدين نصف الديه» سواء اليمين والشمال «وحدّها

[شماره صفحه واقعى : ٥٠٧]

ص: ٧٥٥

١- الوسائل ١٩:٢٢٥، الباب ٨ من أبواب ديات الأعضاء، الحديث ٦. و ٢٥٨، الباب ٣٣، الحديث ٢ و ٣.

٢- في طريقه مع الغض عن «سهل بن زياد»: «محمّد بن الحسن بن شَمون» وهو ضعيف فاسد المذهب. راجع المسالك ١٥:٤١٠.

المِعَصَم» - بكسر الميم فسكون العين ففتح الصاد-وهو المَفْصِل الذى بين الكفِّ والذراع. وتدخل فيه الأصابع فى ديتها حيث يجتمعان.

«وفى الأصابع» حيث تُقَطع «وَخِيَدَهَا ديتها» وهى ديه اليد. فلو قَطع آخَرُ بَقِيَّةِ اليد فالحكومہ خاصه «ولو قُطِع معها» أى مع اليد «شئ من الزند» - بفتح الزاى-والمراد شئ من الذراع؛ لأنَّ الزند على ما ذكره الجوهري: هو مَوْصِل طرف الذراع بالكفِّ (١)«فحكومه زائده» على ديه اليد لما قُطِع من الزند، أمَّا لو قَطعت من المرفق أو المنكب فديه اليد خاصه. والفرق: تناول اليد لذلك حقيقه وانفصاله بمفصل محسوس كأصل اليد، بخلاف ما إذا قُطِع شئ من الزند، فإنَّ اليد إنَّما صدقت عليها من الزند، والزند من جنايه لا تقدير فيها، فيكون فيها الحكومه، كذا فرَّق المصنّف وغيره (٢).

وفيه نظر. ومثله ما لو قَطعت من بعض العضد.

«وفى العضدين: الديه» للخبر العام (٣)بثبوتها للاثنين فيما فى البدن منه اثنان «وكذا فى الذراعين» .

هذا إذا قطعاً منفردين عن اليد وأحدهما عن الآخر، أمَّا لو قَطعت اليد من المرفق أو الكتف فالمشهور أنَّ فيه ديه اليد، كما تقدّم. ويحتمل أن يريد ما هو أعَمّ من ذلك، حتّى لو قطعها من الكتف وجب ثلاث ديات؛ لعموم الخبر فإنَّه قول فى المسأله (٤)ووجوب ديه اليد وحكومہ فى الزائد،

[شماره صفحه واقعى : ٥٠٨]

ص: ٧٥٦

١- الصحاح ٢:٤٨١، (زند)، وفيه: «مَوْصِل طرف الذراع فى الكفِّ» .

٢- لم نعثر على هذا الفرق بعينه.

٣- الوسائل ١٩:٢١٧، الباب الأول من أبواب ديات الأعضاء، الحديث ١٢.

٤- لم نعثر على قائل به، وجعله الشارح فى المسالك (١٥:٤٢٧) وجهاً من وجوه المسأله.

فإنه قول ثالث (١) وكلام الأصحاب هنا لا يخلو من إجمال أو اختلاف أو إخلال، وكذلك الحكم لا يخلو من إشكال.

«وفى اليد الزائده الحكومه» وتتميز عن الأصلية بفقد البطش أو ضعفه وميلها عن السميت الطبيعي ونقصان خلقتها ولو فى إصبع. ولو تساوتا فيها فأحدهما زائده لا بعينها، ففيهما جميعاً ديه وحكومته.

وقيل: فى الزائده ثلث ديه الأصلية (٢) ففيهما هنا ديه وثلث.

ولو قطعت إحداهما خاصه احتمل ثبوت نصف ديه يدٍ وحكومته؛ لأنها نصف المجموع، وحكومته خاصه للأصل.

□  
«وفى الإصبع» مثلث الهمزه والباء «عشر الديه» ليد كانت أم لرجل، إبهاماً كانت أم غيرها على الأقوى؛ لصحيحه عبد الله بن سنان (٣) وغيرها (٤).

وقيل فى الإبهام: ثلث ديه العضو (٥) وباقي الثلثين يُقسم على سائر الأصابع.

«وفى الإصبع الزائده ثلث ديه الأصلية. وفى شلها» أى شلل الإصبع مطلقاً «ثلثا ديتها. وفى» قطع «الشلء الثلث» الباقي من ديتها، سواء كان

[شماره صفحه واقعى : ٥٠٩]

ص: ٧٥٧

١- قاله الشيخ فى المبسوط ٧:١٤٣، والقاضى فى المهذب ٢:٤٧٣-٤٧٤، واختاره العلامة فى المختلف ٩:٤٤٩.

٢- قاله الشيخ فى المبسوط ٧:١٤٥.

٣- الوسائل ١٩:٢٦٤، الباب ٣٩ من أبواب ديات الأعضاء، الحديث ٤.

٤- المصدر المتقدم: ٢٦٣-٢٦٥، الحديث ١ و ٣.

٥- قاله ابن زهره فى الغنيه: ٤١٨، وابن حمزه فى الوسيله: ٤٥٢، والكيدرى فى الإصباح: ٥٠٦.

الشلل خلقه أم بجنايه جانٍ.

«وفى الظُّفْر» بضمّ الظاء المُشالِه والفاء «إذا لم يَنْبِت أو نبت أسودَ عشره دنانير، ولو نبت أبيضَ فخمسه» دنانير على المشهور. والمستند روايه ضعيفه (١) وفي صحيحه عبد الله بن سنان: «فى الظفر خمسه دنانير» (٢) وحملت على ما لو عاد أبيض (٣) جمعاً، وهو غريب!

وفى المسأله قول آخر وهو: وجوب عشره دنانير متى قُتِع ولم يخرج، ومتى خرج أسودَ فثلثا ديتة (٤) لأنه فى معنى الشلل، ولأصاله براهه الذمه من وجوب الزائد مع ضعف المأخذ، وبُعد مساواه عوده لعدمه أصلاً. وهو حسن.

### «الثانيه عشره [فى كسر الظهر و الصلب ] :»

«فى الظهر إذا كُسر الديه» لصحيحه الحلبي عن الصادق عليه السلام: «فى الرجل يُكسر ظهره، فقال: فيه الديه كامله» (٥) «وكذا لو احدودب» أو صار بحيث لا يقدر على القعود «ولو صلح (٦) فثلث الديه» هذا هو المشهور.

وفى روايه ظريف: «إذا كُسر الصلب فُجبر على غير عيب فمئه دينار،

[شماره صفحه واقعى : ٥١٠]

ص: ٧٥٨

١- الوسائل ١٩:٢٦٦، الباب ٤١ من أبواب ديات الأعضاء، الحديث الأول. وقد تقدّم وجه ضعفها فى الصفحه ٤٩٥، الهامش رقم ٥.

٢- الوسائل ١٩:٢٦٧، الباب ٤١ من أبواب ديات الأعضاء، الحديث ٢.

٣- حملة على ذلك السيورى فى التنقيح الرائع ٤:٥٠٢.

٤- هذا القول لابن إدريس [ السرائر ٣:٣٨٨ ] ورجحه العلامه فى المختلف [ ٩:٣٨٥ ] وولده فى الشرح [ الإيضاح ٤:٦٩٨ ]. (منه رحمه الله).

٥- الوسائل ١٩:٢١٤، الباب الأول من أبواب ديات الأعضاء، الحديث ٤.

٦- فى (ق) : صحّ.

وإن عَثْمَ (١) فألف دينار» (٢).

«ولو كُسِرَ فشَلَّتْ الرجلان فديه له» أى لكسره «وثلثا ديه للرجلين» لأنهما ديه شلل كل عضو بحسبه.

«ولو كُسِرَ الصُّلب» وهو الظهر «فذهب مشيه وجماعه فديتان» إحداهما للكسر، والأخرى لفوات منفعه الجماع، ذكر ذلك الشيخ فى الخلاف (٣) وتبعه عليه الجماعه (٤) واقتصر المحقق والعلامة فى الشرائع (٥) والتحرير (٦) على حكايته عنه قولاً، إشعاراً بتمريره. وعليه لو عادت (٧) إحدى المنفعتين وجبت ديه واحده، ولو عادت ناقصه فديه وحكومته عن نقص العائده، إلا أن يكون العود بصلاح الصُّلب، فالثلث كما مرّ مضافاً إلى ذلك (٨).

[شماره صفحه واقعى : ٥١١]

ص: ٧٥٩

- ١- قال ابن الأثير فى النهايه [ ٣:١٨٣، (عثم) ] يقال: عثمتُ يده فعثمت إذا جبرتها على غير استواءٍ وبقي فيها شىء لم ينحكم. (منه رحمه الله) .
- ٢- الوسائل ١٩:٢٣١، الباب ١٣ من أبواب ديات الأعضاء، الحديث الأول مع اختلاف يسير.
- ٣- الخلاف ٥:٢٥٣، المسأله ٦٠.
- ٤- منهم العلامة فى القواعد ٣:٦٨٠، والإرشاد ٢:٢٣٩، والتبصره: ٢١٣. ولم نعثر على قائل غيره وإن قال الصيمرى: إنه هو المشهور بين الأصحاب. راجع غايه المرام ٤:٤٥٧.
- ٥- الشرائع ٤:٢٦٨.
- ٦- التحرير ٥:٥٨٢.
- ٧- ذكر مسأله العود فى التحرير [ ٥:٥٨٢ ] ولا- يخلو من نظرٍ، بل ينبغى ثبوت الحكومه بعوده مطلقاً وزيادتها بنقصه. (منه رحمه الله) .
- ٨- أى ما ذكر من الحكومه وغيرها. (هامش ر) .

«فى النخاع» وهو الخيط الأبيض فى وسط فقر الظهر إذا قطع «الديه» كامله؛ لأنه واحد فى الإنسان، ومع ذلك لا قوام له بدونه.

«الرابعه عشره [الثديان و الحملتان]» :

«الثديان» وهما للرجل (١) والمرأه، ولكن ذكر هنا حكمهما لها خاصه، وهو أن «فى كل واحد» منهما «نصف ديه المرأه» سواء اليمين واليسار. وهو موضع وفاق «وفى انقطاع اللبن» عنهما «الحكومه. وكذا لو تعذر نزوله» لأنه حينئذ بمنزله المنقطع.

«وفى الحكمتين» وهما اللتان فى رأسهما كالزّر يلتقمهما الطفل «الديه» لو قطعتا منفردتين (٢) «عند الشيخ» (٣) لأنهما ممّا فى الإنسان منه اثنان، فيدخلان فى الخبر العام (٤) ونسبه إلى الشيخ مؤذناً برده؛ لأنهما كالجاء من الثديين اللذين فيهما جميعاً الديه، ففيهما الحكومه خاصه؛ لأصاله البراه من الزائد «وكذا حَلَمتا الرجل» فيهما: الديه عند الشيخ فى المبسوط (٥) والخلاف (٦) لما ذكر.

[شماره صفحه واقعى : ٥١٢]

ص : ٧٦٠

- ١- فى (ع) : للذكر.
- ٢- فى (ع) و (ش) : لو قطعا منفردين.
- ٣- المبسوط ٧:١٤٨.
- ٤- الوسائل ١٩:٢١٧، الباب الأول من أبواب ديات الأعضاء، الحديث ١٢.
- ٥- المبسوط ٧:١٤٨.
- ٦- الخلاف ٥:٢٥٧، المسأله ٦٥.

«وقيل» والقائل ابن بابويه (١) وابن حمزه (٢): «في حَلْمَتِي الرجل الربيع» ربع الدية «وفي كَلِّ واحده الثمن» استناداً إلى كتاب ظريف (٣).

وقيل: فيهما الحكمه خاصه (٤) للأصل، واستضعافاً لمستند غيرها.

### «الخامسه عشره [في الذكر]»:»

«في الذكر مستأصلاً، أو الحشفه» فما زاد «الديه» لشيخ كان أم لشاب أم لطفل صغير، قادرٍ على الجماع أم عاجز «ولو كان مسلول الخصيتين» لأنه ممّا في الإنسان منه واحد، فتثبت فيه الدية مطلقاً «وفي بعض الحشفه بحسابه» أي حساب ذلك البعض منسوباً إلى مجموعها خاصه.

«وفي» ذكر «العنين ثلث الدية» لأنه عضو أشلّ، وديته ذلك، كما أنّ في الجنايه عليه صحيحاً حتى صار أشلّ ثلثي ديته.

ولو قُطِع بعض ذكر العنين اعتبر بحسابه من المجموع، لا- من الحشفه. والفرق بينه وبين الصحيح: أنّ الحشفه في الصحيح هي الركن الأ-عظم في لذّه الجماع، بخلافها في العنين؛ لاستواء الجميع في عدم المنفعه مع كونه عضواً واحداً، فينسب بعضه إلى مجموعها، على الأصل (٥).

[شماره صفحه واقعى : ٥١٣]

ص: ٧٦١

١- أنظر الفقيه ٩١:٤.

٢- الوسيله: ٤٥٠.

٣- الوسائل ٢٣١:١٩، الباب ١٣ من أبواب ديات الأعضاء، الحديث الأول. والفقيه ٧٥:٤-٩٢.

٤- نسبه جماعه إلى فخر المحققين، منهم ابن فهد الحلّي في المقتصر: ٤٥٥، والصيمرى في غايه المرام ٤٥٨:٤، والسيد العاملى في مفتاح الكرامه ١٧٦:١١. أنظر الإيضاح ٦٩٩:٤.

٥- أي الظاهر أو على القاعده، أو البراءه (هامش ر).



«فى الخصيتين» معاً «الديه، وفى كلّ» واحده «نصف» للخبر العام (١).

«وقيل» والقائل به جماعه، منهم الشيخ فى الخلاف (٢) وأتباعه (٣) والعلمامه فى المختلف (٤): «فى اليسرى الثلثان» وفى اليمنى الثلث؛ لحسنه عبد الله بن سنان عن الصادق عليه السلام (٥) وغيرها (٦) ولما روى من أنّ الولد يكون من اليسرى (٧) ولتفاوتهما فى المنفعه المناسب لتفاوت الديه.

ويُعَارِض باليد القويّه الباطشه والضعيفه، والعين كذلك. وتخلق الولد منها لم يثبت، وخبره مرسل (٨) وقد أنكره بعض الأطباء (٩).

[شماره صفحه واقعى : ٥١٤]

ص: ٧٦٢

١- الوسائل ٢١٧:١٩، الباب الأول من أبواب ديات الأعضاء، الحديث ١٢.

٢- الخلاف ٢٥٩:٥، المسأله ٦٩.

٣- منهم ابن حمزه فى الوسيله: ٤٥١، سلار فى المراسم: ٢٤٦، ويحيى بن سعيد فى الجامع للشرائع: ٥٨٩-٥٩٠.

٤- المختلف ٣٩٠:٩.

٥- الوسائل ٢١٣:١٩-٢١٤، الباب الأول من أبواب ديات الأعضاء، الحديث الأول.

٦- المصدر المتقدم: ٢٣٧، الباب ١٨، الحديث ٢.

٧- الروايتان السابقتان.

٨- تقدم منه أنّ روايه عبد الله بن سنان حسنه. نعم، الروايه الأخرى مرفوعه، راجع غايه المراد ٤:٥٣٩.

٩- أنظر غايه المراد ٤:٥٤١، وانظر الحيوان للجاحظ ١:١٢٣.

«وفى أدرتهما» - بضمّ الهمزة فسكون الدال ففتح الراء-وهى انتفاخهما «أربعمئة دينار. فإن فحج» - بفتح الفاء فالحاء المهملة فالجيم-أى تباعدت رجلاه أعقاباً مع تقارب صدور قدميه «فلم يقدر على المشى» قيد زائد على الفحج؛ لأنّ مطلقه يمكن معه المشى. قال الجوهري: الفحج-بالتسكين-مشيه الأفحج، وتفحج في مشيته مثله (١)وفى حكمه ما إذا مشى مشياً لا- ينتفع به «فثمانمئة دينار» على المشهور. ومستنده كتاب ظريف (٢).

### «السابعة عشره [فى الشفرين]» :

«فى الشفرين» - بضمّ الشين-وهما: اللحم المحيط بالفرج إحاطة الشفتين بالفم «الديه» وفى كلّ واحد النصف «من السليمه والرتقاء» والبكر والشيب، والكبيره والصغيره «وفى الركب» - بالفتح محرّكاً-وهو من المرأه مثل موضع العاناه من الرجل «الحكومه» .

### «الثامنه عشره [فى الإفضاء]» :

«فى الإفضاء الديه، وهو تصوير مسلك البول والحيض واحداً» وقيل: مسلك الحيض والغائط (٣)وهو أقوى فى تحقّقه، فتجب الديه بأيهما كان؛ لذهاب منفعه الجماع معهما.

ولا- فرق بين الزوج وغيره إذا كان قبل بلوغها، وتختصّ بغيره بعده «وتسقط عن الزوج إذا كان بعد البلوغ» لأنه فعل مأذون فيه شرعاً إذا لم يكن

[شماره صفحه واقعى : ٥١٥]

ص: ٧٦٣

١- الصحاح ٣٣٣:١، (فحج) .

٢- الوسائل ٢٣٦:١٩، الباب ١٨ من أبواب ديات الأعضاء، الحديث الأول.

٣- قاله المحقق فى المختصر النافع: ٣٠٩، ويحيى بن سعيد فى الجامع للشرائع: ٤٦٢.

بتفريط، وإلّا فالمتّجه ضمان الدية، كالضعيفه التي يغلب الظنّ بإفضائها «ولو كان قبله ضمن مع المهر ديتها» إن وقع بالجماع؛ لتحقق الدخول الموجب لاستقراره، ولو وقع بغيره بُنى استقراره على عدم عروض موجب التنصيف «وأنفق» الزوج «عليها حتى يموت أحدهما» وقد تقدّم في النكاح أنّها تحرم عليه مؤبّداً مضافاً إلى ذلك وإن لم تخرج عن حباله بدون الطلاق (١) وكذا لا تسقط عنه النفقه وإن طلقها؛ لصحيحه الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام: «عليه الإجراء عليها ما دامت حيّه» (٢).

وفي سقوطها بتزويجها بغيره وجهان: من إطلاق النصّ بشوتها إلى أن يموت أحدهما، ومن حصول الغرض بوجوبها على غيره، وزوال الموجب لها، وأنّ العله عدم صلاحيتها لغيره بذلك وتعطلها عن الأزواج وقد زال فيزول الحكم.

وفيه: منع انحصار الغرض في ذلك، ومنع العتية المؤثّره. وزوال الزوجية لو كان كافياً لسقطت بدون التزويج، وهو باطل اتفاقاً.

### «التاسعه عشره [في الأليين]»:»

«في الأليين» وهما اللحم الناتئ بين الظهر والفخذين «الديه وفي كلّ» واحده «النصف» إذا أخذت إلى العظم الذي تحتها. وفي ذهاب بعضهما بقدره، فإن جهل المقدار قال في التحرير: وجبت حكومه (٣).

[شماره صفحه واقعى : ٥١٦]

ص: ٧٦٤

- ١- راجع الجزء الثالث: ١٥٧.
- ٢- الوسائل ١٩:٢١٢، الباب ٤٤ من أبواب ديات الأعضاء، الحديث ٢. و ١٤:٣٨١، الباب ٣٤ من أبواب ما يحرم بالمصاهره ونحوها، الحديث ٤.
- ٣- التحرير ٥:٥٩٧.

ويشكل بما لو قطع بزياده مقداره عن الحكومه أو نقصانها (١) مع الجهل بمجموع المقدار، فينبغي الحكم بثبوت المحقق منه كيف كان.

### «العشرون [الرجلان]»: :

«الرجلان» فيهما الديه «وفى كل واحد النصف. وحدّها مفصل الساق» وإن اشتملت على الأصابع «وفى الأصابع منفردّة الديه، وفى كل واحد عشر» سواء الإبهام وغيره. والخلاف هنا كما سبق (٢) «وديه كل إصبع مقسومه على ثلاث أنامل» بالسويّه «و» ديه الإبهام» مقسومه «على اثنين» بالسويّه أيضاً.

«وفى الساقين» وحدّها (٣) الركبه «الديه. وكذا فى الفخذين» لأنّ كل واحد منهما ممّا فى الإنسان منه اثنان.

هذا إذا قُطعا منفردين عن الرجل، وقُطع الفخذ منفرداً عن الساق. أمّا لو جمع بينهما أو بينها (٤) ففيه ما مرّ فى اليدين: من احتمال ديه واحده إذا قطع من المفصل، وديه وحكومته. وتعدّد الديه بتعدّد موجهه. والكلام فى الإصبع الزائده والرجل ما تقدّم (٥).

[شماره صفحه واقعى : ٥١٧]

ص: ٧٦٥

- ١- كذا فى النسخ، والظاهر: نقصانه.
- ٢- سبق فى ديه أصابع اليدين.
- ٣- كذا فى (ع) التى قوبلت بالأصل، وفى سائر النسخ: حدّهما.
- ٤- بين القدم والساق والفخذ.
- ٥- تقدّم فى مسأله اليد.

«فى الترقوه» - بفتح التاء فسكون الراء فضمّ القاف - وهى العظم الذى بين ثغره النحر والعاتق «إذا كسرت فجبّرت على غير عيب أربعون ديناراً» روى ذلك فى كتاب ظريف (١) ولو جبّرت على عيب احتّمّل استصحاب الديه كما لو لم تُجبّر، والحكومّه رجوعاً إلى القاعده.

ويشكّل لو نقصت عن الأربعين؛ لوجوبها فيما لو عدم العيب فكيف لا- تجب معه؟ ولو قيل بوجوب أكثر الأمرين كان حسناً. وترقوه المرأه كالرجل فى وجوب الأربعين، عملاً بالعموم (٢) ولو كان ذمياً فنسبتها إلى ديه المسلم من ديته.

«وفى كسر عظم من عضو خمس ديه» ذلك «العضو، فإن صلح على صحّه فأربعه أحماس ديه كسره، وفى موضحته ربع ديه كسره وفى رضّه ثلث (٣) ديه» ذلك «العضو» وفى نسخ (٤) الكتاب «ثلثا ديته» بألف الثنيه. والظاهر أنّه سهو؛ لأنّ الثلث هو المشهور والمروى (٥) «فإن صلح» المرضوض «على صحّه فأربعه أحماس ديه رضّه» ولو صلح بغير صحّه فالظاهر استصحاب ديته.

[شماره صفحه واقعى : ٥١٨]

ص: ٧٦٦

- 
- ١- الوسائل ١٩:٢٢٦، الباب ٩ من أبواب ديات الأعضاء، وفيه حديث واحد.
  - ٢- أى عموم لفظ «الترقوه» فى خبر ظريف المشار إليه آنفاً.
  - ٣- فى (ق) : ثلثا.
  - ٤- فى (ر) : بعض نسخ الكتاب.
  - ٥- لم نجده بعينه، لكن فى خبر ظريف ثلث ديه النفس فى رضّ كلّ من المنكب والمرفق والركبه، وثلث ديه اليد فى رضّ الرسغ، وثلث ديه الرجلين فى رضّ الكعب. أنظر الفقيه ٨٣:٤-٨٩.

«وفى فكّه بحيث يتعطل العضو ثلثا ديته» لأنّ ذلك بمنزلة الشلّ «فإن صلح على صحّه فأربعة أخماس ديه فكّه» ولو لم يتعطل فالحكومه. هذا هو المشهور. والأكثر لم يتوقفوا في حكمه إلّا المحقّق في النافع فنسبه إلى الشيخين (١) والمستند كتاب ظريف (٢) مع اختلاف يسير، فلعلّه نسبه إليهما لذلك (٣).

### «الثانيه والعشرون [فى كل ضلع مما يلى القلب و العصص]» :

«فى كلّ ضلع ممّا يلى القلب» أى من الجانب الذى فيه القلب «إذا كُسرت خمسة وعشرون ديناراً، وإذا كُسرت» تلك الضلع «ممّا يلى العصد عشره دانير» ويستوى فى ذلك جميع الأضلاع والمستند كتاب ظريف (٤).

«ولو كُسِر عُصْصُه» - بضّم عينيه - وهو عَجَب الذَّنْب - بفتح عينه - وهو عظمه، يقال: إنّه أوّل ما يُخَلَّق وآخر ما يَبْلَى «فلم يملك» حيث كسر «غائطه» ولم يقدر على إمساكه «ففيه الديه» لصحيحه سليمان بن خالد عن أبى عبد الله عليه السلام: «فى رجل كُسِر بُعْصُوه فلم يملك أسته، فقال: فيه الديه كامله» (٥) والبُعْصُوص هو العُصْصُوص، لكن لم يذكره أهل اللغه، فمن ثمّ عدل المصنّف عنه إلى العُصْصُوص المعروف لغه. وقال الراوندى: البُعْصُوص عظم رقيق حول الدبر (٦).

[شماره صفحه واقعى : ٥١٩]

ص: ٧٦٧

- ١- المختصر النافع: ٣١٠.
- ٢- فى كتاب ظريف: فى فكّ كلّ من المنكب والمرفق والورك والركبه ثلاثون ديناراً. أنظر الفقيه ٨٣: ٤-٨٩.
- ٣- أى: فلعلّ المحقّق نسبه إليهما مقتصرأ على ذلك؛ لضعف مستنده، راجع المسالك ١٥: ٤٤١.
- ٤- الوسائل ١٩: ٢٣١، الباب ١٣ من أبواب ديات الأعضاء، وفيه حديث واحد.
- ٥- الوسائل ١٩: ٢٨٤، الباب ٩ من أبواب ديات المنافع، الحديث الأوّل.
- ٦- لم نعثر عليه.

«ولو ضُربَ عِجانُه» - بكسر العين - وهو ما بين الخصيه والفَقْه (1) «فلم يملك غائطه ولا - بوله ففيه السديه» أيضاً «فى روايه» إسحاق بن عمّار عن أبى عبد الله عليه السلام (2) ونسبه إلى الروايه؛ لأنّ إسحاق فطحى وإن كان ثقه، والعمل بروايته مشهور كالسابق وكثير من الأصحاب لم يذكر فيه خلافاً.

«ومن اقتضَ بكرةً بإصبعه فخرق مئانتها» - بفتح الميم - وهو مجمع البول «فلم تملك بولها فديتها» لخرق المئانه «ومهر مثل نسائها» للاقتضاض على الأشهر؛ لتفويت تلك المنفعه الواحده فى البدن، ولروايه هشام بن إبراهيم عن أبى الحسن عليه السلام (3) لكنّ الطريق ضعيف.

«وقيل: ثلث ديتها» (4) لروايه ظريف «أنّ علياً عليه الصلاه والسلام قضى بذلك» (5) وهى أشهر. لكنّ الأولى أولى؛ لما ذكرناه (6) وإن اشتركتا فى عدم صحّحه السند (7).

«ومن داس بطن إنسان حتّى أحدث» بريح أو بول أو غائط «ديس

[شماره صفحه واقعى : ٥٢٠]

ص: ٧٦٨

- 
- ١- حلقه الدبر.
  - ٢- الوسائل ١٩:٢٨٤، الباب ٩ من أبواب ديات المنافع، الحديث ٢.
  - ٣- الوسائل ١٩:٢٥٦، الباب ٣٠ من أبواب ديات الأعضاء، الحديث ٣.
  - ٤- قاله ابن حمزه فى الوسيله: ٤٥٢.
  - ٥- التهذيب ١٠:٣٠٨ ذيل الحديث: ٢٦ وعنه فى الوسائل ١٩:٢٥٦، الباب ٣٠ من أبواب ديات الأعضاء، الحديث ٣.
  - ٦- وهو تفويت المنفعه الواحده فى البدن.
  - ٧- أمّا روايه هشام فقد سبق الحديث عن إرسالها، وأمّا روايه ظريف فقد قال عنها فى المسالك ١٥:٢٠٩ أنّ فى طريقها ضعف وجهاله.

بطنه» حتّى يحدث كذلك «أو يفتدى» ذلك «بثلث الديه على روايه» السكونى عن أبى عبد الله عليه السلام «أنّ أمير المؤمنين عليه السلام قضى بذلك» (١) وعمل بمضمونها الأكثر، ونسبه المصنّف إلى الروايه لضعفها (٢) ومن ثمّ أوجب جماعه الحكومه (٣) لأنّه المتيقّن. وهو قوى.

[شماره صفحه واقعى : ٥٢١]

ص: ٧٦٩

- 
- ١- الوسائل ١٣٧:١٩-١٣٨، الباب ٢٠ من أبواب قصاص الطرف، وفيه حديث واحد.
  - ٢- فى سنده: النوفلى، عن السكونى. والظاهر أنّ ضعفه بالسكونى، راجع المسالك ١:٩٩.
  - ٣- كالعلاّمه فى المختلف ٩:٣٩٢، ومال إليه ولده فى الإيضاح ٤:٧٠٠، وكابن فهد الحلى فى المهذب البارع ٥:٣٥٣.



إشاره

أشياء:

«الأول: [العقل]

في «ذهاب العقل الديه» كامله «وفى» ذهاب «بعضه بحسابه» أى حساب الذاهب من المجموع «بحسب نظر الحاكم» إذ لا يمكن ضبط الناقص على اليقين.

وقيل: يقدر بالزمان (١) فإن جُنَّ يوماً وأفاق يوماً فالذاهب النصف، أو [جُنَّ] (٢) يوماً وأفاق يومين فالثالث، وهكذا... «ولو شجّه فذهب عقله لم تتداخل» ديه الشجّه وديه العقل، بل تجب الديتان وإن كان بضربه واحده. وكذا لو قطع له عضواً غير الشجّه فذهب عقله.

□  
«ولو عاد العقل بعد ذهابه» وأخذ ديته «لم تستعد الديه» لأنه هبه من الله تعالى مجدّده «إن حكم أهل الخبره بذهابه بالكليه» أمّا مع الشكّ في ذهابه فالحكومه.

«الثانى: [فى السمع]

السمع، وفيه المديه» إذا ذهب من الأذنين معاً «مع اليأس» من عوده «ولو رُجى» عودُه من أهل الخبره ولو بعد مدّه «انتظر، فإن لم يعيد فالديه» كامله «وإن عاد فالأرش» لنقصه زمن فواته «ولو تنازعا فى ذهابه» فادّعاه المجنّى عليه وأنكره الجانى، أو قال: «لا أعلم صدقه» وحصل

[شماره صفحه واقعى : ٥٢٢]

ص: ٧٧٠

١- أنظر المبسوط ٧:١٢٦، والوسيله: ٤٤٣، وصرّح به فى القواعد ٣:٦٨٤.

٢- لم يرد فى المخطوطات.

الشك في ذهابه «اعتبر حاله عند الصوت العظيم والرعد القوى والصيحه عند غفلته، فإن تحقّق الأمر بالذهاب وعدمه حكم بموجبه «وإلا حلف القسامه» وحكم له. والكلام في ذهابه بشجّه وقطع أذن كما تقدّم من عدم التداخل (١).

«وفى» ذهاب «سمع إحدى الأذنين» أجمع «النصف» نصف الديه «ولو نقص سمعها» من غير أن يذهب أجمع «قيس إلى الأخرى» بأن تُسدّ الناقصه وتطلق الصحيحه ثمّ يصاح به بصوت لا يختلف كمّيّه كصوت الجرس حتّى يقول: «لا أسمع» ثمّ يعاد عليه ثانياً من جهه أخرى، فإن تساوت المسافتان صدّق-ولو فعل به كذلك في الجهات الأربع كان أولى-ثمّ تُسدّ الصحيحه وتُطلق الناقصه وتعتبر بالصوت كذلك حتّى يقول: «لا أسمع» ثمّ يكرّر عليه الاعتبار كما مرّ، وينظر التفاوت بين الصحيح والناقص ويؤخذ من الديه بحسابه. وليكن القياس في وقت سكون الهواء في موضع معتدل.

«ولو نقصا» معاً «قيس إلى أبناء سنّه» من الجهات المختلفه بأن يجلس قزّنه بجانبه ويصاح بهما بالصوت المنضبط من مسافه بعيده لا يسمعه واحد منهما، ثمّ يقرب المنادى شيئاً فشيئاً إلى أن يقول القرن: «سمعت» فيعرف الموضع، ثمّ يدام الصوت ويُقرب إلى أن يقول المجنّى عليه: «سمعت» فيضبط ما بينهما من التفاوت، ويكرّر كذلك ويؤخذ بنسبته من الديه حيث لا يختلف. ويجوز الابتداء من قرب كما ذكر.

### «الثالث: في ذهاب الإبصار»

في ذهاب الإبصار» من العينين معاً «الديه» وفي ضوء كلّ عين نصفها، سواء فقاً الحدقه أم أبقاها-بخلاف إزاله الأذن وإبطال السمع منها -

[شماره صفحه واقعى : ٥٢٣]

ص: ٧٧١

١- تقدّم في مسأله ذهاب العقل.

وسواء صحيح البصر والأعمش (١) والأخفش (٢) ومن في حدقته بياض لا يمنع أصل البصر.

وإنما يحكم بذهابه «إذا شهد به شاهدان» عدلان «أو صدّقه الجاني. ويكفى» في إثباته «شاهد وامرأتان إن كان» ذهابه عن «غير عمد» لأنه حينئذٍ يوجب المال وشهادتهما مقبولة فيه. هذا كلّ مع بقاء الحدقه وإلا لم يفتقر إلى ذلك.

«ولو عدم الشهود» حيث يفتقر إليهما (٣) وكان الضرب ممّا يحتمل زوال النظر معه «حلف» المجنّى عليه «القسامه إذا كانت العين قائمه» وقضى له.

وقيل: يقابل بالشمس، فإن بقيتا مفتوحتين صدق، وإلا كذب (٤) لروايه الأصبع عن أمير المؤمنين عليه الصلاه والسلام (٥) وفي الطريق ضعف (٦).

«ولو ادّعى نقصان» بصر «إحداهما قيست إلى الأخرى» كما ذكر في السمع. وأجود ما يعتبر به ما روى صحيحاً عن الصادق عليه السلام أن تربط عينه الصحيحه ويأخذ رجلً بيضه ويبعد حتى يقول المجنّى عليه: «ما بقيت أبصرها» فيعلم (٧) عنده، ثم تشدّ المصابه وتطلق الصحيحه وتعتبر كذلك، ثم تعتبر في جهه

[شماره صفحه واقعى : ٥٢٤]

ص: ٧٧٢

- ١- عمشت عينه: ضعف بصرها مع سيلان دمعها في أكثر الأوقات.
- ٢- الأخفش: الضعيف البصر الذي يبصر بالليل دون النهار.
- ٣- تشنيه الضمير باعتبار الشاهدين.
- ٤- قاله أبو الصلاح في الكافي: ٣٩٦، وسلار في المراسم: ٢٤٧، وابن زهره في الغنيه: ٤١٦.
- ٥- الوسائل ١٩: ٢٧٩، الباب ٤ من أبواب ديات المنافع، وفيه حديث واحد.
- ٦- في طريقه: «محمد بن الوليد، عن محمد بن الفرات» قال في المسالك (١٥: ٤١٨): الأول فطحى والثانى ضعيف جداً غالٍ ولم يدرك الأصبع، فتكون مع الضعف مرسله.
- ٧- أى تجعل علامه عنده.

أخرى أو فى الجهات الأربع، فإن تساوت صِدَقٌ وإلَّا كُذِّبَ، ثم ينظر مع صدقه ما بين المسافتين ويؤخذ من الديه بنسبه النقصان (١)أ «و» ادعى «نقصانهما قيستا إلى أبناء سنّه» بأن يوقف معه وينظر ما يبلغه نظره ثم يعتبر ما يبلغه نظر المجنى عليه، ويعلم نسبه ما بينهما «فإن استوت المسافات الأربع صِدَقٌ، وإلَّا كُذِّبَ» وحينئذٍ فيحلف الجانى على عدم النقصان إن ادعاه (٢)وإن قال: «لا أدري» لم يتوجّه عليه يمين. ولا يقاس النظر فى يوم غيم ولا فى أرض مختلفه الجهات؛ لئلا يحصل الاختلاف بالعارض.

#### «الرابع: فى إبطال الشم»

من المنخرين معاً «الديه» ومن أحدهما خاصّه نصفها «ولو ادعى ذهابه» وكذّبه الجانى عقيب جنايه يمكن زواله بها «اعتبر بالروائح الطيبه والخبيثه» والروائح الحاده. فإن تبيّن حاله حكم به «ثم» أحلف «القسامه» - إن لم يظهر بالامتحان- وقضى له «وروى» عن أمير المؤمنين عليه السلام بالطريق السابق (٣)فى البصر «تقريب الحراق» بضمّ الحاء وتخفيف الراء، وتشديده من لحن العامه، قاله الجوهرى، وهو ما يقع فيه النار عند القدح (٤)أى يقرب بعد علوق النار به «منه، فإن دمعت عيناه ونحى أنفه فكاذب، وإلّا فصادق» وضعف طريق الروايه بمحمّد بن الفرات يمنع من العمل

[شماره صفحه واقعى : ٥٢٥]

ص: ٧٧٣

- ١- الوسائل ٢٨٢:١٩، الباب ٨ من أبواب ديات المنافع، الحديث الأول. نقلاً بالمضمون.
- ٢- أطلق فى القواعد [ ٣:٦٨٧ ] ثبوت اليمين عليه. ويشكل بما ذكرناه من الشك. ولم يذكره غيره يميناً مطلقاً، وإثباته حسن حيث يمكن؛ لعموم الخبر. (منه رحمه الله)
- ٣- سبق تخريجها فى الصفحه السابقه، الهامش رقم ٥ و ٦.
- ٤- الصحاح ١٤٥٨:٤، (حرق).

بها وإثبات الديه بذلك، مع أصاله البراءه.

«ولو ادعى نقصه قيل: يحلف ويوجب له الحاكم شيئاً بحسب اجتهاده» إذ لا طريق إلى البيئه ولا إلى الامتحان (١) وإنما نسبه إلى القول؛ لعدم دليل عليه، مع أصاله البراءه وكون حلف المدعى خلاف الأصل، وإنما مقتضاه حلف المدعى عليه على البراءه.

«ولو قطع الأنف فذهب الشم فديتان» إحداهما للأنف والأخرى للشم؛ لأن الأنف ليس محلّ القوه الشمه، فإنها منبثه في زائدتى مقدّم الدماغ المشبهتين بحلمتى الثدى تدرك ما يلاقيها من الروائح، والأنف طريق للهواء الواصل إليها.

ومثله قوه السمع، فإنها مودعه في العصب المفروش في مقعر الصّماخ (٢) يدرك ما يؤدى إليها الهواء، فلا تدخل ديه إحداهما في الأخرى.

### «الخامس: الذوق قيل»

والقائل العلامه قاطعاً به (٣) وجماعه (٤): «فيه الديه» كغيره من الحواس، ولدخوله في عموم قولهم عليهم السلام: «كل ما فى الإنسان منه واحد ففيه الديه» (٥) ونسبه إلى القيل؛ لعدم دليل عليه بخصوصه والشكّ فى الدليل العام، فإنه كما تقدّم (٦) مقطوع «ويرجع فيه عقيب الجنايه» التى يحتمل

[شماره صفحه واقعى : ٥٢٦]

ص: ٧٧٤

١- القائل العلامه جازماً به فى كتبه [ فى القواعد ٣:٦٨٨، والتحرير ٥:٦١٢ ] وتوقف المحقق [ فى الشرائع ٤:٢٧٤ ] كالمصنّف. (منه رحمه الله).

٢- هو ثقب الأذن النافذ إلى الرأس.

٣- القواعد ٣:٦٨٨، والتحرير ٥:٦١٢، والإرشاد ٢:٢٤٣.

٤- كالشيخ فى المبسوط ٧:١٣٣، وابن حمزه فى الوسيله: ٤٤٢، وابن إدريس فى السرائر ٣:٣٨٣-٣٨٤.

٥- الوسائل ١٩:٢١٧، الباب الأول من أبواب ديات الأعضاء، الحديث ١٢.

٦- تقدّم فى الصفحه ٥٠١-٥٠٢.

إتلافها له «إلى دعواه مع الأيمان» البالغه مقدارَ القسامه؛ لتعذر إقامة البيّنه عليه وامتحانه. وفي التحرير: يجزّب بالأشياء المرّه المُفَزّه (١) ثمّ يرجع مع الاشتباه إلى الأيمان. ومع دعواه النقصان يقضى الحاكم بعد تحليفه بما يراه من الحكومه تقريباً (٢) على القول السابق.

### «السادس: في تعذر الإنزال للمنى»

حالة الجماع «الديه» لفوات الماء المقصود للنسل. وفي معناه: تعذر الإحبال والحَبَل وإن نزل المنى؛ لفوات النسل. لكن في تعذر الحَبَل ديه المرأه إذا ثبت استناد ذلك إلى الجنايه. وألحق به إبطال الالتذاذ بالجماع (٣) لو فرض مع بقاء الإمناء والإحبال. وهو بعيد. ولو فرض فالمرجع إليه (٤) فيه مع وقوع جنايه تحتمله مع القسامه؛ لتعذر الاطلاع عليه من غيره.

### «السابع: في سلس البول»

وهو نزوله مترشّحاً لضعف القوّه الماسكه «الديه» على المشهور. والمستند روايه غياث بن إبراهيم (٥) وهو (٦) ضعيف،

[شماره صفحه واقعى : ٥٢٧]

ص: ٧٧٥

- 
- ١- كذا فى (ع) التى قوبلت بالأصل (وفى هامشها: أفزّه: أفزعه وأزعجه) وفى سائر النسخ: المَقْرَه. قال ابن الأثير: المَقْر: الصبر، وهو الدواء المرّ المعروف، راجع النهايه ٤:٣٤٧.
  - ٢- التحرير ٥:٦١٢.
  - ٣- المُلحق هو العلامه فى القواعد ٣:٦٨٩.
  - ٤- أى المجنّى عليه.
  - ٥- الوسائل ١٩:٢٨٥، الباب ٩ من أبواب ديات المنافع، الحديث ٤.
  - ٦- يعنى غياث. وهو بترى. راجع المسالك ٩:٤٧١.

لكنها مناسبة لما يستلزمه من فوات المنفعة المتّحدة. ولو انقطع فالحكومته.

«وقيل: إن دام إلى الليل ففيه الديه، و» إن دام «إلى الزوال» ففيه «الثلاثان، وإلى ارتفاع النهار» ففيه «ثلث» الديه (١) ومستند التفصيل: رواه إسحاق بن عمّار عن الصادق عليه السلام (٢) معللاً الأول بمنعه المعيشه وهو يؤذن بأن المراد معاودته كذلك في كل يوم كما فهمه منه العلّامة (٣) لكن في الطريق إسحاق وهو فطحيّ، وصالح بن عقبه وهو كذاب غالٍ فلا التفات إلى التفصيل. نعم، يثبت الأرش في جميع الصور حيث لا دوام.

### «الثامن: في اذهاب الصوت»

في اذهاب «الصوت» مع بقاء اللسان على اعتداله وتمكّنه من التقطيع والترديد «الديه» لأنّه من المنافع المتّحدة في الإنسان. ولو أذهب معه حركة اللسان فديه وثلثان؛ لأنّه في معنى شلله. وتدخل ديه النطق بالحروف في الصوت؛ لأنّ منفعة الصوت أهمّها النطق. مع احتمال عدمه؛ للمغايره.

[شماره صفحه واقعى : ٥٢٨]

ص: ٧٧٤

---

١- قاله الشيخ في النهايه: ٧٦٩، وابن حمزه في الوسيله: ٤٥٠، وابن إدريس في السرائر ٣: ٣٩١.

٢- الوسائل ١٩: ٢٨٥، الباب ٩ من أبواب ديات المنافع، الحديث ٣.

٣- القواعد ٣: ٦٨٩.

بكسر الشين جمع شَجَه بفتحها، وهى الجرح المختصّ بالرأس والوجه، ويسمى فى غيرهما جرحاً بقول مطلق «وتوابعها» ممّا خرج عن الأقسام الثمانية من الأحكام «وهى» أى الشجاج «ثمان»: :

«الحارصه: وهى القاشره للجلد (1) وفيها بعير» .

«والداميه: وهى التى» تقطع الجلد و «تأخذ فى اللحم يسيراً، وفيها: بعيران» .

«والباضعه: وهى الآخذة كثيراً فى اللحم» ولا يبلغ سمحاق العظم «وفيها: ثلاثه» أبعره «وهى المتلاحمه» على الأشهر.

وقيل: إنّ الداميه هى الحارصه، وإنّ الباضعه مغايره للمتلاحمه (2) فتكون الباضعه هى الداميه بالمعنى السابق. وأتفق القائلان على أنّ الأربعة الألفاظ موضوعه لثلاثه معان، وأنّ واحداً منها مرادف. والأخبار مختلفه أيضاً.

[شماره صفحه واقعى : ٥٢٩]

ص: ٧٧٧

١- فى (ق) : للجلده.

٢- قاله الشيخ فى النهايه: ٧٧٥، وابن زهره فى الغنيه: ٤١٩، وابن حمزه فى الوسيه: ٤٤٤.



ففى روايه منصور بن حازم عن أبى عبد الله عليه السلام: «فى الحارصه-وهى الخدش-بعير، وفى الداميه بعيران» (١) وفى روايه مسمع عنه عليه السلام «فى الداميه بعير، وفى الباضعه بعيران، وفى المتلاحمه ثلاثه» (٢) والأولى تدلّ على الأوّل، والثانيه على الثاني. والنزاع لفظي.

«والسمحاق» بكسر السين المهمله وإسكان الميم «وهى التى تبلغ» السّمحاقه وهى «الجلده» الرقيقه «المغشيه للعظم» ولا تقشرها «وفيهما أربعة أبعره» .

«والموضحة: وهى التى تكشف عن» وضح «العظم» وهو بياضه وتقشر السمحاقه «وفيهما خمس» أبعره.

«والهاشمه: وهى التى تهشم العظم» أى تكسره وإن لم يسبق بجرح «وفيهما عشره أبعره أربعاً» على نسبه ما يوزّع فى الديه الكامله: من بنات المخاض واللبون، والحقق (٣) وأولاد اللبون، فالعشره هنا بنتا مخاض وابنا لبون وثلاث بنات لبون وثلاث حقق «إن كان خطأً، وأثلاثاً» على نسبه ما يوزّع فى الديه الكامله «إن كان شبيهاً» بالخطأ، فيكون ثلاث حقق، وثلاث بنات لبون، وأربع خلف (٤) حوامل، بناءً على ما دلّت عليه صحيحه ابن سنان (٥)

[شماره صفحه واقعى : ٥٣٠]

ص: ٧٧٨

- ١- الوسائل ٢٩٣:١٩، الباب ٢ من أبواب ديات الشجاج والجراح، الحديث ١٤. وفيه: فى الحرصه شبه الخدش بعير.
- ٢- المصدر المتقدّم: ٢٩١، الحديث ٦.
- ٣- جمع حَقَّه، وهى الإبل سنّها ثلاث سنين إلى أربع.
- ٤- جمع خَلَفَه، وهى الإبل طروقه الفحل.
- ٥- الوسائل ١٤٦:١٩، الباب ٢ من أبواب ديات النفس، الحديث الأوّل.

من التوزيع.

وأما على ما اختاره المصنّف (1) فلا يتحقّق بالتحريير (2) ولكن ما ذكرناه منه مبرئ أيضاً؛ لأنه أزيد سنّاً في بعضه (3).

«والمنقله» بتشديد القاف مكسوره «وهى التى تحوج إلى نقل العظم» إمّا بأن ينتقل عن محلّه إلى آخر أو يسقط.

قال المبرّد: المنقله ما يخرج منها عظام صغار (4) وأخذه من «النقل» - بالتحريك - وهى الحجارة الصغار. وقال الجوهري: هى التى تنقل العظم - أى تكسره - حتّى يخرج منها فراش العظام - بفتح الفاء - قال: وهى عظام رفاق تلى الفخف (5) «وفيهما خمسة عشر بعيراً» .

«والمأمومه: وهى التى تبلغ أمّ الرأس - أعنى الخريطه (6) التى تجمع الدماغ» - بكسر الدال - ولا تفتقها «وفيهما ثلاثه وثلاثون بعيراً» على ما دلّت عليه صحيحه الحلبي (7) وغيره (8).

[شماره صفحه واقعى : ٥٣١]

ص: ٧٧٩

١- يعنى ما اختاره فى الديه الكامله، وقد مرّ أنّها أربع وثلاثون ثنيه، وثلاث وثلاثون بنت لبون، وثلاث وثلاثون حقه، راجع الصفحه ٤٨٨.

٢- يعنى لا يتحقّق التوزيع بلا كسرٍ بما حرّره.

٣- وهى الخلفه تكون أزيد سنّاً من الحقه.

٤- لا يوجد لدينا كتابه.

٥- الصحاح ١٨٣٥:٥، (نقل)، و ١٠١٥:٣، (فرش).

٦- أى الوعاء.

٧- الوسائل ١٩:٢٩١، الباب ٢ من أبواب ديات الشجاج والجراح، الحديث ٤.

٨- المصدر المتقدّم: ٢٩٢-٢٩٣، الحديث ١١.

وفى كثير من الأخبار (١)-ومنها صحيحه معاوية بن وهب (٢)-: فيها ثلث الديه فيزيد ثلث بعير. وربما جمع (٣) بينها (٤) بأن المراد بالثلث ما أسقط منه الثلث. ولو دفعها من غير الإبل لزمه إكمال الثلث محرراً. والأقوى وجوب الثلث.

«وأما الدامغه: وهى التى تفتق الخريطة» الجامعه للدماغ «وتبعد معها السلامه» من الموت «فإن مات» بها «فالديه. وإن (٥) فرض» أ نه سلم «قيل: زيدت حكومه على المأمومه (٦)» لوجوب الثلث بالأمه (٧) فلا- بدّ لقطع الخريطة من حقّ آخر وهو غير مقدرّ فالحكومه. وهو حسن.

[شماره صفحه واقعى : ٥٣٢]

ص: ٧٨٠

١- الوسائل ٢٩١:١٩-٢٩٤، الباب ٢ من أبواب ديات الشجاج والجراح، الأحاديث ١٦، ١٢، ١٠، ٩، ٦، ٥.

٢- المصدر المتقدم: ٢٩٣، الحديث ١٢.

٣- الجامع هو المحقق فى الشرائع [ ٤:٢٧٧ ] وقبله ابن إدريس [ ٣:٤٠٧ ] فإنه قال: فى المأمومه ثلث ديه النفس: ثلاثه وثلاثون بعيراً فحسب بلا- زياده ولا نقصان إن كان من أصحاب الإبل. ولم يلزمه من أصحابنا ثلث البعير الذى يتكامل به ثلث المئه بعير التى هى ديه النفس؛ لأنّ رواياتهم هكذا مطلقه، وكذا تصنيفاتهم وإجماعهم منعقد على هذا الإطلاق. أو ثلث الديه من العين أو الورق على السواء؛ لأنّ ذلك يتحدّد فيه الثلث ولا يتحدّد فى الإبل. انتهى. وفيه نظر لمنع الإجماع وعدم إمكان التحديد. وقد صرح جماعةً بوجوب الثلث أيضاً، وعليه دلّ الخبر الصحيح. انتهى. (منه رحمه الله).

٤- فى (ف): بينهما.

٥- فى (ق) و (س): فإن.

٦- قاله العلّامة فى القواعد ٣:٦٩٠، وابن فهد الحلى فى المهذب البارع ٥:٣٦١.

٧- بمعنى المأمومه.

فهذه جملة الجراحات الثمانية المختصه بالرأس المشتمله على تسعه أسماء.

«و» من التوابع:

«الجائفه وهى الواصله إلى الجوف» من أى الجهات كان «ولو من تُغرّه النحر وفيها ثلث الديه» بإضافه ثلث البعير هنا اتّفاقاً.

«وفى النافذه فى الأنف» بحيث تنقب المنخرين معاً ولا تنسدّ «ثلث الديه، فإن صلحت» وانسدّت «فخمس الديه» .

«وفى» النافذه فى «أحد المنخرين» خاصّه «عشر الديه» إن صلحت وإلّا فسدس الديه؛ لأنّها على النصف فيهما (١) والمستند كتاب ظريف (٢) لكنّه أطلق العشر فى أحدهما كما هنا. والتفصيل فيه - كالسابق - للعلامة (٣).

«وفى شقّ الشفتين حتّى تبدوا الأسنان ثلث ديتهما» سواء استوعبهما الشقّ أم لا «ولو برأت» الجراحه «فخمس ديتهما» .

وفى شقّ إحداهما ثلث ديتها (٤) إن لم تبرأ، فإن برأت فخمسها (٥) استناداً إلى كتاب ظريف (٦).

«وفى احمرار الوجه بالجنايه» من لطمه وشبهها «دينار ونصف، وفى اخضراره ثلاثه دنانير، وفى اسوداده ستّه» لروايه إسحاق بن عمّار (٧).

[شماره صفحه واقعى : ٥٣٣]

ص: ٧٨١

١- فيما صلحت وفسدت.

٢- الوسائل ١٩:٢٢١، الباب ٤ من أبواب ديات الأعضاء، الحديث الأوّل.

٣- التحرير ٥:٥٧٢، والإرشاد ٢:٢٤٥.

٤- فى (ع) و (ش) : ديتهما.

٥- فى (ش) : فخمسها.

٦- الوسائل ١٩:٢٢١-٢٢٢، الباب ٥ من أبواب ديات الأعضاء، الحديث الأوّل.

٧- الوسائل ١٩:٢٩٥، الباب ٤ من أبواب ديات الشجاج والجراح، الحديث الأوّل.

«والمشهور أنّ هذه الجنايات الثلاث «فى البدن على النصف (١)» والروايه خاليه عنه (٢) وظاهرها أنّ ذلك يثبت بوجود أثر اللطمه ونحوها فى الوجه وإن لم يستوعبه ولم يدم فيه (٣).

وربما قيل باشتراط الدوام، وإلّا فالأرش (٤) ولو قيل بالأرش مطلقاً لضعف المستند (٥) - إن لم يكن إجماع - كان حسناً.

وفى تعدى حكم المروى إلى غيره من الأعضاء التى ديتة أقل - كاليد والرجل بل الإصبع (٦) - وجهان. وعلى تقديره فهل يجب فيه بنسبه ديتة إلى ديه الوجه أم بنسبه ما وجب فى البدن إلى الوجه؟ وجهان.

ولمّا ضعف مأخذ الأصل كان إثبات مثل هذه الأحكام أضعف. وإطلاق الحكم يشمل الذكر والأنثى، فيتساويان فى ذلك. وسيأتى التنبيه عليه أيضاً.

«وديه الشجاج» المتقدمه «فى الوجه والرأس سواء» لما تقرّر من أنّها لا تطلق إلّا عليها.

«وفى البدن بنسبه ديه العضو إلى الرأس» ففى حارصه اليد نصف بعير،

[شماره صفحه واقعى : ٥٣٤]

ص: ٧٨٢

١- يعنى نصف الوجه.

٢- واجده له بروايه الصدوق، راجع الفقيه ١٥٨:٤.

٣- فى (ر) زياده: عرفاً.

٤- لم نعتز على قائله، نعم اختاره هو فى حاشيه الإرشاد، راجع غايه المراد ٥٥٩:٤.

٥- الظاهر أنّ ضعفه بإسحاق بن عمّار، فإنّه وإن كان ثقه لكنّه فطحى. راجع المسالك ٢٦٧:١٣.

٦- فى (ع): الأصابع.

وفيها في أنمله إبهامها نصف عشره، وهكذا. . .

«وفي النافذه في شيء من أطراف الرِّجُل مئة دينار» على قول الشيخ (١) وجماعه (٢) ولم نقف على مستنده (٣) وهو مع ذلك يشكل بما لو كانت ديه الطرف تقصر عن المئه كالأنمله؛ إذ يلزم زياده ديه النافذه فيها على ديتها، بل على ديه أنملتين حيث يشتمل الإصبع على ثلاث.

وربما خصّ بها بعضهم بعضو فيه كمال الديه (٤) ولا بأس به إن تعين العمل بأصله. ويعضده أن الموجود في كتاب ظريف ليس مطلقاً كما ذكروه، بل قال: «إن في الخد إذا كانت فيه نافذه ويُرى منها جوف الفم فديتها مئة دينار» (٥).

وتخصيصهم الحكم بالرجل يقتضى أن المرأة ليست كذلك، فيحتمل الرجوع فيها إلى الأصل من الأرش أو حكم الشجاج بالنسبه وثبوت خمسين ديناراً على النصف كالديه. وفي بعض فتاوى المصنّف: أن الأنثى كالذكر في ذلك (٦) ففي نافذتها مئة دينار أيضاً.

«وكل ما ذكر من الدينار فهو منسوب إلى صاحب الديه التامه والمرأه الكامله، وفي العبد والذمي بنسبتها إلى النفس» .

كتب المصنّف على الكتاب في تفسير ذلك: أن ما ذكر فيه لفظ «الدينار»

[شماره صفحه واقعى : ٥٣٥]

ص: ٧٨٣

١- التهذيب ١٠:٣٠٨، ذيل الحديث ١١٤٨.

٢- كالمحقق في الشرائع ٤:٢٧٨، والمختصر النافع: ٣١٢، ويحيى بن سعيد في الجامع للشرائع: ٦٠١، والعلماء في الإرشاد ٢:٢٤٥.

٣- مستنده كتاب ظريف، وقد عرفت حاله. (منه رحمه الله) .

٤- لم نعثر عليه.

٥- الفقيه ٤:٨٢.

٦- لم نعثر عليه.

من الأبعاض - كالنافذه والاحمرار والاخضرار - فهو واجب للرجل الكامل، والمرأه الكامله، فإذا اتفق في ذمى أو عبد أخذ بالنسبه، مثلاً النافذه فيها مئه دينار، ففي الذمى ثمانيه دنانير، وفي العبد عشر قيمته، وكذا الباقي.

«ومعنى الحكومه والأرش» فيما لا تقدير لديته واحد وهو «أن يُقَوِّمَ» المجنى عليه «مملوكاً» وإن كان حرّاً «تقديراً صحيحاً» على الوصف المشتمل عليه حاله الجنايه «وبالجنايه» وتنسب إحدى القيمتين إلى الأخرى «ويؤخذ من الديه» أى ديه المجنى عليه كيف اتفقت «بنسبته» .

فلو قَوِّمَ عبداً صحيحاً بعشره ومعيباً بتسعه وجب للجنايه عشر ديه الحرّ. ويجعل العبد أصلاً للحرّ فى ذلك، كما أن الحرّ أصل له فى المقدّر، ولو كان المجنى عليه مملوكاً استحقّ مولاه التفاوت بين القيمتين.

ولو لم ينقص بالجنايه كقطع السِّلَع (١) والذكر (٢) ولحيه المرأه فلا- شىء، إلما أن ينقص حين الجنايه بسبب الألم فيجب ما لم يستوعب قيمه ففيه ما مرّ (٣).

ولو كان المجنى عليه قتلاً أو جرحاً خنثى مشكلاً، ففيه نصف ديه ذكر ونصف ديه أنثى. ويحتمل ديه أنثى؛ لأنّه المتيقن. وجرحه فيما لا يبلغ ثلث الديه كجرح الذكر كالأنثى، وفيما بلغه ثلاثه أرباع ديه الذكر بحسبه.

«ومن لا وليّ له فالحاكم وليه يقتص» له «من المتعمّد» يأخذ الديه فى الخطأ والشيه.

[شماره صفحه واقعى : ٥٣٦]

ص: ٧٨٤

١- السِّلَع: جمع السِّلَعه والسِّلَعه والسِّلَعه: زياده فى البدن، كالغده ونحوها.

٢- لأنّ قطعه من العبد لا يوجب النقصان فى قيمه، بل يزيد فيها.

٣- من الرجوع إلى ديه الحرّ، راجع الصفحه ٤٩٤.

«وقيل» والقائل الشيخ (١) وأتباعه (٢) والمحقق (٣) والعلامة (٤) بل كاد يكون إجماعاً: «ليس له العفو عن القصاص ولا الديه» لصحيحه أبي ولعماد عن الصادق عليه السلام في الرجل يقتل وليس له وليّ إلّا الإمام: «أنّه ليس للإمام أن يعفو، وله أن يقتل ويأخذ الديه» (٥) وهو يتناول العمد والخطأ.

وذهب ابن إدريس إلى جواز عفو عن القصاص والديه (٦) كغيره من الأولياء، بل هو أولى بالحكم. ويظهر من المصنّف الميل إليه حيث جعل المنع قولاً. وحيث كانت الرواية صحيحه وقد عمل بها الأكثر فلا وجه للعدول عنها.

[شماره صفحه واقعی : ٥٣٧]

ص : ٧٨٥

- 
- ١- النهاية: ٧٣٩.
  - ٢- القاضى فى المهذب ٢:٤٦٠، وابن زهره فى الغنيه: ٤٠٨.
  - ٣- الشرائع ٤:٢٨٠.
  - ٤- الإرشاد ٢:٢٤٦، والقواعد ٣:٦٩٢.
  - ٥- الوسائل ١٩:٩٣، الباب ٦٠ من أبواب القصاص فى النفس، الحديث ٢.
  - ٦- السرائر ٣:٣٣٦.



[شماره صفحه واقعی : ۵۳۸]

ص: ۷۸۶

أشاره

«وهى أربعة» :

«الأول: فى ديه الجنين»

وهو الحمل فى بطن أمه، سمى به لاستتاره فيه، من الاجتنان وهو الستر، فهو بمعنى المفعول.

«فى النطفه إذا استقرت فى الرحم» واستعدت للنشوء «عشرون ديناراً. ويكفى» فى ثبوت العشرين «مجرد الإلقاء فى الرحم» مع تحقق الاستقرار «ولو أفزعه» أى أفرع المجامع-المدلول عليه بالمقام-مفزع وإن كان هو المرأه «فعرل فعشره دنانير» بين الزوجين أثلاثاً.

ولو كان المُفزع المرأه فلا شىء لها. ولو انعكس، انعكس إن قلنا بوجود الديه عليه مع العزل اختياراً. لكنّ الأقوى عدمه وجواز الفعل، وقد تقدّم (1).

[شماره صفحه واقعى : ٥٣٩]

ص: ٧٨٧

«وفى العلقه» وهى القطعه من الدم تتحوّل إليها النطفه «أربعون ديناراً» .

«وفى المضغه» وهى القطعه من اللحم بقدر ما يمضغ «ستون» ديناراً.

«وفى العظم» أى ابتداء تخلّقه من المضغه «ثمانون» ديناراً.

«وفى التام الخلقه قبل ولوج الروح فيه مئه دينار، ذكراً كان» الجنين «أو أنثى» .

ومستند التفصيل أخبار كثيره (١): منها: صحيحه محمّد بن مسلم عن أبى جعفر عليه السلام (٢).

وقيل: متى لم تتمّ خلقته ففيه غره عبد أو أمه صحيحاً لا- يبلغ الشيخوخه، ولا- ينقص سنّه عن سبع سنين (٣) لروايه أبى بصير (٤) وغيره (٥) عن أبى عبد الله عليه السلام. والأوّل أشهر فتوى، وأصحّ روايه.

«ولو كان» الجنين «ذمياً» أى متولّداً عن ذمّي ملحقاً به (٦) «ثمانون درهماً» عشر ديه أبيه. كما أنّ المئه عشر ديه المسلم. وروى ضعيفاً (٧)

[شماره صفحه واقعى : ٥٤٠]

ص: ٧٨٨

١- الوسائل ٢٣٧:١٩-٢٤٢، الباب ١٩ من أبواب ديات الأعضاء.

٢- المصدر المتقدّم، الحديث ٤.

٣- قاله الشيخ فى المبسوط ١٩٦:٧، والخلاف ١١٣:٤، المسأله ١٢٦.

٤- الوسائل ٢٤٣:١٩، الباب ٢٠ من أبواب ديات الأعضاء، الحديث ٥.

٥- المصدر المتقدّم: ٢٤٢-٢٤٤، الباب ٢٠.

٦- يعنى من نكاح صحيح على مذهبه حتى يلحق به، وإلّا فلا ديه.

٧- وهى روايه النوفلى عن السكونى، راجع الوسائل ١٦٦:١٩-١٦٧، الباب ١٨ من أبواب ديات النفس، الحديث ٣. وضعفها بالسكونى. راجع المسالك ١١:٩٩.

«ولو كان مملوكاً فعشر قيمه الأم المملوكه» ذكراً كان أم أنثى مسلماً كان أم كافراً اعتباراً بالماليه. ولو تعدد ففي كل واحد عشر قيمتها كما تعدد ديته لو كان حرّاً.

«ولا كفّاره هنا» أى فى قتل الجنين فى جميع أحواله؛ لأنّ وجوبها مشروط بحياه القتل.

«ولو ولجته الروح فديه كامله للذكر، ونصف للأنثى» وإن خرج ميتاً مع تيقن حياته فى بطنها، فلو احتمل كون الحركه لريح وشبهه (١) لم يحكم بها.

□  
«ومع الاشتباه» أى اشتباه حاله هل هو ذكر أو أنثى فعلى الجانى «نصف المديتين»: ديه الذكر وديه الأنثى؛ لصحيحه عبد الله بن سنان (٢) وغيرها (٣).

وقيل: يقرع (٤) لأنها لكل أمر مشكل.

ويضعف بأنّه لا إشكال مع ورود النصّ الصحيح بذلك وعمل الأصحاب حتى قيل: إنه إجماع (٥).

ويتحقّق الاشتباه «بأن تموت المرأة ويموت» الولد «معها» ولم يخرج «مع العلم بسبق الحياه» أى حياه الجنين على موته. أمّا سبق موته على موت أمه وعدمه فلا أثر له.

[شماره صفحه واقعى : ٥٤١]

ص: ٧٨٩

١- كذا فى النسخ، والمناسب تأنيث الضمير.

٢- الوسائل ١٦٩:١٩، الباب ٢١ من أبواب ديات النفس، وفيه حديث واحد، وفيه عن ابن مسكان.

٣- الوسائل ٢٣٧:١٩-٢٣٨، الباب ١٩ من أبواب ديات الأعضاء، الحديث الأول.

٤- القائل بالقرعه ابن إدريس [٣:٤١٧] ومدعى الإجماع الشيخ فى الخلاف [٥:٢٩٤، المسأله ١٢٥]. (منه رحمه الله).

٥- القائل بالقرعه ابن إدريس [٣:٤١٧] ومدعى الإجماع الشيخ فى الخلاف [٥:٢٩٤، المسأله ١٢٥]. (منه رحمه الله).

«وتعجب الكفار» بقتل الجنين حيث تلجه الروح كالمولود. وقيل: مطلقاً (١) «مع المباشرة» لقتله، لا مع التسبب كغيره.

«وفى أعضائه وجراحاته بالنسبه» إلى ديته، ففي قطع يده خمسون ديناراً، وفي حارصته دينار، وهكذا. . . ولو لم يكن للجنايه مقدر فالأرش، وهو تفاوت ما بين قيمته صحيحاً ومجتبياً عليه بتلك الجنايه من ديته.

«ويرثه (٢) وارث المال الأقرب فالأقرب» .

«وتعتبر قيمه الأم» لو كانت أمه «عند الجنايه» لأنها وقت تعلق الضمان «لا» وقت «الإجهاض» وهو الإسقاط.

«وهي» أي ديه الجنين «في مال الجاني إن كان» القتل «عمداً» حيث لا يقتل به «أو شبيهاً» بالعمد «وإلا ففي مال العاقله» كالمولود. وحكمها في التقسيط والتأجيل كغيره.

«وفى قطع رأس الميت المسلم الحرّ مئة دينار» سواء في ذلك الرجل والمرأه والصغير والكبير؛ للإطلاق، والمستند أخبار كثيره (٣) منها: حسنه سليمان بن خالد عن أبي الحسن عليه السلام وفيها أنّ «ديته ديه الجنين في بطن أمه قبل أن تنشأ فيه الروح» (٤) وقد عرفت أنّ الذكر والأنثى فيه سواء.

وفى خبر آخر رواه الكليني مرسلًا عن الصادق عليه السلام أنّه أفتى بذلك للمنصور حيث قطع بعض مواليه رأس آخر بعد موته. وعَلَّل وجوب المئه بأنّ

[شماره صفحه واقعى : ٥٤٢]

ص: ٧٩٠

١- قاله العلامة في التحرير ٥:٦٣٥.

٢- أي يرث الجنين، والمراد ديته. (هامش ر).

٣- الوسائل ٢٤٧:١٩-٢٤٩، الباب ٢٤ من أبواب ديات الأعضاء.

٤- المصدر المتقدم، الحديث ٢. وفيه: عن الحسين بن خالد.

«فى النطفه عشرين ديناراً، وفى العلقه عشرين، وفى المضغه عشرين، وفى العظم عشرين، قال: (ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ) (١) وهذا هو ميّت بمنزلته قبل أن تنفخ فيه الروح فى بطن أمّه جينياً» (٢).

«وفى شجاعه وجراحه بنسبته» ففى قطع يده خمسون ديناراً، وفى قطع إصبغه عشره دانانير، وفى حارصته دينار، وهكذا. . .

وهذه الديه ليست لورثته، بل «تصرف فى وجوه القرب» عن الميّت؛ للأخبار المذكوره، فأرقاً فيها بينه وبين الجنين-حيث تكون ديته لورثته-بأنّ الجنين مستقبل مرجوّ نفعه قابل للحياه عادةً، بخلاف الميّت، فإنّه قد مضى وذهبت منفعتة، فلمّا مُثّل به بعد موته صارت ديته بتلك المثلّه له لا لغيره يحجّ بها عنه ويفعل بها أبواب البرّ والخير من الصدقه وغيرها (٣).

وقال المرتضى: تكون لبيت المال (٤)والعمل على ما دلّت عليه الأخبار.

ولو لم يكن للجنايه مقدرّ أخذ الأرش لو كان حيّاً منسوباً إلى الديه. ولو لم بين الرأس بل قطع ما لو كان حيّاً لم يعش مثله، فالظاهر وجوب مئه دينار أيضاً، عملاً بظاهر الأخبار.

وهل يفرق هنا بين العمد والخطأ كغيره حتّى الجنين؟ يحتمله؛ لإطلاق التفصيل فى الجنايه على الآدمى وإن لم يكن حيّاً كالجنين. وعدمه بل يجب على الجانى مطلقاً وقوفاً فيما خالف الأصل على موضع اليقين، مؤيداً بإطلاق الأخبار

[شماره صفحه واقعى : ٥٤٣]

ص: ٧٩١

١- المؤمنون: ١٤.

٢- الكافى ٣٤٧:٧-٣٤٨، باب الرجل يقطع رأس الميّت، الحديث الأول.

٣- الوسائل ٢٤٧:١٩-٢٤٨، الباب ٢٤ من أبواب ديات الأعضاء، الحديث ١ و ٢.

٤- الانتصار: ٥٤٢.

والفتوى بأنّ الديه على الجاني مع ترك الاستفصال في واقعه الحال (١) السابقه الدالّ على العموم.

وهل يجوز قضاء دينه من هذه الديه؟ وجهان: من عدم دخوله في إطلاق الصدقه ووجوه البرّ، وكون قضاء الدين ملازماً للإرث؛ لظاهر الآية (٢) ومن أنّ نفعه بقضاء دينه أقوى، ويمنع عدم دخوله في البرّ بل هو من أعظمها، ولأنّ من جملتها قضاء دين الغارم وهو من جملة أفرادها. وهذا أقوى.

ولو كان الميت ذمياً فعشر دينه، أو عبداً فعشر قيمته ويتصدّق بها عنه كالحرّ؛ للعموم (٣).

[شماره صفحه واقعى : ٥٤٤]

ص: ٧٩٢

١- وهى واقعه بعض موالى المنصور.

٢- النساء: ١١.

٣- العموم المستفاد من إطلاق أخبار الباب، مثل قوله عليه السلام حين سئل عن رجل قطع رأس رجل بعد موته: «ليس لورثته فيها شيء». . .» الوسائل ٢٤٧:١٩-٢٤٨، الباب ٢٤ من أبواب ديّات الأعضاء، الحديث ١ و ٢.

التى تحمل ديه الخطأ، سُميت بذلك إمّا من العقل وهو الشدّ، ومنه سُمى الحبل عقلاً؛ لأنّها تعقل الإبل بفناء ولّى المقتول المستحقّ للديه. أو لتحملهم العقل وهو الديه، وسُميت الديه بذلك؛ لأنّها تعقل لسان ولّى المقتول. أو من العقل وهو المنع؛ لأنّ العشيره كانت تمنع القاتل بالسيف فى الجاهليّه ثمّ منعت عنه فى الإسلام بالمال.

«وهم: من تقرّب» إلى القاتل «بالأب» كالإخوه والأعمام وأولادهما «وإن لم يكونوا وارثين فى الحال» .

وقيل: من يرث ديه القاتل لو قتل ولا يلزم من لا يرث شيئاً مطلقاً (١).

وقيل: هم المستحقّون لميراث القاتل من الرجال العقلاء من قبل أبيه وأمه فإن تساوت القرابتان كإخوه الأب وإخوه الأمّ كان على إخوه الأب الثلثان وعلى إخوه الأمّ الثلث (٢).

وما اختاره المصنّف هو الأشهر بين المتأخّرين. ومستند الأقوال غير نقيّ.

«ولا تعقل المرأة والصبيّ والمجنون والفقير عند» استحقاق «المطالبه» وهو حلول أجل الديه وإن كان غيباً أو عاقلاً وقت الجنايه، وإن ورثوا جميعاً من الديه.

«ويدخل» فى العقل «العمودان»: الآباء والأولاد وإن علوا أو سفلوا؛ لأنّهم أخصّ القوم وأقربهم، ولروايه سلمه بن كهيل عن أمير المؤمنين عليه السلام فى

[شماره صفحه واقعى : ٥٤٥]

ص: ٧٩٣

١- ولو كان من الرجال وممن تقرّب بالأب. قاله الشيخ فى النهايه: ٧٣٧.

٢- حكاه العلّامه عن ابن الجنيد فى المختلف ٩: ٢٩٠.



القاتل الموصلى حيث كتب إلى عامله يسأل عن قرابه فلان من المسلمين «فإن كان ثمَّ رجل يرثه بسهم في الكتاب لا يحجبه عن ميراثه أحد من قرابته فألزمه الديه في ثلاث سنين. . . الحديث» (١) وفي «سلمه» ضعف (٢) والأولويّه هنا ممنوعه؛ لأنّه حكم مخالف للأصل. والمشهور عدم دخولهم فيه؛ لأصالة البراءه، وقد روى أنّ النبيّ صلى الله عليه و آله فرض ديه امرأه قتلتها أخرى على عاقلتها وبرّأ الزوج والولد (٣).

«ومع عدم القرابه» الذي يُحكم بدخوله «فالمعتق» للجاني، فإن لم يكن فعصابته (٤) ثمَّ معتق المعتق ثمَّ عصابته (٥) ثمَّ معتق أبي المعتق ثمَّ عصابته (٦) كترتيب الميراث. ولا يدخل ابن المعتق وأبوه وإن علا أو سفل على الخلاف (٧) ولو تعدّد المعتق اشتركوا في العقل كالإرث.

«ثمَّ» مع عدمهم أجمع فعلى «ضامن الجريه» إن كان هناك ضامن «ثمَّ» مع عدمه أو فقره فالضامن «الإمام» من بيت المال.  
«ولا تعقل العاقله عمدًا» محضاً ولا شبيهاً به، وإنَّما تعقل الخطأ المحض.

«و» كذا «لا» تعقل «بهيمة» إذا جنت على إنسان (٨) وإن كانت جنيتها مضمونه على المالك على تقدير تفريطه.

وكذا لا تعقل العصبه قتل البهيمة، بل هي كسائر ما يتلفه من الأموال.

«ولا جنايه العبد» بمعنى أنّ العبد لو قتل إنساناً خطأً أو جنى عليه

[شماره صفحه واقعي : ٥٤٦]

ص: ٧٩٤

١- الوسائل ٣٠٠:١٩-٣٠١، الباب ٢ من أبواب العاقله، الحديث الأوّل.

٢- فإنَّ سلمه بن كهيل بترى مذموم، راجع المسالك ١٥:٥١٠.

٣- المستدرک ١٨:٤١٩، الباب ١٠ من أبواب العاقله، الحديث ٤.

٤- في سوى (ع): عصباته.

٥- في سوى (ع): عصباته.

٦- في سوى (ع): عصباته.

٧- الخلاف المتقدّم في العمودين.

٨- في (ع): الإنسان.

لا- تعقل عاقلته جنائته، بل تتعلّق برقبته كما سلف (١). «وتعقل الجنايه عليه» أى تعقل عاقله الحرّ الجانى على العبد خطأ جنائته عليه. كما تعقل جنائته على الحرّ؛ لعموم ضمان العاقله الجنايه على آدمى.

وقيل: لا تضمن العاقله الجنايه عليه أيضاً، بل إنّما تعقل الديات والمأخوذ عن العبد قيمه لا ديه كسائر قيم الأموال المتلفه (٢) وبه قطع فى التحرير فى باب العاقله (٣) وجعله تفسيراً لقوله صلى الله عليه وآله: «لا تعقل العاقله عبداً» (٤) والأجود الأوّل وعليه نُزل الحديث وبه جزم فى أوّل الديات منه (٥) أيضاً كغيره من كتبه (٦).

وبالجمله، فإنّما تعقل العاقله إتلاف الحرّ آدمى مطلقاً إن كان المتلف صغيراً أو مجنوناً، أو خطأً إن كان مكلفاً، لا غيره من الأموال وإن كان حيواناً.

وشمل إطلاق المصنّف ضمان العاقله ديه الموضحه فما فوقها وما دونها. وهو فى الأوّل محلّ وفاق، وفى الثانى خلاف، منشؤه: عموم الأدله على تحمّلها للديه من غير تفصيل (٧) وخصوص قول الباقر عليه السلام فى موثقه أبى مريم الأنصارى قال: «قضى أمير المؤمنين عليه السلام: أنّه لا يحمل على العاقله إلّا الموضحه

[شماره صفحه واقعى : ٥٤٧]

ص: ٧٩٥

- ١- فى كتاب القصاص فى الصفحه ٤١٥.
- ٢- حكاه العلامه عن ابن الجنيد فى المختلف ٩:٤٤١ وحسنه.
- ٣- التحرير ٥:٦٤١-٥:٦٤٢.
- ٤- المستدرک ١٨:٤١٦، الباب ٣ من أبواب العاقله، الحديث ٦، وسنن أبى داود ٨:٤٥٧٥-٨:٤٥٧٦.
- ٥- التحرير ٥:٥٦٩.
- ٦- القواعد ٣:٧١١.
- ٧- المستدرک ١٨:٤١٩، الباب ١٠ من أبواب العاقله، الحديث ٣.

فصاعداً» (١) مؤيداً بأصالة البراءة من الحكم المخالف للأصل. وهذا هو الأشهر.

«وعاقله الذمى نفسه» دون عصبته وإن كانوا كفاراً «ومع عجزه» عن الديه «فالإمام» عاقلته؛ لأنه يؤدى الجزية إليه كما يؤدى المملوك الضريبه إلى مولاه، فكان بمنزله وإن خالفه فى كون مولى العبد لا يعقل جنايته؛ لأنه ليس مملوكاً محضاً، كذا علّوه (٢) وفيه نظر.

«وتُقَسِّط» الديه على العاقله «بحسب ما يراه الإمام» من حالتهم فى الغنا والفقر؛ لعدم ثبوت تقديره شرعاً فيرجع إلى نظره.

«وقيل» والقائل الشيخ فى أحد قوليه (٣) وجماعه (٤): «على الغنى نصف دينار، وعلى الفقير ربه» لأصالة براءة الذمه من الزائد على ذلك.

والمرجع فيهما إلى العرف؛ لعدم تحديدهما شرعاً. والأول أجود.

«والأقرب الترتيب فى التوزيع» فيأخذ من أقرب الطبقات أولاً فإن لم يحتمل تخطى إلى البعيده، ثم الأبعد، وهكذا ينتقل مع الحاجه إلى المولى، ثم إلى عصبته، ثم إلى مولى المولى، ثم إلى الإمام.

[شماره صفحه واقعى : ٥٤٨]

ص: ٧٩٦

١- الوسائل ٣٠٣:١٩-٣٠٤، الباب ٥ من أبواب العاقله، الحديث الأول.

٢- القواعد ٣:٧٠٨، والتحرير ٥:٦٤١.

٣- قاله الشيخ فى المبسوط ٧:١٧٤ و ١٧٨، وعبر عن الفقير هنا بالمتجمل (والمتجمل: الذى صبر على الدهر ولم يظهر على نفسه الذلّ، أو لزم الحياء ولم يجزع جزعاً قبيحاً) وفى الخلاف ٥:٢٨٢، المسأله ١٠٥، عبر عنه بالمتوسط والمراد بهما الفقير، راجع غايه المراد ٤:٤٨٨.

٤- منهم القاضى فى المهذب ٢:٥٠٤، وعبر بدل الفقير: إن لم يكن موسراً، والعلامة فى القواعد ٣:٧١١، والإرشاد ٢:٢٣٠.

ويحتمل بسطها على العاقله أجمع من غير اختصاص بالقريب؛ لعموم الأدله (١).

وعلى القول بالتقدير لو لم تسع الطبقة القريبه لديه بالنصف والربع انتقل إلى الثانيه. وهكذا إلى الإمام حتى لو لم يكن له إلا أخ غنى أخذ منه نصف دينار والباقي على الإمام.

«ولو قتل الأب ولده عمداً فالدیه لوارث الابن» إن اتفق ولا نصيب للأب منها «فإن لم يكن» له وارث «سوى الأب فالإمام، ولو قتله خطأ فالدیه على العاقله، ولا يرث الأب منها شيئاً» على الأقوى؛ لأن العاقله تتحمل عنه جنايته فلا يعقل تحمّلها له، ولقبح أن يطالب الجاني غيرَه بجنايه جناها، ولولا الإجماع على ثبوتها على العاقله لغيره لكان العقل يأبى ثبوتها عليهم مطلقاً.

وقيل: يرث منها نصيبه (٢) إن قلنا يارث القاتل خطأ هنا؛ لعموم وجوب الدیه على العاقله وانتقالها إلى الوارث، وحيث لا يمنع هذا النوع من القتل الإرث يرث الأب لها أجمع أو نصيبه عملاً بالعموم (٣) ولو قلنا: إن القاتل خطأ لا يرث مطلقاً (٤) أو من الدیه (٥) فلا بحث.

وكذا القول لو قتل الابن أباه خطأ.

[شماره صفحه واقعى : ٥٤٩]

ص: ٧٩٧

- ١- الوسائل ٣٠٤:١٩-٣٠٥، الباب ٦ و ٨ من أبواب العاقله. المستدرک ١٨:٤١٩، الباب ١٠ من أبواب العاقله، الحديث ٣.
- ٢- قاله المحقق فى الشرائع ٤:١٤.
- ٣- الوسائل ١٧:٣٩٣، الباب ١٠ من أبواب موانع الإرث، الحديث ١ و ٢ و ٤.
- ٤- حكاه العلامة عن ابن أبى عقيل فى المختلف ٩:٦٥.
- ٥- وهو قول الأكثر للسيد المرتضى فى الانتصار: ٥٩٥، والشيخ فى الخلاف ٤:٢٨، المسأله ٢٢، والعلامة فى القواعد ٣:٣٤٦.

اللازمه للقاتل بسبب القتل مطلقاً «وقد تقدّمت» في كتابها (١) وأنها كبيره مرتبه في الخطأ وشبهه، وكفّاره جمع في العمد.

«ولا تجب مع التسبب كمن طرح حجراً» فعثر به إنسان فمات «أو نصب سكيناً في غير ملكه فهلك بها آدمى» وإن وجبت الديه. وإنما تجب مع المباشره.

«وتجب بقتل الصبيّ والمجنون» ممن هو بحكم المسلم كما تجب بقتل المكلف، ويستوى فيها (٢) الذكر والأنثى، والحرّ والعبد، مملوكاً للقاتل ولغيره «لا بقتل الكافر» وإن كان ذمياً أو معاهداً.

«وعلى المشتركين» في القتل وإن كثروا «كلّ واحد كفّاره» كَمَلًا.

«ولو قُتل» القاتل «قبل التكفير في العمد» أو مات قبل التكفير «أخرجت الكفّارات الثلاث (٣) من» أصل «ماله إن كان» له مال؛ لأنه حقّ ماليّ فيخرج من الأصل وإن لم يوص به كالدين. وكذا كلّ من عليه كفّاره ماليه فمات قبل إخراجها. وغلبوا عليها هنا جانب المائيه وإن كان بعضها بدنياً كالصوم؛ لأنها في معنى عباده واحده فيرجح فيها حكم المال كالحجّ. وإنما قيّد (٤) بالعمد؛ لأنّ كفّاره الخطأ وشبهه مرتبه.

[شماره صفحه واقعي : ٥٥٠]

ص: ٧٩٨

١- كتاب الكفّارات، الجزء الثاني: ٤٣.

٢- في (ع) و (ش) : فيه.

٣- في (ق) : أخرجت الكفّارات من ثلث ماله.

٤- في (ش) و (ر) : قيده.

والواجب قد يكون مالياً كالعتق والإطعام، وبدنياً كالصيام، والحقوق البدنية لا تخرج من المال إلامع الوصية بها. ومع ذلك تخرج من الثلث كالصلاه. وحينئذٍ فالقاتل خطأً إن كان قادراً على العتق أو عاجزاً عنه وعن الصوم أخرجت الكفارة من ماله كالعامة. وإن كان فرضه الصوم لم تخرج إلامع الوصية، فلذا قيد؛ لافتقار غير العمدة إلى التفصيل.

[شماره صفحه واقعى : ٥٥١]

ص: ٧٩٩

«من أتلّف ما تقع عليه الذكاه» سواء كان مأكولاً كالإبل والبقر والغنم أم لا كالأسد والنمر والفهد «بها» أى بالتذكيه بغير إذن مالكة «فعلية أرشه» وهو تفاوت ما بين قيمته حياً ومدكّي مع تحقّق النقصان، لا قيمته؛ لأنّ تذكيته لا تُعدّ إتلافاً محضاً؛ لبقاء المائيه غالباً. ولو فرض عدم قيمه أصلاً كذبجه في بريّه لا يرغب أحد في شرائه لزمه قيمه؛ لأنّها حينئذٍ مقدار النقص «وليس للمالك مطالبته بالقيمه» كَمَلاً. «ودفعه إليه على الأقرب» لأصالة براءة ذمّه الجاني ممّا زاد على الأرش، ولأنّه باقٍ على ملك مالكة فلا ينتقل عنه إلّا بالتراضى من الجانيين.

وخالف في ذلك الشيخان (١) وجماعه (٢) فخيّروا المالك بين إلزامه بالقيمه يوم الإتلاف وتسليمه إليه، وبين مطالبته بالأرش نظراً إلى كونه مفوّتاً لمعظم منافعه فصار كالتالف. وضعفه ظاهر.

«ولو أتلّفه لا- بها فعلية قيمته يوم تلفه إن لم يكن غاصباً» لأنّه يوم تفويت مالتيه الموجب للضمان «ويوضع منها ما له قيمه من الميته كالشعر» والصوف والوبر والريش. وفي الحقيقه ما وجب هنا عين (٣) الأرش، لكن لما كان

[شماره صفحه واقعى : ٥٥٢]

ص: ٨٠٠

١- المقنعه: ٧٦٩، والنهائيه: ٧٨٠.

٢- منهم القاضى فى المهذب ٥١٢: ٢، وسلار فى المراسم: ٢٤٥، ويحيى بن سعيد فى الجامع للشرائع: ٦٠٤.

٣- كذا فى (ع) التى قوبلت بالأصل ونسخه بدل (ش). وفى (ر): «غير الأرش» وفى هامشها ما يلى: وفى بعض النسخ: «عين الأرش» فما موصوله لا نافية كما على كون النسخه «غير الأرش» والظاهر هو العين، فتبصر.

المضمون أكثر قيمه اعتبرها.

ولو كان المتلف غاصباً فقيل: هو كذلك (١) وقيل: يلزمه أعلى القيم من حين الغصب إلى حين الإلتلاف (٢) وهو أقوى وقد تقدّم (٣) فمن ثمّ أهمله.

«ولو تعيّب بفعله» من دون أن يتلف كأن قطع بعض أعضائه أو جرحه أو كسر شيئاً من عظامه «فلمالكه الأرش» إن كانت حياته مستقرّه، وإلّا فالقيمه على ما فصلّ وكذا لو تلف بعد ذلك بالجنايه.

«وأما» لو أتلف «ما لا تقع عليه الذكاه، ففي كلب الصيد أربعون درهماً» على الأشهر روايه (٤) وفتوى (٥) «وقيل: قيمته (٦)» كغيره من الحيوان القيمي إمّا لعدم ثبوت المقدّر (٧) أو لروايه السكوني عن الصادق عليه السلام إنّ أمير المؤمنين عليه السلام: حكم فيه بالقيمه (٨) وبين التعليلين بون بعيد (٩) وخصّه الشيخ بالسلوقي (١٠) نظراً إلى

[شماره صفحه واقعى : ٥٥٣]

ص: ٨٠١

- ١- قاله القاضى فى المهذب ١:٤٣٦-٤٣٧، والعلامة فى المختلف ١١٦:٦.
- ٢- قاله الشيخ فى المبسوط ٣:٧٢ و ٧٥، والخلاف ٣:٤١٥، المسأله ٢٩، وابن حمزه فى الوسيله: ٢٧٦.
- ٣- تقدّم فى الجزء الثانى: ٥٧٠-٥٧٢.
- ٤- الوسائل ١٩:١٦٧-١٦٨، الباب ١٩ من أبواب ديات النفس، الأحاديث ١ و ٢ و ٤ و ٥.
- ٥- راجع المقنع: ٥٣٤، والسرائر ٣:٤٢١، والشرائع ٤:٢٨٥، والقواعد ٣:٧٠١.
- ٦- حكاه العلامة عن ابن الجنيد، واستحسنه فى المختلف ٩:٤٢٣-٤٢٤.
- ٧- فى (ش) و (ر): المقدار.
- ٨- الوسائل ١٩:١٦٧، الباب ١٩ من أبواب ديات النفس، الحديث ٣.
- ٩- لأنّ الأول اقتضى ردّ الروايات المشهوره نظراً إلى أنّها خبر واحد ولعدم صحّتها، والثانى قبول الخبر الضعيف النادر. (منه رحمه الله).
- ١٠- النهايه: ٧٨٠.



وصفه في الرواية (١) وهو نسبة إلى سلوق قريه باليمن أكثر كلابها معلّمه. والباقون حملوه على المعلّم (٢) مطلقاً للمشابهه.

«وفي كلب الغنم كبش» وهو ما يطلق عليه اسمه؛ لعدم تحديد سنّه شرعاً ولا لغه؛ لروايه أبي بصير عن أحدهما (٣) «وقيل» والقائل الشيخان (٤) وابن إدريس (٥) وجماعه (٦): في قتله «عشرون درهماً» لروايه ابن فضال عن بعض أصحابه عن أبي عبد الله عليه السلام (٧) وهى ضعيفه مرسله (٨) والعجب من ابن إدريس المانع من خبر الواحد مطلقاً كيف يذهب هنا إلى ذلك؟ لكن لعلّه استند إلى ما توهمه من الإجماع، لا إلى الروايه.

وفي قول ثالث: إنّ الواجب فيه القيمه (٩) كما مرّ (١٠).

[شماره صفحه واقعى : ٥٥٤]

ص: ٨٠٢

- ١- الوسائل ١٦٧:١٩-١٦٨، الباب ١٩ من أبواب ديات النفس، الأحاديث ١ و ٢ و ٦.
- ٢- مثل سلار في المراسم: ٢٤٥، والكيدري في إصباح الشيعة: ٥١٠، ويحيى بن سعيد في الجامع للشرائع: ٦٠٤.
- ٣- التهذيب ٣١٠:١٠، الحديث ١١٥٥، والوسائل ١٦٧:١٩، الباب ١٩ من أبواب ديات النفس، الحديث ٢، وفيه عن أبي عبد الله عليه السلام.
- ٤- المقنعه: ٧٦٩، والنهايه: ٧٨٠.
- ٥- السرائر ٣:٤٢١.
- ٦- منهم الصدوق في المقنعه: ٥٣٤، والقاضى في المهذب ٥١٢:٢، وابن حمزه في الوسيله: ٤٢٨.
- ٧- الوسائل ١٦٧:١٩-١٦٨، الباب ١٩ من أبواب ديات النفس، الحديث ٤.
- ٨- ضعفها بابن فضال لأنه فطحى، راجع المسالك ٩:٩-١٠.
- ٩- نسبة ابن فهد الحلّى إلى العلّامه في المختلف (٩:٤٢٤)، راجع المقتصر: ٤٦٦.
- ١٠- في كلب الصيد.

«وفى كلب الحائط» وهو البستان وما فى معناه «عشرون درهماً» على المشهور. ولم نقف على مستنده، فالقول بالقيمه أجود.

«وفى كلب الزرع قفيز» من طعام، وهو فى روايه أبى بصير المتقدمه (١) وخصّه بعض الأصحاب بالحنطه (٢) وهو حسن.

«ولا- تقدير لما عداها ولا ضمان على قاتلها» وشمل إطلاقه كلب الدار وهو أشهر القولين (٣) فيه. وفى روايه أبى بصير عن أحدهما أنّ فى كلب الأهل قفيزاً من تراب واختاره بعض الأصحاب (٤).

«أما الخنزير فيضمن» للذمى «مع الاستتار» به «بقيمه عند مستحليه» إن أتلفه، وبأرشه كذلك إن أعابه «وكذا لو أتلّف المسلم عليه» أى على الذمى المستتر-وترك التصريح بالذمى لظهوره، ولعلّ التصريح كان أظهر - «خمرأ أو آله لهو مع استتاره» بذلك. فلو أظهر شيئاً منها (٥) فلا ضمان على المتلف مسلماً كان أم كافراً فيهما (٦).

«ويضمن الغاصب قيمه الكلب السوقيه» لأنه مؤاخذ بأشقّ الأحوال وجانب المائيه معتبر فى حقه مطلقاً (٧) «بخلاف الجانى» فإنه لا يضمن

[شماره صفحه واقعى : ٥٥٥]

ص: ٨٠٣

- ١- وفيها: جريب من برّ.
- ٢- كالعلامة فى القواعد ٣:٧٠٢، والسيورى فى التنقيح الرائع ٤:٥٢٦.
- ٣- كالشيخ فى النهايه: ٧٨٠، والمحقق فى الشرائع ٤:٢٨٦، والعلامة فى القواعد ٣:٧٠٢.
- ٤- نسبة ابن فهد الحلّى إلى ابن الجنيد، وإلى ظاهر الصدوق فى المقنع: ٥٣٤. وعبر فيهما ب «زنبيل من تراب» بدل «قفيز». راجع المقتصر: ٤٦٦.
- ٥- فى (ر) : منهما.
- ٦- فى الخمر والآله، أو فى العين والعيب، أو فى القيمه والأرش. (هامش ر).
- ٧- كلباً كان أم غيره، ومن أى الكلاب كان. (هامش ر).

إلّا المقدرّ الشرعي، وإنما يضمن الغاصب القيمة «ما لم تنقص عن المقدرّ الشرعي» فيضمن المقدرّ. وبالجمله، فيضمن الغاصب أكثر الأمرين من القيمة والمقدرّ الشرعي.

□  
«ويضمن صاحب الماشيه جنايتها ليلاً، لا نهاراً» على المشهور والمستند روايه السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام عن أبيه قال: «كان عليّ عليه السلام لا يضمن ما أفسدت البهائم نهاراً ويقول على صاحب الزرع حفظه، وكان يضمن ما أفسدته ليلاً» (١) وروى ذلك عن النبي صلى الله عليه وآله (٢).

«ومنهم» وهم جلّه المتأخّرين كابن إدريس (٣) وابن سعيد (٤) والعلّامة (٥) «من اعتبر التفريط» في الضمان «مطلقاً» ليلاً ونهاراً، إمّا استضعافاً للروايه (٦) أو حملاً لها على ذلك.

قال المصنّف: والحقّ أنّ العمل ليس على هذه الروايه، بل إجماع الأصحاب، ولما كان الغالب حفظ الدابّه ليلاً وحفظ الزرع نهاراً خرّج الحكم عليه، وليس في حكم المتأخّرين ردّ لقول القدماء، فلا ينبغي أن يكون الاختلاف هنا إلّافي مجرّد العبارة عن الضابط، أمّا المعنى فلا خلاف فيه (٧) انتهى.

[شماره صفحه واقعي : ٥٥٦]

ص : ٨٠٤

١- الوسائل ٢٠٨:١٩، الباب ٤٠ من أبواب موجبات الضمان، الحديث الأول.

٢- المستدرک ٣٣٠:١٨، الباب ٢٩ من أبواب موجبات الضمان، الحديث ٢٩.

٣- السرائر ٤٢٤-٣:٤٢٥.

٤- الجامع للشرائع: ٦٠٤-٦٠٥.

٥- القواعد ٧٠٢:٣.

٦- والظاهر أنّ ضعفها بالسكوني، راجع المسالك ٩٩:١.

٧- غايه المراد ٥٢٠:٤.

ولا يخفى ما فيه. وكيف كان فالأقوى اعتبار التفريط وعدمه.

«وروى» محمد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام «في بعير بين أربعه عقله أحدهم فوقع في بئر فانكسر: أنّ على الشركاء» ضمان «حصّيته؛ لأنه حفظ وضيّعوا، روى ذلك» أبو جعفر عليه السلام «عن أمير المؤمنين عليه السلام» (١) وهو مشكل على إطلاقه، فإنّ مجرد وقوعه أعّم من تفريطهم فيه، بل من تفريط العاقل، ومن ثمّ أوردها المصنّف كغيره (٢) بلفظ الرواية.

ويمكن حملها على ما لو عقله وسلّمه إليهم ففرطوا، أو نحو ذلك.

والأقوى ضمان المفرط منهم دون غيره. والرواية حكاية في واقعه محتمله للتأويل.

«وليكن هذا آخر اللعمه، ولم نذكر سوى المهمّ» من الأحكام «وهو المشهور بين الأصحاب» هذا بحسب الغالب، وإلا فقد عرفت أنّ ذكر أقوالاً نادره غير مشهوره وفروعاً غير مذكوره.

«والباعث عليه» أى على المذكور المدلول عليه بالفعل، أو على تصنيف الكتاب وإن كان اسمه مؤنثاً «اقتضاء» أى طلب «بعضي الطلاب» وقد تقدّم بيانه (٣) «نفعه الله تعالى وإيانا به» وجميع المؤمنين، ونفع بشّحه كما نفع بأصله بحق الحق وأهله «والحمد لله وحده وصلواته» (٤) على سيّدنا محمد النّبى، وعترته المعصومين، الذين أذهب الله عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً.

[شماره صفحه واقعى : ٥٥٧]

ص: ٨٠٥

- ١- الوسائل ٢٠٧:١٩-٢٠٨، الباب ٣٩ من أبواب موجبات الضمان، وفيه حديث واحد.
- ٢- كالشيخ فى النهايه: ٧٨١، والمحقق فى الشرائع ٢٨٦:٤، والعلماء فى القواعد ٧٠٢:٣.
- ٣- تقدّم فى مقدّمه المصنّف فى الجزء الأول.
- ٤- فى (ق) و (س): صلى الله. وفى (ش) و (ر): صلاته.

هذا آخر كلام المصنّف-قدّس الله روحه-ونحن نحمد الله تعالى على توفيقه وتسهيله لتأليف هذا التعليق. ونسأله من فضله وكرمه أن يجعله خالصاً لوجهه الكريم موجباً لثوابه الجسيم، وأن يغفر لنا ما قصرنا فيه من اجتهاد، أو وقع فيه من خلل في إيراد، إنّه هو الغفور الرحيم.

□ □  
وفرح من تسويده مؤلّفه الفقير إلى عفو الله ورحمته «زين الدين بن عليّ بن أحمد الشامي العاملي»-عامله الله تعالى بفضله ونعمه، وعفا عن سيئاته وزلاته بجوده وكرمه-على ضيق المجال وتراكم الأهوال الموجهة لتشويش البال خاتمه ليله السبت وهي الحادية والعشرون من شهر جمادى الأولى سنة سبع وخمسين وتسعمئة من الهجرة النبويّة، حامداً مصلياً مسلماً. اللهم صلّ على محمّد وآل محمّد واختم بخير يا كريم (١).

[شماره صفحه واقعي : ٥٥٨]

ص: ٨٠٦

---

١- في (ش) و (ر) : واختم بالخير.

## فهرس المحتويات

كتاب اللقطه ٧

الفصل الأول - فى اللقيط ٩

التقاط الطفل والمملوك ٩

شروط الملتقط ١١

أحكام الالتقاط واللقيط ١٤

فى التنازع ١٧

الفصل الثانى - فى لقطه الحيوان ١٩

فى المأخوذ ١٩

فى الآخذو شروطه ٢٣

الفصل الثالث - فى لقطه المال ٢٥

لقطه الحرم وأحكامها ٢٧

ما يكره التقاطه ٣٠

أحكام اللقطه ٣٢

[شماره صفحه واقعى : ٥٥٩]

ص: ٨٠٧

كتاب إحياء الموات ٤١

المراد مهين أرض الموات ٤٤

حكم الموات ٤٤

ما لا يجوز إحياءه ٤٤

حكم الأرض المفتوحة عنوه ٤٨

شروط الإحياء المملّك ٤٩

حريم بعض الأملاك ٥٢

كيفية الإحياء ٥٤

القول في المشتركات ٥٧

المسجد ٥٧

المدرسه والرباط ٥٩

الطرق ٦١

المياه المباحه ٦٣

المعادن ٦٥

كتاب الصيد والذباحه ٦٧

الفصل الأوّل - في آله الصيد ٦٩

الاصطياد بالكلب المعلم ٧٠

شروط المُرسَل ٧١

الاصكيا ٧٥

الفصل الثاني - في الذباحه ٧٧

شروط الذابح ٧٧

[شماره صفحه واقعی : ٥٦٠]

ص: ٨٠٨



الواجب في الذبيحه ٧٩

١ - الفرى بالحديد ٧٩

٢ - استقبال القبلة ٨١

٣ - التسميه ٨٢

٤ - اختصاص الإبل بالنحر ٨٢

٥ - قطع الأعضاء الأربعة ٨٣

٦ - الحرکه بعد الذبح حتّى استيفاء القطع ٨٦

٧ - متابعه الذبح حتّى استيفاء القطع ٨٦

مستحبات الذبح ومكروهاته ٨٧

ما يقبل الذكاه ٩٠

الفصل الثالث - فى اللواحق ٩٣

مسائل ٩٣

الأولى - ذكاه السمك ٩٣

الثانيه - ذكاه الجراد ٩٧

الثالثه - ذكاه الجنين ٩٧

الرابعه - ما يثبت فى آله الصياد يملكه ١٠٠

الحامسه - لا يملك الصيد المقصوص أو ما عليه أثر الملك ١٠١

كتاب الأطمعه والأشربه ١٠٣

فى حيوان البحر ١٠٥

فى حيوان البر ١٠٧

فِي الطير ١١٠

فِي الْجَلالِ وَاسْتِبراءِهُ ١١٨

فِي الموطوءِ ١٢٠

[شماره صفحه واقعی : ٥٦١]

ص: ٨٠٩

فى الحيوان الذى شرب الخمر أو البول ١٢١

مسائل ١٢٢

الأولى - تحل من الميتة عشره أشياء ١٢٢

اختلاط الذكى بالميت ١٢٥

حكم ما أبين من حى ١٢٦

الثانيه - تحرم من الذبيحه خمسه عشر شيئاً ١٢٦

الثالثه - تحرم تناول الأعيان النجسه ١٢٩

الرابعه - حرمه أكل الطين ١٢٩

الخامسه - حرمه أكل السم ١٣٣

السادسه - حرمه الدم المسفوح و ١٣٣

السابعه - حكم تطهير المائع أو الجامد النجسين ١٣٤

الثامنه - حرمه ألبان الحيوان المحرم لحمه ١٣٥

التاسعه - استبراء اللحم المجهول ذكاته ١٣٥

العاشره - لا يجوز استعمال شعر الخنزير ١٣٧

الحاديه عشره - لا يجوز الاكل من بيوت من تضمنته الآيه ١٣٧

جواز الأطل من بيوت من تضمنته الآيه ١٣٧

الثانيه عشره - إذا انقلب الخمر خللاً حل ١٤١

الثالثه عشره - لا يحرم شرب الربوبات وإن شتم منها ربح المسكر ١٤٢

الرابعه عشره - جواز تناول المحرمات عند الضطرار ١٤٢

الخامسه عشره - آداب الأكل ١٤٦

حرمة الأكل على مائه يُشرب عليها شيء من المسكرات ١٥١

[شماره صفحه واقعی : ٥٦٢]

ص: ٨١٠

كتاب الميراث ١٥٣

الفصل الأوّل - فى موجبات الإرث وموانعه ١٥٧

الموجبات ١٥٧

النسب ١٥٧

السبب ١٥٨

الموانع ١٥٨

١ - الكفر ١٥٩

٢ - القتل ١٦١

٣ - الرقّ ١٦٤

٤ - اللعان ١٦٧

٥ - الحمل ١٦٧

٦ - الغيبه المنقطعه ١٦٨

الحجب ١٦٩

الحجب عن أصل الإرث ١٦٩

الحجب عن بعض الإرث ١٧٢

الفصل الثانى - فى بيان السهام المقدّره وأهلها ١٧٥

السهام ١٧٥

أهل السهام ١٧٦

لا ميراث للعصبه ١٧٩

لا عول فى الفرائض ١٨٣

أقسام الوارث ١٨٤

[شماره صفحه واقعی : ٥٦٣]

ص: ٨١١

مسائل خمس في ميراث الأبوين والأولاد ١٨٥

الأولى - حكم إرث الأبوين ١٨٥

الثانية - حكم إرث الأولاد ١٨٦

الثالثة - حكم إرث أولاد الأولاد ١٨٧

الرابعة - الحبوه ١٩٠

الخامسه - حكم إرث الأجداد مع الأبوين ١٩٥

القول في ميراث الاجداد والإخوه ١٩٧

القول في ميراث الأعمام والأخوال وأولادهم ٢٠٧

القول في ميراث الأزواج ٢١٨

الفصل الثالث - في الولاء ٢٢٥

أقسامه ٢٢٥

١ - ولاء العتق ٢٢٥

٢ - ولاء ضمان الجريه ٢٢٩

٣ - ولاء الإمامه ٢٣٠

الفصل الرابع في التوابع ٢٣٣

وفيه مسائل ٢٣٣

الألى - في ميراث الخثى ٢٣٣

الثانية - من ليس له فرج يورث بالقرعه ٢٣٧

الثالثة - الحمل يورث إذا انفصل حياً أو تحرك بعد خروجه ثم مات ٢٣٩

الرابعة - دير الجنين يرثها أبواه ٢٤٠

الخامسه - ولد الملاعنه ترثه أمه ٢٤٠

[شماره صفحه واقعی : ٥٦٤]

ص: ٨١٢



السادسه - ولد الزنا من الطرفين يرثه ولده وزوجته ٢٤١

السابعه - لا عبره بالتبري من النسب ٢٤٢

الثامنه - فى ميراث الغرقى والمهدوم عليهم ٢٤٢

التاسعه - فى ميراث المجوس ٢٤٥

العاشره - مخارج الفروض ٢٤٨

الحاديه عشره - انكسار الفريضه ٢٥١

الثانيه عشره - قصور الفريضه عن السهام ٢٥٥

الثالثه عشره - زياده الفريضه على السهام ٢٥٥

الرابعه عشره - فى المناسخات ٢٥٦

كتاب الحدود ٢٥٩

الفصل الأول - فى حدّ الزنا ٢٦١

تعريف الزنا وقيوده ٢٦١

حكم الإكراه على الزنا ٢٦٦

ما يثبت به الزنا ٢٦٦

الإقرار ٢٦٦

البينه ٢٦٩

ما يسقط به الحدّ ٢٧٢

أقسام حدّ الزنا ٢٧٣

١ - القتل ٢٧٣

٢ - الرجم / الإحصان ٢٧٥

٣ - الجلد خاصه ٢٨٥

[شماره صفحه واقعی : ٥٦٥]

ص: ٨١٣

٤ - الجلد والجزء والتغريب ٢٨٨

٥ - خمسون جلده ٢٩٠

٦ - الحدّ المبعّض ٢٩٠

٧ - الضغث ٢٩١

٨ - الجلد المقدّر ومعه عقوبه زائده ٢٩٢

تتمّه ٢٩٢

لو شهد لها أربع بالبكاره بعد شهاده الأربعة بالزنا ٢٩٢

يقيم الحاكم الحدّ بعلمه ٢٩٣

لو وجد مع زوجته رجلاً يزني بها ٢٩٣

يقيم الحاكم الحدّ بعلمه ٢٩٣

لو وجده مع زوجته رجلاً يزني بها ٢٩٣

من افتضّ بكرةً بإصبعه ٢٩٥

من أقرّ بحدّ ولم يبينه ٢٩٦

حكم التقييل والمضاجعه المحرّمين ٢٩٨

لو حملت المرأة ولا بعل لها ٢٩٨

لو أقرّ بما يوجب الحدّ ثمّ أنكر ٢٩٩

لو أقرّ بما يوجب الحدّ ثمّ تاب ٢٩٩

الفصل الثاني - فى اللواط والسحق والقياده ٣٠١

اللواط ٣٠١

حكم التفيخذ ٣٠٣

حکم من قبل غلاماً بشوه ٣٠٥

حکم المجتمعين تحت إزار واحد ٣٠٦

السحق القياده ٣٠٩

[شماره صفحه واقعی : ٥٦٦]

ص: ٨١٤

الفصل الثالث - فى القذف ٣١١

الألفاظ الدالّة على القذف ٣١١

شروط القاذف ٣١٦

مسائل فى حدّ القذف ٣٢٢

حكم سابّ النبىّ ومدعى النبوه و٣٢٥

الفصل الرابع - فى الشرب ٣٢٩

ما يحرم شربه من المسكرات ٣٢٩

حدّ الشرب وأحكامه ٣٣٢

حكم من استحلّ شيئاً من المحرّمات ٣٣٧

لو انفذ الحاكم إلى حامل لإقامه حدّ فأهضت ٣٣٨

حكم من قتله الحدّ أو التعزير ٣٣٨

الفصل الخامس - السرقة ٣٤١

شروط وجوب الحدّ على السارق ٣٤١

مسائل ٣٤٩

الأولى - لا فرق بين إخراج السارق المتاع بنفسه أو بسببه ٣٤٩

الثانية - يقطع الضيف والأجير إذا سرقا ٣٤٩

الثالثة - الحرز ٣٥٠

الرابعة - لا قطع فى سرقة الثمر على الشجره ٣٥٣

الخامسة - حكم سارق الحرّ والمملوك ٣٥٣

السادسة - حكم سارق الكفن والتباش ٣٥٥

[شماره صفحه واقعی : ۵۶۷]

ص: ۸۱۵

السابعه - ما تثبت به السرقة ٣٥٧

الاثمنه - يجب على السارق إعادة العين أو مثلها أو قيمتها ٣٥٨

التاسعه - لا قطع إلا بمرافعه الغريم له ٣٥٩

العاشره - لو أحدث في النصاب قبل الإخراج ما ينقض قيمته ٣٥٩

الحاديه عشره - الواجب في القطع ٣٦١

الثانيه عشره - تكرر السرقة ٣٦٣

الفصل السادس - في المحاربه ٣٦٥

المراد من المحاربه ٣٦٥

حدّ المحارب ٣٦٧

حكم اللصّ والمختلس والمستلب و ٣٧١

الفصل السابع - في عقوبات متفرّقه ٣٧٣

إتيان البهيمة ٣٧٣

وطء الأموات ٣٨١

الاستمناء ٣٨٢

الارتداد ٣٨٤

الدفاع عن النفس والمال والحريم ٣٩١

كتاب القصاص ٣٩٥

الفصل الأول - في قصاص النفس ٣٩٧

موجبه ٣٩٧

بعض صور العمد في القتل ٤٠٠

مسائل ٤٠٤

الأولى - حكم الإكراه على القتل ٤٠٤

[شماره صفحه واقعی : ٥٦٨]

ص: ٨١٦



الثانيه - حكم الاشتراك فى القتل ٤٠٥

الثالثه - حكم اشتراك امرأتين فى القتل ٤٠٦

الرابعه - اشتراك العبيد فى القتل ٤٠٨

الخامسه - اشتراك الحرّ والعبد فى القتل ٤٠٨

القول فى شرائط القصاص ٤١٠

١ - التساوى فى الحرّيّه أو الرقّ ٤١٠

٢ - التساوى فى الدين ٤١٩

٣ - انتفاء الأبوه ٤٢٥

٤ - كمال العقل ٤٢٦

٥ - أن يكون المقتول محقون الدم ٤٢٧

القول فى ما يثبت به القتل ٤٢٨

١ - الإقرار ٤٢٨

٢ - البينه ٤٣٠

٣ - القسامه ٤٣١

الفصل الثانى - فى قصاص الطرف ٤٣٥

موجبه وشروطه ٤٣٥

ما يثبت فيه القصاص وما لا يثبت ٤٣٧

الفصل الثالث - فى اللواحق ٤٤٥

كتاب الديات ٤٥٥

الفصل الأوّل - فى مورد الديه ٤٥٧

الضابط في العمد والخطأ ٤٥٨

موجبات الضمان ٤٥٨

[شماره صفحه واقعي : ٥٦٩]

ص: ٨١٧

الأولى - من دعا غيره ليلاً فأخرجه من منزله ثم وجد مقتولاً ٤٦٥

الثانية - لو انقلبت الظئر فقتلت الولد ٤٦٨

الثالثة - وجوب الدية على الناحسه والقامسه ٤٧٠

الرابعة - روايات تضمنت أحكاماً مخالفة للأصل ٤٧١

الخامسه - بعض صور التسيب ٤٧٥

السادسه - لو وقع حائطه بعد علمه بميله و ٤٧٧

السابعه - لو أجب ناراً فسرت إلى ملك غيره ٤٧٩

الثامنه - لو فرط في حفظ دابته فجنت ٤٨٠

التاسعه - يضمن راكب الدابه ما تجنيه ٤٨١

العاشره - يضمن المباشر لو جامعه السبب ٤٨٣

الحاديه عشره - لو وقع واحد في الزبيه فتعلق بثان ... فافترسهم الأسد ٤٨٣

الفصل الثاني - في التقديرات ٤٨٧

مسائل ٤٨٧

الأولى - في النفس ٤٨٧

ديه العمد ٤٨٧

ديه الشبيه للعمد ٤٨٨

ديه الخطأ المحض ٤٩٠

حكم القتل في الشهر الحرام أو الحرم ٤٩١

ديه المرأه والخنثى ٤٩٣

ديه الذمى والذميه ٤٩٣

ديه العبد ٤٩٤

[شماره صفحه واقعى : ٥٧٠]

ص: ٨١٨

الثانيه - فى شعر الرأس واللحيه ٤٩٥

الثالثه - فى العينين والأدْفان ٤٩٧

الرابعه - فى الأذنين ٥٠٠

الخامسه - فى الأنف ٥٠٠

السادسه - فى الشفتين ٥٠١

السابعه - فى استئصال اللسان ٥٠٣

الثامنه - فى الاسنان ٥٠٥

التاسعه - فى اللحيين ٥٠٧

العاشره - فى العنق ٥٠٧

الحاديه عشره - فى كلّ من اليدين والأصابع ٥٠٧

الثانيه عشره - فى كسر الظهر والصلب ٥١٠

الثالثه عشره - فى النخاع ٥١٢

الرابعه عشره - فى الذكر ٥١٣

الخامسه عشره - فى الذكر ٥١٣

السادسه عشره - فى الخصيين ٥١٤

السابعه عشره - فى الشُفْرَيْن ٥١٥

التاسعه عشره - فى الأليين ٥١٦

العشرون - الرِجْلان ٥١٧

الحاديه والعشرون - فى كسر الترقوه والعظم ٥١٨

الثانيه والعشرون - فى كلّ ضلع ممّا يلى القلب والعُصْعُص ٥١٩

[شماره صفحه واقعی : ۵۷۱]

ص: ۸۱۹

القول في ديه المنافع ٥٢٢

١ - في ذهاب العقل ٥٢٢

٢ - السمع ٥٢٢

٣ - في ذهاب الإبصار ٥٢٣

٤ - في إبطال الشم ٥٢٥

٥ - الذوق ٥٢٦

٦ - تعذر الإنتزال ٥٢٧

٧ - سلس البول ٥٢٧

٨ - إذهاب الصوت ٥٢٨

الفصل الثالث - فيالشجاج وتوابعها ٥٢٩

الفصل الرابع - في التوابع ٥٣٩

الأول - في ديه الجنين ٥٣٩

الثاني - في العاقله ٥٤٥

الثالث - في الكفاره ٥٥٠

الرابع - في الجنايه على الحيوان الصامت ٥٥٢

فهرس المحتويات ٥٥٩

[شماره صفحه واقعى : ٥٧٢]

ص: ٨٢٠

## اصول ٣ (از «مسأله اجتماع الأمر والنهي» تا پایان کتاب)

اصول الفقه مع تعليق الزارعی السبزواری

[المقصد الثاني : الملازمات العقليه]

[الباب الثاني : غير المستقلات العقليه]

المسأله الرابعه : اجتماع الأمر والنهي

## تحرير محل النزاع

واختلف الأصوليون من القديم في أنه هل يجوز اجتماع الأمر والنهي في واحد أو لا يجوز (١)؟

ذهب إلى الجواز أغلب الأشاعره (٢)، وجملة من أصحابنا، أولهم الفضل بن شاذان على ما هو المعروف عنه (٣)، وعليه جماعه من محققى المتأخرين (٤). وذهب إلى الامتناع أكثر المعتزله (٥)، وأكثر أصحابنا (٦).

[شماره صفحه واقعى : ٣٢٠]

ص: ٨٢١

١- هذا هو المعروف من القديم في عنوان المسأله. وعدل عنه المتأخرون إلى أن العنوان القابل للنزاع هكذا: «هل يستلزم تعلق الأمر بشيء والنهي عن الشيء الآخر المتحددين إيجادا ووجودا اجتماع الأمر والنهي في الشيء الواحد أم لا؟». وذلك لأن امتناع الاجتماع عندهم من الواضحات. راجع فوائد الأصول ٢: ٣٩٦ - ٣٩٧؛ نهايه الأفكار ٢: ٤٠٨ - ٤٠٩؛ نهايه النهايه ١: ٢١٠.

٢- نسب إليهم في قوانين الأصول ١: ١٤٠. والوجه في ذهابهم إلى الجواز أنهم ذهبوا إلى جواز التكليف بما لا يطاق، كما في المواقف: ٣٣٠. وذهب بعضهم إلى عدم الجواز كالباقلاني كما في مطارح الأنظار: ١٢٩.

٣- قد نقل المحدث الكليني عن الفضل بن شاذان أنه قال: «... كرجل دخل دار قوم بغير إذنهم فصلّى فيها فهو عاص في دخوله الدار وصلاته جائزه...» الكافي ٦: ٩٤. فالظاهر من كلامه أنه قائل بجواز اجتماع الأمر والنهي، حيث حكم بصحة الصلاه في الدار المغصوبه. ولكن الشيخ الأنصارى أنكر نسبه إليه، فقال - على ما في تقارير درسه - : «والإنصاف أن الاستظهار من كلام الفضل ممّا لا وجه له؛ لأنه هو الذى نقله الكليني في كتاب الطلاق، وهو يدلّ على صحه الصلاه في الدار المغصوبه، وهو أعّم من القول بالجواز». مطارح الأنظار: ١٢٩

٤- قال المحقق القمى: «وذهب إليه جله من فحول متأخرينا، كمولانا المحقق الأردبيلى، وسلطان العلماء، والمحقق الخوانسارى، وولده المحقق، والفاضل المدقق الشيروانى، والفاضل الكاشانى، والسيد الفاضل صدر الدين، وأمثالهم». قوانين



- الأصول ١ : ١٢٩. وذهب إليه بعض المعاصرين ، كالمحقق النائيني في فوائد الأصول ١ : ٣٩٨ ، والسيد البروجردى في نهايه  
الأصول ؛ ٢٣٢ ، والإمام الخميني في المناهج ٢ : ١٢٨.
- ٥- نسب إليهم في مطارح الأنظار : ١٢٩.
- ٦- منهم المحقق الخراساني في الكفايه : ١٩٣ ، وصاحب الفصول في الفصول : ١٢٥ ، وصاحب المعالم في معالم الدين : ١٠٧ ،  
وصاحب الجواهر في الجواهر ٨ : ١٤٣.

وكأنّ المسأله - فيما يبدو من عنوانها - من الأبحاث التافهه (١)؛ إذ لا يمكن أن نتصوّر النزاع فى إمكان اجتماع الأمر والنهى فى واحد حتى لو قلنا بعدم امتناع التكليف بالمحال ، كما تقوله الأشاعره ؛ لأنّ التكليف هنا نفسه محال ، وهو الأمر والنهى بشىء واحد. وامتناع ذلك من أوضح الواضحات ، وهو محلّ وفاق بين الجميع.

إذن ، فكيف صحّ هذا النزاع من القوم؟! وما معناه؟

والجواب أنّ التعبير باجتماع الأمر والنهى من خداع العناوين ، فلا بدّ من توضيح مقصودهم من البحث بتوضيح الكلمات الوارده فى هذا العنوان ، وهى كلمه «الاجتماع ، الواحد ، الجواز». ثمّ ينبغى أن نبحت أيضا عن قيد آخر لتصحيح النزاع ، وهو قيد «المندوحه» الذى أضافه بعض المؤلّفين (٢) ، وهو على حقّ. وعليه نقول :

١. «الاجتماع» والمقصود منه هو الالتقاء الاتفاقى بين المأمور به والمنهى عنه فى شىء واحد. ولا يفرض ذلك إلاّ حيث يفرض تعلّق الأمر بعنوان ، وتعلّق النهى بعنوان آخر لا- ربط له بالعنوان الأوّل ، ولكن قد يتفق نادرا أن يلتقى العنوانان فى شىء واحد ويجتمعا فيه ، وحينئذ يجمع - أى يلتقى - الأمر والنهى.

ولكن هذا الاجتماع والالتقاء بين العنوانين على نحوين :

أ - أن يكون اجتماعا مورديا ، يعنى أن لا يكون هنا فعل واحد مطابقا لكلّ من العنوانين ، بل يكون هنا فعلاّن تقارنا وتجاورا فى وقت واحد ، أحدهما يكون مطابقا لعنوان الواجب ، وثانيهما مطابقا لعنوان المحرّم ، مثل النظر إلى الأجنبيّه فى أثناء الصلاه ، فلا النظر هو مطابق عنوان الصلاه ولا- الصلاه مطابق عنوان النظر إلى الأجنبيّه ، ولا- هما ينطبقان على فعل واحد ؛ فإنّ مثل هذا الاجتماع المورديّ لم يقل أحد بامتناعه ، وليس هو داخلا- فى مسأله الاجتماع هذه ، فلو جمع المكلف بينهما بأن نظر إلى الأجنبيّه فى أثناء

[شماره صفحه واقعى : ٣٢١]

ص: ٨٢٢

١- تفه تفها : قلّ وخسّ. بالفارسيّه : «كم ، ناچيز». والمراد منها «بى مزه».

٢- أوّل من أخذ قيد «المندوحه» فى محلّ النزاع هو المحقّق القمى ، وإن لم يصرح به. راجع قوانين الأصول ١ : ١٤٠ و ١٤٢ و ١٥٣. وأوّل من صرح بذلك هو صاحب الفصول ، حيث قال : «وإن اختلفت الجهتان وكان للمكلف مندوحه فى الامتثال فهو موضع النزاع». الفصول الغرويّه : ١٢٤.

الصلاه فقد عصى وأطاع فى آن واحد ، ولا تفسد صلاته.

ب - أن يكون اجتماعا حقيقيا ، وإن كان ذلك فى النظر العرفي ، وفى بادئ الرأى - يعنى أنه فعل واحد يكون مطابقا لكل من العنوين ، كالمثال المعروف «الصلاه فى المكان المغصوب» ، فإن مثل هذا المثال هو محل النزاع فى مسألتنا ، المفروض فيه أنه لا ربط لعنوان الصلاه المأمور به بعنوان الغضب المنهى عنه ؛ ولكن قد يتفق للمكلف صدفة أن يجمع بينهما بأن يصلّى فى مكان مغصوب ، فيلتقى العنوان المأمور به - وهو الصلاه - مع العنوان المنهى عنه - وهو الغضب - ، وذلك فى الصلاه المأتى بها فى مكان مغصوب ، فيكون هذا الفعل الواحد مطابقا لعنوان الصلاه ولعنوان الغضب معا. وحينئذ إذا اتفق ذلك للمكلف فإنه يكون هذا الفعل الواحد داخلا فيما هو مأمور به من جهة ، فيقتضى أن يكون المكلف مطيعا للأمر ممثلا ، وداخلا فيما هو منهى عنه من جهة أخرى ، فيقتضى أن يكون المكلف عاصيا به مخالفا.

٢. «الواحد» والمقصود منه الفعل الواحد باعتبار أن له وجودا واحدا يكون ملتقى ومجمعا للعنوين فى مقابل المتعدّد بحسب الوجود ، كالنظر إلى الأجنبيّه والصلاه ، فإنّ وجود أحدهما غير وجود الآخر ، فإنّ الاجتماع فى مثل هذا يسمّى «الاجتماع الموردي» كما تقدّم.

والفعل الواحد بما له من الوجود الواحد إذا كان ملتقى للعنوين ، فإنّ التقاء العناوين فيه لا يخلو من حالتين : إحداهما : أن يكون الالتقاء بسبب ماهيته الشخصيه. وثانيتها : أن يكون الالتقاء بسبب ماهيته الكليه ، كأن يكون الكلى نفسه مجمعا للعنوين ، كالكون الكلى الذى ينطبق عليه أنه صلاه وغضب.

وعليه ، فالمقصود من الواحد فى المقام الواحد فى الوجود (١) ، فلا معنى لتخصيص النزاع بالواحد الشخصى (٢).

وبما ذكرنا يظهر خروج الواحد بالجنس عن محلّ الكلام ؛ والمراد به ما إذا كان

[شماره صفحه واقعى : ٣٢٢]

ص : ٨٢٣

١- كما فى الكفايه : ١٨٣.

٢- خلافا للمحقّق القمى وصاحب الفصول ، فإنّهما خصّيا النزاع بالواحد الشخصى. راجع قوانين الأصول ١ : ١٤٠ ، والفصول الغرويه : ١٢٤.

المأمور به والمنهَى عنه متغايرين وجودا ، ولكنهما يدخلان تحت ماهيته واحده ، كالسجود لله والسجود للصنم ، فإنهما واحد بالجنس باعتبار أن كلا منهما داخل تحت عنوان السجود ، ولا شك في خروج ذلك عن محل النزاع.

٣. «الجواز» والمقصود منه الجواز العقليّ - أي الإمكان المقابل للامتناع - وهو واضح ؛ ويصحّ أن يراد منه الجواز العقليّ المقابل للقبح العقليّ ، وهو قد يرجع إلى الأوّل باعتبار أنّ القبيح ممتنع على الله (تعالى).

والجواز له معانٍ آخر ، كالجواز المقابل للوجوب والحرمة الشرعيتين ، والجواز بمعنى الاحتمال ؛ وكلّها غير مراده قطعاً.

إذا عرفت تفسير هذه الكلمات الثلاث الواردة في عنوان المسألة يتّضح لك جيّداً تحرير النزاع فيها ، فإنّ حاصل النزاع في المسألة يكون أنّه في مورد التقاء عنواني المأمور به ، والمنهَى عنه في واحد وجودا هل يجوز اجتماع الأمر والنهي؟

ومعنى ذلك : أنّه هل يصحّ أن يبقى الأمر متعلّقاً بذلك العنوان المنطبق على ذلك الواحد ، ويبقى النهي كذلك متعلّقاً بالعنوان المنطبق على ذلك الواحد ، فيكون المكلف مطيعاً وعاصياً معاً في الفعل الواحد ، أو أنّه يمتنع ذلك ولا يجوز ، فيكون ذلك المجتمع للعنوانين إمّا مأموراً به فقط ، أم منهياً عنه فقط ، أي إنّهُ إمّا أن يبقى الأمر على فعليته فقط ، فيكون المكلف مطيعاً لا غير ، أو يبقى النهي على فعليته فقط ، فيكون المكلف عاصياً لا غير.

والقائل بالجواز لا بدّ أن يستند في قوله إلى أحد رأيين :

١. أن يرى أنّ العنوان بنفسه هو متعلّق التكليف ، ولا يسرى الحكم إلى المعنون ، فانطباق عنوانين على فعل واحد لا يلزم منه أن يكون ذلك الواحد متعلّقاً للحكمين ، فلا يمتنع الاجتماع - أي اجتماع عنوان المأمور به مع عنوان المنهَى عنه في واحد - ؛ لأنّه لا يلزم منه اجتماع نفس الأمر والنهي في واحد.

٢. أن يرى أنّ المعنون - على تقدير تسليم أنّه هو متعلّق الحكم حقيقه لا العنوان - ، يكون متعدّداً واقعاً ، إذا تعدّد العنوان ؛ لأنّ تعدّد العنوان يوجب تعدّد المعنون بالنظر الدقيق الفلسفيّ ، ففي الحقيقه - وإن كان فعل واحد في ظاهر الحال صار مطابقاً للعنوانين - هناك

[شماره صفحه واقعي : ٣٢٣]

معنونان كل واحد منهما مطابق لأحد العنوانين ، فيرجع اجتماع الوجوب والحرمة بالدقه العقليّه إلى الاجتماع المورديّ الذي قلنا :  
إنّه لا بأس فيه من الاجتماع.

وعلى هذا ، فليس هناك واحد بحسب الوجود يكون مجمعا بين العنوانين فى الحقيقة ، بل ما هو مأمور به فى وجوده غير ما هو منهيّ عنه فى وجوده. ولا- تلزم سرايه الأمر إلى ما تعلق به النهى ، ولا- سرايه النهى إلى ما تعلق به الأمر ، فيكون المكلف فى جمعه بين العنوانين مطيعا وعاصيا فى آن واحد ، كالناظر إلى الأجنبيّه فى أثناء الصلاة.

وبهذا يتّضح معنى القول بجواز اجتماع الأمر والنهى ، وفى الحقيقة ليس هو قولاً- باجتماع الأمر والنهى فى واحد ، بل إمّا أنّه يرجع إلى القول باجتماع عنوان المأمور به والمنهيّ عنه فى واحد دون أن يكون هناك اجتماع بين الأمر والنهى ، وإمّا أن يرجع إلى القول بالاجتماع المورديّ فقط ، فلا يكون اجتماع بين الأمر والنهى ، ولا بين المأمور به والمنهيّ عنه.

وأما القائل بالامتناع : فلا بدّ أن يذهب إلى أنّ الحكم يسرى من العنوان إلى المعنون وأنّ تعدّد العنوان لا يوجب تعدّد المعنون ؛ فإنّه لا يمكن حينئذ بقاء الأمر والنهى معا وتوجههما متعلّقين بذلك المعنون الواحد بحسب الوجود ؛ لأنّه يلزم اجتماع نفس الأمر والنهى فى واحد ، وهو مستحيل ، إمّا أن يبقى الأمر ولا نهى ، أو يبقى النهى ولا أمر.

ولقد أحسن صاحب المعالم فى تحرير النزاع ؛ إذ عبّر بكلمه «التوجه» بدلا عن كلمه «الاجتماع» فقال : «الحقّ امتناع توجه الأمر والنهى إلى شىء واحد...» (١).

### المسأله من الملازمات العقليّه غير المستقلّه

المسأله من الملازمات العقليّه غير المستقلّه (٢)

ومن التقرير المتقدم لبيان محلّ النزاع يظهر كيف أنّ المسأله هذه ينبغى أن تدخل فى

[شماره صفحه واقعى : ٣٢٤]

ص: ٨٢٥

١- معالم الدين : ١٠٧.

٢- اعلم أنّهم اختلفوا فى كونها من المسائل الأصوليه أو غيرها. فذهب المحقق القمى إلى أنّها من المسائل الكلاميه. وذهب الشيخ الأنصارى إلى أنّها من المبادئ الأحكاميه. وذهب المحقق النائنى إلى أنّها من المبادئ التصديقيه لعلم الأصول. وذهب أكثر المعاصرين إلى أنّها من المسائل الأصوليه غير المستقلّه ، واختاره المصنّف فى المقام. راجع القوانين ١ : ١٤٠ ؛ مطروح الأنظار : ١٢٦ ؛ فوائد الأصول ٢ : ٣٩٨ ؛ نهايه الأفكار ٢ : ٤٠٧ ؛ المحاضرات ٤ : ١٨٠ ؛ مناهج الوصول ٢ : ١١٣.

الملازمات العقلية غير المستقلة ، فإنّ معنى القول بالامتناع هو تنقيح صغرى الكبرى العقلية القائله بامتناع اجتماع الأمر والنهى فى شىء واحد حقيقى .

توضيح ذلك أنّه إذا قلنا بأنّ الحكم يسرى من العنوان إلى المعنون ، وأنّ تعدّد العنوان لا- يوجب تعدّد المعنون ؛ فإنّه يتنقح عندنا موضوع اجتماع الأمر والنهى فى واحد الثابتين شرعا ، فيقال على نهج القياس الاستثنائى هكذا : «إذا التقى عنوان الأمر به والمنهى عنه فى واحد بسوء الاختيار ، فإن بقى الأمر والنهى فعليين معا ، فقد اجتمع الأمر والنهى فى واحد» . وهذه هى الصغرى . ومستند هذه الملازمة فى الصغرى هو سرايه الحكم من العنوان إلى المعنون ، وأنّ تعدّد العنوان لا يوجب تعدّد المعنون . وإنّما تفرض هذه الملازمة حيث يفرض ثبوت الأمر والنهى شرعا بعنوانيهما .

ثمّ نقول : «ولكنّه يستحيل اجتماع الأمر والنهى فى واحد» . وهذه هى الكبرى . وهذه الكبرى عقلية تثبت فى غير هذه المسألة .

وهذا القياس استثنائى قد استثنى فيه نقيض التالى ، فيثبت به نقيض المقدم ، وهو عدم بقاء الأمر والنهى فعليين معا .

وأما بناء على الجواز : فيخرج هذا المورد من مورد الالتقاء عن أن يكون صغرى لتلك الكبرى العقلية .

ولا- يجب فى كون المسألة أصولية من المستقلات العقلية وغيرها أن تقع صغرى للكبرى العقلية على تقدير جميع الأقوال ، بل يكفى أن تقع صغرى على أحد الأقوال فقط ، فإنّ هذا شأن جميع المسائل الأصولية المتقدّمة اللفظية والعقلية ، ألا ترى أنّ المباحث اللفظية كلّها لتتقح صغرى أصاله الظهور ، مع أنّ المسألة لا- تقع صغرى لأصاله الظهور على جميع الأقوال فيها ، كمسألة دلالة صيغه «افعل» على الوجوب ، فإنّه على القول بالاشتراك اللفظى أو المعنوى لا يبقى لها ظهور فى الوجوب أو غيره .

ولا وجه لتوهم كون هذه المسألة فقهية ، أو كلامية ، أو أصولية لفظية ، وهو واضح بعد ما قدّمناه من شرح تحرير النزاع ، وبعد ما ذكرناه سابقا فى أوّل هذا الجزء من مناط كون

[شماره صفحه واقعى : ٣٢٥]

ص : ٨٢٤

## مناقشه الكفايه فى تحرير النزاع

وبعد ما حررناه من بيان النزاع فى المسأله يتضح ابتداء القول بالجواز فيها على أحد رأيين : إما القول بأن متعلق الأحكام هى نفس العنوانات دون معنوياتها ، وإما القول بأن تعدد العنوان يستدعى تعدد المعنون (٢).

فتكون مسأله تعدد المعنون بتعدد العنوان وعدم تعدده حيثيه تعليقيه فى مسألتنا ومن المبادئ التصديقيه لها على أحد احتمالين ، لا- أنها هى نفس محل النزاع فى الباب ، فإن البحث هنا ليس إلا عن نفس الجواز وعدمه ، كما عبر بذلك كل من بحث عن هذه المسأله من القديم.

ومن هنا تتجلى المناقشه فيما أفاده فى كفايه الأصول من رجوع محل البحث هنا إلى البحث عن استدعاء تعدد العنوان لتعدد المعنون وعدمه (٣) ، فإنه فرق عظيم بين ما هو محل النزاع وبين ما يبتنى عليه النزاع فى أحد احتمالين ؛ فلا وجه للخلط بينهما وإرجاع أحدهما إلى الآخر ، وإن كان فى هذه المسأله لا- بد للأصولى من البحث عن أن تعدد العنوان هل يوجب تعدد المعنون؟ باعتبار أن هذا البحث ليس مما يذكر فى موضع آخر.

## قيد المندوحه

ذكرنا فيما سبق أن بعضهم قيد النزاع هنا بأن تكون هناك مندوحه فى مقام الامتثال (٤).

ومعنى «المندوحه» أن يكون المكلف متمكنا من امتثال الأمر فى مورد آخر غير مورد الاجتماع.

[شماره صفحه واقعى : ٣٢٦]

ص: ٨٢٧

١- راجع الصفحه : ٢٢١ و ٢٤٩.

٢- بالنظر الدقيق الفلسفى.

٣- راجع كفايه الأصول : ١٨٤.

٤- راجع التعليقه رقم (٢) من الصفحه : ٣٢١.

ونظر إلى ذلك كل من قيد موضع النزاع بما إذا كان الجمع بين العنوانين بسوء اختيار المكلف.

وإنما قيد بها موضع النزاع للاتفاق بين الطرفين على عدم جواز الاجتماع في صورته عدم وجود المندوحه ، وذلك فيما إذا انحصر امتثال الأمر في مورد الاجتماع ، لا بسوء اختيار المكلف.

والسرّ واضح ؛ فإنه عند الانحصار تستحيل فعليته التكليفين ؛ لاستحاله امتثالهما معا ؛ لأنه إن فعل ما هو مأمور به فقد عصى النهي ، وإن تركه فقد عصى الأمر ، فيقع التزاحم حينئذ بين الأمر والنهي.

وظاهر أنّ اعتبار قيد المندوحه لازم لما ذكرناه ؛ إذ ليس النزاع جهتيا - كما ذهب إليه صاحب الكفايه (١) - ، أى من جهه كفايه تعدّد العنوان فى تعدّد المعنوں وعدمه وإن لم يجز الاجتماع من جهه أخرى ، حتّى لا نحتاج إلى هذا القيد ، بل النزاع - كما تقدّم (٢) - هو فى جواز الاجتماع وعدمه من أيّه جهه فرضت وليس جهتيا. وعليه ، فما دام النزاع غير واقع فى عدم الجواز فى صورته عدم المندوحه فهذه الصوره لا تدخل فى محلّ النزاع فى مسألتنا.

فوجب - إذن - تقييد عنوان المسأله بقيد المندوحه كما صنع بعضهم (٣).

### الفرق بين بابى التعارض و التزاحم و مسأله الاجتماع

من المسائل العويصه مشكله التفرقه بين باب التعارض و باب التزاحم ، ثم بينهما وبين مسأله الاجتماع. ولا بدّ من بيان فرق بينها لتكشف جيّدا حقيقه النزاع فى مسألتنا «مسأله الاجتماع».

وجه الإشكال فى التفرقه أنه لا شبهه فى أنّ من موارد التعارض بين الدليلين ما إذا كان

[شماره صفحه واقعى : ٣٢٧]

ص: ٨٢٨

١- كفايه الأصول : ١٨٧. واعترض عليه المحقق الأصفهاني ، ثم ذكر وجهها آخر لإنكار لزوم قيد المندوحه ، راجع نهايه الدرايه ١ : ٥١٣ - ٥١٤.

٢- تقدّم فى الصفحه : ٣٢٠ - ٣٢٤.

٣- منهم صاحب الفصول فى الفصول الغرويّه : ١٢٤ ، والمحقق الحائرى فى درر الفوائد ١ : ١١٥ ، وأبو المجد الأصفهاني فى وقايه الأذهان : ٣٣٣ - ٣٣٤.



بين دليلي الأمر والنهي عموم وخصوص من وجه ، وذلك من أجل العموم من وجه بين متعلّقى الأمر والنهي - أى العموم من وجه الذى يقع بين عنوان المأمور به ، وعنوان المنهى عنه - ، بينما أنّ التراحم بين الوجوب والحرمة من موارد أيضا العموم من وجه بين الأمر والنهي من هذه الجهة. وكذلك مسأله الاجتماع موردها منحصر فيما إذا كان بين عنوانى المأمور به والمنهى عنه عموم من وجه.

فيُتضح أنّه مورد واحد - وهو مورد العموم من وجه بين متعلّقى الأمر والنهي - يصحّ أن يكون موردا للتعارض وباب التراحم ومسأله الاجتماع ، فما المائز والفارق؟

فقول: إنّ العموم من وجه إنّما يفرض بين متعلّقى الأمر والنهي فيما إذا كان العنوانان يلتقيان فى فعل واحد ، سواء كان العنوان بالنسبه إلى الفعل من قبيل العنوان ومعنونه ، أو من قبيل الكلّى ، وفردته (١) ؛ وهذا بديهيّ ، ولكنّ العنوان المأخوذ فى متعلّق الخطاب من

[شماره صفحه واقعى : ٣٢٨]

ص: ٨٢٩

١- إنّما يفرض العموم من وجه بين العنوانين إذا لم يكن الاجتماع بينهما اجتماعا موردّيا ، بل كان اجتماعا حقيقيّا ، ونعنى بالاجتماع الحقيقىّ أن يكون فعل واحد ينطبق عليه العنوانان على وجه يصحّ فى كلّ منهما أن يكون حاكيا عنه ، ومرآه له وإن كان منشأ كلّ من العنوانين مابينا فى وجوده بالدقه العقليّه لمنشا العنوان الآخر. ولكن انطباق العناوين على فرد واحد لا يجب فيه أن يكون من قبيل انطباق الكلّى على فرد ، أى لا يجب أن يكون المعنون فردا للعنوان ومن حقيقته ، لأنّ المعنون كما يجوز أن يكون من حقيقه العنوان يجوز أن يكون من حقيقه أخرى ، وإنّما الذهن يجعل من العنوان حاكيا ، ومرآه عن ذلك المعنون ، كمفهوم الوجود الذى هو عنوان لحقيقه الوجود ، مع أنّه ليس من حقيقته ، ومثله مفهوم الجزئىّ الذى هو عنوان للجزئىّ الحقيقىّ وليس هو بجزئىّ بل كلّى ، وكذا مفهوم الحرف والنسبه وهكذا. ولأجل هذا عمّنا العنوان إلى قسمين. وهذا التعميم سينفعك فيما يأتى فى بيان المختار فى المسأله ، فكن على ذكر منه. ولقد أحسن المولى صدر المحقّقين فى تعبيره للتفرقه بين القسمين ؛ إذ قال فى الجزء الأوّل من الأسفار : «وفرق بين كون الذات مصدوقا عليه بصدق مفهوم ، وكونها مصداقا لصدقه» (\* الحكمة المتعاليه (الأسفار) ١ : ١٥٧). وقد أراد بالمصدق النحو الثانى ، وهو العنوان الصرف بالنسبه الى معنونه ، وأراد بالمصداق فرد الكلّى ، ويا ليت أن يعمّم هذا الاصطلاح المخترع منه للتفرقه بين القسمين. - منه رحمه الله -.

جهه عمومه على نحوين :

١. أن يكون ملحوظا في الخطاب ، فانيا في مصاديقه على وجه يسع جميع الأفراد بما لها من الكثرات والمميّزات ، فيكون شاملا في سعته لموضع الالتقاء مع العنوان المحكوم بالحكم الآخر ، فيعدّ في حكم المتعرّض لحكم خصوص موضع الالتقاء ، ولو من جهه كون موضع الالتقاء متوقّع الحدوث على وجه يكون من شأنه أن يتّبه عليه المتكلّم في خطابه ، فيكون أخذ العنوان على وجه يسع جميع الأفراد بما لها من الكثرات والمميّزات لهذا الغرض من التنبيه ونحوه. ولا نضايقتك أن تسمّى مثل هذا العموم «العموم الاستغراقيّ» ، كما صنع بعضهم (١).

والمقصود أنّ العنوان إذا أخذ في الخطاب على وجه يسع جميع الأفراد بما لها من الكثرات والمميّزات ، يكون في حكم المتعرّض لحكم كلّ فرد من أفرادها ، فيكون نافيا بالدلاله الالتزاميّة لكلّ حكم مناف لحكمه.

٢. أن يكون العنوان ملحوظا في الخطاب ، فانيا في مطلق الوجود المضاف إلى طبيعه العنوان من دون ملاحظه كونه على وجه يسع جميع الأفراد - أى لم تلاحظ فيه الكثرات والمميّزات في مقام الأمر بوجود الطبيعه ، ولا- في مقام النهى عن وجود الطبيعه الأخرى - ، فيكون المطلوب في الأمر والمنهى عنه في النهى صرف وجود الطبيعه. وليسّ مثل هذا العموم «العموم البدليّ» ، كما صنع بعضهم (٢).

فإن كان العنوان مأخوذا في الخطاب على النحو الأول فإنّ موضع الالتقاء يكون العامّ حجّه فيه ، كسائر الأفراد الأخرى ، بمعنى أن يكون متعرّضا بالدلاله الالتزاميّة لنفى أيّ حكم آخر ، مناف لحكم العامّ بالنسبه إلى الأفراد وخصوصيّات المصاديق.

وفى هذه الصورة لا بدّ أن يقع التعارض بين دليلي الأمر والنهى في مقام الجعل والتشريع ؛ لأنّهما يتكاذبان بالنسبه إلى موضع الالتقاء من جهه الدلاله الالتزاميّة في كلّ منهما على نفي الحكم الآخر بالنسبه إلى موضع الالتقاء.

[شماره صفحه واقعي : ٣٢٩]

ص: ٨٣٠

١- وهو المحقّق الخوئيّ في المحاضرات ٥ : ١٥٢.

٢- المصدر السابق.

والتحقيق أنّ التعارض بين العامين من وجه إنّما يقع بسبب دلالة كلّ منهما بالدلالة الالتزامية على انتفاء حكم الآخر ، ومن أجلها يتكاذبان ، وإلاّ -فالدالتان المطابقتان بأنفسهما في العامين من وجه لا- يتكاذبان ، فلا تتعارضان ما لم يلزم من ثبوت مدلول إحداهما نفي مدلول الأخرى ، فليس التنافي بين المدلولين المطابقتين إلاّ تنافيا بالعرض لا بالذات.

ومن هنا يعلم أنّ هذا الفرض - وهو فرض كون العنوان مأخوذا في الخطاب على النحو الأوّل - ينحصر في كونه موردا للتعارض بين الدليلين ، ولا- تصل النوبة إلى فرض التراحم بين الحكمين فيه ، ولا- إلى النزاع في جواز اجتماع الأمر والنهي وعدمه ؛ لأنّ مقتضى القاعده في باب التعارض هو تساقط الدليلين عن حجّيتهما بالنسبه إلى مورد الالتقاء ، فلا يجوز فيه الوجوب ولا الحرمة. ولا يفرض التراحم ، أو مسأله النزاع في جواز الاجتماع إلاّ حيث يفرض شمول الدليلين لمورد الالتقاء وبقاء حجّيتهما بالنسبه إليه ، أي إنّ لم يكن تعارض بين الدليلين في مقام الجعل والتشريع.

وإن كان العنوان مأخوذا على النحو الثاني ، فهو مورد التراحم ، أو مسأله الاجتماع ، ولا يقع بين الدليلين تعارض حينئذ. وذلك مثل قوله : «صلّ» ، وقوله : «لا تغضب» ، باعتبار أنّه لم يلحظ في كلّ من خطاب الأمر والنهي الكثرات والمميّزات على وجه يسع العنوان جميع الأفراد ، وإن كان نفس العنوان في حدّ ذاته وإطلاقه شاملا لجميع الأفراد ؛ فإنّه في مثله يكون الأمر متعلّقا بصرف وجود طبيعه للصلاه ، وامتثاله يكون بفعل أيّ فرد من الأفراد ، فلم يكن ظاهرا في وجوب الصلاه حتى في مورد الغضب على وجه يكون دالاّ- بالدلالة الالتزامية على انتفاء حكم آخر في هذا المورد ليكون نافيا لحرمة الغضب في المورد. وكذلك النهي يكون متعلّقا بصرف طبيعه الغضب ، فلم يكن ظاهرا في حرمة الغضب حتّى في مورد الصلاه على وجه يكون دالاّ- بالدلالة الالتزامية على انتفاء حكم آخر في هذا المورد ؛ ليكون نافيا لوجوب الصلاه.

وفي مثل هذين الدليلين - إذا كانا على هذا النحو - يكون كلّ منهما أجنبيّا في عموم عنوان متعلّق الحكم فيه عن عنوان متعلّق الحكم الآخر - أي إنّ غير متعرّض بدلالته

[شماره صفحه واقعي : ۳۳۰]

الالتزاميه لنفى الحكم الآخر - ، فلا يتكاذبان فى مقام الجعل والتشريع ، فلا يقع التعارض بينهما ، إذ لا دلالة التزاميه لكل منهما على نفي الحكم الآخر فى مورد الالتقاء ، ولا تعارض بين الداليتين المطابقتين بما هما ؛ لأنّ المفروض أنّ المدلول المطابقيّ من كلّ منهما هو الحكم المتعلّق بعنوان أجنبيّ فى نفسه عن العنوان المتعلّق للحكم الآخر.

وحينئذ إذا صادف أن ابتلى المكلف بجمعها على نحو الاتفاق فحالها لا يخلو عن أحد أمرين : إمّا أن تكون له مندوحة من الجمع بينهما ، ولكنه هو الذى جمع بينهما بسوء اختياره وتصرفه ، وإمّا أن لا تكون له مندوحة من الجمع بينهما.

فإن كان الأوّل فإنّ المكلف حينئذ يكون قادرا على امتثال كلّ من التكليفين ، فيصلّى ويترك الغصب ، وقد يصلّى ويغصب فى فعل آخر. فإذا جمع بينهما بسوء اختياره بأن صلّى فى مكان مغصوب ، فهنا يقع النزاع فى جواز الاجتماع بين الأمر والنهى ، فإن قلنا بالجواز كان مطيعا وعاصيا فى آن واحد ، وإن قلنا بعدم الجواز فإنّه : إمّا أن يكون مطيعا لا غير إذا رجحنا جانب الأمر ، أو عاصيا لا غير إذا رجحنا جانب النهى ؛ لأنّه حينئذ يقع التزاحم بين التكليفين فيرجع فيه إلى أقوى الملاكين.

وإن كان الثانى فإنّه لا محاله يقع التزاحم بين التكليفين الفعلين ؛ لأنّه - حسب الفرض - لا معارضه بين الدليلين فى مقام الجعل والإنشاء بل المنافاه وقعت من عدم قدره المكلف على التفريق بين الامتثالين ، فيدور الأمر حينئذ بين امتثال الأمر وبين امتثال النهى ؛ إذ لا يمكنه امتثالهما معا من جهه عدم المندوحه.

هذا هو الحقّ الذى ينبغى أن يعوّل عليه فى سرّ التفريق بين بابى التعارض والتزاحم ، وبينهما وبين مسأله الاجتماع فى مورد العموم من وجه بين متعلّقى الخطابين - خطاب الوجوب والحرمة - ، ولعله يمكن استفادته من مطاوى كلماتهم وإن كانت عباراتهم تضيق عن التصريح بذلك ، بل اختلفت كلمات أعلام أساتذتنا رحمهم الله فى وجه التفريق.

فقد ذهب صاحب الكفايه إلى «أنّه لا يكون المورد من باب الاجتماع إلّا إذا أحرز فى كلّ واحد من متعلّقى الإيجاب والتحريم مناط حكمه مطلقا ، حتّى فى مورد التصادق والاجتماع ، وأمّا إذا لم يحرز مناط كلّ من الحكمين فى مورد التصادق مع العلم بمناط أحد

[شماره صفحه واقعى : ۳۳۱]

ص: ۸۳۲

الحكمين بلا تعيين فالمورد يكون من باب التعارض ؛ للعلم الإجمالي حينئذ بكذب أحد الدليلين الموجب للتنافي بينهما عرضا (١)».

هذا خلاصه رأيه رحمه الله ، فجعل إحراز مناط الحكمين فى مورد الاجتماع وعدمه هو المناط فى التفرقة بين مسأله الاجتماع وباب التعارض ، بينما أنّ المناط عندنا فى التفرقة بينهما هو دلالة الدليلين بالدلالة الالتزامية على نفي الحكم الآخر وعدمها ، فمع هذه الدلالة يحصل التكاذب بين الدليلين ، فيتعارضان ، وبدونها لا تعارض ، فيدخل المورد فى مسأله الاجتماع.

ويمكن دعوى التلازم بين المسلكين فى الجملة ؛ لأنّه مع تكاذب الدليلين من ناحيه دلالتهما الالتزامية لا يحرز وجود مناط الحكمين فى مورد الاجتماع ، كما أنّه مع عدم تكاذبهما يمكن إحراز وجود المناط لكلّ من الحكمين فى مورد الاجتماع ، بل لا بدّ من إحراز مناط الحكمين بمقتضى إطلاق الدليلين فى مدلولهما المطابقى.

وأما شيخنا النائينى : فقد ذهب إلى «أنّ مناط دخول المورد فى باب التعارض أن تكون الحثيتان فى العامين من وجه حثيتين تعليليتين ؛ لأنه حينئذ يتعلّق الحكم فى كلّ منهما بنفس ما يتعلّق به الآخر ، فيتكاذبان ، وأما إذا كانتا تقيديتين : فلا يقع التعارض بينهما ، ويدخلان حينئذ فى مسأله الاجتماع مع المندوحه ، وفى باب التراحم مع عدم المندوحه (٢)».

ونحن نقول : فى الحثيتين التقيديتين إذا كان بين الدالتين تكاذب من أجل دلالتهما الالتزامية على نفي الحكم الآخر - على نحو ما فصلناه - فإنّ التعارض بينهما لا محاله واقع ، ولا تصل النوبه فى هذا المورد للدخول فى مسأله الاجتماع.

ولنا مناقشه معه فى صورته الحثيه التعليليه ، يطول شرحها ، ولا- يهّم التعرّض لها الآن ، وفيما ذكرناه الكفايه ، وفوق الكفايه للطالب المبتدىء.

[شماره صفحه واقعى : ٣٣٢]

ص : ٨٣٣

١- كفايه الأصول : ١٨٩.

٢- أجود التقريرات ٢ : ١٦٠.

بعد ما قدمنا - من توضيح تحرير النزاع وبيان موضع النزاع - نقول : إنَّ الحقَّ في المسأله هو «الجواز». وقد ذهب إلى ذلك جمع من المحققين المتأخرين (١).

وسندنا يبتنى على توضيح واختيار ثلاثه أمور مترتبه :

أولاً: - أنَّ متعلِّق التكليف - سواء كان أمراً أو نهياً - ليس هو المعنون (٢) ، أى الفرد الخارجى للعنوان بما له من الوجود الخارجى ؛ فإنَّه يستحيل ذلك ، بل متعلِّق التكليف دائماً وأبداً هو العنوان ، على ما سيأتى توضيحه (٣).

واعتبر ذلك بالشوق ، فإنَّ الشوق يستحيل أن يتعلَّق بالمعنون ؛ لأنَّه إمَّا أن يتعلَّق به حال عدمه أو حال وجوده ، وكلَّ منهما لا يكون ؛ أمَّا الأول : فيلزم تقوُّم الموجود بالمعدوم ، وتحقُّق المعدوم بما هو معدوم - لأنَّ المشتاق إليه له نوع من التحقُّق بالشوق إليه - وهو محال واضح ؛ وأمَّا الثانى : فلأنَّه يكون الاشتياق إليه تحصيلاً للحاصل وهو محال ؛ فإذن لا يتعلَّق الشوق بالمعنون لا حال وجوده ، ولا حال عدمه.

مضافاً إلى أنَّ الشوق من الأمور النفسية ، ولا يعقل أن يتشخَّص ما فى النفس بدون متعلِّق ما ، كجميع الأمور النفسية ، كالعلم ، والخيال ، والوهم ، والإرادة ، ونحوها ، ولا يعقل أن يتشخَّص بما هو خارج عن أفق النفس من الأمور العينية ؛ فلا بدَّ أن يتشخَّص بالشىء المشتاق إليه بما له من الوجود العنوائى الفرضى ، وهو المشتاق إليه أولاً وبالذات ، وهو الموجود بوجود الشوق ، لا بوجود آخر وراء الشوق ، ولكن لَمَّا كان يؤخذ العنوان بما هو حاك ومراًه عمياً فى الخارج - أى عن المعنون - فإنَّ المعنون يكون مشتاقاً إليه ثانياً و

[شماره صفحه واقعى : ٣٣٣]

ص : ٨٣٤

- ١- راجع : التعليقه رقم «٤» من الصفحه : ٣٢٠.
- ٢- خلافاً للمحقِّق الخراسانى فى الكفايه : ١٩٣ ؛ فإنَّه قال : «لا شبهه فى أنَّ متعلِّق الأحكام هو فعل المكلف وما هو فى الخارج يصدر عنه وهو فاعله وجاعله ، لا ما هو اسمه ، ولا ما هو عنوانه ...». واختاره المحقِّق النائينى فى فوائد الأصول ٢ : ٤٠٠ - ٤٠٢.
- ٣- يأتى بعد أسطر.

بالعرض ، نظير العلم ؛ فإنه لا يعقل أن يتشخص بالأمر الخارجى ، والمعلوم بالذات دائما وأبدا هو العنوان الموجود بوجود العلم ، ولكن بما هو حاك ومرآه عن المعنون .

وأما المعنون لذلك العنوان فهو معلوم بالعرض باعتبار فناء العنوان فيه .

وفى الحقيقة إنما يتعلّق الشوق بشيء إذا كان له وجه وجدان وجهه فقدان ، فلا يتعلّق بالمعدوم من جميع الجهات ، ولا بالموجود من جميع الجهات . وجهه الوجدان فى المشتاق إليه هو العنوان الموجود بوجود الشوق فى أفق النفس باعتبار ما له من وجود عنوانى فرضى . وجهه فقدان فى المشتاق إليه هو عدمه الحقيقى فى الخارج ، ومعنى الشوق إليه هو الرغبة فى إخراجه من حدّ الفرض والتقدير إلى حدّ الفعلية والتحقيق .

وإذا كان الشوق على هذا النحو ، فكذلك حال الطلب والبعث بلا فرق ، فيكون حقيقه طلب الشيء هو تعلّقه بالعنوان لإخراجه من حدّ الفرض والتقدير إلى حدّ الفعلية والتحقيق (١) .

ثانيا : أنا لما قلنا بأنّ متعلّق التكليف هو العنوان لا المعنون لا نعى أنّ العنوان بما له من الوجود الذهنى يكون متعلّقا للطلب ؛ فإنّ ذلك باطل بالضرورة ؛ لأنّ آثار الآثار ومتعلّق الغرض والذى تترتب عليه المصلحه والمفسده هو المعنون لا العنوان ؛ بل نعى أنّ المتعلّق هو العنوان حال وجوده الذهنى ، لا- أنّه بما له من الوجود الذهنى أو هو مفهوم ، ومعنى تعلّقه بالعنوان حال وجوده الذهنى أنّه يتعلّق به نفسه باعتبار أنّه مرآه عن المعنون وفان فيه ، فتكون التخليه فيه عن الوجود الذهنى عين التحليه به .

ثالثا : أنا إذ نقول : «إنّ المتعلّق للتكليف هو العنوان بما هو مرآه عن المعنون ، وفان فيه» لا نعى أنّ المتعلّق الحقيقى للتكليف هو المعنون ، وأنّ التكليف يسرى من العنوان إلى المعنون باعتبار فئائه فيه - كما قيل (٢) - ، فإنّ ذلك باطل بالضرورة أيضا ؛ لما تقدّم أنّ المعنون يستحيل أن يكون متعلّقا للتكليف بأى حال من الأحوال ، وهو محال حتّى لو كان بتوسّط العنوان ، فإنّ توسّط العنوان لا يخرجّه عن استحاله تعلّق التكليف به ؛ بل نعى

[شماره صفحه واقعى : ٣٣٤]

ص : ٨٣٥

١- هذا الأمر كلّ ما أفاده المحقّق الأصفهانى فى نهايه الدرايه ١ : ٤٨٤ و ٥٢٥ - ٥٢٨ .

٢- وهو الظاهر من كلام المحقّق العراقى فى نهايه الأفكار ٢ : ٣٨٧ - ٣٨٨ ، وبدائع الأفكار ١ : ٤٢٠ .

ونقول : إنَّ الصحيح أنَّ متعلِّق التكليف هو العنوان بما هو مرآه وفان في المعنون على أن يكون فناؤه في المعنون هو المصحح لتعلُّق التكليف به فقط ؛ إذ إنَّ الغرض إنَّما يقوم بالمعنون المفتى فيه ، لا أنَّ الفناء يجعل التكليف ساريا إلى المعنون ومتعلِّقا به. وفرق كبير بين ما هو مصحح لتعلُّق التكليف بشيء ، وبين ما هو بنفسه متعلِّق التكليف. وعدم التفرقة بينهما هو الذى أوهم القائلين بأنَّ التكليف يسرى إلى المعنون باعتبار فناء العنوان فيه ، ولا يزال هذا الخلط بين ما هو بالذات وما هو بالعرض مثار كثير من الاشتباهات التى تقع فى علمى الأصول والفلسفه. والفناء والآليه فى الملاحظه هو الذى يوقع الاشتباه والخلط ، فيعطى ما للعنوان للمعنون وبالعكس.

وإذا عسر عليك تفهّم ما نرمى إليه فاعتبر ذلك فى مثال الحرف حينما نحكم عليه بأنّه لا يخبر عنه ؛ فإنَّ عنوان الحرف ومفهومه اسم يخبر عنه ، كيف وقد أخبر بأنّه لا يخبر عنه؟ ولكن إنَّما صحَّ الإخبار عنه بذلك فباعتبار فناءه فى المعنون ؛ لأنّه هو الذى له هذه الخاصية ، ويقوم به الغرض من الحكم ، ومع ذلك لا يجعل ذلك كون المعنون - وهو الحرف الحقيقى - موضوعا للحكم حقيقه أوّلا- وبالذات ؛ فإنَّ الحرف الحقيقى يستحيل أن يكون موضوعا للحكم وطرفا للنسبه بأى حال من الأحوال ولو بتوسيط شيء ، كيف وحقيقته النسبه والربط ، وخاصيته أنّه لا يخبر عنه؟. وعليه ، فالمخبر عنه أوّلا وبالذات هو عنوان الحرف ، لكن لا بما هو مفهوم موجود فى الذهن ؛ فإنّه بهذا الاعتبار يخبر عنه ، بل بما هو فان فى المعنون وحاك عنه ، فالمصحح للإخبار عنه بأنّه لا- يخبر عنه هو فناؤه فى معنونه ، فيكون الحرف الحقيقى المعنون مخبرا عنه ثانيا وبالعرض ، وإن كان الغرض من الحكم إنَّما يقوم بالمفتى فيه ، وهو الحرف الحقيقى.

وعلى هذا يتّضح جليا كيف أنّ دعوى سرايه الحكم أوّلا وبالذات من العنوان إلى المعنون منشؤها الغفله [عن التفرقه] بين ما هو المصحح للحكم على موضوع باعتبار قيام الغرض بذلك المصحح ، فيجعل الموضوع عنوانا حاكيا عنه ، وبين ما هو الموضوع للحكم القائم به الغرض ، فالمصحح للحكم شيء والمحكوم عليه والمجموع موضوعا شيء آخر. ومن العجيب أن يصدر مثل هذه الغفله من بعض أهل الفنّ فى المعقول.

[شماره صفحه واقعى : ۳۳۵]

ص: ۸۳۶



نعم ، إذا كان القائل بالسرايه يقصد أنّ العنوان يؤخذ فانيا في المعنون ، وحاكيا عنه ، وأنّ الغرض إنّما يقوم بالمعنون فذلك حقّ ونحن نقول به ، ولكن ذلك لا- ينفعه في الغرض الذى يهدف إليه ؛ لأننا نقول بذلك من دون أن نجعل متعلّق التكليف نفس المعنون ، وإنّما يكون متعلّقا له ثانيا وبالعرض ، كالمعلوم بالعرض - كما أشرنا إليه فيما سبق - ، فإنّ العلم إنّما يتعلّق بالمعلوم بالذات ، ويتقوّم به ، وليس هو إلاّ- العنوان الموجود بوجود علمي ، ولكن باعتبار فئاته في معنونه يقال للمعنون : «إنّه معلوم» ، ولكنّه في الحقيقة هو معلوم بالعرض لا بالذات ، وهذا الفناء هو الذى يخيّل الناظر أنّ المتعلّق الحقيقي للعلم هو المعنون ، ولقد أحسنوا في تعريف العلم بأنّه «حصول صورته الشئ لدى العقل ، لا- حصول نفس الشئ» ، فالمعلوم بالذات هو الصورة ، والمعلوم بالعرض نفس الشئ الذى حصلت صورته لدى العقل.

وإذا ثبت ما تقدّم ، وأتضح ما رمينا إليه - من أنّ متعلّق التكليف أولا وبالذات هو العنوان وأنّ المعنون متعلّق له بالعرض - يتّضح لك الحقّ جليّا في مسألتنا «مسأله اجتماع الأمر والنهى» ، وهو أنّ الحقّ جواز الاجتماع.

ومعنى جواز الاجتماع أنّه لا- مانع من أن يتعلّق الإيجاب بعنوان ، ويتعلّق التحريم بعنوان آخر ، وإذا جمع المكلف بينهما صدفة بسوء اختياره فإنّ ذلك لا يجعل الفعل الواحد المعنون لكلّ من العنوانين متعلّقا للإيجاب والتحريم إلاّ بالعرض ، وليس ذلك بمحال ؛ فإنّ المحال إنّما هو أن يكون الشئ الواحد بذاته متعلّقا للإيجاب والتحريم.

وعليه ، فيصحّ أن يقع الفعل الواحد امتثالا للأمر من جهة باعتبار انطباق العنوان المأمور به عليه ، وعصيانا للنهى من جهة أخرى باعتبار انطباق عنوان المنهى عنه عليه. ولا محذور في ذلك ما دام أنّ ذلك الفعل الواحد ليس بنفسه وبذاته متعلّقا للأمر وللنهى ليكون ذلك محالا- ، بل العنوانان الفانيان هما المتعلّقان للأمر والنهى ، غايه الأمر أنّ تطبيق العنوان المأمور به على هذا الفعل يكون هو الداعى إلى إتيان الفعل ، ولا فرق بين فرد وفرد في انطباق العنوان عليه ، فالفرد الذى ينطبق عليه العنوان المنهى عنه كالفرد الخالى من ذلك في كون كلّ منهما ينطبق عليه العنوان المأمور به بلا جهة خلل في الانطباق.

[شماره صفحه واقعى : ۳۳۶]

ولا- فرق في ذلك بين أن يكون تعدد العنوان موجبا لتعدد المعنون ، أو لم يكن ما دام أنّ المعنون ليس هو متعلق التكليف بالذات.

نعم ، لو كان العنوان مأخوذاً في المأمور به والمنهَى عنه على وجه يسع جميع الأفراد حتّى موضع الاجتماع - وهو الفرد الذى ينطبق عليه العنوانان - ، ولو كان ذلك من جهة إطلاق الدليل ؛ فإنه حينئذ تكون لكلّ من الدليلين الدلالة الالتزامية على نفي حكم الآخر (1) فى موضع الالتقاء ، فيتكاذبان ، وعليه ، يقع التعارض بينهما ويخرج المورد عن مسأله الاجتماع كما سبق بيان ذلك مفصلاً.

كما أنّه لو كانت قدره على الفعل مأخوذه فى متعلق الأمر على وجه يكون الواجب هو العنوان المقذور بما هو مقذور فإنّ عنوان المأمور به حينئذ لا- يسع ولا يعمّ الفرد غير المقذور ، فلا ينطبق عنوان المأمور به بما هو مأمور به على موضع الاجتماع ، ولا يكون هذا الفرد غير المقذور شرعا من أفراد طبيعه بما هي مأمور بها.

بخلاف ما إذا كانت قدره مصحّحه فقط لتعلق التكليف بالعنوان ، فإنّ عنوان المأمور به يكون مقدورا عليه ولو بالقدره على فرد واحد من أفرادها ؛ ولهذا قلنا : إنّ لو انحصرت تطبيق المأمور به فى خصوص موضع الاجتماع - كما فى مورد عدم المندوحه - يقع التزاحم بين الحكمين فى موضع الاجتماع ؛ لأنه لا يصحّ تطبيق المأمور به على هذا الفرد - وهو موضع الاجتماع - إلاّ إذا لم يكن النهى فعلياً ، كما لا- يصحّ تطبيق عنوان المنهَى عنه عليه إلاّ- إذا لم يكن الأمر فعلياً ، فلا- بدّ من رفع اليد عن فعليّه أحد الحكمين ، وتقديم الأهمّ منهما.

ولقد ذهب بعض أعلام أساتذتنا (2) إلى أنّ قدره مأخوذه فى متعلق التكليف ، باعتبار أنّ الخطاب بالتكليف نفسه يقتضى ذلك ؛ لأنّ الأمر إنّما هو لتحريك المكلف نحو الفعل على أن يصدر منه بالاختيار ، وهذا نفسه يقتضى كون متعلقه مقدورا ؛ لامتناع جعل الداعى نحو الممتنع وإن كان الامتناع من ناحيه شرعيّه.

ولكنّا لم نتحقّق صحّه هذه الدعوى ؛ لأنّ صحّه التكليف بطبيعه الفعل لا تتوقّف على أكثر

[شماره صفحه واقعى : ۳۳۷]

ص: ۸۳۸

۱- أى مدلول الآخر.

۲- وهو المحقّق النائبيّ فى أجود التقريرات ۲: ۲۴ و ۱۷۸.

من قدره على صرف وجود طبيعه ولو بالقدرة على فرد من أفرادها ، فالعقل هو الذى يحكم بلزوم قدره فى متعلق التكليف ، وذلك لا يقتضى قدره على كل فرد من أفراد الطبيعه إلا إذا قلنا بأنّ التكليف يتعلّق بالأفراد أولاً وبالذات ، وقد تقدّم توضيح فساد هذا الوهم (١).

### تعدّد العنوان لا يوجب تعدّد المعنون

بعد ما تقدّم من البيان من أنّ التكليف إنّما يتعلّق بالعنوان بما هو مرآه عن أفراده لا بنفس الأفراد ، فإنّ القول بالجواز لا يتوقّف على القول بأنّ تعدّد العنوان يوجب تعدّد المعنون - كما أشرنا إليه فيما سبق - ؛ لأنّه سواء كان المعنون متعدّدا بتعدّد العنوان أو غير متعدّد ، فإنّ ذلك لا يرتبط بمسألتنا نفيًا وإثباتًا ما دام أنّ المعنون ليس متعلّقًا للتكليف أبداً. وعلى كلّ حال فالحقّ هو الجواز ، تعدّد المعنون أو لم يتعدّد.

ولو سلّمنا جدلاً بأنّ التكليف يتعلّق بالمعنون باعتبار سرايه التكليف من العنوان إلى المعنون - كما هو المعروف - ، فإنّ الحقّ أنّه لا يجب تعدّد المعنون بتعدّد العنوان ، فقد يتعدّد وقد لا يتعدّد ، فليس هناك قاعده عامّه تقتضى بأنّ نحكم بأنّ تعدّد العنوان يوجب تعدّد المعنون ، كما تكلف بتفتيحها بعض أعظم مشايخنا (٢) ، وكأنّ نظره الشريف يرمى إلى أنّ العامّين من وجه يمتنع صدقهما على شىء واحد من جهه واحده ، وإلاّ لما كانا عامّين من وجه ، فلا بدّ أن يفرض هناك جهتان موجودتان فى المجمع : إحداهما : هو الواجب ، وثانيتها : هو المحرّم ، فيكون التركيب بين الحيثيّتين تركيباً انضمامياً لا اتّحادياً ، إلاّ إذا كانت الحيثيّتان المفروضتان تعليليّتين لا تقيديّتين ؛ فإنّ الواجب والمحرّم على هذا الفرض يكونان شيئاً واحداً وهو ذات المحيِّث بهاتين الحيثيّتين. وحينئذ يقع التعارض بين دليلي العامّين ، ويخرج المورد عن مسألتنا.

وفى هذا التقرير ما لا يخفى على الفطن.

أمّا أولاً : فإنّ العنوان بالنسبه إلى معنونه تارة يكون منتزعا منه باعتبار ضمّ حيثيه زائده

[شماره صفحه واقعى : ٣٣٨]

ص : ٨٣٩

١- تقدّم فى الصفحه السابقه.

٢- وهو المحقّق النائينى فى فوائد الأصول ٢ : ٤٠٦ - ٤١٤.

على الذات ، مبيّنه لها ماهيه ووجودا ، كالأبيض بالقياس إلى الجسم ، فإنّ صدق الأبيض عليه باعتبار عرض (1) صفه البياض عليه الخارجه عن مقام ذاته ؛ وأخرى يكون منتزعا منه باعتبار نفس ذاته بلا ضمّ حيثيه زائده على الذات ، كالأبيض بالقياس إلى نفس البياض ؛ فإنّ نفس البياض ذاته بذاته منشأ لانتزاع الأبيض منه بلا حاجه إلى ضمّ بياض آخر إليه ؛ لأنّه بنفس ذاته أبيض لا بياض آخر. ومثل ذلك صفات الكمال لذات واجب الوجود ؛ فإنّها منتزعه من مقام نفس الذات لا بضمّ حيثيه أخرى زائده على الذات.

وعليه ، فلا يجب في كلّ عنوان منتزع أن يكون انتزاعه من الذات باعتبار ضمّ حيثيه زائده على الذات.

وأما ثانيا : فإنّ العنوان لا- يجب فيه أن يكون كاشفا عن حقيقه متأصّله على وجه يكون انطباق العنوان أو مبدئه عليه من باب انطباق الكلّي على فرده ، بل من العناوين ما هو مجعول ومعتبر لدى العقل لصرف الحكايه والكشف عن المعنوي ، من دون أن يكون بإزائه في الخارج حقيقه متأصّله ، مثل عنوان «العدم» و «الممتنع» ، بل مثل عنوان «الحرف» و «النسبه» ؛ فإنّه لا يجب في مثله فرض حيثيه متأصّله ينتزع منها العنوان. ومثل هذا العنوان المعتبر قد يكون عامّا يصحّ انطباقه على حقائق متعدّده ، من دون أن يكون بإزائه حيثيه واقعيه غير تلك الحقائق المتأصّله. ولعلّ عنوان الغصب من هذا الباب في انطباقه على الصلاه - التي تتألّف من حقائق متباينه - وعلى غيرها من سائر التصرفات ، فكلّ تصرّف في مال الغير بدون رضاه غصب مهما كانت حقيقه ذلك التصرف ، ومن أيّه مقوله كانت.

### ثمره المسأله

من الواضح ظهور ثمره النزاع فيما إذا كان المأمور به عباده ؛ فإنّه بناء على القول بالامتناع ، وترجيح جانب النهي - كما هو المعروف - تقع العباده فاسده مع العلم بالحرمة ، والعمد بالجمع بين المأمور به والمنهّي عنه - كما هو المفروض في المسأله - ؛ لأنّه لا أمر مع ترجيح جانب النهي ، وليس هناك في ذات المأمور به ما يصلح للتقرب به مع فرض

[شماره صفحه واقعي : ٣٣٩]

ص : ٨٤٠

١- وفي المطبوع سابقا : «عروض» ولكنه لا تساعده اللغه.

النهى الفعلِي ؛ لامتناع التقرّب بالمبْعَد وإن كان ذات المأتَى به مشتملا على المصلحه الذاتيه ، وقلنا بكفايه قصد المصلحه الذاتيه فى صحّه العباده.

نعم ، إذا وقع الجمع بين المأمور به والمنهَى عنه عن جهل بالحرمة قصورا لا تقصيرا أو عن نسيان وكان قد أتى بالفعل على وجه القربه فالمشهور أنّ العباده تقع صحيحه (١) ؛ ولعلّ الوجه فيه هو القول بكفايه رجحانها الذاتِي واشتمالها على المصلحه الذاتيه فى التقرّب بها مع قصد ذلك وإن لم يكن الأمر فعليا.

وقيل (٢) : إنّه لا يبقى مصحّح فى هذه الصوره للعباده ، فتقع فاسده ؛ نظرا إلى أنّ دليلي الوجوب والحرمة على القول بالامتناع يصحان متعارضين ، وإن لم يكونا فى حدّ أنفسهما متعارضين ، فإذا قدّم جانب النهى فكما لا يبقى أمر كذلك لا يحرز وجود المقتضى له وهو المصلحه الذاتيه فى المجمع ؛ إذ تخصيص دليل الأمر بما عدا المجمع يجوز أن يكون لوجود المانع فى المجمع عن شمول الأمر له ، ويجوز أن يكون لانتفاء المقتضى للأمر فلا يحرز وجود المقتضى.

هذا بناء على الامتناع وتقديم جانب النهى ، وأما بناء على الامتناع وتقديم جانب الأمر فلا شبهه فى وقوع العباده صحيحه ؛ إذ لا نهى حتّى يمنع من صحّتها ، لا سيّما إذا قلنا بتعارض الدليلين ؛ بناء على الامتناع ؛ فإنّه لا يحرز معه المفسده الذاتيه فى المجمع.

وكذلك الحقّ هو صحّه العباده إذا قلنا بالجواز ؛ فإنّه كما جاز توجه الأمر والنهى إلى عنوانين مختلفين مع التقائهما فى المجمع فقلنا بجواز الاجتماع فى مقام التشريع ، فكذلك نقول : لا مانع من الاجتماع فى مقام الامتثال أيضا - كما أشرنا إليه فى تحرير محلّ النزاع (٣) - ، حتّى لو كان المعنون للعنوانين واحدا وجودا ، ولم يوجب تعدّد العنوان تعدّده ؛

[شماره صفحه واقعى : ٣٤٠]

ص : ٨٤١

- ١- نسب إلى المشهور فى المحاضرات ٤ : ٢١٢.
- ٢- والقائل هو المحقّق النائينيّ فى «أجود التقريرات ٢ : ١٦٢ - ١٦٤» ، بناء على أن يكون مراده من الجهل بالغصب هو الجهل بالحرمة حكما أو موضوعا ، كما فسّره بذلك تلميذه المحقّق الخوئيّ فى تعليقاته على أجود التقريرات.
- ٣- راجع الصفحه : ٣٢٦ من هذا الجزء ، حيث قال : «وحيث إذا اتّفق ذلك للمكّلف ، فإنّه يكون هذا الفعل الواحد داخلا فيما هو مأمور به من جهه ، فيقتضى أن يكون المكّلف مطيعا...».

لما عرفت سابقا (١) من أنّ المعنون لا يقع بنفسه متعلّقا للتكليف ، لا قبل وجوده ولا بعد وجوده ، وإنّما يكون الداعى إلى إتيان الفعل هو تطبيق العنوان المأمور به عليه الذى ليس بمنهى عنه ، لا أنّ الداعى إلى إتيانه تعلق الأمر به ذاته ، فيكون المكلف فى فعل واحد بالجمع بين عنوانى الأمر والنهى مطيعا للأمر من جهة انطباق العنوان المأمور به [عليه] ، وعاصيا من جهة انطباق العنوان المنهى عنه [عليه] ، نظير الاجتماع المورديّ ، كما تقدّم توضيحه فى تحرير محلّ النزاع (٢).

وقيل : إنّ الثمره فى مسألتنا هو إجراء أحكام المتعارضين على دليلى الأمر والنهى بناء على الامتناع ، وإجراء أحكام التراحم بينهما بناء على الجواز (٣).

ولكن إجراء أحكام التراحم بينهما بناء على الجواز إنّما يلزم إذا كان القائل بالجواز إنّما يقول بالجواز فى مقام الجعل والإنشاء ، دون مقام الامتثال ، بل يمتنع الاجتماع فى مقام الامتثال ، وحينئذ لا محاله يقع التراحم بين الأمر والنهى.

أمّا : إذا قلنا بالجواز فى مقام الامتثال أيضا - كما أوضحناه - فلا موجب للتراحم بين الحكمين ، مع وجود المندوحه ، بل يكون مطيعا عاصيا فى فعل واحد ، كالاتحاد المورديّ بلا فرق ؛ إذ لا دوران حينئذ بين امتثال الأمر ، وامتثال النهى.

### اجتماع الأمر و النهى مع عدم المندوحه

(٤)

تقدّم الكلام كلّه فى اجتماع الأمر والنهى فيما إذا كانت هناك مندوحه من الجمع بين المأمور به والمنهى عنه ، وقد جمع المكلف بينهما فى فعل واحد بسوء اختياره. ويلحق به ما كان الجمع بينهما عن غفله أو جهل. وقد ذهبنا إلى جواز الاجتماع فى مقامى الجعل والامتثال.

[شماره صفحه واقعى : ٣٤١]

ص : ٨٤٢

١- راجع الصفحه : ٣٣٣.

٢- تقدّم فى الصفحه : ٣٢١.

٣- قال به فى دروس فى علم الأصول ٢ : ٢٧٧ - ٢٧٨.

٤- وفى «س» زاد قوله : أى مع الاضطرار.

وبقى الكلام فى اجتماعهما مع عدم المندوحه ، وذلك بأن يكون المكلف مضطراً إلى هذا الجمع بينهما. والاضطرار على نحوين :

الأول : أن يكون بدون سبق اختيار للمكلف فى الجمع ، كمن اضطرَّ لإنقاذ غريق إلى التصرف فى أرض مغصوبه ، فيكون تصرفه فى الأرض واجبا من جهه إنقاذ الغريق ، وحراما من جهه التصرف فى المغصوب.

فإنه فى هذا الفرض لا بدّ أن يقع التزاحم بين الواجب والحرام فى مقام الامتثال ؛ إذ لا مندوحه للمكلف حسب الفرض ، فلا بدّ فى مقام إطاعه الأمر بإنقاذ الغريق من الجمع ؛ لانحصار امتثال الواجب فى هذا الفرد المحرّم ، فيدور الأمر بين أن يعصى الأمر أو يعصى النهى. وفى مثله يرجع إلى أقوى الملاكين ، فإن كان ملاك الأمر أقوى - كما فى المثال المذكور - قدّم جانب الأمر ، ويسقط النهى عن الفعلية ، وإن كان ملاك النهى أقوى قدّم جانب النهى ، كمن انحصر عنده إنقاذ حيوان محترم من الهلكه بهلاك إنسان.

تنبيه :

مما يلحق بهذا الباب ويتفرّع عليه ما لو اضطرَّ إلى ارتكاب فعل محرّم لا بسوء اختياره ، ثم اضطرَّ إلى الإتيان بالعباده على وجه يكون ذلك الفعل المحرّم مصداقا لتلك العباده ، بمعنى أنه اضطرَّ إلى الإتيان بالعباده مجتمعه مع فعل الحرام الذى قد اضطرَّ إليه. ومثاله المحبوس فى مكان مغصوب ، فيضيق عليه وقت الصلاه ، ولا يسعه الإتيان بها خارج المكان المغصوب. فهل فى هذا الفرض يجب عليه الإتيان بالعباده وتقع صحيحه ، أو لا؟

نقول : لا- ينبغى الشكّ فى أنّ عبادته على هذا التقدير تقع صحيحه ؛ لأنه مع الاضطرار إلى الفعل الحرام لا تبقى فعلية للنهى ؛ لاشتراط قدره فى التكليف ، فالأمر لا مزاحم لفعلية ، فيجب عليه أداء الصلاه ، ولا بدّ أن تقع حينئذ صحيحه.

نعم ، يستثنى من ذلك ما لو كان دليل الأمر ودليل النهى متعارضين بأنفسهما من أول الأمر ، وقد رجّحنا جانب النهى بأحد مرجّحات باب التعارض ؛ فإنه فى هذه الصوره لا وجه لوقوع العباده صحيحه ؛ لأنّ العباده لا تقع صحيحه إلا إذا قصد بها امتثال الأمر الفعلية بها

[شماره صفحه واقعى : ٣٤٢]

ص : ٨٤٣

- إن كان - أو قصد بها الرجحان الذاتى قربه إلى الله (تعالى). والمفروض أنه هنا لا أمر فعلى ؛ لعدم شمول دليله بما هو حججه لمورد الاجتماع ؛ لأن المفروض تقديم جانب النهى.

وقيل : «إن النهى إذا زالت فعليته من جهة الاضطرار ، لم يبق مانع من التمسك بعموم الأمر». وهذه (1) غفله ظاهره ، فإن دليل الأمر بما هو حججه لا يكون شاملا لمورد الاجتماع ، لمكان التعارض بين الدليلين وتقديم دليل النهى ، فإذا اضطرر المكلف إلى فعل المنهى عنه لا يلزم منه أن يعود دليل الأمر حججه فى مورد الاجتماع مره ثانيه. وإنما يتصور أن يعود الأمر فعليا إذا كان تقديم النهى من باب التراحم ، فإذا زال التراحم عاد الأمر فعليا.

وأما الرجحان الذاتى : فإنه بعد فرض التعارض بين الدليلين وتقديم جانب النهى لا يكون الرجحان محرزا فى مورد الاجتماع ؛ لأن عدم شمول دليل الأمر بما هو حججه لمورد الاجتماع يحتمل فيه وجهان : وجود المانع مع بقاء الملاك ، وانتفاء المقتضى وهو الملاك ، فلا يحرز وجود الملاك حتى يصح قصده متقربا به إلى الله (تعالى).

الثانى : أن يكون الاضطرار بسوء الاختيار ، كمن دخل منزلا مغضوبا متعمدا ، فبادر إلى الخروج تخلصا من استمرار الغضب ، فإن هذا التصرف فى المنزل فى الخروج لا شك فى أنه تصرف غضبى أيضا ، وهو مضطر إلى ارتكابه للتخلص من استمرار فعل الحرام ، وكان اضطراره إليه بمحض اختياره ، إذ دخل المنزل غاصبا باختياره.

وتعرف هذه المسألة فى لسان المتأخرين بمسأله «التوسط فى المغضوب» ، والكلام يقع فيها من ناحيتين :

١. فى حرمة هذا التصرف الخروجى أو وجوبه.

٢. فى صحه الصلاه المأتى بها حال الخروج.

### حرمة الخروج من المغضوب أو وجوبه

أما الناحية الأولى : فقد تعددت الأقوال فيها ، فقليل بحرمة التصرف الخروجى فقط (٢).

[شماره صفحه واقعى : ٣٤٣]

ص : ٨٤٤

١- أى هذه المقالة.

٢- ذهب إليه المصنف فى المقام. وذهب إليه أيضا الإمام الخمينى فى مناهج الوصول ٢ : ١٤٣.



وقيل بوجوبه فقط ، ولكن يعاقب فاعله (١). وقيل بوجوبه فقط ، ولا يعاقب فاعله (٢). وقيل بحرمة ووجوبه معا (٣). وقيل : لا هذا ولا ذاك ، ومع ذلك يعاقب عليه (٤).

فينبغي أن نبحث عن وجه القول بالحرمة ، وعن وجه القول بالوجوب ؛ ليُتضح الحقُّ في المسألة ، وهو القول الأوَّل.

أمَّا وجه الحرمة : فمبني على أنَّ التصرّف بالغصب ، بأيِّ نحو من أنحاء التصرّف - دخولا ، وبقاء ، وخروجا - محرّم من أوَّل الأمر قبل الابتلاء بالدخول ، فهو قبل أن يدخل منهى عن كلِّ تصرّف في المغصوب ، حتّى هذا التصرّف الخروجي ؛ لأنّه كان متمكّنا من تركه بترك الدخول.

ومن يقول بعدم حرمة فإنّه يقول به ؛ لأنّه يجد أنّ هذا المقدار من التصرّف مضطرٌّ إليه ، سواء خرج الغاصب أو بقي ، فيمتنع عليه تركه ، ومع فرض امتناع تركه كيف يبقى على صفه الحرمة!؟

ولكنّا نقول له : إنّ هذا الامتناع هو الذي أوقع نفسه فيه بسوء اختياره ، وكان متمكّنا من تركه بترك الدخول ، والامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار ، فهو مخاطب من أوَّل الأمر بترك التصرّف حتّى يخرج ، فالخروج في نفسه - بما هو تصرّف - داخل من أوَّل الأمر في أفراد العنوان المنهى عنه ، أي إنّ العنوان المنهى عنه - وهو التصرّف بمال الغير بدون رضاه - يسع في عمومته كلِّ تصرّف متمكّن من تركه حتّى الخروج ، وامتناع ترك هذا التصرّف بسوء اختياره لا يخرج عن عموم العنوان. ونحن لا نقول - كما سبق (٥) - : إنّ المعنون بنفسه هو متعلّق الخطاب ، حتّى يقال لنا : إنّهُ يمتنع تعلق الخطاب بالمتنع تركه ، وإن كان الامتناع بسوء الاختيار.

[شماره صفحه واقعی : ٣٤٤]

ص : ٨٤٥

- ١- هذا ما اختاره صاحب الفصول ونسبه إلى الفخر الرازي. راجع الفصول الغرويّه : ١٣٨.
- ٢- وهذا ما ذهب إليه الشيخ الأنصاري ، وقوّاه المحقّق النائيني. مطارح الأنظار : ١٥٣ ، فوائد الأصول ٢ : ٤٤٧.
- ٣- ذهب إليه المحقّق القمي وقال : «وهو مذهب أبي هاشم وأكثر أفاضل متأخرينا ، بل هو ظاهر الفقهاء». قوانين الأصول ١ : ١٥٣.
- ٤- ذهب إليه المحقّق الخراساني في الكفايه : ٢٠٤. واختاره تلميذه المحقّق الحائري في درر الفوائد ١ : ١٢٨.
- ٥- راجع الصفحه : ٣٣٤.

وأما وجه الوجوب : فقد قيل : «إنَّ الخروج واجب نفسى ، باعتبار أنَّ الخروج معنون بعنوان التخلُّص عن الحرام ، والتخلُّص عن الحرام فى نفسه عنوان حسن عقلا ، وواجب شرعا». وقد نسب هذا الوجه إلى الشيخ الأعظم الأنصارى قدس سره على ما يظهر من تقريرات درسه (١).

وقيل : «إنَّ الخروج واجب غيرى - كما يظهر من بعض التعبيرات فى تقريرات الشيخ أيضا (٢) - باعتبار أنَّه مقدّمه للتخلُّص من الحرام ، وهو الغضب الزائد الذى كان يتحقّق لو لم يخرج».

والحقّ أنّه ليس بواجب نفسى ؛ ولا غيرى.

أما : أنّه ليس بواجب نفسى ؛ فلاّته :

أولا-: أنّ التخلُّص عن الشىء بأى معنى فرض عنوان مقابل لعنوان الابتلاء به ، بدليل له ، لا- يجتمعان ، وهما من قبيل الملكة وعدمها. وهذا واضح.

وحينئذ نقول له : ما مرادك من التخلُّص الذى حكمت عليه بأنّه عنوان حسن؟ إن كان المراد به التخلُّص من أصل الغضب فهو بالخروج - أى الحركات الخروجية - مبتلى بالغضب ، لا أنّه متخلِّص منه ؛ لأنّه تصرّف بالمغصوب. وإن كان المراد به التخلُّص من الغضب الزائد الذى يقع لو لم يخرج فهو لا- ينطبق على الحركات الخروجية ؛ وذلك لأنّ التخلُّص لَمّا كان مقابلا للابتلاء بدिला له - كما قدّمنا - فالزمان الذى يصلح أن يكون زمانا للابتلاء لا بدّ أن يكون هو الذى يصدق عليه عنوان التخلُّص ، مع أنّ زمان الحركات الخروجية سابق على زمان الغضب الزائد عليها لو لم يخرج ، فهو فى حال الحركات الخروجية لا مبتلى بالغضب الزائد ، ولا متخلِّص منه ، بل الغاصب مبتلى بالغضب من حين

[شماره صفحه واقعى : ٣٤٥]

ص: ٨٤٦

١- راجع مطارح الأنظار : ١٥٣ - ١٥٤.

٢- قال : «والظاهر أنّ ذلك الأمر قد استفيد من جهه كونه من مقدّمات ترك الغضب الواجب ، ومقدّمه الترك أعّم من الخروج ، وإن انحصر أفراده فى الخروج بحسب العاده». مطارح الأنظار : ١٥٤. وهذا يظهر أيضا من بعض عبارات المحقّق القمى ، حيث قال : «إنّ الخروج ليس مورد للأمر من حيث هو خروج...». قوانين الأصول ١ : ١٥٤.

دخوله إلى حين خروجه ، وبعد خروجه يصدق عليه أنه متخلص من الغصب.

وثانيا : أنّ التخلّص لو كان عنوانا يصدق على الخروج ، فلا- ينبغي أن يراد من الخروج نفس الحركات الخروجيّة ، بل على تقديره ينبغي أن يراد منه ما تكون الحركات الخروجيّة مقدّمه له أو بمنزله المقدّمه ؛ فلا- ينطبق - إذن - عنوان التخلّص على التصرّف بالمغصوب المحرّم ، كما يريد أن يحقّقه هذا القائل.

والسرّ واضح ؛ فإنّ الخروج يقابل الدخول ، ولَمّا كان الدخول عنوانا للكون داخل الدار المسبوق بالعدم فلا بدّ أن يكون الخروج بمقتضى المقابله عنوانا للكون خارج الدار المسبوق بالعدم ، أمّا نفس التصرّف بالمغصوب بالحركات الخروجيّة التي منها يكون الخروج فهو مقدّمه أو شبه المقدّمه للخروج لا نفسه.

وثالثا : لو سلّمنا أنّ التخلّص عنوان ينطبق على الحركات الخروجيّة فلا نسلم بوجوبه النفسى ؛ لأنّ التخلّص عن الحرام ليس هو إلّا عبارته أخرى عن ترك الحرام ، وترك الحرام ليس واجبا نفسيا على وجه يكون ذا مصلحة نفسيّة في مقابل المفسده النفسيّة في الفعل. نعم ، هو مطلوب بتبع النهى عن الفعل ، وقد تقدّم ذلك في مبحث النواهي في الجزء الأوّل (١) وفي مسأله الضدّ في الجزء الثاني (٢) ، فكما أنّ الأمر بالشىء لا يقتضى النهى عن ضده العامّ - أى نقيضه وهو الترك - كذلك أنّ النهى عن الشىء لا يقتضى الأمر بضده العامّ - أى نقيضه وهو الترك -. ولذا قلنا في مبحث النواهي : «إنّ تفسير النهى بطلب الترك - كما وقع للقوم (٣) - ليس فى محلّه ، وإنّما هو تفسير للشىء بلازم المعنى العقلى ، فإنّ مقتضى الزجر عن الفعل طلب تركه عقلا ، لا على أن يكون الترك ذا مصلحة نفسيّة فى مقابل مفسده الفعل ؛ وكذلك فى الأمر ، فإنّ مقتضى الدعوه إلى الفعل الزجر عن تركه عقلا لا على أن يكون الترك ذا مفسده نفسيّة فى مقابل مصلحة الفعل ، بل ليس فى النهى إلّا مفسده الفعل ،

[شماره صفحه واقعى : ٣٤٦]

ص : ٨٤٧

- ١- تقدّم فى الصفحه : ١١٥.
- ٢- راجع : الصفحه : ٣٠٢ و ٣٠٤ - ٣٠٥.
- ٣- ومنهم : المحقّق القمى فى القوانين ١ : ١٣٥ - ١٣٧ ، وصاحب المعالم فى معالم الدين : ١٠٤ ، وصاحب الفصول فى الفصول الغرويّه : ١٢٠.

وليس فى الأمر إلا مصلحة الفعل.

وأما : أن الخروج ليس بواجب غيرى ؛ فلائه :

أولا : قد تقدم أن مقدمه الواجب ليست بواجبه (١) على تقدير القول بأن التخلص واجب نفسى.

وثانيا : أن الخروج - الذى هو عبارته عن الحركات الخروجية فى مقصود هذا القائل - ليس مقدمه لنفس التخلص عن الحرام ، بل على التحقيق إنما هو مقدمه للكون فى خارج الدار ، والكون فى خارج الدار ملازم لعنوان التخلص عن الحرام لا نفسه ، ولا يلزم من فرض وجوب التخلص فرض وجوب ملازمه ، فإن الملازمين لا يجب أن يشتركا فى الحكم - كما تقدم فى مسأله الضد (٢) - . وإذا لم يجب الكون خارج الدار كيف تجب مقدمته؟!

وثالثا : لو سلمنا أن التخلص واجب نفسى ، وأنه نفس الكون خارج الدار فتكون الحركات الخروجية مقدمه له ، وأن مقدمه الواجب واجبه - لو سلمنا كل ذلك - ، فإن مقدمه الواجب إنما تكون واجبه حيث لا مانع من ذلك ، كما لو كانت محرمة فى نفسها ، كركوب المركب الحرام فى طريق الحج ؛ فإنه لا يقع على صفه الوجوب وإن توضع به إلى الواجب. وهنا الحركات الخروجية تقع على صفه الحرمة - كما قدمنا - باعتبار أنها من أفراد الحرام ، وهو التصرف بالمغصوب ، فلا تقع على صفه الوجوب من باب المقدمه.

فإن قلت : إن المقدمه المحرمة إنما لا تقع على صفه الوجوب حيث لا تكون منحصره ، وأما مع انحصار التوصل بها إلى الواجب فإنه يقع التراحم بين حرمتها ووجوب ذبها ؛ لأن الأمر يدور حينئذ بين امثال الوجوب وبين امثال الحرمة ، فلو كان الوجوب أهم قدم على حرمة المقدمه فتسقط حرمتها. وهنا الأمر كذلك ؛ فإن المقدمه منحصره ، والواجب - وهو ترك الغصب الزائد - أهم.

قلت : هذا صحيح لو كان الدوران لم يقع بسوء اختيار المكلف ؛ فإنه حينئذ يكون

[شماره صفحه واقعى : ٣٤٧]

ص : ٨٤٨

١- تقدم فى الصفحه : ٢٩٩ - ٣٠١.

٢- تقدم فى الصفحه : ٣٠٦.

الدوران في مقام التشريع. وأما لو كان الدوران واقعا بسوء اختيار المكلف - كما هو مفروض في المقام - ، فإن المولى في مقام التشريع قد استوفى غرضه من أول الأمر بالنهي عن الغصب مطلقا ، ولا دوران فيه حتى يقال : «يقبح من المولى تفويت غرضه الأهم». وإنما الدوران وقع في مقام استيفاء الغرض استيفاء خارجيا بسبب سوء اختيار المكلف بعد فرض أن المولى من أول الأمر - قبل أن يدخل المكلف في المحل المغصوب - قد استوفى كل غرضه في مقام التشريع ؛ إذ نهى عن كل تصرف بالمغصوب ، فليس هناك تراحم في مقام التشريع ؛ فالمكلف يجب عليه أن يترك الغصب الزائد بالخروج عن المغصوب ، ونفس الحركات الخروجية تكون أيضا محرمة يستحق عليها العقاب ؛ لأنها من أفراد ما هو منهى عنه ، وقد وقع في هذا المحذور والدوران بسوء اختياره.

### صحة الصلاة حال الخروج

وأما الناحية الثانية : وهي صحة الصلاة حال الخروج ؛ فإنها تبتنى على اختيار أحد الأقوال في الناحية الأولى.

فإن قلنا بأن الخروج يقع على صفة الوجوب فقط ؛ فإنه لا مانع من الإتيان بالصلاة حالته ، سواء ضاق وقتها أم لم يضق ، ولكن بشرط ألا يستلزم أداء الصلاة تصرفا زائدا على الحركات الخروجية ، فإن هذا التصرف الزائد حينئذ يقع محرما منهيا عنه.

فإذا استلزم أداء الصلاة تصرفا زائدا فإن كان الوقت ضيقا فلا بد أن يؤدي الصلاة حال الخروج ، ولا بد أن يقتصر منها على أقل الواجب ، فيصلى إيماء بدل الركوع والسجود. وإن كان الوقت متسعا لأدائها بعد الخروج وجب أن ينتظر بها إلى ما بعد الخروج.

وإن قلنا بوقوع الخروج على صفة الحرمة فإنه مع سعة الوقت لا بد أن يؤديها بعد الخروج ، سواء استلزم تصرفا زائدا أم لم تستلزم ، ومع ضيق الوقت يقع التراحم بين الحرام الغصبي والصلاة الواجبه ، والصلاة لا تترك بحال ، فيجب أدائها مع ترك ما يستلزم منها تصرفا زائدا ، فيصلى إيماء للركوع والسجود ويقرأ ماشيا ، فيترك الاطمئنان الواجب وهكذا.

[شماره صفحه واقعى : ٣٤٨]

وإن قلنا بعدم وقوع الخروج على صفة الحرمة ولا صفة الوجوب فلا مانع من أداء الصلاة حال الخروج إذا لم تستلزم تصرفاً زائداً حتى مع سعة الوقت على النحو الذي تقدّم.

## تمرينات «٤٠»

### التمرين الأوّل

١. ما هو محلّ النزاع في مسألة اجتماع الأمر والنهي؟
٢. ما هي الأقوال في المقام؟
٣. ما المراد من كلمه «الاجتماع» في محلّ النزاع؟
٤. ما المراد من كلمه «الواحد» في المقام؟ وهل الواحد الشخصى والواحد بالجنس يدخلان في محلّ النزاع؟
٥. ما المقصود من كلمه «الجواز» في المقام؟
٦. كيف تدخل المسألة في الملازمات العقلية غير المستقلة؟
٧. ما هي مسألة تعدّد المعنوي بتعدّد العنوان وعدمه؟ وهل تعدّده يوجب تعدّد المعنوي؟
٨. يبيّن ما أفاد المحقّق الخراساني رحمه الله في محلّ النزاع وما فيه.
٩. ما المراد من قيد «المندوحة» في المقام؟ وهل هو معتبر أم لا؟
١٠. ما الفرق بين باب التعارض والتراحم، وبينهما وبين مسألة الاجتماع؟ بيّنه تفصيلاً.
١١. ما هو مختار المصنّف رحمه الله في مسألة الاجتماع؟ وما دليله عليه؟
١٢. ما هي ثمره النزاع في مسألة الاجتماع؟
١٣. ما هي الأقوال في مسألة «الخروج من المغصوب»؟ وما وجه القول بالوجوب ووجه القول بالحرمة؟ وما هو الحق؟
١٤. كيف دفع القول بأنّ الخروج من المغصوب واجب غيري؟
١٥. هل الصلاة حال الخروج صحيحه أم لا؟

### التمرين الثاني

١. هل مسأله «الاجتماع» من المسائل الأصوليه التي تدخل فى باب الملازمات العقلية غير مستقله أم لا؟ بين أقوال العلماء وما فيها.

[شماره صفحه واقعى : ٣٤٩]

ص: ٨٥٠

تحرير محل النزاع

هذه المسألة من أمهات المسائل الأصولية التي بحثت من القديم. ولأجل تحرير محل النزاع فيها وتوضيحه ، علينا أن نشرح الألفاظ الواردة في عنوانها ، وهي كلمة الدلالة ، النهي ، الفساد.

ولا بدّ من ذكر المراد من الشيء المنهَى عنه أيضا ؛ لأنّه مدلول عليه بكلمه «النهي» ؛ إذ النهي لا بدّ له من متعلّق. إذن ينبغي البحث عن أربعة أمور :

١. الدلالة ، فإنّ ظاهر اللفظه يعطى أنّ المراد منها الدلالة اللفظية ، ولعلّه لأجل هذا الظهور البدويّ أدرج بعضهم هذه المسألة في مباحث الألفاظ (١) ، ولكنّ المعروف أنّ مرادهم منها ما يؤدّي إليه لفظ «الاقتضاء» ، حسبما يفهم من بحثهم المسألة وجمله من الأقوال فيها ، لا سيّما المتأخرون من الأصوليين.

وعليه ، فيكون المراد من الدلالة خصوص الدلالة العقلية (٢) ؛ وحينئذ يكون المقصود من النزاع «البحث عن اقتضاء طبيعه النهي عن الشيء فساد المنهَى عنه عقلا» ، ومن هنا يعلم أنّه لا يشترط في النهي أن يكون مستفادا من دليل لفظيّ. وفي الحقيقة يكون النزاع هنا عن ثبوت الملازمه العقلية بين النهي عن الشيء وفساده ، أو عن الممانعه والمنافره عقلا بين النهي عن الشيء وصحّته ، ولا فرق بين التعبيرين.

ولأجل هذا أدرجنا نحن هذه المسألة في قسم الملازمات العقلية.

نعم ، قد يدعى بعضهم (٣) أنّ هذه الملازمه - على تقدير ثبوتها - من نوع الملازمات البينه بالمعنى الأخصّ. وحينئذ يكون اللفظ الدالّ بالمطابقه على النهي دالّا بالدلالة الالتزامية

[شماره صفحه واقعي : ٣٥٠]

ص : ٨٥١

- ١- وهو بعيد ؛ لأنهم أهل الدقه والنظر. بل إنهم لما لم يفرّدوا بابا للبحث عن الملازمات العقلية فأدرجوها في مباحث الألفاظ.
- ٢- وذهب المحقّق العراقيّ إلى أنّ المسألة من المسائل اللفظية لا من المسائل العقلية. نهاية الأفكار ٢ : ٤٥٢.
- ٣- كالمحقّق المشكينيّ في حاشيه الكفايه. راجع كفايه الأصول «المحشى» ١ : ٢٨٣.



على فساد المنهَى عنه ، فيصح أن يراد من الدلالة ما هو أعم من الدلالة اللفظية والعقلية.

ونحن نقول : هذا صحيح على هذا القول ، ولا بأس بتعميم الدلالة إلى اللفظية والعقلية في العنوان حينئذ ، ولكنّ النزاع مع هذا القائل أيضا يقع في الملازمة العقلية قبل فرض الدلالة اللفظية الالتزامية ، فالبحث معه أيضا يرجع إلى البحث عن الاقتضاء العقليّ. فالأولى أن يراد من الدلالة في العنوان الاقتضاء العقليّ ؛ فإنّه يجمع جميع الأقوال والاحتمالات ، لا سيّما أنّ البحث يشمل كلّ نهى وإن لم يكن مستفادا من دليل لفظيّ.

والعبارة تكون أكثر استقامه لو عبّر عن عنوان المسألة بما عبّر به صاحب الكفاية قدس سره بقوله : «اقتضاء النهى الفساد» (١) ، فأبدل كلمه «الدلالة» بكلمه «الاقتضاء» ، ولكن نحن عبّرنا بما جرت عليه عادة القدماء في عنوان المسألة متابعه لهم.

٢. النهى ، إنّ كلمه «النهى» ظاهره - كما تقدّم في الجزء الأوّل (٢) - في خصوص الحرمة ، وقلنا هناك : «إنّ الظهور ليس من جهه الوضع بل بمقتضى حكم العقل» ، أمّا نفس الكلمه من جهه الوضع فهى تشمل النهى التحريميّ والنهى التنزيهيّ - أى الكراهه - ، ولعلّ كلمه «النهى» فى مثل عنوان المسألة ليس فيها ما يقتضى عقلا ظهورها فى الحرمة ، فلا بأس من تعميم النهى فى العنوان لكلّ من القسمين بعد أن كان النزاع قد وقع فى كلّ منهما (٣).

وكذلك كلمه «النهى» - بإطلاقها - ظاهره فى خصوص الحرمة النفسية دون الغيرية ، ولكنّ النزاع أيضا وقع فى كلّ منهما ؛ فإذن ينبغى تعميم كلمه «النهى» فى العنوان للتحريميّ والتنزيهيّ ، وللنفسىّ والغيريّ ، كما صنع صاحب الكفاية قدس سره (٤).

وشيخنا النائينيّ قدس سره جزم باختصاص النهى فى عنوان المسألة بخصوص التحريميّ النفسىّ (٥) ؛ لأنّه يجزم بأنّ التنزيهيّ لا يقتضى الفساد ، وكذا الغيريّ.

[شماره صفحه واقعى : ٣٥١]

ص : ٨٥٢

- ١- كفايه الأصول : ٢١٧.
- ٢- تقدّم فى الصفحه : ١١٥.
- ٣- خلافا للشيخ الأنصارى ؛ فإنّه خصّ النزاع بالنهى التحريميّ. مطارح الأنظار : ١٥٧.
- ٤- كفايه الأصول : ٢١٨. واختاره السيّد الإمام الخمينيّ فى المناهج ٢ : ١٥١.
- ٥- فوائد الأصول ٢ : ٤٥٦. والمحقّق الخوئيّ اختصّ النزاع بالنهى النفسىّ التحريميّ والنهى التنزيهيّ المتعلّق بذات العباده ، راجع المحاضرات ٥ : ٥ - ٧.

والذى ينبغى أن يقال له : أن الاختيار شىء وعموم النزاع فى المسأله شىء آخر ، فإن اختياركم بأن النهى التنزيهى والغيرى لا يقتضيان الفساد ليس معناه اتفاق الكل على ذلك ، حتى يكون النزاع فى المسأله مختصا بما عداهما ، والمفروض أن هناك من يقول بأن النهى التنزيهى والغيرى يقتضيان الفساد. فتعميم كلمه «النهى» فى العنوان هو الأولى.

٣. الفساد : إن الفساد كلمه ظاهره المعنى ، والمراد منها ما يقابل الصحه (١) تقابل العدم والملكه على الأصح (٢) ، لا تقابل النقيضين ، ولا تقابل الضدين. وعليه ، فما له قابليه أن يكون صحيحا يصح أن يتصف بالفساد ، وما ليس له ذلك لا يصح وصفه بالفساد.

وصحّه كلّ شىء بحسبه ، فمعنى صحّه العباده مطابقتها لما هو المأمور به من جهه تمام أجزائها ، وجميع ما هو معتبر فيها (٣) ، ومعنى فسادها عدم مطابقتها له من جهه نقصان فيها. ولازم عدم مطابقتها لما هو مأمور به عدم سقوط الأمر ، وعدم سقوط الأداء والقضاء.

ومعنى صحّه المعامله مطابقتها لما هو المعتبر فيها من أجزاء وشرائط ونحوها ، ومعنى فسادها عدم مطابقتها لما هو معتبر فيها. ولازم عدم مطابقتها عدم ترتب أثرها المرغوب فيه عليها من نحو : النقل ، والانتقال فى عقد البيع والإجاره ، ومن نحو : العلقه الزوجيه فى عقد النكاح ... وهكذا.

[شماره صفحه واقعى : ٣٥٢]

ص : ٨٥٣

- ١- نسب إلى المشهور أن الصحه هى التماميه ، والفساد هو النقصان. راجع كفايه الأصول : ٣٩ و ٢٣٠ ؛ نهايه الأفكار ١ : ٧٣. وقال الشيخ البهائى : «[قال] المتكلمون : صحيح العبادات ما وافق الشرع. والفقهاء : ما أسقط القضاء». زبده الأصول : ٤٥.
- ٢- وهذا مختار أكثر المحققين. فراجع كفايه الأصول : ٢١٩ ؛ نهايه الأفكار ١ : ٧٧ ؛ نهايه الأصول : ٢٥٥.
- ٣- هذا بناء على اعتبار الأمر فى عباديه العباده (\* كما ذهب إليه صاحب الجواهر ، فراجع جواهر الكلام ٢ : ٨٨ و ٩ : ١٥٥ - ١٥٦). ، أمّا إذا قلنا بكفايه الرجحان الذاتى فى عباديتها إذا قصدتها متقربا بها إلى الله (تعالى) - كما هو الصحيح - ، فيكون معنى صحّه العباده ما هو أعمّ من مطابقتها لما هو مأمور به ومن مطابقتها لما هو راجح ذاتا وإن لم يكن هناك أمر. - منه رحمه الله - . بها إلى الله (تعالى) - كما هو الصحيح - ، فيكون معنى صحّه العباده ما هو أعمّ من مطابقتها لما هو مأمور به ومن مطابقتها لما هو راجح ذاتا وإن لم يكن هناك أمر. - منه رحمه الله - .

٤. متعلق النهى ، لا شك في أنّ متعلق النهى - هنا - يجب أن يكون ممّا يصحّ أن يتّصف بالصّحّه والفساد ليصحّ النزاع فيه ، وإلاّ فلا معنى لأن يقال - مثلا - : إنّ النهى عن شرب الخمر يقتضى الفساد أو لا يقتضى.

وعليه ، فليس كلّ ما هو متعلق للنهى يقع موضعا للنزاع فى هذه المسأله ، بل خصوص ما يقبل وصفى الصّحّه والفساد. وهذا واضح.

ثمّ إنّ متعلق النهى يعمّ العباده والمعامله اللتين يصحّ وصفهما بالفساد ، فلا- اختصاص للمسأله بالعباده ، كما ربّما ينسب إلى بعضهم (١).

وإذا أتضح المقصود من الكلمات التى وردت فى العنوان يتّضح المقصود من النزاع ومحلّه هنا ؛ فإنّه يرجع إلى النزاع فى الملازمه العقليه بين النهى عن الشىء وفساده ، فمن يقول بالافتضاء فإنّما يقول بأنّ النهى يستلزم عقلا فساد متعلقه ، وقد يقول مع ذلك بأنّ اللفظ الدالّ على النهى دالّ على فساد المنهى عنه بالدلاله الاتزاميه. ومن يقول بعدمه إنّما يقول بأنّ النهى عن الشىء لا يستلزم عقلا فساد.

أو فقل : إنّ النزاع هنا يرجع إلى النزاع فى وجود الممانعه والمنافره عقلا بين كون الشىء صحيحا وبين كونه منهيا عنه ، أى إنّ هل هناك ممانعه من الجمع بين صحّه الشىء والنهى عنه أو لا؟

ولأجل هذا تدخل هذه المسأله فى بحث الملازمات العقليه ، كما صنعنا.

ولمّا كان البحث يختلف اختلافا كثيرا فى كلّ واحده من العباده والمعامله عقدوا البحث فى موضعين : العباده ، والمعامله ، فينبغى البحث عن كلّ منهما مستقلاّ فى مبحثين :

### المبحث الأوّل : النهى عن العباده

المقصود من العباده التى هى محلّ النزاع فى المقام العباده بالمعنى الأخصّ - أى خصوص ما يشترط فى صحّتها قصد القربه - ، أو فقل : هى خصوص الوظيفه التى شرعها الله (تعالى) لأجل التقربّ بها إليه.

[شماره صفحه واقعى : ٣٥٣]

ص : ٨٥٤

١- لم أعثر على الناسب ولا المنسوب إليه.

ولا يشمل النزاع العبادة بالمعنى الأعم ، مثل غسل الثوب من النجاسة ؛ لأنه - وإن صحّ أن يقع عباده متقرباً به إلى الله (تعالى) - لا- يتوقف حصول أثره المرغوب فيه - وهو زوال النجاسة - على وقوعه قريباً ، فلو فرض وقوعه منهياً عنه كالغسل بالماء المغصوب فإنه يقع به الامتثال ، ويسقط الأمر به ، فلا يتصور وقوعه فاسداً من أجل تعلق النهي به.

نعم ، إذا وقع محرماً منهياً عنه فإنه لا يقع عباده متقرباً به إلى الله (تعالى) ؛ فإذا قصد من الفساد هذا المعنى فلا بأس في أن يقال : «إنّ النهي عن العبادة بالمعنى الأعم يقتضى الفساد» ؛ فإنّ من يدعى الممانعة بين الصحّة والنهي يمكن أن يدعى الممانعة بين وقوع غسل الثوب صحيحاً - أى عباده متقرباً به إلى الله (تعالى) - وبين النهي عنه.

وليس معنى العبادة هنا أنّها ما كانت متعلّقه للأمر فعلاً ؛ لأنه مع فرض تعلق النهي بها فعلاً لا يعقل فرض تعلق الأمر بها أيضاً ، وليس ذلك ك- «باب اجتماع الأمر والنهي» الذى فرض فيه تعلق النهي بعنوان غير العنوان الذى تعلق به الأمر ؛ فإنه إن جاز هناك اجتماع الأمر والنهي فلا يجوز هنا ؛ لعدم تعدّد العنوان ، وإنّما العنوان الذى تعلق به الأمر هو نفسه صار متعلّقاً للنهي.

وعلى هذا ، فلا بدّ أن يراد بالعبادة المنهية عنها ما كانت طبيعتها متعلّقه للأمر ، وإن لم تكن شامله - بما هي مأمور بها - لما هو متعلّق النهي ، أو ما كانت من شأنها أن يتقرب بها لو تعلق بها أمر.

وبعبارة أخرى جامعاً أن يقال : إنّ المقصود بالعبادة هنا هي الوظيفة التي لو شرعها الشارع لشرعها لأجل التعبّد بها وإن لم يتعلّق بها أمر فعليّ لخصوصيّة المورد.

ثمّ إنّ النهي عن العبادة يتصور على أنحاء :

أحدها : أن يتعلّق النهي بأصل العبادة ، كالنهي عن صوم العيدين ، وصوم الوصال ، وصلاة الحائض والنفساء.

وثانيها : أن يتعلّق بجزئها ، كالنهي عن قراءه سورة من سور العزائم في الصلاة.

وثالثها : أن يتعلّق بشرطها أو بشرط جزئها ، كالنهي عن الصلاة باللباس المغصوب ،

[شماره صفحه واقعى : ۳۵۴]

ورابعها: أن يتعلّق بوصف ملازم لها أو لجزئها، كالنهي عن الجهر بالقراءة في موضع الإخفات، والنهي عن الإخفات في موضع الجهر (١).

والحقّ أنّ النهي عن العبادة يقتضى الفساد، سواء كان نهياً عن أصلها، أو جزئها، أو شرطها، أو وصفها؛ للتمانع الظاهر بين العبادة التي يراد بها التقرب إلى الله (تعالى) ومرضاته، وبين النهي عنها المبيد عصيانه عن الله (تعالى)، والمثير لسخطه، فيستحيل التقرب بالمبعد، والرضا بما يسخطه، ويستحيل أيضاً التقرب بما يشتمل على المبعد المبعوض المسخط له، أو بما هو مقيد بالمبعد، أو بما هو موصوف بالمبعد (٢).

ومن الواضح أنّ المقصود من القرب والبعد من المولى القرب والبعد المعنويّان، وهما يشبهان القرب والبعد المكانيّين، فكما يستحيل التقرب المكاني بما هو مبعد مكاناً كذلك يستحيل التقرب المعنويّ بما هو مبعد معنى.

ونحن إذ نقول ذلك في النهي عن الجزء والشرط والوصف، نقول به، لا- لأجل أنّ النهي عن هذه الأمور يسرى إلى أصل العبادة، وأنّ ذلك واسطه في الثبوت، (٣) أو واسطه في العروض - كما قيل (٤) -، ولا لأجل أنّ جزء العبادة وشرطها عبادة، فإذا فسد الجزء والشرط استلزم فسادهما فساد المركّب والمشروط (٥)، بل نحن لا نستند في قولنا في الجزء والشرط والوصف إلى ذلك؛ لأنّه لا- حاجه إلى مثل هذه التعليلات، ولا تصل النوبه إليها بعد ما قلناه من أنّه يستحيل التقرب بما يشتمل على المبعد، أو بما هو مقيد أو موصوف بالمبعد، كما يستحيل التقرب بنفس المبعد بلا فرق.

[شماره صفحه واقعى : ٣٥٥]

ص: ٨٥٦

١- وفي المقام قسم آخر، وهو أن يتعلّق النهي بوصفها غير الملازم، كالعصبيّه لأ- كوان الصلاة المنفكّه عنها. وقال المحقّق الخوئيّ في المحاضرات ٥: ٢٦: «هذا القسم خارج عن محلّ البحث، بل داخل في مسأله اجتماع الأمر والنهي». ولعلّه لم يذكره المصنّف في المقام.

٢- هكذا قال المحقّق الأصفهانيّ في نهايه الدرايه ١: ٥٩١.

٣- كما في كفايه الأصول: ٢٢٣ - ٢٢٤.

٤- لاحظ نهايه الدرايه ١: ٥٩٠.

٥- كما في الفصول الغرويّه: ١٤٥.

على أنّ في هذه التعليقات من المناقشه ما لا يسعه هذا المختصر ، ولا حاحه إلى مناقشتها بعد ما ذكرناه. هذا كلّه في النهي النفسى.

أمّا النهي الغيرى المقدمى : فحكمه حكم النفسى بلا فرق ، كما أشرنا إلى ذلك فيما تقدّم (١)؛ فإنّه أشرنا هناك إلى الوجه الذى ذكره بعض أعظم مشايخنا قدس سرهم (٢) للفرق بينهما بأنّ النهي الغيرى لا يكشف عن وجود مفسده وحزازه فى المنهى عنه ، فيبقى المنهى عنه على ما كان عليه من المصلحه الذاتيه بلا مزاحم لها من مفسده للنهى ، فيمكن التقرب به بقصد تلك المصلحه الذاتيه المفروضه ، بخلاف النهي النفسى الكاشف عن المفسده والحزازه فى المنهى عنه ، المانعه من التقرب به.

وقد ناقشناه هناك بأنّ التقرب والابتعاد ليسا يدوران مدار المصلحه والمفسده الذاتيتين حتّى يتم هذا الكلام ، بل - كما ذكرناه هناك - أنّ الفعل المبعّد عن المولى فى حال كونه مبعّدا لا يعقل أن يكون متقربا به إليه ، كالتقرب والابتعاد المكائين ، والنهى وإن كان غيريا يوجب البعد ومبغوضيه المنهى عنه وإن لم يشتمل على مفسده نفسيه.

ويبقى الكلام فى النهي التنزيهى - أى الكراهه - ، فالحقّ أيضا أنّه يقتضى الفساد ، كالنهي التحريمى ، لنفس التعليل السابق من استحاله التقرب بما هو مبعّد بلا- فرق ، غايه الأمر أنّ مرتبه البعد فى التحريمى أشدّ وأكثر منها فى التنزيهى ، كاختلاف مرتبه القرب فى موافقه الأمر الوجوبى والاستجابى. وهذا الفرق لا- يوجب تفاوتا فى استحاله التقرب بالمبعّد. ولأجل هذا حمل الأصحاب الكراهه فى العباده على أقلّيه الثواب مع ثبوت صحتها شرعا لو أتى بها المكلف ، لا الكراهه الحكميه الشرعيه ، ومعنى حمل الكراهه على أقلّيه الثواب أنّ النهي الوارد فيها يكون مسوقا لبيان هذا المعنى ، وبداعى الإرشاد إلى أقلّيه الثواب ، وليس مسوقا لبيان الحكم التكليفى المقابل للأحكام الأربعة الباقيه بداعى الزجر عن الفعل والردع عنه.

وعليه ، فلو أحرز دليل خاصّ أنّ النهي بداعى الزجر التنزيهى ، ولم يحرز من

[شماره صفحه واقعى : ٣٥٦]

ص: ٨٥٧

١- راجع الصفحه : ٣١١.

٢- وهو المحقق النائينى فى فوائد الأصول ٢ : ٤٥٦.

دليل خاصّ صحّحه العباده المكروهه فلا محاله لا نقول بصحّحه العباده المنهيه عنها بالنهي التنزيهيه.

هذا فيما إذا كان النهي التنزيهيه عن نفس عنوان العباده ، أو جزئها ، أو شرطها ، أو وصفها ؛ أما : لو كان النهي عن عنوان آخر غير عنوان المأمور به ، كما لو كان بين المنهيه عنه والمأمور به عموم وخصوص من وجه ؛ فإنّ هذا المورد يدخل في باب الاجتماع ، وقد قلنا هناك بجواز الاجتماع في الأمر والنهي التحريمي ، فضلا عن الأمر والنهي التنزيهيه ، وليس هو من باب النهي عن العباده إلا إذا ذهبنا إلى امتناع الاجتماع فيدخل في مسألتنا.

تنبيه

إنّ النهي الذي هو موضع النزاع - والذي قلنا باقتضائه الفساد في العباده - هو النهي بالمعنى الظاهر من مادّته وصيغته - أعنى ما يتضمّن حكما تحريميا أو تنزيهيا - بأن يكون إنشأؤه بداعي الردع والزجر.

أما : النهي بداع آخر ، كداعي بيان أقلّيه الثواب ، أو داعي الإرشاد إلى مانعيه الشيء ، مثل النهي عن لبس جلد الميتة في الصلاه ، أو نحو ذلك من الدواعي فإنه ليس موضع النزاع في مسألتنا ، ولا يقتضى الفساد بما هو نهى ، إلا أن يتضمّن اعتبار شيء في المأمور به ، فمع فقد ذلك الشيء لا ينطبق المأتمّي به على المأمور به ، فيقع فاسدا ، كالنهي بداعي الإرشاد إلى مانعيه شيء ، فيستفاد منه أنّ عدم ذلك الشيء يكون شرطا في المأمور به. ولكن هذا شيء آخر لا يرتبط بمسألتنا ، فإنّ هذا يجري حتّى في الواجبات التوصلية ، فإنّ فقد أحد شروطها يوجب فسادها.

### المبحث الثاني : النهي عن المعامله

إنّ النهي في المعامله على نحوين - كالنهي عن العباده - ؛ فإنه تارة يكون النهي بداعي بيان مانعيه الشيء المنهيه عنه ، أو بداع آخر مشابه له ، وأخرى يكون بداعي الردع والزجر من أجل مبغوضيته ما تعلق به النهي ، ووجود الحزازه فيه.

[شماره صفحه واقعي : ٣٥٧]

ص : ٨٥٨

فإن كان الأوّل فهو خارج عن مسألتنا - كما تقدّم في التنبيه السابق - ؛ إذ لا شكّ في أنّه لو كان النهى بداعى الإرشاد إلى مانعيه الشىء في معامله فإنّه يكود دالاً على فسادها عند الإخلال ؛ لدلاله النهى على اعتبار عدم المانع فيها ، فتخلّفه تخلف للشرط المعتر في صحتّها. وهذا لا ينبغي أن يختلف فيه اثنان.

وإن كان الثانی فإنّ النهى إمّا أن يكون عن ذات السبب - أى عن العقد الإنشائي - ، أو فقل : عن التسبب به لإيجاد المعامله ، كالنهي عن البيع وقت النداء لصلاه الجمعه في قوله (تعالى) : (إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ...) (١) ؛ وإمّا أن يكون عن ذات المسبّب - أى عن نفس وجود المعامله - كالنهي عن بيع الآبق وبيع المصحف.

فإن كان النهى على النحو الأوّل - أى عن ذات السبب - ، فالمعروف أنّه لا يدلّ على فساد المعامله (٢) ؛ إذ لم تثبت المنافاه لا عقلا ولا عرفا بين مبغوضيه العقد والتسبب به ، وبين إمضاء الشارع له بعد أن كان العقد مستوفيا لجميع الشروط المعتره فيه ، بل ثبت خلافها ، كحرمه الظهار التي لم تناف ترتّب الأثر عليه من الفراق.

وإن كان النهى على النحو الثاني - أى عن المسبّب - ، فقد ذهب جماعه من العلماء (٣) إلى أنّ النهى في هذا القسم يقتضى الفساد.

وأقصى ما يمكن تعليل ذلك بما ذكره بعض أعاضم مشايخنا (٤) من أنّ صحّه كلّ معامله مشروطه بأن يكون العاقد مسلّطا على المعامله في حكم الشارع ، غير محجور عليه من قبله من التصرّف في العين التي تجرى عليها المعامله. ونفس النهى عن المسبّب يكون معجزا مولويا للمكلّف عن الفعل ، ورافعا لسلطنته عليه ، فيختلّ به ذلك الشرط المعتر في

[شماره صفحه واقعى : ٣٥٨]

ص : ٨٥٩

١- الجمعه (٦٢) الآيه : ٩.

٢- ذهب إليه في القوانين ١ : ١٥٩ ، والفصول : ١٤٠ ، ودرر الفوائد ١ : ١٥٧ ، وفوائد الأصول ٢ : ٤٧١ ، والمحاضرات ٥ : ٣١.

٣- ومنهم المحقّق النائيني في فوائد الأصول ٢ : ٤٧١.

٤- وهو المحقّق النائيني في فوائد الأصول ٢ : ٤٧١ - ٤٧٢.



صحة المعامله ، فلا محاله يترتب على ذلك فسادها.

هذا غاية ما يمكن أن يقال في بيان اقتضاء النهي عن المسبب لفساد المعامله ، ولكن التحقيق أن يقال :

إن استناد الفساد إلى النهي إنما يصح أن يفرض ويتنازع فيه فيما إذا كان العقد بشرائطه موجودا حتى بشرائط المتعاقدين ، وشرائط العوضين ، وأنه ليس في البين إلا المبعوضيه الصرفه المستفاده من النهي. وحينئذ يقع البحث في أن هذه المبعوضيه هل تنافي صحة المعامله أو لا تنافياها؟

أما : إذا كان النهي دالاً على اعتبار شيء في المتعاقدين والعوضين أو العقد ، مثل النهي عن أن يبيع السفیه ، والمجنون ، والصغير الدال على اعتبار [الرشد و] العقل والبلوغ في البائع ، وكالنهي عن بيع الخمر ، والميته ، والآبق ، ونحوها الدال على اعتبار إباحه المبيع والتمكّن من التصرف منه ، وكالنهي عن العقد بغير العريه - مثلاً - الدال على اعتبارها في العقد ، فإن هذا النهي في كل ذلك لا شك في كونه دالاً على فساد المعامله ؛ لأن هذا النهي في الحقيقه يرجع إلى القسم الأول الذي ذكرناه ، وهو ما كان النهي بداعي الإرشاد إلى اعتبار شيء في المعامله ، وقد تقدّم أن هذا ليس موضع الكلام من منافاه نفس النهي بداعي الردع والزجر لصحة المعامله.

فالعمده هو الكلام في هذه المنافاه ، وليس من دليل عليها حتى تثبت الملازمه بين النهي وفساد المعامله ؛ وكون النهي عن المسبب يكون معجزاً مولوياً للمكلف عن الفعل ، ورافعاً لسلطنته عليه ، فإن معنى ذلك أن النهي في المعامله شأنه أن يدل على اختلال شرط في المعامله بارتكاب المنهيه عنه ، وهذا لا كلام لنا فيه.

وفي هذا القدر من البحث في هذه المسأله الكفایه ، وفقنا الله (تعالى) لمراضيه.

[شماره صفحه واقعی : ۳۵۹]

ص: ۸۶۰

١. ما هو محلّ النزاع في مسأله «دلاله النهى على الفساد»؟
٢. ما المراد من «الدلاله» في محلّ النزاع؟
٣. ما المراد من كلمه «النهى» في المقام؟
٤. ما هو رأى المحقّق الخراسانى والمحقّق النائينى في المراد من كلمه «النهى» في المقام؟
٥. ما المراد من كلمه «الفساد» في المقام؟
٦. ما المراد من الشىء المنهى عنه؟
٧. كيف تدخل هذه المسأله في بحث الملازمات العقليه؟
٨. ما المراد من العباده التى هى محلّ النزاع؟
٩. اذكر أنحاء تعلق النهى بالعباده ، ومثّل لكلّ منها.
١٠. هل النهى عن العباده يقتضى فسادها أم لا؟
١١. ما هو رأى المحقّق النائينى في النهى عن العباده؟
١٢. هل النهى التنزيهى يقتضى الفساد؟ ما الدليل عليه؟
١٣. هل النهى عن المعامله يقتضى الفساد أم لا؟

[شماره صفحه واقعى : ٣٦٠]

## المقصد الثالث : مباحث الحجّه

### اشاره

[شماره صفحه واقعی : ۳۶۱]

ص: ۸۶۲

[شماره صفحه واقعی : ۳۶۲]

ص: ۸۶۳

إنّ مقصودنا من هذا البحث - وهو «مباحث الحجّة» - تنقيح ما يصلح أن يكون دليلاً وحجّة على الأحكام الشرعيّة ، لتتوصّل إلى الواقع من أحكام الله (تعالى).

فإن أصبنا بالدليل ذلك الواقع - كما أردنا - فذلك هو الغاية القصوى والمقصد الأعلى ، وإن أخطأناه ، فنحن نكون معذورين غير معاقبين في مخالفته الواقع.

والسرّ في كوننا معذورين عند الخطأ هو أنّنا قد بذلنا جهدنا وقصارى وسعنا في البحث عن الطرق الموصلة إلى الواقع من أحكام الله (تعالى) ، حتى ثبت لدينا - على سبيل القطع - أنّ هذا الدليل المعين - كخبر الواحد مثلاً - قد ارتضاه الشارع لنا طريقاً إلى أحكامه ، وجعله حجّة عليها ، فالخطأ الذي نقع فيه إنّما جاء من [قبل] الدليل - الذي نصبه وارتضاه لنا - لا من قبلنا.

وسأيتي (١) بيان [أنّه] كيف نكون معذورين؟ وكيف يصحّ وقوع الخطأ في الدليل المنصوب حجّة ، مع أنّ الشارع هو الذي نصبه وجعله حجّة؟

ولا شكّ في أنّ هذا المقصد هو غاية الغايات من مباحث علم أصول الفقه ، وهو العمده فيها ؛ لأنّه هو الذي يحصّل كبريات مسائل المقصدين السابقين (الأوّل والثاني) ، فإنّه لمّا كان يبحث في المقصد الأوّل عن تشخيص صغريات الظواهر اللفظية (٢) ، فإنّه في هذا

[شماره صفحه واقعي : ٣٦٣]

ص: ٨٦٤

١- سيأتي في الصفحة : ٤٠٠ «ولذا نقول : إذا لم تصب الواقع...».

٢- إنّ بعض مشايخنا الأعظم قدس سره (\* وهو المحقّق العراقي في مقالات الأصول ١ : ١٠ - ١١ ، ونهايه الأفكار ١ : ٢٢ - ٢٣). التزم في المسألة الأصولية أنّها يجب أن تقع كبرى في القياس الذي يستنبط منه الحكم الشرعيّ ، وجعل ذلك مناطاً في كون المسألة أصولية ، ووجه المسائل الأصولية على هذا النحو. وهو في الحقيقة لزوم ما لا يلزم (\* أي التزم بما لا يلزم). وقد أوضحنا الحقيقة هنا وفيما سبق.

المقصد يبحث عن حجّيه مطلق الظواهر اللفظيه بنحو العموم ، فتتألف الصغرى من نتیجه المقصد الأوّل ، والكبرى من نتیجه هذا المقصد ؛ ليستنتج من ذلك الحكم الشرعى ، فيقال - مثلا - :

صيغه «افعل» ظاهره فى الوجوب

(الصغرى)

وكلّ ظاهر حجّيه

(الكبرى)

فينتج : صيغه «افعل» حجّيه فى الوجوب

(النتيجه)

فإذا وردت صيغه «افعل» فى آيه أو حديث استنتج (١) من ذلك وجوب متعلّقها.

وهكذا يقال فى المقصد الثانى ؛ إذ يبحث فيه عن تشخيص صغريات أحكام العقل (٢) ، وفى هذا المقصد يبحث عن حجّيه حكم العقل ، فتتألف منهما صغرى وكبرى. (٣)

وقد أوضحنا كلّ ذلك فى تمهيد المقصدين. فراجع. (٤)

[شماره صفحه واقعى : ٣٦٤]

ص : ٨٦٥

١- الأولى : يستنتج.

٢- فيبحث فيه عن الإجزاء ، ووجوب مقدّمه الواجب ، وغيرهما من صغريات حكم العقل بالملازمه بينها وبين شىء آخر. وهذه الصغريات كبريات عقليّه تقع فى طريق استنباط الحكم الشرعى ، فيقال مثلا- : هذا المأتى به مأمور به فى حال الاضطرار ... (الصغرى). وكلّ مأتى به - الذى هو مأمور به فى حال الاضطرار - يلزمه عقلا الإجزاء عن المأمور به فى حال الاختيار ... (الكبرى).  
فينتج : فهذا المأتى به فى حال الاضطرار يجرى عقلا عن المأمور به فى حال الاختيار.

٣- والنتيجه الحاصله من الصغرى والكبرى فى القياس المذكور تقع صغرى لقياس آخر كبراه حجّيه العقل ، فيقال - مثلا - :  
العقل يحكم بالإجزاء (الصغرى). وحكم العقل حجّيه (الكبرى). فحكم العقل بالإجزاء حجّيه (النتيجه).

٤- راجع الجزء الأوّل : ٦٧ ، والجزء الثانى : ٢٢١.

وعليه ، فلا بد أن نستقصى في بحثنا عن كل ما قيل أو يمكن أن يقال باعتباره وحجتيه ؛ لنستوفي البحث ، ولنعذر عند الله (تعالى) في اتباع ما يصح اتباعه ، وطرح ما لا يثبت اعتباره.

وينبغي لنا أيضا - من باب التمهيد والمقدمه - أن نبحث عن موضوع هذا المقصد ، وعن معنى الحجته ، وخصائصها ، والمناطق فيها ، وكيفيه اعتبارها ، وما يتعلق بذلك ، فنضع المقدمه في عدّه مباحث ، كما نضع المقصد في عدّه أبواب :

## تمرينات «٢٢»

التمرين الأوّل :

١. ما المقصود من البحث عن المقصد الثالث «مباحث الحجّه»؟
٢. ما السرّ في كوننا معذورين عند الخطأ؟
٣. كيف يستنتج الحكم الشرعي من نتيجة المقصد الأوّل ، ونتيجه المقصد الثالث؟ اذكر مثلا.

التمرين الثاني :

١. ما هو رأي المحقّق العراقيّ في مناط كون المسأله أصوليه؟
٢. كيف يستنتج الحكم الشرعي من نتيجة المقصد الثاني ونتيجه هذا المقصد؟ اذكر مثلا.

[شماره صفحه واقعي : ٣٦٥]

ص: ٨٦٦

وفيها مباحث :

١. موضوع المقصد الثالث

من التمهيد المتقدم في بيان المقصود من «مباحث الحجّه» يتبين لنا أنّ الموضوع لهذا المقصد - الذي يبحث فيه عن لواحق ذلك الموضوع ومحمولاته - هو «كلّ شيء يصلح أن يدعى ثبوت الحكم الشرعيّ به ، ليكون دليلاً وحجّه عليه».

فإن استطعنا في هذا المقصد أن نثبت بدليل قطعيّ (١) أنّ هذا الطريق - مثلاً - حجّه أخذنا به ورجعنا إليه لإثبات الأحكام الشرعيّه ، وإلاّ طرحناه وأهملناه ، (٢) وبصريح العبارة نقول :

إنّ الموضوع لهذا المقصد في الحقيقة هو «ذات الدليل» بما هو في نفسه ، لا بما هو دليل.

وأما محمولاته ولواحقه - التي نفحصها ونبحث عنها لإثباتها له - فهي كون ذلك الشيء دليلاً وحجّه ، فإمّا أن نثبت ذلك أو نفيه.

ولا يصحّ أن نجعل موضوعه «الدليل بما هو دليل» ، أو «الحجّه بما هي حجّه» ،

[شماره صفحه واقعي : ٣٦٦]

ص : ٨٦٧

١- سيأتى في المبحث السادس بيان أنّه لما ذا يجب أن يكون ثبوت حجّيه الدليل بالدليل القطعيّ ، ولا يكفي الدليل الظنّيّ؟ - منه رحمه الله -.

٢- وفي س ونبذناه.



أى بصفه كونه دليلا- وحجّه ، كما نسب ذلك إلى المحقق القمّي رحمه الله فى قوانينه ؛ إذ جعل موضوع علم الأصول الأدلّه الأربعة بما هى أدلّه (١).

ولو كان الأمر كما ذهب إليه رحمه الله ، لوجب أن تخرج مسائل هذا المقصد كلّها عن علم الأصول ؛ لأنها تكون حينئذ من مبادئ التصوّريّه ، لا من مسائله. وذلك واضح ؛ لأنّ البحث عن حجّيه الدليل يكون بحثا عن أصل وجود الموضوع وثبوته الذى هو مفاد «كان» التامّه ، لا بحثا عن لواحق الموضوع الذى هو مفاد «كان» الناقصه. والمعروف عند أهل الفنّ أنّ البحث عن وجود الموضوع - أى موضوع كان ، سواء كان موضوع العلم أو موضوع أحد أبوابه ومسائله - معدود من مبادئ العلم التصوّريّه ، لا من مسائله.

ولكن هنا ملاحظه (٢) ينبغى التنبيه عليها فى هذا الصدد ، (٣) وهى : أنّ تخصيص موضوع علم الأصول بالأدلّه الأربعة - كما فعل الكثير من مؤلّفين (٤) - يستدعى أن يلتزموا بأنّ الموضوع هو الدليل بما هو دليل ، كما فعل صاحب القوانين ؛ وذلك لأنّ هؤلاء لمّا خصّصوا الموضوع بهذه الأربعة فإنّما خصّصوه بها ؛ لأنها معلومه الحجّيه عندهم ، فلا بدّ أنّهم لاحظوها موضوعا للعلم بما هى أدلّه ، لا- بما هى هى ، وإلّا- لجعلوا الموضوع شاملا- لها ولغيرها ممّا هو غير معتبر عندهم ، كالقياس ، والاستحسان ، ونحوهما ، وما كان وجه لتخصيصه بالأدلّه الأربعة.

وحيئنذ لا مخرج لهم من الإشكال المتقدّم ، وهو لزوم خروج عمده مسائل علم الأصول عنه.

وعلى هذا ، فيتّضح أنّ مناقشه صاحب الفصول (٥) لصاحب القوانين ليست فى محلّها ؛ لأنّ دعواه هذه لا بدّ من الالتزام بها بعد الالتزام بأنّ الموضوع خصوص الأدلّه الأربعة ، وإنّ لزم عليه إشكال خروج أهمّ المسائل عنه.

[شماره صفحه واقعى : ٣٦٧]

ص : ٨٦٨

١- قوانين الأصول ١ : ٩.

٢- وفى س : نكته.

٣- أى القصد والمقصد.

٤- منهم : صاحب الفصول فى الفصول الغرويّه : ١١ و ١٢.

٥- المصدر السابق.

ولو كان الموضوع هي الأدلة بما هي هي - كما ذهب إليه صاحب الفصول - لما كان معنى لتخصيصه بخصوص الأربعة ، ولوجب تعميمه لكل ما يصلح أن يبحث عن دليته ، وإن ثبت بعد البحث أنه ليس بدليل.

والخلاصه أنه إما أن نخصص الموضوع بالأدلة الأربعة فيجب أن نلتزم بما التزم به صاحب القوانين ، فتخرج مباحث هذا المقصد الثالث عن علم الأصول ، وإما أن نعّم الموضوع - كما هو الصحيح - لكل ما يصلح أن يدعى أنه دليل فلا يختص بالأربعة ، وحينئذ يصح أن نلتزم بما التزم به صاحب الفصول ، وتدخل مباحث هذا المقصد في مسائل العلم.

فالالتزام بأن الموضوع هي [الأدلة] الأربعة فقط ، ثم الالتزام بأنّها بما هي هي ، لا يجتمعان. (١)

وهذا (٢) أحد الشواهد على تعميم موضوع علم الأصول لغير الأدلة الأربعة ، وهو الذي نريد إثباته هنا. وقد سبقت الإشارة إلى ذلك. (٣)

والنتيجة أنّ الموضوع - الذي يبحث عنه في هذا المقصد - هو «كلّ شيء يصلح أن يدعى أنه دليل وحجّه» ، فيعمّ البحث كلّ ما [يصلح أن] يقال : إنه حجّه ، فيدخل فيه البحث عن حجّيه خبر الواحد ، والظواهر ، والشهرة ، والإجماع المنقول ، والقياس ، والاستحسان ، ونحو ذلك ، بالإضافة إلى البحث عن أصل الكتاب ، والسنة ، والإجماع ، والعقل.

فما ثبت أنه حجّه من هذه الأمور أخذنا به ، وما لم يثبت طرحناه.

كما يدخل فيه أيضا البحث عن مسأله التعادل والتراجيح ؛ لأنّ البحث فيها - في الحقيقة - عن تعيين ما هو حجّه ودليل من بين المتعارضين ، فتكون المسأله من مسائل مباحث الحجّه.

[شماره صفحه واقعي : ٣٦٨]

ص : ٨٦٩

١- قوله : «لا يجتمعان» خبر للالتزامين.

٢- أي عدم اجتماع الالتزامين.

٣- راجع المقصد الأوّل : ٢١.

ونحن جعلناها فى الجزء الأوّل خاتمه لعلم الأصول (١)؛ أتباعا لمنهج القوم ، ورأينا الآن العدول عن ذلك ؛ رعايه لواقعها ، وللاختصار.

### تمريبات «٢٣»

١. ما هو موضوع المقصد الثالث؟
٢. لم لا يصحّ أن يجعل موضوع هذا المقصد الدليل بما هو دليل ، أو الحجّه بما هى حجّه؟
٣. ما الفرق بين مفاد «كان» التامه ، و «كان» الناقصه؟
٤. ما هو رأى صاحب الفصول فى موضوع علم الأصول؟
٥. ما الدليل على تعميم موضوع علم الأصول لغير الأدلّه الأربعة؟
٦. كيف تدخل مسأله التعادل والتراجيح فى مباحث الحجّه؟

[شماره صفحه واقعى : ٣٦٩]

ص: ٨٧٠

---

١- راجع المقصد الأوّل : ٢٢.

١. الحجّه لغه : كلّ شيء يصلح أن يحتجّ به على الغير. (١)

وذلك بأن يكون به الظفر على الغير عند الخصومه معه. والظفر على الغير على نحوين : إما بإسكاته وقطع عذره وإبطاله ، وإمّا بأن يلجئه إلى [قبول] عذر صاحب الحجّه ، فتكون الحجّه معذّره له لدى الغير.

٢. وأمّا الحجّه في الاصطلاح العلمى فلها معنيان أو اصطلاحان :

أ : ما عند المناطقه. ومعناها : «كلّ ما يتألف من قضايا تنتج مطلوباً» ، أى مجموع القضايا المترابطه التي يتوصّل بتأليفها وترابطها إلى العلم بالمجهول ، سواء كان فى مقام الخصومه مع أحد أم لم يكن. وقد يطلقون الحجّه أيضاً على نفس «الحدّ الأوسط» فى القياس. (٢)

ب : ما عند الأصوليين. ومعناها عندهم حسب تتبع استعمالها : «كلّ شيء يثبت متعلّقه ولا يبلغ درجه القطع» ، أى لا يكون سبباً للقطع بمتعلّقه ، وإلاّ- فمع القطع يكون القطع هو الحجّه ، ولكن هو حجّه بمعناها اللغوى. أو قل بتعبير آخر : «الحجّه : كلّ شيء يكشف عن شيء آخر ، ويحكى عنه على وجه يكون مثبتاً له».

ونعنى بكونه مثبتاً له : أنّ إثباته له يكون بحسب الجعل من الشارع لا- بحسب ذاته. ويكون معنى «إثباته له» حينئذ أنّه يثبت الحكم الفعلى فى حقّ المكلف بعنوان أنّه (٣) هو الواقع. وإنّما يصحّ ذلك ويكون مثبتاً له بضميمه الدليل على اعتبار ذلك الشيء الكاشف الحاكى ، وعلى أنّه حجّه من قبل الشارع.

وسياتى إن شاء الله (تعالى) تحقيق معنى الجعل للحجّيه ، و [أنّه] كيف يثبت

[شماره صفحه واقعى : ٣٧٠]

ص : ٨٧١

١- كما قال فى مجمع البحرين ١٥٥ : «الحجّه - بضمّ الحاء ، - : الاسم من الاحتجاج».

٢- راجع حاشيه ملاً عبد الله : ٣٧. وقال فى فوائد الأصول ٣ : ٧ : «الحجّه باصطلاح المنطقى عبارته عن الوسط الذى بينه وبين الأكبر - الذى يراد إثباته للأصغر - علقه وربط ثبوتى».

٣- أى ذلك الحكم الفعلى.

## الحكم بالحجّه؟ (١)

وعلى هذا ، فالحجّه بهذا الاصطلاح لا- تشمل القطع - أى : إنّ القطع لا يسمّى حجّه بهذا المعنى ، بل بالمعنى اللغويّ ؛ لأنّ طريقته القطع - كما سيأتى (٢) - ذاتيه غير مجعوله من قبل أحد.

وتكون الحجّه بهذا المعنى الأصوليّ مرادفه لكلمه «الأماره» ، كما أنّ كلمه «الدليل» ، وكلمه «الطريق» تستعملان فى هذا المعنى ، فتكونان مرادفتين لكلمه «الأماره» ، و «الحجّه» ، أو كالمرادفتين.

وعليه ، فلك أنّ تقول فى عنوان هذا المقصد بدل كلمه «مباحث الحجّه» : مباحث الأمارات ، (٣) أو مباحث الأدلّه ، (٤) أو مباحث الطرق. (٥) وكلّها يؤدّى معنى واحدا. (٦)

ومّا ينبغى التنبيه عليه فى هذا الصدد أنّ استعمال كلمه «الحجّه» فى المعنى الذى تؤدّيه كلمه «الأماره» مأخوذ من المعنى اللغويّ (٧) من باب تسميه الخاصّ باسم العامّ ؛ نظرا إلى أنّ الأماره ممّا يصحّ أن يحتجّ المكلفّ بها إذا عمل بها وصادفت مخالفه الواقع ، فتكون معذّره له ، كما أنّها ممّا يصحّ أن يحتجّ بها المولى على المكلفّ إذا لم يعمل بها ، ووقع فى مخالفه الحكم الواقعيّ ، فيستحقّ العقاب على المخالفه.

[شماره صفحه واقعي : ٣٧١]

ص : ٨٧٢

- ١- سيأتى فى المبحث الثانى عشر.
- ٢- يأتى فى المبحث السابع.
- ٣- كما فى كفايه الأصول : ٢٩٥.
- ٤- كما فى كتاب دروس فى علم الأصول ١ : ١٩١ و ٢ : ٤٥.
- ٥- كما فى فوائد الأصول ٣ : ٨٨.
- ٦- وهو الكاشفيّ عن شيء آخر ، والحكايه عنه على وجه يكون مثبتا له.
- ٧- وهو الاحتجاج المطلق.

## تمريبات «٣»

التمرين الأول :

١. ما هو معنى الحجّه لغه؟

٢. ما هو معنى الحجّه عند المناطقه؟

٣. ما هو معنى الحجّه عند الأصوليين؟

التمرين الثانى :

١. ما الفرق بين المرادف وبين كالمرادف فى عباره المصنّف؟

٢. اذكر أقوال العلماء فى عنوان المقصد الثالث؟

[شماره صفحه واقعى : ٣٧٢]

ص: ٨٧٣

### ٣. مدلول كلمه «الأماره» و «الظنّ المعترف»

بعد أن قلنا : إنّ الأماره مرادفه لكلمه «الحجّه» باصطلاح الأصوليين ، ينبغي أن ننقل الكلام إلى كلمه «الأماره» لتتسقط بعض استعمالاتها ، كما سنستعملها بدل كلمه «الحجّه» في المباحث الآتية ، فنقول :

إنّه كثيرا ما يجرى على ألسنه الأصوليين إطلاق كلمه «الأماره» على معنى ما تؤدّيه كلمه «الظنّ» ، ويقصدون من الظنّ «الظنّ المعترف» ، أى الذى اعتبره الشارع ، وجعله حجّه ، ويوهم ذلك أنّ الأماره والظنّ المعترف لفظان مترادفان يؤدّيان معنى واحدا ، مع أنّهما ليسا كذلك.

وفى الحقيقه أنّ هذا تسامح فى التعبير منهم على نحو المجاز فى الاستعمال ، لا- أنّه وضع آخر لكلمه «الأماره». وإنّما مدلول الأماره الحقيقى (١) هو كلّ شيء اعتبره الشارع لأجل أنّه يكون سببا للظنّ ، كخبر الواحد والظواهر.

والمجاز هنا إمّا من جهه إطلاق السبب على مسببه فيسمى الظنّ المسبّب «أماره» ؛ وإمّا من جهه إطلاق المسبّب على سببه فتسمى الأماره - التى هى سبب للظنّ - : «ظنّا» ، فيقولون : «الظنّ المعترف» ، و «الظنّ الخاصّ» ، والاعتبار والخصوصيّة إنّما هما لسبب الظنّ.

ومنشأ هذا التسامح فى الإطلاق هو أنّ السرّ فى اعتبار الأماره وجعلها حجّه وطريقا هو إفادتها للظنّ دائما أو على الأغلب ، ويقولون للثانى - الذى يفيد الظنّ على الأغلب - : «الظنّ النوعيّ» على ما سيأتى بيانه.

### ٤. الظنّ النوعيّ

ومعنى «الظنّ النوعيّ» : أنّ الأماره تكون من شأنها أن تفيده الظنّ عند غالب الناس ونوعهم. واعتبارها عند الشارع إنّما يكون من هذه الجهه ، فلا يضرّ فى اعتبارها وحجّيتها ألاّ يحصل منها ظنّ فعلى للشخص الذى قامت عنده الأماره ، بل تكون حجّه عند

[شماره صفحه واقعى : ٣٧٣]

ص : ٨٧٤

---

١- أى إنّما المدلول الحقيقى لكلمه «الأماره» هو ....

هذا الشخص أيضا حيث إن دليل اعتبارها دلّ على أنّ الشارع إنّما اعتبرها حجّة ورضى بها طريقا؛ لأنّ من شأنها أن تفيد الظنّ ، وإن لم يحصل الظنّ الفعلّي منها لدى بعض الأشخاص.

ثمّ لا يخفى عليك أنّنا قد نعبر فيما يأتي تبعا للأصوليين فنقول: «الظنّ الخاصّ» ، أو «الظنّ المعتبر» ، أو «الظنّ الحجّه» ، وأمثال هذه التعبيرات ، والمقصود منها دائما سبب الظنّ - أعنى الأماره المعتبره وإن لم تفد ظنا فعليا - ، فلا يشتهه عليك الحال.

## ٥. الأماره و الأصل العمليّ

واصطلاح الأماره لا يشمل «الأصل العمليّ» ، كالبراءه ، والاحتياط ، والتخيير ، والاستصحاب ، بل هذه الأصول تقع في جانب والأماره في جانب آخر مقابل له ، فإنّ المكلف إنّما يرجع إلى الأصول إذا افتقد الأماره ، أى إذا لم تقم عنده الحجّه على الحكم الشرعيّ الواقعيّ على ما سيأتى توضيحه ، وبيان السرّ فيه. (١)

ولا ينافى ذلك أنّ هذه الأصول أيضا قد يطلق عليها أنّها حجّه ، فإنّ إطلاق الحجّه عليها ليس بمعنى الحجّه في باب الأمارات ، بل بالمعنى اللغويّ باعتبار أنّها معذّره للمكلف إذا عمل بها وأخطأ الواقع ، ويحتجّ بها المولى على المكلف إذا خالفها ولم يعمل بها ففوّت الواقع المطلوب ؛ ولأجل هذا جعلنا باب «الأصول العمليّه» بابا آخر مقابل باب «مباحث الحجّه».

وقد أشير في تعريف «الأماره» إلى خروج الأصول العمليّه بقولهم: «يثبت متعلّقه» ؛ لأنّ الأصول العمليّه لا تثبت متعلّقاتها ؛ لأنّه ليس لسانها لسان إثبات الواقع والحكايه عنه ، وإنّما هي في حقيقتها مرجع للمكلف في مقام العمل عند الحيره والشكّ في الواقع ، وعدم ثبوت حجّه عليه. وغايه شأنها أنّها تكون معذّره للمكلف.

ومن هنا اختلفوا في الاستصحاب ، هل إنّ أماره أو أصل؟ باعتبار أنّ له شأن الحكايه عن الواقع ، وإحرازه في الجملة ؛ لأنّ اليقين السابق غالبا ما يورث الظنّ ببقاء المتيقّن في

[شماره صفحه واقعي : ٣٧٤]

ص: ٨٧٥

١- يأتي في المقصد الرابع : ٥٩٧ - ٥٩٨.



الزمان اللاحق ؛ ولأنَّ حقيقته - كما سيأتي في موضعه (١) - البناء على اليقين السابق بعد الشك ، كأنَّ المتيقن السابق لم يزل ولم يشكَّ في بقاءه. ولأجل هذا سُمِّي الاستصحاب عند من يراه أصلاً : «أصلاً محرزاً».

فمن لاحظ في الاستصحاب جهه ما له من إحراز وأنه يوجب الظنَّ ، واعتبر حجَّيته من هذه الجهه عدّه من الأمارات. (٢) ومن لاحظ فيه أنّ الشارع إنّما جعله مرجعاً للمكلف عند الشكِّ والحيره ، واعتبر حجَّيته من جهه دلالة الأخبار عليه عدّه من جملة الأصول. (٣) وسيأتي إن شاء الله (تعالى) شرح ذلك في محلّه مع بيان الحقّ فيه. (٤)

## تمرينات «٤٥»

١. ما معنى «الظنّ المعتبر»؟

٢. ما هو مدلول الأماره؟

٣. ما هو الوجه المصحح لإطلاق كلمه «الأماره» على الظنّ المعتبر وبالعكس؟

٤. ما معنى «الظنّ النوعي»؟

٥. ما الفرق بين الأماره والأصل العملي؟

٦. هل الاستصحاب أماره أو أصل؟ اذكر آراء العلماء.

[شماره صفحه واقعي : ٣٧٥]

ص : ٨٧٦

١- يأتي في المقصد الرابع : ٦٠٢.

٢- هذا يظهر من كلمات القدماء. راجع معالم الدين : ٢٤٩ - ٢٥٣ ؛ معارج الأصول : ٢٠٦ - ٢٠٧ ؛ الغنيه «الجوامع الفقهيّه» : ٥٤٨.

٣- ذهب الشيخ الأنصاريّ إلى أنّه من الأصول بناء على كونه حجّه من جهه دلالة الأخبار ، وأنّه من الأمارات بناء على كونه من أحكام العقل ، واختار الأوّل وعدّه من الأصول العمليّه. راجع فرائد الأصول ٢ : ٥٤٣.

٤- خلاصه مذهبه أنّه من جملة الأصول على جميع المباني ، كما يأتي في الجزء الرابع : ٢٥٩ و ٢٦٠.

مما يجب أن نعرفه - قبل البحث والتفتيش عن الأمارات التي هي حججه - [أن] المناط في إثبات حججه الأماره [ما هو؟] وأنه بائى شىء ثبت لنا أنها حججه يعول عليها؟ وهذا هو أهم شىء تجب معرفته قبل الدخول فى المقصود ، فنقول :

إنه لا- شكك فى أن الظن بما هو ظن لا يصح أن يكون هو المناط فى حججه الأماره ، ولا يجوز أن يعول عليه فى إثبات الواقع ؛ لقوله (تعالى) : (إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا) (١). وقد ذم الله (تعالى) فى كتابه المجيد من يتبع الظن بما هو ظن ، كقوله (تعالى) : (إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ) (٢) ، وقال (تعالى) : (قُلْ اللَّهُ أَدْنَىٰ لَكُمْ أَمْ عَلَىٰ اللَّهِ تَفْتَرُونَ) (٣).

وفى هذه الآيه الأخيره - بالخصوص - قد جعل ما أذن به أمرا مقابلا للافتراء عليه ، فما لم يأذن به لا بد أن يكون افتراء بحكم المقابله بينهما ، فلو نسبنا الحكم إلى الله (تعالى) من دون إذن منه فلا- محاله يكون افتراء محرما ، مذموما بمقتضى الآيه. ولا شكك فى أن العمل بالظن والالتزام به على أنه من الله (تعالى) ومثبت لأحكامه يكون من نوع نسبه الحكم إليه من دون إذن منه ، فيدخل فى قسم الافتراء المحرم.

وعلى هذا التقرير ، فالقاعده تقتضى أن الظن بما هو ظن لا يجوز العمل على مقتضاه ، ولا الأخذ به لإثبات أحكام الله (تعالى) مهما كان سببه ؛ لأنه لا يغنى من الحق شيئا ، فيكون خرصا باطلا ، (٤) وافتراء محرما.

هذا مقتضى القاعده الأوليه فى الظن بمقتضى هذه الآيات الكريمه ، ولكن لو ثبت بدليل قطعى وحجه يقينيه أن الشارع قد جعل ظنا خاصا من سبب مخصوص طريقا لأحكامه ،

[شماره صفحه واقعى : ٣٧٦]

ص: ٨٧٧

١- النجم (٥٣) الآيه : ٢٨ ؛ يونس (١٠) الآيه : ٣٦.

٢- الأنعام (٦) الآيه : ١١٦ ؛ يونس (١٠) الآيه : ٦٦.

٣- يونس (١٠) الآيه : ٥٩.

٤- الخرص أى الحدس والقول بالظن.

واعتبره حجّه عليها ، وارتضاه أماره يرجع إليها ، وجوّز لنا الأخذ بذلك السبب المحقّق للظنّ ، فإنّ هذا الظنّ يخرج عن مقتضى تلك القاعده الأوليّة ؛ إذ لا يكون خرصا ، وتخمينا ، ولا افتراء .

وخروجه من القاعده يكون تخصيصا بالنسبه إلى آيه النهى عن اتّباع الظنّ ، ويكون تخصّصا بالنسبه إلى آيه الافتراء ؛ لأنّه يكون حينئذ من قسم ما أذن الله (تعالى) به ، وما أذن به ليس افتراء .

وفى الحقيقه أنّ الأخذ بالظنّ المعتبر - الذى ثبت على سبيل القطع أنّه حجّه - لا- يكون أخذا بالظنّ بما هو ظنّ ، وإن كان اعتباره عند الشارع من جهه كونه ظنا ، بل يكون أخذا بالقطع واليقين ، ذلك القطع الذى قام على اعتبار ذلك السبب المحقّق للظنّ ، وسيأتى أنّ القطع حجّه بذاته ، لا يحتاج إلى جعل من أحد. (١)

ومن هنا يظهر الجواب عمّا شنع (٢) به جماعه من الأخباريين على الأصوليين من أخذهم ببعض الأمارات الظنّيه الخاصه ، كخبر الواحد ونحوه ، إذ شنعوا عليهم بأنهم أخذوا بالظنّ الذى لا يغنى من الحقّ شيئا .

وقد فاتهم أنّ الأصوليين إذ أخذوا بالظنون الخاصه لم يأخذوا بها من جهه أنّها ظنون فقط ، بل أخذوا بها من جهه أنّها معلومه الاعتبار على سبيل القطع بحجّيتها ، فكان أخذهم بها فى الحقيقه أخذا بالقطع واليقين ، لا بالظنّ والخرص والتخمين ؛ ولأجل هذا سمّيت الأمارات المعتبره ب- «الطرق العلميه» ؛ نسبه إلى العلم القائم على اعتبارها وحجّيتها ؛ لأنّ حجّيتها ثابتة بالعلم .

إلى هنا يتّضح ما أردنا أن نرمى إليه ، وهو أنّ المناط فى إثبات حجّيه الأمارات ، ومرجع اعتبارها ، وقوامها ما هو؟ إنّ العلم القائم على اعتبارها وحجّيتها ، فإذا لم يحصل العلم بحجّيتها واليقين بإذن الشارع بالتعويل عليها والأخذ بها لا يجوز الأخذ بها وإن أفادت ظنا غالبا ؛ لأنّ الأخذ بها يكون حينئذ خرصا وافتراء على الله (تعالى) ؛ ولأجل

[شماره صفحه واقعى : ٣٧٧]

ص: ٨٧٨

١- يأتى فى المبحث السابع : ٣٨٠ .

٢- أى استقبح وفضح .

هذا قالوا: يكفى فى طرح الأماره أن يقع الشك فى اعتبارها ، أو فقل على الأصح : يكفى ألا يحصل العلم باعتبارها ؛ فإن نفس عدم العلم بذلك كاف فى حصول العلم بعدم اعتبارها ، أى بعدم جواز التعويل عليها والاستناد إليها. وذلك كالتقاس والاستحسان وما إليهما وإن أفادت ظناً قوياً.

ولا- نحتاج فى مثل هذه الأمور إلى الدليل على عدم اعتبارها ، وعدم حججتها ، بل بمجرد عدم حصول القطع بحججه الشىء يحصل القطع بعدم جواز الاستناد إليه فى مقام العمل ، وبعدم صحه التعويل عليه ، فىكون القطع مأخوذاً فى موضوع حججه الأماره.

ويتحصّل من ذلك كلّهُ أنّ أماريّه الأماره وحججه الحجه إنّما تحصل وتتحقّق بوصول علمها إلى المكلف ، وبدون العلم بالحججه لا- معنى لفرض كون الشىء أماره وحجه ، ولذا قلنا : «إنّ مناط إثبات الحججه وقوامها (١) العلم» ، فهو (٢) مأخوذ فى موضوع الحججه ؛ فإنّ العلم تنتهى إليه حججه كلّ حجه.

ولزيادة الإيضاح لهذا الأمر ، ولتمكين النفوس المبتدئه من الاقتناع بهذه الحقيقه البديهيه نقول من طريق آخر لإثباتها :

أولاً : إنّ الظنّ بما هو ظنّ ليس حجه بذاته.

وهذه مقدّمه واضحه قطعيه ، وإلا لو كان الظنّ حجه بذاته ، لما جاز النهى عن اتّباعه والعمل به ، ولو فى بعض الموارد على نحو الموجه الجزئيه ؛ لأنّ ما هو بذاته حجه يستحيل النهى عن الأخذ به ، كما سيأتى فى حججه القطع (المبحث الآتى) ، ولا شك فى وقوع النهى عن اتّباع الظنّ فى الشريعه الإسلاميه المطهره ، ويكفى فى إثبات ذلك قوله (تعالى) : (إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ ...) (٣)

ثانياً : إذا لم يكن الظنّ حجه بذاته فحججته تكون عرضيه - أى إنّها تكون مستفاده من الغير - ؛ فننقل الكلام إلى ذلك الغير المستفاده منه حججه الظنّ ؛ فإن كان هو القطع ، فذلك هو

[شماره صفحه واقعى : ٣٧٨]

ص : ٨٧٩

١- أى قوام الأماره.

٢- أى العلم.

٣- الأنعام (٦) الآيه : ١١٦ ؛ يونس (١٠) الآيه : ٦٦.

المطلوب ؛ وإن لم يكن قطعاً ، فما هو؟

وليس يمكن فرض شيء آخر غير نفس الظن ؛ فإنه لا ثالث لهما يمكن فرض حجّيته.

ولكنّ الظنّ الثانى القائم على حجّيته الظنّ الأوّل أيضا ليس حجّه بذاته ؛ إذ لا فرق بين ظنّ وظنّ من هذه الناحية ؛ فننقل الكلام إلى هذا الظنّ الثانى ، ولا بدّ أن تكون حجّيته أيضا مستفاده من الغير ، فما هو ذلك الغير؟ فإن كان هو القطع فذلك هو المطلوب ؛ وإن لم يكن قطعاً فظنّ ثالث. فننقل الكلام إلى هذا الظنّ الثالث ، فيحتاج إلى ظنّ رابع ، وهكذا إلى غير النهاية ، ولا ينقطع التسلسل إلا بالانتهاء إلى ما هو حجّه بذاته ، وليس هو إلا العلم.

ثالثا : فاتتهى الأمر بالأخير إلى العلم ، فتمّ المطلوب.

وبعبارة أسدّ وأخصر ، نقول :

إنّ الظنّ لما كانت حجّيته ليست ذاتيه ، فلا تكون إلا بالعرض ؛ وكلّ ما بالعرض لا بدّ أن ينتهى إلى ما هو بالذات ، ولا مجاز بلا حقيقه ؛ وما هو حجّه بالذات ليس إلا «العلم» ؛ فانتهى الأمر بالأخير إلى «العلم».

وهذا ما أردنا إثباته ، وهو أنّ قوام الأماره والمناطق فى إثبات حجّيتها هو العلم ؛ فإنه تنتهى إليه حجّيته كلّ حجّه ؛ لأنّ حجّيته ذاتيه.

## تمرينات «٤٦»

١. ما هو مقتضى القاعده الأوليه فى الظنّ؟

٢. ما المناطق فى إثبات حجّيه الأماره؟ بين المقدمات الثلاث التى ذكرها المصنّف فى المقام.

٣. اذكر ما شنع به الأخباريون على الأصوليين ، والجواب عنه.

[شماره صفحه واقعى : ٣٧٩]

ص: ٨٨٠

كزّنا فى البحث السابق القول بأنّ «حجّيه العلم ذاتيه» ، ووعدنا ببيانها ، وقد حلّ هنا الوفاء بالوعد ؛ فنقول :

قد ظهر ممّا سبق معنى كون الشىء حجّيته ذاتيه ؛ (١) فإنّ معناه أنّ حجّيته منبعثه من نفس طبيعه ذاته ، فليست مستفاده من الغير ، ولا تحتاج إلى جعل من الشارع ، ولا إلى صدور أمر منه باتّباعه ، بل العقل هو الذى يكون حاكما بوجوب اتّباع ذلك الشىء ؛ وما هذا شأنه ليس هو إلاّ العلم.

ولقد أحسن الشيخ العظيم الأنصارى قدس سره مجلّى (٢) هذه الأبحاث فى تعليل وجوب متابعه القطع (٣) ، فإنّه بعد أن ذكر أنّه «لا- إشكال فى وجوب متابعه القطع والعمل عليه ما دام موجودا» علّل ذلك بقوله : «لأنّه بنفسه طريق إلى الواقع. وليست طريقته قابله لجعل الشارع إثباتا أو نفيًا». (٤)

وهذا الكلام فيه شىء من الغموض (٥) بعد أن اختلفت تعبيرات الأصوليين من بعده ، فنقول لبيانها :

إنّ هنا شيئين أو تعبيرين :

أحدهما : وجوب متابعه القطع والأخذ به.

ثانيهما : طريقته القطع للواقع.

فما المراد من كون القطع حجّيه بذاته؟ هل المراد أنّ وجوب متابعته أمر ذاتي له ،

[شماره صفحه واقعى : ٣٨٠]

ص: ٨٨١

١- والأولى : معنى كون حجّيه الشىء ذاتيه.

٢- المجلّى : موضح هذه الأبحاث.

٣- ممّا يجب التنبيه عليه أنّ المراد من العلم هنا هو «القطع» ، أى الجزم الذى لا يحتمل الخلاف ، ولا يعتبر فيه أن يكون مطابقا للواقع فى نفسه ، وإن كان فى نظر القاطع ليس إلاّ مطابقا للواقع ، فالقطع - الذى هو حجّيه تجب متابعته - أعمّ من اليقين والجهل المركّب ، يعنى أنّ المبحوث عنه هو العلم من جهه أنّه جزم لا يحتمل الخلاف عند القاطع - منه قدس سره -.

٤- فرائد الأصول ١ : ٤.

٥- ولعلّ الوجه فى الغموض أنّه لا معنى لوجوب متابعه القطع إلاّ كون القطع بنفسه طريقا إلى الواقع ، كما سيأتى.

كما وقع في تعبيرات بعض الأصوليين المتأخرين ، (١) أم أن المراد أن طريقيته ذاتيه؟

وإنما صح أن يسأل هذا السؤال ، فمن أجل قياسه على الظنّ حينما نقول : «إنّه حجّه» ، فإنّ فيه جهتين :

١. جهه طريقيته للواقع : فحينما نقول : «إنّ حجّيته مجعوله» ، نقصد أنّ طريقيته مجعوله ؛ لأنها ليست ذاتيه له ؛ لوجود احتمال الخلاف. فالشارع يجعله طريقا إلى الواقع ؛ بإلغاء احتمال الخلاف ، كأنه لم يكن ، فتمّ بذلك طريقيته الناقصه ليكون كالقطع في الإيصال إلى الواقع. وهذا المعنى هو المجعول للشارع.

٢. جهه وجوب متابعتة : فحينما نقول : «إنّه حجّه» ، نقصد أنّ الشارع أمر بوجوب متابعه ذلك الظنّ ، والأخذ به ، أمرا مولويا ؛ فينتزع من هذا الأمر أنّ هذا الظنّ موصل إلى الواقع ، ومنجّز له ؛ فيكون المجعول هذا الوجوب ، ويكون هذا معنى حجّيه الظنّ.

وإذا كان هذا حال الظنّ فالقطع ينبغي أن يكون له أيضا هاتان الجهتان ، فنلاحظهما حينما نقول - مثلا - : «إنّ حجّيته ذاتيه» إمّا من جهه كونه طريقا بذاته ، وإمّا من جهه وجوب متابعتة لذاته.

ولكن في الحقيقة أنّ التعبير بوجوب متابعه القطع لا يخلو عن مسامحه ظاهره ، منشؤها ضيق العبارة عن المقصود ؛ إذ يقاس على الظنّ. والسرّ في ذلك واضح ؛ لأنه ليس للقطع متابعه مستقلّه غير الأخذ بالواقع المقطوع به ، فضلا عن أن يكون لهذه المتابعه وجوب مستقلّ غير نفس وجوب الأخذ بالواقع المقطوع به - أي وجوب طاعه الواقع المنكشف بالقطع من وجوب ، أو حرمة ، أو نحوهما - ؛ إذ ليس وراء انكشاف الواقع شيء ينتظره الإنسان ، فإذا انكشف الواقع له فلا بدّ أن يأخذ به.

وهذه اللابديّه لابديّه عقليّه (٢) منشؤها أنّ القطع بنفسه طريق إلى الواقع ، وعليه ، فيرجع

[شماره صفحه واقعي : ٣٨١]

ص : ٨٨٢

١- كالمحقّق النائيّ في فوائد الأصول ٣ : ٦.

٢- هذه اللابديّه العقليّه هي نفس وجوب الطاعه الذي هو وجوب عقليّ ؛ لأنه داخل في الآراء المحموده التي تتطابق عليها آراء العقلاء بما هم عقلاء ، كما شرحناه في الجزء الثاني (\* راجع المقصد الثاني : ٢٤٤ - ٢٤٥) - منه قدس سره - .

التعبير بوجود متابعه القطع إلى معنى كون القطع بنفسه طريقا إلى الواقع ، وأنّ نفسه نفس انكشاف الواقع ، فالجهتان فيه جهه واحده في الحقيقه.

وهذا هو السرّ في تعليل الشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله لوجوب متابعتة بكونه (١) طريقا بذاته ، ولم يتعرّض في التعليل لنفس الوجوب. ومن أجل هذا ركز البحث كلّ على طريقتة الذاتيه.

ويظهر لنا - حينئذ - أنه لا معنى لأن يقال في تعليل حجّيته الذاتيه : «إنّ وجوب متابعتة أمر ذاتي له».

وإذا اتضح ما تقدّم وجب علينا توضيح معنى كون القطع طريقا ذاتيا ، وهو كلّ البحث عن حجّيه القطع ، وما وراءه من الكلام فكّله فضول ، وعليه فنقول :

تقدّم أنّ القطع حقيقته انكشاف الواقع ؛ لأنه حقيقه نوريه محضه لا غطش (٢) فيها ، ولا احتمال للخطأ يرافقها ؛ فالعلم نور لذاته [و] نور لغيره ، فذاته نفس الانكشاف (٣) لا أنّه شيء له الانكشاف. (٤)

وقد عرفتم في مباحث الفلسفه أنّ الذات أو الذاتى يستحيل جعله بالجعل التأليفيّ ؛ (٥) لأنّ جعل شيء لشيء إنّما يصحّ أن يفرض فيما يمكن فيه التفكيك بين المَجْعُول والمَجْعُولَ لَهُ. وواضح أنّه يستحيل التفكيك بين الشيء وذاته - أى بين الشيء ونفسه - وكذا بينه وبين ذاتياته. وهذا معنى قولهم المشهور : «الذاتى لا يعلّل» (٦) وإنّما المعقول من

[شماره صفحه واقعى : ٣٨٢]

ص : ٨٨٣

١- أى القطع. واختلفت كلمات المتأخرين فى معنى وجوب متابعه القطع ، فراجع الحاشيه على الرسائل «للمحقّق الخراسانى» : ٤ ؛ نهايه الدرايه ٢ : ٣١ ؛ نهايه الأفكار ٣ : ٧ ؛ فوائد الأصول ٣ : ٦.

٢- الغطش : الظلمه.

٣- كما قال به المحقّق النائينى فى فوائد الأصول ٣ : ٦ - ٧ ، والمحقّق الأصفهانى فى نهايه الدرايه ٢ : ٣١ ، والعلامه العراقى فى نهايه الأفكار ٣ : ٦.

٤- كما يظهر من كلام المحقّق الخراسانى فى كفايه الأصول : ٢٩٧.

٥- اعلم أنّ الجعل قسمان : الأوّل : الجعل البسيط وهو مفاد «كان» التامّه ، أى جعل الشيء وإيجاده ، كجعل الإنسان. الثانى : الجعل التأليفيّ وهو مفاد «كان» الناقصه ، أى جعل الشيء شيئا ، كجعل الإنسان كاتباً.

٦- كما قال الحكيم السبزواريّ : «ذاتى شيء لم يكن معللاً». شرح المنظومه (قسم المنطق) : ٢٩.



جعل القطع هو جعله بالجعل البسيط ، أى خلقه وإيجاده.

وعليه ، فلا- معنى لفرض جعل الطريقيه للقطع جعلاً- تأليفيًا ، بأى نحو فرض للجعل ، سواء كان جعلاً تكوييتياً أم جعلاً تشريعيًا ؛ فإنّ ذلك مساوق لجعل القطع لنفس القطع ، وجعل الطريق لذات الطريق.

وعلى تقدير التنزّل عن هذا والقول مع من قال : «إنّ القطع شىء له الطريقيه والكاشفيه عن الواقع» - كما وقع فى تعبيرات بعض الأصوليين المتأخّرين عن الشيخ (١) - فعلى الأقلّ تكون الطريقيه من لوازم ذاته ، التى لا- تنفكّ عنه ، كالزوجيه بالنسبه إلى الأربعة. ولوازم الذات كالذات يستحيل أيضا جعلها بالجعل التأليفيّ على ما هو الحقّ ، وإنّما يكون جعلها بنفس جعل الذات جعلاً بسيطاً ، لا بجعل آخر وراء جعل الذات. وقد أوضحنا ذلك فى مباحث الفلسفه (٢).

وإذا استحال جعل الطريقيه للقطع استحال نفيها عنه ؛ لأنّه كما يستحيل جعل الذات ولوازمها يستحيل نفي الذات ولوازمها عنها ، وسلبها بالسلب التأليفيّ ؛ بل نحن إنّما نعرف استحاله جعل الذات والذاتيّ ولوازم الذات بالجعل التأليفيّ ؛ لأنّنا نعرف أوّلاً امتناع انفكاك الذات عن نفسها ، وامتناع انفكاك لوازمها عنها ، كما تقدّم بيانه.

على أنّ نفي الطريقيه عن القطع يلزم منه التناقض بالنسبه إلى القاطع وفى نظره ، فإنّه - مثلاً - حينما يقطع بأنّ هذا الشىء واجب ، يستحيل عليه أن يقطع ثانياً بأنّ هذا القطع ليس طريقاً موصلاً إلى الواقع ؛ فإنّ معنى هذا أن يقطع ثانياً بأنّ ما قطع بأنّه واجب ليس بواجب مع فرض بقاء قطعه الأوّل على حاله. وهذا تناقض بحسب نظر القاطع ووجدانه ، يستحيل أن يقع منه ، حتّى لو كان فى الواقع على خطأ فى قطعه الأوّل ، ولا يصحّ هذا إلّا إذا تبدّل قطعه وزال ، وهذا شىء آخر غير ما نحن فى صدده.

والحاصل أنّ اجتماع القطعين بالنفى والإثبات محال ، كاجتماع النفى والإثبات ، بل يستحيل فى حقّه حتّى احتمال أنّ قطعه ليس طريقاً إلى الواقع ؛ فإنّ هذا الاحتمال مساوق

[شماره صفحه واقعى : ٣٨٣]

ص: ٨٨٤

١- منهم المحقّق الخراسانىّ فى كفايه الأصول : ٢٩٧.

٢- راجع الفلسفه الإسلاميه للمظفر (الدرس الحادى عشر) : ٣١ ، ٣٢.

لانسلاخ القطع عنده ، وانقلابه إلى الظنّ ، فما فرض أنه قطع لا يكون قطعاً ، وهو خلف محال.

وهذا الكلام لا ينافي أن يحتمل الإنسان ، أو يقطع أنّ بعض علومه على الإجمال - غير المعين في نوع خاصّ ، ولا في زمن من الأزمنة - كان على خطأ ، فإنّه بالنسبة إلى كلّ قطع فعليّ بشخصه لا يتطرّق إليه الاحتمال بخطئه ، وإلّا لو اتّفق له ذلك لانسلاخ عن كونه قطعاً جازماً.

نعم ، لو احتتمل خطأ أحد علوم محصوره ومعينه في وقت واحد فإنّه لا بدّ أن ينسلخ كلّها عن كونها اعتقاداً جازماً ؛ فإنّ بقاء قطعه في جميعها وتطرّق احتمال خطأ واحد منها لا على التعيين ، لا يجتمعان.

والخلاصه أنّ القطع يستحيل جعل الطريقيّ له [جعلاً] تكوينيّاً وتشريعياً ، ويستحيل نفيها عنه ، مهما كان السبب الموجب له [ولو كان من خفقان جناح أو مرور هواء]. (١)

وعليه ، فلا يعقل التصرّف فيه بأسبابه ، كما نسب ذلك إلى بعض الأخباريين من حكمهم بعدم جواز الأخذ بالقطع إذا كان سببه من مقدّمات عقليّته ، (٢) وقد أشرنا إلى ذلك في الجزء الثاني (٣).

وكذلك لا- يمكن التصرّف فيه من جهه الأشخاص ، بأن يعتبر قطع شخص ولا يعتبر قطع آخر ، كما قيل بعدم الاعتبار بقطع القطع (٤) قياساً على كثير الشكّ الذي حكم شرعاً

[شماره صفحه واقعي : ٣٨٤]

ص : ٨٨٥

- ١- ما بين المعقوفين موجود في «س».
- ٢- ولعلّ المراد من «بعض الأخباريين» هو الشيخ الأمين الاسترآبادي في الفوائد المدنيّة : ١٢٨ - ١٣١ ، والعلّامه البحرانيّ في الحدائق الناضره ١ : ١٢٥ - ١٣٣. ولكن لم أعثر على من نسبه إليهم صريحاً. والشيخ الأنصاريّ إنّما نقل النسبه إليهم وقال : «وينسب إلى غير واحد من أصحابنا الأخباريين ...». بل المحقّق الخراسانيّ أنكر نسبه إليهم ، وقال : «وإن نسب إلى بعض الأخباريين أنّه لا اعتبار بما إذا كان بمقدّمات عقليّته ، إلّا أنّ مراجعه كلماتهم لا تساعد على هذه النسبه ، بل تشهد بكذبها ...» راجع كلامهما في فرائد الأصول ١ : ١٥ ، وكفايه الأصول : ٣١١.
- ٣- راجع الجزء الثاني : ٢٤٧ - ٢٤٨.
- ٤- ككاشف الغطاء ، حيث قال : «وكذا من خرج عن العاده في قطعه أو في ظنّه فيلغو اعتبارهما في حقّه». كشف الغطاء : ٦١.

بعدم الاعتبار بشكّه في ترتّب أحكام الشكّ.

وكذلك ، لا- يمكن التصرّف فيه من جهه الأزمنه ، ولا- من جهه متعلّقه بأن يفزق في اعتباره بين ما إذا كان متعلّقه الحكم فلا يعتبر ، وبين ما إذا كان متعلّقه موضوع الحكم أو متعلّقه فيعتبر ؛ فإنّ القطع في كلّ ذلك طريقيّته ذاتيه غير قابله للتصرّف فيها بوجه من الوجوه ، وغير قابله لتعلّق الجعل بها نفيا وإثباتا. وإنّما الذي يصحّ ويمكن أن يقع في الباب هو أن يلفت نظر الخاطئ في قطعه إلى الخلل في مقدّمات قطعه ، فإذا تبّه إلى الخلل في سبب قطعه فلا محاله أنّ قطعه سيتبدّل إمّا إلى احتمال الخلاف أو إلى القطع بالخلاف ، ولا ضير في ذلك ، وهذا واضح.

### تمرينات «٢٧»

التمرين الأوّل :

١. ما معنى قولهم : «حجّيه العلم ذاتيه»؟
٢. بيّن ما علّل به الشيخ وجوب متابعه القطع؟
٣. ما هو منشأ المسامحه في التعبير بوجوب متابعه القطع؟
٤. ما معنى كون القطع طريقا ذاتيا؟ بيّن وجه استحاله جعل الطريقيّته للقطع ، ووجه استحاله نفيها عنه.

التمرين الثاني :

١. قال المصنّف : «وهذا الكلام فيه شيء من الغموض» بيّن وجه الغموض.
٢. اذكر أقوال المتأخّرين في معنى وجوب متابعه القطع.
٣. اذكر الأقوال في حقيقه القطع ، واذكر القول الراجح عند المصنّف.
٤. ما الفرق بين الجعل التآلفي ، والجعل التشريعي؟
٥. ما معنى قولهم : «الذاتي لا يعلل»؟
٦. اذكر ما نسب إلى بعض الأخباريين في الأخذ بالقطع ، واذكر وجه النظر في هذه النسبه.
٧. من هو القائل بعدم اعتبار قطع القطاع؟



قد أشرنا فى مبحث الإجزاء (١) إلى أنّ جعل الطرق والأمارات يكون فى فرض التمكن من تحصيل العلم ، وأحلنا بيانه إلى محلّه ، وهذا هو محلّه ، فنقول :

إنّ غرضنا من ذلك القول هو أنّنا إذ نقول : «إنّ الأماره حجّه» كخبر الواحد - مثلا - ، فإنّما نعى أنّ تلك الأماره مجعوله حجّه مطلقا (٢) ، أى إنّها فى نفسها حجّه مع قطع النظر عن كون الشخص - الذى قامت عنده تلك الأماره - متمكّنا من تحصيل العلم بالواقع أو غير متمكّن منه ، فهى حجّه يجوز الرجوع إليها لتحصيل الأحكام مطلقا ، حتى فى موطن يمكن فيه أن يحصل القطع بالحكم لمن قامت عنده الأماره - أى كان باب العلم بالنسبه إليه مفتوحا - . فمثلا ، إذا قلنا بحجّيه خبر الواحد فإنّنا نقول : إنّهُ حجّه حتى فى زمان يسع المكلف أن يرجع إلى المعصوم رأسا ، فيأخذ الحكم منه مشافهه على سبيل اليقين ، فإنّه فى هذا الحال لو كان خبر الواحد حجّه يجوز للمكلف أن يرجع إليه ، ولا يجب عليه أن يرجع إلى المعصوم .

وعلى هذا ، فلا- يكون موطن حجّيه الإمارات خصوص مورد تعذّر حصول العلم ، أو امتناعه ، - أى ليس فى خصوص مورد انسداد باب العلم - بل الأعمّ من ذلك ، فيشمل حتى موطن التمكن من تحصيل العلم وانفتاح بابه .

نعم ، مع حصول العلم بالواقع فعلا لا يبقى موضع للرجوع إلى الأماره ، بل لا معنى لحجّيتها حينئذ ، لا سيّما مع مخالفتها للعلم ؛ لأنّ معنى ذلك انكشاف خطئها .

ومن هنا كان هذا الأمر موضع حيره الأصوليين وبحثهم ؛ إذ للسائل - كما سيأتى - أن يسأل : كيف جاز أن تفرضوا صحّه الرجوع إلى الإمارات الظّيه مع انفتاح باب العلم بالأحكام ؛ إذ قد يوجب سلوكها تفويت الواقع عند خطئها؟! ولا يحسن من الشارع أن يأذن بتفويت الواقع مع التمكن من تحصيله ، بل ذلك قبيح يستحيل فى حقّه .

[شماره صفحه واقعى : ٣٨٤]

ص: ٨٨٧

١- راجع المقصد الثانى : ٢٥٥ .

٢- هكذا فى «س» . وهو الصحيح .

ولأجل هذا السؤال المحرّج سلك الأصوليون عدّه طرق للجواب عنه ، وتصحيح جعل حجّيه الأمارات. وسيأتي بيان هذه الطرق والصحيح منها في المبحث (١٢) (١).

وغرضنا من ذكر هذا التنبيه هو أنّ هذا التصحيح شاهد على ما أردنا الإشارة إليه هنا ، من أنّ موطن حجّيه الأمارات وموردها ما هو أعمّ من فرض التمكّن من تحصيل العلم وانفتاح بابه ومن فرض انسداد بابه.

ومن هنا نعرف وجه المناقشه في استدلال بعضهم على حجّيه خبر الواحد ، بالخصوص بدليل انسداد باب العلم ، كما صنع صاحب المعالم (٢) ، فإنّه لما كان المقصود إثبات حجّيه خبر الواحد في نفسه - حتى مع فرض انفتاح باب العلم - لا يبقى معنى للاستدلال على حجّيته بدليل الانسداد.

على أنّ دليل الانسداد إنّما يثبت به حجّيه مطلق الظنّ من حيث هو ظنّ - كما سيأتي بيانه (٣) - ، فلا يثبت به حجّيه ظنّ خاصّ بما هو ظنّ خاصّ.

نعم ، استدلال بعضهم (٤) على حجّيه خبر الواحد بدليل الانسداد الصغير ، ولا يبعد صحّحه ذلك ، ويعنون به انسداد باب العلم في خصوص الأخبار التي بأيدينا التي نعلم على الإجمال بأنّ بعضها موصل إلى الواقع ومحضّ له ، ولا يتميّز الموصل إلى الواقع من غيره ، مع انحصار السنّه في هذه الأخبار التي بأيدينا ؛ وحيثنذ نلتجئ إلى الاكتفاء بما يفيد الظنّ والاطمئنان من هذه الأخبار ، وهذا ما نعينه بخبر الواحد.

والفرق بين دليل الانسداد الكبير والصغير (٥) أنّ الكبير هو انسداد باب العلم في جميع

[شماره صفحه واقعى : ٣٨٧]

ص: ٨٨٨

- ١- يأتي في الصفحة : ٣٩٧.
- ٢- معالم الدين : ٢١١.
- ٣- يأتي في المبحث الآتى.
- ٤- ولعلّه هو الشيخ الأعظم الأنصارى في البحث عن حجّيه كلام اللغوى في فرائد الأصول ١ : ٧٦. ولكن أجاب عنه في البحث عن حجّيه خبر الواحد في فرائد الأصول ١ : ١٧٢ - ١٧٣.
- ٥- وقد يقرّر الفرق بينهما بوجه آخر : منها : ما اختاره المحقّق النائنى ، وحاصله أنّ استفاده الحكم الشرعى من الخبر تتوقّف على أمور : الأوّل : العلم بصدور الخبر. الثانى : العلم بجهه صدوره. الثالث : كون الخبر ظاهرا فى المعنى المنطبق عليه. الرابع : حجّيه الظهور. والفرق بين الانسداد الكبير والانسداد الصغير هو أنّ مقدّمات الانسداد الكبير إنّما تجرى فى نفس الأحكام ليستتج منها حجّيه مطلق الظنّ فيها ، وأمّا مقدّمات الانسداد الصغير فهى إنّما تجرى فى بعض ما يتوقّف عليه استنباط الحكم من الروايه من إحدى الجهات الأربع المتقدّمه ليستتج منها حجّيه مطلق الظنّ فى خصوص الجهه التى انسدّ باب العلم فيها. ومنها : ما

اختاره المحقق العراقي ، فإنه قال - تعليقا على كلام المحقق النائيني - : «أقول : ميزان الكبر والصغر في باب الانسداد كبر دائره العلم الإجماليّ وصغرها بنحو لا يلزم محذور في ترك العمل في هذه الدائره لو لا العلم المخصوص بها من ناحيه العلم الكبير...» راجع عن كلامهما فوائد الأصول ٣ : ١٩٧.

الأحكام من جهه السنّه وغيرها ، والصغير هو انسداد باب العلم [من جهه] السنّه مع انفتاح باب العلم فى الطرق الأخرى ، والمفروض أنه ليس لدينا إلا هذه الأخبار التى لا يفيد أكثرها العلم ، وبعضها حجّه قطعاً وموصل إلى الواقع.

### تمريّات «٤٨»

التمرين الأوّل :

١. ما هو موطن حجّته الأمارات؟

٢. بيّن وجه المناقشه فى استدلال صاحب المعالم على حجّته خبر الواحد بدليل الانسداد.

٣. بيّن استدلال الشيخ الأنصارى على حجّته خبر الواحد بدليل الانسداد الصغير.

٤. ما الفرق بين دليل الانسداد الكبير والصغير؟

التمرين الثانى :

١. ما هو رأى المحقّق النائنى فى الفرق بين الانسداد الكبير والصغير؟ وما هو رأى المحقّق العراقى فى ذلك؟

[شماره صفحه واقعى : ٣٨٨]

ص : ٨٨٩



## ٩. الظنّ الخاصّ و الظنّ المطلق

تكرّر منّا التعبير بالظنّ الخاصّ والظنّ المطلق ، وهو اصطلاح للأصوليين المتأخّرين ، فينبغى بيان ما يعنون بهما ، فنقول :

١. يراد من الظنّ الخاصّ كلّ ظنّ قام دليل قطعيّ على حجّيته واعتباره بخصوصه غير دليل الانسداد الكبير.

وعليه ، فيكون المراد منه الأماره التي هي حجّه مطلقا ، حتى مع انفتاح باب العلم ، ويسمّى أيضا «الطريق العلميّ» ، نسبه إلى العلم باعتبار قيام العلم على حجّيته ، كما تقدّم (١).

٢. يراد من الظنّ المطلق كلّ ظنّ قام دليل الانسداد الكبير على حجّيته واعتباره ، فيكون المراد منه الأماره التي هي حجّه في خصوص حاله انسداد باب العلم والعلميّ ، أي انسداد باب نفس العلم بالأحكام ، وباب الطرق العلميّه المؤدّيه إليها.

ونحن في هذا المختصر لا- نبحث إلا- عن الظنون الخاصّه فقط ، أمّا الظنون المطلقه فلا- نتعرض لها ؛ لثبوت حجّيه جملة من الأمارات المغنيه عندنا عن فرض انسداد باب العلم والعلميّ ، فلا- تصل النوبه إلى هذا الفرض حتى نبحث عن دليل الانسداد لإثبات حجّيه مطلق الظنّ.

ولكن بعد أن انتهينا إلى هنا ينبغى ألاّ يخلو هذا المختصر من الإشاره إلى مقدّمات دليل الانسداد على نحو الاختصار ؛ تنويرا لذهن الطالب ، فنقول :

### ١٠. مقدّمات دليل الانسداد

إنّ الدليل المعروف ب- «دليل الانسداد» يتألّف من مقدّمات أربع ، إذا تمّت يترتب عليها حكم العقل بلزوم العمل بما قام عليه الظنّ في الأحكام ، أيّ ظنّ كان ، عدا الظنّ الثابت فيه - على نحو القطع - عدم جواز العمل به كالقياس مثلا.

[شماره صفحه واقعي : ٣٨٩]

ص: ٨٩٠

١- تقدّم في المبحث السادس.

ونحن نذكر باختصار هذه المقدمات :

١. المقدمه الأولى : دعوى انسداد باب العلم والعلمى فى معظم أبواب الفقه فى عصورنا المتأخره عن عصر أتمتتنا عليهم السلام. وقد علمت أن أساس المقدمات كلها هى هذه المقدمه ، وهى دعوى قد ثبت عندنا عدم صحتها ؛ لثبوت انفتاح باب الظن الخاص ، بل العلم فى معظم أبواب الفقه ، فانهار (١) هذا الدليل من أساسه.

٢. المقدمه الثانيه : أنه لا يجوز إهمال امتثال الأحكام الواقعيه المعلومه إجمالاً ، ولا يجوز طرحها فى مقام العمل. وإهمالها وطرحها يقع بفرضين : إمّا بأن نعتبر أنفسنا كالبهائم والأطفال لا تكليف علينا ؛ وإمّا بأن نرجع إلى أصاله البراءه ، وأصاله عدم التكليف فى كل موضع لا يعلم وجوبه وحرمة. وكلا الفرضين ضرورى البطلان.

٣. المقدمه الثالثه : أنه بعد فرض وجوب التعرض للأحكام المعلومه إجمالاً فإن الأمر لتحصيل فراغ الذمه منها يدور بين حالات أربع ، لا خامسه لها :

أ : تقليد من يرى انفتاح باب العلم.

ب : الأخذ بالاحتياط فى كل مسأله.

ج : الرجوع إلى الأصل العملى الجارى فى كل مسأله ، من نحو البراءه ، والاحتياط ، والتخير والاستصحاب ، حسبما يقتضيه حال المسأله.

د : الرجوع إلى الظن فى كل مسأله فيها ظنّ بالحكم ، وفيما عداها يرجع إلى الأصول العمليه.

ولا يصحّ الأخذ بالحالات الثلاث الأولى ، فتعين الرابعه.

أمّا الأولى : - وهى تقليد الغير فى انفتاح باب العلم - فلا يجوز ؛ لأنّ المفروض أنّ المكلف يعتقد بالانسداد ، فكيف يصحّ له الرجوع إلى من يعتقد بخطئه وأنه على جهل؟!.

وأمّا الثانيه : - وهى الأخذ بالاحتياط - فإنه يلزم منه العسر والحرج الشديدان ، بل يلزم اختلال النظام لو كلف جميع المكلفين بذلك.

وأمّا الثالثه : - وهى الأخذ بالأصل الجارى - فلا يصحّ أيضاً ؛ لوجود العلم الإجمالى

[شماره صفحه واقعى : ٣٩٠]

ص : ٨٩١

١- انفعال من (هـ. و. ر) أى : انهدم وسقط.

بالتكاليف ، ولا يمكن ملاحظه كلّ مسأله على حده ، غير منضمّه إلى غيرها من المسائل الأخرى المجهوله الحكم. والحاصل أنّ وجود العلم الإجماليّ بوجود المحرّمات والواجبات في جميع المسائل المشكوكه الحكم يمنع من إجراء أصل البراءه ، والاستصحاب ، ولو في بعضها.

٤. المقدمه الرابعه : أنّه - بعد أن أبطلنا الرجوع إلى الحالات الثلاث - ينحصر الأمر في الرجوع إلى الحاله الرابعه في المسائل التي يقوم فيها الظنّ ، وفيها يدور الأمر بين الرجوع إلى الطرف الراجح في الظنّ ، وبين الرجوع إلى الطرف المرجوح - أي الموهوم - . ولا شكّ في أنّ الأخذ بطرف المرجوح ترجيح للمرجوح على الراجح ، وهو قبيح عقلا.

وعليه ، فيتعيّن الأخذ بالظنّ ما لم يقطع بعدم جواز الأخذ به ، كالقياس ، وهو المطلوب.

وفي فرض الظنّ المقطوع بعدم حجّيته يرجع إلى الأصول العمليّه ، كما يرجع إليها في المسائل المشكوكه التي لا يقوم فيها ظنّ أصلا.

ولا- ضير حينئذ بالرجوع إلى الأصول العمليّه ؛ لانحلال العلم الإجماليّ بقيام الظنّ في معظم المسائل الفقهيّه إلى علم تفصيليّ بالأحكام التي قامت عليها الحجّه ، وشكّ بدويّ في الموارد الأخرى ، فتجرى فيها الأصول.

هذه خلاصه «مقدمات دليل الانسداد» ، وفيها أبحاث دقيقه ، طويله الذيل ، لا- حاجه لنا بها ، [\(١\)](#) ويكفي عنها ما ذكرناه بالاختصار.

## تمرينات «٤٩»

١. ما المراد من الظنّ الخاصّ والظنّ المطلق؟

٢. ما هي مقدمات دليل الانسداد؟

[شماره صفحه واقعي : ٣٩١]

ص : ٨٩٢

١- وإن شئت فراجع فوائد الأصول ٣ : ٢٢٥ - ٣٢١.

قام إجماع الإمامية على أنّ أحكام الله (تعالى) مشتركة بين العالم والجاهل بها ، أى إنّ حكم الله ثابت لموضوعه فى الواقع ، سواء علم به المكلف أم لم يعلم ، فإنّه مكلف به على كلّ حال. فالصّلاه - مثلا - واجبه على جميع المكلفين ، سواء علموا بوجودها أم جهلوه ، فلا يكون العلم دخيلا فى ثبوت الحكم أصلا.

وغايه ما نقوله فى دخاله العلم فى التكليف دخالته فى تنجز الحكم التكليفى ، بمعنى أنّه لا يتنجز على المكلف على وجه يستحقّ على مخالفته العقاب إلّا إذا علم به ، سواء كان العلم تفصيليا أو إجماليا (١) أو قامت لديه حجّة معتبره على الحكم تقوم مقام العلم.

فالعلم أو ما يقوم مقامه يكون - على ما هو التحقيق - شرطا لتنجز التكليف ، لا علّه تامّه ؛ خلافا للشيخ الآخوند صاحب الكفايه قدس سره ؛ (٢) فإذا لم يحصل العلم ولا- ما يقوم مقامه بعد الفحص واليأس لا يتنجز عليه التكليف الواقعى ، يعنى لا يعاقب المكلف لو وقع فى مخالفته عن جهل ، وإلّا لكان العقاب عليه عقابا بلا بيان ، وهو قبيح عقلا ، وسيأتى إن شاء الله (تعالى) فى أصل البراءه شرح ذلك. (٣)

وفى قبال هذا القول زعم من يرى أنّ الأحكام إنّما تثبت لخصوص العالم بها ، أو من قامت عنده الحجّة ، فمن لم يعلم بالحكم ولم تقم لديه الحجّة عليه لا حكم فى حقّه حقيقه وفى الواقع. (٤)

[شماره صفحه واقعى : ٣٩٢]

ص: ٨٩٣

١- سيأتى فى المقصد الرابع - إن شاء الله (تعالى) - مدى تأثير العلم الإجمالى فى تنجز الأحكام الواقعيّه. - منه قدس سره. (يأتى فى المقصد الرابع : ٥٩٧).

٢- لا يخفى أنّ المحقّق الخراسانى ذهب إلى أنّ العلم التفصيلي بالتكليف الفعلى علّه تامّه لتنجز التكليف ، وأمّا العلم الاجمالي فكان كالتفصيلي فى مجرّد الاقتضاء ، لا فى العلّيه التامّه ، فيوجب التنجز لو لم يمنع عن التنجز دليل ، وترخيص عقلي ، كما فى غير المحصوره ، أو شرعى كما فى المحصوره. راجع كفايه الأصول : ٢٩٧ و ٣١٣ - ٣١٤.

٣- لم ينته الكتاب إلى أصل البراءه. وإن شئت فراجع فوائد الأصول ٣ : ٣٦٥.

٤- هذا ما زعمه أكثر العامه فراجع الإحكام فى أصول الأحكام (للآمدى) ١ : ٢١٥ ؛ نهايه السؤل ١ : ٣١٥ ؛ المستصفى ١ : ٨٣ ؛ فواتح الرحموت (المطبوع بهامش المستصفى ١ : ١٤٣).

ومن هؤلاء من يذهب إلى تصويب المجتهد ؛ إذ يقول : «إِنَّ كُلَّ مُجْتَهِدٍ مُصِيبٌ» (١). وسيأتي بيانه في محلّه إن شاء الله (تعالى) في هذا الجزء (٢).

وعن الشيخ الأنصاري رحمه الله (٣) ، وعن غيره أيضا - كصاحب الفصول رحمه الله (٤) - : أنّ أخبارنا متواتره معنى في اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل. وهو كذلك. والدليل على هذا الاشتراك - مع قطع النظر عن الإجماع وتواتر الأخبار - واضح ، وهو أن نقول :

١. إنّ الحكم لو لم يكن مشتركا لكان مختصا بالعالم به ؛ إذ لا يجوز أن يكون مختصا بالجاهل به ، وهو واضح.

٢. وإذا ثبت أنه مختصّ بالعالم به فإنّ معناه تعليق الحكم على العلم به.

٣. ولكن تعليق الحكم على العلم به محال ؛ لأنه يلزم منه الخلف.

٤. إذن يتعيّن أن يكون مشتركا بين العالم والجاهل.

بيان لزوم الخلف أنّه لو كان الحكم معلقا على العلم به ، كوجوب الصلاة - مثلا - ، فإنّه يلزم - بل هو نفس معنى التعليق - عدم الوجوب لطبيعيّ الصلاة ؛ إذ الوجوب يكون حسب الفرض للصلاه المعلومه الوجوب بما هي معلومه الوجوب ، بينما أنّ تعلق العلم بوجوب الصلاة لا يمكن فرضه إلا إذا كان الوجوب متعلقا بطبيعيّ الصلاة. فما فرضناه متعلقا بطبيعيّ الصلاة لم يكن متعلقا بطبيعيّهما ، بل بخصوص المعلومه الوجوب. وهذا هو الخلف المحال.

وبيان آخر في وجه استحاله تعليق الحكم على العلم به ، نقول :

إنّ تعليق الحكم على العلم به يستلزم المحال ، وهو استحاله العلم بالحكم ، والذي يستلزم المحال محال ، فيستحيل نفس الحكم. وذلك لأنّه قبل حصول العلم لا حكم

[شماره صفحه واقعي : ٣٩٣]

ص : ٨٩٤

١- وهذا مذهب جماعه من الأشاعره والمعتزله ، كالقاضي أبي بكر ، والشيخ الأشعريّ ، والجبائيّ ، وابنه ، وأبي الهذيل ، راجع الإحكام (للأمدي) ٤ : ٢٤٦ ؛ فواتح الرحموت (المطبوع بهامش المستصفي ٢ : ٣٨٠).

٢- يأتي في المبحث الرابع عشر : ٤٠٢ - ٤٠٣.

٣- فرائد الأصول ١ : ٤٤.

٤- راجع الفصول الغرويّه : ٤٢٩. إلا أنّه لم يصرح بتواتر الأخبار في الاشتراك ، بل يظهر ذلك من بعض كلماته ، فراجع كلماته في الفصول : ٤٢٧ - ٤٣٣.

- حسب الفرض - فإذا أراد أن يعلم ، يعلم بما ذا؟ فلا- يعقل حصول العلم لديه بغير متعلّق مفروض الحصول ، وإذا استحال حصول العلم استحال حصول الحكم المعلّق عليه ؛ لاستحاله ثبوت الحكم بدون موضوعه. وهو واضح.

وعلى هذا ، فيستحيل تقييد الحكم بالعلم به. وإذا استحال ذلك ، تعيّن أن يكون الحكم مشتركاً بين العالم والجاهل ، - أى [القول] بثبوت واقعا في صورتى العلم والجهل - ، وإن كان الجاهل القاصر معذورا ، أى إنّه لا يعاقب على المخالفه. وهذا شىء آخر غير نفس عدم ثبوت الحكم فى حقّه.

ولكنّه قد يستشكل فى استكشاف اشتراك الأحكام من هذا الدليل بما تقدّم منّا فى الجزء الأوّل (١) ، من أنّ الإطلاق والتقييد متلازمان فى مقام الإثبات ؛ لأنّهما من قبيل العدم والملكه ، فإذا استحال التقييد فى مورد استحال معه الإطلاق أيضا. فكيف - إذن - نستكشف اشتراك الأحكام من إطلاق أدلّتها لامتناع تقييدها بالعلم؟! ، والإطلاق كالتقييد محال بالنسبه إلى قيد العلم فى أدلّه الأحكام.

وقد أصرّ شيخنا النائينى رحمه الله على امتناع الإطلاق فى ذلك ، وقال - بما محصّله - : إنّه لا يمكن أن نحكم بالاشتراك من نفس أدلّه الأحكام ، بل لا- بدّ لإثباته من دليل آخر سمّاه «متّمّ الجعل» ، على أن يكون الاشتراك من باب «نتيجه الإطلاق» ، كاستفاده تقييد الأمر العبادى بقصد الامتثال من دليل ثان متّمّ للجعل ، على أن يكون ذلك من باب «نتيجه التقييد» ، وكاستفاده تقييد وجوب الجهر ، والإخفات ، والقصر ، والإتمام بالعلم بالوجوب من دليل آخر متّمّ للجعل ، على أن يكون ذلك أيضا من باب «نتيجه التقييد».

وقال - بما خلاصته - : «يمكن استفادة الإطلاق فى المقام من الأدلّه التى ادّعى الشيخ الأنصارى تواترها ، فتكون هى المتّمّمه للجعل». (٢)

أقول : ويمكن الجواب عن الإشكال المذكور - بما محصّله - : إنّ هذا الكلام صحيح لو كانت استفادة اشتراك الأحكام متوقّفه على إثبات إطلاق أدلّتها بالنسبه إلى العالم بها ،

[شماره صفحه واقعى : ٣٩٤]

ص: ٨٩٥

١- راجع المقصد الأوّل : ٨٦ و ١٨٤.

٢- انتهى محصّل كلام المحقّق النائينى فى فوائد الأصول ٣ : ١١ - ١٢.

غير أن المطلوب الذي ينفعنا هو نفس عدم اختصاص الأحكام بالعالم على نحو السالبة المحصّله ، فيكون التقابل بين اشتراك الأحكام واختصاصها بالعالم من قبيل تقابل السلب والإيجاب ، لا من باب تقابل العدم والملكه ؛ لأنّ المراد من الاشتراك نفس عدم الاختصاص بالعالم.

وهذا السلب يكفي في استفادته من أدله الأحكام نفس إثبات امتناع الاختصاص ، ولا- يحتاج إلى مؤونه (1) زائده لإثبات الإطلاق ، أو إثبات نتيجته الإطلاق بمتّم الجعل من إجماع أو أدله أخرى ؛ لأنه من نفس امتناع التقييد نعلم أنّ الحكم مشترك ، لا يختصّ بالعالم.

نعم ، يتمّ ذلك الإشكال لو كان امتناع التقييد ليس إلّا- من جهه بيانيه ، وفي مرحله الإنشاء في دليل نفس الحكم ، وإن كان واقعه يمكن أن يكون مقيداً ، أو مطلقاً ، مع قطع النظر عن أدائه باللفظ ؛ فإنّه - حينئذ - لا- يمكن بيانه بنفس دليله الأوّل ، فنحتاج إلى استكشاف الواقع المراد من دليل آخر ، نسّميه «متّم الجعل» : ولأجل ذلك نسّميه ب- «المتّم للجعل» ، فتحصل لنا نتيجة الإطلاق أو نتيجة التقييد ، من دون أن يحصل تقييد أو إطلاق المفروض أنّهما مستحيلان ، كما كان الحال في تقييد الوجوب بقصد الامتثال في الواجب التعبدّي.

أمّا لو كان نفس الحكم واقعا - مع قطع النظر عن أدائه بأيّه عباره كانت ، كما فيما نحن فيه - يستحيل تقييده ، سواء أذى ذلك بيان واحد ، أو بيانين ، أو بألف بيان ؛ فإنّ واقعه لا محاله ينحصر في حاله واحده ، وهو أن يكون في نفسه شاملاً لحالتي وجود القيد المفروض وعدمه.

وعليه ، فلا- حاجه في مثله إلى استكشاف الاشتراك من نفس إطلاق دليله الأوّل ، ولا من دليل ثان متّم للجعل. ولا نمانع أن نسّمى ذلك «نتيجته الإطلاق» إذا حلا لكم هذا التعبير.

ويبقى الكلام - حينئذ - في وجه تقييد وجوب الجهر ، والإخفات ، والقصر ، والإتمام

[شماره صفحه واقعي : ٣٩٥]

ص: ٨٩٦

١- مؤونه ومؤونه بمعنى.

بالعلم ، مع فرض امتناعه ، حتى بمتّم الجعل ، والمفروض أنّ هذا التقييد ثابت في الشريعة ، فكيف تصحّحون ذلك؟! فنقول :

إنّه لما امتنع تقييد الحكم بالعلم فلا بدّ أن نلتمس توجيهها لهذا الظاهر من الأدلّة ، وينحصر التوجيه في أن نفرض أن يكون هذا التقييد من باب إعفاء الجاهل بالحكم في هذين الموردين عن الإعادة ، والقضاء ، وإسقاطهما عنه ، اكتفاء بما وقع ، كإعفاء الناسي ، وإن كان الوجوب واقعا غير مقيد بالعلم. والإعادة والقضاء بيد الشارع رفعهما ووضعهما.

ويشهد لهذا التوجيه أنّ بعض الروايات - في الباين - عبّرت بسقوط الإعادة عنه ، كالرواية عن أبي جعفر عليه السلام فيمن صلّى في السفر أربعا : «إن كان قرئت عليه آية التقصير (١) ، وفسّرت له فصلّي أربعا أعاد ، وإن لم يكن قرئت عليه ، ولم يعلمها فلا إعادته». (٢)

### تمرينات «٥٠»

١. اذكر أقوال العلماء في اشتراك الأحكام ، وعدمه.

٢. ما الدليل على الاشتراك - بعد الإجماع وتواتر الأخبار -؟ واذكر الجواب عن الإشكال الذي قد يرد عليه.

٣. ما هو مراد العلامة النائيني من دليل متّم الجعل؟

٤. ما هو التوجيه في تقييد وجوب الجهر والإخفات ، والقصر والإتمام بالعلم؟

[شماره صفحه واقعى : ٣٩٦]

ص: ٨٩٧

١- وهى قوله (تعالى): (وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا....) النساء (٤) الآية : ١٠١.

٢- وسائل الشيعه ٥ : ٥٣١ ، الباب ١٧ من أبواب صلاه المسافر ، الحديث ٤. هذا في باب القصر والإتمام. وأما : في باب الجهر والإخفات ، كروايه أخرى عن أبي جعفر عليه السلام في رجل جهر فيما لا ينبغي الإجهار فيه ، وأخفى فيما لا ينبغي الإخفاء فيه : «... فإن فعل ذلك ناسيا ، أو ساهيا ، ولا يدرى فلا شىء عليه ، وقد تمّت صلاته». راجع وسائل الشيعه ٤ : ٧٦٦ ، الباب ٢٦ من أبواب القراءه ، الحديث ١.



بعد ما ثبت أنّ جعل الأماره يشمل فرض انفتاح باب العلم - مع ما ثبت من اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل - تنشأ «شبهه عويصه» في صحّحه جعل الأماره قد أشرنا إليها فيما سبق، (١) وهي أنّه في فرض التمكن من تحصيل الواقع والوصول إليه كيف جاز أن يأذن الشارع باتّباع الأماره الظنيّه، وهي - حسب الفرض - تحتل الخطأ المفوّت للواقع، والإذن في تفويته قبيح عقلا؛ لأنّ الأماره لو كانت دالّه على جواز الفعل - مثلا - وكان الواقع هو الوجوب أو الحرمة، فإنّ الإذن باتّباع الأماره - في هذا الفرض - يكون إذنا بترك الواجب، أو فعل الحرام، مع أنّ الفعل لا يزال باقيا على وجوبه الواقعي، أو حرمة الواقعيه، مع تمكّن المكلف من الوصول إلى معرفه الواقع حسب الفرض، ولا شكّ في قبح ذلك من الحكيم!؟

وهذه الشبهه هي التي ألبأت بعض الأصوليين إلى القول بأنّ الأماره مجعوله على نحو «السيبيّه» (٢)، إذ عجزوا عن تصحيح جعل الأماره على نحو «الطريقيّه» التي هي الأصل في الأماره على ما سيأتي شرح ذلك قريبا. (٣)

والحقّ معهم؛ إذا نحن عجزنا عن تصحيح جعل الأماره على نحو الطريقيّه؛ لأنّ المفروض أنّ الأماره قد ثبتت حجّيتها قطعا، فلا بدّ أن يفرض - حينئذ - في قيام الأماره، أو في اتّباعها مصلحه يتدارك بها ما يفوت من مصلحه الواقع على تقدير خطئها، حتى لا يكون إذن الشارع بتفويت الواقع قبيحا، ما دام أنّ تفويته له يكون لمصلحه أقوى وأجدى (٤) أو مساويه لمصلحه الواقع، فينشأ على طبق مؤدّي الأماره حكم ظاهريّ بعنوان أنّه الواقع، إمّا أن يكون مماثلا للواقع عند الإصابه، أو مخالفا له عند الخطأ.

[شماره صفحه واقعي : ٣٩٧]

ص: ٨٩٨

١- راجع الصفحه : ٣٨٦.

٢- وهذا منسوب إلى بعض الإماميه، كما في فوائد الأصول ٤ : ٧٥٨.

٣- سيأتي في المبحث الآتي.

٤- الأجدى أي الأنفع.

ونحن - بحمد الله (تعالى) - نرى أنّ الشبهه يمكن دفعها على تقدير الطريقيّه ، فلا حاجة إلى فرض السببيّه.

والوجه في دفع الشبهه أنّه بعد أن فرضنا أنّ القطع قام على أنّ الأماره الكذائيه ، كخبر الواحد حجّه يجوز اتّباعها مع التمكن من تحصيل العلم ، فلا بدّ أن يكون الإذن من الشارع - العالم بالحقائق الواقعيّه - لأمر علم به ، وغاب عنّا علمه. ولا يخرج هذا الأمر عن أحد شيئين ، لا ثالث لهما ، وكلّ منهما جائز عقلا ، لا مانع منه :

١. أن يكون قد علم بأنّ إصابه الأماره للواقع مساويه لإصابه العلوم التي تتفق للمكلفين ، أو أكثر منها ، بمعنى أنّ العلوم التي يتمكن المكلفون من تحصيلها يعلم الشارع بأنّ خطأها سيكون مساويا لخطأ الأماره المجمعوله ، أو أكثر خطأ منها.

٢. أن يكون قد علم بأنّ في عدم جعل أمارات خاصّه لتحصيل الأحكام ، والاقتصار على العلم ، تضييقا على المكلفين ومشقّه عليهم ، (١) لا سيّما بعد أن كانت تلك الأمارات قد اعتادوا سلوكها والأخذ بها في شئونهم الخاصّه وأمورهم الدنيويّه ، وبناء العقلاء كلّهم كان عليها.

وهذا الاحتمال الثاني قريب إلى التصديق جدّا ؛ فإنّه لا- نشكّ في أنّ تكليف كلّ واحد من الناس بالرجوع إلى المعصوم أو الأخبار المتواتره في تحصيل جميع الأحكام أمر ، فيه ما لا يوصف من الضيق والمشقّه ، لا سيّما أنّ ذلك على خلاف ما جرت عليه طريقتهم في معرفه ما يتعلّق بشئونهم الدنيويّه.

وعليه ، فمن القريب - جدّا - أنّ الشارع إنّما رخص في اتّباع الأمارات الخاصّه لغرض تسهيل الأخذ بأحكامه ، والوصول إليها. ومصلحه التسهيل من المصالح النوعيّة المتقدّمه في نظر الشارع على المصالح الشخصيّة التي قد تفوت أحيانا على بعض المكلفين عند العمل بالأماره لو أخطأت. وهذا أمر معلوم من طريقه الشريعه الإسلاميّه التي بنيت في تشريعها على التيسير والتسهيل. (٢)

[شماره صفحه واقعي : ٣٩٨]

ص : ٨٩٩

١- قوله : «تضييقا...» اسم أنّ ، وقوله : «ومشقّه عليهم» عطف عليه.

٢- ويدلّ عليه قوله (تعالى) : (يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ). البقره (٢) الآية : ١٨٥.

وعلى التقديرين والاحتمالين؛ فإنّ الشارع في إذنه باتّباع الأماره - طريقاً إلى الوصول إلى الواقع من أحكامه - لا بدّ أن يفرض فيه أنه قد تسامح في التكاليف الواقعيّه عند خطأ الأماره - أي إنّ الأماره تكون معذّره للمكلّف، فلا يستحقّ العقاب في مخالفه الحكم، كما لا يستحقّ ذلك عند المخالفه في خطأ القطع -، لا أنّه بقيام الأماره يحدث حكم آخر ثانويّ، بل شأنها في هذه الجبهه شأن القطع، بلا فرق.

ولذا، إنّ الشارع - في الموارد التي يريد فيها المحافظه على تحصيل الواقع على كلّ حال - أمر باتّباع الاحتياط، ولم يكتف بالظنون فيها، وذلك كموارد الدماء، والفروج.

### ١٣. الأماره طريق أو سبب؟

قد أشرنا في البحث السابق إلى مذهبي السببيّه والطريقيّه في الأماره، وقد عقدنا هذا البحث لبيان هذا الخلاف؛ فإنّ ذلك من الأمور التي وقعت أخيراً موضع البحث، والرّد والبدل عند الأصوليين، فاختلّفوا في أنّ الأماره هل هي حجّه مجعوله على نحو الطريقيّه، أو أنّها حجّه مجعوله على نحو السببيّه، أي إنّها طريق أو سبب؟

والمقصود من كونها «طريقاً» أنّها مجعوله لتكون موصله فقط إلى الواقع للكشف عنه؛ فإنّ أصابته فإنّه يكون منجزاً بها وهي منجزه له، وإنّ أخطأته فإنّها حينئذ تكون صرف معذّره للمكلّف في مخالفه الواقع.

والمقصود من كونها «سبباً» أنّها تكون سبباً لحدوث مصلحه في مؤدّاه تقاوم تفويت مصلحه الأحكام الواقعيّه على تقدير الخطأ، فينشئ الشارع حكماً ظاهريّاً على طبق ما أدّت إليه الأماره.

والحقّ أنّها مأخوذه على نحو «الطريقيّه». (١)

والسرّ في ذلك واضح بعد ما تقدّم؛ فإنّ القول بالسببيّه - كما قلنا - مترتب على القول بالطريقيّه، يعني أنّ منشأ قول من قال بالسببيّه هو العجز عن تصحيح جعل الطرق على

[شماره صفحه واقعي : ٣٩٩]

ص: ٩٠٠

١- وهذا ما ذهب إليه كثير من المتأخّرين، منهم: المحقّق الخراسانيّ في الكفايه: ٤٩٩، والمحقّق النائينيّ في فوائده الأصول: ٣: ١٠٨، والمحقّق العراقيّ في نهايه الأفكار ٤ (القسم الأول): ١١١.

نحو الطريقيه ، فيلتجئ إلى فرض السببيه.

أما : إذا أمكن تصحيح الطريقيه فلا يبقى دليل على السببيه ، ويتعين كون الأماره طريقا محضا ؛ لأن الطريقيه هي الأصل فيها.

ومعنى أن الطريقيه هي الأصل أن طبع الأماره - لو خليت ونفسها - يقتضى أن تكون طريقا محضا إلى مؤداها ؛ لأن لسانها التعبير عن الواقع ، والحكاية والكشف عنه ؛ على أن العقلاء إنما يعتبرونها ، ويستقر بناؤهم عليها ، لأجل كشفها عن الواقع ، ولا معنى لأن يفرض في بناء العقلاء أنه على نحو السببيه ، وبناء العقلاء هو الأساس الأول في حججه الأماره ، كما سيأتى. (١)

نعم ، إذا منع مانع عقلي من فرض الأماره طريقا من جهه الشبهه المتقدمه أو نحوها ، فلا بد أن تخرج على خلاف طبعها ، ونلتجئ إلى فرض السببيه.

ولما كنا دفعنا الشبهه في جعلها على نحو الطريقيه فلا- تصل النوبه إلى التماس دليل على سببيتها ، أو طريقيتها ؛ إذ لا موضع للترديد والاحتمال لحتاج إلى الدليل ، هذا.

وقد يلتمس الدليل على السببيه من نفس دليل حججه الأماره ، بأن يقال : إن دليل الحججه لا شك أنه يدل على وجوب اتباع الأماره. ولما كانت الأحكام تابعه لمصالح ومفاسد في متعلقاتها فلا بد أن تكون في اتباع الأماره مصلحه تقتضى وجوب اتباعها ، وإن كانت على خطأ في الواقع. وهذه هي السببيه بعينها.

أقول : والجواب عن ذلك واضح ؛ فإننا نسلم أن الأحكام تابعه للمصالح والمفاسد ، ولكن لا يلزم في المقام أن تكون في نفس اتباع الأماره مصلحه ، بل يكفي أن ينبعث الوجوب من نفس مصلحه الواقع ، فيكون جعل وجوب اتباع الأماره لغرض تحصيل مصلحه الواقع ، بل يجب أن يكون الحال فيها كذلك ؛ لأنه لا شك أن الغرض من جعل الأماره هو الوصول بها إلى الواقع ، فالمحافظه على الواقع والوصول إليه هو الباعث على جعل الأماره ؛ لغرض تنجيذه وتحصيله ، فيكون الأمر باتباع الأماره طريقا إلى تحصيل الواقع.

ولذا نقول : إذا لم تصب الواقع لا تكليف هناك ، ولا تدارك لما فات من الواقع ، وما هي

[شماره صفحه واقعي : ٤٠٠]

ص : ٩٠١

١- يأتي في الصفحه : ٤٤٦ - ٤٤٧ من هذا الجزء.

إلا المعذريه في مخالفته ، ورفع العقاب على المخالفه ، لا أكثر ، وهذه المعذريه يقتضيها نفس الرخصه في اتباع الأماره التي قد تخطأ.

وعلى هذا ، فليس لهذا الأمر الطريقي المتعلق باتباع الأماره - بما هو أمر طريقي - مخالفه ، ولا موافقه ؛ لأنه في الحقيقه ليس فيه جعل للداعى إلى الفعل الذى هو مؤدى الأماره مستقلاً عن الأمر الواقعى ؛ وإنما هو جعل للأماره ؛ منجزه للأمر الواقعى ، فهو موجب لدعوه الأمر الواقعى ، فلا بعث حقيقى فى مقابل البعث الواقعى ، فلا تكون له مصلحه إلا مصلحه الواقع ، ولا طاعه غير طاعه الواقع. إذ لا بعث فيه إلا بعث الواقع.

#### ١٤. المصلحه السلوكيه

ذهب الشيخ الأنصارى قدس سره (١) إلى فرض المصلحه السلوكيه فى الأمارات ؛ لتصحيح جعلها - كما تقدمت الإشارة إلى ذلك فى مبحث الإجزاء (٢) - ، وحمل عليه كلام الشيخ الطوسى فى «العدّه» (٣) والعلامه فى «النهايه» (٤).

وإنما ذهب إلى هذا الفرض ؛ لأنه لم يتم عنده تصحيح جعل الأماره على نحو الطريقيه المحضه ، ووجد أيضاً أن القول بالسببيه المحضه يستلزم القول بالتصويب المجمع على بطلانه عند الإماميه ، (٥) ، فسلك طريقاً وسطاً ، لا يذهب به إلى الطريقيه المحضه ، ولا إلى السببيه المحضه ، وهو أن يفرض المصلحه فى نفس سلوك الأماره وتطبيق العمل على ما أدت إليه ، وبهذه المصلحه يتدارك ما يفوت من مصلحه الواقع عند الخطأ ؛ فتكون الأماره من ناحيه لها شأن الطريقيه إلى الواقع ، ومن ناحيه أخرى لها شأن السببيه.

وغرضه من فرض المصلحه السلوكيه أن نفس سلوك طريق الأماره والاستناد إليها فى العمل بمؤداها فيه مصلحه تعود لشخص المكلف ، يتدارك بها ما يفوته من مصلحه

[شماره صفحه واقعى : ٤٠١]

ص : ٩٠٢

١- فرائد الأصول ١ : ٤٢.

٢- راجع المقصد الثانى : ٢٥٧ - ٢٥٨.

٣- العدّه ١ : ٢٥ - ٢٧.

٤- نهايه الأصول للعلامه الحلى ، مخطوط.

٥- كما فى فوائد الأصول ٣ : ٩٥ ، و ٤ : ٧٥٨.

الواقع عند الخطأ ، من دون أن تحدث في نفس المؤدّي - أي في ذات الفعل والعمل - مصلحة ، حتى تستلزم إنشاء حكم آخر غير الحكم الواقعي على طبق ما أدّت إليه الأماره الذي هو نوع من التصويب. (١)

قال رحمه الله في رسائله فيما قال : «ومعنى وجوب العمل على طبق الأماره وجوب ترتيب أحكام الواقع على مؤدّاه ، من دون أن تحدث في الفعل مصلحة على تقدير مخالفه الواقع». (٢)

ولا ينبغي أن يتوهّم أنّ القول بالمصلحة السلوكيه هو نفس ما ذكرناه في أحد وجهي تصحيح الطريقيه من فرض مصلحة التسهيل ؛ لأنّ الغرض من القول بالمصلحة السلوكيه أن تحدث مصلحة في سلوك الأماره ، تعود تلك المصلحة لشخص المكلف لتدارك ما يفوته من مصلحة الواقع ، بينما أنّ غرضنا من مصلحة التسهيل مصلحة نوعيه قد لا تعود لشخص من قامت عنده الأماره ، وتلك المصلحة النوعيه مقدّمه في مقام المزاحمه عند الشارع على مصلحة الواقع التي قد تفوت على شخص المكلف.

وإذا اتّضح الفرق بينهما ، نقول : إنّ القول بالمصلحة السلوكيه وفرضها يأتي بالمرتبّه الثانيه للقول بمصلحة التسهيل ، يعني : أنّه إذا لم تثبت عندنا مصلحة التسهيل ، أو قلنا بعدم تقديم المصلحة النوعيه على المصلحة الشخصيه ، ولم يصح عندنا أيضا احتمال مساواه خطأ الإمارات للعلوم فإنّا نلتجئ إلى ما سلكه الشيخ من المصلحة السلوكيه ؛ إذا استطعنا تصحيحها ؛ فرارا من الوقوع في التصويب الباطل.

[شماره صفحه واقعي : ٤٠٢]

ص : ٩٠٣

١- إنّ التصويب الباطل - على ما بيّنه الشيخ - على نحوين : الأول : ما ينسب إلى الأشاعره ، وهو أن يفرض أن لا حكم ثابتا في نفسه يشترك فيه العالم والجاهل ، بل الشارع ينشئ أحكامه على طبق ما تؤدّي إليه آراء المجتهدين. الثاني : ما ينسب إلى المعتزله ، وهو أن تكون هناك أحكام واقعيه ثابتة في نفسها ، يشترك فيها العالم والجاهل ، ولكنّ لرأى المجتهد أثرا في تبدل عنوان موضوع الحكم أو متعلّقه ، فتحدث على وفق ما أدى إليه رأيه مصلحة غالبه على مصلحة الواقع ، فينشئ الشارع أحكاما ظاهريه ثانويه ، غير الأحكام الواقعيه. وهذا المعنى من التصويب ترجع إليه السببيّه المحضه. وإنّما كان هذا تصويبا باطلا ؛ لأنّ معناه خلوّ الواقع عن الحكم حين قيام الأماره على خلافه. - منه قدس سره -.

٢- هذا نصّ كلامه على ما في بعض نسخ فرائد الأصول ، كما في فرائد الأصول (المحشّى) : ٢٨. وفي المطبوع حديثا هكذا : «ومعنى الأمر بالعمل على طبق الأماره الرخصه في أحكام الواقع على مؤدّاه من دون أن تحدث في الفعل مصلحة على تقدير مخالفه الواقع». فرائد الأصول ١ : ٤٥.

وأما نحن ، فإذا ثبت عندنا أنّ هناك مصلحة التسهيل في جعل الأماره تفوق المصالح الشخصيّه ومقدمه عليها عند الشارع أصبحنا في غنى عن فرض المصلحة السلوكيه ؛ على أنّ المصلحة السلوكيه إلى الآن لم نتحقّق مراد الشيخ منها ، ولم نجد الوجه لتصحيحها في نفسها ؛ فإنّ في عبارته شيئا من الاضطراب والإيهام ، وكفى أن تقع في بعض النسخ زياده كلمه «الأمر» على قوله : «إلا أنّ العمل على طبق تلك الأماره» ، فتصير العبارة هكذا «إلا أنّ الأمر بالعمل ...» ، (١) فلا يدري مقصوده ، هل إنّ في نفس العمل مصلحة سلوكيه أو في الأمر به؟. وقيل : «إنّ هذا التصحيح وقع من بعض تلامذته ؛ إذ أوكل إليه أمر تصحيح العبارة بعد مناقشات تلاميذه لها في مجلس البحث». (٢)

وعلى كلّ حال ، فالظاهر أنّ الفارق عنده بين السببيّه المحضه وبين المصلحة السلوكيه - بمقتضى عبارته قبل التصحيح المذكور - أنّ المصلحة على الأوّل تكون قائمه بذات الفعل ، وعلى الثاني قائمه بعنوان آخر هو السلوك ، فلا تراحم مصطلحه المصلحة الفعل.

ولكنّا لم نتعقّل هذا الفارق المذكور ؛ لأنّه إنّما يتمّ إذا استطعنا أن نتعقّل لعنوان السلوك عنوانا مستقلاّ في وجوده عن ذات الفعل ، لا ينطبق عليه ، ولا يتّحد معه ، حتى لا تراحم مصطلحه المصلحة الفعل ، وتصوير هذا في غايه الإشكال. ولعلّ هذا هو السرّ في مناقشه تلاميذه له ، فحمل بعضهم على إضافه كلمه «الأمر» ، (٣) ليجعل المصلحة تعود إلى نفس الأمر ، لا إلى متعلّقه ، فلا يقع التراحم بين المصلحتين.

وجه الإشكال : أولا-: أنّنا لا نفهم من عنوان السلوك والاستناد إلى الأماره إلاّ عنوانا للفعل الذي تؤدّي إليه الأماره بأيّ معنى فسّرنا السلوك والاستناد ؛ إذ ليس للسلوك ومتابعه الأماره وجود آخر مستقلّ ، غير نفس وجود الفعل المستند إلى الأماره.

[شماره صفحه واقعي : ٤٠٣]

ص : ٩٠٤

١- فرائد الأصول ١ : ٤٤. وقال في فوائد الأصول ٣ : ٩٨ : «إنّ زياده لفظ «الأمر» ممّا لا حاجه إليه». وقال المحقّق الأصفهانيّ في نهايه الدرايه ٢ : ١٣٦ : «إنّ ما في بعض نسخ فرائد الشيخ الأجلّ قدس سره من فرض المصلحة في الأمر غير صحيح».

٢- راجع فوائد الأصول ٣ : ٩٨.

٣- ومراده من «بعضهم» بعض أصحاب الشيخ ، كما في فوائد الأصول ٣ : ٩٨.

نعم ، إذا أردنا من الاستناد إلى الأماره معنى آخر ، وهو الفعل القصدى من النفس ، فإن له وجودا آخر غير وجود الفعل ؛ لأنه فعل قلبى جوائى لا- وجود له إلا وجودا قصديا. ولكنه من البعيد جدا أن يكون ذلك غرض الشيخ من السلوك ؛ لأن هذا الفعل القلبى إنما يصح أن يفرض وجوبه فى خصوص الأمور العباديه ؛ ولا معنى للالتزام بوجود القصد فى جميع أفعال الإنسان المستند فعلها إلى الأماره.

ثانيا : على تقدير تسليم اختلافهما وجودا ؛ فإن قيام المصلحه بشىء إنما يدعو إلى تعلق الأمر به ، لا بشىء آخر غيره وجودا ، وإن كانا متلازمين فى الوجود. فمهما فرضنا من معنى للسلوك - وإن كان بمعنى الفعل القلبى - فإنه إذا كانت المصلحه المقتضيه للأمر قائمه به ، فكيف يصح توجيه الأمر إلى ذات الفعل ، والمفروض أن له وجودا آخر لم تقم به المصلحه؟!

وأما : إضافه كلمه «الأمر» على عباره الشيخ فهى بعيده جدا عن مراده وعباراته الأخرى.

### تمرينات «٥١»

التمرين الأول :

١. ما هى الشبهه العويصه فى صحه جعل الأماره؟ وما الجواب عنها؟
٢. ما هو غرض الشارع فى الترخيص فى اتباع الأمارات الخاصه؟
٣. ما هو معنى كون الأماره طريقا؟ وما هو معنى كونها سببا؟
٤. هل الأماره حجّه على نحو الطريقيه ، أو أنها حجّه على نحو السببيه؟ وعلى أى تقدير ، فما الدليل عليه؟
٥. ما معنى قول المصنّف : «إنّ الطريقيه هى الأصل»؟
٦. اذكر ما يستدلّ به على السببيه ، واذكر الجواب عنه.
٧. ما هو القول بالمصلحه السلوكيه؟ وهل يكون مصححا لجعل الأماره؟
٨. ما الفرق بين المصلحه السلوكيه ، ومصلحه التسهيل؟

التمرين الثانى :

١. ما هو معنى التصويب؟ وما الفرق بين التصويب الأشعري وبين التصويب المعتزلى؟ أيهما كان تصويبا باطلا؟

[شماره صفحه واقعى : ٤٠٤]



من الأمور التي وقعت موضع البحث أيضا عند المتأخرين مسأله أنّ الحجّيه هل هي من الأمور الاعتباريه المجهوله بنفسها وذاتها ، أو أنّها من الانتزاعات التي تنتزع من المجهولات؟

وهذا النزاع في الحجّيه فرع - في الحقيقة - على النزاع في أصل الأحكام الوضعيه. وهذا النزاع في خصوص الحجّيه - على الأقل - لم أجد له ثمره عمليه في الأصول.

على أنّ هذا النزاع في أصله غير محقق ، ولا - مفهوم له ؛ لأنّ لكلمتي : «الاعتباريه» و «الانتزاعيه» مصطلحات كثيره ، في بعضها تكون الكلمتان متقابلتين ، وفي البعض الآخر متداخلتين. وتفصيل ذلك يخرجنا عن وضع الرساله. (١)

ونكتفي أن نقول - على سبيل الاختصار - : إنّ الذي يظهر من أكثر كلمات المتنازعين في المسأله أنّ المراد من الأمر الانتزاعي هو المجهول ثانيا وبالعرض في مقابل المجهول أولا - وبالذات ، بمعنى أنّ الإيجاد والجعل الاعتباري ينسب أولا وبالذات إلى شيء هو المجهول حقيقه ، ثم ينسب الجعل ثانيا وبالعرض إلى شيء آخر ، فالمجهول الأوّل هو الأمر الاعتباري ، والثاني هو الأمر الانتزاعي ، فيكون هناك جعل واحد ينسب إلى الأوّل بالذات ، وإلى الثاني بالعرض ، لا أنّه هناك جعلان واعتباران ينسب أحدهما إلى شيء ابتداء وينسب ثانيهما إلى آخر يتبع الأوّل ؛ فإنّ هذا ليس مراد المتنازعين قطعا.

فيقال في الملكيه مثلا - التي هي من جمله موارد النزاع - : إنّ المجهول أولا - وبالذات هو إباحه تصرف الشخص بالشيء المملوك ، فينتزع منها أنّه مالك - أي إنّ الجعل ينسب ثانيا وبالعرض إلى الملكيه - . فالملكيه يقال لها : «إنّها مجعوله بالعرض». ويقال لها : «إنّها منتزعه من الإباحه». هذا إذا قيل : «إنّ الملكيه انتزاعيه» ، أمّا : إذا قيل : «إنّها اعتباريه» فتكون عندهم هي المجهوله أولا وبالذات للشارع أو العرف.

وعلى هذا ، فإذا أريد من الانتزاعي هذا المعنى فالحق أنّ الحجّيه أمر اعتباري ، وكذلك

[شماره صفحه واقعي : ٤٠٥]

ص : ٩٠٦

١- وإن شئت فراجع فوائد الأصول ٤ : ٣٨٠ - ٣٨٢ ؛ مصباح الأصول ٣ : ٧٩.

الملكيه ، والزوجيه ، ونحوها من الأحكام الوضعيه. وشأنها في ذلك شأن الأحكام التكليفيه المسلم فيها أنها من الاعتبارات الشرعيه.

توضيح ذلك أنّ حقيقه الجعل هو الإيجاد. والإيجاد على نحوين :

١. ما يراد منه إيجاد الشيء حقيقه في الخارج. ويسمى : «الجعل التكويني» أو «الخلق».

٢. ما يراد منه إيجاد الشيء اعتبارا وتنزيلا، وذلك بتنزيله منزله الشيء الخارجى الواقعى من جهه ترتيب أثر من آثاره ، أو لخصوصيه فيه من خصوصيات الأمر الواقعى. ويسمى «الجعل الاعتبارى» ، أو «التنزيلى» ، وليس له واقع إلا الاعتبار والتنزيل ، وإن كان نفس الاعتبار أمرا واقعيًا حقيقيًا ، لا اعتباريًا ، مثلًا حينما يقال : «زيد أسد» ، فإنّ الأسد مطابقه الحقيقى هو الحيوان المفترس المخصوص ، وهو - طبعاً - مجعول ومخلوق بالجعل والخلق التكويني. ولكنّ العرف يعتبرون الشجاع أسداً ، فزيد أسد اعتباراً وتنزيلاً من قبل العرف من جهه ما فيه من خصوصيه الشجاعه كالأسد الحقيقى.

ومن هذا المثل يظهر كيف أنّ الأحكام التكليفيه اعتبارات شرعيه ؛ لأنّ الأمر حينما يريد من شخص أن يفعل فعلاً ما فبدلاً عن أن يدفعه بيده - مثلاً - ليحرّكه نحو العمل ينشئ الأمر بداعى جعل الداعى فى دخيله (١) نفس الأمور. فيكون هذا الإنشاء للأمر دفعا وتحريكاً اعتبارياً ؛ تنزيلاً له منزله الدفع الخارجى باليد مثلاً. وكذلك النهى زجر اعتبارى ؛ تنزيلاً له منزله الردع والزجر الخارجى باليد مثلاً.

وكذلك يقال فى حجّيه الأماره المجعوله ؛ فإنّ القطع لئما كان موصلاً إلى الواقع حقيقه ، وطريقاً بنفسه إليه فالشارع يعتبر الأماره الظّئيه طريقاً إلى الواقع ؛ تنزيلاً لها منزله القطع بالواقع بإلغاء احتمال الخلاف ، فتكون الأماره قطعاً اعتبارياً ، وطريقاً تنزيلاً.

ومتى صحّ وأمكن أن تكون الحجّيه هى المعبره أولاً وبالذات فما الذى يدعو إلى فرضها مجعوله ثانياً وبالعرض ، حتى تكون أمراً انتزاعياً؟! إلا أن يريدوا من الانتزاعى

[شماره صفحه واقعى : ٤٠٦]

ص : ٩٠٧

١- أى : باطنه.

معنى آخر ، وهو ما يستفاد من دليل الحكم على نحو الدلالة الالتزامية ، كأن تستفاد الحجية للأمر من الأمر باتباعها ، مثل ما لو قال الإمام عليه السلام : «صدّق العادل» الذى يدلّ بالدلالة الالتزامية على حجّيته خبر العادل ، واعتباره عند الشارع. وهذا المعنى للانتزاعى صحيح ، ولا مانع من أن يقال للحجّيه : «إنّها أمر انتزاعى بهذا المعنى» ، ولكنّه بعيد عن مرامهم ؛ لأنّ هذا المعنى من الانتزاعية لا يقابل الاعتبارية بالمعنى الذى شرحناه.

وعلى كلّ حال ، فدعوى انتزاعية الحجّيه - بأى معنى للانتزاعى - لا موجب لها ، لا سيّما إن لم يتفق ورود أمر من الشارع باتباع أماره من الأمارات فى جميع ما بأيدينا من الآيات والروايات ، حتى يفرض أنّ الحجّيه منترعه من ذلك الأمر.

هذا كلّ ما أردنا بيانه من المقدمات قبل الدخول فى المقصود. والآن نشرع فى البحث عن المقصود ، وهو تشخيص الأدلّه التى هى حجّه على الأحكام الشرعيه من قبل الشارع المقدّس. ونضعها فى أبواب.

## تمرينات «٥٢»

١. هل الحجّيه أمر اعتبارى ، أو انتزاعى؟

٢. ما الفرق بين الجعل التكوينيّ والجعل الاعتبارى؟

[شماره صفحه واقعى : ٤٠٧]

ص: ٩٠٨

[شماره صفحه واقعی : ۴۰۸]

ص: ۹۰۹

إنَّ القرآنَ الكريمَ هو المعجزُ الخالدُ لنبيِّنا محمَّدَ صلى اللهُ عليه و آله ، والموجودُ بأيدي الناسِ بين الدفتينِ هو الكتابُ المنزلُ إلى الرسولِ بالحقِّ ، لا ريبَ فيه ، هدى ، ورحمه (وما كانَ هذا القرآنُ أنْ يُفترى من دُونِ اللهِ). (١)

فهو - إذن - الحجَّةُ القاطعةُ بيننا وبينه (تعالى) ، التي لا شكَّ ولا ريبَ فيها ، وهو المصدرُ الأوَّلُ لأحكامِ الشريعةِ الإسلاميَّةِ بما تضمَّنته آياته من بيانِ ما شرعه اللهُ (تعالى) للبشر. وأمَّا ما سواه - من سنَّه أو إجماع أو عقل - فالإله ينتهي ، ومن منبعه يستقى.

ولكنَّ الذي يجبُ أن يعلمَ أنَّه قطعىَّ الحجَّه من ناحيه الصدور فقط ؛ لتواتره عند المسلمين جيلا بعد جيل. وأمَّا من ناحيه الدلاله فليس قطعيا كله ؛ لأنَّ فيه متشابها ، ومحكما.

ثمَّ «المحكم» منه ما هو نصٌّ - أى قطعىَّ الدلاله - ، ومنه ما هو ظاهر تتوقَّف حجَّيته على القول بحجَّيته الظواهر.

ومن الناس من لم يقل بحجَّيته ظاهره خاصه ، (٢) وإن كانت الظواهر حجَّه.

ثمَّ إنَّ فيه ناسخا ومنسوخا ، وعماميا وخاصيا ، ومطلقا ومقيدا ، ومجملا- ومبينا ، وكلَّ ذلك لا يجعله قطعىَّ الدلاله فى كثير من آياته. (٣)

[شماره صفحه واقعى : ٤٠٩]

ص : ٩١٠

١- يونس (١٠) الآية : ٣٧.

٢- منهم المحدث الاسترآبادى فى الفوائد المدنيه : ١٢٨ ، والمحدث البحرانى فى الدرر النجفيه : ١٧٤.

٣- أى كلَّ ذلك أمور تمنع عن كون القرآن قطعىَّ الدلاله فى كثير من آياته.

ومن أجل ذلك وجب البحث عن هذه النواحي لتكميل حجّيته. وأهمّ ما يجب البحث عنه من ناحيه أصوليه في أمور ثلاثه :

١. في حجّيه ظواهره. وهذا بحث ينبغي أن يلحق بمباحث الظواهر ، الآتيه ، فلنرجئه (١) إلى هناك.

٢. في جواز تخصيصه وتقييده بحجّه أخرى ، كخبر الواحد ونحوه. وقد تقدّم البحث عنه. (٢)

٣. في جواز نسخه. والبحث عن ذلك ليس فيه كثير فائده في الفقه ، كما ستعرف ، ومع ذلك ينبغي ألا يخلو كتابنا من الإشارة إليه بالاختصار ، فنقول :

## نسخ الكتاب العزيز

### حقيقه النسخ

النسخ اصطلاحاً : رفع ما هو ثابت في الشريعه من الأحكام ونحوها.

والمراد من «الثبوت في الشريعه» الثبوت الواقعي الحقيقي في مقابل الثبوت الظاهري بسبب الظهور اللفظي. ولذلك ، فرفع الحكم - الثابت بظهور العموم أو الإطلاق - بالدليل المخصّص أو المقيّد لا يسمّى نسخاً ، بل يقال له : «تخصيص» ، أو «تقييد» ، أو نحوهما ، باعتبار أنّ هذا الدليل الثاني المقدم على ظهور الدليل الأول يكون قرينه عليه ، وكاشفاً عن المراد الواقعي للشارع ، فلا يكون رافعا للحكم إلا ظاهراً ، ولا رفع فيه للحكم حقيقه ، بخلاف النسخ.

ومن هنا يظهر الفرق الحقيقي بين النسخ وبين التخصيص والتقييد. وسيأتي مزيد إيضاح لهذه الناحيه في جواب الاعتراضات على النسخ.

و [أمياً] قولنا : «من الأحكام ونحوها» ، فليان تعميم النسخ للأحكام التكليفية والوضعيه ، ولكلّ أمر بيد الشارع رفعه ووضعته بالجعل التشريعي بما هو شارع.

[شماره صفحه واقعي : ٤١٠]

ص : ٩١١

١- أي : نؤخّره.

٢- راجع المقصد الأوّل : ١٧٧ - ١٧٨.

وعليه ، فلا يشمل النسخ الاصطلاحى المجعولات التكوينية التى بيده رفعها ووضعها بما هو خالق الكائنات.

والنسخ بهذا التعبير يشمل نسخ تلاوه القرآن الكريم على القول به ؛ باعتبار أنّ القرآن من المجعولات الشرعية التى ينشئها الشارع بما هو شارع ، وإن كان لنا كلام فى دعوى نسخ التلاوه من القرآن ، ليس هذا موضع تفصيله ، ولكن - بالاختصار - نقول : إنّ نسخ التلاوه - فى الحقيقة - يرجع إلى القول بالتحريف ؛ لعدم ثبوت نسخ التلاوه بالدليل القطعى ، سواء كان نسخا لأصل التلاوه ، أو نسخا لها ولما تضمّنته من حكم معا (1) ، وإن كان فى القرآن الكريم ما يشعر بوقوع نسخ التلاوه ، كقوله (تعالى) : (وَإِذَا يَدُلُّنَا آيَةٌ مَّكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزَّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ) (2) ، وقوله (تعالى) : (مَا نُنسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِئُهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا) (3) . ولكن ليستا صريحتين بوقوع ذلك ، ولا ظاهرتين ، وإنما أكثر ما تدلّ عليه الآيتان إمكان وقوعه.

### إمكان نسخ القرآن

قد وقعت عند بعض الناس (4) شبهات فى إمكان أصل النسخ (5) ، ثم فى إمكان نسخ القرآن خاصه. وتويرا للأذهان نشير إلى أهمّ الشبه ودفعتها ، فنقول :

١. قيل : «إنّ المرفوع فى النسخ إمّا حكم ثابت ، أو ما لا ثبات له. والثابت يستحيل

[شماره صفحه واقعى : ٤١١]

ص: ٩١٢

١- قال السيد المرتضى : «ومثال نسخ التلاوه دون الحكم ، غير مقطوع به ؛ لأنّه من جهه خبر الآحاد» ، ثم قال : «ومثال نسخ الحكم والتلاوه معا موجود - أيضا - فى أخبار الآحاد». الذريعة إلى أصول الشريعة ١ : ٤٢٩.

٢- النحل (١٦) الآية : ١٠١.

٣- البقره (٢) الآية : ١٠٦.

٤- والمراد من «بعض الناس» هو جماعه من اليهود ، والنصارى ، وأبو مسلم الأصفهائى المعتزلى من المسلمين ، على ما فى الفصول الغرويه : ٢٣٣ ، ومفاتيح الأصول : ٢٤٦ ، وفواتح الرحموت (المستصفى ٢ : ٥٥) ، والإحكام (للأمدي) ٣ : ١٦٥ ، ومبادئ الوصول : ١٧٥ - ١٧٦ . وقد ينسب عدم إمكان النسخ فى الشرائع جميعا إلى اليهود ، وعدم إمكانه فى القرآن خاصه إلى أبى مسلم الأصفهائى ، كما فى إرشاد الفحول : ١٨٥ .

٥- أى فى إمكان النسخ فى مطلق الشرائع ، أو مطلق الحكم.

رفعه ، وما لا- ثبات له لا- حازه إلى رفعه. وعلى هذا ، فلا بدّ أن يؤوّل النسخ بمعنى رفع مثل الحكم ، لا رفع عينه ، أو بمعنى انتهاء أمد الحكم».

والجواب : أننا نختار الشقّ الأوّل - وهو أنّ المرفوع ما هو ثابت - ، ولكن ليس معنى رفع الثابت رفعه بما هو عليه من حاله الثبوت وحين فرض ثبوته ، حتى يكون ذلك مستحيلا ، بل هو من باب إعدام الموجود ، وليس إعدام الموجود بمستحيل.

والأحكام لثبوتها كانت مجعولة على نحو القضايا الحقيقية فإنّ قوام الحكم يكون بفرض الموضوع موجودا ، ولا يتوقّف على ثبوته خارجا تحقّقا ، فإذا أنشئ الحكم كذلك فهو ثابت في عالم التشريع والاعتبارات بثبوت الموضوع فرضا ، ولا يرتفع إلا برفعه تشريعا.

وهذا هو معنى رفع الحكم الثابت ، وهو النسخ.

٢. وقيل : «إنّ ما أثبتته الله (تعالى) من الأحكام لا بدّ أن يكون لمصلحه أو مفسده في متعلّق الحكم. وما له مصلحه في ذاته لا ينقلب ، فيكون ذا مفسده ، وكذلك العكس ، وإلّا لزم انقلاب الحسن قبيحا ، والقبيح حسنا ، وهو محال. وحينئذ يستحيل النسخ ؛ لأنّه يلزم منه هذا الانقلاب المستحيل ، أو عدم حكمه الناسخ ، أو جهله بوجه حكمه. والأخيران مستحيلان بالنسبة إلى الشارع المقدّس».

والجواب واضح ، بعد معرفه ما ذكرناه في الجزء الثاني في المباحث العقليّة من معاني الحسن والقبيح (١) ؛ فإنّ المستحيل انقلاب الحسن والقبيح الذاتيين ، ولا- معنى لقياسهما على المصالح والمفاسد التي تتبدّل وتتغيّر بحسب اختلاف الأحوال والأزمان. ولا- يبعد أن يكون الشيء ذا مصلحه في زمان ، ذا مفسده في زمان آخر وإن كان لا يعلم ذلك إلا من قبل الشارع العالم المحيط بحقائق الأشياء. وهذا غير معنى الحسن والقبح اللذين نقول فيهما : إنّهما مستحيلان فيهما الانقلاب.

مضافا إلى أنّ الأشياء تختلف فيها وجوه الحسن والقبح باختلاف الأحوال ممّا لم يكن (٢) الحسن والقبح فيه ذاتيين - كما تقدّم هناك - (٣) ، وإذا كان الأمر كذلك فمن الجائز أن يكون

[شماره صفحه واقعي : ٤١٢]

ص: ٩١٣

١- راجع المقصد الثاني : ٢٢٦ - ٢٢٩.

٢- قوله : «ممّا لم يكن ...» بيان عن قوله : «الأشياء».

٣- تقدّم في المقصد الثاني : ٢٣٠.



[متعلق] الحكم المنسوخ ذا مصلحه ، ثم زالت فى الزمان الثانى ففسخ ، أو كان ينطبق عليه عنوان حسن ثم زال عنه [ذلك] العنوان فى الزمان الثانى ففسخ. فهذه هى الحكمه فى النسخ.

٣. وقيل : «إذا كان النسخ - كما قلتم - لأجل انتهاء أمد المصلحه فينتهى أمد الحكم بانتهائها ، فإنه - والحال هذه - إما أن يكون الشارع الناسخ قد علم بانتهاء أمد المصلحه من أول الأمر ، وإما أن يكون جاهلا به. لا مجال للثانى ؛ لأن ذلك مستحيل فى حقه (تعالى) ، وهو البدء الباطل المستحيل ، فيتعين الأول. وعليه ، فيكون الحكم فى الواقع مؤقتا وإن أنشأه الناسخ مطلقا فى الظاهر ، ويكون الدليل على النسخ فى الحقيقة مبيّنا وكاشفا عن مراد الناسخ. وهذا هو معنى التخصيص ، غايه الأمر يكون تخصيصا بحسب الأوقات لا الأحوال ، فلا يكون فرق بين النسخ والتخصيص إلا بالتسميه.»

والجواب : نحن نسلّم أنّ الحكم المنسوخ ينتهى أمده فى الواقع ، والله (تعالى) عالم بانتهائه ، ولكن ليس معنى ذلك أنه مؤقت - أى مقيد بإنشاء بالوقت - بل هو قد أنشئ على طبق المصلحه مطلقا على نحو القضايا الحقيقية ، فهو ثابت ما دامت المصلحه ، كسائر الأحكام المنشأه على طبق مصالحها ، فلو قدر للمصلحه أن تستمر لبقى الحكم مستمرا ، غير أنّ الشارع لما علم بانتهاء أمد المصلحه ، رفع الحكم ونسخه وهذا نظير أن يخلق الله (تعالى) الشئ ، ثم يرفعه بإعدامه ، وليس معنى ذلك أن يخلقه مؤقتا على وجه يكون التوقيت قيّدا للخلق والمخلوق بما هو مخلوق ، وإن علم به من الأول أنّ أمده ينتهى.

ومن هنا يظهر الفرق - جليا - بين النسخ والتخصيص ؛ فإنه فى «التخصيص» يكون الحكم من أول الأمر أنشئ مقيدا ، ومخصّصا ، ولكنّ اللفظ كان عاما بحسب الظاهر ، فيأتى الدليل المخصّص ، فيكون كاشفا عن المراد ، لا أنه مزيل ورافع لما هو ثابت فى الواقع.

وأما : فى «النسخ» فإنه لما أنشئ الحكم مطلقا فمقتضاه أن يدوم لو لم يرفعه النسخ ، فالنسخ يكون محوا لما هو ثابت (يَمْحُوا اللَّهُ ما يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ ...) (١) ، لا أنّ الدوام والاستمرار مدلول لظاهر الدليل بحسب إطلاقه وعمومه ، والمنشأ فى الواقع الحكم المؤقت ، ثم يأتى

[شماره صفحه واقعى : ٤١٣]

ص : ٩١٤

١- الرعد (١٣) الآية : ٣٩.

الدليل الناسخ ، فيكشف عن المراد من الدليل الأوّل ويفسّره ، بل الدوام من اقتضاء نفس ثبوت الحكم من دون أن يكون لفظ دليل الحكم دالاً عليه بعموم أو إطلاق. يعنى : أنّ الحكم المنشأ - لو خلى وطبعه مع قطع النظر عن دلالة دليله - لدام واستمرّ ما لم يأت ما يزيله ويرفعه ، كسائر الموجودات التي تقتضى بطبيعتها الاستمرار والدوام.

٤. وقيل : «إنّ كلام الله (تعالى) قديم ، والقديم لا يتصوّر رفعه».

والجواب : - بعد تسليم هذا الفرض وهو قدم كلام الله - (١) : أنّ هذا يختصّ بنسخ التلاوه ، فلا يكون دليلاً على بطلان أصل النسخ. مع أنّه قد تقدّم من نصّ القرآن الكريم ما يدلّ على إمكان نسخ التلاوه ، وإن لم يكن صريحاً في وقوعه ، كقوله (تعالى) : (وَإِذَا بَدَلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ ...) (٢) ، فهو إمّا أن يدلّ على أنّ كلامه (تعالى) غير قديم ، أو أنّ القديم يمكن رفعه. مضافاً إلى أنّه ليس معنى نسخ التلاوه رفع أصل الكلام ، بل رفع تبليغه ، وقطع علاقه المكلّفين بتلاوته.

### وقوع نسخ القرآن ، و أصله عدم النسخ

هذا هو الأمر الذي يهّمنا إثباته من ناحية أصوليه. ولا شكّ في أنّه قد أجمع علماء الأئمة الإسلاميه على أنّه لا يصحّ الحكم بنسخ آيه من القرآن إلاّ بدليل قطعيّ ، سواء كان بقرآن أيضا ، أو بسنّه ، أو بإجماع (٣) ، كما أنّه ممّا أجمع عليه العلماء أيضا أنّ في القرآن الكريم ناسخاً ومنسوخاً. وكلّ هذا قطعيّ لا شكّ فيه.

ولكنّ الذى هو موضع البحث والنظر تشخيص موارد النسخ والمنسوخ فى القرآن. وإذا لم يحصل القطع بالنسخ بطل موضع الاستدلال عليه بالأدله الظّئيه ، للإجماع المتقدّم.

[شماره صفحه واقعى : ٤١٤]

ص : ٩١٥

١- إنّ قدم الكلام فى الله يرتبط بمسأله الكلام النفسى ، وإنّ من صفات الله (تعالى) الذاتيه أنّه متكلم. والحقّ الثابت عندنا بطلان هذا الرأى فى أصله ، وما يتفرّع عليه من فروع. وهذا أمر موكل إثباته إلى الفلسفه وعلم الكلام - منه قدس سره - .

٢- النحل (١٦) الآيه : ١٠١.

٣- وإن شئت فراجع الفصول الغرويّه : ٢٣٧ ؛ مفاتيح الأصول : ٢٦٥ - ٢٦٩ ؛ الذريعه إلى أصول الشريعه ١ : ٤٦٠ ؛ الإحكام (للأمدي) ٣ : ٢٠٨ - ٢١٧ ؛ إرشاد الفحول : ١٩١.

وأما : ما ثبت فيه النسخ منه على سبيل الجزم فهو موارد قليلة جدًا ، لا تهَمُّنا كثيرا من ناحيه فقهيّه استدلاليه ؛ لمكان القطع فيها .  
وعلى هذا ، فالقاعده الأصوليه التي ننتفع بها ونستخلصها هنا هي أنّ النسخ إن كان قطعيا أخذنا به وأتبعناه ، وإن كان ظنّيًا فلا حجّه فيه ، ولا يصحّ الأخذ به ؛ لما تقدّم من الإجماع على عدم جواز الحكم بالنسخ إلاّ بدليل قطعى .  
ولذا أجمع الفقهاء من جميع طوائف المسلمين على أنّ «الأصل عدم النسخ» عند الشكّ فى النسخ ، وإجماعهم هذا ليس من جهه ذهابهم إلى حجّيه الاستصحاب ، كما ربما يتوهمه بعضهم ، (1) بل حتى من لا يذهب إلى حجّيه الاستصحاب يقول بأصالة عدم النسخ ، وما ذلك إلاّ من جهه هذا الإجماع على اشتراط العلم فى ثبوت النسخ .

### تمرينات «٥٣»

١. ما هي حقيقه النسخ؟

٢. ما الفرق بين النسخ وبين التخصيص والتقييد؟

٣. اذكر الشبهات فى إمكان أصل النسخ ، واذكر الجواب عنها؟

٤. اذكر الشبهات فى إمكان نسخ القرآن ، واذكر الجواب عنها؟

٥. ما المراد من أصالة عدم النسخ؟

[شماره صفحه واقعى : ٤١٥]

ص : ٩١٦

---

١- ولعلّه هو المحقّق النائينى ، حيث قال : «وأما أصالة عدم النسخ فهى من الأصول العمليّه ، إذ لا مدرك للحكم باستمرار حكم شخصى ثابت فى مورد ما عند الشكّ فى ارتفاعه إلاّ الاستصحاب المجمع على حجّيته». أجدد التقريرات ٢ : ٥١٠ .

[شماره صفحه واقعی : ۴۱۶]

ص: ۹۱۷

السنّه (١) في اصطلاح الفقهاء : «قول النبيّ أو فعله أو تقريره» (٢).

ومنشأ هذا الاصطلاح أمر النبيّ صلى الله عليه وآله باتّباع سنّته ، (٣) فغلبت كلمه «السنّه» حينما تطلق - مجرّده عن نسبتها إلى أحد - على خصوص ما يتضمّن بيان حكم من الأحكام من النبيّ صلى الله عليه وآله ، سواء كان ذلك بقول أو فعل أو تقرير ، على ما سيأتي من ذكر مدى ما يدلّ الفعل والتقرير على بيان الأحكام. (٤)

أمّا : فقهاء الإماميّة بالخصوص فلما ثبت لديهم أنّ المعصوم من آل البيت عليهم السلام يجرى قوله مجرى قول النبيّ صلى الله عليه وآله ، من كونه حجّه على العباد واجب الاتّباع ، فقد توسّّعوا في اصطلاح السنّه إلى ما يشمل قول كلّ واحد من المعصومين أو فعله أو تقريره ، فكانت السنّه باصطلاحهم : «قول المعصوم أو فعله أو تقريره». (٥)

والسرّ في ذلك أنّ الأئمّه من آل البيت عليهم السلام ليسوا هم من قبيل الرواه عن النبيّ صلى الله عليه وآله والمحدثين عنه ليكون قولهم حجّه من جهه أنّهم ثقاه في الروايه ، بل لأنّهم هم المنصوبون

[شماره صفحه واقعى : ٤١٧]

ص : ٩١٨

- ١- وهى فى اللغه : الطريقه.
- ٢- هذا معناها فى اصطلاح علماء العامه. راجع الإحكام (للآمدى) ١ : ٢٤١ ؛ فواتح الرحموت «المستصفى» ٢ : ٩٦ ؛ أصول الفقه (للخضرى بك) : ٢١٤ ؛ نهايه السؤل ٣ : ٣ ؛ إرشاد الفحول : ٣٣.
- ٣- كقوله صلى الله عليه وآله : «فما وافق كتاب الله وسنّتى فخذوا به». بحار الأنوار ٢ : ٢٢٥.
- ٤- يأتى فى الصفحات الآتية قريبا.
- ٥- كما فى قوانين الأصول ١ : ٤٠٩.

من الله (تعالى) على لسان النبي صلى الله عليه وآله لتبليغ الأحكام الواقعيه ، (١) فلا يحكون إلا عن الأحكام الواقعيه عند الله (تعالى) كما هي ، وذلك من طريق الإلهام ، كالنبي صلى الله عليه وآله من طريق الوحي ، أو من طريق التلقّي من المعصوم قبله ، كما قال مولانا أمير المؤمنين عليه السلام : «علمنى رسول الله صلى الله عليه وآله ألف باب من العلم يفتح لى من كل باب ألف باب». (٢)

وعليه ، فليس بيانهم للأحكام من نوع روايه السنّه وحكايتها ، ولا من نوع الاجتهاد فى الرأى والاستنباط من مصادر التشريع ، بل هم أنفسهم مصدر للتشريع ، فقولهم سنّه ، لا حكايه السنّه.

وأما : ما يجيء على لسانهم أحيانا من روايات وأحاديث عن نفس النبي صلى الله عليه وآله فهى إمّا لأجل نقل النصّ عنه ، كما يتفق فى نقلهم لجوامع كلمه ، وإمّا لأجل إقامه الحجّه على الغير ، وإمّا لغير ذلك من الدواعى.

وأما : إثبات إمامتهم وأنّ قولهم يجرى مجرى قول الرسول صلى الله عليه وآله فهو بحث يتكفّل به علم الكلام. (٣)

وإذا ثبت أنّ السنّه - بما لها من المعنى الواسع الذى عندنا - هى مصدر من مصادر التشريع الإسلامى ، فإن حصل عليها الإنسان بنفسه بالسماع من نفس المعصوم ومشاهدته فقد أخذ الحكم الواقعي من مصدره الأصلى على سبيل الجزم واليقين من ناحيه السند ، كالأخذ من القرآن الكريم ثقل الله الأكبر ، والأئمّه من آل البيت عليهم السلام ثقله الأصغر. (٤)

[شماره صفحه واقعى : ٤١٨]

ص : ٩١٩

١- يدلّ عليه ما يدلّ على إمامتهم. فراجع الكافى ١ : ١٨٩ و ٢١٥ و ٢٨٦ - ٢٨٨ و ٣٣٦ و ٥٢٧ - ٥٢٨ ؛ مصابيح السنّه ٤ : ١٣٧ ؛ كمال الدين ١ : ٢٥٢ و ٢٦٢ ؛ كفايه الأثر : ١٠ - ١١.

٢- لم أجده فى المصادر الحديثيه بهذه العبارة. وأمّا مضمونه ، بل متنه مع اختلاف يسير موجود فى المصادر الحديثيه للإماميه والعامّه. فراجع بحار الأنوار ٤٦ : ٣٠٨ ؛ إحقاق الحقّ ٦ : ٤٠ - ٤٣ ؛ سليم بن قيس : ٢١٣ ؛ كشف الغمّه ١ : ١٧٧.

٣- وإن شئت فراجع كشف المراد : ٣٦٤ - ٣٧٢ و ٣٩٧ ؛ النافع يوم الحشر : ٤٤ - ٥٠ ؛ مفتاح الباب : ١٨٧ - ٢٠٥ ؛ الحاشيه على إلهيات الشرح الجديد للتجريد : ٢٠٩ - ٢٤٥ و ٤١٤ - ٤٤٦.

٤- كما يدلّ عليه حديث الثقلين الذى هو من المتواترات. فراجع المستدرک على الصحيحين ٣ : ١٠٩ ؛ حليه الأولياء ١ : ٣٥٥ ؛ إحقاق الحقّ ٤ : ٤٢٦ - ٤٤٣ و ٩ : ٣٠٩ - ٣٧٥ ؛ مجمع الزوائد ٩ : ١٦٣ ؛ أسد الغابه ٣ : ١٤٧ ؛ صحيح الترمذى ٥ : ٦٦٣ ، وغيرها من المصادر الروائيه.

أمّا: إذا لم يحصل ذلك لطالب الحكم الواقعي - كما في العهود المتأخّره عن عصرهم - فإنه لا بدّ له في أخذ الأحكام من طريق أن يرجع - بعد القرآن الكريم - إلى الأحاديث التي تنقل السنّه، إمّا من طريق التواتر، أو من طريق أخبار الآحاد على الخلاف الذي سيأتي في مدى حجّيته أخبار الآحاد. (١)

وعلى هذا، فالأحاديث ليست هي السنّه، بل هي الناقله لها، والحاكيه عنها، ولكن قد تسمّى بالسنّه، توسّيعاً من أجل كونها مثبتة لها.

ومن أجل هذا يلزمنا البحث عن الأخبار في باب السنّه؛ لأنّه يتعلّق ذلك بإثباتها.

ونعقد الفصل في مباحث أربعة:

### ١. دلالة فعل المعصوم

لا- شكّ في أنّ فعل المعصوم - بحكم كونه معصوماً - يدلّ على إباحه الفعل على الأقلّ، كما أنّ تركه لفعل يدلّ على عدم وجوبه على الأقلّ. ولا شكّ في أنّ هذه الدلالة بهذا الحدّ أمر قطعيّ ليس موضعاً للشبهه بعد ثبوت عصمته.

ثمّ نقول بعد هذا: إنّ قد يكون لفعل المعصوم من الدلالة ما هو أوسع من ذلك، وذلك فيما إذا صدر منه الفعل محفوفاً بالقرينه، كأن يحرز أنّه في مقام بيان حكم من الأحكام، أو عباده من العبادات، كالوضوء، والصّلاه، ونحوها؛ فإنّه حينئذ يكون لفعله ظهور في وجه الفعل من كونه واجبا، أو مستحبّاً، أو غير ذلك، حسبما تقتضيه القرينه.

ولا- شبهه في أنّ هذا الظهور حجّه، كظواهر الألفاظ بمناط واحد، وكم استدللّ الفقهاء على حكم أفعال الوضوء، والصلاه، والحجّ، وغيرها، وكيفياتها بحكايه فعل النبيّ صلى الله عليه وآله، أو الإمام في هذه الأمور.

كلّ هذا لا كلام ولا خلاف لأحد فيه. وإتّما وقع الكلام للقوم في موضعين:

[شماره صفحه واقعي: ٤١٩]

ص: ٩٢٠

١- يأتي في الصفحتين: ٧٢ - ٧٤ من هذا الجزء.

١ - فى دلالة فعل المعصوم (١)، المجزّد عن القرائن على أكثر من إباحه الفعل. فقد قال بعضهم: «إنّه يدلّ بمجرّده على وجوب الفعل بالنسبه إلينا» (٢). وقيل: «يدلّ على استحبابه» (٣). وقيل: «لا دلالة له على شىء منهما، أى إنّّه لا يدلّ على أكثر من إباحه الفعل فى حقّنا» (٤).

والحقّ هو الأخير؛ لعدم ما يصلح أن يجعل له مثل هذه الدلالة.

وقد يظنّ ظانّ أنّ قوله (تعالى) فى سورة الأحزاب (لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ) (٥) يدلّ على وجوب التأسّى والاقتداء برسول الله صلى الله عليه وآله فى أفعاله. ووجوب الاقتداء بفعله يلزم منه وجوب كلّ فعل يفعله فى حقّنا وإن كان بالنسبه إليه لم يكن واجبا، إلّا ما دلّ الدليل الخاصّ على عدم وجوبه فى حقّنا (٦).

وقيل: «إنّه إن لم تدلّ الآية على وجوب الاقتداء فعلى الأقلّ تدلّ على حسن الاقتداء، به واستحبابه» (٧).

وقد أجاب العلامة الحليّ قدس سره عن هذا الوهم، فأحسن - كما نقل عنه -، إذ قال: «إنّ الأسوه: عباره عن الإتيان بفعل الغير؛ لأنّه فعله على الوجه الذى فعله، فإن كان واجبا تعبّدنا بإيقاعه واجبا، وإن كان مندوبا تعبّدنا بإيقاعه مندوبا، وإن كان مباحا تعبّدنا

[شماره صفحه واقعى: ٤٢٠]

ص: ٩٢١

- ١- أى فعل النبىّ صلى الله عليه وآله عند العامّة، وفعله وفعل فاطمه والأئمّه عليهم السلام عند الإماميّة.
- ٢- هذا منسوب إلى جماعه من المعتزله وابن سريج، وأبى سعيد الاصطخرى، وابن خيران، وابن أبى هريره من العامّة. راجع إرشاد الفحول: ٣٦؛ الإحكام (للأمدي) ١: ٢٤٨. ونسبه الشيخ الطوسى إلى مالك وأصحابه، وطائفه من الشافعيّ، فراجع العدّه ٢: ٥٧٥.
- ٣- من القائلين به المحقّق القمى، وصاحب الفصول. راجع قوانين الأصول ١: ٤٩٠، والفصول الغرويّه: ٣١٣. وهذا القول قد ينسب إلى الشافعى، كما فى إرشاد الفحول: ٣٧، ونهايه السئول ٣: ١٦، والإحكام (للأمدي): ١: ٢٤٨.
- ٤- وهذا منسوب إلى مالك من العامّة. راجع الإحكام (للأمدي) ١: ٢٤٨؛ نهايه السئول ٣: ١٦ - ١٧؛ مبادئ الوصول: ١٦٨.
- ٥- الأحزاب (٣٣) الآية: ٢١.
- ٦- هذا ما ظنّه القائلون بدلاله فعل المعصوم على وجوب الفعل بالنسبه إلينا.
- ٧- هذا ما قال به صاحب الفصول فى الفصول الغرويّه: ٣١٣.



وغيره قدس سره من التعبد باعتقاد إباحته فيما إذا كان مباحا ، ليس مجرد الاعتقاد ، حتى يرد عليه - كما في الفصول (٢) - بأن ذلك أسوه في الاعتقاد لا الفعل ، بل يريد - كما هو الظاهر من صدر كلامه - أن معنى الأسوه في المباح هو أن نتخير في الفعل والترك - أي لا- نلتزم بالفعل ولا- بالترك - ، إذ الأسوه في كل شيء بحسب ما له من الحكم ، فلا تتحقق الأسوه في المباح بالنسبة إلى الإتيان بفعل الغير إلا بالاعتقاد بالإباحه.

ثم نزيد على ما ذكره العلامة ، فنقول : إن الآية الكريمة لا دلالة لها على أكثر من رجحان الأسوه وحسنها ، فلا نسلم دلالتها على وجوب التأسي ؛ مضافا إلى أن الآية نزلت في واقعه الأ-حزاب ، فهي وارده مورد الحث على التأسي به في الصبر على القتال ، وتحمل مصائب الجهاد في سبيل الله ، فلا عموم لها بلزوم التأسي ، أو حسنه في كل فعل ، حتى الأفعال العادية. وليس معنى هذا أننا نقول بأن المورد يقتيد المطلق أو يخصيص العام ، بل إنما نقول : إنه يكون عقبه في إتمام مقدمات الحكمه للتمسك بالإطلاق ، فهو يضمر بالإطلاق من دون أن يكون له ظهور في التقييد ، كما تبيننا على ذلك في أكثر من مناسبة.

والخلاصه أن دعوى دلالة هذه الآية الكريمة على وجوب فعل ما يفعله النبي صلى الله عليه وآله مطلقا ، أو استحبابه مطلقا ، بالنسبة إلينا بعيدة كل البعد عن التحقيق.

وكذلك دعوى دلالة الآيات الآمره بإطاعة الرسول (٣) كقوله (تعالى) : (وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ). الحشر (٥٩) الآية : ٧. وقوله (تعالى) : (إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي) آل عمران (٣) الآية : ٣١. (٤) أو باتباعه (٤) على وجوب كل ما يفعله في حقنا ، (٥) فإنها أو هن من أن نذكرها لردّها. (٦)

٢- في حججه فعل المعصوم بالنسبة إلينا ؛ فإنه قد وقع كلام للأصوليين في أن فعله إذا

[شماره صفحه واقعی : ٤٢١]

ص: ٩٢٢

١- مبادئ الوصول إلى علم الأصول : ١٦٨.

٢- الفصول الغرويّه : ٣١٣.

٣- كقوله (تعالى) : (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ). النساء

٤- الآية : ٥٩.

٥- والمدعى لذلك بعض العامه الذي ذكرناه آنفا.

٦- وإن شئت فراجع العده ٢ : ٥٧٥ - ٥٨١ ؛ قوانين الأصول ١ : ٤٩١ ، الفصول الغرويّه : ٣١٤.

ظهر وجهه أنه على نحو الإباحه ، أو الوجوب ، أو الاستحباب - مثلا - هل هو حجّه بالنسبه إلينا؟ أى إنه هل يدلّ على اشتراكنا معه وتعديّه إلينا ، فيكون مباحا لنا ، كما كان مباحا له ، أو واجبا علينا ، كما كان واجبا عليه ... وهكذا؟

ومنشأ الخلاف أنّ النبيّ صلى الله عليه و آله اختصّ بأحكام لا تتعدّى إلى غيره ، ولا يشترك [فيها] معه باقى المسلمين ، مثل : وجوب التهجد فى الليل ، وجواز العقد على أكثر من أربع زوجات.

وكذلك له من الأحكام ما يختصّ بمنصب الولاية العامه ، فلا تكون لغير النبيّ صلى الله عليه و آله أو الإمام باعتبار أنه أولى بالمؤمنين من أنفسهم. (١)

فإن علم أنّ الفعل الذى وقع من المعصوم من مختصّياته فلا شكّ فى أنه لا مجال لتوهم تعديّه إلى غيره ، وإن علم عدم اختصاصه به بأى نحو من أنحاء الاختصاص (٢) ، فلا شكّ فى أنه يعمّ جميع المسلمين ، فيكون فعله حجّه علينا.

هذا كلّه ليس موضع الكلام ، وإنّما موضع الشبهه فى الفعل الذى لم يظهر حاله فى كونه من مختصّياته ، أو ليس من مختصّياته ، ولا قرينه تعين أحدهما ، فهل هذا بمجرد كفاي للحكم بأنّه من مختصّياته ، أو للحكم بعمومه للجميع ، أو أنه غير كاف ، فلا ظهور له أصلا فى كلّ من النحويين؟ وجوه ، بل أقوال. (٣)

والأقرب هو الوجه الثانى. (٤)

والوجه فى ذلك أنّ النبيّ صلى الله عليه و آله بشر مثلنا ، له ما لنا ، وعليه ما علينا ، وهو مكلف من الله (تعالى) بما كلف به الناس ، إلّا ما قام الدليل الخاصّ على اختصاصه ببعض الأحكام ، إمّا من جهه شخصه بذاته ، وإمّا من جهه منصب الولاية ، فما لم يخرج الدليل فهو كسائر الناس فى التكليف ؛ هذا مقتضى عموم أدلّه اشتراكه معنا فى التكليف (٥) ؛ فإذا صدر منه فعل

[شماره صفحه واقعى : ٤٢٢]

ص : ٩٢٣

١- كما قال الله (تعالى) : (النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ) الأحزاب (٣٣) الآية : ٦.

٢- أى : سواء كان من جهه شخص المعصوم أو من جهه منصب ولايته العامه.

٣- ذكرها الآمدى فى : الإحكام ١ : ٢٦٥ - ٢٦٦.

٤- وهذا ما ذهب إليه الأكثر. منهم : المحقق القمى من الإماميه فى قوانين الأصول ١ : ٤٩٢ ، والآمدى من العامه فى الإحكام ١ : ٢٦٦.

٥- وهى عمومات التكليف فى القرآن.

ولم يعلم اختصاصه به فالظاهر في فعله أنّ حكمه فيه حكم سائر الناس ؛ فيكون فعله حجّجه علينا ، وحجّجه لنا ، لا سيّما مع ما دلّ على عموم حسن التأسي به. (١)

ولا نقول ذلك من جهه قاعده الحمل على الأعمّ الأغلب ، فإنّنا لا نرى حجّجه مثل هذه القاعده في كلّ مجالاتها. وإنّما ذلك من باب التمسك بالعامّ في الدوران في التخصيص بين الأقلّ والأكثر.

## ٢. دلالة تقرير المعصوم

المقصود من تقرير المعصوم أن يفعل شخص بمشهد المعصوم وحضوره فعلا ، فيسكت المعصوم عنه ، مع توجيهه إليه ، وعلمه بفعله ، وكان المعصوم بحاله يسعه تنبيه الفاعل لو كان مخطئا. والسعه تكون من جهه عدم ضيق الوقت عن البيان ، ومن جهه عدم المانع منه ، كالخوف ، والتقيّه ، واليأس من تأثير الإرشاد ، والتنبيه ، ونحو ذلك ؛ فإنّ سكوت المعصوم عن ردع الفاعل ، أو عن بيان شيء حول الموضوع لتصحيحه يسمّى تقريرا للفعل ، أو إقرارا عليه ، أو إمضاء له ، ما شئت فعبّر.

وهذا التقرير - إذا تحقّق بشروطه المتقدّمه - فلا شكّ في أنّه يكون ظاهرا في كون الفعل جائزا فيما إذا كان محتمل الحرمة ، كما أنّه يكون ظاهرا في كون الفعل مشروعا صحيحا فيما إذا كان عباده أو معاملته ؛ لأنّه لو كان في الواقع محرّما أو كان فيه خلل لكان على المعصوم نهيه عنه وردعه إذا كان الفاعل عالما عارفا بما يفعل ، وذلك من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، ولكان عليه بيان الحكم ووجه الفعل ؛ إذا كان الفاعل جاهلا بالحكم ، وذلك من باب وجوب تعليم الجاهل.

ويلحق بتقرير الفعل تقرير بيان الحكم ، كما لو بيّن شخص بمحضر المعصوم حكما ، أو كيفيته عباده ، أو معاملته ، وكان بوسع المعصوم البيان فإنّ سكوت الإمام يكون ظاهرا في كونه إقرارا على قوله ، وتصحيحا وإمضاء له.

وهذا كلّ واضح ، ليس فيه موضع للخلاف.

[شماره صفحه واقعي : ٤٢٣]

ص : ٩٢٤

---

١- كقوله (تعالى) : (لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ) الأحزاب (٣٣) الآية : ٢١.

١. ما هو معنى السنّه فى اصطلاح فقهاء العامّه؟ وما هو منشأ هذا الاصطلاح؟
٢. ما هو معنى السنّه فى اصطلاح فقهاء الإماميّه؟ وما هو منشأ هذا الاصطلاح؟
٣. ما الفرق بين الحديث والسنّه؟
٤. اذكر الأقوال فى دلالة فعل المعصوم المجرّد عن القرائن على أكثر من إباحه الفعل. واذكر الحقّ منها.
٥. ما هو دليل القائلين بدلاله فعل المعصوم على وجوب الفعل بالنسبه إلينا؟ وما هو جواب العلامة الحلّى والمصنّف عنه؟
٦. اذكر الأقوال فى حجّيه فعل المعصوم بالنسبه إلينا. واذكر الراجع منها ، والوجه فى رجحانه.
٧. ما هو المقصود من تقرير المعصوم؟
٨. هل تقرير المعصوم حجّه أو لا؟
٩. ما الفرق بين تقرير الفعل ، وتقرير بيان الحكم؟

[شماره صفحه واقعى : ٤٢٤]

إنّ الخبر على قسمين رئيسين : خبر متواتر ، وخبر واحد.

و «المتواتر» : ما أفاد سكون النفس سكوناً يزول معه الشكّ ، ويحصل الجزم القاطع من أجل إخبار جماعه يمتنع تواطؤهم على الكذب. ويقابله «خبر الواحد» في اصطلاح الأصوليين ، وإن كان المخبر أكثر من واحد ، ولكن لم يبلغ المخبرون حدّ التواتر ، وقد شرحنا حقيقه التواتر في كتاب المنطق ، فراجع (١).

والذى ينبغى ذكره هنا أنّ الخبر قد يكون له وسائط كثيره فى النقل ، كالأخبار التى تصلنا عن الحوادث القديمه ؛ فإنه يجب - ليكون الخبر متواتراً موجبا للعلم - أن تتحقق شروط التواتر فى كلّ طبقه طبقه من وسائط الخبر ، وإلا فلا يكون الخبر متواتراً فى الوسائط المتأخره ؛ لأنّ النتيجة تتبع أحسن المقدمات.

والسرّ فى ذلك واضح ؛ لأنّ الخبر ذا الوسائط يتضمّن فى الحقيقه عدّه أخبار متتابعه ؛ إذ إنّ كلّ طبقه تخبر عن خبر طبقه السابقيه عليها ، فحينما يقول جماعه : «حدّثنا جماعه عن كذا» ، بواسطه واحده - مثلاً - ، فإنّ خبر طبقه الأولى الناقله لنا يكون فى الحقيقه خبرها ليس عن نفس الحادثه ، بل عن خبر طبقه الثانیه عن الحادثه. وكذلك إذا تعدّدت الوسائط إلى أكثر من واحده ، فهذه الوسائط هى خبر عن خبر ، حتى تنتهى إلى الواسطه الأخيره التى تنقل عن نفس الحادثه ، فلا بدّ أن تكون الجماعه الأولى خبرها متواتراً عن خبر متواتر وهكذا ؛ إذ كلّ خبر من هذه الأخبار له حكمه فى نفسه. ومتى اختلّ شرط التواتر فى طبقه واحده خرج الخبر جملة عن كونه متواتراً ، وصار من أخبار الآحاد.

وهكذا الحال فى أخبار الآحاد ؛ فإنّ الخبر الصحيح ذا الوسائط إنّما يكون صحيحاً إذا توفّرت (٢) شروط الصحّ فى كلّ واسطه من وسائطه ، وإلا فالنتيجه تتبع أحسن المقدمات.

[شماره صفحه واقعى : ٤٢٥]

ص : ٩٢٦

١- المنطق ٣ : ٢٨٤.

٢- أى : اجتمعت.

إنّ خبر الواحد - وهو ما لا يبلغ حدّ التواتر من الأخبار - قد يفيد علماً وإن كان المخبر شخصاً واحداً؛ وذلك فيما إذا احتفّ خبره بقرائن توجب العلم بصدقه، ولا شكّ في أنّ مثل هذا الخبر حجّج. وهذا لا بحث لنا فيه؛ لأنّه مع حصول العلم تحصل الغاية القصوى؛ إذ ليس وراء العلم غايه في الحجّج، وإليه تنتهي حجّج كلّ حجّج، كما تقدّم (١).

وأما: إذا لم يحتفّ بالقرائن الموجهة للعلم بصدقه - وإن احتفّ بالقرائن الموجهة للاطمئنان إليه دون مرتبه العلم - فقد وقع الخلاف العظيم في حجّيته وشروط حجّيته، والخلاف في الحقيقة - عند الإماميّة بالخصوص - يرجع إلى الخلاف في قيام الدليل القطعيّ على حجّيته خبر الواحد، وعدم قيامه، وإلاّ - فمن المتفق عليه عندهم أنّ خبر الواحد - بما هو خير مفيد للظنّ الشخصيّ أو النوعيّ - لا عبره به؛ لأنّ الظنّ في نفسه ليس حجّج عندهم قطعاً، فالشأن كلّ الشأن عندهم في حصول هذا الدليل القطعيّ، ومدى دلالاته.

فمن ينكر حجّيته خبر الواحد، كالسيد الشريف المرتضى، ومن أتبعه إنّما ينكر وجود هذا الدليل القطعيّ؛ ومن يقول بحجّيته، كالشيخ الطوسيّ، وباقي العلماء يرى وجود الدليل القاطع. ولأجل أن يتّضح ما نقول ننقل نصّ أقوال الطرفين في ذلك:

قال الشيخ الطوسيّ في «العدّه»: «من عمل بخبر الواحد فإتماً يعمل به إذا دلّ [دليل] على وجوب العمل به، إتماً من الكتاب، أو السنّه، أو الإجماع، فلا يكون قد عمل بغير علم» (٢).

وصرح بذلك السيد المرتضى في «الموصليات» (٣) حسبما نقله عنه الشيخ ابن إدريس في مقدّمه كتابه «السرائر» (٤) فقال: «لا بدّ في الأحكام الشرعيّه من طريق يوصل إلى العلم» إلى أن قال: «ولذلك أبطلنا في الشريعة العمل بأخبار الآحاد؛ لأنّها لا توجب علماً ولا عملاً،

[شماره صفحه واقعي: ٤٢٦]

ص: ٩٢٧

١- تقدّم في الصفحات: ٣٧٦ - ٣٧٩.

٢- العدّه ١: ١٠٦.

٣- رسائل الشريف المرتضى ١: ٢٤ - ٢٥.

٤- السرائر ١: ٤٦ - ٤٧.

وأوجبنا أن يكون العمل تابعا للعلم ؛ لأنّ خبر الواحد إذا كان عدلا (١) ، فغايه ما يقتضيه الظنّ بصدقه ، ومن ظننت صدقه يجوز أن يكون كاذبا».

وأصرح منه قوله بعد ذلك : «والعقل يمنع من العباده بالقياس والعمل بخبر الواحد. ولو تعبد الله (تعالى) بذلك ، لساغ ولدخل في باب الصحّه ؛ لأنّ عبادته بذلك لا توجب العلم الذى لا بدّ أن يكون العمل تابعا له».

وعلى هذا ، فيتّضح أنّ المسلم فيه عند الجميع أنّ خبر الواحد - لو خلى ونفسه - لا يجوز الاعتماد عليه ؛ لأنّه لا يفيد إلاّ الظنّ الذى لا يغنى من الحقّ شيئا (٢). وإنّما موضع النزاع هو قيام الدليل القطعى على حجّيته.

وعلى هذا ، فقد وقع الخلاف فى ذلك على أقوال كثيره : (٣)

فمنهم : من أنكر حجّيته مطلقا ، وقد حكى هذا القول عن السيّد المرتضى (٤) ، والقاضى (٥) وابن زهره (٦) ، والطبرسى (٧) وابن إدريس (٨) ، وادّعوا فى ذلك الإجماع. ولكن هذا القول منقطع الآخر ، فإنّه لم يعرف موافق لهم بعد عصر ابن إدريس إلى يومنا هذا.

ومنهم : من قال : «إنّ الأخبار المدوّنه فى الكتب المعروفه - لا سيّما الكتب الأربعة - مقطوعه الصدور». وهذا ما ينسب إلى جماعه من متأخري الأخباريين (٩). قال الشيخ الأنصارى

[شماره صفحه واقعى : ٤٢٧]

ص : ٩٢٨

- ١- أى إذا كان راويه الواحد عادلا.
- ٢- خلافا لبعض علماء العامّه الذى حكى عنهم أنّه يفيد العلم. فراجع الإحكام (للآمدى) ١ : ١١٢ ؛ إرشاد الفحول : ٤٨.
- ٣- ذكرها الشيخ الطوسى فى العده ١ : ٩٧ - ١٠٠.
- ٤- راجع رسائل الشريف المرتضى ١ : ٢٤ - ٢٥ ؛ الذريعة إلى أصول الشريعة ٢ : ٥٢٨ - ٥٣١. وذهب إليه أيضا بعض العامّه ، كمحمّد بن إسحاق القاسانى ، وابن داود ، كما فى التبصره فى أصول الفقه : ٣٠٣.
- ٥- هو أبو القاسم بن نحرير بن عبد العزيز بن بزّاج ، حكاه عنه صاحب المعالم فى معالم الدين : ٢٠٧.
- ٦- غنيه النزوع «ضمن الجوامع الفقهيّه» : ٤٧٥.
- ٧- مجمع البيان ٩ : ١٩٩.
- ٨- السرائر ١ : ٤٨.
- ٩- منهم : العلّامه البحرانىّ فى الحدائق الناضره ٩ : ٣٥٦ - ٣٥٨ ، والمحدّث الاسترآبادىّ فى الفوائد المديّته : ٥٢ - ٥٣.

تعقيبا على ذلك: «وهذا قول لا فائده في بيانه والجواب عنه إلا التحرز عن حصول هذا الوهم لغيرهم ، كما حصل لهم ، وإلا فمدعى القطع لا يلزم بذكر ضعف مبنى قطعه ...» (١).

وأما : القائلون بحجّته الخبر الواحد فقد اختلفوا أيضا ، فبعضهم يرى أنّ المعبر من الأخبار هو كلّ ما في الكتب الأربعة ، بعد استثناء ما كان فيها مخالفا للمشهور (٢). وبعضهم يرى أنّ المعبر بعضها ، والمناطق في الاعتبار عمل الأصحاب ، كما يظهر ذلك من المنقول عن المحقّق في «المعارج» (٣). وقيل : المناطق فيه عداله الراوى (٤) أو مطلق وثاقته (٥) ، أو مجرد الظنّ بالصدور من غير اعتبار صفه في الراوى ... (٦) إلى غير ذلك من التفصيلات.

والمقصود لنا الآن بيان إثبات حجّته بالخصوص - في الجملة - في مقابل السلب الكلّي ، ثمّ نظر في مدى دلالة الأدلّه على ذلك. فالعمده أن نلظر أولا : في الأدلّه التي ذكروها من الكتاب ، والسنة ، والإجماع ، وبناء العقلاء ، ثمّ في مدى دلالتها :

### أ. أدلّه حجّته خبر الواحد من الكتاب العزيز

#### تمهيد

لا يخفى أنّ من يستدلّ على حجّته خبر الواحد بالآيات الكريمة لا يدعى أنّها نصّ قطعيّ الدلالة على المطلوب ، وإنّما أقصى ما يدعى أنّها ظاهره فيه. (٧)

وإذا كان الأمر كذلك فقد يشكل (٨) الخصم بأنّ الدليل على حجّته الحجّته يجب أن يكون

[شماره صفحه واقعى : ٤٢٨]

ص : ٩٢٩

- ١- فرائد الأصول ١ : ١٠٩.
- ٢- وهذا ما ذهب إليه المحقّق المولى أحمد النراقى في مناهج الأحكام والأصول : ١٦١ و ١٦٧.
- ٣- معارج الأصول : ١٤٩. واختاره الفاضل التونى في الوافيه في أصول الفقه : ١٦٦.
- ٤- هذا ما اختاره العلّامة الحلّى ، وصاحب المعالم. راجع مبادئ الوصول : ٢٠٦ ، ومعالم الدين : ٢٢١.
- ٥- وهذا منسوب إلى شيخ الطائفة. راجع معارج الأصول : ١٤٩ ، وقوانين الأصول ١ : ٤٥٩.
- ٦- كما يظهر من المحقّق القمى في قوانين الأصول ١ : ٤٥٦. وصرّح بذلك أيضا صاحب الفصول في الفصول الغرويّه : ٢٩٤.
- ٧- أى في المطلوب.
- ٨- هذا الاستعمال صحيح بالتضمّن والتضمين.



قطعياً - كما تقدّم (١) - فلا يصح الاستدلال بالآيات التي هي ظنيّة الدلالة ؛ لأنّ ذلك استدلال بالظنّ على حجّيه الظنّ ، ولا ينفع كونها قطعيه الصدور.

ولكنّ الجواب عن هذا الوهم واضح ؛ لأنه قد ثبت بالدليل القطعيّ حجّيه ظواهر الكتاب العزيز - كما سيأتي (٢) - ، فالاستدلال بها ينتهي بالأخير إلى العلم ، فلا يكون استدلالاً بالظنّ على حجّيه الظنّ ، ونحن على هذا المبني نذكر الآيات التي ذكرها على حجّيه خبر الواحد ، فنكتفي بإثبات ظهورها في المطلوب :

### الآيه الأولى : آيه النبأ

وهي قوله (تعالى) في سورة الحجرات : (إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ) (٣).

وقد استدللّ بهذه الآيه الكريمه من جهه مفهوم الوصف ، ومن جهه مفهوم الشرط ، والذي يبدو أنّ الاستدلال بها من جهه مفهوم الشرط كاف في المطلوب (٤).

وتقريب الاستدلال يتوقّف على شرح ألفاظ الآيه أولاً ، فنقول :

١. «التبين» ، إنّ لهذه المادّه معنيين :

الأوّل : بمعنى الظهور ، فيكون فعلها لازماً ، فنقول : «تبيّن الشيء» إذا ظهر وبيان. ومنه قوله (تعالى) : (حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ) (٥) ، (حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ) (٦).

[شماره صفحه واقعي : ٤٢٩]

ص : ٩٣٠

١- تقدّم في الصفحتين : ٣٧٦ و ٣٧٩.

٢- يأتي في الصفحه : ٥٠٢ - ٥٠٦.

٣- الحجرات (٤٩) الآيه : ٦.

٤- وأمّا تقريب الاستدلال بها من جهه مفهوم الوصف فإنّ الآيه الشريفه نزلت في شأن «الوليد» ؛ لمّا أخبر بارتداد «بنى المصطلق». وكان هذا الخبر خبراً واحداً ، والمخبر به فاسقاً. قال : (إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا) ، فعلق وجوب التبين على وصف الفاسق ، ومقتضى تعليق الحكم على وصف الفاسق انتفاؤه عند انتفائه ، هذا إذا قلنا بثبوت المفهوم للوصف ، وأمّا إذا قلنا بأنّه لا مفهوم له - كما ذهب إليه المصنّف وبعض آخر - فلا مجال له.

٥- البقره (٢) الآيه : ١٨٧.

٦- فصلت (٤١) الآيه : ٥٣.

والثاني : بمعنى الظهور عليه - يعنى العلم به واستكشافه ، أو التصدى للعلم به وطلبه - فيكون فعلها متعديا ، فتقول : «تبيئت الشيء» إذا علمته ، أو إذا تصديت للعلم به وطلبته.

وعلى المعنى الثانى - وهو التصدى للعلم به - يتضمن معنى التثبت فيه (١) والتأنى فيه لكشفه وإظهاره والعلم به. ومنه قوله (تعالى) فى سورة النساء : (إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا) (٢) ؛ ومن أجل هذا قرئ بدل (فَتَبَيَّنُوا) : «فتثبتوا». ومنه كذلك هذه الآيه التى نحن بصدددها (إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا...) ، وكذلك قرئ فيها «فتثبتوا» (٣) ، فإن هذه القراءة مما تدل على أن المعنيين - وهما التبين والتثبت - متقاربان.

٢. (أَنْ تُصَيَّبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ) ، يظهر من كثير من التفاسير أن هذا المقطع من الآيه كلام مستأنف ، جاء لتعليل وجوب التبين (٤). وتبعهم على ذلك بعض الأصوليين الذين بحثوا [عن] هذه الآيه هنا (٥).

ولأجل ذلك قدروا لكلمه (فَتَبَيَّنُوا) مفعولا ، فقالوا - مثلا - : «معناه : فتبينوا صدقه من كذبه» ، (٦) كما قدروا لتحقيق نظم الآيه وربطها - لتصلح هذه فقره أن تكون تعليلا - كلمه تدل على التعليل ، بأن قالوا : «معناها : خشيه أن تصيبوا قوما بجهاله ، أو حذرا أن تصيبوا ، أو لئلا تصيبوا قوما ...» ونحو ذلك (٧).

وهذه التقديرات كلها تكلف وتمحل ، لا تساعد عليها قرينه ولا قاعده عربيه. ومن العجيب أن يؤخذ ذلك بنظر الاعتبار ويرسل إرسال المسلمات.

والذى أرجحه أن مقتضى سياق الكلام والاتساق مع أصول القواعد العربيه أن يكون

[شماره صفحه واقعى : ٤٣٠]

ص : ٩٣١

- ١- أى التوقف فيه.
- ٢- النساء (٤) الآيه : ٩٤.
- ٣- وقد حكى قراءة «فتثبتوا» عن ابن مسعود ، وحمزه ، والكسائى ، كما فى : الكشاف ٤ : ٣٦٠ ، وكنز الدقائق ٩ : ٥٨٩ ، وتفسير البيضاوى ٢ : ٤١٦.
- ٤- مجمع البيان ٩ : ١٩٩ ؛ الميزان ١٨ : ٣١١.
- ٥- كالشيخ فى فرائد الأصول ١ : ١١٧.
- ٦- مجمع البيان ٩ : ١٩٩ ؛ التبيان ٩ : ٣٤٣.
- ٧- مجمع البيان ٩ : ١٩٩ ؛ الميزان ٨ : ٣١١.

قوله (تعالى): (أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا...) مفعولا لـ «تَبَيَّنُوا»، فيكون معناه: «فتثبتوا»، واحذروا إصابه قوم بجهاله».

والظاهر أنّ قوله (تعالى): (فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالِهِ) يكون كناية عن لازم معناه، وهو عدم حجّيه خبر الفاسق؛ لأنّه لو كان حجّجه لما دعا إلى الحذر من إصابه قوم بجهاله عند العمل به، ثمّ من الندم على العمل به.

٣. «الجهاله» اسم مأخوذ من الجهل، أو مصدر ثان له، قال عنها أهل اللغة: «الجهاله: أن تفعل فعلا بغير العلم» (١)، ثمّ هم فسّروا الجهل بأنّه المقابل للعلم، عبّروا عنه تارة بتقابل التضاد (٢)، وأخرى بتقابل النقيض (٣)، وإن كان الأصحّ في التعبير العلمى أنّه من تقابل العدم والملكه. (٤)

والذى يبدو لى من تتبع استعمال كلمه «الجهل» ومشتقاتها فى أصول اللغة العربيه أنّ إعطاء لفظ «الجهل» معنى يقابل العلم - بهذا التحديد الضيق لمعناه - جاء مصطلحا جديدا عند المسلمين فى عهدهم؛ لنقل الفلسفه اليونانيه إلى العربيه الذى استدعى تحديد معانى كثير من الألفاظ، وكسبها إطارا (٥) يناسب الأفكار الفلسفيه، وإلا فالجهل فى أصل اللغة كان يعطى معنى يقابل الحكمة، والتعقّل، والرويه (٦)، فهو يؤدّى تقريبا معنى السفه، أو الفعل السفهى عند ما يكون عن غضب - مثلا - وحماقه، وعدم بصيره، وعلم. (٧)

وعلى كلّ حال، هو بمعناه الواسع اللغوى يلتقى مع معنى الجهل المقابل للعلم الذى صار مصطلحا علميا بعد ذلك. ولكنّه ليس هو إياه. وعليه، فيكون معنى «الجهاله» أن تفعل فعلا بغير حكمه، وتعقّل، ورويه الذى لازمه عادة إصابه عدم الواقع والحقّ.

[شماره صفحه واقعى : ٤٣١]

ص: ٩٣٢

١- لسان العرب ١١ : ١٢٩.

٢- كما فى تاج العروس ٧ : ٢٦٨، والمنجد فى اللغة : ١٠٨، وقاموس اللغة : ٤٥٣.

٣- كما فى لسان العرب ١١ : ١٢٩، ومعجم مقاييس اللغة ١ : ٤٨٩.

٤- فالجهل هو عدم العلم عمّا من شأنه أن يعلم.

٥- وهو بالفارسيه : «چارچوب». والإطار : ما يحيط بالشىء.

٦- أى النظر والتفكير.

٧- أى وعن عدم علم.

إذا عرفت هذه الشروح لمفردات الآيه الكريمة يتضح لك معناها ، وما تؤدّي إليه من دلالة على المقصود في المقام أنّها تعطى أنّ النبا من شأنه أن يصدّق به عند الناس ، ويؤخذ به من جهه أنّ ذلك من سيرتهم ، وإلا فلما ذا نهى عن الأخذ بخبر الفاسق من جهه أنّه فاسق؟

فأراد (تعالى) أن يلفت أنظار المؤمنين إلى أنّه لا ينبغي أن يعتمدوا على كلّ خبر من أيّ مصدر كان ، بل إذا جاء به فاسق ينبغي ألاّ يؤخذ به بلا ترؤ ، وإتّما يجب فيه (١) أن يتثبتوا [من] أن يصيبوا قوما بجهاله ، أى بفعل ما فيه سفه وعدم حكمه قد يضرّ بالقوم. والسرّ في ذلك أنّ المتوقّع من الفاسق ألاّ يصدق في خبره ، فلا ينبغي أن يصدّق ويعمل بخبره.

فتدلّ الآيه - بحسب المفهوم - على أنّ خبر العادل يتوقّع منه الصدق ، فلا يجب فيه الحذر والتثبت من إصابه قوم بجهاله. ولازم ذلك أنّه حجّجه.

والذى نقوله ونستفيده وله دخل في استفاده المطلوب من الآيه أنّ النبا في مفروض الآيه ممّا يعتمد عليه عند الناس ، وتعارفوا الأخذ به بلا تثبت ، وإلاّ لما كانت حاجه للأمر فيه بالتبين في خبر الفاسق ، إذا كان النبا من جهه ما هو نبا لا يعمل به الناس.

ولمّا علّقت الآيه وجوب التبين والتثبت على مجيء الفاسق يظهر منه بمقتضى مفهوم الشرط أنّ خبر العادل ليس له هذا الشأن ، بل الناس لهم أن يبقوا فيه على سجيّتهم من الأخذ به وتصديقه من دون تثبت وتبين لمعرفة صدقه من كذبه ، من جهه خوف إصابه قوم بجهاله. وطبعا لا يكون ذلك إلاّ من جهه اعتبار خبر العادل وحجّيته ؛ لأنّ المترقّب منه الصدق ، فيكشف ذلك عن حجّيه قول العادل عند الشارع ، وإلغاء احتمال الخلاف فيه.

والظاهر أنّه بهذا البيان للآيه يرتفع كثير من الشكوك التي قيلت على الاستدلال بها على المطلوب ، فلا تطيل في ذكرها وردّها.

(٢)

## الآيه الثانيه : آيه النفر

وهي قوله (تعالى) في سورة التوبه : (وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ

[شماره صفحه واقعى : ٤٣٢]

ص : ٩٣٣

١- أى في الأخذ به.

٢- وإن شئت فراجع فرائد الأصول ١ : ١١٧ - ١١٨ ؛ كفايه الأصول : ٣٤٠ - ٣٤١.

فَرَقَهُ مِنْهُمْ طَائِفَةً لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ (١).

إنَّ الاستدلال بهذه الآية الكريمة على المطلوب يتم بمرحلتين من البيان :

١ - الكلام في صدر الآية : (وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيُنْفِرُوا كَافَّةً ؛) تمهيدا للاستدلال ؛ فإنَّ الظاهر من هذه الفقرة نفى وجوب النفر على المؤمنين كآفة (٢) ، والمراد من النفر - بقرينه باقى الآية - النفر إلى الرسول للتفقه في الدين ، لا- النفر إلى الجهاد ، وإن كانت الآيات التي قبلها وارده في الجهاد ؛ فإنَّ ذلك وحده غير كاف ليكون قرينه مع ظهور باقى الآية في النفر إلى التعلّم والتفقه ، فإنَّ الكلام الواحد يفسر بعضه بعضا.

وهذه الفقرة إمّا جملة خبرية يراد بها إنشاء نفى الوجوب فتكون في الحقيقة جملة إنشائية ، وإمّا جملة خبرية يراد بها الإخبار جدّا عن عدم وقوعه (٣) من الجميع ؛ إمّا لاستحالة عاده ، أو لتعدّره اللازم له عدم وجوب النفر عليهم جميعا ، فتكون دالّة بالدلالة الالتزامية على عدم جعل مثل هذا الوجوب من الشارع. وعلى كلا الحالين فهي تدلّ على عدم تشريع وجوب النفر على كلّ واحد واحد ، إمّا إنشاء ، أو إخبارا.

ولكن ليس من شأن الشارع بما هو شارع أن ينفى وجوب شيء ، إنشاء أو إخبارا ، إلّا- إذا كان في مقام رفع توهم الوجوب لذلك الشيء أو اعتقاده. واعتقاد وجوب النفر أمر متوقّع لدى العقلاء ؛ لأنّ التعلّم واجب عقليّ على كلّ أحد ، وتحصيل اليقين فيه المنحصر عاده في مشافهه الرسول أيضا واجب عقليّ. فحقّ أن يعتقد المؤمنون بوجوب النفر إلى الرسول شرعا لتحصيل المعرفة بالأحكام.

ومن جهة أخرى ، فإنّه ممّا لا شبهه فيه أنّ نفر جميع المؤمنين في جميع أقطار الإسلام إلى الرسول لأخذ الأحكام منه بلا واسطه - كلّما عنت حاجه وعرضت لهم مسأله - أمر (٤) ليس

[شماره صفحه واقعى : ٤٣٣]

ص : ٩٣٤

- ١- التوبه (٩) الآية : ١٢٢.
- ٢- يستفيد بعضهم من الآية ، النهى عن نفر الكافه. وهي استفاده بعيده جدّا ، وليست كلمه «ما» من أدوات النهى ، إذن ليس لهذه الآية أكثر من الدلاله على نفى الوجوب - منه قدس سره -.
- ٣- أى عدم وقوع النفر.
- ٤- قوله : «أمر» خبر «أنّ» أى : أنّ نفر جميع المؤمنين في جميع الأقطار إلى الرسول أمر ليس عمليا.

عمليًا من جهات كثيرة ، (١) ؛ فضلا عما فيه من مشقّه عظيمه لا توصف ، بل هو مستحيل عادة.

إذا عرفت ذلك ، فنقول : إنّ الله (تعالى) أراد بهذه الفقره - والله العالم - أن يرفع عنهم هذه الكلفه والمشقّه برفع وجوب النفر ؛ رحمه بالمؤمنين. ولكن هذا التخفيف ليس معناه أن يستلزم رفع أصل وجوب التفقّه ، بل الضرورات تقدّر بقدرها. ولا شك أنّ التخفيف يحصل برفع الوجوب على كلّ واحد واحد ، فلا بدّ من علاج لهذا الأمر اللازم تحقّقه على كلّ حال - وهو التعلّم - بتشريع طريقه أخرى للتعلّم غير طريقه التعلّم اليقينيّ من نفس لسان الرسول. وقد بينت بقيه الآيه هذا العلاج وهذه الطريقه ، وهو قوله (تعالى) : (فَلَوْ لَا نَفَرْنَا مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ ...) والتفريع بالفاء شاهد على أنّ هذا علاج متفرّع على نفى وجوب النفر على الجميع.

ومن هذا البيان يظهر أنّ هذه الفقره (صدر الآيه) لها الدخل الكبير في فهم الباقي من الآيه الذي هو موضع الاستدلال على حجّيته خبر الواحد. وقد أغفل هذه الناحيه المستدلّون بهذه الآيه على المطلوب ، فلم يوجّهوا الارتباط بين صدر الآيه وبقيتها للاستدلال بها ، على نحو ما يأتي.

٢ - الكلام عن نفس موقع الاستدلال من الآيه على حجّيته خبر الواحد المتفرّع هذا الموقع على صدرها ؛ لمكان فاء التفريع ، فإنّه (تعالى) - بعد أن بيّن عدم وجوب النفر على كلّ واحد ، تخفيفا عليهم - حرّضهم (٢) على اتباع طريقه أخرى بدلاله «لولا» التي هي للتخصيص ، والطريقه هي أن ينفر قسم من كلّ قوم ليرجعوا إلى قومهم فيبلغوهم الأحكام بعد أن يتفقّوها في الدين ، ويتعلّموا الأحكام ، وهو في الواقع خير علاج لتحصيل التعليم ، بل الأمر منحصر فيه.

فالآيه الكريمة بمجموعها تقرّر أمرا عقليًا ، وهو وجوب المعرفه والتعلّم ، وإذ تعدّرت المعرفه اليقينيّه بنفر كلّ واحد إلى النبيّ صلى الله عليه وآله ليتفقّه في الدين فلم يجب ، رخص الله (تعالى) لهم لتحصيل تلك الغايه - أعنى التعلّم - بأن تنفر طائفه من كلّ فرقه. والطائفه المتفقّيه هي التي تتولّى حينئذ تعليم الباقيين من قومهم ، بل إنّ لم يكن قد رخصهم فقط بذلك ، وإنّما

[شماره صفحه واقعي : ٤٣٤]

ص : ٩٣٥

١- كبعد المسافه وكثره الأحكام وغيرهما.

٢- أى : بعثهم ، بالفارسيّه : «آنها را تحريك كرد وبرانگيخت».

أوجب عليهم أن تنفر طائفه من كل قوم ، ويستفاد الوجوب من «لو لا» التحضيضيه ، ومن الغايه من النفر - وهي التفقه لإنذار القوم الباقين لأجل أن يحذروا من العقاب - ؛ مضافا إلى أن أصل التعلّم واجب عقليّ ، كما قرّنا.

كلّ ذلك شواهد ظاهره على وجوب تفقه جماعه من كل قوم ؛ لأجل تعليم قومهم الحلال والحرام. ويكون ذلك - طبعا - وجوبا كفايّا.

وإذا استفدنا وجوب تفقه كل طائفه من كل قوم ، أو تشريع ذلك بالترخيص فيه على الأقلّ لغرض إنذار قومهم إذا رجعوا إليهم ، فلا بدّ أن نستفيد من ذلك أن نقلهم للأحكام قد جعله الله (تعالى) حجّجه على الآخرين ، وإلاّ لكان تشريع هذا النفر على نحو الوجوب ، أو الترخيص لغوا بلا فائده بعد أن نفى وجوب النفر على الجميع. بل لو لم يكن نقل الأحكام حجّجه ، لما بقيت طريقه لتعلّم الأحكام تكون معذّره للمكلف ، وحجّجه له ، أو عليه.

والحاصل أن رفع وجوب النفر على الجميع والاكتفاء بنفر قسم منهم ليتفقهوا في الدين ويعلموا الآخرين هو بمجموعه دليل واضح على حجّجه نقل الأحكام في الجملة ، وإن لم يستلزم العلم اليقينيّ ؛ لأنّ الآيه - من ناحيه اشتراط الإنذار بما يوجب العلم - مطلقه ، فكذلك تكون مطلقه من ناحيه قبول الإنذار والتعليم ، وإلاّ كان هذا التدبير الذي شرّعه الله (تعالى) لغوا ، وبلا فائده ، وغير محضّل للغرض الذي من أجله كان النفر وتشريعه.

هكذا ينبغي أن تفهم الآيه الكريمة في الاستدلال على المطلوب ، وبهذا البيان يندفع كثير ممّا أورد على الاستدلال بها للمطلوب.

وينبغي ألاّ يخفى عليكم أنّه لا- يتوقّف الاستدلال بها على أن يكون نفر الطائفه من كل قوم واجبا ، بل يكفي ثبوت أنّ هذه الطريقه مشرّعه من قبل الله (تعالى) ، وإن كان بنحو الترخيص بها ؛ لأنّ نفس تشريعها يستلزم تشريع حجّجه نقل الأحكام من المتفقه. فلذلك لا تبقى حاجه إلى التطويل في استفاده الوجوب.

كما أنّ الاستدلال بها لا يتوقّف على كون الحذر عند إنذار النافرين المتفقهين واجبا ، واستفاده ذلك من «لعلّ» أو من أصل حسن الحذر ، بل الأمر بالعكس ؛ فإنّ نفس جعل حجّجه قول النافرين المتفقهين المستفاد من الآيه يكون دليلا على وجوب الحذر.

[شماره صفحه واقعي : ٤٣٥]

ص : ٩٣٦

نعم ، يبقى شيء ، وهو أنّ الواجب أن تنفر من كل فرقه طائفه ، والطائفه ثلاثه فأكثر ، أو أكثر من ثلاثه. وحينئذ لا تشمل الآيه خبر الشخص الواحد أو الاثنين.

ولكن يمكن دفع ذلك بأنّه لا- دلالة في الآيه على أنّه يجب في الطائفه أن يندروا قومهم إذا رجعوا إليهم مجتمعين بشرط الاجتماع ، فالآيه من هذه الناحيه مطلقه ، وبمقتضى إطلاقها يكون خبر الواحد - لو انفرد بالإخبار - حجّه أيضا. يعنى أنّ العموم فيها أفرادى لا مجموعى (١).

## تنبيه (٢)

إنّ هذه الآيه الكريمة تدلّ أيضا على وجوب قبول فتوى المجتهد بالنسبه إلى العامى ، كما دلّت على وجوب قبول خبر الواحد ، وذلك ظاهر ؛ لأنّ كلمه «التفقه» عامه للطرفين ، وقد أفاد ذلك شيخنا النائنى قدس سره ، كما فى تقارير بعض الأساطين من تلامذته ، فإنّه قال : «إنّ التفقه فى الأعصار المتأخره وإن كان هو استنباط الحكم الشرعى بتنقيح جهات ثلاث : الصدور ، وجهه الصدور ، والدلاله ، ومن المعلوم أنّ تنقيح الجهتين الأخيرتين ممّا يحتاج إلى إعمال النظر والدقه ، إلا أنّ التفقه فى الصدر الأوّل لم يكن محتاجا إلّا- إلى إثبات الصدور ليس إلّا- ، لكن اختلاف محقق التفقه باختلاف الأزمنه لا يوجب اختلافا فى مفهومه ، فكما أنّ العارف بالأحكام الشرعيه بإعمال النظر والفكر يصدق عليه الفقيه حقيقه» (٢).

وبمقتضى عموم التفقه ، فإنّ الآيه الكريمة - أيضا - تدلّ على وجوب الاجتهاد فى العصور المتأخره عن عصور المعصومين وجوبا كفايّا ، بمعنى أنّه يجب على كلّ قوم أن ينفر منهم طائفه فيرحلوا لتحصيل التفقه - وهو الاجتهاد - ليندروا قومهم إذا رجعوا إليهم ، كما تدلّ أيضا بالملازمه - التى سبق ذكرها - على حجّيه قول المجتهد على الناس الآخرين ، ووجوب قبول فتواه عليهم.

[شماره صفحه واقعى : ٤٣٦]

ص : ٩٣٧

١- كما فى فوائد الأصول ٣ : ١٨٦ ، وأجود التقريرات ٢ : ١١٠ .

٢- وفى «س» تنبيه مهمّ .

٣- أجود التقريرات ٢ : ١١٠ .



وهي قوله (تعالى) في سورة البقره (إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ... (١)).

وجه الاستدلال بها يشبه الاستدلال بآيه النفر ، فإنه لما حرم الله (تعالى) كتمان البيّنات والهدى ، وجب أن يقبل قول من يظهر البيّنات والهدى ، ويبيّن للناس ، وإن كان ذلك المظهر والمبيّن واحدا لا يوجب قوله العلم ، وإلا لكان تحريم الكتمان لغوا وبلا فائده لو لم يكن قوله حجّه مطلقا.

والحاصل أنّ هناك ملازمه عقليه بين وجوب الإظهار ووجوب القبول ، وإلا- لكان وجوب الإظهار لغوا وبلا فائده. ولما كان وجوب الإظهار لم يشترط فيه أن يكون الإظهار موجبا للعلم فكذلك لازمه - وهو وجوب القبول - لا بدّ أن يكون مطلقا من هذه الناحيه ، غير مشترط فيه بما يوجب العلم. وعلى هذا الأساس من الملازمه قلنا بدلاله آيه النفر على حجّيه خبر الواحد ، وحجّيه فتوى المجتهد.

ولكنّ الإنصاف أنّ الاستدلال لا- يتم بهذه الآيه الكريمه ، بل هي أجنبيّه جدّا عمّا نحن فيه ؛ لأنّ ما نحن فيه - وهو حجّيه خبر الواحد - أن يظهر المخبر شيئا لم يكن ظاهرا ، ويعلم ما تعلم من أحكام غير معلومه للآخرين ، كما في آيه النفر ، فإذا وجب التعليم والإظهار ، وجب قبوله على الآخرين ، وإلا كان وجوب التعليم والإظهار لغوا.

وأما : هذه الآيه فهي وارده في مورد كتمان ما هو ظاهر ويبيّن للناس جميعا ، بدليل قوله (تعالى) : (مَنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ) لا إظهار ما هو خفيّ على الآخرين.

والغرض أنّ هذه الآيه وارده في مورد ما هو بين واجب القبول ، سواء كتم أم أظهر ، لا في مورد يكون قبوله من جهة الإظهار ، حتى تكون ملازمه بين وجوب القبول وحرمة الكتمان ، فيقال : «لو لم يقبل لما حرم الكتمان». وبهذا يظهر الفرق بين هذه الآيه وآيه النفر.

وينسق على هذه الآيه باقى الآيات الأخر التي ذكرت للاستدلال بها على المطلوب ،

[شماره صفحه واقعى : ٤٣٧]

ص : ٩٣٨

## ب. دليل حجته خبر الواحد من السنه

من البديهي أنه لا- يصح الاستدلال على حجته خبر الواحد بنفس خبر الواحد ؛ فإنه دور ظاهر ، بل لا بد أن تكون الأخبار المستدل بها على حجته معلومه الصدور من المعصومين ، إما بتواتر ، أو قرينه قطعيه.

ولا- شك في أنه ليس في أيدينا من الأخبار ما هو متواتر بلفظه في هذا المضمون ، وإنما كل ما قيل هو تواتر الأخبار معنى في حجته خبر الواحد إذا كان ثقة مؤتمنا في الروايه ، كما رآه الشيخ الحرّ صاحب الوسائل. (٢) وهذه دعوى غير بعيدة ، فإن المتشعب يكاد يقطع جازما بتواتر الأخبار في هذا المعنى ، (٣) بل هي بالفعل متواتره لا ينبغي أن يعترى فيها الريب للمنصف. (٤)

وقد ذكر الشيخ الأنصاري (قدس الله نفسه) طوائف من الأخبار ، (٥) يحصل بانضمام

[شماره صفحه واقعي : ٤٣٨]

ص: ٩٣٩

١- منها : آيه السؤال ، وهي قوله (تعالى) : (فَسَيَلُّوا أَهْلَ الذُّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ). النحل (١٦) الآيه : ٤٣. ومنها : آيه الأذن ، وهي قوله (تعالى) : (وَمِنْهُمْ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ....) التوبه (٩) الآيه : ٦١. ومنها : آيات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، آل عمران (٣) الآيه : ١٠٤ ، والتوبه (٩) الآيه : ٧. وإن شئت تفصيل البحث عن الاستدلال بها فراجع : فرائد الأصول ١ : ١٣٢ - ١٣٤ ، وكفايه الأصول : ٣٤٤ - ٣٤٦.

٢- وسائل الشيعة ١٨ : ٥٢ ، الباب ٨ من أبواب صفات القاضي ؛ و ١٨ : ٩٨ ، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي.

٣- وهذا ما ادّعه أيضا المحقق النائيني في فرائد الأصول ٣ : ١٩٠ - ١٩١ ، والمحقق العراقي في نهايه الأفكار ٣ : ١٤٣.

٤- إن الشيخ صاحب الكفايه لم يتضح له تواتر الأخبار معنى ، وإنما أقصى ما اعترف به «أنها متواتره إجمالاً». (\* كفايه الأصول : ٣٤٧). وغرضه من التواتر الإجمالي هو العلم بصدور بعضها عنهم عليهم السلام يقينا. وتسميه ذلك بالتواتر مسامحه ظاهره - منه قدس سره -.

٥- فرائد الأصول ١ : ١٣٧ - ١٤٤.

بعضها إلى بعض العلم بحجّيه خبر الواحد الثقة المأمون من الكذب في الشريعة ، وأنّ هذا (١) أمر مفروغ عنه عند آل البيت عليهم السلام.

ونحن نشير إلى هذه الطوائف على الإجمال ، وعلى الطالب أن يرجع إلى الوسائل (كتاب القضاء) (٢) وإلى رسائل الشيخ (٣) في حجّيه خبر الواحد ؛ للاطلاع على تفاصيلها :

الطائفة الأولى : ما ورد في الخبرين المتعارضين في الأخذ بالمرجّحات ، كالأعدل ، والأصدق ، والمشهور ، ثمّ التخيير عند التساوى. (٤) وسيأتي ذكر بعضها في باب التعادل والتراجيح. (٥) ولولا أنّ خبر الواحد الثقة حجّه لما كان معنى لفرض التعارض بين الخبرين ، ولا معنى للتراجيح بالمرجّحات المذكوره والتخيير عند عدم المرجّح ، كما هو واضح.

الطائفة الثانية : ما ورد في إرجاع آحاد الرواه إلى آحاد أصحاب الأئمه عليهم السلام ، (٦) على وجه يظهر فيه عدم الفرق في الإرجاع بين الفتوى والروايه ، مثل إرجاعه عليه السلام إلى زرارته بقوله : «إذا أردت حديثاً فعليّك بهذا الجالس» (٧) يشير بذلك إلى زرارته. ومثل قوله عليه السلام - لمّا قال له عبد العزيز بن المهتدي : ربما أحتاج ولست ألقاك في كلّ وقت ، أفيونس بن عبد الرحمن ثقة آخذ عنه معالم ديني؟ - : «نعم» (٨).

قال الشيخ الأعظم قدس سره : «وظاهر هذه الروايه أنّ قبول قول الثقة كان أمراً مفروغاً عنه عند

[شماره صفحه واقعي : ٤٣٩]

ص : ٩٤٠

- ١- أي اعتبار خبر الواحد الثقة.
- ٢- وسائل الشيعة ١٨ : ٥٢ - ٨٩ و : ٩٨.
- ٣- فرائد الأصول ١ : ١٣٧ - ١٤٤.
- ٤- راجع جامع أحاديث الشيعة ١ : ٢٥٤ - ٢٦٠ ، أبواب المقدمات ، باب ما يعالج به تعارض الروايات ، الأحاديث ١٠ - ١٩ ؛ وسائل الشيعة ١٨ : ٧٥ ، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي ، الحديث : ١.
- ٥- يأتي في الصفحات : ٥٧٩ - ٥٨٠.
- ٦- راجع وسائل الشيعة ١٨ : ٩٩ - ١٠٧ ، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي الأحاديث ٤ و ١٩ و ٢٣ و ٢٧ و ٣٣ ؛ جامع أحاديث الشيعة ١ : ٢٢٣ - ٢٢٤ ، أبواب المقدمات ، باب حجّيه أخبار الثقات ، الحديثين ٣٢١ و ٣٢٢.
- ٧- بحار الأنوار ٢ : ٢٤٦.
- ٨- بحار الأنوار ٢ : ٢٥١. وقريب منه ما في وسائل الشيعة ١٨ : ١٠٧ ، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي ، الحديث : ٣٣.

الراوي ، فسأل عن وثاقه يونس ؛ ليرتب عليه أخذ المعالم عنه» (١).

إلى غير ذلك من الروايات التي تنسق على هذا المضمون ونحوه.

الطائفة الثالثة : ما دلّ على وجوب الرجوع إلى الرواه ، والثقات ، والعلماء ، مثل قوله عليه السلام : «وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواه حديثنا ؛ فإنهم حجّتي عليكم ، وأنا حجّج الله عليهم» (٢) ... إلى ما شاء الله من الروايات في أمثال هذا المعنى (٣).

الطائفة الرابعة : ما دلّ على الترغيب في الروايه ، والحثّ عليها ، وكتابتها ، وإبلاغها ، (٤) مثل الحديث النبويّ المستفيض ، بل المتواتر : «من حفظ على أمتي أربعين حديثا بعثه الله فقيها عالما ، يوم القيامة» (٥) الذي لأجله صنّف كثير من العلماء الأربعينيات (٦) ؛ ومثل قوله عليه السلام للراوي : «اكتب وبثّ علمك في بني عمّيك ؛ فإنّه يأتي زمان هرج لا يأنسون إلّا بكتبهم» (٧) إلى غير ذلك من الأحاديث (٨).

الطائفة الخامسة : ما دلّ على ذمّ الكذب عليهم ، والتحذير من الكذّابين عليهم ، (٩) فإنّه لو لم يكن الأخذ بأخبار الآحاد أمرا معروفا بين المسلمين ، لما كان مجال للكذب عليهم ، ولما كان مورد للخوف من الكذب عليهم ، ولا التحذير من الكذّابين ؛ لأنّه لا أثر للكذب لو كان خبر الواحد على كلّ حال غير مقبول عند المسلمين.

[شماره صفحه واقعى : ٤٤٠]

ص : ٩٤١

- ١- فرائد الأصول ١ : ١٣٩.
- ٢- وسائل الشيعه ١٨ : ١٠١ ، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى ، الحديث ٩.
- ٣- وسائل الشيعه ١٨ : ٩٩ - ١٠١ ، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى ، الأحاديث ١ و ٦ و ١٣.
- ٤- وسائل الشيعه ١٨ : ٥٣ - ٧٥ ، الباب ٨ من أبواب صفات القاضى.
- ٥- هذا مضمون الحديث. وهو مروىّ بعبارات مختلفه ، فراجع وسائل الشيعه ١٨ : ٦٥ - ٧٠ ، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى ، الأحاديث ٤٨ و ٥٤ و ٥٨ - ٦٢ و ٦٤.
- ٦- منها كتاب الأربعين حديثا «للشيخ البهائى» ، والأربعون حديثا «للشهيد الأوّل».
- ٧- هذا مضمون كلامه ، وإليك نصّه - على ما فى وسائل الشيعه ١٨ : ٥٦ - : «اكتب وبثّ علمك في إخوانك ، فإن متّ فأورث كتبك بنيك ، فإنّه يأتي على الناس زمان هرج لا يأنسون فيه إلّا بكتبهم».
- ٨- راجع جامع أحاديث الشيعه ١ : ٢٢٥ - ٢٢٧ ، أبواب المقدمات ، باب حجّته أخبار الثقات ، الأحاديث ٣٢٨ - ٣٣٠ و ٣٣٤ - ٣٣٨.
- ٩- وسائل الشيعه ١٨ : ٥٧ ، الباب ٨ من أبواب صفات القاضى ، الحديث ٢٢.

قال الشيخ الأعظم - بعد نقله لهذه الطوائف من الأخبار ، وهو على حق فيما قال - : «إلى غير ذلك من الأخبار التي يستفاد من مجموعها رضى الأئمة عليهم السلام بالعمل بالخبر وإن لم يفد القطع. وقد ادعى فى الوسائل تواتر الأخبار بالعمل بخبر الثقة ، إلا أن القدر المتيقن منها هو خير الثقة الذى يضعف فيه احتمال الكذب على وجه لا يعتنى به العقلاء ، ويقبّحون التوقف فيه ؛ لأجل ذلك الاحتمال ، كما دلّ عليه ألفاظ : «الثقة» و «المأمون» و «الصادق» وغيرها الواردة فى الأخبار المتقدمه ، وهى أيضا منصرف إطلاق غيرها».

وأضاف : «وأما : العدالة فأكثر الأخبار المتقدمه خاليه عنها ، بل وفى كثير منها التصريح بخلافه». (١)

### ج. دليل حجّته خبر الواحد من الإجماع

حكى جماعه كبيره - تصريحها وتلويحا - الإجماع من قبل علماء الإماميه على حجّته خبر الواحد إذا كان ثقة مأمونا فى نقله وإن لم يفد خبره العلم. وعلى رأس الحاكين للإجماع شيخ الطائفة الطوسى رحمه الله فى كتابه «العدّه» ، (٢) لكنّه اشترط فيما اختاره من الرأى ، وحكى عليه الإجماع أن يكون خبر الواحد واردا من طريق أصحابنا القائلين بالإمامه ، وكان ذلك مرويا عن النبى صلى الله عليه وآله ، أو عن الواحد من الأئمه عليهم السلام ، وكان ممّن لا يطعن فى روايته ، ويكون سديدا فى نقله. وتبعه على ذلك فى التصريح بالإجماع السيّد رضى الدين بن طاوس ، (٣) والعلامة الحلّى فى «النهايه» ، (٤) ، والمحدّث المجلسى فى بعض رسائله ، كما حكى ذلك عنهم الشيخ الأعظم فى «الرسائل». (٥)

وفى مقابل ذلك حكى جماعه أخرى إجماع الإماميه على عدم الحجّته. وعلى رأسهم

[شماره صفحه واقعى : ٤٤١]

ص : ٩٤٢

١- فرائد الأصول ١ : ١٤٤.

٢- العدّه ١ : ١٢٦.

٣- كما فى فرائد الأصول ١ : ١٥٦.

٤- النهايه ، مخطوط.

٥- فرائد الأصول ١ : ١٥٧ - ١٥٨.

السيد الشريف المرتضى رحمه الله ، وجعله بمنزلة القياس في كون ترك العمل به معروفا من مذهب الشيعة (١). وتبعه على ذلك الشيخ ابن إدريس في «السرائر» ، ونقل كلاما للسيد المرتضى في المقدمه ، وانتقد في أكثر من موضع في كتابه الشيخ الطوسي في عمله بخبر الواحد ، وكثر تبعا للسيد قوله : «إنّ خبر الواحد لا- يوجب علما ولا- عملا». (٢) وكذلك نقل عن الطبرسي صاحب «مجمع البيان» قدس سره تصريحه في نقل الإجماع على عدم العمل بخبر الواحد. (٣)

والغريب في الباب وقوع مثل هذا التدافع بين نقل الشيخ والسيد عن إجماع الإماميه ، مع أنّهما متعاصران ، بل الأوّل تلمذ على الثاني ، وهما الخبيران العالمان بمذهب الإماميه ، وليس من شأنهما أن يحكما مثل هذا الأمر بدون تثبت وخبره كامله.

فلذلك وقع الباحثون في حيره عظيمه من أجل التوفيق بين نقليهما. وقد حكى الشيخ الأعظم في «الرسائل» وجوها للجمع ، مثل أن يكون مراد السيد المرتضى من خبر الواحد - الذي حكى الإجماع على عدم العمل به - هو خبر الواحد الذي يرويه مخالفونا ، والشيخ يتفق معه على ذلك. (٤)

وقيل : «يجوز أن يكون مراده من خبر الواحد ما يقابل المأخوذ من الثقات المحفوظ في الأصول ، المعمول بها عند جميع خواص الطائفة ، وحينئذ يتقارب مع الشيخ في الحكايه عن الإجماع». (٥)

وقيل : «يجوز أن يكون مراد الشيخ من خبر الواحد خبر الواحد ، المحفوظ بالفرائض المفيده للعلم بصدقه ، فيتفق حينئذ نقله مع نقل السيد». (٦)

وهذه الوجوه من التوجيهات قد استحسّن الشيخ الأنصاريّ منها الأوّل ، ثمّ الثاني. ولكنّه

[شماره صفحه واقعي : ٤٤٢]

ص: ٩٤٣

- 
- ١- رسائل الشريف المرتضى ١ : ٢٤ - ٢٥ ؛ الذريعه إلى أصول الشريعه ٢ : ٥٢٨ - ٥٣١.
  - ٢- السرائر ١ : ٤٨.
  - ٣- مجمع البيان ٩ : ١٩٩.
  - ٤- وهذا ما يظهر من بعض كلمات السيد المرتضى في رسائل الشريف المرتضى ٣ : ٣١٠ - ٣١١.
  - ٥- وهذا ما قال به الفاضل القزويني في «لسان الخواص» على ما في : فرائد الأصول ١ : ١٦١ - ١٦٢.
  - ٦- وهذا ما يظهر من كلام السيد أيضا في رسائل الشريف المرتضى ٣ : ٣١٢ ، حيث قال - معترضا على نفسه - : «إذا سدّتم...».

يرى أنّ الأرجح من الجميع ما ذكره هو من الوجه (١) وأكد عليه أكثر من مرّة ، فقال : «ويمكن الجمع بينهما بوجه آخر ، وهو أنّ مراد السيّد من العلم الذى ادّعاه فى صدق الأخبار هو مجرد الاطمئنان ، فإنّ المحكّي عنه فى تعريف العلم أنّه ما اقتضى سكون النفس ، وهو الذى ادّعى بعض الأخباريين أنّ مرادنا من العلم بصدور الأخبار هو هذا المعنى ، لا اليقين الذى لا يقبل الاحتمال رأسا.

فمراد الشيخ من تجرّد هذه الأخبار عن القرائن تجرّدها عن القرائن الأربع التى ذكرها أولا-، وهى موافقه الكتاب ، والسنة ، والإجماع ، والدليل العقلّي.

ومراد السيّد من القرائن - التى ادّعى فى عبارته المتقدّمة (٢) احتفاف أكثر الأخبار بها - هى الأمور الموجبه للوثوق بالراوى أو بالروايه ، بمعنى سكون النفس بهما ، وركونها إليهما».

ثمّ قال : «ولعلّ هذا الوجه أحسن وجوه الجمع بين كلامى الشيخ والسيّد ، خصوصا مع ملاحظه تصريح السيّد فى كلامه بأنّ أكثر الأخبار متواتره ، أو محفوفه ، وتصريح الشيخ فى كلامه المتقدّم بإنكار ذلك» (٣).

هذا ما أفاده الشيخ الأنصارى فى توجيه كلام هذين العلمين ، ولكنّى لا أحسب أنّ السيّد المرتضى يرتضى بهذا الجمع ؛ لأنّه صرّح فى عبارته المنقوله فى مقدّمه السرائر بأنّ مراده من العلم القطع الجازم ، قال :

«اعلم أنّه لا بدّ فى الأحكام الشرعيّه من طريق يوصل إلى العلم بها ؛ لأنّه متى لم نعلم الحكم ونقطع (٤) بالعلم على أنّه مصلحه ، جوّزنا كونه مفسده» (٥).

[شماره صفحه واقعى : ٤٤٣]

ص : ٩٤٤

١- ذكر المحقّق الأشتيانيّ فى حاشيته على الرسائل فى هذا الموقع : أنّ هذا الوجه من التوجيه سبقه إليه بعض أفاضل المتأخّرين وهو المحقّق النراقى صاحب المناهج ، ونقل نصّ عبارته. (\* بحر الفوائد : ١٦٩) - منه قدس سره - .

٢- غرضه من «عبارته المتقدّمة» عبارته التى نقلها فى السرائر عن السيّد ، وقد نقلها الشيخ الأعظم فى الرسائل - منه قدس سره - .

٣- فرائد الأصول ١ : ١٥٦.

٤- عطف على المجزوم.

٥- السرائر ١ : ٤٦.

وأصرح منه (١) قوله بعد ذلك : «ولذلك أبطلنا في الشريعة العمل بأخبار الآحاد ؛ لأنها لا توجب علما ولا عملا ، وأوجبنا أن يكون العمل تابعا للعلم ؛ لأنّ خبر الواحد إذا كان عدلا ، فغايه ما يقتضيه الظنّ بصدقه ، ومن ظننت صدقه يجوز أن يكون كاذبا وإن ظننت به الصدق ؛ فإنّ الظنّ لا يمنع من التجويز ، فعاد الأمر في العمل بأخبار الآحاد إلى أنّه إقدام على ما لا تأمن من كونه فسادا ، أو غير صلاح». (٢)

هذا ، ويحتمل - احتمالا - بعيدا - أنّ السيّد لم يرد من «التجويز» - الذى قال عنه : إنّ لا - يمنع منه الظنّ - كلّ تجويز حتى الضعيف الذى لا - يعنى به العقلاء - ويجتمع مع اطمئنان النفس ، بل أراد منه التجويز الذى لا يجتمع مع اطمئنان النفس ، ويرفع الأمان بصدق الخبر.

وإنّما قلنا : «إنّ هذا الاحتمال بعيد» ؛ لأنّه يدفعه أنّ السيّد حصر فى بعض عباراته ما يثبت الأحكام - عند من نأى (٣) عن المعصومين ، أو وجد بعدهم - فى خصوص الخبر المتواتر المفضى إلى العلم وإجماع الفرقه المحقّقه ، لا غيرهما. (٤)

وأما : تفسيره للعلم بسكون النفس فهذا تفسير شائع فى عبارات المتقدّمين ، ومنهم : الشيخ نفسه فى «العدّه». (٥) والظاهر أنّهم يريدون من سكون النفس الجزم القاطع ، لا مجرد الاطمئنان وإن لم يبلغ القطع ، كما هو متعارف التعبير به فى لسان المتأخّرين.

نعم ، لقد عمل السيّد المرتضى على خلاف ما أصيّله هنا ، وكذلك ابن إدريس الذى تابعه فى هذا القول ؛ لأنّه كان كثيرا ما يأخذ بأخبار الآحاد الموثوقه المرويّه فى كتب أصحابنا. ومن العسير عليه وعلى غيره أن يدعى تواترها جميعا ، أو احتفافها بقرائن توجب القطع بصدورها. وعلى ذلك جرت استنباطاته الفقهيّه ، وكذلك ابن إدريس فى «السرائر». ولعلّ

[شماره صفحه واقعى : ٤٤٤]

ص : ٩٤٥

١- إنّما قلت : أصرح منه ؛ لأنّه يحتمل فى العبارة المتقدّمه أنّه يريد من العلم ما يعمّ العلم بالحكم والعلم بمشروعيّه الطريق إليه وإن كان الطريق فى نفسه ظنيّا. وهذا الاحتمال لا يتطرّق إلى عبارته الثانيه - منه قدس سره - .

٢- السرائر ١ : ٤٧.

٣- أى بعد.

٤- راجع رسائل الشريف المرتضى ٣ : ٣١١ - ٣١٢ ، والذريعه إلى أصول الشريعة ٢ : ٥١٧.

٥- العدّه ١ : ١٢.



عمله هذا يكون قرينه على مراده من ذلك الكلام ، ومفسراً له على نحو ما احتمله الشيخ الأنصارى.

وعلى كل حال - سواء استطعنا تأويل كلام السيد بما يوافق كلام الشيخ أو لم نستطع - فإن دعوى الشيخ إجماع الطائفة على اعتبار خبر الواحد الموثوق به المأمون من الكذب - وإن لم يكن عادلاً بالمعنى الخاص ، ولم يوجب قوله العلم القاطع - دعوى مقبولة ، ومؤيده ، يؤيدها عمل جميع العلماء من لدن الصدر الأول إلى اليوم ، حتى نفس السيد ، وابن إدريس ، كما ذكرنا ، بل السيد نفسه اعترف فى بعض كلامه بعمل الطائفة بأخبار الآحاد ، إلا أنه ادعى أنه لما كان من المعلوم عدم عملهم بالأخبار المجزّده ، كعدم عملهم بالقياس فلا بدّ من حمل موارد عملهم على الأخبار المحفوفة بالقرائن ، قائلاً : «ليس ينبغي أن يرجع عن الأمور المعلومه المشهوره المقطوع عليها - ويقصد بالأمور المعلومه ، عدم عملهم بالظنون - إلى ما هو مشتبه ، وملتبس ، ومجمل - ويقصد بالمشتبه المجمل ، وجه عملهم بأخبار الآحاد - ، وقد علم كلّ موافق ومخالف أنّ الشيعة الإماميه تبطل القياس فى الشريعه ، حيث لا يؤدّى إلى العلم ، وكذلك نقول فى أخبار الآحاد». (١)

ونحن نقول للسيد المرتضى : صحيح أنّ المعلوم من طريقه الشيعة الإماميه عدم عملهم بالظنون بما هى ظنون ، ولكن خبر الواحد الثقة المأمون وما سواه من الظنون المعتبره - كالظواهر - إذا كانوا قد عملوا بها فإنهم لم يعملوا بها إلا لأنها ظنون قام الدليل القاطع على اعتبارها وحجّيتها ، فلم يكن العمل بها عملاً بالظنّ ، بل يكون - بالأخير - عملاً بالعلم.

وعليه ، فنحن نقول معه : «إنه لا بدّ فى الأحكام الشرعيّه من طريق يوصل إلى العلم بها ؛ لأنه متى لم نعلم الحكم ونقطع بالعلم على أنه مصلحه جوّزنا كونه مفسده» (٢) ، و [لكن] خبر الواحد الثقة المأمون لما ثبت اعتباره فهو طريق يوصل إلى العلم بالأحكام ، ونقطع بالعلم - على حدّ تعبيره - على أنه مصلحه لا نجوّز كونه مفسده.

ويؤيد أيضاً دعوى الشيخ للإجماع قرائن كثيره ، ذكر جملة منها الشيخ الأنصارى

[شماره صفحه واقعى : ٤٤٥]

ص : ٩٤٦

١- رسائل الشريف المرتضى ١ : ٢٤ - ٢٥.

٢- رسائل الشريف المرتضى ١ : ٢٠٢.

منها : ما ادّعا الكشّى (١) من إجماع العصابة على تصحيح ما يصحّ عن جماعه ؛ فإنّه من المعلوم أنّ معنى التصحيح المجمع عليه هو عدّ خبره صحيحا ، بمعنى عملهم به ، لا القطع بصدوره ؛ إذ الإجماع وقع على التصحيح لا على الصّحه.

ومنها : دعوى النجاشى (٢) أنّ مراسيل ابن أبى عمير مقبولة عند الأصحاب. وهذه العبارة من النجاشى تدلّ دلاله صريحه على عمل الأصحاب بمراسيل مثل ابن أبى عمير ، لا من أجل القطع بالصدور ، بل لعلمهم أنّه لا يروى ولا يرسل إلّا عن ثقّه. إلى غير ذلك من القرائن التى ذكرها الشيخ الأنصارى من هذا القبيل. (٣)

وعليك بمراجعته الرسائل فى هذا الموضوع ، فقد استوفت البحث أحسن استيفاء ، وأجاد فيها الشيخ فيما أفاد ، وألمّ (٤) بالموضوع من جميع أطرافه ، كعادته فى جميع أبحاثه. وقد ختم البحث بقوله السيد : «والإنصاف أنّه لم يحصل فى مسأله - يدعى فيها الإجماع من الإجماعات المنقوله ، والشهره العظيمه ، والأمارات الكثيره الدالّه على العمل - ما حصل فى هذه المسأله ، فالشاكّ فى تحقّق الإجماع فى هذه المسأله لا أراه يحصل له الإجماع فى مسأله من المسائل الفقهيّه ، اللهم إلّا فى ضروريّات المذهب».

وأضاف «لكنّ الإنصاف أنّ المتيقّن من هذا كلّ الخبر المفيد للاطمئنان ، لا مطلق الظنّ» (٥). ونحن له من المؤيدين. جزاه الله خير ما يجزى العلماء العاملين.

#### د. دليل حجّته خبر الواحد من بناء العقلاء

إنّه من المعلوم قطعاً - الذى لا- يعتريه الريب - استقرار بناء العقلاء طرّاً ، واتّفاق سيرتهم العمليّه - على اختلاف مشاربهم وأذواقهم - على الأخذ بخبر من يثقون بقوله ويطمئنّون

[شماره صفحه واقعى : ٤٤٦]

ص : ٩٤٧

١- رجال الكشّى : ٤٦٦.

٢- رجال النجاشى ٢ : ٢٠٦.

٣- فرائد الأصول ١ : ١٥٨ - ١٦١.

٤- ألمّ بالموضوع أى : عرفه.

٥- فرائد الأصول ١ : ١٦١.

إلى صدقه ويأمنون كذبه ، وعلى اعتمادهم فى تبليغ مقاصدهم على الثقات. وهذه السيره العمليه جاريه حتى فى الأوامر الصادره من ملوكهم ، وحكامهم ، وذوى الأمر منهم.

وسرّ هذه السيره أنّ الاحتمالات الضعيفه المقابله ملغاه بنظرهم لا يعتنون بها ، فلا يلتفتون إلى احتمال تعمد الكذب من الثقه ، كما لا يلتفتون إلى احتمال خطئه ، واشتباهاه ، أو غفلته.

وكذلك أخذهم بظواهر الكلام وظواهر الأفعال ؛ فإنّ بناءهم العمليّ على إلغاء الاحتمالات الضعيفه المقابله. وذلك من كلّ مله ونحله. (١)

وعلى هذه السيره العمليه قامت معايش الناس ، وانتظمت حياه البشر ، ولولاها لاختلّ نظامهم الاجتماعى ، ولسأدهم (٢) الاضطراب ؛ لقله ما يوجب العلم القطعىّ من الأخبار المتعارفه ، سندا ومتنا.

والمسلمون بالخصوص - كسائر الناس - جرت سيرتهم العمليه على مثل ذلك فى استفاده الأحكام الشرعيه من القديم إلى يومنا هذا ؛ لأنهم متّحدو المسلك والطريقه مع سائر البشر ، كما جرت سيرتهم بما هم عقلاء على ذلك فى غير الأحكام الشرعيه. ألا ترى هل كان يتوقّف المسلمون فى أخذ أحكامهم الدينيه من أصحاب النبىّ صلى الله عليه وآله أو من أصحاب الأئمه عليهم السلام الموثوقين عندهم؟ وهل ترى يتوقّف المقلّدون اليوم وقبل اليوم فى العمل بما يخبرهم الثقات عن رأى المجتهد الذى يرجعون إليه؟ وهل ترى تتوقّف الزوجه فى العمل بما يحكيه لها زوجها - الذى تطمئنّ إلى خبره - عن رأى المجتهد فى المسائل التى تخصّها ، كالحيض مثلا؟

وإذا ثبتت سيره العقلاء من الناس بما فيهم المسلمون على الأخذ بخبر الواحد الثقه - فإنّ الشارع المقدّس متّحد المسلك معهم ؛ لأنّه منهم ، بل هو رئيسهم - فلا بدّ أن نعلم بأنّه (٣) متّخذ لهذه الطريقه العقلانيه ، كسائر الناس ما دام أنّه لم يثبت لنا أنّ له فى تبليغ الأحكام

[شماره صفحه واقعى : ٤٤٧]

ص : ٩٤٨

١- النحله والنحله : المذهب والديانه.

٢- أى : لتسلط عليهم.

٣- أى الشارع.

طريقاً خاصاً، مخترعاً منه غير طريق العقلاء ، ولو كان له طريق خاصّ قد اخترعه غير مسلك العقلاء لأذاعه (١) ويبيّن للناس ، ولظهر واشتهر ، ولما جرت سيره المسلمين على طبق سيره باقى البشر.

وهذا الدليل قطعى لا يداخله الشك ؛ لأنه مرّكّب من مقدّمتين قطعيتين :

١ - ثبوت بناء العقلاء على الاعتماد على خبر الثقة والأخذ به.

٢ - كشف هذا البناء منهم عن موافقه الشارع لهم واشتراكه معهم ؛ لأنه متّحد المسلك معهم.

قال شيخنا النائى قدس سره - كما فى تقريرات تلميذه الكاظمى قدس سره - : «وأما طريقه العقلاء فهى عمدته أدلّه الباب ، بحيث لو فرض أنّه كان سبيل إلى المناقشه فى بقيه الأدلّه ، فلا سبيل إلى المناقشه فى الطريقه العقلانيه القائمه على الاعتماد على خبر الثقة والاتّكال عليه فى محاوراتهم». (٢)

وأقصى ما قيل (٣) فى الشكّ فى هذا الاستدلال هو : أنّ الشارع لئن كان متّحد المسلك مع العقلاء فإنّما يستكشف موافقته لهم ، ورضاه بطريقتهم ، إذا لم يثبت الردع منه عنها. (٤) وتكفى فى الردع الآيات الناهيه عن أتباع الظنّ وما وراء العلم التى ذكرناها سابقاً فى البحث السادس من المقدّمه ؛ (٥) ؛ لأنها بعمومها تشمل خبر الواحد غير المفيد للعلم.

وقد عالجتنا هذا الأمر فيما يتعلّق بشمول هذه الآيات الناهيه للاستصحاب فى الجزء

[شماره صفحه واقعى : ٤٤٨]

ص : ٩٤٩

١- أى : لنشره.

٢- فوائده الأصول ٣ : ١٩٤.

٣- هذا الإشكال تعرّض له المحقّق الخراسانى ، ثمّ أجاب عنه بعدم صلاحية الآيات المذكوره للردع ، للزوم الدور. راجع الكفايه ٣٤٨ - ٣٤٩. وتعرّض له أيضاً المحقّق النائى ، وأجاب عنه بما يأتى فى المتن. راجع فوائده الأصول ٣ : ١٩٣. وادّعى المحقّق الحائرى فى درر الفوائد ٢ : ٥٩ أنه يكفى فى عدم الحجّيه عدم العلم بامضاء الشارع ، وهو حاصل قبل الفراغ عن عدم كون تلك الأدلّه رادعه. وأجاب المحقّق الأصفهانى عن هذه الدعوى فى نهايه الدرايه ٢ : ٢٣٣ ، فراجع.

٤- أى ما لم يثبت الردع من الشارع عن طريقه العقلاء.

٥- راجع الصفحه : ٢٢.

الرابع (مبحث الاستصحاب) (١) فقلنا : إنّ هذه الآيات غير صالحه للردع عن الاستصحاب الذي جرت سيره العقلاء على الأخذ به ؛ لأنّ المقصود من النهي عن أتباع غير العلم النهي عنه إذ يراد به إثبات الواقع ، كقوله (تعالى) : (إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا) (٢) ، بينما أنّه ليس المقصود من الاستصحاب إثبات الواقع والحقّ ، بل هو أصل وقاعده عملّيه يرجع إليها في مقام العمل عند الشكّ في الواقع والحقّ. فيخرج الاستصحاب عن عموم هذه الآيات موضوعا.

وهذا العلاج - طبعا - لا يجرى في مثل خبر الواحد ؛ لأنّ المقصود به كسائر الأمارات الأخرى إثبات الواقع وتحصيل الحقّ.

ولكن مع ذلك نقول : إنّ خبر الواحد خارج عن عموم هذه الآيات تخصّصا ، كالظواهر التي حجّبتها أيضا مستنده إلى بناء العقلاء على ما سيأتى (٣).

وذلك بأن يقال - حسبما أفاده أستاذنا المحقّق الاصفهانيّ قدس سره في حاشيته على الكفايه - : «إنّ لسان النهي عن أتباع الظنّ ، وأنّه لا يغني من الحقّ شيئا ليس لسان التعمّد بأمر على خلاف الطريقه العقلانيه ، بل من باب إيكال الأمر إلى عقل المكلف من جهة أنّ الظنّ بما هو ظنّ لا مسوّغ للاعتماد عليه والركون إليه ، فلا نظر [في الآيات الناهيه] إلى ما استقرّت عليه سيره العقلاء بما هم عقلاء على أتباعه من حيث كونه خبر الثقة. ولذا كان الرواه يسألون عن وثاقه الراوى للفراغ عن لزوم أتباع روايته بعد فرض وثاقته». (٤)

أو يقال - حسبما أفاده شيخنا النائينيّ قدس سره على ما في تقارير الكاظمي قدس سره - : «إنّ الآيات الناهيه عن العمل بالظنّ لا- تشمل خبر الثقة [حتى يتوهم أنّها تكفي للردع عن الطريقه العقلانيه] (٥) ؛ لأنّ العمل بخبر الثقة في طريقه العقلاء ليس من العمل بما وراء العلم ، بل هو من أفراد العمل بالعلم ؛ لعدم التفات العقلاء إلى مخالفه الخبر للواقع ؛ لما قد جرت على ذلك

[شماره صفحه واقعي : ٤٤٩]

ص : ٩٥٠

١- يأتي في الصفحه : ٦١٩.

٢- النجم (٥٣) الآيه ٢٨ ، يونس (١٠) الآيه : ٣٦.

٣- يأتي في الصفحه : ٤٩٢.

٤- نهايه الدرايه ٣ : ٣٦.

٥- ما بين المعقوفين موجود في المصدر.

طباعهم واستقرت عليه عاداتهم ، فهو خارج عن العمل بالظنّ موضوعا. فلا تصلح أن تكون الآيات الناهية عن العمل بما وراء العلم أن تكون رادعه عن العمل بخبر الثقة ، بل الردع يحتاج إلى قيام الدليل عليه بالخصوص». (١)

وعلى كلّ حال ، لو كانت هذه الآيات صالحه للردع عن مثل خبر الواحد والظواهر التي جرت سيره العقلاء على العمل بها ، ومنهم : المسلمون ، لعرف ذلك بين المسلمين ، وانكشف لهم ، ولما أطبقوا على العمل بها ، و [لما] جرت سيرتهم عليه.

فهذا دليل قطعيّ على عدم صلاحية هذه الآيات للردع عن العمل بخبر الواحد ، فلا نطيل بذكر الدور الذي أشكلوا به في المقام ، والجواب عنه. وإن شئت الاطلاع فراجع الرسائل (٢) وكفايه الأصول. (٣)

### تمرينات «٥٥»

١. ما هو الخبر المتواتر ، وخبر الواحد؟
٢. اذكر الأقوال في حجّيه خبر الواحد.
٣. اذكر إشكال الخصم على الاستدلال بالآيات على حجّيه خبر الواحد. واذكر الجواب عنه.
٤. بين تقريب الاستدلال بآيه النبأ على حجّيه خبر الواحد.
٥. بين تقريب الاستدلال بآيه النفر على حجّيه خبر الواحد.
٦. هل يتم الاستدلال بآيه حرمة الكتمان على حجّيه خبر الواحد؟ ما وجه الاستدلال بها؟ وما وجه عدم تماميته؟
٧. لم لا يصحّ الاستدلال على حجّيه خبر الواحد بنفس خبر الواحد؟
٨. اذكر طائفتين من الروايات الداله على حجّيه خبر الواحد. واذكر تقريب الاستدلال بها.
٩. بين تقريب الاستدلال بالإجماع على حجّيه خبر الواحد ، مع أنّه قد يدعى الإجماع على عدم حجّيته.
١٠. بين تقريب الاستدلال ببناء العقلاء على حجّيه خبر الواحد.
١١. اذكر ما قيل في الإيراد على الاستدلال ببناء العقلاء ، واذكر جواب المحقّقين الأصفهانيّ ، والنائيني عنه.

[شماره صفحه واقعي : ٤٥٠]

ص: ٩٥١

٢- فرائد الأصول ١ : ١١٢.

٣- كفايه الأصول : ٣٤٨ - ٣٤٩.

الإجماع أحد معانيه في اللغة : «الاتفاق». والمراد منه في الاصطلاح : «اتفاق خاص» ، وهو إما اتفاق الفقهاء من المسلمين على حكم شرعي ، (١) ، أو اتفاق أهل الحل والعقد من المسلمين على الحكم ، (٢) ، أو اتفاق أمه محمد صلى الله عليه وآله على الحكم ، (٣) على اختلاف التعريفات عندهم.

ومهما اختلفت هذه التعبيرات فإنها - على ما يظهر - ترمى إلى معنى جامع بينها ، وهو اتفاق جماعه لاتفاقهم (٤) شأن في إثبات الحكم الشرعي. ولذا استثنوا من المسلمين سواد الناس (٥) وعوامهم ؛ لأنهم لا شأن لآرائهم في استكشاف الحكم الشرعي ، وإنما هم تبع للعلماء ولأهل الحل والعقد.

وعلى كل حال ، فإن هذا الإجماع بما له من هذا المعنى قد جعله الأصوليون من أهل السنّة أحد الأدلّة الأربعة (٦) ، أو الثلاثة (٧) على الحكم الشرعي ، في مقابل الكتاب والسنّة.

[شماره صفحه واقعي : ٤٥١]

ص : ٩٥٢

١- هكذا عرّفه الحاجبي كما في شرح العصديّ ١ : ١٢٢.

٢- كذا عرّفه في المحصول في علم الأصول ٢ : ٣ ، ونهايه السؤل ٣ : ٢٣٧.

٣- هذا معنى الإجماع عند الغزاليّ في المستصفي ١ : ١٧٣.

٤- أي : اتفاق جماعه كان لاتفاقهم شأن ....

٥- سواد الناس : عامّتهم.

٦- كما في المستصفي ١ : ١٠٠ ، ونهايه السؤل ١ : ٩ ، والموافقات ٣ : ٥ ، واللمع في أصول الفقه : ٦ ، وأصول الفقه (للخضري بك) : ٢٠٧.

٧- ولعلّه مذهب المانعين من حجّيه القياس ، كالنظام ، وبعض المعتزله ، كما في إرشاد الفحول : ٢٠٠ . -



أما : الإمامية فقد جعلوه أيضا أحد الأدلة على الحكم الشرعي ، ولكن من ناحيه شكلية واسميه فقط ؛ مجاراه (١) للنهج الدراسي في أصول الفقه عند السنيين ، أي إنهم لا يعتبرونه دليلا مستقلا في مقابل الكتاب والسنة ، بل إنما يعتبرونه إذا كان كاشفا عن السنة ، أي عن قول المعصوم ؛ فالحججه والعصمه ليستا للإجماع ، بل الحججه في الحقيقه هو قول المعصوم الذي يكشف عنه الإجماع عند ما تكون له أهليه هذا الكشف.

ولذا توسع الإمامية في إطلاق كلمه «الإجماع» على اتفاق جماعه قليله لا- يسمى اتفاقهم في الاصطلاح إجماعا ، باعتبار أن اتفاقهم يكشف كاشفا قطعيا عن قول المعصوم ، فيكون له حكم الإجماع ، بينما لا يعتبرون الإجماع الذي لا يكشف عن قول المعصوم وإن سمي إجماعا بالاصطلاح. وهذه نقطه خلاف جوهريه في الإجماع ينبغي أن نجليها ، ونلتمس الحق فيها ، فإن لها كل الأثر في تقييم الإجماع من جهه حجته.

ولأجل أن نتوصل إلى الغرض المقصود لا بد من توجيه بعض الأسئلة لأنفسنا لنتمس الجواب عليها :

أولا : من أين انبثق (٢) للأصوليين القول بالإجماع ، فجعلوه حججه ودليلا مستقلا على الحكم الشرعي في مقابل الكتاب والسنة؟

ثانيا : هل المعتبر عند من يقول بالإجماع اتفاق جميع الأمة ، أو اتفاق جميع العلماء في عصر من العصور ، أو بعض منهم يعتد به؟ ومن هم الذين يعتد بأقوالهم؟

### أما السؤال الأول

فإن الذي يثيره (٣) في النفس ويجعلها في موضع الشك فيه أن إجماع الناس جميعا على

[شماره صفحه واقعي : ٤٥٢]

ص : ٩٥٣

١- أي : تبعا.

٢- أي : انتشر وظهر.

٣- أي : يصيره يثور. ويثور أي يرتفع.

شئ ، أو إجماع أمه من الأمم بما هو إجماع واتفاق لا قيمه علميّه له في استكشاف حكم الله (تعالى) ؛ لأنه لا ملازمه بينه وبين حكم الله (تعالى) ، فالعلم به لا يستلزم العلم بحكم الله (تعالى) بأيّ وجه من وجوه الملازمه.

نعم ، الشئ الذي يجب ألاّ يفوتنا التنبيه عليه في الباب أننا قد قلنا فيما سبق في الجزء الثاني (1) وسيأتي : (2) إنّ تطابق آراء العقلاء بما هم عقلاء في القضايا المشهوره العمليه التي نسميها «الآراء المحموده» ، والتي تتعلّق بحفظ النظام والنوع ، يستكشف به الحكم الشرعيّ ؛ لأنّ الشارع من العقلاء ، بل رئيسهم ، وهو خالق العقل ، فلا بدّ أن يحكم بحكمهم.

ولكن هذا التطابق ليس من نوع الإجماع المقصود ، بل هو نفس الدليل العقليّ الذي نقول بحجّيته في مقابل الكتاب ، والسنة ، والإجماع. وهو من باب التحسين والتقيح العقليّين الذي (3) ينكره هؤلاء الذاهبون إلى حجّيه الإجماع.

أمّا : إجماع الناس - الذي لا يدخل في تطابق آراء العقلاء بما هم عقلاء - فلا سبيل إلى اتّخاذه دليلا على الحكم الشرعيّ ؛ لأنّ اتّفاقهم قد يكون بدافع العاده ، أو العقيدة ، أو الانفعال النفسيّ ، أو الشبهه ، أو نحو ذلك. وكلّ هذه الدوافع من خصائص البشر ، لا يشاركهم الشارع فيها ؛ لتنزّهه عنها. فإذا حكموا بشئ بأحد هذه الدوافع لا يجب أن يحكم الشارع بحكمهم ، فلا يستكشف من اتّفاقهم على حكم - بما هو اتفاق - أنّ هذا الحكم واقعا هو حكم الشارع.

ولو أنّ إجماع الناس بما هو إجماع - كيفما كان وبأيّ دافع كان - هو حجّه ودليل لوجب أن يكون إجماع الأمم الأخرى غير المسلمه أيضا حجّه ودليلا. ولا يقول بذلك واحد ممّن يرى حجّيه الإجماع.

إذن ، كيف اتّخذ الأصوليون إجماع المسلمين بالخصوص حجّه؟! وما الدليل لهم على ذلك؟

[شماره صفحه واقعي : ٤٥٣]

ص : ٩٥٤

١- راجع الصفحه : ٢٤٤ - ٢٤٦.

٢- يأتي في الصفحه : ٤٨٠ و ٤٨٤ - ٤٨٥.

٣- صفه «باب».

وللجواب عن هذا السؤال علينا أن نرجع القهقري إلى أول إجماع اتخذ دليلاً في تأريخ المسلمين. إنه الإجماع المدعى على بيعه أبي بكر؛ خليفه للمسلمين، فإنه إذا وقعت البيعة له - والمفروض أنه لا سند لها (١) - من طريق النص القرآني، والسنة النبوية - اضطرّوا إلى تصحيح شرعيتها من طريق الإجماع، فقالوا:

أولاً: إن المسلمين من أهل المدينة أو أهل الحلّ والعقد منهم أجمعوا على بيعته. (٢)

وثانياً: إن الإمامه من الفروع لا من الأصول. (٣)

وثالثاً: إن الإجماع حجّه في مقابل الكتاب والسنة، أي إنّه دليل ثالث، غير الكتاب والسنة. (٤)

ثمّ منه توسّعوا، فاعتبروه دليلاً - في جميع المسائل الشرعيّة الفرعيّة. وسلّكوا لإثبات حجّيته ثلاثه مسالك: الكتاب، والسنة، والعقل.

ومن الطبيعي ألا يجعلوا الإجماع من مسالكة؛ لأنّه يؤدّي إلى إثبات الشيء بنفسه، وهو دور باطل.

أمّا مسلك الكتاب: فأيات استدلّوا بها [وهي] لا تنهض دليلاً على مقصودهم. وأولها بالذكر آية سبيل المؤمنين، وهي قوله (تعالى): (وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصِِّلْهُ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا) (٥). فإنّها توجب اتباع سبيل المؤمنين، فإذا أجمع المؤمنون على حكم فهو سبيلهم، فيجب اتّباعه. وبهذه الآية تمسك الشافعي على ما نقل عنه. (٦)

ويكفيها في ردّ الاستدلال بها ما استظهره الشيخ الغزالي منها؛ إذ قال: «الظاهر أنّ المراد

[شماره صفحه واقعي: ٤٥٤]

ص: ٩٥٥

١- أي للبيعه.

٢- راجع شرح المواقف ٨: ٣٥٣، شرح المقاصد ٥: ٢٦٤؛ الأربعين (للرازي): ٤٣٧ - ٤٣٨.

٣- راجع شرح المواقف ٨: ٣٤٤؛ شرح المقاصد ٥: ٢٣٢.

٤- راجع التعليقه (٦) من الصفحه: ٤٥١.

٥- النساء (٤) الآية: ١١٥.

٦- راجع نهايه السؤل ٣: ٢٤٨؛ المستصفى ١: ١٧٥؛ الإحكام (للأمدي) ١: ٢٨٦.

بها أن من يقاتل الرسول ويشاقه ويتبع غير سبيل المؤمنين في مشايعته ونصرته ودفع الأعداء عنه نوّله ما توّلى ؛ فكأنّه لم يكتف بترك المشاقه حتى تنضمّ إليه متابعه سبيل المؤمنين في نصرته ، والذبّ عنه ، والانقياد له فيما يأمر وينهى». ثمّ قال : «وهذا هو الظاهر السابق إلى الفهم». (١)

وهو كذلك كما استظهره.

أمّا : الآيات الأخرى فقد اعترف الغزاليّ (٢) كغيره (٣) بعدم ظهورها في حجّيه الإجماع ، فلا نطيل بذكرها ، ومناقشه الاستدلال بها.

وأما مسلك السنّه : فهي أحاديث رووها بما يؤدّي مضمون الحديث «لا تجتمع أمّتي على الخطأ» (٤) ، وقد ادّعوا تواترها معنى ، فاستنبطوا منه عصمه الأئمّه الإسلاميه من الخطأ والضلاله ، (٥) ، فيكون إجماعها كقول المعصوم حجّه ومصدرا مستقلاّ لمعرفه حكم الله (تعالى).

وهذه الأحاديث (٦) - على تقدير التسليم بصحّتها ، وأنها توجب العلم ؛ لتواترها معنى - لا- تنفع في تصحيح دعواهم ؛ لأنّ المفهوم من اجتماع الأئمّه كلّ الأئمّه ، لا- بعضها ، فلا- تثبت بهذه الأحاديث عصمه البعض من الأئمّه ، بينما أنّ مقصودهم من الإجماع ، إجماع خصوص الفقهاء ، أو أهل الحلّ والعقد في عصر من العصور ، بل خصوص الفقهاء المعروفين ، بل خصوص المعروفين من فقهاء طائفه خاصّه ، وهي طائفه أهل السنّه ، بل يكتفون باتّفاق جماعه ، ويطمئنّون إليهم ، كما هو الواقع في بيعه السقيفه.

فأنتى لنا أن نحصل على إجماع جميع الأئمّه بجميع طوائفها وأشخاصها في جميع

[شماره صفحه واقعى : ٤٥٥]

ص: ٩٥٦

١- المستصفى ١ : ١٧٥.

٢- المستصفى ١ : ١٧٤ - ١٧٥.

٣- كالشوكانى فى إرشاد الفحول : ٧٦ - ٧٨.

٤- لم أجده فى المصادر الحديثيه بهذه العبارة.

٥- راجع المستصفى ١ : ١٧٥ ؛ أصول الفقه (للخضرى بك) : ٢٨٦ ؛ نهايه السؤل ٣ : ٢٥٩.

٦- إن شئت فراجع المستصفى ١ : ١٧٥ ؛ الإحكام (للآمدى) ١ : ٣١٣ ؛ أصول الفقه (للخضرى بك) : ٢٨٦.

العصور إلا- في ضروريّات الدين ، مثل وجوب الصلاة ، والزكاه ، ونحوهما. وهذه ضروريّات الدين ليست من نوع الإجماع المبحوث عنه. ولا نحتاج في إثبات الحكم بها إلى القول بحجّيته الإجماع.

وأما مسلك العقل الذى عبّر عنه بعضهم (١) بالطريق المعنويّ - : فغايه ما يقال في توجيهه أنّ الصحابه إذا قضاوا بقضيّه ، وزعموا أنّهم قاطعون بها فلا يقطعون بها إلاّ عن مستند قاطع ، وإذا كثروا كثرة تنتهى إلى حدّ التواتر فالعاده تحيل عليهم قصد الكذب ، وتحيل عليهم الغلط. فقطعهم في غير محلّ القطع محال في العاده. والتابعون وتابعو التابعين إذا قطعوا بما قطع به الصحابه ، فيستحيل في العاده أن يشدّ عن جميعهم الحقّ مع كثرتهم. (٢)

ومثل هذا الدليل يصحّ أن يناقش فيه بأنّ إجماعهم هذا إن كان يعلم بسببه قول المعصوم فلا شكّ في أنّ هذا علم قطعيّ بالحكم الواقعيّ ، فيكون حجّه ؛ لأنّه قطع بالسّنّه ، ولا كلام لأحد فيه ؛ لأنّ هذا الإجماع يكون من طرق إثبات السّنّه.

وأما : إذا لم يعلم بسببه قول المعصوم - كما هو المقصود من فرض الإجماع حجّه مستقلّه ، ودليلا في مقابل الكتاب والسّنّه - فإنّ قطع المجمعين - مهما كانوا - لئن كان يستحيل في العاده قصدهم الكذب في ادّعاء القطع ، كما في الخبر المتواتر ، فإنّه لا يستحيل في حقّهم الغفله ، أو الاشتباه ، أو الغلط ، كما لا يستحيل أن يكون إجماعهم بدافع العاده ، أو العقيدة ، أو أىّ دافع من الدوافع الأخرى التى أشرنا إليها سابقا.

ولأجل ذلك اشترطنا في التواتر الموجب للعلم ألاّ يتطرّق إليه احتمال خطأ المخبرين في فهم الحادّته ، واشتباهم ، كما شرحناه في كتاب المنطق. (٣)

ولا- عجب في تطرّق احتمال الخطأ في اتّفاق الناس على رأى ، بل تطرّق الاحتمال إلى ذلك أكثر من تطرّقه إلى الاتّفاق في النقل ؛ لأنّ أسباب الاشتباه والغلط فيه أكثر.

ثمّ إنّ هذا الطريق العقليّ أو المعنويّ لو تمّ فأىّ شيء يخصّصه بخصوص الصحابه ،

[شماره صفحه واقعي : ٤٥٦]

ص : ٩٥٧

١- وهو الغزاليّ في المستصفي ١ : ١٧٩.

٢- انتهى ملخص ما قال الغزاليّ في توجيهه.

٣- المنطق ٣ : ٢٨٤.

أو المسلمين ، أو علماء طائفه خاصه ، من دون باقى الناس ، وسائر الأمم؟ إلا إذا ثبت من دليل آخر اختصاص المسلمين ، أو بعض منهم بمزيه خاصه ليست للأمم الأخرى ، وهى العصمه من الخطأ. فإذا ، - على هذا التقدير - لا يكون الدليل على الإجماع إلا هذا الدليل الذى يثبت العصمه للأمم المسلمه ، أو بعضها ، لا الطريق العقلى المدعى. وهذا رجوع إلى المسلك الأول والثانى ، وليس هو مسلكا مستقلا عنهما.

وبالختام نقول : إذا كانت هذه المسالك الثلاثه لم تتم لنا أدله على حجّيه الإجماع من أصله من جهه أنه إجماع فلا يظهر للإجماع قيمه من ناحيه كونه حجّه ، ومصدرا للتشريع الإسلامى مهما بالغ الناس فى الاعتماد عليه. وإنما يصح الاعتماد عليه إذا كشف لنا عن قول المعصوم ، فيكون حينئذ كالخبر المتواتر الذى ثبت به السنّه. وسيأتى البحث عن ذلك. (1)

### و أمّا السؤال الثانى

فالذى يثيره أنّ ظاهر تلك المسالك الثلاثه المتقدّمه يقضى بأنّ الحجّه إنّما هو إجماع الأمم كلّها ، أو جميع المؤمنين بدون استثناء ، فمتى ما شدّد واحد منهم - أى [مخالف] كان - فلا يتحقّق الإجماع الذى قام الدليل على حجّيته ؛ فإنّه مع وجود المخالف - وإن كان واحدا - لا يحصل القطع بحجّيه إجماع من عداه مهما كان شأنهم ؛ لأنّ العصمه - على تقدير ثبوتها بالأدله المتقدّمه - إنّما ثبتت لجميع الأمم ، لا لبعضها.

ولكن ما توقّعه من ذهابهم إلى حجّيه الإجماع - وهو إثبات شرعيه بيعه أبى بكر - لم يحصل لهم ؛ لأنّه قد ثبتت من طريق التواتر مخالفه على عليه السلام وجماعه كبيره من بنى هاشم وباقى المسلمين ، ولئن التجأ أكثرهم بعد ذلك إلى البيعه ، فإنّه بقى منهم من لم يبايع حتى مات ، مثل سعد بن عباد (قتيل الجن!).

ولأجل هذه المفارقة بين أدله الإجماع وواقعه الذى أرادوا تصحيحه كثرت الأقوال

[شماره صفحه واقعى : ٤٥٧]

ص : ٩٥٨

١- يأتى فى الصفحه : ٤٩١.

فى هذا الباب لتوجيهها (١) ، فقال مالك - على ما نسب إليه (٢) - : «إنَّ الحجَّه هو إجماع أهل المدينة فقط». وقال قوم : «الحجَّه إجماع أهل الحرمين : مكَّه ، والمدينه. والمصريين : الكوفه ، والبصره (٣)». وقال قوم : «المعتبر إجماع أهل الحلّ والعقد (٤)». وقال بعض : «المعتبر إجماع الفقهاء الأصوليين خاصّه (٥)». وقال بعض : «الاعتبار بإجماع أكثر المسلمين (٦)». واشترط بعض فى المجمعين أن يحدِّقوا عدد التواتر. (٧) وقال آخرون : «الاعتبار بإجماع الصحابه فقط دون غيرهم ممَّن جاءوا بعد عصرهم» ، كما نسب ذلك إلى داود (٨) وشيعته (٩). إلى غير ذلك من الأقوال التى يطول ذكرها ، المنقوله فى جملة من كتب الأصول. (١٠)

وكلّ هذه الأقوال تحكّمات ، لا-سند لها ولا دليل ، ولا ترفع الغائله من تلك المفارقة الصارخه. والذى دفع أولئك القائلين بتلك المقالات أمور وقعت فى تاريخ بيعه الخلفاء ، يطول شرحها ، أرادوا تصحيحها بالإجماع.

هذه هى الجذور العميقه للمسأله التى أوقعت القائلين بحجّيه الإجماع فى حيص بيص لتصحيحه وتوجيهه ، وإلا فتلك المسالك الثلاثه - إن سلّمت - لا تدلّ على أكثر من حجّيه

[شماره صفحه واقعى : ٤٥٨]

ص : ٩٥٩

- ١- أى لتوجيه الأدلّه.
- ٢- نسب إليه فى نهايه السؤل ٣ : ٢٦٣ ، والمستصفى ١ : ١٨٧ ، والإحكام (للآمدى) ١ : ٣٤٩.
- ٣- وهذا منسوب إلى زعم بعض أهل الأصول. والناسب الشوكانى فى إرشاد الفحول : ٨٣.
- ٤- هذا ما اختاره صاحب نهايه السؤل ٣ : ٢٣٧ ، والفخر الرازى فى المحصول فى علم الأصول ٢ : ٣.
- ٥- ذهب إليه الخضرى بك فى كتابه أصول الفقه : ٢٧١ و ٢٧٦.
- ٦- هذا ما نسبه الآمدى إلى محمد بن جرير الطبرى ، وأبى بكر الرازى ، وأبى الحسين الخياط ، وأحمد بن حنبل. راجع الإحكام (للآمدى) ١ : ٣٣٦.
- ٧- وهذا القول نسبه الآمدى إلى من استدلّ على حجّيه الإجماع بدلاله العقل ، كإمام الحرمين ، راجع الإحكام ١ : ٣٥٨.
- ٨- وهو أبو سفيان داود بن خلف الأصبهانى ، المعروف بالظاهرى ، وهو إمام الظاهريّه.
- ٩- نسب إليه ، وإلى ابن حيان ، وأحمد بن حنبل فى إرشاد الفحول : ٨١ - ٨٢ ، وفواتح الرحموت «المطبوع بهامش المستصفى ٢ : ٢٢٠». ونسب إليه وشيعته فى المستصفى ١ : ١٨٩ ، والإحكام (للآمدى) ١ : ٣٢٨.
- ١٠- راجع بعض المصادر المتقدّمه.

إجماع الكلّ بدون استثناء ، فتخصيص حجّيته ببعض الأئمّه دون بعض بلا مخصّص. نعم ، المخصّص هو الرغبه فى إصلاح أصل المذهب ، والمحافظة عليه على كلّ حال.

## الإجماع عند الإماميّة

### إشاره

إنّ الإجماع بما هو إجماع لا قيمه علميّة له عند الإماميّة ما لم يكشف عن قول المعصوم ، كما تقدّم وجهه (١). فإذا كشف على نحو القطع عن قوله فالحجّه فى الحقيقة هو المنكشف لا الكاشف ، فيدخل حينئذ فى السنّه ، ولا يكون دليلًا مستقلًا فى مقابلها.

وقد تقدّم أنّه لم تثبت عندنا عصمه الأئمّه عن الخطأ ، (٢) وإنّما أقصى ما يثبت عندنا من اتّفاق الأئمّه أنّه يكشف عن رأى من له العصمه ، فالعصمه فى المنكشف لا فى الكاشف.

وعلى هذا ، فيكون الإجماع منزله منزله الخبر المتواتر ، الكاشف بنحو القطع عن قول المعصوم ، فكما أنّ الخبر المتواتر ليس بنفسه دليلًا على الحكم الشرعيّ رأسًا ، بل هو دليل على الدليل (٣) على الحكم ، فكذلك الإجماع ليس بنفسه دليلًا ، بل هو دليل على الدليل.

غايه الأمر أنّ هناك فرقا بين الإجماع والخبر المتواتر : إنّ الخبر دليل لفظيّ على قول المعصوم ، أى إنّّه يثبت به نفس كلام المعصوم ولفظه فيما إذا كان التواتر للفظ.

أمّا : الإجماع فهو دليل قطعىّ على نفس رأى المعصوم ، لا على لفظ خاصّ له ؛ لأنّه لا يثبت به - فى أىّ حال - أنّ المعصوم قد تلفّظ بلفظ خاصّ معيّن فى بيانه للحكم ؛ ولأجل هذا يسمّى الإجماع ب- «الدليل اللبّيّ» ، نظير الدليل العقليّ. يعنى : أنّه يثبت بهما نفس المعنى والمضمون من الحكم الشرعيّ الذى هو كالببّ بالنسبه إلى اللفظ الحاكي عنه الذى هو كالقشر له.

والثمره بين الدليل اللفظيّ واللبّيّ تظهر فى المخصّص إذا كان لبّيّا أو لفظيّا ، على ما ذكره الشيخ الأنصارى - كما تقدّم - (٤) لذهابه إلى جواز التمسك بالعامّ فى الشبهه

[شماره صفحه واقعى : ٤٥٩]

ص : ٩٦٠

١- تقدّم فى الصفحه : ٤٤٥ \_ ٤٤٨.

٢- تقدّم فى الصفحه : ٤٤٥ \_ ٤٤٨.

٣- وهو قول المعصوم مثلا. فالخبر المتواتر كاشف عن قول المعصوم - مثلا - الذى هو الدليل على الحكم الشرعيّ.

٤- تقدّم فى المقصد الأوّل : ١٦٥.



المصداقيته ، إذا كان المخصّص ليّبا ، دون ما إذا كان لفظيا. (١)

وإذا كان الإجماع حجّه من جهه كشفه عن قول المعصوم فلا يجب فيه اتّفاق الجميع بغير استثناء ، كما هو مصطلح أهل السنّه على مبناهم ، بل يكفي اتّفاق كلّ من يستكشف من اتّفاقهم قول المعصوم ، كثروا أم قلّوا ، إذا كان العلم باتّفاقهم يستلزم العلم بقول المعصوم ، كما صرّح بذلك جماعه من علمائنا.

قال المحقّق في «المعتبر» - بعد أن أناط حجّيه الإجماع بدخول المعصوم - : «فلو خلا المائة من فقهاءنا من قوله لما كان حجّه ، ولو حصل في اثنين كان قولهما حجّه» (٢).

وقال السيّد المرتضى - على ما نقل عنه - : «إذا كان علّه كون الإجماع حجّه كون الإمام فيهم فكلّ جماعه - كثرت أو قلّت - كان الإمام في أقوالها فإجماعها حجّه» (٣).

إلى غير ذلك من التصريحات المنقوله عن جماعه كثيره من علمائنا. (٤) ولكن سيأتى أنّه على بعض المسالك في الإجماع لا بدّ من إحراز اتّفاق الجميع. (٥)

وعلى هذا ، فيكون تسميه اتّفاق جماعه من علماء الإماميه بالإجماع مسامحه ظاهره ؛ فإنّ الإجماع حقيقه عرفيه في اتّفاق جميع العلماء من المسلمين على حكم شرعيّ. ولا يلزم من كون مثل اتّفاق الجماعه القليله حجّه أن يصحّ تسميتها بالإجماع. ولكن قد شاع هذا التسامح في لسان الخاصّه من علماء الإماميه على وجه أصبح لهم اصطلاح آخر فيه ، فيراد من الإجماع عندهم كلّ اتّفاق يستكشف منه قول المعصوم ، سواء كان اتّفاق الجميع أو البعض ، فيعمّ القسمين.

والخلاصه [أنّ] التي نريد أن ننصّ عليها ، وتعنيها من البحث أنّ الإجماع إنّما يكون حجّه إذا علم بسببه - على سبيل القطع - قول المعصوم ، فما لم يحصل العلم بقوله - وإن

[شماره صفحه واقعي : ٤٦٠]

ص: ٩٦١

١- مطارح الأنظار : ١٩٤ ، ولكن في نسبه إليه نظر ، كما مرّ في التعليقه (٢) من الصفحه ١٦٥.

٢-المعتبر في شرح المختصر ١ : ٦.

٣- انتهى كلامه ملخصا على ما نقل عنه الشيخ الأنصاريّ في : فرائد الأصول ١ : ٨٠ ، وراجع كلامه في الذريعه إلى أصول الشريعه ٢ : ٦٣٠.

٤- وإن شئت فراجع فرائد الأصول ١ : ٧٩ - ٨٠.

٥- وهو مسلّك الحدس ، كما يأتي في الصفحه : ٣٦١.

حصل الظنّ منه - فلا قيمه له عندنا ، ولا دليل على حجّيه مثله.

أما : كيف يستكشف من الإجماع على سبيل القطع قول المعصوم؟ فهذا ما ينبغى البحث عنه. وقد ذكروا لذلك طرائق ، أنهاها المحقّق الشيخ أسد الله التستريّ في رسالته في المواسعه والمضايقه - على ما نقل عنه (١) - إلى اثنتي عشرة طريقه. ونحن نكتفى بذكر الطرائق المعروفه ، وهي ثلاث ، بل أربع :

### ١. طريقه الحسن

وبها يسمّى الإجماع «الإجماع الدخوليّ» ، وتسمّى «الطريقه التضمينيّه». وهي الطريقه المعروفه عند قدماء الأصحاب التي اختارها السيّد المرتضى (٢) وجماعه سلكوا مسلكه (٣).

وحاصلها : أن يعلم بدخول الإمام في ضمن المجمعين على سبيل القطع ، من دون أن يعرف بشخصه من بينهم.

وهذه الطريقه إنّما تتصوّر إذا استقصى الشخص المحصّل للإجماع بنفسه وتتبع أقوال العلماء فعرف اتّفاقهم ، ووجد من بينها أقوالا متميزه معلومه لأشخاص مجهولين ، حتى حصل له العلم بأنّ الإمام من جمله أولئك المتّفقين ؛ أو يتواتر لديهم النقل عن أهل بلد أو عصر فعلم أنّ الإمام كان من جملتهم ، ولم يعلم قوله بعينه من بينهم ، فيكون من نوع الإجماع المنقول بالتواتر.

ومن الواضح أنّ هذه الطريقه لا- تتحقّق غالبا إلّا- لمن كان موجودا في عصر الإمام. أمّا : بالنسبه إلى العصور المتأخّره فبعيده التحقّق ، لا سيّما في الصوره الأولى ، وهي السماع من نفس الإمام.

وقد ذكروا أنّه لا- يضرّ في حجّيه الإجماع - على هذه الطريقه - مخالفه معلوم النسب ، وإن كثروا ممّن يعلم أنّه غير الإمام ، بخلاف مجهول النسب ، على وجه يحتمل أنّه الإمام ؛ فإنّه في هذه الصوره لا يتحقّق العلم بدخول الإمام في المجمعين.

[شماره صفحه واقعي : ٤٦١]

ص : ٩٦٢

١- والناقل هو العلامه الآشتياني في بحر الفوائد : ١٢٣.

٢- رسائل الشريف المرتضى ١ : ١٨ ؛ الذريعه إلى أصول الشريعه ٢ : ٦٢٦.

٣- كالشيخ المفيد ، والشيخ الطوسي ، والسيّد الرضيّ على ما في فرائد الأصول ١ : ٨٣.

## ٢. طريقه قاعده اللطف

وهي أن يستكشف عقلا رأى المعصوم من اتفاق من عداه (١) من العلماء الموجودين في عصره خاصه ، أو في العصور المتأخره ، مع عدم ظهور ردع من قبله لهم بأحد وجوه الردع الممكنه ، خفيه أو ظاهره ، إمّا بظهوره نفسه ، أو بإظهار من يبين الحق في المسأله. فإنّ قاعده اللطف - كما اقتضت نصب الإمام وعصمته - تقتضى أيضا أن يظهر الإمام الحق في المسأله التي يتفق المفتون فيها على خلاف الحق ، وإلا للزم سقوط التكليف بذلك الحكم ، أو إخلال الإمام بأعظم ما وجب عليه ونصب لأجله ، وهو تبليغ الأحكام المنزله.

وهذه الطريقه هي التي اختارها الشيخ الطوسي ، ومن تبعه ، (٢) بل يرى انحصار استكشاف قول الإمام من الإجماع فيها. وربما يستظهر من كلام السيد المرتضى - المنقول في «العدّه» (٣) عنه في ردّ هذه الطريقه - كونها معروفه قبل الشيخ أيضا.

ولازم هذه الطريقه عدم قرح المخالفه مطلقا ، سواء كانت من معلوم النسب ، أو مجهوله ، مع العلم بعدم كونه الإمام ، ولم يكن معه برهان يدلّ على صحّته فتواه.

ولازم هذه الطريقه أيضا عدم كشف الإجماع إذا كان هناك آيه ، أو سنّه قطعيه على خلاف المجمعين ، وإن لم يفهموا دلالتها على الخلاف ؛ إذ يجوز أن يكون الإمام قد اعتمد عليها في تبليغ الحقّ.

## ٣. طريقه الحدس

وهي أن يقطع بكون ما اتفق عليه فقهاء الإماميه وصل إليهم من رئيسهم وإمامهم يدا بيد ، فإنّ اتفاقهم - مع كثره اختلافهم في أكثر المسائل - يعلم منه أنّ الاتفاق كان مستندا إلى رأى إمامهم ، لا عن اختراع للرأى من تلقاء أنفسهم أتباعا للأهواء ؛ أو استقلالا بالفهم. كما يكون ذلك في اتفاق أتباع سائر ذوى الآراء والمذاهب ، فإنّه لا نشكّ فيها أنّها مأخوذه من متبوعهم ورئيسهم الذي يرجعون إليه.

والذي يظهر ، أنّه قد ذهب إلى هذه الطريقه أكثر المتأخرين. (٤) ولازمها أنّ الاتفاق

[شماره صفحه واقعى : ٤٦٢]

ص: ٩٦٣

١- أى عدا المعصوم.

٢- العدّه ٢ : ٦٢٩ - ٦٣١.

٣- العدّه ٢ : ٦٣١.

٤- منهم المحقّق الخراسانى في كفايه الأصول : ٣٣١ ، والمحقّق العراقي في نهايه الأفكار ٣ : ٧٩.

ينبغي أن يقع في جميع العصور من عصر الأئمة إلى العصر الذي نحن فيه ؛ لأنّ اتّفاق أهل عصر واحد - مع مخالفه من تقدّم - يقدح في حصول القطع ، بل يقدح فيه مخالفه معلوم النسب ممّن يعتدّ بقوله ، فضلا عن مجهول النسب.

#### ٤. طريقه التقرير

وهي أن يتحقّق الإجماع بمرأى ومسمع من المعصوم ، مع إمكان ردّهم ببيان الحقّ لهم ، ولو بإلقاء الخلاف بينهم ، فإنّ اتّفاق الفقهاء على حكم - والحال هذه - يكشف عن إقرار المعصوم لهم فيما رأوه ، وتقريرهم على ما ذهبوا إليه ؛ فيكون ذلك دليلا على أنّ ما اتّفقوا عليه هو حكم الله واقعا.

وهذه الطريقه لا تتمّ إلّا مع إحراز جميع شروط التقرير التي قد تقدّم الكلام عليها في مبحث السنّه. (١) ومع إحراز جميع الشروط لا- شكّ في استكشاف موافقه المعصوم ، بل ببيان الحكم من شخص واحد بمرأى ومسمع من المعصوم ، مع إمكان ردّعه وسكوته عنه يكون سكوته تقريرا كاشفا عن موافقته. ولكنّ المهمّ أن يثبت لنا أنّ الإجماع في عصر الغيبه هل يتحقّق فيه إمكان الردع من الإمام ، ولو بإلقاء الخلاف؟ أو هل يجب على الإمام بيان الحكم الواقعيّ والحال هذه؟ وسيأتى ما ينفع في المقام. (٢)

هذه خلاصه ما قيل من الوجوه المعروفة في استنتاج قول الإمام من الإجماع. (٣)

وقد يحصل للإنسان - المتتبع لأقوال العلماء ، المحصّل لإجماعهم - بعض الوجوه دون البعض - أي لا يجب في كلّ إجماع أن يبتنى على وجه واحد من هذه الوجوه - ؛ وإن كان السيّد المرتضى يرى انحصاره في الطريقه الأولى (الطريقه التضمّنيّه) - أي الإجماع الدخوليّ - ، والشيخ الطوسيّ يرى انحصاره (٤) في الطريقه الثانيه (طريقه قاعده اللطف).

وعلى كلّ حال ، فإنّ الإجماع إنّما يكون حجّج إذا كشف كاشفا قطعيا عن قول المعصوم من أيّ سبب كان ، وعلى أيّه طريقه حصل ، فليس من الضروريّ أن نفرض حصوله من

[شماره صفحه واقعي : ٤٦٣]

ص: ٩٦٤

١- راجع الصفحه : ٤٢٣.

٢- يأتي في الصفحه : ٤٦٦.

٣- ومنها أيضا التشرف بخدمه الإمام عليه السلام ، ومعرفة رأيه ، فينقل الحكم معنونا بالإجماع لبعض الأغراض.

٤- وفي «س» : وحصره الشيخ الطوسيّ.

طريقه مخصوصه من هذه الطرائق ، أو نحوها ، بل المناط حصول القطع بقول المعصوم.

والتحقيق أنه يندر حصول القطع بقول المعصوم من الإجماع المحصل ندره لا تبقى معها قيمه لأكثر الإجماعات التي نحصلها ، بل لجميعها بالنسبه إلى عصور الغيبه. وتفصيل ذلك أن نقول ببرهان السبر والتقسيم : إن المجمعين إما أن يكون رأيهم - الذى اتفقوا عليه - بغير مستند ودليل ، أو عن مستند ودليل. لا- يصحّ الفرض الأول ؛ لأنّ ذلك مستحيل عادة فى حقّهم ، ولو جاز ذلك فى حقّهم فلا تبقى قيمه لآرائهم حتى يستكشف منها الحقّ. فيتعيّن الفرض الثانى ، وهو أن يكون لهم مدرّك خفى علينا وظهر لهم.

ومدارك الأحكام منحصره عند الإماميه فى أربعة : الكتاب ، والسنة ، والإجماع ، والدليل العقلى. ولا يصحّ أن يكون مدرّكهم ما عدا السنة من هذه الأربعة.

أمّا الكتاب : فإنّما لا يصحّ أن يكون مدرّكهم ؛ فلأجل أنّ القرآن الكريم بين أيدينا مقروء ومفهوم ، فلا يمكن فرض آيه منه خفيت علينا ، وظهرت لهم. ولو فرض أنّهم فهموا من آيه شيئا خفى علينا وجهه فإنّ فهمهم ليس حجّه علينا ، فإجماعهم لو استند إلى ذلك لا يكون موجبا للقطع بالحكم الواقعى ، أو موجبا لقيام الحجّه علينا. فلا ينفع مثل هذا الإجماع.

وأمّا الإجماع : فواضح أنّه لا يصحّ أن يكون مدرّكا لهم ؛ لأنّ هذا الإجماع - الذى صار مدرّكا للإجماع - ننقل الكلام إليه أيضا ، فنسأل عن مدرّكه ، فلا بدّ أن ينتهى إلى غيره من المدارك الأخرى.

وأما الدليل العقلى : فأوضح ؛ لأنّه لا تتصوّر هناك قضيه عقليه يتوصّل بها إلى حكم شرعى كانت مستوره علينا ، وظهرت لهم ؛ ضروره أنّه لا بدّ فى القضيه العقليه - التى يتوصّل بها إلى الحكم الشرعى - أن تتطابق عليها آراء جميع العقلاء ، وإلا فلا يصحّ التوصل بها إلى الحكم الشرعى. فلو أنّ المجمعين كانوا قد تمسّكوا بقضيه عقليه ليست بهذه المثابه فلا تبقى قيمه لآرائهم حتى يستكشف منها الحقّ وموافقه الإمام ؛ لأنّهم يكونون كمن لا مدرّك لهم.

فانحصر مدرّكهم فى جميع الأحوال فى «السنة».

[شماره صفحه واقعى : ٤٦٤]

والاستناد إلى السنّه يتصوّر على وجهين :

١. أن يسمع المجمعون أو بعضهم الحكم من المعصوم مشافهه ، أو يرون فعله ، أو تقريره. وهذا بالنسبه إلى عصرنا لا سبيل فيه حتى إلى الظنّ به ، فضلا عن القطع ، وإن احتمل إمكان مشافهه بعض الأبدال من العلماء للإمام. بل الحال كذلك ، حتى بالنسبه إلى من هم في عصر المعصومين ، أى إنّه لا- يحصل القطع فيه لنا بمشافهتهم للمعصوم ؛ لاحتمال أنّهم استندوا إلى روايه وثقوا بها ، وإن كان احتمال المشافهه قريبا جدّا ، بل هي مطنونه.

على أنّه لا- مجال - بالنسبه إلينا - لتحصيل إجماع الفقهاء الموجودين في تلك العصور ؛ إذ ليست آراؤهم مدوّنه ، وكلّ ما دوّنوه هي الأحاديث التي ذكروها في أصولهم المعروفه بالأصول الأربعمائه.

٢. أن يستند المجمعون إلى روايه عن المعصوم. ولا مجال في هذا الإجماع لإفادته القطع بالحكم ، أو كشفه عن الحجّه الشرعيه من جهه السند ، والدلاله معا.

أمّا : من جهه السند فلاحتمال أنّ المجمعين كانوا متّفقين على اعتبار الخبر الموثّق ، أو الحسن ، فمن لا يرى حجّيتهما لا مجال له في الاستناد إلى مثله. فمن أين يحصل لنا العلم بأنّهم استندوا إلى ما هو حجّه باتّفاق الجميع؟

وأمرًا : من جهه الدلاله فلاحتمال أن يكون ذلك الخبر المفروض - لو فرض أنّه حجّه من جهه السند - ليس نصّا في الحكم ، ولا ينفذ أن يكون ظاهرا عندهم في الحكم ، فإنّ ظهور دليل عند قوم لا يستلزم أن يكون ظاهرا لدى كلّ أحد ، وفهم قوم ليس حجّه على غيرهم. ألا ترى أنّ المتقدّمين اشتهر عندهم استفاده النجاسه من أخبار البئر ، واشتهر عند المتأخّرين عكس ذلك ، ابتداء من العلامه الحلّي؟ فلعلّ الخبر الذي كان مدركا لهم ليس ظاهرا عندنا لو أطلعنا عليه.

إذا عرفت ذلك ظهر لك أنّ الإجماع لا يستلزم القطع بقول المعصوم عدا الإجماع الدخوليّ وهو بالنسبه إلينا غير عمليّ.

وأما : القول بأنّ قاعده اللطف تقتضى أن يكون الإمام موافقا لرأى المجمعين وإن استند المجمعون إلى خبر الواحد الذي ربما لا تثبت لنا حجّيته من جهه السند أو الدلاله

[شماره صفحه واقعي : ٤٦٥]

ص: ٩٦٦

لو أطلعنا عليه؛ فإننا لم نتحقق جريان هذه القاعده في المقام؛ وفاقا لما ذهب إليه الشيخ الأعظم الأنصاري (١) وغيره، (٢) بالرغم من تعويل الشيخ الطوسي وأتباعه عليها؛ (٣) لأن السبب الذي يدعو إلى اختفاء الإمام، واحتجاب نفعه - مع ما فيه (٤) من تفويت لأعظم المصالح النوعية للبشر - هو نفسه قد يدعو إلى احتجاب حكم الله عند إجماع العلماء على حكم مخالف للواقع، لا سيما إذا كان الإجماع من أهل عصر واحد. ولا يلزم من ذلك إخلال الإمام بالواجب عليه، وهو تبليغ الأحكام؛ لأن الاحتجاب ليس من سببه.

وعلى هذا، فمن أين يحصل لنا القطع بأنه لا بد للإمام من إظهار الحق في حال غيبته عند حصول إجماع مخالف للواقع؟

وللمشكك أن يزيد على ذلك، فيقول: لما ذا لا تقتضى هذه القاعده أن يظهر الإمام الحق، حتى في صورته الخلاف، لا سيما أن بعض المسائل الخلافية قد يقع فيها أكثر الناس في مخالفه الواقع؟ بل لو أحصينا المسائل الخلافية في الفقه - التي هي الأكثر من مسائله - لوجدنا أن كثيرا من الناس لا محاله واقعون في مخالفه الواقع، فلما ذا لا يجب على الإمام هنا تبليغ الأحكام، ليقل الخلاف، أو ينعدم، وبه نجاه المؤمنين من الوقوع في مخالفه الواقع؟

وإذا جاء الاحتمال لا يبقى مجال لاستلزام الإجماع القطع بقول المعصوم من جهة قاعده اللطف.

وأما: مسلك الحدس، فإن عهده دعواه على مدعيها، وليس من السهل حصول القطع للإنسان في ذلك، إلا أن يبلغ الاتفاق درجه يكون الحكم فيه من ضروريات الدين، أو المذهب، أو قريبا من ذلك عند ما يحرز اتفاق جميع العلماء في جميع العصور بغير استثناء، فإن مثل هذا الاتفاق يستلزم عادة موافقته لقول الإمام، وإن كان مستند المجمعين خبر الواحد، أو الأصل. وكذلك يلحق بالحدس مسلك التقرير ونحوه مما هو من هذا القبيل.

[شماره صفحه واقعي : ٤٦٦]

ص: ٩٦٧

١- فرائد الأصول ١ : ٨٤.

٢- كالمحقق الخراساني في كفايه الأصول : ٣٣٤.

٣- العده ٢ : ٦٢٩ - ٦٣١.

٤- أي في اختفاء الإمام واحتجابه.

وعلى كل حال ، لم تبق لنا ثقة بالإجماع فيما بعد عصر الإمام فى استفاده قول الإمام على سبيل القطع واليقين.

## الإجماع المنقول

إن الإجماع - فى الاصطلاح - ينقسم إلى قسمين :

١. الإجماع المحصل : والمقصود به الإجماع الذى يحصله الفقيه بنفسه بتتبع أقوال أهل الفتوى. وهو الذى تقدم البحث عنه.

٢. الإجماع المنقول : والمقصود به الإجماع الذى لم يحصله الفقيه بنفسه ، وإنما ينقله له من حصله من الفقهاء ، سواء كان النقل له بواسطة ، أم بوسائط.

ثم النقل تارة يقع على نحو التواتر ؛ وهذا حكمه حكم المحصل من جهة الحجته.

وأخرى يقع على نحو خبر الواحد. وإذا أطلق قول «الإجماع المنقول» فى لسان الأصوليين فالمراد منه هذا الأخير.

وقد وقع الخلاف بينهم فى حجته على أقوال.

ولكن الذى يظهر أنهم متفقون على حجته نقل الإجماع الدخولى ، وهو الإجماع الذى يعلم فيه من حال الناقل أنه تتبع فتاوى من نقل اتفاقهم حتى المعصوم ، فيدخل المعصوم فى جملة المجمعين. وينبغى أن يتفقوا على ذلك ؛ لأنه لا يشترط فى حجته خبر الواحد معرفة المعصوم تفصيلا حين سماع الناقل منه ، وهذا الناقل - حسب الفرض - قد نقل عن المعصوم بلا واسطه وإن لم يعرفه بالتفصيل. غير أن الإجماع الدخولى مما يعلم عدم وقوع نقله ، لا سيما فى العصور المتأخره عن عصر الأئمة ، بل لم يعهد من الناقلين للإجماع من ينقله على هذا الوجه ويدعى ذلك.

وعليه ، فموضع الخلاف منحصر فى حجته الإجماع المنقول ، غير الإجماع الدخولى ، وهو - كما قلنا - على أقوال :

١. إنه حجه مطلقا ؛ لأنه خبر واحد. (١)

[شماره صفحه واقعى : ٤٦٧]

ص : ٩٦٨

---

١- هذا يظهر من الفصول الغرويه : ٢٥٨ - ٢٥٩ ، ومعالم الدين : ١٩٩.



٢. إنه ليس بحجّه مطلقاً؛ لأنه لا يدخل في أفراد خبر الواحد من جهه كونه حجّه. (١)

٣. التفصيل بين نقل إجماع جميع الفقهاء في جميع العصور الذي يعلم فيه من طريق الحدس قول المعصوم، فيكون حجّه، وبين غيره من الإجماعات المنقوله التي يستكشف منها بقاعده اللطف أو نحوها قول المعصوم، فلا يكون حجّه. وإلى هذا التفصيل مال الشيخ الأعظم الأنصاري. (٢)

وسرّ الخلاف في المسأله يكمن في أنّ أدلّه خبر الواحد - من جهه أنّها تدلّ على وجوب التعبد بالخبر - لا تشمل كلّ خبر عن أيّ شيء كان، بل مختصّه بالخبر الحاكي عن حكم شرعيّ، أو عن ذي أثر شرعيّ، ليصحّ أن يتعبدنا الشارع به، وإلاّ فالمحكّي بالخبر إذا لم يكن حكماً شرعيّاً، أو ذا أثر شرعيّ لا معنى للتعبد به، فلا يكون مشمولاً لأدلّه حجّيّه خبر الواحد.

ومن المعلوم أنّ الإجماع المنقول - غير الإجماع الدخوليّ - إنّما المحكّي به بالمطابقه نفس أقوال العلماء، وأقوال العلماء في أنفسها - بما هي أقوال علماء - ليست حكماً شرعيّاً، ولا ذات أثر شرعيّ.

وعليه، فنقل أقوال العلماء من جهه كونها أقوال علماء لا- يصحّ أن يكون مشمولاً لأدلّه خبر الواحد. وإنّما يصحّ أن يكون مشمولاً لها إذا كشف هذا النقل عن الحكم الصادر عن المعصوم، ليصحّ التعبد به.

إذا عرفت ذلك، فنقول: إن ثبت لدينا أنّه يكفي في صحّته التعبد بالخبر كشفه - على أيّ نحو كان من الكشف - عن الحكم الصادر من المعصوم، ولو باعتبار الناقل، نظراً إلى أنّه لا- يعتبر في حجّيّه الخبر حكاية نصّ ألفاظ المعصوم؛ لأنّ المناط معرفه حكمه، ولذا يجوز النقل بالمعنى، فالإجماع (٣) المنقول - الذي هو موضع البحث - يكون حجّه مطلقاً؛ لأنّه

[شماره صفحه واقعي : ٤٦٨]

ص: ٩٦٩

١- قال في العده: «وحتى عن النّظام، وجعفر بن حرب، وجعفر بن مبشر، أنّهم قالوا: الإجماع ليس بحجّه». العده ٢: ٦٠١.

٢- فرائد الأصول ١: ٨٧ و ٩٥.

٣- جواب «إن ثبت».

كاشف وحاك عن الحكم باعتقاد الناقل ، فيكون مشمولاً لأدله حجّيه الخبر.

وأما : إن ثبت لدينا أنّ المناط في صحّ التعيّد بالخبر أن يكون حاكياً عن الحكم من طريق الحسّ - أي يجب أن يكون الناقل قد سمع بنفسه الحكم من المعصوم - ولذا لا تشمل أدلّه حجّيه الخبر فتوى المجتهد ، وإن كان قاطعاً بالحكم ، مع أنّ فتواه في الحقيقة حكاية عن الحكم بحسب اجتهاده ، فالإجماع (١) المنقول - الذي هو موضع البحث - ليس بحجّه مطلقاً.

وأما : لو ثبت أنّ الإخبار عن حدس اللازم للإخبار عن حسّ يصحّ التعيّد به ؛ لأنّ حكمه حكم الإخبار عن حسّ بلا فرق ، فإنّ التفصيل المتقدّم في القول الثالث (٢) يكون هو الأحقّ.

وإذا اتضح لدينا سرّ الخلاف في المسألة بقي علينا أن نفهم أيّ وجه من الوجوه المتقدّمه هو الأولى بالتصديق ، والأحقّ بالاعتماد؟ فنقول :

أولاً:- إنّ أدلّه خبر الواحد جميعها - من آيات ، وروايات ، وبناء عقلاء - أقصى دلالتها أنّها تدلّ على وجوب تصديق الثقة ، وتصويبه في نقله لغرض التعبد بما ينقل. ولكنها لا تدلّ على تصويبه في اعتقاده.

بيان ذلك أنّ معنى تصديق الثقة هو البناء على واقعيته نقله ، وواقعيته النقل تستلزم واقعيته المنقول ، بل واقعيته النقل عين واقعيته المنقول ، فالقطع بواقعيته النقل لا محاله يستلزم القطع بواقعيته المنقول ، وكذلك البناء على واقعيته النقل يستلزم البناء على واقعيته المنقول.

وعليه ، فإذا كان المنقول حكماً [شرعياً] أو ذا أثر شرعيّ صحّ البناء على الخبر والتعبد به ، بالنظر إلى هذا المنقول.

أما : إذا كان المنقول اعتقاد الناقل - كما لو أخبر شخص عن اعتقاده بحكم - فغايه ما يقتضيه البناء على تصديق نقله هو البناء على واقعيته اعتقاده الذي هو المنقول ، والاعتقاد في نفسه ليس حكماً [شرعياً] ، ولا ذا أثر شرعيّ.

[شماره صفحه واقعي : ٤٦٩]

ص : ٩٧٠

١- جواب «إن ثبت».

٢- وهو قول الشيخ الأنصاريّ.

أما : صحّح اعتقاده ومطابقتها للواقع فذلك شيء آخر ، أجنبي عنه ؛ لأنّ واقعیه الاعتقاد لا تستلزم واقعیه المعتقد به ، يعنى أننا قد نصدّق المخبر عن اعتقاده فى أنّ هذا هو اعتقاده واقعا ، لكن لا يلزمنا أن نصدّق بأنّ ما اعتقده صحيح وله واقعیه.

ومن هنا نقول : إنّه إذا أخبر شخص بأنه سمع الحكم من المعصوم صحّح أن نبني على واقعیه نقله ؛ تصديقا له بمقتضى أدلّه حجّيه الخبر ؛ لأنّ ذلك يستلزم واقعیه المنقول ، وهو الحكم ؛ إذ لم يمكن التفكيك بين واقعیه النقل وواقعیه المنقول. أمّا إذا أخبر عن اعتقاده بأنّ المعصوم حكم بكذا فلا يصحّ البناء على واقعیه اعتقاده تصديقا له بمقتضى أدلّه حجّيه الخبر ؛ لأنّ البناء على واقعیه اعتقاده تصديقا له لا يستلزم البناء على واقعیه معتقده ، فيجوز التفكيك بينهما.

فتحصّل أنّ أدلّه [حجّيه] خبر الواحد إنّما تدلّ على أنّ الثقة مصدّق ويجب تصويبه فى نقله ، ولا تدلّ على تصويبه فى رأيه ، واعتقاده ، وحدسه. وليس هناك أصل عقلائی يقول : إنّ الأصل فى الإنسان ، أو الثقة خاصّه أن يكون مصيبا فى رأيه ، وحدسه ، واعتقاده.

ثانيا : بعد أن ثبت أنّ أدلّه حجّيه الخبر لا- تدلّ على تصويب الناقل فى رأيه وحدسه ، فنقول : لو أنّ ما أخبر به الناقل للإجماع يستلزم فى نظر المنقول إليه الحكم الصادر من المعصوم ، وإن لم يكن فى نظر الناقل مستلزما لذلك ، فهل هذا أيضا غير مشمول لأدلّه حجّيه الخبر؟

الحقّ أنّه ينبغي أن يكون مشمولها ؛ لأنّ الأخذ به حينئذ لا يكون من جهه تصديق الناقل فى رأيه ، وربّما كان الناقل لا يرى الاستلزام ، بل لا يكون الأخذ به إلّا من جهه تصديقه فى نقله ؛ لأنّه لمّا كان المنقول - وهو الإجماع - يستلزم فى نظر المنقول إليه الحكم الصادر من المعصوم ، فالأخذ به والبناء على صحّحه نقله يستلزم البناء على صدور الحكم ، فيصحّ التعبد به بلحاظ هذه الجهه ، بل إنّ الخبر عن فتاوى الفقهاء يكون فى نظر المنقول إليه ملزوما للخبر عن رأى المعصوم. وحينئذ يكون هذا الخبر الثانى اللازم للخبر الأوّل هو المشمول لأدلّه حجّيه الخبر ، لا سيّما إذا كان فى نظر الناقل أيضا مستلزما. ولا نحتاج بعدئذ إلى تصحيح شمولها للخبر الأوّل الملزوم بلحاظ استلزامه للحكم - يعنى

[شماره صفحه واقعى : ٤٧٠]

أنّ الخبر عن الإجماع يكون دالاً بالدلاله الالتزامية على صدور الحكم من المعصوم ، فيكون من ناحيه المدلول الالتزامي - وهو الإخبار عن صدور الحكم - حجّه مشمولاً لها ؛ لأنّ الدلاله الالتزامية غير تابعه للدلاله المطابقيه من ناحيه الحجّيه ، وإن كانت تابعه لأدله حجّيه الخبر ، وإن لم يكن من جهه المدلول المطابقي مشمولاً لها ثبوتاً ؛ إذ لا دلاله التزاميه إلاّ مع فرض الدلاله المطابقيه ، ولكن لا تلازم بينهما في الحجّيه.

وإذا اتّضح لك ما شرحناه يتّضح لك أنّ الأولى التفصيل في الإجماع المنقول بين ما إذا كان كاشفاً عن الحكم في نظر المنقول إليه ، لو كان هو المحضّل له ، فيكون حجّه ، وبين ما إذا كان كاشفاً عن الحكم في نظر الناقل فقط دون المنقول إليه ، فلا يكون حجّه ؛ لما تقدّم أنّ أدله [حجّيه] خبر الواحد لا تدلّ على تصديق الناقل في نظره ورأيه.

ولعلّه إلى هذا التفصيل يرمى الشيخ الأعظم قدس سره في تفصيله الذي أشرنا إليه سابقاً.

### تمرينات «٥٦»

١. اذكر أقوال العامّة في معنى الإجماع.

٢. ما معنى الإجماع عند الإماميّة؟

٣. ما الفرق بين الإجماع ، وتطابق آراء العقلاء؟

٤. من أين انبثق للأصوليين القول بالإجماع؟

٥. اذكر أقوال العامّة في الإجماع المعبر.

٦. ما هو الإجماع المعبر عند الإماميّة؟

٧. ما هي «طريقه الحسن» في استكشاف قول المعصوم من الإجماع؟

٨. ما هي «طريقه قاعده اللطف»؟ ومن اختارها؟

٩. ما هي «طريقه الحدس»؟ ومن ذهب إليه؟

١٠. ما هي «طريقه التقرير»؟

١١. هل يحصل القطع بقول المعصوم من الإجماع المحضّل بإحدى الطرائق المذكوره أم لا؟ اذكر تحقيق المطلب تفصيلاً.

١٢. ما هو الإجماع المحضّل؟

١٣. ما هو الإجماع المنقول؟

١٤. اذكر الأقوال فى حجّيه الإجماع المنقول. واذكر الراجع منها مستدلّاً.

[شماره صفحه واقعى : ٤٧١]

ص: ٩٧٢

[شماره صفحه واقعی : ۴۷۲]

ص: ۹۷۳

قد مضى في الجزء الثاني البحث مستوفى عن الملازمات العقلية ، لتشخيص صغريات حججه [حكم] العقل (١) - أي لتعيين القضايا العقلية التي يتوصل بها إلى الحكم الشرعي - وبيان ما هو الدليل العقلي الذي يكون حجه.

وقد حصرناها هناك في قسمين رئيسين :

الأول : حكم العقل بالحسن والقبح ، وهو قسم المستقلات العقلية.

والثاني : حكمه بالملازمه بين حكم الشرع وحكم آخر ، وهو قسم غير المستقلات العقلية.

ووعدنا هناك ببيان وجه حججه الدليل العقلي ، والآن قد حلّ الوفاء بالوعد ، ولكن قبل بيان وجه الحججه لا بدّ من الكره (٢) بأسلوب جديد إلى البحث عن تلك القضايا العقلية ؛ لغرض بيان الآراء فيها ، وبيان وجه حصرها ، وتعيينها فيما ذكرناه ، فنقول :

إنّ علماءنا الأصوليين من المتقدمين حصروا الأدله على الأحكام الشرعية في الأربعة المعروفة التي رابعها «الدليل العقلي» ، (٣) بينما أنّ بعض علماء أهل السنّه أضافوا إلى الأربعة المذكوره ؛ القياس ، ونحوه على اختلاف آرائهم (٤). ومن هنا نعرف أنّ المراد من الدليل

[شماره صفحه واقعي : ٤٧٣]

ص : ٩٧٤

١- كحكم العقل بالإجزاء ، وحكمه بتقديم الأهم ، وغيرهما.

٢- الكره أي : الحمله. والمقصود هنا الرجوع إلى البحث.

٣- فالأدله عندهم هي : ١- الكتاب. ٢- السنّه. ٣- الاجماع. ٤- دليل العقل. راجع مناهج الأحكام (للنراقى) : ٣ ؛ ضوابط الأصول : ٨ ؛ قوانين الأصول ١ : ٩.

٤- راجع شرح العضديّ ٢ : ٤٥٣ - ٤٥٤ ؛ الإحكام (للأمديّ) ١ : ٢٢٦ - ٢٢٧ ؛ منتهى الوصول والأمل : ٤٥ ، اللمع في أصول الفقه : ٦ - ٧.

العقلِيّ ما لا يشمل مثل القياس ، فمن ظنّ من الأخباريين في الأصوليين أنّهم (١) يريدون منه ما يشمل القياس [تشنيحا عليهم] ،  
(٢) ليس [ظنه] في موضعه ، وهو ظنّ تأباه تصريحاتهم بعدم الاعتبار بالقياس ، ونحوه.

ومع ذلك ، فإنّه لم يظهر لى بالضبط ما كان يقصد المتقدّمون من علمائنا بالدليل العقلِيّ ، حتى أنّ الكثير منهم لم يذكره من الأدلّه ، أو لم يفسّره ، أو فسّره بما لا يصلح أن يكون دليلا في قبال الكتاب والسّنّه.

وأقدم نصّ وجدته ما ذكره الشيخ المفيد (المتوفّى سنة ٤١٣ هـ. ق) في رسالته الأصوليّة التي لخصّها الشيخ الكراجكيّ (٣) ؛ فإنّه لم يذكر الدليل العقلِيّ من جملة أدلّه الأحكام ، وإنّما ذكر أنّ أصول الأحكام ثلاثه : الكتاب ، والسّنّه النبويّه ، وأقوال الأئمّه عليهم السلام ، ثمّ ذكر أنّ الطرق الموصلة إلى ما في هذه الأصول ثلاثه : اللسان ، والأخبار ، وأؤلّها العقل ، (٤) وقال عنه : «وهو سبيل إلى معرفه حجّيه القرآن ، ودلائل الأخبار». وهذا التصريح - كما ترى - أجنبيّ عمّا نحن في صدده.

ثمّ يأتي بعده تلميذه الشيخ الطوسيّ (المتوفّى سنة ٤٦٠ هـ. ق) في كتابه «العدّه» الذي هو أوّل كتاب مبسّط في الأصول ، فلم يصرّح بالدليل العقلِيّ ، فضلا عن أن يشرحه ، أو يفرد له بحثا. وكلّ ما جاء فيه في آخر فصل منه (٥) أنّه - بعد أن قسّم المعلومات إلى ضروريّه ومكتسبه ، والمكتسبه إلى عقلِيّ وسمعيّ - ذكر من جملة أمثله الضروريّ العلم بوجود ردّ الوديعه ، وشكر المنعم ، وقبح الظلم والكذب ؛ ثمّ ذكر في معرض (٦) كلامه أنّ القتل والظلم معلوم بالعقل قبحهما ، ويريد من قبحهما تحريمهما. وذكر أيضا : فأما الأدلّه الموجهه للعلم ، فبالعقل يعلم كونها أدلّه ، ولا مدخل للشرع في ذلك.

[شماره صفحه واقعي : ٤٧٤]

ص : ٩٧٥

- ١- أي : المتقدّمين.
- ٢- ما بين المعقوفين موجود في «س».
- ٣- راجع كنز الفوائد : ١٨٦.
- ٤- أي قال : «وأحدها : العقل».
- ٥- وهو فصل في ذكر ما يعلم بالعقل والسمع. راجع العدّه ٢ : ٧٥٩ - ٧٦٢.
- ٦- المعرض : موضع عرض الشئ وإظهاره.



وأول من وجدته من الأصوليين يصرح بالدليل العقليّ ، الشيخ ابن إدريس (المتوفى ٥٩٨ هـ. ق) ، فقال في السرائر : «فإذا فقدت الثلاثة - يعنى الكتاب ، والسنة ، والإجماع - فالمعتمد عند المحققين التمسك بدليل العقل فيها» (١). ولكنه لم يذكر المراد منه.

ثم يأتي المحقق الحلّي (المتوفى ٦٧٦ هـ. ق) ، فيشرح المراد منه ، فيقول في كتابه «المعتبر» (٢) ما ملخصه :

وأما الدليل العقليّ فقسمان :

(أحدهما) : ما يتوقف فيه على الخطاب ، وهو ثلاثة : لحن الخطاب ، وفحوى الخطاب ، ودليل الخطاب.

وثانيهما : ما ينفرد العقل بالدلالة عليه.

ويحصره في وجوه الحسن والقبح ، بما لا يخلو من المناقشه في أمثله.

ويزيد عليه الشهيد الأول (المتوفى سنة ٧٨٦ هـ. ق) في مقدمه كتابه «الذكرى» ، (٣) فيجعل القسم الأول ما يشمل الأنواع الثلاثة التي ذكرها المحقق ، وثلاثة أخرى ، وهى مقدمه الواجب ، ومسأله الضدّ ، وأصل الإباحه فى المنافع والحرمه فى المضارّ. ويجعل القسم الثانى ما يشمل ما ذكره المحقق ، وأربعة أخرى ، وهى : البراءه الأصلية ، وما لا دليل عليه ، والأخذ بالأقلّ عند التردد بينه وبين الأكثر ، والاستصحاب.

وهكذا ينهج هذا النهج جماعه آخرون من المؤلّفين ، (٤) فى حين أنّ الكتب الدراسيه المتداوله ، مثل المعالم ، والرسائل ، والكفایه لم تبحث هذا الموضوع ، ولم تعرّف الدليل العقليّ ، ولم تذكر مصاديقه ، إلاّ إشاره عابره فى ثنايا الكلام.

ومن تصريحات المحقق والشهيد الأول يظهر أنّه لم تتجلّى فكره الدليل العقليّ فى تلك العصور ، فوسّعوا فى مفهومه إلى ما يشمل الظواهر اللفظية ، مثل لحن الخطاب - وهو

[شماره صفحه واقعى : ٤٧٥]

ص : ٩٧٦

١- السرائر ١ : ٤٦.

٢- المعتبر فى شرح المختصر ١ : ٣١.

٣- ذكرى الشيعة ١ : ٥٢ - ٥٣.

٤- كالفاضل المقداد فى التنقيح الرائع ١ : ٧.

أن تدلّ قرينه عقليته على حذف لفظ - ، وفحوى الخطاب - ويعنون به مفهوم الموافقه - ، ودليل الخطاب ، ويعنون به مفهوم المخالفه. وهذه كلها تدخل في حجّيه الظهور ، ولا علاقه لها بدليل العقل المقابل للكتاب والسنة. وكذلك الاستصحاب ، فإنّه أصل عمليّ قائم برأسه ، كما بحثه (١) المتقدّمون (٢) في مقابل دليل العقل.

والغريب في الأمر أنّه حتى مثل المحقّق القمّي (المتوفّي سنة ١٢٣١ هـ. ق) نسق على مثل هذا التفسير لدليل العقل ، فأدخل فيه الظواهر ، مثل المفاهيم ، بينما هو نفسه عرّفه بأنّه «حكم عقليّ يوصل به إلى الحكم الشرعيّ ويتنقل من العلم بالحكم العقليّ إلى العلم بالحكم الشرعيّ». (٣)

وأحسن من رأيته قد بحث الموضوع بحثاً مفيداً معاصره العلامة السيّد محسن الكاظمي في كتابه «المحصول» ، وكذلك تلميذه المحقّق صاحب الحاشيه على «المعالم» الشيخ محمّد تقى الأصفهانيّ الذي نسج على منواله (٤) ، وإن كان فيما ذكره بعض الملاحظات ، لا مجال لذكرها ومناقشتها هنا.

وعلى كلّ حال ، فإنّ إدخال المفاهيم ، والاستصحاب ، ونحوهما (٥) في مصاديق الدليل العقليّ (٦) لا يناسب جعله دليلاً في مقابل الكتاب ، والسنة ، ولا يناسب تعريفه ب- «أنّه ما ينتقل من العلم بالحكم العقليّ إلى العلم بالحكم الشرعيّ».

وبسبب عدم وضوح المقصود من الدليل العقليّ أنحي (٧) الأخباريون باللائمه على الأصوليين ؛ إذ يأخذون بالعقل حجّجه على الحكم الشرعيّ. ولكنهم أنفسهم (٨) أيضاً لم يتّضح

[شماره صفحه واقعي : ٤٧٦]

ص : ٩٧٧

- ١- أي طلبه. والأولى : بحث عنه.
- ٢- كالمحقّق الحلّي في معارج الأصول : ٢٠٦ ، والعلامة الحلّي في مبادئ الوصول : ٢٥٠.
- ٣- راجع أوّل الجزء الثاني من قوانين الأصول.
- ٤- هدايه المسترشدين : ٤٤٢ - ٤٤٣.
- ٥- كالتفريع - وهو المنصوص على علته - ، ومفهوم الموافقه ، واتّحاد طريق المسألتين.
- ٦- تعريف لمن أدخلها في مصاديق الدليل العقليّ ، كالفاضل المقداد ، والشهيد ، والمحقّق القمّي.
- ٧- أي أقبل الأخباريون باللائمه عليهم. وبالفارسيّه : «اخباريون از راه سرزنش به اصوليين حمله کرده اند».
- ٨- وفي «س» : ومع الأسف أنّهم.

مقصودهم فى التزهيد (١) بالعقل ، وهل تراهم يحكمون غير عقولهم فى التزهيد بالعقول؟

ويجلى لنا عدم وضوح المقصود من الدليل العقلى ما ذكره الشيخ المحدث البحرانى فى حدائقه ، وهذا نص عبارته :

«المقام الثالث : فى دليل العقل . وفسره بعض بالبراءه الأصلية ، والاستصحاب .

وآخرون قصره على الثانى . وثالث فسره بلحن الخطاب ، وفحوى الخطاب ، ودليل الخطاب . ورابع بعد البراءه الأصلية والاستصحاب بالتلازم بين الحكمين ، المندرج فيه مقدمه الواجب ، واستلزام الأمر بالشىء النهى عن ضده الخاص ، والدلاله الالتزامية» (٢) .

ثم تكلم عن كل منها فى مطالب عدا التلازم بين الحكمين لم يتحدث عنه . ولم يذكر من الأقوال حكم العقل فى مسأله الحسن والقبح ، بينما أن حكم العقل المقصود - الذى ينبغى أن يجعل دليلا - هو خصوص التلازم بين الحكمين ، وحكم العقل فى الحسن والقبح . وما نقله من الأقوال لم يكن دقيقا ، كما سبق بيان بعضها .

وكيفما كان ، فالذى يصلح أن يكون مرادا من الدليل العقلى المقابل للكتاب والسنة هو «كل حكم للعقل يوجب القطع بالحكم الشرعى» . وبعبارة ثانيه هو «كل قضيه عقليه يتوصل بها إلى العلم القطعى بالحكم الشرعى» . وقد صرح بهذا المعنى جماعه من المحققين المتأخرين . (٣)

وهذا أمر طبيعى ؛ لأنه إذا كان الدليل العقلى مقابلا للكتاب والسنة فلا بد ألا يعتبر حجه إلا إذا كان موجبا للقطع الذى هو حجه بذاته ؛ فلذلك لا يصح أن يكون شاملا للظنون وما لا يصلح للقطع بالحكم من المقدمات العقليه .

ولكن هذا التحديد بهذا المقدار لا يزال مجملا ، وقد وقع خلط وخبط عظيمان فى فهم هذا الأمر ؛ ولأجل أن ترفع جميع الشكوك ، والمغالطات ، والأوهام لا بد لنا من توضيح

[شماره صفحه واقعى : ٤٧٧]

ص : ٩٧٨

١- التزهيد : ضد الترغيب .

٢- الحدائق الناضره ١ : ٤٠ - ٤١ .

٣- منهم : صاحب «دروس فى علم الأصول» ٢ : ٢٠٢ .

الأمر بشيء من البسط ، كوضع النقاط على الحروف ، كما يقولون ، فنقول :

١. إنّه قد تقدّم (١) أنّ العقل ينقسم إلى عقل نظريّ ، وعقل عمليّ. وهذا التقسيم باعتبار ما يتعلّق به الإدراك.

فالمراد من «العقل النظريّ» إدراك ما ينبغي أن يعلم ، أي إدراك الأمور التي لها واقع.

والمراد من «العقل العمليّ» إدراك ما ينبغي أن يعمل ، أي حكمه بأنّ هذا الفعل ينبغي فعله ، أو لا ينبغي فعله.

٢. إنّه ما المراد من العقل – الذي نقول : إنّه حجّه – من هذين القسمين؟

إن كان المراد «العقل النظريّ» فلا- يمكن أن يستقلّ بإدراك الأحكام الشرعيّة ابتداء ، أي لا طريق للعقل أن يعلم – من دون الاستعانة بالملازمه – أنّ هذا الفعل حكمه كذا عند الشارع. والسّر في ذلك واضح ؛ لأنّ أحكام الله (تعالى) توقيفيّه ، فلا يمكن العلم بها إلّا- من طريق السماع من مبلغ الأحكام ، المنصوب من قبله (تعالى) لتبليغها ؛ ضروره أنّ أحكام الله (تعالى) ليست من القضايا الأوّليّه ، وليست ممّا تنالها المشاهده بالبصر ونحوه من الحواسّ الظاهره ، بل الباطنه ، وليست أيضا ممّا تنالها التجربه والحدس. وإذا كانت كذلك فكيف يمكن العلم بها من غير طريق السماع من مبلغها؟! وشأنها في ذلك شأن سائر المجعولات التي يضعها البشر ، كاللغات ، والخطوط ، والرموز ، ونحوها.

وكذلك ملاكات الأحكام كنفس الأحكام ، لا يمكن العلم بها إلّا من طريق السماع من مبلغ الأحكام ؛ لأنّه ليس عندنا قاعده مضبوطة نعرف بها أسرار أحكام الله (تعالى) وملاكاتهما التي أنيطت بها الأحكام عنده (٢) ، والظن لا يغني عن الحقّ شيئا.

وعلى هذا ، فمن نفى حجّيه العقل ، وقال : «إنّ الأحكام سمعيّه لا تدرك بالعقول» فهو على حقّ ؛ إذا أراد من ذلك ما أشرنا إليه ، وهو نفى استقلال العقل النظريّ في إدراك الأحكام وملاكاتهما. ولعلّ بعض منكري الملازمه بين حكم العقل وحكم الشرع

[شماره صفحه واقعي : ٤٧٨]

ص : ٩٧٩

١- تقدّم في المقصد الثاني : ٢٣١.

٢- راجع ما تقدّم في المقصد الثاني : ٢٤٧.

قصد هذا المعنى ، كصاحب الفصول (١) وجماعه من الأخباريين ، ولكن خانه التعبير عن مقصوده. (٢) وإذا كان هذا مرادهم فهو أجنبي عما نحن بصدده من كون الدليل العقلي حجه يتوصل به إلى الحكم الشرعي.

إننا نقصد من الدليل العقلي حكم العقل النظري بالملازمه بين الحكم الثابت شرعا أو عقلا وبين حكم شرعي آخر ، كحكمه بالملازمه في مسأله الإجزاء ، ومقدمه الواجب ، ونحوهما ، وكحكمه باستحاله التكليف بلا بيان ، اللازم منه حكم الشارع بالبراءه ، وكحكمه بتقديم الأهم في مورد التزاحم بين الحكمين المستنتج منه فعلية حكم الأهم عند الله (تعالى) ، وكحكمه بوجوب مطابقه حكم الله (تعالى) لما حكم به العقلاء في الآراء المحموده ؛ فإن هذه الملازمات وأمثالها أمور حقيقته واقعيه يدركها العقل النظري بالبدهاه ، أو بالكسب ؛ لكونها من الأوليات والفطريات التي قياساتها معها ؛ أو لكونها تنتهي إليها ، فيعلم بها العقل على سبيل الجزم.

وإذا قطع العقل بالملازمه - والمفروض أنه قاطع بثبوت الملزوم - فإنه لا بد أن يقطع بثبوت اللازم وهو - أي اللازم - حكم الشارع ، ومع حصول القطع ، فإن القطع حجه يستحيل النهي عنه ، (٣) بل به حججه كل حجه كما سبق بيانه. (٤)

وعليه ، فهذه الملازمات العقليه هي كبريات القضايا العقليه التي بضمها إلى صغرياتهما يتوصل بها إلى الحكم الشرعي. ولا أظن أحدا - بعد التوجه إليها ، والالتفات إلى حقيقتها - يستطيع إنكارها إلا السوفسطائيين الذين ينكرون الوثوق بكل معرفه ، حتى المحسوسات.

ولا أظن أن هذه القضايا العقليه هي مقصوده من أنكر حجيتها من الأخباريين و

[شماره صفحه واقعي : ٤٧٩]

ص : ٩٨٠

١- لا يخفى أن صاحب الفصول لم ينكر الملازمه مطلقا ، بل أنكر الملازمه الواقعيه ، والترم بالملازمه الظاهريه. راجع الفصول : ٣٣٧.

٢- أي : لم يف به التعبير عن مقصوده.

٣- حق العبارة هكذا : «مع حصول القطع يستحيل النهي عنه ؛ فإنه حجه ذاتا» ؛ فإن ذاته الحججه عله لاستحاله النهي.

٤- راجع الصفحه : ٣٧٦ - ٣٧٩.

غيرهم ، وإن أوهم بعض عباراتهم ذلك ؛ لعدم التمييز بين نقاط البحث.

وإذا عرفت ذلك تعرف أنّ الخلط في المقصود من إدراك العقل النظريّ ، وعدم التمييز بين ما يدركه من الأحكام ابتداء وما يدركه منها بتوسّط الملازمه ، هو سبب المحنه في هذا الاختلاف ، وسبب المغالطه التي وقع فيها بعضهم ؛ إذ نفى مطلقا إدراك العقل لحكم الشارع ، وحجّيته ، قائلا : «إنّ أحكام الله توقيفيه لا مسرح للعقول فيها» ، وغفل عن أنّ هذا التعليل إنّما يصلح لنفي إدراكه للحكم ابتداء وبالاستقلال ، ولا يصلح لنفي إدراكه للملازمه المستتبع لعلمه بثبوت اللازم ، وهو الحكم.

٣. هذا كلّه إذا أريد من العقل «العقل النظريّ».

وأما : لو أريد به «العقل العمليّ» فكذلك لا يمكن أن يستقلّ في إدراك أنّ هذا ينبغي فعله عند الشارع أو لا ينبغي ، بل لا معنى لذلك ؛ لأنّ هذا الإدراك وظيفه العقل النظريّ ؛ باعتبار أنّ كون هذا الفعل ينبغي فعله عند الشارع بالخصوص أو لا ينبغي ، من الأمور الواقعيه التي تدرك بالعقل النظريّ ، لا بالعقل العمليّ ، وإنّما كلّ ما للعقل العمليّ من وظيفه هو أن يستقلّ بإدراك أنّ هذا الفعل في نفسه ممّا ينبغي فعله أو لا ينبغي ، مع قطع النظر عن نسبه إلى الشارع المقدّس ، أو إلى أيّ حاكم آخر ، يعني أنّ العقل العمليّ يكون هو الحاكم في الفعل ، لا حاكيا عن حاكم آخر.

وإذا حصل للعقل العمليّ هذا الإدراك جاء العقل النظريّ عقيبه ، فقد يحكم بالملازمه بين حكم العقل العمليّ وحكم الشارع ، وقد لا يحكم. ولا يحكم بالملازمه إلّا في خصوص مورد مسأله التحسين والتقييح العقليين ، أي خصوص القضايا المشهورات التي تسمّى «الآراء المحموده» ، والتي تطابقت عليها آراء العقلاء كافّه بما هم عقلاء.

وحينئذ - بعد حكم العقل النظريّ بالملازمه - يستكشف حكم الشارع على سبيل القطع ؛ لأنّه بضّم المقدمه العقليه المشهوره - التي هي من الآراء المحموده التي يدركها العقل العمليّ - إلى المقدمه التي تتضمّن الحكم بالملازمه التي يدركها العقل النظريّ ، يحصل للعقل النظريّ العلم بأنّ الشارع له هذا الحكم ؛ لأنّه حينئذ يقطع باللازم - وهو الحكم - بعد فرض قطعه بثبوت الملزوم والملازمه.

[شماره صفحه واقعي : ٤٨٠]

ص : ٩٨١

ومن هنا قلنا سابقا : إنّ المستقلّات العقليّة تنحصر في مسأله واحده ، وهى مسأله التحسين والتقييح العقليين ؛ لأنّه لا يشارك الشارع حكم العقل العمليّ إلاّ فيها ، أى إنّ العقل النظريّ لا يحكم بالملازمه إلاّ في هذا المورد خاصّه. (١)

### وجه حجّيه [حكم] العقل

٤. إذا عرفت ما شرحناه - وهو أنّ العقل النظريّ يقطع بالملازم ، أعنى حكم الشارع ، بعد قطعه بثبوت الملازم الذى هو حكم الشرع أو العقل ، وبعد فرض قطعه بالملازمه - ، نشرع فى بيان وجه حجّيه [حكم] العقل ، فنقول :

لقد انتهى الأمر بنا فى البحث السابق إلى أنّ الدليل العقليّ ما أوجب القطع بحكم الشارع ، وإذا كان الأمر كذلك فليس ما وراء القطع حجّه ؛ فإنّه تنتهى إليه حجّيه كلّ حجّه ؛ لأنّه - كما تقدّم - هو حجّه بذاته ، ولا يعقل سلخ الحجّيه عنه. (٢)

وهل تثبت الشريعة إلاّ بالعقل؟ وهل يثبت التوحيد والنبوّه إلاّ بالعقل؟ وإذا سلخنا أنفسنا عن حكم العقل فكيف نصّدق برساله؟! وكيف نؤمن بشريعه؟! بل كيف نؤمن بأنفسنا واعتقاداتها؟! وهل العقل إلاّ ما عبد به الرّحمن؟ وهل يعبد الديان إلاّ به؟

إنّ التشكيك فى حكم العقل سفسطه ليس وراءها سفسطه. نعم ، كلّ ما يمكن الشكّ فيه هو [من] الصغريات - أعنى ثبوت الملازمات فى المستقلّات العقليّه ، أو فى غير المستقلّات العقليّه -. ونحن إنّما نتكلّم فى حجّيه [حكم] العقل لإثبات الحكم الشرعيّ بعد ثبوت تلك الملازمات. وقد شرحنا فى الجزء الثانى مواقع كثيره من تلك الملازمات ، فأثبتنا بعضها فى مثل المستقلّات العقليّه ، ونفيها بعضا آخر فى مثل مقدّمه الواجب ، ومسأله الضدّ.

أمّا : بعد ثبوت الملازمه وثبوت الملازم فأتى معنى للشكّ فى حجّيه [حكم] العقل ،

[شماره صفحه واقعى : ٤٨١]

ص : ٩٨٢

١- راجع البحث الرابع فى أسباب حكم العقل العمليّ ، الجزء الثانى : ٢٣٧ فما بعدها لتعرف السرّ فى التخصيص بالآراء المحموده - منه قدس سره - .

٢- راجع الصفحه : ٣٨٠ .

أو الشكّ في ثبوت اللازم ، وهو حكم الشارع؟

ولكن ، مع كلّ هذا وقع الشكّ لبعض الأخباريين في هذا الموضوع ، (١) فلا بدّ من تجليته (٢) لكشف المغالطه ، فنقول :

قد أشرنا في المقصد الثاني إلى هذا النزاع (٣) ، وقلنا : إنّ مرجع هذا النزاع إلى ثلاث نواح ، وذلك حسب اختلاف عباراتهم :

الأولى : في إمكان أن ينفي الشارع حجّيه هذا القطع . وقد أتضح لنا ذلك بما شرحناه في حجّيه القطع الذاتيه من هذا الجزء ، فارجع إليه (٤) لتعرف استحاله النهي عن أتباع القطع .

الثانيه : بعد فرض إمكان نفي الشارع حجّيه القطع ، هل نهى الشارع عن الأخذ بحكم العقل؟ وقد ادّعى ذلك جمله من الأخباريين الذين وصل إلينا كلامهم (٥) ؛ مدّعين أنّ الحكم الشرعي لا يتنجز ، ولا يجوز الأخذ به إلا إذا ثبت من طريق الكتاب ، والسنة .

أقول : ومردّ هذه الدعوى في الحقيقة إلى دعوى تقييد الأحكام الشرعيه بالعلم بها من طريق الكتاب ، والسنة . وهذا خير ما يوجّه به كلامهم . ولكن قد سبق الكلام مفضّلا في مسأله اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل من هذا الجزء ، فقلنا : إنّه يستحيل تعليق الأحكام على العلم بها مطلقا ، فضلا عن تقييدها بالعلم الناشئ من سبب خاصّ ، وهذه الاستحاله ثابتة ، حتى لو قلنا بإمكان نفي حجّيه القطع ؛ لما قلناه من لزوم الخلف ، كما شرحناه هناك . (٦)

[شماره صفحه واقعي : ٤٨٢]

ص : ٩٨٣

١- وفي «س» : «في هذا الأمر الضروري ، وهو من غرائب المقالات». والأولى ما في المتن ، فإنّ في هذه العبارة مبالغه في تهجين ما ذكره الأخباريون ، ويفهم منها الإزراء بحالهم ، وهو لا يليق بشأن المصنّف قدس سره ؛ لأنّ فيها شائبه من الغيبه .

٢- وفي «س» : «تجليه الموضوع» .

٣- راجع الصفحه : ٢٢٥ .

٤- راجع الصفحه : ٣٨٠ .

٥- منهم المحدث الأسترآبادي في الفوائد المدتيه : ١٢٩ - ١٣١ ، والعلامة البحرانيّ في الحقائق الناضره ١ : ١٣٢ .

٦- راجع الصفحه : ٣٩٣ - ٣٩٤ .



وأما : ما ورد عن آل البيت عليهم السلام من نحو قولهم : «إنَّ دين الله لا يصاب بالعقول» (١) فقد ورد في قبالة مثل قولهم : «إنَّ الله على الناس حجّتين : حجّ ظاهره ، وحجّ باطنه ، فأمرًا : الظاهره فالرسل ، والأنبياء ، والأئمّه عليهم السلام ، وأمرًا : الباطنه فالعقول». (٢)

والحلّ لهذا التعارض الظاهريّ بين الطائفتين هو أنّ المقصود من الطائفة الأولى بيان عدم استقلال العقل في إدراك الأحكام ومداركها في قبال الاعتماد على القياس ، والاستحسان ؛ لأنها وارده في هذا المقام ، أي إنّ الأحكام ومدارك الأحكام لا تصاب بالعقول بالاستقلال ، وهو حقّ ، كما شرحناه سابقا.

ومن المعلوم أنّ مقصود من يعتمد على الاستحسان في بعض صورته هو دعوى أنّ للعقل أن يدرك الأحكام مستقلاً ، ويدرك ملاكاتها ، ومقصود من يعتمد على القياس هو دعوى أنّ للعقل أن يدرك ملاكات الأحكام في المقيس عليه لاستنتاج الحكم في المقيس .

وهذا معنى الاجتهاد بالرأى . وقد سبق (٣) أنّ هذه الإدراكات ليست من وظيفة العقل النظريّ ، ولا العقل العمليّ ؛ لأنّ هذه أمور لا تصاب إلّا من طريق السماع من مبلغ الأحكام .

وعليه ، فهذه الطائفة من الأخبار لا - مانع من الأخذ بها على ظواهرها ؛ لأنها وارده في مقام معارضة الاجتهاد بالرأى ، ولكنها أجنبيّه عمّا نحن بصددّه ، وعمّا نقوله في القضايا العقلية التي يتوصّل بها إلى الحكم الشرعيّ ، كما أنّها أجنبيّه عن الطائفة الثانية من الأخبار التي تثني على العقل ، وتنصّ على أنّه حجّ الله الباطنه ؛ لأنها تثني على العقل فيما هو من وظيفته أن يدركه ، لا على الظنون والأوهام ، ولا على ادّعاءات إدراك ما لا يدركه العقل بطبيعته .

الثالثة : بعد فرض عدم إمكان نفي الشارع حجّيه القطع والنهي عنه يجب أن نتساءل عن معنى حكم الشارع على طبق حكم العقل ؟

والجواب الصحيح عن هذا السؤال عند هؤلاء أن يقال : إنّ معناه إدراك الشارع وعلمه

[شماره صفحه واقعي : ٤٨٣]

ص : ٩٨٤

١- بحار الأنوار ٢ : ٣٠٣ .

٢- أصول الكافي ١ : ١٦ .

٣- راجع الصفحه : ٤٨٠ - ٤٨٢ .

بأنّ هذا الفعل ينبغي فعله أو تركه لدى العقلاء. وهذا شيء آخر غير أمره ونهيه. والنافع هو أن نستكشف أمره ونهيه ، فيحتاج إثبات أمره ونهيه إلى دليل آخر سمعيّ ، ولا يكفي فيه ذلك الدليل العقليّ الذي أقصى ما يستنتج منه أنّ الشارع عالم بحكم العقلاء ، أو أنّه حكم بنفس ما حكم به العقلاء ، فلا يكون منه أمر مولويّ ، أو نهى مولويّ.

أقول : وهذه آخر مرحلة لتوجيه مقاله منكري حجّيه العقل ، وهو توجيهه يختصّ بالمستقلّات العقليّة. ولهذا التوجيه صورته ظاهريّة يمكن أن تنطلي (١) على المبتدئين أكثر من تلك التوجيهات في المراحل السابقة. وهذا التوجيه ينطوي على إحدى دعويين :

١. دعوى إنكار الملازمه بين حكم العقل وحكم الشرع ، وقد تقدّم تفنيدها (٢) في الجزء الثاني (٣) ، فلا نعيد.

٢. الدعوى التي أشرنا إليها هناك في الجزء الثاني (٤). وتوضيحها : أنّ ما تطابقت عليه آراء العقلاء هو استحقاق المدح والذمّ فقط ، والمدح والذمّ غير الثواب والعقاب ، فاستحقاقهما لا يستلزم استحقاق الثواب والعقاب من قبل المولى. والذي ينفع في استكشاف حكم الشارع هو الثاني ، ولا يكفي الأوّل.

ولو فرض أنّنا صحّحنا الاستلزام للثواب والعقاب فإنّ ذلك لا يدركه كلّ أحد. ولو فرض أنّه أدركه كلّ أحد فإنّ ذلك ليس كافياً للدعوى إلى الفعل إلّا عند الفدّ من الناس (٥). وعلى أيّ تقدير فرض ، فلا يستغنى أكثر الناس عن توجيه الأمر من المولى ، أو النهي منه في مقام الدعوى إلى الفعل ، أو الزجر عنه.

وإذا كان نفس إدراك الحسن والقبح غير كافٍ في الدعوى - والمفروض [أنّه] لم يقدّم دليل سمعيّ على الحكم - فلا نستطيع أن نحكم بأنّ الشارع له أمر ونهى على طبق حكم

[شماره صفحه واقعي : ٤٨٤]

ص : ٩٨٥

١- أي : تنجلي وتنكشف. وهذا استعمال عامي يتضمّن معنى «تنجلي».

٢- أي : تكذيبها.

٣- راجع المقصد الثاني : ٢٤٤.

٤- راجع المقصد الثاني : ٢٤٥.

٥- أي : الفرد الخاصّ من الناس. وفي «س» : «عند الأوحديّ من الناس».

العقل قد اكتفى عن بيانه اعتمادا على إدراك العقل ، ليكون حكم العقل كاشفا عن حكمه ؛ لاحتمال ألا يكون للشارع حكم مولويّ على طبق حكم العقل حينئذ. و «إذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال» ؛ لأنّ المدار على القطع في المقام.

والجواب : أنّه قد أشرنا في الحاشية (١) إلى ما يفند الشقّ الأوّل من هذه الدعوى الثانيه ؛ إذ قلنا : الحقّ أنّ معنى استحقاق المدح ليس إلّا استحقاق الثواب ، ومعنى استحقاق الذمّ ليس إلّا استحقاق العقاب ، لا أنّهما شيان أحدهما يستلزم الآخر ؛ لأنّ حقيقه المدح والمقصود منه هو المجازاه بالخير ، لا المدح باللسان ، وحقيقه الذمّ والمقصود منه هو المجازاه بالشرّ ، لا الذمّ باللسان. وهذا المعنى هو الذى يحكم به العقل ؛ ولذا قال المحقّقون من الفلاسفه : «إنّ مدح الشارع ثوابه ، وذمّه عقابه». (٢) وأرادوا هذا المعنى.

بل بالنسبه إلى الله (تعالى) لا معنى لفرض استحقاق المدح والذمّ اللسانيين عنده ، بل ليست مجازاته بالخير إلّا الثواب ، وليست مجازاته بالشرّ إلّا العقاب.

وأما الشقّ الثاني من هذه الدعوى : فالجواب عنه : أنّه لما كان المفروض أنّ المدح والذمّ من القضايا المشهورات التى تتطابق عليها آراء العقلاء كافه فلا بدّ أن يفرض فيه أن يكون صالحا لدعوه كلّ واحد من الناس. ومن هنا نقول : إنّ مع هذا الفرض يستحيل توجيه دعوه مولويّه من الله (تعالى) ثانيا ؛ لاستحاله جعل الداعى مع فرض وجود ما يصلح للدعوه عند المكلف إلّا من باب التأكيد ، ولفت النظر ؛ ولذا ذهبنا هناك إلى أنّ الأوامر الشرعيه ، الوارده فى موارد حكم العقل - مثل وجوب الطاعه ونحوها - يستحيل فيها أن تكون أوامر تأسيسيه - أى مولويّه - بل هى أوامر تأكيديه ، أى إرشاديه.

وأما : أنّ هذا الإدراك لا يدعو إلّا الفدّ (٣) من الناس ، فقد يكون صحيحا ، ولكن لا يضرّ فى مقصودنا ؛ لأنّه لا نقصد من كون حكم العقل داعيا أنّه داع بالفعل لكلّ أحد ، بل إنّما نقصد - وهو النافع لنا - أنّه صالح للدعوه. وهذا شأن كلّ داع حتى الأوامر المولويّه ؛ فإنّه

[شماره صفحه واقعى : ٤٨٥]

ص : ٩٨٦

١- راجع تعليقه على المتن فى الصفحه : ٢٤٥.

٢- ممّن قال به الحكيم السبزواريّ فى شرح الأسماء : ٣٢١.

٣- وفى «س» : «إلّا الأوحديّ».

لا- يترقب منها إلا- صلاحيتها للدعوه ، لا- فعليته الدعوه ؛ لأنه ليس قوام كون الأمر أمرا من قبل الشارع ، أو من قبل غيره فعليته دعوته لجميع المكلفين ، بل الأمر في حقيقته ليس هو إلا- جعل ما يصلح أن يكون داعيا ، يعنى ليس المجعول في الأمر فعليته الدعوه. وعليه ، فلا يضر في كونه صالحا للدعوه عدم امتثال أكثر الناس.

### تمرينات «٥٧»

١. ما هو الدليل العقلي؟

٢. ما المراد من العقل النظري والعقل العملي؟

٣. ما المراد من العقل الذى نقول حكمه حججه؟

٤. ما الوجه فى حججه حكم العقل؟

[شماره صفحه واقعى : ٤٨٦]

ص: ٩٨٧

تمهيدات

١. تقدّم فى الجزء الأوّل (١) : أنّ الغرض من المقصد الأوّل تشخيص ظواهر بعض الألفاظ من ناحيه عامّه. والغايه منه - كما ذكرنا - تنقيح صغريات أصاله الظهور. وطبعاً إنّما يكون ذلك فى خصوص الموارد التى وقع فيها الخلاف بين الناس.

وقلنا : إنّنا سنبحث عن الكبرى - وهى حجّيه «أصاله الظهور» - فى المقصد الثالث. وقد حلّ بحمد الله (تعالى) موضع البحث عنها.

٢. إنّ البحث عن حجّيه الظواهر من توابع البحث عن الكتاب ، والسّنّه ، أعنى أنّ الظواهر ليست دليلاً - قائماً بنفسه فى مقابل الكتاب ، والسّنّه ، بل إنّما نحتاج إلى إثبات حجّيتها لغرض الأخذ بالكتاب ، والسّنّه ، (٢) فهى من متممات حجّيتهما ؛ إذ من الواضح أنّه لا مجال للأخذ بهما من دون أن تكون ظواهرهما حجّه. والنصوص التى هى قطعيه الدلاله أقلّ القليل فيهما.

٣. تقدّم أنّ الأصل حرمة العمل بالظنّ ما لم يدلّ دليل قطعى على حجّيته ، (٣) والظواهر من جمله الظنون ، فلا بدّ من التماس دليل قطعى على حجّيتها ليصحّ التمسك بظواهر الآيات ، والأخبار. وسيأتى بيان هذا الدليل. (٤)

[شماره صفحه واقعى : ٤٨٧]

ص : ٩٨٨

- 
- ١- تقدّم فى المقصد الأوّل : ٦٥.
  - ٢- فلا يبحث عن حجّيتها بنفسها.
  - ٣- تقدّم فى الصفحه : ٣٧٦.
  - ٤- يأتى فى الصفحه : ٤٩٤ وما بعدها.

٤. إنَّ البحث عن الظهور يتمّ بمرحلتين :

الأولى : فى أنّ هذا اللفظ المخصوص ظاهر فى هذا المعنى المخصوص أم غير ظاهر؟ والمقصد الأول كَلِّه متكفّل (١) بالبحث عن ظهور بعض الألفاظ التى وقع الخلاف فى ظهورها ، كالأوامر ، والنواهى ، والعموم ، والخصوص ، والإطلاق ، والتقييد. وهى فى الحقيقة من بعض صغريات أصاله الظهور.

الثانية : فى أنّ اللفظ الذى قد أحرز ظهوره هل هو حجّه عند الشارع فى ذلك المعنى ، فيصحّ أن يحتجّ به المولى على المكلفين ، ويصحّ أن يحتجّ به المكلفون؟

والبحث عن هذه المرحلة الثانية هو المقصد الذى عقد من أجله هذا الباب ، وهو الكبرى التى إذا ضممناها إلى صغرياتنا يتمّ لنا الأخذ بظواهر الآيات ، والروايات.

٥. إنّ المرحلة الأولى - وهى تشخيص صغريات أصاله الظهور - تقع بصوره عامّه فى موردين :

الأول : فى وضع اللفظ للمعنى المبحوث عنه ، فإنّه إذا أحرز وضعه له لا- محاله يكون ظاهراً فيه ، نحو وضع صيغه «افعل» للوجوب ، والجمله الشرطيّه لما يستلزم المفهوم. إلى غير ذلك.

الثانى : فى قيام قرينه عامّه أو خاصّه على إرادته المعنى من اللفظ. والحاجه إلى القرينه إمّا فى مورد إرادته غير ما وضع له اللفظ ، وإمّا فى مورد اشتراك اللفظ فى أكثر من معنى.

ومع فرض وجود القرينه لا محاله يكون اللفظ ظاهراً فيما قامت عليه القرينه ، سواء كانت القرينه متّصله ، أو منفصله.

وإذا أتضحت هذه التمهيدات فينبغى أن نتحدّث عمّا يهمّ من كلّ من المرحلتين فى مباحث مفيدة فى الباب.

### طرق إثبات الظواهر

إذا وقع الشكّ فى الموردين السابقين فهناك طرق لمعرفة وضع الألفاظ ، ومعرفة القرائن العامّه :

[شماره صفحه واقعى : ٤٨٨]

ص : ٩٨٩

١- أى ملترم.

منها : أن يتتبع الباحث بنفسه استعمالات العرب ، ويعمل رأيه واجتهاده إذا كان من أهل الخيره باللسان ، والمعرفه بالنكات البيانيه. ونظير ذلك ما استنبطناه من أن كلمه «الأمر» لفظ مشترك بين ما يفيد معنى «الشيء» و «الطلب» (١). وذلك بدلاله اختلاف اشتقاق الكلمه بحسب المعنيين ، واختلاف الجمع فيها بحسبهما.

ومنها : أن يرجع إلى علامات الحقيقه والمجاز ، كالتبادر ، وأخواته. وقد تقدّم الكلام عن هذه العلامات (٢).

ومنها : أن يرجع إلى أقوال علماء اللغه. وسيأتى بيان قيمه أقوالهم.

وهناك أصول أتبعها بعض القدماء (٣) لتعيين وضع الألفاظ أو ظهوراتها في موارد تعارض أحوال اللفظ. والحقّ أنّه لا أصل لها مطلقاً ؛ لأنه لا دليل على اعتبارها. (٤) وقد أشرنا إلى ذلك فيما تقدّم (٥).

وهي مثل ما ذهبوا إليه من أصاله عدم الاشتراك في مورد الدوران بين الاشتراك وبين الحقيقه والمجاز ، ومثل أصاله الحقيقه لإثبات وضع اللفظ عند الدوران بين كونه حقيقه أو مجازاً.

أمّا : أنّه لا دليل على اعتبارها ؛ فلأنّ حجّيه مثل هذه الأصول لا بدّ من استنادها إلى بناء العقلاء. والمسلّم من بنائهم هو ثبوته في الأصول التي تجرى لإثبات مرادات المتكلم ، دون ما يجرى لتعيين وضع الألفاظ والقرائن. ولا دليل آخر في مثلها ، غير بناء العقلاء.

### حجّيه قول اللغويّ

إنّ أقوال اللغويّين لا عبره بأكثرها في مقام استكشاف وضع الألفاظ ؛ لأنّ أكثر المدوّنين

[شماره صفحه واقعى : ٤٨٩]

ص : ٩٩٠

- ١- كما مرّ في المقصد الأوّل : ٧٤.
- ٢- تقدّم في المقصد الأوّل : ٤٠ - ٤٤.
- ٣- بل بعض المتأخّرين ، كالمحقّق القمّي ، وصاحب الفصول ، فراجع القوانين ١ : ٣٢ ، والفصول : ٤٠.
- ٤- وقال المحقّق الخراسانيّ : «إنّها استحسانيّه لا اعتبار لها إلّا إذا كانت موجبه لظهور اللفظ في المعنى ؛ لعدم مساعده دليل اعتبارها بدون ذلك». كفايه الأصول : ٣٥.
- ٥- تقدّم في المقصد الأوّل : ٤٩.

لَّغَهُ هَمَّهُمْ أَنْ يَذْكُرُوا الْمَعَانِي الَّتِي شَاعَ اسْتِعْمَالُ اللَّفْظِ فِيهَا ، مِنْ دُونَ كَثِيرِ عَنَائِهِ مِنْهُمْ بِتَمْيِيزِ الْمَعَانِي الْحَقِيقِيَّةِ مِنَ الْمَجَازِيَّةِ إِلَّا نَادِرًا ، عَدَا الزَّمْخَشَرِيَّ فِي كِتَابِهِ «أَسَاسُ اللَّغَةِ» ، وَعَدَا بَعْضَ الْمُؤَلَّفَاتِ فِي فِقْهِ اللَّغَةِ .

وَعَلَى تَقْدِيرِ أَنْ يَنْصَّ اللَّغَوِيُّونَ عَلَى الْمَعْنَى الْحَقِيقِيَّةِ ، فَإِنْ أَفَادَ نَصِّهِمُ الْعِلْمُ بِالْوَضْعِ فَهُوَ ، وَإِلَّا فَلَا بَدَّ مِنَ التَّمَاسِ الدَّلِيلِ عَلَى حَجَّتِهِ الظَّنِّ النَّاشِئِ مِنْ قَوْلِهِمْ . وَقِيلَ فِي الْاسْتِدْلَالِ عَلَيْهِ وَجُوهٌ مِنَ الْأَدْلَةِ ، لَا بَأْسَ بِذِكْرِهَا وَمَا عِنْدَنَا فِيهَا :

أَوَّلًا : قِيلَ : «الدليل الإجماع». (١) وذلك ؛ لأنه قائم على الأخذ بقول اللغوي ، بلا نكير من أحد ، وإن كان اللغوي واحدا .

أقول : وأنتي لنا بتحصيل هذا الإجماع العملي المدعى بالنسبة إلى جميع الفقهاء؟ وعلى تقدير تحصيله ، فأنتي لنا من إثبات حجتيه مثله؟ وقد تقدّم البحث مفصّلا عن منشأ حجتيه الإجماع ، (٢) وليس هو ممّا يشمل هذا المقام بما هو حجّه ؛ لأنّ المعصوم لا يرجع إلى نصوص أهل اللغة ، حتى يستكشف من الإجماع موافقته في هذه المسألة ، أي رجوعه إلى أهل اللغة عملا .

ثانيا : قيل : «الدليل بناء العقلاء» (٣) ؛ لأنّ من سيره العقلاء وبنائهم العملي الرجوع إلى أهل الخبره الموثوق بهم في جميع الأمور التي يحتاج في معرفتها إلى خبره وإعمال الرأي والاجتهاد ، كالمشؤون الهندسيه والطبييه ، ومنها : اللغات ودقائقها ، ومن المعلوم أنّ اللغوي معدود من أهل الخبره في فنّه . والشارع لم يثبت منه الردع عن هذه السيره العمليه ،

[شماره صفحه واقعي : ٤٩٠]

ص : ٩٩١

١- قال الشيخ الأنصاري في فرائد الأصول ١ : ٧٤ : «وقد حكى عن السيد في بعض كلماته دعوى الإجماع على ذلك». ولكن لم نعر عليها في كلمات السيد المرتضى . وفي أوثق الوسائل نسب دعوى الاتفاق إلى العلامة الطباطبائي في شرح الوافيه (مخطوط).

راجع أوثق الوسائل : ١٠١ . والسيد المجاهد نسبها إلى أستاذه ، والمحقق السبزواري . راجع مفاتيح الأصول ، ٦١ - ٦٢ .

٢- وهو استكشاف قول المعصوم عن الإجماع .

٣- والقائل هو المحقق السبزواري في رساله الغناء (مخطوطه) على ما في مفاتيح الأصول : ٦٢ . وقال به أيضا المحقق الشيخ محمد تقى الأصفهاني في هدايه المسترشدين : ٤١ .



فيستكشف من ذلك موافقته لهم ، ورضاه بها.

أقول : إنّ بناء العقلاء إنّما يكون حجّه إذا كان يستكشف منه على نحو اليقين موافقه الشارع وإمضاؤه لطريقتهم. وهذا بديهيّ. ولكن نحن نناقش إطلاق المقدمه المتقدمه القائله : « إنّ موافقه الشارع لبناء العقلاء تستكشف من مجرد عدم ثبوت ردعه عن طريقتهم » ، بل لا يحصل هذا الاستكشاف إلاّ بأحد شروط ثلاثه ، كلّها غير متوفّره في المقام :

١. ألاّ يكون مانع من كون الشارع متّحد المسلك مع العقلاء في البناء والسيره ؛ فإنّه في هذا الفرض لا بدّ أن يستكشف أنّه متّحد المسلك معهم بمجرد عدم ثبوت ردعه ؛ لأنّه من العقلاء ، بل رئيسهم. ولو كان له مسلك ثان ليّنه ، ولعرفناه ، وليس هذا ممّا يخفى.

ومن هذا الباب الظواهر ، وخبر الواحد ؛ فإنّ الأخذ بالظواهر ، والاعتماد عليها في التفهيم ممّا جرت عليه سيره العقلاء ، والشارع لا بدّ أن يكون متّحد المسلك معهم ؛ لأنّه لا مانع من ذلك بالنسبه إليه ، وهو منهم بما هم عقلاء ولم يثبت منه ردع. وكذلك يقال في خبر الواحد الثّقه ؛ فإنّه لا مانع من أن يكون الشارع متّحد المسلك مع العقلاء في الاعتماد عليه في تبليغ الأحكام ، ولم يثبت منه الردع.

أمّا : الرجوع إلى أهل الخبره فلا معنى لفرض أن يكون الشارع متّحد المسلك مع العقلاء في ذلك ؛ لأنّه لا معنى لفرض حاجته إلى أهل الخبره في شأن من الشئون ، حتى يمكن فرض أن تكون له سيره عمليّه في ذلك ، لا سيّما في اللغه العربيّه.

٢. إذا كان هناك مانع من أن يكون الشارع متّحد المسلك مع العقلاء ، فلا بدّ أن يثبت لدينا جريان السيره العمليّه ، حتّى في الأمور الشرعيّه بمراى ومسمع من الشارع ، فإذا لم يثبت حينئذ الردع منه يكون سكوته من قبيل التقرير لمسلك العقلاء. وهذا مثل الاستصحاب ، فإنّه لمّا كان مورد الشكّ في الحاله السابقه فلا معنى لفرض اتّحاد الشارع في المسلك مع العقلاء بالأخذ بالحاله السابقه ؛ إذ لا معنى لفرض شكّه في بقاء حكمه ، ولكن لمّا كان الاستصحاب قد جرت سيره فيه ، حتى في الأمور الشرعيّه ، ولم يثبت ردع الشارع عنه ، فإنّه يستكشف منه إمضاؤه لطريقتهم.

أمّا : الرجوع إلى أهل الخبره في اللغه فلم يعلم جريان السيره العقلانيّه في الأخذ بقول

[شماره صفحه واقعى : ٤٩١]

اللغويّ في خصوص الأمور الشرعيّه ، حتى يستكشف من عدم ثبوت ردعه رضاه بهذه السيره في الأمور الشرعيّه.

٣. إذا انتفى الشرطان المتقدمان فلا بدّ حينئذ من قيام دليل خاصّ قطعىّ على رضا الشارع وإمضائه للسيره العمليّه عند العقلاء. وفي مقامنا ليس عندنا هذا الدليل ، بل الآيات الناهيه عن اتّباع الظنّ كافيّه في ثبوت الردع عن هذه السيره العمليّه.

ثالثا : قيل : «الدليل حكم العقل» ؛ لأنّ العقل يحكم بوجوب رجوع الجاهل إلى العالم ، فلا بدّ أن يحكم الشارع بذلك أيضا ؛ إذ إنّ هذا الحكم العقليّ من الآراء المحموده التي تطابقت عليها آراء العقلاء ، والشارع منهم ، بل رئيسهم. وبهذا الحكم العقليّ أوجبنا رجوع العاميّ إلى المجتهد في التقليد ، غايه الأمر أنّا اشترطنا في المجتهد شروطا خاصّه ، كالعداله ، والذكوره ، لدليل خاصّ. وهذا الدليل الخاصّ غير موجود في الرجوع إلى قول اللغويّ ؛ لأنّه في الشئون الفتيّه لم يحكم العقل إلاّ برجوع الجاهل إلى العالم الموثوق به ، من دون اعتبار عداله ، أو نحوها ، كالرجوع إلى الأطباء والمهندسين. وليس هناك دليل خاصّ يشترط العداله ، أو نحوها في اللغويّ ، كما ورد في المجتهد.

أقول : وهذا الوجه أقرب الوجوه في إثبات حجّيه قول اللغويّ ، ولم أجد الآن ما يقدح به.

### الظهور التصوريّ و التصديقيّ

قيل : «إنّ الظهور على قسمين : تصوّريّ ، وتصديقيّ.

١. الظهور التصوريّ الذي ينشأ من وضع اللفظ لمعنى مخصوص ، وهو عبارته عن دلالة مفردات الكلام على معانيها اللغويّه أو العرفيه. وهو تابع للعلم بالوضع ، سواء كانت في الكلام أو في خارجه قرينه على خلافه أو لم تكن.

٢. الظهور التصديقيّ الذي ينشأ من مجموع الكلام ، وهو عبارته عن دلالة جملة الكلام على ما يتضمّنه من المعنى ، فقد تكون دلالة الجملة مطابقه لدلاله المفردات ، وقد تكون مغايره لها ، كما إذا احتفّ الكلام بقرينه توجب صرف مفاد جملة الكلام عمّا يقتضيه مفاد

[شماره صفحه واقعي : ٤٩٢]

ص : ٩٩٣

المفردات. والظهور التصديقي يتوقف على فراغ المتكلم من كلامه ، فإن لكل متكلم أن يلحق بكلامه ما شاء من القرائن ، فما دام متشاعلا بالكلام لا ينعقد لكلامه الظهور التصديقي.

ويستتبع هذا الظهور التصديقي ظهور ثان تصديقي ، وهو الظهور بأن هذا هو مراد المتكلم ، وهذا هو المعين لمراد المتكلم في نفس الأمر ، فيتوقف على عدم القرينه المتصله ، والمنفصله ؛ لأن القرينه مطلقا تهدم هذا الظهور ، بخلاف الظهور التصديقي الأول ؛ فإنه لا تهدمه القرينه المنفصله». (١)

أقول : ونحن لا نتعقل هذا التقسيم ، بل الظهور قسم واحد ، وليس هو إلا دلالة اللفظ على مراد المتكلم. وهذه الدلالة هي التي نسميها «الدلالة التصديقيه» ، وهي أن يلزم من العلم بصدور اللفظ من المتكلم العلم بمراده من اللفظ ، أو يلزم منه الظن بمراده. والأول يسمى «النص» ، ويختص الثاني باسم «الظهور».

ولا معنى للقول بأن اللفظ ظاهر ظهورا تصووريا في معناه الموضوع له ، وقد سبق في الجزء الأول (٢) بيان حقيقه الدلالة ، وأن ما يسمونه بالدلالة التصوريه ليست بدلالة ، وإنما كان ذلك منهم تسامحا في التعبير ، بل هي من باب تداعي المعاني ، فلا علم ولا ظن فيها بمراد المتكلم ، فلا دلالة ، فلا ظهور ، وإنما كان خطور. والفرق بعيد بينهما.

وأما : تقسيم الظهور التصديقي إلى قسمين فهو أيضا تسامح ؛ لأنه لا يكون الظهور ظهورا إلا إذا كشف عن المراد الجدّي للمتكلم ، إما على نحو اليقين ، أو الظن ، فالقرينه المنفصله لا محاله تهدم الظهور مطلقا.

نعم ، قبل العلم بها يحصل للمخاطب قطع بدوي ، أو ظن بدوي ، يزولان عند العلم بها ، فيقال حينئذ : «قد انعقد للكلام ظهور على خلاف ما تقتضيه القرينه المنفصله». وهذا كلام شائع عند الأصوليين (٣) ، وفي الحقيقه أن غرضهم من ذلك ، الظهور الابتدائي البدوي الذي

[شماره صفحه واقعي : ٤٩٣]

ص : ٩٩٤

١- انتهى كلام المحقق النائيني ملخصا. راجع فوائد الأصول ٣ : ١٣٩ - ١٤٠.

٢- تقدّم في المقصد الأول : ٣٧.

٣- كما تقدّم في المقصد الأول : ١٥٥ - ١٥٦.

يزول عند العلم بالقرينه المنفصله ، لا أنه هناك ظهوران : ظهور لا يزول بالقرينه المنفصله ، وظهور يزول بها. ولا بأس أن يسمّى هذا الظهور البدويّ «الظهور الذاتيّ». وتسميته بالظهور مسامحه على كلّ حال.

وعلى كلّ حال - سواء سمّيت الدلاله التصوريّه ظهورا أم لم تسمّ ، وسواء سمّي الظنّ البدويّ ظهورا أم لم يسمّ - فإنّ موضع الكلام في حجّيه الظهور هو الظهور الكاشف عن مراد المتكلّم بما هو كاشف ، وإن كان كاشفا نوعيا.

## وجه حجّيه الظهور

### إشاره

إنّ الدليل على حجّيه الظاهر منحصر في بناء العقلاء. والدليل يتألف من مقدّمتين قطعيتين ، على نحو ما تقدّم في الدليل على حجّيه خبر الواحد من طريق بناء العقلاء. وتفصيلهما هنا أن نقول :

المقدّمه الأولى : أنّه من المقطوع به الذي لا يعتريه الريب أنّ أهل المحاوره من العقلاء قد جرت سيرتهم العمليه وتبانيهم في محاوراتهم الكلاميه على اعتماد المتكلّم على ظواهر كلامه في تفهيم مقاصده ، ولا- يفرضون عليه أن يأتى بكلام قطعى في مطلوبه لا- يحتمل الخلاف. وكذلك - تبعا لسيرتهم الأولى - تبانوا أيضا على العمل بظواهر كلام المتكلّم والأخذ بها في فهم مقاصده ، ولا يحتاجون في ذلك إلى أن يكون كلامه نصّا في مطلوبه لا يحتمل الخلاف.

فلذلك ، يكون الظاهر حجّه للمتكلّم على السامع ، يحاسبه عليه ، ويحتجّ به عليه لو حمله على خلاف الظاهر ، ويكون أيضا حجّه للسامع على المتكلّم ، يحاسبه عليه ، ويحتجّ به عليه لو ادّعى خلاف الظاهر. ومن أجل هذا يؤخذ المرء بظاهر إقراره ، ويدان به (1) وإن لم يكن نصّا في المراد.

المقدّمه الثانيه : أنّ من المقطوع به أيضا أنّ الشارع المقدّس لم يخرج في محاوراته واستعماله للألفاظ عن مسلك أهل المحاوره من العقلاء في تفهيم مقاصده ، بدليل أنّ الشارع

[شماره صفحه واقعى : ٤٩٤]

ص: ٩٩٥

١- أى يحكم عليه بإقراره.

من العقلاء ، بل رئيسهم ، فهو متحد المسلك معهم ، ولا مانع من اتحاده معهم في هذا المسلك ، ولم يثبت من قبله ما يخالفه .  
وإذا ثبتت هاتان المقدمتان القطعيتان لا محاله يثبت - على سبيل الجزم - أنّ الظاهر حجّه عند الشارع ، حجّه له على المكلفين ،  
وحجّه معذره للمكلفين .

هذا ، ولكن وقعت لبعض الناس شكوك في عموم كلّ من المقدمتين ، لا بدّ من التعرّض لها ، وكشف الحقيقه فيها .  
أمّا المقدمه الأولى : فقد وقعت عدّه أبحاث فيها :

١ - في أنّ تباني العقلاء على حجّيه الظاهر هل يشترط فيه حصول الظنّ الفعليّ بالمراد؟

٢ - في أنّ تبانيهم هل يشترط فيه عدم الظنّ بخلاف الظاهر؟

٣ - في أنّ تبانيهم هل يشترط فيه جريان أصاله عدم القرينه؟

٤ - في أنّ تبانيهم هل هو مختصّ بمن قصد إفهامه فقط ، أو يعمّ غيرهم ، فيكون الظاهر حجّه مطلقاً؟

وأما المقدمه الثانيه : فقد وقع البحث فيها في حجّيه ظواهر الكتاب العزيز ، بل قيل : «إنّ الشارع ردع عن الأخذ بظواهر الكتاب ،  
فلم يكن متحد المسلك فيه مع العقلاء» (١) . وهذه مقاله منسوبه إلى الأخباريين (٢) . وعليه ، فينبغي البحث عن كلّ واحد  
واحد من هذه الأمور ، فنقول :

### أ. اشتراط الظنّ الفعليّ بالوفاق

قيل : «لا- بدّ في حجّيه الظاهر من حصول ظنّ فعليّ بمراد المتكلّم ، وإلاّ- فهو ليس بظاهر» . (٣) يعني أنّ المقوم لكون الكلام  
ظاهراً حصول الظنّ الفعليّ للمخاطب بالمراد منه ،

[شماره صفحه واقعي : ٤٩٥]

ص : ٩٩٦

١- الفوائد المدنيه : ١٢٨ ، والدّرر النجفيه : ١٧٤ .

٢- نسب إليهم في فرائد الأصول ١ : ٥٦ .

٣- هذا ما نسبه الشيخ الأنصاريّ في فرائد الأصول ١ : ٧٢ إلى بعض متأخري المتأخّرين من معاصريه . وقيل : هو المحقق  
الكلباسيّ صاحب الإشارات .

وإلا فلا يكون ظاهرا ، بل يكون مجملا.

أقول : من المعلوم أنّ الظهور صفة قائمه باللفظ ، وهو كونه بحاله يكون كاشفا عن مراد المتكلم ، ودالّا عليه ، والظنّ بما هو ظنّ أمر قائم بالسامع ، لا باللفظ ، فكيف يكون مقوماً لكون اللفظ ظاهراً؟! وإتّما أقصى ما يقال أنّه يستلزم الظنّ ، فمن هذه الجبهه يتوهّم أنّ الظنّ يكون مقوماً لظهوره.

وفي الحقيقه أنّ المقوم لكون الكلام ظاهرا عند أهل المحاوره هو كشفه الذاتيّ عن المراد ، أى كون الكلام من شأنه أن يثير (١) الظنّ عند السامع بالمراد منه ، وإن لم يحصل ظنّ فعليّ للسامع ؛ لأنّ ذلك هو الصفة القائمه بالكلام المقومه لكونه ظاهرا عند أهل المحاوره. والمدرك لحجّيه الظاهر ليس إلاّ بناء العقلاء ، فهو المتّبع فى أصل الحجّيه ، وخصوصيّاتها. ألا ترى [أنّه] لا يصحّ للسامع أن يحتجّ بعدم حصول الظنّ الفعليّ عنده من الظاهر إذا أراد مخالفته ، مهما كان السبب لعدم حصول ظنّه ، ما دام أنّ اللفظ بحاله من شأنه أن يثير الظنّ لدى عامّه الناس؟

وهذا ما يسمّى بالظنّ النوعيّ ، فيكتفى به فى حجّيه الظاهر ، كما يكتفى به فى حجّيه خبر الواحد - كما تقدّم (٢) - ، وإلاّ لو كان الظنّ الفعليّ معتبرا فى حجّيه الظهور لكان كلّ كلام فى آن واحد حجّه بالنسبه إلى شخص ، غير حجّه بالنسبه إلى شخص آخر. وهذا ما لا- يتوهّمه أحد. ومن البديهيّ أنّه لا يصحّ ادّعاء أنّ الظاهر لكى يكون حجّه لا بدّ أن يستلزم الظنّ الفعليّ عند جميع الناس بغير استثناء ، وإلاّ فلا يكون حجّه بالنسبه إلى كلّ أحد.

### ب. اعتبار عدم الظنّ بالخلاف

قيل : «إن لم يعتبر الظنّ بالوفاق فعلى الأقلّ يعتبر ألاّ يحصل ظنّ بالخلاف». (٣)

[شماره صفحه واقعى : ٤٩٦]

ص : ٩٩٧

١- أى : أن يهيج ويتوجّه.

٢- تقدّم فى الصفحه : ٤٤٧.

٣- وهذا أيضا نسبه الشيخ الأنصارى فى الفرائد إلى بعض متأخري المتأخريين من معاصريه. وقيل : هو المحقق الكلbasى.

قال الشيخ صاحب «الكفايه» في ردّه: «والظاهر أنّ سيرتهم على اتّباعها [أى: الظواهر] من غير تقييد بإفادتها الظنّ فعلا، ولا بعدم الظنّ كذلك على خلافها قطعا؛ ضروره أنّه لا مجال للاعتذار من مخالفتها بعدم إفادتها الظنّ بالوفاق، ولا بوجود الظنّ بالخلاف». (١)

أقول: إن كان منشأ الظنّ بالخلاف أمرا يصحّ في نظر العقلاء الاعتماد عليه في التفهيم فإنّه لا ينبغي الشكّ في أنّ مثل هذا الظنّ يضرّ في حجّيه الظهور، بل - على التحقيق - لا يبقى معه ظهور للكلام حتى يكون موضعا لبناء العقلاء؛ لأنّ الظهور يكون حينئذ على طبق ذلك الأمر المعتمد عليه في التفهيم، حتى لو فرض أنّ ذلك الأمر ليس بأماره معتبره عند الشارع؛ لأنّ الملاك في ذلك بناء العقلاء.

وأما: إذا كان منشأ الظنّ ليس ممّا يصحّ الاعتماد عليه في التفهيم عند العقلاء فلا قيمه لهذا الظنّ من ناحية بناء العقلاء على اتّباع الظاهر؛ لأنّ الظهور قائم في خلافه، ولا ينبغي الشكّ في عدم تأثير مثله في تباينهم على حجّيه الظهور. والظاهر أنّ مراد الشيخ صاحب «الكفايه» من «الظنّ بالخلاف» هذا القسم الثاني فقط، لا ما يعمّ القسم الأوّل.

ولعلّ مراد القائل باعتبار عدم الظنّ بالخلاف هو القسم الأوّل فقط، لا ما يعمّ القسم الثاني، فيقع التصالح بين الطرفين.

### ج. أصاله عدم القرينه

ذهب الشيخ الأعظم في رسائله إلى أنّ الأصول الوجوديّة - مثل أصاله الحقيقه، وأصاله العموم، وأصاله الإطلاق، ونحوها التي هي كلّها أنواع لأصاله الظهور - ترجع كلّها إلى أصاله عدم القرينه، (٢) بمعنى أنّ أصاله الحقيقه ترجع إلى أصاله عدم قرينه المجاز، وأصاله العموم إلى أصاله عدم المخصّص ... وهكذا.

والظاهر أنّ غرضه من الرجوع أنّ حجّيه أصاله الظهور إنّما هي من جهة بناء العقلاء على حجّيه أصاله عدم القرينه.

[شماره صفحه واقعي: ٤٩٧]

ص: ٩٩٨

١- كفايه الأصول: ٣٢٤.

٢- فرائد الأصول ١: ٦٨.

وذهب الشيخ صاحب «الكفايه» إلى العكس من ذلك (١) - أي : إنه يرى أنّ أصاله عدم القرينه هي التي ترجع إلى أصاله الظهور - يعنى أنّ العقلاء ليس لهم إلاّ بناء واحد ، وهو البناء على أصاله الظهور ، وهو نفسه بناء على أصاله عدم القرينه ، لا أنّه هناك بناءان عندهم : بناء على أصاله عدم القرينه ، وبناء آخر على أصاله الظهور ، والبناء الثانى بعد البناء الأوّل ، ومتوقّف عليه ، ولا أنّ البناء على أصاله الظهور مرجع حجّيته ومعناه إلى البناء على أصاله عدم القرينه.

أقول : الحقّ أنّ الأمر لا كما أفاده الشيخ الأعظم ، ولا كما أفاده صاحب «الكفايه» ؛ فإنّه ليس هناك أصل عند العقلاء غير أصاله الظهور يصحّ أن يقال له : «أصاله عدم القرينه» ؛ فضلا عن أن يكون هو المرجع لأصاله الظهور ، أو أنّ أصاله الظهور هي المرجع له.

بيان ذلك أنّه عند الحاجه إلى إجراء أصاله الظهور لا بدّ أن يحتمل أنّ المتكلّم الحكيم أراد خلاف ظاهر كلامه. وهذا الاحتمال لا يخرج عن إحدى صورتين ، لا ثالثه لهما :

الأولى : أن يحتمل إرادته خلاف الظاهر ، مع العلم بعدم نصب قرينه من قبله ، لا متّصله ولا منفصله. وهذا الاحتمال ، إمّا من جهه احتمال الغفله عن نصب القرينه ، أو احتمال قصد الإيهام ، أو احتمال الخطأ ، أو احتمال قصد الهزل ، أو لغير ذلك ؛ فإنّه فى هذه الموارد يلزم المتكلّم بظاهر كلامه ، فيكون حجّه عليه ، ويكون حجّه له أيضا على الآخرين. ولا تسمع منه دعوى الغفله ، ونحوها ، وكذلك لا تسمع من الآخرين دعوى احتمالهم للغفله ، ونحوها. وهذا معنى أصاله الظهور عند العقلاء ، أى إنّ الظهور هو الحجّه عندهم - كالنصّ - بإلغاء كلّ تلك الاحتمالات.

ومن الواضح أنّه فى هذه الموارد لا- موقع لأصاله عدم القرينه ، سالبه بانتفاء الموضوع ؛ لأنّه لا احتمال لوجودها ، حتى نحتاج إلى نفيها بالأصل. فلا- موقع إذن فى هذه الصورة للقول برجوع أصاله الظهور إلى هذا الأصل ، ولا للقول برجوعه إلى أصاله الظهور.

الثانيه : أن يحتمل إرادته خلاف الظاهر من جهه احتمال نصب قرينه خفيت علينا ؛ فإنّه فى هذه الصورة يكون موقع لتوهم جريان أصاله عدم القرينه ، ولكن فى الحقيقة أنّ معنى بناء

[شماره صفحه واقعى : ٤٩٨]

ص : ٩٩٩



العقلاء على أصالة الظهور - كما تقدّم - أنهم يعتبرون الظهور حجّة - كالنصّ - بإلغاء احتمال الخلاف ، أيّ احتمال كان. ومن جملة الاحتمالات التي تلغى - إن وجدت - احتمال نصب القرينه ، وحكمه حكم احتمال الغفله ، ونحوها من جهة أنه احتمال ملغى ومنفّى لدى العقلاء.

وعليه ، فالمنفّى عند العقلاء هو الاحتمال ، لا أنّ المنفّى وجود القرينه الواقعيّه ؛ لأنّ القرينه الواقعيّه غير الواصلة لا أثر لها في نظر العقلاء ، ولا - تضرّ في الظهور ، حتى يحتاج إلى نفيها بالأصل ، بينما أنّ معنى أصالة عدم القرينه - لو كانت - البناء على نفي وجود القرينه ، لا البناء على نفي احتمالها ، والبناء على نفي الاحتمال هو معنى البناء على أصالة الظهور ، ليس شيئاً آخر.

وإذا اتّضح ذلك يكون واضحاً لدينا أنّه ليس للعقلاء في هذه الصورة الثانيه أيضاً أصل يقال له : «أصالة عدم القرينه» ، حتى يقال برجوعه إلى أصالة الظهور ، أو برجوعها إليه ، سالبه بانتفاء الموضوع.

والخلاصه أنّه ليس لدى العقلاء إلّا أصل واحد ، هو أصالة الظهور ، وليس لهم إلّا بناء واحد ، وهو البناء على إلغاء كلّ احتمال ينافي الظهور - من نحو احتمال الغفله ، أو الخطأ ، أو تعميّد الإيهام ، أو نصب القرينه على الخلاف ، أو غير ذلك - فكلّ هذه الاحتمالات - إن وجدت - ملغاه في نظر العقلاء ، وليس معنى إلغائها إلّا اعتبار الظهور حجّة كأنّه نصّ لا احتمال معه بالخلاف ، لا أنّه هناك لدى العقلاء أصول متعدّده وبنائات مترتبه مترابطه ، كما ربّما يتوهّم ، حتى يكون بعضها متقدّماً على بعض ، أو بعضها يساند (1) بعضها.

نعم ، لا بأس بتسميه إلغاء احتمال الغفله ب- «أصالة عدم الغفله» من باب المسامحه ، وكذلك تسميه إلغاء احتمال القرينه بأصالة عدمها ... وهكذا في كلّ تلك الاحتمالات ، ولكن ليس ذلك إلّا تعبيراً آخر عن أصالة الظهور. ولعلّ من يقول برجوع أصالة الظهور إلى أصالة عدم القرينه (2) ، أو بالعكس (3) أراد هذا المعنى من أصالة عدم القرينه. وحينئذ

[شماره صفحه واقعي : ٤٩٩]

ص: ١٠٠٠

١- أي : يعاضد.

٢- وهو الشيخ الأنصاري ، كما مرّ.

٣- وهو المحقّق الخراساني ، كما مرّ.

لو كان هذا مرادهم ، لكان كل من القولين صحيحا ، ولكان مآلهما واحدا ، فلا خلاف.

#### د. حجّته الظهور بالنسبه إلى غير المقصودين بالإفهام

ذهب المحقّق القمّي في قوانينه (١) إلى عدم حجّية الظهور بالنسبه إلى من لم يقصد إفهامه بالكلام. ومثّل لغير المقصودين بالإفهام بأهل زماننا وأمثالهم الذين لم يشافهوا بالكتاب العزيز ، وبالسّنه ؛ نظرا إلى أنّ الكتاب العزيز ليست خطاباتاه موجّهه لغير المشافهين ، وليس هو من قبيل تأليفات المصنّفين التي يقصد بها إفهام كل قارئ لها.

وأما : السّنه فبالنسبه إلى الأخبار الصادره عن المعصومين في مقام الجواب عن سؤال السائلين لا يقصد منها إلا إفهام السائلين ، دون [من] سواهم.

أقول : إنّ هذا القول لا يستقيم ، وقد ناقشه كل من جاء بعده من المحقّقين ، (٢) وخلاصه ما ينبغي مناقشته به أن يقال : إنّ هذا كلام مجمل غير واضح ، فما الغرض من نفى حجّية الظهور بالنسبه إلى غير المقصود إفهامه؟

١. إن كان الغرض أنّ الكلام لا ظهور ذاتيا له بالنسبه إلى هذا الشخص فهو أمر يكذّبه الوجدان.

٢. وإن كان الغرض - كما قيل (٣) في توجيه كلامه - دعوى أنّه ليس للعقلاء بناء على إلغاء احتمال القرينه في الطواهر بالنسبه إلى غير المقصود بالإفهام ، فهي دعوى بلا دليل ، بل المعروف في بناء العقلاء عكس ذلك. قال الشيخ الأنصاري في مقام ردّه : «إنّه لا فرق في العمل بالظهور اللفظي ، وأصالة عدم الصارف عن الظاهر بين من قصد إفهامه ، ومن لم يقصد». (٤)

٣. وإن كان الغرض - كما قيل (٥) في توجيه كلامه أيضا - أنّه لما كان من الجائر عقلا أن

[شماره صفحه واقعي : ٥٠٠]

ص: ١٠٠١

- 
- ١- قوانين الأصول ١ : ٣٩٨ ، و ٢ : ١٠٣.
  - ٢- منهم : الشيخ الأنصاري في فرائد الأصول ١ : ٦٩ ، والمحقّق الخراساني في كفايه الأصول : ٣٢٤ ، والمحقّق النائيني في فوائده الأصول ٣ : ١٣٨ - ١٣٩.
  - ٣- والقائل الشيخ الأنصاري في فرائد الأصول ١ : ٦٧ - ٦٨.
  - ٤- فرائد الأصول ١ : ٦٩.
  - ٥- والقائل المحقّق الأصفهاني في نهايه الدرايه ٢ : ١٦٦.

يعتمد المتكلم على قرينه غير معهوده ولا معروفه إلا لدى من قصد إفهامه فهو احتمال لا ينفيه العقل؛ لأنه لا يقبح من الحكيم، ولا يلزم نقض غرضه، إذا نصب قرينه تخفى على غير المقصودين بالإفهام، ومثل هذه القرينه الخفيّه - على تقدير وجودها - لا يتوقّع من غير المقصود بالإفهام أن يعثر عليها بعد الفحص، فهو (1) كلام صحيح في نفسه، إلا أنه غير مرتبط بما نحن فيه، أي لا يضرّ بحجّيه الظهور ببناء العقلاء.

وتوضيح ذلك أنّ الذي يقوم حجّيه الظهور هو نفى احتمال القرينه ببناء العقلاء، لا- نفى احتمالها بحكم العقل، ولا ملازمه بينهما - أي إنّ إذا كان احتمال القرينه لا ينفيه العقل فلا يلزم منه عدم نفيه ببناء العقلاء النافع في حجّيه الظهور -، بل الأمر أكثر من أن يقال: إنّ لا ملازمه بينهما؛ فإنّ الظهور لا يكون ظهوراً إلا إذا كان هناك احتمال للقرينه، غير منفيّ بحكم العقل، وإلا لو كان احتمالها منفيّاً بحكم العقل كان الكلام نصّاً، لا ظاهراً.

وعلى نحو العموم نقول: لا- يكون الكلام ظاهراً ليس بنصّ قطعيّ في المقصود إلا إذا كان مقترناً باحتمال عقليّ، أو احتمالات عقليّه غير مستحيله التحقّق، مثل احتمال خطأ المتكلم، أو غفلته، أو تعمّده للإيهام لحكمه، أو نصبه لقرينه تخفى على الغير، أو لا تخفى.

ثمّ لا- يكون الظاهر حجّه إلاّ- إذا كان البناء العمليّ من العقلاء على إلغاء مثل هذه الاحتمالات، أي عدم الاعتناء بها في مقام العمل بالظاهر.

وعليه، فالنفيّ الادّعائيّ العمليّ للاحتمالات هو المقوم لحجّيه الظهور، لا- نفى الاحتمالات عقلاً- من جهه استحاله تحقّق المحتمل؛ فإنّه إذا كانت الاحتمالات مستحيله التحقّق لا تكون محتملات، ويكون الكلام حينئذ نصّاً لا نحتاج في الأخذ به إلى فرض بناء العقلاء على إلغاء الاحتمالات.

وإذا اتّضح ذلك نستطيع أن نعرف أنّ هذا التوجيه المذكور للقول بالتفصيل في حجّيه الظهور لا وجه له؛ فإنّه أكثر ما يشبّه به أنّ نصب القرينه الخفيّه بالنسبه إلى من لم يقصد إفهامه أمر محتمل غير مستحيل التحقّق؛ لأنه لا يقبح من الحكيم أن يصنع مثل ذلك، فالقرينه محتمله عقلاً. ولكن هذا لا يمنع من أن يكون البناء العمليّ من العقلاء على إلغاء

[شماره صفحه واقعي : ٥٠١]

ص: ١٠٠٢

مثل هذا الاحتمال ، سواء أمكن أن يعثر على هذه القرينه بعد الفحص - لو كانت - أم لم يمكن.

٤. ثم على تقدير تسليم الفرق في حجّيه الظهور بين المقصودين بالإفهام ، وبين غيرهم ، فالشأن كلّ الشأن في انطباق ذلك على واقعنا بالنسبه إلى الكتاب العزيز ، والسّنه.

أمّا : الكتاب العزيز فإنّه من المعلوم لنا أنّ التكاليف التي يتضمّنها عامّه لجميع المكلفين ، ولا- اختصاص لها بالمشافهين. وبمقتضى عمومها يجب ألا- تقترن بقرائن تخفى على غير المشافهين. بل لا شكّ في أنّ المشافهين ليسوا وحدهم المقصودين بالإفهام بخطابات القرآن الكريم.

وأما : السّنه فإنّ الأحاديث الحاكيه لها على الأكثر تتضمّن تكاليف عامّه لجميع المكلفين ، أو المقصود بها إفهام الجميع ، حتى غير المشافهين ، وقلّما يقصد بها إفهام خصوص المشافهين في بعض الجوابات على أسئله خاصّه. وإذا قصد ذلك فإنّ التكليف فيها لا بدّ أن يعمّ غير السائل بقاعده الاشتراك. ومقتضى الأمانه في النقل ، وعدم الخيانه من الراوى ، المفروض فيه ذلك أن يتّبه على كلّ قرينه دخيله في الظهور ، ومع عدم بيانها منه يحكم بعدمها.

#### ٥. حجّيه ظواهر الكتاب

نسب إلى جماعه من الأخباريين القول بعدم حجّيه ظواهر الكتاب العزيز (١) ، وأكّدوا : أنّه لا- يجوز العمل بها من دون أن يرد بيان وتفسير لها من طريق آل البيت عليهم السلام (٢).

أقول : إنّ القائلين بحجّيه ظواهر الكتاب :

١. لا- يقصدون حجّيه كلّ ما في الكتاب ، وفيه آيات محكمات ، وآخر متشابهات. بل المتشابهات لا يجوز تفسيرها بالرأى. ولكنّ التمييز بين المحكم والمتشابه ليس بالأمر العسير على الباحث المتدبّر ؛ إذا كان هذا ما يمنع من الأخذ بالظواهر التي هي من نوع المحكم.

[شماره صفحه واقعى : ٥٠٢]

ص : ١٠٠٣

١- نسب إليهم في فرائد الأصول ١ : ٥٦.

٢- راجع الفوائد المديّته : ١٢٨ ، والدرر النجفيّه : ١٧٤.

٢. لا يقصدون - أيضا - بالعمل بالمحكم من آياته جواز التسرّع بالعمل به من دون فحص كامل عن كلّ ما يصلح لصفه عن الظهور في الكتاب والسنة من نحو الناسخ ، والمخصّص ، والمقيّد ، وقرينه المجاز ...

٣. لا- يقصدون - أيضا - أنّه يصحّ لكلّ أحد أن يأخذ بظواهره وإن لم تكن له سابقه معرفه ، وعلم ، ودراسه لكلّ ما يتعلّق بمضمون آياته. فالعاميّ وشبه العاميّ ليس له أن يدعى فهم ظواهر الكتاب ، والأخذ بها.

وهذا أمر لا- اختصاص له بالقرآن ، بل هذا شأن كلّ كلام يتضمّن المعارف العاليه والأمور العلميه ، وهو يتوخّى (١) الدقه في التعبير. ألا- ترى أنّ لكلّ علم أهلا- يرجع إليهم في فهم مقاصد كتب ذلك العلم ، وأنّ له أصحابا يؤخذ منهم آراء ما فيه من مؤلّفات؟ مع أنّ هذه الكتب والمؤلّفات لها ظواهر تجرى على قوانين الكلام ، وأصول اللغه ، وسنن أهل المحاوره ، هي حجّه على المخاطبين بها ، وهي حجّه على مؤلّفيها ، ولكن لا يكفي للعاميّ أن يرجع إليها ليكون عالما بها ، أو يحتجّ بها ، أو يحتجّ بها عليه ، بغير تلمذه على أحد من أهلها ، ولو فعل ذلك هل تراه لا يؤنّب على ذلك ، (٢) ولا يلام؟ (٣)

وكلّ ذلك لا يسقط ظواهرها عن كونها حجّه في نفسها ، ولا يخرجها عن كونها ظواهر يصحّ الاحتجاج بها.

وعلى هذا ، فالقرآن الكريم - إذ نقول : إنّ حجّه على العباد - فليس معنى ذلك أنّ ظواهره كلّها هي حجّه بالنسبه إلى كلّ أحد ، حتى بالنسبه إلى من لم يتزوّد (٤) بشيء من العلم ، والمعرفه (٥).

وحينئذ نقول لمن ينكر حجّيه ظواهر الكتاب : ما ذا تعنى من هذا الإنكار؟

١. إن كنت تعنى هذا المعنى الذى تقدم ذكره - وهو عدم جواز التسرّع بالأخذ بها من

[شماره صفحه واقعى : ٥٠٣]

ص : ١٠٠٤

١- أى : يتطلّب.

٢- أى : هل تراه يرفق به ولا يعتب عليه؟

٣- أى : وهل تراه لا يكدر بالكلام ؛ لأنّه فعل ما ليس جائزا؟ وفى «س» : «لا يلام على تطفله».

٤- أى : لم يتخذ.

٥- وفى «س» : لم يتنور بنور العلم والمعرفه.

دون فحص عمّا يصلح لصرفها عن ظواهرها ، وعدم جواز التسرّع بالأخذ بها من كلّ أحد - فهو كلام صحيح. وهو أمر طبيعيّ في كلّ كلام عال رفيع ، وفي كلّ مؤلّف في المعارف العاليه. ولكن قلنا : إنّه ليس معنى ذلك أنّ ظواهره مطلقا ليست بحجّه بالنسبه إلى كلّ أحد.

٢. وإن كنت تعنى الجمود على خصوص ما ورد من آل البيت عليهم السلام - على وجه لا- يجوز التعرّض لظواهر القرآن ، والأخذ بها مطلقا فيما لم يرد فيه بيان من قبلهم ، حتى بالنسبه إلى من يستطيع فهمه من العارفين بمواقع الكلام ، وأساليبه ، ومقتضيات الأحوال ، مع الفحص عن كلّ ما يصلح للقرينه ، أو ما يصلح لنسخه - فإنّه (١) أمر لا يثبت ما ذكره له من الأدلّه.

كيف؟ وقد ورد عنهم عليهم السلام إرجاع الناس إلى القرآن الكريم ، مثل ما ورد من الأمر بعرض الأخبار المتعارضه عليه (٢) ، بل ورد عنهم ما هو أعظم من ذلك ، وهو عرض كلّ ما ورد عنهم على القرآن الكريم (٣) ، كما ورد عنهم الأمر برّد الشروط المخالفه للكتاب في أبواب العقود (٤) ، ووردت عنهم أخبار خاصّه دالّه على جواز التمسّك بظواهره ، نحو قوله عليه السلام لزاره لما قال له : من أين علمت أنّ المسح ببعض الرأس؟ فقال عليه السلام : «لمكان الباء» (٥) ، ويقصد الباء من قوله (تعالى) : (وَأَسْحُوا بُرُؤُسِكُمْ) (٦). فعرف زاراه [أنّه] كيف يستفيد الحكم من ظاهر الكتاب.

ثمّ إذا كان يجب الجمود على ما ورد من أخبار بيت العصمه فإنّ معنى ذلك هو الأخذ بظواهر أقوالهم ، لا بظواهر الكتاب. وحينئذ نقل الكلام إلى نفس أخبارهم ، حتى فيما يتعلّق منها بتفسير الكتاب ، فنقول : هل يكفي لكلّ أحد أن يرجع إلى ظواهرها من دون تدبّر وبصيره ومعرفه ، ومن دون فحص عن القرائن ، وإطلاع على كلّ ما دخل في مضامينها؟

بل هذه الأخبار لا- تقلّ من هذا الجبهه عن ظواهر الكتاب ، بل الأمر فيها أعظم ؛ لأنّ سندها يحتاج إلى تصحيح ، وتنقيح ، وفحص ؛ ولأنّ جمله منها منقوله بالمعنى ، وما ينقل

[شماره صفحه واقعى : ٥٠٤]

ص : ١٠٥

١- جواب «وإن كنت».

٢- راجع وسائل الشيعه ١٨ : ٧٥ - ٨٩ ، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى.

٣- المصدر السابق.

٤- وسائل الشيعه ١٢ : ٣٥٣ ، الباب ٦ من أبواب الخيار.

٥- من لا يحضره الفقيه ١ : ٧ ح ٢١٢.

٦- المائده (٥) الآيه : ٦.

بالمعنى لا يحرز فيه نصّ ألفاظ المعصوم ، وتعبيره ، ولا مراداته. ولا يحرز في أكثرها أنّ النقل كان لنصّ الألفاظ.

وأما : ما ورد من النهي عن التفسير بالرأى - مثل النبوى المشهور : «من فسّر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار» (١) - ، فالجواب عنه أنّ التفسير غير الأخذ بالظاهر ، والأخذ بالظاهر لا يسمّى تفسيراً ، على أنّ مقتضى الجمع بينها وبين تلك الأخبار المجوّزه للأخذ بالكتاب والرجوع إليه حمل التفسير بالرأى - إذا سلّمنا أنّه يشمل الأخذ بالظاهر - على معنى التسرّع بالأخذ به بالاجتهادات الشخصيّة ، من دون فحص ، ومن دون سابقه معرفه وتأمّل ودراسه ، كما يعطيه التعليل في بعضها ، بأنّ فيه ناسخاً ومنسوخاً ، وعامّاً وخاصّاً. مع أنّه في الكتاب العزيز من المقاصد العاليه ما لا ينالها إلاّ أهل الذكر ، وفيه ما يقصر عن الوصول إلى إدراكه أكثر الناس ، ولا يزال ينكشف له من الأسرار ما كان خافياً على المفسّرين كلّما تقدّمت العلوم والمعارف ممّا يوجب الدهشه ، (٢) ويحقّق إعجازه من هذه الناحيه.

والتحقيق أنّ في الكتاب العزيز جهات كثيره من الظهور تختلف ظهوراً وخفاءً ، وليست ظواهره من هذه الناحيه على نسق واحد بالنسبه إلى أكثر الناس ، وكذلك كلّ كلام ، ولا يخرج الكلام بذلك عن كونه ظاهراً يصلح للاحتجاج به عند أهله ، بل قد تكون الآيه الواحده لها ظهور من جهه لا يخفى على كلّ أحد ، وظهور آخر يحتاج إلى تأمّل وبصيره ، فيخفى على كثير من الناس.

ولنضرب لذلك مثلاً ، قوله (تعالى) : (إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ) (٣) ، فإنّ هذه الآيه الكريمة ظاهره في أنّ الله (تعالى) قد أنعم على نبيّه محمّد صلى الله عليه وآله بإعطائه الكوثر. وهذا الظهور بهذا المقدار لا شكّ فيه لكلّ أحد. ولكن ليس كلّ الناس فهموا المراد من «الكوثر». فقيل : «المراد به نهر في الجنّه». وقيل : «المراد القرآن والنّبوه». وقيل : «المراد به ابنته

[شماره صفحه واقعى : ٥٠٥]

ص : ١٠٠٦

١- لم أعر عليه بالعباره المذكوره ، ولكن ورد في البحار : «من قال في القرآن بغير علم فليتبوأ مقعده من النار». بحار الأنوار ٩٢ : ١١.

٢- أى : التحير.

٣- الكوثر (١٠٨) الآيه : ١.

فاطمه عليها السلام». وقيل غير ذلك. (١) ولكن من يدقق في السوره يجد أنّ فيها قرينه على المراد منه ، وهى الآيه التى بعدها (إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ). (٢) و «الأبتر» : الذى لا- عقب له ، فإنه بمقتضى المقابله يفهم منها أنّ المراد الإنعام عليه بكثره العقب ، والذريّه. وكلمه «الكوثر» لا- تأبى عن ذلك ، فإنّ «فوعل» تأتى للمبالغه ، فيراد بها المبالغه فى الكثره ، والكثره : نماء العدد. فيكون المعنى : إنّنا أعطيناك الكثير من الذريّه ، والنسل. وبعد هذه المقارنه ووضوح معنى الكوثر يكون للآيه ظهور يصحّ الاحتجاج به ، ولكنّه ظهور بعد التأمل والتبصّر. وحينئذ ينكشف صحّه تفسير كلمه «الكوثر» بفاطمه عليها السلام ؛ لانحصار ذريّته الكثيره من طريقها ، لا على أن تكون الكلمه من أسمائها.

## تمرينات «٥٨»

١. ما هو محلّ البحث فى الباب الخامس؟
٢. ما هى طرق إثبات الظواهر؟
٣. لم لا يدلّ الإجماع وبناء العقلاء على حجّيه قول اللغوى؟
٤. ما هو الوجه الصحيح فى الاستدلال على حجّيه قول اللغوى؟
٥. ما هو رأى المحقّق النائينى فى الفرق بين الظهور التصورى والظهور التصديقى؟ وما هو رأى المصنّف فيه؟
٦. ما الوجه فى حجّيه الظهور؟
٧. هل يشترط فى تبانى العقلاء على حجّيه الظاهر حصول الظنّ الفعلى بمراد المتكلم؟
٨. هل يشترط فيه عدم الظنّ بخلاف الظاهر؟ أذكر ما قال المحقّق الخراسانى ، والمصنّف فى المقام.
٩. هل اشترط فيه جريان أصاله عدم القرينه؟ اذكر قول الشيخ ، وقول المحقّق الخراسانى ، ومختار المصنّف.
١٠. ما هو رأى المحقّق القمى فى حجّيه الظهور؟ وما الجواب عنه؟
١١. ما هو رأى الأخباريين فى حجّيه ظواهر الكتاب العزيز؟ وما الجواب عنه؟
١٢. ما الجواب عمّا ورد فى النهى عن التفسير بالرأى؟

[شماره صفحه واقعى : ٥٠٦]

ص: ١٠٠٧





إنَّ الشهره لغه تتضمن معنى ذبوع الشىء ووضوحه. ومنه قولهم : «شهر فلان سيفه» ، و «سيف مشهور».

وقد أطلقت «الشهره» باصطلاح أهل الحديث على كل خبر كثر راويه على وجه لا- يبلغ حدّ التواتر. والخبر يقال له حينئذ : «مشهور» ، كما قد يقال له : «مستفيض».

وكذلك يطلقون «الشهره» باصطلاح الفقهاء على كل ما لا يبلغ درجه الإجماع من الأقوال فى المسأله الفقهيّه. فهى عندهم لكلّ قول كثر القائل به فى مقابل القول النادر. والقول يقال له : «مشهور» ، كما أنّ المفتين الكثيرين أنفسهم يقال لهم : «مشهور» ، فيقولون : «ذهب المشهور إلى كذا» ، و «قال المشهور بكذا» ... وهكذا.

وعلى هذا ، فالشهره فى الاصطلاح على قسمين :

١. الشهره فى الروايه : وهى - كما تقدّم - عباره عن شيوخ نقل الخبر من عدّه رواه ، على وجه لا يبلغ حدّ التواتر. ولا يشترط فى تسميتها ب- «الشهره» أن يشتهر العمل بالخبر عند الفقهاء أيضا ، فقد يشتهر وقد لا يشتهر. وسيأتى فى مبحث التعادل والتراجيح (١) أنّ هذه الشهره من أسباب ترجيح الخبر على ما يعارضه من الأخبار. فيكون الخبر المشهور حجّه من هذه الجبهه.

٢. الشهره فى الفتوى : وهى - كما تقدّم - عباره عن شيوخ الفتوى عند الفقهاء بحكم شرعى ، وذلك بأن يكثر المفتون على وجه لا تبلغ الكثره (٢) درجه الإجماع الموجب للقطع

[شماره صفحه واقعى : ٥٠٧]

ص: ١٠٠٨

١- يأتى فى الصفحه : ٥٨٤.

٢- أى كثره المفتين. وفى المطبوع : «لا تبلغ الشهره» والصحيح ما اثبتناه.

فالمقصود بالشهره - إذن - ذبوع الفتوى الموجب للاعتقاد بمطابقتها (١) للواقع من غير أن يبلغ (٢) درجه القطع.

وهذه الشهره فى الفتوى على قسمين من جهه وقوع البحث عنها والنزاع فيها :

الأول : أن يعلم فيها أن مستندها خبر خاصّ موجود بين أيدينا. وتسمّى حينئذ «الشهره العمليّه». وسيأتى فى باب التعادل والتراجيح البحث عمّا إذا كانت هذه الشهره العمليّه موجب لجر الخبر الضعيف من جهه السند ، والبحث أيضا عمّا إذا كانت موجب لجر الخبر غير الظاهر من جهه الدلاله. (٣)

الثانى : ألا يعلم فيها أن مستندها أى شىء هو؟ فتكون شهره فى الفتوى مجرّده ، سواء كان هناك خبر على طبق الشهره ولكن لم يستند إليها المشهور ، أو لم يعلم استنادهم إليه ، أم لم يكن خبر أصلا. وينبغى أن تسمّى هذه ب- «الشهره الفتوائيه». وهى - أعنى الشهره الفتوائيه - موضوع بحثنا هنا الذى لأجله عقدنا هذا الباب. فقد قيل (٤) : «إنّ هذه الشهره حجّه على الحكم الذى وقعت عليه الفتوى من جهه كونها شهره ، فتكون من الطنون الخاصّه ، كخبر الواحد». وقيل : «لا دليل على حجّيتها». (٥)

وهذا الاختلاف بعد الاتفاق على أن فتوى مجتهد واحد أو أكثر ما لم تبلغ الشهره

[شماره صفحه واقعى : ٥٠٨]

ص: ١٠٠٩

- ١- أى مطابقه الفتوى.
- ٢- أى الاعتقاد.
- ٣- يأتى فى الصفحه ٥٨٤.
- ٤- نسب إلى الشهيد الأول ترجيحه هذا القول ، ونقله عن بعض الأصحاب ، من دون أن يذكر اسمه. ونسب أيضا إلى المحقّق الخوانسارى اختيار هذا القول. وعزى كذلك إلى صاحب المعالم. (\* أقول : والناسب إليهم صاحب الفصول ، والسيد المجاهد ، فراجع الفصول الغرويّه : ٢٥٢ - ٢٥٣ ، ومفاتيح الأصول : ٤٩٨. وراجع كلام الشهيد فى الذكرى ١ : ٥٢). ولكنّ الشهره على خلافهم - منه قدس سره -.
- ٥- وهذا هو المعروف عند أكثر المتأخّرين ، فراجع كتبهم كفرائد الأصول ١ : ١٠٥ - ١٠٧ ؛ كفايه الأصول : ٣٣٦ ؛ فوائد الأصول ٣ : ١٥٣ - ١٥٦ ؛ نهايه الأفكار ٣ : ١٠١.

لا تكون حجّه على مجتهد آخر ، ولا يجوز التعويل عليها. وهذا معنى ما ذهبوا إليه من عدم جواز التقليد ، أى بالنسبه إلى من يتمكن من الاستنباط.

والحقّ أنّه لا- دليل على حجّيه الظنّ الناشئ من الشهره ، مهما بلغ من القوّه ، وإن كان من المسلّم به أنّ الخبر الذى عمل به المشهور حجّه ولو كان ضعيفا من ناحيه السند ، كما سيأتى بيانه فى محلّه. (١) وقد ذكروا لحجّيه الشهره جمله من الأدلّه ، كلّها مردوده :

### الدليل الأوّل : أولويّتها من خبر العادل

قيل : «إنّ أدلّه حجّيه خبر الواحد تدلّ على حجّيه الشهره بمفهوم الموافقه ؛ نظرا إلى أنّ الظنّ الحاصل من الشهره أقوى غالبا من الظنّ الحاصل من خبر الواحد ، حتى العادل ، فالشهره أولى بالحجّيه من خبر العادل». (٢)

والجواب أنّ هذا المفهوم إنّما يتمّ إذا أحرزنا على نحو اليقين أنّ العلّه فى حجّيه خبر العادل هى إفادته الظنّ ، ليكون ما هو أقوى ظلّا أولى بالحجّيه. ولكن هذا غير ثابت فى وجه حجّيه خبر الواحد إذا لم يكن الثابت عدم اعتبار الظنّ الفعلى.

### الدليل الثانى : عموم تعليل آيه النبأ

وقيل : «إنّ عموم التعليل فى آيه النبأ (أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالِهِ) (٣) يدلّ على اعتبار مثل الشهره ؛ لأنّ الذى يفهم من التعليل أنّ الإصابه من الجهاله هى المانع من قبول خبر الفاسق بلا تبيّن ، فيدلّ على أنّ كلّ ما يؤمن معه من الإصابه بجهاله فهو حجّه يجب الأخذ به. والشهره كذلك».

والجواب أنّ هذا ليس تمسّكا بعموم التعليل - على تقدير تسليم أنّ هذه الفقره من الآيه وارده مورد التعليل ، وقد تقدّم بيان ذلك فى أدلّه حجّيه خبر الواحد (٤) - ، بل هذا

[شماره صفحه واقعى : ٥٠٩]

ص: ١٠١٠

١- يأتى فى الصفحه : ٥٨٤.

٢- انتهى ملخّص ما استدللّ به الشهيد على حجّيه الشهره فى الذكرى ١ : ٥٢ ، ومسالك الأفهام ٢ : ٢٢٧.

٣- الحجرات (٤٩) الآيه : ٦.

٤- تقدّم فى الصفحه : ٤٣٠.

الاستدلال تمسك بعموم نقيض التعليل. ولا دلالة في الآية على نقيض التعليل بالضرورة؛ لأن هذه الآية نظيره نهى الطبيب عن بعض الطعام لأنه حامض - مثلا -، فإن هذا التعليل لا يدل على أن كل ما هو ليس بحامض يجوز أو يجب أكله. وكذلك هنا؛ فإن حرمة العمل بنيا الفاسق بدون تبين - لأنه يستلزم الإصابه بجهاله - لا تدل على وجوب الأخذ بكل ما يؤمن فيه ذلك وما لا يستلزم الإصابه بجهاله.

وأما: دلالتها على خصوص حجته خبر الواحد العادل فقد استفدناها من طريق آخر، وهو طريق مفهوم الشرط على ما تقدم شرحه، (١) لا من طريق عموم نقيض التعليل.

وبعبارة أخرى: إن أكثر ما تدل الآية في تعليلها على (٢) أن الإصابه بجهاله مانعه عن تأثير المقتضى لحجته الخبر، ولا تدل على وجود المقتضى للحجته في كل شيء آخر؛ حيث لا يوجد فيه المانع، حتى تكون دالة على حجته مثل الشهره المفقود فيها المانع. أو نقول: إن فقدان المانع عن الحجته في مثل الشهره لا يستلزم وجود المقتضى فيها للحجته، ولا تدل الآية على أن كل ما ليس فيه مانع فالمقتضى فيه موجود.

### الدليل الثالث: دلالة بعض الأخبار

قيل: «إن بعض الأخبار دالة على اعتبار الشهره، مثل مرفوعه زراره: قال زراره: سألت الباقر عليه السلام، فقلت: - جعلت فداك - يأتي عنكم الخبران، أو الحديثان المتعارضان، فبأيهما آخذ؟ قال عليه السلام «يا زراره!» خذ بما اشتهر بين أصحابك، ودع الشاذ النادر». قلت يا سيدي، إنهما معا مشهوران [مرويان]، مأثوران عنكم. قال عليه السلام: «خذ بما يقوله (٣) أعدلهما...» إلى آخر الخبر (٤)، (٥).

[شماره صفحه واقعى : ٥١٠]

ص: ١٠١١

١- تقدم في الصفحه : ٤٣٢.

٢- خبر «إن» أى : دلالتها على ... والأولى : «... تدل عليه الآية في تعليلها أن».

٣- وفي المصدر : «خذ بقول ...».

٤- عوالى اللالكى ٤ : ١٣٣ ح ٢٢٩ ؛ مستدرک الوسائل ١٧ : ٣٠٣ ، كتاب القضاء ، الباب ٩ ح ٢.

٥- هذا الدليل تعرض له وللإجابة عليه في مفاتيح الأصول : ٤٩٨.

والاستدلال بهذه المرفوعه من وجهين :

الأول : أنّ المراد من الموصول فى قوله : «بما اشتهر» مطلق المشهور بما هو مشهور ، لا خصوص الخبر ، فيعمّ المشهور بالفتوى ؛ لأنّ الموصول من الأسماء المبهمه التى تحتاج إلى ما يعين مدلولها ، والمعين لمدلول الموصول هى الصله ، وهنا - وهى (1) قوله : «اشتهر» - تشمل كلّ شىء اشتهر ، حتى الفتوى.

الثانى : أنّه على تقدير أن يراد من الموصول خصوص الخبر ؛ فإنّ المفهوم من المرفوعه إناطه الحكم بالشهره ، فتدلّ على أنّ الشهره بما هى شهره توجب اعتبار المشتهر ، فيدور الحكم معها حيثما دارت ، فالفتوى المشتهره أيضا معتبره ، كالخبر المشهور.

والجواب : أمّا عن الوجه الأول : فبأنّ الموصول كما يتعين المراد منه بالصله ، كذلك يتعين بالقرائن الأخرى المحفوفه به. والذى يعينه هنا السؤال المتقدم عليه ؛ إذ السؤال وقع عن نفس الخبر ، والجواب لا بدّ أن يطابق السؤال. وهذا نظير ما لو سألت : أى إخوتك أحبّ إليك؟ فأجبت : «من كان أكبر منى» ، فإنّه لا ينبغى أن يتوهم أحد أنّ الحكم فى هذا الجواب يعمّ كلّ من كان أكبر منك ، ولو كان من غير إخوتك.

وأمّا عن الوجه الثانى : فبأنّه بعد وضوح إرادته الخبر من الموصول (2) يكون الظاهر من الجملة تعليق الحكم على الشهره فى خصوص الخبر ، فيكون المنطوق فى الحكم شهره الخبر بما أنّها شهره الخبر ، لا الشهره بما هى ، وإن كانت منسوبه إلى شىء آخر.

وكذلك يقاس الحال فى مقوله ابن حنظله ، (3) الآتيه فى باب التعادل والتراجيح. (4)

تنبيه

من المعروف عن المحققين من علمائنا أنّهم لا يجرون على مخالفه المشهور إلاّ مع

[شماره صفحه واقعى : ٥١١]

ص: ١٠١٢

١- أى : الصله.

٢- وإليه ذهب أيضا المحقق الحائرى فى درر الفوائد ٢ : ٤٥.

٣- راجع وسائل الشيعه ١٨ : ٧٥ ، كتاب القضاء ، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى ، الحديث ١.

٤- يأتى فى الصفحه : ٥٨١.

دليل قوى ، ومستند جليّ يصرفهم عن المشهور ، بل ما زالوا يحرصون على موافقه المشهور وتحصيل دليل يوافقه ، ولو كان الدالّ على غيره أولى بالأخذ ، وأقوى في نفسه ، وما ذلك من جهه التقليد للأكثر ، ولا من جهه قولهم بحجّيه الشهره ، وإنما منشأ ذلك إكبار (١) المشهور من آراء العلماء ، لا سيّما إذا كانوا من أهل التحقيق والنظر.

وهذه طريقه جاريه في سائر الفنون ؛ فإنّ مخالفه أكثر المحقّقين في كلّ صناعه لا تسهل ، إلّا مع حجّه واضحه ، وباعث قوى ؛ لأنّ المنصف قد يشكّ في صحّحه رأيه مقابل المشهور ، فيجوّز على نفسه الخطأ ، ويخشى أن يكون رأيه عن جهل مرّكب ، لا سيّما إذا كان قول المشهور هو الموافق للاحتياط.

### تمرينات «٥٩»

١. ما معنى الشهره لغه؟
٢. ما معنى الشهره في اصطلاح أهل الحديث ، واصطلاح الفقهاء؟
٣. ما هي الشهره في الروايه ، والشهره في الفتوى؟ وأيّتهما كانت محلّ النزاع؟
٤. اذكر الأقوال في حجّيه الشهره. واذكر الراجح منها عند المصنّف.
٥. اذكر ادلّه القائلين بحجّيه الشهره ، واذكر الجواب عنها.
٦. هل مخالفه المشهور جائزه أم لا؟

[شماره صفحه واقعي : ٥١٢]

ص: ١٠١٣

١- أي تعظيم.

اشاره

المقصود من «السيره» - كما هو واضح - استمرار عاده الناس وتبانيهم العملي على فعل شيء ، أو تركه.

والمقصود بالناس إيمًا جميع العقلاء والعرف العام من كل مله ونحله ، فيعم المسلمين وغيرهم ؛ وتسمى السيره حينئذ «السيره العقلانيه». والتعبير الشائع عند الأصوليين المتأخرين تسميتها ب: «بناء العقلاء». وإيمًا جميع المسلمين بما هم مسلمون ، أو خصوص أهل نحله خاصه منهم ، كالإماميه - مثلاً - ؛ وتسمى السيره حينئذ «سيره المتشرعه» ، أو «السيره الشرعيه» ، أو «السيره الإسلاميه».

وينبغي التنبيه على حججه كل من هذين القسمين ؛ لاستكشاف الحكم الشرعي فيما جرت عليه السيره ، وعلى مدى دلالة السيره ، فنقول :

١. حججه بناء العقلاء

لقد تكلمنا أكثر من مره - فيما سبق من هذا الجزء - عن «بناء العقلاء» ، واستدللنا به على حججه خبر الواحد (١) ، وحججه الظواهر (٢). وقد أشبعنا الموضوع بحثاً في مسأله «حججه قول اللغوي». (٣)

[شماره صفحه واقعي : ٥١٣]

ص : ١٠١٤

١- راجع الصفحه : ٤٤٦ - ٤٥٠.

٢- راجع الصفحه : ٤٩٤ - ٤٩٥.

٣- راجع الصفحه : ٤٩٠.



وهناك قلنا : إنّ بناء العقلاء لا يكون دليلاً إلا إذا كان يستكشف منه على نحو اليقين موافقه الشارع وإمضاؤه لطريقه العقلاء ؛ لأنّ اليقين تنتهي إليه حجّته كلّ حجّه.

وقلنا هناك : إنّ موافقه الشارع لا تستكشف على نحو اليقين إلا بأحد شروط ثلاثة. ونذكر خلاصتها هنا بأسلوب آخر من البيان ، فنقول :

إنّ السيره إما أن ينتظر فيها أن يكون الشارع متّحد المسلك مع العقلاء ؛ إذ لا مانع من ذلك. وإما ألا ينتظر ذلك ؛ لوجود مانع من اتّحاده معهم فى المسلك ، كما فى الاستصحاب.

فإن كان الأوّل ، فإن ثبت من الشارع الردع عن العمل بها فلا حجّيه فيها قطعاً.

وإن لم يثبت الردع منه ، (١) فلا- بدّ أن يعلم اتّحاده فى المسلك معهم ؛ لأنّه أحد العقلاء ، بل رئيسهم ، فلو لم يرتضها ولم يتّخذها مسلكاً له كسائر العقلاء ، ليبيّن ذلك ، ولردعهم عنها ، ولذكر لهم مسلكه الذى يتّخذها بدلاً عنها ، لا سيّما فى الأمارات المعمول بها عند العقلاء ، كخبر الواحد الثقه ، والظواهر.

وإن كان الثانى فإنّما أن يعلم جريان سيره العقلاء فى العمل بها فى الأمور الشرعيّه ، كما فى الاستصحاب. وإما ألا يعلم ذلك ، كما فى الرجوع إلى أهل الخبره فى إثبات اللغات.

فإن كان الأوّل فنفس عدم ثبوت ردعه كاف فى استكشاف موافقته لهم ، لأنّ ذلك ممّا يعنيه ويهمّه ، فلو لم يرتضها - وهى برأى ومسمع منه - لردعهم عنها ، ولبلّغهم بالردع ، بأى نحو من أنحاء التبليغ ، فبمجرّد عدم ثبوت الردع منه نعلم بموافقته ؛ ضروره أنّ الردع الواقعيّ غير الواصل لا يعقل أن يكون ردعاً فعلياً ، وحجّه.

وبهذا ثبت حجّيه مثل الاستصحاب بناء العقلاء ؛ لأنّه لما كان ممّا بنى على العمل به العقلاء بما فيهم المسلمون ، وقد أجروه فى الأمور الشرعيّه برأى ومسمع من الإمام ، والمفروض أنّه لم يكن هناك ما يحول دون إظهار الردع ، وتبليغه من تقية ، ونحوها ، فلا بدّ أن يكون الشارع قد ارتضاه ؛ طريقه فى الأمور الشرعيّه.

وإن كان الثانى - أى لم يعلم ثبوت السيره فى الأمور الشرعيّه - فإنّه لا يكفى حينئذ فى

[شماره صفحه واقعى : ٥١٤]

ص: ١٠١٥

١- أى : من الشارع.

استكشاف موافقه الشارع عدم ثبوت الردع منه ؛ إذ لعلّه ردعهم عن إجرائها (١) في الأمور الشرعيه فلم يجروها ، أو لعلهم لم يجروها في الأمور الشرعيه من عند أنفسهم فلم يكن من وظيفه الشارع أن يردع عنها في غير الأمور الشرعيه ، لو كان لا يرتضيها في الشرعيّات. وعليه ، فلاجل استكشاف رضا الشارع وموافقته على إجرائها في الشرعيّات لا بدّ من إقامه دليل خاصّ قطعيّ على ذلك.

وبعض السير من هذا القبيل قد ثبت عن الشارع إمضاؤه لها ، مثل الرجوع إلى أهل الخبره عند النزاع في تقدير قيم الأشياء ومقاديرها ، نظير القيمّات المضمونه بالتلف ونحوه ، وتقدير قدر الكفايه في نفقه الأقارب ، ونحو ذلك.

أمّا : ما لم يثبت فيها دليل خاصّ - كالسيره في الرجوع إلى أهل الخبره في اللغات - فلا عبره بها ، وإن حصل الظنّ منها ؛ لأنّ الظنّ لا يغني من الحقّ شيئاً. كما تقدّم ذلك هناك.

## ٢. حجّته سيره المتشرّعه

إنّ السيره عند المتشرّعه من المسلمين على فعل شيء أو تركه هي في الحقيقه من نوع الإجماع ، بل هي أرقى (٢) أنواع الإجماع ؛ لأنّها إجماع عمليّ من العلماء ، وغيرهم. والإجماع في الفتوى إجماع قوليّ ، ومن العلماء خاصّه.

والسيره على نحوين : تاره يعلم فيها أنّها كانت جاريه في عصور المعصومين عليهم السلام ، حتى يكون المعصوم أحد العاملين بها ، أو يكون مقرّراً لها ، وأخرى لا يعلم ذلك ، أو يعلم حدوثها بعد عصورهم.

فإن كانت على النحو الأوّل فلا شكّ في أنّها حجّه قطعيّ على موافقه الشارع ، فتكون بنفسها دليلاً على الحكم ، كالإجماع القوليّ الموجب للحدس القطعيّ برأى المعصوم. وبهذا تختلف عن «سيره العقلاء» (٣) ؛ فإنّها إنّما تكون حجّه إذا ثبت من دليل آخر إمضاء الشارع

[شماره صفحه واقعي : ٥١٥]

ص: ١٠١٦

١- أي : السيره.

٢- أي : أرفع.

٣- راجع حاشيه شيخنا الأصفهاني قدس سره على مكاسب الشيخ : ٢٥ - منه قدس سره -.

لها ، ولو من طريق عدم ثبوت الردع من قبله ، كما سبق.

وإن كانت على النحو الثانى ، فلا نجد مجالاً للاعتماد عليها فى استكشاف موافقه المعصوم على نحو القطع واليقين ، كما قلنا فى الإجماع ، وهى نوع منه ، بل هى دون الإجماع القولى فى ذلك ، كما سيأتى وجهه. (١)

قال الشيخ الأعظم قدس سره فى كتاب البيع فى مبحث المعاطاه : «وأما : ثبوت السيره واستمرارها على التوريث - يقصد توريث ما يباع معاطاه - فهى كسائر سيراتهم الناشئه من المسامحه ، وقله المبالاه فى الدين ممّا لا يحصى فى عباداتهم ، ومعاملاتهم ، كما لا يخفى». (٢)

ومن الواضح أنه يعنى من السيره هذا النحو الثانى. والسّرّ فى عدم الاعتماد على هذا النحو من السيره هو ما نعرف من أسلوب نشأه العادات عند البشر ، وتأثير العادات على عواطف الناس : أنّ بعض الناس المتنفّذين ، أو المغامرين قد يعمل شيئاً ؛ استجابته لعاده غير إسلاميه ، أو لهوى فى نفسه ، أو لتأثيرات خارجيه ، نحو تقليد الأعيان ، أو لبواعث انفعالات نفسيه ، مثل حبّ التفوّق على الخصوم ، أو إظهار عظمه شخصه ، أو دينه ، أو نحو ذلك. ويأتى آخر فيقلّم الأوّل فى عمله ، ويستمرّ العمل ، فيشيع بين الناس من دون أن يحصل من يردعهم عن ذلك ؛ لغفله ؛ أو لتسامح ؛ أو لخوف ؛ أو لغلبيه العاملين فلا يصغون إلى من ينصحهم ؛ أو لغير ذلك.

وإذا مضت على العمل عهود طويله يتلقّاه الجيل بعد الجيل ، فيصبح سيره المسلمين ، وينسى تأريخ تلك العاده. وإذا استقرّت السيره يكون الخروج عليها خروجاً على العادات المستحكمه التى من شأنها أن تتكوّن لها قدسيه واحترام لدى الجمهور ، فيعدّون مخالفتها من المنكرات القبيحه ، وحينئذ يترأى أنّها عاده شرعيه وسيره إسلاميه ، وأنّ المخالف لها مخالف لقانون الإسلام ، وخارج على الشرع.

ويشبه أن يكون من هذا الباب سيره تقييل اليد ، والقيام احتراماً للقادم ، والاحتفاء (٣)

[شماره صفحه واقعى : ٥١٦]

ص: ١٠١٧

١- يأتى فى الصفحه : ٥١٧.

٢- المكاسب (للشيخ الأنصارى) : ٨٣.

٣- الاحتفاء : إظهار الفرع.

بيوم النوروز ، وزخرفه (١) المساجد والمقابر ... وما إلى ذلك من عادات اجتماعية حادثه.

وكلّ من يغرّ بهذه السيرات وأمثالها فإنّه لم يتوصّل إلى ما توصّل إليه الشيخ الأنصاريّ الأعظم قدس سره من إدراك سرّ نشأه العادات عند الناس على طول الزمن ، وأنّ لكلّ جيل من العادات في السلوك ، والاجتماع ، والمعاملات ، والمظاهر ، والملابس ما قد يختلف كلّ الاختلاف عن عادات الجيل الآخر. هذا بالنسبه إلى شعب واحد ، وقطر واحد ؛ فضلا عن الشعوب ، والأقطار بعضها مع بعض. والتبدّل في العادات غالبا يحدث بالتدرّج في زمن طويل قد لا يحسّ به من جرى على أيديهم التبديل.

ولأجل هذا لا- نثق في السيرات الموجوده في عصورنا بأنّها كانت موجوده في العصور الإسلاميه الأولى. ومع الشكّ في ذلك فأجدر بها ألا تكون حجّه ؛ لأنّ الشكّ في حجّيه الشيء كاف في وهن حجّيته ؛ إذ لا حجّه إلاّ بعلم.

### ٣. مدى دلالة السيره

إنّ السيره عند ما تكون حجّه فأقصى ما تقتضيه أن تدلّ على مشروعيه الفعل وعدم حرّمته في صوره السيره على الفعل ، أو تدلّ على مشروعيه الترك وعدم وجوب الفعل في صوره السيره على الترك.

أمّا : استفاده الوجوب من سيره الفعل ، والحرمه من سيره الترك فأمر لا تقتضيه نفس السيره ؛ بل كذلك الاستجاب ، والكراهه ؛ لأنّ العمل في حدّ ذاته مجمل ، لا دلالة على أكثر من مشروعيه الفعل ، أو الترك.

نعم ، المداومه والاستمرار على العمل من قبل جميع الناس المتشرّعين قد يستظهر منها استحبابه ؛ لأنّه يدلّ ذلك على استحسانه عندهم على الأقلّ.

ولكن يمكن أن يقال : إنّ الاستحسان له ربما ينشأ من كونه أصبح عاده لهم ، والعادات من شأنها أن يكون فاعلها ممدوحا مرغوبا فيه لدى الجمهور ، وتاركها مذموما عندهم ،

[شماره صفحه واقعي : ٥١٧]

ص: ١٠١٨

١- أي : تزيين.

فلا يوثق - إذن - فيما جرت عليه السيره بأن المدح للفاعل والذم للتارك كانا من ناحيه شرعيه.

والغرض أنّ السيره بما هي سيره لا يستكشف منها وجوب الفعل ، ولا استحبابه في سيره الفعل ، ولا يستكشف منها حرمه الفعل ، ولا كراهته في سيره الترك.

نعم ، هناك بعض الأمور يكون لازم مشروعيتها وجوبها ، وإلا لم تكن مشروعته. وذلك مثل الأماره ، كخبر الواحد ، والظواهر ؛ فإنّ السيره على العمل بالأماره لمّا دلّت على مشروعيتها العمل بها ، فإنّ لازمها أن يكون واجبا ؛ لأنّه لا يشرع العمل بها ، ولا يصلح إلاّ إذا كانت حجّه منصوبه من قبل الشارع لتبليغ الأحكام واستكشافها. وإذا كانت حجّه وجب العمل بها قطعاً لوجوب تحصيل الأحكام وتعلّمها ؛ فينتج من ذلك أنّه لا يمكن فرض مشروعيتها العمل بالأماره ، مع فرض عدم وجوبه.

### تمرينات «١٩»

١. ما معنى السيره؟

٢. ما الفرق بين السيره العقلانيه ، والسيره الشرعيه؟

٣. هل بناء العقلاء بإطلاقه حجّه أم لا؟ وعلى الثاني بين موارد حجّيته.

٤. هل سيره المتشرّعه حجّه أم لا؟

٥. بين مدى دلالة السيره.

[شماره صفحه واقعي : ٥١٨]

ص: ١٠١٩

إنّ القياس - على ما سيأتى تحديده ، وبيان موضع البحث عنه - من الأمارات التى وقعت معركة الآراء بين الفقهاء.

وعلماء الإمامية - تبعاً لآل البيت عليهم السلام - أبتلوا العمل به (١). ومن الفرق الأخرى أهل الظاهر - المعروفين ب- «الظاهريه» أصحاب داود بن على بن خلف ، إمام أهل الظاهر - وكذلك الحنابلة لم يكونوا يقيمون له وزناً. (٢)

وأول من توسّع فيه فى القرن الثانى أبو حنيفه (رأس القياسيين) ، وقد نشط فى عصره ، وأخذ به الشافعيه ، والمالكيه. ولقد بالغ به جماعه ، فقدّموه على الإجماع ، بل غلا آخرون ، فردّوا الأحاديث بالقياس ، وربما صار بعضهم يؤوّل الآيات بالقياس.

ومن المعلوم عند آل البيت عليهم السلام أنّهم لا- يجوّزون العمل به ، وقد شاع عنهم «إنّ دين الله لا يصاب بالعقول» (٣) و «إنّ السنّه إذا قيست محقّ الدين». (٤) ، بل شتّوا حرباً

[شماره صفحه واقعى : ٥١٩]

ص: ١٠٢٠

١- راجع : التذكرة بأصول الفقه (للشيخ المفيد) : ٣٨ ؛ العده ٢ : ٦٥٢ ؛ الذريعة إلى أصول الشريعة ٢ : ٦٧٥ ؛ معارج الأصول :

١٨٧ ؛ مبادئ الوصول إلى علم الأصول : ٢١٤.

٢- نسب إليهم فى إرشاد الفحول : ٢٠٠ ، وروضه الناظر : ١٤٧ ، والمستصطفى ٢ : ٢٣٤ ، ونهايه السؤل ٤ : ٩ ، واللمع : ٩٧. وفى

هامش كتاب «إبطال القياس» لابن الحزم ، نسب القول بعدم اعتبار القياس إلى البخارىّ نقلاً عن كتاب «الأدب المفرد» للبخارى

: ٨. فراجع ملخص إبطال القياس : ٥.

٣- بحار الأنوار ٢ : ٣٠٣.

٤- بحار الأنوار ١٠٤ : ٤٠٥.

شعواء لا هواده (١) فيها على أهل الرأى وقياسهم ما وجدوا للكلام متّسعا. ومناظرات الإمام الصادق عليه السلام معهم معروفه ، لا سيّما مع أبى حنيفه ، وقد رواها حتى أهل السنّه ، إذ قال له - فيما رواه ابن حزم - : «أتق الله ولا تقس ؛ فإننا نقف غدا بين يدى الله ، فنقول : قال الله ، وقال رسوله ، وتقول أنت وأصحابك : سمعنا ورأينا». (٢)

والذى يبدو أنّ المخالفين لآل البيت عليهم السلام - الذين سلكوا غير طريقهم ، ولم يعجبهم أن يستقوا من منبع علومهم - أعوزهم العلم بأحكام الله ، وما جاء به الرسول صلى الله عليه وآله ، فالتجئوا إلى أن يصطنعوا (٣) الرأى والاجتهادات الاستحسانيه للفتيا والقضاء بين الناس ، بل حكموا الرأى والاجتهاد حتى فيما يخالف النصّ ، أو جعلوا ذلك عذرا مبرّرا لمخالفه النصّ ، كما فى قصّه تبرير الخليفه الأوّل لفعله خالد بن الوليد فى قتل مالك بن نويره ، وقد خلا بزوجه ليله قتله ، فقال عنه : «إنّه اجتهد فأخطأ!!؟» ، وذلك لما أراد الخليفه عمر بن الخطّاب أن يقاد به ، ويقام عليه الحدّ. (٤)

وكان الرأى والقياس غير واضح المعالم عند من كان يأخذ به من الصحابه والتابعين ، حتى بدأ البحث فيه لتركيه وتوسعه الأخذ به فى القرن الثانى على يد أبى حنيفه وأصحابه. (٥) ثمّ بعد أن أخذت الدوله العبّاسيه تساند أهل القياس ، وبعد ظهور النّقاد له ، انبرى جماعه من علمائهم لتحديد معالمه ، وتوسيع أبحاثه ، ووضع القيود ، والاستدراكات

[شماره صفحه واقعى : ٥٢٠]

ص: ١٠٢١

- ١- شتّوا أى : صبّوا. شعواء أى : متفرّقه ممتدّه. الهواده : ما يرجى به الصلاح بين القوم. والمحابه. فمعنى العبارة : بل صبّوا على أهل الرأى وقياسهم مقاتله متفرّقه ممتدّه لم يكن فيها ما يرجى به الصلاح. صبّوا عليهم فى هذه المقاتله ما وجدوا للكلام متّسعا.
- ٢- ملخّص إبطال القياس : ٧١.
- ٣- أى : أن يختاروا.
- ٤- راجع الغدير ٧ : ١٥٨.
- ٥- قال ابن حزم فى كتاب «ملخّص إبطال القياس : ٥» : «ثمّ حدث القياس فى القرن الثانى». وقال فى كتابه «الإحكام عن أصول الأحكام ٧ : ١٧٧» : «إنّه بدعه حدثت فى القرن الثانى ، ثمّ فشا وظهر فى القرن الثالث».

له ، حتى صار فنا قائما بنفسه.

ونحن يهتّمنا منه البحث عن موضع الخلاف فيه ، وحجّيته ، فنقول :

### ١. تعريف القياس

إنّ خير التعريفات للقياس - في رأينا - أن يقال : «هو إثبات حكم في محلّ بعّله لثبوته في محلّ آخر بتلك العله». والمحلّ الأوّل - وهو المقيس - يسمّى «فرعا». والمحلّ الثّاني - وهو المقيس عليه - يسمّى «أصلا». والعله المشتركه تسمّى «جامعا».

وفي الحقيقه أنّ القياس عمليّه من المستدلّ - أي القائس - ؛ لغرض استنتاج حكم شرعيّ لمحلّ لم يرد فيه نصّ بحكمه الشرعيّ ؛ إذ توجب هذه العمليّه عنده الاعتقاد يقينا أو ظنا بحكم الشارع.

والعمليّه القياسيه هي نفس حمل الفرع على الأصل في الحكم الثابت للأصل شرعا ، فيعطى القائس حكما للفرع ، مثل حكم الأصل ، فإن كان الوجوب أعطى له الوجوب ، وإن كان الحرمة فالحرمة ... وهكذا.

ومعنى هذا الإعطاء أن يحكم بأنّ الفرع ينبغي أن يكون محكوما عند الشارع بمثل حكم الأصل ؛ للعله المشتركه بينهما. وهذا الإعطاء ، أو الحكم هو الذي يوجب عنده الاعتقاد بأنّ للفرع مثل ما للأصل من الحكم عند الشارع ، ويكون هذا الإعطاء ، أو الحكم ، أو الإثبات ، أو الحمل - ما شئت فعبّر - دليلا عنده على حكم الله في الفرع.

وعليه ، ف- «الدليل» : هو الإثبات الذي هو نفس عمليّه الحمل ، وإعطاء الحكم للفرع من قبل القائس. و «نتيجه الدليل» هو الحكم بأنّ الشارع قد حكم فعلا على هذا الفرع بمثل حكم الأصل.

فتكون هذه العمليّه من القائس دليلا على حكم الشارع ؛ لأنّها توجب اعتقاده اليقينيّ أو الظنيّ بأنّ الشارع له هذا الحكم.

وبهذا التقرير يندفع الاعتراض على مثل هذا التعريف ، بأنّ الدليل - وهو الإثبات - نفسه نتيجه الدليل ، بينما أنّه يجب أن يكون الدليل مغايرا للمستدلّ عليه.

[شماره صفحه واقعي : ٥٢١]

ص: ١٠٢٢



وجه الدفع أنه اتضح بذلك البيان أن الإثبات في الحقيقه - وهو عمليته الحمل - عمل القائس وحكمه - لا حكم الشارع - ، وهو الدليل. وأمّا: المستدلّ عليه فهو حكم الشارع على الفرع ، وإنما حصل للقائس هذا الاستدلال ، لحصول الاعتقاد له بحكم الشارع من تلك العمليّهِ القياسيّهِ التي أجراها.

ومن هنا يظهر أنّ هذا التعريف أفضل التعريفات ، وأبعدها عن المناقشات.

وأما : تعريفه بالمساواه بين الفرع والأصل في العله (١) ، أو نحو ذلك ، (٢) فإنه تعريف بمورد القياس ، وليست المساواه قياسا.

وعلى كلّ حال ، فلا يستحقّ الموضوع الإطاله ، بعد أن كان المقصود من القياس واضحا.

## ٢. أركان القياس

بما تقدّم من البيان يتّضح أنّ للقياس أربعة أركان :

١. «الأصل» وهو المقيس عليه المعلوم ثبوت الحكم له شرعا.

٢. «الفرع» وهو المقيس المطلوب إثبات الحكم له شرعا.

٣. «العله» وهي الجبهه المشتركه بين الأصل والفرع التي اقتضت ثبوت الحكم. وتسمّى : «جامعا».

٤. «الحكم» وهو نوع الحكم الذي ثبت للأصل ، ويراد إثباته للفرع.

وقد وقعت أبحاث عن كلّ من هذه الأركان ممّا لا يهمنّا التعرّض لها (٣) ، إلاّ فيما يتعلّق بأصل حجّيته وما يرتبط بذلك. وبهذا الكفايه.

[شماره صفحه واقعى : ٥٢٢]

ص: ١٠٢٣

١- هذا التعريف نسبه الخضرى بك إلى ابن الحاجب ، وابن الهمام. راجع كتابه : أصول الفقه : ٢٨٩.

٢- إنّ لهم في تعريف القياس عبارات شتى ، وإن شئت فراجع المنحول : ٣٢٣ - ٣٢٤ ؛ المستصفى ٢ : ٥٤ ؛ الإحكام (لابن حزم)

٧ : ٣٦٧ ؛ روضه الناظر : ٢٤٧ ؛ أصول الفقه (للخضرى بك) : ٢٨٨ - ٢٨٩.

٣- وإن شئت فراجع للمع في أصول الفقه : ١٠٢ - ١٠٤ ؛ المستصفى ٢ : ٣٢٥ - ٣٤٧ ؛ إرشاد الفحول : ٢٠٤ - ٢٠٩ ، أصول

الفقه (للخضرى بك) : ٢٩٣ - ٣٢٨.

إنّ حجّيه كلّ أماره تناط بالعلم - وقد سبق بيان ذلك في هذا الجزء أكثر من مرّه (١) - ، فالقياس - كباقي الأمارات - لا يكون حجّيه إلّا في صورتين ، لا ثالثه لهما :

١. أن يكون بنفسه موجبا للعلم بالحكم الشرعيّ. (٢)

٢. أن يقوم دليل قاطع على حجّيته ، إذا لم يكن بنفسه موجبا للعلم. (٣)

وحيث لا بدّ من بحث موضوع حجّيه القياس عن الناحيتين ، فنقول :

### أ. هل القياس يوجب العلم؟

إنّ القياس نوع من «التمثيل» المصطلح عليه في المنطق. (٤) وقلنا هناك : «إنّ التمثيل من الأدلّه التي لا تفيد إلّا الاحتمال ؛ لأنّه لا يلزم من تشابه شيئين في أمر ، بل في عدّه أمور أن يتشابهها من جميع الوجوه والخصوصيّات». (٥)

نعم ، إذا قويت وجوه الشبه بين الأصل والفرع ، وتعدّدت ، يقوى في النفس الاحتمال ، حتى يكون ظنّا ، ويقرب من اليقين. والقيافه (٦) من هذا الباب. ولكن كلّ ذلك لا يغني من الحقّ شيئا.

غير أنّه إذا علمنا - بطريق من الطرق - أنّ جهه المشابهه علّه تامّه لثبوت الحكم في الأصل عند الشارع ، ثمّ علمنا أيضا بأنّ هذه العلّه التامّه موجوده بخصوصيّاتها في الفرع ؛ فإنّه لا محاله يحصل لنا - على نحو اليقين - استنباط أنّ مثل هذا الحكم ثابت في الفرع ، كثبوتّه في الأصل ؛ لاستحاله تخلف المعلول عن علّته التامّه. ويكون من القياس المنطقي

[شماره صفحه واقعي : ٥٢٣]

ص : ١٠٢٤

١- راجع الصفحات : ٣٧٦ - ٣٧٩ و ٣٨٦ - ٣٨٧.

٢- كالقطع.

٣- كخبير الواحد ، والظواهر ، وغيرهما من الظنون الخاصّه.

٤- وهو أن ينتقل الذهن من حكم أحد الشيين إلى الحكم على الآخر ؛ لجهه مشتركه بينهما.

٥- المنطق (للمؤلّف) ٢ : ٢٦٧.

٦- القيافه مصدر ، والقائف : من يتتبع الآثار ، ويعرفها ، ويعرف شبه الرجل بأخيه وأبيه. لسان العرب ٩ : ٢٩٣.

ولكنّ الشأن كلّ الشأن في حصول الطريق لنا إلى العلم بأنّ الجامع علّه تامّه للحكم الشرعيّ. وقد سبق (١) أنّ ملاكات الأحكام لا مسرح للعقول (٢)، أو لا مجال للنظر العقليّ فيها، فلا تعلم إلّا من طريق السماع من مبلغ الأحكام الذي نصبه الله (تعالى) مبلغاً، وهادياً.

والغرض من «كون الملاكات لا- مسرح للعقول فيها» أنّ أصل تعليل الحكم بالملاك لا يعرف إلّا من طريق السماع؛ لأنّه أمر توقيفيّ.

أمّا: نفس وجود الملاك في ذاته فقد يعرف من طريق الحسّ، ونحوه، لكن لا بما هو علّه وملاك، كالإسكار؛ فإنّ كونه علّه للتحريم في الخمر لا يمكن معرفته من غير طريق التبليغ بالأدله السميّه.

أمّا: وجود الإسكار في الخمر، وغيره من المسكرات، فأمر يعرف بالوجدان، ولكن لا ربط لذلك بمعرفه كونه هو الملاك في التحريم؛ فإنّه ليس هذا من الوجدانيات.

وعلى كلّ حال، فإنّ السرّ في أنّ الأحكام وملاكاتهما لا مسرح للعقول في معرفتها واضح؛ لأنّها أمور توقيفيّه من وضع الشارع، كاللغات، والعلامات، والإشارات التي لا تعرف إلّا من قبل واضعيها، ولا تدرك بالنظر العقليّ إلّا من طريق الملازمات العقليّه القطعيّه التي تكلمنا عنها فيما تقدّم في بحث الملازمات العقليّه في المقصد الثاني، (٣) وفي دليل العقل من هذا الجزء، (٤) والقياس لا يشكّل ملازمه عقليّه بين حكم المقيس عليه، وحكم المقيس.

نعم، إذا ورد نصّ من قبل الشارع في بيان علّه الحكم في المقيس عليه، فإنّه يصحّ الاكتفاء به في تعديده الحكم إلى المقيس بشرطين: الأوّل: أن نعلم بأنّ العلّه المنصوصه

[شماره صفحه واقعي: ٥٢٤]

ص: ١٠٢٥

١- راجع الصفحه: ٤٧٨ - ٤٨٠ و ٤٨٣.

٢- المسرح: المرعي الذي تسرح فيه الدوابّ للرعي. لسان العرب ٢: ٤٧٩، والمراد منه هنا أنّه لا- مجال للعقول في كشف ملاكات الأحكام، ولا تنالها ابتداء من دون السماع من مبلغ الأحكام.

٣- المقصد الثاني: ٢٤٧.

٤- راجع الصفحه: ٤٧٨ - ٤٨٠.

تأمه يدور معها الحكم أينما دارت. والثاني : أن نعلم بوجودها في المقيس.

والخلاصه أن القياس في نفسه لا- يفيد العلم بالحكم ؛ لأنه لا- يتكفل ثبوت الملازمه بين حكم المقيس عليه وحكم المقيس. ويستثنى منه منصوص العله بالشرطين اللذين تقدما. وفي الحقيقه أن منصوص العله ليس من نوع القياس ، كما سيأتى بيانه (1). وكذلك قياس الأولويه.

ولأجل أن يتضح الموضوع أكثر ، نقول : إن الاحتمالات الموجوده في كل قياس خمس (2) ، ومع هذه الاحتمالات لا تحصل الملازمه بين حكم الأصل وحكم الفرع ، ولا يمكن رفع هذه الاحتمالات إلا بورود النص من الشارع ، والاحتمالات هي [كما تأتي] :

1. احتمال أن يكون الحكم في الأصل معللا عند الله (تعالى) بعله أخرى غير ما ظنه القائس ، بل يحتمل (3) على مذهب هؤلاء الأ- يكون الحكم معللا- عند الله (تعالى) بشيء أصلا ؛ لأنهم لا يرون الأحكام الشرعيه معلله بالمصالح والمفاسد وهذا من مفارقات آرائهم ، فإنهم إذا كانوا لا يرون تبعيه الأحكام للمصالح والمفاسد ، فكيف يؤكّدون تعليل الحكم الشرعيّ في المقيس عليه بالعله التي يظنونها؟! بل كيف يحصل لهم الظنّ بالتعليل؟!

2. احتمال أن هناك وصفا آخر ينضم إلى ما ظنه القائس عله ، بأن يكون المجموع منهما هو العله للحكم ، لو فرض أن القائس أصاب في أصل التعليل.

3. احتمال أن يكون القائس قد أضاف شيئا أجنبيا إلى العله الحقيقيه لم يكن له دخل في الحكم في المقيس عليه.

4. احتمال أن يكون ما ظنه القائس عله - إن كان مصيبا في ظنه - ليس هو الوصف المجرد ، بل بما هو مضاف إلى موضوعه - أعنى «الأصل» - لخصوصيه فيه.

مثال ذلك ، لو علم بأنّ الجهل بالثمن عله موجه شرعا في فساد البيع ، وأراد أن يقيس على البيع عقد النكاح إذا كان المهر فيه مجهولا-؛ فإنه يحتمل أن يكون الجهل بالعوض ، الموجب لفساد البيع هو الجهل بخصوص العوض في البيع ، لا مطلق الجهل بالعوض من

[شماره صفحه واقعى : ٥٢٥]

ص: ١٠٢٦

١- يأتى في الصفحه : ٥٣٦.

٢- بل هي سته ، كما في المستصفي ٢ : ٢٧٩.

٣- وهذا احتمال آخر ذكره الغزالي مستقلا في المستصفي ٢ : ٢٧٩.

حيث هو جهل بالعوض ، ليسرى الحكم إلى كل معاوضه ، حتى فى مثل الصلح المعاوضى ، والنكاح باعتبار أنه يتضمّن معنى المعاوضه عن البضع.

٥. احتمال أن تكون العله الحقيقيه لحكم المقيس عليه غير موجوده ، أو غير متوفّره بخصوصياتها فى المقيس.

وكلّ هذه الاحتمالات لا بدّ من دفعها ، ليحصل لنا العلم بالنتيجه ، ولا يدفعها إلاّ الأدله السمعيه الوارده عن الشارع.

وقيل : «من الممكن تحصيل العلم بالعه بطريق برهان السبر والتقسيم». (١) وبرهان السبر والتقسيم عبارته عن عدّ جميع الاحتمالات الممكنه ، ثمّ يقام الدليل على نفى واحد واحد ، حتى ينحصر الأمر فى واحد منها ، فيتعيّن ، فيقال مثلا : حرمة الربا فى البرّ : إما أن تكون معلله بالطعم ، أو بالقوت ، أو بالكيل . والكلّ باطل ما عدا الكيل . فيتعيّن التعليل به.

أقول : من شرط برهان السبر والتقسيم ليكون برهانا حقيقيا ، أن تحصر المحتملات حصرا عقليا من طريق القسمه الثنائيه التى تتردّد بين النفى والإثبات. (٢)

وما يذكر - من الاحتمالات فى تعليل الحكم الشرعى - لا تعدو أن تكون احتمالات استطاع القائس أن يحتملها ولم يحتمل غيرها ، لا أنّها مبنيّه على الحصر العقليّ المرّدّد بين النفى والإثبات.

وإذا كان الأمر كذلك فكلّ ما يفرضه من الاحتمالات يجوز أن يكون وراءها احتمالات لم يتصوّرها أصلا . ومن الاحتمالات أن تكون العله اجتماع محتملين ، أو أكثر ممّا احتمله القائس . ومن الاحتمالات أن يكون ملاك الحكم شيئا آخر ، خارجا عن أوصاف المقيس عليه لا- يمكن أن يهتدى إليه القائس ، مثل التعليل فى قوله (تعالى) : (فَبِظُلْمٍ مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ) (٣) ؛ فإنّ الظاهر من الآيه أنّ العله فى

[شماره صفحه واقعى : ٥٢٦]

ص : ١٠٢٧

١- هذا أحد المسالك التى ذكرها القائلون بحجّيه القياس لإثبات العله . فراجع إرشاد الفحول : ٢١٣ ، وأصول الفقه (للخضرى

بك) : ٣٢٦ ، ونهايه السؤل ٤ : ١٢٨ ، والمستصفى ٢ : ٢٩٥ .

٢- راجع المنطق (للمؤلّف) ١ : ١١١ .

٣- النساء (٤) الآيه : ١٦٠ .

تحريم الطيبات عصيانهم ، لا أوصاف تلك الأشياء .

بل من الاحتمالات عند هذا القائل - الذى لا يرى تبعيه الأحكام للمصالح والمفاسد - أنّ الحكم لا ملاك ولا علّه له ، فكيف يمكن أن يدعى حصر العلل فيما احتمله ، وقد لا تكون له علّه؟!

وعلى كلّ حال ، فلا يمكن أن يستنتج من مثل السبر والتقسيم هنا أكثر من الاحتمال . وإذا تنزلنا فأكثر ما يحصل منه الظنّ . فرجع الأمر بالأخير إلى الظنّ ، و (إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا) . (١)

وفى الحقيقة أنّ القائلين بالقياس لا يدعون إفادته العلم ، بل أقصى ما يتوقعونه إفادته للظنّ ، غير أنّهم يرون أنّ مثل هذا الظنّ حجّه . وفى البحث الآتى نبحت عن أدلّه حجّيته .

### ب. الدليل على حجّيه القياس الظنّي

بعد أن ثبت أنّ القياس فى حدّ ذاته لا يفيد العلم ، بقى علينا أن نبحت عن الأدلّه على حجّيه الظنّ الحاصل منه ؛ ليكون من الظنون الخاصّه المستثناه من عموم الآيات الناهيه عن اتّباع الظنّ ، كما صنعنا فى خبر الواحد ، والظواهر ، فنقول :

أمّا نحن - الإماميه - ففى غنى عن هذا البحث ؛ لأنّه ثبت لدينا على سبيل القطع من طريق آل البيت عليهم السلام عدم اعتبار هذا الظنّ الحاصل من القياس ، فقد تواتر عنهم النهى عن الأخذ بالقياس ، وأنّ دين الله لا يصاب بالعقول ، فلا الأحكام فى أنفسها تصيبها العقول ، ولا ملاكاتها وعللها .

على أنّه يكفينا فى إبطال القياس أن نبطل ما تمسّكوا به لإثبات حجّيته من الأدلّه ، لنترجع إلى عمومات النهى عن اتّباع الظنّ وما وراء العلم .

أمّا : غيرنا - من أهل السنّه الذين ذهبوا إلى حجّيته - فقد تمسّكوا بالأدلّه الأربعة : الكتاب ، والسنّه ، والإجماع ، والعقل . ولا بأس أن نشير إلى نماذج من استدلالاتهم ؛ لنرى أنّ ما تمسّكوا به لا يصلح لإثبات مقصودهم ، فنقول :

[شماره صفحه واقعى : ٥٢٧]

ص : ١٠٢٨

منها: قوله (تعالى): (فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ) (١)، بناء على تفسير الاعتبار بالعبور والمجاوزه ، والقياس عبور ومجاوزه من الأصل إلى الفرع. (٢)

وفيه (٣): أن الاعتبار هو الاتعاظ لغه ، وهو الأنسب بمعنى الآية الواردة في الذين كفروا من أهل الكتاب ، إذ قذف الله (تعالى) في قلوبهم الرعب ، يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين. وأين هي من القياس الذي نحن فيه؟

وقال ابن حزم في كتابه «إبطال القياس»: «ومن المحال أن يقول لنا: فاعتبروا يا أولي الأبصار، ويريد القياس، ثم لا يبين لنا في القرآن ولا في الحديث: أي شيء نقيس؟ ولا متى نقيس؟ ولا على أي شيء نقيس؟ ولو وجدنا ذلك لوجب أن نقيس ما أمرنا بقياسه حيث أمرنا، وحرّم علينا أن نقيس ما لا نصّ فيه جملة، ولا نتعدى حدوده». (٤)

ومنها: قوله (تعالى): (قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ) (٥)، باعتبار أن الآية تدلّ على مساواة النظر للنظير، بل هي استدلال بالقياس لإفحام من ينكر إحياء العظام وهي رميم. ولو لا أن القياس حجّه لما صحّ الاستدلال فيها. (٦)

[شماره صفحه واقعی : ٥٢٨]

ص: ١٠٢٩

- ١- الحشر (٥٩) الآية : ٢.
- ٢- استدلال بها في نهاية السؤل ٤ : ١١ ، وإرشاد الفحول : ٢٠٠.
- ٣- كما في العده ٢ : ٦٧٣ - ٦٧٤. واعترف به ابن الحاجب في منتهى الوصول والأمل : ١٩٠. وقال ابن حزم : «ومعنى الاعتبار في اللغة والقرآن : التعجب. قال الله (تعالى) : (لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ) (\* يوسف (١٢) الآية : ١١١). أي : عجب. (وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً) (\*\* النحل (١٦) الآية : ٦٦). أي : لعجبا ؛ لا قياسا». ملخص إبطال القياس : ٢٨.
- ٤- ملخص إبطال القياس : ٣٠.
- ٥- يس (٣٦) الآية : ٧٨ - ٧٩.
- ٦- هذا الدليل تعرّض له وللإجابة عليه الشوكاني في إرشاد الفحول : ٢٠٢ ، وابن حزم في إبطال القياس : ٢٣ و ٢٨.

وفيه : أنّ الآيه لا تدلّ على هذه المساواه بين النظيرين ، كـنظيرين في أيّ جهه كانت ، كما أنّها ليست استدلالاً بالقياس ، وإنّما جاءت لرفع استغراب المنكرين للبعث ؛ إذ يتخيّلون العجز عن إحياء الرميم ، فأرادت الآيه أن تثبت الملازمه بين القدره على إنشاء العظام ، وإيجادها لأوّل مرّه ، بلا سابق وجود ، وبين القدره على إحيائها من جديد ، بل القدره على الثاني أولى ، وإذا ثبتت الملازمه والمفروض أنّ الملزوم - وهو القدره على إنشائها أوّل مرّه - موجود مسلّم ، فلا بدّ أن يثبت اللازم - وهو القدره على إحيائها ، وهي رميم - . وأين هذا من القياس ؟

ولو صحّ أن يراد من الآيه القياس فهو نوع من قياس الأولويّه المقطوعه ، وأين هذا من قياس المساواه المطلوب إثبات حجّيته ، وهو الذي يبتنى على ظنّ المساواه في العلّه ؟

وقد استدلّوا بآيات أخر ، مثل قوله (تعالى) : (فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعْمِ) (١) ، (يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ) (٢) . والتشبيث بمثل هذه الآيات لا يعدو أن يكون من باب تشبيث الغريق بالطحلب (٣) ، كما يقولون .

### الدليل من السنّه

رووا عن النبيّ صلى الله عليه و آله أحاديث لتصحيح القياس ، لا- تنهض حجّه لهم . ولا بأس أن نذكر بعضها كنموذج عنها ، فنقول :

[شماره صفحه واقعي : ٥٢٩]

ص : ١٠٣٠

- ١- المائده (٥) الآيه : ٩٥ . وهذا ما استدللّ به الشافعي على ما في إرشاد الفحول . وتقريره : أنّ الله (تعالى) أوجب المثل ولم يقل أيّ مثل ، فوكل ذلك إلى اجتهادنا . وأجاب عنه الشوكاني في إرشاد الفحول : ٢٠١ .
- ٢- النحل (١٦) الآيه : ٩٠ . وهذا الاستدلال نسبه الشوكاني إلى ابن تيميه ؛ وتقريره : أنّ العدل هو التسويه ، والقياس هو التسويه بين المثلين في الحكم ، فتناوله الآيه . راجع إرشاد الفحول : ٢٠٢ .
- ٣- الطحلب والطحلب والطحلب : خضره تعلق الماء المزمّن . وقيل : هو الذي يكون على الماء كأنه نسج العنكبوت ، لسان العرب ١ : ٥٥٦ - ٥٥٧ . واستدلّوا أيضا بآيات أخر ، ذكرها ابن حزم ، وأجاب عنها . راجع ملخص إبطال القياس : ٢٣ - ٢٤ و ٢٩ - ٣٣ .



منها : الحديث المأثور عن معاذ أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله بعثه قاضيا إلى اليمن ، وقال له فيما قال : «بما ذا تقضى إذا لم تجد في كتاب الله ، ولا في سننه رسول الله؟» قال معاذ : أجتهد رأبي ، ولا آلوا ، فقال صلى الله عليه وآله : «الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضى رسول الله». (١)

قالوا : قد أقرّ النبي الاجتهاد بالرأى. واجتهاد الرأى لا بدّ من ردّه إلى أصل ، وإلاّ كان رأيا مرسلا ، والرأى المرسل غير معتبر. فانحصر الأمر بالقياس.

والجواب : أنّ الحديث مرسل لا حجّيه فيه ؛ لأنّ راويه هو الحارث بن عمرو ابن أخي المغيرة بن شعبه ، رواه عن أناس من أهل حمص.

ثمّ الحارث هذا نفسه مجهول لا يدري أحد من هو؟ ولا يعرف له غير هذا الحديث.

ثمّ إنّ الحديث معارض بحديث آخر في نفس الواقعة ؛ إذ جاء فيه : «لا تقضين ، ولا تفضلنّ إلاّ بما تعلم. وإنّ أشكل عليك أمر فقف حتى تتبينه ، أو تكتب إلي». فأجدر بذلك الحديث أن يكون موضوعا على الحارث ، أو منه.

مضافا إلى أنّه لا- حصر فيما ذكروا ، فقد يراد من الاجتهاد بالرأى استفراغ الوسع في الفحص عن الحكم ، ولو بالرجوع إلى العمومات ، أو الأصول. ولعلّه يشير إلى ذلك قوله : «ولا آلو».

ومنها : حديث الخثعميّة التي سألت رسول الله صلى الله عليه وآله عن قضاء الحجّ عن أبيها الذي فاتته فريضه الحجّ : أينفعه ذلك؟ فقال صلى الله عليه وآله لها : «أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته أكان ينفعه ذلك؟» قالت : نعم. قال : «فدين الله أحقّ بالقضاء» (٢).

قالوا : فألحق الرسول دين الله بدين آدمي في وجوب القضاء ، وهو عين القياس. (٣)

والجواب : أنّه لا- معنى للقول بأنّ الرسول صلى الله عليه وآله أجرى القياس في حكمه بقضاء الحجّ ، وهو المشرّع المتلقّي الأحكام من الله (تعالى) بالوحي ، فهل كان لا يعلم بحكم قضاء الحجّ ،

[شماره صفحه واقعی : ٥٣٠]

ص : ١٠٣١

١- سنن الدارمی ١ : ٦٠. واستدلّ به في نهاية السؤل ٤ : ١٦. وتعرّض له وللإجابة عليه الشوكاني في إرشاد الفحول : ٢٠٢.

٢- كنز العمال ٥ : ١٢٣.

٣- هذا الدليل أيضا تعرّض له وللإجابة عليه الشوكاني في إرشاد الفحول : ٢٠٣.

فاحتاج [إلى] أن يستدلّ عليه بالقياس؟ ما لكم كيف تحكمون!؟

وإنّما المقصود من الحديث - على تقدير صحّته - تنبيه الخثعميّة على تطبيق العامّ على ما سألت عنه ، وهو - أعنى العامّ - وجوب قضاء كلّ دين ؛ إذ خفي عليها أنّ الحجّ ممّا يعدّ من الديون التي يجب قضاؤها عن الميت ، وهو أولى بالقضاء ؛ لأنّه دين الله (تعالى).

ولا شكّ في أنّ تطبيق العامّ على مصاديقه المعلومه لا يحتاج إلى تشريع جديد ، غير تشريع نفس العامّ ؛ لأنّ الانطباق قهريّ. وليس هو من نوع القياس.

ولا ينقضى العجب ممّن يذهب إلى عدم وجوب قضاء الحجّ ، ولا الصوم ، كالحنفيّه (1) ، ويقول : «دين الناس أحقّ بالقضاء» ، ثمّ يستدلّ بهذا الحديث على حجّيه القياس!

ومنها : حديث بيع الرطب بالتمر ، فإنّ رسول الله صلى الله عليه وآله سأل : «أينقص الرطب إذا يبس؟» فلمّا أجيب بـ «نعم» ، قال : «فلا ، إذن». (2)

والجواب أنّ هذا الحديث - على تقدير صحّته - يشبه حديث الخثعميّة ؛ فإنّ المقصود منه التنبيه على تطبيق العامّ على أحد مصاديقه الخفيّه ، وليس هو من القياس في شيء.

وكذلك يقال في أكثر الأحاديث المرويّه في الباب. (3)

على أنّها بجملتها معارضة بأحاديث آخر ، يفهم منها النهي عن الأخذ بالرأى ، من دون الرجوع إلى الكتاب ، والسنة. (4)

## الدليل من الإجماع

والإجماع هو أهمّ دليل عندهم ، وعليه معوّلهم في هذه المسأله. والغرض منه إجماع الصحابه.

[شماره صفحه واقعى : 531]

ص: 1032

- 
- 1- راجع : تبين الحقائق (للزليعى) 1 : 334.
  - 2- المستدرک على الصحيحين 2 : 38 ؛ سنن البيهقى 5 : 294.
  - 3- تعرّض لها ابن حزم فى ملخص إبطال القياس : 25 - 27.
  - 4- إن شئت فراجع : الأصول من الكافى 1 : 54 - 58 ؛ بحار الأنوار 2 : 283 - 316 ؛ وسائل الشيعه 18 : 21 - 40 ، الباب 6 من أبواب صفات القاضى.

ويجب الاعتراف بأنَّ بعض الصحابه استعملوا الاجتهاد بالرأى ، وأكثروا - بل حتى فيما خالف النصّ - تصرّفًا في الشريعة باجتهاداتهم. والإنصاف أنّ ذلك لا ينبغي أن ينكر من طريقتهم ، ولكن - كما سبق أن أوضحناه - لم تكن الاجتهادات واضحة المعالم عندهم ، من كونها على نحو القياس ، أو الاستحسان ، أو المصالح المرسله ، ولم يعرف عنهم على أى أساس كانت اجتهاداتهم ، أكانت تأويلا للنصوص ، أو جهلا بها ، أو استهانه بها؟ ربما كان بعض هذا أو كلّ من بعضهم.

وفى الحقيقه إنّما تطوّر البحث عن الاجتهاد بالرأى فى تنويعه ، وخصائصه فى القرن الثانى والثالث - كما سبق بيانه (١) - فميّزوا بين القياس ، والاستحسان ، والمصالح المرسله.

ومن الاجتهادات قول عمر بن الخطّاب : «متعتان كانتا على عهد رسول الله أنا محرّمهما ، ومعاقب عليهما» (٢). ومنها : جمعه الناس لصلاه التراويح. (٣) ومنها : إلغاؤه فى الأذان «حى على خير العمل» (٤).

فهل كان ذلك من القياس أو من الاستحسان المحض؟

لا ينبغي أن يشكّ أنّ مثل هذه الاجتهادات ليس من القياس فى شىء. وكذلك كثير من الاجتهادات عندهم.

وعليه ، فابن حزم على حقّ إذا كان يقصد إنكار أن يكون القياس سابقا معروفا بحدوده فى اجتهادات الصحابه ، حينما قال فى كتابه «إبطال القياس» : «ثمّ حدث القياس فى القرن الثانى ، فقال به بعضهم ، وأنكره سائرهم وتبرّءوا منه». (٥) ، وقال فى كتابه «الإحكام» : «إنّه بدعه حدث فى القرن الثانى ، ثمّ فشا ، وظهر فى القرن الثالث». (٦) أمّا : إذا أراد إنكار أصل الاجتهادات بالرأى من بعض الصحابه - وهو لا يريد ذلك قطعاً - فهو إنكار لأمر ضرورى

[شماره صفحه واقعى : ٥٣٢]

ص: ١٠٣٣

١- سبق بيانه فى الصفحه : ١٦٥ من هذا الجزء.

٢- راجع الغدير ٦ : ٢٠٩ - ٢١٣.

٣- راجع المغنى (لابن قدامه) ١ : ٧٩٨.

٤- راجع شرح التجريد (للقوشجى) : ٣٧٤.

٥- ملخّص إبطال القياس : ٥.

٦- الإحكام (لابن حزم) ٧ : ١٧٧.

وقد ذكر الغزالي في كتابه «المستصفي» (١) كثيرا من مواضع اجتهادات الصحابة برأيهم ، ولكن لم يستطع أن يثبت أنها على نحو القياس ، إلا لأنه لم يرها لتصحيحها إلا بالقياس ، وتعليل النص . وليس هو منه إلا من باب حسن الظن ، لا أكثر . وأكثرها لا يصح تطبيقها على القياس .

وعلى كل حال ، فالشأن كل الشأن في تحقّق إجماع الأئمة ، والصحابة على الأخذ بالقياس ، ونحن نمنعه أشد المنع .

أما أولا : فلما قلناه قريبا : إنه لم يثبت أنّ اجتهاداتهم كانت من نوع القياس ، بل في بعضها ثبت عكس ذلك ، كاجتهادات عمر بن الخطاب المتقدّمه ، ومثلها اجتهاد عثمان في حرق المصاحف ، ونحو ذلك .

وأما ثانيا : فإن استعمال بعضهم للرأى - سواء كان مبتيا على القياس أو على غيره - لا يكشف عن موافقه الجميع ، كما قال ابن حزم - فأنصف - : «أين وجدتم هذا الإجماع؟ وقد علمتم أنّ الصحابه أوف لا تحفظ الفتيا عنهم في أشخاص المسائل إلا عن مائه وثيف وثلاثين نفسا : منهم : سبعة مكثرون ، وثلاثه عشر نفسا متوسّطون ، والباقون مقلّون جدّا ، تروى عنهم المسأله والمسألان ، حاشا المسائل التي تيقن إجماعهم عليها ، كالصلوات ، وصوم رمضان . (٢) ، فأين الإجماع على القول بالرأى؟» . (٣)

والغرض الذي نرمى إليه أنه لا ينكر ثبوت الاجتهاد بالرأى عند جملة من الصحابه كأبي بكر ، وعمر ، وعثمان ، وزيد بن ثابت ، بل ربما من غيرهم . وإنّما الذي ينكر أن يكون ذلك بمجرّده محقّقا لإجماع الأئمة ، أو الصحابه . وأتفاق الثلاثة أو العشره بل العشرين ليس إجماعا مهما كانوا .

نعم ، أقصى ما يقال في هذا الصدد : أنّ الباقين سكتوا ، وسكوتهم إقرار ، فيتحقّق الإجماع .

[شماره صفحه واقعى : ٥٣٣]

ص : ١٠٣٤

١- المستصفي ٢ : ٢٩٣ - ٢٩٩ و ٣٠٤ - ٣٠٥ .

٢- هذه ليست من المسائل الإجماعية ، بل هذه من ضروريات الدين ، وقد تقدّم أنّ الأخذ بها ليس أخذا بالإجماع . - منه قدس سره - .

٣- ملخص إبطال القياس : ١٩ .

ولكن يجاب عن ذلك بأن السكوت لا نسلم أنه يحقق الإجماع؛ لأنه لا يدل على الإقرار إلا من المعصوم بشروط الإقرار. والسر في ذلك أن السكوت في حد ذاته مجمل، فيه عند غير المعصوم أكثر من وجه واحد واحتمال؛ إذ قد ينشأ من الخوف، أو الجبن، أو الخجل، أو المداهنه، أو عدم العناية ببيان الحق، أو الجهل بالحكم الشرعي، أو وجهه، أو عدم وصول نأ الفتيا إليهم... إلى ما شاء الله من هذه الاحتمالات التي لا دافع لها بالنسبة إلى غير المعصوم. وقد يجتمع في شخص واحد أكثر من سبب واحد للسكوت عن الحق. ومن الاحتمالات أيضا أن يكون قد أنكر بعض الناس، ولكن لم يصل نأ الإنكار إلينا. ودواعي إخفاء الإنكار وخفائه كثيرة لا تحد ولا تحصر.

وأما ثالثا: فإن سكوت الباقيين غير مسلم، ويكفي لإبطال الإجماع إنكار شخص واحد، له شأن في الفتيا؛ إذ لا يتحقق معه اتفاق الجميع، فكيف إذا كان المنكرون أكثر من واحد، وقد ثبت تخطئه القول بالرأى عن ابن عباس (1)، وابن مسعود (2)، وأضرابهما (3)، بل روى ذلك حتى عن عمر بن الخطاب: «إياكم وأصحاب الرأى، فإنهم أعداء السنن، أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها، فقالوا بالرأى، فضلوا، وأضلوا» (4). وإن كنت أظن أن هذه الرواية موضوعه عليه؛ لثبوت أنه في مقدمه أصحاب أهل الرأى، مع أن أسلوب بيان الرواية بعيد عن النسبة إليه، وإلى عصره.

وعلى كل حال، فلا شيء أبلغ في الإنكار من المجاهره بالخلاف، والفتوى بالصد، وهذا قد كان من جماعه، كما قلنا، بل زاد بعضهم، كابن عباس، وابن مسعود أن انتهى إلى ذكر المباهله، والتخويف من الله (تعالى)، وهل شيء أبلغ في الإنكار من هذا؟ فأين الإجماع؟

[شماره صفحه واقعي: ٥٣٤]

ص: ١٠٣٥

١- روى عن عبد الله بن عباس أنه قال: «إن الله (تعالى) قال لنبية: (لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللهُ)، ولم يقل: بما رأيت». المستصفي ٢: ٢٤٨.

٢- عن عبد الله بن مسعود: «يذهب قزأؤكم، وصلحأؤكم، ويتخذ الناس رؤساء جهالا، يقيسون الأمور برأيههم». العده ٢: ٦٨٩؛ الذريعة إلى أصول الشريعة ٢: ٧٣٦.

٣- كأبي بكر، وعبد الله بن عمر، وزيد بن أرقم، وعائشه، وغيرها. راجع المستصفي ٢: ٢٤٧؛ ملخص إبطال القياس: ٥٨.

٤- المستصفي ٢: ٢٤٧؛ ملخص إبطال القياس: ٥٨.

ونحن يكفيننا إنكار علي بن أبي طالب عليه السلام ، وهو المعصوم الذي يدور معه الحقّ كيفما دار ، كما في الحديث النبويّ المعروف. (١) وإنكاره معلوم من طريقته. وقد رووا عنه قوله عليه السلام : «لو كان الدين بالرأى لكان المسح على باطن الخفّ أولى من ظاهره» (٢). وهو يريد بذلك إبطال القول بجواز المسح على الخفّ الذي لا مدرّك له إلا القياس ، أو الاستحسان.

## الدليل من العقل

لم يذكر أكثر الباحثين عن القياس دليلاً عقلياً على حجّيته ، غير أنّ جملة منهم (٣) ذكر له وجوهاً أحسنها - فيما أحسب - ما سنذكره ، مع أنّه من أوهن الاستدلالات.

الدليل : أنّنا نعلم قطعاً بأنّ الحوادث لا نهايه لها. ونعلم قطعاً أنّه لم يرد النصّ في جميع الحوادث ؛ لتناهي النصوص ، ويستحيل أن يستوعب المتناهي ما لا يتناهي ؛ إذن ، فيعلم أنّه لا بدّ من مرجع لاستنباط الأحكام ، لتلافى النواقص من الحوادث ، وليس هو إلاّ القياس. (٤)

والجواب : صحيح أنّ الحوادث الجزئية غير متناهية ، ولكن لا - يجب في كلّ حادثه جزئية أن يرد نصّ من الشارع بخصوصها ، بل يكفي أن تدخل في أحد العمومات. والأمور العامّة محدوده متناهية ، لا يمتنع ضبطها ، ولا يمتنع استيعاب النصوص لها. على أنّ فيه مناقشات أخرى ، لا حاجة بذكرها.

## ٤. منصوص العله ، وقياس الأولويّه

### إشارة

ذهب بعض علمائنا - كالعلامة الحلبيّ قدس سره (٥) - إلى أنّه يستثنى من القياس الباطل ما كان

[شماره صفحه واقعي : ٥٣٥]

ص : ١٠٣٦

- ١- وهو قوله عليه السلام : «عليّ مع الحقّ والحقّ مع عليّ». إحقاق الحقّ ٤ : ٢٧.
- ٢- هذا مفاد الحديث ، وإليك نصّه : «لو كان الدين بالرأى لكان أسفل الخفّ أولى بالمسح من أعلاه...» سنن أبي داود ١ : ٤٢ ؛ المحلّي ١ : ٦١.
- ٣- كالدقاق عليّ ما في اللمع في أصول الفقه : ٩٣.
- ٤- هذا الدليل ذكره الأمدّي ثمّ أجاب عنه بوجوه. راجع الإحكام ٤ : ٣٧.
- ٥- نسبه إليه المحقّق البحرانيّ في الحقائق الناضرة ١ : ٦٠ - ٦٣. ولكن في نسبه إليه نظر ؛ لأنّه صرح بأنّ ما كان منصوص العله ، وبالطريق الأولى وإن كانا حجّيتين ، إلاّ - أن حجّيتهما ليست من باب القياس. راجع : مبادئ الوصول إلى علم الأصول : ٢١٧ -



منصوص العله ، وقياس الأولويّه ؛ فإنّ القياس فيهما حجّه. وبعض قال : «لا ، إنّ الدليل الدالّ على حرمه الأخذ بالقياس شامل للقسمين ، وليس هناك ما يوجب استثناءهما». (١)

والصحيح أن يقال : إنّ منصوص العله وقياس الأولويّه هما حجّتان ، ولكن لا استثناء من القياس ؛ لأنّهما في الحقيقة ليسا من نوع القياس ، بل هما من نوع الظواهر ، فحجّيتهما من باب حجّيته الظهور. (٢) وهذا ما يحتاج إلى البيان ، فنقول :

### منصوص العله

أمّا منصوص العله : فإن فهم من النصّ على العله أنّ العله عامّه على وجه لا اختصاص لها بالمعلّل - الذي هو كالأصل في القياس - فلا شكّ في أنّ الحكم يكون عامّاً شاملاً للفرع ، مثل ما لو قال : «حرم الخمر ؛ لأنّه مسكر» ، فيفهم منه حرمه النبيذ ؛ لأنّه مسكر أيضاً. وأمّا : إذا لم يفهم منه ذلك فلا وجه لتعديده الحكم إلى الفرع إلّا بنوع من القياس الباطل ، مثل ما لو قيل : «هذا العنب حلو ؛ لأنّ لونه أسود» ؛ فإنّه لا يفهم منه أنّ كلّ ما لونه أسود حلو ، بل العنب الأسود خاصّه حلو.

وفي الحقيقة أنّه بظهور النصّ في كون العله عامّه يتقلب موضوع الحكم من كونه خاصّاً بالمعلّل إلى كون موضوعه كلّ ما فيه العله ، فيكون الموضوع عامّاً يشمل المعلّل (الأصل) وغيره ، ويكون المعلّل من قبيل المثال للقاعده العامّه ، لا أنّ موضوع الحكم هو خصوص المعلّل (الأصل) ونستنبط منه الحكم في الفرع من جهه العله المشتركه ، حتى يكون المدرك مجرد الحمل والقياس ، كما في الصوره الثانيه ، أي التي لم يفهم فيها عموم العله.

ولأجل هذا نقول : إنّ الأخذ بالحكم في الفرع في الصوره الأولى يكون من باب الأخذ

[شماره صفحه واقعى : ٥٣٦]

ص : ١٠٣٧

١- الحدائق الناضره ١ : ٦٥.

٢- ولعله مراد العلامه من قوله : «بالنصّ ، لا بالقياس».



بظاهر العموم ، وليس هو من القياس فى شىء ، لىكون القول بحجّيه التعليل استثناء من عمومات النهى عن القياس . مثال ذلك قوله عليه السلام - فى صحيحه ابن بزيع - : «ماء البئر واسع لا يفسده شىء ... ؛ لأنّ له مادّه» ، (١) فإنّ المفهوم منه - أى الظاهر منه - أنّ كلّ ماء له مادّه واسع لا يفسده شىء ، وأما : ماء البئر فإنّما هو أحد مصاديق الموضوع العامّ للقاعدة ، فىشمل الموضوع بعمومه كلاًّ من ماء البئر ، وماء الحّمّام ، وماء العيون ، وماء حنفيّه الإسالة (٢) ... وغيرها ، فالأخذ بهذا الحكم وتطبيقه على هذه الأمور غير ماء البئر لىس أخذاً بالقياس ، بل هو أخذ بظهور العموم ، والظهور حجّيه .

هذا ، وفى عين الوقت لمّا كنّا لا نستظهر من هذه الروايه شمول العلّه (لأنّ له مادّه) لكلّ ما له مادّه وإن لم يكن ماء مطلقاً ، فإنّ الحكم - وهو الاعتصام من التنجّس - لا نعدّيه إلى الماء المضاف الذى له مادّه إلاّ بالقياس ، وهو لىس بحجّيه .

ومن هنا يتّضح الفرق بين الأخذ بالعموم فى منصوص العلّه ، والأخذ بالقياس ، فلا بدّ من التفرقه بينهما فى كلّ علّه منصوصه ، لئلاّ يقع الخلط بينهما . ومن أجل هذا الخلط بينهما يكثر العثار (٣) فى تعرّف الموضوع للحكم .

وبهذا البيان والتفريق بين الصورتين يمكن التوفيق بين المتنازعين فى حجّيه منصوص العلّه ، فمن يراه حجّيه يراه فيما إذا كان له ظهور فى عموم العلّه ، ومن لا يرى حجّيته يراه فيما إذا كان الأخذ به أخذاً به على نهج القياس .

والخلاصه أنّ المسدار فى منصوص العلّه أن يكون له ظهور فى عموم الموضوع لغير ما له الحكم - أى المعامل الأصل - ؛ فإنّّه عموم من جمله الظواهر التى هى حجّيه . ولا بدّ حينئذ أن تكون حجّيته على مقدار ما له من الظهور فى العموم ، فإذا أردنا تعديته إلى غير ما يشمله ظهور العموم ، فإنّ التعديه لا محاله تكون من نوع الحمل والقياس الذى لا دليل

[شماره صفحه واقعى : ٥٣٧]

ص : ١٠٣٨

- ١- وسائل الشيعه ١ : ١٢٦ - ١٢٧ ، الباب ١٤ من أبواب الماء المطلق ، الحديثان ٦ و ٧ .
- ٢- الحنفيّه : أنبويه ذات لولب تزجّ فى ثقب من الحوض لاستفراغ الماء منه عند الحاجه . وبالفارسيّه : شير آب انبار .
- ٣- العثار : المهلكه ، السقوط .

عليه ، بل قام الدليل على بطلانه.

## قياس الأولويّه

أمّا قياس الأولويّه : فهو نفسه الذى يسمّى «مفهوم الموافقه» الذى تقدّمت الإشارة إليه (١) ، وقلنا هناك : إنه يسمّى «فحوى الخطاب» ، كمثل الآيه الكريمه (فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ) (٢) الدالّه بالأولويّه على النهى عن الشتم ، والضرب ، ونحوهما.

وتقدّم فى هذا الجزء (٣) أنّ هذا من الظواهر ، فهو حجّه من أجل كونه ظاهرا من اللفظ ، لا- من أجل كونه قياسا ، (٤) حتى يكون استثناء من عموم النهى عن القياس ، وإن أشبه القياس ، ولذلك سمى ب- «قياس الأولويّه» ، و «القياس الجليّ».

ومن هنا لا- يفرض مفهوم الموافقه إلّا- حيث يكون للفظ ظهور بتعدّي الحكم إلى ما هو أولى فى علّه الحكم ، كآيه التأفيف المتقدّمه.

ومنه : دلالة الإذن بسكنى الدار على جواز التصرف بمرافقها بطريق أولى ، ويقال لمثل هذا فى عرف الفقهاء : «إذن الفحوى».

ومنه : الآيه الكريمه (فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ) (٥) الدالّه بالأولويّه على ثبوت الجزاء على عمل الخير الكثير.

وبالجملة ، إنّما نأخذ بقياس الأولويّه إذا كان يفهم ذلك من فحوى الخطاب ؛ إذ يكون للكلام ظهور بالفحوى فى ثبوت الحكم فيما هو أولى فى علّه الحكم ، فيكون حجّه من باب الظواهر. ومن أجل هذا عدّوه من المفاهيم ، وسمّوه «مفهوم الموافقه».

[شماره صفحه واقعى : ٥٣٨]

ص : ١٠٣٩

١- تقدّمت فى الصفحه : ١٢٢.

٢- الإسراء (١٧) الآيه : ١٢٢.

٣- راجع الصفحه : ١٢٢.

٤- وصرّح بذلك العلّامه الحلّى فى : مبادئ الوصول : ٢١٧ ، حيث قال : «إلحاق المسكوت عنه بالمنطوق قد يكون جليّا كتحرّيم الضرب المستفاد من تحرّيم التأفيف ، وذلك ليس من باب القياس ... بل هو من باب المفهوم». والعجب من المصنّف قدس سره حيث عدّ العلّامه ممّن يستثنيه من عموم النهى عن القياس.

٥- الزلزله (٩٩) الآيه : ٧.

أما : إذا لم يكن ذلك مفهوما من فحوى الخطاب ، فلا يسمّى ذلك مفهوما بالاصطلاح ، ولا يكفى مجرد الأولويّه وحدها فى تعديده الحكم ؛ إذ يكون من القياس الباطل.

ويشهد لذلك ما ورد من النهى عن مثله فى صحيحه أبان بن تغلب عن أبى عبد الله الصادق عليه السلام ، قال أبان :

قلت له : ما تقول فى رجل قطع إصبعا من أصابع المرأه؟ كم فيها؟ قال : «عشر من الإبل». قلت : قطع اثنتين (١)؟ قال : «عشرون». قلت : قطع ثلاثا؟ قال : «ثلاثون». قلت : قطع أربعا؟ قال : «عشرون».

قلت : سبحان الله! يقطع ثلاثا فيكون عليه ثلاثون ، ويقطع أربعا فيكون عليه عشرون؟! إنّ هذا كان يبلغنا ونحن بالعراق ، فنبهنا ممّن قاله ، ونقل : الذى جاء به شيطان.

فقال : «مهلا يا أبان! هذا حكم رسول الله صلى الله عليه وآله : إنّ المرأه تعاقل (٢) الرجل إلى ثلث الديه ، فإذا بلغت الثلث ، رجعت إلى النصف. يا أبان! إنّك أخذتني بالقياس ، والسنة إذا قيست محق الدين». (٣)

فهنا فى هذا المثال لم يكن فى المسأله خطاب يفهم منه فى الفحوى من جهه الأولويّه تعديده الحكم إلى غير ما تضمّنه الخطاب ، حتى يكون من باب مفهوم الموافقه. وإنّما الذى وقع من أبان قياس مجرد لم يكن مستنده فيه إلّا جهه الأولويّه ؛ إذ تصوّر - بمقتضى القاعده العقليّه الحسائيّه - أنّ الديه تتضاعف بالنسبه بتضاعف قطع الأصابع ، فإذا كان فى قطع الثلاث ثلاثون من الإبل فلا بدّ أن يكون فى قطع الأربع أربعون ؛ لأنّ قطع الأربع قطع للثلاثه وزياده. ولكن أبان كان لا يدري أنّ المرأه ديتها نصف ديه الرجل شرعا فيما يبلغ ثلث الديه فما زاد ، وهى مائه من الإبل.

والخلاصه : أنّنا نقول ببطلان قياس الأولويّه إذا كان الأخذ به لمجرد الأولويّه ، أمّا إذا كان مفهوما من التخاطب بالفحوى من جهه الأولويّه فهو حجّه من باب الظواهر ، فلا يكون

[شماره صفحه واقعى : ٥٣٩]

ص : ١٠٤٠

١- فى النسخه المطبوعه (اثنين). - منه قدس سره - .

٢- تعاقل : توازن. وفى النسخه المطبوعه (تقابل) ، وأحسبه من تصحيح الناشر اشتباها. - منه قدس سره - .

٣- الكافى ٧ : ٢٩٩ - ٣٠٠ ؛ بحار الأنوار ١٠٤ : ٤٠٥ .

### تنبيه : الاستحسان و المصالح المرسله و سدّ الذرائع

بقي من الأدله المعبره عند جملة من علماء السنّه «الاستحسان» ، (١) و «المصالح المرسله» (٢) ، و «سدّ الذرائع» (٣).

وهي - إن لم ترجع إلى ظواهر الأدله السمعيه ، أو الملازمات العقليه - لا- دليل على حجّيتها ، بل هي أظهر أفراد الظنّ المنهية عنه. وهي دون القياس من ناحيه الاعتبار.

[شماره صفحه واقعي : ٥٤٠]

ص: ١٠٤١

١- وقد ذكر في تعريفه وجوه : منها : أنّ الاستحسان هو العدول عن قياس إلى قياس أقوى. ومنها : أنّ الاستحسان هو العدول عن حكم الدليل إلى العاده لمصلحه الناس. راجع الإحكام (للآمدى) ٤ : ٢١١ - ٢١٣ ، ومصادر التشريع : ٥٨. والاستحسان من الأدله المعبره عند الحنفيّه ، والحنابله على ما في منتهى الوصول والأمل : ٢٠٧ ، وإرشاد الفحول : ٢٤٠ ، وأصول الفقه (للخضري بك) : ٣٣٣ ، والإحكام (للآمدى) ٤ : ٢٠٩ ، واللمع : ١٢١.

٢- واختلفوا في حقيقتها : فقال بعض : «هي أن يوجد معنى يشعر بالحكم مناسب عقلا ، ولا يوجد أصل متفق عليه». وقال بعض آخر : «هي ما لا- يستند إلى أصل كلّى ولا جزئى». والقول باعتبارها منسوب إلى المالك ، والشافعى ، كما في إرشاد الفحول : ٢٤٢. وقال ابن الحاجب في منتهى الوصول والأمل : ٢٠٨ : «وقد عزی إلى مالك خلافه - أى عدم امتناع التمسك بها - ، وهو بعيد». وإن أردت الاطلاع عن تفصيل حقيقه المصالح المرسله ، ومن قال باعتبارها فراجع نهايه السؤل ٤ : ٩٧ - ١٠٥ و ٣٨٥ - ٣٩٥ ؛ سلّم الوصول : ٣٠٩ ؛ مصادر التشريع الإسلامى : ٧٣.

٣- الذريعه ، فى اللغه ، الوسيله التى يتوصّل بها إلى الشىء. وأمّا فى الاصطلاح فقد يقال : «التوسّل بما هو مصلحه إلى مفسده». وقد يقال : «ما يتوصّل به إلى شىء ممنوع مشتمل على مفسده». راجع الموافقات ٤ : ١٩٩ ، والمدخل للفقه الإسلامى : ٢٦٦. والحاصل أنّ المراد من «سدّ الذرائع» المنع من الوسيله التى يتوصّل بها إلى مفسده. وذهب إلى اعتباره ابن القيم فى إعلام الموقعين ٣ : ١٤٧ - ١٤٨. بل نسب ذلك إلى مالك ، وأحمد ، وابن تيميه ، كما فى المدخل للفقه المقارن : ٢٧٠.

ولو أردنا إخراجها من عمومات حرمه العمل بالظن لا يبقى عندنا ما يصلح لانطباق هذه العمومات عليه مما يستحق الذكر ، فيبقى النهى عن الظن بلا موضوع ، ومن البديهي عدم جواز تخصيص الأكثر ؛ على أنه قد أوضحنا - فيما سبق في الدليل العقلي (١) - أن الأحكام وملاكاتهما لا يستقل العقل بإدراكها ابتداء ، - أى ليس من الممكن للعقول أن تنالها ابتداء من دون السماع من مبلغ الأحكام ، إلا - بالملازمة العقلية - . وشأنها في ذلك شأن جميع المجعولات ، كاللغات ، والإشارات ، والعلامات ، ونحوها ؛ فإنه لا معنى للقول بأنها تعلم من طريق عقلي مجرد ، سواء كان من طريق بديهي ، أم نظري .

ولو صح للعقل هذا الأمر لما كان هناك حاجة لبعثه الرسل ، ونصب الأئمة ؛ إذ يكون - حينئذ - كل ذي عقل متمكنا بنفسه من معرفه أحكام الله (تعالى) ، ويصبح كل مجتهد نبيا ، أو إماما . ومن هنا تعرف السر في إصرار أصحاب الرأي على قولهم بأن كل مجتهد مصيب ، وقد اعترف الإمام الغزالي بأنه لا يمكن إثبات حججه القياس إلا بتصويب كل مجتهد ، وزاد على ذلك قوله ب- «أن المجتهد وإن خالف النص فهو مصيب ، وأن الخطأ غير ممكن في حقه» . (٢)

ومن أجل ما ذكرناه من عدم إمكان إثبات حججه مثل هذه الأدلة رأينا الاكتفاء بذلك عن شرح هذه الأدلة ، ومرادهم منها ، ومناقشه أدلتهم . ونحيل الطلاب على محاضرات «مدخل الفقه المقارن» (٣) التي ألقاها أستاذ المادّة في كليته الفقه ، الأخ السيد محمّد تقى الحكيم ؛ فإن فيها الكفاية .

[شماره صفحه واقعي : ٥٤١]

ص : ١٠٤٢

١- راجع الصفحة : ٤٧٨ - ٤٨٠ .

٢- المستصفي ٢ : ٢٣٩ .

٣- المدخل للفقه المقارن «الأصول العامّة للفقه المقارن» : ٣٠٣ - ٤٠٤ .

التمرين الأول :

١. اذكر الأقوال في اعتبار القياس. واذكر تطوره التاريخي؟
٢. ما هو تعريف القياس؟
٣. ما هي أركان القياس؟
٤. هل القياس يوجب العلم؟
٥. ما الجواب عن الاستدلال ببرهان السبر والتقسيم على أنّ القياس يوجب العلم بالحكم؟
٦. بين تقريب الاستدلال بقوله (تعالى): (فاعتبروا يا أولى الأبصار) على حجّيه القياس الظني. واذكر ما يرد عليه.
٧. بين تقريب الاستدلال بقوله (تعالى): (قال من يحيى العظام...) على اعتبار الظنّ الحاصل من القياس. واذكر ما فيه.
٨. ما الجواب عن الاستدلال بالحديث المأثور عن معاذ على حجّيه القياس؟
٩. هل حديث الخثعمية يدلّ على حجّيه القياس؟
١٠. ما الجواب عن الاستدلال بحديث بيع الرطب بالتمر على حجّيه القياس؟
١١. ما الجواب عن استدلال القائلين بحجّيه القياس بالإجماع؟
١٢. اذكر الدليل العقلي الذي قد يقام على اعتبار القياس. واذكر الجواب عنه.
١٣. ما هو تعريف منصوص العله؟ وهل هو حجّيه من باب القياس؟
١٤. ما هو تعريف قياس الأولويّه؟ وهل هو حجّيه من باب القياس؟
١٥. هل يدلّ دليل على حجّيه الاستحسان ، وسدّ الذرائع ، والمصالح المرسله؟

التمرين الثاني :

١. ما هو تعريف القياس عند ابن الحاجب ، وابن الهمام؟
٢. اذكر تعريفين آخرين للقياس ، غير ما ذكر في المتن.

٣. بَيِّنْ تَقْرِيْبَ الْاِسْتِدْلَالِ بِقَوْلِهِ (تَعَالَى) : (فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعْمِ) عَلَيَّ حُجَّتِهِ الْقِيَاسُ ، وَاذْكُرِ الْجَوَابَ عَنْهُ.

٤. بَيِّنْ تَقْرِيْبَ الْاِسْتِدْلَالِ بِقَوْلِهِ (تَعَالَى) : (يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْاِحْسَانِ) عَلَيَّ حُجَّتِهِ الْقِيَاسُ . وَاذْكُرِ الْجَوَابَ عَنْهُ.

٥. اذْكُرِ آيَتَيْنِ - غَيْرِ مَا فِي الْمَتْنِ - مِنْ الْآيَاتِ الَّتِي يَسْتَدَلُّ بِهَا عَلَيَّ حُجَّتِهِ الْقِيَاسُ . وَاذْكُرِ الْجَوَابَ عَنْهُمَا.

٦. هَلْ تَصَحَّ نَسْبُهُ الْقَوْلِ بِاسْتِثْنَاءِ مَنْصُوصِ الْعَلَّةِ ، وَقِيَاسِ الْاَوَّلِيِّهِ مِنَ الْقِيَاسِ الْبَاطِلِ اِلَى الْعَلَامَةِ الْحَلِّيِّ؟

٧. مَا مَعْنَى الْاِسْتِحْسَانِ؟ وَمِنْ يَذْهَبُ اِلَى اِعْتِبَارِهِ؟

٨. مَا هُوَ تَعْرِيفُ سَدِّ الذَّرَائِعِ؟ وَمَا الْقَائِلُ بِحُجَّتِهِ؟

٩. مَا هُوَ تَعْرِيفُ الْمَصَالِحِ الْمُرْسَلَةِ؟ وَمِنْ يَذْهَبُ اِلَى اِعْتِبَارِهَا؟

[شماره صفحه واقعی : ٥٤٢]

ص: ١٠٤٣

عنون الأصوليون من القديم هذه المسأله بعنوانها المذكور. (١)

ومرادهم من كلمه «التعادل» تكافؤ الدليلين المتعارضين فى كل شىء يقتضى ترجيح أحدهما على الآخر.

ومرادهم من كلمه «الترجيح» : جمع «ترجيح» على خلاف القياس فى جمع المصدر ؛ إذ جمعه ترجيحات. والمقصود منه المصدر بمعنى الفاعل ، أى المرّجّح.

وإنما جاءوا به على صيغه الجمع ، دون «التعادل» (٢) ؛ لأنّ المرّجّحات بين الدليلين المتعارضين متعدّده ، والتعادل لا يكون إلاّ فى فرض واحد ، وهو فرض فقدان كلّ المرّجّحات. (٣)

[شماره صفحه واقعى : ٥٤٣]

ص : ١٠٤٤

١- عنونها به بعض الأصوليين ، كالشيخ الأنصارى على ما فى بعض نسخ فرائد الأصول ، والعلامة الأشتيانى فى بحر الفوائد ٤ : ٢ ، والأسنوى فى نهايه السؤل ٤ : ٤٣٢. وعنونها العلامة الحلّى بعنوان «الترجيح فى الأخبار» ، والمحقّق الحلّى بعنوان «الترجيح بين الأخبار». مبادئ الوصول : ٢٢٩ ؛ معارج الأصول : ١٥٤.

٢- وجاء بهما فى الفصول على صيغه الجمع ، فقال : «التعادل والترجيح» ، الفصول الغرويّه : ٤٣٦. بل جاء بهما كثير منهم على صيغه المفرد ، فقالوا : «التعادل والترجيح». معالم الدين : ٢٦٦ ؛ نهايه الأفكار ٤ : ١٢٤ ؛ فوائد الأصول ٤ : ٦٩٩ ؛ إرشاد الفحول : ٢٧٣.

٣- ولا- يخفى ما فيه - بعد ما مرّ فى التعليقه السابقه - من وجهين : الأوّل : يمكن أن يقال : إنّ التعادل هو تساوى الأدلّه فى كلّ ما يوجب ترجيح أحدها على الآخر ، وجودا وعدما ، والترجيح : هو اشتمال أحدها على ما يوجب ترجيحه من دون الآخر. وعلى هذا ، فالتعادل قد يكون فى فرض فقدان كلّ المرّجّحات ، وقد يكون فى فرض وجود مرّجّح واحد فى الجميع ، وقد يكون فى فرض وجود مرّجّح فى أحدها ، ووجود مرّجّح آخر مساو له فى الآخر. ولعلّه عدل صاحب الفصول عن ذلك العنوان إلى العنوان المذكور آنفا. الثانى : ويمكن أن يقال : التعادل هو عدم وجود المزيّه لأحد الأدلّه ، والترجيح هو وجود المزيّه فى أحدها. وعلى هذا ، فكما أنّ التعادل لا يكون إلاّ فى فرض واحد - وهو فرض فقدان المزيّه - كذلك الترجيح لا يكون إلاّ فى فرض واحد - وهو فرض وجودها - ، ولعلّه لذلك عدل بعض آخر عن ذلك العنوان إلى عنوان «التعادل والترجيح».



والغرض من هذا البحث بيان أحكام التعادل بين الدليلين المتعارضين ، وبيان أحكام المرجّحات لأحدهما على الآخر.

ومن هنا نعرف أنّ الأنسب أن تعنون المسألة بعنوان «التعارض بين الأدلّة» (١)؛ لأنّ التعادل والترجيح بين الأدلّة إنّما يفرض في مورد التعارض بينهما ، غير أنّه لما كان همّ الأصوليين في البحث وغايتهم منه معرفه كيفيّة العمل بالأدلّة المتعارضه عند تعادلها ، وترجيحها ، عنوانها بما ذكرناه.

وهذه المسألة - كما ذكرناه سابقا (٢) - أليق شيء بها مباحث الحجّج ؛ لأنّ نتيجتها تحصيل الحجّج على الحكم الشرعيّ عند التعارض بين الأدلّة.

وقبل الشروع في بيان أحكام التعارض ينبغي في المقدّمه بيان أمور يحتاج إليها ، مثل حقيقه التعارض ، وشروطه ، وقياسه بالتزاحم ؛ والحكومته والورود ، ومثل القواعد العامّه في الباب ، فنقول :

### [المقدّمه]

## ١. حقيقه التعارض

التعارض : مصدر من باب «التفاعل» الذي يقتضى فاعلين ، ولا يقع إلاّ من جانبيين ، فيقال : تعارض الدليلان. ولا تقول : «تعارض الدليل» وتسكت (٣). وعليه ، فلا بدّ من فرض

[شماره صفحه واقعي : ٥٤٤]

ص : ١٠٤٥

١- كما عنوانها بهذا العنوان المحقّق الخراسانيّ في : الكفايه : ٤٩٥.

٢- راجع الصفحه : ٣٦٨.

٣- أي بدون أن تعطف على «الدليل» أمرا آخر.

دليلين ، كلّ منهما يعارض الآخر.

ومعنى المعارضه أنّ كلاً منهما - إذا تّمت مقوّمات حجّيته - يبطل الآخر ، ويكذّبه. والتكاذب ، إمّا أن يكون في جميع مدلولاتهما ، ونواحي الدلاله فيهما ، وإمّا في بعض النواحي على وجه لا يصحّ فرض بقاء حجّيه كلّ منهما مع فرض بقاء حجّيه الآخر ، ولا يصحّ العمل بهما معا.

فمرجع التعارض في الحقيقه إلى التكاذب بين الدليلين في ناحيه ما ، أى إنّ كلاً منهما يكذب الآخر ، ولا يجتمعان على الصدق.

هذا هو المعنى الاصطلاحى للتعارض. وهو مأخوذ من «عارضه» ، أى جانبه وعدل عنه. (1)

## ٢. شروط التعارض

ولا يتحقّق هذا المعنى من التعارض إلاّ بشروط سبعة هي مقوّمات التعارض ، نذكرها لتتّضح حقيقه التعارض ، ومواقعه :

١. ألاّ يكون أحد الدليلين ، أو كلّ منهما قطعياً ؛ لأنّه لو كان أحدهما قطعياً فإنّه يعلم منه كذب الآخر ، والمعلوم كذبه لا يعارض غيره. وأمّا : القطع بالمتنايين ففي نفسه أمر مستحيل لا يقع.

٢. ألاّ يكون الظنّ الفعلى معتبراً في حجّيتهما معا ؛ لاستحاله حصول الظنّ الفعلى بالتكاذبين ، كاستحاله القطع بهما. نعم ، يجوز أن يعتبر في أحدهما المعين الظنّ الفعلى ، دون الآخر.

[شماره صفحه واقعى : ٥٤٥]

ص : ١٠٤٦

١- قال الشيخ الأنصارى : «وهو لغه : من العرض بمعنى الإظهار ، وغلب في الاصطلاح على تنافى الدليلين ، وتمانعهما باعتبار مدلولهما» ، فرائد الأصول ٢ : ٧٥٠. وقال الشوكانى : «التعارض : فهو تفاعل من العرض - بضمّ العين ، - وهو الناحيه والجبهه ، كأنّ الكلام المتعارض يقف بعضه في عرض بعض - أى ناحيته وجهته - ، فيمنعه من النفوذ إلى حيث وجهه». إرشاد الفحول : ٢٧٣.

٣. أن يتنافى مدلولاهما - ولو عرضا وفي بعض النواحي - ليحصل التكاذب بينهما ، سواء كان التنافي في مدلولهما المطابقي ، أو التضمني ، أو الالتزامي.

والجامع في ذلك أن يؤدّيا إلى ما لا يمكن تشريعه ، ويمتنع جعله في نفس الأمر ، ولو كان هذا الامتناع لأمر خارج عن نفس مدلولهما ، كما في تعارض دليل وجوب صلاه الجمعة مع دليل وجوب صلاه الظهر يوم الجمعة ؛ فإنّ الدليلين في نفسيهما لا تكاذب بينهما ؛ إذ لا يمتنع اجتماع وجوب صلاتين في وقت واحد ، ولكن لما علم من دليل خارج أنّه لا تجب إلا صلاه واحده في الوقت الواحد فإنّهما يتكاذبان حينئذ بضميمه هذا الدليل الثالث الخارج عنهما.

وعلى هذا ، فيمكن تحديد الضابط للتعارض بأن يقال : «الضابط في التعارض : امتناع اجتماع مدلوليهما في الوعاء المناسب لهما ، إمّا من ناحيه تكويته ، أو من ناحيه تشريعيه».

أو يقال بعبارة جامعه : «الضابط في التعارض ، تكاذب الدليلين على وجه يمتنع اجتماع صدق أحدهما مع صدق الآخر».

ومن هنا يعلم أنّ التعارض ليس وصفا للمدلولين - كما قيل - (١) ، بل المدلولان يوصفان بأنّهما متنافيان ، لا متعارضان. وإنّما التعارض وصف للدليلين بما هما دليلان على أمرين متنافيين لا يجتمعان ؛ لأنّ امتناع صدق الدليلين معا ، وتكاذبهما إنّما ينشأ من تنافي المدلولين ؛ ولأجل هذا قال صاحب الكفايه : «التعارض هو تنافي الدليلين أو الأدلّه بحسب الدلاله ومقام الإثبات». (٢) فحصر التعارض في مقام الإثبات ، ومرحله الدلاله.

٤. أن يكون كلّ من الدليلين واجدا لشرائط الحجّيه ، بمعنى أنّ كلاّ منهما - لو خلّى ونفسه ، ولم يحصل ما يعارضه - لكان حجّه يجب العمل بموجبه ، وإن كان أحدهما - لا على التعيين - بمجرّد التعارض يسقط عن الحجّيه بالفعل.

والسرّ في ذلك واضح ؛ فإنّه لو كان أحدهما غير واجد لشرائط الحجّيه في نفسه

[شماره صفحه واقعي : ٥٤٦]

ص : ١٠٤٧

---

١- والقاتل الشيخ الأنصاري ، تبعا للسيد عميد الدين في منيه اللبيب والمحقّق القمي في القوانين. فرائد الأصول ٢ : ٧٥٠ ؛ منيه اللبيب (مخطوط) : ١٦٩ ؛ قوانين الأصول ٢ : ٢٦٧.

٢- كفايه الأصول : ٤٩٦.

لا- يصلح أن يكون مكذّبا لما هو حجّه ، وإن كان منافيا له في مدلوله فلا يكون معارضا له ، لما قلنا من أنّ التعارض وصف للدالّين بما هما دالّان في مقام الإثبات ، وإذ لا إثبات فيما هو غير حجّه فلا يكذب ما فيه الإثبات ؛ إذن ، لا تعارض بين الحجّه واللاحجّه ، كما لا تعارض بين اللاحجّتين.

ومن هنا يتّضح أنّه لو كان هناك خبر - مثلا - غير واجد لشرائط الحجّيه ، واشتبه بما هو واجد لها ، فإنّ الخبرين لا يدخلان في باب التعارض ، فلا تجرى عليهما أحكامه وقواعده ، وإن كان من جهه العلم بكذب أحدهما حالهما حال المتعارضين. نعم ، في مثل هذين الخبرين تجرى قواعد العلم الإجماليّ.

٥. ألا يكون الدليلان متزاحمين ؛ فإنّ للتعارض قواعد غير قواعد التزاحم على ما يأتي ، (١) وإن كان المتعارضان يشتركان مع المتزاحمين في جهه واحده ، وهي امتناع اجتماع الحكمين في التحقّق في موردتهما ، ولكنّ الفرق في جهه الامتناع ، فإنّه في التعارض من جهه التشريع ، فيتكاذب الدليلان ، وفي التزاحم من جهه الامتثال ، فلا يتكاذبان. ولا بدّ من إفراد بحث مستقلّ في بيان الفرق ، كما سيأتي. (٢)

٦. ألا يكون أحد الدليلين حاكما على الآخر.

٧. ألا يكون أحدهما واردا على الآخر.

وسياّتي أنّ الحكومه والورود يرفعان التعارض والتكاذب بين الدليلين. (٣) ولا بدّ من إفراد بحث عنهما أيضا ، فإنّه أمر أساسي في تحقيق التعارض وفهمه.

### ٣. الفرق بين التعارض والتزاحم

تقدّم (٤) بيان الحقّ الذي ينبغي أن يعوّل عليه في سرّ التفرقه بين بابي التعارض والتزاحم ، ثمّ بينهما ، وبين باب اجتماع الأمر والنهي.

[شماره صفحه واقعي : ٥٤٧]

ص: ١٠٤٨

١- يأتي في المبحث الآتي.

٢- يأتي في المبحث الآتي.

٣- يأتي في الصفحه : ٥٥٣ وما بعدها.

٤- تقدّم في المقصد الثاني : ٣٢٧ - ٣٣٢.

وخلصته أنّ التعارض - في خصوص مورد العامين من وجه - إنّما يحصل حيث تكون لكلّ منهما دلالة التزامية على نفي حكم الآخر في مورد الاجتماع بينهما ، فيتكاذبان من هذه الجهة. وأمّا : إذا لم يكن للعامين من وجه مثل هذه الدلالة الالتزامية فلا تعارض بينهما ، إذ لا تكاذب بينهما في مقام الجعل والتشريع.

وحينئذ - أي حينما يفقدان تلك الدلالة الالتزامية - لو امتنع على المكلف أن يجمع بينهما في الامتثال لأى سبب من الأسباب ، فإنّ الأمر في مقام الامتثال يدور بينهما ، بأن يمثل إمّا هذا أو ذاك. وهنا يقع التراحم بين الحكمين ، وطبعاً إنّما يفرض ذلك فيما إذا كان الحكمان إلزاميين.

ومن أجل هذا قلنا - في الشرط الخامس من شروط التعارض - : «إنّ امتناع اجتماع الحكمين في التحقق إذا كان في مقام التشريع دخل الدليلان في باب التعارض ؛ لأنّهما حينئذ يتكاذبان. أمّا إذا كان الامتناع في مقام الامتثال دخلاً في باب التراحم ؛ إذ لا تكاذب حينئذ بين الدليلين».

وهذا هو الفرق الحقيقي بين باب التعارض وباب التراحم في أى مورد يفرض ؛ وينبغي ألا يغيب عن بال الطالب أنّه حينما ذكرنا العامين من وجه فقط في مقام التفرقة بين البابين - كما تقدّم في الجزء الثاني (1) - لم نذكره لأجل اختصاص البابين بالعامين من وجه ، بل لأنّ العامين من وجه موضع شبهة عدم التفرقة بين البابين ثمّ بينهما وبين باب اجتماع الأمر والنهي. وقد سبق تفصيل ذلك هناك ، فراجع.

وعليه ، فالضابط في التفرقة بين البابين - كما أشرنا إليه أكثر من مرّة - هو أنّ الدليلين يكونان متعارضين إذا تكاذبا في مقام التشريع ، ويكونان متراحمين إذا امتنع الجمع بينهما في مقام الامتثال مع عدم التكاذب في مقام التشريع.

وفي تعارض الأدلّة قواعد للترجيح ستأتى ، وقد عقد هذا الباب لأجلها ، وينحصر الترجيح فيها بقوّة السند أو الدلالة.

وأما : التراحم فله قواعد أخرى تتصل بالحكم نفسه ، ولا ترتبط بالسند أو الدلالة.

[شماره صفحه واقعى : ٥٤٨]

ص : ١٠٤٩

١- راجع المقصد الثاني : ٣٢٧ - ٣٣٢.

ولا ينبغي أن يخلو كتابنا من الإشارة إليها. وهذه خير مناسبة لذكرها ، فنقول :

#### ٤. تعادل و تراحيح المتزاحمين

لا شكّ في أنّه إذا تعادل المتزاحمان في جميع جهات الترجيح الآتية فإنّ الحكم فيهما هو التخيير. وهذا أمر محلّ اتفاق وإن وقع الخلاف في تعادل المتعارضين أنّه يقتضى التساقط ، أو التخيير على ما سيأتي. (١)

وفي الحقيقة أنّ هذا التخيير إنّما يحكم به العقل ، والمراد به العقل العمليّ.

بيان ذلك أنّه بعد فرض عدم إمكان الجمع في الامتثال بين الحكمين المتزاحمين ، وعدم جواز تركهما معا ، ولا- مرجح لأحدهما على الآخر ، حسب الفرض ، ويستحيل الترجيح بلا مرجح ، فلا مناص من أن يترك الأمر إلى اختيار المكلف نفسه ؛ إذ يستحيل بقاء التكليف الفعليّ في كلّ منهما ، ولا موجب لسقوط التكليف فيهما معا. وهذا الحكم العقليّ ممّا تطابقت عليه آراء العقلاء.

ومن هذا الحكم العقليّ يستكشف حكم الشرع على طبق هذا الحكم العقليّ ، كسائر الأحكام العقليّة القطعيّة ؛ لأنّ هذا من باب المستقلّات العقليّة التي تبتنى على الملازمات العقليّة المحضه.

مثاله ، إذا دار الأمر بين إنقاذ غريقين متساويين من جميع الجهات ، لا ترجيح لأحدهما على الآخر شرعا من جهة وجوب الإنقاذ ، فإنّه لا مناص للمكلف من أن يفعل أحدهما (٢) ويترك الآخر ، فهو على التخيير عقلا بينهما ، المستكشف منه رضى الشارع بذلك وموافقته على التخيير.

إذا عرفت ذلك ، فيكون من المهمّ جدّا أن نعرف ما هي المرجّحات في باب التراحم؟ ومن الواضح أنّه لا بدّ أن تنتهي كلّها إلى أهمّيّة أحد الحكمين عند الشارع ، فالأهمّ عنده هو الأرجح في التقديم. ولما كانت الأهمّيّة تختلف جهتها ومنشؤها فلا بدّ من بيان تلك

[شماره صفحه واقعي : ٥٤٩]

ص: ١٠٥٠

١- يأتي في المبحث السادس : ٥٥٧.

٢- أي أحد الإنقاذيين.

الجهات ، وهي تستكشف بأمور نذكرها على الاختصار : (١)

١. أن يكون أحد الواجبين لا بدل له ، مع كون الواجب الآخر المزاحم له ذا بدل ، سواء كان البدل اختياريًا ، كخصال الكفّاره ، أو اضطراريًا ، كالتيّم بالنسبه إلى الوضوء ، وكالجلوس بالنسبه إلى القيام في الصلاه.

ولا شكّ في أنّ ما لا بدل له أهمّ ممّا له البدل قطعاً عند المزاحمه ، وإن كان البدل اضطراريًا ؛ لأنّ الشارع قد رخص في ترك ذى البدل إلى بدله الاضطراريّ عند الضروره ، ولم يرخص في ترك ما لا بدل له ، ولا شكّ في أنّ تقديم ما لا بدل له جمع بين التكليفين في الامتثال ، دون صورته تقديم ذى البدل ، فإنّ فيه تفويتاً للأوّل بلا تدارك.

٢. أن يكون أحد الواجبين مضيقًا ، أو فوريًا ، مع كون الواجب الآخر المزاحم له موسّعًا ؛ فإنّ المضيق ، أو الفوريّ أهمّ من الموسّع قطعاً ، كدوران الأمر بين إزاله النجاسه عن المسجد وإقامه الصلاه في سعه وقتها.

وهذا الثاني ينسق على الأوّل ؛ لأنّ الموسّع له بدل طولّي اختياريّ ، دون المضيق والفوريّ ، فتقديم المضيق أو الفوريّ جمع بين التكليفين في الامتثال ، دون تقديم الموسّع ، فإنّ فيه تفويتاً للتكليف بالمضيق أو الفوريّ بلا تدارك.

ومثله ما لو دار الأمر بين المضيق والفوريّ ، كدوران الأمر بين الصلاه في آخر وقتها وإزاله النجاسه عن المسجد ، فإنّ الصلاه مقدّمه ؛ إذ لا تدارك لها.

٣. أن يكون أحد الواجبين صاحب الوقت المختصّ دون الآخر ؛ وكان كلّ منهما مضيقًا ، كما لو دار الأمر بين أداء الصلاه اليوميّه في آخر وقتها وبين صلاه الآيات في ضيق وقتها ؛ لأنّ الوقت لمّا كان مختصًا باليوميّه فهي أولى به عند مزاحمتها بما لا اختصاص له في أصل تشريعه بالوقت المعين ، وإنّما اتفق حصول سببه في ذلك الوقت ، وتضييق وقت أدائه. ومسأله تقديم اليوميّه على صلاه الآيات إذا تضييق وقتها معاً أمر إجماعيّ متفق عليه ، ولا منشأ له إلا أهمّيّه ذات الوقت المختصّ ، المفهومه من بعض الروايات. (٢)

[شماره صفحه واقعي : ٥٥٠]

ص : ١٠٥١

١- وإن أردت الاطلاع على تفصيلها ، فراجع فوائد الأصول ١ : ٣٢٢ - ٣٣٠ و ٤ : ٧٠٩ .

٢- راجع الوسائل ٣ : ٩١ و ١١٤ و ١٣٤ ، الباب ٤ و ١٠ و ١٧ من أبواب المواقيت .

٤. أن يكون أحد الواجبين وجوبه مشروطا بالقدره الشرعيه دون الآخر. والمراد من القدره الشرعيه هي القدره المأخوذه في لسان الدليل شرطا للوجوب ، كالحجّ المشروط وجوبه بالاستطاعه ، ونحوه.

ومع فرض المزاحمه بينه وبين واجب آخر وجوبه غير مشروط بالقدره ، لا- يحصل العلم بتحقيق ما هو شرط في الوجوب ؛ لاحتمال أنّ مزاحمته للواجب الآخر تكون سالبه للقدره المعتبره في الوجوب ، ومع عدم اليقين بحصول شروط الوجوب لا يحصل اليقين بأصل التكليف ، فلا يزاحم ما كان وجوبه منجزا معلوما.

ولو قال قائل : إنّ كلّ واجب مشروط وجوبه بالقدره عقلا ؛ إذن فالواجب الآخر أيضا مشروط بالقدره ؛ فأى فرق بينهما؟

فالجواب : نحن نسلم باشتراط كلّ واجب بالقدره عقلا ، لكنّه لما لم تؤخذ القدره في الواجب الآخر في لسان الدليل ، فهو من ناحيه الدلاله اللفظيه مطلق ، وإنّما العقل هو الذى يحكم بلزوم القدره. ويكفى في حصول شرط القدره العقليه نفس تمكّن المكلف من فعله ، ولو مع فرض المزاحمه ؛ إذ لا- شكّ في أنّ المكلف في فرض المزاحمه قادر وتمكّن من فعل هذا الواجب المفروض ، وذلك بترك الواجب المزاحم له المشروط بالقدره الشرعيه.

والخلاصه أنّ الواجب الآخر وجوبه منجز فعلى ؛ لحصول شرطه ، وهو القدره العقليه ، بخلاف مزاحمه المشروط ؛ لما ذكرنا من احتمال أنّ ما أخذ في الدليل قدره خاصّه لا تشمل هذه القدره الحاصله عند المزاحمه ، فلا يحرز تنجزه ، ولا تعلم فعليته.

وعليه ، فيرتفع التزاحم بين الوجوبين من رأس ، ويخلو الجوّ للواجب المطلق وإن كان مشروطا بالقدره العقليه.

٥. أن يكون أحد الواجبين مقدّما بحسب زمان امثاله على الآخر ، كما لو دار الأمر بين القيام للركعه المتقدّمه ، وبين القيام لركعه بعدها ، في فرض كون المكلف عاجزا عن القيام للركعتين معا ؛ متمكنا من إحداهما فقط ، فإنّه - في هذا الفرض - يكون المتقدّم مستقرّ الوجوب في محلّه ؛ لحصول القدره الفعليه بالنسبه إليه. فإذا فعله انتفت القدره الفعليه بالنسبه إلى المتأخر ، فلا يبقى له مجال.

[شماره صفحه واقعى : ٥٥١]

ص: ١٠٥٢



ولا فرق في هذا الفرض بين ما إذا كانا معا مشروطين بالقدره الشرعيه ، أو مطلقين معا ، أمّا : لو اختلفا فإنّ المطلق مقدّم على المشروط بالقدره الشرعيه ، وإن كان زمان فعله متأخرا.

٦. أن يكون أحد الواجبين أولى عند الشارع في التقديم من غير تلك الجهات المتقدّمه.

والأولويّه تعرف إمّا من الأدلّه ، وإمّا من مناسبه الحكم للموضوع ، وإمّا من معرفه ملاكات الأحكام بتوسّط الأدلّه السمعيه. ومن أجل ذلك ، فإنّ الأولويّه تختلف باختلاف ما يستفاد من هذه الأمور ، ولا ضابط عامّ يمكن الرجوع إليه عند الشكّ ، فمن تلك الأولويّه ما إذا كان في الحكم الحفاظ على بيضه الإسلام ؛ فإنّه أولى بالتقديم من كلّ شيء في مقام المزاحمه.

ومنها : ما كان يتعلّق بحقوق الناس ؛ فإنّه أولى من غيره من التكاليف الشرعيه المحضه ، أى التي لا-علاقه لها بحقوق غير المكلف بها.

ومنها : ما كان من قبيل الدماء والفروج ؛ فإنّه يحافظ عليه أكثر من غيره ؛ لما هو المعروف عند الشارع المقدّس من الأمر بالاحتياط الشديد في أمرها. فلو دار الأمر بين حفظ نفس المؤمن وحفظ ماله فإنّ حفظ نفسه مقدّم على حفظ ماله قطعاً.

ومنها : ما كان ركناً في العباده ، فإنّه مقدّم على ما ليس له هذه الصفه عند المزاحمه ، كما لو وقع التزاحم في الصلاه بين أداء القراءة و [أداء] الركوع ، فإنّ الركوع مقدّم على القراءة ، وإن كان زمان امتثاله متأخرا عن القراءة.

وعلى مثل هذه فقس ، وأمثالها كثيره لا تحصى ، كما لو دار الأمر بين الصلح بين المؤمنين بالكذب وبين الصدق وفيه الفتنه بينهم ، فإنّ الصلح مقدّم على الصدق. وهذا معروف من ضروره الشرع الإسلامى.

وممّا ينبغى أن يعلم في هذا الصدد أنّه لو احتمل أهميّه أحد المتزاحمين فإنّ الاحتياط يقتضى تقديم محتمل الأهميّه ، وهذا الحكم العقليّ بالاحتياط يجرى في كلّ مورد يدور فيه الأمر بين التعيين والتخيير في الواجبات. وعليه ، فلا يجب إحراز أهميّه أحد المتزاحمين ، بل يكفي الاحتمال. وهذا أصل ينفع كثيرا في الفروع الفقهيّه ، فاحفظ به.

[شماره صفحه واقعى : ٥٥٢]

ص: ١٠٥٣

وهذا البحث من مبتكرات الشيخ الأنصاري رحمه الله ، وقد فتح به بابا جديدا في الأسلوب الاستدلالي ، ولئن نشأ هذا الاصطلاح في عصره من قبل غيره - كما يبدو من التعبير بالحكومه والورود في «جواهر الكلام» (١) - ؛ فإنه لم يكن بهذا التحديد والسعه اللذين انتهى إليهما الشيخ قدس سره.

وكان رحمه الله - على ما ينقل عنه - يصرح بأن أساطين الفقه المتقدمين لم يغفلوا عن مغزى ما كان يرمى إليه ، وإن لم يبحثوه بصريح القول ، ولا بهذا المصطلح.

واللغة الكريمة منه كانت في ملا-حظته لنوع من الأدله ؛ إذ وجد أن من حقها أن تقدم على أدله أخرى في حين أنها ليست بالنسبه إليها من قبيل الخاصّ والعامّ ، بل قد يكون بينهما العموم من وجه ، ولا يوجب هذا التقديم سقوط الأدله الأخرى عن الحجّيه ، ولا- تجرى بينهما قواعد التعارض ؛ لأنّه لم يكن بينهما تكاذب بحسب لسانهما من ناحيه أدائيه ، ولا منافاه ، يعنى أن لسان أحدهما لا يكذب الآخر ، ولا يبطله ، بل أحدهما المعين من حقّه - بحسب لسانه وأدائه لمعناه ، وعنوانه - أن يكون مقدّما على الآخر ، تقديمًا لا يستلزم بطلان الآخر ، ولا تكذيبه ، ولا صرفه عن ظهوره.

وهذا هو العجيب في الأمر ، والجديد على الباحثين ، وذلك مثل تقديم أدله الأماره على أدله الأصول العمليه بلا إسقاط لحجّيه الثانيه ، ولا صرف لظهورها.

والمعروف أن أحد اللامعين من تلامذته (٢) التقى به في درس الشيخ صاحب الجواهر قدس سره قبل أن يتعرّف عليه ، وقبل أن يعرف الشيخ قدس سره بين الناس ، وسأله سؤال امتهان (٣) ، واختبار عن سرّ تقديم دليل على آخر جاء ذكرهما في الدرس المذكور ، فقال له : «إنّه حاكم عليه». قال : «وما الحكومه؟». فقال له : «يحتاج إلى أن تحضر درسي سنّه أشهر على الأقلّ لتفهم

[شماره صفحه واقعي : ٥٥٣]

ص : ١٠٥٤

١- جواهر الكلام ١ : ٢٣٥.

٢- قيل : هو العلامة ميرزا حبيب الله الرشتي صاحب «بدائع الأفكار».

٣- أي : احتقار.

معنى الحكومه». ومن هنا ابتدأت علاقه التلميذ بأستاذه.

إنّ موضوعا يحتاج إلى درس سنّه أشهر - وإن كان فيه نوع من المبالغه - كم يحتاج إلى البسط في البيان في التأليف ، بينما أنّ الشيخ قدس سره في كتبه لم يوفّه حقّه من البيان ، إلاّ بعض الشيء في التعادل والتراجيح ، وبعض اللقطات (١) المتفرّقه في غضون (٢) كتبه. ولذا بقى الموضوع متأرجحا (٣) في كتب الأصوليين من بعده ، وإن كان مقصودهم ومقصوده أصبح واضحا عند أهل العلم في العصور المتأخّره.

ولا يسع هذا المختصر شرح هذا الأمر ، شرحا كافيا ، وإنّما نكتفى بالإشاره إلى خلاصه ما توصّلنا إليه من فهم معنى الحكومه وفهم معنى أخيها «الورود» قدر الإمكان ، فنقول :

### أ. الحكومه

إنّ الذى نفهمه من مقصودهم فى الحكومه (٤) هو : أن يقدّم أحد الدليلين على الآخر تقديم سيطره وقهر من ناحيه أدائيه ، ولذا سمّيت ب- «الحكومه». فيكون تقديم الدليل الحاكم على المحكوم ليس من ناحيه السند ، ولا من ناحيه الحجّيه ، بل هما (٥) على ما هما عليه من الحجّيه بعد التقديم - أى إنّهما بحسب لسانهما وأدائهما لا يتكاذبان فى مدلولهما ، فلا يتعارضان - . وإنّما التقديم - كما قلنا - من ناحيه أدائيه بحسب لسانهما ، ولكن لا من جهه التخصيص ولا من جهه الورود الآتى معناه.

فأىّ تقديم للدليل على الآخر بهذه القيود فهو يسمّى «حكومه».

وهذا فى الحقيقه هو الضابط لها ، فلذلك وجب توضيح الفرق بينها وبين التخصيص من

[شماره صفحه واقعى : ٥٥٤]

ص : ١٠٥٥

١- أى : المتروكات.

٢- أى : أثناء.

٣- تأرجح لغه عامّيه فى ترجّح. متأرجحا أى مهتّرا ومضطربا.

٤- وفى «س» : من الحكومه.

٥- أى : الدليل الحاكم ، والدليل المحكوم.

جهه ، ثم بينها وبين الورد من جهه أخرى ، ليتضح معناه بعض الوضوح.

أما : الفرق بينها وبين التخصيص ، فنقول : إن التخصيص ليكون تخصيصا لا بد أن يفرض فيه الدليل الخاص منافيا في مدلوله للعام. ولأجل هذا يكونان متعارضين متكاذبين بحسب لسانهما بالنسبة إلى موضوع الخاص ، غير أنه لما كان الخاص أظهر من العام فيجب أن يقدم عليه ؛ لبناء العقلاء على العمل بالخاص ، فيستكشف منه أن المتكلم الحكيم لم يرد العموم من العام وإن كان ظاهر اللفظ العموم والشمول ؛ لحكم العقل بقبح ذلك من الحكيم ، مع فرض العمل بالخاص عند أهل المحاوره من العقلاء.

وعليه ، فالتخصيص عباره عن الحكم بسلب حكم العام عن الخاص وإخراج الخاص عن عموم العام ، مع فرض بقاء عموم لفظ العام شاملا للخاص بحسب لسانه وظهوره الذاتى.

أما : الحكومه - فى بعض مواردھا - فهى كالتخصيص فى النتيجة ، من جهه خروج مدلول أحد الدليلين عن عموم مدلول الآخر ، ولكن الفرق فى كیفیة الإخراج ، فإنه فى التخصيص إخراج حقیقى ، مع بقاء الظهور الذاتى للعموم فى شموله ، وفى الحكومه إخراج تنزیلى على وجه لا يبقى ظهور ذاتى للعموم فى الشمول ، بمعنى أن الدليل الحاكم يكون لسانه تحديد موضوع الدليل المحكوم ، أو محموله ؛ تنزیلا وادعاء ، فلذلك يكون الحاكم متصرفا فى عقد الوضع أو عقد الحمل فى الدليل المحكوم.

ونستعين على بيان الفرق بالمثل ، فنقول : لو قال الأمر - عقيب أمره بإكرام العلماء - : «لا تكرم الفاسق» ، فإن القول الثانى يكون مخصیصا للأول ؛ لأنه ليس مفاده إلا عدم وجوب إكرام الفاسق ، مع بقاء صفه العالم له. أما : لو قال - عقيب أمره - : «الفاسق ليس بعالم» فإنه يكون حاكما على الأول ؛ لأن مفاده إخراج الفاسق عن صفه العالم تنزیلا ، بتنزيل الفاسق منزله الجهل ، أو علم الفاسق بمنزله عدم العلم. وهذا تصرف فى عقد الوضع ، فلا يبقى عموم لفظ «العلماء» شاملا للفاسق بحسب هذا الادعاء والتنزيل. وبالطبع لا يعطى له حينئذ حكم العلماء من وجوب الإكرام ، ونحوه.

ومثاله فى الشرعیات قوله عليه السلام : «لا شك لكثير الشك» ، ونحوه ، مثل نفى شك المأموم

[شماره صفحه واقعى : ۵۵۵]

ص : ۱۰۵۶

مع حفظ الإمام ، وبالعكس ؛ فإنّ هذا ونحوه يكون حاكما على أدلّه حكم الشكّ ؛ لأنّ لسانه إخراج شكّ كثير الشكّ وشكّ المأموم أو الإمام عن حضيره صفه الشكّ تنزيلا ، فمن حقّه حينئذ ألا يعطى له أحكام الشكّ من نحو إبطال الصلاة ، أو البناء على الأكثر ، أو الأقلّ ، أو غير ذلك .

وإنّما قلنا : «الحكومه فى بعض مواردها كالتخصيص» ؛ فلأنّ بعض موارد الحكومه الأخرى عكس التخصيص ؛ لأنّ الحكومه على قسمين : قسم يكون التصرف فيها بتضييق الموضوع ، كالأمثله المتقدمه ، وقسم بتوسعته ، مثل ما لو قال - عقيب الأمر بإكرام العلماء - : «المتقى عالم» ؛ فإنّ هذا يكون حاكما على الأوّل ، وليس فيه إخراج ، بل هو تصرف فى الموضوع بتوسعه معنى العالم ادعاء إلى ما يشمل المتقى ؛ تنزيلا للتقوى منزله العلم ، فيعطى للمتقى حكم العلماء من وجوب الإكرام ، ونحوه .

ومثاله فى الشرعيّات «الطواف صلاه» ؛ فإنّ هذا التنزيل يعطى للطواف الأحكام المناسبه التى تخصّ الصلاة من نحو أحكام الشكوك ، ومثله «لحمه الرضاع كلحمه النسب» الموسّع لموضوع أحكام النسب .

## ب. الورود

وأما : الفرق بين الحكومه وبين الورود ، فنقول :

كما قلنا : إنّ الحكومه كالتخصيص فى النتيجة ، كذلك الورود كالتخصيص فى النتيجة ؛ لأنّ كلّا من الورود والتخصيص خروج الشىء بالدليل عن موضوع دليل آخر ، خروجا حقيقيا . ولكنّ الفرق أنّ الخروج فى التخصيص خروج بالتكوين بلا عنايه التعبد من الشارع ، كخروج الجاهل عن موضوع دليل «أكرم العلماء» ، فيقال : «إنّ الجاهل خارج عن عموم العلماء تخصّصا» ؛ وأما : فى الورود فإنّ الخروج من الموضوع بنفس التعيّد من الشارع بلا خروج تكويني ، فيكون الدليل الدالّ على التعيّد واردا على الدليل المثبت لحكم موضوعه .

مثاله دليل الأماره الوارد على أدلّه الأصول العقليه ، كالبراءه ، وقاعده الاحتياط ، وقاعده التخيير ؛ فإنّ البراءه العقليه لما كان موضوعها عدم البيان الذى يحكم فيه العقل بقبح العقاب

[شماره صفحه واقعى : ٥٥٦]

ص : ١٠٥٧

معه فالدليل الدالّ على حجّيه الأماره يعتبر الأماره بيانا تعبداً ، وبهذا التعبد يرتفع موضوع البراهه العقلية ، وهو عدم البيان. وهكذا الحال فى قاعدتى الاحتياط والتخير ، فإنّ موضوع الأولى عدم المؤمن من العقاب ، والأماره بمقتضى دليل حجّيتها مؤمنه منه ، وموضوع الثانيه الحيره فى الدوران بين المحذورين ، والأماره بمقتضى دليل حجّيتها مرجحه لأحد الطرفين ، فترتفع الحيره.

وبهذا البيان لمعنى الورود يتّضح الفرق بينه وبين الحكومه ، فإنّ ورود أحد الدليلين باعتبار كون أحدهما رافعا لموضوع الآخر حقيقه ، لكن بعنايه التعبد ، (١) فيكون الأول واردا على الثانى ، أما : الحكومه فإنّها لا توجب خروج مدلول الحاكم عن موضوع مدلول المحكوم وجدانا ، وعلى وجه الحقيقه ، بل الخروج فيها إنّما يكون حكماً ، وتنزيلنا ، وبعنايه ثبوت المتعبد به اعتباراً. (٢)

## ٦. القاعده فى المتعارضين (التساقط أو التخير)

أشرنا فيما تقدّم (٣) إلى أنّ القاعده فى التعادل بين المتزاحمين هو التخير بحكم العقل ، وذلك محلّ وفاق. أمّا : فى تعادل المتعارضين فقد وقع الخلاف فى أنّ القاعده هى التساقط أو التخير؟

[شماره صفحه واقعى : ٥٥٧]

ص : ١٠٥٨

١- أى : يكون خروج المورد عن تحت موضوع دليل آخر ناشئا عن تصرّف من ناحيه الحاكم ، بحيث لو لا هذا التصرف لكان دليل المورد شاملا له ، كخروج الشبهه عند قيام الأماره ، أو الأصل الشرعى عليها عن موضوع حكم العقل بالبراهه ، والاحتياط ، والتخير ؛ فإنّ خروجها عنه إنّما يكون ببركه التعبد بالأمارات ، والأصول - وهذا تصرّف من ناحيه الحاكم - ، ولو لا التعبد بها كانت الشبهه داخله فى موضوع الأصول العمليه.

٢- أى : دليل الحاكم يتصرّف فيما يتكفله دليل المحكوم من الحكم الشرعى بعنايه التصرف فى الموضوع ، فينفى وجود الموضوع ، أو يثبت ، بأن يتصرّف ، إمّا فى موضوع دليل المحكوم بإدخال ما يكون خارجا عنه ، أو بإخراج ما يكون داخله فيه ، كقوله : «زيد عالم» أو «زيد ليس بعالم» عقيب قوله : «أكرم العالم» ، وإمّا فى محمول دليل المحكوم بتضييق دائره الحكم ، وتخصيصه ببعض حالاته ، كقوله (تعالى) : (ما جعلَ عَلَيْكُمْ فى الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ) وقوله صلى الله عليه وآله : «لا ضرر ولا ضرار».

٣- راجع الصفحه : ١٩٥ من هذا الجزء.

والحقّ أنّ القاعده الأولى هي التسايط ، وعليه أساتذتنا المحققون ، (١) وإنّ دلّ الدليل من الأخبار على التخيير - كما سيأتي - (٢). ونحن نتكلّم في القاعده بناء على المختار من أنّ الأمارات مجعوله على نحو الطريقيه. ولا- حاجه للبحث عنها بناء على السبييه. فنقول :

إنّ الدليل الذي يوهّم لزوم التخيير هو أنّ التعارض لا يقع بين الدليلين ، إلاّ إذا كان كلّ منهما واجدا لشرائط الحجّيه ، - كما تقدّم في شروط التعارض - ، (٣) والتعارض أكثر ما يوجب سقوط أحدهما (٤) غير المعين عن الحجّيه الفعلية ؛ لمكان التكاذب بينهما ، فيبقى الثاني غير المعين على ما هو عليه من الحجّيه الفعلية واقعا ، ولما لم يمكن تعيينه - والمفروض أنّ الحجّيه الفعلية منجزه للتكليف يجب العمل بها - فلا بدّ من التخيير بينهما.

والجواب : أنّ التخيير المقصود إقيا أن يراد به التخيير من جهه الحجّيه ، أو من جهه الواقع : فإن كان الأوّل فلا- معنى لوجوب التخيير بين المتعارضين ؛ لأنّ دليل الحجّيه الشامل لكلّ منهما في حدّ نفسه إنّما مفاده حجّيه أفراده على نحو التعيين ، لا حجّيه هذا أو ذاك من أفراده لا على التعيين ، حتى يصحّ أن يفرض أنّ أحدهما غير المعين حجّيه يجب الأخذ به فعلا ، فيجب التخيير في تطبيق دليل الحجّيه على ما يشاء منهما.

وبعبارة أخرى : إنّ دليل الحجّيه الشامل لكلّ منهما في حدّ نفسه إنّما يدلّ على وجود المقتضى للحجّيه في كلّ منهما لو لا المانع ، لا فعلية الحجّيه. ولما كان التعارض يقتضى تكاذبهما ، فلا محاله يسقط أحدهما غير المعين عن الفعلية ، أي يكون كلّ منهما مانعا عن فعلية حجّيه الآخر. وإذا كان الأمر كذلك فكلّ منهما لم تتم فيه مقومات الحجّيه الفعلية ليكون منجزا للواقع يجب العمل به ، فلا يكون أحدهما غير المعين يجب الأخذ به فعلا ،

[شماره صفحه واقعى : ٥٥٨]

ص : ١٠٥٩

- 
- ١- فرائد الأصول : ٧٦٠ و ٧٦٢ ؛ كفايه الأصول : ٤٩٩ ؛ فوائد الأصول ٤ : ٧٢٦ و ٧٥٥ ؛ نهايه الأفكار ٤ «القسم الثاني» : ١٧٤.
  - ٢- سيأتي في الصفحات : ٥٦٣ - ٥٧٦.
  - ٣- راجع الصفحه : ٥٤٥.
  - ٤- أي : التعارض أكثر ما يوجهه هو سقوط أحدهما .... فقوله : «أكثر ما يوجب» مبتدأ ، وخبره «سقوط». والجمله خبر «التعارض».

حتى يجب التخيير ، بل حينئذ يتساقطان ، أى إنَّ كلاً منهما يكون ساقطاً عن الحجّية الفعلية وخارجاً عن دليل الحجّية.

وإن كان الثانى ، فنقول :

أولاً:- لا- يصحّ أن يفرض التخيير من جهة الواقع إلّا- إذا علم بإصابه أحدهما للواقع ، ولكن ليس ذلك أمراً لازماً فى الحجّتين المتعارضتين ؛ إذ يجوز فيهما أن تكونا معاً كاذبتين. وإنّما اللازم فيهما من جهة التعارض هو العلم بكذب أحدهما ، لا العلم بمطابقه أحدهما للواقع. وعلى هذا ، فليس الواقع محرراً فى أحدهما ، حتى يجب التخيير بينهما من أجله.

وثانياً : على تقدير حصول العلم بإصابه أحدهما (1) غير المعين للواقع ، فإنّه أيضاً لا وجه للتخيير بينهما ؛ إذ لا وجه للتخيير بين الواقع وغيره ، وهذا واضح.

وغايه ما يقال ، أنّه إذا حصل العلم بمطابقه أحدهما للواقع فإنّ الحكم الواقعى يتنجز بالعلم الإجمالى ، وحينئذ يجب إجراء قواعد العلم الإجمالى فيه. ولكن لا يرتبط حينئذ بمسألتنا - وهى مسأله أنّ القاعده فى المتعارضين هو التساقط أو التخيير؟ - ؛ لأنّ قواعد العلم الإجمالى تجرى حينئذ حتى مع العلم بعدم حجّية الدليلين معاً. وقد يقتضى العلم الإجمالى فى بعض الموارد التخيير ، وقد يقتضى الاحتياط فى البعض الآخر على اختلاف الموارد.

إذا عرفت ذلك ، فيتحصّل أنّ القاعده الأوّليه بين المتعارضين هو التساقط ، مع عدم حصول مزيه فى أحدهما تقتضى الترجيح.

أمّا : لو كان الدليلان المتعارضان يقتضيان معاً نفي حكم ثالث فهل مقتضى تساقطهما عدم حجّيتهما فى نفي الثالث؟

الحقّ أنّه لا يقتضى ذلك (2) ؛ لأنّ المعارضه بينهما أقصى ما تقتضى سقوط (3) حجّيتهما فى

[شماره صفحه واقعى : ٥٥٩]

ص: ١٠٦٠

١- أى أحد الدليلين المتعارضين.

٢- كما فى فوائده الأصول ٤ : ٧٥٥.

٣- خبر «أقصى» ، والجمله خبر «أنّ».



دلالتهما فيما هما متعارضان فيه ، فيبيان في دلالتهما الأخرى على ما هما عليه من الحجّيه ؛ إذ لا مانع من شمول أدلّه الحجّيه لهما معا في ذلك. (١) وقد سبق أن قلنا : إنّ الدلالة الالتزاميه تابعه للدلاله المطابقيه في أصل الوجود ، لا في الحجّيه ، (٢) فلا مانع من أن يكون الدليل حجّه في دلالتّه الالتزاميه ، مع وجود المانع عن حجّيته في الدلاله المطابقيه. هذا فيما إذا كانت إحدى الدلالتين تابعه للأخرى في الوجود فكيف الحال في الدلالتين اللتين لا تبعيه بينهما في الوجود ، فإنّ الحكم فيه بعدم سقوط حجّيه إحداهما بسقوط الأخرى أولى.

## ٧. الجمع بين المتعارضين أولى من الطرح

اشتهر بينهم أنّ الجمع بين المتعارضين مهما أمكن أولى من الطرح ، (٣) وقد نقل (٤) عن «عوالي اللآلي» (٥) دعوى الإجماع على هذه القاعده.

وظاهر أنّ المراد من الجمع الذى هو أولى من الطرح هو الجمع فى الدلاله ؛ فإنّه إذا كان الجمع بينهما فى الدلاله ممكنا تلاءما ، فيرتفع التعارض بينهما ، فلا يتكاذبان.

وتشمل القاعده بحسب ذلك صورته تعادل المتعارضين فى السند ، وصوره ما إذا كانت لأحدهما مزيه تقتضى ترجيحه فى السند ؛ لأنّه فى الصوره الثانيه بتقديم ذى المزيه يلزم

[شماره صفحه واقعى : ٥٦٠]

ص: ١٠٦١

١- فالمتعارضان يشتركان فى نفى الثالث بالدلاله الالتزاميه ، ويكونان معا حجّتين فى نفى الثالث. وهذا ما ذهب إليه المحقّق النائينيّ فى فوائده الأصول ٤ : ٧٥٥ ، والمحقّق العراقىّ فى نهايه الأفكار ٤ «القسم الثانى» : ١٧٥ - ١٧٦. واختاره المصنّف فى المقام. بخلاف المحقّق الخراسانىّ ، فإنّه ذهب إلى استناد نفى الثالث إلى أحدهما بلا تعيين ، لا إليهما معا. كفايه الأصول : ٤٩٩.

٢- هذا جواب عن توهم أنّ الدلاله الالتزاميه فرع الدلاله المطابقيه ، وبعد سقوط المتعارضين فى المدلول المطابقي لا مجال لبقاء الدلاله الالتزاميه لهما فى نفى الثالث. أجاب عنه - بما ذكر فى المتن - المحقّق النائينيّ فى فوائده الأصول ٤ : ٧٥٦. وأورد عليه المحقّق العراقىّ فى نهايه الأفكار ٤ «القسم الثانى» : ١٧٦.

٣- الفصول الغرويّه : ٤٤٠ ؛ مناهج الأحكام : ٣١٢ ؛ تمهيد القواعد : ٢٨٣.

٤- والناقل هو الشيخ الأنصارىّ فى فوائده الأصول ٢ : ٧٥٣.

٥- عوالي اللآلي ٤ : ١٣٦.

طرح الآخر ، مع فرض إمكان الجمع.

وعليه ، فمقتضى القاعده مع إمكان الجمع عدم جواز طرحهما معا على القول بالتساقط ، وعدم طرح أحدهما غير المعين على القول بالتخير ، وعدم طرح أحدهما المعين غير ذى المزيه مع الترجيح.

ومن أجل هذا تكون لهذه القاعده أهميه كبيره فى العمل بالمتعارضين ، فيجب البحث عنها من ناحيه مدركها ، ومن ناحيه عمومها لكل جمع ، حتى الجمع التبرعى.

١. أميا من الناحيه الأولى : فمن الظاهر أنه لا مدرك لها (١) إلا- حكم العقل بأولويه الجمع ؛ لأنّ التعارض لا يقع إلا مع فرض تماميه مقومات الحجّيه فى كلّ منهما من ناحيه السند والدلاله - كما تقدّم فى الشرط الرابع من شروط التعارض - (٢). ومع فرض وجود مقومات الحجّيه - أى وجود المقتضى للحجّيه - فإنّه لا- وجه لرفع اليد عن ذلك إلا- مع وجود مانع من تأثير المقتضى ، وما المانع فى فرض التعارض إلا تكاذبهما. ومع فرض إمكان الجمع فى الدلاله بينهما لا يحرز تكاذبهما ، فلا يحرز المانع عن تأثير مقتضى الحجّيه فيهما ، فكيف يصحّ أن نحكم بتساقطهما ، أو سقوط أحدهما؟!

٢. وأميا من الناحيه الثانيه : فإننا نقول : إنّ المراد من الجمع التبرعى ما يرجع إلى التأويل الكيفى الذى لا يساعد عليه عرف أهل المحاوره ، ولا شاهد عليه من دليل ثالث.

وقد يظنّ الظانّ أنّ إمكان الجمع التبرعى يحقّق هذه القاعده - وهى أولويه الجمع من الطرح - بمقتضى التقرير المتقدّم فى مدركها ؛ إذ لا يحرز المانع - وهو تكاذب المتعارضين - حينئذ ، فيكون الجمع أولى.

ولكن يجاب عن ذلك أنّه لو كان مضمون هذه القاعده المجمع عليها ما يشمل الجمع التبرعى ، فلا- يبقى هناك دليلاّن متعارضان ، وللزم طرح كلّ ما ورد فى باب التعارض من الأخبار العلاجيّه إلا فيما هو نادر ندره لا يصحّ حمل الأخبار عليها ، وهو صورته كون كلّ من المتعارضين نصّا فى دلالتة لا يمكن تأويله بوجه من الوجوه. بل ربما يقال : لا وجود

[شماره صفحه واقعى : ٥٦١]

ص : ١٠٦٢

١- كما فى كفايه الأصول : ٥٠١ ، وفرائد الأصول ٢ : ٧٥٤.

٢- تقدّم فى الصفحه : ٥٤٧.

لهذه الصورة في المتعارضين.

وبيان آخر برهانى ، نقول : إن المتعارضين لا- يخلوان عن حالات أربع : إمّا أن يكونا مقطوعى الدلالة ، مضمونى السند ، أو بالعكس - أى يكونان مضمونى الدلالة ، مقطوعى السند - ، أو يكون أحدهما مقطوع الدلالة ، مضمون السند ، والآخر بالعكس ، أو يكونا مضمونى الدلالة والسند معا.

أمّا : فرض أحدهما أو كلّ منهما مقطوع الدلالة والسند معا فإنّ ذلك يخرجهما عن كونهما متعارضين ، بل الفرض الثانى مستحيل - كما تقدّم - (١).

وعليه ، فللمتعارضين أربع حالات ممكنة ، لا- غيرها ؛ فإن كانت الأولى ، (٢) فلا- مجال فيها للجمع فى الدلالة مطلقا ؛ للقطع بدلالة كلّ منهما ، فهو خارج عن مورد القاعده رأسا - كما أشرنا إليه - ، بل هما فى هذه الحاله إمّا أن يرجع فيهما إلى الترجيحات السنديه ، أو يتساقطا حيث لا مرجح ، أو يتخيّر بينهما.

وإن كانت الثانية ، (٣) فإنّه مع القطع بسندهما ، كالمتواترين ، أو الآيتين القرآنتين لا يعقل طرحهما ، أو طرح أحدهما من ناحيه السند ، فلم يبق إلاّ التصرف فيهما من ناحيه الدلالة.

ولا- يعقل جريان أصاله الظهور فيهما معا ؛ لتكاذبهما فى الظهور. وحينئذ ، فإن كان هناك جمع عرفى بينهما - بأن يكون أحدهما المعين قرينه على الآخر ، أو كلّ منهما قرينه على التصرف فى الآخر على نحو ما أتى من بيان وجوه الجمع الدلالى ، فإنّ هذا الجمع فى الحقيقه يكون هو الظاهر منهما - فيدخلان بحسبه فى باب الظواهر ، ويتعيّن الأخذ بهذا الظهور.

وإن لم يكن هناك جمع عرفى - فإنّ الجمع التبرعى لا- يجعل لهما ظهورا فيه ليدخل فى باب الظواهر ويكون موضعا لبناء العقلاء. ولا دليل فى المقام غير بناء العقلاء على الأخذ بالظواهر - فما الذى يصحّ الأخذ بهذا التأويل التبرعى ، ويكون دليلا على حجّيته؟

[شماره صفحه واقعى : ٥٦٢]

ص: ١٠٦٣

١- تقدّم فى الصفحه : ٥٤٥.

٢- وهى أن يكون المتعارضان مقطوعى الدلالة ، مضمونى السند ، كالخبرين الواحدين كانا مقطوعى الدلالة.

٣- وهى أن يكونا مضمونى الدلالة ، مقطوعى السند ، كالخبرين المتواترين أو الآيتين.

وغايه ما يقتضى تعارضهما عدم إراداه ظهور كل منهما ، ولا يقتضى أن يكون المراد غير ظاهرهما من الجمع التبرّعى ، فإن هذا يحتاج إلى دليل يعينه ، ويدلّ على حجّيتهما فيه ؛ ولا دليل حسب الفرض.

وإن كانت الثالثه (١) ، فإنّه يدور الأمر فيها بين التصرّف فى سند مظنون السند ، وبين التصرّف فى ظهور مظنون الدلاله أو طرحهما معا ، فإن كان مقطوع الدلاله صالحا للتصرّف بحسب عرف أهل المحاوره فى ظهور الآخر ، تعين ذلك ؛ إذ يكون قرينه على المراد من الآخر ، فيدخل بحسبه فى الظواهر التى هى حجّه.

وأما : إذا لم يكن لمقطوع الدلاله هذه الصلاحيه ، فإنّ تأويل الظاهر تبرّعا لا يدخل فى الظاهر حينئذ ليكون حجّه ببناء العقلاء ، ولا دليل آخر عليه - كما تقدّم فى الصوره الثانيه - ، ويتعين فى هذا الفرض طرح هذين الدليلين : طرح مقطوع الدلاله من ناحيه السند ، وطرح مقطوع السند من ناحيه الدلاله ، فلا يكون الجمع أولى ؛ إذ ليس إجراء دليل أصاله السند بأولى من دليل أصاله الظهور ، وكذلك العكس. ولا معنى فى هذه الحاله للرجوع إلى المرجّحات فى السند مع القطع بسند أحدهما ، كما هو واضح.

وإن كانت الرابعه (٢) فإنّ الأمر يدور فيها بين التصرّف فى أصاله السند فى أحدهما ، والتصرّف فى أصاله الظهور فى الآخر ، لا أنّ الأمر يدور بين السندين ، ولا بين الظهورين.

والسرّ فى هذا الدوران أنّ دليل حجّيه السند يشملهما معا على حدّ سواء ، بلا ترجيح لأحدهما على الآخر ، حسب الفرض ، (٣) وكذلك دليل حجّيه الظهور. (٤) ولما كان يمتنع اجتماع ظهورهما ؛ لفرض تعارضهما ، فإذا أردنا أن نأخذ بسندهما معا لا بدّ أن نحكم بكذب ظهور أحدهما ، فيصادم حجّيه سند أحدهما حجّيه ظهور الآخر ، وكذلك إذا أردنا أن نأخذ بظهورهما معا لا بدّ أن نحكم بكذب سند أحدهما ، فيصادم حجّيه ظهور أحدهما

[شماره صفحه واقعى : ٥٦٣]

ص: ١٠٦٤

- ١- وهى أن يكون أحدهما مقطوع الدلاله ، مظنون السند ، والآخر بالعكس ، كخبر الواحد ، والخبر المتواتر.
- ٢- وهى أن يكونا مظنونى الدلاله والسند معا ، كالخبرين الواحدين كانا مظنونى الدلاله.
- ٣- لأنّ المفروض أنّهما مظنونا السند معا.
- ٤- لأنّ المفروض أنّهما مظنونا الدلاله معا.

حجّيه سند الآخر. فيرجع الأمر في هذه الحالة إلى الدوران بين حجّيه سند أحدهما وحجّيه ظهور الآخر.

وإذا كان الأمر كذلك ، فليس أحدهما أولى من الآخر ، كما تقدّم.

نعم ، لو كان هناك جمع عرفي بين ظهوريهما فإنّه حينئذ لا تجرى أصاله الظهور فيهما على حدّ سواء ، بل المتبّع في بناء العقلاء ما يقتضيه الجمع العرفي الذي يقتضى الملاءمه بينهما ، فلا يصلح كلّ منهما لمعارضه الآخر.

ومن هنا نقول : إنّ الجمع العرفي أولى من الطرح ؛ بل بالجمع العرفي يخرجان عن كونهما متعارضين - كما سيأتي - ؛ فلا مقتضى لطرح أحدهما أو طرحهما معا.

أمّا : إذا لم يكن بينهما جمع عرفي - فإنّ الجمع التبرعي لا يصلح للملاءمه بين ظهوريهما - فتبقى أصاله الظهور حجّه في كلّ منهما ، فيبيان على ما هما عليه من التعارض ، فإنّما أن يقدم أحدهما على الآخر لمزيّه ، أو يتخير بينهما ، أو يتساقطا.

فتحصّل من ذلك كلّ أنّه لا مجال للقول بأولويّه الجمع التبرعي من الطرح في كلّ صورته مفروضه للمتعارضين.

## تمرينات «٦٢»

١. ما مراد الأصوليين من «التعادل» و «التراجيح» في عنوان المسأله؟
٢. ما الوجه في أخذ كلمه «التراجيح» على صيغه الجمع دون كلمه «التعادل»؟
٣. ما الغرض من مبحث التعادل والتراجيح؟
٤. قال المصنّف قدس سره : «الأنسب أن تعنون المسأله بعنوان التعارض بين الأدلّه» ، ما الوجه في كونه أنسب؟
٥. ما هي حقيقه التعارض في اصطلاح الأصوليين؟
٦. ما هي شروط التعارض؟
٧. ما الفرق بين باب التعارض وباب التزاحم؟
٨. ما هي قواعد التزاحم التي تتّصل بالحكم نفسه؟
٩. ما هي المرجّحات في باب التزاحم؟
١٠. إنّ من جمله المرجّحات في باب التزاحم أولويّه أحدهما عند الشارع في التقديم ، كيف تعرف تلك الأولويّه؟



١١. ما هي الحكومه؟ اذكر مثالا لها من العرف ، ومثالا من الشرع.
١٢. ما هو الورود؟ اذكر مثالا له من العرف ، ومثالا من الشرع.
١٣. من هو مبتكر مبحث الحكومه والورود؟
١٤. ما الفرق بين الحكومه والتخصيص؟
١٥. ما الفرق بين الورود والتخصيص؟
١٦. ما هي القاعده في المتعارضين؟
١٧. ما الدليل الذي يوهم لزوم التخيير؟ وما الجواب عنه؟
١٨. لو كان الدليلان المتعارضان يقتضيان معا نفى حكم ثالث فهل مقتضى تساقطهما عدم حجيتهما في نفى الثالث؟
١٩. ما المراد من قاعده «الجمع أولى من الطرح»؟
٢٠. لم لا تشمل قاعده «الجمع أولى من الطرح» الجمع التبرعى؟
٢١. اذكر العلاج في الصور الآتية من التعارض :
- ألف) يكون أحد المتعارضين مقطوع الدلاله مظنون السند ، والآخر مظنون الدلاله مقطوع السند.
- ب) يكونان مقطوعى الدلاله مظنونى السند.
- ج) يكونان مظنونى الدلاله مقطوعى السند.
- د) يكونان مظنونى الدلاله والسند معا.
- [شماره صفحه واقعى : ٥٦٥]

إذا عرفت ما ذكرناه من الأمور في المقدمه فلنشرع في المقصود ، والأمور التي ينبغي أن نبحثها ثلاثه : الجمع العرفي ، والقاعده الثانويه في المتعادلين ، والمرجحات السنديه وما يتعلّق بها.

## الأمر الأوّل : الجمع العرفي

### إشاره

بمقتضى ما شرحناه في المقدمه الأخيره يتّضح أنّ القدر المتيقّن من قاعده أولويّه الجمع من الطرح في المتعارضين هو «الجمع العرفي» الذي سمّاه الشيخ الأعظم قدس سره بـ «الجمع المقبول» ، (١) وغرضه المقبول عند العرف. ويسمّى «الجمع الدلالي».

(٢)

وفى الحقيقه - كما تقدّمت الإشاره إلى ذلك - أنّه بالجمع العرفي يخرج الدليلان عن التعارض. والوجه في ذلك أنّه إنّما نحكم بالتساقط ، أو التخيير ، أو الرجوع إلى العلاجات السنديه ، حيث تكون هناك حيره في الأخذ بهما معا. وفي موارد الجمع العرفي لا حيره ، ولا تردّد.

وبعباره أخرى : إنّهُ لَمّا كان التعبد بالمتنافيين مستحيلا فلا بدّ من العلاج ، إمّا بطرحهما ، أو بالتخيير بينهما ، أو بالرجوع إلى المرجحات السنديه ، وغيرها ، وأمّا : لو كان الدليلان متلائمين غير متنافيين بمقتضى الجمع العرفي المقبول فإنّ التعبد بهما معا يكون تعبدا بالمتلائمين ، فلا استحاله فيه ، ولا محذور حتى نحتاج إلى العلاج.

ويتّضح من ذلك أنّه في موارد الجمع لا- تعارض ، وفي موارد التعارض لا- جمع. وللجمع العرفي موارد لا- بأس بالإشاره إلى بعضها للتدريب (٣) :

فمنها : ما إذا كان أحد الدليلين أخصّ من الآخر ، فإنّ الخاصّ مقدّم على العامّ ، ويوجب

[شماره صفحه واقعي : ٥٦٦]

ص : ١٠٦٧

١- فرائد الأصول ٢ : ٨٠٤.

٢- سمّاه بذلك المحقّق العراقي في نهايه الأفكار ٤ «القسم الثاني» : ١٣٩.

٣- أي : التمرين.



التصرّف فيه ؛ لأنه (١) بمنزله القرينه عليه. (٢) وقد جرى البحث في أنّ الخاصّ مطلقا بما هو خاصّ مقدّم على العامّ ، أو إنّما يقدّم عليه لكونه أقوى ظهورا ، فلو كان العامّ أقوى ظهورا كان العامّ هو المقدّم؟ ومال الشيخ الأعظم قدس سره إلى الثاني ، (٣) كما جرى البحث في أنّ أصاله الظهور في الخاصّ حاكمه ، أو وارده على أصاله الظهور في العامّ ، أو أنّ في ذلك تفصيلا؟ ولا يهّمنا التعرّض إلى هذا البحث (٤) ؛ فإنّ المهمّ تقديم الخاصّ على العامّ على أيّ نحو كان من أنحاء التقديم.

ويلحق بهذا الجمع العرفيّ تقديم النصّ على الظاهر ، والأظهر على الظاهر ، فإنّها من باب واحد.

ومنها : ما إذا كان لأحد المتعارضين قدر متيقّن في الإرادة ، أو لكلّ منهما قدر متيقّن ، ولكن لا على أن يكون قدرا متيقّنا من اللفظ ، بل من الخارج ؛ لأنه لو كان للفظ قدر متيقّن فإنّ الدليلين يكونان من أوّل الأمر غير متعارضين ؛ إذ لا إطلاق حينئذ ، ولا عموم للفظ ، فلا يكون ذلك من نوع الجمع العرفيّ للمتعارضين ؛ سالبه بانتفاء الموضوع ؛ إذ لا تعارض.

مثال القدر المتيقّن من الخارج ما إذا ورد «ثمن العذرة سحت» (٥) وورد أيضا «لا بأس ببيع العذرة» (٦) ، فإنّ عذره الإنسان قدر متيقّن من الدليل الأوّل ، وعذره مأكول اللحم قدر متيقّن من الثاني ، فهما من ناحيه لفظيه متباينان متعارضان ، ولكن لما كان لكلّ منهما قدر متيقّن فالتكاذب يكون بينهما بالنسبه إلى غير القدر المتيقّن ، فيحمل كلّ منهما على القدر المتيقّن ، فيرتفع التكاذب بينهما ، ويتلاءمان عرفا.

ومنها : ما إذا كان أحد العامّين من وجه بمرتبته لو اقتصر فيه على ما عدا مورد الاجتماع

[شماره صفحه واقعى : ٥٦٧]

ص : ١٠٦٨

١- أي الخاصّ.

٢- أي العامّ.

٣- فرائد الأصول ٢ : ٧٥٦ - ٧٥٧.

٤- وإن أردت الاطلاع عليه فراجع : فوائد الأصول ٤ : ٧١٩ - ٧٢٥ ؛ نهايه الأفكار ٤ «القسم الثاني» : ١٣٩ - ١٤٣.

٥- الوسائل ١٢ : ١٢٦ الباب ٤٠ من أبواب ما يكتسب به ، الحديث ١.

٦- الوسائل ١٢ : ١٢٦ الباب ٤٠ من أبواب ما يكتسب به ، الحديث ٣.

يلزم التخصيص المستهجن ؛ إذ يكون الباقي من القلّه لا يحسن أن يراد من العموم ، فإنّ مثل هذا العامّ يقال عنه : «إنّه يأبى عن التخصيص». فيكون ذلك قرينه على تخصيص العامّ الثانی.

ومنها : ما إذا كان أحد العامّين من وجه واردا مورد التحديدات ، كالأوزان ، والمقادير ، والمسافات ، فإنّ مثل هذا يكون موجبا لقوّه الظهور على وجه يلحق بالنصّ ، إذ يكون ذلك العامّ أيضا ممّا يقال فيه : «إنّه يأبى عن التخصيص».

وهناك موارد أخرى ، وقع الخلاف في عدّها من موارد الجمع العرفيّ ، مثل ما إذا كان لكلّ من الدليلين مجاز هو أقرب مجازاته ، ومثل ما إذا لم يكن لكلّ منهما إلاّ مجاز بعيد ، أو مجازات متساويه النسبه إلى المعنى الحقيقيّ ، ومثل ما إذا دار الأمر بين التخصيص والنسخ ، فهل مقتضى الجمع العرفيّ تقديم التخصيص ، أو تقديم النسخ ، أو التفصيل في ذلك؟

وقد تقدّم البحث عن ذلك في الجزء الأوّل (1) ، فراجع ... ولا تسع هذه الرساله استيعاب هذه الأبحاث.

### تمرينات «٦٣»

١. ما هو الجمع العرفيّ؟

٢. اذكر موارد من الجمع العرفيّ؟

[شماره صفحه واقعی : ٥٦٨]

ص : ١٠٦٩

١- المقصد الأوّل : ١٧٨ - ١٨٢.

قد تقدم أنّ القاعده الأوليه في المتعادلين هي التساقت ، (١) ولكن استفاضت الأخبار ، بل تواترت في عدم التساقت ، غير أنّ آراء الأصحاب اختلفت في استفاده نوع الحكم منها ؛ لاختلافها على ثلاثه أقوال : (٢)

١. التخيير في الأخذ بأحدهما ، وهو مختار المشهور ، (٣) بل نقل الإجماع عليه. (٤)

٢. التوقف بما يرجع إلى الاحتياط في العمل ، ولو كان الاحتياط مخالفا لهما ، كالجمع بين القصر والإتمام في مورد تعارض الأدله بالنسبه إليهما.

وإنما كان التوقف يرجع إلى الاحتياط ؛ لأنّ التوقف يراد منه التوقف في الفتوى على طبق أحدهما ، وهذا يستلزم الاحتياط في العمل ، كما في المورد الفاقد للنص مع العلم الإجمالي بالحكم.

٣. وجوب الأخذ بما يطابق منهما الاحتياط ، فإن لم يكن فيهما ما يطابق الاحتياط تخيّر بينهما.

ولا بدّ من النظر في الأخبار لاستظهار الأصحّ من الأقوال. وقبل النظر فيها ينبغي الكلام عن إمكان صحّه هذه الأقوال جملة ، بعد ما سبق من تحقيق أنّ القاعده الأوليه بحكم العقل هي التساقت ، فكيف يصحّ الحكم بعدم تساقطهما حينئذ؟! وأكثرها إشكالا هو القول بالتخيير بينهما ؛ للمنافاه الظاهره بين الحكم بتساقطهما ، وبين الحكم بالتخيير.

نقول في الجواب عن هذا السؤال : إنّه إذا فرضت قيام الإجماع ، ونهوض الأخبار على عدم تساقط المتعارضين ، فإنّ ذلك يكشف عن جعل جديد من قبل الشارع لحجّيه أحد

[شماره صفحه واقعي : ٥٦٩]

ص: ١٠٧٠

١- تقدّم في الصفحه : ٥٥٨.

٢- بل هي سنّه أقوال ، كما في بدائع الأفكار (للمحقّق الرشتي) : ٤٢٢.

٣- فراجع معارج الأصول : ١٥٦ ؛ مبادئ الوصول : ٢٣٣ ؛ الفصول : ٤٥٤ ؛ مناهج الأحكام : ٣١٧ ، قوانين الأصول ٢ : ٢٨٣ ؛ فرائد الأصول ٢ : ٧٦٢ ، وغيرها من كتب المتأخّرين.

٤- والناقل هو المحقّق الخراسانيّ في كفايه الأصول : ٥٠٢.

الخبرين بالفعل لا على التعيين ، وهذا الجعل الجديد لا ينافي ما قلناه سابقا من سرّ تساقط المتعارضين ؛ بناء على الطريقيه ؛ لأنه إنما حكمنا بالتساقط من جهة قصور دلاله أدلّه حجّيه الأماره عن شمولها للمتعارضين ، أو لأحدهما لا على التعيين ، ولكن لا يقدح في ذلك أن يرد دليل خاصّ يتضمّن بيان حجّيه أحدهما غير المعين بجعل جديد ، لا بنفس الجعل الأوّل الذي تتضمّنه الأدلّه العامه.

ولا يلزم من ذلك - كما قيل (1) - أن تكون الأماره حينئذ مجعوله على نحو السببيه ، فإنه إنما يلزم ذلك لو كان عدم التساقط باعتبار الجعل الأوّل.

وبعباره أخرى أوضح : إنه لو خّلينا نحن والأدلّه العامه الدالّه على حجّيه الأماره فإنه لا يبقى دليل لنا على حجّيه أحد المتعارضين ؛ لقصور تلك الأدلّه عن شمولها لهما ، فلا بدّ من الحكم بعدم حجّيتهما معا. أما : لو فرض قيام دليل خاصّ في صورته التعارض بالخصوص على حجّيه أحدهما فلا بدّ من الأخذ به ، ويدلّ على حجّيه أحدهما بجعل جديد ، ولا مانع عقليّ من ذلك.

وعلى هذا ، فالقاعده المستفاده من هذا الدليل الخاصّ قاعده ثانويه مجعوله من قبل الشارع ، بعد أن كانت القاعده الأوّليه بحكم العقل هي التساقط.

بقي علينا أن نفهم معنى التخيير على تقدير القول به ، بعد أن بيّنا سابقا أنه لا معنى للتخيير بين المتعارضين من جهة الحجّيه ، ولا من جهة الواقع ، فنقول :

إنّ معنى التخيير بمقتضى هذا الدليل الخاصّ أنّ كلّ واحد من المتعارضين منجز للواقع على تقدير إصابته للواقع ، ومعدّر للمكلف على تقدير الخطأ ، وهذا هو معنى الجعل الجديد الذي قلناه ، فللمكلف أن يختار ما يشاء منهما ، فإن أصاب الواقع فقد تنجز به وإلا فهو معدور. وهذا بخلاف ما لو كنّا نحن والأدلّه العامه ، فإنه لا منجزيه لأحدهما غير المعين ولا معدّريه له.

والشاهد على ذلك أنه بمقتضى هذا الدليل الخاصّ لا يجوز ترك العمل بهما معا ؛ لأنه

[شماره صفحه واقعي : ٥٧٠]

ص : ١٠٧١

على تقدير الخطأ في تركهما لا معذّر له في مخالفته الواقع ، بينما أنّه معذور في مخالفته الواقع لو أخذ بأحدهما. وهذا بخلاف ما لو لم يكن هذا الدليل الخاصّ موجودا ، فإنّه يجوز له ترك العمل بهما معا ، وإن استلزم مخالفته الواقع ؛ إذ لا- منجّز للواقع بالمتعارضين بمقتضى الأدلّه العامّه.

إذا عرفت ما ذكرنا فلنذكر لك أخبار الباب ليّضح الحقّ في المسأله ، فإنّ منها : ما يدلّ على التخيير مطلقا ، ومنها : ما يدلّ على التخيير في صورته التعادل ، ومنها : ما يدلّ على التوقّف. ثمّ نعقب عليها بما يقتضى ، فنقول : إنّ الذى عثرنا عليه من الأخبار هو كما يلي :

١. خبر الحسن بن الجهم عن الرضا عليه السلام : قلت : جيئنا الرجلان - وكلاهما ثقّه - بحدِيثين مختلفين ، فلا- نعلم أيّهما الحقّ؟ قال : «إذا لم تعلم ، فموسّع عليك بأيّهما أخذت». (١)

وهذا الحديث بهذا المقدار منه ظاهر في التخيير بين المتعارضين مطلقا ، ولكن صدره - الذى لم نذكره (٢) - مقيدّ بالعرض على الكتاب ، والسنّه ، فهو يدلّ على أنّ التخيير إنّما هو بعد فقدان المرجّح ، ولو في الجملة. (٣)

٢. خبر الحارث بن المغيرة عن أبى عبد الله عليه السلام : «إذا سمعت من أصحابك الحديث ، وكلّهم ثقّه فموسّع عليك ، حتى ترى القائم فتردّ عليه». (٤)

وهذا الخبر أيضا يستظهر منه التخيير مطلقا من كلمه «فموسّع عليك» ، ويقيدّ بالروايات الآتية الدالّه على الترجيح.

ولكن يمكن أن يناقش في استظهار التخيير منه :

أولا : بأنّ الخبر وارد في فرض التمكن من لقاء الإمام والأخذ منه ، فلا يعلم شموله لحال الغيبه الذى يهمنّا إثباته ؛ لأنّ الرخصه في التخيير مدّه قصيره لا تستلزم الرخصه فيه أبدا ولا تدلّ عليها. (٥)

[شماره صفحه واقعى : ٥٧١]

ص: ١٠٧٢

- ١- وسائل الشيعه ١٨ : ٨٧ ، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى ، ح ٤٠.
- ٢- وهو قوله عليه السلام : «ما جاءك عنّا فقس على كتاب الله وأحاديثنا».
- ٣- هكذا ناقش فيه المحقّق الأصفهاني في نهاية الدرايه ٣ : ٣٦١ - ٣٦٢.
- ٤- وسائل الشيعه ١٨ : ٨٧ ، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى ، ح ٤١.
- ٥- بهذا ناقش فيه المحقّق الأصفهاني في نهاية الدرايه ٣ : ٣٦٣.

ثانيا: بأنّ الخبر غير ظاهر في فرض التعارض ، بل ربّما يكون واردا لبيان حجّيه الحديث الذي يرويه الثقات من الأصحاب. ومعنى «موسّع عليك» الرخصه بالأخذ به ؛ كناية عن حجّيته ، غاية الأمر أنّه يدلّ على أنّ الرخصه معيّاه برؤيه الإمام ليأخذ منه الحكم على سبيل اليقين. وهذا أمر لا بدّ منه في كلّ حجّه ظنيّه ، وإن كانت عامّه حتى لزمان حضور الإمام إلاّ أنّه مع حصول اليقين بمشافهته لا بدّ أن ينتهي أمد جواز العمل بها.

وعليه ، فلا شاهد بهذا الخبر على ما نحن فيه.

٣. مكاتبه عبد الله بن محمّد إلى أبي الحسن عليه السلام : اختلف أصحابنا في رواياتهم عن أبي عبد الله عليه السلام في ركعتي الفجر في السفر ، فروى بعضهم : أن صلّهما في المحمل ، وروى بعضهم : أن لا تصلّهما إلاّ على الأرض ، فاعلمنى كيف تصنع أنت لأقتدى بك في ذلك؟. فوقّع عليه السلام : «موسّع عليك بأيه عملت». (١)

وهذه أيضا استظهروا منها التخيير مطلقا ، وتحمل على المقيّدات كالثانيه.

ولكن يمكن المناقشه في هذا الاستظهار بأنّه من المحتمل أن يراد من التوقيع بيان التخيير في العمل بكلّ من المرويّن باعتبار أنّ الحكم الواقعيّ هو جواز صلاه ركعتي الفجر في السفر في المحمل وعلى الأرض معا ، لا أنّ المراد التخيير بين الروايتين ، فيكون الغرض تخطئه الروايتين.

وهو احتمال قريب جدّا ، لا سيّما أنّ السؤال لم يكن عن كيفيه العمل بالمتعارضين ، بل السؤال عن كيفيه عمل الإمام ليقتدى به - أي إنّ سؤال عن حكم صلاه ركعتي الفجر ، لا عن حكم المتعارضين - ، والجواب ينبغي أن يطابق السؤال ، فكيف صحّ أن يحمل على بيان كيفيه العمل بالمتعارضين؟! وعليه ، فلا يكون في هذا الخبر أيضا شاهد على ما نحن فيه كالخبر الثاني.

٤. جواب مكاتبه الحميرى إلى الحجّه - عجل الله فرجه - : «في ذلك حديثان : أمّا أحدهما : فإنّه إذا انتقل من حاله إلى أخرى فعليه التكبير. وأمّا [الحديث] الآخر : فإنّه روى

[شماره صفحه واقعي : ٥٧٢]

ص: ١٠٧٣

١- تهذيب الأحكام ٣ : ٢٥١ ح ٥٨٣.

أنه إذا رفع رأسه من السجده الثانيه ، وكبر ، ثم جلس ، ثم قام ، فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير. وكذلك التشهد الأول يجرى هذا المجرى. وبأيتهما أخذت من باب التسليم كان صواباً. (١)

وهذا الجواب أيضا استظهروا منه التخيير مطلقا ، ويحمل على المقيّدات.

ولكنه أيضا يناقش في هذا الاستظهار بأنّ من المحتمل قريبا أنّ المراد بيان التخيير في العمل بالتكبير لبيان عدم وجوبه ، لا التخيير بين المتعارضين. ويشهد لذلك التعبير بقوله : «كان صوابا» ؛ لأنّ المتعارضين لا يمكن أن يكون كلّ واحد منهما صوابا ، ثمّ لا- معنى لجواب الإمام عن السؤال عن الحكم الواقعيّ بذكر روايتين متعارضتين ، ثمّ العلاج بينهما ، إلّا لبيان خطأ الروائيتين ، وأنّ الحكم الواقعيّ على خلافهما.

٥. مرفوعه زراره ، المرويّه عن «عوالي اللآلئ» ، وقد جاء في آخرها : «إذن فتخيّر أحدهما ، فتأخذ به وتدع الآخر». (٢)

ولا- شكّ في ظهور هذه الفقره منها في وجوب التخيير بين المتعارضين ، وفي أنّه بعد فرض التعادل ؛ لأنّها جاءت بعد ذكر المرجّحات وفرض انعدامها.

ولكنّ الشان في صحّه سندها ، وسيأتى التعلّص له. وهي من أهمّ أخبار الباب من جهه مضمونها.

٦. خبر سماعه عن أبي عبد الله عليه السلام : قال : سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه في أمر ، كلاهما يرويّه : أحدهما يأمر بأخذه ، والآخر ينهاه عنه ، كيف يصنع؟ فقال عليه السلام : «يرجئه حتى يلقى من يخبره ، فهو في سعه حتى يلقاه» (٣).

وقد استظهروا من قوله عليه السلام : «فهو في سعه» التخيير مطلقا.

وفيه أوّلا-: أنّ الروايه وارده في فرض التمكن من لقاء الإمام ، أو كلّ من يخبره بالحكم على سبيل اليقين من نواب الإمام خصوصا أو عموما. فهي تشبه من هذه الناحيه الروايه

[شماره صفحه واقعي : ٥٧٣]

ص : ١٠٧٤

١- وسائل الشيعه ١٨ : ٨٧ ، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى ، الحديث ٣٩.

٢- عوالي اللآلئ ٤ : ١٣٣ ح ٢٢٩.

٣- وسائل الشيعه ١٨ : ٧٧ ، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى ، الحديث ٥.

وثانيا : أنّ الأولى فيها أن تجعل من أدلّه التوقّف ، لا التخيير ، (٢) وذلك لكلمه «يرجئه».

وأما قوله : «فى سعه» فالظاهر أنّ المراد به التخيير بين الفعل والترك ، باعتبار أنّ الأمر حسب فرض السؤال يدور بين المحذورين ، وهو الوجوب والحرمة ؛ إذن فليس المقصود منه التخيير بين الروائتين ، لا سيّما أنّ ذلك لا يلتئم مع الأمر بالإرجاء ؛ لأنّ العمل بأحدهما تخييرا ليس إرجاء ، بل الإرجاء ترك العمل بهما معا.

فلا دلالة لهذه الروايه على التخيير بين المتعارضين.

٧. وقال الكليني بعد تلك الروايه : «وفى روايه أخرى : «بأيّهما أخذت من باب التسليم وسعك» (٣).

يظهر منه (٤) أنّها روايه أخرى ، لا- أنّها نصّ آخر فى الجواب عن نفس السؤال فى الروايه المتقدّمه ، وإلا- لكان المناسب أن يقول : «بأيّهما أخذ» بالضمير الغائب ، لا «بأيّهما أخذت» بنحو الخطاب.

وظاهرها الحكم بالتخيير بين المتعارضين مطلقا ، ويحمل على المقيدات.

٨. ما فى «عيون أخبار الرضا» للصدوق فى خبر طويل ، جاء فى آخره :

«فذلك الذى يسع الأخذ بهما جميعا ، أو بأيّهما شئت ، وسعك الاختيار من باب التسليم ، والاتباع ، والردّ إلى رسول الله» (٥).

والظاهر من هذه الفقره هو التخيير بين المتعارضين ، إلا- أنّه بملا-حظه صدرها وذيلها يمكن أن يستظهر منها إرادته التخيير فى العمل بالنسبه إلى ما أخبر عن حكمه أنّه على نحو الكراهه ، ولذا أنّها - فيما يتعلّق بالإخبار عن الحكم الإلزامى - صرّحت بلزوم العرض على الكتاب والسّنّه ، (٦) لا سيّما وقد أعقب تلك الفقره التى نقلناها قوله عليه السلام : «وما لم تجدوه فى

[شماره صفحه واقعى : ٥٧٤]

ص : ١٠٧٥

- ١- كما فى نهايه الدرايه ٣ : ٣٦٤.
- ٢- كما فى نهايه الدرايه ٣ : ٣٦٤.
- ٣- الكافى ١ : ٥٣.
- ٤- أى ممّا قال الكليني.
- ٥- عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢ : ٢٤ ؛ وسائل الشيعة ١٨ : ٨٢ ، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى ، الحديث ٢١.
- ٦- كذا قال المحقّق الأصفهاني فى نهايه الدرايه ٣ : ٣٦٣ - ٣٦٤.



شيء من هذه الوجوه فردوا إلينا علمه ، فنحن أولى بذلك ، ولا- تقولوا فيه بأرائكم ، وعليكم بالكف ، والتثبت ، والوقوف ، وأنتم طالبون باحثون حتى يأتيكم البيان من عندنا».

وهذه الفقرات صريحه في وجوب التوقف ، والترتب (١) ، وعليه ، فالأجدر بهذه الروايه أن تجعل من أدله التوقف ، لا التخير.

٩. مقبوله عمر بن حنظله ، الآتى ذكرها في المرجحات ، وقد جاء في آخرها : «إذا كان ذلك - أي فقدت المرجحات - فأرجئه حتى تلقى إمامك ؛ فإنّ الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات». (٢)

وهذه ظاهره في وجوب التوقف عند التعادل.

١٠. خبر سماعه عن أبي عبد الله عليه السلام ، قلت : يرد علينا حديثان : واحد يأمرنا بالأخذ به ، والآخر ينهانا عنه؟ قال : «لا تعمل بواحد منهما حتى تلقى صاحبك ، فتسأله». قلت : لا بدّ أن نعمل بأحدهما. قال : «خذ بما فيه خلاف العامه» (٣).

١١. مرسله صاحب عوالي اللالكئى - على ما نقل عنه - ، فإنه بعد روايته المرفوعه المتقدمه بالرقم (٥) قال : وفي روايه أنه قال عليه السلام : «إذن فأرجئه حتى تلقى إمامك فتسأله». (٤)

هذه جمله ما عثرت عليه من الروايات فيما يتعلّق بالتخير أو التوقف. والظاهر منها - بعد ملاحظه أخبار الترجيح الآتية ، وبعد ملاحظه مقيداتها بصوره فقدان المرجح ، ولو في الجملة - أنّ الرجوع إلى التخير ، أو التوقف بعد فقد المرجحات ، فتحمل مطلقاتها على مقيداتها.

والخلاصه أنّ المتحصّل منها جميعا أنّه يجب أولاً ملاحظه المرجحات بين المتعارضين ، فإن لم تتوفر المرجحات ، فالقاعده هي التخير ، أو التوقف على حسب استفادتنا من الأخبار ، لا أنّ القاعده التخير أو التوقف في كلّ متعارضين وإن كان فيهما

[شماره صفحه واقعى : ٥٧٥]

ص: ١٠٧٦

١- وهو ضدّ العجله.

٢- الكافي ١ : ٦٧.

٣- وسائل الشيعه ١٨ : ٨٨ ، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى ، الحديث ٤١.

٤- عوالي اللالكئى ٤ : ١٣٣.

ما يَرَّجِحُ أحدهما على الآخر.

نعم ، المستفاد من الروايه العاشره فقط - وهى خبر سماعه - أنّ التوقّف هو الحكم الأوّلى ؛ إذ أرجعه إلى الترجيح بمخالفه العامّه بعد فرض ضروره العمل بأحدهما ، بحسب فرض السائل.

ولكنّ التأمل فيها يعطى أنّها لا تنافى أدلّه تقديم الترجيح ، فإنّ الظاهر أنّ المراد منها ترك العمل رأسا ؛ انتظارا لملاقاه الإمام ، لا التوقّف والعمل بالاحتياط.

وبعد هذا يبقى علينا أن نعرف وجه الجمع بين أخبار التخيير ، وأخبار التوقّف فيما ذكرناه من الأخبار المتقدّمه. وقد ذكروا وجوها للجمع (١) لا يغنى أكثرها.

وأنت - بعد ملاحظه ما مرّ من المناقشات فى الأخبار التى استظهروا منها التخيير - تستطيع أن تحكم بأنّ التوقّف هو القاعده الأوّليه ، وأنّ التخيير لا- مستند له ؛ إذ لم يبق ما يصلح مستندا له إلاّ الروايه الأولى ، وهى لا تصلح لمعارضه الروايات الكثيره الدالّه على وجوب التوقّف ، والردّ إلى الإمام.

أمّا الخامسه - وهى مرفوعه زراره - : فهى ضعيفه السند جدّا ، - وقد أشرنا فيما سبق إلى ذلك ، وسيأتى بيانه - ؛ على أنّ راويها نفسه عقّبها بالمرسله المتقدّمه بالرقم (١١) الوارده فى التوقّف ، والإرجاء.

وأما السابعه - مرسله الكلينيّ - : فليس من البعيد أنّها من استنباطاته ، حسبما فهمه من الروايات ، لا أنّها روايه مستقلّه فى قبال سائر روايات الباب. ويشهد لذلك ما ذكره فى مقدّمه «الكافى» من مرسله أخرى بهذا المضمون : «بأيّهما أخذتم من باب التسليم وسعكم» ، (٢) ؛ لأنّه لم ترد عنده روايه بهذا التعبير إلاّ تلك المرسله التى نحن بصددّها ، وهى بخطاب المفرد ، وهذه بخطاب الجمع. وعليه ، فيظهر أنّ المرسلتين معا هما من مستنباطاته ، فلا يصحّ الاعتماد عليهما.

إذا عرفت ما ذكرناه يظهر لك أنّ القول بالتخيير لا مستند له يصلح لمعارضه أخبار

[شماره صفحه واقعى : ٥٧٦]

ص: ١٠٧٧

١- الحدائق الناضره : ١ : ١٠٠. وراجع أيضا فرائد الأصول ٢ : ٧٦٣.

٢- الكافى ١ : ٨.

التوقّف ، ولا للخروج عن القاعده الأوليّة للمتعارضين ، وهى التساقط ، وإن كان التخيير مذهب المشهور.

وأما أخبار التوقّف : فإنّها - مضافا إلى كثرتها وصحّح بعضها وقوّه دلالتها - لا تنافى قاعده التساقط فى الحقيقة ؛ لأنّ الإرجاء والتوقّف لا يزيد على التساقط ، بل هو من لوازمه ، فأخبار التوقّف تكون على القاعده.

وقيل (١) فى وجه تقديم أخبار التخيير : «إنّ أدلّه التخيير مطلقه بالنسبه إلى زمن الحضور ، بينما أنّ أخبار التوقّف مقيّده به. وصناعه الإطلاق والتقييد تقتضى رفع التعارض بينهما بحمل المطلق على المقيّد. ونتيجه ذلك ، التخيير فى زمان الغيبه ، كما عليه المشهور».

أقول : إنّ أخبار التوقّف كلّها بلسان الإرجاء إلى ملاقيه الإمام ، فلا يستفاد منها تقييد الحكم بالتوقّف بزمان الحضور ؛ لأنّ استفاده ذلك تتوقّف على أن يكون للغايه مفهوم ، وقد تقدّم بيان المناط فى استفاده مفهوم الغايه ، فقلنا : «إنّ الغايه إذا كانت قيّدا للموضوع ، أو المحمول فقط لا دلالة لها على المفهوم ، ولا تدلّ على المفهوم إلّا إذا كان التقييد بالغايه راجعا إلى الحكم». (٢) والغايه هنا غايه لنفس الإرجاء ، لا لحكمه ، وهو الوجوب ، يعنى أنّ المستفاد من هذه الأخبار أنّ نفس الإرجاء مغنيا بملاقاه الإمام ، لا وجوبه.

والحاصل أنّه لا يفهم من أخبار التوقّف ، إلّا - أنّه لا يجوز الأخذ بالأخبار المتعارضه المتكافئه ، ولا العمل بواحد منها ، وإنّما يحال الأمر فى شأنها إلى الإمام ويؤجّل البتّ (٣) فيها إلى ملاقاته لتحصيل الحجّه على الحكم بعد السؤال عنه. فهى تقول بما يؤول إلى أنّ الأخبار المتعارضه المتكافئه لا تصلح لإثبات الحكم ، فلا تجوز الفتوى ولا العمل بأحدها ، وينحصر الأمر حينئذ بملاقاه الإمام والسؤال عنه. فإذا لم تحصل الملاقاه ولو لغيبه الإمام ، فلا يجوز الإقدام على العمل بأحد المتعارضين.

وعلى هذا ، فتكون هذه الأخبار مباينه لأخبار التخيير ، لا أخصّ منها.

[شماره صفحه واقعى : ٥٧٧]

ص : ١٠٧٨

١- والقائل هو المحقّق النائينى فى فوائد الأصول ٤ : ٧٦٥.

٢- راجع الجزء الأوّل : ١٤٠.

٣- أى : القطع. فالمعنى : يؤخّر القطع.

١. اذكر الأقوال الثلاثة فى القاعده الثانويه للمتعادلين.
٢. هل يمكن صحه هذه الأقوال بعد ما سبق من أنّ القاعده الأوليه هى التساقط؟
٣. ما هو الأصح من الأقوال عند المصنّف؟
٤. ما الجواب عن استظهار التخيير مطلقا من خبر الحسن بن الجهم ، وخبر الحارث بن المغيرة؟
٥. ما هى المناقشه فى استظهار التخيير مطلقا من مكاتبه عبد الله بن محمد إلى أبى الحسن عليه السلام؟
٦. ما هى المناقشه فى استظهار التخيير مطلقا من جواب مكاتبه الحميرى إلى الحجّه (عجل الله فرجه)؟
٧. هل يدلّ خبر سماعه على التخيير بين المتعارضين مطلقا؟
٨. ما الجواب عن استظهار التخيير من الخبر المنقول عن عيون أخبار الرضا عليه السلام؟
٩. ما هو وجه الجمع بين أخبار التخيير وأخبار التوقّف؟
١٠. اذكر ما قال المحقق النائنى فى وجه تقديم أدلّه التخيير على أدلّه التوقّف. واذكر الجواب عنه.

[شماره صفحه واقعى : ٥٧٨]

ص: ١٠٧٩

تقدّم أنّ من شروط تحقّق التعارض أن يكون كلّ من الدليلين واجدا لشرائط الحجّية في حدّ نفسه ؛ (١) لأنّه لا تعارض بين الحجّيه واللاحجه ، (٢) فإذا بحثنا عن المرجحات فالذى نعينه أن نبحت عمّا يرجح الحجّيه على الأخرى ، بعد فرض حجّيتهما معا في أنفسهما ، لا- عمّا يقوم أصل الحجّيه ، ويميّزها عن اللاحجه. وعليه ، فالجهه التي تكون من مقومات الحجّيه مع قطع النظر عن المعارضه لا تدخل في مرجحات باب التعارض ، بل تكون من مميّزات الحجّيه عن اللاحجه.

ومن أجل هذا يجب أن نتنبّه إلى الروايات المذكوره في باب الترجيحات ، وإلى أنّها وارده في صدد أىّ شىء من ذلك؟ فى صدد الترجيح أو التمييز؟

فلو كانت على النحو الثانى لا يكون فيها شاهد على ما نحن فيه ، كما قاله الشيخ صاحب الكفايه قدس سره فى روايات الترجيح بموافقته الكتاب (٣) كما سيأتى (٤).

إذا عرفت ما ذكرناه من جهه البحث التي نقصدها فى بيان المرجحات ، فنقول : إنّ المرجحات - المدعى أنّها منصوص عليها فى الأخبار - خمس أصناف :

الترجيح بالأحدث تأريخا ، وبصفات الراوى ، وبالشهره ، وبموافقته الكتاب ، وبمخالفه العامه.

فينبغى أولا : البحث عنها واحده واحده ، ثمّ بيان أيّه منها أولى بالتقديم لو تعارضت؟ ثمّ بيان أنّه هل يجب الاقتصار عليها ، أو يتعدّى إلى غيرها؟ فهنا ثلاثه مقامات :

[شماره صفحه واقعى : ٥٧٩]

ص : ١٠٨٠

١- تقدّم فى الصفحه : ٥٤٦.

٢- كما لا تعارض بين اللاحجتين.

٣- كفايه الأصول : ٥٠٥ - ٥٠٦.

٤- سيأتى فى الصفحه : ٥٨٥.

١. الترجيح بالأحدث

فى هذا الترجيح روايات أربع ، (١) نكتفى منها بما رواه الكلينى بسنده إلى أبى عبد الله عليه السلام قال : «أرأيتك لو حدّثتك بحديث العام ، ثم جئتني من قابل فحدّثتك بخلافه ، بأيهما كنت تأخذ؟» قال : كنت آخذ بالأخير. فقال لى : «رحمك الله!» (٢).

أقول : إنّ الذى يستظهره بعض أجله مشايخنا قدس سره (٣) أنّ هذه الروايات لا شاهد بها على ما نحن فيه ، أى إنّها لا تدلّ على ترجيح الأحدث من البيانين كقاعده عامه بالنسبه إلى كلّ مكلف ، وبالنسبه إلى جميع العصور ؛ لأنّها لا تدلّ على ذلك إلا إذا فهم منها أنّ الأحدث هو الحكم الواقعى ، وأنّ الأوّل واقع موقع التقيّه ، أو نحوها ؛ مع أنّه لا يفهم منها أكثر من أنّ من ألقى إليه البيان خاصّه حكمه الفعلى ما تضمّنه البيان الأخير ، وليست ناظره إلى أنّه هو الحكم الواقعى ، فربما كان حكما ظاهريّا بالنسبه إليه من باب التقيّه ، كما أنّه ليست ناظره إلى أنّ هذا الحكم الفعلى هو حكم كلّ أحد فى كلّ زمان.

والحاصل أنّ هذه الطائفة من الروايات لا دلالة فيها على أنّ البيان الأخير يتضمّن الحكم الواقعى ، وأنّ ذلك بالنسبه إلى جميع المكلفين فى جميع الأزمنة ، حتى يكون الأخذ بالأحدث

[شماره صفحه واقعى : ٥٨٠]

ص: ١٠٨١

١- الأولى : روايه الحسين بن مختار الآتية. الثانية : روايه أبى عمرو الكنانى ، عن أبى عبد الله عليه السلام ، وهى موافقه مع الروايه الأولى مضمونا ، وزيد فيها : «أبى الله ألاّ يعبد سراً ، أما والله لئن فعلتم ذلك إنّّه لخير لى ولكم ، أبى الله لنا فى دينه إلاّ التقيّه». وسائل الشيعه ١٨ : ٧٩ ، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى ، الحديث : ١٧. الثالثه : روايه المعلّى بن خنيس : قلت لأبى عبد الله عليه السلام : إذا جاء حديث عن أولكم وحديث عن آخركم ، بأيهما نأخذ؟ قال : «خذوا به حتّى يبلغكم عن الحى ، فإن بلغكم عن الحى فخذوا بقوله». وسائل الشيعه ١٨ : ٧٨ ، الباب ٩ أبواب صفات القاضى ، الحديث ٨. الرابعه : روايه محمد بن مسلم عن أبى عبد الله عليه السلام ، قال : «إنّ الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن». وسائل الشيعه ١٨ : ٧٧ ، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى ، الحديث ٤.

٢- الكافى ١ : ٦٧.

٣- وهو أستاذه المحقّق الشيخ محمد حسين الأصفهانى فى نهايه الدرايه ٣ : ٣٦٥ - ٣٦٦.

وظيفة عامه لجميع المكلفين ، وفي جميع الأزمان حتى زمن الغيبة ولو كان من باب التقيه ، ولا شك أن الأزمان والأشخاص تتفاوت وتختلف من جهة شدته التقيه ، أو لزومها.

## ٢. الترجيح بالصفات

إن الروايات التي ذكرت الترجيح بالصفات تنحصر في مقوله ابن حنظله ، ومرفوعه زراره ، المشار إليهما سابقا. (١) والمرفوعه - كما قلنا - ضعيفه جدا ؛ لأنها مرفوعه ، ومرسله ، ولم يروها إلا صاحب «عوالي اللآلئ» (٢). وقد طعن صاحب «الحدائق» في التأليف والمؤلف ، إذ قال : «فإننا لم نقف عليها في غير كتاب «عوالي اللآلئ» مع ما هي عليه من الرفع والإرسال ، وما عليه الكتاب ، من نسبه صاحبه إلى التساهل في نقل الأخبار والإهمال ، وخط غثها (٣) بسمينها وصحيحها بسقيمها» (٤).

إذن ، الكلام فيها فضول ، فالعمده في الباب المقبوله التي قبلها العلماء ؛ لأن روايتها صفوان بن يحيى الذي هو من أصحاب الإجماع - أي الذين أجمع الصحابه على تصحيح ما يصح عنهم - ، كما رواها المشايخ الثلاثة في كتبهم (٥). وإليك نصها بعد حذف مقدمتها :

قلت : فإن كان كل رجل اختار رجلا من أصحابنا ، فرضيا أن يكونا الناظرين في حقهما ، واختلفا فيما حكما ، وكلاهما اختلفا (٦) في حديثكم؟

قال : «الحكم ما حكم به أعدلها ، وأفقهها ، وأصدقهما في الحديث ، وأورعهما ، ولا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر».

قلت : فإنهما عدلان مرضيان عند أصحابنا ، لا يفضل واحد منهما على الآخر؟

قال : «ينظر إلى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي به حكما ، المجمع عليه من

[شماره صفحه واقعى : ٥٨١]

ص : ١٠٨٢

- ١- راجع الصفحتين : ٥٧٣ و ٥٧٥.
- ٢- عوالي اللآلئ ٤ : ١٣٣ ح ٢٢٩.
- ٣- أي : ردئها.
- ٤- الحدائق الناضره ١ : ٩٩.
- ٥- الكافي ١ : ٦٧ ؛ الفقيه ٣ : ٩ - ١٠ ، تهذيب الأحكام ٦ : ٣٤٦ - ٣٤٧.
- ٦- استعمال لا تساعده اللغه ؛ فإن خبر (كلا) و (كلتا) دائما مفرد.

أصحابك ، فيؤخذ به من حكمننا ، ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك ، فإن المجمع عليه لا ريب فيه . وإنما الأمور ثلاثة : أمر بين رشده فيتبع ، وأمر بين غيّه فيجتنب ، وأمر مشكل يردّ علمه إلى الله ورسوله . قال رسول الله صلى الله عليه وآله : حلال بين ، وحرام بين ، وشبهات بين ذلك ، فمن ترك الشبهات نجا من المحرّمات ، ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرّمات ، وهلك من حيث لا يعلم .»

قلت : فإن كان الخبران عنكما (١) مشهورين قد رواهما الثقات عنكم؟

قال : «ينظر ، فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة ، وخالف العامّة فيؤخذ به ، ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنة ، ووافق العامّة .»

قلت : - جعلت فداك - رأيت إن كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب ، والسنة ، ووجدنا أحد الخبرين موافقا للعامّة والآخر مخالفا لهم ، بأى الخبرين يؤخذ؟

قال : «ما خالف العامّة ففيه الرشاد .»

قلت : - جعلت فداك - فإن وافقهم الخبران جميعا؟

قال : «انظر إلى ما هم إليه أميل حكاهم وقضاتهم فيترك ، ويؤخذ بالآخر .»

قلت : فإن وافق حكاهم الخبرين جميعا؟

قال : «إذا كان ذلك فأرجه (٢) (وفي بعض النسخ : فأرجئه (٣)) ، حتى تلقى إمامك ، فإن الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات .» انتهت المقبوله .

أقول : (٤) من الواضح أنّ موردها التعارض بين الحاكمين ، لا بين الراويين ، ولكن لما كان الحكم والفتوى في الصدر الأوّل يقعان بنصّ الأحاديث - لا أنّهما يقعان بتعبير من الحاكم ، أو المفتى ، كالعصور المتأخّره استنباطا من الأحاديث - تعرّضت هذه المقبوله للروايه والراوى ؛ لارتباط الروايه بالحكم . ومن هنا استدلّ بها على الترجيح للروايات المتعارضه .

غير أنّه - مع ذلك - لا يجعلها شاهده على ما نحن فيه . والسّرّ في ذلك واضح ؛ لأنّ

[شماره صفحه واقعى : ٥٨٢]

ص : ١٠٨٣

١- أى : الباقر والصادق عليهما السلام . - منه قدس سره - . (٢ و ٣) . أى : آخره .

٢- أى : آخره .



٣- أى : أخره.

٤- كما قال به المحقق الأصفهاني في نهاية الدرايه ٣ : ٣٦٦ - ٣٦٧.

اعتبار شيء في الراوى بما هو حاكم غير اعتباره فيه بما هو راو ومحدث ، والمفهوم من المقبوله أنّ ترجيح الأعدل ، والأورع ، والأفقه إنّما هو بما هو حاكم في مقام نفوذ حكمه ، لا في مقام قبول روايته.

ويشهد لذلك أنّها جعلت من جمله المرجّحات كونه «أفقه» في عرض كونه «أعدل» و «أصدق» في الحديث. ولا ربط للأفقيّه بترجيح الروايه من جهه كونها روايه.

نعم ، إنّ المقبوله انتقلت بعد ذلك إلى الترجيح للروايه بما هي روايه ابتداء من الترجيح بالشهره ، وإن كان ذلك من أجل كونها سندا لحكم الحاكم ، فإنّ هذا أمر آخر غير الترجيح لنفس الحكم وبيان نفوذه.

وعليه ، فالمقبوله لا دليل فيها على الترجيح بالصفات. وأمّا : الترجيح بالشهره وما يليها فسيأتى الكلام عنه.

ويؤيد هذا الاستنتاج أنّ صاحب «الكافي» لم يذكر في مقدّمه كتابه (١) الترجيح بصفات الراوى.

### ٣. الترجيح بالشهره

تقدّم أنّ الشهره ليست حجّه في نفسها ، (٢) وأمّا : إذا كانت مرجّحه للروايه - على القول به - فلا ينافى عدم حجّيتها في نفسها.

والشهره المرجّحه على نحوين : شهره عمليّه ، وهي الشهره الفتوائيه المطابقه للروايه.

وشهره في الروايه ، وإن لم يكن العمل على طبقها مشهورا.

أمّا الأولى : فلم يرد فيها من الأخبار ما يدلّ على الترجيح بها ، فإذا قلنا بالترجيح بها فلا بدّ أن يكون بمناط وجوب الترجيح بكلّ ما يوجب الأقربيه إلى الواقع - على ما سيأتى وجهه - ، غايه الأمر أنّ تقويه الروايه بالعمل بها يشترط فيها أمران :

١. أن يعرف استناد الفتوى إليها ؛ إذ لا يكفي مجرد مطابقه فتوى المشهور للروايه في

[شماره صفحه واقعى : ٥٨٣]

ص : ١٠٨٤

١- راجع الكافي ١ : ٥٧ ، باب اختلاف الحديث من كتاب فضل العلم.

٢- تقدّم في الصفحه : ٥٠٩.

٢. أن تكون الشهره العمليه قديمه - أى واقعه فى عصر الأئمه عليهم السلام ، أو العصر الذى يليه الذى تم فيه جمع الأخبار وتحقيقتها .- أمّا : الشهره فى العصور المتأخره فيشكل تقويه الروايه بها.

هذا من جهه الترجيح بالشهره العمليه فى مقام التعارض ، أمّا : من جهه جبر الشهره للخبر الضعيف ، مع قطع النظر عن وجود ما يعارضه فقد وقع نزاع للعلماء فيه. والحقّ (١) أنّها جابره له إذا كانت قديمه أيضا ؛ لأنّ العمل بالخبر عند المشهور من القدماء ممّا يوجب الوثوق بصدوره. والوثوق هو المناط فى حجّيه الخبر - كما تقدّم - ، وبالعكس من ذلك إعراض الأصحاب عن الخبر ؛ فإنّه يوجب وهنه ، وإن كان روايه ثقه ، وكان قوىّ السند ، بل كلّما قوىّ سند الخبر فأعرض عنه الأصحاب كان ذلك أكثر دلالة على وهنه.

وأما الثانيه : - وهى الشهره فى الروايه - فإنّ إجماع المحقّقين قائم على الترجيح بها ، وقد دلّت عليه المقبوله المتقدّمه ، وقد جاء فيها «فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه». والمقصود من «المجمع عليه» ، المشهور ، بدليل فهم السائل ذلك ؛ إذ عقبه بالسؤال : «فإن كان الخبران عنكما مشهورين». ولا معنى لأن يراد من الشهره الإجماع.

وقد يقال (٢) : إنّ شهره الروايه فى عصر الأئمه عليهم السلام توجب كون الخبر مقطوع الصدور ، وعلى الأقلّ توجب كونه موثوقا بصدوره. وإذا كان كذلك فالشاذّ المعارض له ، إمّا مقطوع العدم ، أو موثوق بعدمه ، فلا تعمّه أدلّه حجّيه الخبر. وعليه ، فيخرج اقتضاء الشهره فى الروايه عن مسأله ترجيح إحدى الحجّتين ، بل تكون لتمييز الحجّه عن اللاجّه.

والجواب (٣) : أنّ الشاذّ المقطوع العدم لا يدخل فى مسألتنا قطعا ، وأمّا : الموثوق بعدمه من جهه حصول الثقه الفعلية بمعارضه فلا يضرّ ذلك فى كونه مشمولاً لأدلّه حجّيه الخبر ؛ لأنّ الظاهر كفايه وثاقه الراوى فى قبول خبره ، من دون إناطه بالوثوق الفعلية بخبره.

[شماره صفحه واقعى : ٥٨٤]

ص : ١٠٨٥

١- كما فى فوائد الأصول ٤ : ٧٨٧ - ٧٨٩.

٢- والقائل المحقّق الخراسانى فى كفايه الأصول : ٥٠٩.

٣- كما فى نهايه الدرايه ٣ : ٣٧١.

وقد تقدّم في حجّيه خبر الثقة أنّه لا يشترط حصول الظنّ الفعلّي به ، ولا عدم الظنّ بخلافه. (١)

#### ٤. الترجيح بموافقه الكتاب

في ذلك روايات كثيرة :

منها : مقبولة ابن حنظله المتقدّمه.

ومنها : خبر الحسن بن الجهم المتقدّم. فقد جاء في صدره : قلت له : تجيئنا الأحاديث عنكم مختلفه؟ قال : «ما جاءك عنّا فقسه على كتاب الله - عزّ وجلّ - وأحاديثنا ، فإن كان يشبههما فهو منّا ، وإن لم يكن يشبههما فليس منّا».

قال في «الكفايه» : «إنّ في كون أخبار موافقه الكتاب أو مخالفه القوم من أخبار الباب نظرا ، وجهه قوّه احتمال أن يكون الخبر المخالف للكتاب في نفسه غير حجّج ، بشهاده ما ورد في أنّه زخرف وباطل ، وليس بشيء ، أو أنّه لم نقله ، أو أمر بطرحه على الجدار...» (٢).

أقول (٣) : في مسأله موافقه الكتاب ، ومخالفته طائفتان من الأخبار :

الأولى : في بيان مقياس أصل حجّيه الخبر ، لا في مقام المعارضه بغيره ، وهي التي ورد فيها التعبيرات المذكوره في «الكفايه» : «إنّه زخرف وباطل ...» إلى آخره (٤). فلا بدّ أن تحمل هذه الطائفه على المخالفه لصريح الكتاب ؛ لأنّه هو الذي يصحّ وصفه بأنّه زخرف وباطل ، ونحوهما.

والثانيه : في بيان ترجيح أحد المتعارضين. وهذه لم يرد فيها مثل تلك التعبيرات ، وقد قرأت بعضها. وينبغي أن تحمل على المخالفه لظاهر الكتاب ، لا لنصّه ، لا سيّما أنّ مورد بعضها - مثل المقبوله - في الخبر الذي لو كان وحده لأخذ به ، وإنّما المانع من الأخذ به وجود المعارض ؛ إذ الأمر بالأخذ بالموافق وترك المخالف وقع في المقبوله ، بعد

[شماره صفحه واقعي : ٥٨٥]

ص : ١٠٨٦

١- تقدّم في الصفحتين : ٤٩٥ - ٤٩٧.

٢- كفايه الأصول : ٥٠٥.

٣- هذا الجواب أيضا أفاده المحقّق الأصفهانيّ في نهايه الدرايه ٣ : ٣٧٣ واستفاد منه تلميذه المصنّف في المقام.

٤- راجع : وسائل الشيعه ١٨ : ٧٥ ، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي.

فرض كونهما مشهورين قد رواهما الثقات ، ثم فرض السائل موافقتهما معا للكتاب بعد ذلك ؛ إذ قال : «فإن كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب ، والسنة». ولا يكون ذلك إلا الموافقه لظاهره ، وإلا لزم وجود نصين متباينين في الكتاب ، كل ذلك يدل على أنّ المراد من مخالفه الكتاب في المقبوله مخالفه الظاهر ، لا النصّ.

ويشهد لما قلناه أيضا ما جاء في خبر الحسن ، المتقدّم : «فإن كان يشبههما فهو منّا» ؛ فإنّ التعبير بكلمه «يشبههما» يشير إلى أنّ المراد الموافقه والمخالفه للظاهر.

## ٥. مخالفه العامه

إنّ الأخبار المطلقه الأمره بالأخذ بما خالف العامه وترك ما وافقها كلّها منقوله عن رساله للقطب الراوندى ، (١) وقد نقل (٢) عن الفاضل النراقى أنّه قال : «إنّها غير ثابتة عن القطب ثبوتا شائعا ، فلا حجّيه فيما نقل عنها».

وهناك روايه مرسله عن «الاحتجاج» (٣) تقدّمت في الرقم (١٠) (٤) لا- حجّيه فيها ؛ لضعفها بالإرسال. فينحصر الدليل في المقبوله المتقدّمه (٥) ، وظاهرها - كما سبق قريبا - أنّ الترجيح بموافقه الكتاب ومخالفه العامه ، بعد فرض حجّيه الخبرين في أنفسهما ، فتدلّ على الترجيح ، لا على التمييز كما قيل. (٦)

والنتيجه أنّ الاستفادة من الأخبار أنّ المرجّحات المنصوصه ثلاثه : الشهره ، وموافقه الكتاب والسنة ، ومخالفه العامه. وهذا ما استفاده الشيخ الكلينيّ قدس سره في مقدّمه «الكافي». (٧)

[شماره صفحه واقعى : ٥٨٦]

ص: ١٠٨٧

- ١- والناقل صاحب الوسائل فى : وسائل الشيعة ١٨ : ٨٤ - ٨٥.
- ٢- والناقل المحقّق الأصفهانيّ فى : نهايه الدرايه ٣ : ٣٧٤.
- ٣- الاحتجاج ٢ : ٣٥٧.
- ٤- تقدّمت فى الصفحه ٥٧٥.
- ٥- أى مقبوله ابن حنظله.
- ٦- أى كما قيل بدلالاتها على تمييز الحجّيه عن اللاجّيه. والقائل هو المحقّق الخراسانيّ فى كفايه الأصول : ٥٠٦.
- ٧- الكافي ١ : ٥٧ ، باب اختلاف الحديث من كتاب فضل العلم.

إنّ المرّجات جملتها ترجع إلى ثلاث نواح ، لا تخرج عنها :

١. ما يكون مرّجا للصدور ، ويسمى «المرّج الصدورى» ، ومعنى ذلك أنّ المرّج يجعل صدور أحد الخبرين أقرب من صدور الآخر. وذلك مثل موافقه المشهور وصفات الراوى. (١)

٢. ما يكون مرّجا لوجه الصدور ، ويسمى «المرّج الجهتى» ؛ فإنّ صدور الخبر - المعلوم الصدور حقيقه أو تعبدا - قد يكون لوجه الحكم الواقعى ، وقد يكون لبيان خلافه لتقيقه ، أو غيرها من مصالح إظهار خلاف الواقع. وذلك مثل ما إذا كان الخبر مخالفا للعامة ، فإنّه يرحج - فى مورد معارضته بخبر آخر موافق لهم - أنّ صدوره كان لبيان الحكم الواقعى ؛ لأنّه لا يحتمل فيه إظهار خلاف الواقع ، بخلاف الآخر.

٣ - ما يكون مرّجا للمضمون ، ويسمى : «المرّج المضمونى». وذلك مثل موافقه الكتاب ، والسنة ؛ إذ يكون مضمون الخبر الموافق أقرب إلى الواقع فى النظر.

وقد وقع الكلام فى هذه المرّجات أنّها مترّبه عند التعارض بينها أو أنّها فى عرض واحد؟ على أقوال :

الأول : أنّها فى عرض واحد ، فلو كان أحد الخبرين المتعارضين واجدا لبعضها ، والخبر الآخر واجدا لبعض آخر ، وقع التزاحم بين الخبرين ، فيقدّم الأقوى مناطا ، فإن لم يكن أحدهما أقوى مناطا تخير بينهما ، وهذا هو مختار الشيخ صاحب الكفايه قدس سره (٢).

الثانى : أنّها مترّبه ، ويقدم المرّج الجهتى على غيره ، فالمخالف للعامة أولى بالتقديم على الموافق لهم وإن كان مشهورا. وهذا هو المنسوب إلى الوحيد البهبهانى (٣).

[شماره صفحه واقعى : ٥٨٧]

ص : ١٠٨٨

١- كالأوثقته ، والأصدقته ، ونحوهما.

٢- كفايه الأصول : ٥١٧ - ٥١٨. ويلزم وقوع التزاحم بين المرّجات فيما لو كان لأحد الخبرين مزيه من جهه ، كالشهره فى الروايه ، وللآخر مزيه أخرى ، كموافقه الكتاب ، وحينئذ يقدّم ما هو أقوى مناطا فى القرب إلى الصدور ، ومع تساويهما فالتخير بينهما.

٣- هذا القول نسبه المحقق الخراسانى إلى الوحيد البهبهانى وبعض أعظم معاصريه - وهو المحقق الرشتى - كفايه الأصول : ٥١٨. وراجع الفوائد القديمه «الفوائد الحائريه» : ١٢٠ ، وبدائع الأفكار (للمحقق الرشتى) : ٤٥٥ و ٤٥٧.

الثالث : أنها مترتبة ، ولكن على العكس من الأول - أى إنه يقدم المرجح الصدوري على غيره - ، فيقدم المشهور الموافق للعامة على الشاذ المخالف لهم. وهذا هو ما ذهب إليه شيخنا النائي (١).

الرابع : أنها مترتبة ، حسبما جاء فى المقبوله ، أو فى الروايات الأخرى ، بأن يقدم - مثلا حسبما يظهر من المقبوله - المشهور ، فإن تساويا فى الشهره قدم الموافق للكتاب ، والسنة ، فإن تساويا فى ذلك قدم ما يخالف العامه. (٢)

وهناك أقوال أخرى ، لا فائده فى نقلها.

وفى الحقيقه أن هذا الخلاف ليس بمناط واحد ، بل يبنى على أشياء :

منها : أنه يبنى على القول بوجوب الاقتصار على المرجحات المنصوصه ، فإن مقتضى ذلك أن يرجع إلى مدى دلالة أخبار الباب ، وإلى ما ينبغى من الجمع بينها بالجمع العرفى فيما اختلفت فيه ، وقد وقع فى ذلك (٣) كلام طويل لكثير من الأعلام ، يحتاج استقصاؤه إلى كثير من الوقت. (٤)

والذى نقوله - على نحو الاختصار - أنه يبدو من تتبع الأخبار أنه لا تفاضل فى الترجيح بين الأمور المذكوره فيها. ويشهد لذلك اقتصار جملة منها على واحد منها ، ثم ما جمع المرجحات منها (٥) كالمقبوله والمرفوعه - على تقدير الاعتماد عليها - لم تذكرها [كلها] (٦) ، كما لم تتفق فى الترتيب بينها.

[شماره صفحه واقعى : ٥٨٨]

ص : ١٠٨٩

- ١- فوائد الأصول ٤ : ٧٧٩.
- ٢- هذا ما يبتنيه المحقق العراقى على القول بوجوب الاقتصار فى الترجيح على المرجحات المنصوصه - كما ذهب إليه نفسه - .  
نهايه الأفكار ٤ «القسم الثانى» : ١٩٦ و ٢٠١.
- ٣- أى : فى القول بوجوب الاقتصار.
- ٤- وإن أردت الاطلاع على تفصيل البحث عنه فراجع فرائد الأصول ٢ : ٧٧٩ - ٧٨٢ ؛ كفايه الأصول : ٥٠٩ - ٥١١ ؛ فوائد الأصول ٤ : ٧٨٥ ؛ نهايه الأفكار ٤ «القسم الثانى» : ١٩٣ - ١٩٦.
- ٥- أى : من الروايات.
- ٦- أى : المرجحات.

نعم ، إنَّ المقبوله - التي هي عمدتنا في الباب ، والتي لم نستفد منها الترجيح بالصفات كما تقدّم - ذكرت الشهره أوّلا ، ويظهر منها أنّ الشهره أكثر أهمّيّه من كلّ مرجّح (١). وأمّا : باقى المرّجّحات فقد يقال : لا يظهر من المقبوله الترتيب بينها ، كيف؟ وقد جمعت بينها فى الجواب عند ما فرض السائل الخبيرين متساويين فى الشهره.

وعلى كلّ حال ، فإنّ استفاده الترتيب بين المرّجّحات من الأخبار مشكله جدّا ، ما عدا تقديم الشهره على غيرها.

ومنها : أنّه يبتنى - بعد فرض القول بالتعدى إلى غير المرّجّحات المنصوصه - على أنّ القاعده هل تقتضى تقديم المرّجّح الصدورى على المرّجّح الجهتى ، أو بالعكس ، أو لا تقتضى شيئا منهما؟ وعلى التقدير الثالث لا بدّ أن يرجع إلى أقوائيه المرّجّح فى الكشف عن مطابقه الخبر للواقع ، فكلّ مرجّح يكون أقوى من هذه الجهه - أيّا كان - فهو أولى بالتقديم.

وقد أصرّ شيخنا النائنى قدس سره (٢) على الأوّل - أى إنّ يرى أنّ القاعده تقتضى تقديم المرّجّح الصدورى على المرّجّح الجهتى - . وبنى ذلك على كون الخبر صادرا لبيان الحكم الواقعى ، لا لغرض آخر يتفرّع على فرض صدوره حقيقه ، أو تعبدا ؛ لأنّ جهه الصدور من شئون الصادر ، فما لا صدور له لا معنى للكلام عنه أنّه صادر لبيان الحكم الواقعى أو لبيان غيره . وعليه ، فإذا كان الخبر الموافق للعامه مشهورا وكان الخبر الشاذّ مخالفا لهم كان الترجيح للشهره ، دون مخالفه الآخر للعامه ؛ لأنّ مقتضى الحكم بحجّيه المشهور عدم حجّيه الشاذّ ، فلا - معنى لحمله على بيان الحكم الواقعى ، ليحمل المشهور على التقيّه ؛ إذ لا تعبّد بصدور الشاذّ حينئذ.

أقول : إنّ المسلم إنّما هو تأخّر رتبه الحكم بكون الخبر صادرا لبيان الواقع أو لغيره عن الحكم بصدوره حقيقه ، أو تعبدا ، وتوقّف الأوّل على الثانى ، ولكن ذلك غير المدعى ، وهو توقّف مرجّح الأوّل على مرجّح الثانى ، فإنّه ليس المسلم نفس المدعى ، ولا يلزمه .

أمّا : أنّه ليس نفسه فواضح ؛ لما قلناه من أنّ المسلم هو توقّف الأوّل على الثانى ، وهو

[شماره صفحه واقعى : ٥٨٩]

ص : ١٠٩٠

١- كما فى فوائد الأصول ٤ : ٧٨٥ .

٢- فى فوائد الأصول ٤ : ٧٧٩ - ٧٨١ .



بالديهه غير توقّف مرجّحه على مرجّحه (١) الذى هو المدعى.

وأما : أنه لا يستلزمه فكذلك واضح ، فإنه إذا تصوّرنا هناك خبرين متعارضين : ١ - مشهورا موافقا للعامة. ٢ - شاذًا مخالفًا لهم ؛ فإنّ الترجيح للشاذّ بالمخالفه إنّما يتوقّف على حجّيته الاقتضائية الثابته له فى نفسه ، لا على فعلية حجّيته ، ولا على عدم فعلية حجّيه المشهور فى قبالة ، بل فعلية حجّيه الشاذّ تنشأ من الترجيح له بالمخالفه ، ويترتب عليها حينئذ عدم فعلية حجّيه المشهور.

وكذلك الترجيح للمشهور بالشهره إنّما يتوقّف على حجّيته الاقتضائية الثابته له فى نفسه ، لا على فعلية حجّيته ، ولا على عدم فعلية حجّيه الشاذّ فى قبالة ، بل فعلية حجّيه المشهور تنشأ من الترجيح له بالشهره ، ويترتب عليها حينئذ عدم فعلية حجّيه الشاذّ.

وعليه ، فكما لا يتوقّف الترجيح بالشهره على عدم فعلية الشاذّ المقابل له ، كذلك لا يتوقّف الترجيح بالمخالفه على عدم فعلية المشهور المقابل له ، ومن ذلك يتضح أنّه كما يقتضى الحكم بحجّيه المشهور عدم حجّيه الشاذّ ، فلا معنى لحمله على بيان الحكم الواقعيّ ، كذلك يقتضى الحكم بحجّيه الشاذّ عدم حجّيه المشهور ، فلا معنى لحمله على بيان الحكم الواقعيّ. وليس الأوّل أولى بالتقديم من الثانى.

نعم ، إذا دلّ دليل خاصّ - مثل المقبوله - على أولويّه الشهره بالتقديم من المخالفه - فهذا شىء آخر - هو مقتضى الدليل ، لا أنّه مقتضى القاعده.

والنتيجه أنّه لا قاعده هناك تقتضى تقديم أحد المرّجحات على الآخر ، ما عدا الشهره التى دلّت المقبوله على تقديمها ، وما عدا ذلك فالمقدّم هو الأقوى مناطا ، - أى ما هو الأقرب إلى الواقع فى نظر المجتهد - ، فإن لم يحصل التفاضل من هذه الجبهه فالقاعده هى التساقط ، لا التخيير. ومع التساقط يرجع إلى الأصول العمليه التى يقتضيها المورد.

المقام الثالث : فى التعدى عن المرّجحات المنصوصه

لقد اختلفت أنظار الفقهاء فى وجوب الترجيح بغير المرّجحات المنصوصه على أقوال :

[شماره صفحه واقعى : ٥٩٠]

ص : ١٠٩١

١- أى : مرجّح الأوّل على مرجّح الثانى.

١. وجوب التعدي إلى كل ما يوجب الأقربيه إلى الواقع نوعا ، وهو القول المشهور ، (١) ومال إليه الشيخ الأعظم قدس سره (٢) ، وجماعه من محققى أساتذتنا (٣) ، وزاد بعض الفقهاء (٤) الاعتبار فى الترجيح بكل مزيه ، وإن لم تفد الأقربيه إلى الواقع ، أو الصدور ، مثل تقديم الحظر على ما يتضمن الإباحه .

٢. وجوب الاقتصار على المرجحات المنصوصه ، وهو الذى يظهر من كلام الشيخ الكليني قدس سره فى مقدمه «الكافى» ، (٥) ومال إليه الشيخ صاحب الكفايه قدس سره . (٦) وهو لازم طريقه الأخباريين فى الاقتصار على نصوص الأخبار ، والجمود عليها .

٣. التفصيل بين صفات الراوى ، فيجوز التعدي فيها ، وبين غيرها ، فلا يجوز . (٧)

ولما كانت المباني فى الأصل فى المتعارضين مختلفه فلا بد أن تختلف الأقوال فى هذه المسأله على حسبها ، فنقول :

أولا : إذا قلنا بأن الأصل فى المتعارضين هو التساقت - وهو المختار - فإن الأصل يقتضى عدم الترجيح ، إلا ما علم بدليل كون شىء مرجحا ، ولكن هذا الدليل هل يكفى فيه نفس دليل حججه الأماره ، أو يحتاج إلى دليل خاص جديد؟

فإن قلنا : إن دليل الأماره كاف فى الترجيح فلا شك فى اعتبار كل مزيه توجب الأقربيه إلى الواقع نوعا . والظاهر أن الدليل كاف فى ذلك ، لا سيما إذا كان دليلها بناء العقلاء الذى

[شماره صفحه واقعى : ٥٩١]

ص : ١٠٩٢

١- نسبه الشيخ الأنصارى إلى جمهور المجتهدين . فرائد الأصول ٢ : ٧٨٠ . وأميا المحدثون فقد اقتصروا على المرجحات المنصوصه ، كما فى الحدائق الناضره ١ : ٩٠ .

٢- فرائد الأصول ٢ : ٧٧٩ .

٣- ومنهم السيد المحقق الخوئى فى مصباح الأصول ٣ : ٤٢٢ .

٤- لم أعتز على القائل به . نعم ، قال المحقق الخراسانى - بعد المناقشه فيما ذكر لوجوب التعدي - «ثم أنه بناء على التعدي ... فلا وجه للاقتصار على التعدي إلى خصوص ما يوجب الظن ، أو الأقربيه ، بل إلى كل مزيه ولو لم تكن بموجه لأحدهما» كفايه الأصول : ٥١٠ .

٥- الكافى ١ : ٨ .

٦- كفايه الأصول : ٥٠٩ . واختاره أيضا المحقق العراقى فى نهايه الأفكار ٤ «القسم الثانى» : ١٩٣ .

٧- هذا التفصيل ذهب إليه المحقق النائينى فى فوائد الأصول ٤ : ٧٧٨ و ٧٨٤ - ٧٨٥ .

هو أقوى أدلّه حجّيتها ؛ فإنّ الظاهر أنّ بناءهم على العمل بكلّ ما هو أقرب إلى الواقع من الخبرين المتعارضين ، أى إنّ العقلاء ، وأهل العرف فى مورد التعارض بين الخبرين غير المتكافئين لا يتوقّفون فى العمل بما هو أقرب إلى الواقع فى نظرهم ، ولا يقوّن فى حيره من ذلك ، وإن كانوا يعملون بالخبر الآخر المرجوح لو بقى وحده بلا معارض. وإذا كان للعقلاء مثل هذا البناء العمليّ فإنّه يستكشف منه رضى الشارع ، وإمضاؤه على ما تقدّم وجهه (١) فى خبر الواحد والظواهر.

وإن قلنا : إنّ دليل الأماره غير كاف ولا بدّ من دليل جديد ، فلا محاله يجب الاقتصار على المرجّحات المنصوصه ، إلا إذا استفدنا من أدلّه الترجيح عموم الترجيح بكلّ مزيه توجب أقربيه الأماره إلى الواقع ، كما ذهب إليه الشيخ الأعظم قدس سره ، فإنّه أكّد فى «الرسائل» (٢) على أنّ المستفاد من الأخبار أنّ المناط فى الترجيح هو الأقربيه إلى مطابقه الواقع فى نظر الناظر فى المتعارضين ، من جهه أنّه أقرب من دون مدخلية خصوصيه سبب ومزيه. وقد ناقش هذه الاستفاده صاحب «الكفايه» ، فراجع (٣).

ثانيا : إذا قلنا بأنّ القاعده الأوليه فى المتعارضين هو التخيير فإنّ الترجيح على كلّ حال لا يحتاج إلى دليل جديد ، فإنّ احتمال تعين الراجح كاف فى لزوم الترجيح ؛ لأنّه يكون المورد من باب الدوران بين التعيين والتخيير ، والعقل يحكم بعدم جواز تقديم المرجوح على الراجح ، لا سيّما فى مقامنا ، وذلك لأنّه بناء على القول بالتخيير يحصل العلم بأنّ الراجح منجز للواقع ، إمّا تعيينا ، وإمّا تخييرا ، وكذلك هو معذّر عند المخالفه للواقع ، وأمّا : المرجوح فلا يحرز كونه منجزا ، ولا يكون العمل به معذّرا بالفعل لو كان مخالفا للواقع.

وعليه ، فيجوز الاقتصار على العمل بالراجح بلا شكّ ؛ لأنّه معذّر قطعاً على كلّ حال ، سواء وافق الواقع أم خالفه ، ولا يجوز الاقتصار على العمل بالمرجوح ؛ لعدم إحراز كونه معذّرا.

ثالثا : إذا قلنا بأنّ القاعده الثانويه الشرعيّه فى المتعارضين هو التخيير - كما هو

[شماره صفحه واقعى : ٥٩٢]

ص : ١٠٩٣

١- وهو أنّ الشارع من العقلاء ، بل رئيسهم.

٢- فرائد الأصول ٢ : ٧٨٠ - ٧٨٢.

٣- كفايه الأصول : ٥٠٩ - ٥١٠ ..

المشهور - وإن كانت القاعده الأولى العقلية هي التسايط ، فلا بد أن نرجع إلى مقدار دلاله أخبار الباب. فإن استفدنا منها التخيير مطلقا حتى مع وجود المرجحات ، فذلك دليل على عدم اعتبار الترجيح مطلقا بأي مرجح كان. وإن استفدنا منها التخيير في صورته تكافؤ المتعارضين فقط ، فلا بد من استفاده الترجيح من نفس الأخبار ، إما بكل مزيه ، أو بخصوص المزايا المنصوصه ، وقد عرفت أن الشيخ الأعظم قدس سره يستفيد منها العموم.

إذا عرفت ما شرحناه فإنك تعرف أن الحق على كل حال ما ذهب إليه الشيخ الأعظم قدس سره الذي هو مذهب المشهور ، وهو الترجيح بكل مزيه توجب أقربيه الأماره إلى الواقع نوعا ، وذلك بناء على المختار من أن القاعده هي التسايط ؛ فإنها مخصوصه بما إذا كان المتعارضان متكافئين.

وأما : ما فيه المزيه الموجه لأقربيه الأماره إلى الواقع في نظر الناظر فإن بناء العقلاء مستقر على العمل بذي المزيه الموجه للأقربيه إلى الواقع - كما تقدم - ، ولا نحتاج بناء على هذا إلى استفاده عموم الترجيح من الأخبار ، وإن كان الحق أن الأخبار تشعر بذلك ، فهي تؤيد ما نقول ، ولا حاجه إلى التطويل في بيان وجه الاستفاده منها. (١)

هذا آخر ما أردنا بيانه في مسأله التعادل والتراجيح ، وبقيت هنا أبحاث كثيره في هذه المسأله ، نحيل الطالب فيها إلى المطولات.

(٢)

والحمد لله رب العالمين.

### تمرينات «٦٥»

١. ما هي أصناف المرجحات؟
٢. هل تدل الروايات على الترجيح بالأحدث أم لا؟
٣. هل تدل مقبوله ابن حنظله على الترجيح بالصفات؟
٤. هل تدل الروايات على الترجيح بموافقه الكتاب؟

[شماره صفحه واقعي : ٥٩٣]

ص: ١٠٩٤

١- وإن شئت فراجع فرائد الأصول ٢ : ٧٨١ - ٧٨٢.

٢- فراجع فرائد الأصول ٢ : ٧٦٠ - ٨٢٤ ، وكفايه الأصول : ٤٩٧ - ٥٢٥ ، وفوائد الأصول ٤ : ٧٠٠ - ٧٩٥.

٥. ما الدليل على الترجيح بالشهره فى الروايه؟

٦. ما الدليل على الترجيح بمخالفه العامه؟

٧. ما الفرق بين «المرجح الصدورى»، و «المرجح الجهتى»، و «المرجح المضمونى»؟ وهل هذه المرحجات مترتبه عند التعارض بينها، أو أنّها فى عرض واحد؟ اذكر الأقوال والراجح منها.

٨. ما هى الأقوال فى التعدى عن المرحجات المنصوصه؟ وما هو رأى المصنف؟

[شماره صفحه واقعى : ٥٩٤]

ص: ١٠٩٥

## المقصد الرابع : مباحث الأصول العمليه

### اشاره

[شماره صفحه واقعي : ٥٩٥]

ص: ١٠٩٦

[شماره صفحه واقعی : ۵۹۶]

ص: ۱۰۹۷

لا- شكّ في أنّ كلّ متشرّع يعلم علما إجماليا بأنّ الله (تعالى) أحكاما إلزامية - من نحو الوجوب والحرمة - يجب على المكلفين امتثالها ، يشترك فيها العالم والجاهل بها.

وهذا «العلم الإجمالي» منجز لتلك التكاليف الإلزامية الواقعية ، (١) فيجب على المكلف - بمقتضى حكم العقل بوجوب تفرغ الذمّة ممّا علم اشتغالها به من تلك التكاليف - أن يسعى إلى تحصيل المعرفة بها بالطرق المؤمّنه له التي يعلم بفراغ ذمّته باتّباعها.

ومن أجل هذا نذهب إلى القول بوجوب المعرفة ، وبوجوب الفحص عن الأدلّه ، والحجج المثبتة لتلك الأحكام ، حتى يستفرغ المكلف وسعه في البحث ، ويستنفد مجهوده الممكن له (٢). وحينئذ ، إذا فحص المكلف وتمّت له إقامة الحجّج على جميع الموارد

[شماره صفحه واقعى : ٥٩٧]

ص: ١٠٩٨

١- بالنسبه إلى المكلف.

٢- لو فرض أنّ مكلفا لا- يسعه فحص أدلّه الأحكام لسبب ما - ولو من جهه لزوم العسر والخرج - فإنّه يجوز له أن يقلّد من يطمئنّ إليه من المجتهدين الذي تمّ له فحص الأدلّه وتحصيل الحجّج ، وذلك بمقتضى أدلّه جواز التقليد ، ورجوع الجاهل إلى العالم ، كما يجوز له أن يعمل بالاحتياط في جميع الموارد المحتمله للتكليف ، والتي يمكن فيها الاحتياط على النحو الذي يأتي بيانه في موقعه ، ومن هنا قسّموا المكلف إلى : مجتهد ، ومقلّد ، ومحتاط. ونحن غرضنا من هذا المقصد إنّما هو البحث عن وظيفه المجتهد فقط. وهو المناسب لعلم الأصول. (\* أقول : البحث عن الأصول العمليّه بحث عن وظيفه المكلف في مقام العمل ، وفي عدّها من المسائل الأصوليّة نظر ، بل هي من القواعد الفقهيّه ، والتحقيق في محلّه.) - منه قدس سره -.



المحتملة كلها فذاك هو كل المطلوب ، وهو أقصى ما يرمى إليه المجتهد الباحث ، ويطلب منه ؛ ولكن هذا فرض لم يتفق حصوله لواحد من المجتهدين ، بأن تحصل له الأدلة على الأحكام الإلزامية كلها ؛ لعدم توفر الأدلة على الجميع .

وأما : إذا فحص ولم تتم إقامة الحجّة إلاّ على جملة من الموارد ، وبقيت لديه موارد أخرى ، يحتمل فيها ثبوت التكليف ، ويتعذر فيها إقامة الحجّة لأيّ سبب كان (1) فإنّ المكلف يقع لا محاله في حالة من الشكّ تجعله في حيره من أمر تكليفه .

فما ذا تراه صانعا؟ هل هناك حكم عقليّ يركن إليه ويضمن بالرجوع إلى مقتضاه؟ أو أنّ الشارع قد راعى هذه الحالة للمكلف لعلمه بوقوعه فيها ، فجعل له وظائف عمليّة يرجع إليها عند الحاجة ، ويعمل بها لتطمينه (2) من الوقوع في العقاب؟

هذه أسئلة يجب الجواب عنها.

وهذا المقصد الرابع وضع للجواب عنها ، ليحصل للمكلف اليقين بوظيفته التي يجب عليه أن يعمل بها عند الشكّ ، والحيره .

وهذه الوظيفة أو الوظائف هي التي تسمى عند الأصوليين بـ «الأصل العمليّ» ، أو «القاعدة الأصوليّة» ، أو «الدليل الفقاهتيّ» .

وقد اتّضح لدى الأصوليين أنّ الوظيفة الجارية في جميع أبواب الفقه من غير اختصاص باب دون باب هي على أربعة أنواع :

١. أصاله البراءة .

٢. أصاله الاحتياط .

٣. أصاله التخيير .

٤. أصاله الاستصحاب .

[شماره صفحه واقعي : ٥٩٨]

ص : ١٠٩٩

١- إنّ تعذر إقامة الحجّة قد يحصل من جهه فقدان الدليل ، وقد يحصل من جهه إجماله ، وقد يحصل من جهه تعارض الدليلين وتعادلها من دون مرجح لأحدهما على الآخر . - منه قدس سره - .

٢- تقول العامّة «طمّنه» أي : حمّله على الطمأنينه .

ومن جميع ما تقدّم يتضح لنا :

أولاً : أنّ موضوع هذا المقصد الرابع هو الشكّ في الحكم (١).

ثانياً : أنّ هذه الأصول الأربعة مأخوذ في موضوعها الشكّ في الحكم أيضا.

ثمّ اعلم أنّ الحصر في هذه الأصول الأربعة حصر استقرائي ؛ لأنّها هي التي وجدوا أنّها تجرى في جميع أبواب الفقه ، ولذا يمكن فرض أصول أخرى غيرها ولو في أبواب خاصّه من الفقه. وبالفعل هناك جملة من الأصول في الموارد الخاصّه يرجع إليها الشاكّ في الحكم ، مثل أصالة الطهارة الجارية في مورد الشكّ في الطهارة في الشبهه الحكميّة والموضوعيّة.

وإنّما تعدّدت هذه الأصول الأربعة لتعدّد مجاريها - أي مواردّها التي تختلف باختلاف حالات الشكّ - ؛ إذ لكلّ أصل منها حاله من الشكّ هي مجراه على وجه لا يجرى فيها غيره من باقى الأصول.

غير أنّه ممّا يجب علمه أنّ مجارى هذه الأصول لا تعرف - كما لا يعرف أنّ مجرى هذه الحالة هو مجرى هذا الأصل مثلا - إلاّ من طريق أدلّه جريان هذه الأصول ، واعتبارها. وفي بعضها اختلاف باختلاف الأقوال فيها.

وقد ذكر مشايخ الأصول على سبيل الفهرس في مجاريها وجوها مختلفه ، لا يخلو بعضها من نقد وملاحظات. وأحسنها - فيما يبدو - ما أفاد شيخنا النائيني قدس سره (٢).

وخلاصته أنّ الشكّ على نحوين :

١. أن تكون للمشكوك حاله سابقه وقد لاحظها الشارع ، أي قد اعتبرها. وهذا هو مجرى «الاستصحاب».

٢. ألا تكون له حاله سابقه ، أو كانت ولكن لم يلاحظها الشارع. وهذه الحالة لا تخلو

[شماره صفحه واقعى : ٥٩٩]

ص: ١١٠٠

١- المقصود بالشكّ ما هو أعمّ من الشكّ الحقيقيّ - وهو تساوى الطرفين - ومن الظنّ غير المعّبر ، نظرا إلى أنّ حكمه حكم الشكّ ، بل باعتبار آخر يدخل الظنّ غير المعّبر في الشكّ حقيقه ، من ناحيه أنّه لا يرفع حيره المكلف باتّباعه ، فيبقى العامل به شاكّا في فراغ ذمّته. - منه قدس سره -.

٢- فرائد الأصول ٤ : ٣٢٥ - ٣٤٠.

عن إحدى صور ثلاث :

أ : أن يكون التكليف مجهولا مطلقا - أى لم يعلم حتى بجنسه - . وهذه هي مجرى «أصالة البراءة».

ب : أن يكون التكليف معلوما فى الجملة مع إمكان الاحتياط. وهذه مجرى «أصالة الاحتياط».

ج : أن يكون التكليف معلوما كذلك ولا يمكن الاحتياط. وهذه مجرى «قاعده التخيير».

وقبل الكلام فى كل واحد من هذه الأصول لا بد من بيان أمور من باب المقدمه ؛ تنويرا للأذهان. وهى :

الأول : أن الشك فى الشئ ينقسم باعتبار الحكم المأخوذ فيه على نحوين :

١. أن يكون مأخوذا موضوعا للحكم الواقعى ، كالشك فى عدد ركعات الصلاة ؛ فإنه قد يوجب فى بعض الحالات تبدل الحكم الواقعى إلى الركعات المنفصله.

٢. أن يكون مأخوذا موضوعا للحكم الظاهرى. وهذا النحو هو المقصود بالبحث فى المقام. وأمّا النحو الأول فهو يدخل فى مسائل الفقه.

الثانى : أن الشك فى الشئ ينقسم باعتبار متعلقه - أى الشئ المشكوك فيه - على نحوين :

١. أن يكون المتعلق موضوعا خارجيا ، كالشك فى طهاره ماء معين ، أو فى أن هذا المائع المعين خلّ أو خمر. وتسمى الشبهه حينئذ «موضوعيه».

٢. أن يكون المتعلق حكما كليا ، كالشك فى حرمة التدخين ، أو أنه من المفطرات للصوم ، أو نجاسه العصير العنبى إذا غلا قبل ذهاب ثلثيه. وتسمى الشبهه حينئذ «حكميه».

والشبهه الحكميه هى المقصوده بالبحث فى هذا المقصد الرابع ، وإذا جاء التعرض لحكم الشبهات الموضوعيه فإنما هو استطرادى قد تقتضيه طبيعه البحث ، باعتبار أن هذه الأصول فى طبيعتها تعم الشبهات الحكميه والموضوعيه فى جريانها ، وإلا فالبحث عن

[شماره صفحه واقعى : ٦٠٠]

ص : ١١٠١

حكم الشك في الشبه الموضوعي من مسائل الفقه.

الثالث : أنه قد علم مما تقدّم في صدر التنبيه أنّ الرجوع إلى الأصول العمليّة إنّما يصحّ بعد الفحص واليأس من الظفر بالأماره على الحكم الشرعيّ في مورد الشبهه. ومنه يعلم أنّه مع الأمل (1) ووجود المجال للفحص لا وجه لإجراء الأصول والاكتفاء بها في مقام العمل ، بل اللانزم أن يفحص حتى ييأس ؛ لأنّ ذلك هو مقتضى وجوب المعرفة والتعلّم ، فلا- معذّر عن التكليف الواقعيّ لو وقع في مخالفته بالعمل بالأصل ، لا سيّما مثل أصل البراءه.

### تمرينات «٦٦»

١. ما هو محلّ البحث في المقصد الرابع؟
٢. هل الحصر في الأصول الأربعة حصر حقيقيّ ، أو استقرائيّ؟
٣. اذكر ما أفاد المحقّق النائيني في مجارى الأصول الأربعة.
٤. اذكر أقسام الشكّ باعتبار الحكم المأخوذ فيه.
٥. ما الفرق بين «الشبهه الحكميه» و «الشبهه الموضوعيه»؟ وأيّتهما مقصوده بالبحث في المقصد الرابع؟

[شماره صفحه واقعي : ٦٠١]

ص: ١١٠٢

١- أى : الرجاء.

## تعريفه

إذا تيقّن المكلّف بحكم أو بموضوع ذى حكم ، ثمّ تزلزل يقينه السابق بأن شكّ فى بقاء ما كان قد تيقّن به سابقا ؛ فإنّه بمقتضى ذهاب يقينه السابق يقع المكلّف فى حيره من أمره فى مقام العمل ، هل يعمل على وفق ما كان متيقّنا به - ولكنّه ربما زال ذلك المتيقّن ، فيقع فى مخالفه الواقع - أو لا يعمل على وفقه ، فينقضى ذلك اليقين بسبب ما عراه من الشكّ ، ويتحلّل ممّا تيقّن به سابقا - ولكنّه ربما كان المتيقّن باقيا على حاله لم يزل ، فيقع فى مخالفه الواقع -؟ إذن ما ذا تراه صانعا؟

لا شكّ أنّ هذه الحيره طبيعّيه للمكلّف الشاكّ ، فتحتاج إلى ما يرفعها من مستند شرعىّ ، فإن ثبت بالدليل أنّ القاعده هى أن يعمل على وفق اليقين السابق وجب الأخذ بها ، ويكون معذورا لو وقع فى المخالفه ، وإلا فلا بدّ أن يرجع إلى مستند يطمّنه من التحلّل ممّا تيقّن سابقا ، ولو مثل أصل البراءه ، أو الاحتياط.

وقد ثبت لدى الكثير من الأصوليين أنّ القاعده فى ذلك أن يأخذ بالمتيقّن السابق عند الشكّ اللاحق فى بقاءه ، على اختلاف أقوالهم فى شروط جريان هذه القاعده ، وحدودها على ما سيأتى. وسّموا هذه القاعده بـ «الاستصحاب».

وكلمه «الاستصحاب» مأخوذه فى أصل اشتقاقها من كلمه «الصحبه» من باب الاستفعال ، فتقول : «استصحبت هذا الشخص» إذا اتّخذته صاحبا مرافقا لك. وتقول : «استصحبت هذا الشىء» إذا حملته معك.

وإنّما صحّ إطلاق هذه الكلمه على هذه القاعده فى اصطلاح الأصوليين باعتبار أنّ العامل بها يتّخذ ما تيقّن به سابقا صحبيا له إلى الزمان اللاحق فى مقام العمل.

وعليه ، فكما يصحّ أن تطلق كلمه «الاستصحاب» على نفس الإبقاء العملىّ من الشخص المكلّف العامل ، كذلك يصحّ إطلاقها على نفس القاعده لهذا الإبقاء العملىّ ؛ لأنّ القاعده فى الحقيقه إبقاء ، واستصحاب من الشارع حكما.

[شماره صفحه واقعى : ٦٠٢]

إذا عرفت ذلك فينبغي أن يجعل التعريف لهذه القاعدة المجعوله ، لا لنفس الإبقاء العملي من المكلف العامل بالقاعده ؛ لأنّ المكلف يقال له : «عامل بالاستصحاب ، ومجر له» ، وإن صحّ أن يقال له : «إنّه استصحاب» ، كما يقال له : «أجرى الاستصحاب».

وعلى كلّ حال ، فموضوع البحث هنا هو هذه القاعدة العامه. والمقصود بالبحث إثباتها ، وإقامه الدليل عليها ، وبيان مدى حدود العمل بها ، فلا وجه لجعل التعريف لذات الإبقاء العملي الذي هو فعل العامل بالقاعده ، كما صنع بعضهم (١) ، فوقع في حيره من توجيه التعريفات.

وإلى تعريف القاعده نظر من عرّف الاستصحاب بأنّه «إبقاء ما كان» (٢) ، فإنّ القاعده في الحقيقه معناها إبقاؤه حكما (٣). وكذلك من عرّفه بأنّه «الحكم ببقاء ما كان» (٤). ولذا قال الشيخ الأنصاريّ قدس سره عن ذلك التعريف : «والمراد بالإبقاء : الحكم بالبقاء» ، بعد أن قال : «إنّه أسدّ التعاريف وأخصرها».

ولقد أحسن وأجاد في تفسير «الإبقاء» بالحكم بالبقاء ، ليدلنا على أنّ المراد من «الإبقاء» حكما الذي هو القاعده ، لا الإبقاء عملا الذي هو فعل العامل بها.

وقد اعترض (٥) على هذا التعريف - الذي استحسسه الشيخ قدس سره - بعدّه أمور نذكر أهمّها ،

[شماره صفحه واقعي : ٦٠٣]

ص : ١١٠٤

- ١- وهو المحقّق الأصفهاني في نهايه الدرايه ٣ : ٩ - ١٤.
- ٢- قال الشيخ الأنصاريّ : إنّ هذا التعريف أسدّ التعاريف وأخصرها. ثمّ قال : وإليه مرجع تعريفه في الزبده ب- «أنّه إثبات الحكم في الزمان الثاني تعويلا على ثبوته في الزمان الأوّل». فرائد الأصول ٢ : ٥٤١.
- ٣- أي : إبقاء ما كان حكما.
- ٤- هكذا عرّفه العلامة الآشتيانيّ في بحر الفوائد ٣ : ٣. والتحقيق أنّه نفس التعريف الأوّل الذي اختاره الشيخ الأنصاريّ ، لأنّه فسّر الإبقاء في التعريف الأوّل بالحكم بالبقاء ، فمعنى قوله : «إبقاء ما كان» هو الحكم ببقاء ما كان. والمحقّق العراقيّ فسّر «الحكم» بالتصديق الظنيّ أو اليقين التعبدى. نهايه الأفكار ٤ «القسم الأوّل» : ٢ - ٣ ، وتعليقاته على فوائده الأصول ٤ : ٣٠٧.
- ٥- والمعترض عليه بالأمرين الآتيين هو المحقّق الخراسانيّ في الحاشيه على الرسائل : ١٧١. واعترض عليه المحقّق الأصفهانيّ بالأمر الأوّل في نهايه الدرايه ٣ : ٦.

ونجيب عنها (١):

منها: [أنه] لا- جامع للاستصحاب بحسب المشارب فيه من جهة المباني الثلاثة الآتية في حجّيته ، وهي الأخبار ، وبناء العقلاء ، وحكم العقل. فلا يصحّ أن يعبّر عنه «بالإبقاء» على جميع هذه المباني ؛ وذلك لأنّ المراد منه إن كان الإبقاء العمليّ من المكلف فليس بهذا المعنى مورداً لحكم العقل ؛ لأنّ المراد من حكم العقل هنا إذعانه ، كما سيأتى ، وإذعانه إنّما هو بقاء الحكم ، لا بإبقائه العمليّ من المكلف. وإن كان المراد منه الإبقاء غير المنسوب إلى المكلف ، فمن الواضح أنّه لا جهة جامعته بين الإلزام الشرعيّ - الذى هو متعلّق بالإبقاء - وبين البناء العقلانيّ ، والإدراك العقليّ.

والجواب يظهر ممّا سبق ؛ فإنّ المراد من الاستصحاب هو القاعده فى العمل المجعوله من قبل الشارع ، وهى قاعده واحده فى معناها على جميع المباني ، غايه الأمر أنّ الدليل عليها تاره يكون الأخبار ، وأخرى بناء العقلاء ، وثالثه إذعان العقل الذى يستكشف منه حكم الشرع.

ومنها : أنّ التعريف المذكور لا يتكفّل ببيان أركان الاستصحاب من نحو اليقين السابق ، والشكّ اللاحق.

والجواب : أنّ التعبير «بإبقاء ما كان» مشعر بالركنين معا :

أمّا الأوّل : - وهو اليقين السابق - فيفهم من كلمه «ما كان» ؛ لأنّه - كما أفاده الشيخ الأنصارى قدس سره - «دخل الوصف فى الموضوع مشعر بعليّته للحكم ، فعلّه الإبقاء أنّه كان ، فيخرج من التعريف إبقاء الحكم ؛ لأجل وجود علّته ، أو دليله». (٢) وحينئذ ، لا يفرض «أنّه كان» إلّا إذا كان متيقّنا.

وأمّا الثانى : - وهو الشكّ اللاحق - فيفهم من كلمه «الإبقاء» الذى معناه الإبقاء حكما ، وتنزيلا ، وتعبيدا ، ولا يكون الحكم التبعديّ التنزيلىّ إلّا فى مورد مفروض فيه الشكّ فى الواقع الحقيقىّ ، بل مع عدم الشكّ فى البقاء لا معنى لفرض الإبقاء ، وإنّما يكون بقاء

[شماره صفحه واقعى : ٦٠٤]

ص: ١١٥

١- الضمير راجع إلى الأهم باعتبار المضاف إليه ، وكم له من نظائر؟!.

٢- فرائد الأصول ٢ : ٥٤١.

للحكم ، ويكون أيضا عملا بالحاضر ، لا بما كان.

## مقومات الاستصحاب

بعد أن أشرنا إلى أنّ لقاعده الاستصحاب أركاناً ، - نقول تعقيباً على ذلك - : إنّ هذه القاعده تتقوم بعده أمور إذا لم تتوفر فيها فإما ألا تسمى استصحاباً أو لا تكون مشموله لأدلته الآتية (١). ويمكن أن ترتقى هذه المقومات إلى سبعة أمور ، حسبما تقتض من كلمات الباحثين :

١. «اليقين» : والمقصود به اليقين بالحاله السابقه ، سواء كانت حكماً شرعياً ، أو موضوعاً ذا حكم شرعى . وقد قلنا سابقاً : (٢) إنّ ذلك ركن فى الاستصحاب ؛ لأنّ المفهوم من الأخبار الدالّ عليه ، بل من معناه أن يثبت يقين بالحاله السابقه ، وأنّ لثبوت هذا اليقين عليه فى القاعده.

ولا- فرق فى ذلك بين أن نقول بأنّ اعتبار سبق اليقين من جهه كونه صفه قائمه بالنفس ، وبين أن نقول بذلك من جهه كونه طريقاً ، وكاشفاً. وسيأتى بيان وجه الحقّ من القولين. (٣)

٢. «الشكّ» : والمقصود منه الشكّ فى بقاء المتيقّن. وقد قلنا سابقاً : (٤) إنّ ركن فى الاستصحاب ؛ لأنّه لا معنى لفرض هذه القاعده ، ولا للحاجه إليها ، مع فرض بقاء اليقين ، أو تبدّله بيقين آخر ، ولا يصحّ أن تجرى إلّا فى فرض الشكّ فى بقاء ما كان متيقّناً. فالشكّ مفروغ عنه فى فرض جريان قاعده الاستصحاب ، فلا بدّ أن يكون مأخوذاً فى موضوعها.

[شماره صفحه واقعى : ٦٠٥]

ص: ١١٠٦

- ١- فلا تكون حجّه على الحكم الفرعى.
- ٢- فى الجواب عن الاعتراض الثانى.
- ٣- لم يأت فى المباحث الآتية. قال المحقّق النائنى : «فأخذ اليقين فى الأخبار إنّما يكون باعتبار كونه كاشفاً ، وطريقاً إلى المتيقّن ، لا بما أنّه صفه قائمه فى النفس». فوائد الأصول ٣ : ٣٧٤. ولا يبعد أن ينهج المصنّف فى المقام منهج أستاذه المحقّق النائنى ، كما يشعر به كلامه الآتى : «لا يصحّ أن يقصد أحكام اليقين من جهه أنّه صفه من الصفات ... ، فالمراد من الأحكام الأحكام الثابته للمتيقّن بواسطه اليقين به». راجع الصفحه : ٦٤٤.
- ٤- فى الصفحه السابقه.



ولكن ينبغي ألا يخفى أنّ المقصود من الشكّ ما هو أعمّ من الشكّ بمعناه الحقيقيّ - أي تساوى الاحتمالين - ومن الظنّ غير المعبر ، فيكون المراد منه عدم العلم والعلميّ مطلقاً ، وستأتى الإشارة إلى سرّ ذلك.

٣. «اجتماع اليقين والشكّ في زمان واحد» : بمعنى أن يتفق في آن واحد حصول اليقين والشكّ ، لا بمعنى أنّ مبدأ حدوثهما يكون في آن واحد ، بل قد يكون مبدأ حدوث اليقين قبل حدوث الشكّ ، كما هو المتعارف في أمثله الاستصحاب ، (١) وقد يكونان متقارنين حدوثاً ، كما لو علم يوم الجمعة - مثلاً - بطهاره ثوبه يوم الخميس ، وفي نفس يوم الجمعة في آن حصول العلم حصل له الشكّ في بقاء الطهاره السابقه إلى يوم الجمعة ، وقد يكون مبدأ حدوث اليقين متأخراً عن حدوث الشكّ ، كما لو حدث الشكّ يوم الجمعة في طهاره ثوبه واستمرّ الشكّ إلى يوم السبت ، ثم حدث له يقين يوم السبت في أنّ الثوب كان طاهراً يوم الخميس ، فإنّ كلّ هذه الفروض هي مجرى للاستصحاب.

والوجه في اعتبار اجتماع اليقين والشكّ في الزمان واضح ؛ لأنّ ذلك هو المقوم لحقيقه الاستصحاب الذي هو إبقاء ما كان ؛ إذ لو لم يجتمع اليقين السابق مع الشكّ اللاحق زماناً فإنّه لا يفرض ذلك إلاّ فيما إذا تبدّل اليقين بالشكّ ، وسرى الشكّ إليه ، فلا يكون العمل باليقين إبقاء لما كان ، بل هذا مورد قاعده اليقين المبانيه في حقيقتها لقاعده الاستصحاب ، وستأتى الإشارة إليها. (٢)

٤. «تعدّد زمان المتيقّن والمشكوك» : ويشعر بهذا الشرط نفس الشرط الثالث المتقدّم ؛ لأنّه مع فرض وحده زمان اليقين والشكّ يستحيل فرض اتّحاد زمان المتيقّن والمشكوك مع كون المتيقّن نفس المشكوك ، كما سيأتي اشتراط ذلك (٣) في الاستصحاب أيضاً. (٤)

[شماره صفحه واقعي : ٦٠٦]

ص: ١١٠٧

- ١- كما لو علم يوم الخميس بطهاره ثوبه ، واستمرّ علمه إلى يوم الجمعة ، ثم حدث له الشكّ يوم الجمعة في طهاره ثوبه وبقائها إلى يوم الجمعة.
- ٢- أي قاعده اليقين. وتأتي بعد أسطر.
- ٣- أي كون المتيقّن نفس المشكوك.
- ٤- وهو الركن الخامس الآتي.

وذلك ؛ لأنّ معناه اجتماع اليقين والشكّ بشيء واحد ، وهو محال. والحقيقه أنّ وحده زمان صفتى اليقين والشكّ بشيء واحد تستلزم تعدّد زمان متعلّقهما ، وبالعكس ، أى إنّ وحده زمان متعلّقهما تستلزم تعدّد زمان الصفتين.

وعليه ، فلا يفرض الاستصحاب إلّا فى مورد اتّحاد زمان اليقين والشكّ ، مع تعدّد زمان متعلّقهما.

وأما : فى فرض العكس - بأن يتعدّد زمانهما مع اتّحاد زمان متعلّقهما ، بأن يكون فى الزمان اللاحق شكّا فى نفس ما تيقّنه سابقا بوصف وجوده السابق - فإنّ هذا هو مورد ما يسمّى ب- «قاعده اليقين». والعمل باليقين لا يكون إبقاء لما كان ، مثلا : إذا تيقّن بحياه شخص يوم الجمعة ، ثم شكّ يوم السبت فى نفس حياته يوم الجمعة ، بأن سرى الشكّ إلى يوم الجمعة - أى إنّ تبدّل يقينه السابق إلى الشكّ - فإنّ العمل على اليقين لا يكون إبقاء لما كان ؛ لأنّه حينئذ لم يحرز ما كان تيقّن به أنّه كان. ومن أجل هذا عبّروا عن مورد قاعده اليقين «بالشكّ السارى».

وهذا هو الفرق الأساسى بين القاعدتين. وسيأتى أنّ أخبار الاستصحاب لا تشملها ، ولا دليل عليها غيرها. (1)

٥. «وحده متعلّق اليقين والشكّ» : أى إنّ الشكّ يتعلّق بنفس ما تعلق به اليقين ، مع قطع النظر عن اعتبار الزمان. وهذا هو المقوم لمعنى الاستصحاب الذى حقيقته إبقاء ما كان.

وبهذا تفرّق قاعده الاستصحاب عن «قاعده المقتضى والمانع» التى موردها ما لو حصل اليقين بالمقتضى والشكّ فى الرفع - أى المانع من تأثيره - ، فىكون المشكوك فيها غير المتيقّن. فإنّ من يذهب إلى صحّه هذه القاعده يقول : «إنّه يجب البناء على تحقّق المقتضى - بالفتح - إذا تيقّن بوجود المقتضى - بالكسر - ، ويكفى ذلك بلا حاجه إلى إحراز عدم المانع من تأثيره ، أى إنّ مجرد إحراز المقتضى كاف فى ترتيب آثار مقتضاه». وسيأتى الكلام إن شاء الله تعالى فيها. (2)

[شماره صفحه واقعى : ٦٠٧]

ص: ١١٠٨

١- أى لا دليل معتبر على قاعده الاستصحاب ، غير الأخبار ، وهى لا تشمل قاعده اليقين.

٢- يأتى فى الصفحه : ٦٣٨.

٦. «سبق زمان المتيقّن على زمان المشكوك»: أى إنه يجب أن يتعلّق الشكّ ببقاء ما هو متيقّن الوجود سابقا ، وهذا هو الظاهر من معنى الاستصحاب ، فلو انعكس الأمر - بأن كان زمان المتيقّن متأخرا عن زمان المشكوك ، بأن يشكّ فى مبدأ حدوث ما هو متيقّن الوجود فى الزمان الحاضر - فإنّ هذا يرجع إلى «الاستصحاب القهقرى» الذى لا دليل عليه. مثاله : ما لو علم بأنّ صيغه «افعل» حقيقة فى الوجوب فى لغتنا الفعلية الحاضرة ، وشكّ فى مبدأ حدوث وضعها لهذا المعنى ، هل كان فى أصل وضع لغه العرب ، أو أنّها نقلت عن معناها الأصليّ إلى هذا المعنى فى العصور الإسلاميه؟ فإنّه يقال هنا : «إنّ الأصل عدم النقل» ؛ لغرض إثبات أنّها موضوعه لهذا المعنى فى أصل اللغه. ومعنى ذلك فى الحقيقة جرّ اليقين اللاحق إلى الزمن المتقدّم. ومثل هذا الاستصحاب يحتاج إلى دليل خاصّ ، ولا تكفى فيه أخبار الاستصحاب ، ولا أدلته الأخرى (١) ؛ لأنّه ليس من باب عدم نقض اليقين بالشكّ ، بل يرجع أمره إلى نقض الشكّ المتقدّم باليقين المتأخّر.

٧. «فعلية الشكّ واليقين» : بمعنى أنّه لا- يكفى الشكّ التقديرى ، ولا اليقين التقديرى. (٢) واعتبار هذا الشرط لا من أجل أنّ الاستصحاب لا يتحقّق معناه إلّا بفرضه ، بل لأنّ ذلك مقتضى ظهور لفظ الشكّ واليقين فى أخبار الاستصحاب ؛ فإنّهما ظاهران فى كونهما فعليين ، كسائر الألفاظ فى ظهورها فى فعلية عناوينها.

وإنّما يعتبر هذا الشرط فى قبال من يتوهم جريان الاستصحاب فى مورد الشكّ التقديرى ، ومثاله - كما ذكره بعضهم (٣) - : ما لو تيقّن المكلف بالحدث ، ثم غفل عن حاله وصلّى ، ثم بعد الفراغ من الصلاه شكّ فى أنّه هل تطهّر قبل الدخول فى الصلاه؟ فإنّ مقتضى قاعده الفراغ صحّه صلاته ؛ لحدوث الشكّ بعد الفراغ من العمل ، وعدم وجود الشكّ قبله.

[شماره صفحه واقعى : ٦٠٨]

ص: ١١٠٩

- ١- بناء على دلالتها ، كالعقل ، وبناء العقلاء ، والإجماع.
- ٢- والمراد من فعليتهما هو الالتفات إلى اليقين السابق والشكّ اللاحق ، لا وجودهما فى الخزانة النفسانيه ولو كان الإنسان ذاهلا عنهما. والمراد من التقديرى منهما هو عدم الالتفات إليهما وإن كانا موجودين فى خزانة النفس.
- ٣- كالشيخ فى فرائد الأصول ٢ : ٥٤٨ ، والمحقّق الخراسانى فى الكفايه : ٤٥٩. وهو بما ذكر فى المتن موجود فى فوائد الأصول ٤ : ٣١٨ - ٣١٩.

ولا نقول بجريان استصحاب الحدث إلى حين الصلاة ؛ لعدم فعلية الشكّ إلا بعد الصلاة.

وأما : الاستصحاب الجارى بعد الصلاة فهو محكوم لقاعده الفراغ.

أما : لو قلنا بجريان الاستصحاب مع الشكّ التقديرى ، وكان يقدر فيه الشكّ فى الحدث لو أنه التفت قبل الصلاة ، فإنّ المصلّى حينئذ يكون بمنزله من دخل فى الصلاة وهو غير متطهر يقينا ، فلا تصحّ صلاته وإن كان غافلا حين الصلاة ، ولا تصحّحها قاعده الفراغ ؛ لأنها لا تكون حاكمه على الاستصحاب الجارى قبل الدخول فى الصلاة.

### معنى حجّيه الاستصحاب

من جملة المناقشات فى تعريف الاستصحاب المتقدّم - وهو إبقاء ما كان ونحوه - ما قاله بعضهم (١) : «إنّ لا شكّ فى صحّ وصف الاستصحاب بالحجّه ، مع أنّه لو أريد منه ما يؤدّى معنى الإبقاء ، لا يصحّ وصفه بالحجّه ؛ لأنّه إن أريد منه الإبقاء العمليّ المنسوب إلى المكلف فواضح عدم صحّ وصفه بالحجّه ؛ لأنّه ليس الإبقاء العمليّ يصحّ أن يكون دليلا على شىء وحجّه فيه. وإن أريد منه الإلزام الشرعى فإنّه مدلول الدليل ، لا أنّه دليل على نفسه وحجّه على نفسه ، وكيف يكون دليلا على نفسه وحجّه على نفسه؟! فهو من هذه الجهة شأنه شأن الأحكام التكليفيّة المدلوله للأدله».

قلت : نستطيع حلّ هذه الشبهة بالرجوع إلى ما ذكرناه ، من معنى الإبقاء الذى هو مؤدّى الاستصحاب ، وهو أنّ المراد به القاعده الشرعيّة المجمعوله فى مقام العمل. فليس المراد منه الإبقاء العمليّ المنسوب إلى المكلف ، ولا الإلزام الشرعى ، فيصحّ وصفه بالحجّه ، ولكن لا بمعنى الحجّه فى باب الأمارات ، بل بالمعنى اللغوى لها ؛ (٢) لأنّه لا معنى لكون قاعده العمل دليلا على شىء ، مثبتة له ، بل هى الأمر المجمعول من قبل الشارع ، فتحتاج إلى إثبات

[شماره صفحه واقعى : ٦٠٩]

ص: ١١١٠

١- وهو المحقق الأصفهانيّ فى نهايه الدرايه ٣ : ٧.

٢- قد مرّ فى الجزء الثالث أنّ الحجّه لغه «كلّ شىء يصلح أن يحتجّ به على الغير». وأما : فى اصطلاح الأصوليين «الحجّه كلّ شىء يكشف عن شىء آخر ، ويحكى عنه على وجه يكون مثبتا له». فمراد المصنّف أنّ الحجّه تطلق على الاستصحاب بالمعنى الأوّل ، لا الثانى.

ودليل ، كسائر الأحكام التكليفية من هذه الجهة ، ولكنه نظرا إلى أنّ العمل على وفقها عند الجهل بالواقع يكون معذرا للمكلف ، إذا وقع في مخالفته الواقع - كما أنه يصح الاحتجاج بها على المكلف ، إذا لم يعمل على وفقها فوقع في المخالفة - ، صح أن توصف بكونها حجّة بالمعنى اللغوي. وبهذه الجهة يصح أن توصف بالحجّة سائر الأصول العملية والقواعد الفقهيّة المجعولة للشاكّ الجاهل بالواقع ، فإنّها كلّها توصف بالحجّة في تعبيراتهم ، ولا- شكّ في أنه لا- معنى لأن يراد منها الحجّة في باب الأمارات ، فيتعيّن أن يراد منها هذا المعنى اللغوي من الحجّة.

وبهذه الجهة تفترق القواعد والأصول الموضوعه للشاكّ عن سائر الأحكام التكليفية ؛ فإنّها لا يصح وصفها بالحجّة مطلقا ، حتى بالمعنى اللغوي.

غير أنه يجب ألاّ- يغيب عن البال أنّ وصف القواعد والأصول الموضوعه للشاكّ بالحجّة يتوقّف على ثبوت مجعوليّتها من قبل الشارع بالدليل الدالّ عليها. فالحجّة في الحقيقة هي : القاعدة المجعولة للشاكّ بما أنّها مجعولة من قبله ، وإلاّ- إذا لم تثبت مجعوليّتها لا يصح أن تسمّى «قاعده» ؛ فضلا عن وصفها بالحجّة.

وعليه ، فيكون المقوم لحجّيته القاعده المجعولة للشاكّ - أيّه قاعده كانت - هو الدليل الدالّ عليها الذي هو حجّة بالمعنى الاصطلاحيّ.

وإذا ثبتت صحّه وصف نفس قاعده الاستصحاب بالحجّة بالمعنى اللغوي لم تبق حاجة إلى التأويل ؛ لتصحيح وصف الاستصحاب بالحجّة - كما صنع بعض مشايخنا قدس سره (1) - ؛ إذ جعل الموصوف بالحجّة فيه - على اختلاف المباني - أحد أمور ثلاثة :

١. «اليقين السابق» ، باعتبار أنه يكون منجزا للحكم حدوثا عقلا ، والحكم بقاء بجعل الشارع.

٢. «الظنّ بالبقاء اللاحق» ، بناء على اعتبار الاستصحاب من باب حكم العقل.

٣. «مجرد الكون السابق» ، فإنّ الوجود السابق يكون حجّة في نظر العقلاء على الوجود الظاهريّ في اللاحق ، لا من جهه وثاقه اليقين السابق ، ولا من جهه رعايه الظنّ بالبقاء

[شماره صفحه واقعي : ٦١٠]

ص: ١١١١

١- وهو المحقّق الأصفهاني في نهايه الدرايه ٣ : ٩ - ١٠.

اللاحق ، بل من جهة الاهتمام بالمقتضيات ، والتحفظ على الأغراض الواقعيه.

فإن كل هذه التأويلات إنما نلتجئ إليها إذا عجزنا عن تصحيح وصف نفس الاستصحاب بالحجّه ، وقد عرفت صحّه وصفه بالحجّه بمعناها اللغويّ.

ثم لا شكّ في أنّ الموصوف بالحجّه في لسان الأصوليين نفس الاستصحاب ، لا يقين المقوم لتحقيقه ، ولا الظنّ بالبقاء ، ولا مجرد الكون السابق ، وإن كان ذلك كلّه ممّا يصحّ وصفه بالحجّه.

### هل الاستصحاب أماره ، أو أصل؟

بعد أن تقدّم أنّه لا يصحّ وصف قاعده العمل للشاكّ - أيّه قاعده كانت - بالحجّه في باب الأمارات يتّضح لك أنّه لا يصحّ وصفها بالأماره ؛ فإنّه تكون أماره على أيّ شيء؟ وعلى أيّ حكم؟ ولا فرق في ذلك بين قاعده الاستصحاب ، وبين غيرها من الأصول العمليّه ، والقواعد الفقهيّه ؛ إذ أنّ قاعده الاستصحاب في الحقيقه مضمونها حكم عامّ ، وأصل عمليّ يرجع إليها المكلف عند الشكّ والحيره في بقاء ما كان. ولا يفرق في ذلك بين أن يكون الدليل عليها الأخبار ، أو غيرها من الأدلّه ، كبناء العقلاء ، وحكم العقل ، والإجماع. ولكنّ الشيخ الأنصاريّ رحمه الله فرّق في الاستصحاب بين أن يكون مبناه الأخبار فيكون أصلاً ، وبين أن يكون مبناه حكم العقل فيكون أماره. قال ما نصّه :

«إنّ عدّ الاستصحاب من الأحكام الظاهريّه الثابته للشيء بوصف كونه مشكوك الحكم ، نظير أصل البراءه ، وقاعده الاشتغال مبنيّ على استفادته من الأخبار. وأمّا : بناء على كونه من أحكام العقل فهو دليل ظنّيّ اجتهاديّ ، نظير القياس ، والاستقراء على القول بهما». (1)

أقول : وكأنّ من تأخّر عنه أخذ هذا الرأى إرسال المسلّمات. والذي يظهر من القدماء أنّه معدود عندهم من الأمارات ؛ كالقياس ، إذ لا مستند لهم عليه إلّا حكم العقل. (2) غير أنّ

[شماره صفحه واقعي : ٤١١]

ص : ١١١٢

١- فرائد الأصول ٢ : ٥٤٣.

٢- قال الشيخ الأنصاريّ : «ولكن ظاهر كلمات الأكثر : كالشيخ ، والسيد ، والفاضلين والشهيد ، وصاحب المعالم كونه حكماً عقلياً ، ولذا لم يتمسك أحد هؤلاء فيه بخبر من الأخبار». فرائد الأصول ٢ : ٥٤٣.

الذى يبدو لى أنّ الاستصحاب - حتى على القول بأنّ مستنده حكم العقل - لا يخرج عن كونه قاعده عمليّه ليس مضمونها إلاّ حكما ظاهريّا مجعولا للشاكّ. وأمّا: الظنّ ببقاء المتيقّن - على تقدير حكم العقل ، وعلى تقدير حجّيته مثل هذا الظنّ - لا يكون إلاّ مستندا للقاعده ، ودليلا عليها ، وشأنه فى ذلك شأن الأخبار وبناء العقلاء ، لا أنّ الظنّ هو نفس القاعده ، حتى تكون أماره ؛ لأنّ هذا الظنّ نستنتج منه أنّ الشارع جعل هذه القاعده الاستصحابيّة لأجل العمل بها عند الشكّ ، والحيره.

والحاصل أنّ هذا الظنّ يكون مستندا للاستصحاب ، لا أنّه نفس الاستصحاب ، وهو من هذه الجبهه كالأخبار ، وبناء العقلاء ، فكما أنّ الأخبار يصحّ أن توصف بأنّها أماره على الاستصحاب إذا قام الدليل القطعيّ على اعتبارها ، ولا يلزم من ذلك أن يكون نفس الاستصحاب أماره ، كذلك يصحّ أن يوصف هذا الظنّ بأنّه أماره إذا قام الدليل القطعيّ على اعتباره ، ولا يلزم منه أن يكون نفس الاستصحاب أماره.

فاتّضح أنّه لا يصحّ وصف الاستصحاب بأنّه أماره على جميع المباني فيه ، وإنّما هو أصل عمليّ ، لا غير.

### الأقوال فى الاستصحاب

تشعبت فى الاستصحاب أقوال العلماء بشكل يصعب حصرها على ما يبدو. ونحن نحيل خلاصتها إلى ما جاء فى رسائل الشيخ الأنصارىّ قدس سره ثقه بتحقيقه ، وهو خرّيت هذه الصناعه ، الصبور على ملاحقه أقوال العلماء وتبّعها. قال رحمه الله - بعد أن توسّع فى نقل الأقوال ، والتعقيب عليها - ما نصّه :

«هذه جمله ما حضرنى من كلمات الأصحاب ، والمتحصّل منها فى بادئ النظر أحد عشر قولاً :

الأوّل : القول بالحجّيه مطلقاً (١).

[شماره صفحه واقعى : ٤١٢]

ص : ١١١٣

١- ذهب إلى هذا القول من المتأخّرين الشيخ الآخوند صاحب الكفايه رحمه الله - منه قدس سره - راجع كفايه الأصول : ٤٣٩. وذهب إليه أيضا أكثر العامّه ، كالحنابله ، والمالكيه وأكثر الشافعيّه ، والظاهرية على ما فى إرشاد الفحول : ٢٣٧ ، وكالآمدىّ فى الإحكام ٤ : ١٧٢ ، والأسنوىّ والبيضاوىّ فى نهايه السؤل ٤ : ٣٥٨.

الثاني : عدمها مطلقا. (١)

الثالث : التفصيل بين العدمي والوجودي. (٢)

الرابع : التفصيل بين الأمور الخارجيه ، وبين الحكم الشرعي مطلقا ، فلا يعتبر في الأول. (٣)

الخامس : التفصيل بين الحكم الشرعي الكلي وغيره. فلا يعتبر في الأول إلا في عدم النسخ. (٤)

السادس : التفصيل بين الحكم الجزئي وغيره ، فلا يعتبر في غير الأول. وهذا هو الذي تقدّم أنّه ربما يستظهر من كلام المحقق الخوانساري في «حاشيه شرح الدروس» على ما حكاه السيد في «شرح الوافيه». (٥)

السابع : التفصيل بين الأحكام الوضعيه - يعني نفس الأسباب ، والشروط ، والموانع - والأحكام التكليفيه التابعه لها ، وبين غيرها من الأحكام الشرعيه ، فيجري في الأول دون الثاني. (٦)

[شماره صفحه واقعي : ٦١٣]

ص: ١١١٤

١- والقائل به أكثر الحنفية ، وجماعه من المتكلمين كأبي الحسين البصري على ما في الإحكام (للامدى) ٤ : ١٧٢ ، وسلّم الوصول (المطبوع بذيلى نهايه السؤل) ٤ : ٣٦٠.

٢- وهو المنقول عن الحنفية على ما فى إرشاد الفحول : ٢٣٧. ونسبه إليهم التفتازاني فى حاشيه شرح مختصر الأصول ٢ : ٢٨٤.

٣- هذا ما استظهره المحقق القمي عن كلمات المحقق السبزواري. راجع قوانين الأصول ٢ : ٦٣ ، ذخيره المعاد : ١١٥ - ١١٦.

٤- وهو الذى حكاه الوحيد البهبهاني عن الأخباريين. راجع الرسائل الأصوليه : ٤٢٥.

٥- راجع شرح الوافيه (مخطوط) : ٣٣٩.

٦- هذا القول نسبه الشيخ الأنصاري إلى الفاضل التونى صاحب الوافيه. راجع فرائد الأصول ٢ : ٥٩٨ ، والوافيه : ٢٠٠ - ٢٠٣.

ومعنى قوله : «فيجري فى الأول دون الثاني» أنّه يجرى النزاع فى حجّيه الاستصحاب وعدمها فى الأول - وهو الأحكام الوضعيه ،

والأحكام التكليفيه التابعه لها - ، فذهب بعض إلى حجّيته فيها ، وبعض آخر إلى عدم حجّيته فيها كالفاضل التونى. وأمّا الثانى -

وهو الأحكام التكليفيه غير التابعه لها - فلا يجرى النزاع المذكور فيه ، بل ثبوت هذه الأحكام التكليفيه فى الزمان الثانى بالنص ،

لا بالثبوت فى الزمان الأول حتى يكون استصحابا. والحاصل : أنّ الفاضل التونى ذهب إلى أنّ محلّ النزاع فى الاستصحاب هو

الأحكام الوضعيه ، واختار عدم حجّيته فيها ، وأمّا : التكليفيه فهى خارجه عن محلّ النزاع ، وثبوتها فى الزمان الثانى أمر مفروغ

عنه بالنص لا بالاستصحاب ، فيمكن إرجاع كلامه إلى القول بعدم حجّيته فى مطلق الأحكام التكليفيه والوضعيه ، أمّا : الأحكام

التكليفيه فلاّنها خارجه من موضع النزاع وإن كان ثبوتها فى الزمان الثانى قطعيا ، إلاّ أنّه بالنص لا بالاستصحاب ، وأمّا الوضعيه

فلاّنّ المستصحب لا بدّ وأن يكون بنفسه أثرا ، والوضعيات ليست كذلك. هذا ما استفدناه من كلام الفاضل التونى فى الوافيه.

وأما : التقريب الذى ذكره العلامة العراقى - من أنّ الفاضل التونى فصّل بين الأحكام التكليفيه والأحكام الوضعيه بحجّيه



الاستصحاب فى الأوّل ، دون الثانى - ، والتقريب الذى ذكره المحقّق النائنى - من أنّه فصل بين الأحكام التكلّفية والوضعية ،  
ففى الأوّل لا يجرى الاستصحاب ، وفى الثانى يجرى - فهما لا يستفادان من كلامه ، راجع نهايه الأفكار ٤ : ٨٧ ، وفوائد الأصول  
٤ : ٣٧٩ .

الثامن : التفصيل بين ما ثبت بالإجماع وغيره ، فلا يعتبر في الأوّل. (١)

التاسع : التفصيل بين كون المستصحب ممّا ثبت بدليله أو من الخارج استمراره ، فشكّ في الغايه الرافعه له ، وبين غيره ، فيعتبر في الأوّل دون الثاني ، كما هو ظاهر «المعارج». (٢)

العاشر : هذا التفصيل مع اختصاص الشكّ بوجود الغايه ، كما هو الظاهر من المحقّق السبزواريّ (٣) فيما سيّجىء من كلامه.

الحادى عشر : زياده الشكّ في مصداق الغايه من جهه الاشتباه المصداقيّ دون المفهوميّ ، كما هو ظاهر ما سيّجىء من المحقّق الخوانساريّ. (٤)

ثمّ إنّه لو بنى على ملاحظه ظواهر كلمات من تعرّض لهذه المسأله في الأصول والفروع لزادت الأقوال على العدد المذكور بكثير ، بل يحصل لعالم واحد قولان ، أو أزيد في المسأله ، إلّا أنّ صرف الوقت في هذا ممّا لا ينبغي.

[شماره صفحه واقعى : ٤١٤]

ص: ١١١٥

١- وهذا ما اختاره الغزاليّ في المستصفي ١ : ٢٢٣ - ٢٢٤.

٢- معارج الأصول : ٢٠٩ - ٢١٠.

٣- ذخيره المعاد : ١١٥ - ١١٦.

٤- مشارق الشموس : ٧٥ - ٧٦.

والأقوى هو القول التاسع ، وهو الذى اختاره المحقق». (١) انتهى ما أردناه نقله من عبارته الشيخ الأعظم قدس سره.

وينبغى أن يزداد تفصيل آخر ، لم يتعرض له فى نقل الأقوال ، وهو رأى خاص به ؛ إذ فصل بين كون المستصحب ممّا ثبت بدليل عقليّ ، فلا يجرى فيه الاستصحاب ، وبين ما ثبت بدليل آخر ، فيجرى فيه. (٢) ولعلّه إنّما لم يذكره فى ضمن الأقوال ؛ لأنّه يرى أنّ الحكم الثابت بدليل عقليّ لا- يمكن أن يتطرق إليه الشكّ ، بل إمّا أن يعلم بقاؤه ، أو يعلم زواله ، فلا- يتحقّق فيه ركن الاستصحاب وهو الشكّ. فلا يكون ذلك تفصيلا فى حجّته الاستصحاب.

### تمرينات «٦٧»

١. ما هو مجرى الاستصحاب؟
٢. لم سمّيت قاعده الاستصحاب ب- «الاستصحاب»؟
٣. ما هو تعريف الاستصحاب عند الشيخ الأنصارى؟
٤. اذكر ما أفاده المحقق الخراسانى فى الاعتراض على تعريف الشيخ ، واذكر الجواب عنه.
٥. ما هى مقوّمات الاستصحاب؟
٦. ما الفرق بين قاعده الاستصحاب وقاعده اليقين؟
٧. ما الفرق بين قاعده الاستصحاب وقاعده المقتضى والمانع؟
٨. ما هو الاستصحاب القهقرى؟
٩. هل توصف قاعده الاستصحاب بالحجّه؟
١٠. هل الاستصحاب أماره أو أصل؟ ما الدليل عليه؟
١١. اذكر الأقوال فى حجّته الاستصحاب.

[شماره صفحه واقعى : ٦١٥]

ص: ١١١٦

١- فرائد الأصول ٢ : ٥٦٠ - ٥٦١.

٢- فرائد الأصول ٢ : ٥٥٤.

وقبل أن ندخل في مناقشه الأقوال ، والترجيح بينها ينبغي أن نذكر الأدله على الاستصحاب التي تمسك بها القائلون بحجّيته ، لنناقشها ، ونذكر مدى دلالتها.

## أدله الاستصحاب

### الدليل الأول : بناء العقلاء

لا- شكّ في أنّ العقلاء من الناس - على اختلاف مشاربهم وأذواقهم - جرت سيرتهم في عملهم ، وتبانوا في سلوكهم العمليّ على الأخذ بالمتيقّن السابق عند الشكّ اللاحق في بقائه. وعلى ذلك قامت معاش العباد ، ولو لا ذلك لاختلّ النظام الاجتماعيّ ، ولما قامت لهم سوق وتجاره.

وقيل : إنّ ذلك مرتكز حتى في نفوس الحيوانات ؛ فالطيور ترجع إلى أوكارها ، والماشية تعود إلى مراتبها.

ولكن هذا التعميم للحيوانات محلّ نظر ، بل ينبغي أن يعدّ من المهازل ؛ لعدم حصول الاحتمال عندها حتى يكون ذلك منها استصحابا ، بل تجرى في ذلك على وفق عاداتها بنحو لا شعوريّ.

وعلى كلّ حال ، فإنّ بناء العقلاء في عملهم مستقرّ على الأخذ بالحاله السابقه عند الشكّ في بقائها ، في جميع أحوالهم وشؤونهم ، مع الالتفات إلى ذلك ، والتوجه إليه.

وإذا ثبتت هذه المقدمه تنتقل إلى مقدمه أخرى ، فنقول : إنّ الشارع من العقلاء ، بل رئيسهم ، فهو متّحد المسلك معهم ، فإذا لم يظهر منه الردع عن طريقتهم العمليه ، يثبت على سبيل القطع أنّه ليس له مسلك آخر غير مسلكهم ، وإلاّ لظهر ، وبان ، وبلغ الناس. وقد تقدّم مثل ذلك في حجّيه خبر الواحد. (1)

وهذا الدليل - كما ترى - يتكوّن من مقدّمتين قطعيتين :

[شماره صفحه واقعي : ٤١٦]

ص: ١١١٧

١. ثبوت بناء العقلاء على إجراء الاستصحاب.

٢. كشف هذا البناء عن موافقه الشارع ، واشترائه معهم.

وقد وقعت المناقشه فى المقدمتين معا. ويكفى فى المناقشه ثبوت الاحتمال ، فيبطل به الاستدلال ؛ لأنّ مثل هذه المقدمات يجب أن تكون قطعيه ، وإلا فلا يثبت بها المطلوب ، ولا تقوم بها للاستصحاب ونحوه حجّه.

أمّا الأولى : فقد ناقش فيها أستاذنا الشيخ النائيني رحمه الله (١) بأنّ بناء العقلاء لم يثبت إلا فيما إذا كان الشكّ فى الرفع ، أمّا : إذا كان الشكّ فى المقتضى فلم يثبت منهم هذا البناء - على ما سيأتى من معنى المقتضى والرافع اللذين يقصدهما الشيخ الأنصارى قدس سره (٢) - ، فيكون بناء العقلاء هذا دليلا على التفصيل المختار له ، وهو القول التاسع.

ولا يبعد صحّه ما أفاده من التفصيل فى بناء العقلاء ، بل يكفي احتمال اختصاص بنائهم بالشكّ فى الرفع. ومع الاحتمال يبطل الاستدلال ، كما سبق.

وأمّا المقدمه الثانيه : فقد ناقش فيها شيخنا الآخوند قدس سره فى الكفايه (٣) بوجهين نذكرهما ، ونذكر الجواب عنهما :

أولاً:- أنّ بناء العقلاء لا يستكشف منه اعتبار الاستصحاب عند الشارع إلا إذا أحرزنا أنّ منشأ بنائهم العمليّ هو التعيّد بحاله السابقه من قبلهم - أى إنهم يأخذون بحاله السابقه من أجل أنّها سابقه - ، لنستكشف منه تعبّد الشارع. ولكن ليس هذا بمحرز منهم لو لم يكن مقطوع العدم ؛ فإنّه من الجائز قريبا أنّ أخذهم بحاله السابقه لا لأجل أنّها حاله سابقه ، بل لأجل رجاء تحصيل الواقع مرّه ، أو لأجل الاحتياط أخرى ، أو لأجل اطمئنانهم ببقاء ما كان ثالثه ، أو لأجل ظنّهم بالبقاء ولو نوعا رابعه ، أو لأجل غفلتهم عن الشكّ أحيانا خامسه. وإذا كان الأمر كذلك فلم يحرز تعبّد الشارع بحاله السابقه الذى هو النافع فى المقصود.

والجواب : أنّ المقصود النافع من ثبوت بناء العقلاء هو ثبوت تباينهم العمليّ على الأخذ

[شماره صفحه واقعى : ٦١٧]

ص: ١١١٨

١- فوائد الأصول ٤ : ٣٣٣.

٢- يأتى فى الصفحه : ٦٣٨.

٣- كفايه الأصول : ٤٣٩.

بالحاله السابقه ، وهذا ثابت عندهم من غير شك ، أى إن لهم قاعده عمليه تبنوا عليها وو أتبعوها أبدا ، مع الالتفات والتوجه إلى ذلك (١). أما : فرض الغفله من بعضهم أحيانا فهو صحيح ، ولكن لا يضّر في ثبوت التبانى منهم دائما مع الالتفات ؛ ولا يضّر في استكشاف مشاركه الشارع معهم في تباينهم اختلاف أسباب التبانى عندهم ، من جهه مجرد الكون السابق ، أو من جهه الاطمئنان عندهم ، أو الظنّ لأجل الغلبه ، أو لأى شىء آخر من هذا القبيل ، فهى قاعده ثابتة عندهم ، فتكون ثابتة أيضا عند الشارع ، ولا يلزم أن يكون ثبوتها عنده من جميع الأسباب التى لاحظوها. وإذا ثبتت عند الشارع فليس ثبوتها عنده إلاّ التبعّد بها من قبله ، فتكون حجّه على المكلف ، وله. (٢)

نعم ، احتمال كون السبب فى بنائهم ولو أحيانا رجاء تحصيل الواقع ، أو الاحتياط من قبلهم قد يضّر فى استكشاف ثبوتها عند الشارع كقاعده ؛ لأنها لا تكون عندهم كقاعده ؛ لأجل الحاله السابقه ، ولكن الرجاء بعيد جدا من قبلهم ما لم يكن هناك عندهم اطمئنان ، أو ظنّ ، أو تعيّد بالحاله السابقه ؛ لاحتمال أنّ الواقع غير الحاله السابقه ، بل قد يترتب على عدم البقاء أغراض مهمّه ، فالبناء على البقاء خلاف الرجاء. وكذلك الاحتياط قد يقتضى البناء على عدم البقاء. فهذه الاحتمالات ساقطه فى كونها سببا لتبانى العقلاء ولو أحيانا.

ثانيا : بعد التسليم بأنّ منشأ بناء العقلاء هو التبعّد ببقاء ما كان ، نقول : إنّ هذا لا يستكشف منه حكم الشارع إلاّ إذا أحرزنا رضاه بينائهم ، وثبت لدينا أنّه ماض عنده. ولكن لا دليل على هذا الرضا والإمضاء ، بل إنّ عمومات الآيات والأخبار الناهيه عن اتّباع غير العلم كافيّه فى الردع عن اتّباع بناء العقلاء. (٣) وكذلك ما دلّ على البراءه والاحتياط فى الشبهات. بل احتمال عمومها للمورد كافى فى تزلزل اليقين بهذه المقدمه. فلا وجه لاتباع هذا البناء ؛ إذ لا بدّ فى اتّباعه من قيام الدليل على أنّه ممضى من قبل

[شماره صفحه واقعى : ٤١٨]

ص: ١١١٩

- ١- أى مع التوجه إلى ذلك التبانى والاتباع.
- ٢- أى : تكون حجّه للشارع على المكلف ، وللمكلف على الشارع.
- ٣- وهذا ينافى ما تقدّم منه فى حجّيه خبر الواحد من أنّ الآيات الناهيه عن العمل بما وراء العلم لا يمكن أن تكون رادعه إلاّ على وجه دائر ، ضروره أنّه لا فرق فى اعتبار السيره العقلانيه بين المقامين.

الشارع ، ولا دليل .

والجواب ظاهر من تقريبنا للمقدّمه الثانيه على النحو الذى بيّناه ، فإنّه لا يجب فى كشف موافقه الشارع إحراز إمضاءه من دليل آخر ؛ لأنّ نفس بناء العقلاء هو الدليل ، والكاشف عن موافقته - كما تقدّم - ، فيكفى فى المطلوب عدم ثبوت الردع ، ولا حاجه إلى دليل آخر على إثبات رضاه وإمضاءه .

وعليه ، فلم يبق علينا إلّا النظر فى الآيات والأخبار الناهيه عن اتّباع غير العلم فى أنّها صالحه للردع فى المقام ، أو غير صالحه؟ والحقّ أنّها غير صالحه ؛ (١) لأنّ المقصود من النهى عن اتّباع غير العلم هو النهى عنه لإثبات الواقع به ، وليس المقصود من الاستصحاب إثبات الواقع ، فلا يشمل هذا النهى الاستصحاب الذى هو قاعده كلّيه يرجع إليها عند الشكّ ، فلا ترتبط بالموضوع الذى نهت عنه الآيات والأخبار ، حتى تكون شامله لمثله ، أى إنّ الاستصحاب خارج عن الآيات والأخبار تخصّصاً . (٢)

وأما : ما دلّ على البراءه أو الاحتياط فهو فى عرض الدليل على الاستصحاب ، فلا يصلح للردع عنه ؛ لأنّ كلّاً منهما موضوعه الشكّ ، بل أدلّه الاستصحاب مقدّمه على أدلّه هذه الأصول ، كما سيأتى .

### الدليل الثانى : حكم العقل

والمقصود منه هنا هو حكم العقل النظرى لا العملى ؛ إذ يدعى بالملازمه بين العلم بثبوت الشىء فى الزمان السابق وبين رجحان بقاءه فى الزمان اللاحق عند الشكّ فى بقاءه ، أى إنّّه إذا علم الإنسان بثبوت شىء فى زمان ثمّ طرأ ما يزلزل العلم ببقائه فى الزمان اللاحق فإنّ العقل يحكم برجحان بقاءه ، وبأنّه مضمون البقاء . وإذا حكم العقل برجحان البقاء فلا بدّ أن يحكم الشرع أيضا برجحان البقاء .

وإلى هذا يرجع ما نقل عن العضىدى فى تعريف الاستصحاب بأنّ : «معناه أنّ الحكم

[شماره صفحه واقعى : ٤١٩]

ص : ١١٢٠

١- خلافاً للمحقّق الخراسانى ، حيث ذهب إلى أنّها صالحه للردع عن السير العقلائيّه فيما نحن فيه .

٢- كما فى فوائد الأصول ٤ : ٣٣٣ .

الفلائي قد كان ولم يعلم عدمه ، وكل ما كان كذلك فهو مظنون البقاء» (١).

أقول : وهذا الحكم من العقل لا ينهض دليلاً على الاستصحاب على ما سنشرحه ، والظاهر أنّ القدماء القائلين بحجّيته لم يكن عندهم دليل عليه ، غير هذا الدليل ، كما يظهر جلياً من تعريف العضدي المتقدّم ؛ إذ أخذ فيه نفس حكم العقل هذا ، ولعلّه لأجل هذا أنكره من أنكره من قدماء أصحابنا ؛ إذ لم يتبّهوا إلى أدلته الأخرى على ما يظهر ، فإنّه أوّل من تمسّك ببناء العقلاء العلامه الحلّي قدس سره في النهاية ، (٢) وأوّل من تمسّك بالأخبار الشيخ عبد الصمد والد الشيخ البهائي قدس سرهما ، (٣) تبعه صاحب الذخيره (٤) ، وشارح الدروس ، (٥) ، وشاع بين من تأخّر عنهم ، (٦) كما حقّق ذلك الشيخ الأنصاري قدس سره في رسائله في الأمر الأوّل من مقدّمات الاستصحاب ، ثمّ قال : «نعم ، ربما يظهر من الحلّي في السرائر الاعتماد على هذه الأخبار ، حيث عبّر عن استصحاب نجاسه الماء المتغيّر بعد زوال تغيّره من قبل نفسه بعدم نقض اليقين إلّا باليقين. وهذه العبارة ظاهره في أنّها مأخوذة من الأخبار» (٧).

وعلى كلّ حال ، فهذا الدليل العقليّ فيه مجال للمناقشه من وجهين :

الأوّل : في أصل الملازمه العقليّ المدّعاء. ويكفي في تكذيبها الوجدان ؛ فإنّنا نجد أنّ كثيراً ما يحصل العلم بالحاله السابقه ، ولا يحصل الظنّ ببقائها عند الشكّ ؛ لمجرّد ثبوتها سابقاً.

الثاني : على تقدير تسليم هذه الملازمه ، فإنّ أقصى ما يثبت بها حصول الظنّ بالبقاء ، وهذا الظنّ لا يثبت به حكم الشرع إلّا بضميمه دليل آخر يدلّ على حجّيه هذا الظنّ

[شماره صفحه واقعي : ٦٢٠]

ص : ١١٢١

- ١- هذا نقله عنه الشيخ الأنصاريّ في فرائد الأصول ٢ : ٥٤٢. وراجع شرح مختصر الأصول ٢ : ٤٥٣.
- ٢- راجع كلامه المنقول في المقام في مفاتيح الأصول : ٤٦٠.
- ٣- العقد الطهماسبي (مخطوط) : ٢٨.
- ٤- ذخيره المعاد : ٤٤ و ١١٥ - ١١٦.
- ٥- مشارق الشموس : ٧٦ و ١٤١ - ١٤٢.
- ٦- كالمحقّق البحرانيّ ، والمحقّق القميّ ، وصاحب الفصول. الحدائق الناضره ١ : ١٤٢ - ١٤٣ ، الفصول الغرويّه : ٣٧٠ ؛ قوانين الأصول ٢ : ٥٥.
- ٧- فرائد الأصول ٢ : ٥٤٣ ، وراجع كلام الحلّي : السرائر ١ : ٦٢.



بالخصوص ؛ ليستثنى ممّا دلّ على حرمه التعيّد بالظنّ ، والشأن كلّ الشأن في إثبات هذا الدليل . فلا تنهض هذه الملازمه العقليّه - على تقديرها - دليلاً بنفسها على الحكم الشرعيّ . ولو كان هناك دليل على حجّيته هذا الظنّ بالخصوص ، لكان هو الدليل على الاستصحاب لا الملازمه ، وإنّما تكون الملازمه محقّقه لموضوعه .

ثمّ ما المراد من قولهم : «إنّ الشارع يحكم برجحان البقاء على طبق حكم العقلاء (١)»؟ ، فإنّه على إطلاقه موجب للإيهام والمغالطه ؛ فإنّه إن كان المراد أنّه يظنّ بالبقاء كما يظنّ سائر الناس فلا معنى له . وإن كان المراد أنّه يحكم بحجّيته هذا الرجحان فهذا لا تقتضيه الملازمه بل يحتاج إثبات ذلك إلى دليل آخر ، كما ذكرنا . وإن كان المراد أنّه يحكم بأنّ البقاء مظنون وراجح عند الناس - أي يعلم بذلك - ، فهذا وإن كان تقتضيه الملازمه ، ولكن هذا المقدار غير نافع ، ولا يكفي وحده في إثبات المطلوب ؛ إذ لا يكشف مجرد علمه بحصول الظنّ عند الناس عن اعتباره لهذا الظنّ ، ورضاه به . والنافع في الباب إثبات هذا الاعتبار من قبله للظنّ ، لا حكمه بأنّ هذا الشيء مظنون البقاء عند الناس .

### الدليل الثالث : الإجماع

نقل جماعه الاتفاق على اعتبار الاستصحاب . منهم : صاحب المبادئ على ما نقل عنه ، (٢) إذ قال : «الاستصحاب [ : الأقرب أنّه ] حجّه [ ... و ] لإجماع الفقهاء على أنّه متى حصل حكم ثم وقع الشكّ في أنّه طرأ ما يزيله أم لا؟ وجب الحكم ببقائه على ما كان أوّلاً» (٣) .

أقول : إنّ تحصيل الإجماع في هذه المسأله مشكل جدّاً ؛ لوقوع الاختلافات الكثيره فيها - كما سبق - ، إلّا أن يراد منه حصول الإجماع في الجمله على نحو الموجهه الجزئيه في مقابل السلب الكليّ ، وهذا الإجماع بهذا المقدار قطعيّ . ألا ترى أنّ الفقهاء في مسأله «من تيقن بالطهاره وشكّ في الحدث أو الخبث» قد اتّفتت كلمتهم من زمن الشيخ

[شماره صفحه واقعي : ٦٢١]

ص : ١١٢٢

١- انظر فرائد الأصول ٢ : ٥٦٣ .

٢- والناقل الشيخ الأنصاريّ في فرائد الأصول ٢ : ٥٦٢ .

٣- مبادئ الوصول : ٢٥٠ - ٢٥١ .

الطوسىّ قدس سره ، بل من قبله إلى زماننا الحاضر على ترتيب آثار الطهاره السابقه بلا نكير منهم ، وكذا فى كثير من المسائل ممّا هو نظير ذلك. ومعلوم أنّ فرض كلامهم فى مورد الشكّ اللاحق لا فى مورد الشكّ السارى ، فلا يكون حكمهم بذلك من جهه قاعده اليقين ، بل ولا من جهه قاعده المقتضى والمانع.

والحاصل أنّ هذا ومثله يكفى فى الاستدلال على اعتبار الاستصحاب فى الجمله فى مقابل السلب الكلى ، وهو قطعىّ بهذا المقدار. ويمكن حمل قول منكر الاستصحاب مطلقا على إنكار حجّيته من طريق الظنّ ، لا من أىّ طريق كان ، فى مقابل من قال بحجّيته لأجل تلك الملازمه العقلية المدّعا.

نعم ، دعوى الإجماع على حجّيه مطلق الاستصحاب (1) ، أو فى خصوص ما إذا كان الشكّ فى الرفع (2) فى غايه الإشكال ، بعد ما عرفت من تلك الأقوال.

## الدليل الرابع : الأخبار

### إشاره

وهى العمده فى إثبات الاستصحاب ، وعليها التعويل ، وإذا كانت أخبار آحاد فقد تقدّم حجّيه خبر الواحد ، مضافا إلى أنّها مستفيضه ، ومؤيّده بكثير من القرائن العقلية ، والنقلية. وإذا كان الشيخ الأنصارىّ قدس سره قد شكّ فيها بقوله : «هذه جملته ما وقفت عليه من الأخبار المستدلّ بها للاستصحاب ، وقد عرفت عدم ظهور الصحيح منها ، وعدم صحّ الظاهر منها» ، (3) فإنّها فى الحقيقة هى جلّ اعتمادها فى مختاره ، وقد عبّ هذا الكلام بقوله : «فلعلّ الاستدلال بالمجموع باعتبار التجابر والتعاضد» ، (4) ثمّ أيّدها بالأخبار الواردة فى الموارد الخاصّه (5) :

[شماره صفحه واقعى : ۶۲۲]

ص : ۱۱۲۳

- ۱- كما ادّعاها العلامة فى : مبادئ الوصول كما مرّ.
- ۲- كما هو مدّعى الشيخ الأنصارىّ ، واختاره المحقّق النائينى. راجع : فرائد الأصول ۲ : ۵۶۲ ، وفوائد الأصول ۴ : ۳۳۴.
- ۳- فرائد الأصول ۲ : ۵۷۰.
- ۴- فرائد الأصول ۲ : ۵۷۰.
- ۵- فرائد الأصول ۲ : ۵۷۱ - ۵۷۵.

## ١. صحیحہ زرارہ الأولى

وهی مضمرة ؛ لعدم ذکر الإمام المسئول فيها ، ولكنّه - كما قال الشيخ الأنصاريّ قدس سره - لا يضربها الإضمار ، والوجه في ذلك أنّ زرارہ لا يروى عن غير الإمام (١) لا سيّما مثل هذا الحكم بهذا البيان (٢) ، والمنقول عن فوائد العلامه الطباطبائيّ أنّ المقصود به الإمام الباقر عليه السلام (٣).

قال : قلت له : الرجل ينام وهو على وضوء ، أتوجب الخفقه والخفقتان عليه الوضوء؟

فقال : «يا زرارہ! قد تنام العين ولا ينام القلب والأذن ، فإذا نامت العين والأذن والقلب فقد وجب الوضوء».

قلت : فإن حرّك في (٤) جنبه شيء وهو لا يعلم؟ (٥)

قال : «لا» ، حتى يستيقن أنّه قد نام ، حتى يجيء من ذلك أمر يبيّن. وإلاّ فإنّه (٦) على يقين من وضوئه. ولا- ينقض (٧) اليقين بالشكّ أبدا. ولكنّه ينقضه (٨) بيقين آخر». (٩)

ونذكر في هذه الصحیحہ بحثين :

الأوّل : في فقہها ، ولا يخفى أنّ فيها سؤالين :

أولهما : (١٠) عن شبهه مفهومه حكميه لغرض معرفه سعه موضوع النوم من جهه كونه ناقضا للوضوء ؛ إذ لا شكّ في أنّه ليس المقصود السؤال عن معنى النوم لغه ولا عن كون

[شماره صفحه واقعي : ٦٢٣]

ص : ١١٢٤

١- كما في الكفايه : ٤٤١.

٢- من متانه المتن.

٣- والناقل هو المحقق الأصفهاني في نهايه الدرايه ٣ : ٣٨. وفي الفصول أيضا يرويها عن الباقر عليه السلام ، الفصول الغرويّه : ٣٧٠.

٤- وفي : الوسائل «على» ، وفي التهذيب «إلى».

٥- وفي : الوسائل والتهذيب «ولم يعلم به».

٦- وفي : التهذيب «وإلاّ فهو».

٧- وفي : الوسائل : «ولا تنقض»

٨- وفي : الوسائل : «وإنما تنقضه».

- ٩- التهذيب ١ : ٧ - ٨ ؛ الوسائل ١ : ١٧٤ - ١٧٥ ، الباب من أبواب نواقض الوضوء ، ح ١ .
- ١٠- وهو قول السائل : «أتوجب الخفقه والخفقتان عليه الوضوء؟»

الخفقه أو الخفقتين ناقضه للوضوء على نحو الاستدلال في مقابل النوم ، فينحصر أن يكون مراده - والجواب قرينه على ذلك أيضا - هو السؤال عن شمول النوم الناقض للخفقه والخفقتين ، مع علم السائل بأن النوم في نفسه له مراتب تختلف شدّه وضعفا ، ومنها الخفقه والخفقتان ، ومع علمه بأنّ النوم ناقض للوضوء في الجملة ؛ فلذلك أجاب الإمام بتحديد النوم الناقض ، وهو الذى تنام فيه العين ، والقلب ، والأذن معا. أمّا : ما تنام فيه العين دون القلب والأذن - كما في الخفقه والخفقتين - فليس ناقضا.

وأما السؤال الثانى : فهو - لا شك - عن الشبهه الموضوعيّه بقرينه الجواب ؛ لأنه لو كان مراد السائل الاستفهام عن مرتبه أخرى من النوم - [وهى] التى لا- يحسّ معها بما يتحرّك في جنبه - لكان ينبغي أن يرفع الإمام شبهته بتحديد آخر للنوم الناقض. ولو كانت شبهه السائل شبهه مفهوميّه حكميّه ، لما كان معنى لفرض الشكّ في الحكم الواقعي في جواب الإمام ، ثم إجراء الاستصحاب ، ولما صحّ أن يفرض الإمام استيقان السائل بالنوم تاره ، وعدم استيقانه أخرى ؛ لأنّ الشبهه لو كانت مفهوميّه حكميّه لكان السائل عالما بأنّ هذه المرتبه هى من النوم ، ولكن يجهل حكمها كالسؤال الأول.

وإذا كان الأمر كذلك ، فالجواب الأخير إذا كان متضمّنا لقاعده الاستصحاب - كما سيأتى - فموردها يكون حينئذ خصوص الشبهه الموضوعيّه ، فيقال حينئذ : لا يستكشف من إطلاق الجواب عموم القاعده للشبهه الحكميّه الذى يهّمنا بالدرجه الأولى إثباته ؛ إذ يكون المورد من قبيل القدر المتيقّن في مقام التخاطب ، وقد تقدّم في المقصد الأول أنّ ذلك يمنع من التمسّك بالإطلاق وإن لم يكن صالحا للقرينيّه (1) ؛ لما هو المعروف أنّ المورد لا يخصّص العامّ ، ولا يقيد المطلق.

نعم ، قد يقال في الجواب : إنّ كلمه «أبدا» لها من قوّه الدلاله على العموم ، والإطلاق ما لا يحدّ منها القدر المتيقّن في مقام التخاطب ، فهى تعطى في ظهورها القويّ أنّ كلّ يقين - مهما كان متعلّقه وفي أى مورد كان - لا ينقض بالشكّ أبدا.

الثانى : فى دلالتها على الاستصحاب ، وتقريب الاستدلال بها أنّ قوله عليه السلام : «فإنّه على

[شماره صفحه واقعى : ٦٢٤]

ص : ١١٢٥

١- تقدّم فى الصفحه : ١٩٨.

يقين من وضوئه» جمله خبریه هی جواب الشرط (١). ومعنى هذه الجملة الشرطيّه أنه إن لم يستيقن بأنّه قد نام فإنّه باق على يقين من وضوئه ، أى إنّ لم يحصل ما يرفع اليقين به ، وهو اليقين بالنوم. وهذه مقدّمه تمهيديه ، وتوطئه لبيان أنّ الشكّ ليس رافعا لليقين ، وإنّما الذى يرفعه اليقين بالنوم ، وليس الغرض منها إلاّ بيان أنّه على يقين من وضوئه ، ليقول ثانيا : إنّ لا ينبغى أن يرفع اليد عن هذا اليقين ؛ إذ لا موجب لانحلاله ورفع اليد عنه إلاّ الشكّ الموجود ، والشكّ بما هو شكّ لا يصلح أن يكون رافعا ، وناقضا لليقين ، وإنّما ينقض اليقين اليقين ، لا غير.

فقوله : «وإلاّ- فإنّه على يقين من وضوئه» بمنزله الصغرى ، وقوله : «ولا ينقض اليقين بالشكّ أبدا» بمنزله الكبرى. وهذه الكبرى مفادها قاعده الاستصحاب ، وهى البناء على اليقين السابق وعدم نقضه بالشكّ اللاحق ؛ فيفهم منها أنّ كلّ يقين سابق لا ينقضه الشكّ اللاحق.

هذا ، وقد وقعت المناقشه فى الاستدلال بهذه الصحيحه من عدّه وجوه :

منها : ما أفاده الشيخ الأنصارى قدس سره ، إذ قال : «ولكن مبنى الاستدلال على كون اللام فى «اليقين» للجنس ؛ إذ لو كانت للعهد لكانت الكبرى المنضمّه إلى الصغرى : ولا ينقض اليقين بالوضوء بالشكّ ، فيفيد قاعده كلّيه فى باب الوضوء» إلى آخر ما أفاده. ولكنّه استظهر أخيرا كون اللام للجنس. (٢)

[شماره صفحه واقعى : ٦٢٥]

ص : ١١٢٦

١- بنى الشيخ الأنصارى ومن حذا حذوه الاستدلال بهذه الصحيحه على أنّ جواب الشرط محذوف ، وأنّ قوله : «فإنّه على يقين من وضوئه» علّه للجواب قامت مقامه. وقال : «وجعله نفس الجزاء يحتاج إلى تكلف» (\* فرائد الأصول ٢ : ٥٦٣ - ٥٦٤). ، فيكون معنى الروايه - على قوله - : أنّه إن لم يستيقن أنّه قد نام ، فلا يجب عليه الوضوء ؛ لأنّه على يقين من وضوئه فى السابق. فحذف «فلا يجب عليه الوضوء» وأقام العلّه مقامه. وهذا الوجه الذى ذكره وإن كان وجيها ولكنّ الحذف خلاف الأصل ، ولا موجب له ، ولا- تكلف فى جعل الموجود نفس الجزاء على ما بيّناه فى المتن. ولا يتوقّف الاستدلال بالصحيحه على هذا الوجه ، ولا على ذلك الوجه ، ولا على أىّ وجه آخر ذكره ؛ فإنّ المقصود منها فى بيان قاعده الاستصحاب مفهوم واضح يحصل فى جميع هذه الوجوه. - منه قدس سره -.

٢- فرائد الأصول ٢ : ٥٦٤.

أقول: إنَّ كون اللام للعهد يقتضى أن يكون المراد من اليقين فى الكبرى شخص اليقين المتقدم، فإنَّ هذا هو معنى العهد. وعليه، فلا تفيد قاعده كليته حتى فى باب الوضوء.

ومنه تتضح غرابه احتمال إرادته العهد من اللام، بل ذلك مستهجن جدًا، فإنَّ ظاهر الكلام هو تطبيق كبرى على صغرى، لا سيما مع إضافته كلمه «أبدا»، فيتعيّن أن تكون اللام للجنس.

ولكن مع ذلك هذا وحده غير كاف فى التعميم لكلّ يقين حتى فى غير الوضوء؛ لإمكان أن يراد جنس اليقين بالوضوء، بقريته تقييده فى الصغرى به، لا- كلّ يقين، فيكون ذلك من قبيل القدر المتيقّن فى مقام التخاطب، فيمنع من التمسك بالإطلاق - كما سبق نظيره -. وهذا الاحتمال لا ينافى كون الكبرى كليته، غاية الأمر تكون كبرى كليته خاصّه بالوضوء.

فيتّضح أنّ مجرد كون اللام للجنس لا يتمّ به الاستدلال مع تقدّم ما يصلح للقريته، ولعلّ هذا هو مراد الشيخ قدس سره من التعبير بالعهد، ومقصوده تقدّم القرينه، فكان ذلك تسامحا فى التعبير.

وعلى كلّ حال، فالظاهر من الصحيحه - ظهورا قويا - إرادته مطلق اليقين لا خصوص اليقين بالوضوء، وذلك لمناسبه الحكم والموضوع؛ فإنَّ المناسب لعدم النقص بالشكّ بما هو شكّ هو اليقين بما هو يقين، لا بما هو يقين بالوضوء؛ لأنّ المقابله بين الشكّ واليقين، وإسناد عدم النقص إلى الشكّ تجعل اللفظ كالصريح فى أنّ العبره فى عدم جواز النقص هو جهه اليقين بما هو يقين، لا اليقين المقيّد بالوضوء من جهه كونه مقيّدا بالوضوء.

ولا يصلح ذكر قيد «من وضوئه» فى الصغرى أن يكون قريته على التقييد فى الكبرى، ولا أن يكون من قبيل القدر المتيقّن فى مقام التخاطب؛ لأنّ طبيعه الصغرى أن تكون فى دائره أضيق من دائره الكبرى، ومفروض المسأله فى الصغرى باب الوضوء، فلا بدّ من ذكره.

وعليه، فلا يبعد أن [يكون] مؤدّى الصغرى هكذا: «فإنّه من وضوئه على يقين»، فلا تكون كلمه «من وضوئه» قيدا لليقين، يعنى أنّ الحدّ الأوسط المتكرّر هو «اليقين» لا «اليقين من وضوئه».

[شماره صفحه واقعى: ٦٢٦]

ص: ١١٢٧

ومنها : أنّ الوضوء أمر آتَى متصرّماً ، ليس له استمرار في الوجود ، وإنّما الذى إذا ثبت استدام هو أثره ، وهو الطهاره ، ومتعلّق اليقين في الصحيحه هو الوضوء لا- الطهاره ، ومتعلّق الشكّ هو المانع من استمرار أثر المتيقّن ، فيكون الشكّ في استمرار أثر المتيقّن لا- المتيقّن نفسه. وعليه ، فلا يكون متعلّق اليقين نفس متعلّق الشكّ ، فانخرم الشرط الخامس في الاستصحاب ، ويكون ذلك موردا لقاعده المقتضى والمانع. فتكون الصحيحه دليلا عليها لا على الاستصحاب.

وفيه : أنّ الجمود على لفظ «الوضوء» يوهّم ذلك ، ولكنّ المتعارف من مثل هذا التعبير في لسان الأخبار إرادته الطهاره التى هي أثر له بإطلاق السبب وإرادته المسبّب ، ونفس صدر الصحيحه «الرجل ينام وهو على وضوء» يشعر بذلك. فالتبادر والظاهر من قوله : «فإنّه على يقين من وضوئه» أنّه متيقّن بالطهاره المستمرّه لو لا- الرفع لها ، والشكّ إنّما هو في ارتفاعها للشكّ في وجود الرفع. فيكون متعلّق اليقين نفس متعلّق الشكّ. فما أبعداها عن قاعده المقتضى والمانع.

ومنها : ما أفاده الشيخ الأنصارى قدس سره في مناقشه جميع الأخبار العامه المستدلّ بها على حجّيه مطلق الاستصحاب ، واستنتج من ذلك أنّها مختصّه بالشكّ في الرفع ، فيكون الاستصحاب حجّه فيه فقط ، قال رحمه الله : «فالمعروف بين المتأخّرين الاستدلال بها على حجّيه الاستصحاب في جميع الموارد. وفيه تأمّل قد فتح بابّه المحقّق الخوانسارى في شرح الدروس». (1)

وسياتى إن شاء الله (تعالى) في آخر الأخبار بيان هذه المناقشه ، ونقدها.

## ٢. صحيحه زراره الثانيه

وهي أيضا مضمرة ، كالسابقه.

قال [زراره] : قلت : أصاب ثوبى دم رعاف ، أو غيره ، أو شىء من منى ، فعلمت أثره إلى أن أصيب له الماء ، [فأصبّت] ، وحضرت الصلاه ، ونسيت أنّ بثوبى شيئا وصلّيت ، ثمّ إنى

[شماره صفحه واقعى : ٦٢٧]

ص : ١١٢٨

١- فرائد الأصول ٢ : ٥٧٤.



ذكرت بعد ذلك؟

قال : «تعيد الصلاة وتغسله».

قلت : فإنني لم أكن رأيت موضعه وعلمت أنه قد أصابه ، فطلبت له ولم أقدر عليه ، فلما صلّيت وجدته؟

قال : «تغسله وتعيد».

قلت : فإن ظننت أنه قد أصابه ولم أتيقن ، فنظرت ولم أر شيئا ، فصلّيت فيه ، فرأيت فيه؟

قال : «تغسله ولا تعيد الصلاة».

قلت : لم ذلك؟

قال : «لأنك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت ، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبدا».

قلت : فإنني قد علمت أنه قد أصابه ولم أدر أين هو ، فأغسله؟

قال : «تغسل من ثوبك الناحية التي ترى أنه قد أصابها ، حتى تكون على يقين من طهارتك».

قلت : فهل عليّ - إن شككت أنه أصابه شيء - أن انظر فيه؟

قال : «لا ، ولكنك إنما تريد أن تذهب الشك الذي وقع في نفسك».

قلت : إن رأيت في ثوبي وأنا في الصلاة؟

قال : «تنقض الصلاة وتعيد إذا شككت في موضع منه ثم رأيت ، وإن لم تشك ثم رأيت رطبا قطعت الصلاة وغسلته ، ثم بنيت على الصلاة ؛ لأنك لا تدري لعله شيء أوقع عليك ، فليس ينبغي أن تنقض اليقين بالشك» الحديث (١).

والاستدلال بهذه الصحيحه للمطلوب في فقرتين منها ، بل قيل في ثلاث : (٢).

الأولى : قوله : «لأنك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت ...» ؛ بناء على أنّ المراد من اليقين بالطهاره هو اليقين بالطهاره الواقع قبل ظن الإصابه بالنجاسه. وهذا المعنى هو

[شماره صفحه واقعى : ٤٢٨]

ص : ١١٢٩

١- تهذيب الأحكام ١: ٤٤٦ - ٤٤٧ ح ١٣٣٥؛ الاستبصار ١: ١٨٣ ح ٦٤١.

٢- لم اعثر على المستدلّ بالثالثه.

ويحتمل بعيدا أن يراد منه اليقين بالطهاره الواقع بعد ظنّ الإصابه وبعد الفحص عن النجاسه ؛ إذ قال : «فنظرت ولم أر شيئا» ، على أن يكون قوله : «ولم أر شيئا» عباره أخرى عن اليقين بالطهاره. وعلى هذا الاحتمال يكون مفاد الروايه «قاعده اليقين» لا الاستصحاب ؛ لأنه يكون حينئذ مفاد قوله : «فرأيت فيه» تبدل اليقين بالطهاره باليقين بالنجاسه.

ووجه بعد هذا الاحتمال أنّ قوله : «ولم أر شيئا» ليس فيه أيّ ظهور بحصول اليقين بالطهاره بعد النظر والفحص.

الثانيه : قوله أخيرا : «فليس ينبغي أن تنقض اليقين بالشك». ودلالاتها كالفقره الأولى ظاهره على ما تقدّم في الصحيحه الأولى - من ظهور كون اللام في «اليقين» لجنس اليقين بما هو يقين - وهذا المعنى هنا أظهر ممّا هو في الصحيحه الأولى.

الثالثه : قوله : «حتى تكون على يقين من طهارتك» ؛ فإنّه عليه السلام إذ جعل الغايه حصول اليقين بالطهاره من غسل الثوب في مورد سبق العلم بنجاسته يظهر منه أنّه لو لم يحصل اليقين بالطهاره فهو محكوم بالنجاسه ؛ لمكان سبق اليقين بها.

ولكنّ الاستدلال بهذه الفقره مبنى على أنّ إحراز الطهاره ليس شرطا في الدخول في الصلاه ، وإلاّ لو كان الإحراز شرطا فيحتمل أن يكون إنّما جعل الغايه حصول اليقين بالطهاره لأجل إحراز الشرط المذكور ، لا لأجل التخلّص من جريان استصحاب النجاسه ، فلا يكون لها ظهور في الاستصحاب.

### ٣. صحيحه زواره الثالثه

قال : قلت له - أي الباقر أو الصادق عليهما السلام - : من لم يدر في أربع هو أو في ثنتين وقد أحرز الثنتين؟

قال : «يركع بركعتين وأربع سجّادات وهو قائم بفاتحه الكتاب ، ويتشّهّد ، ولا شيء عليه. وإذا لم يدر في ثلاث هو أو في أربع وقد أحرز الثلاث ، قام فأضاف إليها أخرى ،

[شماره صفحه واقعي : ٦٢٩]

ولا شيء عليه ، ولا ينقض اليقين بالشك ، ولا يدخل الشك في اليقين ، ولا يخلط أحدهما بالآخر ، ولكن ينقض الشك باليقين ، ويتم على اليقين فينبى عليه ، ولا يعتد بالشك في حال من الحالات». (١)

وجه الاستدلال بها - على ما قيل (٢) - أنه في الشك بين الثلاث والأربع - وقد أحرز الثلاث - يكون قد سبق منه اليقين بعدم الإتيان بالرابعه ، فيستصحب. ولذلك وجب عليه أن يضيف إليها رابعه ؛ لأنه لا يجوز نقض اليقين بالشك ، بل لا بد أن ينقضه باليقين بإتيان الرابعه ، فينقض شكه باليقين. وتكون هذه الفقرات الست كلها تأكيداً على قاعده الاستصحاب.

وقد تأمل الشيخ الأنصاري قدس سره في هذا الاستدلال ؛ (٣) لأنه إنما يتم إذا كان المراد بقوله : «قام فأضاف إليها أخرى» القيام للركعه الرابعه ، من دون تسليم في الركعه المرده بين الثالثه والرابعه ، حتى يكون حاصل جواب الإمام البناء على الأقل. ولكن هذا مخالف للمذهب ، وموافق لقول العامه ، بل مخالف لظاهر الفقه الأولى ، وهى قوله : «يركع بركتين ... وهو قائم بفاتحه الكتاب» ؛ فإنها ظاهره - بسبب تعيين الفاتحه - فى إرادته ركعتين منفصلتين ، أعنى صلاه الاحتياط.

وعليه ، فيتعين أن يكون المراد به القيام بعد التسليم فى الركعه المرده لركعه مستقله منفصله. وإذا كان الأمر كذلك فيكون المراد من اليقين فى جميع الفقرات اليقين بالبراءه الحاصل من الاحتياط بإتيان الركعه ، فتكون الفقرات الست وارده لبيان وجوب الاحتياط ، وتحصيل اليقين بفرغ الذمه. وهذا أجنبي عن قاعده الاستصحاب.

أقول : هذا خلاصه ما أفاده الشيخ ، ولكن حمل الفقه الأولى : «ولا ينقض اليقين بالشك» على إرادته اليقين ببراءه الذمه الحاصل من الأخذ بالاحتياط بعيد جداً عن مساقها ، بل أبعد من البعيد ؛ لأن ظاهر هذا التعبير بل صريحه فرض حصول اليقين ، ثم النهى عن نقضه

[شماره صفحه واقعى : ٦٣٠]

ص : ١١٣١

١- تهذيب الأحكام ٢ : ١٩٨ ح ٧٤٠ ؛ وسائل الشيعه ٥ : ٣٢١ ، الباب ١٠ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاه ، الحديث ٣.

٢- راجع الكفایه : ٤٥٠ ؛ ونهايه الدرايه ٣ : ٩٧ ، ومصباح الأصول ٣ : ٥٩.

٣- فرائد الأصول ٢ : ٥٦٧.

فى فرض حصوله ، بينما أنّ اليقين بالبراءة إنّما المطلوب تحصيله ، وهو غير حاصل ، فكيف يصحّ حمل هذه الجملة على الأمر بتحصيله؟! فلا بدّ أن يراد اليقين بشيء آخر غير البراءة.

وعليه ، فمن القريب جدّاً أن يراد من اليقين اليقين بوقوع الثلاث وصحّتها - كما هو مفروض المسألة بقوله : «وقد أحرز الثلاث» - لا اليقين بعدم الإتيان بالرابعة - كما تصوّره هذا المستدلّ ، حتى يرد عليه ما أفاده الشيخ - ، وحينئذ فلو أراد المكلف أن يعتدّ بشكّه فقد نقض اليقين بالشكّ ، واعتداده بشكّه بأحد أمور ثلاثة : إمّا بإبطال الصلاة وإعادتها رأساً ، وإمّا بالأخذ باحتمال نقصانها فيكملها برابعه - كما هو مذهب العامّة - ، وإمّا بالأخذ باحتمال كمالها ، بالبناء على الأكثر ، فيسلم على المشكوكه من دون إتيان برابعه متّصلة ، وخطأ أحدهما بالآخر.

ولأجل هذا عالج الإمام عليه السلام صلاة هذا الشاكّ ؛ لأجل المحافظة على يقينه بالثلاث ، وعدم نقضه بالشكّ ، وذلك بأن أمره بالقيام وإضافه ركعه أخرى ، ولا بدّ أنّها مفصولة ، ويفهم كونها مفصولة من صدر الرواية «يركع بركعتين ... وهو قائم بفاتحة الكتاب» ؛ فإنّ أسلوب العلاج لا بدّ أن يكون واحداً فى الفرضين ؛ مضافاً إلى أنّ ذلك يفهم من تأكيد الإمام بأن لا يدخل الشكّ فى اليقين ، ولا يخلط أحدهما بالآخر ؛ لأنّه بإضافه ركعه متّصلة يقع الخلط ، وإدخال الشكّ فى اليقين.

وعليه ، فتكون الرواية دالّة على قاعده الاستصحاب من جهه ، ولكنّ المقصود فيها استصحاب وقوع الثلاث صحيحه ، كما أنّها تكون دالّة على علاج حاله الشكّ الذى لا يجوز نقض اليقين به من جهه أخرى ، وذلك بأمره بالقيام وإضافه ركعه منفصله لتحصيل اليقين بصحّ الصلاة ؛ لأنّها إن كانت ثلاثاً فقد جاء بالرابعه ، وإن كانت أربعاً تكون الركعه المنفصله نفلاً.

ومنه يعلم أنّ المراد من «اليقين» فى الفقرتين : الرابعه ، والخامسه «ولكن ينقض الشكّ باليقين ، ويتمّ على اليقين ويبنى عليه» غير «اليقين» فى الفقرات الأولى ، فإنّ المراد به هناك اليقين بوقوع الثلاث صحيحه ، والمراد به فى هاتين الفقرتين اليقين بالبراءه ؛ لأنّه بإتيان ركعه منفصله يحصل له اليقين ببراءه الذمّه ، فيكون ذلك نقضاً للشكّ باليقين الحادث

[شماره صفحه واقعى : ٤٣١]

ص : ١١٣٢

من الاحتياط. ويفهم هذا التفصيل - من المراد باليقين - من الاستدراك وهو قوله: «ولكن»، فإنه بعد أن نهى عن نقض اليقين بالشك ذكر العلاج بقوله: «لكن»، فهو أمر بنقض الشك باليقين، والإتمام على اليقين، والبناء عليه، ولا يتصور ذلك إلا بإتيان ركعه منفصلاً. ولا يجب - كما قيل (١) - أن يكون المراد من «اليقين» في جميع الفقرات معنى واحداً، بل لا يصح ذلك؛ فإن أسلوب الكلام لا يساعد عليه؛ فإن الناقض للشك يجب أن يكون غير الذي ينقضه الشك.

والحاصل أن الرواية تكون خلاصه معناها النهى عن الإبطال، والنهى عن الركون إلى ما تذهب إليه العامّة من البناء على الأقل، والنهى عن البناء على الأكثر مع عدم الإتيان بركعه منفصلاً. ثم تضمّن الأمر - بعد ذلك - بما يؤدّي معنى الأخذ بالاحتياط بالإتيان بركعه منفصلاً، لأنه بهذا يتحقّق نقض الشك باليقين والإتمام على اليقين والبناء عليه.

وعلى هذا، فالرواية تضمّن قاعده الاستصحاب، وتنطبق أيضاً على باقى الروايات المبيّنه لمذهب الخاصّه، وإن كانت ليست ظاهره فيه على وجه تكون بياناً لمذهب الخاصّه، ولكن صدرها يفسرها. ويظهر أن الإمام عليه السلام أوكل الحكم وتفصيله إلى معروفه هذا الحكم عند السائل وإلى فهمه وذوقه، وإنّما أراد أن يؤكّد على سرّ هذا الحكم، والردّ على من يرى خلافه الذى فيه نقض لليقين بالشك وعدم الأخذ باليقين.

#### ٤. روايه محمّد بن مسلم

محمّد بن مسلم عن أبى عبد الله عليه السلام، قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: من كان على يقين فشكّ، فليمض على يقينه، فإنّ الشكّ لا ينقض اليقين». (٢)

وفى روايه أخرى عنه عليه السلام بهذا المضمون: «من كان على يقين فأصابه شكّ فليمض على يقينه، فإنّ اليقين لا يدفع بالشكّ». (٣)

[شماره صفحه واقعى: ٦٣٢]

ص: ١١٣٣

١- تعريض للشيخ الأنصارى، والمحقق الخراسانى؛ فإنّ الظاهر من كلمتهما أنّ المراد من اليقين هو اليقين بالبراءة. فرائد الأصول ٢: ٥٦٧؛ كفايه الأصول: ٤٥٠.

٢- الخصال: ٦١٩.

٣- الإرشاد (للمفيد): ١٥٩.

استدلّ بعضهم (١) بهذه الروايه على الاستصحاب ، مدّعيًا ظهورها فيه.

ولكنّ الذى نراه أنّها غير ظاهره فيه ؛ فإنّ القدر المسلّم منها أنّها صريحه فى أنّ مبدأ حدوث الشكّ بعد حدوث اليقين من أجل كلمه «الفاء» التى تدلّ على الترتيب ، غير أنّ هذا القدر من البيان يصحّ أن يراد منه قاعده اليقين ، ويصحّ أن يراد منه قاعده الاستصحاب ؛ إذ يجوز أن يراد أنّ اليقين قد زال بحدوث الشكّ ، فيتحدّ زمان متعلّقهما ، فتكون موردا للقاعده الأولى ، ويجوز أن يراد أنّ اليقين قد بقى إلى زمان الشكّ ، فيختلف زمان متعلّقهما ، فتكون موردا للاستصحاب. وليس فى الروايه ظهور فى أحدهما بالخصوص (٢) ، وإن قال الشيخ الأنصارى قدس سره : «إنّها ظاهره فى وحده زمان متعلّقهما (٣)» ، ولذلك قرّب أن تكون دالّه على قاعده اليقين (٤). وقال الشيخ الآخوند قدس سره : «إنّها ظاهره فى اختلاف زمان متعلّقهما (٥)» ، فقرّب أن تكون دالّه على الاستصحاب. وقد ذكر كلّ منهما تقريبات لما استظهره ، لا نراها

[شماره صفحه واقعى : ٦٣٣]

ص : ١١٣٤

١- كالشيخ الأنصارى ، والمحقّق الخراسانى ، والمحقّقين النائينى والعراقى. فرائد الأصول ٢ : ٥٧٠ ؛ كفايه الأصول : ٤٥١ ؛ فوائد الأصول ٤ : ٣٦٥ ؛ نهايه الأفكار ٤ «القسم الأوّل» : ٦٣ - ٦٥. وزعم بعضهم - ومنهم المصنّف - أنّ الشيخ الأنصارى ذهب إلى أنّ هذه الروايه تدلّ على قاعده اليقين ؛ لأنّها صريحه فى اختلاف زمان الوصفين ، وظاهرها اتّحاد زمان متعلّقهما. والتحقيق أنّه وإن استشكل فى الروايه بأنّ صريحها اختلاف زمان وصفى اليقين والشكّ ، وظاهرها وحده زمان المتعلّق ، فتطبق على قاعده اليقين ، إلّا أنّه ذكر فى آخر كلامه أنّ الروايه بملاحظه قوله عليه السلام : «فإنّ الشكّ لا ينقض اليقين» ظاهره فى الاستصحاب.

٢- لا يخفى أنّ هنا مقدّمه مطوّيه يجب التنبّه لها ، وهى أنّ تجرّد كلمه «اليقين» و«الشكّ» فى الروايه من ذكر المتعلّق يدلّ على وحده المتعلّق ، يعنى أنّ هذا التجرّد يدلّ على أنّ ما تعلق به اليقين هو نفس ما تعلق به الشكّ ، وإلّا فإنّ من المقطوع به أنّه ليس المراد اليقين بأى شىء كان والشكّ بأى شىء كان لا يرتبط بالمتيقّن. ولكن كونها دالّه على وحده المتعلّق لا يجعلها ظاهره فى كونه واحدا فى جميع الجهات ، حتى من جهه الزمان ، لتكون ظاهره فى قاعده اليقين كما قيل. (\* والقائل هو المحقّق الأصفهانى فى نهايه الدرايه ٣ : ٩٩) - منه رحمه الله -

٣- فرائد الأصول ٢ : ٥٦٩.

٤- ولكنه صرّح فى آخر كلامه بأنّها ظاهره فى الاستصحاب كما مرّ.

٥- كفايه الأصول : ٤٥١.

وعليه ، فتكون الرواية مجمله من هذه الناحية ، إلا إذا جَوَزنا الجمع في التعبير بين القاعدتين (١) ، وحينئذ تدلّ عليهما معا ، يعنى أنّها تدلّ على أنّ اليقين بما هو يقين لا- يجوز نقضه بالشك ، سواء كان ذلك اليقين هو المجامع للشك ، أو غير المجامع له. وقيل : «إنّه لا يجوز الجمع في التعبير بين القاعدتين ؛ لأنّه يلزم استعمال اللفظ في أكثر من معنى ، وهو مستحيل» (٢). وسيأتى إن شاء الله (تعالى) ما ينفع في المقام.

نعم ، يمكن دعوى ظهورها في الاستصحاب بالخصوص ، بأن يقال - كما قرّبه بعض أساتذتنا (٣) : إنّ الظاهر في كلّ كلام هو اتّحاد زمان النسبه مع زمان الجرى ، فقوله عليه السلام : «فليمض على يقينه» يكون ظاهرا في أنّ زمان نسبه وجوب المضى على اليقين نفس زمان حصول اليقين. ولا ينطبق ذلك إلا على الاستصحاب ، لبقاء اليقين في مورده محفوظا إلى زمان العمل به. وأمّا قاعده اليقين فإنّ موردها الشكّ السارى ، فيكون اليقين في ظرف وجوب العمل به معدوما. ولعلّه من أجل هذا الظهور استظهر من استظهر دلالة الرواية على الاستصحاب. (٤)

#### ٥. مكانه على بن محمّد القاساني

قال : كتبت إليه - وأنا بالمدينه - أسأله عن اليوم الذي يشكّ فيه من رمضان ، هل يصام أم لا؟

فكتب عليه السلام : «اليقين لا يدخله الشكّ ، صم للرؤية ، وأفطر للرؤية (٥)».

قال الشيخ الأنصاريّ قدس سره : «والإنصاف أنّ هذه الرواية أظهرها في هذا الباب ، إلا أنّ سندها

[شماره صفحه واقعى : ٦٣٤]

ص: ١١٣٥

- ١- كما اختاره صاحب الفصول في الفصول الغرويّه : ٣٧٣.
- ٢- لم أعثر على من صرح بهذا المطلب. نعم ، هو الظاهر من كلمات العلامة الآشتياني في بحر الفوائد ٣ : ٣٦.
- ٣- كالمحقّقين النائينيّ والعراقي. فوائد الأصول ٤ : ٣٦٥ ؛ نهايه الأفكار ٤ «القسم الأوّل» : ٦٤.
- ٤- كالشيخ الأنصاريّ والمحقّق الخراساني كما مرّ.
- ٥- تهذيب الأحكام ٤ : ٢١٤ ، ح ٢٨ ؛ وسائل الشيعه ٧ : ١٨٤ ، الباب ٣ من أبواب أحكام شهر رمضان ، الحديث ١٣.



غير سليم». وذكر في وجه دلالتها: «إن تفرّيع تحديد كلّ من الصوم والإفطار على رؤيه هلالى رمضان وشؤال لا يستقيم إلا بإرادته عدم جعل اليقين السابق مدخولا بالشكّ ، أى مزاحما به» (١).

وقد أورد عليه صاحب الكفايه (٢) بما حصّله مع توضيح منّا : أنّا نمنع من ظهور هذه الروايه فى الاستصحاب فضلا عن أظهريتها ؛ نظرا إلى أنّ دلالتها عليه تتوقّف على أن يراد من «اليقين» اليقين بعدم دخول رمضان وعدم دخول شؤال ، ولكن ليس من البعيد أن يكون المراد به اليقين بدخول رمضان - المنوط به وجوب الصوم - واليقين بدخول شؤال المنوط به وجوب الإفطار. ومعنى «أنّه لا يدخله الشكّ» أنّه لا يعطى حكم اليقين للشكّ ، ولا ينزل منزلته ، بل المدار فى وجوب الصوم والإفطار على اليقين فقط ، فأنّه وحده هو المناط فى وجوبهما - أى إنّ الصوم والإفطار يدوران مداره - . ولذا قال عليه السلام بعده : «صم للرؤيه ، وأفطر للرؤيه» ؛ مؤكّدا لاشتراط وجوب الصوم والإفطار باليقين.

وهذا المضمون دلّت عليه جمله من الأخبار بقريب من هذا التعبير ممّا يقرب إرادته من هذه الروايه ، ويؤكّده ، ولا بأس فى ذكر بعض هذه الأخبار لتتضح موافقتها لهذه الروايه :

منها : قول أبى جعفر عليه السلام : «إذا رأيتم الهلال فصوموا ، وإذا رأيتموه فأفطروا. وليس بالرأى ولا بالتظنّى ، ولكن بالرؤيه» (٣).

ومنها : «صم للرؤيه وأفطر للرؤيه. وإيّاك والشكّ والظنّ. فإن خفى عليكم فأتّموا الشهر الأوّل ثلاثين» (٤).

ومنها : «صيام شهر رمضان بالرؤيه وليس بالظنّ» (٥).

إنّ تلك الأخبار العامه المتقدّمه هى أهمّ ما استدلّ به للاستصحاب. وهناك أخبار

[شماره صفحه واقعى : ٦٣٥]

ص: ١١٣٦

١- فرائد الأصول ٢ : ٥٧٠.

٢- وكذا العلّامه النائينى. كفايه الأصول : ٤٥٢ ، وفوائد الأصول ٤ : ٣٦٦.

٣- وسائل الشيعه ٧ : ٢٨٢ ، الباب ٣ من أبواب أحكام شهر رمضان ، الحديث ٢.

٤- وسائل الشيعه ٧ : ١٨٤ ، الباب ٣ من أبواب أحكام شهر رمضان ، الحديث ١١.

٥- وسائل الشيعه ٧ : ١٨٣ ، الباب ٣ من أبواب احكام شهر رمضان ، الحديث ٦.

خاصّه تؤيّدّها. ذكر بعضها الشيخ الأنصارى قدس سره (١). ونحن نذكر واحده منها للاستئناس ، وهى روايه عبد الله بن سنان الوارده فيمن يعير ثوبه الدّمى ، وهو يعلم أنّه يشرب الخمر ، ويأكل لحم الخنزير.

قال : فهل على أن أغسله؟

فقال : «لا ؛ لأنك أعرتة إيّاه ، وهو طاهر ، ولم تستيقن أنّه نجسه» (٢).

قال الشيخ قدس سره : «وفيها دلالة واضحه على أنّ وجه البناء على الطهاره وعدم وجوب غسله هو سبق طهارته وعدم العلم بارتفاعها» (٣).

## مدى دلالة الأخبار

### اشاره

والمهمّ لنا أن نبحث الآن عن مدى دلالة تلكم الأخبار من جهه بعض التفصيلات المهمّه فى الاستصحاب ، فنقول :

### ١. التفصيل بين الشبهه الحكميه و [الشبهه] الموضوعيه

إنّ المنسوب إلى الأخباريين (٤) اعتبار الاستصحاب فى خصوص الشبهه الموضوعيه ، وأمّا الشبهات الحكميه مطلقا فعلى القاعده عندهم من وجوب الرجوع إلى قاعده الاحتياط.

وعلّل ذلك بعضهم (٥) بأنّ أخبار الاستصحاب لا عموم لها ولا إطلاق يشمل الشبهه الحكميه ؛ لأنّ القدر المتيقن منها خصوص الشبهه الموضوعيه ، لا سيّما أنّ بعضها وارد فى خصوصها ، فلا تعارض أدلّه الاحتياط.

ولكنّ الإنصاف أنّ لأخبار الاستصحاب من قوه الإطلاق والشمول ما يجعلها ظاهره فى شمولها للشبهه الحكميه ، ولا سيّما أنّ أكثرها وارد مورد التعليل ، وظاهرها تعليق

[شماره صفحه واقعى : ٦٣٦]

ص: ١١٣٧

١- فى فرائد الأصول ٢ : ٥٧١ - ٥٧٥.

٢- التهذيب ٢ : ٣٨٨ ح ١٤٩٥ ؛ الاستبصار ١ : ٣٩٢ ح ١٤٩٧.

٣- فرائد الأصول ٢ : ٥٧١.

٤- نسب إليهم المحدّث البحرانيّ فى الحدائق الناضره ١ : ٥٢.

٥- لم أعر علي من استدلّ به صريحا.

الحكم على اليقين من جهة ما هو يقين - كما سبق بيان ذلك في الصحيحه الأولى (١) - ، فيكون شمولها للشبهه الحكميه حينئذ من باب التمسك بالعلّه المنصوصه ؛ على أنّ روايه محمد بن مسلم المتقدمه عامه لم ترد في خصوص الشبهه الموضوعيه. فالحقّ شمول الأخبار للشبهتين.

وأما : أدلّه الاحتياط فقد تقدّمت المناقشه في دلالتها (٢) ، فلا تصلح لمعارضه أدلّه الاستصحاب.

## ٢. التفصيل بين الشكّ في المقتضى ، و [الشكّ في] الرفع

### إشاره

هذا هو القول التاسع المتقدم ، والأصل فيه المحقّق الحليّ (٣) ، ثمّ المحقّق الخوانساريّ (٤) ، وأيده كلّ التأييد الشيخ الأعظم قدس سره (٥) ، وقد دعمه (٦) جملة من تأخّر عنه. (٧)

وخالفهم في ذلك الشيخ الآخوند قدس سره ، فذهب إلى اعتبار الاستصحاب مطلقا ، (٨) وهو الحقّ ، ولكن بطريقه أخرى غير التي سلكها الشيخ الآخوند قدس سره.

ومن أجل هذا أصبح هذا التفصيل من أهمّ الأقوال التي عليها مدار المناقشات العلميه في عصرنا. ويلزمنا النظر فيه من جهتين : من جهة المقصود من المقتضى والمانع ، ومن جهة مدى دلالة الأخبار عليه.

[شماره صفحه واقعي : ٦٣٧]

ص: ١١٣٨

- ١- راجع الصفحتين : ٦٢٣ - ٦٢٥.
- ٢- تقدّمت في الصفحه : ٦١٩.
- ٣- معارج الأصول : ٢٠٩ - ٢١٠.
- ٤- مشارق الشموس : ٧٥. ولا يخفى أنّه ذهب إلى التفصيل المذكور فيما إذا كان المستصحب مغنيا بغايه شكّ في تحقّقها من جهة الشبهه المصادقيه. وقال المحقّق العراقيّ : «أبدعه - أي التفصيل - المحقّق الخوانساريّ». نهايه الأفكار ٤ «القسم الأول» : ٧٥.
- ٥- فرائد الأصول ٢ : ٥٦٢ - ٥٧٥.
- ٦- أي : قوّاه.
- ٧- انظر حاشيه المحقّق الهمدانيّ على الرسائل : ٨١ ، وبحر الفوائد ٣ : ٤٣.
- ٨- كفايه الأصول : ٤٣٩. واختاره المحقّق العراقيّ في نهايه الأفكار ٤ «القسم الأول» : ٨٧.

ونحيل ذلك إلى تصريح الشيخ قدس سره نفسه ، فقد قال : «المراد بالشك من جهة المقتضى الشك من حيث استعداده ، وقابليته في ذاته للبقاء ، كالشك في بقاء الليل ، والنهار ، وخيار الغبن بعد الزمان الأول». (١)

يفهم منه أنه ليس المراد من المقتضى - كما قد ينصرف ذلك من إطلاق كلمة «المقتضى» - مقتضى الحكم ، أى الملاك والمصلحة فيه (٢) ، ولا المقتضى لوجود الشيء في باب الأسباب والمسببات ، بحسب الجعل الشرعى ، (٣) مثل أن يقال : «إن الوضوء مقتضى للطهارة» ، و «عقد النكاح مقتضى للزوجه». بل المراد (٤) نفس استعداد المستصحب في ذاته للبقاء وقابليته له من أيه جهة كانت تلك القابلية ، وسواء فهمت هذه القابلية من الدليل ، أو من الخارج. ويختلف ذلك باختلاف المستصحبات وأحوالها ، فليس فيه نوع ، ولا صنف مضبوط من حيث مقدار الاستعداد ، كما صرح بذلك الشيخ قدس سره (٥).

والتعبير عن الشك في القابلية ب- «الشك في المقتضى» فيه نوع من المسامحة توجب الإيهام. وينبغي أن يعبر عنه ب- «الشك في اقتضائه للبقاء» ، لا «الشك في المقتضى» ، ولكن بعد وضوح المقصود ، فالأمر سهل.

وأما : الشك في الرفع فعلى هذا يكون المقصود منه الشك في طرؤ ما يرفع المستصحب ، مع القطع باستعداده وقابليته للبقاء لو لا طرؤ الرفع ، كما صرح به الشيخ قدس سره ، وذكر أنه على أقسام. (٦) والمتحصّل من مجموع كلامه في جملة مقامات أنه ينقسم إلى

[شماره صفحه واقعى : ٦٣٨]

ص : ١١٣٩

- ١- فرائد الأصول ٢ : ٥٥٨ - ٥٥٩.
- ٢- قال المحقق العراقي : «ما أظنّ أحدا يريد من المقتضى في المقام ما هو الملاك لإحداث تشريع الحكم ، ولو لم يكن مقتضيا لبقائه». راجع تعليقاته على فرائد الأصول ٤ : ٣٢٤.
- ٣- وهذا المعنى من المقتضى هو مراد المحقق الحلّي في المعارج : ٢١٠ ، بقرينه تمثيله بعقد النكاح.
- ٤- كما هو المعروف بين الأعلام على ما في كتاب الاستصحاب (للإمام الخميني) : ١٧.
- ٥- فرائد الأصول ٢ : ٥٥٩.
- ٦- فرائد الأصول ٢ : ٥٥٩.

قسمين رئيسيين : الشك في وجود الرفع ، والشك في رافعيه الموجود. وهذا القسم الثاني أنكر المحقق السبزواري حججه الاستصحاب فيه بأقسامه الثلاثه ، الآتيه ، وهو القول العاشر في تعداد الأقوال. (١) ونحن نذكر هذه الأقسام ؛ لتوضيح مقصود الشيخ قدس سره :

١. «الشك في وجود الرفع» ، ومثل له بالشك في حدوث البول ، مع العلم بسبق الطهاره. (٢) وهو رحمه الله لا- يعنى به إلا الشك في الشبهه الموضوعيه خاصه.

وأما : ما كان في الشبهه الحكميه فلا يعمه كلامه ؛ لأن الشك في وجود الرفع فيها ينحصر عنده في الشك في النسخ خاصه ؛ لأنه لا معنى لرفع الحكم إلا نسخه. وإجراء الاستصحاب في عدم النسخ - كما قال (٣) - إجماعى بل ضرورى. والسرى في ذلك ما تقدم في مباحث النسخ في الجزء الثالث - من أن إجماع المسلمين قائم على أنه لا يصح النسخ إلا بدليل قطعى (٤) - ، فمع الشك لا- بد أن يؤخذ بالحكم السابق المشكوك نسخه ، أى إن الأصل عدم النسخ لأجل هذا الإجماع ، لا لأجل حججه الاستصحاب.

٢. «الشك في رافعيه الموجود» ، وذلك بأن يحصل شيء معلوم الوجود قطعاً ، ولكن يشك في كونه رافعا للحكم. وهو على أقسام ثلاثه :

الأول : فيما إذا كان الشك من أجل تردد المستصحب بين ما يكون الموجود رافعا له وبين ما لا يكون. ومثل (٥) له بما إذا علم بأنه مشغول الذمّه بصلاه ما في ظهر يوم الجمعة ، ولا يعلم أنها صلاه الجمعة أو صلاه الظهر ، فإذا صلى الظهر - مثلا - فإنه يتردد أمره لا محاله في أن هذه الصلاه الموجوده التي وقعت منه هل هي رافعه لشغل الذمّه بالتكليف المذكور أو غير رافعه؟

الثاني : فيما إذا كان الشك من أجل الجهل بصفه الموجود في كونه رافعا مستقلاً في

[شماره صفحه واقعى : ٤٣٩]

ص : ١١٤٠

- ١- ذخيره المعاد : ١١٥ - ١١٦.
- ٢- فرائد الأصول ٢ : ٥٥٩.
- ٣- كذا ، والأولى «كما قيل» ، فإن الشيخ الأنصارى لم يقل : «إجماعى» ، بل نقل دعوى الإجماع ، بل الضروره عن المحدث الاسترآبادى. فوائد الأصول ٢ : ٥٩٥.
- ٤- تقدم في الصفحه : ٤١٤.
- ٥- أى الشيخ الأنصارى في فرائد الأصول ٢ : ٥٥٩.

الشرع ، كالمذى المشكوك فى كونه ناقضا للطهاره ، مع العلم بعدم كونه مصداقا للرافع المعلوم [مفهومه] وهو البول.

الثالث : فيما إذا كان الشك من أجل الجهل بصفه الموجود فى كونه مصداقا للرافع المعلوم مفهومه ، أو من أجل الجهل بها فى كونه مصداقا للرافع المجهول مفهومه.

مثال الأوّل الشكّ فى الرطوبه الخارجه فى كونها بولا أو مذيا ، مع معلوميّه مفهوم البول والمذى وحكمهما.

ومثال الثانى الشكّ فى النوم الحادث فى كونه غالبا للسمع والبصر ، أو غالبا للبصر فقط ، مع الجهل بمفهوم النوم الناقص فى أنّه يشمل النوم الغالب للبصر فقط.

ورأى الشيخ قدس سره أنّ الاستصحاب يجرى فى جميع هذه الأقسام ، سواء كان شكّا فى وجود الرافع أو فى رافعيه الموجود بأقسامه الثلاثه ، خلافا للمحقّق السبزواريّ ؛ إذ اعتبر الاستصحاب فى الشكّ فى وجود الرافع فقط ، دون الشكّ فى رافعيه الموجود ، كما تقدّمت الإشاره إلى ذلك.

### ب : مدى دلالة الأخبار على هذا التفصيل

قال الشيخ الأعظم قدس سره : «إنّ حقيقه النقض هو رفع الهيئه الاتصاليه ، كما فى نقض الحبل . والأقرب إليه - على تقدير مجازيته - هو رفع الأمر الثابت» إلى أن قال : «فيخصّ متعلّقه بما من شأنه الاستمرار» . (١)

وعليه ، فلا يشمل اليقين المنهى عن نقضه بالشكّ فى الأخبار اليقين إذا تعلّق بأمر ليس من شأنه الاستمرار ، أو المشكوك استمراره .

توضيح مقصوده - مع المحافظه على ألفاظه حدّ الإمكان - أنّ النقض لغه لما كان معناه رفع الهيئه الاتصاليه (٢) كما فى نقض الحبل ، فإنّ هذا المعنى الحقيقى ليس هو المراد من الروايات قطعا ؛ لأنّ المفروض فى موارد طرؤ الشكّ فى استمرار المتيقّن ، فلا هيئه

[شماره صفحه واقعى : ٦٤٠]

ص : ١١٤١

١- فرائد الأصول ٢ : ٥٧٤.

٢- ولا يخفى أنّ النقض فى اللغه لم يفسّر برفع الهيئه الاتصاليه ، بل فسرّ بإفساد ما أبرم ، كما يأتى.

اتّصاليّه باقيه لليقين ، ولا لمتعلّقه بعد الشكّ فى بقائه واستمراره.

فيتعيّن أن يكون إسناد النقض إلى اليقين على نحو المجاز ، ولكن هذا المجاز له معنيان يدور الأمر بينهما ، وإذا تعدّدت المعانى المجازيّة فلا بدّ أن يحمل اللفظ على أقربها إلى المعنى الحقيقيّ. وهذا (١) يكون قرينه معيّنه للمعنى المجازيّ. وهنا المعنيان المجازيّان أحدهما أقرب من الآخر ، وهما :

١. أن يراد من النقض مطلق رفع اليد عن الشىء ، وترك العمل به ، وترتيب الأثر عليه ولو لعدم المقتضى له ، فيكون المنقوض عامّا شاملا لكلّ يقين.

٢. أن يراد منه رفع الأمر الثابت.

وهذا المعنى الثانى هو الأقرب إلى المعنى الحقيقيّ ، فهو الظاهر من إسناد النقض.

وحينئذ فيختصّ متعلّقه بما من شأنه الاستمرار المختصّ بالموارد التى يوجد فيها هذا المعنى.

والظاهر رجحان هذا المعنى الثانى على الأوّل ؛ لأنّ الفعل الخاصّ يصير مخصّصا لمتعلّقه إذا كان متعلّقه عامّا ، كما فى قول القائل : «لا تضرب أحدا» ، فإنّ الضرب يكون قرينه على اختصاص متعلّقه بالأحياء ، ولا يكون عمومه للأموات قرينه على إرادته مطلق الضرب.

هذه خلاصه ما أفاده الشيخ قدس سره ، وقد وقعت فيه عدّه مناقشات نذكر أهمّها ، ونذكر ما عندنا ليّضح مقصوده ، وليتجلّى الحقّ إن شاء الله (تعالى) :

١. المناقشه الأولى (٢) : أنّ النقض يقابل الإبرام. (٣) والنقض - كما فسّروه فى اللغه (٤) - : «إفساد ما أبرم من عقد ، أو بناء ، أو حبل ، أو نحو ذلك». وعليه ، فتفسيره من الشيخ قدس سره برفع

[شماره صفحه واقعى : ٦٤١]

ص : ١١٤٢

١- أى كون أحدها أقرب إلى المعنى الحقيقيّ.

٢- كما فى درر الفوائد ٢ : ١٦١.

٣- وذهب المحقّق الخراسانى وتلميذه المحقّق الحائرى إلى أنّ تقابلهما تقابل التضادّ. ومختار المحقّق الأصفهانيّ أنّ تقابلهما ليس تقابل التضادّ ؛ لأنّه ليس هناك صفتان ثبوتيتان تتعاقبان على موضوع واحد ، بل تقابلهما تقابل العدم والملكه ، فالنقض هو عدم الإبرام عمّا من شأنه أن يكوم مبرما. نهايه الدرايه ٣ : ٥١.

٤- راجع قاموس اللغه ، مادّه (النقض).



الهيئة الاتصاليه ليس واضحا ، بل ليس صحيحا ؛ إذ أنّ مقابل الاتصال الانفصال ، فيكون معنى النقض حينئذ انفصال المتصل . وهو بعيد جداً عن معنى نقض العهد والعقد .

أقول : ليس من البعيد أن يريد الشيخ قدس سره من الاتصال ما يقابل الانحلال ، وإن كان ذلك على نحو المسامحه منه في التعبير ، (١) لا ما يقابل الانفصال ، فلا إشكال .

٢. المناقشه الثانيه : - وهي أهمّ مناقشه - عليها تبتنى صحّحه استدلاله على التفصيل ، أو بطلانه . وحاصلها أنّ هذا التوجيه من الشيخ قدس سره للاستدلال يتوقّف على التصرّف في اليقين بإرادته المتيقّن منه ، كما نبّه عليه نفسه ؛ (٢) لأنّه لو كان النقض مستندا إلى نفس اليقين - كما هو ظاهر التعبير - فإنّ اليقين بنفسه مبرم ومحكم ، فيصحّ إسناد النقض إليه ، ولو لم يكن متعلّقه في ذاته استعداد البقاء ؛ ضروره أنّه لا يحتاج فرض الإبرام في المنقوض إلى فرض أن يكون متعلّق اليقين ثابتا ومبرما في نفسه ، حتى تختصّ حرمة النقض بالشكّ في الرفع .

ولكن لا- تصحّ إرادته المتيقّن من اليقين على وجه يكون الإسناد اللفظي إلى نفس المتيقّن ؛ لأنّه إنّما يصحّ ذلك إذا كان على نحو المجاز في الكلمه ، أو على نحو حذف المضاف ، وكلا الوجهين بعيد كلّ البعد ؛ إذ لا علاقه بين اليقين والمتيقّن ، حتى يصحّ استعمال أحدهما مكان الآخر على نحو المجاز في الكلمه ، بل ينبغي أن يعدّ ذلك من الأغلط . (٣) وأمّا : تقدير المضاف - بأنّ نقدر متعلّق اليقين أو نحو ذلك - فإنّ تقدير المحذوف يحتاج إلى قرينه لفظيه ، [وهي] مفقوده .

ومن أجل هذا استظهر المحقّق الآخوند قدس سره (٤) عموم الأخبار لموردى الشكّ في المقتضى والرفع ؛ لأنّ النقض إذا كان مسندا إلى نفس اليقين ، فلا يحتاج في صحّحه إسناد النقض إليه إلى فرض أن يكون المتيقّن ممّا له استعداد للبقاء .

[شماره صفحه واقعي : ٦٤٢]

ص : ١١٤٣

١- كما قال المحقّق الأصفهانيّ : «ولعلّ المراد به الاتّصال المقابل للانحلال مسامحه» . نهايه الدرايه ٣ : ٥٣ .

٢- فرائد الأصول ٢ : ٥٧٥ .

٣- كذا قال المحقّق النائينيّ في فوائد الأصول ٤ : ٣٧٤ .

٤- كفايه الأصول : ٤٣٩ .

أقول : إنَّ البحث عن هذا الموضوع بجميع أطرافه ، وتعقيب كلِّ ما قيل في هذا الشأن من أساتذتنا ، وغيرهم يخرجنا عن طور هذه الرسالة ، (١) فالجدير بنا أن نكتفي بذكر خلاصه ما نراه من الحقِّ في المسألة ، متجنِّين الإشارة إلى خصوصيات الآراء ، والأقوال فيها حدَّ الإمكان.

وعليه ، فنقول : ينبغي تقديم مقدمات قبل بيان المختار ، وهي :

أولاً : أنه لا شكَّ في أنَّ النقض المنهَى عنه مسند إلى اليقين في لفظ الأخبار ، وظاهرها أنَّ وثاقه اليقين من جهه ما هو يقين هي المقتضيه للتمسك به وعدم نقضه في قبال الشكِّ الذي هو عين الوهن والتزلزل ، لا سيَّما مع التعبير في بعضها (٢) بقوله عليه السلام : «لا ينبغي» ، والتعليل في البعض الآخر (٣) بوجود اليقين المشعر بعليته للحكم ، كما سبق بيانه في قوله عليه السلام : «فإنَّه على يقين من وضوئه» ، ولا سيَّما مع مقابله اليقين بالشكِّ ، ولا شكَّ أنَّه ليس المراد من الشكِّ المشكوك.

وعلى هذا ، فيتَّضح جلياً أنَّ حمل اليقين على إرادته المتيقن على وجه يكون الإسناد اللفظي إلى المتيقن بنحو المجاز في الكلمه ، أو بنحو حذف المضاف خلاف الظاهر منها ، بل خلاف سياقها ، بل مستهجن جدًّا ، فيتأيد ما قاله المعترض. ولذا استعبد شيخنا المحقِّق النائيني (٤) أن يريد الشيخ الأعظم قدس سره من «المجاز» المجاز في الكلمه ، وهو استبعاد في محلّه. وأبعد منه إرادته حذف المضاف.

ثانياً : أنه من المسلم به عند الجميع - الذي لا شكَّ فيه أيضا - أنَّ النهي عن نقض اليقين في الأخبار ليس على حقيقته. والسرُّ واضح ؛ لأنَّ اليقين - حسب الفرض - منتقض فعلا بالشكِّ ، فلا يقع تحت اختيار المكلف ، فلا يصحَّ النهي عنه.

[شماره صفحه واقعي : ٦٤٣]

ص : ١١٤٤

- ١- وإن أردت الاطلاع عليه فراجع كفايه الأصول : ٤٤٢ - ٤٤٥ ؛ نهايه الدرايه ٣ : ٥١ - ٦٧ ؛ فوائد الأصول ٤ : ٣٧٢ - ٣٧٧ ؛ نهايه الأفكار ٤ «القسم الأوّل» : ٧٥ - ٨٧.
- ٢- وهو صحيحه زواره الثانيه.
- ٣- وهو صحيحه زواره الأولى.
- ٤- في فوائد الأصول ٤ : ٣٧٤.

وحينئذ ، فلا معنى للنهي عنه إلا أن يراد به عدم الاعتناء بالشك عملا ، والبناء عليه كأنه لم يكن ؛ لغرض ترتيب أحكام اليقين عند الشك ، ولكن لا يصح أن يقصد أحكام اليقين من جهة أنه صفة من الصفات ؛ لارتفاع أحكامه بارتفاعه قطعا ، فلم يكن رفع اليد عن الحكم عملا نقضا له بالشك ، بل باليقين ؛ لزوال موضوع الحكم قطعا.

وعليه ، فالمراد من «الأحكام» الأحكام الثابتة للمتيقن بواسطة اليقين به ، فهو تعبير آخر عن الأمر بالعمل بالحاله السابقه فى الوقت اللاحق ... بمعنى وجوب العمل فى مقام الشك بمثل العمل فى مقام اليقين ، كأن الشك لم يكن ، فكأنه قال : «اعمل فى حال شكك ، كما كنت تعمل فى حال يقينك ، ولا تعتنى بالشك».

إذا عرفت ذلك فيبقى أن نعرف على أى وجه يصح أن يكون التعبير بحرمه نقض اليقين تعبيرا عن ذلك المعنى؟ فإن ذلك لا يخلو بحسب التصور عن أحد أمور أربعة :

١. أن يكون المراد من «اليقين» المتيقن على نحو المجاز فى الكلمه.

٢. أن يكون النقض أيضا متعلقا فى لسان الدليل بنفس المتيقن ، ولكن على حذف المضاف.

٣. أن يكون النقض المنهى عنه مسندا إلى اليقين على نحو المجاز فى الإسناد ، ويكون فى الحقيقة مسندا إلى نفس المتيقن ، والمصحح لذلك اتحاد اليقين والمتيقن ، أو كون اليقين آله وطريقا إلى المتيقن. (١)

٤. أن يكون النهى عن نقض اليقين كناية عن لزوم العمل بالمتيقن ، وإجراء أحكامه ؛ لأن ذلك لازم معناه باعتبار أن اليقين بالشىء مقتضى للعمل به ، فحله يلزم رفع اليد عن ذلك الشىء ، أو عن حكمه ؛ إذ لا يبقى حينئذ ما يقتضى العمل به ، فالنهي عن حله يلزمه النهى عن ترك مقتضاه ، أعنى النهى عن ترك العمل بمتعلقه. (٢)

وقد عرفت فى المقدمه الأولى ، وفى مناقشه الشيخ قدس سره بعد إرادته الوجهين الأولين ، فيدور الأمر بين الثالث والرابع ، والرابع هو الأوجه والأقرب ، ولعله هو مراد الشيخ الأعظم قدس سره ، وإن كان الذى يبدو من بعض تعبيراته إرادته الوجه الأول الذى استبعد شيخنا المحقق

[شماره صفحه واقعى : ٦٤٤]

ص: ١١٤٥

١- كما فى كفايه الأصول ٤٤٣ - ٤٤٥.

٢- هذا الوجه يظهر من كلمات المحقق الأصفهاني فى نهايه الدرايه ٣ : ٦٠ - ٦١.

النائبيّ قدس سره أن يكون مقصوده ذلك كما تقدّم.

أمّا هو - أعنى شيخنا النائبيّ قدس سره فلم يصرّح بإرادته أيّ من الوجهين الآخرين ، والأنسب - في عبارته بعض المقرّرين لبحثه - إرادته الوجه الثالث ؛ إذ قال : «إنّه يصحّ ورود النقض على اليقين بعنايه المتيقّن» (١).

وعلى كلّ حال ، فالوجه الرابع - أعنى الاستعمال الكنائى - أقرب الوجوه وأولاها ، (٢) وفيه من البلاغ في البيان ما ليس في غيره ، كما أنّ فيه المحافظة على ظهور الأخبار وسياقها في إسناد النقض إلى نفس اليقين ، وقد استظهرنا منها - كما تقدّم في المقدّمه الأولى - أنّ وثاقه اليقين بما هو يقين هي المقتضيه للتمسّك به. وفي الكنايه - كما هو المعروف - بيان للمراد ، مع إقامه الدليل عليه ، فإنّ المراد الاستعمالى هنا - الذى هو حرمه نقض اليقين بالشكّ - يكون كالدليل والمستند للمراد الجدّى المقصود الأصليّ في البيان ، والمراد الجدّى هو لزوم العمل على وفق المتيقّن بلسان النهى عن نقض اليقين.

ثالثا : بعد ما تقدّم ينبغى أن نسأل عن المراد من النقض في الأخبار ، هل المراد النقض الحقيقى ، أو النقض العمليّ؟ المعروف أنّ إرادته النقض الحقيقى محال ، فلا بدّ أن يراد النقض العمليّ ؛ لأنّ نقض اليقين - كما تقدّم - ليس تحت اختيار المكلف ، فلا يصحّ النهى عنه. وعلى هذا بنى الشيخ الأعظم ، وصاحب «الكفايه» وغيرهما قدس سرهم (٣).

ولكنّ التدقيق في المسأله يعطى غير هذا ، [وهو] إنّما يلزم هذا المحذور لو كان النهى عن نقض اليقين مرادا جدّيا ، أمّا : على ما ذكرناه - من أنّه على وجه الكنايه - فإنّه - كما ذكرنا - يكون مرادا استعماليا فقط ، ولا محذور في كون المراد الاستعمالى - في الكنايه - محالا ، أو كاذبا في نفسه ، إنّما المحذور إذا كان المراد الجدّى المكنّى عنه كذلك.

[شماره صفحه واقعى : ٦٤٥]

ص : ١١٤٦

١- هذا حاصل عبارته الموجوده في فوائد الأصول ٤ : ٣٧٤. وإليك نصّ عبارته : «وبالجمله لا إشكال في أنّ العنايه المصحّحه لورود النقض على اليقين...».

٢- كما هو مختار أستاذه المحقّق الأصفهانيّ ، كما مرّ.

٣- راجع فوائد الأصول : ٢ : ٥٧٤ ؛ كفايه الأصول : ٤٤٤ ؛ فوائد الأصول ٤ : ٣٧٤.

وعليه ، فحمل النقض على معناه الحقيقي أولى ، ما دام أنّ ذلك يصحّ بلا محذور.

النتيجة : أنّه إذا تمّت هذه المقدمات فصحّ إسناد النقض الحقيقي إلى اليقين ؛ من أجل وثاقته من جهة ما هو يقين ، وإن كان النهى عنه يراد به لازم معناه على سبيل الكناية. فإنّنا نقول : إنّ اليقين لما كان في نفسه مبرما ومحكما فلا يحتاج في صحّحه إسناد النقض إليه إلى فرض أن يكون متعلّقه ممّا له استعداد في ذاته للبقاء ، وإنّما يلزم ذلك لو كان الإسناد اللفظي إلى نفس المتيقّن ولو على نحو المجاز. وأمّا : كون أنّ المراد الجدّي هو النهى عن ترك مقتضى اليقين - الذي هو عبارة عن لزوم العمل بالمتيقّن - فإنّ ذلك مراد لبيّ ، وليس فيه إسناد للنقض إلى المتيقّن في مقام اللفظ ، حتى يكون ذلك قرينه لفظيّه على المراد من المتيقّن. والسّرّ في ذلك أنّ الكناية لا يقدر فيها لفظ المكنّي عنه ، على أنّ المكنّي عنه ليس هو حرمه نقض المتيقّن ، بل - كما تقدّم - هو حرمه ترك مقتضى اليقين الذي هو عبارة عن لزوم العمل بالمتيقّن ، فلا نقض مسند إلى المتيقّن ، لا لفظا ولا لبنا ، حتى يكون ذلك قرينه على أنّ المراد من المتيقّن هو ما له استعداد في ذاته للبقاء ؛ لأجل أن يكون مبرما يصحّ إسناد النقض إليه.

## الخلاصة

وخلصه ما توصّلنا إليه هو أنّ الحقّ أنّ النقض مسند إلى نفس اليقين ، بلا مجاز في الكلمه ، ولا في الإسناد ، ولا على حذف مضاف ، ولكنّ النهى عنه جعل عنوانا على سبيل الكناية عن لازم معناه ، وهو لزوم الأخذ بالمتيقّن في ثانی الحال بترتيب آثاره الشرعيّه عليه ، وهذا المكنّي عنه عبارة أخرى عن الحكم ببقاء المتيقّن. وإذا كان النهى عن نقض اليقين من باب الكناية فلا يستدعي ذلك أن نفرض في متعلّقه استعداد البقاء ليتحقّق معنى النقض ؛ لأنّه متحقّق بدون ذلك.

وعليه ، فمقتضى الأخبار حجّيه الاستصحاب في موردى الشكّ في المقتضى والرافع معا.

ونحن إذا توصّلنا إلى هنا من بيان حجّيه الاستصحاب مطلقا في مقابل التفصيل الذي ذهب إليه الشيخ الأنصاريّ قدس سره ، لا نجد كثير حاجه في التعرّض للتفصيلات الأخرى في هذا

[شماره صفحه واقعي : ۶۴۶]

ص: ۱۱۴۷

المختصر ، ونحيل ذلك إلى المطوّلات ، لا سيّما رساله الشيخ قدس سره في الاستصحاب ؛ (1) فإنّ فيما ذكره الغنى والكفايه.

## تمرينات «٦٨»

١. هل يدلّ بناء العقلاء على حجّيه الاستصحاب؟ بين وجه دلّالته.
٢. ما هي المناقشه التي ذكرها المحقّق النائيني في الاستدلال ببناء العقلاء؟
٣. اذكر المناقشه التي ذكرها المحقّق الخراساني في الاستدلال ببناء العقلاء؟ واذكر الجواب عنه.
٤. هل الآيات والأخبار الناهيه عن اتّباع غير العلم تصلح للردع عن اتّباع بناء العقلاء أو لا تصلح؟
٥. هل تصلح أدلّه البراءه أو الاحتياط للردع عن اتّباع بناء العقلاء أو لا تصلح؟
٦. هل يدلّ حكم العقل على حجّيه الاستصحاب؟ اذكر المستدلّين به ، واذكر المناقشات الموجوده فيه.
٧. هل يدلّ الإجماع على حجّيه الاستصحاب؟
٨. اذكر الصحيحه الأولى من زرارّه ، واذكر فقهها.
٩. بين تقريب الاستدلال بصحيحه زرارّه الأولى.
١٠. بين ما أفاده الشيخ الأنصاريّ في المناقشه في الاستدلال بالصحيحه الأولى. واذكر الجواب عنه.
١١. اذكر المناقشه الثانيه في الاستدلال بالصحيحه الأولى ، واذكر الجواب عنها.
١٢. اذكر الصحيحه الثانيه وتقريب الاستدلال بها على الاستصحاب.
١٣. اذكر الصحيحه الثالثه وتقريب الاستدلال بها على الاستصحاب.
١٤. بين ما أفاده الشيخ الأنصاريّ في المناقشه في الاستدلال بالصحيحه الثالثه ، واذكر الجواب عنه.
١٥. ما هي روايه محمد بن مسلم؟ وهل تدلّ على الاستصحاب؟
١٦. اذكر مكاتبه على بن محمد القاساني ، وتقريب الاستدلال بها.
١٧. ما هو إيراد المحقّق الخراساني على الاستدلال بالمكاتبه؟

١٨. ما هو المنسوب إلى الأخباريين؟ وما هو دليلهم؟ وما الجواب عنه؟

١٩. من القائل بالتفصيل بين الشك في المقتضى والشك في الرفع؟

٢٠. ما مراد القائلين بالتفصيل من المقتضى والمانع؟ وما هو دليلهم عليه؟

٢١. ما هي المناقشه الأولى في التفصيل بين المقتضى والمانع؟ وما هو الجواب عنها؟

٢٢. اذكر المناقشه الثانيه في التفصيل المذكور.

٢٣. ما هو رأى المصنّف في المقام؟

[شماره صفحه واقعى : ٦٤٧]

ص: ١١٤٨

---

١- فرائد الأصول ٢ : ٥٨٨ - ٦٣٧.

بعد فراغ الشيخ الأنصاريّ قدس سره من ذكر الأقوال في المسألة ومناقشتها شرع في بيان أمور - تتعلق به - بلغت اثني عشر أمرا ،  
(١) واشتهرت باسم «تنبيهات الاستصحاب» ، فصار لها شأن كبير عند الأصوليين ، وصارت موضع عنايتهم ؛ لما لأكثرها من  
الفوائد الكبيرة في الفقه ؛ ولما لها من المباحث الدقيقة الأصولية. وزاد فيها شيخ أساتذتنا في «الكفايه» تنبيهين ، فصارت أربعه  
عشر تنبيها (٢). ونحن ذاكرون بعون الله (تعالى) أهمها ، متوخيّن (٣) الاختصار حدّ الإمكان ، والاقتصار على ما ينفع الطالب  
المبتدئ.

### التنبيه الأول : استصحاب الكلّي

الغرض من استصحاب الكلّي هو استصحابه فيما إذا تيقّن بوجوده في ضمن فرد من أفرادهِ ثم شكّ في بقاء نفس ذلك الكلّي.  
وهذا الشكّ في بقاء الكلّي في ضمن أفرادهِ يتصوّر على أنحاء ثلاثة ، عرفت باسم «أقسام استصحاب الكلّي» :

١. أن يكون الشكّ في بقاء الكلّي من جهه الشكّ في بقاء نفس ذلك الفرد الذي تيقّن بوجوده. (٤)

٢. أن يكون الشكّ في بقاء الكلّي من جهه الشكّ في تعيين ذلك الفرد المتيقّن سابقا ، بأن يتردّد الفرد بين ما هو باق جزما  
وبين ما هو مرتفع جزما ، أي إنّه كان قد تيقّن على الإجمال بوجود فرد ما من أفراد الكلّي ، فيتيقّن بوجود الكلّي في ضمنه ،  
ولكن هذا الفرد الواقعيّ مردّد عنده بين أن يكون له عمر طويل فهو باق جزما في الزمان الثاني وبين أن

[شماره صفحه واقعي : ٦٤٨]

ص : ١١٤٩

١- راجع فرائد الأصول ٢ : ٦٣٨ - ٦٨٩.

٢- كفايه الأصول : ٤٥٩ - ٤٨٩.

٣- أي : قاصدين.

٤- سواء كان من جهه الشكّ في المقتضى أو الرفع. مثاله ما إذا علم بوجود الإنسان في الدار لعلمه بوجود زيد - مثلا - فيها ،  
ثم شكّ في بقاء زيد في الدار ، فيلزم منه الشكّ في بقاء الإنسان الكلّي.



يكون له عمر قصير فهو مرتفع جزماً في الزمان الثاني. ومن أجل هذا التردد يحصل له الشك في بقاء الكلّي.

مثاله ما إذا علم على الإجمال بخروج بلبل مردّد بين أن يكون بولاً أو متياً ، ثمّ توضّأ ، فإنّه في هذا الحال يتيقن بحصول الحدث الكلّي في ضمن هذا الفرد المردّد ، فإن كان البلبل بولاً فحدثه أصغر قد ارتفع بالوضوء جزماً ، وإن كان متياً فحدثه أكبر لم يرتفع بالوضوء ، فعلى القول بجريان استصحاب الكلّي يستصحب هنا كلّي الحدث ، فتترتب عليه آثار كلّي الحدث ، مثل حرمة مسّ المصحف ، أمّا : آثار خصوص الحدث الأكبر أو الأصغر فلا تترتب ، مثل حرمة دخول المسجد ، وقراءة العزائم.

٣. أن يكون الشك في بقاء الكلّي من جهة الشك في وجود فرد آخر مقام الفرد المعلوم حدوثه وارتفاعه ، أي إنّ الشك في بقاء الكلّي مستند إلى احتمال وجود فرد ثان ، غير الفرد المعلوم حدوثه وارتفاعه ؛ لأنّه إن كان الفرد الثاني قد وجد واقعا ، فإنّ الكلّي باق بوجوده. وإن لم يكن قد وجد فقد انقطع وجود الكلّي بارتفاع الفرد الأوّل. (١)

أمّا القسم الأوّل : فالحقّ فيه جريان الاستصحاب بالنسبة إلى الكلّي ، فيترتب عليه أثره الشرعيّ ، كما لا كلام في جريان استصحاب نفس الفرد ، فيترتب عليه أثره الشرعيّ بما له من الخصوصيّة الفرديّة. وهذا لا خلاف فيه.

وأمّا القسم الثاني : فالحقّ فيه أيضاً جريان الاستصحاب بالنسبة إلى الكلّي ، وأمّا : بالنسبة إلى الفرد فلا يجرى قطعاً ، بل الفرد يجرى فيه استصحاب عدم خصوصيّة الفرد ، ففي المثال المتقدّم يجرى استصحاب كلّي الحدث بعد الوضوء ، فلا يجوز له مسّ المصحف ، أمّا : بالنسبة إلى خصوصيّة الفرد فالأصل عدمها ، فما هو آثار خصوص الجنابه - مثلاً - لا يجب الأخذ بها ، فلا يحرم قبل الغسل ما يحرم على الجنب ، من نحو دخول المساجد ، وقراءة العزائم ، كما تقدّم. (٢)

ولأجل بيان صحّه جريان الاستصحاب في الكلّي في هذا القسم الثاني ، وحصول

[شماره صفحه واقعي : ٦٤٩]

ص: ١١٥٠

١- وهذا القسم على نحوين ، كما سيأتي في الصفحة : ٣٠٠.

٢- تقدّم قبل أسطر.

أركانها لا بدّ من ذكر ما قيل : إنّه مانع من جريانه ، والجواب عنه. وقد أشار الشيخ قدس سره إلى الوجهين فى المنع ، وأجاب عنهما ، وهما كلّ ما يمكن أن يقال فى المنع :

الأوّل : قال : «وتوهّم عدم جريان الأصل فى القدر المشترك من حيث دورانه بين ما هو مقطوع الانتفاء وما هو مشكوك الحدوث وهو محكوم الانتفاء بحكم الأصل». (١)

توضيح التوهّم أنّ أهمّ أركان الاستصحاب هو اليقين بالحدوث والشكّ فى البقاء ، وفى المقام إن حصل الركن الأوّل - وهو اليقين بالحدوث - فإنّ الركن الثانى - وهو الشكّ فى البقاء - غير حاصل. وجه ذلك أنّ الكلّي لا وجود له إلّا بوجود أفرادها ، ومن الواضح أنّ وجود الكلّي فى ضمن الفرد القصير مقطوع الارتفاع فى الزمان الثانى وجدانا ، وأما وجوده فى ضمن الفرد الطويل فهو مشكوك الحدوث من أوّل الأمر ، وهو منفيّ بالأصل ، فيكون الكلّي مرتفعا فى الزمان الثانى ، إمّا وجدانا ، أو بالأصل تعبداً ، فلا شكّ فى بقائه.

والجواب : أنّ هذا التوهّم فيه خلط بين الكلّي وفردّه ، أو فقل : فيه خلط بين ذات الحصّه من الكلّي - أى ذات الكلّي الطبيعى - وبين الحصّه منه بما لها من الخصوصيّة ، والتعيّن الخاصّ ، فإنّ الذى هو معلوم الارتفاع إمّا وجدانا أو تعديداً إنّما هو الحصّه بما لها من التعيّن الخاصّ ، وهى بالإضافة إلى ذلك غير معلومه الحدوث أيضاً ، فلم يتحقّق فيها الركنان معا ؛ لأنّه كما أنّ كلّ فرد من الفردين مشكوك الحدوث فى نفسه ، فإنّ الحصّه الموجوده به بما لها من التعيّن الخاصّ كذلك مشكوكه الحدوث ؛ إذ لا يقين بوجود هذه الحصّه ، ولا يقين بوجود تلك الحصّه ، ولا موجود ثالث حسب الفرض.

وأما : ذات الحصّه المتعيّنه واقعا ، لا- بما لها من التعيّن الخاصّ بهذا الفرد أو بذلك الفرد - أى القدر المشترك بينهما - فى الوقت الذى هى فيه معلومه الحدوث هى مشكوكه البقاء ؛ إذ لا علم بارتفاعها ، ولا تعبّد بارتفاعها ، بل لأجل القطع بزوال التعيّن الخاصّ يشكّ فى ارتفاعها وبقائها ؛ لاحتمال كون تعيّناتها هو التعيّن الباقى ، أو هو التعيّن الزائل ، وارتفاع الفرد لا يقتضى إلّا ارتفاع الحصّه المتعيّنه به ، وهى - كما قدّمنا - غير معلومه الحدوث ، وإنّما المعلوم [حدوثه هو] ذات الحصّه ، أى القدر المشترك.

[شماره صفحه واقعى : ٦٥٠]

ص : ١١٥١

١- فرائد الأصول ٢ : ٦٣٩.

والحاصل أنّ ما هو غير مشكوك البقاء - إمّا وجدانا أو تعبداً - لا يقين بحدوثه أصلاً ، وهو الحصّه بما لها من التعيّن الخاصّ ، وما هو متيقّن الحدوث هو مشكوك البقاء وجدانا ، وهو ذات الحصّه ، لا بما لها من التعيّن الخاصّ. وقد أشار الشيخ قدس سره إلى هذا الجواب بقوله : «إنّه لا يقدح ذلك في استصحابه بعد فرض الشكّ في بقائه وارتفاعه» (١).

الثانى : قال الشيخ الأعظم قدس سره «توهم كون الشكّ في بقائه مسبباً عن الشكّ في حدوث ذلك المشكوك الحدوث ، فإذا حكم بأصالة عدم حدوثه لزمه ارتفاع القدر المشترك ؛ لأنّه من آثاره» (٢).

والجواب الصحيح هو ما أشار إليه بقوله : «فإنّ ارتفاع القدر المشترك من لوازم كون الحادث ذلك الأمر المقطوع الارتفاع ، لا من لوازم عدم حدوث الأمر الآخر. نعم ، اللازم من عدم حدوثه هو عدم وجود ما هو فى ضمنه من القدر المشترك فى الزمان الثانى ، لا ارتفاع القدر المشترك بين الأمرين. وبينهما فرق واضح» (٣).

توضيح ما أفاده من الجواب أنّا نمنع أن يكون الشكّ فى بقاء القدر المشترك - أى الكلّى - مسبباً عن الشكّ فى حدوث الفرد الطويل وعدمه ؛ لأنّ وجود الكلّى - حسب الفرض - متيقّن الحدوث من أوّل الأمر ، إمّا فى ضمن القصير ، أو الطويل ، فلا يعقل أن يكون عدمه بعد وجوده مستندا إلى عدم الفرد الطويل من الأوّل ، وإلاّ لما وجد من الأوّل ، بل فى الحقيقة أنّ الشكّ فى بقاء الكلّى - أى فى وجوده وعدمه - بعد فرض القطع بوجوده مستند إلى احتمال وجود هذا الفرد الطويل ، مع احتمال وجود ذلك الفرد القصير ، يعنى يستند إلى الاحتمالين معا ، لا لخصوص احتمال وجود الطويل ؛ إذ يحتمل بقاء وجوده الأوّل ؛ لاحتمال حدوث الطويل ، ويحتمل عدمه بعد الوجود ؛ لاحتمال حدوث القصير المرتفع قطعاً فى ثانى الحال.

والحاصل أنّ احتمال وجود الكلّى وعدمه فى ثانى الحال مسبب عن الشكّ فى أنّ الحادث المعلوم هل هو الطويل أو القصير؟ لا أنّه مسبب عن خصوص احتمال حدوث الطويل ، حتى يكون نفيه بالأصل موجبا لنفى الشكّ فى وجود الكلّى فى ثانى الحال ،

[شماره صفحه واقعى : ٦٥١]

ص : ١١٥٢

١- فرائد الأصول ٢ : ٦٣٩.

٢- فرائد الأصول ٢ : ٦٣٩.

٣- فرائد الأصول ٢ : ٦٣٩.

فلا بدّ من نفى كلّ من الفردين بالأصل ، حتى يكون ذلك موجبا لارتفاع القدر المشترك ، والأصلان معا لا يجريان مع فرض العلم الإجمالي.

وأما القسم الثالث : - وهو ما إذا كان الشكّ في بقاء الكلّي مستندا إلى احتمال وجود فرد ثان ، غير الفرد المعلوم حدوثه ثم ارتفاعه - فهو على نحوين :

١. أن يحتمل حدوث الفرد الثاني في ظرف وجود الأوّل.

٢. أن يحتمل حدوثه مقارنا لارتفاع الأوّل ، وهو على نحوين : إما بتبدّله إليه ، أو بمجرّد المقارنه الاتّفاقيه بين الارتفاع الأوّل ، وحدث الثاني.

وفي جريان الاستصحاب في هذا القسم الثالث من الكلّي احتمالات ، أو أقوال ثلاثة :

أ : جريانه مطلقا. (١)

ب : عدم جريانه مطلقا (٢).

ج : التفصيل بين النحوين المذكورين ، فيجرى في الأوّل ، دون الثاني مطلقا. وهذا التفصيل هو الذى مال إليه الشيخ الأعظم قدس سره (٣).

والسرّ في الخلاف يعود إلى أنّ الأركان في الاستصحاب هل هي متوفّره هنا ، أو غير متوفّره؟ والمشكوك توفّره في المقام هو الركن الخامس ، وهو اتحاد متعلّق اليقين والشكّ.

ولا شكّ في أنّ الكلّي المتيقّن نفسه هو المشكوك بقاؤه في هذا القسم ، فهو واحد نوعا ، فينبغي أن يسأل :

أولا : هل هذه الوحده النوعيه بين المتيقّن والمشكوك كافيّه في تحقّق الوحده المعتمده في الاستصحاب ، أو غير كافيّه ، بل لا بدّ له من وحده خارجيه؟

ثانيا : بعد فرض عدم كفايه الوحده النوعيه ، هل أنّ الكلّي الطبيعي له وحده خارجيه بوجود أفراده - بمعنى أنّه يكون بوحدته الخارجيه معروضا لتعيّنات أفراده المتباينه ؛ بناء

[شماره صفحه واقعي : ٦٥٢]

ص: ١١٥٣

١- وهذا يظهر من المحقّق الحائريّ في درر الفوائد ٢ : ١٧٥ ، والمحقّق الإيروانيّ في نهايه النهايه ٢ : ١٩٤ - ١٩٥.

٢- ذهب إليه المحقّق الخراسانيّ في الكفايه : ٤٦٢.



على ما قيل من أن نسبه الكلّي إلى أفراده من باب نسبه الأب الواحد إلى الأبناء الكثيره ، كما نقل ذلك ابن سينا عن بعض من عاصره (١) - ، أو أن الكلّي الطبيعي لا- وجود له إلا- بوجود أفراده بالعرض ، ففي كل فرد حصّه موجوده منه غير الحصّه الموجوده في فرد آخر ، فلا تكون له وحده خارجيه بوجود أفراده المتعدده ، بل نسبته إلى أفراده من قبيل نسبه الآباء المتعدده إلى الأبناء المتعدده ، وهذا هو المعروف عند المحققين (٢)؟

فالقائل بجريان الاستصحاب في هذا القسم ، إما أن يلتزم بكفايه الوحده النوعيه في تحقق ركن الاستصحاب ، وإما أن يلتزم بأن الكلّي له وحده خارجيه بوجود أفراده المتعدده ، وإلا فلا يجرى الاستصحاب.

وإذا اتضح هذا التحليل الدقيق لمنشا الأقوال في المسأله يتضح الحقّ فيها ، وهو القول الثاني ، وهو عدم جريان الاستصحاب مطلقا.

أمّا أولاً : فلائنه من الواضح عدم كفايه الوحده النوعيه في الاستصحاب ؛ لأنّ معنى بقاء المستصحب فيه هو استمراره خارجا بعد اليقين به. ونحن لا- نعنى من استصحاب الكلّي استصحاب نفس ماهيته من حيث هي ؛ فإنّ هذا لا- معنى له ، (٣) بل المراد استصحابها بما لها من الوجود الخارجيّ لغرض ترتيب أحكامها الفعليه.

وأمّا ثانيا : فلائنه من الواضح أيضا أنّ الحقّ أنّ نسبه الكلّي إلى أفراده من قبيل نسبه الآباء إلى الأبناء ؛ لأنه من الضروري أنّ الكلّي لا وجود له إلا بالعرض بوجود أفراده.

وفي مقامنا قد وجدت حصّه من الكلّي ، وقد ارتفعت هذه الحصّه يقينا ، والحصّه الأخرى منه في الفرد الثاني هي من أوّل الأمر مشكوكه الحدوث ، فلم يتحد المتيقن والمشكوك.

وبهذا يفترق القسم الثالث عن القسم الثاني من استصحاب الكلّي ؛ لأنه في القسم الثاني - كما سبق - ذات الحصّه من الكلّي المتعيّنه واقعا ، المعلومه الحدوث على الإجمال هي نفسها مشكوكه البقاء ، حيث لا يدري أنّها الحصّه المضافه إلى الفرد الطويل ، أو الفرد القصير.

[شماره صفحه واقعي : ٦٥٣]

ص: ١١٥٤

١- وهو الرجل الهمداني على ما في شرح المنظومه : ٩٩.

٢- الأسفار ٢ : ٨ ، وشرح المنظومه : ٩٩.

٣- فإنّ ماهيته من حيث هي ليست إلا هي ، ولا يترتب عليها حكم من الأحكام.

وبهذا أيضا يتضح أنه لا وجه للتفصيل المتقدم الذي مال إليه الشيخ الأعظم قدس سره ؛ فإن احتمال وجود الفرد الثاني في ظرف وجود الفرد الأول لا يقدم ، ولا يؤخر ، ولا يضمن الوحده الخارجيه للمتيقن والمشكوك ، إلا إذا قلنا بمقاله من يذهب إلى أن نسبه الكلّي إلى أفراده من قبيل نسبه الأب الواحد إلى أبنائه ، وحاشا للشيخ قدس سره أن يرى هذا الرأي. ولا شك أن الحصه الموجوده في ضمن الفرد الثاني من أول الأمر مشكوكه الحدوث. وأما : المتيقن حدوثه فهو حصه أخرى ، وهي في عين الحال متيقنه الارتفاع. ويكون وزان هذا القسم وزان استصحاب الفرد المرّد الآتي ذكره.

تنبيه : وقد استثنى من هذا القسم الثالث ما يتسامح به العرف ، فيعدّون الفرد اللاحق المشكوك الحدوث مع الفرد السابق كالمستمرّ الواحد ، مثل ما لو علم السواد الشديد في محلّ وشكّ في ارتفاعه أصلا ، أو تبدّله بسواد أضعف ، فإنه في مثله حكم الجميع بجريان الاستصحاب. ومن هذا الباب ما لو كان شخص كثير الشكّ ثم شكّ في زوال صفه كثره الشكّ عنه أصلا ، أو تبدّلها إلى مرتبه من الشكّ دون الأولى.

قال الشيخ الأعظم قدس سره في تعليل جريان الاستصحاب في هذا الباب : «فالعبره في جريان الاستصحاب عدّ الموجود السابق مستمرا إلى اللاحق ولو كان الأمر اللاحق على تقدير وجوده مغايرا بحسب الدقه للفرد السابق» (١). يعني : أن العبره في اتّحاد المتيقن ، والمشكوك هو الاتّحاد عرفا ، وبحسب النظر المسامحي ، وإن كانا بحسب الدقه العقليّه متغايرين ، كما في المقام.

### التنبيه الثاني : الشبهه العبائيه أو استصحاب الفرد المرّد

ينقل أن السيّد الجليل السيّد إسماعيل الصدر قدس سره زار النجف الأشرف أيام الشيخ المحقّق الآخوند قدس سره ، فأثار في أواسطها العلميه مسأله تناقلوها ، وصارت عندهم موضعا للردّ والبدل ، واشتهرت بالشبهه العبائيه (٢).

[شماره صفحه واقعي : ٦٥٤]

ص: ١١٥٥

١- فرائد الأصول ٢ : ٥٤١.

٢- هذا ما نقله المحقّق العراقي في نهايه الأفكار ٤ «القسم الأول» : ١٣٠ ، والسيّد الحكيم في حقائق الأصول ٢ : ٤٥٨.

وحاصلها أنه لو وقعت نجاسه على أحد طرفي عباءه ، ولم يعلم أنه الطرف الأعلى ، أو الأسفل ، ثم طهر أحد الطرفين - وليكن الأسفل مثلا - ، فإن تلك النجاسه المعلومه الحدوث تصبح نفسها مشكوكه الارتفاع ، فينبغي أن يجرى استصحابها ، بينما أن مقتضى جريان استصحاب النجاسه فى هذه العباءه أن يحكم بنجاسه البدن - مثلا - الملاقى لطرفى العباءه معا. مع أن هذا اللازم باطل قطعاً بالضرورة ؛ لأن ملاقى أحد طرفى الشبهه المحصوره محكوم عليه بالطهاره بالإجماع - كما تقدّم فى محلّه - . وهنا لم يلاق البدن إلا أحد طرفى الشبهه وهو الطرف الأعلى.

وأما : الطرف الأسفل - وإن لاقاه - فإنه قد خرج عن طرف الشبهه - حسب الفرض - بتطهيره يقينا ، فلا معنى للحكم بنجاسه ملاقيه.

والنكته فى الشبهه أن هذا الاستصحاب يبدو من باب استصحاب الكلّي من القسم الثانى ، ولا شكّ فى أن مستصحب النجاسه لا بدّ أن يحكم بنجاسه ملاقيه ، بينما أنه هنا لا يحكم بنجاسه الملاقى ، فيكشف ذلك عن عدم صحّحه استصحاب الكلّي من القسم الثانى.

وقد استقرّ الجواب عند المحقّقين (١) عن هذه الشبهه على أن هذا الاستصحاب ليس من باب استصحاب الكلّي ، بل هو من نوع آخر سمّوه «استصحاب الفرد المرّد». وقد اتّفقوا على عدم صحّحه جريانه ، عدا ما نقل عن بعض الأجلّه (٢) فى حاشيته على كتاب البيع للشيخ الأعظم قدس سره ؛ إذ قال بما محصّله : «أنّ تردّده بحسب علمنا لا يضرّ بيقين وجوده سابقا ، والمفروض أنّ أثر القدر المشترك أثر لكلّ من الفردين ، فيمكن ترتيب ذلك الأثر باستصحاب الشخص الواقعيّ المعلوم سابقا ، كما فى القسم الأوّل الذى حكم الشيخ قدس سره فيه باستصحاب كلّ من الكلّي وفردّه (٣)».

أقول : ويجب أن يعلم - قبل كلّ شىء - الضابط لكون المورد من باب استصحاب الكلّي [من] القسم الثانى ، أو من باب استصحاب الفرد المرّد ، فإنّ عدم التفرقه بين

[شماره صفحه واقعى : ٦٥٥]

ص : ١١٥٦

١- ومنهم : المحقّق النائينى فى فوائد الأصول ٤ : ٤٢١ - ٤٢٢.

٢- وهو المحقّق السيّد محمد كاظم الطباطبائى اليزدى.

٣- حاشيه المكاسب (لليزدى) : ٧٣.



الموردين هو الموجب للاشتباه ، وتحكم تلك الشبهه. إذن ما الضابط لهما؟

إن الضابط في ذلك أن الأثر المراد ترتبه ، إمّا أن يكون أثراً للكلّي ، أى أثراً لذات الحصّه من الكلّي ، لا- بما لها من التعيّن الخاصّ والخصوصيّة المفردّه ، أو أثراً للفرد ، أى أثراً للحصّه بما لها من التعيّن الخاصّ والخصوصيّة المفردّه.

فإن كان الأوّل فيكفي فيه استصحاب القدر المشترك ، أى ذات الحصّه الموجوده ، إمّا في ضمن الفرد المقطوع الارتفاع على تقدير أنّه هو الحادث ، أو الفرد المقطوع البقاء على تقدير أنّه هو الحادث ، ويكون ذلك من باب استصحاب الكلّي [من] القسم الثاني ، وقد تقدّم أنّنا لا نعى من استصحاب الكلّي نفس الماهيّة الكلّيّه ، بل استصحاب وجودها.

وإن كان الثاني فلا- يكفي استصحاب القدر المشترك ، وإمّا الذى ينفع استصحاب الفرد بما له من الخصوصيّة المفردّه ، المفروض فيه أنّه مردّد بين الفرد المقطوع الارتفاع على تقدير أنّه الحادث ، أو الفرد المقطوع البقاء على تقدير أنّه الحادث ، ويكون ذلك من باب استصحاب الفرد المرّدّد.

إذا عرفت هذا الضابط فالمثال الذى وقعت فيه الشبهه هو من النوع الثانى ؛ لأنّ الموضوع للنجاسه المستصحبه ليس أصل العباءه ، أو الطرف الكلّي منها ، بل نجاسه الطرف الخاصّ بما هو طرف خاصّ ، إمّا الأعلى أو الأسفل.

وبعد هذا يبقى أن نتساءل : لما ذا لا يصحّ جريان استصحاب الفرد المرّدّد؟ نقول : لقد اختلفت تعبيرات الأساتذّه فى وجهه ، فقد قيل : «لأنّه لا يتوفّر فيه الركن الثانى ، وهو الشكّ فى البقاء» (١) ، وقيل : «بل لا يتوفّر الركن الأوّل ، وهو اليقين بالحدوث ، فضلاً عن الركن الثانى». (٢)

أمّا : الوجه الأوّل فيبانه أنّ الفرد بما له من الخصوصيّة مرّدّد - حسب الفرض - بين ما هو مقطوع البقاء ، وبين ما هو مقطوع الارتفاع ، فلا شكّ فى بقاء الفرد الواقعيّ الذى كان معلوم الحدوث ؛ لأنّه إمّا مقطوع البقاء ، أو مقطوع الارتفاع.

[شماره صفحه واقعي : ٦٥٦]

ص: ١١٥٧

١- هذا ما قال به المحقّق النائينيّ فى فوائد الأصول ٤ : ١٢٦ - ١٢٧.

٢- وهذا ما اختاره أستاذه المحقّق الأصفهانيّ فى نهايه الدرايه ٣ : ١٦٤ - ١٦٦.

وأما: الوجه الثاني - وهو الأصح - فبإنه أنّ اليقين بالحدوث إن أريد به اليقين بحدوث الفرد مع قطع النظر عن خصوصيته المفردة - لأنها مجهولة حسب الفرض - فاليقين موجود ، ولكنّ المتيقن حينئذ هو الكلّي الذي يصلح للانطباق على كلّ من الفردين ، وإن أريد به اليقين بحدوث الفرد بما له من الخصوصية المفردة فواضح أنّه غير حاصل فعلا؛ لأنّ المفروض أنّ الخصوصية المفردة مجهولة ، ومردّده بين خصوصيتين ، فكيف تكون متيقنه في عين الحال؟! إذ المرّد بما هو مرّد لا معنى لأن يكون معلوما متعيّنا ، هذا خلف محال ، وإنّما المعلوم هو القدر المشترك. وفي الحقيقة أنّ كلّ علم إجماليّ مؤلّف من علم وجهل ، ومتعلّق العلم هو القدر المشترك ، ومتعلّق الجهل خصوصياته ، وإلاّ فلا. معنى للإجمال في العلم ، وهو عين اليقين والانكشاف. وإنّما سمّي ب- «العلم الإجماليّ» ؛ لانضمام الجهل بالخصوصيات إلى العلم بالجامع.

وعليه ، فإنّ ما هو متيقن - وهو الكلّي - لا فائده في استصحابه لغرض ترتّب أثر الفرد بخصوصه ، وما له الأثر المراد ترتّبه عليه - وهو الفرد. بخصوصيته - غير متيقن ، بل هو مجهول مرّدّد بين خصوصيتين ، فلا يتحقّق في استصحاب الفرد المرّدّد ركن اليقين بالحاله السابقه ، لا أنّ الفرد المرّدّد متيقن ، ولكن لا شكّ في بقاءه.

والوجه الأصحّ هو الثاني ، كما ذكرنا. وأما: الوجه الأوّل - وهو أنّه لا شكّ في بقاء المتيقن - فغريب صدوره عن بعض أهل التحقيق ، (١) فإنّ كونه مرّددا بين ما هو مقطوع البقاء وبين ما هو مقطوع الارتفاع معناه في الحقيقة هو الشكّ فعلا في بقاء الفرد الواقعيّ وارتفاعه ؛ لأنّ المفروض أنّ القطع بالبقاء والقطع بالارتفاع ليسا قطعين فعليّين ، بل كلّ منهما قطع على تقدير مشكوك ، والقطع على تقدير مشكوك ليس قطعاً فعلاً ، بل هو عين الشكّ.

وعلى كلّ حال ، فلا معنى لاستصحاب الفرد المرّدّد ، ولا معنى لأن يقال - كما سبق عن بعض الأجله قدس سرهم - (٢) : «إنّ تردّده بحسب علمنا لا يضرّ بيقين وجوده سابقاً» ؛ فإنّه كيف يكون تردّده بحسب علمنا لا يضرّ باليقين؟! وهل اليقين إلّا العلم؟ إلّا إذا أراد من اليقين

[شماره صفحه واقعي : ٦٥٧]

ص: ١١٥٨

١- وهو المحقّق النائينيّ ، كما مرّ.

٢- وهو المحقّق السيّد الطباطبائيّ اليزديّ ، كما مرّ.

- بوجوده سابقا - اليقين بالقدر المشترك ، والتردد في الفرد ، فاليقين متعلق بشيء ، والتردد بشيء آخر ، فيتوفر ركنا الاستصحاب بالنسبه إلى القدر المشترك ، لا- بالنسبه إلى الفرد المراد استصحابه ، فما هو متيقن لا يراد استصحابه ، وما يراد استصحابه غير متيقن ، على ما سبق بيانه.

### تمرينات «٦٩»

١. ما هي أقسام استصحاب الكلّي؟ ايت لكلّ قسم مثلا.
٢. هل يجرى الاستصحاب في القسم الأوّل؟
٣. هل يجرى الاستصحاب في القسم الثاني؟
٤. اذكر الوجهين المذكورين في عدم جريان الاستصحاب في القسم الثاني. واذكر الجواب عنهما.
٥. ما هي الأقوال في جريان الاستصحاب في القسم الثالث؟ وما هو منشأ الأقوال؟
٦. اذكر القول الراجح عند المصنّف في القسم الثالث.
٧. ما هي الشبهه العبائيه؟
٨. ما الجواب عن الشبهه العبائيه؟
٩. لما ذا لا يصحّ جريان استصحاب الفرد المرّد؟

[شماره صفحه واقعي : ٦٥٨]

ص: ١١٥٩

[شماره صفحه واقعي : ٦٥٩]

ص: ١١٦٠

[شماره صفحه واقعی : ۶۶۰]

ص: ۱۱۶۱

«الفتاحه»

(إِيَّاكَ

نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ) ١٤٢ / ٥

«البقره»

(أَحَلَّ

اللَّهُ الْبَيْعَ) ٤٧ / ٢٧٥

(إِنَّ

الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ

مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ ... ) ١٥٩

٤٣٧ /

(ثُمَّ

أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ) ١٣٧ / ١٨٧

(حَتَّى

يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ) ١٨٧

٤٢٩ /

(فَاتُوا

بِسُورِهِ مِنْ مِثْلِهِ) ٧٩ / ٢٣

(فَاسْتَبَقُوا

الْخَيْرَاتِ) ٩٥ / ١٤٨

(فَشْرَبُوا)

مِنْهُ إِلَّا قَلِيلًا (٢٤٩ / ١٤٠)

(ما)

نَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا) ١٠٦

٤١١ /

(وَأَقِيمُوا

الصَّلَاةَ) ٤٣، ٨٣، ١١٠ / ١٩، ١٠٥

(وَالْوَالِدَاتُ

يُزْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ) ٢٣٣

١٤٩ /

(يُرِيدُ

اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ) ١٨٥

٣٩٨، ٢٥٤ /

(وَالْمُطَلَّقَاتُ

يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ...)

(وَبُعُولَتَهُنَّ

أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ) ٢٨٨ / ١٧٢

«آل

عمران»

(وَسَارِعُوا

إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ) ١٣٣ / ٩٥

(وَمَا

مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ) ١٤٤ / ١٤٠

(إِنَّ

كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي) ٣١ /

٤٢١

«النساء»

(إِذَا

ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا) ٩٤ /

٤٣٠

(وَإِذَا

ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا ... ) ١٠١

٣٩٦ /

(يَا

أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ ...)

٥٩ / ٢٤٥ ، ٤٢١

(إِنَّ

الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا) ٣ /

١٩

(حُرِّمَتْ



عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتِكُمْ) ٢٣ / ٢١٢

(فَأَقِمْوَا

الصَّلَاةَ) ١٠٣ / ٧٩

(فَلَمْ

تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا) ٤٣ /

٢٥٤

(وَرَبَائِبِكُمْ

اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ) ٢٣ / ١٣٤

(وَمَنْ

يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ

سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصَلِّهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ

مَصِيرًا) ١١٥ / ٤٥٤

(فَبِظُلْمٍ

مِنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ) ١٦٠

/ ٥٢٦

«المائدة»

(أُحِلَّتْ

لَكُمْ بِهِيْمَةُ الْأَنْعَامِ) ١ / ٢١٢

[شماره صفحه واقعی : ٦٦١]

ص: ١١٦٢

(أَوْفُوا

بِالْعُقُودِ) ١ / ٧٩ ، ١٧٦

(فَاغْسِلُوا

وُجُوهَكُمْ) ٦ / ١٠٥

(فَجَزَاءٌ

مِثْلُ مَا قَتَلْتُمْ مِنَ النَّعَمِ) ٩٥ / ٥٢٩

(فَكُلُوا

مِمَّا أَمْسَكْتُمْ) ٤ / ١٩٧

(وَإِذَا

حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا) ٢ / ٨٤

(وَالسَّارِقُ

وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا) ٣٨ /

١٣٣ ، ١٤٣ ، ٢٠٨

(وَأَمْسَحُوا

بِرُءُوسِكُمْ) ٦ / ٥٠٤

(وَعَدَ

اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ

عَظِيمٌ) ٩ / ٢٠٧

«الأنعام»

(أَنْعَامٌ

(إِنَّ)

يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ (١١٦)

/ ٣٧٦ ، ٣٧٨

«التوبه»

(وَمَا)

كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ

فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا

قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ (١٢٢)

/ ٤٣٢ ، ٤٣٣

(وَمِنْهُمْ)

الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أذُنٌ...

/ ٤٣٨ / ٤١

«يونس»

(إِنَّ)

الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا (٣٦ /

٣٧٦ ، ٤٤٩ ، ٥٢٧

(قُلْ)

اللَّهُ أَدْنَىٰ لَكُمْ أَمَّ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ (٥٩ /

٣٧٦

(وَمَا

كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَنْ يُفْتَرَى مِنْ دُونِ اللَّهِ) ٣٧ /

٤٠٩

«يوسف»

(وَسُئِلَ

الْقُرْيَةَ) ٨٢ / ١٤٦

«الرعد»

(إِنَّمَا

أَنْتَ مُنذِرٌ) ٧ / ١٤٠

(يَمْحُوا

اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ ... ) ٣٩ / ٤١٣

(لَقَدْ

كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ) ٥٢٨

«النحل»

(وَإِذَا

بَدَلْنَا آيَةَ مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوا إِنَّمَا

أَنْتَ مُفْتَرٍ) ١٠١ / ٤١١، ٤١٤

(فَسْتَلُوا

أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ) ٤٣ /

٤٣٨

(وَإِنَّ

لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً) ٥٢٨

(يَأْمُرُ

بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ) ٥٢٩ / ٩٠

«الاسراء»

(فَلَا

تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ) ٢٣ / ١٢٢ ، ٥٣٨

«المؤمنون»

(أَمْ

يَقُولُونَ بِهِ جِنَّةٌ بَلْ جَاءَهُمْ بِالْحَقِّ) ٧٠ /

١٤٢

«النور»

(وَالَّذِينَ

يَزْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءِ

فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا

وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ\* إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا) ٤ - ٥

١٧٣ /

(وَلَا

تُكْرَهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا) ٣٣ /

١٢٤

«الفرقان»

(النَّفْسُ)

الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ (٦٨ / ٢١٢)

«الأحزاب»

(لَقَدْ

كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ

وَالْيَوْمَ الْآخِرَ) (٢١ / ٤٢٠، ٤٢٣

(النَّبِيُّ

أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ) (٦ /

٤٢٢

«يس»

(قَالَ

مَنْ يُحْيِ الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ \* قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا

أَوَّلَ مَرَّةٍ) (٧٨ - ٧٩ / ٥٢٨

[شماره صفحه واقعی : ٦٦٢]

ص: ١١٦٣

«فَصَلِّتِ»

(اعْمَلُوا

مَا شِئْتُمْ) ٧٩ / ٤٠

(حَتَّى

يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ) ٤٢٩ / ٥٣

«الْأَحْقَافِ»

(وَحَمْلُهُ

وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا) ١٤٩ / ١٥

«الْفَتْحِ»

(مُحَمَّدٌ

رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ) ٢٩ /

٢٠٧

«الْحَجَرَاتِ»

(إِنْ

جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ

فَتُصِيبُوهَا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ) ٦ /

١٧٦ ، ٤٢٩ ، ٤٣٠ ، ٥٠٩

«الْجُمُعَةِ»

(إِذَا

تُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ

وَذَرُوا الْبَيْعَ ... (٣٥٨ / ٩)

«الحشر»

فَاعْتَبِرُوا

يَا أُولَى الْأَبْصَارِ (٥٢٨ / ٢)

(وَمَا

آتَاكُمْ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ) (٤٢١ / ٧)

«النجم»

(إِنَّ

الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا) (٢٨ /

١٧٦ ، ٤٤٩ ، ٥٢٧

«الزلزله»

فَمَنْ

يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ) (٧ /

٥٣٨

«الكوثر»

(إِنَّا

أَعْطَيْنَاكَ الْكُوثَرَ) (١ / ٥٠٥

(إِنَّ

شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ) (٣ / ٥٠٦

[شماره صفحه واقعی : ٦٦٣]





«أ»

اتَّقِ اللَّهَ وَلَا تَقْسُ ، فَإِنَّا نَقْف ... ٥٢٠

إذا أردت حديثاً فعليك بهذا الجالس ٤٣٩

إذا زالت الشمس فقد وجب الطهور والصلاه ٣٠١

إذا سمعت من أصحابك الحديث وكلّهم ... ٥٧١

إذا كان ذلك فارجه حتى تلقى امامك ... ٥٧٥

إذن فارجه حتى تلقى امامك فتسأله ٥٧٥

إذن فتخيّر أحدهما فتأخذ به وتدع الآخر ٥٧٣

أرأيتك لو حدّثتك بحديث العام ... ٦١٦

أرأيت لو كان على أبيك دين ... ٥٣٠

اكتب وبتّ علمك في بني عمّك ... ٤٤٠

إنّ أفضل الأعمال أحمرها ٢٧٣

إنّ دين الله لا يصاب بالعقول ٢٢٥ ، ٢٤٧ ، ٤٨٣

إنّ التراب يكفيك عشر سنين ٢٥٤

إنّ السنه إذا قيست محق الدين ٥١٩

إن كانت قرئت عليه آيه التقصير ... ٣٩٦

إنّ لله على الناس حجّتين : حجّه ظاهره و ... ٤٨٣

اقض ما فات كما فات ٢٧٨

أينقص الرطب إذا يبس ... ٥٣١

«ب»

بأيهما أخذت من باب التسليم وسعك ٥٧٤

بما ذا تقضى إذا لم تجد فى كتاب الله ... ٥٣٠

«ت»

تعيد الصلاة وتغسله ... ٦٣٠

«ث»

ثمن العذره سحت ٥٦٧

«ح»

«خ»

الحكم ما حكم به أعدلهما وافقههما و ... ٥٨١

خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذ النادر ٥١٠

«ر»

رفع عن امتى ... ٢٥٢

رفع عن امتى ما لا يعلمون ... ١٤٦

«ع»

علمنى رسول الله ألف باب من العلم ... ٤١٨

على اليد ما أخذت حتى تؤدى ١٦٣

«ف»

فإذا لم تعلم فموسع عليك بأيهما أخذت ٥٧١

فذلك الذى يسع الأخذ بهما جميعا ... ٥٧٤

فى ذلك حديشان : أما أحدهما ... ٥٧٣

فى الغنم السائمه زكاه ١٣٣

«ك»

كلّ شىء لك حلال حتى تعرف أنه حرام بعينه ١٣٧ ،

١٣٩

كلّ شىء طاهر حتى تعلم أنه نجس ١٣٨ ، ٢٦١

[شماره صفحه واقعى : ٦٦٤]

ص: ١١٦٥

كَلِّ مَاءٍ طَاهِرٍ إِلَّا مَا تَغَيَّرَ ... ١٦١

«ل»

لا بأس ببيع العذره ٥٦٧

لا يبيع إلا في ملك ٢٠٩

لا تأكل ، انّ علينا كان يقول ... ١٢٧

لا تجتمع امتي على الخطأ ٤٥٥

لا تعمل بواحد منهما حتى تلقى ... ٥٧٥

لا تقضين ولا تفضلنّ إلا بما تعلم ... ٥٣٠

لا جماعه في نافله ٢٠٩ ، ٢١٠ ، ٢١١

لا حرج في الدين ٢١٢

لا رضاع بعد فطام ٢١٠

لا رهبانيه في الاسلام ٢١١

لا سيف إلا ذو الفقار ولا فتى إلا على ١٤٠

لا شكّ لكثير الشك ٥٥٥

لا صلاه إلا بفتحه الكتاب ٢٠٩

لا صلاه إلا بطهور ١٤١ ، ٢٠٩ ، ٢١٠ ، ٢٧٨

لا صلاه لحاقن ٢١٠

لا صلاه لمن جاره المسجد ... ١٤٦ ، ٢٠٩

لا ضرر ولا ضرار في الاسلام ١٤٦ ، ٢١٢

لا غشّ في الاسلام ٢١١

لا غيبه لفاسق ٢٠٩ ، ٢١٠

لا ، لأنك اعترته آياه ... ٦٣٦

لو كان الدين بالرأى لكان المسح ... ٥٣٥

«م»

ماء البثر واسع لا يفسده شيء ... ٥٣٧

مروهم بالصلاه وهم أبناء سبع ١٠٠

موسع عليك بأيه عملت ٥٧٢

مطل الغنى ظلم ١٣٦

من أين علمت أن المسح ببعض الرأس؟ ... ٥٠٤

من حفظ على امتي اربعين حديثا ... ٤٤٠

من فسر القرآن برأيه فليتبوأ ... ٥٠٥

«و»

وأما الحوادث الواقعة فارجعوا ... ٤٤٠

وما لم تجدوه في شيء من هذه الوجوه ... ٥٧٤

«ى»

يا زواره قد تنام العين ولا ينام ... ٦٢٣

يرجئه حتى يلقى من يخبره فهو في ... ٥٧٣

يركع بركعتين واربع سجادات ... ٦٢٩

يكفيك عشر سنين ٢٥٢

[شماره صفحه واقعی : ٦٦٥]



«أ»

أبان بن تغلب ٥٣٩

ابن ادريس ٤٢٦ ، ٤٢٧ ، ٤٤٢ ، ٤٤٤ ، ٤٤٥ ، ٤٧٥

ابن أبي عمير ٤٤٦

ابن بزيع ٥٣٧

ابن حزم ٥٢٠ ، ٥٢٨ ، ٥٣٠ ، ٥٣١

ابن حنظله ٥١١ ، ٥٨١

ابن زهره ٤٢٧

ابن سينا (الشيخ الرئيس) ٢٣٤ ، ٢٤٠ ، ٦٥٥

ابن عباس ٥٣٤

ابن مسعود ٥٣٤

أبو بصير ١٢٧

ابو بكر ٤٥٤ ، ٤٥٧ ، ٥٣٣

ابو حنيفة ٥١٩ ، ٥٢٠

الاصفهانى (الشيخ محمد تقى) ٢٦٠ ، ٤٧٦

الاصفهانى (الشيخ محمد حسين) ٢٨٧ ، ٢٩٨ ، ٤٤٩

الأنصارى (الشيخ الأعظم) ١٦٥ ، ١٦٧ ، ٢٨١ ، ٢٨٥ ،

٢٩٨ ، ٣٤٥ ؛ ٣٨٠ ، ٣٨٢ ، ٣٨٤ ، ٣٩٣ ، ٤٠١ ، ٤٢٧ ، ٤٣٨ ، ٤٣٩ ، ٤٤١ ، ٤٤٢ ، ٤٤٣ ،

٤٤٥ ، ٤٤٦ ، ٤٥٩ ، ٤٦٦ ، ٤٧١ ، ٤٩٧ ، ٤٩٨ ، ٥١٦ ، ٥١٧ ، ٥٥٣ ، ٥٦٦ ، ٥٦٧ ، ٥٩١ ،



٥٩٢، ٥٩٣، ٦٠٤، ٦٠٨، ٦١٣، ٦١٧، ٦٢٠، ٦٢١، ٦٢٢، ٦٢٣، ٦٢٥، ٦٢٦، ٦٢٧،

٦٣٠، ٦٣٢،

٦٣٣، ٦٣٦ - ٦٤٣، ٦٤٠، ٦٤١، ٦٤٦، ٦٤٧، ٦٥٠،

٦٥١، ٦٥٤، ٦٥٥

«ب»

الباقر عليه السلام (ابى)

جعفر) ٥١٠، ٦٢٣، ٦٢٩، ٦٣٥

البحراني (الشيخ يوسف) ٤٧٧

البهائي ٦٢٠

«ت»

التستري (الشيخ اسد الله) ٤٦١

«ح»

الحارث بن عمرو ٥٣٠

الحارث بن المغيرة ٥٧١، ٥٧٨

الحسن بن الجهم ٥٧١، ٥٨٥، ٥٨٦

الحسين عليه السلام (الإمام)

٢٧٣، ٣١٥

الحلي (المحقق) ٤٦٠، ٤٧٥، ٦٢٠، ٦٣٧

الحلي (العلامة) (صاحب المبادئ) ٤٠١، ٤٢٠، ٤٢١

٤٢٤، ٤٤١، ٤٦٥، ٥٣٥، ٥٤١، ٦٢٠،

الحكيم (السيد محمد تقى) ٥٤١

«خ»

خالد بن وليد ٥٢٠

الخراسانى (المحقق الخراسانى)، (الآخوند) (صاحب

الكفايه) ٣٠، ١١٣، ١٦٥، ١٦٦، ١٦٧، ١٩٨، ١٩٩، ٢٦٢، ٣٢٩، ٣٣٣، ٣٥٣، ٣٩٨

، ٤٩٧، ٤٩٨، ٥٤٤، ٥٧٩، ٥٨٧، ٥٩١، ٦١٩،

[شماره صفحه واقعى : ٦٦٦]

ص: ١١٦٧

٦٣٥ ، ٦٣٧ ، ٦٣٩ ، ٦٤٤ ، ٦٥٦

الخوانسارى (شارح الدروس) ٦١٣ ، ٦١٤ ، ٦٢٠ ، ٦٢٧ ،

٦٣٧

«د»

داود بن على بن خلف ٥١٩

«ر»

الراوندى (القطب) ٥٨٦

الرضا عليه السلام (الامام)

(ابو الحسن) ٥٧١ ، ٥٧٢

الرضى (نجم الأئمه) ٣٠

«ز»

زراره ٣٠ ، ٤٣٩ ، ٥٠٤ ، ٥١٠ ، ٥٧٣ ، ٥٧٦ ، ٦٢٣ ،

٦٢٧

الزمخشرى ٤٩٠

زيد بن ثابت ٥٣٣

«س»

سعد بن عباده ٤٥٧

سلطان العلماء ١٨٦ ، ١٩٣

سماعه ٥٧٣ ، ٥٧٥ ، ٥٧٦ ، ٥٧٨

السيد رضى الدين بن طاوس ٤٤١

السيد المرتضى ٤٦، ٤٢٦، ٤٢٧، ٤٤٢، ٤٤٣، ٤٤٤،

٤٤٥، ٤٦٠

السيزواری (المحقق) ٦١٤، ٦١٧، ٦٢٢، ٦٤٠، ٦٤٢

«ش»

الشافعي ٤٥٤

الشهيد الأول ٤٧٥

الشيرازی (السيد الميرزا) ٣١٦

«ص»

صاحب الذخيره ٦٢٠

صاحب الجواهر ٣١٢، ٣١٦

صاحب المعالم ٣٨٧، ٣٨٨، ٢٩٨

صاحب الفصول ١٠٣، ٢٢٥، ٢٤٦، ٢٤٨، ٣٦٧، ٣٦٨،

٣٩٣، ٤٧٩

صاحب الوسائل ٤٣٨

الصادق عليه السلام (الامام)

(ابو عبد الله) ١٢٧، ٢٤٧، ٥٢٠، ٥٣٩، ٥٧١، ٥٧٢، ٥٧٣، ٥٧٥، ٥٨٠، ٦٢٩،

٦٣٢

الصدر (السيد اسماعيل) ٦٥٤

الصدوق ٥٧٤

«ط»

الطوسي (شيخ الطائفة) ٤٠١، ٤٢٦، ٤٤١، ٤٤٢، ٤٤٤

٤٤٥، ٤٦٢، ٤٦٦، ٤٧٤، ٦٢٢

الطوسي (نصير الدين) ٣٧، ٢٣٥

الطباطبائي (العلامة) ٦٢٣

الطبرسي ٤٢٧، ٤٤٢

«ع»

عبد الصمد ٦٢٠

عبد الله بن سنان ٦٣٦

عبد الله بن محمد ٥٧٨

عثمان ٥٣٣

العضدي ٦١٩

عقيل ٢٠٧

علي عليه السلام (امير)

المؤمنين) ٣٣، ٥٥، ١٢٧، ٤١٨، ٤٥٧، ٥٣٥، ٦٣٢

علي بن محمد القاساني ٦٣٤، ٦٤٧

عمر بن حنظله ٥٧٥

عمر بن الخطاب ٥٢٠، ٥٣١، ٥٣٣، ٥٣٤

عبد العزيز بن المهدي ٤٣٩

«غ»

الغزالي ٤٥٤، ٤٥٥، ٥٤١

[شماره صفحه واقعی : ۶۶۷]

ص: ۱۱۶۸

«ف»

فاطمه عليها السلام ٥٠٦

الفضل بن شاذان ٣٢٠

«ق»

القاضي ابن براج ٤٢٧

القمي (المحقق) (صاحب القوانين) ٣٦٧، ٤٧٦، ٥٠٠

القوشجي ٢٣٨

«ك»

الكاظمي (السيد محسن) ٤٤٨، ٤٤٩، ٤٧٦

الكراچكي ٤٧٤

الكشي ٤٤٦

الكعبي ٣٠٩، ٣١٩

الكليني (صاحب الكافي) ٥٧٤، ٥٧٦، ٥٨٠، ٥٨٣، ٥٨٦

٥٩١،

«م»

مالك ٤٥٨

مالك بن نويره ٥٢٠

محمد تقى حكيم ٥٤١

المجلسي ٤٤١

المحقق الثاني ٣١٢، ٣١٣، ٣١٦، ٣١٩

المحقق النائبي ١٦٦، ٢٠٠، ٢٦١، ٢٩٨، ٣١٣،

٣١٦، ٣٢٩، ٣٦٠، ٣٩٤، ٤٣٦، ٤٤٨، ٤٤٩، ٥٠٦، ٥٨٨، ٥٨٩، ٥٩٩، ٦٠١، ٦١٧،

٦٤٤، ٦٤٧

معاذ ٥٣٠

المغيره بن شعبه ٥٣٠

المفيد (الشيخ) ٤٧٤

«ن»

النجاشي ٤٤٦

النراقي (الفاضل) ٥٨٦

«و»

«ى»

الوحيد البهبهاني ٥٨٧

يونس بن عبد الرحمن ٤٣٩

[شماره صفحه واقعي : ٦٦٨]

ص: ١١٦٩



## ٤ - فهرس الكتب الوارده

الاحتجاج ٥٨٦

الإحكام (ابن حزم) ٥٣٢

أساس اللغة ٤٩٠

شرح الإشارات ٢٣٥

تجريد الاعتقاد ٢٣٨

جواهر الكلام ٥٥٣

جامع السعادات ٢٣٤

حاشيه شرح الدروس ٦١٣

الحدائق ٤٧٧ ، ٥٨١

الذكرى ٤٧٥

السرائر ٤٤١ ، ٤٤٢ ، ٤٤٣

شرح الدروس ٦٢٠

شرح الوافيه ٦١٣ ، ٦١٤

عوالي الآلى ٥٦٠ ، ٥٧٣ ، ٥٧٥ ، ٥٨١

عيون أخبار الرضا عليه السلام ٥٧٤

فرائد الأصول (الرسائل) ٤٣٩ ، ٤٤١ ، ٤٤٦ ، ٤٥٠ ،

٤٦٨ ، ٥٩٢

الفصول ٤٢١

الكافى ٥١٣ ، ٥٣٩

كفايه الأصول (الكفايه) ١١٣، ١٨٨، ١٩٨، ٣٢٦،

٣٢٧، ٣٥٠، ٤٧٥، ٤٨٥، ٦٢٠، ٦٥١

مجمع البيان ٤٤٢

المحصول ٤٧٦

ملخص ابطال القياس ٥٢٨، ٥٣١، ٥٣٢، ٥٣٣

المدخل للفقهاء المقارن ٥٤٠

المستصفي ٥٣٣

معارض الأصول ٦١٤

معالم الأصول ١٨٦

المعتبر ٤٦١، ٤٧٣، ٤٧٥

المنطق ٣٧، ٣٨، ٢٣٥، ٢٣٩، ٤٢٥، ٥٢٣

النهاية ٤٠١، ٤٤١

وسائل الشيعة ٤٣٨، ٤٣٩، ٤٤١

[شماره صفحه واقعي : ٦٦٩]

ص: ١١٧٠

«ألف»

١. «أجود التقريرات»، السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي، مؤسسه صاحب الأمر، قم، ١٤١٣ هـ.
٢. «الاحتجاج»، أبو منصور أحمد بن علي بن أبي طالب الطبرسي، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، بيروت، ١٤٠٣ هـ.
٣. «الإحكام في أصول الأحكام»، سيف الدين علي بن أبي علي الآمدي، دار الكتب العلميه، بيروت، ١٤٠٠ هـ.
٤. «الإحكام في أصول الأحكام»، ابن حزم علي بن أحمد، دار الحديث، القاهرة.
٥. «احقاق الحق»، الشهيد القاضي نور الله بن السيد الشريف الحسيني الشوشتری - مع تعليقات آيه الله المرعشي - مكتبه آيه الله المرعشي، قم.
٦. «الأدب المفرد»، أبو عبد الله محمد بن اسماعيل البخاري، المطبعه السلفيه، ١٣٧٥ هـ.
٧. «الأربعين في أصول الدين»، فخر الدين محمد بن عمرو الحسين الرازي، جامعه طهران، ١٣٢٦ ش.
٨. «إرشاد الفحول»، محمد بن علي بن محمد الشوكاني، دار المعرفه، بيروت، ١٣٩٩ هـ.
٩. «اسد الغابه في معرفه الصحابه»، ابن الأثير، ابو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني، دار احياء التراث العربي، بيروت.
١٠. «الاستبصار»، ابو جعفر محمد بن الحسن الطوسي، دار الكتب الاسلاميه، تهران.
١١. «الأصول العامه للفقه المقارن»، محمد تقى الحكيم، دار الأندلس، ١٩٧٩ م.
١٢. «أصول الفقه»، الشيخ محمد الخضرى بك، دار احياء التراث العربي، بيروت.
١٣. «الأصول من الكافي»، ابو جعفر محمد بن يعقوب اسحاق الكليني الرازي، دار صعب، بيروت، ١٤٠١ هـ.
١٤. «اعلام الموقعين»، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن ابى بكر (ابن القيم الجوزيه) دار الجيل، بيروت.
١٥. «أقرب الموارد»، سعيد الخورى الشرتونى البنانى، مكتبه آيه الله المرعشي.
١٦. «أوثق الوسائل في شرح الرسائل»، الميرزا موسى التبريزى، الطبعه الحجرية، دار المعارف الإسلاميه، طهران.
١٧. «إيضاح الفوائد في شرح القواعد»، فخر المحققين محمد بن الحسن الحللى، المطبعه العلميه، قم، ١٣٧٨ هـ.

«ب»

١٨. «بحار الأنوار»، العلامة محمد باقر بن محمد تقى المجلسى، مؤسسه الوفاء، بيروت، ١٤٠٣.

[شماره صفحه واقعى : ٦٧٠]

ص: ١١٧١

١٩. «بحر الفوائد فى شرح الفرائد» ، الميرزا محمّد حسن الآشتياني ، الطبعه الحجرية ، مكتبه آيه الله المرعشى ، ١٤٠٣ هـ .
٢٠. «بحوث فى علم الأصول» - تقريرات درس السيد محمّد باقر الصدر - ، السيد محمود الهاشمى ، المجمع العلمى للشهيد الصدر ، ١٤٠٥ هـ .
٢١. «بدائع الأفكار» ، الشيخ حبيب الله الرشتى ، مؤسسه آل البيت ، الطبعه الحجرية ، قم .
٢٢. «بدائع الأفكار» ، - تقريرات بحث المحقق العراقى - ، الشيخ هاشم الآملى .
- (ت)
٢٣. «تاج العروس» ، محمّد مرتضى الزبيدى ، مكتبه الحياه ، بيروت .
٢٤. «التبيان فى تفسير القرآن» ، شيخ الطائفة ، ابو جعفر محمّد بن الحسن الطوسى ، دار احياء التراث العربى ، بيروت .
٢٥. «تبيين الحقائق» ، فخر الدين عثمان بن على الزيلعى الحنفى ، دار المعرفه ، بيروت .
٢٦. «التبصره فى أصول الفقه» ، ابراهيم بن على بن يوسف الشيرازى ، دار الفكر .
٢٧. «التذكره بأصول الفقه» ، الشيخ المفيد ، محمد بن محمد بن النعمان البغدادي ، المؤتمر العالمى للشيخ المفيد .
٢٨. «تشریح الأصول» ، الشيخ على بن فتح الله النهاوندى ، الطبعه الحجرية ، ١٣٢٠ هـ .
٢٩. «تفسير البيضاوى» ، البيضاوى ، ابو سعيد عبد الله ابن عمر بن محمّد الشيرازى ، دار الكتب العلميه ، بيروت ، ١٤٠٨ هـ .
٣٠. «تفسير كنز الدقائق» ، الميرزا محمّد المشهدى ، مؤسسه النشر الاسلامى ، قم ، ١٤٠٧ هـ .
٣١. «تفسير الكشاف» ، محمود بن عمر الزمخشري ، دار الكتاب العربى ، بيروت .
٣٢. «تقريرات المجدّد الشيرازى» ، الشيخ على الروزدرى ، مؤسسه آل البيت ، قم ، ١٤٠٩ هـ .
٣٣. «تنقيح الأصول» - تقريرات بحث الإمام الخمينى - ، حسين التقوى الاشتهاردى ، مؤسسه تنظيم ونشر آثار الإمام الخمينى ، قم ، ١٤١٨ هـ .
٣٤. «التنقيح الرائع» ، جمال الدين مقداد بن عبد الله السيورى الحلّى ، مكتبه آيه الله المرعشى ، قم ، ١٤٠٤ هـ .
٣٥. «التوحيد» ، الشيخ الصدوق ، محمد بن على بن الحسين بن بابويه ، مؤسسه النشر الإسلامى ، قم .
٣٦. «تهذيب الأصول» - تقريرات بحث الإمام الخمينى - ، الشيخ جعفر السبحانى ، مؤسسه النشر الإسلامى ، قم ، ١٣٦٣ ش .

٣٧. «تهذيب الأحكام»، أبو جعفر محمد بن الحسن بن علي الطوسي، مكتبة الصدوق، ١٤١٧ هـ.

«ج»

٣٨. «جامع أحاديث الشيعة»، أُلّف تحت إشراف آية الله العظمى الحاج آقا حسين الطباطبائي البروجردى، المطبعة العلميّه، قم، ١٣٩٩ هـ.

٣٩. «جامع السعادات»، الشيخ محمد مهدي النراقي، مؤسسه الأعلمي، بيروت.

٤٠. «جامع المقاصد في شرح القواعد»، المحقق الثاني، علي بن الحسين بن عبد العالي الكركي، مؤسسه آل البيت

[شماره صفحه واقعي : ٤٧١]

ص: ١١٧٢

لإحياء التراث ، قم ، ١٤٠٨ هـ .

٤١. «الجوامع الفقهيّة» ، جماعه من الأركان ، قم ، مكتبه آيه الله المرعشي ، ١٤٠٤ هـ .

٤٢. «جواهر الكلام فى شرح شرائع الإسلام» ، الشيخ محمّد حسن النجفى ، دار الكتب الإسلاميه ، طهران ، ١٣٦٧ ش .

٤٣. «الجواهر النضيد» ، العلامه الحليّ ، الحسن بن يوسف بن على بن المطهر الحليّ ، مكتبه بيدار ، ١٣٧١ ش .

«ح»

٤٤. «حاشيه الرسائل» ، الشيخ آقا رضا الهمداني ، الطبعه الحجريّه .

٤٥. «حاشيه المكاسب» ، الشيخ محمد حسين الأصفهانيّ ، دار الذخائر ، قم ، ١٤٠٨ هـ .

٤٦. «حاشيه ملاّ عبد الله» ، المولى عبد الله بن الحسين اليزديّ ، مكتبه المفيد والفيروزآباديّ ، قم ، ١٣٦٣ ش .

٤٧. «الحاشيه على الهيّات شرح الجديد التجريد» ، المولى المحقق احمد الأردبيليّ ، مكتب الاعلام الاسلاميّ ، قم ، ١٤١٩ هـ .

٤٨. «الحدائق الناضره فى أحكام العتره الطاهره» ، الشيخ يوسف بن أحمد البحرانيّ ، مؤسسه النشر الإسلامى ، قم .

٤٩. «حقائق الأصول» ، السيد محسن الطباطبائيّ الحكيم ، المطبعه العلميه ، النجف ، ١٣٧٢ هـ .

٥٠. «الحكمه المتعاليه فى الأسفار الأربعة» ، صدر المتألّهين ، محمد بن ابراهيم الشيرازيّ ، مكتبه المصطفويّ ، قم .

٥١. «حليه الأولياء وطبقات الأصفياء» ، أبو نعيم احمد بن عبد الله الأصبهانيّ ، دار الكتاب العربىّ ، بيروت ، ١٤٠٥ هـ .

«خ»

٥٢. «الخصال» ، الشيخ الصدوق ، محمد بن على بن الحسين بن بابويه القميّ ، دار المعارف ، بيروت ، ١٣٨٩ هـ .

«د»

٥٣. «درر الفوائد» ، الشيخ عبد الكريم الحائريّ ، چاپخانه مهر ، قم .

٥٤. «الدرر النجفيّه» ، الشيخ يوسف بن أحمد البحرانيّ ، مؤسسه آل البيت ، الطبعه الحجريّه .

٥٥. «دروس فى علم الأصول» ، السيد محمّد باقر الصدر ، مؤسسه النشر الاسلاميّ ، قم ، ١٤١٨ هـ .

٥٦. «دعائم الإسلام» ، أبو حنيفه النعمان بن محمد بن منصور بن أحمد بن حيّون التميميّ المغربىّ ، دار المعارف ، ١٣٨٣ هـ .

٥٧. «الذريعة إلى أصول الشريعة»، السيد المرتضى علم الهدى، أبو القاسم علي بن الحسين الموسوي، مطبعة جامعه طهران، ١٣٤٣ ش.

«ذ»

٥٨. «ذخيره المعاد»، ملا محمد باقر السيزواري، مؤسسه آل البيت، قم، الطبعة الحجرية.

٥٩. «ذكرى الشيعه»، الشهيد الأول، محمد بن جمال الدين مكّي العاملی الجزینی، مؤسسه آل البيت، قم، ١٤١٩ هـ.

«ر»

٦٠. «رجال الكشي»، ابو عمرو محمد بن عمر بن عبد العزيز الكشي، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، كربلاء.

[شماره صفحه واقعی : ٦٧٢]

ص: ١١٧٣



٦١. «رجال النجاشي»، أبو العباس أحمد بن علي النجاشي الاسدي الكوفي، دار الأضواء، بيروت، ١٤٠٨ هـ.

٦٢. «رسائل الشريف المرتضى»، السيد المرتضى، دار القرآن الكريم، قم، ١٤٠٥ هـ.

٦٣. «الرسائل الفشاركية»، السيد محمد الفشاركي، مؤسسه النشر الإسلامي، قم، ١٤١٣ هـ.

٦٤. «رسائل المحقق الكركي»، المحقق الثاني، علي بن الحسين الكركي، مكتبة آية الله المرعشي، قم، ١٤٠٩ هـ.

٦٥. «روضه الناظر وجته المناظر»، عبد الله بن أحمد بن قدامه، دار الكتاب العربي، بيروت.

٦٦. «الرياض النضرة في مناقب العشرة»، أبو جعفر أحمد المحبّ الطبري، دار الكتب العلميّه، بيروت.

«ز»

٦٧. «زبده الأصول»، الشيخ البهائي محمد بن الحسين بن عبد الصمد، مخطوطه.

«س»

٦٨. «السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى»، ابن إدريس الحلّي أبو جعفر محمد بن منصور بن أحمد، مؤسسه النشر الإسلامي، قم،

١٤١٠ هـ.

٦٩. «سلم الوصول لشرح نهايه السؤل»، الشيخ محمد بخيت المطيع، المطبوع بذيل نهايه السؤل.

٧٠. «سنن ابي داود»، ابو سليمان ابن الاشعث السجستاني الأزدي، دار احياء التراث العربي، بيروت.

٧١. «سنن البيهقي»، (سنن الكبرى)، ابو بكر احمد بن الحسين بن علي البيهقي، دار المعرفه، بيروت.

٧٢. «سنن الدارمي»، ابو محمّد عبد الله بن بهرام الدارمي، دار الفكر، بيروت.

٧٣. «سنن النسائي»، أحمد بن شعيب بن علي بن جعفر بحر النسائي، دار الفكر، ١٣٤٨ هـ.

«ش»

٧٤. «شرائع الإسلام»، المحقق الحلّي، جعفر بن الحسن بن يحيى بن سعيد الهذلي، دار الأضواء، بيروت، ١٤٠٣ هـ.

٧٥. «شرح الأسماء الحسنی»، الحكيم السبزواري، هادي بن مهدي، مطبوعه جامعه طهران، ١٣٧٣ ش.

٧٦. «شرح الإشارات والتنبيهات»، المحقق الطوسي، نصير الدين محمّد بن الحسن، مركز نشر كتاب، ١٤٠٣ هـ.

٧٧. «شرح باب الحادى عشر»، - النافع يوم الحشر - ، مقداد بن عبد الله السيورى ، مؤسسه چاپ انتشارات آستان قدس رضوى ، مشهد ، ١٣٧٢ ش.

٧٨. «شرح الشمسيه» ، محمود بن محمد الرازى ، المكتبه العلميه الاسلاميه ، طهران.

٧٩. «شرح تجريد القوشجى» ، على بن محمد القوشجى ، الطبعه الحجرية ، مكتبه بيدار ، قم.

٨٠. «شرح العضدى على مختصر ابن الحاجب» ، عبد الرحمن بن احمد بن عبد الغفار ، تصحيح أحمد رامز الشهيد بشهرى المدرّس ، ١٣٠٧ هـ.

٨١. «شرح الكافيه» ، رضى الدين محمد بن الحسن الاسترآبادى ، دار الكتب العلميه ، بيروت ، ١٣٩٩ هـ.

٨٢. «شرح المفصل» ، الشيخ موفق الدين بن يعيش النحوى ، عالم الكتب ، بيروت.

٨٣. «شرح المطالع» ، قطب الدين محمد بن محمد الرازى ، مكتبه الكتبى ، قم.

[شماره صفحه واقعى : ٦٧٣]

ص: ١١٧٤

٨٤. «شرح المقاصد» ، سعد الدين التفتازاني مسعود بن عمر بن عبد الله ، منشورات الشريف الرضى ، قم ، ١٤٠٩ هـ .

٨٥. «شرح المنظومه» ، المولى هادى بن مهدي السبزواري ، مكتبه العلامة ، قم ، ١٣٦٩ ش .

٨٦. «شرح المواقف» ، السيد الشريف ، على بن محمد الجرجاني ، منشورات الشريف الرضى ، قم ، ١٤١٢ هـ .

٨٧. «الشفاء» ، الشيخ الرئيس ، أبو على الحسين بن عبد الله بن سينا ، مكتبه آيه الله المرعشى ، قم ، ١٤٠٥ هـ .

«ص»

٨٨. «صحيح البخارى» ، أبو عبد الله محمد بن اسماعيل بن ابراهيم بن المغيرة بن برزیه البخارى ، دار الفكر ، بيروت .

٨٩. «صحيح الترمذى» ، (الجامع الصحيح) ، محمد بن عيسى بن سوره ، دار احياء التراث العربى ، بيروت .

«ض»

٩٠. «ضوابط الأصول» ، السيد ابراهيم القزوينى ، الطبعة الحجرية .

«ط»

٩١. «الطهاره» ، الشيخ الأنصارى ، مرتضى بن محمد أمين ، مؤسسه آل البيت ، الطبعة الحجرية ، قم .

«ع»

٩٢. «العدّه فى أصول الفقه» ، شيخ الطائفة ، أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسى ، مطبعه ستاره ، قم ، ١٣٧٦ ش .

٩٣. «عوالى اللآلى العزيزيه فى الأحاديث الدينيه» ، ابن أبى جمهور محمد بن على بن ابراهيم الأحسانى ، مطبعه سيد الشهداء ،

قم ، ١٣٠٤ هـ .

٩٤. «عيون أخبار الرضا (ع)» ، الشيخ الصدوق ، ابو جعفر محمد بن على بن الحسين ابن بابويه ، مؤسسه الأعلمى للمطبوعات ،

بيروت .

«غ»

٩٥. «الغدیر» عبد الحسين أحمد الأمينى النجفى ، دار الكتب الإسلاميه ، طهران ، ١٤٠٨ هـ .

٩٦. «الغنيه» ، ابن زهره ، عزّ الدين حمزه بن على بن زهره الحلبي ، المطبوع بذييل «الجوامع الفقهيّه» .

«ف»

٩٧. «فوائد الأصول»، الشيخ الأنصاري، مرتضى بن محمد أمين الأنصاري، مؤسسه النشر الإسلامى، قم، ١٤١١ هـ.

٩٨. «الفصول الغرويّه فى الأصول الفقهيّه»، محمد حسين بن عبد الرحيم الأصفهاني، الطبعة الحجرية.

٩٩. «فوائد الأصول» - تقارير بحث المحقق النائيني -، الشيخ محمد على الكاظمي، مؤسسه النشر الإسلامى، قم، ١٤١٤ هـ.

١٠٠. «الفوائد الحائريّه»، الوحيد البهبهاني، محمد باقر بن محمد أكمل، مجمع الفكر الإسلامى، قم، ١٤١٥ هـ.

١٠١. «الفوائد المدتيّه»، محمد أمين الاسترآبادى، الطبعة الحجرية.

١٠٢. «فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت»، المطبوع ذيل المستصفي، محبّ الله بن عبد المشكور، دار الذخائر، قم، ١٣٦٨ ش.

[شماره صفحه واقعى : ٦٧٤]

ص: ١١٧٥

«ق»

١٠٣. «قواعد المرام فى علم الكلام» ، كمال الدين ميثم بن على بن ميثم البحرانى ، مكتبه آيه الله المرعشى ، قم ، ١٤٠٦ هـ .

١٠٤. «قاموس اللغه» ، الفيروزآبادى ، مجد الدين محمّد بن يعقوب ، الطبعة الحجرية .

«ك»

١٠٥. «الكافى» ، ثقة الإسلام الكلينى ، محمد بن يعقوب بن إسحاق ، دار صعب ودار التعارف ، ١٤٠١ هـ .

١٠٦. «الكامل فى التاريخ» ابن أثير ، على بن الكرم الشيبانى ، دار إحياء التراث العربى ، بيروت ، ١٤٠٨ هـ .

١٠٧. «كتاب سليم بن قيس» ، سليم بن قيس العامرى ، دار الفنون ، بيروت ، ١٤٠٠ هـ .

١٠٨. «كشف الغطاء عن خفيات مبهمات الشريعة الغراء» ، الشيخ الكبير كاشف الغطاء ، جعفر بن خضر ، منشورات المهدي ، أصفهان .

١٠٩. «كشف الغمه» ، ابو الحسن على بن عيسى بن ابى الفتح الإربلى ، مكتبه الاسلاميه ، طهران ، ١٣٨١ هـ .

١١٠. «كشف المراد» ، العلامة الحلّى ، الحسن بن يوسف بن المطهر الحلّى ، مؤسسه النشر الإسلامى ، قم .

١١١. «كفايه الأثر فى النص على الأئمة الاثنى عشر» ، ابو القاسم على بن محمد بن على الخزاز القمى الرازى ، مكتبه بيدار ، قم ، ١٤٠١ هـ .

١١٢. «كفايه الأصول» ، الأخوند الخراسانى ، محمد كاظم ، مؤسسه النشر الإسلامى ، قم ، ١٤١٤ هـ .

١١٣. «كمال الدين وتمام النعمه» ، الشيخ الصدوق ، ابو جعفر محمّد بن على بن الحسين بن بابويه ، مؤسسه النشر الإسلامى ، قم ، ١٤٠٥ هـ .

١١٤. «كنز العمّال فى سنن الأقوال والأفعال» ، علاء الدين على المتقى بن إحسان الدين الهندى ، مؤسسه الرساله ، بيروت ، ١٤٠١ هـ .

١١٥. «كنز الفوائد» ، الكراجكى ، أبو الفتح محمد بن على بن عثمان الكراجكى ، مكتبه المصطفوى ، قم ، ١٣٦٩ ش .

«ل»

١١٦. «لسان العرب» ، ابن منظور ، أبو الفضل محمّد بن مكرم ، دار إحياء التراث العربى ، بيروت ، ١٤٠٨ هـ .

١١٧. «اللمع فى أصول الفقه» ، أبو إسحاق إبراهيم بن على بن يوسف الشيرازى ، دار الكتب العلميه ، بيروت ، ١٤٠٥ هـ.

«م»

١١٨. «مبادئ الوصول إلى علم الأصول» ، العلامة الحلّى ، الحسن بن يوسف بن على بن المطهر الحلّى ، مكتب الإعلام الإسلامى ، قم ، ١٤٠٤ هـ.

١١٩. «مجمع البحرين ومطلع التّيرين» ، فخر الدين الطريحي ، مكتبه المصطفوى ، طهران.

١٢٠. «مجمع البيان لعلوم القرآن» ، أبو على الفضل بن الحسن الطبرسى ، دار المعرفه ، بيروت.

١٢١. «مجمع الزوائد ومنبع الفوائد» ، نور الدين على بن ابى بكر الهيثمى ، دار الكتاب العربى ، بيروت ، ١٤٠٢ هـ.

١٢٢. «مجمع الفائده والبرهان فى شرح إرشاد الأذهان» ، المولى المحقّق أحمد الأردبيلى ، مؤسسه

[شماره صفحه واقعى : ٦٧٥]

ص: ١١٧٦

١٢٣. «المحاسن» ، أبو جعفر أحمد بن محمد خالد البرقي ، دار الكتب الإسلاميه ، قم.
١٢٤. «محاضرات في أصول الفقه» - تقارير بحث المحقق الخوئي - محمد إسحاق الفياض ، دار أنصاريان ، قم ، ١٤١٠ هـ.
١٢٥. «المحصول في علم أصول الفقه» ، الفخر الرازي ، محمد بن عمر الطبري ، دار الكتب العلميه ، بيروت ، ١٤٠٨ هـ.
١٢٦. «المحلى بالآثار» ، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي ، دار الفكر ، بيروت.
١٢٧. «مختصر المعاني» ، سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني ، مكتبة المصطفوي ، قم.
١٢٨. «مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام» ، السيد محمد بن علي الموسوي العاملي ، مؤسسه آل البيت ، قم.
- ١٤١٠ هـ.
١٢٩. «المزهر» عبد الرحمن جلال الدين السيوطي ، دار إحياء الكتب العربيّه.
١٣٠. «مسالك الأفهام» ، الشهيد الثاني ، زين الدين علي بن احمد العاملي ، دار الهدى ، قم.
١٣١. «المستدرک علی الصحيحين» ، الحاكم النيشابوري ، ابو عبد الله ، دار المعرفه ، بيروت.
١٣٢. «المستصفي من علم الأصول» ، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي ، المطبعة الأميريه ببولاق مصر ، ١٣٢٢ هـ.
١٣٣. «مستمك العروه الوثقى» ، السيد محسن الطباطبائي الحكيم ، مؤسسه إسماعيليان ، قم ، ١٤١١ هـ.
١٣٤. «مسند أحمد» ، أحمد بن محمد بن فضيل ، دار الفكر ، بيروت.
١٣٥. «مشارك الشموس» ، حسين بن جمال الدين محمد الخوانساري ، مؤسسه آل البيت ، قم ، الطبعة الحجرية.
١٣٦. «مصايح السنّه» ، ابو محمد الحسين بن مسعود بن محمد الفراء البغوي ، دار المعرفه ، بيروت ، ١٤٠٧ هـ.
١٣٧. «مصايح الأصول» - تقارير بحث السيد المحقق الخوئي - السيد محمد سرور الواعظ الحسيني ، مطبعة النجف ، ١٣٧٦ هـ.
١٣٨. «مصادر التشريع الاسلامي» ، عبد الوهاب خلاف ، دار الكتاب العربي ، مصر.
١٣٩. «مطراح الأنظار» - تقارير درس الشيخ الأنصاري - ، الشيخ أبو القاسم الكلانتری ، مؤسسه آل البيت ، الطبعة الحجرية.
١٤٠. «المطول في شرح تلخيص المفتاح» ، سعد الدين التفتازاني ، مسعود بن عمر بن عبد الله ، مكتبة العلميه الإسلاميه ، طهران ،

١٤١. «معارج الأصول»، المحقق الحلّي، جعفر بن الحسن بن يحيى بن سعيد الهذلي، مؤسسه آل البيت، ١٤٠٣ هـ.

١٤٢. «معالم الدين وملاذ المجتهدين»، الحسين بن زيد الدين العاملي، مكتبه العلامة، قم، ١٤٠٣ هـ.

١٤٣. «معجم مقاييس اللغة»، ابو الحسن احمد بن فارس بن زكريا، مكتب الاعلام الاسلامي، قم، ١٤٠٤ هـ.

١٤٤. «المغنى»، ابو محمّد بن احمد بن محمّد بن قدامه، دار الكتاب العربي، بيروت.

١٤٥. «مفاتيح الأصول»، السيد محمد الطباطبائي، مؤسسه آل البيت.

[شماره صفحه واقعي : ٦٧٦]

ص: ١١٧٧



١٤٦. «مفتاح الباب»، أبو الفتح بن مخدوم الحسيني، انتشارات آستان قدس رضوي، مشهد، ١٣٧٢ ش.
١٤٧. «مقالات الأصول»، الشيخ ضياء الدين العراقي، مؤسسه مجمع الفكر الإسلامي، قم، ١٤١٤ هـ.
١٤٨. «المكاسب»، الشيخ الأنصاري، مرتضى بن محمد أمين الأنصاري، الطبعة الحجرية، تبريز ١٣٧٥ هـ.
١٤٩. «ملخص ابطال القياس»، ابن حزم الأندلسي، دار الفكر، بيروت، ١٣٨٩ هـ.
١٥٠. «مناهج الأحكام والأصول»، أحمد بن محمد مهدي أبي ذر النراقي، الطبعة الحجرية.
١٥١. «مناهج الوصول إلى علم الأصول»، الإمام الخميني، مؤسسه تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، قم، ١٤١٤ هـ.
١٥٢. «منتهى الأصول»، السيد حسن الموسوي البجنوردي، مطبعة النجف، ١٣٧٠ هـ.
١٥٣. «منتهى الوصول والأمل»، ابن الحاجب، جمال الدين أبو عمرو عثمان بن عمر النحوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٥ هـ.
١٥٤. «المنطق»، محمد رضا المظفر، منشورات مكتبة الصدر، طهران، ١٣٨٨ هـ.
١٥٥. «مناهج العقول» (شرح البدخشي) محمد بن الحسن البدخشي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٥ هـ.
١٥٦. «المنحول»، محمد بن محمد الغزالي، دار الفكر، بيروت.
١٥٧. «من لا يحضره الفقيه»، أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، مؤسسه الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٤٠٦ هـ.
١٥٨. «الموافقات»، أبو إسحاق الشاطبي، دار المعرفه، بيروت، ١٣٩٥ هـ.
١٥٩. «الميزان في تفسير القرآن»، السيد محمد حسين الطباطبائي، مؤسسه النشر الاسلامي، قم، ١٣٩٣ هـ.
- «ن»
١٦٠. «نهاية الأصول» - تقارير بحث المحقق البروجردى -، حسين علي المنتظري، مكتبة المصطفوي، قم.
١٦١. «نهاية الأفكار» - تقارير بحث المحقق العراقي - الشيخ محمد تقي البروجردى، مؤسسه النشر الإسلامي، قم، ١٤٠٥ هـ.
١٦٢. «نهاية الداربه في شرح الكفايه»، الشيخ محمد حسين الأصفهاني، مطبعة سيد الشهداء، قم، ١٣٧٤ ش.
١٦٣. «نهاية السؤل بشرح مناهج الأصول»، جمال الدين عبد الرحيم الأسنوي، عالم الكتب، القاهرة، ١٣٤٣ هـ.

١٦٤. «نهايه النهايه فى شرح الكفايه»، الميرزا على الايروانى ، مكتب الإعلام الإسلامى ، قم ، ١٣٧٠ ش.

«و»

١٦٥. «الوافيه فى أصول الفقه»، الفاضل التونى ، عبد الله بن محمّد البشروى الخراسانى ، مجمع الفكر الاسلامى ، قم ، ١٤١٢ هـ.

١٦٦. «وسائل الشيعه»، الشيخ محمد بن الحسن الحرّ العاملى ، المكتبه الإسلاميه ، طهران ، ١٤٠٣ هـ.

«هـ»

١٦٧. «هدايه المسترشدين»، محمد تقى الأصفهانى ، مؤسس آل البيت ، الطبعة الحجرية.

[شماره صفحه واقعى : ٦٧٧]

ص: ١١٧٨

دليل الكتاب.....	٥
مقدمه الناشر.....	٧
مقدمه المحقق.....	٩
الفصل الأول : علم الأصول وتطوره التاريخي.....	٩
الدوره الأولى : دوره التأسيس.....	٩
الدوره الثانيه : دوره التدوين.....	١٠
الدوره الثالثه : دوره الاستناد.....	١٠
الفصل الثاني : حياه الشيخ محمد رضا المظفر.....	١٢
١. نسبه ومولده.....	١٢
٢. تربيته الشخصيه.....	١٢
٣. نشأته العلميه.....	١٣
٤. أساتذته.....	١٣
٥. جمعيه منتدى النشر.....	١٤
٦. مؤلفاته.....	١٤
٧. شيء حول كتاب «أصول الفقه».....	١٥
٨. وفاته.....	١٥
الفصل الثالث : عملنا في تحقيق الكتاب.....	١٦
كلمه شكر.....	١٧
المدخل.....	١٩

- \* تعريف علم الأصول ..... ١٩
- \* الحكم واقعي وظاهري. والدليل اجتهادي وفقاهتي ..... ٢٠
- \* موضوع علم الأصول ..... ٢٠
- \* فائدته ..... ٢١
- \* تقسيم أبحاثه ..... ٢١
- المقدمه ..... ٢٥
١. حقيقه الوضع ..... ٢٥
٢. من الواضع؟ ..... ٢٥
٣. الوضع تعييني وتعييني ..... ٢٦
٤. أقسام الوضع ..... ٢٧
٥. استحاله القسم الرابع ..... ٢٨
٦. وقوع الوضع العام والموضوع له الخاص ، وتحقيق المعنى الحرفي ..... ٢٩
- \* النتيجة ..... ٣٢
- \* بطلان القولين الأولين ..... ٣٢
- \* زياده إيضاح ..... ٣٣
- \* الوضع في الحروف عام والموضوع له خاص ..... ٣٤
٧. الاستعمال حقيقي ومجازي ..... ٣٦
٨. الدلاله تابعه للإراداه ..... ٣٦
٩. الوضع شخصي ونوعي ..... ٣٩
١٠. وضع المركبات ..... ٣٩

١١. علامات الحقيقه والمجاز ..... ٤٠

العلامه الأولى : التبادر ..... ٤٠

العلامه الثانيه : عدم صحه السلب وصحته ، وصحه الحمل وعدمها ..... ٤٢

العلامه الثالثه : الاطراد ..... ٤٤

١٢. الأصول اللفظيه ..... ٤٤

تمهيد ..... ٤٤

الأصول اللفظيه ومواردها ..... ٤٧

حجيه الأصول اللفظيه ..... ٤٩

١٣. الترادف والاشتراك ..... ٤٩

استعمال اللفظ في أكثر من معنى ..... ٥١

تنبيهان ..... ٥٢

١٤. الحقيقه الشرعيه ..... ٥٥

الصحيح والأعم ..... ٥٦

المختار في المسأله ..... ٥٨

وهم ودفع ..... ٥٨

تنبيهان ..... ٦٠

المقصد الأول : مباحث الألفاظ

تمهيد ..... ٦٥

الباب الأول : المشتق ..... ٦٦

١. ما المراد من المشتق المبحوث عنه؟ ..... ٦٧

٢. جريان النزاع في اسم الزمان ..... ٦٩
٣. اختلاف المشتقات من جهة المبادئ ..... ٧٠
٤. استعمال المشتقّ بلحاظ حال التلبس حقيقه ..... ٧١
- المختار ..... ٧٢
- الباب الثاني : الأوامر ..... ٧٤
- المبحث الأوّل : مادّه الأمر ..... ٧٤
١. معنى كلمه «الأمر» ..... ٧٤
٢. اعتبار العلوّ في معنى الأمر ..... ٧٤
٣. دلالة لفظ الأمر على الوجوب ..... ٧٤
- المبحث الثاني : صيغه الأمر ..... ٧٩
١. معنى صيغه الأمر ..... ٧٩
٢. ظهور الصيغه في الوجوب ..... ٨١
٣. التبعديّ والتوصليّ ..... ٨٥
٤. الواجب العينيّ وإطلاق الصيغه ..... ٩١
٥. الواجب التعينيّ وإطلاق الصيغه ..... ٩٢
٦. الواجب النفسىّ وإطلاق الصيغه ..... ٩٢
٧. الفور والتراخي ..... ٩٤
٨. المرّه والتكرار ..... ٩٤
٩. هل يدلّ نسخ الوجوب على الجواز؟ ..... ٩٧
١٠. الأمر بشىء مرّتين ..... ٩٨

١١. دلالة الأمر بالأمر على الوجوب ..... ١٠٠
- الخاتمة : فى تقسيمات الواجب ..... ١٠٢
١. المطلق والمشروط ..... ١٠٢
٢. المعلق والمنجز ..... ١٠٣
٣. الأصلي والتبعي ..... ١٠٤
٤. التخييري والتعيني ..... ١٠٥
٥. العيني والكفائي ..... ١٠٧
٦. الموسع والمضيق ..... ١٠٩
- الباب الثالث : النواهي ..... ١١٥
١. مادّة النهي ..... ١١٥
٢. صيغته النهي ..... ١١٦
٣. ظهور صيغته النهي فى التحريم ..... ١١٦
٤. ما المطلوب فى النهي؟ ..... ١١٧
٥. دلالة صيغته النهي على الدوام والتكرار ..... ١١٨
- تنبيه ..... ١١٩
- الباب الرابع : المفاهيم ..... ١٢٠
- تمهيد ..... ١٢٠
١. معنى كلمه المفهوم ..... ١٢٠
٢. النزاع فى حجّيته المفهوم ..... ١٢١
٣. أقسام المفهوم ..... ١٢٢

الأول : مفهوم الشرط.....	١٢٤
تحرير محلّ النزاع.....	١٢٤
المناط فى مفهوم الشرط.....	١٢٥
إذا تعدّد الشرط واتّحد الجزاء.....	١٢٧
تنبيهان.....	١٣٠
الثانى : مفهوم الوصف.....	١٣٣
الثالث : مفهوم الغايه.....	١٣٧
الرابع : مفهوم الحصر.....	١٤٠
معنى الحصر.....	١٤٠
اختلاف مفهوم الحصر باختلاف أدواته.....	١٤٠
الخامس : مفهوم العدد.....	١٤٣
السادس : مفهوم اللقب.....	١٤٣
خاتمه : فى دلالة الاقتضاء والتنبيه والإشاره.....	١٤٥
تمهيد.....	١٤٥
الجهه الأولى : مواقع الدلالات الثلاث.....	١٤٥
الجهه الثانيه : حجّيه هذه الدلالات.....	١٤٩
الباب الخامس : العامّ والخاصّ.....	١٥١
تمهيد.....	١٥١
أقسام العامّ.....	١٥١
١. ألفاظ العموم.....	١٥٢



٢. المخصّص المتّصل والمنفصل ..... ١٥٥

٣. هل استعمال العامّ فى المخصّص مجاز؟ ..... ١٥٦

٤. حجّيه العامّ المخصّص فى الباقي ..... ١٥٨

٥. هل يسرى إجمال المخصّص إلى العامّ؟ ..... ١٦١

أ) الشبهه المفهوميه ..... ١٦١

ب) الشبهه المصداقيه ..... ١٦٣

تنبيه : فى جواز التمسك بالعامّ فى الشبهه المصداقيه إذا كان المخصّص لئيا ..... ١٦٥

٦. لا يجوز العمل بالعامّ قبل الفحص عن المخصّص ..... ١٧٠

٧. تعقيب العامّ بضمير يرجع إلى بعض أفراده ..... ١٧٢

٨. تعقيب الاستثناء لجمل متعدّده ..... ١٧٣

٩. تخصيص العامّ بالمفهوم ..... ١٧٦

١٠. تخصيص الكتاب العزيز بخبر الواحد ..... ١٧٧

١١. دوران بين التخصيص والنسخ ..... ١٧٩

الصوره الأولى ..... ١٧٩

الصوره الثانيه ..... ١٧٩

الصوره الثالثه ..... ١٨١

الصورتان : الرابعه والخامسه ..... ١٨٢

الباب السادس : المطلق والمقيّد ..... ١٨٣

المسأله الأولى : معنى المطلق والمقيّد ..... ١٨٣

المسأله الثانيه : الإطلاق والتقيّد متلازمان ..... ١٨٤

المسأله الثالثه : الإطلاق فى الجمل ..... ١٨٥

المسأله الرابعه : هل الإطلاق بالوضع؟ ..... ١٨٦

١. اعتبارات الماهيه ..... ١٨٧

٢. اعتبارات الماهيه عند الحكم عليها ..... ١٨٩

٣. الأقوال فى المسأله ..... ١٩٢

المسأله الخامسه : مقدّمات الحكمه ..... ١٩٦

تنبيهان ..... ١٩٨

المسأله السادسه : المطلق والمقيد المتنافيان ..... ٢٠٣

الباب السابع : المجل والمبين ..... ٢٠٦

١. معنى المجل والمبين ..... ٢٠٦

٢. المواضع التى وقع الشكّ فى إجمالها ..... ٢٠٨

تنبيه وتحقيق ..... ٢١١

المقصد الثانى : الملازمات العقلية

تمهيد ..... ٢١٧

١. أقسام الدليل العقلى ..... ٢١٨

٢. لما ذا سمّيت هذه المباحث بالملازمات العقلية؟ ..... ٢١٩

الخلاصه ..... ٢٢١

الباب الأول : المستقلّات العقلية ..... ٢٢٣

تمهيد ..... ٢٢٣

المبحث الأول : التحسين والتقييح العقليان ..... ٢٢٥

١. معنى الحسن والقبح وتصوير النزاع فيهما..... ٢٢٦
٢. واقعته الحسن والقبح في معانيهما ورأى الأشاعره..... ٢٣٠
٣. العقل العملي والنظري..... ٢٣١
٤. أسباب حكم العقل العملي بالحسن والقبح..... ٢٣٣
٥. معنى الحسن والقبح الذاتيين..... ٢٣٧
٦. أدله الطرفين..... ٢٣٩
- المبحث الثاني : إدراك العقل للحسن والقبح..... ٢٤٢
- المبحث الثالث : ثبوت الملازمه العقلية بين حكم العقل وحكم الشرع..... ٢٤٤
- توضيح وتعقيب..... ٢٤٦
- الباب الثاني : غير المستقلات العقلية..... ٢٤٩
- تمهيد..... ٢٤٩
- المسأله الأولى : الأجزاء..... ٢٤٩
- تصدير..... ٢٤٩
- المقام الأول : الأمر الاضطراري..... ٢٥٢
- المقام الثاني : الأمر الظاهري..... ٢٥٥
- المسأله الثانيه : مقدمه الواجب..... ٢٦٥
- تحرير [محلّ] النزاع..... ٢٦٥
- مقدمه الواجب من أى قسم من المباحث الأصوليه؟..... ٢٦٥
- ثمره النزاع..... ٢٦٧
١. الواجب النفسى والغيرى..... ٢٦٨

٢. معنى التبعية في الوجوب الغيرى ..... ٢٦٩

٣. خصائص الوجوب الغيرى ..... ٢٧٢

٤. مقدمه الوجوب ..... ٢٧٥

٥. المقدمه الداخليه ..... ٢٧٦

٦. الشرط الشرعى ..... ٢٧٧

٧. الشرط المتأخر ..... ٢٨٠

٨. المقدمات المفوته ..... ٢٨٤

٩. المقدمه العباديه ..... ٢٩١

النتيجه ..... ٢٩٧

المسأله الثالثه : مسأله الضد ..... ٣٠١

تحرير محلّ النزاع ..... ٣٠١

١. الضدّ العام ..... ٣٠٣

٢. الضدّ الخاص ..... ٣٠٥

المسأله الرابعه : اجتماع الأمر والنهى ..... ٣٢٠

تحرير محلّ النزاع ..... ٣٢٠

المسأله من الملازمات العقلية غير المستقله ..... ٣٢٤

مناقشه الكفايه فى تحرير النزاع ..... ٣٢٦

قيد المندوحه ..... ٣٢٦

الفرق بين بابى التعارض والتراحم ومسأله الاجتماع ..... ٣٢٧

الحقّ فى المسأله ..... ٣٣٣

تعدّد العنوان لا يوجب تعدّد المعنون..... ٣٣٨

ثمره المسأله..... ٣٣٩

اجتماع الأمر والنهي مع عدم المندوحه..... ٣٤١

حرمه الخروج من المغصوب أو وجوبه..... ٣٤٣

صحّه الصلاه حال الخروج..... ٣٤٨

المسأله الخامسه : دلالة النهي على الفساد..... ٣٥٠

تحرير محلّ النزاع..... ٣٥٠

المبحث الأول : النهي عن العباده..... ٣٥٣

المبحث الثاني : النهي عن المعامله..... ٣٥٧

المقصد الثالث : مباحث الحجّه

تمهيد..... ٣٦٣

المقدمه..... ٣٦٦

١. موضوع المقصد الثالث..... ٣٦٦

٢. معنى الحجّه..... ٣٧٠

٣. مدلول كلمه «الأماره» و «الظنّ المعترف»..... ٣٧٣

٤. الظنّ النوعيّ..... ٣٧٣

٥. الأماره والأصل العمليّ..... ٣٧٤

٦. المناط في إثبات حجّيه الأماره..... ٣٧٦

٧. حجّيه العلم ذاتيه..... ٣٨٠

٨. موطن حجّيه الإمارات..... ٣٨٦

٩. الظنّ الخاصّ والظنّ المطلق..... ٣٨٩

١٠. مقدّمات دليل الانسداد..... ٣٨٩

١١. اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل..... ٣٩٢

١٢. تصحيح جعل الأماره..... ٣٩٧

١٣. الأماره طريق أو سبب؟..... ٣٩٩

١٤. المصلحه السلوكيه..... ٤٠١

١٥. الحجّيه أمر اعتباريّ أو انتزاعيّ؟..... ٤٠٥

الباب الأوّل : الكتاب العزيز..... ٤٠٩

تمهيد..... ٤٠٩

نسخ الكتاب العزيز..... ٤١٠

حقيقه النسخ..... ٤١٠

إمكان نسخ القرآن..... ٤١١

وقوع نسخ القرآن ، وأصالة عدم النسخ..... ٤١٤

الباب الثاني : السنّه..... ٤١٧

تمهيد..... ٤١٧

١. دلالة فعل المعصوم..... ٤١٩

٢. دلالة تقرير المعصوم..... ٤٢٣

٣. الخبر المتواتر..... ٤٢٥

٤. خبر الواحد..... ٤٢٦

أ. أدلّه حجّيه خبر الواحد من الكتاب العزيز..... ٤٢٨

ب. دليل حجّيه خبر الواحد من السنّه ..... ٤٣٨

ج. دليل حجّيه خبر الواحد من الإجماع ..... ٤٤١

د. دليل حجّيه خبر الواحد من بناء العقلاء ..... ٤٤٦

الباب الثالث : الإجماع ..... ٤٥١

تمهيد ..... ٤٥١

أمّا السؤال الأوّل ..... ٤٥٢

وأمّا السؤال الثانی ..... ٤٥٧

الإجماع عند الإمامیه ..... ٤٥٩

الإجماع المنقول ..... ٤٦٧

الباب الرابع : الدليل العقليّ ..... ٤٧٣

وجه حجّيه [حكم] العقل ..... ٤٨١

الباب الخامس : حجّيه الظواهر ..... ٤٨٧

تمهيدات ..... ٤٨٧

طرق إثبات الظواهر ..... ٤٨٨

حجّيه قول اللغويّ ..... ٤٨٩

الظهور التصوريّ والتصديقيّ ..... ٤٩٢

وجه حجّيه الظهور ..... ٤٩٤

أ. اشتراط الظنّ الفعليّ بالوافق ..... ٤٩٥

ب. اعتبار عدم الظنّ بالخلاف ..... ٤٩٦

ج. أصاله عدم القرينه ..... ٤٩٧

- د. حجّيه الظهور بالنسبه إلى غير المقصودين بالإفهام ..... ٥٠٠
- ه. حجّيه ظواهر الكتاب ..... ٥٠٢
- الباب السادس : الشهره ..... ٥٠٧
- الدليل الأوّل : أولويّتها من خبر العادل ..... ٥٠٩
- الدليل الثاني : عموم تعليل آيه النبأ ..... ٥٠٩
- الدليل الثالث : دلالة بعض الأخبار ..... ٥١٠
- تنبيه ..... ٥١١
- الباب السابع : السيره ..... ٥١٣
١. حجّيه بناء العقلاء ..... ٥١٣
٢. حجّيه سيره المتشرّعه ..... ٥١٥
٣. مدى دلالة السيره ..... ٥١٧
- الباب الثامن : القياس ..... ٥١٩
- تمهيد ..... ٥١٩
١. تعريف القياس ..... ٥٢١
٢. أركان القياس ..... ٥٢٢
٣. حجّيه القياس ..... ٥٢٣
- أ. هل القياس يوجب العلم؟ ..... ٥٢٣
- ب. الدليل على حجّيه القياس الظنّي ..... ٥٢٧
- الدليل من الآيات القرآنيه ..... ٥٢٨
- الدليل من السنّه ..... ٥٢٩



الدليل من الإجماع.....	٥٣١
الدليل من العقل.....	٥٣٥
٤. منصوص العلة ، وقياس الأولويّه.....	٥٣٥
منصوص العلة.....	٥٣٦
قياس الأولويّه.....	٥٣٨
تنبيه.....	٥٤٠
الباب التاسع : التعادل والتراجع.....	٥٤٣
تمهيد.....	٥٤٣
[المقدمه].....	٥٤٤
١. حقيقه التعارض.....	٥٤٤
٢. شروط التعارض.....	٥٤٥
٣. الفرق بين التعارض والتراحم.....	٥٤٧
٤. تعادل وتراجع المتراحمين.....	٥٤٩
٥. الحكومه والورود.....	٥٥٣
٦. القاعده فى المتعارضين (التساقط أو التخيير).....	٥٥٧
٧. الجمع بين المتعارضين أولى من الطرح.....	٥٦٠
الأمر الأول : الجمع العرفي.....	٥٦٦
الأمر الثانى : القاعده الثانويّه للمتعادلين.....	٥٦٩
الأمر الثالث : المرجّحات.....	٥٧٩
المقام الأول : المرجّحات الخمسه.....	٥٨٠

المقام الثاني : فى المفاضله بين المرّجّحات ..... ٥٨٧

المقام الثالث : فى التعدّى عن المرّجّحات المنصوصه ..... ٥٩٠

المقصد الرابع : مباحث الأصول العمليّه

تمهيد ..... ٥٩٧

الاستصحاب ..... ٦٠٢

تعريفه ..... ٦٠٢

مقوّمات الاستصحاب ..... ٦٠٥

معنى حجّيه الاستصحاب ..... ٦٠٩

هل الاستصحاب أماره ، أو أصل ؟ ..... ٦١١

الأقوال فى الاستصحاب ..... ٦١٢

أدّله الاستصحاب ..... ٦١٦

الدليل الأوّل : بناء العقلاء ..... ٦١٦

الدليل الثانى : حكم العقل ..... ٦١٩

الدليل الثالث : الإجماع ..... ٦٢١

الدليل الرابع : الأخبار ..... ٦٢٢

مدى دلالة الأخبار ..... ٦٣٦

الخلاصه ..... ٦٤٦

تنبيهات الاستصحاب ..... ٦٤٨

التنبيه الأوّل : استصحاب الكلّي ..... ٦٤٨

التنبيه الثانى : الشبهه العبائيه أو استصحاب الفرد المرّدّد ..... ٦٥٤

١ - فهرس الآيات الكريمه..... ٦٦١

٢ - فهرس الأحاديث..... ٦٦٤

٣ - فهرس الأعلام..... ٦٦٦

٤ - فهرس الكتب الوارده..... ٦٦٩

٥ - مصادر التحقيق ٦٧٠

[شماره صفحه واقعى : ٦٧٨]

ص: ١١٧٩

- \* موضوع علم الأصول ..... ٢٠
- \* فائدته ..... ٢١
- \* تقسيم أبحاثه ..... ٢١
- المقدمه ..... ٢٥
١. حقيقه الوضع ..... ٢٥
٢. من الواضع؟ ..... ٢٥
٣. الوضع تعييني وتعييني ..... ٢٦
٤. أقسام الوضع ..... ٢٧
٥. استحاله القسم الرابع ..... ٢٨
٦. وقوع الوضع العام والموضوع له الخاص ، وتحقيق المعنى الحرفي ..... ٢٩
- \* النتيجة ..... ٣٢
- \* بطلان القولين الأولين ..... ٣٢
- \* زياده إيضاح ..... ٣٣
- \* الوضع في الحروف عام والموضوع له خاص ..... ٣٤
٧. الاستعمال حقيقي ومجازي ..... ٣٦
٨. الدلاله تابعه للإراداه ..... ٣٦
٩. الوضع شخصي ونوعي ..... ٣٩
١٠. وضع المركبات ..... ٣٩
١١. علامات الحقيقه والمجاز ..... ٤٠
- العلامه الأولى : التبادر ..... ٤٠

العلامه الثانيه : عدم صحه السلب وصحته ، وصحه الحمل وعدمها ..... ٤٢

العلامه الثالثه : الاطراد ..... ٤٤

١٢. الأصول اللفظيه ..... ٤٤

تمهيد ..... ٤٤

الأصول اللفظيه ومواردها ..... ٤٧

حجته الأصول اللفظيه ..... ٤٩

١٣. الترادف والاشتراك ..... ٤٩

استعمال اللفظ في أكثر من معنى ..... ٥١

تبيينان ..... ٥٢

١٤. الحقيقه الشرعيه ..... ٥٥

[شماره صفحه واقعي : ٤٧٩]

ص : ١١٨٠

الصحيح والأعم ..... ٥٦

المختار فى المسأله ..... ٥٨

وهم ودفء ..... ٥٨

تنبيهان ..... ٦٠

المقصد الأول : مباحث الألفاظ

تمهيد ..... ٦٥

الباب الأول : المشتق ..... ٦٦

١. ما المراد من المشتق المبجوث عنه؟ ..... ٦٧

٢. جريان النزاع فى اسم الزمان ..... ٦٩

٣. اختلاف المشتقات من جهه المبادئ ..... ٧٠

٤. استعمال المشتق بلحاظ حال التلبس حقيقه ..... ٧١

المختار ..... ٧٢

الباب الثانى : الأوامر ..... ٧٤

المبجث الأول : مادّه الأمر ..... ٧٤

١. معنى كلمه «الأمر» ..... ٧٤

٢. اعتبار العلوّ فى معنى الأمر ..... ٧٦

٣. دلالة لفظ الأمر على الوجوب ..... ٧٦

المبجث الثانى : صيغه الأمر ..... ٧٩

١. معنى صيغه الأمر ..... ٧٩

٢. ظهور الصيغه فى الوجوب ..... ٨١

٣. التَّعْبُدِيّ وَالتَّوَصُّلِيّ ..... ٨٥
٤. الواجب العينيّ وإطلاق الصيغه ..... ٩١
٥. الواجب التعينيّ وإطلاق الصيغه ..... ٩٢
٦. الواجب النفسىّ وإطلاق الصيغه ..... ٩٢
٧. الفور والتراخي ..... ٩٤
٨. المرّه والتكرار ..... ٩٤
٩. هل يدلّ نسخ الوجوب على الجواز؟ ..... ٩٧
١٠. الأمر بشيء مرّتين ..... ٩٨
١١. دلالة الأمر بالأمر على الوجوب ..... ١٠٠
- الخاتمه : فى تقسيمات الواجب ..... ١٠٢

[شماره صفحه واقعى : ٤٨٠]

ص : ١١٨١

١. المطلق والمشروط ..... ١٠٢
٢. المعلق والمنجز ..... ١٠٣
٣. الأصلي والتبعي ..... ١٠٤
٤. التخييري والتعيني ..... ١٠٥
٥. العيني والكفائي ..... ١٠٧
٦. الموسع والمضيق ..... ١٠٩
- الباب الثالث : النواهي ..... ١١٥
١. مادّة النهي ..... ١١٥
٢. صيغه النهي ..... ١١٦
٣. ظهور صيغه النهي في التحريم ..... ١١٦
٤. ما المطلوب في النهي؟ ..... ١١٧
٥. دلالة صيغه النهي على الدوام والتكرار ..... ١١٨
- تبيه ..... ١١٩
- الباب الرابع : المفاهيم ..... ١٢٠
- تمهيد ..... ١٢٠
١. معنى كلمه المفهوم ..... ١٢٠
٢. النزاع في حجّيه المفهوم ..... ١٢١
٣. أقسام المفهوم ..... ١٢٢
- الأوّل : مفهوم الشرط ..... ١٢٤
- تحرير محلّ النزاع ..... ١٢٤



- المناطق فى مفهوم الشرط..... ١٢٥
- إذا تعدّد الشرط وأتحد الجزاء..... ١٢٧
- تنبيهان..... ١٣٠
- الثانى : مفهوم الوصف..... ١٣٣
- الثالث : مفهوم الغايه..... ١٣٧
- الرابع : مفهوم الحصر..... ١٤٠
- معنى الحصر..... ١٤٠
- اختلاف مفهوم الحصر باختلاف أدواته..... ١٤٠
- الخامس : مفهوم العدد..... ١٤٣
- السادس : مفهوم اللقب..... ١٤٣
- خاتمه : فى دلالة الاقتضاء والتنبيه والإشاره..... ١٤٥

[شماره صفحه واقعى : ٤٨١]

ص: ١١٨٢

تمهيد..... ١٤٥

الجهة الأولى : مواقع الدلالات الثلاث..... ١٤٥

الجهة الثانية : حجّيه هذه الدلالات..... ١٤٩

الباب الخامس : العامّ والخاصّ..... ١٥١

تمهيد..... ١٥١

أقسام العامّ..... ١٥١

١. ألفاظ العموم..... ١٥٢

٢. المخصّص المتّصل والمنفصل..... ١٥٥

٣. هل استعمال العامّ فى المخصّص مجاز؟..... ١٥٦

٤. حجّيه العامّ المخصّص فى الباقي..... ١٥٨

٥. هل يسرى إجمال المخصّص إلى العامّ؟..... ١٦١

أ) الشبهه المفهوميه..... ١٦١

ب) الشبهه المصداقيه..... ١٦٣

تنبيه : فى جواز التمسكّ بالعامّ فى الشبهه المصداقيه إذا كان المخصّص لئياً..... ١٦٥

٦. لا يجوز العمل بالعامّ قبل الفحص عن المخصّص..... ١٧٠

٧. تعقيب العامّ بضمير يرجع إلى بعض أفراده..... ١٧٢

٨. تعقيب الاستثناء لجمل متعدّده..... ١٧٣

٩. تخصيص العامّ بالمفهوم..... ١٧٦

١٠. تخصيص الكتاب العزيز بخبر الواحد..... ١٧٧

١١. دوران بين التخصيص والنسخ..... ١٧٩

- الصورة الأولى..... ١٧٩
- الصورة الثانية..... ١٧٩
- الصورة الثالثة..... ١٨١
- الصورتان : الرابعه والخامسه..... ١٨٢
- الباب السادس : المطلق والمقيد..... ١٨٣
- المسأله الأولى : معنى المطلق والمقيد..... ١٨٣
- المسأله الثانيه : الإطلاق والتقيد متلازمان..... ١٨٤
- المسأله الثالثه : الإطلاق فى الجمل..... ١٨٥
- المسأله الرابعه : هل الإطلاق بالوضع؟..... ١٨٦
١. اعتبارات الماهيه..... ١٨٧
٢. اعتبارات الماهيه عند الحكم عليها..... ١٨٩

[شماره صفحه واقعى : ٤٨٢]

ص: ١١٨٣

١٩٢	٣. الأقوال في المسأله.....
١٩٦	المسأله الخامسه : مقدمات الحكمه.....
١٩٨	تنبيهان.....
٢٠٣	المسأله السادسه : المطلق والمقيد المتنافيان.....
٢٠٦	الباب السابع : المجمل والمبين.....
٢٠٦	١. معنى المجمل والمبين.....
٢٠٨	٢. المواضع التي وقع الشك في إجمالها.....
٢١١	تنبيه وتحقيق.....
	المقصد الثاني : الملازمات العقلية
٢١٧	تمهيد.....
٢١٨	١. أقسام الدليل العقلي.....
٢١٩	٢. لما ذا سميت هذه المباحث بالملازمات العقلية؟.....
٢٢١	الخلاصه.....
٢٢٣	الباب الأول : المستقلات العقلية.....
٢٢٣	تمهيد.....
٢٢٥	المبحث الأول : التحسين والتقيح العقليان.....
٢٢٦	١. معنى الحسن والقبح وتصوير النزاع فيهما.....
٢٣٠	٢. واقعيه الحسن والقبح في معانيهما ورأى الأشاعره.....
٢٣١	٣. العقل العملي والنظري.....
٢٣٣	٤. أسباب حكم العقل العملي بالحسن والقبح.....

٥. معنى الحسن والقبح الذاتيين..... ٢٣٧

٦. أدلّه الطرفين..... ٢٣٩

المبحث الثاني : إدراك العقل للحسن والقبح..... ٢٤٢

المبحث الثالث : ثبوت الملازمه العقليّه بين حكم العقل وحكم الشرع..... ٢٤٤

توضيح وتعقيب..... ٢٤٦

الباب الثاني : غير المستقلّات العقليّه..... ٢٤٩

تمهيد..... ٢٤٩

المسأله الأولى : الأجزاء..... ٢٤٩

تصدير..... ٢٤٩

المقام الأوّل : الأمر الاضطراريّ..... ٢٥٢

[شماره صفحه واقعى : ٦٨٣]

ص: ١١٨٤

- المقام الثاني : الأمر الظاهريّ ..... ٢٥٥
- المسألة الثانية : مقدّمه الواجب ..... ٢٦٥
- تحرير [محلّ] النزاع ..... ٢٦٥
- مقدّمه الواجب من أى قسم من المباحث الأصوليه؟ ..... ٢٦٥
- ثمره النزاع ..... ٢٦٧
١. الواجب النفسى والغيرى ..... ٢٦٨
٢. معنى التبعية فى الوجوب الغيرى ..... ٢٦٩
٣. خصائص الوجوب الغيرى ..... ٢٧٢
٤. مقدّمه الوجوب ..... ٢٧٥
٥. المقدّمه الداخليه ..... ٢٧٦
٦. الشرط الشرعى ..... ٢٧٧
٧. الشرط المتأخر ..... ٢٨٠
٨. المقدمات المفوّته ..... ٢٨٤
٩. المقدّمه العباديه ..... ٢٩١
- النتيجه ..... ٢٩٧
- المسألة الثالثة : مسأله الضدّ ..... ٣٠١
- تحرير محلّ النزاع ..... ٣٠١
١. الضدّ العامّ ..... ٣٠٣
٢. الضدّ الخاصّ ..... ٣٠٥
- المسألة الرابعة : اجتماع الأمر والنهى ..... ٣٢٠

- ٣٢٠ ..... تحرير محلّ النزاع
- ٣٢٤ ..... المسأله من الملازمات العقلية غير المستقله
- ٣٢٤ ..... مناقشه الكفايه فى تحرير النزاع
- ٣٢٤ ..... قيد المندوحه
- ٣٢٧ ..... الفرق بين بابى التعارض والتراحم ومسأله الاجتماع
- ٣٣٣ ..... الحقّ فى المسأله
- ٣٣٨ ..... تعدّد العنوان لا يوجب تعدّد المعنون
- ٣٣٩ ..... ثمره المسأله
- ٣٤١ ..... اجتماع الأمر والنهى مع عدم المندوحه
- ٣٤٣ ..... حرمة الخروج من المغصوب أو وجوبه
- ٣٤٨ ..... صحّه الصلاه حال الخروج

[شماره صفحه واقعى : ٤٨٤]

ص: ١١٨٥

المسأله الخامسه : دلالة النهى على الفساد.....	٣٥٠
تحرير محلّ النزاع.....	٣٥٠
المبحث الأول : النهى عن العباده.....	٣٥٣
المبحث الثانى : النهى عن المعامله.....	٣٥٧
المقصد الثالث : مباحث الحجّه	
تمهيد.....	٣٦٣
المقدمه.....	٣٦٦
١. موضوع المقصد الثالث.....	٣٦٦
٢. معنى الحجّه.....	٣٧٠
٣. مدلول كلمه «الأماره» و «الظنّ المعترف».....	٣٧٣
٤. الظنّ النوعى.....	٣٧٣
٥. الأماره والأصل العملى.....	٣٧٤
٦. المناط فى إثبات حجّيه الأماره.....	٣٧٦
٧. حجّيه العلم ذاتيه.....	٣٨٠
٨. موطن حجّيه الأمارات.....	٣٨٦
٩. الظنّ الخاصّ والظنّ المطلق.....	٣٨٩
١٠. مقدّمات دليل الانسداد.....	٣٨٩
١١. اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل.....	٣٩٢
١٢. تصحيح جعل الأماره.....	٣٩٧
١٣. الأماره طريق أو سبب؟.....	٣٩٩



١٤. المصلحه السلوكيه.....٤٠١
١٥. الحجّيه أمر اعتباريّ أو انتزاعيّ؟.....٤٠٥
- الباب الأوّل : الكتاب العزيز.....٤٠٩
- تمهيد.....٤٠٩
- نسخ الكتاب العزيز.....٤١٠
- حقيقه النسخ.....٤١٠
- إمكان نسخ القرآن.....٤١١
- وقوع نسخ القرآن ، وأصالة عدم النسخ.....٤١٤
- الباب الثاني : السنّه.....٤١٧
- تمهيد.....٤١٧

[شماره صفحه واقعى : ٤٨٥]

ص: ١١٨٦

١. دلالة فعل المعصوم ..... ٤١٩
٢. دلالة تقرير المعصوم ..... ٤٢٣
٣. الخبر المتواتر ..... ٤٢٥
٤. خبر الواحد ..... ٤٢٦
- أ. أدلّه حجّيه خبر الواحد من الكتاب العزيز ..... ٤٢٨
- ب. دليل حجّيه خبر الواحد من السنّه ..... ٤٣٨
- ج. دليل حجّيه خبر الواحد من الإجماع ..... ٤٤١
- د. دليل حجّيه خبر الواحد من بناء العقلاء ..... ٤٤٦
- الباب الثالث : الإجماع ..... ٤٥١
- تمهيد ..... ٤٥١
- أمّا السؤال الأوّل ..... ٤٥٢
- وأمّا السؤال الثانی ..... ٤٥٧
- الإجماع عند الإمامیه ..... ٤٥٩
- الإجماع المنقول ..... ٤٦٧
- الباب الرابع : الدليل العقليّ ..... ٤٧٣
- وجه حجّيه [حكم] العقل ..... ٤٨١
- الباب الخامس : حجّيه الظواهر ..... ٤٨٧
- تمهيدات ..... ٤٨٧
- طرق إثبات الظواهر ..... ٤٨٨
- حجّيه قول اللغويّ ..... ٤٨٩

- الظهور التصوري والتصديقي..... ٤٩٢
- وجه حجّيه الظهور..... ٤٩٤
- أ. اشتراط الظنّ الفعليّ بالوافق..... ٤٩٥
- ب. اعتبار عدم الظنّ بالخلاف..... ٤٩٦
- ج. أصاله عدم القرينه..... ٤٩٧
- د. حجّيه الظهور بالنسبه إلى غير المقصودين بالإفهام..... ٥٠٠
- ه. حجّيه ظواهر الكتاب..... ٥٠٢
- الباب السادس : الشهره..... ٥٠٧
- الدليل الأوّل : أولويّتها من خبر العادل..... ٥٠٩
- الدليل الثاني : عموم تعليل آيه النبأ..... ٥٠٩
- الدليل الثالث : دلالة بعض الأخبار..... ٥١٠

[شماره صفحه واقعي : ٤٨٤]

ص: ١١٨٧

تنبيه.....	٥١١
الباب السابع : السيره.....	٥١٣
١. حجّيه بناء العقلاء.....	٥١٣
٢. حجّيه سيره المتشرّعه.....	٥١٥
٣. مدى دلالة السيره.....	٥١٧
الباب الثامن : القياس.....	٥١٩
تمهيد.....	٥١٩
١. تعريف القياس.....	٥٢١
٢. أركان القياس.....	٥٢٢
٣. حجّيه القياس.....	٥٢٣
أ. هل القياس يوجب العلم؟.....	٥٢٣
ب. الدليل على حجّيه القياس الظنّي.....	٥٢٧
الدليل من الآيات القرآنيه.....	٥٢٨
الدليل من السنّه.....	٥٢٩
الدليل من الإجماع.....	٥٣١
الدليل من العقل.....	٥٣٥
٤. منصوص العله ، وقياس الأولويّه.....	٥٣٥
منصوص العله.....	٥٣٦
قياس الأولويّه.....	٥٣٨
تنبيه.....	٥٤٠

الباب التاسع : التعادل والتراجع	٥٤٣
تمهيد	٥٤٣
[المقدمه]	٥٤٤
١. حقيقه التعارض	٥٤٤
٢. شروط التعارض	٥٤٥
٣. الفرق بين التعارض والتراجع	٥٤٧
٤. تعادل وتراجع المتراحمين	٥٤٩
٥. الحكومه والورود	٥٥٣
٦. القاعده فى المتعارضين (التساقط أو التخيير)	٥٥٧
٧. الجمع بين المتعارضين أولى من الطرح	٥٦٠
الأمر الأول : الجمع العرفى	٥٦٦

[شماره صفحه واقعى : ٦٨٧]

ص: ١١٨٨

٥	دليل الكتاب.....
٧	مقدمه الناشر.....
٩	مقدمه المحقق.....
٩	الفصل الأول : علم الأصول وتطوره التاريخي.....
٩	الدوره الأولى : دوره التأسيس.....
١٠	الدوره الثانيه : دوره التدوين.....
١٠	الدوره الثالثه : دوره الاستناد.....
١٢	الفصل الثاني : حياه الشيخ محمد رضا المظفر.....
١٢	١. نسبه ومولده.....
١٢	٢. تربيته الشخصيه.....
١٣	٣. نشأته العلميه.....
١٣	٤. أساتذته.....
١٤	٥. جمعيه منتدى النشر.....
١٤	٦. مؤلفاته.....
١٥	٧. شيء حول كتاب «أصول الفقه».....
١٥	٨. وفاته.....
١٦	الفصل الثالث : عملنا في تحقيق الكتاب.....
١٧	كلمه شكر.....
١٩	المدخل.....
١٩	* تعريف علم الأصول.....

- \* الحكم واقعي وظاهري. والدليل اجتهادي وفاقهتي ..... ٢٠
- \* موضوع علم الأصول ..... ٢٠
- \* فائدته ..... ٢١
- \* تقسيم أبحاثه ..... ٢١
- المقدمه ..... ٢٥
١. حقيقه الوضع ..... ٢٥
٢. من الواضع؟ ..... ٢٥
٣. الوضع تعييني وتعيني ..... ٢٦
٤. أقسام الوضع ..... ٢٧
٥. استحاله القسم الرابع ..... ٢٨
٦. وقوع الوضع العام والموضوع له الخاص ، وتحقيق المعنى الحرفي ..... ٢٩
- \* النتيجة ..... ٣٢
- \* بطلان القولين الأولين ..... ٣٢
- \* زياده إيضاح ..... ٣٣
- \* الوضع في الحروف عام والموضوع له خاص ..... ٣٤
٧. الاستعمال حقيقي ومجازي ..... ٣٦
٨. الدلاله تابعه للإرادہ ..... ٣٦
٩. الوضع شخصي ونوعي ..... ٣٩
١٠. وضع المركبات ..... ٣٩
١١. علامات الحقيقه والمجاز ..... ٤٠

العلامة الأولى : التبادر..... ٤٠

العلامة الثانية : عدم صحّة السلب وصحّته ، وصحّح الحمل وعدمها..... ٤٢

العلامة الثالثة : الاطراد..... ٤٤

١٢. الأصول اللفظية..... ٤٤

تمهيد..... ٤٤

الأصول اللفظية ومواردها..... ٤٧

حجّيه الأصول اللفظية..... ٤٩

١٣. الترادف والاشتراك..... ٤٩

استعمال اللفظ في أكثر من معنى..... ٥١

تنبيهان..... ٥٢

١٤. الحقيقة الشرعية..... ٥٥

الصحيح والأعم..... ٥٤

المختار في المسألة..... ٥٨

وهم ودفع..... ٥٨

تنبيهان..... ٦٠

المقصد الأوّل : مباحث الألفاظ

تمهيد..... ٦٥

الباب الأوّل : المشتقّ..... ٦٦

١. ما المراد من المشتقّ المبحوث عنه؟..... ٦٧

٢. جريان النزاع في اسم الزمان..... ٦٩



٣. اختلاف المشتقات من جهة المبادئ..... ٧٠

٤. استعمال المشتقِّ بلحاظ حال التلبس حقيقه..... ٧١

المختار..... ٧٢

الباب الثاني : الأوامر..... ٧٤

المبحث الأول : مادّة الأمر..... ٧٤

١. معنى كلمه «الأمر»..... ٧٤

٢. اعتبار العلوّ فى معنى الأمر..... ٧٤

٣. دلالة لفظ الأمر على الوجوب..... ٧٤

المبحث الثاني : صيغه الأمر..... ٧٩

١. معنى صيغه الأمر..... ٧٩

٢. ظهور الصيغه فى الوجوب..... ٨١

٣. التبعديّ والتوصليّ..... ٨٥

٤. الواجب العينيّ وإطلاق الصيغه..... ٩١

٥. الواجب التعينيّ وإطلاق الصيغه..... ٩٢

٦. الواجب النفسىّ وإطلاق الصيغه..... ٩٢

٧. الفور والتراخى..... ٩٤

٨. المرّه والتكرار..... ٩٤

٩. هل يدلّ نسخ الوجوب على الجواز؟..... ٩٧

١٠. الأمر بشىء مرّتين..... ٩٨

١١. دلالة الأمر بالأمر على الوجوب..... ١٠٠

الخاتمه : فى تقسيمات الواجب ..... ١٠٢

١. المطلق والمشروط ..... ١٠٢

٢. المعلق والمنجز ..... ١٠٣

٣. الأصيل والتبعي ..... ١٠٤

٤. التخييري والتعيني ..... ١٠٥

٥. العيني والكفائي ..... ١٠٧

٦. الموسع والمضيق ..... ١٠٩

الباب الثالث : النواهي ..... ١١٥

١. مادّة النهي ..... ١١٥

٢. صيغه النهي ..... ١١٦

٣. ظهور صيغه النهي فى التحريم ..... ١١٦

٤. ما المطلوب فى النهي؟ ..... ١١٧

٥. دلالة صيغه النهي على الدوام والتكرار ..... ١١٨

تنبيه ..... ١١٩

الباب الرابع : المفاهيم ..... ١٢٠

تمهيد ..... ١٢٠

١. معنى كلمه المفهوم ..... ١٢٠

٢. النزاع فى حجّيه المفهوم ..... ١٢١

٣. أقسام المفهوم ..... ١٢٢

الأول : مفهوم الشرط ..... ١٢٤

١٢٤	تحرير محلّ النزاع.....
١٢٥	المناط في مفهوم الشرط.....
١٢٧	إذا تعدّد الشرط وأتحد الجزاء.....
١٣٠	تنبيهان.....
١٣٣	الثاني : مفهوم الوصف.....
١٣٧	الثالث : مفهوم الغايه.....
١٤٠	الرابع : مفهوم الحصر.....
١٤٠	معنى الحصر.....
١٤٠	اختلاف مفهوم الحصر باختلاف أدواته.....
١٤٣	الخامس : مفهوم العدد.....
١٤٣	السادس : مفهوم اللقب.....
١٤٥	خاتمه : في دلالة الاقتضاء والتنبيه والإشاره.....
١٤٥	تمهيد.....
١٤٥	الجهه الأولى : مواقع الدلالات الثلاث.....
١٤٩	الجهه الثانيه : حجّيه هذه الدلالات.....
١٥١	الباب الخامس : العامّ والخاصّ.....
١٥١	تمهيد.....
١٥١	أقسام العامّ.....
١٥٢	١. ألفاظ العموم.....
١٥٥	٢. المخصّص المتّصل والمنفصل.....

٣. هل استعمال العامّ في المخصّص مجاز؟ ..... ١٥٦
٤. حجّيه العامّ المخصّص في الباقي ..... ١٥٨
٥. هل يسرى إجمال المخصّص إلى العامّ؟ ..... ١٦١
- أ) الشبهه المفهوميه ..... ١٦١
- ب) الشبهه المصداقيه ..... ١٦٣
- تنبيه : في جواز التمسك بالعامّ في الشبهه المصداقيه إذا كان المخصّص لئبًا ..... ١٦٥
٦. لا يجوز العمل بالعامّ قبل الفحص عن المخصّص ..... ١٧٠
٧. تعقيب العامّ بضمير يرجع إلى بعض أفراده ..... ١٧٢
٨. تعقيب الاستثناء لجمل متعدّده ..... ١٧٣
٩. تخصيص العامّ بالمفهوم ..... ١٧٦
١٠. تخصيص الكتاب العزيز بخبر الواحد ..... ١٧٧
١١. دوران بين التخصيص والنسخ ..... ١٧٩
- الصوره الأولى ..... ١٧٩
- الصوره الثانيه ..... ١٧٩
- الصوره الثالثه ..... ١٨١
- الصورتان : الرابعه والخامسه ..... ١٨٢
- الباب السادس : المطلق والمقيّد ..... ١٨٣
- المسأله الأولى : معنى المطلق والمقيّد ..... ١٨٣
- المسأله الثانيه : الإطلاق والتقيّد متلازمان ..... ١٨٤
- المسأله الثالثه : الإطلاق في الجمل ..... ١٨٥

المسأله الرابعه : هل الإطلاق بالوضع؟ ..... ١٨٦

١. اعتبارات الماهيه ..... ١٨٧

٢. اعتبارات الماهيه عند الحكم عليها ..... ١٨٩

٣. الأقوال فى المسأله ..... ١٩٢

المسأله الخامسه : مقدمات الحكمه ..... ١٩٦

تنبيهان ..... ١٩٨

المسأله السادسه : المطلق والمقيد المتنافيان ..... ٢٠٣

الباب السابع : المجمل والمبين ..... ٢٠٦

١. معنى المجمل والمبين ..... ٢٠٦

٢. المواضع التى وقع الشك فى إجمالها ..... ٢٠٨

تنبيه وتحقيق ..... ٢١١

المقصد الثانى : الملازمات العقلية

تمهيد ..... ٢١٧

١. أقسام الدليل العقلي ..... ٢١٨

٢. لما ذا سميت هذه المباحث بالملازمات العقلية؟ ..... ٢١٩

الخلاصه ..... ٢٢١

الباب الأول : المستقلات العقلية ..... ٢٢٣

تمهيد ..... ٢٢٣

المبحث الأول : التحسين والتقبيح العقليان ..... ٢٢٥

١. معنى الحسن والقبح وتصوير النزاع فيهما ..... ٢٢٦

٢. واقعيّ الحسن والقبح في معانيهما ورأى الأشاعره..... ٢٣٠
٣. العقل العمليّ والنظريّ..... ٢٣١
٤. أسباب حكم العقل العمليّ بالحسن والقبح..... ٢٣٣
٥. معنى الحسن والقبح الذاتيين..... ٢٣٧
٦. أدلّه الطرفين..... ٢٣٩
- المبحث الثاني : إدراك العقل للحسن والقبح..... ٢٤٢
- المبحث الثالث : ثبوت الملازمه العقليّه بين حكم العقل وحكم الشرع..... ٢٤٤
- توضيح وتعقيب..... ٢٤٦
- الباب الثاني : غير المستقلّات العقليّه..... ٢٤٩
- تمهيد..... ٢٤٩
- المسأله الأولى : الأجزاء..... ٢٤٩
- تصدير..... ٢٤٩
- المقام الأوّل : الأمر الاضطراريّ..... ٢٥٢
- المقام الثاني : الأمر الظاهريّ..... ٢٥٥
- المسأله الثانيه : مقدّمه الواجب..... ٢٦٥
- تحرير [محلّ] النزاع..... ٢٦٥
- مقدّمه الواجب من أيّ قسم من المباحث الأصوليه؟..... ٢٦٥
- ثمره النزاع..... ٢٦٧
١. الواجب النفسى والغيرىّ..... ٢٦٨
٢. معنى التبعية في الوجوب الغيرىّ..... ٢٦٩

٢٧٢	٣. خصائص الوجوب الغيرى.....
٢٧٥	٤. مقدمه الوجوب.....
٢٧٦	٥. المقدمه الداخليه.....
٢٧٧	٦. الشرط الشرعى.....
٢٨٠	٧. الشرط المتأخر.....
٢٨٤	٨. المقدمات المفوته.....
٢٩١	٩. المقدمه العباديه.....
٢٩٧	النتيجه.....
٣٠١	المسأله الثالثه : مسأله الضد.....
٣٠١	تحرير محل النزاع.....
٣٠٣	١. الضد العام.....
٣٠٥	٢. الضد الخاص.....
٣٢٠	المسأله الرابعه : اجتماع الأمر والنهى.....
٣٢٠	تحرير محل النزاع.....
٣٢٤	المسأله من الملازمات العقلية غير المستقله.....
٣٢٦	مناقشه الكفايه فى تحرير النزاع.....
٣٢٦	قيد المندوحه.....
٣٢٧	الفرق بين بابى التعارض والتراحم ومسأله الاجتماع.....
٣٣٣	الحق فى المسأله.....
٣٣٨	تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنون.....

ثمره المسأله.....	٣٣٩
اجتماع الأمر والنهي مع عدم المندوحه.....	٣٤١
حرمة الخروج من المغصوب أو وجوبه.....	٣٤٣
صحّه الصلاه حال الخروج.....	٣٤٨
المسأله الخامسه : دلالة النهي على الفساد.....	٣٥٠
تحرير محلّ النزاع.....	٣٥٠
المبحث الأول : النهي عن العباده.....	٣٥٣
المبحث الثاني : النهي عن المعامله.....	٣٥٧
المقصد الثالث : مباحث الحجّه	
تمهيد.....	٣٦٣
المقدمه.....	٣٦٦
١. موضوع المقصد الثالث.....	٣٦٦
٢. معنى الحجّه.....	٣٧٠
٣. مدلول كلمه «الأماره» و «الظنّ المعترف».....	٣٧٣
٤. الظنّ النوعيّ.....	٣٧٣
٥. الأماره والأصل العمليّ.....	٣٧٤
٦. المناط في إثبات حجّيه الأماره.....	٣٧٦
٧. حجّيه العلم ذاتيه.....	٣٨٠
٨. موطن حجّيه الأمارات.....	٣٨٦
٩. الظنّ الخاصّ والظنّ المطلق.....	٣٨٩



١٠. مقدمات دليل الانسداد..... ٣٨٩
١١. اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل..... ٣٩٢
١٢. تصحيح جعل الأماره..... ٣٩٧
١٣. الأماره طريق أو سبب؟..... ٣٩٩
١٤. المصلحه السلوكيه..... ٤٠١
١٥. الحجّيه أمر اعتباريّ أو انتزاعيّ؟..... ٤٠٥
- الباب الأول : الكتاب العزيز..... ٤٠٩
- تمهيد..... ٤٠٩
- نسخ الكتاب العزيز..... ٤١٠
- حقيقه النسخ..... ٤١٠
- إمكان نسخ القرآن..... ٤١١
- وقوع نسخ القرآن ، وأصالة عدم النسخ..... ٤١٤
- الباب الثاني : السنّه..... ٤١٧
- تمهيد..... ٤١٧
١. دلالة فعل المعصوم..... ٤١٩
٢. دلالة تقرير المعصوم..... ٤٢٣
٣. الخبر المتواتر..... ٤٢٥
٤. خبر الواحد..... ٤٢٦
- أ. أدلّه حجّيه خبر الواحد من الكتاب العزيز..... ٤٢٨
- ب. دليل حجّيه خبر الواحد من السنّه..... ٤٣٨

ج. دليل حجّيه خبر الواحد من الإجماع..... ٤٤١

د. دليل حجّيه خبر الواحد من بناء العقلاء..... ٤٤٦

الباب الثالث : الإجماع..... ٤٥١

تمهيد..... ٤٥١

أما السؤال الأوّل..... ٤٥٢

وأما السؤال الثاني..... ٤٥٧

الإجماع عند الإماميه..... ٤٥٩

الإجماع المنقول..... ٤٦٧

الباب الرابع : الدليل العقليّ..... ٤٧٣

وجه حجّيه [حكم] العقل..... ٤٨١

الباب الخامس : حجّيه الظواهر..... ٤٨٧

تمهيدات..... ٤٨٧

طرق إثبات الظواهر..... ٤٨٨

حجّيه قول اللغويّ..... ٤٨٩

الظهور التصوريّ والتصديقيّ..... ٤٩٢

وجه حجّيه الظهور..... ٤٩٤

أ. اشتراط الظنّ الفعليّ بالوافق..... ٤٩٥

ب. اعتبار عدم الظنّ بالخلاف..... ٤٩٦

ج. أصاله عدم القرينه..... ٤٩٧

د. حجّيه الظهور بالنسبه إلى غير المقصودين بالإفهام..... ٥٠٠

هـ . حجّيه ظواهر الكتاب .....	٥٠٢
الباب السادس : الشهره .....	٥٠٧
الدليل الأوّل : أولويّتها من خبر العادل .....	٥٠٩
الدليل الثاني : عموم تعليل آيه النبأ .....	٥٠٩
الدليل الثالث : دلالة بعض الأخبار .....	٥١٠
تنبيه .....	٥١١
الباب السابع : السيره .....	٥١٣
١. حجّيه بناء العقلاء .....	٥١٣
٢. حجّيه سيره المتشرّعه .....	٥١٥
٣. مدى دلالة السيره .....	٥١٧
الباب الثامن : القياس .....	٥١٩
تمهيد .....	٥١٩
١. تعريف القياس .....	٥٢١
٢. أركان القياس .....	٥٢٢
٣. حجّيه القياس .....	٥٢٣
أ. هل القياس يوجب العلم؟ .....	٥٢٣
ب. الدليل على حجّيه القياس الظنّي .....	٥٢٧
الدليل من الآيات القرآنيه .....	٥٢٨
الدليل من السنّه .....	٥٢٩
الدليل من الإجماع .....	٥٣١

الدليل من العقل.....	٥٣٥
٤. منصوص العلة ، وقياس الأولويّه.....	٥٣٥
منصوص العلة.....	٥٣٦
قياس الأولويّه.....	٥٣٨
تنبيه.....	٥٤٠
الباب التاسع : التعادل والتراجيح.....	٥٤٣
تمهيد.....	٥٤٣
[المقدمه].....	٥٤٤
١. حقيقه التعارض.....	٥٤٤
٢. شروط التعارض.....	٥٤٥
٣. الفرق بين التعارض والتراجيح.....	٥٤٧
٤. تعادل وتراجيح المتراجحين.....	٥٤٩
٥. الحكومه والورود.....	٥٥٣
٦. القاعده فى المتعارضين (التساقط أو التخيير).....	٥٥٧
٧. الجمع بين المتعارضين أولى من الطرح.....	٥٦٠
الأمر الأوّل : الجمع العرفى.....	٥٦٦
الأمر الثانى : القاعده الثانويّه للمتعادلين.....	٥٦٩
الأمر الثالث : المرجّحات.....	٥٧٩
المقام الأوّل : المرجّحات الخمسه.....	٥٨٠
المقام الثانى : فى المفاضله بين المرجّحات.....	٥٨٧

المقام الثالث : فى التعدى عن المرجحات المنصوصه ..... ٥٩٠

المقصد الرابع : مباحث الأصول العمليه

تمهيد ..... ٥٩٧

الاستصحاب ..... ٦٠٢

تعريفه ..... ٦٠٢

مقومات الاستصحاب ..... ٦٠٥

معنى حجته الاستصحاب ..... ٦٠٩

هل الاستصحاب أماره ، أو أصل؟ ..... ٦١١

الأقوال فى الاستصحاب ..... ٦١٢

أدله الاستصحاب ..... ٦١٦

الدليل الأول : بناء العقلاء ..... ٦١٦

الدليل الثانى : حكم العقل ..... ٦١٩

الدليل الثالث : الإجماع ..... ٦٢١

الدليل الرابع : الأخبار ..... ٦٢٢

مدى دلالة الأخبار ..... ٦٣٦

الخلاصه ..... ٦٤٦

تنبيهات الاستصحاب ..... ٦٤٨

التنبيه الأول : استصحاب الكلّى ..... ٦٤٨

التنبيه الثانى : الشبهه العبايئه أو استصحاب الفرد المرّدّد ..... ٦٥٤

١ - فهرس الآيات الكريمة..... ٦٦١

٢ - فهرس الأحاديث..... ٦٦٤

٣ - فهرس الأعلام..... ٦٦٦

٤ - فهرس الكتب الواردة..... ٦٦٩

٥ - مصادر التحقيق..... ٦٧٠

[شماره صفحه واقعی : ٦٨٨]

ص: ١١٨٩

مشخصات کتاب

عنوان و نام پدیدآور: برگزیده تفسیر نمونه / مکارم شیرازی، تنظیم احمد-علی بابایی

مشخصات نشر: تهران: دارالکتب اسلامی، ۱۳۸۶

مشخصات ظاهری: ۵ جلد.

شماره کتابشناسی ملی: ۱۰۹۶۰۵۵

توضیح: «برگزیده تفسیر نمونه»، چکیده تفسیر نمونه است که به اهتمام آقای احمد علی بابایی، در پنج جلد و در حدود سه هزار صفحه و طی سه سال کار فراهم آمده است

حجم کتاب «برگزیده تفسیر نمونه»، در حدود یک پنجم اصل آن است و مشتمل بر متن و ترجمه آیات و تفسیر فشرده ای از آن ها می باشد.

جلد اول: تفسیر سوره «فاتحه الكتاب» تا «انعام» است.

جلد دوم: تفسیر سوره «اعراف» تا «اسراء» (جزء پانزدهم قرآن مجید)

جلد سوم: تفسیر سوره «کهف» تا «احزاب»

جلد چهارم: تفسیر سوره «سبا» تا «نجم»

جلد پنجم: تفسیر سوره «قمر» تا «ناس» (در حدود سه جزء قرآن)

ص: ۱

اشاره

[شماره صفحه واقعی: ۱]

ص: ۱۱۹۰

[شماره صفحه واقعی : ۲]

ص: ۱۱۹۱



[شماره صفحه واقعی : ۳]

ص: ۱۱۹۲

[شماره صفحه واقعی : ۴]

ص: ۱۱۹۳

[شماره صفحه واقعی : ۵]

ص: ۱۱۹۴

[شماره صفحه واقعی : ۶]

ص: ۱۱۹۵

[شماره صفحه واقعی : ۷]

ص: ۱۱۹۶

[شماره صفحه واقعی : ۸]

ص: ۱۱۹۷

[شماره صفحه واقعی : ۹]

ص: ۱۱۹۸

[شماره صفحه واقعی : ۱۰]

ص: ۱۱۹۹



[شماره صفحه واقعی : ۱۱]

ص: ۱۲۰۰

[شماره صفحه واقعی : ۱۲]

ص: ۱۲۰۱

[شماره صفحه واقعی : ۱۳]

ص: ۱۲۰۲

[شماره صفحه واقعی : ۱۴]

ص: ۱۲۰۳

[شماره صفحه واقعی : ۱۵]

ص: ۱۲۰۴

[شماره صفحه واقعی : ۱۶]

ص: ۱۲۰۵

[شماره صفحه واقعی : ۱۷]

ص: ۱۲۰۶

[شماره صفحه واقعی : ۱۸]

ص: ۱۲۰۷



[شماره صفحه واقعی : ۱۹]

ص: ۱۲۰۸

[شماره صفحه واقعی : ۲۰]

ص: ۱۲۰۹

بزرگترین سرمایه ما مسلمانان قرآن مجید است. معارف، احکام، برنامه زندگی، سیاست اسلامی، راه به سوی قرب خدا، همه و همه را در این کتاب بزرگ آسمانی می یابیم.

بنابر این، وظیفه هر مسلمان این است که با این کتاب بزرگ دینی خود روز به روز آشنا تر شود این از یکسو.

از سوی دیگر آوازه اسلام که بر اثر بیداری مسلمین در عصر ما، و بخصوص بعد از انقلاب اسلامی در سراسر جهان پیچیده است، حس کنجکاوی مردم غیر مسلمان جهان را برای آشنایی بیشتر به این کتاب آسمانی برانگیخته است، به همین دلیل در حال حاضر از همه جا تقاضای ترجمه و تفسیر قرآن به زبانهای زنده دنیا می رسد، هر چند متأسفانه جوابگویی کافی برای این تقاضاها نیست، ولی به هر حال باید تلاش کرد و خود را آماده برای پاسخگویی به این تقاضاهای مطلوب کنیم.

خوشبختانه حضور قرآن در زندگی مسلمانان جهان و بخصوص در محیط کشور ما روز به روز افزایش پیدا می کند، قاریان بزرگ، حافظان ارجمند، مفسران آگاه

[شماره صفحه واقعی : ۲۱]

ص: ۱۲۱۰

در جامعه امروز ما بحمد الله کم نیستند، رشته تخصصی تفسیر در حوزه علمیه قم به صورت یکی از رشته های تخصصی مهم در آمده و متقاضیان بسیاری دارد، درس تفسیر نیز از دروس رسمی حوزه ها و از مواد امتحانی است، و در همین راستا «تفسیر نمونه» نوشته شد، که تفسیری است سلیس و روان و در عین حال پرمحتوا و ناظر به مسائل روز و نیازهای زمان، و شاید یکی از دلایل گسترش سریع آن همین اقبال عمومی مردم به قرآن مجید است.

گرچه برای تهیه این تفسیر به اتفاق گروهی از فضیلات گرامی حوزه علمیه قم (دانشمندان و حجج اسلام آقایان: محمد رضا آشتیانی - محمد جعفر امامی - داود الهامی - اسد الله ایمانی - عبد الرسول حسنی - سید حسن شجاعی - سید نور الله طباطبائی - محمود عبد اللهی - محسن قرائتی و محمد محمدی اشتهاردی) در مدت پانزده سال زحمات زیادی کشیده شد، ولی با توجه به استقبال فوق العاده ای که از سوی تمام قشرها و حتی برادران اهل تسنن از آن به عمل آمد، تمام خستگی تهیه آن برطرف گشت و این امید در دل دوستان بوجود آمد که ان شاء الله اثری است مقبول در پیشگاه خدا.

متن فارسی این تفسیر دهها بار چاپ و منتشر شده، و ترجمه کامل آن به زبان «اردو» در (۲۷) جلد نیز بارها به چاپ رسیده است، و ترجمه کامل آن به زبان «عربی» نیز به نام تفسیر «الأمثل» اخیرا در بیروت به چاپ رسید و در نقاط مختلف کشورهای اسلامی انتشار یافت.

ترجمه آن به زبان «انگلیسی» هم اکنون در دست تهیه است که امیدواریم آن هم به زودی در افق مطبوعات اسلامی ظاهر گردد.

بعد از انتشار تفسیر نمونه گروه کثیری خواهان نشر «خلاصه» آن شدند.

چرا که مایل بودند بتوانند در وقت کوتاهتر و با هزینه کمتر به محتوای اجمالی آیات، و شرح فشرده ای آشنا شوند، و در بعضی از کلاسهای درسی که تفسیر قرآن مورد توجه است به عنوان متن درسی از آن بهره گیری شود.

[شماره صفحه واقعی : ۲۲]

ص: ۱۲۱۱

این درخواست مکرر، ما را بر آن داشت که به فکر تلخیص تمام دوره (۲۷) جلدی تفسیر نمونه، در پنج جلد بیفتیم ولی این کار آسانی نبود، مدتی در باره آن مطالعه و برنامه ریزی شد و بررسیهای لازم به عمل آمد تا این که فاضل محترم جناب مستطاب آقای احمد- علی بابائی که سابقه فعالیت و پشتکار و حسن سلیقه ایشان در تهیه «فهرست موضوعی تفسیر نمونه» بر ما روشن و مسلّم بود عهده دار انجام این مهم گردید و در مدت سه سال کار مستمر شبانه روزی این مهم به وسیله ایشان انجام گردید.

اینجانب نیز با فکر قاصر خود کرارا بر نوشته های ایشان نظارت کردم و در مواردی که نیاز به راهنمایی بود به اندازه توانایی مسائل لازم را تذکر دادم، و در مجموع فکر می کنم بحمد الله اثری ارزنده و پربار به وجود آمده که هم قرآن با ترجمه سلیس را در بردارد و هم تفسیر فشرده و گویایی، برای کسانی که می خواهند با یک مراجعه سریع از تفسیر آیات آگاه شوند، می باشد.

و نام آن برگزیده تفسیر نمونه نهاده شد.

و من به نوبه خود از زحمات بی دریغ ایشان تشکر و قدردانی می کنم، امیدوارم این خلاصه و فشرده که گزیده ای است از قسمتهای حساس، و حدیث مجملی از آن مفصل، نیز مورد قبول اهل نظر و عموم قشرهای علاقه مند به قرآن گردد و ذخیره ای برای همه ما در «یوم الجزاء» باشد.

قم- حوزه علمیه ناصر مکارم شیرازی ۱۳ رجب ۱۴۱۴ روز میلاد مسعود امیر مؤمنان حضرت علی علیه السلام مطابق با ۱۶ / ۱۰ / ۱۳۷۲

[شماره صفحه واقعی : ۲۳]

ص: ۱۲۱۲

[شماره صفحه واقعی : ۲۴]

ص: ۱۲۱۳

### اشاره

این سوره در «مکه» نازل شده و دارای ۵۵ آیه است

### محتوای سوره:

این سوره به خاطر مکی بودنش بحثهایی از مبدأ و معاد دارد، و مخصوصاً بیانگر کیفیتهای گروهی از اقوام پیشین است که بر اثر لجاجت و عناد و پیمودن راه کفر و ظلم و فساد یکی، پس از دیگری، به عذابهای کوبنده الهی گرفتار و هلاک شدند.

و به دنبال هر یک از این سرگذشتها جمله **وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ** ما قرآن را برای تذکر، آسان ساختیم آیا کسی هست که متذکر شود» تکرار می کند تا درسی باشد برای مسلمین و کفار.

و بطور کلی محتوای این سوره را در چند بخش می توان خلاصه کرد:

- ۱- آغاز سوره که از مسأله نزدیکی قیامت و موضوع «شق القمر» و اصرار مخالفان در انکار آیات الهی سخن می گوید.
- ۲- در بخش دیگر از نخستین قوم سرکش و متمرّد و لجوج یعنی «قوم نوح» و مسأله طوفان بصورت فشرده ای بحث می کند.
- ۳- بخش دیگر داستان قوم «عاد» و عذاب دردناک آنها را شرح می دهد.
- ۴- در چهارمین بخش سخن از قوم «ثمود» و مخالفت آنها با پیامبرشان «صالح»، و همچنین «معجزه ناقه» و بالاخره مجازات آنها با «صیحه آسمانی» است.

[شماره صفحه واقعی : ۲۵]

۵- سپس به سراغ قوم «لوط» می رود، و ضمن اشاره گویا و فشرده ای به کفر و انحراف اخلاقی آنها، به قسمتی از عذاب دردناکشان اشاره می کند.

۶- در بخش دیگر سخن بسیار کوتاهی از «آل فرعون» و مجازات آنها آمده است.

۷- و در آخرین بخش مقایسه ای میان این اقوام و مشرکان مکه و مخالفان پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله کرده، آینده خطرناکی را که در صورت ادامه این راه در پیش دارند بازگو می کند، و سوره را با شرح قسمتی از مجازات مجرمان در قیامت و پادشاهای عظیم پرهیزکاران پایان می دهد.

نامگذاری سوره به «قمر» به مناسبت نخستین آیه سوره است که از «شق القمر» بحث می کند.

### فضیلت تلاوت سوره:

در حدیثی از پیغمبر گرامی اسلام می خوانیم: «هر کس سوره «اقتربت» را یک روز در میان بخواند روز قیامت در حالی برانگیخته می شود که صورتش همچون ماه در شب بدر است، و هر کس آن را هر شب بخواند افضل است، و در قیامت نور و روشنائی صورتش بر سایر خلائق برتری دارد».

مسلمانان درخشندگی صورت در صحنه قیامت نشانه ایمان قوی و راستینی است که در سایه تلاوت این سوره و تفکر و سپس عمل به آن حاصل شده است نه تلاوت خالی از اندیشه و عمل.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ به نام خداوند بخشنده بخشایشگر

### سوره القمر (۵۴): آیه ۱

(آیه ۱) - ماه شکافته شد! در آیه نخست، از دو حادثه مهم سخن به میان آمده: یکی نزدیک شدن قیامت است که عظیمترین دگرگونی را در عالم آفرینش همراه دارد و سر آغازی است برای زندگی نوین در جهان دیگر، جهانی که عظمت و گستردگی آن برای ما زندانیان عالم دنیا قابل درک و توصیف نیست.

و حادثه دیگر معجزه بزرگ «شق القمر» است که هم دلیلی است بر قدرت خداوند بزرگ بر هر چیز و هم نشانه ای است از صدق دعوت پیغمبر گرامیش.

[شماره صفحه واقعی: ۲۶]



می فرماید: «قیامت نزدیک شد و ماه از هم شکافت!»! (اَقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَ انْشَقَّ الْقَمَرُ).

قابل توجه این که سوره گذشته (سوره نجم) با جمله هائی پیرامون نزدیکی قیامت پایان گرفت اَزِفَتِ الْمَآزِفَةُ و این سوره با همین معنی آغاز می شود و این تأکیدی است بر این موضوع که قیامت نزدیک است. گرچه در مقیاس عمر دنیا ممکن است هزاران سال طول بکشد، اما توجه به مجموع عمر این جهان از یکسو، و با توجه به این که تمام عمر دنیا در برابر قیامت لحظه زود گذری بیش نیست منظور از این تعبیر روشن می شود.

ذکر این دو حادثه با هم، به خاطر آن است که اصولاً ظهور پیامبر اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله که آخرین پیامبر الهی است خود از نشانه های نزدیکی قیامت است.

از سوی دیگر شکافتن ماه خود دلیلی است بر امکان به هم ریختن نظام کواکب و نمونه کوچکی است از حوادث عظیمی که در آستانه رستاخیز در این جهان رخ می دهد، چرا که تمامی کواکب و ستارگان و زمین در هم می ریزند و عالمی نو به جای آنها ایجاد می شود.

طبق روایات مشهور که بعضی ادعای تواتر آن را نیز کرده اند مشرکان نزد رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله آمدند و گفتند: اگر راست می گوئی و تو پیامبر خدائی ماه را برای ما دو پاره کن! فرمود: اگر این کار را انجام دهم ایمان می آورید؟

عرض کردند: آری- و آن شب، شب چهاردهم ماه بود- پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله از پیشگاه پروردگار تقاضا کرد آنچه را خواستند به او بدهد ناگهان ماه به دو پاره شد، و رسول الله آنها را یک یک صدا می زد و می فرمود: ببینید! بنابر این نه با توجه به خود آیه و قرائن موجود در آن، و نه از نظر روایات، و اقوال مفسران، موضوع شق القمر قابل انکار نیست.

### سوره القمر (۵۴): آیه ۲

(آیه ۲) - سپس قرآن می افزاید: «و هرگاه نشانه و معجزه ای را (بر صدق دعوت تو) ببینند روی گردانده، می گویند: این سحری مستمر است!»! (وَ اِنْ يَرَوْا آيَةً

[شماره صفحه واقعی : ۲۷]

ص: ۱۲۱۶

تعبیر «مستمر» اشاره به این است که آنها معجزات مکرری از پیامبر اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ دیده بودند که شق القمر ادامه آن بود، آنها همه را بر تداوم سحر حمل می کردند، و آن را «سحری مستمر» می پنداشتند، هر چند این تهمت بهانه ای بود برای عدم تسلیم در مقابل حق.

### سوره القمر (۵۴): آیه ۳

(آیه ۳) - در این آیه به دلیل مخالفت آنها و همچنین به نتیجه شوم این مخالفت، اشاره کرده، می افزاید: «آنها (آیات خدا را) تکذیب کردند، و از هوای نفسشان پیروی نمودند، و هر امری قرارگاهی دارد» (وَ كَذَّبُوا وَ اتَّبَعُوا أَهْوَاءَهُمْ وَ كُلُّ أَمْرٍ مُّسْتَقَرٌّ).

سر چشمه مخالفت آنها و تکذیب پیامبر اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ یا تکذیب معجزات و دلائل او، و همچنین تکذیب رستاخیز و قیامت، پیروی از هوای نفس، تعصبها و لجاجتها و خود خواهیها بود.

جمله «وَ كُلُّ أَمْرٍ مُّسْتَقَرٌّ» اشاره به این حقیقت است که هیچ چیز در این عالم از میان نمی رود، و هر کار نیک و بدی ثابت و باقی می ماند تا انسان جزای آن را ببیند. و چیزی نمی گذرد که چهره زیبای حق آشکار، و چهره زشت و منفور باطل نیز ظاهر می گردد، و این یک سنت الهی در عالم هستی است.

### سوره القمر (۵۴): آیه ۴

(آیه ۴) - به دنبال بحثی که در آیات قبل پیرامون جمعی از کفار - که پیامبر اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ را تکذیب کردند و در برابر هیچ معجزه ای سر تسلیم فرود نمی آوردند - آمد، در اینجا تشریح بیشتری در باره این گونه افراد و همچنین سرنوشت دردناک آنها در قیامت آمده است.

نخست می فرماید: چنان نیست که این گروه بی خبر باشند بلکه «به اندازه کافی برای بازداشتن از بدیها اخبار (انبیا و امتهای پیشین) به آنان رسیده است» (وَ لَقَدْ جَاءَهُمْ مِنَ الْأَنْبَاءِ مَا فِيهِ مُزْدَجَرٌ).

بنابر این کمبودی در تبلیغ داعیان الهی نبوده، «هر چه هست از قامت ناساز بی اندام خود آنهاست» نه گوش شنوائی دارند، نه روح حق طلبی، و نه این مقدار از

[شماره صفحه واقعی : ۲۸]

تقوا که آنها را دعوت به تحقیق و تدبیر در آیات الهی کند.

### سوره القمر (۵۴): آیه ۵

(آیه ۵) - سپس می افزاید: «این آیت حکمت بالغه الهی است اما انذارها (برای افراد لجوج) فایده نمی دهد» (حِكْمَةٌ بِالْغَةِ فَمَا تُغْنِي التُّذْرُ).

### سوره القمر (۵۴): آیه ۶

(آیه ۶) - در این آیه می فرماید: «اکنون (که این بیگانگان از حق ابدآآمادگی پذیرش را ندارند آنها را به حال خود واگذار و) از آنان روی بگردان» و به سراغ دلهای آماده رو فتولَّ عَنْهُمْ).

«روزی را به یاد آور که دعوت کننده الهی مردم را به امر وحشتناکی دعوت می کند» دعوت به حساب اعمال (يَوْمَ يَدْعُ الدَّاعِ إِلَى شَيْءٍ نُّكْرٍ).

### سوره القمر (۵۴): آیه ۷

(آیه ۷) - در این آیه به توضیح بیشتری در همین زمینه پرداخته می گوید:

«آنان در حالی که چشمهایشان از شدت وحشت به زیر افتاده، همچون ملخهای پراکنده از قبرها خارج می شوند!» (خُشَعًا أَبْصَارُهُمْ يَخْرُجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ كَأَنَّهُمْ جَرَادٌ مُّتَشِّرٌ).

نسبت «خشوع» به «چشمها» به خاطر آن است که صحنه آن قدر هولناک است که تاب تماشای آن را ندارند، لذا چشم از آن برمی گیرند و به زیر می اندازند.

و تشبیه به «ملخهای پراکنده» به تناسب این است که توده ملخها برخلاف بسیاری از پرندگان که به هنگام حرکت دسته جمعی با نظم و ترتیب خاصی حرکت می کنند هرگز نظم و ترتیبی ندارند، به علاوه آنها همچون ملخها در آن روز موجوداتی ضعیف و ناتوانند و چنان وحشت زده می شوند که مانند مستها بی توجه به هر طرف رو می آورند و به یکدیگر می خورند.

### سوره القمر (۵۴): آیه ۸

(آیه ۸) - سپس می افزاید: «هنگامی که آنها به دنبال این دعوت از قبرها خارج می شوند از شدت وحشت «به سوی این

دعوت کننده گردن می کشند» (مُهْطِعِينَ إِلَى الدَّاعِ).

اینجاست که وحشت از حوادث سخت آن روز سراپای آنها را فرا می گیرد، لذا در دنباله آیه می افزاید: «کافران می گویند: امروز روز سخت و دردناکی است!» (يَقُولُ الْكَافِرُونَ هَذَا يَوْمٌ عَسِرٌ).

[شماره صفحه واقعی : ۲۹]

ص: ۱۲۱۸

و به راستی روز سختی است، چرا که خداوند نیز بر این معنی صحه گذارده و در آیه ۲۶ سوره فرقان می فرماید: وَ كَانَ يَوْمًا عَلَى الْكَافِرِينَ عَسِيرًا و آن روز روز سختی برای کافران خواهد بود» چرا که تمام عوامل ترس و وحشت مجرمان و کافران را احاطه می کند.

ولی از این تعبیر استفاده می شود که آن روز برای مؤمنان روز سختی نیست!

### سوره القمر (۵۴): آیه ۹

(آیه ۹) - ماجرای قوم نوح درس عبرتی بود! سنت قرآن بر این است که در بسیاری از موارد بعد از انذار کفار و مجرمان شرحی از سرگذشت اقوام پیشین و عاقبت دردآلود آنها را بیان می کند، تا به اینها بفهماند که اگر به راه نادرست خویش ادامه دهند سرنوشتی بهتر از آنان ندارند.

در اینجا نیز به دنبال بحثی که در آیات گذشته آمد اشارات کوتاه و در عین حال پر معنی به سرگذشت پنج قوم سرکش از اقوام پیشین می کند که نخستین آنها قوم نوح (ع) است.

می فرماید: «پیش از آنها قوم نوح (پیامبر خود را) تکذیب کردند» (كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ).

آری! «بنده ما (نوح) را تکذیب کرده و گفتند: او دیوانه است! و (سپس با انواع آزارها از ادامه رسالتش) بازداشته شد» فَكَذَّبُوا عَبْدَنَا وَقَالُوا مَجْنُونٌ وَازْدُجِرَ).

گاه «به او می گفتند: اگر دست از کار خود برنداری سنگسارت می کنیم» (شعراء/ ۱۱۶) و گاه گلوی او را چنان می فشردند که بی هوش به زمین می افتاد، اما هنگامی که به هوش می آمد می گفت: «خداوندا! قوم مرا ببخش که نمی دانند».

### سوره القمر (۵۴): آیه ۱۰

(آیه ۱۰) - سپس می افزاید: هنگامی که نوح از هدایت آنها بکلی مأیوس گشت «به درگاه پروردگار عرضه داشت: من مغلوب (این قوم طغیانگر) شده ام انتقام مرا از آنها بگیر» (فَدَعَا رَبَّهُ أَنِّي مَغْلُوبٌ فَانْتَصِرْ).

آنها هرگز در دلیل و حجت و برهان بر من غلبه نکرده اند ولی از طریق ظلم و جنایت و تکذیب و انکار، و انواع زجر و فشار بر من غلبه کردند، این قوم دیگر

[شماره صفحه واقعی : ۳۰]

شایسته بقا نیستند از آنها انتقام بگیر و مرا بر آنها پیروز کن.

### سوره القمر (۵۴): آیه ۱۱

(آیه ۱۱) - سپس اشاره گویا و تکان دهنده ای به کیفیت عذاب آنها کرده، می فرماید: «در این هنگام درهای آسمان را با آبی فراوان و پی در پی گشودیم» (فَفَتَحْنَا أَبْوَابَ السَّمَاءِ بِمَاءٍ مُنْهَمِرٍ).

تعبیر به گشودن درهای آسمان تعبیر بسیار زیبایی است که به هنگام نزول بارانهای شدید به کار می رود، همان گونه که در فارسی نیز می گوئیم: گوئی درهای آسمان باز شده و هر چه آب است فرو می بارد.

### سوره القمر (۵۴): آیه ۱۲

(آیه ۱۲) - نه تنها از آسمان آب زیادی فرو ریخت که از زمین هم آب جوشید، چنانکه در آیه آمده: «و زمین را شکافتیم و چشمه های زیادی بیرون فرستادیم (و فَجَّرْنَا الْأَرْضَ عُيُونًا).

«و این دو آب به اندازه مقدر با هم درآمیختند» و دریای وحشتناکی شد (فَالْتَقَى الْمَاءُ عَلَى أَمْرٍ قَدْ قُدِرَ).

از سراسر زمین آب جوشیدن گرفت و چشمه ها سربرآوردند و از تمامی آسمان آب باریدن گرفت و به هم پیوستند و دریائی عظیم و طوفان تشکیل دادند.

### سوره القمر (۵۴): آیه ۱۳

(آیه ۱۳) - در اینجا قرآن دنباله مسأله طوفان را رها ساخته - چرا که آنچه باید گفته شود در جمله های قبل جمع است - و به سراغ کشتی نجات نوح رفته، می فرماید: «و او را بر مرکبی از الواح و میخهائی ساخته شده سوار کردیم» (وَ حَمَلْنَا عَلَى ذَاتِ الْأَوْحِ وَ دُسرٍ).

### سوره القمر (۵۴): آیه ۱۴

(آیه ۱۴) - سپس خداوند به عنایت خاصش نسبت به کشتی نجات نوح اشاره کرده، می فرماید: «مرکبی که زیر نظر ما حرکت می کرد» (تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا).

سپس می افزاید: تمام اینها «پاداشی بود برای کسی که [- نوح] مورد انکار قرار گرفته بود» و کیفری برای کسانی که او را تکذیب کردند و کافر شده بودند (جَزَاءٌ لِمَنْ كَانَ كُفِرًا).

آری! نوح همانند همه انبیا از مواهب بزرگ الهی و از نعمتهای عظیم او بود که بی خیران کفرانش کردند، و به آئینش کافر شدند.

[شماره صفحه واقعی : ۳۱]

ص: ۱۲۲۰

## سوره القمر (۵۴): آیه ۱۵

(آیه ۱۵) - سپس به عنوان نتیجه گیری از این ماجرای عظیم می فرماید: «و ما این ماجرا را به عنوان نشانه ای در میان امتها باقی گذاریم، آیا کسی هست که پند گیرد» (وَلَقَدْ تَرَكُنَا آيَةً فَهَلْ مِنْ مُدْرِكٍ).

و به راستی که همه گفتنیها در همین ماجرا گفته شده، و آنچه باید انسانی بیدار بفهمد از آن می فهمد.

## سوره القمر (۵۴): آیه ۱۶

(آیه ۱۶) - و در این آیه به عنوان یک سؤال تهدید آمیز و پر معنی نسبت به کافرانی که همان راه کفار زمان نوح را می سپرند می گوید: اکنون بنگرید «عذاب و اندازهای من چگونه بود»؟ (فَكَيْفَ كَانَ عَذَابِي وَ نَذْرِي).

آیا واقعیت داشت یا داستان و افسانه بود؟!

## سوره القمر (۵۴): آیه ۱۷

(آیه ۱۷) - و سرانجام در این آیه بر این حقیقت تأکید می کند که: «ما قرآن را برای تذکر آسان ساختیم، آیا کسی هست که متذکر شود»؟ (وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدْرِكٍ).

آری! این قرآن، هیچ پیچیدگی ندارد، و شرائط تأثیر، در آن جمع است، الفاظش شیرین و جذاب، تعبیراتش زنده و پر معنی، اندازها و بشارتهایش صریح و گویا، داستانهایش واقعی و پر محتوا، دلائلش قوی و محکم، منطقش شیوا و متین، خلاصه آنچه لازمه تأثیر گذاردن یک سخن است در آن جمع است، و به همین دلیل هر زمان دل‌های آماده با آن تماس یابد، مجذوب آن می شود و در طول تاریخ اسلام نمونه های عجیب و شگفت انگیزی از تأثیر عمیق قرآن در دل‌های آماده دیده می شود، که شاهد گویای این امر است.

## سوره القمر (۵۴): آیه ۱۸

(آیه ۱۸) - سرنوشت قوم عاد! قوم دیگری که سرگذشت آنها در این سوره به دنبال سرگذشت فشرده قوم نوح آمده، «قوم عاد» است، که قرآن به عنوان هشدار به کافران و مجرمان بطور فشرده به آن اشاره کرده، می گوید: «قوم عاد (نیز پیامبر خود را) تکذیب کردند» (كَذَّبَتْ عَادٌ).

هر قدر پیامبر آنها، هود بر تبلیغات خود می افزود، و از راههای مختلف برای بیدار ساختن آنها تلاش می کرد، آنها بر خیره سری و لجاجت خود می افزودند،



[شماره صفحه واقعی : ۳۲]

ص: ۱۲۲۱

و غرور ناشی از ثروت و امکانات مادی و غفلت ناشی از غرق بودن در شهوات، گوش شنوا و چشم بینا را از آنها گرفته بود. سر انجام خداوند آنها را با عذاب دردناکی مجازات کرد، لذا در دنباله آیه بصورت سر بسته می فرماید: بنگرید «عذاب و اندازهای من چگونه بود؟» (فَكَيْفَ كَانَ عَذَابِي وَ نُذْرِي).

### سوره القمر (۵۴): آیه ۱۹

(آیه ۱۹) - سپس به شرح این اجمال پرداخته، می افزاید: «ما تند باد وحشتناک و سردی را در یک روز شوم مستمر بر آنان فرستادیم...» (إِنَّا أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا صَرْصَرًا فِي يَوْمٍ نَحْسٍ مُّسْتَمِرٍّ).

### سوره القمر (۵۴): آیه ۲۰

(آیه ۲۰) - سپس در توصیف این تندباد می فرماید: «مردم را همچون تنه های نخل ریشه کن شده از جا بر می کند» و به هر سو پرتاب می نمود تَنَزَّعَ النَّاسَ كَأَنَّهُمْ أَعْجَازُ نَخْلٍ مُّنْقَعِرٍ.

«اعجاز» جمع «عجز» به معنی قسمت عقب یا پائین چیزی است، و تشبیه آنها به قسمت پائین نخلها به خاطر آن است که به گفته بعضی باد به قدری شدید بود که نخست دست و سرهای آنها را کند و با خود برد، و بعد بقیه بدنهایشان همچون نخل بی شاخ و برگ، از زمین کنده شده به هر گوشه و کنار پراکنده می گشت.

### سوره القمر (۵۴): آیه ۲۱

(آیه ۲۱) - سپس قرآن به عنوان هشدار می گوید: «پس (بینید) عذاب و اندازهای من چگونه بود؟»! (فَكَيْفَ كَانَ عَذَابِي وَ نُذْرِي).

ما با اقوام دیگر که راه تکذیب و کبر و غرور و گناه و عصیان را پوئیدند چنین رفتار کردیم، شما در باره خود چه می اندیشید که راه آنها را ادامه می دهید؟

### سوره القمر (۵۴): آیه ۲۲

(آیه ۲۲) - و باز در پایان این ماجرا می افزاید: «ما قرآن را برای تذکر آسان ساختیم، آیا کسی هست که متذکر شود؟» وَ لَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُّدَّكِرٍ.

آیا گوش شنوائی در برابر این ندای الهی، و این هشدارها و اندازها وجود دارد؟

قابل توجه این که جمله «فَكَيْفَ كَانَ عَذَابِي وَنُذْرِي». در مورد قوم عاد دو بار تکرار شده یکی در آغاز بیان این سرگذشت، و یکی هم در پایان آن، این تفاوت

[شماره صفحه واقعی : ۳۳]

ص: ۱۲۲۲

شاید از این جهت است که عذاب این گروه از دیگران شدیدتر و وحشتناک تر بود، هر چند عذابهای الهی همه شدید می باشد.

مسأله توجه به سعد و نحس ایام- که در ارتباط با حوادثی است که در آن واقع شده- علاوه بر این که غالباً انسان را به یک سلسله حوادث تاریخی آموزنده رهنمون می شود، عاملی است برای توسل و توجه به ساحت قدس الهی، و استمداد از ذات پاک پروردگار، و لذا در روایات متعددی می خوانیم: در روزهایی که نام نحس بر آن گذارده شده می توانید با دادن صدقه، و یا خواندن دعا، و استمداد از لطف خداوند، و قرائت بعضی از آیات قرآن، و توکل بر ذات پاک او، به دنبال کارها بروید و پیروز و موفق باشید.

### سوره القمر (۵۴): آیه ۲۳

(آیه ۲۳)- سرانجام دردناک قوم ثمود! سومین قومی که شرح زندگی آنها بطور فشرده به عنوان درس عبرتی در تعقیب بحثهای گذشته در این سوره مطرح شده است «قوم ثمود» است- که در سرزمین «حجر» در شمال حجاز زندگی داشتند، و پیامبرشان «صالح» نهایت کوشش را در هدایت آنها کرد اما به جایی نرسید.

نخست می فرماید: «طایفه ثمود (نیز) اندازهای الهی را تکذیب کردند» (كَذَّبَتْ ثَمُودُ بِالنُّذُرِ).

### سوره القمر (۵۴): آیه ۲۴

(آیه ۲۴)- سپس به علت تکذیب آنها پرداخته، می افزاید: «و گفتند: آیا ما از بشری از جنس خود پیروی کنیم؟ اگر چنین کنیم در گمراهی و جنون خواهیم بود» (فَقَالُوا أَبَشَرًا مِّنَّا وَاحِدًا نَّتَّبِعُهُ إِنَّا إِذًا لَفِي ضَلَالٍ وَسُعُرٍ).

آری! کبر و غرور و خودبینی و خودخواهی حجاب بزرگ آنها در برابر دعوت انبیا بود، آنها می گفتند: صالح فردی مانند ما است، دلیلی ندارد که ما از او پیروی کنیم! او چه امتیازی بر ما دارد که رهبر باشد، و ما پیرو و تابع او؟! این همان اشکالی است که امتهای گمراه غالباً به انبیا داشتند که آنها افرادی از جنس ما هستند و به همین دلیل نمی توانند پیامبر الهی باشند.

### سوره القمر (۵۴): آیه ۲۵

(آیه ۲۵)- سپس افزودند: به فرض که وحی الهی بر انسانی نازل شود «آیا از میان ما تنها بر او وحی نازل شده» (أَأَلْفَى الذِّكْرُ عَلَيْهِ مِنْ بَيْنِنَا). با این که افرادی

[شماره صفحه واقعی: ۳۴]

سرشناس تر و معروفتر و ثروتمندتر از او پیدا می شود.

در حقیقت گفته های قوم ثمود شباهت زیادی با گفته های مشرکان مکه داشت که گاهی ایراد می کردند: «چرا این پیامبر غذا می خورد و در بازارها راه می رود؟ چرا فرشته ای نازل نشده که همراه او انذار کند؟» (فرقان / ۷) سپس در پایان آیه می گوید: آنها همین موضوع را دلیل بر کذب پیامبرشان «صالح» گرفتند و گفتند: «او آدم بسیار دروغگوی هوسبازی است!» (بَلْ هُوَ كَذَّابٌ أَشِرٌّ). چرا که می خواهد بر ما حکومت کند، و همه چیز را در قبضه خود بگیرد، و بر طبق هوسهایش رفتار کند.

### سوره القمر (۵۴): آیه ۲۶

(آیه ۲۶) - قرآن در پاسخ آنها می گوید: «ولی فردا می فهمند چه کسی دروغگوی هوسباز است؟» (سَيَعْلَمُونَ غَدًا مَنِ الْكَذَّابُ الْأَشِرُّ).

همان زمان که عذاب الهی فرا رسد و آنها را در هم کوبد و تبدیل به یک مشت خاک و خاکستر شوند، و سپس مجازات بعد از مرگ نیز دامانشان را بگیرد می فهمند این گونه نسبتها شایسته چه کسی بوده است؟ و قبائی است برای قامت چه شخصی؟!

### سوره القمر (۵۴): آیه ۲۷

(آیه ۲۷) - سپس به داستان «ناقه» که به عنوان معجزه و سند گویای صدق دعوت صالح (ع) فرستاده شده بود اشاره کرده، می افزاید: به صالح وحی کردیم که «ما ناقة را برای آزمایش آنها می فرستیم، در انتظار پایان کار آنها باش و صبر کن» (إِنَّا مُرْسِلُوا النَّاقَةَ فِتْنَةً لَهُمْ فَارْتَقِبْهُمْ وَاصْطَبِرْ).

«ناقه» یعنی همان شتر ماده ای که به عنوان معجزه صالح فرستاده شد مسلماً یک ناقه معمولی نبود، بلکه دارای ویژگیهای خارق العاده ای بود، از جمله این که طبق روایت مشهوری این ناقه از دل صخره ای از کوه برآمد، تا معجزه گویائی در برابر منکران لجوج باشد.

### سوره القمر (۵۴): آیه ۲۸

(آیه ۲۸) - روشن است که قوم ثمود در اینجا در برابر آزمایش بزرگی قرار گرفتند، لذا در این آیه می افزاید: «و (به صالح گفتیم) به آنها خبر ده که آب (قریه) باید در میان آنها تقسیم شود (یک روز سهم ناقه، و یک روز برای آنها) و هر یک در

[شماره صفحه واقعی: ۳۵]

نوبت خود باید حاضر شود» (و تَبْنَهُمْ أَنَّ الْمَاءَ قِسْمَهُ بَيْنَهُمْ كُلَّ شَرْبٍ مُّحْتَضِرٌ).

گرچه قرآن در این زمینه توضیحی بیش از این نداده، ولی بسیاری از مفسران گفته اند: ناقه صالح روزی که نوبت او بود تمام آب را می نوشید.

ولی بعضی دیگر گفته اند: وضع و هیئت آن طوری بود که وقتی کنار آب می آمد حیوانات دیگر فرار می کردند و نزدیک نمی شدند، و لذا چاره ای جز این نبود که یک روز آب را در اختیار ناقه قرار دهند، و روز دیگر را در اختیار خودشان.

### سوره القمر (۵۴): آیه ۲۹

(آیه ۲۹) - به هر حال این قوم سرکش و خود خواه و لجوج تصمیم گرفتند «ناقه» را از پای در آورند، در حالی که «صالح» به آنها اخطار کرده بود که اگر آزاری به ناقه برسانند در فاصله کوتاهی عذاب دامانشان را خواهد گرفت «اما آنها (بدون اعتنا به این امر) یکی از یاران خود را صدا زدند، و او به سراغ این کار آمد، (و ناقه را) پی کرد» (فَنَادُوا صَاحِبَهُمْ فَتَعَاطَى فَعَقَرَ).

### سوره القمر (۵۴): آیه ۳۰

(آیه ۳۰) - این آیه به عنوان مقدمه ای برای ذکر عذاب وحشتناک این قوم سرکش می گوید: «پس (بنگرید) عذاب و اندازهای من چگونه بود؟! (فَكَيْفَ كَانَ عَذَابِي وَ نُذْرِي).

### سوره القمر (۵۴): آیه ۳۱

(آیه ۳۱) - و سپس می افزاید: «ما فقط یک صیحه [- صاعقه عظیم] بر آنها فرستادیم، و به دنبال آن همگی به صورت گیاه خشکی درآمدند که صاحب چهارپایان (برای حیوانات خود در آغل) جمع آوری می کند!» (إِنَّا أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ صَيْحَةً وَاحِدَةً فَكَانُوا كَهَشِيمِ الْمُحْتَظِرِ).

تعبیری که در این آیه در باره عذاب قوم ثمود آمده است بسیار عجیب و پر معنی است، چرا که خداوند برای نابودی این قوم سرکش هرگز لشکریانی از آسمان و زمین نفرستاد، تنها با یک صیحه آسمانی، یک صاعقه گوشخراش، یک موج عظیم انفجار - که همه چیز را در مسیر خود در شعاع وسیعی در هم کوبید و خرد کرد - کار آنها را ساخت! درک این معنی برای گذشتگان مشکل بود، اما برای ما که امروز از تأثیر امواج ناشی از انفجار آگاه هستیم که چگونه همه چیز را در مسیر خود متلاشی و خرد

[شماره صفحه واقعی : ۳۶]

می کند آسان است، البته صاعقه عذاب الهی با این انفجارهای بشری قابل مقایسه نیست و از اینجا روشن می شود که این صاعقه عظیم چه بلائی بر سر این قوم خیره سر آورد؟

### سوره القمر (۵۴): آیه ۳۲

(آیه ۳۲) - در این آیه و پایان این سرگذشت دردناک و عبرت انگیز بار دیگر می فرماید: «ما قرآن را برای تذکر و بیداری انسانها آسان نمودیم آیا پند گیرنده ای پیدا می شود؟! (وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَّكِرٍ).

تعبیراتش زنده و روشن، داستانهایش گویا، و اندازها و تهدیدهایش تکان دهنده و بیدارگر است.

### سوره القمر (۵۴): آیه ۳۳

(آیه ۳۳) - قوم لوط به سرنوشت شومتری مبتلا شدند! در اینجا اشارات کوتاه و تکان دهنده ای به داستان قوم لوط و عذاب وحشتناک این جمعیت ننگین و گمراه دیده می شود، و این چهارمین قسمت از سرگذشت اقوام پیشین در این سوره است.

نخست می گوید: «قوم لوط اندازها (ی پی در پی پیامبرشان) را تکذیب کردند» (كَذَّبَتْ قَوْمُ لُوطٍ بِالَّذُرِّ).

### سوره القمر (۵۴): آیه ۳۴

(آیه ۳۴) - سپس در یک جمله کوتاه به گوشه ای از عذاب آنها و نجات خانواده حضرت لوط اشاره کرده، می گوید: «ما بر آنها تندبادی که ریگها را به حرکت در می آورد فرستادیم» و همه را هلاک کردیم (إِنَّا أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ حَاصِبًا).

«جز خاندان لوط را که سحر گاهان از (آن سرزمین بلا) رهائی بخشیدیم» (إِلَّا آلَ لُوطٍ نَجَّيْنَاهُمْ بِسَحْرِ).

در آیات دیگر قرآن نیز هنگامی که عذاب قوم لوط را می شمرد علاوه بر زلزله ای که شهرهای آنها را زیر و رو کرد سخن از باران سنگ می گوید، چنانکه در آیه ۸۲ سوره هود می خوانیم: «هنگامی که فرمان ما فرا رسید آن شهر و دیار را زیر و رو کردیم و بارانی از سنگ از گلهای متحجر و متراکم بر آن نازل نمودیم».

### سوره القمر (۵۴): آیه ۳۵

(آیه ۳۵) - در این آیه برای تأکید می فرماید: نجات خاندان لوط «نعمتی بود از ناحیه ما، آری این گونه کسی را که شکر کند پاداش می دهیم» (نِعْمَةٌ مِنْ عِنْدِنَا كَذَلِكَ نَجْزِي مَنْ شَكَرَ).





## سوره القمر (۵۴): آیه ۳۶

(آیه ۳۶) - و در این آیه این حقیقت را بازگو می کند که لوط قبلاً اتمام حجت کرده «و آنها را از مجازات ما بیم داد، ولی آنها اصرار بر مجادله و القای شک داشتند» (وَلَقَدْ أَنْذَرَهُمْ بَطْشَتْنَا فَتَمَارَوْا بِالْأَنْذَرِ).

## سوره القمر (۵۴): آیه ۳۷

(آیه ۳۷) - آنها به القاء شبهات عقیدتی در میان مردم قناعت نکردند بلکه در زشتکاری و وقاحت و بی شرمی کار را به جایی رسانیدند، که وقتی فرشتگان مأمور عذاب به صورت جوانانی خوش منظر به عنوان میهمان وارد خانه لوط شدند این قوم بی شرم به سراغ آنها آمدند و چنانکه آیه مورد بحث می گوید: «آنها از لوط خواستند میهمانانش را در اختیارشان بگذارد!» (وَلَقَدْ رَاوَدُوهُ عَنْ ضَيْفِهِ).

«لوط» به قدری از این مسأله ناراحت شد که حد نداشت و مصرأ از آنها خواش کرد دست از این رسوائی و آبروریزی بردارند، و حتی طبق آیه ۷۱ سوره حجر به آنها وعده داد دختران خود را به ازدواج آنها (در صورت توبه از این اعمال) درآورد، و این نهایت مظلومیت این پیامبر بزرگ را در میان این گروه بی شرم و بی ایمان و فاقد همه چیز نشان می دهد.

ولی چیزی نگذشت که این گروه مهاجم نخستین مجازات خود را دریافت داشتند، چنانکه خداوند در دنباله همین آیه می فرماید: «ولی چشمانشان را نابینا و محو کردیم (و گفتیم): بچشید عذاب و اندازهای مرا» (فَطَمَسْنَا أَعْيُنَهُمْ فَذُوقُوا عَذَابِي وَ نُذِرِ).

آری! اینجا بود که دست قدرت خداوند از آستین عدالت بیرون آمد و به گفته بعضی به جبرئیل فرمان داد که گوشه ای از شهرپرش را بر چشم آنان بکوبد، فوراً همگی نابینا شدند، و حتی گفته می شود که جای چشم آنها بکلی صاف و همانند صورتشان شد!

## سوره القمر (۵۴): آیه ۳۸

(آیه ۳۸) - عاقبت عذاب نهائی فرا رسید، و با زلزله ای ویرانگر که با نخستین شعاع صبحگاهی آن سرزمین را تکان داد شهرهایشان زیر و رو شد، بدنهایش قطع و متلاشی و زیر آوارها فرو رفت، باران شدیدی از سنگ بر آنها فرو ریخت، و آثار ویرانه های آنها را نیز محو کرد! چنانکه آیه مورد بحث به صورت

[شماره صفحه واقعی : ۳۸]

سر بسته و فشرده به این معنی اشاره کرده، می گوید: «سر انجام صبحگاهان و در اول روز عذابی پایدار و ثابت به سراغشان آمد» (وَلَقَدْ صَبَّحَهُمْ بُكْرَةً عَذَابٌ مُسْتَقِرٌّ).

آری! در لحظاتی کوتاه همه چیز پایان گرفت و اثری از آنها باقی نماند.

### سوره القمر (۵۴): آیه ۳۹

(آیه ۳۹) - سپس در این آیه می افزاید، بار دیگر به آنها گفته شد: «پس بچشید عذاب و اندازهای مرا» (فَذُوقُوا عَذَابِي وَ نَذْرِي). تا دیگر در اندازهای پیامبران شک و تردید نکنید.

### سوره القمر (۵۴): آیه ۴۰

(آیه ۴۰) - و بالا-خره در این آیه برای چهارمین بار در این سوره این جمله پر معنی و بیدارگر را تکرار می کند: «ما قرآن را برای یادآوری آسان ساختیم، آیا کسی هست که (پند گیرد و) متذکر شود» (وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ).

قوم لوط پند نگرفتند، نه از اندازها، و نه از عذاب مقدماتی و هشدار دهنده، آیا دیگران که آلوده همان گناهانند از شنیدن این آیات قرآن به خود می آیند و پشیمان می شوند و توبه می کنند؟!

### سوره القمر (۵۴): آیه ۴۱

(آیه ۴۱) - آیا شما از اقوام گذشته برترید؟! پنجمین و آخرین قومی که در این سلسله آیات به آنان اشاره می شود قوم فرعون است، ولی از آنجا که سرگذشت این قوم بطور مشروح در سوره های مختلف قرآن آمده در اینجا تنها اشاره کوتاه و فشرده ای به داستان عبرت انگیز آنها شده است.

می فرماید: «و (همچنین) اندازها و هشدارها (یکی پس از دیگری) به سراغ آل فرعون آمد» (وَلَقَدْ جَاءَ آلَ فِرْعَوْنَ النُّذْرُ).

منظور از «آل فرعون» تنها خاندان و بستگان او نیست، بلکه پیروان او را بطور عموم شامل می شود.

### سوره القمر (۵۴): آیه ۴۲

(آیه ۴۲) - این آیه از واکنش «آل فرعون» در برابر دو پیامبر بزرگ الهی (موسی و هارون) و اندازهای آنها پرده برداشته، می گوید: «آنها تمام آیات ما را تکذیب کردند» (كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا كُفَّاهًا).

آری! این مغروران خود خواه، و این جباران خود کامه و بیدادگر، همه آیات الهی را بدون استثنا انکار کردند، همه را دروغ یا

سحر یا حوادث اتفاقی شمردند!

[شماره صفحه واقعی : ۳۹]

ص: ۱۲۲۸

انسان اگر حقیقت جو باشد دیدن یکی از این معجزات با اختطار قبلی و سپس برطرف شدن بلا به وسیله دعای پیامبر خدا برای او کافی است، ولی هنگامی که انسان بر سر دنده لجاجت قرار می گیرد اگر تمام آسمان و زمین آیت خدا شود مؤثر نیست تنها عذاب الهی باید فرا رسد و مغزهایی را که پر از باد غرور است درهم بکوبد.

چنانکه در پایان آیه می خوانیم: «و ما آنها را گرفتیم و مجازات کردیم، گرفتن شخصی (که هرگز مغلوب نمی شود) قدرتمند و توانا» (فَأَخَذْنَا هُمْ أَخَذَ عَزِيزٍ مُّقْتَدِرٍ).

تعبیری که در ذیل این داستان آمده، در سرگذشتهای دیگر نظیر ندارد این به خاطر آن است که فرعونیان بیش از همه به قدرت و عزت خود می بالیدند، و همه جا سخن از نیروی حکومت آنها بود، اما خداوند می گوید: ما آنها را گرفتیم، گرفتن عزیز مقتدر تا معلوم شود، این قدرت و عزت پوشالی در مقابل عزت و قدرت خدا هیچ و پوچ است، و عجب این که همان رود عظیم نیل که سر چشمه تمام ثروت و قدرت و آبادی و تمدن آنها بود مأمور نابودی آنها شد، و عجیبتر این که قبل از آن موجودات کوچکی همچون ملخ، قورباغه، قمل (یک نوع حشره) بر آنها مسلط گشت و آنان را به ستوه آورد و بیچاره کرد.

### سوره القمر (۵۴): آیه ۴۳

(آیه ۴۳) - بعد از بیان داستان اقوام پیشین و عذاب و کیفر امتهای سرکش و مجرم، در این آیه مشرکان مکه را مخاطب ساخته می گوید: «آیا کفار شما بهتر از آنانند یا برای شما امان نامه ای در کتب آسمانی نازل شده است» (أَكْفَارُكُمْ خَيْرٌ مِنْ أُولَئِكَمْ أَمْ لَكُمْ بَرَاءَةٌ فِي الزُّبُرِ).

میان شما و قوم فرعون و قوم نوح و لوط و ثمود چه تفاوتی است؟ اگر آنها به خاطر کفر و طغیان و ظلم و گناه گرفتار طوفانها و زلزله ها و صاعقه ها شدند چه دلیلی دارد که شما به چنین سرنوشتی مبتلا نشوید؟!

### سوره القمر (۵۴): آیه ۴۴

(آیه ۴۴) - «یا می گویند: ما جماعتی متحد و نیرومند و پیروز هستیم» و از مخالفانمان انتقام می گیریم (أَمْ يَقُولُونَ نَحْنُ جَمِيعٌ مُنْتَصِرُونَ).

[شماره صفحه واقعی : ۴۰]

### سوره القمر (۵۴): آیه ۴۵

(آیه ۴۵) - سپس به عنوان یک پیشگوئی قاطع برای رد سخنان آنها، می افزاید آنها بدانند: «به زودی جمعشان شکست می خورد و پا به فرار می گذارند» (سَيُهْرَمُ الْجَمْعُ وَيُولُونَ الدُّبُرَ).

این پیشگوئی در میدان بدر و سایر جنگهای اسلامی جامه عمل به خود پوشید، و سرانجام جمعیت قدرتمند کفار متلاشی شدند و فرار کردند.

### سوره القمر (۵۴): آیه ۴۶

(آیه ۴۶) - در این آیه می افزاید: تنها شکست و ناکامی در دنیا بهره آنها نیست «بلکه رستاخیز موعد آنهاست و مجازات قیامت هولناک تر و تلختر است» (بَلِ السَّاعَةِ مَوْعِدُهُمْ وَالسَّاعَةُ أَذْهَىٰ وَ أَمْرٌ).

و به این ترتیب آنها باید هم در انتظار شکست تلخی در این دنیا باشند، و هم شکست تلختر و وحشت انگیزتر در آخرت.

### سوره القمر (۵۴): آیه ۴۷

(آیه ۴۷) - این آیه همچنان ادامه بحث آیات قبل پیرامون کیفیت حال مشرکان و مجرمان در قیامت است، آیه قبل این حقیقت را بیان کرد که روز قیامت ميعاد آنهاست و آن روز مصیبت بار و تلخی است.

این آیه به بیان علت این امر پرداخته، می گوید: «مجرمان در گمراهی و شعله های آتشند» (إِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِي ضَلَالٍ وَسُعْرٍ).

### سوره القمر (۵۴): آیه ۴۸

(آیه ۴۸) - «در آن روز که در آتش دوزخ به صورتشان کشیده می شود (و به آنها گفته می شود): بچشید آتش دوزخ را» دوزخی که پیوسته آن را انکار می کردید و دروغ و افسانه می پنداشتید (يَوْمَ يُسْحَبُونَ فِي النَّارِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ ذُقُوا مَسَّ سَقَرٍ).

در روایتی از امام صادق علیه السلام نقل شده: در جهنم «دره ای است به نام سقر که جایگاه متکبران است، و هر گاه نفس بکشد دوزخ را می سوزاند!»

### سوره القمر (۵۴): آیه ۴۹

(آیه ۴۹) - و از آنجا که ممکن است خیال شود که این عذابها با آن معاصی هماهنگ نیست، در این آیه می افزاید: «ما هر

چیز را به اندازه آفریدیم» (إِنَّا كُلُّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ).

آری! هم عذابهای دردناک آنها در این دنیا روی حساب است، و هم

[شماره صفحه واقعی : ۴۱]

ص: ۱۲۳۰

مجازاتهای شدید آنها در آخرت، نه تنها مجازاتها که هر چیزی را خدا آفریده روی حساب و نظام حسابشده ای است.

### سوره القمر (۵۴): آیه ۵۰

(آیه ۵۰) - سپس می فرماید: نه تنها اعمال ما از روی حکمت است، بلکه توأم با نهایت قدرت و قاطعیت نیز می باشد، زیرا «فرمان ما یک امر بیش نیست (و چنان با سرعت انجام می گیرد) همچون یک چشم بر هم زدن!» (وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ).

بنابر این آن روز که فرمان برپا شدن قیامت را صادر می کنیم با یک چشم بر هم زدن همه چیز در مسیر رستاخیز قرار می گیرد، و حیات نوین در کالبدها دمیده می شود.

همچنین آن روز که اراده کنیم مجرمان را به وسیله صاعقه ها و صیحه های آسمانی یا زمین لرزه ها و طوفانها و تندبادها مجازات کنیم یک فرمان بیشتر لازم نیست.

توجه به این نکته لازم است که فرمان او همه جا یک کلمه است که از یک چشم بر هم زدن نیز سریعتر می باشد ولی محتوای فرمان متفاوت است که با توجه به سنت تدریجی بودن عالم ماده و خاصیت و طبیعت حرکت، زمان به خود می پذیرد.

### سوره القمر (۵۴): آیه ۵۱

(آیه ۵۱) - این آیه بار دیگر مجرمان و کفار را مخاطب ساخته و توجه آنها را به سرنوشت اقوام پیشین معطوف می دارد، می گوید: «ما کسانی را که در گذشته شبیه شما بودند هلاک کردیم، آیا کسی هست که (متذکر شود و) پند گیرد» (وَلَقَدْ أَهْلَكْنَا أَشْيَاعَكُمْ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ).

این آیه بار دیگر این حقیقت را تأکید می کند که وقتی اعمال و رفتار و اعتقادات شما با آنها یکی است، دلیلی ندارد که شما سرنوشتی جز سرنوشت آنها داشته باشید، بیدار شوید و پند بگیرید.

### سوره القمر (۵۴): آیه ۵۲

(آیه ۵۲) - سپس به این اصل اساسی اشاره می کند که با مرگ اقوام پیشین اعمال آنها نابود نشد، بلکه «هر کاری را انجام دادند در نامه های اعمالشان ثبت است» (وَكُلُّ شَيْءٍ فَعَلُوهُ فِي الزُّبُرِ).

[شماره صفحه واقعی : ۴۲]

همین گونه اعمال شما نیز ثبت و ضبط می شود، و برای یوم الحساب محفوظ است.

### سوره القمر (۵۴): آیه ۵۳

(آیه ۵۳) - سپس برای تأکید بیشتر می افزاید: «و هر کار کوچک و بزرگی نوشته شده است» (وَ كُلُّ صَغِيرٍ وَ كَبِيرٍ مُسْتَطَرٌّ).

بنابر این حساب اعمال در آن روز یک حساب جامع و کامل است، چنانکه وقتی نامه اعمال مجرمان به دست آنها داده می شود «فریاد بر می آورند: که ای وای بر ما! این چه کتابی است که هیچ عمل کوچک و بزرگی نیست مگر آن را شماره کرده!» (کهف / ۴۹)

### سوره القمر (۵۴): آیه ۵۴

(آیه ۵۴) - و از آنجا که سنت قرآن مجید بر این است که صالحان و طالحان و نیکان و بدان را در مقایسه با یکدیگر معرفی می کند، چرا که در مقایسه تفاوتها چشمگیرتر و آشکارتر است در اینجا نیز بعد از ذکر سرنوشت کافران مجرم اشاره کوتاهی به سرنوشت مسرت بخش و روح پرور پرهیزکاران کرده، می فرماید:

«پرهیزکاران در باغها و نه‌های بهشتی (و فضای گسترده و فیض وسیع خداوند) جای دارند» (إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَ نَهْرٍ).

### سوره القمر (۵۴): آیه ۵۵

(آیه ۵۵) - این آیه که آخرین آیه سوره «قمر» است توضیح بیشتری برای جایگاه متقین داده، چنین می گوید: «در جایگاه صدق نزد خداوند مالک مقتدر» قرار دارند (فِي مَقْعَدٍ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِكٍ مُّقْتَدِرٍ).

چه توصیف جالبی در این آیه از جایگاه پرهیزکاران شده است! دو ویژگی دارد که همه امتیازات در آن جمع است.

نخست این که آنجا جایگاه صدق است و هیچ گونه باطل و بیهودگی در آن راه ندارد، سراسر حق است و تمام وعده های خداوند در باره بهشت در آنجا عینیت پیدا می کند، و صدق آنها آشکار می شود.

دیگر این که: در جوار و قرب خداست، همان چیزی که از کلمه «عند» (نزد) استفاده می شود که اشاره به نهایت قرب و نزدیکی معنوی است نه جسمانی، آن هم نسبت به خداوندی که هم مالک است و هم قادر، هرگونه نعمت و موهبتی در

[شماره صفحه واقعی : ۴۳]



قبضه قدرت و در فرمان حکومت و مالکیت اوست، و به همین دلیل در پذیرائی این میهمانان گرامی فروگذار نخواهد کرد، و تنها خودش می داند چه مواهبی برای آنها آماده ساخته است.

در این دو آیه که سخن از مواهب و پاداشهای بهشتیان است نخست از مواهب مادی آنها که باغهای وسیع و نهرهای جاری است سخن می گوید، سپس از پاداش بزرگ معنوی آنها که حضور در پیشگاه قرب ملیک مقتدر است، تا انسان را مرحله به مرحله آماده کند، و روح او را به پرواز درآورد.

آغاز و پایان سوره قمر: قابل توجه این که سوره قمر با وحشت و اضطراب و هشدار به نزدیک شدن قیامت آغاز شده، و با آرامش مطلق که برای مؤمنان راستین در جایگاه صدق در نزد ملیک مقتدر بیان فرموده پایان می گیرد، و چنین است راه و رسم تربیت که از اضطراب و وحشت شروع می شود، و به آرامش کامل منتهی می گردد، افکار پریشان را جمع می کند، هوسهای سرکش را رام می نماید، خوف و اضطراب درونی از عوامل فنا و نابودی و ضلال را برطرف می سازد و در جوار ابدیت پروردگار و در پیشگاه رحمت و قرب او غرق آرامش و سکینه و اطمینان می کند.

و به راستی توجه به این که خداوند مالک بی منازع و حاکم بی مانع در سرتاسر عالم هستی است، و توجه به این که او مقتدر است و قدرتش در همه چیز نافذ است به انسان آرامش بی نظیری می بخشد.

«پایان سوره قمر»

[شماره صفحه واقعی : ۴۴]

ص: ۱۲۳۳

اشاره

این سوره در «مکه» نازل شده و دارای ۷۸ آیه است

محتوای سوره:

این سوره بطور کلی بیانگر نعمتهای مختلف معنوی و مادی خداوند است که بر بندگان خود ارزانی داشته، و آنها را غرق در آن ساخته است بطوری که می توان نام این سوره را «سوره رحمت» یا «سوره نعمت» گذارد، و به همین دلیل با نام مبارک «الزحمن» که رحمت واسعه الهی را بازگو می کند آغاز شده، و با جلال و اکرام خداوند پایان گرفته است، و ۳۱ بار جمله «فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ» که به وسیله آن از بندگانش اقرار بر نعمتهای خود می گیرد در آن ذکر شده.

می توان محتوای این سوره را به چند بخش تقسیم کرد:

بخش اول که مقدمه و آغاز سوره است از نعمتهای بزرگ خلقت، تعلیم و تربیت، حساب و میزان، وسائل رفاهی انسان، و غذاهای روحی و جسمی او سخن می گوید.

بخش دوم توضیحی است بر مسأله چگونگی آفرینش انس و جن.

بخش سوم بیانگر نشانه ها و آیات خداوند در زمین و آسمان است.

در بخش چهارم از نعمتهای دنیوی فراتر رفته، سخن از نعمتهای جهان دیگر است که نعمتهای بهشتی اعم از باغها، چشمه ها، میوه ها، همسران زیبا و با وفا، و انواع لباسها، توضیح داده شده است.

و بالاخره در بخش پنجم این سوره اشاره کوتاهی به سرنوشت مجرمان

[شماره صفحه واقعی : ۴۵]

و قسمتی از مجازاتهای دردناک آنها آمده است.

تکرار آیه «فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ» آن هم در مقطعی کوتاه جاذبه خیره کننده ای به سوره داده، لذا جای تعجب نیست که در حدیثی از پیغمبر گرامی صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ نقل شده است که فرمود: لِكُلِّ شَيْءٍ عُرُوسٌ وَ عُرُوسُ الْقُرْآنِ سُورَةُ الرَّحْمَنِ جَلَّ ذِكْرُهُ بِرَأْسِهَا لِأَنَّ فِيهَا عُرُوسَ كُلِّ شَيْءٍ عُرُوسٌ وَ عُرُوسُ الْقُرْآنِ سُورَةُ الرَّحْمَنِ است».

### فضیلت تلاوت سوره:

از آنجا که این سوره حس شکرگزاری را در انسانها به عالیترین وجهی برمی انگیزد، فضیلتهای فراوانی برای تلاوت آن در روایات آمده است، البته تلاوتی که در اعماق روح انسان نفوذ کند و مبدأ حرکت گردد نه مجرد لقلقه زبان.

از جمله در حدیثی از رسول خدا می خوانیم: «هر کس سوره الرَّحْمَنِ را بخواند خداوند به ناتوانی او (در ادای شکر نعمتها) رحم می کند، و حق شکر نعمتهایی را که با او ارزانی داشته خودش ادا می کند».

و در حدیث دیگری از امام صادق علیه السَّلَام آمده است: «هر کس سوره الرَّحْمَنِ را بخواند و هنگامی که به آیه «فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ» می رسد بگوید: «لا بشیء من آلائک رب اکذب خداوند! هیچ یک از نعمتهای تو را انکار نمی کنم» اگر این تلاوت در شب باشد و در همان شب بمیرد شهید خواهد بود، و اگر در روز باشد و در همان روز بمیرد نیز شهید خواهد بود!»

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ به نام خداوند بخشنده بخشایشگر

### سوره الرحمن (۵۵): آیه ۱

(آیه ۱) - سر آغاز نعمتهای الهی: از آنجا که این سوره بیانگر انواع نعمتها و مواهب بزرگ الهی است با نام مقدس «رحمن» که رمزی از رحمت و وسع اوست آغاز می شود، چرا که اگر صفت «رحمانیت» او نبود این چنین خوان نعمت را برای دوست و دشمن نمی گستراند.

لذا می فرماید: «خداوند رحمان» (الرَّحْمَنُ).

### سوره الرحمن (۵۵): آیه ۲

(آیه ۲) - «قرآن را تعلیم فرمود» (عَلَّمَ الْقُرْآنَ).



و به این ترتیب نخستین و مهمترین نعمت را همان «تعلیم قرآن» بیان می کند.

و جالب این که نعمت «تعلیم قرآن» را حتی قبل از مسأله «خلقت انسان» و «تعلیم بیان» ذکر کرده، در حالی که از نظر ترتیب طبیعی باید نخست اشاره به مسأله آفرینش انسان، و بعد نعمت تعلیم بیان، و سپس نعمت تعلیم قرآن شود، اما عظمت قرآن ایجاب کرده که بر خلاف این ترتیب طبیعی نخست از آن سخن گوید.

این آیه در ضمن پاسخی است به مشرکان عرب که وقتی پیامبر صلی الله علیه و آله نام «رحمن» را بیان کرد و آنها را دعوت به سجده برای خداوند رحمن نمود آنها به عنوان بهانه جوئی گفتند: «وَمَا الرَّحْمَنُ رَحْمَنٌ حَيْسَتْ؟» (فرقان/ ۶۰).

قرآن می گوید خداوند رحمن کسی است که قرآن را تعلیم فرموده، انسان را آفریده، و تعلیم بیان به او کرده است.

به هر حال نام «رحمن» بعد از نام «الله» گسترده ترین مفهوم را در میان نامهای پروردگار دارد، زیرا می دانیم خداوند دارای دو رحمت است: «رحمت عام» و «رحمت خاص» نام «رحمن» اشاره به «رحمت عام» اوست که همگان را شامل می شود، و نام «رحیم» اشاره به «رحمت خاص» اوست که مخصوص اهل ایمان و طاعت است، و شاید به همین دلیل نام «رحمن» بر غیر خدا هرگز اطلاق نمی شود- مگر این که با کلمه «عبد» همراه باشد- ولی وصف «رحیم» به دیگران نیز گفته می شود، چرا که هیچ کس دارای رحمت عام جز او نیست، اما رحمت خاص هر چند به صورت ضعیف در میان انسانها و موجودات دیگر نیز وجود دارد.

در این که خداوند قرآن را به چه کسی تعلیم کرده؟ از آنجا که این سوره بیانگر رحمتهای الهی به جن و انس است و لذا ۳۱ بار بعد از ذکر بخشهایی از این نعمتها از آنها سؤال می کند «کدامیک از نعمتهای پروردگارتان را انکار می کنید» مناسب است که بگوئیم خدا این قرآن را به وسیله پیامبر بزرگش محمد صلی الله علیه و آله به جن و انس تعلیم فرمود.

### سوره الرحمن (۵۵): آیه ۳

(آیه ۳)- بعد از ذکر نعمت بی مثال قرآن به مهمترین نعمت در سلسله بعد پرداخته، می فرماید: «انسان را آفرید» (خَلَقَ الْإِنْسَانَ).

[شماره صفحه واقعی : ۴۷]

ص: ۱۲۳۶

مسلمنا منظور از «انسان» در اینجا نوع انسان است نه حضرت «آدم» و گستردگی نعمت «بیان» که بعد از آن می آید نیز شاهدی بر عمومیت معنی انسان است.

ذکر نام انسان بعد از قرآن نیز قابل دقت است، چرا که قرآن مجموعه اسرار هستی به صورت تدوین است، و انسان خلاصه این اسرار به صورت تکوین است، و هر کدام نسخه ای از این عالم بزرگ و پهناور!

### سوره الرحمن (۵۵): آیه ۴

(آیه ۴) - این آیه به یکی از مهمترین نعمتها بعد از نعمت آفرینش انسان، اشاره کرده، می افزاید: «به او بیان را آموخت» (عَلَّمَهُ الْبَيَانَ).

«بیان» از نظر مفهوم لغت معنی گسترده ای دارد، و به هر چیزی گفته می شود که مبین و آشکار کننده چیزی باشد، بنابراین نه فقط نطق و سخن را شامل می شود که حتی کتابت و خط و انواع استدلالات عقلی و منطقی که مبین مسائل مختلف و پیچیده است همه در مفهوم بیان جمع است، هر چند شاخص این مجموعه همان «سخن گفتن» است.

اگر نقش «بیان» را در تکامل و پیشرفت زندگی انسانها، و پیدایش و ترقی تمدنها در نظر بگیریم یقین خواهیم کرد که اگر این نعمت بزرگ نبود انسان هرگز نمی توانست تجربیات و علوم خود را به سادگی از نسلی به نسل دیگر منتقل سازد، و باعث پیشرفت علم و دانش و تمدن و دین و اخلاق گردد، و اگر یک روز این نعمت بزرگ از انسانها گرفته شود جامعه انسانی بسرعت راه قهقرا را پیش خواهد گرفت، و هر گاه بیان را به معنی وسیع آن که شامل خط و کتابت و حتی انواع هنرها می شود تفسیر کنیم نقش فوق العاده مهم آن در زندگی انسانها روشنتر می گردد.

### سوره الرحمن (۵۵): آیه ۵

(آیه ۵) - سپس به سراغ چهارمین نعمت بزرگ از مواهب خداوند رحمن رفته، می گوید: «خورشید و ماه با حساب منظمی می گردند» (الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ).

اصل وجود خورشید از بزرگترین نعمتها برای انسان است، چرا که بدون نور و حرارت حاصل از آن زندگی در منظومه شمسی غیر ممکن است، نمو و رشد

[شماره صفحه واقعی : ۴۸]

گیاهان و تمام مواد غذایی، بارش بارانها، وزش بادهای، همه به برکت این موهبت الهی است.

ماه نیز به سهم خودش نقش مهمی را در حیات انسان ایفا می کند، علاوه بر این که چراغ شبهای تاریک اوست، جاذبه آن که سر چشمه جزر و مد در اقیانوسهاست عاملی است برای بقاء حیات در دریاها و مشروب ساختن بسیاری از سواحل که رودخانه ها در مجاورت آن به دریا می ریزند.

و افزون بر همه اینها نظام ثابت حرکت ماه به دور زمین و حرکت زمین به دور خورشید که سبب پیدایش منظم شب و روز سال و ماه و فصول مختلف است، سبب نظم زندگی انسانها و برنامه ریزی برای امور تجاری و صنعتی و کشاورزی است که اگر این سیر منظم نبود زندگی بشر هرگز نظام نمی یافت.

نه تنها حرکت این کرات آسمانی نظام بسیار دقیقی دارد، بلکه مقدار جرم و جاذبه آنها و فاصله ای که از زمین، و از یکدیگر دارند همه روی حساب و «حسابان» است، و بطور قطع هر کدام از این امور به هم بخورد اختلالات عظیمی در منظومه شمسی و به دنبال آن در نظام زندگی بشر رخ می دهد.

این نکته نیز قابل توجه است که خورشید هر چند در وسط منظومه شمسی ظاهراً بدون حرکت ثابت مانده است، ولی نباید فراموش کرد که آن هم به اتفاق تمام سیارات و اقمارش در دل کهکشانی که به آن تعلق دارد به سوی نقطه معینی (ستاره معروف و گا) در حرکت است و این حرکت نیز نظم و سرعت معینی دارد.

### سوره الرحمن (۵۵): آیه ۶

(آیه ۶) - در پنجمین موهبت بزرگ از آسمان به زمین نظر می افکنند، و می فرماید: «و گیاه و درخت برای او سجده می کنند»  
(و النُّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ).

«نجم» گاه به معنی ستاره می آید، و گاه به معنی گیاهان بدون ساقه و در اینجا به قرینه «شجر» (درخت) منظور معنی دوم یعنی گیاهان بدون ساقه است.

می دانیم تمام مواد غذایی انسانها در اصل از گیاهان گرفته می شود، با این تفاوت که قسمتی را انسان مستقیماً مصرف می کند، و قسمت دیگری صرف تغذیه حیواناتی می شود که جزء مواد غذایی انسانهاست، این معنی حتی در مورد

[شماره صفحه واقعی : ۴۹]

حیوانات دریائی نیز صادق است، زیرا آنها نیز از گیاهان بسیار کوچکی تغذیه می کنند که میلیونها میلیون از آن در هر گوشه و کنار دریا در پرتو نور آفتاب می روید و در لابلای امواج در حرکت است.

به این ترتیب «نجم» انواع گیاهان کوچک و خزنده مانند بوته کدو، خیار و امثال آنها و «شجر» انواع گیاهان ساقه دار مانند غلات و درختان میوه و غیر آن را شامل می شود.

و تعبیر «یسجدان» (این دو سجده می کنند) اشاره به تسلیم بی قید و شرط آنها در برابر قوانین آفرینش، و در مسیر منافع انسانهاست.

در ضمن اشاره به اسرار توحیدی آنها نیز هست، چرا که در هر برگ و هر دانه گیاهی آیات عجیبی از عظمت و علم پروردگار وجود دارد.

### سوره الرحمن (۵۵): آیه ۷

(آیه ۷) - آسمان را برافراشت و برای هر چیز میزانی قرار داد! این آیه به ششمین نعمت که نعمت آفرینش آسمان است اشاره کرده، می فرماید: «و (خداوند) آسمان را برافراشت» (و السَّمَاءَ رَفَعَهَا).

«آسمان» در این آیه خواه به معنی «جهت بالا» باشد یا «کواکب آسمانی» و یا «جو زمین» هر کدام باشد موهبتی است بزرگ و نعمتی است بی نظیر، چرا که بدون آن زندگی کردن برای انسان محال است و یا ناقص.

آری! نور و روشنایی که مایه گرما و هدایت و حیات و حرکت است از سوی آسمان می آید، باران از طریق آسمان می بارد، و نزول وحی نیز از آسمان است.

سپس به سراغ نعمت هفتم رفته، می فرماید: «و (خداوند) میزان و قانون (در آن) گذاشت» (و وَضَعَ الْمِيزَانَ).

«میزان» به معنی هر گونه وسیله سنجش است، سنجش حق از باطل، سنجش عدالت از ظلم و ستم، و سنجش ارزشها و سنجش حقوق انسانها در مراحل و مسیرهای مختلف اجتماعی.

«میزان» هر قانون تکوینی و دستور تشریحی را شامل می شود، چرا که همه وسیله سنجشند.

[شماره صفحه واقعی : ۵۰]



## سوره الرحمن (۵۵): آیه ۸

(آیه ۸) - در این آیه نتیجه گیری جالبی از این موضوع کرده، می افزاید هدف از قرار دادن میزان در عالم هستی این است: «تا در میزان طغیان نکنید» و از مسیر عدالت منحرف نشوید (أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ).

چه تعبیر جالبی که از کل عالم هستی به انسان منتقل می شود، و قوانین حاکم بر آن عالم کبیر را با قوانین حاکم بر زندگی انسان و عالم صغیر هماهنگ می شمرد، و این است حقیقت توحید که اصول حاکم همه جا یکی است.

## سوره الرحمن (۵۵): آیه ۹

(آیه ۹) - بار دیگر روی مسأله عدالت و وزن تکیه کرده، می گوید: «و وزن را بر اساس عدالت برپا دارید و میزان را کم نکنید» (وَ أَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ).

این آیه روی مسأله وزن به معنی خاص آن تکیه کرده، و دستور می دهد که در سنجش و وزن اشیا به هنگام معامله چیزی کم و کسر نگذارند.

اهمیت میزان به هر معنی در زندگی و حیات انسان چنان است که هر گاه همین مصداق محدود و کوچکش یعنی «ترازو» را یک روز از زندگی حذف کنیم برای مبادله اشیا گرفتار چه دردسرها و هرج و مرج ها، دعوا و نزاعها خواهیم شد.

از آنچه گفتیم روشن می شود این که در بعضی از روایات «میزان» به وجود «امام» علیه السلام تفسیر شده به خاطر آن است که وجود مبارک امام معصوم وسیله ای است برای سنجش حق از باطل و معیاری است برای تشخیص حقایق، و عامل مؤثری است برای هدایت.

همچنین تفسیر میزان به «قرآن مجید» نیز ناظر به همین معنی است.

## سوره الرحمن (۵۵): آیه ۱۰

(آیه ۱۰) - سپس از آسمان به زمین می آید و با اشاره به هشتمین نعمت، می فرماید: «زمین را برای خلاق آفرید» (وَ الْأَرْضَ وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ).

قرائن موجود و خطابهای سوره که متوجه انس و جن است نشان می دهد که منظور از «انام» در اینجا همان انس و جن است.

## سوره الرحمن (۵۵): آیه ۱۱

(آیه ۱۱) - در این آیه به سراغ نهمین و دهمین نعمت که بخشی از مواد غذایی انسان را تشکیل می دهد رفته، می گوید: «در آن (زمین) میوه ها و نخلهای

[شماره صفحه واقعی : ۵۱]

ص: ۱۲۴۰

پرشکوفه است» (فِيهَا فَاكِهَةٌ وَ النَّخْلُ ذَاتُ الْأَكْمَامِ).

### سوره الرحمن (۵۵): آیه ۱۲

(آیه ۱۲) - و سر انجام از یازدهمین و دوازدهمین مواهبش بدین گونه سخن می گوید: «و دانه هائی که همراه با ساقه و برگگی است که بصورت کاه در می آید و (همچنین) گیاهان خوشبو» (وَ الْحَبُّ ذُو الْعَصْفِ وَ الرَّيْحَانُ).

دانه های غذائی خوراک انسان، و برگهای تر و خشکش خوراک حیواناتی است که در خدمت انسان، و از شیر و گوشت و پوست و پشم آنها بهره می گیرد، و به این ترتیب چیزی از آن بی فایده و دور ریختنی نیست.

و از سوی دیگر گیاهان خوشبو و گلها را نیز در زمین آفریده که مشام جسم و جان را معطر می کند، و روح را آرامش و نشاط می بخشد، و به این وسیله نعمتهایش را بر انسان تمام کرده است.

### سوره الرحمن (۵۵): آیه ۱۳

(آیه ۱۳) - پس از ذکر نعمتهای گوناگون مادی و معنوی در این آیه جن و انس را مخاطب ساخته، می گوید: «پس کدامین نعمتهای پروردگارتان را تکذیب می کنید؟! (فَبَأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكذَّبَانِ).

نعمتهائی که هر یک نشانه روشنی از قدرت و لطف و مهر پروردگار است، چگونه ممکن است اینها را تکذیب کرد؟! این استفهام، استفهام تقریری است که در مقام اقرار گرفتن می آورند، و لذا در روایتی که در آغاز سوره خواندیم به ما دستور داده شده است که بعد از ذکر این جمله عرضه داریم: «لا بشيء من آلائك ربّ اكذب پروردگارا! ما هیچ یک از نعمتهای تو را تکذیب نمی کنیم».

### سوره الرحمن (۵۵): آیه ۱۴

(آیه ۱۴) - آفرینش انسان از خاکی همچون سفال! خداوند بعد از ذکر نعمتهای گذشته از جمله آفرینش انسان به صورت سر بسته، در اینجا نخست به شرحی پیرامون آفرینش انس و جن می پردازد شرحی که هم نشانه قدرت عظیم اوست و هم درسهایی عبرتی برای همگان در بر دارد.

می فرماید: «انسان را از گل خشکیده ای همچون سفال آفرید» (خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ).

[شماره صفحه واقعی : ۵۲]

از آیات مختلف قرآن و تعبیرات گوناگونی که در باره مبدأ آفرینش انسان آمده به خوبی استفاده می شود که انسان در آغاز خاک بوده (حج/ ۵) سپس با آب آمیخته شده، و به صورت گل درآمده (انعام/ ۲) و بعد به صورت «گل بدبو» (لجن) درآمد (حجر/ ۲۸) سپس حالت «چسبندگی» پیدا کرد (صافات/ ۱۱) و بعداً به صورت «خشکیده» درآمد، و حالت «صلصال کالفخار» به خود گرفت - آیه مورد بحث.

این مراحل از نظر بعد زمانی چه اندازه طول کشید؟ و انسان در هر مرحله ای چقدر توقف کرد؟ و این حالت‌های انتقالی تحت چه عواملی به وجود آمد؟ اینها مسائلی است که از علم و دانش ما مخفی است، و تنها خدا می داند و بس.

### سوره الرحمن (۵۵): آیه ۱۵

(آیه ۱۵) - سپس به آفرینش «جن» پرداخته، می گوید: «و جنّ را از شعله های مختلط و متحرک آتش آفرید» (وَ خَلَقَ الْجَانَّ مِنْ مَارِجٍ مِنْ نَارٍ).

باز در اینجا دقیقاً برای ما روشن نیست که آفرینش «جن» از این آتشیهای رنگارنگ چگونه بوده است؟ همان گونه که خصوصیات دیگر آن نیز از طریق وحی صادق یعنی قرآن مجید و وحی آسمانی برای ما ثابت شده است، محدود بودن معلومات ما در برابر مجهولات هرگز به ما اجازه نمی دهد که این حقایق را انکار کنیم یا نادیده بگیریم، بعد از آن که از طریق وحی اثبات گردد، هر چند علم به آن راهی نیابد (۱).

### سوره الرحمن (۵۵): آیه ۱۶

(آیه ۱۶) - باز به دنبال نعمتهائی که در آغاز آفرینش انسان بوده این جمله را تکرار می کند: «پس کدامین نعمتهای پروردگارتان را انکار می کنید» (فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ).

### سوره الرحمن (۵۵): آیه ۱۷

(آیه ۱۷) - در این آیه به بیان یکی دیگر از نعمتهای الهی پرداخته، می گوید: «او پروردگار دو مشرق و پروردگار دو مغرب است» (رَبُّ الْمَشْرِقَيْنِ وَ رَبُّ الْمَغْرِبَيْنِ).

درست است که خورشید در هر روزی از ایام سال از نقطه ای طلوع و در

[شماره صفحه واقعی : ۵۳]

۱- به خواست خدا شرح بیشتر در باره آفرینش «جن» و خصوصیات این مخلوق در تفسیر سوره جن خواهد آمد.

نقطه ای غروب می کند، و به این ترتیب به تعداد روزهای سال مشرق و مغرب دارد، ولی با توجه به حد اکثر «میل شمالی» آفتاب، و «میل جنوبی» آن، در حقیقت دو مشرق و دو مغرب دارد، و بقیه در میان این دو می باشد.

این نظام که مبدأ پیدایش فصول چهارگانه سال با برکات فراوانی است در حقیقت تأکید و تکمیلی است برای آنچه در آیات قبل آمده، آنجا که سخن از حساب سیر خورشید و ماه در میان است، و همچنین سخن از وجود میزان در آفرینش آسمانها، و در مجموع هم بیانگر نظام دقیق آفرینش و حرکت زمین و ماه و خورشید می باشد، و هم اشاره ای است به نعمتها و برکاتی که از این رهگذر عاید انسان می شود.

### سوره الرحمن (۵۵): آیه ۱۸

(آیه ۱۸) - به هر حال بعد از ذکر این نعمت باز جن و انس را مخاطب ساخته، می گوید: «پس کدامین نعمتهای پروردگارتان را انکار می کنید؟! (فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ).

### سوره الرحمن (۵۵): آیه ۱۹

(آیه ۱۹) - دریاها با ذخائر گرانبهایشان! در ادامه شرح نعمتهای پروردگار سخن از دریاها به میان می آورد، اما نه همه دریاها بلکه کیفیت خاصی در پاره ای از دریاها که هم پدیده ای است عجیب و نشانه ای است از قدرت بی پایان حق، و هم وسیله ای است برای پدید آمدن بعضی از متاعهای مورد استفاده انسانها.

می فرماید: «دو دریای مختلف (شور و شیرین، گرم و سرد) را در کنار هم قرار داد در حالی که با هم تماس دارند» (مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ).

### سوره الرحمن (۵۵): آیه ۲۰

(آیه ۲۰) - در میان آن دو، برزخی است که یکی بر دیگری غلبه نمی کند» و به هم نمی آمیزند (بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَا يَبْغِيَانِ).

منظور از این دو دریا به گواهی آیه ۵۳ سوره فرقان دو دریای آب «شیرین» و «شور» است، آنجا که می فرماید: «او کسی است که دو دریا را در کنار هم قرار داد یکی گوارا و شیرین است و دیگری شور و تلخ، و در میان آنها برزخی قرار داد تا با هم مخلوط نشوند».

رودخانه های عظیم آب شیرین هنگامی که به دریاها و اقیانوسها می ریزند



معمولا دریائی از آب شیرین در کنار ساحل تشکیل می دهند آب شور را به عقب می رانند و عجب این که تا مدت زیادی این دو آب شیرین و شور به خاطر تفاوت درجه غلظت به هم آمیخته نمی شوند و هزاران کیلومتر راه را به همان صورت می پیمایند.

### سوره الرحمن (۵۵): آیه ۲۱

(آیه ۲۱) - بار دیگر بندگان را مخاطب ساخته و در برابر این نعمتها از آنها سؤال کرده، می فرماید: «پس کدامین نعمتهای پروردگارتان را انکار می کنید؟! (فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ).

### سوره الرحمن (۵۵): آیه ۲۲

(آیه ۲۲) - سپس در ادامه همین سخن می افزاید: «از آن دو (دریا) لؤلؤ و مرجان خارج می شود!» (يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللُّؤْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ).

### سوره الرحمن (۵۵): آیه ۲۳

(آیه ۲۳) - «پس کدامین نعمتهای پروردگارتان را انکار می کنید؟! (فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ).

«لؤلؤ» مروارید دانه شفاف و قیمتی است که در درون صدف در اعماق دریاها پرورش می یابد، و هر قدر درشت تر باشد گرانبهاتر است.

و «مرجان» موجود زنده ای است شبیه شاخه کوچک درخت که در اعماق دریاها می روید، و تا مدتها دانشمندان آن را نوعی «گیاه» می پنداشتند، ولی بعدا روشن شد که نوعی حیوان است.

بهترین نوع مرجان زینتی «مرجان سرخ رنگ» است و هر قدر سرختر باشد قیمتی تر است.

### سوره الرحمن (۵۵): آیه ۲۴

(آیه ۲۴) - باز در ادامه همین بخش از نعمتها به مسأله کشتیها که در حقیقت بزرگترین و مهمترین وسیله حمل و نقل بشر در گذشته و حال بوده است اشاره کرده، می فرماید: «و برای اوست کشتیهای ساخته شده که در دریا به حرکت در می آیند و همچون کوهی هستند!» (وَلَهُ الْجَوَارِ الْمُنشَآتُ فِي الْبَحْرِ كَالْأَعْلَامِ).

جالب این که در عین تعبیر به «منشآت» که حکایت از مصنوع بودن کشتی به وسیله انسان می کند می فرماید «وله» (از برای



خداست) اشاره به این که مخترعان و سازندگان کشتی از خواص خداداد که در مصالح مختلفی که در کشتیها

[شماره صفحه واقعی : ۵۵]

ص: ۱۲۴۴

به کار می رود استفاده می کنند همچنین از خاصیت سیال بودن آب دریاها، و نیروی وزش بادها بهره می گیرند، و خداست که در آن مواد، و در دریا و باد این خواص و آثار را آفریده.

### سوره الرحمن (۵۵): آیه ۲۵

(آیه ۲۵) - و بار دیگر این سؤال پر معنی را تکرار کرده، می فرماید: «پس کدامین نعمتهای پروردگارتان را انکار می کنید؟» (فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ).

### سوره الرحمن (۵۵): آیه ۲۶

(آیه ۲۶) - ما همه فانی و بقا بس تو را است! باز در ادامه شرح نعمتهای الهی در اینجا می افزاید: «همه کسانی که روی آن [- زمین] هستند فانی می شوند» (كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ).

اما چگونه «مسأله فنا» می تواند در زمره نعمتهای الهی قرار گیرد؟ ممکن است از این نظر باشد که این فنا به معنی فنای مطلق نیست، بلکه دریچه ای است به عالم بقا و دالان و گذرگاهی است که شرط وصول به سرای جاویدان عبور از آن است.

و یا از این نظر که ذکر نعمتهای فراوان گذشته ممکن است مایه غفلت و غرق شدن گروهی در زندگی دنیا و انواع خوردنیها و نوشیدنیها و لؤلؤ و مرجان و مرکبهای را هوارش گردد، لذا یادآوری می کند که این دنیا جای بقا نیست، و این تذکر خود نعمتی است بزرگ.

### سوره الرحمن (۵۵): آیه ۲۷

(آیه ۲۷) - در این آیه می افزاید «تنها ذات ذو الجلال و گرامی پروردگارت باقی می ماند» (وَ يَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَ الْإِكْرَامِ).

«وجه» از نظر لغت به معنی صورت است که به هنگام مقابله با کسی با آن مواجه و رو برو می شویم، ولی هنگامی که در مورد خداوند به کار می رود منظور ذات پاک او است.

اما «ذُو الْجَلَالِ وَ الْإِكْرَامِ» که توصیفی است برای «وجه» اشاره به صفات جمال و جلال خداست، زیرا ذو الجلال از صفاتی خبر می دهد که خداوند «اجل» و برتر از آن است (صفات سلبيه) و «اکرام» به صفاتی اشاره می کند که حسن و ارزش چیزی را ظاهر می سازد و آن «صفات ثبوتیه» خداوند مانند علم و قدرت و حیات اوست.



بنابر این معنی آیه روی هم رفته چنین می شود تنها ذات پاک خداوندی که متصف به صفات ثبوتیه و منزّه از صفات سلبيه است در این عالم باقی و برقرار می ماند.

### سوره الرحمن (۵۵): آیه ۲۸

(آیه ۲۸) - بار دیگر خلاق را مخاطب ساخته، می فرماید: «پس کدامین نعمتهای پروردگارتان را انکار می کنید؟! (فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ).

### سوره الرحمن (۵۵): آیه ۲۹

(آیه ۲۹) - محتوای این آیه در واقع نتیجه ای است از آیات قبل، زیرا می فرماید: «تمام کسانی که در آسمانها و زمین هستند همواره (نیازهای خود را) از او تقاضا می کنند» (يَسْأَلُهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ).

چرا چنین نباشد؟ در حالی که همه فاینند و او باقی و اگر لحظه ای نظر لطفش را از کائنات برگیرد «فرو ریزند قالبها!» با این حال مگر کسی جز او هست که اهل آسمانها و زمین از وی تقاضا کنند؟! سپس می افزاید: «و او (خداوند) هر روز در شأن و کاری است» (كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ).

آری! خلقت او دائم و مستمر است، و پاسخگوئی او به نیازهای سائلان و نیازمندان نیز چنین است، و هر روز و هر زمان طرح تازه ای ابداع می کند.

یک روز اقوامی را قدرت می دهد، روز دیگری آنها را بر خاک سیاه می نشاند، یک روز سلامت و جوانی می بخشد، روز دیگر ضعف و ناتوانی می دهد، یک روز غم و اندوه را از دل می زداید، روز دیگر مایه اندوهی می آفریند، خلاصه هر روز طبق حکمت و نظام احسن، پدیده تازه و آفرینش و حادثه جدیدی دارد.

توجه به این حقیقت، از یکسو نیاز مستمر ما را به ذات پاک او روشن می کند، و از سوی دیگر پرده های یأس و نومیدی را از دل کنار می زند.

و از سوی سوم غرور و غفلت را درهم می شکند.

### سوره الرحمن (۵۵): آیه ۳۰

(آیه ۳۰) - و باز به دنبال این نعمت مستمر و پاسخگوئی به نیازهای همه مخلوقات و اهل آسمانها و زمین تکرار می کند که «پس کدامین نعمتهای پروردگارتان را انکار می کنید؟! (فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ).

[شماره صفحه واقعی : ۵۷]

ص: ۱۲۴۶

### سوره الرحمن (۵۵): آیه ۳۱

(آیه ۳۱) - نعمتهائی که تاکنون در آیات این سوره مطرح شده مربوط به این جهان بوده است، ولی در اینجا از محاسبه قیامت و بعضی دیگر از خصوصیات معاد سخن می گوید که در عین تهدید بودن برای مجرمان وسیله تربیت و آگاهی و بیداری و هم وسیله تشویق و دلگرمی مؤمنان است، و به همین جهت نعمت محسوب می شود، لذا بعد از ذکر هر کدام همان سؤال را که در باره نعمتهاست تکرار می کند.

نخست می فرماید: «به زودی به حساب شما می پردازیم ای دو گروه انس و جن!» (سَنَفْرُغُ لَكُمْ أَيُّهَ الثَّقَلَانِ).

آری! در آن روز خداوند عالم قادر دقیقاً همه اعمال و گفتار و نیت انس و جن را مورد بررسی و حساب دقیق قرار داده، و کیفر و پاداش مناسب را برای آنها تعیین می کند.

### سوره الرحمن (۵۵): آیه ۳۲

(آیه ۳۲) - بعد از ذکر این معنی باز این سؤال را تکرار می فرماید: «پس کدامین نعمتهای پروردگارتان را انکار می کنید» (فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ).

### سوره الرحمن (۵۵): آیه ۳۳

(آیه ۳۳) - در تعقیب آیه قبل که از مسأله حساب دقیق الهی سخن می گفت باز جن و انس را مخاطب ساخته، می گوید: «ای گروه جن و انس! (هر گاه به راستی می خواهید از مجازات و کیفر الهی بر کنار مانید) اگر می توانید از مرزهای آسمانها و زمین بگذرید (و از حیطه قدرت او خارج شوید) پس بگذرید ولی هرگز نمی توانید مگر با نیروئی» الهی و فوق العاده اما چنین نیروئی در اختیار شما نیست (یا مَعَشَرَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ إِنَّ أَسْيَطَعْتُمْ أَنْ تَتَفَعَّدُوا مِنْ أَفْطَارِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ فَانْفَعَدُوا لَا تَتَفَعَّدُونَ إِلَّا بِسُلْطَانٍ).

به این ترتیب شما هرگز یارای فرار از دادگاه عدل خدا و پیامدهای آن را ندارید، هر جا بروید ملک خداست، و هر کجا باشید محل حکومت اوست، آری این موجود ضعیف و ناتوان کجا می تواند از عرصه قدرت خداوند بگریزد همان گونه که امیر مؤمنان علی علیه السلام در دعای روح پرور کمیل عرضه می دارد:

«و لا یمكن الفرار من حکومتك پروردگارا! فرار از حکومت تو ممکن نیست!»

[شماره صفحه واقعی : ۵۸]

البته به نظر می‌رسد که این آیه مربوط به فرار از چنگال عدالت الهی در قیامت باشد، و مؤید آن بعضی از اخبار است که در منابع اسلامی در این زمینه نقل شده از جمله در حدیثی از امام صادق علیه السلام می‌خوانیم: «روز قیامت خداوند بندگان را در محل واحدی جمع می‌کند و به فرشتگان آسمان پائین وحی می‌فرستد فرود آید، آنها- که دو برابر جمعیت روی زمین از جن و انس هستند- فرود می‌آیند، سپس اهل آسمان دوم که آنها نیز دو برابر همه می‌باشند فرود می‌آیند، و به همین ترتیب فرشتگان هفت آسمان فرود می‌آیند و همچون هفت حجاب گرداگرد انس و جن را احاطه می‌کنند، اینجاست که منادی صدا می‌زند: ای جمعیت جن و انس اگر می‌توانید از اقطار آسمانها و زمین بگذرید، اما هرگز نمی‌توانید جز با قدرت الهی و در اینجا می‌بینند اطراف آنها را هفت گروه عظیم از فرشتگان فرا گرفته اند- و راهی برای فرار از چنگال عدالت نیست.»

### سوره الرحمن (۵۵): آیه ۳۴

(آیه ۳۴)- باز در اینجا دو گروه را مخاطب ساخته، می‌گوید: «پس کدامین نعمتهای پروردگارتان را انکار می‌کنید؟! (فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ).

درست است که تهدید فوق به ظاهر در مسیر مجازات و کیفر است، ولی از آنجا که ذکر آن هشدار است به همه انسانها، و عاملی است برای اصطلاح و تربیت، طبعاً لطف و نعمتی محسوب می‌شود، و اصولاً وجود حساب در هر دستگاه نعمت بزرگی است چرا که به خاطر آن سرهای همه به حساب خواهد آمد!

### سوره الرحمن (۵۵): آیه ۳۵

(آیه ۳۵)- این آیه برای تأکید آنچه در آیه قبل دائر بر عدم قدرت انس و جن بر فرار از چنگال عدالت آمده، می‌افزاید: «شعله‌هایی از آتش بی دود، و دودهایی متراکم بر شما فرستاده می‌شود (و آن چنان شما را از هر سو احاطه می‌کنند که راهی برای فرار نیست) و نمی‌توانید از کسی یاری بطلبید» (يُرْسَلُ عَلَيْكُمَا شُوَاظٌ مِّنْ نَّارٍ وَنُحَاسٌ فَلَا تَنْتَصِرَانِ).

از یکسو فرشتگان شما را احاطه کرده اند و از سوی دیگر شعله‌های گرم و سوزان آتش و دوده‌های تیره و تار و خفقان آور اطراف محشر را فرا می‌گیرد و راهی برای گریز نیست.

[شماره صفحه واقعی : ۵۹]

## سوره الرحمن (۵۵): آیه ۳۶

(آیه ۳۶) - باز می فرماید: «پس کدامین نعمتهای پروردگارتان را انکار می کنید؟! (فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ).

تعبیر به نعمت در اینجا نیز به خاطر همان لطفی است که در آیه قبل به آن اشاره شد.

## سوره الرحمن (۵۵): آیه ۳۷

(آیه ۳۷) - در تعقیب آیات گذشته که بعضی از حوادث رستاخیز را بازگو می کرد، در اینجا همچنان ادامه همان بحث و ذکر خصوصیات دیگری از صحنه قیامت، و چگونگی حساب، و مجازات، و کیفر است.

نخست می فرماید: «در آن هنگام که آسمان شکافته شود، و همچون روغن مذاب گلگون گردد» حوادث هولناکی رخ می دهد که تاب تحمل آن را نخواهید داشت (فَإِذَا انشَقَّتِ السَّمَاءُ فَكَانَتْ وَرْدَةً كَالدِّهَانِ).

از مجموع آیات «قیامت» به خوبی استفاده می شود که در آن روز نظام کنونی جهان بکلی در هم می ریزد، و حوادث بسیار هولناکی در سرتاسر عالم رخ می دهد، کواکب و سیارات و زمین و آسمان دگرگون می شوند، و مسائلی که تصور آن امروز برای ما مشکل است واقع می گردد، از جمله چیزی است که در آیه فوق آمده که کرات آسمانی از هم می شکافد و به رنگ سرخ و به صورت مذاب همچون روغن در می آید.

## سوره الرحمن (۵۵): آیه ۳۸

(آیه ۳۸) - و از آنجا که اعلام وقوع این حوادث هولناک در صحنه قیامت، و یا قبل از آن هشدار است به همه مجرمان و مؤمنان، و لطفی است از الطاف الهی، بعد از آن، همان جمله سابق را تکرار فرموده، می گوید: «پس کدامین نعمتهای پروردگارتان را انکار می کنید؟! (فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ).

## سوره الرحمن (۵۵): آیه ۳۹

(آیه ۳۹) - در این آیه از حوادث تکوینی قیامت، به وضع انسان گنهکار در آن روز، پرداخته، می افزاید: «در آن روز هیچ کس از انس و جن از گناهش سؤال نمی شود» (فَيَوْمَئِذٍ لَا يُسْأَلُ عَنْ ذَنْبِهِ إِنْسٌ وَلَا جَانٌّ).

چرا سؤال نمی کنند؟ برای این که همه چیز روشن است، و در چهره انسانها همه چیز خوانده می شود.





قیامت یک روز بسیار طولانی است، و انسان از مواقف و گذرگاههای متعددی باید بگذرد و در هر صحنه و موقعی باید مدتی بایستد، در بعضی از این مواقف مطلقاً سؤالی نمی شود.

و در بعضی از مواقف مهر بر دهان انسان گذارده می شود و اعضای بدن به شهادت بر می خیزند. و در بعضی، از انسانها دقیقاً پرسش می شود.

خلاصه هر صحنه ای شرایطی دارد.

### سوره الرحمن (۵۵): آیه ۴۰

(آیه ۴۰) - و باز در تعقیب آن همگان را مخاطب ساخته، می گوید «پس کدامین نعمتهای پروردگارتان را تکذیب می کنید؟! (فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ).

### سوره الرحمن (۵۵): آیه ۴۱

(آیه ۴۱) - آری در آن روز سؤال نمی شود، بلکه «مجرمان از چهره هایشان شناخته می شوند» (يُعْرِفُ الْمُجْرِمُونَ بِسِيمَاهُمْ). گروهی دارای چهره های بشاش نورانی و درخشانند که بیانگر ایمان و عمل صالح آنهاست، و گروهی دیگر صورتی سیاه و تاریک و زشت و عبوس دارند که نشانه کفر و گناه آنهاست، چنانکه در آیات ۳۹ تا ۴۱ سوره عبس می خوانیم: «در آن روز چهره هائی درخشان و نورانیند، و چهره هائی تاریک، که سیاهی مخصوصی آن را پوشانیده».

سپس می افزاید: «و آنگاه آنها را از موهای پیش سر، و پاهایشان می گیرند» و به دوزخ می افکنند! (فَيُؤْخَذُ بِالنَّوَاصِي وَ الْأَقْدَامِ).

گرفتن مجرمان با موی پیش سر، و پاها، ممکن است به معنی حقیقی آن باشد که مأموران عذاب این دو را می گیرند و آنها را از زمین برداشته، با نهایت ذلت به دوزخ می افکنند، و یا کنایه از نهایت ضعف و ناتوانی آنها در چنگال مأموران عذاب الهی است، که این گروه را با خواری تمام به دوزخ می برند، و چه صحنه دردناک و وحشتناکی است آن صحنه!

### سوره الرحمن (۵۵): آیه ۴۲

(آیه ۴۲) - باز از آنجا که یادآوری این مسائل در زمینه معاد هشدار و لطفی است به همگان می افزاید: «پس کدامین نعمتهای پروردگارتان را تکذیب می کنید؟! (فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ).



## سوره الرحمن (۵۵): آیه ۴۳

(آیه ۴۳) - در این آیه می فرماید: «این همان دوزخی است که مجرمان پیوسته آن را انکار می کردند» (هَذِهِ جَهَنَّمُ الَّتِي يُكَذِّبُ بِهَا الْمُجْرِمُونَ).

## سوره الرحمن (۵۵): آیه ۴۴

(آیه ۴۴) - باز در توصیف جهنم و عذابهای دردناک آن می افزاید: مجرمان «امروز در میان آن و آب سوزان در رفت و آمدند» (يَطُوفُونَ بَيْنَهَا وَبَيْنَ حَمِيمٍ آتِنِ).

آنها از یکسو در میان شعله های سوزان جهنم می سوزند و تشنه می شوند و تمنای آن می کنند و از سوی دیگر آب جوشان به آنها می دهند (یا بر آنها می ریزند) و این مجازاتی است دردناک.

از آیات ۷۱ و ۷۲ سوره مؤمن استفاده می شود که چشمه سوزان حمیم در کنار جهنم است که نخست دوزخیان را در آن می برند و سپس در آتش دوزخ می افکنند.

## سوره الرحمن (۵۵): آیه ۴۵

(آیه ۴۵) - باز به دنبال این هشدار و اخطار شدید بیدار کننده که لطفی است از ناحیه خداوند، می فرماید: «پس کدامین نعمتهای پروردگارتان را انکار می کنید؟! (فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ).

## سوره الرحمن (۵۵): آیه ۴۶

(آیه ۴۶) - این دو بهشت در انتظار خائفان است! در اینجا دوزخیان را به حال خود رها کرده، به سراغ بهشتیان می رود، و از نعمتهای دلپذیر و بی نظیر و شوق انگیز بهشت قسمتهائی را بر می شمرد، تا در مقایسه با کیفرهای شدید و دردناک دوزخیان اهمیت هر کدام روشنتر گردد.

می فرماید: «برای کسی که از مقام پروردگارش بترسد دو باغ بهشتی است» (وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّاتٍ).

خوف از پروردگار سر چشمه های مختلفی دارد: گاه همان اعمال ناپاک و افکار آلوده است، و گاه برای مقربان، به خاطر قرب به ذات پاکش کمترین ترک اولی و غفلت مایه وحشت آنهاست، و گاه بدون همه اینها هنگامی که تصور آن ذات نامحدود و عظمت بی انتها را می کنند در مقابل او احساس حقارت کرده و حالت خوف به آنها دست می دهد، این خوفی است که از نهایت معرفت پروردگار حاصل می شود و مخصوص عارفان و مخلصان در گاه اوست.

[شماره صفحه واقعی : ۶۲]

ص: ۱۲۵۱

## سوره الرحمن (۵۵): آیه ۴۷

(آیه ۴۷) - باز به دنبال این نعمت بزرگ همگان را مخاطب ساخته، می گوید:  
«پس کدامین نعمتهای پروردگارتان را انکار می کنید؟! (فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ).

## سوره الرحمن (۵۵): آیه ۴۸

(آیه ۴۸) - سپس در توصیف این دو بهشت می افزاید: «دارای انواع نعمتها و درختان پرتراوت است» (ذَوَاتَا أَفْنَانٍ).

## سوره الرحمن (۵۵): آیه ۴۹

(آیه ۴۹) - و به دنبال این نعمت باز همان سؤال تکرار می شود که: «کدامین نعمتهای پروردگارتان را انکار می کنید؟! (فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ).

## سوره الرحمن (۵۵): آیه ۵۰

(آیه ۵۰) - از آنجا که یک باغ سرسبز و خرم و پرتراوت، علاوه بر درختان، باید چشمه های آب جاری داشته باشد در این آیه می افزاید: «در آن دو (بهشت) دو چشمه همیشه جاری است» (فِيهِمَا عَيْنَانِ تَجْرِيَانِ).

## سوره الرحمن (۵۵): آیه ۵۱

(آیه ۵۱) - باز در برابر این نعمت همان سؤال مطرح می شود: «پس کدامین نعمتهای پروردگارتان را انکار می کنید» (فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ).

## سوره الرحمن (۵۵): آیه ۵۲

(آیه ۵۲) - در این آیه که نوبت به میوه های این دو باغ بهشتی می رسد، می فرماید: «در آن دو از هر میوه ای دو نوع وجود دارد» هر یک از دیگری بهتر (فِيهِمَا مِنْ كُلِّ فَاكِهَةٍ زَوْجَانِ).

نوعی که در دنیا نمونه آن را دیده اید، و نوعی که هرگز شبیه و نظیر آن را در این جهان ندیده اید.

## سوره الرحمن (۵۵): آیه ۵۳

(آیه ۵۳) - باز می افزاید: «پس کدامین نعمتهای پروردگارتان را انکار می کنید؟! (فَبَأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ).

## سوره الرحمن (۵۵): آیه ۵۴

(آیه ۵۴) - در آیات پیشین سه قسمت از ویژگیهای این دو باغ بهشتی مطرح شد، اکنون به ویژگی چهارم پرداخته، می فرماید: «این در حالی است که آنها بر فرشهائی تکیه کرده اند با آسترهائی از دیبا و ابریشم» (مُتَّكِنِينَ عَلَى فُرْشٍ بَطَائِنُهَا مِنْ إِسْتَبْرَقٍ).

این تعبیر نشانه آرامش کامل روح بهشتیان است.

در اینجا گران قیمت ترین پارچه ای که در دنیا تصور می شود آستر این فرشها ذکر شده، اشاره به این که قسمت روئین آن چیزی است که از لطافت و زیبائی

[شماره صفحه واقعی : ۶۳]

ص: ۱۲۵۲

و جذابیت در وصف نمی گنجد.

و بالاخره در پنجمین نعمت به چگونگی نعمتهای این باغ بهشتی اشاره کرده، می گوید: «و میوه های رسیده آن دو باغ بهشتی در دسترس است» (وَ جَنَى الْجَنَّتَيْنِ دَانٍ).

آری! زحمتی که معمولاً در چیدن میوه های دنیا وجود دارد در آنجا به هیچ وجه نیست.

### سوره الرحمن (۵۵): آیه ۵۵

(آیه ۵۵) - و باز همگان را در اینجا مخاطب ساخته، می گوید: «پس کدامین نعمتهای پروردگارتان را انکار می کنید؟» (فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ).

### سوره الرحمن (۵۵): آیه ۵۶

(آیه ۵۶) - همسران زیبای بهشتی: در آیات گذشته پنج قسمت از مواهب و ویژگیهای این دو باغ بهشتی عنوان شده بود، در اینجا ششمین نعمت را بازگو می کند و آن همسران پاک بهشتی است، می فرماید: «در آن باغهای بهشتی زنانی هستند که جز به همسران خود عشق نمی ورزند» (فِيهِنَّ قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ).

«و هیچ انس و جن پیش از اینها با آنها تماس نگرفته است» (لَمْ يَطْمِئُنَّنَّ إِنْسٌ قَبْلَهُمْ وَلَا جَانٌّ).

بنابر این آنها دوشیزه اند، و دست نخورده، و پاک از هر نظر.

از «أبو ذر» نقل شده است که: «همسر بهشتی به شوهرش می گوید: سوگند به عزت پروردگارم که در بهشت چیزی را بهتر از تو نمی یابم، سپاس مخصوص خداوندی است که مرا همسر تو، و تو را همسر من قرار داد».

### سوره الرحمن (۵۵): آیه ۵۷

(آیه ۵۷) - باز در تعقیب این نعمت بهشتی تکرار می کند: «پس کدامین نعمتهای پروردگارتان را انکار می کنید؟» (فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ).

### سوره الرحمن (۵۵): آیه ۵۸

(آیه ۵۸) - سپس به توصیف بیشتری از این همسران بهشتی پرداخته، می گوید: «آنها همچون یاقوت و مرجانند!» (كَأَنَّهِنَّ الْيَاقُوتُ وَالْمَرْجَانُ).



به سرخی و صفا و درخشندگی «یاقوت» و به سفیدی و زیبایی شاخه «مرجان» که هنگامی که این دو رنگ (یعنی سفید و سرخ شفاف) به هم آمیزند زیباترین رنگ را به آنها می دهند.

[شماره صفحه واقعی : ۶۴]

ص: ۱۲۵۳

## سوره الرحمن (۵۵): آیه ۵۹

(آیه ۵۹) - بار دیگر به دنبال این نعمت بهشتی می فرماید: «پس کدامین نعمتهای پروردگارتان را انکار می کنید؟» (فَبَأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ).

## سوره الرحمن (۵۵): آیه ۶۰

(آیه ۶۰) - و در پایان این بحث می گوید: «آیا جزای نیکی جز نیکی است؟»

(هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ).

آیا آنها که در دنیا کار نیک کرده اند جز پاداش نیک الهی انتظاری در باره آنها می رود؟

«احسان» چیزی برتر از عدالت است، زیرا عدالت این است که انسان آنچه بر عهده اوست بدهد، و آنچه متعلق به اوست بگیرد، ولی احسان این است که انسان بیش از آنچه وظیفه اوست انجام دهد، و کمتر از آنچه حق اوست بگیرد.

## سوره الرحمن (۵۵): آیه ۶۱

(آیه ۶۱) - باز در اینجا از بندگان اقرار می گیرد که: «پس کدامین نعمتهای پروردگارتان را انکار می کنید؟» (فَبَأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ).

چرا که این قانون یعنی جزای احسان به احسان خود نعمتی است بزرگ از ناحیه خداوند بزرگ، و نشان می دهد که پاداش او در برابر اعمال بندگان نیز در خور کرم اوست نه در خور اعمال آنها، تازه اگر آنها عملی دارند و اطاعتی می کنند آن هم به توفیق و لطف خداست و برکاتش نیز به خودشان می رسد.

## سوره الرحمن (۵۵): آیه ۶۲

(آیه ۶۲) - دو بهشت دیگر با اوصاف شگفت آورش! در ادامه بحث گذشته که پیرامون دو بهشت خائفان با ویژگیهای والا سخن می گفت در اینجا از دو بهشت سخن می گوید که در مرحله پایینتر و طبعاً برای افرادی است که در سطح پائینتری از ایمان و خوف از پروردگار قرار دارند، و به تعبیر دیگر هدف بیان وجود سلسله مراتب به تناسب ایمان و عمل صالح است.

نخست می فرماید: «و پایین تر از آنها دو باغ بهشتی دیگر است» (وَمِنْ دُونِهِمَا جَنَّاتٍ).

در حدیثی از پیغمبر گرامی اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ می خوانیم که در تفسیر این آیه فرمود:

«دو بهشت که بنای آنها و هر چه در آنهاست از نقره است، و دو بهشت است که بنای آنها و هر چه در آنهاست از طلاست».

[شماره صفحه واقعی : ۶۵]

ص: ۱۲۵۴

تعبیر به طلا و نقره ممکن است اشاره به تفاوت ارزش مواهب آنها باشد.

لذا در حدیث دیگری از پیامبر صلی الله علیه و آله آمده است: «دو بهشت از طلا است برای مقربان، و دو بهشت از نقره برای اصحاب الیمین».

### سوره الرحمن (۵۵): آیه ۶۳

(آیه ۶۳) - سپس می افزاید: «پس کدامین نعمتهای پروردگارتان را انکار می کنید» (فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ).

### سوره الرحمن (۵۵): آیه ۶۴

(آیه ۶۴) - بعد به پنج ویژگی این دو بهشت - که بعضی با آنچه در باره دو بهشت سابق گفته شد شباهت دارد و بعضی متفاوت است - پرداخته، می گوید: «هر دو خرم و سرسبزند» (مُدْهَامَّتَانِ).

### سوره الرحمن (۵۵): آیه ۶۵

(آیه ۶۵) - باز در اینجا اضافه می کند: «پس کدامین نعمتهای پروردگارتان را انکار می کنید؟» (فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ).

### سوره الرحمن (۵۵): آیه ۶۶

(آیه ۶۶) - در این آیه به توصیف دیگری پرداخته، می گوید: «در آنها دو چشمه جوشنده است» (بِهِمَا عَيْنَانِ نَضَّاخَتَانِ).

### سوره الرحمن (۵۵): آیه ۶۷

(آیه ۶۷) - دگر بار از جن و انس می پرسد: «پس کدامین نعمتهای پروردگارتان را انکار می کنید؟!» (فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ).

### سوره الرحمن (۵۵): آیه ۶۸

(آیه ۶۸) - این آیه در باره میوه های این دو بهشت چنین می گوید: «در آنها میوه های فراوان و درخت خرما و انار است» (فِيهِمَا فَاكِهَةٌ وَنَخْلٌ وَرُمَّانٌ).

## سوره الرحمن (۵۵): آیه ۶۹

(آیه ۶۹) - باز همان سؤال را تکرار کرده، می فرماید: «پس کدامین نعمتهای پروردگارتان را انکار می کنید؟» (فَبَأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ).

## سوره الرحمن (۵۵): آیه ۷۰

(آیه ۷۰) - باز هم همسران بهشتی! در ادامه شرح نعمتهای دو بهشتی که در آیات سابق آمده است در اینجا نیز به قسمتهای دیگری از این مواهب اشاره شده است.

نخست می فرماید: «و در آن باغهای بهشتی زنانی نیکو خلق و زیبایند» (فِيهِنَّ خَيْرَاتٌ حِسَانٌ). زنانی که جمع میان «حسن سیرت» و «حسن صورت» کرده اند.

در روایاتی که در تفسیر این آیه وارد شده صفات نیک بسیاری برای همسران بهشتی شمرده شده که می تواند اشاره ای به صفات عالی زنان دنیا نیز باشد،

[شماره صفحه واقعی : ۶۶]

ص: ۱۲۵۵

و الگوئی برای همه زنان محسوب شود، از جمله خوش زبان بودن، نظافت و پاکی، آزار نرسانیدن، نظری به بیگانگان نداشتن و مانند آن.

### سوره الرحمن (۵۵): آیه ۷۱

(آیه ۷۱) - و به دنبال ذکر این نعمت باز می افزاید: «پس کدامین نعمتهای پروردگارتان را انکار می کنید؟» (فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ).

### سوره الرحمن (۵۵): آیه ۷۲

(آیه ۷۲) - سپس در ادامه توصیف این زنان بهشتی اضافه می کند: «حوریانی که در خیمه های بهشتی مستورند» (حُورٌ مَّقْصُورَاتٌ فِي الْخِيَامِ).

«حور» جمع «حوراء» و «احور» به کسی می گویند که سیاهی چشمش کاملاً مشکی و سفیدی آن کاملاً شفاف است، و گاه به زنان سفید چهره نیز اطلاق شده است.

### سوره الرحمن (۵۵): آیه ۷۳

(آیه ۷۳) - و بار دیگر همان سؤال پر معنی را تکرار کرده، می گوید: «پس کدامین نعمتهای پروردگارتان را انکار می کنید؟» (فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ).

### سوره الرحمن (۵۵): آیه ۷۴

(آیه ۷۴) - این آیه توصیف دیگری است در باره حوریان بهشتی، می فرماید:

«هیچ، جن و انس پیش از این با آنها تماس نگرفته» و دوشیزه اند (لَمْ يَطْمِثْهُنَّ إِنْسٌ قَبْلَهُمْ وَلَا جَانٌّ).

البته چنانکه از آیات دیگر قرآن استفاده می شود زنان و مردانی که در این دنیا همسر یکدیگرند هر گاه هر دو با ایمان و بهشتی باشند در آنجا به هم ملحق می شوند، و با هم در بهترین شرائط و حالات زندگی می کنند.

و حتی از روایات استفاده می شود که مقام این زنان برتر از حوریان بهشت است به خاطر عبادات و اعمال صالحی که در این جهان انجام داده اند.

## سوره الرحمن (۵۵): آیه ۷۵

(آیه ۷۵) - سپس می افزاید: «پس کدامین نعمتهای پروردگارتان را انکار می کنید؟ (فَبَأَىٰ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ).

## سوره الرحمن (۵۵): آیه ۷۶

(آیه ۷۶) - در آخرین توصیفی که در این آیات از نعمتهای بهشتی کرده، می گوید: «این در حالی است که بهشتیان بر تختهایی تکیه زده اند که با بهترین و زیباترین پارچه های سبز رنگ پوشانده شده است» (مُتَّكِئِينَ عَلَىٰ رَفْرَفٍ خُضْرٍ وَعَبَقَرٍ حِسَانٍ).

[شماره صفحه واقعی : ۶۷]

ص: ۱۲۵۶

## سوره الرحمن (۵۵): آیه ۷۷

(آیه ۷۷) - سپس برای آخرین بار (و سی و یکمین مرتبه) این سؤال را از انس و جن و از تمام افراد می‌کند: «پس کدامین نعمتهای پروردگارتان را انکار می‌کنید»؟

(فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ).

نعمتهای معنوی، یا نعمتهای مادی، نعمتهای این جهان، یا نعمتهای بهشتی؟ نعمتهائی که سر تا پای وجود شما را فرا گرفته و دائماً غرق در آنید، و گاه بر اثر غرور و غفلت همه آنها را به دست فراموشی می‌سپرید، و از بخشنده این همه نعمتها و کسی که در انتظار نعمتهایش در آینده هستید غافل می‌شوید؟

کدامیک را منکرید؟

## سوره الرحمن (۵۵): آیه ۷۸

(آیه ۷۸) - و در آخرین آیه این سوره می‌فرماید: «پر برکت و زوال ناپذیر است نام پروردگار صاحب جلال و بزرگواری تو» (تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ).

این تعبیر به خاطر آن است که در این سوره انواع نعمتهای الهی، در زمین و آسمان، در خلقت بشر، و در دنیا و آخرت آمده است، و از آنجا که اینها همه از وجود پر برکت پروردگار افاضه می‌شود، مناسبترین تعبیر همان است که در این آیه آمده است.

جالب این که این سوره با نام خداوند «رحمن» آغاز شد، و با نام پروردگار ذو الجلال و الاکرام پایان می‌گیرد، و هر دو هماهنگ با مجموعه محتوای سوره است.

«پایان سوره الرحمن»

[شماره صفحه واقعی : ۶۸]

ص: ۱۲۵۷



اشاره

این سوره «در مکه» نازل شده و دارای ۹۶ آیه است

محتوای سوره:

در «تاریخ القرآن» از «ابن ندیم» نقل شده که سوره «واقعه» چهل و چهارمین سوره ای است که بر پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله نازل شده قبل از آن سوره «طه» و بعد از آن «شعرا» بوده است.

این سوره- همان گونه که از لحن آن پیداست، و مفسران نیز تصریح کرده اند- در مکه نازل شده است، هر چند بعضی گفته اند آیه ۸۱ و ۸۲ در مدینه نازل گردیده، ولی دلیلی برای این گفته در دست نیست، و نشانه ای در آیات مزبور بر این ادعا وجود ندارد.

سوره واقعه چنانکه از نامش پیداست از قیامت و ویژگیهای آن سخن می گوید، و این معنی در تمام آیات ۹۶ گانه سوره مسأله اصلی است، اما از یک نظر می توان محتوای سوره را در هشت بخش خلاصه کرد:

۱- آغاز ظهور قیامت و حوادث سخت و وحشتناک مقارن آن.

۲- گروه بندی انسانها در آن روز و تقسیم آنها به «اصحاب الیمین»، «اصحاب الشمال» و «مقرین».

۳- بحث مشروحی از مقامات «مقرین» و انواع پادشاهی آنها در بهشت.

۴- بحث مشروحی در باره «اصحاب الیمین» و انواع مواهب الهی بر آنها.

۵- بحثی در باره «اصحاب الشمال» و مجازاتهای دردناک آنها در دوزخ.

[شماره صفحه واقعی : ۶۹]

۶- ذکر دلائل مختلفی پیرامون مسأله معاد از طریق بیان قدرت خداوند، و خلقت انسان از نطفه ناچیز، و تجلی حیات در گیاهان، و نزول باران.

۷- ترسیمی از حالت احتضار و انتقال از این جهان به جهان دیگر.

۸- نظر اجمالی دیگری روی پاداش و کیفر مؤمنان و کافران.

### فضیلت تلاوت سوره:

در باره تلاوت این سوره روایات زیادی در منابع اسلامی ذکر شده است، از جمله در حدیثی از رسول خدا می خوانیم: «کسی که سوره واقعه را بخواند نوشته می شود که این فرد از غافلان نیست».

چرا که آیات سوره آن قدر تکان دهنده و بیدار کننده است که جایی برای غفلت انسان باقی نمی گذارد.

در حدیث دیگری از امام صادق علیه السلام می خوانیم «هر کس سوره واقعه را در هر شب جمعه بخواند خداوند او را دوست دارد و او را نزد همه مردم محبوب می کند، و هرگز در دنیا ناراحتی نمی بیند، و فقر و فاقه و آفتی از آفات دنیا دامنگیرش نمی شود، و از دوستان امیر مؤمنان علی علیه السلام خواهد بود».

روشن است که تنها نمی توان با لقلقه زبان این همه برکات را در اختیار گرفت، بلکه باید به دنبال تلاوت، فکر و اندیشه، و به دنبال آن حرکت و عمل باشد.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ به نام خداوند بخشنده بخشایشگر

### سوره الواقعة (۵۶): آیه ۱

(آیه ۱) - واقعه عظیم! مسائل مربوط به قیامت در قرآن مجید معمولاً با ذکر حوادث عظیم و انقلابی و کوبنده در آغاز آن توأم است، و این در بسیاری از سوره های قرآن که بحث از قیامت می کند کاملاً به چشم می خورد در سوره واقعه که بر محور معاد دور می زند نیز همین معنی کاملاً در نخستین آیاتش مشهود است.

در آغاز می فرماید: «هنگامی که واقعه عظیم (قیامت) واقع شود» (إِذَا وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ).

### سوره الواقعة (۵۶): آیه ۲

(آیه ۲) - «هیچ کس نمی تواند آن را انکار کند» (لَيْسَ لَوْقَعَتِهَا كَاذِبَةٌ).

[شماره صفحه واقعی : ۷۰]

ص: ۱۲۵۹

چرا که حوادث پیش از آن به قدری عظیم و شدید است که آثار آن در تمام ذرات جهان آشکار می شود.

### سوره الواقعة (۵۶): آیه ۳

(آیه ۳) - به هر حال رستاخیز نه تنها با دگرگونی کائنات توأم است بلکه انسانها هم دگرگون می شوند همان گونه که در آیه مورد بحث می فرماید: گروهی را پائین می آورد و گروهی را بالا می برد! (خَافِضَةٌ رَافِعَةٌ).

مستکبران گردنکش و ظالمان صدرنشین سقوط می کنند، و مستضعفان مؤمن و صالح بر اوج قله افتخار قرار می گیرند، گروهی در قعر جهنم سقوط می کنند، و گروه دیگری در اعلا علین بهشت جای می گیرند، و این است خاصیت یک انقلاب بزرگ و گسترده الهی! و لذا در روایتی از امام علی بن الحسین علیه السلام می خوانیم که در تفسیر این آیه فرمود: «رستاخیز خافضه است چرا که به خدا سوگند دشمنان خدا را در آتش ساقط می کند، و واقعه است چرا که به خدا سوگند اولیاء الله را به بهشت بالا می برد.»

### سوره الواقعة (۵۶): آیه ۴

(آیه ۴) - سپس به توصیف بیشتری در این زمینه پرداخته می گوید: «در آن هنگام که زمین به شدت به لرزه در می آید» (إِذَا رُجَّتِ الْأَرْضُ رَجًا).

### سوره الواقعة (۵۶): آیه ۵

(آیه ۵) - این زلزله به قدری عظیم و شدید است که «کوهها درهم کوبیده می شود» (وَبُئِتِ الْجِبَالُ بَسًا).

### سوره الواقعة (۵۶): آیه ۶

(آیه ۶) - «و به صورت غبار پراکنده در می آید» (فَكَانَتْ غَبَاءً مُّبْتَأًا).

اکنون باید اندیشید که آن زلزله و انفجار تا چه حد سنگین است که می تواند کوههای عظیم را که در صلابت و استحکام ضرب المثل است آن چنان متلاشی کند که تبدیل به غبار پراکنده کند، و فریادی که از این انفجار عظیم بر می خیزد از آن هم وحشتناک تر است.

### سوره الواقعة (۵۶): آیه ۷

(آیه ۷) - بعد از بیان وقوع این واقعه عظیم و رستاخیز بزرگ به چگونگی حال مردم در آن روز پرداخته، و قبل از هر چیز آنها را به سه گروه تقسیم کرده، می گوید: «و شما (در آن روز) سه گروه خواهید بود» (وَ كُنْتُمْ أَزْوَاجًا ثَلَاثَةً).

### سوره الواقعة (۵۶): آیه ۸

(آیه ۸) - در مورد دسته اول می فرماید: «(نخست) سعادت‌مندان

[شماره صفحه واقعی : ۷۱]

ص: ۱۲۶۰

و خجستگان (هستند) چه سعادت‌مندان و خجستگانی! (فَأَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ مَا أَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ).

منظور از «أَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ» کسانی هستند که نامه اعمالشان را به دست راستشان می دهند و این امر در قیامت رمز و نشانه ای برای مؤمنان نیکوکار و سعادت‌مند و اهل نجات است، چنانکه بارها در آیات قرآن به آن اشاره شده.

تعبیر به «ما أَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ» (چه گروه سعادت‌مندی؟) برای بیان این حقیقت است که حد و نهایتی برای خوشبختی و سعادت آنها متصور نیست.

### سوره الواقعة (۵۶): آیه ۹

(آیه ۹) - سپس به ذکر گروه دوم پرداخته، می افزاید: «گروه دیگر شقاوت‌مندان و شوماند چه شقاوت‌مندان و شومانی» (وَ أَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ مَا أَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ).

گروهی بدبخت و تیره روز و بیچاره و بینوا که نامه های اعمالشان را به دست چپشان می دهند که خود نشانه و رمزی است برای تیره بختی و جرم و جنایت آنها.

تعبیر به «ما أَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ» نیز در اینجا نهایت بدبختی و شقاوت آنها را منعکس می سازد.

### سوره الواقعة (۵۶): آیه ۱۰

(آیه ۱۰) - سرانجام گروه سوم را چنین توصیف می کند: «و پیشگامان، پیشگامند» (وَ السَّابِقُونَ السَّابِقُونَ).

«سابقون» کسانی هستند که نه تنها در ایمان پیشگامند، که در اعمال خیر و صفات و اخلاق انسانی نیز پیشقدمند، آنها «اسوه» و «قدوه» مردمند، و امام و پیشوای خلقند، و به همین دلیل مقربان درگاه خداوند بزرگند.

و اگر در روایات اسلامی گاه «سابقون» به چهار نفر «هابیل» و «مؤمن آل فرعون» و «حبيب نجار» که هر کدام در امت خود پیشگام بودند، و همچنین امیر مؤمنان علی بن ابی طالب علیه السلام که نخستین مسلمان از مردان بود تفسیر شده، در حقیقت بیان مصداقهای روشن آن است، و به معنی محدود ساختن مفهوم آیه نیست.

### سوره الواقعة (۵۶): آیه ۱۱

(آیه ۱۱) - «آنها مقربانند» (أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ).

### سوره الواقعة (۵۶): آیه ۱۲

(آیه ۱۲) - سپس در یک جمله کوتاه مقام والای مقربان را روشن ساخته، می گوید: مقربان «در باغهای پر نعمت بهشت» جای دارند (فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ).

[شماره صفحه واقعی : ۷۲]

ص: ۱۲۶۱

تعبیر «جَنَاتِ النَّعِيمِ» انواع نعمتهای مادی و معنوی بهشت را شامل می شود.

### سوره الواقعة (۵۶): آیه ۱۳

(آیه ۱۳) - این آیه به چگونگی تقسیم نفرات آنها در امم گذشته و این امت اشاره کرده، می گوید: «گروه زیادی (از آنها) از امتهای نخستینند» (ثَلَّةٌ مِنَ الْأَوَّلِينَ).

### سوره الواقعة (۵۶): آیه ۱۴

(آیه ۱۴) - «و (گروه) اندکی از امت آخرین» (وَقَلِيلٌ مِنَ الْآخِرِينَ).

طبق دو آیه فوق گروه زیادی از مقربان از امتهای پیشینند، و تنها کمی از آنها از امت محمد صلی الله علیه و آله می باشند.

### سوره الواقعة (۵۶): آیه ۱۵

(آیه ۱۵) - نعمتهای بهشتی که در انتظار مقربان است! در اینجا انواع نعمتهای بهشتی را که نصیب گروه سوم یعنی مقربان می شود بازگو می کند، نعمتهایی که هر یک از دیگری دل انگیزتر و روح پرورتر است، نعمتهایی که می توان آنها را در هفت بخش خلاصه کرد.

نخست می فرماید: آنها «بر تختهایی که صف کشیده و به هم پیوسته است قرار دارند» (عَلَى سُرُرٍ مَوْضُونَةٍ).

### سوره الواقعة (۵۶): آیه ۱۶

(آیه ۱۶) - «در حالی که بر آن تکیه زده و رو به روی یکدیگرند» و مجلسی پر از انس و سرور دارند (مُتَّكِنِينَ عَلَيْهَا مُتَّقَابِلِينَ).

در قرآن مجید کرارا از تختهای بهشتی و مجالس دسته جمعی بهشتیان توصیفهای جالبی شده که نشان می دهد یکی از مهمترین لذات آنها همین جلسات انس و انجمنهای دوستانه است، اما موضوع سخن آنها و نقل محفلشان چیست؟ کسی به درستی نمی داند.

### سوره الواقعة (۵۶): آیه ۱۷

(آیه ۱۷) - سپس از دومین موهبت آنها سخن گفته، می فرماید: «نوجوانانی جاودان (در شکوه و طراوت) پیوسته گرداگرد



آنان می گردند» و در خدمت آنها هستند (يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُّخَلَّدُونَ).

### سوره الواقعة (۵۶): آیه ۱۸

(آیه ۱۸) - این نوجوانان زیبا «با قدحها و کوزه ها و جامهای (پر از شراب طهور که) از نهرهای جاری بهشتی» برداشته شده در اطراف آنها می گردند و آنان را سیراب می کنند (بِأَكْوَابٍ وَأَبَارِيقٍ وَكَأْسٍ مِنْ مَعِينٍ).

### سوره الواقعة (۵۶): آیه ۱۹

(آیه ۱۹) - اما نه شرابی که عقل و هوش را ببرد و مستی آورد، بلکه هنگامی

[شماره صفحه واقعی : ۷۳]

ص: ۱۲۶۲

که بهشتیان آن را می نوشند «از آن در دسر نمی گیرند و نه مست می شوند» (لَا يُصَدَّعُونَ عَنْهَا وَلَا يُنْزِفُونَ).

تنها یک حالت نشئه روحانی توصیف ناپذیر به آنها دست می دهد که تمام وجودشان را در لذتی بی نظیر فرو می برد!

### سوره الواقعة (۵۶): آیه ۲۰

(آیه ۲۰) - سپس به چهارمین و پنجمین قسمت از نعمتهای مادی مقربان در بهشت اشاره کرده، می گوید: «و میوه هایی از هر نوع که انتخاب کنند» به آنها تقدیم می کنند (وَ فَاكِهَةٍ مِمَّا يَخْتِرونَ).

### سوره الواقعة (۵۶): آیه ۲۱

(آیه ۲۱) - «و گوشت پرنده از هر نوع که مایل باشند» (وَ لَحْمِ طَيْرٍ مِمَّا يَشْتَهُونَ).

مقدم داشتن میوه بر گوشت، به خاطر آن است که از نظر تغذیه بهتر و عالیتر است، به علاوه میوه قبل از غذا لطف دیگری دارد.

البته از بعضی دیگر از آیات قرآن استفاده می شود که شاخه های درختان بهشتی کاملاً در دسترس بهشتیان است، بطوری که به آسانی می توانند از هر گونه میوه ای شخصاً تناول کنند این معنی، در باره غذاهای دیگر بهشتی نیز مسلمان صادق است، ولی شک نیست، که وقتی خدمتکارانی آن چنان غذاهائی این چنین را برای آنها بیاورند لطف و صفای دیگری دارد، و یک نوع احترام و اکرام بیشتر نسبت به بهشتیان و رونق و صفای افزونتر برای مجالس انس آنهاست.

### سوره الواقعة (۵۶): آیه ۲۲

(آیه ۲۲) - سپس به ششمین نعمت که همسران پاک و زیبا است اشاره کرده، می گوید: «و همسرانی از حور العین دارند» (وَ حُورٌ عِينٌ).

### سوره الواقعة (۵۶): آیه ۲۳

(آیه ۲۳) - «همچون مروارید در صدف پنهان»! (كَأَمْثَالِ اللُّؤْلُؤِ الْمَكْنُونِ).

آنها از چشم دیگران کاملاً مستورند، نه دستی به آنها رسیده، و نه چشمی بر آنها افتاده است!

### سوره الواقعة (۵۶): آیه ۲۴

(آیه ۲۴) - بعد از ذکر این شش موهبت جسمانی می افزاید: «اینها همه پاداشی است در برابر اعمالی که انجام می دادند» (جزءاً بما کَانُوا يَعْمَلُونَ).

تا تصور نشود این نعمتهای بی شمار بهشتی بی حساب به کسی داده می شود، و یا ادعای ایمان و عمل صالح برای نیل به آنها کافی است نه، عمل مستمر

[شماره صفحه واقعی : ۷۴]

ص: ۱۲۶۳

و خالص لازم است تا این الطاف نصیب انسان شود.

### سوره الواقعة (۵۶): آیه ۲۵

(آیه ۲۵) - هفتمین و آخرین نعمت آنها که جنبه معنوی دارد این است که: در آن (باغهای بهشتی) نه لغو و بیهوده ای می شنوند، نه سخنان گناه آلود «(لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا تَأْثِيمًا).

نه در آنجا دروغ و تهمت و افترا وجود دارد، و نه استهزا و غیبت، نه کلمات نیش دار، نه تعبیرات گوش خراش، نه سخنان لغو و بیهوده و بی اساس، هر چه هست در آنجا لطف و صفا و زیبایی و متانت و ادب و پاکی است و چه عالی است محیطی که سخنان آلوده در آن نباشد.

### سوره الواقعة (۵۶): آیه ۲۶

(آیه ۲۶) - سپس می افزاید: «تنها چیزی که در آنجا می شنوند سلام است سلام!» (إِلَّا قِيلًا سَلَامًا سَلَامًا).

سلام و درود خداوند و ملائکه مقربین او، و سلام و درود خودشان به یکدیگر، در آن جلسات پرشور و پر صفا که لبریز از دوستی و محبت است.

### سوره الواقعة (۵۶): آیه ۲۷

(آیه ۲۷) - مواهب و نعمتهای اصحاب الیمین! بعد از بیان مواهب معنوی و مادی مقربان، نوبت به «اصحاب الیمین» می رسد، همان جمعیت سعادت مندی که نامه اعمالشان به علامت پیروزی در امتحانات الهی به دست راستشان داده می شود، و در اینجا به شش نعمت از نعم خداوند اشاره می کند که با مقایسه به نعمتهای مقربان که در هفت بخش آمده بود یک مرحله پایینتر است.

نخست برای بیان بلندی مقام آنها می فرماید: «و اصحاب یمین و خجستگان چه اصحاب یمین و خجستگانی؟! (وَأَصْحَابُ الْيَمِينِ مَا أَصْحَابُ الْيَمِينِ).

و این برترین توصیف است که از آنها شده، زیرا این تعبیر در مواردی به کار می رود که اوصاف کسی در بیان ننگجد و به هر حال این تعبیر بیانگر مقام والای اصحاب الیمین است.

### سوره الواقعة (۵۶): آیه ۲۸

(آیه ۲۸) - این آیه به نخستین موهبت این گروه اشاره کرده، می گوید: «آنها در سایه درختان سدر بی خار قرار دارند» (فِي سِدْرٍ مَّخْضُودٍ).

### سوره الواقعة (۵۶): آیه ۲۹

(آیه ۲۹) - دومین موهبت این است که آنها «در سایه درخت طلح پر برگ»

[شماره صفحه واقعی : ۷۵]

ص: ۱۲۶۴

به سر می برند! (وَ طَلْحٍ مَّنْضُودٍ).

«طلح» درختی است سبز و خوشرنگ و خوشبو، جمعی گفته اند همان درخت موز است که برگهای بسیار پهن و سبز و زیبا، و میوه ای شیرین و گوارا دارد.

بعضی از مفسران گفته اند با توجه به این که درخت سدر برگهایی بسیار کوچک و درخت موز برگهایی بسیار پهن و بزرگ و گسترده دارند ذکر این دو درخت اشاره لطیفی به تمام درختان بهشتی است که در میان این دو قرار دارد.

### سوره الواقعة (۵۶): آیه ۳۰

(آیه ۳۰) - سومین نعمت بهشتی را چنین بیان می کند: «و سایه کشیده و گسترده» (وَ ظِلٌّ مَّمدُودٍ).

بعضی این سایه گسترده را به حالتی شبیه بین الطلوعین تفسیر کرده اند که سایه همه جا را فرا گرفته است و در حدیثی در روضه کافی این معنی از پیغمبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله نقل شده است.

غرض این است که حرارت آفتاب هرگز بهشتیان را متألم و ناراحت نمی کند، و دائما در سایه های مطبوع و گسترده و روح افزا به سر می برند.

### سوره الواقعة (۵۶): آیه ۳۱

(آیه ۳۱) - در مرحله چهارم به آبهای بهشتی اشاره کرده، می فرماید:

بهشتیان «در کنار آبشارها» که منظره فوق العاده زیبا و دل انگیزی دارد به سر می برند» (وَ مَاءٍ مَّسْکُوبٍ).

### سوره الواقعة (۵۶): آیه ۳۲

(آیه ۳۲) - و البته آن درختها و آن همه آب جاری دائم انواع میوه ها را نیز همراه دارد، و لذا در پنجمین نعمت می افزایش: «و میوه های فراوان» (وَ فَاكِهَةٍ كَثِيرَةٍ).

### سوره الواقعة (۵۶): آیه ۳۳

(آیه ۳۳) - «که هرگز قطع و ممنوع نمی شود» (لَا مَقْطُوعَةٍ وَ لَا مَمْنُوعَةٍ).

آری! همچون میوه های این جهان نیست که محدود به فصول معینی باشد.

## سوره الواقعه (۵۶): آیه ۳۴

(آیه ۳۴) - سپس به نعمت دیگری اشاره کرده، می افزاید: «و همسرانی بلند مرتبه» (وَفُرُشٍ مَّرْفُوعَةٍ).

## سوره الواقعه (۵۶): آیه ۳۵

(آیه ۳۵) - سپس به اوصاف دیگری از همسران بهشتی پرداخته، می گوید:

«ما آنها را آفرینش نوینی بخشیدیم» (إِنَّا أَنْشَأْنَاهُنَّ إِنْشَاءً).

این جمله ممکن است اشاره به همسران مؤمنان در این دنیا باشد که خداوند

[شماره صفحه واقعی : ۷۶]

ص: ۱۲۶۵

آفرینش تازه ای در قیامت به آنها می دهد، و همگی در نهایت جوانی و طراوت و جمال و کمال ظاهر و باطن وارد بهشت می شوند که طبیعت بهشت تکامل و خروج از هرگونه نقص و عیب است.

### سوره الواقعة (۵۶): آیه ۳۶

(آیه ۳۶) - سپس می افزاید: «و همگی را دوشیزه قرار دادیم» (فَجَعَلْنَاهُنَّ أَبْكَارًا).

و شاید این وصف همیشه برای آنها باقی باشد، چنانکه بسیاری از مفسران به آن تصریح کرده اند و در روایات نیز به آن اشاره شده یعنی با آمیزش، وضع آنها دگرگون نمی شود.

### سوره الواقعة (۵۶): آیه ۳۷

(آیه ۳۷) - و در اوصاف آنها باز می افزاید: «زنانی که تنها به همسرشان، عشق می ورزند و خوش زبان و فصیح و هم سن و سالند» (عُرْبًا أَتْرَابًا).

### سوره الواقعة (۵۶): آیه ۳۸

(آیه ۳۸) - سپس می افزاید: «اینها همه برای اصحاب یمین است» (لِأَصْحَابِ الْيَمِينِ).

و این تأکیدی است مجدد بر اختصاص این مواهب (ششگانه) به آنها.

### سوره الواقعة (۵۶): آیه ۳۹

(آیه ۳۹) - «که گروهی از امتهای نخستینند» (ثَلَاثَةٌ مِنَ الْأُولَى).

### سوره الواقعة (۵۶): آیه ۴۰

(آیه ۴۰) - «و گروهی از امتهای آخرین» (و ثَلَاثَةٌ مِنَ الْآخِرِينَ).

و به این ترتیب گروه عظیمی از اصحاب الیمین از امتهای گذشته هستند و گروه عظیمی از امت اسلام، چرا که در میان این امت صالحان و مؤمنان، بسیارند، هر چند پیشگامان آنها در قبول ایمان نسبت به پیشگامان امم سابق با توجه به کثرت آن امتها و پیامبرانشان کمترند.



(آیه ۴۱) - کیفرهای دردناک اصحاب شمال! در تعقیب مواهب عظیم گروه مقربان و گروه اصحاب الیمین به سراغ گروه سوم و عذابهای دردناک و وحشتناک آنان می رود تا در یک مقایسه وضع حال سه گروه روشن گردد.

می فرماید: «و اصحاب شمال، چه اصحاب شمالی» (وَ أَصْحَابُ الشُّمَالِ مَا أَصْحَابُ الشُّمَالِ).

همانها که نامه اعمالشان به دست چپشان داده می شود که رمزی است

[شماره صفحه واقعی : ۷۷]

ص: ۱۲۶۶

برای آنان که گنهکار و آلوده و ستمگرند و اهل دوزخ، و همان گونه که در توصیف مقربان و اصحاب الیمین گفتیم این تعبیر برای بیان نهایت خوبی یا بدی حال کسی است، فی المثل می گوئیم سعادت بی ما رو کرد، چه سعادت بی ما؟ یا مصیبتی رو کرد؟

چه مصیبتی؟!

### سوره الواقعة (۵۶): آیه ۴۲

(آیه ۴۲) - سپس به سه قسمت از کیفرهای آنها اشاره کرده، می گوید: آنها «در میان بادهای کشنده و آب سوزان قرار دارند» (فِي سَمُومٍ وَ حَمِيمٍ).

### سوره الواقعة (۵۶): آیه ۴۳

(آیه ۴۳) - «و در سایه دودهای متراکم و آتش زا» (وَ ظِلٌّ مِنْ يَحْمُومٍ).

باد سوزان کشنده از یکسو، و آب جوشان مرگبار از سوی دیگر، و سایه دود داغ و خفه کننده از سوی سوم، آنها را چنان گرفتار می سازد که تاب و توان را از آنان می گیرد، و اگر هیچ مصیبت دیگری جز این سه مصیبت را نداشته باشند برای کیفر آنها کافی است.

### سوره الواقعة (۵۶): آیه ۴۴

(آیه ۴۴) - سپس برای تأکید می افزاید: سایه ای که «نه خنک است و نه آرامبخش» (لَا بَارِدٍ وَ لَا كَرِيمٍ).

سایبان گاه انسان را از آفتاب حفظ می کند، و گاه از باد و باران و یا منافع دیگری در بر دارد، ولی این سایبان هیچ یک از این فوائد را ندارد. پیداست سایه ای که از دود سیاه و خفه کننده است جز شر و زیان چیزی از آن انتظار نمی رود.

گرچه کیفرهای دوزخیان انواع و اقسام مختلف و وحشتناکی دارد ولی ذکر همین سه قسمت کافی است که انسان بقیه را از آن حدس بزند.

### سوره الواقعة (۵۶): آیه ۴۵

(آیه ۴۵) - سپس دلائل گرفتاری اصحاب شمال را به این سرنوشت شوم و وحشتناک در سه جمله خلاصه می کند:

نخست این که «آنها پیش از این (در عالم دنیا) مست و مغرور نعمت بودند» (إِنَّهُمْ كَانُوا قَبْلَ ذَلِكَ مُتْرَفِينَ).

«مترف» به کسی می گویند که فزونی نعمت او را غافل و مغرور و مست کرده و به طغیان واداشته است.

درست است که همه «اصحاب الشمال» در زمره «مترفین» نیستند، ولی هدف

[شماره صفحه واقعی : ۷۸]

ص: ۱۲۶۷

قرآن سردمداران آنهاست.

همان گونه که امروز هم می بینیم فساد جامعه های بشری از گروه متنعین مست و مغرور است که عامل گمراهی دیگران نیز می باشند، سر نخ تمام جنگها و خونریزیها و انواع جنایات، و مراکز شهوات، و گرایشهای انحرافی، به دست این گروه است، و به همین جهت قرآن قبل از هر چیز انگشت روی آنها می گذارد.

### سوره الواقعة (۵۶): آیه ۴۶

(آیه ۴۶) - سپس به دومین گناه آنها اشاره کرده، می افزاید: «و بر گناهان بزرگ اصرار می ورزیدند» (وَ كَانُوا يُصِرُّونَ عَلَى الْحِنثِ الْعَظِيمِ).

بنابر این ویژگی اصحاب شمال تنها انجام گناه نیست، بلکه اصرار بر گناهان عظیم است، چرا که گناه ممکن است، احیاناً از اصحاب یمین نیز سرزند، ولی آنها هرگز بر آن اصرار نمی ورزند، هنگامی که متذکر می شوند فوراً توبه می کنند.

### سوره الواقعة (۵۶): آیه ۴۷

(آیه ۴۷) - سومین عمل خلاف آنها این بود که: می گفتند: هنگامی که مردیم و خاک و استخوان شدیم، آیا برانگیخته خواهیم شد؟ (وَ كَانُوا يَقُولُونَ إِذَا مِتْنَا وَ كُنَّا تُرَاباً وَ عِظَاماً أَ إِنَّا لَمَبْعُوثُونَ).

بنابر این انکار قیامت که خود سر چشمه بسیاری از گناهان است یکی دیگر از اوصاف اصحاب الشمال می باشد.

سه گناهی که در آیات سه گانه فوق به آن اشاره شده در حقیقت می تواند اشاره به نفی اصول سه گانه دین از ناحیه اصحاب شمال باشد: در آخرین آیه تکذیب رستاخیز بود، و در آیه دوم انکار توحید، و در آیه نخست که سخن از «مترفین» می گفت اشاره ای به تکذیب انبیاء است.

### سوره الواقعة (۵۶): آیه ۴۸

(آیه ۴۸) - آنها به این هم قناعت نمی کردند و برای اظهار تعجب بیشتر می گفتند: «یا نیاکان نخستین ما» که هیچ اثری از آنها باقی نمانده برانگیخته می شوند؟ (أَوْ أَبَاؤُنَا الْأَوَّلُونَ). همانها که شاید هر ذره ای از خاکشان به گوشه ای افتاده است یا جزء بدن موجود دیگری شده است؟

### سوره الواقعة (۵۶): آیه ۴۹

(آیه ۴۹) - سپس قرآن به پیامبر اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ می دهد که در پاسخ آنها «بگو: (نه فقط شما و پدرانتان بلکه) اولین و آخرین...» (قُلْ إِنَّ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ).

[شماره صفحه واقعی : ۷۹]

ص: ۱۲۶۸

### سوره الواقعة (۵۶): آیه ۵۰

(آیه ۵۰) - «همگی در موعد روز معینی (روز رستاخیز) گردآوری می شوند» (لَمَجْمُوعُونَ إِلَىٰ مِيقَاتِ يَوْمٍ مَّعْلُومٍ).

از این آیه به خوبی استفاده می شود که معاد و رستاخیز همه انسانها در یک روز همراه هم انجام می گیرد، و همین معنی در آیات دیگر قرآن نیز آمده است.

شاید نیاز به تذکر نداشته باشد که منظور از معلوم بودن قیامت، معلوم بودن نزد پروردگار است و گر نه هیچ کس حتی انبیاء مرسلین و ملائکه مقربین از وقت آن آگاه نیست.

### سوره الواقعة (۵۶): آیه ۵۱

(آیه ۵۱) - بخش دیگری از مجازاتهای این مجرمان گمراه! از این به بعد همچنان ادامه بحثهای مربوط به کیفرهای «اصحاب الشمال» است، نخست آنها را مخاطب ساخته، چنین می گوید: «سپس شما ای گمراهان تکذیب کننده!» (ثُمَّ إِنَّكُمْ أَيْهَا الضَّالُّونَ الْمُكْذِبُونَ).

### سوره الواقعة (۵۶): آیه ۵۲

(آیه ۵۲) - «از درخت زقوم می خورید» (لَا كَلُونَ مِنْ شَجَرٍ مِنْ زُقوم).

### سوره الواقعة (۵۶): آیه ۵۳

(آیه ۵۳) - «و شکمها را از آن پر می کنید» (فَمَا لُؤَنَّ مِنْهَا الْبُطُونَ).

تعبیر فوق اشاره به این است که آنها نخست گرفتار حالت گرسنگی شدید می شوند به گونه ای که حریصانه از این غذای بسیار ناگوار می خورند و شکمها را پر می کنند.

### سوره الواقعة (۵۶): آیه ۵۴

(آیه ۵۴) - هنگامی که از این غذای ناگوار خوردند تشنه می شوند، اما نوشابه آنها چیست؟ قرآن در این آیه می گوید: «و روی آن (غذای ناگوار) از آب سوزان می نوشید!» (فَشَارِبُونَ عَلَيْهِ مِنَ الْحَمِيمِ).

### سوره الواقعة (۵۶): آیه ۵۵

(آیه ۵۵) - «و همچون شتران مبتلا به بیماری عطش از آن می آشامید» (فَشَارِبُونَ شُرْبَ الْهَيْمِ).

شتری که مبتلا به بیماری استسقا می شود آن قدر تشنه می گردد و پی در پی آب می نوشد تا هلاک شود، آری این است سرنوشت «ضالون مکذبون» در قیامت.

### سوره الواقعة (۵۶): آیه ۵۶

(آیه ۵۶) - و در این آیه بار دیگر اشاره به این طعام و نوشابه کرده، می گوید:

«این است وسیله پذیرائی از آنها در قیامت!» (هَذَا نُزْلُهُمْ يَوْمَ الدِّينِ).

[شماره صفحه واقعی : ۸۰]

ص: ۱۲۶۹

و این در حالی است که «اصحاب الیمین» در سایه های بسیار لطیف و پرطراوت آرمیده اند، و از بهترین میوه ها و چشمه های آب گوارا، و شراب طهور، می نوشند و سرمست از عشق خدا هستند.

### سوره الواقعه (۵۶): آیه ۵۷

(آیه ۵۷) - هفت دلیل بر مسأله معاد: از آنجا که در آیات گذشته سخن از تکذیب کنندگان معاد در میان بود، و اصولاً تکیه بحثهای این سوره عمدتاً روی مسأله اثبات معاد، است در اینجا به بحث و بررسی پیرامون ادله معاد می پردازد، روی هم رفته هفت دلیل بر این مسأله مهم ارائه می دهد که پایه های ایمان را در این زمینه قوی کرده، قلب انسان را به وعده های الهی که در آیات گذشته پیرامون مقربان و اصحاب الیمین و اصحاب الشمال آمده بود مطمئن می سازد.

در مرحله اول می گوید: «ما شما را آفریدیم پس چرا (آفرینش مجدد را) تصدیق نمی کنید؟» (نَحْنُ خَلَقْنَاكُمْ فَلَوْلَا تُصَدِّقُونَ).

چرا از رستاخیز و معاد جسمانی بعد از خاک شدن بدن تعجب می کنید؟ مگر روز نخست شما را از خاک نیافریدیم؟

### سوره الواقعه (۵۶): آیه ۵۸

(آیه ۵۸) - در این آیه به دلیل دوم اشاره کرده، می فرماید: «آیا از نطفه ای که در رحم می ریزید آگاهید؟!» (أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ).

### سوره الواقعه (۵۶): آیه ۵۹

(آیه ۵۹) - «آیا شما آن را (در دوران جنینی) آفرینش (بی در پی) می دهید؟ یا ما آفریدگاریم؟! (أَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ).

چه کسی این نطفه بی ارزش و ناچیز را هر روز به شکل تازه ای در می آورد و خلقتی بعد از خلقتی، و آفرینشی بعد از آفرینشی می دهد؟ راستی این تطورات شگفت انگیز که اعجاب همه اولوالالباب و متفکران را برانگیخته از ناحیه شماسست یا خدا؟ آیا کسی که قدرت بر این آفرینشهای مکرر دارد از زنده کردن مردگان در قیامت عاجز است؟!

### سوره الواقعه (۵۶): آیه ۶۰

(آیه ۶۰) - سپس به بیان دلیل سوم پرداخته، می گوید: «ما در میان شما مرگ را مقدر ساختیم، و هرگز کسی بر ما پیشی نمی گیرد» (نَحْنُ قَدَرْنَا بَيْنَكُمْ الْمَوْتَ وَ مَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ).



[شماره صفحه واقعی : ۸۱]

ص: ۱۲۷۰

آری! ما هرگز مغلوب نخواهیم شد و اگر مرگ را مقدر کرده ایم نه به خاطر این است که نمی توانیم عمر جاویدان بدهیم.

### سوره الواقعة (۵۶): آیه ۶۱

(آیه ۶۱) - بلکه هدف این بوده است «تا گروهی را به جای گروه دیگری بیاوریم، و شما را در جهانی که نمی دانید آفرینش تازه ای بخشیم» (عَلَىٰ أَنْ يُبَدَّلَ أَمْثَالِكُمْ وَ نُنْشِئَكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ)

استدلال در دو آیه فوق چنین است: خداوند حکیم که انسانها را آفریده و مرتبا گروهی می میرند و گروه دیگری جانشین آنها می شوند هدفی داشته، اگر این هدف تنها زندگی دنیا بوده سزاوار است که عمر انسان جاودان باشد، نه آنقدر کوتاه و آمیخته با هزاران ناملائمات که به آمد و رفتش نمی ارزد.

بنابر این قانون مرگ به خوبی گواهی می دهد که اینجا یک گذرگاه است نه یک منزلگاه یک پل است، نه یک مقصد، چرا که اگر مقصد و منزل بود باید دوام می داشت.

### سوره الواقعة (۵۶): آیه ۶۲

(آیه ۶۲) - در این آیه سخن از چهارمین دلیل معاد است، می فرماید: «شما عالم نخستین را دانستید چگونه متذکر نمی شوید» که جهانی بعد از آن است (وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولَىٰ فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ).

این دلیل را به دو گونه می توان بیان کرد: نخست این که فی المثل اگر ما از بیابانی بگذریم و در آن قصر بسیار مجلل و با شکوهی با محکمترین و عالیترین مصالح، و تشکیلات وسیع و گسترده، ببینیم، و بعد به ما بگویند این همه تشکیلات و ساختمان عظیم برای این است که فقط قافله کوچکی چند ساعتی در آن بیاساید و برود، پیش خود می گوئیم این کار حکیمانه نیست، زیرا برای چنین هدفی مناسب این بود چند خیمه کوچک برپا شود.

دنیای با این عظمت و این همه کرات و خورشید و ماه و انواع موجودات زمینی نمی تواند برای هدف کوچکی مثل زندگی چند روزه بشر در دنیا آفریده شده باشد، و گر نه آفرینش جهان پوچ و بی حاصل است، این تشکیلات عظیم برای موجود شریفی مثل انسان آفریده شده تا خدای بزرگ را از آن بشناسد معرفتی که در

[شماره صفحه واقعی : ۸۲]

زندگی دیگر سرمایه بزرگ اوست.

دیگر این که صحنه های معاد را در این جهان در هر گوشه و کنار با چشم خود می بینید، همه سال در عالم گیاهان صحنه رستاخیز تکرار می شود، زمینهای مرده را با نزول قطرات حیاتبخش باران زنده می کند، چنانکه در آیه ۳۹ سوره فصلت می فرماید:

«کسی که این زمینهای مرده را زنده می کند هم اوست که مردگان را زنده می کند!»

### سوره الواقعة (۵۶): آیه ۶۳

(آیه ۶۳) - زارع خداوند است یا شما؟! تا کنون چهار دلیل از دلائل هفتگانه ای را که در این سوره برای معاد ذکر شده خوانده ایم. در این آیه و آیات آینده به سه دلیل دیگر که هر کدام نمونه ای از قدرت بی پایان خدا در زندگی انسان است اشاره می کند که یکی مربوط به آفرینش دانه های غذایی و دیگری «آب» و سومی «آتش» است، زیرا سه رکن اساسی زندگی انسان را اینها تشکیل می دهد، دانه های گیاهی مهمترین ماده غذایی انسان محسوب می شود، و آب مهمترین مشروب، و آتش مهمترین وسیله برای اصلاح مواد غذایی و سایر امور زندگی است.

نخست می فرماید: «آیا هیچ در باره آنچه کشت می کنید اندیشیده اید؟! (أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ).

### سوره الواقعة (۵۶): آیه ۶۴

(آیه ۶۴) - «آیا شما آن را می رویانید یا ما می رویانیم؟! (أَأَنْتُمْ تَرْعَوْنَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ).

آری این خداوند است که در درون دانه، یک سلول زنده بسیار کوچک آفریده که وقتی در محیط مساعد قرار گرفت در آغاز از مواد غذایی آماده در خود دانه استفاده می کند، جوانه می زند، و ریشه می دواند، سپس با سرعت عجیبی از مواد غذایی زمین کمک می گیرد و گاه از یک تخم صدها یا هزاران تخم بر می خیزد.

### سوره الواقعة (۵۶): آیه ۶۵

(آیه ۶۵) - در این آیه برای تأکید روی این مسئله که انسان هیچ نقشی در مسأله نمو و رشد گیاهان جز افشاندن دانه ندارد، می افزاید: «هر گاه بخواهیم آن (زراعت) را مبدل به گاه درهم کوبیده می کنیم (به گونه ای) که تعجب کنید!» (لَوْ نَشَاءُ لَجَعَلْنَاهُ حُطَامًا فَظَلْتُمْ تَفَكَّهُونَ).

آری! می توانیم تندباد سمومی بفرستیم که آن را قبل از بستن دانه ها خشک

[شماره صفحه واقعی : ۸۳]

ص: ۱۲۷۲

کرده در هم بشکند، یا آفتی بر آن مسلط کنیم که محصول را از بین ببرد، و نیز می توانیم سیل ملخها را بر آن بفرستیم.

آیا اگر زارع حقیقی شما بودید این امور امکان داشت؟ پس بدانید همه این برکات از جای دیگر است.

### سوره الواقعة (۵۶): آیه ۶۶

(آیه ۶۶) - آری! تعجب می کنید و به حیرت فرو می روید و می گوئید: «به راستی ما زیان کرده ایم» و سرمایه ز کف دادیم، و چیزی به دست نیاوردیم (إِنَّا لَمُعْرُمُونَ).

### سوره الواقعة (۵۶): آیه ۶۷

(آیه ۶۷) - «بلکه ما بکلی محرومیم» و بیچاره (بَلْ نَحْنُ مَحْرُومُونَ).

### سوره الواقعة (۵۶): آیه ۶۸

(آیه ۶۸) - این آب و آتش از کیست؟ در اینجا اشاره به ششمین و هفتمین دلیل معاد، در این بخش از آیات سوره واقعه می کند که بیانگر قدرت خداوند بر همه چیز و بر احیای مردگان است.

نخست می فرماید: «آیا به آبی که می نوشید اندیشیده اید؟» (أَفَرَأَيْتُمُ الْمَاءَ الَّذِي تَشْرَبُونَ).

### سوره الواقعة (۵۶): آیه ۶۹

(آیه ۶۹) - «آیا شما آن را از ابر نازل می کنید؟ یا ما نازل می کنیم؟» (أَأَنْتُمْ أَنْزَلْتُمُوهُ مِنَ الْمُزْنِ أَمْ نَحْنُ الْمُنزِلُونَ).

این آیات وجدان انسانها را در برابر یک سلسله سؤاها قرار می دهد و از آنها اقرار می گیرد، و در واقع می گوید: آیا در باره این آبی که مایه حیات شماست و پیوسته آن را می نوشید هرگز فکر کرده اید؟

اگر می بینیم در آیات فوق فقط روی آب نوشیدنی تکیه شده و از تأثیر آن در مورد حیات حیوانات و گیاهان سخنی به میان نیامده به خاطر اهمیت فوق العاده آب برای حیات خود انسان است، به علاوه در آیات قبل اشاره ای به مسأله زراعت شده بود و نیازی به تکرار نبود.

### سوره الواقعة (۵۶): آیه ۷۰

(آیه ۷۰) - سرانجام در این آیه برای تکمیل همین بحث می‌افزاید: «هرگاه بخواهیم این آب گوارا را تلخ و شور قرار می‌دهیم» (لَوْ نَشَاءُ جَعَلْنَاهُ أُجَاجًا).

«پس چرا شکر نمی‌کنید؟» (فَلَوْ لَا تَشْكُرُونَ).

[شماره صفحه واقعی : ۸۴]

ص: ۱۲۷۳

آری! اگر خدا می خواست به املاح محلول در آب نیز اجازه می داد که همراه ذرات آب تبخیر شوند، و دوش به دوش آنها به آسمان صعود کنند، و ابرهائی شور و تلخ تشکیل داده، قطره های بارانی درست همانند آب دریا شور و تلخ فرو ریزند! اما او به قدرت کامله اش این اجازه را به املاح نداد، نه تنها املاح در آب، بلکه میکربهای موذی و مضر و مزاحم نیز اجازه ندارند همراه بخارات آب به آسمان صعود کنند، و دانه های باران را آلوده سازند به همین دلیل قطرات باران- هر گاه هوا آلوده نباشد- خالصترین، پاکترین، و گواراترین آبهاست.

### سوره الواقعة(۵۶): آیه ۷۱

(آیه ۷۱)- سرانجام به هفتمین و آخرین دلیل معاد در این سلسله آیات می رسیم و آن آفرینش آتش است، آتشی که از مهمترین ابزار زندگی بشر، و مؤثرترین وسیله در تمام صنایع است، می فرماید: «آیا در باره آتشی که می افروزید فکر کرده اید؟ (أَفَرَأَيْتُمُ النَّارَ الَّتِي تُورُونَ).»

### سوره الواقعة(۵۶): آیه ۷۲

(آیه ۷۲)- «آیا شما درخت آن را آفریده اید یا ما آفریده ایم؟ (أَأَنْتُمْ أَنْشَأْتُمْ شَجَرَتَهَا أَمْ نَحْنُ الْمُنْشِئُونَ).»

### سوره الواقعة(۵۶): آیه ۷۳

(آیه ۷۳)- در این آیه برای تأکید بحثهای فوق می افزاید: «ما آن را وسیله یادآوری (برای همگان) و وسیله زندگی برای مسافران قرار داده ایم» (نَحْنُ جَعَلْنَاهَا تَذْكَرَةً وَ مَتَاعًا لِلْمُقْوِينَ).

بازگشت آتش از درون درختان سبز از یک سو یادآور بازگشت روح به بدنهای بی جان در رستاخیز است، و از سوی دیگر این آتش تذکری است نسبت به آتش دوزخ، چرا که طبق حدیثی پیغمبر گرامی اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله فرمود: «این آتشی که بر می افروزید یک جزء از هفتاد جزء آتش دوزخ است!» تعبیر «مَتَاعًا لِلْمُقْوِينَ» اشاره کوتاه و پرمعنی به فوائد دنیوی این آتش است.

### سوره الواقعة(۵۶): آیه ۷۴

(آیه ۷۴)- در این آیه به عنوان نتیجه گیری می فرماید: «حال که چنین است به نام پروردگار بزرگت تسبیح کن» و او را پاک و منزّه بشمار (فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّكَ الْعَظِيمِ).

آری! خداوندی که این همه نعمت را آفریده، و هر کدام یادآور توحید و معاد و قدرت و عظمت اوست شایسته تسبیح و تنزیه

از هر گونه عیب و نقص است.

[شماره صفحه واقعی : ۸۵]

ص: ۱۲۷۴



او هم «ربّ» است و پروردگار، و هم «عظیم» است و قادر و مقتدر گر چه مخاطب در این جمله پیامبر صلی الله علیه و آله است ولی ناگفته پیداست که منظور همه انسانها می باشد.

### سوره الواقعة (۵۶): آیه ۷۵

(آیه ۷۵) - تنها پاکان به حریم قرآن راه می یابند! در تعقیب بحثهای فراوانی که در آیات قبل با ذکر هفت دلیل در باره معاد آمد در اینجا سخن از اهمیت قرآن مجید است، چرا که مسأله نبوت و نزول قرآن بعد از مسأله مبدأ و معاد مهمترین ارکان اعتقادی را تشکیل می دهد.

نخست با یک سوگند عظیم سخن را شروع کرده، می فرماید: «سوگند به جایگاه ستارگان» و محل طلوع و غروب آنها (فَلا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ).

هنگامی که به این نکته توجه کنیم که طبق گواهی دانشمندان تنها در کهکشان ما حدود یک هزار میلیون ستاره وجود دارد! و در جهان، کهکشانهای زیادی موجود است که هر کدام مسیر خاصی دارند، به اهمیت این سوگند قرآن آشناتر می شویم.

### سوره الواقعة (۵۶): آیه ۷۶

(آیه ۷۶) - و به همین دلیل در این آیه می افزاید: «و این سوگندی است بسیار بزرگ اگر بدانید» (وَ إِنَّهُ لَقَسَمٌ لِّمُؤْتَعِلْمُونَ عَظِيمٌ).

و این خود یک اعجاز علمی قرآن محسوب می شود که در عصری که شاید هنوز عده ای می پنداشتند ستارگان میخهای نقره ای هستند که بر سقف آسمان کوبیده شده اند! یک چنین بیانی، آن هم در محیطی که به حق محیط جهل و نادانی محسوب می شد از یک انسان عادی محال است صادر شود.

### سوره الواقعة (۵۶): آیه ۷۷

(آیه ۷۷) - اکنون بینیم این قسم عظیم برای چه منظوری ذکر شده؟ آیه مورد بحث پرده از روی آن برداشته، می گوید: «آن (چه محمد صلی الله علیه و آله آورده) قرآن کریمی است» (إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ).

و به این ترتیب به مشرکان لجوج که پیوسته اصرار داشتند این آیات نوعی از کفایت است، و یا - العیاذ بالله - سخنانی است جنون آمیز، یا همچون اشعار شاعران، یا از سوی شیاطین است، پاسخ می گوید: که این وحی آسمانی است و سخنی است که آثار و عظمت و اصالت از آن ظاهر و نمایان است، و محتوای آن حاکی از مبدأ نزول آن می باشد.



آری! هم گوینده قرآن، کریم است، و هم خود قرآن، و هم آورنده آن، و هم اهداف قرآن کریم است.

### سوره الواقعة (۵۶): آیه ۷۸

(آیه ۷۸) - سپس به توصیف دوم این کتاب آسمانی پرداخته، می افزاید: این آیات «در کتاب محفوظی جای دارد» (فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ).

در همان «لوح محفوظ» در «علم خدا» که از هر گونه خطا و تغییر و تبدیل محفوظ است.

### سوره الواقعة (۵۶): آیه ۷۹

(آیه ۷۹) - و در سومین توصیف می فرماید: «این کتاب را «جز پاکان نمی توانند به آن دست زنند» [- دست یابند] (لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ).

بسیاری از مفسران به پیروی از روایاتی که از امامان معصوم علیهم السلام وارد شده این آیه را به عدم جواز مس کتابت قرآن بدون غسل و وضو تفسیر کرده اند.

از سوی دیگر حقایق و مفاهیم عالی قرآن را جز پاکان درک نمی کنند و حد اقل پاکی که روح «حقیقت جوئی» است برای درک حد اقل مفاهیم آن لازم است، و هر قدر پاکی و قداست بیشتر شود درک انسان از مفاهیم قرآن و محتوای آن افزون خواهد شد.

### سوره الواقعة (۵۶): آیه ۸۰

(آیه ۸۰) - در چهارمین و آخرین توصیف از قرآن مجید می فرماید: این قرآن «از سوی پروردگار عالمیان نازل شده» (تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ).

خدائی که مالک و مربی تمام جهانیان است این قرآن را برای تربیت انسانها بر قلب پاک پیامبرش نازل کرده است، و همان گونه که در جهان تکوین مالک و مربی اوست، در جهان تشریح نیز هر چه هست از ناحیه او می باشد.

### سوره الواقعة (۵۶): آیه ۸۱

(آیه ۸۱) - سپس می افزاید: «آیا این سخن را [- قرآن را با اوصافی که گفته شد] سست و کوچک می شمردید؟! (أَفَبِهَذَا الْحَدِيثِ أَنْتُمْ مُدْهِنُونَ).

در حالی که نشانه های صدق و حقانیت از آن به خوبی آشکار است و باید کلام خدا را با نهایت جدیت پذیرفت و به عنوان یک واقعیت بزرگ با آن رو برو شد.

### سوره الواقعة (۵۶): آیه ۸۲

(آیه ۸۲) - در این آیه می فرماید: «و به جای شکر روزی هائی که به شما داده شده آن را تکذیب می کنید»؟ (وَ تَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ أَنْكُمْ تُكَذِّبُونَ).

[شماره صفحه واقعی : ۸۷]

ص: ۱۲۷۶

### سوره الواقعة (۵۶): آیه ۸۳

(آیه ۸۳) - هنگامی که جان به گلوگاه می رسد! از لحظات حساسی که آدمی را سخت در فکر فرو می برد، لحظه احتضار و پایان عمر انسانهاست، در آن لحظه که کار از کار گذشته، و اطرافیان مأیوس و نومید به شخص محتضر نگاه می کنند، و می بینند همچون شمعی که عمرش پایان گرفته آهسته آهسته خاموش می شود، با زندگی وداع می گوید، و هیچ کاری از دست هیچ کس ساخته نیست.

قرآن مجید در تکمیل بحثهای معاد و پاسخگوئی به منکران و مکذبان، ترسیم گویائی از این لحظه کرده، می گوید: «پس چرا هنگامی که جان به گلوگاه می رسد» توانائی بازگرداندن آن را ندارید؟! (فَلَوْ لَا إِذَا بَلَغَتِ الْحُلُقُومَ).

### سوره الواقعة (۵۶): آیه ۸۴

(آیه ۸۴) - «و شما در این حال نظاره می کنید» و کاری از دستتان ساخته نیست (وَ أَنتُمْ حِينِيذٍ تَنْظُرُونَ).

مخاطب در اینجا اطرافیان محتضرند، از یکسو نظاره حال او را می کنند، و از سوی دیگر ضعف و ناتوانی خود را مشاهده می نمایند و از سوی سوم توانائی خدا را بر همه چیز و بودن مرگ و حیات در دست او، و نیز می دانند خودشان هم چنین سرنوشتی را در پیش دارند.

### سوره الواقعة (۵۶): آیه ۸۵

(آیه ۸۵) - سپس می افزاید: «و ما از شما به او نزدیکتریم (و فرشتگان ما که آماده قبض روح او هستند نیز نزدیکتر از شما می باشند) ولی شما نمی بینید» (وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ وَ لَكِنْ لَا تُبْصِرُونَ).

ما به خوبی می دانیم در باطن جان محتضر چه می گذرد؟ و در عمق وجودش چه غوغائی برپاست؟ و مائیم که فرمان قبض روح او را در سر آمد معینی صادر کرده ایم، ولی شما تنها ظواهر حال او را می بینید، و از چگونگی انتقال او از این سرا به سرای دیگر بی خبرید.

به هر حال نه تنها در این موقع بلکه در همه حال خداوند از همه کس به ما نزدیکتر است حتی او نزدیکتر از ما به ماست.

### سوره الواقعة (۵۶): آیه ۸۶

(آیه ۸۶) - سپس برای تأکید بیشتر، و روشن ساختن همین حقیقت، می افزاید:

«اگر هرگز در برابر اعمالتان جزا داده نمی شوید...» (فَلَوْ لَا إِنْ كُنْتُمْ غَيْرَ مَدِينِينَ).

[شماره صفحه واقعی : ۸۸]

ص: ۱۲۷۷

## سوره الواقعة (۵۶): آیه ۸۷

(آیه ۸۷) - «پس آن (روح) را باز گردانید اگر راست می گوئید» (تَرْجِعُونَهَا إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ).

این ضعف و ناتوانی شما دلیلی است بر این که مالک مرگ و حیات دیگری است، و پاداش و جزا در دست اوست، و اوست که می میراند و زنده می کند.

## سوره الواقعة (۵۶): آیه ۸۸

(آیه ۸۸) - سر انجام نیکوکاران و بدکاران! قرآن در اینجا یک نوع جمع بندی از آیات آغاز سوره و آیات اخیر می کند، و تفاوت حال انسانها را به هنگامی که در آستانه مرگ قرار می گیرند مجسم می سازد که چگونه بعضی در نهایت آرامش و راحتی و شادی چشم از جهان می پوشند، و جمعی دیگر با مشاهده دورنمای آتش سوزان جهنم با چه اضطراب و وحشتی جان می دهند؟

نخست می فرماید: کسی که در حالت احتضار و واپسین لحظات زندگی قرار می گیرد «پس اگر او از مقربان باشد ...» (فَأَمَّا إِنْ كَانَ مِنَ الْمُقَرَّبِينَ).

## سوره الواقعة (۵۶): آیه ۸۹

(آیه ۸۹) - «در روح و ریحان و بهشت پر نعمت است» (فَرُوحٌ وَ رِيحَانٌ وَ جَنَّهٌ نَعِيمٌ).

«روح» و «ریحان» الهی شامل تمام وسائل راحتی و آرامش انسان و هرگونه نعمت و برکت الهی می گردد.

## سوره الواقعة (۵۶): آیه ۹۰

(آیه ۹۰) - سپس می افزاید: «اما اگر از اصحاب یمین باشد» (وَ أَمَّا إِنْ كَانَ مِنَ أَصْحَابِ الْيَمِينِ).

همان مردان و زنان صالحی که نامه اعمالشان به نشانه پیروزی و قبولی به دست راستشان داده می شود.

## سوره الواقعة (۵۶): آیه ۹۱

(آیه ۹۱) - به او گفته می شود: «سلام بر تو از سوی دوستانت که از اصحاب یمینند» (فَسَلَامٌ لَّكَ مِنَ أَصْحَابِ الْيَمِينِ).

به این ترتیب فرشتگان قبض روح در آستانه انتقال از دنیا سلام یارانش را به او می رسانند، همان گونه که در آیه ۲۶ همین

سوره در توصیف اهل بهشت خواندیم: «إِلَّا قِيلاً سَلَاماً سَلَاماً».

### سوره الواقعة (۵۶): آیه ۹۲

(آیه ۹۲) - سپس به سراغ گروه سوم می رود که در اوائل سوره از آنها به

[شماره صفحه واقعی : ۸۹]

ص: ۱۲۷۸



عنوان اصحاب الشمال یاد شده بود، می فرماید: «اما اگر او از تکذیب کنندگان گمراه باشد» (وَ أَمَّا إِنْ كَانَ مِنَ الْمُكَذِّبِينَ الضَّالِّينَ).

تعبیر «مکذبین ضالین» می تواند اشاره به این نکته باشد که در میان گمراهان افرادی هستند مستضعف و جاهل قاصر، و عناد و لجاجتی در برابر حق ندارند، آنها ممکن است مشمول الطاف الهی گردند، اما تکذیب کنندگان لجوج و معاند حتما گرفتار عذاب الهی می شوند.

### سوره الواقعة (۵۶): آیه ۹۳

(آیه ۹۳) - «با آب جوشان دوزخ (و حرارت و سموم آن) از او پذیرایی می شود!» (فَنزُلُ مِنْ حَمِيمٍ).

«و سرنوشت او ورود در آتش جهنم است» (وَ تَصْلِيَةٌ جَحِيمٍ).

آری! در همان آستانه مرگ نخستین عذابهای الهی را می چشند و طعم تلخ کیفرهای قیامت در قبر و برزخ در کام جانشان فرو می رود.

### سوره الواقعة (۵۶): آیه ۹۴

(آیه ۹۴) - و در پایان این سخن، می افزاید: «این مطلب حق و یقین است» (إِنَّ هَذَا لَهُوَ حَقُّ الْيَقِينِ).

«هذا» اشاره به احوال گروههای سه گانه ای است که قبلا ذکر شده.

### سوره الواقعة (۵۶): آیه ۹۵

(آیه ۹۵) - «حال که چنین است: «پس به نام پروردگار بزرگت تسبیح کن» و او را منزّه بشمار (فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّكَ الْعَظِيمِ).

تعبیر به «فَسَبِّحْ» (پس تسبیح کن) اشاره به این حقیقت است که آنچه در باره این گروههای سه گانه گفته شد عین عدالت است، و بنابر این خداوندت را از هرگونه ظلم و بی عدالتی پاک و منزّه بشمار، و یا این که اگر می خواهی به سرنوشت گروه سوم گرفتار نشوی او را از هرگونه شرک و بی عدالتی که لازمه انکار قیامت است پاک و منزّه بدان.

بسیاری از مفسران نقل کرده اند که پس از نزول این آیه پیامبر فرمود: «آن را در رکوع خود قرار دهید» سبحانه ربّي العظيم بگوئید.

«پایان سوره واقعه»

[شماره صفحه واقعی : ۹۰]

ص: ۱۲۷۹

این سوره در «مدینه» نازل شده و دارای ۲۹ آیه است

**محتوای سوره:**

محتوای این سوره را به هفت بخش می توان تقسیم کرد:

۱- آیات نخستین سوره بحث جامع و جالبی پیرامون توحید و صفات خدا دارد و در حدود بیست صفت از صفات الهی در آن منعکس است.

۲- بخش دیگری از عظمت قرآن این نور الهی که در ظلمات شرک تایید سخن می گوید.

۳- در بخش سوم از وضع مؤمنان و منافقان در قیامت که گروه اول در پرتو نور ایمان راه خود را به سوی بهشت می گشایند، و گروه دوم در ظلمات شرک و کفر می مانند، بحث می کند.

۴- در بخش دیگری دعوت به ایمان و خروج از شرک، و سرنوشت جمعی از اقوام کافر پیشین منعکس شده است.

۵- بخش مهمی از این سوره پیرامون انفاق در راه خدا و مخصوصا برای تقویت پایه های جهاد فی سبیل الله، و بی ارزش بودن اموال دنیا می باشد.

۶- در بخشی کوتاه، اما گویا و مستدل، سخن از عدالت اجتماعی به میان آمده که یکی از اهداف مهم انبیاست.

۷- و بالاخره در بخش دیگری مسأله رهبانیت و انزوای اجتماعی مورد مذمت قرار گرفته، و جدائی خط اسلام از آن مشخص شده است.

[شماره صفحه واقعی : ۹۱]

ضمنا نامگذاری این سوره به «حدید» به خاطر تعبیری است که در آیه ۲۵ سوره آمده است.

### فضیلت تلاوت سوره:

در روایات اسلامی نکته های جالب توجهی پیرامون فضیلت تلاوت این سوره آمده، البته تلاوتی که توأم با فکر، و تفکری که توأم با عمل باشد.

در حدیثی از پیامبر گرامی اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ نقل شده که قبل از خواب «مَسْبَحَات» را تلاوت می فرمود (مَسْبَحَات سوره هائی است که با «سَبِّحَ لِلَّهِ» یا «يَسْبِحُ لِلَّهِ» آغاز می شود و آن پنج سوره است: سوره حدید، حشر، صف، جمعه و تغابن) و می فرمود: «در آنها آیه ای است که از هزار آیه برتر است!» در حدیث دیگری از امام باقر علیه السَّلام می خوانیم: «کسی که «مَسْبَحَات» (سوره های پنج گانه فوق) را پیش از خواب بخواند از دنیا نمی رود تا حضرت مهدی علیه السَّلام را درک کند، و اگر قبلا از دنیا برود در جهان دیگر در همسایگی رسول خدا خواهد بود».

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ به نام خداوند بخشنده بخشایشگر

### سوره الحدید (۵۷): آیه ۱

(آیه ۱) - آیات ژرف اندیشان! گفتیم این سوره با یک بخش توحیدی که جامع حدود «بیست وصف» از اوصاف الهی است آغاز می شود، اوصافی که شناخت آنها سطح معرفت انسانی را بالا می برد و به ذات مقدس او آشنا می کند، و هر قدر اندیشمندان بیشتر در آن بیندیشند به حقایق تازه ای دست می یابند.

در حدیثی از امام علی بن الحسین علیه السَّلام می خوانیم: که فرمود: «خداوند متعال می دانست که در آخر زمان اقوامی می آیند که در مسائل تعمق و دقت می کنند، لذا سوره قل هو الله احد و آیات آغاز سوره حدید را نازل فرمود.

به هر حال، نخستین آیه این سوره از تسبیح و تنزیه خدا شروع کرده، می فرماید: «آنچه در آسمانها و زمین است برای خدا تسبیح می گویند، و او عزیز و حکیم است» (سَبِّحَ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ).

[شماره صفحه واقعی : ۹۲]

ص: ۱۲۸۱

## سوره الحديد(۵۷): آیه ۲

(آیه ۲) - بعد از ذکر دو وصف از صفات ذات پاک خداوند یعنی «عزّت» و «حکمت» به «مالکیت و تدبیر و تصرفش در عالم هستی» که لازمه قدرت و حکمت است پرداخته، می افزاید: «مالکیت و حاکمیت آسمانها و زمین از آن اوست» (لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ).

او «زنده می کند و می میراند» (يُحْيِي وَيُمِيتُ). آری حیات و مرگ در تمام اشکالش به دست قدرت اوست.

«و او بر هر چیز تواناست» (وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ).

مالکیت خداوند نسبت به عالم هستی مالکیت اعتباری و تشریحی نیست، بلکه مالکیت حقیقی و تکوینی است، یعنی او به همه چیز احاطه دارد و همه جهان در قبضه قدرت او، و تحت اراده و فرمان اوست، لذا به دنبال آن سخن از زنده کردن و میراندن و توانائی بر هر چیز به میان آمده است.

تفاوت «عزّت» و «قدرت» در این است که عزت بیشتر توجه به درهم شکستن مدافع دارد، و قدرت توجه به ایجاد اسباب، بنابر این دو وصف مختلف محسوب می شوند، هر چند در ریشه توانائی با هم مشترکند - دقت کنید.

## سوره الحديد(۵۷): آیه ۳

(آیه ۳) - سپس به بیان پنج وصف دیگر پرداخته، می فرماید: «اول و آخر و پیدا و پنهان اوست و او به هر چیز داناست» (هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ).

توصیف به اول و آخر بودن تعبیر لطیفی است از ازلیت و ابدیت او، زیرا می دانیم او وجودی است بی انتها و واجب الوجود، یعنی هستیش از درون ذات اوست نه از بیرون، تا پایان گیرد یا آغازی داشته باشد، و بنابر این از ازل بوده و تا ابد خواهد بود.

او سر آغاز و ابتدای عالم هستی است، و اوست که بعد از فنای جهان نیز خواهد بود.

بنابر این تعبیر به اول و آخر هرگز زمان خاصی را در بر ندارد و اشاره به مدت معینی نیست.

[شماره صفحه واقعی : ۹۳]

توصیف به ظاهر و باطن نیز تعبیر دیگری از احاطه وجودی او نسبت به همه چیز است، از همه چیز ظاهرتر است چرا که آثارش همه جا را گرفته، و از همه چیز مخفی تر است چون کنه ذاتش بر کسی روشن نیست.

و یکی از نتایج این امور همان است که در پایان آیه آمده: «وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» زیرا کسی که از آغاز بوده و تا پایان باقی است و در ظاهر و باطن جهان است چنین کسی قطعاً از همه چیز آگاه می باشد.

## سوره الحديد (۵۷): آیه ۴

(آیه ۴) - او همیشه بر تخت قدرت است! به دنبال اوصاف یازده گانه ای که در آیات قبل در باره ذات پاک پروردگار ذکر شد در اینجا اوصاف دیگری بیان شده.

نخست از مسأله خالقیت سخن می گوید و می فرماید: «او کسی است که آسمانها و زمین را در شش روز [- شش دوران] آفرید» (هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ).

مسأله «خلقت در شش روز» هفت مرتبه در قرآن مجید ذکر شده است که نخستین مرتبه در آیه ۵۴ سوره اعراف، و آخرین مورد آن همین آیه می باشد.

منظور از «یوم» (روز) در این آیات روز معمولی نیست، بلکه منظور از آن «دوران» است خواه این دوران کوتاه باشد، و یا طولانی هر چند میلیونها سال به طول انجامد.

بعد به مسأله حکومت و تدبیر جهان پرداخته، می افزاید: «سپس (بر تخت قدرت قرار گرفت) و به تدبیر جهان پرداخت (ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ).

بدون شك خداوند نه جسم است و نه «عرش» به معنی «تخت سلطنت» می باشد، بلکه این تعبیر کنایه ای است لطیف از حاکمیت مطلقه خداوند و نفوذ تدبیر او در عالم هستی و موجودات بطوری که اگر یک لحظه نظر لطف از آنها برگیرد، و فیضش را قطع کند «فرو ریزند قالبها!» سپس شاخه دیگری از علم بی پایانش را بیان کرده، می افزاید: «آنچه را در زمین فرو می رود می داند و از آن خارج می شود، و آنچه از آسمان نازل می گردد، و آنچه به آسمان بالا می رود» همه را می داند (يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَ مَا يَخْرُجُ

[شماره صفحه واقعی : ۹۴]

مِنْهَا وَ مَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَ مَا يَعْزُجُ فِيهَا)

و بالاخره در چهارمین و پنجمین توصیف روی نقطه حساسی تکیه کرده، می فرماید: «و هر جا باشید او با شماست» (وَ هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ).

«و خداوند به آنچه انجام می دهید بیناست» (وَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ).

چگونه او با شما نباشد در حالی که ما نه تنها در وجود که در بقاء خود لحظه به لحظه به او متکی هستیم و از وی مدد می گیریم، او روح عالم هستی است، او جان جهان است، بلکه او برتر از این و آن است! راستی این احساس که او همه جا با ماست از یکسو به انسان عظمت و شکوه می بخشد و از سوی دیگر اطمینان و اعتماد به نفس می دهد و شجاعت و شهامت در او می آفریند، و از سوی سوم احساس مسؤولیت شدید می بخشد، چرا که او همه جا حاضر و ناظر و مراقب است. آری! این اعتقاد ریشه اصلی تقوا و پاکی و درستکاری انسان است.

### سوره الحديد (۵۷): آیه ۵

(آیه ۵) - بعد از مسأله حاکمیت و تدبیر، سخن به مسأله مالکیت او در کل جهان هستی می رسد، می فرماید: «مالکیت آسمانها و زمین از آن اوست» (لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ).

و سر انجام به مسأله مرجعیت او اشاره کرده، می افزاید: «و همه کارها به سوی او باز می گردد» (وَ إِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ).

آری وقتی او خالق و مالک و حاکم و مدبّر ماست و همه جا با ما می باشد مسلماً بازگشت همه ما و همه کارها نیز به سوی اوست.

### سوره الحديد (۵۷): آیه ۶

(آیه ۶) - در این آیه به دو وصف دیگر نیز اشاره کرده، می فرماید:

«شب را در روز داخل می کند و روز را در شب» (يُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَ يُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ).

آری! تدریجاً از یکی می کاهد و به دیگری می افزاید و طول شب و روز را در سال تغییر می دهد، همان تغییری که همراه با فصول چهارگانه سال است با تمام برکاتی که برای انسانها در این فصول نهفته است.

[شماره صفحه واقعی : ۹۵]

و در پایان می افزاید: «و او به آنچه در دلها وجود دارد داناست» (وَ هُوَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ).

همان گونه که اشعه حیاتبخش آفتاب و روشنائی روز در اعماق تاریکی شب نفوذ می کند و همه جا را روشن می سازد، علم پروردگار نیز در تمام زوایای قلب و جان انسان نفوذ می کند و همه اسرار آن را روشن می سازد.

### سوره الحديد(۵۷): آیه ۷

(آیه ۷) - ایمان و انفاق دو سرمایه بزرگ نجات و خوشبختی! بعد از بیان قسمتی از دلایل عظمت خداوند در عالم هستی و اوصاف جمال و جلال او، اوصافی که انگیزه حرکت به سوی الله است، در اینجا از آنها نتیجه گیری کرده و همگان را دعوت به ایمان و عمل می نماید.

نخست می فرماید: «به خدا و رسولش ایمان بیاورید» (آمِنُوا بِاللَّهِ وَ رَسُولِهِ).

این دعوت یک دعوت عام است که شامل همه انسانها می شود، مؤمنان را به ایمانی کاملتر و راسختر، و غیر مؤمنان را به اصل ایمان دعوت می کند، دعوتی که توأم با دلیل است و دلایلش در آیات توحیدی قبل گذشت.

سپس به یکی از آثار مهم ایمان که «انفاق فی سبیل الله» است دعوت کرده می گوید: «و از آنچه شما را جانشین و نماینده (خود) در آن قرار داده انفاق کنید» (وَ أَنْفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلِفِينَ فِيهِ).

«انفاق» مفهوم وسیعی دارد که منحصر به مال نیست، بلکه علم و هدایت و آبروی اجتماعی و سرمایه های معنوی و مادی دیگر را نیز شامل می شود.

سپس برای تشویق بیشتر می افزاید: «کسانی که از شما ایمان بیاورند و انفاق کنند اجر بزرگی دارند» (فَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَ أَنْفَقُوا لَهُمْ أَجْرٌ كَبِيرٌ).

توصیف اجر به بزرگی، اشاره ای به عظمت الطاف و مواهب الهی، و ابدیت و خلوص و دوام آن است، نه تنها در آخرت که در دنیا نیز قسمتی از این اجر بزرگ عائد آنها می شود.

### سوره الحديد(۵۷): آیه ۸

(آیه ۸) - بعد از امر به «ایمان» و «انفاق» در باره هر یک از این دو به بیانی می پردازد که به منزله استدلال و برهان است.

[شماره صفحه واقعی : ۹۶]



نخست به صورت یک استفهام توییخی علت عدم پذیرش دعوت پیامبر صلی الله علیه و آله را در مورد ایمان به خدا جویا شده، می فرماید: «چرا به خدا ایمان نیاورید در حالی که رسول (او) شما را می خواند که به پروردگارتان ایمان بیاورید و از شما پیمان گرفته است (پیمانی از طریق فطرت و خرد) اگر آماده ایمان آوردنید» (وَمَا لَكُمْ لَا تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالرَّسُولِ يَدْعُوكُمْ لِتُؤْمِنُوا بِرَبِّكُمْ وَقَدْ أَخَذَ مِيثَاقَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ).

یعنی، اگر به راستی شما آمادگی برای پذیرش حق دارید دلالتش روشن است، هم از طریق فطرت و عقل، و هم از طریق دلیل نقل.

### سوره الحديد(۵۷): آیه ۹

(آیه ۹) - این آیه برای تأکید و توضیح بیشتر پیرامون همین معنی می افزاید: «او کسی است که آیات روشنی بر بنده اش [محمد] نازل می کند، تا شما را از تاریکیها به سوی نور برد و خداوند نسبت به شما مهربان و رحیم است» (هُوَ الَّذِي يُنَزِّلُ عَلَيَّ عَبْدِهِ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ لِيُخْرِجَكُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَإِنَّ اللَّهَ بِكُمْ لَرَؤُفٌ رَّحِيمٌ).

### سوره الحديد(۵۷): آیه ۱۰

(آیه ۱۰) - سپس به استدلالی برای مسأله انفاق پرداخته، می فرماید: «چرا در راه خدا انفاق نکنید در حالی که میراث آسمانها و زمین از آن خداست»؟

(وَمَا لَكُمْ أَلَّا تُنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَ لِلَّهِ مِيرَاثُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ).

یعنی، سر انجام همه شما چشم از جهان و مواهبش می پوشید، و همه را می گذارید و می روید، پس اکنون که در اختیار شماست چرا بهره خود را نمی گیرید! و از آنجا که انفاق در شرائط و احوال مختلف ارزشهای متفاوتی دارد در جمله بعد می افزاید: «کسانی که قبل از پیروزی انفاق کردند و جنگیدند و پیکار نمودند (با کسانی که بعد از پیروزی انفاق کردند) یکسان نیستند» (لَا يَسْتَوِي مِنْكُمْ مَنْ أَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَاتَلَ).

یعنی، آنها که در مواقع بحرانی از بذل مال و جان ابا نداشتند از آنها که بعد از فرو نشستن طوفانها به یاری اسلام شتافتند برترند.

لذا برای تأکید بیشتر می افزاید: «آنها بلند مقامتر از کسانی هستند که بعد از

[شماره صفحه واقعی : ۹۷]

فتح انفاق نمودند و جهاد کردند» (أُولَئِكَ أَكْبَرُ دَرَجَةً مِّنَ الَّذِينَ أَنْفَقُوا مِنْ بَعْدِ وَقَاتَلُوا).

و از آنجا که هر دو گروه با تفاوت درجه مشمول عنایات حقند در پایان آیه می افزاید: «و خداوند به هر دو وعده نیک داده است» (وَ كَلَّا وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَى).

این یک قدردانی برای عموم کسانی است که در این مسیر گام برداشتند.

تعبیر «حسنى» هرگونه ثواب و پاداش نیک دنیا و آخرت را در بر می گیرد.

و از آنجا که ارزش عمل به خلوص آن است، در پایان آیه می افزاید:

«و خداوند به آنچه انجام می دهید آگاه است» (وَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ).

هم از کمیت و کیفیت اعمال شما با خبر است و هم از نیت و میزان خلوص شما.

### سوره الحديد(۵۷): آیه ۱۱

(آیه ۱۱) - و در این آیه باز هم برای تشویق در مورد «انفاق فی سبیل الله» از تعبیر جالب دیگری استفاده کرده، می گوید: «کیست که به خدا وام نیکو دهد (و از اموالی که به او ارزانی داشته انفاق کند) تا خداوند آن را برای او چندین برابر کند؟

و برای او پاداش پر ارزشی است» (مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ وَلَهُ أَجْرٌ كَرِيمٌ).

منظور از «قرض دادن به پروردگار» هر گونه انفاق در راه اوست که یکی از مصادیق مهم آن کمک کردن به پیامبر صلی الله علیه و آله و امام مسلمین می باشد تا در مصارف لازم برای اداره حکومت اسلامی به کار گیرد.

از امام صادق علیه السلام نقل شده است که فرمود: «خداوند از بندگانش وامی مطالبه نکرده است به خاطر احتیاج خود و آنچه از حقوق برای خداست برای ولی و نماینده اوست».

### سوره الحديد(۵۷): آیه ۱۲

(آیه ۱۲) - از آنجا که در آیه قبل خداوند انفاق کنندگان را به اجر کریم نوید داد، در اینجا مشخص می کند که این اجر کریم و ارزشمند و با عظمت در چه روزی است؟

می فرماید: «در روزی است که مردان و زنان با ایمان را می نگری که نورشان در پیش رو و در سمت راستشان بسرعت حرکت می کند» (يَوْمَ تَرَى الْمُؤْمِنِينَ

[شماره صفحه واقعی : ۹۸]

ص: ۱۲۸۷

وَالْمُؤْمِنَاتِ يَسْعَى نُورُهُمْ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ

منظور از «نور» تجسم نور ایمان است، چرا که در آن روز عقائد و اعمال انسانها تجسم می یابد، ایمان که همان نور هدایت است به صورت روشنائی و نور ظاهری مجسم می گردد، و کفر که تاریکی مطلق است، به صورت ظلمت ظاهری مجسم می گردد.

اینجاست که به احترام آنها این ندا از فرشتگان بر می خیزد: «بشارت باد بر شما امروز، به باغهایی از بهشت که نهرها زیر (درختان) آن جاری است» (بُشْرَاكُمْ الْيَوْمَ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ).

«جاودانه در آن خواهید ماند، و این پیروزی و رستگاری بزرگ است» (خَالِدِينَ فِيهَا ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ).

### سوره الحديد (۵۷): آیه ۱۳

(آیه ۱۳) - اما منافقان که در تاریکی وحشتناک کفر و نفاق و گناه قرار گرفته اند در این هنگام فریادشان بلند می شود و ملتسمانه از مؤمنان تقاضای نور می کنند، اما چیزی جز جواب منفی نمی شنوند، چنانکه آیه می گوید: «روزی که مردان و زنان منافق به مؤمنان می گویند: نظری به ما بیفکنید تا از نور شما پرتوی برگیریم» (يَوْمَ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ لِلَّذِينَ آمَنُوا انظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِنْ نُورِكُمْ).

یعنی کمی مهلت دهید تا ما هم به شما برسیم و در پرتو نورتان راه را پیدا کنیم.

در پاسخ به آنها «گفته می شود: به پشت سر خود برگردید و کسب نور کنید!» (قِيلَ اذْجِعُوا وَرَاءَكُمْ فَالْتَمِسُوا نُورًا).

اینجا جای تحصیل نور نیست، می بایست آن را از دنیائی که پشت سر گذاشتید، از طریق ایمان و عمل صالح، به دست می آوردید، اما دیگر گذشته و دیر شده است.

«پس (در این هنگام) دیواری میان آنها زده می شود که دری دارد» (فَضْرَبَ بَيْنَهُمْ بِسُورٍ لَهُ بَابٌ).

[شماره صفحه واقعی : ۹۹]

ولی دو طرف این دیوار عظیم، یا این در، کاملاً با هم متفاوت است «درونش رحمت است و برونش عذاب» (بِاطْنُهُ فِيهِ الرَّحْمَةُ وَ ظَاهِرُهُ مِنْ قِبَلِهِ الْعَذَابُ).

این «در» ممکن است برای این باشد که منافقان از این در، نعمتهای بهشتی را ببینند و حسرت ببرند، یا این که افرادی که کمتر آلوده اند پس از اصلاح از آن بگذرند و در کنار مؤمنان قرار گیرند.

### سوره الحديد(۵۷): آیه ۱۴

(آیه ۱۴) - اما این دیوار چنان نیست که مانع عبور صدا باشد، لذا در این آیه می افزاید: «آنها را صدا می زنند: مگر ما با شما نبودیم؟! (يُنَادُونَهُمْ أَلَمْ نَكُنْ مَعَكُمْ).

هم در دنیا با شما در یک جامعه می زیستیم، و هم در اینجا در کنار شما بودیم چه شد که ناگهان از ما جدا شدید، و به روح و رحمت الهی رفتید، آنها در پاسخ «می گویند: آری!» با هم بودیم (قَالُوا بَلَى).

در همه جا با هم بودیم، در کوچه و بازار، در سفر و حضر، گاه همسایه هم بودیم، و یا حتی گاه در یک خانه زندگی می کردیم، ولی از نظر مکتب و عقیده و عمل فرسنگها با هم فاصله داشتیم، شما خط خود را از ما جدا کرده بودید، و در اصول و فروع از حق بیگانه بودید.

سپس می افزاینند: شما گرفتار خطاهای بزرگی بودید از جمله:

۱- «شما خود را (به واسطه پیمودن طریق کفر) به هلاکت افکندید» (وَ لَكِنَّكُمْ فَتِنْتُمْ أَنْفُسَكُمْ).

۲- «و انتظار (مرگ پیامبر را) کشیدید» (وَ تَرَبَّصْتُمْ).

بعلاوه در انجام هر کار مثبت و هر حرکت صحیح حالت صبر و انتظار داشتید و تعلل می نمودید.

۳- «و پیوسته (در امر معاد و رستاخیز و حقانیت دعوت پیامبر صلی الله علیه و آله و قرآن) شک و تردید داشتید» (وَ اِزْتَبْتُمْ).

۴- «و آرزوهای دور و دراز (آرزوهائی که هرگز دست از سر شما برنداشت) شما را فریب داد تا فرمان خدا (دائر بر مرگتان) فرا رسید» (وَ غَرَّكُمْ الْأَمَانِيُّ حَتَّى جَاءَ أَمْرُ اللَّهِ).

[شماره صفحه واقعی : ۱۰۰]

آری! این آرزوها لحظه ای مجال تفکر صحیح به شما نداد، و آرزوی وصول به شهوات و اهداف مادی بر شما چیره بود.

۵- از همه اینها گذشته «شیطان فریبکار (که پایگاهش را در وجودتان محکم کرده بود) شما را در برابر (فرمان) خداوند فریب داد» (وَ غَرَّكُمْ بِاللَّهِ الْغُرُورُ).

گاه دنیا را در نظرتان جاودانه جلوه داد، و گاه قیامت را یک حلوی نسیه قلمداد کرد، و گاه اصلا وجود خداوند بزرگ را زیر سؤال می برد!

### سوره الحديد (۵۷): آیه ۱۵

(آیه ۱۵) - سرانجام مؤمنان در یک نتیجه گیری منافقان را مخاطب ساخته، می گویند: «پس امروز نه از شما فدیة ای پذیرفته می شود» که در برابر آن از عذاب الهی رهائی یابید (فَالْيَوْمَ لَا يُؤْخَذُ مِنْكُمْ فِدْيَةٌ).

«و نه از کافران» (وَلَا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا).

و به این ترتیب کافران نیز سرنوشتی همچون منافقان دارند، و همگی در گرو گناهان و زشتیهای اعمال خویشند، و راه خلاصی ندارند.

سپس می افزایند: «جایگاهتان آتش است و همان سرپرستان می باشد» (مَا أَوَّكُم النَّارُ هِيَ مَوْلَاكُمْ).

«و چه بد جایگاهی است؟! (وَ بئس المصيرُ).

معمولا- انسانها برای نجات از چنگال مجازات و کیفر در دنیا یا متوسل به غرامت مالی می شوند، و یا از نیروی یاور و شفیع کمک می طلبند، ولی در قیامت تمام اسباب و وسائل مادی که در این جهان برای رسیدن به مقاصد، معمول است از کار می افتد و پیوندها بریده می شود.

و به این ترتیب قرآن روشن می کند که تنها وسیله نجات در آن روز ایمان و عمل صالح است، حتی دایره شفاعت محدود به کسانی است که سهمی از این دو را داشته باشند نه آنها که پیوندهای خود را بکلی از خدا و اولیاء الله بریده اند.

### سوره الحديد (۵۷): آیه ۱۶

اشاره

(آیه ۱۶)

شان نزول:

نقل شده که، این آیه یک سال بعد از هجرت در باره منافقان نازل شده است به خاطر این که روزی از سلمان فارسی پرسیدند از آنچه در تورات است برای ما سخن بگو! چرا که در تورات مسائل شگفت انگیزی است (و به

[شماره صفحه واقعی : ۱۰۱]

ص: ۱۲۹۰

این وسیله می خواستند نسبت به قرآن بی اعتنایی کنند) در این هنگام آیات آغاز سوره یوسف نازل شد، سلمان به آنها گفت: این قرآن «احسن القصص» و بهترین سرگذشتهاست، و برای شما از غیر آن نافعتر است.

مدتی بعد باز به سراغ سلمان آمدند و همان خواهش را تکرار کردند: در این هنگام آیه «اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِيَ تَقْشَعْرُ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ... خداوند بهترین سخن را نازل کرده کتابی که آیاتش (از نظر لطف و زیبایی و معنی) همانند یکدیگر است آیاتی مکرر دارد (اما تکراری شوق انگیز) که از شنیدن آیاتش لرزه بر اندام کسانی که در برابر پروردگارشان خاشعند می افتد ...»

نازل شد. (زمر/ ۲۳) باز برای بار سوم به سراغ سلمان آمدند و همان درخواست را تکرار کردند.

در این هنگام آیه مورد بحث نازل شد و آنها را مؤاخذه کرد که آیا موقع آن نرسیده است که در برابر نام خدا خشوع کنید و از این سخنان دست بردارید.

### تفسیر:

غفلت و بی خبری تا کی؟! بعد از ذکر آن همه انذارهای کوبنده و هشدارهای بیدارگر در این آیه، به صورت یک نتیجه گیری می فرماید: «آیا وقت آن نرسیده است که دل‌های مؤمنان در برابر ذکر خدا و آنچه از حق نازل کرده است خاشع گردد؟ و مانند کسانی نباشند که در گذشته به آنها کتاب آسمانی داده شد (مانند یهود و نصاری) سپس زمانی طولانی بر آنها گذشت (و خداوند را فراموش کردند) و قلبهایشان قساوت پیدا کرد، و بسیاری از آنها گنهکارند» (أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِتَذَكَّرِ اللَّهُ وَ مَا نَزَلَ مِنَ الْحَقِّ وَلَا يَكُونُوا كَالَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلُ فَطَالَ عَلَيْهِمُ الْأَمَدُ فَقَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَ كَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ).

روشن است یاد خداوند اگر در عمق جان قرار گیرند و همچنین شنیدن آیاتی که بر پیامبر صلی الله علیه و آله نازل شده است هرگاه به درستی تدبر شود باید مایه خشوع گردد، ولی قرآن گروهی از مؤمنان را در اینجا سخت ملامت می کند که چرا در برابر این امور خاشع نمی شوند؟ و چرا همچون بسیاری از امت‌های پیشین گرفتار غفلت و بی خبری شده اند؟ همان غفلتی که نتیجه آن قساوت دل و همان قساوتی که ثمره

[شماره صفحه واقعی: ۱۰۲]

ص: ۱۲۹۱



آن فسق و گناه است! این آیه از آیات تکان دهنده قرآن مجید است که قلب و روح انسان را در تسخیر خود قرار می دهد و پرده های غفلت را می برد. لذا در طول تاریخ افراد بسیار آلوده ای را می بینیم که با شنیدن این آیه چنان تکان خوردند که در یک لحظه با تمام گناهان خود وداع گفتند، و حتی بعضا در صف زاهدان و عابدان قرار گرفتند.

### سوره الحديد(۵۷): آیه ۱۷

(آیه ۱۷) - و از آنجا که زنده شدن قبله های مرده با ذکر الهی و پیدا کردن حیات معنوی در پرتو خشوع و خضوع در مقابل قرآن، شباهت زیادی به زنده شدن زمینهای مرده به برکت قطرات حیاتبخش باران دارد در این آیه می افزاید: «بدانید خداوند زمین را بعد از مرگ آن زنده می کند» (اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا).

«ما آیات (خود) را (در صحنه آفرینش و نیز در صحنه وحی) برای شما بیان کردیم شاید اندیشه کنید» (قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ).

در حقیقت این آیه هم اشاره ای است به زنده شدن زمینهای مرده به وسیله باران، و هم زنده شدن دلهای مرده به وسیله ذکر الله و قرآن مجید که از آسمان وحی بر قلب پاک محمد صلی الله علیه و آله نازل شده است و هر دو شایسته تدبر و تعقل است.

### سوره الحديد(۵۷): آیه ۱۸

(آیه ۱۸) - در این آیه بار دیگر به مسأله انفاق که از میوه های شجره ایمان و خشوع است باز می گردد، و همان تعبیری را که در آیات قبل خواندیم با اضافاتی تکرار کرده، می فرماید: «مردان و زنان انفاق کننده و آنها که (از این راه) به خداوند قرض الحسنه دهند، (این قرض الحسنه) برای آنان مضاعف می شود و پاداش پرارزشی دارند» (إِنَّ الْمُصَدِّقِينَ وَالْمُصَدِّقَاتِ وَأَقْرَضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا يُضَاعَفُ لَهُمْ وَلَهُمْ أَجْرٌ كَرِيمٌ).

منظور از «قرض الحسنه به خداوند» همان «انفاق فی سبیل الله» است، هر چند وام دادن به بندگان خدا نیز از فضل اعمال است. و در آن حرفی نیست.

### سوره الحديد(۵۷): آیه ۱۹

(آیه ۱۹) - در ادامه بحث آیات گذشته پیرامون مؤمنان و اجر و پاداششان در پیشگاه خدا، در اینجا می افزاید: «کسانی که به خدا و رسولانش ایمان آوردند آنها



صدیقین و شهدا نزد پروردگارشانند» (وَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَ رُسُلِهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ وَ الشَّهَادَةُ عِنْدَ رَبِّهِمْ).

«صدیق» کسی است که سر تا پا صداقت و راستی است، و عملش گفتارش را تصدیق می کند.

واژه «شهداء» ممکن است به معنی «شهادت بر اعمال» بوده باشد، همان گونه که از آیات دیگر قرآن استفاده می شود که پیامبران گواه اعمال امتهای خود هستند، و پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله گواه بر آنها، و بر امت اسلامی است، و مسلمانان نیز شاهد و گواه بر اعمال مردمند.

بعضی نیز احتمال داده اند که «شهدا» در اینجا به همان معنی شهیدان راه خداست، یعنی افراد مؤمن اجر و پاداش شهیدان را دارند، و به منزله شهدا محسوب می شوند.

سپس می افزاید: «برای آنهاست پاداش (اعمال) شان و نور (ایمان) شان» (لَهُمْ أَجْرُهُمْ وَ نُورُهُمْ).

این تعبیر سر بسته اشاره به پاداش عظیم و نور فوق العاده آنهاست.

و در پایان می فرماید: «و کسانی که کافر شدند و آیات ما را تکذیب کردند آنها دوزخیانند» (وَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ).

تا با مقابله این دو گروه با یکدیگر مقام والای گروه اول، و انحطاط و بدبختی گروه دوم آشکار گردد.

و از آنجا که در گروه اول، سطح بالای ایمان مطرح بود، در این گروه نیز کفر شدید مطرح است، لذا با تکذیب آیات الهی همراه ذکر شده.

### سوره الحديد (۵۷): آیه ۲۰

(آیه ۲۰) - دنیا چیزی جز متاع غرور نیست! از آنجا که حب و علاقه دنیا سر چشمه هر گناه و «رأس کل خطیئه» است در این آیه ترسیم گویائی از وضع زندگی دنیا و مراحل مختلف، و انگیزه های حاکم بر هر مرحله را ارائه داده، می گوید:

«بدانید زندگی دنیا تنها بازی و سرگرمی و تجمل پرستی و فخر فروشی در میان شما و افزون طلبی در اموال و فرزندان است» (اعْلَمُوا أَنَّمَا الدُّنْيَا لَعِبٌ وَ لَهُوَ وَ زِينَةٌ

[شماره صفحه واقعی: ۱۰۴]

به این ترتیب «غفلت»، «سرگرمی»، «تجمل»، «تفاخر» و «تکاثر» دورانهای پنج گانه عمر آدمی را تشکیل می دهند.

سپس با ذکر یک مثال آغاز و پایان زندگی دنیا را در برابر دیدگان انسانها مجسم ساخته، می فرماید: «همانند بارانی که محصولش کشاورزان را در شگفتی فرو می برد، سپس خشک می شود به گونه ای که آن را زرد رنگ می بینی، سپس تبدیل به کاه می شود!» (كَمْثَلٍ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهِيحُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطَامًا).

«کفار» در اینجا به معنی کشاورزان است، زیرا اصل معنی «کفر» به معنی «پوشاندن» است، و چون کشاورز بذرافشانی کرده و آن را زیر خاک می پوشاند از این رو به او «کافر» می گویند.

سپس به بازده عمر و نتیجه و محصول نهائی آن پرداخته، می افزاید: «و در آخرت (از دو حال خارج نیست): عذاب شدید است یا مغفرت و رضای الهی» (وَ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَ مَغْفِرَةٌ مِنَ اللَّهِ وَ رِضْوَانٌ).

و سرانجام آیه را با این جمله پایان می دهد: «و (به هر حال) زندگی دنیا جز متاع و فریب نیست!» (وَ مَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعٌ الْغُرُورِ).

جمله «دنیا متاع غرور است» مفهومی است که وسیله و ابزار است برای فریبکاری، فریب دادن خویشان، و هم فریب دیگران و البته این در مورد کسانی است که دنیا را هدف نهائی قرار می دهند و به آن دل می بندند، و آخرین آرزویشان وصول به آن است، اما اگر مواهب این جهان مادی وسیله ای برای وصول به ارزشهای والای انسانی و سعادت جاودان باشد هرگز دنیا نیست، بلکه مزرعه آخرت، و قنطره و پلی برای رسیدن به آن هدفهای بزرگ است.

### سوره الحديد (۵۷): آیه ۲۱

(آیه ۲۱) - یک مسابقه بزرگ معنوی! بعد از بیان ناپایداری جهان و لذات آن، و این که مردم در سرمایه های کم ارزش این جهان نسبت به یکدیگر تفاخر و تکاثر می جویند، در اینجا مردم را به یک مسابقه عظیم روحانی در طریق کسب

[شماره صفحه واقعی: ۱۰۵]

آنچه پایدار است و سزاوار هرگونه تلاش و کوشش دعوت کرده، می فرماید: «و به پیش تازید برای رسیدن به مغفرت پروردگارتان و بهشتی که پهنه آن مانند آسمان و زمین است و برای کسانی که به خدا و رسولانش ایمان آورده اند آماده شده است» (سَابِقُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَ جَنَّةٍ عَرْضُهَا كَعَرْضِ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ أُعِدَّتْ لِلَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَ رُسُلِهِ).

در حقیقت مغفرت پروردگار کلید بهشت است همان بهشتی که پهنه آسمان و زمین را فرا می گیرد، و از هم اکنون آماده برای پذیرائی مؤمنان است تا کسی نگوید بهشت نسیه است و بر نسیه دل نباید نهاد.

این نکته شایسته توجه است که پیشی گرفتن به سوی مغفرت پروردگار از طریق اسباب آن است، مانند توبه و جبران طاعات فوت شده و اصولاً اطاعت پروردگار و پرهیز از معاصی است.

و در پایان آیه می افزاید: «این فضل خداوند است که به هر کس بخواهد می دهد و خداوند صاحب فضل عظیم است» (ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَ اللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ).

یقیناً آن چنان بهشت گسترده، با آن مواهب عظیمش چیزی نیست که انسان با این اعمال ناچیز به آن برسد، و این تنها فضل و رحمت و لطف الهی است که آن پاداش عظیم را در مقابل این قلیل قرار داده، و از او نیز جز این انتظار نیست.

چرا که پاداشها همیشه به مقیاس اعمال نیست بلکه به مقیاس کرم پاداش دهنده است.

## سوره الحديد (۵۷): آیه ۲۲

(آیه ۲۲) - سپس برای تأکید بیشتر در زمینه عدم دلبستگی به دنیا، و شاد نشدن به اقبال آن، و غمگین نگشتن به ادبار آن، می افزاید: «هیچ مصیبتی (ناخواسته) در زمین و نه در وجود شما روی نمی دهد مگر این که همه آنها قبل از آن که زمین را بیافرینیم در لوح محفوظ ثبت است، و این امر برای خداوند آسان است» (مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَ لَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ).

[شماره صفحه واقعی : ۱۰۶]

آری! مصائبی که در زمین رخ می دهد همچون زلزله ها و سیلها و طوفانها و همچنین مصائبی که در نفوس انسانها واقع می شود مانند مرگ و میرها، و انواع حوادث دردناکی که دامان انسان را می گیرد همه آنها از قبل مقدر شده است، و در لوح محفوظ ثبت است.

ولی باید توجه داشت که مصائبی که در این آیه به آن اشاره شده، تنها مصائبی است که به هیچ وجه قابل اجتناب نیست و مولود اعمال انسانها نمی باشد و گر نه مصیبتها، و ناکامیهایی که تنها معلول گناهان و سهل انگاری خود انسان است، راه مقابله با آنها موضع گیری صحیح در برنامه های زندگی است.

و منظور از «لوح محفوظ» علم بی پایان خداوند است، و یا صفحه جهان خلقت و نظام علت و معلول که آن نیز مصداق علم فعلی خداوند است.

### سوره الحديد(۵۷): آیه ۲۳

(آیه ۲۳) - اکنون ببینیم فلسفه تقدیر این مصائب در لوح محفوظ و سپس بیان این حقیقت در قرآن چیست؟

آیه مورد بحث پرده از روی این راز مهم برداشته، می گوید: «این به خاطر آن است که برای آنچه از دست داده اید تأسف نخورید، و به آنچه به شما داده است دل بسته و شادمان نباشید» (لَكَيْلًا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ).

این دو جمله کوتاه در حقیقت یکی از مسائل پیچیده فلسفه آفرینش را حل می کند، چرا که انسان همیشه در جهان هستی با مشکلات و گرفتاریها و حوادث ناگوار رو بروست، و غالباً از خود سؤال می کند: با این که خداوند مهربان و کریم و رحیم است این حوادث دردناک برای چیست؟

قرآن می گوید: «هدف این بوده که شما دل بسته و اسیر زرق و برق این جهان نباشید».

این مصائب زنگ بیدارباشی است برای غافلان و شلاقی است، برای ارواح خفته، و رمزی است از ناپایداری جهان، و اشاره ای است به کوتاه بودن عمر این زندگی.

آری این مصائب شکننده تفاخر و غرور است، لذا در پایان آیه می افزاید:

[شماره صفحه واقعی: ۱۰۷]

«و خداوند هیچ متکبر فخر فروشی را دوست ندارد» (وَ اللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ).

تنها کسی گرفتار این حالات می شود که مست ناز و نعمت گردد، ولی وجود آفات و مصائب برای آنها که قابل بیداری و هدایتند این مستی و آثار آن را از بین می برد.

افراد با ایمان با توجه به آیه فوق هنگامی که به نعمتی از سوی خدا می رسند خود را امانتدار او می دانند، نه از رفتن آن غمگین می شوند و نه از داشتن آن مست و مغرور.

### سوره الحديد(۵۷): آیه ۲۴

(آیه ۲۴) - این آیه توضیح و تفسیری است بر آنچه در آیه قبل آمده و در حقیقت «مختال فخور» (متکبر فخر فروش) را معرفی می کند، می فرماید:

«همانها که بخل می ورزند و مردم را به بخل دعوت می کنند» (الَّذِينَ يَبْخُلُونَ وَيَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبُخْلِ).

آری! لازمه دل بستگی شدید به مواهب دنیا تکبر و غرور است، و لازمه تکبر و غرور بخل کردن، و دعوت دیگران به بخل است، اما بخل کردن به این دلیل که سرمایه کبر و غرور خود را این اموال می داند، و هرگز نمی خواهد آن را از دست دهد، و اما دعوت دیگران به بخل برای این است که اگر دیگران سخاوتمند باشند او رسوا می شود و دیگر این که، چون بخل را دوست دارد مبلغ چیزی است که به آن عشق می ورزد! و برای این که تصور نشود اصرار و تأکید خداوند در مسأله انفاق و ترک بخل و یا حتی تعبیر به وام گرفتن خداوند از بندگان در آیات گذشته - که همه برای تشویق آنها به انفاق است - از نیاز ذات پاک او سر چشمه می گیرد، در پایان آیه می افزاید:

«و هر کس (از این فرمان) روی گردان شود (به خود زیان می رساند نه به خدا) چرا که خداوند بی نیاز و شایسته ستایش است» (وَ مَنْ يَتَوَلَّ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ).

همه به او نیازمندند و او از همگان بی نیاز است، چرا که خزائن و منابع اصلی همه چیز نزد اوست، و از آنجا که جامع همه صفات کمال است شایسته هر حمد

[شماره صفحه واقعی : ۱۰۸]

ص: ۱۲۹۷

و ستایش نیز می باشد.

## سوره الحديد (۵۷): آیه ۲۵

(آیه ۲۵) - هدف اصلی بعث انبیاء! از آنجا که سبقت به سوی رحمت و مغفرت و بهشت پروردگار که در آیات قبل به آن اشاره شده بود نیاز به رهبری «رهبران الهی» دارد در این آیه که از پرمحتواترین آیات قرآن است به این معنی اشاره کرده، و هدف ارسال انبیاء و برنامه آنها را دقیقاً بیان می کند، می فرماید: «ما رسولان خود را با دلائل روشن فرستادیم» (لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ).

«و با آنها کتاب (آسمانی) و میزان (شناسایی حق از باطل و قوانین عادلانه) نازل کردیم» (وَ أَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَ الْمِيزَانَ).

«تا مردم قیام به عدالت کنند» (لِيُقِيمُوا النَّاسَ بِالْقِسْطِ).

به این ترتیب پیامبران با سه وسیله مجهز بودند: دلائل روشن، کتب آسمانی، و معیار سنجش حق از باطل و خوب از بد، و مانعی ندارد که فی المثل قرآن مجید هم «بینه» (معجزه) باشد، و هم کتاب آسمانی، و هم بیان کننده احکام و قوانین، یعنی سه بعد در یک محتوا.

و به هر حال هدف از اعزام این مردان بزرگ با این تجهیزات کامل همان اجرای «قسط و عدل» است و این یکی از اهداف متعدد ارسال پیامبران است.

ولی از آنجا که در یک جامعه انسانی هر قدر سطح اخلاق و اعتقاد و تقوا بالا باشد باز افرادی پیدا می شوند که سر به طغیان و گردنکشی بر می دارند و مانع اجرای قسط و عدل خواهند بود. لذا در ادامه آیه می فرماید: «و آهن را نازل کردیم که در آن نیروی شدید و منفعتی برای مردم است!» (وَ أَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَ مَنَافِعٌ لِلنَّاسِ).

آری! تجهیزات سه گانه انبیاء الهی برای اجرای عدالت وقتی می تواند به هدف نهائی برسد که از ضمانت اجرائی آهن و «بأس شدید» آن برخوردار باشد.

امیر مؤمنان علی علیه السلام در تفسیر جمله «وَ أَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ» فرمود: «منظور از نازل کردن آهن خلقت آن است».

سپس به یکی دیگر از اهداف ارسال انبیا و نزول کتب آسمانی و همچنین

[شماره صفحه واقعی: ۱۰۹]



آفرینش و سائلی همچون آهن اشاره کرده، می فرماید: هدف این است «تا خداوند بداند چه کسی او و رسولانش را یاری می کند بی آنکه او را ببیند» (وَ لِيُعَلِّمَ اللَّهُ مَن يَنْصُرُهُ وَ رُسُلَهُ بِالْغَيْبِ).

منظور از علم خداوند در اینجا تحقیق عینی علم اوست، یعنی تا آشکار شود چه کسانی به یاری خدا و مکتب او به پا می خیزند و قیام به قسط می کنند و چه کسانی از این وظیفه بزرگ سرباز می زنند در حقیقت مفهوم این آیه شبیه همان است که در آیه ۱۷۹ سوره آل عمران آمده.

«ممکن نبود خداوند مؤمنان را به همان صورت که شما هستید و اگذار مگر این که ناپاک را از پاک جدا کند!» به این ترتیب مسأله آزمون و امتحان انسانها، و جدا سازی صفوف و تصفیه، یکی دیگر از اهداف بزرگ این برنامه بوده است.

تعبیر به «یاری خداوند» مسلماً به معنی یاری دین و آئین و نمایندگان او و بسط آئین حق و قسط و عدل است، و گر نه خداوند نیازی به یاری کسی ندارد، و همگان به او نیازمندند.

لذا برای اثبات همین معنی آیه را با این جمله پایان می دهد که: «خداوند قوی و شکست ناپذیر است» (إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ).

برای او ممکن است با یک اشاره همه جهان را زیر و رو کند و تمامی دشمنان را نابود و اولیائش را پیروز گرداند، ولی هدف اصلی که ترتیب و تکامل انسانهاست از این طریق حاصل نمی گردد، لذا آنها را دعوت به یاری آئین حق کرده است.

### سوره الحديد (۵۷): آیه ۲۶

(آیه ۲۶) - پیامبران را یکی بعد از دیگری فرستادیم! چنانکه می دانیم شیوه قرآن این است که بعد از بیان یک سلسله اصول کلی تعلیمات خود، اشاره به سرنوشت اقوام پیشین می کند تا شاهد گویائی برای آن باشد، در اینجا نیز بعد از ذکر مسائل پیشین در باره ارسال رسولان همراه بینات و کتاب و میزان، و همچنین لزوم سبقت مردم بر یکدیگر در وصول به غفران پروردگار و سعادت جاویدان، از بعضی از اقوام و پیامبران پیشین نام می برد و این

[شماره صفحه واقعی : ۱۱۰]

ص: ۱۲۹۹

اصول کلی را در زندگی آنها مجسم می سازد.

نخست از «نوح» و «ابراهیم» که شیخ الانبیا و سرسلسله رسولان حق بودند شروع کرده، می فرماید: «ما نوح و ابراهیم را فرستادیم، و در دودمان آن دو نبوت و کتاب قرار دادیم» (وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا وَإِبْرَاهِيمَ وَجَعَلْنَا فِي ذُرِّيَّتِهِمَا النُّبُوَّةَ وَالْكِتَابَ).

اما همگی از این میراث بزرگ و مواهب عظیم خداوند بهره نگرفتند، «گروهی در پرتو آن هدایت یافته اند و بسیاری از آنها گنهارند» (فَمِنْهُمْ مُهْتَدٍ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ).

آری! نبوت توأم با شریعت و آئین از نوح علیه السلام شروع شد، و بعد از او ابراهیم علیه السلام پیامبر اولوالعزم دیگر، این خط را تداوم بخشید.

### سوره الحديد (۵۷): آیه ۲۷

(آیه ۲۷) - سپس اشاره سر بسته ای به سلسله انبیای دیگر، و آخرین آنها قبل از پیامبر اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ كَرَّمَهُ، می افزاید: «سپس در پی آنان رسولان دیگر خود را فرستادیم» (ثُمَّ قَفَّيْنَا عَلَى آثَارِهِم بِرُسُلِنَا).

یکی بعد از دیگری با اهدافی هماهنگ قیام کردند و چراغ هدایت را فرا راه مردم قرار دادند تا نوبت به حضرت مسیح علیه السلام رسید.

«و بعد از آنان عیسی بن مریم را مبعوث کردیم» (وَقَفَّيْنَا بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ).

سپس به کتاب آسمانی مسیح علیه السلام اشاره کرده، می افزاید: «و به او انجیل عطا کردیم» (وَآتَيْنَاهُ الْإِنْجِيلَ).

بعد از ویژگیهای پیروان او سخن می گوید، می فرماید: «و در دل کسانی که از او پیروی کردند رأفت و رحمت قرار دادیم» (وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً).

سپس می افزاید: «و رهبانیتی را که ابداع کرده بودند، ما بر آنان مقرر نداشته بودیم، هدفشان جلب خشنودی خدا بود ولی حق آن را رعایت نکردند، از این رو ما به کسانی که ایمان آوردند پاداش دادیم، و بسیاری از آنها فاسقند» (وَ رَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا فَآتَيْنَا

[شماره صفحه واقعی : ۱۱۱]

الَّذِينَ آمَنُوا مِنْهُمْ أَجْرُهُمْ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسْقُونِ)

از آیه فوق استفاده می شود که «رهبانیت» در آئین مسیح نبوده و پیروانش آن را بعد از او ابداع کردند، ولی در آغاز نوعی زهد گرائی و از ابداعات نیک محسوب می شد، مانند بسیاری از مراسم و سنتهای حسنه ای که هم اکنون در میان مردم رائج است، و کسی نیز روی آن به عنوان تشریح و دستور خاص شرع تکیه نمی کند، ولی این سنت بعدا به انحراف گرائید و آلوده با اموری مخالف فرمان الهی و حتی گناهان زشتی شد.

از جمله بدعتهای زشت مسیحیان در زمینه رهبانیت «تحریم ازدواج» برای مردان و زنان تارک دنیا بود، و دیگر «انزوای اجتماعی» و پشت پا زدن به وظائف انسان در اجتماع، و انتخاب صومعه ها و دیرهای دور افتاده برای عبادت و زندگی در محیطی دور از اجتماع بود، سپس مفاسد زیادی در دیرها و مراکز زندگی رهبانها به وجود آمد.

اسلام به شدت «رهبانیت» را محکوم کرده چنانکه رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود:

«خداوند متعال رهبانیت را برای امت من مقرر نداشته، رهبانیت امت من جهاد در راه خداست».

### سوره الحديد(۵۷): آیه ۲۸

#### اشاره

(آیه ۲۸)

#### شأن نزول:

در مورد نزول این آیه و آیه بعد نقل شده که: رسول خدا صلی الله علیه و آله جعفر بن ابی طالب را با هفتاد نفر به سوی نجاشی (به حبشه) فرستاد، او بر نجاشی وارد شد، و وی را دعوت به اسلام کرد، و اجابت نمود و ایمان آورد، به هنگام بازگشت از حبشه چهل تن از اهل آن کشور که ایمان آورده بودند به جعفر گفتند: به ما اجازه ده که خدمت این پیامبر صلی الله علیه و آله برسیم و اسلام خود را بر او عرضه بداریم، و همراه جعفر به مدینه آمدند.

هنگامی که فقر مالی مسلمانها را مشاهده کردند، به رسول خدا صلی الله علیه و آله عرض کردند: اگر اجازه فرمائید به کشور خود بازگردیم و اموال خود را همراه بیاوریم و با مسلمانان تقسیم کنیم.

پیامبر صلی الله علیه و آله اجازه فرمود.

[شماره صفحه واقعی : ۱۱۲]

در این هنگام آیه ۵۲ تا ۵۴ سوره قصص نازل گردید و از آنها تمجید کرد.

افرادی از اهل کتاب که ایمان نیاورده بودند هنگامی که این جمله را- که در ذیل آیات مزبور است- شنیدند: «آنها پاداش خود را به خاطر صبر و استقامتشان دو بار دریافت می دارند» در برابر مسلمانان ایستادند و گفتند: ای مسلمانان! کسانی که به کتاب شما و کتاب ما ایمان بیاورند دو پاداش دارند، بنابر این کسی که تنها به کتاب ما ایمان داشته باشد یک پاداش دارد همانند پاداش شما! بنابر این به اعتراف خودتان شما فضیلتی بر ما ندارید! اینجا بود که این دو آیه نازل شد، و اعلام داشت که مسلمانان نیز دو پاداش دارند، علاوه بر نور الهی و مغفرت، و سپس افزود: «اهل کتاب بدانند آنها توانائی بر به دست آوردن چیزی از فضل و رحمت الهی ندارند!»

### تفسیر:

آنها که دو سهم از رحمت الهی دارند: از آنجا که در آیات گذشته سخن از اهل کتاب و مسیحیان در میان بود، این آیه و آیه بعد تکمیلی است بر آنچه در آیات قبل آمده است.

نخست می فرماید: «ای کسانی که ایمان آورده اید! تقوای الهی پیشه کنید و به رسولش ایمان بیاورید» (یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَآمِنُوا بِرَسُولِهِ).

مخاطب در آیه همه مؤمنانی هستند که در ظاهر دعوت پیامبر صلی الله علیه و آله را پذیرفته بودند ولی هنوز ایمان راسخ، ایمانی که اعماق جان آنها را روشن کند و در اعمال آنها ظاهر شود، پیدا نکرده بودند.

سپس در دنباله آیه به سه موهبت بزرگ که در سایه ایمان عمیق و تقوا حاصل می شود اشاره کرده، می فرماید: چنین کنید «تا دو سهم از رحمتش به شما ببخشد، و برای شما نوری قرار دهد که با آن (در میان مردم و در مسیر زندگی خود) راه بروید و گناهان شما را ببخشد و خداوند آمرزنده و مهربان است» (يُؤْتِكُمْ كَفْلَيْنِ مِنْ رَحْمَتِهِ وَيَجْعَلْ لَكُمْ نُورًا تَمْشُونَ بِهِ وَيَغْفِرْ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ).

منظور از این دو بهره همان است که در آیه ۲۰۱ سوره بقره آمده: «خداوندا در دنیا به ما نیکی مرحمت فرما، و در آخرت نیز نیکی عنایت کن».

[شماره صفحه واقعی: ۱۱۳]

ص: ۱۳۰۲

دومین پاداش آنها «وَيَجْعَلُ لَكُمْ نُورًا تَمْشُونَ بِهِ» مفهوم مطلق و گسترده ای دارد، نه اختصاصی به دنیا دارد، و نه آخرت، و به تعبیر دیگر ایمان و تقوا سبب می شود که حجابها از قلب مؤمن برچیده شود، و چهره حقایق را بی پرده ببیند، و در پرتو آن روشن بینی خاصی نصیب او می شود که افراد بی ایمان از آن محرومند چرا که بزرگترین مانع شناخت و مهمترین حجاب بر قلب آدمی و هوی و هوسهای سرکش و آمال و آرزوهای دور و دراز و اسارت در چنگال ماده و زرق و برق دنیاست، هنگامی که در پرتو ایمان و تقوا این گرد و غبارها فرو نشست آفتاب حقیقت بر صفحه قلب می تابد، و حقایق را آن چنان که هست در می یابد.

### سوره الحديد(۵۷): آیه ۲۸

(آیه ۲۹) - این آیه که آخرین آیه این سوره است بیان دلیلی است برای آنچه در آیه قبل آمده، می فرماید: این پاداشهای مضاعف الهی علاوه بر نورانیت و مغفرت به خاطر آن است «تا اهل کتاب بدانند که آنها قادر بر چیزی از فضل خدا نیستند و تمام فضل (و رحمت) به دست اوست، به هر کس بخواهد آن را می بخشد و خداوند دارای فضل عظیم است» (لَيْلًا يَعْلَمَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَلَّا يَقْدِرُونَ عَلَى شَيْءٍ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَ أَنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَ اللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ).

این پاسخی است به آنها که می گفتند: خداوند به گروهی از اهل کتاب که ایمان به محمد آورده اند - طبق عقیده مسلمانان - دو پاداش می دهد، بنابر این ما که ایمان به او نیاورده ایم دارای یک پاداشیم همانند دیگر مسلمانان! قرآن به آنها پاسخ می گوید که مسلمانان عموماً دارای دو پاداشند، چرا که همه آنها ایمان به رسول خدا و تمام انبیاء پیشین دارند و اما گروهی از اهل کتاب که ایمان نیاورده اند هیچ سهمی ندارند تا بدانند که رحمت الهی در اختیار آنان نیست که به هر کس بخواهند بدهند و از هر کس بخواهند دریغ دارند! «پایان سوره حدید»

[شماره صفحه واقعی : ۱۱۴]

ص: ۱۳۰۳

اشاره

این سوره در «مدینه» نازل شده و دارای ۲۲ آیه است

محتوای سوره:

این سوره طبق طبیعت سوره های «مدنی» بیشتر از احکام فقهی، و نظام زندگی اجتماعی، و روابط با مسلمین و غیر مسلمین سخن می گوید، و مجموع بحثهای آن را می توان در سه بخش خلاصه کرد:

۱- در بخش اول سخن از حکم «ظهار» می گوید که در جاهلیت نوعی طلاق و جدائی دائمی محسوب می شد، و اسلام آن را تعدیل کرد و در مسیر صحیح قرار داد.

۲- در بخش دیگری یک سلسله دستورها در باره آداب مجالست از جمله منع از «نجوی» (سخنان در گوشه) و همچنین جادادن به کسانی که تازه وارد مجلس می شوند.

۳- در آخرین بخش، بحث گویا و مشروح و کوبنده ای در باره منافقان، و آنها که ظاهرا دم از اسلام می زدند اما با دشمنان اسلام سر و سرّ داشتند، مطرح کرده، مسلمین راستین را از ورود در حزب شیاطین و منافقین بر حذر می دارد، و آنها را به رعایت «حب فی الله» و «بغض فی الله» و ملحق شدن به «حزب الله» دعوت می کند.

[شماره صفحه واقعی: ۱۱۵]

ص: ۱۳۰۴

نامگذاری سوره به «مجادله» به خاطر تعبیری است که در آیه نخستین آن آمده است.

## فضیلت تلاوت سوره:

در حدیثی از پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله می خوانیم: «هر کس سوره مجادله را تلاوت کند (و در آن بیندیشد و به کار بندد) در قیامت در زمره حزب الله خواهد بود.»

همچنین در حدیث دیگری از امام صادق علیه السلام می خوانیم: «هر کس سوره حدید و مجادله را در نمازهای فریضه بخواند و آن را ادامه دهد، خداوند هرگز او را در تمام طول زندگی عذاب نمی کند، و در خود و خانواده اش هرگز بدی نمی بیند، و نیز گرفتار فقر و بد حالی نمی شود.»

تناسب محتوای این سوره ها با پادشاهای فوق روشن است، و این خود نشان می دهد که هدف از تلاوت پیاده کردن محتوای آن در زندگی است نه تلاوتی خالی از اندیشه و عمل.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ به نام خداوند بخشنده بخشایشگر

## سوره المجادله (۵۸): آیه ۱

### اشاره

(آیه ۱)

### شأن نزول:

نقل کرده اند که: زنی از طایفه انصار به نام «خوله» که از طایفه «خزرج» و همسرش «اوس بن صامت» بود در یک ماجرا مورد خشم شوهرش قرار گرفت، و او که مرد تندخویی بود تصمیم بر جدائی از او گرفت، و گفت: «انت علی کظهر امی تو نسبت به من همچون مادر من هستی!».

و این در حقیقت نوعی از طلاق در زمان جاهلیت بود اما طلاق بود که نه قابل بازگشت بود و نه زن آزاد می شد که بتواند همسری برای خود برگزیند، و این بدترین حالتی بود که برای یک زن شوهردار ممکن بود رخ دهد.

چیزی نگذشت که مرد پشیمان شد.

زن خدمت رسول خدا صلی الله علیه و آله آمد و ماجرا را چنین نقل کرد: ای رسول خدا! همسر من «اوس بن صامت» زمانی مرا به زوجیت خود برگزید که جوان بودم و صاحب جمال و مال و ثروت و فامیل، اموال من را مصرف کرد، حالا «ظهار» کرده

[شماره صفحه واقعی : ۱۱۶]

ص: ۱۳۰۵



و پشیمان شده، آیا راهی هست که ما به زندگی سابق بازگردیم؟! پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: تو بر او حرام شده ای! زن پی در پی اصرار و الحاح می کرد، سر انجام رو به درگاه خدا آورد و عرض کرد: «خداوندا! بیچارگی و نیاز و شدت حالم را به تو شکایت می کنم، خداوندا! فرمانی بر پیامبرت نازل کن و این مشکل را بگشا».

در اینجا حال وحی به پیامبر صلی الله علیه و آله دست داد، و چهار آیه آغاز این سوره بر او نازل شد که راه حل مشکل «ظهار» را به روشنی نشان می دهد.

### تفسیر:

«ظهار» یک عمل زشت جاهلی! با توجه به آنچه در شأن نزول گفته شد تفسیر آیات نخستین سوره روشن است، می فرماید: «خداوند سخن زنی را که در باره شوهرش به تو مراجعه کرده بود، شنید» و تقاضای او را اجابت کرد (قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا).

سپس می افزاید: آن زن علاوه بر این که با تو مجادله داشت «به خداوند شکایت می کرد» و از پیشگاهش تقاضای حل مشکل نمود (و تَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ).

«این در حالی بود که خداوند گفتگوی شما (و اصرار آن زن) را (در حل مشکلش) می شنید» (وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا).

«و خداوند شنوا و بیناست» (إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ).

آری! خداوند، آگاه از همه «مسموعات» و «مبصرات» است، بی آنکه نیازی به اعضای بینائی و شنوائی داشته باشد، او همه جا حاضر و ناظر است و همه چیز را می بیند و هر سخنی را می شنود.

### سوره المجادله (۵۸): آیه ۲

(آیه ۲) - سپس به سراغ بیان حکم ظهار می رود و به عنوان مقدمه ریشه این عقیده خرافی را با جمله های کوتاه و قاطع در هم می کوید، می فرماید: «کسانی از شما که نسبت به همسرانشان ظهار می کنند (و می گویند: انت علی کظهر امی تو نسبت به من به منزله مادرم هستی) آنان هرگز مادرانشان نیستند، مادرانشان تنها کسانی هستند که آنها را به دنیا آورده اند!» (الَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْكُمْ مِنْ نِسَائِهِمْ مَا هُنَّ أُمَّهَاتِهِمْ إِنْ أُمَّهَاتُهُمْ إِلَّا اللَّائِي وَلَدْنَهُمْ).

[شماره صفحه واقعی: ۱۱۷]

مادر و فرزند بودن چیزی نیست که با سخن درست شود، یک واقعیت عینی خارجی است که هرگز از طریق بازی با الفاظ حاصل نمی شود.

و به دنبال آن می افزاید: «آنها سخنی زشت و باطل می گویند» (وَإِنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مُنْكَرًا مِّنَ الْقَوْلِ وَ زُورًا).

مطابق این آیه «ظهار» عملی است حرام و منکر، ولی از آنجا که تکالیف الهی اعمال گذشته را شامل نمی شود، و از لحظه نزول حاکمیت دارد، در پایان آیه می فرماید: «و خداوند بخشنده و آمرزنده است» (وَإِنَّ اللَّهَ لَعَفُوفٌ غَفُورٌ). هم می بخشد و هم می پوشاند.

بنابر این اگر مسلمانی قبل از نزول این آیات مرتکب این عمل شده نباید نگران باشد، خداوند او را می بخشد.

اما به هر حال مسأله کفاره به قوت خود باقی است.

### سوره المجادله (۵۸): آیه ۳

(آیه ۳) - ولی از آنجا که این سخن زشت و زننده چیزی نبود که از نظر اسلام نادیده گرفته شود لذا کفاره نسبتاً سنگینی برای آن قرار داده تا از تکرار آن جلوگیری کند، می فرماید: «کسانی که همسران خود را ظهار می کنند، سپس از گفته خود باز می گردند، باید پیش از آمیزش جنسی آنها با هم برده ای را آزاد کنند» (وَ الَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِن نِّسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسًا).

سپس می افزاید: «این دستوری است که به آن اندرز داده می شوید» (ذَلِكَمُ تَوْعَظُونَ بِهِ).

گمان نکنید که چنین کفاره ای در مقابل «ظهار» کفاره سنگین و نامتعادلی است، زیرا این سبب اندرز و بیداری و تربیت نفوس شماس است، تا بتوانید خود را در برابر این گونه کارهای زشت و حرام کنترل کنید.

اصولاً - تمام کفارات جنبه بازدارنده و تربیتی دارد، و ای بسا کفاره هائی که جنبه مالی دارد تأثیرش از غالب تعزیرات که جنبه بدنی دارد بیشتر است.

و از آنجا که ممکن است بعضی با بهانه هائی شانه از زیر بار کفاره خالی کنند

[شماره صفحه واقعی : ۱۱۸]

ص: ۱۳۰۷

و بدون این که کفاره دهند با همسر خود بعد از «ظهار» آمیزش جنسی داشته باشند، در پایان آیه می افزاید: «خداوند به آنچه انجام می دهید آگاه است» (وَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ). هم ازظهار آگاه است و هم از ترک کفاره و هم از نیات شما!

### سوره المجادله (۵۸): آیه ۴

(آیه ۴) - و نیز از آنجا که آزاد کردن یک برده برای همه مردم امکان پذیر نیست، همان گونه که در شأن نزول آمد و نیز ممکن است انسان از نظر مالی قادر به آزاد کردن برده باشد اما برده ای برای این کار پیدا نشود - همان گونه که در عصر ما چنین است - لذا جهانی و جاودانگی بودن اسلام ایجاب می کند که در مرحله بعد جانشینی برای آزادی بردگان ذکر شود به همین دلیل در آیه مورد بحث می فرماید:

«و کسی که توانائی (آزاد کردن برده ای) نداشته باشد دو ماه پیاپی قبل از آمیزش روزه بگیرد» (فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَابَعَيْنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا).

این کفاره نیز اثر عمیق بازدارنده ای دارد، به علاوه از آنجا که روزه در تصفیه روح و تهذیب نفوس اثر عمیق دارد می تواند جلو تکرار این گونه اعمال را در آینده بگیرد.

البته ظاهر آیه این است که هر شصت روز پی در پی انجام شود، و بسیاری از فقهای اهل سنت نیز بر طبق آن فتوا داده اند، ولی در روایات ائمه اهل بیت علیهم السّلام آمده است که اگر کمی از ماه دوم را (حتی یک روز) به دنبال ماه اول روزه بگیرد مصداق شهرین متتابعین و دو ماه پی در پی خواهد بود و این تصریح حاکم بر ظهور آیه است.

و از آنجا که بسیاری از مردم نیز قادر به انجام کفاره دوم یعنی دو ماه متوالی روزه نیستند، جانشین دیگری برای آن ذکر کرده، می فرماید: «و کسی که این را هم نتواند شصت مسکین را اطعام کند» (فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَاِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا).

ظاهر «اطعام» این است که به اندازه ای غذا دهد که در یک وعده سیر شود، اما در روایات اسلامی در یک «مد» طعام (حدود ۷۵۰ گرم) تعیین شده است.

سپس در دنباله آیه بار دیگر به هدف اصلی این گونه کفارات اشاره کرده، می افزاید: «این برای آن است که به خدا و رسولش ایمان بیاورید» (ذَلِكَ لِيُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَ رَسُولِهِ).

[شماره صفحه واقعی: ۱۱۹]

آری! جبران گناهان به وسیله کفّارات پایه های ایمان را محکم می کند، و انسان را نسبت به مقررات الهی علما و عملا پایبند می سازد! و در پایان آیه برای این که همه مسلمانان این مسأله را یک امر جدی تلقی کنند می گوید: «اینها مرزهای الهی است، و کسانی که با آن مخالفت کنند عذاب دردناکی دارند» (وَ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَ لِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ).

قوانین الهی را از این رو «حدود الهی» می گویند که عبور از آن مجاز نیست.

چنانکه دیدیم اسلام «ظهار» را به شدت محکوم کرده، بنابر این هر گاه کسی نسبت به همسرش ظهار کند، همسرش می تواند با مراجعه به حاکم شرع او را موظف سازد که یا رسماً از طریق طلاق از او جدا شود و یا به زندگی زناشویی باز گردد، اما پیش از بازگشت باید به ترتیبی که در آیات فوق خواندیم کفّاره بدهد.

### سوره المجادله (۵۸): آیه ۵

(آیه ۵) - آنها که با خدا دشمنی می کنند از آنجا که آخرین جمله آیه قبل به همگان اخطار می کرد که حدود الهی را رعایت کنند، و از آن تجاوز نمایند، در اینجا از کسانی سخن می گوید که نه تنها از این حدود تجاوز کرده، بلکه به مبارزه با خدا و پیامبر او صلی الله علیه و آله برخاسته اند و سرنوشت آنها را در این دنیا و جهان دیگر روشن می سازد.

نخست می فرماید: «کسانی که با خدا و رسولش دشمنی می کنند خوار و ذلیل شدند آن گونه که پیشینیان آنها خوار و ذلیل شدند» (إِنَّ الَّذِينَ يُحَادُّونَ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ كُتِبُوا كَمَا كُتِبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ).

سپس می افزاید: «ما آیات روشنی نازل کردیم» (وَ قَدْ أَنْزَلْنَا آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ).

بنابر این، به قدر کافی اتمام حجت شده و عذر و بهانه ای برای مخالفت باقی نمانده است، و با این حال اگر مخالفت کنند باید مجازات شوند.

نه تنها در این دنیا مجازات می شوند بلکه «برای کافران عذاب خوار کننده ای (در قیامت) است» (وَ لِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ مُهِينٌ).

به هر حال این تهدید الهی در مورد کسانی که در برابر پیامبر صلی الله علیه و آله و قرآن ایستاده بودند به وقوع پیوست، و در جنگهای بدر و خیبر و خندق و غیر آن با ذلت

[شماره صفحه واقعی : ۱۲۰]

و شکست رو برو شدند، و سر انجام فتح مکه طومار قدرت و شوکت آنها را در هم پیچید و اسلام در همه جا پیروز گشت.

### سوره المجادله (۵۸): آیه ۶

(آیه ۶) - این آیه در توصیف زمان وقوع عذاب اخروی آنها چنین می گوید:

«در آن روز که خداوند همه آنها را بر می انگیزد و از اعمالی که انجام دادند با خبر می سازد» (يَوْمَ يَبْعَثُهُمُ اللَّهُ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُهُم بِمَا عَمِلُوا).

«اعمالی که خداوند حساب آن را نگه داشته و آنها فراموشش کردند» (أَخْصَاءُ اللَّهِ وَ نَسْوَةٌ).

و این خود عذاب دردناکی است که خداوند گناهان فراموش شده آنها را به یادشان می آورد و در صحنه محشر در برابر خلاق رسوا می شوند.

و در پایان آیه می فرماید: «و خداوند بر هر چیز شاهد و ناظر است» (وَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ).

آری حضور خداوند در همه جا و در هر زمان و در درون و برون ما ایجاب می کند که نه فقط اعمال، بلکه نیات و عقاید ما را شمارش کند و در آن روز بزرگ که «یوم البروز» است همه را بازگو فرماید.

### سوره المجادله (۵۸): آیه ۷

(آیه ۷) - سپس برای تأکید بر حضور خداوند در همه جا و آگاهی او بر همه چیز سخن را به مسأله «نجوی» (گفتگوهایی در گوشه) می کشد، می فرماید: «آیا نمی دانی که خداوند آنچه را در آسمانها و آنچه در زمین است می داند» (أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَ مَا فِي الْأَرْضِ).

سپس می افزاید: «هیچ گاه سه نفر با هم نجوا نمی کنند مگر این که خداوند چهارمین آنهاست، و هیچ گاه پنج نفر با هم نجوا نمی کنند مگر این که خداوند ششمین آنهاست» (مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَ لَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ).

«و نه تعدادی کمتر و نه بیشتر از آن، مگر این که او همراه آنهاست هر جا که باشند» (وَ لَا أَذْنَى مِنْ ذَلِكَ وَ لَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا).

«سپس روز قیامت آنها را از اعمالشان آگاه می سازد چرا که خداوند به هر

[شماره صفحه واقعی: ۱۲۱]

چیزی داناست» (ثُمَّ يُبَيِّنُهُمْ بِمَا عَمِلُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ).

منظور از این که خداوند چهارمین یا ششمین آنهاست این است که او در همه جا حاضر و ناظر و از همه چیز آگاه است، و گر نه ذات پاکش نه مکان دارد و نه هرگز توصیف به اعداد می شود، بلکه شبیه و نظیر و مثل و مانند ندارد.

## سوره المجادله (۵۸): آیه ۸

### اشاره

(آیه ۸)

### شأن نزول:

در مورد این آیه دو شأن نزول نقل شده که هر کدام مربوط به یک قسمت از آیه است.

نخست این که: جمعی از یهود و منافقان در میان خودشان جدا از مؤمنان نجوا می کردند و گاه با چشمهای خود اشاره های ناراحت کننده ای به مؤمنان داشتند، و همین باعث غم و اندوه مؤمنان می شد، هنگامی که این کار را تکرار کردند مؤمنان شکایت به رسول خدا صلی الله علیه و آله نمودند، پیامبر صلی الله علیه و آله دستور داد که هیچ کس در برابر مسلمانان با دیگری نجوا نکند، اما آنها گوش ندادند، باز هم تکرار کردند، آیه نازل شد (و آنها را سخت بر این کار تهدید کرد).

همچنین نقل شده که: گروهی از یهود خدمت پیامبر صلی الله علیه و آله آمدند و به جای «السلام علیکم» گفتند: «السام علیکم یا ابا القاسم» (که مفهومش مرگ بر تو یا ملالت و خستگی بر تو باد، است).

پیامبر صلی الله علیه و آله در جواب آنها فرمود: «و علیکم همین بر شما باد».

عایشه می گوید: من متوجه این مطلب شدم و گفتم: «علیکم السام و لعنکم الله و غضب علیکم مرگ بر شما، خدا لعنت کند شما را، و غضب کند!» پیامبر به من فرمود: مدارا کن و از خشونت و بدگوئی بپرهیز.

گفتم: مگر نمی شنوی می گویند: «مرگ بر تو!» فرمود: مگر تو هم نشنیدی که من در جواب «علیکم» گفتم! اینجا بود که خداوند آیه نازل کرد که هنگامی که این گروه نزد شما می آیند تحیتی می گویند که خدا چنان تحیتی به شما نگفته است.

### تفسیر:

«نجوا» از شیطان است! در اینجا همچنان ادامه بحثهای نجواست.

نخست می فرماید: «آیا ندیدی کسانی را که از نجوا [سخنان در گوش] نهی

[شماره صفحه واقعی : ۱۲۲]

ص: ۱۳۱۱

شدند سپس به کاری که از آن نهی شده بودند باز می‌گردند، و برای انجام گناه و تعدی و نافرمانی رسول خدا به نجوا می‌پردازند» (أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ نُهُوا عَنِ النَّجْوَى ثُمَّ يُعْوَدُونَ لِمَا نُهُوا عَنْهُ وَيَتَنَجَّوْنَ بِاللَّيْلِ وَالنَّجْوَانِ وَمَعْصِيَةِ الرَّسُولِ).

از این تعبیر به خوبی استفاده می‌شود که قبلاً به آنها هشدار داده شده بود که از نجوا پرهیزند کاری که ذاتاً تولید نگرانی و بدگمانی در دیگران می‌کند.

در ادامه این سخن به یکی دیگر از اعمال خلاف منافقان و یهود اشاره کرده، می‌فرماید: «و هنگامی که نزد تو می‌آیند تو را تحیتی (و خوشامدی) می‌گویند که خدا به تو نگفته است» (وَ إِذَا جَاؤُكَ حَيَّوْكَ بِمَا لَمْ يُحَيِّكَ بِهِ اللَّهُ).

منظور از «تحیت الهی» در این آیه همان جمله «السَّلام علیک»، یا «سلام الله علیک» می‌باشد که شبیه آن در آیات قرآن در مورد پیامبران و بهشتیان و غیر آنها کراراً آمده است: از جمله در آیه ۱۸۱ سوره صافات می‌خوانیم: «و سلام علی المرسلین سلام بر تمام رسولان پروردگار».

سپس می‌افزاید: آنها نه فقط مرتکب این گناهان بزرگ می‌شوند، بلکه آن چنان از باده غرور سرمست هستند که «در دل می‌گویند: (اگر اعمال ما بد است پس) چرا خداوند ما را به خاطر گفته‌هایمان عذاب نمی‌کند؟! (وَ يَقُولُونَ فِي أَنْفُسِهِمْ لَوْلَا يُعَذِّبُنَا اللَّهُ بِمَا نَقُولُ).

به این ترتیب هم عدم ایمان خود را به نبوت پیامبر صلی الله علیه و آله ثابت کردند و هم عدم ایمان به احاطه علمی خداوند.

ولی قرآن در یک جمله کوتاه به آنها چنین پاسخ می‌گوید: «جهنم برای آنان کافی است (و نیازی به مجازات دیگر نیست، همان جهنمی که به زودی) وارد آن می‌شوند و چه بد فرجامی است» (حَسْبُهُمْ جَهَنَّمُ يَصَلُّونَهَا فَبِئْسَ الْمَصِيرُ).

البته این تعبیر نفی عذاب دنیوی را در باره آنها نمی‌کند.

### سوره المجادله (۵۸): آیه ۹

(آیه ۹) - و از آنجا که مؤمنان نیز گهگاه به خاطر ضرورتها یا تمایلاتی به نجوا می‌پرداختند در این آیه روی سخن را به آنها کرده، و برای این که در این کار آلوده به گناهان منافقان و یهود نشوند می‌فرماید: «ای کسانی که ایمان آورده اید!

[شماره صفحه واقعی: ۱۲۳]



هنگامی که نجوا می کنید به گناه و تعدی و نافرمانی رسول (خدا) نجوا نکنید، (محتوای نجوای شما باید پاک و الهی باشد) به کار نیک و تقوا نجوا کنید» (یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَنَاجَيْتُمْ فَلَا تَنَاجُوا بِالْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَمَعْصِيَةِ الرَّسُولِ وَتَنَاجُوا بِالْبِرِّ وَالتَّقْوَى).

«و از خدائی که همگی نزد او جمع می شوید بپرهیزید» (وَ اتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ).

از این تعبیر به خوبی استفاده می شود که اصل نجوا اگر در میان مؤمنان باشد، سوء ظنی برنیانگیزد، تولید نگرانی نکند و محتوای آن توصیه به نیکیها و خوبیها باشد مجاز است.

### سوره المجادله (۵۸): آیه ۱۰

(آیه ۱۰) - لذا در این آیه می افزاید: «نجوا تنها از سوی شیطان است» (إِنَّمَا النَّجْوَى مِنَ الشَّيْطَانِ).

«می خواهد با آن مؤمنان را غمگین سازد» (لِيَحْزَنَ الَّذِينَ آمَنُوا).

«ولی (باید بدانند که شیطان) نمی تواند هیچ گونه ضرری به آنها برساند جز به فرمان خدا» (وَ لَيْسَ بِضَارِّهِمْ شَيْئًا إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ).

چرا که هر مؤثری در عالم هستی است تأثیرش به فرمان خداست.

«پس مؤمنان باید تنها بر خدا توکل کنند» و از هیچ چیز جز او نترسند و بر غیر او دل ننهند (وَ عَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ).

بدین ترتیب «نجوا» گناه حرام است و این در صورتی است که موجب اذیت و آزار و هتک حیثیت مسلمانی گردد و چنین نجوایی نجوای شیطانی است که هدفش غمگین ساختن مؤمنان است.

در مقابل گناه حکم و جوب به خود می گیرد، و این در صورتی است که مسأله سری لازمی در میان باشد که افشای آن خطرناک، و عدم ذکر آن نیز موجب تضییع حق و یا خطری برای اسلام و مسلمین است.

و گاه متصف به استحباب می شود و آن در جایی است که انسان برای انجام کارهای نیک و بر و تقوا به سراغ آن رود، و همچنین حکم کراهت و اباحه.

[شماره صفحه واقعی : ۱۲۴]

ولی اصولاً هرگاه هدف مهمتری در کار نباشد نجوا کردن کار پسندیده ای نیست، و بر خلاف آداب مجلس است زیرا نوعی بی‌اعتنائی یا بی‌اعتمادی نسبت به دیگران محسوب می‌شود.

## سوره المجادله (۵۸): آیه ۱۱

### اشاره

(آیه ۱۱)

### شأن نزول:

نقل کرده اند که: پیامبر صلی الله علیه و آله در یکی از روزهای جمعه در «صفه» (سکوی بزرگی که در کنار مسجد پیامبر صلی الله علیه و آله قرار داشت) نشسته بود و گروهی نزد حضرت حاضر بودند، و جا تنگ بود، پیامبر صلی الله علیه و آله عادتش این بود که مجاهدان بدر را اعم از مهاجر و انصار احترام فراوان می‌کرد، در این هنگام گروهی از بدریون وارد شدند، در حالی که دیگران قبل از آنها اطراف پیامبر صلی الله علیه و آله را پر کرده بودند، هنگامی که مقابل پیامبر صلی الله علیه و آله رسیدند سلام کردند، پیامبر صلی الله علیه و آله پاسخ فرمود سپس به حاضران سلام کردند آنها نیز پاسخ گفتند، آنها روی پای خود ایستاده بودند، و منتظر بودند حاضران به آنها جا دهند ولی هیچ کس تکان نخورد! این امر بر پیامبر صلی الله علیه و آله سخت آمد، رو به بعضی از کسانی که اطراف او نشسته بودند کرد و فرمود: فلان و فلانی برخیزید، چند نفر را از جا بلند کرد تا واردین بنشینند (و این در حقیقت نوعی ادب آموزی و درس احترام گذاردن به پیش کسوتان در ایمان و جهاد بود).

ولی این مطلب بر آن چند نفر که از جا برخاستند ناگوار آمد، منافقان گفتند:

پیامبر صلی الله علیه و آله رسم عدالت را رعایت نکرد! در اینجا آیه نازل شد و قسمتی از آداب نشستن در مجالس را برای آنها شرح داد.

### تفسیر:

احترام به پیش کسوتان در مجالس در تعقیب دستوری که در آیات گذشته در مورد ترک نجوا در مجالس، و محدود ساختن آن به موارد معین آمده، در این آیه یکی دیگر از آداب مجلس را بازگو کرده، می‌فرماید: «ای کسانی که ایمان آورده اید! هنگامی که به شما گفته شود:

مجلس را وسعت بخشید (و به تازه واردها جا دهید) وسعت بخشید» (یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قِيلَ لَكُمْ تَفَسَّحُوا فِي الْمَجَالِسِ فَافْسَحُوا).

که اگر چنین کنید: «خداوند (بهشت را) برای شما وسعت می‌بخشد» و در

[شماره صفحه واقعی : ۱۲۵]

ص: ۱۳۱۴

این جهان نیز به قلب و جان و رزق و روزی شما وسعت می دهد (یفسح الله لکم).

و از آنجا که گاهی مجلس آن چنان مملوّست که بدون برخاستن بعضی جا برای دیگران پیدا نمی شود، و یا اگر جائی پیدا می شود مناسب حال آنها نیست در ادامه آیه می افزاید: «و هنگامی که گفته شود: برخیزید برخیزید» (و اذا قیل انشزوا فانشزوا).

نه تعلق جوئید و نه به هنگامی که بر می خیزید ناراحت شوید، چرا که گاه تازه واردها از شما برای نشستن سزاوارترند به خاطر خستگی مفرط، یا کهولت سن، و یا احترام خاصی که دارند، و یا جهات دیگر.

سپس به بیان پاداش انجام این دستور الهی پرداخته می افزاید: اگر چنین کنید «خداوند کسانی را که ایمان آورده اند و کسانی را که علم به آنها داده شده درجات عظیمی می بخشد» (یرفع الله الذین آمنوا منکم و الذین اوتوا العلم درجات).

اشاره به این که اطاعت این دستورات دلیل بر ایمان و علم و آگاهی است، و نیز اشاره به این که اگر پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله به بعضی دستور داد از جا برخیزند و به تازه واردان جا دهند برای یک هدف مقدس الهی و احترام به پیشگامان در ایمان و علم بوده است.

و از آنجا که گروهی این آداب را با طیب خاطر و از صمیم دل انجام می دهند، و گروه دیگری با کراهت و ناخشنودی، یا برای ریا و تظاهر، در پایان آیه می افزاید:

«و خداوند به آنچه انجام می دهید آگاه است» (و الله بما تعملون خبیر).

این آیه نشان می دهد آنچه مقام آدمی را نزد خدا بالا می برد، دو چیز است:

ایمان و علم.

## سوره المجادله (۵۸): آیه ۱۲

### اشاره

(آیه ۱۲)

### شأن نزول:

نقل کرده اند: جمعی از اغنیاء خدمت پیامبر صلی الله علیه و آله می آمدند و با او نجوا می کردند (این کار علاوه بر این که وقت گرانبهای پیغمبر صلی الله علیه و آله را می گرفت مایه نگرانی مستضعفین و موجب امتیازی برای اغنیاء بود) در اینجا این آیه نازل شد و به آنها دستور داد که قبل از نجوا کردن با پیامبر صلی الله علیه و آله صدقه ای به مستمندان بپردازند، اغنیاء

وقتی چنین دیدند از نجوا خودداری کردند. آیه بعد نازل

[شماره صفحه واقعی : ۱۲۶]

ص: ۱۳۱۵

شد (و آنها را ملامت کرد و حکم آیه اول را نسخ نمود) و اجازه نجوا به همگان داد- ولی نجوا در مورد کار خیر و اطاعت پروردگار.

### تفسیر:

یک آزمون جالب! در بخشی از آیات گذشته سخن از مسأله نجوا بود، باز همین بحث را ادامه داده، نخست می فرماید: «ای کسانی که ایمان آورده اید! هنگامی که می خواهید با رسول خدا نجوا کنید پیش از نجوایتان صدقه ای در راه خدا بدهید» (یا ایها الذین آمنوا اذا ناجیتم الرسول فقدموا بین یدی نجواکم صدقه).

سپس می افزاید: «این برای شما بهتر و پاکیزه تر است» (ذلک خیر لکم و اطهر).

این صدقه هم برای متمکنان «خیر» بود، زیرا موجب ثوابی می شد، و هم برای نیازمندان، چرا که وسیله کمکی به آنها محسوب می گشت.

و اما «اطهر» بودنش از این نظر بود که قلوب اغنیا را از حب مال می شست، و قلوب نیازمندان را از کینه و ناراحتی.

ولی از آنجا که اگر وجوب صدقه قبل از نجوا عمومیت می داشت فقرا از طرح مسائل مهم یا نیازهای خود در برابر پیامبر صلی الله علیه و آله به صورت نجوا محروم می شدند، در ذیل آیه حکم صدقه را از این گروه برداشته، می فرماید: «و اگر توانائی نداشته باشید خداوند آمرزنده و مهربان است» (فان لم تجدوا فان الله غفور رحیم).

و به این ترتیب آنها که تمکن مالی داشتند دادن صدقه قبل از نجوا برای آنان واجب بود، و آنها که نداشتند بدون آن می توانستند با پیامبر صلی الله علیه و آله نجوا کنند.

### سوره المجادله (۵۸): آیه ۱۳

(آیه ۱۳)- جالب این که دستور فوق تأثیر عجیبی گذاشت و آزمون جالبی شد و همگی جز یک نفر از دادن صدقه و نجوا خودداری کردند، و او امیر مؤمنان علی علیه السلام بود اینجا بود که آنچه لازم بود روشن شود شد و آنچه باید مسلمانان از این دستور بفهمند و درس گیرند گرفتند.

لذا آیه مورد بحث نازل گردید و این حکم را نسخ کرد و فرمود: «آیا ترسیدید

[شماره صفحه واقعی: ۱۲۷]

فقیر شوید که از دادن صدقات قبل از نجوا خودداری کردید؟! (أ أشفقتم أن تقدموا بين يدي نجواكم صدقات).

معلوم می شود حب مال در دل شما از علاقه به نجوای پیامبر صلی الله علیه و آله بیشتر است، و نیز معلوم می شود در این نجواها غالباً مسائل حیاتی مطرح نمی شد، و گر نه چه مانعی داشت که این گروه قبل از نجوا صدقه ای می دادند و نجوا می کردند، بخصوص این که مقدار خاصی برای صدقه نیز تعیین نشده بود و می توانستند با مبلغ کمی این مشکل را حل کنند.

سپس می افزاید: «اکنون که این کار را نکردید (و خود به تقصیر خویشتن پی بردید) و خداوند توبه شما را پذیرفت، نماز را بر پا دارید و زکات را ادا کنید، و خدا و پیامبرش را اطاعت نمایید، و (بدانید) خداوند از آنچه انجام می دهید با خبر است» (فأذ لم تفعلوا و تاب الله عليكم فاقموا الصلاه و أتوا الزكاه و اطيعوا الله و رسوله و الله خبير بما تعملون).

### سوره المجادله (۵۸): آیه ۱۴

(آیه ۱۴) - حزب شیطان! در اینجا بخشی از توطئه های منافقان را بر ملا می سازد، و آنها را با نشانه هایشان به مسلمانان معرفی می کند، و ذکر این معنی بعد از آیات نجوا شاید به این مناسبت است که در میان نجوا کنندگان با پیامبر صلی الله علیه و آله افراد منافقی نیز وجود داشتند که از این کار به عنوان پوششی برای توطئه های خود و اظهار نزدیکی به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله استفاده می کردند همین امر سبب شد که قرآن به صورت یک امر کلی با آن برخورد کند.

نخست می فرماید: «آیا ندیدی کسانی را که طرح دوستی با گروهی که مورد غضب خدا بودند ریختند؟! (ال لم تر الى الذين تولوا قوما غضب الله عليهم).

سپس می افزاید: «آنها نه از شما هستند و نه از آنان» یهود (ما هم منكم و لا منهم).

نه در مشکلات و گرفتاریها یاور شما هستند، و نه دوست صمیمی آنها، بلکه منافقانی هستند که هر روز چهره عوض می کنند، و هر لمحّه به شکلی در می آیند.

باز در ادامه همین سخن می افزاید: «سوگند دروغ یاد می کنند (که از شما

[شماره صفحه واقعی: ۱۲۸]

ص: ۱۳۱۷

هستند) در حالی که خودشان می دانند» دروغ می گویند (و یحلفون علی الکذب و هم یعلمون).

این راه و رسم منافقان است که پیوسته برای پوشانیدن چهره زشت و منفور خود به سوگندهای دروغ پناه می برند، در حالی که عملشان بهترین معرف آنهاست.

### سوره المجادله (۵۸): آیه ۱۵

(آیه ۱۵) - بعد به عذاب دردناک این منافقان لجوج اشاره کرده، می فرماید:

«خداوند عذاب شدیدی برای آنها فراهم ساخته است» (اعد الله لهم عذابا شديدا).

و بدون شك این عذاب عادلانه است «چرا که آنها اعمال بدی انجام می دادند» (انهم ساء ما كانوا يعملون).

### سوره المجادله (۵۸): آیه ۱۶

(آیه ۱۶) - سپس برای توضیح بیشتر در مورد نشانه های این منافقان می گوید: «آنها سوگندهای خود را سپری قرار دادند و مردم را از راه خدا باز داشتند» (اتخذوا ايمانهم جنة فصدوا عن سبيل الله).

قسم یاد می کنند که مسلمانند و هدفی جز اصلاح ندارند در حالی که زیر پوشش این قسم به انواع فساد و خرابکاری و توطئه مشغولند، و در حقیقت از نام مقدس خدا برای جلوگیری از راه خدا بهره می گیرند.

و در پایان آیه می افزاید: «از این رو برای آنان عذاب خوار کننده ای است» (فلهم عذاب مهين).

آنها می خواستند با این سوگندهای دروغین آبرو برای خود فراهم کنند ولی خدا آنها را به عذاب خوار کننده و شدیدی مبتلا می سازد.

### سوره المجادله (۵۸): آیه ۱۷

(آیه ۱۷) - و از آنجا که منافقان غالبا به اموال و فرزندان (سرمایه های اقتصادی و نیروهای انسانی) خود برای حل مشکلات تکیه می کنند قرآن در این آیه می گوید، «هرگز اموال و اولادشان، آنها را از عذاب الهی حفظ نمی کند» (لن تغني عنهم اموالهم ولا اولادهم من الله شيئا).

بلکه همین اموال طوق لعنتی برگردن آنها می شود و مایه عذاب دردناکشان.

و باز در پایان آیه آنها را با این جمله تهدید می کند: «آنها اهل آتشند و جاودانه در آن می مانند» (اولئك اصحاب النار هم



فيها خالدون).

[شماره صفحه واقعي : ١٢٩]

ص: ١٣١٨

## سوره المجادله (۵۸): آیه ۱۸

(آیه ۱۸) - و عجب این که این منافقان در قیامت هم دست از منافقگری خود بر نمی دارند چنانکه در این آیه می فرماید: به خاطر بیاورید «روزی را که خداوند همه آنها را بر می انگیزد (و اعمالشان را بر آنها عرضه می دارد و در دادگاه عدلش از آنها سؤال می کند) ولی آنان برای خدا نیز سوگند (دروغ) یاد می کنند همان گونه که (امروز) برای شما یاد می کنند» (یوم یبعثهم الله جمیعا فیحلفون له کما یحلفون لکم).

قیامت تجلیگاه اعمال و روحيات انسان در این دنیاست، و از آنجا که منافقان این روحیه را همراه خود به قبر و برزخ برده اند در صحنه قیامت نیز آشکار می شود، و بر طبق عادت گذشته سوگند دروغین یاد می کنند.

سپس می افزاید: «و گمان می کنند کاری می توانند انجام دهند» (و یحسبون انهم علی شیء). ولی این یک پندار موهوم و خیالی خام بیش نیست! و سرانجام آیه را با این جمله پایان می دهد: «بدانید آنها دروغگویانند» (الا انهم هم الکاذبون).

و به این ترتیب کوس رسوائی آنها را همه جا می زنند.

## سوره المجادله (۵۸): آیه ۱۹

(آیه ۱۹) - در این آیه سرنوشت نهائی این منافقان تیره دل را چنین بیان می کند: «شیطان بر آنها مسلط شده، و یاد خدا را از خاطر آنها برده است» (استحوذ علیهم الشیطان فانساهم ذکر الله).

به همین دلیل «آنان حزب شیطانند» (اولئک حزب الشیطان).

«بدانید حزب شیطان زیانکارانند» (ألا ان حزب الشیطان هم الخاسرون).

آری! منافقان دروغگو و مغرور به مال و مقام سرنوشتی جز این ندارند که در بست در اختیار شیطان و وسوسه های او قرار می گیرند، و خدا را بکلی فراموش می کنند، نه تنها منحرف می شوند که در زمره عمال شیطان و اعوان و انصار لشکر و حزب او برای گمراه ساختن دیگران قرار می گیرند.

## سوره المجادله (۵۸): آیه ۲۰

(آیه ۲۰) - در ادامه بیان صفات و نشانه های منافقان در اینجا که آخرین آیات سوره مجادله است نشانه های دیگری از آنها را مطرح می کند، و سرنوشت حتمی



آنها را که شکست و نابودی است روشن می سازد.

نخست می فرماید: «کسانی که با خدا و رسولش دشمنی می کنند آنها در زمره ذلیل ترین افرادند» (ان الذین یحادون الله و رسوله اولئک فی الاذلین).

### سوره المجادله (۵۸): آیه ۲۱

(آیه ۲۱) - این آیه در حقیقت دلیلی است برای این معنی، می فرماید: «خدا چنین مقرر داشته که من و رسولانم پیروز می شویم» (کتب الله لاغلبن انا و رسلی).

و هیچ شک و تردیدی در آن نیست.

«چرا (چنین نباشد، در حالی) که خداوند قوی و شکست ناپذیر است» (ان الله قوی عزیز).

به همان اندازه که خداوند قدرتمند است دشمنانش ضعیف و ذلیلند، و اگر می بینیم در آیه قبل تعبیر به «اذلین» (ذلیل ترین افراد) شده دلیلش همین بوده است.

در طول تاریخ این پیروزی فرستادگان الهی در چهره های گوناگونی نمایان شده: در عذابهای مختلفی همچون طوفان نوح، و صاعقه عاد و ثمود، و زلزله های ویرانگر قوم لوط، و مانند آن، و در پیروزی در جنگهای مختلف، مانند غزوات «بدر» و «حنین» و فتح «مکه» و سایر غزوات پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله.

و از همه مهمتر پیروزی منطقی آنها بر مکاتب شیطانی و دشمنان حق و عدالت بوده است.

### سوره المجادله (۵۸): آیه ۲۲

(آیه ۲۲) - در این آیه که آخرین آیه از سوره مجادله، و از کوبنده ترین آیات قرآن است، به مؤمنان هشدار می دهد که جمع میان «محبت خدا» و «محبت دشمنان خدا» در یک دل ممکن نیست، و باید از میان این دو یکی را برگزینند، اگر راستی مؤمنند باید از دوستی دشمنان خدا پرهیزند و الا ادعای مسلمانی نکنند! می فرماید: «هیچ گروهی را که ایمان به خدا و روز قیامت دارند نمی یابی که با دشمنان خدا و رسولش دوستی کنند، هر چند پدران یا فرزندان یا برادران یا خویشاوندانشان باشند» (لا تجد قوما يؤمنون بالله و الیوم الآخر یوادون من حاد الله و رسوله و لو کانوا آباءهم او ابناءهم او اخوانهم او عشیرتهم).

محبت پدران و فرزندان و برادران و اقوام بسیار خوب است، و نشانه زنده



بودن عواطف انسانی است، اما هنگامی که این محبت رو در روی محبت خدا قرار گیرد ارزش خود را از دست می دهد.

سپس به پادشاهای بزرگ این گروه که قلبشان بطور کامل در اختیار عشق خداست پرداخته، و پنج موضوع را که بعضی به صورت امداد و توفیق است، و بعضی به صورت نتیجه و سرانجام کار بیان می کند.

در بیان قسمت اول و دوم می فرماید: «آنها کسانی هستند که خدا ایمان را بر صفحه دل‌هایشان نوشته، و با روحی از ناحیه خودش آنان را تقویت فرموده است» (اولئك كتب فی قلوبهم الايمان و ایدهم بروح منه).

و در سومین مرحله می فرماید: «خداوند آنها را در باغهایی از بهشت داخل می کند که نهرها از زیر (درختانش) جاری است، جاودانه در آن می مانند» (و یدخلهم جنات تجری من تحتها الانهار خالدین فیها).

و در چهارمین مرحله می افزاید: «خداوند از آنها خشنود است و آنها نیز از خداوند خشنودند» (رضی الله عنهم و رضوا عنه).

در برابر مواهب مادی قیامت و جنات و حور و قصور این بزرگترین پادشاه روحانی است که به این گروه از مؤمنان داده می شود.

احساس رضایت مولا و معبودشان که آنها را پذیرفته، لذتبخش‌ترین احساسی است که به آنها دست می دهد، و نتیجه اش خشنودی کامل آنها از خداست.

و در آخرین مرحله به صورت یک اعلام عمومی - که حاکی از نعمت و موهبت دیگری است - می فرماید: «آنها حزب الله اند، بدانید حزب الله پیروزان و رستگارانند» (اولئك حزب الله الا ان حزب الله هم المفلحون).

نه تنها پیروزی در سرای دیگر و نیل به انواع نعمتهای مادی و معنوی در قیامت، بلکه همان گونه که در آیات قبل آمد در این دنیا نیز به لطف الهی بر دشمنان پیروزند، و در پایان جهان نیز حکومت حق و عدالت در دست آنهاست.

«پایان سوره مجادله»

[شماره صفحه واقعی : ۱۳۲]

ص: ۱۳۲۱

اشاره

این سوره در «مدینه» نازل شده و دارای ۲۴ آیه است

محتوای سوره:

این سوره- که بیشتر ناظر به داستان مبارزه مسلمانان با جمعی از یهود به نام «یهود بنی نضیر» است- از سوره های مهم و بیدارگر و تکان دهنده قرآن مجید است، و تناسب بسیار نزدیکی با آخرین آیات سوره قبل دارد که وعده پیروزی در آن به «حزب الله» داده شده است.

محتوای این سوره را می توان در شش بخش خلاصه کرد:

در بخش اول که تنها یک آیه است سخن از تسبیح و تنزیه عمومی موجودات در برابر خداوند عظیم و حکیم است.

در بخش دوم که از آیه ۲ تا ۱۰ می باشد ماجرای درگیری مسلمانان را با یهود پیمان شکن مدینه بازگو می کند.

در بخش سوم که از آیه ۱۱ تا ۱۷ را تشکیل می دهد داستان منافقان مدینه آمده است که با یهود در این برنامه همکاری نزدیک داشتند.

بخش چهارم مشتمل بر یک سلسله اندرزها و نصایح کلی نسبت به عموم مسلمانان است.

بخش پنجم که فقط یک آیه است، توصیف بلیغی است از قرآن.

و بالاخره در بخش ششم قسمت مهمی از اوصاف جمال و جلال خدا و اسماء حسناى او را بر می شمرد که به انسان در طریق معرفه الله کمک شایان می کند.

[شماره صفحه واقعی : ۱۳۳]

ص: ۱۳۲۲

ضمناً نام این سوره از آیه دوم آن گرفته شده که سخن از «حشر» یعنی اجتماع یهود برای کوچ کردن از مدینه، و یا حشر مسلمین برای بیرون راندن آنها به میان آمده است.

و بالاخره این سوره نیز یکی از سوره های «مَسَبَّحات» است، که با تسبیح خداوند شروع شده، و اتفاقاً پایان آن نیز با تسبیح الهی است.

### فضیلت تلاوت سوره:

در حدیثی از پیغمبر گرامی صلی الله علیه و آله می خوانیم: «هر کس سوره حشر را بخواند تمام بهشت و دوزخ و عرش و کرسی و حجاب و آسمانها و زمینهای هفتگانه و حشرات و بادها و پرندگان و درختان و جنبندگان و خورشید و ماه و فرشتگان همگی بر او رحمت می فرستند، و برای او استغفار می کنند، و اگر در آن روز یا در آن شب بمیرد شهید مرده است.»

بدون شک اینها همه آثار اندیشه در محتوای سوره است که از قرائت آن ناشی می شود و در زندگی انسان پرتو افکن می گردد.

بسم الله الرحمن الرحيم به نام خداوند بخشنده بخشایشگر

### سوره الحشر (۵۹): آیه ۱

#### اشاره

(آیه ۱)

#### شأن نزول:

در مورد نزول پنج آیه اول این سوره شأن نزول مفصلی ذکر کرده اند که فشرده آن چنین است:

در سرزمین مدینه سه گروه از یهود زندگی می کردند «بنی نضیر» و «بنی قریظه» و «بنی قینقاع» و گفته می شود که آنها اصلاً اهل حجاز نبودند ولی چون در کتب مذهبی خود خوانده بودند که پیامبری از سرزمین مدینه ظهور می کند به این سرزمین کوچ کردند، و در انتظار این ظهور بزرگ بودند.

هنگامی که رسول خدا صلی الله علیه و آله به مدینه هجرت فرمود با آنها پیمان عدم تعرض بست، ولی آنها هر زمان فرصتی یافتند از نقض این پیمان فروگذار نکردند.

از جمله این که بعد از جنگ «احد» - غزوه احد در سال سوم هجرت واقع شد - «کعب بن اشرف» با چهل مرد سوار از یهود به



مکّه آمدند و یکسر به سراغ

[شماره صفحه واقعی : ۱۳۴]

ص: ۱۳۲۳

قریش رفتند و با آنها عهد و پیمان بستند که همگی متحدا بر ضد محمد صلی الله علیه و آله پیکار کنند.

این خبر از طریق وحی به پیامبر صلی الله علیه و آله رسید.

دیگر این که پیامبر صلی الله علیه و آله روزی با چند نفر از بزرگان و یارانش به سوی قبیله بنی نضیر که در نزدیکی مدینه زندگی می کردند آمد و می خواست از آنها کمک یا وامی بگیرد، و شاید پیامبر صلی الله علیه و آله و یارانش می خواستند در زیر این پوشش وضع «بنی نضیر» را از نزدیک بررسی کنند، مبادا مسلمانان غافلگیر شوند.

پیامبر صلی الله علیه و آله در بیرون قلعه یهود بود و با «کعب بن اشرف» در این زمینه صحبت کرد، در این هنگام در میان یهودیان بذر توطئه ای پاشیده شد، و با یکدیگر گفتند:

یک نفر پشت بام رود و سنگ عظیمی بر او بیندازد و ما را از دست این مرد راحت کند! یکی از یهود اعلام آمادگی کرد و به پشت بام رفت.

رسول خدا صلی الله علیه و آله از طریق وحی آگاه شد برخاست و به مدینه آمد، و اینجا بود که پیمان شکنی یهود بر رسول خدا صلی الله علیه و آله مسلم شد، و دستور آماده باش برای جنگ به مسلمانان داد.

در بعضی از روایات نیز آمده که یکی از شعرای بنی نضیر به هجو و بدگوئی پیامبر صلی الله علیه و آله پرداخت و این خود دلیل دیگری بر پیمان شکنی آنها بود.

پیامبر صلی الله علیه و آله برای این که ضربه کاری قبلا به آنها بزند به «محمد بن مسلمه» که با «کعب بن اشرف» بزرگ یهود آشنائی داشت دستور داد او را به هر نحو بتواند به قتل برساند و او با مقدماتی این کار را کرد.

کشته شدن «کعب بن اشرف» تزلزلی در یهود ایجاد کرد. به دنبال آن رسول خدا صلی الله علیه و آله دستور داد مسلمانان برای جنگ با این قوم پیمان شکن حرکت کنند، هنگامی که آنها با خبر شدند، به قلعه های مستحکم و دژهای نیرومند خود پناه بردند، و درها را محکم بستند، پیامبر صلی الله علیه و آله دستور داد بعضی درختان نخل را که نزدیک قلعه ها بود بکنند یا بسوزانند.

[شماره صفحه واقعی : ۱۳۵]

ص: ۱۳۲۴

این کار فریاد یهود را بلند کرد گفتند: ای محمد! تو پیوسته از این گونه کارها نهی می کردی، پس این چه برنامه ای است؟

آیه پنجم این سوره نازل شد و به آنها پاسخ گفت که این یک دستور خاص الهی بود.

محاصره چند روز طول کشید و پیامبر صلی الله علیه و آله برای پرهیز از خونریزی به آنها پیشنهاد کرد که سرزمین مدینه را ترک گویند آنها نیز پذیرفتند، مقداری از اموال خود را برداشته و بقیه را رها کردند باقیمانده اموال و اراضی و باغات و خانه های آنها به دست مسلمانان افتاد.

### تفسیر:

این سوره با تسبیح و تنزیه خداوند و بیان عزت و حکمت او شروع می شود، می فرماید: «آنچه در آسمانها و زمین است برای خدا تسبیح می گوید، و او عزیز و حکیم است» (سبح لله ما فی السماوات و ما فی الارض و هو العزیز الحکیم).

و این در حقیقت مقدمه ای است برای بیان سرگذشت یهود «بنی نضیر» همانها که در شناخت خدا و صفاتش گرفتار انواع انحرافات بودند.

تسبیح عمومی موجودات زمین و آسمان اعم از فرشتگان و انسانها و حیوانات و گیاهان و جمادات ممکن است با زبان قال باشد یا با زبان حال، چرا که نظام شگفت انگیزی که در آفرینش هر ذره ای به کار رفته با زبان حال بیانگر علم و قدرت و عظمت و حکمت خداست.

و از سوی دیگر به عقیده جمعی از دانشمندان هر موجودی در عالم خود سهمی از عقل و درک و شعور دارد هر چند ما از آن آگاه نیستیم، و به همین دلیل با زبان خود تسبیح خدا می گوید، هر چند گوش ما توانایی شنوایی آن را ندارد.

### سوره الحشر (۵۹): آیه ۲

(آیه ۲) - بعد از بیان این مقدمه به داستان رانده شدن یهود بنی نضیر از مدینه پرداخته، می فرماید: «او (خداوند) کسی است که کافران اهل کتاب را در نخستین برخورد (با مسلمانان) از خانه هایشان بیرون راند!» (هو الذی اخرج الذین کفروا من اهل الکتاب من دیارهم لاول الحشر).

[شماره صفحه واقعی: ۱۳۶]

منظور از «حشر» در اینجا اجتماع و حرکت مسلمانان از مدینه به سوی قلعه های یهود، و یا اجتماع یهود برای مبارزه با مسلمین است، و از آنجا که این نخستین اجتماع در نوع خود بود در قرآن به عنوان «الأول الحشر» نامیده شده، و این خود اشاره لطیفی است به برخوردهای آینده با یهود «بنی نضیر» و یهود «خیبر» و مانند آنها.

سپس می افزاید: «شما هرگز گمان نمی کردید که آنها (از این دیار) خارج شوند و خودشان نیز گمان می کردند که دژهای محکمشان آنان را از عذاب الهی مانع می شود» (ما ظننتم ان یخرجوا و ظنوا انهم مانعتهم حصونهم من الله).

آنها چنان مغرور و از خود راضی بودند که تکیه گاهشان دژهای نیرومند و قدرت ظاهریشان بود، ولی از آنجا که خدا می خواست بر همه روشن سازد که چیزی در برابر اراده او قدرت مقاومت ندارد حتی بدون آن که جنگی رخ دهد آنها را از آن سرزمین بیرون راند! لذا در ادامه آیه می فرماید: «اما خداوند از آنجا که گمان نمی کردند به سراغشان آمد، و در دلهایشان ترس و وحشت افکند، به گونه ای که خانه های خود را با دست خویش و با دست مؤمنان ویران می کردند» (فاتاهم الله من حیث لم یحتسبوا و قذف فی قلوبهم الرعب یخربون بیوتهم بایدیهم و ایدی المؤمنین).

آری! خدا این لشکر نامرئی، یعنی لشکر ترس را که در بسیاری از جنگها به یاری مؤمنان می فرستاد بر قلب آنها چیره کرد، و مجال هرگونه حرکت و مقابله را از آنها سلب نمود، آنها خود را برای مقابله با لشکر برون آماده کرده بودند بی خبر از آن که خداوند لشکری از درون به سراغشان می فرستد.

و در پایان آیه به عنوان یک نتیجه گیری کلی می فرماید: «پس عبرت بگیرید ای صاحبان چشم!» (فاعتبروا یا اولی الابصار).

### سوره الحشر (۵۹): آیه ۳

(آیه ۳) - این آیه می افزاید: «و اگر نه این بود که خداوند ترک وطن را بر آنان مقّرر داشته بود آنها را در همین دنیا مجازات می کرد» (و لو لا ان كتب الله عليهم الجلاء لعذبهم فی الدنيا).

[شماره صفحه واقعی: ۱۳۷]

ص: ۱۳۲۶

بدون شك جلای وطن و رها کردن قسمت عمده سرمایه هائی كه يك عمر فراهم کرده بودند خود برای آنها عذابی دردناك بود.

بنابر این منظور از جمله فوق این است كه اگر این عذاب برای آنها مقدر نشده بود عذاب دیگری كه همان قتل و اسارت به دست مسلمانان بود بر سر آنها فرود می آمد، خدا می خواست آنها در جهان آواره شوند، و ای بسا این آوارگی برای آنها دردناكتر بود، زیرا هر وقت به یاد آن همه دژها و خانه های مجلل و مزارع و باغات خود می افتادند كه در دست دیگران است و خودشان بر اثر پیمان شكنی و توطئه بر ضد پیامبر خدا صلی الله علیه و آله در مناطق دیگر محروم و سرگرداند گرفتار آزار و شکنجه های روحی فراوانی می شدند.

اما این تنها عذاب دنیای آنها بود، لذا در پایان این آیه می افزاید: «و برای آنها در آخرت نیز عذاب آتش است» (و لهم فی الآخرة عذاب النار).

چنین است دنیا و آخرت کسانی كه پشت پا به حق و عدالت زنند و بر مركب غرور و خودخواهی سوار گردند.

#### **سوره الحشر (۵۹): آیه ۴**

(آیه ۴) - و از آنجا كه ذكر این ماجرا علاوه بر بیان قدرت پروردگار و حقانیت پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله باید هشدارى برای تمام کسانی باشد كه اعمالی مشابه یهود بنی نضیر دارند تا مسأله در آنها خلاصه نشود در این آیه مطلب را تعمیم داده، می افزاید: «این مجازات (دنیا و آخرت) از آن جهت دامنگیرشان شد كه با خدا و رسولش به دشمنی برخاستند» (ذلك بانهم شاقوا الله و رسوله).

«و هر كس به دشمنی با خدا برخیزد (خداوند مجازاتش می كند زیرا) خدا مجازات شدیدی دارد» (و من یشاق الله فان الله شدید العقاب).

#### **سوره الحشر (۵۹): آیه ۵**

(آیه ۵) - در این آیه به پاسخ ایرادی می پردازد كه یهود بنی نضیر - چنانكه در شأن نزول نیز گفتیم - به پیامبر صلی الله علیه و آله متوجه می ساختند، در آن موقع كه دستور داد قسمتی از نخلهای نزدیک قلعه های محكم یهود را ببرند (تا محل کافی برای نبرد باشد، یا برای این كه یهود ناراحت شوند و از قلعه ها بیرون آیند و درگیری در خارج قلعه روی دهد).

[شماره صفحه واقعی : ۱۳۸]

آنها گفتند: ای محمد! مگر تو نبودی که از این گونه کارها نهی می کردی؟

آیه نازل شد و گفت: «هر درخت با ارزش نخل را قطع یا آن را به حال خود وا گذاشتید همه به فرمان خدا بود!» (ما قطعتم من لینه او ترکتموها قائمه علی اصولها فباذن الله).

«و هدف این بود که فاسقان را خوار و رسوا کنند» (و لیخزی الفاسقین).

## سوره الحشر (۵۹): آیه ۶

### اشاره

(آیه ۶)

### شأن نزول:

از آنجا که این آیه و آیه بعد نیز تکمیلی است بر آیات گذشته، شأن نزول آن نیز ادامه همان شأن نزول است.

توضیح این که: بعد از بیرون رفتن یهود «بنی نضیر» از مدینه، باغها و زمینهای کشاورزی و خانه ها و قسمتی از اموال آنها در مدینه باقی ماند، جمعی از سران مسلمین خدمت رسول خدا صلی الله علیه و آله رسیدند و طبق آنچه از سنت عصر جاهلیت به خاطر داشتند عرض کردند: برگزیده های این غنیمت، و یک چهارم آن را بگیر و بقیه را به ما واگذار، تا در میان خود تقسیم کنیم! آیات مورد بحث نازل شد و با صراحت گفت: چون برای این غنائم، جنگی نشده و مسلمانان زحمتی نکشیده اند تمام آن تعلق به رسول الله (رئیس حکومت اسلامی) دارد و او هرگونه صلاح بداند تقسیم می کند.

پیامبر صلی الله علیه و آله این اموال را در میان مهاجرین که دستهای آنها در سرزمین مدینه از مال دنیا تهی بود و تعداد کمی از انصار که نیاز شدیدی داشتند تقسیم کرد.

### تفسیر:

حکم غنائمی که بدون جنگ به دست می آید در این آیه حکم غنائم بنی نضیر را بیان می کند، و در عین حال روشنگر یک قانون کلی در زمینه تمام غنائمی است که بدون دردسر و زحمت و رنج عائد جامعه اسلامی می شود که از آن در فقه اسلامی به عنوان «فیء» یاد شده است.

می فرماید: «و آنچه را خدا از آنان [- یهود] به رسولش بازگردانده (و بخشیده) چیزی است که شما برای به دست آوردن آن (زحمتی نکشیدید) نه



اسبی تاخیتد، و نه شتری» (و ما افاء الله علی رسوله منهم فما اوجفتم علیه من خیل و لا رکاب).

سپس می افزاید: چنان نیست که پیروزیها همیشه نتیجه جنگهای شما باشد، «ولی خداوند رسولان خود را بر هر کس بخواهد مسلط می سازد، و خدا بر همه چیز تواناست» (و لکن الله یسلط رسله علی من یشاء و الله علی کل شیء قدیر).

آری! پیروزی بر دشمن سرسخت و نیرومندی همچون یهود بنی نضیر با امدادهای غیبی خداوند صورت گرفت، تا بدانید خداوند بر همه چیز قادر است، اینجاست که مسلمانان می توانند در چنین میدانهای هم درس معرفه الله بیاموزند، و هم نشانه های حقانیت پیامبر صلی الله علیه و آله را ببینند، و هم برنامه اخلاص و اتکاء به ذات پاک خدا را در تمام مسیر راهشان یاد گیرند.

### سوره الحشر (۵۹): آیه ۷

(آیه ۷) - این آیه مصرف «فیء» را که در آیه قبل آمده است به وضوح بیان می کند و به صورت یک قاعده کلی می فرماید: «آنچه را خداوند از اهل این آبادیها به رسولش بازگرداند، از آن خدا، و رسول، و خویشاوندان او و یتیمان و مستمندان و در راه ماندگان است» (ما افاء الله علی رسوله من اهل القرى فله و للرسول و لذی القربی و الیتامی و المساکین و ابن السبیل).

یعنی این همانند غنائم جنگهای مسلحانه نیست که تنها یک پنجم آن در اختیار پیامبر صلی الله علیه و آله و سایر نیازمندان قرار گیرد، و چهار پنجم از آن جنگجویان باشد.

و نیز اگر در آیه قبل گفته شد که تمام آن متعلق به رسول خداست مفهومی این نیست که تمام آن را در مصارف شخصی صرف کند، بلکه چون رئیس حکومت اسلامی، و مخصوصا مدافع و حافظ حقوق نیازمندان است قسمت عمده را در مورد آنها مصرف می کند.

پس این مصارف ششگانه ذکر اولویتهایی است که پیامبر صلی الله علیه و آله در مورد اموالی که در اختیار دارد باید رعایت کند، و به تعبیر دیگر پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله این همه ثروت را برای شخص خودش نمی خواهد بلکه به عنوان رهبر و رئیس حکومت اسلامی در

[شماره صفحه واقعی : ۱۴۰]



هر موردی لازم است مصرف می کند.

این نکته نیز قابل توجه است که این حق بعد از پیامبر صلی الله علیه و آله به امامان معصوم علیهم السلام و بعد از آنها به نواب آنها یعنی مجتهدان جامع الشرایط می رسد، چرا که احکام اسلام تعطیل بردار نیست، و حکومت اسلامی از مهمترین مسائلی است که مسلمانان با آن سر و کار دارند و قسمتی از پایه های این حکومت بر مسائل اقتصادی نهاده شده است و بخشی از مسائل اقتصادی اصیل اسلامی همینهاست.

سپس به فلسفه این تقسیم حساب شده پرداخته، می افزاید: این به خاطر آن است «تا (این اموال عظیم) در میان ثروتمندان شما دست به دست نگردهد» و نیازمندان از آن محروم نشوند! (کی لا یکون دوله بین الاغنیاء منکم).

این آیه یک اصل اساسی را در اقتصاد اسلامی بازگو می کند و آن این که جهت گیری اقتصاد اسلامی چنین است که در عین احترام به «مالکیت خصوصی» برنامه را طوری تنظیم کرده که اموال و ثروتها متمرکز در دست گروهی محدود نشود که پیوسته در میان آنها دست به دست بگردد.

و در پایان آیه می فرماید: «آنچه را رسول خدا برای شما آورده بگیرید (و اجرا کنید) و آنچه نهی کرده خودداری نمائید و از (مخالفت) خدا بپرهیزید که خداوند کیفرش شدید است» (و ما آتاکم الرسول فخذوه و ما نهاکم عنہ فانتهوا و اتقوا الله ان الله شدید العقاب).

این جمله هر چند در ماجرای غنائم بنی نضیر نازل شده، ولی محتوای آن یک حکم عمومی در تمام زمینه ها و برنامه های زندگی مسلمانهاست، و سند روشنی است برای حجت بودن سنت پیامبر صلی الله علیه و آله و بر طبق این اصل همه مسلمانان موظفند اوامر و نواهی پیامبر صلی الله علیه و آله را به گوش جان بشنوند و اطاعت کنند، خواه در زمینه مسائل مربوط به حکومت اسلامی باشد یا غیر آن.

### سوره الحشر (۵۹): آیه ۸

(آیه ۸) - سه گروه مهاجران و انصار و تابعان و صفات برجسته هر کدام! قرآن همچنان بحث آیات گذشته پیرامون مصارف ششگانه «فبیء» - اموال

[شماره صفحه واقعی : ۱۴۱]

ص: ۱۳۳۰

و غنائمی که بدون جنگ عائد مسلمین می شود- را ادامه می دهد، که در حقیقت تفسیری برای یتیمان و مسکینها و بیش از همه تفسیر «ابن السبیل» است.

می فرماید: این اموال «برای فقیران مهاجرانی است که از خانه و کاشانه و اموال خود بیرون رانده شدند» (للفقراء المهاجرین الذین اخرجوا من دیارهم و اموالهم).

«آنها فضل خداوند و رضای او را می طلبند و خدا و رسولش را یاری می کنند، آنها راستگویانند» (بیتغون فضلا من الله و رضوانا و ینصرون الله و رسوله اولئک هم الصادقون).

در اینجا سه وصف مهم برای مهاجران نخستین بیان کرده که در «اخلاص» و «جهاد مستمر» و «صدق همه جانبه» خلاصه می شود.

### سوره الحشر (۵۹): آیه ۹

(آیه ۹)- در این آیه به یکی دیگر از مصارف این اموال پرداخته، و در ضمن آن توصیف بسیار جالب و بلیغی در باره طایفه انصار می کند، و بحثی را که در آیه قبل در باره مهاجران بود با آن تکمیل نموده، می فرماید: «و برای کسانی است که در این سرا [سرزمین مدینه] و در سرای ایمان پیش از مهاجران مسکن گزیدند» (و الذین تبوءوا الدار و الایمان من قبلهم).

تعبیر به «تبوءوا» نشان می دهد که انصار نه تنها خانه های ظاهری را آماده پذیرائی مهاجران کردند که خانه دل و جان و محیط شهر خود را تا آنجا که می توانستند آماده ساختند و اینها همه قبل از هجرت مسلمانان مکه بوده است، و مهم همین است.

سپس به سه توصیف دیگر که بیانگر کل روحیات انصار می باشد پرداخته، چنین می گوید: آنها چنان هستند که: «هر مسلمانی را به سویشان هجرت کند دوست می دارند» (یحبون من هاجر الیهم).

و در این زمینه تفاوتی میان مسلمانان از نظر آنها نیست، بلکه مهم نزد آنان مسأله ایمان و هجرت است، و این دوست داشتن یک ویژگی مستمر آنها محسوب می شود.

[شماره صفحه واقعی: ۱۴۲]

دیگر این که: «و در دل خود نیازی به آنچه به مهاجران داده شده احساس نمی کنند» (و لا یجدون فی صدورهم حاجه مما اوتوا).

نه چشم داشتی به غنائمی که به آنها داده شده است دارند، و نه نسبت به آنها حسد می ورزند و نه حتی در درون دل احساس نیاز به آنچه به آنها اعطا شده می کنند.

و در مرحله سوم می افزاید: «و آنها را بر خود مقدم می دارند هر چند خودشان بسیار نیازمند باشند» (و یؤثرون علی أنفسهم و لو کان بهم خصاصه).

و به این ترتیب «محبت» و «بلندنظری» و «ایثار» سه ویژگی پرافتخار آنهاست.

«ابن عباس» مفسر معروف اسلامی، می گوید: پیغمبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله روز پیروزی بر یهود بنی نضیر به انصار فرمود: «اگر مایل هستید اموال و خانه هایتان را با مهاجران تقسیم کنید، و در این غنائم با آنها شریک شوید، و اگر می خواهید اموال و خانه هایتان از آن شما باشد و از این غنائم چیزی به شما داده نشود؟! انصار گفتند: هم اموال و خانه هایمان را با آنها تقسیم می کنیم، و هم چشم داشتی به غنائم نداریم، و مهاجران را بر خود مقدم می شمیریم، آیه فوق نازل شد و این روحیه عالی آنها را ستود.

و در پایان آیه برای تأکید بیشتر روی این اوصاف کریمه، و بیان نتیجه آن می افزاید: «و کسانی که از بخل و حرص نفس خویش بازداشته شده اند، رستگارانند» (و من یوق شح نفسه فاولئک هم المفلحون).

در حدیثی می خوانیم که امام صادق علیه السلام فرمود: «شح از بخل شدیدتر است، بخیل کسی است که در مورد آنچه دارد بخل می ورزد، ولی شحیح هم نسبت به آنچه در دست مردم است بخل می ورزد و هم آنچه خود در اختیار دارد، تا آنجا که هر چه را در دست مردم ببیند آرزو می کند آن را به چنگ آورد، خواه از طریق حلال باشد یا حرام و هرگز قانع به آنچه خداوند به او روزی داده نیست».

## سوره الحشر (۵۹): آیه ۱۰

### اشاره

(آیه ۱۰) - در این آیه سخن از گروه سومی از مسلمین به میان می آورد که با

[شماره صفحه واقعی: ۱۴۳]

الهام از قرآن مجید در میان ما به عنوان «تابعین» معروف شده اند، و بعد از مهاجران و انصار که در آیات قبل سخن از آنها به میان آمد سومین گروه عظیم مسلمین را تشکیل می دهند.

می فرماید: «(همچنین) کسانی که بعد از آنها [مهاجران و انصار] آمدند و می گویند: پروردگارا! ما و برادرانمان را که در ایمان بر ما پیشی گرفتند بیامرز، و در دل‌هایمان حسد و کینه ای نسبت به مؤمنان قرار مده، پروردگارا! تو مهربان و رحیمی» (و الذین جاؤ من بعدهم یقولون ربنا اغفر لنا ولاخواننا الذین سبقونا بالايمان ولا تجعل فی قلوبنا غلا للذین آمنوا ربنا انک رؤف رحیم).

به این ترتیب «خودسازی» و «احترام به پیشگامان در ایمان» و «دوری از کینه و حسد» از ویژگیهای آنهاست.

تعبیر به «اخوان» (برادران) و استمداد از خداوند رءوف و رحیم در پایان آیه همه حاکی از روح محبت و صفا و برادری است که بر کل جامعه اسلامی باید حاکم باشد و هر کس هر نیکی را می خواهد تنها برای خود نخواهد.

این آیه تمام مسلمین را تا دامنه قیامت شامل می شود، و بیانگر این واقعیت می باشد که اموال «فیء» منحصر به نیازمندان مهاجرین و انصار نیست، بلکه سایر نیازمندان مسلمین را در طول تاریخ شامل می شود.

### صحابه در میزان قرآن و تاریخ -

در اینجا بعضی از مفسران بدون توجه به اوصافی که برای هر یک از «مهاجران» و «انصار» و «تابعین» در آیات فوق آمده باز اصرار دارند که همه «صحابه» را بدون استثنا پاک و منزّه بشمرند، و کارهای خلافی که احیانا در زمان خود پیامبر صلی الله علیه و آله یا بعد از او از بعضی از آنان سرزده با دیده اغماض بنگرند، و هر کس را در صف مهاجران و انصار و تابعین قرار گرفته چشم بسته محترم و مقدس بدانند.

در حالی که آیات فوق پاسخ دندان شکنی به این افراد می دهد، و ضوابط «مهاجران» راستین و «انصار» و «تابعین» را دقیقا معین می کند.

[شماره صفحه واقعی : ۱۴۴]

ص: ۱۳۳۳

در «مهاجران» اخلاص، و جهاد، و صدق را می شمرد.

و در «انصار» محبت نسبت به مهاجران، و ایثار، و پرهیز از هرگونه بخل و حرص را ذکر می کند.

و در «تابعین» خودسازی و احترام به پیشگامان در ایمان، و پرهیز از هرگونه کینه و حسد را بیان می نماید.

بنابر این ما در عین احترام به پیشگامان در خط ایمان پرونده اعمال آنها را چه در عصر پیامبر صلی الله علیه و آله، و چه در طوفانهای شدیدی که بعد از او در جامعه اسلامی در گرفت، دقیقاً تحت بررسی قرار می دهیم، و بر اساس معیارهایی که در همین آیات از قرآن دریافته ایم، در باره آنها قضاوت و داوری می کنیم، پیوند خود را با آنها که بر سر عهد و پیمان خود باقی ماندند محکم می سازیم، و از آنها که در عصر پیامبر صلی الله علیه و آله یا بعد از او رابطه خود را گسستند می بریم، این است یک منطق صحیح و هماهنگ با حکم قرآن و عقل.

## سوره الحشر (۵۹): آیه ۱۱

### اشاره

(آیه ۱۱)

### شأن نزول:

جمعی از منافقان مدینه مانند «عبد الله بن ابی» و یارانش مخفیانه کسی را به سراغ یهود «بنی نضیر» فرستادند و گفتند: شما محکم در جای خود بایستید، از خانه های خود بیرون نروید، و دژهای خود را محکم سازید، ما دو هزار نفر یاور از قوم خود و دیگران داریم و تا آخرین نفس با شما هستیم، طایفه بنی قریظه و سایر هم پیمانهای شما از قبیله غطفان نیز با شما همراهی می کنند.

همین امر سبب شد که یهود بنی نضیر بر مخالفت پیامبر صلی الله علیه و آله تشویق شوند، اما در این هنگام یکی از بزرگان بنی نضیر به نام «سلام» به «حی بن اخطب» که سرپرست برنامه های بنی نضیر بود گفت: اعتنائی به حرف «عبد الله بن ابی» نکنید، او می خواهد شما را تشویق به جنگ محمد صلی الله علیه و آله کند، و خودش در خانه بنشیند و شما را تسلیم حوادث نماید.

حیی گفت: ما جز دشمنی محمد صلی الله علیه و آله و پیکار با او چیزی را نمی شناسیم، «سلام» در پاسخ او گفت: به خدا سوگند من می بینم سر انجام ما را از این سرزمین

[شماره صفحه واقعی: ۱۴۵]

بیرون می کنند، و اموال و شرف ما بر باد می رود کودکان ما اسیر، و جنگجویان ما کشته می شوند.

این آیه و سه آیه بعد از آن نازل شد که، سر انجام این ماجرا را بازگو می کند.

### تفسیر:

نقش منافقان در فتنه های یهود- بعد از بیان ماجرای طایفه یهود «بنی نضیر» در آیات گذشته، و شرح حال سه گروه از مؤمنان در اینجا به شرح حال گروه دیگری یعنی منافقان و نقش آنها در این ماجرا می پردازد.

نخست روی سخن را به پیامبر صلی الله علیه و آله کرده، می فرماید: «آیا منافقان را ندیدی که پیوسته به برادران کافرشان از اهل کتاب می گفتند: هر گاه شما را (از وطن) بیرون کنند ما هم با شما بیرون خواهیم رفت، و هرگز سخن هیچ کس را در باره شما اطاعت نخواهیم کرد، و اگر با شما پیکار شود یاریتان خواهیم نمود» (ا لم تر الی الذین نافقوا یقولون لاخوانهم الذین کفروا من اهل الکتاب لئن اخرجتم لنخرجن معکم و لا نطیع فیکم احدا ابدًا و ان قوتلتم لننصرنکم).

و به این ترتیب این گروه از منافقان به طایفه یهود سه مطلب را قول دادند که در همه دروغ می گفتند.

و به همین دلیل قرآن با صراحت می گوید: «خداوند شهادت می دهد که آنها دروغگویانند» (و الله یشهد انهم لکاذبون).

آری! همیشه منافقان دروغگو بوده اند، و غالباً دروغگویان منافقند.

### سوره الحشر (۵۹): آیه ۱۲

(آیه ۱۲)- سپس برای توضیح بیشتر در باره دروغگوئی آنها می افزاید: «اگر آنها را بیرون کنند با آنان بیرون نمی روند» (لئن اخرجوا لا یخرجون معهم).

«و اگر با آنها پیکار شود یاریشان نخواهند کرد» (و لئن قوتلوا لا ینصرونهم).

«و اگر (به گفته خود عمل کنند و) یاریشان کنند پشت به میدان کرده فرار می کنند!» (و لئن نصرههم لیولن الادبار).

«سپس کسی آنان را یاری نمی کند» (ثم لا ینصرون).

### سوره الحشر (۵۹): آیه ۱۳

(آیه ۱۳)- در این آیه به تشریح علت این شکست پرداخته، می گوید:

«وحشت از شما در دلهای آنها بیش از ترس از خداست» (لانتهم اشد رهبه فی

[شماره صفحه واقعی : ۱۴۶]

ص: ۱۳۳۵

. چون از خدا نمی ترسند از همه چیز وحشت دارند، مخصوصا از دشمنان مؤمن و مقاومی چون شما.

«این به خاطر آن است که آنها گروهی نادانند» (ذلک بانهم قوم لا یفقهون).

### سوره الحشر (۵۹): آیه ۱۴

(آیه ۱۴) - سپس به بیان نشانه روشنی از این ترس درونی پرداخته، می افزاید: «آنها هرگز با شما به صورت گروهی نمی جنگند جز در دژهای محکم یا از پشت دیوارها» (لا یقاتلونکم جمیعا الا فی قری محصنه او من وراء جدر).

آری! آنها چون از دژ ایمان و توکل بر خدا بیرون هستند جز در پناه دیوارها و قلعه های محکم جرأت جنگ و رویارویی با مؤمنان ندارند! سپس می افزاید: اما این نه به خاطر آن است که آنها افرادی ضعیف و ناتوان و ناآگاه به فنون جنگند بلکه به هنگامی که درگیری رخ می دهد «پیکارشان در میان خودشان شدید است» اما در برابر شما ضعیف (بأسهم بینهم شدید).

و در ادامه همین آیه، به عامل دیگری برای شکست و ناکامی آنها پرداخته، می فرماید: به ظاهر آنها که می نگری «آنها را متحد می پنداری در حالی که دلهایشان پراکنده است، این به خاطر آن است که آنها قومی هستند که تعقل نمی کنند» (تحسبهم جمیعا و قلوبهم شتی ذلک بانهم قوم لا یعقلون).

به این ترتیب انسجام ظاهری افراد بی ایمان و پیمان و وحدت نظامی و اقتصادی آنها هرگز نباید ما را فریب دهد، چرا که در پشت این پیمانها و شعارهای وحدت، دلهای پراکنده ای قرار دارد، و دلیل آن هم روشن است، زیرا هر کدام حافظ منافع مادی خویشند، و می دانیم منافع مادی همیشه در تضاد است، در حالی که وحدت و انسجام مؤمنان بر اساس اصولی است که تضاد در آن راه ندارد، یعنی اصل ایمان و توحید و ارزشهای الهی.

### سوره الحشر (۵۹): آیه ۱۵

(آیه ۱۵) - قرآن همچنان بحث پیرامون داستان یهود بنی نضیر و منافقان را ادامه داده، و با دو تشبیه جالب، موقعیت هر کدام از این دو گروه را مشخص می سازد. نخست می فرماید: داستان یهود بنی نضیر «همچون کسانی است که کمی پیش از آنان بودند (همانها که در این دنیا) طعم تلخ کار خود را چشیدند و برای

[شماره صفحه واقعی : ۱۴۷]



آنها عذابی دردناک است» (کمثل الذین من قبلهم قریبا ذاقوا وبال امرهم و لهم عذاب الیم).

اما این گروه چه کسانی بودند که سرگذشت عبرت انگیزی قبل از ماجرای بنی نضیر داشتند؟

بسیاری از مفسران آن را اشاره به ماجرای یهود «بنی قینقاع» می دانند که بعد از ماجرای بدر واقع شد، و منجر به بیرون راندن این گروه از یهود از مدینه گردید، آنها نیز مانند یهود «بنی نضیر» افرادی ثروتمند و مغرور و در میان خود جنگجو بودند، و پیامبر صلی الله علیه و آله و مسلمانان را تهدید می کردند، ولی سر انجام چیزی جز بدبختی و در به دری در دنیا و عذاب الیم آخرت عائدشان نشد.

### سوره الحشر (۵۹): آیه ۱۶

(آیه ۱۶) - با طناب پوسیده شیطان به چاه نروید! در این آیه به تشبیهی در باره منافقان پرداخته، می گوید: داستان آنها نیز «همچون شیطان است که به انسان گفت: کافر شو (تا مشکلات تو را حل کنم) اما هنگامی که کافر شد گفت: من از تو بیزارم، من از خداوندی که پروردگار عالمیان است بیم دارم» (کمثل الشیطان اذ قال للانسان اکفر فلما کفر قال انی بری ء منک انی اخاف الله رب العالمین).

منظور از «انسان» مطلق انسانهایی است که تحت تأثیر شیطان قرار گرفته، فریب وعده های دروغین او را می خورند و راه کفر می پویند، و سر انجام شیطان آنها را تنها گذاشته و از آنان بیزار می جوید! آری! چنین است حال منافقان که دوستان خود را با وعده های دروغین و نیرنگ به وسط معرکه می فرستند، سپس آنها را تنها گذارده فرار می کنند چرا که در نفاق وفاداری نیست.

### سوره الحشر (۵۹): آیه ۱۷

(آیه ۱۷) - در این آیه نتیجه کار این دو گروه: شیطان و اتباعش و منافقان و دوستانشان از اهل کفر را روشن ساخته، می افزاید: «سر انجام کارشان این شد که هر دو در آتش دوزخ خواهند بود، جاودانه در آن می مانند، و این است کیفر ستمکاران!» (فکان عاقبتهما انهما فی النار خالدین فیها و ذلک جزاء الظالمین).

[شماره صفحه واقعی : ۱۴۸]

ص: ۱۳۳۷

این یک اصل کلی است که عاقبت همکاری کفر و نفاق، و شیطان و یارانش، شکست و ناکامی و عذاب دنیا و آخرت است، در حالی که همکاری مؤمنان و دوستانشان همکاری مستمر و جاودانی و سرانجامش پیروزی و برخورداری از رحمت واسعه الهی در هر دو جهان است.

### سوره الحشر (۵۹): آیه ۱۸

(آیه ۱۸) - در این آیه روی سخن را به مؤمنان کرده، به عنوان یک نتیجه گیری از ماجرای شوم و دردناک «بنی نضیر» و منافقان و شیطان، می فرماید:

«ای کسانی که ایمان آورده اید! از (مخالفت) خدا پرهیزید، و هر کس باید بنگرد تا برای فردایش چه چیز از پیش فرستاده؟ (یا ایها الذین آمنوا اتقوا الله و لتنظر نفس ما قدمت لغد).

در حقیقت سرمایه اصلی انسان در صحنه قیامت کارهائی است که از پیش فرستاده، و گر نه غالباً کسی به فکر انسان نیست که برای او چیزی بعد از مرگ او بفرستد، و یا اگر بفرستند ارزش زیادی ندارد.

سپس بار دیگر برای تأکید می افزاید: «از خدا پرهیزید که خداوند از آنچه انجام می دهید آگاه است» (و اتقوا الله ان الله خبیر بما تعملون).

آری! تقوا و ترس از خداوند سبب می شود که انسان برای فردای قیامت بیندیشد، و اعمال خود را پاک و پاکیزه و خالص کند.

### سوره الحشر (۵۹): آیه ۱۹

(آیه ۱۹) - این آیه به دنبال دستور به تقوا و توجه به معاد، تأکید بر یاد خدا کرده، چنین می فرماید: «و همچون کسانی نباشید که خدا را فراموش کردند، و خدا نیز آنها را به خود فراموشی گرفتار کرد» (و لا تکنوا کالذین نسوا الله فانساهم انفسهم).

خمیر مایه تقوا دو چیز است: یاد خدا یعنی توجه به مراقبت دائمی «الله» و حضور او در همه جا و همه حال، و توجه به دادگاه عدل خداوند و نامه اعمالی که هیچ کار صغیر و کبیری وجود ندارد مگر این که در آن ثبت می شود، و به همین دلیل توجه به این دو اصل (مبدأ و معاد) در سر لوحه برنامه های تربیتی انبیا و اولیاء قرار داشته، و تأثیر آن در پاکسازی فرد و اجتماع کاملاً چشمگیر است.

[شماره صفحه واقعی : ۱۴۹]

اصولاً یکی از بزرگترین بدبختیها و مصائب انسان خود فراموشی است، چرا که ارزشها و استعدادها و لیاقتهای ذاتی خود را که خدا در او نهفته و از بقیه مخلوقات ممتازش ساخته، به دست فراموشی می سپرد، و این مساوی با فراموش کردن انسانیت خویش است، و چنین انسانی تا سر حد یک حیوان درنده سقوط می کند، و همتش چیزی جز خواب و خور و شهوت نخواهد بود! و اینها همه عامل اصلی فسق و فجور بلکه این خود فراموشی بدترین مصداق فسق و خروج از طاعت خداست.

لذا در پایان آیه می گوید: «آنها فاسقاند» (اولئك هم الفاسقون).

### سوره الحشر (۵۹): آیه ۲۰

(آیه ۲۰) - در این آیه به مقایسه این دو گروه (گروه مؤمنان با تقوا، و متوجه به مبدأ و معاد، و گروه فراموشکاران خدا که گرفتار خود فراموشی شده اند) پرداخته، می گوید: «هرگز دوزخیان و بهشتیان یکسان نیستند» (لا یستوی اصحاب النار و اصحاب الجنة).

نه در این دنیا، نه در معارف، نه در نحوه تفکر، نه در طرز زندگی فردی و جمعی و هدف آن، و نه در آخرت و پاداشهای الهی، خط این دو گروه در همه جا، و همه چیز، از هم جداست، یکی به یاد خدا و قیامت و احیای ارزشهای والای انسانی، و اندوختن ذخائر برای زندگی جاویدان است، و دیگری غرق شهوات و لذات مادی و گرفتار فراموشی همه چیز و اسیر بند هوی و هوس.

و به این ترتیب انسان بر سر دو راهی قرار دارد یا باید به گروه اول بپیوندد یا به گروه دوم و راه سومی در پیش نیست.

و در پایان آیه به صورت یک حکم قاطع می فرماید: «اصحاب بهشت رستگار و پیروزند» (اصحاب الجنة هم الفائزون).

نه تنها در قیامت رستگار و پیروزند که در این دنیا نیز پیروزی و آرامش و نجات از آن آنهاست، و شکست در هر دو جهان نصیب فراموشکاران است.

### سوره الحشر (۵۹): آیه ۲۱

(آیه ۲۱) - اگر قرآن بر کوهها نازل می شد از هم می شکافتند! در تعقیب آیات گذشته که از طرق مختلف برای نفوذ در قلوب انسانها

[شماره صفحه واقعی: ۱۵۰]

استفاده می کرد، و مسائل سرنوشت ساز انسانها را در زنده ترین صورتش بیان نمود در این آیه که ناظر به همه آیات قرآن مجید است پرده از روی این حقیقت بر می دارد که نفوذ قرآن بقدری عمیق است که اگر بر کوهها نازل می شد آنها را تکان می داد، اما عجب از این انسان سنگدل که گاه می شنود و تکان نمی خورد! نخست می فرماید: «اگر این قرآن را بر کوهی نازل می کردیم می دیدی در برابر آن خاشع می شود، و از خوف خدا می شکافد» (لو انزلنا هذا القرآن علی جبل لرأیته خاشعا متصدعا من خشیه الله).

«و اینها مثالهایی است که برای مردم می زنیم شاید در آن بیندیشید» (و تلك الامثال نضربها للناس لعلهم يتفكرون).

بعضی این آیه را بر ظاهرش حمل کرده اند و گفته اند: تمام موجودات این جهان، از جمله کوهها، برای خود نوعی درک و شعور دارند و اگر این آیات بر آنها نازل می شد به راستی از هم متلاشی می شدند، گواه این معنی را آیه ۷۴ سوره بقره می دانند که در توصیف گروهی از یهود می گوید: «سپس دلهای شما بعد از این ماجرا سخت شد، همچون سنگ! و یا سخت تر! چرا که پاره ای از سنگها می شکافد و از آنها نهرها جاری می شود، و پاره ای از آنها شکاف بر می دارد و آب از آن تراوش می کند و پاره ای از خوف خدا به زیر می افتد!»

### سوره الحشر (۵۹): آیه ۲۲

(آیه ۲۲)- در آیات بعد به ذکر قسمت مهمی از اوصاف جمال و جلال خدا- که توجه به هر یک در تربیت نفوس و تهذیب قلوب تأثیر عمیق دارد- می پردازد، و ضمن سه آیه پانزده صفت و به تعبیر دیگر هجده صفت از اوصاف عظیم او را بر می شمرد و هر آیه با بیان توحید الهی و نام مقدس «الله» شروع می شود که انسان را به عالم نورانی اسماء و صفات حق رهنمون می گردد.

می فرماید: «او خدائی است که معبودی جز او نیست، دانای آشکار و نهان است و او رحمان و رحیم است» (هو الله الذی لا اله الا هو عالم الغیب و الشهاده هو الرحمن الرحیم).

[شماره صفحه واقعی: ۱۵۱]

ص: ۱۳۴۰

در اینجا قبل از هر چیز روی مسأله توحید که خمیرمایه همه اوصاف جمال و جلال و ریشه اصلی معرفت الهی است تکیه می کند، و بعد از آن روی علم و دانش او نسبت به غیب و شهود.

سپس روی رحمت عامه او که همه خلایق را شامل می شود «رحمن» و رحمت خاصه اش که ویژه مؤمنان است «رحیم» تکیه شده، تا به انسان امید بخشد. و او را در راه طولانی تکامل و سیر الی الله که در پیش دارد یاری دهد

### سوره الحشر (۵۹): آیه ۲۳

(آیه ۲۳) - در این آیه علاوه بر تأکید روی مسأله توحید هشت وصف دیگر ذکر کرده، می فرماید: «او خدائی است که معبودی جز او نیست» (هو الله الذی لا اله الا هو).

«حاکم و مالک اصلی اوست» (الملك).

«از هر عیب منزّه است» (القدوس).

«به کسی ستم نمی کند» و همه از ناحیه او در سلامتند (السلام).

سپس می افزاید: او برای دوستانش «امنیت بخش است» (المؤمن).

او حافظ و نگاهدارنده و «مراقب (همه چیز) است» (المهیم).

«او قدرتمندی شکست ناپذیر است» (العزیز).

«که با اراده نافذ خود هر امری را اصلاح می کند» (الجبار).

سپس می افزاید: «و شایسته عظمت است» و چیزی برتر و بالاتر از او نیست (المتکبر).

از آنجا که عظمت و بزرگی تنها شایسته مقام خداست این واژه به معنی ممدوحش تنها در باره او به کار می رود و هر گاه در غیر مورد او به کار رود به معنی مذموم است.

و در پایان آیه، بار دیگر روی مسأله توحید که سخن با آن آغاز شده بود تکیه کرده، می فرماید: «خداوند منزّه است از آنچه شریک برای او قرار می دهند» (سبحان الله عما یشرکون).

[شماره صفحه واقعی: ۱۵۲]

(آیه ۲۴) - و در آخرین آیه سوره در تکمیل این صفات به شش وصف دیگر اشاره کرده، چنین می فرماید: «او خداوندی است خالق» (هو الله الخالق).

«آفریننده ای بی سابقه» (الباری).

«و صورتگری» بی نظیر (المصور).

و سپس از آنجا که اوصاف خداوند منحصر به این اوصاف نیست، بلکه اوصافش همچون ذاتش بی پایان است، می افزاید: «برای او نامهای نیک است» (له الاسماء الحسنی).

و به همین دلیل از هر گونه عیب و نقص، منزّه و مبراست، «و آنچه در آسمانها و زمین است تسبیح او می گویند» و او را از هر عیب و نقصی پاک می شمردند (یسبح له ما فی السماوات و الارض).

و سر انجام برای تأکید بیشتر، روی موضوع نظام آفرینش به دو وصف دیگر از اوصافش که یکی از آنها قبلا آمد، اشاره کرده، می فرماید: «و او عزیز و حکیم است» (و هو العزيز الحكيم).

اولی نشانه کمال قدرت او بر همه چیز، و غلبه بر هر مانع است، و دومی اشاره به علم و آگاهی از نظام آفرینش و تنظیم برنامه دقیق در امر خلقت و تدبیر است.

و به این ترتیب در مجموع این آیات سه گانه علاوه بر مسأله توحید - که دو بار تکرار شده - هفده وصف از اوصاف خدا آمده است بدین ترتیب:

عالم الغیب و الشهاده - رحمان - رحیم - ملک - قدّوس - سلام - مؤمن - مهیمن - عزیز - جبار - متکبر - خالق - باری - مصوّر - حکیم - دارای اسماء الحسنی - کسی که همه موجودات عالم تسبیح او می گویند.

و به این ترتیب، این آیات دست پویندگان راه معرفت الله را گرفته منزل به منزل پیش می برد، از ذات پاک او شروع می کند، و بعد به عالم خلقت می آورد، و باز در این سیر الی الله از مخلوق نیز به سوی خالق می برد، قلب را مظهر اسماء و صفات الهی و مرکز انوار ربانی می کند و در لابلای این معارف و انوار، او را می سازد

[شماره صفحه واقعی: ۱۵۳]

و تربیت می نماید شکوفه های تقوا را بر شاخسار وجودش ظاهر ساخته و لایق قرب جوارش می کند.

آیات آخر این سوره آیاتی است فوق العاده با عظمت و الهام بخش در حدیثی از رسول خدا صلی الله علیه و آله می خوانیم:  
«هر کس آخر سوره حشر را بخواند، گناهان گذشته و آینده او بخشوده می شود!» «پایان سوره حشر»

[شماره صفحه واقعی : ۱۵۴]

ص: ۱۳۴۳

## اشاره

این سوره در «مدینه» نازل شده و دارای ۱۳ آیه است

## محتوای سوره:

این سوره در حقیقت از دو بخش تشکیل می گردد:

بخش اول از مسأله «حَبِّ فِي اللَّهِ» و «بَغْضِ فِي اللَّهِ» و نهی از طرح دوستی با مشرکان سخن می گوید، و مسلمانان را به الهام گرفتن از پیامبر بزرگ خدا ابراهیم (ع) دعوت می کند، و خصوصیات دیگری را در این زمینه بر می شمرد. این معنی در پایان سوره نیز تکرار و تأکید شده است.

بخش دوم پیرامون زنان مهاجر و آزمایش و امتحان آنها و احکام دیگری در این رابطه بحث می کند.

انتخاب نام «ممتحنه» برای این سوره نیز به خاطر مسأله آزمایش و امتحان می باشد که در آیه ۱۰ آمده است.

نام دیگری برای سوره ذکر شده و آن سوره «مؤدّت» است به خاطر نهی از مؤدّت مشرکان در نخستین آیه سوره.

## فضیلت تلاوت سوره:

در حدیثی از رسول خدا صَلَّی اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلهِ وَ أَهْلِ بَيْتِهِ وَسَلَّمَ می خوانیم: «هر کس سوره ممتحنه را قرائت کند تمام مؤمنین و مؤمنات، شفیعان او در روز قیامت خواهند بود».

ناگفته پیداست این همه فضیلت و افتخار از آن کسانی است که تنها به تلاوت بی روح و فاقد علم و عمل قناعت نکنند.

[شماره صفحه واقعی : ۱۵۵]

ص: ۱۳۴۴



## سوره الممتحنه (۶۰): آیه ۱

### اشاره

(آیه ۱)

### شأن نزول:

این آیه در باره «حاطب بن ابی بلتعه» نازل شده است.

جریان چنین بود که: زنی به نام «ساره» که وابسته به یکی از قبائل «مکه» بود از مکه به مدینه خدمت رسول خدا صلی الله علیه و آله آمد. حضرت به او فرمود: آیا مسلمان شده ای و به اینجا آمده ای؟

عرض کرد: نه.

فرمود: پس چرا آمدی؟

عرض کرد: شما اصل و عشیره ما بودید، و سرپرستان من همه رفتند، و من شدیداً، محتاج شدم نزد شما آمده ام تا عطائی به من کنید و لباس و مرکبی ببخشید.

فرمود: پس جوانان مکه چه شدند؟ (اشاره به این که آن زن خواننده بود و برای جوانان خویش می کرد).

گفت: بعد از واقعه بدر، هیچ کس از من تقاضای خوانندگی نکرد- و این نشان می دهد ضربه جنگ بدر تا چه حد بر مشرکان مکه سنگین بود- حضرت دستور داد، لباس و مرکب و خرج راهی به او دادند، و این در حالی بود که پیامبر صلی الله علیه و آله آماده فتح مکه می شد.

در این موقع «حاطب بن ابی بلتعه» (یکی از مسلمانان معروف که در جنگ بدر و بیعت رضوان شرکت کرده بود) نزد «ساره» آمد و نامه ای نوشت و گفت: آن را به اهل مکه بده و ده دینار و به قولی ده درهم نیز به او داد.

«حاطب» در نامه به اهل مکه نوشته بود رسول خدا صلی الله علیه و آله قصد دارد به سوی شما آید، آماده دفاع از خویش باشید! جبرئیل این ماجرا را به اطلاع پیامبر صلی الله علیه و آله رسانید، رسول خدا، علی علیه السلام و عمار و عمر و زبیر و طلحه و مقداد و ابو مرثد را دستور داد که به سوی مکه حرکت کنند و فرمود: در یکی از منزلگاههای وسط راه به زنی می رسید که حامل نامه ای به مشرکین مکه است، نامه را از او بگیرید.



آنها در همان مکان که رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ فرموده بود به او رسیدند، او سوگند یاد کرد که هیچ نامه ای نزد او نیست، ولی علی علیه السَّلام فرمود: نه پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ به ما دروغ گفته، و نه ما دروغ می گوئیم، شمشیر را کشید و فرمود: نامه را بیرون بیاور، و الا به خدا سوگند گردنت را می زنم! «ساره» که نامه را در میان گیسوانش پنهان کرده بود بیرون آورد، آنها نامه را خدمت پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ آوردند.

حضرت صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ به سراغ «حاطب» فرستاد، فرمود: این نامه را می شناسی؟

عرض کرد: بلی، فرمود: چه چیز موجب شد به این کار اقدام کنی؟

عرض کرد: ای رسول خدا! به خدا سوگند از آن روز که اسلام را پذیرفته ام لحظه ای کافر نشده ام، ولی مسأله این است که تمام مهاجران کسانی را در مکه دارند ولی من در میان آنها غریبم و خانواده من در چنگال آنها گرفتارند، خواستم مزاحم خانواده من نشوند، در حالی که می دانستم خداوند سرانجام آنها را گرفتار شکست می کند.

پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ و آله عذرش را پذیرفت - اینجا بود که آیه نازل شد و درسهای مهمی در زمینه ترک هرگونه دوستی نسبت به مشرکان و دشمنان خدا به مسلمانان داد.

#### تفسیر:

سرانجام طرح دوستی با دشمن خدا! چنانکه در شأن نزول دانستیم حرکتی از ناحیه یکی از مسلمانان صادر شد که هر چند به قصد جاسوسی نبود ولی اظهار محبتی به دشمنان اسلام محسوب می شد، لذا آیه به مسلمانان هشدار داد که از تکرار این گونه کارها در آینده پرهیزند.

نخست می فرماید: «ای کسانی که ایمان آورده اید! دشمن من و دشمن خودتان را دوست نگیرید» (یا ایها الذین آمنوا لا تتخذوا عدوی و عدوکم اولیاء).

یعنی آنها نه فقط دشمنان خدا هستند که با شما نیز عداوت و دشمنی دارند، با این حال چگونه دست دوستی به سوی آنها دراز می کنید؟! سپس می افزاید: «شما نسبت به آنها اظهار محبت می کنید در حالی که آنها به

[شماره صفحه واقعی: ۱۵۷]

آنچه از حق برای شما آمده (اسلام و قرآن) کافر شده اند، و رسول خدا و شما را به خاطر ایمان به خداوندی که پروردگار همه شماست از شهر و دیارتان بیرون می رانند» (تلقون الیهم بالموده و قد کفروا بما جاء کم من الحق یخرجون الرسول و ایاکم ان تؤمنوا بالله ربکم).

آنها هم در عقیده با شما مخالفند، و هم عملاً به مبارزه برخاسته اند، و کاری را که بزرگترین افتخار شماست، یعنی ایمان به پروردگار، برای شما بزرگترین جرم و گناه شمرده اند، با این حال آیا جای این است که شما نسبت به آنها اظهار محبت کنید.

سپس برای توضیح بیشتر می افزاید: «اگر شما برای جهاد در راه من و جلب خشنودیم هجرت کرده اید» پیوند دوستی با آنها برقرار نسازید (ان کنتم خرجتم جهادا فی سبیلی و ابتغاء مرضاتی).

اگر به راستی دم از دوستی خدا می زنید و به خاطر او از شهر و دیار خود هجرت کرده اید، و طالب جهاد فی سبیل الله و جلب رضای او هستید این مطلب با دوستی دشمنان خدا سازگار نیست.

باز برای توضیح بیشتر می افزاید: «شما مخفیانه با آنها رابطه دوستی برقرار می کنید در حالی که من به آنچه پنهان یا آشکار می سازید از همه دانانترم!» (تسرون الیهم بالموده و انا اعلم بما اخفیتم و ما اعلنتم).

بنابر این مخفی کاری چه فایده ای دارد با علم خداوند به غیب و شهود.

و در پایان آیه، به عنوان یک تهدید قاطع، می فرماید: «و هر کس از شما چنین کاری کند از راه راست گمراه شده است» (و من یفعله منکم فقد ضل سواء السبیل).

هم از راه معرفت خدا منحرف گشته که گمان کرده چیزی بر خدا مخفی می ماند، و هم از راه ایمان و اخلاص و تقوا که طرح دوستی با دشمنان خدا ریخته و هم تیشه به ریشه زندگانی خود زده است که دشمنش را از اسرارش با خبر ساخته و این بدترین انحرافی است که ممکن است به شخص مؤمن بعد از وصول به سر چشمه ایمان دست دهد.

[شماره صفحه واقعی : ۱۵۸]

ص: ۱۳۴۷

## سوره الممتحنه (۶۰): آیه ۲

(آیه ۲) - در این آیه، برای تأکید و توضیح بیشتر، می‌افزاید: شما برای چه طرح دوستی با آنها می‌ریزید؟ با این که: «اگر آنها بر شما مسلط شوند دشمنانتان خواهند بود، و دست و زبان خود را به بدی کردن به شما می‌کشایند» (ان یتقفوکم یکونوا لکم اعداء و یبسطوا الیکم ایدیهم و السنتم بالسوء).

شما برای آنها دلسوزی می‌کنید در حالی که عداوتشان با شما آن چنان ریشه دار است که اگر بر شما دست یابند از هیچ کاری فروگذار نمی‌کنند.

و از همه بدتر این است که: «دوست دارند شما (از اسلام) به کفر باز گردید» و بزرگترین افتخار خود یعنی گوهر ایمان را از دست دهید (و ودوا لو تکفرون).

## سوره الممتحنه (۶۰): آیه ۳

(آیه ۳) - و در این آیه به پاسخگویی افرادی مانند «حاطب بن ابی بلتعه» پرداخته، که در جواب پیامبر صلی الله علیه و آله که فرمود: چرا اسرار مسلمانان را در اختیار مشرکان مکه قرار دادی؟ گفت: خواستم از این طریق خویشاوندان و بستگانم را حفظ کنم! می‌فرماید: «هرگز بستگان و فرزندانان روز قیامت سودی به حالتان نخواهند داشت» (لن تنفعکم ارحامکم و لا اولادکم).

چرا که اگر اولاد و بستگان بی‌ایمان باشند نه آبرو و سرمایه‌ای برای این دنیا خواهند بود و نه وسیله نجاتی در آخرت.

سپس می‌افزاید: خداوند روز قیامت «میان شما جدائی می‌افکند» (یوم القیامه یفصل بینکم).

اهل ایمان به سوی بهشت می‌روند، و اهل کفر به سوی دوزخ.

و در پایان آیه، بار دیگر به همگان هشدار می‌دهد که: «خداوند به آنچه انجام می‌دهید بیناست» (و الله بما تعملون بصیر).

هم از نیات شما آگاه است، و هم از اعمالی که بطور سری انجام می‌دهید، و اگر در مواردی اسرار شما را مانند «حاطب بن ابی بلتعه» فاش نمی‌کند روی مصالحی است، نه این که نداند و آگاه نباشد.

## سوره الممتحنه (۶۰): آیه ۴

(آیه ۴) - ابراهیم برای همه شما اسوه بود! از آنجا که قرآن مجید، در بسیاری از موارد، برای تکمیل تعلیمات خود از الگوهای مهمی که در جهان

[شماره صفحه واقعی : ۱۵۹]

ص: ۱۳۴۸

انسانیت وجود داشته شاهد می آورد، در اینجا نیز به دنبال نهی شدیدی که از دوستی با دشمنان خدا در آیات قبل شده سخن از ابراهیم (ع) و برنامه اوج به عنوان پیشوای بزرگی که مورد احترام همه اقوام، مخصوصاً قوم عرب، بوده به میان می آورد.

می فرماید: «برای شما سرمشق خوبی در زندگی ابراهیم و کسانی که با او بودند وجود داشت» (قد کانت لکم اسوه حسنه فی ابراهیم و الذین معه).

منظور از تعبیر «و الذین معه» (آنها که با ابراهیم بودند) مؤمنانی است که او را در این راه همراهی می کردند، هر چند قلیل و اندک بودند.

سپس در توضیح این معنی می افزاید: «در آن هنگامی که به قوم (مشرک) خود گفتند: ما از شما و آنچه غیر از خدا می پرستید بیزاریم!» (اذ قالوا لقومهم انا برآؤا منکم و مما تعبدون من دون الله).

ما نه شما را قبول داریم، و نه آئین و مذهبتان را، ما هم از خودتان و هم از بتهای بی ارزشتان متنفریم.

و باز برای تأکید افزودند: «ما نسبت به شما کافریم» (کفرنا بکم).

البته این کفر همان کفر برائت و بیزاری است که در بعضی از روایات ضمن بر شمردن اقسام پنج گانه کفر به آن اشاره شده است.

و سومین بار برای تأکید بیشتر افزودند: «و میان ما و شما عداوت و دشمنی همیشگی آشکار شده است» (و بدا بیننا و بینکم العداوه و البغضاء ابدًا).

و این وضع همچنان ادامه دارد «تا آن زمان که به خدای یگانه ایمان بیاورید» (حتی تؤمنوا بالله وحده).

و به این ترتیب با نهایت قاطعیت و بدون هیچ گونه پرده پوشی اعلام جدائی و بیزاری از دشمنان خدا کردند، و تصریح نمودند که این جدائی تا ابد ادامه دارد، مگر این که آنها مسیر خود را تغییر دهند و از خط کفر به خط ایمان روی آورند.

ولی از آنجا که این قانون کلی و عمومی در زندگی ابراهیم استثنائی داشته که آن هم به خاطر هدایت بعضی از مشرکان صورت گرفته، به دنبال آن می فرماید: آنها

[شماره صفحه واقعی : ۱۶۰]

هرگونه ارتباطشان را با قوم کافر قطع کردند و هیچ سخن محبت آمیزی به آنها نگفتند: «جز آن سخن ابراهیم که به پدرش [-عمویش آزر] گفت: (وعده داد) که برای تو آمرزش طلب می کنم، و در عین حال در برابر خداوند برای تو مالک چیزی نیستم» و اختیاری ندارم (الا قول ابراهیم لایبه لاستغفرن لک و ما املک لک من الله من شیء).

ابراهیم (ع) به این وعده خود عمل کرد ولی آزر ایمان نیاورد، و هنگامی که بر ابراهیم روشن شد که او دشمن خداست و هرگز ایمان نمی آورد دیگر برای او استغفار نکرد و با او قطع رابطه نمود.

ابراهیم و پیروانش قویا با بت پرستان مخالف بودند و باید این درس را از آنها سرمشق گرفت، و داستان آزر شرایط خاصی داشته که اگر برای ما هم پیدا شود قابل تأسی است.

و از آنجا که مبارزه با دشمنان خدا با این صراحت و قاطعیت مخصوصا در زمانی که آنها از قدرت ظاهری برخوردارند جز با توکل بر ذات خدا ممکن نیست، در پایان آیه می افزاید: آنها گفتند: «پروردگارا! ما بر تو توکل کردیم و به سوی تو بازگشتیم همه فرجامها به سوی توست» (ربنا علیک توکلنا و الیک انبنا و الیک المصیر).

### سوره الممتحنه (۶۰): آیه ۵

(آیه ۵) - در این آیه به یکی دیگر از درخواستهای ابراهیم و یارانش که در این زمینه، حساس و چشمگیر است اشاره کرده، می گوید: «پروردگارا! ما را مایه گمراهی کافران قرار مده» (ربنا لا تجعلنا فتنه للذین کفروا).

این تعبیر ممکن است اشاره به اعمالی مانند اعمال «حاطب ابن ابی بلتعه» باشد که گاهی از افراد بی خبر سر می زند و کاری می کنند که سبب تقویت گمراهان می گردد در حالی که گمان می کنند کار خلافی نکرده اند.

و در پایان آیه می افزاید: «پروردگارا! (اگر لغزشی از ما سرزد) ما را ببخش» (و اغفر لنا ربنا).

«چرا که تو عزیز و حکیمی» (انک انت العزیز الحکیم).

[شماره صفحه واقعی : ۱۶۱]



قدرت شکست ناپذیر است و حکمت نافذ در همه چیز.

### سوره الممتحنه (۶۰): آیه ۶

(آیه ۶) - در این آیه بار دیگر روی همان مطلبی تکیه می کند که در نخستین آیه تکیه شده بود، می فرماید: «برای شما (مسلمانان) در زندگی آنها اسوه حسنه (و سرمشق نیکوئی) بود، برای کسانی که امید به خدا و روز قیامت دارند» (لقد کان لکم فیهم اسوه حسنه لمن کان یرجوا الله و الیوم الآخر).

نه تنها براءت و بیزاریشان از بت پرستان و خط کفر، بلکه دعاهای آنها و تقاضاهایشان در پیشگاه خدا نیز برای همه مسلمانان سرمشق است.

بدون شک این تأسی و پیروی نفعش قبل از هر کس به خود مسلمانان باز می گردد لذا در پایان می افزاید: «و هر کس سربچی کند (به خویشتن ضرر زده است) زیرا خداوند بی نیاز و شایسته ستایش است» (و من یتول فان الله هو الغنی الحمید).

زیرا طرح دوستی با دشمنان خدا آنها را تقویت می کند، و قوت آنها باعث شکست خود شماست.

همیشه وجود الگوها و سرمشقهای بزرگ در زندگی انسانها، وسیله مؤثری برای تربیت آنها بوده است، به همین دلیل، پیامبر و پیشوایان معصوم مهمترین شاخه هدایت را با عمل خود نشان می دادند.

### سوره الممتحنه (۶۰): آیه ۷

(آیه ۷) - محبت به کفاری که سر جنگ ندارند: در اینجا همچنان بحث پیرامون قطع رابطه با مشرکان ادامه می یابد، و از آنجا که این قطع رابطه یک نوع خلأ عاطفی برای جمعی از مسلمانان ایجاد می کرد، خداوند برای پاداش آنها و رفع این کمبود به آنها بشارت داده، می فرماید: «امید است خدا میان شما و کسانی از مشرکین که با شما دشمنی کردند (از راه اسلام) پیوند محبت برقرار کند» (عسی الله ان یجعل بینکم و بین الذین عادیتم منهم موده).

و این امر سرانجام تحقق یافت، سال هشتم هجری فرا رسید و مکه فتح شد و اهل مکه به مصداق (یدخلون فی دین الله افواجا) گروه گروه مسلمان شدند، و آفتاب ایمان با گرمی محبت و دوستی تابیدن گرفت.

[شماره صفحه واقعی : ۱۶۲]

به هر حال اگر کسانی که مورد علاقه مسلمانان هستند از خط مکتبی آنان جدا شوند نباید از بازگشت آنها مأیوس شد، چرا که خداوند بر همه چیز قادر است، اوست که می تواند دلها را دگرگون سازد، و اوست که گناهان و خطاهای بندگان را می بخشد، لذا در پایان آیه می افزاید: «و خداوند تواناست و آمرزنده و مهربان است» (و الله قدير و الله غفور رحيم).

### سوره الممتحنه (۶۰): آیه ۸

(آیه ۸) - این آیه شرح و توضیحی است بر مسأله ترك رابطه دوستی با مشرکان، می فرماید: «خدا شما را از نیکی کردن و رعایت عدالت نسبت به کسانی که با شما در امر دین پیکار نکردند و شما را از خانه و دیارتان بیرون نراندند نهی نمی کند» (لا ینهاکم الله عن الذین لم یقاتلوکم فی الدین و لم یخرجوکم من دیارکم ان تبروهم و تقسطوا الیهم).

«چرا که خداوند عدالت پیشگان را دوست دارد» (ان الله یحب المقسطین).

### سوره الممتحنه (۶۰): آیه ۹

(آیه ۹) - «تنها شما را از دوستی و رابطه با کسانی نهی می کند که در امر دین با شما پیکار کردند و شما را از خانه هایتان بیرون راندند یا به بیرون راندن شما کمک کردند و هر کس با آنان رابطه دوستی داشته باشد ظالم و ستمگر است» (انما ینهاکم الله عن الذین قاتلوکم فی الدین و اخرجوکم من دیارکم و ظاهروا علی اخراجکم ان تولوهم و من یتولهم فاولئک هم الظالمون).

از دو آیه فوق یک اصل کلی و اساسی در چگونگی رابطه مسلمانان با غیر مسلمین استفاده می شود، نه تنها برای آن زمان که برای امروز و فردا نیز ثابت است، و آن این که مسلمانان موظفند در برابر هر گروه و جمعیت و هر کشوری که موضع خصمانه با آنها داشته باشند و بر ضد اسلام و مسلمین قیام کنند، یا دشمنان اسلام را یاری دهند سرسختانه بایستند، و هر گونه پیوند محبت و دوستی را با آنها قطع کنند. اما اگر آنها در عین کافر بودن نسبت به اسلام و مسلمین بی طرف بمانند و یا تمایل داشته باشند، مسلمین می توانند با آنها رابطه دوستانه برقرار سازند.

البته نه در آن حد که با برادران مسلمان دارند، و نه در آن حد که موجب نفوذ آنها در میان مسلمین گردد.

[شماره صفحه واقعی : ۱۶۳]

ص: ۱۳۵۲

## اشاره

(آیه ۱۰)

## شأن نزول:

در شأن نزول این آیه و آیه بعد آمده است که:

رسول خدا صلی الله علیه و آله در «حدیبیه» با مشرکان مکه پیمانی امضا کرد یکی از موارد پیمان این بود که هر کس از اهل مکه به مسلمانان پیوندد او را بازگردانند، اما اگر کسی از مسلمانان اسلام را رها کرده به مکه بازگردد می تواند او را برنگردانند.

در این هنگام زنی به نام «سبیعه» اسلام را پذیرفت، و در همان سرزمین حدیبیه به مسلمانان پیوست، همسرش خدمت پیامبر صلی الله علیه و آله آمد و گفت: ای محمد! همسرم را به من بازگردان، چرا که این یکی از مواد پیمان ماست، و هنوز مرکب آن خشک نشده.

آیه نازل شد و دستور داد زنان مهاجر را امتحان کنید.

ابن عباس می گوید: امتحانشان به این بود که باید سوگند یاد کنند هجرت آنها به خاطر کینه با شوهر، یا علاقه به سرزمین جدید، و یا هدف دنیوی نبوده بلکه تنها به خاطر اسلام بوده است.

آن زن سوگند یاد کرد که چنین است در اینجا رسول خدا صلی الله علیه و آله مهریه ای را که شوهرش پرداخته بود و هزینه هائی را که متحمل شده بود به او پرداخت و فرمود:

طبق این ماده قرارداد تنها مردان را باز می گرداند نه زنان را.

## تفسیر:

جبران زیانهای مسلمین و کفار- در آیات گذشته سخن از «بغض فی الله» و قطع پیوند با دشمنان خدا بود، اما در اینجا سخن از «حب فی الله» و برقرار ساختن پیوند با کسانی است که از کفر جدا می شوند و به ایمان می پیوندند.

نخست از زنان مهاجر، سخن می گوید، و جمعا هفت دستور در این آیه وارد شده که عمدتا در باره زنان مهاجر، و قسمتی نیز در باره زنان کافر است.

۱- نخستین دستور در باره آزمایش «زنان مهاجرات» است، روی سخن را به مؤمنان کرده، می فرماید: «ای کسانی که ایمان

آورده اید! هنگامی که زنان با ایمان به عنوان هجرت نزد شما آیند، آنها را (از خود نرانید، بلکه) آزمایش کنید» (یا ایها الذین آمنوا اذا جاءکم المؤمنات مهاجرات فامتحنوهن).

نحوه امتحان چنین بود که آنها را سوگند به خدا می دادند که مهاجرتشان جز

[شماره صفحه واقعی : ۱۶۴]

ص: ۱۳۵۳

برای قبول اسلام نبوده، و یا با پیغمبر اسلام صلی الله علیه و آله بیعت کنند که راه شرک نبینند، و گرد سرقت و اعمال منافی عفت، و کشتن فرزندان، و مانند آن نروند، و سر تا پا تسلیم فرمان رسول خدا صلی الله علیه و آله باشند.

البته ممکن است کسانی در آن سوگند و این بیعت نیز خلاف بگویند اما مقتید بودن بسیاری از (مردم) حتی مشرکان در آن زمان به مسأله بیعت و سوگند به خدا سبب می شد که افراد کمتر دروغ بگویند.

لذا در جمله بعد می افزاید: «خداوند به (درون دل آنها و) ایمانشان آگاهتر است» (الله اعلم بایمانهن).

۲- در دستور بعد می فرماید: «هرگاه (از عهده این امتحان برآمدند و) آنها را مؤمن یافتید، آنها را به سوی کفار بازنگردانید» (فان علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن الی الکفار).

۳- در سومین مرحله که در حقیقت دلیلی است برای حکم قبل اضافه می کند: «نه آنها بر کفار حلالند، و نه کفار برای آنها حلال» (لا هن حل لهم و لا هم یحلون لهم).

چرا که ایمان و کفر در یک جا جمع نمی شود، و پیمان مقدس ازدواج نمی تواند رابطه در میان مؤمن و کافر برقرار سازد.

۴- از آنجا که معمول عرب بود که مهریه زنان خود را قبلاً می پرداختند در چهارمین دستور می افزاید: «و آنچه را همسران آنها (برای ازدواج با این زنان) پرداخته اند به آنان بپردازید» (و آتوهم ما انفقوا).

درست است که شوهرشان کافر است اما چون اقدام بر جدائی به وسیله ایمان از طرف زن شروع شده، عدالت اسلامی ایجاب می کند که خسارات همسرش پرداخت شود.

البته این پرداخت مهر در مورد مشرکانی بود که با مسلمانان پیمان ترک مخاصمه در حدیبیه یا غیر آن امضا کرده بودند.

۵- حکم دیگر که به دنبال احکام فوق آمده این است که می فرماید:

[شماره صفحه واقعی : ۱۶۵]

ص: ۱۳۵۴

«و گناهی بر شما نیست که با آنها ازدواج کنید هر گاه مهرشان را به آنان بدهید» (و لا- جناح علیکم ان تنکحوهن اذا آتیموهن اجورهن).

باید توجه داشت که در اینجا زن بدون طلاق از شوهر کافر جدا می شود، ولی باید عده نگهدارد.

۶- اما هر گاه قضیه بر عکس باشد یعنی شوهر اسلام را بپذیرد و زن بر کفر باقی بماند، در اینجا نیز رابطه زوجیت به هم می خورد و نکاح فسخ می شود، چنانکه در ادامه همین آیه می فرماید: «و هرگز زنان کافر را در همسری خود نگه ندارید» (و لا تمسکوا بعصم الکوافر).

۷- در آخرین حکم که در آیه ذکر شده سخن از مهر زنانی است که از اسلام جدا شوند و به اهل کفر بیوندند، می فرماید اگر کسی از زنان شما کافر شد و به بلاد کفر فرار کرد «حق دارید مهری را که پرداخته اید مطالبه کنید همان گونه که آنها حق دارند مهر (زنانشان را که از آنان جدا شده اند) از شما مطالبه کنند» (و سئلوا ما انفقتم و لیستلوا ما انفقوا).

و این مقتضای عدالت و احترام به حقوق متقابل است.

و در پایان آیه به عنوان تأکید بر آنچه گذشت، می فرماید: «این حکم خداوند است که در میان شما حکم می کند و خداوند دانا و حکیم است» (ذلکم حکم الله یحکم بینکم و الله علیم حکیم).

احکامی است که همه از علم الهی سرچشمه گرفته، و آمیخته با حکمت است، و توجه به این حقیقت که همه از سوی خداست بزرگترین ضمانت اجرائی برای این احکام محسوب می شود.

### سوره الممتحنه (۶۰): آیه ۱۱

(آیه ۱۱)- در این آیه در ادامه همین سخن می فرماید: «و اگر بعضی از همسران شما از دستتان بروند (اسلام را رها کرده به کفار پیوستند) و شما در جنگی بر آنها پیروز شدید و غنائمی به دست گرفتید، به کسانی که همسرانشان رفته اند همانند مهری را که پرداخته اند (از غنائم) بدهید» (و ان فاتکم شیء من ازواجکم الی الکفار فعاقبتم فآتوا الذین ذهبت ازواجهم مثل ما انفقوا).

[شماره صفحه واقعی: ۱۶۶]

و در پایان آیه، همه مسلمانان را به تقوا دعوت کرده، می فرماید: «و از (مخالفت) خداوندی که همه به او ایمان دارید پرهیزید» (و اتقوا الله الذی انتم به مؤمنون).

دستور به تقوا در اینجا ممکن است به خاطر این باشد که معمولاً در تشخیص مقدار مهریه به گفته همسران اعتماد می شود، چون راهی برای اثبات آن جز گفته خود آنها وجود ندارد، و امکان دارد وسوسه های شیطانی سبب شود که بیش از مقدار واقعی ادعا کنند، لذا آنها را توصیه به تقوا می نماید.

### سوره الممتحنه (۶۰): آیه ۱۲

(آیه ۱۲) - شرایط بیعت زنان: در تعقیب آیات گذشته که احکام زنان مهاجر را بیان می کرد در این آیه حکم بیعت زنان را با پیامبر صلی الله علیه و آله شرح می دهد.

بطوری که مفسران نوشته اند این آیه روز فتح مکه نازل شد، هنگامی که پیامبر صلی الله علیه و آله بر کوه صفا قرار گرفته بود از مردان بیعت گرفت، زنان مکه که ایمان آورده بودند برای بیعت خدمتش آمدند، آیه نازل شد و کیفیت بیعت با آنان را شرح داد.

روی سخن را به پیامبر صلی الله علیه و آله کرده، می فرماید: «ای پیامبر! هنگامی که زنان مؤمن نزد تو آیند و با تو بیعت کنند که چیزی را شریک خدا قرار ندهند، دزدی و زنا نکنند، فرزندان خود را نکشند تهمت و افترائی پیش دست و پای خود نیاورند، و در هیچ کار شایسته ای مخالفت و نافرمانی تو نکنند، با آنها بیعت کن و برای آنها از درگاه خداوند آمرزش بطلب که خداوند آمرزنده و مهربان است» (یا ایها النبی اذا جاءك المؤمنات یتبعنک علی ان لا یشرکن بالله شیئا و لا یسرقن و لا یزنین و لا یقتلن اولادهن و لا یأتین ببهتان یفتینه بین ایدیهن و ارجلهن و لا یعصینک فی معروف فبایعهن و استغفر لهن الله ان الله غفور رحیم).

در مورد چگونگی بیعت بعضی نوشته اند که پیامبر صلی الله علیه و آله دستور داد ظرف آبی آوردند، و دست خود را در آن ظرف آب گذارد و زنان هم دست خود را در طرف دیگر ظرف می گذاردند، و بعضی گفته اند: پیامبر از روی لباس با آنها بیعت می کرد.

### سوره الممتحنه (۶۰): آیه ۱۳

(آیه ۱۳) - چنانکه دیدیم این سوره با مسأله قطع رابطه از دشمنان خدا آغاز شد و با همین امر نیز پایان می گیرد، می فرماید: «ای کسانی که ایمان آورده اید! با





قومی که خداوند آنان را مورد غضب قرار داده دوستی نکنید» (یا ایها الذین آمنوا لا تتولوا قوما غضب الله علیهم).

شما نباید آنها را به دوستی برگزینید و اسرار خود را در اختیار آنها بگذارید.

تعبیر «قوما غضب الله علیهم» مفهوم وسیع و گسترده ای دارد که همه کفار و مشرکین را شامل می شود، و تعبیر به «غضب» در قرآن مجید منحصر به «یهود» نیست، بلکه در مورد منافقان نیز آمده است (فتح / ۶).

سپس به ذکر مطلبی می پردازد که در حکم دلیل بر این نهی است، می فرماید:

«آنان از (نجات در) آخرت مأیوسند همان گونه که کافران مدفون در قبرها مأیوس می باشند» (قد یشوا من الآخرة کما یش الکفار من اصحاب القبور).

زیرا مردگان کفار در جهان برزخ نتایج کار خود را می بینند و راه بازگشت برای جبران ندارند لذا بکلی مأیوسند، این گروه از زندگان نیز به قدری آلوده گناهند که هرگز امیدی به نجات خویش ندارند، درست همانند مردگان از کفار.

«پایان سوره ممتحنه»

[شماره صفحه واقعی : ۱۶۸]

ص: ۱۳۵۷

## اشاره

این سوره در «مدینه» نازل شده و دارای ۱۴ آیه است

## محتوای سوره:

این سوره در حقیقت بر دو محور اساسی دور می زند:

یکی برتری اسلام بر تمام آئینهای آسمانی، و تضمین بقاء و جاودانگی آن از سوی خداوند، و دیگر لزوم جهاد در طریق حفظ و پیشرفت این آئین.

اما در یک نظر می توان به سه بخش دیگر نیز اشاره کرد.

۱- دعوت به هماهنگی گفتار و کردار و پرهیز از سخنان بی عمل.

۲- یادآوری از پیمان شکنی بنی اسرائیل و بشارت مسیح به ظهور اسلام.

۳- اشاره فشرده ای به زندگی حواریین مسیح و الهام از آنها.

انتخاب نام «صف» برای سوره به خاطر تعبیری است که در آیه چهارم این سوره آمده، گاهی نیز به عنوان سوره «عیسی» و یا سوره «حواریین» نامیده شده است.

## فضیلت تلاوت سوره:

در حدیثی از پیغمبر گرامی اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ می خوانیم:

«هر کس سوره عیسی (سوره صف) را بخواند حضرت مسیح بر او درود می فرستد و تا در دنیا زنده است برای او استغفار می کند و در قیامت رفیق او است».

[شماره صفحه واقعی: ۱۶۹]

بسم الله الرحمن الرحيم به نام خداوند بخشنده بخشایشگر

## سوره الصف (۶۱): آیه ۱

(آیه ۱) - آغاز این سوره نیز تسبیح خداوند است و به همین جهت آن را جزء سوره های «مَسْبُحَات» (سوره هائی که با تسبیح خدا شروع می شود) شمرده اند.

می فرماید: «آنچه در آسمانها و آنچه در زمین است، همه تسبیح خدا می گویند» (سبح لله ما فی السماوات و ما فی الارض).  
چرا تسبیح او نگویند و از هر عیب و نقصی منزهش نشمرند با این که «او شکست ناپذیر، و حکیم است» (و هو العزيز الحكيم).

## سوره الصف (۶۱): آیه ۲

### اشاره

(آیه ۲)

### شأن نزول:

جمعی از مؤمنان پیش از آنکه حکم جهاد نازل شود می گفتند: ای کاش خداوند بهترین اعمال را به ما نشان می داد تا عمل کنیم، چیزی نگذشت که خداوند به آنها خبر داد که «افضل اعمال، ایمان خالص و جهاد است» اما این خبر آنها را ناخوشایند آمد و تعلق ورزیدند، آیه نازل شد و آنها را ملامت کرد.

### تفسیر:

این آیه به عنوان ملامت و سرزنش از کسانی که به گفته های خود عمل نمی کنند، می فرماید: «ای کسانی که ایمان آورده اید! چرا سخنی می گوئید که عمل نمی کنید؟! (یا ایها الذین آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون).

## سوره الصف (۶۱): آیه ۳

(آیه ۳) - سپس در ادامه همین سخن می افزاید: «نزد خدا بسیار موجب خشم است که سخنی بگوئید که عمل نمی کنید» (کبر مقتا عند الله ان تقولوا ما لا تفعلون).

آیه فوق هر گونه تخلف از عهد و پیمان و وعده، و حتی به گفته بعضی نذر را نیز شامل می شود.

در حدیثی از امام صادق علیه السلام می خوانیم: «وعده مؤمن به برادرش نوعی نذر است، هر چند کفارها ندارد، و هر کس

تخلف وعده کند با خدا مخالفت کرده، و خویش را در معرض خشم او قرار داده، و این همان است که قرآن می گوید:

[شماره صفحه واقعی : ۱۷۰]

ص: ۱۳۵۹

«یا ایها الذین آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون».

### سوره الصف(۶۱): آیه ۴

(آیه ۴) - در این آیه مسأله اصلی را که مسأله جهاد است پیش کشیده، می فرماید: «خداوند کسانی را دوست می دارد که در راه او پیکار می کنند گوئی بنائی آهین اند» (ان الله يحب الذین یقاتلون فی سبیله صفا کانهم بنیان مرصوص).

بنابر این نفس پیکار مطرح نیست، آنچه مهم است این که پیکار «فی سبیل الله» باشد و آن هم با اتحاد و انسجام کامل همانند سدّی فولادین.

از مهمترین عوامل پیروزی در برابر دشمنان انسجام و به هم پیوستگی صفوف در میدان نبرد است، نه تنها در نبردهای نظامی که در نبرد سیاسی و اقتصادی نیز جز از طریق وحدت کاری ساخته نیست.

### سوره الصف(۶۱): آیه ۵

(آیه ۵) - در تعقیب دو دستوری که در آیات قبل در باره «هماهنگی گفتار و کردار» و «وحدت صفوف» آمده بود در این آیه برای تکمیل این معنی به گوشه ای از زندگی دو پیامبر موسی و عیسی علیهما السلام اشاره می کند که متأسفانه نمونه های روشنی از «جدائی گفتار و عمل» و «عدم انسجام صفوف» در زندگی پیروان آن دو دیده می شود، با سرنوشت شومی که به دنبال آن پیدا کردند.

نخست می فرماید: «به یاد آورید هنگامی را که موسی به قومش گفت: ای قوم من! چرا مرا آزار می دهید با این که می دانید من فرستاده خدا به سوی شما هستم؟! (و اذ قال موسی لقومه یا قوم لم تؤذوننی و قد تعلمون انی رسول الله الیکم).

این آزار اشاره به نسبتهای ناروایی است که به موسی می دادند و خداوند موسی را از آن مبرا ساخت، در آیه ۶۹ سوره احزاب می خوانیم: «ای کسانی که ایمان آورده اید! همانند کسانی نباشید که موسی را آزار دادند و خداوند او را (از آنچه در حق او می گفتند) مبرا ساخت».

ولی این عمل بدون مجازات نماند چنانکه در پایان آیه مورد بحث می خوانیم: «هنگامی که آنها از حق منحرف شدند خداوند قلوبشان را منحرف ساخت، و خدا فاسقان را هدایت نمی کند» (فلما زاغوا ازغ الله قلوبهم و الله

[شماره صفحه واقعی : ۱۷۱]

از این تعبیر استفاده می شود که هدایت و ضلالت، هر چند از ناحیه خداوند است اما زمینه ها و مقدمات و عوامل آن، از ناحیه خود انسان است.

### سوره الصف(۶۱): آیه ۶

(آیه ۶) - من بشارت ظهور «احمد» را آورده ام! در این آیه به مسأله رسالت حضرت عیسی (ع) و کارشکنی و تکذیب بنی اسرائیل در مقابل او اشاره کرده، می افزاید «و (به یاد آورید) هنگامی را که عیسی بن مریم گفت: ای بنی اسرائیل! من فرستاده خدا به سوی شما هستم، این در حالی است که تصدیق کننده کتابی که قبل از من فرستاده شده [تورات] می باشم» (و اذ قال عیسی ابن مریم یا بنی اسرائیل انی رسول الله الیکم مصدقا لما بین یدی من التوراه).

«و بشارت دهنده به رسولی که بعد از من می آید و نام او احمد است» (و مبشرا برسول یأتی من بعدی اسمہ احمد).

بنابر این من حلقه اتصالی هستم که امت موسی و کتاب او را به امت پیامبر آینده (پیامبر اسلام) و کتاب او، پیوند می دهم.

گرچه جمعی از بنی اسرائیل به این پیامبر موعود ایمان آوردند، اما گروه عظیمی سرسختانه در برابر او ایستادند، و حتی معجزات آشکار او را انکار کردند و لذا در پایان آیه می افزاید: «هنگامی که او [احمد] با معجزات و دلایل روشن به سراغ آنان آمد گفتند: این سحری است آشکار!» (فلما جاءهم بالبینات قالوا هذا سحر مبین).

عجب این که: طایفه یهود، قبل از مشرکان عرب، این پیامبر صلی الله علیه و آله را شناخته بودند، اما با این همه بسیاری از بت پرستان، ایمان آوردند ولی بسیاری از یهود بر لجاج و عناد و انکار باقی ماندند.

### سوره الصف(۶۱): آیه ۷

(آیه ۷) - در آیه قبل خواندیم که چگونه گروهی معاند و لجوج علی رغم بشارت پیامبر پیشین حضرت مسیح (ع) در باره ظهور پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله، و علی رغم توأم بودن دعوت پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله با «بینات» و دلایل روشن و معجزات، چگونه

[شماره صفحه واقعی : ۱۷۲]

به مقابله و انکار برخاستند، در اینجا عاقبت کار این افراد، و سرنوشت آنها را تشریح می کند.

نخست می فرماید: «چه کسی ظالمتر است از آن کس که بر خدا دروغ بسته در حالی که دعوت به اسلام می شود» (و من اظلم ممن افتری علی الله الکذب و هو یدعی الی الاسلام).

آری! چنین کسی که دعوت پیامبر الهی را دروغ، معجزه او را سحر و آئین او را باطل می شمرد ستمکارترین مردم است، چرا که راه هدایت و نجات را به روی خود و سایر بندگان خدا می بندد.

در پایان آیه می افزاید: «و خداوند گروه ستمکاران را هدایت نمی کند» (و الله لا یهدی القوم الظالمین).

### سوره الصف (۶۱): آیه ۸

(آیه ۸) - می خواهند نور خدا را با دهان خود خاموش کنند! سپس برای این که نشان دهد دشمنان حق قادر نیستند آئین او را برچینند ضمن تشبیه جالبی می فرماید: «آنان می خواهند نور خدا را با دهان خود خاموش سازند، ولی خداوند نور خود را کامل می کند هر چند کافران خوش نداشته باشند!» (یریدون لیطفوا نور الله بافواههم و الله متم نوره و لو کره الکافرون).

آری! همان گونه که خداوند اراده کرده بود این نور الهی روز به روز در گسترش است و دامنه اسلام هر زمان نسبت به گذشته وسیعتر می شود، و آمارها نشان می دهد که جمعیت مسلمانان جهان علی رغم تلاشهای مشترک «صهیونیستها»، «صلیبیها» و دیگر دشمنان اسلام رو به افزایش است.

### سوره الصف (۶۱): آیه ۹

(آیه ۹) - در این آیه برای تأکید بیشتر با صراحت می گوید: «او کسی است که رسول خود را با هدایت و دین حق فرستاده تا او را بر همه ادیان غالب سازد هر چند مشرکان کراهت داشته باشند» (هو الذی ارسل رسوله بالهدی و دین الحق لیظهره علی الدین کله و لو کره المشرکون).

و سرانجام اسلام هم از نظر منطق، و هم از نظر پیشرفت عملی بر مذاهب دیگر غالب شد، و دشمنان را از قسمتهای وسیعی از جهان عقب زد و جای آنها را

[شماره صفحه واقعی: ۱۷۳]

گرفت و هم اکنون نیز در حال پیشروی است.

البته مرحله نهائی این پیشروی به عقیده ما با ظهور حضرت مهدی - عج - تحقق می یابد که این آیات خود دلیلی بر آن ظهور عظیم است.

### سوره الصف (۶۱): آیه ۱۰

(آیه ۱۰) - تجارتی پرسود و بی نظیر! یکی از اهداف مهم این سوره، دعوت به ایمان و جهاد است، این آیه و سه آیه بعد نیز تأکیدی است به این دو اصل، با مثال لطیفی که انگیزه حرکت الهی را در جان انسان به وجود می آورد.

نخست می فرماید: «ای کسانی که ایمان آورده اید! آیا شما را به تجارتی راهنمایی کنم که شما را از عذاب دردناک رهائی می بخشد؟» (یا ایها الذین آمنوا هل ادلکم علی تجاره تنجیکم من عذاب الیم).

### سوره الصف (۶۱): آیه ۱۱

(آیه ۱۱) - سپس به شرح آن تجارت پرسود پرداخته، می افزاید: «و آن این که به خدا و رسولش ایمان بیاورید و با اموال و جانهایتان در راه خدا جهاد کنید» (تؤمنون بالله و رسوله و تجاهدون فی سبیل الله باموالکم و انفسکم).

بدون شک خدا نیازی به این تجارت پرسود ندارد، بلکه تمام منافع آن در بست به مؤمنان تعلق می گیرد، لذا در پایان آیه می فرماید: «این برای شما (از هر چیز) بهتر است اگر بدانید» (ذلکم خیر لکم ان کنتم تعلمون).

ایمان به پیامبر صلی الله علیه و آله از ایمان به خدا جدا نیست، همان گونه که جهاد با جان، از جهاد با مال نمی تواند جدا باشد، و اگر می بینیم جهاد با مال مقدم داشته شده نه به خاطر آن است که از جهاد با جان مهمتر می باشد، بلکه به خاطر این است که مقدمه آن محسوب می شود چرا که ابزار جهاد از طریق کمکهای مالی فراهم می گردد.

### سوره الصف (۶۱): آیه ۱۲

(آیه ۱۲) - تا اینجا سه رکن اساسی از ارکان این تجارت بزرگ مشخص شد «خریدار» خداست و «فروشنده» انسانهای با ایمان، «و متاع» جانها و اموالشان، اکنون نوبت به رکن چهارم می رسد که بهای این معامله عظیم است.

می فرماید: اگر چنین کنید «گناهانتان را می بخشد و شما را در باغهایی از بهشت داخل می کند که نهرها از زیر درختانش جاری است و در مسکنهای پاکیزه در بهشت جاویدان جای می دهد، و این پیروزی عظیم است» (یغفر لکم ذنوبکم





و يدخلكم جنات تجري من تحتها الأنهار و مساكن طيبه في جنات عدن ذلك الفوز العظيم)

در مرحله پاداش اخروی نخست به سراغ آموزش گناهان می رود چرا که بیشترین ناراحتی فکر انسان از گناهان خویش است، همچنین این تعبیر نشان می دهد که نخستین هدیه الهی به شهیدان راهش این است که تمام گناهانشان را می بخشد.

### سوره الصف(۶۱): آیه ۱۳

(آیه ۱۳)- در این آیه به دو شاخه از مواهب الهی در دنیا نیز اشاره کرده، می فرماید: «و (نعمت) دیگری که آن را دوست دارید به شما می بخشد، و آن یاری خداوند، و پیروزی نزدیک است» (و اخری تحبونها نصر من الله و فتح قریب).

چه تجارت پرسود و پربرکتی؟ که سراسرش فتح و پیروزی و نعمت و رحمت است.

سپس به همین دلیل به مؤمنان در مورد این تجارت بزرگ تبریک می گوید و می افزاید: «و مؤمنان را بشارت ده» به این پیروزی بزرگ (و بشر المؤمنین).

### سوره الصف(۶۱): آیه ۱۴

#### اشاره

(آیه ۱۴)- همچون حواریون باشید! در این آیه که آخرین آیه سوره صف می باشد باز تکیه و تأکید روی امر «جهاد» است که محور اصلی سوره را تشکیل می دهد، منتهی از طریقی دیگر این مسأله را تعقیب می کند، و مطلبی مهمتر از عنوان بهشت و نعمتهای بهشتی ارائه داده، می فرماید: «ای کسانی که ایمان آورده اید! یاوران خدا باشید» (یا ایها الذین آمنوا کونوا انصار الله).

خدائی که تمام قدرتها از او سر چشمه می گیرد و به او باز می گردد.

سپس به یک نمونه تاریخی اشاره می کند تا بدانند این راه بدون رهرو نبوده و نیست، می افزاید: «همان گونه که عیسی بن مریم به حواریون گفت: چه کسانی در راه خدا یاوران من هستند؟! (کما قال عیسی ابن مریم للحواریین من انصارى الى الله).

و «حواریون (در پاسخ با نهایت افتخار) گفتند: ما یاوران خدائیم» (قال الحواریون نحن انصار الله).

[شماره صفحه واقعی : ۱۷۵]

و در همین مسیر با دشمنان حق به مبارزه برخاستند «در این هنگام گروهی از بنی اسرائیل ایمان آوردند (و به حواریون پیوستند) و گروهی کافر شدند» (فآمنت طائفه من بنی اسرائیل و کفرت طائفه).

اینجا بود که نصرت و یاری ما به کمک آنها شتافت «ما کسانی را که ایمان آورده بودند در برابر دشمنانشان تأیید کردیم، و سرانجام بر آنان پیروز شدند» (فایدنا الذین آمنوا علی عدوهم فاصبحوا ظاهرين).

شما نیز حواریون محمد صلی الله علیه و آله هستید، و به این افتخار مفتخرید که یاوران الله و رسول خدا می باشید، و همان گونه که حواریون بر دشمنان غلبه کردند شما نیز پیروز خواهید شد.

### حواریون کیانند؟

در قرآن مجید پنج بار از حواریون مسیح (ع) یاد شده که دو بار در همین سوره است، این تعبیر اشاره به دوازده نفر از یاران خاص حضرت مسیح است که نام آنها در انجیلهای کنونی (انجیل متی و لوقا باب ۶) ذکر شده است.

در حدیثی آمده است که پیغمبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله هنگامی که در «عقبه» با جمعی از اهل مدینه که برای بیعت آمده بودند رو به رو شد فرمود: دوازده نفر از خودتان را انتخاب و به من معرفی کنید که اینها نماینده قوم خود باشند، همان گونه که حواریون نسبت به عیسی بن مریم بوده اند و این نیز اهمیت مقام آن بزرگواران را نشان می دهد.

«پایان سوره صف»

[شماره صفحه واقعی : ۱۷۶]

ص: ۱۳۶۵

## اشاره

این سوره در «مدینه» نازل شده و ۱۱ آیه است

## محتوای سوره:

این سوره در حقیقت بر دو محور اساسی دور می زند:

نخست توجه به توحید و صفات خدا و هدف از بعثت پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و مسأله معاد، و دیگری برنامه سازنده نماز جمعه و بعضی از خصوصیات این عبادت بزرگ.

## فضیلت تلاوت سوره:

در فضیلت تلاوت این سوره- چه مستقلا و یا در ضمن نمازهای یومیه- روایات بسیاری وارد شده است.

در حدیثی از پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله می خوانیم: «هر کس سوره جمعه را بخواند خداوند به تعداد کسانی که در نماز جمعه شرکت می کنند و کسانی که شرکت نمی کنند در تمام بلاد مسلمین به او ده حسنه می بخشد».

قابل ذکر است، با این که عدول از سوره توحید و «قل یا ایها الکافرون» به سوره های دیگر در قرائت نماز جایز نیست این مسأله در خصوص نماز جمعه استثنا و عدول از آنها به سوره «جمعه» و «منافقون» جایز بلکه مستحب شمرده شده است.

بسم الله الرحمن الرحيم به نام خداوند بخشنده بخشایشگر

## سوره الجمعه (۶۲): آیه ۱

(آیه ۱)- این سوره نیز با تسبیح و تقدیس پروردگار شروع می شود، و به قسمتی از صفات جمال و جلال و اسماء حسناى او اشاره می کند که در حقیقت

[شماره صفحه واقعی : ۱۷۷]

مقدمه ای است برای بحثهای آینده.

می فرماید: «آنچه در آسمانها و آنچه در زمین است همواره تسبیح خدا می گویند» و با زبان حال و قال او را از تمام نقایص و عیوب پاک می شمردند (یسبح لله ما فی السماوات و ما فی الارض).

خداوندی که «مالک و حاکم است، و از هر عیب و نقصی میراست» (الملک القدوس).

خداوندی که «عزیز و حکیم است» (العزیز الحکیم).

و به این ترتیب نخست بر «مالکیت و حاکمیت» و سپس «منزه بودن او از هر گونه ظلم و ستم و نقص» تأکید می کند، زیرا با توجه به مظالم بی حساب ملوک و شاهان واژه «ملک» تداعی معانی نامقدسی می کند که با کلمه «قدوس» همه شستشو می شود.

### سوره الجمعه (۶۲): آیه ۲

(آیه ۲) - بعد از این اشاره کوتاه و پر معنی به مسأله توحید و صفات خدا، به مسأله بعثت پیامبر اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَهُدًى مِنْ رَبِّكَ وَبِشْرَارِ الْمُنَافِقِينَ وَبِشْرَارِ الْكَاذِبِينَ هدف از این رسالت بزرگ که در ارتباط با عزیز و حکیم و قدوس بودن خداوند است پرداخته، می گوید: «او کسی است که در میان جمعیت درس نخوانده رسولی از خودشان برانگیخت که آیاتش را بر آنها می خواند» (هو الذی بعث فی الاممین رسولا منهم یتلوا علیهم آیاته).

و در پرتو این تلاوت، «آنها را تزکیه می کند، و به آنها کتاب (قرآن) و حکمت می آموزد» (و یتزکیهم و یعلمهم الکتاب و الحکمه).

«هر چند پیش از آن در گمراهی آشکاری بودند» (و ان کانوا من قبل لفی ضلال مبین).

پیامبر اسلام از میان همین گروه درس نخوانده برخاسته تا عظمت رسالت او را روشن سازد، کتابی مثل قرآن با این محتوای عمیق و عظیم، محال است زائیده فکر بشر باشد آن هم بشری که نه خود درس خوانده، و نه در محیط علم و دانش پرورش یافته است، این نوری است که از ظلمت برخاسته، و این خود معجزه ای است آشکار و سندی است روشن بر حقانیت او.

[شماره صفحه واقعی : ۱۷۸]

ص: ۱۳۶۷

در آیه فوق هدف این بعثت را در سه امر خلاصه کرده که یکی جنبه مقدماتی دارد و آن تلاوت آیات الهی است، و دو قسمت دیگر یعنی «تهذیب و تزکیه نفوس» و «تعلیم کتاب و حکمت» دو هدف بزرگ نهائی را تشکیل می دهد.

آری! پیامبر صلی الله علیه و آله آمده است که انسانها را هم در زمینه علم و دانش، و هم اخلاق و عمل، پرورش دهد، تا به وسیله این دو بال بر اوج آسمان سعادت پرواز کنند، و مسیر الی الله را پیش گیرند، و به مقام قرب او نائل شوند.

### سوره الجمعه (۶۲): آیه ۳

(آیه ۳) - ولی از آنجا که پیامبر اسلام تنها مبعوث به این قوم «امی» نبود، بلکه دعوتش همه جهانیان را در بر می گرفت در این آیه، می افزاید: «و رسول است بر گروه دیگری (از مؤمنان) که هنوز به آنها ملحق نشده اند» (و آخرین منهم لما یلحقوا بهم).

به این ترتیب آیه فوق تمام اقوامی را که بعد از صحابه پیامبر صلی الله علیه و آله به وجود آمدند از عرب و عجم شامل می شود.

و از آنجا که همه این امور از قدرت و حکمت خداوند سر چشمه می گیرد، در پایان آیه می افزاید: «و او عزیز و حکیم است» (و هو عزیز الحکیم).

### سوره الجمعه (۶۲): آیه ۴

(آیه ۴) - سپس به این نعمت بزرگ یعنی، بعثت پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله و برنامه تعلیم و تربیت او اشاره کرده، می افزاید: «این فضل خداست که به هر کس بخواهد (و شایسته بداند) می بخشد، و خداوند صاحب فضل عظیم است» (ذلک فضل الله یوتیه من یشاء و الله ذو الفضل العظیم).

### سوره الجمعه (۶۲): آیه ۵

(آیه ۵) - چارپائی بر او کتابی چند! در بعضی از روایات آمده است که یهود می گفتند: اگر محمد به رسالت مبعوث شده رسالتش شامل حال ما نیست، لذا به آنها گوشزد می کند که اگر کتب آسمانی خود را دقیقاً خوانده و عمل می کردید این سخن را نمی گفتید، چرا که بشارت ظهور پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله در آن آمده است.

می فرماید: «کسانی که مکلف به تورات شدند ولی حق آن را ادا نکردند مانند درازگوشی هستند که کتابهائی حمل می کند» آن را بر دوش می کشد اما چیزی از آن



نمی فهمد (مثل الذین حملوا التوراه ثم لم یحملوها کمثل الحمار یحمل اسفارا).

این قوم از خود راضی که تنها به نام تورات یا تلاوت آن قناعت کردند، بی آنکه اندیشه در محتوای آن داشته باشند و عمل کنند همانند همین حیوانی هستند که در حماقت و نادانی ضرب المثل و مشهور خاص و عام است.

سپس در ادامه این مثل می افزاید: «گروهی که آیات خدا را انکار کردند مثال بدی دارند» (بئس مثل القوم الذین کذبوا بآیات الله).

و در پایان آیه در یک جمله کوتاه و پر معنی می فرماید: «و خداوند قوم ستمگر را هدایت نمی کند»؟ (و الله لا یهدی القوم الظالمین).

درست است که هدایت کار خداست، اما زمینه لازم دارد، و زمینه آن که روح حق طلبی و حق جوئی است باید از ناحیه خود انسانها فراهم شود، و ستمگران از این مرحله دورند.

در روایات اسلامی در نکوهش عالمان بی عمل تعبیرات تکان دهنده ای آمده است: از جمله، از رسول خدا صلی الله علیه و آله نقل شده که فرمود: «هر کس علمش افزوده شود ولی بر هدایتش نیفزاید، این علم، جز دوری از خدا، برای او حاصلی ندارد».

و بدون شک وجود چنین علما و دانشمندانی، بزرگترین بلا برای یک جامعه محسوب می شود و سرنوشت مردمی که عالیشان چنین باشد، سرنوشت خطرناکی است که به گفته شاعر عرب:

شبان، گوسفندان را از چنگال گرگ نجات می دهد اما وای به حال گوسفندانی که شبانشان گرگان باشند.

### سوره الجمعه (۶۲): آیه ۶

(آیه ۶) - گفتیم یهود خود را امتی برگزیده، و به اصطلاح تافته ای جدا بافته می دانستند، حتی گاهی ادعا می کردند که پسران خدا هستند! و گاه خود را دوستان خاص خداوند قلمداد می کردند، چنانکه در آیه ۱۸ سوره مائده آمده است.

قرآن در مقابل این بلند پروازیهای بی دلیل، آن هم از ناحیه گروهی که حامل

[شماره صفحه واقعی : ۱۸۰]



کتاب الهی بودند اما عامل به آن نبودند، می گوید: به آنها «بگو: ای یهودیان! اگر گمان می کنید که (فقط) شما دوستان خدائید نه سایر مردم پس آرزوی مرگ کنید اگر راست می گوئید» تا به لقای محبوبتان برسید (قل یا ایها الذین هادوا ان زعمتم انکم اولیاء لله من دون الناس فتمنوا الموت ان کنتم صادقین).

چرا که دوست همیشه مشتاق لقای دوست است، و می دانیم که لقای معنوی پروردگار در قیامت رخ می دهد. اگر شما راست می گوئی پس چرا این قدر به زندگی دنیا چسبیده اید؟ چرا این قدر از مرگ وحشت دارید؟

### سوره الجمعه (۶۲): آیه ۷

(آیه ۷) - سپس به دلیل اصلی وحشت آنها از مرگ اشاره کرده، می افزاید:

«ولی آنان هرگز تمنای مرگ نمی کنند به خاطر اعمالی که از پیش فرستاده اند» (و لا یتمنونه ابدا بما قدمت ایدیهم).

«و خداوند ظالمان را به خوبی می شناسد» (و الله علیم بالظالمین).

در حقیقت ترس انسان از مرگ به خاطر یکی از دو عامل است: یا به زندگی بعد از مرگ ایمان ندارد، و مرگ را هیولای فنا و نیستی می پندارد، و طبیعی است که انسان از نیستی و عدم بگریزد.

و یا این که به جهان پس از مرگ معتقد است اما پرونده اعمال خود را چنان تاریک و سیاه و خالی از حسنات می بیند که از حضور در آن دادگاه بزرگ سخت بیمناک است. و از آنجا که یهود معتقد به معاد و جهان پس از مرگ بودند طبعاً علت وحشت آنها از مرگ، عامل دوم بود.

### سوره الجمعه (۶۲): آیه ۸

(آیه ۸) - ولی مسلماً این وحشت و اضطراب مشکلی را حل نمی کند مرگ، شتری است که بر در خانه همه خوابیده است لذا قرآن می گوید: ای پیامبر! به آنها «بگو: این مرگی که از آن فرار می کنید سرانجام با شما ملاقات خواهد کرد» (قل ان الموت الذی تفرون منه فانه ملائیکم).

«سپس به سوی کسی که دانای پنهان و آشکار است باز گردانده می شوید آنگاه شما را از آنچه انجام می دادید خبر می دهد» (ثم تردون الی عالم الغیب و الشهاده فینبئکم بما کنتم تعملون).

[شماره صفحه واقعی : ۱۸۱]

قانون مرگ از عمومی ترین و گسترده ترین قوانین این عالم است، انبیا بزرگ الهی و فرشتگان مقرب همه می میرند، و جز ذات پاک خداوند در این جهان باقی نمی ماند، «کل من علیها فان و یبقی وجه ربک ذو الجلال و الاکرام».

(الرحمن / ۲۶ و ۲۷) هم مرگ از قوانین مسلم این عالم است، و هم حضور در دادگاه عدل خدا و حسابرسی اعمال و هم خداوند از تمام اعمال بندگان دقیقاً آگاه است.

بنابر این تنها راه برای پایان دادن به این وحشت، پاکسازی اعمال، و شستشوی دل از آلودگی گناه می باشد که هر کس حسابش پاک است از محاسبه اش چه باک.

## سوره الجمعه (۶۲): آیه ۹

### اشاره

(آیه ۹)

### شأن نزول:

در شأن نزول این آیه و سه آیه بعد یا خصوص آخرین آیه این سوره روایات مختلفی نقل شده و همه آنها از این معنی خبر می دهد که در یکی از سالها که مردم مدینه گرفتار خشکسالی و گرسنگی و افزایش نرخ اجناس شده بودند «دحیه» با کاروانی از شام فرا رسید و با خود مواد غذایی آورده بود، در حالی که روز جمعه بود و پیامبر صلی الله علیه و آله مشغول خطبه نماز جمعه بود.

طبق معمول برای اعلام ورود کاروان طبل زدند و حتی بعضی دیگر آلات موسیقی را نواختند، مردم با سرعت خود را به بازار رساندند، در این هنگام مسلمانانی که در مسجد برای نماز اجتماع کرده بودند خطبه را رها کرده و برای تأمین نیازهای خود به سوی بازار شتافتند، تنها دوازده مرد و یک زن در مسجد باقی ماندند- آیه نازل شد و آنها را سخت مذمت کرد.

پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: «اگر این گروه اندک هم می رفتند از آسمان سنگ بر آنها می بارید.»

### تفسیر:

بزرگترین اجتماع عبادی- سیاسی هفته در آیات گذشته بحثهای فشرده ای پیرامون توحید و نبوت و معاد، و نیز مذمت یهود دنیا پرست آمده بود در اینجا به گفتگو پیرامون یکی از مهمترین وظائف اسلامی که در تقویت پایه های ایمان تأثیر فوق العاده دارد، و از یک نظر

[شماره صفحه واقعی : ۱۸۲]

هدف اصلی سوره را تشکیل می دهد، یعنی نماز جمعه و بعضی از احکام آن می پردازد.

نخست همه مسلمانان را مخاطب قرار داده، می فرماید: «ای کسانی که ایمان آورده اید! هنگامی که برای نماز روز جمعه اذان گفته می شود به سوی ذکر خدا (خطبه و نماز) بشتابید و خرید و فروش را رها کنید، این برای شما بهتر است اگر می دانستید» (یا ایها الذین آمنوا اذا نودی للصلاه من یوم الجمعه فاسعوا الی ذکر الله و ذروا البیع ذلکم خیر لکم ان کنتم تعلمون).

به این ترتیب هنگامی که صدای اذان نماز جمعه بلند می شود مردم موظفند کسب و کار را رها کرده به سوی نماز که مهمترین یاد خداست بشتابند.

البته ترک خرید و فروش مفهوم وسیعی دارد که هر کار مزاحمی را شامل می شود.

منظور از «ذکر الله» در درجه اول «نماز» است، ولی می دانیم خطبه های نماز جمعه هم که آمیخته با ذکر خداست، در حقیقت بخشی از نماز جمعه است، بنابر این باید برای شرکت در آن نیز تسریع کرد.

### سوره الجمعه (۶۲): آیه ۱۰

(آیه ۱۰) - در این آیه می افزاید: «و هنگامی که نماز پایان گرفت (شما آزادید) در زمین پراکنده شوید و از فضل خدا بطلبید و خدا را بسیار یاد کنید شاید رستگار شوید» (فاذا قضیت الصلاه فانتشروا فی الارض و ابتغوا من فضل الله و اذکروا الله کثیرا لعلکم تفلحون).

### سوره الجمعه (۶۲): آیه ۱۱

#### اشاره

(آیه ۱۱) - در آخرین آیه سوره کسانی که پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله را به هنگام نماز جمعه رها کردند و برای خرید از قافله تازه وارد به بازار شتافتند شدیداً مورد ملامت قرار داده، می گوید: «هنگامی که آنها تجارت یا سرگرمی و لهوی را ببینند پراکنده می شوند و به سوی آن می روند، و تو را ایستاده (در حالی که خطبه نماز جمعه می خوانی) به حال خود رها می کنند» (و اذا رأوا تجاره او لهوا انفضوا الیها و ترکوک قائما).

ولی به آنها «بگو: آنچه نزد خداست بهتر از لهو و تجارت است و خداوند

[شماره صفحه واقعی: ۱۸۳]

بهترین روزی دهندگان است» (قل ما عند الله خیر من اللهو و من التجاره و الله خیر الرازقین).

ثواب و پاداش الهی و برکاتی که از حضور در نماز جمعه و شنیدن مواعظ و اندرزهای پیامبر صلی الله علیه و آله و تربیت معنوی و روحانی عائد شما می شود قابل مقایسه با هیچ چیز دیگر نیست، و اگر از این می ترسید که روزی شما بریده شود اشتباه می کنید، خداوند بهترین روزی دهندگان است.

تعبیر «لهو» اشاره به طبل و سایر آلات لهوی است که به هنگام ورود قافله تازه ای به مدینه می زدند که هم نوعی اخبار و اعلام بود و هم وسیله ای برای سرگرمی و تبلیغ کالا.

**نکته ها:**

### **۱- نخستین نماز جمعه در اسلام:**

در بعضی از روایات اسلامی آمده است که مسلمانان مدینه، پیش از آن که پیامبر صلی الله علیه و آله هجرت کنند، با یکدیگر صحبت کردند و گفتند: یهود در یک روز هفته اجتماع می کنند (روز شنبه) و نصاری نیز روزی برای اجتماع دارند (یکشنبه) خوب است ما هم روزی قرار دهیم و در آن روز جمع شویم و ذکر خدا گوئیم و شکر او را به جا آوریم، آنها روز قبل از شنبه را که در آن زمان «یوم العروبه» نامیده می شد، برای این هدف برگزیدند، و به سراغ «اسعد بن زراره» (یکی از بزرگان مدینه) رفتند، او نماز را به صورت جماعت با آنها به جا آورد و به آنها اندرز داد و آن روز، «روز جمعه» نامیده شد، زیرا روز اجتماع مسلمین بود.

و این نخستین جمعه ای بود که در اسلام تشکیل شد.

اما اولین جمعه ای که رسول خدا صلی الله علیه و آله با اصحابش تشکیل دادند، هنگامی بود که به مدینه هجرت کرد، وارد مدینه شد، و آن روز روز دوشنبه دوازدهم ربیع الاول هنگام ظهر بود، حضرت، چهار روز در «قبا» ماندند و مسجد قبا را بنیان نهادند، سپس روز جمعه به سوی مدینه حرکت کرد و به هنگام نماز جمعه به محله

[شماره صفحه واقعی: ۱۸۴]

ص: ۱۳۷۳

«بنی سالم» رسید، و مراسم نماز جمعه را در آنجا برپاداشت، و این اولین جمعه ای بود که رسول خدا صلی الله علیه و آله در اسلام به جا آورد، خطبه ای هم در این نماز جمعه خواند که اولین خطبه حضرت در مدینه بود.

## ۲- اهمیت نماز جمعه:

بهترین دلیل بر اهمیت این فریضه بزرگ اسلامی قبل از هر چیز آیات همین سوره است، که به همه مسلمانان و اهل ایمان دستور می دهد به محض شنیدن اذان جمعه به سوی آن بشتابند، و هرگونه کسب و کار و برنامه مزاحم را ترک گویند.

در احادیث اسلامی نیز تأکیدهای فراوانی وارد شده است از جمله در خطبه ای که موافق و مخالف آن را از پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله نقل کرده اند آمده:

«خداوند نماز جمعه را بر شما واجب کرده هر کس آن را در حیات من یا بعد از وفات من از روی استخفاف یا انکار ترک کند خداوند او را پریشان می کند، و به کار او برکت نمی دهد، بدانید نماز او قبول نمی شود، بدانید زکات او قبول نمی شود، بدانید حج او قبول نمی شود، بدانید اعمال نیک او قبول نخواهد شد تا از این کار توبه کند!» البته باید توجه داشت که مذمتهای شدیدی که در مورد ترک نماز جمعه آمده در صورتی است که نماز جمعه واجب عینی باشد.

## ۳- فلسفه نماز عبادی - سیاسی جمعه:

نماز جمعه، قبل از هر چیز یک عبادت بزرگ دسته جمعی است، و اثر عمومی عبادات را که تلطیف روح و جان، و شستن دل از آلودگیهای گناه و زدودن زنگار معصیت از قلب می باشد در بردارد.

و اما از نظر اجتماعی و سیاسی، یک کنگره عظیم هفتگی است که بعد از کنگره سالانه حج، بزرگترین کنگره اسلامی می باشد، و به همین دلیل در روایتی از پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل شده که: «جمعه حج کسانی است که قادر به شرکت در مراسم حج نیستند.»

در حقیقت اسلام، به سه اجتماع بزرگ اهمیت می دهد:

[شماره صفحه واقعی: ۱۸۵]

ص: ۱۳۷۴

اجتماعات روزانه که در نماز جماعت حاصل می شود.

اجتماع هفتگی که در مراسم نماز جمعه است.

و اجتماع حج که در کنار خانه خدا هر سال یک بار انجام می گیرد.

نقش نماز جمعه در این میان بسیار مهم است بخصوص این که یکی از برنامه های خطیب در خطبه نماز جمعه، ذکر مسائل مهم سیاسی و اجتماعی و اقتصادی است.

«پایان سوره جمعه»

[شماره صفحه واقعی : ۱۸۶]

ص: ۱۳۷۵

## اشاره

این سوره در «مدینه» نازل شده و دارای ۱۱ آیه است

## محتوای سوره:

سوره منافقون از سوره های پر محتواست که محور اصلی بحثهای آن را می توان در چهار بخش خلاصه کرد:

۱- نشانه های منافقان که خود شامل چندین قسمت حساس است.

۲- برحذر داشتن مؤمنان از توطئه های منافقان.

۳- هشدار به مؤمنان که مواهب مادی دنیا آنها را از ذکر خداوند غافل نکند.

۴- توصیه به انفاق در راه خدا، و بهره گیری از اموال، پیش از آن که مرگ فرا رسد و آتش حسرت به جان انسان بیفتد.

## فضیلت تلاوت سوره:

در حدیثی از پیغمبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله آمده است:

«کسی که سوره منافقون را بخواند از هر گونه نفاق پاک می شود».

در حدیثی از امام صادق علیه السلام می خوانیم: «بر هر مؤمنی از شیعیان ما لازم است که در شب جمعه سوره جمعه و سبح اسم ربك الاعلی بخواند، و در نماز ظهر جمعه سوره جمعه و منافقین را...» سپس افزود: «هنگامی که چنین کند گوئی عمل رسول خدا را انجام داده و جزا و پاداشش بر خدا بهشت است».

مکرر گفته ایم که این فضائل و آثار مهم نمی تواند تنها نتیجه تلاوت خالی از اندیشه و عمل باشد، چرا که هرگز خواندن این سوره بی آنکه برنامه زندگی بر آن تطبیق شود روح نفاق را از انسان بیرون نمی برد.

[شماره صفحه واقعی: ۱۸۷]

بسم الله الرحمن الرحيم به نام خداوند بخشنده بخشایشگر سر چشمه نفاق و نشانه های منافقان! قبل از ورود در تفسیر این سوره ذکر مقدمه ای لازم به نظر می رسد و آن این که مسأله نفاق و منافقان در اسلام از زمانی مطرح شد که پیامبر صلی الله علیه و آله به مدینه هجرت فرمود و پایه های اسلام قوی، و پیروزی آن آشکار شد، و گر نه در مکه تقریباً منافقی وجود نداشت. زیرا اظهار مخالفت بطور آشکار مشکل، و گاه غیر ممکن بود، و لذا دشمنان شکست خورده برای ادامه برنامه های تخریبی خود تغییر چهره داده، ظاهراً به صفوف مسلمانان پیوستند، ولی در خفا به اعمال خود ادامه می دادند.

اصولاً طبیعت هر انقلابی چنین است که بعد از پیروزی چشمگیر با صفوف منافقان رو به رو خواهد شد، و دشمنان سرسخت دیروز به صورت عوامل نفوذی امروز در لباس دوستان ظاهری جلوه گر می شوند، و از اینجاست که می توان فهمید چرا این همه آیات مربوط به منافقین در مدینه نازل شده نه در مکه.

این نکته نیز قابل توجه است که مسأله نفاق و منافقان مخصوص به عصر پیامبر صلی الله علیه و آله نبود، بلکه هر جامعه ای - مخصوصاً جوامع انقلابی - با آن رو برو هستند، به همین دلیل باید تحلیلهای قرآن را روی این مسأله به عنوان یک مسأله مورد نیاز فعلی، مورد بررسی دقیق قرار داد، و از آن برای مبارزه با روح نفاق و خطوط منافقین در جوامع اسلامی امروز الهام گرفت.

نکته مهم دیگر این که خطر منافقان برای هر جامعه از خطر هر دشمنی بیشتر است، چرا که از یکسو شناخت آنها غالباً آسان نیست، و از سوی دیگر دشمنان داخلی هستند، و گاه چنان در تار و پود جامعه نفوذ می کنند که جدا ساختن آنها کار بسیار مشکلی است و از سوی سوم روابط مختلف آنها با سایر اعضا جامعه کار مبارزه را با آنها دشوار می سازد.

به همین دلیل اسلام در طول تاریخ خود بیشترین ضربه را از منافقان خورده،

[شماره صفحه واقعی : ۱۸۸]

ص: ۱۳۷۷



و نیز به همین دلیل قرآن سخت ترین حملات خود را متوجه منافقان ساخته و آن قدر که آنها را کوبیده هیچ دشمنی را نکوبیده است.

با توجه به این مقدمه به تفسیر آیات باز می گردیم:

### سوره المنافقون (۶۳): آیه ۱

(آیه ۱) - نخستین سخنی را که قرآن در اینجا در باره منافقان مطرح می کند همان اظهار ایمان دروغین آنهاست که پایه اصلی نفاق را تشکیل می دهد، می فرماید: «هنگامی که منافقان نزد تو آیند می گویند، ما شهادت می دهیم که حتما تو رسول خدائی!» (إذا جاءك المنافقون قالوا نشهد انك لرسول الله).

سپس می افزاید: «خداوند می داند که تو فرستاده او هستی، ولی خداوند شهادت می دهد که منافقان دروغگو هستند» و به گفته خود ایمان ندارند (و الله يعلم انك لرسوله و الله يشهد ان المنافقين لكاذبون). چرا که آنها نمی خواستند، خبر از رسالت پیامبر صلی الله علیه و آله بدهند، بلکه می خواستند از اعتقاد خود به نبوت او خبر دهند و مسلما در این خبر دروغگو بودند.

و از اینجا نخستین نشانه نفاق، روشن می شود و آن دوگانگی ظاهر و باطن است که با زبان مؤکدا اظهار ایمان می کنند، ولی در دل آنها مطلقا خبری از ایمان نیست، این دروغگوئی محور اصلی نفاق را تشکیل می دهد.

### سوره المنافقون (۶۳): آیه ۲

(آیه ۲) - این آیه به دومین نشانه منافقین پرداخته، چنین می گوید: «آنها سوگندهایشان را سپر ساخته اند، تا مردم را از راه خدا باز دارند» (اتخذوا ایمانهم جنة فصدوا عن سبيل الله).

«آنها کارهای بسیار بدی انجام می دهند» (انهم ساء ما كانوا يعملون).

چرا که در طریق هدایت مردم به آئین حق، ایجاد مانع می نمایند، و چه عملی از این بدتر و زشت تر است؟

تعبیر «جَنَّة» (سپر) نشان می دهد که آنها دائما با مؤمنان در حال جنگ و ستیزند، و هرگز نباید فریب ظاهر سازی و چرب زبانی آنها را خورد، زیرا انتخاب سپر مخصوص میدانهای نبرد است.

### سوره المنافقون (۶۳): آیه ۳

(آیه ۳) - این آیه به علت اصلی این گونه اعمال ناروا پرداخته، می افزاید:

[شماره صفحه واقعی : ۱۸۹]

ص: ۱۳۷۸

«این به خاطر آن است که آنها نخست ایمان آوردند، سپس کافر شدند، و لذا بر دل‌های آنها مهر نهاده شده و حقیقت را درک نمی‌کنند» (ذلک بانهم آمنوا ثم کفروا فطبع علی قلوبهم فهم لا یفقهون).

منافقان دو گروهند، گروهی از اول ایمانشان صوری و ظاهری بوده، و گروه دیگر در آغاز ایمان حقیقی داشته‌اند سپس راه ارتداد و نفاق را پیش گرفته‌اند، ظاهر آیه مورد بحث گروه دوم را می‌گوید.

و این سومین نشانه از نشانه‌های آنهاست که از درک حقائق روشن غالباً محرومند.

### سوره المنافقون (۶۳): آیه ۴

(آیه ۴) - این آیه نشانه‌های بیشتری را از منافقین ارائه داده، می‌گوید:

«هنگامی که آنها را می‌بینی جسم و قیافه آنان تو را در شگفتی فرو می‌برد» (و اذا رأیتهم تعجبک اجسامهم). ظاهری آراسته و قیافه‌هایی جالب دارند.

علاوه بر این چنان شیرین و جذاب سخن می‌گویند که «اگر سخن بگویند به سخنانشان گوش فرا می‌دهی!» (و إن یقولوا تسمع لقلوبهم).

جائی که پیامبر صلی الله علیه و آله ظاهراً تحت تأثیر جذابیت سخنان آنها قرار گیرد تکلیف دیگران روشن است.

این از نظر ظاهر و اما از نظر باطن، «گوئی چوبهای خشکی هستند که به دیوار تکیه داده شده‌اند» (کانهم خشب مسنده).

اجسامی بی روح، و صورت‌هایی بی معنی و هیكلهائی توخالی دارند، نه از خود استقلال، نه در درون نور و صفائی و نه اراده و تصمیم محکم و ایمانی دارند، درست همچون چوبهائی خشک تکیه زده بر دیوار! سپس می‌افزاید: آنها چنان تو خالی و فاقد توکل بر خدا و اعتماد بر نفس هستند که «هر فریادی از هر جا بلند شود آن را بر ضد خود می‌پندارند» (یحسبون کل صیحه علیهم).

ترس و وحشتی عجیب همیشه بر قلب و جان آنها حکم فرماست، و یک حالت سوء ظن و بدبینی جانکاه سرتاسر روح آنها را فرا گرفته است.

[شماره صفحه واقعی : ۱۹۰]

و در پایان آیه به پیامبر صلی الله علیه و آله هشدار می دهد که «اینها دشمنان واقعی تو هستند پس از آنها بر حذر باش» (هم العدو فاحذرهم).

سپس می گوید: «خداوند آنها را بکشد، چگونه از حق منحرف می شوند؟! (قاتلهم الله انی یؤفکون).

## سوره المنافقون (۶۳): آیه ۵

### اشاره

(آیه ۵)

### شأن نزول:

برای این آیه و سه آیه بعد شأن نزول مفصّلی نقل شده که خلاصه آن چنین است: بعد از غزوه بنی المصطلق (جنگی که در سال ششم هجرت در سرزمین «قدید» واقع شد) دو نفر از مسلمانان، یکی از طایفه انصار و دیگری از مهاجران به هنگام گرفتن آب از چاه با هم اختلاف پیدا کردند، «عبد الله بن ابی» که از سرکرده های معروف منافقان بود به یاری مرد انصاری شتافت، و مشاجره لفظی شدیدی در میان آن دو در گرفت، عبد الله بن ابی، سخت، خشمگین شد، و در حالی که جمعی از قومش نزد او بودند گفت: «به خدا سوگند اگر به مدینه باز گردیم، عزیزان، ذلیلان را بیرون خواهند کرد» و منظورش از عزیزان، خود و اتباعش بود و از ذلیلان مهاجران، سپس رو به اطرافیانش کرد و گفت: این نتیجه کاری است که شما به سر خودتان آوردید، این گروه را در شهر خود جای دادید و اموالتان را با آنها قسمت کردید: هرگاه باقیمانده غذای خودتان را به مثل این مرد (اشاره به مرد مهاجر) نمی دادید بر گردن شما سوار نمی شدند.

در اینجا «زید بن ارقم» که در آن وقت جوانی نوحاسته بود، رو به «عبد الله بن ابی» کرد و گفت به خدا سوگند ذلیل و قلیل توئی! و محمّد صلی الله علیه و آله در عزّت الهی و محبت مسلمانان است، «عبد الله» صدا زد: خاموش باش تو باید بازی کنی ای کودک! زید بن ارقم خدمت رسول خدا صلی الله علیه و آله آمد و ماجرا را نقل کرد.

پیامبر صلی الله علیه و آله کسی را به سراغ «عبد الله» فرستاد فرمود: این چیست که برای من نقل کرده اند؟

عبد الله گفت: به خدائی که کتاب آسمانی بر تو نازل کرده من چیزی نگفتم! و «زید» دروغ می گوید.

سپس پیامبر صلی الله علیه و آله دستور داد تمام آن روز و تمام شب را لشکریان به راه ادامه

[شماره صفحه واقعی : ۱۹۱]

دهند، سر انجام پیامبر صلی الله علیه و آله وارد مدینه شد.

زید بن ارقم می گوید: من از شدت اندوه و شرم در خانه ماندم و بیرون نیامدم.

در این هنگام سوره منافقین نازل شد، و زید را تصدیق، و عبد الله را تکذیب کرد پیامبر صلی الله علیه و آله گوش زید را گرفت و فرمود: ای جوان! خداوند سخن تو را تصدیق کرد خداوند آیاتی از قرآن را در باره آنچه تو گفته بودی نازل کرد.

هنگامی که این آیات نازل شد و دروغ عبد الله ظاهر گشت بعضی به او گفتند:

خدمت پیامبر صلی الله علیه و آله برو تا برای تو استغفار کند، عبد الله سرش را تکان داد و سخنان ناروایی گفت. در اینجا آیه (و اذا قيل لهم تعالوا نازل گردید.

### تفسیر:

نشانه های دیگری از منافقان- این آیه و آیات بعد از آن همچنان ادامه بیان اعمال منافقان و نشانه های گوناگون آنهاست، می فرماید: «هنگامی که به آنها گفته شود: بیائید تا رسول خدا برای شما استغفار کند، سرهای خود را (از روی استهزاء و کبر و غرور) تکان می دهند و آنها را می بینی که از سخنان تو اعراض کرده و تکبر می ورزند» (و اذا قيل لهم تعالوا يستغفر لكم رسول الله لووا رؤسهم و رأيتهم يصدون و هم مستكبرون).

روشن است که روح اسلام، تسلیم در برابر حق است و کبر و غرور همیشه مانع این تسلیم است، به همین دلیل یکی از نشانه های منافقان، بلکه یکی از انگیزه های نفاق را همین خود خواهی و خود برترینی و غرور می توان شمرد.

### سوره المنافقون (۶۳): آیه ۶

(آیه ۶)- در این آیه برای رفع هرگونه ابهام در این زمینه، می افزاید: به فرض که آنها نزد تو بیایند و برای آنها استغفار کنی، زمینه آموزش در آنها وجود ندارد بنابراین «برای آنها تفاوت نمی کند که، خواه استغفار کنی یا نکنی، هرگز خداوند آنان را نمی بخشد!» (سواء عليهم استغفرت لهم ام لم تستغفر لهم لن يغفر الله لهم).

دلیل آن هم این است که: «خداوند قوم فاسق را هدایت نمی کند» (ان الله لا يهدي القوم الفاسقين). چرا که در گناه اصرار می ورزند و در برابر حق مستکبرند.

استغفار پیامبر صلی الله علیه و آله تنها در صورتی اثر می گذارد که زمینه مساعد و قابلیت لازم فراهم شود، اگر به راستی آنها توبه کنند و سر تسلیم در مقابل حق فرود آورند،



استغفار پیامبر صلی الله علیه و آله و شفاعت او مسلماً مؤثر است، و در غیر این صورت کمترین اثری نخواهد داشت.

### سوره المنافقون (۶۳): آیه ۷

(آیه ۷) - سپس به یکی از گفته های بسیار زشت آنها که روشترین گواه نفاق آنها محسوب می شود اشاره کرده، می فرماید: «آنها کسانی هستند که می گویند: به افرادی که نزد رسول خدا هستند انفاق نکنید (و از اموال و امکانات خود در اختیار آنها قرار ندهید) تا پراکنده شوند» (هم الذین یقولون لا تنفقوا علی من عند رسول الله حتی ینفضوا).

غافل از این که «خزائن آسمانها و زمین از آن خداست ولی منافقان نمی فهمند» (و لله خزائن السماوات و الارض و لکن المنافقین لا یفقهون).

این بینواها نمی دانند که هر کس هر چه دارد از خدا دارد، اگر «انصار» می توانند به «مهاجران» پناه دهند و آنها را در اموال خود سهم کنند این بزرگترین افتخاری است که نصیبشان شده، نه تنها نباید متنی بگذارند، بلکه باید خدا را بر این توفیق بزرگ شکر گویند.

### سوره المنافقون (۶۳): آیه ۸

(آیه ۸) - سپس به یکی دیگر از نفرت انگیزترین سخنان آنها اشاره کرده، می افزاید: «آنها می گویند: اگر به مدینه بازگردیم، عزیزان ذلیلان را بیرون می کنند!» (یقولون لئن رجعنا الی المدینه لیخرجن الاعز منها الاذل).

این همان گفتاری است که از دهان آلوده «عبد الله بن ابی» خارج شد، و منظورش این بود که ما ساکنان مدینه، رسول الله صلی الله علیه و آله و مؤمنان مهاجر را بیرون می کنیم.

سپس قرآن پاسخ دندان شکنی به آنان داده، می گوید: «عزت مخصوص خدا و رسول او و مؤمنان است ولی منافقان نمی دانند» (و لله العزه و لرسوله و للمؤمنین و لکن المنافقین لا یعلمون).

تنها منافقان مدینه نبودند که این سخن را در برابر مؤمنان مهاجر گفتند بلکه قبل از آنها نیز سران قریش در «مکه» می گفتند: اگر این گروه اندک مسلمان فقیر را در محاصره اقتصادی قرار دهیم، یا از مکه بیرونشان کنیم، مطلب تمام است!

[شماره صفحه واقعی: ۱۹۳]

امروز نیز دولتهای استعماری به پندار این که خزائن آسمان و زمین را در اختیار دارند می گویند ملت‌هایی را که در برابر ما تسلیم نمی شوند باید در محاصره اقتصادی قرار داد تا بر سر عقل آیند و تسلیم شوند! این کوردلان خبر ندارند که با یک اشاره خداوند تمام ثروتها و امکاناتشان بر باد می رود و عزت پوشالی آنها دستخوش فنا می گردد.

### سوره المنافقون (۶۳): آیه ۹

(آیه ۹) - اموال و فرزندان، شما را از یاد خدا غافل نکنند! از آنجا که یکی از عوامل مهم نفاق حبّ دنیا، و علاقه افراطی به اموال و فرزندان است، در اینجا مؤمنان را از چنین علاقه افراطی باز می دارد، می گوید:

«ای کسانی که ایمان آورده اید! اموال و فرزندانتان شما را از یاد خدا غافل نکنند!» (یا ایها الذین آمنوا لا تلهمکم اموالکم و لا اولادکم عن ذکر الله).

«و کسانی که چنین کنند زیانکارانند» (و من یفعل ذلک فأولئک هم الخاسرون).

درست است که اموال و اولاد از مواهب الهی هستند، ولی تا آنجا که از آنها در راه خدا و برای نیل به سعادت کمک گرفته شود، اما اگر علاقه افراطی به آنها سدّی در میان انسان و خدا ایجاد کند بزرگترین بلا محسوب می شوند.

### سوره المنافقون (۶۳): آیه ۱۰

(آیه ۱۰) - سپس به دنبال این اخطار شدید به مؤمنان، دستور انفاق در راه خدا را صادر کرده، می فرماید: «و از آنچه به شما روزی داده ایم انفاق کنید پیش از آنکه مرگ یکی از شما فرا رسد و بگوید: پروردگارا! چرا (مرگ) مرا مدت کمی به تأخیر نینداختی تا (در راه خدا) صدقه دهم و از صالحان باشم»؟! (و انفقوا من ما رزقناکم من قبل ان یأتی احدکم الموت فبقول رب لولا اخرتني الى اجل قریب فاصدق و اکن من الصالحین).

در ذیل آیه می گوید: «من انفاق کنم و از صالحان شوم» این تعبیر بیانگر تأثیر عمیق انفاق در صالح بودن انسان است.

بسیارند کسانی که وقتی چشم برزخی پیدا می کنند و خود را در آخرین لحظات زندگی و در آستانه قیامت می بینند، و پرده های غفلت و بی خبری از جلو

[شماره صفحه واقعی : ۱۹۴]



چشمان آنها کنار می رود، و می بینند باید اموال و سرمایه ها را بگذارند و بروند پشیمان می شوند و تقاضای بازگشت به زندگی می کنند تا جبران کنند ولی دست ردّ بر سینه آنها گذارده می شود، چرا که سنّت الهی است که این راه، بازگشت ندارد!

### سوره المنافقون (۶۳): آیه ۱۱

(آیه ۱۱) - در آخرین آیه با قاطعیت تمام، می افزاید: «و خداوند هرگز (مرگ) کسی را، هنگامی که اجلش فرا رسد، به تأخیر نمی اندازد!» (و لن يؤخر الله نفسا اذا جاء اجلها).

چنانکه در آیه ۳۴ سوره اعراف می خوانیم: «هنگامی که مرگ آنها فرا رسد، نه یک ساعت پیش می گیرند نه یک ساعت، تأخیر می کنند».

و سرانجام آیه را با این جمله پایان می دهد: «و خداوند به آنچه انجام می دهید آگاه است» (و الله خبير بما تعملون).

و همه آنها را برای پاداش و کیفر، ثبت کرده و در برابر همه آنها به شما جزا می دهد.

«پایان سوره منافقون»

[شماره صفحه واقعی : ۱۹۵]

ص: ۱۳۸۴

[شماره صفحه واقعی : ۱۹۶]

ص: ۱۳۸۵

اشاره

این سوره در «مدینه» نازل شده و ۱۸ آیه است

محتوای سوره:

لحن آیات اخیر این سوره، با سوره های مدنی هماهنگ است، ولی صدر آن، با سوره های مکی موافقتر است، اما به هر حال ما مجموع آن را طبق مشهور مدنی، تلقی می کنیم.

از نظر محتوا، این سوره را می توان به چند بخش تقسیم کرد:

۱- آغاز سوره که از توحید و صفات و افعال خدا بحث می کند.

۲- به دنبال آن، با استفاده از علم خداوند، به مردم هشدار می دهد که مراقب اعمال پنهان و آشکار خود باشند و سرنوشت اقوام پیشین را فراموش نکنند.

۳- در بخش دیگری از سوره، سخن از معاد است. و این که روز قیامت روز «تغابن» و مغبون شدن گروهی و برنده شدن گروه دیگری است (نام این سوره نیز از همین گرفته شده).

۴- در بخشی دیگر دستور به اطاعت خدا و پیامبر صلی الله علیه و آله داده و پایه های اصل نبوت را تحکیم می بخشد.

۵- آخرین بخش سوره، مردم را به انفاق در راه خدا تشویق می کند و از این که فریفته اموال و اولاد و همسران شوند بر حذر می دارد، و سوره را با نام و صفات خدا پایان می دهد همان گونه که آغاز کرده بود.

[شماره صفحه واقعی: ۱۹۷]

## فضیلت تلاوت سوره:

در حدیثی از امام صادق علیه السلام می خوانیم: «کسی که سوره تغابن را در نماز فریضه اش بخواند شفیع او روز قیامت خواهد شد، و شاهد عادل است در نزد کسی که شفاعت او را اجازه می دهد، سپس از او جدا نمی شود تا داخل بهشت گردد».

بدیهی است این تلاوت باید توأم با اندیشه باشد اندیشه ای که محتوای آن را در عمل منعکس کند، تا این همه آثار و برکات بر آن مترتب گردد.

بسم الله الرحمن الرحيم به نام خداوند بخشنده بخشایشگر

### سوره التغابن (۶۴): آیه ۱

(آیه ۱) - این سوره نیز با تسبیح خداوند آغاز می شود، خداوندی که مالک و حاکم بر کل جهان هستی، و قادر بر همه چیز است.

می فرماید: «آنچه در آسمانها و آنچه در زمین است برای خدا تسبیح می گویند» (یسبح لله ما فی السماوات و ما فی الارض).  
سپس می افزاید: «مالکیت و حکومت از آن اوست» (له الملک).

«و (به همین دلیل) تمام حمد و ستایش نیز به ذات پاک او بر می گردد» (و له الحمد).

«و او بر همه چیز تواناست» (و هو علی کل شیء قدير).

### سوره التغابن (۶۴): آیه ۲

(آیه ۲) - سپس به امر خلقت و آفرینش که لازمه قدرت است اشاره کرده، می فرماید: «او کسی است که شما را آفرید» (هو الذی خلقکم).

و به شما نعمت آزادی و اختیار داد، لذا «گروهی از شما کافرید و گروهی مؤمن» (فمنکم کافر و منکم مؤمن).

و به این ترتیب بازار امتحان و آزمایش الهی داغ شد و در این میان «خداوند نسبت به آنچه انجام می دهید بیناست» (و الله بما تعملون بصیر).

### سوره التغابن (۶۴): آیه ۳

(آیه ۳) - سپس مسأله «خلقت» را با توضیح بیشتر، و با اشاره به هدف آفرینش در این آیه ادامه داده، می فرماید: «آسمانها و زمین را به حق آفرید» (خلق)

[شماره صفحه واقعی : ۱۹۸]

ص: ۱۳۸۷

هم در آفرینش آن، نظام حق و دقیقی است، و هم دارای هدف حکیمانه و مصالح حقی است، چنانکه در آیه ۲۷ سوره «ص» نیز فرمود: «ما آسمان و زمین و آنچه را در میان این دو است بیهوده نیافریدیم، این گمان کافران است».

بعد به آفرینش «انسان» پرداخته و ما را از سیر آفاقی به سیر انفسی دعوت کرده، می افزاید: «و شما را (در عالم جنین) تصویر کرد، تصویری زیبا و دلپذیر» هم از نظر جسم و هم از نظر جان (و صورکم فاحسن صورکم).

به انسان، ظاهری آراسته، و باطنی پیراسته، عقلی فروزان و خردی نیرومند داد، و از آنچه در کل جهان هستی است، نمونه هائی در وجود او آفرید.

ولی همان گونه که در پایان آیه می فرماید: «سر انجام (بازگشت همه) به سوی اوست» (و الیه المصیر).

### سوره التغابن (۶۴): آیه ۴

(آیه ۴) - و از آنجا که انسان برای هدف بزرگی آفریده شده باید دائما تحت مراقبت پروردگار باشد، پروردگاری که، از درون و برون او با خبر است، لذا در این آیه می فرماید: «آنچه را در آسمانها و زمین است می داند، و از آنچه پنهان یا آشکار می کنید با خبر است، و خداوند از آنچه در درون سینه هاست، آگاه است» (يعلم ما فی السماوات و الارض و يعلم ما تسرون و ما تعلنون و الله علیم بذات الصدور).

این آیه ترسیمی است از علم بی پایان خداوند، در سه مرحله: نخست علم او نسبت به تمامی موجودات آسمانها و زمین، سپس علم او به همه اعمال انسانها و آنچه را پنهان می دارند یا آشکار می سازند، و در مرحله سوم مخصوصا روی عقائد باطنی و چگونگی نیتها و آنچه بر قلب و جان انسان، حاکم است، تکیه می کند.

مسلمتا توجه به این حقیقت در اصلاح و تربیت انسان فوق العاده مؤثر است، و انسان را برای وصول به هدف آفرینش و قانون تکامل آماده می سازد.

### سوره التغابن (۶۴): آیه ۵

(آیه ۵) - و از آنجا که یکی از مؤثرترین وسائل تربیت و طرق انذار، توجه دادن به سرنوشت اقوام و امتهای پیشین است، این آیه یک نگاه اجمالی به

[شماره صفحه واقعی: ۱۹۹]

زندگی آنها افکنده، سپس انسانها را مخاطب ساخته، می گوید: «آیا خبر کسانی که پیش از این کافر شدند به شما نرسیده است؟ (آری) آنها طعم کیفر گناهان بزرگ خود را چشیدند و (در آخرت نیز) عذاب دردناکی برای آنهاست؟! (الم یا تکم نبأ الذین کفروا من قبل فذاقوا وبال امرهم و لهم عذاب الیم).

شما از کنار شهرهای بلا دیده و ویران شده آنها، در مسیر خود به سوی شام و مناطق دیگر عبور می کنید، نتیجه کفر و ظلم و عصیانگری آنها را با چشم می بینید، و اخبار آنها را در تاریخ می خوانید.

این عذاب دنیای آنها بود، در آخرت نیز عذاب دردناکی در انتظارشان است.

### سوره التغابن (۶۴): آیه ۶

(آیه ۶) - این آیه به منشأ اصلی این سرنوشت دردناک اشاره کرده، می افزاید: «این به خاطر آن بود که رسولان آنها (پیوسته) با دلائل روشن به سراغشان می آمدند ولی آنها (از روی کبر و غرور) گفتند: آیا بشرهایی (مثل ما) می خواهند ما را هدایت کنند؟ مگر چنین چیزی ممکن است؟ (ذلک بانه کانت تأتیهم رسلهم بالبینات فقالوا ا بشر یهدوننا).

و با این منطق پوشالی به مخالفت با آنها برخاستند «پس کافر شدند و روی برگرداندند» (فکفروا و تولوا).

«در حالی که خداوند (از ایمان و طاعتشان) بی نیاز بود» (و استغنی الله). و اگر آنها را موظف به ایمان و اطاعت و پرهیز از گناه فرمود تنها برای منفعت خودشان و سعادت و نجاتشان در این جهان و جهان دیگر بود.

آری «خداوند بی نیاز و شایسته ستایش است» (و الله غنی حمید).

اگر جمله کائنات کافر شوند بر دامان کبریائیش گردی نمی نشیند، همان گونه که اگر همه مخلوقات مؤمن و مطیع فرمان او باشند چیزی بر جلالش افزوده نمی شود، این مائیم که نیازمند به این برنامه های تربیتی و سازنده و تکامل بخش هستیم.

### سوره التغابن (۶۴): آیه ۷

(آیه ۷) - در تعقیب بحثهایی که در آیات قبل، پیرامون هدف دار بودن آفرینش آمده در اینجا مسأله معاد و رستاخیز را - که تکمیلی است بر بحث هدف

[شماره صفحه واقعی : ۲۰۰]

آفرینش انسان- مطرح می کند.

نخست از ادعای بی دلیل، منکران رستاخیز، شروع کرده، می فرماید: «کافران پنداشتند که هرگز برانگیخته نخواهند شد» (زعم الذین كفروا ان لن يبعثوا).

سپس در تعقیب این سخن، به پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله دستور می دهد «بگو: آری به پروردگرم سوگند همه شما (در قیامت) برانگیخته خواهید شد، سپس آنچه را عمل می کردید به شما خبر داده می شود، و این برای خداوند آسان است» (قل بلی و ربی لتبعثن ثم لتنبئن بما عملتم و ذلك علی الله یسیر).

وقتی که کار دست خداوند قادر متعال است مشکلی در میان نخواهد بود.

### سوره التغابن (۶۴): آیه ۸

(آیه ۸)- در این آیه چنین نتیجه گیری می کند: اکنون که قطعاً معادی در کار است، «به خدا و رسول او و نوری که نازل کرده ایم ایمان بیاورید» (فآمنوا بالله و رسوله و النور الذی انزلنا).

و بدانید «خداوند به آنچه انجام می دهید آگاه است» (و الله بما تعملون خبیر).

به این ترتیب دستور می دهد که خود را برای رستاخیز از طریق ایمان و عمل صالح آماده کنند، ایمان به سه اصل «خدا»، «پیامبر» و «قرآن» که اصول دیگر نیز در آن درج است.

### سوره التغابن (۶۴): آیه ۹

(آیه ۹)- روز تغابن و آشکار شدن غیب ها در این آیه به توصیف روز قیامت پرداخته، چنین می گوید: «این (بعث و نشور و حساب و جزا) در زمانی خواهد بود که همه شما را در آن روز اجتماع [- روز رستاخیز] گردآوری می کند» (یوم یجمعکم لیوم الجمع).

یکی از نامهای قیامت «یوم الجمع» است که در آیات قرآن با تعبیرهای مختلف کرارا به آن اشاره شده است، از جمله در آیه ۴۹ و ۵۰ سوره واقعه می خوانیم: «بگو: تمام اولین و آخرین در میعاد روز معینی جمع می شوند» و از آن به خوبی استفاده می شود که رستاخیز همه انسانها در یک روز است.

سپس می افزاید: «آن روز روز تغابن است» (ذلك یوم التغابن).

[شماره صفحه واقعی: ۲۰۱]





روزی است که «غابن» (برنده) و «مغبون» (بازنده) شناخته می شوند، روزی که روشن می شود چه کسانی در تجارت خود در عالم دنیا گرفتار غبن و خسارت و پشیمانی شده اند؟

به این ترتیب یکی دیگر از نامهای قیامت «یوم التَّغَابِن» روز ظهور غبن هاست.

سپس به بیان حال مؤمنان در آن روز پرداخته، می افزاید: «و هر کس به خدا ایمان بیاورد و عمل صالح انجام دهد، گناهان او را می بخشد و او را در باغهایی از بهشت که نهرها از زیر درختانش جاری است وارد می کند، جاودانه در آن می مانند و این پیروزی بزرگی است» (و من یؤمن بالله و يعمل صالحا یکفر عنه سیئاته و یدخله جنات تجری من تحتها الانهار خالدین فیها ابدًا ذلک الفوز العظیم).

به این ترتیب هنگامی که دو شرط اصلی، یعنی ایمان و عمل صالح حاصل شود، این مواهب عظیم پشت سر آن خواهد بود.

### سوره التَّغَابِن (۶۴): آیه ۱۰

(آیه ۱۰) - در این آیه می افزاید: «اما کسانی که کافر شدند، و آیات ما را تکذیب کردند اصحاب دوزخند، جاودانه در آن می مانند، و (سر انجام آنها) سر انجام بدی است» (و الذین کفروا و کذبوا بآیاتنا اولئک اصحاب النار خالدین فیها و بئس المصیر).

در اینجا نیز، عامل بدبختی دو چیز شمرده شده است: «کفر» و «تکذیب آیات الهی» که ضد «ایمان» و «عمل صالح» است، و در نتیجه در آنجا سخن از بهشت جاویدان است و در اینجا از دوزخ همیشگی، آنجا فوز عظیم است و اینجا بئس المصیر و سر انجام مرگبار!

### سوره التَّغَابِن (۶۴): آیه ۱۱

(آیه ۱۱) - همه مصائب به فرمان اوست! در این آیه به یک اصل کلی در مورد مصائب و حوادث دردناک این جهان اشاره می کند، شاید از این جهت که همیشه وجود مصائب دستاویزی برای کفار در مورد نفی عدالت در این جهان بوده است، و یا از این نظر که در راه تحقق ایمان و عمل صالح همیشه مشکلاتی وجود دارد که بدون مقاومت در برابر آنها

[شماره صفحه واقعی: ۲۰۲]

مؤمن به جائی نمی رسد، و به این ترتیب رابطه این آیات با آیات گذشته روشن می شود.

نخست می فرماید: «هیچ مصیبتی رخ نمی دهد مگر به اذن خدا» (ما اصاب من مصیبه الا باذن الله).

منظور از «اذن» در اینجا همان اراده تکوینی خداوند است، نه اراده تشریحی.

از مجموع آیاتی که در باره مصائب در قرآن مجید آمده بر می آید که مصائب بر دو گونه است: مصائبی که با طبیعت زندگی انسان سرشته شده، و اراده بشر کمترین تأثیری در آن ندارد، مانند مرگ و میر و قسمتی از حوادث دردناک طبیعی.

دوم مصائبی که انسان به نحوی در آن نقشی داشته باشد.

قرآن در باره دسته اول می گوید: همه به اذن خدا روی می دهد و در باره قسم دوم می گوید: به خاطر اعمال خودتان دامناتان را می گیرد (۱).

سپس در دنباله آیه به مؤمنان بشارت می دهد که: «و هر کس به خدا ایمان آورد، خدا قلبش را هدایت می کند» (و من يؤمن بالله يهد قلبه). آن چنان که در برابر مصائب زانو نزند، مأیوس نشود، جزع و بیتابی نکند.

این هدایت الهی هنگامی که به سراغ انسان آید در نعمتها شاکر می شود و در مصیبتها صابر، و در برابر قضای الهی تسلیم.

و در پایان آیه می فرماید: «و خداوند به هر چیز داناست» (و الله بكل شیء علیم).

این تعبیر می تواند اشاره اجمالی به فلسفه مصائب و بلاها باشد که خداوند روی علم و آگاهی بی پایانش برای تربیت بندگان و اعلام بیدارباش و مبارزه با هرگونه غرور و غفلت گهگاه در زندگانی آنها مصائبی ایجاد می کند، تا

[شماره صفحه واقعی: ۲۰۳]

ص: ۱۳۹۲

---

۱- شرح بیشتر این مطلب را ذیل آیات ۲۲ سوره حدید و ۳۰ سوره شوری و ۱۶۵ آل عمران مطالعه فرمائید.

به خواب فرو نروند و موقعیت خویش را در دنیا فراموش نکنند، و دست به طغیان و سرکشی نزنند.

### سوره التغابن(۶۴): آیه ۱۲

(آیه ۱۲) - و از آنجا که معرفت مبدأ و معاد که در آیات قبل، پایه ریزی شده و اثر حتمی آن، تلاش در راستای اطاعت خدا و پیامبر صلی الله علیه و آله است، در این آیه می افزاید: «و اطاعت کنید خدا را و اطاعت کنید پیامبر را» (و اطیعوا الله و اطیعوا الرسول).

ناگفته پیداست که اطاعت رسول خدا صلی الله علیه و آله نیز شعبه ای از اطاعت خداوند است، چرا که او از خود چیزی نمی گوید، و تکرار «اطیعوا» در اینجا اشاره به همین است که این دو در عرض هم نیست، بلکه یکی از دیگری سر چشمه می گیرد، از این گذشته اطاعت خداوند، مربوط به اصول قوانین و تشریح الهی است، و اطاعت رسول مربوط به تفسیرها و مسائل اجرائی می باشد، بنابر این یکی اصل و دیگری فرع است.

سپس می فرماید: «اگر شما روی گردان شوید (و اطاعت نکنید، او هرگز مأمور به اجبار شما نیست) رسول ما جز ابلاغ آشکار و وظیفه ای ندارد» (فان تولیتهم فانما علی رسولنا البلاغ المبین).

آری! او موظف به رساندن پیام حق است، بعدا سر و کار شما با خداست، و این تعبیر یک نوع تهدید جدی و سر بسته است.

### سوره التغابن(۶۴): آیه ۱۳

(آیه ۱۳) - در این آیه اشاره به مسأله توحید در عبودیت می کند که به منزله دلیلی برای وجوب اطاعت است، می فرماید: «خداوند (کسی است که) هیچ معبودی جز او نیست» (الله لا اله الا هو).

«مؤمنان باید فقط بر او توکل کنند» (و علی الله فلیتوکل المؤمنون).

غیر از او هیچ کس شایسته عبودیت نیست، چرا که مالکیت و قدرت و علم و غنا، همه از آن اوست، و دیگران هر چه دارند، از او دارند. و به همین دلیل نباید در برابر غیر او سر تسلیم و تعظیم فرود آورند و نیز به همین دلیل برای حل هر گونه مشکل باید از او مدد گیرند و فقط بر او توکل کنند.

[شماره صفحه واقعی : ۲۰۴]

### اشاره

(آیه ۱۴)

### شأن نزول:

در روایتی از امام باقر علیه السّلام می خوانیم: که در مورد آیه «انّ من ازواجکم ...» فرمود: منظور این است که وقتی بعضی از مردان می خواستند هجرت کنند پسر و همسرش دامن او را می گرفتند و می گفتند: تو را به خدا سوگند که هجرت نکن، زیرا اگر بروی ما بعد از تویی سرپرست خواهیم شد، بعضی می پذیرفتند و می ماندند، آیه نازل شد و آنها را از قبول این گونه پیشنهادها و اطاعت فرزندان و زنان در این زمینه ها بر حذر داشت.

اما بعضی دیگر اعتنا نمی کردند و می رفتند ولی به خانواده خود می گفتند: به خدا اگر با ما هجرت نکنید و بعدا در (دار الهجرة) مدینه نزد ما آئید ما مطلقا به شما اعتنا نخواهیم کرد، ولی به آنها دستور داده شد که هر وقت خانواده آنها به آنها پیوستند گذشته را فراموش کنند و جمله «و ان تعفوا و تصفحوا ...» ناظر به همین معنی است.

### تفسیر:

اموال و فرزندانان وسیله آزمایش شما هستند! از آنجا که در آیات گذشته فرمان به اطاعت بی قید و شرط خدا و رسولش آمده بود، و نیز یکی از موانع مهم این راه علاقه افراطی به اموال و همسران و فرزندان است در اینجا به مسلمانان در این زمینه هشدار می دهد.

نخست می گوید: «ای کسانی که ایمان آورده اید! بعضی از همسران و فرزندانان دشمنان شما هستند، از آنها بر حذر باشید» (یا ایها الذین آمنوا ان من ازواجکم و اولادکم عدوا لکم فاحذروهم).

البته نشانه های این عداوت کم نیست گاه می خواهید اقدام به کار مثبتی همچون هجرت کنید دامان شما را می گیرند و مانع این فیض عظیم می شوند، و گاه انتظار مرگ شما را می کشند تا ثروت شما را تملک کنند، و مانند اینها.

البته این دشمنی گاه در لباس دوستی است و به گمان خدمت است، و گاه به راستی با نیت سوء و قصد عداوت انجام می گیرد، و یا به قصد منافع خویشتن.

ولی از آنجا که ممکن است این دستور بهانه ای برای خشونت و انتقام جوئی

[شماره صفحه واقعی : ۲۰۵]

و افراط از ناحیه پدران و همسران گردد بلافاصله در ذیل آیه برای تعدیل آنها می فرماید: «و اگر عفو کنید و چشم ببوشید و ببخشید (خداوند شما را مشمول عفو و رحمتش قرار می دهد) چرا که خداوند بخشنده و مهربان است» (و ان تعفوا و تصفحوا و تغفروا فان الله غفور رحیم).

بنابر این اگر آنها از کار خود پشیمان شدند و در مقام عذرخواهی برآمدند، و یا بعد از هجرت به شما پیوستند آنها را از خود نرانید، عفو و گذشت پیشه کنید، همان طور که انتظار دارید خدا هم با شما چنین کند.

### سوره التغبان (۶۴): آیه ۱۵

(آیه ۱۵) - در این آیه به یک اصل کلی دیگر در مورد اموال و فرزندان اشاره کرده، می فرماید: «اموال و فرزندان فقط وسیله آزمایش شما هستند» نما اموالکم و اولادکم فتنه

و اگر در این میدان آزمایش، از عهده برآید «اجر و پاداش عظیم نزد خداوند (از آن شما) خواهد بود» الله عنده اجر عظیم

در آیه گذشته تنها سخن از عداوت بعضی از همسران و فرزندان نسبت به انسان بود که او را از راه اطاعت خدا منحرف ساخته، به گناه، و گاهی به کفر می کشانند، ولی در اینجا سخن از همه فرزندان و اموال است که وسیله آزمایش انسانند.

در واقع این دو موضوع، بیش از هر چیز دیگر وسیله امتحان است، و به همین دلیل در روایتی از امیر مؤمنان علی علیه السلام می خوانیم که فرمود: «هیچ کس از شما نگوید: خداوند! من به تو پناه می برم، از امتحان و آزمایش، چرا که هر کس دارای وسیله آزمایشی است (و حد اقل مال و فرزندی دارد و اصولاً طبیعت زندگی دنیا، طبیعت آزمایش و بوته امتحان است) و لکن کسی که می خواهد به خدا پناه برد، از امتحانات گمراه کننده پناه برد چه این که خداوند می گوید. بدانید اموال و اولاد شما وسیله آزمون است».

### سوره التغبان (۶۴): آیه ۱۶

(آیه ۱۶) - در این آیه، به عنوان نتیجه گیری می فرماید: «پس تا می توانید تقوای الهی پیشه کنید و گوش دهید و اطاعت نمایید و انفاق کنید که برای شما بهتر

[شماره صفحه واقعی: ۲۰۶]

است» (فاتقوا الله ما استطعتم و اسمعوا و اطيعوا و انفقوا خيرا لانفسكم).

نخست دستور به اجتناب از گناهان می دهد- چرا که تقوا بیشتر ناظر به پرهیز از گناه است- و سپس دستور به اطاعت فرمان و شنیدنی که مقدمه این اطاعت است و از میان طاعات بخصوص روی مسأله انفاق که از مهمترین آزمایشهای الهی است تکیه می کند و سرانجام هم می گوید: سود تمام اینها عائد خود شما می شود.

در پایان آیه به عنوان تأکیدی بر مسأله انفاق می فرماید: «و کسانی که از بخل و حرص خویشتن مصون بمانند رستگارانند» (و من یوق شح نفسه فاولئک هم المفلحون).

این دو صفت رذیله از بزرگترین موانع رستگاری انسان، و بزرگترین سدّ راه انفاق و کارهای خیر است.

در حدیثی می خوانیم که امام صادق علیه السلام از شب تا صبح طواف خانه خدا به جا می آورد و پیوسته می فرمود: «اللهم ق شح نفسي خداوندا! مرا از حرص و بخل خودم نگاهدار».

یکی از یارانش عرض می کند: فدایت شوم، امشب نشنیدم غیر از این دعا، دعای دیگری کنی! فرمود: «چه چیز از بخل و حرص نفس مهمتر است در حالی که خداوند می فرماید: و من یوق شح نفسه فاولئک هم المفلحون».

### سوره التغابن (۶۴): آیه ۱۷

(آیه ۱۷)- سپس برای تشویق به انفاق و جلوگیری از بخل و شحّ نفس می فرماید: «اگر به خدا، قرض الحسنه دهید، آن را برای شما مضاعف می سازد، و شما را می بخشد، و خداوند شکر کننده و بردبار است» (ان تقرضوا الله قرضا حسنا يضاعفه لكم و يغفر لكم و الله شكور حلیم).

چه تعبیر عجیبی خدائی که آفریننده اصل و فرع وجود ما، و بخشنده تمام نعمتهاست از ما وام می طلبد! و در برابر آن وعده «اجر مضاعف و آمرزش» می دهد، و نیز از ما تشکر می کند، لطف و محبت بالاتر از این تصور نمی شود.

[شماره صفحه واقعی: ۲۰۷]

(آیه ۱۸) - و بالاخره در آخرین آیه، می فرماید: «او دانای پنهان و آشکار است و او عزیز و حکیم است» (عالم الغیب و الشهادة العزیز الحکیم).

از اعمال بندگان مخصوصا انفاقهای آنها، در نهان و آشکار، با خبر است، و اگر از آنها تقاضای قرض می کند، نه به خاطر نیاز و عدم قدرت است بلکه به خاطر کمال لطف و محبت است، و اگر این همه پاداش در برابر انفاقها به آنها وعده می دهد، این نیز مقتضای حکمت اوست.

«پایان سوره تغابن»

[شماره صفحه واقعی : ۲۰۸]

ص: ۱۳۹۷



اشاره

این سوره در «مدینه» نازل شده و دارای ۱۲ آیه است

محتوای سوره:

محتوای این سوره به دو بخش عمده تقسیم می شود.

بخش اول هفت آیه نخستین سوره است که پیرامون طلاق و مسائل مربوط به آن سخن می گوید.

بخش دوم که در حقیقت انگیزه اجرای بخش اول است از عظمت خداوند، و عظمت مقام رسول او، و پاداش صالحان، و مجازات بدکاران، بحث می کند، و مجموعه منسجمی را برای ضمانت اجرای این مسأله مهم اجتماعی ارائه می دهد، ضمناً این سوره نام دیگری نیز دارد و آن سوره «نساء قصری» (بر وزن و معنی صغری) در مقابل سوره معروف نساء است که «نساء کبری» می باشد.

فضیلت تلاوت سوره:

در حدیثی از پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله آمده است: «هر کس سوره طلاق را بخواند (و آن را در برنامه های زندگی خود به کار بندد) بر سنت پیامبر از دنیا می رود».

بسم الله الرحمن الرحيم به نام خداوند بخشنده بخشایشگر

سوره الطلاق (۶۵): آیه ۱

اشاره

(آیه ۱) - شرایط طلاق و جدائی: در نخستین آیه روی سخن را به پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله به عنوان پیشوای بزرگ مسلمانان کرده سپس یک حکم عمومی را با صیغه جمع بیان می کند، می فرماید: «ای پیامبر! هر زمان خواستید

[شماره صفحه واقعی : ۲۰۹]

زنان را طلاق دهید در زمان عدّه آنها را طلاق گوئید» (یا ایها النبی اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن).

یعنی، صیغه طلاق در زمانی اجرا شود که زن از عادت ماهیانه پاک شده، و با همسرش نزدیکی نکرده باشد.

و این نخستین شرط طلاق است.

سپس به دومین حکم که مسأله نگهداشتن حساب عدّه است پرداخته، می فرماید: «و حساب عدّه را نگه دارید» (و احصوا العده).

دقیقا ملاحظه کنید که سه بار زن، ایام پاکی خود را به پایان رساند و عادت ماهیانه ببیند، هنگامی که سومین دوران پاکی پایان یافت، و وارد عادت ماهیانه سوّم شد، ایام عدّه سر آمده و پایان یافته است.

قابل توجه این که: مخاطب به نگهداری حساب عدّه، مردان هستند، این به خاطر آن است که مسأله «حقّ نفقه و مسکن» بر عهده آنهاست، و همچنین «حق رجوع» نیز از آن آنان است، و گر نه زنان نیز موظفند که برای روشن شدن تکلیفشان حساب عدّه را دقیقا نگه دارند.

بعد از این دستور، همه مردم را به تقوا و پرهیزکاری دعوت کرده، می فرماید:

«و از خدائی که پروردگار شماست پرهیزید» (و اتقوا الله ربکم).

او پروردگار و مربی شماست، و دستوراتش، ضامن سعادت شما می باشد، بنابر این فرمانهای او را به کار بندید و از عصیان و نافرمانیش پرهیزید.

بعد به «سومین» و «چهارمین» حکم - که یکی مربوط به شوهران و دیگری مربوط به زنان است - پرداخته، می فرماید: «نه شما آنها را از خانه هایشان، بیرون کنید و نه آنها (در دوران عدّه) بیرون روند» (لا تخرجوهن من بیوتهن و لا ینخرجن).

گرچه بسیاری از بی خبران، این حکم اسلامی را به هنگام طلاق اصلا اجرا نمی کنند، و به محض جاری شدن صیغه طلاق، هم مرد به خود اجازه می دهد که زن را بیرون کند، و هم زن خود را آزاد می پندارد که از خانه شوهر خارج شود و به

[شماره صفحه واقعی : ۲۱۰]

ص: ۱۳۹۹

خانه بستگان بازگردد، ولی این حکم اسلامی فلسفه بسیار مهمی دارد، زیرا علاوه بر حفظ احترام زن، غالباً زمینه را برای بازگشت شوهر از طلاق، و تحکیم پیوند زناشویی، فراهم می‌سازد.

پشت پا زدن به این حکم مهم اسلامی که در متن قرآن مجید آمده است سبب می‌شود بسیاری از طلاقها به جدائی دائم منتهی شود، در حالی که اگر این حکم اجرا می‌شد، غالباً به آشتی و بازگشت مجدد منتهی می‌گشت.

ولی از آنجا که گاهی شرائطی فراهم می‌شود که نگهداری زن بعد از طلاق در خانه طاقت فرساست، به دنبال آن پنجمین حکم را به صورت استثناء اضافه کرده، می‌گوید: «مگر این که کار زشت آشکاری انجام دهند» (الا ان یأتین بفاحشه مینه).

مثلاً آنقدر ناسازگاری، بدخلقی، و بد زبانی با همسر و کسان او کند که ادامه حضور او در منزل، باعث مشکلات بیشتر گردد.

به دنبال بیان این احکام به عنوان تأکید می‌افزاید: «اینها حدود و مرزهای الهی است و هر کس از حدود الهی تجاوز کند به خویشتن ستم کرده» (و تلک حدود الله و من یتعد حدود الله فقد ظلم نفسه).

چرا که این قوانین و مقررات الهی ضامن مصالح خود مکلفین است.

در پایان آیه ضمن اشاره لطیفی به فلسفه عده، و عدم خروج زنان از خانه و اقامتگاه اصلی، می‌فرماید: «تو نمی‌دانی شاید خداوند بعد از این، وضع تازه (و وسیله اصلاحی) فراهم کند» (لا تدری لعل الله یحدث بعد ذلک امرًا).

با گذشتن زمان، طوفان خشم و غضب که غالباً موجب تصمیمهای ناگهانی در امر طلاق و جدائی می‌شود فرو می‌نشیند، و حضور دائمی زن در خانه در کنار مرد در مدّت عده، و یادآوری عواقب شوم طلاق، مخصوصاً در آنجا که پای فرزندان در کار است، و اظهار محبت هر یک نسبت به دیگری، زمینه ساز رجوع می‌گردد.

در حدیثی از امام باقر علیه السّلام می‌خوانیم: «زن مطلقه در دوران عده اش می‌تواند آرایش کند، سرمه در چشم نماید، و موهای خود را رنگین، و خود را معطر،

[شماره صفحه واقعی : ۲۱۱]

ص: ۱۴۰۰

و هر لباسی که مورد علاقه اوست بپوشد، زیرا خداوند می فرماید: شاید خدا بعد از این ماجرا وضع تازه ای فراهم سازد، و ممکن است از همین راه زن بار دیگر قلب مرد را تسخیر کرده و مرد رجوع کند».

### طلاق منفورترین حلالها

اصل مسأله طلاق یک ضرورت است، اما ضرورتی که باید به حد اقل ممکن تقلیل یابد، و تا آنجا که راهی برای ادامه زوجیت است کسی سراغ آن نرود.

به همین دلیل در روایات اسلامی، شدیداً از طلاق مذمت گردیده، در حدیثی از امام صادق علیه السلام می خوانیم: «چیزی از امور حلال، در پیشگاه خدا مبغوضتر از طلاق نیست».

چرا که طلاق مشکلات زیادی برای خانواده ها، زنان و مردان و مخصوصاً فرزندان به وجود می آورد.

### سوره الطلاق (۶۵): آیه ۲

(آیه ۲) - یا سازش یا جدائی خدا پسندانه! در ادامه بحثهای مربوط به «طلاق» در این آیه به چند حکم دیگر اشاره می کند، نخست می فرماید: «و چون عدّه آنها سر آمد، آنها را بطرز شایسته ای نگه دارید یا بطرز شایسته ای از آنان جدا شوید» (فاذا بلغن اجلهن فامسکوهن بمعروف او فارقوهن بمعروف).

منظور از «بلغن اجلهن» (رسیدن به پایان مدت) رسیدن به اواخر مدت است. و گر نه رجوع کردن بعد از پایان عده جایز نیست مگر این که نگهداری آنها از طریق عقد جدید صورت گیرد.

همان گونه که زندگی مشترک باید روی اصول صحیح و طرز انسانی و شایسته باشد، جدائی نیز باید خالی از هر گونه جار و جنجال و دعوی و نزاع و بدگوئی و ناسزا و اجحاف و تزییع حقوق بوده باشد، چرا که ممکن است در آینده این زن و مرد بار دیگر به فکر تجدید زندگی مشترک بیفتند، ولی بدرفتاریهای هنگام جدائی چنان جوّ فکری آنها را تیره و تار ساخته که راه

[شماره صفحه واقعی: ۲۱۲]

ص: ۱۴۰۱

بازگشت را به روی آنها می بندد، از سوی دیگر بالاخره هر دو مسلمانند و متعلق به یک جامعه، و جدائی توأم با مخاصمه و امور ناشایست نه تنها در خود آنها اثر می گذارد که در فامیل دو طرف هم اثرات زیانباری دارد، و گاه زمینه همکاریهای آنها را در آینده بکلی بر باد می دهد.

سپس به دومین حکم اشاره کرده، می افزاید: «و هنگام طلاق و جدائی) دو مرد عادل از خودتان را گواه گیرید» (و اشهدوا ذوی عدل منکم). تا اگر در آینده اختلافی روی دهد، هیچ یک از طرفین، نتوانند واقعیتها را انکار کنند.

و در سومین دستور، وظیفه شهود را چنین بیان می کند: «و شهادت را برای خدا برپا دارید» (و اقیموا الشهاده لله).

مبادا تمایلی قلبی شما به یکی از دو طرف، مانع شهادت به حق باشد.

سپس به عنوان تأکید در باره تمام احکام گذشته می افزاید: «این چیزی است که مؤمنان به خدا و روز قیامت به آن اندرز داده می شوند!» (ذلکم یوعظ به من کان یؤمن بالله و الیوم الآخر).

و از آنجا که گاهی مسائل مربوط به معیشت و زندگی آینده و یا گرفتاریهای دیگر خانوادگی سبب می شود که دو همسر به هنگام طلاق یا رجوع، و یا دو شاهد به هنگام شهادت دادن از جاده حق و عدالت منحرف شوند در پایان آیه می فرماید:

«و هر کس از خدا پرهیزد و ترک گناه کند خداوند برای او راه نجاتی قرار می دهد» و مشکلات زندگی او را حل می کند (و من یتق الله یجعل له مخرجا).

### سوره الطلاق (۶۵): آیه ۳

(آیه ۳) - «و او را از جائی که گمان ندارد روزی می دهد» (و یرزقه من حیث لا یحتسب).

«و هر کس بر خداوند توکل کند (و کار خود را به او واگذارد خدا) کفایت امرش را می کند» (و من یتوکل علی الله فهو حسبه).

«خداوند فرمان خود را به انجام می رساند و خدا برای هر چیزی اندازه ای قرار داده است» (ان الله بالغ امره قد جعل الله لكل شیء قدرا).

به این ترتیب به زنان و مردان و شهود هشدار می دهد که از مشکلات حق

[شماره صفحه واقعی: ۲۱۳]

نهراسند، و مجری عدالت باشند، و گشایش کارهای بسته را از خدا بخواهند چرا که خداوند تضمین کرده که مشکل پرهیزکاران را بگشاید.

آیات فوق از امید بخش ترین آیات قرآن مجید است که تلاوت آن دل را صفا و جان را نور و ضیا می بخشد، پرده های یأس و نومید را می برد، و به تمام افراد پرهیزکار با تقوا وعده نجات و حل مشکلات می دهد.

در حدیثی از رسول خدا صلی الله علیه و آله نقل شده که در تفسیر این آیه فرمود: «خداوند پرهیزکاران را از شبهاات دنیا و حالات سخت مرگ و شداات روز قیامت رهائی می بخشد».

### سوره الطلاق (۶۵): آیه ۴

(آیه ۴) - احکام زنان مطلقه و حقوق آنها از جمله احکامی که از آیات گذشته استفاده شد لزوم نگهداشتن عده بعد از طلاق است، و از آنجا که در آیه ۲۲۸ سوره بقره حکم زنانی که عادت ماهیانه می بینند در مسأله عده روشن شده است که باید سه بار پاکی را پشت سر گذاشته عادت ماهانه ببینند هنگامی که برای بار سوم وارد عادت ماهانه شدند عده آنها پایان یافته، ولی در این میان افراد دیگری هستند که به عللی عادت ماهانه نمی بینند و یا باردارند، آیه مورد بحث حکم این افراد را روشن ساخته و بحث عده را تکمیل می کند.

نخست می فرماید: «و از زنان آنان که از عادت ماهانه مأیوسند اگر در وضع آنها (از نظر بارداری) شک کنید عده آنان سه ماه است» (و اللائی یسنن من المحیض من نسائکم ان ارتبتم فعدتهن ثلاثه اشهر).

«و همچنین آنها که عادت ماهانه ندیده اند» آنها نیز باید سه ماه تمام عده نگهدارند (و اللائی لم یحضن).

سپس به سومین گروه اشاره کرده، می افزاید: «و عده زنان باردار این است که بار خود را بر زمین بگذارند» (و اولات الاحمال اجلهن ان یضعن حملهن).

به این ترتیب حکم سه گروه دیگر از زنان در آیه فوق مشخص شده است، دو گروه باید سه ماه عده نگهدارند، و گروه سوم یعنی، زنان باردار با وضع حمل

[شماره صفحه واقعی: ۲۱۴]

عده آنان پایان می گیرد، خواه یک ساعت بعد از طلاق وضع حمل کنند یا مثلاً هشت ماه.

منظور از جمله «ان ارتبتم» (هر گاه شک و تردید کنید) احتمال و شک در وجود «حمل» است، به این معنی که اگر بعد از سن یأس (سن پنجاه سالگی در زنان عادی و شصت سالگی در زنان قرشی) احتمال وجود حمل در زنی برود باید عده نگهدارد، این معنی هر چند کمتر اتفاق می افتد ولی گاه اتفاق افتاده است.

و بالاخره در پایان آیه مجدداً روی مسأله تقوا تکیه کرده، می فرماید:

«و هر کس تقوای الهی پیشه کند خداوند کار را بر او آسان می سازد» (و من یتق الله یجعل له من امره یسراً).

هم در این جهان و هم در جهان دیگر مشکلات او را - چه در رابطه با مسأله جدایی و طلاق و احکام آن و چه در رابطه با مسائل دیگر - به لطفش حل می کند.

### سوره الطلاق (۶۵): آیه ۵

(آیه ۵) - در این آیه باز برای تأکید بیشتر روی احکامی که در زمینه طلاق و عده در آیات قبل آمده، می افزاید: «این فرمان خداست که بر شما نازل کرده است» (ذلک امر الله انزله الیکم).

«و هر کس تقوای الهی پیشه کند (و از مخالفت فرمان او بپرهیزد) خداوند گناهانش را می بخشد، و پاداش او را بزرگ می دارد» (و من یتق الله یکفر عنه سیئاته و یعظم له اجرا).

### سوره الطلاق (۶۵): آیه ۶

(آیه ۶) - این آیه توضیح بیشتری در باره حقوق زن بعد از جدائی می دهد، هم از نظر «مسکن» و «نفقه» و هم از جهات دیگر. نخست در باره چگونگی مسکن زنان مطلقه، می فرماید: «آنها را هر جا خودتان سکونت دارید و در توانایی شماست سکونت دهید» (اسکنوهن من حیث سکنتن من وجدکم).

سپس به حکم دیگری پرداخته، می گوید: «به آنها زیان نرسانید تا کار را بر

[شماره صفحه واقعی: ۲۱۵]

آنان تنگ کنید» و مجبور به ترک منزل شوند (و لا تضاروهن لتضيقوا عليهن).

مبادا کینه توزیها و عداوت و نفرت، شما را از راه حق و عدالت منحرف سازد، و آنها را از حقوق مسلم خود در مسکن و نفقه محروم کنید، و آن چنان در فشار قرار گیرند که همه چیز را رها کرده، فرار کنند! در سومین حکم در مورد زنان باردار می گوید: «و اگر باردار باشند نفقه آنها را پردازید تا وضع حمل کنند» (و ان کن اولات حمل فانفقوا عليهن حتی یضعن حملهن).

زیرا مادام که وضع حمل نکرده اند در حال عدّه هستند، و نفقه و مسکن بر همسر واجب است.

و در چهارمین حکم در مورد حقوق «زنان شیرده» می فرماید: «و اگر برای شما (فرزند را) شیر می دهند، پاداش آنها را پردازید» (فان ارضعن لکم فآتوهن اجورهن).

اجرتی متناسب با مقدار و زمان شیر دادن بر حسب عرف و عادت.

و از آنجا که بسیار می شود نوزادان و کودکان مال المصالحه اختلافات دو همسر بعد از جدائی واقع می شوند در پنجمین حکم، یک دستور قاطع در این زمینه صادر کرده، می فرماید: در باره سرنوشت فرزندان کار را «با مشاوره شایسته انجام دهید» (و أتمروا بینکم بمعروف).

مبادا اختلافات دو همسر ضربه بر منافع کودکان وارد سازد از نظر جسمی و ظاهری گرفتار خسران شوند، و یا از نظر عاطفی از محبت و شفقت لازم محروم بمانند، پدر و مادر موظفند خدا را در نظر گیرند، و منافع نوزاد بی دفاع را فدای اختلافات و اغراض خویش نکنند.

و از آنجا که گاهی توافق لازم میان دو همسر بعد از طلاق برای حفظ مصالح فرزند و مسأله شیر دادن حاصل نمی شود در ششمین حکم می فرماید: «و اگر هر کدام بر دیگری سخت گرفتید و به توافق نرسیدید زن دیگری شیر دادن آن بچه را بر عهده می گیرد» تا کشمکشها ادامه نیابد (و ان تعاسرتم فسترضع له اخری).

[شماره صفحه واقعی: ۲۱۶]

ص: ۱۴۰۵



اشاره به این که اگر اختلافها به طول انجامید خود را معطل نکنید، و کودک را به دیگری بسپارید.

### سوره الطلاق (۶۵): آیه ۷

(آیه ۷) - این آیه هفتمین و آخرین حکم را در این زمینه بیان کرده، می افزاید: «آنان که امکانات وسیعی دارند، از امکانات وسیع خود انفاق کنند، و آنها که تنگدستند، از آنچه که خدا به آنها داده انفاق نمایند، خداوند هیچ کس را جز به مقدار توانایی که به او داده، تکلیف نمی کند» (لینفق ذو سعه من سعته و من قدر علیه رزقه فلینفق مما آتاه الله لا یكلف الله نفسا الا ما آتاه).

دستور انفاق به اندازه توانائی هم مربوط به زنانی است که بعد از جدائی، شیر دادن کودک را بر عهده می گیرند، و هم مربوط به ایام عده است که در آیات قبل بطور اجمال اشاره شده بود.

به هر حال آنها که توانائی کافی دارند، باید مضایقه و سختگیری نکنند، و آنها که تمکن مالی ندارند، بیش از توانائی خود مأمور نیستند، و زنان نمی توانند ایرادی به آنها داشته باشند.

و در پایان آیه، برای این که تنگی معیشت، سبب خارج شدن از جاده حق و عدالت نگردد، و هیچ یک زبان به شکایت نگشایند، می فرماید: «خداوند به زودی بعد از سختیها، آسانی قرار می دهد» (سیجعل الله بعد عسر یسرا).

یعنی، غم مخورید، بیتابی نکنید، دنیا به یک حال نمی ماند، مبادا مشکلات مقطعی و زود گذر رشته صبر و شکیبائی شما را پاره کند.

### سوره الطلاق (۶۵): آیه ۸

(آیه ۸) - سر انجام دردناک سرکشان شیوه قرآن این است که در بسیاری از موارد بعد از ذکر یک سلسله از دستورات عملی اشاره به وضع امتهای پیشین می کند، تا مسلمانان نتیجه «اطاعت» و «عصیان» را در سرگذشت آنها با چشم ببینند، و مسأله شکل حسی به خود گیرد.

لذا در این سوره نیز بعد از ذکر وظایف مردان و زنان در موقع طلاق و جدائی به سراغ همین معنی رفته، و به عاصیان و گردنکشان هشدار می دهد.

[شماره صفحه واقعی : ۲۱۷]

نخست می فرماید: «چه بسیار شهر و آبادیها که اهل آن از فرمان پروردگار و رسولانش سرپیچی کردند، و ما به شدت به حسابشان رسیدیم و به مجازات کم نظیری گرفتار ساختیم!» (و کاین من قریه عتت عن امر ربها و رسله فحاسبناها حسابا شديدا و عذبنها عذابا نكرا).

### سوره الطلاق (۶۵): آیه ۹

(آیه ۹) - سپس در این آیه می افزاید: «آنها آثار سوء کار خود را چشیدند، و عاقبت کارشان خسران بود» (فذاقت وبال امرها و کان عاقبه امرها خسرا).

چه زیانی از این بدتر که سرمایه های خداداد را از کف دادند، و در این بازار تجارت دنیا نه تنها متاعی نخریدند بلکه سر انجام با عذاب الهی نابود شدند.

### سوره الطلاق (۶۵): آیه ۱۰

(آیه ۱۰) - سپس به عذاب اخروی آنها اشاره کرده، می فرماید: «خداوند عذاب سختی برای آنها آماده ساخته» (اعد الله لهم عذابا شديدا).

عذابی دردناک، شدید، وحشت انگیز، خوار کننده، رسواگر، و همیشگی در دوزخ برای آنها از هم اکنون فراهم است.

حال که چنین است «پس از (مخالفت فرمان) خدا بپرهیزید ای خردمندانی که ایمان آورده اید!» (فاتقوا الله یا اولی الالباب الذین آمنوا).

فکر و اندیشه از یکسو، ایمان و آیات الهی از سوی دیگر، به شما هشدار می دهد که سرنوشت اقوام متمرّد و طغیانگر را ببینید، و از آن عبرت بگیرید، مبدا در صف آنها واقع شوید.

سپس مؤمنان اندیشمند را مخاطب ساخته، می افزاید: «خداوند چیزی که مایه تذکر است بر شما نازل کرده است» (قد انزل الله الیکم ذکرا).

### سوره الطلاق (۶۵): آیه ۱۱

(آیه ۱۱) - «رسولی به سوی شما فرستاده که آیات روشن خدا را بر شما تلاوت می کند تا کسانی را که ایمان آورده و کارهای شایسته انجام داده اند از تاریکیها به سوی نور، خارج سازد» (رسولا یتلوا علیکم آیات الله مبینات لیخرج الذین آمنوا و عملوا الصالحات من الظلمات الی النور).

هدف نهائی از ارسال این رسول و انزال این کتاب آسمانی این است که با

[شماره صفحه واقعی : ۲۱۸]

ص: ۱۴۰۷

تلاوت آیات الهی آنها را از ظلمتهای کفر و جهل و گناه و فساد اخلاق بیرون آورده، به سوی نور ایمان، و توحید، و تقوا، رهنمون گردد.

و در پایان آیه به اجر و پاداش کسانی که ایمان و عمل صالح دارند اشاره کرده، می افزاید: «و هر کس به خدا ایمان آورده و اعمال صالح انجام دهد (و این راه را مداوم بخشد خداوند) او را در باغهایی از بهشت وارد می سازد که از زیر (درختانش) نهرها جاری است، جاودانه در آن می مانند، و خداوند روزی نیکویی برای او قرار داده است» (و من یؤمن بالله و یعمل صالحا یدخله جنات تجری من تحتها الانهار خالدین فیها ابدًا قد احسن الله له رزقا).

تعبیر «رزقا» مفهوم وسیعی دارد که هرگونه موهبت الهی را در آخرت و حتی در دنیا نیز در بر می گیرد، چرا که افراد مؤمن و پرهیزکار در این دنیا نیز زندگی پاکتر و آرامتر و لذتبخش تری دارند.

### سوره الطلاق (۶۵): آیه ۱۲

(آیه ۱۲) - هدف از آفرینش عالم، معرفت است این آیه - که آخرین آیه سوره طلاق است - اشاره پرمعنی و روشنی به عظمت قدرت خداوند در آفرینش آسمانها و زمین، و نیز هدف نهائی این آفرینش دارد.

نخست می فرماید: «خداوند همان کسی است که هفت آسمان را آفرید» (الله الذی خلق سبع سماوات).

«و از زمین نیز همانند آنها را» (و من الارض مثلهن).

یعنی، همان گونه که آسمانها «هفتگانه» اند زمینها نیز هفتگانه می باشند، و این تنها آیه ای از قرآن مجید است که اشاره به زمینهای هفتگانه می کند.

با توجه به آیه ۶ سوره صافات که می گوید: «ما آسمان نزدیک (آسمان اول) را با کواکب و ستارگان زینت بخشیدیم».

روشن می شود که آنچه ما می بینیم و علم و دانش بشر به آن احاطه دارد همه مربوط به آسمان اول است، و ماورای این ثوابت و سیارات، شش عالم دیگر وجود دارد که از دسترس علم ما بیرون است.

[شماره صفحه واقعی: ۲۱۹]

اما زمینهای هفتگانه ممکن است اشاره به طبقات مختلف کره زمین باشد، زیرا امروز ثابت شده که زمین از قشرهای گوناگونی تشکیل یافته، و یا اشاره به اقلیمهای هفتگانه روی زمین باشد چرا که هم در گذشته و هم امروز کره زمین را به هفت «منطقه» تقسیم می کردند.

سپس به مسأله تدبیر این عالم بزرگ به فرمان خداوند اشاره کرده، می افزاید:

«فرمان او در میان آنها پیوسته فرود می آید» (یتنزل الامر بینهن).

و در پایان به هدف این آفرینش عظیم اشاره کرده، می گوید: «اینها همه به خاطر آن است» تا بدانید خداوند بر هر چیز تواناست و این که علم خداوند به همه چیز احاطه دارد» (لتعلموا ان الله علی کل شیء قدير و ان الله قد احاط بكل شیء علما).

انسان باید بداند او بر تمام اسرار وجودش احاطه دارد، و از همه اعمالش با خبر است، و نیز بداند وعده هایش در زمینه معاد و رستاخیز، در زمینه پاداش و کیفر و در زمینه وعده پیروزی مؤمنان تخلف ناپذیر است.

«پایان سوره طلاق»

[شماره صفحه واقعی : ۲۲۰]

ص: ۱۴۰۹

## اشاره

این سوره در «مدینه» نازل شده و دارای ۱۲ آیه است

## محتوای سوره:

این سوره عمدتاً از چهار بخش تشکیل شده است:

بخش اول که از آیه یک تا پنج ادامه دارد مربوط به ماجرای پیامبر صلی الله علیه و آله با بعضی از همسرانش می باشد.

بخش دوم که از آیه ۶ تا ۸ ادامه دارد خطاب است کلی به همه مؤمنان در مورد مراقبت در امر تعلیم و تربیت خانواده، و لزوم توبه از گناهان.

بخش سوم که تنها یک آیه است، خطاب به پیامبر صلی الله علیه و آله در مورد جهاد با کفار و منافقین است.

در بخش چهارم که شامل آیه ۱۰ تا ۱۲ می باشد، خداوند برای تبیین بخشهای قبل شرح حال دو نفر از زنان صالح (مریم و همسر فرعون) و دو نفر از زنان ناصالح (همسر نوح و همسر لوط) را بیان کرده است.

## فضیلت تلاوت سوره:

در حدیثی از امام صادق علیه السلام می خوانیم: «هر کس سوره طلاق و تحریم را در نماز فریضه بخواند، خداوند او را در قیامت از ترس و اندوه پناه می دهد، و از آتش دوزخ رهایی می بخشد، و او را به خاطر تلاوت این سوره و مداومت بر آن، وارد بهشت می کند، زیرا این دو سوره، از آن پیغمبر صلی الله علیه و آله است».

[شماره صفحه واقعی : ۲۲۱]

ص: ۱۴۱۰

## سوره التحريم (۶۶): آیه ۱

### اشاره

(آیه ۱)

### شأن نزول:

پیامبر صلی الله علیه و آله گاه که نزد «زینب بنت جحش» (یکی از همسرانش) می رفت زینب او را نگاه می داشت و از غسلی که تهیه کرده بود خدمت پیامبر صلی الله علیه و آله می آورد، این سخن به گوش «عایشه» رسید، و بر او گران آمده، می گوید: من با «حفصه» (یکی دیگر از همسران پیامبر صلی الله علیه و آله) قرار گذاشتیم که هر وقت پیامبر صلی الله علیه و آله نزد یکی از ما آمد فوراً بگوئیم، آیا صمغ «مغافیر» خورده ای؟! «مغافیر» صمغی بود که یکی از درختان حجاز به نام «عرفط» تراوش می کرد و بوی نامناسبی داشت و پیامبر صلی الله علیه و آله مقتید بود که هرگز بوی نامناسبی از دهان یا لباسش استشمام نشود.

روزی پیامبر صلی الله علیه و آله نزد «حفصه» آمد، او این سخن را به پیامبر صلی الله علیه و آله گفت.

حضرت فرمود: من «مغافیر» نخورده ام، بلکه غسلی نزد زینب بنت جحش نوشیدم، و من سوگند یاد می کنم که دیگر از آن غسل ننوشم ولی این سخن را به کسی مگو- مبادا به گوش مردم برسد، و بگویند چرا پیامبر غذای حلالی را بر خود تحریم کرده، و یا از کار پیامبر در این مورد و یا مشابه آن تبعیت کنند، و یا به گوش زینب برسد و او دل شکسته شود.

ولی سرانجام او این راز را افشا کرد، و بعداً معلوم شد اصل این قضیه توطئه ای بوده است، پیامبر صلی الله علیه و آله سخت ناراحت شد و پنج آیه اول این سوره نازل گشت- و ماجرا را چنان پایان داد که دیگر این گونه کارها در درون خانه پیامبر صلی الله علیه و آله تکرار نشود.

### تفسیر:

سرزنش شدید نسبت به بعضی از همسران پیامبر صلی الله علیه و آله بدون شک مرد بزرگی همچون پیغمبر اسلام صلی الله علیه و آله تنها به خودش تعلق ندارد، بلکه به تمام جامعه اسلامی و عالم بشریت متعلق است، بنابر این اگر در داخل خانه

[شماره صفحه واقعی : ۲۲۲]

او توطئه‌هایی بر ضد وی، هر چند به ظاهر کوچک و ناچیز، انجام گیرد نباید به سادگی از کنار آن گذشت.

آیه مورد بحث در حقیقت قاطعیتی است از سوی خداوند بزرگ در برابر چنین حادثه‌ای، و برای حفظ حیثیت پیامبرش.

نخست روی سخن را به خود پیامبر صلی الله علیه و آله کرده، می‌گوید: «ای پیامبر! چرا چیزی را که خدا بر تو حلال کرده به خاطر جلب رضایت همسران بر خود حرام می‌کنی؟! (یا ایها النبی لم تحرم ما احل الله لک تبتغی مرضات ازواجک).

معلوم است که این تحریم، تحریم شرعی نبود، بلکه بطوری که از آیات بعد استفاده می‌شود سوگندی از ناحیه پیامبر صلی الله علیه و آله یاد شده بود و می‌دانیم که قسم خوردن بر ترک بعضی از مباحات گناهی ندارد.

بنابر این جمله «لم تحرم» (چرا بر خود حرام می‌کنی؟) به عنوان عتاب و سرزنش نیست بلکه نوعی دلسوزی و شفقت است.

سپس در پایان آیه می‌افزاید: «و خداوند آمرزنده و رحیم است» (و الله غفور رحیم).

این عفو و رحمت نسبت به همسران است که موجبات آن حادثه را فراهم کردند که اگر راستی توبه کنند مشمول آن خواهند بود.

## سوره التحريم (۶۶): آیه ۲

(آیه ۲) - در این آیه اضافه می‌کند: «خداوند راه گشودن سوگندهایتان را (در این گونه موارد) روشن ساخته است» (قد فرض الله لکم تحله ایمانکم).

به این ترتیب که کفاره قسم را بدهید و خود را آزاد سازید.

سپس می‌افزاید: «و خداوند مولای شماست و او دانا و حکیم است» (و الله مولاکم و هو العليم الحکیم).

لذا او راه نجات از این گونه سوگندها را برای شما هموار ساخته، و طبق علم و حکمتش مشکل را برای شما گشوده است.

از روایات استفاده می‌شود که پیامبر صلی الله علیه و آله بعد از نزول این آیه برده‌ای آزاد کرد و آنچه را بر خود از طریق قسم حرام کرده بود حلال نمود.

[شماره صفحه واقعی: ۲۲۳]



(آیه ۳) - در این آیه شرح بیشتری پیرامون این ماجرا داده، می فرماید:

«به خاطر بیاورید هنگامی را که پیامبر یکی از رازهای خود را به بعضی از همسرانش گفت، ولی هنگامی که وی آن را افشا کرد و خداوند پیامبرش را از آن آگاه ساخت، قسمتی از آن را برای او بازگو کرد و از قسمت دیگر خودداری نمود» (و اذ اسر النبي الى بعض ازواجه حديثا فلما نbat به و اظهره الله عليه عرف بعضه و اعرض عن بعض).

این راز دو مطلب بود: یکی نوشیدن عسل نزد همسرش زینب بنت جحش، و دیگری تحریم نوشیدن آن بر خود در آینده بود، و منظور از همسر غیر رازدارش در این آیه «حفصه» بود، که او این سخن را شنید و به «عایشه» بازگو کرد.

به هر حال «هنگامی که پیامبر همسرش را از آن خبر داد، گفت: چه کسی تو را از این راز آگاه ساخت؟» (فلما نباها به قالت من انباك هذا).

«گفت: خداوند عالم و آگاه مرا با خبر ساخت» (قال نبأني العليم الخبير).

از مجموع این آیه بر می آید که بعضی از همسران پیامبر صلی الله علیه و آله نه تنها او را با سخنان خود ناراحت می کردند بلکه مسأله رازداری که از مهمترین شرایط یک همسر باوفاست نیز در آنها نبود.

(آیه ۴) - سپس روی سخن را به این دو همسر - که در توطئه بالا دست داشتند - کرده، می گوید: «اگر شما از کار خود توبه کنید (و دست از آزار پیامبر صلی الله علیه و آله بردارید به نفع شماست زیرا) دلهایتان با این عمل از حق منحرف گشته» و به گناه آلوده شده (ان تتوبا الى الله فقد صغت قلوبكما).

منظور از این دو نفر به اتفاق مفسران شیعه و اهل سنت، «حفصه» و «عایشه» است که به ترتیب دختران «عمر» و «ابو بکر» بودند.

سپس اضافه می کند: «و اگر بر ضد او دست به دست هم دهید (کاری از پیش نخواهید برد) چرا که خداوند یاور اوست، و همچنین جبرئیل و مؤمنان صالح، و فرشتگان بعد از آنان پشتیبان او هستند» (و ان تظاهرا عليه فان الله هو مولاه

[شماره صفحه واقعی: ۲۲۴]

و جبریل و صالح المؤمنین و الملائکه بعد ذلک ظهیر)

این تعبیر، نشان می دهد که تا چه حد این ماجرا در قلب پاک پیامبر صلی الله علیه و آله و روح عظیم او تأثیر منفی گذاشت، تا آنجا که خداوند به دفاع از او پرداخته، و با این که قدرت خودش از هر نظر کافی است، حمایت جبرئیل و مؤمنان صالح و فرشتگان دیگر را نیز اعلام می دارد.

«صالح المؤمنین» معنی وسیعی دارد که همه مؤمنان صالح و با تقوا و کامل الایمان را شامل می شود، اما در این که مصداق اتم و اکمل. آن در اینجا کیست؟ از روایات متعددی استفاده می شود که منظور امیر مؤمنان علی علیه السلام است.

### سوره التحريم (۶۶): آیه ۵

(آیه ۵) - در این آیه خداوند روی سخن را به تمام زنان پیامبر صلی الله علیه و آله کرده، با لحنی که خالی از تهدید نیست می فرماید: «امید است اگر او شما را طلاق گوید پروردگارش به جای شما همسرانی بهتر برای او قرار دهد همسرانی مسلمان، مؤمن، متواضع، توبه کار، عابد، هجرت کننده، زنانی غیر باکره و باکره» (عسی ربه ان طلقن ان یبدله ازواجاً خیراً منکن مسلمات مؤمنات قانتات تائبات عابدات سائحات ثیبات و ابکارا).

به این ترتیب به آنها هشدار می دهد تصور نکنند که پیامبر هرگز آنها را طلاق نخواهد داد، و نیز تصور نکنند که اگر آنها را طلاق دهد همسرانی بهتر از آنان جانشین آنها نمی شود.

در آیه فوق قرآن شش وصف برای همسران خوب شمرده است که می تواند الگویی برای همه مسلمانان به هنگام انتخاب همسر باشد.

### سوره التحريم (۶۶): آیه ۶

(آیه ۶) - خانواده خود را از آتش دوزخ نجات دهید! به دنبال اخطار و سرزنش نسبت به بعضی از همسران پیامبر صلی الله علیه و آله، خداوند در این آیه، روی سخن را به همه مؤمنان کرده، و دستوراتی در باره تعلیم و تربیت همسر و فرزندان و خانواده به آنها می دهد.

نخست می فرماید: «ای کسانی که ایمان آورده اید! خود و خانواده خویش را از آتشی که هیزم آن انسانها و سنگهاست نگه دارید» (یا ایها الذین آمنوا قوا

[شماره صفحه واقعی : ۲۲۵]

انفسکم و اهلکم نارا و قودها الناس و الحجاره)

نگهداری خویشتن به ترک معاصی و عدم تسلیم در برابر شهوات سرکش است، و نگهداری خانواده به تعلیم و تربیت و امر به معروف و نهی از منکر، و فراهم ساختن محیطی پاک و خالی از هرگونه آلودگی، در فضای خانه و خانواده است.

این برنامه ای است که باید از نخستین سنگ بنای خانواده، یعنی از مقدمات ازدواج، و سپس نخستین لحظه تولد فرزند آغاز گردد، و در تمام مراحل با برنامه ریزی صحیح و با نهایت دقت تعقیب شود.

سپس می افزاید: «فرشتگانی بر آن آتش گمارده شده، که خشن و سختگیرند و هرگز فرمان خدا را مخالفت نمی کنند، و آنچه فرمان داده شده اند (بطور کامل) اجرا می کنند» (علیها ملائکه غلاظ شداد لا یعصون الله ما امرهم و یفعلون ما یؤمرون).

و به این ترتیب، نه راه گریزی وجود دارد و نه گریه و التماس و جزع و فزع مؤثر است.

### سوره التحريم (۶۶): آیه ۷

(آیه ۷) - در این آیه کفار را مخاطب ساخته، و وضع آنها را در آن روز بازگو می کند می فرماید: «ای کسانی که کافر شده اید! امروز عذرخواهی نکنید، چرا که تنها به اعمالتان جزا داده می شوید» (یا ایها الذین کفروا لا تعتذروا الیوم انما تجزون ما کتتم تعملون).

### سوره التحريم (۶۶): آیه ۸

(آیه ۸) - این آیه در حقیقت راه نجات از آتش دوزخ را نشان می دهد، می گوید: «ای کسانی که ایمان آورده اید! به سوی خدا توبه کنید، توبه ای خالص» (یا ایها الذین آمنوا توبوا الی الله توبه نصوحا).

آری! نخستین گام برای نجات، توبه از گناه است، توبه ای که از هر نظر خالص باشد، توبه ای که محرک آن فرمان خدا بوده باشد.

در حدیثی از پیغمبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله می خوانیم هنگامی که «معاذ بن جبل» از توبه نصوح سؤال کرد، در پاسخ فرمود: «آن است که شخص توبه کننده به

[شماره صفحه واقعی: ۲۲۶]

هیچ وجه بازگشت به گناه نکند آن چنان که شیر به پستان هرگز باز نمی‌گردد!» این تعبیر لطیف بیانگر این واقعیت است که توبه نصوص چنان انقلابی در انسان ایجاد می‌کند که راه بازگشت به گذشته را بکلی بر او می‌بندد همان گونه که بازگشت شیر به پستان غیر ممکن است.

سپس به آثار این توبه نصوص اشاره کرده، می‌افزاید: «امید است (با این کار) پروردگارتان گناهانتان را ببخشد» (عسی ربکم ان یکفر عنکم سیناتکم).

«و شما را در باغهایی از بهشت که نهرها از زیر درختانش جاری است وارد کند» (و یدخلکم جنات تجری من تحتها الانهار).

این کار «در روزی خواهد بود که خداوند پیامبر و کسانی را که با او ایمان آوردند خوار نمی‌کند» (یوم لا یخزی الله النبی و الذین آمنوا معه).

«این در حالی است که نور (ایمان و عمل صالح) آنها از پیشاپیش و از سوی راستشان در حرکت است» و عرصه محشر را روشن می‌سازد، و راه آنها را به سوی بهشت می‌گشاید (نورهم یسعی بین ایدیهم و بایمانهم).

در اینجا است که آنها رو به درگاه خداوند آورده «و می‌گویند: پروردگارا! نور ما را کامل کن، و ما را ببخش که تو بر هر چیز توانایی» (یقولون ربنا اتمم لنا نورنا و اغفر لنا انک علی کل شیء قدیر).

### سوره التحريم (۶۶): آیه ۹

(آیه ۹) - از آنجا که منافقان از افشای اسرار درونی خانه پیامبر صلی الله علیه و آله و بروز مشاجرات و اختلافهایی در میان همسران او که در آیات قبل به آن اشاره شده قطعاً خوشحال بودند، بلکه به شایعات در این زمینه دامن می‌زدند شاید به همین مناسبت در این آیه دستور شدت عمل در باره آنها داده، می‌فرماید: «ای پیامبر! با کفار و منافقین پیکار کن و بر آنان سخت بگیر جایگاهشان جهنم است و بدفرجامی است» (یا ایها النبی جاهد الکفار و المنافقین و اغلظ علیهم و ماواهم جهنم و بئس المصیر).

این جهاد در مورد کفار ممکن است به صورت مسلحانه یا غیر مسلحانه بوده باشد، ولی در مورد منافقان بدون شک جهاد مسلحانه نیست، زیرا در هیچ تاریخی

[شماره صفحه واقعی: ۲۲۷]

نقل نشده که پیامبر صلی الله علیه و آله با منافقان پیکار مسلحانه کرده باشد، بلکه مراد از جهاد با آنها همان توبیخ و سرزنش و تهدید و انداز و رسوا ساختن آنها، و یا در بعضی از موارد تألیف قلوب آنهاست.

البته بعد از پیامبر صلی الله علیه و آله امیر مؤمنان علی علیه السلام با منافقان مسلح به نبرد برخاست.

### سوره التحريم (۶۶): آیه ۱۰

(آیه ۱۰) - الگوهائی از زنان مؤمن و کافر: بار دیگر به ماجرای همسران پیامبر صلی الله علیه و آله باز می گردد، و برای این که درس عملی زنده ای به آنها بدهد به ذکر سرنوشت فشرده دو نفر از زنان بی تقوا که در خانه دو پیامبر بزرگ خدا بودند، و سرنوشت دو زن مؤمن و ایثارگر که یکی از آنها در خانه یکی از جبارترین مردان تاریخ بود می پردازد.

نخست می فرماید: «خداوند برای کسانی که کافر شده اند به همسر نوح و همسر لوط مثل زده است» (ضرب الله مثلا للذین کفروا امرأت نوح و امرأت لوط).

«آن دو تحت سرپرستی دو بنده از بندگان صالح ما بودند، ولی به آن دو خیانت کردند» (کانتا تحت عبدین من عبادنا صالحین فخانتاهما).

«اما ارتباط با این دو (پیامبر) سودی به حالشان (در برابر عذاب الهی) نداشت، و به آنها گفته شد: وارد آتش شوید همراه کسانی که وارد می شوند» (فلم یغنیا عنهما من الله شیئا و قیل ادخلا النار مع الداخلین).

و به این ترتیب، به دو همسر پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله که در ماجرای افشای اسرار و آزار آن حضرت دخالت داشتند هشدار می دهد که گمان نکنند همسری پیامبر صلی الله علیه و آله به تنهایی می تواند مانع کیفر آنها باشد و در ضمن هشدار است به همه مؤمنان در تمام قشرها که پیوندهای خود را با اولیاء الله در صورت گناه و عصیان مانع عذاب الهی نپندارند.

به هر حال این دو زن به این دو پیامبر بزرگ خیانت کردند، البته خیانت آنها هرگز انحراف از جاده عفت نبود، زیرا هرگز همسر هیچ پیامبری آلوده به بی عفتی نشده است، چنانکه در حدیثی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله صریحا آمده است: «همسر هیچ

[شماره صفحه واقعی : ۲۲۸]

پیامبری هرگز آلوده عمل منافی عفت نشد».

### سوره التحريم (۶۶): آیه ۱۱

(آیه ۱۱) - سپس دو مثال برای افراد با ایمان ذکر کرده، می گوید: «و خداوند برای مؤمنان به همسر فرعون مثل زده است در آن هنگام که گفت: پروردگارا! خانه ای برای من نزد خودت در بهشت بساز، و مرا از فرعون و کار او نجات ده و مرا از گروه ستمگران رهایی بخش» (و ضرب الله مثلا للذین آمنوا امرات فرعون اذ قالت رب ابن لی عندک بیتا فی الجنه و نجنی من فرعون و عمله و نجنی من القوم الظالمین).

معروف این است که نام همسر فرعون «آسیه» و نام پدرش «مزاحم» بوده است، گفته اند هنگامی که معجزه موسی علیه السلام را در مقابل ساحران مشاهده کرد اعماق قلبش به نور ایمان روشن شد، و از همان لحظه به موسی ایمان آورد او پیوسته ایمان خود را مکتوم می داشت، هنگامی که فرعون از ایمان او با خبر شد بارها او را نهی کرد، ولی این زن با استقامت هرگز تسلیم خواسته فرعون نشد.

سر انجام فرعون دستور داد دست و پاهایش را با میخها بسته، در زیر آفتاب سوزان قرار دهند، و سنگ عظیمی بر سینه او بیفکنند، هنگامی که آخرین لحظه های عمر خود را می گذرانند دعایش این بود «پروردگارا! برای من خانه ای در بهشت در جوار خودت بنا کن و مرا از فرعون و اعمالش رهایی بخش و مرا از این قوم ظالم نجات ده!» خداوند نیز دعای این مؤمن پاکباز فداکار را اجابت فرمود و او را در کنار بهترین زنان جهان مانند مریم قرار داد.

در روایتی از رسول خدا صلی الله علیه و آله می خوانیم: «برترین زنان اهل بهشت چهار نفرند «خدیجه» دختر خویلد و «فاطمه» دختر محمد صلی الله علیه و آله و «مریم» دختر عمران و «آسیه» دختر مزاحم همسر فرعون».

### سوره التحريم (۶۶): آیه ۱۲

(آیه ۱۲) - سپس به دومین زن با شخصیت که الگویی برای افراد با ایمان محسوب می شود اشاره کرده، می فرماید: و نیز خداوند مثلی زده است به «مریم

[شماره صفحه واقعی: ۲۲۹]

ص: ۱۴۱۸

دختر عمران که دامان خود را پاک نگه داشت» (و مریم ابنت عمران التي احصنت فرجها).

«و ما از روح خود در آن دمیدیم» (فنفخنا فيه من روحنا).

و او به فرمان خدا بدون داشتن همسر، فرزندی آورد که پیامبر اولوا العزم پروردگار شد.

سپس می افزاید: «او سخنان پروردگار و کتابهایش را تصدیق کرد» و به همه آنها ایمان آورد (و صدقت بكلمات ربها و كتبه).

«و از مطیعان فرمان خدا بود» (و كانت من القانتین).

از نظر ایمان در سر حد اعلی قرار داشت، و به تمام کتب آسمانی و اوامر الهی مؤمن، و از نظر عمل پیوسته مطیع اوامر الهی بود، و بنده ای بود جان و دل بر کف، و چشم بر امر و گوش بر فرمان داشت.

«پایان سوره تحریم»

[شماره صفحه واقعی : ۲۳۰]

ص: ۱۴۱۹

### اشاره

این سوره در «مکه» نازل شده و دارای ۳۰ آیه است

### محتوای سوره:

سوره ملک - که نام دیگرش «منجیه» (نجاتبخش) و نام سومش «واقیه» یا «مانعه» است زیرا تلاوت کننده خود را از عذاب الهی یا عذاب قبر نگاه می دارد - از سوره های بسیار پرفضیلت قرآن می باشد، و مسائل زیادی در آن مطرح شده که عمدتاً بر سه محور دور می زند.

۱- بحثهایی پیرامون «مبدأ» و صفات خداوند، و نظام شگفت انگیز خلقت مخصوصاً آفرینش آسمانها و ستارگان، و آفرینش زمین و مواهب آن، و همچنین آفرینش پرندگان، و آبهای جاری و آفرینش گوش و چشم و ابزار شناخت.

۲- بحثهایی پیرامون «معاد» و عذاب دوزخ، و گفتگوهای مأموران عذاب با دوزخیان، و مانند آن.

۳- انذار و تهدید کافران و ظالمان به انواع عذابهای دنیا و آخرت.

### فضیلت تلاوت سوره:

در حدیثی از امام باقر علیه السلام می خوانیم که فرمود: «سوره ملک سوره «مانعه» است، یعنی از عذاب قبر ممانعت می کند، و در تورات به همین نام ثبت است، کسی که آن را در شبی بخواند بسیار خوانده، و خوب خوانده، و از غافلان محسوب نمی شود».

[شماره صفحه واقعی : ۲۳۱]

ص: ۱۴۲۰



البته این همه آثار عظیم مربوط به خواندن بدون فکر و عمل نیست، هدف خواندنی است آمیخته با الهام گرفتن برای عمل.

بسم الله الرحمن الرحيم به نام خداوند بخشنده بخشایشگر

### سوره الملك (۶۷): آیه ۱

(آیه ۱) - این سوره با مسأله مهم مالکیت و حاکمیت خداوند و جاودانگی ذات پاک او آغاز می شود که در واقع کلید همه بحثهای این سوره است.

می فرماید: «پر برکت و زوال ناپذیر است کسی که حکومت جهان هستی به دست اوست، و او بر هر چیز تواناست» (تبارک الذی بیده الملك و هو علی کل شیء قدیر).

### سوره الملك (۶۷): آیه ۲

(آیه ۲) - در این آیه به هدف آفرینش مرگ و حیات انسان که از شؤون مالکیت و حاکمیت خداست اشاره کرده، می فرماید: «آن کسی که مرگ و حیات را آفرید تا شما را بیازماید که کدامیک از شما بهتر عمل می کنید» (الذی خلق الموت و الحیاه لیلوکم ایکم احسن عملا).

منظور از آزمایش خداوند نوعی پرورش است، به این معنی که انسانها را به میدان عمل می کشد تا ورزیده و آزموده و پاک و پاکیزه شوند. و لایق قرب خدا گردند.

به این ترتیب عالم میدان آزمایش بزرگی است برای همه انسانها و وسیله آزمایش، مرگ و حیات، و هدف این آزمون بزرگ رسیدن به حسن عمل، که مفهومی «تکامل معرفت، و اخلاص نیت، و انجام هر کار خیر» است.

و از آنجا که در این میدان آزمایش بزرگ، انسان گرفتار لغزشهای فراوانی می شود و نباید این لغزشها او را مأیوس کند، و از تلاش و کوشش برای اصلاح خویش باز دارد، در پایان آیه به بندگان وعده یاری و آمرزش داده می گوید: «و او شکست ناپذیر و بخشنده است» (و هو العزیز الغفور).

### سوره الملك (۶۷): آیه ۳

(آیه ۳) - بعد از بیان نظام مرگ و زندگی، به نظام کلی جهان پرداخته،



و انسان را به مطالعه مجموعه عالم هستی دعوت می کند، تا از این طریق خود را برای آن آزمون بزرگ آماده کند، می فرماید: «همان کسی که هفت آسمان را بر فراز یکدیگر آفرید» (الذی خلق سبع سماوات طباقاً).

و به دنبال آن می افزاید: «در آفرینش خداوند رحمان هیچ تضاد و عیبی نمی بینی» (ما تری فی خلق الرحمن من تفاوت).

با تمام عظمتی که عالم هستی دارد هر چه هست نظم است و استحکام، و انسجام، و ترکیبات حساب شده، و قوانین دقیق و اگر بی نظمی در گوشه ای از جهان راه می یافت آن را به ناپودی می کشید.

و در پایان آیه برای تأکید بیشتر می فرماید: «بار دیگر نگاه کن (و عالم را با دقت بنگر) آیا هیچ شکاف و خلل و اختلافی (در جهان) مشاهده می کند؟! (فارجع البصر هل تری من فطور).

منظور این است که هر چه انسان در جهان آفرینش دقت کند کمترین خلل و ناموزونی در آن نمی بیند.

#### سوره الملک (۶۷): آیه ۴

(آیه ۴) - و لذا در این آیه برای تأکید همین معنی می افزاید: «بار دیگر به عالم هستی بنگر، سر انجام چشمانت به سوی تو باز می گردد در حالی که خسته و ناتوان شده» و در جستجوی خلل و نقصان در این عالم بزرگ ناکام مانده است! (ثم ارجع البصر کترین ینقلب الیک البصر خاسئاً و هو حسیر).

#### سوره الملک (۶۷): آیه ۵

(آیه ۵) - این آیه، نظری به صفحه آسمان افکنده، و از ستارگان درخشنده و زیبا سخن به میان آورده، می گوید: «ما آسمان پایین را با چراغهای فروزانی زینت بخشیدیم، و آنها [شهابها] را تیرهایی برای شیاطین قرار دادیم، و برای آنان عذاب آتش فروزان فراهم ساختیم» (و لقد زینا السماء الدنيا بمصابیح و جعلناها رجوماً للشیاطین و اعتدنا لهم عذاب السعیر).

این آیه بار دیگر این حقیقت را تأکید می کند که تمام ستارگانی که ما می بینیم همه بخشی از آسمان اول است، آسمانی که از میان آسمانهای هفتگانه به ما نزدیکتر می باشد، و به همین دلیل به عنوان «السماء الدنيا» (آسمان نزدیک و پائین)

[شماره صفحه واقعی: ۲۳۳]

از آن تعبیر شده است.

### سوره الملک (۶۷): آیه ۶

(آیه ۶) - از آنجا که در آیات گذشته سخن از نشانه های عظمت و قدرت خدا و دلایل آن در عالم آفرینش بود، در اینجا سخن از کسانی می گوید که این دلایل را نادیده گرفته، و راه کفر و شرک را پیش می گیرند، و همچون شیاطین، عذاب الهی را به جان می خرند.

نخست می فرماید: «برای کسانی که به پروردگارشان کافر شدند عذاب جهنم است و بدفرجامی است» (و للذین کفروا بر بهم عذاب جهنم و بش المصیر).

### سوره الملک (۶۷): آیه ۷

(آیه ۷) - سپس به شرح گوشه ای از این عذاب وحشتناک پرداخته، می افزاید: «هنگامی که (کفار) در آن افکنده شوند صدای وحشتناکی از آن می شنوند و این در حالی است که پیوسته می جوشد» (إذا القوا فیها سمعوا لها شهیقا و هی تفور).

آری! هنگامی که آنها با نهایت ذلت و حقارت در آن پرتاب می شوند فریاد وحشتناک و طولانی جهنم بر می خیزد، و تمام وجود آنها را در وحشت فرو می برد.

### سوره الملک (۶۷): آیه ۸

(آیه ۸) - سپس برای مجسم ساختن شدت خشم «دوزخ» می افزاید: «نزدیک است از شدت غضب پاره پاره شود!» (تکاد تمیز من الغیظ).

درست همانند ظرف عظیمی که روی آتش فوق العاده پرحرارتی گذارده اند و چنان می جوشد و زیر و رو می شود که هر زمان بیم متلاشی شدن آن می رود.

سپس ادامه می دهد: «هر زمان که گروهی در آن افکنده می شوند نگهبانان دوزخ (از روی تعصب و تویبخت) از آنها می پرسند (مگر شما رهبر و راهنما نداشتید؟) مگر بیم دهنده الهی به سراغ شما نیامد؟ پس چرا به این روز سیاه افتاده اید؟! (کَلِمَا الْقَى فِیْهَا فَوْجٌ سَالَهُمْ خَزَنَتُهُآلَمْ یَاتُکُمْ نَذِیْرٌ).

### سوره الملک (۶۷): آیه ۹

(آیه ۹) - ولی آنان در پاسخ «می گویند: آری بیم دهنده به سراغ ما آمد، ولی ما او را تکذیب کردیم و گفتیم: خداوند هرگز چیزی نازل نکرده (تا به هوای نفس خویش ادامه دهیم، حتی به آنها گفتیم) شما در گمراهی عظیمی هستید!» (قالوا بلی قد جاءنا نذیر فکذبنا و قلنا ما نزل الله من شیء ان انتم الا

[شماره صفحه واقعی : ۲۳۴]

ص: ۱۴۲۳

فی ضلال کبیر)

نه تنها آنها را تصدیق نکردیم، و به پیام حیات بخششان گوش فرادادیم، بلکه به مخالفت برخاسته، و این طیبیان روحانی را گمراه خواندیم، و از خود راندیم.

### سوره الملک (۶۷): آیه ۱۰

(آیه ۱۰) - بعد به دلیل اصلی بدبختی و گمراهی خود اشاره کرده «و می گویند: اگر ما گوش شنوا داشتیم، و یا تعقل می کردیم، در میان دوزخیان نبودیم!» (و قالوا لو كنا نسمع او نعقل ما كنا فی اصحاب السعیر).

### سوره الملک (۶۷): آیه ۱۱

(آیه ۱۱) - آری «اینجاست که به گناه خود اعتراف می کنند، دور باشند دوزخیان از رحمت خدا!» (فاعترفوا بذنبهم فسحقا لاصحاب السعیر).

از یکسو خداوند گوش شنوا عقل و هوش داده، و از سوی دیگر پیامبرانش را با دلایل روشن فرستاده، اگر این دو با هم ضمیمه شوند سعادت انسان تأمین است.

و گر نه بدبختی و دوری از رحمت خدا نصیب انسان خواهد شد.

### سوره الملک (۶۷): آیه ۱۲

(آیه ۱۲) - به دنبال بحثهایی که در آیات گذشته پیرامون کفار و سرنوشت آنها در قیامت بیان شد، قرآن در اینجا به سراغ مؤمنان و پادشاهای عظیم آنها می رود.

نخست می فرماید: «کسانی که از پروردگارشان در نهان می ترسند مسلما آمرزش و پاداش بزرگی دارند!» (ان الذین یخشون ربهم بالغیب لهم مغفره و اجر کبیر).

### سوره الملک (۶۷): آیه ۱۳

(آیه ۱۳) - سپس برای تأکید می افزاید: «گفتار خود را پنهان کنید یا آشکار (تفاوتی نمی کند) او به آنچه در سینه هاست آگاه است» (و اسروا قولکم او اجهروا به انه علیم بذات الصدور).

بعضی از مفسران شأن نزولی برای این آیه از «ابن عباس» نقل کرده اند که جمعی از کفار یا منافقان پشت سر پیامبر خدا صلی

اللّٰه عليه و آله سخنان ناروائی می گفتند و جبرئیل به پیامبر صلی اللّٰه علیه و آله خبر می داد، بعضی از آنها به یکدیگر گفتند:  
«سخنان خود را پنهانی بگوئید تا خدای محمّد نشود!»!

[شماره صفحه واقعی : ۲۳۵]

ص: ۱۴۲۴

آیه فوق نازل شد و گفت: چه آشکار بگوئید و چه پنهان، خدا از آن آگاه است.

### سوره الملک (۶۷): آیه ۱۴

(آیه ۱۴) - این آیه در حقیقت به منزله دلیلی است برای آنچه در آیه قبل آمد، می فرماید: «آیا آن کسی که موجودات را آفریده از حال آنها آگاه نیست؟ در حالی که او (از اسرار دقیق) با خبر و آگاه است» (الا يعلم من خلق و هو اللطیف الخیر).

### سوره الملک (۶۷): آیه ۱۵

(آیه ۱۵) - به دنبال بحثهای پیرامون دوزخیان و بهشتیان، و کافران و مؤمنان که در آیات پیشین گذشت در اینجا برای ترغیب و تشویق به پیوستن به صفوف بهشتیان، و بر حذر بودن از راه و رسم دوزخیان، به ذکر بخشی از نعمتهای الهی، و سپس به قسمتی از عذابهای او، اشاره کرده، می فرماید: «او کسی است که زمین را برای شما رام کرد» (هو الذی جعل لکم الارض ذلولاً).

«بر شانه های آن راه بروید، و از روزیهای پروردگار بخورید، و (بدانید) بازگشت و اجتماع همه به سوی اوست» (فامشوا فی مناكبها و کلوا من رزقه و الیه النشور).

«ذلول» به معنی «رام» جامعترین تعبیری است که در باره زمین ممکن است بشود. چرا که این مرکب راهوار با حرکات متعدد و بسیار سریعی که دارد آن چنان آرام به نظر می رسد که گوئی مطلقاً ساکن است، بعضی از دانشمندان می گویند: زمین چهارده نوع حرکت مختلف دارد که سه قسمت آن حرکت به دور خود، و حرکت به دور خورشید، و حرکت همراه مجموعه منظومه شمسی در دل کهکشان است، این حرکات که سرعت زیادی دارد چنان نرم و ملایم است که تا براهین قطعی بر حرکت زمین اقامه نشده بود کسی باور نمی کرد حرکتی در کار باشد! از سوی دیگر، پوسته زمین نه چنان سفت و خشن است که قابل زندگی نباشد، و نه چنان سست و نرم است که قرار و آرام نگیرد، بلکه کاملاً برای زندگی بشر رام است.

از سوی سوم، فاصله آن از خورشید نه چندان کم است که همه چیز از شدت

[شماره صفحه واقعی : ۲۳۶]



گرما بسوزد، و نه چندان دور است که همه چیز از سرما بخشکد، فشار هوا بر کره زمین آن چنان است که آرامش انسان را تأمین کند، جاذبه زمین نه آنقدر زیاد است که استخوانها را در هم بشکند، و نه آن قدر کم است که با یک حرکت انسان از جا کنده شود و در فضا پرتاب شود! خلاصه از هر نظر «ذلول» و رام و مسخر فرمان انسان است.

در عین حال تا گامی بر ندارد و تلاشی نکند بهره ای از روزیهای زمین نخواهد داشت! ولی بدانید اینها هدف نهائی آفرینش شما نیست، اینها همه وسائلی است در مسیر «نشور» و رستاخیز و حیات ابدی شما.

### سوره الملك (۶۷): آیه ۱۶

(آیه ۱۶) - به دنبال این تشویق و تبشیر به سراغ تهدید و انذار می رود، و می افزاید: «آیا خود را از عذاب کسی که حاکم بر آسمان است در امان می دانید که دستور دهد زمین بشکافتد و شما را در خود فرو برد، و دائما به لرزش خود ادامه دهد؟! بطوری که حتی قبر شما هم آرام نباشد (أمنت من فی السماء ان یخسف بکم الارض فاذا هی تمور).

آری! اگر او دستور دهد این زمین ذلول و آرام طغیان می کند، و به صورت حیوان چموشی در می آید، زلزله ها شروع می شود، شکافها در زمین ظاهر می گردد و شما و خانه ها و شهرهایتان را در کام خود فرو می بلعد، و باز هم به لرزه و اضطراب خود ادامه می دهد.

### سوره الملك (۶۷): آیه ۱۷

(آیه ۱۷) - سپس می افزاید: لازم نیست حتما زلزله ها به سراغ شما آید بلکه می تواند این فرمان را به تندبادها دهد «آیا خود را از عذاب خداوند آسمان در امان می دانید که تندبادی پر از سنگریزه بر شما فرستد» و شما را زیر کوهی از آن مدفون سازد؟! (ام امنت من فی السماء ان یرسل علیکم حاصبا).

«و به زودی خواهید دانست تهدیدهای من چگونه است!» (فستعلمون کیف نذیر).

### سوره الملك (۶۷): آیه ۱۸

(آیه ۱۸) - در حقیقت آیات فوق به این معنی اشاره می کند که عذاب آنها

[شماره صفحه واقعی : ۲۳۷]

منحصر به عذاب قیامت نیست، در این دنیا نیز خداوند با مختصر تکان زمین، یا حرکت بادها، می تواند به زندگی آنها پایان دهد، و بهترین دلیل این امکان، وقوع آن در امتهای پیشین است.

لذا در این آیه می گوید: «کسانی که پیش از آنان بودند (آیات الهی و رسولان او را) تکذیب کردند، اما (بین) مجازات من چگونه بود؟! (و لقد کذب الذین من قبلهم فکیف کان نکیر).

گروهی را با زلزله های ویرانگر، و اقوامی را با صاعقه ها، و جمعی را با طوفان یا تندباد مجازات کردیم، و شهرهای ویران شده و خاموش آنها را به عنوان درس عبرتی باقی گذاردیم.

### سوره الملک (۶۷): آیه ۱۹

(آیه ۱۹) - به این پرندگان بالای سر خود بنگرید! در آیات آغاز این سوره به هنگامی که بحث از قدرت و مالکیت خداوند بود سخن از آسمانهای هفتگانه و ستارگان و کواکب آنها به میان آمد، در این آیه همین مسأله قدرت با ذکر یکی از موجودات به ظاهر کوچک عالم هستی تعقیب می شود، می فرماید: «آیا به پرندگانی که بالای سرشان است و گاه بالهای خود را گسترده و گاه جمع می کنند نگاه نکردند؟! (ا و لم یروا الی الطیر فوقهم صافات و یقبضن). همه پرواز می کنند اما هر کدام برنامه مخصوصی دارند.

این اجسام سنگین بر خلاف قانون جاذبه از زمین برمی خیزند، و به راحتی تمام بر فراز آسمان، ساعتها، و گاه هفته ها و ماهها پشت سر هم به حرکت سریع و نرم خود ادامه می دهند، بی آنکه هیچ مشکلی داشته باشند.

چه کسی بدن آنها را به گونه ای آفریده که به راحتی در هوا سیر می کنند؟! و چه کسی این قدرت را به بالهای آنها بخشیده؟

لذا در پایان آیه می افزاید: «جز خداوند رحمان کسی آنها را بر فراز آسمان نگه نمی دارد، چرا که او به هر چیز بیناست»، و نیاز هر مخلوقی را می داند (ما یمسکهن الا الرحمن انه بکل شیء بصیر).

اوست که وسائل و نیروهای مختلف را برای پرواز در اختیار آنها گذارده،

[شماره صفحه واقعی : ۲۳۸]

ص: ۱۴۲۷

نگهدارنده پرندگان در آسمان، همان نگهدارنده زمین و موجودات دیگر است و هر زمان اراده کند نه پرنده قدرت پرواز دارد و نه زمین آرامش خود را حفظ می کند.

### سوره الملک (۶۷): آیه ۲۰

(آیه ۲۰) - در این آیه به این معنی اشاره می کند که کافران در برابر قدرت خداوند هیچ گونه یار و مددکاری ندارند، می فرماید: «آیا این کسی که لشکر شماست می تواند شما را در برابر خداوند رحمان یاری دهد؟! (امن هذا الذی هو جند لکم ینصرکم من دون الرحمن).

نه تنها نمی توانند شما را در گرفتاریها یاری دهند، بلکه اگر بخواهد همانها را مأمور عذاب و نابودی شما می کند. «ولی کافران تنها گرفتار فریبند» (ان الکافرون الا فی غرور).

پرده های غرور و جهل بر عقلهای آنها افتاده، و به آنان اجازه نمی دهد این همه درس عبرت را بر صفحات تاریخ یا در گوشه و کنار زندگی خود ببینند.

### سوره الملک (۶۷): آیه ۲۱

(آیه ۲۱) - باز برای تأکید بیشتر می افزاید: «یا آن کس که شما را روزی می دهد اگر روزیش را باز دارد» چه کسی می تواند نیاز شما را تأمین کند؟ (امن هذا الذی یرزقکم ان امسک رزقه).

هرگاه به آسمان دستور دهد نبارد، و زمینها گیاهی نرویند، و یا آفات مختلف نباتی محصولات را نابود کنند، چه کسی توانائی دارد غذائی در اختیار شما بگذارد؟ و یا اگر روزیهای معنوی و وحی آسمانی را از شما قطع کند چه کسی توانائی راهنمائی شما را دارد؟

اینها حقایقی است آشکار، ولی لجاجت و خیره سری، حجابی است در برابر درک و شعور آدمی، و لذا در پایان آیه می فرماید: «بلکه آنها در سرکشی و فرار از حقیقت لجاجت می ورزند» (بل لجوا فی عتو و نفور).

### سوره الملک (۶۷): آیه ۲۲

(آیه ۲۲) - راست قامتان جاده توحید! در تعقیب آیات گذشته، پیرامون کافران و مؤمنان، در این آیه وضع حال این دو گروه را در ضمن مثال جالبی منعکس ساخته، می فرماید: «آیا کسی که به رو افتاده حرکت می کند، به هدایت نزدیکتر است، یا کسی که راست قامت در صراط مستقیم گام بر می دارد» و پیش می رود.

[شماره صفحه واقعی : ۲۳۹]

ص: ۱۴۲۸

(افمن یمشی مکبا علی وجهه اهدی امن یمشی سویا علی صراط مستقیم).

در اینجا افراد بی ایمان و ظالمان لجوج مغرور، به کسی تشبیه شده اند که از جاده ای ناهموار و پرپیچ و خم، می گذرد، در حالی که به رو افتاده، و با دست و پا، یا به سینه حرکت می کند، نه راه را به درستی می بیند، و نه قادر بر کنترل خویشتن است، نه از موانع با خبر است و نه سرعتی دارد؟ کمی راه می رود و درمانده می شود.

ولی مؤمنان را به افراد راست قامتی تشبیه می کند که از جاده ای هموار و صاف و مستقیم با سرعت و قدرت و آگاهی تمام، به راحتی پیش می رود.

چه تشبیه جالب و دقیقی؟ که آثار آن در زندگی این دو گروه کاملا نمایان است و با چشم خود می بینیم.

### سوره الملک (۶۷): آیه ۲۳

(آیه ۲۳) - در این آیه پیامبر صلی الله علیه و آله را مخاطب ساخته، می افزاید: «بگو: او کسی است که شما را آفرید، و برای شما گوش و چشم و قلب قرار داد، اما کمتر سپاسگزاری می کنید» (قل هو الذی انشاکم و جعل لکم السمع و الابصار و الافئده قلیلا ما تشکرون).

خداوند، هم وسیله مشاهده و تجربه را در اختیار شما قرار داد (چشم) و هم وسیله آگاهی بر نتیجه افکار دیگران (گوش) و هم وسیله اندیشیدن در علوم عقلی (قلب) را، خلاصه تمام ابزار لازم برای آگاهی به علوم عقلی و نقلی را در اختیار شما گذارده است، اما کمتر کسی سپاس این همه نعمتهای بزرگ را به جا می آورد، زیرا شکر نعمت آن است که هر نعمتی در مسیر هدفی که به خاطر آن آفریده شده است به کار گرفته شود.

### سوره الملک (۶۷): آیه ۲۴

(آیه ۲۴) - بار دیگر پیامبر صلی الله علیه و آله را مخاطب ساخته، می فرماید: «بگو: او کسی است که شما را در زمین آفرید و به سوی او محشور می شوید» (قل هو الذی ذراکم فی الارض و الیه تحشرون).

پیام این سه آیه این است که: در راه راست و صراط مستقیم ایمان و اسلام گام بردارید، و از تمام ابزار شناخت بهره گیرید، و به سوی زندگی جاویدان حرکت کنید.

[شماره صفحه واقعی : ۲۴۰]

## سوره الملک (۶۷): آیه ۲۵

(آیه ۲۵) - سپس در همین رابطه، به گفتار منکران معاد و پاسخ آنها پرداخته، می فرماید: «آنها (از روی استهزاء) می گویند: اگر راست می گوئید این وعده قیامت چه زمانی است؟! (و یقولون متی هذا الوعد ان کتم صادقین).

## سوره الملک (۶۷): آیه ۲۶

(آیه ۲۶) - در این آیه به آنها چنین پاسخ می گوید: «به آنها بگو: علم آن تنها نزد خداست، و من تنها بیم دهنده آشکاری هستم» (قل انما العلم عند الله و انما انا نذیر مبین).

و باید چنین باشد چرا که اگر تاریخ قیامت معلوم بود هر گاه فاصله زیادی داشت مردم در غفلت فرو می رفتند، و اگر فاصله کم بود حالتی شبیه به اضطرار پیدا می کردند، و در هر حال، هدفهای تربیتی ناتمام می ماند.

## سوره الملک (۶۷): آیه ۲۷

(آیه ۲۷) - در این آیه، می افزاید: «هنگامی که آن (وعده الهی) را از نزدیک می بینند صورت کافران زشت و سیاه می گردد» به گونه ای که آثار غم و اندوه از آن می بارد (فلما راوه زلفه سیئت وجوه الذین کفروا).

«و به آنها گفته می شود: این همان چیزی است که تقاضای آن را داشتید!» (و قیل هذا الذی کتمت به تدعون).

## سوره الملک (۶۷): آیه ۲۸

(آیه ۲۸) - این آیه و دو آیه بعد که آخرین آیات سوره «ملک» است و همه با کلمه «قل» خطاب به پیامبر صلی الله علیه و آله شروع می شود ادامه بحثهایی است که در آیات قبل با کفار شده، که جنبه های دیگرش در این آیات، منعکس است.

نخست به آنها که غالباً انتظار مرگ پیامبر صلی الله علیه و آله و یارانش را داشتند و گمان می کردند که با مرگ وی آئین او برچیده می شود و همه چیز پایان می یابد - و غالب دشمنان شکست خورده در باره رهبران راستین همیشه همین انتظار را دارند - می فرماید: «بگو: به من خبر دهید اگر خداوند مرا و تمام کسانی که با من هستند، هلاک کند، یا مورد ترحم قرار دهد چه کسی کافران را از عذاب دردناک پناه می دهد؟» (قل ارایتم ان اهلکنی الله و من معی او رحمنا فمن یجیر الکافرین من عذاب الیم).

کافران مکه، به پیامبر صلی الله علیه و آله و مسلمانان نفرین می کردند و تقاضای مرگ او را



داشتند به گمان این که اگر آن حضرت از دنیا برود، دعوتش نیز برچیده می شود، آیه فوق نازل شد و به آنها پاسخ داد.

### سوره الملک (۶۷): آیه ۲۹

(آیه ۲۹) - و در ادامه همین سخن می افزاید: «به آنها بگو: او خداوند رحمان است، ما به او ایمان آورده، و بر او توکل کرده ایم، و به زودی می دانید چه کسی در گمراهی آشکار است» (قل هو الرحمن آما به و علیه توکلنا فستعلمون من هو فی ضلال مبین).

یعنی، اگر ما به خدا ایمان آورده ایم، و او را ولی و وکیل و سرپرست خود برگزیده ایم، دلیلش روشن است، او خدای رحمان است، رحمت عامش همه جا رسیده، و فیض انعامش دوست و دشمن را فرا گرفته، اما معبودهای شما چه کاری کرده اند؟!

### سوره الملک (۶۷): آیه ۳۰

(آیه ۳۰) - در آخرین آیه به عنوان ذکر یک مصداق از رحمت عام خداوند که بسیاری از مردم از آن غافلند، می گوید: «به آنها بگو: به من خبر دهید اگر آبهای (سرزمین) شما در زمین فرو رود چه کسی می تواند آب جاری و گوارا در دسترس شما قرار دهد؟! (قل ارایتم ان اصبح ماؤکم غورا فمن یأتیکم بماء معین).

در روایاتی که از ائمه اهل بیت علیهم السّلام به ما رسیده، آیه اخیر به ظهور حضرت مهدی - عج - و عدل جهان گستر او تفسیر شده است که همه از باب «تطبیق» است، و به تعبیر دیگر ظاهر آیه مربوط به آب جاری است که مایه حیات موجودات زنده است، و باطن آیه مربوط به وجود امام و علم و عدالت جهان گستر اوست که آن نیز مایه حیات جامعه انسانی است.

«پایان سوره ملک»

[شماره صفحه واقعی : ۲۴۲]

ص: ۱۴۳۱



## اشاره

این سوره در «مکه» نازل شده و دارای ۵۲ آیه است

## محتوای سوره:

محتوای آیات این سوره کاملاً هماهنگ با سوره های «مکی» است چرا که بیش از هر چیز بر محور مسأله نبوت پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله، و مبارزه با دشمنانی که او را مجنون می خواندند، و دعوت به صبر و استقامت، و انذار و تهدید مخالفان به عذاب الهی، دور می زند.

روی هم رفته مباحث این سوره را می توان در هفت بخش خلاصه کرد:

۱- نخست به ذکر قسمتی از صفات ویژه رسول خدا صلی الله علیه و آله مخصوصاً اخلاق برجسته او می پردازد، و آن را با قسمتهای مؤکدی تأکید می کند.

۲- سپس قسمتی از صفات زشت و اخلاق نکوهیده دشمنان او را بازگو می نماید.

۳- در بخش دیگری داستان «اصحاب الجنه» که در حقیقت هشدار است به مشرکان زشت سیرت بیان شده.

۴- در قسمت دیگری مطالب گوناگونی راجع به قیامت و عذاب کفار در آن روز آمده است.

۵- در بخش دیگری انذارها و تهدیدهایی نسبت به مشرکان بازگو شده.

۶- در بخش دیگری به پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله دستور می دهد که در برابر دشمنان سرسخت، استقامت و صبر نشان دهد.

[شماره صفحه واقعی : ۲۴۳]

ص: ۱۴۳۲

۷- سر انجام در پایان سوره نیز سخن از عظمت قرآن و توطئه های مختلف دشمنان بر ضد پیامبر به میان آورده.

انتخاب نام «قلم» برای این سوره به تناسب نخستین آیه آن است، بعضی نیز نام آن را سوره «ن» ذکر کرده اند، و از بعضی از روایات که در فضیلت این سوره آمده استفاده می شود که نام آن سوره «ن و القلم» است.

### فضیلت تلاوت سوره:

از پیغمبر گرامی اسلام نقل شده که فرمود: «کسی که سوره «ن و القلم» را تلاوت کند خداوند ثواب کسانی را که دارای حسن اخلاقند به او می دهد».

در حدیثی از امام صادق علیه السلام می خوانیم: «کسی که سوره ن و القلم را در نماز واجب یا نافله بخواند خداوند او را برای همیشه از فقر در امان می دارد، و هنگامی که بمیرد او را از فشار قبر پناه می دهد».

این ثوابها تناسب خاصی با محتوای سوره دارد، و نشان می دهد که هدف تلاوتی است که توأم با آگاهی و به دنبال آن عمل باشد.

بسم الله الرحمن الرحيم به نام خداوند بخشنده بخشایشگر

### سوره القلم (۶۸): آیه ۱

(آیه ۱) - این سوره تنها سوره ای است که با حرف مقطع «ن» آغاز شده است، می فرماید: «ن» (ن).

سپس به دو موضوع از مهمترین مسائل زندگی بشر سوگند یاد کرده، می افزاید: «سوگند به قلم و آنچه می نویسند» (و القلم و ما یسطرون).

در واقع آنچه به آن در اینجا سوگند یاد شده است ظاهراً موضوع کوچکی است: یک قطعه نی، و یا چیزی شبیه به آن، و کمی ماده سیاه رنگ، و سپس سطوری که بر صفحه کاغذ ناچیز رقم زده می شود.

اما در واقع این همان چیزی است که سر چشمه پیدایش تمام تمدنهای انسانی، و پیشرفت و تکامل علوم، و بیداری اندیشه ها و افکار، و شکل گرفتن

[شماره صفحه واقعی: ۲۴۴]

ص: ۱۴۳۳

مذهبهها، و سر چشمه هدایت و آگاهی بشر است، تا آنجا که دوران زندگی بشر را به دو دوران تقسیم می کند «دوران تاریخ» و «دوران قبل از تاریخ»، دوران تاریخ بشر از زمانی شروع می شود که خط اختراع شد، و انسان توانست ماجرای زندگی خود را بر صفحات نقش کند، عظمت این سوگند هنگامی آشکارتر می شود که توجه داشته باشیم آن روزی که این آیات نازل گشت، نویسنده و ارباب قلمی در آن محیط وجود نداشت، و اگر کسانی مختصر سواد خواندن و نوشتن را داشتند تعداد آنها در کل سرزمین «مکه» که مرکز عبادی و سیاسی و اقتصادی حجاز بود به بیست نفر نمی رسید، آری سوگند به قلم یاد کردن در چنین محیطی عظمت خاصی دارد.

### سوره القلم (۶۸): آیه ۲

(آیه ۲) - سپس به چیزی که سوگند برای آن یاد شده پرداخته، می فرماید:

«به (برکت) نعمت پروردگارت تو مجنون نیستی» (ما انت بنعمه ربك بمجنون).

دیوانه آنها هستند که مظهر عقل کل را متهم به جنون می کنند، و رهبر و راهنمای انسانها را با این نسبت ناروا از خود دور می سازند.

### سوره القلم (۶۸): آیه ۳

(آیه ۳) - و به دنبال آن می افزاید: «و برای تو پاداشی عظیم و همیشگی است» (و ان لك لاجرا غير ممنون).

«ممنون» از ماده «من» یعنی، اجر و پاداشی که هرگز قطع نمی شود و دائما باقی است.

### سوره القلم (۶۸): آیه ۴

(آیه ۴) - این آیه در توصیف دیگری از پیامبر صلی الله علیه و آله می گوید: «و تو اخلاق عظیم و برجسته ای داری» (و انك لعلی خلق عظیم).

اخلاقی که عقل در آن حیران است لطف و محبتی بی نظیر صفا و صمیمیتی بی مانند، صبر و استقامت و تحمل و حوصله ای توصیف ناپذیر.

اگر مردم را به بندگی خدا دعوت می کنی تو خود بیش از همه عبادت می نمائی، و اگر از کار بد باز می داری تو قبل از همه خودداری می کنی آزارت می کنند و تو اندرز می دهی، ناسزایت می گویند و برای آنها دعا می کنی، بر بدنت سنگ می زنند و خاکستر داغ بر سرت می ریزند و تو برای هدایت آنها دست به درگاه خدا بر می داری!

[شماره صفحه واقعی : ۲۴۵]

ص: ۱۴۳۴

در حدیثی آمده است که پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: «انما بعثت لأتمم مكارم الاخلاق من برای این مبعوث شده ام که فضائل اخلاقی را تکمیل کنم».

و در حدیث دیگری از آن حضرت آمده است: «مؤمن با حسن خلق خود به درجه کسی می رسد که شبها به عبادت می ایستد، و روزها روزه دار است».

### سوره القلم (۶۸): آیه ۵

(آیه ۵) - و به دنبال آن می افزاید: «به زودی تو می بینی و آنان نیز می بینند» (فستبصر و يبصرون).

### سوره القلم (۶۸): آیه ۶

(آیه ۶) - «که کدامیک از شما مجنونند!» (بایکم المفتون).

حرکتها و موضعگیری تو در آینده و پیشرفت و نفوذ سریع اسلام در سایه آن نشان خواهد داد که تو منبع بزرگ عقل و درایتی، دیوانه خفاشانی هستند که با نور این آفتاب به ستیز برخاستند.

و البته در قیامت این حقایق باز هم روشنتر و آشکارتر خواهد بود.

### سوره القلم (۶۸): آیه ۷

(آیه ۷) - باز برای تأکید بیشتر می افزاید: «پروردگارت بهتر از هر کس می داند چه کسی از راه او گمراه شده و او هدایت یافتگان را نیز بهتر می شناسد» (ان ربك هو اعلم بمن ضل عن سبيله و هو اعلم بالمهتدين).

چرا که راه، راه اوست و او بهتر از هر کس راه خود را می شناسد، و به این ترتیب به پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله اطمینان بیشتر می دهد که او در مسیر هدایت و دشمنانش در مسیر ضلالتند.

### سوره القلم (۶۸): آیه ۸

(آیه ۸) - از آنها که دارای این صفاتند پیروی مکن بعد از ذکر اخلاق عظیم پیامبر صلی الله علیه و آله در اینجا به ذکر اخلاق دشمنان او می پردازد تا در یک مقایسه، فاصله میان این دو کاملاً روشن شود.

نخست می فرماید: «از تکذیب کنندگان (ی که خدا و پیامبر و روز رستاخیز و آئین او را تکذیب می کنند) اطاعت مکن» (فلا تطع المكذبين).

(آیه ۹) - سپس به تلاش و کوشش آنها برای به سازش کشیدن پیامبر صلی الله علیه و آله اشاره کرده، می افزاید: «آنها دوست دارند نرمش نشان دهی تا آنها (هم) نرمش نشان دهند» نرمشی توأم با انحراف از مسیر حق (ودوا لو تدهن فیدهنون).

[شماره صفحه واقعی : ۲۴۶]

ص: ۱۴۳۵

### سوره القلم (۶۸): آیه ۱۰

(آیه ۱۰) - سپس بار دیگر از اطاعت آنها نهی کرده و صفات نه گانه مذمومی را که هر یک به تنهایی می تواند مانع اطاعت و تبعیت گردد بر می شمرد، می فرماید:

«و از هر کسی که بسیار سوگند یاد می کند و پست است اطاعت مکن» (و لا تطع کل حلاف مهین).

### سوره القلم (۶۸): آیه ۱۱

(آیه ۱۱) - سپس می افزاید: «کسی که بسیار عیبجوست و به سخن چینی آمد و شد می کند» و در این کار اصرار دارد. (هماز مشاء بنمیم).

### سوره القلم (۶۸): آیه ۱۲

(آیه ۱۲) - در پنجمین و ششمین و هفتمین وصف می گوید: کسی که «بسیار مانع کار خیر و تجاوزگر گناهکار است» (مناع للخیر معتد ائیم).

نه تنها خود کار خیری نمی کند و راه خیری ارائه نمی دهد، بلکه سدی است در مقابل خیر و برکت دیگران، به علاوه انسانی است متجاوز از حدود الهی و حقوقی که خدا برای هر انسانی تعیین کرده، و اضافه بر این صفات، آلوده هر گونه گناهی نیز هست، بطوری که گناه جزء طبیعت او شده است.

### سوره القلم (۶۸): آیه ۱۳

(آیه ۱۳) - و سر انجام به هشتمین و نهمین صفات آنها اشاره کرده، می فرماید: «علاوه بر اینها کینه توز و پرخور، و خشن و بدنام است» (عتل بعد ذلک زنیم).

به این ترتیب قرآن روشن می سازد که مخالفان اسلام و قرآن و مخالفان شخص پیامبر صلی الله علیه و آله چگونه افرادی بوده اند، افرادی دروغگو، پست، عیبجو، سخن چین، متجاوز گناهکار، بی اصل و نسب، و به راستی از غیر چنین افرادی مخالفت با چنان مصلح بزرگی انتظار نمی رود.

### سوره القلم (۶۸): آیه ۱۴

(آیه ۱۴) - در این آیه هشدار می دهد «مبادا به خاطر این که صاحب مال و فرزندان فراوان است» از او پیروی کنی (ان کان ذا

مال و بنین).

بدون شك پیامبر هرگز تسلیم نمی شد، و این آیات در حقیقت تأکیدی است بر این معنی، تا خط مکتبی و روش عملی او بر همه آشکار گردد، و هیچ کس از دوست و دشمن چنین انتظاری نداشته باشد.

### سوره القلم (۶۸): آیه ۱۵

(آیه ۱۵) - این آیه عکس العمل این گونه افراد را که دارای چنین صفات

[شماره صفحه واقعی : ۲۴۷]

ص: ۱۴۳۶



پست هستند در برابر آیات الهی نشان داده، می گوید: «هنگامی که آیات ما بر او خوانده می شود می گوید: اینها افسانه های خرافی پیشینیان است!» (اذا تتلى عليه آياتنا قال اساطير الاولين).

و با این بهانه و این بر چسب زشت از آیات خداوند فاصله می گیرد.

### سوره القلم (۶۸): آیه ۱۶

(آیه ۱۶) - در این آیه از یکی از مجازاتهای این گروه پرده برداشته، می افزاید:

«ما به زودی بر بینی او علامت و داغ ننگ می نهیم!» (سنسمه علی الخرطوم).

این تعبیری است گویا و رسا بر نهایت ذلیل ساختن آنها، زیرا تعبیر به «خرطوم» (بینی) که تنها در مورد خوک و فیل گفته می شود تحقیر روشنی برای آنهاست، و دوم این که، بینی در لغت عرب معمولاً- کنایه از بزرگی و عزت است همان گونه که در فارسی نیز وقتی می گوئیم بینی او را به خاک بمالید دلیل بر این است که عزت او را بر باد دهید و سوم این که علامت گذاردن مخصوص حیوانات است، حتی در حیوانات در صورت آنها مخصوصاً بر بینی آنها علامت گذاری نمی شود، و در اسلام نیز این کار نهی شده است، همه اینها با بیانی رسا می گوید:

خداوند این چنین افراد طغیانگر خود خواه متجاوز سرکش را چنان ذلیل می کند که عبرت همگان گردند.

### سوره القلم (۶۸): آیه ۱۷

(آیه ۱۷) - داستان عبرت انگیز «اصحاب الجنه»! به تناسب بحثی که در آیات گذشته پیرامون ثروتمندان خودخواه و مغرور بود در اینجا داستانی را در باره عده ای از ثروتمندان پیشین که دارای باغ خرم و سرسبزی بودند، ذکر می کند.

نخست می فرماید: «ما آنها را آزمودیم همان گونه که صاحبان باغ را آزمایش کردیم» (انا بلوناهم کما بلونا اصحاب الجنة).

ماجرا چنین بود: این باغ- که طبق مشهور در یمن بوده- در اختیار پیرمردی مؤمن قرار داشت، او به قدر نیاز از آن بر می گرفت، و بقیه را به مستحقان و نیازمندان می داد، اما هنگامی که چشم از دنیا پوشید، فرزندان او گفتند: ما خود به محصول این باغ سزاوارتریم، و به این ترتیب تصمیم گرفتند تمام مستمندان را محروم سازند.

[شماره صفحه واقعی: ۲۴۸]

آیه می گوید: ما آنها را آزمودیم، «هنگامی که سوگند یاد کردند: میوه های باغ را صبحگاهان (دور از چشم مستندان) بچینند» (اذ اقساموا لیصرمنها مصبحین).

### سوره القلم (۶۸): آیه ۱۸

(آیه ۱۸) - «و هیچ از آن استثنا نکنند» و برای مستندان چیزی فرو نگذارند (و لا یستثنون).

این تصمیم آنها ناشی از بخل و ضعف ایمان آنها بود، زیرا انسان هر قدر هم نیازمند باشد می تواند کمی از محصول یک باغ پر درآمد را به نیازمندان اختصاص دهد.

### سوره القلم (۶۸): آیه ۱۹

(آیه ۱۹) - سپس در ادامه این سخن می افزاید: «اما عذابی فراگیر (شب هنگام) بر (تمام) باغ آنها فرود آمد در حالی که همه در خواب بودند» (فطاف علیها طائف من ربک و هم نائمون).

### سوره القلم (۶۸): آیه ۲۰

(آیه ۲۰) - آتشی سوزان و صاعقه ای مرگبار چنان بر آن مسلط شد که «آن باغ سرسبز همچون شب سیاه و ظلمانی شد» و جز مشتی خاکستر از آن باقی نماند (فاصبحت کالصریم).

### سوره القلم (۶۸): آیه ۲۱

(آیه ۲۱) - صاحبان باغ به گمان این که درختهای پربارشان آماده برای چیدن میوه است «صبحگاهان یکدیگر را صدا زدند» (فتنادوا مصبحین).

### سوره القلم (۶۸): آیه ۲۲

(آیه ۲۲) - و گفتند: «که به سوی کشتزار و باغ خود حرکت کنید، اگر قصد چیدن میوه ها را دارید!» (ان اغدوا علی حرثکم ان کنتم صارمین).

### سوره القلم (۶۸): آیه ۲۳

(آیه ۲۳) - به این ترتیب «آنها (به سوی باغ) حرکت کردند در حالی که آهسته با هم می گفتند:» (فانطلقوا و هم يتخافتون).

### سوره القلم (۶۸): آیه ۲۴

(آیه ۲۴) - «مواظب باشید امروز حتی یک فقیر وارد بر شما نشود!» (ان لا یدخلنها الیوم علیکم مسکین).

چنین به نظر می رسد که به خاطر سابقه اعمال نیک پدر، جمعی از فقرا همه سال در انتظار چنین ایامی بودند که میوه چینی باغ شروع شود و بهره ای عائد آنها گردد، و لذا این فرزندان بخیل و ناخلف چنان مخفیانه حرکت کردند که هیچ کس احتمال ندهد چنان روزی فرا رسیده.

[شماره صفحه واقعی : ۲۴۹]

ص: ۱۴۳۸

### سوره القلم (۶۸): آیه ۲۵

(آیه ۲۵) - و به این ترتیب، «آنها صبحگاهان تصمیم داشتند که با قدرت از مستمندان جلوگیری کنند» (و غدوا علی حرد قادرین).

### سوره القلم (۶۸): آیه ۲۶

(آیه ۲۶) - اما «هنگامی که (وارد باغ شدند و) آن را دیدند گفتند: حقا ما گمراهیم» (فلما راوها قالوا انا لضالون).

### سوره القلم (۶۸): آیه ۲۷

(آیه ۲۷) - سپس افزودند: همه چیز از دست رفته «بلکه ما محرومیم» (بل نحن محرومون).

می خواستیم مستمندان و نیازمندان را محروم کنید اما خودمان از همه بیشتر محروم شدیم، هم محروم از درآمد مادی، و هم برکات معنوی.

### سوره القلم (۶۸): آیه ۲۸

(آیه ۲۸) - در این میان «یکی از آنها که از همه عاقلتر بود گفت: آیا به شما نگفتم چرا تسبیح خدا نمی گوید!» (قال اوسطهم الم اقل لکم لو لا تسبحون).

از این آیه استفاده می شود که در میان آنها فرد مؤمنی بود که آنها را از بخل و حرص نهی می کرد، ولی کسی گوش به حرفش نمی داد.

### سوره القلم (۶۸): آیه ۲۹

(آیه ۲۹) - آنها نیز لحظه ای بیدار شدند و به گناه خود اعتراف کردند و «گفتند: متزه است پروردگار ما (از هرگونه ظلم و ستم) مسلما ما ظالم بودیم» هم بر خویشتن ستم کردیم و هم بر دیگران (قالوا سبحان ربنا انا كنا ظالمین).

### سوره القلم (۶۸): آیه ۳۰

(آیه ۳۰) - ولی مطلب به اینجا خاتمه نیافت «سپس رو به یکدیگر کرده، به ملامت هم پرداختند» (فاقبل بعضهم علی بعض

یتلاومون).

و احتمالاً- هر کدام در عین اعتراف به خطای خویش گناه اصلی را به دوش دیگری می انداخت و او را شدیداً سرزنش می کرد.

آری! همه ظالمانی که در چنگال عذاب الهی گرفتار می شوند در عین اعتراف به گناه، هر کدام سعی دارد عامل اصلی بدبختی خود را دیگری بشمرد.

### سوره القلم (۶۸): آیه ۳۱

(آیه ۳۱) - سپس می افزاید: هنگامی که به عمق بدبختی خود آگاه شدند فریادشان بلند شد «گفتند: وای بر ما که طغیانگر بودیم!» (قالوا یا ویلنا انا کنا طاغین).

آنها در مرحله قبل اعتراف به «ظلم» و ستم کردند، و در اینجا اعتراف به

[شماره صفحه واقعی : ۲۵۰]

ص: ۱۴۳۹

«طغیان» و در حقیقت طغیان مرحله ای است بالاتر از ظلم.

### سوره القلم (۶۸): آیه ۳۲

(آیه ۳۲) - سرانجام آنها بعد از این بیداری و هشیاری و اعتراف به گناه و بازگشت به سوی خدا، رو به درگاه او آوردند، و گفتند: «امیدواریم پروردگاران (گناهان ما را ببخشد و) بهتر از آن به جای آن به ما بدهد» (عسی ربنا ان یدلنا خیرا منها).  
«چرا که ما به او علاقه مندیم» و به ذات پاکش دل بسته ایم و حل این مشکل را نیز از قدرت بی پایان او می طلبیم (انا الی ربنا راغبون).

### سوره القلم (۶۸): آیه ۳۳

(آیه ۳۳) - در این آیه به عنوان یک نتیجه گیری کلی و درس همگانی می فرماید: این گونه است عذاب (خداوند در دنیا) و عذاب آخرت از آن هم بزرگتر است اگر می دانستند» (کذلک العذاب و لعذاب الآخرة اکبر لو کانوا یعلمون).  
شما نیز اگر به خاطر مال و ثروت و امکانات مادی مست و مغرور شوید، و روح انحصار طلبی بر شما چیره گردد، همه چیز را برای خود بخواهید، و نیازمندان را محروم کنید، سرنوشتی بهتر از این نخواهید داشت.

### سوره القلم (۶۸): آیه ۳۴

(آیه ۳۴) - می دانیم روش قرآن این است که شرح حال زندگی بدان و خوبان را در مقابل هم قرار می دهد، تا در مقایسه با یکدیگر بهتر شناخته شوند.  
طبق همین روش بعد از ذکر سرنوشت دردناک «اصحاب الجنّه» (صاحبان باغ خرم و سرسبز) در اینجا به ذکر حال پرهیزکاران پرداخته، می گوید: «برای پرهیزکاران نزد پروردگارشان باغهای پر نعمت بهشت است» (ان للمتقین عند ربهم جنات النعیم).  
باغهایی از بهشت که هر نعمتی تصور شود کاملترین نوع آن در آنجاست، علاوه بر نعمتهایی که به فکر هیچ انسانی نرسیده است.

### سوره القلم (۶۸): آیه ۳۵

(آیه ۳۵) - ولی از آنجا که جمعی از مشرکان و ثروتمندان خود خواه بودند که ادعا می کردند همان طور که در دنیا وضع ما عالی است در قیامت نیز بسیار خوب است، خداوند در این آیه شدیداً آنها را مورد مؤاخذه قرار داده بلکه محاکمه می کند،

می فرماید: «آیا مؤمنانی را (که در برابر حق و عدالت تسلیمند) همچون

[شماره صفحه واقعی : ۲۵۱]

ص: ۱۴۴۰

مشركان و مجرمان قرار دهيم؟ (ا فنجعل المسلمين كالمجرمين).

### سوره القلم (۶۸): آيه ۳۶

(آيه ۳۶) - «شما را چه مي شود؟ چگونه داوري مي كنيد؟! (ما لكم كيف تحكمون).

هيچ انسان عاقلی باور می کند سرنوشت عادل و ظالم، مطیع و مجرم، ایثارگر و انحصار طلب یکسان باشد؟ آن هم در پیشگاه خداوند.

### سوره القلم (۶۸): آيه ۳۷

(آيه ۳۷) - سپس می افزاید: اگر عقل و خرد، شما را به چنین حکمی رهنمون نشده آیا دلیلی از «نقل» بر آن دارید «آیا کتابی دارید که از آن درس می خوانید...»؟ (ام لكم كتاب فيہ تدرسون).

### سوره القلم (۶۸): آيه ۳۸

(آيه ۳۸) - «که آنچه را شما اختیار می کنید از آن شماست؟! (ان لكم فيه لما تخيرون).

شما انتظار دارید مجرمانی همچون خودتان همطراز مسلمین باشند، این سخنی است که نه عقل به آن حکم می کند و نه در هیچ کتاب معتبری آمده است.

### سوره القلم (۶۸): آيه ۳۹

(آيه ۳۹) - در این آیه چنین ادامه می دهد: آیا شما مدرکی از عقل و نقل بر این ادعا دارید؟ «یا این که عهد و پیمان موکد و مستمری تا روز قیامت بر ما دارید که هر چه را حکم کنید برای شما باشد»؟ (ام لكم ايمان علينا بالغه الي يوم القيامه ان لكم لما تحكمون).

چه کسی می تواند ادعا کند که از خدا عهد و پیمان گرفته است که تسلیم تمایلات او گردد!

### سوره القلم (۶۸): آيه ۴۰

(آيه ۴۰) - باز در ادامه این پرسشها که راهها را از هر سو به روی آنان می بندد می افزاید: «از آنها پرس كداميك از آنان چنین چیزی را تضمین می کنند» که مجرمان و مؤمنان یکسان باشند یا هر چه آنها می خواهند خدا در اختیارشان بگذارد



(سلهم ایهم بذلک زعیم).

### سوره القلم (۶۸): آیه ۴۱

(آیه ۴۱) - و در آخرین مرحله از این بازپرسی عجیب می فرماید: «یا این که معبودانی دارند که آنها را شریک خدا قرار داده اند (و برای آنان شفاعت می کنند) اگر راست می گویند معبودان خود را بیاورند!» (ام لهم شرکاء فلیأتوا بشرکائهم

[شماره صفحه واقعی : ۲۵۲]

ص: ۱۴۴۱

آیا آنها کمترین دلیلی دارند بر این که بتها این جمادات کم ارزش و بی شعور شریک خدا و شفیع در گاه اویند؟

### سوره القلم (۶۸): آیه ۴۲

(آیه ۴۲) - آن روز می خواهند سجده کنند اما قادر نیستند! در تعقیب آیات گذشته که مشرکان و مجرمان را در برابر یک بازپرسی کوبنده قرار می داد، در اینجا گوشه ای از سرنوشت آنها را در قیامت نشان می دهد تا روشن شود این گروه خود خواه و پرادعا در آن روز چقدر ذلیل و خوارند؟

می فرماید: به خاطر بیاورید «روزی را که (از شدت ترس و وحشت) ساق پاها برهنه می گردد و دعوت به سجود می شوند اما نمی توانند» سجود کنند (یوم یکشف عن ساق و یدعون الی السجود فلا یستطیعون).

آری! در آن روز همگان به سجده و خضوع در برابر پروردگار دعوت می شوند، مؤمنان به سجده می افتند، ولی مجرمان قدرت سجده ندارند!

### سوره القلم (۶۸): آیه ۴۳

(آیه ۴۳) - این آیه می گوید: «این در حالی است که چشمهایشان (از شدت شرمساری) به زیر افتاده و ذلت و خواری تمام وجودشان را فرا گرفته» (خاشعه ابصارهم ترهقههم ذله).

افراد مجرم هنگامی که در دادگاه محکوم می شوند معمولاً سر خود را به زیر می افکنند، و ذلت تمام وجودشان را فرا می گیرد.

سپس می افزاید: «آنها پیش از این (در دار دنیا) دعوت به سجود می شدند در حالی که سالم بودند» ولی امروز دیگر توانائی آن را ندارند (وقد كانوا یدعون الی السجود و هم سالمون).

آنها هرگز سجده نکردند، و روح استکبار و تمرد و سرپیچی را با خود به صحنه قیامت آوردند با این حال چگونه قدرت بر سجده دارند.

### سوره القلم (۶۸): آیه ۴۴

(آیه ۴۴) - سپس روی سخن را به پیامبر صلی الله علیه و آله کرده، می گوید: «اکنون مرا با آنها که این سخن (یعنی قرآن) را تکذیب می کنند واگذار» تا حساب همه آنها را برسم (فذرنی و من یکذب بهذا الحدیث).

[شماره صفحه واقعی : ۲۵۳]

ص: ۱۴۴۲

این تهدیدی است شدید از ناحیه خداوند قادر قهار که به پیامبر صلی الله علیه و آله می گوید:

نمی خواهد تو دخالت کنی، مرا با این تکذیب کنندگان لجوج و سرکش رها کن، تا آنچه مستحقند به آنها بدهم! سپس می افزاید: «ما آنان را از آنجا که نمی دانند به تدریج به سوی عذاب پیش می بریم» (سنستدرجهم من حیث لا یعلمون).

### سوره القلم (۶۸): آیه ۴۵

(آیه ۴۵) - «و به آنها مهلت (بازگشت) می دهم (و در عذابشان عجله نخواهم کرد) چرا که نقشه های من محکم و دقیق (و عذاب من شدید) است» (و املی لهم ان کیدی متین).

در حدیثی از امام صادق علیه السلام می خوانیم: «گاه هنگامی که بندگان سرکش گناه می کنند خداوند به آنها نعمتی می دهد، آنها از گناه خود غافل می شوند، و توبه را فراموش می کنند، این همان استدراج و بلا و عذاب تدریجی است».

هنگامی که انسان گناه می کند از سه حال بیرون نیست، یا خودش متوجه می شود و باز می گردد، و یا خداوند تازیانه «بلا» بر او می نوازد تا بیدار شود، و یا شایستگی هیچ یک از این دو را ندارد، خدا به جای بلا نعمت به او می بخشد و این همان «عذاب استدراج» است.

لذا انسان باید به هنگام روی آوردن نعمتهای الهی مراقب باشد نکند این امر که ظاهراً نعمت است «عذاب استدراج» گردد، به همین دلیل مسلمانان بیدار در این گونه مواقع در فکر فرو می رفتند، و به بازنگری اعمال خود می پرداختند، چنانکه در حدیثی آمده است که یکی از یاران امام صادق علیه السلام عرض کرد: من از خداوند مالی طلب کردم به من روزی فرمود، فرزندی خواستم به من بخشید، خانه ای طلب کردم به من مرحمت کرد، من می ترسم نکند این «استدراج» باشد! امام علیه السلام فرمود: «اگر اینها توأم با حمد و شکر الهی است استدراج نیست» (نعمت است).

### سوره القلم (۶۸): آیه ۴۶

(آیه ۴۶) - در ادامه بازپرسیهایی که در آیات گذشته از مشرکان و مجرمان شده بود، در اینجا دو سؤال دیگر بر آن می افزاید، نخست می گوید: «یا این که تو از

[شماره صفحه واقعی: ۲۵۴]

ص: ۱۴۴۳

آنها مزدی می طلبی که پرداختش برای آنها سنگین است؟ (ام تسئلهم اجرا فهم من مغرم مقلون).

اگر بهانه آنها این است که شنیدن دعوت تو خرج دارد و اجر و مزد کلانی باید در مقابل آن پردازند و آنها قادر بر آن نیستند این سخن دروغی است، و تو مطلقاً از آنها اجر و پاداشی مطالبه نمی کنی، و نه هیچ پیامبر دیگری از پیامبران خدا مزدی مطالبه کردند.

### سوره القلم (۶۸): آیه ۴۷

(آیه ۴۷) - سپس در ادامه همین گفتگو، می افزاید: «یا اسرار غیب نزد آنهاست، و آن را می نویسند» و به یکدیگر منتقل می کنند، و در این اسرار آمده است که آنها با مسلمانان یکسانند؟ (ام عندهم الغیب فهم یکتبون).

### سوره القلم (۶۸): آیه ۴۸

(آیه ۴۸) - و از آنجا که سرسختی و بی منطقی مشرکان و دشمنان اسلام گاه چنان قلب پیامبر صلی الله علیه و آله را می فشرد که امکان داشت در مورد آنها نفرین کند، خداوند در این آیه پیامبرش را دلداری داده، و امر به صبر و شکیبائی می کند، می فرماید:

«اکنون که چنین است صبر کن و منتظر فرمان پروردگارت باش» (فاصبر لحکم ربک).

منتظر باش تا خداوند وسائل پیروزی تو و یارانت و شکست دشمنانت را فراهم سازد، و بدان این مهلتها که به آنها داده می شود یک نوع عذاب استدرج است.

سپس می افزاید: «و مانند صاحب ماهی [- یونس] مباش» که در تقاضای مجازات قومه عجله کرد، و گرفتار مجازات ترک اولی شد (و لا تکن کصاحب الحوت).

«در آن زمان که با نهایت اندوه خدا را (از درون شکم ماهی) خواند» (اذ نادى و هو مکظوم).

منظور از این «ندا» همان است که در آیه ۸۷ سوره انبیا آمده است «او در میان ظلمتها صدا زد که معبودی جز تو نیست، منزهی تو من از ستمکاران بودم».

و به این ترتیب به ترک اولای خود اعتراف کرد، و از خدا تقاضای عفو و بخشش نمود.

[شماره صفحه واقعی: ۲۵۵]

## سوره القلم (۶۸): آیه ۴۹

(آیه ۴۹) - در این آیه می افزاید: «و اگر رحمت پروردگارش به یاریش نیامده بود (از شکم ماهی) بیرون افکنده می شد در حالی که نکوهیده بود» (لو لا ان تدارکه نعمه من ربه لنبذ بالعرء و هو مذموم).

منظور از «نعمت» در آیه فوق همان توفیق توبه و شمول رحمت الهی است.

## سوره القلم (۶۸): آیه ۵۰

(آیه ۵۰) - لذا در این آیه می فرماید: «ولی پروردگارش او را برگزید و از صالحان قرار داد» (فاجتبه ربه فجعله من الصالحین).

و به دنبال آن مأموریت هدایت قومش را مجددا بر عهده او گذارد و او به سراغ آنها آمد، و همگی ایمان آوردند.

## سوره القلم (۶۸): آیه ۵۱

(آیه ۵۱) - می خواهند تو را نابود کنند اما نمی توانند! این آیه و آیه بعد که پایان سوره «قلم» را تشکیل می دهد، در حقیقت تعقیب چیزی است که در آغاز این سوره در باره نسبت جنون از ناحیه دشمنان به پیامبر صلی الله علیه و آله آمده، نخست می فرماید: «نزدیک است کافران هنگامی که آیات قرآن را می شنوند با چشم زخم خود تو را از بین ببرند و می گویند: او دیوانه است» (و ان یکاد الذین کفروا لیزلقونک بابصارهم لما سمعوا الذکر و یقولون انه لمجنون).

آنها وقتی آیات قرآن را می شنوند آنقدر مجذوب می شوند و در برابر آن اعجاب می کنند که می خواهند تو را چشم بزنند (زیرا چشم زدن معمولاً در برابر اموری است که بسیار اعجاب انگیز باشد) اما در عین حال می گویند: تو دیوانه ای، و این راستی شگفت آور است، دیوانه و پریشان گوئی کجا و این آیات اعجاب انگیز جذاب و پرنفوذ کجا؟

## سوره القلم (۶۸): آیه ۵۲

### اشاره

(آیه ۵۲) - و سرانجام در آخرین آیه می افزاید: «در حالی که این (قرآن) جز مایه بیداری برای جهانیان نیست» (و ما هو الا ذکر للعالمین).

معارفش روشنگر، اندازهایش آگاه کننده، مثالهایش پر معنی، تشویقها و بشارتهایش روحپرور، و در مجموع مایه بیداری خفتگان و یادآوری غافلان است، با این حال چگونه می توان نسبت جنون به آورنده آن داد؟

[شماره صفحه واقعی : ۲۵۶]

ص: ۱۴۴۵

## آیا چشم زدن واقعیت دارد؟

بسیاری از مردم معتقدند در بعضی از چشمها اثر مخصوصی است که وقتی از روی اعجاب به چیزی بنگرند ممکن است آن را از بین ببرد، یا درهم بشکند، و اگر انسان است بیمار یا دیوانه کند.

این مسأله از نظر عقلی امر محالی نیست و در روایات اسلامی نیز تعبیرات مختلفی دیده می شود که وجود چنین امری را اجمالا تأیید می کند.

در حدیثی آمده است که امیر مؤمنان علی علیه السّلام فرمود: پیامبر برای امام حسن و امام حسین علیه السّلام «رقیه» (۱) گرفت، و این دعا را خواند: «شما را به تمام کلمات و اسماء حسناى خداوند از شرّ مرگ و حیوانات مودى، و هر چشم بد، و حسود آنگاه که حسد ورزد می سپارم.

سپس پیامبر صلی الله علیه و آله نگاهی به ما کرد و فرمود: «این چنین حضرت ابراهیم برای اسماعیل و اسحاق تعویذ نمود».

«پایان سوره قلم»

[شماره صفحه واقعی: ۲۵۷]

ص: ۱۴۴۶

---

۱- منظور از «رقیه» دعاهائی است که می نویسند و افراد برای جلوگیری از چشم زخم با خود نگه می دارند و آن را «تعویذ» نیز می گویند.



[شماره صفحه واقعی : ۲۵۸]

ص: ۱۴۴۷

## اشاره

این سوره در «مکه» نازل شده و دارای ۵۲ آیه است

## محتوای سوره:

مباحث این سوره بر سه محور دور می زند.

محور اول که مهمترین محورهای بحث این سوره است مسائل مربوط به قیامت و بسیاری از خصوصیات آن می باشد، و لذا سه نام از نامهای قیامت یعنی «حاقه» و «قارعه» و «واقعه» در این سوره آمده است.

محور دوم بحثهایی است که پیرامون سرنوشت اقوام کافر پیشین، مخصوصا قوم عاد و ثمود و فرعون، می باشد که مشتمل بر اندازهای قوی و مؤکدی است برای همه کافران و منکران قیامت.

محور سوم بحثهایی است پیرامون عظمت قرآن و مقام پیامبر صلی الله علیه و آله و کیفر تکذیب کنندگان.

## فضیلت تلاوت سوره:

در حدیثی از پیغمبر گرامی اسلام می خوانیم: «کسی که سوره حاقه را بخواند خداوند حساب او را در قیامت آسان می کند».

بسم الله الرحمن الرحيم به نام خداوند بخشنده بخشایشگر

## سوره الحاقه (۶۹): آیه ۱

(آیه ۱) - این سوره از مسأله قیامت و آن هم با عنوان تازه ای شروع می شود، می فرماید: روز رستاخیز «روزی است که مسلما واقع می شود»! (الحاقه).

[شماره صفحه واقعی : ۲۵۹]

## سوره الحاقه (۶۹): آیه ۲

(آیه ۲) - «چه روز واقع شدنی!» (ما الحاقه).

## سوره الحاقه (۶۹): آیه ۳

(آیه ۳) - «و تو چه می دانی آن روز واقع شدنی چیست؟» (و ما ادراک ما الحاقه).

تقریباً عموم مفسران «حاقه» را به معنی روز قیامت تفسیر کرده اند، به خاطر این که روزی است که قطعاً واقع می شود، همانند تعبیر به «الواقعه» در سوره «واقعه».

تعبیر به «ما الحاقه» برای بیان عظمت آن روز است.

و تعبیر به «ما ادراک ما الحاقه» باز هم برای تأکید بیشتر روی عظمت حوادث آن روز عظیم است، تا آنجا که حتی به پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله خطاب می شود که تو نمی دانی آن روز چگونه است؟

## سوره الحاقه (۶۹): آیه ۴

(آیه ۴) - سپس به سراغ بیان سرنوشت اقوامی می رود که روز قیامت (یا نزول عذاب الهی را در دنیا) منکر شدند، می افزاید: «قوم ثمود و عاد عذاب کوبنده الهی را انکار کردند» و نتیجه شومش را دیدند (کذبت ثمود و عاد بالقارعه).

## سوره الحاقه (۶۹): آیه ۵

(آیه ۵) - «اما قوم ثمود با عذابی سرکش هلاک شدند» (فاما ثمود فاهلکوا بالطاغیه).

«قوم ثمود» در یک منطقه کوهستانی میان حجاز و شام زندگی می کردند، حضرت «صالح» به سوی آنها مبعوث شد، ولی آنها هرگز ایمان نیاوردند، حتی از او خواستند که اگر راست می گوئی عذابی را که به ما وعده می دهی فرود آور! در این هنگام «صاعقه ای ویرانگر» بر آنها مسلط شد، و در چند لحظه همه چیز را در هم کوبید و جسمهای بی جانیشان بر زمین افتاد.

## سوره الحاقه (۶۹): آیه ۶

(آیه ۶) - سپس به سراغ سرنوشت «قوم عاد» می رود، قومی که در سرزمین «احقاف» در شبه جزیره عرب یا یمن زندگی می کردند قامت‌های طولیل، اندامی قوی، شهرهای آباد، زمین‌های خرم و سرسبز، و باغ‌های پرطراوت داشتند، پیامبر آنها حضرت

«هود» بود، آنها نیز طغیان و سرکشی را به جایی رساندند که خداوند با عذابی دردناک - که شرح آن در همین آیات آمده است -

[شماره صفحه واقعی : ۲۶۰]

ص: ۱۴۴۹

طومار زندگی آنها را در هم پیچید.

نخست می فرماید: «و اما قوم عاد با تندبادی طغیانگر و پر سر و صدا به هلاکت رسیدند» (و اما عاد فاهلکوا بریح صرصر عاتیه).

### سوره الحاقه (۶۹): آیه ۷

(آیه ۷) - سپس به توصیف دیگری از این تندباد کوبنده پرداخته، می افزاید: «(خداوند) این تندباد بنیان کن را هفت شب و هشت روز پی در پی بر آنها مسلط ساخت» (سخرها علیهم سبع لیل و ثمانیه ایام حسوما).

نتیجه آن شد که قرآن می گوید: «و (اگر آنجا بودی) می دیدی که آن قوم همچون تنه های پوسیده و تو خالی درختان نخل در میان این تند باد روی زمین افتاده و هلاک شده اند!» (فتری القوم فیها صرعی کانهم اعجاز نخل خاویه).

چه تشبیه جالبی که هم بزرگی قامت آنها را مشخص می کند، و هم ریشه کن شدن آنها را، و هم تو خالی بودن در برابر عذابهای الهی به گونه ای که تندباد آنها را به آسانی جا به جا می کرد.

### سوره الحاقه (۶۹): آیه ۸

(آیه ۸) - و در این آیه می افزاید: «آیا کسی از آنها را باقی می بینی؟! (فهل تری لهم من باقیه).

آری! امروز نه تنها اثری از قوم عاد نیست که از ویرانه های شهرهای آباد، و عمارت‌های پرشکوه، و مزارع سرسبز آنها نیز چیزی باقی نمانده است.

### سوره الحاقه (۶۹): آیه ۹

(آیه ۹) - کجاست گوشه‌های شنوا؟ بعد از ذکر گوشه ای از سرگذشت قوم عاد و ثمود به سراغ اقوام دیگری همچون قوم «نوح» و قوم «لوط» می رود تا از زندگی آنها درس عبرت دیگری به افراد بیدار دل دهد.

می فرماید: «و فرعون و کسانی که پیش از او بودند و همچنین اهل شهرهای زیر و رو شده [قوم لوط] مرتکب گناهان بزرگ شدند» (و جاء فرعون و من قبله و المؤمنفکات بالخاطئه).

### سوره الحاقه (۶۹): آیه ۱۰

(آیه ۱۰) - سپس می افزاید: «و با فرستاده پروردگارش مخالفت کردند و خداوند آنها را به عذاب شدیدی گرفتار ساخت»

(فعمصوا رسول ربهم فاخذهم اأخذه رابيه).

[شماره صفحه واقعي : ٢٤١]

ص: ١٤٥٠

فرعونیان با «موسی» و «هارون» به مخالفت برخاستند، و ساکنان شهرهای «سدوم» به مخالفت با حضرت «لوط» و اقوام دیگر نیز از فرمان پیامبر خود سرپیچی کردند، و هر گروهی از این سرکشان به نوعی عذاب گرفتار شدند، فرعونیان در کام امواج «نیل» که مایه حیات و آبادی و برکت کشورشان بود غرق گشتند، و قوم لوط با زلزله شدید، و سپس «بارانی از سنگ» محو و نابود شدند.

### سوره الحاقه (۶۹): آیه ۱۱

(آیه ۱۱) - و سرانجام اشاره کوتاهی به سرنوشت قوم نوح و مجازات دردناک آنها کرده، می گوید: «و هنگامی که آب طغیان کرد ما شما را بر کشتی سوار کردیم» (انا لما طغی الماء حملناکم فی الجاریه).

طغیان آب چنین بود که ابرهای تیره و تار آسمان را پوشانید، و چنان بارانی نازل شد که گوئی سیلاب از آسمان فرو می ریزد، چشمه ها نیز از زمین جوشیدن گرفت، و این هر دو آب دست به دست هم دادند، و همه چیز زیر آب فرو رفت، تنها گروهی که نجات یافتند مؤمنانی بودند که همراه نوح سوار بر کشتی شدند.

تعبیر به «حملناکم» (شما را حمل کردیم) کنایه از اسلاف و نیاکان ماست چرا که اگر آنها نجات نیافته بودند ما نیز امروز وجود نداشتیم.

### سوره الحاقه (۶۹): آیه ۱۲

#### اشاره

(آیه ۱۲) - بعد به هدف اصلی این مجازاتها اشاره کرده، می افزاید: منظور این بود «تا آن را وسیله تذکری برای شما قرار دهیم» (لنجعلها لکم تذکره)

«و گوشهای شنوا آن را دریابد و بفهمد» (و تعیها اذن واعیه)

هرگز نمی خواستیم از آنها انتقام بگیریم، بلکه هدف تربیت انسانها و هدایت آنها در مسیر کمال، و ارائه طریق، و ایصال به مطلوب بوده است.

#### فضیلت دیگری از فضائل علی علیه السلام

در بسیاری از کتب معروف اسلامی اعم از تفسیر و حدیث آمده است که پیغمبر گرامی اسلام به هنگام نزول آیه فوق (و تعیها اذن واعیه)

فرمود: «من از خدا خواستم که گوش علی را از این گوشهای شنوا و نگه دارنده حقایق قرار دهد».

و به دنبال آن علی علیه السّلام می فرمود: «من هیچ سخنی بعد از آن، از رسول خدا نشنیدم که آن را فراموش کنم بلکه همیشه آن را به خاطر داشتم».

[شماره صفحه واقعی : ۲۶۲]

ص: ۱۴۵۱



در «غایه المرام» شانزده حدیث در این زمینه از طرق شیعه و اهل سنت نقل کرده است، و تفسیر «البرهان» از «محمد بن عباس» نقل می کند که در این باره سی حدیث از طرق عامه و خاصه نقل شده است.

و این فضیلتی است بزرگ برای پیشوای بزرگ اسلام علی علیه السلام که صندوقچه اسرار پیامبر صلی الله علیه و آله و وارث تمام علوم رسول خدا صلی الله علیه و آله بود، و به همین دلیل بعد از او در مشکلاتی که برای جامعه اسلامی در مسائل علمی پیش می آمد موافقان و مخالفان به او پناه می بردند، و حل مشکل را از او می خواستند که در کتب تاریخ مشروحا آمده است.

### سوره الحاقه (۶۹): آیه ۱۳

(آیه ۱۳) - روزی که آن واقعه بزرگ رخ می دهد! در ادامه آیات آغاز این سوره که ناظر به مسأله رستاخیز و قیامت بود، در اینجا بحثهایی از حوادث این رستاخیز عظیم را مطرح می کند، می فرماید: «به محض این که یکبار در صور دمیده شود...» (فاذا نفخ فی الصور نفخه واحده).

چنانکه قبلا- نیز اشاره کرده ایم از قرآن مجید استفاده می شود که پایان این جهان و آغاز جهان دیگر، ناگهانی و با صدائی عظیم انجام می گیرد که از آن تعبیر به «نفخه صور» دمیدن در شیپور) شده است.

نفخه صور دو نفخه است: «نفخه مرگ» و «نفخه حیات مجدد» و آنچه در آیه مورد بحث آمده «نفخه اول» یعنی، نفخه پایان دنیاست.

### سوره الحاقه (۶۹): آیه ۱۴

(آیه ۱۴) - سپس می افزاید: «و (هنگامی که) زمین و کوهها از جا برداشته شوند، و یکباره در هم کوبیده و متلاشی گردند» (و حملت الارض و الجبال فذکتا دکه واحده). به گونه ای که یکباره از هم متلاشی و هموار گردند.

### سوره الحاقه (۶۹): آیه ۱۵

(آیه ۱۵) - سپس می افزاید: «در آن روز واقعه عظیم روی می دهد» و رستاخیز برپا می شود (فیومئذ وقعت الواقعة).

### سوره الحاقه (۶۹): آیه ۱۶

(آیه ۱۶) - نه تنها زمین و کوهها متلاشی می شوند، بلکه «آسمانها از هم می شکافد و سست می گردد و فرو می ریزد» (و انشقت السماء فهی یومئذ واهیه).

کرات عظیم آسمانی از این حادثه هولناک و وحشتناک برکنار نمی مانند، آنها

[شماره صفحه واقعی : ۲۶۳]

ص: ۱۴۵۲

نیز شکافته، پراکنده و متلاشی و سست خواهند شد.

### سوره الحاقه (۶۹): آیه ۱۷

(آیه ۱۷) - «فرشتگان در اطراف آسمان قرار می گیرند» و برای انجام مأموریتها آماده می شوند (و الملك علی ارجائها).

سپس می فرماید: «و آن روز عرش پروردگارت را هشت فرشته بر فراز همه آنها حمل می کنند» (و یحمل عرش ربك فوقهم یومئذ ثمانیه).

منظور از «عرش» مجموعه جهان هستی است که عرش حکومت خداوند است، و به وسیله فرشتگان که مجری فرمان او هستند تدبیر می شود.

و جالب این که در روایتی آمده است: «حاملان هشتگانه عرش خدا در قیامت چهار نفر از اولین، و چهار نفر از آخرین هستند، اما چهار نفر از اولین نوح و ابراهیم و موسی و عیسی می باشند، و چهار نفر از آخرین محمد صلی الله علیه و آله و علی و حسن و حسین علیهم السلام هستند!» این تعبیر ممکن است اشاره به مقام شفاعت آنها برای اولین و آخرین باشد، البته شفاعت در مورد کسانی که لایق شفاعتند، و به هر حال گسترش مفهوم «عرش» را نشان می دهد.

### سوره الحاقه (۶۹): آیه ۱۸

(آیه ۱۸) - ای اهل محشر، نامه اعمال مرا بخوانید! در تفسیر آیات گذشته گفته شد که «نفخ صور» دو بار رخ می دهد و چنانکه گفتیم آیات آغاز سوره از نفخه اول خبر می دهد، و آیات بعد از نفخه دوم.

در ادامه همین مطلب در اینجا می فرماید: «در آن روز همگی به پیشگاه خدا عرضه می شوید و چیزی از کارهای شما پنهان نمی ماند» (یومئذ تعرضون لا تخفی منکم خافیه).

البته، انسانها و غیر انسانها در این دنیا نیز دائما در محضر خدا هستند، ولی این مطلب در قیامت ظهور و بروز بیشتری دارد.

نه تنها اعمال مخفیانه انسانها که صفات و روحيات و خلیات و نیتها همه بر ملا می گردد، و این حادثه ای است عظیم، و به گفته بعضی از مفسران عظیمتر از متلاشی شدن کوهها و شکافتن کرات آسمان! روز رسوائی بزرگ بدکاران

[شماره صفحه واقعی : ۲۶۴]

و سر بلندی بی نظیر مؤمنان.

### سوره الحاقه (۶۹): آیه ۱۹

(آیه ۱۹) - و به دنبال آن می گوید: «پس کسی که نامه اعمالش را به دست راستش دهند (از فرط خوشحالی) فریاد می زند که (ای اهل محشر!) نامه اعمال مرا بگیرید و بخوانید» (فاما من اوتی کتابه بيمينه فيقول هاؤم اقرؤا کتابيه).

### سوره الحاقه (۶۹): آیه ۲۰

#### اشاره

(آیه ۲۰) - سپس بزرگترین افتخار خود را در این کلمه خلاصه کرده، می گوید: «من یقین داشتم (که قیامت در کار است، و) به حساب اعمالم می رسم» (انی ظننت انی ملاق حسابيه).

یعنی، آنچه نصیب من شده به خاطر ایمان به چنین روزی است، و راستی هم همین است ایمان به حساب و کتاب به انسان روح تقوا و پرهیزگاری می بخشد و تعهد و احساس مسؤولیت در او ایجاد می کند، و مهمترین عامل تربیت انسان است.

#### پاسخ به یک سؤال:

در اینجا ممکن است سؤالی مطرح شود و آن این که آیا مؤمنانی که طبق آیات فوق صدا می زنند: ای اهل محشر! بیایید و نامه اعمال ما را بخوانید، مگر گناهی در تمام نامه اعمالشان نیست؟

پاسخ این سؤال را می توان از بعضی احادیث استفاده کرد از جمله، در حدیثی از پیغمبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله می خوانیم که: «خداوند در قیامت نخست از بندگان خود اقرار بر گناهانشان می گیرد، سپس می فرماید: من این گناهان را در دنیا برای شما مستور ساختم، و امروز هم آن را می بخشم سپس (فقط) نامه حسناتش را به دست راست او می دهند».

### سوره الحاقه (۶۹): آیه ۲۱

(آیه ۲۱) - در این آیه گوشه ای از پادشاهی چنین کسانی را بیان کرده، می فرماید: «پس او در یکک زندگی (کامل) رضایتبخش قرار خواهد داشت» (فهو فی عیشه راضیه).

### سوره الحاقه (۶۹): آیه ۲۲

(آیه ۲۲) - گرچه با همین یک جمله همه گفتنیها را گفته است، ولی برای توضیح بیشتر می افزاید: او «در بهشتی عالی» قرار

دارد (فی جنه عالیه).

بهشتی که آنقدر رفیع و والاست که هیچ کس مانند آن را ندیده و نشنیده و حتی تصور نکرده است.

[شماره صفحه واقعی : ۲۶۵]

ص: ۱۴۵۴

### سوره الحاقه (۶۹): آیه ۲۳

(آیه ۲۳) - بهشتی که «میوه هایش در دسترس است» (قطفها دانیه).

نه زحمتی برای چیدن میوه ها در کار است، و نه مشکلی برای نزدیک شدن به درختان پربارش، و اصولاً تمام نعمتهایش بدون استثنا در دسترس است.

### سوره الحاقه (۶۹): آیه ۲۴

(آیه ۲۴) - و در این آیه، خطاب محبت آمیز خداوند را به این بهشتیان چنین بیان کرده، «بخورید و بیاشامید گوارا، در برابر اعمالی که در ایام گذشته انجام دادید» (کلوا و اشربوا هنیئاً بما اسلفتم فی الایام الخالیه).

آری! این نعمتهای بزرگ بی حساب نیست، اینها پاداش اعمال شماست البته این اعمال ناچیز هنگامی که در افق فضل و رحمت الهی قرار گرفته به چنین ثمراتی منتهی شده است.

### سوره الحاقه (۶۹): آیه ۲۵

(آیه ۲۵) - در آیات گذشته سخن از «اصحاب الیمین» و مؤمنانی بود که نامه اعمالشان به دست راستشان داده می شود، ولی این آیه درست به نقطه مقابل آنها یعنی «اصحاب الشمال» پرداخته، و در یک مقایسه وضع آن دو را کاملاً روشن می سازد.

نخست می فرماید: «اما کسی که نامه اعمالش را به دست چپش بدهند می گوید: ای کاش هرگز نامه اعمالم را به من نمی دادند!» (و اما من أوتی کتابه بشماله فیقول یا لیتنی لم أوت کتابیه).

### سوره الحاقه (۶۹): آیه ۲۶

(آیه ۲۶) - «و نمی دانستم حساب من چیست؟» (و لم ادر ما حسابیه).

### سوره الحاقه (۶۹): آیه ۲۷

(آیه ۲۷) - «ای کاش مرگم فرا می رسید!» و به این زندگی حسرت بار پایان می داد (یا لیتها کانت القاضیه).

آری! در آن دادگاه بزرگ، آهی حسرت بار، و ناله ای شرربار دارد، آرزو می کند با گذشته اش بکلی قطع رابطه کند، همان گونه که در آیه ۴۰ سوره نبأ نیز آمده است:

يقول الكافر يا ليتني كنت ترابا

کافر در آن روز می گوید: ای کاش خاک بودم (و گرفتار عذاب نمی شدم)!!»

### سوره الحاقه (۶۹): آیه ۲۸

(آیه ۲۸) - سپس می افزاید: این مجرم گنهکار زبان به اعتراف گشوده، می گوید: «مال و ثروتم هرگز مرا بی نیاز نکرد» و به درد امروز که روز بیچارگی من

[شماره صفحه واقعی : ۲۶۶]

ص: ۱۴۵۵

است نخورد (ما اغنی عنی مالیه).

### سوره الحاقه (۶۹): آیه ۲۹

(آیه ۲۹) - نه تنها اموالم مرا بی نیاز نکرد و حل مشکلی از من ننمود بلکه «قدرت من نیز از دست رفت!» (هلک عنی سلطانیه).

خلاصه نه مال به کار آمد، و نه مقام، و امروز با دست تهی، و در نهایت ذلت و شرمساری، در دادگاه عدل الهی حاضریم، همه اسباب نجات قطع شده، قدرتم بر باد رفته، و امیدم از همه جا بریده است.

یک داستان عبرت انگیز! در اینجا سرگذشتهای بسیاری نقل شده که همه تأکیدی است بر محتوای آیات فوق و درس عبرتی است برای آنها که تکیه بر مال و مقام کرده، سر تا پا آلوده غرور و غفلت و گناهند، از جمله:

در «سفینه البحار» از کتاب «نصائح» چنین نقل شده: «هنگامی که بیماری هارون الرشید در خراسان شدید شد دستور داد طیبی از طوس حاضر کنند، و سپس سفارش کرد که ادرار او را با ادرار جمع دیگری از بیماران و از افراد سالم بر طیب عرضه کنند، طیب شیشه ها را یکی بعد از دیگری وارسی می کرد تا به شیشه هارون رسید، و بی اینکه بداند مال کیست، گفت: به صاحب این شیشه بگوئید وصیتش را بکند، چرا که نیرویش مضمحل شده و بنیه اش فرو ریخته است! هارون از شنیدن این سخن از حیات خود مأیوس شد، و شروع به خواندن این اشعار کرد:

انّ الطّیب بطبّه و دوائه لا یستطیع دفاع نحب قد اّتی

ما للطّیب یموت بالداء الذّی قد کان بیرء مثله فیما مضی

«طیب با طبابت و داروی خود- قدرت ندارد در برابر مرگی که فرا رسید دفاع کند».

اگر قدرت دارد پس چرا خودش با همان بیماری می میرد- که سابقا آن را درمان می کرد؟

در این هنگام به او خبر دادند که مردم شایعه مرگ او را پخش کرده اند، برای این که این شایعه برچیده شود دستور داد چهارپائی آوردند و گفت: مرا بر آن سوار

[شماره صفحه واقعی : ۲۶۷]

ص: ۱۴۵۶



کنید، ناگهان زانوی حیوان سست شد.

گفت: مرا پیاده کنید که شایعه پراکنان راست می گویند! سپس سفارش کرد کفنهائی برای او بیاورند، و از میان آنها یکی را پسندید و انتخاب کرد، و گفت در کنار همین بستم قبری برای من آماده کنید.

سپس نگاهی در قبر کرد و این آیه را تلاوت نمود: (ما اغنی عنی مالیه- هلک عنی سلطانیه) و در همان روز از دنیا رفت.

### سوره الحاقه (۶۹): آیه ۳۰

(آیه ۳۰)- او را بگیرید و زنجیرش کنید! در ادامه آیات گذشته که سخن از «اصحاب شمال» می گفت که نامه اعمالشان را به دست چپشان می دهند در اینجا به گوشه ای از عذابهای آنها در قیامت اشاره کرده، می فرماید: در این هنگام به فرشتگان عذاب دستور داده می شود: «او را بگیرید و در بند و زنجیرش کنید!» (خزوه فغلوه).

### سوره الحاقه (۶۹): آیه ۳۱

(آیه ۳۱)- «سپس (گفته می شود): او را در دوزخ بیفکنید» (ثم الجحیم صلوه).

### سوره الحاقه (۶۹): آیه ۳۲

(آیه ۳۲)- «بعد او را به زنجیری که هفتاد ذراع است ببندید» (ثم فی سلسله ذرعا سبعون ذراعا فاسلکوه).

«ذراع» به معنی فاصله آرنج تا نوک انگشتان است (در حدود نیم متر) که واحد طول نزد عرب بوده، و یک مقیاس طبیعی است، ولی بعضی گفته اند که این ذراع غیر از ذراع معمولی است بطوری که هر ذراع از آن فاصله های عظیمی را در بر می گیرد، و همه دوزخیان را به آن زنجیر می بندند.

### سوره الحاقه (۶۹): آیه ۳۳

(آیه ۳۳)- در این آیه و آیه بعد به علت اصلی این عذاب سخت پرداخته، می فرماید: «چرا که او هرگز به خداوند بزرگ ایمان نمی آورد» (انه کان لا یؤمن بالله العظیم).

و هر قدر انبیا و اولیا و رسولان پروردگار او را به سوی خدا دعوت می کردند نمی پذیرفت، و به این ترتیب پیوند او با «خالق» بکلی قطع شده بود.

(آیه ۳۴) - «و هرگز مردم را بر اطعام مستمندان تشویق نمی نمود» (و لا یحض علی طعام المسکین).

[شماره صفحه واقعی : ۲۶۸]

ص: ۱۴۵۷

و به این ترتیب پیوند خود را از «خلق» نیز بریده بود.

از این دو آیه به خوبی استفاده می شود که عمده اطاعات و عبادات و دستورات شرع را می توان در رابطه با خلق و خالق خلاصه کرد، و عطف «اطعام مسکین» بر «ایمان» اشاره به اهمیت فوق العاده این عمل بزرگ است.

### سوره الحاقه(۶۹): آیه ۳۵

(آیه ۳۵) - سپس می افزاید: «چون عقیده و عمل او چنین بود «از این رو امروز هم در اینجا یار مهربانی ندارد!» (فلیس له الیوم هاهنا حمیم).

### سوره الحاقه(۶۹): آیه ۳۶

(آیه ۳۶) - «و نه طعامی جز از چرک و خون» (و لا طعام الا من غسلین).

قابل توجه این که کیفر و عمل آنها کاملا با هم متناسبند، به خاطر قطع پیوند با خالق، در آنجا دوست گرم و صمیمی ندارند، و به خاطر ترک اطعام مستمندان، غذائی جز چرک و خون از گلوی آنها پایین نمی رود، چرا که آنها سالها لذیذترین طعامها را می خوردند در حالی که بینوایان جز خون دل طعامی نداشتند.

### سوره الحاقه(۶۹): آیه ۳۷

(آیه ۳۷) - در این آیه، برای تأکید می افزاید: «غذائی که جز خطاکاران آن را نمی خورند» (لا یأکله الا الخاطؤون).

کسانی که با تعمد و آگاهی و به عنوان طغیان و سرکشی راه شرک و کفر و بخل را می پویند.

### سوره الحاقه(۶۹): آیه ۳۸

(آیه ۳۸) - این قرآن قطعا کلام خداست به دنبال بحثهایی که در آیات گذشته پیرامون قیامت و سرنوشت مؤمنان و کافران بود، در اینجا بحث گویائی پیرامون قرآن مجید و نبوت بیان می کند، تا بحث «نبوت» و «معاد» مکمل یکدیگر باشند.

نخست می فرماید: «سوگند به آنچه می بینید!» (فلا اقسم بما تبصرون).

### سوره الحاقه(۶۹): آیه ۳۹

(آیه ۳۹) - «و آنچه نمی بینید» (و ما لا تبصرون).

این دو تعبیر سراسر عالم «شهود» و «غیب» را شامل می شود.

### سوره الحاقه (۶۹): آیه ۴۰

(آیه ۴۰) - سپس در این آیه به ذکر نتیجه و جواب این سوگند بزرگ و بی نظیر پرداخته، می فرماید: «که این قرآن گفتار رسول بزرگواری است» (انه لقول رسول کریم).

[شماره صفحه واقعی : ۲۶۹]

ص: ۱۴۵۸

منظور از «رسول» در اینجا بدون شک پیغمبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله است نه جبرئیل و می دانیم آنچه را رسول می آورد گفتار فرستنده اوست.

### سوره الحاقه(۶۹): آیه ۴۱

(آیه ۴۱) - سپس می افزاید: «و گفته شاعری نیست، اما کمتر ایمان می آورید» (و ما هو بقول شاعر قليلا ما تؤمنون).

### سوره الحاقه(۶۹): آیه ۴۲

(آیه ۴۲) - «و نه گفته کاهنی، هر چند کمتر متذکر می شوید» (و لا بقول كاهن قليلا ما تذكرون).

در حقیقت دو آیه فوق نفی نسبت‌های ناروایی است که مشرکان و مخالفان به پیامبر صلی الله علیه و آله می دادند، گاه می گفتند: او شاعر است و این آیات شعر اوست، و گاه می گفتند: او کاهن است و اینها کهنانت.

«شعر» معمولاً- زائیده تخیلات، و بیانگر احساسات برافروخته، و هیجانات عاطفی است، و به همین دلیل فراز و نشیب و افت و خیز فراوان دارد در حالی که قرآن در عین زیبایی و جذابی کاملاً- مستدل و منطقی، و محتوایی عقلانی دارد، و اگر پیشگوئی‌هایی از آینده کرده این پیشگوئیها اساس قرآن را تشکیل نمی دهد، تازه بر خلاف خبرهای کاهنان همه قرین واقعیت بوده.

### سوره الحاقه(۶۹): آیه ۴۳

(آیه ۴۳) - و در این آیه به عنوان تأکید با صراحت می گوید: «کلامی است که از سوی پروردگار عالمیان نازل شده است» (تنزیل من رب العالمین).

بنابر این قرآن نه شعر است و نه کهنانت، نه ساخته فکر پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و نه گفته جبرئیل، بلکه سخن خداست که به وسیله پیک وحی بر قلب پاک پیامبر نازل شده.

### سوره الحاقه(۶۹): آیه ۴۴

(آیه ۴۴) - اگر او دروغ بر ما می بست مهلتش نمی دادیم! در ادامه بحثهای مربوط به قرآن، در اینجا به ذکر دلیل روشنی بر اصالت آن پرداخته، می فرماید: «اگر او سخنی دروغ بر ما می بست ...» (و لو تقول علينا بعض الاقاویل).

### سوره الحاقه(۶۹): آیه ۴۵

(آیه ۴۵) - «ما او را با قدرت می گرفتیم» (لاخذنا منه باليمين).

### سوره الحاقه (۶۹): آیه ۴۶

(آیه ۴۶) - «سپس رگ قلبش را قطع می کردیم!» (ثم لقطعنا منه الوتين).

[شماره صفحه واقعی : ۲۷۰]

ص: ۱۴۵۹

### سوره الحاقه (۶۹): آیه ۴۷

(آیه ۴۷) - «و هیچ کس از شما نمی توانست از (مجازات) او مانع شود» و از او حمایت کند (فما منکم من احد عنہ حاجزین).

### سوره الحاقه (۶۹): آیه ۴۸

(آیه ۴۸) - در این آیه باز هم برای تأکید و یادآوری می فرماید: «و آن (قرآن) تذکری برای پرهیزکاران است» (و انه لتذکره للمتقین).

برای آنها که آماده اند خود را از گناه پاک کنند و راه حق را بیابند، برای آنها که جستجوگرند و طالب حقیقت، و کسانی که این حد از تقوا را ندارند مسلماً نمی توانند از تعلیمات قرآن بهره گیرند.

تأثیر عمیق و فوق العاده ای که قرآن از این نظر دارد خود نشانه دیگری از حقانیت آن است.

### سوره الحاقه (۶۹): آیه ۴۹

(آیه ۴۹) - سپس می گوید: «و ما می دانیم که بعضی از شما (آن را) تکذیب می کنید» (و انا لنعلم ان منکم مکذبین).

اما وجود تکذیب کننده لجوج هرگز دلیل بر عدم حقانیت آن نخواهد بود، چرا که پرهیزکاران و طالبان حقیقت از آن متذکر می شوند، نشانه های حق را در آن می بینند و در راه خدا گام می نهند.

### سوره الحاقه (۶۹): آیه ۵۰

(آیه ۵۰) - در این آیه می افزاید: «و آن مایه حسرت کافران است» (و انه لحسره علی الکافرین).

امروز آن را تکذیب می کنند، ولی فردا که «یوم الظهور» و «یوم البروز» و در عین حال «یوم الحسره» است می فهمند چه نعمت بزرگی را به خاطر لجاجت و عناد از دست داده اند، و چه عذابهای دردناکی را برای خود خریده اند.

### سوره الحاقه (۶۹): آیه ۵۱

(آیه ۵۱) - و برای این که کسی تصور نکند که شک و تردید، یا تکذیب منکران به خاطر ابهام مفاهیم قرآن است، در این آیه اضافه می کند: «و آن (قرآن) یقین خالص است» (و انه لحق الیقین).

یعنی، قرآن یقینی است خالص، و یا به تعبیر دیگر «یقین» دارای مراحل مختلفی است: گاه از دلیل عقلی حاصل می شود، مثل

این که دودی را از دور مشاهده می کنیم و از آن، یقین به وجود آتش حاصل می شود، در حالی که آتش را

[شماره صفحه واقعی : ۲۷۱]

ص: ۱۴۶۰



ندیده ایم، این را «علم الیقین» گویند.

گاه نزدیکتر می رویم و شعله های آتش را با چشم می بینیم، در اینجا یقین محکمتر می شود، و آن را «عین الیقین» می نامند. گاه از این هم نزدیکتر می رویم و در مجاورت آتش قرار می گیریم، و سوزش آن را با دست خود لمس می کنیم، مسلماً این مرحله بالاتری از یقین است که آن را «حقّ الیقین» می نامند.

آیه فوق می گوید قرآن در چنین مرحله ای از یقین است، و با این حال کوردلان آن را انکار می کنند!

### سوره الحاقه (۶۹): آیه ۵۲

(آیه ۵۲) - و سر انجام در آخرین آیه می فرماید: «حال که چنین است به نام پروردگار بزرگت تسبیح گوی!» و او را از هر گونه عیب و نقص منزّه بشمار (فسبح باسم ربك العظيم).

قابل توجه این که مضمون این آیه و آیه قبل با مختصر تفاوتی در آخر سوره واقع نیز آمده است، با این تفاوت که در اینجا سخن از قرآن مجید است و توصیف آن به «حقّ الیقین» اما در پایان سوره «واقع» سخن از گروههای مختلف نیکوکاران و بدکاران در قیامت است.

«پایان سوره حاقّه»

[شماره صفحه واقعی : ۲۷۲]

ص: ۱۴۶۱

اشاره

این سوره در «مکه» نازل شده و دارای ۴۴ آیه است

محتوای سوره:

معروف در میان مفسران این است که سوره «معارج» از سوره های مکی است. ولی بعضی از آیات آن در مدینه نازل شده و دلیل بر آن روایات زیادی است که در تفسیر این آیات به خواست خدا خواهد آمد.

به هر حال این سوره دارای چهار بخش است:

بخش اول از عذاب سریع کسی سخن می گوید که بعضی از گفته های پیامبر صلی الله علیه و آله را انکار کرد، و گفت: اگر این سخن حق است عذابی بر من نازل شود و نازل شد. (آیه ۱ تا ۳) در بخش دوم بسیاری از خصوصیات قیامت و مقدمات آن و حالات کفار در آن روز آمده است. (آیات ۴ تا ۱۸) بخش سوم این سوره بیانگر قسمتهائی از صفات انسانهای نیک و بد است که او را بهشتی یا دوزخی می کند. (آیات ۱۹ تا ۳۴) بخش چهارم شامل اندازهایی است نسبت به مشرکان و منکران، و بار دیگر به مسأله رستاخیز بر می گردد و سوره را پایان می دهد.

فضیلت تلاوت سوره:

در حدیثی از پیغمبر صلی الله علیه و آله می خوانیم: «کسی که سوره «سأل سائل» را بخواند خداوند ثواب کسانی را به او می دهد که امانات و عهد و پیمان خود را حفظ می کنند و کسانی که مواظب و مراقب نمازهای خویشند».

[شماره صفحه واقعی: ۲۷۳]

ص: ۱۴۶۲

بدیهی است آنچه انسان را مشمول این همه ثواب عظیم می کند تلاوتی است که با عقیده و ایمان، و سپس با عمل همراه باشد، نه این که سوره را بخواند و هیچ انعکاسی در روح و فکر و عملش نداشته باشد.

بسم الله الرحمن الرحيم به نام خداوند بخشنده بخشایشگر

## سوره المعارج (۷۰): آیه ۱

### اشاره

(آیه ۱)

### شأن نزول:

هنگامی که رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ را در روز غدیر خم به خلافت منصوب فرمود و در باره او گفت: من کنت مولاه فعلی مولاه هر کس من مولی و ولی او هستم علی مولی و ولی اوست.

چیزی نگذشت که این مسأله در بلاد و شهرها منتشر شد «نعمان بن حارث فهري» خدمت پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ و آله آمد و عرض کرد: تو به ما دستور دادی شهادت به یگانگی خدا و این که تو فرستاده او هستی دهیم ما هم شهادت دادیم، سپس دستور به جهاد و حج و روزه و نماز و زکات دادی ما همه اینها را نیز پذیرفتیم، اما با اینها راضی نشدی تا این که این جوان علی علیه السلام را به جانشینی خود منصوب کردی، و گفتی: من کنت مولاه فعلی مولاه آیا این سخنی است از ناحیه خودت یا از سوی خدا؟! پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ فرمود: «قسم به خدائی که معبودی جز او نیست این از ناحیه خداست».

«نعمان» روی برگرداند در حالی که می گفت: «خداوند! اگر این سخن حق است و از ناحیه تو، سنگی از آسمان بر ما بیارن!» اینجا بود که سنگی از آسمان بر سرش فرود آمد و او را کشت، همین جا این آیه و دو آیه بعد نازل گشت.

### تفسیر:

عذاب فوری: سوره معارج از اینجا آغاز می شود که می فرماید:

«تقاضا کننده ای تقاضای عذابی کرد که واقع شد» (سأل سائل بعذاب واقع).

## سوره المعارج (۷۰): آیه ۲

(آیه ۲) - سپس می افزاید: این عذاب «مخصوص کافران است و هیچ کس نمی تواند آن را دفع کند» (للكافرين ليس له دافع).



## سوره المعارج (۷۰): آیه ۳

(آیه ۳) - و در این آیه به کسی که این عذاب از ناحیه اوست اشاره کرده، می گوید: «از سوی خداوند ذی المعارج» خداوندی که فرشتگانش بر آسمانها صعود و عروج می کنند (من الله ذی المعارج).

از آنجا که خداوند مقامات مختلفی برای فرشتگان قرار داده که با سلسله مراتب به سوی قرب خدا پیش می روند، خداوند به «ذی المعارج» توصیف شده است.

آری! این فرشتگانند که مأموریت عذاب کافران و مجرمان دارند، و همانها بودند که بر ابراهیم خلیل علیه السلام نازل شدند، و به او خبر دادند که ما مأمور نابودی قوم لوط هستیم.

## سوره المعارج (۷۰): آیه ۴

(آیه ۴) - روزی به اندازه پنجاه هزار سال! بعد از ذکر داستان عذاب دنیوی کسی که تقاضای عذاب الهی کرده بود وارد بحثهای معاد و عذابهای اخروی مجرمان در آن روز می شود، نخست می فرماید: «فرشتگان و روح [فرشته مقرب خداوند] به سوی او عروج می کنند در آن روزی که مقدارش پنجاه هزار سال است» (تعرج الملائکه و الروح الیه فی یوم کان مقداره خمسين الف سنه).

مسئله منظور از «عروج فرشتگان» عروج جسمانی نیست، بلکه عروج روحانی است. یعنی، آنها به مقام قرب خدا می شتابند، و در آن روز که روز قیامت است آماده گرفتن فرمان، و اجرای آن می باشند.

منظور از «روح» در اینجا همان «روح الامین» بزرگ فرشتگان است که در سوره «قدر» نیز به او اشاره شده است.

و اما تعبیر به «پنجاه هزار سال» از این نظر است که آن روز بر حسب سالهای دنیا تا این حد ادامه پیدا می کند، و با آنچه در آیه ۵ سوره سجده آمده است که مقدار آن را یک هزار سال تعیین می نماید منافاتی ندارد، زیرا همان گونه که در روایات وارد شده است در قیامت پنجاه موقوف است، و هر موقوف به اندازه یک هزار سال طول می کشد.

## سوره المعارج (۷۰): آیه ۵

(آیه ۵) - در این آیه پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله را مخاطب ساخته، می فرماید: «پس

[شماره صفحه واقعی : ۲۷۵]

صبر جمیل پیشه کن» و در برابر استهزاء و تکذیب و آزار آنها شکیبیا باش (فاصبر صبیرا جمیلا).

«صبر جمیل» به معنی شکیبیائی زیبا و قابل توجه است، و آن صبر و استقامتی است که تداوم داشته باشد، یأس و نومیدی به آن راه نیابد، و توأم با بیتابی و جزع و شکوه و آه و ناله نگردد، و در غیر این صورت جمیل نیست.

### سوره المعارج (۷۰): آیه ۶

(آیه ۶) - سپس می افزاید: «زیرا آنها آن روز را دور می بینند» (انهم یرونه بعیدا).

### سوره المعارج (۷۰): آیه ۷

(آیه ۷) - «و ما آن را نزدیک می بینیم» (و نراه قریبا).

آنها اصلا باور نمی کنند چنان روزی در کار باشد که حساب همه خلایق را برسند و کوچکترین گفتار و کردار آنها محاسبه شود، آن هم در روزی که پنجاه هزار سال به طول می انجامد، ولی آنها در حقیقت خدا را نشناخته اند و در قدرت او شک و تردید دارند.

### سوره المعارج (۷۰): آیه ۸

(آیه ۸) - در اینجا بحثهای گذشته در باره قیامت با شرح و توضیح بیشتری ادامه یافته، می فرماید: «همان روز که آسمان همچون فلز گداخته می شود» (یوم تکون السماء کالمهل).

### سوره المعارج (۷۰): آیه ۹

(آیه ۹) - «و کوهها مانند پشم رنگین متلاشی خواهد بود» (و تکون الجبال کالعهن).

آری! در آن روز آسمانها از هم متلاشی و ذوب می شود، و کوهها درهم کوبیده و خرد و سپس با تند بادی در فضا پراکنده می گردد، همچون پشمی که تند باد آن را با خود برد و چون کوهها رنگهای مختلفی دارند تشبیه به پشمهای رنگین شده اند، و بعد از این ویرانی، جهانی نوین ایجاد می گردد، و انسانها حیات نوین خود را از سر می گیرند.

### سوره المعارج (۷۰): آیه ۱۰

(آیه ۱۰) - هنگامی که رستاخیز در آن جهان نو برپا می شود آن چنان وضع حساب و رسیدگی به اعمال و حشتناک است که

همه در فکر خویشند، احدی به دیگری نمی پردازد «و هیچ دوست صمیمی سراغ دوستش را نمی گیرد»

[شماره صفحه واقعی : ۲۷۶]

ص: ۱۴۶۵

(و لا یسئل حمیم حمیما).

### سوره المعارج (۷۰): آیه ۱۱

(آیه ۱۱) - نه این که دوستان صمیمی خود را در آنجا شناسند، بلکه مخصوصاً «آنها را نشانشان می دهند» ولی هر کس گرفتار کار خویشان است (ببصرونهم).

مسأله این است که هول و وحشت بیش از آن است که بتواند به دیگری بیندیشد.

و در ادامه همین سخن و ترسیم آن صحنه وحشتناک می افزاید: وضع چنان است که «گنهکار دوست می دارد فرزندان خود را در برابر عذاب آن روز فدا کند» (یود المجرم لو یفتدی من عذاب یومئذ ببنيه).

### سوره المعارج (۷۰): آیه ۱۲

(آیه ۱۲) - نه تنها فرزندان بل که دوست دارد «همسر و برادرش را» بدهد (و صاحبته و اخیه).

### سوره المعارج (۷۰): آیه ۱۳

(آیه ۱۳) - «و قبیله اش را که همیشه از او حمایت می کرد» (و فصیلته الی تؤویه).

### سوره المعارج (۷۰): آیه ۱۴

(آیه ۱۴) - بلکه «همه مردم روی زمین را تا مایه نجاتش شوند» (و من فی الارض جمیعا ثم ینجیه).

آری! به قدری عذاب خدا در آن روز هولناک است که انسان می خواهد عزیزترین عزیزان را - که در چهار گروه در اینجا خلاصه شده اند و حتی همه مردم روی زمین را - برای نجات خود فدا کند.

### سوره المعارج (۷۰): آیه ۱۵

(آیه ۱۵) - ولی در جواب همه این تمناها و آرزوها می فرماید: «هرگز چنین نیست» که با اینها بتوان نجات یافت (کلا).

آری «شعله های سوزان آتش است» (انها لظی). پیوسته زبانه می کشد، و هر چیز را در کنار و مسیر خود می یابد می سوزاند.



## سوره المعارج (۷۰): آیه ۱۶

(آیه ۱۶) - «دست و پا و پوست سر را می کند و با خود می برد!» (نزاعه للشوی).

## سوره المعارج (۷۰): آیه ۱۷

(آیه ۱۷) - سپس به کسانی اشاره می کند که طعمه چنان آتشی هستند،

[شماره صفحه واقعی : ۲۷۷]

ص: ۱۴۶۶

می فرماید: «و کسانی را که به فرمان خدا پشت کردند (و از اطاعت او روی گردان شدند) صدا می زند» و به سوی خود می خواند (تدعوا من ادبر و تولی).

### سوره المعارج (۷۰): آیه ۱۸

(آیه ۱۸) - و آنها که «اموال را جمع و ذخیره کردند» و در راه خدا انفاق نکردند (و جمع فاعلی).

به این ترتیب این آتش سوزان با زبان حال و جاذبه مخصوصی که نسبت به مجرمان دارد، یا با زبان قال که خداوند به او داده، پیوسته آنها را صدا می زند و به سوی خود فرا می خواند.

### سوره المعارج (۷۰): آیه ۱۹

(آیه ۱۹) - بعد از ذکر گوشه ای از عذابهای قیامت به ذکر اوصاف افراد بی ایمان و در مقابل آنها مؤمنان راستین می پردازد تا معلوم شود چرا گروهی اهل عذابند و گروهی اهل نجات.

نخست می فرماید: «انسان حریص و کم طاقت آفریده شده است» (ان الانسان خلق هلوعا).

### سوره المعارج (۷۰): آیه ۲۰

(آیه ۲۰) - «هنگامی که بدی به او رسد بیتابی می کند» (اذا مسه الشر جزوعا).

### سوره المعارج (۷۰): آیه ۲۱

(آیه ۲۱) - «و هنگامی که خوبی به او رسد دیگران می شود» و بخل می ورزد (و اذا مسه الخیر منوعا).

### سوره المعارج (۷۰): آیه ۲۲

(آیه ۲۲) - سپس به ذکر اوصاف انسانهای شایسته به صورت یک استثنا ضمن بیان نه صفت از اوصاف برجسته پرداخته، می گوید: «مگر نمازگزاران» (الا المصلین).

### سوره المعارج (۷۰): آیه ۲۳

(آیه ۲۳) - «آنها که نمازها را پیوسته به جا می آورند» (الذین هم علی صلاتهم دائمون).

این نخستین ویژگی آنهاست که ارتباط مستمر با درگاه پروردگار متعال دارند، و این ارتباط از طریق نماز تأمین می گردد، نمازی که انسان را از فحشاء و منکر باز می دارد، نمازی که روح و جان انسان را پرورش می دهد، و او را همواره به یاد خدا می دارد و این توجه مستمر مانع از غفلت و غرور، و فرو رفتن در دریای شهوات،

[شماره صفحه واقعی : ۲۷۸]

ص: ۱۴۶۷

و اسارت در چنگال شیطان و هوای نفس می شود.

بدیهی است منظور از مداومت بر نماز این نیست که همیشه در حال نماز باشند، بلکه منظور این است در اوقات معین نماز را انجام می دهند.

### سوره المعارج (۷۰): آیه ۲۴

(آیه ۲۴) - به هر حال بعد از ذکر نماز که بهترین اعمال، و بهترین حالات مؤمنان است، به دومین ویژگی آنها پرداخته، می افزاید: «و آنها که در اموالشان حق معلومی است» (و الذین فی اموالهم حق معلوم).

### سوره المعارج (۷۰): آیه ۲۵

(آیه ۲۵) - «برای تقاضا کننده و محروم» (للسائل و المحروم).

و به این ترتیب هم ارتباطشان را با خالق حفظ می کنند، و هم پیوندشان را با خلق خدا.

مراد از «حق معلوم» چیزی غیر از زکات است که انسان بر خود لازم می شمرد که به نیازمندان دهد.

«سائل» کسی است که حاجت خود را می گوید و تقاضا می کند، و «محروم» کسی است که شرم و حیا مانع تقاضای اوست.

### سوره المعارج (۷۰): آیه ۲۶

(آیه ۲۶) - این آیه به سومین ویژگی آنها اشاره کرده، می افزاید: «و آنها که به روز جزا ایمان دارند» (و الذین یصدقون بیوم الدین).

### سوره المعارج (۷۰): آیه ۲۷

(آیه ۲۷) - و در ویژگی چهارم می گوید: «و آنها که از عذاب پروردگارشان بیمناکند» (و الذین هم من عذاب ربهم مشفقون).

### سوره المعارج (۷۰): آیه ۲۸

(آیه ۲۸) - «چرا که هیچ کس از عذاب پروردگارش در امان نیست» (ان عذاب ربهم غیر مأمون).

(آیه ۲۹) - بخش دیگری از ویژگیهای بهشتیان در آیات گذشته چهار وصف از اوصاف ویژه مؤمنان راستین و آنها که در قیامت اهل بهشتند ذکر شد، و در اینجا به پنج وصف دیگر اشاره می کند که مجموعاً نه وصف می شود.

در نخستین توصیف می فرماید: «و آنها که دامان خویش را (از بی عفتی) حفظ می کنند» (و الذین هم لفروجهم حافظون).

[شماره صفحه واقعی : ۲۷۹]

ص: ۱۴۶۸

### سوره المعارج (۷۰): آیه ۳۰

(آیه ۳۰) - «جز با همسران و کنیزانشان (که در حکم همسرند آمیزش ندارند) چرا که بهره گیری از اینها مورد سرزنش نخواهند بود» (الا علی ازواجهم او ما ملکت ایمانهم فانهم غیر ملومین).

بدون شک غریزه جنسی از غرائز سرکش انسان، و سرچشمه بسیاری از گناهان است تا آنجا که بعضی معتقدند در تمام پرونده های مهم جنائی اثری از این غریزه دیده می شود، لذا کنترل و حفظ حدود آن از نشانه های مهم تقواست و به همین دلیل بعد از ذکر نماز و کمک به نیازمندان و ایمان به روز قیامت و ترس از عذاب الهی کنترل این غریزه ذکر شده است.

### سوره المعارج (۷۰): آیه ۳۱

(آیه ۳۱) - در این آیه برای تأکید بیشتر روی همین موضوع می افزاید:

«و هر کس جز اینها را طلب کند، متجاوز است!» (فمن ابتغی وراء ذلک فاولئک هم العادون).

و به این ترتیب اسلام طرح اجتماعی را می ریزد که هم به غرائز فطری در آن پاسخ داده می شود، و هم آلوده فحشا و فساد جنسی و مفاسد ناشی از آن نیست.

### سوره المعارج (۷۰): آیه ۳۲

(آیه ۳۲) - سپس به دومین و سومین اوصاف آنها اشاره کرده، می گوید:

«و آنها که امانتها و عهد خود را رعایت می کنند» (و الذین هم لاماناتهم و عهدهم راعون).

«امانت» معنی وسیعی دارد که نه تنها امانتهای مادی مردم را از هر نوع در بر می گیرد، بلکه امانتهای الهی و پیامبران و پیشوایان معصوم همه را شامل می شود.

هر یک از نعمتهای الهی امانتی از امانات او هستند، پستههای اجتماعی و مخصوصا مقام حکومت از مهمترین امانات است.

و از همه مهمتر دین و آئین خدا و کتاب او قرآن، امانت بزرگ او است، که باید در حفظش کوشید.

«عهد» نیز مفهوم وسیعی دارد که هم عهدهای مردمی را شامل می شود و هم عهدها و پیمانهای الهی را.

[شماره صفحه واقعی : ۲۸۰]

## سوره المعارج (۷۰): آیه ۳۳

(آیه ۳۳) - و در چهارمین وصف اضافه می کند: «و کسانی که به ادای شهادتشان قیام می نمایند» (و الذین هم بشهاداتهم قائمون).

زیرا اقامه شهادت عادلانه و ترک کتمان آن، یکی از مهمترین پایه های اقامه عدالت در جامعه بشری است.

## سوره المعارج (۷۰): آیه ۳۴

(آیه ۳۴) - در آخرین وصف که در واقع نهمین توصیف از این مجموعه است بار دیگر به مسأله نماز باز می گردد، همان گونه که آغاز آن نیز از نماز بود، می فرماید: «و کسانی که بر نماز مواظبت دارند» (و الذین هم علی صلاتهم یحافظون). نمازی که مهمترین وسیله تهذیب نفوس و پاکسازی جامعه است.

البته در نخستین وصف اشاره به «تداوم» نماز بود، اما در اینجا سخن از حفظ آداب و شرائط و ارکان و خصوصیات آن است آدابی که هم ظاهر نماز را از آنچه مایه فساد است حفظ می کند، و هم روح نماز را که حضور قلب است تقویت می نماید، و هم موانع اخلاقی را که سد راه قبول آن است از بین می برد، بنابر این هرگز تکرار محسوب نمی شود.

## سوره المعارج (۷۰): آیه ۳۵

(آیه ۳۵) - در پایان این سخن مسیر نهائی صاحبان این اوصاف را بیان می کند، همان گونه که در آیات گذشته مسیر نهائی مجرمان را شرح داد، در اینجا در یک جمله کوتاه و پر معنی می فرماید: «آنها در باغهای بهشتی (پذیرایی و) گرامی داشته می شوند» (اولئک فی جنات مکرمون).

چرا گرامی نباشند؟ در حالی که میهمانهای خدا هستند، و خداوند قادر و رحمان تمام وسائل پذیرایی را برای آنها فراهم ساخته است.

## سوره المعارج (۷۰): آیه ۳۶

(آیه ۳۶) - به کدام رو سفیدی طمع بهشت داری! در آیات گذشته بحثهایی پیرامون نشانه های مؤمنان و کفار و سرنوشت هر یک از این دو گروه آمده است، در اینجا بار دیگر به شرحی پیرامون وضع کفار و استهزای آنها نسبت به مقدسات باز می گردد.

بعضی گفته اند این آیات در مورد گروههایی از مشرکان نازل شده که وقتی پیامبر صلی الله علیه و آله در مکه آیات معاد را

برای مسلمانان می خوانند، آنها از هر گوشه و کنار

[شماره صفحه واقعی : ۲۸۱]

ص: ۱۴۷۰



می آمدند و می گفتند: اگر معادی در کار باشد وضع ما از این افرادی که به تو ایمان آورده اند در آن عالم بهتر است، همان گونه که در این دنیا وضع ما از آنها بهتر می باشد! قرآن در پاسخ آنها چنین می گوید: «این کافران را چه می شود که با سرعت نزد تو می آیند...» (فما ل الذین کفروا قبلک مهطعین).

### سوره المعارج (۷۰): آیه ۳۷

(آیه ۳۷) - «از راست و چپ گروه گروه» و آرزوی بهشت دارند (عن الیمین و عن الشمال عزیز).

### سوره المعارج (۷۰): آیه ۳۸

(آیه ۳۸) - «آیا هر یک از آنها (با این اعمال زشتش) طمع دارد که او را در بهشت پر نعمت الهی وارد کنند؟ (ا) یطمع کل امری منهم ان یدخل جنه نعیم).

با کدام ایمان و با کدام عمل چنین شایستگی برای خود قائلند!؟

### سوره المعارج (۷۰): آیه ۳۹

(آیه ۳۹) - در اینجا قرآن مجید به پاسخ آنها پرداخته، می گوید: «هرگز چنین نیست (که آنها وارد باغهای پر نعمت بهشت شوند) ما آنها را از آنچه خودشان می دانند آفریده ایم» (کلا انا خلقناهم مما یعلمون).

در حقیقت خداوند می خواهد با این جمله غرور آنها را در هم بشکند، زیرا می گوید: خودتان بهتر می دانید که ما شما را از نطفه ای بی ارزش، از آبی گندیده آفریده ایم! و دوم این که پاسخی به استهزاء کنندگان معاد می گوید که اگر شما در امر معاد شک دارید بروید و حال نطفه را بررسی کنید، و ببینید چگونه از یک قطره آب بی ارزش موجودی بدیع می سازیم که در تطورات جنینی هر روز خلقت و آفرینش تازه ای به خود می گیرد.

آیا خالق انسان از نطفه قادر نیست که بعد از خاک شدن لباس حیات در تن انسان بپوشاند.

### سوره المعارج (۷۰): آیه ۴۰

(آیه ۴۰) - سپس برای تأکید این مطلب می افزاید: «سو گند به پروردگار مشرقها و مغربها که ما قادریم...» (فلا أقسم برب المشارق و المغرب اننا لقادرون).



## سوره المعارج (۷۰): آیه ۴۱

(آیه ۴۱) - «که جای آنان را به کسانی بدهیم که از آنها بهترند و ما هرگز مغلوب نخواهیم شد» (علی ان نبدل خیرا منهم و ما نحن بمسوقین).

این جمله ممکن است اشاره به آن باشد که ما نه تنها قادریم که آنها را بعد از خاک شدن به زندگی و حیات نوین بازگردانیم، بلکه می توانیم آنها را به موجوداتی کاملتر و بهتر تبدیل کنیم.

و یا اشاره به این باشد که برای ما هیچ مانعی ندارد شما را به کیفر اعمالتان نابود کنیم و افرادی شایسته و آگاه و مؤمن جانشین شما سازیم و چیزی مانع ما از این کار نخواهد بود.

## سوره المعارج (۷۰): آیه ۴۲

(آیه ۴۲) - در این آیه به عنوان انذار و تهدید کافران سرسخت و استهزاء کننده و لجوج، می فرماید: «آنان را به حال خود واگذار، تا در باطل خود فرو روند، و بازی کنند، تا زمانی که روز موعود خود را ملاقات کنند» (فذرهم یخوضوا و یلعبوا حتی یلاقوا یومهم الذی یوعدون).

بیش از این استدلال و موعظه لازم نیست، آنها نه اهل منطقند و نه آمادگی برای بیدار شدن دارند، بگذار در اباطیل و اراجیف خود غوطه ور باشند، تا روز موعود آنها، روز رستاخیز، فرارسد، و همه چیز را با چشم خود ببینند!

## سوره المعارج (۷۰): آیه ۴۳

(آیه ۴۳) - سپس به معرفی آن روز موعود پرداخته، و نشانه هائی از این روز وحشتناک و هول انگیز را بیان کرده، می فرماید: «همان روز که از قبرها بسرعت خارج می شوند گوئی به سوی بتها می روند!» (یوم یخرجون من الاجداث سراعا کانهم الی نصب یوفضون).

این تعبیر سخریه ای است نسبت به عقائد پوچی که در عالم دنیا داشتند.

## سوره المعارج (۷۰): آیه ۴۴

(آیه ۴۴) - سپس به نشانه های دیگری پرداخته، می افزاید: «در حالی که چشمهایشان از شرم و وحشت به زیر افتاده» و خاضعانه نگاه می کنند (خاشعه ابصارهم).

«و پرده ای از ذلت و خواری آنها را پوشانده است» (ترهقهم ذله).

[شماره صفحه واقعی : ۲۸۳]

ص: ۱۴۷۲

و در پایان آیه می فرماید: «این همان روزی است که به آنها وعده داده می شد» (ذلك اليوم الذي كانوا يوعدون).

آری! این همان روز موعود است که آن را به باد مسخره می گرفتند، و گاه می گفتند: به فرض که چنین روزی در کار باشد وضع ما در آن روز از مؤمنان هم بهتر است.

«پایان سوره معارج»

[شماره صفحه واقعی : ۲۸۴]

ص: ۱۴۷۳

اشاره

این سوره در «مکه» نازل شده و دارای ۲۸ آیه است

محتوای سوره:

این سوره چنانکه از نامش پیداست سرگذشت نوح پیامبر را بیان می کند، در سوره های متعددی از قرآن مجید به سرگذشت این پیامبر بزرگ اشاره شده، از جمله سوره های «شعرا»، «مؤمنون»، «اعراف»، «انبیاء» و از همه مشروحتر در سوره «هود» آمده، ولی آنچه در سوره نوح آمده قسمت خاصی از زندگی اوست که در جایی دیگر به این سبک نیامده است، و این قسمت مربوط به دعوت مستمر و پی گیر او به سوی توحید، و کیفیت، و عناصر این دعوت است.

با توجه به این که این سوره در مکه نازل شده، و پیامبر و مسلمانان اندک آن زمان در شرایط مشابه شرایط زمان نوح و یارانش قرار داشتند، مسائل زیادی را به آنها می آموزد.

۱- به آنها یاد می دهد که چگونه از طریق استدلال منطقی توأم با محبت و دلسوزی کامل دشمنان را تبلیغ کنند.

۲- به آنها می آموزد که هرگز در طریق دعوت به سوی خدا خسته نشوند.

۳- به آنها می آموزد که در یک دست وسائل تشویق، و در دست دیگر عوامل انذار را داشته باشند، و از هر دو در طریق دعوت بهره گیرند.

۴- آیات آخر این سوره هشدار است برای مشرکان لجوج که اگر در برابر حق تسلیم نشوند و به فرمان خدا گردن نهند عاقبت دردناکی در پیش دارند.

[شماره صفحه واقعی : ۲۸۵]

به تعبیر دیگر این سوره ترسیمی است از بیان مبارزه دائمی طرفداران حق و باطل و برنامه هایی که طرفداران حق در مسیر خود باید به کار بندند.

### فضیلت تلاوت سوره:

در حدیثی از پیغمبر گرامی اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ مِی خوانیم:

«کسی که سوره «نوح» را بخواند از مؤمنانی خواهد بود که شعاع دعوت نوح پیامبر او را فرا می گیرد».

ناگفته پیداست که هدف از تلاوت آن این است که انسان از راه و رسم این پیامبر بزرگ و استقامت و شکیبائی یاران او در راه دعوت به سوی حق الهام گیرد، و خود را در شعاع دعوت او قرار دهد، نه خواندن فاقد اندیشه و فکر و نه اندیشه ای خالی از عمل.

بسم الله الرحمن الرحيم به نام خداوند بخشنده بخشایشگر

### سوره نوح(۷۱): آیه ۱

(آیه ۱) - گفتیم این سوره بیانگر آن قسمت از حالات نوح است که مربوط به مسأله دعوت او می باشد.

نخست از مسأله بعثت او شروع کرده، می فرماید: «ما نوح را به سوی قومش فرستادیم، و گفتیم: قوم خود را انداز کن پیش از آنکه عذاب دردناک به سراغشان آید» (انا ارسلنا نوحا الی قومه ان انذر قومک من قبل ان یأتیهم عذاب الیم).

این عذاب دردناک ممکن است عذاب دنیا باشد یا عذاب آخرت، و مناسبتر این که هر دو باشد، هر چند به قرینه آیات آخر سوره بیشتر منظور عذاب دنیاست.

### سوره نوح(۷۱): آیه ۲

(آیه ۲) - نوح این پیامبر «اولو العزم» که صاحب نخستین شریعت و آئین الهی بود و دعوت جهانی داشت بعد از دریافت این فرمان به سراغ قومش آمد و «گفت: ای قوم! من برای شما بیم دهنده آشکاری هستم» (قال یا قوم انی لکم نذیر مبین).

### سوره نوح(۷۱): آیه ۳

(آیه ۳) - هدف این است «که خدا را پرستش کنید و از مخالفت او بپرهیزید و مرا اطاعت نمایید» (ان اعبدوا الله و اتقوه و اطیعون).

(آیه ۴) - سپس به تشویق آنها پرداخته نتایج مهم اجابت این دعوت را در

[شماره صفحه واقعی : ۲۸۶]

ص: ۱۴۷۵



دو جمله کوتاه بیان می کند، می گوید: اگر دعوت مرا اجابت کنید «خداوند گناهانتان را می آمرزد» (یغفر لکم من ذنوبکم). سپس می افزاید: «و شما را تا زمان معینی به تأخیر می اندازد» عمرتان را طولانی کرده و عذاب را از شما دور می دارد (و یؤخرکم الی اجل مسمی).

«زیرا هنگامی که اجل الهی فرا رسد تأخیری نخواهد داشت اگر می دانستید» (ان اجل الله اذا جاء لا یؤخر لو کنتم تعلمون).

از این آیه به خوبی استفاده می شود که «اجل» و سر رسید عمر انسان دو گونه است «اجل مسمی» و «اجل نهائی».

قسم اول سر رسیدی است که قابل تغییر و دگرگونی است، و بر اثر اعمال نادرست انسان ممکن است بسیار جلو بیفتد که عذابهای الهی یکی از آنهاست و به عکس بر اثر تقوا و نیکوکاری و تدبیر ممکن است بسیار عقب بیفتد.

ولی اجل و سر رسید نهائی به هیچ وجه قابل دگرگونی نیست.

در روایات اسلامی نیز روی این معنی تأکید فراوان شده است، از جمله در یک حدیث پر معنی از امام صادق علیه السلام می خوانیم: «آنها که بر اثر گناهان می میرند بیش از آنها هستند که به مرگ الهی از دنیا می روند، و کسانی که بر اثر نیکوکاری عمر طولانی پیدا می کنند بیش از کسانی هستند که بر اثر عوامل طبیعی عمرشان زیاد می شود».

### سوره نوح (۷۱): آیه ۵

(آیه ۵) - از هر فرصتی برای هدایت آنها استفاده کردم، اما ...

در اینجا در ادامه رسالت و مأموریت نوح برای دعوت قومش سخنانی از زبان خود او، هنگامی که به پیشگاه پروردگار شکایت می برد، نقل شده که بسیار آموزنده است.

سخنان نوح در این زمینه سخنانی است که می تواند راهگشا برای همه مبلغان دینی باشد، می فرماید: «نوح گفت: پروردگارا! من قوم خود را شب و روز به سوی تو دعوت کردم» (قال رب انی دعوت قومی لیلا و نهارا).

و لحظه ای در ارشاد و تبلیغ آنها کوتاهی نکردم.

[شماره صفحه واقعی : ۲۸۷]

ص: ۱۴۷۶

## سوره نوح(۷۱): آیه ۶

(آیه ۶) - «اما دعوت من چیزی جز فرار از حق بر آنان نیفزود» (فلم یزدهم دعائی الا فرارا).

و این عجیب است که دعوت به سوی چیزی سبب فرار از آن شود، اما با توجه به این که تأثیر دعوتها نیاز به یک نوع آمادگی و سنخیت و جاذبه متقابل دارد جای تعجب نیست که در دلهای ناآماده اثر معکوس و منفی ببخشد.

## سوره نوح(۷۱): آیه ۷

(آیه ۷) - سپس نوح در ادامه این سخن می افزاید: خداوندا! من هر زمان آنها را دعوت کردم که (ایمان بیاورند و) تو آنها را پیامرزی انگشتان خویش را در گوشهایشان قرار داده، و لباسهایشان را بر خود پیچیدند و در مخالفت اصرار ورزیدند و به شدت استکبار کردند» (و انی کلما دعوتهم لتغفر لهم جعلوا اصابهم فی آذانهم و استغشوا ثیابهم و اصرؤا و استکبروا استکبارا).

گذاشتن انگشت در گوشها برای این بوده که صدای حق را نشنوند و پیچیدن لباس بر خویشان یا به این معنی است که لباس بر سر می انداختند تا پشتوانه ای برای انگشتان فرو کرده در گوش باشد و کمترین امواج صوتی بر پرده صماخ آنها نرسد، و یا می خواستند صورت خود را بپوشانند مبادا چشمانشان بر قیافه ملکوتی نوح این پیامبر بزرگ بیفتد، در واقع اصرار داشتند هم گوش از شنیدن باز ماند و هم چشم از دیدن! این آیه نشان می دهد که یکی از عوامل مهم بدبختی آنها استکبار و غرور بود که همیشه یکی از موانع مهم راه حق بوده و ثمره شوم آن را در تمام طول تاریخ بشر در زندگی افراد بی ایمان مشاهده می کنیم.

## سوره نوح(۷۱): آیه ۸

(آیه ۸) - نوح همچنان به سخنان خود در پیشگاه پروردگار ادامه داده، می گوید: خداوندا! «سپس آنها را با صدای بلند (به اطاعت فرمان تو) دعوت کردم» (ثم انی دعوتهم چهارا).

در جلسات عمومی و با صدای بلند آنها را به سوی ایمان فرا خواندم.

## سوره نوح(۷۱): آیه ۹

(آیه ۹) - به این نیز قناعت نکردم «آشکارا و نهان (حقیقت توحید و ایمان را) برای آنان بیان داشتم» (ثم انی اعلنت لهم و اسررت لهم اسرارا).

[شماره صفحه واقعی : ۲۸۸]

ص: ۱۴۷۷

این حوصله عجیب، و آن دلسوزی عجیبتر، و پشتکار و استقامت بی نظیر سرمایه او در راه دعوت به آئین حق بود.

و شگفت انگیزتر این که در طول نهصد و پنجاه سال دعوتش تنها حدود هشتاد نفر به او ایمان آوردند یعنی، برای هدایت هر یک نفر بطور متوسط حدود دوازده سال تبلیغ کرد!

### سوره نوح(۷۱): آیه ۱۰

(آیه ۱۰) - پاداش دنیوی ایمان: «نوح» در ادامه بیانات مؤثر خود برای هدایت آن قوم لجوج و سرکش این بار روی بشارت و تشویق تکیه می کند، و به آنها وعده مؤکد می دهد که اگر از شرک و گناه توبه کنند خدا درهای رحمت خویش را از هر سو به روی آنها می گشاید، عرض می کند: خداوندا! «به آنها گفتم: از پروردگار خویش آمرزش بطلبید که او بسیار آمرزنده است...» (فقلت استغفروا ربکم انه کان غفارا).

### سوره نوح(۷۱): آیه ۱۱

(آیه ۱۱) - «تا بارانهای پربرکت آسمان را پی در پی بر شما فرو فرستد» (یرسل السماء علیکم مدرارا).

خلاصه هم باران رحمت معنوی و هم باران پربرکت مادی او شما را فرا می گیرد.

### سوره نوح(۷۱): آیه ۱۲

(آیه ۱۲) - سپس می افزاید: «و شما را با اموال و فرزندان فراوان کمک می کند» (و یمدکم باموال و بنین).

«و باغهای سرسبز و نهرهای آب جاری در اختیارتان قرار می دهد» (و یجعل لکم جنات و یجعل لکم انهارا).

به این ترتیب یک نعمت بزرگ معنوی، و پنج نعمت بزرگ مادی به آنها وعده داده، نعمت بزرگ معنوی بخشودگی گناهان و پاک شدن از آلودگی کفر و عصیان است، اما نعمتهای مادی: ریزش بارانهای مفید و به موقع و پر برکت، فزونی اموال، فزونی فرزندان (سرمایه های انسانی)، باغهای پر برکت، و نهرهای آب جاری.

آری! ایمان و تقوا طبق گواهی قرآن مجید هم موجب آبادی دنیا و هم آبادی آخرت است.

### سوره نوح(۷۱): آیه ۱۳

(آیه ۱۳) - سپس بار دیگر به انداز باز می گردد، می گوید: «چرا شما از خدا

[شماره صفحه واقعی : ۲۸۹]

ص: ۱۴۷۸

نمی ترسید و) برای خدا عظمت قائل نیستید؟! (ما لکم لا ترجون لله وقارا).

### سوره نوح(۷۱): آیه ۱۴

(آیه ۱۴) - «در حالی که شما را مراحل مختلف آفرید» (و قد خلقکم اطوارا).

نخست «نطفه» بی ارزشی بودید، چیزی نگذشت که شما را به صورت «علقه» و از آن پس به صورت «مضغه» در آورد، سپس شکل و اندام انسانی به شما داد، بعد لباس حیات در اندام شما پوشانید، و به شما روح و حس و حرکت داد.

نه تنها از نظر جسمانی اشکال مختلفی به خود می گیرد، که چهره روح و جان شما نیز دائما در تغییر است، هر یک از شما استعدادی دارید، و در هر سری ذوقی و در هر دلی عشقی است.

و به این ترتیب او در همه جا با شماست و در هر گام رهبری و هدایت می کند و با این همه لطف و عنایت او، این همه کفران و بی حرمتی چرا؟

### سوره نوح(۷۱): آیه ۱۵

(آیه ۱۵) - حضرت «نوح» در بیانات عمیق و مستدل خود در برابر مشرکان لجوج نخست دست آنها را گرفته و به اعماق وجودشان برد، تا آیات انفسی را مشاهده کنند، سپس آنها را به مطالعه نشانه های خدا در عالم بزرگ آفرینش دعوت کرده و آنان را به سیر آفاقی می برد.

نخست از آسمان شروع کرده، می گوید: «آیا نمی دانید چگونه خداوند هفت آسمان را یکی بالای دیگری آفریده است؟! (ا لم تروا کیف خلق الله سبع سماوات طباقا).

آسمانهای هفتگانه یکی بالای دیگری قرار دارد، و بطوری که در تفسیر آسمانهای هفتگانه در گذشته گفته ایم تمام آنچه را ما با چشم مسلح و غیر مسلح از ستارگان ثابت و سیار می بینیم همه جزء آسمان اول است، و شش عالم دیگر یکی ما فوق دیگری بعد از آن قرار دارد که از دسترس علم و دانش انسان امروز بیرون است، و ممکن است در آینده این شایستگی را پیدا کند که آن عوالم عجیب و گسترده را یکی بعد از دیگری کشف کند.

### سوره نوح(۷۱): آیه ۱۶

(آیه ۱۶) - سپس می افزاید: «و ماه را در میان آسمانها مایه روشنائی و خورشید را چراغ فروزانی قرار داده است» (و جعل القمر فیهن نورا و جعل

[شماره صفحه واقعی : ۲۹۰]

ص: ۱۴۷۹

### سوره نوح(۷۱): آیه ۱۷

(آیه ۱۷) - باغبان هستی، شما را همچون گلی پرورش داد! سپس بار دیگر به آفرینش انسان باز می گردد، می افزایش: «و خداوند شما را همچون گیاهی از زمین رویانید!» (و الله انبتکم من الارض نباتا).

تعبیر به «انبات» و رویانیدن، در مورد انسان، بخاطر آن است که آفرینش نخستین انسان از خاک است، دوم این که، تمام مواد غذایی که انسان می خورد و به کمک آن رشد و نمو می کند از زمین است، یا مستقیماً مانند سبزیها و دانه های غذایی و میوه ها، و یا بطور غیر مستقیم مانند گوشت حیوانات، و سوم این که، شباهت زیادی در میان انسان و گیاه وجود دارد و بسیاری از قوانینی که حاکم بر تغذیه و تولید مثل و نمو و رشد گیاهان است بر انسان نیز حکمفرماست.

### سوره نوح(۷۱): آیه ۱۸

(آیه ۱۸) - بعد به سراغ مسأله معاد که یکی دیگر از مسائل پیچیده برای مشرکان بوده است رفته، می فرماید: «سپس شما را به همان زمین باز می گرداند، و بار دیگر شما را خارج می سازد» (ثم یعیدکم فیها و یخرجکم اخراجا).

در آغاز خاک بودید بار دیگر به خاک بر می گردید، و همان کسی که قدرت داشت در آغاز شما را از خاک بیافریند توانائی دارد بار دیگر بعد از خاک شدن لباس حیات در اندامتان بپوشاند.

### سوره نوح(۷۱): آیه ۱۹

(آیه ۱۹) - بار دیگر به آیات آفاقی و نشانه های توحید در عالم بزرگ باز می گردد و از نعمت وجود زمین سخن می گوید، می فرماید: «و خداوند زمین را برای شما فرش گسترده ای قرار داد» (و الله جعل لکم الارض بساطا).

نه آن چنان خشن است که نتوانید بر آن استراحت و رفت و آمد کنید، و نه آن چنان نرم است که در آن فرو روید و قدرت حرکت نداشته باشید.

به علاوه بساطی است گسترده و آماده و دارای همه نیازمندیهای زندگی شما.

### سوره نوح(۷۱): آیه ۲۰

(آیه ۲۰) - نه تنها زمینهای هموار همچون فرش گسترده ای است، بلکه کوهها به خاطر درّه و شکافهایی که در لابلاهای آن



وجود دارد و قابل عبور است نیز بساط گسترده ای می باشد هدف این است «تا از راههای وسیع و درّه های آن

[شماره صفحه واقعی : ۲۹۱]

ص: ۱۴۸۰

بگذرید» و به هر جا می خواهید بروید (لتسلکوا منها سبلا فجاجا).

ولی نه آن اندازهای نخستین و نه بشارتها و تشویقها و نه استدلالات منطقی هیچ یک در دل سیاه این قوم لجوج اثر نگذاشت

### سوره نوح(۷۱): آیه ۲۱

(آیه ۲۱) - لطف حق با تو مداراها کند ...

هنگامی که نوح آخرین تلاش خود را در طی صدها سال به کار زد، و آن قوم، جز گروه اندکی، همچنان بر کفر و بت پرستی و گمراهی و فساد اصرار ورزیدند از هدایت آنها مأیوس شد، رو به درگاه خدا آورد و تقاضای مجازات برای آنها کرد.

چنانکه در این آیه می خوانیم: «نوح (بعد از هدایت آنان) گفت: پروردگارا! آنها نافرمانی من کردند، و از کسانی پیروی نمودند که اموال و فرزندانشان چیزی جز زیانکاری بر آنها نیفزوده است» (قال نوح رب انهم عصونی و اتبعوا من لم یزده ماله و ولده الا خسارا).

اشاره به این که رهبران این قوم جمعیتی هستند که تنها امتیازشان اموال و فرزندان زیاد است، آن هم اموال و فرزندان که جز در مسیر فساد به کار گرفته نمی شود.

### سوره نوح(۷۱): آیه ۲۲

(آیه ۲۲) - سپس می افزاید: «و (این رهبران گمراه) مکر عظیمی به کار بردند ...» (و مکروا مکرا کبارا).

آنها طرحهای شیطانی عظیم و گسترده ای برای گمراه ساختن مردم، و ممانعت از قبول دعوت نوح ریخته بودند، که احتمال دارد همان مسأله بت پرستی بوده باشد، زیرا طبق بعضی از روایات بت پرستی قبل از نوح سابقه نداشت، بلکه قوم نوح آن را به وجود آوردند.

### سوره نوح(۷۱): آیه ۲۳

(آیه ۲۳) - این آیه می تواند گواه این مطلب باشد، زیرا بعد از اشاره سر بسته به این مکر بزرگ می افزاید: رؤسای آنها «گفتند: دست از خدایان و بتهای خود برندارید» (و قالوا لا تذرنا آلهمکم).

و هرگز دعوت نوح را به خدای یگانه نپذیرید، خدائی که هرگز دیده نمی شود، و با دست قابل لمس نیست!

[شماره صفحه واقعی : ۲۹۲]

ص: ۱۴۸۱

مخصوصاً روی پنج بت تأکید کردند و گفتند: «بت‌های ودّ و سواع و یغوٹ و یعوق و نسر را هرگز رها نکنید و دست از دامنشان نکشید» (و لا تذرن ودا و لا سواعا و لا یغوٹ و یعوق و نسرا).

از قرائن چنین استفاده می‌شود که این پنج بت امتیازات ویژه‌ای داشتند، و مورد توجه خاص آن قوم گمراه بودند، به همین دلیل رهبران فرصت طلب آنان نیز روی عبادت آنها تکیه می‌کردند.

### سوره نوح (۷۱): آیه ۲۴

(آیه ۲۴) - سپس نوح می‌افزاید: خداوند! «آنها (رهبران گمراه و خود خواه) گروه بسیاری را گمراه ساختند» (و قد اضلوا کثیرا).

خداوند! «ظالمان را جز ضلالت می‌فرا» (و لا ترد الظالمین الا ضلالا).

منظور از افزودن ضلالت و گمراهی ظالمان و ستمگران، همان سلب توفیق الهی از آنهاست که سبب بدبختی آنها می‌شود، و یا مجازاتی است که آنها به خاطر ظلمشان دریافت می‌دارند که خدا نور ایمان را از آنها می‌گیرد، و تاریکی کفر را جانشین آن می‌سازد.

### سوره نوح (۷۱): آیه ۲۵

(آیه ۲۵) - سرانجام در این آیه خداوند سخن آخر را در این زمینه چنین می‌فرماید: «به خاطر گناهانشان غرق شدند، و در آتش دوزخ وارد گشتند و جز خدا یاورانی نیافتند» که در برابر خشم او از آنها دفاع کند (مما خطیئاتهم اغرقوا فادخلوا نارا فلم یجدوا لهم من دون الله انصارا).

تعبیر آیه نشان می‌دهد که آنها بعد از غرق شدن بلافاصله وارد آتش شدند، و این عجیب است که از آب فوراً وارد آتش شوند! و این آتش همان آتش برزخی است، چرا که طبق گواهی آیات قرآن گروهی بعد از مرگ در عالم برزخ مجازات می‌شوند، و طبق بعضی از روایات «قبر» یا باغی از باغهای بهشت است یا حفره‌ای از حفره‌های دوزخ!

### سوره نوح (۷۱): آیه ۲۶

(آیه ۲۶) - این قوم فاسد و مفسد باید بروند! در این جا که همچنان ادامه سخنان نوح و شکایاتش از قوم به درگاه خدا و نفرین در باره آنهاست، می‌فرماید: «نوح گفت: پروردگارا! هیچ یک از کافران را روی



زمین باقی مگذار!»! (و قال نوح رب لا تذر علی الارض من الکافرین دیارا).

این سخن را هنگامی گفت که بطور کامل از هدایت آنها مأیوس شده بود، و آخرین تلاش و کوشش خود را برای ایمان آوردن آنها به کار زد و نتیجه ای نگرفت، و تنها گروهی اندک به او ایمان آوردند.

تعبیر به «علی الارض» (بر صفحه زمین) نشان می دهد که هم دعوت نوح جهانی بوده، و هم طوفان و عذابی که بعد از آن آمد.

### سوره نوح (۷۱): آیه ۲۷

(آیه ۲۷) - سپس «نوح» برای نفرین خود استدلال می کند و می افزاید: «زیرا اگر آنها را باقی بگذاری بندگان را گمراه می کنی، و جز نسلی فاجر و کافر به وجود نمی آورند!» (انک ان تذرهم یضلوا عبادک و لا یلدوا الا فاجرا کفارا).

این نشان می دهد که نفرین انبیاء، از جمله نوح (ع) از روی خشم و غضب و انتقامجویی و کینه توزی نبود، بلکه روی یک حساب منطقی صورت گرفته است.

### سوره نوح (۷۱): آیه ۲۸

(آیه ۲۸) - در پایان، نوح برای خودش و کسانی که به او ایمان آورده بودند چنین دعا می کند: «پروردگارا! مرا و پدر و مادرم، و تمام کسانی را که با ایمان وارد خانه من شدند و جمیع مردان و زنان با ایمان را بیامرز و ظالمان را جز هلاکت میفزا» (رب اغفر لی و لوالدی و لمن دخل بیتی مؤمنا و للمؤمنین و المؤمنات و لا تزد الظالمین الا تبارا).

این طلب آمرزش برای این است که نوح می خواهد بگوید گرچه من صدها سال تبلیغ مستمر داشتم، و هرگونه زجر و شکنجه را در این راه تحمل کردم، اما چون ممکن است ترک اولائی در این مدت از من سر زده باشد من از آن هم تقاضای عفو می کنم، و هرگز خود را در پیشگاه مقدست تبرئه نمی نمایم.

«پایان سوره نوح»

[شماره صفحه واقعی : ۲۹۴]

ص: ۱۴۸۳

اشاره

این سوره در «مکه» نازل شده و دارای ۲۸ آیه است

محتوای سوره:

این سوره، چنانکه از نامش پیداست، عمدتاً در باره خلق ناپیدائی به نام «جنّ» سخن می گوید، سخن از ایمان آنها به پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله، و خضوع در برابر قرآن مجید، و ایمان و اعتقاد آنها به معاد، و وجود گروهی مؤمن و کافر در میان آنان و مسائلی از این قبیل است.

این بخش از سوره نوزده آیه از بیست و هشت آیه سوره را در بر می گیرد، و بسیاری از عقائد خرافی را در زمینه «جنّ» اصلاح می کند و بر آنها خط بطلان می کشد.

در بخش دیگری از این سوره اشاره ای به مسأله توحید و معاد آمده است.

و در آخرین بخش این سوره، سخن از مسأله علم غیب است که هیچ کس از آن آگاهی ندارد جز آنچه خداوند اراده کرده است.

فضیلت تلاوت سوره:

در حدیثی از امام صادق (ع) آمده است: «هر کس بسیار سوره جنّ را بخواند هرگز در زندگی دنیا چشم زخم جنّ و جادو و سحر و مکر آنها به او نمی رسد، و با محمّد (ص) همراه خواهد بود، و می گوید: پروردگارا! من کسی را به جای او نمی خواهم، و هرگز از او به دیگری متمایل نمی شود».

البته این تلاوت مقدمه ای است بر آگاهی از محتوای سوره، و سپس به کار بستن آن.

[شماره صفحه واقعی : ۲۹۵]

## شأن نزول:

در تفسیر آیات ۲۹ تا ۳۲ سوره احقاف شأن نزولهایی آمده بود که با مطالب این سوره کاملاً هماهنگ است، و نشان می دهد که هر دو مربوط به یک حادثه است، دو مورد از آنها را بطور فشرده نقل می کنیم.

۱- پیامبر صلی الله علیه و آله از مکه به سوی بازار «عکاظ» در «طائف» آمد، تا مردم را در آن مرکز اجتماع بزرگ به سوی اسلام دعوت کند، اما کسی به دعوت او پاسخ مثبت نگفت، در بازگشت به محلی رسید که آن را وادی «جن» می گفتند شب را در آنجا ماند و تلاوت آیات قرآن می فرمود، گروهی از جن شنیدند و ایمان آوردند، و برای تبلیغ به سوی قوم خود بازگشتند.

۲- «ابن عباس» می گوید: پیامبر صلی الله علیه و آله مشغول نماز صبح بود، و در آن تلاوت قرآن می کرد، گروهی از جن در صدد تحقیق از علت قطع اخبار آسمانها از خود بودند صدای تلاوت قرآن محمد صلی الله علیه و آله را شنیدند.

گفتند: علت قطع اخبار آسمان از ما همین است، به سوی قوم خود بازگشتند و آنها را به سوی اسلام دعوت کردند.

ولی شأن نزول دیگری در اینجا آمده که با آنها متفاوت است و آن این که از «عبد الله بن مسعود» پرسیدند: آیا کسی از شما یاران پیامبر صلی الله علیه و آله در حوادث شب جن خدمت پیامبر صلی الله علیه و آله بود؟

گفت: احدی از ما نبود، ما شبی در مکه پیامبر صلی الله علیه و آله را نیافتیم، و هر چه جستجو کردیم اثری از او ندیدیم، از این ترسیدیم که پیامبر صلی الله علیه و آله را کشته باشند، به جستجوی حضرت در دره های مکه رفتیم، ناگهان دیدیم از سوی کوه «حرا» می آید، عرض کردیم کجا بودی ای رسول خدا؟ ما سخت نگران شدیم، و دیشب بدترین شب زندگی ما بود.

فرمود: دعوت کننده جن به سراغ من آمد، و من رفتم قرآن برای آنها بخوانم.

[شماره صفحه واقعی : ۲۹۶]



## سوره الجن (۷۲): آیه ۱

(آیه ۱) - ما قرآن عجیبی شنیده ایم! در این آیه می فرماید: «بگو: به من وحی شده که جمعی از جنّ به سخنانم گوش فرا داده اند، سپس گفته اند، ما قرآن عجیبی شنیده ایم...» (قل اوحی الی انه استمع نفر من الجن فقالوا انا سمعنا قرآنا عجبا).

این آیه به خوبی نشان می دهد که طایفه «جنّ» دارای عقل و شعور و فهم و درک، و تکلیف و مسؤولیت، و آشنائی به لغت، و توجه به فرق بین کلام اعجاز و غیر آن دارند، همچنین خود را موظف به تبلیغ حق می دانند، و مخاطب خطابه‌های قرآن نیز هستند.

آنها حق داشتند که قرآن را سخنی عجیب بشمرند، زیرا هم لحن و آهنگ آن عجیب است، و هم نفوذ و جاذبه اش، هم محتوا و تأثیرش عجیب است و هم آورنده آن که درس نخوانده بود و از امین برخاست.

## سوره الجن (۷۲): آیه ۲

(آیه ۲) - آنها به دنبال این جمله، سخنان دیگری به قوم خود گفتند که قرآن در آیات بعد در دوازده جمله، آنها را بیان کرده که هر کدام با «انّ» شروع شده که نشانه تأکید است.

نخست می فرماید: آنها گفتند: «که (این قرآن همگان را) به راه راست هدایت می کند، و لذا ما به آن ایمان آورده ایم و هرگز کسی را شریک پروردگارمان قرار نمی دهیم» (یهدی الی الرشد فآمنّا به و لن نشرک برینا احدا).

## سوره الجن (۷۲): آیه ۳

(آیه ۳) - بعد از ابراز ایمان و نفی هرگونه شرک سخنان خود را در باره صفات خدا چنین ادامه دادند: «و بلند است مقام با عظمت پروردگار ما (از شباهت به مخلوقین، و از هرگونه عیب و نقص) و او هرگز برای خود همسر و فرزندی انتخاب نکرده است» (و انه تعالی جد ربنا ما اتخذ صاحبه و لا ولدا).

## سوره الجن (۷۲): آیه ۴

(آیه ۴) - سپس افزودند: ما اکنون اعتراف می کنیم «که سفیه ما (ابلیس) در باره خدا سخنان ناروا می گفت» (و انه کان یقول سفیهنا علی الله شططا).

یعنی، سفهای ما برای خدا همسر و فرزندان قائل بودند، و شبیه و شریکی انتخاب کرده بودند، و از راه حق منحرف شده و سخنی به گزاف می گفتند.

[شماره صفحه واقعی : ۲۹۷]

ص: ۱۴۸۶

و احتمال دارد که: «سفیه» در اینجا اشاره به «ابلیس» باشد که بعد از مخالفت فرمان خدا نسبت‌های ناروایی به ساحت مقدس او داد و از آنجا که «ابلیس» از جن بوده مؤمنان جن به این وسیله از او ابراز تنفر می‌کنند، و سخن او را گزافه و شطط می‌نامند.

### سوره الجن (۷۲): آیه ۵

(آیه ۵) - سپس افزودند: «و ما گمان می‌کردیم که انس و جنّ هرگز، بر خدا دروغ نمی‌بندند» (و انا ظننا ان لن نقول الانس و الجن علی الله کذبا).

این سخن ممکن است اشاره به تقلید کورکورانه ای باشد که این گروه قبلا از دیگران داشتند، و برای خدا شریک و شبیه و همسر و فرزند قائل بودند می‌گویند:

اگر ما این مسائل را از دیگران بدون دلیل پذیرفتیم به خاطر خوش باوری بود، هرگز خیال نمی‌کردیم که انس و جن به خود جرأت دهند که چنین دروغهای بزرگی به خدا ببندند، ولی اکنون به غلط بودن این تقلید ناروا پی بردیم و به این ترتیب به اشتباه خود و انحراف مشرکان جن اعتراف می‌کنیم.

### سوره الجن (۷۲): آیه ۶

(آیه ۶) - سپس افزودند: یکی دیگر از انحرافات جن و انس این بود که:

«مردانی از بشر به مردانی از جن پناه می‌بردند، و آنها سبب افزایش گمراهی و طغیانشان می‌شدند» (و انه کان رجال من الانس یعودون برجال من الجن فزادوهم رهقا).

مفهوم آیه، مفهوم وسیعی است که شامل هرگونه پناه بردن افرادی از انسانها به جن را شامل می‌شود چه این که می‌دانیم در میان عرب کاهنان زیادی وجود داشتند که معتقد بودند به وسیله طایفه «جنّ» بسیاری از مشکلات را حل می‌کنند و از آینده خبر می‌دهند.

### سوره الجن (۷۲): آیه ۷

(آیه ۷) - این آیه همچنان ادامه سخنان مؤمنان جن است که به هنگام تبلیغ قوم خود بیان داشتند و از طرق مختلف آنها را به سوی اسلام و قرآن دعوت نمودند.

نخست می‌گویند: «و این که آنها گمان کردند- همان گونه که شما گمان کردید- که خداوند هرگز کسی را (به نبوت) مبعوث نمی‌کند» (و انهم ظنوا کما

[شماره صفحه واقعی : ۲۹۸]

ص: ۱۴۸۷

ظننتم ان لن يبعث الله احدا)

لذا به انکار قرآن، و تکذیب نبوت پیامبر اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله برخاستند، ولی ما هنگامی که با دقت به آیات این کتاب آسمانی گوش فرا دادیم حقایق آن را به روشنی درک کردیم، مبادا شما هم مانند مشرکان انسانها، راه کفر پیش گیرید و به سرنوشت آنها گرفتار شوید.

این تعبیر هشدار است به مشرکان که بدانند وقتی جن، منطوقش این است و داوریش چنین، بیدار شوند و به دامن قرآن و پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله چنگ زنند.

### سوره الجن (۷۲): آیه ۸

(آیه ۸) - سپس مؤمنان جن، به یکی از نشانه های صدق گفتار خود که در جهان طبیعت برای همه جنیان قابل درک است اشاره کرده، می گویند: «ما آسمان را جستجو کردیم و همه را پر از محافظان قوی و تیرهای شهاب یافتیم» (و انا لمسنا السماء فوجدناها ملئت حرسا شديدا و شهابا).

### سوره الجن (۷۲): آیه ۹

(آیه ۹) - «ما پیش از این به استراق سمع در آسمانها می نشستیم (و اخباری از آن را دریافت می داشتیم و به اطلاع دوستان خود می رساندیم) اما اکنون هر کس بخواهد استراق سمع کند، شهابی را در کمین خود می یابد) که او را هدف قرار می دهد!» (و انا كنا نقعد منها مقاعد للسمع فمن يستمع الآن يجد له شهابا رصدا).

آیا این وضع تازه، دلیل بر این حقیقت نیست که با ظهور این پیامبر و نزول کتاب آسمانی او دگرگونی عظیمی در جهان رخ داده است؟ چرا شما قبلا قدرت بر استراق سمع داشتید، و الآن احدی توانائی بر این کار ندارد؟!

### سوره الجن (۷۲): آیه ۱۰

(آیه ۱۰) - سپس افزودند: با این اوضاع و احوال «ما نمی دانیم آیا (این ممنوعیت از استراق سمع دلیل بر این است که) اراده شری در باره اهل زمین شده، یا خداوند می خواهد از این طریق آنها را هدایت فرماید؟» (و انا لا ندرى اشر اريد بمن فى الارض ام اراد بهم ربهم رشدا).

و به تعبیر دیگر ما نمی دانیم آیا این امر مقدمه نزول عذاب و بلا از سوی خداست یا مقدمه هدایت آنها؟



مؤمنان جن قاعدتا باید فهمیده باشند که ممنوعیت از استراق سمع که با ظهور پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله مقارن بوده، مقدمه هدایت انسانها، و برچیده شدن دستگاه کفایت و خرافات دیگری مانند آن است.

اما از آنجا که «جن» به مسأله استراق سمع دلبستگی خاصی داشت هنوز نمی توانست باور کند که این محرومیت یک نوع خیر و برکت است، و گر نه روشن است که کاهنان در عصر جاهلیت با اتکا به همین مسأله استراق سمع سهم بزرگی در گمراه ساختن مردم داشتند.

### سوره الجن (۷۲): آیه ۱۱

(آیه ۱۱) - این آیه همچنان ادامه گفتار مؤمنان جن به هنگام تبلیغ قوم گمراه خویش است، نخست از زبان آنها می گوید: «و در میان ما افراد صالح و افرادی غیر صالحند و ما گروههای متفاوتی هستیم» (و انا منا الصالحون و منا دون ذلك كنا طرائق قدا).

این جمله را احتمالاً به این منظور گفتند که مبادا وجود «ابلیس» در میان طایفه جن، این توهم را برای عده ای از آنها به وجود آورد که طبیعت جن بر شر و فساد و شیطنت است، و هرگز نور هدایت به قلب او نمی تابد.

مؤمنان جن با این سخن روشن می سازند که اصل اختیار و آزادی اراده بر آنها نیز حاکم است. و افرادی صالح و غیر صالح هر دو وجود دارند، بنابر این زمینه های هدایت در وجود آنها فراهم می باشد.

این آیه در ضمن ذهنیات ما انسانها را در باره جن نیز اصلاح می کند، زیرا در تصور بسیاری از مردم واژه «جن» با نوعی «شیطنت» و فساد و گمراهی و انحراف، همراه است، این آیه می گوید آنها نیز گروههای مختلفی دارند، صالح و غیر صالح.

### سوره الجن (۷۲): آیه ۱۲

(آیه ۱۲) - مؤمنان جن در ادامه سخنان خود به دیگران هشدار می دهند و می گویند: «و ما یقین داریم هرگز نمی توانیم بر اراده خداوند در زمین غالب شویم و نمی توانیم از (پنجه قدرت) او بگریزیم» (و انا ظننا ان لن نعجز الله فی الارض و لن نعجزه هربا).

بنابراین، اگر تصور کنید می توانید از کیفر و مجازات خدا با فرار کردن به

[شماره صفحه واقعی : ۳۰۰]

گوشه ای از زمین یا نقطه ای از آسمانها نجات یابید، سخت در اشتباهید.

### سوره الجن (۷۲): آیه ۱۳

(آیه ۱۳) - مؤمنان جن در ادامه کلام خود می افزایند: «ما هنگامی که هدایت قرآن را شنیدیم به آن ایمان آوردیم» (و انا لما سمعنا الهدی آمنا به).

و اگر شما را به هدایت قرآن فرا می خوانیم، قبلا- خودمان به این برنامه عمل کرده ایم، بنابراین دیگران را به چیزی دعوت نمی کنیم که خود آن را ترک گفته باشیم.

سپس نتیجه ایمان را در یک جمله کوتاه بیان کرده، می گوید: «هر کس به پروردگارش ایمان بیاورد، نه از نقصان می ترسد و نه از ظلم» (فمن یؤمن بربه فلا یخاف بخسا و لا رهقا).

و هر کار کوچک و بزرگی را انجام دهد، اجر و پاداش آن را بی کم و کاست دریافت می نماید.

### سوره الجن (۷۲): آیه ۱۴

(آیه ۱۴) - و در این آیه برای توضیح بیشتر پیرامون سرنوشت مؤمنان و کافران می گویند: ما از طریق هدایت قرآن می دانیم «گروهی از ما مسلمان و گروهی ظالمند» (و انا منا المسلمون و منا القاسطون).

«هر کس اسلام را، اختیار کند، راه راست را برگزیده» و به سوی هدایت و ثواب الهی گام برداشته (فمن اسلم فاولئک تحروا رشدا).

### سوره الجن (۷۲): آیه ۱۵

(آیه ۱۵) - «و اما ظالمان، آتشگیره و هیزم دوزخند» اما القاسطون فکانوا لجهنم حطبا

### سوره الجن (۷۲): آیه ۱۶

(آیه ۱۶) - شما را با این نعمتهای فراوان می آزمائیم! در آیات گذشته سخن از پادشاهای مؤمنان در قیامت بود، و در اینجا سخن از پادشاهای دنیوی آنهاست.

می فرماید: «اگر آنها [- جن و انس] در راه ایمان استقامت ورزند با آب فراوان سیرابشان می کنیم!» (و ان لو استقاموا علی الطریقه لاسقیناهم ماء غدقا).



باران رحمت خود را بر آنها فرو می باریم، و منابع و چشمه های آب حیاتبخش را در اختیارشان می گذاریم، و از آنجا که آب فراوان است همه چیز فراوان است، و به این ترتیب آنها را مشمول انواع نعمتها قرار می دهیم.

[شماره صفحه واقعی : ۳۰۱]

ص: ۱۴۹۰

این برای چندمین بار است که قرآن مجید روی این مطلب تکیه می کند که «ایمان و تقوا» نه تنها سرچشمه «برکات معنوی» است که موجب فزونی ارزاق مادی و وفور نعمت و آبادی و عمران و «برکت مادی» نیز می باشد.

البته طبق این آیه آنچه مایه وفور نعمت می شود، استقامت بر ایمان است نه اصل ایمان.

### سوره الجن (۷۲): آیه ۱۷

(آیه ۱۷) - در این آیه به حقیقت دیگری در همین رابطه اشاره کرده، می افزاید: «هدف این است که ما آنها را با این نعمت فراوان بیازمائیم» (لنفتنهم فیه).

و از اینجا روشن می شود که یکی از اسباب مهم امتحان الهی وفور نعمت است، و اتفاقا آزمایش به وسیله «نعمت» از آزمایش به وسیله «عذاب» سخت تر و پیچیده تر است، زیرا طبیعت فزونی نعمت، سستی و تنبلی و غفلت و غرق شدن در لذائذ و شهوات است، و این درست چیزی است که انسان را از خدا دور می سازد و میدان را برای فعالیت شیطان آماده می کند تنها کسانی می توانند از عوارض نامطلوب فزونی وفور نعمت در امان بمانند که بطور دائم به یاد خدا باشند.

و لذا به دنبال آن، می افزاید: «و هر کس از یاد پروردگارش روی گرداند او را به عذاب شدید و فزاینده ای گرفتار می سازد» (و من یرض عن ذکر ربه یسلکه عذابا صعدا).

### سوره الجن (۷۲): آیه ۱۸

(آیه ۱۸) - در این آیه از زبان مؤمنان جنّ به هنگام دعوت دیگران به سوی توحید چنین می گوید: «مساجد از آن خداست، پس هیچ کس را با خدا نخوانید (و ان المساجد لله فلا تدعوا مع الله احدا).

منظور از «مساجد» مکانهایی است که در آنجا برای خدا سجده می شود که مصداق اکمل آن، مسجد الحرام، و مصداق دیگرش سایر مساجد، و مصداق گسترده ترش، تمام مکانهایی است که انسان در آنجا نماز می خواند، و برای خدا سجده می کند، و به حکم حدیث معروف پیغمبر صلی الله علیه و آله که فرمود:

«جعلت لی الارض مسجدا و طهورا تمام روی زمین، سجده گاه و وسیله طهور (تیمم کردن) برای من قرار داده شده» همه جا را شامل می شود.

[شماره صفحه واقعی : ۳۰۲]

و به این ترتیب پاسخی است به اعمال مشرکان عرب و مانند آنها که خانه کعبه را بتکده ساخته بودند، و به اعمال مسیحیان منحرف که به سراغ «تثلیث» رفته و در کلیساهای خود خدایان سه گانه را می پرستیدند، قرآن می گوید: تمام معابد، مخصوص خداست و در این معابد، جز برای خدا سجده نمی توان کرد و پرستش غیر او ممنوع است.

### سوره الجن (۷۲): آیه ۱۹

(آیه ۱۹) - و در ادامه این سخن برای بیان تأثیر فوق العاده قرآن مجید و عبادت پیامبر صلی الله علیه و آله می افزاید: «هنگامی که بنده خدا [- محمد] به عبادت بر می خاست و او را می خواند گروهی پیرامون او بشدت ازدحام می کردند» (و انه لما قام عبد الله يدعوه كادوا يكونون عليه لبدًا).

تعبیر «لبد» بیانگر هجوم عجیب مؤمنان جن برای شنیدن قرآن در اولین برخورد با آن، و همچنین بیانگر جاذبه فوق العاده نماز پیامبر صلی الله علیه و آله است.

### سوره الجن (۷۲): آیه ۲۰

(آیه ۲۰) - در اینجا برای تحکیم پایه های توحید، و نفی هرگونه شرک که در آیات قبل به آن اشاره شده بود، نخست به پیامبر صلی الله علیه و آله دستور می دهد: «بگو: من تنها پروردگارم را می خوانم (و فقط او را عبادت می کنم) و هیچ کس را شریک او قرار نمی دهم!» (قل انما ادعوا ربی و لا اشرك به احدا).

### سوره الجن (۷۲): آیه ۲۱

(آیه ۲۱) - سپس دستور می دهد: «بگو: من مالک زیان و هدایتی برای شما نیستم» و هدایت به دست دیگری است (قل انی لا املك لكم ضرا و لا رشدا).

### سوره الجن (۷۲): آیه ۲۲

(آیه ۲۲) - و باز اضافه می کند: «بگو: (اگر من نیز بر خلاف فرمانش رفتار کنم) هیچ کس مرا در برابر او حمایت نمی کند و پناهگاهی جز او نمی یابم» (قل انی لن یجیرنی من الله احد و لن اجد من دونه ملتحدا).

به این ترتیب نه کسی می تواند به من پناه دهد نه چیزی می تواند پناهگاه واقع شود این سخنان از یک سو اعتراف به عبودیت کامل در پیشگاه خداوند است، و از سوی دیگر هرگونه «غلو» را در مورد پیامبر صلی الله علیه و آله نفی می کند، و از سوی سوم نشان می دهد که نه تنها از بتها کاری ساخته نیست که شخص پیامبر صلی الله علیه و آله نیز با آن همه عظمت ملجأ و

پناه مستقلى در برابر عذاب خدا نمى تواند باشد، و از سوى چهارم

[شماره صفحه واقعى : ۳۰۳]

ص: ۱۴۹۲

به بهانه جوئیها و انتظارات بی موردی که افراد لجوج در برابر پیامبر صلی الله علیه و آله داشتند و از او تقاضای ...ب...خدائی می کردند پایان می دهد، و ثابت می کند که توسل و شفاعت نیز به اذن خداست.

### سوره الجن (۷۲): آیه ۲۳

(آیه ۲۳) - در این آیه می افزاید: «تنها وظیفه من ابلاغ از سوی خدا و رساندن رسالتهای اوست» (الا بلاغا من الله و رسالاته).

این تعبیر شبیه چیزی است که در آیه ۹۲ سوره مائده می خوانیم: «تنها چیزی که بر عهده پیامبر است ابلاغ آشکار است».

و در آیه ۱۸۸ سوره اعراف آمده است: «بگو: من مالک سود و زیانی برای خویش نیستم، مگر آنچه خدا بخواهد، و اگر از غیب با خبر بودم منافع فراوانی برای خود فراهم می ساختم، و هیچ بدی به من نمی رسید، من تنها بیم دهنده و بشارت دهنده ام برای گروهی که ایمان می آورند».

به هر حال در پایان آیه هشدار می دهد که: «هر کس نافرمانی خدا و رسولش کند آتش دوزخ از آن اوست، و جاودانه در آن می ماند» (و من يعص الله و رسوله فان له نار جهنم خالدین فیها ابدا).

روشن است که منظور هر گنهکاری نیست، بلکه منظور مشرکان و کافران است زیرا هر گنهکاری مستحق خلود در آتش دوزخ نمی باشد.

### سوره الجن (۷۲): آیه ۲۴

(آیه ۲۴) - سپس می افزاید: این وضع کفار و مشرکان که پیوسته مسلمانان را استهزا می کنند و ضعیف می شمردند همچنان ادامه می یابد «تا آنچه را به آنها وعده داده شده ببینند، آنگاه می دانند چه کسی یاورش ضعیفتر، و جمعیتش کمتر است» (حتی اذا راوا ما یوعدون فسیعلمون من اضعف ناصرا و اقل عددا).

لحن آیه به خوبی نشان می دهد که دشمنان اسلام پیوسته قدرت و کثرت نفرات خود را به رخ آنها می کشیدند، و آنها را ضعیف و ناتوان می شمردند قرآن به این وسیله به مؤمنان دلداری و نوید می دهد که سرانجام روز پیروزی آنها و شکست و ناتوانی دشمنان فرا خواهد رسید.

### سوره الجن (۷۲): آیه ۲۵

(آیه ۲۵) - عالم الغیب خداست! چون در آیات قبل اشاره به این حقیقت



شده بود که «استهزا و سرکشی این گروه همچنان ادامه می یابد تا زمانی که وعده الهی دائر بر عذاب فرا رسد» این سؤال را بر می انگیزد که این وعده کی تحقق می یابد؟

قرآن مجید به پاسخ این سؤال پرداخته می گوید: «بگو: من نمی دانم آنچه به شما وعده داده شده (از عذاب دنیا و قیام رستاخیز) نزدیک است، یا پروردگارم زمانی برای آن قرار می دهد؟ (قل ان ادري اقريب ما توعدون ام يجعل له ربي امدا).

این علم مخصوص ذات پاک خداست، و او خواسته از بندگانش مکتوم بماند تا موضوع امتحان و آزمون خلق کامل گردد، چرا که اگر بدانند دور است یا نزدیک در هر دو صورت امتحان کم اثر خواهد بود.

بارها در آیات قرآن مجید به این معنی برخورد می کنیم که هر وقت سؤال از زمان قیامت می شد پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله اظهار بی اطلاعی می فرمود و می گفت: علم آن مخصوص خداست.

در حدیثی آمده است که روزی «جبرئیل» در صورت یک عرب بیابانی در برابر پیامبر صلی الله علیه و آله ظاهر شد، و از جمله سؤالاتی که از آن حضرت نمود این بود که گفت: «به من بگو: کی قیامت بر پا می شود؟»

پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: «کسی که از او سؤال می کنی (در این مسأله) آگاهتر از سؤال کننده نیست!» بار دیگر آن مرد عرب با صدای بلند گفت: «ای محمد! قیامت کی خواهد آمد؟»

پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: «وای بر تو قیامت می آید، بگو ببینم چه چیز برای آن فراهم کرده ای؟» اعرابی گفت: من نماز و روزه بسیاری فراهم نکرده ام، ولی خدا و رسولش را دوست دارم.

پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: «پس تو با کسی خواهی بود که دوستش داری!»!

[شماره صفحه واقعی : ۳۰۵]

ص: ۱۴۹۴

«انس» یکی از یاران پیامبر صلی الله علیه و آله می گوید: «مسلمانان از هیچ سخنی مانند این سخن خوشحال نشدند».

### سوره الجن (۷۲): آیه ۲۶

(آیه ۲۶) - سپس در ادامه این بحث یک قاعده کلی را در مورد علم غیب بیان می دارد، می فرماید: «دانای غیب اوست و هیچ کس را بر اسرار غیبش آگاه نمی سازد» (عالم الغیب فلا یظهر علی غیبه احدا).

### سوره الجن (۷۲): آیه ۲۷

(آیه ۲۷) - سپس به عنوان یک استثنا از این مسأله کلی می افزاید: «مگر رسولانی که آنان را برگزیده» و از آنان راضی شده (الا من ارتضی من رسول).

آنچه را بخواهد از علم غیب به او می آموزد، و از طریق وحی ابلاغ می کند.

«سپس مراقبینی از پیش رو و پشت سر برای آنها قرار می دهد...» (فانه یسلک من بین یدیه و من خلفه رسدا).

و این خود یکی از دلایل معصوم بودن پیامبران است که با نیروهای غیبی و امدادهای الهی، و مراقبت فرشتگان او، از لغزشها و خطاها مصون و محفوظند.

### سوره الجن (۷۲): آیه ۲۸

#### اشاره

(آیه ۲۸) - در این آیه که آخرین آیه سوره است دلیل وجود این نگاهبانان و مراقبین را چنین بیان می کند: مقصود این است «تا بدانند که پیامبرانش رسالتهای پروردگارشان را (بی کم و کاست) ابلاغ کرده اند، و او به آنچه نزد آنهاست احاطه دارد، و همه چیز را احصا کرده است» (لیعلم ان قد ابلاغوا رسالات ربهم و احاط بما لدیهم و احصى کل شیء عددا).

البته معنی آیه این نیست که خداوند چیزی را در باره پیامبرانش نمی دانسته و بعدا دانسته است، چه این که علم خدا ازلی و ابدی و بی پایان است، بلکه منظور این است که این علم الهی در خارج تحقق یابد و صورت عینی به خود بگیرد یعنی، پیامبران رسالت او را عملا ابلاغ کنند و اتمام حجت نمایند.

#### نکته ها:



با دقت در آیات مختلف قرآن به خوبی روشن می شود که دو دسته آیه در

[شماره صفحه واقعی : ۳۰۶]

ص: ۱۴۹۵

زمینه علم غیب وجود دارد نخست آیاتی که علم غیب را مخصوص خدا معرفی کرده و از غیر او نفی می نماید، مانند آیه ۵۰ و ۵۹ سوره انعام.

گروه دوم آیاتی است که به روشنی نشان می دهد که اولیای الهی «اجمالاً» از غیب آگاهی داشتند، چنانکه در آیه ۱۷۹ سوره آل عمران می خوانیم: «چنان نبود که خدا شما را از علم غیب آگاه کند ولی خداوند از میان رسولان خود هر کس را بخواهد برمی گزیند» (و قسمتی از اسرار غیب را در اختیار او می گذارد).

و در معجزات حضرت مسیح (ع) می خوانیم که فرمود: «من شما را از آنچه می خورید، یا در خانه های خود ذخیره می کنید خبر می دهم». (آل عمران / ۴۹) آیه مورد بحث نیز با توجه به استثنائی که در آن آمده نشان می دهد که خداوند قسمتی از علم غیب را در اختیار رسولان برگزیده اش قرار می دهد.

از سوی دیگر آیاتی از قرآن که مشتمل بر خبرهای غیبی است نیز کم نیست، مانند آیه دوم تا چهارم سوره روم: «رومیان مغلوب شدند- و این شکست در سرزمین نزدیک واقع شد، اما آنها بعد از این مغلوبیت به زودی غالب خواهند شد- در عرض چند سال».

اصولاً- وحی آسمانی که بر پیامبران نازل می شود نوعی غیب است که در اختیار آنان قرار می گیرد، چگونه می توان گفت آنها آگاهی از غیب ندارند در حالی که وحی بر آنان نازل می شود.

از همه اینها گذشته، روایات زیادی داریم که نشان می دهد پیامبر صلی الله علیه و آله و امامان معصوم علیهم السّلام اجمالاً آگاهی از غیب داشتند، و گاه از آن خبر می دادند مانند خبر دادن از ماجرای جنگ «موتّه» و شهادت جعفر، و بعضی دیگر از فرماندهان اسلام که در همان لحظه وقوع، پیامبر صلی الله علیه و آله در مدینه مسلمانان را آگاه کرد و مانند آن در زندگی پیامبر صلی الله علیه و آله کم نیست.

در «نهج البلاغه» نیز پیشگوئیهای بسیاری از حوادث آینده به چشم می خورد که نشان می دهد علی علیه السّلام این اسرار غیب را می دانست، مانند آنچه در خطبه ۱۳ در مذمت اهل بصره آمده است که می فرماید: «گویا می بینم عذاب خدا از آسمان

[شماره صفحه واقعی: ۳۰۷]

و زمین بر شما فرود آمده و همه غرق شده اید، تنها قله بلند مسجدتان همچون سینه کشتی در روی آب نمایان است!» و مانند آنچه «کمیل بن زیاد» به «حجاج» گفت که «امیر مؤمنان علی علیه السلام به من خبر داده که تو قاتل منی».

اکنون سخن در این است که چگونه بین این آیات و روایات که بعضی علم غیب را از غیر خدا نفی، و بعضی اثبات می کنند جمع کنیم؟

در اینجا طرق مختلفی برای جمع وجود دارد. از جمله:

۱- از معروفترین راههای جمع این است که منظور از اختصاص علم غیب به خدا علم ذاتی و استقلال است، بنابراین غیر او مستقلاً هیچ گونه آگاهی از غیب ندارند، و هر چه دارند از ناحیه خداست، با الطاف و عنایت اوست، و جنبه تبعی دارد.

۲- اسرار غیب دو گونه است قسمتی مخصوص به خداست و هیچ کس جز او نمی داند مانند قیام قیامت، و اموری از قبیل آن، و قسمتی از آن را به انبیاء و اولیاء می آموزد.

۳- راه دیگر این که خداوند بالفعل از همه اسرار غیب آگاه است، ولی انبیا و اولیا ممکن است بالفعل بسیاری از اسرار غیب را ندانند، اما هنگامی که اراده کنند خداوند به آنها تعلیم می دهد، و البته این اراده نیز با اذن و رضای خدا انجام می گیرد.

## ۲- تحقیق پیرامون آفرینش «جن»

«جن» چنانکه از مفهوم لغوی این کلمه به دست می آید موجودی است ناپیدا که مشخصات زیادی در قرآن برای او ذکر شده، از جمله این که:

۱- موجودی است که از شعله آتش آفریده شده، بر خلاف انسان که از خاک آفریده شده است. (الرَّحْمَنُ / ۱۵) ۲- دارای علم و ادراک و تشخیص حق از باطل و قدرت منطقی و استدلال است. (آیات مختلف سوره جن)

[شماره صفحه واقعی : ۳۰۸]

ص: ۱۴۹۷

۳- دارای تکلیف و مسؤولیت است. (آیات سوره جنّ و سوره الرّحمن) ۴- گروهی از آنها مؤمن صالح و گروهی کافرند. (جنّ / ۱۱) ۵- آنها دارای حشر و نشر و معادند. (جنّ / ۱۵) ۶- آنها قدرت نفوذ در آسمانها و خبرگیری و استراق سمع داشتند، و بعداً ممنوع شدند. (جنّ / ۹) ۷- آنها با بعضی انسانها ارتباط برقرار می کردند و با آگاهی محدودی که نسبت به بعضی از اسرار نهانی داشتند به اغوای انسانها می پرداختند. (جنّ / ۶) ۸- در میان آنها افرادی یافت می شوند که از قدرت زیادی برخوردارند، همان گونه که در میان انسانها نیز چنین است. (نمل / ۳۹) ۹- آنها قدرت بر انجام بعضی کارهای مورد نیاز انسان دارند «گروهی از جن پیش روی سلیمان به اذن پروردگار کار می کردند، و برای او معبدها، تمثالها، و ظروف بزرگ غذا تهیه می کردند» (سبأ / ۱۲ و ۱۳) ۱۰- خلقت آنها در روی زمین قبل از خلقت انسانها بوده است (حجر / ۲۷) و ویژگیهای دیگر.

تا اینجا سخن از مطالبی بود که از قرآن مجید در باره این موجود ناپیدا استفاده می شود که خالی از هرگونه خرافه و مسائل غیر علمی است، ولی می دانیم مردم عوام و ناآگاه خرافات زیادی در باره این موجود ساخته اند که با عقل و منطق جور نمی آید، و به همین جهت یک چهره خرافی و غیر منطقی به این موجود داده که وقتی کلمه جن گفته می شود مشتی خرافات نیز با آن تداعی می شود از جمله این که آنها را با اشکال عجیب و غریب و وحشتناک، و موجوداتی موذی و پرآزار و موهومات دیگری از این قبیل.

در حالی که اگر موضوع وجود جن از این خرافات پیراسته شود، اصل مطلب کاملاً قابل قبول است و از سوی دیگر هیچ دلیل عقلی بر نفی آن وجود ندارد، بنابراین باید آن را پذیرفت، و از توجیهاات غلط و ناروا باید برحذر بود همان گونه که از خرافات عوام در این قسمت باید اجتناب کرد.

[شماره صفحه واقعی : ۳۰۹]

ص: ۱۴۹۸

این نکته نیز قابل توجه است که جن گاهی بر یک مفهوم وسیعتر اطلاق می شود که انواع موجودات ناپیدا را شامل می گردد، اعم از آنها که دارای عقل و درکند و آنها که عقل و درک ندارند، و حتی گروهی از حیوانات که با چشم دیده می شوند و معمولاً در لانه ها پنهانند، نیز در این معنی وسیع وارد است.

شاهد این سخن روایتی است از پیامبر صلی الله علیه و آله که فرمود: «خداوند جن را پنج صنف آفریده است: صنفی مانند باد در هوا (ناپیدا هستند) و صنفی به صورت مارها، و صنفی به صورت عقربها، و صنفی حشرات زمین اند، و صنفی از آنها مانند انسانها که بر آنها حساب و عقاب است».

«پایان سوره جن»

[شماره صفحه واقعی : ۳۱۰]

ص: ۱۴۹۹

اشاره

این سوره در «مکه» نازل شده و دارای ۲۰ آیه می باشد

محتوای سوره:

محتوای این سوره را می توان در پنج بخش خلاصه کرد:

بخش اول آیات آغاز سوره است که پیامبر را به قیام شبانه برای عبادت و تلاوت قرآن دعوت می کند، و برای آمادگی پذیرش یک برنامه سنگین آماده می سازد.

بخش دوم سوره او را به صبر و شکیبائی و مقاومت و مدارا با مخالفان در این مقطع خاص دعوت می کند.

در بخش سوم بحثهایی پیرامون معاد، و ارسال موسی بن عمران به سوی فرعون و سرکشی و سپس عذاب دردناک او را بیان می دارد.

بخش چهارم دستورات شدیدی را که در آغاز سوره پیرامون قیام شبانه آمده است به خاطر گرفتاریهای مسلمانان تخفیف می دهد.

و در بخش پنجم بار دیگر دعوت به تلاوت قرآن، و خواندن نماز و دادن زکات و انفاق فی سبیل الله و استغفار می نماید.

فضیلت تلاوت سوره:

در حدیثی از پیغمبر گرامی اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ آمده است:

«هر کس سوره مزمل را بخواند سختیها در دنیا و آخرت از او برداشته می شود».

و در حدیث دیگری از امام صادق علیه السلام می خوانیم: «هر کس سوره مزمل را در نماز عشاء دوم (منظور همان نماز عشاء است زیرا گاه به مغرب عشاء اول گفته

[شماره صفحه واقعی : ۳۱۱]

می شود) یا در آخر شب بخواند، شب و روز، و همچنین خود این سوره، گواه او در روز قیامت خواهد بود، و خداوند او را حیات پاکیزه و مرگ پاکیزه ای خواهد داد! مسلماً این فضائل بزرگ در صورتی است که محتوای سوره دائر به قیام شبانه و تلاوت قرآن و صبر و استقامت و ایثار و انفاق عملی گردد، نه تلاوتی خالی از عمل.

بسم الله الرحمن الرحيم به نام خداوند بخشنده بخشایشگر

### سوره المزمّل (۷۳): آیه ۱

(آیه ۱) - ای جامه به خود پیچیده به پاخیز! همان گونه که از لحن آغاز این سوره بر می آید دعوتی است آسمانی از پیامبر صلی الله علیه و آله برای استقامت، و آمادگی جهت پذیرش یک وظیفه بزرگ و سنگین، که بدون خود سازی قبلی انجام آن ممکن نیست.

می فرماید: «ای جامه به خود پیچیده!» (یا ایها المزمّل).

### سوره المزمّل (۷۳): آیه ۲

(آیه ۲) - «شب را جز کمی به پا خیز!» (قم اللیل الا قلیلاً).

### سوره المزمّل (۷۳): آیه ۳

(آیه ۳) - «نیمی از شب را، یا کمی از آن کم کن» (نصفه او انقص منه قلیلاً).

### سوره المزمّل (۷۳): آیه ۴

(آیه ۴) - «یا بر نصف آن بیفزا» (او زد علیه).

«و قرآن را با دقت و تأمل بخوان» (و رتل القرآن ترتیلاً).

به پا خیز که دوران «جامه به خود پیچیدن» و در گوشه انزوا نشستن نیست.

تعبیر به «ترتیل» که در اصل به معنی «تنظیم» و «ترتیب موزون» است، در اینجا به معنی خواندن آیات قرآن با تأنی و نظم لازم، و اداء صحیح حروف، و تبیین کلمات، و دقت و تأمل در مفاهیم آیات، و اندیشه در نتایج آن است.

همچنین روایاتی که در تفسیر «ترتیل» وارد شده همگی گواه بر این حقیقت است که نباید آیات قرآن را به عنوان الفاظی

خالی از محتوا و پیام، تلاوت کرد، بلکه باید به تمام اموری که تأثیر آن را در خواننده و شنونده عمیق می سازد توجه داشت، و فراموش نکرد که این پیام الهی است، و هدف تحقق بخشیدن به محتوای آن است.

[شماره صفحه واقعی : ۳۱۲]

ص: ۱۵۰۱



ولی متأسفانه امروز بسیاری از مسلمانان از این واقعیت فاصله گرفته، و از قرآن تنها به الفاظی اکتفا نموده اند، بی آنکه بدانند این آیات برای چه نازل شده؟

درست است که الفاظ قرآن نیز محترم، است ولی نباید فراموش کرد که این الفاظ و تلاوت مقدمه بیان محتواست.

در حدیثی از امام صادق علیه السلام در تفسیر «ترتیل» می خوانیم: «وقتی از کنار آیه ای می گذری که در آن نامی از بهشت است توقف کن و از خدا بهشت را بطلب (و خود را برای آن بساز) و هنگامی که از آیه ای می گذری که در آن نام دوزخ است از آن به خدا پناه بر». و خویشتن را از آن دور دار.

## سوره المزمّل (۷۳): آیه ۵

### اشاره

(آیه ۵) - سپس هدف نهایی این دستور سخت و مهم را چنین بیان می کند:

«ما به زودی سخنی سنگین را به تو القا خواهیم کرد» (انا سنلقى عليك قولا ثقیلا).

سنگین از نظر محتوا، و مفهوم آیات! و بیان مسؤلیتها.

سنگین از نظر تحمل آن بر قلوب و دلها، تا آنجا که قرآن در آیه ۲۱ سوره حشر می گوید: «اگر این قرآن را بر کوهها نازل می کردیم آن را خاشع و از هم شکافته می دیدی!» سنگین از نظر تبلیغ، و مشکلات راه دعوت! و برنامه ریزی و اجرای کامل آن! سنگین در ترازوی عمل و در عرصه قیامت.

ولی پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و یاران اندکش با استمداد از تربیت قرآن مجید، و استعانت به نماز شب و استفاده از تقرب به ذات پاک پروردگار، توانستند بر تمام این مشکلات فائق آیند، و بار این «قول ثقیل» را بر دوش کشند و به منزل مقصود برسانند!

### فضیلت نماز شب:

این آیات بار دیگر اهمیت شب زنده داری، و نماز شب، و تلاوت قرآن را در آن هنگام که غافلان در خوابند گوشزد می کند، عبادت در شب، مخصوصا در سحر گاهان و نزدیک طلوع فجر، اثر فوق العاده ای در صفای روح، و تهذیب نفوس، و تربیت معنوی انسان، و پاکی قلب و بیداری دل و تقویت ایمان و اراده، و تحکیم پایه های تقوا در دل و جان انسان دارد.

[شماره صفحه واقعی : ۳۱۳]

به همین دلیل علاوه بر آیات قرآن در روایات اسلامی نیز تأکید فراوان روی آن شده است.

از جمله در حدیثی از امام صادق علیه السّلام می خوانیم: «سه چیز از عنایات مخصوص الهی است: عبادت شبانه (نماز شب) و افطار دادن به روزه داران، و ملاقات برادران مسلمان».

### سوره المزمّل (۷۳): آیه ۶

(آیه ۶) - تأثیر نیایش در دل شب: این آیه ادامه بحث پیرامون عبادت شبانه، و آموزشهای معنوی در پرتو تلاوت قرآن در دل شب است و در حقیقت به منزله بیان دلیلی است برای آنچه در آیات قبل آمده است، می فرماید: «مسلمان نماز و عبادت شبانه پابرجاتر و با استقامت تر است» (ان ناشئه اللیل هی اشد وطئا و اقوم قیلا).

آیه فوق از آیاتی است که با تعبیرات پرمحتوایش رساترین سخن را در باره «عبادت شبانه» و نیایش سحرگاهان، و راز و نیاز با محبوب، در ساعاتی که اسباب فراغت خاطر از هر زمان فراهمتر است، و همچنین تأثیر آن در تهذیب نفس، و پرورش روح و جان انسانی، بیان کرده است، و نشان می دهد که روح آدمی در آن ساعات آمادگی خاصی برای نیایش و مناجات و ذکر و فکر دارد.

### سوره المزمّل (۷۳): آیه ۷

(آیه ۷) - در این آیه می افزاید: این به خاطر آن است که «در روز تلاش و کوشش مستمر و طولانی خواهی داشت» (ان لک فی النهار سبحا طویلا).

دائما مشغول هدایت خلق و ابلاغ رسالت پروردگار، و حل مشکلات زندگی جمعی و فردی هستی، و مجال کافی برای عبادت و نیایش حاصل نمی شود، بنابراین عبادت شبانه را جانشین آن کن و آمادگی لازم برای این فعالیتهای بزرگ و گسترده را از آن قیام شب به دست آور.

### سوره المزمّل (۷۳): آیه ۸

(آیه ۸) - بعد از دستور قیام عبادت شبانه و اشاره اجمالی به آثار عمیق آن به ذکر پنج دستور که مکمل آن است پرداخته، می فرماید: «و نام پروردگارت را یاد کن» (و اذکر اسم ربک).

مسلم است منظور تنها ذکر نام نیست، بلکه توجه به معنی است چرا که یاد



لفظی مقدمه یاد قلبی است، و ذکر قلبی روح و جان را صفا می بخشد، و نهال معرفت و تقوا را در دل آبیاری می کند.

در دستور دوم می فرماید: «تنها به او دل ببند» و از غیر او قطع امید کن و خالصانه به عبادتش برخیز (و بتل الیه تبتلا).

«بتل» آن است که انسان با تمام قلبش متوجه خدا گردد، و از ما سوی الله منقطع شود، و اعمالش را فقط به خاطر او به جا آورد و غرق در اخلاص گردد.

### سوره المزمّل (۷۳): آیه ۹

(آیه ۹) - سپس به سومین دستور پرداخته می افزاید: «همان پروردگار شرق و غرب که معبودی جز او نیست، او را نگاهبان و وکیل خود انتخاب کن» (رب المشرق و المغرب لا اله الا هو فاتخذہ وکیلا).

در اینجا بعد از مرحله «ذکر الله» و «اخلاص» مرحله توکل و واگذاری همه کارها به خدا فرا می رسد، خداوندی که مشرق و مغرب عالم، یعنی، مجموعه جهان هستی در زیر سیطره حکومت و ربوبیت او قرار دارد، و تنها معبود شایسته پرستش، اوست.

این تعبیر در حقیقت به منزله دلیلی است برای موضوع توکل بر خدا، چگونه انسان بر او توکل نکنند، و کار خویش را به او نسپارد، در حالی که در پهنه جهان هستی غیر از او حاکم و فرمانروا و منعم و مربی و معبود نیست.

### سوره المزمّل (۷۳): آیه ۱۰

(آیه ۱۰) - و بالاخره در چهارمین و پنجمین دستور می فرماید: «و در برابر آنچه (دشمنان) می گویند صابر و شکیبا باش، و بطرزی شایسته از آنان دوری گزین!» (و اصبر علی ما یقولون و اهجرهم هجرا جمیلا).

و به این ترتیب در اینجا مقام «صبر» و «هجرت» فرا می رسد، چرا که در مسیر دعوت به سوی حق، بدگویی دشمنان، و ایذاء و آزار آنان، فراوان است، و اگر باغبان بخواهد گلی را بچیند باید در برابر زبان خار صبر و تحمل داشته باشد.

به علاوه گاهی در اینجا بی اعتنائی و دوری لازم است، تا هم از شرشان در امان بماند و هم درسی از این طریق به آنان بدهد، ولی این هجرت و دوری نباید به معنی قطع برنامه های تربیتی، و تبلیغ و دعوت به سوی خدا باشد.

[شماره صفحه واقعی : ۳۱۵]

مرحوم «طبرسی» در «مجمع البیان» در ذیل آیه می گوید: «این آیه دلالت می کند که مبلغین اسلام، و دعوت کنندگان به سوی قرآن، باید در مقابل ناملائمات شکیبائی پیشه کنند، و با حسن خلق، و مدارا، با مردم معاشرت نمایند، تا سخنان آنها زودتر پذیرفته شود».

### سوره المزمّل (۷۳): آیه ۱۱

(آیه ۱۱) - در آیه قبل اشاره ای به کار شکنیها و سخنان ناروا و اذیت و آزار دشمنان اسلام بود در اینجا آنها را زیر رگباری از تهدیدات شدید، دایره به عذابهای دنیا و آخرت از سوی خداوند، قرار داده، و آنها را دعوت به تجدید نظر در برنامه های شوم خود می کند، و هم به مسلمانان صدر اول در برابر هجوم سخت این دشمنان دلداری می دهد، و پایمردی می بخشد.

نخست می فرماید: «مرا با تکذیب کنندگان صاحب نعمت واگذار، و آنها را کمی مهلت ده!» (و ذرنی و المکذبین اولی النعمه و مهلهم قلیلا).

یعنی، طرف آنها تو نیستی، مجازات و کیفر آنها را به خود من واگذار، و کمی به آنها مهلت ده، تا هم اتمام حجت گردد، و هم ماهیت خود را آشکار سازند، و می دانیم مدت کمی گذشت که مسلمانان نیرومند شدند، و ضربات سنگین و شکننده خود را در جنگهای «بدر» و «حنین» و «احزاب» و مانند آن بر پیکر دشمن وارد آوردند و نیز مدت کمی بیشتر نگذشت که این گردنکشان از دنیا رفتند، و گرفتار عذاب الهی در برزخ شدند و عذاب قیامت نیز از آنها چندان دور نیست.

### سوره المزمّل (۷۳): آیه ۱۲

(آیه ۱۲) - سپس در ادامه همین تهدید به صورت صریحتر می گوید: «نزد ما غل و زنجیرها و (آتش) دوزخ است!» (ان لدینا انکالا و جحیما).

آری! در برابر آزادی بی قید و شرط و تنعمی که در این دنیا داشتند بهره آنها در آنجا اسارت است و آتش!

### سوره المزمّل (۷۳): آیه ۱۳

(آیه ۱۳) - و باز می افزاید: «و غذائی گلوگیر و عذابی دردناک» (و طعاما ذا غصه و عذابا الیما).

غذائی بر عکس غذاهای چرب و شیرین دنیای آنها که به راحتی از گلو فرو می رفت و گوارا بود، و زندگی دردناک در برابر آسایش بی حساب این مغروران



خودخواه و مستکبر در این جهان.

با این که غذای خشن و گلوگیر خود عذابی است الیم، بعد از آن عذاب الیم را جداگانه ذکر می کند، و این نشان می دهد ابعاد عذاب الیم آخرت از نظر شدت و عظمت بر هیچ کس جز خدا معلوم نیست، و لذا در حدیثی می خوانیم که: روزی یکی از مسلمانان این آیه را تلاوت می کرد، و پیامبر صلی الله علیه و آله استماع می فرمود: ناگهان شخص مزبور صیحه ای زد و مدهوش شد.

### سوره المزمّل (۷۳): آیه ۱۴

(آیه ۱۴) - در این آیه به شرح روزی می پردازد که این عذابها در آن ظاهر می شوند، می فرماید: «در آن روز که زمین و کوهها سخت به لرزه در می آید و کوهها (چنان در هم کوبیده می شود که) به شکل توده هائی از شن نرم در می آید» (یوم ترجف الارض و الجبال و کانت الجبال کثیبا مهیلا).

### سوره المزمّل (۷۳): آیه ۱۵

(آیه ۱۵) - سپس به مقایسه ای در میان بعثت پیامبر صلی الله علیه و آله و مخالفت زورمندان عرب، و قیام موسی بن عمران در مقابل فرعونیان پرداخته، می فرماید: «ما پیامبری به سوی شما فرستادیم که گواه بر شماست، همان گونه که به سوی فرعون رسولی فرستادیم» (انا ارسلنا الیکم رسولا شاهدا علیکم کما ارسلنا الی فرعون رسولا).

هدف او، هدایت شما و نظارت بر اعمال شماست، همان گونه که هدف موسی بن عمران، هدایت فرعون و فرعونیان و نظارت بر اعمال آنها بود.

### سوره المزمّل (۷۳): آیه ۱۶

(آیه ۱۶) - ولی «فرعون به مخالفت و نافرمانی آن رسول، برخاست و ما او را سخت مجازات کردیم!» (فعصی فرعون الرسول فاخذناه اخذا وییلا).

نه لشکر عظیم او مانع از عذاب الهی شد، و نه وسعت مملکت و قدرت حکومت و اموال و ثروتشان جلو این کار را گرفت و سرانجام همگی در امواج خروشان نیل که به آن مباحات می کردند غرق شدند، شما که در سطحی بسیار پائینتر از آنها قرار دارید در باره خود چه می اندیشید؟

### سوره المزمّل (۷۳): آیه ۱۷

(آیه ۱۷) - سپس روی سخن را به کفار زمان پیامبر اسلام کرده، به آنها چنین هشدار می دهد: «شما (نیز) اگر کافر شوید چگونه خود را (از عذاب الهی) بر کنار

[شماره صفحه واقعی : ۳۱۷]

ص: ۱۵۰۶



می دارید در آن روز که کودکان را پیر می کند! (فکیف تتقون ان کفرتم یوما یجعل الولدان شیبا).

### سوره المزمّل (۷۳): آیه ۱۸

(آیه ۱۸) - در این آیه توصیف بیشتری در باره آن روز وحشتناک بیان کرده، می افزاید: در آن روز «آسمان از هم شکافته می شود، و وعده او شدنی و حتمی است» (السماء منفطر به کان وعده مفعولا).

وقتی آسمان و کرات آسمانی با آن همه عظمت نتوانند در برابر حوادث عظیم آن روز مقاومت کنند از این انسان ضعیف و ناتوان و آسیب پذیر چه کاری ساخته است؟

### سوره المزمّل (۷۳): آیه ۱۹

(آیه ۱۹) - در پایان این بحث اشاره ای به تمام هشدارها و اندازهای گذشته کرده، می فرماید: «این هشدار و تذکری است» (ان هذه تذکره).

شما در انتخاب راه آزاد هستید، «پس هر کس بخواهد (هدایت شود و طالب سعادت ابدی باشد) راهی به سوی پروردگارش برمی گزیند» (فمن شاء اتخذ الی ربه سیلا).

اگر پیمودن این راه از طریق اجبار و اکراه صورت گیرد، نه افتخاری است، نه فضیلتی، فضیلت آن است که انسان با اراده و اختیار خود این راه را انتخاب کرده، و بپوید.

### سوره المزمّل (۷۳): آیه ۲۰

(آیه ۲۰) - هر چه برای شما امکان دارد قرآن بخوانید! این آیه که طولانی ترین آیه این سوره است مشتمل بر مسائل بسیاری است که محتوای آیات گذشته را تکمیل می کند.

نخست می فرماید: «پروردگارت می داند که تو و گروهی از آنها که با تو هستند نزدیک دو سوم از شب یا نصف یا ثلث آن را به پا می خیزید خداوند شب و روز را اندازه گیری می کند» (ان ربک یعلم انک تقوم ادنی من ثلثی اللیل و نصفه و ثلثه و طائفه من الذین معک و الله یقدر اللیل و النهار).

اشاره به همان دستوری است که در آغاز سوره به پیامبر داده شده، تنها چیزی که در اینجا اضافه دارد این است که گروهی از مؤمنان نیز در این عبادت



شبانۀ، پیامبر صلی الله علیه و آله را همراهی می کردند- به عنوان یک حکم استجابی و یا احتمالاً یک حکم وجوبی زیرا شرایط آغاز اسلام ایجاب می کرد که آنها با تلاوت قرآن که مشتمل بر انواع درسهای عقیدتی و عملی و اخلاقی است و همچنین عبادات شبانه خود را بسازند و آماده تبلیغ اسلام و دفاع از آن گردند.

ولی از بعضی روایات استفاده می شود جمعی از مسلمانان در نگهداشتن حساب «ثلث» و «نصف» و «دو ثلث» گرفتار اشکال و دردسر می شدند و این امر سبب می شد که گاه تمام شب را بیدار بمانند، و مشغول عبادت باشند، تا آنجا که پاهای آنها به خاطر قیام شبانه ورم کرد! لذا خداوند این حکم را بر آنها تخفیف داد و فرمود: «او می داند که شما نمی توانید مقدار آن را (به دقت) اندازه گیری کنید (برای عبادت کردن) پس شما را بخشید، اکنون آنچه برای شما میسر است قرآن بخوانید» (علم ان لن تحصوه فتاب علیکم فاقروا ما تیسر من القرآن).

سپس به بیان دلیل دیگری برای این تخفیف پرداخته، می افزاید: خداوند «می داند به زودی گروهی از شما بیمار می شوند، و گروهی دیگر برای به دست آوردن فضل الهی (و کسب روزی) به سفر می روند، و گروهی دیگر در راه خدا جهاد می کنند» و از تلاوت قرآن باز می مانند (علم ان سیکون منکم مرضی و آخرون یضربون فی الارض یتغون من فضل الله و آخرون یقاتلون فی سبیل الله).

«پس به اندازه ای که برای شما ممکن است از آن تلاوت کنید» (فاقروا ما تیسر منه).

روشن است که ذکر بیماری، و مسافرتهای ضروری، و جهاد فی سبیل الله، به عنوان سه مثال برای عذرهای موجه است، ولی منحصر به اینها نیست، منظور این است چون خداوند می داند شما گرفتار مشکلات مختلف زندگی در روز خواهید شد، و این مانع تداوم آن برنامه سنگین است، به شما تخفیف داده است.

در حقیقت در آغاز اسلام به خاطر وجود شرائطی این تلاوت و عبادت شبانه واجب بوده، و بعد هم از نظر مقدار و هم از نظر حکم تخفیف داده شده، و به

[شماره صفحه واقعی : ۳۱۹]

صورت یک حکم استجابی آن هم به مقدار میسور در آمده است.

البته مهم خوب خواندن و تدبّر و اندیشه در آن است. لذا امام علی بن موسی الرضا علیه السّلام می فرماید: «آن مقدار بخوانید که در آن خشوع قلب و صفای باطن و نشاط روحانی و معنوی باشد».

سپس به چهار دستور دیگر در پایان آیه اشاره کرده، و برنامه خودسازی ارائه شده را به این وسیله تکمیل می کند، می فرماید: «و نماز را بر پا دارید، و زکات را پردازید و به خدا قرض الحسنه دهید [- در راه او انفاق نمایید] و (بدانید) آنچه را از کارهای نیک برای خود از پیش می فرستید نزد خداوند به بهترین وجه و بزرگترین پاداش خواهید یافت» (و اقیموا الصلاه و اتوا الزکاه و اقروضوا الله قرضا حسنا و ما تقدموا لانفسکم من خیر تجدوه عند الله هو خیرا و اعظم اجرا).

«و از خداوند آمرزش بطلبید که خداوند آمرزنده و مهربان است» (و استغفروا الله ان الله غفور رحیم).

منظور از «نماز» در اینجا نمازهای واجب پنجگانه و منظور از «زکات» زکات واجب است، منظور از دادن «قرض الحسنه» به خداوند همان انفاقهای مستحبی است، و این بزرگوارانه ترین تعبیری است که در این زمینه تصور می شود، چرا که مالک تمام ملکها، از کسی که مطلقا چیزی از خود ندارد قرض می طلبد، تا از این طریق او را تشویق به انفاق و ایثار و کسب فضیلت این عمل خیر کند، و از این طریق تربیت شود و تکامل یابد.

ذکر «استغفار» در پایان این دستورات ممکن است اشاره به این باشد که مبادا با انجام این طاعات خود را انسان کاملی بدانید و به اصطلاح طلبکار تصور کنید، بلکه همواره باید خود را مقصر بشمرید، و عذر به درگاه خدا آورید، «ورنه سزاوار خداوندیش کس نتواند که به جا آورد».

«پایان سوره مزّمّل»

[شماره صفحه واقعی : ۳۲۰]

ص: ۱۵۰۹

## اشاره

این سوره در «مکه» نازل شده و دارای ۵۶ آیه می باشد

## محتوای سوره:

سوره «مدثر» نخستین سوره ای است که بعد از دعوت آشکار بر پیامبر صلی الله علیه و آله نازل شد و طبیعت سوره های مکی که دعوت به مبدأ و معاد و مبارزه با شرک، و انذار و تهدید مخالفان به عذاب الهی است در این سوره کاملاً منعکس است، و بحثهای این سوره روی هم رفته بر هفت محور دور می زند:

۱- دعوت پیامبر صلی الله علیه و آله به قیام و انذار و ابلاغ آشکار و صبر و استقامت در این طریق، و تحصیل آمادگیهای لازم برای این کار.

۲- اشاره به رستاخیز، و صفات دوزخیان، همانها که به مقابله با قرآن برخاسته، و به استهزای حق پرداختند.

۳- قسمتی از ویژگیهای دوزخ توأم با انذار کافران.

۴- تأکید بر امر رستاخیز از طریق سوگندهای مکرر.

۵- ارتباط سرنوشت هر انسانی با اعمال او، و نفی هر گونه افکار غیر منطقی در این زمینه.

۶- قسمتی از ویژگیهای بهشتیان و دوزخیان و سرنوشت هر کدام از آنها.

۷- چگونگی فرار افراد جاهل و بی خبر و مغرور و خودخواه از حق.

## فضیلت تلاوت سوره:

در حدیثی از امام باقر علیه السلام آمده است: «کسی که

[شماره صفحه واقعی: ۳۲۱]

سوره مدّثر را در نماز فریضه بخواند بر خداوند حق است که او را همراه پیامبر صلی الله علیه و آله و در جوار و درجه او قرار دهد و در زندگی دنیا بدبختی و رنج دامنش را هرگز نگیرد».

بدیهی است چنین نتایج عظیمی تنها بر خواندن الفاظ سوره مترتب نخواهد شد، بلکه باید محتوای سوره را نیز در نظر گرفت و مو به مو اجرا کرد.

بسم الله الرحمن الرحيم به نام خداوند بخشنده بخشایشگر

### سوره المدثر (۷۴): آیه ۱

(آیه ۱) - برخیز و جهانیان را انذار کن! بدون شک مخاطب در این آیات شخص پیامبر صلی الله علیه و آله است هر چند تصریحی به این عنوان در آن نشده، ولی قرائن موجود در این آیات بیانگر این واقعیت است.

نخست می فرماید: «ای جامه خواب به خود پیچیده» و در بستر آرمیده (یا ایها المدثر).

### سوره المدثر (۷۴): آیه ۲

(آیه ۲) - «برخیز و انذار کن» و عالمیان را بیم ده (قم فانذر). که وقت خواب و استراحت گذشته، و زمان قیام و تبلیغ فرا رسیده است.

مشركان عرب در آستانه موسم حج جمع شدند، و سران آنها مانند ابو جهل، و ابو سفیان، و ولید بن مغیره، و نصر بن حارث، و ... به مشورت پرداختند که در برابر سؤالات مردمی که از خارج به مکه می آیند، و جسته گریخته مطالبی در باره ظهور پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله شنیده اند چه بگویند؟

اگر هر کدام بخواهند جواب جداگانه ای بدهند، یکی کاهنش خواند، و دیگری مجنون، و دیگری ساحر، این تشتت آراء اثر منفی خواهد گذاشت، باید با وحدت کلمه به مبارزه تبلیغاتی بر ضد پیامبر صلی الله علیه و آله برخیزند! بعد از گفتگو به اینجا رسیدند که بهتر از همه این است که بگویند: «ساحر» است! زیرا یکی از آثار پدیده «سحر» جدائی افکندن میان دو همسر، و پدر و فرزند است، و پیامبر با عرضه آئین اسلام چنین کاری را انجام داده بود!

[شماره صفحه واقعی : ۳۲۲]

این سخن به گوش پیامبر صلی الله علیه و آله رسیده سخت ناراحت شده و بیمار گونه و غمگین به خانه آمد و در بستر آرمد که آیات فوق نازل شد و او را دعوت به قیام و مبارزه کرد.

### سوره المدثر (۷۴): آیه ۳

(آیه ۳) - و به دنبال دعوت به قیام و انذار، پنج دستور مهم به پیامبر می دهد که سرمشقی است برای دیگران، و نخستین دستور در باره توحید است، می فرماید: «و پروردگارت را بزرگ بشمار» (و ربك فكبر).

همان خدائی که مالک و مربی توست، و هر چه داری از او داری و خط سرخ بر تمام معبودهای دروغین در کش، و هر گونه آثار شرک و بت پرستی را محو کن.

منظور از جمله «فکبر» تنها گفتن «الله اکبر» نیست، هر چند گفتن «الله اکبر» یکی از مصداقهای آن است که در روایات نیز به آن اشاره شده، بلکه منظور این است که خدای خود را بزرگ بشمار، هم از نظر اعتقاد، هم عمل، و هم در سخن و او را متصف به اوصاف جمال و منزّه از هر گونه نقص و عیب بدان، بلکه او را از این که در توصیف بگنجد برتر بدان. همان گونه که در روایات اهل بیت علیهم السلام آمده است که معنی «الله اکبر» این است که خداوند برتر از آن است که توصیف شود و در فکر انسان بگنجد.

### سوره المدثر (۷۴): آیه ۴

(آیه ۴) - و به دنبال مسأله توحید دومین دستور را در باره پاکیزگی از آلودگیها داده، می افزاید: «و لباس را پاک کن» (و ثيابك فطهر).

تعبیر به «لباس» ممکن است کنایه از عمل انسان باشد چرا که اعمال هر کس به منزله لباس اوست، و ظاهر او بیانگر باطن اوست.

و ممکن است به معنی همان لباس ظاهری باشد چرا که پاکیزگی لباس ظاهر از مهمترین نشانه های شخصیت و تربیت و فرهنگ انسان است، مخصوصا در عصر جاهلیت کمتر از آلودگیها اجتناب می نمودند و لباسهای بسیار آلوده داشتند.

در حقیقت آیه اشاره به این نکته نیز دارد که رهبران الهی هنگامی می توانند نفوذ کلمه داشته باشند که دامانشان از هر گونه آلودگی پاک باشد و تقوا

[شماره صفحه واقعی : ۳۲۳]

و پرهیزکاریشان از هر نظر مسلم گردد، و لذا به دنبال فرمان قیام و انذار، فرمان پاکدامنی می دهد.

### سوره المدثر (۷۴): آیه ۵

(آیه ۵) - در سومین دستور می فرماید: «و از پلیدی دوری کن» (و الرجز فاهجر).

آیه فوق مفهوم جامعی دارد که هرگونه انحراف و عمل زشت و پلید، و هر کاری را که موجب خشم و عذاب الهی در دنیا و آخرت می گردد شامل می شود.

مسلم است پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله حتی قبل از نبوت از این امور پرهیز و هجران داشت ولی در اینجا به عنوان یک اصل اساسی در مسیر دعوت الی الله، و نیز به عنوان یک الگو و اسوه برای همگان، روی آن تکیه شده است.

### سوره المدثر (۷۴): آیه ۶

(آیه ۶) - و در چهارمین دستور می فرماید: «و منت مگذار و فزونی مطلب» (و لا تمنن تستکثر).

در این که نهی از منت و فزونی طلبیدن در چه مواردی است باز در اینجا مفهوم آیه کلی و گسترده است، و هرگونه منت گذاردن بر خالق و خلق را شامل می شود، نه بر پروردگارت منت بگذار که برای او جهاد و تلاش می کنی، چرا که او بر تو منت گذارده که این مقام منیع را به تو ارزانی داشته است.

همچنین عبادت و اطاعت و اعمال صالحت را بسیار مشمر، بلکه همیشه خود را در سر حد «قصور» و «تقصیر» بدان، و عبادت را یک نوع توفیق بزرگ الهی برای خودت بشمار.

و نیز اگر خدمتی به خلق می کنی چه در جهات معنوی باشد مانند تبلیغ و هدایت و چه در جهات مادی مانند انفاق و بخشش، هیچ کدام را نباید با منت یا انتظار جبران، آن هم جبرانی فزونتر توأم نمائی چرا که منت، اعمال نیک را باطل و بی اثر می کند.

### سوره المدثر (۷۴): آیه ۷

(آیه ۷) - در این آیه به آخرین دستور در این زمینه اشاره کرده، می گوید:

«و به خاطر پروردگارت شکیبائی کن» (و لربک فاصبر).





یعنی در طریق ادای این رسالت بزرگ شکیبائی کن، و در برابر آزار مشرکان و دشمنان جاهل و نادان صابر باش، در طریق عبودیت اطاعت فرمان خدا استقامت نما، و در جهاد با نفس و در میدان جهاد با دشمن شکیبا باش.

اصولا مهمترین سرمایه راه تبلیغ و هدایت همین صبر و شکیبائی است.

### سوره المدثر (۷۴): آیه ۸

(آیه ۸) - در تعقیب دستوری که در زمینه قیام و انذار در آیات قبل آمده، در اینجا انذار را با بیانی بسیار مؤکد و رسا شروع می کند، و می فرماید: «هنگامی که در صور دمیده می شود» (فاذا نقر فی الناقور).

این تعبیر اشاره به نفخ دَوم و بر پایی رستاخیز است.

### سوره المدثر (۷۴): آیه ۹

(آیه ۹) - «آن روز، روز سختی است» (فذلک یومئذ یوم عسیر).

### سوره المدثر (۷۴): آیه ۱۰

(آیه ۱۰) - روزی است بسیار پرمشقت که «برای کافران آسان نیست» (علی الکافرین غیر یسیر).

### سوره المدثر (۷۴): آیه ۱۱

#### اشاره

(آیه ۱۱)

#### شأن نزول:

قریش در «دار الندوه» (مرکزی در نزدیکی مسجد الحرام که برای شور در مسائل مهم در آن جمع می شدند) اجتماع کردند، «ولید» (مرد معروف و سرشناس «مکه» که مشرکان به عقل و درایت او معتقد بودند و در مسائل مهم با او به مشورت می پرداختند) رو به آنها کرده گفت: شما مردمی هستید دارای نسب والا، و عقل و خرد، و عرب از هر سو به سراغ شما می آیند و پاسخهای مختلفی از شما می شنوند حرف خود را یکی کنید.

سپس رو به آنها کرده گفت: شما در باره این مرد (اشاره به پیغمبر اکرم) چه می گوئید؟

گفتند: می گوئیم «شاعر» است! ولید چهره در هم کشید و گفت: ما شعر بسیار شنیده ایم، اما سخن او شباهتی به شعر ندارد!  
گفتند: می گوئیم «کاهن» است.

گفت: هنگامی که نزد او می روید سخنانی را که کاهنان (به شکل اخبار غیبی) می گویند در او نمی یابید.

[شماره صفحه واقعی : ۳۲۵]

ص: ۱۵۱۴

گفتند: می گوئیم «دیوانه» است.

گفت: وقتی به سراغ او می روید هیچ اثری از جنون در او نخواهید یافت.

گفتند: می گوئیم «ساحر» است.

گفت: ساحر به چه معنی؟

گفتند: کسی که میان دشمنان و میان دوستان ایجاد دشمنی می کند.

ولید فکر کرد و نگاهی نمود و چهره در هم کشید و گفت: بلی او «ساحر» است و چنین می کند! سپس از «دار الندوه» خارج شدند در حالی که هر کدام پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله را ملاقات می کرد می گفت: ای ساحر! ای ساحر! این مطلب بر پیامبر گران آمد، خداوند آیات آغاز این سوره را (تا آیه ۲۵) نازل فرمود (و پیامبرش را دلداری داد).

### تفسیر:

ولید آن ثروتمند مغرور حق شناس! در تعقیب آیات گذشته که کافران را بطور جمعی مورد انذار قرار می داد، در اینجا بالخصوص روی بعضی از افراد آنها که مؤثرتر بودند انگشت گذارده و با تعبیراتی گویا و رسا و کوبنده او را زیر رگبار شدیدترین انذارها می گیرد.

نخست می گوید: «مرا با کسی که او را به تنهائی آفریده ام واگذار» (ذرنی و من خلقت وحیدا). که خودم او را کیفر شدید دهم.

این آیه و آیات بعد چنانکه در شأن نزول گفتیم در مورد ولید بن مغیره مخزومی یکی از سران معروف قریش نازل شده است.

### سوره المدثر (۷۴): آیه ۱۲

(آیه ۱۲) - سپس می افزاید: «همان کس که برای او مال گسترده قرار دادم» (و جعلت له مالا ممدودا).

### سوره المدثر (۷۴): آیه ۱۳

(آیه ۱۳) - سپس به فزونی نیروی انسانی او اشاره کرده، می افزاید:

«و فرزندانی (برای او قرار دادم) که همواره نزد او و در خدمت او هستند» (و بنین شهودا).

دائما آماده کمک و خدمت بودند، و حضورشان مایه انس و راحت او بود.

[شماره صفحه واقعی : ۳۲۶]

ص: ۱۵۱۵

### سوره المدثر (۷۴): آیه ۱۴

(آیه ۱۴) - و بعد به سایر مواهبی که به او ارزانی داشته بود بطور کلی اشاره کرده، می فرماید: «وسائل زندگی را از هر نظر برای وی فراهم ساختم» (و مهدت له تمهیدا).

نه فقط مال و فرزندان برومند، بلکه در جهات اجتماعی و جنبه های جسمانی از هر نظر غرق در نعمت بود.

### سوره المدثر (۷۴): آیه ۱۵

(آیه ۱۵) - ولی او به جای این که در برابر بخشنده این همه نعمتها سر تعظیم فرود آورد، و پیشانی به آستانش بساید، در مقام کفران و افزون طلبی برآمد و با این همه مال و نعمت «باز هم طمع دارد که بر (نعمتهای) او بیفزایم» (ثم یطمع ان ازید).

این منحصر به «ولید بن مغیره» نبود، بلکه همه دنیا پرستان چنینند، هرگز عطش آنها فرو نمی نشیند، و اگر هفت اقلیم را زیر نگین آنها قرار دهند باز هم در بند اقلیمی دیگرند.

### سوره المدثر (۷۴): آیه ۱۶

(آیه ۱۶) - ولی این آیه با شدت تمام دست ردّ به سینه این نامحرم می گذارد، می گوید: «هرگز چنین نخواهد شد (که بر نعمتش بیفزایم) چرا که او نسبت به آیات ما دشمنی می ورزد» (کلا انه کان لایاتنا عنیدا).

و با این که به خوبی می دانست که این قرآن نه کلام جن است و نه کلام بشر، ریشه هائی نیرومند و شاخه هایی پرثمر و جاذبه ای بی مانند دارد باز آن را «سحر» می نامید و آورنده آن را ساحر!

### سوره المدثر (۷۴): آیه ۱۷

(آیه ۱۷) - و در این آیه، به سرنوشت دردناک او با عبارتی کوتاه و پر معنی اشاره کرده، می فرماید: «و به زودی او را مجبور می کنم که از قلّه زندگی بالا رود» و سپس او را به زیر می افکنم (سارهقه صعودا).

احتمال دارد که آیه اشاره به عذاب دنیوی «ولید» در این جهان باشد، زیرا او بعد از رسیدن به اوج قلّه پیروزی در زندگی فردی و اجتماعی چنان سقوط کرد که تا آخر عمر مرتباً اموال و فرزندان خود را از دست می داد و بیچاره شد.

[شماره صفحه واقعی : ۳۲۷]

### سوره المدثر (۷۴): آیه ۱۸

(آیه ۱۸) - مرگ بر او، چه نقشه شومی کشید! در اینجا توضیحات بیشتری پیرامون مردی که خداوند مال و فرزندان فراوان به او داده بود و او در مقام مخالفت با پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله برآمد - یعنی ولید بن مغیره مخزومی - آمده است. می فرماید: «او اندیشه کرد (که پیامبر و قرآن را به چه چیز متهم کند؟) و مطلب را آماده ساخت» (انه فکر و قدر).

### سوره المدثر (۷۴): آیه ۱۹

(آیه ۱۹) - سپس برای مذمت او می افزاید: «مرگ بر او باد! چگونه (برای مبارزه با حق) مطلب را آماده کرد» (فقتل کیف قدر).

### سوره المدثر (۷۴): آیه ۲۰

(آیه ۲۰) - و به عنوان تأکید می افزاید: «باز هم مرگ بر او، چگونه مطلب (و نقشه شیطانی خود را برای مبارزه با حق) آماده نمود» (ثم قتل کیف قدر).

و این اشاره به همان چیزی است که در شأن نزول آمد که او می خواست افکار مشرکان را متحد سازد، تا یک زبان، مطلبی را بر ضد پیامبر صلی الله علیه و آله تبلیغ کنند.

این جمله ها دلیل بر این است که «ولید» در افکار شیطانی مهارت داشت، آن چنان که فکر و اندیشه اش مایه تعجب بود.

### سوره المدثر (۷۴): آیه ۲۱

(آیه ۲۱) - سپس می افزاید: «سپس نگاهی افکند» (ثم نظر). و ساخته و پرداخته فکر خود را مورد بازرسی مجدد قرار داد تا از استحکام و انسجام لازم و جنبه های مختلف آن آگاه و مطمئن گردد.

### سوره المدثر (۷۴): آیه ۲۲

(آیه ۲۲) - «بعد چهره درهم کشید و عجلولانه دست به کار شد» (ثم عبس و بسر).

### سوره المدثر (۷۴): آیه ۲۳

(آیه ۲۳) - «سپس پشت (به حق) کرد و تکبر ورزید» (ثم ادبر و استکبر).

### سوره المدثر (۷۴): آیه ۲۴

(آیه ۲۴) - «و سر انجام گفت: این (قرآن) چیزی جز افسون و سحری همچون سحرهای پیشینان نیست» (فقال ان هذا الا سحر یؤثر).

### سوره المدثر (۷۴): آیه ۲۵

(آیه ۲۵) - «این فقط سخن انسان است» و هیچ ارتباطی با وحی آسمانی ندارد! (ان هذا الا قول البشر).

[شماره صفحه واقعی : ۳۲۸]

ص: ۱۵۱۷



و به این ترتیب آخرین سخن خود را بعد از مطالعه مکرر و تفکر شیطانی و برای مبارزه با قرآن اظهار داشت.

### سوره المدثر (۷۴): آیه ۲۶

(آیه ۲۶) - و این هم سرنوشت شوم او! در ادامه آیات گذشته که وضع بعضی از سران شرک و سخن او را در نفی و انکار قرآن مجید و رسالت پیامبر صلی الله علیه و آله بازگو می کرد، در اینجا به مجازات وحشتناک او در قیامت اشاره کرده، می فرماید:

«به زودی او را وارد سقر [- دوزخ] می کنم!» (ساصلیه سقر).

«سقر» به معنی دگرگون شدن و ذوب شدن بر اثر تابش آفتاب است، سپس به عنوان یکی از نامهای جهنم انتخاب شده و کرارا در آیات قرآن آمده است.

### سوره المدثر (۷۴): آیه ۲۷

(آیه ۲۷) - سپس برای بیان عظمت و شدت عذاب دوزخ می گوید: «و تو نمی دانی سقر چیست؟» (و ما ادراک ما سقر).

یعنی به قدری عذاب آن شدید است که از دایره تصور بیرون می باشد، و به فکر هیچ کس نمی گنجد، همان گونه که اهمیت نعمتهای بهشتی و عظمت آن به فکر کسی خطور نمی کند.

### سوره المدثر (۷۴): آیه ۲۸

(آیه ۲۸) - آتشی است که «نه چیزی را باقی می گذارد، و نه چیزی را رها می سازد!» (لا تبقی و لا تذر).

این جمله ممکن است اشاره به آن باشد که آتش دوزخ بر خلاف آتش دنیا- که گاه در نقطه ای از بدن اثر می کند، و نقطه دیگر سالم می ماند، و گاه در جسم اثر می گذارد، و روح از آن در امان می باشد- آتشی است فراگیر که تمامی وجود انسان را در بر می گیرد، و هیچ چیز را رها نمی کند.

### سوره المدثر (۷۴): آیه ۲۹

(آیه ۲۹) - سپس به بیان وصف دیگری از این آتش سوزان قهر الهی پرداخته، می افزاید: «پوست تن را بکلی دگرگون می کند» (لواحه للبشر).

(آیه ۳۰) - و در این آیه، می فرماید: «نوزده نفر (از فرشتگان عذاب) بر آن گمارده شده اند» (علیها تسعه عشر).

فرشتگانی که قطعا مأمور به ترحم و شفقت و مهربانی نیستند، بلکه مأمور به کیفر و عذاب و خشونتند.

[شماره صفحه واقعی : ۳۲۹]

ص: ۱۵۱۸

کسانی مانند ابو جهل وقتی این آیه را شنیدند از روی استهزا به طایفه قریش گفتند: مادرانتان به عزایتان بنشینند شما گروه عظیمی از شجاعانید آیا هر ده نفر از شما نمی تواند یکی از آنها را مغلوب کند.

یکی از افراد زورمند قریش گفت: من از عهده هفده نفر از آنها بر می آیم شما هم حساب دو نفر دیگر را برسید!

### سوره المدثر (۷۴): آیه ۳۱

(آیه ۳۱) - این عدد مأموران دوزخ برای چیست؟

همان گونه که در آیات قبل خواندیم خداوند عدد خازنان و مأموران دوزخ را نوزده نفر (یا نوزده گروه) ذکر می کند، و نیز خواندیم که ذکر این عدد سبب گفتگو در میان مشرکان و کفار شد، و گروهی آن را به باد سخریه گرفتند.

این آیه که طولانی ترین آیه این سوره است به آنها پاسخ داده، می فرماید:

«مأموران دوزخ را فقط فرشتگان (عذاب) قرار دادیم» (و ما جعلنا اصحاب النار الا ملائکه).

فرشتگانی نیرومند، پر قدرت و به تعبیر قرآن «غلاظ» و «شداد» خشن و سختگیر که تمام گنهکاران در برابر آنها ضعیف و ناتوانند.

سپس می افزاید: «و تعداد آنها را جز برای آزمایش کافران معین نکردیم» (و ما جعلنا عدتهم الا فتنه للذین کفروا).

این آزمایش از دو جهت بود: نخست این که آنها استهزا می کردند که چرا از میان تمام اعداد، عدد نوزده انتخاب شده، در حالی که هر عدد دیگری انتخاب شده بود جای همین سؤال وجود داشت.

از سوی دیگر این تعداد را کم می شمردند، و از روی سخریه می گفتند: ما در مقابل هر یک از آنها ده نفر قرار می دهیم، تا آنها را در هم بشکنیم! در حالی که فرشتگان خدا چنان هستند که به گفته قرآن چند نفر از آنها مأمور هلاکت قوم لوط می شوند و شهرهای آباد آنها را از زمین برداشته زیر و رو می کنند.

و باز می افزاید: هدف این بود: «تا اهل کتاب [- یهود و نصاری] یقین پیدا

[شماره صفحه واقعی : ۳۳۰]

کنند» (لیستیقن الذین اوتوا الكتاب).

و از آنجا که آنها ایرادی به این موضوع نکردند معلوم می شود آن را هماهنگ با کتب خود یافتند، و بر یقین آنها به نبوت پیامبر اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله افزوده شد.

لذا در جمله بعد می افزاید: «و (هدف این بود تا) بر ایمان مؤمنان بیفزاید» (و یزداد الذین آمنوا ایمانا).

و بلافاصله بعد از ذکر این جمله روی همان اهداف سه گانه به عنوان تأکید باز می گردد، و مجدداً روی ایمان اهل کتاب، سپس مؤمنان و بعد به آزمون کفار و مشرکان تکیه کرده، می گوید: «و هدف این بود که اهل کتاب، و مؤمنان (در حقانیت قرآن) تردید به خود راه ندهند، و بیمار دلان و کافران بگویند: خدا از این توصیف چه منظوری دارد؟! (و لا یرتاب الذین اوتوا الكتاب و المؤمنون و ليقول الذین فی قلوبهم مرض و الکافرون ما ذا اراد الله بهذا مثلاً).

سپس به دنبال این گفتگوها که در باره چگونگی بهره گیری مؤمنان و کافران بیمار دل از سخنان الهی بود می افزاید: «این گونه خداوند هر کس را بخواهد گمراه می سازد، و هر کس را بخواهد هدایت می کند» (کذلک یضل الله من یشاء و یهدی من یشاء).

جمله های گذشته به خوبی نشان می دهد که این مشیت و اراده الهی در باره هدایت بعضی، و گمراهی بعضی دیگر، بی حساب نیست، آنها که معاند و لجوج و بیمار دلند استحقاقی جز این ندارند، و آنها که در برابر فرمان خدا تسلیم و مؤمنند مستحق چنین هدایتی هستند.

و در پایان آیه می فرماید: «و (به هر حال) لشکریان پروردگارت را جز او کسی نمی داند، و این جز هشدار و تذکری برای انسانها نیست!» (و ما یعلم جنود ربک الا هو و ما هی الا ذکری للبشر).

بنابر این اگر سخن از نوزده نفر از خازنان دوزخ به میان آمده مفهومی این نیست که لشکریان خداوند محدود به اینها هستند.

علی علیه السلام در نخستین خطبه نهج البلاغه می فرماید: آنگاه آسمانهای بالا را از

[شماره صفحه واقعی : ۳۳۱]

ص: ۱۵۲۰

هم باز کرد، و آنها را مملو از اصناف مختلف فرشتگان ساخت:

گروهی از آنان همیشه در سجودند و به رکوع نمی پردازند.

و گروهی دائما در رکوعند و سر از رکوع بر نمی دارند.

و گروهی دائما ایستاده اند و به عبادت مشغولند و تغییر موضع نمی دهند.

گروهی همواره تسبیح می گویند و خسته نمی شوند.

و گروهی دیگر امنای وحی اویند، و زبان او به سوی پیامبران که پیوسته برای ابلاغ فرمان و امر او در رفت و آمدند.

و جمعی دیگر حافظان بندگان او هستند و دربانان بهشت برین.

### سوره المدثر (۷۴): آیه ۳۲

(آیه ۳۲) - در ادامه بحث با منکران نبوت پیامبر اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، و انکار رستاخیز، در اینجا سوگندهای متعددی یاد کرده، و بر مسأله قیامت و رستاخیز و دوزخ و عذاب آن تأکید می نماید.

می فرماید: «این چنین نیست که آنها تصور می کنند، سوگند به ماه» (کلا و القمر).

ذکر سوگند به «ماه» به خاطر آن است که یکی از آیات بزرگ الهی است، هم از نظر خلقت، و هم گردش منظم، و هم نور و زیبایی، و هم تغییرات تدریجی که خود، تقویم زنده ای برای مشخص ساختن روزهاست.

### سوره المدثر (۷۴): آیه ۳۳

(آیه ۳۳) - سپس می افزاید: «و (سوگند) به شب هنگامی که (دامن برچیند و) پشت کند» (و اللیل اذا ادبر).

### سوره المدثر (۷۴): آیه ۳۴

(آیه ۳۴) - «و به صبح هنگامی که چهره بگشاید» (و الصبح اذا اسفر).

شب گرچه آرام بخش است و خاموش، و هنگام راز و نیاز عاشقان حق، اما این شب تاریک آن زمان جالب است که پشت کند و رو به صبح روشنی پیش رود و آخر سحرگاه باشد، و طلوع صبح از همه زیباتر و دل انگیزتر است که هر انسانی را به وجد و نشاط می آورد.

این سوگندهای سه گانه در ضمن، تناسبی با نور هدایت «قرآن» و پشت کردن ظلمات «شرك» و بت پرستی و دمیدن سپیده صبحگاهان «توحید» دارد.

[شماره صفحه واقعی : ۳۳۲]

ص: ۱۵۲۱

### سوره المدثر (۷۴): آیه ۳۵

(آیه ۳۵) - بعد از بیان این سوگندها، به چیزی می پردازد که سوگند به خاطر آن یاد شده، می فرماید: «آن (حوادث هولناک قیامت) از مسائل مهم است» (انها لاحدی الکبر).

### سوره المدثر (۷۴): آیه ۳۶

(آیه ۳۶) - سپس اضافه می کند: هدف از آفرینش دوزخ هرگز انتقامجویی نیست، بلکه «هشدار و اندازی است برای انسانها» (نذیرا للبشر).

### سوره المدثر (۷۴): آیه ۳۷

(آیه ۳۷) - و سر انجام برای تأکید بیشتر می افزاید این انداز مخصوص گروه معینی نیست بلکه: برای همه افراد بشر است «برای کسانی از شما که می خواهند پیش افتند یا عقب بمانند» [- به سوی هدایت و نیکی پیش روند یا نروند!] (لمن شاء منکم ان یتقدم او یتأخر).

### سوره المدثر (۷۴): آیه ۳۸

(آیه ۳۸) - شما چرا اهل دوزخ شدید؟ در ادامه بحثی که در باره دوزخ و دوزخیان در آیات قبل آمد، در اینجا می افزاید: «هر کس در گرو اعمال خویش است» (کل نفس بما کسبت رهینه).

گوئی تمام وجود انسان در گرو انجام وظائف و تکالیف اوست، هنگامی که آن را انجام می دهد آزاد می گردد و گرنه در قید اسارت باقی خواهد ماند.

### سوره المدثر (۷۴): آیه ۳۹

(آیه ۳۹) - و بلافاصله می فرماید: «مگر اصحاب یمین» (الا اصحاب الیمین). که نامه اعمالشان را به نشانه ایمان و تقوایشان به دست راستشان می دهند! آنها در پرتو ایمان و عمل صالح، غل و زنجیرهای اسارت را شکسته اند، و بی حساب وارد بهشت می شوند.

«اصحاب الیمین» کسانی هستند که دارای ایمان و عمل صالحند، و اگر گناهان مختصری داشته باشند تحت الشعاع حسنات آنهاست، و به حکم «ان الحسنات یدھبن السيئات» (۱) اعمال نیکشان اعمال بد را می پوشاند، یا بدون حساب وارد بهشت می

شوند و یا اگر حسابی داشته باشند سهل و ساده و آسان است، همان گونه که در آیه ۷ سوره انشقاق آمده است: «اما کسی که  
نامه اعمالش

[شماره صفحه واقعی : ۳۳۳]

ص: ۱۵۲۲

---

۱- سوره هود (۱۱) آیه ۱۱۴.



به دست راست او داده شده حساب او آسان خواهد بود».

«قرطبی» مفسر معروف اهل سنت از امام باقر علیه السلام در تفسیر این آیه نقل کرده است که فرمود: «ما و شیعیانمان اصحاب الیمین هستیم، و هر کس ما اهل بیت را دشمن دارد در اسارت اعمال خویش است».

### سوره المدثر (۷۴): آیه ۴۰

(آیه ۴۰) - سپس به گوشه ای از شرح حال اصحاب الیمین و گروه مقابل آنها پرداخته، می افزاید: «آنها در باغهای بهشتند، و سؤال می کنند...» (فی جنات یتساءلون).

### سوره المدثر (۷۴): آیه ۴۱

(آیه ۴۱) - «از مجرمان» (عن المجرمین).

### سوره المدثر (۷۴): آیه ۴۲

(آیه ۴۲) - می گویند: «چه چیز شما را به دوزخ وارد ساخت؟! (ما سلککم فی سقر).

از این آیات به خوبی استفاده می شود که رابطه میان بهشتیان و دوزخیان بکلی قطع نمی گردد، بهشتیان می توانند از عالم خود وضع دوزخیان را مشاهده کنند، و با آنها به گفتگو پردازند.

### سوره المدثر (۷۴): آیه ۴۳

(آیه ۴۳) - مجرمان در پاسخ این سؤال به چهار گناه بزرگ خویش در این رابطه اعتراف می کنند نخست این که: «می گویند: ما از نماز گزاران نبودیم» (قالوا لم نک من المصلین).

اگر نماز می خواندیم نماز ما را به یاد خدا می انداخت، و نهی از فحشاء و منکر می کرد، و ما را به صراط مستقیم الهی دعوت می نمود.

### سوره المدثر (۷۴): آیه ۴۴

(آیه ۴۴) - دیگر این که: «ما اطعام مستمند نمی کردیم» (و لم نک نطعم المسکین).

اطعام مسکین گرچه به معنی غذا دادن به بینوایان است، ولی ظاهراً منظور از آن، هرگونه کمک به نیازمندیهای ضروری نیازمندان می باشد، اعم از خوراک و پوشاک و مسکن و غیر اینها و منظور از آن «زکات واجب» است چرا که ترک انفاقهای مستحبی سبب ورود در دوزخ نمی شود.

### سوره المدثر (۷۴): آیه ۴۵

(آیه ۴۵) - دیگر این که: «و پیوسته با اهل باطل همنشین و همصدا

[شماره صفحه واقعی : ۳۳۴]

ص: ۱۵۲۳

می شدیم» (و کنا نخوض مع الخائضین).

«خوض در باطل» معنی وسیع و گسترده ای دارد که هم شامل ورود در مجالس کسانی می شود که آیات خدا را به باد استهزا می گیرند، تبلیغات ضد اسلامی می کنند، و یا شوخیهای رکیک دارند، یا گناہانی را که انجام داده اند به عنوان افتخار یا تلذذ نقل می کنند، و همچنین شرکت در مجالس غیبت و تهمت و لهو و لعب و مانند آنها، ولی در آیه مورد بحث بیشتر نظر بر مجالسی است که برای تضعیف دین خدا و استهزای مقدسات، و ترویج کفر و شرک و بی دینی تشکیل می شود.

### سوره المدثر (۷۴): آیه ۴۶

(آیه ۴۶) - سپس می افزاید: «و این که ما همواره روز جزا را انکار می کردیم» (و کنا نکذب بיום الدین).

### سوره المدثر (۷۴): آیه ۴۷

(آیه ۴۷) - «تا زمانی که مرگ ما فرا رسید» (حتی اتانا یقین).

روشن است انکار معاد و روز حساب و جزا، تمام ارزشهای الهی و اخلاقی را متزلزل می سازد، و انسان را برای ارتکاب گناه تشجیع می کند، به هر حال از این آیات به خوبی استفاده می شود که کفار همان گونه که مکلف به اصول دین هستند به فروع دین نیز مکلفند، و نیز نشان می دهد این امور چهارگانه یعنی «نماز» و «زکات» و ترک مجالس اهل باطل» و «ایمان به قیامت» اهمیت و نقش فوق العاده ای در هدایت و تربیت انسان دارد، و به این ترتیب جهنم جای نمازگزاران واقعی، و زکات دهندگان، و تارکان باطل، و مؤمنان به قیامت نیست.

### سوره المدثر (۷۴): آیه ۴۸

(آیه ۴۸) - و در این آیه، به عاقبت شوم این گروه اشاره کرده، می گوید: «از این رو شفاعت کنندگان به حال آنها سودی نمی بخشد» و باید در عذاب الهی برای همیشه بمانند (فما تنفعهم شفاعه الشافعیین).

نه شفاعت انبیا و رسولان پروردگار و امامان، و نه شفاعت فرشتگان و صدیقین و شهداء و صالحین، چرا که شفاعت نیاز به وجود زمینه مساعد دارد، و اینها زمینه ها را بکلی از میان برده اند، شفاعت همچون آب زلالی است که بر پای

[شماره صفحه واقعی : ۳۳۵]

نهال ضعیفی ریخته می شود، و بدیهی است اگر نهال بکلی مرده باشد این آب زلال آن را زنده نمی کند.

ضمناً این آیه بار دیگر بر مسأله شفاعت و تنوع و تعدد شفیعان در گاه خدا تأکید می کند، و پاسخ دندان شکنی است برای آنها که منکر اصل شفاعتند.

همچنین تأکیدی است بر این که شفاعت بی قید و شرط نیست، و به معنی چراغ سبز برای گناه محسوب نمی شود، بلکه عاملی است برای تربیت انسان که حد اقل او را به مرحله ای که قابلیت شفاعت داشته باشد برساند، و رابطه او با خدا و اولیای او بکلی قطع نشود.

### سوره المدثر (۷۴): آیه ۴۹

(آیه ۴۹) - چنان از حق می گریزند که گورخران از شیر! در ادامه بحثی که پیرامون سرنوشت مجرمان و دوزخیان در آیات قبل آمده بود در اینجا وحشت این گروه معاند و لجوج را از شنیدن سخن حق و هرگونه اندرز و نصیحت به روشنترین وجهی منعکس می کند.

نخست می گوید: «چرا آنها از تذکر روی گردانند؟» (فما لهم عن التذکره معرضین).

### سوره المدثر (۷۴): آیه ۵۰

(آیه ۵۰) - «گوئی گور خرازی رمیده اند» (کانهم حمر مستنفره).

### سوره المدثر (۷۴): آیه ۵۱

(آیه ۵۱) - «که از (مقابل) شیری فرار کرده اند» (فرت من قسوره).

آیه فوق تعبیری است بسیار رسا و گویا از وحشت و فرار مشرکان از آیات روح پرور قرآن، آنها را به گور خر تشبیه کرده که هم فاقد عقل و شعور است، و هم به علت وحشی بودن گریزان از همه چیز، در حالی که در برابر آنها چیزی جز تذکره (وسیله یادآوری و بیداری و هوشیاری) قرار ندارد.

### سوره المدثر (۷۴): آیه ۵۲

(آیه ۵۲) - ولی با این همه نادانی و بی خبری آن چنان پرادعا و متکبرند که «هر کدام از آنها انتظار دارد نامه جداگانه ای (از سوی خداوند) برای او فرستاده شود!» (بل یرید کل امری منهم ان یؤتی صحفا منشره).

این شبیه چیزی است که در آیه ۹۳ سوره اسراء آمده است: «اگر به آسمان نیز بروی ما به تو ایمان نمی آوریم مگر آن که نامه ای (از سوی خدا)

[شماره صفحه واقعی : ۳۳۶]

ص: ۱۵۲۵

بر ما نازل کنی!»!

### سوره المدثر (۷۴): آیه ۵۳

(آیه ۵۳) - و لذا در این آیه می افزاید: «چنین نیست» که آنها می گویند (کلا).

نازل شدن کتاب آسمانی بر آنها و مطالب دیگری از این قبیل همه بهانه است.

«آنها از آخرت نمی ترسند» (بل لا یخافون الآخرة).

به حق باید گفت که ایمان به جهان رستاخیز و پاداش و کیفر قیامت شخصیت تازه ای به انسان می بخشد، و می تواند افراد بی بند و بار و متکبر و خودخواه و ظالم را به انسانی متعهد و متقی و متواضع و عدالت پیشه تبدیل کند.

### سوره المدثر (۷۴): آیه ۵۴

(آیه ۵۴) - سپس بار دیگر تأکید می کند: «چنین نیست» (کلا). که آنها در باره قرآن می اندیشند.

«آن (قرآن) یک تذکر و یادآوری است» (انه تذکره).

### سوره المدثر (۷۴): آیه ۵۵

(آیه ۵۵) - «هر کس بخواهد از آن پند می گیرد» (فمن شاء ذکره).

### سوره المدثر (۷۴): آیه ۵۶

(آیه ۵۶) - در عین حال پند گرفتن از آن جز به مشیت و توفیق الهی ممکن نیست «و آنها پند نمی گیرند مگر این که خدا بخواهد» (و ما یدکرون الا ان یشاء الله).

یعنی انسان نمی تواند راه هدایت را بیوید جز این که به ذیل عنایت پروردگار توسل جوید، و از او توفیق و امداد طلبد.

تا که از جانب معشوق نباشد کششی کوشش عاشق بیچاره به جانی نرسد

و در پایان آیه می فرماید: «او اهل تقوا و اهل آمرزش است» (هو اهل التقوی و اهل المغفره).

شایسته است که از عقاب او بترسند، و از این که چیزی را شریک او قرار دهند پرهیزند و نیز شایسته است که به آمرزش او

امیدوار باشند.

این جمله اشاره ای به مقام «خوف» و «رجاء» و «عذاب» و «مغفرت» الهی است. و در حقیقت تعلیلی است برای آیه قبل.

[شماره صفحه واقعی : ۳۳۷]

ص: ۱۵۲۶

این احتمال نیز هست که «تقوا» در اینجا به معنی فاعلی تفسیر شود یعنی خدا، اهل تقواست، از هرگونه ظلم و قبیح و هرگونه کاری که برخلاف حکمت است می پرهیزد. و در حقیقت بالاترین مقام تقوا از آن خداست و آنچه در بندگان است، شعله ضعیفی از آن تقوای بی انتهاست.

به هر حال این سوره با امر به «انذار» و «تکلیف» شروع شد، و با دعوت به «تقوا» و «وعدۀ مغفرت» پایان می پذیرد.

«پایان سوره مدّثر»

[شماره صفحه واقعی : ۳۳۸]

ص: ۱۵۲۷



این سوره در «مکه» نازل شده و دارای ۴۰ آیه است

### محتوای سوره:

همان گونه که از نام سوره پیداست مباحث آن بر محور مسائل مربوط به معاد و روز قیامت دور می زند، جز چند آیه که در باره «قرآن مجید» و مکذبین به آن سخن می گوید، و اما بحثهایی که در مورد قیامت در این سوره آمده روی هم رفته در چهار محور است.

۱- مسائل مربوط به اشراف الساعه و حوادث عجیب و بسیار هول انگیزی که در پایان این جهان و آغاز قیامت روی می دهد.

۲- مسائل مربوط به وضع حال نیکوکاران و بدکاران در آن روز.

۳- مسائل مربوط به لحظات پراضطراب مرگ و انتقال از این جهان به جهان دیگر.

۴- بحثهای مربوط به هدف آفرینش انسان و رابطه آن با مسأله معاد.

### فضیلت تلاوت سوره:

در حدیثی از پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله می خوانیم: «کسی که سوره قیامت را بخواند من و جبرئیل برای او در روز قیامت گواهی می دهیم که او ایمان به آن روز داشته، و در آن روز صورتش از صورت سایر مردم درخشانتر است».

و در حدیثی از امام صادق علیه السلام می خوانیم: «کسی که تداوم بر سوره «لا اقسام» (سوره قیامت) کند و به آن عمل نماید خداوند این سوره را در قیامت همراه او از قبرش با بهترین چهره بر می انگیزد، و پیوسته به او بشارت می دهد و در صورتش

[شماره صفحه واقعی : ۳۳۹]

می خندد تا از صراط و میزان بگذرد».

قابل توجه این که آنچه را از قرائن در فضیلت تلاوت سوره های قرآن در موارد دیگر استفاده می کردیم در اینجا صریحا در متن روایت آمده است زیرا می فرماید:

هر کسی بر آن مداومت کند، و به آن عمل نماید.

بنابر این همه اینها مقدمه عمل کردن و به کار بستن مضمون آن است.

بسم الله الرحمن الرحيم به نام خداوند بخشنده بخشایشگر

### سوره القیامه (۷۵): آیه ۱

(آیه ۱) - سوگند به روز قیامت و وجدان ملامتگر؟

این سوره با دو سوگند پر معنی آغاز شده، می فرماید: «سوگند به روز قیامت» (لا اقسام بیوم القیامه).

### سوره القیامه (۷۵): آیه ۲

(آیه ۲) - «و سوگند به (نفس لؤامه و) وجدان بیدار و ملامتگر» (و لا اقسام بالنفس اللوامه). که رستاخیز حق است و همه شما در قیامت برانگیخته می شوید و به سزای اعمالتان می رسید! در مورد رابطه این دو سوگند با هم باید بگوییم: حقیقت این است که یکی از دلائل وجود «معاد» وجود «محکمه وجدان» در درون جان انسان است که به هنگام انجام کار نیک روح آدمی را مملو از شادی و نشاط می کند، و از این طریق به او پاداش می دهد، و به هنگام انجام کار زشت یا ارتکاب جنایت روح او را سخت در فشار قرار داده و مجازات و شکنجه می کند، به حدی که گاه برای نجات از عذاب وجدان اقدام به خودکشی می کند.

وقتی «عالم صغیر» یعنی وجود انسان در دل خود محکمه و دادگاه کوچکی دارد، چگونه «عالم کبیر» با آن عظمتش محکمه عدل عظیمی نخواهد داشت؟

و از اینجا است که ما از وجود «وجدان اخلاقی» پی به وجود «رستاخیز و قیامت» می بریم و نیز از همین جا رابطه جالب این دو سوگند روشن می شود، و به تعبیر دیگر سوگند دوم دلیلی است بر سوگند اول.

[شماره صفحه واقعی: ۳۴۰]

### سوره القیامه (۷۵): آیه ۳

(آیه ۳) - سپس در این آیه به عنوان یک استفهام انکاری می افزاید: «آیا انسان می پندارد که هرگز استخوانهای او را جمع نخواهیم کرد؟» (ا یحسب الانسان ان نجمع عظامه).

### سوره القیامه (۷۵): آیه ۴

(آیه ۴) - «آری! قادریم که (حتی خطوط سر) انگشتان او را موزون و مرتب کنیم» (بلی قادرین علی ان نسوی بنانه).

این تعبیر می تواند اشاره لطیفی به خطوط سر انگشت انسانها باشد که می گویند کمتر انسانی در روی زمین پیدا می شود که خطوط سر انگشت او با دیگری یکسان باشد.

### سوره القیامه (۷۵): آیه ۵

(آیه ۵) - در این آیه به یکی از علل حقیقی انکار معاد اشاره کرده، می فرماید: انسان شک در معاد ندارد «بلکه او می خواهد آزاد باشد و بدون ترس از دادگاه قیامت) در تمام عمر گناه کند!» (بل یرید الانسان لیفجر امامه).

او می خواهد از طریق انکار معاد، کسب آزادی برای هرگونه هوسرانی و ظلم و بیدادگری و گناه بنماید، هم وجدان خود را از این طریق اشباع کاذب کند، و هم در برابر خلق خدا مسؤولیتی برای خود قائل نباشد.

### سوره القیامه (۷۵): آیه ۶

#### اشاره

(آیه ۶) - و لذا به دنبال آن می افزاید: «می پرسد قیامت کی خواهد بود؟!» (یسئل ایان یوم القیامه).

آری! او برای گریز از مسؤولیتها استفهام انکاری در باره وقت قیامت می کند، تا راه را برای فجور خود بگشاید.

#### «محکمه وجدان»

یا قیامت صغری! از قرآن مجید به خوبی استفاده می شود که روح و نفس انسانی دارای سه مرحله است:

۱- «نفس اماره» یعنی روح سرکش که پیوسته انسان را به زشتیها و بدیها دعوت می کند، و شهوات و فجور را در برابر او زینت می بخشد.

۲- «نفس لَوّامه» که در آیات مورد بحث به آن اشاره شد، روحی است بیدار و نسبتاً آگاه، هر چند هنوز در برابر گناه مصونیت نیافته گاه لغزش پیدا می کند. و در دامان گناه می افتد اما کمی بعد بیدار می شود و توبه می کند و به مسیر سعادت باز می گردد.

[شماره صفحه واقعی : ۳۴۱]

ص: ۱۵۳۰

این همان چیزی است که از آن به عنوان «وجدان اخلاقی» یاد می کنند، در بعضی از انسانها بسیار قوی و نیرومند است و در بعضی بسیار ضعیف و ناتوان ولی به هر حال در هر انسانی وجود دارد.

۳- «نفس مطمئن» یعنی روح تکامل یافته ای که به مرحله اطمینان رسیده، نفس سرکش را رام کرده، و به مقام تقوای کامل و احساس مسؤلیت رسیده که دیگر به آسانی لغزش برای او امکان پذیر نیست.

به هر حال این «نفس لوامه» چنانکه گفتیم رستاخیز کوچکی است در درون جان هر انسان که بعد از انجام یک کار نیک یا بد، بلافاصله محکمه آن در درون جان تشکیل می گردد و به حساب و کتاب او می رسد.

این دادگاه عجیب درونی شباهت عجیبی به دادگاه رستاخیز دارد:

۱- قاضی و شاهد و مجری حکم در حقیقت در اینجا یکی است همانطور که در قیامت چنین است: «خداوند! تو از اسرار پنهان و آشکار آگاهی و تو در میان بندگانت قضاوت خواهی کرد» (زمر/ ۴۶).

۲- این دادگاه وجدان توصیه و رشوه و پارتی و پرونده سازی رایج بشری را نمی پذیرد، همانطور که در باره دادگاه قیامت نیز می خوانیم: «از آن روز بترسید که هیچ کس به جای دیگری مجازات نمی شود، و نه شفاعتی پذیرفته می گردد، و نه فدیة رشوه ای، و نه یاری می شوند» (بقره/ ۴۸).

۳- محکمه وجدان مهمترین و قطورترین پرونده ها را در کوتاهترین مدت رسیدگی کرده، حکم نهائی را صادر می کند، همانطور که در باره دادگاه رستاخیز نیز می خوانیم: «خداوند حکم می کند و حکم او رد و نقض نمی شود و حساب او سریع است» (رعد/ ۴۱).

۴- مجازات و کیفرش بر خلاف مجازاتهای دادگاههای رسمی این جهان، نخستین جرقه هایش در اعماق دل و جان افروخته می شود، و از آنجا به بیرون سرایت می کند، نخست روح انسان را می آزارد، سپس آثارش در جسم، و چهره آشکار می شود، همانطور که در باره دادگاه قیامت نیز می خوانیم: «آتش برافروخته

[شماره صفحه واقعی: ۳۴۲]

ص: ۱۵۳۱

الهی که از قلبها زبانه می کشد!» (همزه / ۶ و ۷).

۵- این دادگاه وجدان چندان نیاز به ناظر و شهود ندارد بلکه معلومات و آگاهیهای خود انسان متهم را به عنوان شهود به نفع یا بر ضد او می پذیرد، همانطور که در دادگاه رستاخیز نیز ذرات وجود انسان حتی دست و پا و پوست تن او گواهان بر اعمال او هستند چنانکه می فرماید: «چون به کنار آتش دوزخ برسند گوش و چشم و پوست تن آنها بر ضد آنها گواهی می دهد» (فصلت / ۲۰).

این شباهت عجیب در میان این دو دادگاه نشانه دیگری بر فطری بودن مسأله معاد است، زیرا چگونه می توان باور کرد در وجود یک انسان چنان حساب و کتاب و دادگاه مرموز و اسرار آمیزی وجود داشته باشد، اما در درون این عالم بزرگ مطلقا حساب و کتاب و دادگاه و محکمه ای وجود نداشته باشد، این باور کردنی نیست.

### سوره القیامه (۷۵): آیه ۷

(آیه ۷) - در آیه قبل سخن به سؤالی که منکران رستاخیز در باره قیامت داشتند منتهی شد.

در این آیه، نخست به حوادث قبل از رستاخیز یعنی تحول عظیمی که در دنیا پیدا می شود و نظام آن متلاشی می گردد اشاره کرده، می فرماید: «در آن هنگام که چشمها از شدت وحشت به گردش درآید» (فاذا برق البصر).

### سوره القیامه (۷۵): آیه ۸

(آیه ۸) - «و ماه بی نور گردد» (و خسف القمر).

### سوره القیامه (۷۵): آیه ۹

(آیه ۹) - «و خورشید و ماه یکجا جمع شوند» (و جمع الشمس و القمر).

در مورد جمع ماه و خورشید این احتمال وجود دارد که ماه تدریجا تحت تأثیر جاذبه خورشید به آن نزدیک و سرانجام به سوی آن جذب و جمع می شود، و هر دو بی فروغ می گردند.

در آیه ۱ سوره تکویر می فرماید: «اذا الشمس کورت هنگامی که خورشید تاریک گردد» و می دانیم نور ماه از خورشید است، هنگامی که خورشید تاریک شود ماه نیز تاریک می گردد. در نتیجه کره زمین در ظلمت و تاریکی وحشتناکی فرو می رود.

### سوره القیامه (۷۵): آیه ۱۰

(آیه ۱۰) - به این ترتیب با یک انقلاب و تحول عظیم، جهان پایان می یابد سپس با تحول عظیم دیگری (با نفخه صور دوم که نفخه حیات است) رستاخیز

[شماره صفحه واقعی : ۳۴۳]

ص: ۱۵۳۲

انسانها آغاز می گردد «آن روز انسان می گوید: راه فرار کجاست!» (يقول الانسان يومئذ اين المفر).

آری! انسانهای کافر و گنهکار که روز قیامت را تکذیب می کردند آن روز از شدت خجالت و شرم پناهگاهی می جویند، و از سنگینی بار گناه و ترس از عذاب راه فرار می طلبند.

### سوره القیامه (۷۵): آیه ۱۱

(آیه ۱۱) - ولی به زودی به آنها گفته می شود: «هرگز چنین نیست، راه فرار و پناهگاهی وجود ندارد» (کلا لا وزر).

### سوره القیامه (۷۵): آیه ۱۲

(آیه ۱۲) - «آن روز قرارگاه نهائی تنها به سوی پروردگار تو است» (الی ربك يومئذ المستقر)

### سوره القیامه (۷۵): آیه ۱۳

(آیه ۱۳) - سپس می افزاید: «در آن روز انسان را از تمام کارهائی که از پیش یا پس فرستاده آگاه می کنند» (ينبؤا الانسان يومئذ بما قدم و اخر)

منظور از این دو تعبیر اعمالی است که در حیات خود از پیش فرستاده، یا آثاری که بعد از مرگ از او باقیمانده، اعم از سنت نیک و بد که در میان مردم گذاشته و به آن عمل می کنند و حسنات و سیئاتش به او می رسد، و یا کتاب و نوشته ها، و بناهای خیر و شر، و فرزندان صالح و ناصالح، که آثارش به او می رسد.

در حدیثی از امام باقر علیه السلام در تفسیر این آیه آمده است که فرمود: «در آن روز به انسان خبر می دهند آنچه از خیر و شر را مقدم داشته، و آنچه مؤخر نموده است، از سنتهائی که از خود به یادگار گذارده، تا کسانی که بعد از او می آیند به آن عمل کنند، اگر سنت بدی بوده به اندازه گناه عمل کنندگان بر او خواهد بود، بی آنکه چیزی از گناه آنان بکاهد، و اگر سنت خیری بوده همانند پادشاهی آنها برای او خواهد بود بی آنکه چیزی از اجر آنها کاسته شود».

### سوره القیامه (۷۵): آیه ۱۴

(آیه ۱۴) - در این آیه می افزاید: گرچه خداوند و فرشتگان او، انسان را از تمام اعمالش آگاه می کنند، ولی نیازی به این اعلام نیست، «بلکه انسان خودش از وضع خود آگاه است» (بل الانسان علی نفسه بصیره)

. و خود و اعضایش در آن روز بزرگ شاهد و گواه او هستند.



[شماره صفحه واقعی : ۳۴۴]

ص: ۱۵۳۳

## سوره القیامه (۷۵): آیه ۱۵

(آیه ۱۵) - «هر چند (در ظاهر) برای خود عذرهایی بتراشد» (و لو القی معاذیره)

این آیات در حقیقت همان چیزی را می گویند که در آیات دیگر قرآن در باره گواهی اعضای انسان بر اعمال او آمده است، مانند آیه ۲۰ سوره فصلت که می گویند:

«گوشها و چشمها و پوستهای تنشان به آنچه انجام می دادند گواهی می دهند».

بنابر این، در آن دادگاه بزرگ قیامت بهترین گواه بر اعمال انسان، خود اوست، چرا که او از همه بهتر از وضع خویشتن آگاه است.

این آیات عالم دنیا را نیز شامل می شود، در اینجا نیز مردم از حال خود آگاهند، هر چند گروهی با دروغ و پشت هم اندازی و ظاهر سازی و ریاکاری چهره واقعی خویش را مکتوم می دارند.

## سوره القیامه (۷۵): آیه ۱۶

(آیه ۱۶) - جمع و حفظ قرآن بر عهده ماست! این آیه و سه آیه بعد از آن به منزله جمله معترضه ای است که گاه گوینده در لابه لای سخن خویش می آورد.

خداوند موقتاً رشته سخن در باره قیامت و احوال مؤمنان و کافران را رها کرده، و تذکر فشرده ای به پیامبرش در باره قرآن می دهد، می فرماید: «زبان را به خاطر عجله برای خواندن آن [قرآن] حرکت مده» (لا تحرك به لسانك لتعجل به)

در تفسیر این آیه، تفسیر معروفی است که از ابن عباس در کتب حدیث و تفسیر نقل شده است، و آن این است که پیامبر صلی الله علیه و آله به خاطر عشق و علاقه شدیدی که به دریافت و حفظ قرآن داشت، هنگامی که پیک وحی، آیات را بر او می خواند، همراه او زبان خود را حرکت می داد و عجله می کرد، خداوند او را نهی فرمود که این کار را مکن، خود ما آن را برای تو جمع می کنیم.

## سوره القیامه (۷۵): آیه ۱۷

(آیه ۱۷) - سپس می افزاید: «چرا که جمع کردن و خواندن آن بر عهده ماست!» و این کار به وسیله پیک وحی انجام می شود (ان علینا جمعه و قرآنه)

## سوره القیامه (۷۵): آیه ۱۸

(آیه ۱۸) - «هر گاه آن را خواندیم، از خواندن آن پیروی کن» (فاذا قرأناه فاتبع قرآنه)

[شماره صفحه واقعی : ۳۴۵]

ص: ۱۵۳۴

## سوره القیامه (۷۵): آیه ۱۹

(آیه ۱۹) - «سپس بیان (و توضیح) آن (نیز) بر عهده ماست» (ثم ان علینا بیانہ).

بنابر این هم جمع قرآن، و هم تلاوت آن بر تو، و هم تبیین و تفصیل معانی آن هر سه بر عهده ماست، به هیچ وجه نگران مباش، آن کس که این وحی را نازل کرده، در تمام مراحل حافظ آن است.

این آیات در ضمن بیانگر اصالت قرآن، و حفظ آن از هر گونه تحریف و دگرگونی است، چرا که خداوند وعده جمع و تلاوت و تبیین آن را داده است.

## سوره القیامه (۷۵): آیه ۲۰

(آیه ۲۰) - در اینجا بار دیگر به ادامه بحثهای مربوط به معاد باز می گردد، و ویژگیهای دیگری را از قیامت، و همچنین علل انکار معاد را بیان می کند.

می فرماید: «چنین نیست که شما می پندارید (و دلایل معاد را کافی نمی دانید) بلکه شما این دنیای زود گذر را دوست دارید» و هوسرانی بی قید و شرط را (کلاب تجبون العاجله).

## سوره القیامه (۷۵): آیه ۲۱

(آیه ۲۱) - «و (به همین دلیل) آخرت را رها می کنید» (و تذرون الآخره).

دلیل اصلی انکار معاد شک در قدرت خداوند و جمع آوری «عظام رمیم» و خاکهای پراکنده نیست، بلکه علاقه شدید شما به دنیا، و شهوات و هوسهای سرکش سبب می شود که هر گونه مانع و رادعی را از سر راه خود بردارید، و از آنجا که پذیرش معاد و امر و نهی الهی، موانع و محدودیتهای فراوانی بر سر این راه ایجاد می کند، لذا به انکار اصل مطلب بر می خیزید، و آخرت را بکلی رها می سازید.

دو آیه فوق در حقیقت تأکیدی است بر آنچه در آیات قبل گذشت که می فرمود: (بل یرید الانسان لیفجر امامه یسئل ایان یوم القیامه).

## سوره القیامه (۷۵): آیه ۲۲

(آیه ۲۲) - چهره های خندان و چهره های عبوس در صحنه قیامت! سپس به بیان حال مؤمنان نیکوکار، و کافران بدکار، در آن روز پرداخته، چنین می گوید: «در آن روز صورتھائی شاداب و مسرور است» (وجوه یومئذ ناضره).

(آیه ۲۳) - این از نظر پاداشهای مادی، و اما در مورد پاداشهای روحانی آنها می فرماید: «و به پروردگارش می نگرد!» (الی ربها ناظره).

[شماره صفحه واقعی : ۳۴۶]

ص: ۱۵۳۵

نگاهی با چشم دل و از طریق شهود باطن، نگاهی که آنها را مجذوب آن ذات بی مثال، و آن کمال و جمال مطلق می کند.

پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمود: «هنگامی که اهل بهشت وارد بهشت می شوند خداوند می فرماید: چیز دیگری می خواهید بر شما بیفزایم؟»

آنها می گویند: (پروردگارا! همه چیز به ما داده ای) آیا روی ما را سفید نکردی؟ آیا ما را وارد بهشت نمودی؟ و رهائی از آتش نبخشیدی؟

در این هنگام حجابها کنار می رود (و خداوند را با چشم دل مشاهده می کنند) و در آن حال چیزی محبوبتر نزد آنان از نگاه به پروردگارشان نیست».

### سوره القیامه (۷۵): آیه ۲۴

(آیه ۲۴) - و در نقطه مقابل این گروه مؤمنان «صورت‌هایی، عبوس و درهم کشیده است» (و وجوه یومئذ باسره).

آنها وقتی که نشانه های عذاب را می نگرند، و نامه های اعمال خویش را خالی از حسنات و مملو از سیئات، مشاهده می کنند، سخت پریشان و محزون و اندوهگین می شوند، و چهره درهم می کشند.

### سوره القیامه (۷۵): آیه ۲۵

(آیه ۲۵) - «زیرا می داند عذابی در پیش دارد که پشت را درهم می شکند» (تظن ان یفعل بها فاقره).

این تعبیر کنایه از انواع مجازاتهای سنگینی است که در دوزخ در انتظار این گروه است، این گروه انتظار عذابهای کمرشکن را می کشند در حالی که گروه سابق در انتظار رحمت پروردگار، و آماده لقای محبوبند اینها بدترین عذاب را دارند، و آنها برترین نعمت جسمانی و موهبت و لذت روحانی را.

### سوره القیامه (۷۵): آیه ۲۶

(آیه ۲۶) - در ادامه بحثهای مربوط به جهان دیگر و سرنوشت مؤمنان و کافران، در اینجا سخن از لحظه دردناک مرگ است که دریچه ای است به سوی جهان دیگر.

می فرماید: «چنین نیست (که انسان می پندارد، او ایمان نمی آورد) تا موقعی که جان به گلو گاهش برسد» (کلا اذا بلغت التراقی).

آن روز است که چشم برزخی او باز می شود، حجابها کنار می رود، نشانه های عذاب و کیفر را می بیند، و به اعمال خود واقف می شود، و در آن لحظه ایمان

[شماره صفحه واقعی : ۳۴۷]

ص: ۱۵۳۶

می آورد، ولی ایمانی که هرگز مفید به حال او نخواهد بود.

### سوره القیامه (۷۵): آیه ۲۷

(آیه ۲۷) - در این هنگام اطرافیان او سراسیمه و دستپاچه به دنبال راه نجاتی می گردند «و گفته می شود: آیا کسی هست که (این بیمار را از مرگ) نجات دهد»؟

(وقیل من راق)

این سخن را از روی عجز و یأس و بیچارگی می گویند، در حالی که می دانند کار از کار گذشته است، و از دست طیب نیز کاری ساخته نیست.

### سوره القیامه (۷۵): آیه ۲۸

(آیه ۲۸) - در این آیه به یأس کامل «محتضر» اشاره کرده، می گوید: در این حال او از زندگی بطور مطلق مأیوس شده «و به جدائی از دنیا یقین پیدا کند» (و ظن انه الفراق).

### سوره القیامه (۷۵): آیه ۲۹

#### اشاره

(آیه ۲۹) - «و ساق پاها (از سختی جان دادن) به هم بیچد» (و التفت الساق بالساق).

این به هم بیچیدگی، یا به خاطر شدت ناراحتی جان دادن است، یا در نتیجه از کار افتادن دست و پا و بر چیده شدن روح، از آنها.

#### لحظه دردناک مرگ!

از قرآن به خوبی استفاده می شود لحظه مرگ، لحظه سخت و دردناکی است ولی از روایات اسلامی استفاده می شود که این لحظه بر مؤمنان راستین آسان می گذرد، در حالی که برای افراد بی ایمان سخت دردناک است.

از جمله در حدیثی از امام صادق علیه السلام می خوانیم که فرمود: «مرگ نسبت به مؤمن همچون عطر بسیار خوشبوئی است که آن را می بوید و حالتی شبیه خواب به او دست می دهد، و درد و رنج بکلی از او قطع می شود! و نسبت به کافر مانند گزیدن افعی ها و عقرب ها و یا شدیدتر از آن است!»



(آیه ۳۰) - در این آیه، می فرماید: «مسیر (همه خلایق) در آن روز به سوی (دادگاه) پروردگار توسست» (الی ربك یومئذ المساق).

آری! همه به سوی او باز می گردند و در دادگاه عدل او حاضر می شوند و تمام خطوط به او منتهی خواهد گشت.

این آیه هم تأکیدی بر مسأله معاد و رستاخیز عمومی بندگان است، و هم

[شماره صفحه واقعی : ۳۴۸]

ص: ۱۵۳۷

می تواند اشاره ای به جهت گیری حرکت تکاملی خلاصه به سوی ذات پاک او که ذاتی است بی نهایت از هر جهت، بوده باشد.

### سوره القیامه (۷۵): آیه ۳۱

(آیه ۳۱) - در ادامه بحثهای مربوط به «مرگ» و نخستین گام در سفر آخرت که در آیات گذشته آمده، در اینجا از خالی بودن دست کافران از توشه این مسافرت سخن می گوید، می فرماید: «(در آن روز گفته می شود): او هرگز ایمان نیاورد و نماز نخواند» (فلا صدق و لا صلی).

### سوره القیامه (۷۵): آیه ۳۲

(آیه ۳۲) - «بلکه تکذیب کرد و روی گردان شد» (و لکن کذب و تولی).

### سوره القیامه (۷۵): آیه ۳۳

(آیه ۳۳) - در این آیه می افزایش: «سپس به سوی خانواده خود بازگشت، در حالی که متکبرانه قدم بر می داشت» (ثم ذهب الی اهله یتمطی).

او به گمان این که با بی اعتنائی و تکذیب پیامبر صلی الله علیه و آله و آیات الهی، پیروزی مهمی به دست آورده، از باده غرور سرمست بود، و به سراغ خانواده خود می آمد تا طبق معمول مسائل افتخار آمیز را که در خارج خانه رخ داده برای آنها بازگو کند، حتی راه رفتن و حرکت اعضای پیکرش همگی بیانگر این کبر و غرور بود.

### سوره القیامه (۷۵): آیه ۳۴

(آیه ۳۴) - سپس این گونه افراد بی ایمان را مخاطب ساخته، و به عنوان تهدید می گوید: با این اعمال «عذاب الهی برای تو شایسته تر است، شایسته تر!» (اولی لک فأولی).

### سوره القیامه (۷۵): آیه ۳۵

(آیه ۳۵) - «سپس عذاب الهی برای تو شایسته تر است، شایسته تر!» (ثم اولی لک فأولی).

در روایات آمده است که رسول خدا صلی الله علیه و آله دست ابو جهل را گرفت (و طبق بعضی از روایات گریبان او را

گرفت) و فرمود: «أولى لك فأولى ثم أولى لك فأولى» ابو جهل گفت: «مرا به چه تهدید می کنی، نه تو می توانی و نه پروردگارت می تواند به من زبانی برساند، من قدرتمندترین افراد این سرزمین هستم!» اینجا بود که همین جمله ها بر پیامبر صلی الله علیه و آله به صورت آیات قرآنی نازل شد.

### سوره القیامه (۷۵): آیه ۳۶

(آیه ۳۶) - خدائی که انسان را از نطفه بی ارزشی آفرید ...!

در اینجا به دو استدلال جالب در باره معاد می پردازد که یکی از طریق بیان

[شماره صفحه واقعی : ۳۴۹]

ص: ۱۵۳۸

«هدف آفرینش» و حکمت خداوند است، و دیگری از طریق بیان «قدرت» او به استناد تحول و تکامل نطفه انسان در مراحل مختلف عالم جنین.

در مرحله اول می فرماید: «آیا انسان گمان می کند که بی هدف رها می شود؟! (ا یحسب الانسان ان یترک سدی).

منظور از «انسان» در این آیه همان انسانی است که منکر معاد و رستاخیز می باشد، آیه می گوید: او چگونه باور می کند خداوند این جهان پهناور را، با این عظمت، و این همه شگفتیها، برای انسان بیافریند، ولی در آفرینش انسان هدفی نباشد؟ چگونه می توان باور کرد، که هر عضوی از اعضای انسان برای هدف خاصی آفریده شده باشد ولی برای مجموع وجود او هیچ هدفی در کار نباشد.

### سوره القیامه (۷۵): آیه ۳۷

(آیه ۳۷) - سپس به بیان دلیل دوم پرداخته، می افزاید: «آیا او نطفه ای از منی که در رحم ریخته می شود نبود!» (ا لم یک نطفه من منی یمنی).

### سوره القیامه (۷۵): آیه ۳۸

(آیه ۳۸) - «سپس (این مرحله را پشت سر گذارد) و به صورت خون بسته در آمد، و خداوند او را آفرید و موزون ساخت» (ثم کان علقه فخلق فسوی).

### سوره القیامه (۷۵): آیه ۳۹

(آیه ۳۹) - باز در این مرحله متوقف نماند «و از او دو زوج مرد و زن آفرید» (فجعل منه الزوجین الذکر و الانثی).

### سوره القیامه (۷۵): آیه ۴۰

(آیه ۴۰) - آیا کسی که نطفه کوچک و بی ارزش را در ظلمتکده رحم مادر، هر روز آفرینش جدیدی می بخشد، و لباس تازه ای از حیات زندگی در تن او می کند، و چهره نوینی به او می دهد، تا سر انجام انسان مذکر یا مؤنث کاملی می شود و از مادر متولد می گردد «آیا چنین کسی قادر نیست که مردگان را زنده کند؟! (الیس ذلک بقادر علی ان یحیی الموتی).

این بیان در حقیقت در مقابل منکرانی است که در مسأله معاد جسمانی غالباً دم از محال بودن می زدند، و امکان بازگشت به زندگی را بعد از مردن و خاک شدن نفی می کردند.

«پایان سوره قیامت»

[شماره صفحه واقعی : ۳۵۰]

ص: ۱۵۳۹

## اشاره

این سوره در «مدینه» نازل شده و ۳۱ آیه دارد

## محتوای سوره:

این سوره از یک نظر به پنج بخش تقسیم می شود:

در بخش اول از آفرینش انسان و خلقت او از نطفه «امشاج» (مختلط) و سپس هدایت و آزادی اراده او سخن می گوید.

در بخش دوم سخن از پاداش ابرار و نیکان است که شأن نزول خاصی در مورد اهل بیت علیهم السّلام دارد که به آن اشاره خواهد شد.

در بخش سوم: دلایل استحقاق این پاداشها را در جمله هایی کوتاه و مؤثر بازگو می کند.

در بخش چهارم به اهمیت قرآن، و طریق اجرای احکام آن، و راه پرفراز و نشیب خودسازی اشاره شده.

و در بخش پنجم سخن از حاکمیت مشیت الهی (در عین مختار بودن انسان) به میان آمده است.

برای این سوره نامهای متعددی است که مشهورترین آنها سوره «انسان» و سوره «دهر» و سوره «هل اتی» است که هر کدام از آنها از یکی از کلمات اوائل سوره گرفته شده، هر چند در روایاتی که بعدا در فضیلت سوره می خوانیم تنها از «هل اتی» یاد شده است.

## فضیلت تلاوت سوره:

در حدیثی از پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله آمده است: «کسی که

[شماره صفحه واقعی: ۳۵۱]

ص: ۱۵۴۰

سوره هل اتی را بخواند پاداش او بر خداوند بهشت و لباسهای بهشتی است».

و در حدیثی از امام باقر علیه السّلام آمده که «یکی از پاداشهای کسی که سوره هل اتی را در هر صبح پنجشنبه بخواند این است که در قیامت با پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله خواهد بود».

بسم الله الرحمن الرحيم به نام خداوند بخشنده بخشایشگر

### سوره الإنسان (۷۶): آیه ۱

(آیه ۱) - با این که بیشترین بحثهای این سوره پیرامون قیامت و نعمتهای بهشتی است، ولی در آغاز آن سخن از آفرینش انسان است چرا که توجه به این آفرینش زمینه ساز توجه به قیامت و رستاخیز است، می فرماید: «آیا (چنین نیست که) زمانی طولانی بر انسان گذشت که چیز قابل ذکری نبود!» (هل اتی علی الانسان حین من الدهر لم یکن شیئا مذکورا).

منظور از «انسان» در اینجا نوع انسان است، و عموم افراد بشر را شامل می شود.

### سوره الإنسان (۷۶): آیه ۲

(آیه ۲) - بعد از این مرحله، نوبت آفرینش انسان، و موجود قابل ذکر شدن است. می فرماید: «ما انسان را از نطفه مختلطی آفریدیم، و او را می آزمائیم، (بدین جهت) او را شنوا و بینا قرار دادیم» (انا خلقنا الانسان من نطفه امشاج نبتلیه فجعلناه سمیعا بصیرا).

آفرینش انسان از «نطفه مخلوط» ممکن است اشاره به اختلاط نطفه مرد و زن و ترکیب «اسپرم» و «اوول» بوده باشد همان گونه که در روایات اهل بیت علیهم السّلام اجمالا به آن اشاره شده است.

یا اشاره به استعدادهای مختلفی که در درون نطفه از نظر عامل وراثت از طریق ژنها و مانند آن وجود دارد، و یا اشاره به اختلاط مواد مختلف ترکیبی نطفه است، چرا که از دهها ماده مختلف تشکیل یافته، و یا اختلاط همه اینها با یکدیگر.

معنی اخیر از همه جامعتر و مناسبتر است.

جمله «نبتلیه» اشاره به رسیدن انسان به مقام «تکلیف و تعهد و مسؤولیت و آزمایش و امتحان» است و از آنجا که «آزمایش و تکلیف» بدون «آگاهی» ممکن

[شماره صفحه واقعی: ۳۵۲]

نیست، در آخر آیه اشاره به ابزار شناخت و چشم و گوش می کند که در اختیار انسانها قرار داده است.

### سوره الإنسان (۷۶): آیه ۳

(آیه ۳) - و از آنجا که تکلیف و آزمایش انسان علاوه بر مسأله آگاهی و ابزار شناخت نیاز به دو عامل دیگر یعنی «هدایت» و «اختیار» دارد - این آیه به آن اشاره کرده، می فرماید: «ما راه را به او نشان دادیم، خواه شاکر باشد (و پذیرا گردد) یا ناسپاس» (انا هدیناه السبیل اما شاکرا و اما کفورا).

«هدایت» در اینجا معنی وسیع و گسترده ای دارد که هم هدایت «تکوینی» را شامل می شود و هم هدایت «فطری» و هم «تشریحی» را هر چند سوق آیه بیشتر روی هدایت تشریحی است.

### سوره الإنسان (۷۶): آیه ۴

(آیه ۴) - در این آیه، اشاره کوتاه و پرمعنائی به سرنوشت کسانی که راه کفر و کفران را می پویند کرده، می فرماید: «ما برای کفران زنجیرها و غلها و شعله های سوزان آتش آماده کرده ایم» (انا اعتدنا للكافرين سلاسل و اغلالا و سعیرا).

ذکر غل و زنجیر، و سپس شعله های سوزان آتش بیانگر مجازات عظیم این گروه است که در آیات دیگر قرآن نیز به آن اشاره شده، و عذاب و اسارت در آن جمع است.

### سوره الإنسان (۷۶): آیه ۵

#### اشاره

(آیه ۵)

#### شأن نزول:

سندی بزرگ بر فضیلت اهل بیت پیامبر صلی الله علیه و آله ابن عباس می گوید: «حسن و حسین علیهما السلام بیمار شدند، پیامبر صلی الله علیه و آله با جمعی از یاران به عیادتشان آمدند، و به علی علیه السلام گفتند: ای ابو الحسن! خوب بود ندی برای شفای فرزندان خود می کردی.

علی علیه السلام و فاطمه علیها السلام و فضه که خادمه آنها بود نذر کردند که اگر آنها شفا یابند سه روز روزه بگیرند.

چیزی نگذشت که هر دو شفا یافتند، در حالی که از نظر مواد غذایی دست خالی بودند علی علیه السلام سه من جو قرص نمود، و فاطمه علیها السلام یک سوم آن را آرد کرد، و نان پخت، هنگام افطار سائلی بر در خانه آمد و گفت: «السلام علیکم



اهل بیت محمّد صلی اللّٰه علیہ و آلہ سلام بر شما ای خاندان محمد! مستمندی از مستمندان مسلمین هستم، غذائی به من بدهید».

[شماره صفحه واقعی : ۳۵۳]

ص: ۱۵۴۲

آنها همگی مسکین را بر خود مقدم داشتند، و سهم خود را به او دادند و آن شب جز آب ننوشتند.

روز دوم را همچنان روزه گرفتند و موقع افطار وقتی که غذائی را آماده کرده بودند (همان نان جوین) یتیمی بر در خانه آمد آن روز نیز ایثار کردند و غذای خود را به او دادند (بار دیگر با آب افطار کردند و روز بعد را نیز روزه گرفتند).

در سومین روز اسیری به هنگام غروب آفتاب بر در خانه آمد باز سهم غذای خود را به او دادند هنگامی که صبح شد علی علیه السّلام دست حسن و حسین علیهما السّلام را گرفته بود و خدمت پیامبر صلی الله علیه و آله آمدند هنگامی که پیامبر صلی الله علیه و آله آنها را مشاهده کرد دید از شدت گرسنگی می لرزند! فرمود: این حالی را که در شما می بینم برای من بسیار گران است، سپس برخاست و با آنها حرکت کرد هنگامی که وارد خانه فاطمه علیها السّلام شد دید در محراب عبادت ایستاده، در حالی که از شدت گرسنگی شکم او به پشت چسبیده، و چشمهایش به گودی نشسته، پیامبر صلی الله علیه و آله ناراحت شد در همین هنگام جبرئیل نازل گشت و گفت ای محمّد! این سوره را بگیر، خداوند با چنین خاندانی به تو تهنیت می گوید، سپس سوره «هل اتی» را بر او خواند.

بعضی گفته اند که از آیه «ان الابرار» تا آیه «کان سعیکم مشکورا» که مجموعاً هیجده آیه است در این موقع نازل گشت.

آنچه را در بالا- آوردیم نص حدیثی است که با کمی اختصار در «الغدیر» آمده است، و در همان کتاب از ۳۴ نفر از علمای معروف اهل سنت نام می برد که این حدیث را در کتابهای خود آورده اند.

به این ترتیب روایت فوق از روایاتی است که در میان اهل سنت مشهور بلکه متواتر است.

و اما علمای شیعه همه اتفاق نظر دارند که این هیجده آیه یا مجموع این سوره، در ماجرای فوق نازل شده است و همگی بدون استثناء در کتب تفسیر یا حدیث روایت مربوط به آن را به عنوان یکی از افتخارات و فضائل مهم علی علیه السّلام و فاطمه زهرا و فرزندانشان علیهم السّلام آورده اند.

[شماره صفحه واقعی : ۳۵۴]

ص: ۱۵۴۳

پاداش عظیم ابرار! در آیات گذشته بعد از آن که انسانها را به دو گروه «شاکر» و «کفور» یا شکرگزار و کفران کننده تقسیم کرد، اشاره کوتاهی به مجازات و کیفر سخت کفران کنندگان آمده بود، در اینجا به سراغ پاداشهای شکرگزاران و ابرار (نیکان و پاکان) می رود، و نکات جالبی در این زمینه یادآوری می کند، نخست می فرماید: «به یقین ابرار (و نیکان) از جامی می نوشند که با عطر خوشی آمیخته است» (ان الابرار یشربون من کأس کان مزاجها کافورا).

آیه فوق نشان می دهد که این شراب طهور بهشتی بسیار معطر و خوشبو است که هم ذائقه از آن لذت می برد، و هم شامه.

### سوره الإنسان (۷۶): آیه ۶

(آیه ۶) - سپس به سر چشمه ای که این جام شراب طهور از آن پر می شود اشاره کرده، می افزاید: «از چشمه ای که بندگان خاص خدا از آن می نوشند، و از هر جا بخواهند آن را جاری می سازند!» (عینا یشرب بها عباد الله یفجرونها تفجیرا).

آری! این چشمه شراب طهور چنان در اختیار ابرار و عباد الله است که هر جا اراده کنند از همانجا سر بر می آورد، و جالب این که در حدیثی از امام باقر علیه السلام نقل شده که در توصیف آن فرمود: «این چشمه ای است در خانه پیغمبر اسلام صلی الله علیه و آله که از آنجا به خانه سایر پیامبران و مؤمنان جاری می شود».

آری! همان گونه که در دنیا چشمه های علم و رحمت از خانه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به سوی بندگان خدا و نیکان سرازیر می شود، در آخرت که تجسم بزرگی از این برنامه است چشمه شراب طهور الهی از همین بیت وحی می جوشد، و شاخه های آن به خانه های مؤمنان سرازیر می گردد! و با نوشیدن از این شراب هرگونه اندوه و ناراحتی و ناخالصی را از درون جان خود می شویند.

### سوره الإنسان (۷۶): آیه ۷

(آیه ۷) - در آیات بعد به ذکر اعمال و اوصافی که «ابرار» و «عباد الله» دارند، پرداخته، با ذکر پنج وصف دلیل استحقاق آنها را نسبت به این همه نعمتهای بی مانند توضیح داده، می فرماید: «آنها به نذر خود وفا می کنند» (یوفون بالنذر).

«و از روزی که شر و عذابش گسترده است بیمناکند» (و یخافون یوما کان شره مستطیرا).

[شماره صفحه واقعی: ۳۵۵]

ترس آنها از شرّ آن روز بزرگ اشاره به ایمانشان به مسأله معاد، و احساس مسؤولیت شدید در برابر فرمان الهی است.

### سوره الإنسان (۷۶): آیه ۸

(آیه ۸) - سپس به ذکر سومین عمل شایسته آنها پرداخته، می گوید:

«و غذای (خود) را با این که به آن علاقه (و نیاز) دارند به مسکین و یتیم و اسیر می دهند» (و يطعمون الطعام علی حبه مسکینا و یتیمًا و اسیرًا).

اطعام کردن آنها ساده نیست، بلکه توأم با ایثار در هنگام نیاز شدید است، و از سوی دیگر اطعامی است گسترده که انواع نیازمندان را از «مسکین» و «یتیم» و «اسیر» شامل می شود، و به این ترتیب رحمتشان عام و خدمتشان گسترده است.

ضمناً از آیه فوق به خوبی استفاده می شود که یکی از بهترین اعمال، اطعام محرومین و نیازمندان است، نه تنها نیازمندان مسلمان که اسیران بلاد شرک نیز تحت پوشش این دستور اسلامی قرار گرفته، تا آنجا که اطعام آنها یکی از کارهای برجسته «ابرار» شمرده شده است.

### سوره الإنسان (۷۶): آیه ۹

(آیه ۹) - این آیه چهارمین عمل برجسته ابرار را اخلاص می شمرد، و می فرماید: آنها می گویند: «ما شما را تنها به خاطر خدا اطعام می کنیم، و هیچ پاداش و سپاسی از شما نمی خواهیم» (انما نطعمکم لوجه الله لا نرید منکم جزاء و لا شکورا).

این برنامه منحصر به مسأله اطعام نیست که تمام اعمالشان مخلصانه و برای ذات پاک خداوند است و هیچ چشمداشتی به پاداش مردم و حتی تقدیر و تشکر آنها نیست و اصولاً در اسلام ارزش عمل به خلوص یت است، و گر نه اعمالی که انگیزه های غیر الهی داشته باشد، هیچ گونه ارزش معنوی و الهی ندارد.

### سوره الإنسان (۷۶): آیه ۱۰

(آیه ۱۰) - و در آخرین توصیف «ابرار» می فرماید: آنها می گویند: «ما از پروردگارانمان خائفیم از آن روز که عبوس و سخت است» (انا نخاف من ربنا یوما عبوسا قمطریرًا).

تعبیر از روز قیامت به روز «عبوس» (سخت) با این که عبوس از صفات انسان است و به کسی می گویند که قیافه اش را در هم کشیده، به خاطر تأکید بر وضع وحشتناک آن روز است، یعنی آنقدر حوادث آن روز سخت و ناراحت کننده است



که نه تنها انسانها در آن روز عبوسند بلکه گوئی خود آن روز نیز عبوس است.

### سوره الإنسان (۷۶): آیه ۱۱

(آیه ۱۱) - در این آیه، به نتیجه اجمالی اعمال نیک و نیت پاکی که «ابرار» دارند اشاره کرده، می فرماید: به خاطر این عقیده و عمل «خداوند آنان را از شرّ آن روز ننگه می دارد و آنها را می پذیرد در حالی که غرق شادی و سرورند» (فوقاهم الله شر ذلک الیوم و لقاہم نضره و سرورا).

بنابر این، اگر در دنیا به خاطر احساس مسؤولیت از آن روز بیمناک بودند، خداوند در عوض آنها را در آن روز غرق شادمانی و سرور می کند.

### سوره الإنسان (۷۶): آیه ۱۲

(آیه ۱۲) - پادشاهای عظیم بهشتی! بعد از اشاره اجمالی در آیات گذشته به نجات «ابرار و نیکان» از عذابهای دردناک روز قیامت، و رسیدن آنها به لقای محبوب، در اینجا به شرح این نعمتهای بهشتی پرداخته، حد اقل پانزده نعمت را در طی این آیات بر می شمرد:

نخست از مسکن و لباس این بهشتیان سخن می گوید، می فرماید: خداوند «در برابر صبرشان بهشت و لباسهای حریر بهشتی را به آنها پاداش می دهد» (و جزاهم بما صبروا جنة و حریرا).

نه تنها در این آیه، که در آیات دیگر قرآن نیز به این حقیقت تصریح شده که پادشاهای قیامت در مقابل صبر و شکیبائی انسان است - صبر در طریق اطاعت، صبر در برابر معصیت، و صبر و استقامت در برابر مشکلات و مصائب.

در آیه ۲۴ سوره رعد می خوانیم، فرشتگان به بهشتیان چنین خوشامد می گویند:

سلام علیکم بما صبرتم درود بر شما به خاطر صبر و استقامتی که داشتید».

### سوره الإنسان (۷۶): آیه ۱۳

(آیه ۱۳) - سپس می افزاید: «این در حالی است که در بهشت بر تختهای زیبا تکیه کرده اند نه آفتاب را در آنجا می بینند، و نه سرما را» (متکئین فیها علی الارائك لا یرون فیها شمساً و لا زمهیرا).

نه این که خورشید و ماه در آنجا وجود نداشته باشد، بلکه تابش ناراحت کننده خورشید وجود ندارد، با وجود سایه های درختان بهشتی.

«آلوسی» مفسر معروف اهل سنت در «روح المعانی» در حدیثی از ابن عباس

[شماره صفحه واقعی : ۳۵۷]

ص: ۱۵۴۶

چنین نقل می کند: «هنگامی که بهشتیان در بهشت هستند ناگهان نوری همچون نور آفتاب مشاهده می کنند که صحنه بهشت را روشن ساخته، بهشتیان به رضوان (فرشته مأمور بهشت) می گویند: این نور چیست با این که پروردگار ما فرموده: «در بهشت نه آفتاب را می بیند و نه سرما را»؟

او در پاسخ می گوید: «این نور خورشید و ماه نیست، ولی علی علیه السلام و فاطمه علیها السلام خندان شده اند و بهشت از نور دندانشان روشن گشته است!»

### سوره الإنسان (۷۶): آیه ۱۴

(آیه ۱۴) - در ادامه این نعمتها می افزاید: «و در حالی است که سایه های درختان بهشتی بر آنها فرو افتاده، و چیدن میوه هایش بسیار آسان است» (و دانیه علیهم ظلالها و ذلت قطوفها تذلیلا).

نه مشکلی وجود دارد، نه خاری در دست می رود، و نه احتیاج به تلاش و حرکتی برای چیدن میوه هاست!

### سوره الإنسان (۷۶): آیه ۱۵

(آیه ۱۵) - در این آیه به توضیح قسمتی از چگونگی پذیرائی از این میهمانان بهشتی خدا و وسائل پذیرائی آنها، و پذیرائی کنندگان پرداخته، می فرماید: «و در گرداگرد آنها ظرفهای سیمین و قدحهای بلورین می گردانند» پر از بهترین غذاها و نوشیدنیها (و یطاف علیهم بآئیه من فضه و اکواب کانت قواریرا).

### سوره الإنسان (۷۶): آیه ۱۶

(آیه ۱۶) - «ظرفهای بلورینی از نقره! که آنها را به اندازه مناسب آماده کرده اند» (قواریرا من فضه قدروها تقدیرا). در این ظرفها انواع غذاهای بهشتی، و در آن قدحهای بلورین انواع نوشیدنیهای لذت بخش و نشاط آفرین، به مقداری که می خواهند و علاقه دارند موجود است، و خدمتکاران بهشتی پیوسته گرد آنها دور می زنند و به آنها عرضه می کنند.

### سوره الإنسان (۷۶): آیه ۱۷

(آیه ۱۷) - سپس می افزاید: «و در آنجا از جامهائی سیراب می شوند که لبریز از شراب طهوری آمیخته با زنجبیل است» (و یسقون فیها کأسا کان مزاجها زنجبیل).  
بسیاری از مفسران تصریح کرده اند که عرب جاهلی از شرابهائی که آمیخته با زنجبیل بود لذت می برد زیرا که تندی



مخصوصی به شراب می داد، و قرآن در اینجا از جامهائی سخن می گوید که شراب طهورش با زنجبیل آمیخته است، ولی بدیهی

[شماره صفحه واقعی : ۳۵۸]

ص: ۱۵۴۷

است میان این شراب و آن شراب تفاوت از دنیا تا آخرت است!

### سوره الإنسان (۷۶): آیه ۱۸

(آیه ۱۸) - سپس می افزاید: این جامها «از چشمه ای در بهشت که نامش سلسبیل است» پر می شود (عینا فیها تسمى سلسبیل).

«سلسبیل» نوشیدنی بسیار لذیذی را می گویند که به راحتی در دهان و گلو جاری می شود و کاملا گواراست.

### سوره الإنسان (۷۶): آیه ۱۹

(آیه ۱۹) - سپس از پذیرائی کنندگان این بزم پر سرور که در جوار رحمت حق در بهشت برین برپا می شود سخن به میان آورده، می گوید: «و برگردشان (برای پذیرائی) نوجوانانی جاودانی می گردند که هر گاه آنها را ببینی گمان می کنی مروارید پراکنده اند!» (و یطوف علیهم ولدان مخلدون اذا رأیتهم حسبتهم لؤلؤا منثورا).

هم خودشان در بهشت جاودانی هستند، و هم طراوت و زیبایی و نشاط جوانی آنها جاودانی است، و هم پذیرائی کردن آنان.

تعبیر به «لؤلؤا منثورا» (مرواریدهای پراکنده) اشاره ای است به زیبایی و صفا و درخشندگی و جذابیت آنها، و هم حضورشان در همه جای این بزم الهی و روحانی.

### سوره الإنسان (۷۶): آیه ۲۰

(آیه ۲۰) - و از آنجا که نعمتهای جهان دیگر به وصف نمی آید- هر قدر الفاظ گویا و رسا باشد- در این آیه به صورت سر بسته می افزاید: «و هنگامی که آنجا را ببینی نعمتها و ملک عظیمی را می بینی!» (و اذا رأیت ثم رأیت نعیما و ملکا کبیرا).

### سوره الإنسان (۷۶): آیه ۲۱

(آیه ۲۱) - تا اینجا به قسمتی از نعمتهای بهشتی از قبیل «مساکن» و «تختها» و «سایه ها» و «میوه ها» و «نوشیدنیها» و «ظرفها» و «گروه پذیرائی کنندگان» اشاره شد، اکنون نوبت وسائل تزینی بهشتیان است.

می فرماید: «بر اندام آنها لباسهایی است از حریر نازک سبز رنگ، و از دیبای ضخیم» (عالیهم ثیاب سندس خضر و استبرق).

سپس می افزاید: «و با دستبندهایی از نقره آراسته اند» (و حلوا اساور من فضه).

نقره هائی شفاف که همچون بلور می درخشد، و از یاقوت و درّ و مروارید زیباتر است.

و سرانجام در پایان آیه به عنوان آخرین و مهمترین نعمت از این سلسله

[شماره صفحه واقعی : ۳۵۹]

ص: ۱۵۴۸

نعمتها می فرماید: «و پروردگارشان شراب طهور به آنان می نوشاند» (و سقاهم ربهم شرابا طهورا).

در حدیثی از امام صادق علیه السلام نقل شده است که: این شراب «قلب و جان آنها را از همه چیز جز خداوند پاک می کند».

و از حدیثی که از رسول خدا صلی الله علیه و آله نقل شده استفاده می شود که چشمه شراب طهور بر در بهشت قرار دارد: «جرعه ای از این شراب طهور به آنها داده می شود و خدا به وسیله آن قلوب آنها را از حسد (و هرگونه صفات رذیله) پاک می سازد».

### سوره الإنسان (۷۶): آیه ۲۲

(آیه ۲۲) - و در این آیه، آخرین سخن را در این زمینه بیان کرده، می فرماید:

از سوی خدا به آنها گفته می شود: «این پاداش شماست، و سعی و تلاش شما (در طریق اطاعت فرمان حق) مورد قدردانی است» (ان هذا کان لکم جزاء و کان سعیکم مشکورا).

مبادا کسی تصور کند که این مواهب و پاداشهای عظیم را بی حساب می دهند، اینها همه جزای سعی و عمل و پاداش مجاهدتها و خودسازیهها و چشم پوشی از گناه است.

### سوره الإنسان (۷۶): آیه ۲۳

(آیه ۲۳) - پنج دستور مهم برای موفقیت در اجرای حکم خدا آیات این سوره از آغاز تا کنون در باره خلقت انسان و سپس معاد و رستاخیز او سخن می گفت، در اینجا روی سخن را به پیامبر صلی الله علیه و آله کرده، دستورات مؤکدی برای هدایت انسانها و صبر و مقاومت در این راه به او می دهد، در واقع این آیات راه وصول به آن همه نعمتهای بی مانند را نشان داده است که تنها از طریق تمسک به قرآن و پیروی از رهبری چون پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و الهام گرفتن از دستورات او امکان پذیر است.

نخست می فرماید: «مسلم ما قرآن را بر تو نازل کردیم» (انا نحن نزلنا علیک القرآن تنزیلا).

### سوره الإنسان (۷۶): آیه ۲۴

(آیه ۲۴) - سپس پنج دستور مهم به پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله می دهد که نخستین آن دعوت به صبر و استقامت است، می فرماید: «سپس در (تبلیغ و اجرای) حکم پروردگارت شکبیا (و با استقامت) باش» (فاصبر لحکم ربک).



از مشکلات و موانع راه و کثرت دشمنان و سرسختی آنها ترس و هراسی به خود راه مده، و همچنان به پیش حرکت کن.

و در دومین دستور، پیامبر صلی الله علیه و آله را از هرگونه سازش با منحرفان بر حذر داشته، می گوید: «و از هیچ گنهکار یا کافری از آنان اطاعت مکن» (و لا تطع منهم آثما او کفورا).

در حقیقت این حکم دوم تأکیدی است بر حکم اول چرا که جمعیت دشمنان تلاش می کردند که از طرق مختلف پیامبر صلی الله علیه و آله را در مسیر باطل به سازش بکشانند، چنانکه نقل شده که «عتبه بن ربیع» و «ولید بن مغیره» به پیامبر صلی الله علیه و آله می گفتند: از دعوت خود بازگرد، ما آنقدر ثروت در اختیار تو می گذاریم که راضی شوی، و زیباترین دختران عرب را به همسری تو در می آوریم، و پیشنهادهای دیگری از این قبیل، و پیامبر صلی الله علیه و آله به عنوان یک رهبر بزرگ راستین باید در برابر این وسوسه های شیطانی، یا تهدیداتی که بعد از بی اثر ماندن این تطمیعات عنوان می شود، صبر و استقامت به خرج دهد، نه تسلیم تطمیع گردد، و نه تهدید.

### سوره الإنسان (۷۶): آیه ۲۵

(آیه ۲۵) - ولی از آنجا که صبر و استقامت در برابر هجوم این مشکلات عظیم کار آسانی نیست و پیمودن این راه دو توشه خاصی لازم دارد، در این آیه می افزاید:

«و نام پروردگارت را هر صبح و شام به یاد آور» (و اذکر اسم ربک بکره و اصیلا).

### سوره الإنسان (۷۶): آیه ۲۶

(آیه ۲۶) - «و در شبانگاه برای او سجده کن، و مقدار طولانی از شب او را تسبیح گوی» (و من اللیل فاسجد له و سبحه لیلا طویلا).

تا در سایه آن «ذکر» و این «سجده» و «تسبیح» نیروی لازم و قدرت معنوی و پشتوانه کافی برای مبارزه با مشکلات این راه فراهم سازی.

دو آیه فوق در حقیقت بیانگر لزوم توجه شبانه روزی و مستمر به ذات مقدس پروردگار است.

در اینجا باید به این نکته توجه داشت که دستورهای پنجگانه آیات فوق گرچه به صورت برنامه ای برای پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله ذکر شده، ولی در حقیقت سرمشقی است برای همه کسانی که در مسیر رهبری معنوی و انسانی جامعه بشری گام بر می دارند.



آنها باید بدانند بعد از اطمینان و ایمان کامل به هدف و رسالتی که دارند لازم است صبر و استقامت پیشه کنند، و از انبوه مشکلات راه، وحشت نداشته باشند.

و در مرحله بعد باید در برابر وسوسه های شیاطینی که مصداق آثم و کفورند، و با انواع حیل و تزویر سعی در منحرف ساختن رهبران و پیشوایان می کنند، تا رسالت آنها عقیم ماند، با کمال قدرت مقاومت کنند، نه فریب تطمیع را بخورند و نه واهمه ای از تهدید به خود راه دهند.

و در تمام مراحل برای کسب قدرت روحی، و نیروی اراده، عزم راسخه، و تصمیم آهنین، هر صبح و شام به یاد خدا باشند، و پیشانی را بر درگاهش بسایند، مخصوصا از عبادتهای شبانه و راز و نیاز با او مدد گیرند که اگر این امور رعایت شود پیروزی حتمی است، و اگر در پاره ای از مراحل مصیبت و شکستی رخ دهد در پرتو این اصول می توان آنها را جبران کرد، برنامه زندگی پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و دعوت و رسالت او سرمشق مؤثری برای رهروان این راه است.

### سوره الإنسان (۷۶): آیه ۲۷

(آیه ۲۷) - این یک هشدار است، و انتخاب راه با شماس! در آیات گذشته به پیامبر صلی الله علیه و آله هشدار داده شده که تحت تأثیر افراد «آثم» و «کفور» (مجرم و کافر) هرگز واقع نشود.

در اینجا معرفی بیشتری از آنها کرده، می گوید: «آنها زندگی زود گذر دنیا را دوست دارند، در حالی که روز سختی را در پشت سر خود رها می کنند» و نادیده می گیرند! (ان هؤلاء یحبون العاجله و یذرون وراءهم یوما ثقیلا).

سنگین از نظر محاسبه، از نظر طول زمان و فضاقت و رسوایی.

افق افکار آنها از خور و خواب و شهوت فراتر نمی رود، و آخرین نقطه دید آنها همین لذائذ بی قید و شرط مادی است، و عجیب این که می خواهند روح بزرگ پیامبر صلی الله علیه و آله را نیز با همین مقیاس بسنجند.

### سوره الإنسان (۷۶): آیه ۲۸

(آیه ۲۸) - در این آیه به آنها هشدار می دهد که از نیرو و قدرت خود مغرور نشوند که اینها را همه خدا داده، و هر زمان بخواهد سرعت بازپس می گیرد.

می فرماید: «ما آنها را آفریدیم، و پیوندهای وجودشان را محکم کردیم (به

[شماره صفحه واقعی : ۳۶۲]



آنها قوت و قدرت بخشیدیم) و هر زمان بخواهیم جای آنها را به گروه دیگری می دهیم» (نحن خلقناهم و شددنا اسرهم و اذا شئنا بدلنا امثالهم تبديلا).

به راستی قرآن در اینجا انگشت روی نقطه حساسی گذارده، و آن پیوندهای مختلف اجزای وجود بشر است از عصبهای کوچک و بزرگ که همچون طنابهای آهنین عضلات را به یکدیگر مربوط می سازد گرفته، تا رباطها و عضلات مختلف، آن چنان قطعات کوچک و بزرگ استخوان و گوشتهای اندام انسان را به یکدیگر محکم بسته که از مجموع آنها یک واحد کاملاً منسجم - که آماده انجام هرگونه فعالیتی است - ساخته، اما روی هم رفته این جمله کنایه از قدرت و قوت است.

این آیه در ضمن غنا و بی نیازی ذات پاک خدا را، از آنها، و از اطاعت و ایمانشان، روشن می سازد، تا بدانند اگر اصراری برای ایمان آنهاست، در حقیقت لطف و رحمتی است از ناحیه پروردگار.

### سوره الإنسان (۷۶): آیه ۲۹

(آیه ۲۹) - سپس به کل بحثهایی که در این سوره آمده است - که مجموعاً یک برنامه جامع سعادت را ارائه می دهد - اشاره کرده، می گوید: «این یک تذکر و یادآوری است، و هر کس بخواهد (با استفاده از آن) راهی به سوی پروردگارش برمی گزیند» (ان هذه تذکره فمن شاء اتخذ الی ربه سبیلاً).

وظیفه ما نشان دادن راه است، نه اجبار بر انتخاب، این شما هستید که باید با عقل و درک خود، حق را از باطل تشخیص دهید، و با اراده و اختیار خود تصمیم بگیرید.

این در حقیقت تأکیدی است بر آنچه در آغاز سوره گذشت که فرمود: «ما راه را به او نشان دادیم، خواه پذیرا شود و شکر این نعمت را به جا آورد، یا روی گرداند و کفران کند».

### سوره الإنسان (۷۶): آیه ۳۰

(آیه ۳۰) - و از آنجا که ممکن است افراد کوتاه فکر از تعبیر فوق نوعی تفویض و واگذاری مطلق به بندگان تصور کنند، در این آیه برای نفی این توهم می افزاید: «و شما هیچ چیز را نمی خواهید مگر این که خدا بخواهد» (و ما تشاؤن الا ان یشاء الله).

«چرا که خداوند دانا و حکیم بوده و هست» (ان الله کان علیما حکیماً).

[شماره صفحه واقعی : ۳۶۳]

و این در حقیقت اثبات اصل معروف «الامر بین الامرین» است، از یک سو می فرماید: «خدا راه را نشان داده و انتخاب با شماست» و از سوی دیگر می افزاید:

«انتخاب شما منوط به مشیت الهی است» یعنی شما استقلال کامل ندارید بلکه قدرت و توان و آزادی اراده شما همه به خواست خدا و از ناحیه اوست، و هر زمان اراده کند می تواند این قدرت و آزادی را سلب کند.

به این ترتیب نه «تفویض» و واگذاری کامل است و نه «اجبار» و سلب اختیار، بلکه حقیقتی است دقیق و ظریف در میان این دو یا به تعبیر دیگر: نوعی آزادی وابسته به مشیت الهی است، که هر لحظه بخواهد می تواند آن را باز پس گیرد، تا هم بندگان بتوانند بار تکلیف و مسؤولیت را که رمز تکامل آنهاست بر دوش گیرند و هم خود را بی نیاز از خداوند تصور نکنند.

ذیل آیه که می فرماید: (ان الله كان عليما حكيمًا) نیز ممکن است اشاره به همین معنی باشد چرا که علم و حکمت خدا ایجاب می کند بندگان را در پیمودن راه تکامل آزاد بگذارد، و گر نه تکامل اجباری و تحمیلی تکامل نیست، به علاوه علم و حکمت او اجازه نمی دهد که افرادی را مجبور به کار خیر و افرادی را مجبور به کار شرّ کند، و بعد گروه اول را پاداش دهد، و گروه دوم را مجازات کند.

### سوره الإنسان (۷۶): آیه ۳۱

(آیه ۳۱) - و سرانجام در آخرین آیه این سوره، به سرنوشت نیکوکاران و بدکاران در یک جمله کوتاه و پر معنی اشاره کرده، می فرماید: خدا «هر کس را بخواهد (و شایسته بداند) در رحمتش وارد می کند، و برای ظالمان عذاب دردناکی آماده ساخته است» (يدخل من يشاء في رحمة و الظالمين اعد لهم عذابا اليما).

جالب این که در آغاز آیه می گوید: «هر کس را بخواهد در رحمت خود وارد می کند» ولی در پایان آیه، عذاب را روی ظالمان متمرکز می سازد، و این نشان می دهد که مشیت او بر عذاب به دنبال مشیت انسان بر ظلم و گناه است، و به قرینه مقابله روشن می شود که مشیت او در رحمت نیز به دنبال اراده انسان در ایمان و عمل صالح و اجرای عدل است، و جز این از حکیم نمی توان انتظار داشت.

پایان سوره دهر (انسان)

[شماره صفحه واقعی : ۳۶۴]

ص: ۱۵۵۳

اشاره

این سوره در «مکه» نازل شده و دارای ۵۰ آیه است

محتوای سوره:

بیشترین مطلبی که در این سوره مطرح شده، مسائل مربوط به قیامت و تهدید و انذار مکذبان و منکران است.

و از امتیازات این سوره این است که آیه «ویل یومئذ للمکذبین وای در آن روز بر تکذیب کنندگان» ده بار در آن تکرار شده، و هر بار به دنبال مطلب تازه ای.

بعد از ذکر سوگندهائی، از قیامت و حوادث سنگین و سخت رستاخیز خبر می دهد.

در مرحله بعد سرگذشت غم انگیز اقوام گنهکار پیشین.

و در مرحله سوم گوشه ای از ویژگیهای آفرینش انسان.

و در مرحله چهارم قسمتی از مواهب الهی در زمین.

و در مرحله پنجم قسمتهایی از عذاب تکذیب کنندگان را شرح می دهد.

همچنین در هر مرحله اشاره ای به مطلبی بیدارگر و تکان دهنده کرده، و به دنبال آن این آیه را تکرار می کند، و حتی در بخشی از آن به نعمتهای بهشتی که نصیب پرهیزکاران شده اشاره نموده تا انذار را با بشارت بیامیزد، و تهدید را با تشویق.

و به هر حال این تکرار، تکرار بعضی از آیات را در سوره «الرحمن» تداعی می کند، با این تفاوت که در آنجا سخن از نعمتها بود، و در اینجا غالبا از عذابهائی

[شماره صفحه واقعی : ۳۶۵]

مکذبان است.

انتخاب نام «مرسلات» برای این سوره به تناسب نخستین آیه این سوره است.

### فضیلت تلاوت سوره:

در حدیثی از امام صادق علیه السلام آمده است: «کسی که این سوره را بخواند خداوند او را با پیامبر آشنا (و همجواری) می سازد».

بدون شک این ثواب و فضیلت از آن کسانی است که بخوانند و بیندیشند و عمل کنند، و لذا در حدیثی آمده است: بعضی از یاران پیامبر صلی الله علیه و آله خدمتش عرض کردند: «چه زود آثار پیری در شما نمایان شده ای رسول خدا؟! فرمود: «سوره های هود، واقعه، مرسلات، و عمّ یتسائلون مرا پیر کرده!» قابل توجه این که در تمام این سوره ها احوال قیامت و مسائل هول انگیز آن دادگاه بزرگ منعکس است، و همین ها بوده که در روح مقدس پیامبر صلی الله علیه و آله اثر گذارده.

بدیهی است تلاوت بدون فکر و تصمیم بر عمل نمی تواند چنین اثری بگذارد.

بسم الله الرحمن الرحيم به نام خداوند بخشنده بخشایشگر

### سوره المرسلات (۷۷): آیه ۱

(آیه ۱) - در آغاز این سوره مقدمتا در پنج آیه، پنج سوگند آمده که در تفسیر معنی آنها سخن بسیار است:

می فرماید: «سوگند به فرشتگانی که پی در پی فرستاده می شوند» (و المرسلات عرفا).

### سوره المرسلات (۷۷): آیه ۲

(آیه ۲) - «و آنها که همچون تندباد حرکت می کنند» (فالعاصفات عصفاء).

### سوره المرسلات (۷۷): آیه ۳

(آیه ۳) - «و سوگند به آنها که (ابرها را) می گسترانند» (و الناشرات نشرا).

### سوره المرسلات (۷۷): آیه ۴

(آیه ۴) - «و آنها که جدا می کنند» (الفارقات فرقا).

### سوره المرسلات (۷۷): آیه ۵

(آیه ۵) - «و سوگند به آنها که آیات بیدارگر (الهی) را (به انبیا) القا می نمایند» (فالمقیات ذکرا).

[شماره صفحه واقعی : ۳۶۶]

ص: ۱۵۵۵

## سوره المرسلات (۷۷): آیه ۶

(آیه ۶) - «برای اتمام حجت یا برای انذار» (عذرا او نذرا).

سوگند اول و دوم ناظر به مسأله «بادها و طوفانها» است، و سوگند سوم و چهارم و پنجم ناظر به نشر آیات حق به وسیله «فرشتگان»، و سپس جدا کردن حق از باطل، و بعد القاء ذکر و دستورهای الهی به پیامبران، به منظور اتمام حجت و انذار است.

## سوره المرسلات (۷۷): آیه ۷

(آیه ۷) - حال باید دید که این سوگندها برای چه منظوری است؟ در این آیه پرده از روی این معنی برداشته، می گوید: «آنچه به شما (در باره قیامت) وعده داده می شود یقینا واقع شدنی است» (انما توعدون لواقع).

بعث و نشور، ثواب و عقاب، حساب و جزا، همه حق است، و تردیدی در آن نیست.

## سوره المرسلات (۷۷): آیه ۸

(آیه ۸) - سپس به بیان نشانه های این روز موعود پرداخته، می فرماید: «در آن هنگام که ستارگان محو و تاریک شوند» (فاذا النجوم طمست).

## سوره المرسلات (۷۷): آیه ۹

(آیه ۹) - «و (کرات) آسمان از هم بشکافند» (و اذا السماء فرجت).

## سوره المرسلات (۷۷): آیه ۱۰

(آیه ۱۰) - «و در آن زمان که کوهها از جا کنده شوند» (و اذا الجبال نسفت).

اصولا از آیات متعددی در قرآن مجید استفاده می شود که پایان این جهان با یک سلسله حوادث بسیار هول انگیز و کوبنده همراه است، بطوری که نظام آن را بکلی متلاشی می سازد، و جهان آخرت با نظامی نوین جایگزین آن می گردد.

## سوره المرسلات (۷۷): آیه ۱۱

(آیه ۱۱) - و به دنبال آن اشاره ای به صحنه رستاخیز کرده، می افزاید:

«و در آن هنگام که برای پیامبران (به منظور ادای شهادت) تعیین وقت شود» (و اذا الرسل اقتت).

همان گونه که در آیه ۶ سوره اعراف آمده است: «ما هم از کسانی که رسولان به آنها مبعوث شدند سؤال می کنیم، و هم از رسولان».

### سوره المرسلات (۷۷): آیه ۱۲

(آیه ۱۲) - سپس می افزاید: «برای چه روزی (شهادت این رسولان و گواهی آنها بر امتها) به تأخیر افتاده؟! (لای یوم اجلت).

### سوره المرسلات (۷۷): آیه ۱۳

(آیه ۱۳) - «برای روز جدائی» (لیوم الفصل). روز جدائی حق از باطل،

[شماره صفحه واقعی : ۳۶۷]

ص: ۱۵۵۶

جدائی صفوف مؤمنان از کافران، و نیکوکاران از بدکاران، و روز داوری مطلق حق در باره همگان.

### سوره المرسلات (۷۷): آیه ۱۴

(آیه ۱۴) - سپس برای بیان عظمت آن روز می فرماید: «تو چه می دانی روز جدائی چیست؟» (و ما ادراک ما يوم الفصل).

جائی که پیامبر صلی الله علیه و آله با آن علم وسیع و گسترده، و با آن دیده تیزبینی که اسرار غیب را مشاهده می کرد ابعاد عظمت آن روز را به درستی نداند، تکلیف بقیه مردم روشن است.

### سوره المرسلات (۷۷): آیه ۱۵

(آیه ۱۵) - و در این آیه تکذیب کنندگان آن روز را شدیداً مورد تهدید قرار داده، می فرماید: «وای در آن روز بر تکذیب کنندگان!» (ویل یومئذ للمکذبین).

«ویل» را بعضی به معنی «هلاکت»، و بعضی به معنی «انواع عذاب» و بعضی آن را به معنی «وادی پر عذابی در جهنم» تفسیر کرده اند، این کلمه معمولاً در مورد حوادث اسفناک به کار می رود، و در اینجا حکایت از سرنوشت دردناک تکذیب کنندگان در آن روز می کند.

منظور از «مکذبین» در اینجا کسانی است که قیامت را تکذیب می کنند.

### سوره المرسلات (۷۷): آیه ۱۶

(آیه ۱۶) - در این آیات نیز از طرق مختلف به منکران رستاخیز هشدار می دهد، و با بیانات گوناگون، آنها را از خواب سنگین غفلت بیدار می کند.

نخست دست آنها را گرفته، به گذشته تاریخ می برد، و سرزمینهای بلا دیده اقوام کفار پیشین را به آنها نشان می دهد، می فرماید: «آیا ما اقوام (مجرم) نخستین را (که راه کفر و انکار پیش گرفتند) هلاک نکردیم» (ا لم نهلك الاولین).

آثار آنها نه تنها بر صفحات تاریخ که بر صفحه روی زمین نیز نمایان است.

### سوره المرسلات (۷۷): آیه ۱۷

(آیه ۱۷) - «سپس دیگر (مجرمان) را به دنبال آنها می فرستیم» (ثم تبعهم الآخیرین). چرا که این یک سنت مستمر است و تبعیض و استثنا بر نمی دارد، مگر ممکن است گروهی را به جرمی مجازات کند و همان جرم را برای دیگران بیسندد؟!



**سوره المرسلات (۷۷): آیه ۱۸**

(آیه ۱۸) - و لذا در این آیه می افزاید: «این گونه ما با مجرمان رفتار می کنیم»

[شماره صفحه واقعی : ۳۶۸]

ص: ۱۵۵۷

(كذلك نفعل بالمجرمين).

این آیه در حقیقت به منزله بیان دلیل بر هلاکت «اقوام اولین» و به دنبال آنها هلاکت «اقوام آخرین» است، چرا که عذابهای الهی نه جنبه انتقامجویی دارد، و نه تسویه حساب شخصی است، بلکه تابع اصل استحقاق و مقتضای حکمت است.

### سوره المرسلات (۷۷): آیه ۱۹

(آیه ۱۹) - و سرانجام نتیجه گیری کرده، می افزاید: «وای در آن روز بر تکذیب کنندگان» (ویل یومئذ للمکذبین).

«یومئذ» در اینجا اشاره به روز رستاخیز است که مجازات اصلی و مهم آنها مربوط به آن روز است، و این تکرار برای تأکید مطلب است.

### سوره المرسلات (۷۷): آیه ۲۰

(آیه ۲۰) - سپس دست آنها را گرفته، به عالم جنین می برد، و عظمت و قدرت خداوند، و کثرت مواهب او را در این جهان اسرار آمیز، به آنها نشان می دهد، تا از یک سو به قدرت خدا بر مسأله رستاخیز و معاد پی ببرند، و از سوی دیگر خود را مدیون نعمتهای بی شمارش بدانند، و سر تعظیم بر آستانش فرود آورند.

می فرماید: «آیا ما شما را از آبی پست و ناچیز نیافریدیم؟! (الم نخلقکم من ماء مهین).

### سوره المرسلات (۷۷): آیه ۲۱

(آیه ۲۱) - «سپس آن را در قرارگاهی محفوظ و آماده قرار دادیم» (فجعلناه فی قرار مکین).

قرارگاهی که تمام شرائط حیات و پرورش و رشد و محافظت نطفه انسان در آن از هر نظر تأمین شده، و آنقدر عجیب و جالب و موزون است که هر انسانی را در شگفتی فرو می برد.

### سوره المرسلات (۷۷): آیه ۲۲

(آیه ۲۲) - سپس می افزاید: قرار گرفتن نطفه در آن جایگاه محفوظ «تا مدتی معین» ادامه دارد (الی قدر معلوم).

مدتی که آن را هیچ کس جز خدا نمی داند، مدتی مملو از تغییرات و دگرگونیها و تحولات بسیار که هر روز لباس تازه ای از حیات و زندگی بر نطفه پوشانیده می شود، و او را در مسیر تکامل در آن مخفیگاه پیش می برد.

[شماره صفحه واقعی : ۳۶۹]

ص: ۱۵۵۸

### سوره المرسلات (۷۷): آیه ۲۳

(آیه ۲۳) - سپس نتیجه گیری می کند «ما قدرت بر این کار داشتیم (که از نطفه بی ارزش و حقیر و ناچیزی چنان انسان شریف و کاملی بسازیم) پس ما قدرتمند خوبی هستیم» (فقدرنا فنعم القادرون).

این همان دلیلی است که قرآن بارها برای اثبات مسأله معاد روی آن تکیه کرده است، از جمله در آیات آغاز سوره حج می گوید: چگونه در بازگشت مردگان به حیات جدید تردید می کنید با این که قدرت او را در آفرینش این انسان از یک نطفه بی ارزش مشاهده می کنید که هر روزش معاد و رستاخیزی است؟! چه تفاوتی میان خاک و آن نطفه بی ارزش است؟

### سوره المرسلات (۷۷): آیه ۲۴

(آیه ۲۴) - در پایان باز همان جمله را تکرار فرموده، می گوید: «وای در آن روز بر تکذیب کنندگان» (ویل یومئذ للمکذبین). وای بر آنها که این همه آثار قدرت او را می بینند و باز او را انکار می کنند.

### سوره المرسلات (۷۷): آیه ۲۵

(آیه ۲۵) - در بخش دیگری از این آیات به بیان قسمتی از آیات و نشانه های آفاقی خداوند و نعمتها و مواهب او در جهان بزرگ می پردازد که هم دلیل بر قدرت و رحمت واسعه اوست، و هم دلیلی بر امکان معاد، در حالی که در آیات گذشته سخن از آیات انفسی و مواهب خداوند در آفرینش خود انسان بود.

می فرماید: «آیا ما زمین را مرکز اجتماع انسانها قرار ندادیم؟» (ا لم نجعل الارض کفاتا).

### سوره المرسلات (۷۷): آیه ۲۶

(آیه ۲۶) - «هم در حال حیاتشان و هم مرگشان» (احیاء و امواتا).

منظور این است که زمین قرارگاهی است برای همه انسانها، زندگان را روی خود جمع می کند، و تمام حوائج و نیازهایشان را در اختیارشان می گذارد، و مردگان آنها را نیز در خود جای می دهد، که اگر زمین، آماده برای دفن مردگان نبود عفونت و بیماریهای ناشی از آن فاجعه ای برای همه زندگان به وجود می آورد.

### سوره المرسلات (۷۷): آیه ۲۷

(آیه ۲۷) - سپس به یکی از نعمتهای بزرگ الهی در کره زمین اشاره کرده، می افزاید: «و در آن کوههای استوار و بلندی قرار دادیم» (و جعلنا فیها رواسی شامخات).

[شماره صفحه واقعی : ۳۷۰]

ص: ۱۵۵۹

این کوهها که سر به آسمان کشیده، و ریشه های آن به یکدیگر پیوسته است از یک سو همچون زرهی زمین را در بر گرفته، و در برابر فشار داخلی و فشارهای ناشی از جزر و مد خارجی حفظ می کند، و از سوی دیگر جلو اصطکاک قشر هوا را با زمین می گیرد، و پنجه در هوا انداخته و آن را با خود به گردش در می آورد، و از سوی سوم طوفانها و بادهای عظیم را کنترل می کند، و به این ترتیب از جهات مختلف به اهل زمین آرامش می بخشد.

و در ذیل همین آیه به یکی دیگر از برکات کوهها اشاره کرده، می افزاید:

«و آبی گوارا به شما نوشاندیم» (و اسقیناکم ماء فراتا).

آبی که هم برای شما گوارا و مایه حیات است، و هم برای حیوانات شما و زراعتها و باغهایتان.

بسیاری از چشمه ها و قناتها از کوهها می جوشد، و سر چشمه بسیاری از نهرها و شطهای عظیم از برفهای متراکمی است که بر قله های کوهها می نشیند، و مهمترین ذخائر آبی انسانها را تشکیل می دهد.

### سوره المرسلات (۷۷): آیه ۲۸

(آیه ۲۸) - در پایان این قسمت باز می فرماید: «وای در آن روز بر تکذیب کنندگان» (ویل یومئذ للمکذبین).

همان کسانی که این همه آیات و نشانه های قدرت حق را با چشم خود می بینند، و این همه نعمتهای الهی را که در آن غرقند مشاهده می کنند باز هم رستاخیز و دادگاه قیامت را که مظهر عدل و حکمت اوست انکار می نمایند.

### سوره المرسلات (۷۷): آیه ۲۹

(آیه ۲۹) - در این جا سرنوشت نهائی تکذیب کنندگان قیامت، و منکران آن دادگاه عدل الهی بیان شده است، بیانی که به راستی انسان را در وحشتی عمیق فرو می برد، و ابعاد فاجعه را روشن می سازد.

می فرماید: در آن روز به آنها گفته می شود: «بی درنگ به سوی همان چیزی که پیوسته آن را انکار می کردید بروید!» (انطلقوا الی ما کنتم به تکذبون).

رهسپار شوید به سوی جهنم سوزان که همیشه آن را به باد استهزا می گرفتید به سوی انواع عذابها که با اعمالتان آن را از پیش فراهم ساخته اید.

[شماره صفحه واقعی: ۳۷۱]

### سوره المرسلات (۷۷): آیه ۳۰

(آیه ۳۰) - سپس به توضیح بیشتری در باره این عذاب پرداخته، می گوید:

«بروید به سوی سایه سه شاخه» دودهای خفقان بار و آتش زا! (انطلقوا الی ظل ذی ثلاث شعب).

شاخه ای از بالاسر، و شاخه ای از طرف راست، و شاخه ای از طرف چپ، و به این ترتیب از هر طرف این دود غلیظ مرگبار آنها را احاطه می کند، و در کام خود فرو می برد.

### سوره المرسلات (۷۷): آیه ۳۱

(آیه ۳۱) - «سایه ای که نه آرام بخش است، و نه از شعله های آتش جلوگیری می کند» (لا- ظلیل و لا یغنی من اللهب). چه این که خود برخاسته از آتش است.

### سوره المرسلات (۷۷): آیه ۳۲

(آیه ۳۲) - سپس در توصیف دیگری از آن آتش سوزان می افزاید:

«شراره هایی از خود پرتاب می کند مانند یک کاخ» (انها ترمی بشرر کالقصر).

نه همچون جرقه های آتش این دنیا که گاه به اندازه سر سوزنی بیش نیست.

### سوره المرسلات (۷۷): آیه ۳۳

(آیه ۳۳) - در این آیه به توصیف دیگری از شراره ها و جرقه های این آتش سوزان پرداخته، می فرماید: «گویی (در سرعت و کثرت) همچون شتران زرد رنگی هستند» که به هر سو پراکنده می شوند! (کانه جمالت صفر).

جائی که جرقه ها این چنین باشد، پیداست که خود آن آتش سوزان چگونه است؟ و در کنار آن چه عذابهای دردناک دیگری قرار گرفته؟

### سوره المرسلات (۷۷): آیه ۳۴

(آیه ۳۴) - بار دیگر در پایان این بخش از آیات، همان هشدار را تکرار کرده، می فرماید: «وای در آن روز بر تکذیب کنندگان» (ویل یومئذ للمکذبین).

### سوره المرسلات (۷۷): آیه ۳۵

(آیه ۳۵) - سپس فصل دیگری از مشخصات آن روز هولناک را شروع کرده، می افزاید: «امروز، روزی است که سخن نمی گویند» و قادر بر دفاع از خویش نیستند (هذا یوم لا ینطقون).

آری! خداوند در آن روز بر دهان مجرمان و گناهکاران مهر سکوت می زند همان گونه که در آیه ۶۵ سوره یس آمده است: «الیوم نختم علی افواههم امروز بر دهانشان مهر می نهیم».

### سوره المرسلات (۷۷): آیه ۳۶

(آیه ۳۶) - سپس می افزاید: «و به آنها اجازه داده نمی شود که عذرخواهی

[شماره صفحه واقعی : ۳۷۲]

ص: ۱۵۶۱



کنند» (و لا يؤذن لهم فيعتذرون).

نه اجازه سخن گفتن دارند، و نه عذر خواهی و دفاع از خویشان، چرا که همه حقایق در آنجا روشن است، و چیزی برای گفتن ندارند، آری این زبان پشت هم انداز که در دنیا از آزادی خود سوء استفاده کرده، به تکذیب انبیا و استهزاء اولیاء و باطل کردن حق و حق جلوه دادن باطل، می پرداخت در آنجا باید به کیفر آن اعمال قفل شود، و از کار بیفتد، که این خود عذاب و شکنجه دردناکی است.

در حدیثی از امام صادق علیه السلام آمده است که: «خداوند برتر و عادلتر و بزرگتر از آن است که بنده اش عذر موجهی داشته باشد و به او اجازه عذرخواهی ندهد، بلکه آنها در حقیقت هیچ عذر موجهی ندارند که مطرح کنند».

### سوره المرسلات (۷۷): آیه ۳۷

(آیه ۳۷) - باز در پایان این مقطع می گوید: «وای در آن روز بر تکذیب کنندگان» (ویل یومئذ للمکذبین).

### سوره المرسلات (۷۷): آیه ۳۸

(آیه ۳۸) - در مقطع دیگر روی سخن را به مجرمان کرده، به عنوان حکایت از صحنه آن روز، می گوید: «امروز همان روز جدائی (حق از باطل) است که همه شما و پیشینیان را در آن جمع کرده ایم» (هذا یوم الفصل جمعناکم و الاولین).

امروز همه انسانها را بدون استثنا از اولین گرفته، تا آخرین، همه را برای حسابرسی و فصل خصومت در این عرصه و دادگاه بزرگ گردآورده ایم.

آری! امروز روز جدایی حق از باطل و ظالم از مظلوم است.

### سوره المرسلات (۷۷): آیه ۳۹

(آیه ۳۹) - «اکنون اگر چاره ای در برابر من (برای فرار از چنگال مجازات) دارید انجام دهید» (فان کان لکم کید فکیدون).

آیا می توانید از قلمرو حکومت من بگریزید؟ یا توانائی دارید با پرداختن فدیة ای آزاد شوید؟ و یا قدرت دارید مأموران حسابرسی را فریب دهید؟

هر کار از دست شما ساخته است انجام دهید، ولی بدانید کاری از شما ساخته نیست.

### سوره المرسلات (۷۷): آیه ۴۰

(آیه ۴۰) - و باز همان جمله تهدیدآمیز و بیدارکننده را تکرار کرده، می فرماید: «وای در آن روز بر تکذیب کنندگان» (ویل یومئذ للمکذبین).

[شماره صفحه واقعی : ۳۷۳]

ص: ۱۵۶۲

### سوره المرسلات (۷۷): آیه ۴۱

(آیه ۴۱) - می دانیم برنامه قرآن آمیختن انذار به بشارت، و تهدید به تشویق است، و همچنین ذکر سرنوشت مؤمنان در برابر سرنوشت، مجرمان تا با قرینه مقابله مسائل بهتر درک شود.

بر اساس همین سنت، قرآن به دنبال بیان مجازاتهای گوناگون مجرمان در قیامت، اشاره پر معنی و کوتاهی در باره وضع پرهیزکاران در آن روز کرده، می فرماید:

«پرهیزکاران در سایه های (درختان بهشتی) و در میان چشمه ها قرار دارند» (ان المتقین فی ظلال و عیون).

### سوره المرسلات (۷۷): آیه ۴۲

(آیه ۴۲) - سپس می افزاید: «و (آنها) در میان انواع میوه ها از آنچه مایل باشند» قرار دارند (و فواکه مما یشتهون).

### سوره المرسلات (۷۷): آیه ۴۳

(آیه ۴۳) - جالب این که آنها در این میهمان سرای الهی به عالترین وجهی پذیرائی می شوند، همان گونه که در این آیه آمده که به آنها گفته می شود: «بخورید و بنوشید گوارا، اینها در برابر اعمالی است که انجام می دادید!» (کلوا و اشربوا هنیئا بما کنتم تعملون).

تعبیر «بما کنتم تعملون» (در مقابل اعمالی که انجام می دادید) اشاره به این است که این مواهب را بدون حساب به کسی نمی دهند، و با ادعا و خیال و پندار به دست نمی آید، تنها به وسیله تقوا، اعمال صالح و احسان و نیکوکاری فراهم می شود.

«هنیء» هر چیزی است که مشقتی به دنبال ندارد، و ناراحتی تولید نمی کند، و این اشاره به آن است که میوه ها و غذاها و نوشابه های بهشتی، همانند آب و غذای دنیا نیست که گاه آثار سوئی در بدن می گذارد یا عوارض نامطلوبی به دنبال دارد.

### سوره المرسلات (۷۷): آیه ۴۴

(آیه ۴۴) - در این آیه باز روی این مطلب تکیه می کند که این نعمتها بی حساب نیست، می افزاید: «ما این گونه، نیکوکاران را پاداش می دهیم» (انا کذلک نجزی المحسنین).

### سوره المرسلات (۷۷): آیه ۴۵

(آیه ۴۵) - و در پایان این مقطع باز تکرار می کند: «وای در آن روز بر

[شماره صفحه واقعی : ۳۷۴]

ص: ۱۵۶۳

تکذیب کنندگان» (ویل یومئذ للمکذبین).

وای بر آنها که از تمام این نعمتها و محبتها محروم می شوند، که حسرت این محرومیت آزارش کمتر از آتش سوزان دوزخ نیست؟

### سوره المرسلات (۷۷): آیه ۴۶

(آیه ۴۶) - و از آنجا که یکی از عوامل انکار معاد پرداختن به لذات زود گذر دنیا، و تمایل به آزادی بی قید و شرط برای بهره گیری از این لذات است، در این آیه روی سخن را به مجرمان کرده، با لحنی تهدید آمیز می فرماید: «بخورید و بهره گیرید در این مدت کم (از زندگی دنیا و بدانید عذاب الهی در انتظار شماست) چرا که شما مجرمید» (کلوا و تمتعوا قليلا انکم مجرمون).

جمله «انکم مجرمون» (این تهدید به خاطر آن است که شما مجرمید) نشان می دهد که سر چشمه عذاب الهی جرم و گناه انسان است که از بی ایمانی یا اسارت در چنگال شهوات ناشی می شود.

### سوره المرسلات (۷۷): آیه ۴۷

(آیه ۴۷) - سپس این تهدید را بار دیگر با جمله: «وای در آن روز بر تکذیب کنندگان» تکمیل می کند (ویل یومئذ للمکذبین).

همانها که به زرق و برق دنیا و لذات و شهوات آن مغرور و فریفته شدند، و عذاب الهی را برای خود خریدند.

### سوره المرسلات (۷۷): آیه ۴۸

(آیه ۴۸) - در این آیه به یکی دیگر از عوامل انحراف و بدبختی و آلودگی آنها اشاره کرده، می افزاید: «و (چنان از باده غرور سرمستند) هنگامی که به آنان گفته شود (در برابر پروردگار) رکوع کنید رکوع نمی کنند» (و اذا قيل لهم ارکعوا لا یرکعون).

آنها نه فقط از رکوع و سجود ابا دارند بلکه این روح غرور و نخوت در تمامی افکار و زندگیشان منعکس است نه در برابر خدا تسلیمند و نه در برابر دستورات پیامبر صلی الله علیه و آله و نه حقوق مردم را به رسمیت می شناسند.

### سوره المرسلات (۷۷): آیه ۴۹

(آیه ۴۹) - و بعد برای دهمین و آخرین بار در این سوره می فرماید: «وای در آن روز بر تکذیب کنندگان» (ویل یومئذ

للمكذبين).

### سوره المرسلات (۷۷): آیه ۵۰

(آیه ۵۰) - و در آخرین آیه سوره با لحنی آمیخته از عتاب، و مملوّ از

[شماره صفحه واقعی : ۳۷۵]

ص: ۱۵۶۴

سرزنش، به صورت یک استفهام آمیخته با تعجب می فرماید: اگر آنها به این قرآن- که دلائل صدقش از تمام آیاتش نمایان است، و حقانیتش در تمام تعبیراتش منعکس می باشد- ایمان نمی آورند «پس به کدام سخن بعد از آن ایمان می آورند»؟! (فبای حدیث بعده یؤمنون).

کسی که به قرآنی که اگر بر کوهها نازل می شد لرزان و خاشع می شدند و از هم می شکافتند ایمان نیاورد، در برابر هیچ کتاب آسمانی، و هیچ منطق عقلانی تسلیم نخواهد شد، و این نشانه روح عناد و لجاج است.

«پایان سوره مرسلات»

[شماره صفحه واقعی : ۳۷۶]

ص: ۱۵۶۵

اشاره

این سوره در «مکه» نازل شده و دارای ۴۰ آیه است

محتوای سوره:

اصولاً- اکثریت قریب به اتفاق سوره های جزء آخر قرآن در «مکه» نازل شده، و بیش از همه چیز روی مسأله مبدأ و معاد، و بشارت و انذار تکیه می کند.

محتوای این سوره را می توان در چند بخش خلاصه کرد.

۱- سؤالی که در آغاز سوره، از حادثه بزرگ (نبأ عظیم) یعنی روز قیامت مطرح شده است.

۲- سپس به بیان نمونه هائی از مظاهر قدرت خداوند در آسمان و زمین و زندگی انسانها- به عنوان دلیلی بر امکان معاد و رستاخیز- می پردازد.

۳- در بخش دیگر قسمتی از نشانه های آغاز رستاخیز را بیان می دارد.

۴- در بخش دیگری گوشه ای از عذابهای دردناک طغیانگران را.

۵- به دنبال آن قسمتی از نعمتها و مواهب بهشتی را شرح می دهد.

۶- سر انجام با انذار شدیدی از عذاب قریب، و سپس ذکر سرنوشت غم انگیز کافران سوره پایان می گیرد.

ضمناً نامگذاری این سوره به خاطر تعبیری است که در آیه دوم آن آمده است، و گاه از آن به عنوان سوره «عم» به تناسب آیه نخستین آن تعبیر می شود.

[شماره صفحه واقعی : ۳۷۷]



## فضیلت تلاوت سوره:

در حدیثی از پیغمبر گرامی اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ آمده است:

«کسی که سوره عمّ یتسألون را بخواند خداوند از نوشیدنی خنک و گوارای بهشتی در قیامت سیرابش می کند».

و نیز در حدیث دیگری از آن حضرت نقل شده که فرمود: «کسی که آن را بخواند و حفظ کند حساب او در روز قیامت (چنان سریع انجام می گیرد که) به مقدار خواندن یک نماز خواهد بود».

بسم الله الرحمن الرحيم به نام خداوند بخشنده بخشایشگر

### سوره النبأ (۷۸): آیه ۱

(آیه ۱) - خیر مهم! در نخستین آیه سوره به عنوان یک استفهام آمیخته با تعجب می فرماید: «آنها از چه چیز از یکدیگر سؤال می کنند؟ (عم یتسألون).

### سوره النبأ (۷۸): آیه ۲

(آیه ۲) - سپس بی آنکه در انتظار پاسخ آنها باشد خود به پاسخگویی پرداخته، می افزاید: «از خبر بزرگ و پراهمیت» رستاخیز (عن النبا العظيم).

### سوره النبأ (۷۸): آیه ۳

(آیه ۳) - «همان خبری که پیوسته در آن اختلاف دارند» (الذی هم فیه مختلفون).

در این که منظور از این خبر بزرگ «نبا عظیم» چیست؟

دقت در مجموع آیات این سوره مخصوصاً تعبیراتی که در آیات بعد آمده و جمله «انّ یوم الفصل کان میقاتا» که بعد از ذکر نشانه های قدرت خداوند در زمین و آسمان آمده و توجه به این حقیقت که شدیدترین مخالفت مشرکان در مسأله «معاد» بود، روی هم رفته تفسیر به روز معاد و رستاخیز را تأیید می کند.

ولی این مانع نمی شود که آیه مصداقهای دیگری نیز داشته باشد چرا که قرآن دارای بطون مختلفی است، یعنی یک آیه ممکن است معانی متعددی داشته باشد که از میان آنها یک معنی ظاهر است، و معانی دیگر بطون قرآن است که به کمک قرائن مختلفی از آن استفاده می شود، لذا در روایات زیادی که از طرق اهل بیت علیهم السّلام و بعضی از طرق اهل سنت نقل

شده «نبأ عظیم» (خبر بزرگ) به مسأله

[شماره صفحه واقعی : ۳۷۸]

ص: ۱۵۶۷

ولایت و امامت امیر مؤمنان علی علیه السلام که مورد اختلاف و گفتگو از سوی جمعی بود، یا به مسأله ولایت بطور اعم تفسیر شده است.

### سوره النبأ (۷۸): آیه ۴

(آیه ۴) - سپس می افزاید: «چنین نیست که آنها فکر می کنند و به زودی می فهمند» (کلا سیعلمون).

### سوره النبأ (۷۸): آیه ۵

(آیه ۵) - «باز هم چنین نیست و به زودی می فهمند» (ثم کلا سیعلمون).

«آن روز با خبر می شوند که فریاد و حسرتای آنها بلند است، و از تفریط و کوتاهی خود سخت پشیمان می شوند». (زمر / ۵۶)  
آن روز که امواج عذاب گرداگرد آنها را می گیرد، و تقاضای بازگشت به دنیا را می کنند «آیا راهی به بازگشت وجود دارد». (شوری / ۴۴) حتی در لحظه مرگ که حجابها از برابر چشم انسان کنار می رود و حقایق عالم دیگر در برابر او آشکار می شود و به برزخ و معاد یقین پیدا می کند در همان لحظه نیز فریادش بلند می شود که:

«مرا بازگردانید تا عمل صالحی انجام دهم». (مؤمنون / ۹۹ و ۱۰۰)

### سوره النبأ (۷۸): آیه ۶

(آیه ۶) - همه از بهر تو سرگشته و فرمانبردار ...

از این آیه به بعد در حقیقت پاسخی است به سؤالاتی که منکران معاد و اختلاف کنندگان در این نبأ عظیم داشته اند، زیرا در این آیات گوشه ای از نظام حکیمانه این عالم هستی که نقش بسیار مؤثری در زندگی انسانها دارد بیان شده است، که از یک سو دلیل روشنی بر قدرت خدا بر همه چیز و از جمله تجدید حیات مردگان است و از سوی دیگر اشاره به این است که این نظام حکیمانه نمی تواند بیهوده و عبث باشد، در حالی که اگر با پایان این زندگی مادی دنیا همه چیز پایان یابد، مسلماً طرحی عبث و بیهوده خواهد بود.

و به این ترتیب از دو جهت، استدلال برای مسأله معاد محسوب می شود، از طریق «برهان قدرت» و «برهان حکمت».

و در یازده آیه به دوازده نعمت مهم، با تعبیراتی آمیخته با لطف و محبت، و توأم با استدلال و تحریک عواطف، اشاره شده است، نخست از زمین شروع



کرده، می فرماید: «آیات زمین را محل آرامش (شما) قرار ندادیم؟! (ا لم نجعل الارض مهادا).

انتخاب این تعبیر برای زمین، بسیار پر معنی است، چرا که از یکسو قسمتهای زیادی از زمین آن چنان نرم و صاف و مرتب است که انسان به خوبی می تواند در آن خانه سازی کند، زراعت و باغ احداث نماید.

از سوی دیگر همه نیازمندیهای او بر سطح زمین یا در اعماق آن به صورت مواد اولیه و معادن گرانبها نهفته است.

و از سوی سوم مواد زائد او را به خود جذب می کند و اجساد مردگان با دفن در آن به زودی تجزیه و متلاشی می شوند و انواع میکربها به واسطه اثر مرموزی که دست آفرینش در خاک نهاده است نابود می گردد.

و از سوی چهارم با حرکت نرم و سریع به دور خورشید و به دور خود، شب و روز و فصول چهارگانه را که نقش عمده ای در حیات انسان دارند می آفریند.

### سوره النبأ(۷۸): آیه ۷

(آیه ۷) - و از آنجا که ممکن است در برابر نرمی زمینهای مسطح، اهمیت کوهها و نقش حیاتی آنها، فراموش شود، در این آیه می افزاید: «و (آیا) کوهها را میخهای زمین» قرار ندادیم؟ (و الجبال اوتادا).

کوهها علاوه بر این که ریشه های عظیمی در اعماق زمین دارند، و همچون زرهی پوسته زمین را در برابر فشار ناشی از مواد مذاب درونی، و تأثیر جاذبه جزر و مد آفرین ماه از بیرون حفظ می کنند، دیوارهای بلندی در برابر طوفانهای سخت و سنگین محسوب می شوند.

و از سوی سوم کانونی هستند برای ذخیره آبها و انواع معادن گرانبها.

علاوه بر همه اینها در اطراف کره زمین قشر عظیمی از هوا وجود دارد که بر اثر وجود کوهها که به صورت دنده های یک چرخ، پنجه در این قشر عظیم افکنده اند همراه زمین حرکت می کنند، دانشمندان می گویند: اگر سطح زمین صاف بود، قشر هوا به هنگام حرکت زمین روی آن می لغزید، و طوفانهای عظیم ایجاد

[شماره صفحه واقعی : ۳۸۰]

می شد، و هم ممکن بود این اصطکاک دائمی سطح زمین را داغ و سوزان و غیر قابل سکونت کند.

### سوره النبأ(۷۸): آیه ۸

(آیه ۸) - بعد از بیان این دو نمونه از مواهب و آیات آفاقی به سراغ مواهب درونی وجودی انسان و آیات انفسی می رود، می فرماید: «و شما را به صورت زوجها آفریدیم» (و خلقناکم ازواجاً).

«ازواج» جمع «زوج» به معنی جفت، و جنس «مذکر و مؤنث» است، و آفرینش انسان از این دو جنس علاوه بر این که ضامن بقای نسل اوست، سبب آرامش جسم و جان او محسوب می شود، چنانکه در آیه ۲۱ سوره روم می خوانیم: «از نشانه های عظمت) خداوند این است که همسرانی از جنس خودتان برای شما آفرید، تا در کنار آنها آرامش بیابید، و در میان شما محبت و رحمت قرار داد.»

### سوره النبأ(۷۸): آیه ۹

(آیه ۹) - سپس به پدیده «خواب» که از مواهب بزرگ الهی بر انسان است و نقش عظیمی در سلامت جسم و جان او دارد اشاره کرده، می افزاید: «و خواب شما را مایه آرامشتان قرار دادیم» (و جعلنا نومکم سباتاً).

با این که یک سوم زندگی انسان را «خواب» فرا گرفته، و همیشه انسان با این مسأله مواجه بوده، هنوز اسرار خواب به خوبی شناخته نشده است، و حتی این که چه عاملی سبب می شود که در لحظه معینی بخشی از فعالیت های مغزی از کار بیفتد، و سپس پلک چشمها بر هم آمده، و تمام اعضای تن در سکون و سکوت و استراحت فرو رود، هنوز به درستی روشن نیست! گرچه آیه فوق ناظر به خواب به عنوان یک نعمت الهی است، ولی از آنجا که «خواب» شباهت به «مرگ» و «بیداری» شباهتی به «رستاخیز» دارد، می تواند اشاره ای به این مطلب نیز باشد.

### سوره النبأ(۷۸): آیه ۱۰

(آیه ۱۰) - سپس در رابطه با مسأله خواب سخن از موهبت «شب» به میان آورده، می فرماید: «و شب را پوششی (برای شما) قرار دادیم» (و جعلنا اللیل لباساً).

[شماره صفحه واقعی : ۳۸۱]

(آیه ۱۱) - و بلافاصله می افزاید: «و روز را وسیله ای برای زندگی و معاش» (و جعلنا النهار معاشا).

مطابق آیات فوق پرده شب لباس و پوششی است بر اندام زمین، و تمام موجودات زنده ای که روی آن زیست می کنند، فعالیت‌های خسته کننده زندگی را به حکم اجبار تعطیل می کند، و تاریکی را که مایه سکون و آرامش و استراحت است بر همه چیز مسلط می سازد، تا اندامهای فرسوده مرمت گردد و روح خسته تجدید نشاط کند، چرا که خواب آرام جز در تاریکی میسر نیست.

از این گذشته با فرو افتادن پرده شب، نور آفتاب برچیده می شود که اگر بطور مداوم بتابد تمام گیاهان و حیوانات را می سوزاند، و زمین جای زندگی نخواهد بود! آخرین سخن این که آمد و شد شب و روز و نظام دقیق تغییرات تدریجی آنها یکی از آیات خلقت و نشانه های خداست، به علاوه سرچشمه پیدایش یک تقویم طبیعی برای نظام بندی زمانی زندگی انسانها محسوب می شود.

(آیه ۱۲) - پس از زمین به «آسمان» پرداخته، می فرماید: «و بر فراز شما هفت (آسمان) محکم بنا کردیم» (و بنینا فوقکم سبعا شدادا).

عدد «هفت» در اینجا ممکن است عدد تکثیر و اشاره به کرات متعدد آسمان، و مجموعه های منظومه ها و کهکشانها و عوالم متعدد جهان هستی باشد، که دارای خلقتی محکم و ساختمانی عظیم و قوی هستند و یا عدد تعداد. به این ترتیب که آنچه ما از ستارگان می بینیم همه به حکم آیه ۶ سوره صافات: «ما آسمان پایین را با ستارگان زینت بخشیدیم» متعلق به آسمان اول است و ماورای آن شش عالم و آسمان دیگر وجود دارد که از دسترس علم بشر بیرون است.

(آیه ۱۳) - بعد از اشاره اجمالی به آفرینش آسمانها به سراغ نعمت بزرگ آفتاب عالمتاب رفته، می فرماید: «و چراغی روشن و حرارتبخش آفریدیم» (و جعلنا سراجا وهاجا).

[شماره صفحه واقعی: ۳۸۲]

«وهاج» از ماده «وهج» به معنی نور و حرارتی است که از آتش صادر می شود بنا بر این، ذکر این وصف برای این چراغ پر فروغ آسمانی اشاره ای به دو نعمت بزرگ است که خمیر مایه همه مواهب مادی این جهان است «نور» و «حرارت».

نور خورشید نه تنها صحنه زندگی انسان و تمام منظومه شمسی را روشن می سازد، بلکه تأثیر عمیقی در پرورش موجودات زنده دارد.

حرارت آن نیز علاوه بر تأثیری که در حیات انسان و حیوان و گیاه بطور مستقیم دارد، منبع اصلی وجود ابرها، وزش بادهای، نزول بارانها و آبیاری سرزمینهای خشک است.

خورشید به خاطر اشعه مخصوص «ماوراء بنفش» تأثیر فراوانی در کشتن میکربها دارد، و نوری سالم و مجانی و دائمی و از فاصله ای مناسب، نه چندان گرم و سوزان، و نه سرد و بی روح، در اختیار همه ما می گذارد.

### سوره النبأ(۷۸): آیه ۱۴

(آیه ۱۴) - به دنبال نعمت نور و حرارت از ماده حیاتی مهم دیگری که ارتباط نزدیکی با تابش خورشید دارد سخن به میان آورده، می افزاید: «و از ابرهای باران را آبی فراوان نازل کردیم» (و انزلنا من المعصرات ماء ثجاجا).

### سوره النبأ(۷۸): آیه ۱۵

(آیه ۱۵) - گرچه نزول باران به خودی خود مایه خیر و برکت است، هوا را لطیف می کند، آلودگیها را می شوید، کثافات را با خود می برد، گرمای هوا را فرو می نشاند و حتی سرما را تعدیل می کند، از عوامل بیماری می کاهد و به انسان روح و نشاط می دهد، ولی با این همه در آیات بعد به سه فایده مهم آن اشاره کرده، می فرماید: هدف از نزول باران این است «تا به وسیله آن دانه و گیاه بسیار برویانیم» (لنخرج به حبا و نباتا).

### سوره النبأ(۷۸): آیه ۱۶

(آیه ۱۶) - «و باغهایی پر درخت» (و جنات الفافا).

در دو آیه فوق به تمام مواد غذائی که انسان و حیوان از آن استفاده می کنند، و از زمین می روید، اشاره شده است، زیرا قسمت مهمی از آنها را دانه های غذائی تشکیل می دهد (حَبًّا) و قسمت دیگری سبزیها و ریشه هاست (و نباتا) و بخش دیگری نیز میوه ها می باشد (و جنات).





## سوره النبا(۷۸): آیه ۱۷

(آیه ۱۷) - سر انجام روز موعود فرا می رسد در آیات قبل اشاراتی به دلایل مختلف معاد آمده بود، در این آیه به عنوان یک نتیجه گیری، می فرماید: «روز جدائی (روز رستاخیز) میعاد همگان است» (ان یوم الفصل کان میقاتا).

تعبیر به «یوم الفصل» تعبیر بسیار پرمعنائی است که بیانگر جدائیها در آن روز عظیم است:

جدائی حق از باطل.

جدائی صفوف مؤمنان صالح از مجرمان بدکار.

جدائی پدر و مادر از فرزند، و برادر از برادر.

## سوره النبا(۷۸): آیه ۱۸

(آیه ۱۸) - سپس به شرح بعضی از ویژگیها و حوادث آن روز بزرگ پرداخته، می گوید: «روزی که در صور دمیده می شود، و شما فوج فوج به (محشر) می آید» (یوم ینفخ فی الصور فتأتون افواجا).

از آیات قرآن به خوبی استفاده می شود که دو حادثه عظیم به عنوان «نفخ صور» واقع می شود، در حادثه اول نظام جهان هستی به هم می ریزد، و تمام اهل زمین و همه کسانی که در آسمانها هستند می میرند، و در حادثه دوم، جهان نوسازی می شود، و مردگان به حیات جدید باز می گردند و رستاخیز بزرگ انجام می گیرد.

و این آیه اشاره به نفخ دوم است.

## سوره النبا(۷۸): آیه ۱۹

(آیه ۱۹) - و به دنبال آن می افزایش: «و آسمان گشوده می شود، و به صورت درهای متعددی در می آید» (و فتحت السماء فکانت ابوابا).

ممکن است منظور از این «درها» و گشوده شدن آنها این باشد که: درهای عالم «غیب» به عالم «شهود» گشوده می شود، حجابها کنار می رود، و عالم فرشتگان به عالم انسان راه می یابد.

## سوره النبا(۷۸): آیه ۲۰

(آیه ۲۰) - و بالاخره در این آیه وضع کوهها را در قیامت، منعکس کرده، می فرماید: «و کوهها به حرکت در می آید و به صورت سرابی می شود!» (و سیرت الجبال فکانت سرابا).

[شماره صفحه واقعی : ۳۸۴]

ص: ۱۵۷۳

بطوری که از جمع بندی آیات مختلف قرآن در باره سرنوشت کوهها در قیامت به دست می آید، کوهها مراحل را طی می کند، نخست کوهها به حرکت در می آید. (طور/ ۱۰) سپس از جا کنده و سخت در هم کوفته خواهد شد. (حاقه/ ۱۴) و بعدا به صورت توده ای از شنهای متراکم در می آید. (مزمل/ ۱۴) و بعد به صورت پشم زده شده در می آید که با تندباد حرکت می کند.

(قارعه/ ۵) و سپس به صورت گرد و غبار در می آید که در فضا پراکنده می شود.

(واقعه/ ۵ و ۶) و بالاخره چنان که در آیه مورد بحث آمده تنها اثری از آن باقی می ماند و همچون سرابی از دورنمایان خواهد شد.

### سوره النبأ(۷۸): آیه ۲۱

(آیه ۲۱) - جهنم کمینگاه بزرگ! بعد از بیان بعضی از دلایل معاد، و قسمتی از حوادث رستاخیز، به سراغ سرنوشت دوزخیان و بهشتیان می رود، نخست از دوزخیان شروع کرده، می فرماید: «مسلم (در آن روز) جهنم کمینگاهی است بزرگ» (ان جهنم کانت مرصادا).

از این گذرگاه عمومی احدی از سرکشان نمی توانند بگذرند، یا فرشتگان عذاب آنها را می ربایند، و یا جاذبه شدید جهنم.

### سوره النبأ(۷۸): آیه ۲۲

(آیه ۲۲) - «و محل بازگشتی برای طغیانگران!» (للتاغین مآبا).

### سوره النبأ(۷۸): آیه ۲۳

(آیه ۲۳) - «مدتهای طولانی در آن می مانند» (لابثین فیها احقابا).

### سوره النبأ(۷۸): آیه ۲۴

(آیه ۲۴) - سپس به گوشه کوچکی از عذابهای بزرگ جهنم اشاره کرده، می افزاید: «در آنجا نه چیز خنکی می چشند (که گرمای وحشتناک دوزخ را فرو نشاند) و نه نوشیدنی گوارائی» که عطش شدید آنها را تسکین بخشد (لا یدوقون فیها بردا و لا شرابا).

### سوره النبأ(۷۸): آیه ۲۵

(آیه ۲۵) - «جز آبی سوزان و مایعی از چرک و خون» (الاحمیا و غساقا).

و جز سایه دودهای غلیظ و داغ و خفقان آور آتش که در آیه ۴۳ سوره واقعه

[شماره صفحه واقعی : ۳۸۵]

ص: ۱۵۷۴

آمده است «و ظل من یحوم».

این در حالی است که بهشتیان از چشمه های گوارای شراب طهور به وسیله پروردگارشان سیراب می شوند. (دهر / ۲۱)

### سوره النبأ (۷۸): آیه ۲۶

(آیه ۲۶) - و از آنجا که ممکن است وجود این کیفیهای سخت و شدید در نظر بعضی عجیب آید، در این آیه می افزاید: «این مجازاتی است موافق و مناسب» اعمالشان (جزاء وفاقا).

چرا چنین نباشد؟ در حالی که آنها در این دنیا قلبهای مظلومان را سوزاندند، روح و جان آنها را به آتش کشیدند و با ظلم و ستم و طغیان خود بر کسی رحم نکردند.

### سوره النبأ (۷۸): آیه ۲۷

(آیه ۲۷) - سپس به توضیح علت این مجازات پرداخته، می فرماید: «چرا که آنها هیچ امیدی به حساب (و ترسی از عقاب خداوند) نداشتند» (انهم كانوا لا يرجون حسابا).

و همین بی اعتنائی به حساب و روز جزا مایه طغیان و سرکشی و ظلم و ستم آنها شد، و آن ظلم و فساد چنین سرنوشت دردناکی را برای آنان فراهم ساخت.

چرا که آنها حساب روز قیامت را از برنامه زندگی خود کاملاً حذف کرده بودند.

### سوره النبأ (۷۸): آیه ۲۸

(آیه ۲۸) - و لذا بلافاصله می افزاید: «و آیات ما را بکلی تکذیب کردند» (و کذبوا بآیاتنا کذابا).

هوای نفس آن چنان بر آنها چیره شده بود که همه آیات بیدارگر الهی را شدیداً انکار کردند، تا به هوسهای سرکش خود ادامه دهند، و به خواسته ها و تمنیات نامشروع خویش لباس عمل بپوشانند.

### سوره النبأ (۷۸): آیه ۲۹

(آیه ۲۹) - سپس به عنوان هشدار به این طغیانگران و هم برای تأکید بر مسأله وجود موازنه میان «جرم» و «جریمه» و حاکمیت «جزای وفاق» می افزاید:

«و ما همه چیز را شمارش و ثبت کرده ایم» (و کل شیء احصیناه کتابا).

[شماره صفحه واقعی : ۳۸۶]

ص: ۱۵۷۵

تا گمان نکنید چیزی از اعمال شما بی حساب و مجازات می ماند و نیز هرگز فکر نکنید این کیفرهای شدید غیر عادلانه است. این حقیقت در بسیاری از آیات قرآن منعکس است.

در یک جا می فرماید: «هر کاری را که انجام دادند در نامه های اعمالشان ثبت است و هر عمل کوچک و بزرگی نوشته می شود». (قمر / ۵۲ و ۵۳) و در جای دیگر می خوانیم: ما آنچه را از پیش فرستاده اند و همچنین تمام آثار آنها را می نویسیم». (یس / ۱۲) و لذا هنگامی که نامه اعمال مجرمان را به دست آنها می دهند فریادشان بلند می شود، می گویند: «ای وای بر ما! این چه کتابی است که هیچ کار کوچک و بزرگی نیست مگر این که آن را ثبت و شماره کرده است؟! (کهف / ۴۹) این اعتقاد مانع بزرگی میان انسان و گناه ایجاد می کند و از عوامل مهم تربیت محسوب می شود.

### سوره النبا(۷۸): آیه ۳۰

(آیه ۳۰) - در این آیه، لحن سخن را تغییر داده و از «غیبت» به «خطاب» مبدل نموده، آنها را مخاطب ساخته، و ضمن جمله تهدید آمیز و خشم آلود و تکان دهنده ای می فرماید: «پس بچشید که چیزی جز عذاب بر شما نمی افزائیم!» (فذوقوا فلن نزیدکم الا عذابا).

این جزای کسانی است که وقتی در مقابل دعوت پر مهر انبیای الهی به سوی ایمان و تقوا قرار می گرفتند، می گفتند: «برای ما یکسان است می خواهی اندرز ده، یا اندرز مده!» (شعراء / ۱۳۶) در حدیثی از پیغمبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله نقل شده است که فرمود: «این آیه شدیدترین آیه ای است که در قرآن مجید در باره دوزخیان آمده است!»

### سوره النبا(۷۸): آیه ۳۱

(آیه ۳۱) - بخشی از پاداش عظیم پرهیزکاران در آیات پیشین سخن از سرنوشت طغیانگران و قسمتی از کیفرهای دردناک آنها و علت این بدبختی بود، در اینجا به شرح نقطه مقابل آنها پرداخته، از مؤمنان راستین و پرهیزکاران و قسمتی از مواهب آنها در قیامت سخن می گوید، تا در یک

[شماره صفحه واقعی : ۳۸۷]



مقایسه رویارو میان این دو حقایق روشتر گردد.

نخست می فرماید: «برای پرهیزکاران نجات و پیروزی بزرگی است» (ان للمتقين مفازا).

### سوره النبأ (۷۸): آیه ۳۲

(آیه ۳۲) - سپس به شرح این فوز و سعادت پرداخته، می افزاید: «باغهایی سرسبز و (محفوظ با میوه هائی از) انواع انگورها» (حدائق و اعنابا).

در حدیثی از پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله می خوانیم: «بهترین میوه های شما انگور است».

### سوره النبأ (۷۸): آیه ۳۳

(آیه ۳۳) - سپس به همسران بهشتی که یکی دیگر از مواهب پرهیزکاران است اشاره کرده، می افزاید: «و (برای آنها) حوریانی بسیار جوان و هم سن و سال» است (و کواعب اترابا).

### سوره النبأ (۷۸): آیه ۳۴

(آیه ۳۴) - سپس چهارمین نعمت بهشتی را که در انتظار پرهیزکاران است چنین شرح می دهد: «و جامهائی لبریز و پیایی» از شراب طهور! (و کأسا دهاقا).

اما نه شرابی همچون شرابهای آلوده دنیا که عقل را می زداید، بلکه شرابی که عقل آور، و نشاط آفرین و جان پرور و روح افزاست.

### سوره النبأ (۷۸): آیه ۳۵

(آیه ۳۵) - و از آنجا که سخن از جام و شراب تداعی معنی نامطلوب آن را در دنیا می کند، در حالی که شراب بهشتی درست نقطه مقابل شرابهای شیطانی دنیاست بلافاصله می افزاید: بهشتیان «در آنجا نه سخن لغو و بیهوده ای می شنوند، و نه دروغی» (لا یسمعون فیها لغوا و لا کذابا).

یکی از مواهب بزرگ معنوی بهشتیان این است که در آنجا اثری از دروغ پردازیها، بیهوده گوییها، تهمت‌ها و افتراها، تکذیب حق و توجیه باطل، و گفتگوهای ناهنجاری که قلب پرهیزکاران را در این دنیا آزار می دهد وجود نخواهد داشت و به راستی چه زیباست آن محیطی که اثری از این سخنان ناموزون و رنج آور در آن وجود ندارد، و طبق آیه ۶۲ سوره مریم «در آنجا

هرگز گفتار لغو و بیهوده ای نمی شنوند و جز سلام در انجام سخنی نیست».

### سوره النبأ(۷۸): آیه ۳۶

(آیه ۳۶)- و در پایان ذکر این نعمتها به نعمت معنوی دیگری اشاره می کند

[شماره صفحه واقعی : ۳۸۸]

ص: ۱۵۷۷

که از همه بالاتر است، می فرماید: «این پاداشی است از سوی پروردگارت، و عطیه ای است کافی» (جزاء من ربك عطاء حسابا).

چه بشارت و نعمتی از این برتر و بالاتر که بنده ضعیف، مورد نوازش و الطاف و محبت‌های مولای کریم خود قرار گیرد.

و به گفته شاعر:

من که باشم که بر آن خاطر عاطر گذرم لطفها می کنی ای خاک درت تاج سرم

### سوره النبأ(۷۸): آیه ۳۷

(آیه ۳۷) - سپس در این آیه، می افزاید: «همان پروردگار آسمانها و زمین و آنچه در میان آن دو است، پروردگار رحمان» (رب السماوات و الارض و ما بینهما الرحمن).

در حقیقت، آیه فوق اشاره ای به این واقعیت است که اگر خداوند چنین وعده هائی را به متقین می دهد گوشه ای از آن را در این دنیا، به صورت رحمت عامش، به اهل آسمانها و زمین نشان داده است.

و در پایان آیه می فرماید: «و (در آن روز) هیچ کس حق ندارد بی اجازه او سخنی بگوید» یا شفاعتی کند (لا یملکون منه خطابا).

زیرا آن قدر حساب الهی دقیق و عادلانه است که جائی برای «چون و چرا» باقی نمی ماند.

### سوره النبأ(۷۸): آیه ۳۸

(آیه ۳۸) - در آیات گذشته قسمت‌های قابل ملاحظه ای از کیفرها و مجازات‌های طغیانگران و مواهب و پاداش‌های پرهیزکاران در روز رستاخیز بیان شد، در اینجا به معرفی آن روز بزرگ پرداخته، بخشی از اوصاف آن روز و حوادث آن را شرح می دهد.

می فرماید: اینها همه در «روزی (است) که روح و ملائکه در یک صف می ایستند و هیچ یک، جز به اذن خداوند رحمان سخن نمی گویند و (آنگاه که می گویند) درست می گویند» (یوم یقوم الروح و الملائکه صفا لا یتکلمون الا من اذن له الرحمن و قال صوابا).

[شماره صفحه واقعی : ۳۸۹]

بدون شک قیام «روح» و «فرشتگان» در آن روز در یک صف، و سخن نگفتن جز به اذن خداوند رحمان، فقط برای اجرای فرمان اوست، آنها در این جهان نیز «مدبرات امر» و مجری فرمانهای او هستند، و در عالم آخرت این امر آشکارتر و واضحتر و گسترده تر خواهد بود.

و منظور از «روح» در اینجا یکی از فرشتگان بزرگ الهی است که بر طبق بعضی از روایات حتی از جبرئیل برتر است، چنانکه در حدیثی از امام صادق علیه السلام می خوانیم: «او فرشته ای است بزرگتر از جبرئیل و میکائیل!»! به هر حال این مخلوق بزرگ الهی در قیامت همراه ملائکه آماده اطاعت فرمان او هستند، چنان هول و اضطراب محشر، همه را فرا گرفته که هیچ کس را یارای سخن گفتن نیست.

در حدیثی آمده است که از امام صادق علیه السلام در باره این آیه سؤال کردند، فرمود: «روز قیامت به ما اجازه داده می شود و سخن می گوئیم».

راوی سؤال می کند در آن روز شما چه می گوئید؟

فرمود: «تمجید و ستایش پروردگارمان را می کنیم، و بر پیامبران درود می فرستیم، و برای پیروانمان شفاعت می کنیم، و خداوند شفاعت ما را رد نمی کند».

از این روایت استفاده می شود که انبیاء و امامان معصوم نیز در صف فرشتگان و روح قرار می گیرند، و از کسانی که به آنها اجازه سخن گفتن و مدح و ثنای خداوند و شفاعت داده می شود آنها هستند.

### سوره النبأ (۷۸): آیه ۳۹

(آیه ۳۹) - سپس اشاره به این روز بزرگ - که هم روز قیامت انسانها و هم فرشتگان و هم یوم الفصل و روز کیفر طاغین و پاداش متقین است - کرده، می فرماید: «آن روز حق است» (ذَلِكِ الْيَوْمِ الْحَقِّ).

«حق» به معنی چیزی است که ثابت است، واقعیت دارد و تحقق می یابد، و این معنی در باره قیامت کاملاً صادق است بعلاوه روزی است که «حق» هر کس به او داده می شود، حقوق مظلومان از ظالمان گرفته خواهد شد، و «حقایق» و اسرار

[شماره صفحه واقعی : ۳۹۰]

ص: ۱۵۷۹

درون به ظهور می پیوندند، بنابر این روزی است به تمام معنی حق.

و چون توجه به این واقعیت می تواند مؤثرترین انگیزه انسان برای حرکت به سوی پروردگار، و اطاعت فرمان او گردد، بلافاصله می افزاید: «پس هر کس بخواهد راهی به سوی پروردگارش بر می گزیند» و به سوی او باز می گردد (فمن شاء اتخذ الی ربه مآبا).

یعنی تمام اسباب این حرکت الهی فراهم است، انبیا به قدر کافی ابلاغ فرمان حق کرده اند، عقل انسانی نیز - که پیامبری از درون او است - راه او را روشن کرده سرنوشت طاغیان و پرهیزکاران نیز به خوبی تبیین شده، تنها چیزی که باقی مانده تصمیم قاطع انسان است که با استفاده از اختیاری که خدا به او داده است راه را برگزیند و پیش رود.

### سوره النبا(۷۸): آیه ۴۰

(آیه ۴۰) - سپس به عنوان تأکید روی مسأله مجازات مجرمان، و بیان نزدیک بودن آن روز بزرگ در برابر کسانی که آن را دور یا نسیه اش می پندارند، می افزاید:

«و ما شما را از عذاب نزدیکی بیم دادیم» نا اندرناکم عذابا قریبا

امیر مؤمنان علی علیه السلام می فرماید: «هر چیزی که می آید قریب و نزدیک است».

چرا نزدیک نباشد در حالی که مایه اصلی عذاب الهی اعمال خود انسانها است که همیشه با آنهاست «و جهنم هم اکنون کافران را احاطه کرده» (عنکبوت / ۵۴).

و از آنجا که در آن روز گروه عظیمی غرق حسرت و اندوه شده، نادم و پشیمان می گردند، حسرتی که به حالشان سودی نخواهد داشت و ندامتی که نتیجه ای ندارد، به دنبال این هشدار می افزاید: «این عذاب در روزی خواهد بود که انسان آنچه را از قبل با دستهای خود فرستاده می بیند، و کافر می گوید: ای کاش خاک بودم» و گرفتار عذاب نمی شدم! اوم ینظر المرء ما قدمت یداه و یقول الکافر یا لیتنی کنت ترابا)

اصولا یکی از بهترین پادشاهای نیکوکاران، و یکی از بدترین کیفرهای بدکاران همین اعمال مجسم آنهاست که همراهشان خواهد بود.

آری! کار انسانی که اشرف مخلوقات است گاه بر اثر کفر و گناه به جایی

[شماره صفحه واقعی : ۳۹۱]

می رسد که آرزو می کند در صف یکی از موجودات بی روح و پست باشد.

در آیات قرآن می خوانیم: کفار و مجرمان هنگامی که صحنه قیامت و دادرسی پروردگار و جزای اعمال را مشاهده می کنند، عکس‌العملهای مختلفی نشان می دهند که همگی حکایت از شدت تأثر و تأسف آنها می کند.

گاه می گویند: «وای بر ما از این حسرت که در اطاعت فرمان خدا کوتاهی کردیم» (زمر/ ۵۶).

و گاه می گویند: «خداوندا! ما را به دنیا بازگردان تا عمل صالح انجام دهیم» (الم سجده/ ۱۲).

و گاه می گویند: «ای کاش خاک بودیم و هرگز زنده نمی شدیم» همان گونه که در آیات مورد بحث آمده است.

«پایان سوره نبأ»

[شماره صفحه واقعی : ۳۹۲]

ص: ۱۵۸۱

اشاره

این سوره در «مکه» نازل شده و دارای ۴۶ آیه است

محتوای سوره:

محتوای این سوره در شش بخش خلاصه می شود:

۱- نخست با قسمهای مؤکدی که ارتباط با مسأله معاد دارد روی تحقق این روز بزرگ تأکید می کند.

۲- سپس به قسمتی از مناظر هول انگیز و وحشتناک آن روز اشاره می نماید.

۳- و بعد اشاره کوتاه و گذرائی به داستان موسی و سرنوشت فرعون طغیانگر دارد که هم مایه تسلی خاطر پیامبر صلی الله علیه و آله و مؤمنان است و هم هشدار به مشرکان طغیانگر، و هم اشاره ای است به این که انکار معاد انسان را به چه گناهای آلوده می کند.

۴- در بخش بعد نمونه هایی را از مظاهر قدرت خداوند در آسمان و زمین که خود دلیلی است برای امکان معاد و حیات بعد از مرگ بر می شمرد.

۵- بار دیگر به شرح قسمتی دیگر از حوادث وحشتناک آن روز بزرگ و سرنوشت طغیانگران و پاداش نیکوکاران می پردازد.

۶- سر انجام در پایان سوره بر این حقیقت تأکید می کند که: هیچ کس از تاریخ آن روز با خبر نیست، ولی همین اندازه مسلم است که نزدیک است.

انتخاب نام «نازعات» برای این سوره به خاطر نخستین آیه آن است.

فضیلت تلاوت سوره:

در حدیثی از پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله آمده است: «کسی که

[شماره صفحه واقعی: ۳۹۳]

سوره نازعات را بخواند توقف و حساب او در روز قیامت تنها به اندازه خواندن یک نماز روزانه است، و بعد از آن وارد بهشت می شود».

مسلم است کسی که محتوای این سوره را که آیات تکان دهنده اش ارواح خفته را بیدار و متوجه وظائف خود می سازد در جان خویش پیاده کند از چنان پادشاهائی برخوردار خواهد شد، نه آنها که فقط به خواندن الفاظ قناعت می کنند.

بسم الله الرحمن الرحيم به نام خداوند بخشنده بخشایشگر

### سوره نازعات (۷۹): آیه ۱

(آیه ۱) - سوگند به این فرشتگان پر تلاش! در آغاز سوره به پنج موضوع مهم، قسم یاد شده و هدف از این سوگندها بیان حقانیت و تحقق مسأله معاد و رستاخیز است.

می فرماید: «سوگند به فرشتگانی که (جان مجرمان را بشدت از بدنهایشان) بر می کشند» (و النازعات غرقا).

### سوره نازعات (۷۹): آیه ۲

(آیه ۲) - «و فرشتگانی که (روح مؤمنان را) با مدارا و نشاط جدا می سازند» (و الناضطات نشطا).

### سوره نازعات (۷۹): آیه ۳

(آیه ۳) - «و سوگند به فرشتگانی که (در اجرای فرمان الهی) با سرعت حرکت می کنند» (و السابحات سبحا).

### سوره نازعات (۷۹): آیه ۴

(آیه ۴) - «و سپس بر یکدیگر سبقت می گیرند» (فالسابقات سبقا).

### سوره نازعات (۷۹): آیه ۵

(آیه ۵) - «و آنها که امور را تدبیر می کنند» (فالمدبرات امرا).

منظور از این سوگندها «فرشتگانی» است که مأمور قبض ارواح کفار و مجرمانند که آنها را به شدت از بدنهایشان بر می کشند، ارواحی که هرگز حاضر به تسلیم در برابر حق نبودند.



و فرشتگانی که مأمور قبض ارواح مؤمنانند که با مدارا و نرمش و نشاط آنها را جدا می سازند.

و فرشتگانی که در اجرای فرمان الهی با سرعت حرکت می کنند.

[شماره صفحه واقعی : ۳۹۴]

ص: ۱۵۸۳

سپس بر یکدیگر پیشی می گیرند.

و سر انجام امور جهان را به فرمان او تدبیر می کنند.

### سوره النازعات(۷۹): آیه ۶

(آیه ۶) - معاد تنها با یک صیحه عظیم رخ می دهد! بعد از آن که با قسم های مؤکد وقوع قیامت به عنوان یک امر حتمی در آیات گذشته بیان شد، در اینجا به شرح بعضی از نشانه ها و حوادث این روز بزرگ می پردازد، می فرماید: این بعث و رستاخیز «در آن روز است که زلزله های وحشتناک همه چیز را به لرزه در می آورد» (یوم ترجف الراجفه).

### سوره النازعات(۷۹): آیه ۷

(آیه ۷) - «و به دنبال آن، حادثه دومین [- صیحه عظیم محشر] رخ می دهد» (تتبعها الرادفه).

منظور از «راجفه» همان صیحه نخستین یا نفخ صور اول است که شیپور فنای جهان و زلزله نابودی دنیاست و «رادفه» اشاره به صیحه دوم یا نفخ صور ثانی است که نفخه حیات و رستاخیز و بازگشت به زندگی جدید است.

### سوره النازعات(۷۹): آیه ۸

(آیه ۸) - سپس می افزاید: «دلهایی در آن روز سخت مضطرب است» (قلوب یومئذ واجفه).

دلهای مجرمان و گنهکاران و طغیانگران همه بشدت می لرزد، و نگران حساب و جزا و کیفر است.

### سوره النازعات(۷۹): آیه ۹

(آیه ۹) - این اضطراب درونی به قدری شدید است که آثار آن در تمام وجود گنهکاران ظاهر می شود، لذا در این آیه می افزاید: «و چشمهای آنان از شدت ترس فرو افتاده است» (ابصارها خاشعه).

در آن روز چشمها به گودی می نشیند، از حرکت باز می ایستد و خیره می شود، و گوئی دید خود را از شدت ترس از دست می دهد.

### سوره النازعات(۷۹): آیه ۱۰

(آیه ۱۰) - آنگاه سخن را از قیامت به دنیا می کشاند، می فرماید: ولی امروز «می گویند: آیا ما به زندگی مجدد باز می گردیم»؟! (يقولون أإنا لمردودون فی الحافره).

### سوره النازعات(۷۹): آیه ۱۱

(آیه ۱۱) - این آیه ادامه سخنان آنها را نقل کرده، می گوید: «آیا هنگامی که

[شماره صفحه واقعی : ۳۹۵]

ص: ۱۵۸۴

استخوانهای پوسیده ای شدیم» ممکن است زنده شویم؟ (أ إذا كنا عظاما نخره).

این همان چیزی است که همواره منکران معاد روی آن تکیه می کردند، و می گفتند: باور کردنی نیست که استخوانهای پوسیده بار دیگر لباس حیات در تن ببوشد، در حالی که فراموش کرده بودند در آغاز نیز از همان خاک آفریده شده اند.

### سوره النازعات(۷۹): آیه ۱۲

(آیه ۱۲) - منکران معاد به این هم قناعت نمی کنند، بلکه به استهزای «معاد» برخاسته و به عنوان مسخره، «می گویند: اگر قیامت در کار باشد باز گشتی است زیانبار» و حال ما در آن روز سخت و دردناک خواهد بود! (قالوا تلک اذا کره خاسره).

### سوره النازعات(۷۹): آیه ۱۳

(آیه ۱۳) - در این آیه بار دیگر به مسأله قیام قیامت و برپاشدن رستاخیز باز می گردد، و با لحنی قاطع و کوبنده، می فرماید: «این باز گشت تنها با یک صیحه عظیم است» (فانما هی زجره واحده).

### سوره النازعات(۷۹): آیه ۱۴

(آیه ۱۴) - «ناگهان همگی بر عرصه زمین ظاهر می گردند» (فاذا هم بالساهره).

این کار پیچیده و مشکلی نیست، همین که به فرمان خدا نفخه دوم دمیده شود و بانگ حیات و زندگی برخیزد، تمام این خاکها و استخوانهای پوسیده یک مرتبه جمع می شوند و جان می گیرند، و از قبرها بیرون می پرند!

### سوره النازعات(۷۹): آیه ۱۵

(آیه ۱۵) - بعد از بیانات نسبتاً مشروحی که در آیات قبل در باره مسأله معاد و انکار و مخالفت مشرکان آمد، در اینجا به داستان یکی از طغیانگران بزرگ تاریخ یعنی فرعون و سرنوشت دردناک او اشاره می کند، تا هم مشرکان عرب بدانند که افراد نیرومندتر از آنها نتوانستند در برابر خشم و عذاب الهی مقاومت کنند، و هم مؤمنان را دلگرم سازد که از برتری نیروی ظاهری دشمن هراسی به دل راه ندهند، چرا که در هم کوبیدن آنها برای خداوند بسیار سهل و آسان است.

نخست از اینجا شروع می کند: «آیا داستان موسی به تو رسیده است؟» (هل اتاک حدیث موسی).

### سوره النازعات(۷۹): آیه ۱۶

(آیه ۱۶) - سپس می‌افزاید: «در آن هنگام که پروردگارش او را در سرزمین

[شماره صفحه واقعی : ۳۹۶]

ص: ۱۵۸۵

مقدس طوی ندا داد» (اذ ناداه ربه بالواد المقدس طوی).

«طوی» ممکن است نام سرزمین مقدسی باشد که در شام در میان «مدین» و «مصر» قرار داشت، و نخستین جرقه وحی در آن بیابان بر قلب موسی وارد شد.

### سوره النازعات(۷۹): آیه ۱۷

(آیه ۱۷) - سپس به پیامی که خداوند به موسی در آن سرزمین مقدس داد، در دو جمله کوتاه و پر معنی، اشاره کرده، می فرماید: «به سوی فرعون برو که طغیان کرده است!» (اذهب الی فرعون انه طغی).

### سوره النازعات(۷۹): آیه ۱۸

(آیه ۱۸) - «و به او بگو: آیا می خواهی پاکیزه شوی؟» (فقل هل لك الی ان تزکی).

### سوره النازعات(۷۹): آیه ۱۹

(آیه ۱۹) - «و (پس از پاک شدن و لایق لقای محبوب گشتن) من تو را به سوی پروردگارت هدایت کنم، تا از او بترسی» و گناه نکنی (و اهدیک الی ربک فتخشی).

### سوره النازعات(۷۹): آیه ۲۰

(آیه ۲۰) - «و از آنجا که هر دعوتی باید آمیخته با دلیل باشد در این آیه می افزاید: موسی «به دنبال این سخن بزرگترین معجزه را به او نشان داد» (فاره الآیه الکبری).

این معجزه خواه معجزه تبدیل شدن عصا به مار عظیم باشد، یا ید بیضا، و یا هر دو، از معجزات بزرگ موسی بوده است که در آغاز دعوتش بر آن تکیه کرده.

این آیات نشان می دهد که یکی از اهداف بزرگ انبیا هدایت طغیانگران یا مبارزه قاطع با آنهاست.

### سوره النازعات(۷۹): آیه ۲۱

(آیه ۲۱) - اکنون ببینیم فرعون در برابر این همه لطف و محبت، و این منطق و بیان زیبا و ارائه آیت کبری چه عکس العملی نشان داد؟

این طاغوت خیره سر، هرگز از مرکب غرور پیاده نشد، چنانکه در این آیه می فرماید: «او (دعوی موسی را) تکذیب، و عصیان کرد» (فکذب و عصی).

این نشان می دهد که تکذیبها مقدمه عصیانهاست، همان گونه که تصدیقها و ایمانها مقدمه طاعتهاست.

[شماره صفحه واقعی : ۳۹۷]

ص: ۱۵۸۶

### سوره النازعات(۷۹): آیه ۲۲

(آیه ۲۲) - به این مقدار هم قناعت نکرد و در برابر دعوت موسی بی تفاوت نماند بلکه: «سپس پشت کرد و پیوسته (برای محو آیین حق) تلاش نمود» (ثم ادبر یسعی).

### سوره النازعات(۷۹): آیه ۲۳

(آیه ۲۳) - و از آنجا که معجزه موسی تمام موجودیت طاغوتی او را به خطر می انداخت، مأموران را به شهرهای مختلف اعزام کرد «و ساحران را جمع کرد و مردم را دعوت نمود» تا مبارزه ساحران با موسی را مشاهده کنند (فحشر فنادی).

### سوره النازعات(۷۹): آیه ۲۴

(آیه ۲۴) - باز به این توطئه ها اکتفا نکرد، بلکه بزرگترین ادعا را با بدترین تعبیرات مطرح نمود «و گفت: من پروردگار برتر شما هستم!» (فقال انا ربکم الاعلی).

خودش یکی از بت پرستان بود، ولی در اینجا ادعا می کند من پروردگار بزرگ شما هستم، یعنی حتی خودش را از معبود خودش نیز بالاتر می شمرد و این است بیهوده گوئیهای طاغوتها!

### سوره النازعات(۷۹): آیه ۲۵

(آیه ۲۵) - به هر حال فرعون سرکشی را به آخرین مرحله رسانده و مستحق دردناکترین عذاب شده و فرمان الهی باید فرا رسد و او و دستگاه ظلم و فسادش را درهم بکوبد لذا در این آیه می فرماید: «از این رو خداوند او را به عذاب آخرت و دنیا گرفتار ساخت» (فاخذہ اللہ نکال الآخره و الاولی).

در اینجا تفسیر دیگری برای آیه ذکر شده است و آن این که منظور از «الاولی» کلمه نخستین است که فرعون در مسیر طغیان گفت و ادعای الوهیت کرد (قصص / ۳۸) و «الآخره» اشاره به آخرین کلمه ای است که او گفت و آن ادعای ربوبیت اعلی بود خداوند او را به مجازات این دو ادعای کفر آمیزش در همین دنیا گرفتار ساخت.

### سوره النازعات(۷۹): آیه ۲۶

(آیه ۲۶) - و سرانجام در این آیه، از اتمام این ماجرا نتیجه گیری کرده، می فرماید: «در این (داستان موسی و فرعون و عاقبت آنان درس) عبرتی است برای کسی که (از خدا) بترسد» (ان فی ذلک لعبره لمن یخشی).



[شماره صفحه واقعی : ۳۹۸]

ص: ۱۵۸۷

این آیه به خوبی نشان می دهد که عبرت گرفتن از این ماجراها تنها برای کسانی میسر است که بهره ای از خوف و خشیت و احساس مسؤولیت به دل راه داده اند و یا به تعبیر دیگر دارای چشمی عبرت بینند.

ای خوشا چشمی که عبرت بین بود عبرت از نیک و بدش آیین بود

### سوره النازعات(۷۹): آیه ۲۷

(آیه ۲۷) - آفرینش شما مشکلتراست یا آسمانها؟ (دلیل دیگری بر معاد) به دنبال نقل سرگذشت موسی و فرعون به عنوان یک درس عبرت برای همه طغیانگران و تکذیب کنندگان بار دیگر به مسأله معاد و رستاخیز بر می گردد.

نخست منکران معاد را مخاطب ساخته، و ضمن یک استفهام توییحی می فرماید: «آیا آفرینش شما (و بازگشت به زندگی پس از مرگ) مشکلتراست یا آفرینش آسمان که خداوند آن را بنا نهاده است» (أ انتم اشد خلقا ام السماء بناها).

این سخن در حقیقت پاسخی است به گفتار آنها که در آیات پیشین گذشت که می گفتند: «أنا لمردودون فی الحافره آیا ما به حالت اول بازمی گردیم».

این آیه می گوید: هر انسانی در هر مرحله ای از درک و شعور باشد می داند که آفرینش این آسمان بلند، این همه کرات عظیم و کهکشانهای بی انتها قابل مقایسه با آفرینش انسان نیست کسی که این قدرت را داشته چگونه از بازگرداندن شما به حیات عاجز است؟!

### سوره النازعات(۷۹): آیه ۲۸

(آیه ۲۸) - سپس به شرح بیشتر در باره این آفرینش بزرگ پرداخته، می افزاید: «سقف آسمان را برافراشت و آن را منظم ساخت» (رفع سمکها فسواها).

احتمال دارد که آیه هم اشاره به ارتفاع آسمان و فاصله بسیار زیاد و سرسام آور کرات آسمانی از ما بوده باشد و هم اشاره به سقف محفوظ و قشر عظیم هوای اطراف زمین.

### سوره النازعات(۷۹): آیه ۲۹

(آیه ۲۹) - سپس به یکی از مهمترین نظامات این عالم بزرگ یعنی نظام نور و ظلمت اشاره کرده، می فرماید: «و شبش را تاریک و روزش را آشکار نمود» (و اغطش لیلها و اخرج ضحاهها).



که هر کدام از این دو در زندگی انسان و سایر موجودات زنده اعم از حیوان و گیاه نقش فوق العاده مهمی دارد. نه انسان بدون نور می تواند زندگی کند که همه برکات و روزیها و حس و حرکت او وابسته به آن است و هم بدون ظلمت و زندگی او ممکن نیست که رمز آرامش اوست.

### سوره النازعات(۷۹): آیه ۳۰

(آیه ۳۰) - سپس از آسمان به زمین می آید، می فرماید: «و زمین را بعد از آن گسترش داد» (و الارض بعد ذلک دحاها).

منظور از «دحو الارض» این است که در آغاز تمام سطح زمین را آبهای حاصل از بارانهای سیلابی نخستین فرا گرفته بود این آبها تدریجا در گودالهای زمین جای گرفتند و خشکیها از زیر آب سر برآوردند و روز به روز گسترده تر شدند تا به وضع فعلی درآمد- و این مسأله بعد از آفرینش زمین و آسمان روی داد.

### سوره النازعات(۷۹): آیه ۳۱

(آیه ۳۱) - بعد از گسترش زمین و آماده شدن برای زندگی و حیات سخن از آب و گیاه به میان آورده، می فرماید: «و از آن، آب و چراگاهش را بیرون آورد» (اخرج منها ماءها و مرعاها).

این تعبیر نشان می دهد که آب در لابلائی قشر نفوذ پذیر زمین پنهان بود، سپس به صورت چشمه ها و نهرها جاری شد و حتی دریا و دریاچه ها را تشکیل داد.

### سوره النازعات(۷۹): آیه ۳۲

(آیه ۳۲) - ولی از آنجا که عوامل مختلفی می توانست آرامش زمین را بر هم زند- از جمله طوفانهای عظیم و دائمی و دیگر جزر و مدهائی که در پوسته زمین بر اثر جاذبه ماه و خورشید و همچنین لرزه هایی که بر اثر فشار مواد مذاب درونی رخ می دهد- آن را به وسیله شبکه نیرومندی از کوهها که سرتاسر روی زمین را فرا گرفته آرام کرد.

و لذا می فرماید: «و کوهها را ثابت و محکم نمود» (و الجبال ارساها).

### سوره النازعات(۷۹): آیه ۳۳

(آیه ۳۳) - و در پایان می فرماید: «همه اینها برای بهره گیری شما و چهارپایانتان است!» (متاعا لکم و لانهامکم).

تا از مواهب حیات بهره گیرید و به غفلت نخورید.

[شماره صفحه واقعی : ۴۰۰]

ص: ۱۵۸۹

اینها از یکسو نشانه های قدرت او بر مسأله معاد است و از سوی دیگر دلایل عظمت و نشانه های وجود او در مسیر توحید و معرفت است.

### سوره النازعات(۷۹): آیه ۳۴

(آیه ۳۴) - بعد از اشاره به بعضی از دلایل معاد، در آیات قبل، در اینجا بار دیگر، به مسأله رستاخیز و سرنوشت خدا ترسان و هوی پرستان در آن روز باز می گردد، می فرماید: «هنگامی که آن حادثه بزرگ، رخ دهد» نیکوکاران و بدکاران هر کدام به جزای اعمال خویش می رسند (فاذا جاءت الطامه الکبری).  
«طامه» در اینجا اشاره به قیامت است که مملو از حوادث هولناک می باشد و توصیف آن به «کبری» تأکید بیشتری در باره اهمیت و عظمت این حادثه بی نظیر است.

### سوره النازعات(۷۹): آیه ۳۵

(آیه ۳۵) - سپس می افزاید: «در آن روز انسان به یاد کوششهایش می افتد» (یوم یتذکر الانسان ما سعی).  
اما این تذکر و یادآوری چه سودی برای او می تواند داشته باشد.

اگر تقاضای بازگشت به دنیا و جبران گذشته کند دست ردّ به سینه او می زنند و در پاسخ این تقاضا «کلا» (چنین نیست) می گویند.

و اگر توبه کند و از اعمالش پوزش طلبد فایده ای ندارد چرا که درهای توبه دیگر بسته شده است.

آری! در آن روز حجابها از قلب و روح انسان برداشته می شود و همه حقایق مکنون بارز و آشکار می شود.

### سوره النازعات(۷۹): آیه ۳۶

(آیه ۳۶) - و لذا در این آیه می افزاید: «و (در آن روز) جهنّم برای هر بیننده ای آشکار می گردد» (و برزت الجحیم لمن یری).  
جهنّم هم اکنون نیز وجود دارد بلکه طبق آیه ۵۴ سوره عنکبوت «کافران را از هر سو احاطه کرده» اما حجابهای عالم دنیا مانع رؤیت آن است ولی آن روز که روز ظهور و بروز همه چیز است جهنّم از همه آشکارتر ظهور می کند.

### سوره النازعات(۷۹): آیه ۳۷

(آیه ۳۷) - سپس به وضع حال مجرمان و افراد بی ایمان در صحنه قیامت اشاره کرده و با چند جمله کوتاه و پر معنی هم سرنوشت آنها را بیان می کند و هم

[شماره صفحه واقعی : ۴۰۱]

ص: ۱۵۹۰

عوامل گرفتاری آنها را، می فرماید: «اما آن کسی که طغیان کرده» (فاما من طغی).

### سوره النازعات (۷۹): آیه ۳۸

(آیه ۳۸) - «و زندگی دنیا را (بر همه چیز) مقدم داشته» (و آثر الحیاه الدنیا).

### سوره النازعات (۷۹): آیه ۳۹

(آیه ۳۹) - «مسلم دوزخ جایگاه اوست» (فان الجحیم هی المأوی).

در جمله اول اشاره به فساد عقیدتی آنها می کند زیرا طغیان ناشی از خود بزرگ بینی است و خود بزرگ بینی ناشی از عدم معرفه الله است.

کسی که خدا را به عظمت بشناسد خود را بسیار کوچک و ضعیف می بیند و هرگز پای خود را از جاده عبودیت بیرون نمی گذارد.

و جمله دوم اشاره به فساد عملی آنهاست چرا که طغیان سبب می شود که انسان لذت زود گذر دنیا و زرق و برق آن را بالاترین ارزش حساب کند و آن را بر همه چیز مقدم بشمرد.

این دو در حقیقت علت و معلول یکدیگرند: طغیان و فساد عقیده سر چشمه فساد عمل و ترجیح زندگی ناپایدار دنیا بر همه چیز است و سر انجام این دو آتش سوزان دوزخ است که در جمله سوم به آن اشاره شده.

### سوره النازعات (۷۹): آیه ۴۰

(آیه ۴۰) - سپس به ذکر اوصاف بهشتیان در دو جمله کوتاه و بسیار پر معنی پرداخته، می فرماید: «و آن کسی که از مقام پروردگارش ترسان باشد و نفس را از هوی باز دارد...» (و اما من خاف مقام ربه و نهی النفس عن الهوی).

### سوره النازعات (۷۹): آیه ۴۱

(آیه ۴۱) - «قطعاً بهشت جایگاه اوست» (فان الجنة هی المأوی).

آری! شرط اول بهشتی شدن «خوف» ناشی از «معرفت» است، شناختن مقام پروردگار و ترسیدن از مخالفت فرمان او، شرط دوم که در حقیقت نتیجه شرط اول و میوه درخت معرفت و خوف است تسلط بر هوای نفس و باز داشتن آن از سرکشی، چرا که تمام گناهان و مفاسد و بدبختیها از هوای نفس سر چشمه می گیرد.



(آیه ۴۲) - تاریخ قیامت را فقط خدا می داند: در تعقیب مطالبی که در باره قیامت و سرنوشت نیکان و بدان در آن روز در آیات پیشین آمد، در اینجا به سراغ سؤال همیشگی مشرکان و منکران معاد رفته، می فرماید: «و از تو در باره قیامت

[شماره صفحه واقعی : ۴۰۲]

ص: ۱۵۹۱

می پرسند که در چه زمانی واقع می شود» (یسئلونک عن الساعه ایان مرساه).

### سوره النازعات(۷۹): آیه ۴۳

(آیه ۴۳) - قرآن در پاسخ این سؤال برای این که به آنها بفهماند که هیچ کس از لحظه وقوع قیامت با خبر نبوده و نخواهد بود، روی سخن را به پیامبر صلی الله علیه و آله کرده، می گوید: «تو را با یادآوری این سخن چه کار؟! (فیم انت من ذکراها).

یعنی تاریخ وقوع قیامت حتی از تو پنهان است، تا چه رسد به دیگران، این از آن علم غیبی است که از مختصات ذات پروردگار می باشد، و احدی را به آن راهی نیست!

### سوره النازعات(۷۹): آیه ۴۴

(آیه ۴۴) - سپس می افزاید: «نهایت آن (قیامت) به سوی پروردگار تو است» و هیچ کس جز خدا از زمانش آگاه نیست (الی ربک منتهاها).

این همان مطلبی است که در آیه ۳۴ سوره لقمان نیز آمده است: «علم زمان وقوع قیامت تنها نزد خداست».

### سوره النازعات(۷۹): آیه ۴۵

(آیه ۴۵) - باز برای توضیح بیشتر می افزاید: «کار تو فقط بیم دادن کسانی است که از آن می ترسند» (انما انت منذر من یخشاها).

وظیفه تو همین انذار و هشدار و بیم دادن است و بس، و اما تعیین وقت قیامت از قلمرو وظیفه و آگاهی تو بیرون است.

### سوره النازعات(۷۹): آیه ۴۶

(آیه ۴۶) - و سرانجام در آخرین آیه این سوره برای بیان این واقعیت که تا قیامت زمان زیادی نیست، می فرماید: «آنها در آن روز که قیام قیامت را می بینند چنین احساس می کنند که گوئی توقفشان (در دنیا و برزخ) جز شامگاهی یا صبح آن بیشتر نبوده است!» (کانهم یوم یرونها لم یلبثوا الا عشیه او ضحاه).

به قدری عمر کوتاه دنیا بسرعت می گذرد، و دوران برزخ نیز سریع طی می شود که به هنگام قیام قیامت آنها فکر می کنند تمام این دوران چند ساعتی بیش نبود.

«پایان سوره نازعات»

[شماره صفحه واقعی : ۴۰۳]

ص: ۱۵۹۲

[شماره صفحه واقعی : ۴۰۴]

ص: ۱۵۹۳

## اشاره

این سوره در «مکه» نازل شده و دارای ۴۲ آیه است

## محتوای سوره:

محتوای این سوره را می توان در پنج موضوع خلاصه کرد:

۱- عتاب شدید خداوند نسبت به کسی که در برابر مرد نایبای حقیقت جو برخورد مناسبی نداشت.

۲- ارزش و اهمیت قرآن مجید.

۳- کفران و ناسپاسی انسان در برابر نعمتهای خداوند.

۴- بیان گوشه ای از نعمتهای او در زمینه تغذیه انسان و حیوانات برای تحریک حس شکرگزاری بشر.

۵- اشاره به قسمتهای تکان دهنده ای از حوادث قیامت و سرنوشت مؤمنان و کفار در آن روز بزرگ.

نامگذاری آن به «عبس» به تناسب نخستین آیه سوره است.

## فضیلت تلاوت سوره:

در حدیثی از پیغمبر گرامی اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ آمده است:

«کسی که سوره عبس را بخواند روز قیامت در حالی وارد محشر می شود که صورتش خندان و بشاش است».

بسم الله الرحمن الرحيم به نام خداوند بخشنده بخشایشگر

## سوره عبس (۸۰): آیه ۱

## اشاره

(آیه ۱)

## شأن نزول:

ده آیه آغاز سوره اجمالا نشان می دهد که خداوند کسی

[شماره صفحه واقعی : ۴۰۵]

ص: ۱۵۹۴

را در آنها مورد عتاب قرار داده به خاطر این که فرد یا افراد غنی و ثروتمندی را بر نابینای حق طلبی مقدم داشته است، اما این شخص مورد عتاب کیست؟ در آن اختلاف نظر است.

مشهور در میان مفسران عامه و خاصه این است که:

عده ای از سران قریش مانند عتبه بن ربیعہ، ابو جهل، عباس بن عبد المطلب، و جمعی دیگر، خدمت پیامبر صلی الله علیه و آله بودند و آن حضرت مشغول تبلیغ و دعوت آنها به سوی اسلام بود و امید داشت که این سخنان در دل آنها مؤثر شود. در این میان «عبد الله بن ام مکتوم» که مرد نابینا و ظاهراً فقیری بود وارد مجلس شد، و از پیغمبر صلی الله علیه و آله تقاضا کرد آیاتی از قرآن را برای او بخواند و به او تعلیم دهد، و پیوسته سخن خود را تکرار می کرد و آرام نمی گرفت، زیرا دقیقاً متوجه نبود که پیامبر صلی الله علیه و آله با چه کسانی مشغول صحبت است.

او آنقدر کلام پیغمبر صلی الله علیه و آله را قطع کرد که حضرت ناراحت شد، و آثار ناخشنودی در چهره مبارکش نمایان گشت و در دل گفت: این سران عرب پیش خود می گویند: پیروان محمد نابینایان و بردگانند، و لذا از «عبد الله» رو برگرداند، و به سخنانش با آن گروه ادامه داد.

در این هنگام این آیات نازل شد (و در این باره پیامبر صلی الله علیه و آله را مورد عتاب قرار داد).

رسول خدا بعد از این ماجرا «عبد الله» را پیوسته گرامی می داشت.

البته در آیه چیزی که صریحاً دلالت کند که منظور شخص پیامبر صلی الله علیه و آله است وجود ندارد و به فرض که شأن نزول فوق واقعیت داشته باشد این مطلب در حد ترک اولائی بیش نیست و کاری که منافات با مقام عصمت داشته باشد در آن مشاهده نمی شود.

#### تفسیر:

عتاب شدید به خاطر بی اعتنائی به نابینای حق طلب! با توجه به آنچه در شأن نزول آیات گفته شد، به سراغ تفسیر آیات می رویم، نخست می فرماید: «چهره درهم کشید، و روی برتافت» (عبس و تولی).

[شماره صفحه واقعی: ۴۰۶]

ص: ۱۵۹۵

## سوره عبس (۸۰): آیه ۲

(آیه ۲) - «از این که ناینائی به سراغ او آمده بود!» (ان جاءه الاعمی).

## سوره عبس (۸۰): آیه ۳

(آیه ۳) - «تو چه می دانی شاید او پاکی و تقوا پیشه کند؟ (و ما یدریک لعله یزکی).

## سوره عبس (۸۰): آیه ۴

(آیه ۴) - «یا (از شنیدن سخنان حق) متذکر گردد و این تذکر به حال او مفید باشد» (او یدکر فتنفعه الذکری).

و اگر صد در صد پاک و با تقوا نشود لا اقل از تذکر پند می گیرد و بیدار می شود، و این بیداری در او اجمالا اثر می گذارد.

## سوره عبس (۸۰): آیه ۵

(آیه ۵) - «سپس این عتاب را ادامه داده، می افزاید: «اما آن کس که توانگر است» (اما من استغنی).

## سوره عبس (۸۰): آیه ۶

(آیه ۶) - «تو به او روی می آوری!» (فانت له تصدی).

و اصرار به هدایت او داری در حالی که او گرفتار غرور ثروت و خودخواهی است، غروری که منشأ طغیان و گردنکشی است.

## سوره عبس (۸۰): آیه ۷

(آیه ۷) - «در حالی که اگر او خود را پاک نسازد چیزی بر تو نیست» (و ما علیک الا یزکی).

وظیفه تو تنها ابلاغ رسالت است. خواه از آن پند گیرند یا ملال بنابر این به خاطر این گونه افراد نمی توانی ناینای حق طلب را نادیده بگیری، هر چند هدف تو هدایت این گردنکشان باشد.

## سوره عبس (۸۰): آیه ۸



(آیه ۸) - بار دیگر تأکید و عتاب را از سر می گیرد و همچنان به صورت خطاب می فرماید: «اما کسی که به سراغ تو می آید، و (برای هدایت و پاکی) کوشش می کند» (و اما من جاءك یسعی).

### سوره عبس (۸۰): آیه ۹

(آیه ۹) - «و از خدا ترسان است» (و هو یخشی).

و همین انگیزه ترس از خداوند او را به دنبال تو فرستاده، تا حقایق بیشتری بشنود و به کار بندد، و خود را پاک و پاکیزه کند.

### سوره عبس (۸۰): آیه ۱۰

(آیه ۱۰) - «تو از او غافل می شوی» و به دیگری می پردازد (فانت عنه تلهی).

[شماره صفحه واقعی: ۴۰۷]

ص: ۱۵۹۶

این عتاب و خطاب خواه به شخص پیامبر صلی الله علیه و آله باشد یا غیر او بیانگر این واقعیت مهم است که اسلام و قرآن اهمیت و احترام خاصی برای پویندگان راه حق مخصوصاً از طبقات مستضعف قائل است. و به عکس موضع گیری تند و خشنی در برابر آنها که بر اثر وفور نعمت الهی، مست و مغرور شده اند دارد.

### سوره عبس (۸۰): آیه ۱۱

(آیه ۱۱) - در تعقیب آیات گذشته که در آن سخن از سرزنش کسی آمده بود که نسبت به نایبای حق طلبی کم توجهی نموده بود، در اینجا به مسأله اهمیت قرآن مجید و مبدأ پاک آن و تأثیرش در نفوس پرداخته، می فرماید: «هرگز» این کار را تکرار مکن و آن را برای همیشه فراموش نما (کلا).

چرا که «این (قرآن) تذکر و یادآوری است» (انها تذکره).

این احتمال نیز وجود دارد که آیه فوق پاسخی باشد به تمام تهمتهای مشرکان و دشمنان اسلام در مورد قرآن که گاه شعرش می خواندند، و گاه سحر، و گاه نوعی کهنات، قرآن می گوید: هیچ یک از این نسبتها صحیح نیست، بلکه این آیات وسیله ای است برای آگاهی و ایمان و دلیل آن در خودش نهفته است.

### سوره عبس (۸۰): آیه ۱۲

(آیه ۱۲) - سپس می افزاید: «و هر کس بخواهد از آن پند می گیرد» (فمن شاء ذکره).

این تعبیر هم اشاره ای است به این که اکراه و اجباری در کار نیست، و هم دلیلی است بر آزادی اراده انسان که تا نخواهد و تصمیم بر قبول هدایت نگیرد نمی تواند از آیات قرآن بهره گیرد.

### سوره عبس (۸۰): آیه ۱۳

(آیه ۱۳) - سپس می افزاید: این کلمات بزرگ الهی «در الواح پر ارزشی ثبت است» (فی صحف مکرمه).

تعبیر به «صحف» نشان می دهد که آیات قرآن قبل از نزول بر پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله در الواحی نوشته شده بود، و فرشتگان وحی آن را با خود می آوردند الواحی بسیار گرانبقدر و پر ارزش.

### سوره عبس (۸۰): آیه ۱۴

(آیه ۱۴) - بعد می فرماید: این صحائف و الواح «و الاقدر و پاکیزه است»

[شماره صفحه واقعی : ۴۰۸]

ص: ۱۵۹۷

(مرفوعه مطهره).

بالا-تر از آن است که دست ناهلان به سوی آن دراز شود، و یا قادر بر تحریف آن باشند، و پاکتر از آن است که دست ناپاکان آن را آلوده کند، و نیز پاک است از هرگونه تناقض و تضاد و شک و شبهه.

### سوره عبس (۸۰): آیه ۱۵

(آیه ۱۵) - از این گذشته، این آیات الهی «به دست سفیرانی است» (بایدی سفره).

### سوره عبس (۸۰): آیه ۱۶

(آیه ۱۶) - سفیرانی «والا مقام و فرمانبردار و نیکوکار» (کرام برره).

منظور از «سفره» در اینجا فرشتگان الهی است که سفیران وحی یا کاتبان آیات او هستند.

در حدیثی از امام صادق علیه السلام می خوانیم که فرمود: «کسی که حافظ قرآن باشد و به آن عمل کند با سفیران بزرگوار فرمانبردار الهی خواهد بود».

این تعبیر به خوبی نشان می دهد که حافظان و مفسران و عاملان به قرآن در ردیف این «سفره» و همگام آنها هستند، نه این که خود آنها می باشند و این یک واقعیت است که وقتی این دانشمندان و حافظان، کاری شبیه کار فرشتگان و حاملان وحی انجام دهند در ردیف آنها قرار می گیرند.

### سوره عبس (۸۰): آیه ۱۷

(آیه ۱۷) - سپس می افزاید: با وجود این همه اسباب هدایت الهی که در صحف مکرمه به وسیله فرشتگان مقرب خداوند، با انواع تذکرات، نازل شده، باز هم این انسان سرکش و ناسپاس تسلیم حق نمی شود «مرگ بر این انسان، چقدر کافر و ناسپاس است»؟! (قتل الانسان ما اکفره).

### سوره عبس (۸۰): آیه ۱۸

(آیه ۱۸) - و از آنجا که سر چشمه سرکشها و ناسپاسها غالباً غرور است برای در هم شکستن این غرور در این آیه می فرماید: خداوند «او را از چه چیز آفریده است»؟ (من ای شیء خلقه).

(آیه ۱۹) - «او را از نطفه ناچیزی آفرید، و سپس اندازه گیری کرد و موزون ساخت» (من نطفه خلقه فقدره).

دقت در آفرینش انسان از نطفه و اندازه گیری تمام ابعاد وجودی او،

[شماره صفحه واقعی : ۴۰۹]

ص: ۱۵۹۸

اعضاء پیکرش، استعدادهایش و نیازهایش خود بهترین دلیل برای خداشناسی و معرفه الله است.

و چه بزرگ است آن خدائی که این موجود ضعیف را این همه قدرت و توانائی بخشید که می تواند آسمان و زمین و اعماق دریاها را جولانگاه خود قرار دهد، و همه نیروهای محیط خود را مسخر فرمان خویش سازد.

### سوره عبس (۸۰): آیه ۲۰

(آیه ۲۰) - در ادامه همین سخن می افزاید: «سپس راه را برای او آسان کرد» (ثم السبیل یسره).

راه تکامل پرورش جنین در شکم مادر، و سپس راه انتقال او را به این دنیا سهل و آسان نمود.

از عجائب تولد انسان این است که قبل از لحظات تولد آن چنان در شکم مادر قرار دارد که سر او به طرف بالا و صورتش به پشت مادر و پای او در قسمت پایین رحم است، ولی هنگامی که فرمان تولد صادر می شود ناگهان واژگونه می گردد سر او به طرف پایین می آید، و همین موضوع امر تولد را برای او و مادر سهل و آسان می کند.

بعد از تولد نیز در مسیر نمو و رشد جسمی در دوران کودکی، و سپس نمو و رشد غرائز، و بعد از آن رشد در مسیر هدایت معنوی و ایمان، همه را از طریق عقل و دعوت انبیاء برای او سهل و آسان ساخته است.

### سوره عبس (۸۰): آیه ۲۱

(آیه ۲۱) - سپس به مرحله پایانی عمر انسان بعد از پیمودن این راه طولانی اشاره کرده، می فرماید: «بعد او را میراند و در قبر پنهان نمود» (ثم اماته فاقبره).

دستور به دفن کردن بدن مردگان (بعد از غسل و کفن و نماز) دستوری است الهام بخش که مرده انسانها باید از هر نظر پاک و محترم باشد تا چه رسد به زنده آنها!

### سوره عبس (۸۰): آیه ۲۲

(آیه ۲۲) - بعد به مرحله رستاخیز انسانها پرداخته، می افزاید: «سپس هرگاه که بخواهد او را زنده (و برای حساب و جزا محشور) می کند» (ثم اذا شاء انشره).

### سوره عبس (۸۰): آیه ۲۳

(آیه ۲۳) - در این آیه می فرماید: با این همه مواهب الهی نسبت به انسان، از آن روز که به صورت نطفه ای بی ارزش بود تا

آن روز که قدم در این دنیا گذارد، و راه

[شماره صفحه واقعی : ۴۱۰]

ص: ۱۵۹۹

خود را به سوی کمال طی کرد و سپس از این دنیا می رود و در قبر پنهان می گردد باز این انسان راه صحیح خود را پیدا نمی کند «چنین نیست که او می پندارد، او هنوز آنچه را (خدا) فرمان داده، اطاعت نکرده است» (کلا لما یقض ما امره).

### سوره عبس (۸۰): آیه ۲۴

(آیه ۲۴) - انسان باید به غذای خود بنگرد! از آنجا که آیات قبل سخن از مسأله معاد می گفت، و آیات آینده نیز با صراحت بیشتری از این مسأله سخن می گوید، به نظر می رسد که آیات مورد بحث به منزله دلیلی است برای مسأله معاد که از طریق بیان قدرت خداوند بر همه چیز، و همچنین احیای زمینهای مرده به وسیله نزول باران - که خود نوعی معاد در عالم گیاهان است - امکان رستاخیز را اثبات می کند.

در ضمن چون این آیات از انواع غذاهائی که خدا در اختیار انسان و چهارپایان قرار داده سخن می گوید حس شکرگزاری انسان را بر می انگیزد و او را به شناخت منعم و معرفت الله دعوت می کند.

نخست می فرماید: «انسان باید به غذای خویش (و آفرینش آن) بنگرد» (فلینظر الانسان الی طعامه).

نزدیکترین اشیاء خارجی به انسان غذای اوست که با یک دگرگونی جزو بافت وجود او می شود، و اگر به او نرسد به زودی راه فنا را پیش می گیرد، و به همین دلیل قرآن از میان تمام موجودات روی مواد غذائی آن هم موادی که از طریق گیاهان و درختان، عاید انسان می شود تکیه کرده است.

روشن است که منظور از «نگاه کردن» تماشای ظاهری نیست، بلکه نگاه به معنی دقت و اندیشه در ساختمان این مواد غذائی، و اجزاء حیاتبخش آن، و تأثیرات شگرفی که در وجود انسان دارد، و سپس اندیشه در خالق آنهاست.

و نیز دقیقاً بنگرد که آنها را از چه راهی تهیه کرده، حلال یا حرام؟ مشروع یا نامشروع؟

در بعضی از روایات که از معصومین نقل شده آمده است که منظور از «طعام»

[شماره صفحه واقعی: ۴۱۱]



در اینجا علم و دانشی است که غذای روح انسان است، باید بنگرد که آن را از چه کسی گرفته؟

آری! انسان باید درست بنگرد که سر چشمه اصلی علم و دانش او که غذای روحانی اوست کجاست مبادا از سر چشمه آلوده ای تغذیه شود و روح و جان او را بیمار کند یا به هلاکت افکند.

### سوره عبس (۸۰): آیه ۲۵

(آیه ۲۵) - سپس به شرح تفصیلی این مواد غذایی و منابع آن پرداخته، می فرماید: «ما آب فراوان از آسمان فرو ریختیم» (انا صببنا الماء صبا).

آری! آب که مهمترین مایه حیات است همواره به مقدار فراوان به لطف پروردگار از آسمان نازل می شود، و می دانیم تمام نهرها، چشمه ها، قناتها و چاههای آب، ذخائر آبی خود را از باران می گیرند.

### سوره عبس (۸۰): آیه ۲۶

(آیه ۲۶) - بعد از ذکر موضوع آب که یکی از ارکان مهم رویش گیاهان است، به سراغ رکن مهم دیگر یعنی «زمین» می رود و می افزاید: «سپس زمین را از هم شکافتیم» (ثم شققنا الارض شقا).

این شکافتن اشاره به شکافتن زمین به وسیله جوانه های گیاهان است، و به راستی این یکی از عجائب است که جوانه ای با آن همه نرمی و لطافت خاکهای سخت را می شکافد، و گاه در کوهستانها از لابلاهای سنگها عبور کرده، سر بیرون می آورد.

و احتمال دارد منظور از شکافتن زمین خرد شدن سنگهای سطح آن در آغاز باشد.

به این ترتیب آیه اشاره به یکی از معجزات علمی قرآن است که نشان می دهد اول بارانها فرو می بارند، و سپس زمینها شکافته می شوند و آماده زراعت می گردند، نه تنها در روزهای نخست این عمل صورت گرفته که امروز نیز ادامه دارد.

### سوره عبس (۸۰): آیه ۲۷

(آیه ۲۷) - بعد از ذکر این دو رکن اساسی یعنی «آب» و «خاک» به هشت قسمت از روئیدنیها که از ارکان اساسی غذای انسان یا حیوانات است اشاره کرده، می فرماید: «و در آن دانه های فراوانی رویانندیم» (فانبتنا فیها حبا).

[شماره صفحه واقعی : ۴۱۲]

دانه های غذایی که مایه اصلی تغذیه انسان و انواع حیوانات است، دانه هایی که اگر یک سال بر اثر خشکسالی قطع شود قحطی و گرسنگی تمام جهان را فرا می گیرد و انسانها همه در زحمت فرو می روند.

### سوره عبس (۸۰): آیه ۲۸

(آیه ۲۸) - و در مرحله بعد می افزایش: «و (همچنین) انگور و سبزی بسیار» (و عنب و قضا).

ذکر «عنب» (انگور) از میان تمام میوه ها به خاطر مواد غذایی و حیاتی فراوانی است که در این میوه نهفته شده و آن را به صورت یک غذای کامل در آورده است.

توجه داشته باشید که «عنب» هم به «انگور» گفته می شود و هم به «درخت انگور» و در آیات قرآن بر هر دو اطلاق شده، ولی در اینجا مناسب همان انگور است.

«قضب» در اینجا معنی گسترده ای دارد که هم سبزیهای خوردنی را شامل می شود، و هم میوه های بوته ای و هم ریشه های غذایی را.

### سوره عبس (۸۰): آیه ۲۹

(آیه ۲۹) - سپس می افزایش: «و زیتون و نخل فراوان» (و زیتونا و نخلا).

تکیه روی این دو میوه نیز دلیلش روشن است چرا که امروز ثابت شده که هم «زیتون» و هم «خرما» از مهمترین مواد غذایی نیروبخش و مفید و سلامت آفرین است.

### سوره عبس (۸۰): آیه ۳۰

(آیه ۳۰) - و در مرحله بعد می افزایش: «و باغهای پردرخت» با انواع میوه های رنگارنگ (و حدائق غلبا).

### سوره عبس (۸۰): آیه ۳۱

(آیه ۳۱) - سپس می افزایش: «و میوه و چراگاه» (و فاکهه و ابا).

«اب» به معنی گیاهان خودرو و چراگاهی است که آماده چریدن حیوانات و یا چیدن گیاهان باشد.

در اینجا این سؤال پیش می آید که در آیات گذشته بعضی از میوه ها بالخصوص مطرح شده بود، و در اینجا میوه بطور کلی

مطرح شده، و از این گذشته در آیه قبل که سخن از باغها می گفت ظاهرا نظر به میوه های باغها داشت، چگونه

[شماره صفحه واقعی : ۴۱۳]

ص: ۱۶۰۲

بار دیگر میوه در اینجا مطرح شده است؟

در پاسخ می گوئیم: اما این که بعضی از میوه ها بالخصوص ذکر شده مانند انگور و زیتون و خرما (به قرینه درخت نخل) به خاطر اهمیت فوق العاده ای است که از میان میوه ها دارند، و اما این که چرا «فاکله» (میوه) جداگانه از «حدائق» (باغها) ذکر شده؟ ممکن است به خاطر این باشد که باغها منافع دیگری غیر از میوه نیز دارند، منظره زیبا، طراوت و هوای سالم و مانند آن.

از این گذشته برگ بعضی از درختان و ریشه و پوست بعضی دیگر، جزء مواد غذایی هستند (مانند چای و دارچین و زنجبیل و امثال آن) به علاوه برگهای بسیاری از درختان خوراک مناسبی برای حیوانات است و می دانیم آنچه در آیات فوق آمده، هم خوراک انسان را شامل می شود، هم خوراک حیوان را.

### سوره عبس (۸۰): آیه ۳۲

(آیه ۳۲) - و لذا در این آیه می افزاید: «تا وسیله ای برای بهره گیری شما و چارپایانتان باشد» (متاعا لکم و لانعامکم).

«متاع» هر چیزی است که انسان از آن متمتع و بهره مند می شود.

### سوره عبس (۸۰): آیه ۳۳

(آیه ۳۳) - صیحه رستاخیز: بعد از ذکر قسمت قابل توجهی از مواهب الهی و نعم دنیوی، به بیان معاد و گوشه ای از حوادث رستاخیز و سرنوشت مؤمنان و کافران می پردازد، تا از یکسو اعلام کند که این مواهب و متاع هر چه باشد زود گذر است و نقطه پایانی دارد، و از سوی دیگر وجود اینها دلیلی است بر قدرت خداوند بر همه چیز و بر مسأله معاد.

می فرماید: «هنگامی که آن صدای مهیب [- صیحه رستاخیز] بیاید» کافران و مجرمان در اندوه عمیقی فرو می روند (فاذا جاءت الصاخه).

«صاخه» در اینجا اشاره به «نفخه دوم صور» است، همان صیحه عظیمی که صیحه بیداری و حیات می باشد و همگان را زنده کرده، به عرصه محشر دعوت می کند.

### سوره عبس (۸۰): آیه ۳۴

(آیه ۳۴) - و لذا بلافاصله بعد از آن می افزاید: «در آن روز که انسان از برادر خود می گریزد» (یوم یفر المرء من اخیه).

[شماره صفحه واقعی: ۴۱۴]



همان برادری که با جان برابر بود و همه جا به یاد او بود و در فکر او، امروز بکلی از او گریزان می شود.

### سوره عبس (۸۰): آیه ۳۵

(آیه ۳۵) - «و (همچنین) از مادر و پدرش» (و امه و ایبه).

### سوره عبس (۸۰): آیه ۳۶

(آیه ۳۶) - «و زن و فرزندانش» (و صاحبته و بنیه).

و به این ترتیب انسان نزدیکترین نزدیکانش را که برادر و پدر و مادر و زن و فرزند هستند نه فقط فراموش می نماید بلکه از آنها فرار می کند و این نشان می دهد هول و وحشت محشر آنقدر زیاد است که انسان را از تمام پیوندها و علائقش جدا می کند.

### سوره عبس (۸۰): آیه ۳۷

(آیه ۳۷) - در این آیه دلیل این فرار را بیان کرده، می فرماید: «در آن روز هر کدام از آنها وضعی دارد که او را کاملاً به خود مشغول می سازد» (لکل امرئ منهم یومئذ شأن یغنیه).

در حدیثی آمده است که بعضی از خاندان پیامبر صلی الله علیه و آله از آن حضرت سؤال کردند که آیا در روز قیامت انسان به یاد دوست صمیمیش می افتد؟

در پاسخ فرمود: «سه موقف است که هیچ کس در آنها به یاد هیچ کس نمی افتد: اول پای میزان سنجش اعمال است تا ببیند آیا میزانش سنگین است یا سبک؟ سپس بر صراط است تا ببیند آیا از آن می گذرد یا نه؟ و سپس به هنگامی است که نامه های اعمال را به دست انسانها می دهند تا ببیند آن را به دست راستش می دهند یا دست چپ؟ این سه موقف است که در آنها کسی به فکر کسی نیست، نه دوست صمیمی، نه یار مهربان، نه افراد نزدیک، نه دوستان مخلص، نه فرزندان، و نه پدر و مادر، و این همان است که خداوند متعال می فرماید: در آن روز هر کسی به قدر کافی به خود مشغول است.»

### سوره عبس (۸۰): آیه ۳۸

(آیه ۳۸) - سپس به چگونگی حال مؤمنان و کافران در آن روز پرداخته، می گوید: «چهره هائی در آن روز گشاده و نورانی است» (وجوه یومئذ مسفره).

## سوره عبس (۸۰): آیه ۳۹

(آیه ۳۹) - «خندان و مسرور است» (ضاحکه مستبشره).

## سوره عبس (۸۰): آیه ۴۰

(آیه ۴۰) - «و صورت‌هایی در آن روز غبار آلود است» (و وجوه یؤمئذ علیها غبره).

[شماره صفحه واقعی : ۴۱۵]

ص: ۱۶۰۴

## سوره عبس (۸۰): آیه ۴۱

(آیه ۴۱) - «و دود تاریکی آن را پوشانده است» (ترهقها قتره).

## سوره عبس (۸۰): آیه ۴۲

(آیه ۴۲) - «آنان همان کافران فاجرند!» (اولئک هم الکفره الفجره).

از این آیات به خوبی استفاده می شود که در صحنه قیامت آثار عقائد و اعمال سوء انسانها در چهره هایشان نمایان می گردد. تعبیر به «وجوه» به خاطر این است که رنگ صورت بیش از هر چیزی می تواند بیانگر حالات درونی باشد، هم ناراحتیهای فکری و روحی و هم ناراحتیهای جسمانی.

«پایان سوره عبس»

[شماره صفحه واقعی : ۴۱۶]

ص: ۱۶۰۵



اشاره

این سوره در «مکه» نازل شده و دارای ۲۹ آیه است

محتوای سوره:

محتوای این سوره عمدتاً بر دو محور دور می زند:

۱- آیات آغاز این سوره بیانگر نشانه هائی از قیامت و دگرگونیهای عظیم در پایان این جهان و آغاز رستاخیز است.

۲- بخش دوم سوره از عظمت قرآن و آورنده آن و تأثیرش در نفوس انسانی سخن می گوید، و این قسمت با سوگندهای بیدار کننده و پر محتوایی همراه است.

فضیلت تلاوت سوره:

در حدیثی از پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله می خوانیم: «کسی که سوره اذا الشمس کورت را بخواند خداوند او را از رسوائی در آن هنگام که نامه عملش گشوده می شود حفظ می کند».

در حدیث دیگری می خوانیم که به پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله گفتند: چرا این قدر زود آثار پیری در شما نمایان گشته؟ فرمود: «سوره هود، واقعه، مرسلات، عم، و اذا الشمس کورت، مرا پیر کرد» زیرا آن چنان حوادث هولناک قیامت در اینها ترسیم شده است که هر انسان بیداری را گرفتار پیری زودرس می کند.

تعبیراتی که در روایات بالا آمده به خوبی نشان می دهد که منظور تلاوتی است که سر چشمه آگاهی و ایمان و عمل باشد.

[شماره صفحه واقعی: ۴۱۷]

### سوره التکویر (۸۱): آیه ۱

(آیه ۱) - آن روز که طومار کائنات پیچیده شود! در آغاز این سوره چنانکه گفتیم به اشارات کوتاه و هیجان انگیز و تکان دهنده ای از حوادث هولناک پایان این جهان و آغاز رستاخیز برخوردار می کنیم که انسان را در عوالم عجیبی سیر می دهد، و مجموعاً هشت نشانه از این نشانه ها را بازگو می کند.

نخست می فرماید: «در آن هنگام که خورشید در هم پیچیده شود» (اذا الشمس كورت).

می دانیم خورشید در حال حاضر کره ای است فوق العاده داغ و سوزان به اندازه ای که تمام مواد آن به صورت گاز فشرده ای درآمده و در گرداگردش شعله های سوزانی زبانه می کشد که صدها هزار کیلومتر ارتفاع آنهاست و اگر کره زمین در وسط یکی از این شعله های عظیم گرفتار شود در دم خاکستر و تبدیل به مшти گاز می شود! ولی در پایان این جهان و در آستانه قیامت این حرارت فرو می نشیند، و آن شعله ها جمع می شود، روشنائی آن به خاموشی می گراید، و از حجم آن کاسته می شود و این است معنی «تکویر».

این حقیقتی است که در علم و دانش امروز نیز منعکس است و «ثابت خورشید» تدریجاً رو به تاریکی و خاموشی می رود.

### سوره التکویر (۸۱): آیه ۲

(آیه ۲) - سپس می افزاید: «و در آن هنگام که ستارگان بی فروغ شوند» (و اذا النجوم انكدرت).

### سوره التکویر (۸۱): آیه ۳

(آیه ۳) - در سومین نشانه رستاخیز می فرماید: «و در آن هنگام که کوهها به حرکت درآیند» (و اذا الجبال سيرت).

از آیات مختلف قرآن استفاده می شود که در آستانه قیامت کوهها مراحل مختلفی را طی می کنند- شرح بیشتر در این باره را در همین جلد در تفسیر آیه ۲۰ سوره نبأ مطالعه فرمایید.

[شماره صفحه واقعی : ۴۱۸]

## سوره التکویر (۸۱): آیه ۴

(آیه ۴) - سپس می افزاید: «و در آن هنگام که با ارزشترین اموال به دست فراموشی سپرده شود» (و اذا العشار عطلت).

«عشار» جمع «عشراء» در اصل به معنی شتر ماده بارداری است که ده ماه بر حمل او گذشته، و در آستانه آوردن بچه است یعنی چیزی نمی گذرد که شتر دیگری از او متولد می شود، و شیر فراوان در پستان او ظاهر می گردد.

در آن روز که این آیات نازل گشت چنین شتری با ارزشترین اموال عرب محسوب می شد.

منظور این است شدت هول و وحشت آن روز به قدری است که هر انسانی نفیسترین اموال خویش را فراموش می کند.

## سوره التکویر (۸۱): آیه ۵

(آیه ۵) - در این آیه می افزاید: «و در آن هنگام که وحوش جمع شوند» (و اذا الوحوش حشرت).

همان حیواناتی که در حال عادی از هم دور بودند، و از یکدیگر می ترسیدند و فرار می کردند، ولی شدت وحشت حوادث هولناک آستانه قیامت آن چنان است که اینها را گرد هم جمع می کند، و همه چیز را فراموش می کنند، گوئی می خواهند با این اجتماعشان از شدت ترس و وحشت خود بکاهند.

و به تعبیر دیگر: وقتی آن صحنه های هولناک خصائص ویژه حیوانات وحشی را از آنها می گیرد با انسانها چه می کند!

## سوره التکویر (۸۱): آیه ۶

(آیه ۶) - سپس می افزاید: «و در آن هنگام که دریاها برافروخته شوند!» (و اذا البحار سجرت).

می دانیم آب از دو ماده «اکسیژن» و «هیدروژن» ترکیب یافته که هر دو سخت قابل اشتعال است، بعید نیست که در آستانه قیامت آب دریاها چنان تحت فشار قرار گیرد که تجزیه شوند و تبدیل به یکپارچه آتش گردند.

## سوره التکویر (۸۱): آیه ۷

(آیه ۷) - بعد از ذکر شش تحول عظیم که از مقدمات رستاخیز است به نخستین طلوعه آن روز بزرگ اشاره کرده، می فرماید: «و در آن هنگام که هر کس با همسان خود قرین گردد» (و اذا النفوس زوجت).



صالحان با صالحان، و بدکاران با بدکاران، اصحاب الیمین با اصحاب الیمین، و اصحاب الشمال با اصحاب الشمال، بر خلاف این دنیا که همه با هم آمیخته اند، گاه همسایه مؤمن، مشرک است، و گاه همسر صالح، ناصالح ولی در قیامت که یوم الفصل و روز جدائیهاست این صفوف کاملاً از هم جدا می شوند.

### سوره التکویر (۸۱): آیه ۸

(آیه ۸) - سپس به سراغ یکی دیگر از حوادث رستاخیز رفته، می افزاید:

«و در آن هنگام که از دختران زنده به گور شده سؤال شود:» (و اذا الموءده سئلت).

### سوره التکویر (۸۱): آیه ۹

(آیه ۹) - «به کدامین گناه کشته شدند؟! (بای ذنب قتلت).

یکی از دردناک ترین و وحشیانه ترین پدیده های عصر جاهلیت عرب پدیده زنده به گور کردن دختران است که در قرآن مجید مکرر به آن اشاره شده، با نهایت تأسف این مسأله به اشکال دیگری در جاهلیت قرون اخیر نیز خودنمایی می کند.

در بعضی از روایات در تفسیر این آیه توسعه داده شده، تا آنجا که شامل هرگونه قطع رحم، و یا قطع مودت اهل بیت علیهم السلام می شود.

در حدیثی از امام باقر علیه السلام می خوانیم هنگامی که از تفسیر این آیه سؤال شد فرمود: «من قتل فی مودتنا منظور کسانی است که در طریق محبت و دوستی ما کشته می شوند».

البته ظاهر آیه همان است که گفتیم، ولی ملاک و مفهوم آن قابل چنین توسعه ای می باشد.

### سوره التکویر (۸۱): آیه ۱۰

(آیه ۱۰) - آن روز معلوم شود که در چه کاریم همه؟ به دنبال بحثی که در آیات گذشته در مورد مرحله اول رستاخیز آمده بود، در اینجا به مرحله دوم آن یعنی، بروز و ظهور عالم دیگر و حسابرسی اعمال اشاره کرده، می فرماید: «و در آن هنگام که نامه های اعمال گشوده شود» (و اذا الصحف نشرت).

گشوده شدن نامه های اعمال در قیامت هم در برابر چشم صاحبان آنهاست، تا بخوانند و خودشان به حساب خود برسند، همان گونه که در سوره اسراء آیه ۱۴ آمده است و هم در برابر چشم دیگران، که خود تشویقی است برای نیکوکاران و مجازات و رنجی است برای بدکاران.

[شماره صفحه واقعی : ۴۲۰]

ص: ۱۶۰۹

## سوره التکویر (۸۱): آیه ۱۱

(آیه ۱۱) - سپس می افزاید: «و در آن هنگام که پرده از روی آسمان برگرفته شود» (و اذا السماء كشطت). این پرده هایی که در این دنیا بر جهان ماده و عالم بالا-افکنده شده، و مانع از آن است که مردم فرشتگان یا بهشت و دوزخ را که درون این جهان است ببینند کنار می رود، و انسانها حقایق عالم هستی را می بینند.

مطابق آیه ۴۹ سوره توبه جهنم هم امروز موجود است، ولی پرده ها و حجابهای عالم دنیا مانع از مشاهده آن است، همان گونه که مطابق بسیاری از آیات قرآن بهشت نیز هم اکنون آماده برای پرهیزکاران است.

به هر حال آیه فوق ناظر به حوادث مرحله دوم رستاخیز، یعنی مرحله بازگشت انسانها به زندگی و حیات نوین است.

## سوره التکویر (۸۱): آیه ۱۲

(آیه ۱۲) - و لذا در این آیه می افزاید: «و در آن هنگام که دوزخ شعله ور گردد» (و اذا الجحیم سعرت).

## سوره التکویر (۸۱): آیه ۱۳

(آیه ۱۳) - و در این آیه می فرماید: «و در آن زمان که بهشت (به پرهیزکاران) نزدیک شود» (و اذا الجنة ازلفت).

همین معنی در آیه ۹۰ سوره «شعرا» نیز آمده است با این تفاوت که در اینجا تصریح به نام «متقین» نشده و در آنجا تصریح شده است.

## سوره التکویر (۸۱): آیه ۱۴

(آیه ۱۴) - و بالا-خره در این آیه، که در حقیقت مکمل تمام آیات گذشته و جزایی برای جمله های شرطیه ای است که در دوازده آیه قبل آمده، می فرماید: آری در آن هنگام «هر کس می داند چه چیزی را آماده کرده است!» (علمت نفس ما احضرت).

این تعبیر به خوبی نشان می دهد که همه اعمال انسانها در آنجا حاضر می شود، و علم و آگاهی آدمی نسبت به آنها علمی توأم با شهود و مشاهده خواهد بود.

این حقیقت در آخرین آیات سوره زلزله نیز آمده است آنجا که می فرماید:

«هر کس به اندازه ذره ای کار نیک کرده باشد آن را می بیند، و هر کس به اندازه ذره ای کار بد کرده باشد آن را می بیند».

(آیه ۱۵) - به دنبال آیات گذشته که سخن از معاد و مقدمات رستاخیز و بخشی از حوادث آن روز بزرگ می گفت، در اینجا به بحث از حقانیت قرآن و صدق

[شماره صفحه واقعی : ۴۲۱]

ص: ۱۶۱۰



گفتار پیامبر اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ مِي پردازد، و در حقيقت آنچه را در آيات قبل پيرامون معاد آمده است تأكيد مِي كند و با ذكر قسمهاي آگاهي بخش، مطلب را مؤكد مِي سازد.

نخست مِي فرمايد: «سوگند به ستارگاني كه باز مِي گردند» (فلا اقسام بالخنس).

### سوره التكوير (۸۱): آيه ۱۶

(آيه ۱۶) - «حرکت مِي كنند و از ديده ها پنهان مِي شوند» (الجوار الكنس).

منظور از اين سوگندها- همان گونه كه در حديثي از امير مؤمنان علي عليه السلام در تفسير اين آيات نقل شده- پنج ستاره سيار منظومه شمسي است كه با چشم غير مسلح ديده مِي شود (عطارد، زهره، مريخ، مشتري، و زحل).

توضيح اين كه اگر در چند شب متوالي چشم به آسمان بدوزيم به اين معني پي مِي بريم كه ستارگان آسمان دسته جمعي تدريجا طلوع مِي كنند و با هم غروب مِي نمايند بي آنكه تبديلي در فواصل آنها به وجود آيد، گوئي مرواريدهاي هستند كه روي يك پارچه سياه در فواصل معيني دوخته شده اند، و اين پارچه را از يك طرف بالا مِي آورند و از طرف ديگر پايين مِي كشند، تنها پنج ستاره است كه از اين قانون كلي مستثناست، يعني در لابلای ستارگان ديگر حرکت مِي كنند. گوئي پنج مرواريد ندوخته روي اين پارچه آزاد قرار گرفته اند، و در لابلای آنها مِي غلظند! اينها همان پنج ستاره عضو خانواده منظومه شمسي مِي باشد، و حرکات آنها به خاطر نزديكيشان با ماست، و گر نه ساير ستارگان آسمان نيز داراي چنين حرکاتي هستند اما چون از ما بسيار دورند ما نمي توانيم حرکات آنها را احساس كنيم، اين از يكسو.

از سوي ديگر: توجه به اين نکته لازم است كه علمای هيئت اين ستارگان را «نجوم متحيره» ناميده اند زيرا حرکات آنها روي خط مستقيم نيست، و به نظر مِي رسد كه مدتي سير مِي كنند بعد كمی بر مِي گردند، دو مرتبه به سير خود ادامه مِي دهند كه در باره علل آن در علم «هيئت» بحثهاي فراواني شده است.

آيات فوق ممكن است اشاره به همين باشد كه اين ستارگان داراي حرکات (الجوار) و در سير خود رجوع و بازگشت دارند (الخنس) و سرانجام به هنگام طلوع سپيده صبح و آفتاب مخفي و پنهان مِي شوند، شبيه آهواني كه شبها در بيابانها براي به دست آوردن طعمه مِي گردند، و به هنگام روز از ترس صياد و حيوانات

[شماره صفحه واقعي : ۴۲۲]

وحشی در «کناس» خود مخفی می شوند (الکنس).

به هر حال گویا قرآن مجید می خواهد با این سوگندهای پرمعنی و آمیخته با نوعی ابهام اندیشه ها را به حرکت درآورد و متوجه وضع خاص و استثنائی این سیارات در میان خیل عظیم ستارگان آسمان کند، تا بیشتر در آن فکر کنند و به عظمت پدید آورنده این دستگاه عظیم آشناتر شوند.

### سوره التکویر (۸۱): آیه ۱۷

(آیه ۱۷) - در این آیه، به دومین سوگند پرداخته، می گوید: «و قسم به شب، هنگامی که پشت کند و به آخر رسد» (و اللیل اذا عسعس).

### سوره التکویر (۸۱): آیه ۱۸

(آیه ۱۸) - و سرانجام به سراغ سومین و آخرین قسم رفته، می فرماید: «و به صبح، هنگامی که تنفس کند!» (و الصبح اذا تنفس).

این تعبیر شبیه تعبیری است که در سوره مدثر بعد از سوگند به شب آمده است که می فرماید: «و الصبح اذا اسفر سوگند به صبح هنگامی که نقاب از چهره برگیرد» گوئی ظلمت شب همچون نقاب سیاهی بر صورت صبح افتاده، به هنگام سپیده دم نقاب را کنار می زند و چهره نورانی و پرفروغ خود را که نشانه زندگی و حیات است به جهانیان نشان می دهد.

### سوره التکویر (۸۱): آیه ۱۹

(آیه ۱۹) - پیک وحی الهی بر او نازل شده! در این آیه به چیزی که تمام این سوگندها به خاطر آن یاد شده پرداخته، می فرماید: «یقیناً این (قرآن) کلام فرستاده بزرگواری است [ - جبرئیل امین ]» که از سوی خداوند برای پیامبرش آورده (انه لقول رسول کریم).

و این پاسخی است به آنها که پیامبر صلی الله علیه و آله را متهم می کردند که قرآن را خود ساخته و پرداخته، و به خدا نسبت داده است.

در این آیه و آیات بعد پنج وصف برای «جبرئیل» پیک وحی خدا بیان شده، که در حقیقت اوصافی است که برای هر فرستاده جامع الشرائط لازم است.

نخست توصیف او به «کریم» بودن که اشاره به ارزش وجودی اوست.

(آیه ۲۰) - سپس به اوصاف دیگر پرداخته، می افزاید: «او صاحب قدرت است، و نزد (خداوند) صاحب عرش مقام والائی دارد!» (ذی قوه عند ذی العرش مکین).

[شماره صفحه واقعی: ۴۲۳]

ص: ۱۶۱۲

«ذی العرش» اشاره به ذات پاک خداوند است، گرچه او صاحب تمام عالم هستی است ولی از آنجا که عرش - خواه به معنی عالم ماوراء طبیعت باشد، و یا مقام علم مکنون خداوند - اهمیت بیشتری دارد، او را به صاحب عرش بودن توصیف می کند.

### سوره التکویر (۸۱): آیه ۲۱

(آیه ۲۱) - و در چهارمین و پنجمین توصیف می گوید: «در آسمانها مورد اطاعت (فرشتگان) و امین است» (مطاع ثم امین).

از روایات استفاده می شود که گاه جبرئیل امین برای ابلاغ آیات قرآن از سوی گروه عظیمی از فرشتگان همراهی می شد و مسلماً در میان آنها مطاع بود و یک رسول باید در میان همراهانش مطاع باشد.

در حدیثی آمده است به هنگام نزول این آیات پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله به جبرئیل فرمود: «چه خوب خداوند تو را ستوده است که فرموده: صاحب قدرت است، و در نزد خداوند صاحب عرش، قرب و مقام دارد و در آنجا فرمانرواست و امین، نمونه ای از قدرت و امانت خود را بیان کن! جبرئیل در پاسخ عرض کرد: اما نمونه قوت من این که مأمور نابودی شهرهای قوم لوط شدم، و آن چهار شهر بود، در هر شهر چهارصد هزار مرد جنگجو وجود داشت، به جز فرزندان آنها، من این شهرها را از بین برداشتم و به آسمان بردم تا آنجا که فرشتگان آسمان صدای حیوانات آنها را شنیدند، سپس به زمین آوردم، و زیر و رو کردم! و اما نمونه امانت من این است که هیچ دستوری به من داده نشده که از آن دستور کمترین تخطی کرده باشم».

### سوره التکویر (۸۱): آیه ۲۲

(آیه ۲۲) - سپس به نفی نسبت ناروایی که به پیامبر صلی الله علیه و آله می دادند پرداخته، می افزاید: «و صاحب شما [پیامبر] دیوانه نیست» (و ما صاحبکم بمجنون).

تعبیر به «صاحب» اشاره به این است که او سالیان دراز در میان شما زندگی کرده، و همنشین با افراد شما بوده است، و او را به عقل و درایت و امانت شناخته اید، چگونه نسبت جنون به او می دهید؟!

[شماره صفحه واقعی: ۴۲۴]

ص: ۱۶۱۳

### سوره التکویر (۸۱): آیه ۲۳

(آیه ۲۳) - بعد برای تأکید ارتباط پیامبر صلی الله علیه و آله با جبرئیل امین می افزاید: «او (جبرئیل) را در افق روشن دیده است!» (و لقد رآه بالافق المبین).

منظور از «افق مبین» همان «افق اعلی» و افق آشکار کننده فرشتگان است که پیامبر جبرئیل را در آن مشاهده کرد.

### سوره التکویر (۸۱): آیه ۲۴

(آیه ۲۴) - سپس می افزاید: «و او نسبت به آنچه از طریق وحی دریافت داشته بخل ندارد» (و ما هو علی الغیب بضنین).

همه را بی کم و کاست در اختیار بندگان خدا می نهد، او مانند بسیاری از مردم نیست که وقتی به حقیقت مهمی دست می یابند اصرار در کتمان آن دارند، و غالباً از بیان آن بخل می ورزند.

اگر دیگران به خاطر علوم محدودشان چنین صفتی را دارند پیامبر که سر چشمه علمش اقیانوس بیکران علم خداست از این گونه صفات مبرا است.

### سوره التکویر (۸۱): آیه ۲۵

(آیه ۲۵) - و نیز می افزاید: «و این (قرآن) گفته شیطان رجیم نیست» (و ما هو بقول شیطان رجیم).

این آیات قرآنی هرگز مانند سخنان کاهنان که از طریق ارتباط با شیاطین دریافت می داشتند نمی باشد، و نشانه های این حقیقت در آن ظاهر است، چرا که سخنان کاهنان آمیخته با دروغ و اشتباهات فراوان بود، و بر محور امیال و مطامعشان دور می زد، و این هیچ نسبتی با قرآن مجید ندارد.

### سوره التکویر (۸۱): آیه ۲۶

(آیه ۲۶) - ای غافلان به کجا می روید؟! در آیات گذشته این حقیقت روشن شد که قرآن مجید کلام خداست، چرا که محتوایش نشان می دهد که گفتار شیطانی نیست بلکه سخن رحمانی است، که به وسیله پیک وحی خدا با قدرت و امانت کامل بر پیامبری که در نهایت اعتدال عقل است نازل شده.

در اینجا مخالفان را به خاطر عدم پیروی از این کلام بزرگ مورد توبیخ قرار داده با یک استفهام توبیخی می گوید: «پس به کجا می روید؟» (فاین تذهبون). چرا راه راست را رها کرده، به بیراهه گام می نهید؟

## سوره التکویر (۸۱): آیه ۲۷

(آیه ۲۷) - سپس می افزاید: «این (قرآن) چیزی جز تذکری برای جهانیان

[شماره صفحه واقعی : ۴۲۵]

ص: ۱۶۱۴

نیست» (ان هو الا ذکر للعالمین).

همه را اندرز می دهد، هشدار می دهد، تا از خواب غفلت بیدار شوند.

### سوره التکویر (۸۱): آیه ۲۸

(آیه ۲۸) - و از آنجا که برای هدایت و تربیت تنها «فاعلیت فاعل» کافی نیست بلکه «قابلیت قابل» نیز شرط است، در این آیه می افزاید: قرآن مایه بیداری است «برای کسی از شما که بخواهد راه مستقیم پیش گیرد» (لمن شاء منکم ان یستقیم).

آیه قبل عمومیت فیض هدایت الهی را بیان می کند، و این آیه شرط بهره گیری از این فیض را، و تمام مواهب عالم چنین است که اصل فیض عام است ولی استفاده از آن مشروط به اراده و تصمیم است.

### سوره التکویر (۸۱): آیه ۲۹

(آیه ۲۹) - اما از آنجا که تعبیر به مشیت و اراده انسان ممکن است این توهم را ایجاد کند که انسان چنان آزاد است که هیچ نیازی در پیمودن این راه به خداوند و توفیق الهی ندارد، در آخرین آیه این سوره به بیان نفوذ مشیت پروردگار پرداخته، می فرماید: «و شما اراده نمی کنید مگر این که خداوند - پروردگار جهانیان - اراده کند و بخواهد» (و ما تشاؤون الا ان یشاء الله رب العالمین).

در حقیقت مجموع این دو آیه همان مسأله دقیق و ظریف «امر بین امرین» را بیان می کند، از یکسو می گوید تصمیم گیری به دست شماست، از سوی دیگر می گوید: تا خدا نخواهد شما نمی توانید تصمیم بگیرید، یعنی اگر شما مختار و آزاد آفریده شده اید این اختیار و آزادی نیز از ناحیه خداست، او خواسته است که شما چنین باشید.

انسان در اعمال خود نه مجبور است، و نه صد در صد آزاد، نه طریقه «جبر» صحیح است و نه طریقه «تفویض» بلکه هر چه او دارد، از عقل و هوش و توانائی جسمی و قدرت تصمیم گیری همه از ناحیه خداست. و همین واقعیت است که او را از یکسو دائماً نیازمند به خالق می سازد، و از سوی دیگر به مقتضای آزادی و اختیارش به او تعهد و مسؤولیت می دهد.

«پایان سوره تکویر»

[شماره صفحه واقعی: ۴۲۶]

ص: ۱۶۱۵

## اشاره

این سوره در «مکه» نازل شده و دارای ۱۹ آیه است

## محتوای سوره:

این سوره مانند بسیاری از سوره های دیگر جزء آخر قرآن بر محور مسائل مربوط به قیامت دور می زند، و روی هم رفته در آیات نوزده گانه آن به پنج موضوع در این رابطه اشاره شده:

۱- اشراف الساعه: یعنی حوادث عظیمی که در پایان جهان و در آستانه قیامت رخ می دهد.

۲- توجه انسان به نعمتهای خداوند که سراسر وجود او را فرا گرفته.

۳- اشاره به فرشتگانی که مأمور ثبت اعمال انسانها هستند.

۴- سرنوشت نیکان و بدان در قیامت.

۵- گوشه ای از سختیهای آن روز بزرگ.

## فضیلت تلاوت سوره:

در حدیثی از امام صادق علیه السلام می خوانیم: «هر کس این دو سوره: سوره انفطار و سوره انشقاق را تلاوت کند، و آن دو را در نماز فریضه و نافله برابر چشم خود قرار دهد هیچ حجابی او را از خدا محجوب نمی دارد، و چیزی میان او و خداوند حائل نمی شود، پیوسته (با چشم دل) به خدا می نگرد و خدا (با لطفش) به او نگاه می کند، تا از حساب مردم فارغ شود».

مسلمنا نعمت بزرگ حضور در پیشگاه خدا، و از میان رفتن حجابها میان او و پروردگار، برای کسی است که این دو سوره را در عمق جاننش جای دهد و خود را براساس آن بسازد، نه این که به لقلقه زبان اکتفا کند.

[شماره صفحه واقعی: ۴۲۷]



بسم الله الرحمن الرحيم به نام خداوند بخشنده بخشایشر

### سوره الانفطار (۸۲): آیه ۱

(آیه ۱) - آن زمان که نظام جهان در هم ریزد! باز در آغاز این سوره به قسمتی از حوادث وحشت انگیزی که در آستانه رستاخیز سرتاسر این جهان را فرا می گیرد برخورد می کنیم.

نخست می فرماید: «در آن زمان که آسمان [کرات آسمانی] از هم شکافته شود» (اذا السماء انفطرت).

### سوره الانفطار (۸۲): آیه ۲

(آیه ۲) - «و آن زمان که ستارگان پراکنده شوند و فرو ریزند» (و اذا الكواكب انثرت).

نظام جهان بالا- در هم می ریزد، و انفجارهای عظیمی سراسر کرات آسمانی را فرا می گیرد، منظومه ها نظام خویش را از دست می دهند، و ستارگان از مدار خود بیرون می روند، و بر اثر تصادم شدید به یکدیگر متلاشی می شوند، عمر این جهان به پایان می رسد، و همه چیز ویران می شود، تا بر ویرانه هایش عالم نوین آخرت برپا گردد.

هدف اعلام این مطلب است جایی که این کرات عظیم آسمانی به چنین سرنوشتی دچار شوند تکلیف انسان ضعیف در این میان معلوم است.

### سوره الانفطار (۸۲): آیه ۳

(آیه ۳) - سپس از آسمان به زمین می آید، می فرماید: «و آن زمان که دریاها به هم پیوسته شود» (و اذا البحار فجرت).

گرچه امروز نیز تمام دریاها روی زمین (غیر از دریاچه ها) به هم ارتباط دارند، ولی به نظر می رسد که در آستانه قیامت بر اثر زلزله های شدید، یا متلاشی شدن کوهها و ریختن آنها در دریاها چنان دریاها پر می شوند که آب سراسر خشکیها را فرا می گیرد، و دریاها به صورت یک اقیانوس گسترده و فراگیر در می آیند، همان گونه که یکی از تفسیرهای آیه ۶ سوره تکویر «و اذا البحار سجرت» نیز همین است (۱).

[شماره صفحه واقعی : ۴۲۸]

ص: ۱۶۱۷

## سوره الانفتار (۸۲): آیه ۴

(آیه ۴) - سپس در باره مرحله دوم رستاخیز و تجدید حیات جهان و تجدید حیات مردگان می فرماید: «و آن زمان که قبرها زیر و رو گردد» (و اذا القبور بعثرت). و مردگان بیرون آیند و برای حساب آماده شوند.

## سوره الانفتار (۸۲): آیه ۵

(آیه ۵) - و بعد از ذکر این نشانه ها که قبل از رستاخیز و بعد از آن صورت می گیرد، سخن نهائی را چنین بیان می کند: در آن زمان «هر کس می داند آنچه را که از پیش فرستاده و آنچه را برای بعد گذاشته است» (علمت نفس ما قدمت و اخرت).

آری! آن روز حجابها کنار می رود، پرده های غرور و غفلت دریده می شود، و حقایق جهان عریان و آشکار می گردد، آنجاست که انسان تمامی اعمال خود را می بیند و از نیک و بد آن آگاه می شود، چه اعمالی را که از قبل فرستاده، و چه کارهائی که آثارش بعد از او در دنیا باقی مانده مانند خیرات و صدقات جاریه، و بناها و آثاری که برای مقاصد رحمانی یا شیطانی ساخته، و از خود به جا نهاده است، و یا کتابها و آثار علمی و غیر علمی که برای مقاصد نیک و بد تحریر یافته، و بعد از او مورد بهره برداری دیگران قرار گرفته است، همچنین سنتهای نیک و بد که اقوامی را به دنبال خود کشانیده.

اینها نمونه هائی است از کارهائی که نتایجش بعد از انسان به او می رسد و مصداق «اخرت» در آیه فوق است.

در حدیثی از امام صادق علیه السلام می خوانیم: «بعد از مرگ انسان، پرونده اعمال او بسته می شود، و اجر و پاداشی به او نمی رسد مگر از سه طریق (و در روایت دیگری این امور شش چیز شمرده شده): بناها و اشیاء مفیدی که برای استفاده مردم از خود به یادگار گذارده، فرزند صالح، قرآنی که آن را تلاوت می کند، چاهی که حفر کرده، درختی که غرس نموده، تهیه آب، و سنت حسنه ای که بعد از او باقی می ماند و مورد توجه قرار می گیرد.»

## سوره الانفتار (۸۲): آیه ۶

(آیه ۶) - ای انسان! چه چیز تو را مغرور ساخته؟ در تعقیب آیات گذشته که پیرامون معاد سخن می گفت، در اینجا برای بیدار کردن انسان از خواب غفلت، و توجه او به مسؤولیتهايش در برابر خداوند، نخست او را مخاطب ساخته، و با یک

[شماره صفحه واقعی : ۴۲۹]

استفهام توییخی شدید و در عین حال توأم با نوعی لطف و محبت می فرماید: «ای انسان! چه چیز تو را در برابر پروردگار کریمت مغرور ساخته؟» (یا ایها الانسان ما غرک بربک الکریم).

به مقتضای ربوبیتش پیوسته او را در کنف حمایت خود قرار داده، و تربیت و تکامل را بر عهده گرفته، و به مقتضای کرمش او را بر سر خوان نعمت خود نشانده، و از تمام مواهب مادی و معنوی برخوردار ساخته است.

در حدیثی از پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله آمده است که هنگام تلاوت این آیه فرمود: «غزه جهله جهل و نادانیش او را مغرور و غافل ساخته است!» و از اینجا روشن می شود هدف این است که با تکیه بر مسأله ربوبیت و کرم خداوند غرور و غفلت و جهل انسان را در هم بشکنند.

### سوره الانفتار (۸۲): آیه ۷

(آیه ۷) - سپس برای بیدار ساختن این انسان غافل به گوشه ای از کرم و الطافش به او در چهار مرحله اشاره کرده، می فرماید: «همان خدائی که تو را آفرید، و سامان داد و منظم ساخت» (الذی خلقک فسواک فعدلک).

### سوره الانفتار (۸۲): آیه ۸

(آیه ۸) - «و در هر صورتی که می خواست تو را ترکیب نمود» (فی ای صوره ما شاء رکبک).

در این آیات و بسیاری دیگر از آیات قرآن خداوند این انسان فراموشکار و مغرور را وادار به عرفان خویشتن می کند از آغاز آفرینش در رحم مادر، تا لحظه تولد، و از آنگاه تا نمو و رشد کامل، وجود خویش را مورد بررسی دقیق قرار دهد، و ببیند در هر گام، و در هر لحظه، نعمت تازه ای از سوی آن منعم بزرگ به سراغش آمده، تا خود را سراپا غرق احسان او ببیند و از مرکب غرور و غفلت پایین آید و طوق بندگی حق را بر گردن نهد.

### سوره الانفتار (۸۲): آیه ۹

(آیه ۹) - سپس به منشأ غرور و غفلت آنها اشاره کرده، می فرماید: «آن گونه که شما می پندارید نیست بلکه شما روز جزا را منکرید» (کلاب تکذبون بالدین).

نه مسأله کرم خداوند مایه غرور شماسست، و نه لطف و نعمتهای او، بلکه ریشه اصلی را در عدم ایمان به روز رستاخیز باید بیابید.



### سوره الانفتار (۸۲): آیه ۱۰

(آیه ۱۰) - سپس برای از میان بردن عوامل غرور و غفلت و تقویت ایمان به معاد می افزاید: «و بی شک نگاهبانانی بر شما گمارده شده ...» (و ان علیکم لحافظین).

### سوره الانفتار (۸۲): آیه ۱۱

(آیه ۱۱) - نگاهبانانی که در نزد پروردگار «والا مقام و نویسند» اعمال نیک و بد شما هستند (کراما کاتبین).

### سوره الانفتار (۸۲): آیه ۱۲

(آیه ۱۲) - «که می دانند شما چه می کنید» (یعلمون ما تفعلون). حتی از اراده و تصمیم باطنی شما به هنگام گناه یا کار نیک با خبرند.

منظور از «حافظین» در اینجا فرشتگانی هستند که مأمور حفظ و نگهداری اعمال انسانها اعم از نیک و بد هستند که در آیه ۱۷ سوره ق از آنها تعبیر به «رقیب و عتید» شده است: «انسان هیچ سخنی را تلفظ نمی کند مگر این که نزد او فرشته ای است مراقب و آماده برای انجام مأموریت».

و در همان سوره ق آیه ۱۶ می فرماید: «به خاطر بیاورید هنگامی را که دو فرشته از راست و چپ که ملازم شما هستند اعمال شما را تلقی و ثبت می کنند».

### سوره الانفتار (۸۲): آیه ۱۳

(آیه ۱۳) - به دنبال بحثی که در آیات گذشته پیرامون ثبت و ضبط اعمال انسانها به وسیله فرشتگان آمد، در اینجا به نتیجه این حسابرسی، و مسیر نهائی نیکان و بدان اشاره کرده، می فرماید: «به یقین نیکان در نعمتی فراوانند» (ان الابرار لفی نعیم).

### سوره الانفتار (۸۲): آیه ۱۴

(آیه ۱۴) - «و بدکاران در دوزخند!» (و ان الفجار لفی جحیم).

این که می فرماید: «نیکوکاران در بهشت، و بدکاران در دوزخند» ممکن است به این معنی باشد که آنها هم اکنون نیز در بهشت و دوزخ وارد شده اند، و در همین دنیا نیز نعمتهای بهشتی و عذابهای دوزخی آنها را فرا گرفته، همان گونه که در آیه ۵۴ سوره عنکبوت می خوانیم: «دوزخ کافران را احاطه کرده است».

و نیز جمعی گفته اند که این گونه تعبیرها اشاره به آینده حتمی است- ولی معنی اول با ظاهر آیه سازگارتر است.

### سوره الانفطار (۸۲): آیه ۱۵

(آیه ۱۵)- در این آیه توضیح بیشتری در باره سرنوشت فاجران داده، می افزاید: «روز جزا وارد آن می شوند و می سوزند» (یصلونها یوم الدین).

هرگاه معنی آیه گذشته چنین باشد که آنها هم اکنون داخل دوزخند این آیه

[شماره صفحه واقعی : ۴۳۱]

ص: ۱۶۲۰

نشان می دهد که در روز قیامت ورود بیشتر و عمیقتری در این آتش سوزان می یابند و اثر آتش را به خوبی احساس می کنند.

### سوره الانفطار (۸۲): آیه ۱۶

(آیه ۱۶) - و باز برای تأکید بیشتر می فرماید: «و آنان هرگز از آن غایب و دور نیستند» (و ما هم عنها بغائین).

بسیاری از مفسران این جمله را دلیلی بر خلود و جاودانگی عذاب «فجار» گرفته اند، و چنین نتیجه گیری کرده اند که منظور از «فجار» در این آیات کفارند. چرا که «خلود» و جاودانگی جز در مورد آنها وجود ندارد بنابراین فجار کسانی هستند که پرده های تقوا و عفاف را به خاطر عدم ایمان و تکذیب روز جزا دریده اند. نه به خاطر غلبه هوای نفس در عین داشتن ایمان.

ضمناً آیه فوق این حقیقت را نیز بازگو می کند که عذاب دوزخیان هیچ گونه فترتی ندارد، و حتی برای ساعت و یا لحظه ای از آن دور نمی شوند.

### سوره الانفطار (۸۲): آیه ۱۷

(آیه ۱۷) - بعد برای بازگو کردن اهمیت آن روز بزرگ می افزاید: «تو چه می دانی روز جزا چیست؟» (و ما ادراک ما یوم الدین).

### سوره الانفطار (۸۲): آیه ۱۸

(آیه ۱۸) - «باز چه می دانی روز جزا چیست؟» (ثم ما ادراک ما یوم الدین).

جائی که پیامبر صلی الله علیه و آله با آن آگاهی وسیع از قیامت و علم فوق العاده او نسبت به مبدأ و معاد، حوادث آن روز بزرگ و اضطراب و وحشت عظیمی را که بر آن حاکم است به خوبی نداند تکلیف بقیه روشن است.

### سوره الانفطار (۸۲): آیه ۱۹

(آیه ۱۹) - سپس در یک جمله کوتاه و پر معنی یکی دیگر از ویژگیهای آن روز را که در حقیقت همه چیز در آن نهفته است مطرح کرده، می فرماید: «روزی است که هیچ کس قادر بر انجام کاری به سود دیگری نیست، و همه امور در آن روز از آن خداست» (یوم لا تملک نفس لنفس شیئا و الامر یومئذ لله). البته در این جهان نیز همه کارها به دست قدرت اوست، و همگان به او نیازمندند، ولی در آن روز این مالکیت و حاکمیت صوری و مجازی انسانها نیز برچیده می شود و حاکمیت مطلقه خداوند و مالکیت او بر هر چیز از هر زمان آشکارتر است.

«پایان سوره انفطار»

[شماره صفحه واقعی : ۴۳۲]

ص: ۱۶۲۱



## اشاره

این سوره در «مکه» نازل شده و دارای ۳۶ آیه است

## محتوای سوره:

بحثهای این سوره بر پنج محور دور می زند:

- ۱- هشدار و تهدید شدیدی نسبت به کم فروشان.
- ۲- اشاره به این مطلب که گناهان از عدم ایمان راسخ به رستاخیز سر چشمه می گیرد.
- ۳- بخشی از سرنوشت «فجار» در آن روز بزرگ.
- ۴- قسمتی از مواهب عظیم و نعمتهای روح پرور نیکوکاران در بهشت.
- ۵- اشاره ای به استهزای جاهلانه کافران نسبت به مؤمنان و معکوس شدن این کار در قیامت.

## فضیلت تلاوت سوره:

در حدیثی از پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله می خوانیم: «هر کس سوره مطففین را بخواند خدا او را از شراب طهور زلال و خالص که دست احدی به آن نرسیده در آن روز سیراب می کند».

و در حدیثی از امام صادق علیه السلام آمده است: «هر کس در نمازهای فریضه خود سوره مطففین را بخواند خداوند امنیت از عذاب دوزخ را در قیامت به او عطا می کند، نه آتش دوزخ او را می بیند و نه او آتش دوزخ را» پیداست این همه ثواب و فضیلت و برکت برای کسی است که خواندن آن را مقدمه ای برای عمل قرار دهد.

[شماره صفحه واقعی: ۴۳۳]

## شأن نزول:

«ابن عباس» می گوید: هنگامی که پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله وارد مدینه شد بسیاری از مردم سخت آلوده کم فروشی بودند، خداوند این آیات را نازل کرد و آنها پذیرفتند و بعد از آن کم فروشی را ترک کردند.

در حدیث دیگری آمده است که: بسیاری از اهل مدینه تاجر بودند و در کار خود کم فروشی می کردند، و بسیاری از معاملات آنها معاملات حرام بود، این آیات نازل شد و پیامبر صلی الله علیه و آله آنها را برای اهل مدینه تلاوت فرمود سپس افزود: «پنج چیز در برابر پنج چیز است!» عرض کردند: ای رسول خدا! کدام پنج در مقابل کدام پنج است؟

فرمود: «هیچ قومی عهدشکنی نکردند مگر این که خداوند دشمنانشان را بر آنها مسلط ساخت.

و هیچ جمعیتی به غیر حکم الهی حکم نکردند مگر این که فقر در میان آنها زیاد شد.

و در میان هیچ ملتی فحشا ظاهر نشد مگر این که مرگ و میر در میان آنها فراوان گشت! هیچ گروهی کم فروشی نکردند مگر این که زراعت آنها از بین رفت و قحطی آنها را فرو گرفت! و هیچ قومی زکات را منع نکردند مگر این که باران از آنها قطع شد!»!

## سوره المطففین (۸۳): آیه ۱

(آیه ۱) - وای بر کم فروشان! در آغاز سوره قبل از هر چیز کم فروشان را مورد تهدید شدیدی قرار داده، می فرماید: «وای بر کم فروشان!» (ویل للمطففین).

این در حقیقت اعلان جنگی است از ناحیه خداوند به این افراد ظالم و ستمگر و کثیف که حق مردم را به طرز ناجوانمردانه ای پایمال می کنند.

قابل توجه این که در روایتی از امام صادق علیه السلام آمده که خداوند «ویل» را

[شماره صفحه واقعی: ۴۳۴]

در باره هیچ کس در قرآن قرار نداده مگر این که او را کافر نام نهاده همان گونه که در آیه ۳۷ سوره مریم، می فرماید: «وای بر کافران از مشاهده روز بزرگ».

از این روایت استفاده می شود که کم فروشی بوی کفر می دهد!

### سوره المطفین (۸۳): آیه ۲

(آیه ۲) - سپس به شرح کار مطفین و کم فروشان پرداخته، می فرماید:

«آنان که وقتی برای خود پیمان می کنند حق خود را بطور کامل می گیرند» (الذین اذا اکتالوا علی الناس یستوفون).

### سوره المطفین (۸۳): آیه ۳

(آیه ۳) - «اما هنگامی که می خواهند برای دیگران پیمان یا وزن کنند کم می گذارند!» (و اذا کالوهم او وزنوهم یخسرون).

البته بعید نیست با استفاده از الغای خصوصیت «کم فروشی» کم گذاردن در خدمات را نیز فراگیرد، فی المثل کارگر و کارمندی چیزی از وقت خود بدزدد در ردیف «مطفین» و کم فروشانی است که آیات این سوره سخت آنها را نکوهش کرده است. حتی بی تناسب نیست اگر هرگونه تجاوز از حدود الهی و کم و کسر گذاشتن در روابط اجتماعی و اخلاقی را مشمول آن بدانیم.

### سوره المطفین (۸۳): آیه ۴

(آیه ۴) - سپس آنها را با این جمله استفهام توبیخی، مورد تهدید قرار می دهد:

«آیا آنها گمان نمی کنند که برانگیخته می شوند؟! (الا یظن اولئک انهم مبعوثون).

### سوره المطفین (۸۳): آیه ۵

(آیه ۵) - «در روزی بزرگ» (لیوم عظیم). روزی که عذاب و حساب و خیر او و هول و وحشتش همه عظیم است.

### سوره المطفین (۸۳): آیه ۶

(آیه ۶) - «روزی که مردم در پیشگاه پروردگار جهانیان می ایستند» (یوم یقوم الناس لرب العالمین).

یعنی اگر آنها قیامت را باور می داشتند و می دانستند حساب و کتابی در کار است، و تمام اعمالشان برای محاکمه در آن دادگاه بزرگ ثبت می شود، هرگز چنین ظلم و ستم نمی کردند، و حقوق افراد را پایمال نمی ساختند.

در حدیثی از امام باقر علیه السّلام نقل شده است: «هنگامی که امیر مؤمنان علی علیه السّلام در کوفه بود همه روز صبح در بازارهای کوفه می آمد و بازار به بازار می گشت و تازیانه ای (برای مجازات متخلفان) بر دوش داشت در وسط هر بازار می ایستاد

[شماره صفحه واقعی : ۴۳۵]

ص: ۱۶۲۴

و صدا می زد: «ای گروه تجّار! از خدا بترسید!» هنگامی که بانگ علی را می شنیدند هر چه در دست داشتند بر زمین گذاشته و با تمام دل به سخنانش گوش فرا می دادند، سپس می فرمود:

«از خداوند خیر بخواهید، و با آسان گرفتن کار بر مردم برکت بجوئید، و به خریداران نزدیک شوید، حلم را زینت خود قرار دهید، از سوگند پرهیزید، از دروغ اجتناب کنید، از ظلم خودداری نمایید، و حق مظلومان را بگیرید، به ربا نزدیک نشوید، پیمانها و وزن را بطور کامل وفا کنید، و از اشیاء مردم کم نگذارید، و در زمین فساد نکنید!» و به این ترتیب در بازارهای کوفه گردش می کرد، سپس به دارالاماره باز می گشت و برای دادخواهی مردم می نشست.

### سوره المطفین (۸۳): آیه ۷

(آیه ۷) - تو نمی دانی «سجین» چیست؟ در تعقیب بحثی که در آیات گذشته در باره کم فروشان، و رابطه گناه با عدم ایمان راسخ به روز رستاخیز آمده بود، در اینجا به گوشه ای از سرنوشت بدکاران و فاجران در آن روز اشاره کرده، می فرماید: «چنین نیست که آنها (در باره قیامت) می پندارند به یقین نامه اعمال بدکاران در سجین است» (کلا ان کتاب الفجار لفی سجین).

### سوره المطفین (۸۳): آیه ۸

(آیه ۸) - «تو چه می دانی سجین چیست؟» (و ما ادراک ما سجین).

### سوره المطفین (۸۳): آیه ۹

(آیه ۹) - «نامه ای است رقم زده شده و سرنوشتی است حتمی» (کتاب مرقوم).

در تفسیر این آیات عمدتاً دو نظریه وجود دارد:

۱- منظور از «کتاب» همان نامه اعمال انسانهاست که هیچ کار کوچک و بزرگ و صغیره و کبیره ای نیست مگر این که آن را احصا کرده، و همه چیز بی کم و کاست در آن ثبت است.

و منظور از «سجین» کتاب جامعی است که نامه اعمال همه بدکاران بطور مجموعی در آن گردآوری شده است. و به تعبیر ساده مانند دفتر کلی است که حساب هر یک از بستانکاران و بدهکاران را در صفحه مستقلی در آن ثبت می کنند.

و تعبیر از آن به عنوان «سجین» شاید به خاطر این باشد که محتویات این



دیوان سبب زندانی شدن آنها در جهنم است، یا خود این دیوان در قعر جهنم جای دارد، به عکس کتاب ابرار و نیکان که در «اعلیٰ علین» بهشت است.

۲- تفسیر دوم این است که «سجین» به همان معنی مشهور و معروف یعنی «دوزخ» است که زندان عظیمی است برای همه بدکاران، و یا محل سختی از دوزخ می باشد، و منظور از «کتاب فجار» همان سرنوشتی است که برای آنها رقم زده شده.

بنابر این، معنی آیه چنین است: «سرنوشت مقرر و مسلم بدکاران در جهنم است».

جمع میان این دو تفسیر نیز مانعی ندارد، چرا که سجین در تفسیر اول به معنی دیوان کل اعمال بدکاران است، و در تفسیر دوم به معنی دوزخ یا قعر زمین و معلوم است که اینها علت و معلول یکدیگرند، یعنی هنگامی که نامه عمل انسان در دیوان کل اعمال بدکاران قرار گرفت همان سبب می شود که او را به پست ترین مقام و قعر دوزخ بکشاند.

### سوره المطففین (۸۳): آیه ۱۰

(آیه ۱۰)- در این آیه، با یک جمله تکان دهنده به عاقبت شوم منکران معاد اشاره کرده، می فرماید: «وای در آن روز بر تکذیب کنندگان» (ویل یومئذ للمکذبین).

تکذیبی که سر چشمه انواع گناهان و از جمله کم فروشی و ظلم است.

### سوره المطففین (۸۳): آیه ۱۱

(آیه ۱۱)- در آیه قبل اشاره کوتاهی به سرنوشت شوم مکذبان شده بود، در اینجا به معرفی آنان پرداخته، می گوید: «همانها که روز جزا را انکار می کنند» (الذین یکذبون بیوم الدین).

### سوره المطففین (۸۳): آیه ۱۲

(آیه ۱۲)- و بعد می افزاید: «تنها کسانی آن را تکذیب می کنند که متجاوز و گنهکارند» (و ما یکذب به الا کل معتد ائیم).

یعنی ریشه انکار قیامت، منطوق و استدلال نیست، بلکه افرادی که می خواهند پیوسته به تجاوزها ادامه دهند و در گناه غوطه ور باشند منکر قیامت می شوند.

### سوره المطففین (۸۳): آیه ۱۳

(آیه ۱۳)- در این آیه به سومین وصف منکران قیامت اشاره کرده، می افزاید:

« (همان کس که) وقتی آیات ما بر او خوانده می شود می گوید: این افسانه های پیشینیان است» (اذا تتلی علیه آیاتنا قال اساطیر الاولین).

آنها علاوه بر این که تجاوزگر (معتد) و گنهکار (اثیم) هستند آیات الهی را نیز

[شماره صفحه واقعی : ۴۳۷]

ص: ۱۶۲۶



به باد سخریه و استهزا گرفته، آن را مجموعه ای از اسطوره ها و افسانه های موهوم و سخنان بی ارزش، نظیر آنچه از دورانهای نخستین (دوران نادانی بشر) به یادگار مانده است معرفی می کنند و به این بهانه می خواهند خود را از مسؤولیت در برابر این آیات برکنار دارند.

در آیات دیگری از قرآن مجید نیز می خوانیم که مجرمان جسور برای فرار از اجابت دعوت الهی به همین بهانه متوسل می شدند.

### سوره المطفین (۸۳): آیه ۱۴

(آیه ۱۴) - گناهان زنگار دلهاست! قرآن در این آیه بار دیگر به ریشه اصلی طغیان و سرکشی آنها اشاره کرده، می افزاید: «چنین نیست که آنها می پندارند، بلکه اعمالشان چون زنگاری بر دلهاشان نشسته» و از درک حقیقت وامانده اند (کلا بل ران علی قلوبهم ما کانوا یکسبون). چرا که نور و صفای نخستین را که به حکم فطرت خداداد در آن بوده گرفته، به همین دلیل پرتو انوار وحی در آن منعکس نمی گردد! در حدیثی از پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله می خوانیم: «هنگامی که بنده گناه کند، نکته سیاهی در قلب او پیدا می شود، اگر توبه کند، و از گناه دست بردارد و استغفار نماید قلب او صیقل می یابد، و اگر باز هم به گناه برگردد سیاهی افزون می شود، تا تمام قلبش را فرا می گیرد، این همان زنگاری است که در آیه «کلا بل ران علی قلوبهم ما کانوا یکسبون» به آن اشاره شده».

### سوره المطفین (۸۳): آیه ۱۵

(آیه ۱۵) - در این آیه می افزاید: «چنین نیست که می پندارند، بلکه آنها در آن روز از پروردگارشان محجوبند» (کلا انهم عن ربهم یومئذ لمحجوبون).

و این دردناک ترین مجازات آنهاست، همان گونه که لقای معنوی پروردگار، و حضور در بارگاه قرب او برای ابرار و نیکان بالاترین موهبت و لذتبخش ترین نعمت است.

### سوره المطفین (۸۳): آیه ۱۶

(آیه ۱۶) - «سپس آنها به یقین وارد دوزخ می شوند» و ملازم آن هستند (ثم انهم لصالوا الجحیم).

این ورود در آتش نتیجه محجوب بودن از پروردگار است، و اثری است که از آن جدا نیست، و بطور مسلم آتش محرومیت از دیدار حق، از آتش دوزخ هم



### سوره المطففين (۸۳): آیه ۱۷

(آیه ۱۷) - و در این آیه می فرماید: «سپس به آنها گفته می شود: این همان چیزی است که آن را تکذیب می کردید!» (ثم یقال هذا الذی کنتم به تکذبون).

این سخن به عنوان توبیخ و ملامت و سرزنش به آنها گفته می شود و عذابی است روحانی و شکنجه ای است معنوی برای این گروه خیره سر و لجوج.

### سوره المطففين (۸۳): آیه ۱۸

(آیه ۱۸) - «علّیین» در انتظار ابرار است! به دنبال توصیفی که در آیات گذشته در باره «فجّار» و نامه اعمال و سرنوشت آنها آمده، در اینجا، سخنی از گروه مقابل آنان، یعنی ابرار و نیکان است که ملاحظه افتخارات و امتیازات آنها در برابر فاجران، موقعیت هر دو را روشنتر می سازد.

نخست می فرماید: «چنان نیست که آنها (در باره معاد) می پندارند، بلکه نامه اعمال ابرار و نیکان در علّیین است» (کلا ان کتاب الابرار لفی علیین).

«ابرار» کسانی هستند که روحی وسیع و همتی بلند و اعتقاد و عملی نیک دارند.

شبهه همان دو تفسیر که در آیات سابق در باره «سجّین» داشتیم در باره «علّیین» نیز صادق است.

نخست این که: منظور از «کتاب الابرار» نامه اعمال نیکان و پاکان و مؤمنان است، و هدف بیان این نکته است که نامه اعمال آنها در یک دیوان کل به نام «علّیین» که بیانگر تمام اعمال مؤمنان است قرار دارد، دیوانی که بسیار بلند مرتبه و والا مقام است.

یا این که نامه اعمال آنها بر فراز آنها در شریفترین مکان، یا بر فراز بهشت در بلندترین مقام جای دارد، و همه اینها نشان می دهد که مقام خود آنها فوق العاده بلند و بالاست.

تفسیر دیگر این که «کتاب» در اینجا به معنی سرنوشت و حکم قطعی الهی است که مقرر داشته نیکان در اعلی درجات بهشت باشند.

و البته جمع میان این دو تفسیر نیز ممکن است که هم نامه اعمال آنها در یک دیوان کل قرار دارد، و هم مجموعه آن دیوان بر فراز آسمانهاست و هم فرمان الهی بر آن قرار گرفته که خودشان در بالاترین درجات بهشت باشند.

[شماره صفحه واقعی : ۴۳۹]

ص: ۱۶۲۸

### سوره المطففين (۸۳): آیه ۱۹

(آیه ۱۹) - سپس برای بیان اهمیت و عظمت «علّیین» می افزاید: «و تو چه می دانی علّیین چیست» (و ما ادراک ما علیون).

اشاره به این که مقام و مکانی است برتر از «خیال و قیاس و گمان و وهم» که هیچ کس حتی پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله نیز نمی تواند ابعاد عظمت آن را دریابد.

### سوره المطففين (۸۳): آیه ۲۰

(آیه ۲۰) - سپس خود قرآن به توضیح بیشتر پرداخته، می افزاید: علّیین «نامه ای است رقم خورده و سرنوشتی است قطعی» (کتاب مرقوم).

این بنا بر تفسیری است که «علیین» را به معنی دیوان کل نامه اعمال ابرار معرفی می کند، و اما بنا بر تفسیر دیگر معنی آیه چنین است: «این سرنوشت حتمی است که خداوند در باره آنها رقم زده که جایگاهشان برترین درجات بهشت باشد».

### سوره المطففين (۸۳): آیه ۲۱

(آیه ۲۱) - سپس می افزاید: این کتاب کتابی است که «مقربان شاهد آند!» یا بر آن گواهی می دهند (یشهده المقربون).

«مقربون» گروهی از خاصان و برگزیدگان مؤمنانند که مقامی بس والا دارند، و شاهد و ناظر نامه اعمال ابرار و نیکان دیگرند. البته همه مقربان از ابرارند ولی همه ابرار در سلک مقربان نیستند.

### سوره المطففين (۸۳): آیه ۲۲

(آیه ۲۲) - سپس به شرح بخشی از پادشاهای عظیم ابرار و نیکان پرداخته، می فرماید: «مسلمان نیکان در انواع نعمت اند» (ان الابرار لفی نعیم).

### سوره المطففين (۸۳): آیه ۲۳

(آیه ۲۳) - بعد به شرح بعضی از آنها پرداخته، می فرماید: «بر تخته‌های زیبای بهشتی تکیه کرده، و (به زیباییهای بهشت) می نگرند!» (علی الارائک ینظرون).

## سوره المطففين (۸۳): آیه ۲۴

(آیه ۲۴) - سپس می افزاید: هر گاه به آنها بنگری «در چهره هایشان طراوت و نشاط نعمت را می بینی و می شناسی» (تعرف فی وجوههم نصره النعیم).

اشاره به این که نشاط و سرور و شادی در چهره هایشان موج می زند.

## سوره المطففين (۸۳): آیه ۲۵

(آیه ۲۵) - بعد از نعمت تخت و نگاه و آرامش و نشاط اشاره به نعمتی دیگر یعنی شراب بهشتیان کرده، می افزاید: «آنها از شراب (طهور) زلال دست نخورده سر بسته ای سیراب می شوند» (یسقون من ریحق مختوم).

شراب طهوری که مانند شراب آلوده و شیطانی دنیا معصیت زا و جنون آفرین

[شماره صفحه واقعی : ۴۴۰]

ص: ۱۶۲۹

نیست، بلکه هوش و عقل و نشاط و عشق و صفا می آفریند.

### سوره المطففین (۸۳): آیه ۲۶

(آیه ۲۶) - سپس می فرماید: «مهری که بر آن نهاده شده از مشک است» (ختامه مسک).

نه همچون ظرفهای در بسته دنیا که مهر آن را با «گل» می نهند، و هنگامی که انسان می خواهد شیء سر بسته را با شکستن مهرش باز کند، دستش آلوده می شود، شراب طهور بهشتی چنین نیست، هنگامی که دست بر مهرش می نهند، بوی عطر مشک در فضا پراکنده می شود! و در پایان آیه بعد از ذکر اوصاف شراب طهور بهشتی، می فرماید: «و در این (نعمتهای بهشتی) راغبان باید بر یکدیگر پیشی گیرند» (و فی ذلک فلیتنافس المتنافسون).

«تنافس» به معنی تمنی و تلاش دو انسان است که هر کدام می خواهد شیء نفیسی که برای دیگری است در اختیار او نیز باشد.

در حقیقت مضمون آیه شبیه چیزی است که در آیه ۲۱ سوره حدید آمده است: «پیشی بگیری بر یکدیگر برای رسیدن به مغفرت پروردگارتان، و بهشتی که پهنه آن مانند پهنه آسمان و زمین است»!

### سوره المطففین (۸۳): آیه ۲۷

(آیه ۲۷) - و بعد به آخرین نعمتی که در این سلسله آیات آمده اشاره کرده، می فرماید: «این شراب (طهور) آمیخته با تسنیم است» (و مزاجه من تسنیم).

### سوره المطففین (۸۳): آیه ۲۸

(آیه ۲۸) - «همان چشمه ای که مقربان از آن می نوشند» (عینا یشرب بها المقربون).

از این آیات استفاده می شود که «تسنیم» برترین شراب طهور بهشتی است که مقربان آن را بطور خالص می نوشند، و از آسمان بهشت یا طبقات بالای آن فرو می ریزد. ولی برای ابرار مقداری از آن را با رحیق مختوم که نوع دیگری از شراب طهور بهشتی است می آمیزند! در روایات متعددی این شراب بهشتی پاداش کسانی ذکر شده که از شراب آلوده دنیا چشم پوشند، و تشنه کامان را سیراب کنند، و آتش اندوه را در دل مؤمنان

[شماره صفحه واقعی: ۴۴۱]

خاموش سازند. و کسانی که در روز گرم تابستان روزه بگیرند.

از جمله پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله به علی علیه السلام فرمود: «ای علی! کسی که خمر و شراب را به خاطر خدا ترک گوید خداوند او را از شراب زلال در بسته مهر شده بهشتی سیراب می کند».

### سوره المطففین (۸۳): آیه ۲۹

#### اشاره

(آیه ۲۹)

#### شأن نزول:

مفسران برای این آیه و هفت آیه بعد از آن دو شأن نزول نقل کرده اند نخست این که: روزی علی علیه السلام و جمعی از مؤمنان از کنار جمعی از کفار «مکه» گذشتند، آنها به علی علیه السلام و مؤمنان خندیدند و استهزا کردند، آیات مورد بحث نازل شد و سرنوشت این گروه کافر استهزا کننده را در قیامت روشن ساخت.

دیگر این که آیات مورد بحث در باره افرادی همچون عمار، صهیب، خباب، بلال، و سایر فقرای مؤمنین که مورد استهزای مشرکان قریش همچون ابو جهل، و ولید بن مغیره، و عاص بن وائل، واقع می شدند نازل شده.

جمع میان این دو شأن نزول نیز کاملاً ممکن است.

#### تفسیر: ..... ص: ۴۴۲

آن روز آنها مؤمنان را مسخره می کردند، اما امروز...! در تعقیب آیات گذشته که سخن از نعمتها و پاداشهای عظیم ابرار و نیکان می گفت، در اینجا به گوشه ای از مصائب و زحمات آنها که در این جهان به خاطر ایمان و تقوا با آن رو به رو می شوند اشاره می کند، تا روشن شود که آن پاداشهای بزرگ بی حساب نیست.

نخست می فرماید: «بدکاران (در دنیا) پیوسته به مؤمنان می خندیدند» (ان الذین اجرموا کانوا من الذین آمنوا یضحکون).

خنده ای تمسخر آمیز و تحقیر کننده، خنده ای که از روح طغیان و کبر و غرور و غفلت ناشی می شود، و همیشه افراد سبک سر و مغرور در برابر مؤمنان با تقوا چنین خنده های مستانه داشته اند.

### سوره المطففین (۸۳): آیه ۳۰

(آیه ۳۰) - در این آیه دومین برخورد زشت آنها را بیان کرده، می فرماید:



«و هنگامی که از کنارشان می گذشتند آنها را با اشاره تمسخر می کردند» (و اذا مروا بهم يتغامزون)

.و با این علامات و اشارات می گویند: این بی سر و پاها را ببینید که مقربان درگاه

[شماره صفحه واقعی : ۴۴۲]

ص: ۱۶۳۱

خدا شده اند. این آستین پاره ها و پا برهنه ها را تماشا کنید که مدعی نزول وحی الهی بر خودشان هستند! و این گروه نادان را بنگرید که می گویند استخوان پوسیده و خاک شده بار دیگر به حیات و زندگی بر می گردد و امثال این سخنان زشت و بی محتوا.

### سوره المطفین (۸۳): آیه ۳۱

(آیه ۳۱) - اینها همه در برخوردشان با مؤمنان بود، در جلسات خصوصی نیز همین برنامه را بازگو کرده، و سخریه ها را غیابا ادامه می دادند، همان گونه که آیه مورد بحث می گوید: «و هنگامی که به سوی خانواده خود باز می گشتند مسرور و خندان بودند» و از آنچه انجام داده بودند خوشحالی می کردند (و اذا انقلبوا الی اهلهم انقلبوا فکھین).

گوئی فتح و پیروزی نصیب آنها شده که به آن مباهات می کنند، و باز هم در غیاب، همان سخریه ها، و همان استهزاءها ادامه دارد.

### سوره المطفین (۸۳): آیه ۳۲

(آیه ۳۲) - چهارمین عکس العمل شرارت آمیز آنها در برابر مؤمنان این بود که: «وقتی آنان را می دیدند می گفتند: اینها گمراهانند» (و اذا رأوهم قالوا ان هؤلاء لضالون).

چرا که راه و رسم بت پرستی و خرافاتی را که در میان آنها رائج بود و هدایتش می پنداشتند رها کرده، و به سوی ایمان به خدا و توحید خالص بازگشته و به گمان آنها لذت نقد دنیا را به نعمتهای نسیه آخرت فروخته بودند.

### سوره المطفین (۸۳): آیه ۳۳

(آیه ۳۳) - و از آنجا که مؤمنان غالباً از افرادی بودند که موقعیت اجتماعی و ثروت قابل توجهی در اختیار نداشتند - و به همین دلیل کفار به آنها با چشم حقارت می نگریستند، و ایمانشان را بی ارزش شمرده، و آئینشان را به باد مسخره می گرفتند - قرآن می گوید: «در حالی که هرگز مأمور مراقبت و متکفل آنان [مؤمنان] نبودند» (و ما ارسلوا علیهم حافظین).

این در حقیقت جوابی است به این افراد خود خواه و پر ادعا که به شما چه مربوط که مؤمنان از کدام گروهند؟ شما در متن دعوت و محتوای آئین پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله بنگرید.

### سوره المطفین (۸۳): آیه ۳۴

(آیه ۳۴) - ولی در قیامت مسأله بر عکس می شود، چنانکه در این آیه

[شماره صفحه واقعی : ۴۴۳]

ص: ۱۶۳۲

می فرماید: «ولی امروز مؤمنان به کفار می خندند!» (فالیوم الذین آمنوا من الکفار یضحکون).

چرا که قیامت بازتابی است از اعمال انسان در دنیا، و در آنجا باید عدالت الهی اجرا شود، و عدالت ایجاب می کند که در آنجا مؤمنان پاکدل به کفار لجوج و معاند و استهزاگر بخندند، و این خود نوعی عذاب دردناک برای این مغروران مستکبر است! در بعضی از روایات از رسول خدا صلی الله علیه و آله آمده است که: «در آن روز دری از بهشت به روی کفار گشوده می شود، و آنها به گمان این که فرمان آزادی از دوزخ و ورود در بهشت داده شده است به سوی آن حرکت می کنند، هنگامی که به آن رسیدند ناگهان در بسته می شود، و این کار چند بار تکرار می شود و مؤمنان که از بهشت نظاره گر آنانند می خندند!»

### سوره المطفین (۸۳): آیه ۳۵

(آیه ۳۵) - لذا در این آیه می افزاید: «در حالی که بر تختهای آراسته بهشتی نشسته و (به سرنوشت شوم آنها) می نگرند» (علی الارائک ینظرون).

به چه چیز نگاه می کنند! به آن همه نعمتهای بی پایان الهی، به آن مواهب عظیم و به آن عذابهای دردناکی که کفار مغرور و خودخواه در نهایت ذلت و زبونی به آن گرفتارند.

### سوره المطفین (۸۳): آیه ۳۶

(آیه ۳۶) - سر انجام در آخرین آیه این سوره به صورت یک جمله استفهامیه، می فرماید: «آیا (با این حال) کافران پاداش اعمال خود را گرفتند؟! (هل ثوب الکفار ما کانوا یفعلون).

این سخن خواه از ناحیه خداوند باشد، یا فرشتگان، و یا مؤمنان، نوعی طعن و استهزا نسبت به افکار و ادعاهای این مغروران مستکبر است که انتظار داشتند در مقابل اعمال زشتشان جایزه و پاداشی هم از خداوند دریافت دارند، در برابر این پندار غلط و خیال خام می فرماید: «آیا آنها پاداش اعمالشان را گرفتند؟»

«پایان سوره مطفین»

[شماره صفحه واقعی: ۴۴۴]

اشاره

این سوره در «مکه» نازل شده و دارای ۲۵ آیه است

محتوای سوره:

این سوره مانند بسیاری از سوره های جزء اخیر قرآن مجید از مباحث معاد سخن می گوید، در آغاز اشاراتی به حوادث هولناک و تکان دهنده پایان جهان و شروع قیامت می کند، و در مرحله بعد به مسأله رستاخیز و حساب اعمال نیکوکاران و بدکاران، و سرنوشت آنها، و در مرحله سوم به بخشی از اعمال و اعتقاداتی که موجب عذاب و کیفر الهی می شود، و در مرحله چهارم بعد از ذکر سوگندهائی به مراحل سیر انسان در مسیر زندگی دنیا و آخرت اشاره می کند و سرانجام در مرحله پنجم باز سخن از اعمال نیک و بد و کیفر و پاداش آنهاست.

در باره فضیلت تلاوت این سوره

در حدیثی از پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله می خوانیم:

«کسی که سوره انشاق را بخواند خداوند او را از این که در قیامت نامه اعمالش به پشت سرش داده شود در امان می دارد!»

بسم الله الرحمن الرحيم به نام خداوند بخشنده بخشایشگر

سوره الانشاق (۸۴): آیه ۱

(آیه ۱) - همان گونه که در شرح محتوای سوره گفتیم در آغاز این سوره نیز به حوادث عظیم و عجیب پایان جهان اشاره شده، می فرماید: «در آن هنگام که آسمان [کرات آسمانی] شکافته شود» (إذا السماء انشقت).

[شماره صفحه واقعی: ۴۴۵]

ص: ۱۶۳۴

نظیر آنچه در آغاز سوره انفطار آمده که می فرماید: «در آن زمان که آسمان (و کرات آسمانی) شکافته و ستارگان پراکنده شوند و فرو ریزند».

و این اعلام پایان دنیا و خرابی و فَنای آن است.

در حدیثی از امیر مؤمنان علی علیه السّلام در تفسیر آیه آمده که فرمود: «در آستانه قیامت این کواکب را که ما مشاهده می کنیم از کهکشان جدا می شود، و نظام همگی به هم می خورد».

### سوره الانشقاق (۸۴): آیه ۲

(آیه ۲) - سپس می افزاید: «و تسلیم فرمان پروردگارش شود و شایسته است چنین باشد» (و اذنت لربها و حقت).

مبادا تصور شود که آسمان با آن عظمت کمترین مقاومتی در مقابل این فرمان الهی می کند.

چگونه می تواند تسلیم نباشد در حالی که فیض وجود لحظه به لحظه از سوی خداوند به آن می رسد، و اگر یک آن این رابطه قطع گردد متلاشی و نابود خواهد شد.

### سوره الانشقاق (۸۴): آیه ۳

(آیه ۳) - و در مرحله بعد به وضع «زمین» اشاره کرده، می فرماید: «و در آن هنگام که زمین گسترده شود» (و اذا الارض مدت).

کوهها- به شهادت آیات فراوانی از قرآن- بکلی متلاشی و بر چیده می شوند و تمام بلندیها و پستیها از میان می رود، زمین صاف و گسترده و آماده حضور همه بندگان در صحنه می شود.

### سوره الانشقاق (۸۴): آیه ۴

(آیه ۴) - و در سومین مرحله، می افزاید: «و (زمین) آنچه در درون دارد بیرون افکنده و خالی می شود» (و القت ما فیها و تخلت).

معروف در میان مفسران این است که مفهوم آیه این است که تمام مردگانی که در درون خاک و داخل قبرها آرمیده اند یکباره همه به بیرون پرتاب می شوند، و لباس حیات و زندگی بر تن می کنند.

بعضی دیگر گفته اند علاوه بر انسانها، معادن و گنجهای نهفته درون زمین نیز همگی بیرون می ریزد.

[شماره صفحه واقعی : ۴۴۶]

ص: ۱۶۳۵

این احتمال نیز وجود دارد که مواد مذاب درون زمین با زلزله های هولناک و وحشتناک بکلی بیرون می ریزد، و همه پستیها را پر می کند و سپس درون زمین خالی و آرام می گردد.

### سوره الانشاق(۸۴): آیه ۵

(آیه ۵) - باز به دنبال این سخن، می افزاید: «و تسلیم فرمان پروردگارش گردد و شایسته است» که تسلیم باشد (و اذنت لربها و حقت).

این حوادث عظیم که با تسلیم کامل همه موجودات توأم است، از یکسو بیانگر فنای این دنیا است، فنای زمین و آسمان و انسانها و گنجها و گنجینه ها، و از سوی دیگر دلیل بر ایجاد نقطه عطفی است در جهان آفرینش، و مرحله نوین و تازه هستی. و از سوی سوم نشانه قدرت خداوند بزرگ است، بر همه چیز مخصوصا بر مسأله معاد و رستاخیز.

آری! هنگامی که این حوادث واقع شود، انسان، نتیجه اعمال نیک و بد خود را می بیند- و این جمله ای است که در تقدیر است.

### سوره الانشاق(۸۴): آیه ۶

(آیه ۶) - تلاشی پر رنج به سوی کمال مطلق! سپس انسانها را مخاطب ساخته و سرنوشت آنها را در مسیری که در پیش دارند برای آنها روشن کرده، می فرماید: «ای انسان تو با تلاش و رنج به سوی پروردگارت می روی، و او را ملاقات خواهی کرد» (یا ایها الانسان انک کادح الی ربک کدحا فملاقیه).

این آیه اشاره به یک اصل اساسی در حیات همه انسانهاست، که همواره زندگی، آمیخته با زحمت و رنج و تعب است، حتی اگر هدف رسیدن به متاع دنیا باشد، تا چه رسد به این که هدف آخرت و سعادت جاویدان و قرب پروردگار باشد، این طبیعت زندگی دنیا است، حتی افرادی که در نهایت رفاه زندگی می کنند آنها نیز از رنج و زحمت و درد برکنار نیستند.

تعبیر به «ملاقات پروردگار» در اینجا، خواه اشاره به ملاقات صحنه قیامت که صحنه حاکمیت مطلقه اوست باشد، یا ملاقات جزا و پاداش و کیفر او، یا ملاقات خود او از طریق شهود باطن، نشان می دهد که این رنج و تعب تا آن روز ادامه خواهد

[شماره صفحه واقعی : ۴۴۷]



یافت، و زمانی به پایان می رسد که پرونده این دنیا بسته شود و انسان با عملی پاک خدای خویش را ملاقات کند.

آری! راحتی بی رنج و تعب، تنها در آنجاست.

تکیه بر عنوان «رَبِّ» (پروردگار) اشاره به این است که این سعی و تلاش جزئی از برنامه ربوبیت خداوند و تکامل و تربیت انسان است.

### سوره الانشاق (۸۴): آیه ۷

(آیه ۷) - ولی در اینجا انسانها به دو گروه تقسیم می شوند همان گونه که می فرماید: «پس کسی که نامه اعمالش به دست راستش داده شود» (فاما من اوتی کتابه بیمینه).

### سوره الانشاق (۸۴): آیه ۸

(آیه ۸) - «به زودی حساب آسانی برای او می شود» (فسوف يحاسب حسابا يسيرا).

### سوره الانشاق (۸۴): آیه ۹

(آیه ۹) - «و خوشحال به اهل و خانواده اش باز می گردد» (و ينقلب الي اهله مسرورا).

اینها کسانی هستند که در مدار اصلی آفرینش، در همان مداری که خداوند برای این انسان و سرمایه ها و نیروهای او تعیین کرده حرکت می کنند، و تلاش و کوشش آنها همواره برای خدا، و سعی و حرکتشان به سوی خداست، در آنجا نامه اعمالشان را به دست راستشان می دهند که این نشانه پاکی عمل و صحت ایمان و نجات در قیامت است، و مایه سرافرازی و سر بلندی در برابر اهل محشر.

منظور از «حساب یسیر» حساب سهل و آسان است که سخت گیری و دقت در آن نباشد، از سیئات بگذرد و حسنات را پاداش دهد و حتی سیئات آنها را به حسنات تبدیل کند.

### سوره الانشاق (۸۴): آیه ۱۰

(آیه ۱۰) - آنها که از شرم نامه اعمال را پشت سر می گیرند! به دنبال بحثی که در آیات قبل پیرامون اصحاب الیمین (مؤمنانی که نامه اعمالشان به دست راستشان داده می شود) گذشت در اینجا از کفار و مجرمان و چگونگی نامه اعمال آنها سخن می گوید.

نخست می فرماید: «و اما کسی که نامه اعمالش به پشت سرش داده شود»

[شماره صفحه واقعی : ۴۴۸]

ص: ۱۶۳۷

(و اما من اوتی کتابه وراء ظهره).

### سوره الانشاق (۸۴): آیه ۱۱

(آیه ۱۱) - «به زودی فریاد می زند: ای وای بر من که هلاک شدم!» (فسوف یدعوا ثبورا).

### سوره الانشاق (۸۴): آیه ۱۲

(آیه ۱۲) - «و در شعله های سوزان آتش می سوزد» (و یصلی سعیرا).

«اصحاب الیمین» با سرافرازی و افتخار و مباهات نامه اعمالشان را به دست راست گرفته و صدا می زنند: هاؤم اقرؤا کتابیه ای اهل محشر! بیاید و نامه اعمال مرا بگیرید و بخوانید» (حاقه / ۱۹).

اما وقتی مجرمان تبهکار نامه اعمالشان را به دست چپشان می دهند آنها از شرمساری و ذلت دست را پشت سر می گیرند، تا این سند جرم و فضاحت کمتر دیده شود، ولی چه فایده که در آنجا چیزی پنهان شدنی نیست.

### سوره الانشاق (۸۴): آیه ۱۳

(آیه ۱۳) - سپس به بیان علت این سرنوشت شوم پرداخته، می فرماید: «چرا که او در میان خانواده اش پیوسته (از کفر و گناه خود) مسرور بود» (انه کان فی اهله مسرورا).

سروری آمیخته با غرور، و غروری آمیخته با غفلت و بی خبری از خدا، سروری که نشانه دلبستگی سخت به دنیا و بی اعتنایی به جهان پس از مرگ بود.

### سوره الانشاق (۸۴): آیه ۱۴

(آیه ۱۴) - و لذا در این آیه، می افزاید: این به خاطر آن است که «او گمان می کرد هرگز بازگشت نمی کند» و معادی در کار نیست! (انه ظن ان لن یحور).

در حقیقت منشأ اصلی بدبختی او اعتقاد فاسد و گمان باطلش دائر بر نفی معاد بود، و همین اعتقاد باعث غرور و سرور او شد، او را از خدا دور ساخت و در شهوات و انواع گناهان غوطه ور نمود، تا آنجا که دعوت انبیا را به باد استهزا گرفت، و وقتی به سراغ خانواده خود می آمد از این استهزا و سخریه شاد و خوشحال بود، همین معنی در آیه ۳۱ سوره مطففین نیز آمده است.

(آیه ۱۵) - در این آیه، برای نفی عقائد باطل آنها می فرماید: «آری پروردگارش نسبت به او بینا بود» و اعمالش را برای حساب ثبت کرد! (بلی ان ربه کان به بصیرا).

[شماره صفحه واقعی : ۴۴۹]

ص: ۱۶۳۸

تعبیر این آیه همانند آیه «یا ایها الانسان انک کادح الی ربک کدحا فملاقیه».

می تواند به منزله دلیلی بر مسأله معاد محسوب شود، بخصوص این که در هر دو آیه روی عنوان «رب» تکیه شده است، چرا که سیر تکاملی انسان به سوی پروردگار هرگز نمی تواند با مرگ متوقف گردد، و زندگی دنیا کمتر از آن است که هدف چنین سیری باشد.

و نیز بصیر بودن خداوند نسبت به اعمال آدمی، و ثبت و ضبط آنها حتما باید مقدمه ای برای حساب و جزا باشد و گر نه بیهوده است.

### **سوره الانشاق (۸۴): آیه ۱۶**

(آیه ۱۶) - به دنبال بحثی که در آیات گذشته پیرامون سیر تکاملی انسان به سوی خداوند آمد، در اینجا برای تأکید این مطلب و توضیح بیشتر، می فرماید:

«سوگند به شفق» (فلا اقسَم بالشفق).

### **سوره الانشاق (۸۴): آیه ۱۷**

(آیه ۱۷) - «و سوگند به شب و آنچه را (از امور پراکنده) جمع آوری می کند» (و اللیل و ما وسق).

### **سوره الانشاق (۸۴): آیه ۱۸**

(آیه ۱۸) - «و سوگند به ماه آنگاه که بدر کامل می شود» (و القمر اذا اتسق).

### **سوره الانشاق (۸۴): آیه ۱۹**

(آیه ۱۹) - «که همه شما پیوسته از حالی به حال دیگر منتقل می شوید» تا به کمال برسید (لترکبن طبقا عن طبق).

منظور از «شفق» در اینجا همان روشنی آمیخته با تاریکی در آغاز شب است.

و از آنجا که ظهور «شفق» خبر از یک حالت تحول و دگرگونی عمیق در جهان می دهد، و اعلام پایان روز و آغاز شب است، به علاوه جلوه و زیبایی خاصی دارد، و از همه گذشته وقت نماز مغرب است، خداوند به آن سوگند یاد فرموده تا همگان را وادار به اندیشه در این پدیده زیبای آسمانی کند.

و اما سوگند به شب به خاطر آثار و اسرار زیادی است که در آن نهفته شده و در گذشته مشروحا از آن سخن گفته ایم.

تعبیر به «ما و سق» با توجه به این که «وسق» به معنی جمع کردن پراکنده هاست اشاره به بازگشت انواع حیوانات و پرندگان و حتی انسانها به خانه ها و لانه های خود به هنگام شب است، که نتیجه آن آرامش و آسایش عمومی

[شماره صفحه واقعی : ۴۵۰]

ص: ۱۶۳۹

جانداران می باشد، و یکی از اسرار و آثار پر اهمیت شب محسوب می شود.

قابل توجه این که هر چهار موضوعی که در آیات فوق به آن سوگند یاد شده است (شفق، شب، موجوداتی که شب آنها را گردآوری می کند، ماه در حالت بدر کامل) همه موضوعاتی است مربوط به هم و مکمل یکدیگر، و مجموعه ای زیبا و منسجم را تشکیل می دهد که اندیشه انسان را تحریک می کند، تا در قدرت عظیم آفرینش بیندیشد، و از این دگرگونیهای سریع به مسأله معاد و قدرت خداوند بر آن آشنا تر شود.

جمله «الترکینَ طبقا عن طبق» بیانگر حالات مختلفی است که انسان در مسیر زندگی خود یکی پس از دیگری پیدا می کند.

از جمله حالات گوناگونی که انسان در طریق پر رنج و مشقت خود به سوی خداوند و کمال مطلق پیدا می کند، نخست عالم دنیا، بعد جهان برزخ و سپس رستاخیز و حالات مختلف آن.

### سوره الانشاق (۸۴): آیه ۲۰

(آیه ۲۰) - سپس به عنوان یک نتیجه گیری کلی از بحثهای گذشته، می فرماید: «پس چرا هنگامی که آنها ایمان نمی آورند؟! (فما لهم لا يؤمنون).

با این که دلایل حق روشن و آشکار است هم دلایل توحید و خداشناسی و هم دلایل معاد، هم آیات آفاقی و هم آیات انفسی.

### سوره الانشاق (۸۴): آیه ۲۱

(آیه ۲۱) - سپس از کتاب «تکوین» به سراغ کتاب «تدوین» می رود، می افزاید: «و (چرا) هنگامی که قرآن بر آنها خوانده می شود سجده نمی کنند؟»

(و اذا قرئ عليهم القرآن لا يسجدون).

قرآنی که نور اعجاز از جوانب مختلف آن می درخشد، و هر ناظر بی طرف می داند ممکن نیست زائیده مغز بشری باشد.

### سوره الانشاق (۸۴): آیه ۲۲

(آیه ۲۲) - در این آیه، می افزاید: «بلکه کافران پیوسته آیات الهی را تکذیب می کنند» (بل الذین کفروا یکذبون).

به کار بردن «فعل مضارع» (یکذبون) در اینجا که معمولا برای استمرار می آید گواه بر این معنی است که آنها در تکذیبهای خود اصرار داشتند، اصراری که از روح

[شماره صفحه واقعی : ۴۵۱]

ص: ۱۶۴۰



لجاج و عناد سر چشمه می گرفت.

### سوره الانشاق (۸۴): آیه ۲۳

(آیه ۲۳) - سپس با لحنی تهدیدآمیز می فرماید: «و خداوند آنچه را در دل پنهان می دارند به خوبی می داند» (و الله اعلم بما یوعون).

خداوند از نیت و اهداف آنها، و انگیزه هائی که سبب این تکذیبهای مستمر می گردد، با خبر است هر قدر آنها بر آن پرده پوشی کنند و سرانجام کیفر همه آن را به آنها خواهد داد.

### سوره الانشاق (۸۴): آیه ۲۴

(آیه ۲۴) - و در این آیه، می فرماید: «پس آنها را به عذابی دردناک بشارت ده» (فبشرهم بعذاب الیم).

تعبیر به «بشارت» که معمولاً در خبرهای خوش به کار می رود در اینجا نوعی طعن و سرزنش است، این در حالی است که مؤمنان را حقیقتاً بشارت به نعمتهای گسترده بهشتی می دهد، تا تکذیب کنندگان دوزخی در حسرت و اندوه فرو روند.

### سوره الانشاق (۸۴): آیه ۲۵

(آیه ۲۵) - در آخرین آیه این سوره، به صورت یک استثناء بار دیگر به سرنوشت مؤمنان صالح العمل اشاره کرده، می فرماید: «مگر کسانی که ایمان آورده و اعمال صالح انجام داده اند که برای آنها پاداشی است قطع نشدنی» (الا الذین آمنوا و عملوا الصالحات لهم اجر غیر ممنون).

این آیه راه بازگشت را به روی کفار می گشاید، و می فرماید: این عذاب الیم از کسانی که توبه کنند و ایمان آورند و اعمال صالح انجام دهند قطعاً برداشته شده و پاداش دائم و نقصان ناپذیر به آنها داده می شود.

«پایان سوره انشاق»

[شماره صفحه واقعی : ۴۵۲]

ص: ۱۶۴۱

اشاره

این سوره در «مکه» نازل شده و دارای ۲۲ آیه است

محتوای سوره:

با توجه به این که این سوره از سوره های «مکی» است چنین به نظر می رسد که هدف اصلی تقویت روحیه مؤمنان در برابر دشمنان و تشویق آنان به پایداری و استقامت است.

و در همین رابطه در این سوره داستان «اصحاب اخدود» را نقل می کند، همانها که خندقها کردند و آتشی عظیمی در آن افروختند، و مؤمنان را تهدید به شکنجه با آتش کردند، گروهی را زنده زنده در آتش سوزاندند، اما آنها از ایمانشان بازنگشتند.

در قسمت دیگری از این سوره کافرانی را که مؤمنان را تحت فشار قرار می دهند سخت مورد حمله قرار داده و آنها را به عذاب سوزان جهنم تهدید می کند، در حالی که مؤمنان را بشارت به باغهای پر نعمت بهشتی می دهد.

در مقطع بعد آنها را به گذشته تاریخ باز می گرداند، و داستان فرعون و ثمود و اقوام زورمند را در برابر دیدگانشان مجسم می سازد، تا کفار «مکه» که نسبت به آنها قدرت ناچیزی داشتند حساب خود را بکنند، و هم مایه تسلی خاطر پیامبر صلی الله علیه و آله و مؤمنان بوده باشد.

و در آخرین مقطع سوره اشاره به عظمت قرآن مجید و اهمیت فوق العاده این وحی الهی می کند، و سوره را با آن پایان می دهد.

[شماره صفحه واقعی: ۴۵۳]

ص: ۱۶۴۲

نامگذاری این سوره به «بروج» به تناسب سوگندی است که در آیه نخستین آن آمده است.

### فضیلت تلاوت سوره:

در حدیثی از پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله می خوانیم: «هر کس این سوره را بخواند خداوند به تعداد تمام کسانی که در نماز جمعه اجتماع می کنند، و تمام کسانی که روز عرفه (در عرفات) جمع می شوند، ده حسنه به او می دهد، و تلاوت آن انسان را از ترسها و شدائد رهایی می بخشد».

با توجه به این که یکی از تفسیرهای آیه «و شاهد و مشهود» روز جمعه و روز عرفه است، و نیز با توجه به این که سوره حکایت از مقاومت شدید مؤمنان پیشین در برابر شدائد و فشارها می کند، تناسب این پاداشها با محتوای سوره روشن می شود، و در ضمن نشان می دهد که این همه اجر و پاداش از آن کسانی است که آن را بخوانند و در آن بیندیشند و سپس عمل کنند.

بسم الله الرحمن الرحيم به نام خداوند بخشنده بخشایشگر

### سوره البروج (۸۵): آیه ۱

(آیه ۱) - در آغاز سوره، می فرماید: «سوگند به آسمان که دارای برجهای بسیار است» (و السماء ذات البروج).

برجهای آسمانی یا به معنی ستارگان درخشان و روشن آسمان است یا به معنی «صورت‌های فلکی» یعنی مجموعه ای از ستارگان که در نظر ما شباهت به یکی از موجودات زمینی دارد، و برجهای دوازده گانه دوازده صورت فلکی است که خورشید در مسیر سالانه خود در هر ماه محاذی یکی از آنها قرار می گیرد - البته خورشید حرکت نمی کند بلکه زمین به دور آن می گردد ولی به نظر می رسد که خورشید جا به جا می شود و محاذی یکی از این صورت‌های فلکی می گردد.

### سوره البروج (۸۵): آیه ۲

(آیه ۲) - سپس می افزاید: «و سوگند به آن روز موعود» روز رستاخیز (و الیوم الموعود).

[شماره صفحه واقعی: ۴۵۴]

ص: ۱۶۴۳

همان روزی که تمام انبیا و پیامبران الهی آن را وعده داده اند و صدها آیه قرآن مجید از آن خبر می دهد.

### سوره البروج (۸۵): آیه ۳

(آیه ۳) - و در سومین و چهارمین سوگند، می فرماید: «و قسم به شاهد و مشهود» (و شاهد و مشهود).

در این که منظور از «شاهد» و «مشهود» چیست؟ مفسران حدود سی تفسیر ذکر کرده اند که مهمترین آنها تفسیرهای زیر است:

۱- «شاهد» شخص پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و «مشهود» روز قیامت است.

۲- «شاهد» گواهان عمل انسانند، مانند اعضای پیکر او و «مشهود» انسانها و اعمال آنها هستند.

۳- «شاهد» به معنی روز جمعه است که شاهد اجتماع مسلمین در مراسم بسیار مهم نماز آن روز است. و «مشهود» روز عرفه است که زائران بیت الله الحرام شاهد و ناظر آن روزند.

۴- «شاهد» روز عید قربان و «مشهود» روز عرفه می باشد.

۵- منظور از «شاهد» شبها و روزها، و «مشهود» بنی آدم است که به اعمال او گواهی می دهد.

۶- منظور از «شاهد» ملائکه و «مشهود» قرآن است.

۷- منظور از «شاهد» حجر الاسود و «مشهود» حاجیانند که در کنار آن می آیند و دست بر آن می نهند.

۸- «شاهد» خلق است، و «مشهود» حق است.

۹- منظور از «شاهد» امت اسلامی است و «مشهود» امتهای دیگر.

۱۰- «شاهد» پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و «مشهود» سایر انبیاء هستند.

۱۱- «شاهد» پیامبر صلی الله علیه و آله و «مشهود» امیر مؤمنان علی علیه السلام است.

البته تناسب این آیه با آیات قبل ایجاب می کند که «شاهد» اشاره به شهود روز قیامت باشد، اعم از پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله یا سایر پیامبران نسبت به امتهای خود، و ملائکه و فرشتگان و اعضای پیکر آدمی و شب و روز، و مانند آنها، و «مشهود»

[شماره صفحه واقعی : ۴۵۵]

انسانها یا اعمال آنهاست.

و به این ترتیب بسیاری از تفاسیر فوق درهم ادغام می شود و در یک مجموعه با یک مفهوم وسیع خلاصه می گردد و تضادی میان آنها وجود ندارد.

چرا که «شاهد» هرگونه گواه را شامل می شود، و «مشهود» هر چیزی را که بر آن گواهی می دهند.

آری! آسمان و ستارگان درخشان و برجهای موزونش همگی نشانه نظم و حساب است و «یوم موعود» صحنه روشنی از حساب و کتاب، و شاهد و مشهود نیز وسیله ای است برای رسیدگی دقیق به این حساب، وانگهی همه این سوگندها برای آن است که به شکنجه گران ظالم هشدار دهد اعمال آنها در مورد مؤمنان راستین همگی ثبت و ضبط، و برای روز موعود نگهداری می شود.

#### **سوره البروج (۸۵): آیه ۴**

(آیه ۴) - مؤمنان در برابر کوره های آدم سوزی! قرآن بعد از این سوگندها می فرماید: «مرگ بر شکنجه گران صاحب گودال» آتش (قتل اصحاب الاخدود).

#### **سوره البروج (۸۵): آیه ۵**

(آیه ۵) - «آتشی عظیم و شعله ور» (النار ذات الوقود).

#### **سوره البروج (۸۵): آیه ۶**

(آیه ۶) - «هنگامی که در کنار آن نشسته بودند» (اذ هم علیها قعود).

#### **سوره البروج (۸۵): آیه ۷**

(آیه ۷) - «و آنچه را با مؤمنان انجام می دادند (با خونسردی و قساوت) تماشا می کردند!» (و هم علی ما یفعلون بالمؤمنین شهود).

این گروه شکنجه گر خندقهای بزرگی از آتش فراهم ساخته بودند، و مؤمنان را وادار می کردند که دست از ایمان خود بردارند، هنگامی که با مقاومت آنان رو به رو می شدند آنها را در این کوره های آدم سوزی انداخته، به آتش می کشیدند!

(آیه ۸) - سپس می افزاید: «آنها (شکنجه گران) هیچ ایرادی بر مؤمنان نداشتند جز این که به خداوند عزیز و حمید ایمان آورده بودند»؟! (و ما نقموا منهم الا ان يؤمنوا بالله العزيز الحمید).

تعبیر به «عزیز» (قدرتمند شکست ناپذیر) و «حمید» (شایسته هرگونه ستایش و دارای هرگونه کمال) در حقیقت پاسخی است به جنایتهای آنها،

[شماره صفحه واقعی : ۴۵۶]

ص: ۱۶۴۵

و دلیلی است بر ضد آنان، یعنی مگر ایمان به چنین خدائی جرم و گناه است؟! در ضمن تهدید و هشدار نیز به این شکنجه گران در طول تاریخ محسوب می شود که خداوند عزیز و حمید در کمین آنهاست.

## سوره البروج (۸۵): آیه ۹

### اشاره

(آیه ۹) - سپس به بیان دو وصف دیگر از اوصاف این معبود بزرگ پرداخته، می افزاید: «همان کسی که حکومت آسمانها و زمین از آن اوست و خداوند بر همه چیز گواه است» (الذی له ملک السماوات و الارض و الله علی کل شیء شهید).

در حقیقت این چهار وصف از اوصافی است که شایستگی برای عبودیت را مسلم می کند، قدرت و توانائی، واجد هرگونه کمال بودن، مالکیت آسمانها و زمین، و آگاهی از همه چیز.

در ضمن بشارتی است به مؤمنان که خدا حاضر و ناظر است و صبر و شکیبایی و استقامتشان را در راه حفظ ایمان می بیند.

و البته توجه به این حقیقت به آنها نیرو و نشاط می دهد.

از سوی دیگر تهدیدی است برای دشمنان آنها و هشدار است که اگر خدا مانع کار آنها نمی شود نه به خاطر ناتوانی است، بلکه به خاطر آزمون و امتحان است، و سرانجام طعم تلخ عذاب دردناک خدا را خواهند چشید.

### اصحاب اخدود چه کسانی بودند؟

«اخدود» به معنی گودال بزرگ یا خندق است، منظور در اینجا خندقهای عظیمی است که مملو از آتش بود تا شکنجه گران، مؤمنان را در آنها بیفکنند و بسوزانند.

معروف و مشهور آن است که این ماجرا مربوط به «ذو نواس» آخرین پادشاه «حمیر» (۱) در سرزمین «یمن» است.

توضیح این که: «ذو نواس» که آخرین نفر از سلسله گروه «حمیر» بود به آیین یهود درآمد، و گروه «حمیر» نیز از او پیروی کردند، او نام خود را «یوسف» نهاد،

[شماره صفحه واقعی: ۴۵۷]

ص: ۱۶۴۶

---

۱- «حمیر» قبیله ای بود از قبایل معروف «یمن».

و مدتی بر این منوال گذشت، سپس به او خبر دادند که در سرزمین «نجران» (در شمال یمن) هنوز گروهی بر آیین نصرانیتند، هم مسلکان «ذو نواس» او را وادار کردند که اهل «نجران» را مجبور به پذیرش آیین یهود کند، او به سوی نجران حرکت کرد، و ساکنان آنجا را جمع نمود، و آیین یهود را بر آنها عرضه داشت و اصرار کرد آن را بپذیرا شوند، ولی آنها ابا کردند حاضر به قبول شهادت شدند. اما حاضر به صرف نظر کردن از آیین خود نبودند.

«ذو نواس» دستور داد خندق عظیمی کنند و هیزم در آن ریختند و آتش زدند، گروهی را زنده زنده به آتش سوزاند، و گروهی را با شمشیر کشت و قطعه قطعه کرد، بطوری که عدد مقتولین و سوختگان به آتش به بیست هزار نفر رسید! (۱)

بعضی افزوده اند که در این گیر و دار یک تن از نصارای نجران فرار کرد و به سوی روم و دربار قیصر شتافت، و از ذو نواس شکایت کرد و یاری طلبید.

قیصر گفت: سرزمین شما از من دور است، اما نامه ای به پادشاه حبشه می نویسم که او مسیحی است و همسایه شماست، از او می خواهم شما را یاری دهد، مرد نجرانی نزد سلطان حبشه «نجاشی» آمد، و نجاشی از شنیدن این داستان سخت متأثر گشت، و از خاموشی شعله آیین مسیح (ع) در سرزمین نجران افسوس خورد، و تصمیم بر انتقام شهیدان را از او گرفت.

لشکریان حبشه به جانب یمن تاختند و در یک پیکار سخت سپاه ذو نواس را شکست دادند، و گروه زیادی از آنان کشته شد، و طولی نکشید که مملکت یمن به دست نجاشی افتاد و به صورت ایالتی از ایالات حبشه درآمد.

## سوره البروج (۸۵): آیه ۱۰

(آیه ۱۰) - شکنجه گران در برابر مجازات الهی! بعد از بیان جنایت عظیم

[شماره صفحه واقعی: ۴۵۸]

ص: ۱۶۴۷

---

۱- این کوره های آدم سوزی که به دست یهود به وجود آمد احتمالاً نخستین کوره های آدم سوزی در طول تاریخ بود، ولی عجب این که این بدعت قساوت بار ضد انسانی سرانجام دامان خود یهود را گرفت، و چنانکه می دانیم گروه زیادی از آنها در ماجرای آلمان هیتلری در کوره های آدم سوزی به آتش کشیده شدند، و مصداق «عذاب الحریق» این جهان نیز در باره آنها تحقق یافت.



شکنجه گران اقوام پیشین در اینجا به کیفر سخت الهی نسبت به آنان، و پاداشهای عظیم مؤمنان اشاره کرده، می فرماید: «کسانی که مردان و زنان با ایمان را شکنجه دادند، سپس توبه نکردند، برای آنها عذاب دوزخ و عذاب آتش سوزان است» (ان الذین فتنوا المؤمنین و المؤمنات ثم لم یتوبوا فلهم عذاب جهنم و لهم عذاب الحریق).

جمله «ثم لم یتوبوا» نشان می دهد که راه توبه حتی برای چنین شکنجه گران ستمگری باز است، و این نهایت لطف پروردگار را نسبت به گنجهکاران نشان می دهد، و ضمناً هشدار می دهد که تا دیر نشده دست از آزار و شکنجه مؤمنان بردارند، و به سوی خدا بازگردند.

قابل توجه این که در این آیه دو گونه عذاب برای آنها ذکر کرده: یکی عذاب جهنم و دیگری «عذاب حریق» (عذاب آتش سوزان) ذکر این دو ممکن است به خاطر این باشد که در جهنم انواعی از مجازاتها وجود دارد که یکی از آنها آتش سوزان است، و ذکر آن بالخصوص به خاطر این است که شکنجه گران مزبور مؤمنان را با آتش می سوزاندند و باید در آنجا با آتش مجازات شوند اما این آتش کجا و آن آتش کجا.

### سوره البروج (۸۵): آیه ۱۱

(آیه ۱۱) - سپس به پاداش مؤمنان پرداخته، می فرماید: «و برای کسانی که ایمان آوردند و اعمال صالح انجام دادند باغهایی از بهشت است که نهرها زیر درختانش جاری است، و این نجات و پیروزی بزرگ است» (ان الذین آمنوا و عملوا الصالحات لهم جنات تجری من تحتها الانهار ذلک الفوز الکبیر).

چه فوز و پیروزی از این برتر که در جوار قرب پروردگار و در میان انواع نعمتهای پایدار، با سر بلندی و افتخار جای گیرند، ولی نباید فراموش کرد که کلید اصلی این پیروزی و فوز کبیر، ایمان و عمل صالح است.

### سوره البروج (۸۵): آیه ۱۲

(آیه ۱۲) - سپس بار دیگر به تهدید کفار و شکنجه گران پرداخته، می افزاید:

«گرفتن قهر آمیز و مجازات پروردگارت به یقین بسیار شدید است!» (ان بطش ربک لشدید).

[شماره صفحه واقعی : ۴۵۹]

### سوره البروج (۸۵): آیه ۱۳

(آیه ۱۳) - بعد می فرماید: گمان نکنید قیامتی در کار نیست و یا بازگشت شما مشکل است «اوست که آفرینش را آغاز می کند، و باز می گرداند» (انه هو یبدی و یعید).

### سوره البروج (۸۵): آیه ۱۴

(آیه ۱۴) - سپس به بیان پنج وصف از اوصاف خداوند بزرگ پرداخته، می گوید: «و او آمرزنده و دوستدار (مؤمنان) است» (و هو الغفور الودود).

### سوره البروج (۸۵): آیه ۱۵

(آیه ۱۵) - «صاحب عرش و دارای مجد و عظمت است» (ذو العرش المجید).

### سوره البروج (۸۵): آیه ۱۶

(آیه ۱۶) - «و آنچه را می خواهد انجام می دهد» (فعال لما یرید).

در حقیقت ذکر این اوصاف در برابر تهدیدی که در آیات قبل آمده برای بیان این حقیقت است که راه بازگشت به روی گنهکاران باز است، و خداوند در عین شدید العقاب بودن غفور و ودود و رحیم و مهربان است.

### سوره البروج (۸۵): آیه ۱۷

(آیه ۱۷) - دیدی خدا با لشکر فرعون و ثمود چه کرد؟

آیات قبل بیان قدرت مطلقه خداوند و حاکمیت بلا منازع او، و تهدید کفار و شکنجه گران بود، برای این که معلوم شود این تهدیدها عملی است در اینجا روی سخن را به پیامبر صلی الله علیه و آله کرده، می فرماید: «آیا داستان لشکرها به تو رسیده است» (هل اتاک حدیث الجنود).

لشکریان عظیمی که در برابر پیامبران الهی صف آرائی کردند و به مبارزه برخاستند به گمان این که می توانند در مقابل قدرت خدا عرض اندام کنند.

### سوره البروج (۸۵): آیه ۱۸

(آیه ۱۸) - و بعد به دو نمونه آشکار از آنها که یکی در قدیم الایام، و دیگری در عصر نزدیکتر واقع شد اشاره کرده، می افزاید: «لشکریان فرعون و ثمود» (فرعون و ثمود).

همانها که بعضی شرق و غرب جهان را زیر سلطه خود قرار دادند، و بعضی دل کوهها را شکافتند و سنگهای عظیم آن را برکنند، و از آن خانه ها و قصرهای عظیم ساختند، و کسی را یارای مقابله با آنها نبود.

اما خداوند گروه اول را با «آب» و گروه دوم را با «باد» که هر دو وسیله های

[شماره صفحه واقعی : ۴۶۰]

ص: ۱۶۴۹

حیات آدمی هستند، در هم کوبید!

### سوره البروج (۸۵): آیه ۱۹

(آیه ۱۹) - در این آیه می افزاید: «ولی کافران پیوسته در تکذیب حقند» (بل الذین کفروا فی تکذیب).

چنان نیست که نشانه های حق بر کسی مخفی و پنهان باشد، لجاجت و عناد اجازه نمی دهد که بعضی راه را پیدا کنند، و در طریق حق گام بگذارند.

تعبیر به «بل» که به اصطلاح برای اضراب (عدول از چیزی به چیز دیگر) است گوئی اشاره به این است که این گروه مشرک از قوم فرعون و ثمود هم بدتر و لجوج ترند، دائما مشغول تکذیب و انکار قرآنند.

### سوره البروج (۸۵): آیه ۲۰

(آیه ۲۰) - ولی آنها باید بدانند که «و خداوند به همه آنها احاطه دارد» و همه در چنگال قدرت او هستند (و الله من ورائهم محیط).

اگر خدا به آنها مهلت می دهد نه به خاطر عجز و ناتوانی است، و اگر آنها را سریعاً مجازات نمی کند نه به خاطر این است که از قلمرو قدرتش بیرونند.

### سوره البروج (۸۵): آیه ۲۱

(آیه ۲۱) - در این آیه می افزاید: اصرار آنها در تکذیب قرآن و نسبت آن به سحر و کفانت و شعر بیهوده است این آیات، سحر و دروغ نیست «بلکه قرآن با عظمت است...» (بل هو قرآن مجید).

محتوایش عظیم و گسترده، و معانیش بلند و پرمایه است، هم در زمینه معارف و اعتقادات، و هم اخلاق و مواعظ و هم احکام و سنن.

### سوره البروج (۸۵): آیه ۲۲

(آیه ۲۲) - «که در لوح محفوظ جای دارد» (فی لوح محفوظ). و دست ناهلان و شیاطین و کاهنان هرگز به آن نمی رسد، و از هرگونه تغییر و تبدیل و زیاده و نقصان بر کنار می باشد.

بنابر این اگر نسبتهای ناروا به تو می دهند، و شاعر و ساحر و کاهن و مجنونت می خوانند، هرگز غمگین مباش، تکیه گاه تو

محکم، راحت روشن، و پشتیبانت قدرتمند و تواناست.

منظور از «لوح» در اینجا صفحه ای است که قرآن مجید بر آن ثبت و ضبط شده است ولی نه صفحه ای همچون الواح متداول در میان ما، بلکه در تفسیری از

[شماره صفحه واقعی : ۴۶۱]

ص: ۱۶۵۰

ابن عباس آمده است «لوح محفوظ» طولش به اندازه فاصله زمین و آسمان! و عرضش به اندازه فاصله مغرب و مشرق است! و اینجاست که به نظر می رسد که لوح محفوظ همان صفحه علم خداوند است که شرق و غرب عالم را فرا گرفته، و از هرگونه دگرگونی و تحریف مصون و محفوظ است.

«پایان سوره بروج»

[شماره صفحه واقعی : ۴۶۲]

ص: ۱۶۵۱

اشاره

این سوره در «مکه» نازل شده و دارای ۱۷ آیه است

محتوای سوره:

مطالب این سوره عمدتاً بر دو محور دور می زند.

۱- معاد و رستاخیز.

۲- قرآن مجید و ارزش و اهمیت آن.

ولی در آغاز بعد از سوگندهایی اندیشه آفرین اشاره به وجود مراقبین الهی بر انسان می کند.

بعد برای اثبات امکان معاد، به زندگی نخستین و بدو پیدایش انسان از آب نطفه، اشاره فرموده، نتیجه گیری می کند: خداوندی که قادر است او را از چنین آب بی ارزش و ناچیزی بیافریند توانائی بر بازگشت مجدد او دارد.

در مرحله بعد به بعضی از ویژگیهای روز رستاخیز اشاره کرده، سپس با ذکر سوگندهای متعدد و پر معنای اهمیت قرآن را گوشزد می نماید، و سرانجام سوره را با تهدید کفار به مجازات الهی پایان می دهد.

در باره فضیلت تلاوت این سوره

در حدیثی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می خوانیم:

«هر کس آن را تلاوت کند خداوند به تعداد هر ستاره ای که در آسمان وجود دارد ده حسنه به او می بخشد!» بدیهی است محتوای سوره و عمل به آن است که این همه پاداش عظیم را به بار می آورد نه تلاوت خالی از عمل.

[شماره صفحه واقعی: ۴۶۳]

بسم الله الرحمن الرحيم به نام خداوند بخشنده بخشایشگر

### سوره الطارق (۸۶): آیه ۱

(آیه ۱) - این سوره نیز همچون بسیاری دیگر از سوره های جزء آخر قرآن، با سوگندهای زیبا و اندیشه برانگیزی آغاز می شود، می فرماید: «سوگند به آسمان و کوبنده شب!» (و السماء و الطارق).

### سوره الطارق (۸۶): آیه ۲

(آیه ۲) - «و تو نمی دانی کوبنده شب چیست؟! (و ما ادراک ما الطارق).

### سوره الطارق (۸۶): آیه ۳

(آیه ۳) - «همان ستاره درخشان و شکافنده تاریکیهاست» (النجم الثاقب).

قرآن خودش در اینجا «طارق» را تفسیر کرده، می گوید: «این مسافر شبانه، همان ستاره درخشانی است که بر آسمان ظاهر می شود و بقدری بلند است که گوئی می خواهد سقف آسمان را سوراخ کند، و نورش به قدری خیره کننده است که تاریکیها را می شکافد و به درون چشم آدمی نفوذ می کند.

منظور از «نجم ثاقب» ستارگان درخشانی است که نور آنها پرده های ظلمت را می شکافد و در چشم آدمی نفوذ می کند همانند ستاره «زحل» که در فارسی به آن «کیوان» می گویند.

### سوره الطارق (۸۶): آیه ۴

(آیه ۴) - اکنون بینیم این سوگندها برای چیست؟ در این آیه می فرماید:

«مسلم هر کس مراقب و محافظی دارد» (ان کل نفس لما علیها حافظ).

که اعمال او را ثبت و ضبط و حفظ می کند، و برای حساب و جزا نگهداری می نماید.

به این ترتیب شما هرگز تنها نیستید، و هر که باشید، و هر کجا باشید، تحت مراقبت فرشتگان الهی و مأموران پروردگار خواهید بود، این مطلبی است که توجه به آن در اصلاح و تربیت انسان فوق العاده مؤثر است.

### سوره الطارق (۸۶): آیه ۵



(آیه ۵) - ای انسان! بنگر از چه چیز آفریده شده ای؟

در این آیه به عنوان یک استدلال بر مسأله معاد در برابر کسانی که آن را غیر

[شماره صفحه واقعی : ۴۶۴]

ص: ۱۶۵۳

ممکن می شمردند، می فرماید: «انسان باید بنگرد از چه چیز آفریده شده است»؟! (فلینظر الانسان مم خلق).

و به این ترتیب قرآن دست همه انسانها را گرفته و به خلقت نخستین باز می گرداند، و با یک جمله استفهامیه از آنها می پرسد: «آفرینش شما از چه بوده است»؟

### سوره الطارق (۸۶): آیه ۶

(آیه ۶) - و بی آنکه منتظر پاسخ آنها باشد جواب این سؤال را - که روشن است - خودش داده، می فرماید: «از یک آب جهنده آفریده شده است»! (خلق من ماء دافق). که این توصیفی است برای نطفه مرد که در آب منی شناور است، و به هنگام بیرون آمدن جهش دارد.

### سوره الطارق (۸۶): آیه ۷

(آیه ۷) - و بعد در توصیف دیگری از این آب می گوید: «آبی که از میان پشت و سینه ها خارج می شود» (یخرج من بین الصلب و الترائب).

«صلب» به معنی پشت است و اما «ترائب» جمع «تریبه» بنابر مشهور میان علمای لغت استخوانهای بالای سینه است، همانجا که گردنبد روی آن قرار می گیرد.

در اینجا قرآن به یکی از دو جزء اصلی نطفه که همان نطفه مرد است، و برای همه محسوس می باشد، اشاره کرده، و منظور از «صلب» و «ترائب» قسمت پشت و پیش روی انسان است، چرا که آب نطفه مرد از میان این دو خارج می شود.

این تفسیری است روشن و هماهنگ با آنچه در کتب لغت در معنی این دو واژه آمده است، در عین حال ممکن است حقیقت مهمتری در این آیه نیز نهفته باشد که در حد علم امروز برای ما کشف نشده و اکتشافات دانشمندان در آینده از روی آن پرده برخواهد داشت.

### سوره الطارق (۸۶): آیه ۸

(آیه ۸) - سپس از این بیان نتیجه گیری کرده، می گوید: «مسلم او [ - خدایی که انسان را از چنین چیز پستی آفرید ] می تواند او را باز گرداند» (انه علی رجعه لقادر).

در آغاز خاک بود، و سپس بعد از طی مراحل به صورت نطفه درآمد، و نطفه



نیز بعد از طی مراحل پیچیده و شگفت انگیزی، تبدیل به انسان کاملی شد، بنابراین بازگشت او به حیات و زندگی مجدد هیچ مشکلی ایجاد نمی کند.

### سوره الطارق (۸۶): آیه ۹

(آیه ۹) - در این آیه به توصیف آن روز بزرگ پرداخته، می فرماید: «در آن روز که اسرار پنهان (انسان) آشکار می شود» (یوم تبلی السرائر).

آری! در آن روز که «یوم البروز» و «یوم الظهور» است اسرار درون آشکار می شود، اعم از ایمان و کفر و نفاق، یا نیت خیر و شر، یا ریا و اخلاص، و این ظهور و بروز برای مؤمنان مایه افتخار و مزید نعمت است، و برای مجرمان مایه سرافکندگی و منشأ خواری و خفت و چه دردناک است که انسان عمری با آبرو در میان مردم زندگی کند ولی در آن روز در برابر همه خلائق شرمسار و سرافکنده شود.

### سوره الطارق (۸۶): آیه ۱۰

(آیه ۱۰) - اما مشکل مهم در آن روز اینجاست که «و برای او هیچ نیرو و یاوری نیست» (فما له من قوه و لا ناصر). نه نیرویی که بر زشتیهای اعمال و نیت او پرده بيفکند، و نه یاوری که او را از عذاب الهی رهایی بخشد.

### سوره الطارق (۸۶): آیه ۱۱

(آیه ۱۱) - در تعقیب آیات گذشته که استدلال بر مسأله معاد از طریق توجه به آفرینش نخستین انسان از نطفه داشت، در اینجا باز برای تأکید در امر معاد و اشاره به بعضی از دلائل دیگر بحث را ادامه داده، می فرماید: «سوگند به آسمان پر باران» (و السماء ذات الرجع).

### سوره الطارق (۸۶): آیه ۱۲

(آیه ۱۲) - «و سوگند به زمین پر شکاف» که گیاهان از آن سر بر می آورند (و الارض ذات الصدع).

### سوره الطارق (۸۶): آیه ۱۳

(آیه ۱۳) - «که این (قرآن) سخنی است که حق را از باطل جدا می کند» (انه لقول فصل).

(آیه ۱۴) - سخنی است جدی «و هرگز شوخی نیست!» (و ما هو بالهزل).

در حقیقت این دو سوگند اشاره ای است به احیای زمینهای مرده به وسیله باران که قرآن بارها آن را به عنوان دلیلی بر مسأله رستاخیز ذکر کرده است، مانند آیه ۱۱ سوره ق که می فرماید: «ما به وسیله باران سرزمین مرده ای را زنده کردیم، خروج

[شماره صفحه واقعی : ۴۶۶]

ص: ۱۶۵۵

و قیام شما در قیامت نیز همین گونه است!»!

### سوره الطارق (۸۶): آیه ۱۵

(آیه ۱۵) - سپس برای تسلی خاطر پیامبر صلی الله علیه و آله و مؤمنان از یکسو، و تهدید دشمنان اسلام از سوی دیگر می افزاید: «آنها پیوسته حيله می کنند» و نقشه ها می ریزند (انهم یکیدون کیدا).

### سوره الطارق (۸۶): آیه ۱۶

(آیه ۱۶) - «و من هم در برابر آنها چاره می کنم» و نقشه هاشان را نقش بر آب می کنم (و اکید کیدا).

### سوره الطارق (۸۶): آیه ۱۷

(آیه ۱۷) - «حال که چنین است کافران را (فقط) اندکی مهلت ده» تا عاقبت کار خویش را ببینند! (فمهل الکافرین امهلهم رویدا).

آری! آنها پیوسته نقشه های شومی برای مبارزه با تو طرح می کنند:

گاه از طریق استهزا وارد می شوند. گاه به محاصره اقتصادی دست می زنند.

گاه مؤمنان را شکنجه و آزار می کنند. گاه ساحرت می خوانند، گاه کاهنت می گویند، گاه دیوانه ات می شمزند.

گاه می گویند کسانی که دور تو را گرفته اند فقرا و بینویانند آنها را دور کن تا ما با تو باشیم.

منظور از «کید دشمنان» در آیه فوق روشن است که به نمونه های آن اشاره کردیم، و اما منظور از «کید الهی» همان الطافی است که شامل حال پیامبر صلی الله علیه و آله و مؤمنان می شد و دشمنان اسلام را غافلگیر می ساخت، کوششهای آنها را از میان می برد، و توطئه های آنان را در هم می شکست، که نمونه هایش در تاریخ اسلام فراوان است.

این آیه سرمشقی است برای همه مسلمانان که در کارهای خود مخصوصا هنگامی که در مقابل دشمنانی نیرومند و خطرناک قرار می گیرند با حوصله و صبر و شکیبائی و دقت رفتار کنند، و از هرگونه شتابزدگی و کارهای بی نقشه یا بی موقع پرهیزند.

«پایان سوره طارق»



[شماره صفحه واقعی : ۴۶۸]

ص: ۱۶۵۷



اشاره

این سوره در «مکه» نازل شده و دارای ۱۹ آیه است

محتوای سوره:

این سوره در حقیقت از دو بخش تشکیل یافته، بخشی که در آن روی سخن به شخص پیامبر صلی الله علیه و آله است و دستوراتی را در زمینه تسبیح پروردگار، و ادای رسالت، به او می دهد، و اوصاف هفتگانه ای از خداوند بزرگ در این رابطه می شمرد.

و بخش دیگری که از مؤمنان خاشع، و کافران شقی، سخن به میان می آورد، و عوامل سعادت و شقاوت این دو گروه را بطور فشرده در این بخش بیان می کند.

و در پایان سوره اعلام می دارد که این مطالب تنها در قرآن مجید نیامده است، بلکه حقایقی است که در کتب و صحف پیشین، صحف ابراهیم و موسی، نیز بر آن تأکید شده است.

فضیلت تلاوت سوره:

در حدیثی از پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله می خوانیم: «هر کس سوره اعلیٰ را بخواند خداوند به عدد هر حرفی که بر ابراهیم (ع) و موسی (ع) و محمد صلی الله علیه و آله نازل کرده ده حسنه به او عطا می فرماید».

و در حدیث دیگری از امام صادق علیه السلام می خوانیم: «کسی که سوره اعلیٰ را در فرائض یا نوافل خود بخواند، روز قیامت به او گفته می شود: از هر یک از درهای بهشت می خواهی وارد شو ان شاء الله».

[شماره صفحه واقعی : ۴۶۹]

ص: ۱۶۵۸

از مجموعه روایاتی که در این زمینه رسیده استفاده می شود که این سوره از اهمیت خاصی برخوردار است، تا آنجا که در حدیثی از علی علیه السلام می خوانیم:

«این سوره محبوب پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله بود.»

بسم الله الرحمن الرحيم به نام خداوند بخشنده بخشایشگر

### سوره الأعلى (۸۷): آیه ۱

(آیه ۱) - خداوند بزرگ را تسبیح گوی! این سوره که در حقیقت عصاره مکتب انبیا و دعوت پیامبران است از تسبیح و تقدیس پروردگار شروع می شود و در آغاز روی سخن را به پیامبر صلی الله علیه و آله کرده، می فرماید: «منزه شمار نام پروردگار بلند مرتبه ات را» (سبح اسم ربك الاعلی).

یعنی نام خداوند در ردیف نام بتها قرار داده نشود، و ذات پاک او را از هر گونه عیب و نقص، و صفات مخلوقها و عوارض جسم و جسمانیت، و هر گونه محدودیت و نقصان منزه بشماریم.

تعبیر به «اعلی» بیانگر این حقیقت است که او از هر کس و هر چیز و هر چه تصور کنیم، و هر خیال و قیاس و گمان و وهم، و هر گونه شرک جلی و خفی برتر و بالاتر است.

### سوره الأعلى (۸۷): آیه ۲

(آیه ۲) - و بعد از این دو توصیف (رب، اعلی) در توضیح آن پنج وصف دیگر را بیان می کند که همگی شرح ربوبیت اعلای پروردگار است، می فرماید:

«همان خداوندی که آفرید و منظم کرد» (الذی خلق فسوی).

نظام عالم آفرینش - که از بزرگترین منظومه های آسمانی را شامل می شود تا موضوعات ساده ای همچون خطوط سر انگشتهای انسان که در آیه ۴ سوره قیامت به آن اشاره شده (بلی قادرین علی ان نسوی بنانه) - شاهد گویایی بر ربوبیت او، و اثبات وجود پروردگار است.

### سوره الأعلى (۸۷): آیه ۳

(آیه ۳) - بعد از مسأله آفرینش و نظم بندی خلقت، به موضوع برنامه ریزی برای حرکت تکاملی، و هدایت موجودات در این مسیر پرداخته، می افزاید:

[شماره صفحه واقعی : ۴۷۰]

ص: ۱۶۵۹

«و همان که اندازه گیری کرد و هدایت نمود» (و الذی قدر فهدی).

منظور از «تقدیر» همان اندازه گیری و تعیین برنامه های حرکت به سوی اهدافی است که موجودات به خاطر آن آفریده شده اند.

و منظور از «هدایت» همان هدایت تکوینی است که به صورت انگیزه ها و قوانینی بر هر موجودی حاکم ساخته- اعم از انگیزه های درونی و برونی.

فی المثل از یکسو پستان مادر و شیر آن را برای تغذیه طفل آفریده و به مادر عاطفه شدید مادری داده و از سوی دیگر در طفل انگیزه ای آفریده که او را به سوی پستان مادر می کشاند، و این آمادگی و جاذبه دو جانبه در مسیر هدف، در همه موجودات دیده می شود.

البته در مورد انسان غیر از برنامه هدایت تکوینی، هدایت دیگری وجود دارد که از طریق وحی و ارسال انبیاء صورت می گیرد، و هدایت تشریحی نام دارد، و جالب این که هدایت تشریحی انسان نیز در تمام زمینه ها مکمل هدایت تکوینی اوست.

#### سوره الأعلى (۸۷): آیه ۴

(آیه ۴)- در مرحله بعد اشاره به گیاهان و مخصوصا مواد غذائی چهارپایان کرده، می افزاید: «و آن کسی که چراگاه را به وجود آورد» و از دل زمین بیرون فرستاد (و الذی اخرج المرعی).

#### سوره الأعلى (۸۷): آیه ۵

(آیه ۵)- و بعد می افزاید: «سپس آن را خشک و تیره قرار داد» (فجعلہ غثاء احوی).

«غثاء احوی» (گیاهان خشکیده تیره رنگ) هم باز گو کننده فنای دنیا است و هم منافع زیادی در بر دارد هم غذای مناسبی است برای زمستان حیوانات، و هم وسیله ای است برای سوخت و سوز انسان، و هم کود مناسبی برای زمینها.

#### سوره الأعلى (۸۷): آیه ۶

(آیه ۶)- در آیات گذشته سخن از ربوبیت و «توحید» پروردگار بود و به دنبال آن در اینجا سخن از قرآن و «نبوت» پیامبر صلی الله علیه و آله است، در آیات گذشته سخن از «هدایت عمومی» موجودات بود، و در اینجا سخن از «هدایت نوع انسان» است،



و بالاخره در آیات گذشته تسبیح پروردگار «علی اعلی» آمده بود، و در اینجا از قرآن که بیانگر این تسبیح است سخن به میان می آورد.

می فرماید: «ما به زودی (قرآن را) بر تو می خوانیم و هرگز فراموش نخواهی کرد» (سنقرئک فلا تنسی).

بنابر این هنگام نزول وحی عجله مکن، و هرگز نگران فراموش کردن آیات الهی مباش، آن کس که این آیات بزرگ را برای هدایت انسانها بر تو فرستاده، هم او حافظ و نگاهبان آنهاست.

در جای دیگر می فرماید: «برای خواندن قرآن پیش از آنکه وحی آن بر تو تمام شود عجله مکن، و بگو: پروردگارا! علم مرا افزون کن» (طه/ ۱۱۴).

### سوره الأعلی(۸۷): آیه ۷

(آیه ۷) - سپس برای اثبات قدرت خداوند و این که هر خیر و برکتی است از ناحیه اوست، می افزاید: تو چیزی از آیات الهی را فراموش نمی کنی «مگر آنچه را خدا بخواهد که او آشکار و پنهان را می داند» (الا ما شاء الله انه يعلم الجهر و ما یخفی).

مفهوم این تعبیر آن نیست که پیامبر صلی الله علیه و آله چیزی از آیات الهی از فراموش می کند بلکه هدف بیان این حقیقت است که موهبت حفظ آیات الهی از سوی خداست، و لذا هر لحظه بخواهد می تواند آن را از پیامبرش بگیرد.

و این یکی از معجزات پیغمبر اسلام صلی الله علیه و آله است که آیات و سوره های طولانی را با یکبار تلاوت جبرئیل به خاطر می سپرد، و همیشه به خاطر داشت، و چیزی را فراموش نمی کرد.

### سوره الأعلی(۸۷): آیه ۸

(آیه ۸) - سپس پیامبر صلی الله علیه و آله را دلداری داده، می افزاید: «و ما تو را برای هر کار خیر آماده می کنیم» (و نیسرک للیسری).

و به تعبیر دیگر هدف بیان این حقیقت است که در راهی که تو در پیش داری مشکلات و سختیها فراوان است، هم در راه گرفتن وحی و حفظ آن، و هم در تبلیغ رسالت و ادای آن، و هم در انجام کارهای خیر و عمل به آن ما در تمام این امور (دریافت وحی و ابلاغ و نشر و تعلیم و عمل کردن به آن) به تو یاری می دهیم

[شماره صفحه واقعی : ۴۷۲]

و مشکلات را بر تو آسان می سازیم.

### سوره الأعلى (۸۷): آیه ۹

(آیه ۹) - بعد از بیان موهبت وحی آسمانی به پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله، و وعده توفیق و تسهیل امور برای او، به ذکر مهمترین وظیفه او پرداخته، می فرماید: «پس تذکر ده اگر تذکر مفید باشد» (فذکر ان نفعت الذکری).

منظور این است که تذکر به هر حال سودمند است، و افرادی که به هیچ وجه از آن منتفع نشوند کمند، به علاوه حد اقل موجب اتمام حجت بر منکران می شود که این خود منفعت بزرگی است.

و لذا پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله برای تبلیغات و تذکرات خود هیچ قید و شرطی قائل نبود و همگان را وعظ می کرد و انذار می نمود.

### سوره الأعلى (۸۷): آیه ۱۰

(آیه ۱۰) - سپس به عکس العمل مردم در برابر تذکر، وعظ و انذار پرداخته، و آنها را به دو گروه تقسیم می کند، می فرماید: «و به زودی کسی که از خدا می ترسد (و احساس مسؤولیت می کند) متذکر می شود» (سیدکر من یخشی).

آری! تا روح «خشیت» و ترس و یا به تعبیر دیگر روح «حق طلبی» و «حق جوئی» که مرتبه ای از تقواست در انسان وجود نداشته باشد از مواظ الهی و تذکرات پیامبران نفعی نمی برد، لذا در آغاز سوره بقره قرآن را مایه هدایت برای پرهیزگاران شمرده می گوید: (هدی للمتقین).

### سوره الأعلى (۸۷): آیه ۱۱

(آیه ۱۱) - و در این آیه به گروه دوم پرداخته، می افزاید: «اما بدبخت ترین افراد از آن دوری می گزینند» (یتجنبها الاشقی).

### سوره الأعلى (۸۷): آیه ۱۲

(آیه ۱۲) - در این آیه سرنوشت گروه اخیر را چنین بیان می کند «همان کسی که در آتش بزرگ وارد می شود» (الذی یصلی النار الکبری).

### سوره الأعلى (۸۷): آیه ۱۳

(آیه ۱۳) - «سپس در آن آتش (برای همیشه می ماند) نه می میرد، و نه زنده می شود!» (ثم لا يموت فيها ولا يحيى).

یعنی نه می میرد که آسوده گردد، و نه حالتی را که در آن است می توان زندگی نام نهاد، بلکه دائما در میان مرگ و زندگی دست و پا می زند، و این بدترین بلا و مصیبت برای آنهاست.

[شماره صفحه واقعی : ۴۷۳]

ص: ۱۶۶۲



توصیف آتش جهنم به «کبری» در مقابل آتش «صغری» یعنی آتشی که در دنیا می باشد، همان گونه که در حدیثی آمده که امام صادق علیه السلام فرمود: «این آتش شما جزئی از هفتاد جزء از آتش دوزخ است، که هفتاد مرتبه با آب خاموش شده، باز شعله ور گردیده و اگر چنین نبود هیچ انسانی قدرت تحمل آن را نداشت و نمی توانست در کنار آن قرار گیرد».

### سوره الأعلیٰ (۸۷): آیه ۱۴

(آیه ۱۴) - در آیات قبل اشاره ای به مجازات سخت کفار معاند، و دشمنان حق شده بود، و در اینجا به نجات اهل ایمان و عوامل این نجات اشاره کرده، می فرماید: «به یقین کسی که پاکی جست (و خود را تزکیه کرد)، رستگار شد» (قد افلح من تزکی).

### سوره الأعلیٰ (۸۷): آیه ۱۵

(آیه ۱۵) - «و (آن که) نام پروردگارش را یاد کرد سپس نماز خواند» (و ذکر اسم ربه فصلی).

به این ترتیب عامل فلاح و رستگاری و پیروزی و نجات را سه چیز می شمرد، «تزکیه» و «ذکر نام خداوند» و سپس «به جا آوردن نماز».

«تزکیه» معنی وسیعی دارد که هم پاکسازی روح از آلودگی شرک، و هم پاکسازی نفس از اخلاق رذیله، و هم پاکسازی عمل از محرمات و هرگونه ریا، و هم پاکسازی مال و جان به وسیله دادن زکات در راه خدا را شامل می شود.

### سوره الأعلیٰ (۸۷): آیه ۱۶

(آیه ۱۶) - سپس به عامل اصلی انحراف از این برنامه فلاح و رستگاری اشاره کرده، می افزاید: «ولی شما زندگی دنیا را مقدم می دارید» (بل تؤثرون الحیاه الدنیا).

### سوره الأعلیٰ (۸۷): آیه ۱۷

(آیه ۱۷) - «در حالی که آخرت بهتر و پایدارتر است» (و الآخره خیر و ابقى).

و این در حقیقت همان مطلبی است که در احادیث نیز آمده: «محبت دنیا سر چشمه هر گناهی است».

بنابر این برای قطع ریشه های گناه راهی جز این نیست که حب و عشق دنیا را از دل بیرون کنیم و به دنیا همچون وسیله و یا مزرعه ای بنگریم.

## سوره الأعلى (۸۷): آیه ۱۸

(آیه ۱۸) - و سر انجام در پایان سوره می فرماید: «این دستورها (که گفته شد

[شماره صفحه واقعی: ۴۷۴]

ص: ۱۶۶۳

منحصر به این کتاب آسمانی نیست، بلکه) در کتب آسمانی پیشین (نیز آمده است) (ان هذا لفي الصحف الاولى).

## سوره الاعلى (۸۷): آیه ۱۹

(آیه ۱۹) - «در کتب ابراهیم و موسی» (صحف ابراهیم و موسی).

تعبیر به «صحف اولی» در مورد کتابهای ابراهیم و موسی در برابر صحف اخیر است که بر حضرت مسیح و پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله نازل شده است.

آیات فوق نشان می دهد که حضرت ابراهیم و موسی علیهما السلام نیز دارای کتابهای آسمانی بوده اند.

در روایتی از ابو ذر می خوانیم که می گوید:

به پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله عرض کردم: انبیا چند نفر بودند؟

فرمود: ۱۲۴ هزار نفر.

گفتم: رسولان آنها چند نفر بودند؟

فرمود: ۳۱۳ نفر، و بقیه فقط «نبی» بودند.

عرض کردم: آدم «نبی» بود؟

فرمود: بله، خداوند با او سخن گفت و او را با دست خود آفرید.

سپس پیامبر صلی الله علیه و آله افزود: ای ابو ذر! چهار نفر از انبیا عرب بودند: هود و صالح و شعیب و پیامبر تو.

گفتم: ای رسول خدا! خداوند چند کتاب نازل فرمود؟

فرمود: ۱۰۴ کتاب، ده کتاب بر «آدم» پنجاه کتاب بر «شیث» و بر «اخنوخ» که ادريس است سی کتاب، و او نخستین کسی است که با قلم نوشت و بر «ابراهیم» ده کتاب و نیز تورات و انجیل و زبور و فرقان را (بر موسی و مسیح و داود و پیامبر اسلام نازل کرد).

«پایان سوره اعلى»

[شماره صفحه واقعی: ۴۷۵]

[شماره صفحه واقعی : ۴۷۶]

ص: ۱۶۶۵

## اشاره

این سوره در «مکه» نازل شده و ۲۶ آیه دارد

## محتوای سوره:

این سوره عمدتاً بر سه محور دور می زند: محور اول بحث «معاد» است، مخصوصاً کیفرهای دردناک مجرمان و پادشاهای شوق انگیز مؤمنان.

محور دوم بحث «توحید» است که با اشاره به آفرینش آسمان و خلقت کوهها و زمین و توجه انسانها به این سه موضوع اسرار آمیز بیان شده.

و محور سوم بحث از «نبوت» و گوشه ای از وظائف پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله است.

## فضیلت تلاوت سوره:

در حدیثی از پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله می خوانیم: «هر کس آن را تلاوت کند خداوند حساب او را در قیامت آسان می کند».

و در حدیثی از امام صادق علیه السلام می خوانیم: «کسی که مداومت بر قرائت این سوره در نمازهای فریضه یا نافله کند خداوند او را تحت پوشش رحمت خود در دنیا و آخرت قرار می دهد، و در قیامت او را از عذاب آتش امان می بخشد».

مسلمانان این همه ثواب و فضیلت در صورتی عائد می شود که تلاوت انگیزه اندیشه و عمل گردد.

بسم الله الرحمن الرحيم به نام خداوند بخشنده بخشایشگر

## سوره الغاشیه (۸۸): آیه ۱

(آیه ۱) - خستگان بی نصیب! در آغاز این سوره به نام تازه ای در باره قیامت برخورد می کنیم که آن «غاشیه» است، می فرماید: «آیا داستان غاشیه [روز قیامت



که حوادث وحشتناکش همه را می پوشاند] به تو رسیده است؟! (هل اتاك حديث الغاشيه).

«غاشیه» از ماده «غشاه» به معنی پوشاندن است، انتخاب این نام برای قیامت به خاطر آن است که حوادث وحشتناک آن ناگهان همه را زیر پوشش خود قرار می دهد.

### سوره الغاشیه (۸۸): آیه ۲

(آیه ۲) - سپس به بیان چگونگی حال مجرمان پرداخته، می گوید:

«چهره هائی در آن روز خاشع و ذلت بارند» (وجوه یومئذ خاشعه).

ذلت و ترس از عذاب و کیفرهای عظیم آن روز تمام وجود آنها را فرا گرفته، و از آنجا که حالات روحی انسان بیش از همه جا در چهره او منعکس می شود، اشاره به خوف و ذلت و وحشتی می کند که سراسر چهره آنها را می پوشاند.

### سوره الغاشیه (۸۸): آیه ۳

(آیه ۳) - آنگاه می افزاید: «آنها که پیوسته عمل کرده و خسته شده اند» (عامله ناصبه).

تلاش و کوشش زیادی در زندگی دنیا به خرج می دهند، ولی هیچ فایده ای جز خستگی نصیبشان نمی شود، نه عمل مقبولی در درگاه خدا دارند، و نه چیزی از آن همه ثروتهائی که اندوخته اند می توانند با خود ببرند، و نه نام نیکی از خود به یادگار می گذارند، و نه فرزند صالحی، آنها زحمتکشان خسته و بینوایند، و چه تعبیر رسائی است جمله «عامله ناصبه» در حق آنان.

### سوره الغاشیه (۸۸): آیه ۴

(آیه ۴) - «و (سر انجام این زحمتکشان خسته و بیهوده گر) در آتش سوزان وارد می گردند» و با آن می سوزند (تصلی ناراً حامیه).

### سوره الغاشیه (۸۸): آیه ۵

(آیه ۵) - ولی مجازات آنها به همین جا ختم نمی گردد، بلکه هنگامی که بر اثر حرارت آتش تشنه می شوند «از چشمه ای بسیار داغ به آنها می نوشاند» (تسقی من عین آئیه).

در آیه ۲۹ سوره کهف می خوانیم: «و اگر تقاضای آب کنند آبی برای آنها می آورند مانند فلز گداخته که صورتهایشان را بریان می کند، چه بد نوشیدنی است و چه بد محل اجتماعی؟!»

## سوره الفاشیه (۸۸): آیه ۶

(آیه ۶) - و در این آیه در باره خوراک آنها به هنگامی که گرسنه می شوند

[شماره صفحه واقعی : ۴۷۸]

ص: ۱۶۶۷



می افزاید: «غذایی جز از ضریع [- خار خشک تلخ و بدبو] ندارند» (لیس لهم طعام الا من ضریع).

در حدیثی از پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله می خوانیم: «ضریع چیزی است که در آتش دوزخ، شبیه خار، تلخ تر از «صبر» و متعفن تر از مردار، و سوزنده تر از آتش، خداوند آن را ضریع نام نهاده است».

### سوره الغاشیه (۸۸): آیه ۷

(آیه ۷) - سپس می افزاید: «غذائی که نه آنها را فربه می کند و نه از گرسنگی می رهاند» (لا یسمن و لا یغنی من جوع).

آنها که در این دنیا انواع غذاهای لذیذ و چرب و شیرین را از طریق ظلم و تجاوز به حقوق دیگران فراهم کردند، و آنها که اجازه ندادند محرومان جز از غذاهای گلوگیر و ناگوار استفاده کنند، باید در آنجا غذائی داشته باشند که «عذاب الیم» آنها گردد.

### سوره الغاشیه (۸۸): آیه ۸

(آیه ۸) - دورنمایی از نعمتهای روح پرور بهشتی: به دنبال توصیفی که در آیات گذشته از حال مجرمان و بدکاران در جهان دیگر و عذابهای دوزخی آمده، در اینجا به شرح حال مؤمنان نیکوکار، و توصیف نعمتهای بی نظیر بهشتی می پردازد، تا «قهر» را با «مهر» بیامیزد، و «انذار» را با «بشارت» همراه سازد.

می فرماید: «چهره هائی در آن روز شاداب و باطراوتند» (وجوه یومئذ ناعمه).

به عکس چهره بدکاران که در آیات قبل به آن اشاره شده بود که غرق ذلت و اندوه است.

### سوره الغاشیه (۸۸): آیه ۹

(آیه ۹) - این چهره ها چنان می نماید که: «از سعی و تلاش خود خشنودند» (لسعیها راضیه).

به عکس دوزخیان که از تلاش و کوشش خود جز خستگی و رنج بهره ای نبردند، بهشتیان نتایج تلاش و کوشش خود را به احسن وجه می بینند و کاملاً راضی و خشنودند.

تلاشهایی که در پرتو لطف خدا به اضعاف مضاعف، گاه ده برابر، و گاه هفتصد برابر، و گاه بیشتر، رشد و نمو یافته، و گاهی با آن جزای بی حساب را خریداری کرده اند.



### سوره الغاشیه (۸۸): آیه ۱۰

(آیه ۱۰) - سپس به شرح این مطلب پرداخته، می گوید: «در بهشتی عالی جای دارند» (فی جنبه عالیه).

آری! آنها در طبقات عالی و مقامات بالای بهشتند.

### سوره الغاشیه (۸۸): آیه ۱۱

(آیه ۱۱) - بعد به توصیف دیگری از این بهشت که جنبه روحانی و معنوی دارد پرداخته، می افزاید: «در آنجا هیچ سخن لغو و بیهوده ای نمی شنوند» (لا تسمع فیها لاغیه).

و چه آرام بخش است محیطی که از همه این سخنان پاک باشد، و اگر درست بیندیشیم قسمت عمده ناراحتیهای زندگی دنیا از شنیدن این گونه سخنان است که آرامش روح و جان و نظامات اجتماعی را برهم می زند و آتش فتنه ها را شعله ور می سازد.

### سوره الغاشیه (۸۸): آیه ۱۲

(آیه ۱۲) - بعد از ذکر این نعمت روحانی و آرامش که بر روح و جان بهشتیان به خاطر نبودن سخنان لغو و بیهوده حکم فرماست به بیان قسمتی از نعمتهای مادی بهشت پرداخته، می گوید: «در آن چشمه ای جاری است» (فیها عین جاریه).

چشمه ای که مطابق میل بهشتیان به هر طرف که بخواهند جریان پیدا می کند، و نیازی به شکافتن نهر و ساختن بستر ندارد.

وجود چشمه های متعدد علاوه بر افزودن بر زیبایی و طراوت، این فایده را نیز دارد که هر کدام نوشابه مخصوصی دارد و ذائقه بهشتیان را هر زمان با انواع شراب طهور شیرین و معطر می کند.

### سوره الغاشیه (۸۸): آیه ۱۳

(آیه ۱۳) - بعد از ذکر چشمه ها به سراغ تختهای بهشتی می رود، می فرماید:

«در آن (باغهای بهشتی) تختهای زیبای بلندی است» (فیها سرر مرفوعه).

بلند بودن این تختها به خاطر آن است که بهشتیان بر تمام مناظر و صحنه های اطراف خود مسلط باشند، و از مشاهده آن لذت برند.

(آیه ۱۴) - و از آنجا که استفاده از آن چشمه های گوارا و شرابهای طهور بهشتی، نیاز به ظرفهایی دارد، در این آیه می افزاید:  
«و قدحهایی (که در کنار این چشمه) نهاده» (و اکواب موضوعه).

[شماره صفحه واقعی : ۴۸۰]

ص: ۱۶۶۹

هر زمان اراده کنند قدحها از چشمه ها پر می شود، تازه به تازه می نوشند، و سیراب می شوند و لذت می برند، لذتی که توصیفش برای ساکنان دنیا غیر ممکن است.

### سوره الغاشیه (۸۸): آیه ۱۵

(آیه ۱۵) - باز به نکته های بیشتری از جزئیات نعمتهای بهشتی پرداخته، اضافه می کند: «و بالشها و پشتیهای صف داده شده» (و نمارق مصفوفه).

تعبیر به «مصفوفه» اشاره به تعدد و نظم خاصی است که بر آنها حاکم است، این تعبیر نشان می دهد که آنها جلسات انس دسته جمعی تشکیل می دهند.

### سوره الغاشیه (۸۸): آیه ۱۶

(آیه ۱۶) - و در این آیه، به فرشهای زیبای بهشتی اشاره کرده، می فرماید:

«و (در آنجا) فرشهای فاخر گسترده شده» (و زرابی مبثوئه).

### سوره الغاشیه (۸۸): آیه ۱۷

(آیه ۱۷) - به شتر نگاه کن که خود آیتی است! در آیات گذشته بحثهای فراوانی پیرامون بهشت و نعمتهایش آمده بود، اما در اینجا سخن از کلید اصلی وصول به آن همه نعمتها که «معرفة الله» است به میان آمده، و با ذکر چهار نمونه از مظاهر قدرت خداوند، از خلقت بدیع خدا، و دعوت انسان به مطالعه در باره آنها راه ورود به بهشت را نشان می دهد، در ضمن اشاره ای است به قدرت بی پایان خدا که کلید حل مسأله «معاد» است.

نخست می فرماید: «آیا آنان به شتر نمی نگرند که چگونه آفریده شده است»؟

(ا فلا ينظرون الى الابل كيف خلقت).

پیداست که روی سخن در مرحله اول به اعراب «مکه» بود که «شتر» همه چیز زندگی آنها را تشکیل می داد، و شب و روز با آن سر و کار داشتند.

از این گذشته این حیوان ویژگیهای عجیبی دارد که او را از حیوانات دیگر ممتاز می کند، و به حق آیتی است از آیات خدا، از جمله این که:

۱- شتر حیوانی است که هم گوشتش قابل استفاده است، و هم شیرش، هم از آن برای سواری و هم باربری استفاده می شود.

۲- شتر نیرومندترین و با مقاومت ترین حیوان اهلی است.

۳- شتر می تواند روزهای متوالی (حدود یک هفته الی ده روز) تشنه بماند، و در مقابل گرسنگی نیز تحمل بسیار دارد.

[شماره صفحه واقعی : ۴۸۱]

ص: ۱۶۷۰

۴- شتر می تواند هر روز مسافتی طولانی را طی کند، و از زمینهای صعب العبور، و شزارهائی که هیچ حیوانی قادر بر عبور از آن نیست بگذرد، و به همین دلیل عربها آن را «کشتی بیابانها» می نامند.

۵- از نظر تغذیه بسیار کم خرج است و هر گونه خار و خاشاکی را می خورد.

خلاصه این که ویژگیهای این حیوان چنان است که دقت در آفرینش او انسان را متوجه خالق بزرگی می کند که آفریننده چنین موجودی است.

ناگفته پیداست منظور از «نظر» در جمله «افلا-ینظرون» نگاه کردن عادی نیست، بلکه نگاهی است توأم با تفکر و اندیشه و دقت.

### سوره الغاشیه(۸۸): آیه ۱۸

(آیه ۱۸)- و بعد از آن به آسمان پرداخته، می فرماید: «و (آیا) به آسمان نگاه نمی کنند که چگونه برافراشته شده؟! (و الی السماء کیف رفعت).

چگونه این کرات عظیم هر یک در مدار خود میخکوب شده اند؟ و بدون ستونی در جای خود قرار گرفته اند؟ میلیونها سال بر کرات منظومه شمسی می گذرد و محورهای اصلی حرکت این کرات تغییر نمی یابد.

آیا نباید در باره خالق و مدبر این جهان بزرگ اندیشید و به اهداف بزرگ و والای او نزدیک شد؟!

### سوره الغاشیه(۸۸): آیه ۱۹

(آیه ۱۹)- سپس می افزاید: «و (آیا) به کوهها نگاه نمی کنند که چگونه در جای خود نصب گردیده؟! (و الی الجبال کیف نصبت).

کوههایی که ریشه های آن به یکدیگر متصل است، و همچون حلقه های زره گرداگرد زمین را فرا گرفته، و لرزشهای ناشی از مواد مذاب درونی، و جذر و مد ناشی از جاذبه های ماه و خورشید را به حد اقل می رساند.

«نصبت» از ماده «نصب» به معنی ثابت قرار دادن است، و ممکن است این تعبیر ضمنا اشاره ای به کیفیت خلقت کوهها در آغاز آفرینش نیز بوده باشد، همان چیزی که علم امروز پرده از آن برداشته، و پیدایش کوهها را به عوامل متعددی نسبت می دهد، و انواع و اقسامی برای آن قائل است:

کوههایی که بر اثر چین خوردگی زمین پیدا شده.

[شماره صفحه واقعی : ۴۸۲]

ص: ۱۶۷۱



کوههائی که از آتشفشانها به وجود آمده.

کوههائی که نتیجه آبرفتهای ناشی از باران است.

و کوههائی که در دل دریاها تکوین می یابد و مجموعه ای است از رسوبات دریا و باقی مانده حیوانات آن- مانند کوهها و جزائر مرجانی.

آری! هر کدام از این کوهها، و آثار و برکات آنها برای انسانهای بیدار نشانه های زنده ای است از قدرت پروردگار.

### سوره الغاشیه (۸۸): آیه ۲۰

(آیه ۲۰)- سپس به زمین پرداخته، می گوید: «و (آیا) به زمین (نگاه نمی کنند) که چگونه گسترده و هموار گشته است؟» (و الی الارض کیف سطحت).

چگونه بارانهای مداوم کوهها را شسته، و ذرات خاک را به وجود آورده، سپس در گودالها پهن کرده و زمینهای صافی که هم آماده کشاورزی است و هم قابل هرگونه ساختمان، در اختیار انسان قرار داده است؟

اگر به راستی کره زمین تماما کوه و دره بود زندگی کردن بر آن چقدر مشکل و طاقت فرسا بود؟ چه کسی آن را پیش از تولد ما مسطح و قابل استفاده ساخت؟

امور چهارگانه ای که در آیات فوق آمده- شتر، آسمان، کوهها، زمین- زیر بنای زندگی انسان را تشکیل می دهد:

آسمان کانون نور است و باران و هوا، و زمین مرکز پرورش انواع مواد غذایی، کوهها رمز آرامش و ذخیره آب و مواد معدنی، و شتر نمونه روشنی از چهارپایان اهلی که در اختیار بشر قرار دارد.

به این ترتیب هم مسائل کشاورزی، هم دامداری و هم صنعتی در این امور چهارگانه نهفته شده است، و اندیشه در این نعمتهای گوناگون، خواه ناخواه انسان را به شکر منعم وا می دارد، و شکر منعم او را به معرفت الله و شناخت خالق نعمت دعوت می کند.

### سوره الغاشیه (۸۸): آیه ۲۱

(آیه ۲۱)- و به دنبال این بحث توحیدی روی سخن را به پیامبر کرده، می گوید: «پس اکنون که چنین است آنها را) تذکر ده که تو فقط تذکر دهنده ای» (فذكر انما انت مذكر).



## سوره الغاشیه (۸۸): آیه ۲۲

(آیه ۲۲) - «تو سلطه گر بر آنان نیستی که (بر ایمان) مجبورشان کنی» (لست علیهم بمصیطر).

آری! آفرینش آسمان و زمین و کوهها و حیوانات نشان می دهد که این عالم بی حساب نیست، و آفرینش انسان نیز هدفی داشته، اکنون که چنین است آنها را با تذکرات خویش به اهداف خلقت و آفرینش آشنا ساز، و راه قرب خدا را به آنها نشان ده، و در مسیر تکامل رهبر و راهنمایشان باش.

البته راه کمال در صورتی پیموده می شود که با میل و اراده و اختیار همراه باشد، تو هرگز نمی توانی آنها را مجبور سازی، و اگر هم می توانستی فایده ای نداشت.

## سوره الغاشیه (۸۸): آیه ۲۳

(آیه ۲۳) - در این آیه به صورت یک استثنا، می فرماید: «مگر کسی که پشت کند و کافر شود» (الا من تولى و كفر). که در برابر آنها به زور متوسل شو و مقابله کن.

## سوره الغاشیه (۸۸): آیه ۲۴

(آیه ۲۴) - «که خداوند او را به عذاب بزرگ مجازات می کند» (فيعذبه الله العذاب الاكبر).

منظور از عذاب اکبر یا «عذاب آخرت» است در برابر «عذاب دنیا» که عذاب کوچک و کم اهمیت نسبت به آن است و یا قسمت شدیدتری از عذاب قیامت و دوزخ است زیرا عذاب همه مجرمان در دوزخ یکسان نیست.

## سوره الغاشیه (۸۸): آیه ۲۵

(آیه ۲۵) - و در پایان سوره با لحنی تهدید آمیز می گوید: «به یقین بازگشت (همه) آنها به سوی ما است» (ان الينا اياهم).

## سوره الغاشیه (۸۸): آیه ۲۶

(آیه ۲۶) - بعد می افزاید: «و مسلما حسابشان (نیز) بر ما است» (ثم ان علينا حسابهم).

و این در حقیقت نوعی دلداری و تسلی خاطر به پیامبر صلی الله علیه و آله است که در مقابل لجاجت آنها ناراحت و دلسرد نشود، و به کار خود ادامه دهد، و در ضمن تهدیدی است نسبت به همه این کافران لجوج که بدانند حسابشان با کیست.

به این ترتیب سوره غاشیه که از مسأله قیامت آغاز شد به مسأله قیامت نیز پایان می یابد.

«پایان سوره غاشیه»

[شماره صفحه واقعی : ۴۸۴]

ص: ۱۶۷۳

## اشاره

این سوره در «مکه» نازل شده و دارای ۳۰ آیه است

## محتوای سوره:

در بخش اول این سوره به سوگندهای متعددی برخورد می کنیم که در نوع خود بی سابقه است، و این قسمها مقدمه ای است برای تهدید جناران به عذاب الهی.

در بخش دیگری از این سوره اشاره ای به بعضی از اقوام طغیانگر پیشین مانند قوم عاد و ثمود و فرعون، و انتقام شدید خداوند از آنان کرده است، تا قدرتهای دیگر حساب خود را برسند.

در سومین بخش این سوره به تناسب بخشهای گذشته اشاره مختصری به امتحان و آزمایش انسان دارد.

در آخرین بخش این سوره به سراغ مسأله معاد و سرنوشت مجرمان و کافران، و همچنین پاداش عظیم مؤمنانی که صاحب نفوس مطمئن هستند می رود.

## فضیلت تلاوت سوره:

در حدیثی از پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله می خوانیم: «کسی که آن را در شبهای دهگانه (ده شب اول ذی الحججه) بخواند خداوند گناهان او را می بخشد و کسی که در سایر ایام بخواند نور و روشنائی خواهد بود برای روز قیامتش».

در حدیثی از امام صادق علیه السلام می خوانیم: «سوره فجر را در هر نماز واجب و مستحب بخوانید که سوره حسین بن علی علیه السلام است، هر کس آن را بخواند با

[شماره صفحه واقعی : ۴۸۵]

حسین بن علی علیه السلام در قیامت در درجه او از بهشت خواهد بود».

معرفی این سوره به عنوان «سوره حسین بن علی» علیه السلام ممکن است به خاطر این باشد که مصداق روشن «نفس مطمئنه» که در آخرین آیات این سوره مخاطب واقع شده حسین بن علی علیه السلام است، همان گونه که در حدیثی از امام صادق علیه السلام ذیل همین آیات آمده است.

و به هر حال این همه پاداش و فضیلت از آن کسانی است که تلاوت آن را مقدمه ای برای اصلاح خویش و خودسازی قرار دهند.

بسم الله الرحمن الرحيم به نام خداوند بخشنده بخشایشگر

### سوره الفجر (۸۹): آیه ۱

(آیه ۱) - در آغاز این سوره به پنج سوگند بیدارگر اشاره شده نخست می فرماید: «به سپیده دم سوگند» (و الفجر).

### سوره الفجر (۸۹): آیه ۲

(آیه ۲) - «و به شبهای دهگانه» (و لیل عشر).

«فجر» در اصل به معنی شکافتن وسیع است، و از آنجا که نور سپیده صبح تاریکی شب را می شکافد از آن تعبیر به «فجر» شده است.

بعضی گفته اند: منظور از «فجر» هر روشنائی است که در دل تاریکی می درخشد.

بنابر این درخشیدن اسلام و نور پاک محمدی صلی الله علیه و آله در تاریکی عصر جاهلیت یکی از مصداق «فجر» است، و همچنین درخشیدن سپیده صبح قیام حضرت مهدی (عج) هنگام فرو رفتن جهان در تاریکی و ظلمت ظلم و ستم، مصداق دیگری از آن محسوب می شود- همان گونه که در بعضی از روایات به آن اشاره شده است.

و قیام عاشورای حسینی در آن دشت خونین کربلا، و شکافتن پرده های تاریک ظلم بنی امیه، و نشان دادن چهره واقعی آن دیو صفتان مصداق دیگر بود.

[شماره صفحه واقعی: ۴۸۶]

و همچنین تمام انقلابهای راستینی که بر ضد کفر و جهل و ظلم و ستم در تاریخ گذشته و امروز انجام می گیرد.

و حتی نخستین جرقه های بیداری که در دل‌های تاریک گنهکاران ظاهر می شود و آنها را به توبه دعوت می کند «فجر» است.

البته این یک توسعه در مفهوم آیه است در حالی که ظاهر آیه همان «فجر» به معنی طلوع سپیده صبح است.

و اما «لیال عشر» (شبهای دهگانه) مشهور همان شبهای دهگانه ذی الحجه است که شاهد بزرگترین و تکان دهنده ترین اجتماعات عبادی-سیاسی مسلمین جهان یعنی حج است.

بعضی نیز آن را به ده شب آخر ماه مبارک رمضان که شبهای قدر در آن است و بعضی آن را به شبهای آغاز ماه محرم، تفسیر کرده اند- البته جمع میان هر سه تفسیر ممکن است.

در بعضی از روایاتی که اشاره به بطون قرآن می کند «فجر» به وجود حضرت مهدی-عج- و «لیال عشر» به ده امام قبل از او، و «شفع» که در آیه بعد می آید به حضرت «علی» و «فاطمه زهرا» علیهم السلام تفسیر شده است.

### سوره الفجر (۸۹): آیه ۳

(آیه ۳)- سپس سوگندها را ادامه داده، می افزاید: «و به زوج و فرد» (و الشفع و الوتر).

در تفسیر «شفع» و «وتر» (زوج و فرد) در این آیه بالغ برسی و شش قول نقل کرده اند ولی دو معنی از همه مناسبتر است.

نخست این که: منظور روز عید قربان و روز عرفه باشد که با شبهای دهگانه آغاز ذی الحجه مناسبت کامل دارد، و مهمترین قسمتهای مناسک حج در آنها انجام می شود.

دوم این که منظور همان نماز شفع و وتر است که در آخر نافله شب خوانده می شود و این با سوگند به فجر- که وقت سحرگاهان و وقت راز و نیاز به درگاه پروردگار است- مناسب است بخصوص این که هر دو تفسیر در روایاتی که از

[شماره صفحه واقعی : ۴۸۷]

ص: ۱۶۷۶

معصومین نقل شده نیز وارد است.

### سوره الفجر (۸۹): آیه ۴

(آیه ۴) - و بالاخره در آخرین سوگند، می فرماید: «و به شب هنگامی که (به سوی روشنایی روز) حرکت می کند سوگند» (و اللیل اذا یسر). که پروردگارت در کمین ظالمان است! گوئی شب موجود زنده ای است و دارای حس و حرکت که در تاریکی خود گام بر می دارد، و به سوی صبحی روشن حرکت می کند.

اگر الف و لام «اللیل» به معنی عموم باشد تمام شبها را شامل می شود که خود آیتی است از آیات خدا، و پدیده ای است از پدیده های مهم آفرینش.

و اگر الف و لام آن عهد باشد اشاره به شب معینی است، و به تناسب سوگندهای گذشته منظور شب عید قربان است که حاجیان از عرفات به «مزدلفه» (مشعر الحرام) و بعد از گذراندن شب در آن وادی مقدس به هنگام طلوع آفتاب به سوی سرزمین منی روان می شوند- این تفسیر در روایاتی که از معصومین نقل شده نیز آمده است.

به هر حال شب از آیات عظمت الهی است، و از موضوعات پر اهمیت عالم هستی، شب حرارت هوا را تعدیل می کند، و به همه موجودات آرامش می بخشد، و جو آرامی برای راز و نیاز به درگاه خدا فراهم می سازد.

به هر حال پیوند این قسمهای پنجگانه (سوگند به فجر، و شبهای دهگانه، و زوج و فرد و شب به هنگامی که حرکت می کند) در صورتی که همه را ناظر به ایام ذی الحججه و مراسم بزرگ حج بدانیم روشن است.

در غیر این صورت اشاره به مجموعه ای از حوادث مهم عالم تکوین و تشریح شده که نشانه هایی هستند از عظمت خداوند و پدیده هایی هستند شگفت انگیز در عالم هستی.

### سوره الفجر (۸۹): آیه ۵

(آیه ۵) - بعد از ذکر این قسمهای پر معنی و بیدارگر، می افزاید: «آیا در آنچه گفته شد سوگند مهمی برای صاحبان خرد نیست؟! (هل فی ذلک قسم لذی حجر).

«حجر» در اصل به معنی «منع» می باشد و از آنجا که «عقل» انسان را از

[شماره صفحه واقعی : ۴۸۸]



کارهای نادرست منع می کند از آن تعبیر به «حجر» شده.

### سوره الفجر (۸۹): آیه ۶

(آیه ۶) - پروردگارت در کمین ظالمان است! به دنبال آیات گذشته که متضمن سوگندهای پر معنایی در باره مجازات طغیانگران بود، در اینجا به چند قوم نیرومند از اقوام پیشین که هر کدام برای خود قدرتی عظیم داشتند، اما راه طغیان و کفر را پیش گرفتند اشاره می کند، و سرنوشت دردناک آنها را روشن می سازد.

می فرماید: «آیا ندیدی پروردگارت با قوم عاد چه کرد؟» (الم تر كيف فعل ربك بعاد).

منظور از «رؤیت» (دیدن) در اینجا علم و آگاهی است، منتها از آنجا که داستان این اقوام به قدری مشهور و معروف بوده که گوئی مردم زمانهای بعد نیز آن را با چشم خود می دیدند تعبیر به «رؤیت» شده است.

«عاد» همان قوم پیامبر بزرگ خدا «هود» بودند و احتمالاً حدود هفتصد سال قبل از میلاد مسیح (ع) وجود داشتند و در سرزمین «احقاف» یا «یمن» زندگی می کردند.

### سوره الفجر (۸۹): آیه ۷

(آیه ۷) - سپس می افزاید: «و با آن شهر ارم با عظمت» (ارم ذات العماد).

«عماد» به معنی ستون اشاره به ساختمانهای با عظمت و کاخهای رفیع و ستونهای عظیمی است که در این کاخها به کار رفته بود.

### سوره الفجر (۸۹): آیه ۸

(آیه ۸) - و لذا در این آیه، می افزاید: «همان شهری که مانندش آفریده نشده بود» (التي لم يخلق مثلها في البلاد).

این تعبیر نشان می دهد که منظور از «ارم» همان شهر بی نظیر آنهاست.

### سوره الفجر (۸۹): آیه ۹

(آیه ۹) - سپس به سراغ دومین گروه طغیانگر از اقوام پیشین می رود، می فرماید: «و قوم ثمود که صخره های عظیم را از کنار درّه می بریدند» و از آن خانه و کاخ می ساختند (و ثمود الذين جابوا الصخر بالواد).

قوم «ثمود» از قدیمی ترین اقوامند و پیامبرشان «صالح» (ع) بود، و در سرزمینی به نام «وادی القری» میان مدینه و شام زندگی داشتند، دارای تمدنی پیشرفته و زندگانی مرفه و ساختمانهای عظیم و پیشرفته بودند.

[شماره صفحه واقعی : ۴۸۹]

ص: ۱۶۷۸

### سوره الفجر (۸۹): آیه ۱۰

(آیه ۱۰) - سپس به سومین قوم پرداخته، می گوید: «و فرعونى که قدرتمند و شکنجه گر بود!» (و فرعون ذى الاوتاد).

اشاره به این که آیا ندیدی خداوند با قوم فرعون قدرتمند و ظالم و بیدادگر چه کرد؟! «اوتاد» به معنی میخ است و فرعون را «ذی الاوتاد» گفته اند زیرا او دارای لشکر فراوانی بود که بسیاری از آنها در خیمه ها زندگی می کردند، و چادرهای نظامی را که برای آنها برپا می شد با میخها محکم می کردند.

دیگر این که بیشترین شکنجه فرعون نسبت به کسانی که مورد خشم او قرار می گرفتند این بود که آنها را به چهار میخ می کشید، دستها و پاهای او را با میخ به زمین می بست، یا با میخ به زمین می کوبید، و یا بر روی قطعه چوبی می خواباندند و دست و پای او را با میخ به آن می کوبیدند، یا می بستند و به همان حال رها می کردند تا بمیرد!

### سوره الفجر (۸۹): آیه ۱۱

(آیه ۱۱) - سپس در یک جمع بندی به اعمال این اقوام سه گانه اشاره کرده، می افزاید: «همان اقوامی که در شهرها طغیان کردند» (الذین طغوا فی البلاد).

### سوره الفجر (۸۹): آیه ۱۲

(آیه ۱۲) - «و فساد فراوان در آنها به بار آوردند» (فاکثروا فیها الفساد).

فساد که شامل هرگونه ظلم و ستم و تجاوز و هوسرانی و عیاشی می شود در واقع یکی از آثار طغیان آنها بود.

### سوره الفجر (۸۹): آیه ۱۳

(آیه ۱۳) - سپس در یک جمله کوتاه و پر معنی به مجازات دردناک همه این اقوام طغیانگر اشاره کرده، می افزاید: «به همین سبب خداوند تازیانه عذاب را بر آنها فرو ریخت» (فصب علیهم ربک سوط عذاب).

این تعبیر کوتاه اشاره به مجازاتهای شدید و مختلفی است که دامنگیر این اقوام شد، اما «عاد» به وسیله تندباد سرد و سوزناک هلاک شدند (حاقه / ۶).

و قوم ثمود به وسیله صیحه عظیم آسمانی نابود شدند (حاقه / ۵).

و اما قوم فرعون در میان امواج نیل غرق و مدفون گشتند (زخرف / ۵۵).

**سوره الفجر (۸۹): آیه ۱۴**

(آیه ۱۴) - و در این آیه، به عنوان هشدار به همه کسانی که در مسیر آن اقوام

[شماره صفحه واقعی : ۴۹۰]

ص: ۱۶۷۹

طغیانگر گام بر می دارند، می فرماید: «به یقین پروردگار تو در کمینگاه (ستمگران) است» و مراقب اعمال بندگان (ان ربك لبالمرصاد).

اشاره به این که گمان نکنید کسی می تواند از چنگال عذاب الهی بگریزد، همه در قبضه قدرت او هستند و هر وقت اراده کند آنها را مجازات می نماید.

تعبیر به «ربك» (پروردگار تو) اشاره به این است که سنت الهی در مورد اقوام سرکش و ظالم و ستمگر در امت تو نیز جاری می شود و هم تسلی خاطری است برای پیامبر صلی الله علیه و آله و مؤمنان که بدانند این دشمنان لجوج کینه توز از چنگال قدرت خدا هرگز فرار نخواهند کرد، و هم اعلام خطری است به آنها که هرگونه ظلم و ستمی را به پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و مؤمنان روا می داشتند، آنها باید بدانند کسانی که از آنان قدرتمندتر و نیرومندتر بودند در مقابل یک تندباد، یک طوفان و یا یک جرقه و صیحه آسمانی، تاب مقاومت نیاوردند، اینها چگونه فکر می کنند می توانند با این اعمال خلافشان از عذاب الهی نجات یابند.

در حدیثی از پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله می خوانیم که فرمود: «روح الامین به من خبر داد در آن هنگام که خداوند یکتا خلائق را از اولین و آخرین در صحنه قیامت متوقف می سازد، جهنم را می آورد، و صراط را که باریکتر از مو و تیزتر از شمشیر است بر آن می نهد، و بر صراط سه پل قرار دارد، روی پل اول امانت و درستکاری و رحمت و محبت است و بر پل دوم نماز و بر پل سوم عدل پروردگار جهان! و به مردم دستور داده می شود که از آن بگذرند، آنها که در امانت و رحم کوتاهی کرده اند در پل اول می مانند و اگر از آن بگذرند چنانچه در نماز کوتاهی کرده باشند، در پل دوم می مانند، و اگر از آن بگذرند در پایان مسیر در برابر عدل الهی قرار می گیرند، و این است معنی آیه (ان ربك لبالمرصاد).

### سوره الفجر (۸۹): آیه ۱۵

(آیه ۱۵) - نه از نعمتش مغرور باش و نه از سلب نعمت مأیوس! در تعقیب آیات گذشته که به طغیانگران هشدار می داد و آنها را به مجازات الهی تهدید می کرد، در اینجا به مسأله امتحان که معیار ثواب و عقاب الهی است و مهمترین مسأله زندگی انسان محسوب می شود می پردازد، می فرماید: «اما انسان

[شماره صفحه واقعی : ۴۹۱]

ص: ۱۶۸۰

هنگامی که پروردگارش او را برای آزمایش، اکرام می کند و نعمت می بخشد (مغرور می شود و) می گوید: پروردگارم مرا گرامی داشته است! (فاما الانسان اذا ما ابتلاه ربه فاكرمه و نعمه فيقول ربي اكرمن).

او نمی داند که آزمایش الهی گاه با نعمت است، و گاه با انواع بلا، نه روی آوردن نعمت باید مایه غرور گردد، و نه بلاها مایه یأس و نومیدی.

### سوره الفجر (۸۹): آیه ۱۶

(آیه ۱۶) - «و اما هنگامی که برای امتحان، روزیش را بر او تنگ می گیرد (مأیوس می شود و) می گوید: پروردگارم مرا خوار کرده است!» (و اما اذا ما ابتلاه فقدر عليه رزقه فيقول ربي اهانن).

یأس سر تا پای او را فرا می گیرد، و از پروردگارش می رنجد، غافل از این که اینها همه وسائل آزمایش و امتحان اوست - که خداوند طبق حکمتش هر گروهی را به چیزی آزمایش می کند - امتحانی که رمز پرورش و تکامل انسان، و به دنبال آن سبب استحقاق ثواب، و در صورت مخالفت مایه استحقاق عذاب است.

در آیه ۵۱ سوره فصلت، نیز آمده است: «هنگامی که نعمتی به انسان می دهیم روی می گرداند و با تکبر از حق دور می شود، اما هنگامی که مختصر ناراحتی به او برسد پیوسته دعا می کند و بیتابی می نماید».

و در آیه ۹ سوره هود، آمده است: «هرگاه ما به انسان رحمتی بچشانیم سپس از او بگیریم نومید و ناسپاس می شود».

### سوره الفجر (۸۹): آیه ۱۷

(آیه ۱۷) - سپس به شرح اعمالی که موجب دوری از خدا و گرفتاری در چنگال مجازات الهی می شود پرداخته، می فرماید: «چنان نیست که شما می پندارید (که امواتان دلیل بر مقام شما نزد پروردگار است، بلکه اعمالتان حاکی از دوری شما از خداست) شما یتیمان را گرامی نمی دارید» (کلا بل لا تکرمون الیتیم).

### سوره الفجر (۸۹): آیه ۱۸

(آیه ۱۸) - «و یکدیگر را بر اطعام مستمندان تشویق نمی کنید» (و لا تحاضون علی طعام المسکین).

قابل توجه این که در مورد یتیمان از «اطعام» سخن نمی گوید، بلکه از «اکرام»



سخن می گوید، چرا که در مورد یتیم تنها مسأله گرسنگی مطرح نیست، بلکه از آن مهمتر، جبران کمبودهای عاطفی اوست. باید آن چنان مورد اکرام قرار گیرد که جای خالی پدر را احساس نکند، و لذا در روایات اسلامی به مسأله محبت و نوازش یتیمان اهمیت خاصی داده شده است.

جمله «لا- تحاؤون» اشاره به این است که تنها اطعام مسکین کافی نیست، بلکه مردم باید یکدیگر را بر این کار خیر تشویق کنند، تا این سنت در فضای جامعه گسترش یابد.

### سوره الفجر (۸۹): آیه ۱۹

(آیه ۱۹) - سپس به سومین کار زشت آنها اشاره کرده، و آنها را مورد نکوهش قرار داده، می افزاید: «میراث را (از طریق مشروع و نامشروع) جمع کرده می خورید» (و تأکلون التراث اکلا لماً).

بدون شک خوردن اموالی که از طریق میراث مشروع به انسان رسیده کار مذمومی نیست، بنابراین نکوهش این کار در آیه فوق ممکن است اشاره به یکی از امور زیر باشد.

نخست این که منظور جمع میان حق خود و دیگران است بخصوص این که عادت عرب جاهلی این بود که زنان و کودکان را از ارث محروم می کردند، و حق آنها را برای خود بر می داشتند.

دیگر این که وقتی ارثی به شما می رسد به بستگان فقیر و محرومان جامعه هیچ انفاق نمی کنید، جایی که با اموال ارث که بدون زحمت به دست می آید چنین می کنید، مسلماً در مورد درآمد دسترنج خود بخیلتر و سختگیرتر خواهید بود و این عیب بزرگی است.

سوم این که منظور خوردن ارث یتیمان و حقوق صغیران است زیرا بسیار دیده شده که افراد بی ایمان یا بی بند و بار هنگامی که دستشان به اموال ارث می رسد به هیچ وجه ملاحظه یتیم و صغیر را نمی کنند، و از این که آنها قدرت بر دفاع از حقوق خویش ندارند حد اکثر سوء استفاده را می کنند، و این از زشت ترین

[شماره صفحه واقعی: ۴۹۳]



و شرم آورترین گناهان است.

جمع میان هر سه تفسیر نیز امکان پذیر است.

### سوره الفجر (۸۹): آیه ۲۰

(آیه ۲۰) - بعد به چهارمین عمل نکوهیده آنها پرداخته، می افزاید: «و مال و ثروت را بسیار دوست می دارید» و به خاطر آن گناهان زیادی مرتکب می شوید! (و تحبون المال حبا جما).

شما افرادی دنیا پرست، ثروت اندوز، عاشق و دلباخته مال و متاع دنیا هستید، و مسلماً کسی که چنین علاقه فوق العاده ای به مال و ثروت دارد به هنگام جمع آوری آن ملاحظه مشروع و نامشروع و حلال و حرام را نمی کند، و نیز چنین شخصی حقوق الهی آن را اصلاً نمی پردازد، و یا کم می گذارد، و نیز چنین کسی جائی برای یاد خدا در دل او نیست.

و به این ترتیب بعد از ذکر آزمایش انسانها به وسیله نعمت و بلا، آنها را متوجه چهار آزمایش مهم می کند.

و عجب این که تمام این آزمونها جنبه مالی دارد، و در واقع اگر کسی از عهده آزمایشهای مالی برآید آزمایشهای دیگر برای او آسانتر است.

### سوره الفجر (۸۹): آیه ۲۱

(آیه ۲۱) - روزی بیدار می شوند که کار از کار گذشته! به دنبال نکوهشهایی که در آیات قبل از طغیانگران دنیاپرست و متجاوز به حقوق دیگران شده بود، در اینجا به آنها اخطار می کند که سرانجام قیامت در کار است، و حساب و کتاب و مجازات شدیدی در پیش است، باید خود را برای آن آماده کنند.

نخست می فرماید: «و چنان نیست که آنها می پندارند» (کلا). که حساب و کتابی در کار نیست، و اگر خدا مال و ثروتی به آنها داده به خاطر احترام آنها بوده نه برای آزمایش و امتحان.

«در آن هنگام که زمین سخت در هم کوبیده شود» (اذا دکت الارض دکا دکا).

تعبیر «دکا» اشاره به زلزله ها و حوادث تکان دهنده پایان دنیا و آغاز رستاخیز است، چنان تزلزلی در ارکان موجودات رخ می دهد که کوهها همه از هم متلاشی

[شماره صفحه واقعی: ۴۹۴]

شده، و زمینها صاف و مستوی می شوند، چنانکه در آیه ۱۰۶-۱۰۸ سوره طه آمده است: «از تو در باره کوهها سؤال می کنند، بگو: پروردگارم آنها را برباد می دهد، سپس زمین را صاف و هموار و بی آب و گیاه رها می سازد، به گونه ای که هیچ پستی و بلندی در آن نمی بینی!»!

### سوره الفجر (۸۹): آیه ۲۲

(آیه ۲۲) - بعد از پایان یافتن مرحله نخستین رستاخیز یعنی ویرانی جهان، مرحله دوم آغاز می شود و انسانها همگی به زندگی باز می گردند، و در دادگاه عدل الهی حاضر می شوند «و (در آن هنگام) فرمان پروردگارت فرا رسد، و فرشتگان صف در صف حاضر شوند» (و جاء ربك و الملك صفا صفا). و گرداگرد حاضران در محشر را می گیرند و آماده اجرای فرمان حقند.

این ترسیمی است از عظمت آن روز بزرگ و عدم توانائی انسان بر فرار از چنگال عدالت.

### سوره الفجر (۸۹): آیه ۲۳

(آیه ۲۳) - سپس می افزاید: «و در آن روز جهنم را حاضر می کنند (آری) در آن روز انسان متذکر می شود، اما این تذکر چه سودی برای او دارد» (و جی ء یومئذ بجهنم یومئذ یتذکر الانسان و انی له الذکری).

از این تعبیر استفاده می شود که جهنم قابل حرکت دادن است، و آن را به مجرمان نزدیک می کنند! همان گونه که در مورد بهشت نیز در آیه ۹۰ سوره شعرا می خوانیم: «بهشت را به پرهیزکاران نزدیک می سازند!» در حدیثی از پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله می خوانیم که وقتی آیه فوق «و جی ء یومئذ بجهنم» نازل شده رنگ چهره مبارکش دگرگون گشت، این حالت بر اصحاب گران آمد، بعضی به سراغ علی علیه السلام رفتند و ماجرا را بیان کردند.

علی علیه السلام آمد میان دو شانه پیامبر صلی الله علیه و آله را بوسید و گفت: «ای رسول خدا! پدر و مادرم به فدایت باد، چه حادثه ای روی داده؟»

فرمود: جبرئیل آمد و این آیه را بر من تلاوت کرد.

علی علیه السلام می گوید: عرض کردم: چگونه جهنم را می آورند؟

فرمود: هفتاد هزار فرشته آن را با هفتاد هزار مهار می کشند و می آورند! و آن

[شماره صفحه واقعی : ۴۹۵]

در حال سرکشی است که اگر او را رها کنند همه را آتش می زند، سپس من در برابر جهنم قرار می گیرم و او می گوید: ای محمد! مرا با تو کاری نیست، خداوند گوشت تو را بر من حرام کرده، در آن روز هر کس در فکر خویش است ولی محمد می گوید:

ربّ اّمّتی! اّمّتی! پروردگارا! اّمتم اّمتم! آری! هنگامی که انسان مجرم این صحنه ها را می بیند تکان می خورد و بیدار می شود نگاهی به گذشته خویش می کند، و از اعمال خود سخت پشیمان می شود اما این پشیمانی هیچ سودی ندارد.

### سوره الفجر (۸۹): آیه ۲۴

(آیه ۲۴) - اینجاست که فریادش بلند می شود «می گوید: ای کاش برای (این) زندگیم چیزی از پیش فرستاده بودم!» (يقول يا ليتني قدمت لحياتي).

### سوره الفجر (۸۹): آیه ۲۵

(آیه ۲۵) - سپس در دو جمله کوتاه شدت عذاب الهی را در آن روز تشریح می کند، می فرماید: «در آن روز هیچ کس همانند او [ - خدا] عذاب نمی کند» (فيومئذ لا يعذب عذابه احد).

آری! این طغیانگرانی که به هنگام قدرت بدترین جرائم و گناهان را مرتکب شدند در آن روز چنان مجازات می شوند که سابقه نداشته، همان گونه که نیکوکاران چنان پادشهایی می بینند که حتی از خیال کسی نگذشته است.

### سوره الفجر (۸۹): آیه ۲۶

(آیه ۲۶) - «و (نیز در آن روز) هیچ کس همچون او کسی را به بند نمی کشد!» (و لا يوثق وثاقه احد).

نه بند و زنجیر او ماندی دارد، و نه مجازات و عذابش، چرا چنین نباشد در حالی که آنها نیز در این دنیا بندگان مظلوم خدا را تا آنجا که قدرت داشتند در بند کشیدند، و سخت ترین شکنجه ها را به آنها دادند.

### سوره الفجر (۸۹): آیه ۲۷

(آیه ۲۷) - ای صاحب نفس مطمئنّه! بعد از ذکر عذاب وحشتناکی که دامان طغیانگران و دنیاپرستان را در قیامت می گیرد، در اینجا به نقطه مقابل آن یعنی «نفس مطمئنّه» و مؤمنانی که در میان این طوفان عظیم از آرامش کامل برخوردارند پرداخته، و آنها را با یک دنیا لطف و محبت مخاطب ساخته، می گوید: «تو ای روح آرام یافته!» (يا ايها النفس المطمئنه).

[شماره صفحه واقعی : ۴۹۶]

ص: ۱۶۸۵

## سوره الفجر (۸۹): آیه ۲۸

(آیه ۲۸) - «به سوی پروردگارت باز گرد، در حالی که هم تو از او خشنودی و هم او از تو خشنود است!» (ارجعی الی ربک راضیه مرضیه).

## سوره الفجر (۸۹): آیه ۲۹

(آیه ۲۹) - «پس در سلک بندگانم در آی» (فادخلی فی عبادی).

## سوره الفجر (۸۹): آیه ۳۰

(آیه ۳۰) - «و در بهشتم وارد شو» (و ادخلی جنتی).

چه تعبیرات جالب و دل انگیز و روح پروری؟ که لطف و صفا و آرامش و اطمینان از آن می بارد! منظور از «نفس» در اینجا همان روح آدمی است.

و تعبیر به «مطمئن» اشاره به آرامشی است که در پرتو ایمان حاصل شده، چنانکه قرآن می گوید: «الا بذکر الله تطمئن القلوب بدانید تنها با ذکر خدا دلها آرام می گیرد» (رعد/ ۲۸) چنین نفسی هم اطمینان به وعده های الهی دارد، و هم به راه و روشی که برگزیده مطمئن است، هم در اقبال دنیا و هم در ادبار دنیا، هم در طوفانها، و هم در حوادث و بلاها، و از همه بالاتر در آن هول و وحشت و اضطراب عظیم قیامت نیز آرام است.

منظور از بازگشت به سوی پروردگار بازگشت به سوی خود اوست، یعنی در جوار قرب او جای گرفتن، بازگشتی معنوی و روحانی نه مکانی و جسمانی.

تعبیر به «راضیه» به خاطر آن است که تمام وعده های پاداش الهی را بیش از آنچه تصور می کرد قرین واقعیت می بیند، و اما تعبیر به «مرضیه» به خاطر این است که مورد قبول و رضای دوست واقع شده است.

جالب این که در روایتی که در کتاب «کافی» از امام صادق علیه السلام نقل شده، می خوانیم: که یکی از یارانش پرسید: آیا ممکن است مؤمن از قبض روحش ناراضی باشد؟! فرمود: «نه به خدا سوگند، هنگامی که فرشته مرگ برای قبض روحش می آید اظهار ناراحتی می کند، فرشته مرگ می گوید: ای ولی خدا ناراحت مباش! سوگند به آن کس که محمد صلی الله علیه و آله را مبعوث کرده من بر تو مهربانترم از پدر مهربان، درست



چشم‌هایت را بگشا و ببین، او نگاه می‌کند، رسول خدا صلی الله علیه و آله و امیر مؤمنان علی علیه السلام و فاطمه علیها السلام و حسن و حسین علیهما السلام و امامان از ذرّیه او علیهم السلام را می‌بیند، فرشته به او می‌گوید نگاه کن این رسول خدا و امیر مؤمنان و فاطمه و حسن و حسین و امامان علیهم السلام دوستان تو اند.

او چشمانش را باز می‌کند و نگاه می‌کند، ناگهان گوینده‌ای از سوی پروردگار بزرگ ندا می‌دهد، و می‌گوید: «یا ایته‌ا النفس المطمئنه ای کسی که به محمّد و خاندانش اطمینان داشتی! و او با ثوابش از تو خوشنود است، داخل شو در میان بندگانم یعنی محمّد و اهل بیتش علیهم السلام و داخل شو در بهشت، در این هنگام چیزی برای انسان محبوبتر از آن نیست که هر چه زودتر روحش از بدن جدا شود و به این منادی پیوندد!» «پایان سوره فجر»

[شماره صفحه واقعی : ۴۹۸]

ص: ۱۶۸۷

## اشاره

این سوره در «مکه» نازل شده و دارای ۲۰ آیه است

## محتوای سوره:

این سوره در عین کوتاهی حقایق بزرگی را در بر دارد.

در قسمت اول این سوره بعد از ذکر سوگندهای پرمعنائی اشاره به این حقیقت شده که زندگی انسان در عالم دنیا همواره توأم با مشکلات و رنج است، تا از یکسو خود را برای رفتن به جنگ مشکلات آماده سازد، و از سوی دیگر انتظار آرامش و آسودگی مطلق را در این جهان از سر بیرون کند.

در بخش دیگری از این سوره قسمتی از مهمترین نعمتهای الهی را بر انسان ... آشورد، و سپس به ناسپاسی او در مقابل این نعمتها اشاره می کند.

در آخرین بخش مردم را به دو گروه «اصحاب الیمینه» و «اصحاب المشئمه» تقسیم کرده، و گوشه ای از صفات اعمال گروه اول (مؤمنان صالح) و سپس سرنوشت آنها را بیان می کند، و بعد به نقطه مقابل آنها یعنی کافران و مجرمان و سرنوشت آنها می پردازد.

## فضیلت تلاوت سوره:

در حدیثی از پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل شده که فرمود:

«کسی که سوره بلد را بخواند خداوند او را از خشم خود در قیامت در امان می دارد».

[شماره صفحه واقعی : ۴۹۹]



بسم الله الرحمن الرحيم به نام خداوند بخشنده بخشایشرگر

### سوره البلد (۹۰): آیه ۱

(آیه ۱) - سوگند به این شهر مقدس! سنت قرآن در بسیاری از موارد بر این است که بیان حقایق بسیار مهم را با سوگند شروع می کند، سوگندهائی که خود نیز سبب حرکت اندیشه و فکر و عقل انسان است و ارتباط خاصی با همان مطلب مورد نظر دارد.

در اینجا نیز برای بیان این واقعیت که زندگی انسان در دنیا توأم با درد و رنج است از سوگند تازه ای شروع کرده، می فرماید: «قسم به این شهر مقدس» [ - مکه ] [ لا اقسام بهذا البلد ].

### سوره البلد (۹۰): آیه ۲

(آیه ۲) - «شهری که تو در آن ساکن هستی» (و انت حل بهذا البلد).

البته شرافت و عظمت سرزمین «مکه» ایجاب می کند خداوند به آن سوگند یاد نماید، چرا که نخستین مرکز توحید و عبادت پروردگار در اینجا ساخته شده، و انبیای بزرگ گرد این خانه طواف کرده اند، ولی جمله «و انت حل بهذا البلد» مطلب تازه ای در بر دارد، می گوید: این شهر به خاطر وجود پر فیض و برکت تو چنان عظمتی به خود گرفته که شایسته این سوگند شده است.

ای کعبه را ز یمن قدوم تو صد شرف وی مرده را ز مقدم پاک تو صد صفا

بطحا ز نور طلعت تو یافته فروغ یثرت ز خاک تو با رونق و نوا

### سوره البلد (۹۰): آیه ۳

(آیه ۳) - سپس می افزاید: «و قسم به پدر و فرزندش» (و والد و ما ولد).

منظور از «والد» ابراهیم خلیل و از «ما ولد» اسماعیل ذبیح است و با توجه به این که در آیه قبل به شهر «مکه» سوگند یاد شده و می دانیم ابراهیم و فرزندش بنیانگذار «کعبه» و شهر «مکه» بودند این تفسیر بسیار مناسب به نظر می رسد بخصوص این که عرب جاهلی نیز برای حضرت ابراهیم و فرزندش اهمیت فوق العاده ای قائل بود، و به آنها افتخار می کرد.

[شماره صفحه واقعی : ۵۰۰]



## سوره البلد (۹۰): آیه ۴

(آیه ۴) - سپس به چیزی می پردازد که هدف نهائی این سوگندهاست، می فرماید: «ما انسان را در رنج آفریدیم» و زندگی او پر از رنجهاست (لقد خلقنا الانسان فی کبد).

حتی نگاهی به زندگی انبیاء و اولیاء الله نیز نشان می دهد که زندگی این گلهای سرسبد آفرینش نیز با انواع ناملایمات و درد و رنجها قرین بود، هنگامی که دنیا برای آنها چنین باشد، وضع برای دیگران روشن است.

## سوره البلد (۹۰): آیه ۵

(آیه ۵) - سپس می افزاید: «آیا او گمان می کند که هیچ کس نمی تواند بر او دست یابد»؟ (ا یحسب ان لن یقدر علیه احد).

اشاره به این که آمیختگی زندگی انسان با آن همه درد و رنج دلیل بر این است که او قدرتی ندارد ولی هنگامی که به قدرتی می رسد هر کار خلاف و گناه و جرم و تجاوزی را مرتکب می شود گوئی خود را در امن و امان می بیند.

## سوره البلد (۹۰): آیه ۶

(آیه ۶) - سپس در ادامه همین سخن می افزاید: «می گوید: من مال زیادی را (در کارهای خیر) نابود کرده ام» (یقول اهلکت مالا لیدا).

اشاره به کسانی است که وقتی به آنها پیشنهاد صرف مال در کار خیری می کردند از روی غرور و نخوت می گفتند: ما بسیار در این راهها صرف کرده ایم در حالی که چیزی برای خدا انفاق نکرده بودند، و اگر اموالی به این و آن داده بودند برای تظاهر و ریاکاری و اغراض شخصی بوده است.

بعضی نیز گفته اند: آیه اشاره است به کسانی که اموال زیادی در دشمنی با اسلام و پیامبر صلی الله علیه و آله و توطئه های ضد اسلامی صرف کرده بودند، و به آن افتخار می کردند.

## سوره البلد (۹۰): آیه ۷

(آیه ۷) - سپس می افزاید: «آیا (انسان) گمان می کند هیچ کس او را ندیده (که عمل خیری انجام نداده) است»؟ (ا یحسب ان لم یره احد).

او از این حقیقت غافل است که خداوند نه فقط ظواهر اعمال او را در خلوت و جمع می بیند، بلکه از اعماق قلب و روح او نیز آگاه است، و از نیات او با خبر هم کیفیت تحصیل آن اموال نامشروع را می داند و هم چگونگی

[شماره صفحه واقعی : ۵۰۱]

ص: ۱۶۹۰

صرف کردن ریاکارانه و مغرضانه آن را.

### سوره البلد (۹۰): آیه ۸

(آیه ۸) - نعمت چشم و زبان، و هدایت! در تعقیب آیات گذشته که سخن از غرور و غفلت انسانهای طغیانگر می گفت در اینجا بخشی از مهمترین نعمتهای مادی و معنوی الهی را بر این انسان می شمرد، تا از یکسو غرور و غفلت او را بشکند، و از سوی دیگر وی را وادار به تفکر در خالق این نعمتها کند، و با تحریک حس شکرگزاری در درون جان او را به سوی معرفت خالق سوق دهد.

می فرماید: «آیا برای او دو چشم قرار ندادیم؟ (ا لم نجعل له عینین).

### سوره البلد (۹۰): آیه ۹

(آیه ۹) - «و یک زبان و دو لب»؟! (و لسانا و شفیتین).

### سوره البلد (۹۰): آیه ۱۰

(آیه ۱۰) - «و او را به راه خیر و شر هدایت کردیم» (و هدیناه النجدین).

این هدایت از سه طریق انجام می گیرد: از طریق ادراکات عقلی و استدلال، و از طریق فطرت و وجدان بدون نیاز به استدلال، و از طریق وحی و تعلیمات انبیاء و اوصیا.

آنچه را مورد نیاز بشر در پیمودن مسیر تکامل است خداوند به یکی از این سه طریق یا در بسیاری از موارد با هر سه طریق به او تعلیم کرده است.

در اهمیت نعمتهای فوق همین بس که: «چشم» مهمترین وسیله ارتباط انسان با جهان خارج است، شگفتیهای چشم به اندازه ای است که براستی انسان را به خضوع در مقابل خالق آن وامی دارد، طبقات هفتگانه چشم که به نامهای صلیبه (قرنیه) مشیمیه، عنبیه، جلدیه، زلالیه، زجاجیه، و شبکیه نامیده شده، هر کدام ساختمان عجیب و ظریف و شگفت انگیزی دارد که قوانین فیزیکی و شیمیایی مربوط به نور و آئینه ها به دقیقترین وجهی در آنها رعایت شده بطوری که پیشرفته ترین دوربینهای دقیق عکاسی در برابر آن، موجود بی ارزشی است.

اگر در تمام وجود انسان جز چشم، چیز دیگری نبود، مطالعه شگفتیهایش برای شناخت علم و قدرت عظیم پروردگار کافی بود.

[شماره صفحه واقعی : ۵۰۲]

ص: ۱۶۹۱

و اما «زبان» مهمترین وسیله ارتباط انسان با انسانهای دیگر و نقل و مبادله اطلاعات و معلومات از قومی به قوم دیگر، و از نسلی به نسل دیگر است، و اگر این وسیله ارتباطی نبود هرگز انسان نمی توانست تا این حد در علم و دانش و تمدن مادی و مسائل معنوی ترقی کند.

و اما «لبها» نقش مؤثری در تکلم دارند، چرا که بسیاری از مقاطع حروف به وسیله لبها ادا می شود، و از این گذشته لبها کمک زیادی به جویدن غذا، و حفظ رطوبت دهان، و نوشیدن آب می کند و اگر نبودند مسأله خوردن و آشامیدن انسان و حتی منظره چهره او بر اثر جریان آب دهان به بیرون، و عدم قدرت بر اداء بسیاری از حروف وضع اسف انگیزی داشت.

امیر مؤمنان علی علیه السلام می فرماید: «شگفتا از این انسان که با یک قطعه پیه می بیند، و با قطعه گوشتی سخن می گوید، و با استخوانی می شنود، و از شکافی نفس می کشد!» و این کارهای بزرگ حیاتی را با این وسائل کوچک انجام می دهد.

جمله «و هدیناه النجدین»- علاوه بر این که مسأله اختیار و آزادی اراده انسان را بیان می کند، با توجه به این که «نجد» مکان مرتفع است- اشاره به این است که پیمودن راه خیر خالی از مشکلات و زحمت و رنج نیست، همان گونه که بالا-رفتن از زمینهای مرتفع مشکلاتی دارد، حتی پیمودن راه شر نیز مشکلاتی دارد، چه بهتر که انسان با سعی و تلاشش راه خیر را برگزیند.

به هر حال انتخاب راه با خود انسان است، اوست که می تواند چشم و زبان را در مسیر حلال یا حرام به گردش درآورد، و از دو جاده «خیر» و «شر» هر کدام را بخواهد برگزیند.

و لذا در حدیثی از پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله می خوانیم: «خداوند متعال به فرزندان آدم می گوید: «ای فرزند آدم! اگر زیانت خواست تو را وادار به حرام کند من دو لب را برای جلوگیری از آن در اختیار تو قرار داده ام، لب را فرو بند، و اگر چشمت بخواهد تو را به سوی حرام ببرد من پلکها را در اختیار تو قرار داده ام، آنها را فرو بند!...».

[شماره صفحه واقعی : ۵۰۳]

### سوره البلد (۹۰): آیه ۱۱

(آیه ۱۱) - گردنه صعب العبور! به دنبال ذکر نعمتهای بزرگی که در آیات قبل آمده بود در اینجا بندگان ناسپاس را مورد ملامت و سرزنش قرار می دهد که چگونه با داشتن آن همه وسائل سعادت راه نجات را نپیموده اند.

نخست می فرماید: «ولی او (انسان ناسپاس) از آن گردنه مهم نگذشت» (فلا اقتحم العقبه).

### سوره البلد (۹۰): آیه ۱۲

(آیه ۱۲) - سپس می فرماید: «تو نمی دانی آن گردنه چیست»؟ (و ما ادراك ما العقبه).

### سوره البلد (۹۰): آیه ۱۳

(آیه ۱۳) - «آزاد کردن برده ای» (فك رقبه).

### سوره البلد (۹۰): آیه ۱۴

(آیه ۱۴) - «یا غذا دادن در روز گرسنگی» (او اطعام فی یوم ذی مسغه).

این تعبیر تأکیدی است بر اطعام گرسنگان در ایام قحطی و خشکسالی و مانند آن. برای اهمیت این موضوع، و الا- اطعام گرسنگان همیشه از افضل اعمال بوده و هست.

### سوره البلد (۹۰): آیه ۱۵

(آیه ۱۵) - «یتیمی از خویشاوندان» (یتیما ذا مقربه).

تأکید روی یتیمان خویشاوند نیز به خاطر ملاحظه اولویتهاست، و گر نه همه یتیمان را باید اطعام و نوازش نمود.

### سوره البلد (۹۰): آیه ۱۶

(آیه ۱۶) - «یا مستمندی خاک نشین را» (او مسکینا ذا متربه).

به این ترتیب این گردنه صعب العبور که انسانهای ناسپاس هرگز خود را برای گذشتن از آن آماده نکرده اند، مجموعه ای



است از اعمال خیر که عمدتاً بر محور خدمت به خلق و کمک به ضعیفان و ناتوانها دور می زند، و نیز مجموعه ای از عقائد صحیح و خالص است که در آیات بعد به آن اشاره شده.

و به راستی گذشتن از این گردنه با توجه به علاقه شدیدی که غالب مردم به مال و ثروت دارند کار آسانی نیست.

در حدیثی آمده است: امام علی بن موسی الرضا علیه السلام هنگامی که می خواست غذا بخورد دستور می فرمود سینی بزرگی کنار سفره بگذارند، و از هر غذائی که در سفره بود از بهترین آنها بر می داشت و در آن سینی

[شماره صفحه واقعی : ۵۰۴]

ص: ۱۶۹۳

می گذاشت، سپس دستور می داد آنها را برای نیازمندان ببرند، بعد این آیه را تلاوت می فرمود: (فلا اقتحم العقبه ...)

سپس می افزود: «خداوند متعال می دانست که همه قادر بر آزاد کردن بردگان نیستند راه دیگری نیز به سوی بهشتش قرار داد!»!

### سوره البلد (۹۰): آیه ۱۷

(آیه ۱۷) - در ادامه تفسیری که برای این گردنه صعب العبور بیان فرموده، در این آیه می افزاید: «سپس از کسانی باشد که ایمان آورده، و یکدیگر را به صبر و رحمت توصیه می کنند» (ثم کان من الذین آمنوا و تواصوا بالصبر و تواصوا بالمرحمه).

به این ترتیب کسانی از این گردنه سخت عبور می کنند که هم دارای ایمان هستند و هم اخلاق والائی همچون دعوت به صبر و عواطف انسانی دارند، و هم اعمال صالحی همچون آزاد کردن بردگان و اطعام یتیمان و مسکینان انجام داده اند.

### سوره البلد (۹۰): آیه ۱۸

(آیه ۱۸) - و در پایان این اوصاف، مقام صاحبان آن را چنین بیان می کند:

«آنها اصحاب الیمین اند» که نامه اعمالشان را به دست راستشان می دهند! (اولئک اصحاب الیمینه).

### سوره البلد (۹۰): آیه ۱۹

(آیه ۱۹) - سپس به نقطه مقابل این گروه یعنی آنها که نتوانستند از این گردنه صعب العبور بگذرند، پرداخته، می فرماید: «و کسانی که آیات ما را انکار کرده اند افرادی شومند» که نامه اعمالشان به دست چپشان داده می شود! (و الذین کفروا بآیاتنا هم اصحاب المشأمه).

و این نشانه آن است که دستشان از حسنات تهی، و نامه اعمالشان از سیئات سیاه است.

یعنی این گروه کافر افرادی شوم و نامیمونند که هم سبب بدبختی خودشانند، و هم بدبختی جامعه، ولی از آنجا که شوم بودن و خجسته بودن در قیامت به آن شناخته می شود که نامه اعمال افراد در دست چپ، یا در دست راست آنها باشد بعضی این تفسیر را برای آن پذیرفته اند.

[شماره صفحه واقعی : ۵۰۵]

(آیه ۲۰) - و در آخرین آیه این سوره اشاره کوتاه و پر معنایی به مجازات گروه اخیر کرده، می فرماید: «بر آنها آتشی است فرو بسته!» که راه فراری از آن نیست (علیهم نار مؤصده).

«مؤصده» از ماده «ایصاد» به معنی بستن در و محکم کردن آن است، ناگفته پیداست انسان در اتاقی که هوای آن کمی گرم است می خواهد درها را باز کند، نسیمی بوزد و گرمی هوا را تعدیل کند، حال باید فکر کرد در کوره سوزان دوزخ هنگامی که تمام درها بسته شود چه حالی پیدا خواهد شد؟! «پایان سوره بلد»

[شماره صفحه واقعی : ۵۰۶]

ص: ۱۶۹۵

## اشاره

این سوره در «مکه» نازل شده و ۱۵ آیه دارد

## محتوا و فضیلت سوره:

این سوره که در حقیقت سوره «تهدیب نفس» و «تطهیر قلوب از ناپاکیها و ناخالصیها» ست، بر محور همین معنی دور می زند، منتها در آغاز سوره به یازده موضوع مهم از عالم خلقت و ذات پاک خداوند برای اثبات این معنی که فلاح و رستگاری در گرو تهدیب نفس است قسم یاد شده، و بیشترین سوگندهای قرآن را بطور جمعی در خود جای داده است.

و در پایان سوره به ذکر نمونه ای از اقوام متمرّد و گردنکش - که به خاطر ترک تهدیب نفس در شقاوت ابدی فرو رفتند، و خداوند آنها را به مجازات شدیدی گرفتار کرد، یعنی قوم ثمود - می پردازد.

در فضیلت تلاوت این سوره همین بس که در حدیثی از پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله آمده است: «هر کس آن را بخواند گوئی به تعداد تمام اشیائی که خورشید و ماه بر آنها می تابد در راه خدا صدقه داده است!» و مسلماً این فضیلت بزرگ از آن کسی است که محتوای بزرگ این سوره کوچک را در جان خود پیاده کند، و تهدیب نفس را وظیفه قطعی خود بداند.

[شماره صفحه واقعی: ۵۰۷]

ص: ۱۶۹۶

### سوره الشمس (۹۱): آیه ۱

(آیه ۱) - رستگاری بدون تهذیب نفس ممکن نیست! سوگندهای پی در پی و مهمی که در آغاز این سوره آمده، به یک حساب «یازده» سوگند و به حساب دیگر «هفت» سوگند است، و به خوبی نشان می دهد که مطلب مهمی در اینجا مطرح است، مطلبی به عظمت آسمانها و زمین و خورشید و ماه، مطلبی سرنوشت ساز و حیات بخش.

نخست می فرماید: «به خورشید و گسترش نور آن سوگند» (و الشمس و ضحاها).

سوگندهای قرآن عموماً دو مقصد را تعقیب می کند: نخست اهمیت مطلبی که سوگند به خاطر آن یاد شده، و دیگر اهمیت خود این امور که مورد سوگند است، چرا که سوگند همیشه به موضوعات مهم یاد می شود.

«خورشید» مهمترین و سازنده ترین نقش را در زندگی انسان و تمام موجودات زنده زمینی دارد، زیرا علاوه بر این که منبع «نور» و «حرارت» است و این دو از عوامل اصلی زندگی انسان به شمار می رود، منابع دیگر حیاتی نیز از آن مایه می گیرند، وزش بادهای، نزول بارانها، پرورش گیاهان، و حتی پدید آمدن منابع انرژی زا، همچون نفت و ذغال سنگ، هر کدام درست دقت کنیم بصورتی با نور آفتاب ارتباط دارد. بطوری که اگر روزی این چراغ حیات بخش خاموش گردد تاریکی و سکوت و مرگ همه جا را فرا خواهد گرفت.

### سوره الشمس (۹۱): آیه ۲

(آیه ۲) - سپس به سومین سوگند پرداخته، می گوید: «و قسم به ماه هنگامی که بعد از آن (خورشید) در آید» (و القمر اذا تلاها).

این تعبیر - چنانکه جمعی از مفسران نیز گفته اند - در حقیقت اشاره به ماه در موقع بدر کامل یعنی شب چهارده است، زیرا ماه در شب چهاردهم تقریباً مقارن غروب آفتاب سر از افق مشرق بر می دارد، و چهره پر فروغ خود را ظاهر کرده،

[شماره صفحه واقعی : ۵۰۸]

و سلطه خویش را بر پهنه آسمان تثبیت می کند، و چون از هر زمان جالبتر و پرشکوه تر است به آن سوگند یاد شده.

### سوره الشمس (۹۱): آیه ۳

(آیه ۳) - و در چهارمین سوگند، می افزاید: «و به روز هنگامی که صفحه زمین را روشن سازد» (و النهار اذا جلاها).

سوگند به این پدیده مهم آسمانی به خاطر تأثیر فوق العاده آن در زندگی بشر، و تمام موجودات زنده است، چرا که روز رمز حرکت و جنبش و حیات است و تمام تلاشها و کوششها و کوششهای زندگی معمولاً در روشنائی روز صورت می گیرد.

### سوره الشمس (۹۱): آیه ۴

(آیه ۴) - و در پنجمین سوگند می فرماید: «و به شب، آن هنگام که زمین را بپوشاند» (و اللیل اذا یغشاها).

«شب» با تمام برکات و آثارش، که از یکسو حرارت آفتاب روز را تعدیل می کند، و از سوی دیگر مایه آرامش و استراحت همه موجودات زنده است.

### سوره الشمس (۹۱): آیه ۵

(آیه ۵) - در ششمین و هفتمین سوگند به سراغ آسمان و خالق آسمان می رود، و می افزاید: «و قسم به آسمان و کسی که آسمان را بنا کرده» (و السماء و ما بناها).

اصل خلقت آسمان با آن عظمت خیره کننده از شگفتیهای بزرگ خلقت است، و بنا و پیدایش این همه کواکب و اجرام آسمانی و نظامات حاکم بر آنها شگفتی دیگر، و از آن مهتر خالق این آسمان است.

### سوره الشمس (۹۱): آیه ۶

(آیه ۶) - سپس در هشتمین و نهمین سوگند سخن از زمین و خالق زمین به میان آورده، می فرماید: «و به زمین و کسی که آن را گسترانیده» (و الارض و ما طحاها).

زمین که گاهواره زندگی انسان و تمام موجودات زنده است.

زمین با تمام شگفتیها: کوهها و دریاها، درّه ها و جنگلها، چشمه ها و رودخانه ها، معادن و منابع گرانبهایش، که هر کدام به تنهایی آیتی است از آیات حق و نشانه ای از نشانه های او.

[شماره صفحه واقعی : ۵۰۹]

ص: ۱۶۹۸

و از آن برتر و بالاتر خالق این زمین و کسی که آن را گسترانیده است.

### سوره الشمس (۹۱): آیه ۷

(آیه ۷) - سر انجام به دهمین و یازدهمین سوگند که آخرین قسمها در این سلسله است پرداخته، می فرماید: «و قسم به جان آدمی، و آن کس که آن را (آفریده و) منظم ساخته» (و نفس و ما سواها).

همان انسانی که عصاره عالم خلقت، و چکیده جهان ملک و ملکوت، و گل سرسبد عالم آفرینش است.

منظور از «نفس» جسم و روح هر دو می باشد و مراد از «سوئها» (از ماده تسویه) هم تنظیم و تعدیل قوای روحی انسان است، از حواس ظاهر گرفته، تا نیروی ادراک، حافظه، انتقال، تخیل، ابتکار، عشق، اراده و تصمیم، و مانند آن که در مباحث «علم النفس» مطرح شده است.

و هم تمام شگفتیهای نظامات بدن و دستگاههای مختلف آن را که در علم «تشریح» و «فیزیولوژی» (وظایف الاعضاء) بطور گسترده مورد بحث قرار گرفته شامل می شود چرا که شگفتیهای قدرت خداوند هم در جسم است و هم در جان و اختصاص به یکی از این دو ندارد.

### سوره الشمس (۹۱): آیه ۸

(آیه ۸) - در این آیه به یکی از مهمترین مسائل مربوط به آفرینش انسان پرداخته، می افزاید: «سپس فجور و تقوا (شرّ و خیرش) را به او الهام کرده است» (فالهمها فجورها و تقواها).

خداوند آن چنان قدرت تشخیص و عقل و وجدان بیدار، به او داده که فجور و تقوا را از طریق عقل و فطرت در می یابد.

آری! هنگامی که خلقتش تکمیل شد، و هستی او تحقق یافت، خداوند بایدها و نبایدها را به او تعلیم داد، و به این ترتیب وجودی شد از نظر آفرینش مجموعه ای از گل بدبو و روح الهی و از نظر تعلیمات آگاه بر فجور و تقوا و در نتیجه، وجودی است که می تواند در قوس صعودی برتر از فرشتگان گردد و در قوس نزولی از حیوانات درنده نیز منحطتر گردد و این منوط به آن است که با اراده و انتخابگری خویش کدام مسیر را برگزیند.

[شماره صفحه واقعی : ۵۱۰]



## سوره الشمس (۹۱): آیه ۹

(آیه ۹) - و سرانجام بعد از تمام این سوگندهای مهم و پی در پی به نتیجه آنها پرداخته، می فرماید: سوگند به اینها «که هر کس نفس خود را پاک و تزکیه کرده رستگار شده» (قد افلح من زکاه).

آری! رستگاری از آن کسی است که نفس خویش را تربیت کند و رشد و نمو دهد، و از آلودگی به خلق و خوی شیطانی و گناه و عصیان و کفر پاک سازد و در حقیقت مسأله اصلی زندگی انسان نیز همین «تزکیه» است، که اگر باشد سعادت مند است و الا بدبخت و بینوا.

## سوره الشمس (۹۱): آیه ۱۰

(آیه ۱۰) - سپس به سراغ گروه مخالف رفته، می فرماید: «و آن کس که نفس خویش را با معصیت و گناه آلوده ساخته، نومید و محروم گشته است!» (و قد خاب من دسأها).

و به این ترتیب پیروزمندان و شکست خوردگان در صحنه زندگی دنیا مشخص می شوند، و معیار ارزیابی این دو گروه چیزی جز «تزکیه نفس و نمو و رشد روح تقوا و اطاعت خداوند» یا «آلودگی به انواع معاصی و گناهان» نیست.

در حدیثی آمده است که: رسول خدا صلی الله علیه و آله هنگامی که آیه «قد افلح من زکاه» را تلاوت می فرمود توقف می کرد و چنین دعا می نمود: «پروردگارا! به نفس من تقوایش را مرحمت کن، تو ولی و مولای آن هستی، و آن را تزکیه فرما که تو بهترین تزکیه کننده گانی».

## سوره الشمس (۹۱): آیه ۱۱

(آیه ۱۱) - عاقبت مرگبار طغیانگران: به دنبال هشدار که در آیات قبل در باره عاقبت کار کسانی که نفس خود را آلوده می کنند آمده بود، در اینجا به عنوان نمونه به یکی از مصداقهای واضح تاریخی این مطلب پرداخته، و سرنوشت قوم طغیانگر «ثمود» را در عباراتی کوتاه و قاطع و پر معنی بیان کرده، می فرماید: «و قوم ثمود بر اثر طغیان (پیامبرشان را) تکذیب کردند» (کذبت ثمود بطغواها).

«قوم ثمود» که نام پیامبرشان «صالح» بود از قدیمی ترین اقوامی هستند که در

[شماره صفحه واقعی: ۵۱۱]

یک منطقه کوهستانی میان «حجاز» و «شام» زندگی می کردند، زندگی مرفّه، سرزمین آباد، دشتهای مسطح با خاکهای مساعد و آماده برای کشت و زرع، و قصرهای مجلل، و خانه های مستحکم داشتند، ولی نه تنها شکر این همه نعمت را به جا نیاوردند، بلکه سر به طغیان و سرکشی برداشته، و به تکذیب پیامبرشان صالح برخاستند، و آیات الهی را به باد سخریه گرفتند، و سر انجام خداوند آنها را با یک صاعقه آسمانی نابود کرد.

### سوره الشمس (۹۱): آیه ۱۲

(آیه ۱۲) - سپس به یکی از نمونه های بارز طغیان این قوم پرداخته، می افزاید: «آنگاه که شقی ترین آنها به پا خاست» (اذنبث اشقاها).

«اشقی» (شقی ترین) اشاره به همان کسی است که ناقه ثمود را به هلاکت رساند.

در بعضی از روایات آمده است که پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله به علی علیه السلام فرمود:

«سنگدترین افراد اقوام نخستین که بود؟» علی علیه السلام در پاسخ عرض کرد: «آن کسی که ناقه ثمود را به هلاکت رساند» پیامبر فرمود: «راست گفתי، شقی ترین افراد اقوام اخیر چه کسی است؟» علی علیه السلام می گوید: «عرض کردم نمی دانم ای رسول خدا!».

پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: «کسی که شمشیر را بر این نقطه از سر تو وارد می کند» و پیامبر صلی الله علیه و آله اشاره به قسمت بالای پیشانی آن حضرت کرد.

هیچ یک از این دو خصومت شخصی نداشتند، بلکه هر دو می خواستند نورحق را خاموش کنند، و معجزه و آیتی از آیات الهی را از میان بردارند.

### سوره الشمس (۹۱): آیه ۱۳

(آیه ۱۳) - در این آیه به شرح بیشتری در زمینه طغیانگری قوم ثمود پرداخته، می افزاید: «و فرستاده الهی [- صالح] به آنان گفت: ناقه خدا [- همان شتری که معجزه الهی بود] را با آبشخورش واگذارید» (فقال لهم رسول الله ناقه الله و سقياها).

منظور از «رسول الله» در اینجا حضرت صالح علیه السلام پیغمبر قوم ثمود است، و تعبیر به «ناقه الله» (شتر ماده متعلق به خداوند) اشاره به این است که این شتر یک

[شماره صفحه واقعی: ۵۱۲]

شتر معمولی نبود، بلکه به عنوان معجزه و سند گویای صدق دعوی صالح فرستاده شده بود، یکی از ویژگیهای آن طبق روایت مشهور این بود که از دل صخره ای از کوه برآمد تا معجزه گویائی در برابر منکران لجوج باشد.

### سوره الشمس (۹۱): آیه ۱۴

(آیه ۱۴) - و در این آیه می گوید: این قوم سرکش اعتنائی به کلمات این پیامبر بزرگ و هشدارهای او نکردند «پس او را تکذیب و ناقه را پی کردند» (فکذبوه فعقروها).

جالب توجه این که کسی که ناقه را به هلاکت رساند، یک نفر بیشتر نبود ولی در آیه فوق این عمل به تمام طغیانگران قوم ثمود نسبت داده شده، این به خاطر آن است که دیگران هم به نحوی در این کار سهیم بودند و با خشنودی و رضایت کامل آنها انجام گرفت.

و به دنبال این تکذیب و مخالفت شدید، خداوند چنان آنها را مجازات کرد که اثری از آنان باقی نماند، چنانکه در ادامه همین آیه می فرماید: «از این رو پروردگارشان آنها (و سرزمینشان) را به خاطر گناهشان در هم کوبید و با خاک یکسان و صاف کرد!» (فدمدم علیهم ربهم بذنبهم فسواها).

صاعقه همان صیحه عظیم آسمانی در چند لحظه کوتاه چنان زلزله و لرزه ای در سرزمین آنها ایجاد کرد که تمام بناها روی هم خوابید و صاف شد و خانه هایشان را به گورهای آنها مبدل ساخت.

### سوره الشمس (۹۱): آیه ۱۵

(آیه ۱۵) - سرانجام در آخرین آیه سوره برای این که هشدار محکمی به تمام کسانی که در همان مسیر و خط حرکت می کنند بدهد، می فرماید:

«و (خداوند) هرگز از فرجام این کار [مجازات ستمگران] بیم ندارد» (و لا یخاف عقباها).

بسیارند حاکمانی که قدرت بر مجازات دارند ولی پیوسته از پیامدهای آن بیمناکند، و از واکنشها و عکس العملها ترسان، و به همین دلیل از قدرت خود استفاده نمی کنند، و یا به تعبیر صحیحتر قدرت آنان آمیخته با ضعف و ناتوانی و علمشان آمیخته با جهل است چرا که می ترسند توانائی بر مقابله

[شماره صفحه واقعی: ۵۱۳]

با پیامدهای آن را نداشته باشند.

ولی خداوند قادر متعال که علمش احاطه به همه این امور و عواقب و آثار آن دارد، و قدرتش برای مقابله با پیامدهای حوادث با هیچ ضعفی آمیخته نیست بیمی از عواقب این امور ندارد، و به همین دلیل با نهایت قدرت و قاطعیت آنچه را که اراده کرده است انجام می دهد.

«پایان سوره شمس»

[شماره صفحه واقعی : ۵۱۴]

ص: ۱۷۰۳

## اشاره

این سوره در «مکه» نازل شده و دارای ۲۱ آیه است

## محتوا و فضیلت سوره:

در آغاز سوره بعد از ذکر سه سوگند مردم را به دو گروه تقسیم می کند: انفاق کنندگان با تقوا، و بخیلانی که منکر پاداش قیامتند، پایان کار گروه اول را خوشبختی و سهولت و آرامش، و پایان کار گروه دوم را سختی و تنگی و بدبختی می شمرد.

در بخش دیگری از این سوره، بعد از اشاره به این معنی که هدایت بندگان بر خداست، همگان را از آتش فروزان دوزخ انداز می کند.

و در آخرین بخش کسانی را که در این آتش می سوزند و گروهی را که از آن نجات می یابند با ذکر اوصاف معرفی می کند.

در فضیلت تلاوت این سوره از پیغمبر گرامی صلی الله علیه و آله آمده است که فرمود:

«هر کس این سوره را تلاوت کند خداوند آنقدر به او می بخشد که راضی شود، و او را از سختیها نجات می دهد و مسیر زندگی را برای او آسان می سازد».

بسم الله الرحمن الرحيم به نام خداوند بخشنده بخشایشگر

## شأن نزول:

مفسران برای کل این سوره شأن نزولی از ابن عباس نقل کرده اند که چنین است: «مردی در میان مسلمانان بود که شاخه یکی از درختان خرمای او بالای خانه مرد فقیر عیالمندی قرار گرفته بود، صاحب نخل هنگامی که بالای درخت می رفت

[شماره صفحه واقعی : ۵۱۵]

تا خرماها را بچیند، گاهی چند دانه خرما در خانه مرد فقیر می افتاد، و کودکانش آن را برمی داشتند، آن مرد از نخل فرود می آمد و خرما را از دستشان می گرفت.

مرد فقیر به پیامبر صلی الله علیه و آله شکایت آورد.

پیغمبر صلی الله علیه و آله فرمود: برو تا به کارت رسیدگی کنم. سپس صاحب نخل را ملاقات کرد و فرمود: این درختی که شاخه هایش بالای خانه فلان کس آمده است به من می دهی تا در مقابل آن نخلی در بهشت از آن تو باشد! مرد گفت: من درختان نخل بسیاری دارم، و خرمای هیچ کدام به خوبی این درخت نیست- و حاضر به چنین معامله ای نیستم.

کسی از یاران پیامبر صلی الله علیه و آله این سخن را شنید، عرض کرد: ای رسول خدا! اگر من بروم و این درخت را از این مرد خریداری و واگذار کنم، شما همان چیزی را که به او می دادید به من عطا خواهی کرد؟

فرمود: آری.

آن مرد رفت و صاحب نخل را دید و با او گفتگو کرد، صاحب نخل گفت: آیا می دانی که محمّد حاضر شد درخت نخلی در بهشت در مقابل این به من بدهد- و من نپذیرفتم.

خریدار گفت: آیا می خواهی آن را بفروشی یا نه؟

گفت: نمی فروشم مگر آن که مبلغی را که گمان نمی کنم کسی بدهد به من بدهی.

گفت: چه مبلغ؟

گفت: چهل نخل.

خریدار تعجب کرد و گفت: عجب بهای سنگینی برای نخلی که کج شده مطالبه می کنی، چهل نخل! سپس بعد از کمی سکوت گفت: بسیار خوب، چهل نخل به تو می دهم.

فروشنده (طمعکار) گفت: اگر راست می گوئی چند نفر را به عنوان شهود بطلب! اتفاقاً گروهی از آنها می گذشتند آنها را صدا زد، و بر این معامله شاهد گرفت.

سپس خدمت پیامبر صلی الله علیه و آله آمد و عرض کرد ای رسول خدا! نخل به ملک من

[شماره صفحه واقعی : ۵۱۶]

ص: ۱۷۰۵

در آمد و تقدیم (محضر مبارکتان) می کنم.

رسول خدا صلی الله علیه و آله به سراغ خانواده فقیر رفت و به صاحب خانه گفت: این نخل از آن تو و فرزندان توست.

اینجا بود که سوره لیل نازل شد- و گفتنیها را در باره بخیلان و سخاوتمندان گفت.

در بعضی از روایات آمده که مرد خریدار شخصی به نام «ابو الدحداح» بود.

### سوره اللیل (۹۲): آیه ۱

(آیه ۱) - تقوا و امدادهای الهی: باز در آغاز این سوره به سه سوگند تفکر انگیز از «مخلوقات» و «خالق عالم» برخوردار می کنیم.

می فرماید: «قسم به شب در آن هنگام که (جهان را) بپوشاند» (و اللیل اذا یغشی).

تعبیر به «یغشی» ممکن است به خاطر آن باشد که تاریکی شب همچون پرده ای بر نیمی از کره زمین می افتد، و آن را زیر پوشش خود قرار می دهد، و یا به خاطر این که چهره روز یا چهره آفتاب عالمتاب با فرا رسیدن آن پوشانده می شود، و به هر حال اشاره ای است به اهمیت شب و نقش مؤثر آن در زندگی انسانها، از تعدیل حرارت آفتاب گرفته، تا مسأله آرامش و سکون همه موجودات زنده در پرتو آن، و نیز عبادت شب زنده داران بیدار دل و آگاه.

### سوره اللیل (۹۲): آیه ۲

(آیه ۲) - سپس به سراغ سوگند دیگری رفته، می افزاید: «و قسم به روز هنگامی که تجلی کند» (و النهار اذا تجلی).

و این از لحظه ای است که سپیده صبح پرده ظلمانی شب را می شکافد و تاریکیها را به عقب می راند و بر تمام پهنه آسمان حاکم می شود.

### سوره اللیل (۹۲): آیه ۳

(آیه ۳) - و بعد به سراغ آخرین قسم رفته، می فرماید: «و قسم به آن کس که جنس مذکر و مؤنث را آفرید» (و ما خلق الذکر و الانثی).

چرا که وجود این دو جنس در عالم «انسان» و «حیوان» و «نبات» و دگرگونیهایی که از لحظه انعقاد نطفه تا هنگام تولد رخ می دهد، و ویژگیهایی که هر یک از دو جنس به تناسب فعالیتها و برنامه هایشان دارند، و اسرار فراوانی که در مفهوم زوجیت

نهفته است، همه نشانه ها و آیاتی است از جهان بزرگ آفرینش، که از طریق آن می توان به عظمت آفریننده آن واقف شد.

[شماره صفحه واقعی : ۵۱۷]

ص: ۱۷۰۶



## سوره اللیل (۹۲): آیه ۴

(آیه ۴) - و سرانجام به هدف نهائی این سوگندها می رسد و می فرماید: «که سعی و تلاش شما (در زندگی) مختلف است» (ان سعیکم لشتی).

جهت گیری تلاشها و نتایج آن نیز کاملاً مختلف و متفاوت می باشد. اشاره به این که شما به هر حال در زندگی آرام نخواهید گرفت، و حتماً به سعی و تلاشی دست می زنید، و نیروهای خداداد که سرمایه های وجودتان است در مسیری خرج می شود، ببینید سعی و تلاش شما در کدام مسیر، به کدام سمت، و دارای کدام نتیجه است؟ نکند تمام سرمایه ها و استعدادهای خود را به بهای اندکی بفروشید، و یا بیهوده به هدر دهید.

## سوره اللیل (۹۲): آیه ۵

(آیه ۵) - سپس مردم را به دو گروه تقسیم کرده، و ویژگیهای هر یک را بر می شمرد، می فرماید: «اما آن کس که (در راه خدا) انفاق کند و پرهیزکاری پیش گیرد» (فاما من اعطی و اتقی).

تأکید بر «تقوا» به دنبال انفاق اموال، اشاره به لزوم نیت پاک و قصد خالص به هنگام انفاق، و خالی بودن از هرگونه منت و اذیت و آزار می باشد.

## سوره اللیل (۹۲): آیه ۶

(آیه ۶) - «و جزای نیک (الهی) را تصدیق کند» (و صدق بالحسنى).

## سوره اللیل (۹۲): آیه ۷

(آیه ۷) - «ما او را در مسیر آسانی قرار می دهیم» و به سوی بهشت جاویدان هدایت می کنیم (فسنيسره لليسرى).

اصولاً ایمان به معاد و پادشاهای عظیم الهی تحمل انواع مشکلات را برای انسان سهل و آسان می کند، نه تنها «مال» که «جان» خود را نیز در طبق اخلاص می گذارد و به عشق شهادت در میدان جهاد شرکت می کند، و از این ایثارگری خود لذت می برد.

## سوره اللیل (۹۲): آیه ۸

(آیه ۸) - سپس به نقطه مقابل این گروه پرداخته، می فرماید: «اما کسی که بخل ورزد و (از این راه) بی نیازی طلبد» (و اما من

بخل و استغنی).

### سوره اللیل (۹۲): آیه ۹

(آیه ۹) - «و یاداش نیک (الهی) را تکذیب کند» (و کذب بالحسنى).

### سوره اللیل (۹۲): آیه ۱۰

(آیه ۱۰) - «به زودی او را در مسیر دشواری قرار می دهیم» (فسنیرہ للعسری).

«بخل» در اینجا نقطه مقابل «اعطا» است که در گروه اول (گروه سخاوتمندان سعادت‌مند) بیان شد، «و استغنی» (بی نیازی بطلبد) بهانه ای است برای بخل

[شماره صفحه واقعی : ۵۱۸]

ص: ۱۷۰۷

ورزیدن، و وسیله ای است برای ثروت اندوختن.

اصولا- برای این بخیلان بی ایمان انجام اعمال نیک و مخصوصا انفاق در راه خدا کار سخت و دشواری است. در حالی که برای گروه اول نشاطآور و روح افزاست.

### سوره اللیل (۹۲): آیه ۱۱

(آیه ۱۱)- و در این آیه به این بخیلان کوردل هشدار داده، می فرماید: «و در آن هنگام که (در جهنم) سقوط می کند اموالش به حال او سودی نخواهد داشت» (و ما یعنی عنه ماله اذا تردی). نه می تواند این اموال را با خود از این دنیا ببرد، و نه اگر ببرد مانع سقوط او در آتش دوزخ خواهد شد.

### سوره اللیل (۹۲): آیه ۱۲

(آیه ۱۲)- در تعقیب آیات گذشته که مردم را به دو گروه مؤمن سخاوتمند و گروه بی ایمان بخیل تقسیم کرده، و سرنوشت هر کدام را بیان می نمود در اینجا به سراغ این مطلب می رود که کار ما هدایت است نه اجبار و الزام، این وظیفه شماس است که تصمیم بگیرید و مرد راه باشید، به علاوه پیمودن این راه به سود خود شماس است، و ما هیچ نیازی به آن نداریم. می فرماید: «به یقین هدایت کردن بر ما است» (ان علینا للهدی).

چه هدایت از طریق تکوین (فطرت و عقل) و چه از طریق تشریح (کتاب و سنت) ما آنچه در این زمینه لازم بوده گفته ایم و حق آن را ادا کرده ایم.

### سوره اللیل (۹۲): آیه ۱۳

(آیه ۱۳)- «و آخرت و دنیا از آن ما است» (و ان لنا للآخره و الاولی).

هیچ نیازی به ایمان و اطاعت شما نداریم، نه اطاعت شما به ما سودی می رساند، و نه معصیت شما زیانی، و تمام این برنامه ها به سود شما و برای خود شماس است.

### سوره اللیل (۹۲): آیه ۱۴

(آیه ۱۴)- و از آنجا که یکی از شعب هدایت هشدار و انداز است در این آیه، می افزاید: «من شما را از آتشی که زبانه می کشد بیم می دهم!» (فانذرتکم نارا تلظی).

## سوره اللیل (۹۲): آیه ۱۵

(آیه ۱۵) - سپس به گروهی که وارد این آتش برافروخته و سوزان می شوند اشاره کرده، می فرماید: «کسی جز بدبخت ترین مردم وارد آن نمی شود» (لا یصلاها الا الاشقی).

## سوره اللیل (۹۲): آیه ۱۶

(آیه ۱۶) - و در توصیف اشقی می فرماید: «همان کسی که (آیات خدا را) تکذیب کرد و به آن پشت نمود» (الذی کذب و تولى).

[شماره صفحه واقعی : ۵۱۹]

ص: ۱۷۰۸

بنابر این، معیار خوشبختی و بدبختی همان کفر و ایمان است با پیامدهای عملی که این دو دارد و به راستی کسی که آن همه نشانه های هدایت و امکانات برای ایمان و تقوا را نادیده بگیرد مصداق روشن «اشقی» و بدبخت ترین مردم است.

### سوره اللیل (۹۲): آیه ۱۷

(آیه ۱۷) - سپس سخن از گروهی می گوید که از این آتش شعله ور سوزان برکنارند، می فرماید: «به زودی با تقواترین مردم از آن (آتش سوزان) دور داشته می شود» (و سیجنبها الاتقی).

### سوره اللیل (۹۲): آیه ۱۸

(آیه ۱۸) - «همان کسی که مال خود را (در راه خدا) می بخشد تا پاک شود» (الذی یؤتی ماله یتزکی).

تعبیر به «یتزکی» در حقیقت اشاره به قصد قربت و نیت خالص است خواه این جمله به معنی کسب نمو معنوی و روحانی باشد، یا به دست آوردن پاکی اموال، چون «تزکیه» هم به معنی «نمو دادن» آمده و هم «پاک کردن».

### سوره اللیل (۹۲): آیه ۱۹

(آیه ۱۹) - سپس برای تأکید بر مسأله خلوص نیت آنها در انفاقهایی که دارند، می افزاید: «و هیچ کس را نزد او حق نعمتی نیست تا بخواهد (به این وسیله) او را جزا دهد» (و ما لاحد عنده من نعمه تجزی).

### سوره اللیل (۹۲): آیه ۲۰

(آیه ۲۰) - «بلکه تنها هدفش جلب رضای پروردگار بزرگ اوست» (الا ابتغاء وجه ربه الاعلی).

یعنی انفاق مؤمنان پرهیزکار به دیگران نه از روی ریاست، و نه به خاطر جوابگویی خدمات سابق آنها، بلکه انگیزه آن تنها و تنها جلب رضای خداوند است، و همین است که به آن انفاقها ارزش فوق العاده ای می دهد.

### سوره اللیل (۹۲): آیه ۲۱

(آیه ۲۱) - و سر انجام در آخرین آیه این سوره به ذکر پاداش عظیم و بی نظیر این گروه پرداخته، و در یک جمله کوتاه، می گوید: «و به زودی راضی و خشنود می شود» (و لسوف یرضی).

آری! همان گونه که او برای رضای خدا کار می کرد خدا نیز او را راضی می سازد، رضایتی گسترده و نامحدود که تمام

نعمتها در آن جمع است.

«پایان سوره لیل»

[شماره صفحه واقعی : ۵۲۰]

ص: ۱۷۰۹

اشاره

این سوره در «مکه» نازل شده و ۱۱ آیه دارد

محتوا و فضیلت سوره:

طبق بعضی از روایات وقتی پیامبر صلی الله علیه و آله بر اثر تأخیر و انقطاع موقت وحی ناراحت بود، و زبان دشمنان نیز باز شده بود، این سوره نازل شد و همچون باران رحمتی بر قلب پاک پیامبر صلی الله علیه و آله نشست.

این سوره با دو سوگند آغاز می شود، سپس به پیامبر صلی الله علیه و آله بشارت می دهد که خدا هرگز تو را رها نساخته است.

بعد به او نوید می دهد که خداوند آنقدر به او عطا می کند که خشنود شود.

و در آخرین مرحله، گذشته زندگانی پیامبر صلی الله علیه و آله را در نظر او مجسم می سازد که خداوند چگونه او را همیشه مشمول انواع رحمت خود قرار داده، و در سخت ترین لحظات زندگی حمایتش نموده است.

و لذا در آخرین آیات به او دستور می دهد که (به شکرانه این نعمتهای بزرگ الهی) با یتیمان و مستمندان مهربانی کند و نعمت خدا را بازگو نماید.

در فضیلت این سوره همین بس که در حدیثی از پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل شده است: «هر کس آن را تلاوت کند از کسانی خواهد بود که خدا از آنها راضی می شود و شایسته است که محمد صلی الله علیه و آله برای او شفاعت کند و به عدد هر یتیم و مسکین سؤال کننده ده حسنه برای او خواهد بود».

و این همه فضیلت از آن کسی است که آن را بخواند و در عمل پیاده کند.

[شماره صفحه واقعی : ۵۲۱]

قابل توجه این که مطابق روایات متعددی، این سوره و سوره آئینه (الم نشرح) یک سوره است، و لذا برای این که در هر رکعت بعد از سوره حمد باید یک سوره کامل خوانده شود این دو سوره را باید با هم خواند.

بسم الله الرحمن الرحيم به نام خداوند بخشنده بخشایشگر در باره شأن نزول این سوره «ابن عباس» می گوید: پانزده روز گذشت، و وحی بر پیامبر صلی الله علیه و آله نازل نشد، مشرکان گفتند: پروردگار محمد، او را رها کرده، و دشمن داشته، اگر راست می گوید مأموریت او از سوی خداست، باید وحی بطور مرتب بر او نازل می شد.

در اینجا سوره مورد بحث نازل گشت- و به سخنان آنها پاسخ گفت.

قابل توجه این که طبق حدیثی وقتی این سوره نازل شد پیامبر صلی الله علیه و آله به جبرئیل فرمود: دیر کردی در حالی که سخت به تو مشتاق بودم.

جبرئیل گفت: «من به تو مشتاقتر بودم، ولی من بنده مأمورم و جز به فرمان پروردگار نازل نمی شوم»!

### سوره الضحی (۹۳): آیه ۱

(آیه ۱)- در آغاز این سوره نیز با دو سوگند رو برو می شویم: سوگند به «نور» و «ظلمت» می فرماید: «قسم به روز در آن هنگام که آفتاب برآید» و همه جا را فرا گیرد (و الضحی).

### سوره الضحی (۹۳): آیه ۲

(آیه ۲)- «و سوگند به شب در آن هنگام که آرام گیرد» و همه جا را در آرامش فرو برد (و اللیل اذا سجد).

«ضحی» از ماده «سجو» به معنی اوائل روز است آن موقعی که خورشید در آسمان بالا بیاید و نور آن بر همه جا مسلط شود، و این در حقیقت بهترین موقع روز است.

«سجی» از ماده «سجو» در اصل به معنی «سکون و آرامش» است، و آنچه در شب مهم است همان آرامشی است که بر آن حکمفرماست، و طبعا اعصاب و روح

[شماره صفحه واقعی : ۵۲۲]



انسان را در آرامش فرو می برد، و برای تلاش و کوشش فردا و فرداها آماده می سازد، و از این نظر نعمت بسیار مهمی است که شایسته است سوگند به آن یاد شود.

میان این دو قسم و محتوای آیه شباهت و رابطه نزدیکی وجود دارد، روز همچون نزول نور وحی بر قلب پاک پیامبر صلی الله علیه و آله است و شب همچون انقطاع موقت وحی که آن نیز در بعضی از مقاطع لازم است.

### سوره الضحی (۹۳): آیه ۳

(آیه ۳) - و به دنبال این دو سوگند بزرگ به نتیجه و جواب قسم پرداخته، می فرماید: «خداوند هرگز تو را وانگذاشته و مورد خشم قرار نداده است» (ما ودعك ربك و ما قلی).

این تعبیر دلداری و تسلی خاطری است برای شخص پیامبر صلی الله علیه و آله که بداند اگر گاهی در نزول وحی تأخیر افتد روی مصالحی است که خدا می داند، و هرگز دلیل بر آن نیست که طبق گفته دشمنان خداوند نسبت به او خشمگین شده باشد یا بخواهد او را ترک گوید، او همیشه مشمول لطف و عنایات خاصه خدا، و همواره در کنف حمایت ویژه اوست.

### سوره الضحی (۹۳): آیه ۴

(آیه ۴) - سپس اضافه می کند: «و مسلماً آخرت برای تو از دنیا بهتر است» (و لآخره خیر لك من الاولى).

تو در این جهان مشمول الطاف او هستی، و در آخرت بیشتر و بهتر، نه در کوتاه مدت مورد غضب پروردگار خواهی بود، و نه در دراز مدت، کوتاه سخن این که تو همیشه عزیزی، در دنیا عزیز و در آخرت عزیزتر.

### سوره الضحی (۹۳): آیه ۵

(آیه ۵) - آنقدر به تو می بخشد که خشنود شوی! در این آیه برترین نوید را به پیامبر داده، می افزاید: «و به زودی پروردگارت آنقدر به تو عطا خواهد کرد که خشنود شوی» (و لسوف يعطيك ربك فترضي).

این بالاترین اکرام و احترام پروردگار نسبت به بنده خاصیش محمد صلی الله علیه و آله است که می فرماید: آنقدر به تو می بخشیم که راضی شوی، در دنیا بر دشمنان پیروز خواهی شد و آیین تو جهان گیر خواهد گشت، و در آخرت نیز مشمول بزرگترین

[شماره صفحه واقعی : ۵۲۳]

مواهب خواهی بود.

بدون شك پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله به عنوان خاتم انبیا و رهبر عالم بشریت خشنودیش تنها در نجات خویش نیست، بلکه آن زمان راضی و خشنود می شود که شفاعتش در باره امتش نیز پذیرفته شود.

لذا در حدیثی از امام باقر علیه السّلام از پدرش امام زین العابدین علیه السّلام از عمویش «محمد بن حنفیه» از پدرش امیر مؤمنان علیه السّلام می خوانیم: رسول الله فرمود: «روز قیامت من در موقف شفاعت می ایستم، و آنقدر گنهکاران را شفاعت کنم که خداوند گوید:

أرضیت یا محمد؟ «آیا راضی شدی ای محمد؟»

من می گویم: رضیت، رضیت راضی شدم، راضی شدم! سپس امیر مؤمنان علی علیه السّلام رو به جمعی از اهل کوفه کرده و افزود: «شما معتقدید امید بخش ترین آیات قرآن آیه «قل یا عبادى الذین اسرفوا علی انفسهم لا تقنطوا من رحمہ الله ای کسانی که نسبت به خود زیاده روی کرده اید از رحمت خدا نومید نشوید» است.

گفتند: آری! ما چنین می گویم.

فرمود: «ولی ما اهل بیت می گویم امید بخش ترین آیات قرآن آیه «و لسوف یعطیک ربک فترضی» است! ناگفته پیداست که شفاعت پیامبر صلی الله علیه و آله شرائطی دارد، نه او برای هر کس شفاعت می کند، و نه هر گنهکاری می تواند چنین انتظاری را داشته باشد (۱).

در حدیث دیگری از امام صادق علیه السّلام می خوانیم: «رسول خدا وارد خانه فاطمه علیها السّلام شد در حالی که لباس خشنی از پشم شتر در تن دخترش بود، با یک دست آسیا می کرد، و با دست دیگر فرزندش را شیر می داد، اشک در چشمان پیامبر صلی الله علیه و آله ظاهر شد، فرمود: دخترم! تلخی دنیا را در برابر شیرینی آخرت تحمل کن، چرا که خداوند بر من نازل کرده است که آنقدر پروردگارت به تو می بخشد که راضی شوی (و لسوف یعطیک ربک فترضی)».

[شماره صفحه واقعی: ۵۲۴]

ص: ۱۷۱۳

---

۱- مشروح این بحث را در جلد اول همین تفسیر ذیل آیه ۴۸ سوره بقره مطالعه فرمایید.

(آیه ۶) - به شکرانه این همه نعمت که خدا به تو داده ...!

چنانکه گفتیم هدف این سوره تسلی و دلداری پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و بیان الطاف الهی نسبت به آن حضرت است، لذا در ادامه آیات گذشته که از این معنی سخن می گفت، در اینجا نخست به ذکر سه موهبت از مواهب خاص الهی به پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله پرداخته، و سپس سه دستور مهم در همین رابطه به او می دهد.

می فرماید: «آیا او (خداوند) تو را یتیم نیافت و پناه داد» (ا لم یجدک یتیمًا فآوی).

در شکم مادر بودی که پدرت عبد الله از دنیا رفت، تو را در آغوش جدّت «عبد المطلب» (سید مکه) پرورش دادم.

شش ساله بودی که مادرت از دنیا رفت، و از این نظر نیز تنها شدی، اما عشق و محبت تو را در قلب «عبد المطلب» افزون ساختم.

هشت ساله بودی که جدّت «عبد المطلب» از دنیا رفت عمویت «ابو طالب» را به خدمت و حمایت گماشتم، تا تو را همچون جان شیرین در بر گیرد و محافظت کند.

آری تو یتیم بودی و من به تو پناه دادم.

(آیه ۷) - بعد به ذکر نعمت دوم پرداخته، می فرماید: «و تو را گمشده یافت و هدایت کرد» (و وجدک ضالًا فهدی).

آری! تو هرگز از نبوت و رسالت آگاه نبودی، و ما این نور را در قلب تو افکنیم که به وسیله آن انسانها را هدایت کنی! چنانکه در جای دیگر می فرماید: «تو نه کتاب را می دانستی و نه ایمان را (از محتوای قرآن و اسلام قبل از نزول وحی آگاه نبودی) ولی ما آن را نوری قرار دادیم که به وسیله آن هر کس از بندگانمان را بخواهیم هدایت می کنیم» (شوری / ۵۲).

بنابر این منظور از «ضالّت» در اینجا نفی ایمان و توحید و پاکی و تقوا نیست، بلکه نفی آگاهی از اسرار نبوت، و قوانین اسلام، و عدم آشنائی با این حقایق بود، ولی بعد از بعثت به کمک پروردگار بر همه این امور واقف شد و هدایت یافت.

[شماره صفحه واقعی : ۵۲۵]

## سوره الضحی (۹۳): آیه ۸

(آیه ۸) - بعد به بیان سومین نعمت پرداخته، می فرماید: «و تو را فقیر یافت و بی نیاز کرد» (و وجدك عائلا فاغنی).

توجه «خدیجه» آن زن مخلص با وفا را به سوی تو جلب نمود تا ثروت سرشارش را در اختیار تو و اهداف بزرگت قرار دهد، و بعد از ظهور اسلام غنائم فراوانی در جنگها نصیب تو کرد آن گونه که برای رسیدن به اهداف بزرگت بی نیاز شدی.

## سوره الضحی (۹۳): آیه ۹

(آیه ۹) - سپس به عنوان نتیجه گیری از آیات قبل، سه دستور پر اهمیت به پیغمبر اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ می دهد که هر چند مخاطب در آن شخص رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ است ولی مسلما همگان را شامل می شود.

نخست می فرماید: «حال که چنین است یتیم را تحقیر مکن» (فاما الیتیم فلا تقهر).

تو هم خود یتیم بودی و رنج یتیمی را کشیده ای، اکنون از دل و جان مراقب یتیمان باش و روح تشنه آنها را با محبتت سیراب کن.

این نشان می دهد که در مورد یتیمان مسأله اطعام و انفاق گرچه مهم است، ولی از آن مهمتر دلجوئی و نوازش و رفع کمبودهای عاطفی است، و لذا در حدیث معروفی می خوانیم که «رسول الله» صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فرمود: «هر کس به عنوان نوازش دست بر سر یتیمی کشد به تعداد هر موئی که دست او از آن می گذرد در روز قیامت نوری خواهد داشت».

## سوره الضحی (۹۳): آیه ۱۰

(آیه ۱۰) - و در این آیه به دومین دستور پرداخته، می فرماید: «و سؤال کننده را از خود مران» (و اما السائل فلا تنهر).

در این که منظور از «سائل» در اینجا چه کسی است؟ چند تفسیر وجود دارد:

نخست این که منظور کسانی است که سؤالاتی در مسائل علمی و اعتقادی و دینی دارند.

دیگر این که: منظور کسانی است که دارای فقر مادی هستند، و به سراغ تو

[شماره صفحه واقعی: ۵۲۶]

می آیند، باید آنچه در توان داری به کار گیری، و آنها را مایوس نکنی، و از خود مرانی.

سوم این که: هم ناظر به فقر علمی است و هم فقر مادی، دستور می دهد که به تقاضای سائلان در هر قسمت پاسخ مثبت ده، این معنی هم تناسب با هدایت الهی نسبت به پیامبر صلی الله علیه و آله دارد و هم سرپرستی از او در زمانی که یتیم بود.

### سوره الضحی (۹۳): آیه ۱۱

(آیه ۱۱) - و سر انجام در سومین و آخرین دستور، می فرماید: «و نعمتهای پروردگارت را بازگو کن» (و اما بنعمه ربک فحدث).

بازگو کردن نعمت، گاه با زبان است و تعبیراتی که حاکی از نهایت شکر و سپاس باشد، نه غرور و برتری جوئی، و گاه با عمل است به این ترتیب که از آن راه خدا انفاق و بخشش کند، بخششی که نشان دهد خداوند نعمت فراوانی به او عطا کرده است.

البته واژه «نعمت» تمام نعمتهای معنوی و مادی را شامل می شود.

لذا در حدیثی از امام صادق علیه السلام می خوانیم که فرمود: معنی آیه چنین است:

«آنچه را خدا به تو بخشیده و برتری داده و روزی عطا فرموده و نیکی به تو کرده و هدایت نموده همه را بازگو کن».

«پایان سوره ضحی»

[شماره صفحه واقعی: ۵۲۷]

ص: ۱۷۱۶

[شماره صفحه واقعی : ۵۲۸]

ص: ۱۷۱۷

اشاره

این سوره در «مکه» نازل شده و دارای ۸ آیه است

محتوا و فضیلت سوره:

معروف است که این سوره بعد از سوره «و الضحی» نازل شده و محتوای آن نیز همین مطلب را تأیید می کند چرا که در این سوره باز قسمتی از مواهب الهی بر پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله شمرده شده است در واقع سه نوع موهبت بزرگ در سوره و الضحی آمده بود و سه موهبت بزرگ در سوره الم شرح آمده است مواهب گذشته بعضی مادی و بعضی معنوی بود اما مواهب سه گانه این سوره همه جنبه معنوی دارد و عمدتاً این سوره بر سه محور دور می زند.

یکی بیان همین نعمتهای سه گانه و دیگر بشارت به پیامبر از نظر برطرف شدن مشکلات دعوت او در آینده و دیگر توجه به خداوند یگانه و تحریص و ترغیب به عبادت و نیایش.

و به همین دلیل در روایات اهل بیت علیهم السلام چنانکه قبلاً هم اشاره کرده ایم این دو به منزله یک سوره شمرده شده است و لذا در قرائت نماز برای این که یک سوره کامل خوانده شود هر دو را با هم می خوانند.

در فضیلت تلاوت این سوره در حدیثی از پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله می خوانیم که فرمود: «هر کس این سوره را بخواند پاداش کسی را دارد که محمد صلی الله علیه و آله را غمگین دیده و اندوه را از قلب او زدوده است».

[شماره صفحه واقعی : ۵۲۹]

ص: ۱۷۱۸

بسم الله الرحمن الرحيم به نام خداوند بخشنده بخشایشرگر

## سوره الشرح (۹۴): آیه ۱

(آیه ۱) - ما تو را مشمول انواع نعمتها ساختیم! لحن آیات آمیخته با لطف و محبت فوق العاده پروردگار و تسلی و دلداری پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله است.

در نخستین آیه به مهمترین موهبت الهی اشاره کرده، می فرماید: «آیا ما سینه تو را گشاده نساختمیم» (الم نشرح لك صدرک). منظور از «شرح صدر» در اینجا گسترش روح و فکر پیامبر به وسیله نور الهی و سکینه و آرامش خداداد می باشد، این توسعه می تواند مفهوم وسیعی داشته باشد که هم وسعت علمی پیامبر را از طریق وحی و رسالت شامل گردد و هم بسط و گسترش تحمل و استقامت او در برابر لجاجتها و کارشکنیهای دشمنان و مخالفان.

و لذا در حدیثی آمده است که پیامبر می فرماید: «من تقاضائی از پروردگارم کردم و دوست می داشتم این تقاضا را نمی کردم، عرض کردم: خداوند! پیامبران قبل از من بعضی جریان باد را در اختیارشان قرار دادی، و بعضی مردگان را زنده می کردند!» خداوند به من فرمود: آیا تو یتیم نبودى پناهت دادم؟

گفتم: آری! فرمود: آیا گمشده نبودى هدایتت کردم؟

عرض کردم: آری، ای پروردگار! فرمود: آیا سینه تو را گشاده، و پشتت را سبکبار نکردم؟

عرض کردم: آری ای پروردگار!.

این نشان می دهد که نعمت «شرح صدر» ما فوق معجزات انبیاست، و به راستی اگر کسی حالات پیامبر صلی الله علیه و آله را دقیقاً مطالعه کند و میزان شرح صدر او را در حوادث سخت و پیچیده دوران عمرش بنگردد یقین می کند که این از طریق عادی ممکن نیست، بلکه یک تأیید الهی و ربانی است.

و به خاطر همین «شرح صدر» بود که پیامبر صلی الله علیه و آله به عالیترین وجهی مشکلات

[شماره صفحه واقعی : ۵۳۰]

ص: ۱۷۱۹



رسالت را پشت سر گذاشت، و وظائف خود را در این طریق به خوبی انجام داد.

### سوره الشرح(۹۴): آیه ۲

(آیه ۲) - سپس به ذکر موهبت دیگری از مواهب عظیم خود به پیامبر صلی الله علیه و آله پرداخته، می افزاید: «و (آیا) بار سنگین را از تو برنداشتیم؟! (و وضعنا عنک وزرک).»

### سوره الشرح(۹۴): آیه ۳

(آیه ۳) - «همان باری که سخت بر پشت تو سنگینی می کرد» (الذی انقض ظهرک).

این کدام بار بود که خداوند از پشت پیامبرش برداشت؟

قرائن آیات به خوبی نشان می دهد که منظور همان مشکلات رسالت و نبوت، و دعوت به سوی توحید و یکتاپرستی، و برچیدن آثار فساد از آن محیط بسیار آلوده بوده است، نه تنها پیغمبر اسلام صلی الله علیه و آله که همه پیغمبران در آغاز دعوت با چنین مشکلات عظیمی رو برو بودند، و تنها با امدادهای الهی بر آنها پیروز می شدند، منتها شرائط محیط و زمان پیغمبر اسلام صلی الله علیه و آله از جهاتی سخت تر و سنگین تر بود.

### سوره الشرح(۹۴): آیه ۴

(آیه ۴) - و در بیان سومین موهبت، می فرماید: «و آوازه تو را بلند ساختیم» (و رفعنا لک ذکرک).

نام تو همراه اسلام و نام قرآن همه جا پیچید، و از آن بهتر این که نام تو در کنار نام الله هر صبح و شام بر فراز مأذنه ها و هنگام اذان برده می شود، و شهادت به رسالت تو، در کنار شهادت به توحید و یگانگی خداوند نشان اسلام، و دلیل پذیرش این آیین پاک است.

در حدیثی از پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله در تفسیر این آیه می خوانیم که فرمود: جبرئیل به من گفت: خداوند متعال می گوید: هنگامی که نام من برده می شود نام تو نیز همراه من ذکر می شود- و در عظمت مقام تو همین بس.

### سوره الشرح(۹۴): آیه ۵

(آیه ۵) - در این آیه، به پیامبرش مهمترین بشارت را می دهد و انوار امید را بر قلب پاکش می پاشد، می فرماید: «به یقین با (هر) سختی آسانی است» (فان مع العسر يسرا).

(آیه ۶) - باز تأکید می کند: «مسلماً با هر سختی آسانی است» (ان مع العسر يسرا).

[شماره صفحه واقعی : ۵۳۱]

ص: ۱۷۲۰

غم مخور مشکلات و سختیها به این صورت باقی نمی ماند، کارشکنیهای دشمنان برای همیشه ادامه نخواهد یافت، و محرومیت‌های مادی و مشکلات اقتصادی و فقر مسلمین به همین صورت ادامه نمی یابد.

قابل ذکر است که، این دو آیه به صورتی مطرح شده که اختصاص به شخص پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و زمان آن حضرت ندارد، بلکه به صورت یک قاعده کلی و به عنوان تعلیلی بر مباحث سابق مطرح است، و به همه انسانهای مؤمن مخلص و تلاشگر نوید می دهد که همیشه در کنار سختیها آسانهاست.

در حدیثی آمده است که پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمود: «بدان که با سختیها آسانی است، و با صبر پیروزی و با غم و اندوه خوشحالی و گشایش است».

صبر و ظفر هر دو دوستان قدیمند بر اثر صبر نوبت ظفر آید.

### سوره الشرح (۹۴): آیه ۷

(آیه ۷) - سپس در این آیه، می فرماید: «پس هنگامی که از کار مهمی فارغ می شوی به مهم دیگری پرداز» (فاذا فرغت فانصب).

هرگز بیکار نمان، تلاش و کوشش را کنار مگذار، پیوسته مشغول مجاهده باش و پایان مهمی را آغاز مهم دیگری قرار ده.

### سوره الشرح (۹۴): آیه ۸

(آیه ۸) - و در تمام این احوال به خدا تکیه کن «و به سوی پروردگارت توجه کن» (و الی ربک فارغب). رضایت او را بطلب، و خشنودی او را جستجو کن، و به سوی قرب جوارش بشتاب.

مطابق آنچه گفته شد آیه مفهوم گسترده ای دارد که فراغت از هر مهمی، و پرداختن به مهم دیگری را شامل می شود، و جهت گیری تمام تلاشها را به سوی پروردگار توصیه می کند.

به هر حال مجموعه این سوره بیانگر عنایت خاص الهی به پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و تسلی او در برابر مشکلات، و وعده نصرت و تأیید او در برابر مشکلات و فراز و نشیبهای راه رسالت است. و در عین حال مجموعه ای است امید بخش سازنده و حیات آفرین برای همه انسانها و همه رهروان راه حق.

«پایان سوره انشراح»



اشاره

این سوره در «مکه» نازل شده و دارای ۸ آیه است

محتوا و فضیلت سوره:

این سوره در حقیقت بر محور آفرینش زیبای انسان، و مراحل تکامل، و انحطاط او دور می زند، و این مطلب با سوگندهای پر معنائی در آغاز سوره شروع شده است، و بعد از شمردن عوامل پیروزی و نجات انسان، سرانجام تأکید بر مسأله معاد و حاکمیت مطلقه خداوند پایان می گیرد.

در حدیثی از پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله آمده است: «هر کس این سوره را بخواند خداوند دو نعمت را مادامی که در دنیاست به او می بخشد: سلامت و یقین، و هنگامی که از دنیا برود به تعداد تمام کسانی که این سوره را خوانده اند ثواب یک روز روزه به عنوان پاداش به او می بخشد».

بسم الله الرحمن الرحيم به نام خداوند بخشنده بخشایشگر

سوره التین (۹۵): آیه ۱

(آیه ۱) - در آغاز این سوره به چهار سوگند پر معنی برخورد می کنیم که مقدمه برای بیان معنی پراهمیتی است.

می فرماید: «قسم به انجیر و زیتون [ - یا قسم به سرزمین شام و بیت المقدس ] « (و التین و الزیتون).

سوره التین (۹۵): آیه ۲

(آیه ۲) - «و سوگند به طور سینین» (و طور سینین).

[شماره صفحه واقعی : ۵۳۳]

(آیه ۳) - «و قسم به این شهر امن» [ - شهر مکه ] (و هذا البلد الامین).

«تین» در لغت به معنی «انجیر» و «زیتون» همان زیتون معروف است که ماده روغنی مفیدی از آن می گیرند.

در این که آیا منظور سوگند به همین دو میوه معروف است یا چیز دیگر؟

بعضی آن را اشاره به همان دو میوه معروف می دانند که خواص غذایی و درمانی فوق العاده زیادی دارد، بعضی دیگر معتقدند که منظور از آن، دو کوهی است که شهر «دمشق» و «بیت المقدس» بر آنها قرار گرفته، چرا که این دو سرزمین، محل قیام بسیاری از انبیا و پیامبران بزرگ خداست، و این تفسیر با سوگندهای سوم و چهارم که از سرزمینهای مقدسی یاد می کند هماهنگ است.

و اما «هذا البلد الامین» مسلماً اشاره به سرزمین «مکه» است سرزمینی که حتی در عصر جاهلیت به عنوان منطقه امن و حرم خدا شمرده می شد، و کسی در آنجا حق تعرض به دیگری نداشت.

و هر گاه این دو قسم (تین و زیتون) را بر معنی ابتدائی آنها حمل کنیم یعنی انجیر و زیتون معروف، باز سوگند پر معنائی است زیرا:

«انجیر» دارای ارزش غذایی فراوانی است و لقمه ای است مغذی و مقوی برای هر سن و سال و خالی از پوست و هسته و زوائد.

در حدیثی از امام علی بن موسی الرضا علیه السلام آمده است: «انجیر بوی دهان را می برد، لته ها و استخوانها را محکم می کند، مو را می رویاند درد را برطرف می سازد، و با وجود آن نیاز به دارو نیست.»

و نیز فرمود: «انجیر شبیه ترین اشیا به میوه بهشتی است.»

و غذاشناسان و دانشمندان بزرگ برای زیتون و روغن آن اهمیت فوق العاده ای قائلند، و معتقدند کسانی که می خواهند همواره سالم باشند باید از این اکسیر حیاتی استفاده کنند.

روغن زیتون دوست صمیمی کبد آدمی، و برای رفع عوارض کلیه ها و سنگهای صفراوی، و قولنجهای کلیوی، و کبدی و رفع یبوست بسیار مؤثر است.

[شماره صفحه واقعی : ۵۳۴]

روغن زیتون سرشار از انواع ویتامینها است و دارای فسفر، کلسیم و پتاسیم و منگنز است در حدیثی از امام علی بن موسی الرضا علیه السلام آمده است: «روغن زیتون غذای خوبی است، دهان را خوشبو و بلغم را برطرف می سازد، رنگ صورت را صفا و طراوت می بخشد، اعصاب را تقویت کرده، بیماری و درد و ضعف را از میان می برد و آتش خشم را فرو می نشاند».

### سوره التین (۹۵): آیه ۴

(آیه ۴) - ما انسان را در بهترین صورت آفریدیم! بعد از ذکر این قسمهای پرمحتوای چهارگانه به جواب قسم پرداخته، می فرماید: «مسلمما انسان را در بهترین صورت و نظام آفریدیم» (لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم).

«تقویم» به معنی درآوردن چیزی به صورت مناسب، و نظام معتدل و کیفیت شایسته است، و گستردگی مفهوم آن اشاره به این است که خداوند انسان را از هر نظر موزون و شایسته آفرید، هم از نظر جسمی، و هم از نظر روحی و عقلی، چرا که هرگونه استعدادی را در وجود او قرار داده، و او را برای پیمودن قوس صعودی بسیار عظیمی آماده ساخته، و با این که انسان «جرم صغیری» است، «عالم کبیر» را در او جا داده و آنقدر شایستگیها به او بخشیده که لایق خلعت «و لقد کرمانا بنی آدم ما فرزندان آدم را کرامت و عظمت بخشیدیم» (۱) شده است.

### سوره التین (۹۵): آیه ۵

(آیه ۵) - ولی همین انسان با تمام این امتیازات اگر از مسیر حق منحرف گردد چنان سقوط می کند که به «اسفل سافلین» کشیده می شود، لذا در آیه مورد بحث، می فرماید: «سپس او را به پایین ترین مرحله باز گردانیدیم» (ثم رددناه اسفل سافلین).

چرا چنین نباشد در حالی که موجودی است مملو از استعدادهای سرشار که اگر در طریق صلاح از آن استفاده کند بر بالاترین قله افتخار قرار می گیرد، و اگر این همه هوش و استعداد را در طریق فساد به کار اندازد بزرگترین مفسده را می آفریند و طبیعی است که به «اسفل سافلین» کشیده شود.

[شماره صفحه واقعی : ۵۳۵]

ص: ۱۷۲۴

## سوره التین (۹۵): آیه ۶

(آیه ۶) - ولی در این آیه، می افزاید: «مگر کسانی که ایمان آورده و اعمال صالح انجام داده اند که برای آنها پاداشی تمام نشدنی است» (الا الذین آمنوا و عملوا الصالحات فلهم اجر غیر ممنون).

## سوره التین (۹۵): آیه ۷

(آیه ۷) - در این آیه، این انسان ناسپاس و بی اعتنا به دلائل و نشانه های معاد را مخاطب ساخته، می گوید: «پس چه چیز سبب می شود که بعد از این همه (دلائل روشن) روز جزا را انکار می کنی؟! (فما یکذبک بعد بالدین).

ساختمان وجود تو از یکسو، و ساختمان این جهان پهناور از سوی دیگر، نشان می دهد که زندگی چند روزه دنیا نمی تواند هدف نهائی آفرینش تو و این عالم بزرگ باشد.

اینها همه مقدمه ای است برای جهانی وسیعتر و کاملتر، و به تعبیر قرآن در آیه ۶۲ سوره واقعه «نشئه اولی» خود خبر از «نشئه دیگری» می دهد، چرا انسان متذکر نمی شود.

## سوره التین (۹۵): آیه ۸

(آیه ۸) - و در آخرین آیه سوره، می فرماید: «آیا خداوند بهترین حکم کنندگان و داوران نیست؟! (ا لیس الله باحکم الحاکمین).

در حدیثی آمده است هنگامی که پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله سوره «و التین» را تلاوت می فرمود وقتی به آیه «ا لیس الله باحکم الحاکمین» می رسید، می فرمود: «بلی و انا علی ذلک من الشاهدین آری خداوند بهترین حکم کنندگان است و من بر این امر گواهم».

«پایان سوره تین»

[شماره صفحه واقعی : ۵۳۶]

ص: ۱۷۲۵



اشاره

این سوره در «مکه» نازل شده و دارای ۱۹ آیه است

محتوا و فضیلت سوره:

مشهور در میان مفسران این است که این سوره نخستین سوره ای است که بر پیغمبر گرامی اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ نازل شده، و محتوای آن نیز مؤید همین معنی است.

در آغاز به پیغمبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ دستور قرائت و تلاوت می دهد و سپس از آفرینش این انسان با عظمت، از یک قطعه خون بی ارزش، سخن می گوید.

در مرحله بعد از تکامل انسان در پرتو لطف و کرم پروردگار، و آشنائی او به علم و دانش و قلم بحث می کند.

و در مرحله بعد، از انسانهای ناسپاسی که علی رغم این همه موهبت و اکرام الهی راه طغیان را پیش می گیرند سخن به میان می آورد.

و سرانجام به مجازات دردناک کسانی که مانع هدایت مردم و اعمال نیکند اشاره می کند و سوره را با دستور سجده و تقرب به درگاه پروردگار پایان می دهد.

در فضیلت تلاوت این سوره از امام صادق علیه السلام نقل شده است که فرمود:

«هر کس در روز یا شب سوره «اقرا باسم ربك» را بخواند، و در همان شب یا روز بمیرد شهید از دنیا رفته است و خداوند او را شهید مبعوث می کند و در صف شهیدان جای می دهد، و در قیامت همچون کسی است که با شمشیر در راه خدا همراه پیامبر خدا جهاد کرده است.»

[شماره صفحه واقعی : ۵۳۷]

این سوره به مناسبت تعبیرهای مختلفی که در آغاز آن است به نام سوره «علق»، «اقرا»، «قلم» نامیده شده.

بسم الله الرحمن الرحيم به نام خداوند بخشنده بخشایشگر

### شان نزول:

در روایات آمده است که پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله به کوه «حرا» رفته بود جبرئیل آمد و گفت: ای محمد بخوان! پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: من قرائت کننده نیستم.

جبرئیل او را در آغوش گرفت و فشرد، و بار دیگر گفت: بخوان! پیامبر صلی الله علیه و آله همان جواب را تکرار کرد، بار دوم نیز جبرئیل این کار را کرد، و همان جواب را شنید، و در سومین بار گفت: (اقرأ باسم ربك الذي خلق...) (تا آخر آیات پنج گانه).

این سخن را گفت و از دیده پیامبر صلی الله علیه و آله پنهان شد.

رسول خدا صلی الله علیه و آله که با دریافت نخستین اشعه وحی سخت خسته شده بود به سراغ خدیجه آمده، و فرمود: «زملونی و دثرونی مرا بپوشانید و جامه ای بر من بیفکنید تا استراحت کنم».

«طبرسی» در «مجمع البیان» نیز نقل می کند که: رسول خدا صلی الله علیه و آله به خدیجه فرمود: هنگامی که تنها می شوم ندائی می شنوم (و نگرانم!).

خدیجه عرض کرد: خداوند جز خیر در باره تو کاری نخواهد کرد، چرا که به خدا سوگند تو امانت را ادا می کنی، صله رحم به جا می آوری، در سخن گفتن راستگو هستی.

«خدیجه» می گوید: بعد از این ماجرا ما به سراغ «ورقه بن نوفل» رفتیم (او از آگاهان عرب و عمو زاده خدیجه بود) رسول الله صلی الله علیه و آله آنچه را دیده بود برای «ورقه» بیان کرد، ورقه گفت: هنگامی که آن منادی به سراغ تو می آید دقت کن بین چه می شنوی؟ سپس برای من نقل کن.

[شماره صفحه واقعی : ۵۳۸]

ص: ۱۷۲۷

پیامبر صلی الله علیه و آله در خلوتگاه خود این را شنید که می گوید: ای محمد بگو: بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمین - تا - و لا الضالین، و بگو: لا اله الا الله، سپس حضرت به سراغ ورقه آمد و مطلب را برای او بازگو کرد.

«ورقه» گفت: بشارت بر تو، باز هم بشارت بر تو، من گواهی می دهم تو همان هستی که «عیسی بن مریم» بشارت داده است! و تو شریعتی همچون «موسی» داری تو پیامبر مرسلی، و به زودی بعد از این روز مأمور به جهاد می شوی و اگر من آن روز را درک کنم در کنار تو جهاد خواهم کرد! هنگامی که «ورقه» از دنیا رفت رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: «من این روحانی را در بهشت (بهشت برزخی) دیدم در حالی که لباس حریر بر تن داشت، زیرا او به من ایمان آورد و مرا تصدیق کرد».

البته در بعضی از کلمات مفسرین، یا کتب تاریخ، مطالب ناموزونی در باره این فصل از زندگی پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله به چشم می خورد که مسلماً از احادیث مجعول و اسرائیلیات است.

به نظر می رسد این گونه روایات ضعیف و رکیک، ساخته و پرداخته دشمنان اسلام است که خواسته اند هم اسلام را زیر سؤال برند و هم شخص پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله را.

### سوره العلق (۹۶): آیه ۱

(آیه ۱) - بخوان به نام پروردگارت! در نخستین آیه پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله را مخاطب ساخته، می گوید: «بخوان به نام پروردگارت که (جهان را) آفرید» (اقرأ باسم ربك الذي خلق).

قابل توجه این که در اینجا قبل از هر چیز تکیه روی مسأله «ربوبیت» پروردگار شده است، و می دانیم «رب» به معنی «مالک مصلح» است کسی که هم صاحب چیزی است و هم به اصلاح و تربیت آن می پردازد.

سپس برای اثبات ربوبیت پروردگار روی مسأله خلقت و آفرینش جهان هستی تکیه شده، چرا که بهترین دلیل بر ربوبیت او خالقیت اوست، کسی عالم را تدبیر می کند که آفریننده آن است.

این در حقیقت پاسخی است به مشرکان عرب که «خالقیت» خدا را پذیرفته

[شماره صفحه واقعی : ۵۳۹]

بودند، اما ربوبیت و تدبیر را برای بتها قائل بودند! به علاوه ربوبیت خداوند و تدبیر او در نظام هستی بهترین دلیل بر اثبات ذات مقدس اوست.

### سوره العلق (۹۶): آیه ۲

(آیه ۲) - سپس از میان مخلوقات روی مهمترین پدیده جهان خلقت و گل سرسبد آفرینش یعنی «انسان» تکیه کرده، و آفرینش او را یادآور شده، می فرماید:

«همان کس که انسان را از خون بسته ای خلق کرد» (خلق الانسان من علق).

از آنجا که نطفه بعد از گذراندن دوران نخستین در عالم جنین، به شکل قطعه خون بسته چسبنده ای در می آید که در ظاهر بسیار کم ارزش است، مبدأ آفرینش انسان را در این آیه همین موجود ناچیز می شمرد، تا قدرت نمائی عظیم پروردگار روشن شود که از موجودی چنان بی ارزش مخلوقی چنین پرارزش آفریده است.

بعضی نیز گفته اند: منظور از «علق» در اینجا «گل» آدم است که آن هم حالت چسبندگی داشت، بدیهی است خدائی که این مخلوق عجیب را از آن قطعه «گل چسبنده» به وجود آورد، شایسته هر گونه ستایش است.

گاه «علق» را به معنی موجود «صاحب علاقه» دانسته اند که اشاره ای است به روح اجتماعی انسان، و علقه آنها به یکدیگر که در حقیقت پایه اصلی تکامل بشر و پیشرفت تمدن‌ها را تشکیل می دهد.

بعضی نیز «علق» را اشاره به «نطفه نر» (اسپرم) می دانند که شباهت زیادی به «زالو» دارد، این موجود ذره بینی در آب نطفه شناور است، و به سوی «نطفه زن» در رحم پیش می رود، و به آن می چسبد، و از ترکیب آن دو، نطفه کامل انسان به وجود می آید.

درست است که در آن زمان این گونه مسائل هنوز شناخته نشده بود، ولی قرآن مجید از طریق اعجاز علمی پرده از روی آن برداشته است.

از میان این تفسیرهای چهارگانه تفسیر اول روشنتر به نظر می رسد، هر چند جمع میان چهار تفسیر نیز مانعی ندارد.

### سوره العلق (۹۶): آیه ۳

(آیه ۳) - بار دیگر برای تأکید می افزاید: «بخوان که پروردگارت (از همه) بزرگوارتر است» (اقرأ وربك الاكرم).



تعبیر این آیه در حقیقت پاسخی است به گفتار پیامبر صلی الله علیه و آله در جواب جبرئیل که گفت: من قرائت کننده نیستم، یعنی «از برکت پروردگار فوق العاده کریم و بزرگوار، تو توانائی بر قرائت و تلاوت داری».

### سوره العلق (۹۶): آیه ۴

(آیه ۴) - سپس به توصیف خداوندی که اکرم الاکرمین است پرداخته، می فرماید: «همان کسی که به وسیله قلم تعلیم نمود» (الذی علم بالقلم).

### سوره العلق (۹۶): آیه ۵

(آیه ۵) - «و به انسان آنچه را نمی دانست یاد داد» (علم الانسان ما لم يعلم).

در حقیقت این آیات نیز پاسخی است به همان گفتار پیامبر صلی الله علیه و آله که فرمود «من قرائت کننده نیستم» یعنی همان خدائی که به وسیله قلم انسانها را تعلیم داد، و به انسان آنچه را نمی دانست آموخت، قادر است که به بنده ای درس نخوانده همچون تو نیز قرائت و تلاوت را بیاموزد.

جمله «الذی علم بالقلم» تاب دو معنی دارد، نخست این که: خداوند نوشتن و کتابت را به انسان آموخت و قدرت و توانائی این کار عظیم را که مبدأ تاریخ بشر، و سر چشمه تمام علوم و فنون و تمدنهاست، در او ایجاد کرد.

دیگر این که: منظور این است که علوم و دانشها را از این طریق و با این وسیله به انسان آموخت.

و در هر حال تعبیری است پر معنی که در آن لحظات حساس نخستین نزول وحی در این آیات بزرگ و پر معنی منعکس شده است.

پایه اسلام از همان آغاز بر علم و قلم گذارده شده، و بی جهت نیست که قومی چنان عقب مانده بقدری در علوم و دانشها پیش رفتند که علم و دانش را - به اعتراف دوست و دشمن - به همه جهان صادر کردند، و به اعتراف مورخان معروف اروپا این نور علم و دانش مسلمین بود که بر صفحه اروپای تاریک قرون وسطی تابید، و آنها را وارد عصر تمدن ساخت.

چقدر نازیباست ملتی این چنین، و آئینی آن چنان، در میدان علم و دانش عقب بمانند و نیازمند دیگران و حتی وابسته به آنها شوند.

[شماره صفحه واقعی : ۵۴۱]

## سوره العلق (۹۶): آیه ۶

(آیه ۶) - در تعقیب آیات گذشته - که در آن اشاره به نعمتهای مادی و معنوی پروردگار نسبت به انسان شده بود، و لازمه یک چنین نعمت گسترده ای سپاسگزاری انسان تسلیم او در برابر خداوند است - در این آیه می فرماید: «چنین نیست (که نعمتهای الهی روح شکرگزاری را همیشه در او زنده کند، بلکه) به یقین انسان طغیان می کند» (کلا ان الانسان لیطغی).

## سوره العلق (۹۶): آیه ۷

(آیه ۷) - «به خاطر این که خود را بی نیاز ببیند» (ان رآه استغنی).

این طبیعت غالب انسانهاست، طبیعت کسانی که در مکتب عقل و وحی پرورش نیافته اند که وقتی به غلط خود را مستغنی می پندارند، شروع به سرکشی و طغیان می کنند. نه خدا را بنده اند، نه احکام او را به رسمیت می شناسند، نه به ندای وجدان گوش فرا می دهند، و نه حق و عدالت را رعایت می کنند.

به هر حال چنین به نظر می رسد که هدف آیه این است که پیغمبر صلی الله علیه و آله انتظار نداشته باشد مردم به زودی دعوتش را پذیرا شوند، بلکه باید خود را برای انکار و مخالفت مستکبران طغیانگر، آماده سازد، و بداند راهی پرفراز و نشیب در پیش روی اوست.

## سوره العلق (۹۶): آیه ۸

(آیه ۸) - سپس این طاغیان مستکبر را مورد تهدید قرار داده، می فرماید:

«و به یقین بازگشت (همه) به سوی پروردگار تو است» (ان الی ربک الرجعی)

و اوست که طغیانگران را به کیفر اعمالشان می رساند.

و همان گونه که بازگشت همه چیز به سوی اوست، و همه می میرند «و میراث آسمان و زمین برای ذات پاک او می ماند» (آل عمران / ۱۸۰).

در آغاز نیز همه چیز از ناحیه او بوده، و جای این نیست که انسان خود را بی نیاز بشمرد و مغرور گردد، و طغیان کند.

## سوره العلق (۹۶): آیه ۹

(آیه ۹) - سپس به قسمتی از کارهای طغیانگران مغرور، ممانعت آنها از سلوک راه حق و پیمودن طریق هدایت و تقوا پرداخته،

می افزاید: «به من خبر ده آیا کسی که نهی می کند» (ارایت الذی ینهی).

### سوره العلق (۹۶): آیه ۱۰

(آیه ۱۰) - «بنده ای را به هنگامی که نماز می خواند» آیا مستحق عذاب الهی

[شماره صفحه واقعی : ۵۴۲]

ص: ۱۷۳۱



نیست؟ (عبدا اذا صلی).

در احادیث آمده است: «ابو جهل» از اطرافیان خود سؤال کرد: آیا محمد در میان شما نیز (برای سجده) صورت به خاک می گذارد؟

گفتند: آری! گفت: سوگند به آنچه ما به آن سوگند یاد می کنیم، اگر او را در چنین حالی بینم با پای خود گردن او را له می کنم! به او گفتند: بین، او در آنجا مشغول نماز خواندن است! ابو جهل حرکت کرد تا گردن پیامبر صلی الله علیه و آله را زیر پای خود بفشارد، ولی هنگامی که نزدیک آمد عقب نشینی کرده و با دستش گوئی چیزی را از خود دور می کرد! به او گفتند: این چه وضعی است که در تو می بینیم؟

گفت: ناگهان میان خودم و او خندقی از آتش دیدم و منظره ای وحشتناک و همچین بال و پرهائی مشاهده کردم! در اینجا پیغمبر خدا صلی الله علیه و آله فرمود: «قسم به کسی که جانم در دست اوست اگر به من نزدیک شده بود فرشتگان خدا بدن او را قطعه قطعه می کردند و عضو عضو او را می ربودند!»- اینجا بود که آیات فوق نازل شد.

### سوره العلق (۹۶): آیه ۱۱

(آیه ۱۱)- در این آیه برای تأکید بیشتر، می افزاید: «به من خبر ده اگر این بنده (نماز گزار) به راه هدایت باشد» (ا رایت ان کان علی الهدی).

### سوره العلق (۹۶): آیه ۱۲

(آیه ۱۲)- «یا مردم را به تقوا فرمان دهد» (او امر بالتقوی).

آیا نهی کردن او سزاوار است؟ و آیا مجازات چنین کسی جز آتش دوزخ می تواند باشد؟!

### سوره العلق (۹۶): آیه ۱۳

(آیه ۱۳)- «به من خبر ده اگر (این طغیانگر که رهروان راه حق را از نماز و هدایت و تقوا باز می دارد) حق را انکار کند و به آن پشت نماید» آیا مستحق مجازات الهی نیست؟ (ا رایت ان کذب و تولی).

### سوره العلق (۹۶): آیه ۱۴

(آیه ۱۴)- «آیا او ندانست که خداوند (همه اعمالش را) می بیند» و همه را برای حساب و جزا ثبت و ضبط می کند؟ (الم

يعلم بان الله يرى).

[شماره صفحه واقعی : ۵۴۳]

ص: ۱۷۳۲

## سوره العلق (۹۶): آیه ۱۵

(آیه ۱۵) - به دنبال بحثی که در آیات گذشته پیرامون طغیانگران کافر و مزاحمت آنها نسبت به پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و نماز گزاران آمده بود، در اینجا آنها را زیر رگبار شدیدترین تهدیدها گرفته، می فرماید: «چنان نیست» که او می پندارد (کلا).

گمان می کند می تواند پا بر گردن پیغمبر به هنگام سجده بگذارد و او را از این برنامه الهی باز دارد.

«اگر دست (از این جهل و غرور خود) بر ندارد ناصیه اش [- موی پیش سرش] را گرفته» و با ذلت و خواری به سوی عذاب می کشانیم (لئن لم ینته لفسفا بالناصیه).

## سوره العلق (۹۶): آیه ۱۶

(آیه ۱۶) - «همان ناصیه دروغگوی خطاکار را!» (ناصیه کاذبه خاطئه).

در روایتی می خوانیم: هنگامی که سوره «الرحمن» نازل شد پیغمبر صلی الله علیه و آله به یارانش فرمود: چه کسی از شما این سوره را بر رؤسای قریش می خواند؟

حاضران در پاسخ کمی سکوت کردند، چرا که از آزار سران قریش بیمناک بودند.

«عبد الله بن مسعود» برخاست و گفت: ای رسول خدا! من این کار را می کنم ...

ابن مسعود که جثه ای کوچک داشت و از نظر جسمانی ضعیف بود برخاست و نزد سران قریش آمد، آنها را در گرد کعبه جمع دید، تلاوت سوره الرحمن را آغاز کرد.

«ابو جهل» برخاست و چنان سیلی به صورت او زد که گوش او پاره شد، و خون جاری گشت! ابن مسعود گریان به خدمت پیامبر صلی الله علیه و آله آمد، هنگامی که چشم پیامبر صلی الله علیه و آله بر او افتاد، ناراحت شد، ناگهان جبرئیل نازل شد در حالی که خندان و مسرور بود.

فرمود: ای جبرئیل چرا می خندی در حالی که ابن مسعود گریان است؟

عرض کرد: به زودی دلیل آن را خواهی دانست.

این ماجرا گذشت، هنگامی که مسلمانان روز جنگ بدر پیروز شدند ابن مسعود در میان کشته های مشرکان گردش می کرد، چشمش به ابو جهل افتاد، در حالی که آخرین نفسهای خود را می کشید، ابن مسعود روی سینه او قرار گرفت

[شماره صفحه واقعی : ۵۴۴]

ص: ۱۷۳۳

هنگامی که چشمش به او افتاد، گفت: ای چوپان ناچیز! بر جایگاه بلندی قرار گرفته ای! ابن مسعود گفت: «الاسلام یعلو و لا یعلی علیه اسلام برتری می گیرد و چیزی بر اسلام برتری نخواهد گرفت».

ابو جهل به او گفت: به دوستت محمد بگو: احدی در زندگی در نظر من از او مبعوضتر نبود و حتی در حال مرگم! هنگامی که این سخن به گوش پیغمبر صلی الله علیه و آله رسید فرمود: فرعون زمان من، از فرعون موسی بدتر بود، چرا که او در واپسین لحظات عمر گفت: من ایمان آوردم، ولی این طغیانش بیشتر شد! سپس ابو جهل رو به ابن مسعود کرد و گفت: سر مرا با این شمشیر قطع کن که تیزتر است، هنگامی که ابن مسعود سرش را جدا کرد نمی توانست آن را بردارد و به خدمت رسول خدا آورد- موی پیش سر او را گرفت و روی زمین کشید و خدمت پیامبر آورد، و مضمون آیه در این دنیا نیز تحقق یافت.

### سوره العلق (۹۶): آیه ۱۷

(آیه ۱۷) - در روایتی از ابن عباس آمده است: روزی ابو جهل نزد رسول خدا صلی الله علیه و آله آمد در حالی که حضرت نزدیک مقام ابراهیم مشغول نماز بود، صدا زد مگر من تو را از این کار نهی نکردم؟

حضرت صلی الله علیه و آله بر او بانگ زد و او را از خود راند.

ابو جهل گفت: ای محمد! بر من بانگ می زنی، و مرا می رانی؟ تو نمی دانی قوم و عشیره من در این سرزمین از همه بیشتر است.

در اینجا آیه مورد بحث نازل شد: «سپس هر که را می خواهد صدا بزند» تا یاریش کند (فلیدع نادیه).

### سوره العلق (۹۶): آیه ۱۸

(آیه ۱۸) - «ما هم به زودی مأموران دوزخ را صدا می زنیم» تا او را به دوزخ افکنند (سندع الزبانیه).

تا معلوم شود که از این غافل بی خبر کاری ساخته نیست، و در چنگال مأموران عذاب همچون پر کاهی در وسط یک طوفان سهمگین است!

[شماره صفحه واقعی : ۵۴۵]

ص: ۱۷۳۴

(آیه ۱۹) - در آخرین آیه این سوره که آیه سجده است، می فرماید: «چنان نیست» که آن طغیانگر می پندارد و اصرار بر ترک سجده تو دارد (کلا).

«هرگز او را اطاعت مکن و سجده نما و (به خدا) تقرب جوی» (لا تطعه و اسجد و اقترب) (۱).

ابو جهل ها کوچکتر از آنند که بتوانند مانع سجده تو شوند، و یا در راه پیشرفت آئینت سنگ بیندازند و مانع ایجاد کنند، تو با توکل بر پروردگار و نیایش و عبادت و سجده، در این مسیر گام بردار و هر روز به خدای خود نزدیک و نزدیکتر شو.

ضمناً از این آیه به خوبی استفاده می شود که «سجده» باعث قرب انسان در درگاه خداست، و لذا در حدیثی از رسول خدا صلی الله علیه و آله می خوانیم که فرمود: «نزدیکترین حالت بنده به خداوند زمانی است که در سجده باشد».

البته می دانیم طبق روایات اهل بیت عصمت علیهم السلام چهار سجده واجب در قرآن داریم «الم سجده» و «فصلت» و «النجم» و در اینجا (سوره علق) و بقیه سجده های قرآن مستحب است.

«پایان سوره علق»

[شماره صفحه واقعی : ۵۴۶]

ص: ۱۷۳۵

۱- این آیه سجده واجب دارد. [.....]

اشاره

این سوره در «مکه» نازل شده و دارای ۵ آیه است

محتوا و فضیلت سوره:

محتوای این سوره چنانکه از نامش پیداست بیان نزول قرآن مجید در شب قدر است، و سپس بیان اهمیت شب قدر و برکات و آثار آن.

در فضیلت تلاوت این سوره از پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل شده که فرمود: «هر کس آن را تلاوت کند پاداش کسی را دارد که ماه رمضان را روزه گرفته، و شب قدر را احیا داشته است».

واضح است این همه فضیلت از آن کسی است که می خواند و می فهمد و به محتوایش جامه عمل می پوشاند، قرآن را بزرگ می شمرد و آیاتش را در زندگی پیاده می کند.

بسم الله الرحمن الرحيم به نام خداوند بخشنده بخشایشگر

سوره القدر (۹۷): آیه ۱

(آیه ۱) - شب قدر شب نزول قرآن! از آیات قرآن به خوبی استفاده می شود که قرآن مجید در ماه مبارک رمضان نازل شده است: «شهر رمضان الذی انزل فیہ القرآن» (بقره / ۱۸۵).

و ظاهر این تعبیر آن است که تمام قرآن در این ماه نازل گردید.

و در نخستین آیه سوره قدر می فرماید: «ما آن [قرآن] را در شب قدر نازل

[شماره صفحه واقعی : ۵۴۷]

کردیم» (انا انزلناه فی ليله القدر).

تعبیر به «انا انزلناه» (ما آن را نازل کردیم) اشاره به عظمت این کتاب بزرگ آسمانی است که خداوند نزول آن را به خودش نسبت داده است.

نزول آن در شب «قدر» همان شبی که مقدرات و سرنوشت انسانها در تمام سال در آن شب تعیین می شود دلیل دیگری بر سرنوشت ساز بودن این کتاب بزرگ آسمانی است (۱).

از ضمیمه کردن این آیه با آیه سوره بقره نتیجه گیری می شود که شب قدر در ماه مبارک رمضان است، اما کدام شب است؟ از قرآن چیزی در این مورد استفاده نمی شود، ولی مشهور و معروف در روایات این است که در دهه آخر ماه رمضان و شب بیست و یکم، یا بیست و سوم است البته در روایات متعددی بیشتر روی شب بیست و سوم تکیه شده. در حدیثی از امام صادق علیه السلام نیز نقل شده که فرمود: «تقدیر مقدرات در شب نوزدهم و تحکیم آن در شب بیست و یکم، و امضا در شب بیست و سوم است» و به این ترتیب بین روایات جمع می شود.

### سوره القدر (۹۷): آیه ۲

(آیه ۲) - در این آیه برای بیان عظمت شب قدر، می فرماید: «و توجه می دانی شب قدر چیست؟» (و ما ادراک ما ليله القدر). این تعبیر نشان می دهد که عظمت این شب به قدری است که حتی پیامبر با آن علم وسیع و گسترده اش قبل از نزول این آیات به آن واقف نبود.

### سوره القدر (۹۷): آیه ۳

(آیه ۳) - و بلافاصله می گوید: «شب قدر بهتر از هزار ماه است» (لیل القدر خیر من الف شهر). بهتر بودن این شب از هزار ماه به خاطر ارزش عبادت و احیای آن شب است، و روایات فضیلت ليله القدر و فضیلت عبادت آن، که در کتب شیعه

[شماره صفحه واقعی : ۵۴۸]

ص: ۱۷۳۷

۱- البته این امر هیچ گونه تضادی با آزادی اراده انسان و مسأله اختیار ندارد، چرا که تقدیر الهی به وسیله فرشتگان بر طبق



شایستگیها و لیاقتهای افراد، و میزان ایمان و تقوا و پاکی نیت و اعمال آنهاست. یعنی برای هر کس آن مقدر می کند که لایق آن است.

و اهل سنت فراوان است این معنی را کاملاً تأیید می کند.

علاوه بر این نزول قرآن در این شب، و نزول برکات و رحمت الهی در آن سبب می شود که از هزار ماه برتر و بالاتر باشد.

در بعضی از تفاسیر آمده است که پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمود: یکی از بنی اسرائیل لباس جنگ در تن کرده بود و هزار ماه از تن بیرون نیاورد و پیوسته مشغول (یا آماده) جهاد فی سبیل الله بود! اصحاب و یاران تعجب کردند و آرزو داشتند چنان فضیلت و افتخاری برای آنها نیز میسر می شد، آیه فوق نازل گشت و بیان کرد که «شب قدر از هزار ماه برتر است».

### سوره القدر (۹۷): آیه ۴

(آیه ۴) - سپس به توصیف بیشتری از آن شب بزرگ پرداخته، می افزاید:

«فرشتگان و روح در آن شب به اذن پروردگارشان برای (تقدیر) هر کاری نازل می شوند» (تنزل الملائکه و الروح فیها باذن ربهم من کل امر).

با توجه به این که «تنزل» فعل مضارع است، و دلالت بر استمرار دارد روشن می شود که شب قدر مخصوص به زمان پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و نزول قرآن مجید نبوده، بلکه امری است مستمر و شبی است مداوم که در هر سال تکرار می شود.

منظور از «روح» مخلوق عظیمی است ما فوق فرشتگان، چنانکه در حدیثی از امام صادق علیه السلام نقل شده است که شخصی از آن حضرت سؤال کرد: «آیا روح همان جبرئیل است؟»

امام علیه السلام در پاسخ فرمود: «جبرئیل از ملائکه است، و روح اعظم از ملائکه است، مگر خداوند متعال نمی فرماید: ملائکه و روح نازل می شوند؟»

منظور از «من کل امر» این است که فرشتگان برای تقدیر و تعیین سرنوشتها و آوردن هر خیر و برکتی در آن شب نازل می شوند، و هدف از نزول آنها انجام این امور است.

### سوره القدر (۹۷): آیه ۵

(آیه ۵) - و در آخرین آیه می فرماید: «شبی است سرشار از سلامت (و برکت و رحمت) تا طلوع سپیده» (سلام هی حتی مطلع الفجر).

[شماره صفحه واقعی : ۵۴۹]

هم قرآن در آن نازل شده، هم عبادت و احیاء آن معادل هزار ماه است، هم خیرات و برکات الهی در آن شب نازل می شود، هم رحمت خاصش شامل حال بندگان می گردد، و هم فرشتگان و روح در آن شب نازل می گردند.

بنابر این شبی است سر تا سر سلامت و نور و رحمت از آغاز تا پایان، حتی طبق بعضی از روایات در آن شب شیطان در زنجیر است و از این نظر نیز شبی است سالم و توأم با سلامت.

«پایان سوره قدر»

[شماره صفحه واقعی : ۵۵۰]

ص: ۱۷۳۹

## اشاره

این سوره در «مدینه» نازل شده و دارای ۸ آیه است

## محتوا و فضیلت سوره:

این سوره اشاره به رسالت جهانی پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و آمیخته بودن آن با دلایل و نشانه های روشن می کند.

و در بخش دیگری از این سوره موضعگیریهایی مختلف اهل کتاب و مشرکان را در برابر اسلام مشخص می کند که آن گروه که ایمان آوردند و اعمال صالح انجام دادند بهترین مخلوقاتند، و آن گروه که راه کفر و شرک و گناه پیش گرفتند بدترین مخلوقات محسوب می شوند.

این سوره دارای نامهای متعددی است که به تناسب الفاظ آن انتخاب شده، اما از همه معروفتر سوره «بینه» و «لم یکن» و «قیمه» است.

در فضیلت تلاوت این سوره از پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله چنین نقل شده: «اگر مردم می دانستند این سوره چه برکاتی دارد خانواده و اموال را رها کرده، به فرا گرفتن آن می پرداختند!» مردی از قبیله «خزاعه» عرض کرد: ای رسول خدا! تلاوت آن چه اجر و پاداشی دارد؟

فرمود: «هیچ منافقی آن را قرائت نمی کند، و نه کسانی که شک و تردید در دلشان است، به خدا سوگند فرشتگان مقرب از آن روز که آسمانها و زمین آفریده شده است آن را می خوانند، و لحظه ای در تلاوت آن سستی نمی کنند، هر کس آن را

[شماره صفحه واقعی: ۵۵۱]

ص: ۱۷۴۰

در شب بخواند خداوند فرشتگانی را مأمور می کند که دین و دنیای او را حفظ کنند، و آمرزش و رحمت برای او بطلبند، و اگر در روز بخواند به اندازه آنچه روز آن را روشن می کند و شب آن را تاریک می سازد ثواب به او می دهند».

بسم الله الرحمن الرحيم به نام خداوند بخشنده بخشایشگر

### سوره البینه (۹۸): آیه ۱

(آیه ۱) - در آغاز سوره به وضع اهل کتاب (یهود و نصاری) و مشرکان عرب قبل از ظهور اسلام پرداخته، می گوید: «کافران از اهل کتاب و مشرکان (می گفتند:) دست از آیین خود بر نمی دارند تا دلیل روشنی برای آنها بیاید» (لم یکن الذین کفروا من اهل الکتاب و المشرکین منفکین حتی تأتیهم البینه).

### سوره البینه (۹۸): آیه ۲

(آیه ۲) - «پیامبری از سوی خدا (بیاید) که صحیفه های پاکی را (بر آنها) بخواند» (رسول من الله یتلوا صحفا مطهره). مطهر از شرک و دروغ و دخالت شیاطین جن و انس.

### سوره البینه (۹۸): آیه ۳

(آیه ۳) - صحیفه هائی که «در آن نوشته های صحیح و پرارزشی باشد» ولی هنگامی که آمد ایمان نیاوردند مانند اهل کتاب! (فیها کتب قیمه).

### سوره البینه (۹۸): آیه ۴

(آیه ۴) - آری! آنها قبل از ظهور پیغمبر اسلام صلی الله علیه و آله چنین ادعائی را داشتند، ولی بعد از ظهور او و نزول کتاب آسمانیش صحنه عوض شد، و آنها در دین خدا اختلاف کردند «و اهل کتاب اختلاف نکردن...مگر بعد از آنکه دلیل روشن (و پیامبر راستین و آشکار) برای آنها آمد» (و ما تفرق الذین اوتوا الکتاب الا من بعد ما جاءتهم البینه).

آیه فوق شبیه چیزی است که در سوره بقره آیه ۸۹ آمده است: «هنگامی که از طرف خداوند کتابی برای آنها آمد که موافق نشانه هائی بود که با خود داشتند، و پیش از آن به خود نوید فتح می دادند، هنگامی که این کتاب و پیامبری را که از قبل شناخته بودند نزد آنها آمد کافر شدند، پس لعنت خدا بر کافران باد!»



می دانیم اهل کتاب انتظار چنین ظهوری را داشتند، و قاعدتا مشرکان عرب که اهل کتاب را از خود عالمتر و آگاهتر می دانستند نیز در این برنامه با آنها همصدا بودند. ولی بعد از تحقق آرزوهایشان مسیر خود را تغییر دادند و به صف مخالفان پیوستند.

### سوره البینه (۹۸): آیه ۵

(آیه ۵) - سپس «اهل کتاب» و به تبع آنها «مشرکان» را مورد ملامت قرار داده، می گوید: چرا در این آیین جدید اختلاف کردند، بعضی مؤمن و بعضی کافر شدند در حالی که در این آیین «دستوری به آنها داده نشده بود جز این که خدا را پرستند در حالی که دین خود را برای او خالص کنند و از شرک به توحید بازگردند نماز را بر پا دارند و زکات را بپردازند» (و ما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء و يقيموا الصلاه و يؤتوا الزكاه).

سپس می افزاید: «و این است آیین مستقیم و پایدار» (و ذلك دين القيمه).

منظور از «و ما امروا» این است که در آیین اسلام دستوری جز توحید خالص و نماز و زکات و مانند آن نیامده، و اینها اموری هستند شناخته شده، چرا از قبول آن سرباز می زنند و در پذیرش آن اختلاف می کنند؟

منظور از «دین» مجموعه دین و شریعت است، یعنی آنها مأمور شده بودند که خدا را پرستش کنند و دین و آیین خود را در تمام جهات خالص گردانند.

جمله «و ذلك دين القيمه» اشاره به آن است که این اصول یعنی توحید خالص و نماز (توجه به خالق) و زکات (توجه به خلق) از اصول ثابت و پا بر جای همه ادیان است، بلکه می توان گفت: اینها در متن فطرت آدمی قرار دارد.

زیرا از یکسو سرنوشت انسان بر مسأله توحید است، و از سوی دیگر فطرتش او را دعوت به شکر منعم و معرفت و شناخت او می کند، و از سوی سوم روح اجتماعی و مدنیت انسان او را به سوی کمک محرومان فرا می خواند.

[شماره صفحه واقعی : ۵۵۳]

ص: ۱۷۴۲

## سوره البینه (۹۸): آیه ۶

(آیه ۶) - بهترین و بدترین مخلوقات! در آیات گذشته آمده بود که کفار اهل کتاب و مشرکان در انتظار این بودند که دلیل روشنی از سوی خداوند سراغ آنها بیاید.

در اینجا به دو گروه «کافران» و «مؤمنان» در برابر این دعوت الهی، و سرانجام کار هر یک از آنها اشاره می کند.

نخست می فرماید: «کافران از اهل کتاب و مشرکان (به این آیین جدید) در آتش دوزخند، جاودانه در آن می مانند، آنها بدترین مخلوقاتند!» (ان الذین كفروا من اهل الكتاب و المشرکین فی نار جهنم خالدین فیها اولئک هم شر البریه).

تعبیر «اولئک هم شر البریه» (آنها بدترین مخلوقاتند) تعبیر تکان دهنده ای است که نشان می دهد در میان تمام جنبندگان و غیر جنبندگان موجودی مطرودتر از کسانی که بعد از وضوح حق و اتمام حجت راه راست را رها کرده در ضلالت گام می نهند یافت نمی شود.

مقدم داشتن «اهل کتاب» بر «مشرکان» در این آیه نیز ممکن است به خاطر این باشد که آنها دارای کتاب آسمانی و علما و دانشمندان بودند و نشانه های پیغمبر اسلام در کتب آنها صریحا آمده بود، بنابر این مخالفت آنها زشت تر و بدتر بود.

## سوره البینه (۹۸): آیه ۷

(آیه ۷) - در این آیه به گروه دوم که نقطه مقابل آنها هستند و در قوس صعودی قرار دارند اشاره کرده، می فرماید: «کسانی که ایمان آوردند و اعمال صالح انجام دادند بهترین مخلوقات خدا هستند» (ان الذین آمنوا و عملوا الصالحات اولئک هم خیر البریه).

تعبیر «اولئک هم خیر البریه» به خوبی نشان می دهد که انسانهای مؤمن و صالح العمل حتی از فرشتگان برتر و بالاترند، چرا که آیه مطلق است، و هیچ استثنائی در آن نیست، آیات دیگر قرآن مانند آیه ۷۰ سوره اسراء نیز گواه بر این معنی می باشد.

[شماره صفحه واقعی : ۵۵۴]

ص: ۱۷۴۳



اشاره

(آیه ۸) - سپس پاداش آنها را در چند جمله کوتاه چنین بیان می کند:

«پاداش آنها نزد پروردگارشان باغهای بهشت جاویدان است که نهرها از زیر درختانش جاری است (در حالی که) همیشه در آن می مانند» (جزاؤهم عند ربهم جنات عدن تجري من تحتها الأنهار خالدین فیها ابدًا).

«هم خدا از آنها خشنود است و (هم) آنها از خدا خشنودند» (رضی الله عنهم و رضوا عنه).

«و این (مقام والا- و پاداشهای مهم و بی نظیر) برای کسی است که از پروردگارش بترسد» (ذلک لمن خشی ربه). چرا که همین ترس انگیزه حرکت به سوی هرگونه اطاعت و تقوا و اعمال صالح است.

آنها از خدا راضیند چرا که هر چه خواسته اند به آنها داده، و خدا از آنها راضی است چرا که هر چه او خواسته انجام داده اند، و اگر هم لغزشی بوده به لطفش صرف نظر کرده، چه لذتی از این برتر و بالاتر که احساس کند مورد قبول و رضای معبود و محبوبش واقع شده، و به لقای او واصل گردیده است.

دارد هر کس از تو مرادی و مطلبی مقصود ما دنیا و عقبی لقای تو است!

آری! بهشت جسم انسان، باغهای جاویدان آن جهان است، ولی بهشت جانش رضای خدا و لقای محبوب است.

**علی علیه السلام و شیعیانش خیر البریه اند؟**

در روایات فراوانی که از طرق اهل سنت و منابع معروف آنها، و همچنین در منابع معروف شیعه نقل شده، آیه «اولئک هم خیر البریه» (آنها بهترین مخلوقات خدا هستند) به علی علیه السلام و پیروان او تفسیر شده است.

در تفسیر «الدر المنثور» از «ابن عباس» آمده است که وقتی آیه «ان الذین آمنوا و عملوا الصالحات اولئک هم خیر البریه» نازل شد پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله به علی فرمود:

«آن تو و شیعیان تو در قیامت می باشید که هم شما از خدا خشنود هستید و هم خدا از شما خشنود».

نامبرده در حدیث دیگری از «ابن مردویه» از علی علیه السلام نقل می کند که

[شماره صفحه واقعی : ۵۵۵]

پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله به من فرمود: «آیا این سخن خدا را نشنیده ای که می فرماید:

کسانی که ایمان آورده و اعمال صالح انجام داده اند بهترین مخلوقاتند؟ این تو و شیعیان تو هستید، و وعده گاه من و شما کنار حوض کوثر است، هنگامی که من برای حساب امتها می آیم و شما دعوت می شوید در حالی که پیشانی سفید و شناخته شده اید».

کوتاه سخن این که حدیث فوق از احادیث بسیار معروف و مشهور است که از سوی غالب دانشمندان و علمای اسلام پذیرفته شده، و این فضیلتی است بزرگ و بی نظیر برای علی علیه السلام و پیروانش.

ضمناً از این روایات به خوبی این حقیقت آشکار می شود که واژه «شیعه» از همان عصر رسول خدا صلی الله علیه و آله به وسیله آن حضرت در میان مسلمین نشر شد، و اشاره به پیروان خاص امیر مؤمنان علی علیه السلام است، و آنها که گمان می کنند تعبیر «شیعه» از تعبیراتی است که قرن‌ها بعد به وجود آمده سخت در اشتباهند.

«پایان سوره بینه»

[شماره صفحه واقعی : ۵۵۶]

ص: ۱۷۴۵

## اشاره

این سوره در «مدینه» نازل شده و دارای ۸ آیه است

## محتوای سوره:

مطالب این سوره عمدتاً بر سه محور دور می زند:

نخست از «اشراط الساعه» و نشانه های وقوع قیامت بحث می کند، و به دنبال آن سخن از شهادت زمین به تمام اعمال آدمی آمده است.

در بخش دیگر از تقسیم مردم به دو گروه «نیکوکار» و «بدکار» و رسیدن هر کس به اعمال خود سخن می گوید.

در فضیلت تلاوت این سوره تعبیرات مهمی در روایات اسلامی آمده، از جمله در حدیثی از پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله می خوانیم: «هر کس آن را تلاوت کند گویی سوره بقره را قرائت کرده، و پاداش او به اندازه کسی است که یک چهارم قرآن را تلاوت کرده باشد».

و در حدیثی از امام صادق علیه السلام می خوانیم که فرمود: «هرگز از تلاوت سوره «اذا زلزلت الارض» خسته نشوید، چرا که هر کس آن را در نمازهای نافله بخواند هرگز به زلزله گرفتار نمی شود، و با آن نمی میرد، و به صاعقه و آفتی از آفات دنیا تا هنگام مرگ گرفتار نخواهد شد».

بسم الله الرحمن الرحيم به نام خداوند بخشنده بخشایشگر

## سوره الزلزله (۹۹): آیه ۱

(آیه ۱) - همان گونه که گفتیم آغاز این سوره با بیان بعضی از حوادث

[شماره صفحه واقعی : ۵۵۷]

ص: ۱۷۴۶

هول انگیز و وحشتناک پایان این جهان و شروع رستاخیز همراه است، نخست می فرماید: «هنگامی که زمین شدیداً به لرزه درآید» (اذا زلزلت الارض زلزالها).

و آن یا زلزله تمام کره زمین است- بر خلاف زلزله های معمولی که موضعی و مقطعی است- و یا اشاره به زلزله معهود یعنی زلزله رستاخیز است.

### سوره الزلزله (۹۹): آیه ۲

(آیه ۲)- «و زمین (چنان زیر و رو شود که) بارهای سنگینش را خارج سازد» (و اخرجت الارض اثقالها).

بعضی گفته اند: منظور از «اثقال» (بارهای سنگین زمین) انسانها هستند که با زلزله رستاخیز از درون قبرها به خارج پرتاب می شوند.

و بعضی دیگر گفته اند: گنجهای درون خود را بیرون می ریزد، و مایه حسرت دنیا پرستان بی خبر می گردد.

این احتمال نیز وجود دارد که منظور بیرون فرستادن مواد سنگین و مذاب درون زمین است که معمولاً کمی از آن به هنگام آتشفشانها و زلزله ها بیرون می ریزد، در پایان جهان آنچه در درون زمین است به دنبال آن زلزله عظیم به بیرون پرتاب می شود.

تفسیر اول مناسبتر است هر چند جمع میان سه تفسیر نیز بعید نیست.

### سوره الزلزله (۹۹): آیه ۳

(آیه ۳)- به هر حال، در آن روز «انسان (از دیدن این صحنه بی سابقه، سخت متوحش می شود، و) می گوید: زمین را چه می شود» که این گونه می لرزد؟

(و قال الانسان ما لها).

«انسان» در اینجا معنی گسترده ای دارد که همگان را شامل می شود، زیرا تعجب از اوضاع و احوال زمین در آن روز مخصوص به کافران نیست.

این تعجب، و سؤال ناشی از آن نفخه اولی است که نفخه پایان جهان است، زیرا زلزله عظیم در پایان جهان رخ می دهد.

و در این صورت منظور از اثقال زمین معادن و گنجها و مواد مذاب درون آن است.

## سوره الزلزله (۹۹): آیه ۴

(آیه ۴) - و از آن مهتر این که: «در آن روز تمام خبرهایش را بازگو می کند»

[شماره صفحه واقعی : ۵۵۸]

ص: ۱۷۴۷

(یومئذ تحدث اخبارها).

آنچه از خوبیها و بدیها، و اعمال خیر و شر، بر صفحه زمین واقع شده، همه را برملا می سازد، و یکی از مهمترین شهود اعمال انسان در آن روز همین زمینی است که ما اعمال خود را بر آن انجام می دهیم، و شاهد و ناظر ماست.

در حدیثی از پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله می خوانیم: «منظور از خبر دادن زمین این است که اعمال هر مرد و زنی را که بر روی زمین انجام داده اند خبر می دهد، می گوید: فلان شخص در فلان روز فلان کار را انجام داد، این است خبر دادن زمین!»

### سوره الزلزله (۹۹): آیه ۵

(آیه ۵) - در این آیه می افزاید: «این به خاطر آن است که پروردگارت به او وحی کرده است» (بان ربك اوحى لها). و زمین در اجرای این فرمان کوتاهی نمی کند.

تعبیر «اوحی» در اینجا به خاطر آن است که چنین سخن گفتن اسرار آمیز بر خلاف طبیعت زمین است و این جز از طریق یک وحی الهی ممکن نیست.

### سوره الزلزله (۹۹): آیه ۶

(آیه ۶) - سپس می فرماید: «در آن روز مردم بصورت گروههای پراکنده (از قبرها) خارج می شوند تا اعمالشان به آنها نشان داده شود!» (یومئذ یصدر الناس اشتاتا لیروا اعمالهم).

جمله «لیروا اعمالهم» به معنی «تجسس اعمال» و مشاهده خود اعمال است، و این آیه یکی از روشترین آیات که بر مسأله تجسس اعمال دلالت دارد محسوب می شود یعنی در آن روز اعمال آدمی به صورتهای مناسبی تجسس می یابد و در برابر او حضور پیدا می کند، و همنشینی با آن مایه نشاط یا رنج و بلاست.

### سوره الزلزله (۹۹): آیه ۷

(آیه ۷) - سپس به سرانجام کار هر یک از این دو گروه مؤمن و کافر، نیکوکار و بدکار، اشاره کرده، می فرماید: «پس هر کس هم وزن ذره ای کار خیر انجام دهد آن را می بیند» (فمن یعمل مثقال ذره خیرا یره).

### سوره الزلزله (۹۹): آیه ۸

(آیه ۸) - «و هر کس هم وزن ذره ای کار بد کرده آن را می بیند!» (فمن یعمل مثقال ذره خیرا یره).

ظاهر این آیات نیز تأکید مجددی است بر مسأله «تجسم اعمال» و مشاهده

[شماره صفحه واقعی : ۵۵۹]

ص: ۱۷۴۸

خود عمل، اعم از نیک و بد در روز قیامت، که حتی اگر سر سوزنی کار نیک یا بد باشد در برابر صاحب آن مجسم می شود و آن را مشاهده می کند.

منظور از «ذره» در اینجا کوچکترین وزن‌هاست.

نه تنها از آیات فوق، که از آیات مختلف قرآن به خوبی استفاده می شود که در حسابرسی اعمال در قیامت فوق العاده دقت و موشکافی می شود، در آیه ۱۶ سوره لقمان می خوانیم: «پسرم! اگر به اندازه سنگینی دانه خردلی (عمل نیک یا بد) باشد و در دل سنگی یا در گوشه ای از آسمانها یا زمین پنهان گردد، خداوند آن را (در قیامت) برای حسابرسی می آورد، خداوند دقیق و آگاه است».

این تعبیرات نشان می دهد که در آن حسابرسی بزرگ کوچکترین کارها محاسبه می شود، ضمناً این آیات هشدار می دهد که: نه گناهان کوچک را کم اهمیت بشمرند، و نه اعمال خیر را کوچک، چیزی که مورد محاسبه الهی قرار می گیرد هر چه باشد کم اهمیت نیست.

به راستی ایمان عمیق به محتوای این آیات کافی است که انسان را در مسیر حق وادارد، و از هرگونه شر و فساد باز دارد.

«پایان سوره زلزله»

[شماره صفحه واقعی : ۵۶۰]

ص: ۱۷۴۹



## اشاره

این سوره در «مدینه» نازل شده و دارای ۱۱ آیه است

## محتوا و فضیلت سوره:

در آغاز سوره سوگندهای بیدار کننده ای را ذکر می کند، و بعد از آن سخن از پاره ای از ضعفهای نوع انسان همچون کفر و بخل و دنیا پرستی به میان می آورد، و سر انجام با اشاره کوتاه و گویائی به مسأله معاد، و احاطه علمی خداوند به بندگان، سوره را پایان می دهد.

در فضیلت تلاوت این سوره از پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله آمده است: «هر کس آن را تلاوت کند به عدد هر یک از حاجیانی که (شب عید قربان) در «مزدلفه» توقف می کنند و در آنجا حضور دارند ده حسنه به او داده می شود.

در حدیث دیگری از امام صادق علیه السلام می خوانیم: «هر کس سوره «و العادیات» را بخواند، و بر آن مداومت کند، خداوند روز قیامت او را با امیر مؤمنان علی علیه السلام مبعوث می کند و در جمع او و میان دوستان او خواهد بود».

ناگفته پیداست که این همه فضیلت برای آنهاست که آن را برنامه زندگی خویش قرار دهند و به تمام محتوای آن ایمان دارند و عمل می کنند.

بسم الله الرحمن الرحيم به نام خداوند بخشنده بخشایشگر

## شأن نزول:

در حدیثی آمده است که: این سوره بعد از جنگ «ذات السلاسل» نازل شد و ماجرا چنین بود:

[شماره صفحه واقعی: ۵۶۱]

ص: ۱۷۵۰

در سال هشتم هجرت به پیغمبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ خبر دادند که دوازده هزار سوار در سرزمین «یابس» جمع شده، و با یکدیگر عهد کرده اند که تا پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ و علی علیه السَّلَام را به قتل نرسانند و جماعت مسلمین را متلاشی نکنند از پای ننشینند! پیغمبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ جمع کثیری از یاران خود را به سرکردگی بعضی از صحابه به سراغ آنها فرستاد، ولی بعد از گفتگوهائی بدون نتیجه بازگشتند، سرانجام پیامبر، علی علیه السَّلَام را با گروه کثیری از مهاجر و انصار به نبرد آنها اعزام داشت، آنها بسرعت به سوی منطقه دشمن حرکت کردند و شبانه راه می رفتند، و صبحگاهان دشمن را در حلقه محاصره گرفتند، نخست اسلام را بر آنها عرضه داشتند چون نپذیرفتند هنوز هوا تاریک بود که به آنها حمله کردند و آنان را در هم شکستند، عده ای را کشتند، و زنان و فرزندانشان را اسیر کردند، و اموال فراوانی به غنیمت گرفتند.

سوره عادیات نازل شد در حالی که هنوز سربازان اسلام به مدینه بازنگشته بودند، پیغمبر خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ آن روز برای نماز صبح آمد، و این سوره را در نماز تلاوت فرمود.

بعد از پایان نماز اصحاب عرض کردند: این سوره ای است که ما تا به حال نشنیده بودیم! فرمود: آری، علی علیه السَّلَام بر دشمنان پیروز شد، و جبرئیل دیشب با آوردن این سوره به من بشارت داد- چند روز بعد علی علیه السَّلَام با غنائم و اسیران به مدینه وارد شد.

### سوره العادیات(۱۰۰): آیه ۱

(آیه ۱)- سوگند به جهادگران بیدار! گفتیم این سوره با سوگندهای بیدارگری آغاز شده، نخست می فرماید: «سوگند به اسبان دونده (مجاهدان) در حالی که نفس زنان پیش می رفتند» (و العادیات ضبحا).

یا به شتران حاجیان که از سرزمین «عرفات» به «مشعر الحرام» و از «مشعر» نفس زنان به سوی «منی» حرکت می کنند سوگند. و این تفسیر از جهاتی مناسبتر به نظر می رسد، و در روایات اهل بیت علیهم السَّلَام نیز وارد شده.

### سوره العادیات(۱۰۰): آیه ۲

(آیه ۲)- سپس می افزاید: «و سوگند به افروزندگان جرقه آتش» در برخورد سمهایشان با سنگهای بیابان (فالموریات قدحا).

[شماره صفحه واقعی : ۵۶۲]

اسبان مجاهدانی که چنان با سرعت به سوی میدان نبرد حرکت می کنند که از اثر برخورد سم آنها به سنگهای بیابان جرقه ها می پرد، یا شترانی که بسرعت به مواقف حج می دونند و سنگها و ریگها از زیر پای آنها پریده و بر اثر برخورد به سنگهای دیگر تولید جرقه می کند.

### سوره العادیات(۱۰۰): آیه ۳

(آیه ۳) - سپس در سومین سوگند، می فرماید: «و سوگند به هجوم آوران سپیده دم» (فالمغیرات صبحا).

### سوره العادیات(۱۰۰): آیه ۴

(آیه ۴) - سپس به یکی دیگر از ویژگیهای این مجاهدان و مرکبهای آنها اشاره کرده، می افزاید: آن چنان بر دشمن هجوم سریع می برند «که گرد و غبار به هر سو پراکنند» (فاثرن به نقعا).

یا این که بر اثر هجوم شتران حاجیان از مشعر الحرام به سوی منی، گرد و غبار از هر سو پراکنده می شود.

### سوره العادیات(۱۰۰): آیه ۵

(آیه ۵) - و در آخرین ویژگی از ویژگیهای آنها می فرماید: «و ناگهان» در میان دشمن ظاهر شدند» (فوسطن به جمعا).

چنان هجوم آنها غافلگیرانه و برق آسا بود که در چند لحظه صفوف دشمن را از هم شکافته و به قلب آنها هجوم بردند، و جمعیت آنها را از هم متلاشی کردند، و این نتیجه همان سرعت عمل و بیداری و آمادگی و شهامت و شجاعت است.

و یا اشاره به ورود حاجیان از «مشعر» به قلب «منی» است.

از اینجا روشن می شود که جهاد آن چنان عظمتی دارد که حتی نفسهای اسبهای مجاهدان شایسته سوگند است، و همچنین جرقه های ناشی از برخورد سمشان به سنگها، و همچنین گرد و غباری که در فضا پخش می کنند، آری گرد و غبار صحنه جهاد هم پر ارزش و با عظمت است.

### سوره العادیات(۱۰۰): آیه ۶

(آیه ۶) - بعد از این سوگندهای عظیم به پاسخ قسم، یعنی چیزی که سوگندها به خاطر آن یاد شده است پرداخته، می فرماید: «مسلم انسان در برابر نعمتهای پروردگارش بسیار ناسپاس و بخیل است» (ان الانسان لربه لکنود).

همان انسان تربیت نیافته، همان انسانی که انوار معارف الهی و تعلیمات انبیا

[شماره صفحه واقعی : ۵۶۳]

ص: ۱۷۵۲

بر قلبش نتافته، و بالا-خره همان انسانی که خود را تسلیم غرائز و شهوات سرکش نموده است او مسلماً «ناسپاس» و «بخیل» است.

تعبیر «انسان» در این گونه موارد به معنی انسانهای شرور هوی پرست سرکش و طغیانگر است.

### سوره العاديات (۱۰۰): آیه ۷

(آیه ۷) - سپس می افزاید: «و او خود (نیز) بر این معنی گواه است» (و انه علی ذلک لشهید). چرا که انسان نسبت به نفس خویش بصیرت دارد، و اگر صفات درونی خود را از هر کس بتواند پنهان کند از خدا و وجدان خویش نمی تواند مخفی دارد، خواه به حقیقت اعتراف کند یا نه!

### سوره العاديات (۱۰۰): آیه ۸

(آیه ۸) - در این آیه می افزاید: «و او علاقه شدید به مال دارد» (و انه لحب الخیر لشدید). و همین علاقه شدید و افراطی او به مال و ثروت سبب بخل و ناسپاسی و کفران او می شود.

اطلاق «خیر» بر «مال» به خاطر آن است که در حد ذات خود چیز خوبی است، و می تواند وسیله انواع خیرات گردد، ولی انسان ناسپاس و بخیل آن را از هدف اصلیش بازداشته، و در مسیر خود خواهی و خود کامگی به کار می گیرد.

### سوره العاديات (۱۰۰): آیه ۹

(آیه ۹) - سپس به صورت یک استفهام انکاری توأم با تهدید، می فرماید:

«آیا (این انسان ناسپاس و بخیل و دنیاپرست) نمی داند در آن روز تمام کسانی که در قبرها هستند برانگیخته می شوند» (ا فلا يعلم اذا بعث ما فی القبور).

### سوره العاديات (۱۰۰): آیه ۱۰

(آیه ۱۰) - «و آنچه در درون سینه ها (از کفر و ایمان، اخلاص و ریا، کبر و تواضع، نیت خیر و سوء) است آشکار می گردد» (و حصل ما فی الصدور).

### سوره العاديات (۱۰۰): آیه ۱۱

(آیه ۱۱) - «در آن روز پروردگارشان از آنها (و اعمال و نیاتشان) کاملاً باخبر است» و بر طبق آن به آنها کیفر می دهد (ان ربهم بهم یؤمئذ لخبیر).

آری! خداوند همیشه و در همه حال از اسرار درون و برون بطور کامل آگاه است ولی اثر این آگاهی در قیامت و به هنگام پاداش و کیفر ظاهرتر و آشکارتر می گردد. و این هشدار است به همه انسانها که اگر به راستی به آن ایمان داشته باشند سدّ نیرومندی در میان آنان و گناهان ایجاد می کند.

«پایان سوره عادیات»

[شماره صفحه واقعی : ۵۶۴]

ص: ۱۷۵۳

اشاره

این سوره در «مکه» نازل شده و دارای ۱۱ آیه است

محتوا و فضیلت سوره:

این سوره بطور کلی از معاد و مقدمات آن سخن می گوید، با تعبیراتی کوبنده و بیانی تکان دهنده، و انذار و هشدار صریح و روشن، و سرانجام انسانها را به دو گروه تقسیم می کند:

گروهی که اعمالشان در میزان عدل الهی سنگین است، و پاداششان زندگانی سراسر رضایتبخش در جوار رحمت حق، و گروهی که اعمالشان سبک و کم وزن است و سرنوشتشان آتش داغ و سوزان جهنم.

نام این سوره یعنی «قارعه» از آیه اول آن گرفته شده است.

در فضیلت تلاوت این سوره در حدیثی از امام باقر علیه السّلام می خوانیم: «کسی که سوره قارعه را بخواند خداوند متعال او را از فتنه دجال و ایمان آوردن به او حفظ می کند، و او را در قیامت از چرک جهنم دور می دارد ان شاء الله».

بسم الله الرحمن الرحيم به نام خداوند بخشنده بخشایشگر

سوره القارعه (۱۰۱): آیه ۱

(آیه ۱) - حادثه کوبنده! این سوره که در وصف قیامت است، نخست می فرماید: «آن حادثه کوبنده» (القارعه).

سوره القارعه (۱۰۱): آیه ۲

(آیه ۲) - «و چه حادثه کوبنده ای!» (ما القارعه).

[شماره صفحه واقعی : ۵۶۵]

### سوره القارعه (۱۰۱): آیه ۳

(آیه ۳) - «و تو چه می دانی که حادثه کوبنده چیست؟» آن حادثه همان روز قیامت است (و ما ادراک ما القارعه).

بسیاری از مفسران گفته اند که «قارعه» یکی از نامهای قیامت است، ولی درست روشن نساخته اند که آیا این تعبیر اشاره به مقدمات قیامت می باشد که عالم دنیا در هم کوبیده می شود.

و یا این که منظور مرحله دوم، یعنی مرحله زنده شدن مردگان، و طرح نوین در عالم هستی است، و تعبیر به «کوبنده» به خاطر آن است که وحشت و خوف و ترس آن روز دلها را می کوبد.

ولی روی هم رفته احتمال اول مناسبتر به نظر می رسد، هر چند در این آیات هر دو حادثه پشت سر یکدیگر ذکر شده است.

### سوره القارعه (۱۰۱): آیه ۴

(آیه ۴) - سپس در توصیف آن روز عجیب می گوید: «روزی که مردم مانند پروانه های پراکنده خواهند بود» (یوم یكون الناس كالفرش المبثوث).

تشبیه به «پروانه» به خاطر آن است که پروانه ها معمولا خود را دیوانه وار به آتش می افکنند و می سوزانند، بدکاران نیز خود را در آتش جهنم می افکنند.

### سوره القارعه (۱۰۱): آیه ۵

(آیه ۵) - سپس به سراغ یکی دیگر از اوصاف آن روز رفته، می افزاید:

«و کوهها مانند پشم رنگین حلاجی شده می گردد!» (و تكون الجبال كالعهن المنفوش).

سابقا گفته ایم که طبق آیات مختلف قرآن کوهها در آستانه قیامت نخست به حرکت در می آیند بعد در هم کوبیده و متلاشی می گردند و سرانجام به صورت غباری در آسمان در می آیند که در آیه مورد بحث آن را تشبیه به پشمهای رنگین حلاجی شده کرده است، پشمهایی که تنها رنگی از آنها نمایان باشد، و این آخرین مرحله متلاشی شدن کوههاست.

### سوره القارعه (۱۰۱): آیه ۶

(آیه ۶) - بعد به مرحله حشر و نشر و زنده شدن مردگان و تقسیم آنها به دو گروه پرداخته، می فرماید: «اما کسی که (در آن روز) ترازوهای اعمالش سنگین است» ... (فاما من ثقلت موازینه).



[شماره صفحه واقعی : ۵۶۶]

ص: ۱۷۵۵

## سوره القارعه (۱۰۱): آیه ۷

(آیه ۷) - «در یک زندگی خشنود کننده خواهد بود» (فهو فی عیشه راضیه). و تنها زندگی آخرت است که سراسر رضایت و خشنودی و آرامش و امنیت و مایه جمعیت خاطر می باشد، چرا که زندگی دنیا هر قدر مرفّه و پرنعمت باشد باز از عوامل ناخشنودی خالی نیست.

در حدیثی از امام صادق علیه السلام آمده است که وقتی از معنی «میزان» سؤال کردند، در پاسخ فرمود: «ترازوی سنجش همان عدل است».

و در حدیثی می خوانیم: «امیر مؤمنان و امامان از دودمانش ترازوهای سنجشند».

به این ترتیب وجود اولیاء الله یا قوانین عدل الهی مقیاسهائی هستند که انسانها و اعمالشان را بر آنها عرضه می کنند، و به همان اندازه که با آنها شباهت دارند و مطابقت دارند و نشان سنگین است.

و روشن است که سبک و سنگین بودن «موازين» به معنی سنگین و سبک بودن خود اعمال است.

## سوره القارعه (۱۰۱): آیه ۸

(آیه ۸) - «و اما کسی که ترازوهایش سبک است» ... (و اما من خفت موازينه).

## سوره القارعه (۱۰۱): آیه ۹

(آیه ۹) - «پناهگاهش هاویه [- دوزخ] است» (فامه هاویه). که در آن سقوط می کند.

تعبیر به «ام» (مادر) در جمله فوق به خاطر این است که مادر پناهگاهی است برای فرزندان که در مشکلات به او پناه می برند، و نزد او می مانند، و در اینجا اشاره به این است که این گنهکاران سبک عمل محلی برای پناه گرفتن جز دوزخ نمی یابند.

## سوره القارعه (۱۰۱): آیه ۱۰

(آیه ۱۰) - «و تو چه می دانی هاویه چیست؟! (و ما ادراک ما هیه).

## سوره القارعه (۱۰۱): آیه ۱۱

(آیه ۱۱) - «آتشی است سوزان» و فوق تصوّر همه انسانها (نار حامیه).

«پایان سوره قارعه»

[شماره صفحه واقعی : ۵۶۷]

ص: ۱۷۵۶

[شماره صفحه واقعی : ۵۶۸]

ص: ۱۷۵۷

## اشاره

این سوره در «مکه» نازل شده و دارای ۸ آیه است

## محتوا و فضیلت سوره:

محتوای این سوره نخست سرزنش و ملامت افرادی است که بر اساس یک سری مطالب موهوم بر یکدیگر تفاخر می کردند، سپس هشدار نسبت به مسأله معاد و قیامت و آتش دوزخ، و سرانجام هشدار در زمینه مسأله سؤال و بازپرسی از نعمتها می دهد.

نام این سوره از آیه اول آن گرفته شده است.

## در فضیلت تلاوت این سوره

در حدیثی از پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله می خوانیم: «کسی که آن را بخواند خداوند در برابر نعمتهایی که در دنیا به او داده او را مورد حساب قرار نمی دهد و پاداشی به او می دهد که گوئی هزار آیه قرآن را تلاوت کرده».

بدیهی است این همه ثواب از آن کسی است که آن را بخواند و در برنامه زندگی به کار گیرد و روح و جان خود را هماهنگ با آن بسازد.

بسم الله الرحمن الرحيم به نام خداوند بخشنده بخشایشگر

## شأن نزول:

مفسران معتقدند که این سوره در باره قبائلی نازل شد که بر یکدیگر تفاخر می کردند، و با کثرت نفرات و جمعیت یا اموال و ثروت خود بر دیگران مباحات می نمودند تا آنجا که برای بالا بردن آمار نفرات قبیله به گورستان

[شماره صفحه واقعی : ۵۶۹]

می رفتند و قبرهای مردگان هر قبیله را می شمردند! ولی مسلم است که این شأن نزول هرگز مفهوم آیه را محدود نمی کند.

### سوره التکائر (۱۰۲): آیه ۱

(آیه ۱) - بلائی تکاثر و تفاخر! در آغاز سوره نخست با لحنی ملامت بار می فرماید: «افزون طلبی (و تفاخر) شما را به خود مشغول داشته (و از خدا غافل نموده) است» (الهاکم التکائر).

### سوره التکائر (۱۰۲): آیه ۲

#### اشاره

(آیه ۲) - «تا آنجا که به دیدار قبرها رفتید» و قبور مردگان خود را برشمردید و به آن افتخار کردید (حتی زرتم المقابر).

از امیر مؤمنان علی علیه السلام در نهج البلاغه آمده است که بعد از تلاوت «الهاکم التکائر حتی زرتم المقابر» فرمود: «شگفتا! چه هدف بسیار دوری! و چه زیارت کنندگان غافل! و چه افتخار موهوم و دردناکی به یاد استخوان پوسیده کسانی افتاده اند که سالهاست خاک شده اند، آن هم چه یادآوری! با این فاصله دور به یاد کسانی افتاده اند که سودی به حالشان ندارند، آیا به محل نابودی پدران خویش افتخار می کنند؟ و یا با شمردن تعداد مردگان و معدومین خود را بسیار می شمردند؟ آنها خواهان بازگشت اجسادى هستند که تار و پودشان از هم گسسته، و حرکاتشان به سکون مبدل شده. این اجساد پوسیده اگر مایه عبرت باشند سزاوارتر است تا موجب افتخار گردند!»

#### سر چشمه تفاخر و فخر فروشی!

یکی از عوامل اصلی تفاخر و تکاثر همان جهل و نادانی نسبت به پاداش کیفر الهی و عدم ایمان به معاد است.

از این گذشته جهل انسان به ضعفها و آسیب پذیریهایش، به آغاز پیدایش و سرانجامش، از عوامل دیگر این کبر و غرور و تفاخر است.

عامل دیگر همان احساس ضعف و حقارت ناشی از شکستهاست، که افراد برای پوشاندن شکستهای خود پناه به تفاخر و فخر فروشی می برند و لذا در حدیثی از امام صادق علیه السلام می خوانیم: «هیچ کس تکبر به فخر فروشی نمی کند مگر به خاطر ذلتی که در نفس خود می یابد».

### سوره التکائر (۱۰۲): آیه ۳

(آیه ۳) - در این آیه آنها را با این سخن مورد تهدید شدید قرار داده،

[شماره صفحه واقعی : ۵۷۰]

ص: ۱۷۵۹

می فرماید: «چنین نیست که می پندارید به زودی (نتیجه این تفاخر موهوم خود را) خواهید دانست» (کلا سوف تعلمون).

#### سوره التکائر (۱۰۲): آیه ۴

(آیه ۴) - باز برای تأکید می افزاید: «باز چنان نیست که شما می پندارید به زودی خواهید دانست» (ثم کلا سوف تعلمون).

در حدیثی از امیر مؤمنان علی علیه السّلام آمده است که فرمود: «گروهی از ما پیوسته در باره عذاب قبر در شک بودند تا این که سوره (الهاکم التکائر) نازل شد، تا آنجا که فرمود: (کلا سوف تعلمون منظور از آن عذاب قبر است، سپس می فرماید: (ثم کلا سوف تعلمون) منظور عذاب قیامت است».

#### سوره التکائر (۱۰۲): آیه ۵

(آیه ۵) - سپس می افزاید: «چنان نیست (که شما خیال می کنید) اگر شما علم الیقین (به آخرت) داشتید» افزون طلبی شما را از خدا غافل نمی کرد (کلا لو تعلمون علم الیقین).

«یقین» نقطه مقابل «شک» است و طبق روایات به مرحله عالی ایمان «یقین» گفته می شود و برای آن سه مرحله است.

۱- علم الیقین و آن این است که انسان از دلائل مختلف به چیزی ایمان آورد مانند کسی که با مشاهده دود، علم به وجود آتش پیدا می کند.

۲- عین الیقین و آن در جایی است که انسان به مرحله مشاهده می رسد و با چشم خود مثلا آتش را مشاهده می کند.

۳- حق الیقین و آن همانند کسی است که وارد آتش شود و سوزش آن را لمس کند، و به صفات آتش متصف گردد، و این بالاترین مرحله یقین است، که در حقیقت از دو علم تشکیل یافته: علم به معلوم و علم به این که خلاف آن علم محال است.

#### سوره التکائر (۱۰۲): آیه ۶

(آیه ۶) - باز برای تأکید و انداز بیشتر می افزاید: «قطعا شما جهنم را خواهید دید» (لترون الجحیم).

#### سوره التکائر (۱۰۲): آیه ۷

(آیه ۷) - «سپس (با ورود در آن) آن را به عین الیقین خواهید دید» (ثم لترونها عین الیقین).





(آیه ۸) - «سپس در آن روز (همه شما) از نعمتهائی که داشته اید بازپرسی خواهید شد» (ثم لتسئلن يومئذ عن النعيم).

باید در آن روز روشن سازید که این نعمتهای خداداد را در چه راهی مصرف کرده اید؟ و از آنها برای اطاعت الهی یا معصیتش کمک گرفته اید، یا نعمتها را ضایع ساخته هرگز حق آن را ادا ننموده اید؟

«نعیم» یک معنی بسیار گسترده دارد که همه مواهب الهی را اعم از «معنوی» مانند دین و ایمان و اسلام و قرآن و ولایت، و انواع نعمتهای «مادی» را اعم از فردی و اجتماعی شامل می شود، منتها نعمتهایی که اهمیت بیشتری دارند مانند نعمت «ایمان و ولایت» بیشتر از آنها سؤال می شود که آیا حق آنها ادا شده یا نه؟

«پایان سوره تکاثر»

[شماره صفحه واقعی : ۵۷۲]

ص: ۱۷۶۱

اشاره

این سوره در «مکه» نازل شده و دارای ۳ آیه است

محتوا و فضیلت سوره:

جامعیت این سوره به حدی است که به گفته بعضی از مفسران تمام علوم و مقاصد قرآن در این سوره خلاصه شده است.

نخست از سوگند پر معنی به «عصر» شروع می شود سپس سخن از زیانکار بودن همه انسانها که در طبیعت زندگی تدریجی نهفته است به میان می آورد، بعد فقط یک گروه را از این اصل کلی جدا می کند، آنها که دارای برنامه چهار ماده ای زیر هستند:

ایمان، عمل صالح، سفارش یکدیگر به حق، و سفارش یکدیگر به صبر و این چهار اصل در واقع برنامه های اعتقادی و عملی و فردی و اجتماعی اسلام را در بر می گیرد.

در باره فضیلت تلاوت این سوره در حدیثی از امام صادق علیه السلام می خوانیم:

«هر کس سوره «و العصر» را در نمازهای نافله بخواند خداوند او را در قیامت بر می انگیزد در حالی که صورتش نورانی، چهره اش خندان و چشمش (به نعمتهای الهی) روشن است، تا داخل بهشت شود!» و معلوم است که این همه افتخار و سرور و شادمانی از آن کسی است که این اصول چهارگانه را در زندگی خود پیاده کند، نه فقط به خواندن قناعت نماید.

[شماره صفحه واقعی: ۵۷۳]

ص: ۱۷۶۲

### سوره العصر (۱۰۳): آیه ۱

(آیه ۱) - در ابتدای این سوره با قسم تازه ای رو برو می شویم، می فرماید:

«به عصر سوگند!» (و العصر).

واژه «عصر» در اصل به معنی «فشردن» است، و سپس به وقت عصر اطلاق شده، به خاطر این که برنامه ها و کارهای روزانه در آن پیچیده و فشرده می شود.

سپس این واژه به معنی مطلق «زمان» و دوران تاریخ بشر و یا بخشی از زمان، مانند عصر ظهور اسلام و قیام پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله، و امثال آن استعمال شده است، و لذا در تفسیر این سوگند، بعضی از مفسران آن را اشاره به سراسر زمان و تاریخ بشریت دانسته اند که مملو از درسهای عبرت، و حوادث تکان دهنده و بیدارگر است، و روی همین جهت آن چنان عظمتی دارد که شایسته سوگند الهی است.

ولی بعضی دیگر روی قسمت خاصی از این زمان مانند عصر قیام پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله یا عصر قیام حضرت مهدی (عج) که دارای ویژگی و عظمت خاصی در تاریخ بشر بوده و هست انگشت گذارده، و سوگند را ناظر به آن می دانند.

ولی مناسبتر همان عصر به معنی زمان و تاریخ بشر است، چرا که بارها گفته ایم سوگندهای قرآن همواره متناسب با مطلبی است که سوگند به خاطر آن یاد شده، و مسلم است که خسران انسانها در زندگی نتیجه گذشتن زمان عمر آنهاست.

و یا عصر قیام پیغمبر خاتم صلی الله علیه و آله به خاطر این که برنامه چهار ماده ای ذیل سوره در چنین عصری نازل گردیده.

### سوره العصر (۱۰۳): آیه ۲

(آیه ۲) - در این آیه اشاره به چیزی می کند که این سوگند مهم برای آن یاد شده است، می فرماید: «به یقین انسانها همه در زیانند» (ان الانسان لفی خسر).

سرمایه های وجودی خود را چه بخواهند یا نخواهند از دست می دهند، ساعات و ایام و ماهها و سالهای عمر بسرعت می گذرد، نیروهای معنوی و مادی تحلیل می رود، و توان و قدرت کاسته می شود.

[شماره صفحه واقعی : ۵۷۴]

یک قلب استعداد معینی برای ضربان دارد، وقتی آن استعداد و توان پایان گرفت قلب خود به خود می ایستد، بی آنکه عیب و علت و بیماری در کار باشد، و این در صورتی است که بر اثر بیماری قبلا- از کار نیفتد همچنین سایر دستگاههای وجودی انسان و سرمایه و استعدادهای مختلف او.

به هر حال از نظر جهان بینی اسلام دنیا یک بازار تجارت است همان گونه که در حدیثی از امام هادی علیه السلام می خوانیم: «دنیا بازاری است که جمعی در آن سود می برند و جمع دیگری زیان.»

آیه مورد بحث می گوید: همه در این بازار بزرگ زیان می کنند، مگر یک گروه که برنامه آنها در آیه بعد بیان شده است.

### سوره العصر (۱۰۳): آیه ۳

#### اشاره

(آیه ۳) - آری! تنها یک راه برای جلوگیری از این خسران عظیم و زیان فehری و اجباری وجود دارد، فقط یک راه که در آخرین آیه این سوره به آن اشاره شده است، می فرماید: «مگر کسانی که ایمان آورده و اعمال صالح انجام داده اند، و یکدیگر را به حق سفارش کرده، و یکدیگر را به شکیبایی و استقامت توصیه نموده اند» (الا الذین آمنوا و عملوا الصالحات و تواصوا بالحق و تواصوا بالصبر).

#### برنامه چهار ماده ای خوشبختی!

قرآن برای نجات از آن خسران عظیم برنامه جامعی تنظیم کرده که در آن بر چهار اصل تکیه شده است:

اصل اول در این برنامه مسأله «ایمان» است که زیر بنای همه فعالیتهای انسان را تشکیل می دهد، چرا که تلاشهای عملی انسان از مبانی فکری و اعتقادی او سر چشمه می گیرد، نه همچون حیوانات که حرکاتشان به خاطر انگیزه های غریزی است.

و به تعبیر دیگر اعمال انسان تبلوری است از عقائد و افکار او، و به همین دلیل تمام انبیای الهی قبل از هر چیز به اصلاح مبانی عقیدتی آنها می پرداختند، مخصوصا با شرک که سر چشمه انواع رذائل و بدبختیها و پراکندگیهاست به مبارزه می پرداختند.

در اصل دوم به میوه درخت بارور و پرثمره ایمان پرداخته از «اعمال صالح» سخن می گوید.

آری «صالحات» همان «اعمال شایسته» نه فقط عبادات، نه تنها انفاق فی

[شماره صفحه واقعی: ۵۷۵]

سیل الله، نه فقط جهاد در راه خدا، نه تنها کسب علم و دانش، بلکه هر کار شایسته ای که وسیله تکامل نفوس و پرورش اخلاق و قرب الی الله و پیشرفت جامعه انسانی در تمام زمینه ها شود.

و از آنجا که ایمان و اعمال صالح هرگز تداوم نمی یابد مگر این که حرکتی در اجتماع برای دعوت به سوی حق و شناخت و معرفت آن از یکسو، و دعوت به استقامت و صبر در طریق انجام این دعوت از سوی دیگر صورت پذیرد، به دنبال این دو اصل، به دو اصل دیگر اشاره می فرماید که در حقیقت ضامن اجرای دو اصل اساسی «ایمان» و «عمل صالح» است.

در اصل سوم به مسأله «تواصی به حق» یعنی دعوت همگانی و عمومی به سوی حق اشاره می کند تا همگان حق را از باطل به خوبی بشناسند و هرگز آن را فراموش نکنند و در مسیر زندگی از آن منحرف نگردند.

در اصل چهارم مسأله شکیبائی و «صبر» و استقامت و سفارش کردن یکدیگر به آن مطرح است، چرا که بعد از مسأله شناخت و آگاهی، هر کس در مسیر عمل در هر گام با موانعی رو برو است اگر استقامت و صبر نداشته باشد هرگز نمی تواند احقاق حق کند، و عمل صالحی انجام دهد و یا ایمان خود را حفظ کند.

آری! احقاق حق و اجرای حق، و ادای حق در جامعه جز با یک حرکت و تصمیم گیری عمومی و استقامت و ایستادگی در برابر موانع ممکن نیست.

«صبر» در اینجا نیز معنی وسیع و گسترده ای دارد که هم صبر بر اطاعت را شامل می شود، و هم صبر در برابر انگیزه های معصیت، و هم صبر در برابر مصائب و حوادث ناگوار، و از دست دادن نیروها و سرمایه ها و ثمرات.

و به راستی اگر مسلمانان امروز همین اصول چهارگانه را در زندگی فردی و اجتماعی خود اجرا کنند مشکلات و نابسامانیهای آنها حل می شود، عقب ماندگیها جبران می گردد، و ضعفها و شکستها به پیروزی مبدل می شود، و شر اشرار جهان از آنها قطع می گردد.

«پایان سوره عصر»

[شماره صفحه واقعی : ۵۷۶]

ص: ۱۷۶۵

## اشاره

این سوره در «مکه» نازل شده و دارای ۹ آیه است

## محتوا و فضیلت سوره:

در این سوره از کسانی سخن می گوید که تمام هم خود را متوجه جمع مال کرده، و تمام ارزشهای وجودی انسان را در آن خلاصه می کنند، سپس نسبت به کسانی که دستشان از آن خالی است به دیده حقارت می نگرند و آنها را به باد استهزا می گیرند.

و در پایان سوره از سرنوشت دردناک آنها سخن می گوید که چگونه به صورت حقارت آمیزی در دوزخ پرتاب می شوند، و آتش سوزان جهنم قبل از هر چیز بر قلب آنها مسلط می گردد، و روح و جان آنها را به آتش می کشد.

در فضیلت تلاوت این سوره در حدیثی از پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله آمده است:

«هر کس این سوره را تلاوت کند به عدد هر یک از کسانی که محمد و یارانش را استهزا کردند ده حسنه به او داده می شود».

و در حدیثی از امام صادق علیه السلام می خوانیم: «هر کس آن را در نماز فریضه ای بخواند فقر از او دور می شود، روزی به او رو می آورد، و مرگهای زشت و بد از او قطع می گردد».

بسم الله الرحمن الرحيم به نام خداوند بخشنده بخشایشگر

## شأن نزول:

جمعی از مفسران چنین گفته اند که آیات این سوره در باره ولید بن

[شماره صفحه واقعی : ۵۷۷]

ص: ۱۷۶۶

مغیره نازل شده است که پشت سر پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله غیبت می کرد، و در پیش رو طعن و استهزا می نمود.

بعضی دیگر آن را در باره افرادی دیگری از سران شرک و دشمنان کینه توز و سرشناس اسلام مانند «اخنس بن شریق» و «امیه بن خلف» و «عاص بن وائل» دانسته اند.

ولی چنانچه این شأن نزولها را بپذیریم باز عمومیت مفهوم آیات شکسته نمی شود، بلکه شامل تمام کسانی است که دارای این صفاتند.

### سوره الهمزه (۱۰۴): آیه ۱

(آیه ۱) - وای بر عیبجویان و غیبت کنندگان! این سوره با تهدیدی کوبنده آغاز می شود، می فرماید: «وای بر هر عیبجوی مسخره کننده ای!» (ویل لکل همزه لمزه).

آنها که با نیش زبان و حرکات، دست و چشم و ابرو در پشت سر و پیش رو، دیگران را استهزا کرده، یا عیبجویی و غیبت می کنند، یا آنها را هدف تیرهای طعن و تهمت قرار می دهند.

از مجموع کلمات ارباب لغت استفاده می شود که دو واژه «همزه» و «لمزه» به یک معنی است، و مفهوم وسیعی دارد که هر گونه عیبجویی و غیبت و طعن و استهزا به وسیله زبان و علائم و اشارات و سخن چینی و بدگوئی را شامل می شود.

اصولا آبرو و حیثیت اشخاص از نظر اسلام بسیار محترم است، و هر کاری که موجب تحقیر مردم گردد گناه بزرگی است.

در حدیثی از پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله آمده است: «ذلیل ترین مردم کسی است که به مردم توهین کند!» در حدیث دیگری پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمود: «من در شب معراج گروهی از دوزخیان را دیدم که گوشت از پهلویشان جدا می کردند و به آنها می خوراندند! از جبرئیل پرسیدم اینها کیانند؟

گفت: اینها عیبجویان و استهزاکنندگان از امت تواند!»!

### سوره الهمزه (۱۰۴): آیه ۲

(آیه ۲) - سپس به سر چشمه این عمل زشت (عیبجویی و استهزا) که غالبا

[شماره صفحه واقعی : ۵۷۸]



از کبر و غرور ناشی از ثروت مایه می گیرد پرداخته، می افزاید: «همان کسی که مال فراوانی جمع آوری و شماره کرده» بی آنکه مشروع و نامشروع آن را حساب کند (الذی جمع مالا و عدده).

آنقدر به مال و ثروت علاقه دارد که پیوسته آنها را می شمرد، و هر درهم و دیناری برای او بتی است، نه تنها شخصیت خویش که تمام شخصیتها را در آن خلاصه می بیند، و طبیعی است که چنین انسان گمراه و ابلهی مؤمنان فقیر را پیوسته به باد سخریه بگیرد.

به هر حال آیه ناظر به ثروت اندوزانی است که مال را نه به عنوان یک وسیله بلکه به عنوان یک هدف می نگرند، و در جمع آوری آن هیچ قید و شرطی قائل نیستند، از حلال و حرام و تجاوز بر حقوق دیگران، از طریق شرافتمندانه و یا طرق پست و رذیلانه آن را جمع آوری می کنند، و آن را تنها نشانه عظمت و شخصیت می دانند.

آنها مال را برای رفع نیازهای زندگی نمی خواهند، و به همین دلیل هر قدر بر اموالشان افزوده شود حرصشان بیشتر می گردد، و گر نه مال در حدود معقول و از طرق مشروع نه تنها مذموم نیست، بلکه در قرآن مجید گاهی از آن به عنوان «فضل الله» تعبیر شده، آنجا که می فرماید: «و ابتغوا من فضل الله و از فضل خدا بطلبید» (جمعه / ۱۰) و در جای دیگر از آن تعبیر به خیر می کند: «بر شما مقرر شده که وقتی مرگ یکی از شما فرا رسد اگر خیری از خود به یادگار گذارده وصیت کند».

(بقره / ۱۸۰).

چنین مالی مسلماً نه مایه طغیان است، نه وسیله تفاخر، نه بهانه استهزای دیگران، اما مالی که معبود است و هدف نهائی ننگ است و ذلت، و مصیبت است و نکبت، و مایه دوری از خدا و خلود در آتش دوزخ است.

و غالباً جمع آوری مقدار زیادی از این مال جز با آلودگیهای فراوان ممکن نمی شود.

[شماره صفحه واقعی : ۵۷۹]

ص: ۱۷۶۸

لذا در حدیثی از امام علی بن موسی الرضا علیه السلام می خوانیم که فرمود: «مال جز با پنج خصلت در یکجا جمع نمی شود: بخل شدید، آرزوهای دور و دراز، حرص غالب، قطع رحم، و مقدم داشتن دنیا بر آخرت».

### سوره الهمزه (۱۰۴): آیه ۳

(آیه ۳) - در این آیه می افزاید: این انسان زر اندوز و مال پرست «گمان می کند اموالش او را جاودانه می سازد» (یحسب ان ماله اخلده).

چه پندار غلط و خیال خامی؟ اموالی که آنقدر در اختیار قارون بود که کلید گنجهایش را چندین مرد زورمند به زحمت بر می داشت، ولی به هنگام حمله عذاب الهی نتوانستند مرگ او را ساعتی به تأخیر اندازند، و خداوند او و گنجهایش را در یک لحظه با یک زمین لرزه مختصر در زمین فرو برد (قصص / ۸۱).

اموالی که نمونه کاملش در دست فراعنه مصر بود، همان گونه که قرآن می فرماید: «چه بسیار باغها و چشمه ها از خود به جای گذاشتند و زراعتها و قصرهای جالب و گران قیمت و نعمتهای فراوان دیگر که در آن متنعم بودند» (دخان / ۲۵ تا ۲۷) ولی همه اینها به آسانی در عرض ساعتی به دیگران رسید (دخان / ۲۸).

و لذا در قیامت که پرده ها کنار می رود آنها به اشتباه بزرگشان پی می برند و فریادشان بلند می شود: «مال و ثروتم هرگز مرا بی نیاز نکرد، قدرت من نیز از دست رفت». (حاقه / ۲۸ و ۲۹) از این بیان روشن شد که پندار جاودانگی به وسیله مال دلیلی برای جمع مال، و جمع مال نیز عاملی برای استهزاء و سخریه دیگران در نظر این کوردلان محسوب می شود.

### سوره الهمزه (۱۰۴): آیه ۴

(آیه ۴) - قرآن در پاسخ این گروه می فرماید: «چنین نیست» که می پندارد (کلا).

«به زودی در حطمه [آتشی خردکننده] پرتاب می شود!» (لینبذن فی الحطمه).

### سوره الهمزه (۱۰۴): آیه ۵

(آیه ۵) - «و تو چه می دانی حطمه چیست؟! (و ما ادراک ما الحطمه).

### سوره الهمزه (۱۰۴): آیه ۶

(آیه ۶) - «آتش برافروخته الهی است» (نار الله الموقده).

[شماره صفحه واقعی : ۵۸۰]

ص: ۱۷۶۹

## سوره الهمزه (۱۰۴): آیه ۷

(آیه ۷) - «آتشی که از دلها سر می زند» و نخستین جرقه هایش در قلوب ظاهر می شود! (التي تطلع على الافئده).

یعنی خداوند، این مغروران خود خواه برترین را در آن روز به صورت موجوداتی ذلیل و بی ارزش در آتش دوزخ پرتاب می کند، تا نتیجه کبر و غرور خود را ببینند.

عجب این که این آتش برخلاف تمام آتشیهای دنیا اول بر دلها شراره می زند، و درون را می سوزاند، نخست قلب را، و بعد مغز و استخوان را، و سپس به خارج سرایت می کند.

چرا چنین نباشد؟ در حالی که قلبهای آنها کانون کفر و کبر و غرور بود و مرکز حب دنیا و ثروت و مال.

آری! آنها دل مؤمنان را در این دنیا با سخریه ها و عیجوائی و غیبت و تحقیر سوزاندند، عدالت الهی ایجاب می کند که آنها کیفری همانند اعمالشان را ببینند.

## سوره الهمزه (۱۰۴): آیه ۸

(آیه ۸) - در آخرین آیات این سوره می فرماید: «این آتش بر آنها فرو بسته شده!» (انها علیهم مؤصده).

در حقیقت همان گونه که آنها اموال خود را در گاو صندوقها و مخازن در بسته نگاه می داشتند خداوند هم آنها را در عذاب در بسته دوزخ که راه خلاص و نجاتی از آن نیست زندانی می کند.

## سوره الهمزه (۱۰۴): آیه ۹

(آیه ۹) - و سر انجام می گوید: «در ستونهای کشیده و طولانی» قرار خواهند داشت (فی عمد ممدده).

جمعی از مفسران این تعبیر را اشاره به میخهای عظیم آهنین دانسته اند که درهای جهنم محکم با آن بسته می شود، به گونه ای که راه خروج مطلقاً از آن وجود ندارد، و بنابر این تأکیدی است بر آیه قبل که می گوید: درهای جهنم را بر آنها می بندند و از هر طرف محصورند.

«پایان سوره همزه»

[شماره صفحه واقعی : ۵۸۱]

[شماره صفحه واقعی : ۵۸۲]

ص: ۱۷۷۱

این سوره در «مکه» نازل شده و دارای ۵ آیه است

**محتوا و فضیلت سوره:**

این سوره چنانکه از نامش پیداست اشاره به داستان تاریخی معروفی می کند که در سال تولد پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله واقع شده، و خداوند خانه «کعبه» را از شر لشکر عظیم کفاری که از سرزمین یمن سوار بر فیل آمده بودند حفظ کرد.

یادآوری این داستان هشدار است به کفار مغرور و لجوج که بدانند در برابر قدرت خدا کمترین قدرتی ندارند، خداوندی که لشکر عظیم فیل را با آن پرندگان کوچک، و آن سنگریزه های نیم بند (بحجاره من سجیل) در هم کوبید قدرت دارد که این مستکبران لجوج را نیز مجازات کند.

در فضیلت تلاوت این سوره در حدیثی از امام صادق علیه السلام آمده است: «هر کس سوره فیل را در نماز واجب بخواند در قیامت هر کوه و زمین هموار و کلوخی برای او شهادت می دهد که او از نماز گزاران است، و منادی صدا می زند در باره بنده من راست گفتید، شهادت شما را به سود یا زیان او می پذیرم بنده ام را بدون حساب داخل بهشت کنید او کسی است که من وی را دوست دارم و عملش را نیز دوست دارم».

بدیهی است این همه فضیلت و ثواب و پاداش عظیم از آن کسی است که با خواندن این آیات از مرکب غرور پیاده شود و در طریق رضای حق گام بردارد.

[شماره صفحه واقعی : ۵۸۳]

ص: ۱۷۷۲

- مفسران و مورخان این داستان را به صورتهای مختلفی نقل کرده اند، و ما آن را طبق روایات معروف که از «سیره ابن هشام» و «بلوغ الارب» و «بحار الانوار» و «مجمع البیان» خلاصه کرده ایم می آوریم:

«ذو نواس پادشاه یمن، مسیحیان نجران را که در نزدیکی آن سرزمین می زیستند تحت شکنجه شدید قرار داد، تا از آئین مسیحیت بازگردند- قرآن این ماجرا را به عنوان اصحاب الاخدود در سوره «بروج» آورده، و ما آن را در تفسیر همان سوره مشروحا بیان کردیم.

بعد از این جنایت بزرگ مردی به نام «دوس» از میان آنها جان سالم به در برد، و خود را به «قیصر روم» که بر آیین مسیح بود رسانید، و ماجرا را برای او شرح داد.

«قیصر» نامه ای به «نجاشی» سلطان «حبشه» نوشت تا انتقام نصارای نجران را از «ذو نواس» بگیرد، و نامه را با همان شخص برای «نجاشی» فرستاد.

«نجاشی» سپاهی عظیم بالغ بر هفتاد هزار نفر به فرماندهی شخصی به نام «اریاط» روانه یمن کرد «ابرهه» نیز یکی از فرماندهان این سپاه بود.

«ذو نواس» شکست خورد، و «اریاط» حکمران یمن شد، بعد از مدتی، ابرهه بر ضد او قیام کرد و او را از بین برد و بر جای او نشست.

خبر این ماجرا به نجاشی رسید، او تصمیم گرفت «ابرهه» را سرکوب کند، ابرهه برای نجات خود موهای سر را تراشید، و با مقداری از خاک یمن به نشانه تسلیم کامل نزد نجاشی فرستاد و اعلام وفاداری کرد.

نجاشی چون چنین دید او را بخشید و در پست خود ابقا نمود.

در این هنگام «ابرهه» برای اثبات خوش خدمتی کلیسای بسیار زیبا و مهمی بنا کرد که مانند آن در آن زمان در کره زمین وجود نداشت، و به دنبال آن تصمیم گرفت مردم جزیره عربستان را به جای «کعبه» به سوی آن فرا خواند، و تصمیم گرفت آنجا را کانون حج عرب سازد.

[شماره صفحه واقعی : ۵۸۴]

برای همین منظور مبلغان بسیاری به اطراف، و در میان قبائل عرب و سرزمین حجاز فرستاد.

طبق بعضی از روایات گروهی آمدند و مخفیانه «کلیسا» را آتش زدند، و طبق نقل دیگری بعضی آن را مخفیانه آلوده و ملوث ساختند.

«ابرهه» سخت خشمگین شد، و تصمیم گرفت خانه «کعبه» را بکلی ویران سازد، تا هم انتقام گرفته باشد، و هم عرب را متوجه معبد جدید کند، با لشکر عظیمی که بعضی از سوارانش از «فیل» استفاده می کردند عازم مکه شد.

هنگامی که نزدیک مکه رسید کسانی را فرستاد تا شتران و اموال اهل مکه را به غارت آورند، و در این میان دویست شتر از «عبد المطلب» غارت شد.

«ابرهه» کسی را به داخل مکه فرستاد.

فرستاده «ابرهه» وارد مکه شد و از رئیس و شریف «مکه» جستجو کرد، همه «عبد المطلب» را به او نشان دادند، ماجرا را نزد «عبد المطلب» بازگو کرد فرستاده ابرهه به عبد المطلب گفت: باید با من نزد او بیایی، هنگامی که عبد المطلب وارد بر ابرهه شد، او سخت تحت تأثیر قرار گرفت تا آنجا که برای احترام او از جا برخاست و روی زمین نشست، سپس به مترجمش گفت: از او بپرس حاجت تو چیست؟

عبد المطلب گفت: حاجتم این است که دویست شتر را از من به غارت برده اند دستور دهید اموال را بازگردانند.

ابرهه به مترجمش گفت: به او بگو: هنگامی که تو را دیدم عظمتی از تو در دلم جای گرفت، اما این سخن را که گفتی در نظرم کوچک شدی تو در باره دویست شترت سخن می گوئی، اما در باره «کعبه» که دین تو و اجداد توست و من برای ویرانش آمده ام مطلقاً سخنی نمی گوئی؟! عبد المطلب گفت: «من صاحب شترانم، و این خانه صاحبی دارد که از آن دفاع می کند»- این سخن، ابرهه را تکان داد و در فکر فرو رفت.

[شماره صفحه واقعی : ۵۸۵]

ص: ۱۷۷۴



«عبدالمطلب» به مکه آمد، و به مردم اطلاع داد که به کوههای اطراف پناهنده شوند، و خودش با جمعی کنار خانه کعبه آمد تا دعا کند و یاری طلبد.

دست در حلقه خانه کعبه کرد و اشعار معروفش را خواند، از جمله:

«خداوندا! هر کس از خانه خود دفاع می کند تو خانه ات را حفظ کن!» «هرگز مباد روزی که صلیب آنها و قدرشان بر نیروهای تو غلبه کنند!» سپس عبدالمطلب به یکی از دره های اطراف مکه آمد و در آنجا با جمعی از قریش پناه گرفت، و به یکی از فرزندانش دستور داد بالای کوه ابو قییس برود ببیند چه خبر می شود.

فرزندش بسرعت نزد پدر آمده و گفت: پدر! ابری سیاه از ناحیه دریا (دریای احمر) به چشم می خورد که به سوی سرزمین ما می آید، عبدالمطلب خرسند شد صدا زد: «ای جمعیت قریش! به منزلهای خود بازگردید که نصرت الهی به سراغ شما آمد» این از یکسو.

از سوی دیگر ابرهه سوار بر فیل معروفش که «محمود» نام داشت با لشکر انبوهش برای درهم کوبیدن کعبه از کوههای اطراف سرازیر مکه شد، ولی هر چه بر فیل خود فشار می آورد پیش نمی رفت، اما هنگامی که سر او را به سوی یمن باز می گرداندند بسرعت حرکت می کرد، ابرهه از این ماجرا سخت متعجب شد و در حیرت فرو رفت.

در این هنگام پرنده گانی از سوی دریا فرا رسیدند، همانند پرستوها و هر یک از آنها سه عدد سنگریزه با خود همراه داشت، یکی به منقار و دو تا در پنجه ها، تقریباً به اندازه نخود، این سنگریزه ها را بر سر لشکریان ابرهه فرو ریختند، و به هر کدام از آنها اصابت می کرد هلاک می شد، و بعضی گفته اند:

سنگریزه ها به هر جای بدن آنها می افتاد سوراخ می کرد و از طرف مقابل خارج می شد.

خود «ابرهه» نیز مورد اصابت سنگ واقع شد و مجروح گشت، و او را به صنعاء (پایتخت) یمن بازگرداندند و در آنجا چشم از دنیا پوشید.

[شماره صفحه واقعی : ۵۸۶]

ص: ۱۷۷۵

بعضی گفته اند: اولین بار که بیماری حصبه و آبله در سرزمین عرب دیده شد آن سال بود.

و در همین سال مطابق مشهور پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله تولد یافت، و جهان به نور وجودش روشن شد، و لذا جمعی معتقدند که میان این دو رابطه ای وجود داشته.

به هر حال اهمیت این حادثه بزرگ بقدری بود که آن سال را «عام الفیل» (سال فیل) نامیدند و مبدأ تاریخ عرب شناخته شد.

بسم الله الرحمن الرحيم به نام خداوند بخشنده بخشایشگر

### سوره الفیل (۱۰۵): آیه ۱

(آیه ۱) - با ابرهه گو کز پی تعجیل نیاید! در نخستین آیه این سوره پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله را مخاطب ساخته، می فرماید: «آیا ندیدی پروردگارت با فیل سواران [- لشکر ابرهه که برای نابودی کعبه آمده بودند] چه کرد؟» (الم تر کیف فعل ربك باصحاب الفیل).

### سوره الفیل (۱۰۵): آیه ۲

(آیه ۲) - سپس می افزاید: «آیا نقشه آنها را در ضلالت و تباهی قرار نداد؟»

(الم يجعل كيدهم في تضليل).

آنها قصد داشتند خانه کعبه را خراب کنند، به این امید که به کلیسای یمن مرکزیت بخشند، اما آنها نه تنها به مقصود خود نرسیدند، بلکه این ماجرا بر عظمت مکه و خانه کعبه افزود.

منظور از «تضلیل» (گمراه ساختن) این است که آنها هرگز به هدف خود نرسیدند.

### سوره الفیل (۱۰۵): آیه ۳

(آیه ۳) - سپس به شرح این ماجرا پرداخته، می فرماید: «و بر سر آنها پرندگان را گروه گروه فرستاد» (و ارسل علیهم طیرا ابابیل).

### سوره الفیل (۱۰۵): آیه ۴

(آیه ۴) - «که با سنگهای کوچکی آنان را هدف قرار می دادند» (ترمیم بحجاره من سجیل).

[شماره صفحه واقعی : ۵۸۷]

ص: ۱۷۷۶

و این سنگهای کوچک بر هر کس فرود می‌آمد او را از هم متلاشی می‌ساخت!

### سوره الفیل (۱۰۵): آیه ۵

(آیه ۵) - چنانکه در این آیه می‌فرماید: «سر انجام آنها را همچون کاه خورد شده (و متلاشی) قرار داد!» (فجعلهم كعصف مأكول).

این سوره هشدار می‌دهد که همه گردنکشان و مستکبران جهان، تا در برابر قدرت خداوند تا چه حد ناتوانند؟! «پایان سوره فیل»

[شماره صفحه واقعی : ۵۸۸]

ص: ۱۷۷۷

## اشاره

این سوره در «مکه» نازل شده و ۴ آیه دارد

## محتوای سوره:

این سوره در حقیقت مکمل سوره «فیل» محسوب می شود و آیات آن دلیل روشنی بر این مطلب است.

محتوای این سوره بیان نعمت خداوند بر قريش و الطاف و محبت‌های او نسبت به آنهاست، تا حس شکرگزاری آنها تحریک شود و به عبادت پروردگار این بیت عظیم که تمام شرف و افتخارشان از آن است قیام کنند.

همان گونه که در آغاز سوره «و الضحی» گفتیم آن سوره و سوره «الم نشرح» در حقیقت یک سوره محسوب می شود، همچنین سوره «فیل» و سوره «قريش» چرا که پیوند مطالب آنها بقدری است که می تواند دلیل بر وحدت آن دو بوده باشد.

به همین دلیل برای خواندن یک سوره کامل در هر رکعت از نماز اگر کسی سوره های فوق را انتخاب کند باید هر دو را با هم بخواند.

## فضیلت تلاوت سوره:

در حدیثی از پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل شده که فرمود:

«کسی که آن را بخواند به تعداد هر یک از کسانی که در گرد خانه کعبه طواف کرده، یا در آنجا معتکف شده، ده حسنه به او می دهند».

مسلمانان چنین فضیلتی از آن کسانی است که در پیشگاه خداوندی که پروردگار کعبه است سر تعظیم فرود آورده، او را عبادت کنند، و احترام این خانه را پاسداری کرده و پیامش را با گوش جان بشنوند و به کار بندند.

[شماره صفحه واقعی : ۵۸۹]

بسم الله الرحمن الرحيم به نام خداوند بخشنده بخشایشگر

### سوره قریش (۱۰۶): آیه ۱

(آیه ۱) - از آنجا که در سوره قبل شرح نابودی اصحاب الفیل و لشکریان «ابرهه» - که به قصد نابود کردن خانه کعبه آمده بودند - آمد، در اولین آیه این سوره که در واقع تکمیلی است برای سوره «فیل» می فرماید: کیفر لشکر فیل سواران «به خاطر این بود که قریش (به این سرزمین مقدس) الفت گیرند» و زمینه ظهور پیامبر فراهم شود (لایلاف قریش).

زیرا آنها و تمام اهل «مکه» به خاطر مرکزیت و امنیت این سرزمین در آنجا سکنی گزیده بودند، بسیاری از مردم حجاز هر سال به آنجا می آمدند، مراسم حج را به جا می آوردند و مبادلات اقتصادی و ادبی داشتند و از برکات مختلف این سرزمین استفاده می نمودند.

همه اینها در سایه امنیت ویژه آن بود، اگر با لشکرکشی ابرهه و امثال او این امنیت خدشه دار می شد یا خانه کعبه ویران می گشت دیگر کسی با این سرزمین الفتی پیدا نمی کرد.

### سوره قریش (۱۰۶): آیه ۲

(آیه ۲) - در این آیه می افزاید: «الفت آنها در سفرهای زمستانه و تابستانه» و به خاطر این الفت به آن بازگردند! (ایلافهم رحله الشتاء و الصيف).

ممکن است منظور الفت بخشیدن قریش به این سرزمین مقدس باشد که آنها در طول سفر تابستانه و زمستانه خود عشق و علاقه به این کانون مقدس را از دل نبرند، و به خاطر امنیتش به سوی آن باز گردند، نکند تحت تأثیر مزایای زندگی سرزمین یمن و شام واقع شوند و «مکه» را خالی کنند.

و یا این که منظور ایجاد الفت میان قریش و سایر مردم در طول این دو سفر بزرگ است، چرا که بعد از داستان ابرهه مردم با دیده دیگری به آنها می نگرستند، و برای کاروان قریش احترام و اهمیت و امنیت قائل بودند.

می دانیم زمین «مکه» باغ و زراعتی نداشت، دامداری آن نیز محدود بود،

[شماره صفحه واقعی : ۵۹۰]

بیشترین درآمد آن از طریق همین کاروانهای تجاری تأمین می شد، در فصل زمستان به سوی جنوب یعنی سرزمین یمن که هوای آن نسبتاً گرم بود روی می آوردند، و در فصل تابستان به سوی شمال و سرزمین شام که هوای ملایم و مطلوبی داشت، و اتفاقاً هم سرزمین یمن و هم سرزمین شام از کانونهای مهم تجارت در آن روز بودند، و مکه و مدینه حلقه اتصالی در میان آن دو محسوب می شد.

البته قریش با کارهای خلافی که انجام می دادند مستحق این همه لطف و محبت الهی نبودند، اما چون مقدر بود از میان آن قبیله، و از آن سرزمین مقدس، اسلام و پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله طلوع کند، خداوند این لطف را در حق آنها انجام داد.

### سوره قریش (۱۰۶): آیه ۳

(آیه ۳) - در این آیه چنین نتیجه می گیرد که قریش با این همه نعمت الهی که به برکت کعبه پیدا کرده اند «پس (به شکرانه این نعمت بزرگ) باید پروردگار این خانه را عبادت کنند» نه بتها را یعبدوا رب هذا البیت

### سوره قریش (۱۰۶): آیه ۴

(آیه ۴) - «همان کس که آنها را از گرسنگی نجات داد و از ترس و ناامنی ایمن ساخت» (الذی اطعمهم من جوع و آمنهم من خوف).

از یکسو به آنها رونق تجارت عطا فرمود، و جلب منفعت نمود، و از سوی دیگر ناامنی را از آنها دور کرد و دفع ضرر فرمود، و اینها همه با شکست لشکر «ابرهه» فراهم گشت، و در حقیقت استجابت دعای ابراهیم بنیانگذار کعبه بود، ولی آنها قدر این همه نعمت را ندانستند، و این خانه مقدس را به بتخانه ای تبدیل کردند، و عبادت بتان را بر پرستش خدای خانه مقدم داشتند، و سرانجام ثمره شوم این همه ناسپاسی را دیدند.

«پایان سوره قریش»

[شماره صفحه واقعی : ۵۹۱]

ص: ۱۷۸۰

[شماره صفحه واقعی : ۵۹۲]

ص: ۱۷۸۱



اشاره

این سوره در «مکه» نازل شده و دارای ۷ آیه است

محتوا و فضیلت سوره:

در این سوره صفات و اعمال منکران قیامت در پنج مرحله بیان شده، که آنها به خاطر تکذیب این روز بزرگ چگونه از «انفاق» در راه خدا، کمک به «یتیمان» و «مسکینان» سرباز می زنند، و چگونه در مورد «نماز» مسامحه کار و ریا کارند، و از کمک به «نیازمندان» روی گردانند؟

در فضیلت تلاوت این سوره در حدیثی از امام باقر علیه السلام آمده است که:

«هر کس این سوره را در نمازهای فریضه و نافله اش بخواند خداوند نماز و روزه او را قبول می کند، و او را در برابر کارهایی که در زندگی دنیا از او سر زده است مورد محاسبه قرار نمی دهد».

در شأن نزول این سوره بعضی گفته اند: در باره «ابو سفیان» نازل شده که هر روز دو شتر بزرگ نحر می کرد، و خود و یارانش از آن استفاده می نمودند اما روزی یتیمی آمد و تقاضای چیزی کرد او با عصایش بر او زد و او را دور کرد.

بسم الله الرحمن الرحيم به نام خداوند بخشنده بخشایگر

سوره الماعون (۱۰۷): آیه ۱

(آیه ۱) - اثرات شوم انکار معاد: در این سوره نخست پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله را مخاطب قرار داده، و اثرات شوم انکار روز جزا را در اعمال منکران بازگو می کند،

[شماره صفحه واقعی: ۵۹۳]

می فرماید: «آیا کسی که روز جزا را پیوسته انکار می کند دیدی؟! (ا رایت الذی یکذب بالدين).

منظور از «دین» در اینجا «جزا» یا «روز جزا» ست، و انکار روز جزا و دادگاه بزرگ آن، بازتاب وسیعی در اعمال انسان دارد که در این سوره به پنج قسمت از آن اشاره شده است.

### سوره الماعون (۱۰۷): آیه ۲

(آیه ۲) - سپس بی آنکه در انتظار پاسخ این سؤال بماند می افزاید: «او همان کسی است که یتیم را با خشونت می راند!» (فذلك الذی یدع الیتیم).

### سوره الماعون (۱۰۷): آیه ۳

(آیه ۳) - «و (دیگران را) به اطعام مسکین و مستمند تشویق نمی کند» (ولا یحض علی طعام المسکین).

### سوره الماعون (۱۰۷): آیه ۴

(آیه ۴) - در سومین وصف این گروه، می فرماید: «پس وای بر نماز گزارانی که ...» (فویل للمصلین).

### سوره الماعون (۱۰۷): آیه ۵

(آیه ۵) - «در نماز خود سهل انگاری می کنند» (الذین هم عن صلاتهم ساهون).

نه ارزشی برای آن قائلند، و نه به اوقاتش اهمیتی می دهند، و نه ارکان و شرائط و آدابش را رعایت می کنند.

### سوره الماعون (۱۰۷): آیه ۶

(آیه ۶) - در چهارمین مرحله به یکی دیگر از بدترین اعمال آنها اشاره کرده، می فرماید: «همان کسانی که ریا می کنند» (الذین هم یراؤون).

جامعه ای که به ریاکاری عادت کند، نه فقط از خدا و اخلاق حسنه و ملکات فاضله دور می شود، بلکه تمام برنامه های اجتماعی او از محتوا تهی می گردد، و در یک مشت ظواهر فاقد معنی خلاصه می شود، و چه دردناک است سرنوشت چنین انسان، و چنین جامعه ای!

(آیه ۷) - و در آخرین مرحله می افزاید: «و دیگران را از ضروریات زندگی منع می کنند» (و یمنعون الماعون).

مسلمانان یکی از سرچشمه های تظاهر و ریاکاری عدم ایمان به روز قیامت، و عدم توجه به پادشاهای الهی است، و گر نه چگونه ممکن است انسان پادشاهای

[شماره صفحه واقعی : ۵۹۴]

ص: ۱۷۸۳

الهی را رها کند و رو به سوی خلق و خوشایند آنها آورد؟

«ماعون» از ماده «معن» به معنی چیز کم است، و منظور از آن در اینجا اشیاء جزئی است که مردم مخصوصاً همسایه ها از یکدیگر به عنوان عاریه یا تملک می گیرند، مانند مقداری نمک، آتش (کبریت) ظروف و مانند اینها.

بدیهی است کسی که از دادن چنین اشیائی به دیگری خودداری می کند آدم بسیار پست و بی ایمانی است، یعنی آنها به قدری بخیلند که حتی از دادن این اشیاء کوچک مضایقه دارند.

پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمود: «کسی که وسائل ضروری و کوچک را از همسایه اش دریغ دارد خداوند او را از خیر خود، در قیامت منع می کند، و او را به حال خود وا می گذارد، و هر کس خدا او را به خود واگذارد، چه بد حالی دارد؟»  
«پایان سوره ماعون»

[شماره صفحه واقعی : ۵۹۵]

ص: ۱۷۸۴

[شماره صفحه واقعی : ۵۹۶]

ص: ۱۷۸۵

این سوره در «مکه» نازل شده و دارای ۳ آیه است

### محتوا و فضیلت سوره:

در شأن نزول این سوره می خوانیم: «عاص بن وائل» که از سران مشرکان بود، پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله را به هنگام خارج شدن از مسجد الحرام ملاقات کرد، و مدتی با حضرت گفتگو نمود، گروهی از سران قریش در مسجد نشسته بودند و این منظره را از دور مشاهده کردند، هنگامی که «عاص بن وائل» وارد مسجد شد به او گفتند: با که صحبت می کردی؟ گفت: با این مرد «ابتر»! توضیح این که: پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله دو فرزند پسر از بانوی اسلام خدیجه داشت:

یکی «قاسم» و دیگری «طاهر» که او را «عبد الله» نیز می نامیدند، و این هر دو در مکه از دنیا رفتند، و پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله فاقد فرزند پسر شد، این موضوع زبان بدخواهان قریش را گشود، و کلمه «ابتر» (یعنی بلا عقب) را برای حضرتش انتخاب کردند فکر می کردند با رحلت پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله برنامه های او به خاطر نداشتن فرزند ذکور تعطیل خواهد شد و خوشحال بودند.

قرآن مجید نازل شد و به طرز اعجاز آمیزی در این سوره به آنها پاسخ گفت، و خبر داد که دشمنان او ابتر خواهند بود، و برنامه اسلام و قرآن هرگز قطع نخواهد شد، بشارتی که در این سوره داده شده از یکسو ضربه ای بود بر امیدهای دشمنان اسلام، و از سوی دیگر تسلی خاطر می بود به رسول الله صلی الله علیه و آله که بعد از شنیدن این لقب زشت و توطئه دشمنان قلب پاکش غمگین و مکدر شده بود.

[شماره صفحه واقعی : ۵۹۷]

در فضیلت تلاوت این سوره در حدیثی از پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله آمده است:

«هر کس آن را تلاوت کند خداوند او را از نه‌های بهشتی سیراب خواهد کرد و به عدد هر قربانی که بندگان خدا در روز عید (قربان) قربانی می‌کنند، و همچنین قربانی‌هایی که اهل کتاب و مشرکان دارند، به عدد هر یک از آنان اجری به او می‌دهد».

نام این سوره (کوثر) از اولین آیه آن گرفته شده است.

بسم الله الرحمن الرحيم به نام خداوند بخشنده بخشایشگر

### سوره الكوثر (۱۰۸): آیه ۱

(آیه ۱) - ما به تو خیر فراوان دادیم! روی سخن در تمام این سوره به پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله است - مانند سوره و الضحی و سوره الم نشرح - و یکی از اهداف مهم هر سه سوره تسلی خاطر آن حضرت در برابر انبوه حوادث دردناک و زخم زبانهای مکرر دشمنان است.

نخست می‌فرماید: «ما به تو کوثر [ - خیر و برکت فراوان ] عطا کردیم» (انا اعطیناک الکوثر).

«کوثر» در این که منظور از «کوثر» در اینجا چیست؟ در روایتی آمده است که وقتی این سوره نازل شد پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله بر فراز منبر رفت و این سوره را تلاوت فرمود، اصحاب عرض کردند: این چیست که خداوند به تو عطا فرموده؟

گفت: نه‌ری است در بهشت، سفیدتر از شیر، و صافتر از قدح (بلور) در دو طرف آن قبه‌هایی از درّ و یاقوت است».

بعضی آن را به نبوت تفسیر کرده، و بعضی دیگر به قرآن، و بعضی به کثرت اصحاب و یاران، و بعضی به کثرت فرزندان و ذریّه که همه آنها از نسل دخترش فاطمه زهرا علیها السلام به وجود آمدند.

بعضی نیز آن را به «شفاعت» تفسیر کرده‌اند.

ولی ظاهر این است که «کوثر» مفهوم وسیع و گسترده‌ای دارد که هر یک از

[شماره صفحه واقعی : ۵۹۸]

ص: ۱۷۸۷

آنچه در بالا گفته شد یکی از مصداقهای روشن آن است، و مصداقهای بسیار دیگری نیز دارد که ممکن است به عنوان تفسیر مصداقی برای آیه ذکر شود.

فراموش نباید کرد این سخن را خداوند زمانی به پیامبرش می گوید که آثار این خیر کثیر هنوز ظاهر نشده بود، این خبری بود از آینده نزدیک و آینده های دور، خبری بود اعجاز آمیز و بیانگر حقانیت دعوت رسول اکرم صلی الله علیه و آله.

### سوره الكوثر (۱۰۸): آیه ۲

(آیه ۲) - این نعمت عظیم و خیر فراوان شکرانه عظیم لازم دارد، هر چند شکر مخلوق هرگز حق نعمت خالق را ادا نمی کند، بلکه توفیق شکرگزاری خود نعمت دیگری است از ناحیه او لذا می فرماید: اکنون که چنین است «پس برای پروردگارت نماز بخوان و قربانی کن» (فصل لربک و انحر).

آری! بخشنده نعمت اوست بنا بر این نماز و عبادت و قربانی که آن هم نوعی عبادت است برای غیر او معنی ندارد.

این در برابر اعمال مشرکان است که برای بتها سجده و قربانی می کردند، در حالی که نعمتهای خود را از خدا می دانستند!

### سوره الكوثر (۱۰۸): آیه ۳

#### اشاره

(آیه ۳) - و در آخرین آیه این سوره با توجه به نسبتی که سران شرک به آن حضرت می دادند، می فرماید: «و (بدان) دشمن تو قطعا بریده نسل و بی عقب است» (ان شائک هو الابر).

تعبیر به «شائک» بیانگر این واقعیت است که آنها در دشمنی خود حتی کمترین ادب را نیز رعایت نمی کردند، یعنی عداوتشان آمیخته با قساوت و رذالت بود.

#### حضرت فاطمه علیها السلام و «کوثر»!

گفتیم «کوثر» یک معنی جامع و وسیع دارد، و آن «خیر و برکت فراوان» است، ولی بسیاری از بزرگان علمای شیعه یکی از روشنترین مصداقهای آن را وجود مبارک «فاطمه زهرا» علیها السلام دانسته اند، چرا که شأن نزول آیه می گوید: آنها پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله را متهم می کردند که بلا عقب است، قرآن ضمن نفی سخن آنها می گوید: «ما به تو کوثر دادیم».

از این تعبیر استنباط می شود که این «خیر کثیر» همان فاطمه زهرا علیها السلام است،





زیرا نسل و ذریه پیامبر صلی الله علیه و آله به وسیله همین دختر گرامی در جهان انتشار یافت نسلی که نه تنها فرزندان جسمانی پیغمبر بودند، بلکه آیین او و تمام ارزشهای اسلام را حفظ کردند، و به آیندگان ابلاغ نمودند، نه تنها امامان معصوم اهل بیت علیهم السلام که آنها حساب مخصوص به خود دارند.

در اینجا به بحث جالبی از «فخر رازی» برخورد می کنیم که در ضمن تفسیرهای مختلف کوثر می گوید:

قول سوم این است که این سوره به عنوان رد بر کسانی نازل شده که عدم وجود اولاد را بر پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله خرده می گرفتند، بنابر این معنی سوره این است که خداوند به او نسلی می دهد که در طول زمان باقی می ماند، بین چه اندازه از اهل بیت را شهید کردند، در عین حال جهان مملو از آنهاست، این در حالی است که از بنی امیه (که دشمنان اسلام بودند) شخص قابل ذکری در دنیا باقی نماند، سپس بنگر و بین چقدر از علمای بزرگ در میان آنهاست. مانند باقر و صادق و رضا و نفس زکیه.

هزاران هزار از فرزندان فاطمه علیها السلام در سراسر جهان پخش شدند، در میان آنها نویسندگان و فقها و محدثان و مفسران والا مقام و فرماندهان عظیم بودند که با ایثار و فداکاری در حفظ آیین اسلام کوشیدند.

«پایان سوره کوثر»

[شماره صفحه واقعی : ۶۰۰]

ص: ۱۷۸۹

اشاره

این سوره در «مکه» نازل شده و دارای ۶ آیه است

محتوای سوره:

لحن سوره نشان می دهد در زمانی نازل شده که مسلمانان در اقلیت بودند و کفار در اکثریت، و پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله از ناحیه آنها سخت در فشار بود، و اصرار داشتند او را به سازش با شرک بکشانند، پیامبر صلی الله علیه و آله دست رد بر سینه همه آنها می زند، و آنها را بکلی مأیوس می کند، بدون آن که بخواهد با آنها درگیر شود.

این سرمشقی است برای همه مسلمانان که در هیچ شرائطی در اساس دین و اسلام با دشمنان سازش نکنند، و هر وقت چنین تمنائی از ناحیه آنها صورت گیرد آنها را کاملاً مأیوس کنند، مخصوصاً در این سوره دو بار این معنی تأکید شده که «من معبودهای شما را نمی پرستم» و این تأکید برای مأیوس ساختن آنها است، همچنین دوباره تأکید شده که «شما هرگز معبود من، خدای یگانه را نمی پرستید» و این دلیلی است بر لجاجت آنها، و سرانجامش این است که «من و آیین توحیدیم، و شما و آیین پوسیده شرک آلودتان!»

فضیلت تلاوت سوره:

در حدیثی از پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل شده که فرمود:

«کسی که سوره «قل یا ایها الکافرون» را بخواند گوئی ربع قرآن را خوانده، و شیاطین طغیانگر از او دور می شوند، و از شرک پاک می گردد، و از فزع بزرگ (روز قیامت) در امان خواهد بود».

و در حدیثی از امام صادق علیه السلام می خوانیم که فرمود: «پدرم می گفت: «قل یا

[شماره صفحه واقعی: ۶۰۱]

ایها الکافرون»

ربع قرآن است، و هنگامی که از آن فراغت می یافت می فرمود: من تنها خدا را عبادت می کنم من تنها خدا را عبادت می کنم.

بسم الله الرحمن الرحيم به نام خداوند بخشنده بخشایشگر

### شأن نزول سوره:

در روایات آمده است که: «این سوره در باره گروهی از سران مشرکان قریش نازل شده، مانند «ولید بن مغیره» و «عاص بن وائل» و «حارث بن قیس» و ... گفتند: ای محمد! تو بیا از آیین ما پیروی کن، ما نیز از آیین تو پیروی می کنیم، و تو را در تمام امتیازات خود شریک می سازیم، یک سال تو خدایان ما را عبادت کن! و سال دیگر ما خدای تو را عبادت می کنیم.

پیغمبر صلی الله علیه و آله فرمود: پناه بر خدا که من چیزی را همتای او قرار دهم! گفتند: لا اقل بعضی از خدایان ما را لمس کن و از آنها تبرک بجوی ما تصدیق تو می کنیم و خدای تو را می پرستیم! پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: من منتظر فرمان پروردگارم هستم.

در این هنگام سوره «قل یا ایها الکافرون» نازل شد، و رسول الله به مسجد الحرام آمد، در حالی که جمعی از سران قریش در آنجا جمع بودند بالای سر آنها ایستاد، و این سوره را تا آخر بر آنها خواند آنها وقتی پیام این سوره را شنیدند کاملاً مأیوس شدند، و حضرت و یارانش را آزار دادند.

### سوره الکافرون (۱۰۹): آیه ۱

(آیه ۱) - هرگز با بت پرستان سر سازش ندارم! آیات این سوره پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله را مخاطب ساخته، می فرماید: «بگو: ای کافران! (قل یا ایها الکافرون).

### سوره الکافرون (۱۰۹): آیه ۲

(آیه ۲) - «آنچه را شما می پرستید من نمی پرستم» (لا اعبد ما تعبدون).

### سوره الکافرون (۱۰۹): آیه ۳

(آیه ۳) - «و نه شما آنچه را من می پرستم می پرستید» (و لا انتم عابدون ما اعبد).

به این ترتیب جدائی کامل خط خود را از آنها مشخص می کند، و با صراحت

[شماره صفحه واقعی : ۶۰۲]

ص: ۱۷۹۱

می گوید: من هرگز بت پرستی نخواهم کرد، و شما نیز با این لجاجت که دارید و با تقلید کورکورانه از نیاکان که روی آن اصرار می ورزید و با منافع نامشروع سرشاری که از بت پرستان عائد شما می شود هرگز حاضر به خداپرستی خالص از شرک نیستند.

### سوره الكافرون (۱۰۹): آیه ۴

(آیه ۴) - بار دیگر برای مأیوس کردن کامل بت پرستان از هرگونه سازش بر سر توحید و بت پرستی می افزاید: «و نه من هرگز آنچه را شما پرستش کرده اید می پرستم» (و لا انا عابد ما عبدتم).

### سوره الكافرون (۱۰۹): آیه ۵

(آیه ۵) - «و نه شما آنچه را که من می پرستم پرستش می کنید» (و لا انتم عابدون ما عبد).

تکرار نفی عبادت بتها از ناحیه پیغمبر صلی الله علیه و آله و نفی عبادت خدا از ناحیه مشرکان، برای تأکید و مأیوس کردن کامل مشرکان، و جدا نمودن مسیر آنها از اسلام است، و اثبات عدم سازش میان توحید و شرک می باشد و این در حدیثی از امام صادق علیه السلام نیز وارد شده.

### سوره الكافرون (۱۰۹): آیه ۶

(آیه ۶) - حال که چنین است «آیین شما برای خودتان و آیین من برای خودم» (لکم دینکم و لی دین).

یعنی آیین شما به خودتان ارزانی باد! و به زودی عواقب نکبت بار آن را خواهید دید.

«پایان سوره کافرون»

[شماره صفحه واقعی: ۶۰۳]

ص: ۱۷۹۲

[شماره صفحه واقعی : ۶۰۴]

ص: ۱۷۹۳

اشاره

این سوره در «مدینه» نازل شده و دارای ۳ آیه است

محتوا و فضیلت سوره:

این سوره بعد از هجرت نازل شده است، و در آن بشارت و نوید از پیروزی عظیمی می دهد که به دنبال آن مردم گروه گروه وارد دین خدا می شوند، و لذا به شکرانه این نعمت بزرگ پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله را دعوت به «تسبیح» و «حمد» الهی و «استغفار» می کند.

گرچه در اسلام فتوحات زیادی رخ داد، ولی فتحی با مشخصات فوق جز «فتح مکه» نبود، بخصوص این که طبق بعضی از روایات، اعراب معتقد بودند اگر پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله مکه را فتح کند و بر آن مسلط گردد این دلیل بر حقانیت اوست.

بعضی گفته اند: این سوره بعد از «صلح حدیبیه» در سال ششم هجرت، و دو سال قبل از «فتح مکه» نازل گردید.

یکی از نامهای این سوره «تودیع» (خداحافظی) است چرا که در آن بطور ضمنی از رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله خبر می دهد.

در حدیثی آمده است هنگامی که این سوره نازل شد و پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله آن را بر یاران خود تلاوت کرد همگی خوشحال و خوشدل شدند، ولی «عباس» عموی پیامبر صلی الله علیه و آله که آن را شنید گریه کرد، پیغمبر صلی الله علیه و آله فرمود: ای عمو چرا گریه می کنی؟

[شماره صفحه واقعی : ۶۰۵]



عرض کرد: گمان می‌کنم خبر رحلت شما در این سوره داده شده‌ای رسول خدا! پیامبر فرمود: مطلب همان‌گونه است که تو می‌گوئی.

در باره فضیلت تلاوت این سوره در حدیثی از پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله آمده است:

«کسی که آن را تلاوت کند همانند این است که همراه پیغمبر صلی الله علیه و آله در فتح مکه بوده است.»

در حدیث دیگری از امام صادق علیه السلام می‌خوانیم: «کسی که سوره (اذا جاء نصر الله و الفتح) را در نماز نافله یا فریضه بخواند خداوند او را بر تمام دشمنانش پیروز می‌کند و در قیامت در حالی وارد محشر می‌شود که نامه‌ای با اوست که سخن می‌گوید، خداوند آن را از درون قبرش همراه او بیرون فرستاده، و آن امان نامه‌ای است از آتش جهنم...»

ناگفته پیداست این همه افتخار و فضیلت از آن کسی است که با خواندن این سوره در خط رسول الله قرار گیرد، و به آیین و سنت او عمل کند.

بسم الله الرحمن الرحيم به نام خداوند بخشنده بخشایشگر

### سوره النصر (۱۱۰): آیه ۱

(آیه ۱) - هنگامی که پیروزی نهائی فرا رسد...! در نخستین آیه این سوره می‌فرماید: «هنگامی که یاری خدا و پیروزی فرا رسد» (اذا جاء نصر الله و الفتح).

### سوره النصر (۱۱۰): آیه ۲

(آیه ۲) - «و بینی مردم گروه گروه وارد دین خدا می‌شوند» (و رأیت الناس یدخلون فی دین الله افواجا).

درست است که برای غلبه بر دشمن باید تأمین قوا و تهیه نیرو کرد، ولی یک انسان مؤخّذ، نصرت را تنها از ناحیه خدا می‌داند و به همین دلیل به هنگام پیروزی مغرور نمی‌شود، بلکه در مقام شکر و سپاس الهی در می‌آید.

### سوره النصر (۱۱۰): آیه ۳

#### اشاره

(آیه ۳) - از این رو در این آیه می‌فرماید: «پس (به شکرانه این نعمت بزرگ و این پیروزی و نصرت الهی) پروردگارت را تسبیح و حمد کن، و از او آمرزش بخواه»

[شماره صفحه واقعی : ۶۰۶]

ص: ۱۷۹۵

که او بسیار توبه پذیر است» (فسیح بحمد ربک و استغفره انه کان توابا).

در این سوره نخست از نصرت الهی، و سپس فتح و پیروزی، و بعد نفوذ و گسترش اسلام، و ورود مردم دسته دسته در دین خدا سخن به میان آمده، و این هر سه علت و معلول یکدیگرند، تا نصرت و یاری الهی نباشد فتح و پیروزی نیست، و تا فتح و پیروزی نرسد و موانع از سر راه برداشته نشود مردم گروه گروه مسلمان نمی شوند، و البته به دنبال این سه مرحله مرحله چهارم یعنی مرحله شکر و حمد و ستایش خدا فرا می رسد.

«تسییح» به معنی منزله شمردن خداوند از هرگونه عیب و نقص است، و «حمد» برای توصیف او به صفات کمالیه و «استغفار» در برابر نقصانها و تقصیرهای بندگان است.

این فتح عظیم سبب شد که افراد گمان نکنند خداوند یارانش را تنها می گذارد (پاکی از این نقص) و نیز بدانند که خداوند بر انجام وعده هایش توانا است (موصوف بودن به این کمال) و نیز بندگان به نقص خود در برابر عظمت او اعتراف کنند.

### فتح مکه بزرگترین پیروزی اسلام:

فتح مکه فصل جدیدی در تاریخ اسلام گشود، و مقاومت‌های دشمن را بعد از حدود بیست سال درهم شکست، در حقیقت با فتح مکه بساط شرک و بت پرستی از جزیره عربستان برچیده شد، و اسلام آماده برای جهش به کشورهای دیگر جهان گشت.

«پایان سوره نصر»

[شماره صفحه واقعی: ۶۰۷]

ص: ۱۷۹۶

[شماره صفحه واقعی : ۶۰۸]

ص: ۱۷۹۷

## اشاره

این سوره در «مکه» نازل شده و دارای پنج آیه است

## محتوا و فضیلت سوره:

این سوره که تقریباً در اوائل دعوت آشکار پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله نازل شده تنها سوره ای است که در آن حمله شدیدی با ذکر نام نسبت به یکی از دشمنان اسلام و پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله در آن عصر و زمان - یعنی ابو لهب - شده است، و محتوای آن نشان می دهد که او عداوت خاصی نسبت به پیغمبر اسلام صلی الله علیه و آله داشت، او و همسرش از هیچ گونه کار شکنی و بد زبانی مضایقه نداشتند.

قرآن با صراحت می گوید: هر دو اهل دوزخند و این معنی به واقعیت پیوست، سر انجام هر دو بی ایمان از دنیا رفتند و این یک پیشگوئی صریح قرآن است.

در حدیثی از پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله آمده است که فرمود: «کسی که آن سوره را تلاوت کند من امیدوارم خداوند او و ابو لهب را در خانه واحدی جمع نکند» یعنی او اهل بهشت خواهد بود در حالی که ابو لهب اهل دوزخ است.

ناگفته پیداست این فضیلت از آن کسی است که با خواندن این سوره خط خود را از خط ابو لهب جدا کند، نه کسانی که با زبان می خوانند ولی ابو لهب وار عمل می کنند.

## شان نزول سوره:

از «ابن عباس» نقل شده هنگامی که آیه «و انذر عشیرتک

[شماره صفحه واقعی : ۶۰۹]

ص: ۱۷۹۸

الاقربین» (۱) نازل شد و پیغمبر مأموریت یافت فامیل نزدیک خود را انذار کند و به اسلام دعوت نماید (دعوت خود را علنی سازد) پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله بر فراز کوه صفا آمد و فریاد زد: «یا صباحاه!» (این جمله را عرب زمانی می گفت که مورد هجوم غافلگیرانه دشمن قرار می گرفت، برای این که همه را با خبر سازند و به مقابله برخیزند) هنگامی که مردم مکه این صدا را شنیدند گفتند: کیست که فریاد می کشد؟

گفته شد: «محمد» است، جمعیت به سراغ حضرتش رفتند.

فرمود: به من بگوئید اگر به شما خبر دهم که سواران دشمن از کنار این کوه به شما حمله ور می شوند، آیا مرا تصدیق خواهید کرد؟

در پاسخ گفتند: ما هرگز از تو دروغی نشنیده ایم.

فرمود: «آئی نذیر لکم بین یدی عذاب شدید من شما را در برابر عذاب شدید الهی انذار می کنم» (شما را به توحید و ترک بتها دعوت می نمایم).

هنگامی که ابو لهب این سخن را شنید گفت: «زیان و مرگ بر تو باد! آیا تو فقط برای همین سخن ما را جمع کردی؟! در این هنگام بود که این سوره نازل شد.

بعضی در اینجا افزوده اند: هنگامی که همسر ابو لهب (امّ جمیل) با خبر شد که این سوره در باره او و همسرش نازل شده، به سراغ پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله آمد در حالی که آن حضرت را نمی دید، سنگی در دست داشت و گفت: من شنیده ام «محمد» مرا هجو کرده، به خدا سوگند اگر او را بیابم با همین سنگ بر دهانش می زنم! من خودم نیز شاعرم! سپس به اصطلاح اشعاری در مذمت پیغمبر و اسلام بیان کرد.

خطر ابو لهب و همسرش برای اسلام و عداوت آنها منحصر به این نبود، و اگر می بینیم قرآن لبه تیز حمله را متوجه آنها کرده و با صراحت از آنها نکوهش می کند دلائلی بیش از این دارد که بعدا به آن اشاره خواهد شد.

[شماره صفحه واقعی: ۶۱۰]

ص: ۱۷۹۹

## سوره المسد (۱۱۱): آیه ۱

(آیه ۱) - بریده باد دست ابو لهب! همان گونه که در شأن نزول سوره گفتیم این سوره در حقیقت پاسخی است به سخنان زشت «ابو لهب» عموی پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و فرزند عبد المطلب که از دشمنان سرسخت اسلام بود.

قرآن مجید در پاسخ این مرد بد زبان می فرماید: «بریده باد هر دو دست ابو لهب» و مرگ بر او باد (تبت یدا ابی لهب و تب).

در روایتی آمده است که شخصی به نام «طارق محاربی» می گوید: من در بازار «ذی المجاز» بودم (ذی المجاز نزدیک عرفات در فاصله کمی از مکه است) ناگهان جوانی را دیدم که صدا می زند: «ای مردم! بگوئید: لا اله الا الله تا رستگار شوید»، و مردی را پشت سر او دیدم که با سنگ به پشت پای او می زند به گونه ای که خون از پاهایش جاری بود، و فریاد می زد، «ای مردم! این دروغگوست، او را تصدیق نکنید!» من سؤال کردم این جوان کیست؟

گفتند: «محمد» است که گمان می کند پیامبر می باشد، و این پیرمرد عمویش ابو لهب است که او را دروغگو می داند ...

در خبر دیگری می خوانیم: هر زمان گروهی از اعراب خارج مکه وارد آن شهر می شدند به سراغ ابو لهب می رفتند، به خاطر خویشاوندیش نسبت به پیامبر صلی الله علیه و آله و سن و سال بالای او، و از رسول الله صلی الله علیه و آله تحقیق می نمودند، او می گفت:

محمد مرد ساحری است، آنها نیز بی آنکه پیغمبر صلی الله علیه و آله را ملاقات کنند باز می گشتند، در این هنگام گروهی آمدند و گفتند: ما از مکه باز نمی گردیم تا او را ببینیم، ابو لهب گفت: ما پیوسته مشغول مداوای جنون او هستیم! مرگ بر او باد! از این روایات به خوبی استفاده می شود که او در بسیاری از مواقع همچون سایه به دنبال پیغمبر صلی الله علیه و آله بود، و از هیچ کارشکنی فروگذار نمی کرد، مخصوصا زبانی

[شماره صفحه واقعی : ۶۱۱]

زشت و آلوده داشت، و تعبیرات رکیک و زننده می کرد، و شاید از این نظر سر آمد تمام دشمنان پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله محسوب می شد، و به همین جهت آیات مورد بحث با این صراحت و خشونت، او و همسرش ام جلیل را به باد انتقاد می گیرد.

### سوره المسد (۱۱۱): آیه ۲

(آیه ۲) - سپس می افزاید: «هرگز مال و ثروتش و آنچه را به دست آورد به حالش سودی نبخشید» و عذاب الهی را از او باز نخواهد داشت (ما اغنی عنه ماله و ما کسب).

از این تعبیر استفاده می شود که او مرد ثروتمند مغروری بود که بر اموال و ثروت خود در کوششهای ضد اسلامیش تکیه می کرد.

### سوره المسد (۱۱۱): آیه ۳

(آیه ۳) - در این آیه می افزاید: «و به زودی وارد آتشی شعله ور و پر لهیب می شود» (سیصلی نارا ذات لهب).

اگر نام او «ابو لهب» بود، آتش عذاب او نیز «ابو لهب» است و شعله های عظیم دارد.

نه تنها «ابو لهب» که هیچ یک از کافران و بدکاران، اموال و ثروت و موقعیت اجتماعیشان آنها را از آتش دوزخ و عذاب الهی رهایی نمی بخشد، چنانکه در جای دیگر می خوانیم: «قیامت روزی است که نه اموال و نه فرزندان، هیچ کدام سودی به حال انسان ندارد، مگر آن کس که با قلب سالم (روحی با ایمان و با تقوا) در محضر پروردگار حاضر شود» (شعر/ ۸۸ و ۸۹).

در روایات آمده است که بعد از جنگ «بدر» و شکست سختی که نصیب مشرکان قریش شد، ابو لهب که شخصا در میدان جنگ شرکت نکرده بود پس از بازگشت ابو سفیان ماجرا را از او پرسید.

ابو سفیان چگونگی شکست و در هم کوبیده شدن لشکر قریش را برای او شرح داد، سپس افزود: به خدا سوگند ما در این جنگ سوارانی را دیدیم در میان آسمان و زمین که به یاری محمد آمده بودند! در اینجا «ابو رافع» یکی از غلامان «عباس» می گوید: من در آنجا نشسته بودم، دستم را بلند کردم و گفتم: آنها فرشتگان آسمان بودند.

[شماره صفحه واقعی: ۶۱۲]



ابو لهب سخت برآشفت و از سوز دل خود پیوسته مرا کتک می زد، در اینجا همسر عباس «ام الفضل» حاضر بود چوبی برداشت و محکم بر سر ابو لهب کوبید، و گفت: این مرد ضعیف را تنها گیر آورده ای سر ابو لهب شکست و خون جاری شد، و بعد از هفت روز بدنش عفونت کرد و دانه ها همچون «طاعون» بر پوست تنش ظاهر شد، و با همان بیماری از دنیا رفت.

عفونت بدن او به حدی بود که جمعیت جرأت نمی کردند نزدیک او شوند، او را به بیرون مکه بردند، و از دور آب بر او ریختند، و سپس سنگ بر او پرتاب کردند تا بدنش زیر سنگ و خاک پنهان شد!

### سوره المسد (۱۱۱): آیه ۴

(آیه ۴) - در این آیه به وضع همسرش «ام جمیل» پرداخته، می فرماید:

«و (نیز) همسرش، در حالی که همزم کش (دوزخ) است» (و امرأته حماله الحطب).

### سوره المسد (۱۱۱): آیه ۵

(آیه ۵) - «و در گردنش طنابی است از لیف خرما!» (فی جیدها حبل من مسد).

در این که همسر ابو لهب که خواهر «ابو سفیان» و عمه «معاویه» بود و در عداوتها و کارشکنیهای شوهرش بر ضد اسلام شرکت داشت حرفی نیست، اما در این که قرآن چرا او را «حماله الحطب» (زنی که همزم بر دوش می کشد) توصیف کرده، بعضی گفته اند: این به خاطر آن است که بوته های خار را بر دوش می کشید، و بر سر راه پیغمبر اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ می ریخت تا پاهای مبارکش آزرده شود.

«پایان سوره مسد»

[شماره صفحه واقعی: ۶۱۳]

ص: ۱۸۰۲

[شماره صفحه واقعی : ۶۱۴]

ص: ۱۸۰۳

اشاره

این سوره در «مکه» نازل شده و دارای ۴ آیه است

محتوا و فضیلت سوره:

این سوره از توحید پروردگار، و یگانگی او سخن می گوید، و در چهار آیه کوتاه چنان توصیفی از یگانگی خداوند کرده که نیاز به اضافه ندارد.

در شأن نزول این سوره از امام صادق علیه السلام چنین نقل شده: «یهود از رسول الله تقاضا کردند خداوند را برای آنها توصیف کند، پیغمبر صلی الله علیه و آله سه روز سکوت کرد و پاسخی نگفت، تا این سوره نازل شد و پاسخ آنها را بیان کرد».

در فضیلت تلاوت این سوره روایات زیادی در منابع معروف اسلامی آمده است که حاکی از عظمت فوق العاده آن می باشد از جمله:

در حدیثی از پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله می خوانیم که فرمود: «آیا کسی از شما عاجز است از این که یک سوم قرآن را در یک شب بخواند؟! یکی از حاضران عرض کرد: ای رسول خدا! چه کسی توانائی بر این کار دارد؟

پیغمبر صلی الله علیه و آله فرمود: «سوره قل هو الله را بخوانید».

و در حدیث دیگری از امام صادق علیه السلام می خوانیم: هنگامی که رسول خدا صلی الله علیه و آله بر جنازه «سعد بن معاذ» نماز گزارد فرمود: هفتاد هزار ملک که در میان آنها «جبرئیل» نیز بود بر جنازه او نماز گزارند! من از جبرئیل پرسیدم او به خاطر کدام عمل مستحق نماز گزاردن شما شد؟

[شماره صفحه واقعی: ۶۱۵]

گفت: به خاطر تلاوت «قل هو الله احد» در حال نشستن، و ایستادن، و سوار شدن، و پیاده روی و رفت و آمد».

بسم الله الرحمن الرحيم به نام خداوند بخشنده بخشایشگر

### سوره الإخلاص (۱۱۲): آیه ۱

(آیه ۱) - او یکتا و بی همتاست: نخستین آیه از این سوره در پاسخ سؤالات مکرری که از ناحیه اقوام یا افراد مختلف در زمینه اوصاف پروردگار شده بود، می فرماید: «بگو: خداوند یکتا و یگانه است» (قل هو الله احد). ذات منفردی است که نظیر و شبیهی برای او نیست.

آغاز جمله با ضمیر «هو» - که ضمیر مفرد غائب است و از مفهوم مبهمی حکایت می کند - در واقع رمز و اشاره ای به این واقعیت است که ذات مقدس او در نهایت خفاء است، و از دسترس افکار محدود انسانها بیرون، هر چند آثار او آن چنان جهان را پر کرده که از همه چیز ظاهرتر و آشکارتر است، چنانکه در آیه ۵۳ سوره فصلت می خوانیم: «به زودی نشانه های خود را در اطراف جهان و در درون جانسان به آنها نشان می دهیم تا برایشان آشکار گردد که او حق است».

سپس از این حقیقت ناشناخته پرده بر می دارد و می گوید: «او خداوند یگانه و یکتاست».

در حدیثی از امیر مؤمنان علی علیه السّلام می خوانیم که فرمود: «در شب جنگ بدر «خضر» را در خواب دیدم، از او خواستم چیزی به من یاد دهد که به کمک آن بر دشمنان پیروز شوم گفت: بگو: یا هو، یا من لا هو الا هو هنگامی که صبح شد جریان را خدمت رسول الله صلی الله علیه و آله عرض کردم.

فرمود: «ای علی علیه السّلام اسم اعظم به تو تعلیم شده، سپس این جمله ورد زبان من در جنگ بدر بود».

«عمار یاسر» هنگامی که شنید حضرت علی علیه السّلام این ذکر را روز صفین به هنگام پیکار می خواند، عرض کرد: این کنایات چیست؟

فرمود: «اسم اعظم خدا و ستون توحید است»!

[شماره صفحه واقعی: ۶۱۶]

ص: ۱۸۰۵

«الله» اسم خاص برای خداوند است که در همین یک کلمه به تمام صفات جلال و جمال او اشاره شده و این نام جز بر خدا اطلاق نمی شود، در حالی که نامهای دیگر خداوند معمولاً اشاره به یکی از صفات جمال و جلال او است مانند عالم و خالق و رازق و غالباً به غیر او نیز اطلاق می شود.

این نام مقدس قریب «هزار بار» در قرآن مجید تکرار شده، و هیچ اسمی از اسماء مقدس او این اندازه در قرآن نیامده است، نامی است که قلب را روشن می کند، به انسان نیرو و آرامش می بخشد، و او را در جهانی از نور و صفا مستغرق می سازد.

«احد» یعنی خداوند احد و واحد است و یگانه و یکتاست نه به معنی واحد عددی، یا نوعی و جنسی، بلکه به معنی وحدت ذاتی، و به عبارت روشنتر وحدانیت او به معنی عدم وجود مثل و مانند و شبیه و نظیر برای او است.

دلیل این سخن نیز روشن است: او ذاتی است بی نهایت از هر جهت، و مسلم است که دو ذات بی نهایت از هر جهت غیر قابل تصور است، چون اگر دو ذات شد هر دو محدود می شود، این کمالات آن را ندارد، و آن کمالات این را - دقت کنید.

### سوره الإخلاق (۱۱۲): آیه ۲

(آیه ۲) - در این آیه در توصیف دیگری از آن ذات مقدس یکتا می فرماید:

«خداوندی است که همه نیازمندان قصد او می کنند» (الله الصمد).

در تفسیر «صمد» در حدیثی می خوانیم که: «محمّد بن حنیفه» از امیر مؤمنان علی علیه السّلام در باره «صمد» سؤال کرد حضرت علیه السّلام فرمود:

«تأویل صمد آن است که او نه اسم است و نه جسم، نه مانند و نه شبیه دارد، و نه صورت و نه تمثال نه حدّ و حدود، نه محل و نه مکان، نه «کیف» و نه «این» نه اینجا و نه آنجا، نه پر است و نه خالی، نه ایستاده است و نه نشسته، نه سکون دارد و نه حرکت، نه ظلمانی است نه نورانی نه روحانی است و نه نفسانی، و در عین حال هیچ محلی از او خالی نیست، و هیچ مکانی گنجایش او را ندارد، نه رنگ دارد و نه بر قلب انسانی خطور کرده، و نه بو برای او موجود است، همه اینها از ذات پاکش منتفی است».

[شماره صفحه واقعی: ۶۱۷]

ص: ۱۸۰۶

این حدیث به خوبی نشان می دهد که «صمد» مفهوم بسیار جامع و وسیعی دارد که هر گونه صفات مخلوقات را از ساحت مقدسش نفی می کند.

### سوره الإخلاق (۱۱۲): آیه ۳

(آیه ۳) - سپس در این آیه به ردّ عقاید نصاری و یهود و مشرکان عرب که برای خداوند فرزندى، یا پدرى قائل بودند، پرداخته، می فرماید: «(هرگز) نژاد و زاده نشد» (لم یلد و لم یولد).

در مقابل این بیان، سخن کسانی است که معتقد به تثلیث (خدایان سه گانه) بودند، خدای پدر، و خدای پسر، و روح القدس! «یهود گفتند: عزیز پسر خداست! و نصارا گفتند: مسیح پسر خداست! این سخنی است که با زبان خود می گویند که همانند گفتار کافران پیشین است، لعنت خدا بر آنها باد چگونه از حق منحرف می شوند!» (توبه / ۳۰).

مشرکان عرب نیز معتقد بودند که ملائکه دختران خدا هستند! «آنها برای خدا پسران و دخترانی به دروغ و از روی جهل ساختند!» (انعام / ۱۰۰).

### سوره الإخلاق (۱۱۲): آیه ۴

#### اشاره

(آیه ۴) - و بالاخره در آخرین آیه این سوره مطلب را در باره اوصاف خدا به مرحله کمال رسانده، می فرماید: «و برای او هیچ گاه شبیه و ماندنی نبوده است» (و لم یکن له کفوا احد).

«کفو» در اصل به معنی همپراز در مقام و منزلت و قدر است، و سپس به هر گونه شبیه و مانند اطلاق می شود.

مطابق این آیه تمام عوارض مخلوقین، و صفات موجودات، و هر گونه نقص و محدودیت از ذات پاک او منتفی است، این همان توحید ذاتی و صفاتی است، در مقابل توحید عددی و نوعی.

بنابر این، او نه شبیهی در ذات دارد، نه ماندنی در صفات، و نه مثلی در افعال، و از هر نظر بی نظیر و بی مانند است.

امیر مؤمنان علی علیه السلام در خطبه ۱۸۶ نهج البلاغه می فرماید: «او کسی را نژاد که خود نیز مولود باشد، و از کسی زاده نشد تا محدود گردد، ... ماندنی ندارد تا با او همتا گردد، و شبیهی برای او تصور نمی شود تا با او مساوی باشد».

[شماره صفحه واقعی : ۶۱۸]

و این تفسیر جالبی است که عالیتین دقایق توحید را بازگو می کند (سلام الله علیک یا امیر المؤمنین).

**نکته ها:**

## **۱- دلایل توحید:**

### **اشاره**

توحید، یعنی یگانگی ذات خداوند و عدم وجود هر گونه همتا و شبیه برای او، گذشته از دلایل نقلی و آیات قرآن مجید، با دلایل عقلی فراوان نیز قابل اثبات است که در اینجا قسمتی از آن را به صورت فشرده می آوریم:

### **الف) برهان صرف الوجود**

و خلاصه اش این است که خداوند وجود مطلق است، و هیچ قید و شرط و حدی برای او نیست، چنین وجودی مسلماً نامحدود خواهد بود، چرا که اگر محدودیتی پیدا کند باید آلوده به عدم گردد، و ذات مقدسی که هستی از آن می جوشد هرگز مقتضی عدم و نیستی نخواهد بود و چیزی در خارج نیست که عدم را بر او تحمیل کند بنابراین، محدود به هیچ حدی نمی باشد.

از سوی دیگر دو هستی نامحدود در عالم تصور نمی شود، زیرا اگر دو موجود پیدا شود حتماً هر یک از آنها فاقد کمالات دیگری است، یعنی کمالات او را ندارد، و بنابر این هر دو محدود می شوند، و این خود دلیل روشنی است بر یگانگی ذات واجب الوجود- دقت کنید.

### **ب) برهان علمی**

هنگامی که به این جهان پهناور نگاه می کنیم در ابتدا عالم را به صورت موجوداتی پراکنده می بینیم، زمین و آسمان و خورشید و ماه و ستارگان و انواع گیاهان و حیوانات، اما هر چه بیشتر دقت کنیم می بینیم اجزاء و ذرات این عالم چنان به هم مربوط و پیوسته است که مجموعاً یک واحد منسجم را تشکیل می دهد، و یک سلسله قوانین معین بر سراسر این جهان حکومت می کند.

این وحدت نظام هستی، و قوانین حاکم بر آن، و انسجام و یکپارچگی در میان اجزای آن نشان می دهد که خالق آن یکتا و یگانه است.

### **ج) برهان تمنع**

(دلیل علمی فلسفی)- دلیل دیگری که برای اثبات یگانگی ذات خداوند ذکر کرده اند و قرآن در آیه ۲۲ سوره انبیاء الهام بخش آن است برهان

[شماره صفحه واقعی : ۶۱۹]

ص: ۱۸۰۸



تَمَانَع است، می فرماید: «اگر در زمین و آسمان خدایانی جز خداوند یگانه بود زمین و آسمان به فساد کشیده می شد و نظام جهان به هم می خورد، پس منزّه است خداوندی که پروردگار عرش است از آنچه آنها توصیف می کنند»

### **(د) دعوت عمومی انبیا به خداوند یگانه**

این دلیل دیگری برای اثبات توحید است، چرا که اگر دو واجب الوجود در عالم بود هر دو باید منبع فیض باشند، چرا که یک وجود بی نهایت کامل ممکن نیست در نور افشانی بخل ورزد، زیرا عدم فیض برای وجود کامل نقص است، و حکیم بودن او ایجاب می کند که همگان را مشمول فیض خود قرار دهد.

حضرت علی علیه السلام در وصیت نامه اش به امام مجتبی علیه السلام می فرماید: «بدان فرزندم! اگر پروردگارت همتائی داشت فرستادگان او به سراغ تو می آمدند و آثار ملک و سلطان او را مشاهده می کردی، و به افعال و صفاتش آشنا می شدی ولی او معبود یکتاست همان گونه که خودش توصیف کرده است»

### **۲- شاخه های پر بار توحید:**

#### **اشاره**

معمولاً برای توحید چهار شاخه ذکر می کنند:

#### **الف) توحید ذات**

(آنچه در بالا شرح داده شده).

#### **ب) توحید صفات**

یعنی خداوند نه صفاتش زائد بر ذات اوست، و نه جدا از یکدیگرند، بلکه وجودی است تمامش علم، تمامش قدرت، تمامش ازلیت و ابدیت.

اگر غیر از این باشد لازمه اش ترکیب است، و اگر مرکب باشد محتاج به اجزا می شود و شیء محتاج هرگز واجب الوجود نخواهد بود.

#### **ج) توحید افعالی**

یعنی هر وجودی، هر حرکتی، هر فعلی در عالم است به ذات پاک خدا بر می گردد حتی افعالی که از ما سر می زند به یک معنی از اوست، او به ما قدرت و اختیار و آزادی اراده داده، بنابر این در عین حال که ما فاعل افعال خود هستیم، و در مقابل آن مسؤولیم، از یک نظر فاعل خداوند است، زیرا همه آنچه داریم به او باز می گردد.

#### **(د) توحید در عبادت:**

یعنی تنها باید او را پرستش کرد و غیر او شایسته

[شماره صفحه واقعی : ۶۲۰]

ص: ۱۸۰۹

عبودیت نیست، چرا که عبادت باید برای کسی باشد که کمال مطلق و مطلق کمال است، کسی که از همگان بی نیاز است، و بخشنده تمام نعمتها، و آفریننده همه موجودات، و این صفات جز در ذات پاک او جمع نمی شود.

## شاخه های توحید افعالی

### اشاره

توحید افعالی نیز به نوبه خود شاخه های زیادی دارد که در اینجا به شش قسمت از مهمترین فروع آن اشاره می کنیم

#### ۱- توحید خالقیت

همان گونه که قرآن می گوید: «بگو: خداوند آفریدگار همه چیز است» (رعد/ ۱۶).

دلیل آن هم روشن است وقتی با دلائل گذشته ثابت شد واجب الوجود یکی است، و همه چیز غیر از او ممکن الوجود است، بنابراین این خالق همه موجودات نیز یکی خواهد بود

#### ۲- توحید ربوبیت

یعنی مدبّر و مدیر و مربّی و نظام بخش عالم هستی تنها خداست، چنانکه قرآن می گوید: «آیا غیر خدا را پروردگار خود بطلبم در حالی که او پروردگار همه چیز است؟» (انعام/ ۱۶۴).

دلیل آن نیز وحدت واجب الوجود و توحید خالق در عالم هستی است

#### ۳- توحید در قانونگذاری و تشریح

چنانکه قرآن می گوید: «هر کس که به آنچه خدا نازل کرده است حکم نکند کافر است» (مائده/ ۴۴).

زیرا وقتی ثابت کردیم مدیر و مدبّر اوست، مسلماً غیر او صلاحیت قانونگذاری نخواهد داشت، چون غیر او در تدبیر جهان سهمی ندارد تا قوانینی هماهنگ با نظام تکوین وضع کند.

#### ۴- توحید در مالکیت

خواه «مالکیت حقیقی» یعنی سلطه تکوینی بر چیزی باشد، یا «مالکیت حقوقی» یعنی سلطه قانونی بر چیزی اینها همه از اوست.

چنانکه قرآن می گوید: «مالکیت و حاکمیت آسمانها و زمین مخصوص خداست» (آل عمران / ۱۸۹).

و نیز می فرماید: «انفاق کنید از اموالی که خداوند شما را نماینده خود در آن قرار داده» (حدید / ۷).

[شماره صفحه واقعی : ۶۲۱]

ص: ۱۸۱۰

دلیل آن هم همان توحید در خالقیت است، وقتی خالق همه اشیا اوست طبعاً مالک همه اشیا نیز ذات مقدس اوست بنا بر این هر ملکیتی باید از مالکیت او سر چشمه گیرد.

## ۵- توحید مالکیت

مسئله جامعه بشری نیاز به حکومت دارد، چون زندگی دسته جمعی بدون حکومت ممکن نیست، تقسیم مسؤلیتها، تنظیم برنامه ها، اجرای مدیریتهای و جلوگیری از تعدیات و تجاوزها، تنها به وسیله حکومت میسر است.

از طرفی اصل آزادی انسانها می گوید هیچ کس بر دیگری حق حکومت ندارد، مگر آنکه مالک اصلی و صاحب حقیقی اجازه دهد، و از همین جاست که ما هر حکومتی را که به حکومت الهی منتهی نشود مردود می دانیم، و نیز از همین جاست که مشروعیت حکومت را از آن پیامبر صلی الله علیه و آله و سپس امامان معصوم علیهم السّلام و بعد از آن برای فقیه جامع الشرائط می دانیم.

البته ممکن است مردم به کسی اجازه دهند که بر آنها حکومت کند، ولی چون انفاق تمام افراد جامعه عادتاً غیر ممکن است چنین حکومتی عملاً ممکن نیست (۱).

## ۶- توحید اطاعت

یعنی تنها مقام «واجب الاطاعه» در جهان، ذات پاک خداست، و مشروعیت اطاعت از هر مقام دیگری باید از همین جا سر چشمه گیرد، یعنی اطاعت او اطاعت خدا محسوب می شود.

زیرا وقتی حاکمیت مخصوص اوست مطاع بودن هم مخصوص اوست، و لذا ما اطاعت انبیا علیهم السّلام و ائمه معصومین و جانشینان آنها را پرتوی از اطاعت خدا می شمیریم، قرآن می گوید: «ای کسانی که ایمان آورده اید! اطاعت کنید خدا و رسول او و صاحبان امر (امامان معصوم) را» (نساء / ۵۹).

و نیز می فرماید: «هر کس رسول خدا را اطاعت کند خدا را اطاعت کرده است» (نساء / ۸۰).

«پایان سوره اخلاص»

[شماره صفحه واقعی : ۶۲۲]

ص: ۱۸۱۱



این سوره در «مکه» نازل شده و دارای ۵ آیه است

**محتوا و فضیلت سوره:**

محتوای این سوره تعلیماتی است که خداوند به پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله خصوصا و به سایر مسلمانان عموما، در زمینه پناه بردن به ذات پاک او از شرّ همه اشرار می دهد، تا خود را به او بسپارند، و در پناه او از شرّ هر موجود صاحب شر در امان بدارند.

در فضیلت تلاوت این سوره از پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل شده است، که فرمود:

«آیاتی بر من نازل شده که همانند آنها نازل نشده و آن دو سوره «فلق» و «ناس» است.

و در حدیث دیگری از امام باقر علیه السّلام می خوانیم: «کسی که در نماز «وتر» سوره «فلق» و «ناس» و «قل هو الله احد» را بخواند به او گفته می شود: ای بنده خدا! بشارت باد بر تو خدا نماز وتر تو را قبول کرد».

و باز در روایت دیگری از پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله می خوانیم که به یکی از یارانش فرمود: «می خواهی دو سوره به تو تعلیم کنم که برترین سوره های قرآن است!» عرض کرد: آری ای رسول خدا! حضرت معوذتان (سوره فلق و سوره ناس) را به او تعلیم کرد، سپس آن دو را در نماز صبح قرائت نمود و به او فرمود: «هر گاه بر می خیزی و می خوابی آنها را بخوان».

[شماره صفحه واقعی: ۶۲۳]

روشن است اینها برای کسانی است که روح و جان و عقیده و عمل خود را با محتوای آن هماهنگ سازند.

بسم الله الرحمن الرحيم به نام خداوند بخشنده بخشایشگر

### سوره الفلق (۱۱۳): آیه ۱

(آیه ۱) - پناه می برم به پروردگار سپیده دم! در نخستین آیه به شخص پیغمبر صلی الله علیه و آله به عنوان یک الگو و پیشوا چنین دستور می دهد: «بگو: پناه می برم به پروردگار سپیده صبح» که دل سیاهی شب را می شکافد (قل اعوذ برب الفلق).

### سوره الفلق (۱۱۳): آیه ۲

(آیه ۲) - «از شر تمام آنچه آفریده است» (من شر ما خلق).

از شر همه موجودات شرور، انسانهای شرور، جن و حیوانات و حوادث و پیشامدهای شرّ و از شرّ نفس اماره.

«فلق» در اصل به معنی شکافتن چیزی و جدا کردن بعضی از بعضی دیگر است، و از آنجا که به هنگام دمیدن سپیده صبح پرده سیاه شب می شکافد، این واژه به معنی طلوع صبح، به کار رفته، بعضی آن را به معنی همه موالید و تمام موجودات زنده اعم از انسان و حیوان و گیاه می دانند، چرا که تولد این موجودات که با شکافتن دانه و تخم و مانند آن صورت می گیرد از عجیبترین مراحل وجود آنهاست.

و بعضی نیز مفهوم «فلق» را از این هم گسترده تر گرفته اند، و آن را به هرگونه آفرینش و خلقت اطلاق کرده اند، چرا که با آفرینش هر موجود پرده عدم شکافته می شود و نور وجود آشکار می گردد.

هر یک از این معانی سه گانه (طلوع صبح - تولد موجودات زنده - آفرینش هر موجود) پدیده ای است عجیب که دلیل بر عظمت پروردگار و خالق و مدبر آن است، و توصیف خداوند به این وصف دارای مفهوم و محتوای عمیقی است.

تعبیر به «من شر ما خلق» مفهومیست که آفرینش الهی در ذات خود شری دارد، چرا که آفرینش همان ایجاد است، و ایجاد و وجود خیر محض است، قرآن می گوید: «همان خدائی که هر چه را آفرید نیکو آفرید» (الم سجده / ۷).

بلکه شرّ هنگامی پیدا می شود که مخلوقات از قوانین آفرینش منحرف شوند

[شماره صفحه واقعی : ۶۲۴]



و از مسیر تعیین شده جدا گردند، فی المثل نیش و دندان بزنده حیوانات یک حربه دفاعی برای آنهاست که در برابر دشمنانشان به کار می برند همانند سلاحی که ما در مقابل دشمن از آن استفاده می کنیم، اگر این سلاح به مورد به کار رود خیر است، اما اگر نا به جا و در برابر دوست مصرف گردد شر است.

وانگهی بسیاری از امور است که ما در ظاهر آنها را شر حساب می کنیم ولی در باطن خیر است مانند حوادث و بلاهای بیدارگر و هشدار دهنده که انسان را از خواب غفلت بیدار ساخته و متوجه خدا می کند اینها مسلماً شر نیست.

### سوره الفلق (۱۱۳): آیه ۳

(آیه ۳) - سپس در توضیح و تفسیر این مطلب می افزاید: «و از شر هر موجود شرور هنگامی که شبانه وارد می شود» (و من شر غاسق اذا وقب).

### سوره الفلق (۱۱۳): آیه ۴

(آیه ۴) - بعد می افزاید: «و از شر آنها که در گره ها می دمند» و هر تصمیمی را سست می کنند (و من شر النفاثات فی العقد). بسیاری از مفسران «نفاثات» را به معنی «زنان ساحره» تفسیر کرده اند آنها اورادی را می خواندند و در گره هایی می دمیدند و به این وسیله سحر می کردند.

ولی جمعی آن را اشاره به زنان وسوسه گر می دانند که پی در پی در گوش مردان، مخصوصاً همسران خود، مطالبی را فرو می خوانند تا عزم آنها را در انجام کارهای مثبت سست کنند.

فخر رازی می گوید: زنان به خاطر نفوذ محبتهایشان در قلوب رجال در آنان تصرف می کنند.

این معنی در عصر و زمان ما از هر وقت ظاهرتر است زیرا یکی از مهمترین وسائل نفوذ جاسوسها در سیاستمداران جهان استفاده از زنان جاسوسه است که با این «نفاثات فی العقد» قفلهای صندوقهای اسرار را می گشایند و از مرموزترین مسائل با خبر می شوند و آن را در اختیار دشمن قرار می دهند.

بعضی نیز نفاثات را به «نفوس شریره»، و یا «جماعتی وسوسه گر» که با تبلیغات مستمر خود گره های تصمیمها را سست می سازند تفسیر نموده اند.

[شماره صفحه واقعی : ۶۲۵]

بعید نیست که آیه مفهوم عام و جامعی داشته باشد که همه اینها را شامل شود حتی سخنان سخن چینها، و نمامان که کانونهای محبت را سست و ویران می سازند.

### سوره الفلق (۱۱۳): آیه ۴۵

(آیه ۵) - در آخرین آیه این سوره می فرماید: «و از شرّ هر حسودی هنگامی که حسد می ورزد» (و من شر حاسد اذا حسد).

این آیه نشان می دهد که حسد از بدترین و زشت ترین صفات رذیله است، چرا که قرآن آن را در ردیف کارهای حیوانات درنده و مارهای گزنده، و شیاطین و سوسه گر قرار داده است.

«حسد» یک خوی زشت شیطانی است که بر اثر عوامل مختلف مانند ضعف ایمان و تنگ نظری و بخل در وجود انسان پیدا می شود، و به معنی درخواست و آرزوی زوال نعمت از دیگری است.

حسد سر چشمه بسیاری از گناهان کبیره است همان گونه که امام باقر علیه السلام می فرماید: «حسد ایمان انسان را می خورد و از بین می برد همان گونه که آتش هیزم را!».

«پایان سوره فلق»

[شماره صفحه واقعی : ۶۲۶]

ص: ۱۸۱۵

اشاره

این سوره در «مکه» نازل شده و دارای ۶ آیه است

محتوا و فضیلت سوره:

انسان همیشه در معرض وسوسه های شیطانی است، و شیاطین جن و انس کوشش دارند در قلب و روح او نفوذ کنند، هر قدر مقام انسان در علم بالا-تر رود و موقعیت او در اجتماع بیشتر گردد، وسوسه های شیاطین شدیدتر می شود، تا او را از راه حق منحرف سازند و با فساد عالمی را بر باد دهند.

این سوره به پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله به عنوان یک سرمشق و پیشوا و رهبر دستور می دهد که از شر همه وسوسه گران به خدا پناه برد.

محتوای این سوره از جهتی شبیه سوره «فلق» است، هر دو ناظر به پناه بردن به خداوند بزرگ از شرور و آفات می باشد، با این تفاوت که در سوره فلق انواع مختلف شرور مطرح شده، ولی در این سوره فقط روی شرّ وسوسه گران ناپیدا (وسواس خناس) تکیه شده است.

در فضیلت تلاوت این سوره روایات متعددی وارد شده از جمله این که در حدیثی می خوانیم که: «پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله شدیداً بیمار شد، جبرئیل و میکائیل (دو فرشته بزرگ خدا) نزد او آمدند، جبرئیل نزد سر پیامبر نشست و میکائیل نزد پای او، جبرئیل سوره «فلق» را تلاوت کرد، و پیغمبر را با آن در پناه خدا قرار داد، و میکائیل سوره «قل اعوذ برب الناس» را.»

[شماره صفحه واقعی: ۶۲۷]

ص: ۱۸۱۶

بسم الله الرحمن الرحيم به نام خداوند بخشنده بخشایشر

### سوره الناس (۱۱۴): آیه ۱

(آیه ۱) - پناه می برم به پروردگار مردم! در این سوره که آخرین سوره قرآن مجید است روی سخن را به شخص پیامبر صلی الله علیه و آله به عنوان سرمشق و مقتدا و پیشوای مردم کرده، می فرماید: «بگو: پناه می برم به پروردگار مردم» (قل اعوذ برب الناس).

### سوره الناس (۱۱۴): آیه ۲

(آیه ۲) - «به مالک و حاکم مردم» (ملک الناس).

### سوره الناس (۱۱۴): آیه ۳

(آیه ۳) - «به (خدا و) معبود مردم» (اله الناس).

قابل توجه این که در اینجا روی سه وصف از اوصاف بزرگ خداوند (ربوبیت و مالکیت و الوهیت) تکیه شده است که همه آنها ارتباط مستقیمی به تربیت انسان، و نجات او از چنگال وسوسه گران دارد.

البته منظور از پناه بردن به خدا این نیست که انسان تنها با زبان این جمله را بگوید، بلکه باید با فکر و عقیده و عمل نیز خود را در پناه خدا قرار دهد، از راههای شیطانی، برنامه های شیطانی، افکار و تبلیغات شیطانی، مجالس و محافل شیطانی، خود را کنار کشد، و در مسیر افکار و تبلیغات رحمانی جای دهد، و گر نه انسانی که عملاً خود را در معرض طوفان آن وسوسه ها قرار داده، تنها با خواندن این سوره و گفتن این الفاظ به جایی نمی رسد.

با گفتن «رب الناس» اعتراف به ربوبیت پروردگار می کند، و خود را تحت تربیت او قرار می دهد.

با گفتن «ملک الناس» خود را ملک او می داند، و بنده سر بر فرمانش می شود.

و با گفتن «اله الناس» در طریق عبودیت او گام می نهد، و از عبادت غیر او پرهیز می کند، بدون شک کسی که به این صفات سه گانه مؤمن باشد، و خود را با هر سه هماهنگ سازد از شر وسوسه گران در امان خواهد بود.

[شماره صفحه واقعی : ۶۲۸]

در حقیقت این اوصاف سه گانه سه درس مهم تربیتی و سه وسیله نجات از شر وسوسه گران است و انسان را در مقابل آنها بیمه می کند.

### سوره الناس (۱۱۴): آیه ۴

(آیه ۴) - لذا در این آیه می افزاید: «از شرّ وسوسه گر پنهانکار» (من شر الوسواس الخناس).

### سوره الناس (۱۱۴): آیه ۵

(آیه ۵) - «که درون سینه انسانها وسوسه می کند» (الذی یوسوس فی صدور الناس).

### سوره الناس (۱۱۴): آیه ۶

(آیه ۶) - «خواه از جن باشد یا از انسان» (من الجنه و الناس).

«خنّاس» صیغه مبالغه از ماده «خنوس» به معنی جمع شدن و عقب رفتن است، این به خاطر آن است که شیاطین هنگامی که نام خدا برده می شود عقب نشینی می کنند، و از آنجا که این امر غالباً با پنهان شدن توأم است این واژه به معنی «اختفا» نیز آمده است.

بنابر این مفهوم آیات چنین است: «بگو: من از شر وسوسه گر شیطان صفتی که از نام خدا می گریزد و پنهان می گردد به خدا پناه می برم».

کار شیطان تزیین است و مخفی کردن باطل در لعابی از حق، و دروغ در پوسته ای از راست، و گناه در لباس عبادت، و گمراهی در پوشش هدایت.

خلاصه هم خودشان مخفی هستند، و هم برنامه هایشان پنهان است، و این هشدار است به همه رهروان راه حق که منتظر نباشند شیاطین را در چهره و قیافه اصلی ببینند، آنها وسواس خناسند، و کارشان حقه و دروغ و نیرنگ و ریاکاری و ظاهر سازی و مخفی کردن حق.

جمله «من الجنه و الناس» هشدار می دهد که «وسواسان خناس» تنها در میان یک گروه و یک جماعت، و در یک قشر و یک لباس نیستند، در میان جن و انس پراکنده اند و در هر لباس و هر جماعتی یافت می شوند، باید مراقب همه آنها بود و باید از شر همه آنها به خدا پناه برد.

دوستان ناباب، همنشینیهای منحرف، پیشوایان گمراه ظالم، کارگزاران جباران و طاغوتیان، نویسندگان و گویندگان فاسد،

مکتبهای الحادی و التقاطی

[شماره صفحه واقعی : ۶۲۹]

ص: ۱۸۱۸

ظاهر فریب، وسائل ارتباط جمعی و سوسه گر، همه اینها و غیر اینها در مفهوم گسترده «وسواس خناس» واردند که انسان باید از شر آنها به خدا پناه برد.

در حدیث پر معنی و تکان دهنده ای از امام صادق علیه السّلام می خوانیم: «هنگامی که آیه و الذین اذا فعلوا فاحشه او ظلموا انفسهم ذکروا الله فاستغفروا لذنوبهم کسانی که وقتی کار بدی انجام دهند یا به خویشتن ستم کنند خدا را یاد می آورند و برای گناهانشان استغفار می کنند» (۱) نازل شد، ابلیس بالای کوهی در مکه رفت، و با صدای بلند فریاد کشید، و سران لشکرش را جمع کرد.

گفتند: ای آقای ما! چه شده است که ما را فرا خواندی؟

گفت: این آیه نازل شده (آیه ای که پشت مرا می لرزاند و مایه نجات بشر است) چه کسی می تواند با آن مقابله کند؟

یکی از شیاطین بزرگ گفت: من می توانم، نقشه ام چنین است و چنان! ابلیس طرح او را نپسندید! دیگری برخاست و طرح خود را ارائه داد باز هم مقبول نیفتاد! در اینجا «وسواس خناس» برخاست و گفت: من از عهده آن برمی آیم.

ابلیس گفت: از چه راه؟

گفت: آنها را با وعده ها و آرزوها سرگرم می کنم، تا آلوده گناه شوند، و هنگامی که گناه کردند توبه را از یادشان می برم! ابلیس گفت: تو می توانی از عهده این کار بر آیی (نقشه ات بسیار ماهرانه و عالی است) و این مأموریت را تا دامنه قیامت به او سپردم».

پایان سوره ناس و پایان جلد پنجم برگزیده تفسیر نمونه

[شماره صفحه واقعی: ۶۳۰]

ص: ۱۸۱۹

در پایان لازم است از آقای محمد شهبازی که در کنترل و تصحیح اوراق و آقای محمد محمدی در حروفچینی و صفحه آرایی و آقای حاج مرتضی آخوندی در چاپ و نشر این مجموعه صمیمانه همکاری نمودند تقدیر و تشکر نماییم.

پروردگارا! دام سخت و دشمن بیدار است و نقشه هایش مخفی و پنهان، و جز با لطف تو نجات ممکن نیست.

خداوندا! ما را به حقیقت این کتاب بزرگ آسمانیت آشناتر فرما.

بار الها! ما در برابر قرآن کریمت سر تعظیم فرود آورده ایم، توفیق عمل به آن را نیز به همه ما مرحمت نما.

بار الها! چگونه شکر این نعمت بزرگ را به درگاه تو بگزاریم که منت نهادی و این افتخار بزرگ و توفیق را نصیب کردی که در این ساعت و بعد از سه سال این تفسیر را به پایان ببریم.

ای خدا رحیم و مهربان! این خدمت ناچیز را به کرمات قبول فرما، و ذخیر معاد و روز جزایمان قرار ده و آخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمین.

قم - حوزه علمیه احمد علی بابائی دوازدهم اردیبهشت ماه ۱۳۷۴

[شماره صفحه واقعی : ۶۳۱]

ص: ۱۸۲۰



**آشنایی با علوم اسلامی شهید مطهری (فلسفه)**

**مشخصات کتاب**

عنوان و نام پدیدآور: آشنایی با علوم اسلامی / مرتضی مطهری، ۱۲۹۸ - ۱۳۵۸.

مشخصات نشر: قم: صدرا، ۱۳۷۱ - ۱۳۷۶.

مشخصات ظاهری: ۱۹۷ ص.

موضوع: منطق

موضوع: فلسفه

رده بندی کنگره: ۱۴/BBR/م ۵۲۶ ۱۳۷۱

رده بندی دیویی: ۱۸۹/۱

شماره کتابشناسی ملی: م ۷۱-۱۳۶۰

توضیح: «آشنایی با علوم اسلامی» عنوان مجموعه تقریرات درس های استاد شهید مطهری در زمینه امّات علوم اسلامی می باشد که این بخش به آشنایی با علم فلسفه اختصاص دارد.

ویژگی مهم این سلسله مباحث این است که چون در اصل تقریرات درسهای استاد شهید برای دانشجویان سالهای اول دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران بوده، با بیانی روان و شیوا و قابل فهم برای مبتدیان نگارش یافته و برای افرادی که با اصطلاحات پیچیده علوم اسلامی آشنایی ندارند، درک و فهم آنها از طریق دسته بندی مطالب و شرح اصطلاحات، بسیار آسان گردیده است.

ص: ۱

**بخش دوم: فلسفه**

**درس اول: فلسفه چیست؟ (۱)**

اولین مسأله ای که لازم است درباره فلسفه بدانیم این است که «فلسفه چیست؟».

قبل از این که به این پرسش پاسخ دهیم، نظر به یک عده خلط مبحث هایی که در پاسخ این پرسش واقع شده است ناچاریم مقدمه ای کوتاه درباره مطلبی که معمولاً در کتب منطق ذکر می شود بیاوریم.

### **تعریف لفظی و تعریف معنوی**

منطقیین می گویند: آنگاه که از چیستی یک شیء پرسش می شود مورد پرسش مختلف است.

گاهی مورد پرسش، معنی و مفهوم لفظ است؛ یعنی هنگامی که

[شماره صفحه واقعی : ۱۲۳]

ص: ۱۸۲۱

می پرسیم «فلان چیز چیست؟» آن «چیز» مورد سؤال، خود همان لفظ است و منظور از «چیستی» آن، این است که معنی لغوی یا اصطلاحی آن لفظ چیست؟ فرض کنید در ضمن قرائت کتابی به لفظ «پوپک» برمی خوریم و معنی آن را نمی دانیم، از دیگری می پرسیم که پوپک چیست؟ او در جواب می گوید: پوپک نام مرغی است. یا مثلاً در عبارت منطقیین به لفظ «کلمه» برمی خوریم، از دیگری می پرسیم که «کلمه» در اصطلاح منطقیین چیست؟ او می گوید: «کلمه» در اصطلاح منطقیین عبارت است از «فعل» در اصطلاح نحویین.

بدیهی است که رابطه لفظ و معنی رابطه ای است قراردادی و اصطلاحی، خواه اصطلاح عام یا اصطلاح خاص.

در پاسخ اینچنین سؤالی باید موارد استعمال را جستجو کرد و یا به کتب لغت مراجعه کرد. اینچنین سؤالی ممکن است پاسخهای متعدد داشته باشد و همه آنها هم صحیح باشد، زیرا ممکن است یک لفظ در عرفهای مختلف، معانی مختلف داشته باشد؛ مثلاً یک لفظ در عرف اهل منطق و فلسفه ممکن است معنی خاص داشته باشد و در عرف اهل ادب معنی دیگری؛ همچنانکه لغت «کلمه» در عرف عام و هم در عرف علمای ادب یک معنی دارد، و در عرف منطقیین معنی دیگری؛ یا لغت «قیاس» در عرف منطقیین یک معنی دارد و در عرف فقها و اصولیین معنی دیگری.

وقتی یک لفظ در عرف واحد دو معنی یا چند معنی مختلف داشته باشد، در این گونه موارد باید گفت این لغت در فلان اصطلاح به این معنی است و در فلان اصطلاح دیگر به فلان معنی دیگر است. پاسخهایی که به این گونه سؤالات داده می شود «تعریف لفظی» نامیده می شود.

ولی گاهی که از چیستی یک شیء سؤال می شود، مورد پرسش معنی

[شماره صفحه واقعی : ۱۲۴]

ص: ۱۸۲۲

لفظ نیست، بلکه حقیقت معنی است؛ نمی خواهیم پرسیم: «معنی این لفظ چیست؟»، معنی لفظ را می دانیم ولی حقیقت و کنه معنی بر ما مجهول است؛ سؤال از حقیقت و کنه معنی است. مثلاً اگر پرسیم: «انسان چیست؟» مقصود این نیست که لغت «انسان» برای چه معنی وضع شده است. همه می دانیم که لغت «انسان» برای همین موجود خاص دو پای راست اندام سخنگو وضع شده است، بلکه سؤال از این است که ماهیت و حقیقت انسان چیست؟ بدیهی است که پاسخ صحیح چنین سؤالی جز یک چیز نمی تواند باشد؛ یعنی ممکن نیست که چند پاسخ متعدد همه صحیح باشد. پاسخی که به این گونه سؤالات داده می شود «تعریف حقیقی» خوانده می شود.

تعریف لفظی بر تعریف حقیقی مقدم است؛ یعنی اول باید مفهوم لفظ را مشخص کرد و سپس آن معنی مشخص شده را تعریف حقیقی کرد، و الّا موجب مغالطه و مشاجره های بیجا خواهد شد، زیرا اگر لفظی معانی لغوی یا اصطلاحی متعددی داشته باشد و این تعدد معانی مغفولٌ عنه باشد، هر دسته ای ممکن است معنی و اصطلاح خاصی را منظور نظر قرار دهند و آن را تعریف کنند، غافل از این که هر کدام از اینها چیزی را در نظر دارد غیر از آن چیزی که دیگری در نظر گرفته است و بی جهت با یکدیگر مشاجره می کنند.

عدم تفکیک معنی لفظ از حقیقت معنی موجب می گردد که احیاناً تحولات و تطوراتی که در معنی لفظ پدید آمده است به حساب حقیقت معنی گذاشته شود. مثلاً ممکن است لفظ خاصی ابتدا در یک معنی «کلّ» استعمال شود و بعد اصطلاحات تغییر کند و عیناً همان لفظ به جای کل در مورد «جزء» آن کل استعمال شود. اگر کسی معنی لفظ را از حقیقت معنی

[شماره صفحه واقعی : ۱۲۵]

ص: ۱۸۲۳

تفکیک نکند خواهد پنداشت که آن کل واقعاً «تجزیه» شده است، و حال آن که در آن کل تغییری رخ نداده است بلکه لفظ مستعمل در کل جای خود را عوض کرده و در جزء آن کل استعمال شده است.

اتفاقاً در مورد «فلسفه» چنین اشتباهی دامنگیر عموم فلاسفه غرب و مقلدان شرقی آنها شده است و شاید توفیق بیابیم و در درسهای بعد آن را توضیح دهیم.

کلمه «فلسفه» یک کلمه اصطلاحی است و معانی اصطلاحی متعدد و گوناگونی یافته است. گروههای مختلف فلاسفه هر کدام تعریف خاصی از «فلسفه» کرده اند ولی این اختلاف تعریف و تعبیر مربوط به یک حقیقت نیست، هر گروهی این لفظ را در معنی خاص به کار برده اند و همان معنی خاص منظور خویشان را تعریف کرده اند.

آنچه یک گروه آن را «فلسفه» می نامد گروه دیگر آن را «فلسفه» نمی نامد، یا اساساً ارزش آن را منکر است و یا آن را به نام دیگر می خواند و یا جزء علم دیگر می داند، و قهراً از نظر هر گروه، گروه دیگر «فیلسوف» خوانده نمی شوند. از این رو ما در پاسخ «فلسفه چیست؟» سعی می کنیم که با توجه به اصطلاحات مختلف به پاسخ پردازیم. اول به پاسخ این پرسش از نظر فلاسفه اسلامی می پردازیم و قبل از هر چیز ریشه لغوی این کلمه را مورد بحث قرار می دهیم.

### **لغت «فلسفه»**

این لغت ریشه یونانی دارد. همه علمای قدیم و جدید که با زبان یونانی و تاریخ علمی یونان قدیم آشنا بوده اند می گویند:

[شماره صفحه واقعی: ۱۲۶]

ص: ۱۸۲۴

این لغت مصدر جعلی عربی کلمه «فیلسوفیا» (۱) است. کلمه «فیلسوفیا» مرکب است از دو کلمه «فیلو» (۲) و «سوفیا» (۳). کلمه «فیلو» به معنی دوستداری و کلمه «سوفیا» به معنی دانایی است. پس کلمه «فیلسوفیا» به معنی دوستداری دانایی است؛ و افلاطون، سقراط را «فیلسوفس» (۴) یعنی دوستدار دانایی معرفی می کند (۵). علیهذا کلمه «فلسفه» که مصدر جعلی عربی است به معنی فیلسوفی گری است.

قبل از سقراط گروهی پدید آمدند که خود را «سوفیست» (۶) یعنی دانشمند می نامیدند. این گروه ادراک انسان را مقیاس حقیقت و واقعیت می گرفتند و در استدلالهای خود مغالطه به کار می بردند.

تدریجا لغت «سوفیست» مفهوم اصلی خود را از دست داد و مفهوم «مغالطه کار» به خود گرفت و سوفیست گری مرادف شد با مغالطه کاری. کلمه «سفسطه» در زبان عربی مصدر ساختگی «سوفیست» است که اکنون در میان ما به معنی مغالطه کاری است.

سقراط به علت تواضع و فروتنی که داشت، و هم شاید به علت احتراز از همردیف شدن با سوفیستها، امتناع داشت که او را «سوفیست» یا دانشمند خوانند (۷) و از این رو خود را «فیلسوف» یعنی دوستدار دانش خواند. تدریجا کلمه «فیلسوفیا» بر عکس کلمه «سوفیست» که از مفهوم «دانشمند» به

[شماره صفحه واقعی : ۱۲۷]

ص: ۱۸۲۵

۱- Philosophia .

۲- Philo .

۳- Sophia .

۴- Philosophes .

۵- ملل و نحل شهرستانی، ج ۲/ ص ۲۳۱، و تاریخ فلسفه دکتر هومن، ج ۱/ ص ۲۰.

۶- Sophist .

۷- تاریخ فلسفه دکتر هومن، ج ۱/ ص ۱۶۹.

مفهوم «مغالطه کار» سقوط گرفت، از مفهوم «دوستدار دانش» به مفهوم «دانشمند» ارتقاء یافت و کلمه «فلسفه» نیز مرادف شد با دانش. علیهذا لغت «فیلسوف» به عنوان یک لغت اصطلاحی، قبل از سقراط به کسی اطلاق نشده است و بعد از سقراط نیز بلافاصله به کسی اطلاق نشده.

لغت «فلسفه» نیز در آن ایام هنوز مفهوم مشخص نداشته است و می گویند ارسطو نیز این لغت را به کار نبرده است و بعدها اصطلاح «فلسفه» و «فیلسوف» رایج شده است.

### در اصطلاح مسلمین

مسلمین این لغت را از یونان گرفتند، صیغه عربی از آن ساختند و صیغه شرقی به آن دادند و آن را به معنی «مطلق دانش عقلی» به کار بردند.

«فلسفه» در اصطلاح شایع مسلمین نام یک فن خاص و دانش خاص نیست، همه دانشهای عقلی را در مقابل دانشهای نقلی از قبیل لغت، نحو، صرف، معانی، بیان، بدیع، عروض، تفسیر، حدیث، فقه، اصول، تحت عنوان کلی «فلسفه» نام می بردند؛ و چون این لغت مفهوم عامی داشت، قهرا «فیلسوف» به کسی اطلاق می شد که جامع همه علوم عقلی آن زمان، اعم از الهیات و ریاضیات و طبیعیات و سیاسیات و اخلاقیات و منزلیات بوده باشد؛ و به این اعتبار بود که می گفتند: «هر کس فیلسوف باشد جهانی می شود علمی، مشابه جهان عینی».

مسلمین آنگاه که می خواستند تقسیم ارسطویی را درباره علوم بیان کنند کلمه «فلسفه» یا کلمه «حکمت» را به کار می بردند، می گفتند: فلسفه (یعنی علم عقلی) بر دو قسم است: نظری و عملی.

«فلسفه نظری» آن است که درباره اشیاء آنچنانکه هستند بحث

[شماره صفحه واقعی : ۱۲۸]

ص: ۱۸۲۶

می کند، و «فلسفه عملی» آن است که درباره افعال انسان آنچنانکه باید و شایسته است باشد بحث می کند. فلسفه نظری بر سه قسم است: الهیات یا فلسفه علیا، ریاضیات یا فلسفه وسطی، طبیعیات یا فلسفه سفلی.

فلسفه علیا یا الهیات به نوبه خود مشتمل بر دو فنّ است: امور عامّه، و دیگر الهیات بالمعنی الاخص.

ریاضیات چهار بخش است و هر کدام علم علیحده است: حساب، هندسه، هیئت، موسیقی.

طبیعیات نیز به نوبه خود بخشها و اقسام زیادی دارد. فلسفه عملی نیز به نوبه خود تقسیم می شود به علم اخلاق، علم تدبیر منزل، علم سیاست مدن.

علیهذا پس فیلسوف کامل یعنی جامع همه علوم نامبرده.

### **فلسفه حقیقی یا علم اعلی**

از نظر این فلاسفه، در میان بخشهای متعدد فلسفه، یک بخش نسبت به سایر بخشها امتیاز خاص دارد و گویی یک سر و گردن از همه آنها بلندتر است و آن همان است که به نامهای «فلسفه اولی»، «فلسفه علیا»، «علم اعلی»، «علم کلی»، «الهیات»، «ما بعد الطبیعه» (متافیزیک) خوانده می شود. امتیاز این علم نسبت به سایر علوم یکی در این است که - به عقیده قدما - از هر علم دیگر برهانی تر و یقینی تر است؛ دیگر این که بر همه علوم دیگر ریاست و حکومت دارد و در واقع ملکه علوم است، زیرا علوم دیگر به او نیاز کلی دارند و او نیاز کلی به آنها ندارد؛ سوم این که از همه

[شماره صفحه واقعی: ۱۲۹]

ص: ۱۸۲۷



علوم دیگر کلی تر و عام تر است (۱). از نظر این فلاسفه، فلسفه حقیقی همین علم است؛ از این رو گاهی کلمه «فلسفه» به خصوص این علم اطلاق می‌شد، ولی این اطلاق به ندرت اتفاق می‌افتاد.

پس، از نظر قدمای فلاسفه، لغت «فلسفه» دو معنی داشت: یکی معنی شایع، که عبارت بود از مطلق دانش معقول که شامل همه علوم غیر نقلی بود؛ دیگر معنی غیر شایع، که عبارت بود از علم الهی یا فلسفه اولی که از شعب سه گانه فلسفه نظری است.

بنابر این اگر فلسفه را به حسب اصطلاح قدما بخواهیم تعریف کنیم و اصطلاح شایع را در نظر بگیریم، «فلسفه» چون یک لغت عام است و به فنّ خاص و علم خاص اطلاق نمی‌شود، تعریف خاص هم ندارد. فلسفه به حسب این اصطلاح شایع یعنی علم غیر نقلی، و فیلسوف شدن یعنی جامع همه علوم شدن؛ و به اعتبار همین عمومیت مفهوم «فلسفه» بود که می‌گفتند: «فلسفه کمال نفس انسان است هم از جنبه نظری و هم از جنبه عملی».

اما اگر اصطلاح غیر شایع را بگیریم و منظورمان از «فلسفه» همان علمی باشد که قدما آن را «فلسفه حقیقی» و یا «فلسفه اولی» و یا «علم اعلی» می‌خواندند، «فلسفه» تعریف خاص دارد و پاسخ سؤال «فلسفه چیست؟» این است که فلسفه عبارت است از: «علم به احوال موجود از آن جهت که موجود است نه از آن جهت که تعین خاص دارد، مثلاً جسم است یا کم است یا کیف است یا انسان است یا گیاه است و غیره».

توضیح مطلب این است که اطلاعات ما درباره اشیاء دو گونه است: یا

[شماره صفحه واقعی : ۱۳۰]

ص: ۱۸۲۸

---

۱- بیان و اثبات این سه امتیاز از عهده این بحثهای مختصر خارج است. رجوع شود به سه فصل اول الهیات شفا و اوائل جلد اول اسفار.

مخصوص است به نوع و یا جنس معینی، و به عبارت دیگر درباره احوال و احکام و عوارض خاص یک نوع و یا یک جنس معین است، مثل علم ما به احکام اعداد و یا احکام مقادیر و یا احوال و آثار گیاهان و یا احوال و آثار و احکام بدن انسان و امثال اینها که اول را علم «حساب» یا «عدد شناسی» می نامیم، و دوم را علم «هندسه» یا «مقدار شناسی»، و سوم را علم «گیاه شناسی»، و چهارم را علم «پزشکی» یا «بدن شناسی»، و همچنین سایر علوم از قبیل آسمان شناسی، زمین شناسی، معدن شناسی، حیوان شناسی، روان شناسی، جامعه شناسی، اتم شناسی و غیره.

و یا مخصوص به نوع خاص نیست، یعنی موجود از آن جهت که نوع خاص است آن احوال و احکام و آثار را ندارد، بلکه از آن جهت دارای آن احکام و احوال و آثار است که «موجود» است. به عبارت دیگر جهان گاهی از نظر کثرت و موضوعات جدا جدا مورد مطالعه قرار می گیرد و گاهی از جهت وحدت؛ یعنی «موجود» را از آن جهت که موجود است به عنوان یک «واحد» در نظر می گیریم و مطالعات خود را درباره آن «واحد» که شامل همه چیز است ادامه می دهیم.

ما اگر جهان را به یک اندام تشبیه کنیم می بینیم که مطالعه ما درباره این اندام دو گونه است: برخی مطالعات ما مربوط است به اعضای این اندام، مثلاً سر یا دست یا پا یا چشم این اندام، ولی برخی مطالعات ما مربوط می شود به کلّ اندام، مثل این که آیا این اندام از کی به وجود آمده است و تا کی ادامه می یابد؟ و آیا اساساً «کی» درباره مجموع اندام معنی و مفهوم دارد یا نه؟ آیا این اندام یک وحدت واقعی دارد و کثرت اعضا کثرت ظاهری و غیر حقیقی است، یا وحدتش اعتباری است و از حد وابستگی ماشینی یعنی وحدت صناعی تجاوز نمی کند؟ آیا این اندام یک مبدأ دارد که سایر

[شماره صفحه واقعی : ۱۳۱]

ص: ۱۸۲۹

اعضا از آن به وجود آمده اند؟ مثلاً آیا این اندام سر دارد و سر اندام منشأ پیدایش سایر اعضاست یا اندامی است بی سر؟ آیا اگر سر دارد، سر این اندام از یک مغز شاعر و مدرک برخوردار است و یا پوک و خالی است؟ آیا تمام اندام - حتی ناخن و استخوان - از نوعی حیات و زندگی برخوردار است و یا شعور و ادراک در این اندام محدود است

به برخی موجودات که تصادفاً مانند کرمهایی که در یک لش مرده پیدا می شوند پیدا شده اند و آن کرمها همانهاست که به نام «حیوان» و از آن جمله «انسان» خوانده می شوند؟ آیا این اندام در مجموع خود هدفی را تعقیب می کند و به سوی کمال و حقیقتی روان است یا موجودی است بی هدف و بی مقصد؟ آیا پیدایش و زوال اعضا تصادفی است یا قانون علیت بر آن حکمفرماست و هیچ پدیده ای بدون علت نیست و هر معلول خاص از علت خاص پدید می آید؟ آیا نظام حاکم بر این اندام، نظامی قطعی و لا-یتخلف است یا هیچ ضرورت و قطعیتی بر آن حاکم نیست؟ آیا ترتیب و تقدم و تأخر اعضای این اندام، واقعی و حقیقی است یا نه؟ مجموع جهازات کلی این اندام چند تاست؟ و امثال اینها.

آن قسمت از مطالعات ما که مربوط می شود به عضو شناسی جهان هستی، «علم» است و آن قسمت از مطالعات که مربوط می شود به اندام شناسی جهان، «فلسفه» است.

پس می بینیم که یک «تیپ» خاص از مسائل است که با مسائل هیچ علمی از علوم جهان که درباره یک موجود خاص تحقیق می کند شباهت ندارد ولی خودشان تیپ خاصی را تشکیل می دهند. وقتی که درباره این تیپ مسائل از نظر شناسایی «اجزاء العلوم» مطالعه می کنیم و می خواهیم بفهمیم از نظر فنی، مسائل «این تیپی» از عوارض چه موضوعی به شمار

[شماره صفحه واقعی : ۱۳۲]

ص: ۱۸۳۰

می روند، می بینیم از عوارض «موجود بما هو موجود» است و البته توضیح و تشریح این مطلب در کتب مبسوط فلسفی باید صورت گیرد و از عهده این درس خارج است.

علاوه بر مسائل بالا، هر گاه ما [بخواهیم] درباره ماهیت اشیاء بحث کنیم که مثلاً ماهیت و چیستی و تعریف واقعی «جسم» یا «انسان» چیست؟ یا هر گاه بخواهیم درباره وجود و هستی اشیاء بحث کنیم، مثلاً آیا دایره حقیقی یا خط حقیقی موجود است یا نه؟ باز به همین فن مربوط می شود، زیرا بحث درباره این امور نیز بحث درباره عوارض موجود بما هو موجود است؛ یعنی به اصطلاح، ماهیات از عوارض و احکام موجود بما هو موجود می باشند. این بحث نیز دامنه دراز دارد و از حدود این درس خارج است. در کتب مبسوط فلسفی درباره آن بحث شده است.

نتیجه بحث این شد که اگر کسی از ما بپرسد که «فلسفه چیست؟» ما قبل از آن که به پرسش او پاسخ دهیم می گوییم این لغت در عرف هر گروهی اصطلاح خاص

دارد؛ اگر منظور تعریف فلسفه مصطلح مسلمین است، در اصطلاح رایج مسلمین این کلمه اسم جنس است برای همه علوم عقلی و نام علم خاصی نیست که بتوان تعریف کرد؛ و در اصطلاح غیر رایج، نام فلسفه اولی است و آن علمی است که درباره کلی ترین مسائل هستی - که مربوط به هیچ موضوع خاص نیست و به همه موضوعات هم مربوط است - بحث می کند، آن علمی است که همه هستی را به عنوان موضوع واحد مورد مطالعه قرار می دهد.

[شماره صفحه واقعی : ۱۳۳]

ص: ۱۸۳۱

**اشاره**

در درس گذشته، «فلسفه» را در اصطلاح مسلمین تعریف کردیم. اکنون لازم است برخی تعاریفات دیگر «فلسفه» را نیز برای این که فی الجمله آشنایی پیدا شود نقل نماییم.

ولی قبل از پرداختن به تعاریفات جدید، به یک اشتباه تاریخی که منشأ اشتباه دیگری نیز شده است باید اشاره کنیم.

**ما بعد الطبیعه، متافیزیک**

ارسطو اول کسی است که پی برد یک سلسله مسائل است که در هیچ علمی از علوم، اعم از طبیعی یا ریاضی یا اخلاقی یا اجتماعی یا منطقی، نمی گنجد و باید آنها را به علم جداگانه ای متعلق دانست. شاید همو اول

[شماره صفحه واقعی : ۱۳۴]

ص: ۱۸۳۲

کسی است که تشخیص داد محوری که این مسائل را به عنوان عوارض و حالات خود گرد خود جمع می کند «موجود بما هو موجود» است، و شاید همو اول کسی است که کشف کرد رابطه و عامل پیوند مسائل هر علم با یکدیگر و ملاک جدایی آنها از مسائل علوم دیگر چیزی است که «موضوع علم» نامیده می شود.

البته مسائل این علم بعدها توسعه پیدا کرد و مانند هر علم دیگر اضافات زیادی یافت. این مطلب از مقایسه مابعدالطبیعه ارسطو با مابعدالطبیعه ابن سینا، تا چه رسد به مابعدالطبیعه صدرالمتألهین، روشن می شود. ولی به هر حال ارسطو اول کسی است که این علم را به عنوان یک علم مستقل کشف کرد و به آن در میان علوم دیگر جای مخصوص داد.

ولی ارسطو هیچ نامی روی این علم نگذاشته بود. آثار ارسطو را بعد از او در یک دایره المعارف جمع کردند. این بخش از نظر ترتیب بعد از بخش «طبیعیات» قرار گرفت و چون نام مخصوص نداشت به «متافیزیک» (۱) یعنی «بعد از فیزیک» معروف شد.

کلمه «متافیزیک» به وسیله مترجمین عربی به «ما بعد الطبیعه» ترجمه شد.

کم کم فراموش شد که این نام بدان جهت به این علم داده شده که در کتاب ارسطو بعد از «طبیعیات» قرار گرفته است. چنین گمان رفت که این نام از آن جهت به این علم داده شده است که مسائل این علم - یا لاقلاً بعضی از مسائل این علم از قبیل خدا، عقول مجرد - خارج از طبیعت اند. از این رو برای افرادی مانند ابن سینا این سؤال مطرح شد که می بایست این علم «ما قبل الطبیعه» خوانده می شد نه «ما بعد الطبیعه»، زیرا اگر به

[شماره صفحه واقعی : ۱۳۵]

ص: ۱۸۳۳

اعتبار اشتغال این علم بر بحث خدا آن را به این نام خوانده اند خدا قبل از طبیعت قرار گرفته نه بعد از آن (۱).

بعدها در میان برخی از متفلسفان جدید این اشتباه لفظی و ترجمه ای منجر به یک اشتباه معنوی شد. گروه زیادی از اروپاییان کلمه «ما بعد الطبیعه» را مساوی با ماوراء الطبیعه پنداشتند و گمان کردند که موضوع این علم اموری است که خارج از طبیعت اند و حال آن که - چنانکه دانستیم - موضوع این علم شامل طبیعت و ماوراء طبیعت و بالأخره هر چه موجود است می شود. به هر حال این دسته به غلط این علم را چنین تعریف کردند: «متافیزیک علمی است که فقط درباره خدا و امور مجرد از ماده بحث می کند».

### فلسفه در عصر جدید

چنانکه می دانیم نقطه عطف در عصر جدید نسبت به عصر قدیم که از قرن شانزدهم آغاز می شود و به وسیله گروهی که در رأس آنها دکارت فرانسوی و بیکن انگلیسی بودند صورت گرفت این بود که روش قیاسی و عقلی در علوم جای خود را به روش تجربی و حسی داد؛ علوم طبیعی یکسره از قلمرو روش قیاسی خارج شد و وارد حوزه روش تجربی شد؛ ریاضیات حالت نیمه قیاسی و نیمه تجربی به خود گرفت.

پس از این جریان این فکر برای بعضی پیدا شد که روش قیاسی به هیچ وجه قابل اعتماد نیست، پس اگر علمی در دسترس تجربه و آزمایش عملی نباشد و بخواهد صرفاً از قیاس استفاده کند، آن علم اساسی ندارد، و چون

[شماره صفحه واقعی: ۱۳۶]

ص: ۱۸۳۴

علم ما بعد الطبیعه چنین است، یعنی تجربه و آزمایش عملی را در آن راه نیست، پس این علم اعتبار ندارد، یعنی مسائل این علم نفیاً و اثباتاً قابل تحقیق و مطالعه نیستند. این گروه گرد آن علمی که یک روز یک سر و گردن از همه علوم دیگر بلندتر بود و «اشرف علوم» و «ملکه علوم» خوانده می شد یک خط قرمز کشیدند. از نظر این گروه، علمی به نام علم «ما بعد الطبیعه» یا «فلسفه اولی» یا هر نام دیگر وجود ندارد و نمی تواند وجود داشته باشد. این گروه در حقیقت گرامی ترین مسائل مورد نیاز عقل بشر را از بشر گرفتند.

گروهی دیگر مدعی شدند که روش قیاسی در همه جا بی اعتبار نیست، در ما بعد الطبیعه و اخلاق باید از آن استفاده کرد. این گروه اصطلاح جدیدی خلق کردند و آنچه را که با روش تجربی قابل تحقیق بود «علم» خواندند و آنچه می بایست با روش قیاسی از آن استفاده شود، اعم از متافیزیک و اخلاق و منطق و غیره، آن را «فلسفه» خواندند. پس تعریف «فلسفه» در اصطلاح این گروه عبارت است از:

«علمی که صرفاً با روش قیاسی تحقیق می شوند و تجربه و آزمایش عملی را در آنها راه نیست».

بنابر این نظر، مانند نظر علمای قدیم کلمه «فلسفه» یک اسم عام است نه اسم خاص، یعنی نام یک علم نیست، نامی است که شامل چندین علم می گردد. ولی البته دایره فلسفه به حسب این اصطلاح نسبت به اصطلاح قدما تنگ تر است، زیرا فقط شامل علم ما بعد الطبیعه و علم اخلاق و علم منطق و علم حقوق و احیاناً بعضی علوم

دیگر می شود و اما ریاضیات و طبیعیات در خارج این دایره قرار می گیرند، بر خلاف اصطلاح قدما که شامل ریاضیات و طبیعیات هم بود.

گروه اول که به کلی منکر ما بعد الطبیعه و منکر روش قیاسی بودند و تنها

[شماره صفحه واقعی: ۱۳۷]

ص: ۱۸۳۵



علوم حسی و تجربی را معتبر می‌شناختند کم‌کم متوجه شدند که اگر هر چه هست منحصر به علوم تجربی باشد- و مسائل این علوم هم که جزئی است؛ یعنی مخصوص به موضوعات خاص است- ما از شناخت کلی جهان- که فلسفه یا ما بعد الطبیعه مدعی عهده داری آن بود- به کلی محروم خواهیم ماند؛ از این رو فکر جدیدی برایشان پیدا شد و آن پایه گذاری «فلسفه علمی» بود یعنی فلسفه ای که صد در صد متکی به علوم است و در آن از مقایسه علوم با یکدیگر و پیوند مسائل آنها با مسائل دیگر و کشف نوعی رابطه و کلیت میان قوانین و مسائل علوم با یکدیگر، یک سلسله مسائل کلی تر به دست می‌آید. این مسائل کلی تر را به نام «فلسفه» خواندند. اگوست کنت (۱) فرانسوی و هربرت اسپنسر (۲) انگلیسی چنین روشی پیش گرفتند.

فلسفه از نظر این دسته، دیگر آن علمی نبود که مستقل شناخته می‌شد چه از نظر موضوع و چه از نظر مبادی، زیرا آن علم موضوعش «موجود بما هو موجود» بود و مبادی اش- و لا اقل مبادی عمده اش- بدیهیات اولیه بود؛ بلکه علمی شد که کارش تحقیق در فرآورده های علوم دیگر و پیوند دادن میان آنها و استخراج مسائل کلی تر از مسائل محدودتر علوم بود.

فلسفه تحصّلی اگوست کنت فرانسوی و فلسفه ترکیبی هربرت اسپنسر انگلیسی از این نوع است.

از نظر این گروه، فلسفه، علمی جدا از سایر علوم نیست، بلکه نسبت علوم با فلسفه از قبیل نسبت یک درجه از معرفت با یک درجه کامل تر از معرفت درباره یک چیز است؛ یعنی فلسفه، ادراک وسیع تر و کلی تر همان

[شماره صفحه واقعی : ۱۳۸]

ص: ۱۸۳۶

۱- Auguste Cont .

۲- Herbert Spencer .

چیزهایی است که مورد ادراک و معرفت علوم است.

برخی دیگر مانند کانت (۱) قبل از هر چیز تحقیق درباره خود معرفت و قوه ای که منشأ این معرفت است - یعنی عقل - را لازم شمرند و به نقد و نقادی عقل انسان پرداختند و تحقیقات خود را «فلسفه» یا «فلسفه نقادی» (Critical philosophy) نام نهادند.

البته این فلسفه نیز با آنچه نزد قدما به نام «فلسفه» خوانده می شد جز اشتراک در لفظ وجه مشترک دیگری ندارد، همچنانکه با فلسفه تحقیقی اگوست کنت و فلسفه ترکیبی اسپنسر نیز وجه اشتراکی جز لفظ ندارد. فلسفه کانت به منطق - که نوعی خاص از فکر شناسی است - از فلسفه - که جهان شناسی است - نزدیک تر است.

در جهان اروپا کم کم آنچه «نه علم» بود، یعنی در هیچ علم خاصی از علوم طبیعی یا ریاضی نمی گنجید و در عین حال یک نظریه درباره جهان یا انسان یا اجتماع بود، به نام «فلسفه» خوانده شد. اگر کسی همه «ایسم» هایی را که در اروپا و امریکا به نام «فلسفه» خوانده می شود جمع کند و تعریف همه را به دست آورد، می بیند که هیچ وجه مشترکی جز «نه علم» بودن ندارند.

این مقدار که اشاره شد برای نمونه بود که بدانیم تفاوت فلسفه قدیم با فلسفه های جدید از قبیل تفاوت علوم قدیمه با علوم جدیده نیست.

علم قدیم با علم جدید، مثلاً طب قدیم و طب جدید، هندسه قدیم و هندسه جدید، علم النفس قدیم و علم النفس جدید، گیاه شناسی قدیم و گیاه شناسی جدید و ...

تفاوت ماهوی ندارند؛ یعنی چنین نیست که مثلاً

[شماره صفحه واقعی : ۱۳۹]

ص: ۱۸۳۷

۱-Kant.

کلمه «طب» در قدیم نام یک علم بود و در جدید نام یک علم دیگر. طب قدیم و طب جدید هر دو دارای تعریف واحد هستند.

«طب» به هر حال عبارت است از معرفت احوال و عوارض بدن انسان. تفاوت طب قدیم و طب جدید یکی در شیوه تحقیق مسائل است که طب جدید از طب قدیم تجربی تر است و طب قدیم از طب جدید استدلالی تر و قیاسی تر است، و دیگر در نقص و کمال است، یعنی طب قدیم ناقص تر و طب جدید کامل تر است. و همچنین سایر علوم.

اما «فلسفه» در قدیم و جدید یک نام است برای معانی مختلف و گوناگون، و به حسب هر معنی تعریف جداگانه دارد. چنانکه خواندیم، در قدیم گاهی کلمه «فلسفه» نام «مطلق علم عقلی» بود و گاهی این نام اختصاص می یافت به یکی از شعب یعنی علم ما بعد الطبیعه یا فلسفه اولی، و در جدید این نام به معانی متعدد اطلاق شده و بر حسب هر معنی یک تعریف جداگانه دارد.

### جدا شدن علوم از فلسفه

یک غلط فاحش رایج در زمان ما که از غرب سرچشمه گرفته است و در میان مقلدان شرقی غربیان نیز شایع است، افسانه جدا شدن علوم از فلسفه است. یک تغییر و تحول لفظی که به اصطلاحی قرار دادی مربوط می شود با یک تغییر و تحول معنوی که به حقیقت یک معنی مربوط می گردد اشتباه شده و نام «جدا شدن علوم از فلسفه» به خود گرفته است.

چنانکه سابقاً گفتیم، کلمه «فلسفه» یا «حکمت» در اصطلاح قدماً غالباً به معنی دانش عقلی در مقابل دانش نقلی به کار می رفت و لهذا مفهوم این لفظ شامل همه اندیشه های عقلانی و فکری بشر بود.

[شماره صفحه واقعی : ۱۴۰]

ص: ۱۸۳۸

در این اصطلاح، لغت «فلسفه» یک اسم عام و اسم جنس بود نه اسم خاص. بعد در دوره جدید این لفظ اختصاص یافت به ما بعد الطبیعه و منطوق و زیبایی شناسی و امثال اینها. این تغییر اسم سبب شده که برخی بپندارند که فلسفه در قدیم یک علم بود و مسائلس الهیات و طبیعیات و ریاضیات و سایر علوم بود، بعد طبیعیات و ریاضیات از فلسفه جدا شدند و استقلال یافتند.

اینچنین تعبیری درست مثل این است که مثلاً کلمه «تن» یک وقت به معنی بدن در مقابل روح به کار برده شود و شامل همه اندام انسان از سر تا پا بوده باشد، و بعد اصطلاح ثانوی پیدا شود و این کلمه در مورد از گردن به پایین، در مقابل «سر» به کار برده شود و آنگاه برای برخی این توهم پیدا شود که سر انسان از بدن انسان جدا شده است؛ یعنی یک تغییر و تحول لفظی با یک تغییر و تحول معنوی اشتباه شود؛ و نیز مثل این است که کلمه «فارس» یک وقت به همه ایران اطلاق می شده است و امروز به استانی از استانهای جنوبی ایران اطلاق می شود و کسی پیدا شود و گمان کند که استان فارس از ایران جدا شده است. جدا شدن علوم از فلسفه از همین قبیل است.

علوم روزی تحت نام عام «فلسفه» یاد می شدند و امروز این نام اختصاص یافته به یکی از آن علوم.

این تغییر نام ربطی به جدا شدن علوم از فلسفه ندارد. علوم هیچوقت جزء فلسفه به معنای خاص این کلمه نبوده تا جدا شود.

[شماره صفحه واقعی : ۱۴۱]

ص: ۱۸۳۹

## درس سوم : فلسفه اشراق و فلسفه مشاء

فلاسفه اسلامی به دو دسته تقسیم می شوند: فلاسفه اشراق و فلاسفه مشاء.

سر دسته فلاسفه اشراقی اسلامی، شیخ شهاب الدین سهروردی از علمای قرن ششم است، و سر دسته فلاسفه مشاء اسلامی، شیخ الرئیس ابوعلی بن سینا به شمار می رود.

اشراقیان پیرو افلاطون، و مشائیان پیرو ارسطو به شمار می روند. تفاوت اصلی و جوهری روش اشراقی و روش مشائی در این است که در روش اشراقی برای تحقیق در مسائل فلسفی و مخصوصاً «حکمت الهی» تنها استدلال و تفکرات عقلی کافی نیست، سلوک قلبی و مجاهدات نفس و تصفیه آن نیز برای کشف حقایق، ضروری و لازم است، اما در روش مشائی تکیه فقط بر استدلال است.

[شماره صفحه واقعی : ۱۴۲]

ص: ۱۸۴۰

لفظ «اشراق» که به معنی تابش نور است، برای افاده روش اشراقی مفید و رساست، ولی کلمه «مشاء» که به معنی «راه رونده» یا «بسیار راه رونده» است صرفاً نامگذاری است و روش مَشائی را افاده نمی کند. گویند علت این که ارسطو و پیروانش را «مَشائین» خوانند این بود که ارسطو عادت داشت که در حال قدم زدن و راه رفتن افاده و افاضه کند. پس اگر بخواهیم کلمه ای را به کار ببریم که مفید مفهوم روش فلسفی مَشائین باشد باید کلمه «استدلالی» را به کار ببریم و بگوییم فلاسفه دو دسته اند: اشراقیون و استدلالیون.

این جا لازم است تحقیق شود که آیا واقعاً افلاطون و ارسطو دارای دو متد مختلف بوده اند و چنین اختلاف نظری میان استاد (افلاطون) و شاگرد (ارسطو) بوده است؟ و آیا طریقه ای که شیخ شهاب الدین سهروردی - که از این پس ما او را با نام کوتاهش به نام «شیخ اشراق» خواهیم خواند - در دوره اسلامی آن را بیان کرده است طریقه افلاطون است و افلاطون طرفدار و پیرو سلوک معنوی و مجاهدت و ریاضت نفس و مکاشفه و مشاهده قلبی و به تعبیر شیخ اشراق طرفدار «حکمت ذوقی» بوده است؟ آیا مسائلی که از زمان شیخ اشراق به بعد به عنوان مسائل مورد اختلاف اشراقیین و مَشائین شناخته می شود، مانند اصالت ماهیت و اصالت وجود، وحدت و کثرت وجود، مسأله جعل، مسأله ترکیب و عدم ترکیب جسم از هیولی و صورت، مسأله مُثُل و ارباب انواع، قاعده امکان اشرف و دهها مسأله دیگر از این قبیل، همان مسائل مورد اختلاف افلاطون و ارسطوست که تا این زمان ادامه یافته است، و یا این مسائل و لااقل بعضی از این مسائل بعدها اختراع و ابتکار شده و روح افلاطون و ارسطو از اینها بی خبر بوده است؟

[شماره صفحه واقعی: ۱۴۳]

ص: ۱۸۴۱

آنچه اجمالاً در این درسها می توانیم بگوییم این است که مسلماً میان افلاطون و ارسطو اختلاف نظرهایی وجود داشته؛ یعنی ارسطو بسیاری از نظریه های افلاطون را رد کرد و نظریه های دیگری در برابر او ابراز کرد.

در دوره اسکندریه- که حدّ فاصل میان دوره یونانی و دوره اسلامی است- پیروان افلاطون با پیروان ارسطو دو دسته مختلف را تشکیل می داده اند. فارابی کتاب کوچک معروفی دارد به نام الجمع بین رأی الحکیمین. در این کتاب مسائل اختلافی این دو فیلسوف طرح شده و کوشش شده که به نحوی اختلافات میان این دو حکیم از بین برود.

ولی آنچه از مطالعه آثار افلاطون و ارسطو و از مطالعه کتبی که در بیان عقاید و آراء این دو فیلسوف [نوشته شده] با توجه به سیر فلسفه در دوره اسلامی به دست می آید یکی این است که مسائل عمده مورد اختلاف اشراقیین و مشائیین که امروز در فلسفه اسلامی مطرح است، به استثنای یکی دو مسأله، یک سلسله مسائل جدید اسلامی است و ربطی به افلاطون و ارسطو ندارد، مانند مسائل ماهیت و وجود، مسأله جعل، مسأله ترکیب و بساطت جسم، قاعده امکان اشرف، وحدت و کثرت وجود.

مسائل مورد اختلاف ارسطو و افلاطون همانهاست که در کتاب الجمع بین رأیی

الحکیمین فارابی آمده و البته غیر از مسائل سابق الذکر است.

از نظر ما مسائل اساسی مورد اختلاف افلاطون و ارسطو سه مسأله است که بعداً درباره آنها توضیح خواهیم داد.

از همه مهمتر این که بسیار محل تردید است که افلاطون طرفدار سیر و سلوک معنوی و مجاهدت و ریاضت و مشاهده قلبی بوده است. بنابراین، این که ما افلاطون و ارسطو را دارای دو روش بدانیم: روش اشراقی و روش استدلالی، بسیار قابل مناقشه است. به هیچ وجه معلوم نیست که افلاطون

[شماره صفحه واقعی: ۱۴۴]

ص: ۱۸۴۲

در زمان خودش و یا در زمانهای نزدیک به زمان خودش به عنوان یک فرد «اشراقی» طرفدار اشراق درونی شناخته می شده است؛ و حتی معلوم نیست که لغت «مشائین» منحصرأً درباره ارسطو و پیروانش اطلاق می شده است.

شهرستانی صاحب الملل و النحل در جلد دوم کتابش می گوید:

«اما مشائین مطلق، پس آنها اهل «لوقین» اند، و افلاطون به احترام حکمت همواره در حال راه رفتن آن را تعلیم می کرد. ارسطو از او تبعیت کرد و از این رو (ظاهراً ارسطو) و پیروانش را «مشائین» خواندند.»

البته در این که به ارسطو و پیروانش «مشائین» می گفته اند و این تعبیر در دوره اسلامی هم ادامه داشته است نمی توان تردید کرد. آنچه مورد تردید و قابل نفی و انکار است این است که افلاطون «اشراقی» خوانده شده باشد.

ما قبل از شیخ اشراق در سخن هیچیک از فلاسفه مانند فارابی و بوعلی و یا مورخان فلسفه مانند شهرستانی نمی بینیم که از افلاطون به عنوان یک حکیم طرفدار حکمت ذوقی و اشراقی یاد شده باشد و حتی به کلمه اصطلاحی «اشراق» هم بر نمی خوریم (۱). شیخ اشراق بود که این کلمه

[شماره صفحه واقعی : ۱۴۵]

ص: ۱۸۴۳

۱- به اعتقاد هانری کربن اولین بار شخصی به نام ابن الوحشیه (در حدود اواخر قرن سوم و اوائل قرن چهارم) این کلمه را در جهان اسلام به کار برده است (رجوع شود به کتاب سه حکیم مسلمان صفحات ۷۳ و ۱۸۲ چاپ دوم). سید حسن تقی زاده در یادداشتهای «تاریخ علوم در اسلام» (مجله «مقالات و بررسیها» نشریه گروه تحقیقاتی دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران، شماره ۳ و ۴، صفحه ۲۱۳) پس از ذکر کتاب مجهولی منسوب به همین ابن الوحشیه می گوید: «و کتاب دیگر همان ابن وحشیه نبطی موسوم به الفلاحه النبطیه که باز آن را به یک حکیم بابلی به اسم «قوثامی» نسبت داده که او از کتب قدیم تر بابلی از تألیفات ضغریث وینبوشاد نقل کرده باعث تطویل می شود. حتی ابن خلدون با آن قریحه تحقیق، این کتاب دوم را از علمای نبطی دانسته که از یونانی به عربی ترجمه شده است. ولی عاقبت در نتیجه تحقیقات گوتشمید و نولدکه آلمانی و مخصوصاً نالینوی ایتالیایی معلوم شده که کتاب مزبور مجعول و پر از هذیان است و حتی نالینورا عقیده بر آن است که ابن وحشیه وجود نداشته و همان ابوطالب زیات همه این موهومات را به قالب ریخته و به یک شخص موهوم نسبت داده است و محققین برآند که این نوع کتب از تألیفات شعوبیه است که می خواسته اند ثابت کنند که علوم نزد ملل غیر عرب بوده و عرب را بهره ای از علوم نبوده است.» بعید نیست که منشأ اشتباه شیخ اشراق هم کتاب الفلاحه النبطیه و یا کتابی مانند آن از تألیفات شعوبیه بوده است. فعلاً کتاب الفلاحه النبطیه در اختیار ما نیست تا مطالب آن را با آنچه از شیخ اشراق در این زمینه رسیده است مقایسه کنیم.



را بر سر زبانها انداخت و هم او بود که در مقدمه کتاب حکمه الاشراق گروهی از حکمای قدیم- از جمله فیثاغورس و افلاطون- را طرفدار حکمت ذوقی و اشراقی خواند و از افلاطون به عنوان «رئیس اشراقیون» یاد کرد.

به عقیده ما شیخ اشراق تحت تأثیر عرفا و متصوّفه اسلامی روش اشراقی را انتخاب کرد. آمیختن اشراق و استدلال با یکدیگر ابتکار خود اوست، ولی او- شاید برای این که نظریه اش بهتر مقبولیت بیابد- گروهی از قدمای فلاسفه را دارای همین مشرب معرفی کرد. شیخ اشراق هیچ گونه سندی در این موضوع به دست نمی دهد، همچنانکه در مورد حکمای ایران باستان نیز سندی ارائه نمی دهد. حتماً اگر سندی در دست می داشت

[شماره صفحه واقعی : ۱۴۶]

ص: ۱۸۴۴

ارائه می‌داد و مسأله‌ای را که مورد علاقه‌اش بود این‌گونه به ابهام و اجمال برگزار نمی‌کرد.

برخی از نویسندگان «تاریخ فلسفه» ضمن شرح عقاید و افکار افلاطون، به هیچ‌وجه از روش اشراقی او یاد نکرده‌اند. در ملل و نحل شهرستانی، تاریخ فلسفه دکتر هومن، تاریخ فلسفه ویل دورانت، سیر حکمت در اروپا نامی از روش اشراقی افلاطون به گونه‌ای که شیخ اشراق مدعی است برده نشده است. در سیر حکمت در اروپا موضوع «عشق افلاطونی» را یادآوری می‌کند و از زبان افلاطون می‌گوید:

«روح پیش از آمدن به دنیا زیبایی مطلق را دیده و چون در این دنیا زیبایی ظاهر را می‌بیند به یاد زیبایی مطلق می‌افتد و غم هجران به او دست می‌دهد. عشق جسمانی مانند حسن صوری، مجازی است، اما عشق حقیقی چیز دیگر است و مایه ادراک اشراقی و دریافت زندگی جاوید می‌گردد.»

آنچه افلاطون در مورد عشق گفته است که بعدها به نام «عشق افلاطونی» خوانده می‌شود عشق زیباییهاست که به عقیده افلاطون-لااقل در حکیمان- ریشه‌ای الهی دارد، و به هر حال ربطی به آنچه شیخ اشراق در باب تهذیب نفس و سیر و سلوک عرفانی الی‌الله گفته است ندارد.

اما برتراند راسل در جلد اول تاریخ فلسفه‌اش مکرراً از آمیختگی تعقل و اشراق در فلسفه افلاطون یاد می‌کند، ولی به هیچ‌وجه مدرکی ارائه نمی‌دهد و چیزی نقل نمی‌کند که روشن‌گردد آیا اشراق افلاطونی چیزی است که از راه مجاهدت نفس و تصفیه آن پیدا می‌شود و یا همان است که

[شماره صفحه واقعی: ۱۴۷]

ص: ۱۸۴۵

مولود یک عشق به زیبایی است؟ تحقیق بیشتر نیازمند به مطالعه مستقیم در همه آثار افلاطون است.

در مورد فیثاغورس شاید بتوان قبول کرد که روش اشراقی داشته است و ظاهراً این روش را از مشرق زمین الهام گرفته است. راسل که روش افلاطون را «اشراقی» می داند مدعی است که افلاطون در این جهت تحت تأثیر فیثاغورس بوده است (۱).

در میان آراء و عقاید افلاطون، خواه او را از نظر روش، اشراقی بدانیم یا نه، سه مسأله است که ارکان و مشخصات اصلی فلسفه افلاطون را تشکیل می دهد و ارسطو در هر سه مسأله با او مخالف بوده است:

۱. نظریه مُثُل. طبق نظریه مثل، آنچه در این جهان مشاهده می شود، اعم از جواهر و اعراض، اصل و حقیقتشان در جهان دیگر وجود دارد و افراد این جهان به منزله سایه ها و عکسهای حقایق آن جهانی می باشند. مثلاً افراد انسان که در این جهان زندگی می کنند همه دارای یک اصل و حقیقت در جهان دیگر هستند و انسان اصیل و حقیقی، انسان آن جهانی است. همچنین سایر اشیاء.

افلاطون آن حقایق را «ایده» می نامد. در دوره اسلامی کلمه «ایده» به «مثال» ترجمه شده است و مجموع آن حقایق به نام «مثل افلاطونی» خوانده می شود. بوعلی سخت با نظریه مثل افلاطونی مخالف است و شیخ اشراق سخت طرفدار آن

[شماره صفحه واقعی : ۱۴۸]

ص: ۱۸۴۶

---

۱- برای مطالعه فلسفه فیثاغورسی رجوع شود به جلد دوم ملل و نحل شهرستانی و جلد اول تاریخ فلسفه برتراند راسل.

است.

یکی از طرفداران نظریه مثل، میرداماد، و یکی دیگر صدرالمآلهین است. البته تعبیر این دو حکیم از «مثل» - خصوصاً میرداماد - با تعبیر افلاطون و حتی با تعبیر شیخ اشراق متفاوت است.

یکی دیگر از طرفداران نظریه مثل در دوره اسلامی میرفندرسکی از حکمای دوره صفویه است. قصیده معروفی به فارسی دارد و نظر خویش را در مورد مثل در آن قصیده بیان کرده است. مطلع قصیده این است:

چرخ با این اختران، نغز و خوش و زیباستی

صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی

صورت زیرین اگر با نردبان معرفت

بر رود بالا همی با اصل خود یکتاستی

این سخن را در نیابد هیچ فهم ظاهری

گر ابو نصرستی و گر بوعلی سیناستی

۲. نظریه اساسی مهم دیگر افلاطون، درباره روح آدمی است. وی معتقد است که روحها قبل از تعلق به بدنها در عالمی برتر و بالاتر که همان عالم مثل است مخلوق و موجود بوده و پس از خلق شدن بدن، روح به بدن تعلق پیدا می کند و در آن جایگزین می شود.

۳. نظریه سوم افلاطون که مبتنی بر دو نظریه گذشته است و به منزله نتیجه گیری از آن دو نظریه است این است که علم، تذکر و یادآوری است نه یادگیری واقعی؛ یعنی هر چیز که ما در این جهان می آموزیم، و می پنداریم چیزی را که نمی دانسته و نسبت به آن جاهل بوده ایم برای اولین بار آموخته ایم، در حقیقت یادآوری آن چیزهایی است که قبلاً می دانسته ایم، زیرا گفتیم که روح قبل از تعلق به بدن در این عالم، در عالمی برتر موجود بوده و در آن عالم، «مثل» را مشاهده می کرده است و چون حقیقت هر چیز «مثال» آن چیز است و روحها مثالها را قبلاً ادراک کرده اند پس روحها قبل از آن که به عالم دنیا وارد شوند و به دنیا تعلق یابند عالم به حقایق بوده اند؛

[شماره صفحه واقعی : ۱۴۹]

ص: ۱۸۴۷

چیزی که هست، پس از تعلق روح به بدن، آن چیزها را فراموش کرده ایم.

بدن برای روح ما به منزله پرده ای است که بر روی آئینه ای آویخته شده باشد که مانع تابش نور و انعکاس صور در آئینه است. در اثر دیالکتیک، یعنی بحث و جدل و روش عقلی، یا در اثر عشق (یا در اثر مجاهدت و ریاضت نفس و سیر و سلوک معنوی بنابر استنباط امثال شیخ اشراق) پرده برطرف می شود و نور می تابد و صورت ظاهر می گردد.

ارسطو در هر سه مسأله با افلاطون مخالف است. اولاً وجود کلیات مثالی و مجرد و ملکوتی را منکر است و «کلی» را- و یا به تعبیر صحیح تر کلیت کلی را- صرفاً امر ذهنی می شمارد. ثانیاً معتقد است که روح پس از خلق بدن یعنی مقارن با تمام و کمال یافتن خلقت بدن خلق می شود و بدن به هیچ وجه مانع و حجابی برای روح نیست، بر عکس وسیله و ابزار روح است برای کسب معلومات جدید. روح، معلومات خویش را به وسیله همین حواس و ابزارهای بدنی به دست می آورد. روح قبلاً در عالم دیگری نبوده است تا معلوماتی به دست آورده باشد.

اختلاف نظر افلاطون و ارسطو در این مسائل اساسی و برخی مسائل دیگر که البته به این اهمیت نیست، بعد از آنها نیز ادامه یافت. در مکتب اسکندریه، هم افلاطون پیروانی دارد و هم ارسطو. پیروان اسکندرانی افلاطون به نام «افلاطونیان جدید» خوانده می شدند. مؤسس این مکتب شخصی است مصری به نام «آمونوس ساکاس» (۱) و معروف ترین و بارزترین آنها یک مصری یونانی الاصل است به نام «افلوپین» (۲) که مورخین اسلامی او را «الشیخ الیونانی» می خوانند. افلاطونیان جدید مطالب تازه آورده اند و

[شماره صفحه واقعی : ۱۵۰]

ص: ۱۸۴۸

۱- Ammonios Saccas .

۲- Plotin .

ممکن است از منابع قدیم شرقی استفاده کرده باشند. پیروان اسکندرانی ارسطو عده زیادی هستند که شرح کرده اند ارسطو را. معروف ترین آنها «تامسپیوس» و «اسکندر افریدوسی» می باشند.

[شماره صفحه واقعی : ۱۵۱]

ص: ۱۸۴۹

## درس چهارم: روشهای فکری اسلامی

در درس قبل، مختصر توضیحی درباره روش فلسفی اشراقی و روش فلسفی مشائی دادیم و گفتیم میان اشراقیون و مشائیون یک سلسله اختلافات اساسی در مسائل فلسفی وجود دارد، و گفتیم که بنا بر مشهور افلاطون سر سلسله اشراقیون و ارسطو سر سلسله مشائیون به شمار می رود؛ و هم اشاره شد که در دوره اسلامی این دو مکتب ادامه یافت برخی از فلاسفه اسلامی روش اشراقی دارند، برخی دیگر روش مشائی.

نظر به این که در جهان اسلامی روشهای فکری دیگر هم بوده است که با روش اشراقی و مشائی مغایرت داشته است و آنها نیز نقشی اصیل و اساسی در تحول فرهنگ اسلامی داشته اند ناچاریم به آنها نیز اشاره کنیم.

در میان سایر روشها آنچه مهم و قابل ذکر است دو روش است:

[شماره صفحه واقعی: ۱۵۲]

ص: ۱۸۵۰

۱. روش عرفانی

۲. روش کلامی

عرفا و همچنین متکلمین به هیچ وجه خود را تابع فلاسفه - اعم از اشراقی و مشائی - نمی دانسته اند و در مقابل آنها ایستادگیها به خرج داده اند و تصادمهایی میان آنها و فلاسفه رخ داده است و همین تصادمها در سرنوشت فلسفه اسلامی تأثیر بسزایی داشته است. عرفان و کلام علاوه بر آن که از طریق معارضه و تصادم به فلسفه اسلامی تحریک بخشیده اند، افقهای تازه نیز برای فلاسفه گشوده اند. بسیاری از مسائلی که در فلسفه اسلامی مطرح است، اولین بار وسیله متکلمین و عرفا مطرح شده است هر چند اظهار نظر فلاسفه با اظهار نظر عرفا و متکلمین متفاوت است.

علیهذا مجموع روشهای فکری اسلامی چهار روش است و متفکران اسلامی چهار دسته بوده اند. بدیهی است که مقصود ما روشهای فکری ای است که به معنی عام، رنگ فلسفی دارد؛ یعنی نوعی هستی شناسی و جهان شناسی است. ما در این درس که درباره «کلیات فلسفه» بحث می کنیم، کاری به روشهای فکری فقهی یا تفسیری یا حدیثی یا ادبی یا سیاسی یا اخلاقی نداریم که آنها داستانی دیگر دارند.

نکته دیگر این است که همه این روشها تحت تأثیر تعلیمات اسلامی، رنگی مخصوص پیدا کرده اند و با مشابه های خود در خارج از حوزه اسلامی تفاوتهایی داشته و دارند، و به عبارت دیگر: روح خاص فرهنگ اسلامی بر همه آنها حاکم است.

آن چهار روش فکری عبارت است از:

۱. روش فلسفی استدلالی مشائی. این روش پیروان زیادی دارد. اکثر فلاسفه اسلامی پیرو این روش بوده اند. الکندی، فارابی، بوعلی سینا،

[شماره صفحه واقعی: ۱۵۳]

ص: ۱۸۵۱



خواجه نصیر الدین طوسی، میرداماد، ابن رشد اندلسی، ابن باجه اندلسی (ابن الصائغ اندلسی)، مشائی مسلک بوده اند. مظهر و نماینده کامل این مکتب بوعلی سیناست. کتابهای فلسفی بوعلی از قبیل شفا، اشارات، نجات، دانشنامه علائی، مبدأ و معاد، تعلیقات، مباحثات، عیون الحکمه همه حکمت مشاء است. در این روش تکیه فقط بر استدلال و برهان عقلی است و بس.

۲. روش فلسفی اشراق. این روش نسبت به روش مشائی پیروان کمتری دارد. آن کس که این روش را احیاء کرد «شیخ اشراق» بود. قطب الدین شیرازی، شهرزوری و عده ای دیگر روش اشراقی داشته اند. خود شیخ اشراق، مظهر و نماینده کامل این مکتب به شمار می رود. شیخ اشراق کتب زیادی نوشته است از قبیل حکمه الاشراق، تلویحات، مطارحات، مقاومات، هیاکل النور. معروف ترین آنها کتاب حکمه الاشراق است و تنها این کتاب است که صد در صد روش اشراقی دارد. شیخ اشراق برخی رساله ها به فارسی دارد از قبیل آواز پرجبرئیل، عقل سرخ و غیره.

در این روش به دو چیز تکیه می شود: استدلال و برهان عقلی، و دیگر مجاهده و تصفیه نفس. به حسب این روش، تنها با نیروی استدلال و برهان عقلی نتوان حقایق جهان را اکتشاف کرد.

۳. روش سلوکی عرفانی. روش عرفان و تصوّف فقط و فقط بر تصفیه نفس بر اساس سلوک الی الله و تقرب به حق تا مرحله وصول به حقیقت تکیه دارد و به هیچ وجه اعتمادی به استدلالات عقلی ندارد. این روش پای استدلالیان را چوبین می داند. به حسب این روش، هدف تنها کشف حقیقت نیست، بلکه رسیدن به حقیقت است.

روش عرفانی پیروان زیادی دارد و عرفای نامداری در جهان اسلام

[شماره صفحه واقعی : ۱۵۴]

ص: ۱۸۵۲

ظهور کرده اند. از آن جمله بایزید بسطامی، حلاج، شبلی، جنید بغدادی، ذوالنون مصری، ابوسعید ابوالخیر، خواجه عبد الله انصاری، ابو طالب مکی، ابونصر سراج، ابوالقاسم قشیری، محیی الدین عربی اندلسی، ابن فارض مصری، مولوی رومی را باید نام برد.

مظهر و نماینده کامل عرفان اسلامی که عرفان را به صورت یک علم مضبوط درآورد و پس از او هر کس آمده تحت تأثیر شدید او بوده است «محیی الدین عربی» است.

روش سلوکی عرفانی با روش فلسفی اشراقی یک وجه اشتراک دارد و دو وجه اختلاف. وجه اشتراک آن دو تکیه بر اصلاح و تهذیب و تصفیه نفس است. اما دو وجه اختلاف، یکی این است که عارف استدلال را به کلی طرد می کند ولی فیلسوف اشراقی آن را حفظ می نماید و فکر و تصفیه را به کمک یکدیگر می گیرد. دیگر این که هدف فیلسوف اشراقی مانند هر فیلسوف دیگر کشف حقیقت است اما هدف عارف وصول به حقیقت است.

۴. روش استدلالی کلامی. متکلمین مانند فلاسفه مشاء تکیه شان بر استدلال عقلی است ولی با دو تفاوت:

یکی این که اصول و مبادی عقلی که متکلمین بحثهای خود را از آنجا آغاز می کنند با اصول و مبادی عقلی که فلاسفه بحث خود را از آنجا آغاز می کنند متفاوت است. متکلمین خصوصاً معتزله مهم ترین اصل متعارفی که به کار می برند «حسن و قبح» است، با این تفاوت که معتزله حسن و قبح را عقلی می دانند و اشاعره، شرعی.

معتزله یک سلسله اصول و قواعد بر این اصل مترتب کرده اند از قبیل «قاعده لطف» و «وجوب اصلاح بر باری تعالی» و بسیار مطالب دیگر.

ولی فلاسفه اصل «حسن و قبح» را یک اصل اعتباری و بشری می دانند از قبیل مقبولات و معقولات عملی که در منطق مطرح است و

[شماره صفحه واقعی : ۱۵۵]

ص: ۱۸۵۳

فقط در «جدل» قابل استفاده است نه در «برهان». از این رو فلاسفه کلام را «حکمت جدلی» می خوانند نه «حکمت برهانی».

یکی دیگر این که متکلم، بر خلاف فیلسوف، خود را «متعهد» می داند، متعهد به دفاع از حریم اسلام. بحث فیلسوفانه یک بحث آزاد است؛ یعنی فیلسوف هدفش قبلاً تعیین نشده که از چه عقیده ای دفاع کند ولی هدف متکلم قبلاً تعیین شده است.

روش کلامی به نوبه خود به سه روش منشعب می شود:

الف. روش کلامی معتزلی.

ب. روش کلامی اشعری.

ج. روش کلامی شیعی.

شرح کامل هر یک از این روشها در این درس میسر نیست و نیازمند بحث جداگانه ای است (۱). معتزله زیادند. ابو الهذیل علاف، نظام، جاحظ، ابو عیبده معمر بن مثنی که در قرنهای دوم و سوم هجری می زیسته اند و قاضی عبد الجبار معتزلی در قرن چهارم و زمخشری در اواخر قرن پنجم و اوایل قرن ششم، مظاهر و نماینده مکتب معتزله به شمار می روند؛ و شیخ ابو الحسن اشعری متوفی در سال ۳۳۰ هجری مظهر و نماینده کامل مکتب اشعری به شمار می رود. قاضی ابوبکر باقلانی و امام الحرمین جوینی و غزالی و فخرالدین رازی روش اشعری داشته اند.

متکلمین شیعی نیز زیاد بوده اند. هشام بن الحکم که از اصحاب امام جعفر صادق علیه السلام است یک متکلم شیعی است. خاندان نوبختی که یک خاندان ایرانی شیعی می باشند متکلمان زبردستی داشته اند. شیخ مفید و سید مرتضی علم الهدی نیز از متکلمان شیعه به شمار می روند. مظهر و نماینده کامل کلام شیعی خواجه نصیرالدین طوسی است. کتاب

[شماره صفحه واقعی : ۱۵۶]

ص: ۱۸۵۴

---

۱- [رجوع شود به درسهای «کلام» در مجموعه آثار ۳].

تجرید العقائد خواجه یکی از معروف ترین کتب کلام است. خواجه، فیلسوف و ریاضی دان هم هست. بعد از خواجه سرنوشت کلام به کلی تغییر کرد و بیشتر رنگ فلسفی به خود گرفت.

در میان کتب کلامی اهل تسنن، شرح مواقف- که متن آن از «قاضی عضد ایجی» معاصر و ممدوح حافظ است، و شرح آن از میرسید شریف جرجانی است- از همه معروفتر است. کتاب مواقف سخت تحت تأثیر کتاب تجرید العقائد است.

[شماره صفحه واقعی : ۱۵۷]

ص: ۱۸۵۵

در درس گذشته اجمالاً به چهار روش فکری در دوره اسلامی اشاره کردیم و نمایندگان معروف آنها را نیز نام بردیم.

اکنون اضافه می‌کنیم که این چهار جریان در جهان اسلام ادامه یافتند تا در یک نقطه به یکدیگر رسیدند و جمعاً جریان واحدی را به وجود آوردند. نقطه ای که این چهار جریان در آنجا با یکدیگر تلاقی کردند «حکمت متعالیه» نامیده می‌شود. حکمت متعالیه به وسیله صدرالمতألّهین شیرازی (متوفی در سال ۱۰۵۰ هجری قمری) پایه گذاری شد. کلمه «حکمت متعالی» وسیله بوعلی نیز- در اشارات- به کار رفته است ولی فلسفه بوعلی هرگز به این نام معروف نشد.

صدرالمتألّهین رسماً فلسفه خود را «حکمت متعالیه» خواند و فلسفه

[شماره صفحه واقعی : ۱۵۸]

ص: ۱۸۵۶

وی به همین نام مشهور شد. مکتب صدرالمتألهین از لحاظ روش شبیه مکتب اشراقی است یعنی به استدلال و کشف و شهود توأمأ معتقد است، ولی از نظر اصول و از نظر استنتاجات متفاوت است.

در مکتب صدرالمتألهین بسیاری از مسائل مورد اختلاف مشاء و اشراق، یا مورد اختلاف فلسفه و عرفان، و یا مورد اختلاف فلسفه و کلام برای همیشه حل شده است.

فلسفه صدرالمتألهین یک فلسفه التقاطی نیست، بلکه یک نظام خاص فلسفی است که هر چند روشهای فکری گوناگون اسلامی در پیدایش آن مؤثر بوده اند باید آن را نظام فکری مستقلی دانست.

صدرالمتألهین کتابهای متعدد دارد، از آن جمله است: اسفار اربعه، الشواهد الربوبیه، مبدأ و معاد، عرشیه، مشاعر، شرح هدایه اثیر الدین ابهری.

حاج ملا هادی سبزواری صاحب کتاب منظومه و شرح منظومه (متولد ۱۲۱۲ هجری قمری و متوفی در ۱۲۹۷ هجری قمری) از پیروان مکتب صدرالمتألهین است. کتاب شرح منظومه سبزواری و کتاب اسفار صدرالمتألهین و کتاب اشارات بوعلی سینا و کتاب شفافای بوعلی سینا و کتاب حکمه الاشراف شیخ اشراق از کتب شایع و متداولی است که در حوزه های علوم قدیمه تدریس می شود.

صدرالمتألهین از جمله کارهایی که کرد این بود که به مباحث فلسفی که از نوع سلوک فکری و عقلی است، نظام و ترتیبی داد شبیه آنچه عرفا در سلوک قلبی و روحی بیان داشته اند.

عرفا معتقدند که سالک با به کار بستن روش عارفانه چهار سیر انجام می دهد:

[شماره صفحه واقعی : ۱۵۹]

ص: ۱۸۵۷

۱. سیر من الخلق الی الحق. در این مرحله کوشش سالک این است که از طبیعت عبور کند و پاره ای عوالم ماوراء طبیعی را نیز پشت سر بگذارد تا به ذات حق واصل شود و میان او و حق حجابی نباشد.

۲. سیر بالحق فی الحق. این، مرحله دوم است. پس از آنکه سالک ذات حق را از نزدیک شناخت به کمک خود او به سیر در شؤون و کمالات و اسماء و صفات او می پردازد.

۳. سیر من الحق الی الخلق بالحق. در این سیر، سالک به خلق و میان مردم بازگشت می کند، اما بازگشتش به معنی جدا شدن و دور شدن از ذات حق نیست، ذات حق را با همه چیز و در همه چیز می بیند.

۴. سیر فی الخلق بالحق. در این سیر، سالک به ارشاد و هدایت مردم، به دستگیری مردم و رساندن آنها به حق می پردازد.

صدرالمتألهین، مسائل فلسفه را به اعتبار این که «فکر» نوعی سلوک است ولی ذهنی، به چهار دسته تقسیم کرد:

۱. مسائلی که پایه و مقدمه مبحث توحیدند و در حقیقت سیر فکر ماست از خلق به حق (امور عامه فلسفه).

۲. مباحث توحید و خدانشناسی و صفات الهی (سیر بالحق فی الحق).

۳. مباحث افعال باری، عوالم کلی وجود (سیر من الحق الی الخلق بالحق).

۴. مباحث نفس و معاد (سیر فی الخلق بالحق).

کتاب اسفار اربعه که به معنی «سفرهای چهارگانه» است بر اساس همین نظام و ترتیب است.

صدرالمتألهین که سیستم خاص فلسفی خویش را «حکمت متعالیه» نام نهاد، فلسفه مشهور و متداول - اعم از اشراقی و مشائی - را «فلسفه

[شماره صفحه واقعی : ۱۶۰]

ص: ۱۸۵۸

### نظری کلی به فلسفه ها و حکمتها

فلسفه و حکمت به مفهوم عام، از نظرهای مختلف تقسیمات گوناگون دارد، اما اگر از لحاظ متد و روش در نظر بگیریم چهار نوع است: حکمت استدلالی، حکمت ذوقی، حکمت تجربی، حکمت جدلی.

حکمت استدلالی متکی به قیاس و برهان است، سر و کارش فقط با صغری و کبری و نتیجه و لازم و نقیض و ضدّ و امثال اینهاست.

حکمت ذوقی سر و کارش تنها با استدلال نیست، بیشتر با ذوق و الهام و اشراق است؛ بیشتر از آنچه از عقل الهام می گیرد از دل الهام می گیرد.

حکمت تجربی آن است که نه با عقل و استدلال قیاسی سر و کار دارد و نه با دل و الهامات قلبی، سر و کارش با حس و تجربه و آزمایش است؛ یعنی نتایج علوم را که محصول تجربه و آزمایش است با مربوط کردن به یکدیگر به صورت حکمت و فلسفه در می آورد.

حکمت جدلی، استدلالی است، اما مقدمات استدلال در این حکمت، آن چیزهایی است که منطقیین آنها را «مشهورات» یا «مقبولات» می خوانند.

قبلاً در «کلیات منطق» مبحث «صناعات خمس» خواندیم که مقدمات استدلال چند گونه است، از آن جمله مقدماتی است که آنها را «بدیهیات اولیه» می نامند و از آن جمله است مقدماتی که آنها را «مشهورات» می خوانند.

مثلاً این که «دو شیء مساوی با شیء سوم، خودشان مساوی یکدیگرند» که با

جمله «مساوی المساوی مساوی» بیان می شود و همچنین

[شماره صفحه واقعی: ۱۶۱]



این که «محال است یک حکم با نقیضش در آن واحد صدق کنند» اموری بدیهی به شمار می روند و اما این که «زشت است انسان در حضور دیگران دهانش را به خمیازه باز کند» یک امر مشهوری است.

استناد و استدلال به بدیهیات، «برهان» نامیده می شود؛ اما استناد و استدلال به «مشهورات» جزء جدل به شمار می رود.

پس «حکمت جدلی» یعنی حکمتی که بر اساس مشهورات در مسائل جهانی و کلی استدلال کند.

متکلمان غالباً پایه استدلالشان بر این است که فلان چیز زشت است و فلان چیز نیک است. متکلمین به اصطلاح بر اساس «حسن و قبح عقلی» استدلال می کنند.

حکما مدعی هستند که حسن و قبح ها همه مربوط است به دایره زندگی انسان، درباره خدا و جهان و هستی با این معیارها نمی توان قضاوت کرد. از این رو حکما کلام را «حکمت جدلی» می نامند.

حکما معتقدند که اصول اساسی دین با مقدمات برهانی و متکی بر بدیهیات اولیه بهتر قابل استدلال است تا با مقدمات مشهوری و جدلی؛ و چون در دوره اسلامی، خصوصاً در میان شیعه، تدریجاً فلسفه بدون آن که از وظیفه بحث آزاد خود خارج گردد و خود را قبلاً «متعهد» سازد، به بهترین وجهی اصول اسلامی را تأیید کرد، لهذا حکمت جدلی تدریجاً به دست امثال خواجه نصیرالدین طوسی رنگ حکمت برهانی و حکمت اشراقی گرفت و کلام تحت الشعاع فلسفه واقع شد.

حکمت تجربی البته فوق العاده با ارزش است، اما عیب این حکمت دو چیز دیگر است: یکی این که دایره حکمت تجربی محدود است به علوم تجربی، و علوم تجربی محدود است به مسائل قابل لمس و قابل حس، در

[شماره صفحه واقعی: ۱۶۲]

ص: ۱۸۶۰

صورتی که نیاز فلسفی بشر درباره مسائلی است بسی وسیع تر از آنچه در قلمرو تجربه قرار می گیرد.

مثلاً آنگاه که درباره آغاز برای زمان، و نهایت برای مکان، و مبدأ برای علل بحث می کنیم، چگونه می توانیم در آزمایشگاه و زیر میکروسکوپ به مقصود خود نائل گردیم؟! لهذا حکمت تجربی نتوانست غریزه فلسفی بشر را اشباع کند و ناچار شد که در مسائل اساسی فلسفی سکوت اختیار کند.

دیگر این که محدود بودن و وابسته به طبیعت بودن مسائل تجربی ارزش آنها را متزلزل کرده است به طوری که امروز مسلم است که مسائل علمی تجربی ارزش موقت دارد و هر لحظه انتظار منسوخ شدن آنها می رود. حکمتی هم که مبنی بر آزمایشها باشد طبعاً متزلزل است و در نتیجه یک نیاز اساسی بشر یعنی «اطمینان» و یقین را به بشر نمی دهد. اطمینان و یقین در مسائلی پیدا می شود که «تجرد ریاضی» یا «تجرد فلسفی» داشته باشند. معنی تجرد ریاضی و تجرد فلسفی در فلسفه فقط قابل توضیح است.

باقی می ماند حکمت استدلالی و حکمت ذوقی. مسائلی که در درسهای آینده بحث می شود توضیح دهنده این دو حکمت و بیان کننده ارزش آنهاست.

[شماره صفحه واقعی : ۱۶۳]

ص: ۱۸۶۱

اشاره

اکنون لازم است ولو به طور اشاره فهرستی از مسائلی که در فلسفه اسلامی درباره آنها تحقیق می شود، همراه با یک سلسله توضیحات روشنگر، به دست دهیم.

مسائل فلسفی بر محور «موجود» دور می زند؛ یعنی آن چیزی که در فلسفه از قبیل بدن است برای پزشکی، و از قبیل عدد است برای حساب، و از قبیل مقدار است برای هندسه، «موجود بما هو موجود» است. به عبارت دیگر موضوع فلسفه «موجود بما هو موجود» است. همه بحثهای فلسفی در اطراف این موضوع دور می زند. به تعبیر دیگر موضوع فلسفه «هستی» است.

مسائلی که در اطراف هستی دور می زند چند گونه است:

الف. مسائلی که مربوط است به هستی و دو نقطه مقابل هستی یعنی:

[شماره صفحه واقعی : ۱۶۴]

ص: ۱۸۶۲

البته در جهان عینی جز هستی چیزی نیست. هستی در ماوراء ذهن نقطه مقابل ندارد. ولی این ذهن مفهوم ساز بشر دو معنی و دو مفهوم دیگر در مقابل هستی ساخته است: یکی نیستی، دیگر ماهیت (البته ماهیتها). یک سلسله مسائل فلسفه، خصوصاً در حکمت متعالیه، مسائل مربوط به وجود و ماهیت است، و یک سلسله مسائل دیگر مسائل مربوط به هستی و نیستی است.

ب. دسته دیگر، مسائل مربوط به اقسام هستی است. هستی به نوبه خود اقسامی دارد که به منزله انواع آن به شمار می روند و به عبارت دیگر: هستی دارای تقسیماتی است، از قبیل تقسیم به عینی و ذهنی، تقسیم به واجب و ممکن، تقسیم به حادث و قدیم، تقسیم به ثابت و متغیر، تقسیم به واحد و کثیر، تقسیم به قوه و فعل، تقسیم به جوهر و عرض. البته مقصود، تقسیمات اولیه هستی است؛ یعنی تقسیماتی که بر هستی وارد می شود از آن جهت که هستی است.

مثلاً انقسام به سفید و سیاه یا بزرگ و کوچک، مساوی و نامساوی، طاق و جفت، بلند و کوتاه و امثال اینها از انقسامات موجود بما هو موجود نیست، بلکه از انقسامات موجود بما هو جسم یا موجود بما هو متکمم (کمیت پذیر) است؛ یعنی جسمیت از آن جهت که جسمیت و یا کمیت از آن جهت که کمیت است این انقسامات را می پذیرد.

اما انقسام به واحد و کثیر، یا واجب و ممکن، انقسام موجود بما هو موجود است.

در فلسفه راجع به ملاک این انقسامات و تشخیص این که چه انقسامی از انقسامات موجود بما هو موجود است و چه انقسامی از این انقسامات نیست تحقیق دقیق شده است، احیاناً به مواردی بر می خوریم که برخی

[شماره صفحه واقعی : ۱۶۵]

تقسیمات را بعضی از فلاسفه از تقسیمات جسم بما هو جسم می دانسته اند و خارج از حوزه فلسفه اولی فرض می کرده اند و بعضی دیگر به دلائلی آنها را از تقسیمات موجود بما هو موجود دانسته و داخل در حوزه فلسفه اولی شمرده اند و ما در همین درسها به بعضی از آنها اشاره خواهیم کرد.

ج. دسته دیگر مسائلی است که مربوط است به قوانین کلی حاکم بر هستی، از قبیل علیت، سنخیت علت و معلول، ضرورت حاکم بر نظام علت و معلول، تقدم و تأخر و معیت در مراتب هستی.

د. برخی دیگر، مسائل مربوط به اثبات طبقات هستی یا عوالم هستی است؛ یعنی هستی طبقات و عوالم خاص دارد. حکمای اسلامی به چهار عالم کلی یا به چهار نشئه معتقدند:

عالم طبیعت یا ناسوت.

عالم مثال یا ملکوت.

عالم عقول یا جبروت.

عالم الوهیت یا لاهوت.

عالم ناسوت یعنی عالم ماده و حرکت و زمان و مکان، و به عبارت دیگر عالم طبیعت و محسوسات یا عالم دنیا.

عالم مثال یا ملکوت یعنی عالمی برتر از طبیعت که دارای صور و ابعاد هست اما فاقد حرکت و زمان و تغییر است.

عالم جبروت یعنی عالم عقول یا عالم معنی که از صور و اشباح مبراست و فوق عالم ملکوت است.

عالم لاهوت یعنی عالم الوهیت و احدیت.

ه. - برخی دیگر، مسائل مربوط به روابط عالم طبیعت با عوالم مافوق خود است؛ به عبارت بهتر، مربوط است به سیر نزولی هستی از لاهوت تا

[شماره صفحه واقعی: ۱۶۶]

ص: ۱۸۶۴

طبیعت و سیر صعودی طبیعت به عوالم بالاتر، مخصوصاً در مورد انسان که به نام «معاد» خوانده می شود و بخش عظیمی را در حکمت متعالیه اشغال کرده است.

## وجود و ماهیت

در باب «وجود و ماهیت» مهم ترین بحث این است که آیا وجود اصیل است یا ماهیت؟ مقصود این است که ما در اشیاء همواره دو معنی تشخیص می دهیم و هر دو معنی را درباره آنها صادق می دانیم. آن دو چیز یکی هستی است و دیگری چیستی.

مثلاً می دانیم که انسان هست، درخت هست، عدد هست، مقدار هست ...، اما عدد یک چیستی و یک ماهیت (۱) دارد و انسان ماهیت و چیستی دیگری. اگر بگوییم: «عدد چیست؟» یک پاسخ دارد و اگر بگوییم: «انسان چیست؟» پاسخ دیگری دارد.

خیلی چیزها هستی روشنی دارند، یعنی می دانیم که هستند، اما نمی دانیم که چیستند. مثلاً می دانیم که حیات هست، برق هست اما نمی دانیم که حیات چیست، برق چیست.

بسیار چیزها را می دانیم که چیستند. مثلاً «دایره» تعریف روشنی پیش ما دارد و می دانیم دایره چیست، اما نمی دانیم در طبیعت عینی دایره واقعی وجود دارد یا ندارد.

پس معلوم می شود که «هستی» غیر از «چیستی» است.

از طرفی می دانیم که این کثرت، یعنی دو گانگی ماهیت و وجود، صرفاً ذهنی است؛ یعنی در ظرف خارج، هر چیزی دو چیز نیست. پس یکی از

[شماره صفحه واقعی : ۱۶۷]

ص: ۱۸۶۵

---

۱- «ماهیت» یک کلمه عربی است، مخفف «ما هویت» است. کلمه «ماهو» که به معنی «چیست او» است با یاء مصدریه و تاء مصدریه «ما هویت» شده و با تخفیف، «ماهیت» شده است. پس «ماهیت» یعنی «چیست او» یا «چیستی».

ایندو عینی و اصیل است و دیگری اعتباری و غیر اصیل.

البته این بحث دامنه درازی دارد و غرض ما در این «کلیات» آشنایی با اصطلاح است. آنچه اینجا باید بدانیم این است که مسأله اصالت وجود و ماهیت، سابقه تاریخی زیادی ندارد؛ این مسأله در جهان اسلام ابتکار شده است. فارابی و بوعلی و خواجه نصیر الدین طوسی و حتی شیخ اشراق بحثی به عنوان اصالت ماهیت و اصالت وجود طرح نکرده اند. این بحث در زمان میرداماد (اوایل قرن یازدهم هجری) وارد فلسفه شد.

میرداماد اصالت ماهیتی بود، اما شاگرد نامدارش صدرالمآلهین اصالت وجود را به اثبات رساند و از آن تاریخ همه فلاسفه ای که اندیشه قابل توجهی داشته اند اصالت وجودی بوده اند. ما در جلد سوم اصول فلسفه و روش رئالیسم نقش خاص عرفا و متکلمین و فلاسفه را در مقدماتی که منتهی به پیدایش این فکر فلسفی برای صدرالمآلهین گشت تا اندازه ای بیان کرده ایم.

ضمناً این نکته نیز خوب است گفته شود که در عصر ما فلسفه ای رونق گرفته که آن نیز گاهی به نام «فلسفه اصالت وجود» خوانده می شود و آن فلسفه اگزیستانسیالیسم (۱) است. آنچه در این فلسفه به نام «اصالت وجود» خوانده می شود مربوط به انسان است و درباره این مطلب است که انسان بر خلاف سایر اشیاء یک ماهیت مشخص پیش بینی شده و یک قالب معین طبیعی ندارد؛ انسان چستی خود را خود طرح ریزی می کند و خود می سازد. این مطلب تا حدود زیادی مطلب درستی است و در فلسفه اسلامی تأیید شده است؛ ولی آنچه در فلسفه اسلامی به نام «اصالت

[شماره صفحه واقعی : ۱۶۸]

ص: ۱۸۶۶

وجود» خوانده می شود اولاً اختصاص به انسان ندارد، مربوط است به همه جهان؛ ثانیاً در اصالت وجود اسلامی بحث درباره اصالت به معنی عینیت در مقابل اعتباریت و ذهنیت است و بحث اگزستانسیالیسم درباره اصالت به معنی تقدّم است، و به هر حال ایندو را نباید یکی پنداشت.

[شماره صفحه واقعی : ۱۶۹]

ص: ۱۸۶۷



اشاره

یکی از تقسیمات هستی این است که هستی یک شیء، یا عینی است و یا ذهنی.

هستی عینی یعنی هستی خارجی که مستقل از ذهن انسان است. می دانیم که مثلاً کوه و دریا و صحرا در خارج از ذهن ما و مستقل از ذهن ما وجود دارند. ذهن ما خواه آنها را تصور کند و خواه تصور نکند، بلکه خواه ما و ذهن ما وجود داشته باشیم و خواه وجود نداشته باشیم، کوه و دریا و صحرا وجود دارد.

ولی همین کوه و دریا و صحرا وجودی هم در ذهن ما دارند. آنگاه که ما تصور می کنیم آنها را، در حقیقت آنها را در ذهن خود وجود می دهیم. وجودی که اشیاء در ذهن ما پیدا می کنند «وجود ذهنی» نامیده می شود.

اینجا جای دو پرسش هست: یکی این که به چه مناسبت تصویرهایی

[شماره صفحه واقعی : ۱۷۰]

ص: ۱۸۶۸

که از اشیاء در ذهن ما پیدا می شوند، به عنوان وجودی از آن اشیاء در ذهن ما تلقی می شود؟ اگر چنین است پس می بایست تصویری هم که از اشیاء بر روی دیوار یا کاغذ نقش می بندد نوعی دیگر از وجود خوانده شود به نام وجود دیواری یا کاغذی. ما اگر تصویرات ذهنی را به نوعی «وجود» برای شیء تصویر شده تعبیر کنیم در حقیقت یک «مجاز» به کار برده ایم نه حقیقت، و حال این که سر و کار فلسفه باید با حقیقت باشد.

دیگر این که مسأله «وجود ذهنی» در حقیقت مربوط به انسان است و یکی از مسائل روانی انسانی است و چنین مسأله ای می بایست در روان شناسی مطرح شود نه در فلسفه، زیرا مسائل فلسفه مسائل کلی است و مسائل جزئی مربوط به علوم است.

در پاسخ پرسش اول می گوییم که رابطه صورت ذهنی با شیء خارجی، مثلاً رابطه کوه و دریای ذهنی با کوه و دریای خارجی، بسی عمیق تر است از رابطه عکس کوه و دریای روی کاغذ یا دیوار با کوه و دریای خارجی. اگر آنچه در ذهن است تنها یک تصویر ساده می بود هرگز منشأ آگاهی نمی شد، همچنانکه تصویر روی دیوار منشأ آگاهی دیوار نمی گردد؛ بلکه تصویر ذهنی عین آگاهی است.

فلاسفه در مسأله وجود ذهنی به اثبات رسانیده اند که علت آگاهی ما به اشیاء خارجی این است که تصویرات ذهنی ما یک تصویر ساده نیست بلکه نوعی وجود یافتن ماهیت اشیاء خارجی است در ذهن ما؛ و از همین جا پاسخ پرسش دوم نیز روشن می شود و آن این که هر چند مسأله تصویرات ذهنی از یک نظر یک مسأله روانی انسانی است و از همان نظر باید در علم معرفه النفس مورد بحث قرار گیرد، ولی از آن نظر که ذهن انسان واقعاً یک نشئه دیگر از وجود است و سبب می گردد که هستی در

[شماره صفحه واقعی : ۱۷۱]

ص: ۱۸۶۹

ذات خود دو گونه گردد: ذهنی و عینی، جای آن در فلسفه است.

بوعلی در اوایل الهیات شفا به طور اشاره و صدرالمتألهین در تعلیقات خویش بر الهیات شفا به طور صریح و به تفصیل گفته اند که گاهی یک مسأله از دو نظر با دو فن مربوط می شود، مثلاً هم به فلسفه مربوط می شود و هم به علوم طبیعی.

### حقیقت و خطا

مسأله «وجود ذهنی» از یک زاویه دیگر که مورد مطالعه قرار گیرد، مربوط می شود به ارزش واقع نمایی ادراکات؛ یعنی مربوط می شود به اینکه ادراکات و احساسات و تصورات ما درباره عالم خارج چه اندازه «واقع نما» است.

یکی از مسائل مهم که از قدیم الایام مورد توجه فلاسفه بوده است این است که آیا آنچه ما به وسیله حواس یا به وسیله عقل درباره اشیاء ادراک می کنیم، با واقع و نفس الامر مطابقت دارد یا نه؟

گروهی چنین فرض می کنند که برخی ادراکات حسی یا عقلی ما با واقع و نفس الامر مطابقت دارد و برخی ندارد. آن ادراکاتی که با «واقعیت» مطابق است «حقیقت» خوانده می شود و آنچه که مطابق نیست «خطا» نامیده می شود. ما پاره ای از خطاهای حواس را می شناسیم. باصره، سامعه، ذائقه، لامسه، شامه جایز الخطاست.

در عین حال اکثر ادراکات حسی ما عین حقیقت است. ما شب و روز را، دوری و نزدیکی را، بزرگی و کوچکی حجم را، درشتی و نرمی را، سردی و گرمی را با همین حواس تشخیص می دهیم و شک نداریم که عین حقیقت است و خطا نیست.

[شماره صفحه واقعی : ۱۷۲]

ص: ۱۸۷۰

همچنین عقل ما جایز الخطاست. «منطق» برای جلوگیری از خطای عقل در استدلال‌اتش تدوین شده است. در عین حال اکثر استدلال‌ات عقلی ما حقیقت است.

ما آنگاه که مثلاً قلم‌های زیادی داد و ستد داریم و بدهیها را یک جا و بستانکاریها را جای دیگر جمع و از یکدیگر تفریق می‌کنیم، یک عمل فکری و عقلانی انجام می‌دهیم و اگر در حین عمل دقت کافی کرده باشیم شک نداریم که حاصل جمع و تفریق ما عین حقیقت است.

ولی «سوفیست» های یونانی که قبلاً هم از آنها یاد کردیم، تفاوت «حقیقت» و «خطا» را منکر شدند و گفتند هر کس هر گونه احساس کند و هر گونه بیندیشد برای او همان «حقیقت» است. آنها گفتند مقیاس همه چیز «انسان» است. سوفیستها یا سوفسطائیان اساساً «واقعیت» را انکار کردند و چون «واقعیت» را انکار کردند دیگر چیزی باقی نماند تا ادراکات و احساسات انسان در صورت مطابقت با آن «حقیقت» باشد و در صورت عدم مطابقت «خطا».

این گروه معاصر با سقراطاند؛ یعنی عصر سقراط مقارن است با پایان دوره سوفسطائیان.

سقراط و افلاطون و ارسطو بر ضد اینها قیام کردند. پروتاگوراس (۱) و گورگیاس (۲) دو شخصیت معروف سوفسطائی می‌باشند.

در دوره های بعد از ارسطو، در اسکندریه گروهی دیگر پدید آمدند که «شکاک» یا «سپتی سیست» (۳) خوانده شدند و معروف ترین آنها شخصی

[شماره صفحه واقعی : ۱۷۳]

ص: ۱۸۷۱

۱- Protagoras .

۲- Gorgias .

۳- Septicism .

است به نام «پیرون» (۱).

شکاکان، واقعیت را از اصل منکر نشدند ولی مطابقت ادراکات بشر را با واقعیت انکار کردند.

آنان گفتند انسان در ادراک اشیاء، تحت تأثیر حالات درونی و شرایط خاص بیرونی، هر چیز را یک جور می بیند. گاهی دو نفر یک چیز را در دو حالت مختلف و یا از دو زاویه مختلف می نگرند و هر کدام او را به گونه ای می نگرند.

یک چیز در چشم یکی زشت است و در چشم دیگری زیبا، در چشم یکی کوچک است و در چشم دیگری بزرگ، در چشم یکی، یکی است و در چشم دیگری دو تا. یک هوا در لامسه یکی گرم است و در لامسه دیگری سرد. یک طعم برای یکی شیرین است و برای دیگری تلخ. سوفسطائیان و همچنین شکاکان منکر ارزش واقع نمایی علم شدند.

عقاید سوفسطائیان و شکاکان بار دیگر در عصر جدید زنده شد. اکثر فلاسفه اروپا تمایل به شکاکیت دارند. برخی از فلاسفه مانند سوفسطائیان واقع را از اصل انکار کرده اند.

فیلسوف معروفی هست به نام «برکلی» (۲) که ضمناً اسقف نیز می باشد. این فیلسوف به کلی منکر واقعیت خارجی است. ادله ای که بر مدعای خویش اقامه کرده است آنچنان مغالطه آمیز است که برخی مدعی شده اند هنوز احدی پیدا نشده که بتواند دلیلهای او را رد کند با این که همه می دانند مغالطه است.

کسانی که خواسته اند پاسخ سوفسطائیان قدیم از قبیل پروتاگوراس و یا سوفسطائیان و ایده آلیستهای جدید از قبیل برکلی را بدهند از راهی وارد

[شماره صفحه واقعی: ۱۷۴]

ص: ۱۸۷۲

۱- Pyrrho.

۲- Berkeley.

نشده اند که بتوانند رفع شبهه نمایند.

از نظر فلاسفه اسلامی راه حلّ اساسی این شبهه آن است که ما به حقیقت وجود ذهنی پی ببریم. تنها در این صورت است که معما حل می گردد.

حکمای اسلامی در مورد وجود ذهنی، اول به تعریف می پردازند و مدعی می گردند که علم و ادراک عبارت است از نوعی وجود برای ادراک شده در ادراک کننده، آنگاه به ذکر پاره ای براهین می پردازند برای اثبات این مدعا، و سپس ایرادها و اشکالهای وجود ذهنی را نقل و رد می کنند.

این بحث به این صورت در اوایل دوره اسلامی وجود نداشته است، و به طریق اولی در دوره یونانی وجود نداشته است. بنا بر آنچه ما تحقیق کرده ایم ظاهراً اولین بار وسیله خواجه نصیر الدین طوسی بحثی به این نام وارد کتب فلسفه و کلام شد و سپس جای شایسته خویش را در کتب فلسفه و کلام باز یافت به طوری که در کتب متأخرین مانند صدرالمتألهین و حاج ملا هادی سبزواری جای مهمی دارد.

فارابی و بوعلی، حتی شیخ اشراق و پیروان آنها، بابتی به نام «وجود ذهنی» در کتب خویش باز نکرده اند و حتی به این کلمه تفوه نکرده اند. اصطلاح «وجود ذهنی» بعد از دوره بوعلی پدید آمده است.

البته آنچه از کلماتی که فارابی و بوعلی به مناسبتهای دیگر طرح کرده اند بر می آید این است که عقیده آنها نیز این بوده است که ادراک عبارت است از تمثّل حقیقت ادراک شده در ادراک کننده، ولی آنها نه بر این مدعا اقامه برهان کرده اند و نه آن را به عنوان یک مسأله مستقل از مسائل وجود و یک تقسیم مستقل از تقسیمات وجود تلقی کرده اند.

[شماره صفحه واقعی : ۱۷۵]

ص: ۱۸۷۳

از جمله مباحث فلسفی که از دیر زمان جلب توجه کرده است مسأله «حادث و قدیم» است.

حادث در عرف و لغت به معنی «نو» و قدیم به معنی «کهنه» است. ولی حادث و قدیم در اصطلاح فلسفه و کلام با آنچه در عرف عام وجود دارد فرق دارد. فلاسفه هم که درباره حادث و قدیم بحث می کنند می خواهند ببینند که چه چیز نو و چه چیز کهنه است، اما مقصود فلاسفه از حادث بودن و نو بودن یک چیز آن است که آن چیز پیش از آن که بود شده است ناپود بوده است؛ یعنی اول نبوده و بعد بود شده است. مقصودشان از قدیم بودن و کهنه بودن این است که آن چیز همیشه بوده است و هیچگاه نبوده است که نبوده.

[شماره صفحه واقعی : ۱۷۶]

ص: ۱۸۷۴

پس اگر ما درختی را فرض کنیم که میلیاردها سال عمر کرده باشد، آن درخت در عرف عام، کهن و بسیار کهن است، اما در اصطلاح فلسفه و کلام، حادث و نو است، زیرا همان درخت قبل از آن میلیاردها سال نبوده است.

فلاسفه «حدوث» را به «مسبوق بودن هستی شیء به نیستی خودش» و «قَدَم» را به «مسبوق نبودن هستی شیء به نیستی خودش» تعریف می کنند. پس «حادث» عبارت است از چیزی که نیستی اش بر هستی اش تقدم داشته باشد، و «قدیم» عبارت است از موجودی که نیستی مقدم بر هستی برای او فرض نمی شود.

بحث «حادث و قدیم» این است که آیا همه چیز در عالم حادث است و هیچ چیز قدیم نیست؟ یعنی هر چه را در نظر بگیریم قبلاً نبوده و بعد هست شده است؟ یا همه چیز قدیم است و هیچ چیز حادث نیست؟ یعنی همه چیز همیشه بوده است؟ یا برخی چیزها حادث اند و برخی چیزها قدیم؟ یعنی مثلاً شکلها، صورتها، ظاهرها حادث اند، اما ماده ها، موضوعها، ناپیداها قدیم اند؟ و یا این که افراد و اجزاء، حادث اند اما انواع و کلها قدیم اند؟ یا این که امور طبیعی و مادی حادث اند ولی امور مجرد و ما فوق مادی قدیم اند؟ و یا این که فقط خدا یعنی خالق کل و علها لعل قدیم است و هر چه غیر اوست حادث است؟ بالأخره جهان حادث است یا قدیم؟

متکلمین اسلامی معتقدند که فقط خداوند قدیم است و هر چه غیر از خداست که به عنوان «جهان» یا «ما سوی» نامیده می شود، اعم از ماده و صورت، و اعم از افراد و انواع، و اعم از اجزاء و کلها، و اعم از مجرد و مادی همه حادث اند. ولی فلاسفه اسلامی معتقدند که حدوث از مختصات عالم طبیعت است؛ عوالم مافوق طبیعت، مجرد و قدیم اند. در عالم طبیعت نیز

[شماره صفحه واقعی : ۱۷۷]

ص: ۱۸۷۵



اصول و کلیات قدیم اند، فروع و جزئیات حادث اند. علیهذا جهان از نظر فروع و جزئیات، حادث است اما از نظر اصول و کلیات، قدیم است.

بحث در حدوث و قدم جهان، تشاجر سختی میان فلاسفه و متکلمین برانگیخته است. غزالی که در بیشتر مباحث مذاق عرفان و تصوّف دارد و در کمترین آنها مذاق کلامی دارد، بوعلی سینا را به سبب چند مسأله که یکی از آنها قدم عالم است تکفیر می کند. غزالی کتاب معروفی دارد به نام تهافت الفلاسفه. در این کتاب بیست مسأله را بر فلاسفه مورد ایراد قرار داده است و به عقیده خود تناقض گویی های فلاسفه را آشکار کرده است. ابن رشد اندلسی به غزالی پاسخ گفته است و نام کتاب خویش را تهافت التهافت گذاشته است.

متکلمین می گویند اگر چیزی حادث نباشد و قدیم باشد، یعنی همیشه بوده و هیچگاه نبوده که نبوده است، آن چیز به هیچ وجه نیازمند به خالق و علت نیست. پس اگر فرض کنیم که غیر از ذات حق اشیاء دیگر هم وجود دارند که قدیم اند، طبعاً آنها بی نیاز از خالق می باشند. پس در حقیقت آنها هم مانند خداوند واجب الوجود بالذات اند، ولی براهینی که حکم می کند که واجب الوجود بالذات واحد است اجازه نمی دهد که ما به بیش از یک واجب الوجود قائل شویم. پس بیش از یک قدیم وجود ندارد و هر چه غیر از اوست حادث است. پس جهان، اعمّ از مجرد و مادی، و اعمّ از اصول و فروع، و اعمّ از انواع و افراد، و اعمّ از کل و اجزاء، و اعمّ از ماده و صورت، و اعمّ از پیدا و ناپیدا حادث است.

فلاسفه به متکلمین پاسخ محکم داده اند، گفته اند که همه اشتباه شما در یک مطلب است و آن این است که پنداشته اید اگر چیزی وجود ازلی و دائم و مستمر داشته باشد حتماً بی نیاز از علت است، و حال آنکه مطلب

[شماره صفحه واقعی : ۱۷۸]

ص: ۱۸۷۶

اینچنین نیست. نیازمندی و بی نیازی یک شیء نسبت به علت، به ذات شیء مربوط است که واجب الوجود باشد یا ممکن الوجود (۱)، و ربطی به حدوث و قدم او ندارد. مثلاً شعاع خورشید از خورشید است. این شعاع نمی تواند مستقل از خورشید وجود داشته باشد. وجودش وابسته به وجود خورشید و فائض از او و ناشی از اوست، خواه آن که فرض کنیم زمانی بوده که این شعاع نبوده است و خواه آن که فرض کنیم که همیشه خورشید بوده و همیشه هم تشعشع داشته است. اگر فرض کنیم که شعاع خورشید ازلاً و ابداً با خورشید بوده است لازم نمی آید که شعاع بی نیاز از خورشید باشد.

فلاسفه مدعی هستند که نسبت جهان به خداوند نسبت شعاع به خورشید است، با این تفاوت که خورشید به خود و کار خود آگاه نیست و کار خود را از روی اراده انجام نمی دهد ولی خداوند به ذات خود و به کار خود آگاه است.

در متون اصلی اسلامی گاهی به چنین تعبیراتی بر می خوریم که جهان نسبت به خداوند به شعاع خورشید تشبیه شده است. آیه کریمه قرآن می فرماید: «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (۲). مفسران در تفسیر آن گفته اند: یعنی خداوند نور دهنده آسمانها و زمین است. به عبارت دیگر وجود آسمان و زمین، شعاعی است الهی.

فلاسفه هیچ دلیلی از خود عالم بر قدیم بودن عالم ندارند. اینها از آن جهت این مدعا را دنبال می کنند که می گویند خداوند فیاض علی الاطلاق

[شماره صفحه واقعی : ۱۷۹]

ص: ۱۸۷۷

---

۱- حکما این مطلب را با این تعبیر بیان می کنند: «مناطق احتیاج شیء به علت، امکان است نه حدوث». برای تفصیل این مطلب رجوع شود به کتاب علل گرایش به مادّیگری از مرتضی مطهری.

۲- نور / ۳۵.

است و قدیم الاحسان است، امکان ندارد که فیض و احسان او را محدود و منقطع فرض

نماییم. به عبارت دیگر: فلاسفه الهی با نوعی «برهان لئی» یعنی با مقدمه قرار دادن وجود و صفات خدا به قدم عالم رسیده اند. معمولاً منکران خدا قدم عالم را عنوان می کنند. فلاسفه الهی می گویند همان چیزی که شما آن را دلیل نفی خدا می گیرید، از نظر ما لازمه وجود خداوند است. بعلاوه از نظر شما قدم عالم یک فرضیه است و از نظر ما یک مطلب مبرهن.

### متغیر و ثابت

یکی دیگر از مباحث فلسفی، بحث «متغیر و ثابت» است که با بحث «حادث و قدیم» قریب الافق است. «تغییر» یعنی دگرگونی، و «ثبات» یعنی یکنواختی.

بدون شک ما دائماً شاهد تغییرات و دگرگونیها در جهان می باشیم. خود ما که به دنیا آمده ایم دائماً از حالی به حالی منتقل شده و دوره ها طی کرده و خواهیم کرد تا به مرگ ما منتهی شود. همچنین است وضع زمین و دریاها، کوهها و درختان و حیوانات و ستارگان و منظومه شمسی و کهکشانها.

آیا این دگرگونیها ظاهری است و مربوط به شکل و صورت و اعراض جهان است یا عمیق و اساسی است و در جهان هیچ امر ثابتی وجود ندارد؟ بعلاوه آیا تغییراتی که در جهان رخ می دهد دفعی و آنی است یا تدریجی و زمانی؟

این مسأله نیز مسأله ای کهن است و در یونان باستان نیز مطرح بوده

[شماره صفحه واقعی : ۱۸۰]

ص: ۱۸۷۸

است.

ذیمقراطیس (دموکریت یا دموکریتوس) (۱) که پدر نظریه اتم شناخته می شود و به فیلسوف خندان هم مشهور است مدعی بود که تغییرات و تحولات، همه سطحی است، زیرا اساس هستی طبیعت، ذرات اتمی است و آن ذرات از لُما و ابدأ در یک حالت و تغییر ناپذیرند؛ این تغییراتی که ما مشاهده می کنیم نظیر تغییراتی است که در یک توده سنگریزه مشاهده کنیم که گاهی به این شکل و گاهی به شکل دیگر گرد هم جمع شوند، که به هر حال در ماهیت و حقیقت آنها تغییری رخ نمی دهد.

این دید همان است که به دید «ماشینی» معروف است، و این فلسفه نوعی فلسفه مکانیکی است.

ولی فیلسوف دیگری هست یونانی به نام هرقلیطوس (هراکلیت یا هراکلیتوس) (۲) که او بر عکس مدعی است که هیچ چیزی در دو لحظه به یک حال نیست. این جمله از اوست: «نمی توان دو بار در یک رودخانه پای نهاد» زیرا در لحظه دوم نه فرد همان فرد است و نه رودخانه آن رودخانه است. البته این فلسفه از آن جهت نقطه مقابل فلسفه ذیمقراطیس قرار گرفته است که همه چیز را در حال جریان و عدم ثبات می بیند، اما از نظر ضد مکانیکی یعنی از نظر به اصطلاح دینامیکی بیانی ندارد.

در فلسفه ارسطو در این که همه اجزاء طبیعت تغییر می پذیرد بحثی نیست، سخن در این است که چه تغییراتی تدریجی و زمانی است و چه تغییراتی دفعی و آنی.

تغییرات تدریجی در این فلسفه به نام «حرکت» نامیده می شود و تغییرات دفعی به نام «کون و فساد»؛ یعنی به وجود آمدن دفعی به نام «کون» خوانده می شود و فانی شدن دفعی به نام «فساد»، و

[شماره صفحه واقعی : ۱۸۱]

ص: ۱۸۷۹

۱- Democritus .

۲- Heraklit .Heraclitus .

چون از نظر ارسطو و پیروان او تغییرات اساسی جهان- مخصوصاً تغییراتی که در جوهرها رخ می دهد- همه دفعی است، این جهان را «جهان کون و فساد» می خواندند.

آنجا که تغییرات، دفعی است، یعنی صرفاً در یک لحظه صورت می گیرد، در غیر آن لحظه ثبات برقرار است. پس اگر تغییرات را دفعی بدانیم، نظر به این که آن تغییرات در یک «آن» صورت می گیرد و در غیر آن «آن» یعنی در «زمان» ثابت اند، اینچنین متغیراتی متغیر نسبی و ثابت نسبی می باشند. پس اگر تغییر به نحو حرکت باشد «تغییر مطلق» است و اگر تغییر به نحو کون و فساد و به نحو آنی باشد «تغییر نسبی» است.

پس، از نظر ارسطوئیان اگر چه شیء ثابت یکنواخت مطلق در طبیعت وجود ندارد (بر خلاف نظر ذیمقراطیسیان) بلکه همه چیز متغیر است، اما نظر به این که عمده در طبیعت، جوهرها هستند و جوهرها تغییراتشان دفعی است، پس جهان ثبات نسبی و تغییر نسبی دارد و ثبات بیش از تغییر بر جهان حاکم است.

ارسطو و ارسطوئیان- چنانکه می دانیم- اشیاء را به نحو خاصی دسته بندی کرده اند و مجموعاً اشیاء را داخل- یا تحت- ده جنس اصلی که آنها را «مقوله» می نامند دانسته اند به این ترتیب: مقوله جوهر، مقوله کم، مقوله کیف، مقوله این، مقوله وضع، مقوله متی، مقوله اضافه، مقوله جده، مقوله فعل، مقوله انفعال.

به عقیده ارسطوئیان حرکت، تنها در مقوله کم و مقوله کیف و مقوله این واقع می شود، در سایر مقولات حرکت صورت نمی گیرد. تغییرات سایر مقولات همه دفعی است و به عبارت دیگر سایر مقولات از ثبات نسبی برخوردارند، و سه مقوله ای هم که حرکت در آنها وقوع می یابد، نظر به این که

[شماره صفحه واقعی : ۱۸۲]

ص: ۱۸۸۰

خود حرکت دائم نیست، گاه هست و گاه نیست، بر آن سه مقوله نیز ثبات نسبی حکمفرماست. پس در فلسفه ارسطو ثبات بیش از تغییر، و یکنواختی بیش از دگرگونی به چشم می خورد.

بوعلی سینا معتقد شد که در مقوله وضع نیز حرکت صورت می گیرد؛ یعنی او ثابت کرد که برخی حرکات، مانند حرکت کره بر گرد محور خودش، از نوع حرکت وضعی است نه از نوع حرکت اینی. از این رو حرکات اینی بعد از بوعلی اختصاص یافت به حرکات انتقالی. آنچه بوعلی کشف کرد و مورد قبول دیگران واقع شد وجود یک حرکت دیگر نبود، بلکه توضیح ماهیت یک نوع حرکت بود که دیگران آن را از نوع حرکت اینی می دانستند و او ثابت کرد که از نوع حرکت وضعی است.

از جمله تحولات اساسی که در فلسفه اسلامی و به وسیله صدرالمتألهین رخ داد، اثبات «حرکت جوهریه» بود. صدرالمتألهین ثابت کرد که حتی بر اصول ارسطویی ماده و صورت نیز باید قبول کنیم که جواهر عالم در حال حرکت دائم و مستمر می باشند، یک لحظه ثبات و همسانی در جواهر عالم وجود ندارد و اعراض (یعنی نه مقوله دیگر) به تبع جوهرها در حرکت اند. از نظر صدرالمتألهین طبیعت مساوی است با حرکت، و حرکت مساوی است با حدود و فنای مستمر و دائم و لا ینقطع.

بنابر اصل حرکت جوهریه، چهره جهان ارسطویی به کلی دگرگون می شود.

بنابر این اصل، طبیعت و ماده مساوی است با حرکت، و زمان عبارت است از اندازه و کشش این حرکت جوهری، و ثبات مساوی است با ماوراء الطبیعی بودن. آنچه هست یا تغییر مطلق است (طبیعت) و یا ثبات مطلق است (ماوراء طبیعت). ثبات طبیعت، ثبات نظم است نه ثبات وجود و هستی؛ یعنی بر جهان، نظام مسلم و لا یتغیری حاکم است ولی محتوای

[شماره صفحه واقعی : ۱۸۳]

ص: ۱۸۸۱

نظام که در داخل نظام قرار گرفته است متغیر است، بلکه عین تغییر است. این جهان، هم هستی اش ناشی از ماوراء است و هم نظامش، و اگر حکومت جهان دیگر نمی بود این جهان که یکپارچه لغزندگی و دگرگونی است رابطه گذشته و آینده اش قطع بود.

گشت مبدل آب این جو چند بار\*\*\*عکس ماه و عکس اختر بر قرار

در درس ششم اشاره کردیم که تقسیمات اولیه هستی، یعنی تقسیماتی که مستقیماً تقسیم موجود بما هو موجود است، در حوزه فلسفه اولی است.

اکنون می گوئیم که بحث ثابت و متغیر تا قبل از صدرالمتألهین در حوزه «طبیعیات» شمرده می شد، زیرا هر حکم و هر تقسیمی که مربوط به جسم بما هو جسم باشد مربوط به طبیعیات است. چنین گفته می شد که این جسم است که یا ثابت است و یا متغیر، و به تعبیر دیگر: یا ساکن است و یا متحرک، و به عبارت دیگر: حرکت و سکون از عوارض جسم است، پس بحث «ثابت و متغیر» صرفاً باید در طبیعیات آورده شود.

ارسطو و ابن سینا و پیروان آنها مباحث «حرکت و سکون» را در طبیعیات آورده اند.

ولی پس از کشف «اصالت وجود» و کشف «حرکت جوهریه» وسیله صدرالمتألهین، [روشن شد که] طبایع عالم، متحرک بما هو متحرک و متغیر بما هو متغیرند؛ یعنی جسم، چیزی نیست که صرفاً حرکت بر او عارض شده باشد و احیاناً حرکت از او سلب شود و حالت عدم حرکت او را «سکون» بنامیم، بلکه طبایع عالم عین حرکت می باشند. نقطه مقابل این حرکت جوهری «ثبات» است نه «سکون».

سکون در مورد حرکت‌های

[شماره صفحه واقعی: ۱۸۴]

ص: ۱۸۸۲

عارضی صادق است که حالت «نبود» آن را «سکون» می خوانیم ولی در مورد حرکت ذاتی جوهری سکون فرض ندارد. نقطه مقابل اینچنین حرکت جوهری که عین جوهر است، جوهری هستند که ثبات عین ذات آنهاست.

آنها موجوداتی هستند ما فوق مکان و زمان و عاری از قوه و استعداد و ابعاد مکانی و زمانی. علیهذا این جسم نیست که یا ثابت است و یا متغیر، بلکه موجود بما هو موجود است که یا عین ثبات است (وجودات ما فوق مادی) و یا عین سیلان و شدن و صیوروت و حدوث استمراری است (عالم طبیعت). پس وجود و هستی همچنان که در

ذات خود به واجب و ممکن تقسیم می گردد، در ذات خود به ثابت و سیال منقسم می شود.

این است که از نظر صدرالمألهین، تنها قسمتی از حرکات، یعنی حرکات عارضی جسم که نقطه مقابلشان سکون است، شایسته است که در طبیعیات ذکر شود، و اما سایر حرکات و یا همان حرکات نه از آن حیث که عارض بر جسم طبیعی می باشند، باید در فلسفه اولی درباره آنها بحث و تحقیق به عمل آید. صدرالمألهین مباحث «حرکت» را در امور عامه اسفار ضمن بحث «قوه و فعل» آورده است، هر چند حق این بود که یکباره فصل مستقلی برای آن قرار می داد.

از نتایج بسیار مهم این کشف بزرگ- مبنی بر این که وجود در ذات خود به ثابت و سیال تقسیم می شود و این که وجود ثابت نحوه ای از وجود است و وجود سیال نحوه ای دیگر از وجود است- این است که «شدن» و «صیوروت» عین مرتبه ای از هستی است. هر چند به اعتباری می توانیم «شدن» را ترکیب و آمیختگی هستی و نیستی بدانیم، ولی این ترکیب و

[شماره صفحه واقعی : ۱۸۵]

ص: ۱۸۸۳



آمیختگی ترکیب حقیقی نیست بلکه نوعی اعتبار و مجاز است (۱).

حقیقت این است که کشف اصالت وجود و اعتباریت ماهیات است که ما را به درک این حقیقت مهم موفق می‌دارد؛ یعنی اگر اصالت وجود نبود اولاً تصور حرکت جوهریه ناممکن بود، و ثانیاً این که «سَیْلان و شدن و صیوررت عین مرتبه ای از وجود است» قابل تصور نبود.

در فلسفه جدید اروپا حرکت از طریق دیگر جای خود را باز یافت و جمعی از فلاسفه معتقد شدند که حرکت رکن اساسی طبیعت است، و به عبارت دیگر - به اعتقاد اینان - طبیعت مساوی است با «شدن». اما نظر به این که این اندیشه بر پایه اصالت وجود و انقسام ذاتی وجود به ثابت و سیال نبود این فلاسفه چنین تصور کردند که «شدن» همان جمع میان نقیضین است که قدما محال می‌دانستند و همچنین گمان کردند که لازمه «شدن» بطلان اصل هو هویت است که قدما آن را مسلّم می‌پنداشتند.

این فلاسفه گفتند که اصل حاکم بر اندیشه فلسفی قدما «اصل ثبات» بوده است و قدما چون موجودات را ثابت می‌انگاشتند چنین تصور می‌کردند که امر اشیاء دائر است میان «بودن» و «نبودن»، علیهذا از ایندو یکی باید صحیح باشد و بس (اصل امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین)؛ یعنی همواره یا بودن است و یا نبودن و شقّ سومی در کار نیست. همچنین چون قدما اشیاء را ثابت می‌انگاشتند چنین تصور می‌کردند که هر چیزی همواره خودش خودش است (اصل هو هویت). ولی با کشف اصل حرکت و تغییر در طبیعت و این که طبیعت دائماً در حال «شدن» است این دو اصل بی اعتبار است، زیرا «شدن» جمع میان بودن و نبودن است و آنجا که شیء،

[شماره صفحه واقعی : ۱۸۶]

ص: ۱۸۸۴

---

۱- رجوع شود به مقاله «اصل تضاد در فلسفه اسلامی» در کتاب مقالات فلسفی از مرتضی مطهری.

هم بودن است و هم نبودن، «شدن» تحقق یافته است. شیء در حال شدن، هم هست و هم نیست. شیء در حال شدن در هر لحظه خودش غیر خودش است، خودش در عین این که خودش است خودش نیست، خودش از خودش سلب می شود. پس اگر اصل حاکم بر اشیاء اصل بودن و نبودن بود، هم اصل امتناع اجتماع نقیضین صحیح بود و هم اصل هوهویت، ولی چون اصل حاکم اصل شدن است هیچکدام از این دو اصل صحیح نیست.

به عبارت دیگر اصل امتناع اجتماع نقیضین و اصل هوهویت که بر اندیشه قدما حکومت بی رقیبی داشته است ناشی از اصل دیگری بوده است که آن نیز بدون چون و چرا بر اندیشه قدما حکمرانی می کرده است و آن، اصل ثبات است. با کشف بطلان اصل ثبات وسیله علوم طبیعی، قهراً آن دو اصل نیز بی اعتبار است. آنچه گفتیم تصور بسیاری از فلاسفه جدید- از هگل تا عصر حاضر- است.

ولی ما می بینیم که صدرالمُتألهین از راه دیگر به بطلان اصل ثبات می رسد، و حرکتی که او کشف می کند به معنی این است که طبیعت مساوی است با عدم ثبات، و ثبات مساوی است با تجرد؛ و در عین حال او هرگز مانند فلاسفه جدید نتیجه گیری نمی کند و نمی گوید چون طبیعت مساوی است با «شدن» و به تعبیر خود او مساوی است با سیلان و سیورورت، پس اصل «امتناع جمع و رفع نقیضین» باطل است. او در عین حال که «شدن» را نوعی جمع وجود و عدم می داند آن را جمع نقیضین نمی شمارد، چرا؟ علت مطلب این است که او اصل مهمتری را کشف کرده است و آن این که: وجود و هستی در ذات خود تقسیم می شود به ثابت و سیال. وجود ثابت مرتبه ای از هستی است نه ترکیبی از هستی و غیر

[شماره صفحه واقعی: ۱۸۷]

ص: ۱۸۸۵

هستی، و وجود سیال نیز مرتبه ای دیگر از هستی است نه ترکیبی از هستی و غیر هستی. ترکیبِ «شدن» از هستی و نیستی جمع میان دو نقیض نیست، همچنانکه انسلاب شیء از نفس خود نیز نیست.

اشتباه فلاسفه جدید ناشی از دو جهت است: یکی عدم درک انقسام هستی به ثابت و سیال، و دیگر این که تصور آنان درباره اصل تناقض و اصل تضاد نارسا بوده است.

[شماره صفحه واقعی : ۱۸۸]

ص: ۱۸۸۶

کهن ترین مسأله فلسفه، مسأله «علّت و معلول» است. در هر سیستم فلسفی نام «علت و معلول» برده می شود، بر خلاف «اصالت وجود» یا «وجود ذهنی» که در برخی سیستمهای فلسفی جایگاه بلندی دارد و برخی از سیستمهای فلسفی دیگر کوچک ترین آگاهی از آن ندارند، و یا بحث «قوّه و فعل» که در فلسفه ارسطو نقش مهمی ایفا می کند، و یا بحث «ثابت و متغیر» که در فلسفه صدرالمتألهین مقام شایسته ای یافته است.

«علّیت» نوعی رابطه است میان دو شیء که یکی را «علّت» و دیگری را «معلول» می خوانیم، اما عمیق ترین رابطه ها. رابطه علت و معلول این است که علت، وجود دهنده معلول است. آنچه معلول از علت دریافت می کند تمام هستی و واقعیت خویش است. لهذا اگر علت نبود معلول نبود.

[شماره صفحه واقعی : ۱۸۹]

ص: ۱۸۸۷

ما چنین رابطه ای در جای دیگر سراغ نداریم که اگر یکی از دو طرف رابطه نبود دیگری هم نباشد. علیهذا نیاز معلول به علت، شدیدترین نیازهاست، نیاز در اصل هستی. بنابر این اگر بخواهیم «علت» را تعریف کنیم باید بگوییم: «آن چیزی است که معلول در کیان و هستی خود به او نیازمند است».

از جمله مسائلی که در باب «علت و معلول» هست این است که هر پدیده ای معلول است و هر معلولی نیازمند به علت است، پس هر پدیده ای نیازمند به علت است؛ یعنی اگر چیزی در ذات خود عین هستی نیست و هستی، او را عارض شده و پدید آمده است، ناچار در اثر دخالت عاملی بوده است که آن را «علت» می نامیم. پس هیچ پدیده ای بدون علت نیست. فرضیه مقابل این نظریه این است که فرض شود پدیده ای بدون علت پدید آید. این فرضیه به نام «صدفه» یا «اتفاق» نامیده می شود.

فلسفه اصل علیت را می پذیرد و به شدت نظریه صدفه و اتفاق را رد می کند.

این که هر پدیده ای معلول و نیازمند به علت است مورد اتفاق فلاسفه و متکلمین است، ولی متکلمین چنین پدیده ای را به «حادث» تعبیر می کنند و فلاسفه به «ممکن»؛ یعنی متکلمین می گویند هر «حادث»، معلول و نیازمند به علت است و فلاسفه می گویند هر ممکن، معلول و نیازمند به علت است؛ و این دو تعبیر مختلف نتیجه های مختلف می دهند که در بحث «حادث و قدیم» به آن اشاره کردیم.

مسئله دیگر در باب «علت و معلول» این است که هر علتی فقط معلول خاص ایجاد می کند نه هر معلولی را، و هر معلولی تنها از علت خاص صادر

[شماره صفحه واقعی : ۱۹۰]

ص: ۱۸۸۸

می شود نه از هر علتی. به عبارت دیگر میان موجودات جهان وابستگیهای خاصی هست، پس هر چیزی منشأ هر چیزی نمی تواند بشود و هر چیزی ناشی از هر چیزی نمی تواند باشد.

ما در تجربیات عادی خود به این حقیقت جزم داریم که مثلاً غذا خوردن علت سیر شدن است و آب نوشیدن علت سیراب شدن و درس خواندن علت با سواد شدن. لهذا اگر بخواهیم به هر یک از معلولات نامبرده دست بیابیم به علت خاص خودش متوسل می شویم. هیچگاه برای سیر شدن به آب نوشیدن یا درس خواندن متوسل نمی گردیم و برای با سواد شدن غذا خوردن را کافی نمی دانیم.

فلسفه ثابت می کند که در میان تمام جریانات عالم چنین رابطه مسلّمی وجود دارد و این مطلب را به این تعبیر بیان می کند: میان هر علت با معلول خودش سنخیت و مناسبت خاصی حکمفرماست که میان یک علت و معلول دیگر نیست.

این اصل مهمترین اصلی است که به فکر ما انتظام می بخشد و جهان را در اندیشه ما نه به صورت مجموعه ای هرج و مرج که در آن هیچ چیزی شرط هیچ چیزی نیست، بلکه به صورت دستگاهی منظم و مرتب درمی آورد که هر جزء آن جایگاه مخصوص دارد و هیچ جزئی ممکن نیست در جای جزء دیگر قرار گیرد.

مسأله دیگر در باب «علت و معلول» این است که در فلسفه ارسطو علت چهار قسم است: علت فاعلی، علت غائی، علت مادی، علت صوری. در مصنوعات بشری این چهار علت به خوبی صادق است. مثلاً اگر خانه ای بسازیم، بنا و عمله علت فاعلی است، و سکونت در آن خانه علت غائی است، و مصالح آن خانه علت مادی است، و شکل ساختمان - که متناسب

[شماره صفحه واقعی : ۱۹۱]

ص: ۱۸۸۹

با مسکن است نه مثلاً با انبار یا حمام یا مسجد - علت صوری است.

از نظر ارسطو هر پدیده طبیعی - مثلاً یک سنگ، یک گیاه، یک انسان - هم عیناً دارای چهار علت مزبور هست.

از جمله مسائل علت و معلول این است که علت در اصطلاح علمای طبیعی، یعنی در اصطلاح طبیعیات، با علت در اصطلاح الهیات و علمای علم الهی اندکی متفاوت است. از نظر علم الهی که اکنون آن را به نام «فلسفه» می خوانیم «علت» عبارت است از وجود دهنده؛ یعنی فلاسفه چیزی را علت چیز دیگر می خوانند که آن چیز وجود دهنده چیز دیگر بوده باشد و گرنه آن را «علت» نمی خوانند و احیاناً آن را «مُعَدِّ» می خوانند. ولی علمای علوم طبیعی حتی در موردی که رابطه میان دو چیز صرفاً رابطه تحریک و تحرک است کلمه «علت» اطلاق می کنند. علیهذا در اصطلاح علمای طبیعی، بنا علت خانه است زیرا بنا به وسیله یک سلسله نقل و انتقال ها بالأخره منشأ ساختن یک خانه شده، ولی علمای علم الهی هرگز بنا را «علت خانه» نمی خوانند، زیرا بنا به وجود آورنده خانه نیست، بلکه مصالح خانه قبلاً وجود داشته است و کار بنا فقط این بوده که به آنها سازمان داده است. همچنین پدر و مادر نسبت به فرزند بر حسب اصطلاح علمای علوم طبیعی «علت» شمرده می شوند ولی بر حسب اصطلاح فلسفه، آنها «مقدمه»، «معدّ» و «مجرا» نامیده می شوند، «علت» شمرده نمی شوند.

مسأله دیگر در باب «علت و معلول» این است که سلسله علل (البته «علل» به اصطلاح فلاسفه نه «علل» به اصطلاح علمای طبیعی؛ یعنی

[شماره صفحه واقعی : ۱۹۲]

ص: ۱۸۹۰

علل وجود نه علل حرکت) متناهی است و محال است نامتناهی باشد؛ یعنی اگر وجود یک شیء، صادر از علتی و قائم به علتی باشد و وجود آن علت نیز قائم به علت دیگر، و وجود آن علت نیز قائم به علت دیگر باشد، ممکن است هزارها و میلیونها و یا میلیاردها علت و معلول به این ترتیب هر کدام صادر از دیگری باشد و بالا برود ولی در نهایت امر به علتی منتهی می گردد که آن علت قائم بالذات است و قائم به علتی دیگر نیست زیرا تسلسل علل غیر متناهی محال است. فلاسفه براهین زیادی اقامه می کنند بر امتناع تسلسل علل غیر متناهی، و این تعبیر را مخفف می کنند و می گویند: «تسلسل علل محال است» و غالباً تعبیر را از این هم مخفف تر می کنند و می گویند: «تسلسل محال است» و البته مقصود این است که تسلسل علل غیر متناهی محال است.

کلمه «تسلسل» از ماده «سلسله» است که به معنی زنجیر است. پس تسلسل یعنی زنجیره شدن علل غیر متناهی. فلاسفه، نظام و ترتیب علل و معلولات را به حلقات زنجیر که به ترتیب پشت سر یکدیگر قرار گرفته اند، تشبیه کرده اند.

[شماره صفحه واقعی: ۱۹۳]

ص: ۱۸۹۱



یکی دیگر از مسائل مهم فلسفه بحث «وجوب و امکان و امتناع» است که به نام «مواد ثلاث» معروف است.

منطقیین می گویند اگر محمولی را به موضوعی نسبت دهیم، مثلاً بگوییم: «الف ب است»، رابطه ب با الف یکی از کیفیتهای سه گانه را خواهد داشت: یا این رابطه، رابطه ضروری است یعنی حتمی و اجتناب ناپذیر و غیر قابل تخلف است، و به عبارت دیگر عقل ابا دارد که خلاف آن را قبول کند؛ یا بر عکس است، یعنی رابطه، رابطه امتناعی است یعنی محال است که محمول عارض موضوع گردد، و به عبارت دیگر عقل از قبول خود آن ابا دارد؛ و یا این رابطه به گونه ای است که می شود مثبت باشد و می شود منفی باشد یعنی هم قابل اثبات است و هم قابل نفی، و به

[شماره صفحه واقعی : ۱۹۴]

ص: ۱۸۹۲

عبارت دیگر عقل نه از قبول خود آن ابا دارد و نه از قبول خلافش.

مثلاً اگر رابطه عدد ۴ را با جفت بودن در نظر بگیریم، این رابطه ضروری و حتمی است، عقل از قبول خلاف آن ابا دارد. عقل می گوید عدد ۴ جفت است بالضروره و بالوجوب. پس آنچه بر این رابطه حاکم است «وجوب» و ضرورت است.

ولی اگر بگوییم: «عدد ۵ جفت است» رابطه، رابطه امتناعی است؛ یعنی عدد ۵ از جفت بودن امتناع دارد و عقل ما هم که این معنی را درک می کند از قبول آن ابا دارد.

پس رابطه حاکم میان عدد ۵ و جفت بودن «امتناع» و استحاله است.

اما اگر بگوییم: «امروز هوا آفتابی است» رابطه، یک رابطه امکانی است؛ یعنی طبیعت روز نه اقتضا دارد که حتماً آفتابی باشد و نه اقتضا دارد که حتماً ابری باشد؛ بر حسب طبیعت روز هر دو طرف ممکن است. در اینجا رابطه میان روز و آفتابی بودن «رابطه امکانی» است.

پس رابطه میان هر موضوعی با هر محمولی که در نظر بگیریم، در حاقّ واقع از یکی از این سه کیفیت که احیاناً آنها را به ملاحظه خاصی «ماده» نیز می نامند خالی نیست. آنچه ما اینجا گفتیم سخن منطقیین بود.

فلاسفه که بحثشان درباره «وجود» است، می گویند هر «معنی» و «مفهوم» را که در نظر بگیریم و موضوع قرار دهیم و «وجود» را به عنوان محمول به آن نسبت دهیم از یکی از سه قسم خارج نیست: یا رابطه وجود با آن مفهوم و معنی، وجوبی است یعنی ضرورتاً و وجوباً آن چیز وجود دارد؛ ما آن را «واجب الوجود» می نامیم.

بحث خدا در فلسفه تحت عنوان «بحث اثبات واجب الوجود» ذکر

[شماره صفحه واقعی: ۱۹۵]

ص: ۱۸۹۳

می شود.

براهین فلسفی حکم می کند که موجودی که نیستی بر او محال است و هستی برای او ضروری است وجود دارد.

و اگر رابطه وجود با او منفی و امتناعی است یعنی محال است که موجود باشد بلکه ضرورتاً و وجوباً باید نباشد، آن چیز را «ممتنع الوجود» می نامیم، مثل جسمی که در آن واحد هم کروی باشد و هم مکعب.

و اما اگر رابطه وجود با آن معنی رابطه امکانی است یعنی آن معنی، ذاتی است که نه از وجود ابا دارد و نه از عدم، ما آن چیز را «ممکن الوجود» می نامیم. همه اشیاء عالم مانند انسان و حیوان و درخت و آب و ... که به حکم یک سلسله علل پدید می آیند و سپس معدوم می گردند، ممکن الوجودند.

مسئله دیگر درباره وجوب و امکان این است که هر ممکن الوجود بالذات به واسطه علتش واجب الوجود می شود اما واجب الوجود بالغیر نه بالذات؛ یعنی هر ممکن الوجود اگر مجموع علل و شرایطش موجود شود حتماً موجود می شود و واجب الوجود بالغیر می گردد، و اگر موجود نگردد- حتی اگر یکی از شرایط و یکی از اجزاء علتش مفقود باشد- ممتنع الوجود بالغیر می گردد.

از این رو فلاسفه می گویند: «الشَّيْءُ مَا لَمْ يَجِبْ لَمْ يَوْجَدْ» یعنی هر چیزی تا وجودش به مرحله وجوب و ضرورت نرسد موجود نمی گردد.

پس هر چیزی که موجود شده و می شود، به حکم ضرورت و وجوب و در یک نظام قطعی و تخلف ناپذیر موجود می گردد. پس نظام حاکم بر جهان و اشیاء یک نظام ضروری و وجوبی و قطعی و تخلف ناپذیر است و به

[شماره صفحه واقعی : ۱۹۶]

ص: ۱۸۹۴

اصطلاح فلاسفه امروز نظام حاکم بر جهان یک نظام جبری است (۱).

در بحث «علت و معلول» گفتیم که اصل «سنخیت میان علت و معلول» به فکر ما انتظام خاص می بخشد و یک پیوستگی خاصی میان اصلها و فرعها، میان علتها و معلولها در ذهن ما مجسم می کند.

اکنون می گوئیم این اصل که «هر ممکن الوجود از علت خود ضرورت کسب می کند» که از جهتی مربوط است به علت و معلول و از جهتی مربوط است به ضرورت و امکان، به نظام فکری ما درباره جهان رنگ خاص می دهد و آن این که این نظام یک نظام ضروری و حتمی و تخلف ناپذیر است. فلسفه این مطلب را با عبارت کوتاه «اصل ضرورت علی و معلولی» بیان می کند.

اگر ما اصل علیت غائی را در طبیعت بپذیریم، یعنی بپذیریم که طبیعت در سیر و حرکت خود غایاتی را جستجو می کند و همه غایات هم به یک غایت اصلی که غایه الغایات است منتهی می گردد، باز نظام حاکم بر جهان رنگ تازه دیگری پیدا می کند. ما در اینجا وارد بحث «غایات» که فوق العاده جالب و مهم است نمی شویم و به دروس اختصاصی فلسفه واگذار می کنیم.

بحث ما درباره «کلیات فلسفه» در اینجا به پایان می رسد، ولی باز هم مسائلی هست که لازم است اجمالاً با کلیاتی از آنها آشنا شویم مانند وحدت و کثرت، قوه و فعل، جوهر و عرض، مجرد و مادی، و غیره. امیدواریم در آینده فرصتی بیابیم که درباره اینها نیز بحث کنیم.

[شماره صفحه واقعی : ۱۹۷]

ص: ۱۸۹۵

---

۱- این جبر با جبری که در مقابل «اختیار» در مورد انسان به کار برده می شود یکی نیست. ایندو نباید با یکدیگر اشتباه شود. ضروری بودن نظام جهان با اختیار انسان منافات ندارد.

#### مشخصات کتاب

سرشناسه : معرفت، محمد هادی، ۱۳۰۹ - ۱۳۸۵.

عنوان و نام پدیدآور : علوم قرآنی / تالیف محمد هادی معرفت.

مشخصات نشر : قم : موسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید. تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت)، مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی، ۱۳۸۷.

مشخصات ظاهری : هفت، ۳۲۷ ص : جدول.

موضوع : قرآن -- علوم قرآنی

رده بندی کنزگره : BP۶۹/۵م۶۷ت۸۰۱۷ ۱۳۸۷

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۱۵

شماره کتابشناسی ملی : ۱۸۰۰۴۹۶

توضیح : علوم قرآنی علمی است که در آن درباره مسائل مرتبط با شناخت قرآن و شئون مختلف آن بحث میشود. فرق بین «علوم قرآنی» و «معارف قرآنی» آن است که علوم قرآنی بحثی بیرونی است و به درون و محتوای قرآن از جنبه تفسیری نمیپردازد، اما معارف قرآنی کاملاً با مطالب درونی قرآن و محتوای آن سر و کار دارد و یک نوع تفسیر موضوعی است. در علوم قرآنی مباحثی چون وحی و نزول قرآن، مدت و ترتیب نزول، اسباب نزول، جمع و تألیف قرآن، کاتبان وحی، یکسان کردن مصحفها، پیدایش قرائات و منشأ اختلاف در قرائت قرآن، اعجاز قرآن و ... مطرح میشود. ضرورت بحث در علوم قرآنی از آن جهت است که تا قرآن کاملاً شناخته نشود و ثابت نگردد که کلام اسلامی است، پرداختن به محتوای آن موردی نخواهد داشت.

کتاب حاضر در حقیقت خلاصه و بازنویسی کتابهای التمهید فی علوم القرآن و صیانه القرآن من التحریف است. این بازنویسی به گونه ای انجام شده است که متناسب سطح عمومی در حوزه و مقطع کارشناسی در دانشگاه هاست.

ص: ۱

[شماره صفحه واقعی : ۱]

ص: ۱۸۹۶

[شماره صفحه واقعی : ۲]

ص: ۱۸۹۷

[شماره صفحه واقعی : ۳]

ص: ۱۸۹۸



[شماره صفحه واقعی : ۴]

ص: ۱۸۹۹

[شماره صفحه واقعی : ۵]

ص: ۱۹۰۰

[شماره صفحه واقعی : ۶]

ص: ۱۹۰۱

## علوم قرآنی

«علوم قرآنی» اصطلاحی است دربارهٔ مسائلی مرتبط با شناخت قرآن و شئون مختلف آن. فرق میان «علوم قرآنی» و «معارف قرآنی» آن است که علوم قرآنی بحثی بیرونی است و به درون و محتوای قرآن از جنبهٔ تفسیری کاری ندارد، اما معارف قرآنی کاملاً با مطالب درونی قرآن و محتوای آن سر و کار داشته و یک نوع تفسیر موضوعی به شمار می‌رود.

معارف قرآنی یا تفسیر موضوعی، مسایل مطرح شده در قرآن را از حیث محتوایی بررسی می‌کند. بدین ترتیب که آیات مربوط به یک موضوع را از سراسر قرآن در یک جا گرد آورده و در مورد آن چه که از مجموع آن‌ها به دست می‌آید سخن می‌گوید، مشروط بر آن که از محدودهٔ دلالت قرآنی فراتر نرود. گرچه در تفسیر موضوعی گاه ضرورت دارد به شواهد عقلی و نقلی دیگری نیز استشهاد شود، ولی بحث کاملاً قرآنی است و تنها از دیدگاه قرآن مورد بررسی قرار می‌گیرد. این مطلب بدین جهت اهمیت دارد که بحث‌هایی را که جنبهٔ «معارف اسلامی» دارند و احیاناً در کنار دلایل عقلی و نقلی به آیات قرآن نیز استناد می‌کنند، از «معارف قرآنی» یا «تفسیر موضوعی قرآن» جدا شود.

«علوم قرآنی» بحث‌های مقدماتی برای شناخت قرآن و پی‌بردن به شئون مختلف آن است. در علوم قرآنی مباحثی چون وحی و نزول قرآن، مدت و ترتیب نزول، اسباب النزول، جمع و تألیف قرآن، کاتبان وحی، یکسان کردن مصحف‌ها، پیدایش قرائات و منشأ اختلاف در قرائت قرآن، حجیت و عدم تحریف قرآن، مسألهٔ نسخ در قرآن، پیدایش متشابهات در قرآن، اعجاز قرآن و... مطرح می‌باشد. از این جهت علوم را به صیغهٔ جمع گفته‌اند که هر یک از این مسایل در چارچوب خود

[شماره صفحه واقعی : ۷]

ص: ۱۹۰۲

استقلال دارد و علمی جدا شناخته می شود و غالباً ارتباط تنگاتنگی میان این مسایل وجود ندارد. لذا میان مسایل علوم قرآنی نوعاً یک نظم طبیعی برقرار نیست تا رعایت ترتیب میان آن ها ضروری گردد، لذا هر مسئله جدا از مسایل دیگر قابل بحث و بررسی است.

ضرورت بحث در علوم قرآنی از آن جهت است که تا قرآن کاملاً شناخته نشود و ثابت نگردد که کلام الهی است، پی‌جور شدن محتوای آن موردی ندارد. برای رسیدن به نص اصلی که بر پیامبر اکرم صلی الله علیه و سلم نازل شده، باید روشن کرد که آیا تمامی قرائت ها یا برخی از آن ها است که ما را به آن نص هدایت می کند؟ همچنین در مسأله نسخ، تشخیص آیه منسوخ از ناسخ یک ضرورت اولی است. البته نسخ به معنای اعم که شامل تخصیص و تقیید نیز می باشد، چنان که در کلام پیشینیان نیز آمده است. همچنین است مسأله متشابهات در قرآن که بدون تشخیص این جهت در آیات، استنباط احکام و استفاده از مفاهیم عالیة قرآن به درستی ممکن نیست و هریک از مسایل علوم قرآنی در جای خود، نقش مهمی در بهره گیری از محتوای قرآن ایفا می کند. برخی از این مسایل، از مبادی تصویری و برخی از مبادی تصدیقی به شمار می روند.

### پیشینه علوم قرآنی

بحث درباره قرآن و شناخت مسایل مختلف آن، از همان دوران نخست مطرح بوده و همواره در طول تاریخ، بزرگان و دانش پژوهان در این زمینه به بحث و گفت و گو نشسته و آثار نفیس و گران بهایی از خود به یادگار گذارده اند و این مطالعات پیوسته ادامه دارد.

بر پایه مدارک موجود، اولین کسی که درباره قرآن به بحث نشست و گفت و گو را آغاز نمود، یحیی بن یعمر شاگرد برومند ابو الاسود دؤلی (متوفای ۸۹) بود. نام برده کتابی در فن قرائت قرآن، در روستای واسط، نگاشت که شامل انواع قرائت های مختلف آن دوره می باشد. سپس حسن بصری (متوفای ۱۱۰) کتابی در عدد آیات قرآن نوشت. نویسندگان و آثار دیگر موجود در این زمینه به ترتیب ظهور، عبارتند از:

[شماره صفحه واقعی : ۸]

ص: ۱۹۰۳

عبد الله بن عامر یحصبی (متوفای ۱۱۸) رساله ای در اختلاف مصاحف عثمانی و نیز رساله دیگری در وقف و وصل در قرآن نوشته است و شیهه بن نصح مدنی (متوفای ۱۳۰) کتاب «الوقوف» را نگاشت. ابان بن تغلب (متوفای ۱۴۱) نخستین کسی است که پس از یحیی بن یعمر در فن قرائت کتاب نوشت. محمد بن سائب کلبی (متوفای ۱۴۶) اول کسی است که در «احکام القرآن» کتاب نوشت. مقاتل بن سلیمان (متوفای ۱۵۰) نخستین نویسنده ای است که درباره «آیات متشابهات» کتاب نوشت. ابو عمرو، علاء بن زبان تمیمی (متوفای ۱۵۴) کتاب «وقف و ابتدا» و «قرائات» را نوشت. حمزه بن حبيب یکی از قراء سبعة (متوفای ۱۵۶) در فن قرائت کتاب نوشت.

یحیی بن زیاد فراء (متوفای ۲۰۷) کتاب «معانی القرآن» را در سه مجلد نوشت.

این نویسنده همچنین کتاب «اختلاف اهل کوفه و بصره و شام در مصاحف» و کتاب «جمع و تثنیه در قرآن» را به تحریر درآورد. محمد بن عمر واقدی (متوفای ۲۰۷) کتاب «رغیب» در علوم قرآنی و «غلط رجال» را نوشت. ابو عییده معمر بن المثنی (متوفای ۲۰۹) کتاب «اعجاز القرآن» در دو جزء و «معانی القرآن» را نوشت. او اول کسی است که در اعجاز قرآن کتاب نوشته است. ابو عیید قاسم بن سلام (متوفای ۲۲۴) کتاب های فراوانی در علوم قرآنی نوشته و او اول کسی است که در این زمینه به طور گسترده کتاب نوشته است. از جمله کتب او «فضائل القرآن»، «المقصود و الممدود» در فن قرائت، «غریب القرآن»، «ناسخ و منسوخ» و «اعجاز القرآن» و... را می توان نام برد. علی بن مدینی (متوفای ۲۳۴) در «اسباب نزول» کتاب نوشت. احمد بن محمد بن عیسی اشعری قمی (متوفای حدود ۲۵۰) کتاب «ناسخ و منسوخ» را نوشت. ابو زرعه عراقی (متوفای ۲۶۴) هزار بیت (الفیه) در «غریب الفاظ قرآنی» سرود. ابو عبد الله احمد بن محمد بن سیار (متوفای ۲۶۸) «ثواب القرآن» و «کتاب القراءه» را تألیف کرد. ابو محمد عبد الله بن مسلم (ابن قتیبه) (متوفای ۲۷۶) کتاب های: «تأویل مشکل القرآن» و «تفسیر غریب القرآن» و «اعراب القرآن» و «قرائات» را نوشت. ابو العباس محمد بن یزید مبرد نحوی (متوفای ۲۸۶) کتاب «اعراب القرآن» را نوشت. ابو عبد الله محمد بن ایوب بن ضریس

[شماره صفحه واقعی : ۹]

ص: ۱۹۰۴

(متوفای ۲۹۴) کتابی در آنچه در مکه و مدینه نازل شده و نیز کتاب «فضائل القرآن» را نوشت. ابو القاسم سعد بن عبد الله اشعری قمی (متوفای ۲۹۹) رساله ای در انواع آیات قرآن نوشت.

محمد بن زید واسطی متکلم امامی (متوفای ۳۰۷) کتابی در «اعجاز قرآن» نوشت و آن را در نظم و تألیف آن دانست. محمد بن خلف بن مرزبان (متوفای ۳۰۹) کتاب «الحاوی» در علوم قرآنی در (۲۷) جزء نوشت. ابو محمد حسن بن موسی نوبختی (متوفای ۳۱۰) کتاب «التنزیه و ذکر مشابهات القرآن» را نوشت. ابو بکر بن ابی داود عبد الله بن سلیمان سجستانی (متوفای ۳۱۶) کتاب معروف «المصاحف» و «الناسخ و المنسوخ» و رساله ای در «قراءات» نوشت. ابن درید ابو بکر محمد بن الحسن ازدی (متوفای ۳۲۱) کتابی در «غریب القرآن» نوشت. ابن مجاهد ابو بکر احمد بن موسی (متوفای ۳۲۴) کتاب «السبعه فی القراءات» را نگاشت. ابو البرکات عبد الرحمن انباری (متوفای ۳۲۸) «البيان فی اعراب القرآن» و «عجائب علوم القرآن» را به نگارش در آورد. ثقه الاسلام محمد بن یعقوب کلینی (متوفای ۳۲۹) کتاب «فضائل القرآن» را تألیف کرد. ابو بکر محمد بن عزیز سجستانی (متوفای ۳۳۰) کتاب معروف «غریب القرآن» را نگاشت. ابو جعفر احمد بن محمد نجّاس (متوفای ۳۳۸) کتاب «اعراب القرآن»، «الناسخ و المنسوخ» و «معانی القرآن» را تحریر نمود. ابو محمد قصاب محمد بن علی کرخی (متوفای حدود ۳۶۰) کتاب «نکت القرآن» را تقریر کرد. ابو بکر احمد بن علی رازی جصاص (متوفای ۳۷۰) کتاب «احکام القرآن» را در سه جلد بزرگ تألیف کرد. ابو علی فارسی (متوفای ۳۷۷) کتاب «الحجه فی القراءات» را نگاشت. ابو الحسن عباد بن عباس (متوفای ۳۸۵) در احکام القرآن کتابی نوشت. ابو الحسن علی بن عیسی رمانی (متوفای ۳۸۶) کتاب «النکت فی اعجاز القرآن» را نگاشت. محمد بن علی ادفوئی (متوفای ۳۸۸) کتاب «الاستغناء» در علوم قرآنی را در ۲۰ مجلد نوشت. ابو سلیمان حمد بن محمد بستی خطّابی (متوفای ۳۸۸) کتاب «بیان اعجاز القرآن» را تألیف کرد.

ابو بکر محمد بن طیب باقلانی (متوفای ۴۰۳) کتاب «اعجاز القرآن» را تقریر نمود. ابو الحسن محمد بن الحسین شریف رضی (متوفای ۴۰۴) «تلخیص البیان» در

[شماره صفحه واقعی : ۱۰]

ص: ۱۹۰۵

مجازات قرآن و «حقائق التأویل» در متشابه قرآن را تصنیف کرد. ابو زرعه عبد الرحمن بن محمد (متوفای حدود ۴۱۰) کتاب «حجه القراءات» را به رشته تحریر در آورد. هبه الله، ابن سلامه (متوفای ۴۱۰) کتاب «الناسخ و المنسوخ» را نوشت. ابو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان (شیخ مفید) (متوفای ۴۱۳) «اعجاز القرآن» و «البيان» را در انواع علوم قرآنی نگاشته است. ابو الحسن عماد الدین قاضی عبد الجبار (متوفای ۴۱۵) «متشابه القرآن» و «تنزیه القرآن عن المطاعن» را به تحریر در آورده است. ابو القاسم حسین بن علی مغربی (متوفای ۴۱۸) «خصائص القرآن» را تألیف کرد. ابو الحسن علی بن ابراهیم حوفی (متوفای ۴۳۰) «البرهان فی علوم القرآن» را نوشت. ابو محمد مکی بن ابی طالب (متوفای ۴۳۷) «الکشف عن وجوه القراءات السبع» را در دو جزء بزرگ تألیف کرد. ابو عمرو دانی (متوفای ۴۴۴) «التیسیر» در قرائات سبع و «المحکم» در نقطه گذاری مصحف و «المقنع» را در رسم الخط مصحف تقریر نمود. ابو محمد علی بن احمد بن حزم ظاهری (متوفای ۴۵۶) «الناسخ و المنسوخ» را نوشت. ابو الحسن علی بن احمد واحدی نیشابوری (متوفای ۴۶۸) «اسباب النزول» و «فضائل القرآن» را تألیف کرد. ابو بکر عبد القاهر جرجانی (متوفای ۴۷۱) «الرساله الشافیه» در اعجاز قرآن و «دلایل الإعجاز» را تقریر نمود.

ابو القاسم حسین بن محمد راغب اصفهانی (متوفای ۵۰۲) «المفردات» در الفاظ غریبه قرآن را به تحریر در آورد. ابو بکر محمد بن عبد الله، ابن عربی (متوفای ۵۴۳) «احکام القرآن» را در چهار مجلد نوشت. محمود بن حمزه بن نصر کرمانی (متوفای حدود ۵۵۰) «اسرار التکرار فی القرآن» را تألیف کرد. ابو جعفر محمد بن علی بن شهر آشوب (متوفای ۵۸۸) «متشابهات القرآن و مختلفه» را تقریر نمود.

ابو محمد قاسم بن فیره شاطبی (متوفای ۵۹۰) «حرز الأمانی» قصیده معروف در قرائات سبع را انشاء نمود. ابو الفرج عبد الرحمن بن علی بن جوزی (متوفای ۵۹۷) «فنون الأفنان فی عجائب علوم القرآن» و «المجتبی فی علوم القرآن» را تألیف کرد.

ابو البقاء عبد الله بن الحسین عکبری (متوفای ۶۱۶) «املاء ما منّ به الرحمن» در اعراب قرآن را نوشت. علی بن محمد سخاوی (متوفای ۶۴۳) «جمال القراء و کمال

[شماره صفحه واقعی : ۱۱]



الإقراء» در قرائات سبع را تألیف کرد. ابو القاسم محمد بن عبد الله (متوفای حدود ۶۵۰) رساله ای در لغات قبائل عرب که در قرآن آمده نوشت. ابن ابی الاصبغ عبد العظیم بن عبد الواحد (متوفای ۶۵۴) «بدیع القرآن» را به رشته تحریر درآورد. ابو محمد عبد العزیز بن عبد السلام (متوفای ۶۶۰) «مجاز القرآن» را تقریر نمود. ابو شامه شمس الدین عبد الرحمن بن اسماعیل (متوفای ۶۶۵) «المرشد الوجیز» را در علوم قرآنی تألیف کرد. محمد بن ابی بکر رازی (متوفای ۶۶۶) «اسئله القرآن المجید و أجوبتها» را نوشت.

در قرن هشتم جامع ترین کتاب در علوم قرآنی نوشته شد. این مهم بر دست توانای امام بدر الدین محمد بن عبد الله زرکشی (متوفای ۷۹۴) انجام گرفت. کتاب او «البرهان فی علوم القرآن» نام دارد که در چهل و هفت فن از فنون علوم قرآنی بحث کرده و در این باب استقصاء کامل نموده است. و نیز بدر الدین محمد بن ابراهیم بن جماعه (متوفای ۷۳۳) «کشف المعانی» در متشابهات قرآن را تألیف کرد. کمال الدین عبد الرحمن بن محمد حلّی معروف به ابن العتائقی (متوفای ۷۷۰) «الناسخ و المنسوخ» را نوشت.

جلال الدین بلقینی شیخ و استاد جلال الدین سیوطی (متوفای ۸۲۴) «مواقع العلوم فی مواقع النجوم» را در انواع پنجاه گانه علوم قرآنی نوشت، که ابتدا جلال الدین سیوطی کتاب معروف خود را بر آن پایه گذاری نمود. سپس بر کتاب برهان زرکشی دست یافت و آن را محور قرار داد.

در قرن نهم معروف ترین و جامع ترین کتاب در علوم قرآنی کتاب «الاتقان» فی علوم القرآن، بر دست برومند جلال الدین سیوطی (متوفای ۹۱۱) نوشته شد. البته این کتاب را باید از شاه کارهای قرن نهم به حساب آورد، زیرا فراغت از آن در سال (۸۷۲) بوده است. همچنین وی کتاب معروف «معتزک الأقران» را در اعجاز قرآن در سه مجلد بزرگ نوشته است. در همین قرن ابو الخیر شمس الدین محمد بن محمد بن جزری (متوفای ۸۳۳) کتاب «النشر فی القراءات العشر» و کتاب «غایه النهایه» در طبقات قرآء و کتاب «فضائل القرآن» را نوشت.

قاضی زکریا بن محمد انصاری (متوفای ۹۲۶) «فتح الرحمن» در رفع و دفع

[شماره صفحه واقعی : ۱۲]

ص: ۱۹۰۷

اشکالات و ابهامات قرآن را تحریر نمود. ابو عبد الله محمد بن احمد مکی (متوفای ۹۳۰) «الاحسان» را در علوم قرآنی نوشت. محمد بن یحیی حلبی (متوفای ۹۶۳) «القول المذهب» را در کلمات رومی معرب در قرآن تقریر کرد که از کتاب «المذهب» سیوطی گرفته شده است.

اضافه بر موارد فوق، کسانی که در مقدمه تفسیر خود به مباحث علوم قرآنی پرداخته اند بسیارند، از جمله:

مقدمه جامع التفاسیر راغب اصفهانی که شیواترین مباحث علوم قرآنی را دارا است. و مقدمتان فی علوم القرآن، که مقدمه کتاب «المبانی» و مقدمه کتاب تفسیر ابن عطیه که به نام «المحرر الوجیز فی تفسیر القرآن العزیز» نوشته است، دو مقدمه بسیار نفیس در شؤون قرآن مجید است. مقدمه تفسیر قرطبی و تفسیر ابن کثیر و تفسیر طبری از مهم ترین مقدمه ها در این زمینه است. مقدمه تفسیر «آلاء الرحمن» شیخ محمد جواد بلاغی، از جامع ترین مباحث علوم قرآنی برخوردار است.

«البیان» حضرت استاد آیت الله خویی، که مقدمه ای بر تفسیر است و جامع ترین و کامل ترین مباحث مهم علوم قرآنی را شامل می شود. مقدمه تفسیر صافی فیض کاشانی و مقدمه تفسیر برهان نیز از مهم ترین مباحث در جنبه های نقلی علوم قرآنی می باشد. مقدمه مجمع البیان علامه طبرسی از متقن ترین مباحث علوم قرآنی برخوردار است.

از قرن یازدهم به این طرف، کتب فراوانی در تفسیر علوم قرآنی نگاشته شده که ذکر آن ها موجب تطویل است. برای نمونه نام تعدادی از آن ها را در مقدمه «التمهید» آورده ایم که می توان رجوع نمود.

از میان آثار موجود مهم ترین کتاب ها در زمینه علوم قرآنی اساساً دو کتاب البرهان و الاتقان می باشند.

البرهان فی علوم القرآن، تألیف امام بدر الدین محمد بن عبد الله بن بهادر زرکشی است. ایشان از برجسته ترین علما و دانشمندان قرن هشتم می باشد. ولادت او در قاهره مصر به سال ۷۴۵ بوده است. وی در همان دیار بزرگ شده و در رشته های مختلف علوم اسلامی به سر حد استادی رسیده است. وی طبق مذهب شافعی

[شماره صفحه واقعی: ۱۳]

ص: ۱۹۰۸

تدریس فقه می کرده و فتوی می داده است. او در سال ۷۹۴ بدرود حیات گفت.

کتاب وی «البرهان» زبده ترین کتاب در مباحث علوم قرآنی است. این کتاب شمول و گستردگی را با ایجاز و ایفاء در عبارت به هم آمیخته است. نام برده مباحث علوم قرآنی را تا ۴۷ نوع پیش برده و دربارهٔ هریک آنچه لازم بوده گرد آورده است، در عین حال که گوی سبقت از سابقین خود ربوده، برای لاحقین الگوی گران بهایی به جای گذاشته است.

دومین کتاب، «الاتقان» فی علوم القرآن، تألیف جلال الدین عبد الرحمن سیوطی است. ولادت او در اسیوط مصر به سال ۸۴۹ می باشد (متوفای ۹۱۱ در قاهره). او در تمامی علوم حدیث و تفسیر و دیگر علوم اسلامی ید طولایی دارد و تألیفات گران بهایی از خود باقی گذارده است. او ابتدا کتاب استاد خود جلال الدین بلقینی (متوفای ۸۲۴)، «مواقع العلوم...» را محور قرار داده، تحریر و تهذیب نمود و بر او افزود و به نام «التحییر فی علوم التفسیر» تألیف نمود. وی در این کتاب بالغ بر ۲۰۲ نوع از مباحث علوم قرآنی گرد آورد. سپس بر کتاب استاد خود «البرهان» تألیف زرکشی دست یافت و آن را بهتر پسند کرد و بنای کتاب خود را بر آن نهاد. آن را تنقیح و تحریر نمود و مطالب بسیاری بر آن اضافه نمود و تا ۸۰ نوع از عناوین علوم اسلامی را در آن فراهم کرد. امروزه این منابع از گسترده ترین و جامع ترین علوم قرآنی است که در اختیار محققین و پژوهش گران قرار دارد.

کتاب «مناهل العرفان» فی علوم القرآن، نوشتهٔ محمد عبد العظیم زرقانی، موسع ترین کتاب در علوم قرآنی در عصر اخیر است و مجلس اعلای ازهر مصر این کتاب را برای تدریس در دانشگاه های ازهر مقرر نموده است. مقدمهٔ تفسیر «آلاء الرحمن» تألیف علامهٔ بزرگ محمد جواد بلاغی (متوفای ۱۳۵۲) که تحقیقی ترین نوشته ها در مهم ترین مسایل علوم قرآنی را شامل می گردد و به جهت اهمیت آن، مستقلاً در مقدمهٔ تفسیر مختصر شبر در مصر (قاهره) به چاپ رسیده است. این اثر بیشتر به دفع شبهات و به دفاع از مقام منبع قرآن پرداخته است. در مقدمهٔ تفسیر صافی دوازده فصل به عنوان ۱۲ مقدمه در انواع مباحث علوم قرآنی سخن رانده شده است. مقدمهٔ تفسیر «مرآت الانوار» که به طور

[شماره صفحه واقعی : ۱۴]

ص: ۱۹۰۹

تفصیل از نظر حدیثی به مقدماتی پرداخته و با عنوان مقدمه تفسیر البرهان سید هاشم بحرانی به چاپ رسیده است. مقدمه مذکور تألیف ابو الحسن عاملی اصفهانی (متوفای ۱۱۳۸) از شاگردان مرحوم مجلسی است. البیان فی تفسیر القرآن، نوشته استاد علامه سید ابو القاسم خویی رحمه الله تعالی مقدمه لطیف و جامعی است در برخی مباحث علوم قرآنی و از تحقیقات عالیه در این زمینه برخوردار است.

مباحث فی علوم القرآن نوشته دکتر صبحی صالح، استاد علوم اسلامی در دانشگاه لبنان شامل برخی از مباحث علوم قرآنی به صورت فشرده است.

این جانب از وقتی که خواندن قرآن را آموختم، با علاقه و لذت فراوان به تحقیق و بررسی درباره مسایل مختلف قرآن و مطالعه کتاب های گوناگونی که در این زمینه تألیف شده، پرداخته ام. با دقت در مسایل مربوط به قرآن آن ها را مورد توجه قرار داده و در ضمن مطالعات خود نکاتی را یادداشت می کردم، اعم از آن که این نکات توجه مرا جلب می کرد و به ظرافت و صحت آن معتقد می شدم و یا نکاتی که در صحت آن ها شک و تردید داشتم. پس از سالیان دراز این یادداشت ها را مبنای تألیف کتابی قرار دادم که شامل مباحث و مسایل مختلف علوم قرآنی است و نام آن را «التمهید فی علوم القرآن» گذاشتم. زیرا این مباحث به منزله تمهید و مقدمه برای تفسیر قرآن است.

آنچه مرا بر تألیف آن اثر تشویق کرد این بود که جای چنین تحقیقی را در کتابخانه های فعلی شیعه خالی دیدم، در حالی که پیش از این کتابخانه های ما مملو از این قبیل تحقیقات بود. هم اکنون کتابی که تمام مسایل مربوط به قرآن را مورد بحث قرار داده باشد در بین کتاب های فعلی شیعه کمتر وجود دارد و کتاب های موجود تنها دارای بحث های مختصری در برخی از این مسایل است و مطالب و بحث های باارزش در گوشه و کنار است و محققان بدان دسترسی ندارند مگر آنکه آن ها را از منابع پراکنده طبق مذهب اهل بیت علیهم السلام بدست آورند. به همین دلیل به تحقیق و نقد آثار و نظریات مختلف پرداختم و آن ها را با نصوص قطعی تاریخ و روایات متواتر و یا همراه با قرائن قطعی مقایسه کردم. در خلال مباحث

[شماره صفحه واقعی : ۱۵]

ص: ۱۹۱۰

کتاب «التمهید فی علوم القرآن» روشن شده که چه اشتباهاتی برای بسیاری از محققان و دانشمندان دست داده است. البته علت آن یا عدم حوصله و یا تعصب آنان نسبت به مذهب و طریقه خاصی است که بدان معتقد بوده اند. من هیچ مسأله ای را مطرح نکردم مگر این که در حد توانایی خود به اصالت و صحت آن اطمینان یافتم.

این جانب در تمام مدت اقامت خود در نجف اشرف (۱۳۳۷-۱۳۵۰ ه ش) و پس از مهاجرت به شهر مقدس قم (اواخر سال ۱۳۵۰ ه ش) به تدریس این مباحث برای طلاب علوم دینی و دانشجویان اشتغال داشته و هیچ گاه از آن غافل نبوده ام.

هدف من از این کار بحث و بررسی جمعی نسبت به این مسایل بوده، لذا هر مسأله ای از این مسایل را در این جلسات مطرح کرده تا هریک به طور کامل مورد بحث قرار گیرد و بهترین و استوارترین نظریات به دست آید. به همین منظور گاهی نیز جزوه هایی را به عنوان نمونه منتشر کرده و آن ها را در اختیار دوستان دانشمند و محقق قرار می دادم تا از افکار و آرا آنان نیز استفاده شود. همین جا از همکاری کریمانه همه دوستان تشکر و قدردانی می کنم.

### التمهید فی علوم القرآن

کتاب «التمهید فی علوم القرآن» تاکنون در ۶ جلد از سوی انتشارات جامعه مدرسین منتشر شده و مجلدات بعدی آن در دست تألیف است. خوش بختانه این کتاب با عنایت حق تعالی مورد توجه علما و دانشمندان قرار گرفته و اکنون به عنوان یک مرجع در حوزه و دانشگاه مورد استفاده محققین است. در جلد اول این کتاب مسایل مربوط به وحی، نزول قرآن، اسباب نزول، جمع و تألیف قرآن بحث شده است. در جلد دوم قرائت و قراء و ناسخ و منسوخ بررسی شده است. در جلد سوم محکم و متشابه مطرح شده و با دسته بندی آیات، بیش از هزار آیه متشابه مورد دقت قرار گرفته است. جلد چهارم مباحث مقدماتی اعجاز قرآن است. جلد پنجم به اعجاز بیانی قرآن اختصاص یافته و ششم شامل اعجاز علمی و اعجاز تشریحی است. جلد هفتم به رد شبهات درباره قرآن اختصاص یافته و در مجلدات

[شماره صفحه واقعی : ۱۶]

ص: ۱۹۱۱

بعدی بحثی با عنوان «تنزیه التفسیر عن الدخائل و الموضوعات» برای جداسازی صحیح از سقیم در روایات تفسیری خواهد آمد.

در کتاب «صیانه القرآن من التحریف» مسایل مربوط به عدم تحریف قرآن جداگانه و به طور مفصل بررسی شده است. همچنین کتاب «التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشیب» که از سوی انتشارات دانشگاه رضوی منتشر شده به شناخت تفسیر و مفسران بزرگ و تاریخ و مراحل تفسیر قرآن کریم و بررسی مهم ترین تفاسیر، اختصاص یافته است. ترجمه فارسی این کتاب با عنوان «تفسیر و مفسران» به زودی منتشر می شود.

هنگامی که شورای مدیریت حوزه علمیه قم کتاب «التمهید فی علوم القرآن» را به عنوان متن درسی تعیین کرد، ضرورت خلاصه گیری آن نمایان شد. به همین جهت ۶ جلد کتاب التمهید در دو جلد تحت عنوان «تلخیص التمهید» برای تدریس خلاصه شد. همچنین کتاب «تاریخ قرآن» به درخواست سازمان «سمت» برای تدریس در رشته علوم قرآنی به زبان فارسی و با اقتباس از دو جلد اول کتاب التمهید همراه با اضافاتی به رشته تحریر درآمد.

کتاب حاضر در حقیقت خلاصه و بازنویسی از ۶ جلد اول کتاب «التمهید فی علوم القرآن» و نیز کتاب «صیانه القرآن من التحریف» است. این بازنویسی به گونه ای انجام گرفته که متناسب با سطح عمومی در حوزه و مقطع کارشناسی در دانشگاه باشد. البته برای سطوح بالاتر و استفاده محققین رجوع به مجلدات التمهید پیشنهاد می شود.

«مؤسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید» در نظر دارد کلیه تألیفات این جانب را در زمینه علوم قرآنی اعم از التمهید، صیانه القرآن، التفسیر و المفسرون و... پس از بازنگری کلی تحت عنوان «الموسوعه القرآنیه» و ترجمه فارسی آن را جداگانه به چاپ برساند و در اختیار محققین قرار دهد.

لازم به تذکر است که در متن این کتاب تاریخ های بدون علامت اختصاری به هجری قمری است. همچنین ترجمه آیات و متون عربی، اگر ترجمه دقیق باشد، همراه با متن عربی داخل گیومه آمده و اگر ترجمه به معنا باشد، فقط خود آیه یا متن

[شماره صفحه واقعی : ۱۷]

ص: ۱۹۱۲

عربی داخل گیومه است.

ربنا تقبل منا انك انت السميع العليم و ما توفيقى الا بالله عليه توكلت و اليه انيب قم-محمد هادی معرفت فروردین ۱۳۷۸.

[شماره صفحه واقعی : ۱۸]

ص: ۱۹۱۳

اشاره

بحث درباره وحی، از این جهت حایز اهمیت است که پایه شناخت کلام خدا به شمار می رود. قرآن که بیان گر سخن حق تعالی و حامل پیام آسمانی است، به وسیله وحی نازل شده است. وحی همان سروش غیبی است که از جانب ملکوت اعلی به جهان ماده فرود آمده است.

«وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ» (۱).

«ذَلِكَ مِمَّا أَوْحَىٰ إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ» (۲).

خداوند از زبان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله چنین نقل می کند: «... وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لِأُنذِرْكُمْ بِهِ وَ مَنِ بَلَغَ» (۳).

از این رو اساسی ترین بحث در زمینه مسایل قرآنی بحث درباره وحی است، یعنی بحث درباره شناخت وحی، چگونگی برقراری ارتباط بین ملامت اعلی و ماده سفلی و این که آیا میان دو جهان ماده و ما فوق ماده، امکان برقراری ارتباط هست؟ این گونه موضوعات در این زمینه مطرح است و پاسخ آن ها راه را برای درک باورهای قرآنی هموار می سازد.

[شماره صفحه واقعی : ۱۹]

ص: ۱۹۱۴

۱- شعراء ۱۹۵:۲۶-۱۹۱.

۲- اسراء ۳۹:۱۷.

۳- انعام ۱۹:۶.



وحی در لغت به معانی مختلفی آمده است از جمله: اشارت، کتابت، نوشته، رساله، پیام، سخن پوشیده، اعلام در خفا، شتاب و عجله و هر چه از کلام یا نوشته یا پیغام یا اشاره که به دیگری به دور از توجه دیگران القا و تفهیم شود وحی گفته می شود، ناصر خسرو گوید:

«گفتارشان بدان و به گفتار کار کن تا از خدای عز و جل وحیت آورند».

راغب اصفهانی گوید: «أصل الوحي الإشارة السريعة (۱)؛ وحی پیامی پنهانی است که اشارت گونه و با سرعت انجام گیرد». ابو اسحاق نیز گفته است: «أصل الوحي في اللغة كلها اعلام في خفاء و لذلك سمى الإلهام و حيا؛ اصل وحی در لغت به معنای پیام پنهانی است، لذا الهام را، وحی نامیده اند». همچنین است سخن ابن بَرّی:

«وحی الیه و اوحی: کلمه بکلام یخفیه من غیره و وحی و اوحی: أوماً؛ وحی الیه:

پنهان از دیگران با او سخن گفت. وحی و اوحی: مطلب را با اشاره رسانید». شاعر نیز گوید: «فأوحى الينا و الأنامل رسلها (۲)؛ بر ما پیام فرستاد در حالی که سر انگشتانش پیام رسان او بودند». دیگری گوید:

«نظرت إليها نظره فتحیرت دقائق فکری فی بدیع صفاتها

فأوحى إليها الطرف انی أحبها فأثر ذاك الوحي فی وجناتها

با نگاهی که بر وی افکندم فکر باریک بینم در صفات بدیع او در حیرت ماند؛ پس گوشه چشمم بدو پیام داد که دوستش دارم و آثار آن پیام، در گونه های وی نمایان گردید».

## وحی در قرآن

واژه وحی در قرآن به چهار معنا آمده است:

۱. اشاره پنهانی: که همان معنای لغوی است. چنان که درباره زکریا علیه السلام در قرآن می خوانیم: «فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ فَأَوْحَىٰ إِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا (۳)؛ او از

[شماره صفحه واقعی: ۲۰]

ص: ۱۹۱۵

۱- راغب اصفهانی؛ المفردات فی غریب القرآن؛ ص ۵۱۵.

۲- ابن منظور؛ لسان العرب؛ ج ۱۵، ص ۳۸۰.



محراب عبادتش به سوی مردم بیرون آمد و با اشاره به آنان گفت: به شکرانه این موهبت صبح و شام خدا را تسبیح کنید».

۲. هدایت غریزی: یعنی رهنمودهای طبیعی که در نهاد تمام موجودات به ودیعت نهاده شده است. هر موجودی اعم از جماد، نبات، حیوان و انسان، به طور غریزی راه بقا و تداوم حیات خود را می داند. از این هدایت طبیعی با نام وحی در قرآن یاد شده است: «وَ أَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنْ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ ثُمَّ كُلِي مِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ فَاسْلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلَالًا... (۱)؛ پروردگارت به زنبور عسل وحی [الهام غریزی] نمود که از کوه و درخت و داربست هایی که مردم می سازند، خانه هایی درست کن، سپس از همه میوه ها [شیره گل ها] بخور [بنوش] و راه های پروردگارت را به راحتی بیوی».

هدایت غریزی که در نهاد اشیا قرار دارد، خود رازی نهفته از اسرار طبیعت بشمار می رود که اثر شگفت آور آن آشکار، ولی منشأ و مبدأ آن پنهان از انظار بوده و شایسته آن است که آن را وحی گویند. «وَ أَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرًا... (۲)؛ و در هر آسمانی کار آن [آسمان] را وحی [مقرر] فرمود...».

۳. الهام (سروش غیبی): گاه انسان پیامی را دریافت می دارد که منشأ آن را نمی داند، به ویژه در حالت اضطراب که گمان می برد راه به جایی ندارد. ناگهان درخششی در دل او پدید می آید که راه را بر او روشن می سازد و او را از آن تنگنا بیرون می آورد. این پیام های ره گشا، همان سروش غیبی است که از پشت پرده ظاهر شده و به مدد انسان می آید. از این سروش غیبی که از عنایت الهی سرچشمه گرفته، در قرآن با نام وحی تعبیر شده است. قرآن درباره مادر موسی علیه السلام می فرماید:

«وَ أَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذَا خَفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِي إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكَ وَ جَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ (۳)». «وَ لَقَدْ مَنَّآ عَلَىٰكَ مَرَّةً أُخْرَىٰ إِذْ أَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّكَ مِمَّا يُوْحَىٰ أَنْ اقْذِفِيهِ فِي التَّابُوتِ فَاقْذِفِيهِ فِي الْيَمِّ فَلْيُلْقِهِ الْيَمُّ بِالسَّاحِلِ يَأْخُذْهُ عَدُوٌّ لِي وَ عَدُوٌّ لَهُ... فَرَجَعْنَاكَ إِلَىٰ أُمِّكَ كَيْ تَقَرَّ عَيْنُهَا وَ لَا تَحْزَنَ... (۴)».

[شماره صفحه واقعی : ۲۱]

ص: ۱۹۱۶

۱- نحل ۶۸: ۱۶ و ۶۹.

۲- فصلت ۴۱: ۱۲.

۳- قصص ۲۸: ۷.

۴- طه ۴۰: ۲۰-۳۷.

بر پایه این آیات، موقعی که موسی تولد یافت، مادرش نگران حال او شد. ناگهان بارقه ای در خاطرش گذشت که با توکل بر خدا او را شیر دهد. هرگاه احساس خطر کرد او را در صندوقی چوبین قرار داده بر روی آب رها کند. و نیز بر خاطرش گذشت که طفل به او بازمی گردد و هرگز نباید اندوهناک باشد، زیرا بر خدا اعتماد کرده و طفل را به دست او سپرده است. این ها خاطره هایی بود که بر اندیشه مادر موسی گذر کرد و بارقه امید بود که در دل او درخشیدن گرفت. این گونه خاطره های روشن کننده راه و نجات دهنده از بیم و هراس، الهام رحمانی و عنایت ربانی است که در مواقع ضرورت به یاری بندگان صالح می آید.

قرآن وحی را به معنای وسوسه های شیطان نیز به کار برده است، «وَ كَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنَّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا...» (۱) و «وَ إِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَيْكَ أَوْ لِيَأْتِيَهُمْ لِيَجَادِلُوكُمْ...» (۲) این گونه وحی شیطانی همان است که در سوره ناس آمده: «مَنْ شَرُّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ، الَّذِي يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ، مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ» (۳).

۴. وحی رسالی: وحی بدین معنا شاخصه نبوت است و در قرآن بیش از هفتاد بار از آن یاد شده است: «وَ كَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا» (۴).

«نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ» (۵) پیامبران مردان تکامل یافته ای هستند که آمادگی دریافت وحی را در خود فراهم ساخته اند. در این باره امام حسن عسکری علیه السلام می فرماید: «إِنَّ اللَّهَ وَجَدَ قَلْبَ مُحَمَّدٍ أَفْضَلَ الْقُلُوبِ وَأَوْعَاها فَاخْتَارَهُ لِنُبُوتِهِ...» (۶)؛ خداوند، قلب و روان پیامبر را بهترین و پذیراترین قلب ها یافت و آن گاه او را برای نبوت برگزید.

این حدیث اشاره به این واقعیت دارد که برای دریافت وحی آنچه مهم است افزایش آگاهی و آمادگی برای پذیرا شدن این پیام آسمانی است. برای رسیدن به

[شماره صفحه واقعی : ۲۲]

ص: ۱۹۱۷

۱- انعام ۱۱۲: ۶.

۲- انعام ۱۲۱: ۶.

۳- ناس ۶: ۱۱۴-۲.

۴- شوری ۷: ۴۲.

۵- یوسف ۳: ۱۲.

۶- محمد باقر مجلسی؛ بحار الأنوار؛ ج ۱۸، ص ۲۰۵، حدیث ۳۶.

این گونه آمادگی پیامبر باید پیرایه های جسمانی را از خود بزداید و شایسته تماس با ملکوتیان شود. پیامبر اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فرموده اند: «و لا - بعث الله نبيًا و لا - رسولا - حتى يستكمل العقل و يكون عقله افضل من جميع عقول أمته (۱)؛ خداوند، پیامبری بر نیانگيخت، مگر آنکه عقل (خرد و اندیشه) خود را به کمال رسانده باشد و خرد او از خرد تمام امتش برتر باشد».

طبق گفته صدر الدین شیرازی، پیش از آن که ظاهر پیامبر به نبوت آراسته گردد، باطن او حقیقت نبوت را دریافت کرده بود. پیامبر ابتدا باطن خود را به کمال انسانی آراسته گردانید سپس این آراستگی از باطن به ظاهر وی نمودار گشت. در واقع، پیامبر نخست سفر از خلق به حق را آغاز کرد و پس از وصول به حق، سفری از جانب حق و همراه با حق به سوی خلق بازگشت (۲).

از این رو، وحی چیزی نیست جز آگاهی باطن که بر اثر سروش غیبی انجام می گیرد: «قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَيَّ قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ...» (۳) «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَيَّ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ» (۴).

پدیده وحی هم همانند الهام، به تابناک شدن درون در مواقع خاص اطلاق می شود. با این تفاوت که منشأ الهام بر الهام گیرنده پوشیده است، ولی منشأ وحی بر گیرنده وحی که پیامبرانند روشن می باشد. به همین علت، پیامبران هرگز در گرفتن پیام آسمانی دچار حیرت و اشتباه نمی شوند، زیرا بر منشأ وحی و کیفیت انجام آن آگاهی حضوری کاملی دارند.

زراره از امام جعفر صادق علیه السلام می پرسد: چگونه پیامبر مطمئن شد آنچه به او می رسد وحی الهی است، نه وسوسه های شیطانی؟ امام علیه السلام فرمود: «ان الله إذا اتخذ عبدا رسولا أنزل عليه السكينة و الوقار فكان الذي يأتيه من قبل الله مثل الذي يراه بعينه (۵)؛ هرگاه خداوند بنده ای را برای رسالت برگزیند، به او آرامش و وقار ویژه ای

[شماره صفحه واقعی : ۲۳]

ص: ۱۹۱۸

- ۱- محمد بن یعقوب کلینی؛ اصول کافی؛ ج ۱، ص ۱۳.
- ۲- صدر الدین شیرازی؛ شرح اصول کافی؛ ج ۳، ص ۴۵۴.
- ۳- بقره ۹۷: ۲.
- ۴- شعراء ۱۹۳: ۲۶ و ۱۹۴.
- ۵- محمد بن مسعود عیاشی؛ تفسیر سمرقندی؛ تفسیر عیاشی؛ ج ۲، ص ۲۰۱، حدیث ۱۰۶. بحار الانوار، ج ۱۸، ص ۲۶۲. حدیث ۱۶.

ارزانی می دارد، به گونه ای که آنچه از جانب حق بدو می رسد، همانند چیزی خواهد بود که با چشم باز می بیند. در حدیثی دیگر سؤال شد: چگونه پیامبران دانستند که پیامبرند؟ امام علیه السلام در پاسخ فرمود: «کشف عنهم الغطاء... (۱)؛ برای آنان پرده از میان برداشته شد».

به عبارت دیگر پیامبران هنگامی به پیامبری مبعوث می شوند که از مرحله علم یقین گذشته و عین یقین را طی کرده و به مرحله حق یقین رسیده باشند. پس شگفتی ندارد که مردان آزموده و پاک از میان توده مردم، برای رسالت الهی برانگیخته شوند، و حامل پیام آسمانی برای مردم باشند. چنان که قرآن می فرماید:

«أَكَانَ لِلنَّاسِ عَجَبًا أَنْ أَوْحَيْنَا إِلَى رَجُلٍ مِنْهُمْ أَنْ أَنْذِرِ النَّاسَ وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا أَنْ لَهُمْ قَدَمٌ صَدَقَ عِنْدَ رَبِّهِمْ قَالَ الْكَافِرُونَ إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ مُبِينٌ (۲)؛ آیا برای مردم موجب شگفتی بود که به مردی از خودشان وحی کردیم که مردم را [از کیفر گناه] بیم ده و به کسانی که ایمان آورده اند نوید ده که برای آنان، پیشینه نیک [و پاداش شایسته] نزد پروردگارشان است؟ [اما] کافران گفتند: این [مرد] افسونگری آشکار است» یعنی اگر مردم اندکی اندیشه کنند و به خود آیند، این گمان ناروا و نابخردانه در مورد پیامبر از آنان زدوده می شود.

خداوند برای رفع هرگونه تعجب یا توهم بی جا در مورد برانگیختن پیامبری از میان مردم می فرماید: «إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَ النَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ وَ أَوْحَيْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَ إِسْمَاعِيلَ وَ إِسْحَاقَ وَ يَعْقُوبَ وَ الْأَسْبَاطَ وَ عِيسَى وَ يُوسُفَ وَ هَارُونَ وَ سُلَيْمَانَ وَ آدَمَ دَاوُدَ زَبُورًا، وَ رُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَ رُسُلًا لَمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ وَ كَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا، رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَ مُنذِرِينَ لئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَ كَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا. لَكِنَّ اللَّهَ يَشْهَدُ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ، أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ وَ الْمَلَائِكَةُ يَشْهَدُونَ وَ كَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا. إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَ صَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ قَدْ ضَلُّوا ضَلَالًا بَعِيدًا (۳)؛ ما به تو وحی فرستادیم؛ همان گونه که به نوح و پیامبران پس از او وحی فرستادیم [و نیز] به ابراهیم و اسماعیل و اسحاق و یعقوب و اسباط [بنی اسرائیل] و عیسی و ایوب و

[شماره صفحه واقعی : ۲۴]

ص: ۱۹۱۹

۱- بحار الأنوار، ج ۱۱، ص ۵۶، حدیث ۵۶.

۲- یونس ۲: ۱۰.

۳- نساء ۱۶۷: ۴-۱۶۳.

یونس و هارون و سلیمان وحی نمودیم، و به داود زبور دادیم، پیامبرانی که سرگذشت آنان را پیش از این برای تو بازگفته ایم و پیامبرانی که سرگذشت آنان را برای تو بیان نکرده ایم. و خداوند با موسی آشکارا سخن گفت [و امتیاز از آن او بود].

پیامبرانی که بشارت گر و بیم دهنده بودند تا پس از این پیامبران، حجتی برای مردم بر خدا باقی نماند [و بر همه اتمام حجت شود] و خدا توانا و حکیم است. ولی خداوند گواهی می دهد به آنچه بر تو نازل کرده [او] آن را به علم خویش نازل کرده است و فرشتگان [نیز] گواهی می دهند هر چند گواهی خدا کافی است. بی تردید، کسانی که کفر ورزیدند و [مردم را] از راه خدا بازداشتند در گمراهی دوری گرفتار شده اند.

بنابراین شگفتی ندارد که به یکی از افراد بشر وحی شود؛ زیرا پدیده ای است که بشریت با آن خو گرفته و پیوسته در طول تاریخ با آن سر و کار داشته است.

### اقسام وحی رسالی

مطابق قرآن وحی رسالی سه گونه است:

«وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بآيَاتِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيُّ حَكِيمٌ، وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا» (۱).

۱. وحی مستقیم: القای مستقیم وحی و بدون واسطه بر قلب پیامبر است.

پیامبر اسلام صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ در این باره می گوید: «انّ روح القدس (۲) ینفث فی روعی» (۳). یعنی:

روح القدس بر درون من می دمدم.

۲. خلق صوت: با رسیدن وحی به گوش پیامبر به گونه ای که کسی جز او نشنود.

این گونه شنیدن صوت و ندیدن صاحب صوت مانند آن است که کسی از پس پرده سخن می گوید؛ و به همین علت با تعبیر «أو من وراء حجاب» از آن یاد شده است.

وحی بر حضرت موسی علیه السلام به ویژه در کوه طور چنین بود و نیز وحی بر پیامبر اسلام صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ در ليله المعراج به همین گونه انجام گرفت.

[شماره صفحه واقعی : ۲۵]

ص: ۱۹۲۰

۲- بنابراین که روح القدس غیر از جبرئیل باشد.

۳- الاثقان؛ ج ۱، ص ۴۴.



۳. القای وحی به وسیله فرشته: جبرئیل پیام الهی را بر روان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرود می آورد؛ چنان که در قرآن آمده است: «تَزَلَّ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَيَّ قَلْبِكَ» (۱) و «فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَيَّ قَلْبِكَ» (۲).

## امکان وحی

وحی در واقع نوعی برقراری رابطه میان ملاً اعلی و ماده سفلی است و از همین رو این پرسش مطرح شده است که چگونه این رابطه برقرار می شود؛ در حالی که سنخیت (همتایی و تناسب) بین رابط و مربوط شرط است؟ به علاوه صعود و نزول و مقابله مستلزم تحیز (جهت داشتن) است، حال آنکه جهان و رای ماده دارای تجرّد محض (عاری از صفات جسمانی) است.

برخی روشن فکران غرب زده که به اصطلاح گرایش دینی پیدا کرده اند، با نگاهی نو به پدیده وحی می گویند: آنچه پیامبران با نام وحی عرضه کرده اند، انعکاس افکار درونی آنان است. پیامبران مردانی خیراندیش و اصلاح طلب بوده اند که خیراندیشی درونشان به صورت وحی و گاه به صورت ملک تجسم یافته و گمان برده اند که از جایگاهی دیگر بر آنان الهام شده است. و بدین سبب برخی نادرستی ها که در گفته ها و نوشته های آنان یافت می شود، بدیهی و طبیعی است؛ زیرا ساختار فکری و اندیشه چنین مردانی مولود محیط و جو حاکم بر افکار و عقاید مردم آن زمان است. از همین رو در گفتارشان برخی باورهای زمان خویش را آورده اند که سپس نادرستی آن ثابت شده است. و گرنه، خداوند اعلی و اشرف از آن است که نادرستی هایی در سخنش یافت شود (۳).

ارائه این گونه تفسیر از جایگاه پیامبران الهی در واقع انکار نبوت است، و گویای این است که ارائه کنندگان این تفاسیر یا پیامبران را افرادی ساده لوح فرض کرده اند که واقعیت را از تخیلات تشخیص نداده اند؛ یا آنان را حيله گر و دروغ گو پنداشته اند.

در حالی که درستی و صداقت، بزرگی و جلالت شأن انبیا بر همگان روشن است.

[شماره صفحه واقعی: ۲۶]

ص: ۱۹۲۱

۱- شعراء ۱۹۴: ۲۶-۱۹۳.

۲- بقره ۹۷: ۲.

۳- محمد فرید وجدی؛ دائره معارف القرن العشرين؛ ج ۱۰، ص ۷۱۵.

این روشن فکران دچار دو اشتباه شده اند:

۱. برای تحقیق و بررسی نمونه های وحی آسمانی به کتاب های تحریف شده که ترجمه های ناقص و آمیخته با تصرّفات دیگران است رجوع کرده اند. در حالی که قبلاً می بایست از صحت این نوشته ها اطمینان پیدا می کردند.

۲. انسان را موجودی مادی فرض کرده اند. حال آنکه انسان ترکیبی از روح و جسد است که روحش از سنخ ملأ اعلی است و سنخیت که شرط برقراری رابطه محسوب می شود، وحی را امکان پذیر می کند.

در بیان بعد ملکوتی انسان، مولوی عارف بلند آوازه می گوید:

«من ملک بودم و فردوس برین جایم بود آدم آورد در این دیر خراب آبادم»

مشابه بیت فوق به زبان عربی توسط دانشمند بزرگ ابن سینا نیز بیان شده است:

«هبط إلیک من المحلّ الأرفع ورقاء ذات تعزّز و تمّنع»

و در اشعار منسوب به حضرت امیر المؤمنین علیه السلام آمده است:

«أ تزعم أنّک جرم صغیر و فیک انطوی العالم الأكبر»

در این بیت به این واقعیت اشاره شده است که تمامی مراتب عالم وجودی در وجود انسان نهفته است.

مسأله روحانیت انسان و سنخیت او با ملأ اعلی در جای خود به طور مفصل بحث شده است. ولی برای اینکه بتوانیم بحث وحی و جایگاه آن را بخوبی روشن سازیم، به توضیحاتی چند از قرآن و حدیث اشاره می کنیم.

## روحانیت انسان

روحانیت انسان یکی از مسائلی است که از دیرباز فکر بشر را به خود مشغول ساخته است. توجه به این مسئله باعث شده که موضوع روحانیت انسان در فلسفه، فرهنگ و هنر نیز جایگاه خاصی پیدا کند. همچنین در قرآن و حدیث بارها بدان اشاره شده و در فلسفه اسلامی نیز این مسئله مطرح بوده است. در اینجا به گوشه ای

[شماره صفحه واقعی : ۲۷]

ص: ۱۹۲۲

از آنچه در قرآن و حدیث در این باره آمده است، می پردازیم:

انسان موجودی دوجانبه است که در میانه دو جهان ماده و مجردات قرار دارد و دارای روح و جسم است. از جانب روح متعالی است و دست بر آسمان دارد و از سوی جسم متسافل است و بر زمین دست نهاده است. قرآن پس از آن که مراحل آفرینش انسان را- در دوران جنینی- وصف می کند، در مراحل پی در پی او را به جایی می رساند که از جهان ماده فراتر رفته و روح متعالی در او دمیده می شود: «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا... (۱)»؛ و به یقین انسان را از عصاره ای از گل آفریدیم؛ سپس او را نطفه ای در جایگاه استواری- [رحم] قرار دادیم؛ سپس نطفه را به صورت علقه- [خون بسته] و علقه را به صورت مضغه- [چیزی شبیه گوشت نرم شده] و مضغه را [که حالت غضروفی دارد] به صورت استخوان هایی در آوردیم و بر استخوان ها گوشت پوشانیدیم...».

قرآن تا اینجا مراحل وجود مادی انسان را مطرح می کند، آن گاه می فرماید: «...»

ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ (۲)؛... سپس آن را آفرینش تازه ای دادیم؛ پس گرامی باد خدایی که بهترین آفرینندگان است. «این آفرینش دیگر، همان روح انسان است که پس از گذشت چهار ماه- دوران جنین- بر او دمیده می شود. در آیه دیگری نیز به این دو مرحله آفرینش اشاره شده است: «وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ، ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ، ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ... (۳)»؛ و آفرینش انسان را از گل آغاز کرد؛ سپس نسل او را از چکیده آبی پست آفرید. سپس [اندام] او را موزون ساخت و از روح خویش در وی دمید...».

نکته جالب در این آیه آن است که روح دمیده شده در انسان از سنخ عالم ملکوت معرفی می شود (من روحه) و به خود پروردگار نسبت داده می شود و نشان می دهد که روح فراتر از سنخ مادیات است. امام صادق علیه السلام در این زمینه می فرماید:

«إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ خَلْقًا وَ خَلَقَ رُوحًا ثُمَّ أَمَرَ مَلَكَ فَنَفَخَ فِيهِ... (۴)؛ خداوند آفریده ای آفرید و

[شماره صفحه واقعی : ۲۸]

ص: ۱۹۲۳

۱- مؤمنون ۱۴: ۲۳-۱۲.

۲- مؤمنون ۱۴: ۲۳.

۳- سجده ۷: ۳۲-۹.

۴- بحار الأنوار: ج ۶۱، ص ۳۲، حدیث ۵.

روحي آفريد سپس فرشته اي را دستور داد تا روح را در آفريده بدمد». انسان از ديدگاه قرآن، آفريده اي است که از جسم و روح به وجود آمده است، ابتدا کالبدی آفريده شده و سپس روان جاويد در آن دمیده شده است.

از ديدگاه فلسفه، انسان يک موجود مادّی محض نيست. يعنی انسان به همين پديده جسمانی که از گوشت و پوست و استخوان و عضلات تشکيل يافته است منحصر نمی شود. بلکه وجودی والا-تر دارد که او را در مرتبه اي فراتر از جهان مادّه قرار می دهد، و از چارچوب جسمانی محض خارج می کند (۱).

بر اساس توضیحات فوق، انسان در وجود خود دارای دو جنبه است: جنبه جسمانی و روحانی. پس عجيب نيست که احيانا با عالم ماورای مادّه ارتباط برقرار کند. زيرا چنین ارتباطی مربوط به جنبه روحی و باطنی اوست، که ارتباطی پوشيده است، و همين امر پديده وحی را تشکيل می دهد.

وحی يک پديده روحانی است و در افرادی يافت می شود که دارای خصايص روحی والا هستند. اين خصايص در وجود آن ها صلاحيت ارتباط با عالم بالا را به وجود می آورد. لذا مکاشفاتی در باطن برای آن ها رخ می دهد، يا مطالبی به آنان الهام می شود، که از خارج وجودشان نشأت گرفته است. اين الهامات و مطالب از خارج بر آنان القا می شود نه اين که از داخل ضمير آنان بر ايشان جلوه گر شود، چنان که منکران وحی تصور کرده اند.

بنابراين وحی يک پديده فکری يا انعکاس حالت درونی نيست که برای پیامبران رخ داده باشد، بلکه يک القای روحانی است که از عالم بالا- انجام گرفته است. منتها در اين ميان چیزی که ما نمی توانيم آن را درک کنيم، اگر چه يک واقعيت بوده و ايمانی استوار بدان داريم، چگونگی برقراری اين ارتباط روحانی است. ما وقتی تلاش می کنيم آن را درک کنيم، می خواهيم با معيارهای مادّی کيفيت اين ارتباط را دريابيم. يا موقعی که می خواهيم آن را توصيف کنيم، با الفاظ و کلماتی اين ارتباط را

[شماره صفحه واقعی : ۲۹]

ص: ۱۹۲۴

---

۱- برای توضیح و تفصیل بیشتر رجوع کنید به: صدر الدین شیرازی؛ اسفار اربعه؛ فصل ۲، ص ۵۲-۲۸. فخر الدین رازی؛ مفاتیح الغیب (تفسیر کبیر)؛ ج ۲۱، ص ۴۳-۱۵. ذیل آیه و يسألونک عن الروح... محمد حسين طباطبائی؛ الميزان؛ ج ۱، ص ۳۶۹-۳۶۵ و ج ۱۰، ص ۱۱۸.

وصف می کنیم که برای مفاهیمی وضع شده که از دایره محسوسات فراتر نرفته است. بنابراین موضوع همچنان بر ما پنهان می ماند. تعبیرات در این باره جنبه استعاره و تشبیه داشته و به مجاز و کنایه می ماند، و هرگز این تعبیرات حقیقی و واقع نما نیستند. پس گرچه پدیده وحی قابل قبول بوده و پایه ایمان را تشکیل می دهد، ولی قابل وصف و درک حقیقی نیست. در واقع وحی صرفاً یک پدیده روحی است که فقط برای کسانی قابل درک است که اهلیت و شایستگی آن را دارند.

### کیفیت نزول وحی

پیامبر صلی الله علیه و آله هنگام نزول وحی مستقیم، بر خود احساس سنگینی می کرد، و از شدت سنگینی که بر او وارد می شد بدنش داغ می شد، و از پیشانی مبارکش عرق سرازیر می گشت. اگر بر شتری یا اسبی سوار بود، کمر حیوان خم می شد و به نزدیک زمین می رسید. علی علیه السلام می فرماید: «موقعی که سوره مائده بر پیامبر نازل شد، ایشان بر استری به نام «شهباء» سوار بودند. وحی بر ایشان سنگینی کرد، به طوری که حیوان ایستاد و شکمش پایین آمد. دیدم که نزدیک بود ناف او به زمین برسد، در آن حال پیامبر از خود رفت و دست خود را بر سر یکی از صحابه نهاد...» (۱). عباده بن صامت می گوید: «هنگام نزول وحی گونه های پیامبر صلی الله علیه و آله در هم می کشید و رنگ او تغییر می کرد. در آن حال سر خود را فرومی افکند و صحابه نیز چنین می کردند» (۲). گاه می شد که زانوی پیامبر بر زانوی کسی بود، در آن حال وحی نازل می شد، آن شخص تحمل سنگینی زانوی پیامبر را نداشت. ما نمی دانیم چرا پیامبر صلی الله علیه و آله دچار این حالت می شد؛ چون از حقیقت وحی آگاه نیستیم. برای تفصیل بیشتر می توان به کتاب هایی که درباره وحی و کیفیت آن نگاشته شده است مراجعه کرد (۳).

در طول تاریخ گروهی از معاندان سعی نموده اند با ساختن داستان های بی اساس و موهون، اصل مهم وحی را زیر سؤال ببرند. آنان در این راستا افسانه هایی در

[شماره صفحه واقعی : ۳۰]

ص: ۱۹۲۵

۱- تفسیر عیاشی؛ ج ۱، ص ۳۸۸.

۲- طبقات ابن سعد؛ ج ۱، ص ۱۳۱.

۳- ر. ک: محمد هادی معرفت؛ التمهید فی علوم القرآن؛ ج ۱، ص ۶۶ به بعد.

زمینه وحی بر پیامبر اسلام، جعل کرده اند. در اینجا برای دفع شبهه مقدمه ای را با دو پرسش آغاز می کنیم:

۱. آیا ممکن است پیامبری، در آغاز بعثت به خود گمان ناروا برد و در آنچه بر او پدید گشته است شک و تردید نماید؟ ۲. آیا امکان دارد که گاه شیطان، در امر وحی دخالت کند و تسویلات خود را به صورت وحی جلوه دهد؟ در گفته های اهل بیت علیهم السّلام و تعالیم عالیّه ای که از خاندان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله صادر شده، پاسخ هر دو سؤال منفی است. ولی در نوشته های اهل حدیث - که از غیر طریق اهل بیت علیهم السّلام گرفته شده است - جواب مثبت است. آنان روایاتی در این زمینه آورده اند که با مقام عصمت منافات دارد و علاوه بر آن پایه و اساس نبوت را زیر سؤال می برد.

اینک برای نمونه به دو داستان برگرفته شده از روایات اهل حدیث اشاره و با دلایل عقلی و نقلی ساختگی بودن آن ها را روشن می کنیم:

### داستان ورقه بن نوفل

ورقه بن نوفل از عموزادگان خدیجه و فردی با سواد اندک و کم و بیش از تاریخ انبیای سلف با خبر بود. در وصف او گفته اند: «و کان قارئاً للکتاب و کانت له رغبه عن عباده الأوثان» (۱). می گویند: او بود که پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله را از نگرانی - که در آغاز بعثت برایش رخ داده بود - نجات داد. بخاری، مسلم، ابن هشام و طبری شرح واقعه را چنین گفته اند:

آن گاه که محمد صلی الله علیه و آله در غار حراء با خدای خود خلوت کرده بود، ناگهان ندایی به گوشش رسید که او را می خواند. سر بلند کرد تا بداند کیست؛ با موجودی هولناک مواجه گردید. وحشت زده به هر طرف می نگریست همان صورت وحشتناک را می دید که آسمان را پر کرده بود. از شدت وحشت و دهشت از خود بی خود شد و

[شماره صفحه واقعی : ۳۱]

ص: ۱۹۲۶

---

۱- و کان ورقه قد تنصیر و قرأ الکتب و سمع من أهل التوراه و الإنجیل (سیره ابن هشام؛ ج ۱، ص ۲۵۴). و کان امرأ تنصیر فی الجاهلیه و کان یکتب الکتب بالعبرانیه فیکتب من الإنجیل بالعبرانیه (صحیح بخاری؛ ج ۱، ص ۳).

در این حال مدت ها ماند. خدیجه که از تأخیر او نگران شده بود، کسی را به دنبال او فرستاد. ولی او را نیافت، تا آن که پیامبر صلی الله علیه و آله به خود آمد و به خانه رفت، ولی با حالتی هراسناک و خودباخته. خدیجه پرسید: تو را چه می شود؟ گفت: «از آنچه می ترسیدم بر سرم آمد. پیوسته در بیم آن بودم که مبادا دیوانه شوم، اکنون دچار آن شده ام!» خدیجه گفت: هرگز گمان بد به خود راه مده. تو مرد خدا هستی و خداوند تو را رها نمی کند. حتما نوید آینده روشنی است... سپس برای رفع نگرانی کامل پیامبر صلی الله علیه و آله، او را به خانه ورقه بن نوفل برد و شرح ماجرا را به او گفت. ورقه پرسش هایی از پیامبر صلی الله علیه و آله کرد، در پایان به وی گفت: نگران نباش، این همان پیک حق است که بر موسی کلیم نازل شده و اکنون بر تو نازل گردیده است و نبوت تو را نوید می دهد. گویند اینجا بود که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله احساس آرامش کرد و فرمود: اکنون دانستم که پیامبرم. «فَعِنْدَ ذَلِكَ اطمأنَّ باله و ذهب روعته و ايقن أنه نبی» (۱).

این داستان یکی از ده ها داستان ساخته شده کینه توزان دو قرن اول اسلام است که خود را مسلمان معرفی نموده، با ساختن این گونه حکایت های افسانه آمیز، ضمن سرگرم کردن عامه، در عقاید خاصه ایجاد خلل می کردند و تیشه به ریشه اسلام می زدند. در سال های اخیر نیز دشمنان اسلام این داستان و داستان های مشابه - از جمله داستان آیات شیطانی - را دست آویز خود قرار داده، بر سستی پایه های اولیة اسلام شاهد گرفته اند.

چگونه پیامبری که مدارج کمال را صعود نموده، از مدت ها پیش نوید نبوت را در خود احساس کرده، حقایق بر وی آشکار نشده است. در حالی که بالاترین و والاترین عقول را در خود یافته است: «إِنَّ اللَّهَ وجد قلب محمد صلی الله علیه و آله أفضل القلوب و أوعاها، فاختره لنبوته». چگونه انسانی که چنین تکامل یافته است، در آن موقع حساس، نگران می شود و به خود شک می برد، سپس با تجربه یک زن و پرسش یک مرد که اندک سواد دارد این نگرانی از وی رفع می شود، آن گاه اطمینان حاصل

[شماره صفحه واقعی : ۳۲]

ص: ۱۹۲۷

---

۱- محمد حسین هیکل؛ حیاة محمد؛ ص ۹۶-۹۵. صحیح مسلم؛ ج ۱، ص ۹۹-۹۷. صحیح بخاری؛ ج ۱، ص ۴-۳. سیره ابن هشام؛ ج ۱، ص ۲۵۵-۲۵۲. ابو جعفر محمد بن جریر طبری؛ تاریخ طبری؛ ج ۲، ص ۳۰۰-۲۹۸-هم او؛ جامع البیان (تفسیر طبری) ج ۳۰، ص ۱۶۱.

می کند که پیامبر است؟! این داستان، علاوه بر آن که با مقام شامخ نبوت منافات دارد، با ظواهر آیات و روایات صادره از اهل بیت علیهم السلام نیز مخالف است. در اینجا ضمن بیان اقوال برخی بزرگان درباره این داستان، به ذکر دلایل ساختگی بودن آن می پردازیم:

قاضی عیاض (۱) (متوفای ۵۴۴) در بیان این نکته که امر وحی بر شخص پیامبر فاقد هر گونه ابهام و شک است می گوید: «هرگز نشاید که ابلیس در صورت فرشته در آمده و امر را بر پیامبر مشتبه سازد، نه در آغاز بعثت و نه پس از آن. و همین آرامش و استواری و اعتماد به نفس، که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در این گونه مواقع از خود نشان داد، خود یکی از دلایل اعجاز نبوت به شمار می رود. آری هرگز پیامبر شک نمی کند و تردید به خود راه نمی دهد که آن که بر او آمده فرشته است و از جانب حق تعالی پیام آورده است. به طور قطع امر بر او آشکار است؛ زیرا حکمت الهی اقتضا می کند که امر بر وی کاملاً روشن شود. تا آشکارا آن چه می بیند، لمس کند یا دلایل کافی در اختیار او قرار می دهد تا کلمات الله ثابت و استوار جلوه کند «و تَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَا مُبَدَّلَ لِكَلِمَاتِهِ» (۲).

امین الاسلام طبرسی نیز بیان می کند که برای آنکه پیامبر بتواند دیگران را با وحی هدایت نماید، خود باید از هر گونه خطا و اشتباه در دریافت وحی مصون باشد. لذا در تفسیر سوره مدثر می گوید: «إِنَّ اللَّهَ لَا يُوحِي إِلَى رَسُولِهِ إِلَّا بِالْبُرَاهِينِ التَّيْرَةِ وَالْآيَاتِ الْبَيِّنَةِ الدَّالَّةِ عَلَى أَنَّ مَا يُوحِي إِلَيْهِ إِنَّمَا هُوَ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى فَلَا يَحْتَاجُ إِلَى شَيْءٍ سِوَاهَا لَا يَفْزَعُ وَلَا يَفْزَعُ وَلَا يَفْرَقُ» (۳)؛ به درستی که خداوند وحی نمی کند به رسولی مگر با دلایل روشن و نشانه های آشکار که خود دلالت دارد بر این که آن چه بر او وحی می شود، از جانب حق تعالی است و به چیز دیگری نیاز ندارد. هرگز

[شماره صفحه واقعی : ۳۳]

ص: ۱۹۲۸

- ۱- قاضی عیاض از بزرگان و دانشمندان اندلس بود. ابن خلکان گوید: «کان إماماً وقته فی الحدیث و علومه و النحو و اللغه و کلام العرب و آیامهم و أنسابهم و صنف التصانیف المفیده (وفیات الأعیان، ج ۳، ص ۴۸۳. شماره ۵۱۱).
- ۲- انعام ۱۱۵: ۶. ر.ک: رساله الشفاء بتعریف حقوق المصطفی؛ ج ۲، ص ۱۱۲. شرح ملاء علی القاری؛ ج ۲، ص ۵۶۳.
- ۳- ابو الفضل طبرسی؛ مجمع البیان (تفسیر طبرسی)، ج ۱۰، ص ۳۸۴.



ترسانده نمی شود و نمی هراسد و به خود نمی لرزد».

به طور کلی آیات قرآنی بر این نکته تصریح دارند که پیامبران الهی از آغاز وحی، پیام ها را به روشنی دریافت نموده و دچار شک و تردید نمی شوند. مقام حضور در پیشگاه حق جایگاهی است که در آن وهم و شک و ترس راه ندارد. موسی علیه السلام در آغاز بعثت مورد عنایت خاصّ پروردگار قرار گرفته، به او خطاب می شود: «يَا مُوسَىٰ إِنَّي أَنَا رَبُّكَ فَأَخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى، وَأَنَا اخْتَرْتُكَ فَاسْتَمِعْ لِمَا يُوحَىٰ، إِنَّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِتَذَكَّرَ (۱)؛ ای موسی! این منم پروردگار تو، پای پوش خویش بیرون آور که در وادی مقدس طوی هستی. و من تو را برگزیده ام، پس به آنچه وحی می شود گوش فراده. منم، من، خدایی که جز من خدایی نیست. پس مرا پرستش کن و به یاد من نماز برپا دار». سپس به او دستور داده می شود: «وَأَلْقِ عَصَاكَ، فَلَمَّا رَأَاهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَانٌّ وَلَّى مُدْبِرًا وَلَمْ يُعَقِّبْ...؛ و عصایت را بین کن، پس چون آن را همچون ماری دید که می جنبد [ترسید و] به عقب برگشت و [حتی] پشت سر خود را ننگریست». از این جهت مورد عتاب قرار گرفت: «يَا مُوسَىٰ لَا تَخَفْ إِنِّي لَا يَخَافُ لَدَيَّ الْمُرْسَلُونَ (۲)؛ ای موسی نترس که رسولان در نزد من نمی ترسند». بدین ترتیب به محض ایجاد ترس، عنایت الهی شامل حال پیامبر الهی گشته او را از هرگونه هراس رها کرده است. این یک قانون کلی است. هر که در آن جایگاه شرف حضور یافت، از چیزی خوف ندارد؛ زیرا در سایه عنایت الهی قرار گرفته و در فضایی امن و آرامش بخش استقرار یافته است.

برای آنکه ابراهیم خلیل الرحمن علیه السلام آرامش و عین الیقین پیدا کند، پرده از پیش روی او بر کنار شد تا حقایق عالم ملکوت بر او مکشوف گردد: «وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ (۳)؛ و این گونه ملکوت آسمان ها و زمین را به ابراهیم نمایانیم تا از جمله یقین کنندگان باشد».

آیات فوق نشان می دهند که پیامبران در محضر الهی دارای بینشی روشن و عاری از هرگونه شک و ریب هستند. هم چنین ملکوت آسمان ها و زمین بر آنان

[شماره صفحه واقعی : ۳۴]

ص: ۱۹۲۹

۱- طه ۱۴: ۲۰-۱۱.

۲- نمل ۱۰: ۲۷.

۳- انعام ۷۵: ۶.

منکشف گردیده تا از موقنین شوند. آیا پیامبر اسلام از این قانون مستثنی بود تا در چنان موقع حساس و سرنوشت ساز به خود رها شود، به خویشتن گمان بد برد و در بیم و هراس به سر برد؟ آیا پیامبر اسلام مقامی کمتر از مقام موسی و ابراهیم خلیل داشت تا عنایتی که خدا درباره آنان روا داشته است، درباره او روا ندارد؟ مولی امیر المؤمنین علیه السلام درباره پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می فرماید: «و لقد قرن الله به صلی الله علیه و آله من لدن ان کان فطیما، أعظم ملک من ملائکته، یسلک به طریق المکارم و محاسن اخلاق العالم ليله و نهاره... (۱)؛ خداوند شبانه روز فرشته ای را بر او گمارده بود تا او را به کمالات انسانی رهنمون باشد...».

در این زمینه روایات صحیحه فراوان وارد شده است که برخی از آن ها به عنوان نمونه ذکر شد. علاوه بر اشکالات فوق، ایرادهای دیگری نیز به شرح ذیل بر داستان یاد شده وارد است:

۱. سلسله سند داستان به شخص نخست که شاهد داستان باشد نمی رسد، از این رو روایت چنین داستانی، مرسله تلقی می شود.
۲. اختلاف نقل داستان، خود گواه ساختگی بودن آن است. در یکی از نقل ها چنین آمده است: خدیجه خود به تنهایی نزد ورقه رفت؛ در دیگری آمده است که پیامبر را با خود برد؛ در سومی ورقه خود پیامبر را در حال طواف دید، از او جویا شد و بدو گفت؛ در چهارمی ابو بکر بر خدیجه وارد شد و گفت: محمد را نزد ورقه روانه ساز. اختلاف متن به حدی است که مراجعه کننده متحیر می شود کدام را باور کند، و نمی توان میان آن ها سازش داد.
۳. در متن بیشتر نقل ها علاوه بر آنکه نبوت پیامبر را نوید داده، آمده است: «و لئن أدرکت ذلک لانصرنک نصرنا یعلمه الله...»، یا «فإن یبعث و أنا حی فساءزره و أنصره و أؤمن به...»؛ یعنی هرگاه دوران بعثت او را درک کنم به او ایمان آورده او را یاری و نصرت خواهم نمود. محمد بن اسحاق، سیره نگار معروف نیز اشعاری از ورقه می آورد که کاشف از ایمان راسخ وی به مقام رسالت پیامبر است (۲). غافل از

[شماره صفحه واقعی : ۳۵]

ص: ۱۹۳۰

۱- صبحی صالح؛ نهج البلاغه؛ خطبه قاصعه، شماره ۱۹۲، ص ۳۰۰.

۲- سیره ابن اسحاق؛ ص ۱۲۳، طبقات ابن سعد؛ ج ۱، قسمت ۱، ص ۱۳۰.

آنکه، ورقه تا ظهور دعوت حیات داشت، ولی هرگز به دین مبین اسلام مشرف نگردید، «و مات کافراً...» و در حدیث ابن عباس آمده است: «فمات ورقه علی نصرانیته...». برهان الدین حلبی در کتاب «السیره النبویه» آورده که ورقه بن نوفل چهار سال پس از بعثت بدرود حیات گفت. و از کتاب «الامتاع» ابن جوزی آورده که او آخرین کسی است که در دوران «فترت» (سه سال نخست نبوت) وفات یافت در حالی که اسلام نیاورده بود. و از ابن عباس نقل می کند که گفته: «انّه مات علی نصرانیته» (۱). ابن عساکر صاحب تاریخ دمشق می گوید: «و لا أعرِف أحدا قال إنّه أسلم» (۲). ابن حجر از تاریخ ابن بکّار می آورد: روزی ورقه از کنار بلال حبشی عبور می کرد، در حالی که قریش او را شکنجه می دادند و او پیوسته می گفت: أحد أحد.

ابن حجر گوید: «پس او تا زمان ظهور دعوت حیات داشت، ولی چرا اسلام نیاورد؟» (۳). این ها خود دلیل بر تعارض این دو دسته از اخبار و ساختگی بودن داستان است. به هر حال شیوع این گونه داستان ها و مفاسد مترتب بر آن ها یکی از دست آوردهای نامیمون تمسک به غیر اهل بیت علیهم السّلام در نقل روایات و فهم صحیح اسلام می باشد.

### افسانه غرانیق (آیات شیطانی)

دومین داستان که دست آویز بیگانگان قرار گرفته و سند نبوت را زیر سؤال برده، افسانه غرانیق است که به آیات شیطانی معروف گشته است. داستان سرایان آورده اند: پیامبر صلی الله علیه و آله پیوسته در این آرزو بود که میان او و قریش هم بستگی صورت گیرد، از جدایی قوم خویش نگران بود. در یکی از روزها که او در کنار کعبه نشسته بود و در این اندیشه فرورفته بود و گروهی از قریش در نزدیکی او بودند در آن هنگام سوره «نجم» بر وی نازل گردید. پیامبر صلی الله علیه و آله همان گونه که سوره بر وی نازل می شد، آن را تلاوت می فرمود: «وَ النَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ، مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ، وَمَا يَنْطِقُ

[شماره صفحه واقعی : ۳۶]

ص: ۱۹۳۱

۱- ر.ک: سیره حلبیه ج ۱، ص ۲۵۲-۲۵۰.

۲- ابن حجر عسقلانی؛ الاصابه فی معرفه الصحابه؛ ج ۳، ص ۶۳۳.

۳- همان؛ ج ۳، ص ۶۳۴.

عَنِ الْهَوَىٰ، إِنَّهُ هُوَ إِلَّا- وَحَىٰ يُوحَىٰ، عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ...»، تا رسید به آیه «أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ، وَ مَدْيَانَ الْفَاطِنَةَ الْآخِرَىٰ...» (۱) که شیطان در این میانه دخالت نمود و بدون آنکه پیامبر صلی الله علیه و آله پی ببرد، به او القا کرد: «تلك الغرائق العلی و ان شفاعتهن لترتجی» (۲) سپس بقیه سوره را ادامه داد.

مشرکان که گوش فرا می دادند تا این عبارت را- که وصف آلهه (بت ها) می کرد و امید شفاعت آن ها را نوید می داد- شنیدند، خرسند شدند و موضع خود را نسبت به مسلمانان تغییر داده، دست برادری و وحدت به سوی آنان دراز کردند. همگی شادمان گشتند و این پیشامد را به فال نیک گرفتند. این خبر به حبشه رسید.

مسلمانان که بدانجا هجرت کرده بودند از این پیشامد خوشنود شده، همگی برگشتند و در مکه با مشرکان برادرانه به زندگی و هم زیستی خویش ادامه دادند.

پیامبر صلی الله علیه و آله نیز بیش از همه از این توافق و هماهنگی خرسند شده بود. شب هنگام که پیامبر صلی الله علیه و آله به خانه برگشت، جبرئیل فرود آمد، از او خواست تا سوره نازل شده را بخواند. پیامبر صلی الله علیه و آله خواند تا رسید به عبارت یادشده. ناگهان جبرئیل نهیب زد:

ساکت باش! این چه گفتاری است که بر زبان می رانی. آن گاه بود که پیامبر صلی الله علیه و آله به اشتباه خود پی برد و دانست فریبی در کار بوده و ابلیس تلبیس خود را بر وی تحمیل کرده است! پیامبر صلی الله علیه و آله از این امر به شدت ناراحت گردید و از جان خود سیر گردید. گفت: «عجبا! بر خدا دروغ بسته ام، چیزی گفته ام که خدا نگفته است، آه چه بدبختی بزرگی» (۳).

بنا بر برخی نقل ها پیامبر صلی الله علیه و آله به جبرئیل گفت: «آن که این دو آیه را بر من خواند، در صورت به تو می مانست». جبرئیل گفت: پناه بر خدا چنین چیزی هرگز نبوده

[شماره صفحه واقعی : ۳۷]

ص: ۱۹۳۲

۱- نجم ۲۰: ۵۳-۱.

۲- غرائق جمع غرنوق به معنای جوانی شاداب، ظریف و زیباست. اساسا اسم مرغ آبی سفید و ظریف است با گردن بلند و با نام «قو» معروف است. معنای عبارت چنین می شود: این پرندگان زیبا که بلند پروازند از آن ها امید شفاعت می رود. مقصود سه بت معروف: لات، عزی و منات بزرگ ترین بت های عرب است.

۳- از همین جا روشن می شود که این خبر ساختگی است؛ زیرا اگر درست باشد که شب هنگام به پیامبر وحی شد که این کلمات از تلبیس ابلیس است، چگونه ممکن است در یک روز با وسایل و امکانات آن روز خبر به مسلمانان حبشه برسد و در این فاصله کوتاه به مکه باز گردند.

است. بعد از آن حزن و اندوه پیامبر صلی الله علیه و آله بیشتر و جانکاه تر گردید. گویند: در همین باره، آیه ذیل نازل شد:

«وَإِنْ كَادُوا لَيَفْتِنُونَكَ عَنِ الَّذِي أُوحِيَ إِلَيْكَ لِتَفْتَرِيَ عَلَيْنَا غَيْرَهُ وَإِذَا لَا تَأْخُذُوكَ حَلِيلًا، وَ لَوْ لَا أَنْ تَبْتَئَكَ لَقَدْ كِدْتُمْ تَزْكُنُ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلًا إِذَا لَأَذْنَبْنَاكَ ضِعْفَ الْحِيَاةِ وَ ضِعْفَ الْمَمَاتِ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ عَلَيْنَا نَصِيرًا (۱)؛ نزدیک بود آنان تو را با نیرنگهایشان از آن چه بر تو وحی کرده ایم بفریبند، تا جز آنچه را که گفته ایم به ما نسبت دهی و در آن صورت، تو را به دوستی خود برگزینند. و اگر تو را استوار نمی داشتیم [و در پرتو مقام عصمت، مصون از انحراف بودی] نزدیک بود [غزش نموده] به سوی آنان تمایل کنی. هرگاه چنین می کردی ما دو برابر شکنجه در زندگی دنیا و دو برابر شکنجه پس از مرگ را به تو می چشاندیم؛ سپس در برابر ما، یاوری برای خود نمی یافتی».

این آیه بر شدت حزن پیامبر افزود و همواره در اندوه و حسرت به سر می برد تا آنکه مورد عنایت حق قرار گرفت و برای رفع اندوه و نگرانی وی این آیه نازل شد:

«وَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ وَ اللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ (۲)؛ پیامبری را پیش از تو نفرستاده ایم مگر آنکه خواسته ای داشته باشد که شیطان در خواسته او القاءاتی نموده ولی خداوند آن القاءات را از میان برده پایه های آیات خود را مستحکم می سازد» آن گاه خاطر وی آسوده گشت و هرگونه اندوه و ناراحتی از وی زایل گردید (۳).

این افسانه را هیچ یک از محققین علمای اسلام نپذیرفته و آن را خرافه ای بیش ندانسته اند. قاضی عیاض می گوید: «این حدیث در هیچ یک از کتب صحاح نقل نشده و هرگز شخص مورد اعتمادی آن را روایت نکرده است و سند متصلی هم ندارد. صرفاً مفسرین ظاهرنگر و تاریخ نویسان خوش باور، آنان که فرقی میان سلیم و سقیم نمی گذارند و در جمع آوری غرایب و عجایب ولع می ورزند، آن را روایت

[شماره صفحه واقعی : ۳۸]

ص: ۱۹۳۳

۱- اسراء ۷۵: ۱۷-۷۳.

۲- حج ۵۲: ۲۲.

۳- تفسیر طبری؛ ج ۱۷، ص ۱۳۴-۱۳۱. تاریخ طبری ج ۲ ص ۷۸-۷۵. سیره ابن اسحاق ج ۱ ص ۱۷۹-۱۷۸. الروض الأنف ج ۲ ص ۱۲۶. جلال الدین سیوطی؛ الدر المنثور؛ ج ۴، ص ۱۹۴ و ۳۶۸-۳۶۶. ابن حجر عسقلانی؛ فتح الباری فی شرح البخاری؛ ج ۸ ص ۳۳۳.

کرده اند و دست به دست گردانده اند... قاضی بکر بن علا راست گفته است که مسلمانان گرفتار چنین هوس خواهانی شده اند با آن که سند این حدیث سست و متن آن مشوّش و مضطرب و دگرگون است» (۱).

ابو بکر ابن العربی می گوید: «هر آن چه طبری در این مورد روایت کرده باطل است و اصلی ندارد» (۲). محمد بن اسحاق رساله ای درباره این حدیث نگاشته و کاملاً آن را تکذیب کرده است و آن را ساخته و پرداخته زنادقه می داند (۳). استاد محمد حسین هیکل گفتار دقیقی درباره این افسانه دارد و با بیانی روشن تناقض گویی و دروغ بودن آن را آشکار می سازد (۴).

ظاهراً نیازی نیست تا تهافت و عدم انسجام صدر و ذیل این افسانه را بازگو کنیم؛ زیرا با مختصر دقت بر هر خواننده ای امر روشن می شود. جالب آن که جعل کننده این افسانه ناشیانه عمل کرده است؛ زیرا این سوره با جمله «وَ النَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ، مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ، وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ، إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ، عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ» آغاز شده است. در این آیات بر عدم ضلالت و اغواء و نطق از روی هوی برای پیامبر تأکید شده است. همچنین تصریح شده که هر چه پیامبر می گوید وحی است «إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ». و اگر چنین بود که ابلیس بتواند در اینجا تلبیس کند، لازمه اش تکذیب کلام خداست. و هرگز شیطان، بر خواست خدا غالب نیاید. «إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفًا» (۵). «كَتَبَ اللَّهُ لِمَآءِلَيْنَ أَنَا وَرُسُلِي إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ» (۶). عزیز، کسی را گویند که دیگری نتواند بر او چیره گردد. چگونه ابلیس که در موضع ضعف قرار دارد می تواند بر خدا که در موضع قوت است، چیره شود؟ در قرآن به صراحت هر گونه سلطه ابلیس را بر مؤمنان که در پناه خداوند نفی می کند. خداوند می فرماید: «إِنَّهُ لَيْسَ لَهُ سُلْطَانٌ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ» (۷) و «إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ...» (۸) شیطان خود گوید: «وَمَا كَانَ لِي عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي» (۹)؛ مرا بر شما سلطه ای نبود جز آن که شما را خواندم و خود

[شماره صفحه واقعی : ۳۹]

ص: ۱۹۳۴

۱- رساله الشفاء؛ ج ۲، ص ۱۱۷.

۲- فتح الباری؛ ج ۸، ص ۳۳۳.

۳- تفسیر کبیر رازی؛ ج ۲۳، ص ۵۰.

۴- حیاة محمد؛ ص ۱۲۹-۱۲۴.

۵- نساء ۷۶:۴.

۶- مجادله ۲۱:۵۸.

۷- نحل ۹۹:۱۶.

۸- اسراء ۶۵:۱۷.

۹- ابراهیم ۲۲:۱۴.

اجابت کردید». پس چگونه، ابلیس می تواند بر مشاعر پیامبر اسلام چیره گردد؟ به علاوه خداوند صیانت قرآن را چنین ضمانت کرده است: «إِذَا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذُّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ» (۱) و «لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ» (۲) بنابراین قرآن در بستر زمان، همواره از گزند حوادث در امان خواهد بود. هرگز کسی یارای دستبرد، افزودن و کم کردن آن را ندارد. پس چگونه ابلیس توانست در حال نزول، به آن دستبرد زند و بر آن بیفزاید؟ مخصوصاً که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله معصوم است، به ویژه در دریافت و ابلاغ شریعت. این امر مورد اجماع امت است. هرگز نیرنگ های شیطان در این باره کارگر نیست. پیامبر صلی الله علیه و آله اشتباه نمی کند، خطا نمی رود و کسی و چیزی بر عقل و فکر و اندیشه وی چیره نمی شود. او مشمول عنایت حق قرار گرفته «وَ اضْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا» (۳)؛ شکبیا باش در پیشگاه فرمان پروردگارت، که در پوشش عنایت ما قرار داری» و هرگز خدا او را به خود رها نمی کند و نمی گذارد در چنگال اهریمن اسیر گردد. از آن گذشته پیامبر، عرب است، فصیح ترین ناطقان به «ضاد» است (۴) بر روابط و مناسبات کلامی بهتر از هر کس واقف است؛ نمی توان باور کرد که آن حضرت تهافت میان آن عبارت شرک آمیز و دو آیه پس از آن یعنی «إِن هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَ آبَاؤُكُمْ» (۵) «أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ» (۵) را که آلهه مشرکان را به باد انتقاد گرفته و بی اساس شمرده است، درک نکند. حتی اگر بپذیریم که او این تناقض را درک نکرده، مشرکان چگونه این تناقض را پذیرفتند؟ بقیه آیات تا آخر سوره نیز چیزی جز انتقاد و نکوهش و بی ارج دانستن عقاید قریش نیست. بدین ترتیب هر انسان اندیشمندی واهی بودن این افسانه را به روشنی در می یابد.

اما دو آیه مورد استشهاد اهل حدیث که به عنوان تأیید آورده اند، هرگز ربطی به افسانه یاد شده ندارد:

[شماره صفحه واقعی : ۴۰]

ص: ۱۹۳۵

۱- حجر ۹: ۱۵.

۲- فصلت ۴۲: ۴۱.

۳- طور ۴۸: ۵۲.

۴- اشاره است به کلام پیامبر صلی الله علیه و آله که فرمود: «انا افصح من نطق بالضاد» که از فصاحت والای وی ایشان در میان عرب حکایت دارد.

۵- نجم ۲۳: ۵۳.

۱. آیه «فَيَنْسُخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ» (۱) گویای این حقیقت است که هر صاحب شریعتی در این آرزوست تا کوشش وی نتیجه بخش باشد، اهداف و خواسته های او جامه عمل بپوشد، کلمه الله در زمین مستقر شود؛ ولی شیطان پیوسته در راه تحقق این اهداف عالی سنگ اندازی می کند، سد راه به وجود می آورد «أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمَّتِهِ» (۲)؛ ولی «إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ» (۳) و «إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفًا» (۴). پس هر آنچه ابلیس در این راه تلبیس کند و سد راه ایجاد نماید، خداوند آن را در هم شکسته «بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ» (۵)، تمامی آنچه رشته است از هم می گسلد «فَيَنْسُخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ» (۶) و آیات و بینات الهی را استوارتر می کند.

۲. آیه تثبیت (۷) مقام عصمت انبیا را ثابت می کند. اگر عصمت، که همان عنایت الهی و روشن گر راه پیامبران است، شامل حال انبیا نبود، لغزش و انحراف به سوی بداندیشان امکان داشت. قدرت و نفوذ طاغوتیان در ایجاد جو مناسب با اهداف پلیدشان آن قدر گسترده و حساب شده است که ممکن است شایسته ترین افراد فریب بخورند و به سوی آنان جذب شوند. صرفاً عنایت الهی است که شامل بندگان صالح خود می شود و آنان را از وسوسه ها و دسیسه های شیطان در امان نگاه می دارد. به هر حال، آیه تثبیت دلالت دارد بر این که لغزشی انجام نگرفته و این به دلیل «لولا» امتناعیه است (اگر نبود، چنین می شد).

محمد حسین هیکل می گوید: «تَمَنَّى كَ جستن به آیه «لَوْ لَا أَنْ تَجْتَنَّاكَ...» نتیجه معکوس می دهد؛ زیرا آیه از وقوع لغزش حکایت نمی کند، بلکه از ثبات پیامبر که مورد عنایت پروردگار قرار گرفته است، حکایت دارد. اما آیه «تَمَنَّى» - چنان که گذشت - هیچ گونه ربطی به افسانه غرائق ندارد» (۸). اساساً آیه مذکور درباره یک دستور عمومی است تا مسلمانان بدانند پیوسته مورد عنایت پروردگار قرار دارند و

[شماره صفحه واقعی : ۴۱]

ص: ۱۹۳۶

۱- حج ۲۲:۵۲.

۲- حج ۲۲:۵۲.

۳- حدید ۵۷:۲۲ و مجادله ۵۸:۲۱.

۴- نساء ۴:۷۶.

۵- انبیا ۲۱:۱۸.

۶- حج ۲۲:۵۲.

۷- اسراء ۱۷:۷۵-۷۳.

۸- حیاة محمد؛ ص ۱۲۹-۱۲۴.



اگر لغزشی ناروا انجام دهند هر آینه به شدیدترین عقوبت‌ها دچار می‌شوند و دنیا و آخرت بر آن‌ها تنگ خواهد شد.

و اصولاً «تمنی» را - که به معنای آرزو و خواسته است - به معنای «تلاوت» گرفتند، کاملاً فاقد سند اعتبار است.

## کاتبان وحی

پیامبر اسلام به ظاهر خواندن و نوشتن نمی‌دانست، و در میان قوم خود به داشتن سواد معروف نبود. زیرا هرگز ندیده بودند چیزی بخواند یا بنویسد؛ بنابراین او را «امی» می‌خواندند. قرآن هم او را با همین وصف یاد کرده است: «الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ...»، «...فَمَا مَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ...» (۱). امی منسوب به ام (مادر) است و کسی را گویند که همچون روزی که از مادر زاده شده است فاقد سواد باشد. معنای دیگری نیز گفته اند: منسوب به ام القری (شهر مکه)؛ یعنی کسی که در مکه زاده شده است. در قرآن در موارد دیگر نیز مشتقات این واژه آمده است: «هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ...» (۲) شاید مقصود منسوبین به شهر مکه باشد، ولی احتمال نخست مشهورتر است و با آیه‌های دیگر قرآن بیشتر سازش دارد: «وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لَا يَلْمُزُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَنْزَلْنَاهُ...» (۳)، در این آیه جمله «لَا يَلْمُزُونَ الْكِتَابَ» ظاهراً تفسیر «امیون» است و نیز از مقابله آنان (عرب) با اهل کتاب که اهل سواد بودند، به دست می‌آید (به جهت تناسب در عطف) که مقصود، فاقد کتابت و سواد است و حدیث منقول از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله که فرمود: «أَنَا أُمَّةٌ لَا نَكْتُبُ وَلَا نَحْسِبُ» (۴)؛ ما مردمی هستیم فاقد سواد کتابت و نگارش حساب» معنای نداشتن سواد را تأیید می‌کند.

آنچه با معجزه بودن قرآن تناسب دارد، صرفاً نخواندن و نوشتن است نه نتوانستن خواندن و نوشتن. «وَمَا كُنْتُمْ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكُمْ إِذَا لَارْتَابَ الْمُبْطِلُونَ» (۵)؛ تو هیچ کتابی را پیش از این نمی‌خواندی و با دست خود چیزی

[شماره صفحه واقعی: ۴۲]

ص: ۱۹۳۷

۱- اعراف ۷: ۱۵۷ و ۱۵۸.

۲- جمعه ۲: ۶۲.

۳- بقره ۲: ۷۸.

۴- تفسیر کبیر رازی، ج ۱۵، ص ۲۳.

۵- عنکبوت ۲۹: ۴۸.

نمی نوشتی، و گرنه باطل اندیشان قطعا به شک می افتادند»، مبادا کسانی که در صدد تکذیب و ابطال سخنان تو هستند شک و تردید کنند. این آیه دلیلی است بر این که پیامبر چیزی نمی خواند و نمی نوشت، ولی دلالت ندارد که نمی توانست بنویسد و بخواند و همین اندازه برای ساکت کردن معارضین کافی است؛ زیرا پیامبر را هرگز با سواد نمی پنداشتند؛ بنابراین راه اعتراض را بر خود بسته می دیدند.

شیخ ابو جعفر طوسی در تفسیر آیه می گوید: «مفسرین گفته اند نوشتن نمی دانست، ولی آیه چنین دلالتی ندارد. صرفا گویای این جهت است که نمی نوشته و نمی خوانده است و چه بسا کسانی نمی نویسند ولی قادر بر نوشتن هستند و در ظاهر وانمود می شود که فاقد سوادند و کتابت نمی دانند. پس مفاد آیه چنین است: پیامبر به نوشتن و خواندن دست نزده بود و او را عادت بر نوشتن نبود» (۱).

علامه طباطبایی فرموده است: «ظاهر التعبير نفی العاده و هو الأنسب بالنسبه الی سیاق الحجّه (۲)؛ ظاهر عبارت نفی عادت-بر نوشتن و خواندن-است و این در جهت استدلال مناسب تر است».

به علاوه داشتن سواد کمال است و بی سوادی نقص و عیب و چون تمامی کمالات پیامبر از راه عنایت خاص الهی بوده و هرگز نزد کسی و استادی تعلّم نیافته (علم لدنی) پس نمی شود ساحت قدس پیامبر از این کمال تهی باشد. عدم تظاهر به سواد، برای اتمام حجت و بستن راه اعتراض و تشکیک بوده است، به همین دلیل پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به کاتبانی نیاز داشت تا در شئون مختلف از جمله وحی برای او کتابت کنند؛ لذا چه در مکه و چه در مدینه زبده ترین باسوادان را برای کتابت انتخاب فرمود. اولین کسی که در مکه عهدہ دار کتابت مخصوصا کتابت وحی شد؛ علی بن ابی طالب علیه السلام بود و تا آخرین روز حیات پیامبر به این کار ادامه داد. پیامبر صلی الله علیه و آله نیز اصرار فراوان داشت تا علی، آنچه را نازل می شود، نوشته و ثبت نماید تا چیزی از قرآن و وحی آسمانی از علی دور نماند.

[شماره صفحه واقعی : ۴۳]

ص: ۱۹۳۸

۱- ابو جعفر (شیخ طوسی)؛ التبیان؛ ج ۸، ص ۱۹۳.

۲- المیزان؛ ج ۱۶، ص ۱۴۵.

سلیم بن قیس هلالی، که یکی از تابعین بود، می گوید: نزد علی علیه السلام در مسجد کوفه بودم و مردم گرد او را گرفته بودند، فرمود: «پرسش های خود را تا در میان شما هستم از من دریغ ندارید. درباره کتاب خدا از من پرسید، به خدا قسم آیه ای نازل نشد مگر آنکه پیامبر گرامی آن را بر من می خواند و تفسیر و تأویل آن را به من می آموخت». عبد الله بن عمرو یشکری معروف به ابن الکوّاء، یکی از پرسش کنندگان صحابه علی علیه السلام و بسیار دانا و دانشمند بود، از وی پرسید: آنچه نازل می گردید و شما حضور نداشتید، چگونه است؟ علی علیه السلام فرمود: «هنگامی که به حضور پیامبر می رسیدم، می فرمود: یا علی در غیبت تو آیه هایی نازل شد، آنگاه آن ها را بر من می خواند و تأویل آن ها را به من تعلیم می فرمود» (۱).

اولین کسی که در مدینه عهده دار کتابت وحی گردید، ابی بن کعب انصاری بود.

او قبلاً در زمان جاهلیت نوشتن را می دانست. محمد بن سعد گوید: «کتابت در میان عرب کمتر وجود داشت و ابی بن کعب از جمله کسانی بود که در آن دوره کتابت را فرا گرفته بود» (۲). ابن عبد البر می گوید: «ابی بن کعب نخستین کسی است که در مدینه عهده دار کتابت برای پیامبر صلی الله علیه و آله شد و او اولین کسی بود که در پایان نامه ها نوشت:

کتابه فلان...» (۳). ابی بن کعب کسی است که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله قرآن را به طور کامل بر وی عرضه کرد. او از جمله کسانی است که در عرضه اخیر قرآن حضور داشت؛ بدین جهت در دوران یکسان کردن مصاحف در عهد عثمان سرپرستی گروه به او واگذار شده بود و هرگاه در مواردی اختلاف پیش می آمد، با نظر ابی، مشکل حل می گردید (۴).

زید بن ثابت در مدینه در همسایگی پیامبر صلی الله علیه و آله خانه داشت. او نوشتن می دانست. در ابتدای امر هرگاه پیامبر صلی الله علیه و آله نیاز به نوشتن داشت و ابی بن کعب حاضر نبود، به دنبال زید می فرستاد تا برای او کتابت کند. رفته رفته کتابت او هم رسمیت

[شماره صفحه واقعی : ۴۴]

ص: ۱۹۳۹

- ۱- سلیم بن قیس هلالی؛ السقیفه؛ ص ۲۱۴-۲۱۳.
- ۲- طبقات ابن سعد؛ ج ۳، قسمت ۲، ص ۵۹.
- ۳- ر.ک: الاصابه؛ ج ۱، ص ۱۹. ابن عبد البر قرطبی؛ الاستیعاب فی معرفه الاصحاب در حاشیه الاصابه؛ ج ۱، ص ۵۱-۵۰.
- ۴- ر.ک: التمهید؛ ج ۱، ص ۳۴۸-۳۴۰. مصاحف سجستانی؛ ص ۳۰.

یافت و حتی با دستور پیامبر صلی الله علیه و آله زبان و نوشتن عبرانی را نیز فرا گرفت تا نامه های عبری را برای پیامبر صلی الله علیه و آله بخواند، ترجمه کند و پاسخ بنویسد. زید بن ثابت بیش از دیگر اصحاب، ملازم پیامبر صلی الله علیه و آله برای نوشتن بود و بیشتر نامه نگاری می کرد (۱).

بنابراین عمده ترین کاتبان وحی، علی بن ابی طالب، ابی بن کعب و زید بن ثابت بودند و دیگر کاتبان وحی، در مرتبه دوم قرار داشتند.

ابن اثیر گوید: «یکی از ملتزمین حضور در امر کتابت، عبد الله بن ارقم زهری بود.

او عهده دار نامه های پیامبر صلی الله علیه و آله بود، ولی عهده دار معاهده ها و صلح نامه های پیامبر صلی الله علیه و آله، علی بن ابی طالب بود». او می گوید: «از جمله کاتبان، که احیانا برای پیامبر صلی الله علیه و آله کتابت می کردند، خلفای ثلاثه، زید بن عوام، خالد و ابان دو فرزند سعید بن العاص، حنظله اسیدی، علاء بن حضرمی، خالد بن ولید، عبد الله بن رواحه، محمد بن مسلمه، عبد الله بن ابی سلول، مغیره بن شعبه، عمرو بن العاص، معاویه بن ابی سفیان، جهیم یا جهیم بن صلت، معیقب بن ابی فاطمه و شرحبیل بن حسنه بودند».

او می افزاید: «نخستین کس که از قریش برای پیامبر کتابت نمود عبد الله بن سعد بن ابی سرح بود، سپس مرتد شد و به سوی مکه بازگشت و آیه «وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ قَالَ أُوحِيَ إِلَيَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَيْءٌ...» (۲) در شأن او نازل گردید» (۳).

ظاهرا این افراد از جمله کسانی بودند که در میان عرب آن روز با سواد بودند و نوشتن و خواندن می دانستند و در مواقع ضرورت گاه و بی گاه حضرت برای نوشتن از آنان استفاده می کرد، ولی کاتبان رسمی سه نفر فوق و ابن ارقم بودند.

ابن ابی الحدید گوید: «محققان و سیره نویسان نوشته اند که کاتبان وحی، علی علیه السلام و زید بن ثابت و زید بن ارقم بودند و حنظله بن ربیع تمیمی و معاویه، نامه های پیامبر صلی الله علیه و آله را به سران، نوشته های مورد نیاز مردم و همچنین لیست اموال و صدقات

[شماره صفحه واقعی : ۴۵]

ص: ۱۹۴۰

۱- ر.ک: ابن اثیر؛ اسد الغابه فی معرفه الصحابه؛ ج ۱، ص ۵۰. الاستیعاب در حاشیه الإصابه؛ ج ۱، ص ۵۰ و مصاحف سجستانی، ص ۳. طبقات ابن سعد؛ ج ۲، قسمت ۲، ص ۱۱۵.

۲- انعام ۹۳: ۶.

۳- ر.ک: اسد الغابه؛ ج ۱، ص ۵۰.

را می نوشتند» (۱). ابو عبد الله زنجانی تا بیش از چهل تن را جزء کاتبان وحی شمرده است (۲) که ظاهراً هنگام ضرورت از وجود آنان استفاده می شده است.

بلاذری در خاتمه کتاب فتوح البلدان از واقعی آورده است: «هنگام ظهور اسلام، در میان قریش، هفده نفر نوشتن را می دانستند: علی بن ابی طالب، عمر بن الخطاب، عثمان بن عفان، ابو عبیده بن جراح، طلحه بن عبید الله، یزید بن ابی سفیان، ابو حدیفه بن عتبّه بن ربیع، حاطب بن عمرو (برادر سهیل بن عمرو عامری)، ابو سلمه بن عبد الأسد مخزومی، ابان بن سعید بن العاص بن امیه، برادرش خالد بن سعید، عبد الله بن سعد بن ابی سرح، حویطب بن عبد العزی، ابو سفیان بن حرب، معاویه بن ابی سفیان و جهیم بن صلت و از وابستگان قریش: علاء بن حضرمی.

از زنانی که در صدر اسلام نوشتن را می دانستند می توان از ام کلثوم بنت عقبه، کریمه بنت مقداد و شفاء بنت عبد الله نام برد. شفاء به دستور پیامبر به حفصه نوشتن آموخت و بعد از آن حفصه در زمره نویسندگان قرار گرفت. عایشه و ام سلمه از زنانی بودند که فقط خواندن می دانستند.

در مدینه سعد بن عباد، منذر بن عمرو، ابی بن کعب، زید بن ثابت، که نوشتن عربی و عبری را می دانست، رافع بن مالک، اسید بن حضیر، معن بن عدی، بشیر بن سعد، سعد بن ربیع، اوس بن خولی و عبد الله بن ابی نوشتن می دانستند» (۳).

شیوه کتابت در عهد رسالت بدین گونه بود که بر هر چه یافت می شد و امکان نوشتن روی آن وجود داشت، می نوشتند؛ مانند:

۱. عسب: جمع عسیب، جریده نخل، چون وسط شاخه های درخت خرما که برگهای آن را جدا می ساختند و در قسمت پهن آن می نوشتند.

۲. لخاف: جمع لخفه، سنگ های نازک و سفید.

۳. رقاع: جمع رقع، تکه های پوست یا ورق (برگ) یا کاغذ.

۴. ادم: جمع ادیم، پوست آماده شده برای نوشتن.

[شماره صفحه واقعی: ۴۶]

ص: ۱۹۴۱

۱- ابن ابی الحدید؛ شرح نهج البلاغه؛ ج ۱، ص ۳۳۸.

۲- زنجانی، ابو عبد الله؛ تاریخ القرآن؛ ص ۲۱-۲۰.

۳- ر.ک: ابو الحسن بلاذری؛ فتوح البلدان؛ ص ۴۶۰-۴۵۷.

پس از نوشته شدن، آیات نزد پیامبر و در خانه ایشان ضبط و نگهداری می شد.

گاهی برخی از صحابه می خواستند سوره یا سوره هایی داشته باشند، آن ها را استنساخ کرده و بر روی تکه های برگ یا کاغذ می نوشتند و نزد خود نگه می داشتند و معمولاً در محفظه های پارچه ای به دیوار می آویختند (۱).

آیه ها به گونه ای منظم و مرتب، در هر سوره ثبت می گردید و هر سوره با نزول بسم الله آغاز یافته و با نزول بسم الله جدید ختم آن سوره اعلام می شد و سوره ها با این رویه هریک جدا و مستقل از یکدیگر ثبت و ضبط می شد. در عهد رسالت هیچ گونه نظم و ترتیبی بین سوره ها صورت نگرفت.

علامه طباطبایی می فرماید: «قرآن به صورت امروزی در عهد رسالت ترتیب داده نشده بود، جز سوره های پراکنده بدون ترتیب و آیه هایی که در دست این و آن بود و در میان مردم به طور متفرق وجود داشت» (۲).

## زبان وحی

زبان، آسان ترین وسیله انتقال مفاهیم ذهنی در انسان بشمار می رود و ساده ترین ابزاری است که آدمی می تواند در حیات اجتماعی، معانی متصوره خویش را مورد تبادل و تفاهم قرار دهد. مسأله خطیر تفهیم و تفهم که لازمه زندگی اجتماعی است تنها از همین راه است که سهل و ساده انجام می گیرد. لذا خداوند پس از نعمت آفرینش، آن را از بزرگ ترین نعمت ها یاد کرده است «الرَّحْمَنُ. عَلَّمَ الْقُرْآنَ. خَلَقَ الْإِنْسَانَ. عَلَّمَهُ الْبَيَانَ» (۳)؛ پروردگاری که گستره رحمت او موجب گردید تا قرآن را به انسان بیاموزد، بزرگ ترین نعمتی را که پس از نعمت آفرینش به او ارزانی داشت، نعمت بیان بود.

شرایع الهی که برای انسان ها آمده و با آنان سخن گفته، از همین شیوه معمولی و متعارف بهره جسته است. «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ (۴)؛ و هیچ

[شماره صفحه واقعی : ۴۷]

ص: ۱۹۴۲

۱- ر.ک: التمهید، ج ۱ ص ۲۸۸. تلخیص التمهید، ج ۱ ص ۱۳۳.

۲- المیزان؛ ج ۳، ص ۷۸-۷۹.

۳- الرحمن: ۴: ۵۵-۱.

۴- ابراهیم: ۴: ۱۴.

پیامبری را نفرستادیم مگر آنکه با زبان مردم خویش سخن گوید، تا [بتواند پیام الهی را] برای آنان روشن سازد». از این رو زبان شریعت همان زبان مردم است و چون روی سخن با مردم است، باید با زبانی قابل فهم برایشان باشد.

قرآن در میان قوم عرب نازل گردید و با زبان عربی رسا و آشکار بر آنان عرضه شده است. «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ (۱)؛ ما، قرآن را به زبان عربی فرستادیم تا بتوانید [خطاب به عرب] آن را درک کنید». «إِذَا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ (۲)؛ ما آن را قرآنی عربی قرار دادیم تا بتوانید [پیام] آن را دریافت دارید». علاوه خداوند زبان قرآن را زبان عربی آشکار معرفی کرده است: «وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ» (۳) «مبین» به معنای آشکار است. «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ. عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ (۴)؛ روح الامین [جبرئیل] آن را بر دلت نازل کرد تا [در نافرمانی ها] از هشدار دهندگان باشی [و آن را] با زبان عربی آشکار [آورد]». «وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ (۵)؛ و قرآن را برای پندآموزی سهل و آسان کرده ایم، پس آیا پندگیرنده ای هست؟». «فَإِنَّهَا يَسَّرْنَا بِلِسَانِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ (۶)؛ در حقیقت [قرآن] را بر زبان تو سهل و آسان گردانیدیم، امید که پند گیرند». «قُرْآنًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ (۷)؛ قرآنی عربی بی هیچ پیچیدگی [رسا و روشن]، باشد که آنان راه تقوا پویند».

لذا باید گفت: زبان وحی - یا زبان قرآن - همان زبان عرف عام است (۸) که مورد خطاب قرار گرفته اند که سهل و آسان و بدون پیچیدگی در بیان بر آنان عرضه شده.

البته هریک بر وفق استعداد خود از آن بهره مند می شوند. «أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَهُ بِقَدَرِهَا (۹)؛ از آسمان، باران [رحمت] را فرو فرستاد و بستر رودها هریک، به اندازه گنجایش خود روان شدند». خداوند این آیه را به عنوان «مثل» آورده است.

باران رحمت کنایه از قرآن و شریعت، و بستر رودها کنایه از استعدادهای متفاوت

[شماره صفحه واقعی : ۴۸]

ص: ۱۹۴۳

۱- یوسف ۱۲:۲.

۲- زخرف ۴۳:۳.

۳- نحل ۱۰۳:۱۶.

۴- شعراء ۱۹۵:۲۶-۱۹۳.

۵- قمر ۱۷:۵۴ و ۲۲ و ۳۲ و ۴۰.

۶- دخان ۵۸:۴۴.

۷- زمر ۲۸:۳۹.

۸- یعنی زبان متعارف که برای همگان قابل فهم باشد، با این تفاوت که اختلاف استعدادهای در عمق درک مطالب مؤثر است.





انسان‌ها است تا هریک بر حسب ظرفیت و اندازه پذیرایی خود از آن بهره‌گیرند. لذا در پایان می‌گوید: «كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ؛ این گونه است که خداوند مثل‌ها می‌آورد»؛ یعنی با ضرب المثل (مثل زدن) واقعیت حال را روشن می‌سازد، زیرا گفته‌اند «المثال يوضح المقال؛ مثال آوردن گفتار را روشن می‌سازد».

آری قرآن، ظاهری دارد و باطنی (۱)، که ظاهر آن برای همه آشکار است ولی عمق باطن آن به اندیشه و تدبّر بیشتری نیاز دارد. در جای جای قرآن دستور تعمق و تدبّر در آیات آن را داده است «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا»؛ آیا در قرآن نمی‌اندیشند، یا [مگر] بر دل‌های شان قفل‌هایی نهاده شده است؟! «همچنین محکمی دارد و متشابهی (۲). محکم آن دلالتی رسا و متشابه آن پیچیده است و دانش و بینش بیشتری لازم دارد تا غبار تشابه زدوده شود. ولی با این وصف هرگز راه رسیدن به حقایق نهفته و آشکار قرآن بر کسی بسته نیست و به ابزار فهم و وسایل ره‌یابی که در اختیار دارد بستگی دارد. این که در حدیث آمده: «العباره للعوامّ و الإشارة للخواصّ» (۳) به همین حقیقت اشارت دارد؛ یعنی مفهوم ظاهری آن برای همگان است که نگرشی سطحی دارند. ولی عمق باطنی آن برای اهل تخصص است که با ابزار دانش و بینش، و اندیشیدن در نکته‌ها و ظرافت‌های قرآن، حقایق آن را به دست می‌آورند.

آنچه گفته شد، بر وفق مقتضای حکمت الهی است تا سخنی را که برای مردم گفته، برایشان قابل فهم باشد. علاوه صفحه بلند تاریخ خود گواه است که مردم هر زمان، زبان پیام الهی را که بر دست پیامبرانشان بر آنان عرضه می‌شده فهمیده‌اند، و هیچ‌گاه در تاریخ ثبت نشده که پیروان پیامبری گفته باشند: زبان پیامی که آورده‌ای برای ما مفهوم نیست! ولی اخیراً شبهه‌ای مطرح شده که زبان وحی قابل فهم نیست، جز مفهوم ظاهری آن (در حدّ ترجمه) که راه رسیدن به حقیقت آن برای بشریت بسته و درک

[شماره صفحه واقعی : ۴۹]

ص: ۱۹۴۴

- ۱- پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرموده: «للقرآن ظهر و بطن». (تفسیر عیاشی، ج ۱، ص ۱۱).
- ۲- محمد ۲۴: ۴۷.
- ۳- «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ... وَأُخْرٌ مُتَشَابِهَاتٌ» (آل عمران ۷: ۳).
- ۴- بحار الأنوار، چاپ بیروت، ج ۷۵، ص ۲۷۸.

آن میسور نمی باشد.

می گویند: وحی چون پیام الهی و سخن از ماورای جهان طبیعت است، نمی تواند نمایان گر مفهوم حقیقی آن باشد. زیرا واژه های به کار رفته در لسان شریعت، برای مفاهیمی وضع شده است که با جهان حسّ و عالم شهود سنخیت (همگونی) دارد و با آن چه در پس پرده غیب وجود دارد سنخیتی ندارد و این ناهمگونی میان این دو گونه مفاهیم، دلالت الفاظ و عبارات به کار رفته در زبان وحی را از کار می اندازد. می گویند: پر پیدا است که کاربرد این گونه واژه ها بر پایه استعاره و تشبیه امور نامحسوس به اشیا محسوس نهاده شده است و هرگز نمی تواند لفظ مستعار نمایان گر کامل مفهوم مستعار له باشد. برخی زبان وحی را زبان رمز دانسته که کشف آن برای هر کس میسور نیست. برخی فراتر رفته زبان وحی را تمثیلی و تخیلی محض گرفته اند که اصلاً از واقعیتی حکایت ندارد، جز ترسیم مجرّد ذهنی همانند کتاب «کلیله و دمنه» که مطالب اخلاقی و تربیتی را در قالب تصویر ذهنی در آورده است. در نتیجه نمی توان از ظاهر تعبیر کتب آسمانی، به حقیقتی ثابت پی برد، و با این شیوه خواسته اند تا برخی ناهنجاری ها (خلاف واقعیت ها که احياناً در این کتب به چشم می خورد) توجیه کنند و برخی اشکالات وارد بر کتب عهدین را مرتفع سازند. دنباله روها گمان برده اند که می توان همین شیوه را درباره قرآن نیز به کار برد! در جای خود (۱) مشروحا در این باره سخن خواهیم گفت. در اینجا بحث مختصری می آوریم:

زبان وحی به ویژه قرآن کریم، بر حسب موضوع سخن، مختلف است که می توان آن را اجمالاً به چهار بخش تقسیم کرد:

۱. احکام و تکالیف: که مرتبط به رفتار انسان ها و تنظیم حیات اجتماعی است.

در این بخش کاملاً صریح و رسا سخن گفته است، زیرا دستورالعمل هایی است که باید انسان ها (مخاطبین اصلی کلام) به خوبی درک کنند تا بتوانند به درستی انجام دهند؛ مانند: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» (۲) هر که زبان عربی بدانند، بخوبی می فهمد که روی سخن در این آیه، با همه مردم

[شماره صفحه واقعی : ۵۰]

ص: ۱۹۴۵

۱- التمهید، ج ۷.

۲- بقره ۲:۲۱.

است تا تنها خدایی را پرستش کنند که آفریدگار جهانیان است، چه حال و چه گذشتگان. باشد تا حالت تقوی (پروا) در آنان پدید آید. زیرا هر که خدا را پروا داشته باشد، در زندگی پروا دارد و به درستی رفتار می کند.

فهم محتوایی این قبیل آیات، همانند آیه «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبَا» (۱) و غیره، برای عرب زبانان و عربی دانان کاملاً سهل و ساده است و هرگز با دشواری مواجه نمی شوند، مگر برای شناخت کم و کیف انجام این گونه دستورات که با مراجعه به توضیحاتی که در سنت آمده است روشن می گردد.

۲. امثال و حکم: که به منظور پند و اندرز و بیدار شدن ضمیر انسان ها در قرآن آمده است. این بر دو گونه است: گاه از واقعیت های حیات بهره گرفته و به انسان ها هشدار می دهد تا از گذشته عبرت بگیرند. زیبایی ها و زشتی های گذشته تاریخ انسان را، در جلوی چشم وی قرار می دهد تا از آن پند گیرد. خوبی ها را دنبال کند و از بدی ها دوری جوید و گذشته ناگوار خود را تکرار ننماید. سرگذشت بنی اسرائیل و اقوام مشابه که در قرآن بسیار از آن یاد شده و نکوهش گردیده به همین منظور است. واقعیت هایی است که جوامع بشری باید از آن پند گیرند و دگر بار گذشته خود را تکرار ننمایند.

درباره اهل کتاب که گذشته رسوای خود را تکرار می کردند، می فرماید: «يَسْئَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تُنزِلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِنَ السَّمَاءِ، فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً» (۲)؛ اهل کتاب از تو می خواهند تا نوشته ای از آسمان بر آنان فرود آوری، البته از موسی درخواستی بزرگ تر نمودند و گفتند: خدا را آشکارا به ما بنمای!».

درباره اعراب مشرک می گوید: «وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ لَوْ لَا يُكَلِّمُنَا اللَّهُ أَوْ تَأْتِينَا آيَةٌ، كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ مِثْلَ قَوْلِهِمْ تَشَابَهَتْ قُلُوبُهُمْ» (۳)؛ افراد نادان گفتند: چرا خدا با ما سخن نمی گوید؟ یا برای ما نشانه ای نمی آید؟ کسانی که پیش از اینان بودند [نیز] مانند همین گفته [بی جای] ایشان را می گفتند، [زیرا] دل ها [و اندیشه ها] شان به هم می ماند».

[شماره صفحه واقعی : ۵۱]

ص: ۱۹۴۶

۱- بقره ۲۷۵.

۲- نساء ۱۵۳.

۳- بقره ۱۱۸.

دربارهٔ ویرانه‌های باقی مانده از قوم لوط که در معرض دید مشرکان بوده هشدار می‌دهد: «وَإِنَّكُمْ لَتَمُرُّونَ عَلَيْهِمْ مُصْبِحِينَ وَ بِاللَّيْلِ أَفْلا تَعْقِلُونَ (۱)؛ صبحگاهان و شامگاهان بر [آثار ویران شده] آنان می‌گذرید، آیا [عبرت نمی‌گیرید و] نمی‌اندیشید؟!».

و دربارهٔ مقایسهٔ مشرکان با آل فرعون که گمراهی را برای خویش انتخاب نمودند فرموده: «ذَلِكَ بِمَا قَدَّمْتُمْ أَيْدِيكُمْ وَ أَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَامٍ لِلْعَبِيدِ. كَذَّابِ آلِ فِرْعَوْنَ وَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ فَأَخَذَهُمُ اللَّهُ بِذُنُوبِهِمْ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ شَدِيدُ الْعِقَابِ. ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُعْتَبَرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَيَّ قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَ أَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ. كَذَّابِ آلِ فِرْعَوْنَ وَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ فَأَهْلَكْنَاهُمْ بِذُنُوبِهِمْ (۲)؛ این [اشاره به کیفر الهی] دست آوردهای پیشین شماست، [و گرنه] خدا بر بندگان [خود] ستمکار نیست.

همانند رفتار پیروان فرعون و پیشینیان آنان؛ به آیات خدا کفر ورزیدند، پس خدا به [سزای] گناهانشان گرفتارشان کرد. خدا نیرومند و سخت کیفر است. این [کیفر] بدان جهت است که خداوند نعمتی را که بر قومی ارزانی داشته تغییر نمی‌دهد، مگر آنکه آنان آنچه را در دل دارند تغییر دهند [یعنی تغییر حالت و تغییر جهت دهند] و خدا شنوای دانا است. [رفتاری] چون رفتار فرعونیان و پیشینیان آنان که آیات پروردگارشان را تکذیب کردند، پس ما آنان را به [سزای] گناهانشان هلاک کردیم».

گونهٔ دیگر «ضرب المثل؛ مثل زدن» است و عبارت است از ترسیم حالت و وضعیتی خاص که گوینده، آن را به تصویر می‌کشد و پیام خود را در قالب آن بیان می‌دارد. قرآن در توانایی ترسیم هنری و گویا نمودن ضرب المثل‌ها تا سر حد اعجاز پیش رفته است. ضرب المثل، گرچه جنبهٔ تخیلی دارد، ولی خود یک نوع پیام‌رسانی است که در قالب هنر، این رسالت را ایفا می‌کند. در واقع ابزاری است که پیام‌رسان از آن استفاده می‌کند. قرآن به نحو احسن از این ابزار توانا بهره‌گرفته و در ترسیم حالات اشخاص یا گروه‌ها با بهترین وجهی هنر تصویر را به کار برده است (۳).

قرآن در آیه‌های ۱۶ تا ۲۰ سورهٔ بقره، به دو گونه حالت منافقین را به تصویر کشیده است. دو حالت درونی و برونی نگران‌کننده که منافق را فرا گرفته، با کیفیت

[شماره صفحه واقعی: ۵۲]

ص: ۱۹۴۷

۱- صافات ۱۳۸: ۳۷-۱۳۷.

۲- انفال ۵۴: ۸-۵۱.

۳- ر.ک: سید قطب، التصوير الفنی فی القرآن.

شیوا و رسا ترسیم شده است.

در سوره ابراهیم، بیهوده بودن کارهای کافران را با ضرب المثل، حالت تجسّمی بخشیده «مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ، أَعْمَالُهُمْ كَرَمٍ مِّمَّا اسْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ لَا يَقْدِرُونَ مِمَّا كَسَبُوا عَلَىٰ شَيْءٍ ذَلِكُمْ هُوَ الضَّلَالُ البَعِيدُ (۱)؛ مثل کسانی که به پروردگارشان کافر شدند، کردارهایشان به خاکستری می ماند که بادی تند در روزی طوفانی بر آن بوزد. از آنچه به دست آورده اند هیچ [بهره ای] نمی توانند برد. این است همان گمراهی دور و دراز». جالب آن که از همان نخست، اعمال آنان را به خاکستر تشبیه کرده است که حالت فنایی آتش سوخته را می رساند! در سوره بقره، کمک رسانی به بینوایان را که توأم با منت گذاری و آزردن خاطر آنان انجام گیرد، به بخشش های ریاکارانه (خودنمایی) تشبیه نموده، آن گاه در قالب هنری ترسیم، بیهوده بودن آن را تجسّم بخشیده است: «فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ صَيْقُوقٍ عَلَيهِ نَزَابٌ فَأَصَابَهُ وَابِلٌ فَتَرَكَهُ صَلْدًا لَا يَقْدِرُونَ عَلَىٰ شَيْءٍ مِّمَّا كَسَبُوا وَ اللّٰهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ (۲)؛ پس مثل او هم چون مثل سنگ خارایی است که بر روی آن، غبار خاکی [نشسته] است، و رگباری به آن رسیده و آن [سنگ] را شفاف و صاف بر جای گذارده است. آنان [ریاکاران] نیز از آنچه به دست آورده اند بهره ای نمی برند، و خداوند، کافران را هدایت نمی کند».

این گونه ضرب المثل های ترسیمی در قرآن فراوان است «وَ لَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ» (۳). در جای دیگر می گوید: «وَ لَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ» (۴)؛ یعنی مثل های گوناگونی آورده ایم، باشد تا ضمیر خفته انسان ها را بیدار سازیم.

این دو بخش از آیات قرآنی (بخش بیان احکام و تکالیف و بخش حکم و مواعظ) کاملاً برای مردم آن روز- که مخاطبین قرآن بودند- و نیز برای همگان تا ابدیت روشن و آشکار است و آیه «بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ (۵)؛ به زبان عربی رسا و آشکار» برای همیشه جریان دارد.

[شماره صفحه واقعی : ۵۳]

ص: ۱۹۴۸

۱- ابراهیم ۱۴:۱۸.

۲- بقره ۲:۲۶۴.

۳- زمر ۳۹:۲۷.

۴- اسراء ۱۷:۸۹.

۵- شعراء ۲۶:۱۹۵.

این دو بخش از گفتار قرآن، اکثریت قاطع آیات قرآن را فرا می‌گیرد و هرگونه ابهام و دشواری در فهم آن برای هیچ کس وجود ندارد. تنها آشنایی با لغت عرب یا ترجمه قرآن به زبان خواننده، برای بهره‌مند شدن از آن، کافی است.

می‌ماند دو بخش دیگر (بخش سخن از جهان غیب و بخش معارف) که بیشتر از ابزار استعاره و تشبیه و کنایه استفاده شده است. ولی شیوه‌های به کار رفته همان شیوه‌های متعارف و شناخته شده نزد عرب بوده است که ظاهری آشکار و باطنی ژرف دارند، و هر کس به اندازه ظرفیت خود از آن بهره‌مند می‌گردد. در زیر نمونه‌هایی از آن را می‌آوریم:

۳. سخن از سرای غیب: قرآن و هر کتاب آسمانی چون از جهان غیب پیام آورده‌اند، ناگزیر از آن جهان شمه‌ای بازگو کرده‌اند. البته این واژه‌ها و الفاظی که برای توصیف جهان غیب به کار رفته، برای مفاهیمی وضع شده‌اند که متناسب با عالم حس و شهود است و نمی‌توانند کاملاً بازگوکننده مفاهیمی باشند که در سرای غیب جریان دارد. علاوه بر آن درک ساکنین این جهان، چه ظاهری (حواس خمس) و چه باطنی (عقل و اندیشه) برای درک و دریافت مفاهیم عالم شهود و متناسب با آن ساخته شده و از درک کامل مفاهیمی از سنخ دیگر ناتوانند. از این رو است که در گزاره‌های کتب آسمانی درباره مفاهیم غیبی، از استعاره و تشبیه و به کار بردن مجاز و کنایه استفاده شده تا به گونه‌ای تقریبی و از باب تشبیه نامحسوس به محسوس گزارش کنند. این شیوه متعارفی است که در این گونه تشبیه‌ها، به تقریب بسنده می‌شود و بیان یا درک تحقیقی - با این وصف - امکان پذیر نیست.

مثلاً از مراتب و تنوع نیروهایی که در اختیار فرشتگان (که مدبران امرند (۱)) قرار دارد، به «اجنحه (۲)؛ بالها» تعبیر شده است، زیرا بال وسیله پرواز است و کاربرد آن در نیروهایی که امکانات کار را فراهم می‌کنند، متعارف می‌باشد. بال و بازو هر دو در این مفهوم کاربرد دارند و مفهوم حقیقی هیچ یک مقصود نیست.

[شماره صفحه واقعی: ۵۴]

ص: ۱۹۴۹

۱- «فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا» (نازعات ۵: ۷۹)؛ یعنی نیروهای عاقل و فعال که تدبیر جهان هستی با دست آنان انجام می‌گیرد.

۲- «جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا أُولَىٰ أَجْنِحَةٍ مِّثْلَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعًا» (فاطر ۱: ۳۵).

همچنین است موقعی که از حور و قصور و اشجار و انهار یا شعله های آتش دوزخ سخن به میان می آید. نمی توان عینا همین مفاهیمی را که در این سرا جریان دارد داشته باشد، بلکه متناسب با سرای دیگر خواهد بود و اگر حقیقت آن برای ما آشکار نیست، این از کوتاهی فهم ما است، نه از قصور بیان قرآن. البته در این باره سخن بیشتری باید گفت تا برخی سوء تفاهم ها مرتفع گردد با توفیق الهی در جای خود می آوریم (۱).

۴. معارف و اصول شناخت: قرآن در رابطه با معارف و اصول شناخت مسائلی مطرح کرده که فراتر از بینش بشریت تا آن روز بوده و تاکنون نیز اگر رهنمود وحی نبود، معلوم نبود که بینش بشری بدان راه می یافت و شاید برای همیشه چنین باشد.

کنه ذات احدیت هرگز قابل شناخت نیست جز از راه صفات جمال و جلال و جامعیت صفات کمال، که همگی توفیقی است و عقل با کمک وحی بدان راه یافته، به طوری که تا ۹۹ اسم برای پروردگار شناخته شده است (۲). عمده صفات جمال در آخر سوره حشر آمده است: «هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ. هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيَّمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ. هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَشْيَاءُ الْحُسْنَى، يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (۳)؛ او خداوندی است که جز او خدایی نیست. به آنچه پنهان و آشکار است آگاه می باشد. رحمت او شامل و عنایت خاص او کامل است... او فرمان روا و صاحب اختیاری است که در گاه او تا سرحد قداست پاکیزه است. سلامت و امتیت را بر جهانیان برافراشته است. عزت و قدرت و جبروت و کبریایی او بر جهان سایه افکنده است. از آنچه مشرکان می پندارند به دور است. او است خدای آفریننده و سازنده و صورت بخش همه موجودات.

[شماره صفحه واقعی : ۵۵]

ص: ۱۹۵۰

- ۱- ج ۷ التمهید که مخصوص دفع شبهات است. علامه به این جهت در مقدمه تفسیر المیزان (ج ۱، ص ۹-۶) اشارتی دارد.
- ۲- صدوق در کتاب توحید (ص ۲۲۰-۱۹۴) اسما حسناى الهی را مشروحا بیان داشته است. همچنین رجوع شود به فیض کاشانی، علم یقین، ج ۱، ص ۱۵۰-۹۷. سبزواری، شرح الأسماء الحسنی، مصباح کفعمی، ص ۳۴۷-۳۱۲ ابن فهد حلّی، خاتمه کتاب عدّه الداعی، ص ۳۱۲-۲۹۸. شرح اسماء حسناى فخر رازی ص ۳۵۳-۱۵۲.
- ۳- حشر ۲۴: ۵۹-۲۲.

تمامی نشانه های نیکی و نیک خواهی در او فراهم است. آنچه در آسمان ها و زمین است [جمله] تسبیح او می گویند [او را ستایش می کند] [او] بر هر چه اراده کند [پیروز و حکمت اندیش است].

راز آفرینش را در آفرینش انسان می توان یافت. انسان آفریده ای است خداگونه که مظهر تام صفات جمال و جلال الهی است «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (۱). ودائع الهی بدو سپرده شده است: «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ» (۲). انسان را تنها شایسته یافتیم تا ودائع خود را بدو بسپاریم. لذا تعلیم «اسماء» (پی بردن به حقایق هستی) بدو اختصاص یافت «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» (۳)، و خداوند او را گرامی داشت «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ» (۴). و چون او را منتسب به خود دانست او را مسجود ملایک قرار داد «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ» (۵). بدین سبب تمامی نیروهای جهان هستی، چه در بالا و چه در پایین، در اختیار کامل او قرار گرفت «وَسَخَّرْنَا لَكُمْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ» (۶). از این رو تمامی اشیا برای انسان آفریده شده است یعنی در انسان نیرویی آفریده شده تا تمامی نیروها را در اختیار گیرد تا وجود خویش را تجلی گاه حضرت حق قرار دهد، و تمامی صفات جمال و جلال کبریایی حق در وجود او جلوه گر شود. «خَلَقْتُ الْأَشْيَاءَ لِأَجْلِكَ وَخَلَقْتُكَ لِأَجْلِي؛ همه چیز را برای تو - خطاب به انسان کامل - آفریدیم، و تو را برای خود» (۷)، زیرا آفریده ای که بتوان چنان جلوه گاه حضرت حق قرار گیرد، جز انسان این شایستگی را نداشت، لذا است که در آفرینش او به خود تبریک گفت: «فَبَارَكْ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» (۸).

انسان این چنین در قرآن توصیف شده که در جای دیگر چنین توصیفی از انسان ارائه نشده است، و مسیر حرکت انسان در بستر تاریخ، خود نشانگر صحت و شاهد صدق همین حقیقت است که قرآن توصیف نموده.

[شماره صفحه واقعی : ۵۶]

ص: ۱۹۵۱

- ۱- بقره ۲:۳۰.
- ۲- احزاب ۳۳:۷۲.
- ۳- بقره ۲:۳۱.
- ۴- اسراء ۱۷:۷۰.
- ۵- حجر ۱۵:۲۹.
- ۶- جاثیه ۴۵:۱۳.
- ۷- فیض کاشانی، علم الیقین، ج ۱، ص ۳۸۱، به نقل از مشارق أنوار الیقین، ص ۶۷.
- ۸- مؤمنون ۲۳:۱۴.



برخی احتمال داده اند که الفاظ و تنظیم عبارات قرآن وحيانی نباشد، بلکه معانی آن بر قلب پیامبر الفاء شده و آن حضرت خود آن را در قالب الفاظ درآورده است! (۱) این احتمال از آنجا نشأت گرفته که در تعبیر آیه «فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَيَّ قَلْبِكَ» (۲) و نیز آیه «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَيَّ قَلْبِكَ» (۳) آمده که قرآن بر قلب پیامبر - که جایگاه ادراک درونی است - فرود آمده است.

ولی این احتمال جایی ندارد و فاقد سند اعتبار است. علاوه صراحت آیات قرآن آن را نفی می کند و تلقی مسلمانان از روز نخست تاکنون خلاف آن را می رساند و با مسأله اعجاز و تحدی - که بیشتر در جنبه لفظ و تنظیم عبارات متمرکز است - منافات دارد، زیرا گستره تعجیز شامل پیامبر نیز می گردد. چنین برداشتی از دو آیه فوق کاملاً سطحی می نماید، زیرا مقصود از قلب در این دو آیه، شخصیت درونی پیامبر است که شخصیت حقیقی او را تشکیل می دهد. دریافت وحی نیز می بایست از همان راه صورت می گرفت، چون پیام وحيانی به گونه معمولی انجام نمی گیرد تا بتوان با حس ظاهری آن را دریافت، بلکه دستگاه و گیرنده مناسب خود را برای دریافت نیاز دارد، که همان جنبه روحانی و ملکوتی پیامبران است که به سر حد کمال رسیده و شایستگی دریافت و بازگو کردن چنین پیامی را دارند.

اگر خواسته باشیم مثال تقریبی برای آن ارائه دهیم، می توان نحوه دریافت امواج رادیویی را شاهد بیاوریم؛ دستگاه مخصوصی نیاز است تا پیام رادیویی را دریافت دارد، و عین الفاظ و عبارات دریافتی را گزارش دهد. پیام رادیویی را با همان الفاظ و عبارات با حس معمولی نمی توان دریافت نمود، ولی با دستگاه مخصوص و

[شماره صفحه واقعی : ۵۷]

ص: ۱۹۵۲

۱- ر. ک: فلسفه علم کلام، نوشته «هری اوسترین و لفسن» ترجمه احمد آرام. وی این احتمال را به معمر بن عبّاد سلمی (متوفای ۲۲۸) که از سران معتزله است، نسبت داده و به کتاب «مقالات الإسلامیین» ابو الحسن اشعری استناد کرده است، که با رجوع به اصل مستند، روشن گردید برداشت هری اوسترین اشتباه بوده است. ولی همین امر سبب شده تا افرادی مانند «مقصود فراستخواه» آن را دست آویز قرار داده و به عنوان شبهه، امروزه مطرح سازند. رجوع شود به کتاب وی «زبان قرآن» ص ۳۰۵ و مقال وی در فصلنامه فرراه، شماره ۱، زمستان ۷۷، ص ۲۱.

۲- بقره ۹۷: ۲.

۳- شعراء ۱۹۴: ۲۶-۱۹۳.

متناسب با آن قابل دریافت و بازگو کردن می باشد. هرگز تصوّر نمی رود که دستگاه گیرنده تنها مفاهیم را دریافت می دارد، آن گاه خود در قالب الفاظ (ساخته خود) در می آورد.

این یک مثال تقریبی است، و هرگز نخواسته ایم شباهتی میان آن و نحوه دریافت وحی ثابت کنیم. جز آن که می توان تصوّر نمود دریافت به گونه ای است که قابل حسّ نباشد، ولی عین الفاظ و عبارات به گونه غیر محسوس، قابل دریافت و بازگو کردن باشد.

قرآن تصریح دارد که الفاظ و عبارات قرآن و ساختار آن، از آن خدا است و با دست وحی انجام گرفته است، زیرا واژه های قرائت، تلاوت و ترتیل را به کار برده، که از نظر وضع لغت عرب تنها بازگو کردن سروده دیگران را می رساند، که الفاظ و معانی هر دو از آن دیگری باشد، و بازگوکننده آن را صرفاً تلاوت می کند و از خود چیزی مایه نمی رود.

قرائت از نظر لغت بازگو کردن عبارت و الفاظی است که دیگری تنظیم کرده باشد، و اگر الفاظ و عبارات از خود او باشد، واژه قرائت به کار نمی رود.

همین گونه است تلاوت. لذا فقها گفته اند: قرائت، عبارت است از حکایت لفظ، در مقابل تکلم که عبارت است از حکایت معنا.

همان گونه که درباره شعر، اگر خود بسراید انشاء گویند، و اگر شعری که سابق گفته یا از دیگری باشد، انشاد گویند. انشاد، حکایت شعری است که قبلاً سروده شده، و انشاء سرودن بالبداهه است.

قرائت نیز حکایت نثری است که الفاظ و عبارات آن قبلاً تنظیم شده است و تکلم، انشاء معنا است با الفاظ و عباراتی که خود تنظیم می کند.

با این توضیح روشن شد که قرآن نمی تواند الفاظ و عباراتش از پیامبر باشد، زیرا پیامبر آن را قرائت یا تلاوت می فرمود، و هرگز در جایی نیامده که پیامبر به آن تکلم می نمود.

[شماره صفحه واقعی : ۵۸]

ص: ۱۹۵۳

در قرآن کریم آمده: «فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ» (۱). «وَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ حِجَابًا مَسْتُورًا» (۲). «وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا» (۳). «سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنْسَى» (۴). «هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمَمِينَ رُسُلًا مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ» (۵). «وَ أَنْ أُنلُوا الْقُرْآنَ...» (۶). «وَ أَنْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ كِتَابِ رَبِّكَ» (۷). آیاتی که تلاوت قرآن را به پیامبر نسبت می دهند فراوان است.

علاوه، قرآن صریحا با عنوان «کلام الله» یاد شده: «وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ» (۸). «يُرِيدُونَ أَنْ يُبَدِّلُوا كَلَامَ اللَّهِ» (۹). و در احادیث تفسیر به رأی آمده: «ما آمن بی من فسیر برأیه کلامی» (۱۰) و در حدیث دیگر آمده: «هو کلام الله، و تأویله لا یشبهه کلام البشر» (۱۱).

اضافه بر آن این که خداوند می فرماید: قرآن را به زبان عربی فرورستادیم، کاملا صراحت دارد که ساختار لفظی آن نیز با دست وحی انجام گرفته است. در آیه سوره شعراء که مستشکل به آن تمسک جسته، صریحا به این جهت عنایت دارد: «وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ. نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ. عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ. بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ» (۱۲).

لذا جای تردید نیست که قرآن در دو جهت لفظ و معنا ساختار و حیانی دارد، و صرفا کلام خدا است. هرگز در توان پیامبر نیست که چنین سخن معجزه آسای - که بیشتر در جهت لفظ و نظم عبارت متمرکز است - از خود بسازد. گستره آیات تحدی و تعجیز، شامل پیامبر نیز می شود، چنان چه اشارت رفت.

[شماره صفحه واقعی : ۵۹]

ص: ۱۹۵۴

۱- نحل ۹۸:۱۶.

۲- اسراء ۴۵:۱۷.

۳- اسراء ۱۰۶:۱۷.

۴- اعلی ۶:۸۷.

۵- جمعه ۲:۶۲.

۶- نمل ۹۲:۲۷.

۷- كهف ۲۷:۱۸.

۸- توبه ۶:۹.

۹- فتح ۱۵:۴۸.

۱۰- امالی صدوق، ط نجف، ص ۶، مجلس ۲.

۱۱- توحید صدوق، ط بیروت، ص ۲۶۴، باب ۳۶.

۱۲- شعراء ۱۹۵:۲۶-۱۹۲.

قرآن مجموعه آیات و سوره های نازل شده بر پیامبر اسلام است که پیش از هجرت و پس از آن در مناسبت های مختلف و پیش آمده های گوناگون به طور پراکنده نازل شده است. سپس گردآوری شده و به صورت مجموعه کتاب درآمده است.

نزول قرآن تدریجی، آیه آیه و سوره سوره، بوده و تا آخرین سال حیات پیامبر صلی الله علیه و آله ادامه داشته است. در دوران حیات پیامبر صلی الله علیه و آله هرگاه پیش آمدی رخ می داد یا مسلمانان با مشکلی روبرو می شدند، در ارتباط با آن پیش آمد یا برای رفع آن مشکل یا احوانا پاسخ به سؤال های مطرح شده، مجموعه ای از آیات یا سوره ای نازل می شد. این مناسبت ها و پیش آمده ها را اصطلاحاً اسباب نزول یا شأن نزول می نامند، که دانستن آن ها برای فهم دقیق بسیاری از آیات ضروری است. این نزول پراکنده، قرآن را از دیگر کتب آسمانی جدا می سازد. زیرا صحف ابراهیم و الواح موسی یکجا نازل شد و همین امر موجب عیب جویی مشرکان گردید: «وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ لَا نَزَّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاَحَدَةً...؛ کسانی که کفر ورزیده اند گفتند: چرا قرآن یکجا بر او نازل نگردیده؟...». در جواب آنان آمده: «كَذَلِكَ لِنُنَبِّئَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلاً (۱)؛ این به خاطر آن است که قلب تو را به وسیله آن استوار گردانیم و [از این رو] آن را به تدریج بر تو خواندیم». در جای دیگر می گوید: «وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ

[شماره صفحه واقعی: ۶۰]

ص: ۱۹۵۵

عَلَىٰ مُكْثٍ وَ نَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا (۱)؛ قرآنی که آیاتش را از هم جدا کردیم تا آن را با درنگ بر مردم بخوانی و آن را به تدریج نازل کردیم».

به طوری که از قرآن استنباط می شود، حکمت تدریجی بودن نزول قرآن آن است که پیامبر اکرم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ مسلمانان احساس کنند همواره مورد عنایت خاص پروردگار قرار دارند و پیوسته رابطه آنان با حق تعالی استوار است و این تداوم نزول باعث دل گرمی و تثبیت آنان را فراهم سازد. «وَ اصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا...» (۲)؛ و در برابر دستور پروردگارت شکیباش چرا که مورد عنایت کامل ما قرار داری...» این قبیل دل گرمی های مداوم برای پیامبر اسلام فراوان بوده است و در قرآن در موارد بسیاری بدان اشاره شده است.

## آغاز نزول

آغاز نزول قرآن در ماه مبارک رمضان و در شب قدر صورت گرفت:

«شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَ بَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَ الْفُرْقَانِ...» (۳)؛ «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ مُبَارَكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنذِرِينَ، فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ» (۴)؛ «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ...» (۵).

شب قدر- نزد امامیه- میان دو شب مردد است: شب ۲۱ و ۲۳ ماه مبارک رمضان. شیخ کلینی از حسان بن مهران روایت کرده است گوید: از امام صادق علیه السلام پرسیدم: شب قدر کدام است؟ فرمود: «آن را در یکی از دو شب ۲۱ و ۲۳ جستجو کن». زراره از امام صادق علیه السلام روایت کرده فرمود: «شب ۱۹ شب تقدیر است، شب ۲۱ شب تعیین و شب ۲۳ شب ختم و امضای امر است» (۶). شیخ صدوق می گوید:

«مشایخ ما اتفاق نظر دارند که لیلہ القدر، شب ۲۳ ماه رمضان است» (۷). این شب را

[شماره صفحه واقعی : ۶۱]

ص: ۱۹۵۶

۱- اسراء ۱۰۶: ۱۷.

۲- طور ۴۸: ۵۲.

۳- بقره ۱۸۵: ۲.

۴- دخان ۴: ۴۴-۳.

۵- قدر ۱: ۹۷.

۶- ر.ک: محمد بن حسن حرّ عاملی؛ وسائل الشیعه؛ ج ۷، ابواب احکام شهر رمضان، باب ۳۲، حدیث ۱ و ۲. شیخ طوسی؛ التهذیب؛ ج ۴، ص ۳۳۰، شماره ۱۰۳۲.

۷- شیخ صدوق؛ الخصال؛ ج ۲، ص ۱۰۲. التمهید؛ ج ۱، ص ۱۰۸-۱۰۹.

«لیله الجهنی» نیز گویند به شرحی که در حدیث ابو حمزه شمالی آمده است (۱).

### سه سال تأخیر نزول

آغاز وحی رسالی (بعثت) در ۲۷ ماه رجب، ۱۳ سال پیش از هجرت (۶۰۹ میلادی) بود، ولی نزول قرآن به عنوان کتاب آسمانی، سه سال تأخیر داشت. این سه سال را به نام «فترت» ۳ می خوانند. پیامبر صلی الله علیه و آله در این مدت دعوت خود را سرّی انجام می داد تا آیه «فَاَصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ» ۴ نازل شد و دستور اعلان دعوت را دریافت کرد ۵. ابو عبد الله زنجانی گوید: «پس از نزول آیه «اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ...» ۶ تا مدت سه سال قرآن نازل نشد و این مدت را فترت وحی می نامند؛ سپس قرآن به صورت تدریجی نازل گردید که مورد اعتراض مشرکین قرار گرفت» ۷. چنان که در آیه «لَوْ لَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً» ۸ به آن اشارت رفت.

[شماره صفحه واقعی : ۶۲]

ص: ۱۹۵۷

---

۱- ر-ک: وسائل الشیعه ج ۱۰ ص ۳۵۵. التمهید ج ۱ ص ۱۰۸.

مدت نزول تدریجی قرآن بیست سال است. نزول قرآن سه سال بعد از بعثت آغاز و تا آخرین سال حیات پیامبر صلی الله علیه و آله ادامه داشت. ابو جعفر محمد بن یعقوب کلینی رازی (متوفای ۳۲۸) حدیثی آورده است که حفص بن غیاث از امام جعفر صادق علیه السلام می پرسد: با آن که نزول قرآن در مدت ۲۰ سال بوده، چرا خداوند فرموده است: «شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ» (۱) محمد بن مسعود عیاشی سمرقندی (متوفای ۳۲۰) از ابراهیم بن عمر صنعانی نقل می کند که به حضرت امام صادق علیه السلام عرض کرد: چگونه قرآن در ماه رمضان نازل گردیده با آنکه در مدت بیست سال نازل شده است؟ (۲) علی بن ابراهیم قمی می گوید: از امام صادق علیه السلام سؤال شد: چگونه قرآن در ماه رمضان نازل گردید، با آنکه در طول بیست سال نازل شده است؟ (۳) امام صادق علیه السلام در روایات مذکور تصریح فرمودند: «...ثم نزل فی طول عشرين عاما...» که ابن بابویه صدوق (۴) و علامه مجلسی (۵) و سید عبد الله شبّر (۶) و دیگران این نظر را برگزیده اند (۷).

سعید بن مسیب، (متوفای ۹۵)، از بزرگان تابعین و از فقهای سبعة مدینه، می گوید: قرآن بر پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله در سن ۴۳ سالگی نازل شد (۸) و این غیر از بعثت است که به اتفاق امت در سن ۴۰ سالگی بوده است. واحدی نیشابوری از عامر بن شراحیل شعبی، از فقها و ادبای تابعین (۲۰-۱۰۹)، نقل می کند که گفته است:

«مدت نزول قرآن حدوداً بیست سال بوده است» (۹)، و نیز امام احمد بن حنبل از وی نقل می کند که گفته است: «نبوت پیامبر صلی الله علیه و آله در سن چهل سالگی بوده است و پس از سه سال، قرآن در مدت بیست سال نازل شده» و ابو الفداء، معروف به ابن کثیر

[شماره صفحه واقعی : ۶۳]

ص: ۱۹۵۸

- ۱- بقره ۱۸۵: ۲. ر.ک: اصول کافی؛ ج ۲، ص ۶۲۸، حدیث ۶.
- ۲- تفسیر عیاشی؛ ج ۱، ص ۸۰، حدیث ۱۸۴.
- ۳- تفسیر قمی؛ ج ۱، ص ۶۶.
- ۴- شیخ صدوق؛ الاعتقادات؛ ص ۱۰۱.
- ۵- بحار الانوار؛ ج ۱۸، ص ۲۵۰ و ۲۵۳.
- ۶- عبد الله شبّر؛ تفسیر شبّر؛ ص ۳۵۰.
- ۷- ر.ک: جلال الدین سیوطی؛ الاتقان فی علوم القرآن؛ ج ۱، ص ۴۰.
- ۸- حاکم نیشابوری؛ المستدرک علی الصحیحین؛ ج ۲، ص ۶۱۰.
- ۹- علی بن احمد واحدی نیشابوری؛ اسباب النزول؛ ص ۳.

می گوید: «سند این نقل کاملاً صحیح است» (۱). ابو جعفر طبری از عکرمه روایت کرده که ابن عباس گفته است: «نزول قرآن، از آغاز تا پایان، بیست سال به طول انجامید» (۲).

ابو الفداء اسماعیل بن کثیر دمشقی (متوفای ۷۷۴) از محمد بن اسماعیل بخاری حدیثی می آورد که ابن عباس و عایشه گفتند: «قرآن به مدت ده سال در مکه و ده سال در مدینه نازل شد» و نیز از ابو عیید قاسم بن سلام روایت بیست سال نزول قرآن را آورده و در پایان گفته است: «هذا اسناد صحیح» (۳).

در اینجا سه پرسش مطرح می شود:

چگونه نزول قرآن یا آغاز نزول آن در شب قدر بوده است در حالی که بعثت پیامبر در ۲۷ رجب با پنج آیه از اول سوره علق آغاز شد؟ چگونه نزول قرآن در شب قدر انجام گرفته است در حالی که قرآن در مدت بیست سال، نجومی هر چند آیه و در مناسبت های مختلف و پیش آمدهای گوناگون، نازل شده است؟ - کدام آیات یا سوره برای نخستین بار بر پیامبر نازل شده است؟ اگر اولین آیات یا اولین سوره، سوره علق و پنج آیه از ابتدای آن است، چرا به سوره حمد «فاتحه الكتاب» می گویند؟ جواب پرسش اول و سوم روشن است. زیرا نزول قرآن، چنان که اشاره شد، سه سال پس از بعثت انجام گرفته است. در سه سال اول بعثت، دعوت به گونه سری انجام می گرفت و هنوز برای اسلام کتابی نازل نشده بود. تا آن که آیه «فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ...» (۴) نازل گردید و پیامبر صلی الله علیه و آله به اعلام علنی دعوت مأموریت یافت و نزول قرآن آغاز شد (۵). اما چرا به سوره حمد «فاتحه الكتاب» می گویند، اگر این نام را در زمان حیات پیامبر صلی الله علیه و آله بر آن سوره اطلاق کرده باشند (۶)، بدین دلیل است که اولین سوره

[شماره صفحه واقعی : ۶۴]

ص: ۱۹۵۹

- ۱- ر.ک: ابن کثیر؛ البدایه و النهایه فی التاریخ؛ ج ۳، ص ۴. الاتقان؛ ج ۱، ص ۴۵. طبقات ابن سعد؛ ج ۱، ص ۱۲۷.
- ۲- تفسیر طبری؛ ج ۲، ص ۸۵.
- ۳- ابن کثیر؛ فضائل قرآن (در پایان تفسیر ابن کثیر چاپ شده است) ص ۲.
- ۴- حجر ۹۴: ۱۵.
- ۵- ر.ک: التمهید؛ ج ۱، ص ۱۰۸ به بعد.
- ۶- ممکن است این نام پس از رحلت پیامبر و موقعی که جمع قرآن صورت گرفت بر آن سوره اطلاق شده



کاملی است که بر پیامبر نازل شده است. در برخی روایات آمده است که همان روز اول بعثت، جبرئیل نماز و وضو را طبق آیین اسلام به پیامبر تعلیم نمود، زیرا «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب»، بنابراین سوره مذکور به طور کامل نازل شد (۱).

در مورد پرسش دوم: یعنی نزول قرآن در شب قدر و تعارض آن با نزول تدریجی، گفت و گو بسیار است و آرای مختلف در این زمینه عرضه شده است که خلاصه ای از آن را در ذیل می آوریم:

نظر اول: آغاز نزول قرآن در شب قدر بوده است، چنان که از ظاهر آیه «شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ...»<sup>۲</sup> به دست می آید. بیشتر محققین این رأی را برگزیده اند. زیرا معاصرین نزول آیه از واژه قرآن، قرآن کامل را نمی فهمیدند. بر اساس این نظر آیه مذکور ابتدای نزول را می رساند. از این رو بیشتر مفسرین آیه شریفه را این گونه تفسیر کرده اند: «...أى بدء نزول القرآن فيه»<sup>۳</sup> مگر کسانی که معتقد به ظاهر روایاتند<sup>۴</sup>. روایات درباره تفسیر قرآن، حجیت تعبیه ندارند؛ زیرا تعبید در مورد عمل است، نه در مورد عقیده و درک. مخصوصا اگر روایات با ظاهر لفظ مخالف بوده و نیاز به تأویل داشته باشند. به علاوه این قرآن با الفاظ و عبارات و خصوصیاتش نمی تواند یک جا و در یک شب نازل شده باشد، مگر آن که به تأویل دست بزنیم. مثلا در قرآن از گذشته ای خبر می دهد که نسبت به اولین شب قدر، آینده دور محسوب می شود. برای مثال:

[شماره صفحه واقعی: ۶۵]

ص: ۱۹۶۰

---

۱- التمهید؛ ج ۱، ص ۱۱۰.

«وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ بِبَدْرٍ وَأَنْتُمْ أَذِلَّةٌ... (۱)؛ خداوند شما را در [جنگ] بدر یاری کرد [و بر دشمنان خطرناک پیروز ساخت] در حالی که شما [نسبت به آنان] ناتوان بودید...».

«لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ فِي مَوَاطِنَ كَثِيرَةٍ وَ يَوْمَ حُنَيْنٍ إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ فَلَمْ تُغْنِ عَنْكُمْ شَيْئًا وَ ضَاقَتْ عَلَيْكُمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ ثُمَّ وَلَّيْتُمْ مُدْبِرِينَ ثُمَّ أَنْزَلَ اللَّهُ سَيِّئَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَ أَنْزَلَ جُنُودًا لَمْ تَرَوْهَا... (۲)؛ خداوند شما را در جاهای زیادی یاری کرد [و بر دشمن پیروز شدید] و [نیز] در روز حنین آن هنگام که فزونی جمعیتان شما را مغرور ساخت، ولی [این فزونی جمعیت] هیچ به دردتان نخورد و زمین با همه وسعتش بر شما تنگ شد سپس پشت [به دشمن] کرده، فرار نمودید. آن گاه خداوند سکینه [آرامش] خود را بر پیامبرش و بر مؤمنان فرود آورد، و سپاهیان فرورستاد که آن ها را نمی دیدید...».

«إِلَّا- تَنْصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا ثَانِيَ اثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ وَ أَيَّدَهُ بِجُنُودٍ لَمْ تَرَوْهَا وَ جَعَلَ كَلِمَةَ الَّذِينَ كَفَرُوا السُّفْلَى وَ كَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا وَ اللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (۳)؛ اگر او را یاری نکنید قطعاً خدا او را یاری کرد [و در مشکل ترین لحظه ها او را تنها نگذاشت] آن هنگام که کافران او را [از مکه] بیرون کردند، در حالی که دومین نفر بود [و یک نفر بیشتر همراه نداشت] در آن هنگام که آن دو در غار بودند وقتی به همراه خود می گفت: غم مخور، خدا با ماست، در این موقع خداوند سکینه [و آرامش] خود را بر او فرورستاد و او را با سپاهیان که آن ها را نمی دیدید تقویت نمود و گفتار [و هدف] کافران را پست تر گردانید [و آنان را با شکست مواجه ساخت] و سخن خدا [و آیین او] برتر [و پیروز] است و خداوند عزیز و حکیم است.».

«عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذْنَتْ لَهُمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَ تَعْلَمَ الْكَاذِبِينَ (۴)؛ خداوند تو را بخشید چرا پیش از آنکه راست گویان و دروغ گویان را بشناسی به آنان اجازه دادی؟ [خوب بود صبر می کردی تا هر دو گروه خود را نشان دهند].».

«فَرِحَ الْمُخَلَّفُونَ بِمَقْعَدِهِمْ خِلَافَ رَسُولِ اللَّهِ وَ كَرِهُوا أَنْ يُجَاهِدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي

[شماره صفحه واقعی : ۶۶]

ص: ۱۹۶۱

۱- آل عمران ۱۲۳:۳.

۲- توبه ۲۵:۹ و ۲۶.

۳- توبه ۴۰:۹.

۴- توبه ۴۳:۹.

سَبِيلِ اللَّهِ وَقَالُوا لَا تَنْفِرُوا فِي الْحَرِّ... (۱)؛ بر جای ماندگان [از جنگ تبوک] از مخالفت با رسول خدا خوشنود بودند و کراهت داشتند که با اموال و جان های خود در راه خدا جهاد کنند و [به یکدیگر و به مؤمنان] گفتند: در این گرما [به سوی میدان] بسیج نشوید...».

«وَجَاءَ الْمُعَذَّبُونَ مِنَ الْأَعْرَابِ لِيُؤْذَنَ لَهُمْ وَقَعِدَ الَّذِينَ كَذَّبُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ... (۲)؛ و عذر خواهان از اعراب [نزد تو] آمدند که به آنان اجازه [ترک جهاد] داده شود و آنان که به خدا و پیامبرش دروغ گفتند بدون هیچ عذری در خانه خود نشستند...».

«وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِدًا ضِرَارًا وَكُفْرًا وَتَفْرِيقًا بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ وَإِزْوَاجًا لِمَنْ حَارَبَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ مِنْ قَبْلُ... (۳)؛ گروهی دیگر از آنان، کسانی هستند که مسجدی ساختند برای زیان [به مسلمانان] و [تقویت] کفر و تفرقه افکنی میان مؤمنان و کمینگاهی برای کسی که با خدا و پیامبرش به جنگ برخاسته بود...».

«مِنَ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ فَمِنْهُمْ مَنْ قَضَىٰ نَحْبَهُ وَمِنْهُمْ مَنْ يَنْتَظِرُ وَمَا بَدَّلُوا بَدِيلًا (۴)؛ در میان مؤمنان مردانی هستند که بر سر عهدهای که با خدا بستند صادقانه ایستاده اند بعضی پیمان خود را به آخر بردند [و در راه او شربت شهادت نوشیدند] و برخی دیگر در [همین] انتظارند؛ و هرگز تغییر و تبدیلی در عهد و پیمان خود ندادند.».

«قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَ كُفْرًا... (۵)؛ خداوند سخن زنی را که درباره شوهرش با تو گفتگو و به خدا شکایت می کرد شنید [و تقاضای او را اجابت کرد]؛ خداوند گفتگوی شما را با هم [و اصرار آن زن را درباره حل مشکلش] می شنید...».

این قبیل آیات در قرآن بسیار است که از گذشته خبر می دهد و اگر نزول آن در شب قدر (اولین شب قدر) بوده باشد، باید به صورت مستقبل (آینده دور) بیاید.

و گرنه سخن، از حالت صدق و ظاهر حقیقت به دور خواهد بود.

[شماره صفحه واقعی : ۶۷]

ص: ۱۹۶۲

۱- توبه ۸۱:۹.

۲- توبه ۹۰:۹.

۳- توبه ۱۰۷:۹.

۴- احزاب ۲۳:۳۳.

۵- مجادله ۱:۵۸.

علاوه بر استدلال مذکور، در قرآن آیات ناسخ و منسوخ، عام و خاص، مطلق و مقید، مبهم و مبین بسیار است. در حالی که مقتضای ناسخ بودن، تأخیر زمانی آیات ناسخ از منسوخ است. همچنین بقیه تقییدات و مخصوصا بیان مبهمات که لازمه طبیعی و عادی آن وجود فاصله زمانی است. پس هرگز معقول نیست که قرآن موجود یکجا نازل شده باشد و نیز خود آیه «شَهْرٌ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ...» (۱) و آیات مشابه از گذشته حکایت دارند، به گونه ای که شامل خود این آیات نمی شوند.

پس این آیات از چیز دیگر، جز خود خبر می دهند و آن شروع نزول قرآن است.

توضیح اینکه این آیات خود جزء قرآنند و اگر از تمامی قرآن خبر می دادند که در شب قدر نازل شده از خود نیز خبر داده اند. پس لازمه آن، این است که این آیات نیز در شب قدر نازل شده باشند و بایستی بدین صورت گفته شود: «الذی ينزل» یا «إنا ننزله» تا این که حکایت از زمان حال باشد، ولی این آیات از غیر خود خبر می دهند و این نیست جز آن که بگوییم منظور از نزول در شب قدر، آغاز نزول بوده است نه اینکه همه قرآن یک جا در این شب نازل شده باشد.

شیخ مفید درباره گفتار صدوق که برای قرآن دو نزول فرض کرده است: دفعی و تدریجی که نظر پنجم است. می گوید:

«منشأ آن چه شیخ ابو جعفر صدوق برگزیده خبر واحدی است که نه موجب علم می شود تا آن را باور کرد؛ و نه موجب عمل می گردد تا آن را تعبدا پذیرفت. به علاوه نزول قرآن در حالات گوناگون و در مناسبت های مختلف که اسباب نزول خوانده می شود، خود شاهدی است بر نپذیرفتن ظاهر آن خبر؛ زیرا قرآن درباره جریاناتی سخن می گوید که پیش از حدوث آن مفهومی ندارد و نمی تواند حقیقت باشد، جز آن که همان موقع نازل شده باشد. مثلاً قرآن از گفته منافقین خبر می دهد:

«وَقَالُوا قُلُوبُنَا غُلْفٌ بَلْ لَعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَقَلِيلًا مَّا يُؤْمِنُونَ» (۲) و یا گفتار مشرکان را نقل می کند «وَقَالُوا لَوْ شَاءَ الرَّحْمَنُ مَا عَبَدْنَاهُمْ مَّا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ...» (۳) این گونه خبرها از گذشته است، نمی شود پیش از زمان وقوع صادر شود. در قرآن نظایر چنین اخبار

[شماره صفحه واقعی : ۶۸]

ص: ۱۹۶۳

۱- بقره ۱۸۵:۲.

۲- بقره ۸۸:۲.

۳- زخرف ۲۰:۴۳.

سید مرتضی علم الهدی نیز می گوید: «اگر شیخ ابو جعفر صدوق در این که قرآن یکجا نازل شده است بر روایات تکیه کرده باشد، آن ها نه موجب علم اند و نه مایه یقین. و در مقابل آن ها روایات بسیاری است که خلاف آن را ثابت می کند و قرآن را نازل شده در مناسبت های مختلف می داند. برخی در مکه و برخی در مدینه و احیاناً حضرت رسول در پیش آمدهایی منتظر می ماند تا آیه یا آیاتی نازل شود، این قبیل آیات در قرآن بسیار است. به علاوه خود قرآن صریحاً دلالت دارد که به طور پراکنده نازل شده است: «وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ لَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلاً» (۲) آیه «كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ...» نشان می دهد که قرآن به طور پراکنده نازل شده است تا موجب استواری قلب پیامبر گردد» (۳).

نظر دوم: گروهی معتقدند که در شب قدر هر سال، آن اندازه از قرآن که نیاز سال بود یکجا بر پیامبر صلی الله علیه و آله نازل می شد، سپس همان آیات تدریجاً در ضمن سال، بر حسب مناسبت ها و پیش آمدها نازل می گردیده است. بر این فرض، مقصود از شهر رمضان- که قرآن در آن نازل شده است- و همچنین ليله القدر، یک رمضان و یک ليله القدر نیست، بلکه همه ماه های رمضان و همه شب های قدر هر سال منظور است.

یعنی نوع مقصود است نه شخص. این نظر را به ابن جریج، عبد الملک بن عبد العزیز بن جریج (متوفای ۱۵۰) نسبت داده اند و برخی دیگر از دانشمندان نیز با آن موافقند (۴). این نظر با ظاهر تعبیر قرآن-چنان که گذشت- منافات دارد و تمام اعتراضاتی که بر نظر پنجم وارد است بر این نظر نیز وارد می باشد.

نظر سوم: مقصود از «انزل فيه القرآن» انزل فی شأنه یا فی فضله القرآن است.

سفیان بن عیینه (متوفای ۱۹۸) می گوید: «معنی الآیه: أنزل فی فضله القرآن».

[شماره صفحه واقعی : ۶۹]

ص: ۱۹۶۴

۱- محمد بن النعمان (شیخ مفید)؛ تصحیح الاعتقاد؛ ص ۵۷ و ۵۸.

۲- فرقان ۳۲: ۲۵.

۳- رسائل مرتضی؛ مجموعه ۱، جواب مسایل طرابلسیات ۳، ص ۴۰۳-۴۰۵.

۴- ر.ک: تفسیر کبیر رازی؛ ج ۵، ص ۸۵. الدر المثور؛ ج ۱، ص ۱۸۹. تفسیر طبرسی؛ ج ۲، ص ۲۷۶. الاتقان؛ ج ۱، ص ۴۰.

ضحاک بن مزاحم (متوفای ۱۰۶) می گوید: «انزل صومه فی القرآن». برخی دیگر نیز آن را پذیرفته اند (۱). البته این احتمال با آیه «شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ» (۲) در سوره بقره ممکن است سازگار باشد، اما با آیات سوره دخان و قدر سازگار نمی سازد.

نظر چهارم: بیشتر آیات قرآن در ماه مبارک رمضان نازل شده است که برخی علما مانند سید قطب آن را به صورت احتمال آورده اند (۳)، ولی هیچ نشانه ای برای اثبات این نظر در دست نیست. به علاوه این نظر مخصوص آیه سوره بقره است و شامل دو سوره قدر و دخان که می گوید ما قرآن را در شب قدر نازل کردیم، نمی شود.

بنابراین سه نظر اخیر قابل پذیرش نیستند. عمده نظر اول و نظر پنجم است.

نظر پنجم: گروهی معتقدند که قرآن دو نزول داشته است: دفعی و تدریجی. در شب قدر همه قرآن یکجا بر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نازل شده، سپس در طول مدت نبوت دوباره به تدریج نازل گردیده است. این نظر شاید مشهورترین نظر نزد اهل حدیث باشد و منشأ آن روایاتی است که این تفصیل در آن ها آمده است. برخی به ظاهر روایات اخذ کرده و برخی با تأویل، آن را پذیرفته اند. جلال الدین سیوطی می گوید:

«صحيح ترین و مشهورترین اقوال همین قول است و روایات بسیار بر آن دلالت دارد». از ابن عباس روایت کرده اند: «انزل القرآن ليله القدر جمله واحده الى السماء الدنيا و وضع في بيت العزة ثم انزل نجوما على النبي صلى الله عليه و آله في عشرين سنة» (۴).

طبق روایات اهل سنت قرآن یکجا از عرش بر آسمان اول (پایین ترین آسمان ها) نازل گردید، آن گاه در جایگاهی به نام «بیت العزه» به ودیعت نهاده شد، ولی در روایات شیعه آمده است که قرآن از عرش بر آسمان چهارم فرود آمد و در «بیت معمور» نهاده شد. صدوق آن را جزء عقاید امامیه دانسته است: «نزل القرآن فی شهر رمضان فی ليله القدر جمله واحده الى البيت المعمور فی السماء الرابعه ثم

[شماره صفحه واقعی : ۷۰]

ص: ۱۹۶۵

- 
- ۱- تفسیر طبرسی؛ ج ۱، ص ۲۷۶. الکشاف؛ ج ۱، ص ۲۲۷. الدر المنثور؛ ج ۱، ص ۱۹۰. تفسیر کبیر رازی، ج ۵، ص ۸۰.
  - ۲- بقره ۱۸۵: ۲.
  - ۳- سید قطب؛ فی ظلال القرآن؛ ج ۲، ص ۷۹.
  - ۴- الاتقان؛ ج ۱، ص ۱۱۷-۱۱۶.

نزل من البيت المعمور في مده عشرين سنه و انّ الله-عزّ و جلّ- اعطى نبيّه العلم جمله» (۱). اگرچه اهل ظاهر، به ظاهر این روایات بسنده کرده، آن را همین گونه پذیرفته اند، ولی اهل تحقیق به دلیل اشکالات زیر آن روایات را تأویل برده اند:

حکمت و مصلحت نزول قرآن از عرش به آسمان اول یا چهارم و قرار دادن آن در بیت العزه یا بیت معمور چیست؟ چه حکمتی در این نقل مکان نهفته است؟ به علاوه این نزول چه سودی برای مردم یا برای پیامبر صلی الله علیه و آله دارد که خداوند آن را با عظمت یاد می کند؟ آنچه از قرآن خواندنی است همان آیات و سوره و معانی و مفاهیم راهگشاست. آیا آمدن آن در شب قدر در آسمان اول یا چهارم کسب فضیلتی است و توفیقی برای مردم ایجاد می کند؟ فخر رازی در جواب این پرسش ها گفته است: «شاید تسهیل امر مورد نظر بوده است تا در موقع نیاز به نزول آیه یا سوره، جبرئیل بتواند فوراً از نزدیک ترین جا، آیه مورد نیاز را بر پیامبر صلی الله علیه و آله فرود آورد» (۲). ولی این جواب، متناسب با مقام علمی فخر رازی نیست؛ زیرا در ملاء اعلی (ماوراء الطبیعه) قرب و بعد مکانی وجود ندارد.

در زمینه نزول دفعی و تدریجی قرآن، بزرگان توجیهاتی دارند که بیشتر جنبه تأویل احادیث یادشده را دارد که در اینجا به برخی از آن ها اشاره می شود:

۱- مقصود از نزول دفعی قرآن بر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در شب قدر، آگاهی دادن پیامبر به محتوای کلی قرآن است. این تأویل در کلام شیخ صدوق آمده است. او می گوید:

«و إنّ الله أعطى نبيّه العلم جمله»؛ یعنی قرآن با بیان الفاظ و عبارات در آن شب بر پیامبر نازل نشده است، بلکه صرفاً علم به آن را به او عطا کردند و پیامبر اجمالاً بر محتوای قرآن آگاهی یافت.

۲. فیض کاشانی بیت معمور را قلب پیامبر دانسته است؛ زیرا قلب آن بزرگوار خانه معمور خداست که در آسمان (رتبه) چهارم جهان ماده قرار دارد. پیامبر، مراتب جماد و نبات و حیوان را پشت سر گذارده و به اوج مرتبه چهارم یعنی جهان انسانیت نایل گشته است. آن گاه قرآن در مدت بیست سال، از قلب پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به

[شماره صفحه واقعی : ۷۱]

ص: ۱۹۶۶

۱- الاعتقادات، باب ۳۱.

۲- تفسیر کبیر رازی؛ ج ۵، ص ۸۵.

لسان شریفش، هرگاه که جبرئیل مقداری از آن را نازل می کرد، جریان می یافت (۱). این تفسیر هم مشکلی را حل نمی کند؛ زیرا چنین توجیهی بیان گر دو نوع نزول نخواهد بود، تنها آگاهی های کلی و محتوایی را نشان می دهد.

۳. ابو عبد الله زنجانی گوید: روح قرآن که اهداف عالی قرآن است و جنبه های کلی دارد، در آن شب بر قلب پاک پیامبر اکرم تجلی یافت «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ» (۲)؛ سپس در طول سال ها بر زبان مبارکش ظاهر گشت «وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنزِيلًا» (۳).

۴. علامه طباطبایی همین تأویل را با بیانی لطیف تر مطرح کرده و فرموده است:

«اساساً قرآن دارای وجود و حقیقتی دیگر است که در پس پرده وجود ظاهری خود پنهان و از دید و درک معمولی به دور است. قرآن در وجود باطنی خود از هر گونه تجزیه و تفصیل عاری است. نه جزء دارد و نه فصل و نه آیه و نه سوره، بلکه یک وحدت حقیقی به هم پیوسته و مستحکمی است که در جایگاه بلند خود استوار و از دسترس همگان به دور است.»

«كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ» (۴)؛ کتابی است که آیاتش استحکام یافته؛ سپس از جانب حکیمی آگاه، به روشنی بیان شده است.»

«وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيَّ حَكِيمٌ» (۵)؛ و آن در ام الكتاب [لوح محفوظ] نزد ما بلندپایه و استوار است.»

«إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ» (۶)؛ آن قرآن گرامی در کتاب محفوظی [سربسته و پنهان] جای دارد و جز پاکان نمی توانند به آن دست زنند [دست یابند].»

«وَ لَقَدْ جِئْتَهُمْ بِكِتَابٍ فَضَّلْنَاهُ عَلَىٰ عِلْمٍ...» (۷)؛ و در حقیقت، ما کتابی برای آنان آوردیم که [اسرار و رموز] آن را با آگاهی شرح دادیم...».

[شماره صفحه واقعی : ۷۲]

ص: ۱۹۶۷

۱- محسن فیض کاشانی؛ تفسیر صافی؛ ج ۱، ص ۴۲.

۲- شعراء ۱۹۴: ۲۶-۱۹۳.

۳- اسراء ۱۰۶: ۱۷.

۴- هود ۱: ۱۱.

۵- زخرف ۴: ۴۳.

۶- واقعه ۷۹: ۵۶-۷۷.

۷- اعراف ۵۲: ۷.



پس قرآن دارای دو وجود است: ظاهری در قالب الفاظ و عبارات، و باطنی در جایگاه اصلی خود. لذا قرآن در شب قدر با همان وجود باطنی و اصلی خود- که دارای حقیقت واحدی است- یکجا بر قلب پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرود آمد. سپس تدریجاً با وجود تفصیلی و ظاهری خود در فاصله های زمانی و در مناسبت های مختلف و پیش آمدهای گوناگون در مدت نبوت نازل گردید (۱).

این گونه تأویلات، از یک نوع لطافت و ظرافت برخوردار است که در صورت وجود مقتضی و داشتن سند اثباتی، می تواند کاملاً مناسب باشد. از طرف دیگر ظاهر آیات قرآن، به همین قرآن که در دست مردم است اشاره دارد و از قرآن دیگر و حقیقتی دیگر که پنهان از چشم همگان باشد سخن نمی گوید.

خداوند برای ابراز عظمت این ماه (رمضان) و این شب (لیله القدر) مسأله نزول قرآن را در آن مطرح می سازد. و باید این مطلب قابل فهم و درک شنوندگان باشد، و از قرآنی سخن بگوید که مورد شناسایی مردم (مورد خطاب) بوده باشد. به علاوه خبر دادن از نزول قرآن (قرآن باطنی) از جایگاه بلندتر به جایگاه پایین تر، که هر دو از دسترس مردم و حتی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به دور است، چه فایده ای می تواند داشته باشد، تا با این اِبهت و عظمت از آن یاد کند. بنابراین این گونه تأویلات زمانی مناسب است که اصل موضوع ثابت شده باشد. و اگر بخواهیم آیات مذکور را تفسیر کنیم، این گونه تأویلات چاره ساز نیست و آیات یادشده شروع فرود آمدن قرآن را یادآور می شود.

## اولین آیه و سوره

درباره اولین آیه یا سوره نازل شده سه نظر وجود دارد:

۱. گروهی معتقدند که اولین آیات سه یا پنج آیه از اول سوره علق بوده است که مقارن بعثت پیامبر نازل شده است، هنگامی که ملک (فرشته) فرود آمد و پیامبر را با عنوان «نبوت» ندا داد و به او گفت: بخوان، گفت: چه بخوانم؟ پس او را در پوشش خود گرفت و گفت: «اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ، خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ، اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ

[شماره صفحه واقعی: ۷۳]

ص: ۱۹۶۸

۱- المیزان؛ ج ۲، ص ۱۶-۱۵.

الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ، عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ» (۱). از امام صادق علیه السلام روایت شده است که فرمود:

«اول ما نزل على رسول الله صلى الله عليه و آله بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ. إِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ... و آخر ما نزل عليه: إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ...» (۲).

۲. گروهی نخستین سوره نازل شده را سوره مدثر می دانند. از ابن سلمه روایت شده است که از جابر بن عبد الله انصاری سؤال کردم: کدامین سوره یا آیه قرآن برای نخستین بار نازل شده است؟ گفت: «يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ». گفتم: پس «اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ» چه؟ گفت: گفتاری که از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله شنیده ام اکنون برای شما بازگو می کنم. شنیدم که فرمود: «مدتی را در مجاورت کوه حراء گذرانیدم. در پایان که از کوه پایین آمدم و به میانه دشت رسیدم، ندایی شنیدم. به هر طرف نگریستم کسی را ندیدم. سپس سر به آسمان بلند کردم، ناگهان او (جبرئیل) را دیدم. لرزشی مرا فراگرفت، به خانه نزد خدیجه آمدم، خواستم تا مرا ببوشاند. آن گاه «يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ، قُمْ فَأَنْذِرْ...» (۳) نازل شد (۴).

گروهی از این حدیث استفاده کرده اند که اولین سوره نازل شده در ابتدای وحی بر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله این سوره است (۵) ولی در متن حدیث هیچ گونه اشاره ای به این امر که نخستین سوره نازل شده این سوره باشد نشده است، و صرفاً استنباط جابر از این حدیث چنین بوده است. شاید این پیشامد پس از مدتی که از بعثت گذشته بود (فترت) صورت گرفته باشد، زیرا پس از آغاز بعثت برای مدتی وحی منقطع گردید و دوباره آغاز شد. شاهد بر این مدعی حدیث زیر است:

از جابر بن عبد الله روایت دیگری شده است که پیامبر صلی الله علیه و آله درباره فترت وحی سخن می گفت و می فرمود: «هنگامی که به راه خود ادامه می دادم، ناگاه ندایی از آسمان شنیدم. سر بلند کردم، فرشته ای را دیدم که در کوه حراء نیز آمده بود. از دیدار او به وحشت افتادم و بر روی زانوهای خود قرار گرفتم. سپس از راه خود

[شماره صفحه واقعی : ۷۴]

ص: ۱۹۶۹

- ۱- علق ۵: ۹۶-۱. ر.ک: تفسیر منسوب به امام عسکری؛ ص ۱۵۷. بحار الانوار؛ ج ۱۸، ص ۲۰۶، حدیث ۳۶. تفسیر برهان؛ ج ۲، ص ۴۷۸. صحیح مسلم؛ ج ۱، ص ۹۷. صحیح بخاری؛ ج ۱، ص ۳.
- ۲- اصول کافی؛ ج ۲، ص ۶۲۸. عیون اخبار الرضا؛ ج ۲، ص ۶. بحار الانوار؛ ج ۹۲، ص ۳۹.
- ۳- مدثر ۲: ۷۴-۱.
- ۴- صحیح مسلم؛ ج ۱، ص ۹۹ و رجوع کنید به: امام احمد بن حنبل؛ مسند احمد؛ ج ۳، ص ۳۰۶.
- ۵- ر.ک: بدر الدین زرکشی؛ البرهان فی علوم القرآن، ج ۱، ص ۲۰۶.

برگشتم و به خانه آمدم و گفتم: زملونی، زملونی (مرا بیوشانید). آن گاه مرا پوشاندند.

در این موقع آیات: ﴿يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ، قُمْ فَأَنْذِرْ، وَرَبِّكَ فَكْبَرُ، وَبِابِكَ فَطَهَّرْ وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ﴾ (۱) نازل شد. پس از آن، وحی پی در پی و بدون انقطاع فرود آمد « (۲)».

۳. گروهی اولین سوره نازل شده را سوره فاتحه می دانند. زمخشری می گوید:

«بیشتر مفسرین بر این عقیده اند که سوره فاتحه اولین سوره نازل شده قرآن است».

علامه طبرسی از استاد احمد زاهد در کتاب ایضاح به نقل از سعید بن المسیب از مولی امیر المؤمنین علیه السلام آورده است که فرمود: «از پیامبر صلی الله علیه و آله از ثواب قرائت قرآن سؤال نمودم، سپس آن حضرت ثواب هر سوره را بیان فرمود، به ترتیب نزول سوره ها. پس اولین سوره ای را که در مکه نازل شده است، سوره «فاتحه» برشمرد، سپس «أَقْرَأُ بِاسْمِ رَبِّكَ» و آن گاه سوره «ن وَالْقَلَمِ» « (۳)» و واحدی نیشابوری در اسباب النزول درباره ابتدای بعثت چنین آورده است: «گاه که پیامبر با خود خلوتی داشت، ندایی از آسمان می شنید که موجب هراس وی می شد و در آخرین بار فرشته او را ندا داد: یا محمد! گفت: لبیک. گفت: بگو «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ...» (۴)» البته پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله از همان ابتدای بعثت با گروه کوچک خود (علی و جعفر و زید و خدیجه) نماز را طبق سنت اسلامی انجام می داد و نماز بدون فاتحه الکتاب برپانمی شود و در حدیث آمده است: «اولین چیزی که جبرئیل به پیامبر صلی الله علیه و آله تعلیم داد، نماز و وضو بود» که لازمه آن مقرون بودن بعثت با نزول سوره حمد است. جلال الدین سیوطی می گوید: «هرگز نبوده است که نماز در اسلام بدون فاتحه الکتاب باشد» (۵).

میان این سه نظر می توان به گونه ای جمع کرد، زیرا نزول سه یا پنج آیه از اول سوره علق به طور قطع با آغاز بعثت مقارن بوده است، و این مسئله مورد اتفاق نظر است. سپس چند آیه از ابتدای سوره مدثر نازل شده است، ولی اولین سوره کامل که

[شماره صفحه واقعی : ۷۵]

ص: ۱۹۷۰

۱- مدثر ۵: ۷۴-۱.

۲- صحیح بخاری؛ ج ۱، ص ۴. صحیح مسلم؛ ج ۱، ص ۹۸ و رجوع کنید به: مسند احمد؛ ج ۳، ص ۳۲۵.

۳- تفسیر طبرسی؛ ج ۱۰، ص ۴۰۵ و رجوع کنید به: الکشاف؛ ج ۴، ص ۷۷۵.

۴- فاتحه ۲: ۱-۱. اسباب النزول، ص ۱۱.

۵- الاتقان، ج ۱، ص ۱۲.

بر پیامبر نازل گردیده سوره حمد است. و چند آیه از سوره علق یا سوره مدثر در آغاز، عنوان سوره نداشته و با نزول بقیه آیه های سوره این عنوان را یافته است. لذا اشکالی ندارد که بگوییم اولین سوره، سوره حمد است و به نام فاتحه الکتاب خوانده می شود. و جوب خوانده شدن این سوره در نماز اهمیت آن را می رساند، به طوری که آن را سزاوار عدل و همتای قرآن شدن، می کند. «وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ (۱)؛ و به راستی ما به تو سوره حمد و قرآن عظیم را دادیم».

سوره ای که به نام «سبعاً من المثنائی» خوانده می شود بنا بر نقلی سوره حمد است که مشتمل بر هفت آیه است. از این جهت «مثنائی» گفته می شود که به سبب کوتاهی قابل تکرار است به ویژه سوره حمد که روزانه در نماز تکرار می شود. پس اگر ترتیب نزول سوره ها را از نظر ابتدای سوره ها در نظر بگیریم، اولین سوره، علق و پنجمین سوره، حمد است. چنان که در ترتیب نزول سوره ها آورده ایم و اگر سوره کامل را ملاک بدانیم، اولین سوره کامل سوره حمد است.

### آخرین آیه و سوره

در روایات منقول از اهل بیت علیهم السلام آمده است که آخرین سوره، سوره نصر است.

در این سوره به ظاهر بشارت به پیروزی مطلق شریعت داده شده که پایه های آن استوار و مستحکم گشته است و گروه گروه مردم آن را پذیرفته اند: «بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ، إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللّٰهِ وَ الْفَتْحُ، وَ رَأَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُونَ فِی دِیْنِ اللّٰهِ أَفْوَاجًا، فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَ اسْتَغْفِرْهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا» (۲). با نزول این سوره، صحابه خرسند شدند. زیرا پیروزی مطلق اسلام بر کفر و تثبیت و استحکام پایه های دین را بشارت می داد. ولی عباس عموی پیامبر از نزول این سوره سخت غمناک گردید و گریان شد. پیامبر صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ أَهْلِ بَيْتِهِ وَسَلَّمَ فرمود:

«ای عم چرا گریانی؟» گفت: «به گمانم از پایان کار تو خبر می دهد». پیامبر صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ أَهْلِ بَيْتِهِ وَسَلَّمَ فرمود: «همان گونه است که گمان برده ای». پیامبر پس از آن دو سال بیشتر زیست نکرد (۳).

[شماره صفحه واقعی : ۷۶]

ص: ۱۹۷۱

۱- حجر ۸۷: ۱۵.

۲- نصر ۳: ۱۱۰-۱.

۳- تفسیر طبرسی؛ ج ۱۰، ص ۵۵۴.

امام صادق علیه السلام فرمود: «آخرین سوره، إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ است (۱)». از ابن عباس نیز روایت شده که آخرین سوره، سوره نصر است (۲) و نیز روایت شده است: آخرین سوره، سوره براءت است که نخستین آیات آن سال نهم هجرت نازل شد و پیامبر صلی الله علیه و آله علی علیه السلام را فرستاد تا آن را بر جمع مشرکین بخواند (۳).

در بسیاری از روایات آمده است: آخرین آیه که بر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نازل شد این آیه بود: «وَ اتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ وَ هُمْ لَا يُظْلَمُونَ» (۴).

جبرئیل آن را نازل کرد و گفت: آن را در میانه آیه ربا و آیه دین (پس از آیه شماره ۲۸۰) از سوره بقره قرار دهد و پس از آن پیامبر بیش از ۲۱ روز و بنا بر قولی ۷ روز ادامه حیات نداد (۵).

احمد بن ابی یعقوب مشهور به ابن واضح یعقوبی (متوفای سال های پس از ۲۹۲) در تاریخ خود چنین آورده است: «گفته اند که آخرین آیه نازل شده بر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله این آیه بود: «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَ أَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَ رَضِيتُ لَكُمْ الْإِسْلَامَ دِينًا» (۶)؛ سپس در ادامه می گوید: «و همین گفتار نزد ما صحیح و استوار است و نزول آن در روز نصب مولی امیر المؤمنین علی بن ابی طالب در غدیر خم بوده است» (۷).

آری سوره نصر پیش از سوره براءت نازل شده است؛ زیرا سوره نصر در سال فتح مکه (عام الفتح) که سال هشتم هجرت بود، نازل گردیده و سوره براءت پس از فتح،

[شماره صفحه واقعی : ۷۷]

ص: ۱۹۷۲

- ۱- تفسیر برهان؛ ج ۱، ص ۲۹.
- ۲- الاتقان؛ ج ۱، ص ۲۷.
- ۳- تفسیر صافی؛ ج ۱، ص ۶۸۰.
- ۴- بقره ۲: ۲۸۱. برخی از نظر ادبی اشکال کرده گفته اند، مصدر بودن آیه به «واو» عاطفه، با نزول انفرادی آیه سازش ندارد. ولی باید توجه داشت- بر فرض صحت روایت- مصدر شدن آیه به «واو» از آن جهت است تا تکمله آیه قبل قرار گیرد گرچه با فاصله زمانی و به طور انفرادی نازل گردیده باشد. علاوه مصدر شدن جمله های بدون سابقه، به «واو» در استعمالات عربی فراوان است: «و لقد أمر علی اللّیثم یسبّنی. فمضیت ثمّ قلت لا یعنینی». «و ربّ قائله یوما بذی سلم. این الطریق إلی حمام منجاب». و در قرآن نیز فراوان یافت می شود که بر سر آیه ای «واو» آمده که با آیات قبل رابطه ای ندارند. مثلاً: «إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ. وَ الَّذِينَ هَاجَرُوا فِي اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مَا ظَلَمُوا... وَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوْحِي إِلَيْهِمْ...» (سوره نحل ۴۳-۴۰) آیه نخست در امر تکوین است. آیه بعد در رابطه با مهاجرت آیه سوم مربوط به نحوه ارسال پیامبران. پرواضح است که این آیات از هم جدا نازل گشته سپس در نوشتار پی در پی ثبت شده اند.
- ۵- تفسیر شبر؛ ص ۸۳. تفسیر ماوردی؛ ج ۱، ص ۲۸۲.

۶- مائده ۳:۵.

۷- ابن واضح يعقوبی؛ تاريخ يعقوبی؛ ج ۲، ص ۳۵.

سال نهم هجرت نازل شده است. راه جمع میان این روایات بدین گونه است که بگوییم: آخرین سوره کامل سوره نصر است و آخرین سوره به اعتبار آیات نخستین آن، سوره براءت است. اما آیه «وَأَتَّقُوا يَوْمًا تُزْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ...» (۱) طبق روایت ماوردی در منی به سال حجه الوداع نازل گردید (۲). بنابراین نمی تواند آخرین آیه باشد، زیرا آیه «اکمال» پس از بازگشت پیامبر صلی الله علیه و آله از حجه الوداع در غدیر خم بین راه نازل شده است. پس گفته ابن واضح یعقوبی، صحیح تر به نظر می رسد؛ زیرا سوره براءت، پس از فتح مکه، در سال نهم هجرت و سوره مائده در سال دهم هجرت (سال حجه الوداع) نازل شده است. علاوه بر آن، سوره مائده مشتمل بر یک سری احکام است که پایان جنگ و استقرار اسلام را می رساند. به ویژه آیه «اکمال» که از پایان کار رسالت خبر می دهد و با آخرین آیه در آخرین سوره تناسب دارد. پس آخرین سوره کامل، سوره نصر است که در عام الفتح نازل شد و آخرین آیه که پایان کار رسالت را خبر می دهد، آیه «اکمال» است. گرچه ممکن است به اعتبار آیات الاحکام، آخرین آیه: «وَأَتَّقُوا يَوْمًا تُزْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ» (۳) باشد که در سوره بقره ضبط و ثبت شده است.

### سوره های مکی و مدنی و فواید شناخت آن ها

#### اشاره

یکی از مسایل مهم علوم قرآنی، مسئله شناخت سوره های مکی و مدنی است.

تشخیص آن ها به دلایل ذیل ضروری است:

۱. شناخت تاریخ و مخصوصا تسلسل آیات و سور و تدریجی بودن نزول آن ها، از طریق شناخت سوره های مکی از مدنی است. انسان پیوسته در این جست و جوست تا هر حادثه تاریخی را بشناسد، در چه زمانی و در کجا اتفاق افتاده، عوامل و اسباب پدیدآورنده آن چه بوده است. بدین طریق دانستن سوره ها و آیه های مکی و تشخیص آن ها از آیه ها و سوره های مدنی از اهمیت بسزایی در فهم تاریخ

[شماره صفحه واقعی : ۷۸]

ص: ۱۹۷۳

۱- بقره ۲:۲۸۱.

۲- تفسیر ماوردی (النکت العیون) ج ۱، ص ۶۳. زرکشی البرهان؛ ج ۱، ص ۱۸۶.

۳- بقره ۲:۲۸۱.

تشریحات اسلامی برخوردار است.

۲. فهم محتوای آیه در استدلال های فقهی و استنباط احکام نقش اساسی دارد.

چه بسا آیه ای به ظاهر مشتمل بر حکم شرعی است، ولی چون در مکه نازل شده و هنگام نزول، هنوز آن حکم تشریح نشده بود، باید یا راه تأویل را پیش گرفت یا به گونه دیگر تفسیر کرد. مثلاً مسأله تکلیف کافران به فروع احکام شرعی مورد بحث فقهاست و بیشتر فقها، آنان را در حال کفر، مکلف به فروع نمی دانند. و در این زمینه دلایل و روایات فراوانی در اختیار دارند، ولی گروه مخالف (کسانی که کافران را در حال کفر مکلف به فروع می دانند) به آیه هفت سوره فضیلت تمسک جسته اند.

آنجا که مشرکان را به دلیل انجام ندادن فریضه زکات مورد نکوهش قرار داده است.

غافل از این که سوره فضیلت مکی و فریضه زکات در مدینه تشریح شده است. یعنی هنگام نزول آیه یادشده، زکات حتی بر مسلمانان هم واجب نبوده است؛ پس چگونه مشرکان را مورد عتاب قرار می دهد؟ این آیه دو تأویل دارد:

اول، مقصود از زکات در اینجا تنها پرداخت صدقات بوده است که مشرکان از آن محرومند، زیرا شرط صحت صدقه قصد قربت است که کافران از انجام آن عاجزند.

دوم، مقصود محرومیت از ادای زکات است و آن بدان جهت است که کفر مانع آنان شده است و اگر ایمان داشتند، از این فیض محروم نبودند (۱).

۳. در استدلال کلامی، آیات مورد استناد-مخصوصاً آیاتی که درباره فضایل اهل بیت نازل شده-بیشتر مدنی است، چون این مباحث در مدینه مطرح بوده است. برخی آن سوره ها یا آیات را مکی دانسته اند که در آن صورت نمی تواند مدرک استدلال قرار گیرد. بنابراین شناخت دقیق مکی و مدنی بودن سوره ها و آیات یکی از ضروریات علم کلام در مبحث امامت است. مثلاً برخی تمام سوره دهر را مکی دانسته اند و گروهی مدنی و بعضی جز آیه «فَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ وَ لَا تُطِعْ مِنْهُمْ آثِمًا أَوْ كَفُورًا» (۲) همه را مدنی دانسته اند. دیگران هم از ابتدای سوره تا آیه ۲۲ را مدنی و

[شماره صفحه واقعی : ۷۹]

ص: ۱۹۷۴

۱- ر.ک: تفسیر طبرسی؛ ج ۹، ص ۵. المیزان؛ ج ۱۷، ص ۳۸۴.

۲- انسان ۲۴: ۷۶.



بقیه را مکی دانسته اند. اختلاف درباره این سوره بسیار است، ولی ما آن را تماماً مدنی می دانیم.

درباره شأن نزول آیه های: «يُوفُونَ بِالْأَنْذَرِ وَيَخَافُونَ يَوْمًا كَانَ شَرُّهُ مُسِيئَتِطَيْرًا، وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَيَّ حُبَّهُ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا، إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكْرًا، إِذَا نَخَافُ مِنْ رَبَّنَا يَوْمًا عَبُوسًا قَمْطَرِيرًا. فَوَقَاهُمُ اللَّهُ شَرَّ ذَلِكَ الْيَوْمِ وَلَقَّاهُمْ نَضْرَةً وَسُرُورًا، وَجَزَاهُمْ بِمَا صَبَرُوا جَنَّةً وَحَرِيرًا...» (۱). گفته اند که حسنین بیمار شده بودند. پیامبر گرامی و گروهی از بزرگان عرب به عیادت آنان آمدند و به مولی امیر مؤمنان پیشنهاد کردند: چنانچه برای شفای فرزندان نذر کنی خداوند شفای عاجل مرحمت خواهد فرمود. حضرت این پیشنهاد را پذیرفت و سه روز روزه نذر کرد.

آن گاه که حسنین شفا یافتند در صدد ادای نذر برآمد. قرص های نانی برای افطار تهیه کرد، روز اول هنگام افطار مسکینی در خانه را زد و تقاضای کمک کرد. حضرت نان های تهیه شده را به او داد. روز دوم نیز یتیمی آمد و نان تهیه شده را دریافت کرد.

روز سوم اسیری آمد و نان ها به او داده شد.

حضرت در این سه روز خود با اندک نان خشک و کمی آب افطار کرد. طبرسی در این زمینه روایات بسیاری از طرق اهل سنت و اهل بیت عصمت علیهم السّلام گرد آورده و تقریباً آن ها را مورد اتفاق اهل تفسیر دانسته است. آن گاه برای اثبات مدنی بودن تمام سوره، روایات ترتیب نزول را- که سوره دهر جزء سوره های مدنی به شمار رفته - با سندهای معتبر آورده است (۲). ولی کسانی مانند عبد الله بن زبیر که مایل نبودند این فضیلت به اهل بیت علیهم السّلام اختصاص یابد اصرار داشتند که این سوره را کاملاً مکی معرفی کنند (۳). غافل از آن که در مکه اسیری وجود نداشت. مجاهد و قتاده از تابعین تصریح کرده اند که سوره دهر تماماً مدنی است، ولی دیگران تفصیل قایل شده اند (۴).

سید قطب، از نویسندگان معاصر به قرینه سیاق، سوره را مکی دانسته است (۵).

[شماره صفحه واقعی : ۸۰]

ص: ۱۹۷۵

۱- انسان ۱۲: ۷۶-۷.

۲- ر.ک: تفسیر طبرسی؛ ج ۱۰، ص ۴۰۶-۴۰۴. حاکم حسکانی؛ شواهد التنزیل؛ ص ۳۱۵-۲۲۹.

۳- الدر المنثور؛ ج ۶، ص ۲۹۷.

۴- ر.ک: التمهید؛ ج ۱، ص ۱۵۵-۱۵۴.

۵- فی ظلال القرآن؛ ج ۲۹، ص ۲۱۵.

۴. بسیاری از مسایل قرآنی، تنها از طریق مکی و مدنی بودن سوره یا آیه ها، حل و فصل می شود. مثلاً در مسأله نسخ قرآن به قرآن برخی راه افراط پیموده اند و بیش از دو یست و بیست آیه را منسوخ معرفی کرده اند. در صورتی که چنین عدد بزرگی نمی تواند صحت داشته باشد و با واقعیت سازگار نیست و گروهی راه تفریط در پیش گرفته اند اصلاً قرآن را غیر قابل نسخ می دانند- به ویژه نسخ قرآن به قرآن؛ زیرا شرط تحقق نسخ، تنافی میان دو آیه است که این گونه تنافی با نفی اختلاف در آیه «وَلَوْ كَانَتْ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا» (۱) منافات دارد (۲). و دسته ای حد وسط را برگزیده و اصل نسخ را پذیرفته اند و در کمیت آیات نسخ شده اعتدال را رعایت کرده اند. از جمله آیاتی که افراطیون آن را منسوخ می دانند، آیه «فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ...» (۳) است که درباره ازدواج موقت نازل شده است، که ناسخ آن را- طبق گفته امام شافعی محمد بن ادریس- آیه «وَالَّذِينَ هُمْ لِأُزْوَاجِهِمْ لَا عَلَىٰ أَرْوَاحِهِمْ إِلاَّ عَلَىٰ أَجْزَائِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ، فَمَنْ ابْتَغَىٰ وَرَاءَ ذَلِكَ فَوُليُّكَ هُمُ الْعَادُونَ» (۴) دانسته اند.

نظر مذکور را به دو دلیل نمی توان پذیرفت: اولاً؛ زنی که با عقد متعه گرفته می شود زوجه است، گرچه احکام او با زوجه دائمی کمی تفاوت دارد. ثانیاً؛ آیه ای را که ناسخ فرض کرده اند در سوره مؤمنون است که تماماً مکی است و کسی این آیه را استثناء نکرده است. در صورتی که معمولاً باید ناسخ پس از منسوخ باشد. مطلب فوق را استاد زرقانی نیز یادآور شده است (۵).

### معیار و ملاک تشخیص سوره های مکی و مدنی

طبق آماری که از روایات ترتیب نزول به دست می آید، ۸۶ سوره مکی و ۲۸ سوره مدنی است که در این گروه بندی سه معیار وجود دارد:

۱. معیار زمان: بیشتر مفسرین معتقدند که معیار مکی یا مدنی بودن هجرت

[شماره صفحه واقعی : ۸۱]

ص: ۱۹۷۶

۱- نساء: ۸۲.

۲- ابو القاسم خوینی (آیت الله)؛ البیان فی تفسیر القرآن؛ ص ۲۰۶.

۳- نساء: ۲۴.

۴- مؤمنون: ۷-۲۳-۵.

۵- محمد عبد العظیم زرقانی؛ مناهل العرفان؛ ج ۱، ص ۱۹۵.

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله از مکه به مدینه است. هر سوره ای که پیش از هجرت نازل شده مکی و هر سوره ای که پس از هجرت نازل شده است مدنی به شمار می رود، خواه در مدینه نازل شده باشد خواه در سفرها. و حتی در مکه در سفر حج یا عمره یا پس از فتح، چون پس از هجرت بوده است، مدنی محسوب می شود. ملائک هجرت نیز داخل شدن به مدینه است. بنابراین آیاتی که پس از هجرت از مکه و پیش از ورود به مدینه، در راه بر پیامبر نازل شده است، مکی محسوب می شود. مثلاً آیه «إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرَادُّكَ إِلَيْنَا مَعَادٍ...» (۱) بر اساس این تعریف و ملائک که پس از خروج از مکه در راه بر پیامبر نازل شده، مکی است.

۲. معیار مکان: هر چه در شهر مکه و پیرامون آن نازل شده مکی است. و هر چه در مدینه و پیرامون آن نازل گردیده مدنی است، خواه پیش از هجرت یا پس از آن نازل شده باشد. پس آنچه در غیر این دو منطقه نازل شده باشد نه مکی است و نه مدنی. در این زمینه جلال الدین سیوطی روایتی آورده است که پیامبر صلی الله علیه و آله فرمودند:

«انزل فی ثلاثه أمکنه: مکه و المدینه و الشام» که طبق گفته ابن کثیر، مقصود از شام تبوک است (۲).

۳. معیار خطاب: هر سوره ای که در آن، خطاب به مشرکان می باشد مکی و هر سوره ای که در آن خطاب به مؤمنان می باشد، مدنی است. در این زمینه از عبد الله بن مسعود حدیثی آورده اند که گفته است: «هر سوره که «يَا أَيُّهَا النَّاسُ» در آن به کار رفته باشد، مکی است و هر سوره که «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا» در آن به کار رفته باشد مدنی است» (۳)؛ زیرا در مدینه غلبه با مؤمنان بوده و در مکه با مشرکان. البته در سوره های مدنی مانند سوره بقره، «يَا أَيُّهَا النَّاسُ» به کار رفته که کلیت این معیار را خدشه دار می کند.

برای تشخیص سوره های مکی و مدنی، ملائک هایی را مشخص کرده اند که هر یک به تنهایی نمی تواند ملائک جامع و مانعی باشد. بلکه این ملائک ها روی هم رفته تا حدودی تعیین کننده است. به طور کلی ملائک ها و علایم برای تشخیص، عبارت

[شماره صفحه واقعی : ۸۲]

ص: ۱۹۷۷

۱- قصص ۲۸:۸۵.

۲- الاتقان؛ ج ۱، ص ۲۳.

۳- المستدرک؛ ج ۳، ص ۱۸-۱۹.

است از: (۱) نص و خبر، (۲) علایم صوری و ظاهری، (۳) علایم محتوایی و معنوی.

علامه برهان الدین ابراهیم بن عمر بن ابراهیم جعبری (متوفای ۷۳۲) می گوید: «برای شناخت مکی و مدنی دو راه وجود دارد: سماعی، که از راه نقل و روایت به دست می آید. قیاسی، که از روی ضابطه تشخیص داده می شود». آن گونه که علقمه بن قیس (متوفای ۶۲) از عبد الله بن مسعود روایت کرده است: «هر سوره ای که در آن «**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا**» آمده باشد یا لفظ «**كَلَّا**» استعمال شده باشد یا در ابتدای آن حروف مقطع باشد- جز زهراوین (بقره و آل عمران) و نیز سوره رعد که بنا بر قولی مدنی است- یا در آن قصه آدم و ابلیس آمده باشد- جز سوره های طولانی- یا سوره ای که در آن سرگذشت انبیای سلف و امت های گذشته آمده باشد مکی است، و هر سوره ای که در آن از فریضه و تکالیف و حدود شرعی سخن گفته شده باشد، مدنی است» (۱).

برخی خصوصیات دیگری برای شناخت سوره های مکی و مدنی ذکر کرده اند که عبارت است از:

۱. کوتاهی آیات درون یک سوره و نیز کوتاهی سوره، نوعا مکی بودن آن را می رساند. و بلندی آیه های یک سوره علاوه بر بلندی سوره نوعا مدنی بودن آن را ثابت می کند.
۲. لحن تند و شدید سوره بیشتر با اهل مکه است که اهل عناد و لجاج و مقاومت در مقابل حق بوده اند، ولی لحن ملایم و خفیف، مدنی بودن سوره را می رساند که بیشتر خطاب به مؤمنین است.
۳. بحث درباره اصول معارف و اصل ایمان و دعوت به اسلام از ویژگی های سوره های مکی است. و در سوره های مدنی بیشتر از تفصیل احکام و بیان شریعت اسلام سخن گفته شده است.
۴. دعوت به پایبند بودن به اخلاق و استقامت در رأی و سلامت عقیده و ترک لجاج و عناد و نیز برخورد تند با عقاید باطل مشرکان و ناچیز شمردن اندیشه های تهی و بی اساس آنان، از خصایص سوره های مکی به شمار می رود. در حالی که برخورد با اهل کتاب و دعوت آنان به میانه روی در عقاید و افکار و اندیشه ها و نیز

[شماره صفحه واقعی: ۸۳]

ص: ۱۹۷۸

مبارزه با منافقین و ذکر خصایص و صفات آنان از ویژگی های سوره های مدنی است.

۵. غالباً خطاب ها با عنوان «يَا أَيُّهَا النَّاسُ...» از ویژگی های سور مکی است و با عنوان «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا» از خصایص سور مدنی است.

البته این ویژگی ها هرگز کلیت ندارد، بلکه صرفاً درباره برخی از انواع صدق می کند. در صورت اجتماع چندین خصیصه، اگر موجب علم و یقین شود و نص معارضی در میان نباشد، قابل اعتماد است؛ و موجب قوت احتمال و اطمینان می شود. در این صورت است که نتیجه کاربرد فقهی و تاریخی و غیره دارد. بنابراین ملاک تشخیص مکی و مدنی، یا نقل و خبر است که اصطلاحاً سماعی می گویند. یا اجتهاد و شواهد ظاهری و صورت جمله بندی و داشتن سجع و وزن و کوتاهی آیات و سوره هاست یا شواهد محتوایی است. بدین معنا که شکل بیان اصول عقاید و احکام و برخورد با کفار و منافقین نشانه مکی و مدنی بودن سوره است.

### شبهات وارده درباره مکی و مدنی بودن سوره ها

شبهاتی که در این زمینه وارد شده بیشتر از جانب مستشرقین بوده است که قرآن را تابع و متأثر از محیط و جو حاکم بر منطقه دانسته اند و به آن چندان جنبه ثابت الهی نداده اند. ولی باید بین تأثر از محیط و همگامی با جو حاکم برای تأثیرگذاری در مردم فرق قایل شد. کسی که می خواهد بر محیط خود تأثیر بگذارد باید نخست حرکت خود را با آن محیط هم آهنگ سازد و واقعیات محیط را مورد توجه قرار دهد، و هم آهنگ با آن گام بردارد تا بتواند با زبان مردم سخن گوید و با روش و شیوه متعارف موجود، ایده خود را پیاده کند. پس باید وضع محیط خود را در نظر بگیرد و آن را کاملاً بشناسد تا عوامل مؤثر را به شایستگی به کار اندازد.

بنابراین فرق است میان آن که محیط بر روی تأثیر گذارد و او را دنبال خود بکشد، با آن که او خود را با محیط هم آهنگ سازد تا عوامل مؤثر در آن را شناخته و بتواند بر آن تأثیر گذارد. مثلاً اگر فرهنگ حاکم بر جامعه ای ادبیات محکم و استوار و علاقه و گرایش مردم به شعر و جملات موزون است، اگر شخص با توجه به چنین گرایشی دعوت خود را اعلام کند و در ضمن با جملات محکم و کوتاه و موزون پیام های

[شماره صفحه واقعی : ۸۴]

ص: ۱۹۷۹

خود را بیان کند رعایت جامعه شناسی محیط را کرده و همگام با جو حاکم رسالت خود را بیان داشته است. پس آنچه عیب و نقص است، فرض نخست (تأثیرپذیری از محیط) است ولی فرض دوم (تأثیرگذاری بر محیط و همگام با فرهنگ جامعه) کمال و ورزیدگی است که از بهترین راه توانسته است مرام و آیین خود را پیاده کند.

پس از این مقدمه کوتاه به طرح شبهات وارده می پردازیم:

۱. شیوه سوره های مکی، شدت و عنف و پرخاش کردن است. در صورتی که شیوه سوره های مدنی مسالمت آمیز است. و این تفاوت بدان جهت بوده است که برخورد مردم مکه تند و مقاوم و برخورد مردم مدینه مسالمت آمیز و پذیرش وار بوده است. لذا قرآن در مقابل این دو حالت متضاد، حالت مشابه به خود گرفته و همان شیوه ای را به کار برده است که مردم در برابر آن پیش گرفته اند.

در جواب باید گفت: اولاً، تنها سوره های مکی ویژگی وعید و تهدید را ندارد، بلکه در بسیاری از سوره های مدنی نیز متناسب مخاطبین خود روش شدت و عنف و تهدید به کار رفته است. اگر مخاطبین در مدینه، همانند مخاطبین در مکه، افراد مقاوم و سرسخت و حق ناپذیر بودند، لحن قرآن با آنان تند و با شدت بوده است؛ زیرا باید با هر کس با همان سلاح که به کار می برد مقابله کرد و این از قدرتمندی قرآن حکایت می کند، نه از ضعف آن. در سوره بقره می خوانیم:

«الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ» (۱). «إِنَّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِن تُبْتِغُوا فَلَئِمَّ رُؤُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَـ تَطْلُمُونَ وَ لَـ تَطْلُمُونَ» (۲). «فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا وَلَئِن تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ» (۳).

همچنین شدت لحن آیاتی که در برخورد با منافقین و سرسختان اهل کتاب در مدینه نازل شده، کمتر از شدت لحن آیاتی که در مکه در برخورد با مشرکین نازل شده است، نیست و أحياناً بسیار شدیدتر است. شاید عنف ترین سوره های قرآنی سوره براءت باشد که از آخرین سوره های نازل شده در مدینه است و مخاطبین آن

[شماره صفحه واقعی : ۸۵]

ص: ۱۹۸۰

۱- بقره ۲:۲۷۵.

۲- بقره ۲:۲۷۸ و ۲:۲۷۹.

۳- بقره ۲:۲۴.

در مقابل، در بسیاری از سوره های مکی، ملایمت و نرمش می بینیم که در موقعیت هایی نازل شده که به شدت نیاز نبوده است. در سوره زمر می خوانیم: «قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ (۱)»؛ بگو: ای بندگان من که بر خویشتن زیاده روا داشته اید، از رحمت خداوند نومید نشوید که خدا همه گناهان را می آمرزد، زیرا او بسیار آمرزنده و مهربان است». در سوره حجر می خوانیم: «وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ، لَا تَمِدَّنْ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْهُمْ وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَخَفِضْ جَنَاحَكَ لِلْمُؤْمِنِينَ (۲)»؛ و به راستی، ما به تو سوره حمد و قرآن عظیم دادیم [بنابراین] هرگز چشم خود را به نعمت هایی [مادی] که به گروه هایی از آنان [کفار] دادیم میفکن و بر ایشان غمگین مباش و بال [عطوفت] خود را برای مؤمنین فروگستر».

در سوره شوری می خوانیم: «فَمَا أُوتِيتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَمَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ وَأَبْقَىٰ لِلَّذِينَ آمَنُوا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ، وَالَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كِبَإِيرَ الْبَايِثِ وَالْفَوَاحِشِ وَإِذَا مَرَّ عَصِيْبٌ مِّنْهُمْ إِذَا مَرَّ إِسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ (۳)»؛ آنچه به شما ارزانی شده متاع زودگذر دنیاست و آنچه نزد خداست برای کسانی که ایمان آورده و بر پروردگارشان توکل می کنند بهتر و پایدارتر است. همان کسانی که از گناهان بزرگ و اعمال زشت اجتناب می ورزند و هنگامی که خشمگین شوند عفو می کنند و کسانی که دعوت پروردگارشان را اجابت کرده و نماز را برپای می دارند و کارشان را با مشورت انجام می دهند و از آنچه به آنان روزی داده ایم انفاق می کنند».

۲. کوتاهی آیه ها و سوره های مکی و بلندی آیه ها و سوره های مدنی، دلیل بر تفاوت دو جامعه مکه و مدینه است. مردم مکه غالباً بی سواد، فاقد فرهنگ، خشن و دور از تمدن بودند. لذا متناسب با آن محیط، کم گفتن، کوتاه گفتن، موجز و مختصر و مفید آوردن آیات ضرورت داشت. ولی مردم مدینه تا حدودی دارای

[شماره صفحه واقعی : ۸۶]

ص: ۱۹۸۱

۱- زمر ۳۹:۵۳.

۲- حجر ۸۸:۱۵-۸۷.

۳- شوری ۳۸:۴۲-۳۶.

فرهنگ و باسواد و آشنا به تمدن بودند و متناسب با آن محیط، به تفصیل سخن گفته شده است.

در جواب باید گفت: اولاً؛ متناسب با محیط سخن گفتن، شیوه سخن دانان ورزیده و شرط بلاغت است. هر سخن جایی و هر نکته مقامی دارد. ثانیاً؛ چه بسیار در مکه، سوره های بلند نازل شده است، مانند سوره های انعام (۱۶۵ آیه)، اعراف (۲۰۶ آیه)، اسراء (۱۱۱ آیه)، کهف (۱۱۰ آیه)، طه (۱۳۵ آیه)، مریم (۹۸ آیه)، انبیا (۱۱۲ آیه) و مؤمنون (۱۱۸ آیه) و نیز در مدینه سوره های کوچک و کوتاه نازل شده است، مانند سوره نصر و زلزله و بینه.

۳. در سوره های مکی از تشریح خبری نیست و هر چه هست در سوره های مدنی است.

وجود برخی احکام در سوره های مکی این نظر را رد می کند. آیه های ۱۴۶-۱۴۱ سوره انعام در بیان حکم شرعی ثمرات و انعام و حلال و حرام آن هاست. آیه های ۱۵۲-۱۵۱ اعمال و اموال محرمة و محلله را مطرح کرده است.

در سوره اعراف آیه های ۳۱-۳۳ درباره حلال، حرام، زینت ها، فواحش و غیره مسائلی ذکر شده است. در سوره اسراء بسیاری از مبادی اخلاق و احکام اولیه اسلام مشروحاً آمده است. بنابراین در سوره های مکی احکام بسیاری بیان شده است و ادعای مذکور بی اساس است.

۴. در سوره های مکی برهان و استدلال به چشم نمی خورد، ولی در سوره های مدنی استدلال به کار رفته است.

این ادعا نیز مردود است. زیرا در سوره مؤمنون برای نفی ولد و نفی شریک برای خدا چنین استدلالی آمده است: «مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ ۱». در سوره انبیا می فرماید:

«لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ، لَا يُشِيبُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُشِيبُونَ، أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ هَذَا ذِكْرٌ مَنْ مَعِيَ وَذِكْرٌ مَنْ قَبْلِي بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ الْحَقَّ فَهُمْ مُعْرِضُونَ» (۱). در سوره عنكبوت درباره اثبات نبوت آمده: «وَمَا كُنْتُمْ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخْطُّهُ بِيَمِينِكُمْ إِذَا لَارْتَابَ الْمُضِلُّونَ. بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ

[شماره صفحه واقعی: ۸۷]

ص: ۱۹۸۲

۱- انبیا ۲۴: ۲۱-۲۲.



فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَمَا يَجْحَدُ بِآيَاتِنَا إِلَّا الظَّالِمُونَ. وَقَالُوا لَوْلَا أَنْزَلَ عَلَيْهِ آيَاتٌ مِنْ رَبِّهِ قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِنْدَ اللَّهِ وَإِنَّمَا أَنَا نَذِيرٌ مُبِينٌ. أَوْ لَمْ يَكْفِهِمْ إِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَى عَلَيْهِمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَرَحْمَةً وَذِكْرًا لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ۝۱. در سوره ق درباره قیامت آمده: «وَنَزَّلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً مُبَارَكًا فَأَنْبَتْنَا بِهِ جَنَّاتٍ وَحَبَّ الْحَصِيدِ، وَالنَّخْلَ بَاسِقَاتٍ لَهَا طَلْعٌ نَضِيدٌ، رِزْقًا لِلْعِبَادِ وَأَحْيَيْنَا بِهِ بَلَدَهُ مَيِّتًا كَذَلِكَ الْخُرُوجُ» و «أَفَعَيَّنَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ» (۱). در سوره مؤمنون، می فرماید: «أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ» (۲). در سوره جاثیه می فرماید: «أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ نَجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءً مَخْلِيَاهُمْ وَمِمَّا تَهْتَمُّونَ بِهِمْ لَبِئْسَ مَا يَحْكُمُونَ، وَخَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَلِتَعْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ» (۳).

از این قبیل آیات که مشتمل بر انواع مباحث برهانی و خطابی است در سوره های مکی فراوان است. با توجه به اشکالات فوق و جواب های نقضی و حلی که بیان شد، نمی توان آیات قرآن را متأثر از محیط دانست. ولی با توجه به هموار ساختن مسیر دعوت و ایجاد زمینه گسترش اسلام، بین سوره های مکی و مدنی تفاوت هایی وجود دارد. هر حرکتی در آغاز با مشکلات فراوانی روبروست که باید نخست در رفع آن ها کوشید و تلاش شود که راه این حرکت هموار گردد. آن گاه که مسیر آماده شد، می توان بر گسترش و افزایش جلوه های خود رونق بیشتری داد، اهداف و مقاصد خود را به طور علنی آشکار نمود و دعوت خود را با بیان شریعت قرین ساخت. بنابراین اسلوب و شیوه بیان و نحوه دعوت در دو حالت یادشده با هم تفاوت می کند، و نباید انتظار داشت آنچه را که در آخر گفته می شود، در آغاز اعلام گردد.

## ترتیب نزول

در ترتیب نزول سوره ها روایاتی در دست است که مورد اعتماد بزرگان است و عمدتاً از ابن عباس نقل شده است. مانند روایتی که احمد بن ابی یعقوب کاتب، معروف به ابن واضح یعقوبی (متوفای ۲۹۲) در تاریخ خود از محمد بن سائب کلبی

[شماره صفحه واقعی : ۸۸]

ص: ۱۹۸۳

۱- ق ۱۵: ۵۰ و ۱۱-۹.

۲- مؤمنون ۱۱۵: ۲۳.

۳- جاثیه ۲۲: ۴۵-۲۱.

از ابی صالح از ابن عباس نقل می کند (۱). و یا روایتی که محمد بن اسحاق و زاق، معروف به ابن ندیم (متوفای ۳۸۵) در کتاب الفهرست خود آورده است (۲). و یا علامه طبرسی صاحب تفسیر از شیخ خود ابو محمد مهدی بن نزار حسینی قاینی از علامه قرن پنجم حافظ کبیر عبید الله بن عبد الله بن احمد، معروف به حاکم حسکانی نیشابوری صاحب کتاب «شواهد التنزیل» روایت ترتیب را از ابن عباس آورده است. و نیز از کتاب «الایضاح» استاد احمد زاهد روایتی را نقل کرده است (۳). و نیز امام بدر الدین زرکشی، اولین محقق مسایل قرآنی (متوفای ۷۹۴) در کتاب خود «البرهان فی علوم القرآن» که در سال ۷۷۳ آن را نگاشته، تفصیلاً روایات ترتیب را آورده است و می گوید: «هذا نزل من القرآن و علیه استقرت الروایه من الثقات» (۴). و بالاخره جلال الدین سیوطی، علامه عصر خود (متوفای ۹۱۱) در کتاب معروف خود «الاتقان» این روایات را آورده است، و از ابو الحسن بن حصار، در این زمینه منظومه ای می آورد که در کتاب الناسخ و المنسوخ وی درج شده است. سیوطی روایت ترتیب را از جابر بن زید (۵) نیز می آورد که تکمیل کننده روایت ابن عباس به شمار می رود (۶).

علامه طبرسی و دیگر بزرگان فن، متذکر می شوند که رعایت ترتیب سوره ها، نظر به ابتدای هر سوره است. اگر سوره ای تا چند آیه نازل شود، و پیش از اتمام آن سوره، سوره دیگری به طور کامل نازل گردد، و حتی چند سوره دیگر در این میان به صورت کامل نازل شود، آن گاه بقیه سوره نخست نازل شود؛ در این حالت نیز اعتبار ترتیب، مبدأ نزول هر سوره خواهد بود. چنان که سوره علق تا پنج آیه در آغاز بعثت نازل گردید و پس از چند سال بقیه سوره نازل شد. همچنین سوره مدثر و

[شماره صفحه واقعی : ۸۹]

ص: ۱۹۸۴

- 
- ۱- تاریخ یعقوبی؛ ج ۲، ص ۲۶ و ۳۵.
  - ۲- ابن ندیم؛ الفهرست؛ فن سوم از مقاله اول، ص ۴۳-۴۷.
  - ۳- تفسیر طبرسی؛ ج ۱۰، ص ۴۰۶-۴۰۵. نیز رجوع شود به شواهد التنزیل، ج ۲، ص ۳۱۱ به بعد.
  - ۴- البرهان؛ ج ۱، ص ۱۹۳.
  - ۵- جابر بن زید، از فقهای بنام بصره و از بزرگان تابعین بشمار می رود. از ابن عباس و عکرمه روایت کرده است. وفات او به سال ۱۰۳ اتفاق افتاده است. روز وفات او قتاده گفت: «امروز داناترین اهل عراق وفات نمود».
  - ۶- الاتقان؛ ج ۱، ص ۲۹-۲۲.

سوره مزمل و غیره نیز به همین روال نازل شده اند. به همین دلیل سوره علق اولین سوره نازل شده شمرده می شود. چنان که طبرسی در مجمع البیان (ج ۱۰ ص ۴۰۵) از کتاب «الایضاح» احمد زاهد نقل کرده است.

ترتیب سوره ها طبق روایت ابن عباس و تکمیل آن مطابق روایت جابر بن زید، با تصحیح از روی نسخه های متعدد قابل اعتماد، عبارت است از:

ترتیب نزول/ترتیب موجود/اسم سوره /۹۶/۱/علق /۶۸/۲/قلم /۷۳/۳/مزمل /۷۴/۴/مدثر /۱/۵/فاتحه\* (۱) /۱۱/۶/مسد(تبت)  
/۸۱/۷/تکویر /۸۷/۸/علی /۹۲/۹/لیل /۸۹/۱۰/فجر /۹۳/۱۱/ضحی /۹۴/۱۲/شرح /۱۰۳/۱۳/عصر /۱۰۰/۱۴/اعادیات /۱۰۸/۱۵/کوثر  
/۱۰۲/۱۶/تکواثر /ترتیب نزول/ترتیب موجود/اسم سوره /۱۰۷/۱۷/ماعون /۱۰۹/۱۸/کافرون /۱۰۵/۱۹/فیل /۱۱۳/۲۰/افلق /۱۱۴/۲۱/ناس  
/۱۱۲/۲۲/اخلاص /۵۳/۲۳/نجم /۸۰/۲۴/عبس /۹۷/۲۵/قدر /۹۱/۲۶/شمس /۸۵/۲۷/بروج /۹۵/۲۸/تین /۱۰۶/۲۹/اقریش /۱۰۱/۳۰/اقارعه  
/۷۵/۳۱/قیامه /۱۰۴/۳۲/همزه /ترتیب نزول/ترتیب موجود/اسم سوره /۷۷/۳۳/مرسلات /۵۰/۳۴/ق /۹۰/۳۵/بلد /۸۶/۳۶/طارق  
/۵۴/۳۷/قمر /۳۸/۳۸/ص /۷/۳۹/اعراف /۷۲/۴۰/جن /۳۶/۴۱/یس /۲۵/۴۲/فرقان /۳۵/۴۳/فاطر /۱۹/۴۴/مریم /۲۰/۴۵/طه /۵۶/۴۶/واقعه  
/۲۶/۴۷/شعراء /۲۷/۴۸/نمل

[شماره صفحه واقعی : ۹۰]

ص: ۱۹۸۵

---

۱- در نقل سیوطی سوره فاتحه در روایت ابن عباس نیامده است، لذا آن را بر اساس روایت جابر بن زید و نیز طبق نصّ مذکور در تاریخ یعقوبی، تصحیح کردیم (الاتقان؛ ج ۱، ص ۲۵ و تاریخ یعقوبی؛ ج ۲، ص ۲۶).

ترتیب نزول/ترتیب موجود/اسم سوره /۲۸/۴۹قصص /۱۷/۵۰/اسراء /۱۰/۵۱/یونس /۱۱/۵۲/هود /۱۲/۵۳/یوسف /۱۵/۵۴/حجر /۱۶/۵۵/انعام /۳۷/۵۶/صافات /۳۱/۵۷/لقمان /۳۴/۵۸/سبأ /۳۹/۵۹/زمر /۴۰/۶۰/غافر(مؤمن) /۴۱/۶۱/فصّٰلت ترتیب نزول/ترتیب موجود/اسم سوره /۴۲/۶۲/شوری /۴۳/۶۳/زخرف /۴۴/۶۴/دخان /۴۵/۶۵/جاثیه /۴۶/۶۶/احقاف /۵۱/۶۷/ذاریات /۸۸/۶۸/غاشیه /۱۸/۶۹/کهف /۱۶/۷۰/نحل /۷۱/۷۱/نوح /۱۴/۷۲/ابراهیم /۲۱/۷۳/انبیاء /۲۳/۷۴/مؤمنون ترتیب نزول/ترتیب موجود/اسم سوره /۳۲/۷۵/سجده /۵۲/۷۶/طور /۶۷/۷۷/ملک /۶۹/۷۸/حاقّه /۷۰/۷۹/معارج /۷۸/۸۰/نبأ /۷۹/۸۱/نازعات /۸۲/۸۲/نفتار /۸۴/۸۳/نشقاق /۳۰/۸۴/روم /۲۹/۸۵/عنکبوت /۸۳/۸۶/مطفّفین سوره های مدنی(۲۸ سوره) ترتیب نزول/ترتیب موجود/اسم سوره /۲/۸۷/بقره /۸/۸۸/انفال /۳/۸۹/آل عمران /۳۳/۹۰/احزاب /۶۰/۹۱/ممتحنه /۴/۹۲/نساء /۹۹/۹۳/زلزال /۵۷/۹۴/حدید /۴۷/۹۵/محمد /۱۳/۹۶/ارعد ترتیب نزول/ترتیب موجود/اسم سوره /۵۵/۹۷/رحمان /۷۶/۹۸/انسان(دهر) /۶۵/۹۹/طلاق /۹۷/۱۰۰/یینه /۵۹/۱۰۱/حشر /۱۰/۱۰۲/انصر /۲۴/۱۰۳/نور /۲۲/۱۰۴/حج /۶۳/۱۰۵/منافقون /۵۸/۱۰۶/مجادله ترتیب نزول/ترتیب موجود/اسم سوره /۴۹/۱۰۷/حجرات /۶۶/۱۰۸/تحریم /۶۲/۱۰۹/جمعه /۶۴/۱۱۰/تغابن /۶۱/۱۱۱/صف\* [\(۱\)](#) /۴۸/۱۱۲/فتح /۵/۱۱۳/مائده\*

/۹/۱۱۴/توبه(برائت)

[شماره صفحه واقعی : ۹۱]

ص: ۱۹۸۶

۱- زرکشی سوره صف را بعد از سوره تحریم و قبل از سوره جمعه و برائت را قبل از مائده و مائده را آخرین سوره قرار داده است.

آنچه در ترتیب سوره های مکی و مدنی عرضه شد، طبق روایت ابن عباس بوده است- که زرکشی و طبرسی آن را نقل کرده اند- و با روایت جابر بن زید تصحیح و تکمیل شده است. در عین حال در بیش از سی سوره اختلاف نظر هست که آیا مکی است یا مدنی. در ذیل به آن ها اشاره می کنیم:

۱. سوره فاتحه: مجاهد این سوره را مدنی می داند. در صورتی که در سوره حجر، که مکی است آمده: «وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ» (۱). سبع مثانی، اشاره به سوره حمد است. مولی امیر المؤمنین علیه السلام می فرماید: «سوره حمد از گنجی زیر عرش در مکه نازل شد». حسین بن فضل (۲) می گوید: «این اشتباه بزرگی است که مجاهد مرتکب شده؛ زیرا بر خلاف اتفاق علما سخن گفته است» (۳).

۲. سوره نساء: نحاس (۴) این سوره را به دلیل آیه «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا» (۵) مکی می داند، زیرا این آیه در مکه، سال فتح نازل شده است. این نظر صحیح نیست، زیرا اولاً؛ یک آیه نمی تواند معیار تمامی سوره باشد. ثانياً؛ نزول پس از هجرت معیار مدنی بودن است.

۳. سوره یونس: برخی به ابن عباس نسبت داده اند که این سوره را مدنی شمرده است. در صورتی که روایات متعدد از وی خلاف آن را ثابت می کند.

۴. سوره رعد: محمد بن سائب کلبی از قدما و سید قطب از متأخرین آن را مکی دانسته اند، زیرا محتوای سوره و شدت لحن آن مانند سوره های مکی است. ولی روایات ترتیب، بر مدنی بودن آن اتفاق دارند. به علاوه شدت لحن در بسیاری از سوره های مدنی (مانند سوره بقره) نیز به چشم می خورد.

[شماره صفحه واقعی : ۹۲]

ص: ۱۹۸۷

۱- حجر ۸۷: ۱۵.

۲- علامه مفسر در زمان خود پیشوای همگان به شمار می رفت. در نیشابور در خانه ای که در سال ۲۱۷ ابن طاهر برای او خریداری کرده بود، فقه و قرآن تدریس می نمود و مرجع فتوای مردم بود. در سال ۲۸۲ در سن ۱۰۴ سالگی وفات یافت و قبر او مزار گردید.

۳- الاتقان؛ ج ۱، ص ۱۳۰.

۴- ابو عمیر عیسی بن محمد نحاس (متوفای ۲۵۶) از بزرگان علما و محدثین بشمار می رفت.

۵- نساء ۵۸: ۴.

۵. سوره حج: ابو محمد مکی بن ابی طالب، این سوره را مکی دانسته و استدلال خود را مبتنی بر آیه ۵۲ قرار داده است، که درباره افسانه غرائق نازل شده است. این نظر به دو دلیل صحیح نیست: اولاً؛ افسانه غرائق جزء افسانه های ساختگی است، ثانیاً؛ محتوای سوره با مکی بودن سازگار نیست.

۶. سوره فرقان: این سوره را صرفاً ضحاک، بر خلاف روایات ترتیب و اتفاق مفسرین مدنی دانسته است.

۷. سوره یس: برخی این سوره را مدنی دانسته اند، ولی قایل آن شناخته نشده و دلیل روشنی هم در این باره ارائه نشده است.

۸. سوره ص: بنا بر قول شاذ و شناخته نشده ای آن را مدنی شمرده اند.

۹. سوره محمد: گروهی بر خلاف اجماع این سوره را مکی دانسته اند.

۱۰. سوره حجرات: برخی بر خلاف اجماع این سوره را مکی دانسته اند.

۱۱. سوره رحمان: سید قطب، به جهت لحن و نسق (نظم) سوره و جلال الدین سیوطی به استناد دو روایت -یکی از مستدرک حاکم و دیگری از مسند احمد- این سوره را مکی دانسته اند. این نظر به چند دلیل مردود است: اولاً؛ لحن و نسق به تنهایی به مکی یا مدنی بودن سوره کفایت نمی کند. ثانیاً؛ روایت حاکم در مکی بودن سوره صراحت ندارد و روایت مسند احمد ضعف سند دارد (۱). ثالثاً؛ روایات ترتیب، متفقاً این سوره را مدنی شمرده است.

۱۲. سوره حدید: برخی این سوره را مکی شمرده اند، زیرا عمر با خواندن آن در نوشته ای که در خانه خواهرش یافت اسلام آورد (۲). این رأی نیز به دلیل اختلاف در نقل قابل بحث است، زیرا برخی روایات سوره طه و دسته ای سوره حاقه را (که بیشتر مفسرین آن را پذیرفته اند) (۳) موجب اسلام آوردن عمر ذکر کرده اند.

۱۳. سوره صف: ابن حزم این سوره را بر خلاف مشهور و روایات ترتیب مکی

[شماره صفحه واقعی: ۹۳]

ص: ۱۹۸۸

---

۱- الاتقان؛ ج ۱، ص ۳۳.

۲- ابن حزم اندلسی؛ الناسخ و المنسوخ فی القرآن در حاشیه جلالین؛ ج ۲، ص ۱۹۷.

۳- ر.ک: سیره ابن هشام؛ ج ۱، ص ۳۷۰. اسد الغابه؛ ج ۴، ص ۵۴. الاصابه؛ ج ۲، ص ۵۱۹. تفسیر طبرسی؛ ج ۹، ص ۲۳۷. اسباب النزول در حاشیه جلالین؛ ج ۲، ص ۹۴.

دانسته است.

۱۴. سوره جمعه: بنا بر قولی که خلاف اجماع مفسرین و روایات ترتیب است، این سوره مکی دانسته شده است. ولی قایل آن مجهول است.

۱۵. سوره تغابن: به ابن عباس نسبت داده شده است که او این سوره را مکی دانسته است. البته این قول بر خلاف روایات منقول از ابن عباس است.

۱۶. سوره ملک: برخی این سوره را مدنی دانسته اند، که بر خلاف اتفاق رای علماست.

۱۷. سوره انسان: عبد الله بن زبیر و برخی که غالباً منکر فضایل اهل بیت علیهم السّلام هستند، این سوره را مکی شمرده اند، تا سبب نزول آن را در واقعه اطعام اهل بیت علیهم السّلام به مسکین و یتیم و اسیر انکار کنند. سید قطب نیز به استناد سیاق سوره آن را مکی دانسته است. ولی حافظ حسکانی می گوید: «برخی از نواصب برای انکار فضیلت اهل بیت علیهم السّلام گفته اند: اتفاق مفسرین بر آن است که این سوره مکی است. در جواب باید گفت: چگونه دعوی اتفاق می کنند در حالی که بیشتر علما آن را مدنی شمرده اند.» (۱) علامه طبرسی تحقیقی لطیف درباره مدنی بودن این سوره دارد. (۲) عمده ترین دلیل، روایات سلف است که جملگی اتفاق دارند که این سوره مدنی است.

۱۸. سوره مطفّین: یعقوبی می گوید: «این سوره اولین سوره ای است که در مدینه نازل شد. و برخی نزول آن را در بین راه مکه و مدینه دانسته اند.» ولی روایات ترتیب بالاتفاق آن را آخرین سوره مکی شمرده است.

۱۹. سوره اعلی: برخی این سوره را مدنی شمرده اند، به دلیل آیه «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى، وَ ذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى» (۳) که درباره نماز عید نازل شده است. ولی اشاره به نماز در این آیه جنبه عمومی دارد و منافاتی ندارد که برخی روایات آیه را بر نماز عید هم تطبیق داده باشند.

۲۰. سوره لیل: برخی این سوره را به دلیل روایاتی که در شأن نزول سوره آمده،

[شماره صفحه واقعی: ۹۴]

ص: ۱۹۸۹

۱- شواهد التنزیل؛ ص ۳۱۵-۳۱۰.

۲- تفسیر طبرسی؛ ج ۱۰، ص ۴۰۵.

۳- اعلی ۱۴: ۷۸ و ۱۵.

مدنی شمرده اند (۱).

۲۱.سوره قدر:برخی این سوره را مدنی شمرده اند،زیرا در شأن نزول آن چنین آمده است که پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ در خواب دیدند بوزینه هایی بر بالای منبر او رفته اند (۲)، در حالی که پیامبر در مکه منبر نداشت.این استدلال بسیار بی پایه است،زیرا لازمه دیدن منبر در خواب داشتن منبر نیست.

۲۲.سوره بینه:مکی بن ابی طالب این سوره را مکی شمرده است (۳)،در حالی که روایات ترتیب بر مدنی بودن آن اتفاق دارند.

۲۳.سوره زلزال:برخی این سوره را به جهت لهجه تند آن مکی شمرده اند،ولی روایت ترتیب بر خلاف آن است.

۲۴.سوره عادیات:قتاده این سوره را مدنی دانسته است و مستند او روایت ضعیفی است که قابل اعتماد نیست (۴).

۲۵.سوره تکوین:جلال الدین سیوطی این سوره را به دلیل شأن نزول آن درباره یهود مدنی دانسته است (۵)،ولی نه محتوای سوره و نه روایت وارده دلالتی بر اختصاص آن به یهود دارد.

۲۶.سوره ماعون:ضحاك آن را مدنی شمرده است،ولی روایات ترتیب، بر خلاف آن است.

۲۷.سوره کوثر:گروهی می گویند:این سوره در مدینه در حال خواب بر پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ نازل شده است (۶).این مطلب صحیح نیست،زیرا هیچ آیه و سوره ای در خواب بر پیامبر نازل نشده است،مگر آن که آیه یا سوره از پیش نازل شده ای را در خواب برای ایشان بازگو کرده باشند.

۲۸.سوره توحید:سیوطی مدنی بودن این سوره را ترجیح می دهد (۷)،ولی

[شماره صفحه واقعی : ۹۵]

ص: ۱۹۹۰

۱- ر.ك:الدر المنثور؛ج ۶،ص ۳۵۷.تفسیر طبرسی؛ج ۱۰،ص ۵۰۱.

۲- ر.ك:المستدرک؛ج ۳،ص ۱۷۱.

۳- ابو محمد مکی بن ابی طالب؛الكشف عن وجوه القراءات السبع؛ج ۲،ص ۳۸۶.

۴- ر.ك:الدر المنثور؛ج ۶،ص ۳۸۳.تفسیر طبرسی؛ج ۱۰،ص ۵۲۷.تفسیر طبری؛ج ۳۰،ص ۱۷۷.

۵- الاتقان؛ج ۱،ص ۱۴.

۶- تفسیر طبرسی؛ج ۱۰،ص ۵۴۸.

۷- جلال الدین سیوطی؛لباب النقول در حاشیة جلالین؛ج ۲،ص ۱۴۷.الاتقان؛ج ۱،ص ۱۴.



۲۹ و ۳۰. معوذتان: یعقوبی این دو سوره را از آخرین سوره های مدنی شمرده است (۱)، ولی روایات معارض بسیاری خلاف آن را ثابت می کند.

### آیات استثنایی

در نوشته های برخی از قدما آمده است که در برخی سوره ها، آیاتی بر خلاف اصل سوره آمده است. یعنی اگر سوره مکی است برخی آیات آن مدنی و اگر مدنی است برخی آیات آن مکی است. البته ما با تتبعی که انجام داده ایم به خلاف این نظر دست یافته ایم؛ هر سوره ای که مکی است تمام آن مکی است و هر سوره ای که مدنی است تمام آن مدنی است (۲). در این کتاب به چند نمونه به اختصار اشاره می شود:

نمونه اول: گفته اند: در سوره مائده آیه «الْيَوْمَ يَنْسُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِ، الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَ أَتَمَّمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَ رَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا...» (۳) در عرفات بر پیامبر صلی الله علیه و آله نازل شد (۴)، ولی این توهم بر اساس آن است که معیار و شاخص مکی و مدنی را مکان بدانیم و بگوییم هر سوره ای که در مکه نازل شده مکی است گرچه پس از هجرت نازل شده باشد. در صورتی که معیار مکی یا مدنی بودن زمان هجرت است و تقسیم مکی و مدنی به پیش از هجرت و پس از هجرت برمی گردد.

نمونه دوم: گفته اند: سوره توبه، آیه های «مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَ الَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوا أُولَىٰ قُرْبَىٰ... إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَأَوَّاهٌ حَلِيمٌ» (۵) هنگام وفات ابو طالب در مکه نازل شده در حالی که پیامبر صلی الله علیه و آله به او وعده داد تا برای آمرزش وی دعا کند (۶). این گفته از کسانی است که سعی بر آن دارند تا ابو طالب را موقع وفات کافر بشمارند. و در جای خود، واهی و مغرضانه بودن این پندار را ثابت نموده ایم. لذا صحیح همان است که طبرسی در تفسیر خود آورده که گروهی از مسلمانان پس از فتح مکه، از

[شماره صفحه واقعی : ۹۶]

ص: ۱۹۹۱

- ۱- تاریخ یعقوبی؛ ج ۲، ص ۳۵.
- ۲- ر. ک: التمهید؛ ج ۱، ص ۲۳۷-۱۶۹.
- ۳- مائده ۳: ۵.
- ۴- تاریخ القرآن؛ ص ۲۷.
- ۵- توبه ۹: ۱۱۴-۱۱۳.
- ۶- صحیح بخاری؛ ج ۲، ص ۱۱۹ و ج ۶، ص ۸۷.

پیامبر صلی الله علیه و آله خواستند تا اجازه فرماید برای پدران مشرک خود طلب استغفار کنند.

آن گاه این آیه نازل شد و به طور صریح از این کار منع نمود (۱).

نمونه سوم: گفته اند: سه آیه نخست سوره یوسف مدنی است. جلال الدین سیوطی این نظر را سست می داند، ولی عجیب است که شخصیتی مانند ابو عبد الله زنجانی آن را پذیرفته (۲). در استدلال به این که این چند آیه مدنی است گفته اند: چون کفار مکه از یهود خواستند که در مدینه درباره یوسف از پیامبر صلی الله علیه و آله سؤال کنند، این سه آیه نازل شد. در صورتی که وقتی تمام داستان قبلا در مکه نازل شده است معنا ندارد که مقدمه آن در مدینه نازل شده باشد. البته ممکن است بگوییم بر عکس، یهود از کفار و مشرکین مکه خواستند که درباره داستان یوسف علیه السلام پرسند و آنان پرسیدند و این سوره نازل شد.

### اسباب نزول

در اهمیت شناخت اسباب نزول یا شأن نزول باید گفت: همان گونه که می دانیم قرآن، تدریجی و در مناسبت های مختلف نازل شده است. بر حسب اقتضا اگر حادثه ای پیش می آمد یا مسلمانان دچار مشکلی می شدند، یک یا چند آیه و احیاناً یک سوره برای رفع مشکل نازل می گردید. پرواضح است که آیات نازل شده در هر مناسبتی، به همان حادثه و مناسبت نظر دارد. پس اگر ابهام یا اشکالی در لفظ یا معنای آیه پدید آید، با شناخت آن حادثه یا پیشامد، رفع اشکال می کرد. در نتیجه برای دانستن معنا و تفسیر کامل هر آیه، باید به شأن نزول آن رجوع کرد تا کاملاً موضوع روشن شود. پس شأن نزول می تواند قرینه ای باشد تا دلالت آیه را تکمیل کند و بدون آن، دلالت آیه ناقص می ماند. مثلاً در مورد آیه «إِنَّ الصَّافَةَ وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَاجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا...» (۳) اشکال شده است که سعی میان دو کوه صفا و مروه در حج و عمره از ارکان است، چرا به لفظ «لا جناح» (۴) تعبیر شده است؟

[شماره صفحه واقعی: ۹۷]

ص: ۱۹۹۲

۱- تفسیر طبرسی؛ ج ۵، ص ۷۶.

۲- ر.ک: الاتقان؛ ج ۱، ص ۱۵. تاریخ القرآن؛ ص ۲۸.

۳- بقره ۱۵۸: ۲.

۴- جناح معرب گناه است.

معنای ظاهری آیه چنین است: گناهی نیست که میان آن دو کوه سعی نمایند. این عبارت جواز را می‌رساند نه وجوب را. ولی با مراجعه به شأن نزول آیه روشن می‌شود که این عبارت برای رفع توهم گناه آمده است، زیرا پس از صلح حدیبیه در سال ششم هجری مقرر شد که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و صحابه سال بعد برای انجام مراسم عمره به مکه مشرف شوند و در این قرارداد چنین آمده بود که به مدت سه روز مشرکان بت‌های خود را از اطراف بیت و همچنین از روی کوه صفا و مروه بردارند تا مسلمانان آزادانه مراسم طواف و سعی را انجام دهند. پس از گذشت سه روز بت‌ها برگردانده شد. برخی از مسلمانان به عللی هنوز مراسم سعی را انجام نداده بودند و با بازگرداندن بت‌ها، چنین گمان بردند که با وجود بت‌ها، سعی میان صفا و مروه گناه است. آیه مذکور نازل شد تا مسلمانان از سعی خودداری نکنند، زیرا اساسا سعی از شعائر الهی است و وجود بت‌ها امر عارضی است و به آن زیان نمی‌رساند (۱). لذا مفهوم این آیه با مراجعه به شأن نزول کاملا واضح و روشن می‌شود و مسأله جواز یا وجوب سعی در کار نیست، بلکه صرفا «دفع توهم منع» است.

یعنی با وجود بت‌ها منعی از انجام سعی نیست. پس شناخت اسباب نزول نقش اساسی در فهم و پی بردن به معانی بسیاری از آیات ایفا می‌کند (۲).

راه شناخت و پی بردن به اسباب نزول بسی دشوار است، زیرا پیشینیان در این زمینه مطلب قابل توجهی ثبت و ضبط نکرده‌اند، جز اندکی که کاملا چاره ساز نیست. شاید یکی از علل عدم ضبط دقیق این بود که خود به وضع آشنا بودند و دیگر نیازی نمی‌دیدند که معلومات و مشاهدات خود را به عنوان سند برای آینده ثبت کنند. بعدها روایاتی در این زمینه فراهم شد که بیشتر دارای ضعف سند و غیر قابل اعتماد بوده و احیانا اعمال غرض در کار وجود داشته است. به ویژه در دوران تاریک حکومت بنی امیه که از روی غرض ورزی، آیات بی شماری با تنظیم شأن نزول‌های ساختگی، طبق دلخواه تفسیر و تأویل شده است. از امام احمد بن حنبل در این باره نقل شده: «سه چیز اصل و پایه درستی ندارد: روایاتی که درباره

[شماره صفحه واقعی : ۹۸]

ص: ۱۹۹۳

- ۱- ر.ک: تفسیر عیاشی؛ ج ۱، ص ۷۰.
- ۲- ر.ک: التمهید؛ ج ۱، ص ۲۴۳ به بعد.

جنگ های صدر اسلام ثبت شده، روایاتی که درباره فتنه های آخر الزمان گفته شده و روایاتی که درباره تفسیر و تأویل قرآن آورده اند. امام بدر الدین زرکشی از برخی محققین نقل می کند: «مقصود بیشترین روایات در این باره قابل اعتماد نیست، نه این که همه آن ها قابل اعتماد نباشند» (۱). معروف ترین کسی که در این باره روایاتی جمع آوری کرده است، ابو الحسن علی بن احمد واحدی نیشابوری (متوفای ۴۶۸) است که جلال الدین سیوطی (متوفای ۹۱۱) بر او خرده گرفته و می گوید که در فراهم کردن روایات ضعیف همت گماشته، صحیح و سقیم را به هم آمیخته و بیشتر روایات خود را از طریق کلبی از ابی صالح از ابن عباس آورده است که جدا واهی و ضعیف است (۲)... سپس خود سیوطی در این زمینه رساله ای نگاشته به نام لباب النقول (برگزیده های منقول) که خود نیز در انتخاب روایات از روایت های ضعیف، مصون نمانده است. مثلاً درباره آیه «وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوْقِبْتُمْ بِهِ وَ لَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ، وَ اصْبِرْ وَمَا صَبْرُكَ إِلَّا بِاللَّهِ وَ لَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَ لَا تَكُ فِي ضَيْقٍ مِّمَّا يَمْكُرُونَ، إِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوْا وَ الَّذِينَ هُمْ مُحْسِنُونَ» (۳) نوشته است که پیامبر صلی الله علیه و آله آن گاه که بر سر نعل حمزه ایستاد و او را بدان حالت زار یافت، فرمود: «لَأَمْتَلَنَّ بِسَبْعِينَ مِنْهُمْ مَكَانَكَ؛ هر آینه با هفتاد نفر از آنان (قریش) همان کنم که با تو کردند- بریدن گوش و بینی و پاره کردن شکم». آن گاه جبرئیل این آیات را نازل نمود و او را از این کار منع کرد (۴)... در حالی که سوره نحل از سوره های مکی است. سال ها پیش از جنگ احد که در مدینه در سال چهارم هجرت اتفاق افتاد، نازل شده است. به علاوه از مقام پیامبر صلی الله علیه و آله که تربیت شده آیین اسلام است و همواره عدل و انصاف را در زندگی خود پیش گرفته، کاملاً به دور است که چنین اندیشه ناعادلانه ای را به خود راه دهد. آری آیات فوق در مکه موقعی که مسلمانان مورد شکنجه کفار بودند نازل شد که هرگز تجاوز نکنید و بهتر است شکبیا باشید (۵).

[شماره صفحه واقعی : ۹۹]

ص: ۱۹۹۴

- ۱- البرهان؛ ج ۲، ص ۱۵۶.
- ۲- ر.ک: لباب النقول در حاشیه جلالین؛ ج ۱، ص ۱۱.
- ۳- نحل ۱۲۸: ۱۶-۱۲۶.
- ۴- ر.ک: لباب النقول در حاشیه جلالین؛ ج ۱، ص ۲۱۳.
- ۵- ر.ک: التمهید؛ ج ۱، ص ۲۴۷-۲۵۳.

## سبب نزول یا شأن نزول

چه فرقی میان این دو عبارت وجود دارد؟ بیشتر مفسرین فرقی میان این دو قایل نشده اند و هر مناسبتی را که ایجاب کرده است آیه یا آیه هایی نازل شود، گاه سبب نزول و گاه شأن نزول گفته اند. در صورتی که میان این دو عبارت فرق است، از این جهت که شأن نزول اعم از سبب نزول است. هر گاه به مناسبت جریانی درباره شخص و یا حادثه ای، خواه در گذشته یا حال یا آینده و یا درباره فرض احکام، آیه یا آیاتی نازل شود همه این موارد را شأن نزول آن آیات می گویند، مثلاً می گویند که فلان آیه درباره عصمت انبیا یا عصمت ملائکه یا حضرت ابراهیم یا نوح یا آدم نازل شده است که تمامی این ها را شأن نزول آیه می گویند. اما سبب نزول، حادثه یا پیش آمدی است که متعاقب آن، آیه یا آیاتی نازل شده باشد و به عبارت دیگر آن پیشامد باعث و موجب نزول گردیده باشد. لذا سبب، اخص است و شأن اعم.

## تنزیل و تأویل

در اصطلاح سلف، تنزیل بر مورد نزول گفته می شود. این مورد می تواند یک واقعه خاص باشد که آن واقعه سبب نزول آیه شده است. ولی تأویل مفهوم عامی است که از آیه برداشت می شود و قابل انطباق بر جریانات مشابه است. در برخی تعبیر به این دو اصطلاح ظهر و بطن نیز گفته می شود که ظهر همان تنزیل و بطن همان تأویل است، زیرا ظاهر آیه همان مورد نزول را می رساند و در بطن آیه مفهوم گسترده تری نهفته است. فضیل بن یسار درباره حدیث معروف «ما فی القرآن آیه الا و لها ظهر و بطن» که از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل شده است، از امام صادق علیه السلام سؤال کرد.

حضرت در جواب فرمود: «ظهره تنزیله و بطنه تأویله، منه ما قد مضی و منه ما لم یکن، یجری کما تجری الشمس و القمر؛ (۱) ظهر همان مورد نزول آیه است و بطن تأویل آن [که موارد قابل انطباق را شامل می شود]. برخی در گذشته اتفاق افتاده و برخی هنوز نیامده است. قرآن [پیوسته زنده و جاوید و قابل بهره گیری است و] مانند آفتاب و ماه در جریان است.» در حدیث دیگر می فرماید: «ظهر القرآن الذین

[شماره صفحه واقعی: ۱۰۰]

ص: ۱۹۹۵

نزل فیهم و بطنه الذین عملوا بمثل أعمالهم؛ (۱) ظهر، کسانی را در بر می گیرد که آیه درباره آنان نازل شده است و بطن کسانی را شامل می شود که کرداری مانند کردار آنان داشته باشند».

### استفاده فقهی از شأن نزول و تزیل و تأویل

فقها و دانشمندان اسلامی با توجه به سبب و شأن نزول و ظهر و بطن آیات، قاعده ای را به دست آورده اند و با تمسک به آن قاعده، احکام را استنباط می کنند.

آن قاعده عبارت است از: «العبره بعموم اللفظ لا- بخصوص المورد؛ اعتبار به گستردگی لفظ است، نه خصوصیت مورد». یعنی یک فقیه دانا و توانا باید خصوصیات مورد را کنار بگذارد و از جنبه های عمومی لفظ بهره بگیرد. البته جنبه های خصوصی برای فهم دلالت کلام مفید است، ولی انحصار را نمی رساند، زیرا احکام الهی پیوسته همگانی بوده و در همه زمان ها جریان دارند. اینک دو نمونه از آیات را می آوریم که در روایات، جنبه کلی آن بررسی شده و مورد استفاده قرار گرفته است:

نمونه اول: در سوره بقره چنین آمده است: «وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَسَّعَ عَلِيمٌ» (۲). این آیه از آیاتی است که دارای ظهر و بطن (تزیل و تأویل) است که با راهنمایی امام معصوم جنبه عمومی آن روشن شده است. این آیه در ظاهر با آیاتی که ایجاب می کند حتما رو به کعبه نماز بخوانید منافات دارد، ولی با مراجعه به شأن نزول، این تنافی برطرف می شود.

شأن نزول آیه چنین است: یهودیان به مسلمانان اعتراض می کردند که اگر نماز گزاردن به سوی بیت المقدس حق است، آن گونه که تاکنون عمل می شد پس تحویل آن به سوی کعبه باطل است و اگر رو به سوی کعبه نماز خواندن حق است، پس بطلان آن چه تاکنون خوانده شده است ثابت می شود. خداوند در این آیه جواب می دهد که هر دو کار حق بوده و هست زیرا اصل نماز، یک حقیقت ثابت

[شماره صفحه واقعی: ۱۰۱]

ص: ۱۹۹۶

۱- تفسیر عیاشی؛ ج ۱، ص ۱۱، حدیث ۴.

۲- بقره ۱۱۵: ۲.

است ولی رو به سوی کعبه یا بیت المقدس، یک امر اعتباری محض است که برای ایجاد وحدت در صفوف نماز گزاران به آن دستور داده شده است. به هر کجا که رو کنی خدا هست و رو به خدا ایستاده ای. پس رو به مشرق نماز گزاردن به جهت قرار داشتن کعبه (مکه) در شرق مدینه و رو به مغرب نماز خواندن به دلیل قرار داشتن بیت المقدس در غرب مدینه همگی از آن خداست و رو به خداست. خداوند در تنگنای جهت خاص قرار نگرفته است: «إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ».

در روایات، از این آیه استفاده دیگری نیز شده است و آن این که می توان نمازهای مستحبی را در حالت سواره به هر سویی که در حرکت است به جای آورد (۱). این بطن آیه است که با فهم معصومین علیهم السلام بدان رهنمون شده ایم.

نمونه دوم: در سوره جن می خوانیم: «وَ أَنَّ الْمَسْجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا» (۲).

مساجد، یا جمع مسجد به معنای معبد و جایگاه عبادت است که معنای آیه بر این فرض چنین می شود: مساجد از آن خداست و کسی را با خدا نخوانید. یا جمع مسجد (مصدر میمی) یعنی عبادت و پرستش است؛ یعنی پرستش جز خدا را نشاید و در مقام عبادت کسی را با خدا نام نبرید. بر هر دو فرض، ظاهر آیه از شریک قرار دادن در مقام عبادت منع می کند. ولی طبق روایت صحیحی که در دست داریم معنای دیگری نیز از آیه استنباط می شود که مسجد را شامل «ما یسجد به» (مواضع سجود) گرفته است. گروهی از مفسرین؛ مانند سعید بن جبیر و زجاج و فراء گفته اند:

مساجد شامل مواضع سجود (اعضای سبعة در حال سجود) نیز می شود که این مواضع از آن خداست و خداوند آن ها را به انسان ارزانی داشته است و نباید برای دیگری به کار گرفت (۳). از امام محمد تقی علیه السلام نیز همین تأویل به این صورت آمده که در مورد موضع قطع دست دزدی در حضور خلیفه عباسی، معتصم بالله، سؤالی مطرح شد. هر کس به فراخور حال خود سخنی گفت. آن گاه امام علیه السلام فرمود: «از بن انگشتان». از مدرک این فتوی از امام سؤال شد. فرمود: «کف دست یکی از مواضع هفت گانه در حال سجود است و از آن خداست و نباید قطع شود» (۴). زیرا عقوبت

[شماره صفحه واقعی: ۱۰۲]

ص: ۱۹۹۷

۱- ر.ک: وسائل الشیعه؛ ج ۳، ابواب قبله، باب ۸ و ۱۵.

۲- جن ۷۲: ۱۸.

۳- ر.ک: تفسیر طبرسی؛ ج ۱۰، ص ۳۷۲.

۴- وسائل الشیعه؛ ج ۱۸، ابواب حد السرقة، باب ۴.

سارق باید بر چیزی واقع شود که از آن خود اوست.

## راه یافتن به اسباب نزول

چون اسباب نزول از راه نقل روایت به دست می آید و متأسفانه وقایع و حوادث در گذشته ضبط نمی شد، بنابراین غالب روایات منقول چندان منابع قابل اعتمادی نیستند، جز اندکی که بیشتر آن ها ضعیف السند یا متعارض و متهافت است.

واحدی در اسباب النزول می گوید: «جایز نباشد در اسباب نزول آیات چیزی گفته شود، مگر آن که روایت صحیح و قابل اعتمادی در دست باشد و از کسانی روایت شده باشد که خود شاهد حوادث اتفاق افتاده آن زمان بوده باشند. نه آن که از روی حدس و گفته های بی اساس، سخنی گفته باشند». سپس از ابن عباس روایت می کند که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمود: «از نقل حدیث پرهیزید مگر بدان علم و شناخت صحیح داشته باشید، زیرا هر کس بر من و قرآن دروغی ببندد، جایگاه خود را در آتش فراهم ساخته است». لذا سلف صالح از هر گونه سخن درباره قرآن خودداری می کردند. محمد بن سیرین می گوید: «از عبیده، یکی از سرشناسان تابعین، درباره تفسیر آیه ای از قرآن پرسشی نمودم گفت: رفتند کسانی که می دانستند در چه جهت قرآن نازل شده است». یعنی علم به اسباب النزول داشته اند. واحدی می گوید: «در این زمان بسیارند کسانی که در این زمینه دروغ پردازی های فراوانی دارند، لذا برای رسیدن به حقایق قرآن باید راه احتیاط را پیمود» (۱). سخن امام احمد بن حنبل در این باره گذشت: «ثلاثة لا أصل لها: المغازی و الفتن و التفسیر». جلال الدین سیوطی، با تمام توانی که در این زمینه ها دارد، نتوانسته است بیش از ۲۵۰ حدیث مسند، اعم از صحیح و سقیم جمع آوری کند (۲)، ولی خوشبختانه در مکتب اهل بیت علیهم السلام روایات فراوانی است که به گونه صحیح از طرق ایشان به دست ما رسیده است و تا به حال بیش از چهار هزار روایت در این زمینه جمع آوری شده است (۳).

منابعی که امروزه در دست داریم و برای دستیابی به اسباب نزول مورد استفاده

[شماره صفحه واقعی: ۱۰۳]

ص: ۱۹۹۸

۱- اسباب النزول؛ ص ۴.

۲- ر.ک: الاتقان؛ ج ۴، ص ۲۵۷-۲۱۴.

۳- این روایات به وسیله جناب آقای برهان جمع آوری شده است و در ده مجلد آماده چاپ است.



قرار می گیرند تا حدودی قابل اطمینانند. مانند جامع البیان طبری، الدر المنثور سیوطی، مجمع البیان طبرسی، تبیان شیخ طوسی و علاوه بر آن ها کتاب هایی نیز به طور خاص درباره اسباب نزول نگاشته شده است، مانند اسباب النزول واحدی و لباب النقول سیوطی. البته در این نوشته ها صحیح و سقیم در هم آمیخته و بایستی با کمال دقت در آن ها نگریست. تشخیص درست از نادرست، مخصوصا در موارد تعارض، به یکی از راه های زیر امکان دارد:

۱. باید سند روایت، به ویژه آخرین کسی که روایت به او منتهی می شود مورد اطمینان باشد. یعنی یا معصوم باشد یا صحابی مورد اطمینان؛ مانند عبد الله بن مسعود و ابی بن کعب و ابن عباس که در کار قرآن سر رشته داشته و مورد قبول امت بوده اند. و یا از تابعین عالی قدر باشد؛ مانند مجاهد، سعید بن جبیر و سعید بن مسیب که هرگز از خود چیزی نمی ساختند و انگیزه دروغ پردازی نداشته اند.

۲. باید تواتر یا استفاضه (کثرت نقل) روایات ثابت شده باشد، گرچه با الفاظ مختلف ولی مضمونا متحد باشند و در صورت اختلاف در مضمون، قابل جمع باشند. در این صورت اطمینان حاصل می شود که خبر مذکور صحیح است؛ مانند روایاتی که درباره تحویل قبله و اسباب نزول آیات مربوط وارد شده است.

۳. باید روایاتی که درباره سبب نزول آیات وارد شده است، به طور قطعی اشکال را حل و ابهام را رفع کند. که این خود شاهد صدق آن حدیث خواهد بود، گرچه از لحاظ سند به اصطلاح علم الحدیث روایت صحیح یا حسن نباشد. بیشتر وقایع تاریخی از همین قبیل هستند که با ارتباط دادن چند واقعه تاریخی به صحت یک جریان پی می بریم و آن را می پذیریم و گرنه از راه صحت اسناد امکان پذیرش نیست. در مورد آیه «نسیء» مطلب از همین قرار است.

در سوره توبه آمده است: «إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ يُضَلُّ بِهِ الَّذِينَ كَفَرُوا يُحِلُّونَهُ عَامًا وَيُحَرِّمُونَهُ عَامًا لِيُطِئُوا عَهْدَهُ مَا حَرَّمَ اللَّهُ فَيَحِلُّوا مَا حَرَّمَ اللَّهُ، زَيْنَ لَهُمْ سِوَاءَ عَمَلِهِمْ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ» (۱) نسیء - جابه جا کردن و تأخیر ماه های حرام افزونی در

[شماره صفحه واقعی: ۱۰۴]

ص: ۱۹۹۹

کفر [مشرکان] است که با آن، کافران گمراه می شوند. یک سال آن را حلال و سال دیگر آن را حرام می کنند تا به مقدار ماه هایی که خداوند حرام کرده موافق سازند [و عدد چهار ماه به پندارشان تکمیل گردد] و به این ترتیب آن چه را خدا حرام کرده، حلال گردانند. اعمال زشتشان در نظرشان زیبا جلوه داده شده و خداوند گروه کافران را هدایت نمی کند».

جنگ در ماه های حرام ممنوع بود و دلیل آن، برای به وجود آمدن امنیت در مسیر رفت و آمد عرب که از دورترین نقاط جزیره برای حج در سه ماه ذوالقعدة، ذوالحجه و محرم و در ماه رجب برای ادای عمره به مکه سفر می کردند، بوده است.

ولی زورگویان قبایل عرب هرگاه در آستانه پیروزی بر قبیله دیگر قرار می گرفتند و أحياناً یکی از ماه های حرام پیش می آمد، جای آن ماه را با ماه دیگر عوض می کردند. مثلاً می گفتند فعلاً ماه رجب را از جای خود برمی داریم و ماه شعبان را جلو می آوریم و با این توجیه به جنگ خود ادامه می دادند و در احکام الهی و سنت جاری تصرف می کردند. این شیوه ناپسند در سال نهم هجری به کلی ممنوع شد (۱).

بنابراین آن چه در سبب نزول آیه آمده است با جملات آیه تطبیق می کند و قرائن و شواهد هم مطلب را تأیید می کند و از معنای آیه هم رفع ابهام می کند، گرچه از نظر سند قوی نباشد. موارد دیگر را می توان بر اساس این قاعده تبیین نمود.

### حضور ناقل سبب

آیا شرط است ناقل سبب نزول خود شاهد حادثه باشد؟ بیشتر علما حضور ناقل اول سبب نزول را شرط کرده اند تا سند روایت از خود واقعه منقطع نباشد؛ و سند تا وی نیز متصل بوده باشد. واحدی می گوید: «لا یحلّ القول فی أسباب النزول إلا بالروایه و السماع ممن شاهدوا التنزیل و وقفوا علی الأسباب و بحثوا عن علمها» (۲). ولی دیگران علم قطعی ناقل را به سبب نزول کافی می دانند و حضور او را در حادثه شرط نمی دانند. حاکم نیشابوری در علم الحدیث گفته است: «اگر صحابی ای که زمان وحی و نزول قرآن را درک کرده است بگوید: آیه کذا در حادثه

[شماره صفحه واقعی: ۱۰۵]

ص: ۲۰۰۰

۱- ر.ک: تفسیر طبرسی؛ ج ۵، ص ۲۹.

۲- اسباب النزول؛ ص ۴.

کذا نازل شد، این کلام به منزله حدیث مسند است. یعنی حدیث، منقول از پیامبر صلی الله علیه و آله تلقی می شود» (۱). این قول صحیح تر به نظر می رسد، زیرا حضور ناقل با فرض قاطع بودن، عادل بودن و صادق بودن او در گفتار خود، شرط نیست و صرفاً وثاقت و درستی و مورد اعتماد بودن او مورد نظر است. به همین دلیل روایات منقول از ائمه اطهار علیهم السلام درباره قرآن برای ما اطمینان بخش است و مورد پذیرش قرار می گیرد.

## اسامی و اوصاف قرآن

مفسر بزرگ قرن ششم جمال الدین ابو الفتوح رازی در مقدمه تفسیر خود ۴۳ نام برای قرآن آورده است (۲) که بیشتر جنبه وصفی دارد. و طبرسی در مجمع البیان به نام های قرآن، فرقان، کتاب و ذکر اکتفا کرده است (۳). بدر الدین زرکشی (۴) نقل می کند که حرالی کتابی در این زمینه نوشته و بیش از نود اسم یا وصف برای قرآن یاد آور شده است. از قاضی عزیزی نیز ۵۵ نام و عنوان برای قرآن نقل شده است که در جدول ذیل آمده و ۴۳ نام اول آن با نظر ابو الفتوح رازی مشترک است.

ردیف/نام یا وصف قرآن/شاهد/نام سوره/شماره آیه /۱قرآن/ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ /قیامت/ ۱۷ و ۱۸  
 ۲/فرقان/ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا /انفال/ ۲۹ // وَأَنْزَلَ التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ مِنْ قَبْلُ هُدًى لِلنَّاسِ وَأَنْزَلَ الْفُرْقَانَ /آل عمران/ ۳ و ۴ // بَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا /فرقان/ ۱ /۳کتاب/ إِنَّ الَّذِينَ يَتْلُونَ كِتَابَ اللَّهِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ /فاطر/ ۲۹ // إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ /نساء/ ۱۰۵

[شماره صفحه واقعی : ۱۰۶]

ص: ۲۰۰۱

- ۱- المستدرک؛ ج ۲، ص ۲۵۸ و ۲۶۳. معرفه علوم الحدیث؛ ص ۲۰-۱۹.
- ۲- ر.ک: ابو الفتوح رازی؛ الروض الجنان و روح الجنان؛ ج ۱، مقدمه، ص ۵.
- ۳- تفسیر طبرسی؛ ج ۱، مقدمه، فن رابع، ص ۱۴.
- ۴- البرهان؛ ج ۱، ص ۲۷۶-۲۷۳. الاتقان؛ ج ۱، ص ۱۴۶-۱۴۳.

// ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ / بقره ١٢ / ٤ ذكر / ذَلِكَ نَتْلُوهُ عَلَيْكَ مِنَ الْآيَاتِ وَالذِّكْرِ الْحَكِيمِ / آل عمران ٥٨ // إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ  
 وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ / حجر ٩ // وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ / نحل ٤٤ // وَإِنَّهُ لَمَذْكُرٌ لَكَ بِ  
 لِقَوْمِكَ / زخرف ٤٤ // وَهَذَا ذِكْرٌ مُبَارَكٌ أَنْزَلْنَاهُ أَفَأَنْتُمْ لَهُ مُنْكَرُونَ / انبيا ٥٠ // ص وَالْقُرْآنِ ذِي الذِّكْرِ / ص ١ // إِنَّ هُوَ إِلَّا  
 ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُبِينٌ / يس ٦٩ // إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالذِّكْرِ لَمَّا جَاءَهُمْ وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ / فصّلت ٤١ // وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ  
 فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ / قمر ١٧ / ٥ تنزيل / وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ / شعراء ١٩٢ // إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ تَنْزِيلًا / انسان ٢٣ // وَ  
 قُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا / اسراء ١٠٦ / ٦ حديث / اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِيَ تَقْشَعْرُقُ  
 مِنْهُ جُلُودَ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ / زمر ٢٣ // فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ عَلَى آثَارِهِمْ إِنْ لَمْ يُؤْمِنُوا بِهَذَا الْحَدِيثِ أَسَفًا / كهف ٦ // أَمْ مِنْ  
 هَذَا الْحَدِيثِ تَعَجَّبُونَ وَتَضْحَكُونَ وَلَا تَتَّبِعُونَ / نجم ٥٩ / ٦٠ // فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ / طور ٣٤ / ٧ موعظه / يَا أَيُّهَا  
 النَّاسُ قَدْ جَاءَتْكُمْ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِمَا فِي الصُّدُورِ / يونس ٥٧ / ٨ تذكرة / وَإِنَّهُ لَتَذْكُرَةٌ لِلْمُتَّقِينَ / الحاقه ٤٨ // إِنَّ هَذِهِ  
 تَذْكُرَةٌ / مزمل ١٩ / ٩ ذكري / وَجَاءَكَ فِي هَذِهِ الْحَقُّ وَ مَوْعِظَةٌ وَ ذِكْرٌ لِلْمُؤْمِنِينَ / هود ١٢٠ / ١٠ بيان / هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ وَ هُدًى وَ  
 مَوْعِظَةٌ لِلْمُتَّقِينَ / آل عمران ١٣٨

[شماره صفحه واقعی : ١٠٧]

ص : ٢٠٠٢

١١/ هدى / ذلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ / بقره ٢ / ١٢ / شفاء / ءَ اعْجَمِي وَ عَرَبِيٌّ قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ آمَنُوا هُدًى وَ شِفَاءٌ  
 / فصلت ٤٤ / ١٣ / حكم / وَ كَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ حُكْمًا عَرَبِيًّا / اعد ٣٧ / ١٤ / حكمت / وَ اذْكُرْنَ مَا يُتْلَىٰ فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ وَ الْحِكْمَةِ  
 / احزاب ٣٤ / ١٥ / حكيم / ذلِكَ نَتْلُوهُ عَلَيْكَ مِنَ الْآيَاتِ وَ الذِّكْرِ الْحَكِيمِ / آل عمران ٥٨ / ١٦ / مهيمن / وَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ  
 مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَ مُهَيِّمًا عَلَيْهِ / مائده ٤٨ / ١٧ / هادي / إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا يَهْدِي إِلَى الرُّشْدِ فَآمَنَّا بِهِ / جن ١ / ٢  
 ١٨ / نود / وَ اتَّبِعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ / اعراف ١٥٧ / ١٩ / رحمت / وَ إِنَّهُ لَهْدًى وَ رَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ / نمل ٧٧ / ٢٠ / عصمت / وَ اغْتَصِمُوا  
 بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا / آل عمران ١٠٣ / ٢١ / نعمت / وَ أَمَا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ / ضحى ١١ / ٢٢ / حق / وَ إِنَّهُ لَحَقُّ الْيَقِينِ / حاقه ٥١ / ٢٣ / تبيان /  
 وَ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ / نحل ٨٩ / ٢٤ / بصائر / بَصَّائِرَ لِّلنَّاسِ وَ هُدًى وَ رَحْمَةً لِّعَلَّاهُمْ يَتَذَكَّرُونَ / قصص ٤٣ /  
 ٢٥ / مبارك / هَذَا ذِكْرٌ مُّبَارَكٌ أَنْزَلْنَاهُ / انبيا ٥٠ / ٢٦ / مجيد / ق وَ الْقُرْآنِ الْمَجِيدِ / ق ١ / ٢٧ / عزيز / وَ إِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ / فضيلت ٤١ /  
 ٢٨ / عظيم / وَ لَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي وَ الْقُرْآنَ الْعَظِيمَ / حجر ٨٧ / ٢٩ / كريم / إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ / واقعه ٧٧ / ٣٠ / سراج / وَ دَاعِيًا  
 إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِ وَ سِرَاجًا مُنِيرًا / احزاب ٤٦ / ٣١ / منير / وَ سِرَاجًا مُنِيرًا ، ( بنا بر آن كه «سراج منير» قرآن باشد كه همراه پيامبر فرستاده  
 شد ) . / احزاب ٤٦ / ٣٢ / بشير / كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ بَشِيرًا وَ نَذِيرًا فَأَعْرَضَ أَكْثَرُهُمْ / فضيلت ٣ / ٤ / ٣٣ / نذير /  
 بَشِيرًا وَ نَذِيرًا فَأَعْرَضَ أَكْثَرُهُمْ فَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ / فصلت ٤ /

[شماره صفحه واقعی : ١٠٨]

ص : ٢٠٠٣

٣٤/ صراط / إهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ / حمد ١٦ / ٣٥/ جبل / وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا / آل عمران ١٠٣ / ٣٦/ روح / وَ  
 كَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا / شورى ٥٢ / ٣٧/ قصص / نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ / يوسف ٣ / ٣٨/ فصل / إِنَّهُ لَقَوْلُ  
 فَضْلٍ / طارق ١٣ / ٣٩/ نجوم / فَلَا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ، (بنا بر آن که نجوم به معنای تدریجی قرآن باشد). / واقعه ٧٥ / ٤٠/ عجب / إنا  
 سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا / جن ١ / ٤١/ قیم / وَ لَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا قَيِّمًا لِيُنذِرَ بَأْسًا شَدِيدًا / كهف ١ / ٤٢/ مبین / تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ  
 / يوسف ١ / ٤٣/ علی / وَ إِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِّي حَكِيمٌ / زخرف ٤ / ٤٤/ كلام / وَ إِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى  
 يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ / توبه ٦ / ٤٥/ قول / وَ لَقَدْ وَصَّلْنَا لَهُمُ الْقَوْلَ / قصص ٥١ / ٤٦/ بلاغ / هَذَا بَلَاغٌ لِلنَّاسِ / ابراهيم ٥٢ / ٤٧/ متشابه / اللَّهُ نَزَّلَ  
 أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا / زمر ٢٣ / ٤٨/ عربی / قُرْآنًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ / زمر ٢٨ / ٤٩/ عدل / وَ تَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ  
 صِدْقًا وَ عَدْلًا / انعام ١١٥ / ٥٠/ بشری / هُدًى وَ بَشْرًا لِلْمُؤْمِنِينَ / نمل ٢ / ٥١/ امر / ذَٰلِكَ أَمْرُ اللَّهِ أَنْزَلَهُ إِلَيْكُمْ / طلاق ٥ / ٥٢/ ایمان /  
 سَمِعْنَا مُنَادِيًا يُنَادِي لِلْإِيمَانِ / آل عمران ١٩٣ / ٥٣/ نبأ / عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ عَنِ النَّبِيِّ الْعَظِيمِ / نبأ ١ / ٥٤/ وحى / إِنَّمَا أُنزِلَتْكُمْ بِالْوَحْيِ  
 / انبیا ٤٥ / ٥٥/ علم / وَ لَئِنْ أَتَيْتُمْ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَ مَا جَاءَكُمْ مِنَ الْعِلْمِ / رعد ٣٧ /

[شماره صفحه واقعی : ١٠٩]

ص: ٢٠٠٤

سوره از «سوره بلد» (دیوار بلند و گرداگرد شهر) گرفته شده است، زیرا هر سوره آیاتی را در بر گرفته است و به آن احاطه دارد؛ مانند حصار (سور) شهر که خانه هایی را در بر گرفته است.

برخی آن را به معنای بلندای شرف و منزلت رفیع گرفته اند، زیرا بنا بر گفته ابن فارس یکی از معانی سوره، علو و ارتفاع است و «سار یسور» به معنای غضب نمودن و برانگیخته شدن از همین ماده است. هر طبقه از ساختمان را نیز سوره می گویند.

ابو الفتوح رازی می گوید: «بدانکه سوره را معنا منزلت بود از منازل شرف و دلیل این، قول نابغه ذبیانی است:

ألم تر أنّ الله أعطاك سوره تری کلّ ملک دونها یتذبذب

نمی بینی که خداوند به تو شرف و منزلتی رفیع داده است که هر پادشاهی نزد آن متزلزل می نماید». اضافه می کند: «باروی شهر را از آن جهت سور خوانند که بلند و مرتفع باشد» (۱).

برخی دیگر آن را از «سور» به معنای پاره و باقی مانده چیزی دانسته اند. ابو الفتوح در این باره می گوید: «اما آن که مهموز گوید، اصل آن از «سور الماء» باشد و آن بقیه آب بود در آبدان و عرب گوید: «أسارت فی الإناء» اگر در ظرف چیزی باقی گذاری.

از همین جاست که اعشی بنی ثعلبه - شاعر عرب - می گوید:

فبانّت و قد أسارت فی الفؤاد صدعا علی نایها مستطیرا

آن زن، از من جدا شد و در دل باقی گذارد شکافی عمیق بر اثر دوری خود که هر لحظه در حال گسترش است» (۲).

بنابراین، سوره در اصل سورّه بوده (به معنای پاره ای از قرآن) و به منظور سهولت در تلفظ، همزه به واو بدل شده است، و تمام قاریان متفقا آن را با واو خوانده اند و در هیچ یک از موارد نه گانه که در قرآن آمده کسی آن را با همزه قرائت نکرده است.

آیه، به معنای علامت است، زیرا هر آیه از قرآن نشانه ای بر درستی سخن

[شماره صفحه واقعی: ۱۱۰]

ص: ۲۰۰۵

۱- الروض الجنان؛ ج ۱، مقدمه، ص ۹.

۲- همان.

حق تعالی است یا آن که هر آیه مشتمل بر حکمی از احکام شرع یا حکمت و پندی است که بر آن ها دلالت دارد:

«وَلَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ وَمَا يَكْفُرُ بِهَا إِلَّا الْفَاسِقُونَ» (۱) و «تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ تَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ وَإِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ» (۲) و «...كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ» (۳).

جاحظ گوید: «خداوند کتاب خود را- کلا و بعضا- بر خلاف شیوه عرب نام گذاری کرد و تمام آن را قرآن نامید. چنان که عرب مجموع اشعار یک شاعر را دیوان می گوید. و بعض (پاره) آن را مانند قصیده دیوان، سوره و بعض سوره را مانند هر بیت قصیده، آیه نامیده و آخر هر آیه را مانند قافیه در شعر، فاصله گویند» (۴).

راغب اصفهانی می گوید: «آیه، شاید از ریشه «أى» گرفته شده باشد، زیرا آیه است که روشن می کند: «أيا من أى؛ کدام از کدام است» ولی صحیح آن است که از «تأی» اخذ شده باشد، زیرا تأی به معنای تثبت و پایداری است. گویند: «تأی أى ارفق؛ مدارا کن، آرام باش» و شاید از «اوی الیه» گرفته شده باشد، به معنای پناه بردن و جایگزین کردن و هر ساختمان بلندی را آیه گویند: «أَتَبْنُونَ بِكُلِّ رِيعٍ آيَةً تَعْبَثُونَ» (۵)؛ در زمین های مرتفع ساختمان های بلندی پیامی دارید و بیهوده کاری می کنید».

سپس گوید: «هر جمله ای از قرآن را که بر حکمی از احکام دلالت کند آیه گویند، خواه سوره کامل باشد یا چند فصل یا یک فصل از یک سوره، و گاه به یک کلام کامل که جدا از کلام دیگر باشد آیه گویند. به همین اعتبار آیات سوره ها قابل شمارش است و هر سوره را مشتمل بر چند آیه گرفته اند» (۶).

لازم است به طور اختصار یاد آور شویم که اشتمال هر سوره بر تعدادی آیات، یک امر توقیفی است. و کوچک ترین سوره- سوره کوثر- شامل بر سه آیه است. و بزرگ ترین سوره- سوره بقره- شامل بر ۲۸۶ آیه است. به هر تقدیر کم یا زیاد بودن آیه های هر سوره با دستور خاص پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله انجام گرفته و همچنان بدون دخل و تصرف تاکنون باقی است، و در این امر سرّی نهفته است که مربوط به اعجاز قرآن

[شماره صفحه واقعی: ۱۱۱]

ص: ۲۰۰۶

۱- بقره ۹۹:۲.

۲- بقره ۲۵۲:۲.

۳- بقره ۲۶۶:۲.

۴- الاتقان؛ ج ۱، ص ۱۴۳.

۵- شعراء ۱۲۸:۲۶.

۶- المفردات؛ ذیل ماده «أى».



و تناسب آیات می باشد.

## اسامی سوره ها

اسامی سوره ها مانند تعداد آیات هر سوره توقیفی است، و با صلاح دید شخص پیامبر نام گذاری شده است. بیشتر سوره ها یک نام دارد و برخی دو یا چند نام. این نام گذاری ها، طبق شیوه عرب با کوچک ترین مناسبت انجام می گرفته است (۱) که وجه تسمیه برخی از آن ها در جدول زیر آمده است:

نام سوره/وجه تسمیه بقره/استعمال لفظ بقره و سخن گفتن درباره آن فقط در این سوره بوده است؛ گرچه لفظ «البقر» در سوره انعام (آیه ۱۴۴ و ۱۴۶) و لفظ «بقرات» در سوره یوسف (آیه ۴۳ و ۴۶) آمده است ولی با آن تفصیلی که در سوره بقره درباره آن سخن گفته شده، در آن ها مطلبی نیامده آل عمران/لفظ «آل عمران» فقط دو بار در این سوره (آیه ۳۳ و ۳۵) آمده است و در جای دیگر قرآن نیست.

نساء/در هفده آیه از این سوره احکام نساء به تفصیل آمده است.

مائده/فقط در این سوره (آیه ۱۱۲ و ۱۱۴) لفظ «مائده» آمده است و در جای دیگر قرآن ذکر نشده است.

انعام/در شش آیه از این سوره بیش از سایر سوره ها درباره انعام سخن گفته شده است.

اعراف/فقط در این سوره (آیه ۴۶ و ۴۸) لفظ «اعراف» دو بار آمده است.

انفال/فقط در این سوره (آیه ۱) لفظ «انفال» دو بار آمده است.

برائت/درباره برائت از مشرکین گفته شده است و در جای دیگر قرآن بدین صورت مطلبی نیامده است.

یونس/تنها سوره ای است در قرآن که از حالات حضرت یونس سخن به میان آمده است.

هود/فقط در این سوره درباره حضرت هود سخن گفته شده است.

یوسف/در این سوره بیست و پنج بار نام مبارک این پیامبر تکرار شده است.

رعد/تنها سوره ای (آیه ۱۳) است که از تسبیح رعد سخن گفته شده است و در سوره بقره (آیه ۱۹) از رعد فقط نامی برده شده است.

ابراهیم/به تفصیل از دعای ابراهیم درباره شهر مکه و ذریه طیبه اش، سخن گفته شده است.

حجر/تنها سوره ای است که در آن از اصحاب حجر سخن گفته شده است.

نحل/تنها سوره ای است که از نحل سخن به میان آمده است.

اسراء/تنها سوره ای است که در آن از اسراء سخن گفته شده است.

[شماره صفحه واقعی : ۱۱۲]

ص: ۲۰۰۷

---

۱- ر.ک: البرهان؛ ج ۱، ص ۲۷۰ و الاتقان؛ ج ۱، ص ۱۵۹.

نام سوره/وجه تسمیه کهف/تنها سوره ای است که در آن دربارهٔ اصحاب کهف مطلبی آمده است.

مریم/تنها در این سوره سرگذشت حضرت مریم با عنوان «و اذکر فی الکتاب مریم...» (آیات ۳۵-۱۶) به تفصیل آمده و در سوره آل عمران با عنوان آل عمران به شرح حال او اشاره شده است.

طه/با لفظ «طه» آغاز شده است.

انبیا/تنها سوره ای است که از انبیای معروف (نزد عرب) سخن به میان آمده است.

حج/در این سوره به تفصیل (آیات ۲۵-۳۸) از احکام حج سخن گفته شده و اعلام به حج شده است: «وَأَذِّنْ فِي الدَّاسِ بِالْحَجِّ...» .

مؤمنون/این سوره با جمله «قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ...» آغاز شده است.

نور/آیهٔ نور در این سوره آمده است.

فرقان/در این سوره قرآن با نام فرقان آورده شده و نزول آن یادآوری شده است و خداوند به خود تبریک گفته است.

شعراء/تنها سوره ای است که لفظ «شعراء» در آن آمده است.

نمل/این سوره تنها سوره ای است که در آن از نمل سخن گفته شده است.

قصص/در این سوره عبارت «قَصَّ عَلَيْهِ الْقَصِصَ» (هم فعل و هم مصدر) آمده است، گرچه در سورهٔ یوسف نیز «نَقَّصُ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ» آمده، ولی در آنجا اولویت با تسمیه به نام یوسف بوده است.

عنکبوت/تنها سوره ای است که این نام در آن برده شده است.

روم/تنها سوره ای است که این نام در آن برده شده است.

سجده/به جهت اشتغال آن بر آیهٔ سجده بدین نام نامیده شده است، البته در سه سورهٔ دیگر نیز آیهٔ سجده وجود دارد، ولی اولویت در آن ها با دیگر نام هاست.

احزاب/تنها سوره ای است که در آن به واقعهٔ احزاب اشاره شده است.

سبأ/تنها سوره ای است که در آن لفظ «سبأ» ذکر شده است.

به گونه ای که ملاحظه شد در نام گذاری سوره ها مناسبتی وجود دارد. البته عللی که در این نام گذاری ها ذکر می شود هرگز وجه انحصار ندارد، زیرا در نام گذاری، کمترین مناسبت کافی است: «یکفی فی التسمیه أدنی مناسبه».

## تعدد نام برخی سوره ها

بیشتر سوره ها یک نام دارند. برخی دو یا سه یا بیشتر که این تعدد در نام به جهات خاصی بوده است. مانند:

سوره حمد با نام فاتحه الكتاب و ام الكتاب و السبع المثانی. جلال الدین سیوطی

[شماره صفحه واقعی: ۱۱۳]

ص: ۲۰۰۸

بیش از بیست نام برای این سوره آورده است (۱).

فاتحه الكتاب: از آن جهت بدین نام خوانده شده که نخستین سوره قرآن است. نه فقط در مصحف شریف به عنوان اولین سوره ثبت شده، بلکه اولین سوره کاملی است که از آسمان فرود آمده است.

أمّ الكتاب: أمّ به معنای مقصد و هدف است و سوره حمد بدین جهت ام الكتاب خوانده شده که تمام اهداف و اغراض قرآنی در این سوره کوتاه فراهم شده است.

از این رو این سوره را افضل سور قرآنی به شمار آورده اند.

السبع المثانی: مشتمل بر هفت آیه و از سوره های کوتاه است (که به آن ها مثانی گفته می شود). از این جهت مثانی گفته می شود که قابل تکرار است، و بیش از سوره های بلند تلاوت می شود.

نمونه هایی از نام های متعدّد سوره ها در زیر ارائه می شود:

توبه، براءت.

اسراء (۲)، سبحان، بنی اسرائیل.

نمل، سلیمان.

غافر، مؤمن.

فضّلت، سجده.

محمد، قتال.

قمر، اقتربت.

ملک، تبارک.

معارض، سأل، واقع.

نبأ، عمّ.

بینه، لم یکن.

معاون، دین، رأیت.

مسد، تبت.

توحید، إخلاص (۳).

دهر، إنسان، هل أتى.

قریش، ایلاف.

شرح، انشراح.

### نام های گروهی سوره های قرآن

۱. سبوع طوال: هفت سوره طولانی بقره، آل عمران، نساء، أعراف، أنعام، مائده و دو سوره انفال و براءت که به جای یک سوره شمرده شده اند.

۲. مئین: سوره هایی که عدد آیات آن ها از صد متجاوز است. ولی از لحاظ حجم

[شماره صفحه واقعی: ۱۱۴]

ص: ۲۰۰۹

---

۱- الاتقان؛ ج ۱، ص ۱۵۱.

۲- أسرى به صورت فعل ماضی از مصدر إسرائ نیز آمده است.

۳- ر.ك: الاتقان؛ ج ۱، ص ۱۵۹-۱۵۵.

به سبع طوال نمی رسند که نزدیک به دوازده سوره اند و عبارتند از: یونس، هود، یوسف، نحل، اسراء، کهف، مریم، طه، انبیا، مؤمنون، شعراء و صافات (۱).

۳. مثنائی: سوره هایی که عدد آیات آن ها زیر صد قرار دارد و نزدیک بیست سوره اند. از این جهت مثنائی گفته می شوند که قابل تکرارند و به جهت کوتاه بودن بیش از یک مرتبه تلاوت می شوند.

۴. حوامیم: هفت سوره ای که با حروف «حم» شروع می شود که عبارتند از: مؤمن، فصلت، شوری، زخرف، دخان، جاثیه و أحقاف.

۵. ممتحنات: نزدیک به بیست سوره اند و عبارتند از: فتح، حشر، سجده، طلاق، ن و القلم، حجرات، تبارک، تغابن، منافقون، جمعه، صف، جن، نوح، مجادله، ممتحنه و تحریم.

۶. مفصّلات: از سوره الرحمن تا آخر قرآن است. به جز چند سوره که از ممتحنات یا مئین شمرده شده اند. چون فواصل (آیه های) این سوره ها کوتاه است بدین نام نامیده شده اند.

### اعراب نام سوره ها

نام هریک از سوره ها برای آن سوره ها علم است. بنابراین اگر با یکی دیگر از اسباب منع صرف جمع شود «غیر منصرف» خواهد بود. مثلاً سوره های یونس، یوسف، ابراهیم، لقمان و سبأ، به سبب «عجمه» و سوره های عبس، فصلت، اقترب، قل اوحی، تبارک، تبت و لم یکن، به سبب «وزن فعل» و سوره های فاتحه، توبه، براءت، قریش و مریم به سبب «تأنیث» و سوره های آل عمران، انسان و رحمان به سبب «الف و نون» غیر منصرفند. ولی بیشتر نام های سور، چون با «الف و لام» است، جنبه غیر منصرف بودن آن ها منتفی است.

برخی از اسامی، به جهت یک حرفی یا دو حرفی بودن، مبنی اند؛ مانند

[شماره صفحه واقعی: ۱۱۵]

ص: ۲۰۱۰

---

۱- سوره شعراء دارای ۲۲۸ آیه کوتاه و همچنین سوره صافات دارای ۱۸۲ آیه کوتاه است و بدین جهت از سور مئین شمرده شده اند که از لحاظ حجم سوره همانند سوره های مئین می باشند.

سوره های ق، ص، یس و طه.

برخی دیگر با همان هیئت که علم شده است خوانده می شود؛ مثلاً- مطففین در سه حالت رفع و نصب و جرّ با «یاء» است و اعراب آن روی «نون» خواهد بود.

مؤمنون، کافرون و منافقون در سه حالت با واو، زیرا تنها حالت اولیة نقل، ملحوظ می گردد و پس از علم شدن حالت افرادی دارد. ابو حیان توحیدی می گوید:

«نام هایی که به صورت جمله باشد؛ مانند «قُلْ أُوحِيَ» (۱) و «أَتَىٰ أَمْرٌ لِلَّهِ» (۲) یا فعلی که مشتمل بر ضمیر نباشد؛ مانند عبس، اعراب آن ها اعراب غیر منصرف است، زیرا از حالت جمله بودن یا فعل بودن بیرون آمده و اسم شده است. دیگر اسماء سور که از حروف هجا نباشند، اگر با الف و لام باشند، معربند و الا غیر منصرف خواهند بود» (۳).

### عدد سوره ها و آیات قرآن

قرآن با ۱۱۴ سوره از روز نخست به همین صورت فعلی، نه کم و نه زیاد، نازل شده و از طریق پیامبر صلی الله علیه و آله با نقل صحابه و تابعین به دست ما رسیده است. این عدد متواتر است، زیاده بر این فاقد اعتبار و کمتر از این فاقد دلیل است. گفته شده است:

مصحف عبد الله بن مسعود، فاقد سوره حمد و دو سوره معوذتین (ناس و فلق) بوده است. او بر این باور بود که سوره حمد همتای قرآن است و از قرآن جداست.

چنان که در آیه «وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ» (۴) سوره حمد، که همان سبع مثنی است، در مقابل قرآن قرار گرفته است. اما معوذتین را از سوره های قرآنی نمی دانست، بلکه آن دو را از دعاها یا باطل السحر (دفع چشم زخم) می شمرد که بر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وحی شد تا با خواندن آن ها چشم زخمی که بر حسنین وارد

[شماره صفحه واقعی : ۱۱۶]

ص: ۲۰۱۱

۱- سوره جن.

۲- سوره نحل.

۳- الاتقان، ج ۱، ص ۱۶۳-۱۶۲.

۴- حجر ۸۷: ۱۵.



شده بود، دفع شود. بنابراین هرگاه این دو سوره را در مصحفی می دید، آن را پاک می کرد و می گفت: «غیر قرآن را با قرآن خلط نکنید».

مصحف ابی بن کعب دارای ۱۱۵ سوره بوده است. او دو سوره فیل و ایلاف را یک سوره می دانست و میان آن دو «بسم الله الرحمن الرحیم» نمی آورد. ضمناً دو سوره به نام های حقد و خلع بر سوره ها اضافه کرده بود.

تعیین فواصل آیات که هر آیه تا کجا ادامه دارد امری توقیفی است و با دستور و نظر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بوده است و از آن بزرگوار منقول است و مسأله ای اجتهادی نیست. بنابراین، صحت آن به درستی و استواری نقل بستگی دارد و این گونه نیست که با تمام شدن مطلب، آیه پایان یابد. چه بسا در وسط مطلب و در اثنا، آیه تمام می شود با آن که مطلب هنوز ناتمام است و در آیه بعد تمام می شود. پس کوتاهی و بلندی هر آیه به مطالب مندرج در آن بستگی ندارد و صرفاً امر توقیفی است. این که گذشتگان در اندازه آیات اندکی اختلاف نظر دارند بدین جهت است که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله احیاناً در جایی از آیه توقف می فرمودند و به تلاوت ادامه نمی دادند و گمان می رفت که آیه تمام شده است و چه بسا در تلاوت دیگر، بدون وقفه ادامه داده اند.

از ابن عباس نقل شده است که: کل آیات قرآن ۶۶۰۰ آیه و همه حروف قرآن ۳۲۰۶۷۱ حرف است. در کلمات قرآن اختلاف است: برخی ۷۷۲۷۷ و دسته ای ۷۷۹۳۴ و گروهی ۷۷۴۳۴ کلمه شمرده اند.

عدد صحیح آیات، طبق روایت کوفین که صحیح ترین و قطعی ترین روایات است، ۶۲۳۶ آیه است که از مولی امیر مؤمنان علیه السلام روایت شده است (۱). و اکنون عدد آیات قرآن در مصحف شریف همین رقم است. این شمارش، مبنی بر آن است که

[شماره صفحه واقعی : ۱۱۷]

ص: ۲۰۱۲

---

۱- ر.ک: الاتقان؛ ج ۱، ص ۱۹۰-۱۸۹ و ۱۹۷. روایت کوفین از ابن ابی لیلی، او از ابو عبد الرحمن سلمی و از امیر مؤمنان علیه السلام است.

«بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» در سوره حمد یک آیه محسوب می شود و در دیگر سوره ها آیه مستقل به حساب نیامده باشد. و حروف مقطعه در اوایل سوره، یک آیه محسوب شود، ولی تعداد آیات هر سوره نزد دیگران مورد اختلاف است (۱).

عدد آیات سوره ها طبق روایت کوفیین:

رقم/سوره/عدد آیات /۱حمد/۷/۲بقره/۲۸۶/۳آل عمران/۲۰۰/۴نساء/۱۷۶/۵مائده/۱۲۰/۶انعام/۱۶۵/۷اعراف/۲۰۶/۸انفال/۷۰/۹توبه/۱۲۹/۱۰یونس/۱۰۹/۱۱هود/۱۲۳/۱۲یوسف/۱۱۱/۱۳رعد/۴۳/۱۴ابراهیم/۵۲/۱۵حجر/۹۹/۱۶نحل/۱۲۸/۱۷اسراء/۱۱۱/۱۸کهف/۱۱۰/۱۹مریم/۹۸/۲۰طه/۱۳۵/۲۱انبیاء/۱۱۲/۲۲حج/۷۸/۲۳مؤمنون/۱۱۸/رقم/سوره/عدد آیات /۲۴نور/۶۴/۲۵فرقان/۷۷/۲۶شعراء/۲۲۷/۲۷نمل/۹۳/۲۸قصص/۸۸/۲۹عنکبوت/۶۹/۳۰روم/۶۰/۳۱لقمان/۳۴/۳۲سجده/۳۰/۳۳حزاب/۷۳/۳۴سبأ/۵۴/۳۵فاطر/۴۵/۳۶یس/۸۳/۳۷صافات/۱۸۳/۳۸ص/۸۸/۳۹زمر/۷۵/۴۰غافر/۸۵/۴۱فصلت/۵۴/۴۲شوری/۵۳/۴۳زخرف/۸۹/۴۴دخان/۵۹/۴۵جاثیه/۳۷/۴۶احقاف/۳۵/رقم/سوره/عدد آیات /۴۷محمّد/۳۸/۴۸فتح/۲۹/۴۹حجرات/۱۸/۵۰ق/۴۵/۵۱ذاریات/۶۰/۵۲طور/۴۹/۵۳نجم/۶۲/۵۴قمر/۵۵/۵۵رحمان/۷۸/۵۶واقعه/۹۶/۵۷حدید/۲۹/۵۸مجادله/۲۲/۵۹حشر/۲۴/۶۰ممتحنه/۱۳/۶۱صف/۱۴/۶۲جمعه/۱۱/۶۳منافقون/۱۱/۶۴تغابن/۱۸/۶۵طلاق/۱۲/۶۶تحریم/۱۲/۶۷ملک/۳۰/۶۸قلم/۵۲/۶۹حاقّه/۵۲/رقم/سوره/عدد آیات /۷۰معارج/۴۴/۷۱نوح/۲۸/۷۲جن/۲۸/۷۳مزمل/۲۰/۷۴مدثر/۵۶/۷۵قیامه/۴۰/۷۶نسان/۳۱/۷۷مرسلات/۵۰/۷۸نبأ/۴۰/۷۹نازعات/۴۶/۸۰عبس/۴۲/۸۱تکویر/۲۹/۸۲نفتار/۱۹/۸۳مطفّین/۳۶/۸۴انشقاق/۲۵/۸۵بروج/۲۲/۸۶طارق/۱۷/۸۷علی/۸۷/۸۸غاشیه/۲۶/۸۹فجر/۳۰/۹۰بلد/۲۰/۹۱شمس/۱۵/۹۲لیل/۲۱/رقم/سوره/عدد آیات /۹۳ضحی/۱۱/۹۴شرح/۸/۹۵تین/۸/۹۶علق/۱۹/۹۷قدر/۵/۹۸بینه/۸/۹۹زلزله/۸/۱۰۰اعادیات/۱۱/۱۰۱قارعه/۱۱/۱۰۲تکواثر/۸/۱۰۳عصر/۳/۱۰۴همزه/۹/۱۰۵فیل/۵/۱۰۶اقریش/۴/۱۰۷ماعون/۷/۱۰۸کوثر/۳/۱۰۹کافرون/۶/۱۱۰انصر/۳/۱۱۱تبت/۵/۱۱۲اخلاص/۴/۱۱۳افلق/۵/۱۱۴ناس/۶

[شماره صفحه واقعی : ۱۱۸]

ص: ۲۰۱۳

۱- همان؛ ص ۱۹۵-۱۹۰.

## اشاره

جمع و تألیف قرآن به شکل کنونی، در یک زمان صورت نگرفته، بلکه به مرور زمان و به دست افراد و گروه های مختلف انجام شده است. ترتیب، نظم و عدد آیات در هر سوره در زمان حیات پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و با دستور آن بزرگوار انجام شده و توقیفی است و باید آن را تعبداً پذیرفت، و به همان ترتیب در هر سوره تلاوت کرد.

هر سوره با فرود آمدن «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» آغاز می شد و آیات به ترتیب نزول در آن ثبت می گردید، تا موقعی که «بِسْمِ اللَّهِ...» دیگری نازل می شد و سوره دیگری آغاز می گردید. این نظم طبیعی آیات بود. گاهی اتفاق می افتاد پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله - با اشاره جبرئیل - دستور می داد تا آیه ای بر خلاف نظم طبیعی در سوره دیگری قرار داده شود؛ مانند آیه «وَ اتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ وَ هُمْ لَا يُظْلَمُونَ» (۱) - که گفته اند از آخرین آیات نازل شده است - پیامبر صلی الله علیه و آله دستور فرمود آن را بین آیات ربا و آیه دین، در سوره بقره آیه ۲۸۱ ثبت کنند. بنابراین ثبت آیات در سوره ها، چه با نظم طبیعی یا نظم دستوری، توقیفی است و با نظارت و دستور خود پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله انجام گرفته است و باید از آن پیروی نمود.

ولی درباره نظم و ترتیب سوره ها میان اهل نظر اختلاف است. سید مرتضی علم الهدی و بسیاری از محققین و از معاصرین آیت الله خویی بر آنند که قرآن همچنان که هست، در زمان حیات پیامبر صلی الله علیه و آله شکل گرفته است. زیرا جماعتی قرآن

[شماره صفحه واقعی : ۱۱۹]

ص: ۲۰۱۴

را در آن عهد حافظ بوده اند و بسیار بعید می نماید که مسأله ای با این اهمیت را پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله رها کرده باشد تا پس از وی نظم و ترتیب داده شود.

این نظر قابل قبول نیست، زیرا حافظ یا جامع قرآن بودن در آن عهد، دلیل نمی شود که میان سوره ها ترتیبی وجود داشته است. و اگر کسی هر آن چه از قرآن که تا آن روز نازل شده، حفظ و ضبط کرده باشد، حافظ و جامع قرآن خواهد بود.

بنابراین لازمه حفظ همه قرآن ترتیب فعلی آن نیست. اما اهمیت این مسئله چندان روشن نیست، زیرا آنچه مهم است تکمیل سوره ها و مستقل بودن هر سوره از سوره دیگر است تا آیه های هر سوره با آیه های سوره های دیگر اشتباه نشود. این مهم در عهد پیامبر صلی الله علیه و آله صورت گرفت. اما ترتیب بین سوره ها تا هنگام پایان یافتن نزول قرآن امکان نداشت، زیرا پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله تا در حال حیات بود هر لحظه احتمال نزول سوره ها و آیه هایی می رفت. بنابراین طبیعی است که پس از یأس از نزول قرآن، که به پایان یافتن حیات پیامبر وابسته بود، سوره های قرآن قابل نظم و ترتیب خواهد بود.

بر این اساس، بیشتر محققین و تاریخ نویسان بر آنند که جمع و ترتیب سوره ها پس از وفات پیامبر صلی الله علیه و آله برای نخستین بار بر دست علی امیر مؤمنان علیه السلام سپس زید بن ثابت و دیگر صحابه بزرگوار انجام گرفت. و در مجموع شاید بتوان گفت که عمل جمع قرآن به دست صحابه، پس از رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله از امور مسلم تاریخ است.

علی علیه السلام نخستین کسی بود که پس از وفات پیامبر صلی الله علیه و آله به جمع قرآن مشغول گردید. بر حسب روایات، مدت شش ماه در منزل نشست و این کار را به انجام رساند. ابن ندیم گوید: «اولین مصحفی که گردآوری شد مصحف علی بود و این مصحف نزد آل جعفر بود». سپس می گوید: «مصحفی را دیدم نزد ابو یعلی حمزه حسنی که با خط علی بود و چند صفحه از آن افتاده بود و فرزندان حسن بن علی آن را به میراث گرفته بودند» (۱). محمد بن سیرین از عکرمه نقل می کند: «در ابتدای خلافت ابو بکر، علی در خانه نشست و قرآن را جمع آوری کرد». گوید: «از عکرمه

[شماره صفحه واقعی : ۱۲۰]

ص: ۲۰۱۵

پرسیدم: آیا ترتیب و نظم آن مانند دیگر مصاحف بود؟ آیا رعایت ترتیب نزول در آن شده بود؟ گفت: اگر جنّ و انس گرد آیند و بخواهند مانند علی قرآن را گرد آورند، نخواهند توانست». ابن سیرین می گوید: «هر چه دنبال کردم تا بر آن مصحف دست یابم، میسورم نگردید» (۱). ابن جزئی کلبی گوید: «اگر مصحف علی یافت می شد، هر آینه در آن علم فراوان یافت می گردید» (۲).

### وصف مصحف علی علیه السلام

مصحفی را که مولی امیر مؤمنان علیه السلام گردآوری کرده بود، دارای ویژگی های خاصی بود که در مصاحف دیگر وجود نداشت.

اولاً؛ ترتیب دقیق آیات و سوره، طبق نزول آن ها رعایت شده بود. یعنی در این مصحف مکی پیش از مدنی آمده و مراحل و سیر تاریخی نزول آیات روشن بود.

بدین وسیله سیر تشریح و احکام، مخصوصاً مسأله ناسخ و منسوخ در قرآن به خوبی به دست می آمد.

ثانیاً؛ در این مصحف قرائت آیات، طبق قرائت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله که اصیل ترین قرائت بود، ثبت شده بود و هرگز برای اختلاف قرائت در آن راهی نبود. بدین ترتیب راه برای فهم محتوا و به دست آوردن تفسیر صحیح آیه هموار بود. این امر اهمیت بسزایی داشت، زیرا چه بسا اختلاف قرائت موجب گمراهی مفسر می شود. که در آن مصحف هرگونه موجبات گمراهی وجود نداشت.

ثالثاً؛ این مصحف مشتمل بر تنزیل و تأویل بود. یعنی موارد نزول و مناسبت هایی را که موجب نزول آیات و سوره ها بود، در حاشیه مصحف توضیح می داد. این حواشی بهترین وسیله برای فهم معانی قرآن و رفع بسیاری از مبهمات بود و علاوه بر ذکر سبب نزول در حواشی، تأویلاتی نیز وجود داشت. این تأویلات برداشت های کلی و جامع از موارد خاص آیات بود که در فهم آیه ها بسیار مؤثر بود.

امیر مؤمنان علیه السلام خود می فرماید: «و لقد جئتهم بالكتاب مشتملا علی التنزیل و

[شماره صفحه واقعی: ۱۲۱]

ص: ۲۰۱۶

- 
- ۱- طبقات ابن سعد؛ ج ۲، ص ۱۰۱. الاستیعاب در حاشیه الاصابه؛ ج ۲، ص ۲۵۳. الاتقان؛ ج ۱، ص ۵۷.
  - ۲- ابن جزئی الكلبی؛ التسهیل لعلوم التنزیل؛ ج ۱، ص ۴ و نیز رجوع کنید به: التمهید؛ ج ۱، ص ۲۸۸ و ۲۹۶-۲۹۲.

التأویل» (۱) و نیز می فرماید: «آیه ای بر پیامبر صلی الله علیه و آله نازل نشد، مگر آن که بر من خوانده و املا فرمود و من آن را با خط خود نوشتم. و نیز تفسیر و تأویل، ناسخ و منسوخ و محکم و متشابه هر آیه را به من آموخت و مرا دعا فرمود تا خداوند فهم و حفظ به من مرحمت فرماید. از آن روز تا کنون هیچ آیه ای را فراموش نکرده و هیچ دانش و شناختی را که به من آموخته و نوشته ام، از دست نداده ام» (۲). بنابراین اگر پس از رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله از این مصحف که مشتمل بر نکات و شرح و تفسیر و تبیین آیات بود استفاده می شد، امروزه بیشترین مشکلات فهم قرآن مرتفع می گردید (۳).

### سرانجام مصحف علی علیه السلام

سلیم بن قیس هلالی (متوفای ۹۰) که از اصحاب خاص امیر مؤمنان بود، از سلمان فارسی (رضوان الله علیه) روایت می کند: موقعی که علی علیه السلام بی مهری مردم را نسبت به خود احساس کرد، در خانه نشست و از خانه بیرون نیامد تا آن که قرآن را کاملاً جمع آوری کرد. پیش از جمع آوری حضرت، قرآن روی پاره های کاغذ و تخته های نازک شده و ورق ها نوشته شده و به صورت پراکنده بود. علی علیه السلام پس از اتمام، طبق روایت یعقوبی آن را بار شتری کرده به مسجد آورد. در حالی که مردم پیرامون ابو بکر گرد آمده بودند، به آنان گفت: «بعد از مرگ پیامبر صلی الله علیه و آله تا کنون به جمع آوری قرآن مشغول بودم و در این پارچه آن را فراهم کرده، تمام آنچه بر پیامبر نازل شده است جمع آورده ام. نبوده است آیه ای مگر آنکه پیامبر، خود بر من خوانده و تفسیر و تأویل آن را به من آموخته است. مبادا فردا بگویند: از آن غافل بوده ایم». آن گاه یکی از سران گروه بپاخواست و با دیدن آنچه علی علیه السلام در آن نوشته ها فراهم کرده بود، بدو گفت: به آنچه آورده ای نیازی نیست و آنچه نزد ما هست ما را کفایت می کند. علی علیه السلام گفت: «دیگر هرگز آن را نخواهید دید». آن گاه داخل خانه خود شد و کسی آن را پس از آن ندید (۴).

[شماره صفحه واقعی: ۱۲۲]

ص: ۲۰۱۷

۱- محمد جواد بلاغی؛ آلاء الرحمن؛ ج ۱، ص ۲۵۷.

۲- تفسیر برهان؛ ج ۱، ص ۱۶، شماره ۱۴.

۳- برای اطلاع بیشتر در زمینه نظم و ترتیب مصحف علی علیه السلام رجوع کنید به: تاریخ یعقوبی؛ ج ۲، ص ۱۱۳.

۴- السقیفه؛ ص ۸۲.

در دوران عثمان، که میان طرف داران مصاحف صحابه اختلاف شدید رخ داد، طلحه بن عبید الله به مولی امیر مؤمنان علیه السلام عرض کرد: به یاد داری آن روزی را که مصحف خود را بر مردم عرضه داشتی و نپذیرفتند، چه می شود امروز آن را ارائه دهی تا شاید رفع اختلاف گردد؟ حضرت از جواب دادن سرباز زد. طلحه سؤال خود را تکرار کرد. حضرت فرمود: «عمدا از جواب سرباز زدم». آن گاه به طلحه گفت: «آیا این قرآن که امروزه در دست مردم است، تمامی آن قرآن است یا آن که غیر از قرآن نیز داخل آن شده است؟» طلحه گفت: البته تمامی آن قرآن است. حضرت فرمود: «اکنون که چنین است، چنانچه به آن اخذ کنید و عمل نمایید، به رستگاری رسیده اید». طلحه گفت: اگر چنین است، پس ما را بس است و دیگر چیزی نگفت (۱).

حضرت با این جواب خواستند تا علاوه بر حفظ وحدت، صلابت و استواری قرآن محفوظ بماند.

### جمع زید بن ثابت

وصیت پیامبر گرامی صلی الله علیه و آله جمع قرآن بود تا مانند تورات یهود در معرض ضایع شدن قرار نگیرد (۲). علی علیه السلام پس از رحلت پیامبر از وصیت تبعیت کرد و به این مهم پرداخت و آن را عرضه داشت، ولی به دلایلی پذیرفته نشد. اما از آنجایی که قرآن اولین مرجع تشریح آیین اسلام و زیربنای ساخت جامعه اسلامی است، ضرورت داشت خلفای وقت از دیگر کاتبان کلام الهی استفاده کنند تا با جمع قرآن از روی قطعات چوب و استخوان و سینه های حافظان قرآن، آن را ضبط کنند. خلاصه از دست رفتن هفتاد تن و بنا بر قولی چهارصد تن از حافظان قرآن را که در جنگ یمامه به شهادت رسیدند، جبران کنند (۳).

بنابراین ابو بکر از زید بن ثابت خواست تا قرآن را جمع آوری کند. زید می گوید:

«ابو بکر مرا فراخواند، و پس از مشاوره با عمر - که در آنجا بود - گفت: بسیاری از

[شماره صفحه واقعی: ۱۲۳]

ص: ۲۰۱۸

۱- همان؛ ص ۱۲۴.

۲- تفسیر قمی؛ ص ۷۴۵.

۳- فتح الباری؛ ج ۷، ص ۴۴۷- در آن واقعه ۳۶۰ تن از مهاجرین و انصار از شهر مدینه و ۳۰۰ تن از مهاجرین ساکن در غیر مدینه و ۳۰۰ تن از تابعین کشته شده بودند (تاریخ طبری؛ ج ۲، ص ۵۱۶).

قاریان و حافظان قرآن در حادثه یمامه کشته شده اند و بیم آن می رود که در موارد دیگر نیز گروهی دیگر کشته شوند و قسمت عمده قرآن از بین برود. آن گاه جمع آوری قرآن را مطرح ساخت. گفتم: چگونه می خواهید کاری کنید که پیامبر صلی الله علیه و آله آن را انجام نداد؟ گفتند: این کار ضرورت دارد و باید انجام شود. و آن اندازه سخن گفتند و به من اصرار ورزیدند تا آن را پذیرفتم. آن گاه ابو بکر به من گفت: می بینم که جوان عاقلی هستی و هرگز ما به تو اندیشه ناروا نمی داریم. تو کاتب وحی رسول خدا بودی، این کار را دنبال کن و بخوبی انجام ده. زید می گوید: «سنگینی این کار که بر من تحمیل شده بود از تحمل کوه گران سخت تر بود، ولی به ناچار آن را پذیرفتم و قرآن را که بر صفحاتی از سنگ و چوب نوشته شده بود، جمع آوری کردم» (۱).

## روش زید در جمع قرآن

زید به جمع آوری قرآن مشغول شد و قرآن را از صورت پراکنده در آورد و در یکجا فراهم کرد. او این کار را با همکاری گروهی از صحابه انجام داد. نخستین اقدام وی آن بود که اعلام کرد: هر کس هر چه از قرآن نزد خود دارد، بیاورد. یعقوبی می گوید: «وی گروهی مرکب از ۲۵ نفر را تشکیل داد» (۲) و خود ریاست آن گروه را بر عهده گرفت. این گروه هر روز در مسجد گرد هم می آمدند و افرادی که آیه یا سوره ای از قرآن در اختیار داشتند به این گروه مراجعه می کردند. این گروه از هیچ کس، هیچ چیز را به عنوان قرآن نمی پذیرفتند، مگر آنکه دو شاهد ارائه دهند که آنچه آورده است جزء قرآن است. شاهد اول نسخه خطی، یعنی نوشته ای که حکایت از وحی قرآنی داشته باشد. شاهد دوم شاهد حفظی، یعنی دیگران نیز شهادت دهند که آن را از زبان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله شنیده اند. در اینجا دو نکته قابل توجه است:

۱. از خزیمه بن ثابت انصاری (۳) دو آیه آخر سوره براءت بدون شاهد پذیرفته شد،

[شماره صفحه واقعی: ۱۲۴]

ص: ۲۰۱۹

---

۱- صحیح بخاری؛ ج ۶، ص ۲۲۵. مصاحف سجستانی؛ ص ۶. ابن اثیر؛ الکامل فی التاریخ؛ ج ۲، ص ۲۴۷ و ج ۳، ص ۵۶. البرهان؛ ج ۱، ص ۲۳۳.

۲- تاریخ یعقوبی؛ ج ۲، ص ۱۱۳.

۳- خزیمه بن ثابت انصاری به «ذو الشهادتین» لقب یافت؛ زیرا او در تمامی جنگ های پیامبر حضور داشت و از نزدیکان و شیفتگان مولی علی بود. در واقعه صفین و جمل شرکت داشت و اوست که حدیث «تقتل عمارا الفئه الباغیه» را در واقعه صفین روایت کرد. او برای پیامبر صلی الله علیه و آله که از اعرابی اسبی خریده بود شهادت داد.



زیرا پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله شهادت او را به جای شهادت دو نفر قرار داده بود (۱).

۲. از عمر بن الخطاب عبارت «الشیخ و الشیخه إذا زینا فارجموهما البته...» که گمان می کرد آیه قرآن است، پذیرفته نشد. از وی شاهد خواستند، نتوانست ارائه دهد و بر هر کس عرضه کرد انکار نمود که از پیامبر چنین چیزی شنیده باشد. عمر تا آخر عمر بر صحت آن اصرار داشت و همواره می گفت: «اگر مردم نمی گفتند عمر چیزی بر قرآن افزود، هر آینه این آیه را در قرآن درج می کردم».

بدین کیفیت، زید آیه ها و سوره های قرآن را جمع آوری کرد و آن را از پراکنندگی و خطر از بین رفتن نجات داد. هر سوره که کامل می شد در صندوقچه مانندی از چرم به نام «ربعه» قرار می داد تا آن که سوره ها یکی پس از دیگری کامل شد. ولی هیچ گونه نظم و ترتیبی بین سوره ها به وجود نیاورد (۲). این صحیفه ها، که سوره های قرآنی بر آن نگاشته شده بود، پس از اتمام به ابو بکر سپرده شد. این مجموعه پس از ابو بکر به عمر انتقال یافت و پس از وفات وی نزد دخترش حفصه نگهداری شد و هنگام یکسان کردن مصحف ها، عثمان آن را به عاریت گرفت تا نسخه های دیگر قرآن را با آن مقابله کند و سپس آن را به حفصه بازگردانید. چون حفصه درگذشت، مروان که از جانب معاویه والی مدینه بود، آن را از ورثه حفصه گرفت و از بین برد (۳).

## مصاحف صحابه

## [مصاحف معروف]

## اشاره

پس از رحلت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و پذیرفته نشدن مصحف علی علیه السلام، علاوه بر زید، عده دیگری از بزرگان صحابه به جمع قرآن پرداختند. از جمله: عبد الله بن مسعود، ابی بن کعب، مقداد بن اسود، سالم مولی ابی حذیفه، معاذ بن جبل و ابو موسی اشعری. گویند: نخستین کسی که سوره های قرآن را مرتب نمود، سالم مولی

[شماره صفحه واقعی : ۱۲۵]

ص: ۲۰۲۰

۱- مصاحف سجستانی؛ ص ۹-۶. صحیح بخاری؛ ج ۶، ص ۲۲۵.

۲- ابن کثیر القرشی الدمشقی؛ تفسیر ابن کثیر؛ ج ۱، ص ۲۶۱ و البرهان؛ ج ۲، ص ۳۵ و الاتقان؛ ج ۱، ص ۵۸ و فتح الباری؛ ج ۹، ص ۱۶ و زرقانی؛ مناهل العرفان؛ ج ۱، ص ۲۵۴ و احمد امین مصری؛ فجر الاسلام؛ ص ۱۹۵.

۳- ابن حجر قسطلانی؛ ارشاد الساری فی شرح البخاری؛ ج ۷، ص ۴۴۹ و التمهید؛ ج ۱، ص ۳۰۰.

ابی حذیفه بود. وقتی قرآن جمع آوری و روی او راق نوشته شد، آن گاه خود و هم دستانش گرد هم آمدند و درباره نام آن به شور نشستند. برخی نام «سفر» را پیشنهاد کردند، سالم و دیگران آن را نپسندیدند؛ زیرا نام کتاب های یهود است.

سپس سالم عنوان مصحف را پیشنهاد کرد و گفت: همانند این کتاب (صحیفه های جمع شده) را در حبشه دیدم که آن را «مصحف» می گفتند. همه حاضران نام مصحف را برای صحیفه های جمع شده پذیرفتند (۱). در اینجا به معرفی برخی از مصاحف صحابه و ویژگی های آن ها اشاره می شود:

### مصحف ابن مسعود

مصحف ابن مسعود دارای ویژگی های زیر بود:

۱. ترتیب سوره ها چنین بود: سبع طوال، مئین، مئین، حوامیم، ممتحنات و مفصلات.

۲. این مصحف ۱۱۱ سوره داشت، زیرا فاقد سوره حمد و سوره های معوذتین بود. او بر این عقیده بود که ثبت سوره ها در مصحف برای حفظ آن از پراکندگی و گم شدن است و سوره حمد به جهت تکرار قرائت آن در نمازها هرگز گم نمی شود (۲). یا آنکه سوره حمد عدل قرآن است و نباید جزء قرآن آورده شود. اما دلیل نیاوردن دو سوره معوذتین این بود که این دو سوره را جزء قرآن نمی دانست. بلکه دعای چشم زخم (باطل السحر) می دانست که از جانب خدا بر پیامبر وحی شد، تا برای سلامتی حسنین آن را بخواند و آنان را از چشم زخم محفوظ دارد. او هرگاه می دید که در مصحفی این دو سوره را نوشته اند، آن را پاک می کرد و می گفت: «غیر قرآن را با قرآن خلط نکنید و هرگز در نماز این دو سوره را نمی خواند» (۳).

۳. صاحب کتاب الاقناع روایتی نقل کرده که در آن آمده است در مصحف

[شماره صفحه واقعی : ۱۲۶]

ص: ۲۰۲۱

۱- ر. ک: الکامل فی التاریخ؛ ج ۳، ص ۵۵. الاتقان؛ ج ۱، ص ۵۸. مصاحف سجستانی؛ ص ۱۴-۱۱. پوشیده نماند که قرآن، نام «ما یقرأ» آنچه خوانده می شود است. آن گاه که در صحیفه ها به صورت کتاب در آمد نام مصحف به خود گرفت.

۲- ابن قتیبه؛ تأویل مشکل القرآن؛ ص ۴۸-۴۹.

۳- الدر المنثور؛ ج ۶، ص ۴۱۶-۴۱۷. فتح الباری؛ ج ۸، ص ۵۸۱.

ابن مسعود برای سوره براءت «بسم الله الرحمن الرحيم» ثبت شده بود. سپس می نویسد:

نباید آن را معتبر دانست (۱).

۴. این مصحف در بسیاری از آیات و کلمات قرآنی با مشهور مخالفت دارد، زیرا ابن مسعود بر این باور بود که می توان کلمات قرآن را به مترادف آن تبدیل کرد. او می گفت: «هرگاه کلمه ای بر شما دشوار باشد یا برای خواننده فهم آن مشکل آید، می توان آن را به کلمه دیگر که سهل و واضح است و معنای آن را دارد، تبدیل کرد».

او کلمه زخرف را به کلمه ذهب، و کلمه عهن را به کلمه صوف تبدیل می کرد. زیرا معنای هر دو کلمه در هر دو موضع یکی است. او در تعلیم یک نفر اعجمی که تلفظ کلمه ائیم بر وی دشوار بود، تجویز کرد تا به جای آن بگوید: «إِنَّ شَجْرَةَ الزُّقُومِ طَعَامُ الْفَاجِرِ» به جای «طَعَامُ الْأَيْمِ» (۲).

۵. ابن مسعود در مصحف خود برخی کلمات را برای روشن شدن مراد آیه به کلمات دیگر تبدیل می کرد. مثلاً «وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا» (۳) را به «...»

فاقطعوا ایمانهما» تبدیل کرد، زیرا معلوم نبود مراد آیه کدام دست است. و یا آیه «وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ» (۴) را به صورت «وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِاللِّسَانِ» ثبت کرده بود، زیرا معتقد بود اقامه وزن به واسطه زبانه ترازوست. و یا آیه «إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنْسِيًّا» (۵) را «إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَمْتًا...» ثبت کرده بود، زیرا روزه صمت (سکوت) نذر کرده بود (۶).

۶. او احياناً الفاظی را به منظور شرح و تفسیر در ضمن جمله ها و عبارات قرآن می افزود. این گونه زوائد تفسیری که در کلام گذشتگان بسیار به چشم می خورد، در مواردی بود که موجب اشتباه با نص قرآنی نمی گردید. مثلاً در آیه «كَانَ النَّاسُ أُمَّةً

[شماره صفحه واقعی: ۱۲۷]

ص: ۲۰۲۲

- ۱- الاتقان؛ ج ۱، ص ۶۵.
- ۲- دخان: ۴۴:۴۴. ر.ک: حموی، یاقوت؛ معجم الأدباء؛ ج ۴، ص ۱۹۳. تفسیر کبیر رازی؛ ج ۱، ص ۲۱۳. تفسیر طبری؛ ج ۱۵، ص ۱۶۳ و ج ۲۳، ص ۹۶. تأویل مشکل القرآن؛ ص ۲۴.
- ۳- مائده ۳۸:۵.
- ۴- الرحمن ۹:۵۵.
- ۵- مریم ۲۶:۱۹.
- ۶- ر.ک: تفسیر طبری؛ ج ۸، ص ۴۲۱. الکشاف؛ ج ۱، ص ۴۵۹. ابو حامد غزالی؛ احیاء علوم الدین؛ ج ۲، ص ۷۷. شمس الدین الذهبی؛ تذکره الحفاظ؛ ج ۱، ص ۳۴۰. الاتقان؛ ج ۱، ص ۴۷. صحیح بخاری؛ ج ۶، ص ۲۲۸.

وَاحِدَةً [فاختلفوا] فَبَعِثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَ مُنذِرِينَ وَ أَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيُحْكَمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اختلفوا فيه...»  
(۱) افزودن «فاختلفوا» برای روشن شدن این مطلب بود که بعثت انبیا پس از اختلاف بوده است (۲). بنا بر نقل سیوطی از ابن مردویه، ابن مسعود می گفت: «در زمان پیامبر این آیه را این گونه تلاوت می کردیم: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ [إِنَّ عَلِيًّا مَوْلَى الْمُؤْمِنِينَ] وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ...» (۳) از این موارد در مصحف ابن مسعود بسیار است که برای روشن شدن مفهوم آیه، بر آیات افزوده شده است. البته این افزودن ها پرسش هایی از جمله مسأله تحریف را مطرح کرده است. ولی بسیاری از این نسبت ها قطعی نیست و احتمال دخالت سیاست در جعل و نسبت خلاف به ابن مسعود بسیار می رود.

به ویژه که وی مخالفت هایی با حکام وقت داشت. از طرف دیگر مواردی از این زیادت ها جنبه تفسیری و توضیحی دارد و در آن زمان بسیار متداول بوده است که صحابه در کنار مصحف خود مطالب تفسیری را می نوشتند، و به دیگران نقل می کردند تا مفهوم و پیام آیه در میان مردم حفظ شود (۴).

### مصحف ابی بن کعب

ویژگی های مصحف ابی بن کعب به شرح ذیل است:

۱. ترتیب سوره های مصحف ابی بن کعب تقریباً هم آهنگ با ترتیب مصحف ابن مسعود بود. جز آن که سوره یونس را پیش از دو سوره انفال و براءت قرار داده بود و نیز در تقدیم و تأخیر برخی سوره ها با آن تفاوت داشت. تفاوت دیگری که با مصحف ابن مسعود داشت آن که مشتمل بر سوره حمد و معوذتین بود.

۲. این مصحف دو سوره به نام های خلع و حقد بیش از مصاحف دیگر دارد. این دو دعای قنوت اند و به گمان این که از سوره های قرآن است، در قرآن درج شده است.

[شماره صفحه واقعی : ۱۲۸]

ص: ۲۰۲۳

۱- بقره ۲:۲۱۳.

۲- الکشاف؛ ج ۱، ص ۲۵۵.

۳- مائده ۵:۶۷. ر.ک: الدر المنثور؛ ج ۲، ص ۲۹۸.

۴- ر.ک: التمهید؛ ج ۱، ص ۳۲۲-۳۲۰.

دعای خلع: «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ اللَّهُمَّ إِنَّا نَسْتَعِينُ بِكَ وَنَسْتَغْفِرُكَ وَنُثْنِي عَلَيْكَ الْخَيْرَ وَ لَا نَكْفُرُكَ وَ نَخْلَعُ وَ نَتْرِكُ مِنْ يَفْجُرُكَ».

دعای حُفْد: «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ اللَّهُمَّ إِنِّي أَتِيكَ بِعَبْدٍ وَ لَكَ نَصَلِّي وَ نَسْجُدُ وَ إِلَيْكَ نَسْعِي وَ نَحْفُدُ، نَخْشِي عَذَابَكَ وَ نَرْجُوا رَحْمَتَكَ إِنَّ عَذَابَكَ بِالْكَفَّارِ مُلْحَقٌ» (۱).

۳. در این مصحف میان دو سوره فیل و قریش «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» نیامده و آن دو، یک سوره پنداشته شده است (۲). در روایات اهل بیت علیهم السّلام نیز آمده است که هر کس در نماز، سوره فیل را بخواند باید سوره قریش را نیز بخواند، لیکن با آوردن «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» (۳) بین دو سوره؛ یعنی این دو سوره قرائتاً یک سوره محسوب می شود، ولی از نظر ثبت در قرآن دو سوره به حساب می آید. این روایت عکس مصحف ابی بن کعب را ثابت می کند. بنابراین مصحف ابی بن کعب دارای ۱۱۵ سوره بود.

۴. در این مصحف ابتدای سوره زمر با «حم» شروع شده بود و در نتیجه حوامیم این مصحف به جای هفت سوره، هشت سوره است (۴).

۵. این مصحف با مشهور، اختلاف قرائت داشت. برخی کلمات به مترادف های آن ها تبدیل شده است: آیه «قَالُوا يَا وَيْلَنَا مَنْ بَعَثَنَا مِنْ مَرْقَدِنَا» (۵) به صورت «من هَبْنَا من مَرَقَدِنَا» (۶) و آیه «كُلَّمَا أَضَاءَ لَهُمْ مَسْوَاهُ فِيهِ...» (۷) به صورت «مَرَّوَاهُ فِيهِ» یا «سَعَوَاهُ فِيهِ» خوانده شده است (۸). برخی کلمات برای توضیح و تفسیر آورده شده است: در آیه «فَصَلِّاُمُ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ» (۹) [متتابعات] فِي الْحَجِّ... کلمه افزوده شده (۱۰) برای معلوم کردن سه روز روزه متوالی است و یا در آیه «فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ [إِلَى أَجَلٍ مَسْمُومٍ] فَأَتُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ فَرِيضَةً...» (۱۱) عبارت اضافه شده برای معلوم کردن این است (۱۲) که مقصود، نکاح

[شماره صفحه واقعی : ۱۲۹]

ص: ۲۰۲۴

- ۱- الاتقان؛ ج ۱، ص ۶۵.
- ۲- همان؛ ج ۱، ص ۶۴-۶۵.
- ۳- وسائل الشیعه؛ ج ۴، ابواب القراءه فی الصلاه، باب ۱۰.
- ۴- الاتقان؛ ج ۱، ص ۶۴.
- ۵- یس ۵۲: ۳۶.
- ۶- تفسیر طبرسی؛ ج ۸، ص ۴۲۸.
- ۷- بقره ۲: ۲۰.
- ۸- الاتقان؛ ج ۱، ص ۴۷.
- ۹- بقره ۲: ۱۹۶.

١٠- الكشاف؛ ج ١، ص ٢٤٢.

١١- نساء ٢٤:٤.

١٢- تفسير طبري؛ ج ٥، ص ٩.

متعته و انقطاعی است نه دائمی و یا این آیه را چنین خوانده است: «إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ أَكَادُ أَخْفِيهَا» [من نفسی فکیف اظهر کم علیها] لِتُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا تَسْعَى» (۱).

همان گونه که درباره مصحف ابن مسعود بیان شد، نباید گمان برد که این بیان های تفسیری در مصاحف صحابه تحریف و زیادت کلمات و یا تردید در قرآن های موجود را به دنبال داشته است. البته بعدها این روش متروک شد.

## مصاحف غیر معروف

### اشاره

از برخی کتب قرائت برمی آید که اختلاف قرائت صحابه به دلیل اختلاف در مصحف های جمع آوری شده آن ها بود، زیرا در دوران عثمان برای یکسان نمودن مصاحف و از بین بردن اختلاف در قرائت، دستور جمع آوری مصحف ها داده شد تا منشأ اختلاف از بین برود. ابن خطیب می گوید: «قرائت مختلف که از رجال صدر اول و صحابه منقول است در مصحف های آنان ثبت شده بود» (۲). اکنون به برخی از مصاحف غیر معروف به نقل از شواذ القراءات اشاره می کنیم: (۳) مصحف ها/قرائت مشهور

### ۱. مصحف عایشه

(۴) حافظوا علی الصلوات و الصلاه الوسطی و صلاه العصر (ص ۱۵) / حافظوا علی الصلوات و الصلاه الوسطی... (بقره، ۲۳۸).

ان یدعون من دونه إلا- أوثانا... (ص ۲۹) / إِنْ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا - إِنْ أَنْتَ... (نساء، ۱۱۷) إِنْكُمْ و ما تعبدون من دون الله حطب جهنم (ص ۹۳) / إِنْكُمْ و ما تعبدون من دون الله حصب جهنم (انبیاء، ۹۸).

إِذْ تَلَقَّوْنَهُ... (ص ۱۰۰) / إِذْ تَلَقَّوْنَهُ (نور، ۱۵).

و الذین یأتون ما اتوا و قلوبهم وجله... (ص ۹۰) / وَ الَّذِينَ يُؤْتُونَ مَا آتَوْا و قُلُوبُهُمْ وَجِلَةٌ... (مؤمنون،

[شماره صفحه واقعی : ۱۳۰]

ص: ۲۰۲۵

۱- طه ۱۵: ۲۰. ر.ک: ابن خالویه؛ شواذ القراءات؛ ص ۸۷.

۲- الفرقان فی جمع و تدوین القرآن؛ ص ۱۱۰.

۳- با شماره صفحات آن که در کنار هر قرائت آورده شده.

۴- در صحیح بخاری آمده است که شخصی عراقی مصحف عایشه را خواست تا از آن نسخه ای بردارد. معلوم می شود که عایشه نیز مانند دیگران مصحف گرد آورده ای داشت که مخصوص خود او بود (صحیح بخاری؛ ج ۶، ص ۲۲۸. فتح الباری؛ ج





مصحف ها/قرائت مشهور إنَّ الله و ملائكته يصلون على النبي يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه و سلموا تسليماً و على الذين يصلون الصفوف الأول . (١) /٦٠). إنَّ الله و ملائكته يصلون... و سلموا تسليماً (احزاب، ٥٦).

## ٢. مصحف معاذ بن جبل

الأ أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام و الملائكة و قضاء الامر... (ص ١٣) /... و قضى الأمر... (بقره، ٢١٠).

و من يكسب خطيئه... (ص ٢٨) /... و من يكسب خطيئه... (نساء ١١٢).

إنَّ الذين يكسبون الإثم... (ص ٤٠) /... إنَّ الذين يكسبون الإثم... (انعام، ١٢٠).

و بالله لأكيدن... (ص ٦٥) /... و تالله لأكيدن... (انبيا، ٥٧).

و إذا القوا منها مكانا ضيقا مقرنون (١٠٤) /... و إذا القوا منها مكانا ضيقاً مقرنين... (فرقان، ١٣) يا قوم اتبعون أهدكم سبيل الرشد (١٣٢) (٢) /... يا قوم اتبعون أهدكم سبيل الرشد (غافر، ٣٨).

## ٣. مصحف ابو الدرداء

لو أطاعونا ما قتلوا... (ص ٢٣) /... لو أطاعونا ما قتلوا... (آل عمران، ١٦٨).

من بعد وصيه يوصى بها أو دين... (ص ٢٥) /... من بعد وصيه يوصى بها أو دين... (نساء، ١٢).

قليلاً ما تتذكرون... (ص ٤٢) /... قليلاً ما تذكرون... (اعراف، ٣).

بالغدو و الأيصال... (ص ٤٨) /... بالغدو و الأيصال... (اعراف، ٢٠٥) ما كان للنبي أن يكون له أسرى (ص ٥٠) /... ما كان للنبي أن يكون له أسرى (انفال، ٦٧).

...ليخرج الناس من الظلمات إلى النور.

(ص ٦٨) /... ليخرج الناس من الظلمات إلى النور (ابراهيم، ١).

ما كان ينبغي لنا ان نتخذ من دونك من أولياء (ص ١٠٤) /... ما كان ينبغي لنا أن نتخذ من دونك من أولياء (فرقان، ١٨).

من أزواجنا و ذرياتنا قرأت أعين /... من أزواجنا و ذرياتنا قرّة أعين (فرقان، ٧٤).

ما اخفى لهم من قرأت أعين (ص ١١٨) /... ما أخفى لهم من قرّة أعين (سجده، ١٧).

ما كذب الفؤاد ما رأى... (ص ١٤٦) /... ما كذب الفؤاد ما رأى... (نجم، ١١).

كَعْصِفٍ مَّا كَوَّلٍ (ص ١٨٠). /... كَعْصِفٍ مَّا كَوَّلٍ (فيل، ٥).

#### ٤. مصحف عثمان

□  
إِنَّ رَبَّكَ هُوَ الْخَالِقُ الْعَلِيمُ (ص ٧١). / إِنَّ رَبَّكَ هُوَ الْخَالِقُ الْعَلِيمُ (حجر، ٨٦).

و يَهَيَّا لَكُمْ مِنْ أَمْرِكُمْ مَرْفَقًا (ص ٧٨). / وَيَهَيِّيْ لَكُمْ مِنْ أَمْرِكُمْ مَرْفَقًا (كهف، ١٦).

[شماره صفحه واقعی : ١٣١]

ص: ٢٠٢٦

---

١- الاتقان ج ٣، ص ٧٣.

٢- ابن خالويه می گوید: «رشد وصف مبالغه است و مقصود خداست».

مصحف ها/قرائت مشهور لِئَلَّا يَعْلَمَ أَهْلُ الْكِتَابِ (ص ۱۵۳). لِئَلَّا يَعْلَمَ أَهْلُ الْكِتَابِ (حدید، ۲۹).

وَإِنْ كَانَ ذَا عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ (ص ۱۷). وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ (بقره، ۲۸۰).

وَإِنِّي خِفْتُ الْمَوَالِيَ مِنْ وَرَائِي (ص ۸۳). وَإِنِّي خِفْتُ الْمَوَالِيَ مِنْ وَرَائِي... (مریم، ۵).

## ۵. مصحف انس بن مالک

ملک يوم الدين (ص ۱). / مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ (حمد، ۴).

فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا (بقره، ۱۵۸).

وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ (نساء، ۱۶۲).

حَتَّىٰ يَتَطَهَّرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ (ص ۱۴). / حَتَّىٰ يَتَطَهَّرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ (بقره، ۲۲۲).

كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ (ابراهيم، ۲۴).

إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا وَصِمْتَا (ص ۸۴). / إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا (مریم، ۲۶).

## یکسان شدن مصاحف

### اشاره

همان گونه که گفته شد دوره پس از درگذشت پیامبر صلی الله علیه و آله دوره جمع آوری قرآن بشمار آمده است. بزرگان صحابه بر حسب دانش و شایستگی خود به جمع آوری آیات و مرتب کردن سوره های قرآن دست زدند و هریک آن را در مصحف خاص خود گرد آوردند. برخی که خود از عهده این کار بر نمی آمدند، از دیگران می خواستند تا مصحفی برای آنان استنساخ کنند و یا آیات و سوره های قرآن را در مصحفی برای آنان گرد آورند. به این ترتیب و با گسترش قلمرو حکومت اسلامی، تعداد مصحف ها رو به فزونی گذاشت. با افزایش تعداد مسلمانان نیاز به نسخه هایی از قرآن نیز بیشتر می شد. چه این کتاب تنها دستور آسمانی بود که مسلمانان، تمام جوانب زندگی خود را بر اساس آن تنظیم می کردند و برای آنان منبع احکام و قانون گذاری و تشکیلات نیز بشمار می آمد.

برخی از این مصحف ها به تبع موقع و پای گاه جمع کننده آن در جهان اسلام آن روز، مقام والایی را کسب کرد. مثلاً مصحف عبد الله بن مسعود، صحابی بزرگوار که مرجع اهل کوفه (۱) به شمار می آمد و مصحف ابی بن کعب مورد توجه مردم مدینه بود

---

۱- کوفه در آن روز مرکز علم و درس و بحث معارف اسلامی در سطح جهانی بود.

و مصحف ابو موسی اشعری در بصره و مصحف مقداد بن اسود در دمشق مورد توجه مردم بود.

## اختلاف مصحف ها

جمع کنندگان مصحف ها متعدد بودند و در این جهت با یکدیگر رابطه ای نداشتند. و از نظر صلاحیت و استعداد و توانایی انجام این کار یکسان نبودند.

بنابراین نسخه هر کدام از نظر روش، ترتیب، قرائت و... با دیگری یکسان نبود.

اختلاف در مصحف ها و قرائت ها، اختلاف میان مردم را ایجاد می کرد. چه بسا مسلمانان ساکن مناطق دور دست، که به مناسبت شرکت در جنگ و یا مناسبات دیگر گرد هم می آمدند، بر اثر تعصبی که نسبت به مذهب، عقیده و رأی خود داشتند، به محکوم کردن یکدیگر دست می زدند. همین امر به نزاع و جدال میان آنان می کشید.

نمونه هایی از اختلافات مردم درباره مصحف ها و تعصب آنان نسبت به قرائت های صاحبان این مصحف ها بدین شرح است:

۱. در بازگشت از جنگ سرزمین ارمنستان، حذیفه به سعید بن عاص گفت: «در این سفر به موضوعی برخورد کردم که اگر نادیده گرفته شود موجب اختلاف مردم در مورد قرآن خواهد شد. و هیچ گاه نمی توان آن را چاره کرد». سعید پرسید:

«موضوع چیست؟» گفت: «مردمی را از حمص دیدم که تصور می کردند قرائت آنان بهتر از قرائت دیگران است و آنان قرآن را از مقداد فرا گرفته اند. مردم دمشق را دیدم که می گفتند: قرائت آنان بهتر از دیگر قرائت هاست. اهل کوفه را دیدم که قرائت ابن مسعود را پذیرفته اند و همین عقیده را درباره قرائت او دارند. همچنین مردم بصره که قرآن را طبق قرائت ابو موسی اشعری قرائت می کنند و مصحف او را لباب القلوب می نامند».

چون حذیفه و سعید به کوفه رسیدند، حذیفه این موضوع را با مردم در میان گذاشت و از آنچه بیم داشت به آنان هشدار داد. صحابه پیامبر صلی الله علیه و آله و بسیاری از تابعین با وی موافقت کردند. اصحاب ابن مسعود به وی اعتراض کردند که چه

[شماره صفحه واقعی: ۱۳۳]

ص: ۲۰۲۸

ایرادی به ما داری، مگر جز این است که ما قرآن را مطابق قرائت ابن مسعود قرائت می کنیم؟ حدیثه و موافقان او به خشم آمدند و به آنان گفتند: «ساکت باشید که به خطا می روید». او گفت: «به خدا سوگند اگر زنده باشم این موضوع را با خلیفه مسلمین (عثمان) در میان می گذارم تا چاره ای بیندیشد». حدیثه وقتی با ابن مسعود روبه رو شد مطلب را با او در میان گذاشت، ولی ابن مسعود با حدیثه به درشتی سخن گفت. سعید سخت عصبانی شد و مجلس را ترک کرد. مردم نیز پراکنده شدند و حدیثه با عصبانیت برای ملاقات با عثمان حرکت کرد (۱).

۲. یزید نخعی می گوید: «در زمان ولایت ولید بن عقبه که از جانب عثمان والی کوفه بود به مسجد کوفه رفتم. در آنجا گروهی جمع بودند و حدیثه بن یمان در میان آن جمع بود. در آن وقت مسجد گماشته ای نداشت و کسی فریاد برآورد: آنان که پیرو قرائت ابو موسی اشعری هستند به زاویه نزدیک باب کنده و آنان که پیرو قرائت ابن مسعودند به زاویه نزدیک خانه عبد الله بیایند. دو گروه درباره آیه ای از سوره بقره اختلاف داشتند. یکی می گفت: «وَاتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ» و دیگری می گفت:

«وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ» (۲). حدیثه سخت برآشفته و گفت: «همین اختلافات پیش از شما نیز وجود داشت و موضوع مراجعه به عثمان را مطرح کرد».

در روایت ابن ابی الشعثاء آمده است که حدیثه گفت: «قرائت ابن امّ عبد! و قرائت ابو موسی اشعری! قسم به خدا! اگر باقی بمانم تا خلیفه مسلمین (عثمان) را ببینم، او را بر آن خواهم داشت که قرائت واحدی ترتیب دهد. عبد الله به خشم آمد و گفت: این سخن سختی است و حدیثه سکوت کرد».

در روایت دیگر آمده است که حدیثه گفت: «مردم کوفه می گویند قرائت عبد الله و اهل بصره می گویند قرائت ابو موسی. به خدا سوگند اگر نزد عثمان رفتم او را به غرق این مصحف ها و ادار خواهم کرد». عبد الله به او گفت: «قسم به خدا که اگر چنین کنی خداوند تو را در جایی غیر از آب (جهنم) غرق خواهد کرد» (۳).

ابن حجر گفته است: «ابن مسعود، به حدیثه گفت: به من خبر داده اند که تو چنین

[شماره صفحه واقعی : ۱۳۴]

ص: ۲۰۲۹

۱- الکامل فی التاریخ؛ ج ۳، ص ۱۱۱.

۲- بقره ۱۹۶: ۲.

۳- مصاحف سجستانی؛ ص ۱۴-۱۱.

گفته ای. حذیفه گفت: آری، من دوست ندارم که بگویند قرائت فلان و قرائت فلان همانند اهل کتاب، دچار اختلاف شوند»  
(۱).

۳. ابن اشته از انس بن مالک روایت کرده است که مردم در زمان عثمان در کوفه نسبت به قرآن اختلاف داشتند. معلمی قرآن را طبق قرائت یکی از صاحبان مصحف ها تعلیم می کرد و معلمی دیگر طبق قرائت دیگر و این به اختلاف بین جوانان کشیده می شد. این اختلافات به معلمان می رسید و هریک قرائت دیگری را غلط می شمرد. این خبر به عثمان بن عفان رسید و گفت: «در اینجا (مدینه) قرآن را مورد اختلاف قرار می دهید و آن را به غلط می خوانید پس آن که دورتر است بیشتر به بیراهه می رود و قرآن را دست خوش اختلاف قرار می دهد!» (۲).

۴. از محمد بن سیرین نقل شده که گفته است: «برخی قرآن را قرائت می کردند و برخی دیگر قرائت آنان را غلط می دانستند. این خبر به عثمان رسید و آن را اهمیت داد و ۱۲ تن از قریش و انصار را جمع آورد...» (۳).

۵. از بکیر اشج روایت شده است که در عراق کسی از دیگری قرائت آیه ای را می پرسید و چون آیه را قرائت می کرد می گفت: این قرائت را نمی پذیرم و مردود می شمارم. این موضوع میان مردم شایع شد تا آنکه در این باره با عثمان مذاکره کردند (۴).

حوادثی از این قبیل در مورد قرائت قرآن و اختلاف درباره آن اگر به وسیله مردانی آگاه همچون حذیفه بن یمان - که خدایش رحمت کند - پیش بینی نمی شد، به حوادثی ناخوشایند و فتنه هایی بدفرجام منتهی می گردید.

### ورود حذیفه به مدینه

وقتی حذیفه از جنگ ارمنستان بازگشت، و در حالی که از اختلاف مردم درباره قرآن ناخشنود بود، با آن عده از اصحاب پیامبر صلی الله علیه و آله که در کوفه بودند، درباره حلّ این مشکل پیش از آن که جاهای دیگر را فرا گیرد، به مشورت پرداخت. نظر حذیفه

[شماره صفحه واقعی : ۱۳۵]

ص: ۲۰۳۰

۱- فتح الباری؛ ج ۹، ص ۱۵.

۲- الاتقان؛ ج ۱، ص ۵۹. مصاحف سجستانی؛ ص ۲۱.

۳- طبقات ابن سعد؛ ج ۳، ص ۶۲. مصاحف سجستانی؛ ص ۲۵.

۴- فتح الباری؛ ج ۹، ص ۱۶.

این بود که عثمان را بر آن دارد که به یکسان نمودن مصاحف و الزام مردم به قرائت واحد اقدام کند که همه اصحاب به درستی این نظر اتفاق کردند جز عبد الله بن مسعود (۱). لذا حدیفه با شتاب هر چه تمام تر، به سوی مدینه شتافت تا عثمان را برانگیزد که امت محمد صلی الله علیه و آله را پیش از پراکندگی دریابد. حدیفه به عثمان گفت: «ای خلیفه مسلمین! من بدون پرده پوشی هشدار می دهم؛ این امت را دریاب پیش از آن که گرفتار همان اختلافی شوند که یهود و نصاری به آن گرفتار شدند».

عثمان پرسید: «موضوع چیست؟» حدیفه گفت: «در جنگ ارمنستان شرکت داشتم.

در آنجا مردم شام، قرآن را به قرائت ابی بن کعب می خواندند که مواردی از آن را مردم عراق نشنیده اند. مردم عراق از قرائت ابن مسعود تبعیت می کردند که در مواردی مردم شام از آن بی اطلاع بودند و هر گروه، گروه دیگر را تکفیر می کرد» (۲).

### مشورت عثمان با صحابه

این حوادث و نظایر آن سرانجام نامطلوبی داشت. بدین لحاظ عثمان به طور جدّ در فکر یکسان کردن مصاحف برآمد. در آن هنگام یکسان نمودن مصاحف کاری بس بزرگ و پدیده ای جدید بود و هیچ یک از پیشینیان به چنین کاری دست نزده بود. به علاوه مشکلات و موانعی در اجرای این کار دیده می شد. زیرا نسخه های متعددی از این مصحف ها در اطراف و اکناف منتشر شده و در ورای هر یک، رجالی از بزرگان صحابه ایستاده بودند که نادیده گرفتن شئون آنان در جامعه اسلامی آن روز بسی دشوار بود. چه بسا ممکن بود که اینان به حمایت و دفاع از مصحف خود قیام کرده و در این راه موانعی بزرگ به وجود آورند. به همین دلیل عثمان آن عده از اصحاب پیامبر صلی الله علیه و آله را که در مدینه بودند گرد آورد و در این کار با آنان مشورت نمود و همگی بر ضرورت قیام به این کار، به هر قیمتی که تمام شود، اتفاق نظر داشتند.

ابن اثیر می گوید: «عثمان اصحاب پیامبر صلی الله علیه و آله را گرد آورد و موضوع را با آنان در میان گذاشت و همگی نظر حدیفه را تأیید کردند» (۳).

[شماره صفحه واقعی : ۱۳۶]

ص: ۲۰۳۱

۱- الکامل فی التاریخ؛ ج ۳، ص ۱۱۱.

۲- صحیح بخاری؛ ج ۶، ص ۲۲۵. مصاحف سجستانی؛ ص ۲۰-۱۹. الکامل فی التاریخ؛ ج ۳، ص ۱۱۱.

۳- الکامل فی التاریخ؛ ج ۳، ص ۱۱۱.



عثمان به سرعت به یکسان کردن مصاحف اقدام کرد. نخست در پیامی عام، خطاب به اصحاب پیامبر صلی الله علیه و آله آنان را به مساعدت در انجام این عمل دعوت نمود (۱).

سپس چهار تن از خواص خود را برای اجرای این کار برگزید که عبارت بودند از:

زید بن ثابت که از انصار بود و سعید بن عاص و عبد الله بن زبیر و عبد الرحمن بن حارث بن هشام که از قریش بودند. این چهار تن اعضای اولیه کمیته یکسان کردن مصحف ها به شمار می روند (۲) که زید بر آنان ریاست داشت، چنان که از اعتراض و مخالفت ابن مسعود نسبت به انتخاب زید برمی آید؛ او (ابن مسعود) گفت: «مرا از این کار کنار می زنند و آن را به کسی (زید) می سپارند که قسم به خدا، آن گاه که او در صلب مردی کافر بود، من اسلام را پذیرفته بودم» (۳). عثمان خود مسئولیت سرپرستی این چهار تن را بر عهده گرفت (۴) ولی آنان از عهده انجام این کار بر نیامدند، و برای انجام کاری در این حد مهم، به افرادی کاردان و با کفایت نیاز داشتند. لذا از ابی بن کعب، مالک بن ابی عامر، کثیر بن اُفْلَح، انس بن مالک، عبد الله بن عباس، مصعب بن سعد (۵)، عبد الله بن فطیمه (۶) و به روایت ابن سیرین و ابن سعد و دیگران از پنج تن دیگر که جمعا ۱۲ نفر شدند کمک گرفتند (۷). در این دوره ریاست با ابی بن کعب بود که او آیات قرآن را املا می کرد و دیگران می نوشتند.

به نقل ابو العالیه، اینان قرآن را از مصحف ابی بن کعب گرد آوردند؛ ابی بن کعب خود املا می کرد و دیگران می نوشتند (۸).

ابن حجر می گوید: «گویا در ابتدا، کار با زید و سعید بود، چه عثمان پرسید: کدام بهتر می نویسند؟ گفتند: زید. سپس پرسید: کدام فصیح ترند؟ گفتند: سعید. آن گاه گفت: سعید املا کند و زید بنویسد (۹). سپس اضافه می کند: به افرادی نیاز داشتند که

[شماره صفحه واقعی : ۱۳۷]

ص: ۲۰۳۲

۱- الاتقان؛ ج ۱، ص ۵۹. مصاحف سجستانی، ص ۲۱.

۲- صحیح بخاری؛ ج ۶، ص ۲۲۶.

۳- فتح الباری؛ ج ۹، ص ۱۷. مصاحف سجستانی؛ ص ۱۵.

۴- مصاحف سجستانی؛ ص ۲۵.

۵- ارشاد الساری؛ ج ۷، ص ۴۴۹.

۶- مصاحف سجستانی؛ ص ۳۳.

۷- همان و رجوع کنید به: طبقات ابن سعد؛ ج ۳، قسمت ۲، ص ۶۲.

۸- مصاحف سجستانی؛ ص ۳۰.

۹- فتح الباری؛ ج ۹، ص ۱۶.

مصحف ها را به تعدادی که باید به مناطق مختلف فرستاده شود، بنویسند. و افراد مذکور را اضافه کردند و برای املا از ابی بن کعب کمک گرفتند» (۱).

### موضع صحابه درباره یکسان شدن مصحف ها

همان گونه که در گذشته گفته شد، حذیفه بن یمان اولین کسی بود که درباره یکسان شدن مصحف ها سخن گفت و سوگند یاد کرد که به نزد خلیفه خواهد رفت و از او خواهد خواست که فقط یک قرائت بین مسلمانان معمول باشد (۲). او بود که در کوفه در این باره با صحابه پیامبر صلی الله علیه و آله مشورت کرد و همه آنان، به جز ابن مسعود، با پیشنهاد او موافقت کردند. با طرح این پیشنهاد عثمان با آن موافقت نمود. سپس آن گروه از اصحاب پیامبر را که در مدینه بودند فراخواند و در این باره با آنان مشورت کرد؛ همه با پیشنهاد یکسان کردن مصحف موافقت کردند.

همچنین امام امیر المؤمنین علیه السلام رأی موافق خود را با این برنامه به گونه اصولی اظهار نمود. ابن ابی داود از سوید بن غفله روایت کرده است که علی علیه السلام فرمود:

«سوگند به خدا که عثمان درباره مصحف (قرآن) هیچ عملی را انجام نداد مگر این که با مشورت ما بود. او درباره قرائت ها با ما مشورت کرد و گفت: به من گفته اند که برخی می گویند قرائت من بهتر از قرائت توست و این چیزی نزدیک به کفر است.

به او (عثمان) گفتم نظرت چیست؟ گفت: نظرم این است که فقط یک مصحف در اختیار مردم باشد و در این زمینه تفرقه و اختلاف نداشته باشند. گفتم نظر خوبی است» (۳). در روایت دیگری آمده است که علی علیه السلام فرمود: «اگر امر مصحف ها به من نیز واگذار می شد، من همان می کردم که عثمان کرد» (۴).

پس از آن که علی علیه السلام به خلافت رسید، مردم را بر آن داشت تا به همان مصحف عثمان ملتزم باشند و تغییری در آن ندهند، گرچه در آن غلطهای املایی وجود

[شماره صفحه واقعی : ۱۳۸]

ص: ۲۰۳۳

۱- فتح الباری؛ ج ۹، ص ۱۶. طبقات ابن سعد؛ ج ۳، قسمت ۲، ص ۲ ابن حجر عسقلانی؛ تهذیب التهذیب فی اسماء الرجال؛ ج ۱، ص ۱۸۷.

۲- فتح الباری ج ۹، ص ۱۵.

۳- الاتقان؛ ج ۱، ص ۵۹.

۴- ابن الجزری النشر فی القراءات العشر؛ ج ۱، ص ۸.

داشته باشد. این از آن نظر بود که از آن پس هیچ کس، به عنوان اصلاح قرآن، تغییر و تحریفی در آن به وجود نیاورد. از این رو حضرتش تأکید فرمود که از امروز هیچ کس نباید به قرآن دست بزند و دستور «إِنَّ الْقُرْآنَ لَا يَهَاجُ الْيَوْمَ وَلَا يَحُولُ» را قاطعانه صادر نمود (۱).

### موضع امامان در حفظ مصحف مرسوم

کسی در حضور امام صادق علیه السلام عبارتی از قرآن را بر خلاف آنچه دیگران قرائت می کردند، قرائت کرد. امام علیه السلام به او فرمود: «دیگر این گونه قرائت مکن و همان گونه که همگان قرائت می کنند قرائت نما» و نیز در پاسخ کسی که از نحوه تلاوت قرآن سؤال کرده بود، فرمود: «قرآن را به همان گونه که آموخته اید تلاوت کنید» (۲).

از این رو اجماع علمای شیعه بر این می باشد آنچه امروزه در دست است، همان قرآن کامل و جامع است (۳) و هرگز دچار تحریف و تغییر نشده است و قرائت معروف میان مسلمانان همان قرائت صحیح و درستی است که خواندن آن در نماز صحیح است. استناد به نص موجود در تمام موارد، درست است و همان است که بر پیامبر صلی الله علیه و آله وحی شده و چیزی جز این نیست.

تصور نمی رود که مخالفت عبد الله بن مسعود نیز مخالفتی اصولی بوده است. او از این جهت ناراضی و ناراحت بوده که افرادی را برای انجام این امر مهم انتخاب کرده بودند که صلاحیت این کار را نداشته اند. کاری که خود ابن مسعود برای انجام آن شایستگی کامل داشته است. او می گفت: «اینان کسانی هستند که حق نداشتند خود در قرآن دخالتی کنند» (۴) و از این رو از تسلیم نمودن مصحف خود به فرستاده خلیفه به شدت امتناع ورزید.

[شماره صفحه واقعی : ۱۳۹]

ص: ۲۰۳۴

- ۱- تفسیر طبری ج ۲۷ ص ۱۰۴. تفسیر طبرسی ج ۹ ص ۲۱۸.
- ۲- وسائل الشیعه؛ ج ۴، ابواب قراءه القرآن.
- ۳- بحار الانوار؛ ج ۹۲، ص ۴۱-۴۲.
- ۴- طبقات ابن سعد؛ ج ۳، ص ۲۷۰.

ابن حجر گفته است: «آغاز این امر، در سال بیست و پنجم هجری، سال دوم یا سوم (۱) خلافت عثمان بود». او اضافه کرده است که برخی گمان کرده اند که آغاز این کار در حوالی سال سی ام هجری اتفاق افتاده و هیچ سندی بر این ادعای خود ذکر نکرده اند (۲).

ابن اثیر و برخی دیگر نیز بدون ذکر سند، این حادثه را از حوادث سال سی ام برشمردند. ابن اثیر می گوید: «در این سال، حدیفه به کمک عبد الرحمن بن ربیع به جنگ رفت. و در آنجا متوجه اختلافات فراوان مردم درباره قرآن شد. و در بازگشت از عثمان خواست که در این باره چاره ای بیندیشد و عثمان نیز چنین کرد» (۳).

تصور می رود که ابن اثیر در تعیین این سال اشتباه کرده است، زیرا:

اولاً؛ به روایت ابو مخنف جنگ در سرزمین ارمنستان سال ۲۴ اتفاق افتاده که طبری آن را نقل کرده است (۴). ابن حجر نیز گفته: «ارمنستان در خلافت عثمان فتح شد و فرمانده لشکر سلمان بن ربیع باهلی از مردم عراق بود و عثمان فرمان داد که مردم شام و عراق در این جنگ شرکت کنند. فرمانده لشکر شام، حیب بن سلمه فهری بود و حدیفه از جمله کسانی بود که در این جنگ شرکت داشت». ابن حجر اضافه می کند: «به گونه ای که مؤرخان نقل کرده اند ارمنستان به سال بیست و پنجم، در اوایل ولایت ولید بن عقبه بن ابی معیط بر کوفه، فتح شد و ولید از جانب عثمان به ولایت کوفه نصب شده بود» (۵).

ثانیاً؛ جنگ عبد الرحمن بن ربیع در سال بیست و دوم واقع شده و کسی که با او

[شماره صفحه واقعی : ۱۴۰]

ص: ۲۰۳۵

۱- اینکه می گویند این واقعه در سال دوم یا سوم خلافت عثمان اتفاق افتاده از این نظر است که در تاریخ آغاز خلافت عثمان اختلاف هست. برخی گفته اند که در دهه آخر ذی الحجه سال ۲۳ مردم با عثمان بیعت کردند که در این صورت تشکیل کمیته در آغاز سال سوم خلافت عثمان خواهد بود. قولی دیگر حاکی است که در دهه اول محرم سال ۲۴ با عثمان بیعت شده است که در این صورت تشکیل کمیته در اواخر سال دوم خلافت عثمان خواهد بود (ر.ک: تاریخ طبری؛ ج ۳، ص ۳۰۴ و ج ۴، ص ۲۴۲).

۲- فتح الباری، ج ۹، ص ۱۵.

۳- الکامل فی التاریخ؛ ج ۳، ص ۱۱۱. الفتوحات الإسلامیه؛ ج ۱، ص ۱۷۵.

۴- تاریخ طبری؛ ج ۴، ص ۲۴۶-۲۴۷.

۵- فتح الباری؛ ج ۹، ص ۱۴-۱۳.

بوده حذیفه بن اسید غفاری بوده و نه حذیفه بن یمان عبسی (۱).

ثالثاً؛ در سال سی ام، سعید به جای ولید به حکومت کوفه منصوب شد. او در این وقت، برای جنگ طبرستان آماده می شد و ابن زبیر و ابن عباس و حذیفه در این جنگ همراه او بودند (۲). سعید تا سال سی و چهارم به مدینه بازنگشت و در سال بعد، عثمان به قتل رسید (۳). بنابراین با توجه به این که سعید، عضو کمیته یکسان کردن مصحف ها بوده است، اگر آغاز کار کمیته در سال سی ام بوده باشد، با حوادث ذکر شده تطبیق نمی کند و نیز با عضویت ابن زبیر و ابن عباس در آن کمیته سازگار نیست.

رابعاً؛ ذهبی نقل کرده که ابی بن کعب در سال سی ام در گذشته است. او اضافه می کند که واقعی گفته است: «این موضوع مسلم است که ابی بن کعب قرآن را بر اعضای کمیته املا می کرده و او مرجع اولیه اعضای کمیته در مقابله نسخه ها بوده است» (۴).

خامساً؛ حدیث یزید نخعی که قبلاً نقل شد، حکایت می کند که این موضوع پیش از سال سی ام اتفاق افتاده است. در کلام ابن حجر نیز آمده که این واقعه در ابتدای ولایت ولید بر کوفه اتفاق افتاده است (۵) و ولایت ولید بر کوفه در سال بیست و ششم و به روایت سیف، در سال بیست و پنجم بوده است (۶).

سادساً؛ استوارترین دلیل بر این که تاریخ آغاز یکسان کردن مصاحف در سال بیست و پنجم بوده، روایت ابن ابی داود از مصعب بن سعد است که می گوید:

«عثمان هنگام اقدام به جمع آوری قرآن، در خطبه ای اعلام کرد: پانزده سال است که پیامبران در گذشته است و شما درباره قرآن دچار اختلاف شده اید. من تصمیم گرفته ام از تمام کسانی که چیزی از قرآن از پیامبر صلی الله علیه و آله شنیده اند بخواهم که بیاورد و در اختیار [کمیته] بگذارند» (۷).

[شماره صفحه واقعی : ۱۴۱]

ص: ۲۰۳۶

- ۱- تاریخ طبری؛ ج ۴، ص ۱۵۵.
- ۲- همان. ص ۲۷۱-۲۶۹.
- ۳- همان؛ ص ۳۳۰ و ۳۶۵.
- ۴- ذهبی؛ میزان الاعتدال؛ ج ۲، ص ۸۴ و رجوع کنید به: طبقات ابن سعد؛ ج ۳، قسمت ۲، ص ۶۲.
- ۵- فتح الباری؛ ج ۹، ص ۱۴-۱۳.
- ۶- تاریخ طبری؛ ج ۴، ص ۲۵۱.
- ۷- مصاحف سجستانی؛ ص ۲۴.

با توجه به درگذشت پیامبر صلی الله علیه و آله به سال دهم هجری، خطبه عثمان به وضوح تأیید می کند که سال آغاز یکسان کردن مصاحف، سال بیست و پنجم هجری بوده است. موضوع دیگر آنکه تنها ابن اثیر پیشنهاد حدیفه را برای یکسان کردن مصاحف، از حوادث سال سی ام هجری شمرده است. نقل او به گونه ای است که نمی توان تأیید کرد که از یک سند تاریخی اخذ کرده باشد.

از طرف دیگر، تعیین تاریخ رویدادهای مهم باید از روی تحقیق و بررسی انجام گیرد. طبری خود به تاریخ هایی که ذکر شده، چندان اعتماد نمی کند و احیاناً در تاریخ وقوع رویدادی تردید می کند، مانند جنگ نهاوند که تاریخ وقوع آن را به گونه قطعی نقل نمی کند و آن را از حوادث سال هیجده و یا سال بیست و یک یاد می کند (۱).

بنابراین برای شناخت دقیق تاریخ یک حادثه، نمی توان تنها به آنچه مورخان نقل کرده اند، اعتماد کرد. لازمه اعتماد به تاریخ صحیح وقوع یک حادثه، تحقیق و بررسی از جوانب مختلف است.

### مراحل انجام برنامه

کمیته یکسان کردن مصاحف در انجام مأموریت خود سه مرحله اساسی را طی کرد:

۱. جمع آوری منابع و مآخذ صحیح برای تهیه مصحف واحد و انتشار آن بین مسلمانان.

۲. مقابله مصحف های آماده شده با یکدیگر، به منظور حصول اطمینان نسبت به صحت آن ها و عدم وجود اختلاف بین آن ها.

۳. جمع آوری مصحف ها و یا صحیفه هایی که قرآن در آن ها ثبت شده بود از تمامی بلاد اسلامی و محو و نابود کردن آن ها.

و بالاخره الزام همه مسلمانان به قرائت این مصحف و منع آنان از تلاوت مصحف ها و قرائت های دیگر.

[شماره صفحه واقعی : ۱۴۲]

ص: ۲۰۳۷

ولی این کمیته، در این مراحل سه گانه، دقت لازم را به کار نبرد و در انجام وظایف خود اندکی تساهل ورزید. به خصوص در مرحله دوم (مقابله مصاحف) که نیازمند دقت و بررسی بیشتری بود.

در مرحله جمع آوری مصحف ها و محو آن ها، عثمان به این نحو عمل کرد که افرادی را به بلاد مختلف فرستاد و مصحف ها و صحیفه هایی را که قرآن در آن ها ثبت شده بود جمع آوری کرد و دستور داد تا آن ها را بسوزانند (۱).

یعقوبی می گوید: «تمام مصحف ها را از تمام اطراف و اکناف جمع آوری کردند و آن ها را در مخلوطی از آب و سرکه جوشاندند و شستند. برخی نیز گفته اند: آن ها را بسوزاندند. تنها مصحف ابن مسعود محفوظ مانده بود که وی از تسلیم آن به عبد الله بن عامر (والی کوفه) خودداری کرد. بر اثر همین خودداری، عثمان او را به مدینه احضار کرد. ابن مسعود به مسجد مدینه وارد شد. عثمان در حالی که به ایراد خطبه مشغول بود، گفت: چهارپایی بدسگال بر شما وارد می شود. ابن مسعود نیز به درشتی با او سخن گفت. آن گاه عثمان دستور داد، پای او را گرفته به زمین کشیدند تا آنکه پهلوی او شکسته شد، عایشه به صدا درآمد و سخنان بسیاری گفت» (۲).

در ابتدای امر عثمان تصور می کرد یکی کردن مصاحف کار آسانی است، لذا گروهی را برای انجام آن گرد آورد که شایستگی کافی نداشتند. سرانجام به گروهی دیگر متوسل شد که افراد لایق و با کفایتی چون سید قراء و صحابی بزرگ ابی بن کعب در میان آنان بود (۳). صحیفه هایی را نیز که در عهد ابو بکر قرآن در آن ها ثبت شده و نزد حفصه بود طلب کرد. حفصه در ابتدای امر از تسلیم آن ها به عثمان خودداری کرد و شاید نگران آن بود که از بین برود. تا آن که عثمان تعهد کرد که آن ها را به وی بازگرداند و او نیز پس از این تعهد، صحیفه های مذکور را در اختیار عثمان گذاشت تا به عنوان سندی موثق، مورد مقابله با دیگر مصاحف و استنساخ قرار گیرد (۴).

[شماره صفحه واقعی: ۱۴۳]

ص: ۲۰۳۸

- ۱- صحیح بخاری؛ ج ۶، ص ۲۲۶.
- ۲- تاریخ یعقوبی؛ ج ۲، ص ۱۶۰-۱۵۹.
- ۳- تهذیب التهذیب؛ ج ۱، ص ۱۸۷. طبقات ابن سعد؛ ج ۳، قسمت ۲، ص ۶۲.
- ۴- مصاحف سجستانی؛ ص ۹. صحیح بخاری؛ ج ۶، ص ۲۲۶.



از طرف دیگر، عثمان به همه مسلمانان اعلام کرد که هر کس، هر قسمت از قرآن را که از پیامبر صلی الله علیه و آله شنیده است، در اختیار کمیته بگذارد (۱). بر اثر این اعلام، مردم الواح و استخوان ها و چوب هایی را که قرآن بر آن نوشته شده بود، آوردند. شاید کمیته جمع آوری قرآن، این انتظار را داشت کسانی که در آخرین عرضه قرآن بر پیامبر صلی الله علیه و آله حاضر بودند، آیات قرآن را در اختیارشان قرار دهند. ابن سیرین می گوید:

«اگر آیه ای مورد اختلاف قرار می گرفت، ثبت آن را به تأخیر می انداختند برخی گفته اند که منظور از تأخیر در ثبت آن، این بوده است که نسخه های کسانی را که در آخرین عرضه قرآن بر پیامبر صلی الله علیه و آله حاضر بوده اند، به دست آورند» (۲).

انس بن مالک گفته است: «من از کسانی بودم که آیات را بر نویسندگان املا می کرد.

چه بسا آیه ای مورد اختلاف واقع می شد، در این صورت نظر کسانی را که آیه مورد اختلاف را از پیامبر صلی الله علیه و آله شنیده بودند می خواستند. اگر این گونه افراد در مدینه نبودند، ما قبل و ما بعد آیه را برای آنان می نوشتند و از آنان می خواستند تا قسمت مورد اختلاف را آن گونه که شنیده اند بنویسند یا خود حاضر شوند» (۳).

ابن کعب نیز قرآن را بر آنان املا می کرد و آنان به ثبت آن می پرداختند. یا اینکه آیه مورد اختلاف را برای وی می فرستادند و او پس از تصحیح، آن را بازمی گرداند.

در حدیث ابو العالیه آمده است که آنان قرآن را از مصحف ابی بن کعب جمع آوری می کردند. ابی بن کعب شخصا آیات را املا می کرد و گروهی می نوشتند (۴).

عبد الله بن هانی بربری (غلام عثمان) نقل می کند: «من نزد عثمان بودم و می دیدم که نسخه های مختلف مصحف ها را با یکدیگر مقابله می کردند. عثمان استخوان کتف گوسفندی را به من داد که در آن این کلمات نوشته شده بود: «لَمْ يَتَسَنَّ» و «لَا تَبْدِيلَ لِلْخَلْقِ لِلَّهِ» و «فَأَمَّهَلِ الْكَافِرِينَ»؛ من آن را نزد ابی بن کعب بردم و او آن ها را به این گونه تصحیح کرد: «لَمْ يَتَسَنَّ» (۵) و «لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ» (۶) و «فَمَّهَلِ الْكَافِرِينَ» (۷).

در مرحله مقابله مصحف ها با یکدیگر سهل انگاری های آشکاری رخ داد

[شماره صفحه واقعی: ۱۴۴]

ص: ۲۰۳۹

۱- مصاحف سجستانی؛ ص ۲۴.

۲- همان؛ ص ۲۵.

۳- همان؛ ص ۲۱.

٤- همان؛ ص ٣٠.

٥- بقره ٢:٢٥٩.

٦- روم ٣٠:٣٠.

٧- طارق ١٧:٨٦.ر.ك:الاتقان؛ ج ١، ص ١٨٣.

به گونه ای که در مصحف های عثمانی، اشتباهات و تناقض های املائی فاحشی وجود داشت. تا آنجا که مصحف های فرستاده شده به اطراف با یکدیگر کاملاً تطبیق نمی کرد. مسئولیت این امر بر اعضای کمیته و به خصوص عثمان است که بر این اشتباهات واقف شد، ولی چاره ای نیندیشید و مسامحه کرد.

ابن ابی داود نقل می کند که برخی از مردم شام می گفتند: «مصحف ما و مصحف بصره صحیح تر از مصحف کوفه است» زیرا هنگامی که عثمان دستور داد مصحف ها را بنویسند، مصحفی را که برای کوفه تهیه کرده بودند بر مبنای قرائت عبد الله بن مسعود بود و پیش از آن که این مصحف با سایر نسخه ها مقابله و تصحیح شود، برای آنان فرستاده شد. اما مصحفی که برای شام و نیز مصحفی که برای بصره تهیه شده بود، پس از مقابله و تصحیح آن ها فرستاده گردید (۱).

این امر بر آن دلالت دارد که مصحف ها را پیش از مقابله دقیق آن ها با یکدیگر به سرتاسر بلاد پهناور اسلامی فرستاده اند. چنان که وجود اختلاف میان مصحف های شهرهای مختلف - به نقل ابن ابی داود (۲) - دلیل بر سهل انگاری در امر مقابله نسخه ها و حصول اطمینان به صحت آن ها است.

ابن ابی داود موضوع دیگری را نیز نقل می کند که حاکی از سهل انگاری عجیب تری در این امر مهم است. او می گوید: «هنگامی که نسخه های مصحف ها آماده شد، یکی از آن ها را نزد عثمان بردند. او آن را مشاهده کرد و گفت: چه خوب و زیبا تهیه کرده اید. ولی اشتباهاتی در آن دید و گفت اگر املاکننده از قبیله «هذیل» و نویسنده از قبیله «ثقیف» بود، این اشتباهات رخ نمی داد و افزود: ولی عرب طبق زبان مادری، آن را درست می خواند» (۳).

آیا باید گفت: این چه بی تفاوتی بی موردی است، کتاب خدا شایسته عنایت و اهتمام بیشتری نبود تا این که از اشتباه املائی و خطای نوشتاری خالی باشد؟ علاوه بر این، این آرزوی عثمان چه معنایی دارد؟ آیا او نمی توانست از اول املاکنندگان از هذیل و نویسندگان از ثقیف انتخاب کند، در حالی که صلاحیت و

[شماره صفحه واقعی : ۱۴۵]

ص: ۲۰۴۰

۱- مصاحف سجستانی؛ ص ۳۵.

۲- همان؛ ص ۳۹-۴۹.

۳- همان، ص ۳۲-۳۳.

شایستگی آنان را برای انجام این کار مهم می دانست؟ ولی او به جای این افراد شایسته، کسانی را از اطرافیان خود انتخاب کرد و سرانجام این انتخاب نابجا، سبب پیدایش اختلاف در قرائت قرآن در زمان های بعد گردید.

## تعداد مصحف های عثمانی

مورخان در شماره مصحف های تهیه شده هم آهنگ که به اطراف بلاد اسلامی فرستاده شده است، اختلاف دارند. ابن ابی داود تعداد آن ها را شش نسخه می داند که هر یک به یکی از شش مرکز مهم اسلامی آن روز ارسال شد. این شش مرکز عبارتند از مکه، کوفه، بصره، شام، بحرین و یمن. وی اضافه می کند که علاوه بر این شش نسخه، یک نسخه نیز در مدینه نگه داشته شد که آن را به نام «ام» و یا «امام» می نامیدند (۱). یعقوبی دو نسخه دیگر را بر این تعداد اضافه کرده که به مصر و الجزیره فرستاده شده است (۲). مصحفی که به هر منطقه ای فرستاده شده بود، در مرکز منطقه حفظ می شد و از روی آن، نسخه های دیگری استنساخ می شد تا در دسترس مردم قرار گیرد. و تنها قرائت این مصحف ها رسمیت داشت و هر نسخه و یا قرائت که با این مصحف های هم آهنگ، مخالف بود، غیر رسمی و ممنوع شناخته می شد و استفاده از آن ها موجب مجازات بود.

مصحف مدینه مرجع عمومی بود و اگر میان مصحف های فرستاده شده در بلاد دیگر، اختلافی پیدا می شد، برای رفع اختلاف و تصحیح آن ها مصحف مدینه ملاک قرار می گرفت و مطابق با آن، مصحف های دیگر تصحیح می شد.

گفته شده است عثمان همراه هر مصحف، یک قاری قرآن نیز به منطقه مورد نظر اعزام می کرد، تا قرائت قرآن را مطابق با آن مصحف به مردم بیاموزد؛ از جمله عبد الله بن سائب همراه با قرآن مکه و مغیره بن شهاب همراه با مصحف شام و ابو عبد الرحمن سلمی با مصحف کوفه و عامر بن عبد القیس با مصحف بصره به مناطق مذکور اعزام شدند. افراد دیگری به همین ترتیب به مناطق دیگر فرستاده

[شماره صفحه واقعی : ۱۴۶]

ص: ۲۰۴۱

۱- همان؛ ص ۳۴.

۲- تاریخ یعقوبی؛ ج ۲، ص ۱۶۰.

شدند. زید بن ثابت نیز از جانب خلیفه به عنوان قاری مدینه تعیین گردید (۱).

مقامات حکومت و عمّال خلیفه، عنایت و توجّه خاصی به این مصحف ها و حفاظت از آن ها داشتند، و همین علاقه و توجه زیاد مردم نسبت به حفظ آن ها، موجب بقا و دوام آن ها گردید. پس از گذشت زمانی طولانی، تغییرات و دگرگونی هایی در این مصحف ها به وجود آمد که نقطه گذاری و علامت گذاری و تقسیم آن به حزب ها از آن جمله اند. آخرالامر، خط این مصحف ها که خط کوفی ابتدایی بود، به خط کوفی متعارف تبدیل شد. در زمان های بعد، نوشتن قرآن با خط نسخ زیبای عربی و دیگر خطوط متداول گردید. این تغییرات به تدریج مصحف های اولیه را که در زمان عثمان نوشته شده بود، به دست فراموشی سپرد و رفته رفته اثری از آن ها باقی نماند.

یاقوت حموی (متوفای ۶۲۶) نقل می کند که مصحف عثمان بن عفان در مسجد دمشق است که می گویند به خط خود اوست (۲). این مصحف را فضل الله العمری (متوفای ۷۴۹) دیده و می گوید: «مصحف عثمانی به خط عثمان بن عفان در سمت چپ مسجد دمشق باقی است» (۳). البته در جایی ذکر نشده است که عثمان به خط خود مصحفی نوشته باشد و شاید مصحف یادشده، همان مصحف شام بوده که تا آن زمان باقی بوده است.

ابن کثیر (متوفای ۷۷۴) نیز از این مصحف یاد کرده، ولی نوشتن آن را به عثمان نسبت نداده است. او گفته است: «مشهورترین مصحف عثمانی در روزگار ما مصحفی است در شام که در نزدیکی رکن شرقی مقصوره مسجد دمشق محفوظ است. این مصحف در گذشته در شهر «طبریه» بوده و در حدود سال ۵۱۸ هجری از آنجا به دمشق منتقل شده است. من آن را دیده ام، کتابی است قطور با خطی زیبا و روشن و پخته و با مرکبی خوب. در ورق هایی نوشته شده بود که به گمان من از پوست شتر بود» (۴).

[شماره صفحه واقعی : ۱۴۷]

ص: ۲۰۴۲

۱- مناهل العرفان؛ ج ۱، ص ۳۹۶-۳۹۷.

۲- یاقوت حموی؛ معجم البلدان، ج ۲، ص ۴۶۹.

۳- مسالک الأبصار فی ممالک الأمصار؛ ج ۱، ص ۱۹۵.

۴- فضائل القرآن؛ ص ۴۹.

جهانگرد معروف، ابن بطوطه (متوفای ۷۷۹) می گوید: «در رکن شرقی مسجد و در مقابل محراب خزانه ای است بزرگ که در آن مصحفی را که عثمان بن عفان به شام فرستاده است، قرار داده اند. این خزانه را در هر جمعه، پس از نماز باز می کنند و مردم برای بوسیدن آن هجوم می آورند. در همین جا، مردم درباره حل اختلافات و دعاوی خود با یکدیگر، قسم یاد می کنند» (۱). گفته شده است که این مصحف همچنان در مسجد دمشق باقی بود تا این که به سال ۱۳۱۰ هجری دست خوش حریق گردید (۲).

دکتر صبحی صالح می گوید: «دوست من، استاد دکتر یوسف العش، به من گفت که قاضی عبد الحسن الأسطوانی به او گفته که مصحف شام را قبل از سوختن دیده و آن در مقصوره مسجد دمشق در محفظه ای چوبی نگهداری می شد» (۳).

استاد زرقانی می گوید: «هم اکنون دلیل قاطعی بر وجود مصحف های عثمانی در دست نداریم تا چه رسد به آنکه محل وجود آن را تعیین کنیم».

درباره برخی از مصحف های تاریخی که در کتابخانه های مصر موجود است، گفته می شود که از مصاحف عثمانی است. ولی در صحت این انتساب تردید بسیار است، زیرا در این مصاحف علایم و نقوشی مانند نشانه ها و علایم فصل و جدایی بین سوره ها و علایمی برای تعیین اعشار قرآن وجود دارد. در حالی که می دانیم مصحف های عثمانی از این قبیل علایم و نشانه ها عاری بوده است.

در خزانه حرم امام حسین علیه السلام مصحفی است منسوب به عثمان که با خط کوفی کهن نوشته شده است. با توجه به خالی بودن حروف آن از علایم و حجم بسیار بزرگ آن، با مصحف مدینه و یا مصحف شام هم آهنگ و همانند است. به خصوص که کلمه «یرتد» (۴) از سوره مائده را به صورت «یرتدد» ضبط کرده است. به احتمال قوی این قرآن، از یکی از قرآن های عثمانی استنساخ شده و رونوشتی از یکی از آن هاست (۵).

[شماره صفحه واقعی : ۱۴۸]

ص: ۲۰۴۳

- ۱- رحله ابن بطوطه؛ ج ۱، ص ۵۴.
- ۲- احمد بن علی مقریزی؛ الخطط؛ ج ۵، ص ۲۷۹.
- ۳- صبحی صالح؛ مباحث فی علوم القرآن؛ پاورقی، ص ۸۹.
- ۴- مائده ۵۴: ۵.
- ۵- مناهل العرفان؛ ج ۱، ص ۳۹۷-۳۹۸.

همچنین مصحفی که برخی از اوراق آن در خزانه علوی در نجف اشرف موجود است، به امیر مؤمنان علیه السلام نسبت داده شده و گفته اند که به خط آن حضرت است. این قرآن به خط کوفی کهن نوشته شده و در آخر آن آمده که آن را علی بن ابی طالب به سال چهل هجری نوشته است.

استاد ابو عبد الله زنجانی می گوید: «من ماه ذو حجه سال ۱۳۵۳ در کتابخانه علوی در نجف مصحفی را به خط کوفی دیدم که در پایان آن نوشته شده بود: «کتبه علی بن ابی طالب فی سنه اربعین من الهجرة» و به علت تشابه بین «ابی» و «ابو» در رسم الخط کوفی، گمان می رود که «کتبه علی بن ابی طالب» می باشد (۱).

در موزه مسجد امام حسین در قاهره نیز مصحفی است که گفته می شود علی بن ابی طالب علیه السلام آن را به خط خود نوشته است. این قرآن به خط کوفی کهن است. استاد زرقانی درباره این مصحف گفته: «ممکن است نویسنده آن علی علیه السلام بوده و یا به امر او در کوفه کتابت شده است».

ابن بطوطه می گوید: «در مسجد امیر المؤمنین علی علیه السلام در بصره مصحفی که عثمان در هنگام کشته شدن آن را قرائت می کرد، موجود است و آثار خون او بر ورقی که در آن آیه «فَسَيُكْفِيكُمُ اللَّهُ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ» (۲) نوشته شده باقی است» (۳) که البته بعید است.

سمهودی از محرز بن ثابت نقل کرده است که او گفت: «به من خبر رسید که مصحف عثمان به دست خالد بن عمرو بن عثمان رسید. وقتی که مهدی (عباسی) به حکومت رسید، آن مصحف را به مدینه فرستاد و آن همان قرآنی است که امروز در مدینه خوانده می شود. با رسیدن آن مصحف به مدینه مصحف حجاج که در درون صندوقی در پایین منبر قرار داشت، کنار گذاشته شد.

ابن زباله گفته است: مالک بن انس به من گفت: حجاج به شهرهای مهم مصحف هایی را فرستاده بود. به مدینه هم مصحفی بزرگ فرستاد. این مصحف در صندوقی که در طرف راست ستونی که نشانه مقام پیامبر صلی الله علیه و آله است، قرار داشت و

[شماره صفحه واقعی : ۱۴۹]

ص: ۲۰۴۴

۱- تاریخ القرآن، ص ۴۶.

۲- بقره ۱۳۷: ۲.

۳- رحله ابن بطوطه، ج ۱، ص ۱۱۶.

روزهای پنجشنبه و جمعه صندوق باز می شد. پس از آن که مهدی عباسی مصحف باارزشی به مدینه فرستاده و در صندوق گذاشته شد، مصحف حجاج برداشته شد.»

سمهودی می گوید: «در مورد این مصحفی که امروز در قبه ای در وسط مسجد است و منسوب به عثمان می باشد، کسی چیزی نگفته است.»

ابن نجار اولین کسی است که شرح حال مصحف های مساجد را نوشته است؛ او می گوید: مصحف های اولیه به مرور زمان کهنه شده است و اوراق آن ها متفرق گردیده و چیزی از آن ها باقی نمانده است» (۱).

### مشخصات کلی مصحف های عثمانی

مصحف های عثمانی از نظر ترتیب سوره ها، نزدیک به مصحف هایی است که صحابه نوشته بودند و بر همان شیوه، سوره های بزرگ مقدم بر سوره های کوچک ترتیب یافت. حروف مصحف های عثمانی خالی از نقطه و علایمی بوده است که اعراب کلمات را نشان می دهد. این مصحف ها به احزاب و اعشار و اخماس، تقسیم بندی نشده بود و مملو از غلطهای املائی و تناقض هایی در رسم الخط بوده است. که علت آن، ابتدایی بودن خطی است که صحابه در آن زمان می شناخته اند. مشخصات کلی مصحف ها به شرح ذیل است:

۱. ترتیب: قبلا- گفته شد که ترتیب مصحف عثمانی، همان ترتیبی است که در مصحف کنونی وجود دارد و با ترتیبی که در مصحف های صحابه در آن وقت به کار برده شده بود و به خصوص با مصحف ابی بن کعب، تطبیق می کرد. تنها در مواردی اندک با آن ها مطابقت نداشت؛ از جمله این که در مصحف های صحابه، سوره یونس در زمره هفت سوره بزرگ به شمار می آمد و هفتمین (۲) یا هشتمین (۳) این سوره ها بود.

اما عثمان، سوره انفال و سوره براءت را به عنوان یک سوره، در مرتبه هفتم از

[شماره صفحه واقعی : ۱۵۰]

ص: ۲۰۴۵

۱- سمهودی؛ وفاء الوفاء بأخبار دار المصطفی؛ ج ۲، ص ۶۶۸-۶۶۷.

۲- در مصحف ابن مسعود.

۳- در مصحف ابی بن کعب.



سوره های بلند(طوال)قرار داد و سوره یونس را در شمار سوره های مئین درآورد و محل آن را تغییر داد.ابن عباس به این عمل عثمان اعتراض کرد و گفت:«به چه علت سوره انفال را که از سوره های مثنائی است (۱)و سوره براءت را که از سوره های مئین است،یک سوره به حساب آورده و«بسم الله الرحمن الرحيم»را از اول سوره براءت حذف کرده اید و در شمار سوره های بزرگ قرار داده اید؟»عثمان در پاسخ گفت:«سوره هایی بر پیامبر صلی الله علیه و آله نازل می شد و پس از نزول آن ها،آیاتی نازل می گردید.پیامبر کاتبان وحی را احضار می کرد و به آنان می فرمود:این آیه ها را در فلان محل از فلان سوره بنویسید.سوره انفال از سوره هایی است که در اوایل هجرت در مدینه نازل شد و سوره براءت از نظر نزول،از آخرین سوره هاست.ولی مضمون این دو سوره با یکدیگر شبیه است و من گمان می کردم این دو سوره،یکی است.پیامبر صلی الله علیه و آله نیز درگذشت و بیان نکرد که براءت دنباله سوره انفال است.از این جهت من آن دو را به هم پیوستم و«بسم الله الرحمن الرحيم»را بین آن دو نوشتم و آن را در شمار هفت سوره بزرگ قرار دادم» (۲).

این امر بر اجتهاد صحابه در ترتیب مصحف دلالت دارد.عثمان می دانست که گاهی آیه هایی از یک سوره،بعدا نازل می شد و پیامبر صلی الله علیه و آله امر می کرد که آن ها را در محل خودش ثبت کنند.عثمان گمان کرد که به مناسبت وجود تشابه بین سیاق کلی سوره براءت و سوره انفال،سوره براءت دنباله سوره انفال است (۳).این تشابه در سیاق،از این جهت است که مضمون هر دو سوره تشدید در نکوهش دشمنان اسلام،کافران و منافقان،و تشویق مؤمنان بر پایداری و مبارزه در جهت تثبیت کلمه الله در زمین است.در هر صورت با توجه به اینکه مطلبی از این جهت در مورد این دو سوره نقل نشده است،عثمان آن دو را به هم پیوست و آن را یک سوره به شمار

[شماره صفحه واقعی : ۱۵۱]

ص: ۲۰۴۶

---

۱- سوره انفال در مصحف ابن مسعود،از سوره های مثنائی و در مصحف ابی بن کعب در زمره سوره های مئین است.

۲- المستدرک؛ج ۲،ص ۲۲۱ و ۳۳۰.

۳- روایتی که عیاشی در جلد دوم،صفحه ۷۳ تفسیر خود نقل کرده،حاکی است که انفال و براءت یک سوره است.در این مورد میان علما اختلاف است(ر.ک:تفسیر طبرسی؛ج ۵،ص ۲) ولی عیاشی ترجیح می دهد که یک سوره به حساب آید؛زیرا پایان هر سوره با«بسم الله...»که آغاز سوره دیگری است،معلوم می شد(تفسیر عیاشی؛ج ۱،ص ۱۹).

آورد و هفتمین سوره از سوره های بزرگ قرار داد. شاید عثمان توجه نکرده است که سوره براءت، به عنوان هشدار و وعده عذاب به کافران نازل شد. از این رو با نام خداوند که رحمت محض است نازل نگردیده است، زیرا متناسب نیست که هشدار و وعده عذاب با رحمت آغاز گردد. از این جهت است که امیر مؤمنان علیه السلام فرموده:

«بسم الله... برای امان است، در حالی که سوره براءت تکیه بر شمشیر دارد» (۱).

با این کیفیت، مصحف عثمانی با دیگر مصحف ها اختلافاتی دارد، ولی این اختلافات جزئی است؛ و فقط از نظر تقدم و تأخر برخی سوره هاست.

۲. نقطه و علامت: مصحف های عثمانی به مقتضای شیوه نگارش که در آن دوره میان مردم عرب رایج بود از هر نشانه و علامتی که حروف نقطه دار و بی نقطه را مشخص کند، خالی بود. و لذا بین ب و ت و یا و ث تفاوتی نبود. و نیز ج و ح و خ از یکدیگر تشخیص داده نمی شدند. همچنین حرکت و اعراب کلمات، به وسیله فتحه، کسره، ضمه و تنوین نشان داده نمی شد. خواننده خود باید به هنگام قرائت با توجه به قرائن، آن ها را از یکدیگر تمیز می داد، و وزن کلمه و چگونگی اعراب آن را شخصا می شناخت.

از این رو در صدر اول، قرائت قرآن فقط به سماع و نقل موکول بود و جز از طریق شنیدن، قرائت قرآن تقریباً ممتنع بود. مثلاً بین کلمه های «تبلو»، «نبلو»، «تتلو»، «تتلو» و «یتلو» هیچ فرقی وجود نداشت. همچنین کلمه «یعلمه» از «تعلمه»، «نعلمه» و «بعلمه» تشخیص داده نمی شد. از این رو چه بسا آیه «لَتَكُونَ لِمَنْ خَلَقَكَ آيَةً» (۲) به صورت «لَمَنْ خَلَقَكَ» خوانده می شد.

ذیلاً نمونه هایی از قرائت های مختلف که بر اثر خالی بودن مصحف ها از نقطه رخ داده است، آورده می شود:

سوره بقره، آیه ۲۵۹: «ننشرها»، «ننشرها»، «تنشرها» (۳).

سوره آل عمران، آیه ۴۸: «یعلمه»، «نعلمه» (۴).

[شماره صفحه واقعی: ۱۵۲]

ص: ۲۰۴۷

۱- المستدرک؛ ج ۲، ص ۳۳۰. الاتقان؛ ج ۱، ص ۶۵. مجمع البیان ج ۵ ص ۲.

۲- یونس ۹۲: ۱۰.

۳- ر. ک: تفسیر طبرسی؛ ج ۲، ص ۳۶۸.

۴- همان؛ ص ۴۴۴.

سوره یونس، آیه ۳۰: «تبلو»، «تتلو» (۱).

سوره یونس، آیه ۹۲: «نتجیک»، «نتحیک» (۲).

سوره عنکبوت، آیه ۵۸: «لنبوئنهم»، «لنثوئنهم»، «لنبوینهم» (۳).

سوره سبأ، آیه ۱۷: «نجازی»، «یجازی» (۴).

سوره حجرات، آیه ۶: «فتبینوا»، «فتثبتوا» (۵).

در هر صورت خالی بودن مصحف ها از علایم و نشانه ها علت عمده پیدایش اختلاف قرائت در زمان های بعد بود، زیرا مردم به شنیدن و حفظ کردن قرآن اتکا داشتند و در طول زمان اشتباهاتی در نقل و یا شنیدن آیه ای رخ می داد، زیرا این یک واقعیت است که انسان هر اندازه که در حفظ کردن مطلبی دقت کند، بالاخره در معرض فراموشی و اشتباه قرار دارد. مگر آن که مطلب مورد نظر را به وسیله کتابت ضبط کند، از این رو گفته شده است: «ما حفظ فرّ و ما کتب قرّ». به علاوه نفوذ و رخنه اقوام غیر عرب در جزیره العرب و گسترش تعداد و جمعیت آنان با گسترش قلمرو اسلام، خود موجب وجود اختلاف در قرائت می شد. بنابراین ایجاب می کرد که اعضای کمیته یکی کردن مصاحف، در وقت خود، نسبت به آینده امت اسلامی توجه کنند و راه حلی برای جلوگیری از ایجاد اختلاف و خلل در قرائت قرآن بیابند.

ولی روحیه اهمال و سهل انگاری که در آن وقت بر مسئولان غالب بود، مانع از انجام چنین کاری شد.

ابن جزری تصور کرده است که مسئولان آن روز، به عمد و از روی حکمتی، از به کار بردن علایم و نشانه ها خودداری کرده اند می گوید: «از این جهت بوده است تا نوشتار قرآن هر گونه قرائتی را که از پیامبر صلی الله علیه و آله رسیده است پذیرا باشد، زیرا در آن روزگار، بر حفظ و سماع اتکا می شد نه بر خط و نوشتار» (۶).

زرقانی نیز با این توجیه غیر مقبول موافقت کرده گوید: «در آن دوره کلمات قرآن را بدون نقطه و علامت کتابت کردند تا قرائت های گوناگون را پذیرا باشد» (۷). با آن که

[شماره صفحه واقعی: ۱۵۳]

ص: ۲۰۴۸

۱- همان؛ ج ۵، ص ۱۰۵.

۲- همان؛ ص ۱۳۰.

۳- همان؛ ج ۸، ص ۲۹۰.

۴- همان؛ ص ۳۸۴.

۵- همان؛ ج ۳، ص ۹۴ و ج ۹، ص ۱۳۱.

٦- النشر في القراءات العشر؛ ج ١، ص ٧.

٧- مناهل العرفان؛ ج ١، ص ٢٥١.

روشن است که در آن زمان خط عربی بدون نقطه و علامت بوده و عرب در آغاز آموختن و کتابت بوده و نقطه گذاری و علامت گذاری را نمی دانسته است، لذا تصوّر ابن جزری و زرقانی خالی از وجه و سخنی بی مورد است.

۳. ناهنجاری نوشتاری: وضع خط برای رساندن معنایی است که به وسیله الفاظ در موقع تکلم اراده می شود. در واقع کتابت و نوشتن، نمایان گر لفظی است که بیان کننده معنا و مفهوم مورد نظر است. بنابراین لازم است کتابت به طور کامل با لفظی که بدان تکلم می شود، مطابقت داشته باشد؛ و عین آنچه گفته می شود نوشته شود، تا بدین ترتیب خط بدون هیچ کاستی و زیادت، مقیاس برای لفظ باشد.

از طرف دیگر، روش های انشا و شیوه نوشتن و کتابت، با این قاعده کاملاً منطبق نیست. ولی ما دام که این موارد اختلاف بین عموم مصطلح است و همگان بر وفق آن عمل می کنند، اشکالی به وجود نمی آورد و خللی در بیان مقصود ایجاد نمی کند، زیرا «قرآن» به قرائت آن بستگی دارد نه به کتابت.

اما رسم الخط مصحف عثمانی، در مقایسه با رسم الخط عمومی و متداول، دارای ناهنجاری های املائی فراوان و تناقض های بسیار در نحوه نوشتن کلمات می باشد. به گونه ای که اگر قرآن از طریق سماع و تواتر در قرائت ضبط نمی شد و مسلمانان این روش را از پیشینیان خود به ارث نمی گرفتند و با دقت و توجه تمام به حفظ آن نمی کوشیدند، امروزه قرائت صحیح بسیاری از کلمات محال می نمود.

علت این امر، عدم آشنایی عرب به فنون خط و روش های کتابت، در آن زمان بوده است. بلکه جز تعداد کمی از آنان نوشتن و کتابت را نمی دانستند و خطی را هم که این عده اندک بدان می نوشته اند، خطی ابتدایی و در حد بسیار پایین و اولیه بوده است. آثار باقی مانده از صدر اوّل، این موضوع را نشان می دهد (۱). علاوه بر این کسانی را که عثمان برای کتابت مصحف انتخاب کرده بود، افرادی بودند که به غایت نسبت به شیوه کتابت بی اطلاع بودند و هر چند که در آن وقت، خط در مرحله ابتدایی بود؛ ولی آنان بسیار بد خط بودند. همان گونه که ابن ابی داود نقل

[شماره صفحه واقعی: ۱۵۴]

ص: ۲۰۴۹

می کند:

پس از تکمیل نسخه های مصاحف، مصحفی را نزد عثمان بردند؛ وی پس از دیدن آن گفت: «چه نیکو و زیبا تهیه کرده اید. ولی در آن ناهنجاری هایی رخ داده که عرب خود می توانند آن را به نحو صحیح تلفظ کنند». سپس گفت: «اگر املاکننده از قبیله هذیل و نویسنده از قبیله ثقیف بود، چنین اشتباهاتی در آن پیدا نمی شد» (۱).

از این گفتار بر می آید که عثمان می دانسته است که قبیله هذیل در آن وقت به روش های انشا آشنایی کامل داشته و قبیله ثقیف به حسن کتابت و خوبی خط معروف بوده اند. در حالی که مصحف ارائه شده به او فاقد چنین مزایایی بوده است.

از این رو بر عثمان این ایراد وارد است که چرا افرادی از دو قبیله هذیل و ثقیف را برای این امر مهم انتخاب نکرد تا بدین گونه بی دقتی و بی توجهی صورت نگیرد؟! ثعلبی در تفسیر خود، ذیل آیه «إِنَّ هَذَا لَلسَّاحِرَانِ» (۲) می گوید: «عثمان گفت: در این مصحف ناهنجاری هایی دیده می شود که هر عربی به زبان خود آن را صحیح ادا می کند. به عثمان گفتند: آیا آن را تغییر نمی دهی؟ و به عبارت دیگر آیا تصحیح نمی کنی؟ او (از روی بی حالی یا سهل انگاری) گفت: لزومی ندارد، نه حلالی را حرام می کند و نه حرامی را حلال» (۳).

ابن روزبهان در این مورد کوششی ناروا دارد، می گوید: «عدم تصحیح لفظ قرآن به وسیله عثمان از این جهت بود که متابعت از شکل خط بر وی لازم بوده است. این لفظ به همان شکل در مصحف ها نوشته شده بود و تغییر آن جایز نبوده است و چون لغت برخی از عرب ها بوده، آن را تغییر نداد» (۴).

مفهوم این گفتار که در مصاحف این چنین نوشته بوده است، روشن نیست منظور او کدام مصاحف است و چگونه می توان میان این گفته و آخرین قسمت آن مبنی بر اینکه «لغت بعضی عرب است» سازش داد؟

[شماره صفحه واقعی : ۱۵۵]

ص: ۲۰۵۰

۱- المصاحف- سجستانی ص ۳۳-۳۲.

۲- طه ۶۳: ۲۰ طبق قرائت تشدید «ان».

۳- محمد حسن مظفر؛ دلائل الصدق؛ ج ۳، ص ۱۹۶.

۴- همان؛ ص ۱۹۷.

در هر حال، سهل انگاری مسئولان آن زمان از نظر وجود اشتباهات و تناقضات در مصحف، برای همیشه مشکلاتی برای امت اسلامی ایجاد کرد. البته عدم تصحیح این اشتباهات در ادوار بعد از عثمان، از آن جهت بوده که در زمان های متأخر، ممکن بود دشمنان به عنوان تصحیح قرآن و اصلاح ناهنجاری های آن، قرآن را دست خوش تحریف سازند و کتاب خدا بازیچه دست مغرضان و هواپرستان قرار گیرد. علی علیه السلام در این باره فرموده است: «انَّ الْقُرْآنَ لَا يَهَاجُ الْيَوْمَ وَلَا يَحْوَلُ» و همین فرمان به عنوان یک اصل و پایه قانونی برای همیشه مورد پذیرش مسلمانان قرار گرفت. لذا کسی را یارای آن نبود که قرآن را مورد دستبرد قرار دهد.

باید توجه کرد که بودن ناهنجاری های املائی در مصحف خللی در اساس و کرامت قرآن ایجاد نمی کند، زیرا:

اولاً؛ واقع قرآن آن است که خوانده می شود، نه آنچه نوشته می شود. کتابت به هر اسلوبی باشد، ما دام که قرائت صحیح و منطبق بر نحوه متداول در زمان پیامبر صلی الله علیه و آله و صحابه او باشد، موجب هیچ ضرر و زیانی نخواهد شد. به طوری که بیان شد، تردیدی نیست که مسلمانان از صدر اول تا امروز، نص قرآن را به گونه صحیح، حفظ کرده اند.

ثانیاً؛ تخطئه کتابت قرآن ایرادی است به نویسندگان اولیه از نظر جهل و یا سهل انگاری آنان و ایرادی به خود کتاب نیست که «لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ» (۱).

ثالثاً؛ اشتباهات املائی که در مصحف همچنان باقی بوده و تغییر داده نشده، خود حجتی است بر سلامت قرآن از هر گونه دستبرد و تحریف، زیرا تصحیح اشتباهات املائی که سزاوار بود انجام شود ولی برای حفظ کرامت، سلف درباره آن اقدامی نکرده، دلیل روشنی است که در سرتاسر قرآن هیچ گونه تغییری صورت نگرفته است و موجب شده کسی جرأت نکند به آن دستبرد بزند.

اکنون نمونه هایی از مهم ترین اشتباهات رسم الخط موجود در قرآن را در ذیل می آوریم:

[شماره صفحه واقعی : ۱۵۶]

ص: ۲۰۵۱

سوره/آیه/آیه/املاء صحیح بقره ۱/۱۶۴. «و اختلف الليل و النهار» / «وَ اِخْتَلَفَ اللَّيْلُ وَ النَّهَارُ» مائده ۲/۱۰۹. «علم الغيوب» / «عَلَّمَ» انعام ۳/۵. «يأتيهم انبؤا» / «انباء» انعام ۴/۲۶. «و ينون عنه» / «يُنَادُونَ عَنْهُ» انعام ۵/۵۲. «بالغداوه» / «بِالْغُدَاهِ» است و «و بدون هیچ علت شناخته شده ای زاید است.

انعام ۶/۹۴. «فيكم شركوا» / «شركاء» هود ۷/۸۷. «ما نشؤا» / «ما نشاء» يوسف ۸/۸۷. «انه لا يائس» / «لا يئأس» ابراهيم ۹/۹. «أللم يأتكم نبؤا» / «نبا» ابراهيم ۱۰/۲۱. «فقال الضعفا» / «الضعفوا» كهف ۱۱/۲۳. «و لا تقولن لشأى» / «لشئى» كهف ۱۲/۷۷. «لو شئت لتخذت» / «لأتخذت» طه ۱۳/۹۴. «قال ينؤم» / «يا بن أم» نمل ۱۴/۲۱. «ا و لا اذبحنه» / «لأذبحنه» است و الف بدون هیچ علت معقولى اضافه شده است.

نمل ۱۵/۲۹. «يا ايها الملؤا» / «الملا» روم ۱۶/۱۳. «شفعوا» / «شفعاء» صافات ۱۷/۱۰۶. «لهو البلؤ الميبين» / «البلاء» ص ۱۸/۱۳. «و اصحاب ليكه» / «الأيكه» زمر ۱۹/۶۹. «و جاى بالنبين» / «و جىء» غافر ۲۰/۵۰. «و ما دعؤا الكافرين» / «و ما دعاء» هرگاه در نظر بگیریم که مصحف های آن روز بدون نقطه و فاقد هرگونه علامت و نشانه بوده است، به خوبی درمی یابیم که قرائت قرآن از روی مصحف در آن روزگار تا چه حد با مشکل روبرو بوده است. مثلا خواننده مصحف از کجا بداند که الف «لأذبحنه» زاید است و نباید خوانده شود و یا چگونه بفهمد که یکی از دو «یا»ی «بأيد» در آیه «وَ السَّمَاءُ بَيْنَاهَا بِأيدٍ» (۱) زاید می باشد، و یا در کلمه «نشؤا» بدون هیچ علامتی از کجا خواننده می فهمد که واو زاید است و الف ممدوده است و تلفظ همزه بعد از الف است؟

[شماره صفحه واقعی : ۱۵۷]

ص: ۲۰۵۲

۱- ذاریات ۵۱:۴۷.



موضوع عجیب تر وجود تناقض در رسم الخط مصحف عثمانی است؛ به نحوی که کلمه ای را در جایی به شکلی نوشته اند و همان کلمه را در جای دیگر به شکلی دیگر و این خود نشان می دهد که نویسندگان اولیه تا چه حد از شناخت اصول کتابت به دور بوده اند تا آنجا که حتی نتوانسته اند دست کم روش واحدی در ثبت و ضبط کلمات اتخاذ کنند. چنان که در آیه ۲۴۷ سوره بقره کلمه «بسطه» با سین و در آیه ۶۹ از سوره اعراف با صاد «بسطه» نوشته شده است. و نیز کلمه «بیسط» در آیه ۲۶ سوره رعد با سین و در آیه ۲۴۵ بقره با صاد ضبط گردیده است. از این قبیل تناقضات در مصحف عثمانی زیاد وجود دارد.

اینک نمونه هایی از این تناقضات را در زیر می آوریم:

سوره/آیه/املاء قدیم/سوره/آیه/املاء معاصر کهف ۱/۷۷. «لو شئت لتخذت» /اسراء ۷۳/ «إِذَا لَاتَّخَذُوكَ» شعراء ۲/۱۷۶. «اصحاب لئیکه» ص ۱۳/حجر ۷۸ و ق ۱۴/ «أَصْحَابُ الْأَيْكَةِ» ابراهیم ۳/۲۱. «فَقَالَ الضُّعْفُو» /توبه ۹۱/ «لَيْسَ عَلَيَّ الضُّعْفَاءُ» یونس ۴/۴۹. «فلا يستخرون ساعه» /اعراف ۳۴/ «لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً» غافر ۵/۵۰. «و ما دعوا الكافرين» /رعد ۱۴/ «وَمَا دُعَاءُ الْكَافِرِينَ» حج ۶/۱۰. «ليس بظلام للعبيد» /آل عمران ۱۸۲/ «لَيْسَ بِظِلْمٍ لِلْعَبِيدِ» فرقان ۷/۹. «ضربوا لك الامثل» /اسراء ۴۸/ «ضَرَبُوا لَكَ الْأَمْثَالَ» قمر ۸/۶. «يوم يدع الداع» /بقره ۲۲۱/ «وَاللَّهُ يَدْعُوا إِلَى الْجَنَّةِ» بقره ۹/۲۸. «فأحبكم ثم يميتكم» /حج ۶۶/ «أَحْبَبْنَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ» قريش ۱۰/۲. «إي لفهم رحله» /قريش ۱/ «لَا يَلْفُ قُرَيْشٍ» طه ۱۱/۹۴. «قال بينوم» /اعراف ۱۵۰/ «قَالَ ابْنُ أُمِّ هُودٍ» ۱۲/۸۷. «في اموالنا ما نشوا» /حج ۵/ «فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ» ابراهیم ۱۳/۳۴. «و إن تعدوا نعمت الله» /نحل ۱۸/ «وَإِنْ تَعَدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ» فاطر ۱۴/۴۳. «فلن تجد لسنت الله» /فتح ۲۳/ «و لن تجد لسنة الله» فاطر ۱۵/۴۰. «على بينت منه» /محمّد ۱۴/ «عَلَى بَيْنِهِ مِنْ رَبِّهِ»

[شماره صفحه واقعی : ۱۵۸]

ص: ۲۰۵۳

سوره/آیه/املاء قدیم/سوره/آیه/املاء معاصر یوسف ۱۶/۲۵. «لدا الباب» /غافر/ ۱۸/ «لَمَدَى الْحَنَاجِرِ» الحاقه ۱۷/۱۱. «طغا الماء» /النازعات/ ۱۷/ «إِنَّهُ طَغَى» /کهف/ ۱۸/۲۳. «و لا تقولن لشيء» /کهف/ ۴۵/ «وَ كَانَ اللَّهُ عَلَيَّ كُلِّ شَيْءٍ مُّؤْمِنُونَ ۱۹/۲۴. «فقال الملوأ» /مؤمنون/ ۳۳/ «وَ قَالَ الْمَلَأُ الرَّحْمَنُ ۲۰/۳۱. «أَيُّهُ الثَّقَلَانِ» /یس/ ۵۹/ «أَيُّهَا الْمُجْرِمُونَ»

## دیدگاهی غلو آمیز

برخی از کسانی که به آداب و رسوم گذشته سخت پایبندند، تصور کرده اند که رسم الخط مصحف به دستور خاص پیامبر صلی الله علیه و آله به همین گونه و شکل فعلی تدوین شده است و نویسندگان اولیه دخالتی در نحوه نوشتن کلمات نداشته اند و در پس این ناهنجاری های نوشتاری، سرّی پنهان و حکمتی نهفته است که جز خدا، کسی از آن آگاه نیست.

ابن المبارک از شیخ و استاد خود، عبد العزیز الدباغ نقل می کند که او گفته است:

«رسم الخط قرآن سرّی از اسرار خداوند است و تعیین آن از پیامبر صلی الله علیه و آله است. آن حضرت دستور داده است که قرآن را به این شکل بنویسند و نویسندگان بر آنچه از پیامبر صلی الله علیه و آله شنیده اند، هیچ نیفزوده اند و از آن هم چیزی نکاسته اند... گوید...»

صحابه و دیگران به اندازه سر مویی در رسم الخط مصحف دخالت نداشته اند و آن، صرفاً توقیفی و تعیین شده از جانب پیامبر صلی الله علیه و آله است. اوست که فرموده به این شکل تدوین شود؛ جایی با الف زاید و جایی بدون الف، آن را بنویسند. زیرا این ها اسراری است که عقل ها بدان راه نمی برد و سرّی از اسرار خداست که خاص کتاب عزیز اوست؛ نه دیگر کتاب های آسمانی. همان گونه که نظم قرآن معجزه است، رسم الخط آن نیز معجزه می باشد. عقل ها، چگونه به سر آوردن الف در «مائ» و حذف آن از «فته» و اضافه کردن «یاء» به «بأید» و «بأیکم» و نوشتن آن ها به صورت «بأیید» و «بأیکم» پی می برد و یا چگونه می توان فهمید که چرا در کلمه «سعوا» در سوره حج با الف نوشته می شود؛ ولی همین کلمه در سوره سبأ بدون الف «سعو» نوشته می شود. باز چرا کلمه «عتوا» در هر جا که باشد با اضافه الف و تنها در سوره فرقان،

[شماره صفحه واقعی : ۱۵۹]

ص: ۲۰۵۴

بدون الف و به صورت «عتو» نوشته می شود؟ و از همین قبیل است سرّ زیادت الف در «آمنوا» و حذف آن از «باؤ» و «جاؤ» و «تبؤو» و «فاؤ» در سوره بقره. تمام این ها اسرار الهی و اغراض حکمت آمیز پیامبر صلی الله علیه و آله است که بر مردم پوشیده می باشد، زیرا این ها اسرار باطنی است که جز از طریق موهبت الهی، قابل درک نیست و مانند الفاظ و حروف مقطعه ای است که در اوایل سوره است و دارای اسراری بزرگ و معانی بسیاری است که بیشتر مردم بدان اسرار پی نمی برند و چیزی از معانی الهی که بدانها اشاره شده، درک نمی کنند و رسم الخطی که در قرآن به کار رفته از همین قبیل است» (۱).

برخی تلاش کرده اند تا اسرار این نحو از رسم الخط را کشف کنند. لذا با تکلف آشکار اظهار نظرهایی کرده اند. مثلاً تصور کرده اند که زیادت الف در «لأذبحنه» دلالت بر آن دارد که ذبح واقع نشده است. و زیادت «یا» در «وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ» (۲) برای اشاره به تعظیم قدرت الهی است که به وسیله آن، آسمان را بنا نهاده است و با هیچ قدرت و نیروی دیگر مشابهت ندارد و این به مقتضای این قاعده معروف است که «زیاده المبانی تدلّ علی زیاده المعانی» (۳).

ابو العباس مراکشی معروف به ابن البناء (متوفای ۷۲۱) در کتاب خود «عنوان الدلیل فی مرسوم التنزیل» به تفصیل در این زمینه توضیح داده است. او تشریح کرده که وضعیت این حروف در خط، بر حسب اختلاف و چگونگی معانی کلمات است که از اسرار و حکمت های پنهانی حکایت دارد. از جمله این حکمت ها توجه به عوالم غیب و شهود و مراتب وجود و مقامات است. در ذیل گزیده ای از گفته های او را می آوریم که نشان دهنده میزان غلو و مبالغه او درباره رسم الخط می باشد:

۱. اضافه کردن الف در «لأذبحنه» برای توجه دادن به این معنا است که ذبح از عذابی که در صدر آیه ذکر شده شدیدتر است. «لَأَعَذَّبَنَّهٗ عَذَابًا شَدِيدًا أَوْ لَأَذْبَحَنَّهُ» (۴).

۲. الف در «یرجوا» و «یدعوا» اضافه شده است تا بر آن دلالت کند که فعل به

[شماره صفحه واقعی : ۱۶۰]

ص: ۲۰۵۵

۱- مناهل العرفان، ج ۱، ص ۳۷۶-۳۷۵.

۲- ذاریات ۴۷: ۵۱.

۳- مقدمه ابن خلدون؛ ص ۴۱۹. مناهل العرفان؛ ج ۱، ص ۳۶۷.

۴- نمل ۲۱: ۲۷.

علت در برداشتن ضمیر فاعل، از اسم سنگین تر است. از این رو وقتی فعل را خفیف و سبک به حساب می آورند، هر چند که جمع باشد، الف آن حذف می شود. مانند «سَبَّحُوا فِي آيَاتِنَا مُعَاجِزِينَ» (۱) زیرا سعی در اینجا سعی باطل است و ثبوتی در عالم وجود ندارد.

۳. در آیه «كَأَمْثَالِ اللَّوْلُؤِ الْمَكْنُونِ» (۲) الف بعد از همزه اضافه شده است تا بر سفیدی و جلای آن نسبت به مروارید غیر مکنون و غیر پوشیده دلالت داشته باشد، لذا در آیه «كَأَنَّهَمْ لَوْلُؤٌ» (۳) الف اضافه نشده است.

۴. الف در «مائه» اضافه شده ولی در «فته» نیامده است. زیرا «مائه» مشتمل بر کثرت از نظر دو رتبه آحاد و عشرات است.

۵. در آیه «وَ جِيءَ يَوْمَئِذٍ بِجَهَنَّمَ» (۴) الف اضافه شده و به صورت «و جایء یومئذ» نوشته شده تا دلیل بر آن باشد که این مجیء و آمدن آشکار است.

۶. در «سأوریکم آیاتی» (۵) واو اضافه شده است تا بر آن دلالت کند که عالم وجود در بالاترین مرتبه وضوح است.

۷. در آیه «و السَّيِّمَاءُ بَيْنَهُمَا بِأَيْدٍ» (۶) یا اضافه شده است تا تفاوت آن را با «الأيدي» که جمع «ید» است، نشان دهد. زیرا منظور در آیه، ید به معنای دست نیست، بلکه منظور قدرت و قوتی است که خداوند به وسیله آن آسمان را بنا کرده است. این قدرت و قوت برای ثبوت در وجود، سزاوارتر از «الأيدي» جمع «ید» است و به همین مناسبت «یا» به آن اضافه شده است.

۸. واو از آیه «سَنَدُعُ الزَّبَانِيَةَ» (۷) ساقط شده برای این که در آن سرعت فعل و اجابت شعله جهنم و شدت عمل مقصود است.

۹. واو از «وَ يَدْعُ الْإِنْسَانَ بِالشَّرِّ» (۸) حذف شده تا بر آن دلالت کند که انجام کار بد و شرّ برای انسان آسان است و انسان در انجام شر سرعت به کار می برد، همچنان که

[شماره صفحه واقعی : ۱۶۱]

ص: ۲۰۵۶

۱- سبأ ۵: ۳۴.

۲- واقعه ۲۳: ۵۶.

۳- طور ۲۴: ۵۲.

۴- فجر ۲۳: ۸۹.

۵- انبیا ۳۷: ۲۱.

۶- ذاریات ۴۷: ۵۱.

۷- علق ۱۸: ۹۶.

۸- اسراء ۱۱: ۱۷.

در انجام کار خیر سستی می ورزد.

۱۰. در سوره بقره آیه ۲۴۷ کلمه «بسطة» با سین و در آیه ۶۹ از سوره اعراف با صاد نوشته شده است؛ زیرا با سین به معنای سعه جزئی و با صاد به معنای سعه کلی است (۱).

دکتر صبحی صالح در این زمینه می گوید: «تردیدی نیست که این مطالب، غلو و مبالغه ای است درباره تقدیس رسم الخط مصحف عثمانی و تکلفی است که ما فوق آن تصور نمی شود، زیرا از منطق دور است که رسم الخط را امری توقیفی و با دستور پیامبر صلی الله علیه و آله بدانیم و یا تصور کنیم که مشتمل بر اسراری است؛ همان گونه که فواتح برخی از سوره دارای اسرار است. هیچ موردی برای مقایسه رسم الخط با حروف مقطعه اوایل سوره که قرآن بودن آن ها به تواتر ثابت است، وجود ندارد. این ها اصطلاحاتی است که نویسندگان آن زمان منظور کرده اند و عثمان نیز با این اصطلاحات موافقت کرده است» (۲).

علامه ابن خلدون می گوید: «برخی از افراد ناآگاه گمان کرده اند که صحابه صنعت خط را به خوبی و به طور کامل می دانسته اند و برخی از نوشته های آنان که مخالف قواعد است، از روی حکمت و علتی بوده است. اینان در مورد زیادت الف در «الأذبحه» می گویند برای توجه به عدم وقوع ذبح است و در زیادت یا در «بأبید» معتقدند که به منظور جلب توجه بر کمال قدرت الهی است. و از این قبیل مطالب که هیچ اصلی ندارد، جز گفتاری بدون دلیل که قابل توجیه نیست» (۳).

عجیب تر آنکه محمد طاهر الکردی، در آستانه قرن پانزدهم هجری، به قهقرا بازگشته و درباره رسم الخط مصحف عثمانی، به مبالغه و غلو فاحش دچار گردیده و پس از بیان برخی از ناهنجاری های رسم الخط عثمانی و تناقضات موجود در آن گفته است: «بر ماست که بدانیم چرا نویسندگان اولیه مصحف، قواعد صحیح کتابت را رعایت نکرده و چرا در نوشتن مصحف روش واحدی را در پیش

[شماره صفحه واقعی : ۱۶۲]

ص: ۲۰۵۷

۱- ر.ک: البرهان؛ ج ۱، ص ۴۳۰-۳۸۰.

۲- مباحث فی علوم القرآن؛ ص ۲۷۷.

۳- مقدمه ابن خلدون؛ باب ۵، ص ۴۱۹ و باب ۶، ص ۴۳۸.

نگرفته اند؟ این سؤالی است که باید کسانی که به امر عثمان مصحف را نوشتند، پاسخ گویند. اما آنان در خاک آرمیده اند و از این رو دانشمندان گفته اند: رسم الخط مصحف، سَرّی از اسرار است که هیچ کس از آن آگاه نیست... گوید: گمان سهو و خطا و جهل به اصول کتابت دربارهٔ آنان به خود راه ندهید که این خیال باطلی است.

ما اعتقاد قطعی داریم که صحابه قواعد املا و کتابت را آن گونه که باید می دانسته اند و ما بر این گفته سه دلیل استوار داریم:

اول: علامه آلوسی در تفسیر خود، به نام روح المعانی می گوید ظاهراً صحابه رسم الخط را به خوبی می دانسته و به قواعد کتابت آگاه بوده اند. جز این که آنان در برخی از موارد، به عمد و از روی حکمت و فلسفه ای، برخلاف این قواعد چیزی نوشته اند.

دوم: آنان با پادشاهان و امیران مکاتبه می کردند و ناچار باید کتابت را بخوبی دانسته باشند.

سوم: در عهد عثمان بیش از یک ربع قرن از اشتغال مردم جزیره العرب به امر کتابت و نوشتن گذشته بود. آیا معقول است که صحابه در این مدت طولانی، کتابت را به درستی فرا نگرفته باشند؟ (۱).

گفتهٔ علامه ابن خلدون که «به خیال بافی های این ناآگاهان توجه نکنید» ما را از دادن پاسخ به این قبیل بیهوده گویی ها بی نیاز می کند. ابن خطیب در ردّ این گونه گمان های بی پایه بیانی مفصل دارد که خلاصه ای از آن را نقل می کنیم:

گوید: جعبری در ضمن سخن خود دربارهٔ ناهنجاری های مصحف می گوید:

«بزرگ ترین فایدهٔ آن، این است که مانع اهل کتاب از قرائت مستقیم قرآن است.» ابن خطیب اضافه می کند: «یکی از بزرگان قراء سخنی این چنین بی اساس می گوید و با چنین سخنی، طرفداران لزوم وجود اغلاط در قرآن را تأیید می کنند. در حالی که بطلان و بی پایگی این سخن روشن است و در قرآن آیات بسیاری است که طرف خطاب آن اهل کتابند و آنان را به سوی ایمان می خواند. بنابراین چگونه آنان از تلاوت قرآن منع می شوند؟!»

[شماره صفحه واقعی: ۱۶۳]

ص: ۲۰۵۸

او سپس می گوید: «زشت ترین گفتاری که ممکن است، انسانی با عقل سالم و شناخت صحیح بگوید؛ گفتار صباغ است که:» فوائد این رسم الخط بسیار و اسرار آن متعدد است. از جمله عدم امکان تلاوت آن، به جز با تعلیم و فراگیری از استاد است. شأن هر دانش نفیس و باارزشی آن است که از دسترس عمومی محفوظ باشد.» ابن خطیب در جواب این گفتار می گوید: «وا مصیبتا! آیا قرآن نیز همانند لگاریتم، طلسم، رمل، اسطرلاب، نجوم و علوم از این قبیل است که تصور می کنند نفاست آن ها در اسراری است که در آن ها نهفته و جز با کوشش و تلاش بسیار و پس از گذشت زمانی دراز نتوان بدان دست یافت؟ خداوند می گوید: «وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ» (۱) ولی شما می گوید که قرآن از دسترس مردم به دور باشد! بسی تصویری باطل و سخنی بی پایه و ساختگی است! آیا مصحف برای خواندن نوشته شده است و یا برای این که رمز و طلسم باشد و تنها قراء بتوانند آن را بخوانند و به هر کس که به آنان پول می دهد و خود را در اختیارشان قرار دهد بیاموزند و کسانی را که مال و موقعیتی ندارند از آموختن آن محروم کنند؟» ابن خطیب اضافه می کند که بسیاری از اهل علم و ادب را دیده و خود شنیده است که به علت آشنا نبودن به این رسم الخط عجیب و غریب و عدم شناخت اسلوب های قرائت، آن گونه که رسیده است، قرآن را به غلط قرائت و تلاوت می کنند (۲).

با توجه به آنچه گذشت، ابن خطیب معتقد است که باید رسم الخط مصحف تصحیح شود و با خطی که همه مردم به خواندن آن قادر باشند، نوشته شود. همه دانشمندان معاصر بر همین عقیده اند و همه محققان، تبدیل رسم الخط قدیم را به رسم الخط کنونی جایز می دانند زیرا رسم الخط پیشین با دستور پیامبر صلی الله علیه و آله نبوده، بلکه روش نویسندگان آن روز بوده یا کتابت در مراحل بدوی بوده و از دقت لازم برخوردار نبوده است. اما امروز با پیشرفت روش های کتابت و تکمیل آن که خواندن

[شماره صفحه واقعی: ۱۶۴]

ص: ۲۰۵۹

۱- «همانا قرآن را سهل و آسان نمودیم تا یادآور همگان باشد». قمر ۱۷: ۵۴.

۲- الفرقان؛ ص ۸۶-۶۳.

را برای همگان آسان کرده است، چاره ای جز تغییر رسم الخط گذشته به رسم الخط کنونی که همه بدان آشنا هستند و قرآن را در دسترس عامه مردم قرار می دهد، نیست. این امر موجب تحقق بخشیدن به منظوری است که قرآن برای آن نازل شده و آن هدایت و راهنمایی همگان برای همیشه است.

در این زمینه، قاضی محمد بن الطیب ابو بکر باقلانی (متوفای ۴۰۳) در کتاب «الانتصار» می گوید: «خداوند شکل و نحوه خاصی از کتابت و نوشتن را بر مردم واجب نکرده است. برای نوشتن قرآن و نویسندگان مصاحف، رسم الخط خاصی معین نشده که موظف باشند بر طبق آن قرآن را ثبت کنند و از غیر آن پرهیزند، زیرا وجوب این موضوع منوط به وجود مدرک شرعی است و در نصوص کتاب به این موضوع اشاره ای نشده است که باید کتابت، ثبت و ضبط قرآن به طریقه ای خاص و با خطی معین انجام گیرد و از آن تجاوز نشود. همچنین در سنت چنین مطلبی وجود ندارد و اجماع امت نیز این امر را واجب نشمرده؛ و قیاسات شرعی نیز بر چنین موضوعی دلالت ندارد. بلکه سنت، دالّ بر آن است که قرآن را می توان به هر شکلی که آسان تر باشد نوشت، زیرا پیامبر صلی الله علیه و آله فقط به کتابت قرآن امر کرد و هیچ طریقه خاصّ و رسم الخط معینی را برای نوشتن آن معین نکرد و هیچ کس را از کتابت آن نهی نفرمود. از همین رو خطوط مصحف ها مختلف است و هر گروهی با روشی که بین خود آنان مصطلح و متداول بوده است، قرآن را نوشته اند. برخی بر طبق تلفظ کتابت می نموده و برخی زیاد و کم می کردند، زیرا می دانستند که رسم الخط هرگونه باشد اصطلاحی بیش نیست و بر مردم پوشیده نمی باشد. از این رو می توان خط آن را با حروف کوفی و خط اولیه نوشت، لام را به صورت کاف و الف ها را کج نگاشت؛ و می توان آن را به شکلی دیگر، حتی با خط و روش قدیم و یا با خط جدید و یا روشی میانه، کتابت کرد. اگر خطوط مصحف ها و بسیاری از حروف آن با یکدیگر تفاوت دارند و شکل و صورت آن ها یکنواخت نیست؛ از این جهت است که مردم با آن ها موافقت، و در این منعی نمی بینند که هر کس و هر گروه بر طبق روشی که بین خودشان متداول است، آن را کتابت کنند. هر روشی که آسان تر و مشهورتر است، مورد قبول مردم قرار می گیرد. این هیچ اشکالی هم ندارد، برای این که طریقه ای

[شماره صفحه واقعی: ۱۶۵]

ص: ۲۰۶۰



مخصوص و خط معینی برای کتابت قرآن معین نشده است. آنچه معین شده است قرائت صحیح است و وسیله قرائت به هر نحوی می تواند باشد. زیرا خط به منزله علامت و نشانه و رسمی است که معرف کلمه است و هر علامت و رسمی که بتواند این منظور را ادا کند، به کار بردن آن بلامانع است.

خلاصه هر کس مدعی است که برای کتابت قرآن باید رسم الخط معینی را به کار برد، ناگزیر از اقامه دلیل است؛ و این دلیل کجاست؟! مطلبی که در بالا نقل شد، خلاصه ای است از گفته قاضی ابو بکر باقلانی که شیخ عبد العظیم زرقانی آن را در مناهل العرفان آورده است. زرقانی پس از نقل خلاصه گفته باقلانی، به گفته های او جواب داده است. اما سستی جواب های او در مقابل تحقیق محکم و استوار باقلانی بخوبی آشکار است (۱). از این روست که دکتر صبحی صالح در دنباله گفته باقلانی می گوید:

«عقیده قاضی ابو بکر در این زمینه، قابل قبول است. او دلایلی محکم و نظری دوراندیش دارد. عواطف و احساسات خود را درباره بزرگ داشت پیشینیان، بر دلیل و برهان، مقدم نشمرده و میان آن دو خلط نکرده است. آنان که رسم الخط قرآن را توقیفی و همیشگی می دانند، گرفتار احساسات خود هستند. و عواطف و مذاق شخصی خود را در این امر دخالت داده اند. در حالی که عواطف و ذوق های شخصی نسبی است، و نباید آن ها را در امور دینی دخالت داد؛ چه حقایق شرعی از ذوق و عاطفه استنباط نمی شود» (۲).

اینک در جدول زیر، رسم الخط کلمات به شکل قدیم با رسم الخط معاصر مقایسه می شود. در این جدول کلماتی مانند «الرحمن» و «العلمین» و «الصراط» که الف آن ها حذف شده و تعداد آن ها در مصحف عثمانی زیاد است، آورده نشده است. باید توجه داشت که حذف الف از این کلمات بر وفق خط کهن کوفی است که از خط سریانی باز گرفته شده. همچنین کلماتی که در آن ها به جای الف، واو و یا نوشته شده است مانند «صلاه» و «زکات» و «توریه» به علت کثرت و تکرار زیاد

[شماره صفحه واقعی : ۱۶۶]

ص: ۲۰۶۱

۱- ر.ک: مناهل العرفان؛ ج ۱، ص ۳۷۸-۳۷۳.

۲- مباحث فی علوم القرآن، ص ۲۷۹.

آن‌ها در قرآن در این جدول نیامده است. از کلمات مکرر، فقط یک کلمه به عنوان نمونه که در اولین آیه آمده آورده شده است. این قبیل کلمات که در آیات و سوره‌های دیگر نیز تکرار شده با علامت «ک» مشخص شده است.

سوره/آیه/املاء/قدیم/املاء/معاصر بقره/۳۳/یأدم (۱)/یا آدم بقره/۴۰/اسرائیل «ک»/اسرائیل بقره/۷۱/الآن «ک» (۲)/الآن بقره/۸۷/عیسی ابن مریم/عیسی بن مریم بقره/۹۰/بئس ما «ک»/بئسما بقره/۱۶۴/اللیل «ک»/اللیل بقره/۱۸۶/الداع «ک»/الداعی بقره/۲۲۶/فءوا/فءوا بقره/۲۴۰/فی ما «ک»/فیما بقره/۲۷۵/الربوا «ک»/الربا بقره/۲۸۲/تسئموا (۳)/تسأموا آل عمران/۳۵/امرات «ک»/امراه آل عمران/۷۵/الأمین (۴)/الأمین آل عمران/۷۹/رباتیین ۴/ربیاتیین آل عمران/۱۴۴/أ فاین «ک»/أ فإن آل عمران/۱۵۳/تلون (۵)/تلون نساء/۱۶/الذان/الذان نساء/۲۳/التي «ک»/اللاتی نساء/۲۵/فمن ما «ک»/فمما نساء/۷۸/فمال هؤلاء «ک»/فمال هؤلاء مائده/۱۸/أبنؤا/أبنؤا نساء/۲۹/جزؤا «ک»/جزاء مائده/۳۱/سوأه/سوأه انعام/۵/أنبؤا «ک»/أنبؤاء انعام/۳۴/نبأی/نبأ انعام/۵۲/بالغدوه (۶)/بالغداه انعام/۹۴/شركؤا «ک»/شركاء انعام/۱۱۵/كلمت «ک»/كلمه انعام/۱۴۴/أما «ک»/أم ما اعراف/۶/فلنسلن (۷)/فلنسلن اعراف/۲۰/ما وُرى (۸)/ما ووری اعراف/۵۶/رحمت «ک»/رحمه اعراف/۶۹/بطه (۹)/بسطة اعراف/۱۲۷/نستحی ی/نستحیی

[شماره صفحه واقعی : ۱۶۷]

ص: ۲۰۶۲

- ۱- تنها یک همزه بر روی الف ترسیم شده.
- ۲- یک همزه در جلوی لام ترسیم شده.
- ۳- همزه بر روی میم ترسیم شده.
- ۴- تنها یک یاء کوچک بالای یاء ترسیم شده.
- ۵- یک واو کوچک بالای واو ترسیم شده.
- ۶- یک الف کوچک بر آن ترسیم شده.
- ۷- یک همزه بالای سین ترسیم شده.
- ۸- یک واو کوچک بالای واو ترسیم شده.
- ۹- سین کوچکی روی صاد ترسیم شده.

سوره/آیه/املاء/قدیم/املاء/معاصر انفال/۳۸/سنت/سنه توبه/۴۷/و لا- اوضعوا/و لأوضعوا یونس/۱۵/تلقاء/تلقاء یونس/۳۴/یبدؤا/یبدأ یونس/۳۵/أمرن/أم من هود/۸۷/بقیت/بقیه هود/۸۷/ما نشؤا/ما نشاء هود/۹۷/و ملاءیه/و ملأه(و ملئه) یوسف/۲۵/لدا/لدى یوسف/۸۷/تأسوا(۱)/تأسوا یوسف/۸۷/یأس یوسف/۱۰۱/ولی ی/ولی یوسف/۱۱۰/استیأس ۱/استیأس رعد/۳۹/یمحو/یمحو ابراهیم/۹/نبؤا/نبأ ابراهیم/۲۱/الضعفوا/الضعفاء حجر/۹۵/المستهزئین/المستهزئين نحل/۴۳/فسئلوا (۲)/فسألوا نحل/۴۸/یتفیؤا/یتفیأ نحل/۸۶/راء«ک»/رأى نحل/۹۰/و ایتاءى/و ایتاء اسراء/۱۱/یدع«ک»/یدعو سوره/آیه/املاء قدیم/املاء/معاصر کهف/۲۳/لشایء/لشیء کهف/۳۸/لکنا/لکن کهف/۴۸/ألن/أن لن کهف/۶۳/أ رأیت/أ رأیت کهف/۷۷/لتخذت/لاتخذت کهف/۱۱۰/یرجو«ک»/یرجو مریم/۲۸/یاخت/یاخت مریم/۴۴/یأبت/یا أبت مریم/۴۶/یابرهیم/یا ابراهیم طه/۱۸/أتوکؤا/أتوکأ طه/۹۴/ینؤم/یا ابن امّ طه/۱۱۹/لا- تظمؤا/لا- تظماً طه/۱۲۱/سوآتهما(۳)/سوآتهما طه/۱۳۰/اءاناءى/آناء انبیا/۳۷/سأوریکم«ک»/سأوریکم مؤمنون/۲۴/الملؤا«ک»/الملأ- مؤمنون/۴۴/کل ما/کلما نور/۸/و یدرؤا/و یدرأ نور/۱۳/جاءو«ک»/جاءوا نور/۴۳/عن من/عن فرقان/۲۱/و عتوا/عتوا فرقان/۳۸/و ثمودا«ک»/و ثمود

[شماره صفحه واقعی : ۱۶۸]

ص: ۲۰۶۳

- ۱- همزه ای بالای یاء ترسیم شده.
- ۲- همزه ای پیش از لام ترسیم شده.
- ۳- الف کوچکی بالای همزه ترسیم شده.

سوره/آیه/املاء/قدیم/املاء/معاصر/فرقان/۴۹/ لنحی (۱)/لنحیی شعراء/۹۲/أین ما/أینما شعراء/۹۴/الغاون«ک»/الغاون نمل/۲۱/لااذبحنه/لاذبحنه نمل/۶۴/بیدؤا«ک»/بیدأ نمل/۹۲/اتلوا/اتلو قصص/۳/نتلوا/نتلو قصص/۴/یستحی ی«ک»/یستحیی قصص/۹/قرت/قرّه روم/۱۳/شفعؤا/شفعاء روم/۱۶/لقاءی/لقاء روم/۲۴/فیحی ی/فیحیی روم/۳۰/فطرت/فطره روم/۳۹/لیربوا«ک»/لیربو احزاب/۳۷/لکی لا-/لکیلا- سبأ/۵/سعو/سعوا غافر/۱۵/التلاق/التلاقی غافر/۳۲/التناد/التنادی سوره/آیه/املاء/قدیم/املاء/معاصر/فصلت/۲۹/الذین (۲)/الذین شوری/۳۰/و یعفوا«ک»/و یعفو شوری/۳۲/الجوار/الجواری شوری/۵۱/وراء ی/وراء دخان/۴۳/شجرت/شجره الذاریات/۴۷/بأید/بأید مجادلہ/۹/معصیت/معصیه ممتحنه/۴/برءؤا (۳)/برءاء تحریم/۱۱/امرات/امراه تحریم/۱۲/بکلمت (۴)/بکلمات القلم/۶/بأیکم/بأیکم تکویر/۸/الموءده (۵)/الموؤده انشقاق/۱۱/یدعوا/یدعو غاشیه/۲۲/بمصیطر (۶)/بمصیطر فجر/۴/یسر/یسری فجر/۲۳/و جایء/و جیء قریش/۲/ای لفهم (۷)/ایلافهم

## پیدایش خط عربی

### اشاره

اثری به دست نیامده است که بر آشنایی عرب حجاز به کتابت و خط در گذشته دور دلالت داشته باشد. آنان اندکی پیش از ظهور اسلام با خط و کتابت آشنا شدند.

علت آن که کتابت و خط در میان عرب حجاز رایج نبوده، زندگی بدوی آنان بوده است. آنان همواره در حال کوچ کردن و رفت و آمد و یا جنگ و غارت به سر

[شماره صفحه واقعی : ۱۶۹]

ص: ۲۰۶۴

۱- یاء کوچکی بالای یاء ترسیم شده.

۲- تثنیه موصول است.

۳- الف کوچک بالای همزه.

۴- الف کوچک بالای میم.

۵- واو کوچک بعد از همزه.

۶- سین کوچک زیر صاد.

۷- یک یاء کوفی کوچک و منفصل بعد از همزه.

می برده اند. این قبیل اشتغالات، آنان را از تفکر درباره صنایع و از جمله کتابت که از صنایع مدنیّت و شهرنشینی است، باز می داشت. جز برخی از آنان که به منظور تجارت به شام و عراق سفر می کردند، رفته رفته تحت تأثیر مردم متمدن آن مناطق قرار گرفتند و متخلّق به اخلاق آنان شدند؛ و خط و کتابت را به عاریت از آنان گرفتند. از این رو با خط نبطی و یا سریانی آشنا شدند، و این دو نوع خط تا پس از فتوحات اسلامی در عرب باقی و معروف بود.

از خط نبطی خط نسخ به وجود آمد که امروز نیز شناخته شده و باقی است و از خط سریانی خط کوفی پیدا شد که خط حیری نامیده می شد. یعنی به «حیره» که شهری قدیمی و عربی در مجاورت کوفه است، منسوب بود، زیرا تغییر و تحوّل در خط سریانی در حیره رخ داد و پس از بنای کوفه و انتقال تمدن عرب به این شهر، اسم آن به خط کوفی تغییر کرد. این خط، زمانی طولانی میان عرب معروف و متداول بود.

خط نبطی را که به خط نسخ تبدیل شد، عرب ها در اثنای سفر تجارت خود به شام، از «حوران» آموختند. اما خط حیری و یا کوفی را از عراق گرفتند. عرب ها هر دو خط را نخست در نامه ها و نوشته های عادی و سپس در نوشته های مهم، مانند قرآن و حدیث به کار گرفتند.

یک دلیل بر آن که خط کوفی تحوّل یافته خط سریانی است، آن که عرب به جای «کتاب» می نوشتند «کتب» بدون الف؛ و نیز به جای «رحمان» می نوشتند «رحمن».

این از ویژگی های خط سریانی است که الف ممدود را در اثنای کلمات، نمی آورند.

موقع ظهور اسلام خط و کتابت میان عرب حجاز رایج نبود. تنها معدودی کمتر از بیست نفر با خط و نوشتن آشنا بودند. پیامبر صلی الله علیه و آله آنان را برای کتابت وحی استخدام کرد و مسلمانان را به آموختن خط و کتابت تشویق نمود. و روز به روز، تعداد کسانی که کتابت را می آموختند، رو به فزونی نهاد.

دو خط نسخ و کوفی میان مسلمانان باقی مانده و رواج یافت. مسلمانان نسبت به دگرگونی و تحسین و تزئین آن دو خط کوشیدند، تا آن که ابن مقله، در آغاز قرن چهارم هجری، در زیبایی خط نسخ کوشید و خط نسخ را به حد اعلای کمال خود

[شماره صفحه واقعی : ۱۷۰]

به گونه ای که هم اکنون متداول است، رسانید.

با گذشت زمان خط کوفی-بر خلاف خط نسخ-سیر قهقرایی داشت. این خط حدود دو قرن رواج داشت، سپس از میان رفت و از آن پس مصحف ها با خط زیبای نسخ نوشته می شد (۱).

### اول کسی که نقطه را در مصحف به کار برد

خطی را که عرب ها از سریانی و نبطی اقتباس کردند بدون نقطه بود و خطوط سریانی تا امروز نیز بدون نقطه است. عرب ها تا نیمه قرن اول، خطوط اقتباسی را بدون نقطه می نوشتند. از این پس خط عربی دوره جدید خود را آغاز می کند.

دوره ای که نقطه و علائم حرکات کلمه وارد خط می شود. زمانی که حجاج بن یوسف ثقفی از جانب عبد الملک بن مروان (۷۵-۸۶) حاکم عراق بود، مردم با کار برد نقطه آشنا شدند و حروف نقطه دار را از بی نقطه مشخص ساختند. این کار به وسیله یحیی بن یعمر و نصر بن عاصم، شاگردان ابو الاسود دثلی متداول گردید (۲).

علت این عمل وجود «موالی» (۳) بود که در این زمان تعداد آنان رو به گسترش نهاده بود و سرزمین اسلامی پر بود از کسانی که با لغت عرب بی گانه بودند. برخی از آنان در زمره دانشمندان و قراء به شمار می آمدند، در حالی که زبان آنان عربی نبود و ناگزیر انحرافات در تلفظ آنان وجود داشت. از این رو تغییراتی در قرائت رخ می داد که جامعه اسلامی را نگران ساخت.

ابو احمد عسکری (۴) گزارش می دهد: مردم چهل و اندی سال تا زمان عبد الملک بن مروان با قرآن عثمانی سر و کار داشتند. سپس تغییرات فراوانی در قرائت آن رخ

[شماره صفحه واقعی : ۱۷۱]

ص: ۲۰۶۶

۱- ر.ک: دائره المعارف القرن العشرين؛ ج ۳، ص ۶۲۱. جرجی زیدان؛ تاریخ تمدن اسلامی، ج ۳، ص ۵۸-۶۰ ابن خلدون؛ المقدمه؛ ص ۴۲۱-۴۱۷. خلیل یحیی النامی؛ اصل الخط العربی؛ ج ۳، ترکی عطیه بخط العربی الاسلامی؛ ص ۲۲. عبد الفتاح عباده؛ انتشار الخط العربی؛ ص ۱۵-۱۳. ناجی المصروف، مصور الخط العربی؛ ص ۳۳۸. محمد طاهر الملکی الکردی؛ تاریخ الخط العربی و آداب؛ ص ۵۴.

۲- دائره المعارف القرن العشرين؛ ج ۳، ص ۷۲۲. مناهل العرفان؛ ج ۱، ص ۴۰۰-۳۹۹. تاریخ القرآن؛ ص ۶۸.

۳- موالی به کسانی می گویند که غیر عرب اند و در میان عرب با آنان پیوند دارند.

۴- ابو احمد عسکری؛ التصحیف و التحریف؛ ص ۱۳.

داد، این تغییرات بیشتر در عراق گسترش یافت. حجاج بن یوسف، نگرانی خود را از این امر به کتّاب و نویسندگان خود اظهار کرد و از آنان خواست که برای حروف مشابه هم، علایم و نشانه‌هایی وضع کنند تا تشخیص آن‌ها از یکدیگر ممکن باشد.

گفته شده است که نصر بن عاصم، این امر را به عهده گرفت و نقطه گذاری را در حروف به کار برد (۱).

استاد زرقانی می گوید: «اولین کسانی که نقطه را در مصحف به کار بردند، یحیی بن یعمر و نصر بن عاصم، شاگردان ابو الاسود دثلی بودند» (۲).

### شکل حرکات و نشانه گذاری

خط عربی علاوه بر آنکه در ابتدا از نقطه خالی بود، شکل (علایم حرکات حروف و کلمات)، نشانه و علامت نیز نداشت. و طبعاً مصحف نیز از هر علامتی که نشان دهنده حرکت کلمه و اعراب آن باشد، عاری بود. در ابتدای صدر اسلام، مسلمانان قرآن را در حفظ داشتند و با توجه به کثرت و عرب بودن حافظان قرآن، بالطبع قرآن را که به زبان آنان بود، صحیح می خواندند. بنابراین قرآن از خطا مأمون و مصون بود. به خصوص که مسلمانان به قرآن عنایت فراوان داشتند و آنان قرآن را از بزرگانی که به زمان پیامبر صلی الله علیه و آله نزدیک بودند، فرا می گرفتند و امکانات حفظ و ضبط قرآن به گونه صحیح، در آن زمان موجود بود.

اما در پایان قرن اول که مسلمانان غیر عرب جامعه اسلامی فزونی یافت و با زبان عربی بی گانه بودند، به وضع علایم و نشانه‌هایی برای کلمات قرآن، نیاز مبرم پیدا شد. تا بدین وسیله از خطاها و اشتباهات در خواندن قرآن، جلوگیری به عمل آید.

مثلاً- هر عربی، طبعاً کلمه کتب را در آیه «كُتِبَ رَبُّكُمْ عَلَي نَفْسِهِ الرَّحْمَهُ» (۳) به صورت معلوم و همین کلمه را در آیه: «كُتِبَ عَلَيكُمْ الصِّيَامُ» (۴) به صورت مجهول می خواند. در حالی که غیر عرب تشخیص نمی داد که این کلمه معلوم است یا مجهول. کما این که

[شماره صفحه واقعی: ۱۷۲]

ص: ۲۰۶۷

۱- ابن خلکان؛ وفيات الأعيان؛ ج ۲، ص ۳۲.

۲- مناهل العرفان؛ ج ۱، ص ۳۹۹.

۳- انعام ۵۴: ۶.

۴- بقره ۱۸۳: ۲.

ابو الاسود شنید که کسی کلمه «رسوله» در آیه «أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ» (۱) به کسر لام می خواند که در این صورت معنای آن این است که خداوند از مشرکان و پیامبرش بیزار است. ابو الاسود با شنیدن این غلط فاحش گفت: «تصوّر نمی کردم که کار مردم به اینجا رسیده باشد» و لذا به زیاد بن ابیه که در آن زمان حاکم کوفه بود (۵۳-۵۰) مراجعه کرد و چگونگی جریان را با او در میان گذاشت. زیاد ابن ابیه، قبلا از ابو الاسود خواسته بود که در این باره چاره ای بیندیشد، ولی او سرباز زده بود. تا این که این غلط فاحش را خود در تلاوت کلام خدا شنید و آن گاه در بر آوردن خواسته زیاد ابن ابیه تصمیم گرفت (۲) و گفت: «آن چه امیر بدان امر کرده انجام می دهم».

ابو الاسود نویسنده ای خواست تا از عهده نوشتن آنچه او می گوید، بخوبی بر آید.

نویسنده ای از قبیله عبد قیس در اختیار او گذاشتند. ولی وی او را نپسندید. نویسنده دیگری را انتخاب کردند که زبردست بود و مورد قبول ابو الاسود واقع شد.

ابو الاسود به نویسنده مذکور گفت: «هر حرفی را که من با گشودن دهان ادا کردم (مفتوح خواندم)، نقطه ای بر بالای آن حرف بگذار و اگر دهان خود را جمع کردم (حرف را به ضمّه خواندم) نقطه ای در جلوی آن حرف قرار بده و اگر حرفی را کسره خواندم، نقطه ای در زیر آن حرف بنویس» (۳). ابن عیاض اضافه می کند که ابو الاسود به نویسنده گفت: «اگر حرفی را با غنه ادا کردم آن را با دو نقطه مشخص کن و او همین کار را انجام داد» (۴).

از این پس، مردم این نقطه ها را به عنوان علایمی برای نشان دادن حرکات حروف و کلمات به کار بردند؛ ولی بیشتر این نقطه ها را با رنگی غیر از رنگی که خط مصحف با آن نوشته شده بود، می نوشتند و غالبا این رنگ قرمز بود.

پس از آن که نصر بن عاصم نقطه را برای تشخیص حروف نقطه دار از حروف بی نقطه در مصحف به کار برد، نقطه های سیاه به نقطه های رنگی تبدیل شد تا

[شماره صفحه واقعی: ۱۷۳]

ص: ۲۰۶۸

۱- توبه ۳: ۹.

۲- می گویند: زیاد بن ابیه کسی را بر سر راه ابو الاسود گماشت تا به عمد این آیه را به غلط بخواند تا او را بر انجام خواسته زیاد تحریک کند (الخط العربی الاسلامی؛ ص ۲۶).

۳- الفهرست؛ ص ۴۶، فن اول از مقاله دوم.

۴- صدر، حسن، تأسیس الشیعه لعلوم الاسلام؛ ص ۵۲.



نقطه‌هایی که علامت حرکت بوده با نقطه‌هایی که علامت اِعْجَام است، اشتباه نشود و این دو نوع نقطه از یکدیگر تمیز داده شوند.

جرجی زیدان مصحف نقطه داری را به همین کیفیت در دار الکتب مصر دیده است. او می‌گوید: «این مصحف نخست در مسجد عمرو بن عاص، در مجاورت قاهره بوده و از کهن‌ترین مصحف‌های جهان است. ورق‌های آن بزرگ و خط آن با مرکب سیاه نوشته شده و نقطه‌های آن به رنگ قرمز است و همان‌طور که ابو الاسود توصیف کرده، نقطه‌های بالای حروف علامت فتحه و نقطه‌های زیرین علامت کسره و نقطه‌های جلو حروف نشانه ضمه است» (۱).

در اندلس، مصحف‌ها را با چهار رنگ می‌نوشتند. رنگ سیاه برای حروف، رنگ قرمز برای نقطه‌هایی که علامت حرکت بوده، رنگ زرد برای همزه‌ها و رنگ سبز برای الف‌های وصل به کار می‌رفته است (۲).

### آخرین تغییرات تکمیلی

جلال‌الدین سیوطی گفته است: «در صدر اول، نشانه حرکات حروف به صورت نقطه بوده است. نقطه اول حروف علامت فتحه و نقطه آخر حروف علامت ضمه و نقطه زیرین حروف علامت کسره بشمار می‌آمده است.

علایمی که هم‌اکنون برای بیان حرکات حروف متداول است و مأخوذ از حروف می‌باشد، از ابتکارات خلیل بن احمد است. در این روش علامت فتحه عبارت است از شکل مستطیلی که در بالای حروف گذارده می‌شود و علامت کسره به همین شکل و در ذیل حروف به کار می‌رود. علامت ضمه و او کوچک‌کی است در بالای حرف و تنوین بر حسب مفتوح بودن و یا مکسور بودن و یا مضموم بودن، به وسیله دو علامت از نوع خود مشخص می‌شود. سیوطی اضافه می‌کند: «اولین کسی که همزه و تشدید را وضع کرد، خلیل بن احمد بود» (۳).

[شماره صفحه واقعی: ۱۷۴]

ص: ۲۰۶۹

- 
- ۱- تاریخ تمدن اسلامی؛ ج ۳، ص ۶۱.
  - ۲- الخط العربی الاسلامی؛ ص ۲۷ به نقل از: ابو عمرو عثمان بن سعید دانی در المقنع فی رسم المصاحف و نیز رجوع کنید به: تاریخ القرآن؛ ص ۶۸.
  - ۳- الاتقان؛ ج ۲، ص ۱۷۱. ابو عمرو الدانی، کتاب النقط؛ ص ۱۳۳.

در طول زمان، عنایت و توجه مسلمانان به قرآن بیشتر می شد و مسلمانان تغییراتی در خط و رسم آن ایجاد می کردند و در پایان قرن سوم بود که رسم الخط قرآن به حد اعلای زیبایی خود رسید، مردم در نوشتن قرآن با خطوط زیبا و به کار بردن علایم و نشانه ها بر یکدیگر پیشی می گرفتند. آنجا که سر حرف «خ» را به عنوان علامت سکون حرف به کار بردند. این عمل اشاره به آن داشت که حرف ساکن، اخف از حرف متحرک است. و برخی سر حرف «م» را برای علامت ساکن انتخاب کردند. برای حروف مشدّد، علامت سه دندان و برای الف های وصل، سر حرف «ص» معین شد. همچنین صنعت خط و حاشیه نگاری رو به پیشرفت گذاشت و با ظرافت خاصی در مصحف ها به کار برده شد (۱).

گفته شده است که تقسیم قرآن به قسمت های ده گانه و پنج گانه و حزب و جزء و تعیین علامت و نشانه برای آن ها، به موجب امر مأمون عباسی انجام گرفته است.

برخی گفته اند که حجاج به این کار دست زد. احمد بن الحسین گفته است: «حجاج، قراء بصره را گرد آورده و گروهی از میان آنان انتخاب کرد و از آنان خواست که حروف قرآن را شمارش کنند. آنان در طی چهار ماه این کار را به پایان رساندند و نشان دادند که قرآن دارای ۷۷۴۳۹ کلمه و ۳۲۳۰۱۵ و به قولی ۳۴۰۷۴۰ حرف است. نیمه قرآن با کلمه «وَلْيَتَلَطَّفْ» (۲) در سوره کهف مشخص شده است. تعداد آیات قرآن ۶۲۳۶ آیه می باشد.

معروف است که تقسیم قرآن به ۱۲۰ حزب و سی جزء، برای تسهیل قرائت آن در مکتب خانه ها و غیره بوده است (۳).

ولی ابو الحسن علی بن محمد سخاوی (متوفای ۶۴۳) از دانشمندان بزرگ در ادب و فقه و قرائات که در دمشق می زیست، در کتاب جمال القراء «تقسیم بندی قرآن را به ۳۰ جزء و هر جزئی را به ۱۲ قسمت، که مجموعاً ۳۶۰ قسمت باشد، به دانشمند نامی ابو عثمان عمرو بن عبید (متوفای ۱۴۴) که از شیوخ معتزله و مردی زاهد پیشه بود، نسبت می دهد و می گوید که او با درخواست منصور (خلیفه عباسی

[شماره صفحه واقعی : ۱۷۵]

ص: ۲۰۷۰

۱- تأسیس الشیعه لعلوم الاسلام؛ ص ۵۲، نقل از سلامه بن عیاض، المصباح.

۲- کهف ۱۹: ۱۸.

۳- ر.ک: البرهان، ج ۱، ص ۲۴۹-۲۵۲.

متوفای ۱۵۸) این کار را انجام داده است.

منصور دوانیقی از وی خواست تا قرآن را بر حسب ایام سال تقسیم بندی کند و برای تنظیم حفظ و قرائت روزانه قرآن آماده گردد. او به درخواست منصور پاسخ مثبت داد و با نظمی استوار این تقسیم بندی را انجام داد و در پایان هر جزء با خط زرین نشانه گذاری کرد.

منصور آن را به فرزند خود مهدی تعلیم داد و سپس دیگران پیروی کرده، و کم کم این تقسیم بندی میان مسلمانان رواج یافت (۱).

بلندترین سوره های قرآن، بقره و کوتاه ترین سوره کوثر است. طولانی ترین آیه قرآن، آیه «دین» یعنی آیه ۲۸۲ سوره بقره است که دارای ۱۲۸ کلمه و ۵۴۰ حرف است و کوتاه ترین آیه «و الضحی» (۲) و پس از آن «و الفجر» (۳) است. بزرگ ترین کلمه در قرآن «فَأَسْقَيْنَا كَوْمًا» می باشد که دارای ۱۱ حرف است (۴).

احمد در مسند خود از اوس بن حذیفه روایت می کند که «من در میان گروهی از بنی مالک بودم که اسلام آورده و به حضور پیامبر صلی الله علیه و آله رسیدند. ما را در خیمه ای جای داده و پیامبر صلی الله علیه و آله همه روزه در بازگشت از مسجد و پیش از رفتن به خانه خود نزد ما می آمد. او شب ها پس از نماز عشا نزد ما می ماند و از رفتاری که قوم وی در مکه و پس از مهاجرت به مدینه با او داشتند، سخن می گفت. پیامبر صلی الله علیه و آله شبی دیرتر از وقت همیشگی نزد ما آمد. علت تأخیر را از حضرتش پرسیدیم، فرمود: حزبی (قسمتی مشخص) از قرآن [که مرسوم هر شب من بود تلاوت کنم] باقی مانده بود، خواستم آن را انجام داده به پایان برسانم، آن گاه از مسجد بیرون آمیم. ما صبحگاه از اصحاب پیامبر صلی الله علیه و آله پرسیدیم: قرآن را چگونه حزب بندی می کنید؟ گفتند: آن را به شش سوره، پنج سوره، هفت سوره، نه سوره، یازده سوره، سیزده سوره، تقسیم بندی می کنیم و حزب بندی سوره های مفضلات (سوره های کوچک که آیه های کوتاه دارند) از سوره «ق» است تا پایان قرآن» (۵).

[شماره صفحه واقعی : ۱۷۶]

ص: ۲۰۷۱

۱- سخاوی، جمال القراء و کمال الإقراء، چاپ بیروت ۱۹۹۳ م، ج ۱، ص ۳۷۹-۱۷۸.

۲- ضحی ۱: ۹۳.

۳- فجر ۱: ۸۹.

۴- حجر ۲۲: ۱۵. ر.ک: البرهان؛ ج ۱، ص ۲۴۹ و ۲۵۲.

۵- مسند احمد؛ ج ۴، ص ۳۴۳.

ظاهراً جملهٔ اخیر گفتهٔ خود اوس است که در دنبالهٔ بیان اصحاب پیامبر صلی الله علیه و آله و به مناسبت ذکر کرده است. زیرا در آن زمان قرآن به صورت مصحف و ترتیب یافته در نیامده بود، تنها سوره‌ها کامل شده بود و آن‌ها را برای آسان تر شدن قرائت بر حسب ایام یا اوقات به قسمت‌های مساوی تقسیم می نمودند.

### قرآن در مراحل تکاملی خود

قرآن از صدر اول، به خصوص از ناحیهٔ کتابت و زیبایی خط، با گذشت زمان سیر تکاملی داشته است. خطاطان بزرگ، در زیبایی قرآن و تکمیل خط آن، سهم بسزایی داشته‌اند. نخستین کسی که در راه تکمیل کتابت مصحف و زیبایی خط آن قدم برداشت، خالد بن ابی الهیاج از اصحاب امیر المؤمنین علی علیه السلام بود که در حدود سال صدم هجری در گذشته است. او به خوشنویسی و داشتن خط زیبا معروف بود.

گفته‌اند که سعد، مولا و حاجب ولید، وی را برای کتابت مصحف و شعر و اخبار در دربار ولید بن عبد الملک (۹۶-۸۶) استخدام کرد. او کسی است که پس از تجدید بنا و توسعهٔ مسجد نبوی در مدینه، به دست عمر بن عبد العزیز، سورهٔ شمس را با طلا بر محراب آن مسجد نوشت. این تجدید بنا به سال ۹۰ هجری پایان یافت (۱).

عمر بن عبد العزیز از خالد خواست که مصحفی با همین خط برای او بنویسد و او مصحفی را با زیبایی تمام نوشت. عمر بن عبد العزیز آن را پذیرفت و بر او آفرین گفت. اما خالد مبلغ زیادی را برای انجام این کار می خواست، که عمر از پرداخت آن خودداری کرده و مصحف را به او پس داد.

محمد بن اسحاق (ابن الندیم) می گوید: «مصحفی را به خط خالد بن ابی الهیاج از اصحاب علی علیه السلام دیدم. این مصحف در مجموعهٔ خطوط تاریخی محمد بن الحسین معروف به ابن ابی بعره بود که پس از او به عبد الله بن حانی رسید» (۲).

خطاطان تا اواخر قرن سوم هجری مصحف‌ها را با خط کوفی می نوشتند. از این پس، در اوایل قرن چهارم، خط زیبای نسخ جای خط کوفی را گرفت. اولین مصحف

[شماره صفحه واقعی: ۱۷۷]

ص: ۲۰۷۲

۱- تاریخ یعقوبی؛ ج ۳، ص ۳۰ و ۳۶.

۲- الفهرست؛ ص ۹ فن اول از مقالهٔ اول و ص ۴۶ فن اول از مقالهٔ دوم.

به خط نسخ، به دست خطاط معروف محمد بن علی بن الحسین بن مقله (۳۲۸-۲۷۲) نوشته شد. گفته شده است: نوی اولین کسی است که به خط ثلث و نسخ نوشت. او که در علم هندسه تخصص داشت، با رسم حروف هندسی و بنا نهادن قواعد و اصول آن، خط عربی اسلامی را تغییر داد و بدان زیبایی بخشید.

این کار منحصر به اوست و تاکنون در میان امت اسلامی خطاطی با این مهارت یافت نشده است. تعدادی از مخطوطات تاریخی، مانند مصحف موجود در موزه هرات در افغانستان منسوب به اوست و گفته اند که او دو بار قرآن را نوشت (۱).

خط نسخ عربی در قرن هفتم هجری، به دست یاقوت بن عبد الله موصلی (متوفای ۶۸۹) به حدّ اعلای کمال خود رسید. او با خط زیبای خود هفت مصحف نوشت. این مصحف ها با انواع خطوط نوشته شده بود و پیشوای دیگر نویسندگان قرار گرفت (۲). کلیه مصحف ها تا قرن یازدهم هجری بر شیوه خط یاقوت نوشته می شد. در اول قرن دوازدهم ترک های عثمانی، به خصوص پس از فتح مصر به دست سلطان سلیم، خط عربی اسلامی را مورد توجه قرار دادند و به دست خطاطان فارسی که در امپراتوری عثمانی خدمت می کردند در پیشبرد و تکمیل این خط کوشیدند. سلطان سلیم تمام خطاطان، نقاشان و هنرمندان را در پایتخت خود گرد آورد. اینان انواع جدیدی از خطوط عربی، مانند خط رقی، خط دیوانی، خط طغرابی و خط اسلامبولی را پدید آوردند، که همچنان در نوشته ها متداول است.

برخی از خطاطان عثمانی که شهرت بسیار یافتند عبارتند از: حافظ عثمان (متوفای ۱۱۱۰) و سید عبد الله افندی (متوفای ۱۱۴۴) و استاد راسم (متوفای ۱۱۶۹) و ابو بکر ممتازبک مصطفی افندی، که خط رقی را اختراع کرد. این خط از سهل ترین و ساده ترین خطوط عربی است. او قواعد این خط را وضع نمود و اولین بار با این خط کتابت کرد. ابو بکر ممتازبک در زمان سلطان عبد المجید خان و به سال ۱۲۸۰ هجری این خط را عرضه کرد.

[شماره صفحه واقعی : ۱۷۸]

ص: ۲۰۷۳

- ۱- الخط العربی الاسلامی؛ ص ۱۵۵. الخطاط البغدادی، ص ۱۶.
- ۲- الخط العربی الاسلامی؛ ص ۱۷۱. مصور الخط العربی؛ ص ۹۲.

چاپ مصحف ها نیز مانند کتات آن، در دوره های مختلف رو به کمال داشته است. نخستین بار در حدود سال ۹۵۰ هجری مطابق ۱۵۴۳ میلادی، قرآن در بندقیه به چاپ رسید. ولی پس از چاپ، مقامات کلیسا به معدوم کردن آن دستور دادند. پس از آن در سال ۱۱۰۴ هجری مطابق با ۱۶۹۲ میلادی هنکلمان (۱) در شهر هامبورگ به چاپ قرآن همت گماشت. پس از وی در سال ۱۱۰۸ هجری مطابق با ۱۶۹۶ میلادی ماراکی (۲) در «پادو» (۳) به چاپ قرآن دست زد.

به سال ۱۲۰۰ هجری مطابق با ۱۷۸۵ میلادی، مولا عثمان در «پترزبورگ» روسیه، قرآن را چاپ کرد و این اولین چاپ اسلامی قرآن بود. نظیر آن در «قازان» نیز به چاپ رسید.

فلوگل (۴) نیز در سال ۱۲۵۲ هجری مطابق با ۱۸۳۶ میلادی در شهر «لیزیگ» (۵) (۶) به چاپی مخصوص از قرآن دست زد. این چاپ از قرآن به علت املای ساده آن با استقبال بی نظیر اروپاییان روبه رو شد. اما مانند دیگر چاپ های اروپایی در جهان اسلام توفیقی به دست نیاورد.

اولین دولت اسلامی که به چاپ قرآن اقدام کرد و اقدام آن با موفقیت روبه رو شد، «ایران» بود. این دولت اسلامی دو چاپ سنگی زیبا و منقح از قرآن تهیه کرد.

این چاپ ها که در حجمی بزرگ ارائه شده و دارای ترجمه در ذیل هر سطر بود و برخوردار از فهرست های متعدد بود. اولین نسخه به سال ۱۲۴۳ هجری مطابق با ۱۸۲۷ میلادی در تهران و دومین نسخه در سال ۱۲۴۸ هجری مطابق با ۱۸۳۲ میلادی در تبریز به چاپ رسید. در این زمان در هند نیز قرآن چاپ و منتشر شد.

به دنبال آن، از سال ۱۲۹۴ هجری مطابق با ۱۸۷۷ میلادی، ترکیه عثمانی به چاپ های مختلفی از قرآن دست زد که در نهایت زیبایی و استواری قرار داشت.

در سال ۱۳۲۳ هجری مطابق با ۱۹۰۵ میلادی، روسیه تزاری به چاپ قرآنی به خط کوفی و به حجمی بزرگ همت گماشت؛ که تصور می رفت یکی از مصحف های

[شماره صفحه واقعی : ۱۷۹]

ص: ۲۰۷۴

۱- . Hincklemann

۲- . Maracci

۳- . Padoue

۴- . lugel ک

۵- . Leipzig

۶- شهری بندری است در شمال ایتالیا.

اولیه عثمانی است. این قرآن خالی از نقطه و علایم فتحه و کسره بود. چند ورق از اول آن افتاده و آخر آن نیز ناقص بود. این قرآن از آیه هشتم سوره بقره: «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ» آغاز و به آیه چهارم از سوره زخرف:

«وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيَّ حَكِيمٌ» پایان می یافت. این قرآن در سمرقند پیدا شده بود و در اختیار کتابخانه سلطنتی در پترزبورگ بود و انستیتوی آثار در «تاشکند» آن را با همان حجم اصلی و خصوصیات دیگر در پنجاه نسخه فتوگرافی کرده، به مهم ترین دانشگاه های کشورهای اسلامی هدیه نمود. نسخه ای از این قرآن در کتابخانه دانشگاه تهران (با شماره ۱۴۴۰۳ DSS) موجود است.

در سال ۱۳۴۲ هجری مطابق با ۱۹۲۳ میلادی، کشور مصر به چاپ قرآن اقدام نمود. چاپ این قرآن به وسیله کمیته ای با تعیین وزارت اوقاف آن کشور و به سرپرستی مشایخ الازهر انجام شد. این نسخه از قرآن با پذیرش جهان اسلام روبه رو شد و چاپ های بسیاری بر اساس آن انجام گرفت.

در سال ۱۳۷۰ هجری مطابق با ۱۹۵۰، عراق نیز به چاپ نفیسی از قرآن دست زد. همچنین سراسر جهان اسلام به چاپ و نشر قرآن به بهترین صور و زیباترین انواع چاپ همت گماشتند. این روش همچنان در جهان اسلام ادامه دارد.

همچنین قرآن دیگری از خطاطی سوری به نام «عثمان طه» رواج یافت. این قرآن در کشورهای سوریه، عربستان، ایران، لبنان و دیگر کشورهای اسلامی چاپ شد.

ویژگی این چاپ تنظیم آیات در صفحه و تقسیم منظم حزب ها و جزءهای سی گانه قرآن است (۱).

[شماره صفحه واقعی : ۱۸۰]

ص: ۲۰۷۵

---

۱- برای اطلاع بیشتر از خط عثمان طه و ویژگی های آن رجوع کنید به: خرمشاهی، بهاء الدین؛ قرآن پژوهی؛ ص ۶۵۷.

اشاره

قرائت قرآن و تلاوت آیات آن یکی از مهم ترین مسایل قرآن به شمار می رود، به طوری که از همان ادوار نخستین پیوسته عده ای به این کار همت گماشته و عهده دار قرائت قرآن و تعلیم آن در جامعه اسلامی بوده اند. طبقات قراء شامل بزرگان صحابه چون عبد الله بن مسعود، ابی بن کعب، ابو الدرداء و زید بن ثابت در طبقه اول؛ عبد الله بن عباس، ابو الاسود دوئلی، علقمه بن قیس، عبد الله بن سائب، اسود بن یزید، ابو عبد الرحمن سلمی و مسروق بن اجدع در طبقه دوم؛ و بالاخره بزرگانی دیگر در طبقات سوم تا هشتم می گردد. پس از این طبقات از قراء، عهد تدوین قرائات آغاز شد و به دنبال آن قراء سبعة تعیین گردیدند.

سلسله قراء (قاریان به نام قرآن) و قرائات، قرن به قرن پیوسته ادامه داشت تا اینکه در اوایل قرن چهارم ابو بکر ابن مجاهد (۲۴۵-۳۲۴) شیخ القراء بغداد، قرائات را در هفت قرائت از هفت قاری بنام، به رسمیت شناخت. بعدها در دوره های مختلف هفت قاری دیگر اضافه شد که بدین ترتیب مجموعاً چهارده قرائت معروف شد. به دلیل آنکه هر کدام از این قرائات به وسیله دو راوی روایت شده، مجموع قرائت متداول به بیست و هشت قرائت می رسد.

در حجیت قرائات و تواتر آن ها، که آیا جملگی به طور متواتر از پیامبر اکرم نقل و

[شماره صفحه واقعی : ۱۸۱]

ص: ۲۰۷۶



ضبط شده است یا نه، گفتگو فراوان است. به طور کلی از آن مباحث می توان نفی تواتر قرائات را نتیجه گرفت؛ زیرا طبق رأی محققین، بیش از یک قرائت از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نرسیده است و آن قرائتی است که در میان مردم (جمهور مسلمانان) متداول است و هر قرائت که با آن مطابق باشد، مقبول و گرنه مردود است (۱).

## تعریف قرائت

قرائت همان تلاوت و خواندن قرآن کریم است و اصطلاحاً به گونه ای از تلاوت قرآن اطلاق می شود که دارای ویژگی های خاصی است. بدین معنا که هرگاه تلاوت قرآن به گونه ای باشد که از نصّ وحی الهی حکایت کند و بر حسب اجتهاد یکی از قراء معروف - بر پایه و اصول مضبوطی که در علم قرائت شرط شده - استوار باشد، قرائت قرآن تحقق یافته است؛ البته قرآن دارای نصّ واحدی است و اختلاف میان قراء بر سر به دست آوردن و رسیدن به آن نصّ واحد است.

امام صادق علیه السلام می فرماید: «انّ القرآن واحد نزل من عند واحد و لکنّ الاختلاف یجیء من قبل الزّواه (۲)؛ قرآن یکی بیش نیست و اختلافات بر سر قرائت آن از جانب راویان [قاریان] صورت گرفته است». قاریان قرآن (قراء معروف) راویان و ناقلان همان قرآنی هستند که بر پیامبر صلی الله علیه و آله نازل گردیده و اختلاف آنان از اختلاف در نقل و روایت آن نصّ نشأت گرفته، و آن به سبب عواملی است که این اختلاف را ایجاد کرده است. پایه های آن عوامل عبارتند از:

- اختلاف مصاحف اوّلیه، چه پیش از اقدام به یکسان کردن مصاحف در زمان عثمان و چه پس از آن؛ - نارسایی خط و نوشته های قرآن که از هر گونه علایم مشخصه و حتی از نقطه عاری بوده است؛

[شماره صفحه واقعی : ۱۸۲]

ص: ۲۰۷۷

۱- ر.ک: التمهید؛ ج ۲، ص ۴۲ به بعد و ۲۲۶-۲۱۸.

۲- اصول کافی؛ ج ۲، ص ۶۳۰، حدیث ۱۲.

-ابتدایی بودن خط نزد عرب آن روز.

## عوامل اختلاف قرائت

### اشاره

عوامل اختلاف در قرائت قرآن به دوران صحابه، پس از وفات پیامبر اکرم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ باز می گردد. در آن زمان، صحابه بر سر جمع و نظم و تألیف قرآن اختلاف کردند و همین امر سبب شد که گاه و بی گاه بر سر قرائت قرآن میان قاریان اختلافی پدید آید.

هر گروه قرائت خویش را بر دیگران ترجیح می داد و به دنبال آن گفت و گوها و بگومگوها به وجود می آمد و گاه کار به منازعه می کشید.

این اختلافات موجب شد تا در عهد عثمان مصحف واحدی تهیه شود و از روی آن نسخه های متعدد و متحد الشکلی تهیه گردیده، به مراکز مهم کشور اسلامی فرستاده شود. البته اختلافاتی میان این نسخه ها که می بایست کاملاً متحد باشند، یافت شد که بعداً مایه برخی اختلاف قرائت گردید. در جدول زیر به برخی از این اختلافات اشاره می شود:

سوره/آیه/مصحف مدینه و شام/مصحف کوفه و بصره مطابق با مصحف امروز بقره/۱۱۶/ قالوا اتخذ الله ولدا... / وَقَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا...

بقره/۱۳۲/ و أوصى بها إبراهيم... / وَوَصَّى بِهَا إِبْرَاهِيمَ...

مائده/۵۴/ من یرتد منکم عن دینه... / مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ...

اعراف/۱۴۱/ و اذ أنجاکم من آل فرعون... / وَإِذْ أَنْجَيْنَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ...

إسراء/۹۳/ قال سبحان ربی... / قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي...

این همه کوشش که برای یکسان شدن مصاحف به کار رفته بود، تقریباً هدر رفته به نظر می آمد و دامنه این اختلافات روز به روز گسترده تر می شد. تا دیروز، اختلاف بر سر قرائت صحابه بود و امروز پس از یکسان شدن مصاحف، اختلاف بر سر خود مصاحف است. البته خلیفه (عثمان) این نارسایی ها را در همان وهله اول در مصحفی که به دست او دادند مشاهده کرد و اعتراض نمود که چرا می بایست

[شماره صفحه واقعی : ۱۸۳]

این گونه نارسایی ها در این مصحف وجود داشته باشد؟ او گفت: «أری فیہ لحنا؛ خطای نوشتاری در آن می بینم». به او گفتند: «أفلا نغیره؛ آیا آن را تغییر ندهیم؟» گفت: «نه، دیگر دیر شده است، عرب خود با زبان فطری خود آن را استوار می خواند»، ولی فکر نمی کرد که در آینده ملت های مختلف با زبان های مختلف باید این قرآن را بخوانند و سلیقه عربی اصیل را حتی خود عرب نیز در روزگاران بعد نخواهند داشت (۱).

به هر جهت عوامل اختلاف مصاحف حتی پس از یکسان شدن آن ها بسیار است. در ذیل به برخی از مهم ترین عوامل اشاره می شود:

## ۱. ابتدایی بودن خط

خط در جامعه عربی آن روز در مراحل ابتدایی خود بود، اصول کتابت استوار نشده و مردم عرب فنون خط و روش نوشتن صحیح را نمی دانستند؛ و بسیاری از کلمات را به مقیاس تلفظ می نگاشتند. امروزه، هنوز آثاری از آن نحوه کتابت در رسم الخط باقی مانده است. در آن رسم الخط، کلمه به شکلی نوشته می شد که به چند وجه قابل خواندن بود؛ نون آخر کلمه را به شکلی می نوشتند که با «ر» فرقی نداشت و نیز شکل «و» با «ی» یکی بود. چه بسا «م» آخر کلمه به شکل «و» و «د» را به صورت کاف کوفی و عین وسط را به شکل «ه» می نوشتند. گاهی حروف یک کلمه را جدا از یکدیگر می نگاشتند. «ی» را از کلمه جدا می کردند، مانند «یستحی ی» و «نحی ی» و «احی ی» یا این که «ی» را حذف می کردند. چنان که «ایلافهم» به شکل «الإفهم» نوشته می شد که خود برای خواننده ایجاد اشکال می کرد. لذا برخی از قراء لفظ اخیر را همان گونه که نوشته شده - بدون یا - خوانده اند، از جمله ابو جعفر را می توان نام برد که آیه «لِإِيلَافٍ قُرَيْشٍ» (۲) را با حذف همزه و اثبات «یا» «لیلاف قریش» و آیه «إِيلَافِهِمْ رِحْلَةَ الشِّتَاءِ وَالصَّيْفِ» (۳) را با حذف «یا» و اثبات همزه «الإفهم» می خواند (۴).

[شماره صفحه واقعی: ۱۸۴]

ص: ۲۰۷۹

۱- ر.ک: التمهید؛ ج ۲، ص ۸-۴.

۲- قریش ۱: ۱۰۶.

۳- قریش ۲: ۱۰۶.

۴- تفسیر طبرسی؛ ج ۱، ص ۵۴۴. شرح مورد الظمان؛ ص ۱۴۳.

ابن فلیح «إلفهم» با اثبات همزه و اسقاط یا و سکون لام قرائت کرده و هریک از قراء به علت نارسایی رسم الخط، این کلمه را به نحوی عجیب خوانده است.

همچنین، گاه تنوین را به شکل نون می نوشتند و نون را به صورت الف. مثلاً «لنسفعن» (۱) به صورت «لنشفعاً»، و آیه «و لیکونن من الصّاعرین» (۲) به شکل «لیکونا...» نوشته می شد. به عبارت دیگر الف تنوین را به جای نون تأکید خفیفه به کار می بردند.

از این رو آیه «و إذن لآتیناهم من لدنا اجرا عظیما» (۳) را به صورت «اذا» نیز نوشته اند (۴).

در رسم الخط ابتدایی آن زمان، همچنین واو و یا بدون هیچ علتی حذف می شد.

که خود یکی از مهم ترین عوامل ابهام و اشکال و اختلاف در قرائت، بلکه در تفسیر، به شمار می آمد. مثلاً در آیه «و صالحوا المؤمنین» (۵) واو از «صالحوا» حذف و به صورت «و صالح المؤمنین» نوشته شده. لذا معلوم نبود که این کلمه مفرد است یا جمع مضاف (۶).

گاه نیز الف از «عاداً الأولى» (۷) حذف می گردید، و به صورت «عاد الأولى» نوشته می شد و در نتیجه خواننده نمی دانست کلمه «عاد» فعل است یا اسم (۸). در برخی مصاحف به «جاءنا» (۹) الف اضافه می شد و به صورت «جاءنا» در می آمد که روشن نبود این کلمه مفرد است یا تثنیه (۱۰). همچنین در پی بسیاری از واوهای آخر کلمه (لام الفعل) الف گذارده می شد و این تصور پیش می آمد که این واو علامت جمع است و از طرف دیگر، الف را از واو جمع حذف می نمودند. مثال هایی از مورد اول: «انما اشکوا بثی»، «فلا یربوا»، «نبلوا اخبارکم»، «ما تتلوا الشیاطین». و از مورد دوم: «فاءوا»، «جاؤو»، «تبؤو الدار»، «سعو» و «عتو»...

خلاصه، این گونه نارسایی ها در رسم الخط مصاحف اولیه - که هنوز هم باقی است - مشکلات بسیاری به بار آورد، از جمله این مشکلات بروز اختلافات بسیار

[شماره صفحه واقعی: ۱۸۵]

ص: ۲۰۸۰

- ۱- علق ۱۵: ۹۶.
- ۲- یوسف ۳۲: ۱۲.
- ۳- نساء ۶۷: ۴.
- ۴- شرح مورد الظمان؛ ص ۱۸۶.
- ۵- تحریم ۴: ۶۶.
- ۶- تفسیر طبرسی؛ ج ۱۰ ص ۳۱۶. شرح مورد الظمان؛ ص ۴۷.
- ۷- نجم ۵۰: ۵۳.
- ۸- شرح مورد الظمان؛ ص ۱۲۵.

٩- زخرف ٣٨:٤٣.

١٠- شرح مورد الظمان؛ ص ١٢٨.

عمیق میان قاریان قرآن بود. به علت همین نارسایی ها در رسم الخط مصحف بود که برخی از پیشینیان از آن سلب اعتماد نموده، بسیاری از موارد ابهام قرآن را غلط پنداشته اند و از خطاکاری های نویسندگان اصلی قرآن شمرده اند. چنان که از ابن عباس روایت شده که او آیه «وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِلَهًا» (۱) را «و وصی» قرائت می کرد و می گفت: «آیه در اصل به این نحو بود و بر اثر چسبیدن واو دوم به صاد، مردم آن را «قضی» خوانده اند». البته روشن است که در نوشته های اولیه نقطه نیز وجود نداشته و زمینه چنین تصویری پیش آمده است.

ابن اشته می گوید: «نویسنده در نوشتن کلمه «و قضی» مرکب زیاد به کار برده و در نتیجه واو به صاد چسبیده است» (۲) و نیز از ابن عباس روایت شده است که «آیه ۳۱ از سوره رعد را به این نحو می خواند: «أفلم يتبين المذنب آمنوا». به او گفته شد در مصحف «أفلم يئأس» آمده است، ولی او گفت: گمان می کنم نویسنده اشتباه کرده، دندان های حروف را درست نوشته است» (۳). باید توجه داشت که در نوشته های پیشین به جای الف-در وسط کلمه-دندان می گذاردند. لذا «یئس» با «یتبین» جز در شماره دندان ها در نوشتن چندان تفاوتی نداشت.

## ۲. بی نقطه بودن حروف

یکی از عواملی که در قرائت قرآن مشکلات فراوانی ایجاد نمود، بی نقطه بودن حروف معجمه (نقطه دار) و جدا نساختن آن از حروف مهمله (بی نقطه) بود. لذا میان «س» و «ش» در نوشتن هیچ فرقی نبود. همچنین میان «ب»، «ت» و «ث»؛ «ج»، «ح» و «خ»؛ «ص» و «ض»؛ «ط» و «ظ»؛ «ع» و «غ»؛ «ف» و «ق»؛ «ن» و «ی» تفاوتی وجود نداشت. خواننده باید با دقت در معنای جمله و ترکیب کلامی تشخیص می داد که حرف موجود، جیم است یا حا و یا خا. همچنین حرف مورد نظر با است یا تا و ثا، نون است یا یا.

از این جهت در سوره حجرات در قرائت کسائی آمده است: «إن جاءكم فاسق

[شماره صفحه واقعی: ۱۸۶]

ص: ۲۰۸۱

۱- اسراء ۲۳: ۱۷.

۲- الاتقان؛ ج ۱، ص ۱۸۰. الدر المنثور؛ ج ۴، ص ۱۷۰.

۳- فتح الباری؛ ج ۸، ص ۲۸۳-۲۸۲ و رجوع کنید به: تفسیر طبری؛ ج ۱۳، ص ۱۰۴. الاتقان؛ ج ۱، ص ۱۸۵.

بنیا فتنبتوا» و در قرائت دیگران «...فَتَبَيَّنُوا» (۱). ابن عامر و کوفیون خوانده اند:

«نُنْشِرُهَا...» (۲) و دیگران «ننشرها...» (۳). ابن عامر و حفص خوانده اند: «وَيُكْفِّرُ عَنْكُمْ...» (۴) و دیگران «نكفر...» (۵). ابن سمیع: «فاليوم ننحيك بدنك» و دیگران «...تُنَجِّيك...» (۶) خوانده اند (۷).

کوفی ها-جز عاصم- «لنثويَنهم من الجنه غرفا» و دیگران «لَتَبَوَّنَّهُمْ» (۸) خوانده اند (۹).

### ۳. خالی بودن از علایم و حرکات

در مصاحف اولیه کلمات عاری از هر گونه اعراب و حرکات ثبت می شد. وزن و حرکت اعرابی و بنائی کلمه مشخص نبود، لذا برای خواننده غیر عرب مشکل بود تا تشخیص دهد وزن و حرکت کلمه چگونه است. حتی برای کسانی که با زبان عربی آشنا بودند دشوار بود تا بدانند هیئت کلمه چگونه است. مثلا مشخص نبود «اعلم» فعل امر است یا فعل متکلم مضارع و احيانا فعل التفضيل یا فعل ماضی از باب افعال.

حمزه و کسائی آیه «قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلِيٌّ كُلُّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (۱۰) را به صیغه فعل امر خوانده اند و دیگران به صیغه فعل مضارع متکلم (۱۱). کما این که نافع آیه «وَلَا تُسْئَلُ عَنْ أَصْحَابِ الْجَحِيمِ» (۱۲) را به صیغه نهی و دیگران به صیغه فعل مضارع مجهول خوانده اند (۱۳).

حمزه و کسائی آیه «و من يطوع...» (۱۴) را با «یا» و تشدید «طا» به صورت مضارع

[شماره صفحه واقعی : ۱۸۷]

ص: ۲۰۸۲

- ۱- حجرات ۶: ۴۹. ر. ک: ابو حفص انصاری؛ المکرر؛ ص ۱۴۱.
- ۲- بقره ۲: ۲۵۹.
- ۳- الکشف عن وجوه القراءات السبع؛ ج ۱، ص ۳۱۰.
- ۴- بقره ۲: ۲۷۱.
- ۵- الکشف عن وجوه القراءات السبع؛ ج ۱، ص ۳۱۶.
- ۶- یونس ۱۰: ۹۲.
- ۷- تفسیر طبرسی؛ ج ۵، ص ۱۳۰. قرطبی؛ الجامع لأحكام القرآن؛ ج ۸، ص ۳۷۹.
- ۸- عنكبوت ۲۹: ۵۸.
- ۹- تفسیر طبرسی؛ ج ۸، ص ۲۹۰.
- ۱۰- بقره ۲: ۲۵۹.

١١- الكشف عن وجوه القراءات السبع؛ ج ١، ص ٣١٢.

١٢- بقره ١١٩:٢.

١٣- الكشف عن وجوه القراءات السبع، ج ١، ص ٢٦٢.

١٤- بقره ١٥٨:٢.



مجزوم خوانده و دیگران آیه را با «تا» و فتح و تخفیف «طا» به صورت فعل ماضی خوانده اند (۱).

ابن ابی هاشم گفته است: «سبب اختلاف در قرائات سبع این است که مصاحف فرستاده شده به مناطق و مراکز اسلامی، از هر گونه علایم مشخصه، نقطه و شکل، عاری بود. مردم از همین مصاحف برداشت می کردند، لذا میان قاریان شهرها اختلاف پدید می آمد» (۲).

استاد بزرگوار آیت الله خوئی فرموده است: «روشن نیست که اختلاف در قرائات منسوب به نقل باشد. بلکه به اجتهادات قراء منسوب است و مؤید آن تصریح بزرگان در این زمینه است. بلکه اگر ملاحظه شود که مصحف های اولیه از نقطه و شکل (اعراب و حرکات) خالی بوده، این احتمال قوت پیدا می کند» (۳).

#### ۴. نبودن الف در کلمات

یکی دیگر از عواملی که در رسم الخط مشکل می آفرید، نبودن الف در رسم الخط آن روز بود. خط عربی کوفی از خط سریانی نشأت گرفته است. در خط سریانی مرسوم نبود که الف وسط کلمه را بنویسند و آن را اسقاط می کردند. چون قرآن در ابتدا با خط کوفی نگاشته می شد، الف های وسط کلمه مانند «سماوات» را نمی نوشتند (به این صورت: سموت). بعدها که علایم مشخصه ایجاد شد، الف را صرفاً با علامت الف کوچک در بالای کلمه مشخص می ساختند، مانند «سموت».

این امر (اسقاط الف وسط کلمه) بعدها در بسیاری از موارد منشأ اختلاف قرائت گردید. مثلاً نافع و ابو عمرو و ابن کثیر «ما یَخْدَعُونَ» (۴) را «و ما یخادعون الا انفسهم» خوانده اند. به دلیل آنکه این کلمه در صدر آیه با همین وزن و اسقاط الف نوشته شده بوده است، پس گمان برده اند این کلمه هم همان گونه است (۵). در صورتی که

[شماره صفحه واقعی: ۱۸۸]

ص: ۲۰۸۳

۱- الکشف عن وجوه القراءات السبع، ج ۱؛ ص ۲۶۸.

۲- طاهر بن احمد جزایری، التبیان، مطبعة منار ۱۳۳۴، ص ۸۶. البیان، ص ۸۶.

۳- البیان؛ ص ۱۸۱.

۴- بقره ۹: ۲.

۵- الکشف عن وجوه القراءات السبع؛ ج ۱، ص ۲۲۴.

مقتضای معنای آیه، بدون الف است. و نیز آیه «وَ حَرَّمَ عَلَيَّ قَرْيَةَ أَهْلَكُنَّاهَا أَنَّهُمْ لَا يَرْجِعُونَ» (۱) چون بدون الف ثبت شده بود، حمزه و کسائی و شعبه آن را «حرم» با کسر حاء مهمله خوانده اند (۲).

ابو جعفر و بصریون: «وَ إِذْ وَاَعِدْنَا مُوسَىٰ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً» (۳) در همین سوره و سوره اعراف و طه را، بدون الف «وعدنا» (ماضی ثلاثی مجرد) خوانده اند و دیگران با الف. نافع «فِي غِيَابَتِ الْجُبِّ» (۴) را «فی غیابات...» خوانده، به گمان این که جمع است، زیرا این کلمه در مصحف بدین گونه رسم شده بود «غیت الجب». لذا هر کس طبق اجتهاد خود آن را جمع یا مفرد خوانده و دلایل قرائت خود را مشروحا بیان داشته است (۵).

خلاصه، این گونه عوامل - که به برخی اشاره شد (۶) - موجب گردید که قراء بر سر رسیدن به قرائت، با هم اختلاف کنند و هر یک طبق اجتهاد خود و دلایلی که در دست دارد، قرائت خود را توجیه نماید.

### قراء سبعة و راویان آن ها

به دلایلی که ذکر شد قرائت قرآن بین قاریان در مواردی اختلافی بود و تعداد قاریان در طی سالیان متمادی افزایش می یافت تا این که ابن مجاهد از میان کلیه قرائات، هفت قرائت را برگزید که هر کدام دو راوی دارند:

۱. ابن عامر: عبد الله بن عامر یحصیبی (متوفای ۱۱۸) قاری شام؛ دو راوی او هشام بن عمار (۲۴۵-۱۵۳) و ابن ذکوان (۲۴۲-۱۷۳) هستند که هرگز ابن عامر را درک نکرده اند.

۲. ابن کثیر: عبد الله بن کثیر دارمی (متوفای ۱۲۰) قاری مکه؛ دو راوی او بزّی (۲۵۰-۱۷۰) و قبیل (۲۹۵-۱۹۱) هستند که هرگز او را درک نکرده اند.

[شماره صفحه واقعی : ۱۸۹]

ص: ۲۰۸۴

۱- انبیا ۲۱:۹۵.

۲- شرح مورد الظمان؛ ص ۱۲۶.

۳- بقره ۲:۵۱.

۴- یوسف ۱۲:۸۰.

۵- الکشف عن وجوه القراءات السبع؛ ج ۲، ص ۵.

۶- عوامل مؤثر در به وجود آمدن اختلاف در قرائات را تا بیش از هفت عامل عمده در «التمهید، ج ۲» یاد آور شده ایم بدانجا رجوع شود.

۳.عاصم:عاصم بن ابی النجود اسدی(متوفای ۱۲۸)قاری کوفه؛دو راوی او حفص بن سلیمان-پسر خوانده او-(۱۸۰-۹۰)و شعبه ابو بکر بن عیاش(۱۹۳-۹۵) هستند.حفص قرائت عاصم را دقیق تر و مضبوطتر می دانست و قرائت عاصم به وسیله او منتشر شده و تا امروز متداول است و همین قرائتی است که امروزه در اکثر کشورهای اسلامی رایج است.

۴.ابو عمرو:زبّان ابو عمرو بن علاء مازنی؛(متوفای ۱۵۴)قاری بصره؛دو راوی او دوری حفص بن عمر(متوفای ۲۴۶)و سوسی صالح بن زیاد(متوفای ۲۶۱) هستند که او را درک نکرده اند و به واسطه یزیدی قرائت را از او گرفته اند.

۵.حمزه:حمزه بن حبیب زیّات(متوفای ۱۵۶)قاری کوفه؛دو راوی او خلف بن هشام(۲۲۹-۱۵۰)و خلاّد بن خالد(متوفای ۲۲۰)که قرائت را با واسطه از او گرفته اند.

۶.نافع:نافع بن عبد الرحمن اللیثی(متوفای ۱۶۹)قاری مدینه؛دو راوی او عیسی بن میناء(۲۲۰-۱۲۰)معروف به قالون-پسرخوانده نافع-و ورش، عثمان بن سعید(۱۹۷-۱۱۰)هستند و این قرائت همان است که در برخی از کشورهای مغرب عربی امروزه رایج است.

۷.کسائی:علی بن حمزه(متوفای ۱۸۹)قاری کوفه؛دو راوی او لیث بن خالد(متوفای ۲۴۰)و دوری،حفص بن عمر-که راوی ابو عمرو هم بود-(متوفای ۲۴۶) هستند.

### قراء عشره

متأخرین سه نفر دیگر بر این هفت نفر اضافه کرده اند:

۸.خلف:خلف بن هشام،راوی حمزه(متوفای ۲۲۹)قاری بغداد؛دو راوی او ابو یعقوب(متوفای ۲۸۶)و ابو الحسن(متوفای ۲۹۲)هستند.

۹.یعقوب:یعقوب حضرمی(متوفای ۲۰۵)قاری بصره؛دو راوی او رويس(متوفای ۲۳۸)و روح(متوفای ۲۳۵)هستند.

۱۰.ابو جعفر:ابو جعفر مخزومی(متوفای ۱۳۰)قاری مدینه؛دو راوی او ابن

[شماره صفحه واقعی : ۱۹۰]

### قراء اربعه عشر

چهار قاری دیگری که به قرائت شاذ(خلاف مشهور) قرائت می کردند، ولی مقبول عامّه مردم بودند، بر این ده قاری افزوده شده اند:

۱۱. حسن بصری: حسن بن یسار(متوفای ۱۱۰) قاری بصره؛ دو راوی او شجاع بلخی (۱۹۰-۱۲۰) و دوری(متوفای ۲۴۶) که او را درک نکرده و با واسطه از او روایت کرده اند.

۱۲. ابن محیصن: محمد بن عبد الرحمن(متوفای ۱۲۳) قاری مکه؛ دو راوی او بزّی (۲۵۰-۱۷۰) و ابن شنبوذ(متوفای ۳۲۸) هستند که با واسطه از او روایت کرده اند.

۱۳. یزیدی: یحیی بن مبارک(متوفای ۲۰۲) قاری بصره؛ دو راوی او سلیمان بن حکم(متوفای ۲۳۵) و احمد بن فرج ضریر(متوفای ۳۰۳) هستند که با واسطه از او روایت کرده اند.

۱۴. أعمش: سلیمان بن مهران اسدی(متوفای ۱۴۸) قاری کوفه؛ دو راوی او شنبوذی(۳۸۸-۳۰۰) و مطوّعی(متوفای ۳۷۱) هستند که با چند واسطه از او روایت کرده اند.

این چهارده قرائت معروف که هر کدام از طریق دو راوی نقل شده است، مجموعاً بیست و هشت قرائت را تشکیل می دهند که شناسایی آنان فی الجمله انجام گرفت.

پنج نفر از قراء سبعة به غیر از ابن عامر و ابو عمرو ایرانی الاصلند. ابن عامر مجهول النسب و ابو عمرو از قبیلۀ مازن تمیم است؛ ولی قاضی اسد یزیدی می گوید: «او از فارس شیراز از روستای کازرون برخاسته است».

عاصم، ابو عمرو، حمزه و کسائی، صریحاً اظهار تشیع می نمودند، ولی ابن کثیر و نافع از آنجا که هر دو از فارس هستند، احتمالاً شیعه بودند. اما ابن عامر،

[شماره صفحه واقعی : ۱۹۱]

بزرگ شده خاندان اموی بود او فردی ناشایست و بی پروا شناخته می شد (۱).

## تواتر قرائت سبع

یکی از مسایل مهم، مسئله تواتر قرائت سبع است که آیا این قرائت بالخصوص، متواترند و حجیت قطعی دارند؟ زیرا اگر متواتر باشند و با نقل همگانی روایت شده باشند، در حجیت آن ها شک و تردیدی نخواهد بود.

در گفتار بسیاری از نویسندگان و نیز برخی فقها، مسأله تواتر قرائت سبع مطرح شده است. آنان گمان برده اند که این قرائت جملگی متواترند و حجیت شرعی دارند، بنابراین نماز گزار می تواند یکی از این قرائت ها را برگزیند. ولی محققین، تواتر قرائت را انکار می کنند و آن را قابل تصوّر نمی دانند، زیرا مقصود از تواتر قرائت سبعه چیست؟ اگر مقصود از نقل همگانی این قرائت نقل از خود قراء سبعه باشد، این فاقد ارزش است، چه مبدأ تواتر باید مقام معصوم باشد تا منقول حجیت پیدا کند. و اگر مقصود تواتر نقل از پیامبر صلی الله علیه و آله تا به این قراء باشد، این امر ثابت نیست، زیرا بیشتر قراء، حتی سند قرائت ندارند چه رسد به تواتر. به علاوه بیشتر قرائت از روی اجتهاد شخصی بوده و هرگز مستند به نقل و روایت نیست و اگر فرضاً تواتر قاریان را بپذیریم این تواتر اثری نخواهد داشت، زیرا تواتر برای کسی حجیت دارد که نسبت به خود او حاصل شده باشد نه دیگران. و اگر نقل از پیامبر صلی الله علیه و آله به قراء و از آنان به دیگران باشد، فاقد شرط تواتر است، زیرا اساسی ترین شرط تواتر آن است که از مبدأ تا مقصد در تمامی طبقات، نقل همگانی وجود داشته باشد و در این فرض چنین نمی باشد، زیرا در وسط به نقل فرد می رسد و از تواتر ساقط می گردد.

فرض کنیم که هر یک از قرائت های سبعه، از پیامبر صلی الله علیه و آله تا خود قاری متواتر است و سپس از وی به دیگران نقل شده است، آن گاه لازمه این فرض آن است که در دوران خود قاری اشخاص دیگری نیز این قرائت را نقل کنند. در صورتی که چنین نیست و کسی جز خود قاری قرائت را نقل نکرده است و صرفاً اوست که ناقل تواتر به دیگران است و این عمده ترین شرط تواتر را از دست داده است، زیرا در تمامی

[شماره صفحه واقعی : ۱۹۲]

ص: ۲۰۸۷

طبقات نقل همگانی وجود نداشته است.

بنابراین مسأله تواتر قرائت سبع، اساساً قابل تصور نبوده و معقول نیست، زیرا در زمان هریک از قاریان هفت گانه ناقل تواتر، صرفاً خود آن قاری بوده نه دیگران، و گرنه آن قرائت بدو نسبت داده نمی شد و جنبه اختصاصی پیدا نمی کرد. اینک شرح این اجمال:

### اصطلاح تواتر

تواتر اصطلاحی است در فن «شناخت حدیث». در این فن، حدیث به اقسام متواتر، مشهور، مستفیض، آحاد، صحیح، حسن، مرسل و ضعیف و... تقسیم می شود. حدیث متواتر آن است که راویان آن، در تمام طبقات در حدی از کثرت و گستردگی باشند که یقین حاصل شود تبانی آنان بر ساختن آن حدیث و نقل آن به دروغ عادتاً ممتنع باشد. از این رو حدیث متواتر باید دارای شرایط زیر باشد:

- اتصال کامل سند حدیث از آخرین راوی تا منبع اولیه حدیث.

- تعداد راویان و ناقلان حدیث در حدی باشد که از نظر کثرت بیش از تعداد راویان حدیث مستفیض و مشهور به شمار آیند، به گونه ای که احتمال تبانی آنان بر دروغ داده نشود.

- کثرت راویان در هر دوره و طبقه، شرط است. بدین نحو که در هر زمانی حدیث را گروهی از گروه قبل از خود نقل کرده باشند تا حدیث به منبع اولیه برسد.

بنابراین اگر در یک طبقه از این طبقات تعداد راویان کم باشد و یا در یک مورد به راوی واحد منتهی شود و مجدداً تعداد راویان آن حدیث رو به کثرت و افزایش گذارد، چنین حدیثی اصطلاحاً متواتر نیست و در زمره اخبار آحاد به شمار می آید.

فرضیه «تواتر قرائت ها» از همین قبیل است، زیرا نقل قرائت از خود قراء، متواتر است. اما نسبت به زمان قبل از آنان تا زمان صحابه و عهد پیامبر صلی الله علیه و آله فاقد شرط تواتر است و در زمره اخبار آحاد به شمار می آید و این در صورتی است که سندی وجود داشته باشد.

[شماره صفحه واقعی: ۱۹۳]

ارباب کتب قرائت بر آن شده اند تا سند‌هایی برای قرائت‌ها، به ویژه قراء سبعة به دست آورند و قرائت آنان را مستند به پیامبر صلی الله علیه و آله ارائه دهند. در این راه از مشایخ قراء استفاده کرده، سلسله مشایخ را به عنوان سلسله اسناد قرائت جلوه داده اند. در حالی که سلسله مشایخ را نمی توان سلسله اسناد روایت گرفت، زیرا شاگردی که نزد استاد خود تعلیم یافته، تربیت شده او است نه راوی از وی. هر صاحب قرائت تربیت یافته، اختیار و نظر خود را در قرائت اظهار می دارد، نه نظر شیخ و استاد خویش را تا روایت یا نقل از وی بوده باشد. در حقیقت هر صاحب قرائت در انتخاب نحوه قرائت اجتهاد می کند لذا او را صاحب اختیار می دانیم نه راوی و ناقل قرائت مشایخ خود. از این رو است که قرائت هر یک از قراء را به خود او نسبت می دهیم همانند آرای فقهیه فقها که هر نظریه فقهی به همان صاحب نظر انتساب دارد، نه به شیخ او تا حالت نقل و روایت پیدا کند! به علاوه خود قراء در بیشتر قرائت‌ها (۱) چنین ادعایی نکرده اند و در کتب قرائت، برای اختیار هر صاحب قرائت دلایل و حججی اقامه نموده، آن را منشأ اختیار قرائت ویژه او شناخته اند. این می رساند که مستند قرائت هر قاری بزرگ، اجتهاد وی می باشد نه روایت از استاد خویش. از این رو سند‌هایی که در برخی کتب قرائت؛ مانند «التیسیر» و «التحییر» و «المکرم» و غیره آمده، در واقع سند‌های تشریفاتی است که به جهت ترفیع شأن قاریان معروف کوشیده اند تا از سلسله مشایخ آنان، به عنوان سلسله روایت اسناد استفاده نمایند. شیخ و استاد شاگردان خود را تربیت می کند تا خود صاحب نظر شوند نه آنکه یافته های خود را به آنان تلقین نمایند و آنان بدون کم و کاست آن را دریافت دارند و به دیگران انتقال دهند! جالب آنکه این تلاش در مورد برخی از قراء چندان ثمربخش نبوده، نتوانسته اند

[شماره صفحه واقعی : ۱۹۴]

ص: ۲۰۸۹

۱- متذکر می شویم تنها عاصم است که دو قرائتی را که به دو شاگرد خویش (حفص و شعبه) آموخته. به نقل از اساتید خود استناد می کند. قرائتی را که به حفص آموخته، از ابو عبد الرحمن سلمی از مولا امیر مؤمنان علیه السلام گرفته و قرائتی را که به شعبه آموخته از زرین حبیش از عبد الله بن مسعود گرفته است. و در دیگر قراء معروف چنین استناد نقلی ارائه نشده است.

حتی سلسله مشایخ او را به دست آورند. مثلاً عبد الله بن عامر یحصبی (متوفای ۱۱۸) که نزدیک ترین قراء سبعه به دوران صحابه است، مشایخ او را نیافته تا سند روایتی برای قرائت وی ارائه دهند. ابن جزری، نه قول در سلسله مشایخ او یاد می کند و در نهایت ترجیح می دهد که وی قرائت را از «مغیره بن ابی شهاب مخزومی» آموخته و «مغیره» نیز قرائت را از عثمان از پیامبر گرفته است. این در حالی است که از برخی نقل می کند معلوم نیست ابن عامر، قرائت را از که آموخته (۱) و درباره مغیره نیز تشکیک شده که قرائت را از عثمان گرفته باشد (۲).

علاوه بر این، مغیره که به عنوان شیخ قرائت ابن عامر معرفی شده، فردی ناشناخته است. شمس الدین ذهبی گوید: «گمان می رود که او در دوران حکومت معاویه در شام، قاری دمشق بوده که ابن عامر، قرائت را از وی آموخته باشد». گوید:

«مغیره بن ابی شهاب جز از گفته ابن عامر شناخته نشده است (۳). لذا «ابن عساکر» در تاریخ دمشق - که شیوه او در آن کتاب گزارش حال بزرگان دمشق است - نامی از مغیره بن ابی شهاب نبرده، جز در شرح حال عبد الله بن عامر که از وی پرسیدند قرائت را نزد که آموختی؟ - زیرا مورد اتهام بود - او در جواب گفت: نزد مغیره و او از عثمان گرفته بود» (۴).

بیش از این از شیخ قرائت بودن مغیره و شخصیت او و فراگیری او از عثمان، اطلاعی در دست نیست. اساساً مطرح کردن عثمان به عنوان شیخ قرائت، با آن همه گرفتاری های وی و مشاغل فراوان دیگر او، جای سؤال است که پاسخ قانع کننده ای برای آن نتوان یافت!

### اخبار آحاد نه متواتر

به فرض ثبوت اسناد بین قاری و یکی از صحابه اولیه، چنین اسنادی در زمره اسناد آحاد است و شرایط تواتر در آن وجود ندارد.

دومین قاری نزدیک به عهد صحابه، عبد الله بن کثیر است که به سال ۱۲۰ هجری

[شماره صفحه واقعی : ۱۹۵]

ص: ۲۰۹۰

۱- عنایه النهایه فی طبقات القراء؛ ج ۱ ص ۴۲۴.

۲- همان؛ ج ۲، ص ۳۰۵.

۳- ذهبی؛ معرفه القراء الکبار، ج ۱، ص ۴۳.

۴- ابن جزری؛ غایه النهایه، ج ۲، ص ۳۰۵.



در گذشته و رجال سند او را تنها سه تن گفته اند که عبارتند از: عبد الله بن السائب و مجاهد بن جبر و درباس آزادشده ابن عباس. و نیز عاصم بن ابی النجود (متوفای ۱۲۸) که سومین قاری نزدیک به زمان صحابه است. سند او از طریق دو نفر، یعنی ابو عبد الرحمن السلمی و زرین حبیش می باشد.

دورترین قاریان از نظر زمان به عهد صحابه، کسائی است که به سال ۱۸۹ در گذشته است و رجال سند او سه تن ذکر شده است که عبارتند از: حمزه بن حبيب و عیسی بن عمر و محمد بن ابی لیلی. آیا تواتر، در این زمان طولانی، به دو یا سه طریق ثابت می شود؟ آری، رجال سند نافع پنج تن و حمزه هفت تن و ابو عمرو دوازده تن ذکر شده است و این نیز به حدّ تواتر نمی رسد و در اصطلاح فن حدیث، آحاد به شمار می آید. صرف نظر از آن که در مورد رجال این اسناد نیز خدشه وارد است. چه برخی از آنان صلاحیت این کار را نداشته اند و برخی نیز شئون آنان ایجاب نمی کرد که متصدی قرائت باشند. مثلاً امام جعفر بن محمد الصادق علیه السلام را در زمرة شیوخ حمزه یاد کرده اند. در حالی که مقام بزرگ امامت و مشاغل آن حضرت اجازه نمی داده که به کارهای کوچک پردازد، چنان که اثری از قرائت امام در قرائت حمزه نمی بینیم و هیچ قرائتی از او نیز به امام نسبت داده نشده است. از این جهت است که ابو شامه می گوید: «نهایت چیزی که مدعیان تواتر می توانند بگویند این است که این قرائت ها تا خود صاحب قرائت متواتر است، اما تواتر آن از وی تا پیامبر صلی الله علیه و آله چیزی است که قابل قبول نیست» (۱).

در هر حال راه های شک و تردید در صحت دعوی تواتر باز است، زیرا هیچ اثری از آن در کتاب های پیشینیان نمی بینیم بلکه از ساخته های قرن سوم است که در آن دوران، قرائت و احاطه به فنون آن، فن رایج زمان بوده است و از هیچ یک از قراء نیز به نقل صحیح نقل نشده که قرائت خود را به سماع و یا نقل متواتر از پیامبر صلی الله علیه و آله مستند کرده باشد! و به فرض که قرائت خود را به سماع و نقل استناد داده باشد، باز هم شرط تواتر مفقود است، زیرا هر قاری قرائت خود را به تنهایی نقل می کند (۲).

[شماره صفحه واقعی : ۱۹۶]

ص: ۲۰۹۱

۱- المرشد الوجیز؛ ص ۱۷۸.

۲- ر.ک: البیان، ص ۱۶۵.

استوارترین دلیلی که ما را بر عدم اعتراف ائمه پیشین به تواتر قرائت‌ها راهبری می‌کند، مخالفت آنان با بسیاری از قرآن معروف و حتی قرآن سبعة است. چگونه یک مسلمان محافظه‌کار جرأت می‌کند قرائت متواتر از پیامبر صلی الله علیه و آله را مورد انکار قرار دهد؟ امام احمد بن حنبل با بسیاری از قرائت‌های حمزه مخالفت می‌نمود و از خواندن نماز با امام جماعتی که حمد و سوره را به قرائت حمزه می‌خواند پسند نداشت. اگر قرائت حمزه که یکی از قرآن سبعة است متواتر از پیامبر صلی الله علیه و آله باشد و پیامبر به همین نحو قرائت کرده و به تواتر قطعی به حمزه رسیده است، چه کسی می‌تواند آن را ناپسند بداند؟ ابو بکر بن عیاش می‌گفت: «از نظر ما قرائت حمزه، بدعت است». ابن درید می‌گوید: «من علاقه مند بودم که قرائت حمزه را در کوفه ممنوع کنم». ابن المهدی گفته است: «اگر من قدرت داشتم بدن کسانی را که قرآن را بر وفق قرائت حمزه می‌خوانند، داغ می‌کردم». یزید بن هارون نیز نسبت به قرائت حمزه کراهت شدیدی داشت (۱).

دانشمندان نحو و ادب در مورد غلط بودن بسیاری از قرائت‌های قرآن بزرگ سخنانی دارند. می‌زد با قرائت حمزه که «الأرحام» را مجرور و «مصرخی» را به کسر یاء خوانده مخالفت کرده است. ابن عصفور، قرائت ابن عامر را که آیه: «فَقَتَلَ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَاءَهُمْ» (۲) را به رفع «قتل» و نصب «أولادهم» و جرّ «شُرَكَاءَهُمْ» خوانده است، مخالف قواعد می‌داند (۳). فارسی نیز قرائت ابن عامر را نسبت به «ارجئه» غلط تلقی کرده است (۴)، که در این باره در جای خود به تفصیل سخن گفته شد (۵).

آیا مسلمانی جرأت می‌کند با قرائتی که متواتر از پیامبر صلی الله علیه و آله است مخالفت ورزد و یا نسبت غلط بدهد؟! هرگز چنین نیست. اینان با قرائت متواتر از پیامبر مخالفت

[شماره صفحه واقعی: ۱۹۷]

ص: ۲۰۹۲

۱- ابن حجر. تهذیب التهذیب، ج ۳، ص ۲۸-۲۷.

۲- انعام ۱۳۷: ۶.

۳- البرهان؛ ج ۱، ص ۳۱۹.

۴- البحر المحيط؛ ج ۴، ص ۳۶۰.

۵- ر.ک: التمهید ج ۲ ص ۳۱.

نکرده اند، بلکه با آن چه که به خود قراء منسوب است مخالفت ورزیده اند. اینان گاه علت مخالفت خود را بیان کرده اند و این خود نشان می دهد که مخالفت آنان با خطاها و اشتباهات قاریان است. ابو العباس مبرد با قرائت اهل مدینه که کلمه «اطهر» در آیه «هُؤُلَاءِ بَنَاتِي هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ» (۱) را منصوب می خوانده اند، مخالفت کرده و در علت مخالفت خود می گوید: «این قرائت ابن مروان است که در دانش و ادب عربی آگاهی نداشته است» (۲). از این قبیل نمونه ها بسیار است.

ابن قتیبه، در فصلی از کتاب خود، نمونه هایی از خطاها و غلطهای قراء معروف را، از جمله حمزه و نافع که از قراء سبعة هستند، جمع آوری کرده و می گوید: «کمتر کسی از این طبقه است که دچار غلط و اشتباه نشده باشد» (۳). چنان که محمد عضیمه بسیاری از اشتباهات و خطاهای نحویان را که برخی از آنان نیز قاری بوده اند، در این زمینه جمع آوری کرده و آنان را به ضعف درک و شناخت کم متهم کرده است. از ابن جنی نقل می کند که وی در کتاب خود به نام «الخصائص» به طور کلی، قراء را به ضعف درایت؛ و در کتاب دیگر خود به نام «المنصف» آنان را به داشتن اشتباهات و خطاها وصف می کند، زیرا آنان مبنایی برای قیاس ندارند (۴).

در کتاب «المرشد الوجیز» بابی است پیرامون ایرادات ارباب لغت و ادب بر برخی از قرائت های قراء که از جمله آن ها موارد زیر است:

ایراد بر «البری» که در ۳۱ مورد از قرآن «تاء» اول افعال مستقبل را در حال وصل مشدد خوانده است، مانند «وَلَا تَيَّمُّوا الْخَبِيثَ» (۵).

ایراد بر ابو عمرو در مورد ادغام؛ وی اگر دو حرف همانند را که در دو کلمه مجاور یکدیگر قرار گیرند، اعم از آن که ما قبل آن ساکن باشد و یا متحرک، ادغام می کند؛ مانند: «شَهْرُ رَمَضَانَ» (۶) و «ذَاتِ الشَّوْكَهِ تَكُونُ» (۷).

ایراد بر حمزه در مورد قرائت «فَمَا اسْتَطَاعُوا» (۸) که آن را به صورت «فَمَا اسطاعوا»

[شماره صفحه واقعی : ۱۹۸]

ص: ۲۰۹۳

۱- هود ۷۸:۱۱.

۲- المقتضب؛ ج ۴، ص ۱۰۵.

۳- تأویل مشکل القرآن، ص ۶۱.

۴- دراسات لأسلوب القرآن؛ ج ۱، ص ۳۲ به بعد.

۵- بقره ۲۶۷:۲. ر.ک: التیسیر، ص ۸۳.

۶- بقره ۱۸۵:۲.

۷- انفال ۷:۸. ر.ک: التیسیر، ص ۲۰.



به تشدید «طاء» خوانده است، یعنی «تاء» را در «طاء» ادغام کرده است (۱). در این باب از این قبیل خطاهای قراء بسیار آورده شده و آنان را به توهم و ضعف درایت وصف کرده است (۲).

ایرادهای عامیه مردم بر بسیاری از قرائت های هفت گانه نیز قابل ذکر است. چه بسا اعتراضات عامیه مردم، قراء را بر آن می داشت تا از قرائت مورد نظر خود عدول کرده و قرائت مورد قبول آنان را بپذیرند و این خود دلیل بر آن است که آنان قرائتی را که پذیرفته بودند از روی اجتهاد خودشان بوده است! از جمله اعتراض مردم بر کسائی است. طبق نقل ابن اثیر در «نهایه»، سالی که مهدی خلیفه عبّاسی به حج رفت، در مدینه به کسائی گفت که امامت جماعت را به عهده گیرد. او در نماز، «نبی» را با اشباع و تولید همزه قرائت کرد (۳). مردم به او اعتراض کردند که در مسجد پیامبر صلی الله علیه و آله قرآن را این چنین می خوانی، در حالی که قریش این قرائت را نپذیرفته است، چنان که مردی پیامبر صلی الله علیه و آله را به عنوان «یا نبی الله» خطاب کرد و پیامبر صلی الله علیه و آله او را نهی کرد و گفت: «ما جماعت قریش، نبی را با اشباع همزه نمی خوانیم» (۴) و در روایت دیگر آمده که پیامبر صلی الله علیه و آله گفت: «نام مرا به این گونه تلفظ نکنید» (۵).

ابن مجاهد گوید: «قنبل (یکی از راویان ابن کثیر) برای من نقل کرد که القواس در سال ۲۳۷ به وی گفت: با البزّی (یکی دیگر از راویان ابن کثیر) ملاقات کن و به او بگو که تو «وَمَا هُوَ بِمَيِّتٍ» (۶) را مخفف می خوانی، در حالی که با قرائت ما منطبق نیست.

وی این موضوع را با البزّی در میان می گذارد و او نیز از این قرائت بازمی گردد «(۷). اگر بزّی این قرائت را به اجتهاد خود نپذیرفته بلکه متواترا از پیامبر دریافت کرده بود، بازگشت وی از آن معقول نبود و نیز اعتراض بر او مورد نداشت.

هم او (ابن مجاهد) نقل می کند که محمد بن صالح می گوید: «شنیدم مردی به

[شماره صفحه واقعی : ۱۹۹]

ص: ۲۰۹۴

- ۱- التیسیر، ص ۱۴۶.
- ۲- المرشد الوجیز، ص ۱۷۴ به بعد.
- ۳- اصطلاحا به آن «نبر» می گویند که مورد نهی قرار گرفته است.
- ۴- «إنا معاشر قریش لا ننبر».
- ۵- «لا تنبر باسمی» النهایه؛ ج ۵، ص ۷.
- ۶- ابراهیم ۱۷: ۱۴.
- ۷- مناهل العرفان، ج ۱، ص ۴۵۲ به نقل از منجد المقرئین از ابن الجزری.

ابو عمرو ابن العلاء می گفت: کلمه «لا یعدّب» از آیه «فَیَوْمَئِذٍ لَا یُعَذِّبُ عَذَابُهُ أَحَدًا. وَلَا یُوثِقُ وَثَاقُهُ أَحَدًا» (۱) را چگونه می خوانی؟ وی گفت: آن را به کسر ذال مشدّد قرائت می کنم. آن مرد گفت: چرا؟ در حالی که از پیامبر صلی الله علیه و آله نقل شده وی آن را به فتح ذال می خوانده است. ابو عمرو به او گفت: اگر کسی بگوید من از پیامبر قرائتی را شنیده ام، آن را نمی پذیرم، آیا می دانی چرا؟ زیرا گفته کسی را که بر خلاف قرائت عامیه مردم است، باور ندارم و گفته یک فرد، مورد شک و تردید است» (۲).

سخن ابو عمرو در اینجا قابل ملاحظه است تا چگونه بر آنچه عامیه مسلمانان پذیرفته اند، اعتماد می کند (۳) و نقل واحد را ردّ می کند و مورد توجه قرار نمی دهد. در حالی که کسائی از قراء سبعة و یعقوب از قراء عشره و حسن از قراء اربعة، «لا یعدّب» را به فتح ذال مشدّد خوانده اند (۴).

آیا معقول است که روایت متواتری وجود داشته باشد و در اختیار کسائی که در آخر قرن دوّم می زیسته قرار گیرد و ابو عمرو که در آغاز این قرن زندگی می کرده است از آن بی خبر باشد؟! ابن جزری معتقد است: «برخی از قرائت هایی را که شخص مورد وثوقی نقل کرده است، اگر با توجه به قواعد عربی قابل توجیه نباشد، قابل قبول نیست گرچه با رسم الخط مصحف منطبق باشد. چنین قرائتی قطعاً ناشی از اشتباه و فراموشی و عدم ضبط صحیح آن است. این بر اهل تحقیق و حافظان درستکار پوشیده نیست گرچه اندک است و شاید یافت نشود».

گوید: «برخی، روایت خارجه را از نافع در مورد «معایش» با همزه، از این قبیل دانسته اند. روایت ابن بکار از ایوب از یحیی و از ابن عامر درباره «أَدْرِی أَقْرِبُّ» (۵) به فتح یاء و اثبات همزه نیز از همین قبیل است. و روایت ابو علی عطار از عباس از ابو عمرو درباره «ساحران تظاهرا» (۶) به تشدید ظاء نیز این چنین است. و نیز آنچه را که برخی از شارحان شاطیبه درباره وقف حمزه نقل کرده اند، در مورد «أسمائهم» و

[شماره صفحه واقعی : ۲۰۰]

ص: ۲۰۹۵

- ۱- فجر ۲۶: ۸۹-۲۵.
- ۲- مناهل العرفان، ج ۱، ص ۴۲۵ به نقل از منجد المقرئین از ابن الجزری.
- ۳- در آینده خواهیم گفت که این از عمده ترین ملاک های قبولی قرائت و صحت آن بشمار می رود.
- ۴- اتحاف فضلاء البشر، ص ۴۳۹.
- ۵- انبیا ۱۰۹: ۲۱ و جن ۲۵: ۷۲.
- ۶- طه ۶۳: ۲۰.

«اولیک» (با یاء) و یا مانند «شرکاوهم» و «أحبّأوه» (با واو) و مثل «بداکم» و «اخاه» (۱) (با الف) از همین مقوله است. نیز قرائت «را» به جای «رأی» و «ترا» به جای «تراءى» و «اشمزت» به جای «اشمأزت» و «فادارتم» به جای «فاذآرأتم» که آن ها را «تخفیف رسمی» می نامند، در زبان عرب وجهی ندارند. ابن جزری اضافه می کند: «این موارد و لو آن که از شخص موثقی هم نقل شده باشد، قابل قبول نیست، زیرا وجهی برای صحت آن وجود ندارد» (۲).

بنابراین باید گفت: این گفتار قوی ترین دلیل بر آن است که قرائت های هفت گانه به تواتر از پیامبر صلی الله علیه و آله نقل نشده است و گرنه رد آن هرگز جایز نبود و می بایست بدون چون و چرا آن را پذیرفت.

## حدیث احرف سبعة

### اشاره

جنبه ای که برای حجیت قرائت سبع ارائه داده اند، حدیث معروف «انزل القرآن علی سبعة احرف» است؛ یعنی قرآن به هفت حرف نازل شده است تا اشاره ای باشد به قرائت سبع.

احرف را جمع حرف، به معنای قرائت گرفته اند. ولی روشن خواهیم ساخت که حرف در این حدیث به معنای لهجه است. قبایل مختلف عرب با لهجه های گوناگون نماز می خواندند و قرآن را بر خلاف لهجه قریش که فصیح ترین لهجه های عرب است قرائت می کردند. برخی از صحابه معترض شده از پیامبر صلی الله علیه و آله پرسیدند چگونه است، آیا باید تمامی عرب و تمامی مردم جهان طبق لهجه قریش تلاوت کنند؟ فرمودند: «نه. قرآن به هفت لهجه نازل شده و به لهجه قریش اختصاص ندارد». عدد هفت کنایه از کثرت است و عدد خاص منظور نیست. اینک نظری به احادیث یادشده از طرق فریقین می افکنیم، نخست در روایات منقول از اهل بیت علیهم السلام، سپس روایات اهل سنت:

[شماره صفحه واقعی: ۲۰۱]

ص: ۲۰۹۶

۱- اعراف ۷:۱۱۱ و شعراء ۲۶:۳۶.

۲- النشر، ج ۱، ص ۱۷-۱۶.

۱. ابو جعفر صدوق رحمه الله طی سندی که محمد بن یحیی الصیرفی (شخصی مجهول و ناشناس) در این سلسله سند قرار دارد، از حماد بن عثمان و او از امام جعفر بن محمد الصادق علیه السلام روایت کرده است که:

«انّ القرآن نزل علی سبعة احرف و ادنی ما للإمام أن یفتی علی سبعة وجوه (۱)؛ قرآن به هفت حرف نازل شده و دست کم هر امامی می تواند به هفت وجه فتوا دهد».

دانشمندان «أحرف» را در این حدیث به معنا «بطون» تفسیر کرده اند، بدین گونه که هر آیه می تواند دارای وجوه مختلفی از معنا باشد که چه بسا آن وجوه بر عامه مردم پوشیده است، اما بر امام معصوم علیه السلام پوشیده نیست و می تواند بر آنچه می داند فتوا دهد.

۲. طی سند دیگری که احمد بن هلال (شخصی اهل غلو بوده و در عقیده دینی خود مورد اتهام است) در این سلسله سند قرار دارد، از عیسی بن عبد الله هاشمی و او از پدران خود روایت کرده که پیامبر گفته است:

«أتانی آت من الله فقال: انّ الله یأمرك ان تقرأ القرآن علی حرف واحد. فقلت: یا ربّ وسّع علی امتی، فقال: انّ الله یأمرك ان تقرأ القرآن علی سبعة احرف (۲)؛ از جانب خدا پیام آوردند که خداوند می فرماید: قرآن را به حرف واحد قرائت کن. درخواست کردم:

پروردگارا! بر امت من گشایشی فرما! آن گاه گفت: خداوند تو را دستور می دهد تا قرآن را بر هفت حرف بخوانی».

«احرف» در این حدیث به معنای لهجه های مختلف عرب است، چنان که در احادیث اهل سنت نیز به همین مضمون آمده و همین معنا از آن اراده شده است و خداوند دامنه گسترده ای را در مورد قرآن، برای این امت فراهم کرده تا آنان بتوانند قرآن را به لهجه های مختلف بخوانند.

۳. محمد بن حسن صفّار، به سندی که در آن تردید وجود دارد (بدین گونه از ابن

[شماره صفحه واقعی: ۲۰۲]

ص: ۲۰۹۷

۱- الخصال، أبواب السبعة، ج ۲، ص ۳۵۸، شماره ۴۳.

۲- همان، شماره ۴۴.



ابی عمیر یا دیگری) از جمیل بن دراج از زراره از امام باقر علیه السلام روایت کرده که وی گفته است:

«تفسیر القرآن علی سبعة أحرف، منه ما كان و منه ما لم یکن بعد، ذلك تعرفه الأئمة (۱)؛ تفسیر قرآن به هفت وجه ممکن است که برخی از آن انجام شده و برخی هنوز صورت نگرفته است و امامان آن را می دانند».

در این حدیث نیز منظور از «أحرف» و جوهی است که هر آیه ای را می توان بر وفق آن تفسیر و معنا کرد و همان است که در احادیث دیگر از آن به «بطون» تعبیر شده است.

۴. ابو عبد الله محمد بن ابراهیم نعمانی، طی حدیثی مرسل (فاقد سند) از امام امیر المؤمنین علیه السلام نقل کرده که وی گفته است:

«انزل القرآن علی سبعة اقسام، کلّ منها شاف کاف و هی: أمر و زجر و ترغیب و ترهیب و جدل و مثل و قصص...» (۲). در این حدیث به انواع مطالب قرآنی اشاره شده است که عبارتند از: امر و نهی و تشویق و تهدید و استدلال و مثال و داستان ها.

محدّث کاشانی درباره جمع میان این روایات گوید: «ممکن است گفته شود آیات قرآن هفت گونه است و هر آیه ای دارای هفت بطن است و نیز به هفت لغت (لهجه) نازل شده است» (۳).

این جمله احادیثی است که در این زمینه از ائمه اهل بیت علیهم السلام نقل شده ولی موثق بودن اسناد آن ها ثابت نشده است، چنان که استاد بزرگوار آقای خویی و پیش از وی استادش علامه بلاغی و دیگران یادآور شده اند و روشن گردید که هیچ گونه دلالتی بر جواز قرائات سبع ندارند.

[شماره صفحه واقعی: ۲۰۳]

ص: ۲۰۹۸

۱- بصائر الدرجات، ص ۱۹۶.

۲- رساله النعمانی فی صنوف آی القرآن.

۳- تفسیر صافی-مقدمه هشتم-ج ۱، ص ۴۰.

در بین اهل سنت، کسی که بهتر از دیگران این احادیث را جمع آوری کرده شهاب الدین ابو شامه مقدسی است. او این احادیث را در باب سوم کتابش به نام «المرشد الوجیز» به ترتیب زیر نقل کرده است:

۱. در صحیحین از ابن شهاب نقل شده گوید: عبید الله بن عبد الله از عبد الله بن عباس روایت کرده که پیامبر صلی الله علیه و آله گفته است: «جبرئیل قرآن را به حرف واحد بر من قرائت کرد و من همواره از او می خواستم تا آن را بیشتر از یک حرف قرائت کند، تا بالأخره به هفت حرف منتهی گردید» (۱).

۲. در همین دو کتاب نیز از ابن شهاب نقل شده که عمر متوجه شد هشام بن الحکم قرآن را در نماز به نحوی می خواند که وی تا آن روز نشنیده بوده است. او با هشام بن الحکم به نزد پیامبر صلی الله علیه و آله رفتند، پیامبر صلی الله علیه و آله گفت: «به همین گونه نازل شده است. قرآن بر هفت حرف نازل شده هر کدام که آسان تر است همان را قرائت کنید» (۲).

۳. از ابی بن کعب نقل شده که گفته است: ما در مسجد بودیم که شخصی آمد و قرآن را به گونه ای خواند که ما به او اعتراض کردیم. همگی به نزد پیامبر صلی الله علیه و آله رفتیم.

شخص ثالثی نیز به ما پیوست و هر یک از ما آیه و یا آیاتی را قرائت کردیم که در قرائت مختلف بود. پیامبر صلی الله علیه و آله همه را تأیید کرد. شک و تردید به من دست داد.

ضربان قلب من بالا رفت و عرق از روی من جاری شد. آن گاه پیامبر صلی الله علیه و آله به من گفت:

«پروردگار قرآن را به حرف واحد بر من نازل کرد تا به حرف واحد قرائت کنم و من از خدا خواستم تا بر امت من آسان گیرد. آن گاه اجازه آمد که به دو حرف بخوانم.

مجدداً از وی خواستم آسان گیرد. در مرتبه سوم دستور آمد: قرآن را به هفت حرف بخوان» (۳).

۴. از ابی بن کعب نقل شده که پیامبر صلی الله علیه و آله گفت: «ای ابی! من قرآن را به یک و دو و

[شماره صفحه واقعی: ۲۰۴]

ص: ۲۰۹۹

۱- این حدیث را بخاری نیز در ج ۶، ص ۲۷۷ و مسلم در ج ۲، ص ۲۰۲ نقل کرده است.

۲- بخاری، ج ۶، ص ۲۸۸ و مسلم، ج ۲، ص ۲۰۲.

۳- مسلم، ج ۲، ص ۲۰۳ و مسند احمد، ج ۵، ص ۱۲۷.

سه حرف قرائت می کردم تا این که به هفت حرف رسید و هریک از آن ها وافی به مقصود است. اگر به جای «سمیعا علیما»، گفته شود «عزیزا حکیما» ما دام که آیه عذاب به عبارتی که مفهوم آن رحمت است و آیه رحمت به عبارتی که مضمون آن عذاب است ختم نشود، مانعی ندارد» (۱).

۵. هم از وی نقل شده که پیامبر صلی الله علیه و آله، جبرئیل را ملاقات کرد و به وی گفت: «من در میان مردمی بی سواد مبعوث شده ام. برخی از آنان ناتوان و پیر و برخی از آنان بنده و کنیز و مردمی که هرگز کتابی نخوانده اند هستند». جبرئیل در پاسخ گفت: «ای محمد! قرآن بر هفت حرف نازل شده است» (۲).

۶. از ابو جهیم انصاری نقل شده گوید: دو نفر که در آیه ای از قرآن اختلاف داشتند به نزد پیامبر صلی الله علیه و آله رفتند. وی به آن دو گفت: «قرآن بر هفت حرف نازل شده، در آن جدال نکنید که جدال در مورد قرآن کفر است» (۳).

۷. از ابو هریره نقل شده که پیامبر صلی الله علیه و آله گفته است: «قرآن بر هفت حرف نازل شده و فرقی نیست بین «علیما حکیما» و «غفورا رحیما» (۴).

۸. از عبد الله بن مسعود نقل شده که پیامبر صلی الله علیه و آله گفته است: «قرآن بر هفت حرف نازل شده و برای هر حرفی از آن ها ظاهری است و باطنی و برای هر حرفی حدی و برای هر حدی، پیشگاهی است» (۵).

۹. هم از او نقل شده که پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: «قرآن به هفت حرف نازل شده و جدال درباره آن کفر است (سه مرتبه این جمله را تکرار نموده آن گاه فرمود): آنچه از آن را می دانید بدان عمل کنید و آنچه را نمی دانید از عالم و دانای آن پرسید» (۶).

۱۰. به نقل از زید بن ارقم که شخصی نزد پیامبر صلی الله علیه و آله آمد و گفت: آیه ای را عبد الله بن مسعود و زید و ابی بن کعب برای من قرائت کردند و قرائت هر سه با یکدیگر اختلاف داشت. قرائت کدام یک را اختیار کنم. پیامبر صلی الله علیه و آله ساکت ماند.

[شماره صفحه واقعی: ۲۰۵]

ص: ۲۱۰۰

۱- سنن ابو داود، ج ۲، ص ۱۰۲.

۲- ترمذی، ج ۵، ص ۱۹۴، شماره ۲۹۴۴.

۳- شعب الایمان، ج ۱، ص ۳۷۲ از بیهقی. مسند احمد، ج ۴، ص ۱۶۹.

۴- المصنف، ج ۲، ص ۶۱.

۵- تفسیر طبری، ج ۱، ص ۹.

۶- همان، ص ۹.

علی علیه السّلام که در کنار پیامبر صلی الله علیه و آله نشست بود، گفت: «هر کس قرآن را بدان گونه که می داند و آموخته است قرائت کند، همه آن ها خوب و پسندیده است» (۱).

در حدیث عبد الله آمده که پیامبر صلی الله علیه و آله به علی علیه السّلام اشاره کرد و علی علیه السّلام گفت:

«پیامبر صلی الله علیه و آله به شما دستور می دهد که هر یک از شما به گونه ای که می داند بخواند. از آن پس هر یک از ما به گونه ای قرائت می کرد که دیگری آن را به آن گونه قرائت نمی کرد». حاکم نیشابوری گوید: «سند این حدیث صحیح است» (۲).

۱۱. از ابن مسعود و او از پیامبر صلی الله علیه و آله روایت کرده که فرمود: «کتاب نخست از باب واحد و بر حرف واحد نازل شد (۳)، و قرآن، از هفت باب و بر هفت حرف: زجر و امر و حلال و حرام و محکم و متشابه و امثال... نازل شده است» (۴).

۱۲. از ابو قلابه نقل شده که پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: «قرآن بر هفت حرف: امر و زجر و ترغیب و ترهیب و جدل و قصص و مثل، نازل شده است» (۵).

این بود معظم احادیث اهل سنت در این زمینه که برخی مدعی تواتر آن ها شده اند (۶). اما مدلول و مضمون این احادیث مختلف است و با اصطلاح تواتر که وحدت مضمون در تمامی آن ها شرط است، سازش ندارد. از این رو این احادیث به چهار دسته تقسیم می شوند:

اول: احادیثی که مفهوم آن ها اختلاف لهجه در تعبیر و ادای کلمات را می رساند و آن ها عبارتند از: احادیث شماره ۱ و ۲ و ۳ و ۴ و ۵ و ۶ و ۱۰.

دوم: احادیثی که جواز تبدیل کلمات مترادف به یکدیگر را می رساند؛ مانند حدیث شماره ۴ و ۷.

سوم: احادیثی که به اختلاف معانی آیات مربوط است و مضمون آن ها مبین آن است که هر آیه ای تاب تحمل معانی مختلفی دارد که بعضی از آن ها معانی ظاهر و

[شماره صفحه واقعی : ۲۰۶]

ص: ۲۱۰۱

۱- همان، ص ۱۰.

۲- المستدرک، ج ۲، ص ۲۲۳، ۲۲۴.

۳- مقصود از کتاب نخست کتاب های نازل شده بر انبیای گذشته است چنانچه در حدیث دیگر آمده: «إِنَّ الْكُتُبَ كَانَتْ تَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ بَابٍ وَاحِدٍ...». ر.ک: کنز العمال، ج ۱، ص ۵۵۳.

۴- تفسیر طبری، ج ۱، ص ۲۳. متقی هندی، کنز العمال، ج ۱، ص ۵۴۹.

٥- تفسير طبري، ج ١، ص ٢٤.

٦- ر.ك: ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، ج ١، ص ٢١.

چهارم: احادیثی که تقسیم آیات به ابواب هفت گانه را می‌رساند؛ مانند حدیث ۱۱ و ۱۲.

اما بیشتر احادیث مذکور در گروه اول قرار می‌گیرند؛ یعنی اختلاف لهجه در قرائت آیات است و نظر اکثر دانشمندان نیز در مورد «أحرف سبعة» ای که پیامبر صلی الله علیه و آله قرائت قرآن را به آن اجازه داده همین است و شقوق دیگر، شاذ و یا باطل شمرده شده و علمای محقق آن‌ها را مردود می‌شمرند. بهترین کسی که در این موضوع بحث کرده، ابن جزری است که از احادیث سبعة احرف، به ده وجه سخن گفته است (۱). لذا شایسته است در این باره در هر قسمتی جداگانه و با تحقیقی که مناسب آن است بررسی شود. اینک مختصری در این باره:

دسته اول از این احادیث، یعنی اختلاف لهجه‌ها، در واقع توسعه و تسهیلی است بر امت در مورد قرائت قرآن، زیرا مردم بدوی نمی‌توانند مانند مردم شهری قرآن را تلفظ کنند. تعبیر و ادای کلمات به وسیله مردم بی سواد، غیر از تعبیر و ادای آن‌ها به وسیله مردم با سواد و درس خوانده است. همچنین در این زمینه بین کوچک و بزرگ، پیر و جوان تفاوت است. علاوه بر وجود اختلاف لهجه بین قبائل در تعبیر و تلفظ یک کلمه، به نحوی که هر قبیله ای از تلفظ به غیر آنچه عادت کرده عاجز است. همچنین اقوام غیر عرب از امت اسلامی که نمی‌توانند کلمات عربی را به درستی ادا کنند و تلفظ بسیاری از کلمات عربی برای آنان مشکل است و چون قرائت قرآن بر وفق یک لهجه تکلیفی است که از حد توانایی افراد خارج است، لذا هر کس مجاز است بر وفق لهجه ای که می‌تواند، آن را قرائت کند که «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْرَهَا» (۲)؛ خداوند هر که را به اندازه توانش مکلف می‌سازد». امام صادق علیه السلام از پدران خویش روایت کرده که پیامبر صلی الله علیه و آله فرموده:

«إِنَّ الرَّجُلَ الْأَعْجَمِيَّ مِنْ أُمَّتِي لِيَقْرَأَ الْقُرْآنَ بِعَجْمِيَّتِهِ، فَرَفَعَهُ الْمَلَائِكَةُ عَلَى عَرَبِيَّتِهِ» (۳)؛ هر فرد غیر عرب از امت من که قرآن را با لهجه غیر عربی بخواند،

[شماره صفحه واقعی: ۲۰۷]

ص: ۲۱۰۲

۱- همان، ج ۲، ص ۲۱ تا ۵۴.

۲- بقره ۲۸۶: ۲.

۳- وسائل الشیعه، ج ۴، ص ۸۶۶.

فرشتگان آن را بر وفق لهجه عرب بالا برده به ساحت قدس الهی عرضه می دارند.

همین است معنا گفتار دیگر پیامبر صلی الله علیه و آله که فرموده است: «من در میان امتی مبعوث شده ام که در میان آنان عجز و پیرمرد و نوجوان پسر و دختر و افرادی که هرگز کتابی نخوانده اند، وجود دارند». لذا تجویز فرموده تا امت وی قرآن را بر هفت حرف و بر حسب اختلاف لهجه های خود قرائت کنند و لهجه های خاصی که نمی توانند آن را ادا کنند بر آنان تکلیف نشده است. در روایت دیگری فرموده: «قرآن را به هر گونه که می خواهید، یعنی هر گونه که می توانید، قرائت کنید». یا «هر کسی قرآن را به نحوی که آموخته بخواند، همگی در همین زمینه است». در همین مورد ابو العالیه روایت کرده که پنج نفر آیتاتی از قرآن را نزد پیامبر صلی الله علیه و آله خواندند و هر پنج نفر در لغت (یعنی در لهجه) با یکدیگر اختلاف داشتند و پیامبر صلی الله علیه و آله قرائت هر پنج نفر را تصویب نمود (۱).

ابن قتیبه می گوید: «از تسهیلات خداوندی یکی این است که امر فرمود به پیامبر صلی الله علیه و آله تا قرآن را هر قومی به لغت خودشان و بر حسب عادت خودشان تعلیم دهد. فی المثل طایفه هذیل به جای «حِیْتِ حِیْنِ» (۲) «عِیْتِ حِیْنِ» می خواندند، برای اینکه این کلمه را به همین نحو تلفظ می کنند. طایفه اسد نیز «تعلمون» و «تعلم» و «تَشْرُودُ وَجُوهٌ» (۳) را به کسر «تاء» تلفظ می نمایند و «أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَیْكُمْ» (۴) را به کسر همزه «اعهد» می خوانند. طایفه تمیم همزه را اظهار می کردند و قریش اظهار نمی کردند.

برخی کلمه «قِیلَ» (۵) و «غِیْضَ» (۶) را به اشمام ضمّه با کسره و برخی «رُدَّتْ» (۷) را به اشمام کسره و با ضمه و برخی دیگر «و ما لک لا تأمنا» (۸) را به اشمام ضمه و با ادغام تلفظ و قرائت می کردند. این از آن جهت است که هر زبانی به نحوی عادت کرده و قدرت تلفظ به غیر آنچه عادت کرده ندارد. اگر قرار بود که هر گروه از این اقوام مکلف باشند، اعم از کودک و نوجوان و پیر، لغت خود را تغییر دهند و عادت خود را ترک

[شماره صفحه واقعی : ۲۰۸]

ص: ۲۱۰۳

- ۱- تفسیر طبری، ج ۱، ص ۱۵.
- ۲- مؤمنون ۵۴: ۲۳.
- ۳- آل عمران ۱۰۶: ۳.
- ۴- یس ۶۰: ۳۶.
- ۵- بقره ۱۱: ۲.
- ۶- هود ۴۴: ۱۱.
- ۷- یوسف ۶۵: ۱۲.
- ۸- یوسف ۱۱: ۱۲.

کنند، کاری بس مشکل و مشقت بار بود و این امر میسر نمی شد مگر پس از تحمّل مشقت های طولانی تا این که این عادت عوض شود و زبان به غیر آنچه عادت داشته عادت کند. لذا خداوند اراده فرموده تا از روی رحمت و لطف، تسهیلاتی در این باره برای امت روا دارد، چنان که در اصل دین چنین تسهیلاتی را روا داشته است» (۱).

ابن یزید اهوازی گوید: از علی بن ابی طالب علیه السلام و ابن عباس روایت شده گفته اند:

«قرآن به لغت هر قبیله ای از قبایل عرب، نازل شده است». در روایتی از ابن عباس آمده است که پیامبر صلی الله علیه و آله قرآن را به لغت (لهجه) واحدی بر مردم قرائت می کرد و این بر مردم دشوار بود، لذا جبرئیل نازل شد و گفت: «ای محمد! قرآن را برای هر قومی به لغت خود ایشان قرائت کن».

ابو شامه می گوید: «حق همین است، زیرا وقتی از نظر ایجاد تسهیلات برای مردم عرب، قرائت قرآن به غیر زبان قریش مجاز باشد، شایسته نیست که اقوام دیگر مجاز نباشند که قرآن را به لهجه خود بخوانند و این تسهیلات برای گروهی باشد و برای گروه دیگر نباشد، زیرا هیچ کس جز در حدّ توانایی خود تکلیفی ندارد. وقتی کسانی مجازند تا کلمات قرآن را بر حسب لغت خود با تخفیف همزه یا ادغام و یا ضم میم جمع و یا وصل «ها» کنایه و امثال این ها تلفظ کنند، چطور می توان دیگران را محروم کرد و آن ها را مکلف دانست که فقط به یک نحو قرائت کنند. از همین قبیلند کسانی که «شین» را مانند «جیم» و «صاد» را مانند «زاء» و «کاف» را مانند «جیم» و «جیم» را مانند «کاف» تلفظ می کنند. اینان به منزله کسانی هستند که مخرج برخی از حروف را ندارند و در زبان آنان لکنتی وجود دارد و هیچ کس به بیش از آنچه در امکان اوست مکلف نیست، ولی بر اوست که اگر می تواند کوشش کند و آنچه را صحیح است بیاموزد» (۲).

این، همان است که ما در تفسیر «أحرف سبعة» یعنی اختلاف لغات (لهجه ها) عرب در تعبیر و ادا و تلفظ کلمات، پذیرفته ایم و قبلا نیز از سیوطی نقل شد که

[شماره صفحه واقعی : ۲۰۹]

ص: ۲۱۰۴

۱- تأویل مشکل القرآن، ص ۳۹-۴۰.

۲- المرشد الوجیز، ص ۹۶-۹۷.



«لغت» به کیفیت نطق، اعم از اظهار و ادغام و تفخیم و ترقیق و اماله و اشباع و مدّ و قصر و تشدید و تلیین و امثال این ها تفسیر و اطلاق می شود (۱).

«حرف» در لغت به معنا طرف و کناره است. ابن سیده گوید: گفته کسی که گوید:

«فلاّن علی حرف من أمره؛ فلاّنی در کناره کارش قرار گرفته» بدین معناست که در متن کار قرار نگرفته و در کناره است تا هرگاه ناخوشایندی پیش آید فوراً کناره گیرد.

در قرآن همین تعبیر آمده، آنجا که فرموده: «وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ يَعْْبُدُ اللَّهَ عَلَىٰ حَرْفٍ» (۲) یعنی هرگاه با ناپسندی برخورد کرد، فوراً روی گردان شود. ازهری از ابو هیثم نقل می کند که «حرف» کناره هر چیزی است؛ مانند «حرف الجبل» یعنی دامنه کوه و «حرف النّهر» به معنا کناره رود و «حرف السّیف» به معنا لبه شمشیر.

بنابراین هرگاه از کلمه ای به وجهی تعبیر (قرائت) شود هر وجه آن را «حرف» می نامند، برای اینکه وجه هر چیز، طرف و جانب آن است که بدان ظهور می یابد و چون «قرائت» که کیفیتی از تعبیر کلمه و چگونگی ادای آن است وجهی از وجه تعبیر لفظ به حساب آمده، حرف نامیده می شود و جمع آن «أحرف» است.

ابو عیید- در تفسیر نزل القرآن علی سبعة احرف- گوید: «نزل علی سبع لغات من لغات العرب». ازهری از ابو العباس نقل کرده که در معنا «نزل القرآن علی سبعة أحرف» گفته است «مقصود از «أحرف» چیزی جز لغات (لهجه ها) نیست». ازهری گوید: «ابو العباس که در ادبیات عرب یگانه عصر خویش است گفته ابو عیید را در این زمینه پسند کرده و صواب شمرده است» (۳).

«لغات» همان لغت عرب، یعنی لهجه های آنان در کیفیت و چگونگی تعبیر و ادا کلمه است.

بغوی گوید: «صحیح ترین گفته ها درباره این حدیث و نزدیک ترین تفسیرها به ظاهر حدیث آن است که منظور از این حروف، لغات است. به این معنا که هر قومی از عرب می تواند قرآن را به لغت خود قرائت کند و هر کلمه ای را به نحوی که روش و عادت اوست اعم از ادغام، اظهار، اماله، تفخیم، اشمام، تمام، تلیین و دیگر وجوه

[شماره صفحه واقعی: ۲۱۰]

ص: ۲۱۰۵

۱- الاتقان فی علوم القرآن، ج ۱، ص ۴۶.

۲- حج ۲۲:۱۱.

۳- لسان العرب، ماده «حرف».

قرائت کند تا آنجا که هر کلمه ای را به هفت وجه می شود خواند» (۱).

در مورد احادیث دسته دوم (احادیث شماره ۴ و ۷) که بر جواز تبدیل کلمه ای به کلمه مرادف خود دلالت دارد، به شرط آنکه واقعیت مقصود را تغییر ندهد و موجب تبدیل آیه رحمت به عذاب و آیه عذاب به رحمت نگردد؛ عقاید مختلفی وجود دارد:

ابن مسعود و نیز ابی بن کعب، چنین تغییر و تبدیلی را جایز می شمردند.

ابن مسعود گفته است: «من قرائت قراء را شنیدم و آنان را در قرائت نزدیک به یکدیگر دیدم. شما نیز قرآن را همان گونه که آموخته اید بخوانید و فرقی بین «هلم» و «تعال» نیست» (۲).

ابن مسعود وقتی به مردی غیر عرب قرآن می آموخت، او نمی توانست کلمه «الایم» از آیه: «إِنَّ شَجَرَةَ الزُّقُومِ طَعَامُ الْأَيْمِ» (۳) را درست ادا کند و به جای آن «الیتیم» می گفت. ابن مسعود به وی گفت به جای «طعام الایم» بگوید «طعام الفاجر». هم او گفته است: مانعی ندارد که در قرآن به جای «الحکیم» بگوییم «العلیم» و حتی او نهادن آیه رحمت را به جای آیه عذاب جایز می دانست (۴). او «الیاس» را به «ادریس» تغییر می داد و به این صورت می خواند: «سلام علی ادرا سین» (۵) و به جای «أَوْ يَكُونُ لَكَ بَيْتٌ مِنْ زُخْرَفٍ» (۶) می خواند «أَوْ يَكُونُ لَكَ بَيْتٌ مِنْ ذَهَبٍ» (۷) و به جای «كَالْعِهْنِ الْمُنْفُوشِ» (۸) می خواند «الصوف المنفوش» (۹) و نیز «إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا» (۱۰) را «إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَمْتًا» می خواند (۱۱).

ابی بن کعب «كَلَّمَا أَضَاءَ لَهُمْ مَشْوَ فِيهِ» (۱۲) را به صورت «...مَرَّو فِيهِ» یا «...سَعَوَا فِيهِ» می خواند (۱۳) و نیز معتقد بود که فرقی نمی کند «غفوراً رحیماً» و یا «سمیماً علیماً» و یا

[شماره صفحه واقعی : ۲۱۱]

ص: ۲۱۰۶

- ۱- شرح السنه، ص ۱۴۰. المرشد الوجیز، ص ۱۳۴.
- ۲- معجم الأدباء، ج ۴، ص ۱۹۳، شماره ۳۳.
- ۳- دخان ۴۴:۴۴-۴۳.
- ۴- تفسیر الرازی، ج ۲، ص ۲۱۳.
- ۵- اشاره به آیه ۱۳۰ سوره صافات. ر.ک: تفسیر طبری، ج ۲۳، ص ۹۶.
- ۶- اسراء ۹۳:۱۷.
- ۷- تفسیر طبری، ج ۲۳، ص ۹۶.
- ۸- قارعه ۹:۱۰۱.
- ۹- تأویل مشکل القرآن، ص ۱۹.
- ۱۰- مریم ۲۶:۱۹.

١١- تذكرة الحفاظ، ج ١، ص ٣٤٠.

١٢- بقره ٢:٢٠.

١٣- الاتقان، ج ١، ص ٤٧.

«علیما سمیعا» خوانده شود، می گفت: خدا موصوف به تمامی این صفات است، ما دام که آیه عذابیه به آیه رحمت و یا آیه رحمتی به آیه عذاب تبدیل نشود (۱).

انس ابن مالک و ابو هریره نیز از اینان پیروی کرده اند. انس این آیه را چنین خوانده: «إِنَّ نَاشِئَةَ اللَّيْلِ هِيَ أَشَدُّ وَطْأً وَأَصْوَبُ قِيلاً». به او گفتند: ای ابو حمزه! آیه چنین است «وَأَقْوَمُ قِيلاً» (۲)؟ گفت: «أقوم و أصوب و أهدى یکی است» (۳). ابو هریره تبدیل «علیما حکیما» را به «غفورا رحیما» تجویز می نمود (۴).

ولی از نظر محققان، تبدیل کلمات قرآن هرگز جایز نباشد و از این رو کلیه مسلمانان در طول تاریخ، این نظریه را مردود شمرده اند، زیرا هر کلمه ای در هر جمله و آیه، موقعیت خاص خود را دارد که کلمه دیگری با آن موقعیت تناسب ندارد، هر چند در ظاهر مرادف آن باشد تا چه رسد به کلمه ای غیر مرادف، زیرا موضع «العلیم الحکیم» از موضع «الغفور الرحیم» کاملاً جدا است همچنین دیگر کلمات مترادف که هر یک موقعیتی خاص دارند و وقتی متکلم همه آن ها را به دقت رعایت کند، سخن او بدیع خواهد بود و از همین جا فصیح از غیر فصیح شناخته می شود و قرآن کریم از این جهت در حد اعجاز است و در تعیین مواضع کلمات متناسب برتر از حد توانایی فصیحی عرب است و به همین جهت آنان در مقابل بلاغت معجز آسای قرآن خاضع شده و به آن اعتراف کرده اند.

استاد بزرگوار می فرماید: «موضوع جواز تبدیل کلمات قرآن به کلماتی مترادف، موجب ویرانی اساس قرآن است که معجزه ای است جاوید و حجتی است بر تمامی بشریت، و هیچ عاقلی در این شک ندارد که این روش، یعنی بی اعتنایی به شأن و موقعیت قرآن موجب مهجور شدن آن است. آیا برای هیچ عاقلی قابل تصور است که پیامبر صلی الله علیه و آله اجازه داده باشد که کسی اول سوره «یس» را مثلاً به این نحو بخواند: «یس، و الذکر العظیم، انک لمن الأنبیاء، علی طریق سوی، انزال الحمید

[شماره صفحه واقعی : ۲۱۲]

ص: ۲۱۰۷

۱- بلاغی، در مقدمه تفسیر شبر، ص ۲۰، نقل از کثر العمال.

۲- مزمل ۶: ۷۳.

۳- تفسیر طبری، ج ۱، ص ۱۸.

۴- اتقان سیوطی، ج ۱، ص ۴۷.

الکریم، لتخوف قوما ما خوف أسلافهم فهم ساهون» آیا هیچ کس چنین تغییر و تبدیلی را در کلمات قرآن تجویز می کند؟ پس روشن باد چشم کسانی که چنین گمانی را به خود راه می دهند! به راستی که این بهتان بزرگی است! روایت شده است که پیامبر صلی الله علیه و آله دعایی به براء بن عازب آموخت که در آن دعا آمده بود «و نبیک الّذی أرسلت» وی این جمله را به «رسولک الّذی أرسلت» خواند.

پیامبر صلی الله علیه و آله به او فرمان داد: «رسول را به جای نبی مگذار». اگر در مورد دعا این چنین چیزی روا نیست، چگونه می توان در مورد قرآن که کلام نازل از سوی خدا و همیشگی و جاوید است، چنین چیزی را روا داشت؟! (۱).

و شاید انکار امام صادق علیه السلام نسبت به «حدیث سبعة» ناظر به تفسیر این حدیث به همین معنا است که قرآن را از نص اصلی دارای اعجاز خود، خارج می کند.

هنگامی که فضیل بن یسار درباره این حدیث از حضرتش سؤال می کند، می فرماید:

«کذبوا- أعداء الله- و لکنه نزل علی حرف واحد من عند الواحد (۲)؛ دشمنان خدا دروغ گفته اند، بلکه قرآن یکی است و از نزد خدای یکتا نازل گردیده».

نسبت به مفهوم دسته سوم و چهارم این احادیث ایراد و اعتراضی وارد نیست، به شرط آن که سند آن ها صحیح باشد. جز این که بر حسب ظاهر ترجیح با دسته اول احادیث است که همان اختلاف لهجه های عرب در تعبیر و ادای کلمات باشد.

مقصود از «سبعة» در اینجا کثرت نسبی است. چنان که در گفته خدای متعال آمده است: «وَ الْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ» (۳) و یا مانند کلمه «سبعین» در قرآن مجید: «إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ» (۴).

نکته قابل توجه اینکه اگر اختلاف لهجه در تعبیر و ادا کلمه، در حدی نباشد که در عرف مردم غلط به شمار آید، مانعی ندارد. مگر آنکه از ادای کلمه به نحو صحیح عاجز باشند. اما کسانی که می توانند، و لو از راه تعلم، کلمه را صحیح ادا کنند، مجاز نیستند که کلمه ای را به غلط بخوانند.

پیامبر صلی الله علیه و آله فرموده است: «قرآن را طبق آیین و شیوه عربی بیاموزید و از نبر- اظهار

[شماره صفحه واقعی: ۲۱۳]

ص: ۲۱۰۸

۱- البیان، ص ۱۹۸-۱۹۷.

۲- اصول کافی، ج ۲، ص ۶۳۰.

۳- لقمان ۲۷: ۳۱.

۴- توبه ۸۰: ۹.

همزه-در آن پرهیز کنید» (۱).

امام صادق علیه السلام می فرماید: «عربیت را بیاموزید (۲)، زیرا کلامی است که خداوند با آن با آفریدگان خود تکلم نموده و با گذشتگان سخن گفته است» (۳).

امام جواد علیه السلام در نشست می فرمود: «دو نفر نزد خداوند یکسان نیستند مگر آنکه در آداب سخن وری برتر باشد!» به وی عرض شد برتری او را نزد مردم در نشست ها و اجتماعات می دانیم، ولی برتری او نزد خداوند چگونه است؟ فرمود: «به قرائت قرآن، همان گونه که نازل شده و خواندن دعا بدون غلط، زیرا دعای غلط به سوی خدا صعود نمی کند» (۴).

البته افراد عاجز و ناتوان تا آنجا که می توانند درست بخوانند کافی است، زیرا خداوند بر هیچ کس بیش از امکان و توانایی او تکلیف نکرده است. در گفته امام صادق علیه السلام پیش از این گذشت که پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود «موقعی که یک غیر عرب از امت من قرآن را با لهجه عجمی بخواند فرشتگان آن را به عربی فصیح بالا می برند».

### حدیث سبعة احرف در رابطه با قرائات سبع

شنیده نشده است که هیچ یک از علمای فن، بین حدیث «أُنزل القرآن علی سبعة أحرف» با قرائت های هفت گانه ارتباطی قایل باشد. جز اینکه این موضوع بر زبان مردم عادی جاری است و هیچ دلیل قابل اعتمادی در این مورد وجود ندارد.

بسیاری از دانشمندان محقق و منقّد مانند: ابن الجزری، ابو شامه، زرکشی، ابو محمد مکی، ابن تیمیه و نظایر اینان، این شایعه را رد کرده اند. ابن الجزری، این توهم را به مردم جاهل و عوام که از هرگونه دانش تهی هستند، نسبت می دهد (۵).

ابو محمد مکی گفته است: «هر کس که گمان می برد قرائت هر یک از این قراء، یکی از حرف های هفت گانه است که پیامبر صلی الله علیه و آله بر آن تصریح کرده، در اشتباهی

[شماره صفحه واقعی: ۲۱۴]

ص: ۲۱۰۹

۱- وسائل الشیعه، ج ۴، ص ۸۶۵.

۲- مقصود از عربیت شاید زبان و لهجه عربی باشد و محتمل است که آداب و قواعد لغت عرب مقصود باشد.

۳- وسائل الشیعه، ج ۴، ص ۸۶۶.

۴- همان.

۵- تحبیر التیسیر، ص ۱۰.

بزرگ است» (۱).

ابو شامه گفت است: «گروهی گمان کرده اند که منظور از «أحرف سبعة» که در حدیث آمده، قرائت های سبعة است که هم اکنون رواج دارد. در حالی که این گمان بر خلاف اجماع قاطبه اهل علم است و این گمان تنها از ناحیه برخی جاهلان مطرح شده است» (۲).

هم او گفته است: «گروهی که هیچ تخصصی در علم قرائت ندارند، تصوّر کرده اند که قرائت ائمه سبعة، همان است که پیامبر صلی الله علیه و آله در حدیث «أنزل القرآن علی سبعة أحرف» از آن تعبیر کرده است و قرائت هریک از آنان حرفی از این حرف های هفت گانه است. آنان که این موضوع را به ابن مجاهد نسبت می دهند به خطا رفته اند» (۳).

ابن تیمیه می گوید: «کلیه علمای دارای اعتبار و ارزش، متفق اند که منظور از حروف هفت گانه ای که پیامبر صلی الله علیه و آله گفته است، قرائت های هفت گانه معروف نیست.

اول کسی که قرائت های هفت گانه را جمع آوری کرد، ابن مجاهد بود و او این منظور را داشت که قرائت ها موافق و هم آهنگ با عدد حرف هایی باشد که قرآن بر آن اساس نازل شده است. نه این که وی اعتقاد داشته باشد که قرائت های هفت گانه همان حروف هفت گانه است و یا این که هیچ کس نمی تواند به غیر از قرائت های قراء سبعة قرائت دیگری را بپذیرد. این چیزی است که مورد اعتقاد هیچ یک از علما و از جمله ابن مجاهد نیست» (۴).

آنچه بر رسوایی این توهم می افزاید آن که حرف های هفت گانه که -فرضا- پیامبر اجازه فرموده تا قرآن بر اساس آن ها قرائت شود، همچنان پنهان و در گمنامی بوده است تا این که در زمان های بعد، قرائات هفت گانه تدریجا پیدا شود و حروف هفت گانه مورد نظر پیامبر صلی الله علیه و آله که برای تمامی امت مجاز دانسته در انحصار این هفت تن درآید. در حالی که قاریان بسیار و بزرگ تر و بااطلاع تر از این هفت تن وجود

[شماره صفحه واقعی : ۲۱۵]

ص: ۲۱۱۰

۱- کتاب «الإبانه»، ص ۳ و المرشد الوجیز، ص ۱۵۱.

۲- الاتقان، ج ۱، ص ۸۰.

۳- المرشد الوجیز، ص ۱۴۶.

۴- ابن الجزری این فتوا را از ابن تیمیه در «النشر» ج ۱، ص ۳۹ ثبت کرده است.

داشته اند، ولی مشمول این حدیث نگردیده اند، مانند آن باشد که پیامبر صلی الله علیه و آله تنها به ابن مجاهد سفارش کرده باشد تا مصداق «احرف سبعة» را تعیین کند، و گذشتگان و آیندگان را از آن محروم سازد.

ابو محمد هروی می گوید: «این سخن درستی نیست که حدیث «احرف سبعة» مربوط به قرائت های هفت گانه است که قراء آن در زمان های بعد متولد شده اند، زیرا این سخن منجر به آن می شود که حدیث بدون فایده باشد تا این که اینان به وجود آیند و نیز لازمه این سخن آن است که برای هیچ یک از صحابه، جایز نبوده است که قرآن را قرائت کنند، مگر اینکه از پیش بدانند که قراء سبعة بعدا چه نحو قرائتی را اختیار کرده و بدان قرائت می کنند.» وی اضافه می کند: «من این مطلب را به خصوص یادآور شدم، زیرا گروهی از عامه مردم به آن دل بسته اند» (۱).

### خلاصه بحث

از مجموع بحث های گذشته روشن گردید که اثبات تواتر قرائت ها از پیامبر صلی الله علیه و آله امری محال می نماید، زیرا:

- هیچ دلیلی بر اثبات این مدعا وجود ندارد.

- اختلاف قرائت ها دارای اسباب و عواملی بوده که موجب پیدایش اختلاف بین قراء گردیده است.

- تمام سندهای قرائت ها که در کتب قرائت آمده، در زمره اسناد آحاد است و هیچ یک از آن ها متواتر نیست علاوه بر شک و تردیدی که در مورد صحت این سندها وجود دارد و آثار جعل در آن دیده می شود و چه بسا سندهای ساختگی و تشریفاتی باشند.

- ایرادات و اعتراضات بسیاری از علما و بزرگان امت بر بسیاری از قرائت های این قراء که اگر آن ها متواتر از پیامبر صلی الله علیه و آله بود، هیچ مسلمانی را جرأت ایراد و اعتراض بر آن نبود.

- وجود قرائت های شاذ از قراء سبعة که منافی با تواتر است.

[شماره صفحه واقعی : ۲۱۶]

ص: ۲۱۱۱



-مستند کردن این قرائت ها به دلایل و تعلیل های اعتباری و نظری، دلیل بر آن است که قرائت های یادشده از روی اجتهاد بوده است و اگر قرائتی به تواتر رسیده باشد نیازی به اقامه دلیل اعتباری بر صحت آن ندارد.

-وجود تناقض بین این قرائت ها که تواتر آن ها را از پیامبر صلی الله علیه و آله نفی می کند، زیرا نمی تواند دو چیز متناقض، هر دو وحی باشد.

-بین تواتر قرآن که مورد اعتقاد همگان است با تواتر و قرائت ها، ملازمه ای وجود ندارد و فقط افراد مقلد و بی اطلاع اند که به این سخن زبان گشوده اند.

-هیچ ارتباطی بین حدیث «أنزل القرآن علی سبعة أحرف» و مسأله «تواتر قرائت ها» وجود ندارد و به تعبیر امام ابو الفضل الرازی، این شبهه ایست که برخی از عوام دچار آنند.

### ضابطه تشخیص قرائت صحیح

بزرگان فن قرائت، برای تشخیص قرائت صحیح و جدا ساختن آن از قرائت غیر صحیح، ضابطه ای مشخص کرده اند که در اینجا ذکر می گردد. در این باره سه شرط را یادآور شده اند:

شرط اول: صحت سند قرائت. باید قرائت شناخته شده، دارای سند صحیح تا یکی از صحابه باشد.

شرط دوم: با رسم الخط مصحف توافق داشته باشد.

شرط سوم: با قواعد ادبی عرب توافق داشته باشد.

هرگاه قرائتی دارای این سه شرط باشد، صحیح و مورد قبول است. اگر یکی از این شروط را نداشته باشد غیر صحیح و مردود است. اصطلاحاً به قرائتی که فاقد شروط مذکور است، شاذ گویند.

این شروط سه گانه را ارکان قرائت مورد قبول نام نهاده اند. در توضیح این ارکان (شرایط سه گانه) گفته اند: قرائت لازم نیست با فصیح ترین قواعد عربی تطابق داشته باشد. کافی است که با یکی از لغت های عرب - گرچه نامشهور باشد - مطابقت کند، زیرا علمای نحو، بسیاری از قرائت ها را با قواعد مخالف دیده اند، در

[شماره صفحه واقعی : ۲۱۷]

حالی که قرائت مذکور از یکی از قراء سبعة و مورد قبول می باشد. در توجیه این گونه قرائت گفته اند: تطبیق با قواعد مشهور ضرورتی ندارد، بلکه اگر قرائت با برخی از لغت های قبائل عربی تطابق داشته باشد کافی است (۱).

در این باره باید گفت: قرآن با فصیح ترین لغات عرب نازل گردیده و هرگز لغت های شاذ و غیر معروف عرب، معیار درستی قرائت نمی تواند باشد. لذا این گونه سخن گفتن از امثال ابن جزری، پایین آوردن قدر و منزلت قرآن کریم است.

اینان چون قرائت سبع را پذیرفته بودند، به ناچار این گونه سخنانی را روا می دارند.

این گونه اظهارات هرگز درباره قرآن روا نباشد.

همچنین ابن جزری گوید: «مقصود از موافقت با رسم الخط مصحف، موافقت با رسم الخط هریک از مصاحف عثمانی کافی است تا ملاک صحیح قرائت قرار گیرد».

در صورتی که می دانیم مصاحف هفت گانه عثمانی، خود دارای اختلاف بودند و موجب اختلاف گردیدند. پس چگونه می تواند ملاک صحت و قبولی قرائت گردد.

در رابطه با سند، قبلاً اشارت رفت که بیشتر سندهای قراء تشریفاتی اند و برای تقویت بنیه قرائت ها ساخته و پرداخته شده بودند. حقیقت این است که شیوخ و اساتید قرائت را که هریک از قراء نزد آنان شاگردی کرده بودند، به عنوان سند مطرح کرده اند.

### ضابطه مورد قبول

اما آنچه ما آن را ضابطه قبولی قرائت می دانیم، عبارت است از: موافقت با قرائت جمهور مسلمین جدا از قرائت قراء. زیرا قرآن در دو مسیر طی طریق نموده، نخست طریقه مردمی که مسلمانان سینه به سینه از پدران و اجداد خود، از شخص شخص پیامبر صلی الله علیه و آله تلقی نموده و اخذ کرده اند و برای همیشه دست به دست داده تا به امروز برای ما رسانده اند.

این قرائت مردمی، موافق با ثبت (نوشته) تمامی مصحف های موجود (۲) در

[شماره صفحه واقعی: ۲۱۸]

ص: ۲۱۱۳

۱- ر.ک: ابن جزری، النشر فی القراءات العشر؛ ج ۱، ص ۱۰.

۲- در مراکزی که نشر و پخش مصاحف و قرائت از آنجا نشأت گرفته؛ مانند کوفه و بصره و دیگر مناطق

تمامی قرون است و نمایان گر آن، قرائت حفص است، زیرا حفص همان قرائت جمهور را قرائت کرده و علی علیه السّلام نیز همان را قرائت کرده که توده عظیم مردمی از پیامبر صلی الله علیه و آله شنیده اند. این مسیر، مسیر تواتر است و قرآن به گونه تواتر به ما رسیده است. ولی مسیر قراء و قرائات مسیر اجتهاد است (جز قرائت عاصم) که اجتهاد در نصّ قرآن روا نباشد و فاقد حجّیت شرعی است.

اینک برای تشخیص قرائت صحیح و متواتر که بر دست جمهور نقل و ضبط شده، سه شرط ارائه می نمایم:

شرط اول: توافق با ثبت مصحف های موجود، که در تمامی قرون بر دست توانای مردمی ثبت و ضبط شده است. تمامی قرآن های خطی و چاپی، مخصوصا در گستره شرق اسلام، بدون هیچ گونه اختلافی ارائه شده و می شود.

شرط دوم: توافق با فصیح ترین و معروف ترین اصول و قواعد لغت عرب، زیرا قرآن با فصیح ترین لغت نازل شده و هرگز جنبه های شدوذ لغوی در آن یافت نمی شود.

شرط سوم: توافق با اصول ثابت شریعت و احکام قطعی عقلی، که قرآن پیوسته پایه گذار شریعت و روشن گر اندیشه های صحیح عقلی است و نمی شود که با آن مخالف باشد.

در این زمینه شرح و بسط بیشتری در التمهید (ج ۲) داده ایم. به علاوه سخنانی از ائمه معصومین در این رابطه وجود دارد که در ذیل یادآور می شویم:

### سخنانی از اهل بیت علیهم السلام درباره قرائت قرآن

(۱) از ائمه اهل بیت علیهم السلام سخنانی درباره قرآن کریم وارد شده که به مهم ترین موضوعاتی که مورد بحث واقع شد، اشاره دارد؛ و حاکی از دقت نظر و ژرف اندیشی است که ائمه اطهار علیهم السلام درباره این کتاب مقدّس رعایت داشته اند.

[شماره صفحه واقعی : ۲۱۹]

ص: ۲۱۱۴

---

۱- این سخنان از کافی، تألیف ثقه الاسلام کلینی، استخراج شده است. ر.ک: به جلد دوم کافی، کتاب فضل القرآن، باب النوادر، شماره های ۸ و ۱۲ و ۱۳ و ۱۵ و ۲۳ و ۲۷، ص ۶۲۷.

همچنین نشان دهنده میزان عنایت و اهتمام آنان به حفظ و حراست نصّ قرآن و جلوگیری از تحریف و تأویل آن است. گزیده ای از این سخنان در زیر نقل می شود:

۱. محمد بن وراق می گوید: مجلدی را که حاوی قرآن بود، به جعفر بن محمد الصادق علیه السلام نشان دادم که علایم و نشانه گذاری آن با طلا و یکی از سوره های آخرین آن نیز با طلا نوشته شده بود. کاستی در آن یاد نمود جز آن که فرمود: «دوست ندارم که قرآن با رنگی جز رنگ سیاه نوشته شود، همان گونه که در اولین بار نوشته شده است» (۱).

این سخن، نشانه دقت و علاقه شدید امام نسبت به حفظ و سلامت قرآن است تا آنجا که در رنگ خط نیز ترجیح داده شده که به همان نحوی که اول بار نوشته شده، محفوظ و باقی بماند، تا بدین وسیله قرآن با چیزی غیر از قرآن؛ مانند زوائد و تحسینات اخیر، اشتباه نشود.

۲. امام محمد بن علی الباقر علیهم السلام فرموده: «قرآن واحد است و از پیشگاه خدای یگانه و واحد فرود آمده است و این اختلافات از راویان بر آن وارد می شود» (۲). این سخن، بدین معنا است که قرائت نازل شده از جانب خدا یکی است و قرآن به نصّ واحد نازل گشته است و اختلاف در روایت این نصّ بر حسب اجتهاد قاریان است.

حدیث بعدی، این معنا را توضیح می دهد:

۳. امام جعفر بن محمد الصادق علیهم السلام می فرماید: «قرآن بر حرف واحد و از نزد خدای واحد نازل گشته است» (۳). منظور نفی قرائت های متداولی است که مردم آن ها را متواتر از پیامبر صلی الله علیه و آله پنداشته اند. امام چنین مطلبی را انکار می کند، زیرا قرآن به نصّ واحد نازل شده است. اما اختلاف لهجه ها (بر حسب تفسیری که از حروف سبعة داشته ایم) از طرف امام نفی نمی شود، چنان که در روایات دیگر آمده و قبلا نقل شد.

۴. سالم بن سلمه گوید: شخصی در محضر امام صادق علیه السلام آیاتی از قرآن را قرائت

[شماره صفحه واقعی : ۲۲۰]

ص: ۲۱۱۵

---

۱- «لا یعجبنی أن یکتب القرآن إلا بالسواد كما کتب أول مرّه.»

۲- «القرآن واحد نزل من عند واحد و لكنّ الاختلاف یجیء من قبل الزّواہ.»

۳- «و لکنّه نزل علی حرف واحد من عند الواحد.»

کرد و به طوری که من شنیدم، قرائت او غیر از قرائت دیگر مردم بود. ابو عبد الله علیه السلام به وی گفت: «از این قرائت خودداری کن و همان گونه که مردم می خوانند تو هم بخوان» (۱). شاید این شخص بر حسب تفنن قراء، قرآن را به وجوه مختلف قرائت کرده است و از آنجا که این قبیل قرائت ها، به منزله بازی با نص قرآن کریم است، امام وی را نهی کرده است و دستور داده که همان قرائت معروفی را که مردم ملتزم به آن هستند اختیار کند، زیرا قرائت صحیح که در شریعت بدان امر شده، همان قرائتی است که هر نسلی از نسل پیش تا از پیامبر صلی الله علیه و آله و او از جبرئیل و او از خدای عز و جل، اخذ کرده است و توجهی به قاریانی که فن قرائت را همانند یک نوآوری و صنعت حرفه خود قرار داده اند، نباید کرد و تنها قرائتی که با قرائت عامه مسلمانان موافق باشد، باید مورد توجه قرار گرفته شود.

۵. سفیان بن السمط می گوید: در مورد تنزیل قرآن از امام صادق علیه السلام پرسیدم، وی گفت: «همان گونه که آموخته اید، بخوانید» (۲).

وی از نص اصلی که برای نخستین بار نازل شده سؤال کرده است، زیرا دیده است که قراء در این زمینه اختلاف دارند و امام پاسخ می دهد که نص اصلی همان است که امروز میان مردم متداول است و فرموده او (همان گونه که آموخته اید بخوانید) به این معنا است که بر شما (یعنی عامه مسلمانان) واجب است قرآن را همان گونه که خلفا عن سلف از پیامبر صلی الله علیه و آله فرا گرفته اید، بخوانید.

۶. علی بن الحکم می گوید: عبد الله بن فرقد و معلی بن خنیس برای من نقل کردند که ما در محضر امام صادق علیه السلام بودیم و ربیعہ الرأی نیز با ما بود. در آنجا پیرامون فضل قرآن سخن به میان آمد. امام صادق علیه السلام فرمود: «اگر ابن مسعود قرآن را طبق قرائت ما نمی خوانده است، گمراه بوده است». ربیعہ گفت: گمراه؟ امام علیه السلام گفت: «بلی، گمراه». امام صادق علیه السلام، اضافه کرد: «ما قرآن را طبق قرائت ابی می خوانیم» (۳).

[شماره صفحه واقعی : ۲۲۱]

ص: ۲۱۱۶

۱- «كفَّ عن هذه القراءه اقرأ كما يقرأ الناس».

۲- «اقرءوا كما علمتم».

شاید در آن مجلس درباره قرائت های غیر متعارف ابن مسعود بحث می شده و امام علیه السلام به آنان تذکر داده که این قرائت ها جایز نیست و قرائت صحیح، همان قرائت عامه مسلمانان است و کسی که از این روش متداول عامه تخطی کند گمراه است، زیرا چنین کسی از روش مسلمانان که نسلا بعد نسل از پیامبر فرا گرفته اند، عدول و تخطی کرده است. و اگر ابن مسعود قرآن را بر خلاف روش مسلمانان قرائت می کرده است (به فرض صحت نسبت) گمراه است، زیرا طریق میانه، طریقی است که جامعه مسلمانان در آن مشی می کنند و کسی که از این راه میانه گام برون نهد، هر کس که باشد گمراه خواهد بود.

اما این گفته امام که ما قرآن را بر طبق قرائت ابی می خوانیم، اشاره است به دوران یکسان شدن مصحف ها در عهد عثمان که ابی بن کعب قرآن را املاء می کرد؛ و گروهی آن را بر وفق املاء او می نوشتند و هرگاه در مورد نص اصلی اختلاف داشتند، برای رفع اختلاف به وی مراجعه می کردند و مصحف موجود که مورد قبول عامه مسلمانان است، بر طبق املاء ابی بن کعب است و قرائت منطبق بر قرائت ابی بن کعب، کنایه از التزام به چیزی است که هم اکنون عامه مسلمانان بر آنند.

۷. صدوق از امام جعفر بن محمد الصادق و او از پدران خود علیهم السلام روایت کرده است که رسول الله صلی الله علیه و آله فرمود: «قرآن را با همان کیفیت عربی آن بیاموزید و از نبر در قرآن (یعنی مبالغه در اظهار همزه) پرهیزید» ۱.

□  
امام صادق علیه السلام فرمود: «اظهار همزه به منزله اضافه کردن بر قرآن است، مگر همزه های اصلی، مانند: «الخبأ» در آیه «الَّا يَسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي يُخْرِجُ الْخَبَّ» ۲ یا «لَكُمْ فِيهَا دِفٌّ» ۳ و نیز «فَادَارَأْتُمْ» ۴.

در برخی نسخه ها کلمه «النبر» به زای یعنی «النبر» نوشته شده که اشتباه است و همان طور که قبلا از نهایت ابن اثیر نقل شد، صحیح آن «نبر» است و کسائی به «نبر»

[شماره صفحه واقعی : ۲۲۲]

ص: ۲۱۱۷

قرائت می کرده است. این که در احادیث اهل بیت علیهم السّلام آمده است قرآن را به کیفیت عربی خالص قرائت کنید (۱)، از نظر علاقه شدیدی است که به حفظ لغت اصیل قرآن داشته اند و لغت اصیل، همان لغت فصیح عرب و لهجه رایج آن است، تا قرآن از هرگونه تغییر و غلطخوانی مصون باشد و دگرگونی در آن راه نیابد.

### تدوین قرائت های معروف

مسلمانان در صدر اول، قرآن را به نحوی که از اصحاب پیامبر صلی الله علیه و آله می شنیدند و فرا می گرفتند، قرائت می کردند و پس از صحابه، از تابعین و پیشوایان بزرگی که در شهرهای آنان به سر می بردند، قرآن را می آموختند؛ از جمله این افراد که در مدینه بودند می توان سعید بن المسیب، عروه بن الزبیر، سالم بن عبد الله العدوی، معاذ بن الحارث، عبد الرحمن بن هرمز، محمد بن مسلم بن شهاب، مسلم بن جندب و زید بن اسلم را نام برد. در مکه عبید بن عمیر، عطاء، طاووس، مجاهد، عکرمه و عبد الله ابن ابی ملیکه. در کوفه علقمه، اسود، مسروق، عبیده، عمرو بن شرحبیل، حارث بن قیس، ربیع بن خثیم، عمرو بن میمون، ابو عبد الرحمن السلمی، زر بن حبیش، عبید بن نضله، ابو زرعه، سعید بن جبیر، ابراهیم نخعی و شعبی. در بصره عامر بن عبد قیس، ابو العالیه، ابو رجاء، نصر بن عاصم، یحیی بن یعمر و جابر بن زید.

در شام ابن ابی شهاب و خالد بن سعید، مصاحب ابو الدرداء، را می توان نام برد.

اینان و نظایرشان، علما و دانشمندان امت در بلاد و مرجع مسلمانان در زمینه های مختلف معارف اسلامی آن روز به شمار می آمدند. اما برجستگی این گونه افراد در یک زمینه خاص نظیر قرائت قرآن نبود، بلکه اینان به طور عام علمای آن دوره شناخته می شدند.

پس از گذشت آن دوره، گروهی فن قرائت و فرا گرفتن و آموختن آن را رشته اختصاصی خود قرار دادند و به این رشته توجهی خاص مبذول داشته و در قرائت قرآن و آموزش آن شهرت یافتند، تا اینکه در مقام امامت فن قرار گرفتند که پیشوایی مردم را در این زمینه به عهده داشتند و مردم از مناطق مختلف به سوی آنان

[شماره صفحه واقعی : ۲۲۳]

ص: ۲۱۱۸

می شتافتند و معارف قرآن را از آنان می آموختند.

روش همه مسلمانان در مناطق مختلف بر این بود که مردم هر شهری قرآن را از قاری همان شهر فرا می گرفتند و تنها قرائت او را می پذیرفتند و چون اینان تصدی امر قرائت را عهده دار بودند، قرائت به آنان نسبت داده شد.

کسانی که از این قبیل در مدینه شهرت یافتند عبارتند از: ابو جعفر یزید بن القعقاع، شیبه بن نصح و نافع بن ابی نعیم. در مکه عبد الله بن کثیر، حمید بن قیس و محمد بن محیصن. در کوفه یحیی بن وثاب، عاصم بن ابی النجود، سلیمان الاعمش، حمزه و کسائی، به این مقام دست یافتند. در بصره عبد الله بن ابی اسحاق، عیسی بن عمر، ابو عمرو بن العلاء، عاصم الجحدری و یعقوب الحضرمی.

در شام عبد الله بن عامر، عطیه بن قیس، عبد الله بن المهاجر، یحیی بن ابی الحارث الذماری و شریح بن یزید الحضرمی.

پس از این افراد، تعداد قاریان رو به فزونی نهاد و قاریان در مناطق مختلف جهان اسلام پراکنده شدند و طبقه ای پس از طبقه دیگر به جانشینی آنان نایل آمدند. ولی همان گونه که قبلا اشارت رفت، اینان در فراگرفتن و آموختن قرآن و قرائت اختلاف نشان داده و روش های مختلف داشتند. برخی از آنان در تلاوت قرآن استوار و به رعایت روایت و درایت شهرت داشتند و برخی در این موارد، کوتاهی داشتند و برخی در این موارد کوتاهی می کردند. از این جهت اختلافاتی بین آنان پدید آمد.

به تدریج ضبط قرائات رو به کاستی و سستی نهاد و زیاده روی و کارهای بی رویه، رو به فزونی گذاشت و به تعبیر ابن جزری «بیم آن می رفت که باطل در لباس حق جلوه کند» (۱). لذا علمای برگزیده امت و بزرگان بپاخواسته و تمام کوشش خود را در تحقیق و تمیز درست از نادرست و مشهور از غیر مشهور به کار گرفته و اصول و قواعدی برای قرائت وضع کردند. در اثر این کوشش ها قرائت به عنوان فنی از فنون که دارای قواعد و اصولی محکم و استوار بود درآمد. در چارچوب این اصول، اجتهاد و انتخاب نیز به کار رفت، که در مباحث سابق شمه ای از آن تشریح گردید.

اولین امام معتبری که به ضبط قرائت های صحیح و جمع آوری آن در کتابی

[شماره صفحه واقعی: ۲۲۴]

ص: ۲۱۱۹



مفصل و مبسوط همت گماشت، ابو عیید قاسم بن سلام انصاری (متوفای ۲۲۴) بود که شاگرد کسایی به شمار می آمد. ابن الجزری می گوید: «به طوری که من شماره کرده ام، وی قراء را در بیست و پنج تن منحصر کرده است و کسانی که به نام قراء سبعة بعدا شهرت یافتند، در زمره اینان بودند» (۱).

پس از او احمد بن جبیر بن محمد ابو جعفر کوفی، ساکن انطاکیه (متوفای ۲۵۸) کتابی در این زمینه تألیف کرد و قرائت های پنج گانه را در آن جمع آوری نمود که هر یک از این قرائت ها به منطقه ای از مناطق جهان اسلام تعلق داشت. سپس قاضی اسماعیل بن اسحاق، مصاحب قالون (متوفای ۲۸۲) کتابی در قرائت تألیف نمود که در آن، قرائت های بیست تن از ائمه جمع آوری شده است. پس از وی ابو جعفر طبری (متوفای ۳۱۰) کتابی به نام «الجامع» تألیف نمود که بیست و چند قرائت در آن جمع آوری شده است.

پس از گذشت زمانی کوتاه، ابو بکر محمد بن احمد داجونی (متوفای ۳۲۴) کتابی در قرائت نوشت و ابو جعفر را که یکی از قراء عشره است، به دیگر قراء اضافه کرد.

به دنبال داجونی ابو بکر احمد بن موسی «ابن مجاهد» (متوفای ۳۲۴) کار او را دنبال کرد و او نخستین کسی است که عدد قرائت ها را در قرائت های هفت گانه منحصر کرد.

پس از ابن مجاهد، دیگران به تألیفاتی به پیروی از او و بر همان منوال دست زدند؛ که احمد بن نصر شدائی (متوفای ۳۷۰) و احمد بن حسین بن مهران (متوفای ۳۸۱) از آن جمله اند. احمد سه تن دیگر را به قراء سبعة اضافه کرد و اصطلاح «قراء عشره» به وجود آمد. یکی دیگر از این افراد محمد بن جعفر خزاعی (متوفای ۴۰۸) است که کتابی به نام «المنتهی» تألیف کرد. در این کتاب برخی مطالب جمع آوری شده که در کتاب های قبلی نیامده است.

این قرائت ها در اندلس و کشورهای مغرب تا اواخر قرن چهارم رواج نداشت، تا اینکه راویان قرائت در مصر به آن مناطق سفر کردند و این قرائت ها را در آن کشورها ترویج دادند. ابو عمر احمد بن محمد الطلمنکی (متوفای ۴۲۹) مؤلف «الروضه»

[شماره صفحه واقعی : ۲۲۵]

ص: ۲۱۲۰

اولین کسی است که این قرائت ها را در اندلس ترویج کرد.

پس از وی ابو محمد مکی بن ابی طالب قیسی (متوفای ۴۰۷) مؤلف «التبصره» و «الكشف عن وجوه القراءات السبع» و سپس حافظ ابو عمرو عثمان بن سعید دانی (متوفای ۴۴۴) مؤلف «التیسیر» و «جامع البیان» به این کار دست زدند.

در دمشق، استاد ابو علی حسن بن علی اهوازی (متوفای ۴۴۶) کتاب هایی در قرائت تألیف کرد.

در همین ایام ابو القاسم یوسف بن علی هذلی (متوفای ۴۶۵) از مغرب به مشرق سفر کرد و از کشورهای مختلف دیدن نمود و در این کشورها، روایات ائمه قرائت را مطرح ساخت. او به ماوراءالنهر رسید و در غزنه و دیگر شهرها به کار قرائت پرداخت. آن گاه کتابی به نام «الکامل» تألیف کرد که در آن پنجاه قرائت از ائمه معروف گردآوری شده است. در کتاب او ۱۴۵۹ روایت آمده است. او می گوید: «من با ۳۶۵ شیخ و استاد قرائت از آخر مغرب تا دروازه فرغانه، ملاقات کردم».

پس از وی ابو معشر عبد الکریم بن عبد الصمد طبری (متوفای ۴۷۸) کتاب «التلخیص» و «سوق العروس» را درباره قرائت های هشت گانه در مکه تألیف کرد که در آن ها ۱۵۵۰ روایت و طریق آمده است. ابن الجزری می گوید: «کسی را نمی شناسیم که بیشتر از این دو علوم قرائت را جمع آوری کرده باشند، مگر ابو القاسم عیسی بن عبد العزیز اسکندری (متوفای ۶۲۹) که کتابی به نام «الجامع الأكبر و البحر الأزخر» تألیف کرد و محتوی بر ۷۰۰۰ روایت و طریق است».

ابن جزری اضافه می کند: «تألیف کتب درباره قرائت ها، همچنان ادامه دارد و مؤلفان، قرائت های شاذ و صحیح را بر مبنای تحقیقات خود و یا بر اساس آنچه که خود صحیح می دانند، روایت می کنند و مورد اعتراض هیچ کس واقع نشده اند، بلکه آنان در این رهگذر از پیشینیان پیروی می کنند زیرا قرائت، سنت متبعی است که همچنان یکی از دیگری أخذ می کند و همان طور که در کتاب های «الکامل» از هذلی «سوق العروس» از طبری، «الإقناع» از اهوازی، «کفایه» از ابو العز، «مبہج» از سبط خیاط، «روضه» از مالکی و امثال این ها آمده مورد اتباع است و بر مبنای روایات آنان و محتویات این کتاب ها اعم از ضعیف و شاذ، از قراء سبعة باشد و یا عشره و یا غیر

[شماره صفحه واقعی : ۲۲۶]

ص: ۲۱۲۱

این‌ها، قرائت می‌کنند و ما ندیده ایم کسی بر این روش اعتراض کند و یا به مخالفت با آن‌ها برخاسته باشد» (۱).

### انحصار قرائت‌ها به هفت قرائت

در مبحث قبل، نمونه‌های روشنی از توجه مسلمانان به قرائت ارائه گردید و بیان شد که در تمامی دوره‌ها مردم نسبت به قرائت شخصیت‌های معروف و حفظ و تدوین و پذیرش همه آن‌ها اهتمام می‌ورزیدند. همچنین مردم هر منطقه‌ای به قاری محلی و منطقه خود توجه بیشتری داشتند و هیچ کس اعم از عامه و خاصه بر این سیره مستمر اعتراض نداشته است.

بدین ترتیب اجتهاد و تحقیق قراء در انتخاب و اختیار قرائت مورد توجه همه مسلمانان قرار داشت و مسلمانان در چارچوب شروط خاصی که قبلاً اشارت رفت، قرائت را فرا گرفته و می‌پذیرفتند.

این روش همیشگی در فراگیری و آموزش قرائت تا اوایل قرن چهارم ادامه داشت، تا این که نابغه فرزانه بغداد، یعنی ابن مجاهد که در جذب قلوب مردم و نفوذ در میان سران و مقامات دولتی ورزیدگی داشت، ظاهر گردید. وی کرسی شیخ القراء را به طور رسمی به خود اختصاص داد و عامه مردم به او روی آوردند. ولی رقیبانی داشت که برتر از وی بودند و در علوم قرآن سابقه‌ای بیشتر داشتند. آنان ابن مجاهد را به علت قلت بضاعت علمی و کمی روایت از شیوخ و سفر نکردن در طلب علم و بی اطلاعی از فنون قرائت و انواع قرائت‌های منقول از ائمه بزرگ، تحقیر می‌کردند.

المعافی ابو الفرج می‌گوید: «روزی نزد ابن شنبوذ رفتم. در مقابل وی انبوهی از کتاب قرار داشت. به من گفت: در کتابخانه را باز کنم، گشودم. در آن کتابخانه قفسه‌هایی بود و در هر یک، کتاب‌های خاص یک فن و یک علم قرار داشت و من هیچ کتابی را بر نداشتم و نگشودم، مگر این که ابن شنبوذ، آن را همانند سوره حمد از بر می‌خواند.» وی آن گاه گفت: «با این حال، بازار داغ از آن ابن مجاهد است.»

[شماره صفحه واقعی: ۲۲۷]

ص: ۲۱۲۲

العلاف نیز نقل کرده است که از ابو طاهر پرسیدم: «ابو بکر ابن مجاهد و یا ابو الحسن ابن شنبوذ کدام افضل و برتر از دیگری است؟» ابو طاهر گفت: «عقل ابن مجاهد بالاتر و بیشتر از علمش و علم ابن شنبوذ برتر و بیشتر از عقلش می باشد!» (۱).

ابن الجزری گفته است: «همان طور که در بین اقران و همگنان اتفاق می افتاد، بین ابن مجاهد و ابن شنبوذ نیز اختلاف افتاد، تا آنجا که ابن شنبوذ کسی را که شاگردی ابن مجاهد را می داشت به شاگردی نمی پذیرفت و می گفت: این شخص پاهای خود را در راه کسب دانش به غبار نیالوده است». کنایه از آن که رنج سفر در طلب علم را نبرده است.

ابن مجاهد بسیار خشک و غیر قابل انعطاف و سخت پایبند به تقلید از قرائت پیشینیان بود. عبد الواحد بن ابی هاشم می گوید: «کسی از ابن مجاهد پرسید: چرا شیخ قرائتی خاص اختیار نمی کند؟ او در پاسخ گفت: نیاز ما در حفظ دست آوردهای ائمه پیشین، بیش از آن است که قرائتی اختیار کنیم تا پس از ما رواج یابد» (۲).

ابن مجاهد کسی است که ابن مقله وزیر را بر آن داشت که ابن شنبوذ (۳) و ابن مقسم (۴) را احضار کند و هر یک از آن دو را در محضر جمعی از فقها به محاکمه بکشد تا مانع از اجتهاد و اختیار قرائت شود. دکتر صبحی الصالح می گوید: «هر دو جلسه محاکمه به دستور شیخ القراء (ابن مجاهد) تشکیل گردید و او اولین کسی است که قرائت های هفت گانه را جمع آوری کرد. ابن مجاهد قرائت را از ابن شاذان رازی فرا گرفت. ابن مقسم و ابن شنبوذ نیز از شاگردان ابن شاذان بودند؛ اما اشتراک این سه تن در استاد و أخذ قرائت از یک شیخ، مانع از تشدد ابن مجاهد با دو هم ردیف خود نگردید» (۵).

[شماره صفحه واقعی : ۲۲۸]

ص: ۲۱۲۳

۱- غایه النهایه فی طبقات القراء، ج ۲، ص ۵۴-۵۶.

۲- معرفه القراء الکبار، از ذهبی، ج ۱، ص ۲۱۷.

۳- محمد بن احمد بن ایوب بن شنبوذ. ر. ک: غایه النهایه. ج ۲، ص ۵۲.

۴- محمد بن الحسن بن یعقوب بن الحسن بن مقسم. ر. ک: غایه النهایه. ج ۲، ص ۱۲۳.

۵- مباحث فی علوم القرآن، ص ۲۵۱-۲۵۲. ر. ک: معرفه القراء الکبار، ج ۱، ص ۲۲۱ و ۲۴۷.

اعتراض ابن شنبوذ نسبت به این روش ابن مجاهد، (حصر قرائات در هفت قرائت) همان طور که قبلاً نقل شد، بسیار شدید بود. ابن مقسم نیز نسبت به سَدّ باب انتخاب و اختیار قرائت شدیداً اعتراض کرد و گفت: «همان طور که خلف بن هشام و ابی عبید و ابن سعدان می توانستند قرائتی اختیار کنند و این کار برای آنان جایز بود؛ دیگران نیز که پس از آنان آمده اند، می توانند به همان نحو عمل کنند» (۱).

ابن مجاهد تمام کوشش خود را برای سَدّ باب اجتهاد در قرائت به کار برد و به طور نسبی توفیقی حاصل کرد، زیرا شرایط حاکم بر آن دوران تاریک و نابسامان جامعه اسلامی او را کمک کرد تا در خواسته هایش پیروز شود، و مخالفان خود را منزوی سازد. مسأله حصر قرائات در هفت قرائت از جمله کارهای اوست و اگر ناهمگونی و نقصی در این کار وجود دارد، بر عهده او است که شتاب زده به چنین عمل خطیری دست زد.

دکتر صبحی صالح می گوید: «بیشترین سهم سرزنش این عمل توهم آفرین (که تنها قرائت معتبر قرائت قراء سبعة است) متوجه ابن مجاهد است که در رأس قرن سوم هجری در بغداد، به جمع آوری هفت قرائت از هفت تن از ائمه مکه و مدینه و بصره و کوفه و شام دست زد و تنها اینان به وثوق و امانت و دقت در ضبط قرائت معروف شدند. در حالی که این عمل، ملاکی واقعی نداشته و صرفاً یک تصادف و اتفاقی است، زیرا در بین ائمه قراء افراد بسیار و قابل توجهی هستند که از قراء سبعة برترند» (۲).

آری، به هنگامی که دانشمندانی مانند: ابو عبید قاسم بن سلام و ابو جعفر طبری و ابو حاتم سجستانی و دیگران، کتاب هایی در فنّ قرائت نگاشته و فراهم می ساختند، اصطلاح «قرائت های هفت گانه» مطرح نبود و چندان شهرتی نداشتند و آنان در تألیفات خود، قرائت های بیشتری را یادآور شده اند. این عبارت «قرائت های هفت گانه» در اول قرن چهارم به دست ابن مجاهد که احاطه ای بر روایات و در راه کسب علم سفری نداشت (۳)، رواج یافت. در نتیجه مردم عوام تصور کردند که منظور

[شماره صفحه واقعی : ۲۲۹]

ص: ۲۱۲۴

- ۱- معرفه القراء، ج ۱، ص ۲۴۹.
- ۲- مباحث فی علوم القرآن، ص ۲۴۷ و ۱۴۸.
- ۳- زرکش، البرهان، ج ۱، ص ۳۲۷.

از «قرائت های سبعة» همان «احرف سبعة» است که در حدیث نبوی آمده است.

از این رو بزرگان و نقّادان، همگی سرزنش و ملامت تند خود را متوجه ابن مجاهد کردند؛ که عمل او است که این تصوّر عامیانه را به وجود آورده و ایجاب کرده است تا عظمت و شئون ائمه دیگر که برتر و بالاتر از قراء سبعة اند، ناچیز و بی ارزش جلوه کند!

### اعتراض به موضع ابن مجاهد

بسیاری از بزرگان شتاب زدگی و ناستواری ابن مجاهد را در انتخاب قرائت سبع، شدیداً مورد نکوهش قرار داده اند که نمونه هایی از آن ذیلاً نقل می شود:

امام ابو العباس احمد بن عمار مهدوی؛ قاری و مفسّر قرآن، ابن مجاهد را سخت سرزنش می کند و می گوید: «بنیان گذار انحصار قرائت ها در هفت قرائت، عملی ناشایسته انجام داد و این توهم را بر عامه کومه نظر آورد که این قرائت های هفت گانه، همان احرف سبعة است که در حدیث آمده است و شاید اگر او قرائت ها را در عددی زیر عدد هفت و یا بیشتر قرار می داد، این اشکال و توهم به وجود نمی آمد و شبهه از میان می رفت. علاوه بر این، وی در مورد هر امامی به دو راوی اکتفا کرده و این موجب شده است که اگر کسی قرائتی را بشنود که ثالثی غیر از آن دو نقل کرده باشد، نپذیرد و آن را باطل بدانند. در حالی که چه بسا این قرائت مشهورتر و صحیح تر باشد و ممکن است که نادانانی در این مورد دچار مبالغه شوند و امر آنان به خطا و کفر بیانجامد» (۱).

ابو بکر ابن العربی در همین زمینه گفته است: «تنها قرائت های هفت گانه نیست که روا باشند تا این که گفته شود قرائت های دیگر مانند: قرائت ابو جعفر و شیبیه و اعمش که همانند قراء سبعة و یا برتر از آنان بوده اند، غیر مجاز است!». جلال الدین سیوطی پس از نقل این مطلب از ابن العربی، می گوید: «کسان دیگری نیز این سخن را گفته اند که از جمله آنان: ابو محمد مکی بن ابی طالب و ابو العلاء همدانی و دیگر ائمه قراء را می توان نام برد» (۲).

[شماره صفحه واقعی : ۲۳۰]

ص: ۲۱۲۵

۱- الاتقان فی علوم القرآن، ج ۱، ص ۸۰.

۲- همان.

اثیر الدین ابو حیان اندلسی می گوید: «در کتاب ابن مجاهد و کسانی که از وی تبعیت کرده اند، تنها تعداد کمی از قرائت های مشهور آمده است. در مورد ابو عمرو بن العلاء هفده راوی نام برده شده که از وی نقل کرده اند، ولی در کتاب ابن مجاهد تنها به «الیزیدی» اکتفا شده است. ده کس از «الیزیدی» روایت کرده اند و ابن مجاهد تنها به السوسی و الدوری بسنده کرده است در حالی که این دو بر دیگران مزیتی ندارند و همه آنان در انضباط و استواری و اخذ قرائت مشترک بوده اند و ما علتی برای این کار نمی بینیم مگر اندک بودن دانش او!» (۱).

امام استاد، اسماعیل بن ابراهیم ابن القراب، در اول کتاب خود به نام «الشافی» می گوید: «تمسک به قرائت های هفت گانه و عدم تمسک به دیگر قرائت ها، مبتنی بر هیچ سند و نص و روش و سنتی نیست. و فقط ناشی از این است که برخی از متأخران (منظور او ابن مجاهد است) که به بیش از هفت قرائت آشنایی نداشته اند، کتابی به نام «السبعه» منتشر کرده که فقط حاوی هفت قرائت است و به علت شهرت و معروفیت مؤلف کتاب، عامه مردم تصور کردند که تمسک به قرائت هایی غیر از این قرائت های هفت گانه جایز نیست. افراد بسیار دیگری پس از ابن مجاهد درباره قرائت کتاب هایی تألیف کرده و برای هر امام از ائمه قراء روایات بسیار و انواع اختلافات نقل کرده اند و هیچ کس نگفته است که قرائت به موجب این روایات، به جهت آنکه در کتاب ابن مجاهد نیامده است، جایز نیست.» (۲).

ابو الحسن علی بن محمد (شیخ و استاد ابو شامه) می گوید: «در اوایل قرن چهارم، ابو بکر ابن مجاهد که ریاست قرائت به وی منتهی گردید و مقدم بر مردم زمان خود بود، قرائت هایی را که با رسم الخط مصحف موافقت داشت، اختیار کرد و قرائتی را که قرائشان شهرت داشت، برگزید و با توجه به تعداد مصحف هایی که عثمان به مراکز مهم اسلامی فرستاده بود و با توجه به گفته پیامبر صلی الله علیه و آله که قرآن بر هفت حرف نازل شده است؛ بر آن شد که هفت قاری و قرائت های آنان را انتخاب کند و آنان را ائمه بلاد و مناطق مختلف به حساب آورد. بنابراین، ابن مجاهد اولین کسی است که به این هفت تن اکتفا کرده و کتابی پیرامون قرائت های آنان تألیف کرده است و مردم

[شماره صفحه واقعی : ۲۳۱]

ص: ۲۱۲۶

۱- همان.

۲- النشر فی القراءات العشر، ج ۱، ص ۴۶.

نیز در این مورد از وی تبعیت کرده اند و هیچ کس در جمع آوری قرائت های این هفت نفر، پیش از وی این کار را نکرده است» (۱).

ابو محمد مکی بن ابی طالب نیز در همین زمینه می گوید: «کلیه این قرائت های هفت گانه جزئی از «احرف سبعة» است که قرآن بر آن مبنا نازل شده است. اما غلط و اشتباه بزرگی است که کسی تصور کند که قرائت هر یک از این قراء سبعة یکی از احرف سبعة است، زیرا نتیجه این اعتقاد این است که هر قرائتی را که قراء سبعة بدان تمسک نکرده باشند، متروک و مطرود باشد».

وی اضافه می کند که ائمه در کتاب های خود بیش از هفتاد تن کسانی را یاد کرده اند که دارای مقامی بالاتر و شأنی عظیم تر از این هفت تن بوده اند. علاوه بر آن که گروهی از دانشمندان از ذکر برخی از این قراء سبعة در کتاب های قرائت خود، خودداری کرده و آنان را کنار گذارده اند. فی المثل ابو حاتم و دانشمندان دیگر، حمزه و کسائی و ابن عامر را در کتاب خود ذکر نکرده و در حدود بیست تن از ائمه قراء را که برتر از قراء سبعة بوده اند، ذکر نموده اند. همچنین طبری در کتاب قرائت خود علاوه بر قراء سبعة، از ۱۵ تن دیگر نام می برد. ابو عیید و اسماعیل قاضی نیز به همین نحو عمل کرده اند.

او می گوید: «بنابراین، چگونه روا باشد که کسی گمان کند قرائت های این هفت تن از متأخرین همان «احرف سبعة» است؟ این اشتباهی بزرگ است. آیا این ادعا بر نصی از پیامبر صلی الله علیه و آله مبتنی است یا مبنای دیگری دارد؟! و چگونه قابل قبول است که کسائی در ایام مأمون همین دیروز به قراء سبعة ملحق شود، در حالی که هفتمین نفر از قراء سبعة یعقوب حضرمی بوده است و ابن مجاهد، در حوالی سال سیصد، کسائی را به جای یعقوب تعیین کرد!». وی سخن در این زمینه را به درازا کشانده که به همین اندازه اکتفاء می شود (۲).

حافظ ابن الجزری می گوید: «از بعضی که دانشی ندارند شنیده ام که قرائت های صحیح همان هاست که از قراء سبعة است. بلکه بسیاری از جهال و نادانان بر آنند که

[شماره صفحه واقعی : ۲۳۲]

ص: ۲۱۲۷

۱- جمال القراء، ص ۱۱۱، و نیز رجوع شود به: المرشد الوجیز، ص ۱۶۰.

۲- ر.ک: الإبانة، ص ۱۰۲. المرشد الوجیز، ص ۱۵۳-۱۵۱.



قرائت های صحیح همان است که در «الشاطبی» و «التیسیر» آمده است. حتی برخی قرائت هایی را که در دو کتاب مذکور نیامده و یا از قراء سبعة نیست، شاذ و خلاف قاعده می دانند. در حالی که چه بسیار قرائت هایی که در دو کتاب یادشده نیامده و یا از قراء سبعة نیست، ولی صحیح تر از قرائت هایی است که در این دو کتاب آمده و یا از قراء سبعة است. این شبهه از آنجا نشأت گرفته که گمان برده اند قرائت های هفت گانه همان «أحرف سبعة» است که در حدیث بدان اشاره شده!

وی اضافه می کند: «گروه زیادی از ائمه پیشین، عمل ابن مجاهد را مبنی بر اکتفاء به هفت تن از قراء مورد نکوهش قرار داده و در این مورد به او نسبت خطا داده و گفته اند: اگر عددی کمتر از عدد هفت و یا بیشتر انتخاب می نمود و یا مقصود خود را به وضوح بیان می کرد، نادانان از این شبهه رهایی می یافتند» (۱).

جلال الدین سیوطی گوید: «بزرگان پیشین نسبت به کسانی که گمان کرده اند که قرائت های معروف همان است که در کتاب هایی مانند التیسیر و الشاطیبه آمده کاملاً اعتراض دارند و آخرین کسی که به آن تصریح نموده، شیخ تقی الدین سبکی است» (۲).

این بود اعتراضات بزرگان فنّ نسبت به ابن مجاهد، درباره حصر قرائت در سبعة، کاری که دیگران نکرده بودند. ولی آیا این اعتراضات تأثیری داشته است؟! بررسی آثار موجود نشان می دهد که طبقه عامه از آغاز قرن چهارم، همان رویه اولیه را ادامه داده و به پیروی تقلید گونه محض، به همان قراء سبعة اکتفا کرده اند. اما علما و دانشمندان که در زمان های بعد آمده اند، به رعایت بی طرفی و اتخاذ روشی بر خلاف نظر عامه قادر نبوده اند؛ و عملاً هم آهنگ و همراه با عامه در سرازیری مسیل حرکت کرده اند. نمونه این دانشمندان، ابو محمد مکی (متوفای ۴۳۷) است که سرسخت ترین مخالفان انحصار قرائت به هفت قرائت است. مع الوصف کتاب خود را به نام «الكشف عن وجوه القراءات السبع» به قرائت های سبعة اختصاص داده است.

[شماره صفحه واقعی : ۲۳۳]

ص: ۲۱۲۸

۱- النشر فی القراءات العشر، ج ۱، ص ۳۶.

۲- الاتقان، ج ۱، ص ۸۱.

دیگری ابو عمرو عثمان بن سعید دانی (متوفای ۴۴۴) است که کتاب خود را به نام «التیسیر» منحصرآ پیرامون قرائت های هفت گانه نگاشته است.

نمونه دیگر ابو عبد الله، محمد بن شریح اشبیلی است که به سال ۴۷۶ وفات یافته و در کتاب خود به نام «الکافی» تنها درباره قرائت های هفت گانه و روای آن بحث کرده است. همچنین ابو حفص بن عمر بن القاسم انصاری اندلسی کتاب خود را به نام «المکرر» به قرائت های سبعة منحصر کرده است.

ابو محمد قاسم بن فیره شاطبی (متوفای ۵۹۰) قصیده ای به نام «حرز الأمانی و وجه التهانی» درباره قرائت های سبعة سروده و همان گونه که عامه به تقلید از ابن مجاهد معتقدند، برای هر قاری دو راوی ذکر نموده است. مؤلفان دیگری نیز تألیفاتی به همین نحو به نگارش درآورده اند و همه آنان قرائت ها را در عدد هفت منحصر کرده اند.

تنها برخی از متأخران سه تن را به هفت قاری معروف اضافه کرده و به پیروی از ابن مجاهد برای هر یک از آن سه، دو راوی بر شمرده اند. از جمله اینان: شمس الدین ابو الخیر ابن الجزری است که به سال ۸۳۳ در گذشته است. وی کتابی در دو جلد به نام «النشر فی القراءات العشر» تألیف کرده و پس از آن کتابی دیگر به نام «التحیر فی قراءات الأئمة العشر» تألیف کرده و قصیده ای نیز به نام «طیبه النشر فی القراءات العشر» سروده که به همین نمط است.

پس از ابن الجزری تا عصر اخیر، همه مؤلفان کتب قرائت از وی پیروی کرده اند؛ که از آن جمله نویسنده معاصر، محمد سالم محیسن کتابی به نام «المهذب فی القراءات العشر» تألیف کرده است.

برخی نیز چهار قاری از قراء شواذ را بر این قراء ده گانه اضافه کرده اند، تا قراء مورد اعتماد (به عقیده آنان) به چهارده تن برسند. کتاب «اتحاف فضلاء البشر فی القراءات الأربعة عشر» تألیف احمد بن محمد دمیاطی (متوفای ۱۱۱۷) مبتنی بر همین اساس ابداعی و نوآوری است.

اما پیروان مکتب تشیع بر این باورند که تنها دلیل اعتبار قرائت، قرائتی است که دارای شروط یادشده باشد و عمدتاً با قرائت شناخته شده نزد انبوه مسلمانان وفق

[شماره صفحه واقعی : ۲۳۴]

ص: ۲۱۲۹

دهد و آن جز یک قرائت بیش نیست، زیرا نص قرآنی یکی بیش نیست که از نزد خدای یکتا نازل گردیده است «القرآن واحد نزل من عند الواحد» و تمامی این اختلافات در قرائت قرآن، ناشی از اجتهاد قاریان است که خود را راویان آن نص گمان کرده اند. هرگونه اجتهادی در به دست آوردن نص قرآن بیهوده است، جز از طریق سماع و نقل متواتر، که منحصر در قرائت عاصم به روایت حفص این ویژگی ها وجود دارد. که قبلا اشارت رفت و ذیلا به اختصار یادآور می شویم:

## ویژگی قرائت حفص

یگانه قرائتی که دارای سندی صحیح و با پشتوانه جمهور مسلمین استحکام یافته، قرائت حفص است. این قرائت در طی قرون پی در پی تا امروز همواره میان مسلمانان متداول بوده و هست و تداول آن به چند سبب برمی گردد:

۱. سبب اول، همان است که قبلا به آن اشاره شد. در واقع، قرائت حفص همان قرائت عامه مسلمانان است، زیرا حفص و استاد او عاصم شدیداً به آنچه که با قرائت عامه و روایت صحیح و متواتر میان مسلمانان موافق بود، پایبند بودند. این قرائت را عاصم از شیخ خود ابو عبد الرحمن سلمی و او از امام «امیر المؤمنین» اخذ کرده است و علی علیه السلام به هیچ قرائتی جز آنچه با نص اصلی وحی که میان مسلمانان از پیامبر صلی الله علیه و آله متواتر بوده، قرائت نمی کرده است. این قرائت را عاصم به شاگرد خود حفص آموخته است. از این رو در تمامی ادوار تاریخ مورد اعتماد مسلمانان قرار گرفت و این اعتماد عمومی صرفاً از این جهت بوده است که با نص اصلی و قرائت متداول توافق و تطابق داشته است. نسبت این قرائت نیز به حفص، به این معنا نیست که این قرائت مبتنی بر اجتهاد حفص است؛ بلکه این یک نسبت رمزی است برای تشخیص این قرائت و قبول قرائت حفص، به معنا قبول قرائتی است که حفص اختیار کرده و پذیرفته است؛ زیرا این قرائت از روز نخست بین مسلمانان متواتر و متداول بوده است.

۲. عاصم در بین قراء، معروف به خصوصیات و خصلت هایی ممتاز بوده که شخصیتی قابل توجه به او بخشیده است. وی ضابطی بی نهایت استوار و در اخذ

[شماره صفحه واقعی : ۲۳۵]

قرآن از دیگران بسیار محتاط بوده است، لذا قرائت را از کسی غیر از ابو عبد الرحمن سلمی که از علی علیه السلام فرا گرفته بود، اخذ نمی کرد و آن را بر زرّ بن حبیش که قرائت را از ابن مسعود آموخته بود، عرضه می کرد.

ابن عیاش می گوید: «عاصم به من گفت: هیچ کس جز ابو عبد الرحمن، حرفی از قرآن را برای من قرائت نکرد و من هر وقت که از پیش وی بازمی گشتم، مسموعات خود را درباره قرآن به زرّ بن حبیش عرضه می کردم. ابو عبد الرحمن نیز قرائت را از علی علیه السلام و زرّ بن حبیش از عبد الله بن مسعود، اخذ کرده بودند» (۱). از این جهت است که به تعبیر ابن خلکان: «عاصم در قرائت، یگانه مورد عنایت و توجّه بوده است» (۲). به این ترتیب، در تمام دوره های تاریخ، قرائت عاصم قرائتی بوده که بر همه قرائت ها ترجیح داشته و بین عامه مسلمانان رواج داشته و همگان بدان توجه داشته اند.

قاسم بن احمد خیاط (متوفای ۲۹۲) که از افراد حاذق و مورد وثوق بود، در قرائت عاصم، امام به شمار می آید و از این جهت مردم اتفاق بر آن داشتند تا قرائت او را بر دیگر قرائت ها ترجیح دهند (۳).

در ابتدای قرن چهارم، در جلسه قرائت ابن مجاهد قاری بغداد، پانزده تن متخصص قرائت عاصم وجود داشته است و ابن مجاهد تنها قرائت عاصم را به آنان تعلیم می داد (۴). نفطویه، ابراهیم بن محمد (متوفای ۳۲۳) که پنجاه سال آموزش قرائت را به عهده داشت؛ هر وقت که جلسه خود را آغاز می کرد، قرآن را به قرائت عاصم می خواند و پس از آن به قرائت های دیگر می پرداخت (۵).

امام احمد بن حنبل نیز قرائت عاصم را بر دیگر قرائت ها ترجیح می داد، زیرا مردم کوفه که اهل علم و فضیلت بودند، قرائت عاصم را پذیرفته بودند (۶). همان طور که ذهبی نقل کرده است: «احمد بن حنبل گفته است: عاصم مورد وثوق بود و من

[شماره صفحه واقعی : ۲۳۶]

ص: ۲۱۳۱

- ۱- ذهبی، معرفه القراء الکبار، ج ۱، ص ۷۵.
- ۲- وفيات الاعیان، ج ۳، ص ۹، شماره ۳۱۵.
- ۳- ابن الجزری، الطبقات، ج ۲، ص ۱۱.
- ۴- ذهبی، معرفه القراء الکبار، ج ۱، ص ۲۱۷.
- ۵- ابن حجر، لسان المیزان، ج ۱، ص ۱۰۹.
- ۶- ابن حجر، تهذیب التهذیب، ج ۵، ص ۳۹.

قرائت او را اختیار کرده ام» (۱).

لذا تمام ائمه قرائت کوشش کرده اند تا اسناد قرائت خود را به عاصم به روایت حفص به خصوص متصل کنند. امام شمس الدین ذهبی می گوید: «بالاترین چیزی که برای ما به وقوع پیوست به دست آوردن قرائت قرآن عظیم از طریق عاصم است».

او سپس اسناد خود را متصلاً تا حفص نقل می کند که او از عاصم و عاصم از ابو عبد الرحمن سلمی و وی از علی علیه السلام و از زر بن حبیش و او از ابن مسعود گرفته و این دو (علی و ابن مسعود) آن را از پیامبر صلی الله علیه و آله اخذ کرده و پیامبر صلی الله علیه و آله نیز به واسطه جبرئیل از خداوند گرفته است (۲).

از این رو، همواره بزرگان و شاخص های فقه های امامیه، قرائت عاصم به روایت حفص را ترجیح داده و برگزیده اند، زیرا آن را یگانه قرائت برتر و مطابق با لهجه فصیح قریش که قرآن بر وفق آن نازل گشته می دانستند که عرب و مسلمانان بر آن توافق دارند.

دانشمند بزرگ و مجاهد ابو الحسن ثابت بن أسلم حلبی، از شاگردان برجسته تقی الدین ابو الصلاح حلبی و جانشین او در آن دیار، که حدود سال (۴۶۰) به درجه رفیع شهادت نائل گشت، کتابی ارزنده در ترجیح و توجیه قرائت عاصم نگاشته و روشن ساخته که قرائت او همان قرائت قریش است (۳).

نیز ابو جعفر رشید الدین محمد بن علی بن شهر آشوب (متوفای ۵۸۸) در کتاب پراج خود «المناقب» گوید: «عاصم قرائت را از ابو عبد الرحمن سلمی فرا گرفته، که او نیز قرائت تمامی قرآن را از علی امیر مؤمنان علیه السلام دریافت نموده و اضافه می کند فصیح ترین قرائت، قرائت عاصم است، زیرا از ریشه آن فرا گرفته و هر آنچه دیگران کج رفته اند، او راه استوار را انتخاب نموده است» (۴).

همچنین فقیه گران مایه ابو منصور جمال الدین حسن بن یوسف، ابن مطهر علامه

[شماره صفحه واقعی: ۲۳۷]

ص: ۲۱۳۲

- 
- ۱- ذهبی، میزان الاعتدال، ج ۲، ص ۳۵۸.
  - ۲- معرفه القراء الکبار، ج ۱، ص ۷۷.
  - ۳- به نقل از «صفدی». ر. ک: ذهبی، سیر اعلام النبلاء، ج ۱۸، ص ۱۷۶، شماره ۹۲ پاورقی شماره ۱ و نیز مقدمه کتاب «الکافی» ص ۱۸ عاملی، و اعیان الشیعه، ج ۴، ص ۷، ستون ۲. سید عاملی نسبت کتاب یادشده را به وی از ذهبی نقل می کند.
  - ۴- مناقب آل ابی طالب، ج ۲، ص ۴۳.

حلی (متوفای ۷۶۲) در کتاب «المنتهی» گوید: «بهترین قرائت‌ها نزد من قرائت عاصم است» (۱).

قاری بزرگ قدر عماد الدین استرآبادی-از علمای قرن نهم- کتابی در خصوص قرائت عاصم نوشته و سند خود را به او بیان داشته است. این رساله در این باب یگانه است و برای دختر شاه طهماسب صفوی نگاشته و در خاتمه آن، آنچه را که از شاطبی در قصیده شاطبیّه اش فوت شده، یادآور شده و استدراک نموده است (۲).

معلم و قاری بزرگ مصطفی فرزند محمد ابراهیم تبریزی، مقیم مشهد مقدس که در قرن یازده می زیسته (ولادت وی به سال ۱۰۰۷ بوده) رساله ای ارزنده در اسناد قرائت عاصم تألیف نموده است (۳). خلاصه، کتب فراوان و متعددی بر دست بزرگان علما درباره ارزش قرائت عاصم به رشته تحریر درآمده و همواره دانشمندان با جمهور مسلمین در بها دادن به قرائت عاصم هم دوش و هم صدا بوده اند، که بر اهمیت شأن این قرائت دلالت دارد. علاوه بر مزایای دیگر که شرح آن رفت.

۳. از طرف دیگر، حفص که قرائت عاصم را در مناطق مختلف رواج داده به انضباط و استواری شایسته ای معروف بود و از این جهت همه مسلمانان علاقه مند بودند تا قرائت عاصم را به خصوص از وی اخذ کنند. علاوه بر آنکه حفص، اعلم اصحاب عاصم نسبت به قرائت او بوده و در حفظ و ضبط قرائت عاصم بر ابو بکر بن عیاش، هم ردیف خود، پیشی گرفته بود (۴).

ابو عمرو دانی گوید: «حفص کسی است که قرائت عاصم را برای مردم تلاوت می کرد و در ترویج آن می کوشید. او در بغداد و در مکه به آموزش قرائت عاصم همت گماشت» (۵).

ابن المنادی گفته است: «پیشینیان حفص را در حفظ و ضبط قرآن برتر از ابن عیاش می دانستند و او را به ضبط کامل قرائتی که از عاصم آموخته بود، توصیف

[شماره صفحه واقعی : ۲۳۸]

ص: ۲۱۳۳

۱- منتهی المطلب، چاپ سنگی، ج ۱، ص ۲۷۳، فرع ششم.

۲- ر.ک: تهرانی، الذریعه، ج ۱۷، ص ۵۵، شماره ۳۰۴.

۳- همان، ج ۱۲، ص ۲۳۶، شماره ۱۵۴۲.

۴- ابن الجزری، طبقات القراء، ج ۱، ص ۲۵۴.

۵- همان.

کرده اند» (۱).

شاطبی درباره وی می گوید: «و حفص و بالإتقان كان مفضلاً (۲)؛ حفص به جهت دقت و اتقان در قرائت، برتر از دیگران شمرده می شد».

ارباب نقد و تحقیق روایت حفص را از عاصم روایتی صحیح می دانند. ابن معین گوید: «روایت صحیحی که از قرائت عاصم باقی است، روایت حفص بن سلیمان است» (۳).

با این کیفیت، قرائتی که بین همه مسلمانان رواج یافت، قرائت عاصم از طریق حفص است.

۴. علاوه بر آن اسناد حفص در نقل قرائت عاصم از علی امیر المؤمنین علیه السلام، اسنادی صحیح و عالی است که در دیگر قرائت ها نظیر ندارد، زیرا:

اولاً عاصم قرائت را به طور کامل از احدی غیر از شیخ و استاد خود ابو عبد الرحمن سلمی اخذ نکرده که شخصیتی بزرگ و موجه به شمار می آمد و اگر عاصم این قرائت را بر دیگری عرضه کرده است، صرفاً برای حصول اطمینان بوده است.

ابن عیاش می گوید: «عاصم به من گفت: احدی حرفی از قرآن را برای من قرائت نکرد، مگر ابو عبد الرحمن سلمی که قرآن را از علی علیه السلام اخذ کرده است. من موقعی که از نزد ابو عبد الرحمن باز می گشتم، آنچه را که فرا گرفته بودم بر زر بن حبیش که قرائت را از عبد الله بن مسعود اخذ کرده بود، عرضه می کردم» (۴).

ثانیاً هیچ گاه عاصم با استاد و شیخ خود ابو عبد الرحمن سلمی مخالفت نورزید، زیرا یقین داشت آنچه را از او فرا گرفته، دقیقاً همان است که او از علی علیه السلام فرا گرفته است. عاصم در این باره گوید: «من در قرائت هیچ اختلافی با ابو عبد الرحمن سلمی نداشتم و در هیچ مورد با قرائت او مخالفت نورزیدم، زیرا به یقین می دانستم که ابو عبد الرحمن سلمی نیز در هیچ موردی با قرائت علی علیه السلام مخالفت نورزیده است» (۵).

[شماره صفحه واقعی: ۲۳۹]

ص: ۲۱۳۴

۱- النشر فی القراءات، ج ۱، ص ۱۵۶.

۲- شرح الشاطبیه (سراج القاری)، ص ۱۴.

۳- النشر فی القراءات، ج ۱، ص ۱۵۶.

۴- معرفه القراء الکبار، از ذهبی، ج ۱، ص ۷۵.

۵- همان و الطبقات، ج ۱، ص ۳۴۸.

ثالثا عاصم، اختصاصا اسناد طلائی و عالی قرائت خود را به ریب خود حفص (۱) منتقل کرده و نه به هیچ کس دیگر! و این فضیلت بزرگی است که تنها حفص در بین دیگر قراء، بدان ممتاز است. این همان شایستگی ویژه است که برای حفص فراهم آمد تا مسلمانان به او روی آورند و تنها قرائت او را بپذیرند. حفص می گوید: «عاصم به من گفت: قرائتی را که به تو آموختم، همان قرائتی است که از ابو عبد الرحمن سلمی اخذ کرده ام و او عینا از علی علیه السّلام فرا گرفته است و قرائتی را که به ابو بکر بن عیاش آموختم، قرائتی است که بر زر بن حبیش عرضه کرده ام و او از ابن مسعود اخذ کرده بود» (۲).

در اینجا مناسب آمد به نکته ای اشاره شود: علامه طبرسی در تفسیر سوره تحریم ذیل آیه ۳ «عَرَّفَ بَعْضُهُ و أَعْرَضَ عَنْ بَعْضٍ» در بخش قرائت آیه می گوید:

«کسائی تنها کسی است که «عَرَّفَ» را با تخفیف «راء» خوانده و دیگر قراء همگی با تشدید خوانده اند». آن گاه گوید: «ابو بکر بن عیاش - یکی از دو راوی عاصم - قرائت تخفیف را اختیار کرده» و از وی نقل می کند که گفته است: «این یکی از ده قرائاتی است که در قرائت عاصم وارد ساخته ام که از علی علیه السّلام فرا گرفته بود، خواستم تا قرائت علی را خالص گردانم».

سپس اضافه می کند: «قرائت تخفیف، قرائت حسن بصری و ابو عبد الرحمن سلمی است و ابو عبد الرحمن سلمی اگر کسی را می دید که با تشدید می خواند او را با سنگ ریزه می زد» (۳).

طبری در همین مورد می گوید: «تمامی قراء شهرها و بلاد اسلامی جز کسائی، با تشدید خوانده اند و این کسائی است که قرائت تخفیف را نیز به حسن بصری و ابو عبد الرحمن سلمی و قتاده نسبت داده است» (۴).

در کتب قرائات تصریح دارند که جز کسائی کسی با تخفیف نخوانده (۵) و روشن

[شماره صفحه واقعی : ۲۴۰]

ص: ۲۱۳۵

- 
- ۱- حفص، فرزند همسر عاصم و در دامن وی پرورش یافته بود.
  - ۲- ابن الجزری، طبقات القراء، ج ۱، ص ۳۴۸.
  - ۳- مجمع البیان، ج ۱۰، ص ۳۱۲.
  - ۴- جامع البیان، ج ۲۸، ص ۱۰۳.
  - ۵- ر.ک: ابن جزری، النشر، ج ۲، ص ۳۸۸. همان، شرح طیبه النشر، ص ۴۰۷-۴۰۶. دانی، التیسیر، ص ۲۱۲. ابو زرعه. حجه القراءات. ص ۷۱۳. ابن مجاهد. السبعه. ص ۶۴. زاد المسیر، ج ۸، ص ۳۰۹. محمد سالم



نیست طبرسی این سخن را از کجا آورده که در منابع موجود اثری از آن یافت نمی شود. علاوه که این سخن با تصریح خود عاصم نیز مخالفت دارد که قرائتی را که به حفص آموخته صرفاً از طریق ابو عبد الرحمن سلمی از علی علیه السلام گرفته و ابو بکر ابن عیاش را نشاید که در آن دخالتی کند یا تغییری دهد. به نظر می رسد تسامحی در این نسبت ناروا رخ داده باشد.

### آیا حفص مخالفتی با عاصم دارد؟

ابن جزری می گوید: «حفص گفته است: من در هیچ موردی با قرائت عاصم مخالفتی نداشتم، مگر در مورد کلمه «ضعف» که سه بار در این آیه تکرار شده است:

□  
«اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا» (۱) عاصم، کلمه «ضعف» را به فتح ضاد و حفص، به ضم ضاد خوانده است» (۲). ابو محمد مکی می گوید: «ابو بکر و حمزه این کلمه را در هر سه مورد به فتح ضاد خوانده اند و گفته شده است که حفص نیز آن را به فتح ضاد از عاصم روایت کرده؛ ولی خود بر مبنای روایت عبد الله بن عمر، آن را به ضم ضاد خوانده است. ابن عمر گفته است که من این کلمه را در حضور پیامبر صلی الله علیه و آله به فتح ضاد خواندم و پیامبر صلی الله علیه و آله قرائت مرا تصحیح کرد و در هر سه مورد به ضم ضاد خواند». مکی اضافه می کند که: «از حفص روایت شده که گفته است: من در قرائتی که از عاصم فرا گرفتم، در هیچ مورد با وی اختلافی نداشتم و مخالفتی نکردم، مگر در مضموم خواندن این سه کلمه» (۳).

به نظر می رسد این نسبت کاملاً ناروا است و هرگز حفص بر خلاف قرائت عاصم قرائت نکرده و چنین چیزی نگفته است و لذا مکی به صراحت آن را به حفص نسبت نداده و با لفظ مجهول (۴) (گفته شده و روایت شده) این موضوع را با شک و تردید نقل می کند. به طوری که گویی صحت و درستی آن برایش روشن نیست. این نکته ای است که ما نیز آن را ترجیح می دهیم؛ زیرا اعتماد شخصیتی مانند حفص به

[شماره صفحه واقعی : ۲۴۱]

ص: ۲۱۳۶

۱- روم ۵۴: ۳۰.

۲- طبقات القراء، ج ۱، ص ۲۵۴.

۳- الکشف عن وجوه القراءات، ج ۲، ص ۱۸۶.

۴- «روی عن حفص» یا «ذکرهن حفص».

ابن عمر، که در زندگی با سردرگمی روز می گذراند و ترجیح دادن وی بر شیخ و استاد خود عاصم، که مورد وثوق و امانت و ضبط بوده، معقول به نظر نمی آید.

به خصوص که قرائت عاصم به موجب اسناد صحیح و عالی مأخوذ از علی علیه السّلام است و عاصم آن را به دست پرورده خود «حفص» که مورد وثوق او بوده، به ودیعت سپرده است این موضوعی نیست که به مجرد روایتی که شخص فاقد اعتباری نقل کرده، بتوان آن را مورد شک و تردید قرار داد. چگونه ممکن است چنین موضوعی در مورد آیه ای از آیات قرآن بر دیگر صحابه بزرگ و امین پیامبر پوشیده باشد و تنها ابن عمر از آن اطلاع داشته باشد؟! آیا معقول است که حفص، قرائت شیخ مورد وثوق خود را که عیناً قرائت علی علیه السّلام است و با اخلاص و امانت تمام از سلمی اخذ کرده، کنار گذارد؛ تنها به علت روایتی که صحت آن ثابت نشده است به گونه دیگر قرائت کند؟! با توجه به این که ما به میزان دقت کوفی ها، به خصوص در عصر تابعین؛ و نیز به میزان دوستی آنان نسبت به اهل بیت علیهم السّلام آگاه بوده، ناباوری هایی که نسبت به افرادی سست عنصر مانند ابن عمر از خود نشان می دادند، به نادرستی نسبت یاد شده و عدم صحت آن یقین داریم و معتقدیم که حفص در هیچ موردی با قرائت استاد خود، عاصم اختلافی نداشته است. چنان که عاصم با سلمی اختلافی نداشته، زیرا سلمی با علی علیه السّلام مخالفتی نداشته است. نظری را که می توان ترجیح داد این است که این کلمه را حفص هرگز به ضم نخوانده و با شیخ خود هیچ گاه مخالفتی نورزیده است.

### رابطه ناگسستی شیعه با قرآن

مطرح کردن این بحث از آن جهت است که در برخی سخنان کوتاه نظران و فاقد اندیشه آزاد که ترجیح می دهند از اسلاف خود پیروی کنند، تهمت های ناروا که حاکی از حقد و کینه توزی دیرینه است یافت می شود. لذا ضرورت دفع تهمت ایجاب نمود تا اندکی درنگ کرده، موضع امتی بزرگ را که گناهی نداشته جز تمسک به ولای خاندان نبوت، روشن سازیم. آری گناهی جز عمل به وصیت پیامبر و

[شماره صفحه واقعی : ۲۴۲]

ص: ۲۱۳۷

اجابت قرآن کریم (۱) نداشته اند! برخی ناآگاهان به شیعه نسبت داده اند که مصحفی خاص خود دارند و آن را «المصحف الشیعی» می نامند! (۲) در حالی که شیعه خود در طول حیات خویش چنین موضوعی را نشنیده است. گروهی از محققان متأخر در برابر این ادعا شدیداً اعتراض کرده اند (۳)، که مهم ترین آنان گلدزیهر است. او علاقه خاص شیعه را نسبت به نص رسمی قرآن که در دست مسلمانان است، تشریح و تأیید می کند (۴). به منظور توضیح بیشتر درباره علاقه شیعه به نص قرآن کنونی، ناگزیر از بیان مطالب زیر هستیم:

هرگاه تاریخ قرآن مجید و دوره هایی را که نسلاً بعد نسل بر قرآن گذشته بررسی کنیم، در می یابیم که نص کنونی قرآن با وضع موجود، اصولاً محصول کوشش های شیعه است و اینان هستند که در حفظ و ضبط قرآن تلاش کردند و در تنظیم آن به نحو احسن و شکل گذاری و زیبایی آن، از هیچ اقدامی فرو گذاری نکردند. در حقیقت، اگر قرآنی وجود داشته باشد که بتوان آن را «مصحف شیعی» نامید، همین مصحف موجود است و با توجه به نقش ائمه شیعه و قراء و حفاظ و هنرمندان شیعه در طول تاریخ نسبت به مصحف، باید قرآن را به شیعه منسوب کرد.

علی امیر المؤمنین علیه السلام اولین کسی است که اندیشه گردآوری قرآن را، پس از درگذشت پیامبر صلی الله علیه و آله اظهار کرد و هر چند قرآنی را که وی گردآوری کرد نپذیرفتند، ولی اندیشه گردآوری قرآن در همان زمان اثر خود را بجا گذاشت و نسبت به خود قرآن از نظر اصل جمع آوری آن بر دست دیگران اختلافی به وجود نیامد.

مصحف های مهمی که در آن زمان و پیش از توحید مصاحف تهیه شد و قرآن در آن ها جمع آوری گردید عبارتند از: مصحف های عبد الله بن مسعود، ابی بن کعب،

[شماره صفحه واقعی : ۲۴۳]

ص: ۲۱۳۸

۱- مانند: حدیث ثقلین و حدیث سفینه و آیه «قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى» شوری ۴۲:۲۳.

۲- ر.ک: القرآن و علومه فی مصر، ص ۸۱، تألیف دکتر عبد الله خورشید که این نسبت را تشریح کرده و با دلایل تاریخی، آن را رد کرده است.

۳- ر.ک: مصطفی صادق رافعی تاریخ آداب العرب ج ۲، ص ۱۶-۱۵. مقدمه حیات محمد صلی الله علیه و آله، از مویر، ص ۳۵-۳۶. تاریخ المساجد الأثریه، از حسن عبد الوهاب، ص ۹۲. حاشیه فضائل القرآن، ابن کثیر، نوشته رشید رضا، ص ۴۸، شماره ۲ و ۳.

۴- ر.ک: مذاهب التفسیر، ص ۹۳، از گلدزیهر.

ابو الدرداء و مقداد بن اسود. همگی اینان به ولای خاص نسبت به بیت والای نبوی شناخته شده اند. دیگر مصحف ها از اعتبار هم سنگ این مصاحف نبودند و صحف ابو بکر نیز به صورت کتاب منظم نشده بود.

اول کسی که توحید مصحف ها را در عهد عثمان مطرح کرد، حذیفه بن الیمان بود. چگونگی کار او در بخش های پیش گذشت. ابی بن کعب تصدی املای قرآن را موقع استنساخ مصحف ها بر عهده داشت و در اشکالات، نسبت به ضبط کلمات، به او مراجعه می کردند.

شکل گذاری مصحف و نقطه گذاری آن، به دست ابو الاسود الدؤلی و دو شاگرد او نصر بن عاصم و یحیی بن یعمر انجام گرفت. اولین کسی که در تحسین کتابت مصحف و زیبایی خط آن اقدام کرد، خالد بن ابی الهیاج، از اصحاب علی علیه السلام بود.

ضبط حرکات به شکل کنونی، کار استاد بزرگ خلیل بن احمد فراهیدی است. او اولین کسی است که «همزه و تشدید و روم و اشمام» را وضع کرد. که در مباحث گذشته به تفصیل گفته شد. تمامی افراد یاد شده از سرشناسان دانشمند شیعه اند.

شیعه بود که اصول قرائت را مورد تحقیق و بررسی قرار داد و قواعد آن را بنیان نهاد و با نهایت امانت و اخلاص، ابتکاراتی در فنون قرائت و تغییراتی در آن به کار برد.

اگر نگوییم شش تن، دست کم چهار تن از قراء سبعة، شیعه بودند؛ علاوه بر آن که گروهی از ائمه قراء بزرگ از شیعیان به شمار می آیند. از آن جمله اند: ابن مسعود، ابی بن کعب، ابو الدرداء، مقداد، ابن عباس، ابو الاسود، علقمه، ابن سائب، سلمی، زر بن حبیش، سعید بن جبیر، نصر بن عاصم، یحیی بن یعمر، عاصم بن ابی النجود، حمران بن اعین، ابان بن تغلب، اعمش، ابو عمرو بن العلاء، حمزه، کسائی، ابن عیاش، حفص بن سلیمان و امثال اینان که از ائمه بزرگند و در مناطق و دوره های مختلف، در رأس امر قرائت قرار داشته اند (۱).

اما قرائت کنونی که قرائت حفص است، یک قرائت شیعی خالص است؛ که آن را

[شماره صفحه واقعی : ۲۴۴]

ص: ۲۱۳۹

حفص که از اصحاب امام صادق علیه السلام است (۱)، از شیخ خود عاصم روایت کرده است.

او نیز از بزرگان و معاریف شیعه به شمار می آمد (۲) و قرائت را از شیخ خود، سلمی اخذ کرده است. سلمی خود از خواص علی علیه السلام بود که مستقیماً قرائت را از علی علیه السلام فرا گرفت (۳) و علی آن را از پیامبر صلی الله علیه و آله و پیامبر از خدای عز و جل اخذ کرده است.

### حجیت قرائت سبع

آیا قرائت سبع دارای حجیت و ارزش اعتباری هستند؟ آیا نماز گزار می تواند یکی از این قرائت ها (در محدوده قرائت سبع) را انتخاب کند؟ بیشتر فقها قایل به جواز می باشند. مرحوم سید محمد کاظم یزدی در العروه الوثقی و مرحوم سید ابو الحسن اصفهانی در وسیله النجاه، احتیاط را در آن دانسته اند که نماز گزار از قرائت سبع تجاوز نکند. گرچه فتوای ایشان جواز قرائت به هر قرائت صحیحی است، چه از سبع باشد چه نباشد (۴).

آیت الله خویی قرائت به قرائت متداول عصر ائمه را جایز دانسته (۵) و حدیث «اقرأوا كما يقرأ الناس» را قرائت متداول آن زمان تفسیر نموده اند. امام خمینی قدس سره احتیاط فرموده که از قرائت سبع تجاوز نکند (۶).

مشهور میان فقها، تخییر در انتخاب هریک از قرائت سبع است، با آنکه در روایت امام صادق علیه السلام آمده است: «القرآن واحد نزل من عند الواحد و إنما الاختلاف من قبل الرواه». گفته اند: ولی ائمه معصومین رخصت داده اند که طبق هریک از قرائت مشهور قرائت کنند و روایت «اقرأوا كما يقرأ الناس» را دلیل بر این مدعی گرفته اند. لازمه جمع بین دو حدیث، انحصار قرائت اصلی در میان همین قرائت

[شماره صفحه واقعی : ۲۴۵]

ص: ۲۱۴۰

- ۱- ر.ک: رجال شیخ طوسی، ص ۱۷۶.
- ۲- مؤلف نقض الفضائح، او را شیخ ابن شهر آشوب و ابو الفتوح رازی، بر شمرده است.
- ۳- ر.ک: صدر، التأسیس، ص ۳۴۶ قاضی، المجالس ج ۱، ص ۵۴۸. ابن قتیبه، او را در زمرة اصحاب علی علیه السلام و در زمرة کسانی که از وی فقه آموخته اند، بر شمرده است. (المعارف، ص ۲۳۰). برقی نیز در رجال خود، وی را از خواص امام می داند. (التأسیس، ص ۲۴۲).
- ۴- العروه الوثقی؛ آداب القراءه و أحكامها، مسأله ۵۰. وسیله النجاه؛ قرائت، مسأله ۱۴.
- ۵- منهاج الصالحین؛ ج ۱، کتاب الصلاه، ص ۱۶۷، مسأله ۱۱۹.
- ۶- تحریر الوسيله؛ ج ۱، کتاب الصلاه، ص ۱۵۲، مسأله ۱۴.

معروف است. بنابراین برای تسهیل، مردم را ملزم به یک قرائت و شناخت آن نکرده اند. ولی احتیاط در آن است که مطابق قرائات سبع قرائت شود و از آن تجاوز نشود.

امام خمینی قدس سرّه نیز همین احتیاط را فرموده اند؛ زیرا احتمال می رود که حدیث «اقرأوا كما يقرأ الناس» ناظر به همین قرائات سبع که در میان مردم شهرت یافته است، باشد.

ولی مرحوم سید محسن حکیم در شرح عروه: (مستمسک العروه) (۱) می فرماید:

«حدیث مزبور نمی تواند ناظر به قرائات سبع باشد؛ زیرا پدیده حصر قرائات در سبع در اوایل سده چهارم به وقوع پیوست؛ یعنی دو قرن پس از صدور حدیث مذکور».

بنابراین حدیث را به قرائات معروف در عصر ائمه ناظر می داند که بیش از قرائات سبع است. پس هر قرائتی که ثابت شود در عصر ائمه شهرت مردمی داشته است، جایز القراءه می باشد.

ما بر این باوریم قرآنی که از جانب خداوند بر پیامبر صلی الله علیه و آله نازل شده است، بیش از یکی نبوده و نیست و آن همین قرآنی است که مردم از آن پاسداری می کنند. قرائت صحیح همان است که مردم از پیامبر گرفته اند و آن قرائت موروثی، هیچ گونه ارتباطی با قرائت قراء که مولود اجتهادات شخصی آنان است، ندارد و نمی تواند داشته باشد؛ زیرا قرآن موروثی، جدا از قرآن اجتهادی است.

بزرگان- امثال امام بدر الدین زرکشی (۲) و استاد خویی (۳)- فرموده اند: «القرآن و القراءات حقیقتان متغایرتان...؛ قرآن و قرائات دو حقیقتند، آن وحی الهی است که بر پیامبر اکرم فرود آمده و این اختلاف قراء بر سر شناخت آن وحی است که بیشتر مبنی بر اجتهادات شخصی آنان است». لذا حدیث «اقرأوا كما يقرأ الناس» ناظر به همان حقیقتی است که در دست مردم جریان دارد و آن را از پیامبر صلی الله علیه و آله به ارث برده اند. نه آنچه بر زبان قاریان جاری است و مولود اجتهادات آنان می باشد و بر

[شماره صفحه واقعی: ۲۴۶]

ص: ۲۱۴۱

۱- مستمسک العروه الوثقی؛ ج ۶، ص ۲۴۵-۲۴۲.

۲- البرهان؛ ج ۱، ص ۳۱۸.

۳- البیان؛ ص ۱۷۳.

سر آن اختلاف دارند. بنابراین آنچه معتبر است و حجیت شرعی دارد، قرائتی است که جنبه همگانی و مردمی، دارد و آن قرائت همواره ثابت و بدون اختلاف بوده و تمامی مصحف های موجود در حوزه های علمی معتبر در دوره های تاریخ یکسان بوده، اختلافی در ثبت و ضبط آن وجود ندارد.

لذا همه قرآن های مخطوط در طول تاریخ و مطبوع در چند قرن اخیر یکنواخت بوده (۱) و جملگی طبق قرائت حفص است که همان قرائت مشهور میان مسلمانان بوده و هست، زیرا حفص قرائت را از استاد خویش عاصم و وی از استاد خویش ابو عبد الرحمن سلمی و وی از مولا امیر مؤمنان علیه السلام گرفته است و طبعاً همان قرائت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله است که تمامی مردم شاهد و ناظر و ناقل آن بوده اند.

امام خمینی قدس سره فرموده اند: «الأحوط عدم التخلّف عمّا فی المصاحف الکریمه الموجوده بین أیدی المسلمین (۲)؛ احوط آن است که از آنچه در ثبت و ضبط قرآن کنونی در دست مسلمانان وجود دارد تخلّف نشود».

[شماره صفحه واقعی : ۲۴۷]

ص: ۲۱۴۲

- 
- ۱- لازم است یادآوری شود که قرائت ورش به روایت قالون تنها در کشور عربی لیبی اخیراً چاپ شده و مورد اعتراض مسلمانان و سران برخی از کشورهای اسلامی قرار گرفته است.
  - ۲- تحریر الوسيله؛ ج ۱، ص ۱۵۲، مسأله ۱۴.

### اشاره

نسخ در قرآن یکی از مسایل بحث انگیز به شمار می رود، زیرا این سؤال پیش می آید که چرا باید در قرآن آیات منسوخه وجود داشته باشد تا احیانا موجب گمراهی گردد و برخی آیه منسوخه را محکم بپندارند و به آن استناد کنند؟! اساسا وجود آیه منسوخ در قرآن چه فایده ای می تواند داشته باشد؟! از این قبیل شبهات که در جای خود مورد اشاره قرار خواهد گرفت.

نسخ نزد پیشینیان مفهومی گسترده تر از مفهوم کنونی داشته است. در گذشته هرگونه تغییر در حکم پیشین را نسخ می گفتند، در حالی که نسخ مصطلح امروز جایگزین کردن حکم جدید به جای حکم قدیم است. بدین ترتیب نسخ در نزد پیشینیان تخصیص عام یا تقیید اطلاق را نیز شامل می گردید. ولی امروزه تنها به همان جایگزینی حکمی به جای حکمی دیگر گفته می شود. به این معنا که حکم سابق به کلی منسوخ و حکم ناسخ جای آن را بگیرد. تمامی شبهات و بحث ها در مورد همین معنای اخیر است و سخن ما نیز در این فصل در همین خصوص خواهد بود.

### اهمیت بحث از نسخ

اهمیت بحث نسخ موقعی روشن می گردد که پذیرفته شود در قرآن آیات منسوخه در کنار آیات محکمه (غیر منسوخه) وجود دارد. در این صورت برای یک محقق معارف قرآنی ضرورت می یابد تا آیات منسوخه را بشناسد و آن ها را از آیات

[شماره صفحه واقعی : ۲۴۸]

ص: ۲۱۴۳



محکمه جدا سازد. یک فقیه که در صدد استنباط احکام فقهی از قرآن می باشد، یا یک متکلم که به دنبال دریافت معارف قرآنی می باشد، باید توان تشخیص آیات محکمه را داشته باشد. یک فقیه در مقام فتوی و یک قاضی به هنگام صدور حکم، لازم است هوشیار باشد تا مبادا آیات منسوخه را مورد فتوی یا قضاء قرار داده باشد.

ابو عبد الرحمن سلمی گوید که مولا امیر مؤمنان علیه السلام با یکی از قاضیان کوفه روبرو شد. از او پرسید: «آیا آیات ناسخه را جدا از آیات منسوخه می شناسی؟» آن قاضی گفت: نه! آن گاه حضرت فرمود: «در این صورت هم خود را نابود کرده و هم دیگران را نابود ساخته ای» (۱). امام صادق علیه السلام به یکی از فقیهان کوفه فرمود: «تو را فقیه مردم عراق می گویند؟» گفت: آری. فرمود: «در فقاهاست خود از کدام منبع بهره می گیری؟» گفت: از قرآن و سنت پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: «آیا از کتاب خدا به درستی شناخت داری و آیا ناسخ را کاملاً از منسوخ جدا می سازی؟» گفت: آری! فرمود: «علم گسترده ای ادعا کرده ای، چیزی را که خداوند تنها نزد شایستگان قرار داده است» (۲). البته مقصود از ناسخ و منسوخ در این گونه روایات، مفهوم عام آن می باشد که شامل تخصیص عموم و تقیید اطلاق نیز می گردد. بدین معنا که به هر حکم لاحق که در حکم سابق تغییر دهد، ناسخ می گویند. خواه به کلی حکم سابق را برداشته باشد یا دایره شمول آن را کوتاه کرده باشد. پر روشن است که عمل به عام یا مطلق نیز پیش از فحص و یأس از مخصص یا مقیّد روا نمی باشد. همان گونه که عمل به منسوخ با وجود ناسخ نیز جایز نیست.

### حکمت نسخ

در هر حرکت اصلاحی و رو به پیش، لازمه تکامل، نسخ برخی آیین نامه ها و دستورالعمل ها می باشد. زیرا در یک حرکت تدریجی وجود مراحل پی در پی و تغییر شرایط، لزوم بازنگری در برنامه ها را ضروری می سازد. البته این تا موقعی است که

[شماره صفحه واقعی : ۲۴۹]

ص: ۲۱۴۴

۱- تفسیر عیاشی، ج ۱، ص ۱۲، شماره ۹.

۲- تفسیر صافی، مقدمه دوم، ج ۱، ص ۱۳.

حرکت به رشد نهایی و کمال مقصود نرسیده باشد. هرگاه برنامه ها تکامل یافت مسأله نسخ نیز منتفی می گردد. لذا نسخ در یک شریعت تا موقعی است که پیامبر حیات داشته باشد و فوت وی دیگر جایی برای نسخ در شریعت باقی نمی گذارد.

نسخ پیایی در یک شریعت نوبنیاد همانند نسخه های طبیب است که با شرایط و احوال مریض تغییر پیدا می کند. نسخه دیروز در جای خود مفید و نسخه امروز نیز در جای خود مفید است. لذا خداوند می فرماید: «مَا نُنسخُ مِنْ آیهٍ أَوْ نُنسخُهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا» (۱) هرگونه نسخ که صورت می گیرد هر یک در جای خود درست بوده و نسبت به شرایط رعایت اصلح شده است.

مقصود از «خیر منها أو مثلها» لحاظ دو حالت است: اگر حکم دیروز را نسبت به شرایط امروز بنگری حکم امروز اصلح (خیر) است و اگر هر یک را در جای خود بنگری هر دو حکم همانندند، زیرا هر یک با شرایط متناسب خود توافق کامل دارد.

فرق میان نسخ و انشاء در آن است که اگر حکم سابق هنوز زنده است ولی شرایط تغییر یافته و حکم جدیدی را مقتضی ساخته است، آن را نسخ مستقیم می گوئیم. اما اگر حکم سابق بر اثر گذشت زمان به دست فراموشی سپرده شده و از یادها رفته یا تحریف شده است، آن را «إنشاء» می نامیم، به این معنا که این حکم از یادها برده شده است.

خلاصه در آیه کریمه می فرماید: چه نسخ مستقیم صورت گیرد یا حکم سابق فراموش شده باشد و از نو حکم تازه آورده شود، در هر دو صورت رعایت اصلح شده است و آنچه به صلاح مردم است بر آنان عرضه می شود. این آیه می خواهد این شبهه را بزدايد که در نسخ احکام یا شرایع هیچ گونه اشتباه یا تغییر در رأی که حاکی از پی بردن به ناروایی حکم سابق باشد رخ نداده است، بلکه هر یک در جای خود روا می باشد. در این باره در بخش شبهات پیرامون مسأله نسخ روشن تر سخن خواهیم گفت.

[شماره صفحه واقعی : ۲۵۰]

ص: ۲۱۴۵

۱- بقره ۱۰۶: ۲.

نسخ-در اصطلاح کنونی-عبارت است از «رفع حکم سابق، که بر حسب ظاهر اقتضای دوام داشته، به تشریح حکم لاحق، به گونه ای که جایگزین آن گردد و امکان جمع میان هر دو نباشد». در این تعریف نکته هایی رعایت شده که باید مورد توجه قرار گیرد:

۱. مقصود از حکم-چه منسوخ و چه ناسخ-حکم شرعی اعم از تکلیفی و وضعی است لذا هر گونه تغییر و تبدیلی که در امور خارج از محدوده احکام شرعی انجام گیرد، از موضوع بحث خارج است.

۲. مقصود از اقتضای دوام که بر حسب ظاهر حکم سابق است، همان اطلاق ازمانی است که بر حسب تفاهم عرفی استفاده می شود، زیرا هر گونه تکلیف یا دستوری سه گونه گسترش و شمول دارد: شمول افرادی، شمول احوالی و شمول ازمانی؛ یعنی فرمان صادر شامل همه افراد مورد خطاب یا مورد تکلیف می شود، و نیز شامل همه احوال هر فرد می گردد تا هر فرد در هر شرایطی که باشد باید امتثال تکلیف نماید، به علاوه شامل همه زمان ها می گردد و در طول زمان باید این فرمان انجام گیرد. پس همه مکلفین، در هر شرایطی و در طول زمان باید تکلیف صادر را امتثال کنند. البته شمول افرادی را اصطلاحاً عموم وضعی می نامیم (۱). ولی شمول احوالی و ازمانی را اطلاق می گوئیم که بر پایه دلیل عقلی (۲) (مقدمات حکمت) استوار است. در نتیجه هر تکلیفی بر حسب دلالت ظاهر کلام، اقتضای تداوم دارد.

۳. مقصود از عدم امکان جمع، وجود تضاد و تنافی میان حکم سابق و لاحق است، که اصطلاحاً «تباین کلی» گفته می شود. ولی اگر دو حکم به گونه ای باشند که امکان وجود هم زمان داشته باشند، در این صورت پدیده نسخ صورت نگرفته است؛ مانند آن که حکم سابق عام یا مطلق باشد و حکم لاحق خاص یا مقید، که در این صورت حکم لاحق مخصّص یا مقید حکم سابق است نه ناسخ. یعنی

[شماره صفحه واقعی : ۲۵۱]

ص: ۲۱۴۶

- 
- ۱- بدین معنا که دلالت عموم وضعی، مستند به لفظ و مرتبط به اصل وضع لغوی آن است.
  - ۲- که این دو گونه اطلاق از دلیل عقلی و نظر به مقام حکمت متکلم استفاده شده است، زیرا اگر مخصوص حالت خاص یا دوران خاصی بود بایستی اعلام می کرد.

شعاع حکم سابق را کوتاه می کند ولی به کلی آن را بر نمی دارد. این خود یک گونه جمع عرفی است که متداول و متعارف است و از دایره نسخ بیرون می باشد. لذا فرق میان نسخ و تخصیص در آن است که نسخ، رفع حکم سابق از تمامی افراد موضوع است و تخصیص، رفع حکم از بعض افراد است در حالی که حکم سابق درباره بعض دیگر همچنان جاری است.

### شرایط نسخ

از تعریف یادشده برخی از شرایط نسخ روشن گردید. این شرایط عبارتند از:

وجود تنافی میان ناسخ و منسوخ و عدم امکان جمع آن ها، اختصاص نسخ به احکام شرعی اعم از تکلیفی و وضعی و نیز عدم تبدل موضوع مانند تبدل حالت اختیار به حالت اضطرار یا حاضر به مسافر و غیره، که هرگونه تغییر حکم در این گونه موارد از حیطة مسأله نسخ بیرون است، زیرا هر موضوعی حکم خود را دارد و با تبدل موضوع، حکم آن تغییر می کند و این گونه تبدل حکم را نایستی نسخ نامید، چنانچه برخی به این اشتباه رفته و بسیاری از موارد تخصیص یا تبدل موضوع را در زمره منسوخات آورده اند.

اضافه بر موارد مذکور، در اینجا یک شرط قابل توجه است و آن عدم تقیید حکم سابق به قید زمانی صریح است. چه اگر حکم سابق از اول مقید به قید زمانی باشد، با سرآمد زمان، حکم سابق پایان می یابد و نیازی به نسخ مجدد نیست. ولی این نکته نباید فراموش شود که قید زمانی باید صریح باشد و اگر ابهام گونه به پایان زمانی حکم اشاره شود، از مورد بحث بیرون است، زیرا حکم سابق به جهت ابهام در پایان زمانی همچنان اقتضای دوام را خواهد داشت تا حکم مجدد (ناسخ) صادر گردد و تعریف یادشده بر آن صادق است، زیرا ابهام در قید زمانی موجب می گردد تا اصل حکم همچنان استوار بماند تا از جانب شرع، تبیینی صادر گردد و آن ابهام به صورت مشخص درآید و تا این تبیینی از جانب شارع نیامده، حکم سابق کماکان استوار خواهد بود. مثلاً آیه «وَاللَّاتِي يَأْتِيَنَّ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً

[شماره صفحه واقعی : ۲۵۲]

ص: ۲۱۴۷

مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُمْ فِي الْبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا» (۱) را از این موارد می توان شمرد. در ارتباط با این آیه باید توجه داشت که در ابتدای اسلام، درباره زنانی که مرتکب فحشا می گردیدند، دستور آمد تا آنان را در خانه نگاه دارند و از بیرون آمدن آنان تا موقع فرا رسیدن مرگ جلوگیری کنند یا آنکه خداوند راه دیگری نشان دهد. عبارت «أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا» گرچه اشارت دارد به آنکه حکم یادشده برای همیشه نیست و دیر یا زود حکم دیگری جایگزین آن می گردد. ولی این اشارت، حالت ابهام دارد و مشخص نگردیده آن حکم دیگر چه موقع صادر خواهد شد. لذا تا حکم جدید نیامده حکم سابق قابل تداوم بوده و باید مورد عمل قرار می گرفت. تنها با آمدن حکم جدید (جلد یا رجم) حکم سابق مرتفع گردید. این همان ویژگی نسخ است که در اینجا وجود دارد.

### حقیقت نسخ

آنچه گفته شد تعریف ظاهری نسخ است. بر حسب این تعریف نسخ تبدیل حکم سابق است به حکم لاحق که این تبدیل بر حسب متعارف حاکی از تجدید نظر است، زیرا مشرّع حکم سابق را به گونه مطلق صادر کرده است به گونه ای که ظهور در تداوم داشته است. ولی اکنون و با ملاحظه شرایط پیش آمده، در اطلاق حکم سابق تجدید نظر نموده جلوی آن را گرفته و حکم تازه ای که موافق شرایط موجود باشد صادر می کند و گرنه در صورتی که شارع قصد تجدید نظر داشت می بایست از اول پیش بینی کرده، حکم سابق را مقیداً صادر می نمود، نه به طور مطلق، و صدور حکم سابق به صورت مطلق، مبین یک گونه جهل به پیش آمدها است که شایسته علم ازلی الهی نیست؛ علمی که فراگیر همه چیز است! آری نسخ بدین معنا، در تشریحات وضعی (که بر دست انسان ها صورت می گیرد) امری طبیعی است. انسان نمی تواند تمامی پیش آمدهای آینده را پیش بینی کند. از این رو، نسخ به معنای حقیقی اش - که تجدید نظر است - درباره تشریحات آسمانی، صورت معقولی ندارد.

[شماره صفحه واقعی: ۲۵۳]

ص: ۲۱۴۸

پس نسخ در شرایع الهی، نسخ ظاهری است. یعنی بر حسب ظاهر مردم گمان می برند که نسخی صورت گرفته در حالی که واقعا چنین نیست و خداوند از اول و همان موقع که حکم سابق را تشریح نمود می دانست که آن حکم تداوم ندارد و مدت دوام آن محدود است و سرآمد اجل آن نزد خداوند مشخص بوده، صرفا وفق مصالحی از بیان مدت آن خودداری شده که به موقع و هنگام سررسید اجل آن بیان می گردد. این -اصطلاحاً- تأخیر بیان تا وقت حاجت است که از نظر اصولیون خالی از اشکال است آنچه مورد اشکال می باشد تنها تأخیر بیان از وقت حاجت است. با این بیان می توان گفت که در واقع، نسخی در کار نیست بلکه خداوند از همان نخست حکم سابق را به صورت محدود تشریح نموده ولی حد و نهایت آن را بیان نداشته که در موقع خود بیان می دارد.

### تشابه نسخ و بدا

همین گونه است مسأله «بدا» در تکویات، که مردم بر حسب ظاهر بر ثبوت چیزی گمان داشته و از واقع بی خبرند که تبدل می یابد و در موقع خود بر آن آگاه می شوند و گمان می برند «بدا» حاصل گشته است. لذا دو مسأله نسخ و بدا در این جهت با هم یکسانند، جز آن که نسخ در تشریحات است و بدا در تکویات. آیه مربوط به نسخ را یادآور شدیم. آیه مربوط به بدا در سوره رعد آمده: «يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ» (۱). یعنی خداوند بر می دارد آنچه را که بر حسب ظاهر حالت ثبات دارد و ثبات می بخشد آنچه را که بر حسب ظاهر حالت زوال دارد.

علم به ثبات و زوال واقعی هر چیز نزد خدا مضبوط است. تفصیل این اجمال را در جای خود آورده ایم.

### انواع متصوره نسخ در قرآن

#### اشاره

نسخ در آیات قرآنی را به چند گونه تصور کرده اند، که برخی مورد قبول و برخی مردود است:

۱. نسخ آیه و محتوا با هم: بدین گونه که آیه مشتمل بر حکمی شرعی به طور کلی

[شماره صفحه واقعی: ۲۵۴]

ص: ۲۱۴۹

منسوخ شود، الفاظ آیه از قرآن برداشته شود، حکمی که محتوای آیه را تشکیل می‌داده نیز منسوخ گردد.

۲. نسخ آیه بدون محتوا: بدین معنا که الفاظ و عبارات آیه از قرآن برداشته شود، ولی حکمی که در محتوای آیه بوده، همچنان باقی بماند و منسوخ نگردد.

۳. نسخ محتوا بدون آیه: یعنی الفاظ و عبارات آیه همچنان در قرآن ثبت است و مورد تلاوت قرار می‌گیرد، ولی حکمی که محتوای آیه را تشکیل می‌داده منسوخ شده باشد.

۴. نسخ مشروط: همین صورت سوم است با این اضافه که با اعاده شرایط تشریح نخستین، حکم منسوخ دوباره زنده شود و به اجرا درآید. در نتیجه دو حکم منسوخ و ناسخ، هر یک به شرایط خود بستگی دارند. این در مقابل صورت سوم است که نسخ، مطلق بوده و حکم منسوخ برای همیشه قابل اعاده نیست.

تفصیل و بیان این انواع به شرح زیر است. ضمناً متذکر می‌شویم که دو صورت نخست از دیدگاه ما مردود شناخته شده اند، آنچه معقول است گونه‌های سوم و چهارم است.

#### ۱. نسخ لفظ و محتوا

این گونه نسخ از نظر ما مردود شناخته شده است، زیرا دلایلی که بر این مدعا اقامه کرده اند موجب بی اعتباری قرآن می‌گردد. مواردی را که شاهد گرفته اند مستلزم تحریف قرآن و تحوّل و تغییر قرآن پس از وفات پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌باشد.

پس از وفات پیامبر نسخ، امکان ندارد و هرگونه احتمال اسقاط آیه در این حال تحریف قرآن کریم است.

در قرآن از مسأله «حرمت ناشی از رضاع» (۱) سخن به میان نیامده است، ولی از عایشه نقل کرده اند که آیه ای در این باره وجود داشته و تا پس از وفات پیامبر صلی الله علیه و آله تلاوت می‌شده، که با جویدن بز خانگی از میان رفت. او می‌گوید: در قرآن آیه ای

[شماره صفحه واقعی: ۲۵۵]

ص: ۲۱۵۰

---

۱- ارضاع: شیر دادن است که موجب علقه مادری و فرزندی یا برادری و خواهری می‌گردد و نامحرم محرم، و در نتیجه موجب حرمت ازدواج می‌شود.

بوده بدین مضمون: «عشر رضعات معلومات یحرّم من؛ ده بار شیر خوردن موجب حرمت می گردد». سپس این آیه به آیه دیگری بدین مضمون: «خمس رضعات معلومات یحرّم من؛ پنج بار شیر خوردن موجب حرمت می گردد» منسوخ گردید.

گوید: «این دو آیه (ناسخ و منسوخ) در ورقه ای نوشته شده بود و زیر تختخواب من بود. ما از آن غفلت ورزیده، بز خانگی داخل اطاق خواب گردید و آن ورقه را جوید و از میان رفت». عجیب آن که می گوید: «فتوفی رسول الله صلی الله علیه و آله و هنّ مما یقرأ من القرآن، فدخل داجن البیت فأکلهنّ (۱)؛ هنگامی که پیامبر صلی الله علیه و آله وفات نمود، این آیات مورد تلاوت بودند، که حیوان دست پرورده خانگی آن را جوید و خورد» (۲).

البته این نسبتی ناروا است، چگونه ممکن است آیه ای از قرآن با جویدن بز از میان برود؟! طبق این نقل آیه یادشده مورد تلاوت اصحاب بوده، یعنی نبایستی تنها در آن ورقه ثبت شده باشد. پس نبایستی با نابود شدن یک نوشته، اصل آیه که محفوظ ذهن همگان است از میان برود. اساساً قرآنی که با جویدن بز از میان برود همان به که از اول نباشد.

شگفت آورتر آن که برخی از بزرگان فقهای اهل سنت به صحت سند این روایات نظر داده، مورد فتوا قرار داده اند. مانند «ابن حزم اندلسی» در کتاب «المحلّی» که هم روایات را صحیح دانسته و هم طبق آن فتوا داده است. (۳) برخی از معاصرین نیز بر این باورند مانند «زرقانی» در «مناهل العرفان». (۴) در این زمینه در کتاب «صیانه القرآن من التحریف» به تفصیل سخن گفته ایم (۵). آیه کریمه «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ (۶)؛ همانا ما قرآن را نازل کرده ایم و ما خود نگهبان آنیم» و آیه «لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ (۷)؛ هرگز تباهی نه در حال و نه در آینده

[شماره صفحه واقعی : ۲۵۶]

ص: ۲۱۵۱

۱- داجن به حیوانی گویند که در خانه پرورده شود.

۲- ر.ک: صحیح مسلم، ج ۴، ص ۱۶۷. صحیح ترمذی، ج ۳، ص ۴۵۶. صحیح دارمی، ج ۲، ص ۱۵۷. صحیح ابو داود، ج ۱، ص ۲۲۴ و دیگر کتب حدیثی و فقهی اهل سنت که بر آن صححه گذارده اند.

۳- ر.ک: ابن حزم، المحلّی، ج ۱۰، ص ۱۶-۱۵.

۴- زرقانی، مناهل العرفان، ج ۲، ص ۲۱۶-۲۱۴.

۵- ر.ک: صیانه القرآن، ص ۱۶۲-۱۵۹ و نیز ج ۲ التمهید، ص ۲۸۹-۲۸۵.

۶- حجر ۹: ۱۵.

۷- فصّلت ۴۲: ۴۱.



به آن راه نمی یابد. [زیرا] از جانب کسی نازل گشته که فرزانه ستوده است. «بر همه این پندارها خط بطلان می کشد. «وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَىٰ أَمْرِهِ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ (۱)؛ خداوند بر کار خویش چیره است، ولی بیشتر مردم نمی دانند».

## ۲. نسخ لفظ و بقای محتوا

بدین معنا که در قرآن آیه ای وجود داشته که مشتمل بر حکمی از احکام شرعی بوده، سپس لفظ و عبارت آیه برداشته شده (منسوخ گردیده) گرچه محتوای آن که یک حکم شرعی است، همچنان ثابت مانده و نسخ نگردیده است.

برای شاهد، آیاتی شمرده اند؛ از جمله آیه رجم «الشیخ و الشیخه إذا زینا فارجموهما البتة نکالا- من الله و الله عزیز حکیم» (۲). خلیفه دوم اصرار داشت که این آیه از قرآن است و زید بن ثابت بی جهت آن را در قرآن ثبت نکرد و تا آخرین روز حیات خود بر همین عقیده بود، گرچه هیچ یک از صحابه از وی نپذیرفت.

در قرآن کریم، تنها مسأله جلد زانی (۱۰۰ تازیانه) بر ارتکاب زنا مطرح است.

ولی عمر عقیده داشت که مسأله رجم زانی طبق آیه فرض شده نیز مطرح بوده است. ولی عبارت «شیخ و شیخه» به معنای پیرمرد و پیرزن است که هرگاه مرتکب زنا شدند سنگسار می شوند.

کسانی که این گمان را از عمر باور کرده اند، در تفسیر «شیخ و شیخه» مانده اند که چرا سنگسار شدن ویژه پیران باشد؟! لذا مالک بن انس (پیشوای فرقه مالکیه) در کتاب «الموطأ» آن را به ثیب و ثیبه (مرد و زنی که همسر گرفته اند) تفسیر کرده است (۳). ولی آن هم درست نیست، زیرا «رجم» مخصوص «محصن و محصنه» (مرد و زنی که همسر دارند) است. این اخص از «ثیب و ثیبه» است که همسر گرفته

[شماره صفحه واقعی : ۲۵۷]

ص: ۲۱۵۲

۱- یوسف ۱۲:۲۱.

۲- ابن حزم، المحلی، ج ۱۱، ص ۲۳۶-۲۳۴. صحیح بخاری، ج ۸، ص ۲۱۱-۲۰۸. صحیح مسلم، ج ۴، ص ۱۶۷ و ج ۵، ص ۱۱۶. مسند احمد، ج ۱، ص ۲۳ و ج ۵، ص ۱۳۲ و ۱۳۸ و ابو داود، الحدود ۲۳/۲ و ترمذی، الحدود ۷/۷. ابن ماجه، الحدود ۹/۹. دارمی، الحدود ۱۶/۱۶. موطأ مالک، الحدود ۱۰/۱۰.

۳- ر.ک: جلال الدین سیوطی، تنویر الحوالک، شرح موطأ، ج ۳، ص ۴۲ و نیز ابن حجر عسقلانی، فتح الباری، در شرح بخاری، ج ۱۲، ص ۱۲۷.

باشند، زیرا همسر گرفته بر کسی که همسر خود را رها کرده باشد نیز صادق است.

اساساً این باوری بوده که عمر گمان داشته و هیچ یک از صحابه آن را نپذیرفته است. حتی زید که با دستور ابو بکر و سرپرستی عمر به جمع آوری قرآن پرداخت، آن را از عمر نپذیرفت، زیرا قرآن با خبر واحد ثابت نمی گردد. آیات دیگری نیز از عمر نقل کرده اند، مانند آیه رغبت. او می گوید: ما آیه ای را در قرآن می خواندیم که اکنون در آن وجود ندارد و آن «أن لا ترغبوا عن آبائكم فإنه كفر بكم...» (۱). مورد دیگر آیه جهاد است. عبد الرحمن بن عوف گفت: آیا در قرآن نمی یابی «أن جاهدوا كما جاهدتم أول مره»؟ در جواب گفت: این آیه در ضمن آیات دیگر از قرآن اسقاط گردیده است (۲). نیز آیه فراش «الولد للفراش وللعاهر الحجر» که گمان می برد آیه ای بوده و از قرآن اسقاط شده است (۳).

در جای خود آورده ایم که احتمال می رود عمر عبارات موزون و دارای سجع که از پیامبر شنیده گمان برده که قرآن است (۴). اما باید دانست که با این گونه گمان ها نمی توان چیزی را اثبات نمود.

شگفت آن است که برخی از بزرگان اهل سنت چنین گمان هایی را باور داشته به آن فتوی داده اند. ابو بکر محمد بن احمد سرخسی، فقیه و اصولی معروف این گونه نسخ را پذیرفته است. او به مسأله «تتابع صیام ثلاثة أيام» - که بدل از هدی در حج تمتع است - به استناد قرائت ابن مسعود «فصیام ثلاثة أيام متتابعات» فتوی داده است. او می گوید: این قرائت تا عصر ابو حنیفه رواج داشته، و در عدالت و درستی ابن مسعود شکی نیست. لذا آن را باید پذیرفت (۵). ابن حزم اندلسی نیز در کتاب «المحلی» (۶) همین مطلب را بیان می کند.

بر اساس گفتار فوق آیات یادشده پس از وفات پیامبر منسوخ گردیده است. لذا در این مورد باید گفت که اساساً معقول به نظر نمی رسد یک آیه که سند حکم شرعی

[شماره صفحه واقعی : ۲۵۸]

ص: ۲۱۵۳

۱- صحیح بخاری، ج ۸، ص ۲۱۱-۲۰۸. صحیح مسلم، ج ۴، ص ۱۶۷ و ج ۵، ص ۱۱۶.

۲- ر.ک: جلال الدین سیوطی، الدر المنثور، ج ۱، ص ۱۰۶.

۳- همان.

۴- ر.ک: صیانه القرآن من التحریف، ص ۱۶۲-۱۵۹.

۵- سرخسی، کتاب «الأصول»، ج ۲، ص ۸۱.

۶- ج ۱۱، ص ۲۳۶-۲۳۴.

و دلیل اثباتی آن است، از قرآن برداشته شود (منسوخ گردد) و محتوای آن که حکم شرعی ثابت است بدون مستند باقی بماند! از این رو فقهای امامیه-همگان-به چنین روایات بی اساسی بها نداده و مورد استناد فقهی خود قرار نداده اند.

### ۳. نسخ حکم و بقای آیه

بدین معنا که در قرآن آیه ای باشد و محتوای آن که یک حکم شرعی است منسوخ گردیده باشد. این گونه نسخ-فی الجمله-مورد پذیرش علما است و آن را به سه نوع تقسیم کرده اند:

الف-محتوای آیه به دلیل اجماع یا سنت قطعی نسخ شده باشد.

ب-نسخ آیه به آیه دیگر ناظر به آن، صورت گرفته باشد.

ج-نسخ آیه به آیه دیگر که ناظر به آن نیست، انجام شده است جز آن که این نسخ به جهت تنافی میان دو آیه و به دلیل تأخر آیه دوم نسبت به آیه نخست محقق شده است.

استاد آیت الله خویی-طاب ثراه-تنها صورت دوم را پذیرفته اند و برای صورت اول شاهدی نیافته و صورت سوم را ممتنع دانسته اند، زیرا وجود آیات متنافی در قرآن کریم امکان ندارد. خدای متعال فرموده: «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَ لَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا» (۱). در این آیه گوشزد می کند که در قرآن هیچ گونه دوگانگی و اختلاف میان آیات وجود ندارد. آیه مذکور عدم وجود اختلاف را دلیل و حیانی بودن قرآن گرفته است به این معنا که اگر قرآن کلام بشر بود هر آینه تنافی بسیار در آن راه می یافت (۲).

قایلین به نسخ برای هر سه فرض مثال آورده اند. در فرض نخست آیه تمتع را «وَالَّذِينَ يُؤَفِّقُونَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا، وَصِيَّةً لِّأَزْوَاجِهِمْ مَّتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرِ إِخْرَاجٍ فَإِنْ خَرَجْنَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ مِنْ مَعْرُوفٍ وَ اللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» (۳)- شاهد گرفته اند.

ترجمه آیه چنین است: کسانی که وفات یافته و همسرانی از خود باقی می گذارند، از

[شماره صفحه واقعی : ۲۵۹]

ص: ۲۱۵۴

۱- نساء ۸۲: ۴.

۲- ر.ک: آقای خویی، البیان، چاپ دوم، ص ۳۰۶.

۳- بقره ۲۴۰: ۲.

جانب خداوند سفارش است که همسران تا یک سال از ترکه شوهر [اموال باقی مانده شوهر] بهره مند شوند و از خانه ای که در آن سکونت داشته اند رانده نشوند و اگر خود بیرون رفتند باکی نیست.

گویند: این آیه طبق سنت پیشین، حق میراث زن از شوهر، همان بهره بردن از ترکه شوهر خود تا یک سال بوده و بیش از آن ارثی نمی برد و عده زنان شوهر مرده نیز تا یک سال بوده است. سپس با تشریح ارث همسران شوهر مرده، به میزان یک چهارم اموال باقی مانده، در صورت نداشتن فرزند، و یک هشتم، در صورت فرزند داشتن شوهران (۱)، و نیز با تشریح عده وفات به چهار ماه و ده روز (۲)، آیه یاد شده منسوخ گردید. یعنی محتوای آن نسخ شده گرچه لفظ آن باقی مانده است (۳).

البته میان آیات میراث و عده و آیه تمتع، بر حسب ظاهر تنافی وجود ندارد و امکان دارد که آیه تمتع یک امر استحبابی باشد - چنانچه استاد فرموده اند - و آیه میراث و آیه عده اصل فریضه را بیان داشته است. ولی مفسران دعوی اجماع (اتفاق اهل نظر) نموده اند که محتوای آیه تمتع کاملاً منسوخ گردیده است. سید عبد الله شبر می گوید: «هذه الآية منسوخة بالاجماع» (۴). علاوه بر این، روایات بسیاری منسوخ بودن آیه را تأیید کرده است (۵). از این رو منسوخ بودن آیه فوق الذکر را به دلیل اجماع و روایات ثابت نموده اند.

در اینجا این نکته قابل تذکر است که در آیه «امتناع» عبارت الزام آوری به چشم نمی خورد و عده یک سال از آیه به دست نمی آید. صرفاً مستفاد از آیه آن است که بر ورثه شایسته است که زن پدر خود را تا یک سال از خانه سکونت وی بیرون نکنند، تا از زندگی ای که داشته همچنان بهره مند شود. به ویژه عبارت «فإن خرجن فلا جناح» می رساند که نشستن در خانه برای زن یاد شده الزامی نیست. از ظاهر آیه، نه میراث و نه عده یک سال فهمیده نمی شود، جز با کمک اجماع و روایات یاد شده.

[شماره صفحه واقعی : ۲۶۰]

ص: ۲۱۵۵

- ۱- این تفصیل در آیه ۱۲ سوره نساء آمده.
- ۲- آیه تربص أربعه أشهر و عشرًا - سوره بقره: ۲۳۴.
- ۳- ر.ک: فیض کاشانی، تفسیر صافی، ج ۱، ص ۲۰۴.
- ۴- تفسیر شبر، چاپ قاهره، ص ۷۶.
- ۵- ر.ک وسائل الشیعه، باب ۳۰، (ابواب عدد)، ج ۲۲، ص ۲۳۹-۲۳۷. سیوطی، الدر المنثور، ج ۱، ص ۳۰۹.

ولی طبق موازین علم اصول این اجماع مدرکی می نماید (۱)- یعنی اجماع کنندگان به روایات نظر دارند- و خود دلیل مستقلى به شمار نمی آید. این روایات از لحاظ سند فاقد اعتبارند و تنها در تفسیر معروف به تفسیر نعمانی (که مجهول الانتساب است) و در تفسیر قمی (که همچنین مجهول الانتساب است) و در تفسیر عیاشی (که مقطوع السند می باشد) آمده است.

از این رو- گرچه در نوشته های پیشین خود (۲) راه مشهور را رفته ایم- اکنون رأی استاد را ترجیح می دهیم که فرمودند: «مفاد آیه امتناع یک دستور استجابی است نه الزامی و هیچ گونه منافاتی با آیه میراث و آیه عده ندارد و اجماع و روایات فاقد اعتبارند». در نتیجه آیه ای که محتوای آن به دلیل اجماع یا سنت قطعی نسخ شده باشد- ظاهراً- وجود ندارد، گرچه امکان آن قابل انکار نیست، ولی برای وقوع آن شاهدی نداریم.

در فرض دوم که آیه ناسخ به آیه منسوخ ناظر باشد، آیه «نجوی» را مثال آورده اند: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَجَّيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدَّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةٌ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ وَأَطْهَرُ فَإِن لَّمْ تَجِدُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ (۳).

بیشتر مردم آن روز، گاه و بی گاه مزاحم اوقات پیامبر صلی الله علیه و آله می شدند و بیشتر مسائلی را با او در میان می گذاشتند که در شأن پیامبر نبود یا بسیار ناچیز و گاهی بیهوده بود. از این رو دستور آمد برای طرح نمودن هر سؤال باید مقداری صدقه داده آن گاه سؤال کنند تا به این سبب سؤال ها محدود شده و مهم ترین آن ها مطرح گردد.

ولی با این دستور همگی و به طور کلی از پرسش خودداری نمودند. تنها مولا امیر مؤمنان علیه السلام یک دینار داشت که آن را به ده درهم فروخت و آن را صرف مسایل ضروری در پیشگاه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نمود. تا آن که دستور وارد در آیه- جهت فرونشستن همگان از پرسش- نسخ گردید: «أَأَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَاتٍ».

[شماره صفحه واقعی : ۲۶۱]

ص: ۲۱۵۶

۱- در علم اصول فقه، اجماعی را مورد اعتبار می دانند و قابل استناد است که حالت استقلال داشته باشد و به دلایل موجود متکی نباشد که در صورت اخیر این دلایل باید مورد بررسی قرار گیرند نه اجماع متکی بر آن. و چنین اجماعی را اصطلاحاً «مدرکی» می نامند و از صلاحیت استناد به عنوان یک دلیل مستقل ساقط می گردد.

۲- ر.ک: التمهید، ج ۲، ص ۳۰۶-۳۰۵.

۳- مجادله ۵۸:۱۲.

فَاِذْ لَمْ تَفْعَلُوا وَ تَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَ آتُوا الزَّكَاةَ وَ اطِيعُوا اللَّهَ وَ رَسُولَهُ. وَ اللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ (۱)؛ آیا ترسیدید که پیش از هر سؤال صدقه‌هایی بپردازید. حال که چنین نکریدید و خدا [هم] بر شما بخشود پس نماز را برپا دارید و زکات را بپردازید و از خداوند و پیامبرش اطاعت کنید، و خداوند به آن چه می‌کنید آگاه است».

پر روشن است که آیه دوم ناظر به آیه نخست است و اصولاً معیار در ناظر بودن آن است که اگر حکم پیشین نباشد، آیه دوم حالت ابهام پیدا کند، زیرا آیه دوم به گونه‌ای مطرح شده که حالت تکمیلی یا تدارک گذشته را دارد.

در این گونه موارد- که آیه ناسخ به آیه منسوخ نظر داشته باشد- جای تردید نیست و همگی آن را پذیرفته‌اند؛ از جمله نظر استاد طاب ثراه- بر این است که یگانه موردی که نسخ در آن تحقق یافته همان نسخ ناظر است (۲).

آیه دیگری در این زمینه نیز می‌توان شاهد آورد و آن آیه عدد مقاتلین است.

در باره قتال و جنگ با دشمنان اسلام ابتدا دستور آمد که هر یک از مؤمنان معادل ده نفر از کافران می‌باشد. لذا اگر عدد مقاتلین (جنگ جویان) کافران ده برابر جنگ جویان مؤمنان باشد، بر مؤمنان واجب است بپاخیزند و با آنان ستیز کنند و بر آنان پیروز می‌گردند. آیه چنین است:

﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتِينَ. وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفًا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ﴾ (۳)؛ ای پیامبر! مؤمنان را بر جنگ وادار و ترغیب نما. هرگاه بیست تن از شما شکیبا باشند، بر دویست تن غلبه خواهند کرد. و اگر از شما صد تن باشند، بر هزار تن از کافران غلبه خواهند کرد. زیرا آنان مردمی هستند که چیزی در نمی‌یابند [و فاقد هدفند و نمی‌دانند برای چه می‌جنگند].

ولی مؤمنان از انجام چنین دستوری تعلل ورزیدند و جرأت اقدام از خود نشان ندادند. لذا خداوند به جهت ناتوانی و ضعف ایمان ایشان در تکلیف صادره تخفیف داده، دستور مقابله یک با دو را صادر فرمود:

[شماره صفحه واقعی : ۲۶۲]

ص: ۲۱۵۷

۱- مجادله ۱۳: ۵۸.

۲- ر.ک: البیان، ص ۳۰۵ و ۴۰۲-۳۹۵.

۳- انفال ۶۵: ۸.

«الآن خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا، فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ لَصَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوا أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ اللَّهِ (۱)؛ اکنون خداوند، تخفیفی [در تکلیف] آردا داشت و دانست که در نهاد شما سستی وجود دارد، پس هر صد تن از شما که شکیا باشد با دویست نفر و هر هزار نفر با دو هزار نفر مقابله ورزند و در این صورت با اذن و مشیت الهی پیروز می گردند».

□  
این آیه نیز ناظر به آیه نخست است، و گرنه جای «الآن خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا» نبود، زیرا از این آیه معلوم می گردد که پس از دستور نخست مسلمانان کوتاهی کردند و سستی از خود نشان دادند، تا موجب تخفیف ثانوی گردید. لذا آیه دوم ناسخ آیه نخست می باشد و از قسم نسخ ناظر به شمار می رود. امام صادق علیه السلام می فرماید: «نسخ الرجلان العشره (۲)؛ تکلیف مقابله با دو نفر، تکلیف مقابله با ده نفر را نسخ نمود».

ولی در عین حال استاد، در این مورد منکر نسخ است و می گوید: روشن نیست که آیه دوم با فاصله زمانی پس از آیه نخست نازل گردیده باشد و احتمال می رود هر دو آیه با هم نازل شده باشند. علاوه در نسخ بایستی به آیه منسوخ عمل شده باشد و گرنه در تشریح نخست لغویت حاصل می گردد. در نسخ شرط است مدتی بگذرد و به تکلیف سابق عمل شده باشد، آن گاه نسخ انجام گردد. همچنین اضافه می کند:

«سیاق دو آیه خود شاهد بر این است که هر دو آیه با هم نازل گردیده اند. در نتیجه تکلیف نخست، جنبه فضیلت و استحباب را دارد و تکلیف دوم جنبه فرض و وجوب» (۳).

البته شاهی که دلالت سیاق دو آیه را بر وحدت نزول تأیید کند ارائه نفرموده اند. بلکه به عکس، سیاق و لحن آیه دوم بر تأخر نزول شهادت می دهد، زیرا دلالت بر آن دارد که مدتی گذشته و مسلمانان از خود ضعف و سستی نشان داده اند، تا موجب گردیده خداوند تخفیف دهد و تکلیف را سبک نماید. همچنین در مورد شرط عمل در مسأله نسخ باید توجه داشت که ضرورت ندارد که عمل مثبتی انجام

[شماره صفحه واقعی: ۲۶۳]

ص: ۲۱۵۸

۱- انفال ۶۶: ۸.

۲- تفسیر صافی، ج ۱، ص ۶۷۶.

۳- البیان، ص ۳۷۶-۳۷۵.

گیرد، بلکه عمل منفی نیز می تواند مصحح نسخ گردد.

در فرض سوم که آیه ناسخ به آیه منسوخ ناظر نباشد، موارد زیادی را گفته اند؛ از جمله آیه مجازات فحشا. در مورد عقوبت مرتکبین زنا، نخست دستور آمد که زنان (شوهردار) (۱) اگر مرتکب فحشا شدند در خانه نگاه داشته شوند تا موقع فرا رسیدن مرگ آنان یا آن که دستور دیگری درباره آنان صادر گردد: «وَاللَّائِي يَأْتِيَنَّ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَهُ مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا» (۲). و درباره دو جوان (دختر و پسر) که مرتکب فحشا شوند، آنان را مورد نکوهش و آزار قرار دهید، اگر پشیمان شده توبه نمودند آنان را رها کنید که خداوند آمرزنده و مهربان است: «وَالَّذَانِ يَأْتِيَانِيَا مِنْكُمْ فَأُذُوهُمَا فَإِنْ تَابَا وَأَصْلَحَا فَأَعْرِضُوا عَنْهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ تَوَّابًا رَحِيمًا» (۳).

از امام صادق علیه السلام روایت است که هر دو آیه منسوخ است و ناسخ آن دستور جلد (۱۰۰ تازیانه) و رجم (سنگسار) است. روایات در این باره فراوان است و مفسران جملگی اتفاق نظر دارند (۴). برخی در اینجا نیز مناقشه دارند؛ از جمله استاد-طاب ثراه- که تفصیل آن را در «التمهید» (ج ۲، ص ۳۰۸) آورده ایم.

آیه دیگری که می توان در این زمینه شاهد آورد، آیه «ارث بر اساس اخوت ایمانی» است که در آغاز هجرت تشریح گردید. که وارث هر مؤمن مهاجر، برادر ایمانی او است نه خویشاوندان کافر یا غیر مهاجر. امام باقر علیه السلام در این باره می فرماید:

«كَانَ الْمُسْلِمُونَ يَتَوَارَثُونَ بِالْمُؤَاخَاةِ الْأُولَى؛ نَخَسْتُ مُسْلِمَانًا بِرِاسَاسِ عَقْدِ اخْوَاتٍ مِنْ بَرَدْنِدِ» (۵). آیه چنین است: «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ آوَوْا وَنَصَرُوا أُولَئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ» (۶).

«اولیاء» در آیه، جمع «ولی» به معنای بستگان نزدیک است که از ورثه نیز محسوب می شوند. صدر آیه درباره مهاجرین است و ذیل آیه به انصار (مردم مدینه) نظر دارد

[شماره صفحه واقعی : ۲۶۴]

ص: ۲۱۵۹

۱- این قید بر حسب استظهار برخی است تا منافات میان این آیه و آیه پس از آن برداشته شود.

۲- نساء ۱۵:۴.

۳- نساء ۱۶:۴.

۴- ر.ک: طبرسی، مجمع البیان، ج ۳، ص ۲۰. عیاشی، ج ۱، ص ۲۲۸-۲۲۷. صافی، ج ۱، ص ۳۳۹. جصاص، احکام القرآن، ج ۲، ص ۱۰۷. سیوطی، الدر المنثور، ج ۲، ص ۱۳۰.

۵- مجمع البیان، ج ۴، ص ۵۶۱.

۶- انفال ۷۲:۸.



که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله میان هر دو نفر از آنان عقد اخوت بست. این دستور همچنان پابرجا بود تا موقع نزول سوره احزاب که آیه «وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ» (۱) نازل گردید و مسأله «ولایت» در توارث را منحصر در بستگان نسبی (رحم بودن) دانست و مسأله توارث به سبب هجرت و ایمان را منتفی گردانید. بر این مطلب، مفسران اتفاق نظر دارند (۲).

#### ۴. نسخ مشروط

این گونه نسخ شاید برای برخی تازگی داشته باشد. ولی با تأمل در بسیاری از آیاتی که منسوخ شمرده شده اند، می توان دریافت که نسخ آن ها نسخ مطلق نبوده، بلکه به شرایط خاص همان دوران بستگی داشته است. به این معنا که با تغییر آن شرایط و بهبود وضع، حکم سابق منسوخ گردیده و حکمی متناسب با شرایط جدید تشریح گردیده است و اگر احیاناً همان شرایط زمانی و مکانی پیش آید، آیات مربوط از نو قوت گرفته و قابل اجرا است.

روشن ترین شاهد برای نسخ مشروط آیات صفح (گذشت) و چشم پوشی از آزار مشرکان و معاندان اسلام است. مسلمانان صدر اسلام به ویژه در مکه دستور یافتند تا در مقابل آزار مشرکان خویشتن داری کنند و صبر و بردباری از خود نشان دهند، زیرا آنان در مکه در موضع ضعف قرار داشتند و در صورت مقابله به مثل، امکان نابودی آنان می رفت. در سوره جاثیه - که شصت و پنجمین سوره مکی است - آمده:

«قُلْ لِلَّذِينَ آمَنُوا يَغْفِرُوا لِلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ أَيَّامَ اللَّهِ (۳)؛ ای پیامبر! به کسانی که ایمان آورده اند بگو تا از کسانی که از ایام الله بیمی ندارند درگذرند». مقصود از «ایام الله» وقایع هولناک و کنایه از عقوبت های سخت الهی است. چنان چه در این آیه آمده:

«وَذَكَّرَهُمْ بِأَيَّامِ اللَّهِ (۴)؛ آنان را به یاد ایام الله بینداز». یعنی بیم ده به عقوبت های به موقع الهی (۵) و کسانی که بیم عقوبت الهی را ندارند، یعنی از خدا ترسی ندارند و جانب

[شماره صفحه واقعی: ۲۶۵]

ص: ۲۱۶۰

- ۱- احزاب ۶: ۳۳.
- ۲- ر. ک: بحار الانوار، ج ۹۳، ص ۸ و دیگر تفاسیر.
- ۳- جاثیه ۱۴: ۴۵.
- ۴- ابراهیم ۵: ۱۴.
- ۵- ر. ک: مجمع البیان، ج ۹، ص ۷۵ و ج ۶، ص ۳۰۴.

عقوبت الهی را واقعی نمی نهند، هرگز مستوجب گذشت و رأفت اسلامی نیستند.

لذا دستور گذشت در این آیه صرفاً به جهت ضعف موضع مسلمانان بوده که باید رعایت می کردند. موقعی که جامعه اسلامی شوکت و قدرت خود را یافت، اذن در قتال صادر شد: «أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ»؛ به کسانی که جنگ بر آنان تحمیل شده، رخصت [جهاد] داده شده است، چرا که مورد ظلم قرار گرفته اند و البته خدا بر پیروزی آنان سخت تواناست» (۱). سپس دستور مقابله آمد و آیه «حَرَّضَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْفِتَالِ؛ مؤمنان را به جهاد برانگیز» (۲). و نیز آیه «فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ؛ همان گونه که بر شما تعدی کرده، بر او تعدی کنید» (۳). و آیه «فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ؛ مشرکان را هر کجا یافتید بکشید» (۴) صدور یافت.

تمامی این آیات در سوره های مدنی است.

همچنین در رویارویی با یهود مدینه ابتدا دستور گذشت آمد، ولی در عین حال مشخص نموده که این گذشت موقت است «فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا حَتَّىٰ يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرٍ؛ پس عفو کنید و درگذرید، تا خدا فرمان خویش را بیاورد» (۵). ولی پس از قدرت یافتن اسلام و توسعه یافتن توطئه های یهود پیرامون مدینه دستور جنگ با آنان صادر گشت تا هنگامی که خفت جزیه دادن را بپذیرند «حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ؛ تا با [کمال] خواری به دست خود جزیه دهند» (۶). برخی این گذشت را بر روح تسامح دینی حمل کرده اند، که باید روح گذشت و چشم پوشی بر مسلمانان حاکم باشد، لذا آیات صفح را منسوخ نمی دانند (۷). ولی همان گونه که متذکر شدیم، گذشت در مقابل بی شرمی دشمن غدار، یک گونه سازش و تساهل بشمار می رود که با روح عزت اسلامی منافات دارد، مگر آن که موقعیت ایجاب کند تا آمادگی لازم فراهم گردد.

این گونه آیات را با عنوان «نسخ مشروط» مطرح ساختیم، بدین جهت که آیات

[شماره صفحه واقعی : ۲۶۶]

ص: ۲۱۶۱

۱- حج، ۲۲:۳۹.

۲- انفال ۸:۶۵.

۳- بقره ۲:۱۹۴.

۴- توبه ۹:۵.

۵- بقره ۲:۱۰۹. (نزول سوره بقره از سال دوم هجری آغاز شد) و اولین سوره مدنی بشمار می رود.

۶- توبه ۹:۲۹. که در سال های پایانی هجرت نازل گشته است.

۷- ر.ک: آقای خوبی، البیان، ص ۳۰۸.

منسوخه مربوط به شرایط خاص زمانی و مکانی خویش است و چنانچه در رقعۀ مکانی یا برهۀ زمانی آن گونه شرایط پیش آید، آیات صفح قوّت یافته و حاکم خواهد بود. از همین قبیل است آیاتی که برخی احکام را تدریجا تشریح نموده است.

به این ترتیب که ابتدا با لحنی ملایم حکمی بیان شده، سپس شدید و شدیدتر گردیده است. مانند آیات تشریح قتال که از مرحله اذن در قتال شروع شده (۱)، سپس مقاتله با کفار معتدی و متجاوز را شامل شده است (۲). آن گاه کفار مجاور و نزدیک به حوزه اسلامی را در بر گرفته (۳) و بالاخره اعلام استیصال (نابود کردن مطلق) کفار و مشرکین صادر شده است (۴).

این مراحل ممکن است امروز هم اتفاق بیفتد و هر دستوری متناسب با شرایط زمانی و مکانی خود حاکم است. لذا در این قبیل آیات، نسخ مطلق انجام نگرفته است. آیات مراحل تحریم خمر نیز از همین قبیل شمرده می شود. همچنین مطلق احکامی که تدریجا و مرحله به مرحله تشریح گردیده، در هیچ کدام نسخ، مطلق نیست و همه آن ها نسخ مشروطاند.

### تعداد آیات منسوخه

کسانی که شرایط مقرر در تحقق نسخ را نادیده گرفته یا نسخ را به مفهوم عام آن - که نزد پیشینیان کاربرد داشته است - گرفته اند، آمار آیات منسوخه را تا ۲۲۸ آیه رسانده اند (۵). به نظر می رسد که این عدد بزرگ بوده و یک زیاده روی است و با ضوابط نسخ سازگار نمی باشد.

استاد آیت الله خوئی - طاب ثراه - به بیش از یک آیه (آیه نجوی) قایل به نسخ نیست و آن به جهت ناظر بودن آیه ناسخ به آیه منسوخ است. ولی با ملاحظه آیات دیگری که در همین راستا آوردیم و نیز با در نظر گرفتن مسأله نسخ مشروط، آیات منسوخه حدود بیست و اندی خواهد بود؛ که در مورد بیشتر آن ها نسخ مطلق

[شماره صفحه واقعی : ۲۶۷]

ص: ۲۱۶۲

- ۱- حج ۴۰: ۲۲-۳۹.
- ۲- انفال ۶۱: ۸، نساء ۹۱: ۴.
- ۳- توبه ۱۲۳: ۹.
- ۴- توبه ۵: ۹ و ۳۶.
- ۵- ر.ک: جدول ناسخ و منسوخ که در پایان ج ۲، التمهید آمده است.

صورت نگرفته است. از این رو شبهه وجود آیات منسوخه در قرآن که موجب گمراه شدن مراجعه کنندگان باشد، اساساً منتفی است.

### شبهات پیرامون نسخ

با برداشتی که تا اینجا از مسأله نسخ داشته ایم، بیشتر شبهات مطرح شده درباره نسخ در قرآن خودبه خود منتفی است که ذیلاً به آن‌ها اشاره می‌شود:

شبهه اول: «نسخ» در تشریحات مانند «بدا» در تکوینات، به مفهوم واقعی آن بر خداوند مستحیل است، زیرا نسخ و بدا هر دو مفهومی یکسان دارند و آن «نشأه رأی جدید؛ پیدایش دیدگاه نوین» که از قبل پیش بینی نشده است. سپس با برخورد با موانع، تغییر رأی داده و تشریح یا تکوین جدیدی را آغاز می‌کند. این معنا مستلزم جهل سابق است و با علم ازلی خداوندی منافات دارد! پاسخ این شبهه را پیش از این روشن ساختیم که نسخ و بدا هر دو بر حسب ظاهر چنین می‌نمایند. اما در علم ازلی الهی همین تغییر فعلی پیش بینی شده بوده است، و فقط بر مردم پوشیده بوده و در موقع خود روشن می‌گردد، و مردم چنین می‌پنداشته‌اند که تغییر رأی حاصل گشته است. مثلاً تکلیفی که سابقاً به گونه مطلق تشریح گردیده، بر حسب ظاهر (اطلاق ازمانی) گمان استمرار و تداوم می‌رفت، که خداوند در وقت خود روشن ساخت که از اول مقید بوده و اجل زمانی داشته که بر مردم پوشیده بوده است و اکنون آشکار گشت. همچنین در مورد بدا-تغییراتی که در تکوینات داده می‌شود، همه از قبل پیش بینی شده بوده، و در وقت خود روشن می‌گردد. لذا نسخ و بدا، هر دو ظاهری‌اند نه حقیقی.

شبهه دوم: آنکه وجود آیات منسوخه در قرآن موجب گمراهی می‌گردد و برخی ندانسته آیه منسوخه را مورد عمل قرار می‌دهند. جواب این شبهه روشن است، چه اینکه پیامدهای جهل و نادانی افراد جاهل از خودشان نشأت گرفته و اگر اهل دانش و تحقیق باشند به آسانی می‌توانند ناسخ را از منسوخ، عام را از خاص و مطلق را از مقید جدا سازند. همان گونه که جدا ساختن آیات متشابهه از آیات محکمه کار دشواری است ولی برای دانشمندان ثابت قدم (راسخون فی العلم)

[شماره صفحه واقعی: ۲۶۸]

ص: ۲۱۶۳

سهل و امکان پذیر است.

شبهه سوم: بودن آیات ناسخ و منسوخ در قرآن مستلزم وجود تنافی میان برخی آیات قرآن است که با آیه «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا» (۱) سازگار نیست، زیرا این آیه هرگونه تضاد و تنافی میان آیات را نفی می کند.

ولی باید توجه داشت که وجود تنافی در صورتی است که ظاهری نباشد. هرگاه حکم منسوخ زمانا و ملاکا با حکم ناسخ مغایرت داشت، و هریک در جای خود مشتمل بر مصلحت زمانی خویش بود، در آن صورت تنافی مرتفع می گردد. در حقیقت هیچ گونه تضادی میان دو حکم یادشده وجود ندارد. نهایت امر آنکه مراجعه کننده بایستی جهت یادشده را که موجب رفع تنافی است آگاهی داشته باشد، همان گونه که قبلا متذکر شدیم.

شبهه چهارم: اساسا وجود آیات منسوخه در قرآن چه فایده ای می تواند داشته باشد، جز تلاوت لفظ و فارغ از محتوی؟! ولی با تصویری که از آیات منسوخه در قرآن ارائه دادیم که اکثر قریب به اتفاق آیات منسوخه از نوع نسخ مشروط به شمار می آیند، روشن گردید که حتی آیات به ظاهر منسوخ هریک در ظرف مناسب خود و شرایط پیش آمده در طول زمان، کاربرد مخصوص خود را خواهد داشت. این گونه نیست که ملاک وجودی آن به طور کلی منتفی گردیده باشد.

علاوه که نفس وجود آیات ناسخ و منسوخ در قرآن، سیر تدریجی و مراحل تشریح احکام را نشان می دهد. این خود یک ارزش تاریخی-دینی است که مراحل تکامل شریعت را می رساند.

در پایان باید توجه داشت که اهمیت موضع قرآن تنها در جنبه تشریحات آن نیست و جنبه های دیگر آن از جمله: اعجاز بیانی آن- تا سند زنده اسلام باشد- نیز از اهمیت بسزایی برخوردار است و بایستی همیشه ثابت و استوار باقی بماند. هر آیه خود سند اعجاز به شمار می رود و با جاوید بودن اسلام جاوید خواهد ماند.

[شماره صفحه واقعی : ۲۶۹]

ص: ۲۱۶۴

## متشابهات در قرآن

قال تعالى: «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ» (١).

خداوند، قرآن را بر تو فرستاد، بخش عمده آن را آیات محکمه تشکیل می دهد، که مرجعیت کتاب در همان آیات است. در کنار آن ها آیات متشابه نیز قرار دارد. ولی کسانی که در دل های شان کجی هست، پیوسته در پی آیات متشابه می باشند، زیرا فتنه جو و آشوبگر افکار و عقاید می باشند و به دنبال آنند تا با دست یازیدن به چنین آیاتی، آن را مورد سوء استفاده قرار داده، طبق دلخواه خویش تأویل و تفسیر کنند. در حالی که تأویل صحیح آن را جز از راه خدایی نمی توان یافت. دانشمندان راستین و استوار، از همین راه رفته چنین گویند: تمامی آیات متشابه و محکم، از یک سرچشمه نشأت گرفته، پس در پشت پرده ظاهر، حقیقتی نهفته است که باید آن را یافت و عاقبت جوینده یابنده است. البته این واقعیت را جز خردمندان یادآور نمی شوند.

طبق این آیه کریمه، بخشی از آیات قرآن متشابه می باشد که مایه شبهه و گاه

[شماره صفحه واقعی : ۲۷۰]

ص: ۲۱۶۵

دستاویزی برای فتنه جویان گردیده است! اکنون جای این پرسش است: چرا چنین شده و آیات متشابه کدامند که چنین ویژگی را دارند؟ در پاسخ به این سؤال، ناگزیر از مطرح نمودن مطالب زیر می باشیم:

## احکام و تشابه

احکام در قرآن به سه معنا به کار رفته:

۱. استوار بودن گفتار یا کرداری که راه خلل و شبهه در آن بسته باشد. در مقابل آن، متشابه قرار دارد؛ گفتاری نارسا یا کرداری شبهه انگیز.

۲. پایدار و ثابت بودن، در مقابل ناپایدار. احکام ثابت در شریعت را محکم گویند، در مقابل احکام منسوخه. چنانچه در باب ناسخ و منسوخ اصطلاح «احکام» به کار می رود و بر آیات غیر منسوخه «محکمه» گفته می شود.

۳. اتقان و دقت در عمل یا گفتار، که بر اساسی متین و مستحکم استوار بوده باشد، آن را محکم یا مستحکم گویند. چنانچه در سوره هود آمده: «كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ» (۱) آیات قرآنی تماما حساب شده و با کمال دقت و بر پایه ای مستحکم استوار گردیده، آن گاه در بخش های گوناگون بر پیامبر اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله نازل گردیده است.

احکام-به معنای سوم-تمامی آیات قرآن را در بر می گیرد و به معنای دوم، مخصوص آیات غیر منسوخه است. به معنای نخست صرفا در مقابل آیات متشابه به کار رفته است؛ که این معنا اکنون مورد بحث ما است:

محکم-در مقابل متشابه-به معنای استوار و خلل ناپذیر، از ریشه «حکم حکما» به معنای «منع منعا» گرفته شده است و معنای بازداشتن و جلوگیری از هرگونه اخلاص گری و تباهی را می رساند. بدین جهت دهانه اسب (لگام) را در لغت عرب «حکمه الفرس» گویند، زیرا لگام او را از سرکشی و ناهمواری در حرکت بازمی دارد.

راغب اصفهانی گوید: «حکم، اصله: منع منعا لإصلاح» حکم در اصل به معنای منع نمودن و جلوگیری به کار رفته است. البته جلوگیری از افساد به جهت اصلاح

[شماره صفحه واقعی: ۲۷۱]

ص: ۲۱۶۶

خواهد بود، لذا هر سخن و گفتاری که رسا و شبهه ناپذیر باشد و مورد کج فهمی قرار نگیرد، به چنان گفتار-و حتی کرداری- محکم گویند، یعنی مستحکم و خلل ناپذیر.

تشابه نیز در قرآن به دو معنا به کار رفته:

۱. همانند و یکسان بودن، چنانچه در سوره زمر می خوانیم: «اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِي تَقْشَعْرُ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ (۱)؛ خداوند بهترین گفتار را فرورستاده و آن نوشته ای است [سرتاپا] یکسان و یکنواخت [در نیرومندی بیان و استواری گفتار]. قابل تکرار در تلاوت. آنان که از پروردگارشان می هراسند، اندام بدنشان از آن به لرزه می افتد». این خود دلیل بر آن است که از نزد خداوند فرورستاده شده و سخن بشری نیست، زیرا اگر گفتاری همانند گفتار آدمیان بود، هر آینه در آن اختلاف و دگرگونی به چشم می خورد «وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا» (۲).

۲. شبهه انگیز بودن، چنانچه گفتار یا کرداری-بر اثر احتمالاتی چند-شبهه برانگیز باشد و مقصود پنهان گردد. در سوره بقره آمده: «إِنَّ الْبَقَرَ تَشَابَهَ عَلَيْنَا» (۳). گاوی که دستور ذبح آن صادر گشته اکنون برای ما-بنی اسرائیل- مایه شبهه گردیده روشن نیست که مقصود، کشتن یک گاو معمولی است یا آن که در پس پرده این دستور، رازی نهفته که ما از آن آگاهی نداریم.

در آیه ۷ سوره آل عمران «متشابهات» به همین معنا به کار رفته است. برخی آیات، بر اثر وجوه محتمله، ظاهری شبهه انگیز به خود یافته، دست خوش کج اندیشان قرار گرفته تا با تأویل بردن آن ها مایه فتنه گردند و مردم ساده لوح را از راه به در برند.

تشابه، به همین معنای دوم، مورد بحث ما است:

تشابه از ریشه «شبه» اسم مصدر، به معنای «مثل و همانند» یا «شبه» مصدر، به معنای همانند بودن گرفته شده است، که این همانندی مایه شبهه گردد، زیرا حقیقت پنهان گردیده، حق و باطل به هم آمیخته مایه اشتباه حق به باطل شده است، لذا یک گفتار یا یک کردار حق گونه به صورت باطل جلوه گر گردیده است.

[شماره صفحه واقعی : ۲۷۲]

ص: ۲۱۶۷

۱- زمر ۲۳: ۳۹.

۲- نساء ۸۲: ۴.

۳- بقره ۷۰: ۲.



اصطلاحاً در تعریف آن گفته اند: «ما لا- ینبیء ظاهره عن مراده؛ آنچه ظاهر آن مراد واقعی اش را ارائه ندهد». نارسایی لفظ یا عمل موجب گردد که حقیقت و واقع آن آشکار نباشد.

این تعریف خود نارسا است، زیرا شامل مبهمات نیز می گردد که نیاز به تفسیر دارند نه تأویل. متشابه باید علاوه بر نارسایی و ابهام، مایه شبهه و اشتباه نیز باشد.

لذا راغب اصفهانی- در تعریف متشابه- بهتر گفته است:

«و المتشابه من القرآن ما اشکل تفسیره لمشابهته بغیره؛ متشابهات قرآن آن باشد که تفسیر آن مشکل آید، زیرا نمود آنچه هست را ندارد و به چیز دیگر شباهت دارد». لذا در مورد قرآن، آن چیز دیگر جز ضلالت و گمراهی نباشد «فَمَا ذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ» (۱). پس کلام حق (قرآن کریم) هرگاه نمودی جز حق داشته باشد و به باطل همی ماند، آن را متشابه گویند.

طبق این تعریف، تشابه- در آیات متشابهه- تشابه حق و باطل است که سخن حق گونه خداوند، باطل گونه جلوه گر شود.

از این رو، تشابه علاوه بر آنکه بر چهره لفظ یا عمل، پرده ای از ابهام می افکند، موجب شبهه نیز می باشد. بدین ترتیب هر متشابهی هم به تفسیر نیاز دارد که رفع ابهام کند و هم به تأویل نیاز دارد تا دفع شبهه کند. لذا تأویل نوعی تفسیر است که علاوه بر رفع ابهام، دفع شبهه نیز می کند. بنابراین مورد تأویل نسبت به تفسیر، اخصّ مطلق است. هر کجا تأویل باشد، تفسیر نیز هست. تفسیر در مورد مبهمات است که در محکم و متشابه هر دو وجود دارد و تأویل صرفاً در متشابه است که هم ابهام و هم تشابه دارد.

### تفسیر و تأویل

در تعریف تفسیر گفته اند: «التفسیر، کشف القناع عن اللفظ المشکل؛ تفسیر، بر گرفتن نقاب از چهره الفاظ مشکله است».

تفسیر آن گاه است که هاله ای از ابهام لفظ را فرا گرفته، پوششی بر معنا افکنده

[شماره صفحه واقعی : ۲۷۳]

ص: ۲۱۶۸

باشد. تا این که مفسّر با ابزار و وسایلی که در اختیار دارد در زدودن آن ابهام بکوشد (۱).

تفسیر از ریشه «فسر الأمر» به معنای اوضحة و کشف عنه (آشکار نمودن) گرفته شده است. فسر و فسّر مانند کشف و اکتشاف، مجرد و مزید فیه، یک معنا می دهند (هر دو متعدّی به یک مفعول می باشند). جز آن که مزید فیه، از باب «زیاده المبانی تدلّ علی زیاده المعانی» (۲) مبالغه در امر را می رساند. لذا کشف از اکتشاف اعم است، زیرا کشف، مطلق ظاهر نمودن را می رساند ولی اکتشاف، دلالت دارد که اعمال نیروی بیشتری در استخراج و اکتشاف (ظاهر نمودن) به کار رفته است. همچنین فسر، مطلق بیان و توضیح است. ولی فسّر دلالت دارد که در تبیین و تفسیر، نیروی بیشتری به کار افتاده و کار به آسانی انجام نگرفته، و گرنه ترجمه ای بیش نیست.

تأویل، از ریشه «اول» گرفته شده، لذا تأویل به معنای ارجاع دادن می باشد.

تأویل در موردی به کار می رود که گفتار یا کرداری مایه شبهه گردیده، موجب حیرت و سرگردانی شده باشد، چنانچه در تعریف «متشابه» گذشت. لذا تأویل گر (کسی که راه تأویل صحیح را می داند) در جهت رفع شبهه اقدام نموده، ظاهر شبهه انگیز آن گفتار یا کردار را به جایگاه اصلی خود (وجه صحیح آن) باز می گرداند.

مصاحب موسی هنگامی که او را در شگفتی یافت، به وی نوید داد تا او را از سرّ کار خود با خبر سازد و تأویل درست کردار خود را با وی در میان گذارد: «سَأْتِبُّكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَشِدَّ طَعْمَ عَلَيْهِ صَبْرًا» (۳)؛ به زودی تو را از تأویل آنچه نتوانستی بر آن شکبیا باشی، آگاه خواهم ساخت».

علاوه بر معنای فوق، تأویل معنای دیگری نیز دارد که هم آیات متشابهه و هم آیات محکمه را شامل می شود. این معنای تأویل به «بطن قرآن» تعبیر می شود و دلالت درونی قرآن را می رساند. معنای بطن در مقابل دلالت ظاهری و برونی قرآن که از آن به «ظاهر قرآن» تعبیر می شود، قرار گرفته و این معنای باطنی برای تمامی آیات وجود دارد. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می فرماید: «ما فی القرآن آیه الآ و لها ظهر و بطن»؛

[شماره صفحه واقعی : ۲۷۴]

ص: ۲۱۶۹

۱- عوامل ابهام و وسایل زدودن آن، که همان منابع و مبانی تفسیری می باشد. در مقالی جدا آورده می شود.

۲- یعنی هر چه بر موادّ لفظ افزوده شود، بر مفهوم بیشتری دلالت می کند.

۳- کهف ۷۸: ۱۸.

در قرآن آیه ای نیست مگر آنکه ظهر و بطن دارد». از امام محمد باقر علیه السلام پرسیدند:

مقصود از ظهر و بطن چیست؟ فرمود: «ظهره تنزیله و بطنه تأویله، منه ما قد مضی، و منه ما لم یکن، یجری کما تجری الشمس و القمر...» (۱). ظهر قرآن همان دلالت ظاهری قرآن است که از قرائن، از جمله شأن نزول آیه، به دست می آید و جنبه خصوصی دارد. ولی بطن قرآن، دلالت باطنی آن است که با قطع نظر از قرائن موجود، برداشت های کلی است که از متن قرآن به دست می آید و همه جانبه و جهان شمول است، لذا پیوسته مانند جریان آفتاب و ماه در جریان است.

این همان برداشت های کلی و همه جانبه است که از متن قرآن، با دور داشتن قرائن خصوصی به دست می آید، و قابل تطبیق در زمان و مکان های مختلف که مناسب آن است می باشد. اگر چنین نبود هر آینه قرآن از استفاده دائمی ساقط می گردید. لذا همین برداشت های کلی و جهان شمول است که تداوم قرآن را برای همیشه تضمین کرده و آن را همواره زنده و جاوید نگاه داشته است.

برای تأویل معنای سومی آمده و آن تعبیر رؤیا (تعبیر خواب) است که در سوره یوسف هشت بار به کار رفته. در آنجا که دو نفر زندانی خواب خود را برای حضرت یوسف بازگو کردند، آن گاه تقاضای تعبیر آن را نموده گفتند: «بِنَبَأٍ تَأْوِيلِهِ (۲)؛ ما را به تعبیر آن آگاه ساز». همچنین است آیات دیگر آن سوره.

معنای چهارمی نیز در قرآن برای تأویل به کار رفته و آن عاقبت الأمر (پیامد) است که همان معنای لغوی تأویل می باشد. در سوره اسراء می خوانیم: «وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كُلْتُمْ وَزِنُوا بِالْقِسْطِ أَسْبَغِ الْمُسْتَقِيمِ ذِكْرَكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا (۳)؛ پیمانانه را سرشار نموده و با میزان درست بسنجید که این بهتر و خوش فرجام تر است».

ابن تیمیّه، معنای دیگری برای تأویل گفته که آن را می توان پنجمین معنا فرض کرد. و آن وجود خارجی و وجود عینی هر چیزی است که ابن تیمیّه آن را تأویل وجود ذهنی و وجود لفظی و وجود خطی هر چیز می داند، زیرا هر چیزی چهار مرحله وجودی دارد: در ذهن، در لفظ، در کتابت و در خارج که وجود عینی هر

[شماره صفحه واقعی : ۲۷۵]

ص: ۲۱۷۰

۱- صفار، بصائر الدرجات، ص ۱۹۵.

۲- یوسف ۳۶: ۱۲.

۳- اسراء ۳۵: ۱۷.

چیزی است. آن گاه گوید: «این وجود عینی، تأویل دیگر وجودها شناخته شده، و مآل هر وجود ذهنی و لفظی و کتبی، همان وجود خارجی و عینی او است».

البته آنچه را که ابن تیمیه تأویل نامیده دیگران به عنوان «مصدق» عینی و خارجی یاد کرده اند. و این یک تغییر در اسم است و در مورد اصطلاح نباید مناقشه کرد.

علامه طباطبایی قدس سرّه نیز تأویل را وجود عینی خارجی می داند، ولی نه به گونه ای که ابن تیمیه گفته و اشتباهها نام مصداق را تأویل گذارده است. به نظر علامه ملاکات احکام و مصالح تکالیف و رهنمودهای شرع، تأویل آن ها می باشد، زیرا تمامی احکام و تکالیف از آن ملاکات و مصالح واقعیه نشأت گرفته اند. پس مآلا همه آن ها به او ارجاع می گردد و غرض و هدف، صرفاً تحقق او است. (در توضیح این مقال، گفتاری جدا آورده ایم.) در اینجا صرفاً با تأویلی سروکار داریم که در مورد تشابهات به کار می رود و معانی دیگر از مقصد ما دور است.

### تشابه شأنی (نوعی)

در بحث تشابه یک پرسش مهم این است که آیا تشابه در آیات قرآن، نسبی است یا مطلق؟ آیا تشابه بودن آیات یک واقعیت ذاتی آیات قرآن است و این آیات فی نفسه برای همه تشابه است، گرچه برای دانشمندان امکان رفع تشابه فراهم است! یا آنکه اساساً، برای ارباب بصیرت تشابهی وجود ندارد و وجود تشابه تنها برای آن دسته از مردم است که علم کافی ندارند؟ در پاسخ باید گفت: تشابه برخی از آیات نه نسبی است و نه ذاتی و واقعی، بلکه شأنی و نوعی است. به این معنا که برخی آیات، به جهت محتوای بلند و کوتاهی لفظ و عبارت، زمینه تشابه در آن ها فراهم است؛ یعنی جای آن را دارد که تشابه ایجاد کند، زیرا تنگی و کوتاهی قالب، موجب گردیده تا لفظ در افاده معنای مراد - که بسیار بلند و پهناور است - کوتاه آید و نارسا جلوه کند. نوعاً افراد، با برخورد با این گونه موارد دچار اشتباه و تردید می گردند، زیرا ظاهر عبارت نمی تواند معنا را

[شماره صفحه واقعی : ۲۷۶]

ص: ۲۱۷۱

کاملًا در اختیار بیننده یا شنونده قرار دهد. ولی احیانا کسانی هستند، با سبق اطلاعات و واقف بودن بر رموز معانی و الفاظ وارده در قرآن که دچار این اشکال نگردند، لذا تشابه در قرآن شأنی و نوعی است، نه نسبی و نه واقعی و همگانی.

نمونه هایی از آن را در جای خود می آوریم.

### تشابه اصلی و عرضی

تشابه در آیات قرآن اساسا دو گونه است: اصلی و عرضی. تشابه اصلی آن است که به گونه طبیعی به جهت کوتاهی لفظ و بلندای معنا به وجود آمده است. الفاظ و کلمات موضوعه در لغت عرب، بیشتر برای افاده معانی کوتاه و سطحی ساخته شده، گنجایش و کشش آن را ندارند تا معانی گسترده و عمیق را افاده کنند. از طرفی هم قرآن ملتمز بود که از الفاظ موضوعه عرب و از شیوه های کلامی آنان استفاده کند «إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» (۱). لذا برای بیان معانی والا به ناچار راه کنایه و مجاز و استعاره را پیمود و این خود، بر عرب غریب می نمود. مثلا آیه «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَى (۲)؛ و چون [ریگ به سوی آنان] افکندی، تو نیفکندی بلکه خدا افکند».

اشاره به قدرت ناچیز انسان است در انجام افعال اختیاری خویش، در مقابل عوامل مؤثر در به وجود آمدن آن، که همگی با اذن الهی انجام می گیرد. درک این معنا برای عرب آن روز دشوار بود، لذا بوی جبر از آن استشمام می گردید.

و نیز آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَ لِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ. وَ اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَ قَلْبِهِ. وَ أَنَّهُ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ» (۳)؛ ای کسانی که ایمان آورده اید، چون خدا و پیامبر شما را به چیزی فرا خوانند که به شما حیات می بخشد، آنان را اجابت کنید، و بدانید که خدا میان آدمی و دلش حایل می گردد [خود فراموشی]. عاقبت نیز به سوی او برانگیخته می شوید».

در این آیه، مسأله حیلولة (حایل شدن خدا میان انسان و قلب او) مطرح شده و این تهدیدی است برای کسانی که از فرامین شرع سرپیچی کنند. اکنون مقصود از

[شماره صفحه واقعی : ۲۷۷]

ص: ۲۱۷۲

۱- زخرف ۳: ۴۳.

۲- انفال ۱۷: ۸.

۳- انفال ۲۴: ۸.

این حیلولة چیست؟ ابو الحسن اشعری و پیروان مکتب وی، از این آیه جبر در حیات و غیر ارادی بودن ایمان و کفر را استفاده کرده گویند: کافری که خداوند مقدر کرده کافر باشد، اگر اراده کند ایمان آورد و اطاعت فرمان خدا نماید، خداوند مانع او می‌گردد. همچنین مؤمنی که خداوند مقدر کرده مؤمن باشد اگر قصد کفر کند، خدا مانع او می‌شود.

فخر رازی اشعری این تفسیر را تأیید کرده گوید: «این آیه بر خلاف مکتب معتزله است که قایل به جبر نیستند» (۱).

ولی این آیه چیز دیگری را می‌گوید و مردم را به یک حقیقتی اجتناب‌ناپذیر رهنمون می‌سازد. این آیه می‌گوید که زندگی واقعی، که انسان در آن احساس زنده بودن و برخورداری از نعمت حیات می‌نماید، موقعی به دست می‌آید که به قوانین شریعت احترام نهد و هر کس در سایه قانون از حق شرعی خود بهره‌مند گردد و به حقوق دیگران تجاوز ننماید. چنین جامعه‌ای در آسایش حیات زندگی می‌کند. در سایه شریعت، انسان به واقعیت خویش پی می‌برد و انسانیت بر جامعه حاکم می‌شود. ولی ممکن است انسان سرکش، همچون حیوان درنده، در خواسته‌هایی پست زندگی کند. در چنین جامعه‌ای انسانیت فراموش شده، انسان خود را گم می‌کند. این بزرگ‌ترین عقوبتی است که دامن‌گیر این گونه انسان‌ها می‌گردد، لذا انسان با دست خود از خویشتن فاصله گرفته، رهسپار عالم بهیمیت می‌گردد. آن‌گاه است که: «نَسُوا اللَّهَ فَاُنْسَاهُمْ اَنْفُسُهُمْ» (۲) صدق می‌کند. «وَنُقَلِّبُ اَفْئِدَتَهُمْ وَ اَبْصَارَهُمْ، كَمَا لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِ اَوَّلَ مَرَّةٍ» (۳) پس قلب‌های آنان وارونه و خود را فراموش کرده‌اند. این همان حیلولة خداوندی است. بدین ترتیب مراجعه به سایر آیات نشان می‌دهد که مراد از حیلولة خداوندی، حکومت جبر بر انسان نیست، بلکه این امر در اثر کردار انسان حاصل می‌شود.

نوعا آیاتی که در رابطه با مبدأ و معاد و مسأله استطاعت (قدرت در اختیار) انسان و مقدار تصرف او در جهان و آیات آفرینش و علل تکلیف و مانند آن بحث

[شماره صفحه واقعی : ۲۷۸]

ص: ۲۱۷۳

۱- تفسیر کبیر فخر رازی، ج ۱۵، ص ۱۴۸-۱۴۷.

۲- حشر ۱۹: ۵۹.

۳- انعام ۱۱۰: ۶.

می کنند، در زمره آیات متشابهه قرار دارند، زیرا معانی، بلند و دقیق است ولی الفاظ مستعمل بسیار کوتاه و نارسا است.

مثلا آیات مشیت و علم و اراده پروردگار، آیه امانت و آیه خلافت و آیات تسخیر آسمان و زمین برای انسان و آیات اذن و آیات هدایت و ضلال و امثال آن متشابه جلوه کرده اند، بدین لحاظ نیاز به تأویل صحیح و مستند دارند.

تشابه عرضی در آن دسته از آیات به وجود آمد که در آغاز اسلام متشابه نبوده، مسلمانان با سلامت طبع و خلوص نیت با آن برخورد می کردند. بدین لحاظ عموماً معنا و مراد آن را بخوبی درک نموده، هیچ گونه شبهه ای ایجاد نمی کرد.

ولی پس از به وجود آمدن مباحث جدلی و مسایل کلامی و رایج شدن برخی مطالب فلسفی، که جسته و گریخته به گونه ناپخته و نارس از یونان به این دیار راه پیدا کرده بود، بر چهره بسیاری از آیات هاله ای از غبار ابهام نمودار گشت. آیاتی که تا دیروز از محکمت بود امروز در زمره متشابهات درآمد. این بر اثر دستاویزی های ناروای برخی اهل کلام و ارباب جدل بود که چهره تابناک این گونه آیات را دگرگون ساخت و از درخشش و تابش اولی خود فروافکند. مثلاً آیه «وَجُودٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ، اِلَى رَبِّهَا نَاضِرَةٌ» (۱)؛ چهره هایی در آن روز شکفته است، زیرا به پروردگار خویش چشم دوخته است. این آیه - بر حسب استعمالات متعارف عرب - چشم داشتن به جایگاه بلند پروردگار را می رساند.

زمخشری گوید: «سمعت سرویه مستجدیه بمکه وقت الظهر، حين يغلق الناس ابوابهم و يأوون الى مقائلهم، تقول: عينتي نويظره الى الله و إليك» (۲)؛ دخترکی از مردمان سرو (۳) را دیدم به هنگام نیمروز، موقعی که مردم در آسایش لمیده بودند، گدایی می کرد و چنین می گفت: چشمان کوچک من، به خدا و شما مردم دوخته است.

این آیه، همانند گفتار این دخترک عرب، چیزی جز چشم داشتن و حالت توقع به خود گرفتن را نمی رساند و عرب به طبع سلیم خود می داند که این گونه تعبیر، جز

[شماره صفحه واقعی : ۲۷۹]

ص: ۲۱۷۴

۱- قیامه ۲۳: ۷۵-۲۲.

۲- کشف، ج ۴، ص ۶۶۲.

۳- سرو. دهکده بزرگی در نزدیکی مکه بوده که مردمان مفلوک و بیچاره ای داشته.

معنای یادشده را افاده نمی کند. اکنون چرا مانند ابو الحسن اشعری (متوفای ۳۲۴) که شیخ اهل سنت و جماعت و سرکرده اشاعره تا امروز بشمار می رود، این آیه را دگرگون ساخته، آن را به معنای «رؤیت بصر» گرفته است؟! اشعری می گوید: «نظر سه گونه است: نظر اعتبار، نظر انتظار و نظر رؤیت». آن گاه گوید: «نظر اعتبار (عبرت جستن) در قیامت جایی ندارد. نظر انتظار با حرف «الی» مقرون نگردد؛ مانند آیه «فَنَاطِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ» (۱) پس مراد از آیه چیزی جز نظر رؤیت نباشد».

در جواب این پرسش که چرا «الی ثواب ربه» را تقدیر نگیریم؟ می گوید: «در قرآن خالی از این تقدیر آمده، باید به ظاهر کلام بسنده شود». در پاسخ از آیه «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ» (۲) می گوید: «مقصود درک بصری در این جهان است نه جهان آخرت».

یا آنکه کافران از درک لذت رؤیت پروردگار، در دو جهان محرومند» (۳).

ولی او ندانسته که نظر توقع (چشم داشت) در کلام عرب با حرف «الی» استعمال می شود. شاعر عرب می گوید:

«انی اليك لما وعدت لناظر نظر الفقير إلى الغنى الموسر» (۴) و در سخن دخترک (سرویه)، نظر به سوی خدا و مردم، هر دو یکنواخت، با حرف «الی» قرین بود و آیه کریمه از همین قبیل است.

همچنین آیه «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (۵) روشن است که مقصود سلطه و استیلاء بر عرش تدبیر است. «عرش» کنایه از علم به تدبیر جهان می باشد، کما این که «کرسی» کنایه از سلطه و فراگیری سلطنت و حکومت پروردگار است. استیلاء بر عرش تدبیر همان «استواء علی العرش» است. این معنا هیچ گاه موجب شبهه نبوده است تا ارباب جدل آن را به ظاهر لفظی گرفته و به معنای تکیه زدن بر تخت سلطنت پنداشته و لازمه آن را جسمیت در ساحت قدس الهی دانسته اند.

ابن بطوطه در سفرنامه خویش آورده: «وارد مسجد دمشق شدم، ابن تیمیه را بالای منبر دیدم سخن از جسمیت خدا می گفت و از نشستن خدا بر تخت سلطنت

[شماره صفحه واقعی : ۲۸۰]

ص: ۲۱۷۵

۱- نمل: ۳۵: ۲۷.

۲- انعام: ۱۰۳: ۶.

۳- ر.ک: الابانه؛ ص ۱۹-۱۰. اللمع؛ ص ۶۸-۶۱.

۴- ر.ک: التمهید؛ ج ۳، ص ۹۷.

۵- طه ۵: ۲۰



حکایت‌ها می‌بافت. آن‌گاه گفت: خداوند از عرش خود نزول اجلال می‌فرماید مانند من که از منبر فرودمی آیم. آن‌گاه بلند شده چند پله فرود آمد، که غوغا بلند شد...» (۱). در صورتی که این‌گونه استعمال در متعارف عرب همان معنای استیلاء را می‌دهد، شاعر گوید:

«قد استوی بشر علی العراق من غیر سیف و دم مهراق؛

بشر، بر عراق مستولی گردید بدون شمشیر زدن و ریختن خونی».

نیز آیه «يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَبِيعُونَ» (۲). استعمال لفظ «ساق» در متعارف عرب کنایه از شدت و وخامت امر است، چنانچه گفته‌اند: «وقامت الحرب علی ساق؛ جنگ برپایستاد». یعنی شدت گرفت. کشف ساق کنایه از آمادگی کامل برای انجام کار است. یعنی دامن به کمر زدن، زیرا لازمه آن کشف ساق پا است.

این آیه طبق استعمال متعارف بر آن دلالت دارد که روز قیامت اوضاع شدت یافته، رو به وخامت می‌گذارد و کفار در حالت سختی قرار می‌گیرند. چنانچه زمخشری در کشاف گفته است (۳). ولی اشاعره و اهل تجسیم آن را به ظاهر لفظ گرفته گفته‌اند: مقصود، ساق پای خداست که در آن روز برهنه شود و کفار مأمور به سجود گردند و نتوانند (۴).

### تشابه در تفسیر دیگران

برای احکام و تشابه تفاسیر بسیاری گفته‌اند، که بیشتر درهم و متداخل بوده و با اندک تفاوتی قابل افتراق و جدایی می‌باشند. برخی تعیین مصداق کرده یا متشابهات را با مبهمات اشتباه گرفته‌اند.

علامه طباطبایی قدس سرّه تا شانزده وجه در تفسیر خود آورده و برخی بیشتر که ذیلاً بدان اشاره می‌رود:

[شماره صفحه واقعی: ۲۸۱]

ص: ۲۱۷۶

۱- رحله ابن بطوطه، ج ۱، ص ۵۷.

۲- قلم ۶۸:۴۲.

۳- تفسیر کشاف؛ ج ۴، ص ۵۹۴-۵۹۲.

۴- ر.ک: التمهید؛ ج ۳، ص ۱۵۲ و ص ۱۴۴.

مثلا از ابن عباس روایت شده آیات محکمه از قبیل آیه «قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبِّيَ كَمَا عَلَّمَكُم بِلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا» (۱) و متشابهات از قبیل حروف مقطعه در اوایل سور است.

برخی گفته اند آیات منسوخه، متشابهاتند و آیات ناسخه محکمت؛ یا آنکه محکمت، آیات الاحکام و متشابهات دیگر آیات می باشند؛ محکمت، آیات مربوط به قصص انبیا و امم سالفه و متشابهات، ابهامات وارده در این آیات می باشد؛ آیات متشابهات آیاتی است که درباره صفات باری تعالی آمده است (۲)؛ متشابهات آیات مربوط به احوال و احوال روز قیامت و آخرت است (۳)؛ متشابه آن است که مجمل (مبهم) باشد و معنای روشنی نداشته باشد؛ متشابه مفهومی پیچیده و سردرگم دارد و محکم دلیل روشن و استوار دارد؛ متشابه آن است که راه رسیدن به معنای آن بسته است، ولی برای محکم راه باز است؛ متشابه آن است که بیش از یک معنا را متحمل است، ولی محکم بیش از یک معنا را متحمل نیست؛ متشابه آن است که به بیان و توضیح نیاز دارد و محکم نیاز ندارد؛ متشابه آن است که عقل برای رسیدن به کنه آن راه ندارد و محکم راه دارد؛ متشابه آن است که ظاهر عبارت آن مقصود نیست، ولی ظاهر محکم مراد است؛ محکمت آن است که همگی در تفسیر آن اتفاق نظر دارند، ولی در متشابه اتفاق ندارند؛ متشابه آن است که تفسیر آن مشکل آید، ولی تفسیر محکم مشکل نباشد... (۴).

[شماره صفحه واقعی : ۲۸۲]

ص: ۲۱۷۷

۱- انعام ۱۵۱: ۶.

۲- ابن تیمیه، المنار، ج ۳، ص ۱۶۷.

۳- شیخ محمد عبده، المنار، ج ۳، ص ۱۶۷.

۴- ر.ک: تفسیر المیزان؛ ج ۳، ص ۴۲-۳۱. المنار؛ ج ۳، ص ۱۶۵-۱۶۳.

اخیراً، دو فرضیه دیگر در تفسیر محکم و متشابه ارائه شده که کاملاً غریب می نمایند:

۱. مرحوم طالقانی برای قرآن دو حالت فرض کرده: پیش از نزول و پس از نزول.

حالت پیش از نزول را محکم و حالت پس از نزول را متشابه دانسته گوید: «قرآن دارای دو وجود و دو مرحله است، مرحله پیش از نزول و تنزیل و مرحله پس از نزول. قرآن، پیش از نزول محکم، ثابت، کلی و نامتغیر است. آن کتاب محکم و مکنون و جمعی پیش از نزول، ام الكتاب است که برتر از حواس و اندیشه ها است و به زبان عربی هم نمی باشد. اصول ثابتی هستند؛ قوانین ثابت جهان و انسان، معرفت مبدأ و توحید و صفات علیا، رابطه خلق با خالق، مراحل معاد، تکامل، مسئولیت و تعهد انسان، احکام کلی عقلی و عملی، فروع نظری، فکری و عملی، همه از آن «ام الكتاب» ناشی می شوند.

آن کتاب محکم و حکیم و ام الكتاب و محفوظ و مکنون، در ظروف اندیشه های گوناگون و زمان ها و مکان ها و شرایط و استعدادها، به صورت کلمات و آیات متفرق و تفصیل ها، تبیین گردیده و قرائت شده است. در نتیجه این آیات مفصل و تنزل یافته همان محکومات و ام الكتاب است که در لباس عبارات و کلمات در آمده و متشابه گردیده است. «اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْخَبْرِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا» (۱). متشابهات تنها همین نیست که تشابه در مقصود و معنا داشته باشد، بلکه تشابه از جهت تشابه با محکومات هم هست» (۲).

در این گفتار دو اشتباه به چشم می خورد:

اولاً؛ تشابه شبهه انگیز و فتنه آفرین، با تشابه به معنای هم آهنگ و یکسان بودن مشتبه شده است. در آیه ۷ سوره آل عمران، متشابهات زمینه ای برای فتنه جویان شمرده شده است و قسمتی از آیات قرآنی چنین اند؛ از قبیل آیات صفات و آفرینش و شناخت... که در گنجایش فهم کوتاه اندیشان درست نیاید. ولی در آیه ۲۳ سوره

[شماره صفحه واقعی: ۲۸۳]

ص: ۲۱۷۸

۱- زمر ۲۳: ۳۹.

۲- پرتوی از قرآن؛ ج ۳، ص ۲۰-۱۹.

زمر، وصف تمامی کتاب آمده و همه آیات و سور قرآنی، زیبا و فریبا با محتوایی بلند و بیانی رسا جلوه گر شده اند. تفاوت و اختلافی در میان نیست و این خود شاهد بر صدق کلام خدا است. خلط کردن میان این دو مفهوم شایسته نیست، بلکه یک نوع تفسیر به رأی بشمار می رود.

ثانیا؛ روشن نیست چرا فرض دو مرحله ای بودن نزول قرآن، که دارای دو وجود عرشی و فرشی است (گفتار علامه طباطبایی درباره نزول دفعی و تدریجی قرآن)، در مورد محکم و متشابه قرآن آورده شده است؟ اساسا این سؤال مطرح است که قرآن صریحا گفته: «مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ، هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ، وَأُخْرَى مُّشَابِهَاتٌ» (۱)، برخی «محکمت» و برخی «متشابهات» و مقصود همین قرآن موجود است که بر دو بخش تقسیم شده، ولی چرا صاحب مقال، کل قرآن را در دو مرحله فرض کرده که در مرحله علیا، محکم و در مرحله سفلی، متشابه است. آن گاه چگونه مردم به مرحله علیا دست یابند؟! در حالی که از نزدیک شدن به متشابه (مرحله سفلی) ممنوع می باشند؟! ۲. نظریه دوم از برخی گروه های التقاطی که افکار الحادی خود را در پوشش اسلام جلوه می دهند (۲) ارائه شده:

محکمت آیاتی هستند که اصول اساسی و دیدگاه های کلی مکتب را بیان می کنند. این اصول استوار و پابرجا بوده، به مثابه حقایق ثابت و پایدار می باشند؛ از قبیل اصل هدایت، زوال باطل و پیروزی مستضعفین و محرومان.

آیات متشابهه-متقابلا-مشمول بر مطالبی است که خود «اصل» نیستند، اما منبعث از اصول می باشند، لذا فاقد خصلت ثبات و پایداری هستند. محکمت نقش استراتژیک دارند و متشابهات تاکتیک هایی برای پیاده کردن آن ها می باشد، لذا در هر زمانی این متشابهات و فروع و تاکتیک ها متغیر و متبدل می شوند. متشابهات در حوزه علوم واقع شده که پیشرفت علوم طبیعی، سیاسی و اقتصادی باعث قبض و بسط آن ها می گردد و بلکه در زمان متأخر ضد ارزش و ارتجاعی قلمداد می شوند.

بنابراین تمامی آیات الاحکام، اعم از ناسخ و منسوخ جزء متشابهات هستند و نقش

[شماره صفحه واقعی: ۲۸۴]

ص: ۲۱۷۹

۱- آل عمران ۷:۳.

۲- گروه منافقین موسوم به مجاهدین خلق.

تاکتیکی و مرحله ای را ایفا می کنند، لذا همچنان باب نسخ در احکام قرآن باز است.

گویند: اعتقاد به استمرار نسخ برای خیلی ها واقعا امری دشوار است. این دشواری نشان دهنده یک محافظه کاری ویران کننده ای است که طی قرن ها سکون و تحجر بر اندیشه و ایدئولوژی اسلامی عارض شده است. اینان گمان می کنند که اگر معتقد به استمرار نسخ باشند عظمت و تقدس قرآن خدشه دار می گردد در حالی که با این موضع گیری ها، عظمت قرآن نفی می شود و شایسته قرار گرفتن در موزه آثار باستانی می شود... (۱).

این نظریه، اصول و قواعد شریعت و فروع متفرعه بر آن را، به جای محکمت و متشابهات قرآن گرفته است.

شریعت اسلام دارای اصولی ثابت و نامتغیر است که به نام «قواعد» خوانده می شوند. تمام احکام فرعی که با شرایط متحول زمان و مکان قابل تغییر و تبدیل است بر آن اصول ثابت متفرع می باشند. یک فقیه آگاه به احوال و اوضاع زمانه می بایست جریانات سیاسی، اقتصادی و اجتماعی حاضر را از دیدگاه آن قواعد ارزیابی کند، صحت و سقم، سالم و فاسد بودن آن ها را بر وفق همان اصول و در چارچوب همان قواعد و پایه ها بررسی نموده و تشخیص دهد. این تحول بر اساس مقتضیات زمان و ناشی از اجتهاد است و به نسخ آیات ربطی ندارد، زیرا نسخ در احکام کلی است نه در فروع و جزئیات متفرعه. علاوه، این تغییر و تحول در احکام قرآن نیست، زیرا احکام وارده در قرآن همان احکام کلی و ثابت و اصولی است.

اساسا در قرآن حکمی که قابل تغییر باشد وجود ندارد، قرآن با تمام محتویاتش جاودانه است.

### چرا در قرآن تشابه وجود دارد؟

اکنون با روشن شدن عوامل تشابه و دوگانه بودن تشابه در قرآن، جواب این پرسش ساده می شود. یک گروه از متشابهات تشابه عرضی است که بر قرآن تحمیل شده است. این گروه از آیه های متشابهه برابر با اسلوب و شیوه های متعارف عرب

[شماره صفحه واقعی : ۲۸۵]

ص: ۲۱۸۰

بیان شده و خالی از هرگونه غموض و پیچیدگی بوده، در آغاز هرگز ایجاب شبهه نمی کرده است. سپس در پی درگیری های عقیدتی و فکری که در میان گروه های مختلف مسلمانان رخ داد، فاجعه «تشابه» دامن گیر بسیاری از آیات قرآن گردید.

وجود گروه دوم متشابهات، تشابه اصلی، کاملاً طبیعی می نماید؛ زیرا این گونه تشابه در اثر بیان معانی ژرف توسط الفاظ متداول عرب- که برای معانی سطحی ساخته شده- پدید آمد. قرآن در افاده معانی عالیه راهی پیموده که هم برای عامه مردم جنبه اقناعی داشته باشد و هم علما و دانشمندان را متقاعد سازد. لذا در بیانات خود، بیشتر فنّ خطابه و برهان را به هم آمیخته، از مشهورات و یقینات، هر دو یک واحد منسجم ساخته است. با آنکه در ظاهر این دو فن از هم متنافرند، میان آن ها سازش داده است؛ و این خود، یکی از دلایل اعجاز قرآن به شمار می رود.

ابن رشد اندلسی- دانشمند و فیلسوف معروف- (متوفای سال ۵۹۵) در این زمینه می گوید: «مردم، در برخورد با تعالیم عالیّه شریعت سه دسته اند:

دسته اول، کسانی اند که از حکمت متعالیه برخوردار بوده، صاحب فکر و اندیشه اند، در برخورد با حوادث استوار و با متانت رفتار می کنند.

دسته دوم، عامه مردم هستند که طبقه جمهور را تشکیل می دهند. اینان ممکن است چندان با علم و دانش سر و کاری نداشته باشند اما طبعی سلیم، یتیمی پاک و دلی تابناک دارند.

دسته سوم، میانه این دو قرار دارند، نه از طبقه علمای راستین بشمار می روند و نه خود را از جمهور مردم به حساب می آورند. خود را از سطح همگانی برتر و در ردیف دانشمندان می دانند، در صورتی که صلاحیت عرض اندام در آن عرصه والا را ندارند».

گوید: «تشابه، صرفاً درباره دسته سوم است، زیرا دانشمندان در سایه دانش سرشار خود و با اندیشه و متانت شایسته خویش که در راه رسیدن به حقایق مبذول می دارند، هرگز تشابهی بر سر راه آنان قرار نمی گیرد. طبقه جمهور، با ذهن صاف و ساده ای که دارند، هیچ گاه شبهه ای در تعالیم شریعت احساس نمی کنند، زیرا به ظاهر الفاظ و تعابیر بسنده کرده، نگرانی به خود راه نمی دهند».

[شماره صفحه واقعی : ۲۸۶]

ص: ۲۱۸۱

گوید: «تعالیم شریعت، همچون غذای سالم و پاکیزه برای بدن های سالم و طبع های ناآلوده، نافع و مفید خواهد بود. که بیشترین مردم را تشکیل می دهند.

گرچه برای برخی که در اقلیت اند زیان آفرین می گردد، چنانچه خداوند فرموده: «وَ مَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ» (۱)؛ یعنی در سایه تعالیم الهی گمراه نمی گردد، جز کسانی که از مرز طبیعی مردمی بیرون زده اند. این حالت، صرفاً در برخی از آیات برای برخی از مردم رخ می دهد و در آیاتی است که از عالم ماورای حس سخن گفته، که در عالم شهود همانندی ندارد. لذا برای تقریب به اذهان، از نزدیک ترین چیزی که بتواند شاهد و مثالی باشد تا واقع را ارائه دهد، استفاده کرده است. همین امر سبب گردیده تا برخی به ظاهر مثال اخذ کرده، تصور کنند آنچه در تعبیر آمده عین واقع است، از این رو در حیرت و شک باقی می مانند. متشابهات که موجب شبهه می گردند، از این قبیل هستند. ولی نه برای دانشمندان و نه برای طبقه جمهور، زیرا اینان از سلامت طبع و صحت نفس برخوردارند، غذای سالم بر ایشان کاملاً نافع و مفید می افتد. ولی بیرون از این دو دسته کسانی اند مریض، که نفسی ناسالم دارند، غذا هر چند کامل و سالم باشد، بر مذاق اینان لذت بخش و نافع نخواهد بود. لذا خداوند فرموده: «فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَعَجٌ فَيتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَ ابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ» (۲)؛ اما کسانی که در دل هاشان انحراف است، برای فتنه جویی و طلب تأویل آن [به دلخواه خود] از متشابه آن پیروی می کنند».

گوید: «اینان، همان ارباب جدل و صاحبان مکتب های کلامی می باشند». و نیز می گوید: «شریعت در تعالیم و برنامه های خویش، روشی در پیش گرفته تا طبقه جمهور بهره مند شده و هم دانشمندان پذیرا باشند. از این رو قرآن الفاظ و عبارت هایی به کار برده که برای هر دو گروه قابل درک باشد. عامه مردم به ظاهر مثال بسنده کرده، گمان می برند مورد مثال چیزی همانند آن و نزدیک به آن می باشد و به همین اندازه قناعت کرده و پیش تر نمی روند و دانشمندان نیز حقیقتی را که در طی مثال نهفته دریافت می کنند.

مثلاً چون «نور» رفیع ترین موجود در عالم حس به شمار می رود، آن را مورد مثال

[شماره صفحه واقعی : ۲۸۷]

ص: ۲۱۸۲

۱- بقره ۲۶:۲.

۲- آل عمران ۷:۳.

قرار داده و گفته است: «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...»<sup>(۱)</sup> و با این گونه تصوّر برای طبقه جمهور امکان درک موجودات ماورای حسّ فراهم گردیده است، به این معنا که از آنچه هست با کمک قوه متخیله خود سنجیده، برایشان قابل پذیرش خواهد بود.

آن گاه که شریعت در صفات باری تعالی سخن بگوید، راه شک و شبهه را بسته است. پس هر گاه بگوید خدا نور است، حجابی از نور دارد. مؤمنان او را در آخرت نظاره کنند همچون آفتاب در بلندای روز. برای جمهور هیچ گونه شک و شبهه ای رخ نمی دهد و به ظاهر این تعابیر گرفته بی تردید می پذیرند.

همچنین برای علما شبهه ای دست نمی دهد، زیرا می دانند که مقصود از این گونه تعابیر تنها مزید علم و یقین است. چه بسا اگر به عامه مردم گفته شود که این تعابیر، ظاهری بیش نیست و حقیقت جز این است، در آن صورت نپذیرفته اصلاً زیر بار نروند، زیرا پیش خود چنین تصوّر می کنند که هر چه قابل حس نباشد وجود ندارد و هر نامحسوسی با عدم مساوی است. مثلاً اگر گفته شود: در آنجا موجودی هست که دارای جسم نیست و هر چه از لوازم جسمیت می دانند در او نیست، امکان تخیل از آنان برداشته شده و چنین چیزی را معدوم مطلق می پندارند. مخصوصاً اگر به آنان گفته شود نه از جهان بیرون است و نه در درون جهان جایی دارد. نه بالا است و نه پایین. لذا هرگز شریعت تصریح به نفی جسمیت نفرموده، صرفاً گفته: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ...»<sup>(۱)</sup>. «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ...»<sup>(۲)</sup>.

گوید: «و اگر تأمّل کنی خواهی یافت که شریعت با آنکه برای مردم در افاده این گونه معانی به مثال پرداخته و راهی جز این وجود نداشت تا آن را به پذیرش وادارد، در عین حال علما را بر دقایق و اسرار این گونه تعابیر واقف ساخته، حقایق را برایشان مکشوف نموده است.»<sup>(۳)</sup>

پر روشن است در تشبیه غیر محسوس به محسوس، بهترین مثالی که می تواند

[شماره صفحه واقعی : ۲۸۸]

ص: ۲۱۸۳

۱- شوری ۴۲:۱۱.

۲- انعام ۱۰۳:۶.

۳- ر.ک: این رشد اندلسی، الکشف عن مناہج الأدله؛ ص ۸۹ و ۹۷-۹۶ و ۱۰۷.



کاملاً نمودار ذات حق تعالی باشد همان تشبیه به نور است. حقیقتی که: «الظاهر فی نفسه و المظهر لغيره؛ خود نمودار خود است، و نمود هر چیزی به او بستگی دارد».

حقیقتی که: «فیعین الظهور، هو فی غایه الخفاء؛ خود، پیداترین موجود در جهان هستی است، ولی در عین حال حقیقت و کنه آن در نهایت خفا و پنهان از دیدگان است. تاکنون کسی به حقیقت آن راه نیافته و نخواهد یافت».

این گونه صفات و نعوت که خاصّ ذات پروردگار است، مانندی برای آن-در جهان حسّ و شهود-جز نور نمی توان یافت. در این زمینه امام فخر رازی و شیخ محمد عبده و علامه طباطبایی، شیوه ابن رشد را دنبال کرده اند (۱).

### تأویل متشابهات را چه کسی می داند؟

این سؤال به دو گونه قابل طرح است:

اولاً: از ظاهر تعبیر قرآن چه استفاده می شود؟ ثانیاً: به طور کلی، آیا امکان دسترسی به معانی آیات متشابهه برای پویندگان فراهم است؟ علامه طباطبایی رحمه الله از ظاهر آیه انحصار فهمیده و تلقی نموده که علم به تأویل متشابهات، صرفاً مخصوص پروردگار است؛ برای دیگران جز سر تسلیم فرود آوردن راه دیگری نیست. ولی با قطع نظر از ظاهر آیه، باید راه دسترسی به حقایق نهفته آیات متشابهه برای پویندگان باز باشد. این نظریه ای است که علامه بزرگوار در این زمینه ارائه فرموده اند. اکنون سخنی چند درباره این نظریه:

نیاز به توضیح ندارد که بسته بودن راه برای رسیدن به حقایق نهفته قرآن، که گنجینه معارف الهی به شمار می رود، هرگز قابل قبول نیست و آیه «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا (۲)؛ آیا در قرآن نمی اندیشند؟ یا مگر بر دل های شان قفل هایی نهاده شده است؟» جایی برای این گمان باقی نمی گذارد.

اگر فرض شود در قرآن آیاتی وجود داشته باشد که آحاد مسلمانان و علما و

[شماره صفحه واقعی : ۲۸۹]

ص: ۲۱۸۴

۱- ر.ک: تفسیر کبیر فخر رازی، ج ۷، ص ۱۷۲. رشید رضا، تفسیر المنار، ج ۳، ص ۱۷۰. علامه طباطبایی، تفسیر المیزان، ج ۳، ص ۵۸-۶۲.

۲- محمد ۴۷: ۲۴.

دانشمندان و امامان و پیامبر گرامی صلی الله علیه و آله تماما از محتوای آن آگاهی نداشته باشند، حتما مقام حکمت الهی زیر سؤال می رود. چگونه است کتابی که به عنوان هدایت بشریت برای ابدیت نازل گردیده، مواضع ابهامی داشته باشد که هیچ کس، حتی رسول اکرم صلی الله علیه و آله به کشف آن دسترسی نداشته باشد؟! قطعاً این فرضیه محالی است و از دیدگاه حکمت باری تعالی کاملاً به دور است.

علامه طباطبایی در رابطه با آیه، چنین گوید:

«ظاهر کلام آن است که جمله «و الراسخون فی العلم یقولون...» استینافیه باشد، سخن از سر گرفته شده عطف به ما سبق نباشد، زیرا این جمله، عدل جمله «فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ...» (۱) است و تقدیر کلام چنین است: «أَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ ما تشابه... و اما الراسخون فی العلم فیقولون آمنا به...» که فرق میان دو گروه در این است: گروه نخست با سوء نیت به سوی آیات متشابه می روند، ولی گروه دوم با خلوص نیت و قلبی پاک و سلیم، در مقابل آیات متشابهه سر تسلیم فرود می آورند.

علاوه، اگر «او» عاطفه بود، و لازمه اش آن بود که راسخون فی العلم تأویل آیات متشابهه را بدانند، هر آینه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرد شاخص این گروه بود و می بایست او را جدا ذکر می کرد و این گونه می گفت: «و ما یعلم تأویله الا الله و الرسول و الراسخون فی العلم...» زیرا تشریف مقام رسالت چنین اقتضایی را دارد، چنانچه در موارد بسیاری این جداسازی انجام شده؛ مانند «آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَ الْمُؤْمِنُونَ» (۲) و «هَذَا النَّبِيُّ وَ الَّذِينَ آمَنُوا» (۳) و دیگر آیاتی از این قبیل...

پس ظاهر آیه، آن است که علم به تأویل، به خدا اختصاص دارد اگرچه منافاتی ندارد که با دلیلی دیگر استثنایی بر آن وارد گردد. چنانچه آیات اختصاص علم غیب به خدا با آیه «عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَدًا إِلَّا مَنِ ارْتَضَىٰ مِنْ رَسُولٍ» (۴) استثناء خورده است.

لذا آن آیه تنها یک بعد از شئون راسخون فی العلم را بیان نموده، که همان سر تسلیم فرود آوردن در مقابل چنین آیات و مترنم نگردیدن در مقابل شبهات است.

[شماره صفحه واقعی : ۲۹۰]

ص: ۲۱۸۵

۱- آل عمران ۳:۷

۲- بقره ۲:۲۸۵

۳- آل عمران ۳:۶۸

۴- جن ۲۷:۲۶-۲۷

لکن با دلیل دیگر ثابت گردیده که راسخون فی العلم تاویل متشابه را می دانند و امکان دسترسی به حقایق نهفته قرآن بر ایشان میسر است» (۱).

فخر رازی در این زمینه افزوده: «عطف در آیه، از ذوق فصاحت به دور است. و اگر عطف می بود، بایستی جمله «يقولون آمنا به...» را با «واو» حالیه قرین نماید، این گونه: «و هم يقولون...» یا «و يقولون...» (۲).

این تمامی آن چیزی است که در این رابطه گفته شده، جز آنکه از نکات زیر نباید غفلت کرد:

۱. «امّا» - که حرف تفصیل است - لزومی ندارد حتماً عدل دیگر جمله آورده شود، زیرا موقعی که با آوردن یکی از دو عدل، عدل دیگر روشن است، نیازی به آوردن ندارد. «و حذف ما یعلم جائز» مخصوصاً در کلام عرب، به ویژه قرآن کریم، ایجاز در حذف کمال مطلوبیت دارد. در سوره نساء می خوانیم: «إِنَّمَا أَتَى النَّاسَ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُبِينًا. فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَاعْتَصَمُوا بِهِ، فَسَيُدْخِلُهُمْ فِي رَحْمَةٍ مِنْهُ وَفَضْلٍ وَ يَهْدِيهِمْ إِلَيْهِ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا» (۳). یعنی: و اما الذین کفروا... فلا تشملهم الرحمة ولا يهتدون سبيلاً...

در سوره قصص پس از آن که سرگذشت ملت های سرکش و نافرمان را یاد آور می شود و عاقبت کار آنان را گوشزد می کند، درباره صالحان چنین می گوید: «فَأَمَّا مَنْ تَابَ وَ آمَنَ وَ عَمِلَ صَالِحًا فَعَسَىٰ أَنْ يَكُونَ مِنَ الْمُفْلِحِينَ» (۴).

در سوره جنّ پس از بیان حال بندگان صالح، درباره طالحین گوید: «وَ أَمَّا الْقَاسِطُونَ فَكَانُوا لِجَهَنَّمَ حَطَبًا» (۵).

در تمامی این موارد، به جهت روشن بودن مطلب از آوردن عدل دیگر خودداری شده است.

نظر دیگر آن است که أحياناً عدلی نیاز ندارد تا مذکور افتد یا مقدر باشد.

چنانچه شاعر در هجو قبیله ای از بنی عبد شمس، که فرار را بر قرار ترجیح داده بودند، گوید:

[شماره صفحه واقعی : ۲۹۱]

ص: ۲۱۸۶

۱- ر.ک: تفسیر المیزان، ج ۳، ص ۲۶-۲۷.

۲- ر.ک: تفسیر کبیر، ج ۷، ص ۱۷۷.

۳- نساء ۱۷۵: ۴-۱۷۴.

۴- قصص ۶۷: ۲۸.

۵- جنّ ۱۵: ۷۲.

«فَأَمَّا الْقِتَالَ، لا- قتال لديکم و لکن سیرا فی عراض المواكب» (۱) عنوان «راسخون فی العلم» نمی تواند، عدل «فی قلوبهم زیغ» باشد، زیرا هیچ گونه تقابلی بین این دو عنوان وجود ندارد. در مقابل کسانی که طبعی آشفته و قلبی واژگون دارند، کسانی می باشند که طبعی سالم و دلی آرام در اختیار دارند. در مقابل دانشمندان و پویندگان علم حقیقی، جاهلان و وازدگان دانش قرار دارند. لذا دو عنوان فوق نمی تواند عدل یکدیگر باشند.

۳. از باب «تناسب حکم و موضوع» بایستی خبری که بر عنوان «راسخین فی العلم» مترتب می گردد، با مقام علم و دانش متناسب باشد. لذا اگر مقصود آن باشد که راسخون فی العلم، ندانسته سر تسلیم فرودمی آورند لازم بود که در عنوان موضوع، خلوص در ایمان مطرح گردد، زیرا مقتضای ایمان پاک، تسلیم محض است. ولی مقتضای علم و دانش پویایی و فحص است که تا چیزی را نداند و نفهمد تسلیم نگردد. خلاصه، تناسب حکم و موضوع ایجاب می کند که اخبار از این عنوان بلند و والا، چیزی متناسب با دانستنی ها باشد، نه با نادانستنی! ۴. و اما درباره آنکه چرا رسول الله را از گروه راسخین فی العلم جدا نساخته؟ باید گفت: چرا جدا بسازد؟! آیا چون در برخی آیات جدا ساخته لازمه اش آن است که در همه جا باید جدا سازد؟! این «التزام بما لا یلزم» است و هیچ موجبی ندارد. در بسیاری از موارد، که عناوینی، به گونه گروهی مورد ستایش قرار دارد، رسول اکرم صلی الله علیه و آله در جمع گروه قرار گرفته و جدا نگردیده است. مثلاً در سوره آل عمران می خوانیم:

«شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ...» (۲). در این آیه قطعاً، رسول اکرم صلی الله علیه و آله در زمره ارباب علم و شهادت دهندگان به وحدانیت حق تعالی می باشد. آیاتی از این قبیل بسیار است که افرادی به طور گروهی مورد ستایش قرار گرفته اند و پیامبر گرامی نیز در جمع آنان حضور داشته، شمع محفل بوده است.

۵. جمله «یقولون آمنا به...» در موضع حال قرار گرفته و این حالت- که حاکی از ایمان ثابت است- موجب گردیده است تا موضع حکمت الهی را در نظر بگیرند و

[شماره صفحه واقعی : ۲۹۲]

ص: ۲۱۸۷

۱- یعنی: جنگ شما را نشاید جز آن که در کنار گروه های مردم در حرکت باشد.

۲- آل عمران ۱۸: ۳.

برای رسیدن به حقایق نهفته، در پس آیات متشابهه، پی جور شوند، زیرا در سایه علم و دانش استوار بوده، مضطرب نمی گردند و در مقابل آیات متشابهه نگران نمی شوند و چنین می اندیشند که آیات متشابهه از همان منبعی صادر گشته که آیات محکمه نشأت گرفته است. پس باید در پس پرده چیزهایی باشد که ظاهر لفظ نمودار آن نیست. از همین نقطه حساس، حرکت تحقیق و پویا شدن آغاز می گردد و عاقبت جوینده یا بنده است. پس این جمله الحاقی، نمایان گر نقطه آغاز حرکت به سوی دانستی ها است و از این راه، راسخون فی العلم، به تأویل آیات متشابهه پی می برند.

۶. جمله حائیه اگر با فعل مضارع مثبت آغاز شود، از «واو» باید خالی باشد. ابن مالک گوید:

«و ذات بدء بمضارع ثبت حوت ضمیرا و من الواو خلت»

معلوم نیست فخر رازی گفتارش را که مخالف گفته ادبا است از کجا آورده! برای نمونه: زمخشری در کشف (ج ۱، ص ۳۳۸)؛ ابن قتیبه در تأویل مشکل القرآن (ص ۷۲)؛ ابو البقاء در املاء ما من به الرحمن (ج ۱، ص ۱۲۴)؛ سید مرتضی در امالی (ج ۱، ص ۴۴۲-۴۳۱، مجلس ۳۳)؛ زرکشی در برهان (ج ۲، ص ۷۳)؛ طبرسی در مجمع البیان (ج ۲، ص ۴۱۰)؛ شیخ محمد عبده در المنار (ج ۳، ص ۱۶۷) و دیگر اقطاب علم و ادب، به اتفاق آرا مسأله «حال» بودن جمله «يقولون آمنا...» را ترجیح داده اند (۱).

۷. علاوه حتی اگر جمله «وَ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ...» را مستأنفه بدانیم، مدلول آیه آن نخواهد بود که باب علم به تأویل، در تشابهات قرآن بر روی همگان بسته است، زیرا حصر در عبارت «وَ مَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ» اضافی است و جنبه منفی آن مقصود می باشد؛ مانند «لا- حکم إلا- لله»، «لا- مؤثر فی الوجود إلا- لله»، «لا يعلم الغیب إلا الله» و غیره که مقصود نفی صفت از دیگران است. انحصار آن در راستایی است که به خدا منتهی می شود، لذا در آیه «عَالِمِ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَيَّ غَيْبِهِ أَحَدًا إِلَّا مَنْ أَرَادَ»

[شماره صفحه واقعی : ۲۹۳]

ص: ۲۱۸۸

۱- ر.ک: التمهید، ج ۳، ص ۴۰ به بعد.

مِنْ رَسُولٍ» (۱) تهافتی وجود ندارد و با «لا يعلم الغیب إلاّ الله» منافاتی نخواهد داشت.

اضافه آن که، بر خلاف مقتضای بلاغت است که خداوند حکیم کتابی را به عنوان دستور زندگی و راهنمای هدایت بر مردم عرضه بدارد، سپس به آنان بگوید: درون آن، فرازهایی وجود دارد که حتماً قابل فهم نیست و راه رسیدن به آن بر روی همگی شما بسته است. معقول نیست چنین سخنی از حکیم صادر گردد. آری معقول است بگوید فرازهایی وجود دارد که به ظاهر مشتبه و موجب دست آویز کج دلان می گردد، که کلید فهم آن در دست ماست و تنها از جانب ما به آن هدایت می شوید.

پس حصر در آیه، صرفاً جنبه سلب دارد و علم به تأویل را تنها از کج دلان و کج اندیشان نفی می کند.

### نمونه هایی از آیات متشابهه

#### اشاره

پیش از این یادآور شدیم که تشابه در آیات قرآن دو گونه است: تشابه اصلی و تشابه عرضی. تشابه اصلی آن بود که کوتاهی لفظ موجب نارسایی در افاده بلندای معنا شده و احیاناً شبهه انگیز شود. این آیات بیشتر در رابطه با اصول معارف و معرفت شناختی است. اشاره شد که تعداد این قبیل آیات متشابهه نسبت به مجموع آیات قرآنی اندک است و با مراجعه به آیات محکمه که «ام الكتاب» می باشند و نیز احادیث پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و ائمه اطهار علیهم السلام و سلف صالح (رض) این گونه تشابه قابل رفع است.

عمده، تشابه عرضی است که بر اثر برخورد و تضارب آرا و عقاید و پیدایش مذاهب و گرایش های مختلف که در زمان های متأخر از عصر نزول در جامعه اسلامی رخ داد، به وجود آمد و هر فرقه و گروه برای پشتوانه مذهب خود و یافتن دستاویزی عوام پسند، به سراغ قرآن رفته، آیاتی را که تا دیروز محکم بودند با تفسیرهای خودخواهانه متشابه ساختند. بیشترین آیات متشابهه که امروزه مطرح است از این قبیل می باشد. ذیلاً نمونه هایی از هر دو نوع را بر حسب دسته بندی که در بخش متشابهات کتاب «التمهید فی علوم القرآن» (ج ۳) انجام گرفته می آوریم:

[شماره صفحه واقعی : ۲۹۴]

ص: ۲۱۸۹

خداوند دو گونه صفات دارد: صفات جمال یا ثبوتیه که ذات احدیت به این صفات کمالیه آراسته است و صفات جلال یا سلبیه که ذات حق از اتصاف به آن منزّه است و به همین سبب صفات تنزیه هم گفته می شود.

در اینکه خداوند به صفات جمال و جلال متّصف هست یا نه، میان اهل کلام؛ معتزله و اشاعره، اختلاف است. معتزله اتّصاف ذات حق را به هر گونه صفت نفی می کنند، زیرا لازمه اتّصاف، اقتران ذات حق به مبدأ صفات می باشد. همانند دیگران که موقعی به صفتی متّصف می گردند که مبدأ وصف بر ذات آنان عارض گردد و وصف و ذات قرین هم گردند. عالم به کسی گویند که علم بر ذات او عارض و قرین گردیده است و ذات حق از هر گونه عروض حادث یا اقتران ازلی مبرا است.

هر گونه وصفی که در قرآن یا حدیث آمده، نظر به غایت و نتیجه آن صفت دارد و اتّصاف حقیقی منظور نیست (۱). یعنی اگر خدا را به وصف علم متّصف نمودیم و گفتیم «عالم بکل شیء»، مقصود آن است که هدف از اتّصاف به این وصف برای خدا حاصل است و چیزی از خدا پنهان نیست زیرا هر چه هست در محضر خدا است. نه آنکه مبدأ این صفت بر ذات حق عارض گشته یا قرین شده است.

همچنین صفات دیگر مانند: قدرت، حیات، حکمت و حتی اراده و رضا و غضب و غیره. در تمامی این صفات، غایت و نتیجه این صفات منظور است نه اقتران ذات به مبادی این صفات (۲).

اشاعره این شیوه را پسند نکرده و آن را یک گونه تفسیر به رأی و تأویل فاقد دلیل دانسته اند، گویند: ظاهر قرآن باید رعایت شود و هیچ گونه تأویل یا تقدیر در آن روا نباشد. خداوند خود را به این صفات وصف نموده و با زبان قوم سخن گفته و این وصف باید با همان مفاهیمی باشد که عرف معاصر آن را دریافت می کرده اند. لذا اطلاق وصف عالم بر خدا به همان گونه است که در عرف عرب آن روز بر غیر خدا نیز

[شماره صفحه واقعی : ۲۹۵]

ص: ۲۱۹۰

۱- درباره صفات الهی گفته اند: «خذ الغایات و دع المبادی؛ هدف را لحاظ دار و مبادی صفات را رها کن».

۲- ر.ک: قاضی عبد الجبار، شرح الأصول الخمسه، از صفحه ۱۸۲ به بعد.

اطلاق می شده و حاکی از اقتران ذات موصوف به مبدأ صفت می باشد.

ابو الحسن اشعری (شیخ اشاعره) گوید: «انه تعالی عالم بعلم و قادر بقدره...؛ خداوند عالم است به جهت اقتران ذات او به علم، قادر است به جهت اقتران ذات او به قدرت». در این باره آیات زیر استناد جسته است:

﴿فَاعْلَمُوا أَنَّمَا أُنزِلَ بِعِلْمِ اللَّهِ﴾ (۱).

﴿لَكِنَّ اللَّهَ يَشْهَدُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ﴾ (۲).

﴿وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنثَىٰ وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِ﴾ (۳).

﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ﴾ (۴).

﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً﴾ (۵).

﴿إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ﴾ (۶).

گوید: خداوند در این آیات مبدأ صفت علم و قدرت را برای خود ثابت دانسته و قرین ذات خود گرفته که خود را به دو وصف عالم و قادر متصف کرده است. اضافه می کند که وصف «حی» مشتق از حیات است، «عالم» مشتق از علم و «قادر» مشتق از قدرت... پس این اوصاف آیات حکایت از مفاهیمی دارند یا ندارند و صرفاً توصیف بدون محتوا است؟ بدون شک فرض دوم قابل قبول نیست. در نتیجه این اوصاف حاکی از مفاهیم متعارف خود می باشد، همان گونه که در عرف عرب رایج بوده است (۷).

البته تمسک جستن به این آیات، شبهه مغالطه است، زیرا در این آیات صرفاً از علم و قدرت ذات حق سخن رفته و هرگز از اقتران ذات مقدسه به مبدأ صفت علم و قدرت سخنی به میان نیامده است. به علاوه، معتزله هرگز صفت علم و قدرت و حیات را از خداوند نفی نمی کنند، بلکه اقتران ذات مقدسه را به مبدأ این صفات منکرند، و گرنه خداوند را عالم و قادر و حی می دانند. به این معنا که خداوند بدون

[شماره صفحه واقعی : ۲۹۶]

ص: ۲۱۹۱

۱- هود ۱۴:۱۱.

۲- نساء ۱۶۶:۴.

۳- فاطر ۱۱:۳۵.

۴- بقره ۲۵۵:۲.



٥- فصلت ١٥:٤١.

٦- ذاريات ٥٨:٥١.

٧- ر.ك: ابو الحسن اشعري، الإبانة، ص ٤٨-٤٤.

آن که ذات مقدّسش به مبدأ این صفات مقرون گردد، موصوف به این صفات می باشد. بر خلاف توصیف دیگران که موجب اتصاف آنان، همان اقتران ذات آنان به مبادی این صفات است.

امامیه که از سرچشمه زلال مکتب اهل بیت علیهم السّلام بهره گرفته و تعلیم یافته اند این مسئله را روشن تر تحلیل کرده و راهی میانه رفته اند. نه چون اشعری که منشأ اتصاف ذات حق را اقتران به مبادی او صاف دانسته و نه چون معتزلی که اصلاً برای این اتصاف منشائی در ذات حق نیافته اند! بلکه صرفاً عین ذات مقدسه را بدون هیچ پیرایه و پیوستگی منشأ تمامی صفات کمال، جمال و جلال می دانند، زیرا هر چه وصف کمال در عالم هستی هست، از ذات او نشأت گرفته و نشاید که ذات او فاقد کمالات باشد. اگر در ذات حق به صورت عینیت این کمالات وجود نداشت، پس وفور کمالات در عرصه وجود از کجا نشأت گرفته است؟! از این رو، ذات حق خود مجمع تمامی صفات کمال می باشد و هر چه هست از عین ذات او نشأت گرفته است. نه چیزی بر او عارض گشته و نه قرین او گردیده است. در ازل او بود و غیر او چیز دیگری نبود. «کان اللّٰه و لم یکن معه شیء». معنای عینیت صفات با ذات حق تعالی همین است و تمامی صفات از عین ذات برخاسته است. لذا مقایسه ای را که اشعری انجام داده و صفات باری تعالی را همگون صفات خلق گرفته، قیاس مع الفارق است. زیرا «لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ» (۱)؛ همانند او چیزی نیست.

مولا امیر مؤمنان علیه السّلام فرمود: «أَوَّلُ الدِّینِ مَعْرِفَةُ وَ كَمَالُ مَعْرِفَتِهِ التَّصَدِيقُ بِهِ وَ كَمَالُ تَصَدِيقِهِ بِهِ تَوْحِيدُهُ وَ كَمَالُ تَوْحِيدِهِ الْإِخْلَاصُ لَهُ وَ كَمَالُ الْإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمَوْصُوفِ وَ شَهَادَةُ كُلِّ مَوْصُوفٍ أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ. فَمَنْ وَصَفَ اللَّهَ سَبْحَانَ فَقَدْ قَرَنَهُ وَ مَنْ قَرَنَهُ فَقَدْ تَنَاهَى وَ مَنْ تَنَاهَى فَقَدْ جَزَّاهُ وَ مَنْ جَزَّاهُ فَقَدْ جَهَلَهُ» (۲)؛ سرلوحه دین شناخت او (خدا) است و شناخت کامل او باور داشتن او است و باور داشتن کامل او یگانه دانستن او است و یگانه دانستن کامل او اخلاص ورزیدن نسبت به او است و اخلاص ورزیدن نسبت به او زدودن هر صفتی

[شماره صفحه واقعی : ۲۹۷]

ص: ۲۱۹۲

۱- شوری ۴۲:۱۱.

۲- اولین خطبه نهج البلاغه.

از او است (یعنی مبادی صفات را قرین ذات او نداند) چه هر صفتی خود گواه است که از موصوف جدا است و هر موصوف خود گواه است که از صفت جدا است، پس هر که خدای سبحان (۱) را وصف کند (به گونه ای که دیگران را وصف می کند) هر آینه او را با قرینی پیوسته است و آن که با قرینش پیوندد، دوتایش دانسته (یعنی در ازل، ذات و صفت را قرین یکدیگر دانسته و حقیقت الهی را مرکب از دو چیز گرفته است) و هر که دوتایش بداند، او را حقیقتی دارای جزء دانسته (زیرا لازمه ترکیب، داشتن اجزاء است) و هر که او را (مرکب و) دارای جزء بداند، او را شناخته است».

### نفی تحیز

تحیز عبارت است از اشغال مکان و دارا بودن جهت خاص. این از ویژگی های موجودات مادی و لازمه جسمیت است. به این معنا که فراغی را پر کند و فضایی را به وجود خود اشغال کند و به این سبب در جهت خاصی قرار می گیرد و دارای ابعاد شش گانه (راست، چپ، جلو، پشت، بالا- و پایین) می گردد. لذا «تحیز» از ذات حق منتفی است، زیرا موجودی مجرد است. یعنی موجودی ماورای ماده و از تمامی ویژگی های جسمانی منزّه است.

اشعری قایل به تحیز می باشد و خدا را دارای مکان و در جهت فوق (بالا) می داند. شواهدی از آیات قرآن داده است. از جمله:

«الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (۲).

«يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ» (۳).

«يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ» (۴).

«أَأَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمُ الْأَرْضَ» (۵).

[شماره صفحه واقعی : ۲۹۸]

ص: ۲۱۹۳

۱- سبحان واژه ای است که درباره خدا به عنوان تنزیه ذات او به کار می رود. یعنی خداوند پاک و منزّه از هر گونه وصف ناشایست است.

۲- طه ۵: ۲۰.

۳- سجده ۵: ۳۲.

۴- نحل ۵۰: ۱۶.

۵- ملک ۱۶: ۶۷.

إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ» (۱).

«وَجَاءَ رُبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا» (۲).

«هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْعُغَمِ» (۳).

تا (۳۰) آیه در این باره شاهد آورده است. (۴) امامیه و نیز معتزله با در نظر گرفتن آیه کریمه «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (۵) که از آیات محکمه است، خدا را از هر گونه شباهت به مخلوق مبرا دانسته اند و آیات یادشده را - که امثال اشعری متشابه ساخته اند - تأویل می برند. مقدمات باید درباره برخی واژه های به کار رفته در این قبیل آیات توضیحاتی داده شود، مانند: عرش، کرسی، استواء، سماء، فوقیت، نزول و صعود.

عرش؛ نسبت به پروردگار ۲۱ بار در قرآن یاد شده است و کرسی یک بار و استواء ۷ بار (۶). عرش کنایه از عرش تدبیر است چنانچه در آیه «ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأُمُورَ» (۷) آمده و معنای حقیقی آن (تخت، سریر) مقصود نیست و معمولاً - در استعمالات عرب این لفظ به عنوان کنایه کاربرد دارد. در آیات بسیاری واژه عرش با عبارت «تدبیر» قرین شده است تا همین معنای کنایی را ایفا کند: «إِنَّ رَبُّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَيْثُ شَاءَ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ مَسِيرَاتٍ بِأَمْرِهِ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ» (۸)؛ خداوندی که آسمان ها و زمین را در شش روزگار آفرید، سپس بر عرش [جایگاه تدبیر] استقرار یافت [یعنی به تدبیر جهان پرداخت]. شب، روز را فرا می گیرد و پیوسته آن را دنبال می کند [یعنی چرخش زمین همواره و بدون درنگ ادامه دارد]. آفتاب و ماه و ستارگان را که در گردونه تدبیر او قرار گرفته اند [نیز پدید آورد]. همانا آفرینش و تدبیر جهان [هر دو] از آن اوست».

[شماره صفحه واقعی : ۲۹۹]

ص: ۲۱۹۴

- ۱- فاطر ۱۰:۳۵.
- ۲- فجر ۲۲:۸۹.
- ۳- بقره ۲۱۰:۲.
- ۴- ر.ک: التمهید ج ۳ ص ۱۱۱-۱۱۳ و ۱۱۵-۱۱۶ و کتاب «الإبانه»، اشعری، ص ۲۸-۲۶.
- ۵- شوری ۱۱:۴۲.
- ۶- التمهید ج ۳ ص ۱۲۱.
- ۷- یونس ۳:۱۰.
- ۸- اعراف ۵۴:۷.

ملاحظه می شود در هر دو آیه امر تدبیر به دنبال «استوای بر عرش» آمده و مترتب بر آن آورده شده است. به ویژه در آیه دوم، نخست از آفرینش و سپس از استیلای بر عرش سخن رفته است و در پایان هر دو را یکجا جمع کرده، گوید: «أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ». مقصود از «الأمر» امر تدبیر است که بازگویی «اَسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ» می باشد.

در سوره های دیگر (۱) نیز، دو عبارت «استوای بر عرش» و «تدبیر امر» قرین شده اند. در سوره «الحاقه» آنجا که از عرصه جبروت و فراگیری تدبیر حق تعالی در روز قیامت سخن می رود، از عرش نیز سخن به میان می آید «وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةً»<sup>۳</sup>. از این رو، عرش چیزی جز کنایه از تدبیر نخواهد بود. امام علی بن موسی الرضا علیه السلام در تفسیر عرش می فرماید: «و العرش اسم علم و قدره»<sup>۴</sup>. آگاهی و توانایی بر تدبیر، با نام عرش یاد می شود.

کرسی؛ کنایه از سلطه کامل حق تعالی است بر جهان هستی. آیه «وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ»<sup>۵</sup> کنایه از شمول و فراگیری ملکوت و سلطه کامل الهی است. لذا به دنبال آن گفته است: «وَلَا يَؤُدُّهُ حِفْظُهُمَا»؛ او از نگاه داری آن ها خسته و ناتوان نمی گردد. در فارسی نیز چنین است و گفته می شود: پایه های تخت سلطنت او جهان را فرا گرفت. که در این گونه موارد، آنچه مورد نظر است همان لازمه معنا است نه اصل حقیقت معنا.

استواء؛ اگر با «إلى» قرین شود، مانند «ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ»<sup>۶</sup>. به معنای «عمد» می باشد، یعنی قصد و توجه نمودن و اگر با «على» استعمال شود، مانند «ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ»<sup>۷</sup> به معنای استیلا و فراگیری سلطه تدبیری است. از همین قبیل است

[شماره صفحه واقعی : ۳۰۰]

ص: ۲۱۹۵

۱- سجده ۵: ۳۲-۴. حدید ۵: ۵۷-۴. غافر ۱۵: ۴۰. طه ۶: ۲۰-۵.

قد استوی بشر علی العراق من غیر سیف و دم مهراق

بشر (برادر عبد الملک بن مروان) را ستایش می کند، که بدون خون ریزی بر حکومت عراق مستولی گشت (۱).

در نتیجه آیاتی که در آن ها واژه های عرش، کرسی و استواء به کار رفته، همان معنای کنایی متعارف آن منظور می باشد و نبایستی معانی حقیقی آن را گمان نمود.

فوقیت؛ کاربرد «فوقیت» یا «فی السماء» درباره پروردگار، یا «نزول» و «صعود» همگی جنبه معنوی و اعتباری دارند، نه حقیقی و جهت داشتن. یعنی جهانی برتر و بالا-تر از این جهان خاکی است که تمامی خیرات و برکات از آن جهان به خاکیان سرازیر می شود. جایگاه خدا-اگر بتوان برای او جایگاهی تصور نمود- در جهانی برتر و بالاتر از جهان خاکی است که رحمت از سوی او سرازیر می شود، عمل صالح بندگان به سوی او صعود مرتبه پیدا می کند، و گرنه خداوند در جهت خاصی قرار نگرفته «فَأَيُّهَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ (۲)؛ پس به هر سو رو کنی آنجا رو [به] خداست».

این که مرسوم شده بندگان، هنگام نیایش به درگاه احدیت و درخواست حاجت، رو به سوی آسمان کرده، دست های خود را به طرف بالا- می برند. رمزی است که منشأ برکات را خارج از محیط دایره جهان خاکی نشان می دهد. انسان خو گرفته است که نیاز خود را از جهانی دیگر و برتر از این جهان خاکی درخواست و جست و جو کند و چون خود را در این کره خاکی می بیند، طبیعتاً جهان دیگر را بیرون از محیط کره زمین می پندارد از این رو برای آنکه به آن جهان روی کند، به خارج از محیط کره زمین روی می کند و لازمه روی کردن به خارج از محیط کره زمین روی کردن به طرف آسمان است، زیرا این آسمان است که بیرون و خارج از محیط زمین قرار دارد.

انسان در هر نقطه از زمین که باشد، روی همین پندار به خارج از محیط خود توجه می کند. از همین جا، مسأله فوقیت جایگاه الهی و «فی السماء» بودن خدا انتزاع

[شماره صفحه واقعی : ۳۰۱]

ص: ۲۱۹۶

۱- ر.ک: ابن کثیر، تاریخ البدایه و النهایه، ج ۹، ص ۷.

۲- بقره ۱۱۵: ۲.

(اعتبار) شده است. لذا روی کردن به طرف بالا رمزی بیش نیست (۱).

«وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزَلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ» (۲)؛ و هیچ چیز نیست مگر آن که گنجینه های آن نزد ماست، و ما آن را جز به اندازه ای معین [که بر حسب حاجت است] فرو نمی فرستیم. «که این فرورستاند کنایه از تنزل از مقام رفیع جهان ما فوق ماده است. تمام واژه های نزول و انزال و تنزیل که در آیات به کار رفته (۳)، از همین مقوله است.

و اما آیاتی که در آن ها از آمد و رفت پروردگار «جَاءَ رَبُّكَ» (۴). «يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ» (۵) سخن رفته، در تمامی این آیات یک گونه مجاز (مجاز حذف) به کار رفته است، که از متداول ترین انواع مجاز در استعمالات جاری عرب است؛ مثلاً در همین آیه «وَ جَاءَ رَبُّكَ» - که به ظاهر، آمدن را به خدا نسبت داده - در تقدیر «جاء أمر ربك» می باشد؛ مانند «وَ سَيُثَلِّ الْقَرْيَةَ» (۶) که در تقدیر «و اسأل أهل القرية» می باشد. شاهد بر این حذف یا تقدیر، آیات دیگری است که در آن ها تصریح شده: «فَإِذَا جَاءَ أَمْرُ اللَّهِ فُضِّتِ بِالْحَقِّ وَ حَسِبَ رَهْنَالِكَ الْمُبْطُلُونَ» (۷). «هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا - أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ أَمْرُ رَبِّكَ» (۸). خلاصه این گونه اظهار و تقدیر که در یکجا اظهار و در جای دیگر تقدیر گرفته شود، در استعمالات قرآنی فراوان و همگون با استعمال متداول عرب می باشد. در یکجا می گوید: «أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ» (۹) و در جای دیگر: «أَوْ يَأْتِيَ أَمْرُ رَبِّكَ» (۱۰). همچنین در رابطه با «قبض ارواح» در سوره زمر آمده: «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا» (۱۱) و در سوره سجده گوید: «قُلْ يَتَوَفَّاكُمْ مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ» (۱۲). زیرا آنجا که مستقیماً به خود نسبت می دهد چون با دستور او است و آنجا که به «ملک الموت» نسبت می دهد چون با مباشرت وی انجام می گیرد، گرچه با اذن و دستور پروردگار است. لذا این گونه آیات، تعارضی

[شماره صفحه واقعی : ۳۰۲]

ص: ۲۱۹۷

۱- ر.ک: التمهید، ج ۳ ص ۱۲۶.

۲- حجر ۲۱:۱۵.

۳- بیش از ۱۰ بار درباره نزول قرآن به کار رفته. التمهید، ج ۳، ص ۱۱۶-۱۱۵.

۴- فجر ۲۲:۸۹.

۵- بقره ۲۱۰:۲.

۶- یوسف ۸۲:۱۲.

۷- غافر ۷۸:۴۰.

۸- نحل ۳۳:۱۶.

۹- انعام ۱۵۸:۶.

۱۰- نحل ۳۳:۱۶.

۱۱- زمر ۴۲:۳۹.

۱۲- سجده ۱۱:۳۲.

با هم ندارند و از دیدگاه عرب-با توجه به مسأله مجاز حذف و تقدیر-مفهوم واقعی کلام روشن است.

## مسأله رؤیت

اشاعره را گمان بر آن است که خداوند قابل رؤیت است و هنگامه رستاخیز، مؤمنان پس از فراغت از حساب به دیدار چهره ذات حق تعالی متنعم می گردند.

ابو الحسن اشعری در این پندار، آیه «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ» (۱) را شاهد می آورد که در آن روز چهره مؤمنان درخشش یافته، زیرا به چهره پرفروغ پروردگار خویش نظاره می کنند. گوید: «کاربرد «نظر» در لغت عرب سه گونه است:

۱. نظر اعتبار؛ عبرت جستن و اندرز گرفتن. همانند آیه «أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَىٰ الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ» (۲)؛ آیا به شتر نمی نگرند که چگونه آفریده شده است!».

۲. انتظار کشیدن؛ چنان که در آیه «مَا يَنْظُرُونَ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً» (۳) آمده. یعنی چندان انتظاری نمی کشند تا فریادی ناگهان آنان را فرا می گیرد، که قیامت سر رسیده است.

۳. دیدن با چشم؛ که در آیه مورد بحث منظور می باشد، زیرا در آن روز جای عبرت گرفتن نیست و نیز «نظر» به معنای انتظار کشیدن، با حرف «إلى» قرین نمی گردد، مانند آیه «فَنَاطِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ» (۴). این گفته سلیمان است که می گوید:

«انتظار می کشم تا پیام رسانان، چه پاسخی بازآورند». گوید: «چرا کلمه "ثواب" را تقدیر نگیریم، بدین گونه: «إلى ثواب ربها ناظره»؛ یعنی به پاداش نیک پروردگار نظر دوخته اند!». در پاسخ می گوید: «اصل عدم تقدیر است، چون بر خلاف ظاهر کلام می باشد، زیرا ظاهر آیه آن است که به خود خدا نظر افکنده اند و اگر کلمه "ثواب" را تقدیر بگیریم، به غیر خدا نظر افکنده شده و شایسته نباشد که سخن هر گوینده ای را بر خلاف ظاهر کلامش تفسیر کنیم یا چیزی تقدیر بگیریم که سخن او را تغییر دهد و به گونه دیگر مفهوم گردد».

[شماره صفحه واقعی : ۳۰۳]

ص: ۲۱۹۸

۱- قیامه ۲۳:۷۵-۲۲.

۲- غاشیه ۱۷:۸۸.

۳- یس ۴۹:۳۶.

۴- نمل ۳۵:۲۷.



درباره آیه «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ (۱)؛ دیدگان، او را درک نمی کنند» یعنی چشمان آدمیان را یارای دیدن او نیست». گوید: «مقصود نفی در این جهان است که با امکان رؤیت در آخرت منافاتی ندارد، زیرا رؤیت چهره حق از بهترین لذت ها است که برای جهان برتر اندوخته شده. یا آن که مقصود نفی رؤیت کفار است که از دیدار حق محرومند» (۲).

ولی پیش از این یادآور شدیم که «نظر» در آیه مورد بحث به معنای نظر داشتن (چشم داشت) می باشد نه نظر افکندن (نگاه کردن) و این همان معنای انتظار داشتن را می رساند که در استعمال رایج عرب به کار می رود و با حرف «إلی» نیز قرین می گردد.

شاعر عرب «جمیل بن معمر» گوید:

«و إذا نظرت إليك من ملك و البحر دونك زدتنی نعما؛

هنگامی که به تو - که پادشاه هستی - چشم می دارم و در کنار تو دریایی باشد، مرا از نعمت های خویش فزونی بخشی».

دیگری گوید:

«إني إليك لما وعدت لناظر نظر الفقير إلى الغنى الموسر؛

با توجه به وعده تو به سوی تو چشم دارم همانند بی نوایی که به سوی توانگر ثروتمندی چشم دارد».

زمخشری در تفسیر آیه، زمزمه دخترک بی نوایی را که در کوچه های مکه گدایی می کرد، آورده که می گفت: «عینتی نویظه إلى الله و إليك؛ چشمان من به سوی خدا و شما مردم دوخته است» (۳).

در تمامی این موارد «نظر» به معنای چشم داشتن است و با حرف «إلی» قرین می باشد. از این رو، معنای آیه بالا چنین است: در آن روز سخت و دشوار رخسارهایی فرخنده و شکوفا است، زیرا به عنایت و لطف الهی چشم دوخته اند؛

[شماره صفحه واقعی: ۳۰۴]

ص: ۲۱۹۹

۱- انعام ۱۰۳: ۶.

۲- ر.ک: ابو الحسن اشعری، الإبانة، چاپ حیدرآباد، ص ۱۹-۱۰. همان، اللمع، ص ۶۸-۶۱.

۳- ر.ک: کشف، ج ۴، ص ۶۶۲. مجمع البیان، ج ۱۰، ص ۳۹۸. ابو الفتوح رازی، ج ۱۱، ص ۳۳۲. فخر رازی، ج ۲۰، ص ۲۲۷.

یعنی چشم داشت دارند.

اشعری نیز برای اثبات رؤیت، به آیه «رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ» (۱) تمسک جسته، که اگر رؤیت حق تعالی امکان نداشت چگونه حضرت موسی علیه السلام تقاضای رؤیت نموده؟ ولی این درخواست بر اثر فشار بنی اسرائیل بود که جاهلانه چنین تقاضایی کرده و اصرار ورزیدند که تا از خدا نخواهی خود را به ما نشان دهد ایمان نخواهیم آورد. با این وصف حضرت موسی از انجام درخواست آنان امتناع می ورزید، جز آن که خداوند به او رخصت داد تا گفتار و تقاضای قومش را بازگو کند. لذا در آیه های دیگر مستقیماً بنی اسرائیل مورد نکوهش قرار گرفته اند که چنین تقاضایی نموده و موسی را زیر فشار قرار داده بودند.

در سوره نساء می خوانیم: «يَسْئَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تَنْزِلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِنَ السَّمَاءِ، فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَىٰ أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ» (۲)؛ یعنی این بنی اسرائیل بودند که از موسی خواستند تا خدا را عیاناً به آنان بنمایاند، از این رو دچار صاعقه آتشین گشتند.

در سوره بقره صریح تر آمده: «وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَىٰ لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ» (۳)؛ یعنی این شما (بنی اسرائیل) بودید که حضرت موسی را زیر فشار قرار داده و گفتید ایمان نمی آوریم تا خدا را عیاناً مشاهده کنیم...

لذا بر اثر این درخواست سنگین و ناروا دچار صاعقه آتشین گردیدند و همین خود گواه است که نکوهش چنین درخواستی مستقیماً متوجه بنی اسرائیل بوده، نه موسی علیه السلام.

## اعضاء و جوارح

اشاعره چنین می پندارند که خداوند دارای اعضا و جوارح است؛ دست، پا، صورت و چشم دارد و به آیاتی تمسک جسته اند که در آن ها واژه های «ید، وجه، عین و ساق» به کار رفته است؛ از قبیل «وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَ لُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ» (۴)؛ یهودیان [پنداشتند و] گفتند: دست خدا

[شماره صفحه واقعی : ۳۰۵]

ص: ۲۲۰۰

۱- اعراف ۱۴۳:۷.

۲- نساء ۱۵۳:۴.

۳- بقره ۵۵:۲.

۴- مائده ۶۴:۵.

بسته است. دست های خودشان بسته باد و از رحمت حق، بدین گفتار دور باشند.

بلکه دو دست او گشاده است، هرگونه بخواهد بخشش می کند.

ولی در این آیه دلیلی بر پندار اشاعره وجود ندارد. زیرا عبارت «غَلَّ يَدَ» کنایه از عجز و ناتوانی است، در مقابل «بَسَطَ يَدَ» که کنایه از قدرت و توانایی است و در استعمال رایج عرب با همین معنا به کار می رود. چنان که در آیه دیگر آمده «وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا (۱)؛ و دستت را به گردنت زنجیر مکن و بسیار [هم] گشاده دستی منما تا ملامت شده و حسرت زده بر جای مانی». بر روشن است که مفهوم حقیقی این دو تعبیر در این آیه مقصود نیست.

بلکه کنایه از فشردگی در زندگی و گشادگی در رفتار است، که مایه حسرت خواهد بود.

لذا «غَلَّ يَدَ» و «بَسَطَ يَدَ» در آیه بالا همان است که در سوره آل عمران با عنوان فقیر و غنی مطرح شده: «لَقَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاءُ» (۲).

خداوند در جواب این پندار می گوید: «قُلْ إِنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ» (۳). در جای دیگر می گوید: «وَأَنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ» (۴).

ید، در قرآن در ۱۲ مورد، منسوب به خدا یاد شده که در تمامی این موارد، مقصود: قوت، قدرت، توانایی و توانمندی است.

وجه، در قرآن در ۱۱ مورد به کار رفته که به معنای نفس ذات مقدسه است؛ مانند «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (۵)؛ جز ذات او همه چیز نابود شونده است. «إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لُؤْجِهَ اللَّهِ (۶)؛ ما برای خشنودی خدا است که به شما می خورانیم». و آیاتی دیگر که همه از همین قبیل است.

عین، در پنج مورد آمده، یک بار به گونه مفرد و چهار بار به گونه جمع، که در

[شماره صفحه واقعی : ۳۰۶]

ص: ۲۲۰۱

۱- اسراء ۲۹: ۱۷.

۲- آل عمران ۱۸۱: ۳.

۳- آل عمران ۷۴: ۳.

۴- حدید ۲۹: ۵۷.

۵- قصص ۸۸: ۲۸.

۶- انسان ۹: ۷۶.

تمامی این موارد، مقصود عنایت خاص است. «وَ اصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا (۱)»؛ و در برابر حکم [و دستور] پروردگارت شکیبا باش که تو خود در عنایت [و حمایت] مایی. «وَ لَتُصَنِّعَ عَلَيَّ عَيْنِي» (۲) - خطاب به موسی علیه السلام است - یعنی آنچه بر تو گذشت، تماما در زیر پوشش عنایت ما بودی.

ساق، در سوره قلم آمده: «يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ» (۳) کنایه از شدت و دشواری روز قیامت است؛ مانند «وَ التَّتَفُّتِ السَّاقُ بِالسَّاقِ. إِلَيَّ رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمَسَاقُ» (۴)؛ و ساق [از دشواری موقعیت] به هم می پیچد. در آن روز همه به سوی پروردگارت رهسپارند.

و اساساً «کشف ساق» در استعمال رایج عرب، کنایه از جدّ در امر است؛ یعنی دوران بازی که در این جهان بود سرآمد و هنگامه جدّ و واقع نگری محض فرا رسیده است. در اصطلاح زبان فارسی به جای کشف ساق، دامن به کمر زدن به کار می رود، و همان مفهوم را ایفا می کند و کنایه از تصمیم جدی در کار است.

## اراده و اختیار

یکی از مسایل مورد بحث میان اشاعره و اهل عدل (۵)، درباره افعال اختیاری انسان است که آیا با اراده و اختیار خود او انجام می گیرد، یا خارج از اراده و اختیار او است؟ ابو الحسن اشعری می گوید: «مقتضای توحید ربوبیت آن است که هر چه در عالم هستی پدید آید؛ از جمله افعال (به ظاهر) اختیاری انسان، با اراده مستقیم حق تعالی انجام می گیرد، و گرنه موجب شرک در ربوبیت می گردد و غیر خدا نیز در پدید آوردن اشیا شریک می باشد. در حالی که «لا مؤثر فی الوجود إلا الله؛ هیچ عاملی در پدید آمدن پدیده ها جز اراده حق تعالی دخالتی ندارد» و به بیش از ۲۵ آیه در این

[شماره صفحه واقعی: ۳۰۷]

ص: ۲۲۰۲

۱- طور ۵۲:۴۸.

۲- طه ۲۰:۳۹.

۳- قلم ۶۸:۴۲.

۴- قیامت ۲۹-۷۵:۳۰.

۵- اهل عدل یا عدلیون به کسانی گفته می شود (امامیه معتزله) که خدا را متصف به صفت عدل و حکمت می دانند و افعال خداوند را برخاسته از مقام عدل و حکمت او می شمردند. لذا هر گونه فعلی که خارج از این محدوده باشد هرگز از جانب حق تعالی انجام نمی گیرد؛ از جمله کسی گناه کند و از محدوده اراده بیرون باشد، آن گاه مورد عتاب و عقاب قرار گیرد!

زمینه تمسک جسته است؛ از جمله:

۱. «وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ (۱)؛ شما و آن چه انجام می دهید، خدا آفریده است».

۲. «اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ (۲)؛ خداوند آفریننده همه چیز است».

۳. «مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا (۳)؛ هیچ ناگواری نه در زمین و نه در نفس های شما-در زندگی شما- رخ نمی دهد مگر آنکه پیش از اینکه آن را پدید آوریم در دفتر سرنوشت ثبت گردیده است».

۴. «وَ أَنَّهُ هُوَ أَضْحَكَكَ وَ أَبْكَاكَ (۴)؛ و او است که می خنداند و می گریاند».

قایلین به جبر اضافه کرده اند:

۵. «وَ مَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ (۵)؛ [و انجام عملی را] اراده نمی کنید مگر آنکه خداوند اراده کرده باشد».

۶. «مَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ (۶)؛ ایمان نمی آوردند مگر آنکه خدا بخواهد».

۷. «وَ لَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ (۷)؛ و در حقیقت بیشترین جن و انس را برای دوزخ آفریده ایم؛ یعنی در اصل آفرینش برای تباه بودن و عقاب شدن آفریده شده اند، نه آن که خود موجب تباهی خویش گردیده تا با دست خود عقوبت را برای خود فراهم کرده باشند! (۸)».

### فرضیه کسب

ابو الحسن اشعری برای توجیه نمودن رأی خود-در مقابل اعتراضاتی که بر وی شده که اگر افعال اختیاری انسان از اراده او بیرون باشد جایی برای مطرح ساختن صفات فضائل و رذائل، باقی نمی ماند و نیز مسأله ستایش و نکوهش و مدح و ذمّ موردی نخواهد داشت، علاوه که تبشیر و انذار و ترغیب و تهدید و وعد و وعید و

[شماره صفحه واقعی : ۳۰۸]

ص: ۲۲۰۳

۱- صافات ۹۶:۳۷.

۲- زمر ۶۲:۳۹.

۳- حدید ۲۲:۵۷.

۴- نجم ۴۳:۵۳.

۵- انسان ۳۰:۷۶.

۶- انعام ۱۱۱:۶.

۷- اعراف ۱۷۹:۷.

۸- ر.ك:الإبانه، ص ۶ و ص ۴۹-۵۹.اللمع، ص ۱۱۳ هر دو از ابو الحسن اشعری. تفتازانی، شرح عقاید نسفیه، چاپ کابل، ص

۶۰-۶۱.

مثبت و عقوبت، مفهومی نخواهد داشت و اصولاً شرایع الهی و ارسال رسل و انزال کتب، لغو خواهد نمود- برای موجه ساختن مذهب خویش، مسأله ای را به نام «کسب» مطرح ساخته و بدین سبب افعال اختیاری انسان را بدو منتسب دانسته است، گرچه با اراده مستقیم حق تعالی صورت می گیرد. در این باره چنین گوید: «دو اراده؛ یکی قدیم و دیگری حادث در موقع انجام گرفتن هر عمل اختیاری انسان وجود دارد. اراده قدیم همان اراده ازلی الهی است که علت اصلی تحقق یافتن هر پدیده ای است و اراده حادث اراده انسان است که خواسته چنین عملی را- به گمان خود- انجام دهد. ولی اراده حادث انسان، هیچ گونه تأثیری در انجام یافتن آن عمل ندارد، تنها اراده ازلی الهی است که مؤثر است و بس. در نهایت چون انسان اراده کرده بود که انجام شود و خداوند با اراده خویش آن را انجام داد، این عمل بدو (انسان) منتسب می گردد و او (انسان) با اراده نمودن خود (گرچه بی تأثیر است)، آن عمل را برای خویش کسب کرده؛ یعنی فراهم نموده است.

خلاصه: سنت الهی بر آن تعلق یافته که هر گاه بنده ای چیزی بخواهد، خداوند آن را- طبق خواسته او- انجام دهد و لذا حسن و قبح آن عمل و پیامدهای نیک و بد آن، گردن گیر انسان است، گرچه با اراده ازلی الهی انجام یافته است».

### نقد فرضیه کسب

عمده اشکالی که بر فرضیه کسب وارد می باشد، نقش نداشتن اراده انسان در انجام فعل اختیاری او است، زیرا نقش اراده بر این فرض، نقش علم است در معلوم، نه نقش علت در معلول، زیرا اشعری بر این باور است که افعال عباد به طور استقلال با اراده ازلی حق تعالی انجام می گیرد و اراده حادث عیناً در تحقق آن ندارد جز آن که موجب انتساب به وی می گردد. ولی این سؤال باقی است که چگونه عمل موجب انتساب می گردد با آنکه انسان دخالتی در تحقق آن نداشته است؟ اشعری در کتاب «مقالات الإسلامیین» تصریح می کند که آنچه از خیر و شر واقع می گردد همان است که خدا خواسته و هر چه هست با اراده او است. همان گونه که

[شماره صفحه واقعی : ۳۰۹]

خداوند فرموده: «وَمَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ (۱)؛ و چیزی را نتوانید خواست جز آنکه خدا خواسته باشد». هر چه خدا بخواهد می شود و هر چه نخواهد نمی شود و هیچ کس نمی تواند کاری انجام دهد پیش از آنکه خدا انجام دهد، یا توانایی انجام کاری داشته باشد که بیرون از علم الهی باشد، یا کاری انجام دهد که در علم خداوند انجام ندادن آن گذشته باشد. از این رو خداوند خواسته تا کافران کفر ورزند همان گونه که خواسته است آنان را رها کرده و گمراه ساخته و بر دل های شان مهر زده است (۲).

در کتاب «الإبانه» می گوید: «خداوند مؤمنان را موفق ساخت و مورد عنایت قرار داد، آنان را سامان داده و رهنمودشان گردید. کافران را گمراه ساخت و رهنمودشان نمود. با ارائه دلایل مورد عنایتشان قرار نداد و اگر مورد عنایتشان قرار می داد و کارشان را سامان می داد هر آینه به صلاح می گراییدند و اگر هدایتشان می کرد هدایت می شدند. خداوند می تواند کار کافران را سامان دهد و مورد عنایتشان قرار دهد تا مؤمن گردند. ولی خواسته است تا کافر باشند، همان گونه که در علم ازلی او گذشته است، لذا آنان را رها ساخته و بر دل های شان مهر زد» (۳).

از این رو، روشن نگردید که نقش اراده حادث چیست، با فرض آنکه نقش اساسی را علم ازلی و اراده ازلی حق تعالی ایفا می کند؟! پیروان مکتب اشعری در تفسیر و تبیین نقش کسب، دچار دگرگونی فکر و اندیشه گردیده اند و هر یک به تناسب فهم خویش تفسیری کرده که بر مشکل افزوده و برخی برای حلّ معضل به کشف باطنی احاله کرده اند، که خود احاله به مجهول است (۴).

[شماره صفحه واقعی : ۳۱۰]

ص: ۲۲۰۵

- 
- ۱- انسان ۷۶:۳۰. تکویر ۸۱:۲۹.
  - ۲- مقالات الإسلامیین، ج ۱، ص ۳۲۱-۳۲۰.
  - ۳- الإبانه، ص ۶-۷.
  - ۴- ر.ک: تفتازانی، شرح عقاید نسفیه، ص ۶۶-۶۵. شیخ عبد الوهاب شعرانی، الیواقیت و الجواهر، ج ۱، ص ۱۴۱-۱۳۹. ابن عربی، فتوحات مکیه، ج ۱، ص ۱۷۷ و ج ۴، ص ۳۳-۳۴. برای تفصیل بیشتر رجوع شود به التمهید، ج ۳، ص ۷۴-۷۰ و ۱۵۶-۱۵۵.



بدون شك، اراده شخصی انسان در انجام کارهای اختیاری وی نقش دارد، بدین سبب افعال وی به وی منتسب می گردد و پیامدهای نیک و بد آن، گردن گیر خود اوست. این چیزی است که هر که به وجدان خود رجوع کند بخوبی در می یابد که در انجام کار نیک و بد آزاد است؛ اگر بخواهد می تواند انجام دهد و اگر نخواهد انجام نمی دهد و کاملاً روشن است که در انجام هر عمل اختیاری، تحمیلی بر او نیست و آزادانه انجام می دهد. لذا این امر، از قضایای وجدانی محسوب می شود؛ یعنی روشن بودن آن ضروری و بدیهی است و بداهت آن از وجدان درونی انسان سرچشمه گرفته است و نیازی به استدلال و اقامه برهان ندارد.

به علاوه همان گونه که قبلاً اشارت رفت، تحسین و تقییح، ستایش و نکوهش، تبشیر و انذار و نیز ثواب و عقاب، در صورتی قابل توجیه است که انجام افعال زیبا و زشت از روی اختیار انجام گیرد و فضیلت و رذیلت شمرده شود.

سرتاسر قرآن پر است از ستایش ها و نکوهش ها که بر فضائل و رذائل اخلاقی و رفتاری انسان ها صورت گرفته است. با قطع نظر از مسأله تکالیف شرعی که از توانایی انسان بر اعمال قدرت و امکان انتخاب حکایت دارد، و گرنه عبث و بیهوده می نمود.

این گونه آیات از محکمت شمرده می شوند، زیرا با فطرت و وجدان آدمی سازگار است و آیات به ظاهر مخالف، متشابه اند که بایستی بر وفق همین آیات تفسیر و تبیین شوند (۱).

اینک نمونه های از آیاتی که بر اختیاری بودن افعال ارادی انسان دلالت دارد:

۱. «وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَىٰ لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُورًا (۲)؛ هر که حیات جاوید را خواهان است و در آن راستا کوشش کند، به شرط آن که باور داشته باشد، کوشش آنان [هدر نرفته و به نتیجه مطلوب رسیده و] مورد حق شناسی واقع خواهد شد».

[شماره صفحه واقعی : ۳۱۱]

ص: ۲۲۰۶

۱- یعنی توجیه گردیده: تأویل صحیح آن روشن گردد.

۲- اسراء ۱۷: ۱۹.

۲. «فَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا كُفْرَانَ لِسَعِيهِ وَإِنَّا لَهُ كَاتِبُونَ (۱)؛ پس هر که کارهای شایسته انجام دهد و مؤمن باشد، کوشش او نادیده گرفته نمی شود و ماییم که عمل او را برایش ثبت و ضبط می کنیم».

۳. «كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ (۲)؛ هر کس در گرو دست آورد خویش است». یعنی پی آمد آن به خود او بازمی گردد.

۴. «ظَهَرَ الْفُلُوكَ فِي الْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيُّدِي النَّاسِ (۳)؛ بر اثر آنچه انسان ها با دست های خود فراهم آورده اند تباهی، صحرا و دریا را فرا گرفته است».

۵. «وَمَا مَعَ النَّاسِ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَى (۴)؛ چه چیز مانع مردم از ایمان آوردن گردید، آن گاه که هدایت بر ایشان آمد».

در منطق اشعری، می بایست گفت: تو-خطاب به خدا-نخواستی ای! ۶. «وَمَنْ يَعْمَلْ سُوءًا أَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهُ ثُمَّ يَسْتَغْفِرِ اللَّهُ يَجِدِ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا (۵)؛ و هر کس کار بدی کند یا به خود ستم روا دارد، سپس از خدا آمرزش بخواهد، خدا را آمرزنده مهربان خواهد یافت».

اگر انسان در انجام کار زشت اختیاری نداشته باشد، چگونه می شود کار او را عمل قبیح شمرد، یا آنکه ستمی به خود روا داشته باشد. آن گاه چرا خواهان گذشت باشد؟! ۷. «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ (۶)؛ خداوند کسی را جز به قدر توانایی اش تکلیف نمی کند. هر چه [خوبی] کند به سود او است و هر چه [بدی] کند به زیان او است».

این آیه به خوبی دلالت دارد که انسان خود توانایی انجام کار نیک و بد را دارد، که تکلیف بر حسب توانایی او می باشد و پیامدهای سود و زیان آن به خود او بازمی گردد.

۸. «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ (۷)؛ در دین اکراهی نیست. راه صلاح از

[شماره صفحه واقعی : ۳۱۲]

ص: ۲۲۰۷

۱- انبیا: ۹۴: ۲۱.

۲- طور: ۲۱: ۵۲.

۳- روم: ۴۱: ۳۰.

۴- اسراء: ۹۴: ۱۷.

۵- نساء: ۱۱۰: ۴.

۶- بقره: ۲۸۶: ۲.

۷- بقره: ۲۵۶: ۲.

راه فساد جدا و روشن است». زیرا حقیقت دین، باور است که می بایست با آشکار شدن دلایل حاصل گردد، و هرگونه تحمیل و اکراه در آن راه ندارد.

۹. «سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ شَيْءٍ. كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ حَتَّى ذَاقُوا بَأْسَنَا. قُلْ هَيْلٌ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَوْلَا أَنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ (۱)؛ هر آینه مشرکان خواهند گفت: اگر خدا می خواست نه ما و نه پدران ما شرک نمی ورزیدیم و چیزی را [بر خود] تحریم نمی کردیم. آری، چنین دروغی را پیشینیان آنان نیز گفته و دچار عقوبت ما گردیده اند. [به آنان] بگو: [در این گفتار] آیا دلیل علم آوری نزد شما هست که برای ما آشکار کنید [یا آنکه] تنها از گمان و پندار خود پیروی می کنید؟ آری این گفتار جز گزافه گویی بیش نیست».

اساساً جاهلیت عرب بر این گمان بوده که انسان از خود اختیاری ندارد و در زندگی تابع سرنوشت است و هر چه خدا خواسته انجام می گیرد، با این پندار خواسته اند تا سرپوشی بر روی کارها و رفتارهای زشت خود بگذارند.

خداوند، آنان را در این گزافه گویی نکوهش می کند، که این چه پنداری است که درباره خداوند روا می دارید، در حالی که خداوند خود از آن آگاه نیست؟!.

لذا خداوند در آیات دیگر می فرماید: «قُلْ أَتَّبِعُونَ اللَّهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ (۲)؛ بگو چیزی را به خدا گزارش می دهید که به آن آگاه نیست؟!».

ابو الحسن اشعری - در مسأله جبر - از جدّ خود ابو موسی اشعری ارث برده است، که بر وفق باورهای جاهلیت عرب به جبر عقیده داشت. عبد الکریم شهرستانی گفت و گویی را از وی با عمرو بن عاص در این باره نقل می کند: «عمرو به ابو موسی گفت: چه کسی را بیایم تا شکایت خدا را نزد او ببرم؟ ابو موسی گفت: من آن کس هستم هر چه داری بگو! عمرو گفت: خداوند خود چیزی را بر من تقدیر کرده، سپس مرا بر آن عقوبت می کند؟! ابو موسی گفت: آری! عمرو گفت: چرا و برای چه؟ ابو موسی گفت: زیرا او بر تو ستمی روا نمی دارد. آن گاه عمرو ساکت گردید و پاسخی نداشت» (۳).

[شماره صفحه واقعی : ۳۱۳]

ص: ۲۲۰۸

۱- انعام ۱۴۸: ۶.

۲- یونس ۱۰: ۱۸، و با تعبیری دیگر در سوره رعد ۱۳: ۳۳.

۳- ملل و نحل شهرستانی، ج ۱، ص ۹۴.

مقصود ابو موسی از عبارت اخیر آن است که خداوند هر چه بخواهد با آفریده خود انجام می دهد و چون آفریده او است ستمی روا نداشته است. این همان گفتار ابو الحسن است که ظلم از دیگران ناروا است و آنچه خدا روا می دارد ستمی شمرده نمی شود (۱).

۱۰. «إِنَّ هَذِهِ تَذَكُّرَةٌ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَيَّ رَبَّهُ سَبِيلًا (۲)؛ این [قرآن] اندرزی است، پس هر که [اندیشد و] خواسته باشد می تواند [بدین وسیله] راه خود را به سوی پروردگار خود در پیش گیرد».

این آیه به خوبی روشن می سازد که آنچه از جانب حق تعالی است راهنمایی های برونی و برانگیختن فطرت و خرد درونی است، تا انسان خود آزادانه راه خود را به سوی حق و حقیقت بیابد.

### اضلال یا خذلان

در بسیاری از آیات قرآنی مسأله «اضلال» مطرح و به خدا نسبت داده شده است. با این که اضلال به معنای گمراه کردن، یک عمل ضد ارزشی و ضد خدایی است! لذا باید در مفهوم اضلال منتسب به ساحت قدس الهی دقت نظر شود، تا روشن گردد که کاربرد این واژه جنبه مجازی دارد و استعاره ای بیش نیست و هرگز معنای حقیقی آن مقصود نمی باشد.

«اضلال»-منتسب به پروردگار- به معنای «خذلان» است؛ یعنی به خود واگذار کردن و از عنایت خاص محروم نمودن، آن هم بر اثر عناد و لجاجتی است که افراد مقاوم در مقابل حق از خود نشان می دهند. پس خود نخواسته اند تا مشمول عنایت حضرت حق گردند، و چون شایستگی و آمادگی لازم را در خود فراهم نساخته اند، به خود رها شده اند.

«يُتَّبِطُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ فِي الْآخِرَةِ، وَ يُضِلُّ اللَّهُ الظَّالِمِينَ (۳)؛ خداوند کسانی که ایمان دارند را بر گفتار ثابت استوار می دارد، چه در این جهان چه

[شماره صفحه واقعی : ۳۱۴]

ص: ۲۲۰۹

۱- ر.ک: اشعری، اللمع، ص ۱۱۷-۱۱۶.

۲- مزمل ۱۹: ۷۳.

۳- ابراهیم ۲۷: ۱۴.

در سرای جاوید. کسانی که [یر خود] استم روا داشته [و از فطرت و منهج شرع کنار زده اند] خداوند آنان را به خود واگذار می کند.»

همین است تفسیر «يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ» - همان گونه که اشارت رفت - به دلیل «قُلْ إِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ أُنَابَ» (۱). پس هر کس را که خداوند اضلال می کند (خذلان - به خود واگذاری) کسانی اند که در پی «انابه» (بازگشت به سوی حق) نبوده اند. «وَعَرَّهُمْ فِي دِينِهِمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ» (۲)؛ یعنی شیوه آنان، که بیهوده رفتن و ناروا سخن گفتن است، آنان را به غرور و سرکشی واداشت.

«فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَاعْتَصِمُوا بِهِ فَسَيُدْخِلُهُمْ فِي رَحْمَةٍ مِنْهُ وَفَضْلٍ وَيَهْدِيهِمْ إِلَيْهِ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا» (۳)؛ ولی کسانی که به خدا ایمان آورده و به ریسمان او چنگ زده اند، به زودی آنان را در جوار رحمت او در آورده و فرونی عنایت خود، آنان را فرا می گیرد و ایشان را به سوی خود، به راهی راست [مستقیم و استوار] هدایت کند.»

### ختم و طبع

واژه های ختم و طبع و غشاوه که در قرآن به کار رفته، در همین زمینه است و مقصود حجابی است که انسان های معاند و سرکش با سوء رفتار و کردار خود، برای خویش فراهم ساخته اند.

«خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ، وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً» (۴)؛ خداوند بر دل های شان و بر حس شنوایی شان مهر نهاده و بر چشمانشان پوششی افکنده شده است.»

«وَطُبِعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ» (۵)؛ و بر دل های شان - که جایگاه ادراک است - مهر و موم زده شده است در نتیجه قدرت درک ندارند.»

ولی زمینه این مهر و موم و پرده حجاب را خود فراهم ساخته اند. در آیات دیگر، این جهت به خوبی روشن است: «أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ وَخَتَمَ

[شماره صفحه واقعی : ۳۱۵]

ص: ۲۱۰

۱- رعد ۱۳:۲۷.

۲- آل عمران ۳:۲۴.

۳- نساء ۴:۱۷۵.

۴- بقره ۲:۷.



عَلَى سَمْعِهِ وَ قَلْبِهِ (۱)؛ آیا نمی بینی کسی را که خواسته های نفسانی خود را خدای خود قرار داده و از این رو، خداوند با علم به این جهت، او را به خود واگذار کرده و بر گوش و دلش مهر زده است».

«ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا فَطُبِعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ ۚ . «بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ ۚ»؛ یعنی اینان پس از ایمان آوردن ظاهری که برای فریب دادن مؤمنان بوده است، کفر ورزیدند تا بدین سبب مواضع مؤمنین را متزلزل سازند. از این رو بر دل های شان مهر دل مردگان زده شد.

«كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى كُلِّ قَلْبٍ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ (۲)؛ این چنین است که خداوند بر دل هر خودخواه سرکشی مهر [شقاوت] می نهد». از این رو، از زبان خود آنان این حقیقت تلخ را حکایت می کند و خود اعتراف دارند که زمینه حق ستیزی را خود فراهم ساخته اند: «كِتَابٌ فَضَّلْتُمُوهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ. بَشِيرًا وَ نَذِيرًا فَأَعْرَضَ أَكْثَرُهُمْ فَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ وَ قَالُوا قُلُوبُنَا فِي أَكِنَّةٍ مِمَّا نَدْعُونَ إِلَيْهِ وَ فِي آذَانِنَا وَقْرٌ وَ مِنْ بَيْنِنَا وَ بَيْنِكَ حِجَابٌ فَاعْمَلْ إِنَّا نَحْمِلُونَ (۳)؛ [این قرآن] کتابی است که بیانات آن به طور روشن و به زبان عربی [آشکارا] برای گروهی که می دانند [و چندان نادان نیستند که چیزی نفهمند] نویددهنده و بیم دهنده است. و [لی] بیشتر آنان روی گردان شدند، از این رو نشنیده گرفتند. و گفتند: دل های ما از آنچه ما را به سوی آن می خوانی در پوشش است و در گوش های ما نیز سنگینی وجود دارد [که جلوی شنوایی ما را گرفته است] و میان ما و تو حجاب و حایلی وجود دارد [نه تو را می بینیم و نه گفته های تو را می شنویم] پس تو کار خود گیر و ما کار خود گیریم».

پر روشن است که این گونه برخورد و این گونه گفتار، از لجاجت و عناد مفرط حکایت دارد و تمامی این تعبیر، تمثیل و استعاره ای بیش نیست. لذا خداوند آنان را نکوهش می کند که از روی حق ستیزی چنین گفتاری می گویند «وَ قَالُوا قُلُوبُنَا غُلْفٌ».

[شماره صفحه واقعی : ۳۱۶]

ص: ۲۲۱۱

۱- جاثیه ۲۳: ۴۵.

۲- غافر ۳۵: ۴۰.

۳- فصلت ۵: ۴۱-۳.

بِئْسَ لَعْنَةُ اللَّهِ بِكْفَرِهِمْ فَقَلِيلًا مِّمَّنْ يُؤْمِنُونَ (۱)؛ و گفتند: دل های ما در غلاف است [پوششی آن را فرا گرفته، ولی نه، چنین نیست] بلکه خدا به سزای کفر [و حق ستیزی] شان، لعنتشان [مطروود در گاهش] کرده است، پس چه اندک اند کسانی که ایمان می آورند».

[شماره صفحه واقعی : ۳۱۷]

ص: ۲۲۱۲

---

۱- بقره ۸۸:۲.



یکی از مسایل قرآنی، مسأله «وجوه و نظائر» است، که راه احتمال را در فهم معانی قرآن باز نموده و گاهی موجب اشتباه برخی و گاه موجب دستاویزی برای فتنه جویان شده است. فهم معانی قرآن نیاز به ورزیدگی و اندیشه عمیق دارد تا امکان سد احتمالات میسر گردد، لذا شناخت وجوه و احتمالات و نیز اشباه و نظائر یک ضرورت تفسیری به شمار می رود. در این زمینه کتاب ها و رساله های فراوانی نوشته شده و نیز تألیفاتی با عنوان «غریب القرآن» یا «تأویل مشکل القرآن» ارائه شده است. پیشینیان در این زمینه کوشش فراوانی نموده و برای حل مشکلات قرآنی آثار نفیسی از خود به یادگار گذارده اند.

اولین کسی که در این وادی قدم نهاد، ابو الحسن مقاتل بن سلیمان بلخی خراسانی (متوفای ۱۵۰) است. وی از تابعین به نام شمرده می شود (۱). کتاب وی

[شماره صفحه واقعی : ۳۱۸]

ص: ۲۲۱۳

- 
- ۱- از معاصرین وی و کمی پس از وی که در این زمینه نوشته اند، می توان افراد زیر را نام برد: ۱. ابان بن تغلب بن رباح (متوفای ۱۴۱)، تابعی بزرگ و صحابی برومند سه امام: علی بن الحسین السجاد و محمد بن علی الباقر و جعفر بن محمد الصادق، که دارای منزلتی شامخ می باشد؛ ۲. محمد بن السائب کلبی (متوفای ۱۴۶) صاحب تاریخ و تفسیر معروف؛ ۳. مورج بن عمرو سدوسی (متوفای ۱۷۴)؛ ۴. علی بن حمزه کسائی (متوفای ۱۸۲) از قراء سبعة و نحوی معروف؛ ۵. نظر بن شمیل (متوفای ۲۰۳)؛ ۶. قطرب محمد بن المستنیر (متوفای ۲۰۶)؛ ۷. قراء یحیی بن زیاد (متوفای ۲۰۷)؛ ۸. ابو عبیده معمر بن مثنی (متوفای ۲۱۰) لغوی مشهور؛ ۹. اخفش اوسط سعید بن مسعده (متوفای ۲۱۶)؛ ۱۰. ابو عبید قاسم بن سلام (متوفای ۲۲۳)؛ ۱۱. ابو العباس ثعلب احمد بن یحیی بن یسار (متوفای ۲۹۱)؛ ۱۲. احمد بن محمد بن یزداد بن رستم (متوفای حدود سال ۳۰۰)؛ ۱۳. ابراهیم بن محمد نفطویه (متوفای ۳۲۳)؛ ۱۴. احمد بن کامل بن شجره

اکنون در دسترس است و با ضمیمه تحقیق دکتر عبد الله محمود شحاته به سال ۱۹۷۵ م به چاپ رسیده است.

پس از وی افراد دیگری نیز در این مسیر گام نهاده اند. به گفته جلال الدین سیوطی، ابو الفرج (متوفای ۵۹۷)، واعظ و محدث و مفسر معروف و ابن دامغانی و ابو الحسین محمد بن عبد الصمد مصری و ابن فارس و دیگران، در این زمینه کتاب هایی نوشته اند؛ که کتاب ابن فارس در اختیار جلال الدین سیوطی بوده و در کتاب «اتقان» از آن نقل کرده است.

عمده ترین کتاب در دست در این زمینه کتاب «وجوه و نظائر» نوشته ابو الفضل حبیب بن ابراهیم تفسیری (متوفای حدود سال ۶۰۰) است. این کتاب به فارسی نگاشته شده و دکتر مهدی محقق آن را تحقیق نموده در اختیار خوانندگان قرار داده است. این کتاب در واقع، تکمیل شده کتاب مقاتل ابن سلیمان است. مؤلف ابتدا به عربی بر آن افزوده سپس با اضافاتی آن را به فارسی در آورده است. خود چنین گوید:

«چون از تصنیف کتاب «بیان التصریف» برداختم، نگاه کردم به کتاب «وجوه القرآن» که مقاتل بن سلیمان رحمه الله به تازی ساخته بود بسیار کلمت را از اسماء و افعال و حروف که او شرح آن، دو وجه یا سه وجه بیان کرده بود، در کتاب تفسیر ابو الحسین ثعلبی رحمه الله هر کلمتی را چهار و پنج وجه موجود یافتم و بسیار کلمت را که او سه و چهار وجه گفته بود، در تفسیر ثعلبی هریک را شش و هفت وجه معنی یافتم. و بسیار کلمت را وجوه فرو گذاشته بود. و نیز ترتیب کتاب نه بر طریقی نهاده بود که استخراج آن چه طلب کنند به وقت حاجت شرح وجوه آن کلمت را به زودی بیابند. پس چون احوال کتاب وی بدین صفت دیدم خواستم که در وجوه قرآن کتابی سازم کامل و مفید که آنچه در کتاب ثعلبی و تفسیر سوراآبادی و تفسیر نقاش و تفسیر شاپور و تفسیر واضح و در کتاب مشکل (ابن قتیبه) و کتاب غریب القرآن عزیری در وجوه قرآن بیان کرده است، بر طریق اختصار آن جمله در کتابم موجود باشد... و بر وسع طاقت شرح وجوه هر کلمتی را به پارسی واضح بیان کردم و هر

[شماره صفحه واقعی : ۳۱۹]

ص: ۲۲۱۴

وجهی چند آیت از قرآن به دلیل آوردن...» (۱).

## تعریف وجوه و نظائر

وجوه، دربارهٔ محتملات معانی به کار می‌رود و نظائر، دربارهٔ الفاظ و تعابیر. اگر در لفظ یا عبارتی چند معنا احتمال رود، این معانی را «وجوه» گویند. بدین معنا که عبارت مذکور را بتوان بر چند وجه تعبیر کرد و هر وجهی را تفسیری شمرد. نظائر در الفاظ یا تعابیر مترادفه به کار می‌رود و آن هنگامی است که چند لفظ (کلمه یا جمله) یک معنای تقریبی واحد را افاده کنند. این بیشتر در الفاظی یافت می‌شود که دارای معانی متقارب و مترادف باشند و جدا ساختن آن‌ها گاه دشوار می‌نماید. در قرآن از هر دو نوع فراوان یافت می‌شود. لذا شناخت وجوه و نظائر در قرآن یک ضرورت تفسیری به شمار می‌رود.

جلال الدین سیوطی در تعریف وجوه چنین گوید: «فالوجوه للفظ المشترك الذي يستعمل في عدة معان، كلفظ الأمة..» (۲)؛ وجوه لفظ مشترکی را گویند که در چند معنا به کار می‌رود، مانند لفظ "امت" که به سه معنا آمده: ملت، طریقت و مدت. «امت به معنای ملت در آیه: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ (۳)؛ این چنین است که ما شما را ملتی میانه قرار دادیم. امت به معنای طریقت نظیر آیه: ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ﴾ (۴)؛ ما پدرانمان را بر طریقتی [روشی] یافتیم و ما همان را دنبال می‌کنیم. امت به معنای مدت نظیر آیه: ﴿وَقَالَ الَّذِي نَجَا مِنْهُمَا وَادَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ...﴾ (۵)؛ و آن کس از آن دو [زندانی] که نجات یافته و پس از مدتی [یوسف را] به خاطر آورده بود، گفت...».

در تعریف نظائر گوید: «و النضائر، كالألفاظ المتواطئة...؛ نظائر الفاظی را گویند که با یکدیگر هم آهنگ و هم‌تا باشند» مانند الفاظ مترادفه که معانی آن‌ها یکسان یا نزدیک به هم باشند.

[شماره صفحه واقعی : ۳۲۰]

ص: ۲۲۱۵

۱- از مقدمه مؤلف بر کتاب، ص ۲-۱.

۲- الاتقان، ج ۲، ص ۱۲۱.

۳- بقره ۱۴۳: ۲.

۴- زخرف ۲۳: ۴۳.

۵- یوسف ۴۵: ۱۲.

وجوه محتمله در الفاظ و عبارات قرآن، به ویژه در جمله های ترکیبی-چنانچه اشارت رفت-فراوان است و تا کسی این وجوه محتمله را نداند، درست را از نادرست تشخیص نخواهد داد و بر حقیقت تفسیر آیه آگاه نخواهند شد چه پی بردن به حقیقت، به میزان تشخیص و توانایی جدایی صحیح از مستقیم بستگی دارد. به هر تقدیر در قرآن این ویژگی وجود دارد که در بسیاری از تعابیر آن راه احتمالات باز است. برای روشن شدن معنا باید راه احتمالات سد شود.

مولا امیر مؤمنان علیه السلام فرموده: «القرآن حَمَلٌ ذو وجوه؛ قرآن احتمالات گوناگونی را پذیرا است». هریک از آیات کشف معانی مختلفی را دارد لذا باید اندیشید تا راه درست را برای رسیدن به معانی صحیح یافت. این سخن را علی علیه السلام هنگامی به ابن عباس فرمود که خواست او را به احتجاج با خوارج روانه کند. آن گاه دستور فرمود:

«لا تخصمهم بالقرآن، فإنَّ القرآن حَمَلٌ ذو وجوه تقول و يقولون... و لكن حاججهم بالشيء، فإنهم لن يجدوا عنها محيصا (۱)؛ با قرآن با آنان درگیر نشو، زیرا قرآن معانی گوناگونی را پذیرا است، می گویی و می گویند... ولی با سنت با آنان از در گفتگو درآی، زیرا راه چاره ای جز پذیرفتن و تسلیم شدن نخواهند داشت». ابن عباس با انجام دستور امیر مؤمنان بر خصم پیروز گردید.

از این رو، از قتاده بن سلیمان نقل است که گفت: «لا يكون الرجل فقيها كلَّ الفقه حتى يری للقرآن وجوها كثيرة؛ فقیه توانا کسی است که برای قرآن وجوه محتمله فراوان بداند». از ابو الدرداء نیز روایت شده: «إنَّك لن تفقه كلَّ الفقه حتى تری للقرآن وجوها» (۲). پس درک صحیح قرآن در آن است که یک مفسر دانا تمامی وجوه محتمله آیات را بداند و بتواند صحیح آن را از سقیم جدا سازد. لذا پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرموده است: «القرآن ذلول ذو وجوه، فاحملوه علی أحسن الوجوه (۳)؛ قرآن همچون شتر رام به هر طرف می توان او را برد، ولی آن را بر بهترین وجه راه برید».

[شماره صفحه واقعی : ۳۲۱]

ص: ۲۲۱۶

۱- ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۱۸، ص ۷۱، شماره نامه ۷۷.

۲- سیوطی، الاتقان، ج ۲، ص ۱۲۲-۱۲۱.

۳- تفسیر صافی، ج ۱، مقدمه ۵، ص ۲۱.

هریک از وجوه و نظائر گاه در کلمات افرادی هستند و گاه در جمله بندی های کلامی، که برای هریک از چهار دسته شواهد بسیاری در قرآن یافت می شود. برای هریک به ترتیب نمونه هایی می توان آورد:

۱. وجوه احتمالات معانی در کلمات افرادی؛ مانند:

امت: که در قرآن به سه معنا آمده، چنانچه یادآور شدیم.

برهان: در آیه «وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهٍ وَ هَمَّ بِهَا لَوْ لَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهٍ» (۱). این برهان خدایی کدام است که یوسف را از قصد فحشا بازداشت؟ در پاسخ این سؤال، هفت وجه گفته اند:

یک: حکم قطعی الهی در تحریم زنا، که عقوبت دنیوی و اخروی دارد.

دو: آنچه را که خداوند به انبیا داده از مکارم اخلاق و صفات عالیه، که از هرگونه آلودگی پرهیزند.

سه: مقام نبوت که مانع ارتکاب فحشا و منکر است که از مقام حکمت انبیا سرچشمه گرفته.

چهار: زلیخا در آن هنگام پارچه ای بر چهره بتی که در کنار اتاق بود افکند تا جلوی او مرتکب فحشا نگردد و این عمل هشدار بود برای یوسف تا خود را از دید خداوند دور نیند.

پنج: در سقف خانه نوشته ای پدیدار گشت و زشتی و پلیدی عمل زنا را برای یوسف روشن تر ساخت.

شش: حضرت یعقوب را در گوشه اتاق، مجسم دید که انگشت به دندان گرفته به یوسف یادآور می شود تا دامن نبوت را لکه دار نکند.

هفت: ایمان راسخ و مقام عصمت حضرت یوسف از پیش مانع هرگونه دست یازیدن به آلودگی ها بوده است (۲).

در این وجوه محتمله تنها وجه اخیر با مقام شامخ عصمت سازگار است و برخی

[شماره صفحه واقعی: ۳۲۲]

ص: ۲۲۱۷

۱- یوسف ۱۲:۲۴.

۲- ر.ک: تفسیر فخر رازی، ج ۱۸، ص ۱۲۰-۱۱۹. مجمع البیان، ج ۵، ص ۲۲۵.

از این وجوه با مقام منبع نبوت سازش ندارد.

۲. وجوه محتمله در رابطه با جمله های کلامی؛ مانند آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ. وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ وَأَنَّهُ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ» (۱). این آیه مؤمنین را بر آن می دارد تا دعوت خدا و رسول را با جان و دل بپذیرند زیرا در این پذیرفتن، سعادت حیات و ارزش زندگی را در می یابند. آن گاه تهدید کرده که در صورت نپذیرفتن، دچار فاجعه ای بس بزرگ و خطرناک می شوند که آن حایل شدن خدا بین آنان و قلب هایشان است و سرانجام بازگشت همه به سوی خدا است.

جمله «وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ» از جمله عبارات هابی است که مورد گفتگو قرار گرفته، درباره آن سخن بسیار گفته اند. وجوه محتمله در تفسیر و تأویل آن تا شش گفتار رسیده است.

اشاعره (پیروان مکتب ابو الحسن اشعری) این آیه را دست آویز قرار داده گمان برده اند که مقصود سلب اختیار مردم در انتخاب راه حق و باطل است، زیرا خداوند میان انسان و خواسته او حایل است، هر آنچه او بخواهد می شود، نه خود انسان.

فخر رازی - که اشعری است - در ذیل آیه می گوید: «کافری که خداوند ایمان او را نخواهد، نمی تواند ایمان بیاورد و مؤمنی که خداوند کفر او را نخواسته، نمی تواند کفر ورزد». آن گاه اضافه می کند: «با برهان عقلی این مطلب را ثابت کرده ایم، زیرا حالات قلب که همان عقاید و اراده و خواسته او است، همگی از اختیار او بیرون است، زیرا فاعل و گرداننده این حالات صرفاً خداوند است و در دست او است» (۲).

ولی اهل تحقیق در این زمینه گفته هایی دارند که ذیلا نقل می گردد:

۱. یکی از سنن الهی آن است که گاه میان انسان و خواسته او حایلی به وجود می آید و شرایط، خلاف خواسته او را بر وی تحمیل می کند.

«خدا کشتی آنجا که خواهد برد و گر ناخدا جامه بر تن درد»

هر انسانی باید این احتمال را بدهد که در زندگی وی گاه نقطه عطفی به وجود می آید و او را از مسیری که انتخاب کرده منحرف می سازد. لذا نباید مؤمن به ایمان

[شماره صفحه واقعی : ۳۲۳]

ص: ۲۲۱۸

۱- انفال ۲۴: ۸.

۲- ر.ک: فخر رازی، تفسیر کبیر، ج ۱۵، ص ۱۴۸-۱۴۷.

خود غرّه شود و عجب او را فرا گیرد و نیز نباید تبه کار از رحمت الهی مأیوس گردد.

انسان، چه مؤمن و چه گنهگار، باید میانه خوف و رجاء، طی منزل نماید و این حالت انسان را پیوسته در حالت تعادل نگاه می دارد.

۲. خداوند بر همه چیز سلطه دارد و از خود انسان بر او بیشتر مسلط است، هرگز نباید مغرور گردد که هر چه می خواهد می تواند انجام دهد، بلکه تا اراده خدا در کار نباشد و اذن او نباشد، هیچ کاری انجام نمی پذیرد.

۳. خداوند میان انسان و خواسته های او به وسیله مرگ حایل می گردد.

۴. خداوند از هر چیز نسبت به انسان نزدیک تر است «وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ (۱)؛ و ما از شاهرگ او به او نزدیک تریم».

۵. حایل شدن خدا میان انسان و قلب او، کنایه از فراموش کردن خود است.

انسانی که خدا را فراموش کرده در واقع خویشتن را فراموش کرده، زیرا انسانیت را فراموش کرده است. جامعه ای که خدا در آن حاکم نباشد و او را حاضر و ناظر نداند، انسانیت از آن جامعه رخت بر می بندد و بر آن جامعه انسانیت حکومت نمی کند، «نَسُوا اللَّهَ فَنَسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ (۲)؛ خدا را فراموش کردند و او آنان را دچار خود فراموشی کرد» (۳).

۶. کنایه از مجموع این معانی است، چنانچه علامه طباطبایی اختیار فرموده اند (۴).

۳. نظائر در کلمات افرادی، مانند قلب و فؤاد که هر دو لفظ معنای دل دارند و مقصود شخصیت واقعی و باطنی انسان است. مانند این دو آیه:

«نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ (۵)؛ روح الامین [جبرئیل] آن را بر دلت نازل کرد تا از جمله هشدار دهندگان باشی».

«كَذَلِكَ لِنُنَبِّئَ بِه فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلاً (۶)؛ این گونه [ما آن را به تدریج نازل کردیم] تا

[شماره صفحه واقعی : ۳۲۴]

ص: ۲۲۱۹

۱- ق ۱۶: ۵۰.

۲- حشر ۱۹: ۵۹.

۳- این معنا از دقت بیشتری برخوردار است و با سیاق آیه بهتر سازگار می باشد. در جای خود (التمهید ج ۳، ص ۲۴۵) همین

معنا را ترجیح داده ایم.

۴- ر.ک: التمهید، ج ۳، ص ۲۵۶-۲۳۹.

۵- شعراء ۱۹۴: ۲۶-۱۹۳.

۶- فرقان ۲۵: ۳۲.



قلب را به وسیله آن استوار گردانیم، و آن را به آرامی خواندیم».

همچنین قلب و عقل و لب، هر سه یک معنا دارند: نیروی إدراک و اندیشیدن.

چنانچه در آیات زیر است:

«إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرٍ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ (۱)؛ قطعاً در این [عقوبت‌ها] برای هر صاحب دل و اندیشه [و حق نیوشی که خود به گواهی ایستد، عبرتی است].»

«وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ (۲)؛ و گویند: اگر شنیده [و پذیرفته] بودیم یا تعقل [و درک] کرده بودیم، در [میان] دوزخیان نبودیم.»

«إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ (۳)؛ قطعاً در این [گونه دگرگونی]ها برای صاحبان خرد عبرتی است.» همچنین علم و عقل و رأی و أبصر و نظر و فهم و فقه و فکّر و أيقن و تذکر و وعی تمامی این الفاظ معنای آگاه شدن و دانستن را می دهد. چنان که در این آیات آمده است:

«وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا (۴)؛ و بگو: پروردگارا! بر دانشم بیفزای.» «يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ (۵)؛ نشانه‌ها را برای گروهی که می دانند به روشنی بیان می کند.» «إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ (۶)؛ بی گمان در این [امور] برای مردمی که آگاهند دلایل [روشنی] است.» «إِنَّهُمْ يَرَوْنَهُ بَعِيدًا وَرَأَاهُ قَرِيبًا (۷)؛ آنان [عذاب] را دور می دانند و [ما] نزدیکش می دانیم.» «وَأَبْصَرَهُمْ فَسَوْفَ يُبْصِرُونَ (۸)؛ و آنان را بنگر که به زودی با دیده بصیرت بنگرند [آگاه خواهند شد].» «أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ (۹)؛ آیا در زمین سیر و سفر نمی کنند تا به سرانجام پیشینیان آگاهی یابند؟».

«فَقَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكُلًّا آتَيْنَاهَا حُكْمًا وَعِلْمًا (۱۰)؛ پس آن [داوری] را به سلیمان فهماندیم [آگاه ساختیم] و به هر یک [از داود و سلیمان] حکمت و دانش عطا کردیم.» «وَ اخْلُلْ عُقْدَةً مِنْ لِسَانِي يَفْقَهُوا قَوْلِي (۱۱)؛ و از زبانتم گره بگشای [تا] سختم را

[شماره صفحه واقعی : ۳۲۵]

ص: ۲۲۲۰

۱- ق ۳۷: ۵۰.

۲- ملک ۱۰: ۶۷.

۳- زمر ۲۱: ۳۹.

۴- طه ۱۱۴: ۲۰.

۵- یونس ۵: ۱۰.

۶- رعد ۴: ۱۳.

٧- معارج ٧: ٧٠-٦.

٨- صافّات ١٧٥: ٣٧.

٩- يوسف ١٠٩: ١٢.

١٠- انبيا ٧٩: ٢١.

١١- طه ٢٧: ٢٠-٢٨.

بفهمند». «إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَمَآيَهٗ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ (۱)؛ به راستی در این [زندگی زبوران] برای مردمی که می اندیشند نشانه [قدرت الهی] است». «قَدْ بَيَّنَّا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ (۲)؛ ما نشانه ها را برای گروهی که یقین [و آگاهی] دارند روشن گردانیده ایم». «إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ (۳)؛ تنها خردمندانند که می دانند». «لِنَجْعَلَهَا لَكُمْ تَذَكَّرَةً وَ تَعِيَهَا أُذُنٌ وَاعِيَةٌ (۴)؛ تا آن را مایه اندرزتان گردانیم و گوش نگهدارنده اندرز آن را فرا گیرد».

۴. نظائر در جمله های ترکیبی مانند: طَبَعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ، خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ، قَلْبُهُمْ فِي غُلْفٍ، صَرَفَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ، أَعْيَنَهُمْ فِي غِطَاءٍ، وَ عَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ، أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ، فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ... و غیره که تمامی این تعابیر یک معنا را می رساند:

کج اندیشی و کج بینی و کج روی که بر خلاف فطرت انجام گرفته است. ذیلا نمونه هایی ذکر می گردد:

طبع: «وَ طَبَعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ (۵)؛ و خدا بر دل های شان [وازدگان از جنگ] مهر نهاد، در نتیجه آنان نمی فهمند». «أُولَٰئِكَ الَّذِينَ طَبَعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَ سَمِعِهِمْ وَ أَبْصَارِهِمْ وَ أُولَٰئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ (۶)؛ آنان (-کافران) کسانی اند که خدا بر دل ها و گوش و دیدگان شان مهر نهاده و آنان خود غافلانند». «أُولَٰئِكَ الَّذِينَ طَبَعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَ اتَّبَعُوا أَهْوَاءَهُمْ (۷)؛ اینان [-منافقان] همان ها هستند که خدا بر دل های شان مهر نهاده است و از هوس های خود پیروی کرده اند». «وَ طَبَعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ (۸)؛ و بر دل های شان مهر زده شده است، در نتیجه قدرت درک ندارند».

ختم: «خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَ عَلَى سَمْعِهِمْ وَ عَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ (۹)؛ خداوند بر دل های آنان و بر شنوایی ایشان مهر نهاده و بر دیدگان شان پرده ای است (یعنی آنان را در کج بینی و کج اندیشی قرار داده است)». «أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَ أَضَلَّهُ اللَّهُ

[شماره صفحه واقعی : ۳۲۶]

ص: ۲۲۲۱

۱- نحل ۶۹:۱۶.

۲- بقره ۱۱۸:۲.

۳- رعد ۱۹:۱۳.

۴- حاقه ۱۲:۶۹.

۵- توبه ۹۳:۹.

۶- نحل ۱۰۸:۱۶.

۷- محمد ۱۶:۴۷.

۸- توبه ۸۷:۹.

۹- بقره ۷:۲.

[شماره صفحه واقعی : ۳۲۷]

ص: ۲۲۲۲

غشاء: «وَعَلَىٰ أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ...» (۱)؛ و بر دیدگان‌شان پرده ای است...». «وَجَعَلَ عَلَيَّ بَصِيرَةَ غِشَاوَةٍ» (۲)؛ و بر دیده اش پرده نهاده است.»

زیغ: «فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ» (۳)؛ پس چون [قوم موسی از حق] برگشتند خدا دل های شان را برگردانید و خدا مردم نافرمان را هدایت نمی کند. «رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً» (۴)؛ پروردگارا! پس از آنکه ما را هدایت کردی دل هایمان را دست خوش انحراف مگردان و از جانب خود رحمتی بر ما ارزانی دار. «فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ» (۵)؛ اما کسانی که در دل های شان انحراف [کج روی] است برای فتنه جویی و طلب تأویل آن [به دلخواه خود] از متشابه آن پیروی می کنند.»

مرض: «فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا...» (۶)؛ در دل های شان مرضی است [که درک ندارند] و خدا بر مرضشان افزود...». «فَتَرَى الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ...» (۷)؛ می بینی کسانی را که در دل های شان بیماری است...». «وَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ رِجْسًا إِلَىٰ رِجْسِهِمْ...» (۸)؛ و اما کسانی که در دل های شان بیماری [کج بینی و بی خردی] است پلیدی بر پلیدی شان افزود...». «أَفِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ أَمْ ارْتَابُوا...» (۹)؛ آیا در دل های شان مرضی است یا در تردید هستند...». «لِيَجْعَلَ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ فِتْنَةً لِّلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ...» (۱۰)؛ تا آنچه را شیطان القا می کند، برای کسانی که در دل های شان بیماری است آزمایشی گرداند.»

تمامی این تعابیر حاکی از یک حقیقت است و آن انحراف در فکر و اندیشه و عقیده است، که بر اثر عناد و لجاج و اصرار بر جهالت بر ایشان حاصل گردیده است و از آن دست بردار نیستند. لذا همه این تعابیر بر آنان صادق است: طبع علی قلبه. ختم

[شماره صفحه واقعی : ۳۲۸]

ص: ۲۲۲۳

۱- بقره ۷:۲.

۲- جاثیه ۲۳:۴۵.

۳- صف ۵:۶۱.

۴- آل عمران ۸:۳.

۵- آل عمران ۷:۳.

۶- بقره ۱۰:۲.

۷- مائده ۵۲:۵.

۸- توبه ۱۲۵:۹.

۹- نور ۵۰:۲۴.

۱۰- حج ۵۳:۲۲.

قلبه. قلوبهم غلف. صرف قلبه. قلبه فی غطاء. فی غشاء. زاغ قلبه. مرض قلبه. أضله الله علی علم.

## لغات غریبه

آیا در قرآن لغات غریبه وجود دارد؟ مقصود از لغات غریبه، الفاظ و کلمات نامأنوسی است که شنیدن آن بر طبع گران می آید و وجود آن در کلام موجب خلل در فصاحت می گردد. چنین الفاظ غریبی هرگز در قرآن نبوده و در شأن قرآن نمی باشد، زیرا قرآن در بالاترین مرتبه فصاحت قرار دارد و هیچ گاه کلمات غریبه در آن به کار نرفته است. آری، غرابت معنای دیگری نیز دارد که در قرآن به کار رفته است: غرابت در عرف محلی. قرآن-احیانا-الفاظ و کلماتی را مورد استعمال قرار داده که برای بیشتر عرف محلی تازگی داشته، معنای آن بر آنان چندان روشن نبوده است، زیرا قرآن از لغات تمامی قبایل عرب استفاده کرده، و حتی برخی کلمات را که ریشه های آن از غیر عرب گرفته شده به کار برده است؛ که بعضا معانی آن ها برای فرد عرب روشن نبوده است.

قرآن گاه برخی کلمات شیوا را که مورد استعمال قبایل مختلف عرب بوده به کار برده است، گرچه این کلمات احیانا برای دیگر قبایل تازگی داشته و نامأنوس می نموده است. غریب بدین معنا در قرآن وجود دارد و به فصاحت آن خللی نمی رساند.

قبایل عرب همان گونه که در امور سیاسی و نظامی و اجتماعی و نیز اقتصادی و فرهنگی از هم پراکنده بودند، از لحاظ زبان و لغت نیز از هم جدا بودند و در حالت پراکندگی به سر می بردند. بسیاری از کلمات و اصطلاحات در میان برخی قبایل رواج داشته که قبایل دیگر از آن بی خبر بودند. قرآن از تمامی این لغات بهره جسته و مناسب ترین کلمات را از هر قبیله انتخاب کرده و به کار برده است و از این راه یک نوع آگاهی عمومی در دسترس تمامی عرب قرار داده و خود خدمت فرهنگی، ادبی و لغوی به عرب نموده، وحدت لغت در میان عرب ایجاد نموده است. لذا نه فقط استعمال این گونه الفاظ به فصاحت قرآن خللی نمی رساند، بلکه یک گونه شیوه

[شماره صفحه واقعی : ۳۲۹]

ص: ۲۲۲۴

ادبی و فرهنگی فراگیر ایجاد کرده که عرب از ایجاد آن عاجز بوده است. اینک به نمونه‌هایی از این گونه لغات قبایلی می‌پردازیم.

## لغات قبایل

در این زمینه، ابو القاسم محمد بن عبد الله رساله ای نوشته به نام «اللغات» و لغات قبایل عربی را که در قرآن آمده، بر حسب ترتیب سوره‌ها یاد آور شده است. در این رساله لغاتی از ۳۰ قبیله معروف عرب که در قرآن به کار رفته، آورده است و نیز لغاتی از شهرهای مختلف عربی و دیگر ملت‌های مجاور عرب، که مجموعاً رساله لطیفی است و در نوع خود بی نظیر (۱).

قبایلی را که از آن‌ها یاد می‌کند عبارتند از: ۱. ازد شنوه؛ ۲. أشعریون؛ ۳. أنمار؛ ۴. اوس؛ ۵. بنو حنیفه؛ ۶. بنو عامر؛ ۷. تغلب؛ ۸. تمیم؛ ۹. ثقیف؛ ۱۰. جذام؛ ۱۱. جرهم؛ ۱۲. حمیر؛ ۱۳. خثعم؛ ۱۴. خزاعه؛ ۱۵. سعد العشیره؛ ۱۶. سلیم؛ ۱۷. طی؛ ۱۸. عذره؛ ۱۹. عماره؛ ۲۰. عسان؛ ۲۱. قریش؛ ۲۲. قیس؛ ۲۳. کنانه؛ ۲۴. کنده؛ ۲۵. لخم؛ ۲۶. مزینه؛ ۲۷. هذیل؛ ۲۸. همدان؛ ۲۹. هوازن؛ ۳۰. یمامه.

از شهرهایی که نام می‌برد: ۱. حجاز؛ ۲. حضرموت؛ ۳. سبأ؛ ۴. عمان؛ ۵. مدین؛ ۶. یمامه؛ ۷. یمن.

از ملت‌های مجاور: ۱. احباش؛ ۲. فرس؛ ۳. روم؛ ۴. قبط؛ ۵. انباط؛ ۶. سریان؛ ۷. عبرانیون؛ ۸. بربر.

جلال الدین سیوطی این رساله را در کتاب الاتقان خود خلاصه نموده که نمونه‌هایی از آن نقل می‌گردد:

از لغت کنانه: ۱. شطره: تلقاءه (بقره ۱۴۴: ۲). ۲. خلاق: نصیب (آل عمران ۷۷: ۳). یعزب: یعیب (یونس ۶۱: ۱۰)؛ ۴. دحورا: طردا (صافات ۹: ۳۷). ۵. کنود: کفور (عادیات ۶: ۱۰۰)؛

[شماره صفحه واقعی: ۳۳۰]

ص: ۲۲۲۵

۱- این رساله در حاشیه تفسیر جلالین، ج ۱، ابتدا از ص ۱۲۴ چاپ شده (دار احیاء الکتب العربیه-مصر)، و نیز مستقلاً به نام «اللغات فی القرآن» به تحقیق دکتر صلاح الدین المنجد چاپ شده (چاپ سوم دار الکتب الجدید-بیروت). جلال الدین سیوطی در دو جای کتاب «الاتقان» از آن نام می‌برد: چاپ جدید، ج ۱، ص ۱۹ و ۹۱ و آن را تلخیص می‌نماید.

از لغت هدیل: ۱. رجز: عذاب (مدثر ۵: ۷۴)؛ ۲. صلدا: نقیا (بقره ۲: ۲۶۴)؛ ۳.

مدرارا: متتابعا (انعام ۶: ۶)؛ ۴. فرقانا: مخرجا (انبیا ۴۸: ۲۱)؛ ۵. عیله: فاقه (توبه ۹: ۲۸)؛ ۶. ولیجه: بطانه (توبه ۹: ۱۶)؛ ۷. أجداث: قبور (یس ۳۶: ۵۱)؛ ۸. ذنوبا:

عذابا (ذاریات ۵۹: ۵۱)؛ ۹. دسر: مسامیر (قمر ۱۳: ۵۴)؛ ۱۰. واجفه: خائفه (نازعات ۸: ۷۹)؛ ۱۱. مسغبه: مجاعه (بلد ۱۴: ۹۰)؛ از لغت حمیر: ۱. سقایه: اناء (یوسف ۷۰: ۱۲)؛ ۲. مسنون: منتن (حجر ۲۶: ۱۵)؛ ۳. صرح: بیت (نمل ۴۳: ۲۷)؛ ۴. ویلا: شدید (مزمل ۱۶: ۷۳)؛ از لغت جرهم: ۱. محسور: منقطع (اسراء ۲۹: ۱۷)؛ ۲. حدب: جانب (انبیا ۹۶: ۲۱)؛ ۳. و دق: مطر (نور ۴۳: ۲۴)؛ ۴. ینسلون: یخرجون (انبیا ۲۱: ۹۶)؛ ۵. حبک:

طرائق (ذاریات ۷: ۵۱) (۱).

### واژه های غیر عربی

در لغت عرب واژه هایی وجود دارد که ریشه عربی ندارند و از لغت های مجاور گرفته شده است، و این یک امر طبیعی به شمار می رود و در تمامی زبان های زنده و گذشته بر اثر مجاورت و رفت و آمدها، لغات نیز دادوستد می شدند.

البته شکل واژه های اجنبی همواره با تغییراتی مواجه می شده است و به مرور زمان رنگ و بوی لغت میزبان را به خود می گرفته و هم ساز آن لغت می گردیده است (۲). به این گونه تغییرات در واژه های بی گانه اصطلاحا «معرب» - عربی شده - می گویند. در این زمینه کتاب های فراوانی نوشته شده؛ از جمله به کتاب «المعرب» نوشته ابو منصور جوایلی، موهوب بن احمد بن محمد (متوفای ۵۴۰) می توان اشاره کرد. این کتاب بیشتر به واژه های فارسی تعریف شده پرداخته و این گونه کلمات را در اشعار اصیل عربی آورده است. اخیرا این گونه واژه های وارد شده را «دخیل» - داخل شده - گویند و در المنجد، این اصطلاح زیاد به کار رفته است. در این مورد گفته می شود: «و الکلمه من الدخیل؛ این کلمه از کلمات

[شماره صفحه واقعی : ۳۳۱]

ص: ۲۲۲۶

- ۱- برای مزید اطلاع به «الاتقان»، ج ۲، ص ۱۰۴-۸۹، نوع ۳۷، و نیز التمهید، ج ۵، ص ۱۳۰-۱۰۸ رجوع کنید.
- ۲- مانند: لجام: دهانه اسب، که در اصل لگام بوده. جناح: که در اصل گناه بوده. دیباج: دیبا. فالودج: پالوده.



داخل شده در زبان عرب است».

وارد شدن واژه های دیگر در هر لغت و در هر زبانی یک امر طبیعی است و هرگز به عنوان عیب یا نقص شمرده نمی شود. وجود این گونه لغات به خالص بودن آن زبان یا آن لغت نیز صدمه ای وارد نمی سازد، یعنی زبان عربی، عربی است گرچه برخی لغات غیر عربی- که رنگ و بوی عربی به خود گرفته- در آن یافت شود، زیرا لغت تازه وارد تا خلق و خوی آن زبان را به خود نگیرد، امکان کاربرد نمی یابد. لذا استعمال چنین الفاظ و کلمات غیر عربی، به عربی بودن کلام، چه شعر و چه نثر، خللی وارد نمی آورد و این شیوه- استفاده از کلمات اجنبی- در اشعار قدیم عربی و گفته های اصیل پیش از اسلام، متعارف بوده و عیب و نقصی شمرده نمی شده است (۱)، بلکه در هیچ لغتی به کار نگرفتن لغات غیر شرط نیست. حتی در اثری مانند شاهنامه فردوسی که سعی بر آن بوده تا صرفاً واژه های فارسی به کار رود، بسیاری از واژه های آن ریشه فارسی ندارند، بلکه ریشه عربی و ترکی و غیره داشته و در عین حال فارسی کامل به شمار می روند.

قرآن نیز که یک سخن عربی کامل است، از این جهت جدا نیست. واژه های غیر عربی- که ریشه عربی ندارند ولی شکل عربی به خود گرفته و معرب گردیده- در آن وجود دارد. در این زمینه بالخصوص نیز کتاب هایی نوشته شده؛ از جمله کتاب «المهذب فیما وقع فی القرآن من المعرب» نوشته جلال الدین سیوطی، که خلاصه ای از آن را در «الاتقان» آورده است. لذا جای تردید نیست که قرآن کلام عربی است و از جهت عربی بودن در سر حد کمال است و هرگز کسی یا گروهی در عربیت آن شک نبرده است. قرآن تصریح دارد:

﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (۲). «وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا» (۳). «كِتَابٌ فَصَّلْتُ آيَاتِهِ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ» (۴).  
﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا﴾ (۵). «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَيَّ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ» (۶). «وَ هَذَا

[شماره صفحه واقعی : ۳۳۲]

ص: ۲۲۲۷

۱- به کتاب «المعرب» جوالیقی مراجعه شود.

۲- یوسف ۲: ۱۲.

۳- طه ۱۱۳: ۲۰.

۴- فصلت ۳: ۴۱.

۵- شوری ۷: ۴۲.

۶- شعراء ۱۹۵: ۲۶-۱۹۳.

لِسَانَ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ» (۱) و آیات دیگر که صراحتاً قرآن را عربی معرفی می کند.

برخی بر این باورند که هرگز در قرآن کلمات غیر عربی - گرچه معرب شده باشد - به کار نرفته است. ابو عبیده گوید: «هر کس گمان برد در قرآن الفاظ غیر عربی آمده، سخن سنگینی گفته است». ابن جریر طبری گوید: «آنچه گمان می رود از دیگر زبان ها در قرآن آمده، از باب "توارد لغتین" می باشد که هر دو لغت یک لفظ را وضع کرده اند، آن گاه گمان برده شده که یکی از دو زبان از دیگری گرفته است».

برخی میانه رفته گویند: عرب قدیم را پیش از اسلام، رفت و آمدهایی با ملت ها بوده، آن گاه برخی واژه ها را با خود آورده، مختصر تغییری در آن داده اند و در اشعار و سخنان خود به کار برده اند، لذا رنگ و بوی عربی کامل به خود گرفته است و اگر در قرآن یافت شود، عربی محض و اصیل شمرده می شود. ابو عبیده قاسم بن سلام بر همین عقیده است. خلاصه این گونه کلمات که در قرآن یافت می شود و گمان برده اند غیر عربی است، در واقع اصالت عربی دارد و عرب قدیم آن را به کار برده و رنگ عربی بدان داده است.

دیگران گویند: اساساً وجود برخی کلمات غیر عربی - گرچه تغییری نیافته باشد - زبانی به عربی بودن کلام نمی رساند، زیرا مقصود شیوه و اسلوب کلام عربی است و همین اندازه در عربی بودن کلام کفایت می کند و ناگزیر هر زبانی از برخی واژه های وارد به کار می برد. جلال الدین سیوطی گوید: «قول صحیح همین است و ابو میسرۀ تابعی بر این باور بوده که در قرآن از همه زبان های مجاور وجود دارد. این مطلب از سعید بن جبیر و وهب بن متبه نیز نقل شده است».

اینک برخی واژه های غیر عربی که با دگرگونی معرب شده و در قرآن آمده است:

اباریق، جمع ابریق، معرب: آب ریز.

أَكْوَابٌ، جمع کوب: فجان، کوزه. «يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُّخَلَّدُونَ بِأَكْوَابٍ وَ أَبَارِيقَ» (۲).

أَرَائِكُ، جمع آریکه: تخت. «هُمُ وَ أَزْوَاجُهُمْ فِي ظِلَالٍ عَلَى الْأَرَائِكِ مُتَّكِفُونَ» (۳).

تَنُورٌ، جوالیقی و ثعالبی گفته اند: فارسی معرب است. «وَ فَارَ التَّنُورِ» (۴).

[شماره صفحه واقعی : ۳۳۳]

ص: ۲۲۲۸

۱- نحل ۱۰۳: ۱۶.

۲- واقعه ۱۸: ۵۶-۱۷.

۳- یس ۵۶: ۳۶.

۴- هود. ۴۰: ۱۱.

جناح، معرّب گناه. «فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا» (۱).

سَجِّل، اصل آن: سنگ گل - کلوخ. «تَوَمَّيْهِمْ بِحِجَارِهِ مِنْ سَجِّيلٍ» (۲).

سرادق، معرّب: سرادر، در سرا، سرا پرده. «أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهُا» (۳).

سراییل، جمع سربال: شلوار. «وَجَعَلَ لَكُمْ سُرَابِيْلَ تَقِيْكُمْ الْحَرَّ» (۴).

مسجد که برخی آن را معرّب مزگت دانسته اند که به معنای معبد یا عبادتگاه است (۵).

### حروف مقطعه

در ابتدای ۲۹ سوره از سوره های قرآن، یک یا چند حرف از حروف الفبا وجود دارد، که مجموعاً ۷۸ حرف است که با حذف مکررات، ۱۴ حرف می شود. یعنی نصف حروف هجاء که ۲۸ حرف است. این حروف (واقع در اوایل سوره ها) را «حروف مقطعه» گویند. یعنی حرفی که پیش هم چیده شده اند اما کلمه ای را تشکیل نداده اند. اگرچه در کتابت سرهم نوشته شوند، ولی در قرائت، جدا از هم خوانده می شوند، مانند «ال م ص». مجموع حروف چهارده گانه عبارتند از: (أ. ح. ر).

س. ص. ط. ع. ق. ک. ل. م. ن. ه. ی). بدر الدین زرکشی گوید: «از ترکیب این حروف می توان این جمله را ساخت: «نصّ حکیم قاطع له سرّ». فیض کاشانی جمله «صراط علیّ حقّ نمسکه» را ساخته است. سوره هایی که در ابتدای آن ها حروف مقطعه قرار دارند عبارتند از:

ردیف / سوره / حروف مقطعه / ۱ بقره / الم / ۲ آل عمران / الم / ۳ اعراف / المص / ۴ یونس / الر / ۵ هود / الر / ۶ یوسف / الر / ۷ رعد / الم / ۸ ابراهیم / الر

[شماره صفحه واقعی : ۳۳۴]

ص: ۲۲۲۹

۱- بقره ۲:۱۵۸.

۲- فیل ۱۰۵:۴.

۳- کهف ۱۸:۲۹.

۴- نحل ۱۶:۸۱.

۵- ر. ک: ابو ریحان بیرونی، مقدمه «التفهیم». ص قف.

ردیف/سوره/حروف مقطعه /۹حجر/الر /۱۰مریم/کهیصص /۱۱طه/طه /۱۲شعراء/طسم /۱۳نمل/طس /۱۴قصص/طسم /۱۵عنکبوت/الم /۱۶اروم/الم /۱۷القمان/الم /۱۸سجده/الم /۱۹یس/یس /۲۰ص/ص /۲۱غافر/حم /۲۲فصلت/حم /۲۳شوری/حم /عسق /۲۴زخرف/حم /۲۵دخان/حم /۲۶جاثیه/حم /۲۷احقاف/حم /۲۸ق/ق /۲۹قلم/ن

### نظریه های مختلف درباره حروف مقطعه

درباره حروف مقطعه سخن بسیار گفته شده و آرا و نظریات گوناگونی ارائه گردیده است. شاید بیش از بیست نظریه، چنانچه فخر رازی در تفسیر خود گرد آورده است، در این زمینه وجود دارد. ولی زیربنای اساسی این گفته ها را می توان به سه دسته تقسیم کرد:

۱. حروف مقطعه از تشابهات قرآن می باشد که هرگز قابل حلّ نبوده و از جمله مجهولات مطلق است و راه علم به آن، کاملاً بر مردم بسته است. از ابو عمرو و عامر بن شرحبیل شعبی تابعی مشهور (متوفای ۱۰۴) نقل شده که گفته: «به ظاهر آن ایمان داریم و علم به آن را به خدا وامی گذاریم».

ولی اهل کلام این باور را مورد نکوهش قرار داده، جهل مطلق را به گونه ای که حتی پیامبر و دیگر اولیاء الهی از آن بی خبر باشند، در هیچ کجای قرآن نمی پذیرند.

زیرا چگونه ممکن است در کتابی که با وصف «مبین؛ آشکار» آراسته شده، چیزی یافت شود که کاملاً- رو پنهان داشته است. خداوند می فرماید: «كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَ لِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ (۱)؛ [این کتابی مبارک است که آن را بر تو نازل کرده ایم تا] درباره آیات آن بیندیشند و خردمندان پند گیرند».

[شماره صفحه واقعی : ۳۳۵]

ص : ۲۲۳۰

آری اگر مقصود بسته بودن راه علم بر عامه است که اهل دقت و نظر نیستند، شامل اولیای مخلص خداوند نمی گردد. در این صورت فرض عوض می شود و نظریه دوم به شرح زیر پدید می آید.

۲. رموزی هستند میان خدا و رسول، که جز اولیای مقرب الهی کسی به آن راه ندارد. «لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ (۱)؛ جز پاک شدگان به آن دسترسی ندارند».

ارباب ذوق گفته اند: سخن گفتن با رمز و اشارت شیوه احباب است، که در راه و روش دوستی به کار برند. حیب را بر آن آگاه و رقیب را از آن بی گانه می دارند. «میان عاشق و معشوق رمزی است، چه داند آن که اشتر می چراند». سید رضی الدین ابن طاووس (متوفای ۶۶۴) از کتاب «حقائق التفسیر» نوشته ابو عبد الرحمن محمد بن الحسین سلمی (متوفای ۴۱۲) روایتی از امام جعفر بن محمد صادق علیهما السلام آورده، که فرموده است: «الم، رمز و اشارتی است میان خدا و حیب او محمد صلی الله علیه و آله، خواسته تا کسی جز او بر آن آگاه نگردد. آن را به صورت حروف در آورده تا آن رموز را از چشم اغیار دور نگاه دارد و تنها بر دوست روشن و ظاهر سازد» (۲). علامه بلاغی گوید:

«جای شگفتی نیست که در قرآن گفتگوهای رمزی و اشارت به اسرار خصوصی باشد که تنها با رسول گرامی و امنای وحی انجام گرفته باشد» (۳). ابن بابویه ابو جعفر صدوق (متوفای ۳۸۱) گوید: «دیگر سبب در فروفرستادن اوایل برخی سوره ها به حروف مقطعه آن است که شناخت آن ها ویژه اهل عصمت و طهارت باشد تا به وسیله آن ها دلیل ها اقامه کنند و معجزات بر دست آنان ظاهر گردد و اگر شناخت آن برای همه میسر بود، هر آینه بر خلاف حکمت و موجب فساد در تدبیر شمرده می شد» (۴).

بیشتر اهل نظر بر همین راه رفته اند؛ حروف مقطعه را رمز و اشارتی می دانند که جز اولیای مقرب، کسی را بدان راه نیست. در میان عرب نیز چنین شیوه ای وجود داشته که با رمز و اشارت سخن می گفتند (۵). شرح و تفسیر آن را در جای خود

[شماره صفحه واقعی : ۳۳۶]

ص: ۲۲۳۱

۱- واقعه ۵۶:۷۹.

۲- ابن طاووس، کتاب سعد السعود. ط نجف ص ۲۱۷.

۳- آلاء الرحمن، ج ۱، ص ۶۴.

۴- غفاری، کمال الدین، ج ۲، ص ۶۴۰.

۵- ر.ک: التمهید، ج ۵، ص ۳۱۵-۳۱۰ و نیز المیزان، ج ۱۸، ص ۹.

۳. این حروف صرفاً حروف مجرد هستند با همان خاصیت آوائی که دارند، چیزی جز آن در بر ندارند؛ نه رمز و اشاره اند و نه معنایی جز خاصیت آوائی دارند.

آری حکمت آوردن این حروف در اوایل این سوره ها از محدودهٔ ألفاظ و أصوات تجاوز نمی کند.

زمخسری گوید: «این چهارده حرف - که نصف حروف هجا هستند - کاملاً - نیمی از صفات حروف را دارا هستند: نیمی از حروف «مهموسه»: «ص. ک. ه. س. ح.» و نیمی از حروف «مجهوره»: «أ. ل. م. ر. ع. ط. ق. ی. ن.» و نیمی از حروف «شدیده»:

«أ. ک. ط. ق.» و نیمی از حروف «رخ—وه»: «ل. م. ر. ص. ه. ع. س. ح. ی. ن.» و نیمی از حروف «مطبقه—ه»: «ص. ط.» و نیمی از حروف «منفطحه»: «أ. ل. م. ر. ک. ه. ع. س. ح.»

ق. ی. ن.» و نیمی از حروف «مستعلیه»: «ق. ص. ط.» و نیمی از حروف «منخفضه»:

«أ. ل. م. ر. ک. ه. ی. ع. س. ح. ن.» و نیمی از حروف «قلقله»: «ق. ط.»... سپس گوید:

«چه بزرگ است خداوندی که حکمتش در هر چیزی دقت نشان داده است» (۱).

برخی گفته اند: از آن جهت نصف حروف الفبا را آورده تا به عرب بگویند اگر راست می گویند که این کلام بشر است و از همین حروف ترکیب یافته، پس شما نصف حروف دیگر را بیفزایید و سخنی این چنین بیاورید. بدرالدین زرکشی این قول را از قاضی ابو بکر باقلانی نقل می کند. سپس می گوید: «این حروف به گونه های مختلف آورده شده است: «کاف و نون» بیش از یک بار نیامده. «عین و یاء و هاء و قاف» دو بار. «صاد» سه بار. «طاء» چهار بار. «سین» پنج بار. «راء» شش بار. «حاء» هفت بار. «الف و لام» سیزده بار. «میم» هفده بار. زرکشی اضافه می کند: «یکی از اسرار دقیق این حروف، آن که هر سوره بیشترین کلمات آن با همان حرفی که در ابتدای آن واقع شده، ترکیب یافته است. مثلاً - سوره «ق» بیشترین کلمات مشتمل بر حرف «قاف» را داراست؛ مانند: قول. قرب. تلقی. رقیب. سابق. قرین. القا. تقدم.

مَّتِّينَ. قلب. قرن. تنقیب. قتل. تشقُّق. بسوق. رزق. قوم... و امثال آن، و این خود

[شماره صفحه واقعی : ۳۳۷]

ص: ۲۲۳۲

---

۱- تفسیر کشاف، ج ۱، ص ۳۱-۲۹ با کمی اختصار. البته برخی صفات را فروگذار کرده که در پاورقی تفسیر تکمیل شده و ما آن را به طور کامل در التمهید، ج ۵، ص ۳۰۶ آورده ایم.

نکته ای است نهفته در پس پرده این حروف. نکته دیگری که در سایه این حروف خفته، معانی وارده در این سوره ها است؛ مثلاً در سوره قاف، معانی وجود دارد که با حرف قاف تناسب دارند، مانند: شدت. جهر. قلقله. انفتاح. همچنین در سوره «ص» که مشتمل بر چند خصومت است: خصومت کفار با پیامبر اسلام، خصومت نزد داود، خصومت اهل جهنم، خصومت در ملاً اعلی بر سر علم و خصومت ابلیس.

در سوره قلم نیز، آخرین حروف آیات آن بر «ن» است و کلمات آن بیشتر با نون می باشد. زرکشی همچنین می گوید: «سوره هایی که با دو حرف یا بیشتر آغاز شده، همین رابطه را با کلمات و معانی هر سوره دارند». اضافه می کند: «این از جهت لفظی این حروف است و چه بسا از جهات معنوی اسرار بزرگی در آن نهفته باشد» (۱).

جلال الدین سیوطی می گوید: «هر سوره که به یک یا چند حرف از این حروف آغاز شده، بیشتر کلمات و حروف آن، از همان حرف تشکیل شده است. لذا هر سوره همان حرفی که در آغاز دارد، خورند او است. و اگر «ق» را جای «ن» یا بالعکس قرار دهیم خورند آن نیست. سوره «ق» بیشترین کلمات آن با حرف قاف ترکیب یافته است. همچنین حرف «راء» در سوره یونس که در بیش از ۲۰۰ کلمه واقع گردیده، با این حرف آغاز شده است. سوره اعراف که «ص» بر «أ. ل. م» اضافه شده، بدین سبب است که کلمات مشتمل بر حرف صاد در این سوره بسیار است» (۲).

برخی گفته اند آوای این حروف در آن روزگار هنگام تلاوت قرآن موجب جلب توجه حاضرین بوده تا به قرآن گوش فرا دهند، زیرا معاندین پیوسته در این صدد بودند که سر و صدا ایجاد کنند تا نوای قرآن به گوش رهگذران عرب نرسد: «لَا تَسْمَعُوا لِهَذَا الْقُرْآنِ وَالْغَوْا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَعْلَمُونَ» (۳)؛ به این قرآن گوش فرا ندهید و سخن بیهوده در آن اندازید، باشد تا پیروز شوید».

برخی آن را سوگند گرفته اند. خداوند به این حروف سوگند خورده است، مانند

[شماره صفحه واقعی : ۳۳۸]

ص: ۲۲۳۳

۱- زرکشی، البرهان، ج ۱، ص ۱۶۹-۱۶۷.

۲- سیوطی، معترك الأقران، ج ۱، ص ۷۱.

۳- فصّلت ۴۱:۲۶.

دیگر اشیا که مورد سوگند خدا قرار گرفته است: تین، زیتون، شهر مکه و غیره، زیرا سوگند خوردن به حروف به جهت آن است که اصل کلام در تمامی زبان ها بر پایه این حروف است.

علامه طباطبایی در تفسیر سوره شوری درباره این حروف فرموده: «چنانچه در سوره هایی که به حروف مقطعه افتتاح شده تدبّر شود؛ مانند «الم»، «الر»، «ها»، «طس»، «ها» و «حم»، هر آینه می یابی که این سوره ها از حیث محتوا مشابه یکدیگرند، سیاق آن ها یکنواخت است. لذا ممکن است حدس زده شود که میان این حروف و محتوای سوره های مربوطه رابطه ای وجود دارد. مثلاً سوره اعراف به «المص» مصدر گشته، شاید جامع بین محتوای سوره های «الم» و سوره «ص» باشد.

سوره رعد که مصدر به «الم» گشته، شاید جامع محتوای سوره های «الم» و سوره «ص» باشد. همچنین سوره رعد که مصدر به «الم» گشته شاید جامع بین محتوای سوره های «الم» و سوره های «الر» باشد و... لذا چنین استفاده می شود که این حروف رموز و اشارت هایی باشند میان خدا و رسول، که از دید ما پنهان است و بیش از این نحو ارتباط، چیزی از آن نمی دانیم. باشد که دیگران بیشتر و بهتر از آن دریابند. شاید به همین معنا اشارت باشد آنجا که مولا - امیر مؤمنان علیه السلام فرموده: «هر کتاب گزیده ای دارد و گزیده این کتاب (قرآن) حروف الفبایی است که در آغاز سوره ها واقع گردیده است» (۱).

رای مختار همان اشارات رمزی است. یعنی این حروف مشتمل بر اسراری است که میان خدا و رسول بوده و امنای وحی بر آن آگاهند و اگر امکان داشت دیگران از آن آگاهی یابند، از آغاز به صورت رمز در نمی آمد.

آری امکان دارد آثار و فوایدی بر آن حروف مترتب باشد، از قبیل آنچه زمخشری و زرکشی گفته اند و اخیراً علامه طباطبایی به آن اشارت فرمود. شاید این برداشت ها نمودی باشد از آنچه در این حروف نهفته است. باشد تا دیگران در آینده فواید ارزنده تری از آن دریابند. لذا هر چه باشد، این حروف یکی از موارد

[شماره صفحه واقعی : ۳۳۹]

ص: ۲۲۳۴

۱- ر. ک: المیزان، ج ۱۸، ص ۶.



معجزه آسای قرآن به شمار می آید، که اسرار بزرگی را برای همیشه، در بر خواهد داشت.

### استفاده از رایانه درباره حروف مقطعه

اخیرا یکی از دانشمندان مصری مقیم آمریکا (دکتر رشاد خلیفه) سعی کرده از رایانه درباره حل رموز «حروف مقطعه» استفاده کند و به گمان خود به نتیجه هایی رسیده است. مجله «آخر ساعه» مصر (شماره ۱۹۹۶-۲۴ نوامبر ۱۹۷۳-۲۰ ذو حجه ۱۳۹۲) شرحی از کار وی نگاشته که اجمالی از آن به شرح زیر است:

«با تغذیه رایانه تمامی حروف قرآن را در مدت دو سال مورد بررسی قرار داده و با گرفتن آمارهای متعدد، چنین به دست آورده که حروف واقع در اوایل سوره ها، بیشترین حروف واقع شده در آن سوره ها است. مثلا- حرف قاف در سوره «ق» بالاترین آمار حروف آن سوره را تشکیل می دهد و حتی بالاترین آمار را در این سوره بر سایر سوره ها نشان می دهد. یعنی نسبت حرف قاف در این سوره از نسبت آن در سایر سوره ها هم بالاتر است؛ و همچنین حرف صاد در سوره «ص» بالاترین آمار را در این سوره و سایر سوره ها نشان می دهد و نیز حرف نون در سوره «قلم» بالاترین آمار را در این سوره و سایر سوره ها نشان می دهد؛ جز یک سوره (سوره حجر) که رقم «ن» در این سوره بالاتر از سوره «قلم» است. ولی چون در ابتدای سوره «حجر» حروف «الر» واقع شده و این سوره با چهار سوره دیگر (یونس، هود، یوسف و ابراهیم) که در ابتدای آن ها نیز «الر» واقع شده، مشابه است؛ اگر مجموع پنج سوره را یک سوره فرض کنیم و یکجا حساب کنیم، می بینیم که نسبت حرف «ن» در سوره «قلم» از نسبت آن در این پنج سوره- روی هم رفته- بیشتر است. در سوره هایی که با دو حرف آغاز شده مانند سوره «طه» مشاهده می کنیم که نسبت این دو حرف در این سوره بالاترین آمار را نشان می دهد.»

اضافه می کند: «ولی رایانه در مقابل «حم» اندکی توقف نموده است. این دو حرف در ابتدای هفت سوره واقع شده (غافر، فصلت، شوری، زخرف، دخان، جاثیه و احقاف). نسبت برتری این دو حرف نه فقط در این هفت سوره مراعات

[شماره صفحه واقعی : ۳۴۰]

ص: ۲۲۳۵

شده بلکه در تمامی سوره های مکی (۸۶ سوره) مشاهده می شود. یعنی تمامی سوره های مکی را که ۸۶ سوره اند باید یکجا به حساب آورد، آن گاه برتری و بالاترین رقم این دو حرف مورد ملاحظه قرار گیرد.

همچنین در سوره «یس» دو حرف «ی.س» برتری آن ها در تمامی سوره های قرآن که پیش از سوره «یس» نازل شده مشاهده می شود. قابل ملاحظه است که پیش از سوره «یس»، ۴۰ سوره در مکه نازل شده است. پس مجموع ۴۱ سوره مکی را باید یکجا حساب کرد، تا برتری این دو حرف (ی.س) در آن ها مشاهده شود.

اما سوره هایی که به «الم» افتتاح شده اند، چهار سوره مکی (عنکبوت، روم، لقمان و سجده) و دو سوره مدنی (بقره و آل عمران) هستند. برتری این سه حرف در چهار سوره مکی روی هم رفته است و اما نسبت به دو سوره مدنی باید تمامی سوره های قرآن را در نظر گرفت» (۱)... تا آخر، بیان کرده. خلاصه آن قدر تبصره و تقیید در مدّعی خویش آورده که خاصیت قاعده بودن را از بین برده است. بعدها گفته های وی مورد سوء ظن قرار گرفت. وی برخی ادعاهای ناروا نمود که از جانب مراجع مکّه مکرمه مورد نکوهش قرار گرفت، مردم را از وی بر حذر داشتند و او را با نام «دخیال» یاد نمودند (۲). در جاهای دیگر نیز کوشش های فراوانی در این زمینه انجام گرفته که برخی تا حدودی موفق و بیشتر ناموفق بوده اند. در «التمهید» به برخی از آن ها اشارت رفته است (۳).

[شماره صفحه واقعی : ۳۴۱]

ص: ۲۲۳۶

- 
- ۱- مشروح طرح او را در التمهید ج ۵، ص ۳۲۱-۳۱۶، آورده ایم.
  - ۲- ر.ک: هفته نامه «اخبار العالم الاسلامی» صادره مکّه ۲۴، ج ۱۴، ۹، ۱، ه ق ۲ / نوامبر ۱۹۸۹ م سال ۲۳. شماره ۱۱۰۳.
  - ۳- التمهید، ج ۵، ص ۳۲۳-۳۰۵.

اعجاز از ریشه «عجز» (ناتوانی) به معنای ناتوان ساختن می باشد. ناتوان ساختن بر دو گونه است: یکی آن که توانایی کسی قهرا از وی سلب شود و او به عجز درآید؛ مثلاً اگر شخصی قدرت مالی یا مقامی دارد، آن مال یا مقام از او با زور گرفته شود و او به خاک مذلت بنشیند. دیگر آنکه کاری انجام گیرد که دیگران از انجام و یا هم آوردی با آن عاجز باشند، بدون آنکه درباره آنان هیچ گونه اقدام منفی به عمل آمده باشد؛ مثلاً ممکن است کسی در کسب کمالات روحی و معنوی به اندازه ای پیشرفت کند که دست دیگران بدو نرسد و از روی عجز دست فرونهند. در مثل گویند: «فلان أحرص اعداءه؛ فلانی زبان دشمنان خود را بند آورد». مقصود آن است که آن اندازه آراسته به کمالات گردیده و کاستی ها را از خود دور ساخته که جایی برای رخنه عیب جویان باقی نگذارده است. شاعر گوید:

شجو حساده و غیظ عده آن یری مبصر و یسمع واع

«برای فزونی غم و اندوه حسودان وی و خشم و نگرانی دشمنانش، همین بس که بیننده ای چشم خود را بگشاید و شنونده ای گوش فرا دهد». یعنی آن اندازه فضایل محاسن اخلاقی وی فراگیر شده که هر کس چشم بگشاید و گوش فرا دهد جز آن نبیند و نشنود، به همین جهت دشمنان و حسودان خود را به زانو درآورده است.

اعجاز قرآن از نوع دوم است؛ یعنی در بلاغت، فصاحت، استواری گفتار، رسا

[شماره صفحه واقعی: ۳۴۲]

بودن بیان، نوآوری های فراوان در زمینه معارف و احکام و دیگر ویژگی ها، آن اندازه اوج گرفته که دور از دسترس بشریت قرار گرفته است. از این جهت قرآن را «معجزه خالده؛ معجزه جاوید» گویند. این حالت برای قرآن، همیشگی و ثابت است؛ چرا که این کتاب بزرگ قدر، سند شریعت جاوید اسلام است.

### پیشینه بحث

مسأله «اعجاز قرآن» از دیر زمان مورد بحث و نظر دانشمندان بوده است. شاید اولین کسی که در این زمینه بحث کرده و مسئله را به صورت کتاب یا یک رساله در آورده -طبق گفته ابن ندیم (۱)- محمد بن زید واسطی (متوفای ۳۰۷) است. وی از بزرگان اهل کلام می باشد و کتاب هایی در این زمینه به نام «الإمامه» و «اعجاز القرآن فی نظمه و تألیفه» نگاشته است. برخی پیش از او، ابو عیسیه معمر بن المثنی (متوفای ۲۰۹) را یاد می کنند؛ او کتابی در دو مجلد درباره اعجاز قرآن نوشته است. همچنین ابو عبید قاسم بن سلام (متوفای ۲۲۴) کتابی در اعجاز قرآن دارد. اما این نوشته ها اکنون در دست نیست.

قدیمی ترین اثری که در این زمینه در دست است، رساله «بیان اعجاز القرآن» نوشته ابو سلیمان حمد بن محمد بن ابراهیم خطابی بستی (۲) (متوفای ۳۸۸) است.

این اثر ضمن مجموعه ای با عنوان «ثلاث رسائل فی اعجاز القرآن» اخیراً به چاپ رسیده است. مؤلف این رساله، مسأله اعجاز القرآن را از بعد «بیانی» با شیوه ای جالب مطرح ساخته و درباره انتخاب واژه ها در قرآن و نکته سنجی ها متناسب و هم آهنگ سخن گفته و برجستگی قرآن را در این انتخاب و چینش شگفت آور کاملاً آشکار ساخته و بخوبی از عهده آن برآمده است.

[شماره صفحه واقعی : ۳۴۳]

ص : ۲۲۳۸

---

۱- ر.ک: الفهرست، ص ۶۳ آنجا که از علوم قرآنی سخن می گوید و ص ۲۵۹ آنجا که از مذاهب اهل اعتزال بحث می کند. (چاپ قاهره-الاستقامه).

۲- بست: شهرکی در نزدیکی کابل محل اقامت وی بوده است. ر.ک: مقدمه کتاب «ثلاث رسائل فی إعجاز القرآن»، و نیز مقدمه التمهید، ج ۱، ص ۸.

دو رساله دیگر این مجموعه یکی تألیف ابو الحسن علی بن عیسی رمیانی (متوفای ۳۸۶) از بزرگان اهل کلام و اندیشمندان جهان اسلام است.

نوشته های او در زمینه های قرآنی بسیار ارزش مند و مورد عنایت شیخ الطائفه ابو جعفر طوسی در تفسیر گران قدرش «التبیان» قرار گرفته است. دیگری رساله «شافیه» نوشته شیخ عبد القاهر جرجانی (متوفای ۴۷۱) است. جرجانی پایه گذار علوم بلاغت، به صورت علم مدون می باشد. این شخصیت بزرگ جهان علم و ادب، سه نوشته ارجمند - در این زمینه - برای همیشه به یادگار گذارده است: اسرار البلاغه، دلایل الاعجاز و آخرین آن ها رساله «شافیه» است. رساله شافیه خلاصه و چکیده مباحث دو کتاب پیش را - که به مثابه مقدمه برای وصول به اعجاز می باشد - به گونه ای موجز و فشرده عرضه کرده است. وی خدمتی شایسته به عالم ادب در راه رسیدن به اعجاز قرآن انجام داده است.

ابو بکر باقلانی (متوفای ۴۰۳) و امام فخر رازی (متوفای ۶۰۶)، و کمال الدین زملکانی (متوفای ۶۵۱) هر یک کتابی مبسوط در این زمینه نوشته و مسأله اعجاز قرآن را به گونه تفصیلی مورد بحث قرار داده اند. امام یحیی بن حمزه بن علی علوی زیدی (متوفای ۷۴۹) کتاب «الطراز فی أسرار البلاغه و حقائق الإعجاز» را در سه مجلد نوشته که در جلد سوم تمامی نکات بلاغی و اسرار بدیع را بر آیه های قرآن پیاده کرده، و به خوبی از عهده این کار برآمده است. جلال الدین سیوطی (متوفای ۹۱۰) نیز به طور گسترده کتابی در سه مجلد ضخیم با عنوان «معتزک الأقران فی إعجاز القرآن» به رشته تحریر درآورده است.

اخیرا کتاب ها و رساله های فراوانی در زمینه اعجاز قرآن نوشته شده که مشهورترین آن ها عبارت اند از: «المعجزه الخالده» علامه سید هبه الدین شهرستانی، «إعجاز القرآن» استاد مصطفی صادق رافعی، «النبأ العظیم» استاد عبد الله دراز، «اعجاز قرآن» علامه طباطبایی. علاوه نوشته هایی نیز به عنوان مقدمه تفسیر نوشته اند مانند مقدمه تفسیر «آلاء الرحمن» شیخ محمد جواد بلاغی و «البیان» استاد

[شماره صفحه واقعی : ۳۴۴]

ص: ۲۲۳۹

## معجزه یک ضرورت دفاعی

بدون شک معجزه برای پیامبران-به ویژه اولوالعزم (۱)-یک وسیله اثباتی بشمار می رود تا سند نبوت و شاهد صدق دعوت آنان قرار گیرد و گواه آن باشد تا که از جهان غیب پیام آورده اند. لذا معجزه ای که به دست آنان انجام می گیرد باید نشانه ای از «ماورای الطبیعه» باشد، یعنی کاری انجام گیرد که طبیعت این جهان از عهده انجام آن عاجز باشد؛ به همین جهت آن را «خارق العاده» (۲) توصیف می کنند، یعنی بیرون از شعاع تأثیرات طبیعی مألوف (عوامل طبیعی شناخته شده و معروف) قرار گرفته است.

اکنون این سؤال پیش می آید که معجزه یک ضرورت تبلیغی است یا ضرورت دفاعی؟ یعنی پیامبران دعوت خود را از همان روز نخست با معجزه آغاز می کنند، یا موقعی که با شبهه های منکرین روبه رو می شوند معجزه ارائه می دهند؟ سیره پیامبران و صراحت قرآن بر امر دوم دلالت دارد. اساسا هیچ پیامبری از همان آغاز، دعوت خود را با معجزه همراه ننمود، ولی هنگامی که با منکران روبه رو گردید و درخواست معجزه نمودند-یا بدون درخواست و صرفا برای دفع شبهات آنان- معجزه آورده است. دعوت انبیا عین صراحت حق است که با فطرت اصیل انسان دمساز و با عقل سلیم هم آهنگ می باشد. چیزی را می گویند که فطرت و عقل بشری بی درنگ و آزادانه آن را می پذیرد. «وَ بِالْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ وَ بِالْحَقِّ نَزَّلَ» (۳)؛ ما قرآن را که

[شماره صفحه واقعی : ۳۴۵]

ص: ۲۲۴۰

۱- پیامبران اولوالعزم پیامبرانی اند که دارای شریعتی نو و کتابی تازه باشند، آنان پنج نفرند: نوح و ابراهیم و موسی و عیسی و محمد صلی الله علیه و آله.

۲- یعنی خارج از محدوده عوامل مؤثر که متعارف و شناخته شده است. ولی هرگز بر خلاف ناموس طبیعت نیست، چه این که قانون علّیت، طبیعی و خدشه بردار نیست. تنها علت به وجود آمدن معجزه، غیر متعارف بودن آن است ولی برای بشریت امکان شناخت آن بر اساس موازین طبیعی هرگز میسر نیست و گرنه هیچ پدیده ای در صحنه هستی بدون علت متناسب خود، امکان وجود ندارد و علت العلل اراده خداوندی است و چگونگی تأثیر در باب علّیت نیز تحت اراده او است که می تواند دگرگون سازد یا سرعت بخشد و معجزه از همین طریق صورت می گیرد. لذا خارق العاده می گویند نه خارق الطبیعه.

۳- اسراء ۱۰۵: ۱۷.

عین حقیقت است فرورستادیم [یعنی حقیقتی آشکار و انکارناپذیر] و همین گونه فرود آمد. «لَهُ دَعْوَةُ الْحَقِّ (۱)؛ خدا را دعوتی است حق و روشن». «فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّكَ عَلَى الْحَقِّ الْمُبِينِ (۲)؛ بر خدای خود تکیه کن. راهی که می روی حق و آشکار است».

«ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ (۳)؛ این کتاب جای تردیدی در آن نیست»، یعنی آن اندازه شواهد صدق، آن را فرا گرفته که راه تشکیک و تردید در آن را بسته است. «لَقَدْ جَاءَتْ رُسُلٌ رَبَّنَا بِالْحَقِّ (۴)؛ پیامبران همگی حق آور بودند». «يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ (۵)؛ ای مردم! آنچه را که برای شما آمده صرفاً حقیقت آشکاری است». «اللَّهُ الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ (۶)؛ خداوندی که کتاب و شریعت را حقیقتی آشکار و معیار سنجش حق از باطل قرار داد».

از این رو در جای جای قرآن تصریح شده که صاحب نظران اندیشمند، بی درنگ دعوت حق را می پذیرند و به ندای حقیقت لبیک می گویند. تنها کسانی که حق را خوش آیند ندارند یا با مصالح موهوم خویش سازگار نمی بینند، آن را نمی پذیرند، گرچه در دل به حق بودن آن اذعان و اعتراف دارند. «وَ يَرَى الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ الَّذِي أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ هُوَ الْحَقُّ وَ يَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ» (۷)؛ دانشمندان اندیشمند بخوبی در می یابند آنچه بر تو نازل گشته، صرف حقیقت است و به سوی راه حق تعالی که عزیز و حمید است هدایت می کند. مقصود از عزیز، یگانه قدرت قاهره حاکم بر جهان هستی است و حمید به معنای ستوده و پسندیده است. «وَ لِيَعْلَمَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَيُؤْمِنُوا بِهِ فَتُخْبِتَ لَهُ قُلُوبُهُمْ (۸)؛ تا دانش وران بدانند که شریعت الهی محض حق است و آن را باور دارند و دل های شان در برابر آن خاشع و حالت نرمش پیدا کند».

درباره فرهیختگان از ترسایان نجران در پیشگاه قرآن، با ستایش از آنان، چنین گوید: «وَ إِذَا سَجَعُوا مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ (۹)؛

[شماره صفحه واقعی : ۳۴۶]

ص: ۲۲۴۱

۱- رعد ۱۴:۱۳.

۲- نمل ۷۹:۲۷.

۳- بقره ۲:۲.

۴- اعراف ۴۳:۷.

۵- یونس ۱۰۸:۱۰.

۶- شوری ۱۷:۴۲.

۷- سبأ ۶:۳۴.

۸- حج ۵۴:۲۲.

۹- مائده ۸۳:۵.

همین که بشنوند آنچه را که بر پیامبر نازل گشته، می بینی دیدگانشان [از شدت شوق و وجد درونی] البریز از اشک گردد، زیرا حق را دریافته اند».

آری، کسانی که حق ستیزند در برابر آن ایستادگی می کنند: «لَقَدْ جِئْنَاكُمْ بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَكُمْ لِلْحَقِّ كَارِهُونَ (۱)؛ ما آنچه که آوردیم حقیقت آشکاری است، ولی بیشتر شما حق را خوش ندارید». «وَجَعَلُوا بَيْنَهُمَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا (۲)؛ گرچه [با زبان] آن را انکار نموده، ولی در دل آن را شناخته، باور داشته اند و این انکار ناشی از حالت ظلم و استکبار آنان است». لذا طبق منطق قرآن، همواره حق آشکار است و باطل خودنما و برای پذیرفتن حق دلیلی جز فطرت و حجتی جز خرد حاجتی نیست. برای حق جویان و حقیقت پویان دلیلی روشن تر از بیان خود حق نمی باشد و به حجت و برهان نیاز ندارد، زیرا حق، خود آشکار است و فطرت پاک آن را پذیرا است.

امام صادق علیه السلام در این زمینه می فرماید: «سنت الهی بر آن جاری است که هرگز حق با باطل اشتباه نگردد و هیچ حقی به صورت باطل جلوه ننماید و هیچ باطلی به صورت حق نمود نکند». یعنی حق خود جلوه گر است و جای شبهه نمی گذارد.

آن گاه فرمود: «و لو لم يجعل هذا هكذا ما عرف حق من باطل» (۳). یعنی اگر چنین نبود که همواره حق خودنما باشد و از باطل خود را جدا سازد، هرگز راهی برای شناخت حق از باطل وجود نداشت. بدین معنا که شناخت حق و جدا ساختن آن از باطل یک امر فطری و بدیهی است و گرنه معیاری برای جدایی حق از باطل وجود نداشت. این یک اصل است که پایه های تمامی شناخت ها بر آن استوار است؛ از جمله، شرایع و پیام های آسمانی که بر دست پیامبران عرضه می شود، حقایق آشکاری است که فطرت پاک، آن را پذیرا می باشد.

در قرآن آنجا که از «تحدی» و «اعجاز» سخن به میان می آید، با جمله «وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّنْ مِّثْلِهِ» (۴) آغاز می شود. همچنین آیات دیگر

[شماره صفحه واقعی: ۳۴۷]

ص: ۲۲۴۲

۱- زخرف ۷۸:۴۳.

۲- نمل ۱۴:۲۷.

۳- برقی، محاسن؛ کتاب مصابیح الظلم؛ ج ۱، ص ۴۳۲، شماره ۴۰۰/۹۹۸.

۴- بقره ۲۳:۲.



که حالت شک و تردید یا به عبارت روشن تر حالت تشکیک مشرکان و منافقان و مقابله کنندگان با قرآن و اسلام را در نظر می گیرد.

«أَمْ يَقُولُونَ تَقَوَّلَهُ بَلْ لَا يُؤْمِنُونَ. فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ» (۱). «أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ» (۲). «أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُوْرِهِ مِثْلِهِ» (۳).

لذا مخاطبین به این گونه هم آوردی خواهی (تحدی)، تنها کسانی اند که گفته اند:

«وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا قَالُوا قَدْ سَمِعْنَا لَوْ نَشَاءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هَذَا إِنْ هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ» (۴).

«فَقَالَ إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ يُؤْتَى» (۵). «وَلَقَدْ نَعَلِمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ» (۶) «قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيَّ بَشَرٍ مِنْ شَيْءٍ» (۷).

این گونه سخنان بی رویه هرگز از کسانی که به راستی، ایمان آوردند و از همان آغاز دعوت آن را پذیرفتند، صادر نگشته و هرگز این گونه تحدی ها و هم آوردخواهی ها به آنان متوجه نبوده است، زیرا نیازی نبوده و اینان با فطرتی پاک و سرشتی ناآلوده به سراغ دعوت حق آمدند و آن را یافته و پذیرفتند. اساسا کسانی از پیامبر اسلام و دیگر پیامبران درخواست معجزه می کردند که خواهان ایجاد شبهه و حالت تردید در درون مردم بوده اند.

«قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا إِنَّتِ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدِّلْهُ» (۸). «وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعًا. أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِنْ نَخِيلٍ وَعِنَبٍ فَتُفَجَّرَ الْأَنْهَارُ خِلَالَهَا تَفْجِيرًا. أَوْ تُسْقَطَ السَّمَاءُ كَمَا زَعَمَتْ عَلَيْنَا كَسْفًا أَوْ تَأْتِيَ بِاللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ قَبِيلًا. أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِنْ زُخْرَفٍ أَوْ تَرْفَعِ فِي السَّمَاءِ وَلَنْ نُؤْمِنَ لِرُفَيْكَ حَتَّى تُنَزِّلَ عَلَيْنَا كِتَابًا نَقْرُؤُهُ. قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا» (۹).

حضرت موسی علیه السلام با آن که عصا و ید بیضاء همراه داشت، آن را موقعی ارائه داد که با انکار فرعونیان و مقابله قبطیان قرار گرفت و از او برای اثبات نبوت خویش دلیل و نشانه خواستند. خداوند به موسی و هارون دستور می دهد: «فَأْتِيَا فِرْعَوْنَ

[شماره صفحه واقعی : ۳۴۸]

ص: ۲۲۴۳

۱- طور ۳۴:۵۲-۳۳.

۲- هود ۱۳:۱۱.

۳- یونس ۳۸:۱۰.

۴- انفال ۳۱:۸.

۵- مدثر ۲۵:۷۴-۲۴.

۶- نحل ۱۰۳:۱۶.

٧- انعام ٩١:٦.

٨- يونس ١٥:١٠.

٩- اسراء ٩٣:١٧-٩٠.

فَقُولَا - إِذَا رَسُولُ رَبِّ الْعَالَمِينَ نَزَدَ فِرْعَوْنَ رَفْتَهُ بِهِ أَوْ بَكْوَيْدٍ: ما پیامبران پروردگار جهانیانیم. فرعون به آنان گفت: «و ما رب العالمین؛ پروردگار جهانیان چیست؟».

موسی گفت: «رَبِّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَ مَا بَيْنَهُمَا إِنْ كُنْتُمْ مُوقِنِينَ؛ پروردگار آسمان ها و زمین و آنچه در میان آن دو می باشد. اگر دارای باور درونی باشید». یعنی اگر به درون خود بنگری، شاهد صدق این مدعا را در خود می یابی.

فرعون از روی تمسخر به اطرافیان خود روی کرده گفت: «أَلَا تَسْتَمْعُونَ؛ آیا نمی شنوید» که موسی چه مطالب ناباوری را مطرح می سازد؟ موسی روی به آنان کرده گفت: «رَبِّكُمْ وَ رَبِّ آبَائِكُمُ الْأُولِينَ؛ پروردگار شما و پدران پیشین شما» نه مانند فرعون که دعوی ربوبیت را تنها در این برهه زمانی دارد.

آن گاه فرعون با خشم و تمسخر گفت: «إِنَّ رَسُولَكُمْ الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ؛ پیامبری که به سوی شما فرستاده شده دیوانه ای بیش نیست». موسی گفت:

«خدایی را که من می خوانم پروردگار شرق و غرب و آنچه در آن میانه است» کنایه از آن که ادعای ربوبیت تو صرفاً به جهت سلطه بر ملک مصر و رود نیل است و بسی محدود و هرگز با گستره خدایی پروردگار جهان قابل قیاس نیست و هرگز سلطه محدود با سلطه نامحدود قابل قیاس نیست «قَالَ رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَ مَا بَيْنَهُمَا إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ». لذا به اندیشیدن دستور می دهد. این پاسخ در مقابل نسبت دیوانگی است که فرعون به موسی داده است.

باز هم فرعون در خشم رفت و قاطعانه بدون هیچ دلیل قانع کننده ای گفت: «لئن اتَّخَذتِ إِلَهًا غَيْرِي لِأَجْعَلَنَّكَ مِنَ الْمَسْجُونِينَ؛ اگر جز من، خدایی برگزینی تو را از [جمله] زندانیان خواهم ساخت». موسی با ملایمت گفت: «أ و لو جئتک بشيء مبین؛ گرچه برای تو دلیل آشکاری [بر صحت دعوی خویش] بیاورم؟!». فرعون گفت: «فَأْتِ بِهِ إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ؛ بیاور اگر راست می گویی». آن گاه حضرت موسی، عصا و ید بیضاء را ارائه داد «فَأَلْقَى عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُّبِينٌ. وَ نَزَعَ يَدَهُ فَإِذَا هِيَ بَيْضَاءُ لِلنَّاطِرِينَ». با افکندن عصا و تبدیل آن به ماری عظیم الجثه و هولناک و بیرون آوردن دست از آستین و درخشیدن آن با نور سفیدی خیره کننده، معجزه خود را ارائه داد که در این

[شماره صفحه واقعی : ۳۴۹]

هنگام فرعون از وحشت آن را سحر خوانده در صدد مقابله برآمد (۱).

در سوره ابراهیم به طور عموم تقاضای معجزه را از جانب کسانی یادآور شده که حالت انکار داشته اند، همان گونه که درباره پیامبر اسلام یادآور شدیم. حضرت موسی علیه السلام آنجا که با قوم خود و نافرمانی هایی که می کردند روبرو شد به آنان یادآور می شود:

«أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَبُؤُا الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ قَوْمِ نُوحٍ وَعَادٍ وَ ثَمُودَ وَ الَّذِينَ مِن بَعْدِهِمْ، لَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا اللَّهُ. جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَرَدُّوا أَيْدِيَهُمْ فِي أَقْوَاهِهِمْ وَقَالُوا إِنَّا كَفَرْنَا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ، وَإِنَّا لَفِي شَكِّ مِمَّا تَدْعُونَنَا إِلَيْهِ مُرِيبٍ. قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ يَدْعُوكُمْ لِيَغْفِرَ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَ يُؤَخِّرَكُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى. قَالُوا إِنَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ نَرِيدُونَ أَنْ تَصُدُّونَا عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُنَا فَآتُونَا بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ. قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِنَّا نَحْنُ الْبَشَرُ مِثْلُكُمْ وَ لَكِنَّ اللَّهَ يَمُنُّ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَ مَا كَانَ لَنَا أَنْ نَأْتِيَكُمْ بِسُلْطَانٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ، وَ عَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ. وَ مَا لَنَا أَلَّا نَتَوَكَّلَ عَلَى اللَّهِ وَ قَدْ هَدَانَا سُبُلَنَا... (۲)؛ آیا

سرگذشت پیشینیان را نشنیده اید که پیامبرانشان با دلایلی روشن آمدند، ولی آنان از روی تمسخر خنده وار دست بر دهان نهاده (۳) و گفتند: ما به آنچه آورده اید باور نداریم و در شک و تردید می باشیم. پیامبران به آنان گفتند: مگر درباره صانع متعال جای شکی وجود دارد؟ او شما را می خواند تا مورد مهر خود قرار دهد و فرصتی است که در اختیار شما قرار داده است. گفتند: شما همانند ما بشر هستید و می خواهید ما را از آنچه پدرانمان می پرستیدند بازدارید، پس دلیل قوی و روشن ارائه دهید که پیامبرید. پیامبران به ایشان گفتند آری ما بشری بیش نیستیم و از خود مایه ای نداریم. خدای بر ما منت نهاده و اگر او بخواهد هر آینه معجزه ای که نشانگر صحت گفتار ما باشد، ارائه خواهیم داد و به خدا پناه می بریم که راه را به ما نشان داده است».

شواهد بر این واقعیت بسیار است که ارائه معجزه هنگامی بوده که انبیا علیهم السلام با

[شماره صفحه واقعی : ۳۵۰]

ص: ۲۲۴۵

۱- ر.ک: سوره شعراء آیات (۳۴-۱۶) و سوره اعراف آیات (۱۱۰-۱۰۳).

۲- ابراهیم ۱۲: ۱۴-۹.

۳- این حالتی است که برای تمسخر انجام می دهند، مانند آنکه خنده شان گرفته دست بر دهن می نهند.

شبّهات منکرین و تشکیک معاندین روبه رو می شدند که برای رفع شبهه و دفع تشکیک، ارائه معجزه ضرورت می یافت و گرنه در رویارویی با پاک اندیشان روشن ضمیر، نیازی به معجزه نبوده بلکه همان ارائه حق، بزرگ ترین شاهد صدق آنان محسوب می گردید.

از این رو معجزه همچون شمشیر برای شکستن سدهای ایجاد شده در سر راه پیشرفت دعوت حقّ به کار رفته است. شمشیر برای زدودن موانع خارجی است که دشمن از روی عجز و نداشتن منطق صحیح به وجود می آورد و در صدد ایجاد محاصره یا ریشه کن کردن بنیاد حق بر می آید و معجزه برای درهم فروریختن تمامی شبّهاتی بوده که دشمنان-به گمان خود- از آن حصاری به وجود آورده بودند.

پس کاربرد معجزه و شمشیر اساساً برای ارائه دعوت و اثبات حقایق آن نبوده، بلکه در رتبه دوم و هنگام برخورد با موانع از آن ها استفاده شده است. لذا هر دو، وسیله دفاعی بشمار می روند نه وسیله تبلیغی محض.

### تشخیص اعجاز

معجزه باید به گونه ای انجام گیرد تا کارشناسان همان دوره به خوبی تشخیص دهند که آنچه ارائه شده به درستی نشانه ماورای جهان طبیعت و بیرون از توان بشریت است و هیچ گونه ظاهرسازی و رویه کاری در کار نیست (۱) و این واقعیت باید برای همیشه محفوظ بماند. لذا انبیا کارهایی انجام دادند که از توان ماهرترین کارشناسان آن دوره بیرون بوده تا این که بخوبی این تشخیص صورت گیرد و برای همیشه این برتری و تفوق روشن باشد.

از همین رو معجزه اسلام قرآن است که با شیواترین سبک و رساترین بیان و

[شماره صفحه واقعی : ۳۵۱]

ص: ۲۲۴۶

---

۱- البته این بدین معنا نیست که این تشخیص مخصوص همان دوره باشد، زیرا ضرورت دارد که در طول تاریخ روشن باشد آنچه بر دست انبیا انجام گرفته از توان بشریت به طور مطلق خارج است و با فعل و اراده ما فوق الطبیعه انجام گرفته و اگر فرضاً امروزه ثابت گردد که آنچه در آن روزگار انجام گرفته از ابزاری استفاده شده که کاملاً طبیعی ولی از دید کارشناسان آن روزگار پوشیده بوده است. لازمه اش آن خواهد بود که «العیاذ بالله» انبیا نیرنگ باز ماهری بوده اند و در رسالت الهی دروغ گفته اند. چنین احتمالی هرگز درباره انبای عظام نشاید و ساحت قدس ایشان از هر گونه دغل بازی و تزویر به دور است.

استوارترین محتوا بر عرب آن زمان عرضه شد، در حالی که یگانه مهارت عرب آن دوره در زبان و بیان آنان بوده و بخوبی تشخیص دادند که این سخن نمی تواند ساخته بشر باشد که این گونه آنان را از هم آوردی ناتوان سازد. البته این بلندای شیوه قرآنی - چه از لحاظ نظم و چه از لحاظ محتوا - همچنان پابرجا است.

ولید بن مغیره مخزومی که سخن وری نیرومند و از سران بلند پایه و سرشناس عرب به شمار می رفت درباره قرآن چنین می گوید: «یا عجباً لما یقول ابن ابی کبشه (۱)، فوالله ما هو بشعر ولا بسحر ولا بهدی جنون و انّ قوله لمن کلام الله...؛ آنچه فرزند ابن ابی کبشه می سراید، به خدا سوگند! نه شعر است و نه سحر و نه گزاف گویی بی خردان، بی گمان گفته او سخن خداست...».

هم او - موقعی که از کنار پیامبر می گذشت و آیاتی چند از سوره مؤمن را که در نماز تلاوت می فرمود شنید - گفت: «والله لقد سمعت من محمد أنفا کلاما ما هو من کلام الإنس و لا من کلام الجن، و الله إن له لحلاوه، و إن علیه لطلاوه، و إن أعلاه لمثمر، و إن أسفله لمغدق. و إنّه یعلو و ما یعلی؛ به خدا سوگند! چندی پیش از محمد صلی الله علیه و آله سخنی شنیدم که نه به سخن آدمیان می مانست و نه به سخن پریان. به خدا سوگند! سخن او شیرینی ویژه ای و رویه زیبایی دارد. همچون درختی برومند و سر برافراشته، که بلندای آن پرثمر و اثربخش و پایه آن استوار است و ریشه مستحکم و گسترده دارد. همانا بر دیگر سخنان برتری خواهد یافت و سخنی دیگر بر آن برتر نخواهد گردید» (۲).

طفیل بن عمرو دوسی که مردی شاعریشه و با اندیشه و از اشراف قریش بشمار می رفت، عازم خانه خدا گردید. کسانی از قریش به گرد او آمدند تا او را از

[شماره صفحه واقعی : ۳۵۲]

ص: ۲۲۴۷

- ۱- مشرکان، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را با این عنوان یاد می کردند و او را به «ابو کبشه» نسبت می دادند. او مردی از قبیله «خزاعه» بود که در دیانت با قریش مخالفت ورزید. گویند او جدّ مادری پیامبر بود که او را به وی نسبت می دادند.
- ۲- ر.ک: تفسیر طبری؛ ج ۲۹، ص ۹۸. سیره ابن هشام؛ ج ۱، ص ۲۸۸. سهیلی؛ الروض الانف؛ ج ۲، ص ۲۱. ابن اثیر؛ اسد الغابه؛ ج ۲، ص ۹۰. ابن عبد البر؛ الاستیعاب؛ ج ۱، ص ۴۱۲. ابن حجر؛ الإصابه؛ ج ۱، ص ۴۱۰. قاضی عیاض؛ الشفاء؛ چاپ سنگی؛ ص ۲۲۰. ملا علی قاری؛ شرح شفاء؛ ج ۱، ص ۳۱۶. غزالی؛ -احیاء العلوم؛ ج ۱، ص ۲۸۱، ط ۱۳۵۸ ه. سید هبه الدین شهرستانی؛ المعجزه الخالده؛ ص ۲۱. حاکم نیشابوری؛ المستدرک؛ ج ۲، ص ۵۰۷. سیوطی؛ الدر المنثور؛ ج ۶، ص ۲۸۳.

حضور و شنیدن سخن پیامبر بازدارند، گوید: «محمد صلی الله علیه و آله را در مسجد یافتیم و سخن او را شنیدیم، خوش آیندم آمد. به دنبال او روانه شدم و با خود گفتم: وای بر تو، گوش فرا ده، اگر سخن راست گوید بپذیر و اگر نادرست بود ناشنیده بگیر. در خانه به خدمت او شتافتم و عرضه داشتم: آنچه داری بر من عرضه کن. او اسلام را بر من عرضه کرد و آیاتی چند از قرآن بر من تلاوت نمود، به خدا سوگند! چنین سخنی شیوا و جالب نشنیده بودم و مطالبی ارجمندتر از آن نیافته بودم. از این رو اسلام آوردم و شهادت به حق را از دل و جان بر زبان جاری ساختم». آن گاه به سوی قوم خود شتافت و سرگذشت خود را بر ایشان بازگو کرد و همگی اسلام را پذیرفتند و او یکی از داعیان بلندآوازه اسلام شناخته شد (۱).

نضر بن حارث بن کلبه از سران قریش و تیزهوشان عرب شناخته می شد که با پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله دشمنی آشکار داشت. لذا شهادت مانند او درباره عظمت قرآن و نیرومندی آن در پیشرفت دعوت، قابل توجه است. «و الفضل ما شهدت به الأعداء؛ بزرگی همان بس که دشمنان بر آن گواه شوند».

او از در چاره اندیشی درباره پیامبر صلی الله علیه و آله با سران قریش چنین گوید: «به خدا سوگند! پیش آمدی برایتان رخ داده که تاکنون چاره ای برای آن نیندیشیده اید.

محمد در میان شما جوانی بود آراسته، مورد پسند همگان، در سخن راست گوترین و در امانت داری بزرگ و ارترین شما بود. تا هنگامی که موی های سفید در دو طرف گونه اش هویدا گشت و آورد آنچه را که آورد، آن گاه گفتید: ساحر است. نه به خدا سوگند! هرگز به ساحری نمی ماند. گفتید: کاهن است. نه به خدا سوگند! هرگز سخن او به سخن کاهنان نمی خورد. گفتید: شاعر است. نه به خدا سوگند! هرگز سخن او بر اوزان شعری استوار نیست. گفتید: دیوانه است. نه به خدا سوگند! هرگز رفتار او به دیوانگان نمی ماند. پس خود دانید و درست بیندیشید، که رخداد بزرگی پیش آمد کرده که نباید آن را ساده گرفت» (۲).

ابو الولید عتبه بن ربیع، که بزرگ قریش محسوب می شد، روزی با سران قریش

[شماره صفحه واقعی: ۳۵۳]

ص: ۲۲۴۸

۱- سیره ابن هشام؛ ج ۲، ص ۲۵-۲۱. اسد الغابه؛ ج ۳، ص ۵۴.

۲- سیره ابن هشام؛ ج ۱، ص ۳۲۱-۳۲۰. الدر المنثور، ج ۳، ص ۱۸۰.

در مسجد الحرام نشسته بود. پیامبر اسلام نیز در گوشه دیگر مسجد نشسته بود. عتبه رو به اشراف قریش کرده گفت: «آیا روا می دارید که اکنون محمد صلی الله علیه و آله را تنها یافته با او سخن گویم، باشد تا او را قانع سازم؛ او را تطمیع نموده از دعوت خویش دست بردارد؟» البته این موقعی بود که امثال «حمزه بن عبد المطلب» و جمعیت انبوهی به پیامبر اسلام گرویده بودند و روز به روز رو به افزونی بودند! همگی به او گفتند: «اگر می توانی با او سخن گو و به هر گونه ای می توانی او را قانع ساز».

عتبه نزد پیامبر آمده گفت: «ای فرزند برادر! -عرب را چنین عادت بود که افراد هر قبیله به افراد قبیله دیگر «یا ابن اخی» ای فرزند برادر خطاب می کردند- تو دارای شرف خانوادگی هستی، ولی چیزی را مدعی هستی که موجب برخورد و تفرقه میان قوم خود گردیده است. اکنون گوش فرا ده تا مطلبی را بر تو عرضه دارم!» پیامبر فرمود: «بگو، گوش فرا می دهم». عتبه گفت: «ای فرزند برادر! اگر هدف تو اندوختن ثروت است، آن اندازه اموال برای تو فراهم می سازیم تا ثروت مندترین مردم قریش گردی. اگر تشنه مقامی، تو را رئیس خود می گردانیم. و اگر خواسته باشی تو را فرمان روای خود می سازیم». سپس گفت: «آن که بر تو ظاهر می گردد و چیزهایی با تو زمزمه می کند، خللی است که بر اعصاب تو اثر گذارده، حاضریم تو را با خرج خود کاملاً مداوا کنیم و از بذل مال در این زمینه دریغ نورزیم...» عتبه می گفت و پیامبر کاملاً ساکت، به تمام گفته هایش گوش فرا داد. آن گاه پیامبر صلی الله علیه و آله به او گفت: «آیا از گفتن مطالب خود پایان یافتی؟» گفت: «آری». فرمود: «پس اکنون به سخن من گوش فرا ده» عتبه گفت: «با جان و دل آماده ام» پیامبر صلی الله علیه و آله در این هنگام لب به تلاوت قرآن گشود و از ابتدای سوره فصیلت شروع به خواندن نمود: «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ... كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ. بَشِيرًا وَ نَذِيرًا...» (۱) و همچنان ادامه داد و عتبه با تمام وجود گوش فرا می داد؛ دست ها را به عقب سر بر زمین تکیه داده، مجذوب تلاوت پیامبر گردیده بود، تا موقعی که به آیه سجده رسید و پیامبر صلی الله علیه و آله سجده نمود. سپس گفت: «ای ابو الولید! شنیدی آنچه را که بر تو تلاوت کردم، اکنون این تو و اندیشه خود تا چگونه قضاوت نمایی!» در این هنگام عتبه از

[شماره صفحه واقعی : ۳۵۴]

ص : ۲۲۴۹



حالت جذبه روحی که به او دست داده بود، بیرون آمد و بدون آنکه چیزی بگوید به سوی دوستانش روانه گشت. او را دگرگون دیدند و میان خود گفتند: عتبه با آن حالتی که رفت با حالتی دیگر می آید. موقعی که نزد آنان نشست گفتند: «چه خبر آورده ای؟» گفت: «آنچه آورده ام آن است که سخنی شنیدم، به خدا سوگند! هرگز چنین سخنی شیوا نشنیده بودم، به خدا سوگند! نه شعر است و نه سحر و نه کهانت، آن گونه که شما می پندارید. ای گروه قریش! از من بپذیرید و به من واگذار کنید. این مرد را به حال خود رها سازید و با او کاری نداشته باشید. به خدا سوگند! سخنی که من از وی شنیدم پیامد کلانی به دنبال دارد. اگر عرب با دست دیگران [جز قریش] کار او را ساختند از دست او آسوده شده اید و اگر بر عرب پیروز آید - که آینده چنین می نماید - پس پیروزی او پیروزی شماس است و فرمان روایی او فرمان روایی شما و عزت و آبروی او آبروی شماس است. آن گاه شما به وسیله او خوش بخت ترین مردم جهان خواهید گردید.» بدو گفتند: «ای ابو الولید! محمد صلی الله علیه و آله تو را با بیان خود سحر کرده است.» گفت: «آنچه به شما گفتم نظر من است، اکنون هر گونه خواهید رفتار کنید» (۱).

ابو ذر غفاری، جنذب بن جناده، برادری داشت به نام «انیس» که شاعری توانا و هم آورد طلب بود و در مسابقات شعری شرکت می نمود و بر اقران (هم آوردان) خود همواره برتری داشت. ابو ذر گوید: «نیرومندتر از برادرم انیس شاعری را نیافتم، با دوازده شاعر نامی در دوران جاهلیت مسابقه داد و بر همه برتری یافت. او عازم مکه بود، به او گفتم: تو از سخن و سخن وری سررشته داری، باشد از پیامبری که در آنجا به دعوت برخوایسته خبری برایم بیاوری. مدتی طولانی گذشت و از سفر آمد به او گفتم: چه کردی؟ گفت: مردی را در مکه دیدم که بر شیوه تو بود - ابو ذر بیش از سه سال بود که خدا را عبادت می کرد و از بتان بیزاری می جست - و بر این گمان بود که خداوند او را به پیامبری فرستاده است. ابو ذر گوید: به او گفتم: مردم چه می گویند؟ گفت: می گویند شاعر یا کاهن یا ساحر است. ولی من سخنان ناهنجار کاهنان را شنیده ام و اوزان شعری را خوب یاد دارم، هرگز بدان نمی ماند، به خدا

[شماره صفحه واقعی : ۳۵۵]

ص : ۲۲۵۰

سوگند! او راست می گوید و مردم درباره او دروغ می گویند» (۱).

از این گواهی ها از بزرگان و سخن دانان عرب درباره قرآن فراوان است که تاریخ آن را ضبط کرده و در بستر تاریخ این گواهی ها زنده بوده و برای همیشه جاویدان خواهد ماند (۲).

## وجوه اعجاز قرآن

اندیشمندان در مورد اعجاز قرآن بحث های دامنه داری کرده و در این زمینه ابعاد گوناگونی را مطرح کرده اند. البته در این موضوع برخی اختلاف نظرها نیز وجود دارد. پیشینیان به گونه ای اندیشیده اند و متأخرین به گونه دیگری و چیزهایی بر اقوال گذشته افزوده اند. ذیلا به نظریات گوناگون در باب اعجاز قرآن اشارت می شود:

۱. ارباب ادب و سخن دانان عرب، اعجاز قرآن را در گرو فصاحت و بلاغت والای آن دانسته اند. رسا بودن بیان و روان بودن عبارات که در چینش واژه ها رعایت شده و گزینش کلمات که دقیق انجام گرفته، نظم کلمات که هر یک در جای مناسب خود قرار گرفته، آن چنان ترکیبی به وجود آورده که از لحاظ تعبیر و آوای الفاظ و کلمات بافتی به هم پیوسته و پیوند خورده فراهم آورده به گونه ای که گویی سرتاسر هر آیه و سوره، واحد منسجمی را تشکیل داده و غیر قابل تفکیک اند؛ تمامی این ها بر قدرت و قوت این سخن الهی دلالت دارند. به علاوه، ویژگی های کلمات انتخاب شده به گونه ای است که جابه جایی کلمات یا تبدیل آن ها هرگز امکان پذیر نیست. این سری است که بزرگان علم و ادب به آن پی برده و گفته اند:

هر گاه کلمه ای از قرآن را از جای خود برداری، آن گاه تمامی لغت عرب را جستجو کنی تا کلمه دیگری را بتوان جایگزین آن نمایی هرگز نخواهی یافت. زیرا کلمه دیگری که هم از لحاظ معنا و محتوا، و هم از لحاظ آوا و هماهنگی با کلمات ردیف

[شماره صفحه واقعی : ۳۵۶]

ص: ۲۲۵۱

- 
- ۱- قاضی عیاض؛ الشفاء؛ ص ۲۲۴. شرح آن؛ چاپ اسلامبول سال ۱۲۸۵، ج ۱، ص ۳۲۰. صحیح مسلم، ج ۷، ص ۱۵۳. مستدرک حاکم، ج ۳، ص ۳۳۹. اصابه ابن حجر، ج ۱، ص ۷۶ و ج ۴، ص ۶۳.
  - ۲- ر. ک: التمهید، ج ۴.

یافته آن (که دو طرف آن قرار گرفته اند) با آن، یکی باشد یافت نمی شود. این می رساند که در کلمات انتخابی هر جمله و جمله های انتخابی هر آیه، آن اندازه دقت به کار رفته که از توان بشر بیرون می باشد، زیرا این گونه رعایت دقیق کلمات و جملات انتخابی، به احاطه کامل و حضور ذهنی بالفعل نیاز دارد و انسان هر اندازه که در شناخت ویژگی های لغت پیشرفت کرده و آمادگی داشته باشد، این گونه احاطه وسیع و حضور ذهنی دائم نخواهد داشت؛ و احیانا- هر چند که قوی و نیرومند باشد- اشتباه می کند و واژه ها یا جملاتی را به کار می برد که مورد خرده گیری قرار می گیرد. این خاصیتی است که در نوع سخن سرایان آزموده و عبارت پردازان با سابقه یافت می شود. ولی قرآن- با آن گستردگی و طول زمان نزول- بر همان قوت و قدرت کلامی خود استوار و یکسان است.

درباره دقت در چینش و انتخاب حساب شده کلمات گفته اند: «لو انتزعت منه لفظه ثم أدير بها لغة العرب كلها على أن يوجد لها نظير في موضعها الخاص لم يوجد البته» (۱).

۲. اسلوب بیان و سبک و شیوه نظم قرآن، جمله بندی ها و چینش الفاظ و عبارات، در قالبی نو و اسلوبی تازه بر عرب عرضه شده، که کاملاً بی سابقه بوده و پس از آن نیز کسی مانند آن نیاورده است. با این که این گونه نظم و تألیف کلام تازگی داشت، ولی از چارچوب اسلوب های کلامی عرب بیرون نبود. انواع کلام که در میان فصحای عرب متداول بود یا شعر است یا نثر یا سجع (۲)، که هر یک دارای محاسنی و در کنار آن نیز معایبی بود.

حسن شعر در گیرا بودن آن است که مایه جذب و نفوذ در اعماق قلب می گردد، ولی قید قافیه و رعایت وزن خاص، آزادی صاحب سخن را تا حدودی سلب می کند. حسن نثر در آزاد بودن صاحب سخن است. هر گونه کلمات و الفاظی که

[شماره صفحه واقعی : ۳۵۷]

ص: ۲۲۵۲

- ۱- سخنی است از ابو سلیمان حمد بن محمد بستی و ابن عطیة غرناطی صاحب تفسیر المحرر الوجیز و شیخ عبد القاهر جرجانی و دیگر بزرگان علم و ادب که تفصیل آن را در التمهید ج ۴ و ۵ آورده ایم.
- ۲- شعر: سخن موزون و دارای قافیه است. نثر: سخن پراکنده (فاقد وزن و نظم خاص) سجع: جملات کوتاه و دارای قافیه ولی فاقد نظم و وزن خاص.

متناسب با معنای مراد خود می داند آزادانه انتخاب و به کار می برد، ولی آن گیرایی و جذبه شعری را ندارد. سجع گرچه احیانا به ظاهر زیبا است و یک گونه هنرنمایی سخن وری به شمار می رود، ولی تکلف و دشواری و احیانا به کار بردن کلمات نامناسب، از زیبایی آن می کاهد.

قرآن میان این سه نوع کلام جمع کرده؛ دارای محاسن هریک و فاقد معایب آن ها می باشد. این از شگفتی های سبک قرآنی است. جذابت شعر، همراه با آزادی کامل نثر و زیبایی سجع بدون تکلف را دارا می باشد. این ویژگی عجیب برای سخن دانان و سخن سنجان عرب از همان آغاز آشکار بوده و همواره برای علمای ادب مشهود بوده است.

بسیاری از بزرگان علم و ادب، برجسته ترین جنبه اعجاز قرآن را در همین جهت یاد کرده اند؛ از جمله، شیخ عبد القاهر جرجانی، سکاکی و راغب اصفهانی، که در جای خود آورده ایم. پیش از این نیز سخنان بزرگان عرب را یاد آور شدیم، از جمله سخن ولید که گفته بود: «إِنَّ لَهُ لِحَلَاوَهُ، وَإِنَّ عَلَيْهِ لَطَلَاوَهُ... وَإِنَّهُ يَعْلُو وَ مَا يَعْلَى».

۳. متأخرین افزوده اند که این نظم و شیوه سبک چنان صورت گرفته که نغمه آفرین و دارای آوای جان بخش و روح افزا است. هماهنگی حروف هر کلمه نسبت به حروف کلمات هم ردیف آن، چنان هم ساز و دمسازند که از آهنگ های وزین و نواهای متین و افسون گر حکایت دارد. تمامی انواع جذبه های شعری در این نثر مسجع جلوه گر است.

جمله بندی های کوتاه و بلند قرآن به گونه ای تنظیم یافته که با ألحان و نغمه های صوتی همگون می باشد و تا قاری و تلاوت کننده قرآن با آهنگ های والای صوتی آشنایی نداشته باشد نمی تواند آن گونه که جمله بندی های قرآن شکل یافته، تلاوت نماید. این حقیقتی است که از روز نخست، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بدان تصریح فرموده و ائمه هدی علیهم السلام بر آن تأکید داشته و امروزه به خوبی به آن پی برده اند. (تفصیل آن در «التمهید» ج ۵ بیان شده است) ۴. مهم تر از همه، قرآن شامل معارف عالی و تعالیم حکیمانه ای است که تا آن روز، در توان بشریت نبوده که بدان دست یابد و کسی را یاری چنین اندیشه های

[شماره صفحه واقعی : ۳۵۸]

بلندی نبوده است. ژرف نگری و عمق بینش آورده های قرآن، برای بشریت بی سابقه بود: شناخت های شگرف قرآن از راز هستی و اسرار وجود، شرح و بسط آن در معرفت صفات جمال و جلال، علت آفرینش جهان و انسان، ودائع الهی که در نهاد انسان نهفته است، از کجا آمده و چرا آمده و به کجا می رود، هدف و مقصد نهایی چیست، مسایلی هستند که تا آن روز به آن خوبی که قرآن بیان داشته آشکار نبود. بعد از آن هم در سایه تعالیم قرآن راه رسیدن به این حقایق برای انسان بازگردید.

همین حقایق ارائه شده از جانب قرآن، والا-ترین جنبه اعجاز آن را می رساند. با مختصر مراجعه به اندیشه های سامان نیافته انسان آن روز و مقایسه آن با معارف قرآنی و نیز گفته های متضاد اندیشمندان برون دینی امروز، به خوبی برتری تعالیم قرآن و دلیل اعجاز آن روشن می گردد. (شرح آن در «التمهید» ج ۶ آمده است).

۵. همچنین در راستای احکام و دستورالعمل های فراگیر که قرآن عرضه داشته، سلامت جامعه و سعادت زندگی را نیز برای انسان فراهم می سازد، رابطه او را با خدا و جهانی فراتر از جهان خاکی نیز استوار می دارد.

انسان در این جهان در رابطه با شئون خاص خود (مصلح فردی) می کوشد و به ناچار رابطه دیگری نیز با شئون عام (مصلح اجتماعی) دارد که باید مد نظر قرار دهد، زیرا او زندگی مشترکی با سایر انسان ها دارد و به صورت تعاونی ادامه زندگی می دهد و نمی تواند تنها به مصلحت خویش بیندیشد و مصلحت عامه را نادیده بگیرد. حیات اجتماعی حیات دادوستد است که حتما باید رعایت شود و رعایت آن با حاکمیت قانون امکان پذیر است.

قوانین ساخته دست بشر، تنها در راستای تنظیم حیات فردی و حیات اجتماعی قرار دارد و محدوده تصرفات آحاد را در شئون خاص و شئون عامه مشخص می سازد، تا از تجاوز یا کوتاهی در انجام وظایف جلوگیری کند.

ولی انسان وابستگی سومی نیز در حیات دارد و آن رابطه او با خدا و جهان دیگر است. همین رابطه است - که اگر مستحکم باشد - «وازع نفسانی» (بازدارنده درونی) او را تشکیل می دهد و او را از افراط و تفریط بازمی دارد و در زندگی کاملا معتدل

[شماره صفحه واقعی : ۳۵۹]

«قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَ كِتَابٌ مُبِينٌ. يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَ يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَ يَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ (۱)»؛ از جانب خداوند چراغی فروزان و شریعتی تابناک آمد، تا آن کس را که در پی خشنودی خداوند است، به راه های سلامت آمیز و سعادت بخش هدایت کند و او را [در زندگی] به طریقه مستقیم رهنمون باشد».

لذا تمامی احکام و قوانین الهی - که قرآن و اسلام عرضه داشته - سه بعدی است. یعنی در این احکام و قوانین شئون فرد و شئون جامعه و نیز رابطه با خدا و معنویت - که حافظ کرامت انسانیت است - رعایت گردیده است. قرآن سعی بر آن دارد، علاوه بر سعادت در این حیات، سعادت اخروی و جاوید انسان را نیز تأمین کند. این در حالی است که قوانین مدون غیر الهی، هر چند خلص و بدون گرایش های منحرف کننده بوده باشد، ولی از بعد سوم حیات انسانی تهی است.

همین سه بعدی بودن قوانین شرع، اعجاز و ما فوق بشری بودن آن را می رساند. (در ج ۶ «التمهید» شرح آن آمده است).

۶. شیوه استدلال قرآن از ویژگی خاصی برخوردار است که می توان آن را یکی از وجوه اعجاز بیانی به شمار آورد و آن جمع میان دو شیوه برهان و خطابه است.

اصولاً این دو شیوه متضاد می نمایند، زیرا استدلال برهانی بر مقدمات یقینی (فطریات و بدیهیات) استوار است؛ در این شیوه روی سخن با خاصه است تا اثبات قطعی کند. ولی شیوه خطابه بر مقدمات ظنی (مشهورات و مقبولات عمومی) تکیه دارد و هدف آن اقناع عامه است. قرآن میان این دو شیوه به ظاهر متضاد جمع کرده و در بیان مطالب و استدلالات خویش، روی سخن با هر دو گروه را دارد؛ بدین ترتیب که با یک سخن توانسته است، اخضاع (اذعان قطعی) خاصه و اقناع عامه، هر دو را هدف گیرد. لذا استدلال های قرآن، در عین سادگی بیان، از عمق و ژرف نگری بسزایی برخوردار است. عامیة مردم که از رموز استدلالات عقلانی آگاهی چندانی ندارند، به همان ظاهر ساده قانع شده پذیرا می گردند. ولی

[شماره صفحه واقعی : ۳۶۰]

ص: ۲۲۵۵

خاصه، از دقت بیان و رموز به کار رفته بهره می گیرند.

ابن رشد اندلسی-فیلسوف و دانشمند معروف-در کتاب پراج خود «الكشف عن مناهج الأدله» (۱) که در همین زمینه نوشته، در این باره مثال روشنی آورده، گوید:

«قرآن برای شناسایی ذات حق تعالی، تشبیه به نور کرده «اللَّهُ نُورٌ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ» (۲) که جهان تاب و فراگیر است و درخشش و نمود هر چیز به وسیله آن می باشد. همین اندازه تشبیه برای شناسایی ذات حق تعالی و جایگاه او در جهان هستی، برای عامه مردم کفایت می کند و آنان را قانع می سازد. ولی در عین حال، این تشبیه آن قدر دقیق و روشن گر ذات حق تعالی است، که در راستای تشبیه غیر محسوس به محسوسات، شیواترین و دقیق ترین تشبیه به شمار می رود؛ تشبیهی که نمایان گر تمام عیار ویژگی های ذات حق تعالی می باشد.

ذات حق، واجب الوجود و وجود او ذاتی و از حقیقت ذات او برخاسته است و هستی همه موجودات از او است. کنه ذاتش در غایت خفاء و از همه پنهان است، در عین حالی که هستی او و وجودش در نهایت ظهور و بر همه آشکار می باشد.

مفهومه من أعراف الأشياء و كنهه فی غایه الخفاء

در عالم محسوس اگر خواسته باشیم چیزی را بیابیم که عین این ویژگی ها را دارا باشد، جز نور، نمی توان مثالی آورد. پرتو آن سراسر موجودات را فرا گرفته و همه اشیا را نمود داده و نمود هر چیز به نور است، ولی نمود نور، ذاتی و از خود آن می باشد. کنه و حقیقت نور، ناشناخته است، ولی درخشش و آثار وجودی آن بر همه آشکار و پیدا است. هر حکیم فرزانه ای اگر خواسته باشد برای شناساندن ذات حق مثالی بیاورد، از این تشبیه قرآنی بهتر نخواهد آورد».

۷. اخبار غیبی که در قرآن آمده و گوشه ای از اعجاز قرآن را تشکیل می دهد، بر سه گونه زمانی (گذشته، حال و آینده) است:

الف- خبر از گذشته؛ سرگذشت انبیای سلف و امت های گوناگون که در بستر زمان بوده اند. سرگذشت آنان کم و بیش در کتاب های پیشین آمده و بر سر زبان ها متداول بوده، ولی کاملاً آلوده و تحریف شده و افسانه وار است.

[شماره صفحه واقعی : ۳۶۱]

ص: ۲۲۵۶

۱- ر.ک: ص ۹۳-۹۲.

۲- نور ۲۴:۳۵.

درباره سرگذشت نوح علیه السلام و حادثه طوفان می خوانیم: «تِلْمَكَ مِنْ أَلْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَذَا» (۱)؛ این از خبرهای غیب است که بر تو وحی می کنیم. پیش از این، نه تو آن را می دانستی و نه قوم تو. سرگذشت نوح و حادثه طوفان، در نوشته های پیشین به ویژه در سفر پیدایش (۲) تورات به تفصیل آمده، ولی نه به آن گونه که در قرآن پاک و منزه آمده است.

درباره سرگذشت یوسف علیه السلام نیز می خوانیم: «ذَلِكَ مِنْ أَلْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ» (۳) با آن که در سفر پیدایش (۴) به تفصیل شرح آن آمده است، ولی نه به درستی و پاکی بیان قرآن. همچنین درباره موسی و هارون و بنی اسرائیل و فرعون (۵) و نیز درباره حضرت مریم و زکریا (۶) این گونه تعبیرها آمده، که حاکی از امانت در نقل و حفظ قداست مقام انبیا و اولیای خدا است. ولی این جهت در تورات هرگز رعایت نشده، بلکه بر عکس، از مقامات عالیة آنان کاسته است.

ب-خبر از حاضر؛ خبرهای غیبی است که قرآن از دسیسه ها و توطئه های منافقان و همدستان آنان، مشرکان و یهودیان پرده برداشته و آنان را رسوا ساخته است. این گونه آیات در قرآن فراوان است (۷).

پ-خبر از آینده؛ خبر از پیش آمدهایی است که در آینده دور یا نزدیک واقع می گردید، به ویژه حوادث قریب الوقوع تا آن که اخبار غیبی قرآن مشهود گردد. مانند خبر از فتح و پیروزی ها و گسترش اسلام و نابودی و سرکوب شدن دشمنان که یک به یک و پی در پی تحقق یافت. خبر از غلبه روم بر فارس پس از اندی سال «وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلْبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ فِي بَضْعِ سِنِينَ» (۸) از این قبیل است. این جنگ میان ایران و دولت بیزانس از سال ۶۰۳ م تا سال ۶۲۲ م (سال هجرت پیامبر به مدینه) ادامه داشت.

ابتدا برتری با خسرو پرویز بود و سوره روم که در مکه نازل گشته، خبر از تغییر وضع جنگ داد. با گذشت چند سال نوبت برتری بیزانس رسید و این برتری تا پایان

[شماره صفحه واقعی : ۳۶۲]

ص: ۲۲۵۷

- ۱- هود ۴۹:۱۱.
- ۲- عهد عتیق- سفر تکوین؛ اصحاح ۶.
- ۳- یوسف ۱۰۲:۱۲.
- ۴- عهد عتیق- سفر تکوین؛ اصحاح ۵۰-۳۷.
- ۵- قصص ۳:۲۸.
- ۶- آل عمران ۴۴:۳.
- ۷- ر. ک: التمهید؛ ج ۶، صفحات ۱۹۷-۱۹۰.
- ۸- روم ۴:۳۰-۳.



سلطنت خسرو پرویز (سال ۲۲۸ م)، که به دست اشراف و سرداران لشکر به قتل رسید، ادامه داشت (۱)؛ این امر موجب خوشنودی مسلمانان گردید، زیرا همسایه قدرتمند آنان به ضعف گراییده بود. از همه شگفت آورتر اخبار از ناتوانی همیشگی بشر از هم آوردی با قرآن است «فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَ لَنْ تَفْعَلُوا» (۲)، که همواره شاهد صدق اعجاز قرآن بشمار می رود (۳).

۸. اشاره های علمی گذرا؛ بدین معنا که احیانا از لابلای تعابیر قرآن به برخی اشارات زودگذر برخوردار می کنیم، که حاکی از احاطه صاحب سخن به اسرار نهفته طبیعت است.

«قُلْ أَنْزَلَهُ الَّذِي يَعْلَمُ السِّرَّ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (۴) بگو: قرآن را کسی فرو فرستاده که از راز آسمان ها و زمین آگاهی دارد.

گاهی در تعابیر قرآن به برخی از اسرار طبیعت اشارت رفته، این اشارت حالت «تراوشی» دارد که از لابه لای سخن پروردگار سر زده است؛ و گرنه مقصود ذاتی و هدف اصلی از سخن، بیان آن جهت نبوده است. لذا هیچ گاه در این گونه اشارات درنگ نشده و به طور کامل بیان نگردیده است، زیرا هدف اصلی قرآن، ارائه رهنمودهای هدایتی و تعلیم و تربیت دینی و معنوی است و تنها نکته سنجان هستند که به این رموز و اشارات گذرا پی می برند، این نکات برای دانشمندان در بستر زمان، دلیل اعجاز قرآن می باشد.

البته در این زمینه باید به این مطلب توجه نمود که نباید دست آوردهای علمی را بر قرآن تحمیل کرد، زیرا دست آوردهای علمی حالت ثبات ندارند، در حالی که مسایل قرآنی حقایقی ثابت اند و هرگز نباید چیزی را که حالت ثبات ندارد، با حقیقتی ثابت مطابقت داد. آری مسایل علمی که حالت ثبات یافته و قطعیت پیدا کرده، می تواند ابزاری باشد برای فهم برخی اشارات علمی قرآن آن هم نه به طور حتم، بلکه با اضافه شدن عباراتی نظیر «شاید چنین باشد». این بدان جهت است که

[شماره صفحه واقعی : ۳۶۳]

ص: ۲۲۵۸

۱- ر.ک: تاریخ ایران؛ نوشته حسن پیرنیا؛ ص ۲۲۷-۲۲۲.

۲- بقره ۲۴:۲.

۳- التمهید؛ ج ۶، ص ۲۱۰-۱۹۷.

۴- فرقان ۶:۲۵.

اگر همین نظریه علمی به ظاهر ثابت تغییر یابد خدشه ای به قوت و استواری قرآن وارد نسازد. قطعاً هر گاه آیه ای از قرآن با فرضیه علمی یا نظریه ثابت شده-فرضا- مخالفتی داشت، قرآن را حاکم و آن نظریه یا فرضیه علمی را خطا می دانیم. از نظر ما دانشمندانی که چنین نظریه ای را پذیرفته اند دچار اشتباه شده اند.

ما در جای خود موارد بسیاری را یادآور شده ایم که با ابزار قطعی علم، از روی برخی اشارات علمی قرآن پرده برداشته شده است (۱) و در پایان نمونه هایی را ارائه می دهیم.

۹. استواری در بیان؛ گویش قرآن به گونه ای یکنواخت و در سطحی بالا- قرار گرفته، از هر گونه اختلاف گویشی یا تضاد در گفتار به دور است. با آنکه قرآن به صورت پراکنده در زمان های متفاوت و جاهای مختلف و مناسبت های گوناگون و در بستر زمانی نسبتاً طولانی نازل گردیده و در بسیاری از موارد برخی قضایا را مکرراً به جهات مختلف بیان داشته، ولی هیچ گاه اختلاف و تضادی در گفتارش رخ نداده است. در صورتی که اگر کلام بشری بود، عادتاً بایستی در این طول زمان و مناسبت های مختلف و تکرار برخی مطالب اختلافی رخ دهد. این مقتضای طبیعت انسانی است که خواه و ناخواه دچار اختلاف و تفاوت در گفتار می گردد، زیرا حافظه انسان این کشش را ندارد که سخن امروز را با سخن بیست سال پیش، که در شئون متفاوت گفته شده است، کاملاً مطابقت دهد. قرآن یکی از دلایل اعجاز خود را همین جهت شمرده، آنجا که گفته:

«أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَ لَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا (۲)؛ آیا درباره قرآن نمی اندیشند، اگر از جانب غیر خدا بود قطعاً تفاوت گویشی بسیار در آن می یافتند» (۳).

۱۰. مسأله صرفه، شماری از بزرگان از جمله ابو اسحاق نظام (متوفای ۲۳۱) و شاگرد وی جاحظ (متوفای ۲۵۵) و سید مرتضی (متوفای ۴۳۶) و ابن سنان

[شماره صفحه واقعی : ۳۶۴]

ص : ۲۲۵۹

۱- ر. ک: التمهید؛ ج ۶، بخش اعجاز علمی.

۲- نساء ۸۲: ۴.

۳- در التمهید؛ ج ۷، بخش دفع شبهات، به ویژه شبهه وجود اختلاف میان آیات در این باره بحث کرده ایم.

خفاجی (متوفای ۴۶۶) بر این گمانند که سرّ اعجاز قرآن در مسأله «صرفه» نهفته است، بدین معنا که خداوند خود بازدارنده کسانی است که بخواهند با قرآن مقابله کنند. گرچه ممکن است کسانی توان مقابله را داشته باشند ولی اراده قهری خداوندی جلوی انجام آن را از هر کس که در صدد مقابله برآید می گیرد.

«سَأَصْرِفُ عَنْ آيَاتِيَ الَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ (۱)؛ کسانی که ناروا راه خود خواهی و استکبار را در پهنای زمین برگزیده اند، از هر گونه گزند و آسیب رسانی به آیات خویش بازمی دارم»، که از دیدگاه قایلین به «صرفه»، مقصود از گزند و آسیب رسانی همان مقابله و معارضه به مثل است، که موجب تباه شدن جنبه اعجاز قرآن می گردد.

ولی مفسران-عموما-آیه را به گونه دیگر تفسیر کرده اند و مقصود آیه را دفع شبهات ایرادشده مستکبرانی دانسته اند که با هدف تباه ساختن آیات بینات الهی شبهاتی القاء می کنند. ولی خداوند با عنایت خود، دلایل خود را به گونه ای روشن و مستحکم مطرح می سازد که راه هر گونه شبهه را بسته و از هر گونه تباهی جلوگیری می کند (۲). اساساً «صرفه» را بدان معنا که گفته اند سلب هر گونه امتیازی از قرآن است و اعجاز قرآن تنها از خارج و به صورت قهری تحقق می یابد. این گفته با ظاهر بلکه با صراحت قرآن منافات دارد که جنبه اعجاز و خصوصیات آن را در خود قرآن دانسته است.

قول به «صرفه» را می توان به سه گونه تفسیر نمود-چنان که امیر یحیی بن حمزه علوی زیدی (متوفای ۷۴۹) بیان داشته است (۳): اولاً؛ مقصود از «صرفه» آن باشد که خداوند انگیزه کسانی را که در صدد مقابله برآیند سلب می کند. یعنی آن انگیزه و داعیه ای که آنان را برای مقابله با قرآن واداشته، هنگام عمل فروکش می کند و حالت سردی و بی تفاوتی به آنان دست می دهد.

ثانیاً؛ خداوند امکاناتی را که برای مقابله با قرآن نیاز است، از آنان سلب می کند و این بر دو گونه است. یک-آنکه آن امکانات (علوم و معارف و ادبیات لازم) که در

[شماره صفحه واقعی : ۳۶۵]

ص: ۲۲۶۰

۱- اعراف ۱۴۶: ۷.

۲- ر.ک: مجمع البیان؛ ج ۴، ص ۴۷۷-۴۷۸.

۳- ر.ک: الطراز؛ نوشته امیر یحیی علوی؛ ج ۳، ص ۳۹۲-۳۹۱.

حالت عادی دارند را، به هنگام ارادهٔ مقابله با قرآن، از آنان می ستاند و آنان را در آن هنگام خلع سلاح می کند و از دارا بودن شرایط مقابله به حالت نداری تبدیل می کند. در حقیقت یک گونه دگرگونی صفت درونی بر ایشان رخ می دهد.

دو- اساسا آن امکانات در اختیار بشر قرار نگرفته تا بتوانند با قرآن مقابله کنند و معنای «صرف» در آیهٔ فوق الذکر همین است. خداوند جایی برای شبهه و تباه ساختن آیات خود باقی نگذاشته، یعنی اساسا این گونه امکانات که کسی بتواند آیات الهی را تباه سازد، برای بشر فراهم نیست. آیه: «بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعَلْمِهِ (۱)؛ بلکه تکذیب نمودند آنچه را که توانایی احاطه به فهم و درک آن را نداشتند» نیز به همین حقیقت اشارت دارد. همچنین آیه «ثُمَّ انصِرَفُوا صَرْفَ اللّٰهِ قُلُوبَهُمْ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ (۲)؛ از آیات الهی روی گردان شدند. خداوند دل های آنان را [از پذیرش حق] برگرداند. زیرا آنان گروهی بودند که توانایی درک و فهم حقیقت را نداشتند». در این آیه، صرف قلوب را معلول عدم شایستگی درک حقایق گرفته است که خود موجب گردیده اند.

ثالثا؛ آن که جبرا و قهرا آنان را بازدارد، با آن که توانایی لازم را دارند، ولی در موقع مقابله حالت سستی و رخوت به آنان دست دهد و بدین جهت از معارضهٔ با قرآن فرونشینند .

فرق میان این تفسیر و تفسیر نخست در آن است که در آن تفسیر، انگیزه و شور و شوق آنان سلب می شود و در این تفسیر انگیزه همچنان داغ است، ولی جرأت اقدام را از دست می دهند؛ مانند کسی که جلوی او- به رغم کوشش و وجود انگیزه- قهرا گرفته شود.

البته معنای اول و سوم، و قسمت اول از معنای دوم، بر خلاف ضرورت است و با تصریحات عرب آن زمان منافات دارد. زیرا اگر چنین بود بایستی عرب از دگرگونی حالت درونی خود به شگفت آید، نه آنکه شگفتی خود را نسبت به جاذبیت آوای دل انگیز و فرح بخش قرآن بروز دهد. به ویژه آنکه کسانی از قریش مانند ابو جهل و دیگران در گوش افراد قبایل عرب به هنگام ورود مسجد الحرام پنبه

[شماره صفحه واقعی : ۳۶۶]

ص : ۲۲۶۱

۱- یونس ۳۹: ۱۰.

۲- توبه ۱۲۷: ۹.

می گذاردند یا آنان را از نزدیک شدن و شنیدن آوای قرآن منع می کردند، خود شاهدهی است بر دلربایی قرآن و جاذبیت روحانی آن تا سر حدّ اعجاز و عدم امکان مقابله به مثل با آن.

آری قسمت دوم از تفسیر دوم، تا حدودی معقول به نظر می رسد و ظاهر کلام سیّد و برخی از بزرگان که بر این راه رفته اند همین است. در حقیقت تمامی امتیاز در ذات قرآن نهفته است که دیگران از مقابله با آن عاجزند، زیرا چنین امکاناتی از اختیار بشر بیرون است (۱).

## تحدی قرآن

تحدی به معنای هم آورد خواستن است. قرآن مکرراً ناباوران را به مبارزه و هموردی خوانده، گوید: «اگر باور ندارید که این قرآن سخن خدا باشد و گمان می برید ساخته و پرداخته دست بشر است، هرآینه آزمایش آن آسان است، سخن دانان و سخن وران خود را وادارید تا در این راستا نیروی خود را به کار گیرند و سخنی همچون قرآن، زیبا و شیوا، محکم و استوار، و حکمت وار، بسازند و ارائه دهند؛ ولی هرگز چنین اقدامی نتوانید کرد، زیرا بخوبی می دانید که قرآن همانند سخن بشر نیست...».

## مراحل تحدی

قرآن در چند مرحله، تحدی و هم آورد خواستن خود را مطرح کرده:

۱. نخست به طور مطلق سخنی همانند قرآن بیاورند:

«أَمْ يَقُولُونَ تَقْوَلَهُ، بَلْ لَا يُؤْمِنُونَ. فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ (۲)؛ آیا می گویند:

آن را بر بافته؟ [نه] بلکه باور ندارند! پس سخنی همانند آن بیاورند، اگر راست می گویند.».

۲. سپس به اندازه ده سوره را مطرح نمود هر چند کوچک باشند:

[شماره صفحه واقعی : ۳۶۷]

ص: ۲۲۶۲

۱- ر.ک: التمهید؛ ج ۴، ص ۱۹۰-۱۳۵.

۲- طور ۳۴: ۵۲-۳۳.

«أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ، قُلْ فَاتُوا بَعْشَرَ سُوْرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ وَادْعُوا مَنْ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (۱)؛ آیا می گویند که آن را به دروغ به ما نسبت داده است؟ بگو: پس همانند ده سوره آن، حتی اگر افتراگونه باشد بیاورید و هر کس را که خواهید [به شهادت و داوری] بخوانید، اگر راست می گوید».

۳. آن گاه، برای آنکه از اعتبار مدعیان بکاهد، پیشنهاد کرده که یک سوره همانند قرآن بیاورند:

«أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ، قُلْ فَاتُوا بِسُوْرِهِ مِثْلِهِ، وَادْعُوا مَنْ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (۲)؛... اگر راست می گوید، همانند یک سوره آن بیاورید...».

۴. و برای آخرین بار، با قاطعیت هر چه تمام تر، عجز و ناتوانی نهایی آنان را اعلام نمود:

«وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُوْرِهِ مِنْ مِثْلِهِ، وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ. فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَ لَنْ تَفْعَلُوا، فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ (۳)؛ اگر نیاورید نسبت به آنچه بر بنده خویش فرو فرستاده ایم، پس همانند یک سوره آن بیاورید، یا سوره ای از همچون فردی بیاورید... و اگر [چنین کاری را] نکردید و هرگز نتوانید کرد، پس پروا کنید از آتشی که فروزنده آن آدمیان و سنگ خارا می باشد و برای کافران آماده گردیده است».

در این آیه ذکر آدمیان در کنار سنگ خارا کنایه از آن است که آدمیان فاقد شعور و تهی از خرد و اندیشه، همچون سنگ خارا بوده و در کنار آن قرار دارند و در آتش سرسختی می سوزند.

۵. آن گاه و پس از این تجربه تلخ و ناگوار برای ناباوران، روی سخن را به توده بشریت کرده، برابر ابدیت اعجاز و تحدی قرآن را اعلام نموده است:

«قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَ لَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً (۴)؛ بگو: اگر تمامی انس و جن [که در بستر تاریخ قرار گرفته اند] گرد هم آیند و بخواهند همانند این قرآن بیاورند، هرگز نتوانند، گرچه همگی پشت در

[شماره صفحه واقعی : ۳۶۸]

ص: ۲۲۶۳

۱- هود ۱۳:۱۱.

۲- یونس ۳۸:۱۰.

۳- بقره ۲۴:۲۳.

۴- اسراء ۸۸:۱۷.

## نکته جالب

در آیات تحدّی به ویژه دو آیه اخیر، نکته جالبی وجود دارد که سرّ اعجاز را بیش از هر چیز روشن و مبرهن می سازد. در آیه ۲۴ سوره بقره عبارت «وَلَنْ تَفْعَلُوا» اخبار از آینده به صورت مطلق است بدین معنا که هرگز و برای ابدیت هم آوردی با قرآن نیاید؛ در سوره اسراء آیه ۸۸ نیز همه جهانیان را از هم آوردی با قرآن ناتوان دانسته است. این یک اخبار غیبی است که جز از زبان «عالم الغیب و الشهاده» امکان صدور ندارد. هر نیرومند و صاحب هنری که در مقام تحدّی و هم آوردی برآید، حد اکثر می تواند هم آوردان معاصر و مجاور خویش را تا حدودی بشناسد و با شناخت اندازه توانایی آنان و مقایسه با توانایی خویش، خود را برتر بداند. ولی هرگز کسی جرأت آن را ندارد که برای آینده و برای همه جهانیان، خود را برتر شمارد، زیرا شناختی به آیندگان و همه جهانیان نمی تواند داشته باشد.

ولی قرآن این شهادت را نشان داده و با کمال جرأت ناتوانی بشریت را در مقابله با قرآن برای همیشه و برای همه جهانیان در پهنای تاریخ اعلام نموده، که این جرأت و شهادت بزرگ ترین دلیل اعجاز قرآن است. علاوه بر آن که خود یکی از بزرگ ترین اخبار غیبی قرآن به شمار می رود، چنان که گذشت.

## دامنه تحدّی

همان گونه که متذکر شدیم تحدّی و هم آورد خواستن قرآن فراگیر است، همه جهانیان را شامل می شود و دامنه آن برای همیشه گسترده است، همان گونه که برای دیروز بوده برای امروز و فردا نیز پابرجا است. ولی برخی را گمان است که تحدّی قرآن مخصوص همان دوره اول بوده، مخاطبین آن عهد مورد تحدّی قرار گرفته اند و این امر تا امروز گسترش ندارد؛ گرچه دلیل اعجاز قرآن- که همان عجز عرب آن روز است- برای همیشه است. یعنی امروزه برای اثبات اعجاز قرآن، به عجز فصحای عرب معاصر نزول که از مقابله و معارضه با آن ناتوان بودند، استدلال باید کرد؛ و

[شماره صفحه واقعی : ۳۶۹]

هرگز فصحا و سخن دانان همه دوره ها مورد تحدی قرار نگرفته اند. نویسنده مصری معروف «بنت الشاطی» چنین می گوید: «معیار تحدی قرآن همان عجز فصحای عرب در عصر بعثت است. ولی دلیل اعجاز آن برای همیشه است و عرب و عجم را شامل می باشد. عجز سخن سنجان عصر اول- که اصل بلاغت و فصاحت اند- برهان قاطعی است برای روشن شدن مسأله تحدی...» (۱) یعنی عجز سخن وران آن روز کفایت می کند و نیازی به پابرجا بودن موضع تحدی قرآن تا امروز نیست.

شاید نویسنده یادشده بیم آن داشته که اگر گفته شود قرآن همچنان در موضع تحدی خود پابرجا است، به ناگاه آتش کفر و الحاد- که در میان سخن دانان عرب کم نیست- زبانه کشد، در صدد مقابله برآمده و همانند قرآن سخنی موزون و استوار ارائه دهند و در پی آن بزرگ ترین پایه و ستون استوار دعوت اسلامی، از هم فروریزد. ولی او باید مطمئن باشد که چنین اتفاقی نخواهد افتاد، زیرا قرآن بر اسلوب ویژه ای استوار است که هرگز سخن بشری نمی تواند به آن برسد و حتی نمی تواند نزدیک آن گردد؛ چون که اعجاز قرآن تنها بر شیوه بیانی آن استوار نیست، بلکه مجموعه لفظ و معنا، معیار اعجاز می باشد. جمال لفظ و کمال معنا، زیبایی و فریبایی عبارات، در کنار بلندای افق محتوا قرار گرفته است. کدام دانش ور و سخن ور توانایی است که بتواند چنین مفاهیم عالیه و نوآوری های وسیع و گسترده را در همه زمینه های معرفتی و شناختی، در چنین قالب های موزون و دلکش و دارای جذبه معنوی و روحانی درآورد و ساختاری چنین مستحکم و استوار در عین زیبایی منظر ارائه دهد؟! تلاش در این راه سرانجامی جز رسوایی نخواهد داشت! در عرصه تاریخ مواضع عبرت فراوانی وجود دارد. کسانی در صدد معارضه با قرآن برآمده اند، اما آنچه ارائه کرده اند نه تنها همانند قرآن نبوده، بلکه از درجه کلام معمولی هم فروتر افتاده است و جز عار و ننگ دستاوردی برای خود فراهم نساخته اند. هر که با خود بیندیشد تا این تجربه های تلخ تاریخ را تکرار نماید، و مواضع عبرت آن را درست ننگرد، پس اگر شرمنده خویش نگشت هر چه خواست انجام دهد. «من جرّب المجرب حلت به الندامه؛ هر که آزمون شده ای را آزمون کند،

[شماره صفحه واقعی : ۳۷۰]

ص: ۲۲۶۵



دکتر عبد الله درّاز در این زمینه گوید: «هر که شک و تردیدی دارد و گمان می برد که در میان سخن دانان کسانی هستند که توانایی هم آوردی با قرآن را دارند، می تواند به آسانی آن را آزمایش کند؛ به ادباء و سخن دانان عصر خویش مراجعه و از آنان پرسش نماید: آیا کسی از شما توانایی هم آوردی با قرآن را دارد؟ اگر گفتند: آری «لَوْ نَشَاءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هَذَا (۱)؛ اگر بخواهیم می توانیم همانند آن بیاوریم!» پس به آنان بگوید:

«هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ (۲)؛ شاهد صدق این مدّعی را ارائه دهید». و اگر گفتند: «لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ (۳)؛ ما را توانایی آن نیست». پس به آنان بگوید: چه شهادتی بر اعجاز بالاتر از اظهار ناتوانی است؟ آن گاه به تاریخ رجوع کند و از آن پرسد: «فَمَا بَالُ الْقُرُونِ الْأُولَى (۴)؛ حال گذشتگان چگونه بوده است؟». هر آینه تاریخ پاسخ خواهد داد که هیچ کس سر خود را در مقابل قرآن نیفراشته است و آن گروه ناچیزی که سر به سوی قرآن تافتند، با رسوایی و بار ننگ بازگشتند و روزگار بر آثار آنان خطّ بطلان کشید و به دست فراموشی سپرد (۵)».

### تحدی در برتری سخن

گاه گفته می شود که توانایی در صنعت سخن وری و قدرت بیان در همه مردم یکسان نیست و این قدرت بر حسب ذوق و سلیقه و نحوه اندیشه و بینش هر انسان تفاوت می کند. هر فرد از افراد انسانی مواهب و یافته هایی ویژه خود دارد که ساختار و شخصیت درونی او را تشکیل داده است. هر نویسنده یا صاحب سخنی گوشه ای از یافته های شخصی خویش را - که ویژه خود او است - ارائه می دهد. «از کوزه برون هر آن طراوت که در اوست». از این رو شیوه های گفتاری و نوشتاری هر نویسنده با دیگری هم سان نخواهد بود. لذا چگونه می توان مردم را به تحدی

[شماره صفحه واقعی : ۳۷۱]

ص: ۲۲۶۶

۱- انفال ۳۱: ۸. این آیه نقل کلام مشرکین است که در آن روزگار گفتند و خود را رسوا ساختند.

۲- بقره ۱۱۱: ۲.

۳- بقره ۲۸۶: ۲.

۴- طه؛ ۵۱: ۲۰.

۵- ر. ک: عبد الله درّاز؛ النبأ العظیم؛ ص ۷۵. نمونه هایی از آن رسوایی ها را در التمهید، ج ۴، ص ۲۲۷ به بعد آورده ایم.

(هم آوردی با قرآن) خواند «فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِ» (۱) در صورتی که آنان از هم آوردی با یکدیگر نیز عاجزند؟! ولی پوشیده نباشد که هم آوردی خواستن (تحدی) در آن نیست که سخنی هم سان و همانند سخن خدا بیاورند گونه ای که در شیوه بیان و نحوه تعبیر کاملاً همانند باشد، زیرا این گونه همانندی جز با تقلید امکان پذیر نیست (۲). بلکه مقصود از «تحدی» آوردن سخنی است که همچون قرآن از نظر معنویت دارای جایگاهی ارجمند و والایی بوده و در درجه اعلائی بلاغت و فصاحت قرار گرفته باشد؛ سخنی توانا و قدرتمند، رسا و گویا، با محتوایی بلند و متین و استوار باشد. علمای بیان طبق معیارهای مشخص، درجات رفعت و انحطاط هر کلامی را معین ساخته اند و برتری کلامی بر کلام دیگر با همین معیارها مشخص می گردد. در علم «بلاغت» به تفصیل از آن معیارها سخن گفته شده است.

ما هرگز منکر آن نیستیم که سخن هر کس زاییده نهاد و ساختار درونی او است و کسی را یارای آن نیست که با دیگری در آنچه ساختار ذهنیت او بر او القا می کند، هم سان باشد. ولی آنچه در اینجا مطرح است هم سان بودن در درجه و رتبه فضیلت کلام است. همان گونه که میان دو قصیده شعری یا نوشته ادبی مقایسه می شود و برتری یکی بر دیگری روشن می گردد، چنین مقایسه ای بر پایه قدرت بیان و رسایی سخن و اعمال نکات و دقایق سخن وری و سخن سنجی استوار است.

این معیارها سخن یک شاعر یا سخن ور را با سخن دیگری نزدیک یا دور می نمایند و نشست های ادبی و مسابقات هنری بر اساس همین معیارها انجام می گیرد.

سکاکی - در کتاب «مفتاح العلوم» - پس از بر شمردن معیارهای سنجش کلام، گوید: «ارتفاع و انحطاط شأن کلام به مراعات همین نکات و ظرایف بستگی دارد.

هر چه این نکات بیشتر رعایت شود، کلام بیشتر اوج می گیرد و هر چه کمتر،

[شماره صفحه واقعی : ۳۷۲]

ص: ۲۲۶۷

۱- طور ۵۲:۳۴.

۲- چنانچه مسیلمه کذاب و برخی دیگر همین کار تقلیدی را انجام داده، خود را رسوا ساخته اند. ر.ک: التمهید؛ ج ۴، ص ۲۲۸ و ۲۵۷.

موجب انحطاط» (۱). آن گاه گوید: «البلاغه تتزايد إلى أن تبلغ حد الإعجاز، وهو الطرف الأعلى و ما يقرب منه؛ بلاغت حالت تصاعدي دارد تا به مرتبه اعجاز پایان یابد و آن، درجه بالای بلاغت و نزدیک به آن است» (۲). از این سخن استفاده می شود که «حد اعجاز» نیز درجات متفاوتی دارد. ولی این حد در مرتبه ای قرار دارد که دست بشر به آن نمی رسد (۳).

خلاصه آن که برتری یا همانندی دو کلام به مراعات نکات بلاغی و ظرافت های سخن وری بستگی دارد. معیارهای بلاغت در علم «معانی و بیان» آمده است و بیشتر این معیارها به معنا و محتوا بیش از لفظ و عبارت اهمیت می دهد، چنان که شیخ عبد القاهر جرجانی به این مطلب تصریح دارد. او در این باره گوید: «إذا رأيت البصير بجواهر الكلام يستحسن شعرا أو يستجيد نثرا، ثم يجعل الثناء عليه من حيث اللفظ فيقول: حلو رشيق، و حسن أنيق، و عذب سائغ، و خلوب رائع، فاعلم أنه ليس ينبئك عن أحوال ترجع إلى أجراس الحروف، و إلى ظاهر الوضع اللغوي، بل إلى أمر يقع من المرء في فؤاده، و فضل يقتدحه العقل من زناده» (۴)؛ اگر دیدی صاحب بینشی که گوهرشناس سخن است، شعری را می ستاید یا نثری را به خوبی توصیف می کند، آن گاه ستودن آن را در جهت لفظ قرار داده می گوید: شیرین و لطیف است، زیبا و ظریف است، زلال و گوارا است، جالب و دلربا است، پس بدانکه این توصیف از نوای ناقوسی حروف آن حکایت ندارد، و به وضع لغوی آن بستگی ندارد، بلکه در رابطه با جنبه ای است که بر دل آدمی اثر دارد و برتری است که عقل آن را فروزان می سازد.

«إنّ الكلام لفى الفؤاد و إنّما جعل الكلام على الفؤاد دليلاً؛

حقیقت هر سخن چیزی است که در دل می گذرد و هر سخنی از آنچه در دل

[شماره صفحه واقعی : ۳۷۳]

ص: ۲۲۶۸

۱- سکاکی؛ مفتاح العلوم؛ ص ۸۰-۱۹۴.

۲- همان؛ ص ۱۹۶.

۳- در این رابطه رجوع شود به: تفتازانی، مطول، چاپ اسلامبول، ص ۳۱.

۴- شیخ عبد القاهر؛ کتاب اسرار البلاغه؛ ص ۳.

می گذرد حکایت دارد».

## ابعاد اعجاز

### اشاره

اعجاز قرآن امروزه در سه بعد مهم و اساسی مطرح می باشد: اعجاز بیانی، اعجاز علمی و اعجاز تشریحی.

اعجاز بیانی بیشتر به جنبه های لفظی و عبارات به کار رفته و ظرافت ها و نکته های بلاغی نظر دارد؛ گرچه در این نکته ها و ظرافت ها در معنا و محتوا نقش اصلی را ایفا می کند، چنان که شرح آن خواهد آمد.

اعجاز علمی اشاراتی است گذرا که به برخی از اسرار طبیعت نظر دارد و به گونه تراوشی از لابه لای تعابیر قرآنی-احیانا- مشهود می گردد، که با مرور زمان و پیشرفت دانش و قطعیت یافتن برخی نظریه های علمی، پرده از این اشارت ها برداشته می شود و دانشمندان خصوصا با پی بردن به این حقایق، قرآن را از دیدگاه اعجاز مورد ستایش و پذیرش قرار می دهند.

اعجاز تشریحی از جهت نوآوری های مفاهیم دینی است؛ بدین معنا که قرآن در دو قسمت معارف و احکام راهی پیموده که تا آن روز، بشریت بدان راه نیافته بود و برای ابدیت بدون راهنمایی دین، دست یابی به آن امکان پذیر نیست. هستی شناسی قرآن، فراگیر و شامل و تشریحات آن همه جانبه و کامل است و از هر دو جهت بدون هیچ گونه کاستی بر بشریت عرضه شده است. اکنون توضیحی از این اجمال را با رعایت ایجاز و اختصار می آوریم:

## ۱. اعجاز بیانی

### اشاره

اعجاز بیانی قرآن را می توان در پنج بخش خلاصه نمود:

### الف- گزینش کلمات

انتخاب کلمات و واژه های به کار رفته در جملات و عبارات های قرآنی کاملا حساب شده است به گونه ای که اگر کلمه ای را از جای خود برداشته، خواسته باشیم کلمه دیگری را جایگزین آن کنیم که تمامی ویژگی های موضع کلمه اصل را ایفا

[شماره صفحه واقعی : ۳۷۴]

ص: ۲۲۶۹

کند، یافت نخواهد شد، زیرا گرینش واژه های قرآنی به گونه ای انجام شده که اولاً، تناسب آوای حروف کلمات هم ردیف آن رعایت گردیده، آخرین حرف از هر کلمه پیشین با اولین حرف از کلمه پسین هم آوا و هم آهنگ شده است؛ تا بدین سبب تلاوت قرآن روان و آسان صورت گیرد. ثانیاً، تناسب معنوی کلمات با یکدیگر رعایت شده تا از لحاظ مفهومی نیز بافت منسجمی به وجود آید. به علاوه، مسأله فصاحت کلمات طبق شرایطی که در علم «معانی بیان» قید کرده اند کاملاً لحاظ شده است. که این رعایت های سه گانه با ملاحظه و دقت در ویژگی های هر کلمه انجام گرفته است. در مجموع هریک از واژه ها در جایگاه مخصوص خود به گونه ای قرار گرفته است که قابل تغییر و تبدیل نخواهد بود.

ابن عطیه در این باره گوید: «و کتاب الله سبحانه لو نزع من لفظه ثم أدير بها لسان العرب على لفظه في أن يوجد أحسن منها لم توجد (۱)؛ هرگاه واژه ای از قرآن را از جای خود برداشته و تمامی زبان عرب را گردیده تا واژه ای مناسب تر پیدا شود، یافت نمی شود». ابو سلیمان بستی گوید: «اعلم أن عمود هذه البلاغة التي تجمع له هذه الصفات، هو وضع كل نوع من الألفاظ التي تشتمل عليها فصول الكلام، موضعه الأخص الأشكل به، الذي إذا أبدل مكانه غيره جاء منه إما تبدل المعنى الذي يكون منه فساد الكلام، وإما ذهاب الرونق الذي يكون معه سقوط البلاغة... (۲)؛ بدانکه پایه اصلی بلاغت قرآن که صفات یاد شده را در خود گرد آورده، بر این اساس است که هر نوع لفظی را- که ویژگی های یاد شده در آن فراهم است- درست به جای خود به کار برده که مخصوص به آن و متناسب با آن بوده است به گونه ای که اگر به جای آن، کلمه دیگری را به کار برند؛ یا معنا به کلی تغییر می کند و موجب تباهی مقصود می گردد، یا آنکه رونق و جلوه خود را از دست می دهد و از درجه بلاغت مطلوب ساقط می گردد». شیخ عبد القاهر جرجانی گوید: «فلم يجدوا في الجميع كلمة ينبو بها مكانها، و لفظه ينكر شأنها أو يرى أن غيرها أصلح هناك أو أشبه أو أحرى أو أخلق، بل وجدوا اتساقاً بهر العقول و أعجز الجمهور (۳)؛ ادباء و بلغاء از دقت در

[شماره صفحه واقعی : ۳۷۵]

ص: ۲۲۷۰

۱- مقدمة تفسير وي «المحرر الوجيز»؛ ص ۲۷۹. التمهيد؛ ج ۵، ص ۲۱.

۲- ثلاث رسائل في اعجاز القرآن؛ ص ۲۹.

۳- كتاب دلائل الإعجاز؛ ص ۲۸.

چینش و گزینش کلمات قرآنی، کاملاً فریفته و مجذوب گردیدند، زیرا هرگز کلمه ای را نیافتند که متناسب جای خود نباشد، یا واژه ای را که در جایی بی گانه قرار گرفته باشد، یا کلمه دیگری شایسته تر یا مناسب تر یا سزاوارتر باشد. بلکه آن را با چنان انسجام و دقت نظمی یافتند که مایه حیرت صاحب خردان و عجز همگان گردیده است.

این گونه تصریحات از بزرگان ادب و بلاغت، که گزینش و چینش کلمات قرآن را در حد اعجاز ستوده اند، فراوان است. البته این دقت در انتخاب و گزینش کلمات، به دو شرط اصلی بستگی دارد که وجود آن ها در افراد عادی-عادتاً-غیر ممکن است: اول؛ احاطه کامل بر ویژگی های لغت به طور گسترده و فراگیر، که ویژگی هر کلمه بخصوصی را در سرتاسر لغت بداند و بتواند به درستی در جای مناسب خود به کار برد. شرط دوم؛ حضور ذهنی بالفعل، تا در موقع کاربرد واژه ها، آن کلمات مد نظر او باشند و در گزینش الفاظ دچار حیرت و سردرگمی نگردد؛ حصول این دو شرط در افراد معمولی غیر ممکن به نظر می رسد.

ابو سلیمان بستی در این زمینه بخوبی سخن گفته و مسأله گزینش الفاظ را در رساله خود به طور گسترده مطرح ساخته است. گوید: «دانش بشر، امکان احاطه به تمامی ویژگی های لغت را ندارد، علاوه که حضور ذهنی چیزی نیست که همیشه رفیق با وفای انسان باشد». در این باره مثال های چندی می آورد از جمله از «نضر بن شمیل»-یکی از ادبای بزرگ عرب-نقل می کند که در مجلس «مأمون-خلیفه عباسی» حضور یافت، مأمون به او گفت: «اجلس؛ بنشین» نضر گفت: ای امیر مؤمنان! من نلمیده ام تا جلوس نمایم «ما أنا بمضطجع فأجلس». مأمون پرسید چگونه است؟ گفت: به کسی که ایستاده است می گویند «اقعد» و به کسی که لمیده است می گویند «اجلس». زیرا «قعود» در مقابل «قیام» است و «جلوس» در مقابل «اضطجاع». مأمون از این اشتباه و ناآگاهی خود خجل شد و دستور جایزه داد (۱).

معروف ترین شاهد مثال در این زمینه آیه قصاص است: «وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا

[شماره صفحه واقعی : ۳۷۶]

ص: ۲۲۷۱

أُولَى الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ (۱)؛ در اجرای قانون قصاص، تضمین حیات شده است، ای صاحب خردان، باشد که [در رفتار خود] پروا را پیشه خود کنید».

عرب را عادت بر این بود که برای سهولت در حفظ قوانین مدنی و اجتماعی و کیفری خود، آن‌ها را در قالب جمله‌های کوتاه و ظریف و ادبی در می‌آوردند، زیرا در آن زمان کتابت و تدوین در میان آنان رایج نبود، آنچه داشتند در سینه‌ها نگاه می‌داشتند. از این رو برای تدوین قوانین و بهتر محفوظ ماندن، از شیوه‌های ادبی کمک می‌گرفتند و ادبا و فصحای عرب در کنار قانون دانان و حکمایشان گرد می‌آمدند.

برای تنظیم قانون قصاص از فصحای برجسته خود کمک گرفته تا کوتاه‌ترین و شیواترین جمله را بسازند و پس از کنکاش و نشست و برخواست‌ها بر تنظیم عبارت «القتل أنفی للقتل» اتفاق نظر دادند. یعنی کشتن قاتل بهترین بازدارنده است از ارتکاب جنایت قتل. ولی در این انتخاب از چند نکته غفلت ورزیدند. اول؛ آنکه هیچ چیزی خود را نفی نمی‌کند و از لحاظ ادبی اشتباه بزرگی مرتکب شدند که قتل را نافی قتل شمردند، زیرا قتل نافی را در عبارت یادشده مطلق آورده‌اند، در صورتی که قتل اگر به عنوان قصاص انجام شود نافی قتل خواهد بود. عرب از این نکته غفلت ورزید با آن که خود واضع واژه «قصاص» که به همین معنا است بود.

ولی قرآن از این نکته دقیق غفلت نورزید و درست واژه مناسب را در جای خود به کار برد.

دوم؛ آن که در مقابله قصاص با حیات در آیه، فنّ «طباق» به کار رفته، که جمع بین ضدّین و ائتلاف میان متنافرین است، زیرا قصاص - که نوعی قتل بشمار می‌رود - ضد حیات است، که در آیه موجب و خواهان حیات به شمار آمده است! سوم؛ در عبارت یادشده، «أفعل التفضیل» به کار رفته، که از نظر ادبی دچار مشکل حذف «مفضّل علیه» گردیده و موجب ابهام شده است، زیرا معلوم نیست که قتل از چه چیزی بازدارنده تر می‌باشد (۲). در صورتی که در آیه این مشکل وجود

[شماره صفحه واقعی : ۳۷۷]

ص : ۲۲۷۲

۱- بقره ۱۷۹: ۲.

۲- اگر تقدیر «من کلّ شیء» باشد، کاملاً نادرست است و اگر «من بعض الأشياء» باشد حالت ابهام دارد، که

ندارد، صرفاً ضمانت حیات را در قصاص به عهده گرفته است.

چهارم؛ از نظر ادبی، آیه قرآن جنبه ایجابی دارد و عبارت یادشده جنبه نفی، حال آنکه در سخن سنجی عبارت اثباتی برتر از عبارت سلبی است، به ویژه در تدوین مواد قانونی و احکام.

پنجم؛ آنکه در به کار بردن لفظ «قصاص» جنبه عدالت قانونی تداعی می شود که این قانون از منشأ عدالت برخاسته است، در صورتی که به کار بردن لفظ قتل در عبارت یادشده آن هم ابتدا و بی سابقه، فاقد این خاصیت است. علاوه که لفظ قتل ابتدا حالت تنفر و انزجار دارد، برخلاف به کار بردن لفظ قصاص که حالت عدالت خواهی و انبساط خاطر و تشفی را ایجاب می کند.

جلال الدین سیوطی تا بیست وجه در ترجیح آیه بر عبارت یادشده بر شمرده، و زمخشری عبارت یادشده را به شدت نکوهش کرده و از غفلت عرب در ساختن یک چنین جمله پراشکال تعجب کرده است، همان گونه که خود عرب در موقع نزول آیه قصاص و پی بردن به اشتباهات خود در ساختن جمله ای در همین معنا و اینکه قرآن هرگز غفلت نورزیده، در شگفت شدند و خاضعانه اعتراف نمودند که «ما هذا کلام البشر و إنما هو کلام الله عزّ و جلّ؛ هرگز به سخن بشر نمی ماند و جز سخن خدا نخواهد بود» چنان که پیش از این گذشت. نمونه هایی از این قبیل بسیارند که به برخی از آن ها در «التمهید» اشاره شده است (۱).

### ب- سبک و شیوه بیان

اسلوب و شیوه بیان قرآنی-در عین حال که موجب جذب و کشش عرب گردید- با هیچ یک از اسلوب و شیوه های متداول عرب شباهت و قرابتی ندارد. قرآن سبکی نو و روشی تازه در بیان ارائه داد که برای عرب بی سابقه بود و بعداً هم نتوانستند در چنین سبکی سخنی بسرایند.

این از شگفتی های سخن وری است که سخن وری سبکی بیافریند که مورد پذیرش

[شماره صفحه واقعی : ۳۷۸]

ص: ۲۲۷۳



و پسند شنوندگان قرار گیرد، با آنکه از شیوه های سخن متعارف آنان بیرون است.

شگفت آورتر آنکه از تمامی محاسن شیوه های کلامی متعارف بهره گرفته باشد، بی آنکه از معایب آن ها چیزی در آن یافت شود.

در گذشته اشارت رفت که شیوه های سه گانه متعارف (شعر و نثر و سجع) هریک محاسنی دارند و معایبی. سبک قرآنی، جاذبیت و ظرافت شعر، آزادی مطلق نثر، حسن و لطافت سجع را دارا است، بی آن که در تنگنای قافیه و وزن دچار گردد، یا پراکنده گویی کند یا تکلف و تحمل دشواری به خود راه دهد. همین امر مایه حیرت سخن دانان عرب گردید و خود را در مقابل سخنی یافتند که شگفت آفرین است و در عین غرابت و تازگی، جاذبیت و ظرافت خاصی دارد که در هیچ یک از انواع کلام متعارف آنان یافت نمی شود.

امام کاشف الغطاء- فقیه و دانشمند ادیب معروف- در این باره می گوید: «تلك صورة نظمه العجيب و أسلوبه الغريب، المخالف لأساليب كلام العرب و مناهج نظمها و نثرها، و لم يوجد قبله و لا بعده نظير، و لا استطاع أحد مماثلة شيء منه، بل حارث فيه عقولهم، و تدلّهُت دونه أحلامهم، و لم يهتدوا إلى مثله في جنس كلامهم من نثر أو نظم أو سجع أو رجز و أو شعر... هكذا اعترف له أفاض العرب و فصحاءهم الأولون (1)؛ چنان است صورت نظم عجیب و اسلوب غریب (شیوه و سبک تازه) قرآن، که بر خلاف سبک و شیوه های کلام عرب و روش نظم و نثر آنان بود. نه پیش از آن و نه پس از آن نظیری ندارد و کسی را یارای هم آوردی با آن نباشد. بلکه در حیرت شدند و اندیشه شان فروافتاد و ندانستند چگونه با او مقابله کنند، چه در نثر و چه در نظم و چه در سجع یا رجز و شعر که سخن متداول آنان بود... این چنین زبندگان عرب و فصحای اولین آنان در مقابل قرآن به زانو درآمدند».

بزرگ مرد عرب و یگانه فرزانه آن عصر به ناچار اعتراف نمود: «یا عجباً لما یقول ابن أبی کبشه، فوالله ما هو بشعر و لا بسحر و لا- بهذی جنون. و إن قوله لمن كلام الله (2)؛ آنچه محمد صلی الله علیه و آله می گوید مایه شگفتی است، به خدا سوگند سخن او نه شعر است

[شماره صفحه واقعی : ۳۷۹]

ص: ۲۲۷۴

۱- شیخ محمد حسین کاشف الغطاء؛ الدین و الاسلام؛ ج ۲، ص ۱۰۷.

۲- ر.ک: تفسیر ابن جریر طبری- جامع البیان- ج ۲۹، ص ۹۸.

و نه سحر و نه به بیهوده گویی بی خردان می ماند. همانا سخن او کلام خدا است».

سخنان شگفت انگیز دیگر فرهیختگان عرب آن روز را پیش از این آوردیم. آری، بیان رسا و دل پذیر قرآن گرچه شعر نیست ولی ویژگی شعر را دارد، حتی بر شیواترین آهنگ های وزین عرب تنظیم گردیده، بی آن که در تنگنای شعر قرار گیرد. چنان که در بخش «نظم آهنگ» قرآن خواهیم آورد. متانت نثر و استواری کلام آزاد را نیز دارا می باشد، که در چینش و گزینش کلمات و واژه ها راه او فراخ و هرگز با دشواری برخورد ندارد. همچنین از زیبایی های سجع و کلام موزون-بی تکلف- به خوبی بهره مند می باشد. بدین سبب جامع محاسن انواع کلام و فاقد تمامی معایب آن ها گردیده است.

### ج-نظم آهنگ قرآن

#### اشاره

یکی از مهم ترین جنبه های اعجاز بیانی قرآن- که اخیرا بیشتر مورد توجه دانشمندان قرار گرفته-نظم آهنگ و آژگانی آن است. این جنبه، چنان زیبا و شکوهمند است که عرب را ناچار ساخت، از همان روز نخست اقرار کنند که کلام قرآن از توانایی بشر خارج است و تنها می تواند سخن خداوند باشد.

نظم آهنگ و آژگان قرآن، نغمه ای دلکش و نوایی دل پذیر پدید می آورد؛ نوایی که احساسات آدمی را برمی انگیزد و دل ها را شیفته خود می کند. نوای زیبای قرآن برای هر شنونده ای؛ هر چند غیر عرب محسوس است، چه رسد به این که شنونده عرب باشد. هنگام گوش جان سپردن به آوای قرآن، نخستین حالتی که اذهان را جلب می کند، نظام بدیع و شیوای صوتی آن است. در این نظام، حرکات و سکنتات و آژگان به شکلی آرایش شده است که به هنگام شنیدن، آوایی دل نشین به گوش می رسد؛ آوایی که شوری در دل ها می اندازد و نشاطی در جان ها می دمند. از جهتی، حروف «مدّ» و «غنه» در کلمات آن به شکلی حساب شده نشسته اند، به طوری که می توانند به پژواک صدا آهنگی ببخشند و به نفس کشیدن قاری کمک کنند تا به سرحد فاصله و آنجایی که استادان ترتیل به طور قراردادی وضع کرده اند برسد و نفسی تازه کند.

[شماره صفحه واقعی : ۳۸۰]

ص: ۲۲۷۵

هرگاه کسی برای چند بار به یک شعر گوش می سپارد، لحن و آهنگ آن برای او تکراری و ملال آور می شود؛ اما به هنگام نیشیدن آوای گونه گون و هر دم تجدیدشونده قرآن که اسباب و اوتاد و فواصل (۱) آن پی درپی جای خود را عوض می کنند و هر کدام گوشه ای از قلب را به نوازش وامی دارند، نه تنها خسته و آزرده نمی شود، بلکه عطش او برای شنیدن، همواره فزونی می گیرد.

عرب، پیش از نزول قرآن، گاهی در شعر خود از این تنوع صوت بهره می برد؛ اما اغلب به دلیل اسراف و تکرار، تنوع آنان به ملال می انجامید. در نثر - چه مرسل و چه مسجع - نیز، چنین سلاست و روانی و حلاوتی که در قرآن مشهود است، سابقه نداشت و در بهترین نثرهای عرب عیب هایی یافت می شد که از سلاست و روانی ترکیب آن می کاست و امکان نداشت مثل قرآن قابل ترتیل باشد. اگر هم برای ترتیل آن پافشاری می شد، بوی تکلف از آن به مشام می رسید و از شأن کلام نیز می کاست.

بر این اساس، هیچ جای شگفتی نیست که عرب، در گمان خود کمترین لقبی که به قرآن داده بود این بود که این سخن شعر است و اگر شعر نباشد سحر است و افسون! و این گفتار خود حیرت زدگی عرب در قبال سخن شکوهمند و بدیع قرآن را نشان می دهد؛ سخنی که از جلال و شکوه نثر چیزی فراتر دارد و از جمال و حلاوت شعر مایه ای افزون تر.

استاد «دراز» گفته است: «وقتی آدمی می بیند که از این مخرج های سخت جوش، چنین گوهرهای تابناکی با این ترتیب حروف و چنان آذین بندی بیرون آمده، التذادی بی حساب می برد و وجدی بی انتها به او دست می دهد. در این حروف گویی یکی می نوازد، دیگری طنین انداز، سومین نجواگر است و چهارمین بانگ برآورنده، پنجمین نفس را می لغزاند و ششمین راه نفس را می بندد و شما زیبایی آهنگ را در دسترس خود می یابید؛ مجموعه ای گوناگون و هم ساز، نه تکرار مکرر

[شماره صفحه واقعی : ۳۸۱]

ص: ۲۲۷۶

---

۱- اصطلاحاتی در موسیقی عروض است: یک حرف متحرک و بعد از آن یک حرف ساکن اگر بیاید سبب خفیف نامیده می شود. دو حرف متحرک اگر بعد از آن ساکنی نیاید سبب ثقیل نامیده می شود. دو متحرک که بعد از آن یک ساکن بیاید، و تد مجموع نامیده می شود. اگر حرف ساکن در میان دو متحرک باشد و تد مفروق نامیده می شود. اگر سه حرف متحرک پی درپی باشد، فاصله کوچک نامیده می شود و اگر چهار حرف متحرک بیاید و بعد یک ساکن را فاصله بزرگ می خوانند.

و نه یاوه دار، نه سستی و نه غلظت، نه تنافری در حروف و آواها. بدین سان کلام قرآن نه به دشخواری سخن بدویان و نه به نرمی کلام شهریان است؛ بلکه آمیزه ای است از هر دو، صلابت اولی را دارد و لطافت دومی را؛ گویی شیرۀ جان دو زبان است و نتیجه آمیختگی دو گویش.

آری قرآن چنین جامۀ تازه و زیبایی به تن دارد و این پیوسته نیز در حکم صدفی است که در جان خود گوهرهای گران بها نهفته است و مرواریدهای ارزش مند را در آغوش می گیرد. پس اگر زیبایی پوسته تو را از گنجینه پنهان درونش باز ندارد و تازگی و شادابی، پرده راز نهفته در ماورای خود را بر تو حایل نشود و تو پوسته را از مغز کنار بزنی و صدف را از مروارید جدا بنهی و از نظم و آرایش الفاظ به شکوه معانی برسی، مایه ای شگفت تر و شکوهمندتر بر تو متجلی می شود و معنایی بدیع تر می یابی. آنجا، روح و کنه قرآن است؛ شعله ای است که موسی را به درخت آتش در بقعۀ مبارکه در کرانه وادی ایمن کشانید و آنجا است که نسیم روح قدسی می فرماید: «إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ» (۱).

سید قطب درباره نظم آهنگ قرآن می گوید: «چنین نوایی در نتیجه نظام مندی ویژه و هماهنگی حروف در یک کلمه و نیز هم سازی الفاظ در یک فاصله پدید آمده و از این جهت قرآن، هم ویژگی نثر و هم خصوصیات شعر را توأماً دارد؛ با این برتری که معانی و بیان در قرآن، آن را از قید و بندهای قافیه و افاعیل بی نیاز ساخته و آزادی کامل بیان را میسر ساخته است. در همین حال از خصوصیات شعر، موسیقی درونی آن را گرفته و فاصله هایی که نوعی وزن را پدید می آورند. این خصوصیات، قرآن را از افاعیل و قوافی بی نیاز ساخته و در عین حال شئون نظم و نثر، هر دو را داراست.

در هنگام تلاوت قرآن، آهنگ درونی آن کاملاً حس می شود. این آهنگ در سوره های کوتاه، با فاصله های نزدیکش و به طور کلی در تصویرها و ترسیم ها بیشتر نمایان است و در سوره های بلند کمتر اما همواره نظام آهنگ آن ملحوظ است. برای مثال در سورۀ نجم می خوانیم:

[شماره صفحه واقعی : ۳۸۲]

ص: ۲۲۷۷

---

۱- قصص ۳۰:۲۸. ر.ک: استاد دراز؛ النبأ العظیم؛ ص ۹۹-۹۴.

«وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ. مَا ضَلَّ صُحُوبًا وَمَا غَوَىٰ. وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ. إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ. عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ. ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَىٰ. وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَىٰ. ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ. فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ. مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ. أَفَتَمَارُونَهُ عَلَىٰ مَا يَرَىٰ. وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ. عِنْدَ سِدْرِهِ الْمُنْتَهَىٰ. عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَىٰ. إِذْ يَغْشَى السِّدْرَةَ مَا يَغْشَىٰ. مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَىٰ. لَقَدْ رَأَىٰ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَىٰ. أَمْ فَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ، وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَىٰ. أَلَكُمُ الذَّكْرُ وَلَهُ الْأُنثَىٰ. تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَىٰ» (۱).

این فاصله‌ها تقریباً وزنی مساوی دارند-اما نه بر اساس نظام عروض عرب-و قافیه نیز در آن رعایت شده است و این هر دو به علاوه ویژگی دیگری است که مانند وزن و قافیه ظاهر نیست و از هم سازی حروف واژگان و هماهنگی کلمات در درون جمله‌ها یک ریتم موسیقایی پدید آورده است. ویژگی اخیر به دلیل حس داخلی و ادراک موسیقایی باعث می‌شود که میان یک ریتم و ریتم دیگری-هر چند که فاصله‌ها و وزن یکی باشد-تفاوت باشد.

نظم آهنگ در اینجا به پیروی از نظام موسیقایی جمله نه کوتاه است و نه بلند و طولی میانه دارد و با تکیه بر حرف «روی» (۲) فضایی سلسله وار و داستان گونه یافته است. تمام این ویژگی‌ها لمس شدنی است و در برخی فاصله‌ها بسیار نمایان تر، مانند: «أَمْ فَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ وَ مَنَاةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَىٰ؟» پس اگر بگوییم: «أَمْ فَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ وَ مَنَاةَ الثَّالِثَةَ». قافیه از دست می‌رود و به آهنگ لطمه می‌خورد و اگر بگوییم:

«أَمْ فَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ وَ مَنَاةَ الْأُخْرَىٰ» وزن مختل می‌شود. همچنین در فرموده خداوند: «أَلَكُمُ الذَّكْرُ وَلَهُ الْأُنثَىٰ؟ تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَىٰ» اگر گفته شود «أَلَكُمُ الذَّكْرُ وَ لَهُ الْأُنثَىٰ، تِلْكَ قِسْمَةٌ ضِيزَىٰ» آهنگ کلام که با کلمه «إذن» قوام یافته مختل می‌شود.

البته، این سخن بدان معنا نیست که کلمه «الاخری» یا «الثالته» یا «إذن» حشو و زاید است و فقط برای پر کردن وزن و قافیه آمده؛ نه، وظیفه مهم تر این کلمات، مساعدت برای رساندن معانی است، و این یکی دیگر از ویژگی‌های فنی قرآن است که کلمه هم برای رساندن معنا ضروری است و هم آهنگ را قوام می‌بخشد و هر دوی این

[شماره صفحه واقعی: ۳۸۳]

ص: ۲۲۷۸

۱- نجم ۲۲: ۵۳-۱.

۲- روی، در اصطلاح عروض: حرف اصلی قافیه که مدار قافیه بر آن است.

وظایف در یک سطح انجام می گیرند و هیچ کدام بر دیگری برتری نمی یابند.

همان گونه که گفتیم نظم آهنگ در آیه ها و فاصله ها، (یا چیزی شبیه به آن) در جای جای کلام قرآن آشکار است. دلیل سخن ما هم این است که اگر کلمه ای را که به شکلی خاص به کار رفته به صورت قیاسی دیگر کلمه برگردانیم یا واژه ای را حذف یا پس و پیش کنیم، در این نظم آهنگ اختلال به وجود می آید.

نمونه نوع اول، ماجرای حضرت ابراهیم علیه السلام است:

﴿قَالَ: أَفَرَأَيْتُمْ مَا كُنْتُمْ تَعْبُدُونَ، أَنْتُمْ وَ آبَاؤُكُمْ الْأَقْدَمُونَ، فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِي إِلَّا رَبَّ الْعَالَمِينَ، الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ، وَالَّذِي هُوَ يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِ، وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ، وَالَّذِي يُمِيتُنِي ثُمَّ يُحْيِينِ، وَالَّذِي أَطْمَعُ أَنْ يَغْفِرَ لِي خَطِيئَتِي يَوْمَ الدِّينِ...﴾ (۱).

«یاء متکلم» در کلمات یهدین، یسقین، یشفین و یحیین، به خاطر حفظ قافیه با کلماتی مانند «تعبدون، الأقدمون، الدین...» برگرفته شده است.

مثال دیگر در این آیه هاست: «وَالْفَجْرِ وَ لَيْلٍ عَشْرٍ، وَ الشَّفَعِ وَ الْوَتْرِ، وَ اللَّيْلِ إِذَا يَسْرِ، هَلْ فِي ذَلِكَ قَسَمٍ لِآدَىٰ حَجْرٍ؟» (۲) در اینجا یاء اصلی کلمه «یسر» به خاطر هماهنگی با فجر و عشر و الوتر و حجر... حذف شده است.

مثال دیگر: «يَوْمَ يَدْعُ الدَّاعِ إِلَىٰ شَيْءٍ نُّكْرٍ، خُشَعًا أَبْصَارُهُمْ يَخْرُجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ كَأَنَّهُمْ جَرَادٌ مُنْتَشِرٌ، مُهْطِعِينَ إِلَى الدَّاعِ يَقُولُ الْكَافِرُونَ هَذَا يَوْمٌ عَسِرٌ» (۳) که اگر یاء «الداع» حذف نشده بود به نظر می رسید وزن شکسته است.

مثال دیگر: «ذَلِكَ مَا كُنَّا نَبْغِ فَارْتَدَّا عَلَىٰ آثَارِهِمَا قَصَصًا» (۴) که اگر یاء «نبغی» را طبق قیاس امتداد دهیم، وزن به نوعی مختل می شود. همین اتفاق، به هنگام افزودن هاء ساکن بر یاء کلمه یا یاء متکلم در این مثال ها خواهد افتاد: «وَ أَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ، وَ مَا أَذْرَاكَ مَا هِيَةٌ، نَارٌ حَامِيَةٌ» (۵) یا: «فَأَمَّا مَنْ أُوْتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ، فَيَقُولُ هَاؤُمُ اقْرَؤُوا كِتَابِيَهُ، إِنَّي ظَنَنْتُ أَنِّي مُلَاقٍ حِسَابِيَهُ، فَهُوَ فِي عِيشِهِ رَاضِيَةٌ...» (۶).

نمونه برای حالت دوم: در این نوع هیچ گونه تغییری در صورت قیاسی کلمه

[شماره صفحه واقعی : ۲۸۴]

ص: ۲۲۷۹

۱- شعراء ۸۲: ۲۶-۷۵.

۲- فجر ۵: ۸۹-۱.

۳- قمر ۸: ۵۴-۶.

۴- كهف ۶۴: ۱۸.

۵- قارعه ۱۱: ۱۰۱-۹.



به وجود نمی آید، اما اگر نظام ترکیب کلمات تغییر کند، اختلالی در موسیقی نهفته در این ترکیب به وجود می آید؛ مثلاً:

ذِكْرُ رَحْمَتِ رَبِّكَ عَبْدُهُ زَكِرِيَا، إِذْ نَادَى رَبَّهُ نِدَاءً خَفِيًّا، قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا، وَلَمْ أَكُنْ بِدُعَائِكَ رَبِّ شَقِيًّا» (۱). که اگر-مثلاً- کلمه «منی» پیش از «العظم» آورده شود و عبارت به این شکل در بیاید: «قال ربّی ائنی وهن منی العظم» احساس می شود وزن شکسته است و «ائنی» فقط باید پیش از «العظم» بیاید تا آهنگ حفظ شود: «قال ربّ ائنی، وهن العظم منی».

پس همان گونه که گفته شد، یک نوع موسیقی درونی در کلام قرآن وجود دارد که احساس شدنی است، اما تن به تشریح نمی دهد. این موسیقی در تار و پود الفاظ و در ترکیب درون جمله ها نهفته است و فقط با احساس ناپیدا و با قدرت متعال ادراک می شود.

بدین ترتیب، موسیقی درونی، بیان قرآن را همراهی می کند و از آن کلماتی موزون و با حساسیتی والا می سازد که با کوچک ترین حرکات دچار اختلال می شود، هر چند که این کلمات شعر نیستند و قید و بندهای بسیار شعر را هم ندارند؛ قید و بندهایی که هم آزادی بیان را محدود می کنند و هم از مقصود دور می سازند» (۲).

رافعی نیز گفته است: «عرب در نوشتن نثر و سرودن شعر، با هم رقابت می کردند و بر یکدیگر فخر می فروختند، اما سبک کلام آنان همیشه بر یک منوال بود. آنان در منطق و بیان آزاد بودند و فنّ سخن وری می دانستند. البته فصاحت عرب از یک طرف فطری و از طرفی الهام گرفته از طبیعت بود. اما وقتی قرآن نازل شد، آنان دیدند که طرح دیگری در انداخته است. الفاظ همان بود که می شناختند؛ پی در پی، بدون تکلف و روان آمده و ترکیب و هماهنگی و هم سازی در اوج است، از شکوه و فخامت آن در شگفت شدند و ضعف نهاد و ناچیزی ملکه ذهن خود را دریافتند.

بلیغان عرب نیز نوعی از سخن دیدند که تا آن زمان نمی شناختند. آنان، در حروف و کلمات و جمله های این سخن تازه، آهنگی با شکوه می دیدند. تمام این سخنان

[شماره صفحه واقعی : ۳۸۵]

ص: ۲۲۸۰

۱- مریم ۴: ۱۹-۲.

۲- التصوير الفنّی فی القرآن، ص ۸۳-۸۰.



چنان متناسب در کنار هم نشسته بود که به نظر می رسید قطعه ای واحد است. عرب بخوبی می دید که نظم آهنگی در جان این سخنان جریان دارد و این خود ضعف و ناتوانی آنان را به اثبات می رساند.

تمام کسانی که راز موسیقی و فلسفه روانی قرآن را درک می کنند، معتقدند که در نزد هیچ هنری نمی تواند با تناسب طبیعی الفاظ قرآن و آوای حروف آن برابری یا رقابت کند و هیچ کس نمی تواند حتی بر یک حرف آن ایراد بگیرد. دیگر این که قرآن از موسیقی بسیار برتر است و این خصوصیت را داراست که اصولاً موسیقی نیست.

در نغمه های موسیقی، گوناگونی صدا، مدّ و طنین و نرمی و شدت و حرکت های مختلفی که همراهش می شود، به اضافه زیر و بم و لرزش که در زبان موسیقی، بلاغت صدا می نامند، باعث خلجانان روحی می شود. چنانچه این جنبه از قرآن را در تلاوت مد نظر بگیریم، در می یابیم که هیچ زبانی از زبان قرآن بلیغ تر نیست و همین جنبه برانگیزاننده احساسات آدمی - چه عرب و یا غیر عرب - است. با توجه به این دستاورد، تشویق به تلاوت قرآن با صدای بلند، نیز روشن می شود.

این فاصله ها که آیات قرآن بدان ختم می شوند، تصویرهایی کامل از ابعادی است که جمله های موسیقایی بدان ختم می یابند. این فاصله در درون خود با صداها تناسب بسیار دارد و با نوع صوت و شیوه ای که صوت ادا می شود یگانگی بی مانندی دارد و از جهتی، اغلب این فاصله ها با دو حرف نون و میم که هر دو در موسیقی معمول هستند یا با حرف مد پایان می گیرند که آن هم در قرآن طبیعی است» (۱).

برخی از اهل فن گفته اند: در قرآن کریم بسیاری از فاصله ها با حروف «مد» و «لین» و افزودن حرف نون ختم می شوند و حکمت آوردن چنین حروفی، ایجاد نوعی آهنگ است. سیبویه نیز گفته است: «آنان - یعنی عرب - چنانچه می خواستند به سخن خود آهنگ بدهند، حروف الف و یاء و نون را اضافه می کردند و با این کار صدا را کشیده می خواندند. اما اگر مقصودشان ایجاد آهنگ نبود، از آوردن این حروف خودداری می کردند. در قرآن نیز این شیوه بسیار غنی تر و شایسته تر به کار

[شماره صفحه واقعی: ۳۸۶]

ص: ۲۲۸۱

گرفته شده است. اما چنانچه با یکی از این حروف خاتمه نیابد و مثلاً با یک حرف ساکن پایان پذیرد، یقیناً این حرف به پیروی از آوای جمله و تقطیع واژگانی آن آمده و متناسب با لحن گفتار، به شایسته ترین نحو در موضع خود نشسته است. البته، چنین حروفی اغلب در جملات کوتاه آمده و از «حروف قلقله» یا بانگ دار و یا طنین انداز و یا حروف دیگری است که در نظام موسیقی، لحنی برای آن قابل شده اند.

تأثیر شیوه برانگیختن با صدا در زبان بر دل همه آدمیان طبیعی است. در قرآن کریم نظم آهنگ اعجازگون صوت ها همگان را مخاطب قرار می دهد؛ چه آنان که زبان را می فهمند و چه آنان که نمی فهمند.

بنابراین، کلمات قرآن کریم از حروفی تشکیل شده که اگر یکی از آن بیفتد یا عوض شود یا حرف دیگری به آن افزوده شود، اختلالی پدید می آید و در روند وزن و طنین و آهنگ ضعفی آشکار می شود و حس گوش و زبان را با اشکال روبه رو خواهد کرد و سرانجام، انسجام عبارت ها و زبده گی مخرج ها و مسندهای حروف و پیوستگی آن را به یکدیگر با اشکال روبه رو خواهد کرد و به هنگام شنیدن، ناهنجاری به همراه خواهد داشت. گفته اند: این جنبه از اعجاز قرآن در درجه نخست به احساسات مبهمی برمی گردد که در قلب خواننده یا شنونده بر می انگیزد. به عبارتی دیگر، حروف به شکل بی نظیری در کنار هم قرار می گیرند که به هنگام شنیدن، بدون وجود دستگاه های موسیقی و بدون وجود قافیه یا وزن و بحر، چنین آهنگ با شکوهی از آن به سمع می رسد.

در جایی از قرآن، زکریا خطاب به خداوند می گوید: «رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَاسْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا، وَلَمْ أَكُنْ بِدُعَائِكَ رَبِّ شَقِيًّا» (۱). یا هنگامی که به کلام حضرت مسیح در گهواره گوش فرا می دهیم: «إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ آتَانِيَ الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا، وَجَعَلَنِي مُبَارَكًا أَيْنَ مَا كُنْتُ، وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا» (۲). یا آن جمله آهنگین که درباره فرمان برداری پیامبران سخن می گوید: «إِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُ الرَّحْمَنِ خَرُّوا سُجَّدًا وَ

[شماره صفحه واقعی : ۳۸۷]

ص: ۲۲۸۲

۱- مریم ۴: ۱۹.

۲- مریم ۳۱: ۱۹.

بُكِّيًّا» (۱). یا آن لحن و آهنگ و حشتناک که دیدار با خداوند را در روز قیامت توصیف می کند: «وَعَنْتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ، وَقَدْ خَابَ مَنْ حَمَلَ ظُلْمًا» (۲).

یا آهنگ دل نشین و شیرینی که خداوند رحمان با آن پیامبر گرامی صلی الله علیه و آله را مورد خطاب قرار می دهد. آهنگی که دل ها را مسخر می کند: «طه. مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى. إِلَّا تَذَكْرَةً لِمَنْ يَخْشَى، تَنْزِيلًا مِمَّنْ خَلَقَ الْأَرْضَ وَالسَّمَاوَاتِ الْعُلَى. الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى. لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَمَا تَحْتَ الثَّرَى. وَإِنْ تَجَهَّرَ بِالْقَوْلِ فَإِنَّهُ يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَى، اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى» (۳).

اما هنگامی که قرآن به سخن از جانیان و عذابی که برای آنان در نظر گرفته شده می پردازد، لحن آن به آهنگی مسین مبدل می شود و در گوش ها طنین می اندازد.

واژگان، گویی سنگ های سختی اند که پرتاب می شوند: «إِنَّا أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا صَرْصِرًا فِي يَوْمِ نَحْسٍ مُسْتَمِرٍّ، تَنْزِعُ النَّاسَ كَانَهُمْ أَعْجَازُ نَخْلٍ مُنْقَعِرٍ» (۴). ولی زمانی که ملائکه تسبیح گویان از خداوند برای مؤمنین طلب مغفرت می کنند، واژگان، مانند شمش های طلا روان می شوند: «رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَحْمَةً وَعِلْمًا فَاغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا وَاتَّبَعُوا سَبِيلَكَ». (۵) اما هنگامی که از روز قیامت سخن به میان می آید، از کلمات ناآرام و عصبی و عبارات مقطع، هول و هشدار می بارد: «وَأَنْذَرُهُمْ يَوْمَ الْآزِفَةِ إِذِ الْقُلُوبُ لِمَدَى الْحِزَابِ كَاطْمِينٍ مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ» (۶). سپس نوبت به گلایه می رسد و چه گلایه ای که سودی ندارد: «إِنَّمَا أُهَيِّبُهَا إِلَّا نَسَانًا مَا عَزَّكَ رَبُّكَ الْكَرِيمِ. الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ. فِي أَيِّ صُورَةٍ مَا شَاءَ رَكَّبَكَ» (۷). و زمانی هم مژدگانی داده می شود... ملائکه به مریم مژده می دهند که حضرت مسیح متولد خواهد شد: «يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَ مِنَ الْمَقَرَّبِينَ» (۸). و یا فریادی با کلمه ای عجیب مانند دشنه: «فَإِذَا جَاءَتِ الصَّاحَةُ. يَوْمَ يَفِرُّ الْمَرْءُ مِنْ أَخِيهِ. وَأُمِّهِ وَأَبِيهِ. وَصَاحَتِهِ وَبَنِيهِ. لِكُلِّ امْرِئٍ مِنْهُمْ يَوْمَئِذٍ شَأْنٌ يُغْنِيهِ» (۹).

[شماره صفحه واقعی : ۳۸۸]

ص: ۲۲۸۳

۱- مریم ۵۸: ۱۹.

۲- طه ۱۱۱: ۲۰.

۳- طه ۸: ۲۰-۱.

۴- قمر ۲۰: ۵۴-۱۹.

۵- غافر ۷: ۴۰.

۶- غافر ۱۸: ۴۰.

۷- انفطار ۸: ۸۲-۶.

۸- آل عمران ۴۵: ۳.

۹- عبس؛ ۳۷: ۸۰-۳۳.

دیگر این که این تنوع در سبک و لحن حروف و عبارات در معماری قرآن، بافت بی نظیری است که نه پیش و نه پس از آن بوده و یا خواهد بود. تمام این امور در کمال سادگی به وقوع پیوسته اند، و اثری از ساختگی و یا تکلف در آن مشهود نیست. واژه ها بسیار روان جریان می یابند، وارد قلب می شوند و پیش از دست به کار شدن عقل و تحلیل و تفکر و تأمل آن احساس مبهمی را که آدمی را به خشوع وامی دارد، برمی انگیزد. به عبارتی، با رسیدن سخن قرآن به گوش و تماس با قلب، احساساتی را برمی انگیزد که ما تفسیری برای آن نداریم. این صفت به علاوه تمام صفات دیگر، روی هم رفته از قرآن پدیده ای می سازد که تفسیرپذیر نیست و مانند هم ندارد (۱).

### نظم آهنگ درونی قرآن

«موسیقی بیرونی» دستاورد صناعی مانند قافیه، سجع و تجزیه یا تقسیم سخن منظوم به مصراع های مساوی و اوزان و بحور قراردادی است که همگی قالب های مجرد لفظی و پیوسته بشمار می آیند. اما «نظم آهنگ درونی» دستاورد جلالت تعبیر و ابتهت بیان پدید آمده از مغز کلام و کنه آن است. فاصله نوع نخست با نوع دوم نیز بسیار است؛ زیرا در نوع دوم، زیبایی لفظ و شکوهمندی معنا، پیوندی ناگسستنی دارند و مؤانست میان این دو نوایی احساس انگیز پدید می آورد و نسیمی روح نواز را به وزیدن وامی دارد و درون آدمی را به خلجان می نشاند.

استاد «مصطفی محمود» در بیان راز شگفت معماری قرآن که در سبک خود بی نظیر و در اسلوبش یگانه است، چنین می گوید: «این راز یکی از عمیق ترین رازهای ساختار کلامی قرآن است. قرآن نه شعر است و نه نثر و نه کلامی مسجع؛ بلکه قسمی معماری سخن است که موسیقی درونی را آشکار می سازد.

باید دانست که میان موسیقی درونی و موسیقی بیرونی فاصله بسیار است. برای مثال بیتی از شعرهای «عمر بن ابی ربیع» را که شعرهایش به داشتن موسیقی و آهنگ مشهور است، از نظر می گذرانیم:

[شماره صفحه واقعی : ۳۸۹]

ص: ۲۲۸۴

شنونده وقتی این بیت را می شنود، از موسیقی آن به وجد می آید؛ اما موسیقی این شعر از نوع بیرونی است و شاعر با آوردن کلامی موزون در دو مصراع متساوی و با نشانیدن یک پایان بندی هم سان-یاء ممدود-در هر کدام از دو مصراع، به آهنگین شدن سخن خود کمک کرده است. موسیقی در این بیت از خارج به گوش می رسد و نه از داخل و به عبارتی، پایان بندی (قافیه) و وزن و بحر، موسیقی را می سازند. اما هنگامی که این آیه را تلاوت می کنیم: «وَ الضُّحَى، وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَى» (۱) با شطری روبه رو هستیم که از قافیه، وزن و مصراع بندی قراردادی تهی است و با این همه سرشار از موسیقی است و از هر حرف آن نوایی دل پذیر می تراود. این نوا از کجا و چگونه پدید آمده است؟ این همان نظم آهنگ یا موسیقی درونی است. نظم آهنگ درونی، رازی از رازهای معماری قرآن است و هیچ ساختار ادبی یارای برابری با آن را ندارد.

همچنین وقتی می خوانیم: «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (۲). یا وقتی سخنان زکریا خطاب به خداوند را تلاوت می کنیم: «قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَاسْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا وَلَمْ أَكُنْ بِدُعَائِكَ رَبِّ شَقِيًّا» (۳). یا سخن خداوند خطاب به موسی را می شنویم که: «إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ أَكَادُ أُخْفِيهَا لِتُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا تَسْعَىٰ» (۴).

یا سخنانی را که خداوند با آن مجرمین را وعده کفر می دهد تلاوت می کنیم که:

«إِنَّهُ مَنْ يَأْتِ رَبَّهُ مُجْرِمًا فَإِنَّ لَهُ جَهَنَّمَ لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَىٰ» (۵). هر کدام از این عبارات ها دارای بنیان موسیقایی قائم به ذاتی است که موسیقی آن را درون واژه ها و از لابه لای آن به شکلی شگرف بیرون می تراود.

وقتی قرآن حکایت موسی را بازگو می کند، شیوه ای سمفونیک و حیرت انگیز پیش می گیرد: «وَلَقَدْ أَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ أَسْرِ بِعَبَادِي فَاصْرَبْ لَهُمْ طَرِيقًا فِي الْبَحْرِ يَبَسًا لَا تَخَافُ دَرَكًا وَلَا تَخْشَىٰ. فَاتَّبَعَهُمْ فِرْعَوْنُ بِجُنُودِهِ فَغَشِيَهُمْ مِنَ اللَّيْلِ مَا عَشَيْتُمْ. وَ أَضَلَّ فِرْعَوْنُ قَوْمَهُ وَ مَا هَدَىٰ» (۶). واژگان در اوج سلاست اند. کلماتی مانند «یسا» یا «لا تخاف درکا»

[شماره صفحه واقعی : ۳۹۰]

ص: ۲۲۸۵

۱- ضحی ۲: ۹۳-۱.

۲- طه ۵: ۲۰.

۳- مریم ۴: ۱۹.

۴- طه ۱۵: ۲۰.

۵- طه ۷۴: ۲۰.

۶- طه ۷۹: ۲۰-۷۷.

-به معنای لا تخاف ادراکا- تجسمی از رقت اند؛ گویی کلمات در دستان خالقشان ذوب می شوند، نظام می گیرند و نظم و آهنگی بی مانند در آنان تجلی می یابد. این نظم آهنگ، ساختاری است که در تمام کتب عرب ماندی نداشته و ندارد.

میان این نظم آهنگ و شعر جاهلی، یا شعر و نثر معاصر هیچ گونه شباهتی فراهم نیست و علی رغم تمام کینه توزی های دشمنان که برای کاستن از شأن قرآن صورت پذیرفته، تمام تاریخ حتی یک نمونه از تلاش های تقلیدگونه و کیدهای دشمنانه را محفوظ نداشته است. در میان این همه هیاهو، عبارت های قرآن خصوصیات منحصر به فرد خود را دارند و چون پدیده ای تفسیرناپذیر جلوه می کنند. یگانه توجیه باورمندان ای که می توان از آن داشت، این است که قرآن سرچشمه ای دارد دور از دسترس انسان.

اکنون، به ایقاع (۱) زیبای نغمه آمیز این آیات گوش فرا دهید:

«رَفِيعُ الدَّرَجَاتِ ذُو الْعَرْشِ يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ لِيُنذِرَ يَوْمَ التَّلَاقِ» (۲).

«فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَىٰ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَمُخْرِجُ الْمَيِّتِ مِنَ الْحَيِّ» (۳).

«فَالِقُ الْإِصْبَاحِ وَجَعَلَ اللَّيْلَ سَكَنًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ حُسْبَانًا» (۴).

«يَعْلَمُ خَائِنَةَ الْأَعْيُنِ وَمَا تُخْفِي الصُّدُورُ» (۵).

«لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ» (۶).

### خواندن قرآن با آواز خوش

«وَرَتَّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا» (۷).

حال که با موسیقی درونی اجمالا آشنا شدیم و ساختار نظم آهنگ و نغمه های صوت و لحن شعری شگفت آن را شناختیم، به این نکته می رسیم که در دستور

[شماره صفحه واقعی : ۳۹۱]

ص: ۲۲۸۶

۱- ایقاع: هم آهنگ ساختن آوازاها.

۲- غافر ۱۵: ۴۰.

۳- انعام ۹۵: ۶.

۴- انعام ۹۶: ۶.

٥- غافر ١٩:٤٠.

٦- انعام ١٠٣:٦. ر.ك:محاولة لفهم عصرى للقرآن ص ١٩-١٢.

٧- مرّتل ٤:٧٣.

تلاوت قرآن، صدای خوش سفارش شده است و از قاری خواسته اند که نکات ظریف تلاوت- اعم از کشیدن صدا و یا زیر و بم آن و ترجیع قرائت و غیره- را رعایت کند. در اینجا به بازگویی چند روایت در این زمینه می پردازیم:

رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فرمود: «هر چیزی زیوری دارد و زیور قرآن آواز خوش است».

«زیباترین زیبایی ها، یکی موی زیباست و دیگری آواز و صدای دلکش».

«قرآن را با آواز و نوای [متین] عرب بخوانید و از آواز [مبتذل] اهل فساد و گنهکاران کبیره پرهیز کنید» (۱).

«آواز خوش زیوری برای قرآن است».

«قرآن را با صدای خود خوش کنید؛ زیرا صدای خوش زیبایی قرآن را افزون می کند».

«قرآن را با آوازتان زینت بخشید».

امام صادق علیه السلام نیز در تفسیر آیه: «وَرَتَّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلاً» (۲) فرموده است: «به این معناست که آن را با تأنی بخوانید و صدایتان را خوش دارید» (۳).

امام باقر علیه السلام فرموده است: «قرآن را با آواز بخوانید؛ زیرا خداوند- عزّ و جلّ- دوست می دارد که با صدای خوش قرآن خوانده شود» (۴).

رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فرمود: «قرآن با آهنگی حزین نازل شده، پس آن را با گریه [برخاسته از وجد] بخوانید و اگر گریه نکردید، لحن گریه به خود بگیرید و آن را با آواز خوش بخوانید، که هر کس آن را با آواز خوش نخواند، از ما نیست».

«از ما نیست هر کس قرآن را با آواز خوش نخواند» (۵).

امام صادق علیه السلام فرمود: «قرآن با حزن نازل شده، پس آن را با لحنی حزین بخوانید» (۶).

البته سخنانی که معتمدان از پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ نقل کرده اند فراوان و دلیل اثباتی

[شماره صفحه واقعی : ۳۹۲]

ص: ۲۲۸۷

۱- الکافی، ج ۲، ص ۶۱۶-۶۱۴، شماره های ۹-۸-۳.

۲- مَزْمَل ۴: ۷۳.

۳- بحار الانوار؛ ج ۸۹، کتاب القرآن، شماره ۲۱، ص ۱۹۵-۱۹۰.



٤- الكافي؛ ج ٢، ص ٦١٦، شماره ١٣.

٥- بحار الانوار؛ ج ٨٩، ص ١٩١.

٦- الكافي؛ ج ٢، ص ٦١٤، شماره ٢.

برای این گفته هاست.

ابن الاعرابی گفته است (۱): «عرب به هنگام سوارکاری یا نشستن در حیاط و خیلی مواقع دیگر، به آواز ركبانی (۲) تغنی می کرد. وقتی قرآن نازل شد، پیامبر صلی الله علیه و آله خوش داشت که عرب ها به جای تغنی به آواز ركبانی، هجیراء (۳) و آوازشان با قرآن باشد» (۴).

زمخسری نیز گفته است: «عرب عادت داشت که در همه احوال -چه هنگام سوارکاری و چه در حال لمیدن و یا نشستن در حیاط خانه ها و غیره- به آواز و زمزمه ركبانی تغنی کند. پیامبر خدا صلی الله علیه و آله وقتی مبعوث شد، بر این حال برآمد تا آواز و زمزمه آنان با قرآن باشد. پس بدان فرمان داد؛ یعنی فرمود: «هر کس قرآن را جایگزین ركبانی نکند و آن را زمزمه زیر لب و تغنی با آواز خوش قرار ندهد، از ما نیست» (۵).

فیروزآبادی گفته است: «غناه الشعر و غنی به تغنیه: تغنی به». یعنی شعر را به آواز خواند و آن را تغنی کرد.

شاعر گفته است:

«تغنی بالشعر إما كنت قائله إن الغناء بهذا الشعر مضمارة» (۶) «زییدی» ضمن آنکه نقل این گفته را به پیامبر صلی الله علیه و آله منسوب داشته گفته است:

«خداوند به هیچ کس چون پیامبر گرامی اجازه نداده است که با قرآن آشکارا تغنی کند».

«ازهری» گفته است: «عبد الملک البغوی» به نقل از ربیع و او به نقل از شافعی به من اطلاع داد که معنای تغنی «خواندن قرآن با صدای محزون و رقیق است» (۷). او حدیث دیگری را نیز به شهادت می گیرد که می گوید: «زینوا القرآن بأصواتکم».

[شماره صفحه واقعی: ۳۹۳]

ص: ۲۲۸۸

۱- «ابو عبد الله محمد بن زیاد کوفی» یکی از زبان دانان مشهور عرب است که در محضر درس او مردمان بسیار حاضر می شدند. او در سخندانی و شناخت لفظ نا آشنا از همه سر بود، تا جایی که می گویند بر «ابو عبیده» و «اصمعی» برتری داشته است. او در رجب سال ۱۵۰ هجری زاده شد و در شعبان ۲۳۱ از دنیا رفت (قمی، الکنی و الألقاب، ج ۱، ص ۲۱۵).

۲- ركبانی: خواندن سرود با کش و قوس دادن و زیر و بم صدا.

۳- هجیراء: زمزمه و طنین آواز و ترانه.

۴- نهاییه ابن اثیر؛ ج ۳، ص ۳۹۱.

۵- الفائق؛ ج ۲، ص ۳۶ (رث).

۶- ابن منظور گفته است: «منظور شاعر تغنی بوده و اسم را (غناء) به جای مصدر آورده است».

۷- لسان العرب؛ ج ۱۵، ص ۱۳۶، «تحسين القراءه و ترفيقها» آمده است.

بر همین اساس، امامان اهل بیت علیهم السّلام کوشش داشتند که قرآن با ترتیل و صدای بلند و تجوید و با آواز خوش خوانده شود.

محمد بن علی بن محبوب اشعری در کتاب خود به نقل از معاویه بن عمار روایت می کند که به ابی عبد الله علیه السّلام گفتم: آیا هر کس، دعا یا قرآن می خواند، اگر صدایش را بلند نکند، گویی چیزی نخوانده است؟ فرمود: «همین طور است، علی بن الحسین علیه السّلام در تلاوت قرآن، خوش صداترین مردم بود و هنگام تلاوت صدایش را چنان بالا می برد که تمام اهل خانه بشنوند». امام صادق علیه السّلام در خواندن قرآن خوش صداترین مردم بود. هرگاه شب برای تلاوت بیدار می شد، صدایش را بالا می برد و وقتی سقاها و دیگر عابران از آن مسیر می گذشتند، می ایستادند و به تلاوت او گوش می دادند (۱).

همچنین روایت است که موسی بن جعفر علیه السّلام نیز صدایی خوش داشت و قرآن نیکو تلاوت می کرد. او روزی فرموده بود: «علی بن الحسین علیه السّلام با صدای بلند قرآن می خواند تا شاید رهگذری از آنجا بگذرد و به خود آید. وقتی امام چنان کرد، دیگر مردم آن را تاب نمی آوردند». از او پرسیده شد: آیا رسول الله صلی الله علیه و آله در نماز جماعت صدایش را به هنگام تلاوت قرآن بلند نمی کرد؟ فرمود: «رسول الله صلی الله علیه و آله فقط آن گونه که در توان مردم بود تلاوت می فرمود» (۲).

همچنین از امام علی بن موسی الرضا و او از پدر و نیاکانش از رسول الله صلی الله علیه و آله نقل است که فرمود: «قرآن را با آواز خوش بخوانید؛ زیرا آواز خوش زیبایی قرآن را افزون می کند»، سپس این آیه را تلاوت کرد: «يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ» (۳).

### غنا و موسیقی از دیدگاه شرع

اکنون شایسته است که به «غنا» از دیدگاه شرع بپردازیم. نخستین پرسشی که مطرح می شود این است که آیا غنا ذاتا و با همین عنوان حرام شده است و آیا تلاوت قرآن با آواز استثناست و تخصیصی در عموم حکم است؟ یا اینکه آواز،

[شماره صفحه واقعی : ۳۹۴]

ص: ۲۲۸۹

۱- مستطرفات السرائر؛ ص ۴۸۴.

۲- کتاب الاحتجاج؛ ج ۲، ص ۱۷۰.

۳- فاطر ۱: ۳۵، ر.ک: عیون أخبار الرضا؛ ج ۲، ص ۶۸، شماره ۲۲۲.

زمانی حرام می شود که رنگی از محرمات به خود بگیرد؟ به عبارتی این حرام، زمانی به وقوع می پیوندد که آواز همراه با یاوه و باطل و قول زور یا اشاعه فحشا و از نوع سخنی باشد که انسان را از راه خداوند بازمی دارد؟ در بسیاری از متون، «قول زور» در آیه کریمه قرآن به غنا تفسیر شده است. زید الشحام نقل می کند که از امام صادق علیه السلام پرسیدم: منظور خداوند در آیه: «وَاجْتَبُوا قَوْلَ الزُّورِ» (۱)، چیست؟ فرمود «منظور از قول زور، غناست». این گفته در بسیاری دیگر از روایات نیز آمده است (۲). به عبارتی «قول زور» که آیه کریمه قرآن به اجتناب از آن فرمان داده، بر آواز مطابقت می کند و آواز یکی از مصداق های قول زور است؛ زیرا زور-در لغت-میل و عدول است (۳) و هر عامل که باعث تحریف و موجب انصراف از جدیت در زندگانی شود و هر امری که دستاویزی برای اشاعه فحشا در میان مؤمنان گردد-حال می خواهد به دلیل محتوای فریبنده یا پیامدهای فریب انگیزش باشد-سرگرمی و یاوه و باطل و سرانجام «قول زور» شناخته می شود و مصداق آن می گردد.

اما اگر گفته شود که از نظر مفهومی، لغت و معنا، بر آن منطبق است باید پاسخ داد که ظاهر عبارت، این را نشان نمی دهد و قطعاً خلاف واقع است؛ زیرا نه شرع اصطلاحی در این زمینه دارد و نه با اوضاع لغت مطابقت می کند.

در تفسیر «الرجس من الأوثان» نیز به همین گونه عمل شده و آن را به شطرنج تفسیر کرده اند. عبد الاعلی نقل می کند که از امام صادق علیه السلام درباره این آیه که خداوند عز و جل فرموده است: «فَاجْتَبُوا الرَّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَبُوا قَوْلَ الزُّورِ» (۴) پرسیدم، فرمود: «الرجس من الاوثان: شطرنج است و قول الزور: آواز». عبد الاعلی می گوید:

باز پرسیدم: منظور خداوند عز و جل در این آیه که می فرماید: «وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ» (۵) چیست؟ فرمود: «از جمله آن، آواز است» (۶). آنچه گفته آمد

[شماره صفحه واقعی : ۳۹۵]

ص: ۲۲۹۰

۱- حج ۲۲:۳۰.

۲- وسائل؛ ط جدید؛ ج ۱۷، ص ۳۰۳، احادیث شماره ۲ و ۹ و ۲۰ و ۲۶.

۳- مقایس اللغه؛ ج ۳، ص ۳۶.

۴- حج ۲۲:۳۰.

۵- لقمان ۳۱:۶.

۶- وسائل؛ ط جدید؛ ج ۱۷، ص ۳۰۹، شماره ۲۰.

واضح ترین شاهد برای ارادهٔ مصداق است، بدون وجود اشتراک در مفهوم.

نظیر همین را در حدیث «حمّاد» نیز می بینیم. او می گوید از امام صادق علیه السّلام پرسیدم که «قول الزور» چیست؟ فرمود: «از جمله آن، یکی این است که کسی به دیگری که آواز می خواند بگوید: أحسنت» (۱). شکی نیست که اگر کسی آوازی فسادانگیز بخواند و به او احسنت بگوید او را وسوسه کرده اید که به ارتکاب فحشا و ترویج فساد ادامه دهد.

تمام این گفته ها دلایلی هستند که نشان می دهند چنانچه آواز، عناوین باطلی مانند: لهو، وسوسه انگیزی، یاوهٔ فسادآور و قول زور به همراه داشته باشد حرام است؛ اما اگر از این قماش نبود و وسیله ای بود برای تأثیر گذاری در موعظه ها و کشت فضیلت و خصلت های نیک در جان های مستعد، آن وقت نه تنها باطل نیست؛ بلکه به حق نزدیک تر است و راهی برای رستگاری و ارشاد است و نه زمینه ای برای پرورش فساد.

در احادیث صحیح نیز روایت هایی هست که بر دوگونگی آواز حرام و حلال، فسادآور و اصلاح انگیز یا بر سبیل شر و سبیل خیر دلالت دارد:

علی بن جعفر از برادر خود موسی کاظم علیه السّلام پرسید: آیا آواز خواندن در عیدهای فطر و قربان یا در جشن ها جایز است؟ امام پاسخ داد: «اگر در آن معصیتی نباشد، اشکالی ندارد» (۲). رسول اکرم صلی الله علیه و آله فرمود: «هر کس آواز حرامی بخواند که باعث معصیت شود، دری از درهای شر را باز کرده است» (۳).

بنابراین گونه ای غنا هست که معصیت نیست و باعث معصیت نیز نمی شود و لذا حرام نیست و شرّ به شمار نمی آید.

نکته قابل توجه این که بیشتر روایاتی که دربارهٔ حرام بودن غنا است نظر به مجالس غنا دارد و مجالس غنا در آن روزگار مرکز فحشا و منکرات بوده و انواع محرّمات فسادآور در آن صورت می گرفته است. بر این اساس، وقتی ابو بصیر از امام صادق علیه السّلام می پرسد: مزدی که زن آواز خوان بابت خواندن در عروسی می گیرد

[شماره صفحه واقعی: ۳۹۶]

ص: ۲۲۹۱

۱- همان؛ شماره ۲۱.

۲- همان؛ ص ۱۲۲، شماره ۵.

۳- بحار الانوار؛ ج ۷۶، ص ۲۶۲، شماره ۸.

چه حکمی دارد؟ امام پاسخ می دهد: «اشکالی ندارد؛ به این شرط که در آن مجلس مردی نباشد» (۱). پس اگر مزد آوازخوانی حلال است، خود آواز نیز حلال خواهد بود و شرطش این است که حرامی در آن صورت نگردد مثلاً آوازخوانی در مجلسی نباشد که مردان بی گانه با زنان در یکجا گرد آیند؛ زیرا چنین امری به ارتکاب گناه و فحشا کمک می کند.

در تأیید این نظریه - که روایات تحریم غنا ناظر به مجالس غنا است - کلام امام صادق علیه السّلام است در پاسخ شخصی که درباره غنا سؤال کرده بود. آن حضرت فرمود: «به خانه هایی وارد نشوید که خداوند از مردمانش روی گردان است» (۲).

همچنین نقل است که فرمود: «مجلس غنا، جایی است که خداوند به مردمانش نگاه نمی کند؛ زیرا خداوند عز و جل فرموده است: «وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ» (۳). نیز فرموده است: «غنا، نفاق و جدایی می آورد و به فقر دچار می کند» (۴). یا «غنا، لانه نفاق است» (۵). یا «غنا، نردبان زناست» (۶). بدیهی است که منظور این روایات همان غنایی است که در آن روزگار معمول بوده که مایه تباهی و فساد می گشته.

ناگفته نماند که به مقتضای قواعد علم اصول اگر حکم شرعی - در زبان شریعت - مقید به عنوان خاصی شود ناگزیر باید بدان پایبند شد و نمی توان آن را مطلق دانست. بنابراین آواز به صرف آواز بودن حرام نیست؛ مگر این که عناوینی مانند لهو، عامل انحراف، باعث معصیت مانند نفاق، دروغ، زنا، فحشا و غیره به همراه داشته باشد و در غیر این صورت نمی توان گفت مطلقاً حرام است.

در حدیث ابن ابی عیّاد که مردی می خواره بود و به آواز گوش فرا می داد آمده است که از امام رضا علیه السّلام درباره گوش دادن به آواز پرسید. امام علیه السّلام آن را در زمره کارهای لهو و باطل بشمار آورد. سپس این آیه را تلاوت کرد: «وَ إِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا

[شماره صفحه واقعی : ۳۹۷]

ص: ۲۲۹۲

- ۱- همان؛ ص ۱۲۱، شماره ۳.
- ۲- همان؛ ص ۳۰۶، شماره ۱۲.
- ۳- لقمان ۶: ۳۱. ر.ک: وسائل؛ ج ۱۷، ص ۳۰۷، شماره ۱۶.
- ۴- وسائل؛ ج ۱۷، ص ۳۰۹، شماره ۲۳.
- ۵- همان؛ ص ۳۰۵، شماره ۱۰.
- ۶- مستدرک؛ ط جدید؛ ج ۱۳، ص ۲۱۴، شماره ۱۴.

کلاماً» (۱). شکی نیست که این پاسخ درخور کاری بوده که ابن ابی عبّاد بدان می پرداخته است.

همچنین در پرسشی که هشام بن ابراهیم عباسی - که از دولت مردان بود و در شنیدن آواز راه افراط می پیمود - درباره آواز از امام رضا علیه السّلام پرسید، حضرت پاسخ داد: «مردی نزد ابو جعفر علیه السّلام آمد و درباره آواز پرسید. امام پاسخ داد: ای فلان، اگر خداوند حق و باطل را هر کدام در طرفی قرار دهد، آواز در کدام طرف خواهد بود؟ مرد گفت: در طرف باطل. امام فرمود: به درستی حکم کردی» (۲). البته ما به قرینه مقامیه در می یابیم که منظور، آواز آن زمان بوده است.

اما در ماجرای حسن بن هارون (۳) که مدتی طولانی در خلوت گاه می نشست و به آواز زنان همسایه گوش می داد، به این دلیل کار او حرام بود که به صدای زنان بی گانه گوش می داد، به خصوص که صدایشان گرم و برانگیزاننده بود. خداوند فرموده است: «فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ» (۴).

امام رضا علیه السّلام ابن هارون را توبیخ کرد و او را از این کار که به مثابه خیانت در ناموس مردم بود بازداشت. امام، کلام خداوند را به یاد او آورد که فرموده است: «إِنَّ السَّمْعَ وَ الْبَصِيرَ وَ الْفؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئَلًا» (۵). امام افزود: «گوش و آنچه می شنود، چشم و آن چه می بیند و قلب و آنچه حس می کند، همه مسئولند».

اما روایاتی که در آن نام سازهای رایج در آن زمان آمده بیشتر روایاتی ضعیف و فاقد سندی محکم است و قابل استناد نیست.

برهانی که می گوید: «مسایلی که دارای علل عقلی و فطری است مادامی که علت آن موجود باشد هیچ گونه استثنائی را نمی پذیرد و از مسایل و قضایای تخصیص ناپذیر است» باید مورد توجه و دقت قرار گیرد؛ زیرا تعلیل، حدّ وسط و به منزله کبرای استدلال و علت است، علت همان گونه که در مرحله ثبوت دخالت

[شماره صفحه واقعی : ۳۹۸]

ص: ۲۲۹۳

۱- فرقان ۲۵:۷۲. ر.ک: وسائل الشیعه؛ ط جدید؛ ج ۱۷، ص ۳۰۸، شماره ۱۹.

۲- وسایل ج ۱۷، ص ۳۰۶، شماره ۱۳. بحار ج ۷۶، ص ۲۴۳، شماره ۱۴.

۳- وسائل؛ ج ۱۷، ص ۳۱۱، شماره ۲۹.

۴- احزاب ۳۲:۳۳.

۵- اسراء ۳۶:۱۷.



داشت در مرحله اثبات نیز دخالت دارد، بر این اساس، موضوع در حقیقت همان عنوانی است که به عنوان علت حکم ذکر شده است و هیچ حکمی از موضوعی که خود علت ثبوت و اثبات آن است تخلف نمی کند؛ زیرا تخلف معلول از علت ناممکن است.

بنابراین، حرمت آواز به این علت که لهو باطل است، مستلزم آن است که علت اصلی تحریم؛ یعنی «لهو باطل» در آن موجود باشد. لذا هر آوازی باید لهو باطل به حساب آید و به همین دلیل حرام باشد، در این صورت اگر ما آواز را در تلاوت قرآن مجاز بشماریم، طبق اصل بالا باید گفته شود که ورود لهو باطل را در قرآن مجاز شمرده ایم! اما این مسئله را نه عقل می پذیرد و نه وجدان.

علاوه بر آن، زشتی باطل امری فطری است و استثنا بردار نیست و در قبیح بودن آن نیز عقل به تنهایی حکم کرده است؛ به ویژه که این باطل موجب انحراف از راه خدا نیز می شود. بنابراین، اگر آواز به طور مطلق از لهو باطل به شمار آید، باید در همه جا این طور باشد؛ چه در قرآن و چه در جای دیگر.

بر این اساس، ناگزیر باید گفت که آواز می تواند لهو و باطل باشد و می تواند نباشد، پس جواز آواز در تلاوت قرآن از نوع «تخصّص» است؛ نه «تخصیص».

حال این پرسش را مطرح می کنیم که اگر خداوند میان سخنان نیکو و زشت مرزی قایل شود، در این صورت آواز در تلاوت قرآن که به منظوری صحیح و برای تأثیرگذاری بیشتر بر دل ها آمده در کدام طرف قرار خواهد گرفت؟ شکی نیست که این کار زیور و زینت و زیبایی است و از معدود طیباتی است که خداوند آن را برای بندگان خود جزء روزی حلال قرار داده است. خداوند فرموده است: «قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَ الطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةٌ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» (۱).

آری «خداوند فحشا را چه پنهان و چه آشکار و گناه و فساد را حرام گردانیده است» (۲)، ولی آیا آواز در تلاوت قرآن جنبه گناه و بغی و فحشا دارد یا زیور و زینت و زیبایی است و افزودن بر آن، حکمت و هدایت و وسیله ای برای ارشاد بندگان است؟

[شماره صفحه واقعی : ۳۹۹]

ص: ۲۲۹۴

۱- اعراف ۳۲:۷.

۲- اعراف ۳۳:۷.

شیخ ابو جعفر طوسی در باب جواز آوازخوانی زن می گوید: «زنان آوازخوان وقتی اجازه تغنی دارند که مردی به مجلسشان وارد نیاید و زبان به باطل نگشایند و از سرگرمی هایی مانند ترکه چوب و نی و غیره پرهیز کنند. زن آوازخوان که عروس را به حجله می فرستد می تواند شعر بخواند و از گفتار باطل دوری جوید؛ در صورتی که این امور را رعایت نکند چه در عروسی و چه در غیر آن حق خواندن ندارد» (۱).

مرحوم «فیض» در دنبال این سخن گوید: «از سخنان بالا- نتیجه می گیریم که تحریم آواز به جهت کارهای حرامی است که ممکن است در آن صورت بگیرد و چنانچه این گونه افعال در آن نباشد، اشکالی پیدا نمی کند در غیر این صورت جواز آوازخوانی به جشن های عروسی هم اختصاص نمی یابد؛ به ویژه که در غیر این مورد هم رخصت داده شده است؛ اما می توان گفت که برخی رفتارها شایسته مقامات عالیه و صاحبان شأن نیست؛ هر چند که مباح باشد».

مرحوم فیض می افزاید: «پس در این باره معیار، همان حدیث وارد است که هر کس به گوینده ای گوش فرا دهد، او را پرستیده است». او می گوید: «بر این اساس، شنیدن آوازی که در آن یادی از بهشت و دوزخ یا قیامت است یا وصف نعمت های بی شمار خداوند متعال و عبادات است و در آن به خیرخواهی و پارسایی در دنیای زودگذر و غیره دعوت می شود، همان گونه که در حدیث «فذكر تک الجنة»- آمده اشکالی ندارد». او ادامه می دهد: «...از این جهت شایان توجه است که در آن، یاد خداوند است و شاید با این یادآوری، دلشان به یاد خدا نرم گردد. کوتاه سخن این که بر اهل منطق- پس از شنیدن این اخبار- پوشیده نیست که میان آواز حق و باطل فاصله هست و دیگر این که اغلب آوازهایی که متصوفه در مجالس خود می خوانند از نوع باطل می باشد» (۲).

او در کتاب بزرگ فقهی خود موسوم به «مفاتیح الشرائع» می گوید: «از مجموع

[شماره صفحه واقعی : ۴۰۰]

ص: ۲۲۹۵

۱- استبصار؛ ج ۳، ص ۶۲، شماره ۷-۲۰۷.

۲- وافی؛ ج ۳، م ۱۰، ص ۳۵.

اخباری که دربارهٔ آواز به ما رسیده می‌توان استنباط کرد که حرام بودن آن به دلیل رفتار رایج در آن زمان بوده است؛ به این گونه که مردان با زنان بی‌گانه می‌نشستند و به آواز آنان و سخنان یاوه‌شان گوش فرا می‌دادند که جملگی از افعال محرم بوده است» (۱).

علامهٔ شعرانی- در حاشیهٔ کتاب وافی- می‌گوید: «از بررسی کلام عرب و اهل ادب چنین برمی‌آید که غنا، مطلقاً به صدایی گفته می‌شود که در آن مدّ و ترجیع باشد؛ حال می‌خواهد طرب انگیز باشد یا نباشد. شاعر در وصف کبوتری گفته است:

«إِذَا هِيَ غَنَّتْ أَبْهَتَ النَّاسَ حَسَنَهَا وَ أَطْرُقَ إِجْلَالَهَا كُلَّ حَازِقٍ؛

اگر آن کبوتر آواز بخواند، زیبایی صدایش مردم را مبهوت خواهد کرد و هر استاد ماهری به احترامش سر فرود می‌آورد».

بنابراین، نمی‌توان گفت که هر صدایی که تأثیرگذار باشد، حرام است یا این که هر صدایی که بتواند کلام را به زیبایی، ترکیب و ادا کند به طوری که آدمی را جذب نماید، حرام بشمار آید. همان گونه که پیشتر گفته آمد، صدای امام سجاد علیه السلام به هنگام خواندن قرآن بسیار دل‌نشین و جذاب بوده و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نیز فرمان داده که قرآن با آواز خوش خوانده شود. همچنین سرود ساربانان- با این که از نغمه‌های تأثیربرانگیز ترکیب یافته- رخصت داده شده است و شکی نیست که تغنی بر تمام این‌ها صدق می‌کند».

او می‌افزاید: «ما ناگزیر باید یا موافق شیخ در استبصار باشیم که اخبار حرمت را به دلیل پیامدهای آن می‌داند؛ نه خود عمل، یا این که حرمت آواز را مختص به نوعی که باعث ارتکاب فحشا و حرام می‌شود بدانیم و در این صورت، حرام بودنش به دلیل حرامی است که همراه با آن رخ می‌دهد». همچنین می‌گوید: «و این همان امری است که روایت‌ها و عبارات‌های فقهای گذشته ناظر به آن است» (۲).

محقق ارجمند ملای سبزواری در زمینهٔ حرام بودن نوعی آواز که در آن زمان

[شماره صفحه واقعی: ۴۰۱]

ص: ۲۲۹۶

۱- مفاتیح الشرائع؛ مفتاح ۴۶۵، ج ۲، ص ۲۱، (با تلخیص).

۲- وافی؛ ج ۳، م ۱۰، ص ۳۸-۳۶.

رایج بوده و این که آواز بالکل حرام نیست، استدلال لطیفی دارد. او می گوید: «غنا در روایات منع، مفرد است و معرّف به الف و لام. این امر خودبه خود در زبان بر شمول دلالت ندارد؛ زیرا عمومیت، زمانی به اثبات می رسد که برای نوع خاص یا برخی از انواع عام قرینه یا نشانه ای در دست نباشد؛ زیرا در آن صورت مختص کردن امر به مورد خاص، با مقصود و نیز سیاق بیان و حکمت منافات خواهد داشت، پس به ناگزیر آن را به استغراق و شمول نسبت می دهیم؛ اما در اینجا مسئله این گونه نیست؛ زیرا آواز رایج در آن زمان به شیوه ای بود که برای لهو و سرگرمی های باطل به کار می رفت و اغلب، کنیزکان آوازخوان و غیره در مجالس فساد و می خوارگی و غیره بدان مبادرت می کردند. لذا نظر داشتن به شیوه های رایج در آن زمان بعید نیست (۱) در بسیاری از احادیث، «غنا» لهو باطل بشمار آمده است و گونه حق آن، در قرآن و دعاها و ذکرهای خوانده شده با صدای خوش است که در آن یادی از آخرت آمده و به عالم قدسی ترغیب و تشویق می کند. بنابراین، این حکم حتی در مواردی غیر از غنا که در آن راه لهو باشد، جاری است و در غیر این صورت، حکم آن مباح و راه احتیاط در آن واضح است» (۲).

مرحوم نراقی را سخنی است که می گوید: «برای حرام بودن آواز به اجماع و کتاب و سنت پیامبر صلی الله علیه و آله استناد کرده اند... در باره اجماع باید دانست که دلالتش بر حرمت غنا به صورت اجمال و «فی الجملة» است و بر بیش از آن دلالتی ندارد. در کتاب (قرآن)، نیز جز حرام بودن لهو و لعب که وسیله ای برای دور شدن از سبیل الله است هیچ نشانه دیگری وجود ندارد». او می افزاید: «...شکی در این نداریم و هیچ نشانه ای از حرام بودن گونه دیگر وجود ندارد، مانند آوازی که برای نرم کردن دل ها و یادآوری بهشت و برانگیختن اشتیاق به جهان دیگر و برای تأثیرگذاری قرآن و دعا باشد. حتی می توان گفت خداوند با آوردن «لهو الحدیث» نوع آواز حرام را مشخص کرده است.

اما سنت، علی رغم فراوانی اش اصولاً خالی از هر گونه دلالتی بر حرمت است؛

[شماره صفحه واقعی : ۴۰۲]

ص: ۲۲۹۷

---

۱- در آن صورت مقدمات حکمت که شرط تحقق مطلق است، فراهم نمی آید.

۲- کفایه الأحکام؛ ص ۸۶.

زیرا این تعبیرها: (ایمن نبودن از وقوع در معصیت، پذیرفته نشدن دعا، داخل نشدن فرشته در خانه، لانه نفاق بودن و...) هیچ یک دلالتی بر اثبات حرمت غنا ندارد؛ چون امثال این عبارت ها در اغلب مکروهات نیز وارد شده است. علاوه بر این، بیشتر این روایات سندهای ضعیفی دارند».

وی ادامه می دهد: «بنابراین برای حرمت آن جز کلام خداوند که می فرماید:

«وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ» (۱) و ضمیمه آن؛ یعنی روایاتی که این آیه را به تغنی و آوازخوانی تفسیر می کنند، هیچ دلیل دیگری وجود ندارد. البته دلیل فوق نیز تمام نیست، زیرا با تفسیری که درباره «احسنت» است تضاد دارد و معلوم می شود که آن تفسیر مبتنی بر یکی از مصداق هاست. لذا منظور از «قول الزور» شمولی تر است و معنای لغوی و عرفی خود را می گیرد که عبارت از باطل و دروغ و تهمت و غیره است. ناگفته پیداست که این معانی شامل تلاوت قرآن و خواندن دعا و موعظه و مرثیه نمی شود؛ هر چند که مدّ و ترجیع داشته باشد.

افزون بر این روایاتی هست که غنا را به دو گونه؛ یکی حلال و دیگری حرام تقسیم می کند؛ مانند «اگر معصیتی در آن نباشد، اشکال ندارد». و «هر کسی غنای حرامی بخواند که باعث معصیت شود...» که غنا را مقید به حرام کرده است و «آواز خوانی زن اشکالی ندارد؛ به شرطی که مردی در آن مجلس وارد نشود» و غیره. وی می افزاید: «کلام طبرسی نشان می دهد که گویا این تقسیم بندی از صدر اسلام وجود داشته است». او سپس حرمت گونه خاصی از آواز؛ و نه تمام گونه ها را به طور مطلق تأیید می کند و موارد استثنا را آن گونه که فقها به تفصیل گفته اند بیان می دارد (۲).

این دانسته های ما از کلام شیخ الطائفه و فقهای بعد از اوست که در باب این مسئله به تفصیل سخن گفته و میان گونه حلال و حرام غنا تمیز قایل شده اند. حرام دانستن غنا در نزد بیشتر فقها ناظر به قسم حرام آن است که در روایات آمده.

بنابراین، هیچ گونه دلیلی برای اتفاق نظر اصحاب بر حرمت غنا به طور مطلق وجود ندارد و چنین دلیلی در قرآن و سنت نیز نیست.

از جهتی، برخی از متأخرین سعی کرده اند که بر عکس این جهت حرکت کنند.

[شماره صفحه واقعی: ۴۰۳]

ص: ۲۲۹۸

۱- حج ۲۲:۳۰.

۲- مستند الشیعه، کتاب المکاسب.

برای نمونه به کلام سید محمد جواد عاملی در این باره توجه کنیم که می گوید: «در حرام بودن آواز اختلاف نظری نیست؛ حال می خواهد به هنگام تلاوت قرآن باشد یا دعا و شعر و غیره؛ اما محدث کاشانی و فاضل خراسانی حرام بودن غنا را به دلیل حرمت امر خارجی که بر آن عارض شده دانسته اند؛ مانند ورود مردان به مجلس یا آوردن کلام باطل و غیره. آنان برای اثبات کلام خود به حدود دوازده حدیث استناد کرده اند. ولی این نظر مخالف کتاب است و موافق عامه و با بیست و پنج خبر که به صراحت یا ظهور بر تحریم مطلق دلالت دارند در تعارض است» (۱).

صاحب جواهر نیز در پیروی از او می گوید: «من هیچ کس را مخالف سخن او نیافتم و اجماع نیز با هر دو قسمش بر آن قائم است و سنت در آن متواتر است و حتی می توان گفت که از ضروریات مذهب است» (۲).

بر کسی پوشیده نیست که این استدلال چند اشکال دارد:

اول: در ادعای «نبودن اختلاف نظر درباره حرمت مطلق» هیچ گونه سندی ارائه نشده است و از سوی دیگر خلاف این ادعا را در کلام شیخ الطائفه می بینیم، او گونه هایی از غنا را استثنا می کند و «فیض» و «نراقی» و دیگران بدان استشهاد می کنند.

دوم: ترجیح دادن یا انتخاب یکی از دو خبر متعارض، زمانی صحیح است که نتوان میانشان جمع کرد. مثلاً درباره غنا اخبار متعارض قابل جمع است؛ به این صورت که اخبار نهی، حمل بر کراهت می شود؛ زیرا نهی، ظهور در حرمت دارد؛ ولی ترخیص (اجازه دادن) تصریح در جواز دارد و همواره تصریح (نص) بر ظهور مقدم است.

سوم: تعارض در اینجا بدوی و ظاهری است نه واقعی و حقیقی، زیرا اخبار منع یا مطلق اند یا عام و اخبار جواز یا مقیدند و یا این که تخصیص خورده اند و میان عام و خاص و همچنین مطلق و مقید تعارضی نیست. مخفی نماند که با وجود قید، هیچ گونه مطلق وجود نخواهد داشت، زیرا آن گونه که محقق سبزواری می گوید مقدمات اطلاق، تمام نیستند.

[شماره صفحه واقعی : ۴۰۴]

ص: ۲۲۹۹

۱- مفتاح الکرامه؛ ج ۴، ص ۵۲.

۲- جواهر الکلام؛ ج ۲۲، ص ۴۴.

چهارم: بر فرض آنکه این اخبار متعارض، قابل جمع نباشند ترجیح یکی از دو طرف صرفاً به دلیل اینکه تعداد روایاتش بیشتر است - با اینکه تعداد روایات طرف دیگر هم کم نیست - بر خلاف مقررات معهود و ضوابط اصولی است.

پنجم: بحث مخالفت با کتاب در اینجا وارد نیست؛ زیرا قرآن تصریحی در این باره ندارد و استدلال به عمومات غیر ناظر در این امر بخصوص کفایت نمی کند.

ششم: موافقت با عامه نیز در اینجا موضوعیت ندارد؛ زیرا آنچه از مذهب آنان مشهور است، حرام بودن غنا است. برای مثال، ابن منذر و دیگر اعلام سنت به اتفاق، تغنی را حرام می دانند و اجیر نمودن زن آوازخوان را باطل می دانند. (۱) هفتم: ادعای صاحب جواهر که می گوید: «روایات منع، متواتر است و حتی از ضروریات مذهب است» وارد نیست؛ زیرا اعلام طائفه، خلاف آن را به تفصیل گفته اند و روایاتی که در این باب آمده نیز همگی عکس آن را ثابت می کنند.

#### د- وحدت موضوعی یا تناسب معنوی آیات

یکی دیگر از ویژگی های قرآن، وجود تناسب معنوی میان آیات هر سوره است، گرچه یکجا نازل نگشته و به صورت پراکنده با فاصله های زیاد یا کم نازل شده باشند. زیرا پراکندگی در نزول آیات که به جهت مناسبت های گوناگون بوده - طبیعتاً - اقتضا می کند میان هر دسته آیاتی که به مناسبتی نازل گشته با دسته دیگر که به مناسبت دیگری نازل گشته است، رابطه و تناسبی وجود نداشته باشد، و این پراکندگی در نزول بایستی در چهره مجموع آیات هر سوره بخوبی هویدا باشد. در صورتی که با دقتی که دانشمندان - به ویژه در عصر اخیر - در محتوای سرتاسر هر سوره انجام داده اند به این نتیجه رسیده اند که هر سوره هدف یا هدف های خاصی را دنبال می کند که جامع میان آیات هر سوره است و امروزه به نام «وحدت موضوعی» در هر سوره خوانده می شود، همین وحدت موضوعی است که وحدت سیاق سوره را تشکیل می دهد و مسأله اعجاز در همین نکته است که پراکندگی در نزول، عدم تناسب را اقتضا می کند، با آنکه تناسب و وحدت سیاق در هر سوره به

[شماره صفحه واقعی: ۴۰۵]

ص: ۲۳۰۰

---

۱- در این باره رجوع شود به: حاشیه المحاضرات نوشته عبد الرزاق المقرّم.

خوبی مشهود است و بر خلاف مقتضای طبع پراکندگی در نزول می باشد! دانشمندان بر این مدعا دلایلی دارند از جمله تفاوت در عدد و کمیت آیات سوره ها است. این تفاوت در عدد آیات هر سوره نمی تواند اتفاقی باشد، زیرا اتفاقی بودن یعنی نسنجیده و عاری از حکمت و بدون سبب بودن است و صدور هر گونه عمل حساب نشده از فاعل حکیم ممتنع است. سوره های قرآن بیشتر به طور کامل نازل گشته، به ویژه سوره های کوتاه، سوره های دیگر که آیات آن ها در طول مدت و پراکنده نازل گشته است، با نزول بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ آغاز می گردید؛ و هر آیه یا آیاتی که پس از آن نازل می گشت، با دستور پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به دنبال آیات پیشین ثبت می گردید، تا بسم الله دیگری نازل گردد که پایان سوره قبل و آغاز سوره بعد را اعلام نماید. لذا مقدار عدد آیات هر سوره و ترتیبی که میان آیه های هر سوره وجود دارد، تماما توقیفی است و با دست وحی و دستور پیامبر انجام گرفته است.

اکنون این سؤال مطرح است که این اختلاف عدد در آیات سوره ها برای چیست؟ پاسخ درست همان است که یادآور شدیم: هر سوره هدفی را دنبال می کند که با پایان یافتن بیان هدف، سوره پایان می یابد و اختلاف در عدد آیات هر سوره معلول همین علت است. این اختلاف هرگز به صورت اتفاقی و بدون سبب معقول انجام نگرفته است و همین جهت است که وحدت موضوعی یا وحدت سیاق هر سوره را تشکیل می دهد، یعنی میان آیات هر سوره یک رابطه معنوی و تناسب نزدیک وجود دارد.

مفسرین متأخر به این حقیقت پی برده اند و در پی آنند تا به اهداف ویژه هر سوره دست یابند و تا حدودی نیز پیشرفت کرده اند؛ از جمله، علامه طباطبایی و نیز سید قطب که در مقدمه تفسیر هر سوره طبق برداشت خود، هدف آن را مختصرا توضیح می دهد. یکی از شاگردان وی به نام «عبد الله محمود شحاته» کتابی به نام «اهداف کل سوره و مقاصدها» تألیف نموده و سعی بر آن داشته که اهداف هر سوره را مشخص نماید که تا اندازه ای هم موفق گردیده است. او از سوره بقره شروع کرده و تا سوره جائیه ادامه داده و مجموعا در ۴۵ سوره این هدف را دنبال کرده است.

وی در مقدمه کتاب خود می گوید: «پیشینیان به این امر اهمیت فراوان داده و

[شماره صفحه واقعی : ۴۰۶]

ص: ۲۳۰۱



مقاصد هر سوره در قرآن را تبیین کرده اند؛ از جمله فیروزآبادی (متوفای ۸۱۷) کتابی به نام «بصائر ذوی التمییز فی لطائف الکتب العزیز» تألیف نموده، که مجلس اعلای شئون اسلامی در قاهره با تحقیقی که استاد «محمد علی نجار» بر آن انجام داده آن را به چاپ رسانید.

در آغاز قرن اخیر شیخ محمد عبده صاحب تفسیر المنار، همین نظریه را دنبال و مسأله «الوحدہ الموضوعیہ للسورہ» را مطرح کرده و اصرار دارد که فهم هدف هر سوره کمک شایانی است به مفسر تا به طور دقیق به مقاصد سوره پی ببرد و به معانی آیه آیه های هر سوره نزدیک شود. شاگرد وی سید رشید رضا در تفسیر المنار، این نظر استاد را بخوبی توضیح داده است. دیگر مفسران عصر حاضر از همین روش الهام گرفته اند؛ مانند استاد مصطفی مراغی. استاد محمود شلتوت تفسیری دارد که ۱۰ جزء قرآن را فرا گرفته و همت گماشته تا اهداف هر سوره و اغراض و مقاصد آن ها را بیان نماید.

استاد شحاته می گوید: مرحوم استاد سید قطب در این راستا سعی فراوان مبذول داشته و نظری نافذ در این راه به خرج داده که احاطه کامل خود را در فهم اهداف سوره ها نشان داده است؛ و نیز استاد دیگرش دکتر محمد عبد الله دراز در دانشگاه پیش از تفسیر هر سوره در این باره تأکید داشته و این ذهنیت را که قرآن مجموعه ای از گفته ها و اندیشه های پراکنده است، به شدت رد می نمود و می گفت:

با دقتی که دانشمندان اسلامی امروزه انجام داده اند، بخوبی روشن گردیده که هر سوره دارای تنظیم خاص و از نظم و ترتیب ویژه ای برخوردار است، که با یک مقدمه شیوا شروع می گردد، سپس به مقاصد عالیّه خود می پردازد و با یک جمع بندی کوتاه خاتمه می یابد (۱).

لذا استاد محمد عبد الله دراز می گوید: «از همین جا نتیجه می گیریم که قرآن با آنکه به مقتضای مناسبت های خاص و در زمان های متفاوت نازل گردیده، در عین حال وحدت منطقی و ادبی خود را حفظ کرده و این بزرگ ترین شاهد بر اعجاز قرآن است» (۲).

[شماره صفحه واقعی : ۴۰۷]

ص: ۲۳۰۲

۱- شحاته؛ اهداف کلّ سوره؛ ص ۴-۵.

۲- استاد دراز؛ المدخل إنی دراسه القرآن الکریم؛ مقدمه (همان ص ۵-۶).

استاد محمد محمد مدنی-ریاست دانشکده الهیات در ازهر-نیز بر این مسئله تاکید دارد و دقت در فهم مقاصد هر سوره را بهترین راه برای فهم معانی آیات دانسته است. او می گوید: «تا منظر عام سوره را با دید باز ننگری، هرگز نتوانی به درک جزئیات ترسیم شده در پهنای سوره دست یابی». این مطلب با ارزش را در مقدمه تفسیر سوره نساء بیان داشته و آن را با نام «المجتمع الاسلامی کما تنظمه سوره النساء؛ جامعه اسلامی آن گونه که سوره نساء ترسیم کرده» یاد کرده است (۱).

دکتر محمد محمود حجازی در این زمینه کتابی دارد به نام «الوحده الموضوعیة فی القرآن الکریم» که به سال ۱۳۹۰ ه و ۱۹۷۰ م به چاپ رسیده و به تفصیل سخن گفته است.

خلاصه، متأخرین در این باره تأکید دارند که هر سوره دارای یک جامعیت واحدی است که در انسجام و به هم پیوستگی آیات نقش دارد و اولین وظیفه مفسر، پیش از ورود به تفسیر آیات، به دست آوردن آن وحدت جامع حاکم بر سوره است تا به خوبی بتواند به مقاصد سوره دست یابد.

به علاوه، علمای بلاغت از دیر زمان، «حسن مطلع» و «حسن ختام» در هر سوره را از جمله محسنات بدیعی قرآن دانسته اند، بدین ترتیب که هر سوره با مقدمه ای ظریف آغاز می گردد و با خاتمه ای لطیف پایان می یابد. گویند: ضرورت بلاغت اقتضا می کند که سخن ور سخن خود را با ظرافت تمام به گونه ای آغاز کند که هم آمادگی در شنونده ایجاد کند و هم اشارتی باشد به آنچه مقصود اصلی کلام است.

این نحو شروع در سخن با نام «براعت استهلال» خوانده می شود؛ یعنی ورزیدگی و هنرمندی در جلب نظر شنونده در آغاز سخن. ابن معصوم-ادیب توانای معروف- گوید: «وقد أتت جميع فواتح السور من القرآن المجید علی أحسن الوجوه و أبلغها و أكملها (۲)؛ تمامی آغاز سوره های قرآن به بهترین وجهی این نکته بنیادین بلاغت را رعایت کرده است». ابن اثیر نیز در این باره، ابتدای سوره های قرآنی را به عنوان

[شماره صفحه واقعی : ۴۰۸]

ص: ۲۳۰۳

۱- مدنی؛ المجتمع الإسلامي؛ ص ۷-۵.

۲- ابن معصوم؛ أنوار الربیع؛ ج ۱، ص ۳۴.

بهترین شاهد مثال یاد می کند (۱).

درباره «حسن ختام» ابن ابی الإصبع گوید: «لازم است که متکلم سخن خود را با لطافت کامل پایان بخشد، زیرا این آخرین جملاتی است که اثر آن در ذهن شنونده باقی می ماند. لذا باید سعی کند تا با شیواترین و پخته ترین عبارت ها، سخن خود را خاتمه دهد». آن گاه به تفصیل، به تک تک سوره ها پرداخته و شیوایی خاتمه هریک را از دیدگاه «علم بدیع» روشن می سازد (۲). علمای بلاغت اتفاق نظر دارند، که خاتمه سوره ها همچون افتتاح آن ها، در نهایت لطافت و ظرافت انجام یافته است. ابن معصوم گوید: «خواتیم السور کفواتحها وارده علی أحسن وجوه البلاغه و أكملها مما یناسب الاختتام». آن گاه خاتمه برخی سوره ها را بر می شمرد و حسن آن را ارائه می دهد، سپس می گوید: «و تأمیل سائر خواتیم السور تجدها كذلك فی غایه الجوده و نهایه اللطافه» (۳).

جلال الدین سیوطی در زمینه حسن افتتاح و حسن ختام سوره ها- در کتاب بزرگ قدرش «معترك الأقران»- به درازا سخن گفته و از استادان سخن دان، گوهرهای تابناکی در این باره ارائه داده است (۴). در جلد ۵ کتاب «التمهید» فشرده مطالب یادشده را با ذکر شواهد و مثال آورده ایم (۵).

اکنون این پرسش پیش می آید: آیا می شود، کلامی با مقدمه ای شیوا و خاتمه ای زیبا، مقصودی بس والا در میان نداشته باشد؟ این همان نکته ای است که متأخرین بدان پی برده اند. استاد بزرگوار علامه طباطبایی بر این نکته اصرار دارد که هر سوره صرفاً مجموعه ای از آیات پراکنده و بدون جامع واحدی نمی باشد، بلکه یک وحدت فراگیر بر هر سوره حاکم است که پیوستگی آیات را می رساند. مسأله «وحدت موضوعی» یا «وحدت سیاق» در هر سوره که از قرائن کلامی به شمار می رود- از همین جا نشأت گرفته است. علامه می فرماید: «إِنَّ لِكُلِّ طَائِفَةٍ مِنْ هَذِهِ

[شماره صفحه واقعی : ۴۰۹]

ص: ۲۳۰۴

- 
- ۱- ابن اثیر؛ المثل السائر؛ ج ۳، ص ۹۸.
  - ۲- ابن ابی الاصبغ؛ بدیع القرآن؛ ص ۳۴۳ و ص ۳۵۳-۳۴۶.
  - ۳- أنوار الربیع؛ ج ۶، ص ۳۲۵.
  - ۴- ر.ک: جلال الدین سیوطی؛ معترك الأقران؛ ج ۱، ص ۷۹-۷۵ و نیز کتاب «الاتقان»؛ ج ۳، ص ۳۱۹-۳۱۶. البرهان زرکشی؛ ج ۱، ص ۱۸۱-۱۶۴.
  - ۵- التمهید؛ ج ۵، ص ۳۰۴-۲۹۰.

الطوائف من كلامه تعالى-التي فصّ لها قطعاً قطعاً وسمّى كلّ قطعه سورة-نوعاً من وحده التأليف والالتئام لا يوجد بين أبعاض من سورة، ولا بين سورة و سورة. و من هنا نعلم أنّ الأغراض و المقاصد المحصّيه من السور مختلفه، و أنّ كلّ واحده منها مسوقه لبيان معنا خاصّ و لغرض محصّل لا تتم السوره إلاّ بتمامه (1)؛ این که خداوند هر دسته از آیاتی را جدا از دسته دیگر قرار داده و نام سوره بر هر یک نهاده، شاهد بر این است که یک گونه انسجام و پیوستگی در هر مجموعه وجود دارد، که در قسمتی از یک مجموعه و یا میان هر سوره و سوره دیگر، آن پیوستگی خاصّ وجود ندارد.

از این رو در می یابیم که اهداف و مقاصد مورد نظر در هر سوره با سوره های دیگر تفاوت دارد، هر سوره برای بیان هدف و مقصد خاصی عرضه شده که پایان نمی یابد مگر با پایان یافتن آن هدف و رسیدن به آن مقصد.

وی پیشاپیش هر سوره، فشرده ای از مطالب گسترده آن را بیان داشته و با این اقدام شایسته، از راز بزرگی که در متن سوره ها نهفته است پرده برداشته و جهشی ارزنده به جهان تفسیر بخشیده است. جزاه الله عن القرآن خیر الجزاء.

ما به عنوان نمونه، از انسجام و به هم پیوستگی آیات سوره حمد و نظم طبیعی هفت آیه آن و نیز از مقدمه و اهداف و خاتمه سوره بقره که حاکی از نظام طبیعی خاصی است، در حدّ توانایی بحث کرده ایم (2). با تأمل و دقت در هر سوره، این انسجام و جامعیت حاکم بخوبی مشهود است.

امام فخر رازی درباره آیات پایانی سوره بقره و پیوند آن ها با مطالب مطرح شده در متن سوره گوید: «و من تأمل فی لطائف نظم هذه السوره و فی بدائع ترتیبها، علم أنّ القرآن كما أنّه معجز بحسب فصاحه ألفاظه و شرف معانيه، فهو أيضا معجز بحسب ترتیبه و نظم آیاته. و لعلّ الذين قالوا إنه معجز بحسب أسلوبه أرادوا ذلك. إلاّ أنّی رأیت جمهور المفسّرين معرضين عن هذه اللطائف، غیر متبّهين لهذه الأمور (3)؛ هر که در ظرافت نظم این سوره-بقره- تأمل کند و بدایعی-هنر جالب- که در ترتیب

[شماره صفحه واقعی : ۴۱۰]

ص: ۲۳۰۵

۱- تفسیر المیزان؛ ط تهران؛ ج ۱، ص ۱۴، و ط بیروت؛ ص ۱۶.

۲- ر.ک: التمهید؛ ج ۵، ص ۲۵۱-۲۴۸.

۳- فخر رازی؛ تفسیر کبیر؛ ج ۷، ص ۱۲۷.

آیات آن رعایت شده مورد توجه قرار دهد، خواهد یافت که قرآن همان گونه که از لحاظ فصاحت الفاظ و شرف و بلندای معانی معجز است، بر حسب ترتیب و نظم آیات آن نیز معجز است. و شاید کسانی که اعجاز قرآن را بر حسب اسلوب گفته اند همین را خواسته اند. ولی -متأسفانه- می بینم که بیشتر مفسرین از این نکته غفلت ورزیده اند و بدان توجهی ننموده اند.

آن گاه گفته شاعر را یاد آور می شود:

«و النجم تستصغر الأبصار رؤيته و الذنب للطرف لا للنجم في الصغر؛

ستارگان را گرچه دیدگان ما کوچک می بیند، گناه از دیدگان است نه در ستارگان که کوچک می نمایند».

تذکر لازم: برخی علاوه بر تناسب آیات، مسأله تناسب سوره ها را نیز مطرح ساخته و خواسته اند ترتیب موجود میان سوره ها را توفیقی بدانند. بلکه برخی از این فراتر رفته آن را حکمت بالغه الهی گرفته، شاهدی بر اعجاز قرآن در ترتیب سوره ها دانسته اند (۱). برهان الدین بقاعی (متوفای ۸۸۵) تفسیر گسترده ای دارد به نام «نظم الدرر فی تناسب الآیات و السور» که به افراط در این زمینه سخن گفته و از حد اعتدال بیرون رفته است. مطلب را از آنجا شروع می کند که تناسب میان «استعاذه» و «بسمله» در آن است که «استعاذه» با حرف «الف» شروع می شود و اشاره به ابتدای آفرینش است؛ ولی «بسمله» با حرف «باء» که حرف «شفوی» است شروع و با حرف «میم» ختم می شود که اشاره به «معاد» است. پس استعاذه و بسمله مبدأ و معاد را فرا گرفته اند. به علاوه، یک تناسب دورانی میان آخر قرآن (که به دو سوره معوذتین ختم می شود) و ابتدای قرآن که با «استعاذه» شروع می شود، قایل شده، که هر گاه کسی بخواهد در تلاوت قرآن، آخر آن را به اول آن وصل کند، این تناسب رعایت شده است (۲). آن گاه در بیان پیوستگی سوره ها به یکدیگر سخنان بسیاری گفته که عموماً فاقد دلیل و تعجب برانگیز است.

شگفت آورتر، معاصر وی جلال الدین سیوطی، با آن ذکاوت و تیز نظری -با

[شماره صفحه واقعی : ۴۱۱]

ص: ۲۳۰۶

۱- محمد تقی شریعتی؛ تفسیر نوین؛ ص ۲۰-۱۹.

۲- بقاعی؛ نظم الدرر؛ ج ۱، ص ۲۲ و ص ۱۵.

آن که کار بقاعی را ناپسند خوانده-خود رساله ای به نام «تناسق الدرر فی تناسب السور» نگاشته و در عرضه این گونه مطالب بدون پشتوانه اسراف ورزیده است؛ از جمله مناسبت سوره «مسد» با سوره «توحید» که پس از آن واقع گردیده را در وزن و قافیه (حرف دال) گرفته، گوید: «سوره «مسد» به آیه «فِي جِدِّهَا حَبْلٌ مِنْ مَسَدٍ» (۱) ختم می شود و سوره «توحید» به آیه «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» (۲) آغاز می گردد، که حرف آخر هر دو آیه «دال» است» (۳) و از این گونه تکلفات که آدمی از شنیدن آن رنج می برد. به گفته سید قطب: «قرآن آن اندازه شکوهمند و بزرگ قدر است و عظمت آن فراگیر، که نیازی به این گونه تکلفات بی رنگ و بی مایه ندارد». جای شگفتی است که برخی از مفسرین عالی قدر ما، این گونه گفته ها را پی گیری کرده در کنار مطالب ارزش مند و والای تفسیر خود درج کرده اند (۴).

لذا متذکر می شویم، که هیچ تناسب معنوی میان سوره ها با یکدیگر وجود ندارد و هرگز ترتیب موجود بین سوره ها توقیفی نیست، بلکه پس از رحلت پیامبر گرامی صلی الله علیه و آله بر دست صحابه، از روی برخی مناسبت های اعتباری-مثلاً بزرگی و کوچکی سوره ها و از این قبیل-انجام گرفته است؛ که شرح آن در فصل های قبلی آمد.

### و-نکته ها و ظرافت ها

از ویژگی های دیگر قرآن-که مایه شگفتی عرب گردید:دقت در به کار بردن نکات بدیعی و ظرافت های سخن وری است. در قرآن انواع استعاره ها و تشبیه و کنایه و مجاز و نکته های بدیعی به حد وفور به کار رفته است. با وجود آن که در تمامی موارد چارچوب شیوه های متعارف عرب رعایت شده، ولی مورد کاربرد با چنان ظرافت و دقت انجام شده که موجب حیرت ارباب سخن و نکته سنجان عرب گردیده است. سخن دانان پذیرفته اند که تشبیهات قرآنی متین ترین تشبیهاتی است

[شماره صفحه واقعی : ۴۱۲]

ص: ۲۳۰۷

۱- مسد ۵: ۱۱۱.

۲- اخلاص ۱: ۱۱۲.

۳- سیوطی؛ تناسق الدرر؛ ص ۷۱، این رساله با نام «أسرار ترتیب القرآن» به تحقیق عبد القادر احمد عطا به چاپ رسیده است.

۴- همچون مفسر گران قدر طبرسی عظیم، در تفسیر پرارج و گران قیمت خود «مجمع البیان».

که در کلام عرب یافت می شود، این تشبیهات جامع محاسن نکات بدیعی بوده و رساترین بیان در ارائه فن ترسیم معانی شناخته شده است.

ادیب بزرگ قدر جهان عرب، ابن اثیر درباره تشبیه مفرد به مفرد سخن گفته و از قرآن آیه «وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا» (۱) را مثال می آورد. به گفته وی قرآن شب هنگام را به پوششی همچون لباس - که پوشش تن است - تشبیه نموده، زیرا تاریکی شب افراد را از دید یکدیگر پنهان می دارد تا اگر از دشمنی بخواهد بگریزد، یا در کمین او بنشیند، یا چیزی را از دید دیگران پنهان دارد، از تاریکی فراگیر شب می تواند بهترین بهره را برد. ابن اثیر گوید: «این از تشبیهاتی است که جز در قرآن، در جای دیگر نتوان یافت، زیرا تشبیه تاریکی فراگیر شب به پوشش تن، از جمله ظرافت هایی است که قرآن به آن آراسته است و در دیگر کلام منثور و منظوم عرب یافت نمی شود. همچنین آیه: «هِنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَ أَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ» (۲) که همسران را همچون پوششی برای یکدیگر ترسیم نموده است. این از ظریف ترین تشبیهات به شمار می رود، همان گونه که لباس زینتی برای انسان است و عورت و نادیدنی های اندام او را می پوشاند و از گزند سرما و گرما او را نگاه می دارد، همین گونه همسر زینت بخش حیات و پوشش زشتی ها است و از لغزش ها و فروافتادن در چرکی ها او را نگاه می دارد؛ پس چه زیبا تشبیه و شیوا تعبیری است».

او می گوید: «از تشبیهات زیبا و جالب قرآن نیز آیه: «يَسْأَلُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ» (۳) می باشد و آن اندازه این تشبیه گویا و دقیق است که به حقیقت بیش از مجاز می ماند، زیرا "حرث" زمین آماده کشت است، که "رحم" بدان تشبیه شده و زمینه آماده ای برای کشت فرزندان است». ابن اثیر در این زمینه به درازا سخن می گوید و این گونه ترسیم های فنی چشم گیر قرآن را با برخی از تشبیهات موجود در کلام عرب مقایسه می کند و برتری قرآن را در فن تصویر بخوبی ارائه می دهد (۴).

امیر یحیی بن حمزه علوی نیز به تفصیل سخن گفته و بخوبی در ارائه امتیازات

[شماره صفحه واقعی : ۴۱۳]

ص: ۲۳۰۸

۱- نبأ: ۷۸:۱۰.

۲- بقره ۱۸۷:۲.

۳- بقره ۲۲۳:۲.

۴- ر.ک: ابن اثیر؛ المثل السائر؛ ج ۲، ص ۱۳۳-۱۳۵ و ص ۱۲۸-۱۲۶.

قرآن در فنّ ترسیم معانی، از عهده برآمده است (۱). همچنین سید قطب-نویسنده توانا و با ذوق سرشار مصری-کتابی با عنوان «التصویر الفنّی فی القرآن» دارد علاوه بر آنچه در تفسیر ادبی پراج خود «فی ظلال القرآن» آورده است و در این باره به خوبی از عهده مطلب برآمده است. گوشه هایی از این گفتارهای ذی قیمت در جلد ۵ «التمهید» ارائه شده و در مورد انواع استعاره و کنایه و مجاز و نکات بدیعی به تفصیل سخن گفته شده است (۲)، که این مختصر را گنجایش آن نیست و به همین اندازه بسنده می کنیم.

## ۲. اعجاز علمی

### اشاره

همان گونه که یادآور شدیم، «اعجاز علمی قرآن» مربوط به اشاراتی است که از گوشه های سخن حق تعالی نمودار گشته و هدف اصلی نبوده است، زیرا قرآن کتاب هدایت است و هدف اصلی آن جهت بخشیدن به زندگی انسان و آموختن راه سعادت به او است. از این رو اگر گاه در قرآن به برخی اشارات علمی بر می خوریم، از آن جهت است که این سخن از منبع سرشار علم و حکمت الهی نشأت گرفته و از سرچشمه علم بی پایان حکایت دارد. «قُلْ أَنْزَلَهُ الَّذِي يَعْلَمُ السِّرَّ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (۳)؛ بگو: آن را کسی نازل ساخته است که راز نهان ها را در آسمان ها و زمین می داند» و این یک امر طبیعی است که هر دانشمندی هر چند در غیر رشته تخصصی خود سخن گوید، از لابه لای گفته هایش گاه تعبیری ادا می شود که حاکی از دانش و رشته تخصص وی می باشد. همانند آنکه فقیهی درباره یک موضوع معمولی سخن گوید، کسانی که با فقاهات آشنایی دارند از تعبیر وی در می یابند که صاحب سخن، فقیه می باشد، گرچه آن فقیه نخواسته تا فقاهات خود را در سخنان خود بنمایاند. همچنین است اشارات علمی قرآن که تراوش گونه است و هدف اصلی کلام را تشکیل نمی دهد.

[شماره صفحه واقعی: ۴۱۴]

ص: ۲۳۰۹

- ۱- ر.ک: امیر علوی؛ الطراز؛ ج ۳، ص ۳۹۹.
- ۲- ر.ک: التمهید فی علوم القرآن؛ ج ۵، ص ۳۳۳ به بعد.
- ۳- فرقان ۶: ۲۵.



چند تذکر: پیش از آنکه نمونه‌هایی از این اشارات علمی ارائه گردد، ضرورت است که چند نکته تذکر داده شود:

۱. برخی را گمان بر آن است که قرآن مشتمل بر تمامی اصول و مبانی علوم طبیعی و ریاضی و فلکی و حتی رشته‌های صنعتی و اکتشافات علمی و غیره می‌باشد و چیزی از علوم و دانستنی‌ها را فروگذار نکرده است. خلاصه قرآن علاوه بر یک کتاب تشریحی کتاب علمی نیز به شمار می‌رود. برای اثبات این پندار افسانه‌وار، خواسته‌اند دلایلی از خود قرآن ارائه دهند؛ از جمله آیه «وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ» (۱)؛ قرآن را بر تو فرستادیم تا بیان‌گر همه چیز باشد. «مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ» (۲)؛ در کتاب قرآن چیزی فروگذار نکردیم. «وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ» (۳)؛ هیچ خشک و تری نیست مگر آنکه در کتابی آشکار [ثبت] است.»

در حدیثی از عبد الله بن مسعود آمده: «من أراد علم الأولین و الآخِرین فلیتدبر القرآن» (۴)؛ هر که علوم گذشتگان و آیندگان را خواهان باشد، همانا در قرآن تعمق نماید.»

اگر این گمان از جانب برخی سرشناسان (۵) مطرح نگردیده یا به آنان نسبت داده نشده بود، متعرض آن نگردیده در صدد نقد آن بر نمی‌آمدیم، زیرا سستی دلایل آن آشکار است.

اولین سؤال که متوجه صاحبان این پندار می‌شود آن است که از کجا و چگونه این همه علوم و صنایع و اکتشافات روزافزون از قرآن استنباط شده، چرا پیشینیان به آن پی نبرده و متأخرین نیز به آن توجهی ندارند؟! دیگر آن که آیات مورد استناد با مطلب مورد ادعا بی‌گانه است. زیرا آیه سوره نحل در رابطه با بیان فراگیر احکام شریعت است. آیه در صدد اتمام حجت بر

[شماره صفحه واقعی : ۴۱۵]

ص: ۲۳۱۰

۱- نحل ۸۹:۱۶.

۲- انعام ۳۸:۶.

۳- انعام ۵۹:۶.

۴- غزالی، احیاء العلوم باب ۴، آداب تلاوه قرآن؛ ج ۱، ص ۲۹۶.

۵- مانند ابو الفضل مرسمی (متوفای ۶۵۵). و ابو بکر معروف به ابن العربی معافری (متوفای ۵۴۴). و شاید ظاهر کلام ابو حامد غزالی و زرکشی و سیوطی نیز همین باشد، البته قابل تأویل نیز می‌باشد. که در مقدمه ج ۶ التمهید آورده ایم.

کافران است که روز رستاخیز هر پیامبری با عنوان شاهد بر رفتار امت های خود برانگیخته می شود و پیامبر اسلام نیز شاهد بر این امت می باشد، زیرا کتاب و شریعتی که بر دست او فرستاده شده کامل بوده و همه چیز در آن بیان شده است «وَجِئْنَا بِكَ شَهِيدًا عَلٰی هٰؤُلَاءِ وَ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَ هُدًى وَ رَحْمَةً وَ بُشْرٰى لِّلْمُسْلِمِينَ» (۱). یعنی جای نقص و کاستی در بیان وظایف و تکالیف شرعی باقی نگذاریم، تا هدایت و رحمت و بشارتی باشد برای مسلمانان. لذا با ملاحظه شأن نزول و مخاطبین مورد نظر آیه و نیز صدر و ذیل آیه، بخوبی روشن است که مقصود از «تبیانا لکل شیء» همان فراگیری و جامعیت احکام شرع است.

اصولا شعاع دائره مفهوم هر کلام، با ملاحظه جایگاهی که گوینده در آن قرار گرفته، مشخص می گردد. مثلا محمد بن زکریا که کتاب «من لا یحضره الطیب» را نگاشت و یاد آور شد که تمامی آنچه مورد نیاز است در این کتاب فراهم ساخته است، از جایگاه یک پزشک عالی مقام سخن گفته است؛ لذا مقصود وی از تمامی نیازها، در چارچوب نیازهای پزشکی است. بر همین شیوه مرحوم صدوق کتاب «من لا یحضره الفقیه» را تألیف نمود، تا مجموع نیازهای در محدوده فقهت را عرضه کند. همچنین است آن گاه که خداوند بر کرسی تشریح نشسته، در رابطه با کتب و شرایع نازل شده بر پیامبران، چنین تعبیری ایفاد کند که صرفا به جامعیت جنبه های تشریحی نظر دارد! همین گونه است آیه «مَا فَزَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ» (۲) اگر مقصود از «کتاب» قرآن باشد. در صورتی که ظاهر آیه چیز دیگر است و مقصود از کتاب، کتاب تکوین و در رابطه با علم ازلی الهی است. آیه چنین است: «وَ مَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْمَآرِضِ وَ لَا - طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا - أُمَّمٌ أَمْثَالُكُمْ. مَا فَزَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ» (۳). یعنی ما همه موجودات و آفریده ها را زیر نظر داریم و هیچ چیز بیرون از علم ازلی ما نیست و سرانجام همه موجودات به سوی خدا است.

آیه «وَ عِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَ يَعْلَمُ مَا فِي الْبُرِّ وَ الْبَحْرِ وَ مَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقِهِ

[شماره صفحه واقعی : ۴۱۶]

ص: ۲۳۱۱

۱- نحل ۸۹:۱۶.

۲- انعام ۳۸:۶.

۳- همان.

إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٌ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ (۱)، در این جهت روشن تر است، که همه موجودات و رفتار و کردارشان در علم ازلی الهی ثبت و ضبط است و حضور بالفعل دارد.

و اما حدیث ابن مسعود، صرفاً در رابطه با علمی است که وی با آن آشنایی داشته و آن، علوم و معارف دینی است و مقصود از اولین و آخرین، سابقین و لاحقین انبیا و شرایع آنان می باشد، که تمام آنچه در آن ها آمده در قرآن فراهم است.

۲. دومین نکته آنکه به کارگیری ابزار علمی برای فهم معانی قرآنی، کاری بس دشوار و ظریف است، زیرا علم حالت ثبات ندارد و با پیشرفت زمان گسترش و دگرگونی پیدا می کند و چه بسا یک نظریه علمی - چه رسد به فرضیه - که روزگاری حالت قطعیت به خود گرفته باشد، روز دیگر همچون سرابی نقش بر آب، محو و نابود گردد. لذا اگر مفاهیم قرآنی را با ابزار ناپایدار علمی تفسیر و توجیه کنیم، به معانی قرآن که حالت ثبات و واقعیتی استوار دارند، تزلزل بخشیده و آن را ناستوار می سازیم. خلاصه، گره زدن فرآورده های دانش با قرآن، کار صحیحی به نظر نمی رسد.

آری اگر دانشمندی با ابزار علمی که در اختیار دارد و قطعیت آن برایش روشن است، توانست از برخی ابهامات قرآنی - که در همین اشاره ها نمودار است - پرده بردارد، کاری پسندیده است. مشروط بر آنکه با کلمه «شاید» نظر خود را آغاز کند و بگوید: شاید - یا به احتمال قوی - مقصود آیه چنین باشد، تا اگر در آن نظریه علمی تحوّل ایجاد گردد، به قرآن صدمه ای وارد نشود، صرفاً گفته شود که تفسیر او اشتباه بوده است.

ما در این بخش از اعجاز قرآنی، با استفاده از برخی نظریه های قطعی علم منقول از دانشمندان مورد اعتماد، سعی در تفسیر برخی اشارات علمی قرآن نموده ایم.

اما به این نکته باید توجه داشت که هرگز نباید میان دیدگاه های استوار دین و فرآورده های ناپایدار علم، پیوند ناگسستنی ایجاد نمود.

[شماره صفحه واقعی : ۴۱۷]

ص: ۲۳۱۲

۳. نکته سوم؛ آیا تحدی-که نمایان گر اعجاز قرآن است-جنبه علمی قرآن را نیز شامل می شود؟ بدین معنا که قرآن آن گاه که تحدی نموده و هم آورد طلبیده، آیا به این گونه اشارات علمی نیز نظر داشته است؟ یا آنکه بر اثر پیشرفت علم و پی بردن به برخی از اسرار علمی که قرآن به آن ها اشارتی دارد، گوشه ای از اعجاز این کتاب آسمانی روشن شده است. به عبارتی دیگر پس از آن که دانشمندان با ابزار علمی که در اختیار داشتند توانستند از این گونه اشارات علمی که تاکنون حالت ابهام داشته، پرده بردارند و در نتیجه به گوشه ای از احاطه صاحب سخن (پروردگار) پی ببرند و دریابند که چنین سخنی یا اشارتی در آن روزگار، جز از پروردگار جهان امکان صدور نداشته و بدین جهت مسأله اعجاز علمی قرآن مطرح گردیده است! برخی بر همین عقیده اند، که این گونه اشارات علمی دلیل اعجاز می تواند باشد.

ولی تحدی به آن صورت نگرفته است، چون روی سخن در آیات تحدی با کسانی است که هرگز با این گونه علوم آشنایی نداشته اند. بر این مبنا قرآن در جهت علمی همانند دیگر کتب آسمانی است، که صورت تحدی به خود نگرفته اند، گرچه اشارات علمی دلیل اعجاز می توانند باشند (۱).

ولی این طرز تفکر از آنجا نشأت گرفته که گمان برده اند روی سخن در آیات تحدی تنها با عرب معاصر نزول قرآن بوده است، در حالی که قرآن مرحله به مرحله از محدوده زمانی عصر خویش فراتر رفته و دامنه تحدی را گسترش داده است، نه تنها عرب بلکه تمامی بشریت را برای ابدیت به هم آوردی فرا خوانده است.

یکی از آیات تحدی که در سوره بقره است و پس از ظهور و گسترش اسلام در مدینه نازل گشته، تمامی مردم را مورد خطاب قرار داده است، پس از خطاب «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» -با فاصله یک آیه- می فرماید: «وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ. فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا...» (۲) همه مردم مخاطب قرار گرفته اند، تا چنان چه تردیدی در رابطه با صحت وحی قرآنی در دل های شان راه یافته، آزمایش کنند آیا می توانند حتی یک سوره همانند قرآن بیاورند؟ هرگز

[شماره صفحه واقعی : ۴۱۸]

ص: ۲۳۱۳

۱- ر.ک: دکتر احمد ابو حجر؛ التفسیر العلمی للقرآن فی المیزان، ص ۱۳۱.

۲- آیات شماره ۲۱ و ۲۳ و ۲۵.

نتوانسته و نخواهند توانست.

آیه «قُلْ لِّئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَيَّ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَ لَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا» (۱) آب پاکی را بر دست همه ریخته، تمامی انس و جن را به نحو جمعی- که عموم افرادی و ازمانی هر دو را شامل می شود (۲)-مورد تحدی قرار داده است و اعلام کرده که اگر همه انسان ها و پریان پشت در پشت هم بکوشند تا همچون قرآنی بیاورند نخواهند توانست.

اکنون می پرسیم که این گونه گسترش در دامنه تحدی- که همه انسان ها را در همه سطوح و در طول زمان شامل گردیده است- آیا نمی تواند دلیل آن باشد که همه جوانب اعجاز قرآنی، هر کدام به فراخور حال مخاطب خاص خود، مورد تحدی قرار گرفته باشند؟ به سادگی نمی توان از کنار این احتمال گذشت یا آن را نادیده گرفت!

### نمونه هایی از اشارات علمی

#### اشاره

در قرآن از این گونه اشارات علمی و گذرا بسیار است. برخی از این اشارات از دیر زمان و برخی در سالیان اخیر با ابزار علم روشن شده و شاید بسیاری دیگر را گذشت زمان آشکار سازد. دانشمندان- به ویژه در عصر حاضر- در این باره بسیار کوشیده اند، گرچه افرادی به خطا رفته ولی بسیاری نیز موفق گردیده اند. نمونه هایی از این گونه اشارات در بخش اعجاز علمی قرآن در کتاب «التمهید» ج ۶ آمده است، در اینجا به جهت اختصار به چند نمونه بسنده می کنیم:

#### رتق و فتق آسمان ها و زمین

«أَوَلَمْ يَرِ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا» (۳) «رتق» به معنای «به هم پیوسته» و «فتق» به معنای «از هم گسسته» است. در این آیه آمده است که آسمان ها و زمین به هم پیوسته بوده اند و سپس از هم گسسته شدند.

[شماره صفحه واقعی : ۴۱۹]

ص: ۲۳۱۴

۱- اسراء ۸۸: ۱۷.

۲- این یک اصطلاح اصولی است و مقصود همه افراد در طول زمان می باشد.

۳- انبیا ۳۰: ۲۱.

مفسران در این پیوسته بودن و گسسته شدن زمین و آسمان ها اختلاف نظر داشته اند. بیشتر بر این نظر بوده اند که مقصود از به هم پیوستگی و گسسته شدن، همان گشوده شدن درهای آسمان و ریزش باران است، «فَفَتَحْنَا أَبْوَابَ السَّمَاءِ بِمَاءٍ مُنْهَمِرٍ (۱)؛ پس درهای آسمان را با آبی ریزان گشودیم». و نیز شکافتن زمین و رویدن گیاه، چنانچه می فرماید: «ثُمَّ شَقَقْنَا الْأَرْضَ شَقَاقًا فَأَنْبَتْنَا فِيهَا حَبًّا (۲)؛ زمین را شکافتیم و پس در آن، دانه رویندیم». علامه طبرسی گوید: «و این معنا از دو امام (ابو جعفر باقر و ابو عبد الله صادق علیهما السلام روایت شده است (۳)، در «روضه کافی» روایتی ضعیف السند از امام باقر علیه السلام است (۴) و در تفسیر قمی روایتی که اتصال سندی ندارد از امام صادق علیه السلام روایت شده است (۵).

تفسیر دیگری در این باره شده که آسمان ها و زمین ابتدا به هم پیوسته بودند سپس از هم جدا گشته و به این صورت در آمده اند. چنانچه در سوره «فصلت» می خوانیم: «ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ. فَفَضَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ (۶)؛ [خداوند] هنگامی که به آفرینش آسمان روی آورد، آسمان ها به صورت دودی-توده گازی-بودند. آن گاه به زمین و آسمان فرمان داد که به صورت جدا از هم حضور یابند-چه بخواهند و چه نخواهند-(یعنی یک فرمان تکوینی بود)، آن ها [به زبان حال] گفتند: فرمان پذیر آمدیم. سپس هفت آسمان را این چنین استوار ساخت».

مطلب مذکور در آیه فوق مبین یک حقیقت علمی است که دانش روز، کم و بیش به آن پی برده است و آن این است که منشأ جهان مادی به صورت یک توده گازی بوده است. بدین ترتیب واژه «دخان» در کلمات عرب، دقیق ترین تعبیر از ماده نخستین ساختار جهان است.

مولا امیر مؤمنان-مکررا-در نهج البلاغه به همین حقیقت علمی که آیه کریمه به

[شماره صفحه واقعی : ۴۲۰]

ص: ۲۳۱۵

۱- قمر ۱۱: ۵۴.

۲- عبس ۲۷: ۸۰-۲۶.

۳- مجمع البیان؛ ج ۷، ص ۴۵.

۴- کافی شریف؛ ج ۸، ص ۹۵، شماره ۶۷ و ص ۱۲۰، شماره ۹۳.

۵- تفسیر قمی؛ ج ۲، ص ۷۰.

۶- فصلت ۱۲: ۴۱-۱۱.

آن اشارت دارد، تصریح فرموده است. در اولین خطبه نهج البلاغه- که درباره آفرینش جهان است- می خوانیم: «ثم أنشأ سبحانه فتق الأجواء و شقّ الأرجاء و سكائك الهواء... ثم فتق ما بين السماوات العلى فملاهنّ أطوارا من ملائكته؛ سپس خداوند فضاهاى شكافته و کرانه هاى كافته و هواى به آسمان و زمین راه یافته را پدید آورد... آن گاه میان آسمان هاى زیرین را بگشود و از گونه گون فرشتگان پر نمود». در خطبه ۲۱۱ می فرماید: «فتفتقها سبع سماوات بعد ارتاقها؛ آن ها را از هم شكافت پس از آن که به هم پیوسته بودند».

علامه مجلسی- در شرح روضه کافی- پس از نقل دو روایت سابق الذکر می فرماید: «این دو روایت، بر خلاف آن چیزی است که از مولا امیر مؤمنان علیه السلام رسیده است» (۱). در این باره تفصیلا سخن گفته ایم (۲).

### نقش کوه ها در استواری زمین

در نه جای قرآن از کوه ها با تعبیر «رواسی» یاد شده است (۳) «وَجَعَلْنَا فِي الْأَرْضِ رَوَاسِي أَنْ تَمِيدَ بِهِمْ (۴)؛ و کوه ها را در زمین پابرجا و استوار نهادیم تا مبادا [زمین] آنان [مردم] را تکان دهد و بلرزاند».

اساسا تعبیر از کوه ها به «رواسی» بدان جهت است که «ثابت هایی» هستند که بر ریشه های مستحکم استوار می باشند و از ماده «رست السفینه» گرفته شده، به معنای لنگر انداختن کشتی است که به وسیله این لنگرها در تلاطم آب های دریا استوار و پابرجا می ماند. از این رو، کوه ها همچون لنگرهایی هستند که زمین را در گردش ها و چرخش های خود، از لرزش و تکان بازمی دارد.

همچنین از کوه ها به «أوتاد» تعبیر شده، به معنای میخ ها، که زمین را از هم پاشی

[شماره صفحه واقعی : ۴۲۱]

ص: ۲۳۱۶

۱- مرآه العقول؛ ج ۲۵، ص ۲۳۲. در نتیجه دو روایت سابق الذکر به جهت ضعف سند، قابل استناد نیستند. تنها فرموده مولا امیر مؤمنان که سند قطعی است می تواند تفسیر آیه باشد.

۲- ر.ک: التمهید، ج ۶، ص ۱۳۹-۱۲۹.

۳- سوره های رعد: ۳. نمل: ۶۱. حجر: ۱۹. ق: ۷. نحل: ۱۵. لقمان: ۱۰. انبیا: ۳۱. فصلت: ۱۰. مرسلات: ۲۷.

۴- انبیا: ۳۱: ۲۱.

و فروریزی نگاه می دارد «وَ الْجِبَالُ أَوْتَادًا» (۱).

مولا امیر مؤمنان در این زمینه گفتاری دارد، که بخوبی تعابیر اعجاز گونه قرآن را روشن می سازد. می فرماید:

«و جبل جلا میدها، و نشوز متونها و أطوادها، فأرساها فی مراسیها، و ألزمها قراراتها. فمضت رءوسها فی الهواء، و رست أصولها فی الماء. فأنهد جبالها عن سهولها، و أساخ قواعدها فی متون أقطارها و مواضع أنصابها. فأشهب قلالها، و أطال أنشازها، و جعلها للأرض عمادا، و أزرها فیها أوتادا. فسكنت علی حرکتها من أن تمید بأهلها، أو تسیخ بحملها، أو تزول عن مواضعها. فسبحان من أمسکها بعد موجان میاهها (۲)؛ همراه با سرشتن صخره های بزرگ زمین و برآمدن دل این صخره ها و قله های بلند سر به فلک کشیده، در جایگاه های خود استواریشان بخشید. پس قله ها را در هوا به بلند برد و ریشه هایشان را در آب فروکشید. بدین سان خداوند کوه ها را با بلندایشان از دشت ها جدا ساخت و پایه های شان را چونان ریشه درختان در زمین های پیرامون و مواضع نصبشان، در اعماق زمین نفوذشان داد. کوه ها را با قله هایی بس بلند و سلسله هایی به هم پیوسته و دراز، تکیه گاه زمین ساخت و چونان میخ ها بر آن بکوفت. چنین است که زمین به رغم حرکات گوناگونی که دارد، برای ساکنانش از لرزش و تکان نگاه داشته شد و از فرودر کشیدن بار خود، بازداشته شد و از لغزش از جایگاه خود در امان ماند. پس بزرگ است خداوندی که زمین را به رغم تلاطم امواج خروشان آب های آن، چنین استوار نگاه داشت.»

در بخشی از این گفتار دربار آمده: «زمین به رغم حرکت های خود از لغزش و لرزش و فروپاشیدگی نگاه داشته شد.» از این گفتار سه نکته به دست می آید:

۱. زمین دارای حرکت های گوناگون است، ولی به رغم این حرکت ها آرامش و تعادل خود را حفظ کرده است.

۲. پوسته زمین مستحکم است و از هم نمی گسلد و لایه هایش گسسته نمی شود، تا ساکنان و بارهایش را در درون خود فرو نکشد.

۳. زمین در حرکت وضعی و انتقالی و برخی حرکت های دیگر، آرام و استوار

[شماره صفحه واقعی: ۴۲۲]

ص: ۲۳۱۷

۱- نبأ ۷: ۷۸.

۲- خطبة شماره ۲۱۱ (صبحی صالح) ص ۳۲۸.



است و از مدارهایی که به طور منظم در آن می‌گردد، بیرون نمی‌افتد.

این گونه نکته‌ها امروزه مورد تأیید اکتشافات و پژوهش‌های علمی قرار گرفته است. این اثر بزرگ کوه‌ها-که حیات را بر پهنای زمین میسر ساخته است- به دلیل آن است که سلسله کوه‌های پراکنده در پوسته سخت زمین، همانند کمربند زنجیره‌ای اطراف زمین را در بر گرفته‌اند.

اکنون بهتر می‌توانیم به ظرافت و دقت فرموده امام علیه السلام در خطبه یکم نهج البلاغه پی ببریم، که به جای کلمه جبال (کوه‌ها) واژه صحور (صخره‌ها) را به کار برده «و وتَد بالصخور میدان ارضه؛ و به کوه‌های گران، زمین را میخ کوب نموده به آن استواری بخشیده است». این گفتار، تفسیر آیه فوق الذکر است «وَجَعَلْنَا فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَنْ تَمِيدَ بِهِمْ» (۱). امام علیه السلام جنبه «صخره‌ای» بودن کوه‌ها را در جهت استحکام و استواری مرتبط می‌داند.

سلسله کوه‌های سنگی-بایستی و بلندی‌هایی که دارند-نقش بزرگی در تعادل زمین و ثبات اجزا و استواری پوسته آن دارند تا این کوه‌ها با وجود شعله‌ور بودن درون و التهاب گداخته‌های آن، در هم شکسته و لرزان نشوند.

آشنایان با علوم طبیعی می‌دانند که زمین با حلقه‌هایی از سلسله کوه‌ها، محاصره شده است و این امر عامل حفظ بیشتر ثبات زمین می‌باشد. حکمت و چگونگی ارتباط این سلسله کوه‌ها با یکدیگر و جهت امتداد آن‌ها نیز بر طبیعی دانان پوشیده نیست. این سلسله کوه‌ها بر اساس نظمی بدیع و محکم و توجه بر انگیز، زمین را به شکل حلقه‌هایی کوهستانی درآورده است که از چهار طرف آن را در بر گرفته‌اند.

وقتی به نقشه طبیعی زمین نظر می‌افکنیم، ناهمواری‌های زمین را به روشنی مشاهده می‌کنیم و می‌بینیم سلسله کوه‌ها به طور عموم در طول هر قاره امتداد می‌یابد. گویا این کوه‌ها ستون فقرات قاره‌ها هستند.

هنگامی که به شبه جزیره‌های هر قاره می‌نگریم سلسله کوه‌ها را در طولانی‌ترین شکل ممکن امتداد یافته می‌یابیم. در طول جزایر کوهستانی-بزرگ یا کوچک- نیز سلسله کوه‌هایی یافت می‌شود.

[شماره صفحه واقعی: ۴۲۳]

ص: ۲۳۱۸

امروزه با سیر و مطالعه در بستر دریاها و اقیانوس ها به طور یقین ثابت شده است که بیشتر جزیره ها و ارتفاعات آن ها در حقیقت دامنه و امتداد سلسله کوه ها و جزئی از آن ها هستند، به این صورت که قسمتی از آن کوه ها در آب دریاها فرورفته و پوشیده شده و بخشی دیگر همانند جزیره ها، بر سطح آب آشکار است.

بنابراین تمام قاره ها به وسیله سلسله کوه ها و از طریق خشکی یا دریا به یکدیگر متصل اند. جالب توجه است بدانیم، حلقه ای از سلسله کوه ها در زیر دریا و در نزدیکی ساحل شمالی قاره های سه گانه شمالی قرار دارد که کاملاً اقیانوس منجمد شمالی را در بر گرفته است و بسیاری از جزیره های حاشیه این ساحل برجستگی های آن سلسله کوه ها هستند.

یعنی در قطب جنوب نیز حلقه دیگری از سلسله کوه ها قرار دارد که قطب منجمد جنوب را در بر گرفته است. بین دو حلقه یادشده حلقه های دیگر سلسله کوه ها که در طول قاره ها و اقیانوس ها از شمال تا جنوب امتداد دارد پیوندی محکم ایجاد کرده است. گویی این سلسله کوه ها، چارچوب هایی مشبک هستند که پنجه در دست آویز زمین زده اند و از متلاشی شدن و تجزیه و پراکندگی ذرات زمین در فضا جلوگیری می کنند.

از جهت دیگر، درون زمین شعله ور است. آتش برافروخته و زبانه دار و خشمگینی در درون زمین شعله ور است، گویی نزدیک است از خشم به جوش و خروش آید و اگر ضخامت و سختی پوسته زمین نبود، این آتش برافروخته زمین را درهم می ریخت. زمین لرزه ها و آتش فشان هایی که گاه گاه مشاهده می شود بخشی ناچیز از التهاب و فوران آتش درونی زمین است.

سختی و ضخامت پوسته روی زمین - که از دیرباز سرد مانده است - از فوران درون برافروخته زمین مانع می شود و اگر سختی و صلابت پوسته زمین نبود، لرزش های شدید و مستمر تمام زمین را فرا می گرفت. اگر خداوند زمین را نگه نمی داشت و آرامش نمی بخشید، زمین ساکنانش را در خود فرومی کشید و اطرافش شکافته می شد و همه چیز در هم فرومی ریخت. اما خداوند آسمان و زمین را نگاه می دارد تا از استواری که دارند نلغزند «إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ

[شماره صفحه واقعی : ۴۲۴]

ص : ۲۳۱۹

ملاحظه می شود که کوه ها صخره های کوهستانی سلسله واری هستند که زمین را احاطه کرده اثر مستقیمی بر توازن زمین دارد و جلوی لرزش آن را می گیرد، به علاوه سختی این پوسته دربرگیرنده زمین جلوی اشتعال درونی زمین را نیز می گیرد، که در کلام مولا امیر مؤمنان علیه السلام به این حقایق آشکار (از دیدگاه علم روز) اشارت فرموده است (۲).

### دشواری تنفس با افزایش ارتفاع

«وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعِلْ صِدْرَهُ ضَيْقًا حَرَجًا كَأَنَّما يَصْعَدُ فِي السَّمَاءِ» (۳) در این آیه از سختی و دشواری زندگی گمراهان سخن می گوید و آنان را به کسی تشبیه می کند که در حال صعود به لایه های بالایی جو است و در اثر این صعود دچار تنگی نفس و فشار سخت بر سینه خود می گردد.

مفسران پیشین در وجه تشبیه، در آیه فوق اختلاف نظر دارند. برخی بر این باور بوده اند که مقصود تشبیه به کسی است که بیهوده می کوشد تا پرواز کند و مانند پرندهگان در آسمان به پرواز درآید، چون این کار برایش مقدور نیست ناراحت می شود و از شدت ناراحتی نفس کشیدن بر او دشوار می گردد.

برخی گفته اند که این تشبیه همانند حالتی است که درختان نونهال بخواهند در جنگل های انبوه رشد یابند، اما درختان کهن سر در هم کرده راه سر برافراشتن را مسدود می کنند و این درختان تازه رشد به سختی و دشواری راه خود را به فضای آزاد باز می کنند. مطالبی از این قبیل گفته شده که هیچ کدام مفهوم آیه را به خوبی روشن نمی سازد.

ولی امروزه با پی بردن به پدیده فشار هوا در سطح زمین و تناسب آن با فشار درجه خون از داخل بدن، که موجب تعادل فشار بیرونی و درونی است، وجه تشبیه

[شماره صفحه واقعی : ۴۲۵]

ص: ۲۳۲۰

۱- فاطر ۴۱:۳۵.

۲- برای توضیح بیشتر ر.ک: التمهید؛ ج ۶، ص ۱۶۱-۱۵۱.

۳- انعام ۱۲۵:۶.

در آیه بهتر روشن شده و تا حدودی از ابهامات تفاسیر پیشین کاسته شده است.

اشتباه مفسران پیشین در این بوده که از تعبیر «يَصْعَدُ فِي السَّمَاءِ»-با تشدید صاد و عین و به کار بردن «فی»-کوشش برای صعود به آسمان فهمیده اند. در صورتی که اگر این معنا مقصود بود، بایستی واژه «إِلَى» را به جای «فی» به کار می برد. دیگر آن که «يَصِيْعُد»-از نظر لغت-مفهوم «صعود» و بالا رفتن را نمی دهد، بلکه کاربرد این لفظ- از باب تَفَعَّل «تَصَعَّد»-برای افاده معنای به دشواری افتادن می باشد به گونه ای که از شدت احساس سختی، نفس در سینه تنگ شود. در لغت «تَصَعَّدَ نَفْسَهُ» به معنای به دشواری نفس کشیدن و تنگی سینه و احساس درد و رنج است. واژه های «صعود» و «صعد» بر دامنه های صعب العبور اطلاق می شود و برای هر امر دشوار بسیار سختی به کار می رود. در سوره جن آمده: «وَمَنْ يُعْرِضْ عَنْ ذِكْرِ رَبِّهِ يَسْلُكْهُ عَذَاباً صَعَدًا (۱)؛ و هر که از یاد پروردگار خود روی گرداند، او را در عقوبت دشواری در می آورد». در سوره مدثر نیز آمده: «سَأُرْهِقُهُ صِعُودًا (۲)؛ او را به سخت ترین عقوبتی دچار می سازم».

از این رو معنای «كَأَنَّهُمْ يَصْعَدُونَ فِي السَّمَاءِ» چنین می شود: او مانند کسی است که در لایه های مرتفع جو، دچار تنگی نفس و سختی و دشواری فراوان گشته است. در واقع کسی که خدا را از یاد برده-در زندگی-مانند کسی است که در لایه های بالایی جو قرار دارد و دست خوش درد و رنج و سختی تنفس است. لذا از این تعبیر (اعجاز گونه) به خوبی به دست می آید که اگر کسی در لایه های فوقانی جو فاقد وسیله حفاظتی باشد، دچار چنین دشواری و تنگی نفس می گردد. این جز با اکتشافات علمی روز قابل فهم نیست، که در آن روزگار برای بشریت پوشیده بوده است.

پیشینیان بر این عقیده بوده اند که هوا فاقد وزن است، تا سال ۱۶۴۳ م که وسیله هواسنجی بر دست «توریچلی» (۱۶۰۸-۱۶۴۷) اختراع گردید (۳) و بدین وسیله پی بردند که هوادارای وزن است. همچنین پی بردند که هوا ترکیبی از گازهای مخصوصی است که هریک وزن مشخصی دارد و می توان وزن هوا را در هر کجا با

[شماره صفحه واقعی : ۴۲۶]

ص: ۲۳۲۱

۱- جن ۱۷: ۷۲.

۲- مدثر ۱۷: ۷۴.

۳- ر.ک: تاریخ علوم «پی یر روسو» ترجمه حسن صفاری، ص ۲۵۶.

مقدار فشاری که وارد می‌آورد، سنجید و هر چه از سطح دریا بالا رویم از این فشار کاسته می‌شود. اکنون به دست آمده که فشار هوا در سطح دریا، معادل ثقل لوله عمودی جیوه به ارتفاع ۷۶ سانتی متر است. همین فشار در سطح دریا بر بدن انسان وارد می‌شود. ولی در ارتفاع ۵ کیلومتر از سطح دریا، این فشار به نصف کاهش می‌یابد. پس هر چه بالاتر رود، این فشار به طور معکوس پایین می‌آید، به ویژه در لایه‌های بالایی هوا که تراکم هوا به گونه فاحشی پایین می‌آید و رقیق می‌گردد.

در واقع نیمی از گازهای هوایی، یعنی تراکم پوشش هوایی چه از لحاظ وزن و چه از لحاظ فشار، در میان از سطح دریا تا ارتفاع ۵ کیلومتر واقع گردیده و سه چهارم آن تا ارتفاع ۱۲ کیلومتر می‌باشد. ولی موقعی که به ارتفاع ۸۰ کیلومتر برسیم، وزن هوا تقریباً به  $1/20000$  پایین می‌آید. به وسیله شهاب‌های آسمانی به دست آمده که تراکم هوا تقریباً تا حدود ارتفاع ۳۵۰ کیلومتر است، زیرا از فاصله ۳۵۰ کیلومتری سنگ‌های آسمانی بر اثر اصطکاک و برخورد با ذرات هوا ملتهب و شعله‌ور می‌گردند (۱).

هوا سنگینی و فشار خود را از تمامی جوانب بر بدن ما وارد می‌سازد، ولی ما فشار و سنگینی آن را احساس نمی‌کنیم، زیرا فشار خون عروق بدن ما معادل فشار هوا است و هر دو فشار خارج و داخل بدن متعادل می‌باشند. لیکن موقعی که انسان بر کوه‌های بلند بالا می‌رود و فشار هوا کم می‌شود، این تعادل بر هم خورده، فشار داخلی از فشار خارجی بیشتر می‌شود. اگر رفته رفته فشار هوا کاهش یابد، گاه خون از منافذ بدن بیرون می‌زند. اولین احساسی که به انسان در آن هنگام رخ می‌دهد، سنگینی بر دستگاه تنفسی است که بر اثر فشار خون بر عروق تنفسی تحمیل می‌شود و مجرای تنفس را تنگ کرده و موجب دشواری تنفس می‌گردد (۲).

[شماره صفحه واقعی: ۴۲۷]

ص: ۲۳۲۲

۱- ر.ک: بصائر جغرافیه، نوشته استاد رشید رشدی بغدادی، ص ۲۰۸-۲۰۵.

۲- ر.ک: مبادئ العلوم العامه، ص ۵۷ و نیز کتاب «مع الطب فی القرآن الکریم»، ص ۲۱.

«وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيًّا» (۱). پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرموده: «كُلُّ شَيْءٍ خُلِقَ مِنَ الْمَاءِ» (۲).

طبق آیه فوق و فرموده پیامبر، همه موجودات منشأ هستی خود را از آب گرفته اند. مرحوم صدوق از جابر بن یزید جعفی - که از بزرگان تابعین (۳) به شمار می رود - از امام باقر علیه السلام پرسش هایی دارد، از جمله در رابطه با آغاز آفرینش جهان می پرسد. امام در جواب می فرماید: «أَوَّلُ شَيْءٍ خُلِقَ مِنْ خَلْقِهِ، الشَّيْءُ الَّذِي جَمِيعُ الْأَشْيَاءِ مِنْهُ، وَهُوَ الْمَاءُ» (۴)؛ نخستین آفریده ای که خدا خلق کرد، چیزی است که تمامی اشیا از آن است و آن آب است.

مرحوم کلینی در روضه کافی روایتی از امام باقر علیه السلام آورده که در جواب مرد شامی فرموده: «نخست آن چیزی را آفرید که همه چیزها از آن است و آن چیز که همه اشیا از آن آفریده شده، آب است. در نتیجه خدا نسب هر چیزی را به آب رساند، ولی برای آب نسبی که بدان منسوب شود قرار نداد» (۵).

همچنین محمد بن مسلم - که شخصیتی عالی قدر به شمار می رود - از امام صادق علیه السلام چنین روایت کرده است: «كان كل شيء ماء، و كان عرشه على الماء» (۶).

آیه شریفه: «وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ» (۷)؛ و او است که آسمان ها و زمین را در شش هنگام آفرید و عرش [تدبیر] او [پیش از آن] بر آب بود، دلالت دارد که پیش از پیدایش جهان هستی، از آسمان ها گرفته تا زمین، آب پدید آمده است، زیرا در تعبیر «و كان عرشه على الماء» واژه «عرش» کنایه از

[شماره صفحه واقعی : ۴۲۸]

ص: ۲۳۲۳

- ۱- انبیا ۳۰: ۲۱.
- ۲- بحار الانوار؛ ج ۵۴، ص ۲۰۸، شماره ۱۷۰. الدر المنثور؛ ج ۴، ص ۳۱۷.
- ۳- تابعین به کسانی گفته می شود که پس از اصحاب آمده از ایشان کسب فیض نمودند و خود به دیدار مبارک پیامبر نایل نگردیده اند.
- ۴- کتاب توحید صدوق؛ ص ۶۷، شماره ۲۰، باب التوحید.
- ۵- کافی شریف؛ ج ۸، ص ۹۴، شماره ۶۷.
- ۶- همان؛ ص ۹۵، شماره ۶۸.
- ۷- هود ۷: ۱۱.

عرش تدبیر و منظور، علم خدای متعال است به همهٔ مصالح و شایستگی‌ها و بایستگی‌های هستی، در برهه‌ای که جز آب چیزی نبوده است. در نتیجه آیه کنایه از آن است که خدای تعالی بود و هیچ چیز با او نبود، و خداوند پیش از آفرینش جهان ابتدا آب، سپس همهٔ مخلوقات را از آب آفرید.

قرآن کریم در چند جا اشاره دارد که ریشهٔ زندگی، هم در منشأ و پیدایش و هم در صحنهٔ هستی و تداوم حیات، همه از آب است. می‌فرماید:

«وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ (۱)؛ هر چیز زنده‌ای را از آب پدید آوردیم.»

«وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَّاءٍ (۲)؛ خدا هر جنبنده‌ای را از آب آفرید.»

دربارهٔ انسان می‌گوید:

«وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا (۳)؛ و او است که از آب بشری آفرید.»

مقصود از این آب همان آبی است که سر منشأ همهٔ موجودات است چنانچه در آیات فوق آمده، یا منظور از آب، نطفه است چنانچه در آیه «خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ (۴)؛ [آدمی] از آبی جهنده آفریده شد.» «أَلَمْ نَخْلُقْكُمْ مِنْ مَّاءٍ مَهِينٍ (۵)؛ مگر شما را از آبی پست نیافریدیم؟»، مقصود از «پست» بدبو و نفرت آور، بر حسب ظاهر است. ولی بیشتر مفسرین بر این عقیده‌اند که منظور از «ماء» همان پدیدۀ نخستین است «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْمَاءَ (۶)؛ نخستین چیزی که خدا آفرید آب بود»، که تمامی پدیدۀها از آن ریشه گرفته‌اند، زیرا بذر نخستین موجود زنده تنها از آب پاشیده شد، همان بذر اوّلیۀ ای که به صورت حیوان سادهٔ تک سلولی (آمیب) شکل گرفت و به سوی جاندارانی که اعضای پیچیده با بیش از یک میلیون سلول پیشرفت کرد.

امّا چگونگی پیدایش حیات-در آب اقیانوس‌ها، دریاها و باتلاق‌ها-از نکات مبهمی است که هنوز علم تجربی بدان دست نیافته است. از این رو است که تئوری تکامل جانداران-به هر شکل و فرضیه‌ای که تاکنون مطرح شده-به بررسی مرحلهٔ پس از پیدایش نخستین سلول زنده پرداخته است، اما برههٔ پیش از آن هنوز مجهول

[شماره صفحه واقعی: ۴۲۹]

ص: ۲۳۲۴

۱- انبیا ۳۰:۲۱.

۲- نور ۴۵:۲۴.

۳- فرقان ۵۴:۲۵.

۴- طارق ۶:۸۶.

۵- مرسلات ۲۰:۷۷.





مانده است. همین اندازه معلوم گشته که حیات به اراده الهی - که بر تمامی مقدرات هستی چیره است - به وجود آمده است و این امر مسلمی است که از پذیرش آن گریزی نیست، زیرا که هم تسلسل باطل است و هم خودآفرینی محال. دانش تجربی روز هم خودآفرینی را باطل می شناسد (۱).

### پوشش هوایی حافظ زمین

«وَجَعَلْنَا السَّمَاءَ سِيقًا مَحْفُوظًا وَهُمْ عَنْ آيَاتِهَا مُعْرِضُونَ (۲)؛ و آسمان را سقفی محفوظ [بر فراز زمین] قرار دادیم، که اینان از نشانه های آن روی گردانند».

گرد زمین را پوشش هوایی ضخیمی فرا گرفته، که عمق آن به ۳۵۰ کیلومتر می رسد. هوا از گازهای «نیتروژن» - به نسبت ۷۸/۰۳ درصد و «اکسیژن» به نسبت ۲۰/۹۹ درصد و اکسید کربن به نسبت ۰/۰۴ درصد و بخار آب و گازهای دیگر به نسبت ۰/۹۴ درصد ترکیب یافته است. این پوشش هوایی با این حجم ضخیم و با این نسبت های گازی فراهم شده در آن، همچون سپری آسیب ناپذیر، زمین را در بر گرفته و آن را از گزند سنگ های آسمانی که به حدّ وفور (۳) به سوی زمین می آیند و از همه اطراف، تهدیدی هولناک برای ساکنان زمین بشمار می روند، حفظ کرده زندگی را برایشان امکان پذیر می سازد.

فضا انباشته از سنگ های پراکنده ای است که بر اثر ازهم پاشیدگی ستاره های متلاشی شده به وجود آمده اند. از این سنگ ها به صورت مجموعه های بزرگ و فراوانی پیرامون خورشید در گردشند و روزانه تعداد زیادی از این سنگ ها موقع نزدیک شدن به کره زمین به وسیله نیروی جاذبه به سمت زمین کشیده می شوند. این سنگ ها برخی بزرگ و برخی کوچک و با سرعتی حدود (۶۰-۵۰) کیلومتر در ثانیه به سوی زمین فرود می آیند، که سرعتی فوق العاده است. ولی هنگامی که وارد لایه هوایی می شوند در اثر سرعت زیاد و اصطکاک فوق العاده با ذرات هوا، داغ شده

[شماره صفحه واقعی : ۴۳۰]

ص: ۲۳۲۵

۱- برای تفصیل بیشتر ر.ک: التمهید؛ ج ۶، ص ۶۱-۳۱.

۲- انبیا ۳۲: ۲۱.

۳- روزانه میلیون ها سنگ پرتاب آسمانی به سوی زمین هدف گیری می شود.

شعله ور می شوند و در حال سوختن یک خط نوری ممتد به دنبال خود ترسیم می کنند و به سرعت محو و نابود می شوند که به نام شهاب سنگ شناخته شده اند.

برخی از این سنگ پرتاب ها آن اندازه بزرگ اند، که از لایه هوایی گذشته، مقداری از آن به صورت سنگ های سوخته با صدای هولناکی به زمین اصابت می کند.

این خود از آثار رحمت الهی است که ساکنان زمین را از آسیب پرتاب های آسمانی فراوان در امان داشته و پوششی بس ضخیم آنان را از گزند آفات گرداگردشان محفوظ داشته است که اگر چنین نبود، امکان حیات بر روی کره زمین میسر نبود. علاوه در مورد پوشش اطراف زمین وجود لایه ازن از اهمیت بالایی برخوردار است. این لایه که در اثر رعد و برق به وجود می آید، زمین را در برابر پرتوهای مضر کیهانی محافظت می کند. اگر این لایه نبود حیات روی زمین ممکن نمی شد. که تفصیل آن در جای خود آورده شده است. پس همواره باید گفت:

«سُبْحَانَ الَّذِي سَخَّرَ لَنَا هَذَا وَمَا كُنَّا لَهُ مُقْرِنِينَ» (۱).

### ۳. اعجاز تشریحی

#### اشاره

انسان همواره پرسش هایی درباره هستی و راز آفرینش با خود داشته و پیوسته در تلاش بوده است تا پاسخ های قانع کننده ای برای آن بیابد؛ سؤال هایی از قبیل آن که از کجا آمده چرا آمده و به کجا می رود؟ کوشش های او برای یافتن پاسخ هایی در این زمینه، مجموعه مسایل فلسفی را تشکیل می دهد که هدف آن ها پی بردن به راز هستی است. ولی آیا این کوشش ها به پاسخ قانع کننده ای رسیده است و تمامی جوانب این پرسش ها روشن شده است، یا آن که زوایای تاریک همچنان در مسایل و مباحث انجام شده وجود دارد؟ در این باره قرآن می فرماید: «وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا» (۲)؛ هر آن چه از دانش به دست آورده اید اندکی بیش نیست».

دین، آن گونه که قرآن عرضه کرده، پاسخ تمامی این مسایل را به گونه کافی و شافی داده است. با تعمق در آن چه قرآن عرضه کرده، انحراف اندیشه ها تعدیل می شود و راه های نیمه رفته تکمیل می گردد. «يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ

[شماره صفحه واقعی : ۴۳۱]

ص: ۲۳۲۶

۱- زخرف ۱۳: ۳۴.

۲- اسراء ۸۵: ۱۷.

وَشِفَاءٌ لِّمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ (۱)؛ ای مردم! پند و اندرزی از جانب خداوند به شما داده شده است که مایهٔ بهبودی و آرامش خاطرتان می باشد و رحمت و هدایتی برای مؤمنان است.» مقصود از بهبود بخشیدن سینه ها، رها ساختن انسان از رنجی است که در راه یافتن گمشدهٔ خود، در درون خود احساس می کند، زیرا بیانات و حیانی بهترین درمانی است که این درد و رنج ها را بهبودی می بخشد.

«وَرَبُّكَ الْمَكْرُمُ. الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ. عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ» (۲). این اولین آیاتی است که بر پیامبر گرامی نازل گردیده و مسألهٔ تعلیم انسان را مطرح ساخته است. البته تعلیم آن چه را که انسان در پی تعلّم آن بوده است و فطرت و نهاد آدمی درخواست یافتن آن را داشته است. لذا می فرماید: «وَآتَاكُم مِّنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ» (۳)؛ آن چه را که [در نهاد خود جویای آن بودید و] درخواست [دست یافتن به آن را] داشتید، [خداوند] به شما ارزانی داشت.»

لذا قرآن، چیزی را بر انسان عرضه داشته که خود جویای آن بوده و نتوانسته به خوبی و روشنی به آن راه یابد، این خود دلیل اعجاز قرآن است. اگر این لطف و عنایت نبود، انسان هرگز به مقصود خویش دست نمی یافت و اندیشهٔ کوتاه بشری به این روشنی و گستردگی، به مطلوب خود نمی رسید. در ذیل به برخی نوآوری های قرآن در جهت هدایت و تکامل انسان اشاره می شود.

## معارف و احکام

نوآوری های دین در دو بعد معارف و احکام است. معارف عرضه شده توسط قرآن در جایگاه بلندی قرار دارد و از هرگونه آلودگی و وهم پاک و از خرافات به دور است. از بعد احکام نیز علاوه بر جامع و کامل بودن، از گرایش های انحرافی مبرا و خالص است.

بشریت از دیرباز در مسألهٔ شناخت دست خوش اوهام و خرافات بوده است؛ از

[شماره صفحه واقعی : ۴۳۲]

ص: ۲۳۲۷

۱- یونس ۵۷: ۱۰.

۲- علق ۵: ۹۶-۳.

۳- ابراهیم ۳۴: ۱۴.

بدوی ترین قبایل تا متمدن ترین جوامع بشری آن روز، باورهایی از جهان هستی و مبدأ آفرینش و تقدیر و تدبیر داشتند، که با حقیقت فاصله زیادی داشت و به تصوّراتی خیال گونه می مانست. با داشتن چنین شناختی، بشر آن روز هرگز نمی دانست از کجا آمده و چرا آمده و به کجا می رود. انبیا با آن که جواب این پرسش ها را داده بودند، ولی گفتار انبیا با گذشت زمان دست خوش تحوّل و تحریف گردیده بود؛ تا آن که قرآن مجید از نو پاسخ های روشن و قاطعی در تمامی این زمینه ها ارائه نمود.

با مختصر مراجعه به گفته ها و نوشته های سلف، در رابطه با مبدأ و معاد و راز آفرینش و صفات جمال و جلال پروردگار و روش و شیوه های انبیای عظام و مقایسه آن با آن چه قرآن بیان داشته، این تفاوت فاحش به خوبی آشکار می گردد. شاید تبیین این تفاوت، برای کسانی که از عادات و رسوم و عقاید جاهلیت باخبر باشند چندان مشکل نباشد. چه در یونان که مرکز دانش و بینش جهان آن روز به شمار می رفت، چه در جزیره العرب که دورافتاده ترین جوامع بشری به حساب می آمد، حتی با مراجعه به کتب عهدین که رایج ترین نوشته های دینی آن دوران شناخته می شد، این تفاوت آشکار می گردد. بررسی ها در این زمینه بسیار است و نیازی به تکرار نیست، نمونه هایی از آن را در ادامه می آوریم.

درباره تشریح احکام و قوانین حاکم بر نظام حیات اجتماعی، مبانی تشریحات و حیانی دارای دو امتیاز است که در دیگر تشریحات وضعی (بشری) وجود ندارد، یا کمتر رعایت شده است.

اول: مبّرّا بودن از هر گونه گرایش های منحرف کننده که ممکن است در قوانین وضعیّه تأثیرگذار باشد. تجربه نشان داده که این امکان، در اکثریت قوانین وضع شده بر دست انسان ها، تحقق یافته است. حتی انسان های بزرگ، هر چند سعی در پرهیز از گرایش های قومی، نژادی، منطقه ای، گروهی و صنفی نموده اند؛ باز ناخودآگاه لغزیده اند. امروزه، بشریت از ناهنجاری این گونه قوانین وضعی، چه در سطح بین المللی و چه در محدوده های خاص، هنوز رنج می برد.

دوم: رعایت سه بعد در حیات انسان، که لازمه زندگی اجتماعی وی در این

[شماره صفحه واقعی : ۴۳۳]

ص: ۲۳۲۸

جهان است: رابطه وی با شئون فردی و شخصی خود، رابطه وی با جامعه ای که در پوشش آن قرار گرفته، رابطه وی با خدا و آفریدگار وی. که در همین راستا اخلاق، معنویت و کرامت انسانی مطرح می شود.

قوانین وضعیه، تنها شئون فردی و اجتماعی را جهت بخشیده و حتی در بعد اول کمتر توجه نموده، بیشتر همت را در بعد دوم به کار انداخته است. ولی از بعد سوم، یعنی رابطه با پروردگار، به کلی غفلت ورزیده است. در حالی که همین بعد سوم است که به حیات انسان درخشش می دهد و او را کاملاً متعادل می سازد و از صورت «بهیمیت» - انحصار در محدوده نیازهای جسمانی - به درآورده، به انسان چهره ملکوتی می بخشد.

اسلام، درباره شئون خاص افراد وظایفی مقرر داشته که آدمی را در پندار و گفتار و رفتار متعادل می سازد؛ و نیز در تأمین مصالح همگانی و تضمین گسترش عدالت اجتماعی می کوشد تا جامعه ای سالم و سعادت بخش فراهم نماید، تا هر فرد به حقوق طبیعی و مشروع خود به آسانی دست یابد.

علاوه بر این دو جهت، انسان را به علو شرف و بلندای کرامت خویش آشنا می کند، جایگاه و اخلاق و معنویت را در زندگی به او نشان می دهد، تا او را از سقوط در «حیض» ذلت نادانی ها و وابستگی های پست نگاه دارد و به «اوج» عزت و رفعت بالا برد.

اسلام، احکام و قوانین تشریحی خود را بر همین سه جهت بنیان نهاده، تا «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ» (۱) را تحقق بخشد، و داعی را که در نهاد او قرار داده (۲) ظاهر سازد و از حالت استعداد به صورت فعلیت درآورد و از این راه منصب خلافت الهی را که به او عطا کرده، جامه عمل پوشاند. لذا خداوند بر انسان منت نهاد که او را این چنین به شریعت خود مفتخر نمود و او را به این زیور گران قدر آراست.

«لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَ يُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ» (۳)؛ خداوند منت [بزرگی] بر

[شماره صفحه واقعی : ۴۳۴]

ص: ۲۳۲۹

۱- اسراء ۱۷:۷۰.

۲- اشاره به آیه امانت است (احزاب ۳۳:۷۲).

۳- آل عمران ۳:۱۶۴.

مؤمنین نهاد که پیامبری از میان خودشان برگزید، تا آیات و نشانه های خود را بر آنان بنمایاند، آنان را از درون پاکیزه سازد و کتاب [تعالیم شریعت] را به آنان بیاموزد و بینشی در درون آنان بیفروزد [تا حقایق برایشان آشکار شود] گرچه پیش از این سخت در گمراهی بودند».

اینک به اختصار، به نمونه هایی از اعجاز هدایتی قرآن در دو بعد معارف و احکام می پردازیم:

### صفات جمال و جلال الهی

قرآن خدا را با بهترین وجهی وصف نموده، او را مجمع صفات کمال معرفی کرده و از هر زشتی و صفت ناپسندی مبرا و منزّه دانسته است. در پایان سوره حشر می خوانیم: «هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ. هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ. هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» (۱)؛ او خدایی است که جز او خدایی نیست. به هر چه پنهان و آشکار است آگاهی دارد. مهر او فراگیر و تمامی جهان هستی را چه در اصل وجود و چه در تداوم آن فرا گرفته و این مهر با عنایت خاصی بندگان صالح خدا را شامل شده است. او خدایی است که جز او خدایی نیست. فرمان رویی است که از هر گونه پستی و فرومایگی به دور است. پرتو رحمت او همگان را سلامت و سعادت بخشیده است. آرامش بخش جهانیان است و همگی در سایه رافت او آرمیده اند.

قدرت و شوکت و هیمنت او فراگیر است و بر هر که و هر چیز پیروز و توان مند می باشد و برتر از همه است. منزّه است چنین خدایی از هر گونه شریک و انبازی که برای او پنداشته اند. او آفریننده و سازنده و صورت بخش همه موجودات است.

بهترین نام ها و نشانه های نیک مخصوص او است. هر آن چه در آسمان ها و زمین است تسبیح گوی او است و همگان او را می ستایند. او است که هر چه بخواهد انجام می دهد و هر چه انجام می دهد از مقام حکمت او برخاسته است. بدین سان

[شماره صفحه واقعی : ۴۳۵]

ص: ۲۳۳۰

هیچ چیزی سدّ راه او نمی گردد، خواسته های او جملگی وفق حکمت و بینش حکیمانه او انجام می گیرد.

این گوشه ای از صفات برجسته الهی است که قرآن خدا را بدان ستوده است.

ولی آیا در کتب دیگر یا اندیشه های دیگران، چنین وصفی از خدای متعال آمده، یا بر عکس او را به گونه ای وصف کرده اند که هرگز شایسته مقام الوهیت حق تعالی نیست؟! در تورات کنونی که کهن ترین کتاب دینی بشمار می رود و پندار آن می رود که معارف خود را از وحی آسمانی گرفته، می بینیم که خدا به گونه ای ناپسند وصف شده که خرد آن را نمی پذیرد. در داستان آدم و حوا چنین نوشته که خداوند آدم را از آن جهت از خوردن «شجره منهنیه» منع نمود تا مبادا دارای عقل و شعور گردد، سپس او را از بهشت بیرون راند تا مبادا از درخت «حیات جاویدان» نیز بخورد و همانند خداوند زندگی جاودانی یابد (۱). یا این که خداوند در پی آدم آمده بود و آدم در پشت درختان پنهان شده بود، خداوند نمی دانست آدم کجا است و او را می خواند تا خود را نشان دهد.

در داستان ساختن شهر بابل، خداوند بیم آن داشت که انسان ها اگر گرد هم آیند، نیروی متشکلی را به وجود می آورند، آن گاه خطری متوجه ربوبیت خداوندی خواهد بود، لذا به جبرئیل دستور فرمود تا تجمع آنان را از هم بپاشد (۲).

از آن که بگذریم، در اسطوره های یونانی قدیم، ترسیمی از خداوند جهان ارائه داده اند، که انواع خدایان کوچک و بزرگ (آلهه) را در پی داشته است. گوشه ای از آن را - که صرفا خرافه می ماند - تاریخ نویس معروف «ویل دورانت» در کتاب تاریخ تمدن آورده است (رجوع شود به قسمت یونان باستان به ویژه فصل هشتم) (۳).

[شماره صفحه واقعی : ۴۳۶]

ص: ۲۳۳۱

۱- ر.ک: باب سوم سفر پیدایش - عهد عتیق؛ شماره ۱۲-۱.

۲- ر.ک: باب یازده سفر پیدایش؛ شماره ۲۴-۲۲.

۳- تاریخ تمدن؛ ج ۲، ص ۱۹۷ به بعد. و عربی آن به نام قصه الحضاره؛ ج ۶، ص ۳۴۷-۳۱۷. (التمهید؛ ج ۶، ص ۲۶۲-۲۵۸).

قرآن، انبیای عظام الهی را در والاترین مقام قداست قرار داده، سرآمد بندگان خالص حق تعالی شمرده است. اینان نخبگان و برگزیدگان خلائق بشمار می روند.

﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَ نُوحًا وَ آلَ إِبْرَاهِيمَ وَ آلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ (۱)﴾؛ خداوند، آدم و نوح و آل ابراهیم و آل عمران را بر جهانیان برگزید.»

در سوره انعام (آیه های ۸۷-۸۴) پس از آنکه از پیامبرانی مانند اسحاق و یعقوب، نوح، داود و سلیمان و ایوب، یوسف و موسی و هارون و زکریا و یحیی و عیسی و ایلیاس و اسماعیل و یسع و یونس و لوط، و پدران و فرزندان و برادران آنان یاد می کند، آنان را به «محسنین» و «صالحین» وصف می کند، که آنان را بر جهانیان برتری داده و به راه راست هدایت نموده است.

در آیات و سوره های دیگر با بهترین وصفی آنان را ستوده است که با مختصر مراجعه به قرآن کریم این ستایش والا به خوبی آشکار می شود.

این گونه تعبیرها در مورد پیامبران و اولیای الهی مخصوص قرآن است. در سایر متون تعبیرات ناروا در این زمینه زیاد به چشم می خورد. درباره حضرت نوح نوشته اند شراب خوار مستی بود که از شدت بی هوشی برهنه و مکشوف العوره در میان چادر افتاده بود (۲). درباره حضرت ابراهیم نوشته اند که همسر خود را به دروغ خواهر معرفی کرد تا جان و مال خود را حفظ نماید (۳). در صورتی که هاجر در آن هنگام در سنین بالای عمر خویش در حدود هفتاد سالگی بود و جای واهمه نبود که فردی غیور مانند حضرت ابراهیم، ناموس خود را فدای جان و مال خود کند.

درباره حضرت لوط گفته اند که در حال مستی با دخترانش در آمیخت و آنان را آبستن نمود (۴). درباره حضرت یعقوب که با خداوند کشتی گرفت و بر او چیره گشت و نبوت از او بستاد (۵).

همچنین نوشته اند که ودائع نبوت را از پدرش اسحاق با تزویر در ربود (۶). داستان

[شماره صفحه واقعی : ۴۳۷]

ص: ۲۳۳۲

۱- آل عمران ۳:۳۳.

۲- سفر پیدایش؛ باب ۹، شماره ۲۴-۱۸.

۳- همان؛ باب ۱۲.

۴- همان؛ باب ۱۹.

۵- همان؛ باب ۳۲، شماره ۲۹-۲۲.





عجل بنی اسرائیل و ساختن آن را به هارون نسبت داده اند (۱). همچنین افسانه داود و اوریا که همسر او را با ترفند شرم آوری از دستش ربود (۲). از این قبیل داستان های افسانه آمیز در کتب عهدین فراوان است که در اینجا مجالی بیش از اشاره نبود.

## جامعیت احکام اسلامی

اسلام در بعد تشریح احکام از جامعیت کاملی برخوردار است، که در هیچ یک از شرایع باقی مانده و نیز تشریحات وضعی، چنین جامعیت و گستردگی به چشم نمی خورد.

اسلام- همان گونه که اشارت رفت- در سه بعد عبادات، معاملات و انتظامات، دیدگاه های مشخصی دارد و در تمامی جوانب این سه بعد به طور گسترده نظرات خود را ارائه داده، بشریت را برای رسیدن به سعادت حیات (مادی و معنوی) به پیروی از خود فراخوانده است.

عبادات اسلام، انسان را به پاکی و صفای درون وامی دارد، او را از آرایش ها پاکیزه نگاه می دارد، روح را آرامش می بخشد و رابطه انسان را با ملکوت اعلا مستحکم می سازد و این خود موجب تقویت روح انسان و پاکی و صفای او است. با تأمل در اوراد و اذکار نماز و خلوص و توجه قلب به ساحت قدس الهی، و نیز مقاومت درونی که از روزه حاصل می گردد، همچنین با دقت در دیگر ادعیه و عبادات واجب و مستحب، به ویژه به لحاظ انجام دادن آن ها در اماکن مقدسه، تمامی این ها حاکی از یک برنامه حساب شده برای پاک سازی و طهارت درون انسان و رشد و تکامل او است.

واژه «تزکیه» با ترکیب های مختلف در قرآن فراوان آمده است و هدف از تشریح، به ویژه قسمت عبادات را مشخص می سازد و نشان می دهد که هدف عبادات همان پاکی و صفای درون است.

در سوره «شمس» می خوانیم: «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا» (۳)؛ به یقین رستگار است کسی که

[شماره صفحه واقعی : ۴۳۸]

ص: ۲۳۳۳

۱- سفر خروج؛ باب ۳۲.

۲- صموئیل دوم؛ باب ۱۱.

۳- شمس ۹: ۹۱.

درون خود را پاکیزه نماید». و هدف بعثت را همین «ترکیه» خوانده: «يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ» (۱). پیامبری که نشانه‌ها و آیات الهی را بر مردم بر می‌شمرد و تلاوت می‌کند، شریعت و احکام الهی را به آنان می‌آموزد. به آنان بینش می‌دهد و آنان را پاکیزه می‌گرداند.

انسان در درون خود احساس می‌کند که بر فراز هستی، نیروی برتری هست که تمامی هستی‌ها را فرا گرفته و خود را ذره‌ای کوچک می‌بیند که بر روی امواج متلاطم هستی شناور است، آن نیروی برتر و قدرتمند است که او و دیگر ذرات هستی را نگاه داشته، به علاوه همین عجز و ناتوانی او را به سوی کمال و توانایی مطلق رانده، توجه درونی او را به سوی کمال مطلق معطوف داشته است. از این رو از درون خود می‌کوشد تا این میل و رغبت و عشق به کمال مطلق را در صورت کلمات و الفاظ (ادعیه و اذکار) ابراز دارد، همین است که عبارات سرشار از محبت و سپاس، از درون او می‌جوشد و سیل آسا سرازیر می‌گردد و اگر قصوری در خود احساس کرده درخواست گذشت و آمرزش می‌نماید. این چیزی است که انسان از روزی که خود را شناخته با آن خو گرفته و همواره سرشت وجود او با آن همراه بوده است.

عبادت‌ها و نیایش‌ها - به شکل‌های گوناگون - صورت‌های تجسد یافته ابراز عواطف درونی او است که برملا می‌سازد. هر دین و آیینی به شکلی، قسمتی از نیایش‌های جوشان انسانی را سرلوحه عملی خود قرار داده است.

در آیین‌های کهن هندوئی و زرتشتی نمونه‌هایی از این گونه نیایش‌های عبادی - نیایشی وجود داشته است، گونه‌هایی نیز از نیایش میان جهودان و ترسایان رواج داشته و دارد. اما به نظر می‌رسد که شکل‌های موسوم آمیخته با بسیاری از خرافات و بدعت‌های ناروا گردیده است.

این گونه ناهنجاری‌ها در تعلیمات دینی کم‌کم وسعت یافت و حجیم‌تر گردید تا آغاز قرن هفتم میلاد که پیامبر اسلام شریعتی پاک و منزّه بر بشریت آن روز عرضه داشت. در این آیین عبادات و ادعیه و اذکار حاکی از توحیدی ناب و معنوی پاک

[شماره صفحه واقعی : ۴۳۹]

ص: ۲۳۳۴

۱- بقره ۱۲۹: ۲.

بود. معنویتی که درون‌ها را به کلی از آلايش‌ها و تیرگی‌ها پاکیزه ساخته به آفاقی تابناک هدایت می نمود و انسان‌ها که تشنه چنين آب زلال و گوارایی بودند، گمشده خود را در شریعت اسلام یافتند و از جان و دل آن را پذیرفتند.

بر پایه تعالیم قرآن کریم، دین نیامده که بر مردم دشواری تکلیف را تحمیل کند، بلکه آمده تا آنان را از بار سنگین تیرگی درون‌رهایی بخشد.

﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَ لَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَ لِيُنِيبَكُمْ وَ لِيَتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ (۱)﴾؛ خداوند نمی خواهد بر شما تنگ بگیرد، بلکه می خواهد شما را پاک و نعمت خود را بر شما کامل نماید، باشد تا سپاس گزار باشید.

﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمَمِينَ رَسُولًا - مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَ يُزَكِّيهِمْ وَ يُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ وَ إِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ (۲)﴾؛ او [خداوند] از میان مردم جاهل پیامبری از خودشان برگزید، تا آیات او را بر آنان بخواند و آنان را پاک سازد و کتاب [شریعت حق] را به آنان بیاموزد، و بینش حکمت را در دل آنان بیفروزد، گرچه پیش از این در گمراهی آشکاری به سر می بردند.

این آیه به سه مطلب اساسی اشاره دارد:

۱. تزکیه، پاک سازی درون و آراسته نمودن شخصیت والای انسانیت که در پس پرده کالبد جسمانی او نهفته است.

۲. تعلیم کتاب، یعنی شریعت که حاوی نبشته های تکلیفی و تشریحی است.

۳. آموزش حکمت، یعنی بینش درونی که مایه آراسته شدن رفتار و کردار انسان می باشد و همین بینش درونی غایه الغایات است که آدمی را به اوج کرامت انسانی می رساند.

﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَ مَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَ مَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ (۳)﴾؛ خداوند هر که را بخواهد - شایسته دید؛ بینش حکمت را به او ارزانی می دارد و هر که این بینش را دریافت نمود، هر آینه بر انباشته ای از ارزش‌ها دست یافته، که به این حقیقت جز صاحبان خرد پی نمی برند.

[شماره صفحه واقعی : ۴۴۰]

ص: ۲۳۳۵

۱- مائده ۶:۵.

۲- جمعه ۲:۶۲.

۳- بقره ۲۶۹:۲.

عبادات در اسلام به گونه پاک و خردپسند و موافق فطرت اصیل انسانی عرضه شده است. در این عبادات نه فقط نیایش شایسته پروردگار و تقرب او به درگاه الهی لحاظ شده، بلکه پاک سازی درون و پالایش نفس نیز مورد عنایت واقع شده، برآیند این دو گرایش موجب تعادل در ابعاد وجود انسان است.

«مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءً وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ (۱)؛ بندگان خالص خدا در پیشگاه حضرت حق با درونی پاک و آراسته و از هر گونه آلاشی پیراسته، به نیایش برمی خیزند».

«إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ (۲)؛ نماز، آدمی را از ناهنجاری در کردار و رفتار بازمی دارد و از آن بالاتر، یاد خدا را در دل ها زنده نگه می دارد».

«خَافُوا عَلَى الصَّلَاةِ وَالصَّلَاةِ التَّوَسُّطِ وَقَوْمُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ (۳)؛ بر نمازها و [به ویژه] نماز میانه [نیم روزی] مواظبت کنید- که در رب رحمت الهی بر روی شما گشوده است- و در پیشگاه خداوند با حالت خضوع و خشوع بایستید».

«وَأَسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ (۴)؛ از خو گرفتن به مقاومت و نیایش به درگاه ربوبیت کمک بگیرید- تا شما را همواره زنده دل و نشاط افزا نگاه دارد- همانا نیایش پاک و به دور از آلاش باری سنگین است، جز بر کسانی که لذت خشوع و خضوع در پیشگاه الهی را دریافته اند».

«وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ وَزُلْفًا مِنَ اللَّيْلِ، إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ ذَلِكَ ذِكْرٌ لِلذَّاكِرِينَ (۵)؛ در دو طرف روز [بامداد و واپسین] و پاسی از شب، نماز را بپادار، که زیبایی ها زشتی ها را از میان برمی دارد. و این یادآوری است برای کسانی که یاد خدا باشند».

البته این از ویژگی های عبادت در اسلام است که نخست درون و سپس برون را پاکیزه می گرداند. پیامبر گرامی صلی الله علیه و آله در این باره می فرماید: «هرگاه در جلوی خانه های شما آبی روان باشد و پیوسته روزی پنج بار در آن آب شستشو کنید، آیا دیگر چرکی و آلودگی بر بدن شما باقی می ماند؟»

[شماره صفحه واقعی : ۴۴۱]

ص: ۲۳۳۶

۱- بینه ۵: ۹۸.

۲- عنکبوت ۴۵: ۲۹.

۳- بقره ۲۳۸: ۲.

۴- بقره ۴۵: ۲.

۵- هود ۱۱۴: ۱۱.

فرمود: «نمازهای پنج گانه همانند همان آب جاری است که هر گاه بنده خالص خدا نمازی بجا آورد، آلودگی های حاصله برطرف می شود» (۱).

امام صادق علیه السلام می فرماید: «اگر مردم با همان تذکر نخستین به خود واگذار می شدند و شریعت به دست آنان سپرده می شد، بدون یادگیری مجدد که به وسیله پیامبران پی درپی انجام می گرفت، هر آینه بر همان حالت نخستین همراه با آلودگی ها باقی می ماندند و همین بود که شرایع پیشین فرسوده و از میان رفت. لذا خداوند خواست تا شریعت وی به دست فراموشی سپرده نشود، پیامبر اسلام را برانگیخت و نمازهای پنج گانه را واجب نمود، تا روزانه پنج بار یاد او کنند و نام او را به بزرگی ببرند، تا دین و شریعت هیچ گاه به دست فراموشی سپرده نشود» (۲). برای توضیح بیشتر به آیات (۶۳-۷۶) سوره فرقان رجوع کنید.

از عبادات که بگذریم، ابواب معاملات و در کنار آن احکام انتظامی اسلام، آن اندازه گسترده و فراگیر است که مایه حیرت دین پژوهان گردیده است. اصولاً شریعتی به این گستردگی که تمامی ابعاد حیات جامعه را زیر دیدگاه خود قرار داده باشد و در هر یک نظر داده باشد، همانند شریعت اسلام در دست نیست. یگانه دین الهی زنده جهان، اسلام است و بس.

«إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ...» (۳)؛ اسلام تنها شریعتی است که نزد خدا پذیرفته شده... «وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ» (۴)؛ و هر که جز اسلام آئینی بجوید، هرگز از او پذیرفته نمی شود و در نهایت زیان برده است.

شرح و بسط این مقال از حوصله بحث حاضر بیرون است، گوشه هایی از آن در «التمهید» (ج ۶، ص ۳۴۰-۲۶۲) ارائه شده است.

[شماره صفحه واقعی : ۴۴۲]

ص: ۲۳۳۷

۱- وسائل؛ ج ۴، ص ۱۲ (مؤسسه آل البیت) شماره ۳.

۲- همان؛ ص ۹، رقم ۸.

۳- آل عمران ۱۹: ۳.

۴- آل عمران ۸۵: ۳.

اشاره

شبهه تحریف قرآن، از دیر زمان مطرح بوده و پیوسته مورد انکار و ردّ علما و محققین بزرگ اسلام بوده است. منشأ این شبهه روایاتی است که در کتب حدیث اهل سنت و شیعه درج شده است و به ظاهر تحریف کلام الله را می رساند. این روایات غالباً قابل تأویل می باشد، و در صورت عدم امکان تأویل، کنار گذاشته می شوند. بررسی شبهه تحریف به دلیل ارتباط با حجیت ظواهر قرآن اهمیت دارد، از این رو لازم است این مسئله از ریشه مورد ارزیابی قرار گیرد و صحت و سقم این روایات معلوم شود. این بحث در سه بخش مطرح می شود: دلایل نفی تحریف، آرای علمای بزرگ اسلام در این باره و بررسی روایات منقول از اهل سنت و شیعه.

تحریف در لغت

تحریف از ریشه «حرف» به معنای کناره می باشد. در سوره حج می خوانیم: «وَمِنَ النَّاسِ مَن يَعْْبُدُ اللَّهَ عَلَىٰ حَرْفٍ فَإِنْ أَصَابَهُ خَيْرٌ اطْمَأَنَّ بِهِ وَإِنْ أَصَابَتْهُ فِتْنَةٌ انْقَلَبَ عَلَىٰ وَجْهِهِ... (۱)؛ و بعضی از مردم خدا را در کناره می پرستند [یعنی تنها با زبان نیایش می کنند و ایمان قلبیشان ضعیف است] پس اگر [دنیا به آنان رو کند و نفع و] خیری به آنان برسد بدان اطمینان می یابند، اما اگر ناگواری برای امتحان به آنان برسد، دگرگون می شوند [و به کفر رو می آورند]».

[شماره صفحه واقعی : ۴۴۳]

ص : ۲۳۳۸

۱- حج : ۲۲:۱۱.

زمخسری در تفسیر این آیه می گوید: «أی علی طرف من الدین لافی وسطه و قلبه؛ اینان پیوسته بر کناره دین قرار دارند، نه در وسط و قلب دین. این بر اثر اضطراب و تزلزل آنان در دین است و بدین لحاظ هیچ گاه آرامش خاطر ندارند، همانند کسی که بر کناره لشکر حرکت می کند تا هر گاه پیروزی و غنیمت نصیب گردید، پابرجا و با دیگران سهیم باشد و اگر شکست فرا رسید پا به فرار گذارده، راه نجات خود را پی بگیرد» (۱).

تحریف کلام، کناره زدن از مسیر طبیعی آن است. مسیر طبیعی الفاظ و عبارت ها همان افاده معانی حقیقی و مراد واقعی آن هاست و در صورت انحراف از آن معانی، تحریف تحقق می یابد. لذا تحریف کلام را چنین وصف نموده اند: «تفسیره علی غیر وجهه؛ تفسیر نمودن آن بر خلاف آنچه ظاهر آن است» این گونه تفسیر نوعی تأویل نارواست؛ یعنی دگرگون ساختن کلام و برگرداندن آن به سوی دیگر است. این گونه تحریف را تحریف معنوی گویند؛ زیرا در واقع، تحریف معنوی، دلالت لفظ را دگرگون می سازد و از مسیر خود منحرف می کند.

در قرآن هر کجا واژه تحریف آمده همین معنا (تحریف معنوی) اراده شده است.

طبرسی در تفسیر آیه «يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ» (۲) می گوید: «ای یفسیرونه علی غیر ما انزل و هو سوء التأویل (۳)؛ آن را بر خلاف آنچه خداوند اراده کرده تفسیر می کنند و آن بد تأویل کردن است». زمخسری در تفسیر آیه می گوید: «أی یمیلونها عن مواضعها (۴)؛ لفظ را از موضع خود منحرف ساخته اند»؛ زیرا اگر لفظ طبق معنای واقعی - که ظاهر لفظ بر آن دلالت دارد - تفسیر و تبیین نگردد، هر آینه از موضع اصلی خود منحرف شده است.

شعرانی - در حاشیه مجمع البیان - می گوید: «مواضع لفظ همان معانی لفظ است؛ زیرا هر لفظ برای معنایی خاص وضع شده و اگر از آن موضع زایل گردد و به معنای دیگر، که خواسته لفظ نباشد، تفسیر شود، هر آینه آن لفظ از موضع خود منحرف

[شماره صفحه واقعی : ۴۴۴]

ص : ۲۳۳۹

- ۱- الکشاف، ج ۲، ص ۱۴۲.
- ۲- مائده ۵: ۱۳ و نساء ۴: ۴۶.
- ۳- ر. ک: تفسیر طبرسی؛ ج ۲، ص ۱۷۳.
- ۴- الکشاف؛ ج ۱، ص ۵۱۶.



شده است». زمخشری در این باره می گوید: «الفاظ مواضعی دارند که شایسته آن ها است و آن عبارت است از معانی که موضوع له الفاظ می باشد و سزاوار است الفاظ در همان معانی استعمال شوند؛ لذا اگر از آن معانی دور شوند، وامانده و غریب خواهند بود» (۱). از امام باقر علیه السلام روایت شده است که فرمود: «آنان که کتاب خدا را پشت سر انداخته کسانی هستند که حروف و الفاظ آن را استوار داشته و حدود و احکام آن را تحریف کرده اند» (۲)؛ یعنی به گونه دیگر تفسیر و تأویل نموده اند.

## تحریف در اصطلاح

تحریف در اصطلاح به هفت معنا آمده است:

۱. تحریف در دلالت کلام یعنی تفسیر و تأویل ناروا، به گونه ای که لغت با تفسیر هم آهنگ نبوده و وضع و قرینه ای بر آن دلالت نداشته، صرفاً طبق دلخواه تفسیر و تأویل گردیده باشد. این گونه تأویل غیر مستند را تأویل باطل و تفسیر به رأی می شمرند. پیامبر اکرم فرموده است: «من فسّر القرآن برأیه فلیتبتوا مقعده من النار» (۳)؛ هر کسی قرآن را به دلخواه خود تفسیر کند، باید جایگاه خود را در آتش مشخص سازد».

۲. ثبت آیه یا سوره در مصحف بر خلاف ترتیب نزول: درباره سوره ها این گونه جابه جایی صورت گرفته است، ولی در آیات احتمال آن بسیار ضعیف است.

۳. اختلاف قرائت که بر خلاف قرائت مشهور باشد: این کار از صدر اول تا قرن ها ادامه داشته است و کسانی از قراء بر خلاف قرائت معروف قرائت می کرده اند.

۴. اختلاف در لهجه: هریک از قبایل عرب لهجه مخصوص به خود داشتند و بر خلاف لهجه قریش قرآن را تلاوت می کردند، در حالی که قرآن به لهجه قریش نازل شده بود؛ البته پیامبر اکرم این اختلاف لهجه ها را اجازه فرمود. حدیث «نزل القرآن علی سبعة أحرف» ناظر به اختلاف لهجه هاست.

[شماره صفحه واقعی : ۴۴۵]

ص: ۲۳۴۰

۱- ر.ک: محمد هادی معرفت، صبیانه القرآن من التحریف، ص ۱۵.

۲- کافی، ج ۸، ص ۵۳، شماره ۱۶.

۳- غوالی اللثالی، ج ۴، ص ۱۰۴، شماره ۱۵۴.

۵. تبدیل کلمات: یعنی لفظی را از قرآن برداشتن و مرادف آن را جایگزین کردن.

گویند عبد الله بن مسعود تعویض کلمات را جایز می دانست به شرط آن که به اصل معنا صدمه وارد نکند. لذا کلمه های سخت و دشوار قرآن را به کلمات سهل و آسان تر مبدل می کرد.

۶. افزودن بر قرآن: از ابن مسعود روایت شده است که برخی کلمات را به عنوان تفسیر در خلال آیه می آورد تا مراد آیه را روشن تر سازد، چنان که در آیه تبلیغ، جمله «إِنَّ عَلِيًّا مَوْلَى الْمُؤْمِنِينَ» را زیاد نموده و آیه را چنین می خواند: «يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ - إِنَّ عَلِيًّا مَوْلَى الْمُؤْمِنِينَ - وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ» (۱) و نیز عجارده (برخی از خوارج که اتباع ابن عجردند) گمان داشتند که سوره یوسف در قرآن افزوده شده است (۲).

۷. کاستن از قرآن: برخی گمان برده اند قرآن بیش از اندازه موجود بوده است و از روی سهو و اشتباه و یا عمدتاً از آن کاسته شده است. بیشتر بحث پیرامون مسأله تحریف در همین جاست. آیا از قرآن چیزی کم شده است یا نه؟ به دلیل برخی روایات اهل سنت - که «حشویه» (۳) آن را روایت کرده اند - و نیز روایاتی از شیعه - که «اخباریون» (۴) به آن دامن زده اند - مسأله کاستن از قرآن مطرح شده است؛ ولی این موضوع مورد اجماع امت است که هرگز بر قرآن چیزی افزوده نشده است.

[شماره صفحه واقعی : ۴۴۶]

ص: ۲۳۴۱

۱- مائده ۶۷: ۵.

۲- عبد الکریم شهرستانی، الملل و النحل، ج ۱، ص ۱۲۸.

۳- از این جهت حشویه نامیده شدند که هر چه از احادیث به دست می آوردند در درون انبان های خود می ریختند. حشوه یعنی درون. ابن جوزی می گوید: «شیوه آنان چنین بود که احادیث خود را رواج دهند گرچه انباشته از بیهوده ها باشد و این کار ایشان بسیار قبیح می نمود؛ زیرا پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرموده است: «هر کس حدیثی از من نقل کند که می داند دروغ است، پس او خود یک دروغ پرداز است» (الموضوعات؛ ج ۱، ص ۲۴۰).

۴- اخباریون در گذشته به کسانی گفته می شد که بیشتر به جمع اخبار تاریخی می پرداختند، ولی از سده یازدهم تاکنون به آن دسته از محدثین گفته می شود که در جمع روایات کمال تساهل را به خرج داده اند، رطب و یابس را در هم می ریزند و از هر کس هر چیزی را روایت می کنند (ر.ک: صبیانه القرآن من التحریف، ص ۱۰۹ و ص ۱۵۷ به بعد).

آنچه در اینجا می آوریم، خلاصه ای از گفتار علمای اسلام درباره دفع شبهه تحریف است:

### ۱. گواهی تاریخ

قرآن از روز نخست مورد عنایت همگان به ویژه مسلمانان بوده است. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله شخصا محافظ قرآن بود و پیوسته دستور حفظ، ثبت و ضبط آن را می داد و مسلمانان موظف بودند آن را ثبت و حفظ کنند و بدین منظور از آن نسخه های متعدد تهیه می کردند و در خانه های خود در میان صندوق یا کیسه های مخصوص نگهداری می کردند. از همان زمان مسأله حفظ قرآن رواج یافت و عده بی شماری به عنوان «حافظان قرآن» پیوسته در میان جوامع اسلامی منزلت مهمی یافتند و علاوه بر ثبت و ضبط قرآن در مصاحف، نسخه های متعددی را تهیه و در گستره کشور اسلامی پخش کردند.

خلاصه، مسلمانان همیشه حافظ و پاسدار این کتاب آسمانی بودند و لحظه ای از آن غافل نمی ماندند.

علاوه بر توده مردم، نقش بزرگان و دانشمندان اسلامی در عنایت به این کتاب قابل توجه است. این کتاب همواره در شئون گوناگون و سرنوشت ساز مسلمین نقش اول را داشته و در علوم مختلف اسلامی پایه و اساس شمرده می شده است.

هر دانشمندی که در رشته ای از علوم اسلامی مطالعه می کرد، راهنما و هدایت کننده او قرآن بود. بسیاری از علوم اسلامی صرفا به جهت رسیدن به حقایق قرآن به وجود آمده است و دانش های بسیاری در میان مسلمانان از قرآن نشأت گرفته است؛ بنابراین دانشمندان علوم اسلامی همواره نیازمند به قرآن بودند و با آن سروکار داشتند. سید مرتضی علم الهدی در این زمینه چنین می گوید:

«یقین به صحت نقل قرآن، مانند یقین به شهرهای بزرگ جهان و حادثه های بزرگ تاریخ و کتاب های مشهور از نویسندگان معروف و نیز اشعار و قصاید از بزرگان شعر است که در طول تاریخ همچنان استوار مانده و از گزند حوادث در امان

[شماره صفحه واقعی : ۴۴۷]

بوده است. مسلماً توجه به قرآن نسبت به موارد مذکور همواره بیشتر و داعیه بر حفظ و حراست آن افزون تر بوده است؛ زیرا قرآن معجزه اسلام و دلیل صدق نبوت است و نیز منبع و مأخذ همه معارف دینی و احکام شریعت است. دانشمندان علوم اسلامی پیوسته سعی در حفظ و حراست آن داشته اند تا آنجا که تمام جزئیات آن مورد بررسی دقیق بوده است، مانند اعراب و قرائت و حتی عدد حروف و کلمات و آیات آن. پس چگونه می شود با وجود این همه عنایت و ضبط و حراست شدید که بر آن بوده و هست؛ در قرآن تغییری ایجاد شود و کاستن و افزودنی تحقق یابد...

...یقین به جزئیات قرآن و اجزاء و ابعاض آن مانند یقین به تمام و کل قرآن است و همانند دیگر کتب معروف جهان؛ مانند کتاب سیبویه و مزنی، ضرورت دارد هر عالمی بدان آگاه باشد؛ زیرا عنایت دانشمندان و دانش وران به این دو کتاب موجب گشته است که علاوه بر کل این کتاب ها جزئیات آن ها نیز مورد نظر و دقت قرار گیرد تا آنجا که اگر کسی خواسته باشد از آن ها چیزی کم کند یا چیزی بر آن ها بیفزاید، آن قسمت مورد شناسایی قرار می گیرد و مشخص می شود که از اصل کتاب نیست و بر آن افزوده شده است...

بخوبی روشن است که این گونه عنایت نسبت به قرآن، بیشتر و بهتر از عنایت به کتاب سیبویه و مزنی و دیوان های شعری انجام می گرفته است (۱)».

شیخ جعفر کبیر کاشف الغطاء نیز به همین رویه استدلال کرده است:

«روایات نقیصه (کم شدن قرآن) به روشنی مردود شناخته شده است و ظاهر آن اصلاً مورد قبول نمی تواند باشد. به ویژه روایاتی که ثلث (بیش از دو هزار آیه) قرآن یا بسیاری از آن را افتاده پنداشته است؛ زیرا اگر چنین اتفاقی رخ داده بود باید شهرت همگانی می یافت، چون انگیزه بر آن بسیار است و همواره دشمنان اسلام آن را دست آویز قرار می دادند و بزرگ ترین طعن بر قرآن کریم تلقی می کردند... چگونه ممکن است چنین شده باشد، در حالی که مسلمانان فوق العاده در حفاظت و حراست و ضبط آیات و حروف آن کوشا بوده اند؟ در برخی روایات آمده که در

[شماره صفحه واقعی : ۴۴۸]

ص : ۲۳۴۳

قرآن نام بسیاری از منافقین بوده و افتاده است. چگونه ممکن است باور کرد در حالی که پیامبر صلی الله علیه و آله با حکمت و اخلاق کریمانه خود هرگز به آنان تصریح نمی کردند و با آنان همانند دیگر مسلمانان رفتار می کردند...

...جای شگفتی است، کسانی که باور دارند احادیث وارده از پیامبر اکرم تاکنون محفوظ و سالم مانده است و استدلال می کنند که این کلمات پیوسته بر زبان ها جاری و در کتب، ثبت و ضبط شده و در طول بیش از هزار سال به سلامت باقی مانده است؛ گویند اگر گزندی بر آن ها وارد می شد، مسلماً بر ملا می گردید، ولی این باور را درباره قرآن ندارند و می گویند بر آن نقیصه وارد شده و در طول تاریخ مخفی مانده است با آن که عنایت به قرآن بیش از احادیث بوده و هست و بیشتر بر زبان ها جریان دارد و ثبت و ضبط آن استوارتر بوده و هست» (۱).

## ۲. ضرورت تواتر قرآن

یکی از دلایل مهم دفع شبهه تحریف، مسأله ضرورت تواتر قرآن است. شرط پذیرفتن قرآن، چه در کل و چه در بعض، متواتر بودن آن است. قرآن در هر حرف و هر کلمه و حتی در حرکات و سکانات نیز باید متواتر باشد؛ یعنی همگان (جمهور مسلمین) آن را دست به دست و سینه به سینه، به طور همگانی نقل کرده باشند.

از این رو، آنچه در زمینه تحریف گفته اند که فلان کلمه یا فلان جمله از قرآن بوده، چون با نقل آحاد روایت شده قابل قبول نیست و طبق اصل «لزوم تواتر قرآن» مردود شمرده می شود و این اصل یکی از مسایل ضروری اسلام و مورد اتفاق علماست و اساساً خبر واحد در مسایل اصولی و کلامی فاقد اعتبار است و صرفاً در مسایل فرعی و عملی اعتبار دارد. علامه حلی، در زمینه نفی تحریف می نویسد:

«اتفاق علما بر آن است که هر چه از قرآن متواتراً به ما رسیده است حجت و در غیر این صورت فاقد اعتبار است؛ زیرا قرآن سند نبوت و معجزه جاوید اسلام است، لذا تا به سر حد تواتر نرسد، نمی تواند نسبت به صحت نبوت یقین آور باشد؛

[شماره صفحه واقعی : ۴۴۹]

ص: ۲۳۴۴

---

۱- شیخ جعفر کبیر کاشف الغطاء، کشف الغطاء، کتاب القرآن، کتاب الصلاة، مبحث ۷ و ۸ ص ۲۹۹-۲۹۸ و همو؛ الحق المبین؛ ص ۱۱.

بنابراین امکان ندارد آنچه راویان در این باره از مسموعات خود به صورت غیر متواتر روایت کرده اند بپذیریم؛ زیرا راوی واحد هر چند راست گو باشد اگر آنچه نقل کرده، با عنوان قرآنی نقل کرده باشد، قطعاً خطا کرده است و اگر با غیر این عنوان باشد مردود است؛ زیرا یا روایتی است که از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله شنیده است یا نظر شخصی خود اوست که هرگز به عنوان آیات قرآنی حجیت شرعی نخواهد داشت» (۱).

سید مجاهد طباطبایی در کتاب «وسائل الاصول»، محقق اردبیل در کتاب «شرح الارشاد» و سید محمد جواد عاملی در کتاب «مفتاح الکرامه» نیز همین گونه استدلال کرده اند (۲).

### ۳. مسأله اعجاز قرآن

یکی دیگر از مسائلی که با شبهه تحریف در تضاد است و با آن منافات دارد یا روشن تر بگوییم آن را قاطعانه نفی می کند، مسأله اعجاز قرآن است. علماً مسأله اعجاز را بزرگ ترین دلیل بر رد شبهه تحریف دانسته اند؛ زیرا احتمال زیادت، همان گونه که برخی از خوارج گفته اند که سوره یوسف تماماً بر قرآن افزوده شده است، چون یک سرگذشت عاشقانه است و جایی در قرآن ندارد یا کاستن، آن گونه که صحابی بزرگوار عبد الله بن مسعود گمان برده است که دو سوره معوذتان دو دعای مبطل السحرند و جزء قرآن نیستند، درباره قرآن به کلی منتفی است؛ زیرا لازمه افزودن امکان هم آوردی با قرآن است و آیا بشر را یارای آن هست که همانند قرآن بیاورد، به گونه ای که هرگز با آن تفاوتی از جهت فصاحت و بلاغت و بیان محتوا نداشته باشد؟ هرگز! خداوند در قرآن فرموده است:

«قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً (۳)؛ بگو اگر انسان ها و پریان [جن] اتفاق کنند که همانند این قرآن

[شماره صفحه واقعی : ۴۵۰]

ص: ۲۳۴۵

۱- بروجردی، البرهان؛ ص ۱۱۱.

۲- ر.ک: صیانه القرآن من التحریف؛ ص ۳۸-۳۹.

۳- اسراء ۸۸: ۱۷.

بیاورند، همانند آن نتواند آورد، هر چند یکدیگر را [در این کار] کمک کنند».

«وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عِبَادِنَا فَآتُوا بِسُورَةٍ مِّنْ مِّثْلِهِ... (۱)؛ و اگر در آنچه بر بنده خود (-پیامبر) نازل کرده ایم شک و تردید دارید، [دست کم] یک سوره همانند آن بیاورید».

«أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَآتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ... (۲)؛ یا می گویند: او قرآن را به دروغ به خدا نسبت داده است؟ بگو اگر راست می گویند یک سوره همانند آن بیاورید...».

این آیات را آیات «تحدی» گویند؛ یعنی هم آورد طلبیدن. پس اگر کسانی سوره یوسف یا دیگر سوره ها را ساخته و در قرآن درج کرده اند، لازمه این حرف شکسته شدن مرز تحدی است و این امر منتفی است.

همین گونه است احتمال تبدیل کلمات قرآن، چنان که شیخ نوری و پیش از وی سید جزایری پنداشته اند؛ زیرا هر گونه تبدیل و تغییر در نظم و جمله بندی کلمات قرآن، موجب می شود که صورت قرآن تبدیل یافته و به تبدیل دهنده منتسب باشد و از صورت وحی بودن خارج شود؛ لذا نسبت دادن چنین کلام تبدیل یافته ای، به تبدیل دهنده اولویت دارد تا سخن الهی. آنان گمان برده اند آیه «...فَلَمَّا خَرَّ تَبَيَّنَتِ الْجِنَّ أَنْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ الْغَيْبِ...» (۳) در اصل «تَبَيَّنَتِ الْإِنْسُ أَنْ لَوْ كَانَتِ الْجِنُّ يَعْلَمُونَ الْغَيْبِ» بوده است (۴) و نیز آیه «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ» (۵) در اصل «خَيْرَ أُمَّةٍ...» بوده است (۶).

همچنین کم نمودن از قرآن نیز موجب می گردد تا نظم اولی کلام به هم بخورد و از بین برود و این به طور قطع در سبک و اسلوب بلاغی کلام مؤثر است و نظم نوین (نقص یافته) نمی تواند همان سبک و اسلوب بلاغی اول را داشته باشد؛ لذا نباید گفت که نظم نوین همان نظم الهی و وحی است. سخیف ترین گفته ها در این زمینه، گفته کسانی است که گمان برده اند از میانه یک آیه بیش از ثلث قرآن اسقاط شده است. می گویند: از وسط آیه «وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِسُوا مَا طَابَ لَكُمْ

[شماره صفحه واقعی : ۴۵۱]

ص: ۲۳۴۶

- ۱- بقره ۲۳: ۲.
- ۲- یونس ۳۸: ۱۰.
- ۳- سبأ ۱۴: ۳۴.
- ۴- ر.ک: بحار الانوار، ج ۹۰، تفسیر نعمانی؛ ص ۲۶-۲۷.
- ۵- آل عمران ۱۱۰: ۳.
- ۶- ر.ک: سید جزایری، منبع الحیاء، ص ۶۷.

مِنَ النَّسَاءِ...» (۱) بیش از دو هزار آیه افتاده است و لذا نظم آیه به هم ریخته و آشفتگی در آن نمودار شده است. این گونه ادعا درباره قرآن وهن آور و مردود است (۲). پس هرگونه گمان زیادت یا نقص یا تبدیل در کلمات قرآن، با مسئله اعجاز در نظم موجود منافات دارد.

#### ۴. ضمانت الهی

یکی از روشن ترین دلایل بر سلامت قرآن و ردّ شبهه تحریف، ضمانتی است که خداوند عهده دار شده تا قرآن را پیوسته مورد عنایت خود قرار دهد و از گزند آفات مصون بدارد، «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ» این آیه سلامت قرآن را کاملاً تضمین می کند. آری، مقتضای قاعده «لطف» نیز چنین است؛ زیرا قرآن سند زنده اسلام و دلیل استوار صحت نبوت است، بایستی همواره از گزند آفات مصون و محفوظ بماند. هرگونه احتمال دستبرد به قرآن، یعنی تزلزل پایه و اساس اسلام که بر خلاف ضرورت عقل و دین است.

البته همین قرآن که در دست مسلمانان است، تضمین شده است و همین دلیل اعجاز است، نه آن گونه که امثال حاجی نوری گمان برده اند (۳) که قرآن در لوح محفوظ یا در سینه پیامبر و اوصیایش محفوظ مانده است؛ زیرا هنری در آن گونه حفظ وجود ندارد، هنر در حفاظت و حراست از این قرآن موجود حاضر است که خداوند با چنین جلال و عظمت از حراست آن یاد می کند. خداوند فرموده است: «وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ (۴)؛ و به راستی که آن کتابی شکست ناپذیر است که هیچ گونه باطلی نه از پیش رو و نه از پشت سر به سایش نمی آید، [چرا که] از سوی خداوند حکیم و شایسته ستایش نازل شده است».

[شماره صفحه واقعی : ۴۵۲]

ص: ۲۳۴۷

۱- نساء ۴:۳. درباره این آیه در آینده سخن خواهیم گفت.

۲- ر.ک: سید جزایری، منبع الحیاه، ص ۶۶.

۳- ر.ک: محمد حسین نوری، فصل الخطاب؛ ص ۳۶۰.

۴- فصلت ۴۲:۴۱-۴۱.



این آیه از آیه پیش صریح تر است که قرآن پیوسته از گزند حوادث مصون بوده است و برای همیشه نیز از پیش آمدهای ناگوار در امان خواهد بود و هرگز چیزی آن را ضایع نخواهد کرد. بطلان هرگز عارض قرآن نمی شود و مقصود از بطلان، اموری است که قرآن را از اعتبار ساقط کند و از اصالت خویش آن را دور سازد. خداوند حکیم است، هرگز کار بیهوده نمی کند. حمید است، پیوسته کارهای او مورد ستایش است. پس قرآنی که از یک چنین مقامی نازل شده باشد، آینده آن حساب شده و برای همیشه محفوظ است «إِنَّ اللَّهَ لَا يُخَلِّفُ الْمِيعَادَ (۱)؛ خداوند هرگز از وعده هایی که می دهد، تخلف نمی ورزد».

## ۵. عرضه روایات بر قرآن

از دلایل دیگر سلامت قرآن و عدم تغییر آن در طول تاریخ، روایاتی است که از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل شده است. از جمله فرموده: «إِنَّ عَلَى كُلِّ حَقِّ حَقِّهِ وَ عَلَى كُلِّ صَوَابٍ نَوْرًا، فَمَا وَافَقَ كِتَابَ اللَّهِ فَخَذْوَهُ وَ مَا خَالَفَ كِتَابَ اللَّهِ فَدَعُوهُ (۲)؛ برای رسیدن به هر حقی، حقیقتی است که آن حق را آشکار می کند و برای پی بردن به هر درستی و راستی، نوری وجود دارد که به آن راهنمایی می کند [و قرآن همان حقیقت و نوری است که روشن گر حقیقت ها و صواب ها است] پس هر چه [از احادیث] با قرآن موافق باشد آن را برگزینید و هر چه با آن مخالف باشد واگذارید».

اکنون این پرسش مطرح می شود که اگر احتمال آن می رفت که قرآن مورد دستبرد قرار گیرد و از اعتبار ساقط گردد، آیا جای آن بود که معیار سنجش قرار گیرد و دلیل روشن بر صحت و سقم روایات باشد؟ هرگز! پس قرآن بایستی همواره راه سلامت را در پیش داشته باشد تا بتواند اعتبار خویش را ثابت نگه داشته و معیار سنجش حق و باطل باشد.

## ۶. نصوص اهل بیت

در زمینه نفی تحریف، روایات خاصی از ائمه معصومین علیهم السلام در دست است که

[شماره صفحه واقعی : ۴۵۳]

ص: ۲۳۴۸

۱- رعد ۱۳:۳۱.

۲- اصول کافی، ج ۱، ص ۶۹.

به طور کلی احتمال تحریف یا شبهه تحریف را در قرآن منتفی می سازد و شیعه امامیه به پیروی از اهل بیت معتقدند قرآن همواره از هر گونه تحریف مصون و محفوظ بوده است. اینک چند نمونه از این روایات:

روایت اول: در نامه ای که امام باقر علیه السلام به سعد الخیر نگاشته، چنین آمده است:

«و کان من نبذهم الكتاب أن أقاموا حروفه و حرّفوا حدوده...؛ و یک نمونه از پشت سر افکندن قرآن، آن بود که حروف و کلمات آن را استوار، ولی حدود و احکام آن را تحریف و تغییر دادند.» در این روایت شریف، از دستبرد به معانی و تفاسیر منحرف سخن به میان آمده است، ولی الفاظ و عبارات قرآن همچنان دست نخورده شمرده شده است. در حدیث مشابه به جای تحریف حدود، تضييع حدود آمده است: «و رجل قرأ القرآن فحفظ حروفه و ضييع حدوده (۱)؛ حفظ حروف [درستی تلاوت] نموده، ولی حدود و مقررات آن را تضييع نموده است.»

□  
روایت دوم: ابو بصیر از امام صادق علیه السلام می پرسد، مردم می گویند چرا خداوند فرموده است: «أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (۲) ولی نامی از علی و خاندان او نبرده است؟ حضرت فرمود: «در قرآن فریضه نماز نازل گردید، ولی از رکعات و شرایط آن نامی برده نشد تا آنکه پیامبر صلی الله علیه و آله خود بیان نمود» (۳). در این روایت شریف، این اصل تثبیت شده است که قرآن جای بیان اصول و کلیات فرائض و احکام است و بیان فروع و جزئیات بر عهده پیامبر است. در نتیجه امام علیه السلام تقریر فرمود که در قرآن هرگز نامی از علی و خاندان او نبرده نشده است؛ زیرا این وظیفه پیامبر بوده تا مانند بیان رکعات و شرایط نماز، آن را نیز بیان کند؛ لذا هر گونه روایت ضعیف السند که حاکی از بودن اسم علی و خاندان او در قرآن و سپس ساقط شدن آن ها از قرآن است، طبق این روایت مردود شناخته شده است.

روایت سوم: شیخ مفید از جابر و او از امام باقر علیه السلام روایت می کند که فرمود:

«موقع ظهور، حضرت مهدی به مردم قرآن می آموزد. آن گاه مشکل ترین کار در این امر مسأله ترتیب مصحف شریف است؛ زیرا ترتیب مصحف حضرت با ترتیب

[شماره صفحه واقعی : ۴۵۴]

ص: ۲۳۴۹

۱- اصول کافی، ج ۲، ص ۶۲۷، شماره ۱.

۲- نساء ۵۹: ۴.

۳- اصول کافی، ج ۱، ص ۲۸۶.

مصحف فعلی تفاوت دارد» (۱). به عبارت دیگر قرآنی که حضرت ارائه می دهد، به جز در ترتیب و نحوه تالیف آیات و سوره ها، هیچ گونه تفاوتی با مصحف موجود ندارد.

## ۷. نظر علمای بزرگ شیعه

بی مناسبت نیست در اینجا برخی از تصریحاتی را که بزرگان علمای امامیه، در زمینه نفی تحریف ابراز داشته اند، عرضه کنیم تا روشن شود هیچ گاه علمای شیعه قایل به تحریف قرآن نبوده اند و آنچه به آنان نسبت داده می شود کذب محض است. البته برخی از اخباریون افراطی - که در زمره شاخصین علمای شیعه قرار نگرفته اند - در این زمینه مطالبی را گفته اند که نباید به حساب عموم شیعه گذاشت.

اگر بخواهیم بزرگان علمای امامیه را به دو دسته محققین و محدثین (۲) تقسیم کنیم باید بگوییم محققین از روز نخست تا کنون، بالاتفاق شبهه تحریف را مردود شمرده اند و محدثین نیز از دوران رئیس المحدثین ابو جعفر صدوق تا زمان خاتم المحدثین شیخ حرّ عاملی و نیز محدث کاشانی، همه با محققین همگام بوده و منکر تحریف بوده اند. صرفاً از سده یازدهم گروهی به نام اخباریون که جایگزین محدثین شدند، مسأله تحریف را مطرح ساختند و این غائله را برپا نمودند، بنابراین نباید این نظر ناصواب را به همه شیعیان نسبت داد. در اینجا برای اثبات ادعای فوق سخنانی از بزرگان را به عنوان شاهد می آوریم:

۱. شیخ المحدثین ابو جعفر محمد بن علی بن الحسین بن بابویه صدوق (متوفای ۳۸۱) در رساله اعتقادات چنین می گوید: «اعتقاد ما بر این است قرآنی که بر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نازل گردیده، همین قرآن موجود است که در دست مردم قرار دارد

[شماره صفحه واقعی : ۴۵۵]

ص: ۲۳۵۰

۱- الارشاد، ص ۳۶۵.

۲- فرق میان محققین و محدثین در آن است که محققین در احکام شرع اجتهاد را روا می دارند و اندیشه عقلی را در شناخت معارف دین دخیل می دانند، ولی محدثین، صرفاً پیرو احادیث وارده از معصومین بوده، تمامی اصول و فروع دین را طبق آن بررسی می کنند. ولی این دقت را روا می داشتند که در استناد به روایات روش اتقان را در پیش گیرند و هرگز در این راه سستی و تساهل از خود روا نمی داشتند. محققین در اجتهاد و اظهار رأی و نظر، خود را آزاد می دانند و پیوسته رهنمودهای خود و اندیشه را پیش رو خود قرار داده اند، بر خلاف محدثین که فقط به ظواهر احادیث وارده تمسک می جویند به شرط آنکه در انتخاب آن دقت شده و از راه صحیح به دست آمده باشد.

با ۱۱۴ سوره، بی کم و کاست و هر کس به ما نسبت دهد که قرآن را بیش از این می دانیم، دروغ گوست» (۱).

۲. عمید طائفه محمد بن محمد بن نعمان، معروف به شیخ مفید (متوفای ۴۱۳) در کتاب پراج خود «اوائل المقالات»، می گوید: «برخی از اهل امامت بر این باورند که از قرآن هرگز چیزی کم نشده است، نه کلمه و نه آیه و نه سوره ای؛ به جز آنچه در مصحف علی علیه السلام بوده و عنوان شرح و تفسیر را داشته است». آن گاه گوید: «این قول، نزد من به حقیقت نزدیک تر است از قول کسانی که گفته اند برخی کلمات از قرآن افتاده و رأی من همان است. و اما زیادت در مصحف، هرگز نبوده و نیست و این مطلب اجماعی علماست؛ زیرا اگر افزوده شدن سوره ای مورد نظر باشد با مسأله اعجاز منافات دارد و اگر افزوده شدن کلمه یا کلماتی مقصود باشد آن نیز به دلیل عدم رجحان مردود است، پس قرآن از هر گونه زیادتی در سلامت است. علاوه بر استدلال مذکور در این زمینه از امام صادق علیه السلام روایتی در دست دارم» (۲).

۳. علم الهدی سید مرتضی علی بن الحسین (متوفای ۴۳۶) در جوائیه اول از مسایل رساله طرابلسیات می گوید: «علم به صحیح نقل قرآن مانند علم به وجود شهرهای بزرگ و حوادث تاریخی معروف و کتاب های مشهور جهان و اشعار شعرای عرب است؛ زیرا عنایت به قرآن، پیوسته بیش از امور یادشده بوده است...».

۴. شیخ الطائفه ابو جعفر محمد بن الحسن طوسی (متوفای ۴۶۰) در مقدمه تفسیر نفیس خود «التبیان» آورده است: «احتمال زیادت در قرآن به طور کلی منتفی است؛ زیرا اجماع امت بر عدم زیادت است و اما نقیصه، این عقیده نیز با ظاهر آرای مسلمین مخالف است و همین شایسته مذهب ماست که هرگز در قرآن زیادتی و نقصی رخ نداده است. کلام سید مرتضی و ظاهر روایات اهل بیت بر همین دلالت دارد...» (۳).

[شماره صفحه واقعی : ۴۵۶]

ص: ۲۳۵۱

۱- ر.ک: اعتقادات شیخ صدوق همراه با شرح باب حادی عشر؛ ص ۹۴-۹۳.

۲- اوائل المقالات، ص ۵۶-۵۴. شاید مقصود از روایت یادشده همان هایی باشد که یادآور شدیم.

۳- التبیان، ج ۱، مقدمه، ص ۳.

۵. جمال الدین ابو منصور حسن بن یوسف بن المطهر، علامه حلی (متوفای ۷۲۶) در «أجوبه المسائل المهنائیه» در جواب سید مهنا گوید: «حق آن است که هرگز تبدیل، تأخیر و تقدیم در قرآن رخ نداده است. همچنین زیادت و نقصی بر آن وارد نشده است. پناه می برم به خدا از این که کسی چنین چیزی را باور داشته باشد؛ زیرا موجب طعن در معجزه جاوید اسلام می شود و اساس نبوت را متزلزل می کند» (۱).

برای این که نقل اقوال علما موجب طولانی شدن بحث نشود، در اینجا فقط به نام و آدرس گفتار دانشمندان نامی شیعه بسنده می کنیم (۲):

علامه ابو علی فضل بن حسن طبرسی (متوفای ۵۴۸)، مجمع البیان، ج ۱، ص ۱۵.

محقق اردبیلی (متوفای ۹۹۳)، مجمع الفوائد، ج ۲، ص ۲۱۸.

شیخ جعفر کبیر کاشف الغطاء (متوفای ۱۲۲۸)، کشف الغطاء و رساله الحق المبین، ص ۱۱.

شیخ محمد حسین آل کاشف الغطاء (متوفای ۱۳۷۳). أصل الشیعه و أصولها، ص ۱۳۳.

فیض کاشانی محمد محسن (متوفای ۱۰۹۰)، مقدمه ششم تفسیر صافی و علم الیقین، ج ۱، ص ۵۶۵ و وافی، ج ۲، ص ۲۷۴-۲۷۳.

خاتم المحدثین شیخ حرّ عاملی، صاحب وسائل الشیعه (متوفای ۱۱۰۴) در رساله فارسی که به همین منظور نوشته است، طبق نقل شیخ رحمت الله دهلوی در کتاب پرارزش خود؛ اظهار الحق، ج ۲، ص ۲۰۸ و الفصول المهمه، سید شرف الدین، ص ۱۶۶.

علامه شیخ محمد جواد بلاغی (متوفای ۱۳۵۳)، آلاء الرحمن، ج ۱، ص ۲۷-۲۵.

محقق ثانی شیخ علی بن عبد العالی کرکی (متوفای ۹۴۰) در رساله ای که به همین منظور نوشته است؛ طبق نقل سید محسن اعرجی در کتاب اصولی خود:

[شماره صفحه واقعی: ۴۵۷]

ص: ۲۳۵۲

---

۱- أجوبه المسائل المهنائیه، ص ۱۲۱، مسأله ۱۳.

۲- بیانات این بزرگان را به تفصیل در صیانه القرآن من التحریف آورده ایم.

شرح وافیه (خطی).

سید شرف الدین عاملی (متوفای ۱۳۸۱)، الفصول المهمه، ص ۱۶۳ و نیز در کتاب ردیۀ خود بر مسایل موسی جار الله، ص ۲۸.

سید محسن امین عاملی (متوفای ۱۳۷۱)، أعیان الشیعہ، ج ۱، ص ۴۱.

علامۀ امینی شیخ عبد الحسین تبریزی، الغدیر، ج ۳، ص ۱۰۱.

علامۀ طباطبایی (متوفای ۱۴۰۲)، المیزان، ج ۱۲، ص ۱۳۷-۱۰۶.

امام خمینی قدس سره در کتاب «تهذیب الاصول»، ج ۲، ص ۱۶۵ و نیز در «انوار الهدایه» شرح کفایه الاصول، ج ۱، ص ۲۴۵ که با کمال حدت و شدت از موضع پاک بزرگان شیعه در این باره دفاع نموده و از بی ارزشی گفته های حاجی نوری پرده برداشته است.

آیت الله سید ابو القاسم خویی قدس سره در مقدمۀ تفسیر خود «البیان»، ص ۲۵۸-۲۱۵.

با دلایل متین و استوار از ساحت قدس قرآن دفاع کرده هرگونه اتهام قول به تحریف را از شیعه ناروا دانسته که این نوشتار شمه ای از بیانات روشن و مستدل این استاد بزرگوار است.

## ردّ اتهام

بسیاری از بزرگان علمای اهل سنت، که منصفانه مسأله تحریف را بررسی کرده اند، شیعه امامیه را از تهمت قول به تحریف مبرا دانسته اند. اولین کسی که شهادت به نزاهت موضع شیعه داده است، ابو الحسن علی بن اسماعیل اشعری (متوفای ۳۲۴)، شیخ اشاعره و بنیان گذار مکتب اشعری است که تمامی جهان تسنن، امروزه پیرو این مکتب هستند. وی در این زمینه چنین می گوید:

«شیعه امامیه دو دسته اند: یک دسته کوتاه نظران ظاهربین که فاقد اندیشه اند و در مسایل دینی دارای نظر و آرای عمیق نیستند. اینان قایل به تحریف در جهت نقص برخی کلمات بوده اند و دلیل آنان روایاتی است که نزد محققین طائفه فاقد اعتبار است؛ ولی همین دسته نسبت به زیادتی در قرآن، به کلی منکرند و می گویند: هرگز در قرآن زیادتی رخ نداده است. دسته دوم، محققین و صاحبان نظر و اجتهادند که

[شماره صفحه واقعی : ۴۵۸]

ص: ۲۳۵۳

هر دو جهت زیادت و نقص را منکرند. آنان می گویند قرآن همچنان که بر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نازل شده تاکنون دست نخورده است و از گزند تحریف، به طور مطلق، در امان بوده است، زیادت، نقص و تبدیل و تغییری در آن حاصل نشده است» (۱).

علامه شیخ رحمت الله هندی دهلوی در کتاب نفیس خود «اظهار الحق» (۲) به تفصیل در نزاهت و برائت شیعه از قول به تحریف سخن گفته است. مجموع گفتار او را در صیانه القرآن آورده ایم. همچنین استاد معاصر، محمد عبد الله دراز در کتاب پراج خود، «المدخل إلى القرآن الکریم» (۳)، از شیعه دفاع نموده، ساحت آنان را از این تهمت مبرا دانسته است. استاد شیخ محمد محمد مدنی، رئیس دانشکده الهیات دانشگاه الازهر در «رساله الاسلام» (۴) به تفصیل و استشهاد فراوان از موضع شیعه دفاع کرده و به طور کلی این نسبت را به شیعه نسبت ظالمانه گرفته است (۵).

### منشأ قول به تحریف

منشأ قول به تحریف، روایاتی است که در کتب حدیثی اهل سنت و شیعه آمده است، ظاهر آن روایات، به تحریف کتاب دلالت دارد و همواره علما و محققان شیعه و سنی در صدد چاره جویی این گونه روایات بوده اند. این روایات یا سندهای ضعیف و فاقد اعتبار دارند یا دلالت های نارسا و قابل تأویل. در کتب اصولی و کلامی این روایات به طور کلی مردود شناخته شده است. علامه شیخ محمد جواد بلاغی در مقدمه تفسیر «آلاء الرحمن» می گوید:

«در جمله روایاتی که حاجی نوری در این باره آورده است، روایاتی وجود دارد که هرگز احتمال صدق آن ها نمی رود. برخی از نظر مفهوم اختلاف بسیار دارند و به تنافی و تعارض منتهی می گردند. به علاوه سند بیشتر این روایات به کسانی باز

[شماره صفحه واقعی : ۴۵۹]

ص: ۲۳۵۴

- ۱- ر.ک: ابو الحسن علی بن اسماعیل اشعری، مقالات الإسلامیین، ج ۱، ص ۱۲۰-۱۱۹. صیانه القرآن من التحریف، ص ۸۱-۷۹.
- ۲- اظهار الحق، ج ۲، ص ۲۰۹-۲۰۶.
- ۳- المدخل إلى القرآن الکریم، ص ۳۹-۴۰.
- ۴- رساله الاسلام، شماره ۴۴، ص ۳۸۵-۳۸۲.
- ۵- ر.ک: صیانه القرآن من التحریف.

می گردد که علما آنان را به ضعف گفتار، فساد مذهب و جفا در روایت وصف کرده اند و یا برخی از آن ها به دروغ گویی و دروغ پردازی شهرت دارند که هرگز روایت از آنان جایز نیست. گروهی حتی درباره ائمه حالت توقف داشته و با آنان دشمنی می کردند. این اوصاف خود کافی است که روایت این افراد قابل اعتماد نباشد» (۱).

این جانب با بررسی تمام این روایات، چه منقول از اهل سنت و چه منقول از شیعه، چنین یافتیم که این قبیل روایات که مایه طعن بر شریعت است، غالباً مجعول و به دست دشمنان دین ساخته و پرداخته شده است یا آن که قابل تأویل به وجوه دیگر است و ربطی به مسئله تحریف ندارد. در اینجا لازم است به برخی از این روایات اشاره شود.

### روایات اهل سنت

در میان اهل سنت گروهی صرفاً به جمع حدیث می پرداختند و کمتر به جنبه محتوا اهمیت می دادند؛ یعنی آنچه در نظر این گروه اهمیت داشت جمع آوری گفتار سابقین بود و تمام ارزش را در کمیت و حجم به دست آمده در این راه می دانستند. لذا بیشتر کوشش داشتند تا مقدار احادیث به دست آمده آنان، بدون توجه به محتوا، بیشتر باشد. از این رو در میان احادیث گرد آمده ایشان، صحیح و سقیم خلط شده است و احیاناً مطالب بیهوده بسیاری به چشم می خورد. این گروه در گذشته به نام «حشویه» خوانده می شدند و امروزه به نام «سلفیون» (۲) معروفند.

چنان که در میان شیعه گروه مشابهی وجود داشته و دارد که به نام «اخباریون» شناخته شده اند. بیشتر و شاید تمام روایات تحریف، به دست این گروه جمع،

[شماره صفحه واقعی : ۴۶۰]

ص: ۲۳۵۵

---

۱- تفسیر آلاء الرحمن، ج ۱، ص ۲۵.

۲- سلفیون به کسانی گفته می شود که صرفاً خود را پیرو سلف (گذشتگان) می دانند و هر چه از آن ها برسد، چه راست و چه دروغ، آن را سرلوحه زندگی خود قرار می دهند و هرگز قدرت تشخیص صحیح از سقیم را ندارند و اجازه تشخیص را نیز به کسی نمی دهند. اینان امروزه قسمتی از «وهابیون» را تشکیل می دهند.



تدوین، ثبت و ضبط شده است و نباید کار این دو گروه را به حساب محققان و اهل نظر از اهل سنت و شیعه گذاشت. اکنون برخی از این روایات را در ذیل می آوریم:

۱. آیه رجم: در قرآن، حکم به رجم نیامده است. فقط به جلد (تازیانه زدن زانی و زانیه) اشاره شده است؛ بنابراین رجم زانی و زانیه در شرایط خاصی (۱) در سنت وارد شده و مورد اجماع امت است؛ ولی عمر بن الخطاب گمان می کرد که در قرآن آیه رجم وجود داشته و این آیه موقع جمع آوری قرآن از قلم افتاده است، لذا همواره می کوشید درج آن را به صحابه بپذیراند. به طوری که قبلاً ذکر شد هنگام جمع قرآن به وسیله زید بن ثابت، عمر خواست نظر خود را به جمع بقبولاند و عبارت «الشیخ و الشیخه إذا زنیا فارجموهما البتة نکالا من الله و الله عزیز حکیم؛ پیرمرد و پیرزنی اگر زنا کردند آنان را سنگسار کنید. عقوبتی است از جانب خدا و خدا عزیز و حکیم است» را به عنوان آیه در قرآن قرار دهد. به طور معمول از وی شاهد طلبیدند او نتوانست شاهد بیاورد، لذا پذیرفته نشد؛ ولی عمر پیوسته در این اندیشه بود که بر مردم عرضه کند و به گمان خود حجت را بر مردم تمام کند. در آخرین روزهای حیات خود، بالای منبر تأکید نمود: «ای مردم! مبادا روز قیامت بگویند عمر به ما نگفت. خدایا شاهد باش که گفتم و عرضه کردم ولی کسی آن را نپذیرفت» (۲).

ظاهراً، عمر حدیثی را با آیه قرآن اشتباه گرفته است؛ زیرا زید بن ثابت می گوید شنیدم که پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: «شیخ و شیخه اگر زنا کردند آنان را سنگسار کنید».

ممکن است عمر نیز آن را از پیامبر شنیده است و گمان کرده آیه قرآنی است که پیامبر تلاوت می فرماید.

۲. آیه رغبت: عمر، گمان داشت که در قرآن آیه ای با این نام وجود داشته و ساقط شده است. او می گفت یکی از آیاتی که در قرآن می خواندیم این آیه بود: «أن لا ترغبوا عن آبائکم فإنه کفر بکم أن ترغبوا عن آبائکم» (۳) محتمل است عبارت

[شماره صفحه واقعی : ۴۶۱]

ص: ۲۳۵۶

- ۱- زناکار اگر دسترسی به حلال داشته و راه حرام پیموده، سنگسار می شود و گرنه تازیانه می خورد.
- ۲- ر.ک: صحیح بخاری، ج ۸، ص ۲۱۱-۲۰۸. صحیح مسلم، ج ۴، ص ۱۶۷ و ج ۵، ص ۱۱۶. مسند احمد، ج ۱، ص ۲۳ و ج ۵، ص ۱۳۲ و ۱۸۳. ابو داود (حدود ۲۳). ترمذی (حدود ۷). ابن ماجه (حدود ۹). دارمی (حدود ۱۶). موطأ (حدود ۱۰). تمامی کتب صحاح اهل سنت حدیث آیه رجم را آورده اند.
- ۳- صحیح بخاری، ج ۸، ص ۲۱۱-۲۰۸. صحیح مسلم، ج ۴، ص ۱۶۷ و ج ۵، ص ۱۱۶.

مذکور حدیثی بوده باشد که از پیامبر شنیده شده اما او گمان برده که آیه قرآنی است که تلاوت می گردد.

۳. آیه جهاد: عمر همچنین گمان می برد که این عبارت آیه قرآنی بوده و از قرآن ساقط شده است: «أن جاهدوا كما جاهدتم أول مره» (۱).

۴. آیه فراش: طبق گمان عمر عبارت «الولد للفراش و للعاهر الحجر» (۲) از آیات قرآنی بوده است در حالی که حدیث متواتری است از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله که فرزند، از آن صاحب فراش (رخت خواب، کنایه از شوهر شرعی) است و عاهر (زانی) را نصیبی نیست.

۵. عدد حروف قرآن: عمر را گمان بر آن بود که حروف قرآن ۱/۰۲۷/۰۰۰ است در صورتی که عدد موجود بیش از ۳۲۳/۶۷۱ نیست. از وی روایت شده است: «قرآن دارای هزار هزار حرف و بیست و هفت هزار حرف است. هر که قرآن را برای خدا و با صبر و حوصله بخواند، در مقابل هر حرف یک زوجه از حور العین به او می دهند» (۳). ذهبی گوید: «این خبر باطل را فقط محمد بن عبید نقل کرده است در حالی که به وی اعتمادی نیست» (۴).

۶. عبد الله فرزند عمر چنین می پنداشت که بسیاری از آیه های قرآن از میان رفته است. او چنین می گفت: «کسی از شما نگوید که تمامی قرآن را فرا گرفته ام، از کجا می داند تمامی قرآن کدام است؟ در صورتی که بسیاری از قرآن از میان رفته است.

بلکه باید بگوید آنچه هست فرا گرفته ام» (۵).

۷. برخی گمان می کردند که در جنگ یمامه (در سال اول خلافت ابو بکر با کشته شدن بسیاری از صحابه، بخشی از قرآن نابود شده است؛ زیرا عالمان قرآن در این جنگ کشته شدند و پس از آنان کسی ندانست سرنوشت آن مقدار از قرآن که همراه آنان بود به کجا انجامید و هرگز کسی آن را در قرآن (مصحف موجود) ننوشت و ثبت

[شماره صفحه واقعی : ۴۶۲]

ص: ۲۳۵۷

- 
- ۱- الدر المنثور، ج ۱، ص ۱۰۶.
  - ۲- ر.ک: الدر المنثور، ج ۱، ص ۱۰۶. فتح الباری، ج ۱۲، ص ۱۲۷. تفسیر ابن کثیر، ج ۳، ص ۲۶۱. البرهان، ج ۲، ص ۳۶-۳۷.
  - ۳- الاتقان، ج ۱، ص ۱۹۸.
  - ۴- میزان الاعتدال، ج ۳، ص ۶۳۹.
  - ۵- الاتقان، ج ۳، ص ۷۲.

نمود...ابن ابی داود این مطلب را از ابن شهاب آورده است (۱).

۸. در مصحفی که عایشه برای خود انتخاب کرده بود، زیادتى بود که در دیگر مصحف ها وجود نداشت و آن عبارت چنین بود: «إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا وَعَلَى الَّذِينَ يُصَلُّونَ الصَّفْوَةُ الْأُولَى» حمیده دختر ابی یونس، خدمت گزار عایشه، می گوید: «البتة این تا موقعی بود که عثمان مصحف ها را تغییر نداده بود» (۲).

۹. عایشه گمان می کرد که در قرآن آیه ای بوده است که مقدار شیرخوارگی را که موجب حرمت (رضعات محرّمه) می شود تعیین می کرد؛ ولی موقع اشتغال به دفن پیامبر صلی الله علیه و آله گوسفندی وارد اتاق وی شده است و صفحاتی را که مشتمل بر آیه رضعات بود جویده و خورده است! آن آیه ابتدا چنین بود: «عشر رضعات یحرّمن» ولی بعدا با آیه «خمس رضعات یحرّمن» نسخ شد. عایشه گوید: «موقع وفات پیامبر صلی الله علیه و آله این دو آیه، جزء آیات قرآن تلاوت می گردید» (۳).

۱۰. ابو موسی اشعری، گمان می برد در قرآن سوره ای وجود داشته معادل سوره براءت و سوره دیگری معادل سوره های «مسیحات»، که این سوره ها از قرآن ساقط شده و از بین رفته است. او می گوید: فعلا یکی از آیات سوره معادل براءت را به یاد دارم: «لو كان لابن آدم واديان من مال لا بتغى واديا ثالثا ولا يملأ جوف ابن آدم إلا التراب». ابو موسی ظاهرا حدیث وارد را با قرآن اشتباه گرفته است و نیز می گوید: از سوره مفقود شده هم ردیف مسیحات آیه ای را به یاد دارم: «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَمْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ فَتَكْتَبُ شَهَادَةً فِي أَعْنَاقِكُمْ فَتَسْأَلُونَ عَنْهَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ» (۴)؛ ولی این عبارت ها از احادیث قدسی است که به گمان ابو موسی از قرآن است (۵).

۱۱. به صحابی جلیل ابی بن کعب نسبت داده اند که گفته است: «سوره احزاب که فعلا دارای ۷۳ آیه است، معادل سوره بقره بوده و حدود ۲۸۶ آیه داشت». این گفتار را به عایشه نیز نسبت داده اند که شاید غرض او تحریک مردم علیه عثمان

[شماره صفحه واقعی : ۴۶۳]

ص: ۲۳۵۸

۱- منتخب كنز العمال، در حاشیه مسند احمد، ج ۲، ص ۵۰.

۲- الاتقان، ج ۳، ص ۷۳.

۳- صحیح مسلم، ج ۴، ص ۱۶۷. دارمی، ج ۲، ص ۱۵۷. ابو داود، ج ۱، ص ۲۲۴.

۴- صحیح مسلم؛ ج ۳، ص ۱۲۰.

۵- ر.ك: مسند احمد، ج ۵، ص ۲۱۹.

۱۲. مالک بن انس گمان می کرد که بیش از یک چهارم از سوره براءت باقی نمانده است. او می گوید: «این سوره هم آورد سوره بقره بوده و از اول آن، مقدار زیادی افتاده است و بسم الله الرحمن الرحيم نیز جزء آیات ساقط شده است» در این زمینه روایات بسیاری آورده اند که همگی ناتوانی ذهن ناقل را می رساند (۲).

### فاجعه کتاب الفرقان

متأسفانه مشکلی که این گونه روایات به بار آورده این است که عده ای آنان را باور داشته و ترتیب اثر داده اند. آنان معتقد شده اند که بعد از رحلت پیامبر تا موقع خلافت عثمان که یکسان کردن مصاحف انجام گرفت، آیه ها و سوره هایی از قرآن کم یا بر آن افزوده شده است و این همان تحریف در قرآن است که ضرورت دینی بر خلاف آن حکم می کند.

یکی از کسانی که تحت تأثیر این گونه باورهای ناروا قرار گرفته محیی الدین ابن عربی (متوفای ۶۳۸)، صاحب کتاب «فتوحات مکیه» است. او بر این باور بوده که قرآن دست خوش تحریف گردیده، چیزهایی از آن کم شده است. گوید: «اگر نبود افراد ضعیف دل که زود می لغزند و اعتقادشان متزلزل می شود و حکمت چنین کاری را مجاز نمی شمرد هرآینه روشن می کردم تمامی آنچه را که از مصحف عثمان ساقط شده است...» (۳).

ولی از همه ناگوارتر، کتابی است به نام «الفرقان» که در عصر اخیر، به دست نویسنده مصری، محمد محمد عبد اللطیف معروف به ابن الخطیب، از علمای معروف مصر، نوشته شده است. در این کتاب این باورهای نادرست جمع آوری شده و بر آن ها صحه گذاشته شده است و به صرف این که در صحاح سته آمده، صحیح دانسته شده است. این کتاب در مصر، غوغایی برپا کرد و مردم علیه آن

[شماره صفحه واقعی : ۴۶۴]

ص : ۲۳۵۹

- 
- ۱- مسند احمد، ج ۵، ص ۱۳۲. الاتقان، ج ۲، ص ۷۲. صیانه القرآن من التحریف، ص ۱۷۱-۱۷۰.
  - ۲- الاتقان، ج ۱، ص ۱۸۴. المستدرک، ج ۲، ص ۳۳۱-۳۳۰. الدر المنثور، ج ۳، ص ۲۰۹.
  - ۳- به نقل از شیخ عبد الوهاب شعرانی در کتاب «الکبریة الأحمر» که در بیان آرا و عقاید شیخ اکبر نوشته و در حاشیه کتاب «الیواقیت و الجواهر»، ج ۱، ص ۱۳۹، چاپ شده است. (چاپ مصطفی البابی - مصر ۱۹۵۹ م).

شوریدند تا آن که دانشگاه الازهر از دولت تقاضای مصادره کتاب را کرد و نسخه های پخش نشده مصادره شد، ولی در همان مدت کوتاه، کتاب اثر سوء خود را گذاشت و در جهان منتشر شد؛ نسخه هایی از آن کتاب در قم فعلا موجود است و اخیرا در تیراژی بالا در لبنان چاپ و منتشر گردید! نویسنده این کتاب معتقد است علاوه بر تغییرات و تحریفاتی که پیش از عثمان در قرآن رخ داده است پس از آن نیز، به دست حجاج در دوازده جای قرآن تغییرات اساسی رخ داد و بر خلاف آنچه در زمان عثمان بوده، ثبت شده است. مثلا می گوید: در قصه نوح در سوره شعراء «مَنْ الْمُخْرَجِينَ» (۱) بود، و در قصه لوط «مَنْ الْمَرْجُومِينَ» (۲) ولی حجاج آن را تغییر داد و «مِنْ الْمَرْجُومِينَ» را در قصه نوح آورد و «مِنْ الْمُخْرَجِينَ» را در قصه لوط که اکنون بر همین منوال است (۳).

## روایات امامیه

نخستین کسی که در این زمینه کتاب نوشت و مسأله تحریف را مطرح نمود، سید نعمت الله جزایری (متوفای ۱۱۱۲) بود که در کتاب «منبع الحیاه» (چاپ بغداد و بیروت) این مسئله را مورد بحث قرار داد و با دلایل چندی در صدد اثبات تحریف قرآن برآمد؛ سپس (بعد از گذشت بیش از ۲۰۰ سال) حاجی نوری (متوفای ۱۳۲۰) کتاب «فصل الخطاب» را نوشت و مجموعه روایاتی را در این زمینه عرضه داشت که اساسا فاقد اعتبار و بیشتر فاقد دلالت بر مقصود ایشان است. ذیلا نمونه های برجسته ای از آن ها را می آوریم:

سید جزایری در این زمینه می گوید: «روایات مستفیضه بلکه متواتره (۴) دلالت دارند که قرآن دست خوش تحریف گردیده». اولین و عمده ترین روایتی را که مورد استناد قرار می دهد، روایت فاقد سندی است که از کتاب مجهول الحال «احتجاج»

[شماره صفحه واقعی : ۴۶۵]

ص: ۲۳۶۰

۱- شعراء ۱۶۷: ۲۶.

۲- شعراء ۱۱۶: ۲۶.

۳- الفرقان، ص ۵۲-۵۰.

۴- استفاضه در موردی گفته می شود که روایات فراوان وارد شده باشد ولی به سر حد تواتر قطعی نرسیده باشد. ولی تواتر در موردی است که کثرت روایات به حدی است که موجب قطع و یقین می گردد- (ر.ک الأنوار النعمانیة، تألیف سید جزایری، ج ۲، ص ۳۵۷).

نقل می کند که از امیر مؤمنان علیه السلام پرسیده شد که تناسب میان صدر و ذیل این آیه چیست «وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنِيَّ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ (۱)؛ و اگر در اجرای عدالت درباره اموال یتیمان [که نزد شما سپرده شده] بیمناکید، پس هرچه از زنان که شما را پسند افتاد، دو یا سه یا چهار به همسری اختیار کنید». آن گاه حضرت فرموده باشند که بیش از یک سوم قرآن از این آیه افتاده است (۲) و روایاتی از این قبیل که در ذیل استدلالات حاجی نوری می آوریم.

اکنون به بررسی این روایت که عمده شاهد سید و دیگران (کسانی که بی اندیشه قایل به تحریف شده اند) است می پردازیم، تا ارزش این گونه روایات روشن شود:

اولاً: کتاب احتجاج منسوب به طبرسی، به طور کلی روایات آن فاقد سند است.

ثانیاً: مؤلف این کتاب تاکنون مجهول الهویّه و ناشناخته است و مشخص نیست کدام طبرسی، زیرا طبرسی معرّب «تفرشی» کسی است که از اهل تفرش باشد.

اکنون کدام یک از تفرشیان این کتاب را نوشته معلوم نیست. برخی گمان برده اند که صاحب «مجمع البیان» یا فرزند یا نوّه او است. ولی مگر می شود منسوب بودن به یک شهرستان، که افراد آن از شمارش بیرون است، موجب شود تا آنان را یکی بدانیم! ثالثاً: متن روایت مشوّش و قابل پذیرش نیست، زیرا اسقاط بیش از یک سوم قرآن یعنی بیش از دو هزار آیه (۳) از وسط یک آیه را افاده می کند! چگونه ممکن است تصور کنیم که دو هزار آیه در متن یک آیه جای داشته است؟! رابعاً: تناسب میان صدر و ذیل آیه - با مراجعه به شأن نزول و اقوال مفسرین - روشن است، زیرا مسلمانان در صدر اسلام که همواره در جنگ با کفار و مشرکین بودند و سربازان شهید که بیشتر جوان بودند، از خود فرزندان خردسال و اموالی باقی می گذارند، همچنین همسران بیوه و جوان از آنان باقی می ماند. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله سرپرستی ایتام و اموال آنان را به افراد متعهد واگذار می کرد، اینان بیم آن

[شماره صفحه واقعی : ۴۶۶]

ص: ۲۳۶۱

۱- نساء ۴:۳.

۲- رساله «منبع الحیاه» سید جزایری چاپ بغداد، ص ۷۰-۶۸ و چاپ بیروت، ص ۶۹-۶۶.

۳- زیرا مجموع آیات قرآن اکنون ۶۲۳۶ آیه است.

داشتند که مبادا تصرف ناروایی در آن اموال بشود و دربارهٔ رعایت حال ایتم کوتاه آیند. لذا یکی از راه های چاره سازی ازدواج با همسران شهیدان بود، که در آن صورت، اموال بازمانده حالت اشتراک در مصرف پیدا کرده و رضایت صاحبان مال، خود به خود جلب می گردید. یکی از اسباب جواز تعدد زوجات همین امر است که یک ضرورت و چاره جویی اجتماعی است. هم فرزندان خردسال شهیدان تحت حمایت و عنایت بیشتری قرار می گیرند و هم شبهه تصرف در اموال ایتم مرتفع می شود. علاوه که جلوی فسادهایی که ممکن است از بی شوهر ماندن بیوه های جوان پیش آید گرفته می شود.

البته این ها مسایلی است که قایلین به تحریف درک نکرده و چشم بسته به هر خار و خسکی چنگ زده اند.

حاجی نوری، برای آن که ثقه الاسلام محمد بن یعقوب کلینی (متوفای ۳۲۸) را از قایلین به تحریف معرفی کند، روایات وارده در کتاب شریف کافی را یادآور می شود و برای نمونه یکی از ابواب اصول کافی را ارائه می دهد تا ثابت کند مرحوم کلینی قایل به تحریف قرآن است و اختصاص یک باب از کتاب به این امر را دلیل بر مدعای خود گرفته است (۱). ما اکنون آن باب را با تمام روایاتش - که شش روایت است - می آوریم تا صحت و سقم این نسبت کاملاً روشن شود.

مرحوم کلینی آن باب را با این عنوان مطرح کرده است:

«باب أنه لم يجمع القرآن كله إلا الأئمة عليهم السلام و أنهم يعلمون علمه كله؛ قرآن را کسی جز ائمه علیهم السلام جمع نکرده است و آنانند که تمامی علوم قرآن را می دانند».

روشن است که مقصود، جمع کردن تمامی تفسیر و تأویل قرآن است؛ زیرا قسمت دوم عبارت فوق، قسمت اول را توضیح می دهد؛ و آنانند که تمامی علوم قرآن را می دانند. این همان معنای جمع کردن تمامی قرآن است. سپس روایاتی را آورده است که عبارتند از:

حدیث اول: «ما ادعی أحد من الناس أنه جمع القرآن كله كما انزل إلا كذاب و ما جمعه و حفظه كما نزله الله تعالى إلا علی بن أبی طالب و الأئمة من بعده صلوات الله

[شماره صفحه واقعی: ۴۶۷]

ص: ۲۳۶۲

علیهم؛ هر کس ادعا کند قرآن را همان گونه که نازل شده، جمع کرده است دروغ گوست؛ زیرا کسی جز علی و ائمه پس از وی قرآن را آن گونه که نازل شده جمع و حفظ نکرده است».

مقصود از «همان گونه که نازل شده» معنا و تفسیر صحیح آن است؛ یعنی به همان معنی و تفسیری که خدا خواسته است به علاوه مراد روایت، لفظ و عبارت قرآن نیست؛ زیرا قرآنی که حضرت علی علیه السلام گرد آورده بود، علاوه بر رعایت ترتیب نزول، در مواردی توضیحاتی داشت و یا شرح برخی از مبهمات و تفسیر برخی معضلات و اشاره به مواقع نزول و مناسبات و دیگر شئون تفسیری را دارا بود که مصحف موجود، که به دست دیگر صحابه جمع آوری شد، از آن خالی بود. آن مصحف سپس در دست ائمه و اکنون نزد حضرت حجت است و تاکنون کسی بدان دست نیافته است؛ از این رو حضرت صادق علیه السلام می فرماید: «هر کس ادعا کند، قرآن را آن گونه که نازل شده جمع و ضبط کرده است جز علی و خاندان او، دروغ گفته است». پس این مطلب با مسئله تحریف ارتباطی ندارد.

حدیث دوم: «ما يستطيع أحد أن يدعی أن عنده جميع القرآن كله ظاهره و باطنه غير الأوصياء؛ هیچ کس را یارای این سخن نیست که مدعی شود تمامی قرآن را داراست، ظاهر و باطن آن را، جز اوصیاء».

در این حدیث به خوبی روشن است که مقصود از تمامی قرآن، همان تمامی علم قرآن، علم به ظاهر و علم به باطن است، پس علوم قرآنی به طور کلی، چه علوم ظاهری و چه علوم باطنی (تفسیر و تأویل قرآن) جملگی نزد اوصیای به حق است و این مطلب، هرگز با مسأله تحریف اصطلاحی ارتباطی ندارد.

حدیث سوم: «اوینا تفسیر القرآن و أحكامه؛ علم تفسیر و علم به احکام قرآن، کاملاً به ما داده شده است».

حدیث چهارم: «إني لأعلم كتاب الله من أوله إلى آخره، كأنه في كفي؛ به تمامی قرآن آگاهی دارم، از اول تا آخر، گویی در کف دستم قرار دارد».

حدیث پنجم: «و عندنا و الله علم الكتاب كله؛ به خدا قسم که علم به تمامی کتاب نزد ما است»؛ یعنی به تمام علوم و معارف قرآنی آگاهی داریم.

[شماره صفحه واقعی : ۴۶۸]



حدیث ششم: در تفسیر آیه «وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ» (۱) فرمودند: «إِنَّا عَنِ»؛ یعنی آن کس که علم کتاب را داراست ما هستیم و ما مقصودیم.

به طوری که ملاحظه می شود همه احادیثی که ذکر شد، حکایت از علم و آگاهی به تمامی معارف قرآن دارد و ارتباطی با مسئله تحریف قرآن ندارد.

حاجی نوری به پیروی از سید جزایری دست به نقل روایاتی زده که عموماً از کتاب های فاقد اعتبار نقل شده است. آن کتاب ها عبارتند از:

۱. رساله ای در محکم و متشابه قرآن، که تاکنون روشن نشده نویسنده آن کیست.

۲. کتاب السقیفه منسوب به سلیم بن قیس، که مورد دستبرد قرار گرفته و از اعتبار ساقط گشته است.

۳. کتاب قرائات احمد بن محمد سیاری که خود ضعیف الحال و غیر قابل اعتماد شناخته شده است.

۴. تفسیر ابی الجارود که از غلات و مورد لعن امام صادق علیه السلام قرار گرفته است.

۵. تفسیر منسوب به علی بن ابراهیم قمی که تألیف او نیست بلکه از دیگران است و مورد دستبرد قرار گرفته است.

۶. کتاب استغاثه علی بن احمد کوفی که فاسد المذهب معرفی شده است.

۷. کتاب احتجاج طبرسی که فاقد سند و مؤلف آن مجهول است، چنان که اشارت رفت.

۸. تفسیر منسوب به امام حسن عسکری علیه السلام که نسبت جعلی است و فاقد سند اعتبار است.

۹. برخی از تفاسیر فاقد سند معتبر که در نتیجه از حجیت و امکان استناد ساقط شده اند، مانند تفسیر عیاشی و تفسیر فرات بن ابراهیم: و تفسیر ابو العباس ماهیار.

۱۰. کتاب «دبستان المذاهب» که در قرن یازدهم هجری در فاصله (۱۰۴۰-۱۰۶۵) نوشته شده است. نویسنده آن یکی از سران فرقه های زرتشتیان مهاجر به هندوستان است به نام «موبد کیخسرو اسفندیار» از فرزندان «آذر کیوان» مؤسس فرقه «کیوانی» که ممزوجی از تعالیم وارده در کتب آسمانی است و بر دست

[شماره صفحه واقعی : ۴۶۹]

ص: ۲۳۶۴

همین آذر کیوان جمع آوری شده است و در دوران سلطنت اکبر شاه تیموری (۱۹۶۳-۱۰۱۴) می زیسته است. مؤلف مذکور در شهر «پتنه» تولد یافته و یکی از داعیان مذهب پدرش می باشد و هدفش جمع میان مذاهب بوده، از این رو دست به نوشتن این کتاب زده و از عقاید و آداب و رسوم مذاهب رایج جستجو کرده و یادداشت نموده است. ولی از بی خردی، برای جمع آوری آرا و عقاید مذاهب گوناگون، در رهگذرها و قهوه خانه ها و با تماس با افراد معمولی و ناشناس این معلومات را به دست آورده است و هیچ کتاب یا منبع اصیل یک مذهب را مستند قرار نداده، این کاستی و عیب بزرگ با مراجعه به کتاب روشن می باشد. این کتاب بی مایه برای اولین بار در سال (۱۷۸۹ م) بر دست یک انگلیسی به نام «فرنسیس گلادوین» ترجمه و در سال (۱۸۰۹) در «کلکتا» که زیر نفوذ انگلستان بود و با دستور حاکم انگلیسی به نام «ویلیام بیلی» به چاپ رسید. این کتاب پر از «لاطائلات» است و عمده استناد حاجی نوری دربارهٔ سورهٔ جعلی به نام «ولایت» می باشد، که از لحاظ محتوا و ادب و نظم اصلا به لغت عرب شباهت یا تناسبی ندارد چه رسد به قرآن.

در کتاب «صیانه القرآن من التحریف» رویهٔ ناهنجار آن را نشان داده ایم (۱).

این ها منابعی است که حاجی نوری به آن ها استناد کرده و خود می دانسته است که قابل استناد نیستند، ولی از باب «الغریق یتشبث بکلّ حشیش» این کتب فاقد اعتبار را مورد استناد قرار داده است.

روایاتی که در کتاب «فصل الخطاب» گردآوری کرده، ۱۱۲۲ روایت است که ۸۱۵ روایت آن از این کتاب های بی ارزش نقل شده است. از ۳۰۷ روایت باقی مانده که از کتب معتبر نقل شده ۱۰۷ روایت آن مربوط به باب قرائات است که برخی از ائمهٔ اطهار، در قرائت به گونهٔ دیگر قرائت کرده اند. روشن است که اختلاف قرائت، با مسألهٔ تحریف ارتباطی ندارد؛ زیرا اختلاف قرائات سبعة یا اربعة عشر همواره در میان مسلمانان رایج بوده و هیچ کس آن را دلیل بر تحریف ندانسته است. نمی دانیم چرا حاجی نوری این اشتباه بزرگ را مرتکب شده است. مثلا- از مجمع البیان نقل می کند که علی علیه السلام در سورهٔ عادیات، «فوسطن» را با تشدید «سین» خوانده است و

[شماره صفحه واقعی : ۴۷۰]

ص: ۲۳۶۵

در سوره زلزله «خَيْرًا يَرَهُ» را با ضم «ياء» خوانده است و در سوره ضحی از پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ نَقْلٌ شَدِيدٌ كَمَا وَدَّعَكَ» را با تخفیف دال خوانده است و در سوره شمس، اهل مدینه و نیز امام صادق علیه السلام «وَلَا يَخَافُ عُقْبَاهَا» را با «یا» قرائت کرده اند و در سوره فجر، یعقوب و کسائی و سهل «و لا - یوثق» را با فتح «ثا» قرائت کرده اند. از این قبل قرائت ها که بر فرض ثبوت، امری متعارف بوده و هرگز به عنوان تحریف قرآن تلقی نمی شود و صرفاً مبین اجتهاد قراء در چگونگی قرائت قرآن است.

۲۰۰ روایت باقی مانده که مورد استناد اهل تحریف قرار گرفته است، غالباً بر مسأله تحریف دلالت ندارند و درباره مسایل دیگری است. مثلاً، روایت جابر بن عبد الله انصاری:

قال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ لَعَلِي بن ابی طالب: «يا علي، الناس خلقوا من شجر شتى و خلقت أنا و أنت من شجرة واحدة، يقول الله تعالى: «وَفِي الْأَرْضِ قِطْعٌ مُتَجَاوِرَاتٌ...» - حتى بلغ - «يُشِيقِي بِمَاءٍ وَاحِدٍ...» (۱). حاجی نوری گمان کرده است که جمله «حتى بلغ» جزء آیه بوده و حضرت آن را تلاوت فرموده اند (۲). در صورتی که جمله مذکور، کلام راوی است، یعنی تا آن که رسید به اینجا... و نیز از امام صادق علیه السلام روایت شده است که فرمود: پدرم در نماز پس از پایان سوره توحید، این جمله را می گفت: «كَذَلِكَ اللَّهُ رَبِّي» و در بعض روایات سه مرتبه مستحب است. حاجی نوری گمان کرده است که جمله مذکور، جزء سوره توحید بوده که امام در پایان آن را می گفته است (۳). اما روایاتی که بر حسب ظاهر بر تحریف دلالت دارند - گرچه پس از تعمق و دقت نظر، چنین دلالتی برای آن ها نیست - به چند دسته تقسیم می شوند:

۱. روایات تفسیری، که امام علیه السلام در خلال تلاوت آیه، برای توضیح، مختصر تفسیری فرموده، که امثال حاجی نوری این گونه تفسیرهای ضمن تلاوت را جزء قرآن فرض کرده و از آن تحریف فهمیده اند (۴). برای نمونه دو روایت زیر را می آوریم:

در کافی از امام امیر المؤمنین علیه السلام روایتی نقل شده است که امام این آیه را تلاوت

[شماره صفحه واقعی : ۴۷۱]

ص: ۲۳۶۶

۱- رعد ۴: ۱۳.

۲- فصل الخطاب، ص ۲۹۶، به نقل از روایت اربعین ابو سعید نیشابوری، شماره ۳۱.

۳- همان، ص ۳۴۹، به نقل از: تفسیر برهان، ج ۴، ص ۵۲۱ و ۵۲۳.

۴- همان، ص ۲۷۵.

فرمود: «وَ إِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَ يُهْلِكَ الْحَرْثَ وَ النَّسْلَ...» (۱)، سپس افزود:

«بظلمه و سوء سریره»؛ یعنی سعی در فساد در زمین، بر اثر ظلم و سوء نیت اوست. این جمله در ذیل آیه به عنوان تفسیر است نه جزء قرآن.

از امام موسی بن جعفر علیهما السلام روایت شده است که آیه «أُولَئِكَ الَّذِينَ يَعْلَمُ اللَّهُ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ...» (۲) را تلاوت فرمود، سپس افزود: «فقد سبقت عليهم كلمه الشقاء...» که این جمله از حضرت به عنوان شرح و تفسیر است که چرا پیامبر از آنان اعراض کرد.

۲. روایاتی که در آن ها لفظ تحریف به کار رفته که مقصود تحریف معنوی و تفسیر نارواست، ولی حاجی نوری گمان کرده است که همان تحریف اصطلاحی لفظی است (۳).

از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله روایت شده است که فرمود: «یجیء یوم القیامه ثلاثه یشکون:

المصحف و المسجد و العتره. یقول المصحف: یا رب حَرَّفونی و مَزَّقونی و یقول المسجد: یا رب عَطَّلونی و ضیعونی و تقول العتره: یا رب قتلونا و طردونا؛ روز رستاخیز سه [چیز] شکایت می کنند: قرآن، مسجد و عترت. قرآن می گوید:

پروردگارا! مرا تحریف کردند و پاره پاره نمودند و مسجد می گوید: پروردگارا! مرا تعطیل کردند [به مسجد نیامدند] و [حقم را] ضایع نمودند و عترت می گوید:

پروردگارا! ما را کشتند و [از جایگاه خود] راندند».

گرچه در برخی نسخه ها به جای «حَرَّفونی» «حَرَّقونی» آمده ولی به هر حال اگر فرض کنیم حَرَّفونی صحیح است، تحریف در لغت به معنای تفسیر منحرف است و هرگز در لغت، تحریف به معنای اصطلاحی نیامده است. به علاوه، به قرینه تعطیل مساجد که در آن معنای حقیقی مقصود نیست؛ زیرا مساجد به ظاهر آباد است، پس مقصود از تعطیل خالی بودن مسجد از نمازگزاران راستین است؛ تحریف در قرآن هم تغییر مسیر است و تبدیل احکام و هرگز دلیل بر تحریف لفظی نمی تواند باشد.

۳. روایاتی که گمان برده اند دلالت بر افتادگی برخی آیات دارد:

[شماره صفحه واقعی : ۴۷۲]

ص: ۲۳۶۷

۱- بقره ۲:۲۰۵.

۲- نساء ۴:۶۳.

۳- فصل الخطاب، ص ۲۳-۲۴.

در کافی از امام صادق علیه السلام روایت شده است: «إن القرآن الذي جاء به جبرائيل إلى محمد صَلَّى اللهُ عليه و آله سبعة عشر ألف آية» ولی در کتاب وافی- که جامع کتب اربعه است- بدون تردید روایت به گونه دیگر از کافی آورده شده است: «سبعة آلاف آية» (۱)- که تا حدودی هم آهنگ با واقع است و مرحوم فیض اهل دقت در نقل است و در نسخه های کافی که فعلا در دست است احتمال غلط می رود. به علاوه که در سند روایت تردید است و از این جهت قابل استناد نیست (۲).

۴. روایات مربوط به ظهور حضرت حجت و آوردن قرآن جدید بر خلاف قرآن موجود. این روایات صرفا اختلاف را در ترتیب و برخی اضافات تفسیری دانسته است، نه در اصل نص.

در روایت شیخ مفید آمده است: عن الباقر عليه السلام قال: «إذا قام قائم آل محمد صَلَّى اللهُ عليه و آله ضرب فساطيط لمن يعلم الناس القرآن على ما أنزل الله، فأصعب ما يكون على من حفظه اليوم، لأنه يخالف فيه التأليف» (۳)؛ در موقع ظهور حضرت ولی عصر (عج) قرآن تعلیم داده می شود، کار تعلیم مشکل می شود؛ زیرا قرآنی که حضرت آورده بر خلاف تألیف و ترتیب مصحف موجود است.

۵. روایاتی در رابطه با شأن اهل بیت وارد شده است با این مضمون که اگر در قرآن درست دقت شود، فضایل اهل بیت روشن می شود.

از امام صادق علیه السلام روایت شده است که فرمود: «من لم يعرف أمرنا من القرآن لم يتنكب الفتن» (۴)؛ هر کس امر ولایت را از قرآن به دست نیاورد، نمی تواند از فتنه ها در امان باشد.

اهل تحریف گمان کرده اند مقصود آن است که شئون ولایت به صراحت در قرآن بوده و اسقاط شده است، در حالی که مقصود امام علیه السلام چنین نیست، بلکه تدبیر و تعمق در همین قرآن موجود، موجب روشن شدن شئون ولایت می شود. مثلا دقت در آیات اولی الامر و ذوی القربی و غیره، با دید انصاف، مقام شامخ ولایت را روشن

[شماره صفحه واقعی : ۴۷۳]

ص: ۲۳۶۸

۱- محسن فیض کاشانی، الوافی؛ چاپ سنگی، ج ۲، (الجزء الخامس) ص ۲۷۴ و ۲۳۲ (پاورقی) و چاپ مکتبه امیر المؤمنین، ج ۵، ص ۱۷۸۱.

۲- ر.ک: صیانه القرآن من التحریف، ص ۲۶۷-۲۶۳.

۳- الارشاد، ص ۳۶۵.

۴- تفسیر عیاشی، ج ۱، ص ۱۳.

می سازد، گرچه مخالفین توجّهی ندارند یا نمی خواهند داشته باشند.

در اینجا چند نمونه از مواردی را که خواسته اند فضیلتی از فضایل اهل بیت را که در قرآن آمده است نادیده بگیرند، می آوریم تا روشن شود که منظور از این دسته روایات نه تحریف قرآن بلکه دگرگونی در تفسیر و تحریف معنوی آیاتی است که دال بر فضیلت اهل بیت است:

«قُلْ لَا أَسْئَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَىٰ (۱)؛ بگو به ازای آن [رسالتم] پاداشی از شما خواستار نیستیم مگر دوست داشتن نزدیکانم [اهل بیتم]...».

محمد بن جریر طبری در تفسیر این آیه - که از بارزترین آیات در شرف اهل بیت علیهم السّلام است؛ زیرا مودّت آنان اجر رسالت قرار گرفته است، سعی کرده است تا پوششی روی این فضیلت بیفکند. او می گوید: «این آیه خطاب به قریش است تا خویشاوندی خود را با پیامبر به یاد آورند، از ایشان حمایت کنند و از شر دشمنان محفوظش بدارند؛ یعنی پیامبر از قریش به دلیل خویشاوندی درخواست مودّت و دوستی کرد گرچه به او ایمان نیاورده اند». طبری در ادامه می گوید: «پیامبر را در تمامی قریش قرابتی بود و چون او را تکذیب کرده، با وی بیعت نمودند، به آنان گفت: ای قوم، اگر از بیعت با من امتناع ورزیدید، لا اقل خویشاوندی خود را با من مراعات کنید، مبادا اعراب دیگر از من حمایت کنند و شما نکرده باشید». آن گاه سه وجه دیگر بیان داشته است:

۱. درخواست دوستی و مودّت با اهل بیتش؛ ۲. درخواست تقرب و نزدیک شدن به خداوند؛ ۳. درخواست صلّه ارحام یعنی نسبت به رحم یکدیگر مودت داشته باشید.

سپس برای ترجیح وجه اختیاری خود بر این سه وجه می گوید: «دلیل بر صحت اختیار رأی سابق، موضع «فی» در آیه است «الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَىٰ»؛ زیرا اگر وجه اول از وجوه سه گانه مراد بود، باید بدون «فی» آورده شود «موده القربی» و اگر وجه دوم بود باید «الموده بالقربی» گفته شود و اگر وجه سوم بود باید «موده ذی القربی» گفته شود» (۲).

[شماره صفحه واقعی : ۴۷۴]

ص: ۲۳۶۹

۱- شوری ۴۲:۲۳.

۲- ر.ک: تفسیر طبری؛ ج ۲۵، ص ۱۷-۱۵.

این تفسیر و موضع گیری دور از واقعیت است؛ زیرا چگونه ممکن است پیامبر از قوم مشرک و معاند خود طلب یاری کند و آن را اجر رسالت خود- که نپذیرفته اند- بیان کند؟ سخنی بسیار عجیب است! آنان رسالت او را قبول ندارند و او را تکذیب نموده اند، آن گاه پیامبر به آنان می گوید: «اجر رسالت مرا در خویشاوندی خود نگاه دارید و از من حمایت کنید». پیامبر صلی الله علیه و آله می داند که سرسخت ترین دشمنان وی از میان همان قریش بوده و هرگز عقل و حکمت او اجازه نمی دهد که در برابر دشمن، سر خم کند و از آنان حمایت بخواهد.

زمخسری استاد ادب عربی می گوید: «منظور از (فی القربی) این است که اقربین و اهل بیت پیامبر را در جایگاه مودت و محبت خود قرار دهید و آنان را دوست بدانید؛ زیرا آنان در جایگاه محبت و مودت من هستند» (۱).

ابن مخلوف ثعالبی در آیه ولایت: «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ» (۲)؛ سرپرست و ولی شما، تنها خداست و پیامبر او و آنان که ایمان آورده اند، همان کسانی که نماز را برپا می دارند و در حال رکوع زکات می دهند» که درباره خاتم بخشی مولا- امیر المؤمنین علیه السلام نازل شده است و فضیلتی والا به شمار می آید، خواسته است آن را بپوشاند. او می گوید: «این آیه عمومیت دارد، هر نماز گزار و زکات دهنده ای را شامل می شود. آری موقع نزول، مصادف با نماز علی و خاتم بخشی او بود، نه آن که درباره او نازل شده باشد» (۳).

عبد الله بن الزبیر همواره سوره دهر را- که بزرگ ترین فضیلت اهل بیت است- مکی قلمداد می کرد تا رابطه آن را با قصیده اطعام قطع کند.

خلاصه، در قرآن آیات بسیاری وجود دارد که با تعمق نظر و دقت کامل روشن می شود که درباره فضایل اهل بیت رسالت است، ولی متأسفانه عصبیت چشم حق بین گروهی را فرو بسته و حقایق برای آنان آشکار نشده است.

امام صادق علیه السلام می فرماید: «اگر قرآن آن گونه که خدا خواسته و نازل کرده تلاوت شود و مورد تدبیر قرار گیرد، هر آینه ما را با نشانه های ارائه شده اش خواهید یافت» (۴).

[شماره صفحه واقعی : ۴۷۵]

ص: ۲۳۷۰

۱- الکشاف، ج ۴، ص ۲۲۰-۲۱۹ و ر.ک: صیانه القرآن من التحریف، ص ۳۷۵-۳۷۲.

۲- مائده ۵۵:۵.

۳- تفسیر ثعالبی، ج ۱، ص ۴۷۱.

۴- تفسیر عیاشی، ج ۱، ص ۱۳.

این‌ها نمونه‌هایی بودند از روایات شیعه که در کتب معتبر وارد شده و مورد دست‌آویز قایلین قول به تحریف قرار گرفته است، در حالی که روشن شد هیچ‌گونه ربطی به مسأله تحریف ندارد.

### گزارشی از کتاب «فصل الخطاب»

در پایان مناسب آمد تا گزارشی کوتاه از کتاب «فصل الخطاب» ارائه شود تا سستی کتاب و نادرستی دلایل مطرح شده در آن روشن شود.

این کتاب جنجال آفرین (۱) که در تاریخ ۲۸/ج ۲/ ۱۲۹۲ هـ تألیف و در ۱۲/شوال ۱۲۹۸ هـ به چاپ رسیده دارای سه مقدمه و دوازده فصل و یک خاتمه است:

در مقدمه نخست روایات جمع و تألیف قرآن را که از نظر متن مختلف و گوناگونند یادآور می‌شود و متذکر می‌شود که جمع و تألیف قرآن همگون با تألیف دیگر کتب نمی‌باشد و در نتیجه نمی‌توان نظم و ترتیبی که در دیگر مؤلفات است در قرآن انتظار داشت.

در مقدمه دوم انواع تغییر و تحریف متصوّر در قرآن را بیان می‌دارد که برخی ممتنع و برخی ممکن و محتمل است. در مقدمه سوم گفتار بزرگان علمای شیعه را در این باره نقل و احیانا نقد می‌کند.

فصول دوازده گانه در واقع دلایل اثباتی او را تشکیل می‌دهد که به شرح زیر است:

[شماره صفحه واقعی : ۴۷۶]

ص: ۲۳۷۱

۱- از همان روز نخست که حاجی نوری این کتاب را نوشت و چاپ گردید، در حوزه‌های علمیّه شیعه و سرتاسر جهان تشیع جنجالی برپا شد و این عمل ناروای حاجی مورد انتقاد و نکوهش سخت قرار گرفت، مرحوم سید هبه‌الدین شهرستانی -از علمای بزرگ عراق- که در آن روزگار در حوزه علمیّه سامراء از طلاب جوان و پرشور به شمار می‌رفت، می‌گوید: «حوزه همچون دریای خروشان، علیه حاجی نوری و کتاب او به تلاطم درآمد و مجلس و محفلی نبود که علیه او نخروشد و با زبان‌های بزنده و عباراتی تند او را مورد نکوهش و ملامت قرار ندهند و طوفان سهمگینی علیه او سرتاسر حوزه را فرا گرفته بود». (رجوع شود به نامه وی در کتاب البرهان - بروجردی، ص ۱۴۳). نیز از همان ابتدا کتاب‌ها و رساله‌های فراوان در رد آن نوشته شد که اولین آن‌ها کتاب «کشف الإرتیاب» نوشته معاصر وی شیخ محمود معروف به معرب تهرانی است. پس از آن پی‌درپی نوشته‌های زیادی در این باره عرضه شده است. (صیانه القرآن، ص ۱۱۵ به بعد).



در فصل اول مدّعی آن است که کتب گذشته تحریف گردیده و هر آنچه در امم سالفه رخ داده در این امت نیز رخ خواهد داد.

در جواب این شبهه توضیح دادیم که مقصود از تشابه امم، در اصل کلی رفتارهای ناهنجار و مقاومت های ناروای آنان در مقابله با پیامبران است، نه در جزئیات و خصوصیات مربوط به شرایط ویژه هر زمان. علاوه تحریفی که در کتب عهدین صورت گرفته، در رابطه با ترجمه ها و تفسیرهای نابجا است و اساساً مفهوم تحریف-در لغت و در استعمال قرآنی-انحراف در تفسیر و کجی معنا است. هرگز تحریف در قرآن به معنای تحریف لفظی که تغییر در نصّ عبارت اصل باشد، استعمال نشده است.

در فصل دوم گوید: «نحوه جمع و تألیف قرآن که پس از پیامبر انجام گرفت، طبعاً مستلزم افتادگی برخی آیات و کلمات یا جابه جایی آن ها می گردد».

در جای خود روشن ساختیم که تنظیم آیه ها در هر سوره و تکمیل هریک از سوره ها در حیات پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و با دستور و نظارت وی انجام گرفته است، لذا نظم آیات هر سوره را توقیفی می دانیم. آنچه پس از وفات پیامبر انجام گرفته، تنها جمع سوره ها و ترتیب آن ها به صورت «مصحف» بوده است لا- غیر. از این رو ترتیب سوره ها را توقیفی نمی شماریم. علاوه، صحابه بزرگ که به جمع و تألیف قرآن دست زده اند از دقت و آگاهی کامل برخوردار بوده و احتیاط لازم را رعایت کرده اند.

در فصل سوم توجیهاات بزرگان اهل سنت را پیرامون روایات تحریف که در کتب حدیثی آنان آمده، یادآور می شود. در جای خود گفتیم این توجیهاات غیر وجیه است چه رسد به آن که مورد استناد قرار گیرد (۱).

در فصل چهار و پنج و شش گوید که هریک از مولا امیر مؤمنان علیه السلام و عبد الله بن مسعود و ابی بن کعب، برای خود مصحفی گرد آورده بودند که طبعاً با یکدیگر اختلاف داشته اند. در جای خود گفتیم که اختلاف در نظم سوره ها بوده نه چیز دیگر (۲).

[شماره صفحه واقعی : ۴۷۷]

ص: ۲۳۷۲

۱- ر.ک: صیانه القرآن، ص ۳۳-۲۲.

۲- ر.ک: التمهید، ج ۱، ص ۲۶۷-۱۲۰.

در فصل هفتم گوید: «عثمان برخی آیاتی را که مصلحت ندیده از قرآن حذف نموده است». ولی خود حاجی نوری نتوانسته بر این مدعا شاهی بیاورد، لذا گوید: «گرچه دلیلی بر این مدعا وجود ندارد، ولی احتمال آن می رود!» (۱).

در فصل هشتم روایات حشویّه عامّه را شاهد آورده که شرح آن رفت.

در فصل نهم از کعب الأحبار یهودی روایتی نقل می کند که در حضور معاویه گفته: «موالید پیامبر و عترت او را در ۷۲ کتاب آسمانی خوانده است». نیز از وی روایت می کند اسامی دوازده امام را در تورات خوانده، که راوی خبر (هشام دستوائی) از یک یهودی به نام عثو بن اوسو که در حیره (شهری نزدیک کوفه در عراق) با او ملاقات کرده، در این باره سؤال می کند. او نیز تصدیق کرده و نام دوازده امام را به لغت «عبری» برای او می شمرد (که به شوخی بیشتر می ماند) (۲). آن گاه حاجی نوری نتیجه می گیرد: «چگونه می شود که نام دوازده امام در ۷۲ کتاب آسمانی از جمله تورات آمده باشد ولی در قرآن - که ضرورت بیشتری اقتضا می کند - نیامده باشد!».

ولی از ساده اندیشی و خوش باوری های حاجی نوری بیش از این انتظار نمی رود!! ضمناً پوشیده نماند که سند این دو روایت کاملاً از درجه اعتبار ساقط است و قابل استناد نیست (۳).

در فصل دهم اختلاف قرائت را شاهد آورده است. در جای خود یاد آور شدیم که اختلاف قرائت صرفاً از اجتهاد قراء نشأت گرفته و فاقد حجیت اعتبار است.

امام صادق علیه السلام می فرماید: «القرآن واحد نزل من عند الواحد، و إنما الاختلاف من قبل الزّواہ (۴)؛ قرآن یکی بیش نیست و این اختلاف قرائت ها از جانب قاریان به وجود آمده است». آن قرآن واحد همان قرائتی است که عامیّه مسلمین بدان خو گرفته و دست به دست از دوران پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و ائمه معصومین علیهم السلام فرا گرفته اند که در

[شماره صفحه واقعی : ۴۷۸]

ص: ۲۳۷۳

- ۱- ر.ک: تصریح وی در این جهت در کتاب فصل الخطاب ص ۱۵۳-۱۵۲. (صیانه القرآن ص ۲۱۳).
- ۲- ر.ک: صیانه القرآن، ص ۲۱۶.
- ۳- همان، ص ۲۱۹-۲۱۷.
- ۴- کافی شریف، ج ۲، ص ۶۳۱.

قرائت عاصم به روایت حفص اکنون شکل گرفته است و جز آن قرائت-از نظر ما- جایز القراءه نیست (۱).

این عقیده که قرائت قراء حاکی از قرآن نیست، از دیر زمان نزد دانشمندان علوم قرآنی معروف بوده و قرائت قراء را از قرآن جدا دانسته اند. امام بدر الدین زرکشی و نیز استاد بزرگوار آیت الله خوئی، تصریح دارند: «القرآن و القراءات حقیقتان متغایرتان» (۲).

علاوه در هیچ دوره مسأله اختلاف قرائات با عنوان تحریف قرآن مطرح نبوده و هرگاه قاری بر خلاف قرائت معروف می خوانده مورد نکوهش قرار می گرفته، که شرح آن را تفصیلاً بیان داشته ایم (۳).

در فصل یازده روایاتی آورده که به گمانش، به طور کلی بر تحریف قرآن دلالت دارند.

و در فصل دوازده روایاتی که بر موارد تحریف بالخصوص اشارت دارند، که روایات یادشده از هر دو نوع را توضیح دادیم که اکثریت غالب آن فاقد سند اعتبارند و آنچه از منابع معتبر نقل کرده یا اصلاً ربطی به مسأله تحریف ندارد یا قابل تأویل می باشد. که اجمالاً در اینجا و تفصیلاً در «صیانه القرآن من التحریف» بیان گردیده است.

در خاتمه کتاب ادله منکرین تحریف را آورده و مناقشه نموده است که مناقشات وی جز تکرار آن چه در فصول یادشده آورده نمی باشد.

[شماره صفحه واقعی : ۴۷۹]

ص: ۲۳۷۴

---

۱- ر.ک: التمهید، ج ۲، ص ۱۶۶-۱۶۱ و ص ۲۳۸-۲۳۲.

۲- زرکشی، البرهان- ج ۱، ص ۳۱۸. آیت الله خوئی، البیان، ص ۱۷۳. التمهید، ج ۲، ص ۷۶-۷۷.

۳- ر.ک صیانه القرآن، ص ۲۵۲ و ج ۲ التمهید، ص ۶۸-۶۴.

آدم؛ ۴۳۷، ۴۳۶، ۱۰۰، ۸۳، ۲۷ آذر کیوان؛ ۴۶۹، ۴۷۰ آغا بزرگ تهرانی؛ ۲۳۸ آقای برهان؛ ۱۰۳ آل کاشف الغطاء شیخ محمد حسین؛ ۴۵۷، ۳۷۹ آلوسی؛ ۱۶۳ آیه الله خویی؛ ۱۱۹، ۱۵، ۱۳، ۲۶۶، ۲۵۹، ۲۴۶، ۲۴۵، ۲۰۳، ۱۸۸، ۴۷۹، ۴۵۸، ۳۴۵، ۲۶۷ ابان بن تغلب؛ ۲۴۴، ۳۱۸، ۹ ابان بن سعید بن العاص؛ ۴۶، ۴۵ ابراهیم بن عمر صنعانی؛ ۶۳ ابراهیم (پیامبر)؛ ۶۰، ۳۵، ۳۴، ۲۴، ۳۸۴، ۳۴۵، ۱۰۰ ۴۳۷ ابن ابی الاصبغ عبد العظیم بن عبد الواحد؛ ۴۰۹، ۱۲ ابن ابی الحدید؛ ۳۲۱، ۴۶، ۴۵، ابن ابی الشعثاء؛ ۱۳۴ ابن ابی بعره؛ ۱۷۷ ابن ابی داود؛ ۱۴۵، ۴۶۳، ۱۴۵، ۱۴۱، ۱۵۴، ۱۳۸، ۱۴۶ ابن ابی شهاب؛ ۲۲۳ ابن ابی عباد؛ ۳۹۸، ۳۹۷ ابن ابی عمیر؛ ۲۰۳ ابن ابی لیلا محمد؛ ۱۹۶، ۱۱۷ ابن ابی هاشم؛ ۱۸۸ ابن اثیر؛ ۱۹۹، ۱۴۲، ۱۴۰، ۱۲۴، ۴۵، ۴۱۳، ۴۰۹، ۴۰۸، ۳۹۳، ۳۵۲، ۲۲۲، ۱۳۶ ابن اسحاق، ابن ندیم؛ ۳۹، ۳۸، ۳۵، ۳۴۳، ۱۷۷، ۱۲۰، ۸۹ ابن اشته؛ ۱۸۶، ۱۳۵ ابن الاعرابی؛ محمد بن زیاد؛ ۳۹۳ ابن البناء ابو العباس مراکشی؛ ۱۶۰ ابن الزبیر-عبد الله ابن الشيخ حسن بن محمد؛ ۶۲ ابن العتائقی؛ ۱۲ ابن العربی ابو بکر؛ ۴۱۵، ۲۳۰، ۳۹ ابن العربی محیی الدین؛ ۳۱۰ ۴۶۴ ابن القراب اسماعیل بن ابراهیم؛ ۲۳۱ ابن الکوّاء؛ ۴۴ ابن المبارک؛ ۱۵۹ ابن المنادی؛ ۲۳۸ ابن المهدي؛ ۱۹۷ ابن امّ عبد؛ ۱۳۴ ابن ابي كبشه؛ ۳۷۹، ۳۵۲ ابن بزی؛ ۲۰ ابن بطوطه؛ ۲۸۱، ۲۸۰، ۱۴۹، ۱۴۸ ابن بکار؛ ۲۰۰، ۳۶ ابن تیمیه؛ ۲۷۶، ۲۷۵، ۲۱۵، ۲۱۴، ۲۸۰، ۲۸۲ ابن جریج عبد الملك بن عبد العزيز؛ ۶۹ ابن جریر-طبری ابن جزری شمس الدین ابو الخیر؛ ۱۹۵، ۱۵۴، ۱۵۳، ۱۳۸، ۱۲ ابن جنّی؛ ۱۹۸ ابن جوزی عبد الرحمن بن علی؛ ۱۱، ۴۴۶، ۳۱۹، ۳۶ ابن حجر عسقلانی؛ ۱۳۴، ۳۸، ۳۶، ۱۹۷، ۱۴۱، ۱۴۰، ۱۳۸، ۱۳۷ ۲۳۶، ۳۵۶، ۳۵۲، ۲۵۷ ابن حجر قسطلانی؛ ۱۲۵ ابن حزم اندلسی؛ ۲۸۷، ۲۵۶، ۹۳، ۲۵۸ ابن خالویه؛ ۱۳۱، ۱۳۰ ابن خطیب؛ ۱۶۳، ۱۳۰ ۱۶۴، ۴۶۴ ابن خلدون؛ ۱۶۳، ۱۶۲، ۱۶۰، ۱۵۴، ۱۷۱ ابن خلکان؛ ۲۳۶، ۱۷۲، ۳۳ ابن دامغانی؛ ۳۱۹ ابن درید ابو بکر محمد بن الحسن ازدی؛ ۱۹۷، ۱۰ ابن ذکوان؛ ۱۸۹ ابن رشد اندلسی؛ ۲۸۹، ۲۸۸، ۲۸۶، ۳۶۱ ابن روزبهان؛ ۱۵۵ ابن زباله؛ ۱۴۹ ابن سعدان؛ ۲۲۹ ابن سعد محمد؛ ۴۵، ۴۴، ۳۵، ۳۰، ۱۳۹، ۱۳۸، ۱۳۷، ۱۳۵، ۱۲۱، ۶۴، ۲۲۹، ۱۴۳، ۱۴۱ ابن سلمه؛ ۷۴ ابن سمیع؛ ۱۸۷ ابن سنان خفاجی؛ ۳۶۵ ابن سیده؛ ۲۱۰ ابن سیرین محمد؛ ۱۲۱، ۱۲۰، ۱۰۳،

[شماره صفحه واقعی : ۴۸۰]

١١،٦٢،٦٥،؛ شهر آشوب؛ ٢٠٤،٤٦٣؛ ابن شهاب؛ ١٩١،٢٢٧،٢٢٨،٢٢٩؛ ابن شنبوذ؛ ٢٢٨؛ ابن شاذان؛ ٢٧؛ ابن سينا؛ ١٣٥،١٣٧،١٤٤،  
 ٢٣٧، ٢٤٥، ابن طاووس سيد رضى الدين؛ ٣٣٦؛ ابن طاھر؛ ٩٢؛ ابن عامر عبد الله يحيى؛ ١٨٧، ٩، ٢٢٤، ٢٠٠، ١٩٧، ١٩٥، ١٩١، ١٨٩،  
 ٢٣٢ ابن عباس عبد الله؛ ٧٧، ٧٠، ٦٤، ٣٦، ١٠٣، ٩٩، ٩٢، ٩٠، ٨٨، ١٨١، ١٥١، ١٤١، ١٣٧، ١١٧، ١٠٤، ٢٤٤، ٢٠٩، ٢٠٤، ١٩٦، ١٨٦،  
 ٢٨٢، ٣٢١ ابن عبد البر؛ ٣٥٢، ٤٤ ابن عساكر؛ ١٩٥ ابن عصفور؛ ١٩٧ ابن عطيه؛ ٣٧٥، ٣٥٧، ١٣ ابن عياش ابو بكر؛ ٢٣٦، ١٩٧، ١٩٠،  
 ٢٤٤، ٢٤١، ٢٤٠، ٢٣٩، ٢٣٨، ابن عياض؛ ١٧٣ ابن فارس؛ ٣١٩، ١١٠، ابن فليح؛ ١٨٥ ابن فهد حلي؛ ٥٥ ابن قتيبه ابو محمد عبد الله بن  
 مسلم؛ ٣١٩، ٢٩٣، ٢٤٥، ٢٠٨، ١٩٨، ١٢٦، ٩ ابن كثير ابو الفداء اسماعيل بن عمرو؛ ٢٤٣، ١٤٧، ١٢٥، ٨٢، ٦٤، ٦٣، ١٣، ٤٦٢، ٣٠١ ابن  
 كثير عبد الله دارمي (قارى)؛ ١٨٨، ٢٢٤، ١٩٩، ١٩٥، ١٩١، ١٨٩ ابن ماجه؛ ٤٦١، ٢٥٧ ابن مالك؛ ٢٩٣ ابن مجاهد ابو بكر احمد بن  
 موسى؛ ٢٢٥، ٢١٦، ٢١٥، ١٩٩، ١٨٩، ١٨١، ٢٣٢، ٢٣١، ٢٣٠، ٢٢٩، ٢٢٨، ٢٢٧، ٢٤٠، ٢٣٦، ٢٣٤، ٢٣٣ ابن محيىن-محمد بن عبد  
 الرحمن ابن مردويه؛ ١٢٨ ابن مروان؛ ١٩٨ ابن مسعود عبد الله؛ ١٠٤، ٨٢، ٨٣، ١٣٠، ١٢٨، ١٢٧، ١٢٦، ١٢٥، ١١٦، ١٣٦، ١٣٤، ١٣٣، ١٣٢،  
 ١٣٨، ١٣٧، ١٨١، ١٥١، ١٥٠، ١٤٥، ١٤٣، ١٣٩، ٢٢٢، ٢٢١، ٢١١، ٢٠٦، ٢٠٥، ١٩٤، ٢٤٤، ٢٤٣، ٢٤٠، ٢٣٧، ٢٣٦، ٢٥٨، ٤١٧، ٤٤٦،  
 ٤٧٧، ٤٥١، ٤٥٠، ابن معصوم؛ ٤٠٩، ٤٠٨ ابن معين؛ ٢٣٩ ابن مقسم محمد بن الحسن؛ ٢٢٨، ٢٢٩ ابن مقله محمد بن علي بن الحسين؛  
 ٢٢٨، ١٧٨، ١٧٠ ابن منذر؛ ٤٠٥ ابن منظور؛ ٣٩٣، ٢٠ ابن نجار؛ ١٥٠ ابن وردان؛ ١٩٠ ابن هارون؛ ٣٩٨ ابن هشام؛ ٣٥٢، ٩٣، ٣٢، ٣١،  
 ٣٥٣، ٣٥٥ ابن يزداد اهوazy؛ ٢٠٩ ابو احمد عسكري؛ ١٧١ ابو اسحاق؛ ٣٦٤، ٢٠ ابو الاسود دؤلى؛ ١٧٢، ١٧١، ٨، ١٧٣، ١٧٤،  
 ٢٤٤ ابو البركات عبد الرحمن انبارى؛ ١٠ ابو البقاء عبد الله بن الحسين عكبرى؛ ٢٩٣، ١١ ابو الجارود؛ ٤٦٩ ابو الحسن بن حصار؛  
 ٨٩ ابو الحسن ثابت بن اسلم حلي؛ ٢٣٧ ابو الحسن عباد بن عباس؛ ١٠ ابو الحسن علي بن عيسى رمانى؛ ١٠، ٣٤٤ ابو الحسن علي  
 بن محمد؛ ٢٣١ ابو الحسن (قارى)؛ ١٩٠ ابو الحسين محمد بن عبد الصمد مصرى؛ ٣١٩ ابو الدرداء؛ ٣٢١، ٢٤٤، ١٨١، ١٣١ ابو العالیه؛  
 ٢٢٣، ٢٠٨، ١٤٤، ١٣٧ ابو العباس؛ ٢١٠ ابو العباس احمد بن عمار مهدوى؛ ٢٣٠ ابو العباس ثعلب احمد بن يحيى بن يسار؛ ٣١٨ ابو  
 الفضل مرسمى؛ ٤١٥ ابو القاسم حسين بن علي مغربى؛ ١١ ابو القاسم محمد بن عبد الله؛ ٣٣٠، ١٢، ١٢، ابو القاسم يوسف بن علي  
 هذلى؛ ٢٢٦ ابو الوليد عتبه بن ربيعه؛ ٣٥٤، ٣٥٣، ٣٥٥ ابو بصير؛ ٤٥٤، ٣٩٦ ابو بكر؛ ١٢٤، ١٢٣، ١٢٢، ١٢٠، ٣٥، ٢٥٨، ١٤٣، ١٢٥،  
 ٤٦٢ ابو بكر ممتازبك؛ مصطفى افندى؛ ١٧٨ ابو جعفر يزيد بن القعقاع مخزومى؛ ٢٣٠، ٢٢٥، ٢٢٤، ١٩٠، ١٨٩، ١٨٤ ابو جهل؛ ٣٦٦  
 ابو جهيم انصارى؛ ٢٠٥ ابو حذيفه بن عتبه بن ربيعه؛ ٤٦ ابو حفص بن عمر بن القاسم انصارى

[شماره صفحه واقعى : ٤٨١]

ص: ٢٣٧٦

اندلسی؛ ۲۳۴، ۱۸۷ ابو حنیفه؛ ۲۵۸ ابو حیان توحیدی؛ ۱۱۶ ابو داود (سنن)؛ ۲۵۷، ۲۵۶، ۲۰۵، ۴۶۳، ۴۶۱ ابو ذر غفاری؛ ۳۵۵ ابو رجاء؛  
 ۲۲۳ ابو ریحان بیرونی؛ ۳۳۴ ابو زرعه؛ ۲۲۳ ابو زرعه عبد الرحمن بن محمد؛ ۱۱، ۲۴۰ ابو زرعه عراقی؛ ۹ ابو سعید نیشابوری؛ ۴۷۱  
 ابو سفیان بن حرب؛ ۴۶ ابو سلمه بن عبد الأسد مخزومی؛ ۴۶ ابو سلیمان حمد بن محمد بستی خطابی؛ ۳۷۶، ۳۷۵، ۳۴۳، ۱۰  
 ابو شامه شمس الدین عبد الرحمن بن اسماعیل؛ ۲۰۹، ۲۰۴، ۱۹۶، ۱۲، ۲۳۱، ۲۱۵، ۲۱۴ ابو صالح؛ ۹۹، ۸۹ ابو طاهر؛ ۲۲۷ ابو عبد  
 الرحمن سلمی؛ ۱۱۷، ۱۴۶، ۲۳۶، ۲۳۵، ۲۲۳، ۱۹۶، ۱۹۴، ۱۸۱، ۲۴۴، ۲۴۲، ۲۴۱، ۲۴۰، ۲۳۹، ۲۳۷، ۳۳۶، ۲۴۹، ۲۴۷، ۲۴۵ ابو عبد الله  
 احمد بن محمد بن سیار؛ ۹ ابو عبد الله محمد بن احمد مکی؛ ۱۳ ابو عبد الله محمد بن ایوب بن ضریس؛ ۹ ابو عبد الله محمد  
 بن شریح اشیلی؛ ۲۳۴ ابو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان؛ ۱۱ ابو عبد الله محمد بن یوسف (کفرطابی)؛ ۳۱۹ ابو عیید؛ ۲۱۰  
 ۲۲۹، ۲۳۲ ابو عیید قاسم بن سلام انصاری؛ ۹، ۳۴۳، ۳۳۳، ۳۱۸، ۲۲۹، ۲۲۵، ۶۴، ۳۵۳ ابو عییده؛ ۳۹۳ ابو عییده معمر بن المثنی؛ ۹،  
 ۱۰۳، ۳۹۳، ۳۴۳، ۳۳۳، ۳۱۸ ابو عییده بن جراح؛ ۴۶ ابو عثمان عمرو بن عیید؛ ۱۷۵ ابو علی عطار؛ ۲۰۰ ابو علی فارسی؛ ۱۰ ابو عمر  
 احمد بن محمد الظلمنکی؛ ۲۲۵ ابو عمرو العلاء بن زبایان تمیمی؛ ۹ ابو عمرو بن العلاء؛ ۱۹۱، ۱۹۰، ۱۸۸، ۲۲۴، ۲۰۰، ۱۹۸، ۱۹۶  
 ۲۴۰، ۲۳۱، ۲۴۴ ابو عمرو عامر بن شرحبیل (شراحیل) شعبی؛ ۳۳۵، ۶۳ ابو عمرو عثمان بن سعید دانی؛ ۱۷۴، ۲۳۸، ۲۳۴، ۲۲۶ ابو  
 قلابه؛ ۲۰۶ ابو محمد حسن بن موسی نوبختی؛ ۱۰ ابو محمد عبد العزیز بن عبد السلام؛ ۱۲ ابو محمد علی بن احمد بن حزم  
 ظاهری؛ ۱۱ ابو محمد قصاب محمد بن علی کرخی؛ ۱۰ ابو محمد مهدی بن نزار حسینی قاینی؛ ۸۹ ابو محمد هروی؛ ۲۱۶ ابو  
 مخنف؛ ۱۴۰ ابو معشر عبد الکریم بن عبد الصمد طبری؛ ۲۲۶ ابو میسره؛ ۳۳۳ ابو هریره؛ ۲۱۲، ۲۰۵ ابو هیشم؛ ۲۱۰ ابو یعقوب؛ ۱۹۰  
 ابو یعلی حمزه حسنی؛ ۱۲۰ ابی یونس؛ ۴۶۳ احمد آرام؛ ۵۷ احمد ابو حجر؛ ۴۱۸ احمد امین؛ ۱۲۵ احمد بن الحسین؛ ۱۷۵ احمد بن  
 جبیر بن محمد ابو جعفر کوفی؛ ۲۲۵ احمد بن حسین بن مهران، ۲۲۵ احمد بن حنبل؛ ۷۵، ۷۴، ۶۳، ۶۲، ۱۹۷، ۱۷۶، ۱۰۳، ۹۸، ۹۳  
 ۲۰۴، ۴۶۳، ۴۶۱، ۳۱۸، ۲۵۷، ۲۳۶، ۲۰۵ احمد بن علی مقریزی؛ ۱۴۸ احمد بن فرج ضریر؛ ۱۹۱ احمد بن کامل بن شجره؛ ۳۱۸ احمد  
 بن محمد بن یزداد بن رستم؛ ۳۱۸ احمد بن محمد دمیاطی؛ ۲۳۴ احمد بن محمد سیاری؛ ۴۶۹ احمد بن نصر شدائی؛ ۲۲۵ احمد  
 بن هلال؛ ۲۰۲ احمد زاهد؛ ۹۰، ۸۹، ۷۵، ۸۹، ۷۵، ۳۰۱ اخطل؛ ۳۰۱ اخفش اوسط سعید بن مسعده؛ ۳۱۸ اردبیلی محقق؛ ۴۵۷، ۴۵۰ ازهری؛ ۲۱۰  
 ۳۹۳ اسباط؛ ۲۴ استاد ابو علی حسن بن علی اهوازی؛

[شماره صفحه واقعی : ۴۸۲]

ص: ۲۳۷۷

استاد راسم؛ ۱۷۸ استرآبادی عماد الدین؛ ۲۳۸ اسحاق (پیامبر)؛ ۲۴، ۴۳۷، ۲۴ اسکندری ابو القاسم عیسی بن عبد العزیز؛ ۲۲۶ اسماعیل بن ابراهیم ابن القراب؛ ۲۳۱ اسماعیل (پیامبر)؛ ۲۴، ۴۳۷، ۲۴ اسماعیل قاضی-قاضی اسماعیل اسود بن یزید؛ ۲۲۳، ۱۸۱، اسید بن حُصیر؛ ۴۶ اشعری ابو الحسن علی بن اسماعیل؛ ۲۹۹، ۲۹۸، ۲۹۶، ۲۸۰، ۲۷۸، ۵۷، ۳۰۹، ۳۰۸، ۳۰۷، ۳۰۵، ۳۰۴، ۳۰۳، ۴۵۸، ۳۲۳، ۳۱۴، ۳۱۳، ۴۵۹ اشعری ابو موسی؛ ۱۳۴، ۱۳۳، ۱۲۵، ۴۶۳، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۳ اشعری سعد بن عبد الله؛ ۱۰ اشعری قمی احمد بن محمد بن عیسی؛ ۹ اشعری محمد بن علی بن محبوب؛ ۳۹۴ اصفهانی سید ابو الحسن؛ ۲۴۵ اصمعی؛ ۳۹۳ اعرجی سید محسن؛ ۴۵۷ اعشی بنی ثعلبه؛ ۱۱۰ اعمش سلیمان بن مهران؛ ۲۲۴، ۱۹۱، ۲۴۴، ۲۳۰، ۲۴۴، ۲۳۰ اکبرشاه تیموری؛ ۴۷۰ ایلیاس (پیامبر)؛ ۴۳۷ امام امیر المؤمنان (ع)؛ ۳۵، ۳۰، ۲۷، ۱۷۷، ۷۷، ۷۵، ۵۹، ۴۶، ۴۵، ۴۴، ۴۳، ۱۲۳، ۱۲۲، ۱۲۱، ۱۲۰، ۱۱۷، ۹۲، ۱۵۶، ۱۵۲، ۱۴۹، ۱۳۸، ۱۲۵، ۱۲۴، ۲۱۹، ۲۰۹، ۲۰۶، ۲۰۳، ۱۹۴، ۱۷۷، ۲۴۱، ۲۴۰، ۲۳۹، ۲۳۷، ۲۳۶، ۲۳۵، ۳۲۱، ۲۹۷، ۲۴۵، ۲۴۴، ۲۴۳، ۲۴۲، ۴۷۰، ۴۶۸، ۴۶۷، ۴۵۶، ۴۵۴، ۴۴۶، ۴۶۶، ۲۶۱، ۲۴۹، ۲۴۷، ۴۷۵، ۴۷۱، ۴۷۷ امام حسن عسکری (ع)؛ ۷۴، ۲۲، ۴۶۹ امام حسن مجتبی (ع)؛ ۱۲۰ امام حسین (ع)؛ ۱۴۹، ۱۴۸ امام خمینی؛ ۴۵۸، ۲۴۷، ۲۴۶، ۲۴۵ امام رضا (ع)؛ ۳۹۷، ۳۹۴، ۳۰۰، ۷، ۳۹۸ امام زمان حضرت مهدی (ع)؛ ۴۵۴، ۴۷۳ امام صادق (ع)؛ ۷۴، ۶۳، ۶۱، ۲۸، ۲۳، ۱۳۹، ۱۰۰، ۷۷، ۱۹۶، ۱۹۲، ۱۸۲، ۲۲۱، ۲۲۰، ۲۱۴، ۲۱۳، ۲۰۷، ۲۰۲، ۳۱۸، ۲۶۴، ۲۶۳، ۲۶۲، ۲۴۵، ۲۴۴، ۳۹۶، ۳۹۵، ۳۹۴، ۳۹۲، ۳۴۷، ۳۳۶، ۴۲۰، ۳۹۷ امام علی بن الحسین سجاد (ع)؛ ۴۰۱، ۳۹۴، ۳۱۸ امام محمد بن علی باقر (ع)؛ ۲۰۳، ۳۹۸، ۳۹۲، ۳۱۸، ۲۷۵، ۲۶۴، ۲۲۰، ۴۷۳، ۴۵۴، ۴۴۵، ۴۲۸، ۴۲۰ امام محمد تقی (ع)؛ ۲۱۴، ۱۰۲ امام موسی بن جعفر (ع)؛ ۳۹۶، ۳۹۴، ۴۷۲ ام سلمه؛ ۴۶ ام کلثوم بنت عقبه؛ ۴۶ ام موسی (پیامبر)؛ ۲۲، ۲۱، اندلسی-ابن حزم اندلسی ابو حیان اثیر الدین؛ ۲۳۱ انس بن مالک؛ ۱۳۷، ۱۳۵، ۱۳۲، ۲۱۲، ۱۴۴ انیس برادر ابو ذر غفاری؛ ۳۵۵ اوریبا؛ ۴۳۸ اوس بن حذیفه؛ ۱۷۷، ۱۷۶ اوس بن خولی؛ ۴۶ اهوازی ابن یزید، ۲۰۹ اهوازی ابو علی حسن بن علی؛ ۲۲۶ این منظور؛ ۳۹۳ ایوب؛ ۲۲۸، ۲۰۰ ایوب (پیامبر)؛ ۴۳۷، ۲۴، ابی بن کعب؛ ۱۰۴، ۴۶، ۴۵، ۴۴، ۱۳۶، ۱۳۲، ۱۲۹، ۱۲۸، ۱۲۵، ۱۱۷، ۱۵۰، ۱۴۴، ۱۴۳، ۱۴۱، ۱۳۸، ۱۳۷، ۲۲۲، ۲۱۱، ۲۰۵، ۲۰۴، ۱۸۱، ۱۵۱، ۲۴۳، ۴۷۷، ۴۶۳، ۲۴۴ باقلانی-قاضی محمد بن الطیب بحرانی سید هاشم؛ ۱۵ بخاری محمد بن اسماعیل؛ ۳۲، ۳۱، ۱۲۴، ۷۵، ۷۴، ۶۴، ۱۲۷، ۱۲۵، ۲۵۷، ۲۰۴، ۱۴۳، ۱۳۷، ۱۳۶، ۱۳۰، ۴۶۱، ۲۵۸ بدر الدین محمد بن ابراهیم بن جماعه؛ ۱۲ براء بن عازب؛ ۲۱۳ برقی؛ ۲۴۵، ۲۴۷ بروجردی میرزا مهدی؛ ۴۷۶، ۴۴۴ برهان الدین بقاعی؛ ۴۱۱ برهان الدین حلبی؛ ۳۶ برهانی؛ ۳۹۸ بزوی؛ ۱۹۹، ۱۹۸، ۱۹۱، ۱۸۹ بستی ابو سلیمان حمد بن محمد؛ ۳۷۶، ۳۷۵، ۳۵۷، ۳۴۳، ۱۰ بشر (برادر عبد الملك بن مروان)؛ ۳۰۱، ۲۸۱ بشیر بن سعد؛ ۴۶

[شماره صفحه واقعی : ۴۸۳]

بغوی؛ ۲۱۰؛ بکیر اشج؛ ۱۳۵؛ بلاذری ابو الحسن؛ ۴۶؛ بلاغی علامه شیخ محمد جواد؛ ۱۳، ۳۴۴، ۳۳۶، ۲۱۲، ۲۰۳، ۱۲۲، ۱۴، ۴۵۹، ۴۵۷؛ بلال حبشی؛ ۳۶؛ بنت الشاطی عائشه بنت الشاطی بیضاوی؛ ۶۵؛ بیهقی؛ ۲۰۵؛ پی یر روسو؛ ۴۲۶؛ تبریزی محمد ابراهیم؛ ۲۳۸؛ تبریزی مصطفی فرزند محمد ابراهیم؛ ۲۳۸؛ ترمذی؛ ۴۶۱، ۲۵۷، ۲۵۶؛ تفتازانی؛ ۳۷۳، ۳۱۰، ۳۰۸؛ تفلیس حبیش بن ابراهیم؛ ۳۱۹؛ تقی الدین ابو الصلاح حلبی؛ ۲۳۷؛ توریچلی؛ ۴۲۶؛ ثعالبی ابن مخلوف؛ ۴۷۵، ۳۳۳؛ ثعلبی ابو الحسن؛ ۳۱۹، ۱۵۵؛ جابر بن زید؛ ۲۲۳، ۹۲، ۹۰، ۸۹؛ جابر بن عبد الله انصاری؛ ۴۷۱، ۷۴؛ جابر بن یزید جعفی؛ ۴۲۸، ۹۲، ۹۰؛ جاحظ؛ ۳۶۴، ۱۱۱؛ جبرئیل؛ ۶۵، ۴۸، ۳۷، ۲۶، ۲۵، ۲۳، ۷۵، ۷۴، ۷۲، ۷۱؛ جرجی زیدان؛ ۱۷۴، ۱۷۱؛ جزایری سید نعمت الله؛ ۴۵۲، ۴۵۱، ۴۶۹، ۴۶۶، ۴۶۵؛ جصاص ابو بکر احمد بن علی رازی؛ ۲۶۴، ۱۰؛ جعبری برهان الدین ابراهیم بن عمر؛ ۱۶۳، ۸۳؛ جمیل بن دراج؛ ۲۰۳؛ جمیل بن معمر؛ ۳۰۴؛ جنذب بن جناده؛ ۳۵۵؛ جوالیقی ابو منصور موهوب بن احمد؛ ۳۳۳، ۳۳۲، ۳۳۱؛ جهیم بن صلت؛ ۴۶، ۴۵؛ حارث بن قیس؛ ۲۲۳؛ حاطب بن عمرو؛ ۴۶؛ حافظ عثمان؛ ۱۷۸؛ حاکم نیشابوری حسکانی؛ ۸۹، ۸۰، ۳۵۶، ۳۵۲، ۱۰۵، ۹۴، ۹۳؛ حبيب بن سلمة فهري؛ ۱۴۰؛ حجاج بن يوسف ثقفی؛ ۱۵۰، ۱۴۹، ۱۷۲، ۱۷۱؛ حذیفه بن اسید غفاری؛ ۱۴۱؛ حذیفه بن یمان؛ ۱۳۵، ۱۳۴، ۱۳۳، ۱۴۲، ۱۴۱، ۱۴۰، ۱۳۸، ۱۳۶؛ حر الی؛ ۱۰۶؛ حر عاملی حسن بن محمد؛ ۶۱؛ حسیان بن مهران؛ ۶۱؛ حسن بن هارون؛ ۳۹۸؛ حسن بن یسار بصری؛ ۱۹۱، ۸، ۲۴۰، ۲۰۰؛ حسن پیرنیا؛ ۳۶۳؛ حسن صفاری؛ ۴۲۶؛ حسن عبد الوهاب؛ ۲۴۳؛ حسنین؛ ۱۲۶، ۱۱۶، ۸۰؛ حسین بن فضل؛ ۹۲؛ حفص بن سلیمان؛ ۱۹۴، ۱۹۰، ۱۸۷، ۲۳۰، ۲۱۹؛ حماد بن عثمان؛ ۲۰۲؛ حماد (راوی از امام صادق)؛ ۳۹۶؛ حمران بن اعین؛ ۲۴۴؛ حمزه بن حبيب زیات؛ ۱۸۹، ۱۸۷، ۹، ۱۹۶، ۱۹۱، ۱۹۰؛ حنظلہ اسیدی؛ ۲۲۴، ۲۰۰، ۱۹۷، ۲۴۴، ۲۴۱، ۲۳۲؛ حمزه بن عبد المطلب؛ ۳۵۴، ۹۹؛ حمید بن قیس؛ ۲۲۴؛ حمیده بنت ابی یونس؛ ۴۶۳؛ حنظلہ اسیدی؛ ۴۵؛ حنظلہ بن ربیع تمیمی؛ ۴۵؛ حوا؛ ۴۳۶؛ حویطب بن عبد العزی؛ ۴۶؛ خالد ابن سعید بن العاص؛ ۱۷۷، ۴۵؛ خالد بن ابی الهیاج؛ ۱۷۷؛ خالد بن سعید؛ ۲۲۳، ۴۶؛ خالد بن عمرو بن عثمان؛ ۱۴۹؛ خالد بن ولید؛ ۴۵؛ خدیجه؛ ۷۵، ۷۴، ۳۵، ۳۲، ۳۱؛ خر مشاهی بهاء الدین؛ ۱۸۰؛ خزاعی محمد بن جعفر؛ ۲۲۵؛ خزیمه بن ثابت انصاری؛ ۱۲۴؛ خسرو پرویز؛ ۳۶۳، ۳۶۲؛ خلاد بن خالد؛ ۱۹۰؛ خلف بن هشام؛ ۲۲۹، ۱۹۰؛ خلیل بن احمد فراهیدی؛ ۲۴۴، ۱۷۴؛ خلیل یحیی النامی؛ ۱۷۱؛ داجونی ابو بکر احمد بن موسی؛ ۲۲۵؛ دارمی؛ ۲۵۷، ۲۵۶؛ ۴۶۱ دارمی (سنن)؛ ۴۶۳، ۴۶۱؛ دانی - ابو عمرو عثمان بن سعید حوفی ابو الحسن علی بن ابراهیم؛ ۱۱

[شماره صفحه واقعی : ۴۸۴]

ص : ۲۳۷۹



داود( پیامبر)؛ ۴۳۸، ۳۳۸، ۲۵، ۲۴ درباس؛ ۱۹۶ دوری حفص بن عمر؛ ۱۹۱، ۱۹۰، ۲۳۰ ذو الشهادتین- خزیمه بن ثابت ذهبی شمس الدین؛ ۱۴۱، ۱۲۷، ۴۶۲، ۲۳۹، ۲۳۷، ۲۳۶، ۲۲۸، ۱۹۵ رازی ابو الفتوح؛ ۲۴۵، ۱۱۰، ۱۰۶، ۳۰۴ رازی ابو الفضل؛ ۲۱۷ رازی جصاص- جصاص رازی محمد بن ابی بکر؛ ۱۲ راغب اصفهانی؛ ۱۱۱، ۲۰، ۱۳، ۱۱، ۳۵۸، ۲۷۳، ۲۷۱ رافع بن مالک؛ ۴۶ ربیع بن خثیم؛ ۲۲۳ ربیعہ الرأی؛ ۲۲۱ رشاد خلیفه؛ ۳۴۰ رشید رشدی بغدادی؛ ۴۲۷ رشید رضا؛ ۲۸۹، ۲۴۳ روح(قاری)؛ ۱۹۰ رويس(قاری)؛ ۱۹۰ زبّان- ابو عمرو بن علاء مازنی زبیدی؛ ۳۹۳ زجاج؛ ۱۰۲ زرارہ؛ ۲۰۳، ۶۱، ۲۳ زرّ بن حبیش؛ ۲۳۹، ۱۹۶، ۱۹۴، ۲۴۰، ۲۳۷، ۲۳۶، ۲۲۳، ۱۹۶، ۲۴۴ زرقانی شیخ عبد العظیم؛ ۱۴۸۱، ۱۶۶، ۱۵۴، ۱۵۳، ۱۴۹، ۱۴۸، ۱۴۵، ۱۲۵، ۲۵۶، ۱۷۲ زرکشی بدر الدین محمد بن عبد اللہ؛ ۱۳، ۱۲، ۹۱، ۹۲، ۷۸، ۷۴، ۱۴، ۲۹۳، ۲۴۶، ۲۲۹، ۲۱۴، ۱۰۶، ۹۹، ۴۷۹، ۴۱۵، ۴۰۹، ۳۳۹، ۳۳۸، ۳۳۷ زکریّا( پیامبر)؛ ۴۳۷، ۳۸۷، ۳۸۵، ۳۶۲ زلیخا؛ ۳۲۲ زمخشری؛ ۲۸۱، ۲۷۹، ۷۵، ۶۵، ۳۹۳، ۳۷۸، ۳۳۹، ۳۳۷، ۳۰۴، ۲۹۳، ۴۷۵، ۴۴۵، ۴۴۴ زملکانی کمال الدین؛ ۳۴۴ زنجانی، ابو عبد اللہ؛ ۹۷، ۷۲، ۶۲، ۴۶، ۱۴۹ زیاد بن ابیه؛ ۱۷۳ زید بن ارقم؛ ۲۰۵، ۴۵ زید بن اسلم؛ ۲۲۳ زید بن ثابت؛ ۱۲۰، ۷۵، ۴۶، ۴۵، ۴۴، ۱۲۳، ۱۸۱، ۱۴۷، ۱۳۷، ۱۲۵، ۱۲۴، ۲۵۸، ۲۵۷، ۲۰۵ زید بن عوام؛ ۴۵ زید شحام؛ ۳۹۵ سالم بن سلمه؛ ۲۲۰ سالم بن عبد اللہ العدوی؛ ۲۲۳ سالم مولی ابی حذیفه؛ ۱۲۶، ۱۲۵ سبزواری محمد مؤمن؛ ۴۰۱، ۵۵، ۴۰۴ سبط الخياط؛ ۲۲۶ سبکی شیخ تقی الدین؛ ۲۳۳ سجستانی ابو بکر بن ابی داود؛ ۱۰، ۱۳۴، ۱۲۶، ۱۲۵، ۱۲۴، ۴۴، ۴۵، ۱۴۴، ۱۴۳، ۱۴۱، ۱۳۷، ۱۳۶، ۱۳۵، ۱۵۵، ۱۴۵ سجستانی ابو بکر محمد بن عزیز؛ ۱۰ سجستانی ابو حاتم؛ ۲۳۲، ۲۲۹ سخاوی علی بن محمد؛ ۱۷۵، ۱۱، ۱۷۶ سرخسی ابو بکر محمد بن احمد؛ ۲۵۸ سعد آبادی؛ ۳۱۹ سعد الخیر؛ ۴۵۴ سعد بن ربیع؛ ۴۶ سعد بن عبادہ؛ ۴۶ سعد(مولا و حاجب ولید)؛ ۱۷۷ سعید بن العاص؛ ۴۶، ۴۵، ۱۳۳، ۱۴۱، ۱۳۷، ۱۳۴ سعید بن المسيّب؛ ۱۰۴، ۷۵، ۶۳، ۲۲۳ سعید بن جبیر؛ ۲۲۳، ۱۰۴، ۱۰۲، ۳۳۳، ۲۴۴ سفیان بن السمط؛ ۲۲۱ سفیان بن عیینہ؛ ۶۹ سکاکی؛ ۳۷۲، ۳۵۸ سلامه بن عیاض؛ ۱۷۵ سلطان سلیم؛ ۱۷۸ سلطان عبد المجید خان؛ ۱۷۸ سلمان بن ربیعہ؛ ۱۴۰ سلمان فارسی؛ ۱۲۲ سلیمان بن حکم؛ ۱۹۱ سلیمان( پیامبر)؛ ۳۲۵، ۳۰۳، ۲۴، ۴۳۷ سلیم بن قیس؛ ۴۶۹، ۱۲۲، ۴۴ سمهودی؛ ۱۴۹، ۱۵۰ سورآبادی؛ ۳۱۹ سوسی صالح بن زیاد؛ ۲۳۱، ۱۹۰ سوید بن غفله؛ ۱۳۸ سهل؛ ۴۷۱ سهیل بن عمرو عامری؛ ۴۶ سهیلی؛ ۳۵۲ سیبویه؛ ۴۴۸ سید رشید رضا؛ ۴۰۷ سید عبد اللہ افندی؛ ۱۷۸ سید عبد اللہ شبر؛ ۲۱۲، ۷۷، ۶۳، ۱۴، ۲۶۰ سید قطب؛ ۹۲، ۸۰، ۷۰، ۵۲، ۹۳، ۴۱۴، ۴۱۲، ۴۰۷، ۴۰۶، ۳۸۲، ۹۴

[شماره صفحه واقعی : ۴۸۵]

سید مجاهد طباطبائی؛ ۴۵۰ سید مرتضی علم الهدی؛ ۶۵، ۶۹، ۴۴۸، ۴۴۹، ۳۶۴، ۲۹۳، ۱۱۹ سید مهنا؛ ۴۵۷ سیف؛ ۱۴۱ سیوطی جلال  
الدين بلقيني؛ ۱۲، ۱۳، ۷۵، ۸۲، ۸۹، ۹۰، ۷۰، ۶۳، ۳۸، ۱۴، ۱۱۳، ۱۰۴، ۱۰۳، ۹۹، ۹۷، ۹۵، ۹۳، ۲۳۳، ۲۳۰، ۲۱۲، ۲۰۹، ۱۷۴، ۱۲۸، ۲۵۷، ۲۵۸،  
۳۲۰، ۳۱۹، ۲۶۴، ۲۶۰، ۳۴۴، ۳۳۸، ۳۳۳، ۳۳۲، ۳۳۰، ۳۲۱، ۴۱۵، ۴۱۲، ۴۱۱، ۴۰۹، ۳۷۸، ۳۵۲ شاطبي قاسم بن فيره؛ ۲۳۹، ۲۳۸، ۱۱ شافعي؛  
۳۹۳ شاه طهماسب صفوي؛ ۲۳۸ شجاع بلخي؛ ۱۹۱ شرحبيل بن حسنه؛ ۴۵ شريح بن يزيد الحضرمي؛ ۲۲۴ شريعتي محمد تقی؛  
۴۱۱ شريف رضى محمد بن الحسين؛ ۱۰ شعبه ابو بكر بن عياش؛ ۱۸۹، ۱۹۰، ۲۴۱، ۲۴۰، ۲۳۸، ۲۲۳، ۱۹۷، ۱۹۴ شعبي؛ ۲۲۳ شعراني  
شيخ عبد الوهاب؛ ۴۶۴، ۳۱۰ شفاء بنت عبد الله؛ ۴۶ شنبوذی؛ ۱۹۱ شهاب الدين - ابو شامه شهرستاني سيد هبه الدين؛ ۳۴۴، ۴۷۶  
شهرستاني سيد هبه الدين؛ ۳۵۲ شهرستاني عبد الكريم؛ ۴۴۶، ۳۱۳ شيبه بن نصاح مدني؛ ۲۳۰، ۲۲۴، ۹، شيخ حرّ عاملی؛ ۴۵۷، ۴۵۵  
شيخ رحمت الله هندی دهلوی؛ ۴۵۷، ۴۵۹ شيخ محمد عبده؛ ۲۸۹، ۲۸۲، ۶۵، ۴۰۷، ۲۹۳ شيخ مفيد محمد بن محمد بن نعمان؛ ۱۱،  
۴۷۳، ۴۵۶، ۴۵۴، ۶۹، ۶۸، ۶۵، شيخ نوری - حاجی نوری؛ ۴۵۱، ۴۶۷، ۴۶۶، ۴۶۵، ۴۵۹، ۴۵۸، ۴۵۲، ۴۷۸، ۴۷۶، ۴۷۱، ۴۷۰، ۴۶۹، ۴۶۷،  
صدر الدين؛ ۲۳، ۲۹، ۱۶۴ صبحی الصالح؛ ۱۶۱، ۱۴۸، ۱۴۸، ۱۵، ۳۵، ۱۶۲، ۱۶۶، ۲۲۸، ۲۲۹، صدر، حسن؛ ۱۷۳ صدوق شيخ ابو جعفر؛  
۶۱، ۵۹، ۵۵، ۲۰۲، ۱۳۶، ۷۱، ۷۰، ۶۹، ۶۸، ۶۳، ۴۵۶، ۴۵۵، ۴۲۸، ۴۱۶، ۲۲۲ صفار محمد بن حسن؛ ۲۰۲، ۱۰۰، ۲۷۵ صفدی؛ ۲۳۷ صلاح  
الدين المنجد؛ ۳۳۰ ضحاک بن مزاحم؛ ۹۵، ۹۳، ۷۰ طالقانی؛ ۲۸۳ طاووس؛ ۲۲۳ طبرسی علامه فضل بن حسن؛ ۱۳، ۷۶، ۷۵، ۶۹، ۳۳  
۸۹، ۹۲، ۷۹، ۱۰۶، ۱۰۵، ۱۰۴، ۱۰۲، ۹۷، ۹۴، ۹۳، ۱۸۴، ۱۵۲، ۱۵۱، ۱۳۹، ۱۲۹، ۱۲۷، ۲۹۳، ۲۶۴، ۲۴۱، ۲۴۰، ۱۸۷، ۱۸۵، ۴۱۲، ۴۰۳  
۴۵۷، ۴۴۸، ۴۴۴، ۴۲۰، ۴۷۴، ۴۶۹، ۴۶۶، ۴۶۷ طبری ابو جعفر محمد بن جرير؛ ۱۳، ۱۲۷، ۱۲۳، ۱۰۴، ۶۴، ۶۲، ۳۸، ۳۲، ۱۴۱، ۱۴۰، ۱۳۹، ۱۲۹  
۱۸۶، ۱۴۲، ۲۳۲، ۲۱۲، ۲۱۱، ۲۰۸، ۲۰۶، ۲۰۵، ۳۷۹، ۳۵۲، ۳۳۳، ۲۴۰ طبری ابو معشر عبد الكريم بن عبد الصمد؛ ۲۲۶ طفيل بن عمرو  
دوسی؛ ۳۵۲ طلحه بن عبيد الله؛ ۱۲۳، ۴۶، ۱۲۳، ۴۶، ۱۲۳، ۴۶، ۱۲۳، ۴۶، ۱۲۳، ۴۶، ۱۲۳، ۴۶، ۱۲۳، ۴۶، ۱۲۳، ۴۶، ۱۲۳، ۴۶، ۱۲۳، ۴۶،  
۱۹۶، ۱۹۴، ۱۹۱، ۱۹۰، ۲۳۸، ۲۳۷، ۲۳۶، ۲۳۵، ۲۲۴، ۲۱۹، ۲۴۵، ۲۴۴، ۲۴۲، ۲۴۱، ۲۴۰، ۲۳۹، ۲۴۷، ۲۴۶، ۲۴۵، ۲۴۴، ۲۴۳، ۲۴۲، ۲۴۱، ۲۴۰، ۲۳۹، ۲۴۷، ۲۴۶، ۲۴۵،  
شراحيل شعبي - ابو عمرو عامر بن عبد القيس؛ ۲۲۳، ۱۴۶، ۱۴۶، ۱۴۶، ۱۴۶، ۱۴۶، ۱۴۶، ۱۴۶، ۱۴۶، ۱۴۶، ۱۴۶، ۱۴۶، ۱۴۶، ۱۴۶، ۱۴۶، ۱۴۶، ۱۴۶،  
عاملی سيد محسن امين؛ ۴۵۸، ۲۳۷، ۲۳۷، ۲۳۷، ۲۳۷، ۲۳۷، ۲۳۷، ۲۳۷، ۲۳۷، ۲۳۷، ۲۳۷، ۲۳۷، ۲۳۷، ۲۳۷، ۲۳۷، ۲۳۷، ۲۳۷، ۲۳۷، ۲۳۷،  
۳۷۰ عبادہ بن صامت؛ ۳۰ عباس (بن عبد المطلب)؛ ۷۶ عباس (راوی از ابو عمرو یحصبی)؛ ۲۰۰ عبد الاعلی؛ ۳۹۵ عبد الرحمن بن  
حارث بن هشام؛ ۱۳۷ عبد الرحمن بن ربيعه؛ ۱۴۰ عبد الرحمن بن عوف؛ ۲۵۸ عبد الرحمن بن هرمز؛ ۲۲۳ عبد الرزاق مكرم؛ ۴۰۵  
عبد العزيز الدباغ؛ ۱۵۹ عبد الفتاح عبادہ؛ ۱۷۱ عبد القاهر احمد عطا؛ ۴۱۲ عبد الله؛ ۲۰۶

[شماره صفحه واقعی : ۴۸۶]

ص: ۲۳۸۱

عبد الله ابن ابى مليكه؛ ٢٢٣ عبد الله بن ابى؛ ٤٦ عبد الله بن ابى اسحاق؛ ٢٢٤ عبد الله بن ابى سلول؛ ٤٥ عبد الله بن ارقم زهرى؛  
٤٥ عبد الله بن المهاجر؛ ٢٢٤ عبد الله بن حانى؛ ١٧٧ عبد الله بن رواحه؛ ٤٥ عبد الله بن زبير؛ ١٣٧، ١٤١، ٩٤، ٨٠، ٤٧٥ عبد الله بن  
سائب؛ ١٩٦، ١٨١، ١٤٦، ٢٤٤ عبد الله بن سعد بن ابى سرح؛ ٤٥، ٤٦ عبد الله بن عامر؛ ١٤٣ عبد الله بن عمر؛ ٤٦٢، ٢٤٢، ٢٤١ عبد  
الله بن عمرو يشكرى؛ ٤٤ عبد الله بن فرقد؛ ٢٢١ عبد الله بن فطيمه؛ ١٣٧ عبد الله بن هانى بربرى؛ ١٤٤ عبد الله خورشيد؛ ٢٤٣ عبد  
الله دراز؛ ٣٨٢، ٣٨١، ٣٧١، ٣٤٤، ٤٥٩، ٤٠٧ عبد الله محمود شحاته؛ ٤٠٦، ٣١٩، ٤٠٧ عبد الملك بغوى؛ ٣٩٣ عبد الملك بن مروان؛  
٣٠١، ١٧١ عبد الواحد بن ابى هاشم؛ ٢٢٨ عبيد الله بن عبد الله؛ ٢٠٤ عبيد بن عمير؛ ٢٢٣ عبيد بن نضله؛ ٢٢٣ عبيده؛ ١٠٣ عتبه بن  
ابى ربيعه؛ ٣٥٥، ٣٥٤، ٣٥٣ عثمان بن سعيد ورش؛ ٢٤٧، ١٩٠ عثمان بن عفان؛ ١٣٠، ١٢٣، ٤٤، ٤٦، ١٤١، ١٤٠، ١٣٨، ١٣٦، ١٣٥، ١٣١  
١٤٨، ١٤٧، تا ١٥٦، ١٥٥، ١٥٤، ١٥٢، ٢٤٤، ٢٢٢، ١٩٥، ١٨٣، ١٨٢، ١٦٣، ٤٧٨، ٤٦٥، ٤٦٤، ٤٦٣ عثمان طه؛ ١٨٠ عثو بن اوسو؛ ٤٧٨ عروه  
بن الزبير؛ ٢٢٣ عزيزى؛ ٣١٩ عطاء، ٢٢٣ عطيه بن قيس؛ ٢٢٤ عقبه؛ ١٣٤، ٤٦، ٤٦ عكبرى ابو البقاء؛ ١١ عكرمه؛ ٢٢٣، ١٢٠، ٨٩، ٦٤ علاف؛  
٢٢٨ علامه امينى شيخ عبد الحسين تبريزى؛ ٤٥٨ علامه حلى جمال الدين حسن بن يوسف؛ ٤٥٧، ٤٥٤، ٤٤٩، ٢٣٨، ٢٣٧ علامه  
شعرانى؛ ٤٤٤، ٤٠١ علامه نراقى؛ ٤٠٢ علامه طباطبايى؛ ٥٥، ٤٧، ٤٣، ٢٩، ٢٩٠، ٢٨٩، ٢٨٤، ٢٨١، ٢٧٦، ٧٢، ٤٠٩، ٤٠٦، ٣٤٤، ٣٣٩، ٣٢٤  
٤٥٨ علامه مجلسى؛ ٣٩٧، ٦٣، ٢٢، ١٥، ٤٢١ علاء بن حرمى؛ ٤٥، ٤٦ علقمه بن قيس؛ ٢٤٤، ٢٢٣، ١٨١، ٨٣ علوى زيدى - يحيى بن  
زيد على بن احمد كوفى؛ ٤٦٩ على بن الحكم؛ ٢٢١ على بن جعفر؛ ٣٩٦ على بن مدينى؛ ٩ عمار؛ ١٢٤ عمر بن ابى ربيعه؛ ٣٨٩ عمر  
بن الخطاب؛ ١٢٣، ٩٣، ٤٦، ٤٦٢، ٤٦١، ٢٥٨، ٢٥٧، ٢٠٤، ١٢٥ عمر بن عبد العزيز؛ ١٧٧ عمرو بن العاص؛ ٣١٣، ١٧٤، ٤٥ عمرو بن  
شرحبيل؛ ٢٢٣ عمرو بن ميمون؛ ٢٢٣ عياشى محمد بن مسعود؛ ٣١، ٢٣، ٢٦١، ٢٤٩، ١٥١، ١٠١، ٩٨، ٦٣، ٤٧٥، ٤٦٩، ٢٦٤ عيسى بن عبد  
الله هاشمى؛ ٢٠٢ عيسى بن عمر؛ ٢٢٤، ١٩٦ عيسى بن ميناء (قالون)؛ ٢٤٧، ١٩٠ عيسى (پيامبر)؛ ٤٣٧، ٣٤٥، ٢٤ غزالى ابو حامد؛ ١٢٧  
٤١٥ غفارى؛ ٣٣٦ فارسى؛ ١٩٧ فاضل خراسانى؛ ٤٠٤ فخر الدين رازى؛ ٧٠، ٦٩، ٥٥، ٢٩، ٢٩١، ٢٨٩، ٢٧٨، ٢١١، ١٢٧، ٧١، ٣٠٤، ٢٩٣  
٣٩٠، ٣٤٤، ٣٣٥، ٣٢٣، ٣٢٢، ٤٢٩، ٤١٠ فرات بن ابراهيم؛ ٤٦٩ فراء يحيى بن زياد؛ ٣١٨، ١٠٢، ٩، فرعون؛ ٣٦٢، ٣٥٠، ٣٤٩، ٣٤٨، ٥٢، ٣٩٠  
فرنسيس گلادوين؛ ٤٧٠ فضل الله العمرى؛ ١٤٧ فضيل بن يسار؛ ٢١٣، ١٠٠ فلوجل؛ ١٧٩ فيروز آبادى؛ ٤٠٧، ٣٩٣ فيض كاشانى ملا  
محمد محسن؛ ١٣، ٣٣٤، ٢٦٠، ٢٠٣، ٧٢، ٧١، ٥٦، ٥٥، ٤٧٣، ٤٥٧، ٤٥٥، ٤٠٤، ٤٠٠ قاسم بن احمد خياط؛ ٢٣٦ قاضى اسد زيدى؛ ١٩١  
قاضى اسماعيل بن اسحاق؛ ٢٢٥، ٢٣٢، ٢٣١

[شماره صفحه واقعى : ٤٨٧]

ص: ٢٣٨٢





- قرآن کریم نهج البلاغه الإبانة. أبو الحسن اشعري. چاپ حیدرآباد اتحاف فضلاء البشر بالقراءه الاربعه عشر. دمیاطی (ابن البناء). قاهره. ۱۹۴۰.
- الإتقان فی علوم القرآن. جلال الدین سیوطی. چاپ جدید.
- أجوبه المسائل المهناویه. علامه حلی. چاپ خیام. قم. ۱۴۰۱.
- الإحتجاج. طبرسی. چاپ نجف. ۱۳۸۶.
- أحكام القرآن. جصاص. دار الكتاب العربی. بیروت. ۱۳۳۵.
- إحیاء علوم الدین. أبو حامد غزالی. چاپ قاهره.
- أخبار العالم الإسلامی. هفتة نامه-مکه. شماره ۱۱۰۳.
- الإرشاد. شیخ مفید، مصنفات شیخ مفید. تهران. مجلد ۱۱ (ج ۱ و ۲).
- إرشاد الساری فی شرح البخاری. ابن حجر قسطلانی. چاپ مصر.
- أسباب النزول. علی بن احمد واحدی نیشابوری. چاپ شده در حاشیه جلالین.
- الإستبصار. شیخ طوسی. ناشر: دار الکتب الاسلامیه. ۱۳۹۰.
- الإستیعاب فی معرفه الأصحاب. ابن عبد البر القرطبی. چاپ شده در حاشیه الإصابه.
- اسد الغابه فی معرفه الصحابه. ابن اثیر. انتشارات اسماعیلیان. تهران.
- أسرار البلاغه. شیخ عبد القاهر. ناشر: دار المعرفه. بیروت.
- اسرار ترتیب القرآن. جلال الدین سیوطی. تحقیق عبد القادر احمد عطا. دار الاعتصام. ۱۹۷۸.
- الإصابه فی معرفه الصحابه. ابن حجر عسقلانی. چاپخانه السعاده. مصر. ۱۳۲۸.
- اصل الخط العربی. خلیل یحیی النامی. چاپ مصر.
- أصل الشیعه و اصولها. شیخ محمد حسین آل کاشف الغطاء. المطبعه. مصر. ۱۳۷۷.

الاصول. ابو بكر محمد ابن احمد سرخسى، انتشارات دار المعرفه، بيروت.

اصول كافى، ثقه الإسلام كلينى، دار الكتب الاسلاميه، تهران، ۱۳۸۸.

إظهار الحق، شيخ رحمت الله هندى دهلوى، ناشر: المكتبه العصريه، بيروت.

الاعتقادات، شيخ صدوق، چاپ شده در ج ۵ مصنفات شيخ مفيد، ۱۴۱۳.

الإعجاز البيانى، عايشه بنت الشاطى، دار المعارف، مصر.

إعجاز القرآن، رافعى، ناشر: دار الكتاب العربى، ۱۳۹۳.

أعيان الشيعة، سيد محسن امين عاملى.

الأمالى، ابن الشيخ، حسن بن محمد، چاپ نجف.

الامالى، شيخ صدوق، چاپ نجف.

انتشار الخط العربى، عبد الفتاح عباده، چاپ مصر.

انوار التنزيل، بيضاوى، ناشر: مؤسسه شعبان، بيروت.

أنوار الربيع، ابن معصوم، چاپ اول، نجف، ۱۳۸۹.

الأنوار النعمانيه، سيد نعمت الله جزايرى، چاپ شركت چاپ، تبريز.

أنوار الهدايه (شرح كفايه الاصول)، امام خمينى، نشر آثار امام خمينى، ۱۳۷۲ ش.

أوائل المقالات، شيخ مفيد، ناشر: مكتبه داورى، قم.

[شماره صفحه واقعى : ۴۹۰]

ص: ۲۳۸۵

أهداف كلّ سورة. استاذ شحاته. چاپ مصر. ۱۹۷۶.

بحار الأنوار. علامه مجلسی. چاپ بیروت. ۱۴۰۳. و چاپ تهران. ۱۳۹۲.

البحر المحيط. ابو حیان اندلسی. ناشر: دار الفكر. بیروت.

البدایه و النهایه فی التاریخ. ابن کثیر. ناشر: مکتبه النصر الحدیثه. ۱۹۶۸.

بديع القرآن. ابن ابی الاصبغ. چاپ اول. مصر. ۱۳۷۷.

البرهان فی علوم التحریف. میرزا مهدی بروجردی. چاپ علمیہ. قم. ۱۳۳۵ ش.

البرهان فی علوم القرآن. بدر الدین زرکشی. دار احیاء الکتب العربیہ. ۱۳۷۶.

بصائر الدرجات. صفّار. با مقدمه میرزا محسن کوجه باغی. تهران.

بصائر جغرافیہ. استاد رشید رشیدی عابری بغدادی. چاپخانه التفیض الاہلیہ. ۱۹۵۱.

البيان فی تفسیر القرآن. آیت اللہ خویی. چاپ علمیہ. قم. ۱۳۹۴.

التأسيس (تأسيس الشیعہ لعلوم الاسلام). حسن صدر. ناشر: شرکہ الطبع و النشر العراقیہ.

تاریخ آداب العرب. مصطفی صادق رافعی. ناشر: دار الاحیاء. قاہرہ. ۱۹۷۰.

تاریخ الخط العربی و آدابہ. محمد طاهر کردی. مصر.

تاریخ المساجد الأثریہ. حسن عبد الوہاب. ناشر: دار الاحیاء. قاہرہ. ۱۹۴۰.

تاریخ ایران. حسن پیرنیا. انتشارات کتابخانہ خیام.

تاریخ تمدن اسلامی. جرجی زیدان. ناشر: دار الهلال. ۱۹۵۸.

تاریخ طبری. ابو جعفر محمد بن جریر. چاپ الاستقامہ. قاہرہ. ۱۳۵۸.

تاریخ علوم. پی یر روسو. ترجمه حسن صفاری. انتشارات امیر کبیر. ۱۳۴۹ ش.

تاریخ قرآن. ابو عبد اللہ زنجانی. با مقدمه احمد امین.

تاریخ یعقوبی. ابن واضح یعقوبی. ناشر: مکتبه حیدریہ. نجف. ۱۳۸۴.



تأويل مشكل القرآن. ابن قتيبه. ناشر: دار التراث. قاهره. ١٣٩٣.

التبيان. ابو جعفر محمد بن الحسن الطوسي. ناشر: جامعه مدرسين قم. ١٤١٣.

التبيان. طاهر بن احمد جزائري. چاپخانه منار. ١٣٣٤.

تحرير التيسير. ابن جزري. ناشر: دار الوعى. حلب. ١٣٩٢.

تحرير الوسيله. امام خميني. انتشارات جامعه مدرسين قم. ١٤٠٦.

تذكرة الحفاظ. شمس الدين ذهبى. دار الكتب العلميه. بيروت.

التسهيل لعلوم التنزيل. ابن جزى كلبى. چاپ دوم. دار الكتاب العربى. بيروت. ١٣٩٣.

تصحیح الاعتقاد. شيخ مفيد. چاپ دوم. تبريز. ١٣٧١.

التصحيف و التحريف. ابو احمد عسكرى. چاپ اول. مطبعه مصطفى البابى الحلبى. ١٩٦٣.

التصوير الفنى فى القرآن. سيد قطب. ناشر: دار الكتاب العربى. بيروت. ١٩٨٠.

تفسير آلاء الرحمن. شيخ محمد جواد بلاغى. ناشر: مكتبة وجدانى. قم. چاپ دوم.

تفسير ابن كثير. ابن كثير القرشى الدمشقى. چاپ دار احياء الكتب العربيه. مصطفى البابى الحلبى.

تفسير ابو الفتوح رازى. انتشارات كتابفروشى اسلاميه. ١٣٥٢.

التفسير العلمى للقرآن فى الميزان. دكتور احمد ابو حجر. ناشر: دار الفكر. بيروت. ١٩٧٠.

التفسير الكبير. فخر الدين رازى. ناشر: دار الكتب العلميه. تهران. چاپ دوم.

تفسير المنار. شيخ محمد عبده. تأليف رشيد رضا. چاپ دوم. ناشر: دار المعرفه. بيروت.

تفسير الميزان. علامه طباطبايى. چاپ تهران و بيروت.

تفسير ثعالبى - الجواهر الحسان.

تفسير شبر. عبد الله شبر. چاپ قاهره. ١٩٦٦.

تفسير صافى. محسن فيض كاشانى. انتشارات كتابفروشى اسلاميه. ١٣٨٤.

[شماره صفحه واقعی : ۴۹۱]

ص: ۲۳۸۶

تفسير طبرسى - مجمع البيان.

تفسير طبرى - جامع البيان.

تفسير عياشى. محمد بن مسعود. افسست المكتبه الاسلاميه. تهران.

تفسير قمى. ابو الحسن على بن ابراهيم قمى. چاپ نجف. ۱۳۸۷.

تفسير كشاف (الكشاف). جار الله زمخشرى. ناشر: دار المعرفه. بيروت.

تفسير ماوردى - النكت و العيون.

تفسير مراغى. احمد مصطفى. ناشر: دار الفكر.

تفسير منسوب به امام حسن عسكرى. تحقيق سيد محمد باقر ابطحى. قم. ۱۴۰۹.

تفسير نعمانى. بحار الانوار. ج ۹۰. مؤسسهُ الوفاء. بيروت.

تفسير نوين. محمد تقى شريعتى. چاپ چهارم. شركت سهامى انتشار. تهران.

التفهيم. ابو ريحان بيرونى. انتشارات بابك. تهران. ۱۳۶۲ ش.

تلخيص التمهيد. محمد هادى معرفت. ناشر: مركز مديريت حوزه. قم. ۱۴۱۱.

التمهيد فى علوم القرآن. محمد هادى معرفت. چاپ اول. ۱۳۹۶.

تناسق الدرر - اسرار ترتيب القرآن.

تنوير الحوالك (شرح موطأ). جلال الدين سيوطى. ناشر: عبد الحميد احمد حنفى. مصر.

التوحيد. شيخ صدوق. چاپ و نشر دار المعرفه. بيروت. افسست از چاپ تهران. ۱۳۴۶.

تهذيب الاصول. امام خمينى. بقلم سبحانى. چاپ مهر. قم. ۱۳۵۵ ش.

تهذيب الأحكام. شيخ طوسى. چاپ نعمانى. نجف. ۱۳۷۸.

تهذيب التهذيب. فى اسماء الرجال. ابن حجر عسقلانى. چاپ مجلس دائره المعارف النظاميه. هند. ۱۳۲۶.

التيسير. ابو عمرو دانى. مطبعه الدولى. استانبول. ۱۹۳۰.

- ثلاث رسائل في اعجاز القرآن. دار المعارف. قاهره. ١٩٦٨.
- جامع البيان. ابو جعفر محمد بن جرير طبري. دار المعرفه. بيروت. ١٣٩٢.
- الجامع لاحكام القرآن. قرطبي. ناشر: دار الكاتب العربي. ١٣٨٧.
- جمال القراء و كمال الإقراء. سخاوى. چاپ بيروت. ١٩٩٣.
- الجواهر الحسان. ابن مخلوف ثعالبي. ناشر: دار المعرفه. بيروت. ١٩٨٠.
- جواهر الكلام. شيخ محمد حسن نجفى. دار إحياء التراث العربى. بيروت. ١٩٨١.
- حاشية كتاب الوافى. علامه شعرانى.
- حجج القراءات. ابن زرعه. مؤسسهُ الرساله. بيروت. ١٣٩٩.
- الحق المبين. شيخ جعفر كبير كاشف الغطاء چاپ سنگى. تهران.
- حياه محمد (ص). محمد حسين هيكل. چاپ قاهره. ١٣٥٤.
- الخصال. شيخ صدوق. مكتبه الصدوق. تهران. ١٣٨٩.
- الخط العربى الإسلامى. تركى عطيه. دار التراث الاسلامى. بيروت. ١٣٩٥.
- الخطط المقرئيه. احمد بن على مقرئى. ناشر: دار العرفان. لبنان.
- دائره معارف القرن العشرين. محمد فريد وجدى. چاپ چهارم. ١٣٨٦ هـ.
- دراسات لأسلوب القرآن. محمد عظيمه. قاهره. مصر. ١٩٧٠.
- الدرّ المشور. جلال الدين سيوطى. چاپ حلبى. مصر.
- دلائل الصدق. محمد حسن مظفر. ناشر: كتاب فروشى بصيرتى. ١٣٩٥.
- الدين و الإسلام. شيخ محمد حسين آل كاشف الغطاء.
- الذريعه. آغا بزرگ تهرانى. چاپ اسلاميه. تهران. ١٣٩٨.
- رجال شيخ طوسى. چاپ نجف. ١٣٨١.

[شماره صفحه واقعی : ۴۹۲]

ص: ۲۳۸۷

رحلة ابن بطوطه. المكتبة التجارية الكبرى. مصر. ١٣٧٧.

رسائل المرتضى (مجموعه ١ مسائل طرابلسيات). علم الهدى سيد مرتضى على بن الحسين.

رساله الإسلام. شماره ٤٤. انتشار دانشگاه تهران.

رساله الشفاء بتعريف المصطفى - الشفاء.

الروض الأنف. سهيلي. ناشر: مكتب الكليات الازهرية.

الروض الجنان و روح الجنان. ابو الفتوح رازی. چاپ اسلاميه. تهران.

زاد المسير في علم التفسير. ابن جوزي. قاهره. مصر. ١٩٦٠.

السبعه - كتاب القراءات الكبير.

سعد السعود. ابن طاووس. چاپ نجف.

السقيفه. سليم بن قيس هلالی. دار الكتب الاسلاميه. قم.

سنن ابن ماجه. چاپ دوم. دار الفكر. بيروت.

سنن ابو داود. ناشر: دار إحياء السنه النبويه.

سنن ترمذی. المكتبة الاسلاميه للحاج رضا الشيخ.

سنن دارمی. ناشر: دار احیاء السنه النبويه.

سير أعلام النبلاء. ذهبی. مؤسسه الرساله. بيروت. چاپ هفتم. ١٤١٠.

سیره ابن اسحاق. افست مؤسسه اسماعيليان. ١٣٦٨.

سیره ابن هشام. مطبعه مصطفى البابي الحلبي. مصر. ١٣٥٥.

سیره حلييه. برهان الدين حلي. ناشر: دار الفكر. بيروت.

شرح اصول کافی. صدر الدين شيرازي. چاپ سنگي. مكتبه محمودی. تهران. ١٣٩١.

شرح الأسماء الحسنی. سبزواری. افست مكتبه بصيرتی. قم.

شرح الأسماء الحسنی. فخر الدین رازی. ناشر: مکتبه الکلیات الازهریه. قاهره. ۱۹۳۶.

شرح الأصول الخمسه. قاضی عبد الجبار. مطبعه الاستقلال الکبری. ۱۳۸۴.

شرح السنه. بغوی. دار الاحیاء. قاهره. مصر. ۱۹۴۰.

شرح الشاطیبه (سراج القارئ). ابو القاسم عذری. دار الفکر. بیروت. ۱۹۵۰.

شرح الشفاء. ملا علی قاری. چاپ اسلامبول.

شرح باب حادی عشر. علامه حلی. چاپ اول. مطبعه الاسلامیه. قم. ۱۳۹۵.

شرح طیبه النشر. ابن الجزری. مصر. ۱۹۵۰.

شرح عقاید نسفیه. تفتازانی. چاپ کابل. کتابخانه بازار.

شرح مورد الظمان. ابراهیم بن احمد تونسلی. ناشر: مکتبه نجاح. طرابلس.

شرح نهج البلاغه. ابن ابی الحدید. تحقیق محمد ابو الفضل ابراهیم. چاپ دوم. مصر.

الشفاء بتعریف حقوق المصطفی. قاضی عیاض. چاپ سنگی.

شعب الإیمان. حلیمی. دار الکتاب. مصر. ۱۹۳۰.

شواذ القراءات - مختصر فی شواذ القرآن.

شواهد التنزیل. حاکم حسکانی. مؤسسۀ اعلمی. بیروت. ۱۳۹۳.

صحیح بخاری. مطابع الشعب.

صحیح مسلم. با شرح نووی. دار الکتاب العربی. بیروت.

صیانه القرآن من التحریف. محمد هادی معرفت. ناشر: جامعه مدرسین. قم. ۱۴۱۸.

الطبقات. ابن سعد محمد. چاپ لیدن. ۱۳۲۵.

الطراز. امیر یحیی علوی. ناشر: دار الکتب العلمیه. بیروت.

عده الداعی. ابن فهد حلی. ناشر: مکتبه وجدانی. قم.

[شماره صفحه واقعی : ۴۹۳]

ص: ۲۳۸۸



العروه الوثقی. سید محمد کاظم یزدی.

علم الیقین. محمد حسن فیض کاشانی. انتشارات بیدار. قم. ۱۴۰۵.

عهد عتیق.

عیون اخبار الرضا. شیخ صدوق. المطبعه الحیدریه. نجف. ۱۳۹۰.

غایه النهایه فی طبقات القراء. ابن جزری. دار الکتب العلمیه. بیروت. ۱۴۰۰.

الغدیر. علامه امینی. دار الکتب العربی. چاپ چهارم. ۱۳۹۷.

غوالی اللثالی. ابن ابی الجمهور. چاپخانه سید الشهداء. قم. ۱۴۰۳.

الفاثق. جار الله زمخشری. ناشر: عیسی البابی الحلبی. چاپ دوم.

فتح الباری فی شرح البخاری. ابن حجر عسقلانی. دار المعرفه. بیروت.

الفتوحات المکیه. محیی الدین ابن عربی. دار احیاء التراث العربی. دار صادر. بیروت.

فتوح البلدان. ابو الحسن بلاذری. دار الکتب العلمیه. بیروت. ۱۹۷۸.

فجر الإسلام. احمد امین. ناشر: دار الکتب العربی. بیروت.

الفرقان فی جمع و تدوین القرآن. ابن خطیب. دار الکتب المصریه. قاهره. ۱۳۶۷.

فصل الخطاب. حاجی محمد حسین نوری. چاپ سنگی. تهران.

فصل نامه فرراه. شماره ۱. زمستان ۷۷.

الفصول المهمه. سید شرف الدین عاملی. انتشارات کتابخانه داوری. چاپ پنجم. قم.

فضائل القرآن. ابن کثیر. چاپ شده در پایان تفسیر ابن کثیر.

الفهرست. محمد بن اسحاق ابن ندیم. چاپ الاستقامه. قاهره.

فی ظلال القرآن. سید قطب. چاپ ششم. بیروت.

قرآن پژوهی. بهاء الدین خرمشاهی. ناشر: مرکز نشر فرهنگي مشرق. ۱۳۷۲ ش.

القرآن و علومه. دكتور عبد الله خورشيد. دار المعارف. مصر.

قصه الحضاره. ويل ديورانت. ترجمه جرجى زيدان. چاپ دوم. قاهره. ۱۹۶۱.

الكامل فى التاريخ. ابن اثير. ناشر: دار صادر. بيروت. ۱۳۹۹.

الكبريت الأحمر. شيخ عبد الوهاب شعرانى. چاپ مصطفى البابى. مصر ۱۹۵۹. در حاشیه اليواقيت و الجواهر.

كتاب القراءات الكبير. ابو بكر ابن مجاهد. دار الاحياء. ۱۹۷۰.

كتاب النقط-النقط.

كتاب سليم بن قيس-السقيفه.

الكشف عن مناهج الأدله. ابن رشد اندلسى. المطبعه الغربيه. مصر.

الكشف عن وجوه القراءات السبع. ابو محمد مكى بن ابى طالب. چاپ سال ۱۳۹۴.

كشف الغطاء. شيخ جعفر كبير كاشف الغطاء. چاپ سنگى. تهران.

كفايه الأحكام. محمد مؤمن سبزوارى. چاپ سنگى. تهران. ۱۲۶۰.

كمال الدين. شيخ صدوق. مكتبه الصدوق. تهران. ۱۳۹۰.

الكنى و الألقاب. شيخ عباس قمى. چاپ حيدر يه. نجف. ۱۳۸۹.

كنز الدقائق. مشهدى. ميرزا محمد. ناشر: جامعه مدرسین. قم. ۱۴۱۰.

كنز العمال. متقى هندی. ناشر: مؤسسه الرساله. بيروت. ۱۴۰۵.

لباب النقول. جلال الدين سيوطى. چاپ شده در حاشیه تفسير جلالين. دار احياء الكتب العربيه. مصر.

لسان العرب. ابن منظور. ناشر: دار صادر. بيروت.

لسان الميزان. ابن حجر عسقلانى. مؤسسه اعلمى. بيروت.

اللغات. ابو القاسم محمد بن عبد الله. چاپ شده در حاشیه تفسير جلالين. دار احياء الكتب العربيه. مصر.



اللغات فى القرآن. ابو القاسم محمد بن عبد الله. تحقيق دكتور صلاح الدين المنجد. چاپ سوم. بيروت.

مباحث فى علوم القرآن. صبحى صالح. ناشر: دار العلم للملايين. بيروت. ۱۹۷۴.

مبادئ العلوم العامه. حسن صباغ، بشير اللوس و تحسين ابراهيم. مطبعه التنفيذ. بغداد. ۱۹۴۸.

متشابه القرآن. ابن شهر آشوب. انتشارات بيدار.

المثل السائر. ابن اثير. چاپ مطبعه الثائر. قاهره. ۱۳۷۹.

مجالس المؤمنین. قاضى نور الله تسترى. چاپ اسلاميه. تهران. ۱۳۵۴ ش.

المجتمع الاسلامى. محمد محمد مدنى. دار الاحياء. قاهره. مصر. ۱۹۳۵.

مجمع البيان. ابو على فضل بن حسن طبرسى. چاپ اسلاميه. تهران.

مجمع الفوائد. محقق اردبیلی. انتشارات جامعه مدرسین. قم. ۱۴۰۳.

المحاسن. برقى. ناشر: المجمع العالمى لأهل البيت. قم. ۱۴۱۳.

محاولة لفهم عصرى للقرآن. مصطفى محمود. دار المعارف. مصر.

المحلى. ابن خرم اندلسى. ناشر: المكتب التجارى للطباعة و النشر. بيروت.

مختصر فى شواذ القرآن. ابن خالويه. چاپ رحمانيه. مصر. ۱۹۳۴.

المدخل إلى القرآن الكريم. محمد عبد الله دراز. قاهره. ۱۹۵۷.

مذاهب التفسير الاسلامى. گلدزیه. چاپخانه محمدیه. مصر. ۱۹۵۵.

مرآة العقول. علامه مجلسى. دار الكتب الاسلاميه. تهران. ۱۳۹۴.

المرشد الوجيز. ابو شامه مقدسى. ناشر: دار صادر. بيروت. ۱۹۷۵/۱۳۹۵.

مسالك الأبصار فى ممالك الأمصار. شهاب الدين احمد بن يحيى (ابن فضل الله كاتب). جلد اول چاپ شده در مصر. ۱۹۴۵.

المستدرک على الصحيحین. حاکم نیشابورى. ناشر: مكتب المطبوعات الاسلاميه. حلب.

مستدرک الوسائل. ميرزا حسين نوري طبرسى. ناشر: مؤسسه آل البيت. ۱۴۰۷.

- مستطرفات كتاب السرائر. ابن ادريس. ج ٣. ناشر: جامعه مدرسين. قم. ١٤١١.
- مستمسك العروه الوثقى. آيت الله حكيم. مطبعه الآداب. نجف. ١٣٨٩.
- مستند الشيعة. علامه نراقى. تحقيق مؤسسه آل البيت. قم. ١٤١٥.
- المسند. احمد بن حنبل. ناشران: مكتبة اسلامى و دار صادر. بيروت.
- مشارك انوار اليقين (به نقل از علم اليقين).
- المصاحف. سليمان سجستاني. چاپ مكتبة رحمانيه. مصر. ١٩٣٦.
- مصباح كفعمى. انتشارات: رضى - زاهدى. قم. ١٤٠٥.
- المصنّف (الجامع الكبير). عبد الرزاق بن همام صنعانى. چاپ صنعاء. ١٩٥٠.
- مصور الخط العربى. ناجى المصرى. قاهره. مصر. ١٩٦٧.
- المطوّل. تفتازانى. چاپ اسلامبول.
- المعارف. ابن قتيبه. ناشر: دار احياء التراث العربى. بيروت. ١٣٩٠.
- مع الطب فى القرآن الكريم. عبد الحميد دياب و احمد قرقوز. انتشارات رضى - زاهدى. قم. ١٤٠٤.
- معانى الأخبار. شيخ صدوق. انتشارات مكتبة مفيد. قم.
- معترك الأقران. جلال الدين سيوطى. ناشر: دار الفكر العربى.
- المعجزه الخالده. سيد هبه الدين شهرستانى. مكتبه الجوادين. كاظمين.
- معجم الأدباء. ياقوت حموى. دار الكتب العلميه. بيروت. ١٤١١.
- معجم البلدان. ياقوت حموى. ناشران: دار صادر و دار بيروت. بيروت.
- المعرب. جواليقى. تحقيق دكتور ف عبد الرحيم. دار القلم. دمشق.
- معرفه القراء الكبار. شمس الدين ذهبى. مطبعه دار التأليف. مصر.



معرفه علوم الحديث. حاكم نيشابورى. ناشر: مكتبة علميه. مدينه. ۱۳۹۷.

مفاتيح الشرائع. فيض كاشانى. چاپ خيام. قم. ۱۴۰۱.

مفتاح العلوم. سكاكى. ناشر: مصطفى البابى الحلبى. مصر. ۱۳۵۶.

مفتاح الكرامه. سيد محمد جواد عاملى. ناشر: مؤسسه آل البيت.

المفردات. راغب اصفهانى. مطبعه مصطفى البابى الحلبى. مصر. ۱۳۸۱.

مقالات الإسلاميين. ابو الحسن على بن اسماعيل اشعري. چاپ قاهره. ۱۳۸۹.

المقتضب. ابو العباس محمد بن يزيد مبرّد. مصر. قاهره.

مقدمه ابن خلدون. مكتبه مصطفى محمد. مصر.

المكرر فيما تواتر من القراءات و تحرر. ابو حفص انصارى. قاهره. مصر. ۱۹۴۰.

الملل و النحل. عبد الكريم شهرستانى. ناشر: مؤسسه الحلبى. قاهره. ۱۳۸۷.

المنار- تفسير المنار.

المنار. رشيد رضا. ناشر: دار المعرفه. بيروت. ۱۹۶۰.

مناقب آل أبى طالب. ابن شهر آشوب. انتشارات علامه. قم.

مناهل العرفان. محمد عبد العظيم زرقانى. چاپ مصطفى البابى الحلبى.

منبع الحياه. سيد جزايرى. چاپ بغداد و بيروت.

منتخب كنز العمال. چاپ شده در حاشيه مسند احمد. چاپ دار صادر. بيروت. ۱۹۵۵.

منتهى المطلب. علامه حلى. چاپ سنگى.

منجد المقرئين (نقل از مناهل العرفان).

منهاج الصالحين. آيت الله خويى. چاپخانه علميه. قم. ۱۳۹۵.

الموضوعات. ابن جوزى. ناشر: مكتبه سلفيه- مدينه. ۱۳۸۸.

الموطأ (تنوير الحوالك، شرح موطأ) مالك. ناشر: عبد الحميد احمد حنفي. مصر. ١٣٩٠.

المهذب. محمد سالم محيسن. ناشر: مكتبه الكليات الازهرية. ١٣٨٩.

ميزان الاعتدال. ذهبي. تحقيق على محمد بجاوي. دار احياء الكتب العربية. مصطفى الباي الحلبي.

الناسخ و المنسوخ في القرآن. ابن حزم اندلسي. چاپ شده در حاشيه جلالين.

النبا العظيم. عبد الله دراز. مطبعه السعاده. ١٣٨٩.

النشر في القراءات العشر. ابن جزري. چاپ مكتبه مصطفى محمد. مصر.

نظم الدرر. برهان الدين بقاعي. چاپ هند و بيروت. ١٩٧٠.

النقط. ابو عمرو داني. مكتبه الكليات الازهرية. قاهره.

النكت و العيون. محمد بن حبيب الماوردى البصرى. دار الكتب العلميه. بيروت. ١٤١٢.

النهايه. ابن اثير. المكتبه الإسلاميه لحاج رضا الشيخ.

نهج البلاغه. صبحي صالح.

الوافى. محسن فيض كاشانى. چاپ سنگى و چاپ مكتبه امير المؤمنين.

وجوه القرآن. حبيش تفليس. تحقيق دكتور مهدى محقق. ناشر: بنياد قرآن. تهران.

الوحده الموضوعيه في القرآن الكريم. محمد محمود حجازى. چاپ. ١٩٧٠.

وسائل الأصول. سيد مجاهد طباطبايى. چاپ سنگى.

وسائل الشيعه. محمد بن حسن حر عاملى. چاپ بيروت. ١٤١٩.

وسيله النجاه. سيد ابو الحسن اصفهانى. چاپ مهر. قم. ١٣٩٣.

وفاء الوفاء بأخبار دار المصطفى. سمهودى. دار احياء التراث العربى. بيروت. ١٣٩٣.

وفيات الأعيان. ابن خلكان. ناشر: دار الثقافه. بيروت.

اليواقيت و الجواهر. شيخ عبد الوهاب شعرانى. ناشر: مصطفى الباي الحلبي. مصر. ١٣٧٨.



[شماره صفحه واقعی : ۴۹۶]

ص: ۲۳۹۱

سرشناسه : نصیری، علی

عنوان و نام پدیدآور : آشنایی با علوم حدیث / علی نصیری

مشخصات نشر : قم : حوزه علمیه قم، مرکز مدیریت، ۱۳۸۲.

مشخصات ظاهری : ۲۵۱ ص. جدول

موضوع : حدیث

رده بندی کنگره : BP۱۰۹/ن ۵۶ ۱۳۸۲

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۲۶

شماره کتابشناسی ملی : م ۸۲-۱۵۲۹۹

توضیح : این کتاب بنا به سفارش معاونت آموزش حوزه علمیه قم با تلخیص دو جلد کتاب «حدیث شناسی» سامان یافت و از سال ۱۳۸۲ تا کنون به عنوان متن درسی پایه ششم طلاب در سراسر کشور تدریس شده و بارها تجدید چاپ شده است . در این کتاب خواننده با چهار دانش حدیثی یعنی تاریخ حدیث ، مصطلح الحدیث ، رجال الحدیث و فقه الحدیث آشنا می شود . رسایی و روانی و نظم منطقی میان مباحث از جمله ویژگی های این کتاب است .

ص: ۱

#### مقدمه ناشر

عن زرارہ قال ابو عبدالله (صلی الله علیه و آله و سلم): احتفظوا بکتبهم فانکم سوف تحتاجون الیها(۱)

حدیث شناسی و آشنایی با علوم حدیث یکی از عوامل بسیار موثر در اجتهاد و کارشناسی معارف دینی بشمار می آید، که فراگیری این علم برای متخصصین در تمامی رشته های علوم اسلامی ضروریست .

احادیث و روایاتی که در اختیار داریم و از ناحیه حامل رسالت و خاندان پاکش صادر گردیده ، به جهت عوامل فراوان سیاسی و اجتماعی ، دستخوش تعرض ، دستبرد، تحریف و... گشته است .

اما همواره ، راویان و محدثان بزرگوار، با نقل سینه به سینه و صفحه به صفحه حدیث ، در دشوارترین وضعیت ها آنها را از  
گزند راهزنان ، حفظ

[شماره صفحه واقعی : ۱]

ص: ۲۳۹۲

---

۱- اصول کافی ، ج ۱.

و به دست ما رسانده اند.

بدیهی است که استخراج احادیث صحیح و جوهر کلام معصومین علیهم السلام نیازمند شناخت کلیدهای گشاینده این گنج های نهفته است، که در قالب علوم حدیث بیان می شود و همانگونه که امام صادق (علیه السلام) می فرماید: اکتب و بث عملک فی اخوانک فان مت فارث کتبک بنیک فانه یاءتی علی الناس زمان هرج لایاءنسون فیہ الا بکتبهم (۱).

بدین جهت، درس علوم حدیث که شامل تاریخ حدیث، درایه الحدیث، رجال الحدیث و فقه الحدیث می شود، جزء دروس حوزه های علمیه قرار داشته و دارد.

بر این اساس معاونت آموزش حوزه علمیه قم، آشنایی مقدماتی با علوم حدیث را در برنامه درسی سطح یک که دوره عمومی می باشد، گنجانده و کتاب حاضر را که تالیف جناب حجه الاسلام علی نصیری می باشد و از مزایای متعددی برخوردار است، به عنوان متن مطالعاتی برگزید.

امید است کتاب حاضر مورد استقبال طلاب عزیز قرار گیرد و مرضی صاحب حوزه ها حضرت ولی عصر «روحی و ارواح العالمین له الفداء» باشد.

دفتر انتشارات مرکز مدیریت حوزه علمیه

[شماره صفحه واقعی: ۲]

ص: ۲۳۹۳

---

۱- اصول کافی، ج ۲.

«سنت» پس از قرآن دومین منبع دین شناخت به شمار می آید که تبیین و تفسیر کلیات قرآن را بر عهده دارد. اگر آموزه های قرآن را براساس روایت نبوی «انما العلم ثلاثه: آیه محکمه، اءو فریضه عادله، اءو سنه قائمه؛ علم بر سه دسته است: نشانه ای استوار، یا واجبی میانه، یا سنتی برپا»<sup>(۱)</sup> به سه بخش اساسی عقائد، اخلاق و احکام تقسیم کنیم، «سنت» دیدگاه های اسلام را در این سه بخش به تفصیل تبیین می کند.

پاسخ گویی سنت - در تمام عرصه های دین شناخت - در کنار قرآن؛ نشانگر اهمیت و جایگاه بلند آن است. بدین خاطر پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) سنت را به عنوان قرین قرآن، دومین موهبت الهی برای خود دانسته است؛ آنجا که فرموده: «او تیت القرآن و مثله معه؛ به من قرآن و با قرآن همسان آن سلام الله علیها»<sup>(۲)</sup>

اهتمام پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) و اهل بیت علیهم السلام به تعلیم و انتشار آموزه های روایی و تاکید بر ثبت و ضبط آنها و نیز کوشش عموم صحابه، تابعان و شاگردان ائمه علیهم السلام در فراگیری حدیث، ثبت و شرح آن، به رغم ممانعت از کتابت و تدوین حدیث طی یک سده که در تاریخ حدیث اهل سنت اتفاق افتاد، حکایت گر نقش و جایگاه «سنت» است.

با آغاز تدوین سنت در سده سوم، هزاران روایت در قالب جوامع روایی، گردآوری شد و در پی آن دانش های تخصصی حدیث؛ هم چون علم رجال بخاطر ضرورت شناخت هر چه بیشتر راویان حدیث، درایه الحدیث برای تبیین تقسیمات و اصطلاحات حدیثی، پدیدار شد و هزاران اثر علمی گران سنگ به رشته تحریر درآمد. آنچه امروز با عنوان جوامع روایی، منابع مصطلح الحدیث، رجال، شرح احادیث و... در اختیار ما قرار گرفته، حاصل چهارده سده کوشش بی وقفه و

[شماره صفحه واقعی: ۳]

ص: ۲۳۹۴

۱- کافی، ج ۱، ص ۳۲. برای آگاهی بیشتر از تبیین این روایت ر.ک: شرح اصول کافی از صدرذ المتألهین، ج ۲، ص ۳۷؛ التعلیقه علی کتاب الکافی، ص ۶۶ - ۶۷.

۲- مسند احمد بن حنبل، ج ۴، ص ۱۳۱؛ فتح القدیر، ج ۲، ص ۱۱۸.

مستمر، در ثبت، انتشار و تبیین گسترده های دانش حدیث است، که اهتمام ما را برای بازشناخت این دانش ها و تعمیق و توسعه آنها برای انتقال به نسل های آینده می طلبد.

کتابی که در پیش رو دارید، گزیده ای است از دو جلد کتاب که با عنوان حدیث شناسی نگاشته شده و امید است به زودی انتشار یافته و در دسترس علاقمندان قرار گیرد.

در این کتاب دانش های حدیثی به چهار دانش اصلی تقسیم شده اند که عبارتند از:

الف . تاریخ حدیث ؛

ب . درایه الحدیث ، یا مصطلحات حدیث ؛

ج . رجال حدیث ؛

د . فقه الحدیث .

از آنجا که برخی از مباحث ؛ هم چون آشنایی با تعاریف پرکاربرد، دلایل حجیت سنت و... نقش مقدمیت داشته و آگاهی از آنها برای دریافت سایر مباحث و فصول ضروری است، در نخستین فصل از این کتاب تحت عنوان «بازشناخت کلیاتی پیرامون حدیث» به این مباحث اشاره و پیرامون آنها گفت و گو شده است. و با توجه به آن که تاریخ حدیث اهل سنت تا حدود زیادی با تاریخ حدیث شیعه متفاوت است. مبحث نخست (= تاریخ حدیث) به دو فصل جداگانه تحت عنوان: تاریخ حدیث اهل سنت و تاریخ حدیث شیعه تقسیم شده است. از این رو مباحث کتاب در شش فصل انعکاس یافته است.

از خداوند متعال بخاطر توفیق انجام این کار سپاسگزارم و از کلیه دست اندرکارانی که در انتشار این کتاب نقش داشته اند، تقدیر و تشکر می نمایم. و امیدوارم این اثر در توسعه و تعمیق دانش ها و آموزه های حدیثی برای طلاب و دانشجویان عزیز و کلیه علاقمندان به مطالعات حدیثی مفید واقع شود.

قم / علی نصیری

۲۵ ربیع الاول ۱۴۲۳

[شماره صفحه واقعی : ۴]

ص: ۲۳۹۵

اشاره

از آنجا که در بیشتر مباحث کتاب از اصطلاحاتی پرکاربرد؛ همچون حدیث، روایت، سنت و... استفاده شده است، پیش از پرداختن به فصل چهارم کتاب که به تفصیل به آشنایی با اصطلاحات حدیث پرداخته است، به بررسی تعاریف آنها در آغاز این فصل می پردازیم:

حدیث

«حدیث» در لغت به معنای هر چیز نو و تر و تازه است. (۱) بر این اساس به شخص کم سن و سال «حدیث السن» و به نوجوان «شاب حدث» گفته می شود. (۲)

حدث در روایت انما قلب الحدث کالارض الخالیه، ما القى فیها من شیء قبلته؛ همانا دل نوریسته بسان زمین خالی است که هر چه در آن گذارده شود، پذیرا می گردد. (۳)

به همین معنای لغوی آمده است. و اطلاق حدیث به خرمای تر و تازه نیز بر همین اساس است. (۴)

واژه حدیث با توجه به عنصر معنایی خود (= تری و تازگی داشتن) دو کار کرد لغوی دارد که عبارتند از: گفتار و رخداد. (۵) به «گفتار» از آن جهت حدیث می گویند، که به خاطر صدور تدریجی، هر بند و بخش آن نسبت به گذشته از تری و تازگی برخوردار است. (۶)

در آیه ذیل «حدیث» به معنای گفتار آمده است: و اذ اسر النبی الی بعض اءزواجه حدیثا (۷) و چون پیامبر با یکی از همسرانش سخنی نهانی گفت.

و آیه فما لهؤلاء القوم یکادون

[شماره صفحه واقعی: ۵]

ص: ۲۳۹۶

- ٢- مفردات راغب ، ص ١١٠.
- ٣- نهج البلاغه ، نامه ٣١.
- ٤- مفردات راغب ، ص ١١٠.
- ٥- المصباح المنير، ج ١، ص ١٢٤.
- ٦- مجمع البحرين ، ج ١، ص ٣٧١.
- ٧- سوره تحريم ، آيه ٣.



یقهون حدیثا(۱) (آخر) این قوم را چه شده است که نمی خواهند سخنی را (درست) دریابند.

و اطلاق حدیث بر قرآن در آیاتی؛ نظیر (فلیاءتوا بحدیث مثله (۲) پس سخنی مثل آن بیاورند.

و آیه اءفمن هذا الحدیث تعجبون (۳) آیا از این سخن عجب دارید؟

بدین جهت است که قرآن افزون بر برخوردار از مقوله گفتاری، از تری و تازگی ویژه ای نیز برخوردار است (۴).

و اطلاق حدیث به «رخدادها» نیز به خاطر صدور تدریجی و نوبه نو شدن آنها در مقایسه با رویدادهای پیشین است و اطلاق احادیث بر روزهای مشهور که در دوران جاهلیت و در میان اعراب مرسوم بود، ناظر به همین معناست (۵).

و «حدیث» در آیه: (هل اءتاک حدیث الغاشیه (۶) آیا خبر غاشیه (= فراگیرنده) به تو رسیده است؟ (۷) و نیز آیه (فجعلناهم احادیث (۸) پس آنها را حکایت ها گردانیدیم. به همین معنا آمده است.

به رغم آن که حدیث شایع ترین و پرکاربردترین اصطلاح در علم حدیث است، اما درباره حوزه و دامنه مفهومی آن از جهات متعدد اختلاف شده است. برخی از تعاریف ارائه شده درباره حدیث بدین شرح است:

۱. این حجر می گوید: «حدیث در اصطلاح شرع آن چیزی است که به پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) منسوب است» (۹).

۲. سیوطی نیز به نقل از عالمان و محدثان، در تعریف حدیث آورده است:

«حدیث عبارت است از فعل، قول و تقریر پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم)، صحابیان و تابعان» (۱۰).

۳. مامقانی می نویسد: «گروهی از عالمان گفته اند: حدیث در اصطلاح

[شماره صفحه واقعی: ۶]

ص: ۲۳۹۷

۱- سوره نساء، آیه ۷۸.

۲- سوره طور، آیه ۳۴.

۳- سوره نجم، آیه ۵۹.

۴- علم الحدیث و درایه الحدیث، ص ۹.

۵- فوح البلدان، ص ۳۹.

۶- سوره غاشیه، آیه ۱.

۷- مفردات راغب، ص ۱۱۰.

٨- سورة سباء، آيه ١٩.

٩- فتح الباری فی شرح صحیح البخاری، ج ١، ص ١٧٣.

١٠- تدريب الراوی، ج ١، ص ٢٣.

عبارت است از گزارش قول ، فعل و تقریر معصوم» (۱).

۴. محقق قمی معتقد است : «حکایت سخن ، فعل و تقریر معصوم را حدیث می گویند» (۲).

۵. محمد ابو زهو می نویسد: «مقصود از حدیث در نگاه محدثان ، سخنان ، رفتار، تقریر، صفات خَلْقی و خُلُقی ، سیره ، جنگ ها و برخی از اخبار پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) پیش از بعثت ؛ هم چون تحنُّت ایشان در غار حراء... را دربر می گیرد» (۳).

چند تفاوت اساسی در میان این تعاریف به چشم می خورد:

۱. اهل سنت عموماً تنها گفتار، کردار و تقریر پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) را حدیث می نامند و گاه صحابه و تابعان را به آن افزوده اند، در حالی که در تعاریف شیعه به جای پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) از کلمه معصوم استفاده شده تا ائمه علیهم السلام را نیز دربر گیرد.

۲. در برخی از تعاریف بر خود گفتار، رفتار و کردار معصوم حدیث اطلاق شده ، اما در برخی دیگر از تعاریف به حکایت و گزارش آنها حدیث اطلاق شده است .

تعریف ذیل از دیدگاه نگارنده جامع ترین تعریف برای حدیث است :

«حدیث عبارت است از گفتار غیر قرآنی خداوند، معصومان (اعم از پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) و ائمه علیهم السلام و فاطمه سلام الله علیها»، صحابه ، تابعان و حکایت فعل و تقریر آنان». در این تعریف چند نکته مورد توجه قرار گرفته است :

۱. میان گفتار، فعل و تقریر تفصیل قائل شده ایم .

[شماره صفحه واقعی : ۷]

ص: ۲۳۹۸

- 
- ۱- مقباس الهدایه ، ج ۱ ، ص ۵۷.
  - ۲- قوانین الاصول ، ص ۴۰۹.
  - ۳- الحدیث و المحدثون ، ص ۱۹ - ۹.

به این معنا که به خود گفتار حدیث اطلاق می شود، اما در مورد فعل و تقریر به حکایت آنها حدیث اطلاق می گردد.

۲. دامنه حدیث ، گفتار غیر قرآنی خداوند، یعنی حدیث قدسی را دربر می گیرد.

۳. به گفتار صحابه و تابعان اصطلاحاً حدیث اطلاق می گردد؛ زیرا چنان که در فصل اصطلاحات حدیثی خواهد آمد به حدیث صحابه حدیث موقوف و به حدیث تابعان حدیث مقطوع اطلاق می شود. هر چند حجیت حدیث آنان مورد مناقشه است .

## سنت

یکی از پرکاربردترین اصطلاح ، در کنار حدیث ، اصطلاح سنت است . سنت در لغت به معنای شیوه ، روش است . (۱) اعم از آن که نیکو یا بد باشد.

ابن منظور می نویسد: «السنه : السیره ، حسنه کانت ، او قبیحه ... سنت به معنای سیره و شیوه است ، اعم از آن که نیک باشد یا بد». (۲)

سنت در اصطلاح فقهاء و محدثان به معانی مختلف آمده است . (۳)

از نگاه فقهاء، سنت هر آن چیزی است که از پیامبر نقل شده ، اما از باب فریضه نباشد؛ یعنی جزء مستحباب باشد. (۴) اما محدثان آن را اعم از قول ، فعل ، تقریر، ویژگیهای جسمی و صفات اخلاقی پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم ) پیش از بعثت یا پس از آن دانسته اند. (۵)

در تفاوت میان سنت و حدیث می توان گفت که «حدیث» ناظر به گفتار معصومین علیهم السلام است ، در حالی که «سنت» به شیوه ، منش و رفتار آنان ناظر است و از آنجا که منش ، گفتار را نیز دربر می گیرد، می توان سنت را

[شماره صفحه واقعی : ۸]

ص : ۲۳۹۹

- 
- ۱- القاموس المحيط، ج ۲، ص ۵۴؛ مختار الصحاح ، ص ۱۶۹.
  - ۲- لسان العرب ، ج ۱۳، ص ۲۲۵.
  - ۳- برای تفصیل بیشتر ر.ک : المختصر الوجیز فی علوم الحدیث ، ص ۱۸ - ۱۵.
  - ۴- المختصر الوجیز فی علوم الحدیث ، ص ۱۶؛ وسائل الشیعه ، ج ۱، ص ۴۳۱.
  - ۵- علوم الحدیث و مصطلحه ، ص ۱۹.

اعم و فراگیرتر از حدیث دانست. (۱) بدین خاطر در برشمردن ادله استنباط، در کنار قرآن از سنت یاد می شود نه حدیث. و در روایات، عرضه به سنت به عنوان یکی از راه های شناخت روایات مجعول شناخته شده است نه عرضه به جدیت. با این حال باید توجه داشت که امروزه به حکایت فعل و تقریر معصوم (علیه السلام) نیز بخاطر حیثیت گزارش گری آن حدیث اطلاق می شود.

## روایت

روایت در لغت به معنای نقل و حمل است، چنان که به انسان یا حیوانی که آب حمل می کند «راوی» می گویند. (۲) و به روز هشتم ذی الحجه بدین جهت که حاجیان برای عزیمت به عرفات آب حمل می کنند، یوم الترویة گفته شده است. (۳) روایت، اصطلاحاً مترادف حدیث است و همان معنای حدیث درباره روایت نیز جاری است، هر چند که اصطلاح روایت کاربرد کمتری نسبت به حدیث دارد.

## خبر

خبر در لغت چیزی است که آن را گزارش کنند، اعم از این که بزرگ باشد، یا کوچک، و از این جهت اعم از نبأ است؛ زیرا نبأ خبری است که از یک رویداد بزرگ گزارش می کند. (۴)

در تاج العروس آمده است: ان الخبر عرفا و لغتا ما ينقل عن الغير و زاد فيه اهل العربيه و احتمل الصدق و الكذب لذاته و المحدثون استعملوه بمعنى الحديث؛ خبر در عرف و لغت چیزی است که از دیگری نقل شود و زبان دانان عرب احتمال ذاتی صدق و کذب داشتن را بر آن افزوده اند و محدثان آن را به معنای حدیث به کار

[شماره صفحه واقعی: ۹]

ص: ۲۴۰۰

- ۱- این دیدگاه ما عکس نظریه ای است که صبحی صالح ارائه کرده است، او معتقد است که حدیث، اعم از سنت است و سنت مخصوص افعال و سیره پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) است. علوم الحدیث و مصلحه، ص ۱۱۶.
- ۲- الصحاح، ج ۶، ص ۲۳۶۴؛ لسان العرب، ج ۱۴، ص ۳۴۷.
- ۳- الصحاح، ج ۶، ص ۲۳۶۴؛ لسان العرب، ج ۱۴، ص ۳۴۷.
- ۴- لسان العرب، ج ۴، ص ۲۲۶؛ مجمع البحرین، ج ۳، ص ۲۸۱؛ النهایه فی غریب الاثر، ج ۲، ص ۶.

مصباح المنیر خبر را به معنای علم و آگاهی دانسته است. (۲).

خبر دارای دو اصطلاح است :

۱. اصطلاح منطقیون ، در منطق ، مرکب تام به دو دسته اساسی خبر و انشاء تقسیم می شود. (۳) مقصود از خبر، گفتاری است که ذاتا مطابقت ، یا عدم مطابقت با خارج را برمی تابد. در صورت مطابقت صادق و در صورت مخالفت کاذب است. (۴) همین معنا در معانی و بیان نیز به کار می رود. (۵)

۲. اصطلاح محدثان ، در تعریف اصطلاحی حدیث میان محدثان اختلاف است و در مجموع سه دیدگاه در این باره ارائه شده است :

الف . عموم محدثان خبر را مرادف حدیث می دانند و با تعریفی که از حدیث ارائه کرده اند، خبر را نیز به همان معنا دانسته اند. (۶)

ب . برخی خبر را اعم از حدیث دانسته اند؛ به این معنا که خبر گفتار هر انسانی را دربر می گیرد، اما حدیث تنها منحصر به گفتاری است که از پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) ، اهل بیت علیهم السلام و صحابه صادر شده است. (۷)

ج . برخی میان مفهوم اصطلاحی حدیث و خبر، تباین قائل شده و می گویند: خبر به گزارش های تاریخی ، اعم از امت های پیشین ، یا امت اسلامی اطلاق می شود. بدین خاطر به کسی که دست اندرکار بررسی رخدادهای تاریخی باشد، «اخباری» گفته می شود. اما حدیث مختص گفتاری است که از معصومین ، صحابه و تابعان نقل شده باشد. بدین جهت به کسی که دست اندرکار بررسی سنت نبوی باشد، «محدث» گفته می شود. (۸) طبق این دیدگاه بر حدیث اصطلاحی خبر اطلاق نمی

[شماره صفحه واقعی : ۱۰]

ص: ۲۴۰۱

- 
- ۱- تاج العروس ، ج ۳ ، ص ۱۶۶.
  - ۲- المصباح المنیر، ج ۱ ، ص ۱۲۲.
  - ۳- المنطق ، ص ۵۲.
  - ۴- المنطق ، ص ۵۳.
  - ۵- مجمع البحرین ، ج ۲ ، ص ۲۶۶؛ المختصر الوجیز فی علوم الحدیث ، ص ۲۰ - ۱۹؛ الرعایه فی علم الدررید، ص ۵۸.
  - ۶- تدریب الراوی ، ج ۱ ، ص ۴۲؛ مختصر مقباس الهدایه ، ص ۱۱؛ علوم الحدیث و مصطلحه ، ص ۱۲۱.
  - ۷- المختصر الوجیز فی علوم الحدیث ، ص ۱۹؛ مختصر مقباس الهدایه ، ص ۱۲.



شود.

در میان این دیدگاه‌ها، دیدگاه نخست صحیح به نظر می‌رسد؛ زیرا در اصطلاح محدثان و کارکرد رایج روایات، حدیث به جای خبر و برعکس استعمال می‌شود. و مقصود از مفهوم اصطلاحی چیزی جز استعمال رایج و متداول نیست. اما این که به گزارش‌های تاریخی در اصطلاح تاریخ نگاران خبر گفته می‌شود - که در جای خود مدعای درستی است - مانع آن نمی‌شود که اصطلاح خبر از نگاه محدثان به جای حدیث و مرادف با آن به کار نرود.

## اثر

یکی دیگر از اصطلاحات نسبتاً پر کاربرد که بر حدیث اطلاق می‌گردد «اثر» است. اثر در لغت به معنای بر جای مانده از هر چیز است. (۱) چنان که آثار در آیه: (نکتب ما قدموا و آثارهم (۲)) آنچه را از پیش فرستاده‌اند، با آثارشان درج می‌کنیم « به همین معنا آمده است.

جوهری می‌گوید: اثر الحدیث اذا ذکرته غیرک و منه قیل: حدیث ماء ثوری اءی ینقله خلف عن سلف؛ هرگاه حدیثی را برای کسی نقل می‌کنید می‌گویند: اثر الحدیث. و از همین باب است حدیث ماء ثور؛ یعنی حدیثی که پسینان از پیشینان نقل می‌کنند. (۳)

درباره مفهوم اصطلاحی اثر دو نظریه ارائه شده است:

۱. اثر، مرادف حدیث است. بدین جهت به محدث «اثری» نیز می‌گویند. (۴)

۲. به احادیثی که از صحابه (= موقوف)، یا تابعان (= مقطوع) نقل شده باشد، اثر اطلاق می‌شود. در مقابل حدیث که تنها ناظر به گفتار پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) است. (۵)

دیدگاه

[شماره صفحه واقعی: ۱۱]

ص: ۲۴۰۲

۱- الصحاح، ج ۲، ص ۵۷۵؛ تاج العروس، ج ۳، ص ۵.

۲- سوره یس، آیه ۱۲.

۳- الصحاح، ج ۲، ص ۵۷۵.

۴- الرعایه فی علم الدرایه، ص ۵۱.

۵- علوم الحدیث و مصطلحه، ص ۱۲۲؛ اصول الحدیث، علومه و مصطلحه، ص ۲۸.



دوم غیر قابل دفاع است؛ زیرا برای اثبات چنین انحصاری در کاربرد «اثر» دلیلی ارائه نشده است. در برابر، در نگریستن در عموم کتاب های حدیث پژوهشی اثبات می کند که به گفتار صحابه افزون بر اصطلاح اثر، اصطلاحات: روایت و حدیث نیز اطلاق شده است. (۱)

از آنچه گفته شد نتیجه می گیریم که چهار اصطلاح: حدیث، روایت، خبر و اثر از نگاه ما مترادف اند؛ هر چند کاربرد او اصطلاح حدیث و روایت نسبت به دو اصطلاح خبر و اثر به مراتب شایع تر است و میان اصطلاح سنت با اصطلاحات چهارگانه تفاوت وجود دارد.

### حدیث قدسی

در میان احادیث به روایاتی برمی خوریم که از زبان خداوند نقل شده است. از نمونه های معروف آن حدیث سلسله الذهب است که امام رضا (علیه السلام) به نقل از پدران خود از پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم)، و ایشان با وساطت جبرئیل (علیه السلام) از خداوند چنین نقل کرده است: لا اله الا الله حصنی فمن دخل حصنی امن من عذابی؛ لا اله الا الله (= کلمه توحید) دژ من است و هر کس داخل دژ من شود از عذابم ایمن خواهد بود. (۲) به چنین حدیثی اصطلاحاً حدیث قدسی گفته می شود. تفاوت حدیث قدسی با اصطلاحات پیش گفته، اعم از حدیث، سنت، روایت و... روشن است؛ زیرا این اصطلاحات ناظر به گفتار، کردار و تقریر معصوم است، در حالی که حدیث قدسی بر گفتار خداوند اطلاق می شود.

تفاوت حدیث قدسی با قرآن را عموماً در این

[شماره صفحه واقعی: ۱۲]

ص: ۲۴۰۳

- 
- ۱- برای نمونه ر.ک: مناقب امیر مؤمنان، ج ۱، ص ۱۴۲ و ۲۶۶؛ الاحاد و المثانی، ج ۱، ص ۳۶؛ تنویر الحوالمک، ص ۱۴۷؛ فتح الباری، ج ۶، ص ۳۵۵، مقدمه ابن صلاح، ص ۱۸۲.
  - ۲- الجواهر السنیه فی الاحادیث القدسیه، ص ۱۷۵.

جهت دانسته اند که لفظ و معنای قرآن از ناحیه خداوند است در حالی که در حدیث قدسی تنها معنا و مفاد به خداوند منسوب است و ساختار لفظی آن از سوی پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) ساخته و ارائه می شود. (۱)

برخی نیز معتقداند: حدیث قدسی از این جهت با قرآن متفاوت است که مفاد آن در حالت خواب، یا به صورت الهام بر پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) القاء می شود، در حالی که آیات قرآن در حالت بیداری و به صورت مستقیم یا با وساطت فرشته بر پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) ابلاغ می شود. (۲)

تفاوت های دیگری نیز میان قرآن و حدیث قدسی گفته شده است. (۳)

به نظر می رسد که تفاوت های گفته شده نا تمام است؛ زیرا ضرورتی ندارد که استناد الفاظ حدیث قدسی را از خداوند منتفی بدانیم. ظاهر نقل پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) آن جا که می فرماید: «قال الله تعالى». آن است که معنا و لفظ حدیث از آن خداوند است. از سوی دیگر حدیث قدسی نیز می تواند به صورت مستقیم یا با وساطت فرشته به پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) ابلاغ شده باشد.

از این رو تنها تفاوت حدیث قدسی با قرآن را از این جهت می توان دانست که به رغم انتساب لفظ و معنای حدیث قدسی به خداوند، چنین گفتاری به عنوان معجزه و با هدف هم آوردن طلبی ارائه شده است. در مقابل، قرآن در کنار استناد لفظ و

[شماره صفحه واقعی: ۱۳]

ص: ۲۴۰۴

---

۱- درایه الحدیث، ص ۱۳؛ معجم لغه الفقهاء، ص ۱۷۷؛ فیض القدیر، ج ۴، ص ۶۱۵.

۲- الرواشح السماویة، ص ۲۰۵؛ فیض القدیر، ج ۴، ص ۶۱۵.

۳- درایه الحدیث، ص ۱۴ - ۱۳.

معنای آن به خداوند، به عنوان معجزه و با اعلان هم آوردطلبی (= تحدی) فرود آمده است. (۱).

با این توضیح حدیث قدسی را می توان این چنین تعریف کرد:

«گفتار خداوند که بدون عنوان معجزه و بدون هم آوردطلبی از زبان پیامبران علیهم السلام حکایت شده است.»

دانستنی است که شیخ حر عاملی مجموعه روایات قدسی را در کتابی با عنوان «الجواهر السنیه فی الاحادیث القدسیه» گرد آورده است.

### حجیت سنت

### اشاره

با توجه به این که سنت از نگاه شیعه شامل قول، فعل و تقریر پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) و امامان معصوم علیهم السلام است، اثبات حجیت هر یک نیازمند استدلال جداگانه است. از این رو در آغاز، حجیت سنت رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) را مورد بررسی قرار می دهیم و در پی آن اعتبار سنت ائمه را دنبال خواهیم کرد.

### حجیت سنت پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم)

### اشاره

اعتبار سنت پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) با دو دلیل عقلی و نقلی قابل اثبات است. دلیل عقلی از فلسفه رسالت و نبوت بهره می گیرد و دلیل نقلی به قرآن، اجماع و سیره مسلمانان قابل تقسیم است.

### ۱. دلیل عقلی

طبق مبانی فلسفی و کلامی، خداوند برای هدایت مردم و سامان دادن به نظام اجتماعی و پایان دادن به اختلاف های فکری و اجتماعی، انسان های برگزیده ای را به عنوان پیامبر به سوی آنان گسیل داشته و برانگیختن پیامبران بر اساس قاعده لطف و کامل شدن حجت الهی بر مرم لازم بوده است. (۲) از سوی دیگر

[شماره صفحه واقعی: ۱۴]

ص: ۲۴۰۵

---

۱- برای تفصیل بیشتر ر.ک: قوانین الاصول، ص ۴۰۹؛ دراسات فی علم الدرايه، ص ۱۳؛ معجم الفاظ الفقه الجعفری ص ۱۵۵؛ اصطلاحات الاصول، ص ۱۴۱؛ علم حدیث، ص ۲۳.

۲- برای تفصیل بیشتر ر.ک : کشف المراد، ص ۳۴۸؛ الشفاء، ص ۴۴۱ - ۴۴۳.

انجام چنین مسئولیت های سنگین تنها در صورتی میسر است که پیامبران از ارتکاب هر گونه لغزش و خطا به دور باشند و صفحه جانشان چنان پاک و پیراسته باشد که آینه تمام نمای حق و منعکس کننده اراده الهی به شمار آید؛ زیرا تنها در این صورت است که مردم با راهنمایی آنان به صراط مستقیم هدایت می شوند و با اجرای شریعت الهی و آموزه های آسمانی، نظام اجتماعی سالم و خداگونه شکل می گیرد و اختلاف ها پایان می پذیرد. (۱) آیا از پیامبری که وسوسه های شیطانی در او راه دارد و گفتار و رفتارش به جای انعکاس خواسته های الهی، منعکس کننده هواهای نفسانی است و مرتکب لغزش و خطا می شود، می توان انتظار داشت که مردم را از تاریکیها به سوی نور رهنمون گردد؟!

درست به همین دلیل است که متکلمان مسلمان از آغاز بر عصمت پیامبران پای فشرده اند و بسیاری از مفسران، آیاتی را که در ظاهر با عصمت آنان منافات دارد، به تاءویل برده اند.

بنابراین فلسفه برانگیختن پیامبران علیهم السلام عصمت آنان را ضروری می سازد و عصمت به معنای انطباق کامل در اندیشه، رفتار و گفتار پیامبران علیهم السلام با حق و خواست الهی است. و ما از حجیت سنت جز این را دنبال نمی کنیم. مقصود ما از حجیت سنت آن است که اندیشه، رفتار و گفتار پیامبران به گونه ای باشد که سراسر انعکاس دهنده اراده خداوند بوده و بخاطر انتساب الهی، پیروی از آن بر ما لازم باشد. در این میان سنت پیامبر اکرم

[شماره صفحه واقعی: ۱۵]

ص: ۲۴۰۶

---

۱- برای آگاهی بیشتر از دلایل عصمت پیامبر علیهم السلام ر.ک: کشف المراد، ص ۳۴۹ - ۳۵۰؛ الالهیات، ج ۲، ص ۱۴۴ -

(صلی الله علیه و آله و سلم) بخاطر شخصیت برگزیده و ممتاز آن حضرت در مقایسه با سایر پیامبران از ویژگی منحصر به فردی برخوردار است؛ زیرا پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) بخاطر وصول به فرازمندترین قله تکامل بشری و مراتب قریب الهی، تجلی گر اسماء و صفات الهی بوده و در سرزمین جانش جز خواست و اراده الهی چیز دیگری راه نیافته است. چنین جایگاه بلند معنوی به اندیشه، کردار و گفتار آن حضرت اعتباری بس ویژه می بخشد.

## ۲. دلایل نقلی

### اشاره

دلایل نقلی حجیت سنت شامل قرآن، اجماع و سیره مسلمانان است که اینک به بررسی آن ها می پردازیم.

### ۱-۲. قرآن

شمار زیادی از آیات قرآن بر اعتبار سنت پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) و هر آنچه منتسب به ایشان است، تصریح نموده که می توان آنها را به چهار دسته تقسیم کرد:

الف. حجیت داوری پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم)

چنان که در تبیین فلسفه رسالت اشاره شد، یکی از مسئولیت های پیامبران، داوری و پایان دادن به مشاجرات و اختلاف هاست. قرآن کریم در این باره آورده است: کان الناس ائمه واحده فبعث الله النبین مبشرین و منذرین و انزل معهم الکتاب بالحق لیحکم بین الناس فیما اختلفوا فیه (۱) مردم، امتی یگانه بودند؛ پس خداوند پیامبران را نویدآور و بیم دهنده برانگیخت و با آنان، کتاب را بحث فرو فرستاد، تا میان مردم در آنچه باهم اختلاف داشتند داوری کنند».

پیداست چنین مسئولیتی از پیامبر اکرم

[شماره صفحه واقعی: ۱۶]

ص: ۲۴۰۷

(صلی الله علیه و آله و سلم) نیز خواسته شده است، اما این فلسفه، زمانی به تحقق می پیوندد که داوری آنان برای مردم حجیت داشته باشد. از این رو قرآن بر حجیت و نافذ بودن داوری پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) تاکید کرده است.

قرآن، مومنانی را می ستاید که وقتی برای داوری به سوی پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) فرا خوانده می شوند سمعا و طاعتا را بر زبان جاری می کنند و از جان و دل پذیرای داوری پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) می شوند. انما کان قول المومنین اذا دعوا الی الله و رسوله لیحکم بینهم ان یقولوا سمعنا و اءطعنا و اولئک هم المفلحون. (۱) گفتار مومنان - وقتی به سوی خدا و پیامبرش خوانده شوند تا میانشان داوری کند - تنها این است که می گویند: شنیدیم و اطاعت کردیم و اینانند که رستگارند.

و در جای دیگر به مردان و زنان مومن گوشزد می کند که پس از داوری پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) حق هیچ گونه اظهار نظر و تغییر رأی را ندارند و ما کان لمومن و لامومنه اذا قضی الله و رسوله امران یكون لهم الخیره من امرهم (۲). هیچ مرد و زن مومنی را نرسد که چون خدا و فرستاده اش به کاری فرمان دهند، برای آنان در کارشان اختیاری باشد».

و در جای دیگر پا را از این فراتر گذاشته و نشان ایمان را آن دانسته که اولاً: مومنان

[شماره صفحه واقعی: ۱۷]

ص: ۲۴۰۸

---

۱- سوره نور، آیه ۵۱.

۲- سوره احزاب، آیه ۳۶.

، پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) را داور خود در مرافعات قرار دهند و ثانیاً: در پی داوری پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) نه بر زبان، بلکه حتی در دل نیز احساس ناخوشایندی نداشته باشند و تسلیم محض ایشان باشند.

فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما. (۱) ولی چنین نیست، به پروردگارت قسم که ایمان نمی آورند، مگر آنکه تو را در مورد آنچه میان آنان مایه اختلاف است داور گردانند؛ سپس از حکمی که کرده ای در دلهایشان احساس ناراحتی نکنند، و کاملاً سر تسلیم فرود آورند.»

سوگند خداوند به خود، برای تبیین چنین مرتبه ای از ایمان، بسیار لطیف و قابل توجه است. پیام این آیه، تسلیم تمام عیار مسلمانان در دل، زبان و عمل با پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) است.

آیا درخواست چنین تسلیمی محض از مسلمانان به معنای اعتبار بخشیدن تمام عیار و بدون حد و مرز به داوری پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) - که بخشی از سنت قولی است - نیست؟!

ب. برابری اطاعت از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) با اطاعت الهی

در برخی از آیات، اطاعت از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) برابر با اطاعت خداوند دانسته شده است. و من يطع الرسول فقد اطاع الله. (۲) هر کس از پیامبر اکرم (صلی

[شماره صفحه واقعی : ۱۸]

ص: ۲۴۰۹

---

۱- سوره نساء، آیه ۶۵.

۲- سوره نساء، آیه ۸۰.



الله علیه و آله و سلم) اطاعت کند، قطعاً از خدا اطاعت کرده است.»

چنان که در برخی دیگر از آیات پس از فرمان مومنان به اطاعت خداوند، به آنان امر شده تا از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) نیز اطاعت کنند. یا ائیه‌ها الذین امنوا اءطیعوا الله و اءطیعوا الرسول... (۱) ای کسانی که ایمان آورده اید، خدا را اطاعت کنید و پیامبر اکرم را...

در برخی دیگر از آیات مخالفت با پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) در کنار مخالفت با خداوند - عز اسمه - طرح شده است، نظیر آیه: و من یعص الله و رسوله فقد ضلّ ضلّالاً مبیناً. (۲) و هر کس خدا و فرستاده اش را نافرمانی کند، قطعاً دچار گمراهی آشکاری گردیده است.»

در برخی دیگر از آیات، پیش دستی بر پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) بسان پیش دستی بر خداوند، مورد نکوهش قرار گرفته است: یا ائیه‌ها الذین امنوا لاتقدموا بین یدی الله و رسوله. (۳) ای کسانی که ایمان آوردید، در برابر خدا و پیامبرش پیشی مجوید.

نکته قابل توجه آن که در هیچ یک از این آیات ضرورت اطاعت از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) با عدم مخالفت با ایشان، به حکم یا چیز دیگری تخصیص، یا تقیید نخورده است. و همان گونه که اطاعت الهی به صورت مطلق و فراگیر طرح شده بر اطاعت مطلق از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) نیز تاکید شده است

[شماره صفحه واقعی: ۱۹]

ص: ۲۴۱۰

۱- سوره نساء، آیه ۵۹.

۲- سوره احزاب، آیه ۳۶.

۳- سوره حجرات، آیه ۱.

این امر نشان گر عصمت مطلق پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) و انطباق کامل کردار و گفتار ایشان با خواست الهی است که در آیه: (و ما یَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ) (۱) و از سر هوس سخن نمی گوید.» با نفی سخن گویی از روی هوای نفس انعکاس یافته است .

بدون تردید منوط دانستن محبت الهی به اطاعت از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم)، ناشی از این امر است؛ آن جا که آمده است: قل ان کنتم تحبون الله فاتبعونی یحبکم الله. (۲) بگو: «اگر خدا را دوست دارید، از من پیروی کنید تا خدا دوستتان بدارد». این آیه، معادله شگفت آور و درس آموزی را به دست می دهد؛ زیرا در بدو امر چنین به نظر می رسد که آیه می بایست این چنین باشد: قل ان کنتم تحبون الله فاتبعوا الله ... یعنی اگر خدا را دوست دارید از او تبعیت کنید». زیرا نشان حقیقی دوستی، پیروی و همگامی است، اما به جای آن که اطاعت از خداوند نشان صدق ادعای آنان در دوستی خداوند مطرح شود، اطاعت از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) جای آن نشسته است. این آیه بهترین گواه است که خداوند پیروی از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) را عین تبعیت از خود دانسته است. و این جای شگفتی ندارد؛ زیرا پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) انسان ها را به صراط مستقیم؛ یعنی همان راه الهی

[شماره صفحه واقعی: ۲۰]

ص: ۲۴۱۱

۱- سوره نجم، آیه ۳.

۲- سوره آل عمران، آیه ۳۱.

هدایت می کند انک لتهدی الی صراط مستقیم صراط الله... (۱) به راستی که تو به خوبی به راه راست هدایت می کنی ، راه خدا...».

ج . معرفی پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم ) به عنوان الگوی حسنه

الگوهای اخلاقی ، بسان خطکش ها و پرگارهای اعوجاج ناپذیری که بخاطر خطا ناپذیری به عنوان وسیله ای برای راست کردن کژیها و ارزیابی میزان بهره مندی خطوط از استقامت و راستی به کار می آیند، حد و مرز انسان کامل را به تصور می کشند و دیگران برای رسیدن به کمال انسانی و سنجش میزان قرب خود به این مرز، می بایست خود را با آن منطبق سازند و به آن نزدیک نمایند. معرفی پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم ) به عنوان اسوه حسنه بدین منظور انجام گرفته است : و لقد کان لکم فی رسول الله اسوه حسنه لمن کان یرجو الله و الیوم الآخر و ذکر الله کثیرا. (۲)

معرفی پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم ) به عنوان اسوه حسنه بدین معناست که ایشان آینه تمام نمای انسان کامل است و تمام جوانب زندگی ایشان می تواند سرمشق دیگران قرار گیرد. جالب آن که پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم ) به عنوان اسوه حسنه به صورت مطلق و بدون استثنا معرفی شده است . در حالی که پس از معرفی ابراهیم (علیه السلام ) به عنوان اسوه حسنه مومنان ، استغفار ایشان برای پدر (عموی ) خود (=) آذر استثنا شده است : لقد کان لکم اسوه فی ابراهیم و الذین

[شماره صفحه واقعی : ۲۱]

ص: ۲۴۱۲

۱- سوره شوری ، آیه ۵۲ و ۵۳.

۲- سوره احزاب ، آیه ۲۱.

معه ... الا قول ابراهيم لاءيه لاستغفرن لك .. قطعاً برای شما در (پیروی از) ابراهیم و کسانی که با اویند سرمشقی نیکوست ...  
جز (در) سخن ابراهیم (که) به (نا) پدر(ی) خود (گفت): «حتماً برای تو آموزش خواهم خواست ...».

زیرا قرآن در جای دیگر از استغفار مومنان برای مشرکان نهی کرده است. (۱) و این امر نشان از آن دارد که تاءسی مومنان از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) می بایست به صورت جامع و فراگیر انجام گیرد. بدون تردید چنین دامنه ای به معنای اعتبار و حجیت تمام شؤ و نات ایشان از جمله سنت است.

د. لزوم تمسک به تمام آموزه های پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم)

با صرف نظر از آیات پیشین که بر حجیت سنت پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) دلالت دارند، رساترین آیه دال بر مدعا این آیه شریفه است: «ما آتیکم الرسول فخذوه و ما نهاکم عنه فانتهوا و اتقوا الله ان الله شدید العقاب (۲) آنچه را فرستاده (او) به شما داد، آن را بگیریید و از آنچه شما را باز داشت. باز ایستید و از خدا پروا بدارید که خدا سخت کیفر است».

رسایی این آیه از چند جهت است:

۱. جمله «ما آتیکم» بخاطر فراگیری معنایی هر آن چیزی که از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) صادر شده است، اعم از رفتار، تقریر و کتابت را دربر می گیرد.

۲. در کنار فرمان به تمسک و عمل

[شماره صفحه واقعی: ۲۲]

ص: ۲۴۱۳

---

۱- البته قرآن در سوره توبه آیه ۱۴ توضیح می دهد که استغفار ابراهیم (علیه السلام) تا زمانی بود که برای پدرش تعیین کرده بود و همینکه به دشمن بودن او با خداوند اطمینان یافت از او تبری جست برای تفصیل بیشتر ر.ک: تفسیر الصافی، ج ۵، ص ۱۶۲؛ التیان، ج ۹، ص ۵۸۰.

۲- سوره حشر، آیه ۷.

به برون دادهای پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم)، به اجتناب از منهیات ایشان نیز تاکید شده است؛ یعنی عمل به اوامر و ترک مناهی یک جا آمده است.

۳. آوردن واژه رسول بر اساس قاعده تعلیق الحکم بالوصف مشعر بعلیته نشان از آن دارد که این اطاعت و پیروی کامل نه بخاطر شخص پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) است، بلکه بخاطر حیثیت رسالت و انتساب ایشان به خداوند است.

۴. توصیه به تقوا و هشدار از کیفر سخت الهی از اعتبار سنت پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) و ملازم دانستن آن با پدیده تقوا حکایت دارد.

## ۲-۲. اجماع

گرچه در حوزه مفهومی اجماع و ملاک حجیت آن، میان عالمان اهل سنت و شیعه اختلاف های چشم گیری وجود دارد، و اهل سنت آن را اصالتاً (۱) و شیعه بخاطر کاشفیت از رأی معصوم حجیت می دانند (۲) اما در این نکته اختلافی نیست که وقتی تمام مسلمانان و اندیشمندان فِرَق مختلف اسلامی به رغم همه اختلافات و نگرش های گوناگون، بر یک امر اتفاق نظر دارند چنین اجماعی قطعاً حجت است. به عنوان مثال یکصدایی مسلمانان بر اصل توحید و وجوب نماز، نشان گر قطعیت آنهاست. در گفتار معصومین علیهم السلام نیز چنین اجماعی معتبر شناخته شده است. به عنوان نمونه امام هشتم (علیه السلام) پس از انکار رویت جسمانی الهی از سوی پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) در پاسخ به پرسش ابو قره که با شگفتی پرسید آیا روایات

[شماره صفحه واقعی: ۲۳]

ص: ۲۴۱۴

- 
- ۱- برای تفصیل بیشتر ر.ک: الاحکام، ج ۴، ص ۵۵۴ ۵۶۴؛ المستصطفی، ج ۱، ص ۲۰۳.
  - ۲- برای تفصیل بیشتر ر.ک: فرائد الاصول، ج ۱، ص ۷۵ - ۱۰۱؛ کفایه الاصول، ج ۲، ص ۶۸ - ۷۷.

را تکذیب می کنید؟! فرمود: اذا كانت الروایات مخالفه للقرآن کذبتهما و ما اجمع المسلمون علیه وقتی روایات ، مخالف قرآن و اجماع مسلمانان باشد، من آن را تکذیب می کنم (و صادر شده از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) نمی دانم). (۱)

خوش بختانه سنت پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) از مصادیقی است که مسلمانان و اندیش وران تمام فرق اسلامی بر اعتبار و حجیت آن و بر شمردن سنت به عنوان دومین منبع دین شناخت پس از قرآن اتفاق نظر دارند.

### ۳ - ۲. سیره عملی مسلمانان

گذشته از حجت دانستن سنت که در نظریه پردازی متفکران اسلامی انعکاس یافته است ، سنت از آغاز تاکنون کانون توجه مسلمانان و مدار مراجعه همه وقت آنان بوده است . صحابه از آغازین روز با شنیدن فرمان پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) : «صلوا کما راءیتمونی اصلی ؛ همان گونه که می بینید نماز می گذارم ، نماز بخوانید». (۲) و «خذوا عنی مناسککم ؛ مناسک خود را از من فراگیرید». (۳) شیوه نماز خواندن و حج گذاردن را از سنت عملی پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) آموختند. چنان که در برخورد با هر معضلی در حوزه عقاید، اخلاق یا احکام به آن حضرت مراجعه کرده و گفتار پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) از نگاه ایشان حجت مطلق و قول فصل بوده است .

پس از رحلت پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) نیز صحابه ، تابعان و اتباع تابعان همواره پی جوی اخذ و تلقی روایات پیامبر

[شماره صفحه واقعی : ۲۴]

ص: ۲۴۱۵

۱- کافی ، ج ۱ ، ص ۹۶.

۲- بحارالانوار، ج ۷۹ ، ص ۳۳۵؛ السنن الکبری ، ج ۲ ، ص ۳۴۵.

۳- فتح الباری ، ج ۱ ، ص ۱۹۳؛ فیض القدر، ج ۱ ، ص ۱۰۰.

اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) بوده اند. و آن هنگام که مکتب های فقهی و کلامی رخ نمود همه کوشیدند تا از سنت پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) برای تحکیم عقاید خود بهره گیرند. و سرانجام تدوین سنت در هزاران نگاشته خرد و کلان و نیز استناد پی در پی همه اندیش وران به سنت در جای جای نگاشته های خود در زمینه های مختلف علوم اسلامی، اعم از تفسیر، فقه، کلام، فلسفه، اخلاق، عرفان، تاریخ و... حکایت از سیره عملی آنان در تمسک به سنت و بالطبع معتبر دانستن آن دارد.

## حجیت سنت ائمه اطهار علیهم السلام

### اشاره

برای اثبات حجیت سنت نقل شده از ائمه علیهم السلام نیز می توان از دو دلیل عقلی و نقلی کمک گرفت :

### ۱. دلیل عقلی

فلسفه رسالت پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) همان گونه که به حجیت سنت ایشان منتهی می شود. حجیت سنت امامان معصوم علیهم السلام را نیز به اثبات می رساند؛ زیرا امام از منظر شیعه به عنوان وصی و جانشین پیامبر تمام وظائف پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم)؛ اعم از هدایت امت، سامان دادن به نظام اجتماعی با تشکیل حکومت اسلامی و رفع انواع اختلاف ها را بر عهده دارد(۱) و به همان برهانی که پیامبر اکرم بخاطر ایفای چنین نقش هایی می بایست معصوم و عاری از هر گونه لغزش و خطا بوده و بالطبع تمام حرکات و سکناتش سرمشق و حجت باشد، امام نیز چنین است. تنها با این تفاوت که امام

[شماره صفحه واقعی : ۲۵]

ص: ۲۴۱۶

---

۱- برای تفصیل بیشتر رک: کافی، کتاب الحججه، باب های معرفه الامام و الرد الیه، فرض طاعه الائمه؛ ان الائمه و لاه اءمر الله و خزنه علمه و...

فاقد مقام نبوت است و از وحی رسمی آسمانی بهره نمی گیرد. (۱) و این امر به زیبایی در این گفتار بلند پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) خطاب به علی (علیه السلام) منعکس شده است: اءنت منی بمنزله هارون من موسی الاءنت لست نبی؛ تو برای من به مثابه هارون برای موسی هستی، جز آن که تو پیامبر نیستی. (۲)

بنابراین، اندیشه، کردار، گفتار، تقریر، کتابت و... امام معصوم (علیه السلام) بسان پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) از اعتبار و حجیت - که به معنای عاری بودن از هر گونه خطا و انطباق کامل با خواست الهی است - برخوردار است.

## ۲. دلایل نقلی

### اشاره

قرآن و سنت نبوی به عنوان دلایل نقلی حجیت سنت ائمه اطهار علیهم السلام را اثبات می کنند. توضیح این دو دلیل بدین شرح است:

### ۱- ۲. قرآن

گذشته از آیاتی؛ هم چون آیه «ولایت» (۳) و «ابلاغ» (۴) که بر امامت و پیشوایی علی (علیه السلام) و به دنبال ایشان ائمه معصومین علیهم السلام دلالت دارند و با کمک برهان عقلی پیشین و ضرورت معصوم بودن، حجیت سنت آنان اثبات می گردد، در برخی از آیات بر همسانی آنان با پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) در ضرورت اطاعت و پیروی تاکید شده است. نظیر آیه اءطیعوا الله و اءطیعوا الرسول و اولی الاءمر منکم (۵) خدا را اطاعت کنید و پیامبر را و صاحبان امر از میانان را.

مقصود از اولی الامر در این آیه به استناد برخی از روایات و گفتار

[شماره صفحه واقعی: ۲۶]

ص: ۲۴۱۷

۱- برای تفصیل بیشتر ر.ک: کشف المراد، ص ۳۶۴.

۲- کافی، ج ۸، ص ۱۰۷، معانی الاخبار، ص ۷۴.

۳- سوره مائده، آیه ۵۵.

۴- سوره مائده آیه ۶۷.

۵- سوره نساء، آیه ۵۹.



مفسران شیعه، اهل بیت علیهم السلام هستند و آنچه این مدعا را به اثبات می‌رساند آن است که اطاعت اولی الامر پس از اطاعت رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) و همپای آن دانسته شده است. و این همسویی تا بدان جا پیش رفته که به عکس فقره پیشین «اطیعوا» در این فقره تکرار نشده و اولی الامر بر رسول عطف شده است. این امر نشان گر آن است که اطاعت از اولی الامر عین اطاعت از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) است. (۱) حال اگر مقصود از اولی الامر کسانی جز ائمه علیهم السلام باشند - چنان که عموم مفسران اهل سنت آن را بر علما، زمامداران، امیران و فرماندهان سپاه تطبیق کرده اند (۲) - همسانی اطاعت از آنان. با اطاعت از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) و فرمان به اطاعت مطلق با وجود راه یافت لغزش از روی عمد، یا خطا در سیره آنان، با منطبق قرآن منافات دارد؛ زیرا قرآن به طریق اقوام و راه رشد و صراط مستقیم رهنمون است، نه به اطاعت از صاحب منصبانی که هر گونه ظلم و ستم در رفتارشان راه می‌یابد. (۳) امام صادق (علیه السلام) به استناد همین آیه، اطاعت اوصیاء را واجب شمرده است. (۴)

آن حضرت هم چنین از آیه: لتکونوا شهداء علی الناس و یکون الرسول علیکم شهیداً. (۵) تا بر مردم گواه باشید و پیامبر اکرم بر شما گواه باشد. برای اثبات حجیت سنت ائمه علیهم السلام کمک گرفته است. امام (علیه

[شماره صفحه واقعی: ۲۷]

ص: ۲۴۱۸

- 
- ۱- تبیان، ج ۳، ص ۲۳۶؛ مجمع البیان، ج ۳، ص ۱۱۴، المیزان، ج ۴، ص ۳۹۱ - ۳۹۲.
  - ۲- جامع البیان، ج ۵، ص ۲۰۲؛ الجامع لاء حکام القرآن الکریم، ج ۵، ص ۲۵۹ - ۲۶۰.
  - ۳- المیزان، ج ۴، ص ۳۹۴ - ۴۰۰.
  - ۴- کافی، ج ۱، ص ۱۸۷.
  - ۵- سوره بقره، آیه ۱۴۳.

السلام) پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) را شاهد بر ائمه علیهم السلام دانسته تا گواهی دهد آنان آنچه می بایست از سوی خداوند به مردم ابلاغ شود، ابلاغ کرده اند. و ائمه علیهم السلام را نیز گواهان بر مردم دانسته است. (۱)

گذشته از این دست از آیات، آیه تطهیر - که به اتفاق همه مفسران شیعه و بسیاری از مفسران منصف اهل سنت، درباره اهل بیت علیهم السلام نازل شده - اثبات گر عصمت و پیراستگی تکوینی ائمه علیهم السلام است که بالطبع حجیت تمام برون دادهای آنان را به اثبات می رساند. آیه این است: انما یرید الله لیذهب عنکم الرجس اهل البیت و یتطهرکم تطهیرا. (۲) خدا فقط می خواهد آلودگی را از شما خاندان (پیامبر) بزدايد و شما را پاک و پاکیزه گرداند.

دلالت این آیه بر عصمت اهل بیت علیهم السلام با توجه به اراده تکوینی مورد نظر در آیه - که به صورت حصر آمده است - و نفی هر گونه رجس و پلیدی، و تاکید مجدد بر تطهیر، بر هر صاحب نظری روشن است. و چنان که پیش از این نیز گفتیم، پیش زمینه اثبات حجیت سنت و بنیاد آن، اثبات عصمت است، که در این آیه به صراحت درباره اهل بیت علیهم السلام طرح شده است. (۳)

## ۲ - ۲. سنت نبوی

گرچه بخاطر محدودِ دور نمی توان برای اثبات حجیت سنت به خود روایات استناد کرد، اما برای اثبات حجیت و اعتبار سنت نقل شده از ائمه علیهم السلام می توان به سنت نبوی (صلی الله علیه و آله و سلم

[شماره صفحه واقعی: ۲۸]

ص: ۲۴۱۹

۱- کافی، ج ۱، ص ۱۹۰.

۲- کافی، ج ۱، ص ۱۹۰.

۳- برای تفصیل بیشتر ر.ک: المیزان، ج ۱۶، ص ۳۰۹ - ۳۱۳؛ مجمع البیان، ج ۸، ص ۱۵۶ - ۱۵۸.

(تمسک نمود؛ زیرا سنت نبوی با دلایل پیشین اعتبار می یابد. در سنت نبوی به دو صورت خاص (ناظر به حضرت امیر علیه السلام) از پیشوایی ائمه (علیه السلام) و اعتبار سنت آنان سخن به میان آمده است. آنچه که درباره حضرت امیر (علیه السلام) وارد شده، گرچه در ظاهر مختص به ایشان است، اما مناط ائمه علیهم السلام را دربر می گیرد. نظیر روایت «منزلت» که منطوقاً تنها حضرت امیر (علیه السلام) بدان هارون معرفی شده است، اما مناط تمام ائمه علیهم السلام از چنین جایگاهی برخوردارند. (۱) همچنین روایاتی که در آنها از پیشوایی امامان علیهم السلام سخن به میان آمده (۲) به ضمیمه آنچه که در برهان عقلی گفته شده اثبات گر اعتبار سنت ائمه علیهم السلام است.

در کنار این روایات، حدیث «ثقلین» بهترین گواه مدعی ما است. در این روایت که در بخشی از خطبه «حجه الوداع» پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) انعکاس یافته. چنین آمده است: انی تارک فیکم الثقلین، ما ان تمسکتُم بهما لن تضلوا، کتاب الله و عترتی اهل بیتی، و انهما لن یفترقا حتی یردا علی الحوض... من میان شما دو چیز گرانبهار به یادگار گذاشته ام که اگر به آنها چنگ زنید هرگز گمراه نخواهید شد، کتاب خدا و عترتم اهل بیت و آنها هرگز از یکدیگر جدا نمی شوند تا آن که در حوض بر من خواهند پیوست. (۳)

عموم محدثان اهل سنت در کنار محدثان شیعه روایت را به همین صورت نقل کرده اند. (۴)

[شماره صفحه واقعی: ۲۹]

ص: ۲۴۲۰

۱- کافی، ج ۸، ص ۱۰۵؛ معانی الاخبار، ص ۷۴.  
۲- در روایتی که با طرق و مضامین نزدیک به هم، از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) نقل شده چنین آمده است: عن جابر بن سمره قال: سمعت النبی (صلی الله علیه و آله و سلم) یقول: «ءلا ان الاسلام لایزال عزیزا الی اثنی عشر خلیفه، ثم قال کلمه لم اءفهمها. فقلت لاءبی: ما قال؟ قال: کلهم من قریش. جابر بن سمره می گوید: از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) شنیدم که فرمود: «بدانید اسلام همواره سرفراز خواهد بود تا زمانی که دوازده جانشین باشد». آنگاه کلمه ای فرمود که من نفهمیدم و به پدرم گفتم: چه فرمود؟ گفت: پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: همه آنان از قریش اند. این روایت در بسیاری از منابع اهل سنت آمده است و از دیدگاه هر محقق منصفی جز بر ائمه علیهم السلام قابل انطباق نیست. برای تفصیل بیشتر ر.ک: صحیح بخاری، ج ۸، ص ۱۲۷؛ صحیح مسلم، ج ۶، ص ۴۰۳، مسلم این روایت را به شش طریق آورده است؛ مسند احمد بن حنبل، ج ۵، ص ۸۷-۱۰۸. در این کتاب طرق و مضامین مختلف این حدیث به طور مفصل آمده است. برای آگاهی از توجیهاات عالمان اهل سنت درباره این حدیث ر.ک: فتح الباری، ج ۱۳، ص ۱۸۱-۱۸۶؛ شرح مسلم، ج ۱۲، ص ۲۰۱-۲۰۳.

۳- الارشاد، ص ۲۳۳، برای تفصیل بیشتر ر.ک: عسکری، نجم الدین، حدیث الثقلین؛ محمدی ری شهری، محمد، اهل البیت فی الکتاب و السنه.

۴- مسند احمد بن حنبل، ج ۳، ص ۴ و ۱۷؛ سنن دارمی، ج ۲، ص ۴۳۲؛ المستدرک علی الصحیحین، ج ۳، ص ۱۴۸.

صحیح مسلم ، ج ۴ ، ص ۳۶ - ۳۷ ، برای (آگاهی بیشتر از سایر منابع ر.ک : اهل البیت فی الکتاب و السنه ، ص ۱۲۶).

اشاره

با توجه به آن که عنصر معنایی حدیث با کردار، گفتار و تقریر رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) گره خورده است. بسیار طبیعی است که پیدایش حدیث را همزمان با آغاز رسالت آن حضرت (صلی الله علیه و آله و سلم) بدانیم. هر چند بخاطر شرایط زمانی و محدودیت های موجود، در دوران سیزده ساله مکه کمتر می توان نشانی از اهتمام به حدیث یافت؛ زیرا توجه مسلمانان در آغازین روزهای بعثت به آشنایی با اصل رسالت و معارف بنیادین اسلام و چگونگی مقابله با آزار مشرکان معطوف بوده است. با هجرت پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) به مدینه و تشکیل حکومت اسلامی، قضای مناسب برای توجه دادن مسلمانان به ارزش حدیث در کنار قرآن فراهم آمد. از این رو آنچه که در تاریخ از اهتمام رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) و مسلمانان به ثبت و نشر حدیث گزارش شده، بیشتر ناظر به این دوره است.

درنگ علمی لازم در این مقطع تاریخی دارای اهمیت فراوان است؛ زیرا به هر دلیل نسبت به حدیث پس از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) بی مهری ها، بلکه مخالفت های زیادی انجام گرفت و صدمات جبران ناپذیری به این میراث فرهنگی مسلمانان وارد آمد. از سوی دیگر بسیاری از محققان اهل سنت برای توجیه این بی مهری ها و ممانعت خلفاء با کتابت حدیث، آن را به سیره عملی، یا گفتار پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) نسبت می دهند.

[شماره صفحه واقعی: ۳۰]

و آله و سلم) مستند ساخته اند. گویا این پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) بوده است که از خلفاء خواسته تا یک سده حدیث را به کناری بیافکنند و شعار «حسبنا کتاب الله» سر دهند! حال اگر در برابر این پندارهای موهوم و مغر ضانه در بررسی تعامل رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) با حدیث، به اهتمام بسیار زیاد ایشان به حفظ، نشر و کتابت حدیث برخورد نماییم، دیگر جایی برای طرح چنان شبهاتی نمی ماند.

## نشانه های اهتمام پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم به حدیث و کتابت آن

### اشاره

اهتمام پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) به حدیث را می توان در محورهای ذیل مورد ارزیابی قرار داد:

### ۱. جایگاه فرهنگ تعلیم و تعلم در اسلام

به اذعان دوست و دشمن هیچ دین و آئینی به اندازه اسلام به تعلیم و تعلم و ارزش دانش اهتمام نشان نداده است. دینی که نخستین واژه کتاب مقدسش و معجزه جاوید پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) پس از بسمله، با واژه «اقراء» شروع می شود و در آغازین آیات همین سوره در کنار یاد کرد قدرت الهی از آفرینش انسان، از تعلیم قلم و آموختن مجهولات به انسان یاد نموده است. اقرء باسم ربك الذی خلق، خلق الانسان من علق اقرء وربك الاكرم الذی علم بالقلم علم الانسان ما لم يعلم (۱). بخوان به نام پروردگارت که آفرید. انسان را از علق آفرید. بخوان و پروردگار تو کریمترین است، همان کس که به وسیله قلم آموخت، آنچه را که انسان نمی دانست آموخت».

محدودیت های جغرافیایی (۲) را

[شماره صفحه واقعی: ۳۱]

ص: ۲۴۲۲

- ۱- سوره علق، آیه ۵ - ۱.
  - ۲- گفتار معروف پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) در این باره چنین است: اطلبوا العلم و لو بالصین؛ دانش را حتی اگر در چین باشد، فراگیرید». شرح اصول کافی، ج ۱، ص ۱۵۷؛ وسائل الشیعه، ج ۳، ص ۲۷، استاد معروف هاشم حسنی معتقد است: «رفتن به چین در عصر پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) از رفتن به ماه در دوران ما سخت تر بوده است».
- دراسات فی الحدیث و المحدثین، ص ۱۹.

برای دانش آموختن به رسمیت نمی شناسد و آن را تاگاه جان سپردن و در همه حال امری مطلوب می داند. (۱) و یکی از حقوق فرزندان بر والدین را تعلیم دانش معرفی می کند. (۲)

یکی از کارنامه های درخشان پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) در این زمینه که برای هر تاریخ پژوه و اندیشه وری درس آموز است، برخورد ایشان با اسیران جنگ بدر است. در تاریخ می خوانیم: «فدای اسیران بدر، چهار هزار درهم و کمتر از این بود و آن که چیزی نداشت، باید به فرزندان انصار کتابت می آموخت». (۳)

توصیه و امر به مهاجرت گروهی از مسلمانان به مدینه و فراگیری دانش دینی از محضر پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) و رسیدن به مقام فقاقت دینی برای انذار مردم از مهم ترین شاخصه های دانش آموزی در فرهنگ دینی است: فلولا نفر من کل فرقه منهم طائفه لیتفقها فی الدین و لینذروا قومهم اذا رجعوا الیهم لعلهم یحذرون. (۴) پس چرا از هر فرقه ای از آنان، دسته ای کوچ نمی کنند تا در دین آگاهی پیدا کنند و قوم خود را، وقتی به سوی آنان باز گشتند بیم دهند، باشد که آنان بترسند».

## ۲. اهتمام پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) به نشر حدیث

رسالت پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) از نظر شعاع مکانی و زمانی دارای ویژگی های منحصر به فرد است. اسلام از نظر شعاع مکانی از آغاز به سرزمین حجاز محصور نبوده، بلکه سرتاسر کره خاکی را دربر می گرفت. راز نامه های پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم)

[شماره صفحه واقعی: ۳۲]

ص: ۲۴۲۳

۱- امام صادق (علیه السلام) فرمود: «طلب العمل فریضه علی کل حال؛ طلب دانش در هر حالی واجب است». وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص ۲۷.

۲- تعلیم کتابت، قرآن و... در برخی از روایات جزء حقوق فرزندان بر شمرده شده است. کافی، ج ۶، ص ۴۹؛ بحار الانوار، ج ۷۱، ص ۸۰.

۳- طبقات ابن سعد، ج ۲، ص ۲۲.

۴- سوره توبه، آیه ۱۲۲. برای آگاهی از تفسیر این آیه ر.ک: جامع البیان، ج ۱۱، ص ۸۹-۹۲؛ التبیان، ج ۵، ص ۳۲۱-۳۲۳.

سلم) به زمامداران ایران، روم، مصر، حبشه و... همین امر بوده است. (۱) شاهد مدعا آیاتی است که از چیره شدن اسلام بر تمام ادیان و مذاهب گزارش کرده است: هو الذی اءرسل رسوله بالهدی و دین الحق لیظهره علی الدین کله و لو کره المشرکون (۲) «اوست کسی که فرستاده خود را با هدایت و آیین درست روانه کرد، تا آن را بر هر چه دین است فائق گرداند. هر چند مشرکان را ناخوش آید».

و نیز آیاتی که مخاطب رسالت پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) را تمام جهانیان دانسته است؛ نظیر آیه: و اءرسلناک للناس رسولا (۳) «و تو را به پیامبری برای مردم فرستادیم». و آیه: و اءرسلناک الـرحمه للعالمین (۴) و تو را جز رحمتی برای جهانیان نفرستادیم».

اگر قرار باشد اسلام جهان شمول و جاودانه باشد، آیا می توان انتظار داشت که پیام رسان آن به ابلاغ آموزه های دینی و قالب حدیث تنها به مخاطبان خود در حال حیات می اندیشیده و از کوشش و تمهید راه کارهایی برای نشر آن غفلت نموده باشد؟! پیداست پاسخ منفی است.

خوش بختانه در سیره قولی و عملی پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) شواهدی دال بر این اهتمام وجود دارد.

از جمله شواهد محکم، روایت معروف رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) است که از نگاه برخی از محدثان به حد تواتر رسیده است. (۱۰۲) روایت این است: من حفظ من امتی اربعین حدیثا مما یحتاجون الیه فی امر

[شماره صفحه واقعی: ۳۳]

ص: ۲۴۲۴

۱- تاریخ ابن خلدون، ج ۲، ص ۲۲۲؛ تاریخ طبری، ج ۲، ص ۲۹۳ - ۲۹۵.

۲- سوره صف، آیه ۹.

۳- سوره نساء، آیه ۷۹.

۴- سوره انبیاء، آیه ۱۰۷.



دینهم بعثه الله - عزوجل - يوم القيامة فقیها عالما هر کس از امت من چهل حدیث در زمینه نیازهای دینی شان حفظ کند، خداوند - عزوجل - او را روز قیامت فقیه عالم بر خواهد انگیخت. (۱)

مهم ترین پیام این حدیث، اهمیت نشر حدیث است. در نظر داشته باشیم که وقتی قرار باشد هر مسلمانی تا روز قیامت با عنایت به این روایت، خود را مسئول حفظ و نشر حداقل چهل حدیث بداند، مجموعاً چه حجم فراوانی از احادیث در گستره زمانی در میان مسلمانان منتشر خواهد شد. (۲)

تاریخ حدیث گواه است که بسیاری از اندیش وران مسلمان به تشویق این روایت به گردآوری چهل حدیث و نشر آن - هرچند غالباً با شرح و تفسیر - روی آوردند و ظهور پدیده اربعینیات در تاریخ حدیث از ثمرات بسیار مبارک همین حدیث پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) است، که از رهگذر آن ضمن حفظ بخشی از میراث روایی از خطر نابودی، بخشی از معارف حدیثی تبیین شده است. (۳)

مورخان و محدثان به اتفاق نقل کرده اند که رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) در خطابه خود در «حجه الوداع» که به تذکار، مهم ترین آموزه های دینی و اخلاقی اختصاص یافت، فرمود: «فلیغ الشاهد الغائب؛ پس باید شاهد به غائب ابلاغ کند». (۴)

و نیز در خطابه ای در مسجد خیف فرمود: «خداوند شاد سازد بنده ای را که گفتار مرا شنیده و به گوش جان سپرد و آن را به کسی که نشنیده برساند، که چه بسا کسی دانش را برای کسی حمل می

[شماره صفحه واقعی: ۳۴]

ص: ۲۴۲۵

۱- الخصال، ص ۵۴۱ - ۵۴۳؛ علامه مجلسی ده روایت با مضامین مختلف در این باره نقل کرده است. بحار الانوار، ج ۲، ص ۱۵۳ - ۱۵۶.

۲- برای آگاهی بیشتر از مفهوم حدیث ر.ک: اربعین شیخ بهایی، ص ۵۰۳ - ۵۰۷.

۳- شیخ آغا بزرگ تهرانی، پس از نقل گفتار علامه مجلسی و تأکید بر این نکته که روشن ترین مصداق حفظ، کتابت حدیث است، می نویسد: «بدین سبب بسیاری از بزرگان با پیروی از این سیره به تالیف کتابی که در آن چهل حدیث گرد آمده باشد، روی آوردند». آنگاه ایشان ۹۰ مورد از اربعین نویسی را بر شمرده است. ر.ک: الذریعه، ج ۱، ص ۴۰۹ - ۴۳۳.

۴- کافی، ج ۱، ص ۲۹۱، تحف العقول، ص ۳۴.

کند که از او داناتر است ، و چه بسا کسی که دانش برای غیر دانا حمل می کند»<sup>(۱)</sup>.

ابلاغ حاضران به غائبان نظیر آیه : لاء نذکرکم به و من بلغ <sup>(۲)</sup> بر فراگیری زمانی رسالت پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) نظر دارد.

### ۳. اهتمام پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) به کتابت حدیث

ممکن است کسی به رغم اتقان ادله و شواهد پیشین تنها به اهتمام پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) به حفظ و نشر حدیث به صورت شفاهی تن دهد. و اصطلاحاً مدعی باشد که پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) تنها به فرهنگ شفاهی نشر حدیث توجه داشت و به فرهنگ مکتوب توصیه ای نداشته اند. در این صورت اگر ادعا شود که پس از وفات پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) عدم توجه به فرهنگ مکتوب روایات از سوی خلفاء که به صورت ممانعت از کتابت حدیث انجام گرفت ، همسو با شیوه تعامل پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) با روایات بوده است ، پاسخ به آن تا حدی دشوار است . هر چند طبق این ادعا خلفاء می بایست به نشر شفاهی روایات اهتمام کامل نشان می دادند، در حالی که طبق شواهد تاریخی ممانعت ، شامل کتابت و نقل بوده است .

با این حال اثبات اهتمام پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) به کتابت حدیث ، راه هرگونه شبهه و تردیدی را در این باره می بندد و کار توجیه عملکرد خلفاء را با دشواری جدی روبرو می سازد.

### محورهای اهتمام پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) به کتابت حدیث

#### اشاره

اهتمام پیامبر اکرم (صلی)

[شماره صفحه واقعی : ۳۵]

ص: ۲۴۲۶

۱- بحارالانوار، ج ۷۴، ص ۱۴۶؛ مسند احمد، ج ۵، ص ۱۸۳.

۲- سوره انعام ، آیه ۱۹.

الله علیه و آله و سلم) به کتابت حدیث را در دو محور می توان جست و جو کرد:

### الف . توصیه به کتابت حدیث

پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) به خوبی می داند که تکیه به حافظه تنها برای حفظ میراث علمی خطاست؛ زیرا حافظه هر قدر قوی و نگاهدار باشد، بخاطر گستردگی و واردات ذهنی، تشابه موارد، گذشت زمان، رویکرد پیری و تحلیل قوای بدنی از جمله حافظه، نگاهبان کامل-امین و مراقبی برای حفظ و ماندگاری دانش نیست. از این رو هماره بر کتابت حدیث پافشاری می کرده اند. در گفتار پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) افزون بر توصیه به کتابت «اكتبوا هذا العلم؛ این دانش را بنگارید» (۱۰۹) از کتابت به عنوان تقیید علم یاد شده است: «قیدوا العلم بالکتاب» (۱).

«قید» به معنای زنجیر و «تقیید» به معنای به زنجیر کشیدن دانش است. این تعبیر کنایه از آن است که آموزه های علمی به منزله اسیر گریز پای وقتی به چنگ انسان می آید، هر لحظه به فکر گریختن است و کتابت آن به منزله زنجیری است که به دست و پای آن زده می شود و امکان گریز و از دست رفتن را از آن می گیرد. بدون تردید این تعبیر نشان گر میزان شناخت پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) به نقش کتابت در حفظ دانش است و به خوبی از میزان اهتمام پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) به آن حکایت می کند، زیرا بر اساس آن

[شماره صفحه واقعی : ۳۶]

ص: ۲۴۲۷

میراث روایی که متکی بر فرهنگ شفاهی است. بسان همان اسیر گریز پای، بالاخره از حافظه ها محو شده و با گذشت زمان و آمدن نسل های پسین از صفحه روزگار محو خواهد شد، اما کتابت آن، بقا و ماندگاری آن را تضمین می کند.

امروزه با گذشت سده های متمادی از حیات پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) به خوبی راز سخن پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) پی می بریم؛ زیرا آنچه از میراث روایی که برای ما مانده است، مرهون کتابت آن بوده است.

در روایتی دیگر می خوانیم: پس از فتح مکه پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) در میان مردم برخاست و خطبه ای ایراد کرد. مردی از یمن به نام ابو شاه برخاست و گفت: ای رسول خدا این خطبه را برای من بنویسید. پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) خطاب به یارانش فرمود: «این خطبه را برای ابو شاه بنویسید» «اكتبوا الاءبی شاه» (۱).

عالمان اهل سنت به خوبی به جایگاه این حدیث در اثبات اهتمام پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) به کتابت حدیث و جواز آن پی برده اند.

عبدالله بن احمد بن حنبل می گوید: «در کتابت حدیث، صحیح تر و محکم تر از این حدیث روایت نشده است» (۲).

پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) در گفتاری دیگر به رغم عدم نگرانی نسبت به فراموش کاری حضرت امیر (علیه السلام) از او می خواهد

[شماره صفحه واقعی: ۳۷]

ص: ۲۴۲۸

---

۱- صحیح بخاری، ج ۳، ص ۹۵، ج ۸، ص ۳۸؛ صحیح مسلم، ج ۴، ص ۱۱۰.

۲- به نقل از تدوین السنه الشریفه، ص ۸۸.

تا سخنان او را بنگارد تا برای فرزندان امامش ماندگار باشد. (۱)

از جمله شواهد تاریخی مسلم و غیر قابل توجه مبنی بر اهتمام پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) به کتابت حدیث و امر به آن، گفتار ایشان در آستانه رحلت است، که عبدالله بن عباس می گوید:

هنگامی که پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) در آستانه رحلت قرار گرفت، در خانه حضرت افرادی از جمله عمر بن خطاب حضور داشتند. پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: «برای من ابزار نوشتن بیاورید تا برای شما چیزی بنویسم که هرگز گمراه نشوید». عمر گفت: شدت درد بر پیامبر غلبه کرده است. آنگاه گفت: قرآن نزد ماست و کتاب الهی ما را بس است. (۲)

و از آنجا که این سخن در آخرین لحظات حیات پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) ابراز شده است، برخی از حدیث پژوهان اهل سنت اذعان کرده اند که این روایت ناسخ روایاتی است که از کتابت حدیث منع کرده اند. نظیر روایت ابو سعید خدری. (۳)

### ب. فراهم آوردن برخی از مکتوبات حدیثی

گذشته از توصیه های مکرر پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) به عموم مسلمانان، یا افرادی خاص به کتابت و ضبط حدیث، بنا به گزارش های تاریخی، خود آن حضرت با املاء احادیث و فرمان به کتابت آنها عملاً برای فراهم آمدن نگاشته های حدیثی اقدام کرده است.

افزون بر «کتاب علی» (علیه السلام) یا «جامعه» که در بررسی نخستین دوره از ادوار

[شماره صفحه واقعی: ۳۸]

ص: ۲۴۲۹

۱- امام محمد باقر (علیه السلام) از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) چنین نقل کرده است: «پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) به امیر مؤمنان (علیه السلام) فرمود: آنچه بر تو املاء می کنم بنویس. علی (علیه السلام) عرض کرد: ای رسول خدا، آیا از فراموشی من بیم دارید؟ پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: من بر و از فراموشی هراسی ندارم. چه، برای تو از خداوند درخواست کردم که به تو حافظه فراموش ناپذیر عطا کند، لیکن برای شریکان خود بنویس. علی (علیه السلام) عرض کرد: شریکان من کیستند ای رسول خدا؟ حضرت فرمود: فرزندان امامت...». امالی صدوق، ص ۳۲۷؛ بصائر الدرجات، ص ۱۴۷.

۲- صحیح بخاری، ج ۱، ص ۳۷؛ و ج ۷، ص ۹؛ مسند احمد بن حنبل، ج ۱، ص ۳۳۶.

۳- الحدیث و المحدثون، ص ۱۲۴.

تاریخ حدیث شیعه از آن گفت و گو خواهیم کرد، در عصر پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) از دیگر نگاشته های حدیثی، همچون «صحیفه النبی» (صلی الله علیه و آله و سلم) و «الصحیفه الصادقه» نیز سخن به میان آمده است.

«صحیفه النبی» مجموعه ای کوچک از روایات بوده که با املائی پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) نگاشته شده که در زمان حیات پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) در دستگیره شمشیر پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) نگاهداری می شد. در برخی از روایات آمده که علی (علیه السلام) این صحیفه را در دستگیره شمشیر پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) یافت (۱) و خود آن حضرت نیز این صحیفه را در دستگیره شمشیر خود نگاهداری می کرد. (۲)

و «الصحیفه الصادقه» مجموعه ای از روایات بود که عبدالله بن عمرو بن عاص آن را با املائی پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) فراهم آورد. وجود چنین صحیفه ای در عصر پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) که توسط یکی از صحابیان فراهم شده بود، جزء گزارش های مسلم و پذیرفته شده تاریخی است که مورد اذعان همه حدیث پژوهان اهل سنت است. (۳) برخی آن را مشهورترین صحیفه نگاشته شده توسط صحابه در عصر پیامبر اکرم دانسته اند. (۴)

برخی مدعی اند که این صحیفه دارای هزار روایت بوده است. (۵) و احمد بن حنبل، بخش هایی از این صحیفه را در مسند

[شماره صفحه واقعی: ۳۹]

ص: ۲۴۳۰

---

۱- امام صادق (علیه السلام) فرمود: «علی (علیه السلام) در دستگیره شمشیر رسول خدا نوشته ای یافت...» کافی، ج ۷، ص ۲۷۴.

۲- بحار الانوار، ج ۴۰، ص ۱۳۳.

۳- فؤاد سزگین این صحیفه را جزء نگاشته های حدیثی عصر پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) برشمرده است. ر.ک: تاریخ نگارش های عربی، ص ۱۲۳.

۴- التشریح والفقہ فی الاسلام تایخا و منهجا، ص ۲۷۵؛ به نقل از مقاله تدوین حدیث ۳، فصلنامه علوم حدیث ش ۳، ص ۳۱.

۵- معرفه النسخ و الصحف الحدیثیه، ص ۱۷۹، به نقل از مقاله تدوین حدیث ۳..

خود ارائه کرده است. (۱) عبدالله بن عمرو بن عاص بارها از این صحیفه یاد می کرد و به آن می بالید و تصریح می کرد که آن را با املائی پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) نگاشته است. (۲)

## فصل دوم : آشنایی با تاریخ حدیث شیعه

### بررسی ادوار تاریخی حدیث شیعه

ادوار تاریخی حدیث شیعه از سه جهت با ادوار تاریخی حدیثی اهل سنت متفاوت است که عبارتند از:

۱. همان گونه که در بررسی نخستین دوره از ادوار حدیثی اهل سنت ؛ یعنی دوره ممانعت از تدوین حدیث تبیین شد، ممانعت حدیث از سوی پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) و اهل بیت علیهم السلام و نیز محدثان شیعه محکوم بوده و محققان شیعه آن را دست آویزی برای اهداف سیاسی خلفا و مخالفت با اهل بیت علیهم السلام ارزیابی کرده اند، از این رو عصری با عنوان دوره ممانعت با تدوین حدیث در تاریخ حدیث شیعه یافت نمی شود.

به عبارت روشن تر، تاریخ حدیث شیعه تا عصر رسالت و امامت از اتصال کاملی برخوردار بوده و هیچ حلقه ای از آن نیافتاده است . به همین دلیل نخستین دوره تاریخی حدیث شیعه را نخستین نگاشته های حدیثی تشکیل می دهد.

۲. گردآورندگان جوامع حدیثی اولیه اهل سنت آنها را براساس سنت شفاهی فراهم آوردند. در حقیقت بخاری و مسلم از روی شنیده های روایی که از طریق اساتید به آنان منتقل شد به تدوین صحیحین پرداختند، اما گردآورندگان جوامع اولیه حدیثی شیعه با سنت مکتوب روبرو بوده اند که ما آن را با عنوان اصول اربعمائه می شناسیم و از آن با عنوان شکل

[شماره صفحه واقعی : ۴۰]

ص : ۲۴۳۱

---

۱- مسند احمد بن حنبل ، ج ۲ ، ص ۱۵۸ به بعد.

۲- تقييد العلم ، ص ۸۴؛ المحدث الفاصل ، ص ۳۶۶.

گیری میراث روایی شیعه در قالب اصول اربعمائه و دوره دوم از ادوار تاریخ حدیث شیعه یاد می‌کنیم. این دوره از اختصاصات تاریخ حدیث شیعه است.

۳. با توجه به اتصال حلقات تاریخی حدیث شیعه و نیز تکیه داشتن آن بر سنت مکتوب و تا حدودی نظارت اهل بیت علیهم السلام بر مکتوبات حدیثی، پدیده وضع و جعل در مقایسه با حدیث اهل سنت، به صورت محدودی در حدیث شیعه راه یافته است. این امر پیراستن منابع روایی شیعه از احادیث جعلی را از نگاه محدثان شیعی در مقایسه با آنچه از نگاه محدثان اهل سنت مشهود است، با ضرورت کمتری مواجه ساخته است.

بر این اساس ادوار تاریخ حدیث شیعه را به شش دوره به شرح ذیل می‌توان تقسیم کرد:

۱. فراهم آمدن نخستین نگاه‌ها به حدیثی؛

۲. شکل‌گیری میراث روایی شیعه در قالب اصول اربعمائه؛

۳. دوره تدوین جوامع اولیه حدیثی شیعه؛

۴. دوره تکمیل و تنظیم جوامع حدیثی؛

۵. دوره رکود دانش‌های حدیثی؛

۶. دوره بیداری و بازگشت به علوم حدیث.

**دوره اول: فراهم آمدن نخستین نگاه‌ها به حدیثی**

**اشاره**

نخستین نگاه‌ها به حدیثی شیعه همزمان با دوران رسالت و امامت ائمه علیهم السلام تا زمان امام سجاد (م ۹۵) (علیه السلام) فراهم آمده و از این نظر می‌توان آنها را ناظر به سده نخست دانست؛ یعنی دورانی که نقل کتابت و تدوین حدیث از سوی خلفاء با ممانعت شدید روبرو بوده است.

نخستین نگاه‌ها به حدیثی شیعه را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد.

**نگاشته‌های گزارش شده در منابع تاریخی**

برخی از



[شماره صفحه واقعی : ۴۱]

ص: ۲۴۳۲

نگاشته هایی که در منابع تاریخی، یا حدیثی از آنها نام برده شده، اما اثری از آنها برجای نمانده است، بدین شرح است:

۱. کتاب سلمان فارسی، در این صحیفه گفت و گوی جاثلیق رومی - که از سوی پادشاه روم برای بازشناخت اسلام پس از رحلت پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) به مدینه اعزام شده بود - با علی (علیه السلام) توسط سلمان (رض) ثبت شده بود. از نگاه ابن شهر آشوب سلمان فارسی پس از حضرت امیر (علیه السلام) نخستین کسی است که دست به تالیف زد.

۲. کتاب الخطبه از ابوذر غفاری، ابوذر در این کتاب حوادث و رویدادهای پس از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) را تشریح کرد.

۳. صحف عبدالله بن عباس در زمینه قضاوت های علی (علیه السلام).

۴. کتاب جابر بن عبدالله انصاری، صحیفه جابر مشهور است. (۱) برخی معتقداند که محتوای این صحیفه مناسک حج است، اما برخی دیگر بر این باورند که جار در این کتاب خطبه حجه الوداع پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) را آورده است.

۵. کتاب علی بن اءبی رافع، او کاتب و از خواص حضرت امیر (علیه السلام) بود و کتابی در ابواب مختلف فقهی؛ هم چون وضو، نماز، و... داشته که اهل بیت علیهم السلام در کنار تجلیل از این کتاب بر تعلیم و تعلم آن تاکید می کردند.

۶. کتاب اصبع بن نباته مجاشعی، او ضمن کتابت عهدنامه حضرت امیر

[شماره صفحه واقعی: ۴۲]

ص: ۲۴۳۳

---

۱- فؤاد سزگین از صحیفه جابر عبدالله انصاری به عنوان نگاشته های عصر اموی و سده نخست یاد کرده است. ر.ک: تاریخ نگارش های عربی، ص ۱۲۳.

(علیه السلام) به مالک اشتر و وصیت امام (علیه السلام) به محمد بن حنفیه، برخی از قضاوت های آن حضرت را در کتابی نگاشت.

۷. کتاب میثم تمار، میثم تمار دارای تفسیری بود که در آن روایات و نظرگاه های تفسیری حضرت امیر (علیه السلام) را گرد آورده بود. او کتاب های دیگری نیز داشته که توسط فرزندانش روایت شده است، هر چند گزارش روشنی از محتوای این کتاب ها و سرنوشت آنها در دست نیست.

۸. کتاب زیدبن وهب جهنی، او بخشی از خطبه های حضرت امیر (علیه السلام) را که در اعیاد یا سایر مناسبت ها ایراد شد، در این کتاب گرد آورد.

۹. کتب حارث بن عبدالله اءعور همدانی، بر اساس گزارش شیخ طوسی او کتابی فراهم ساخت و در آن گفتار حضرت امیر (علیه السلام) به شخص یهودی را نگاشت.

۱۰. نسخه عبیدالله بن حر جعفی، او بخشی از خطبه های حضرت امیر (علیه السلام) را گردآوری کرد. (۱)

## نگاشته های حدیثی برجای مانده

### اشاره

برخی از نگاشته های حدیثی که در کنار گزارش های تاریخی، به دست ما رسیده؛ یا هم چون کتاب علی (علیه السلام) نزد ائمه علیهم السلام می باشد؛ یا هم چون نهج البلاغه و صحیفه سجادیه حداقل بخش هایی از آن به دست ما رسیده، بدین شرح است:

### ۱. کتاب علی (علیه السلام)

در منابع تاریخی و نیز روایات از کتاب علی (علیه السلام) با عنوان های دیگری؛ همچون «جامعه»، «جفر جامعه»، «صحیفه علی (علیه السلام)»، «صحیفه الفرائض» و... یاد شده

[شماره صفحه واقعی: ۴۳]

ص: ۲۴۳۴

---

۱- برای تفصیل بیشتر ر.ک: مقدمه معجم بحارالانوار، ج ۱، ص ۳۱ - ۳۲؛ مقدمه وسائل الشیعه، ج ۱ ص ۶ - ۸؛ تاءسیس الشیعه، ص ۲۸۰ - ۲۸۵.

است. براساس روایات زیادی که در توصیف آن رسیده، کتاب علی (علیه السلام) با املائی پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) و به خط حضرت امیر (علیه السلام) فراهم شده و طول آن هفتاد ذراع (یعنی حدود سی و پنج متر) است. این امر نشان گر آن است که این کتاب به صورت طومار بوده است. براساس روایتی پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) این کتاب را به عنوان میراث علمی برای ائمه علیهم السلام به علی (علیه السلام) املاء کرد.

در کتاب بصائر الدرجات آمده است:

«رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به علی (علیه السلام) فرمود: آنچه بر تو املاء می کنم بنویس. علی (علیه السلام) گفت: ای پیامبر خدا آیا از فراموشی بر من بیم دارید؟ پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: از فراموشی بر تو بیم ندارم؛ زیرا از خدا خواستم که تو را از فراموشی در امان نگه دارد، اما برای شرکای خود بنویس. علی (علیه السلام) عرض کرد: ای پیامبر خدا شرکای من کیستند؟ پیامبر اکرم فرمود: امامان از نسل تو...» (۱)

ائمه علیهم السلام خود تصریح کرده اند که بخشی از دانش خود را در کنار تلقی از روح القدس از کتاب علی (علیه السلام) بهره می گیرند. (۲)

ائمه علیهم السلام در موارد زیادی به این کتاب مراجعه می کرده و گاه به اصحاب، یا مخالفانشان آن را نشان می دادند و از آن به عنوان افتخاری برای خود

[شماره صفحه واقعی: ۴۴]

ص: ۲۴۳۵

۱- بصائر الدرجات، ص ۱۸۷.

۲- عمار، با یکی دیگر از راویان می گوید: به امام صادق (علیه السلام) گفتم: به هنگام داوری مستند شما چیست؟ امام فرمود: «حکم خدا و حکم داود و حکم محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) و هرگاه با چیزی روبه رو شویم که در کتاب علی (علیه السلام) نیست، روح القدس به ما القاء می کند و خداوند الهام می نماید». بحار الانوار، ج ۲۵، ص ۵۶.

یاد می کردند. به عنوان مثال ابو بصیر می گوید: از امام صادق (علیه السلام) درباره مسأله ای از میراث پرسیدم ، امام (علیه السلام) فرمود: «آیا کتاب علی (علیه السلام) را به تو نشان ندهم». من گفتم: آیا کتاب علی (علیه السلام) از بین نرفته است ، فرمود: «ای ابا محمد کتاب علی (علیه السلام) از بین نمی رود». آن گاه آن را بیرون آورد - در حالی که کتاب بزرگی بود - و در آن آمده بود که اگر مردی بمیرد و تنها وارث او عمو و دایی اش باشند عمو دو ثلث و دایی یک ثلث ارث می برد. (۱)

فضیل می گوید: امام باقر (علیه السلام) به من فرمود: «ای فضیل نزد ما کتاب علی (علیه السلام) است به طول هفتاد ذراع که در جهان هیچ نیازی نیست ، مگر این که در آن آمده است : حتی دیه خدش». (۲)

نجاشی در ترجمه محمد بن عذافر بن عیسی صیرفی چنین آورده است : عذافر بن عیسی صیرفی می گوید: من با حکم بن عتیبه (از فقهای اهل سنت) نزد امام باقر (علیه السلام) بودیم ، او از امام (علیه السلام) سوالاتی کرد و امام به او احترام می گذاشت . آنان در یک مسأله اختلاف کردند، امام باقر (علیه السلام) فرمود: «ای فرزندانم برخیز و کتاب علی (علیه السلام) را بیاور». او رفت و کتابی بزرگ و درهم پیچیده را آورد. امام آن را گشود و در آن نگریست تا مسأله را پیدا کرد و فرمود: «این خط علی (علیه السلام)

[شماره صفحه واقعی : ۴۵]

ص: ۲۴۳۶

---

۱- مختلف الشیعه ، ج ۹ ، ص ۲۹.

۲- بحار الانوار، ج ۲۶ ، ص ۳۴.

( و املای پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) است. (۱) )

در بسیاری از روایات از زبان ائمه علیهم السلام چنین آمده است: «در کتاب علی (علیه السلام) چنین است»، یا «در کتاب علی (علیه السلام) چنین یافتیم»، یا «در کتاب علی (علیه السلام) چنین خواندیم» و... (۲)

این که اهل بیت علیهم السلام بارها تصریح کرده اند که تمام آنچه امت تا روز قیامت به آن نیاز دارند در این کتاب آمده، نشان گر جامعیت این کتاب است، هر چند در مورد چگونگی پاسخ گویی آن می توان مدعی شد که بیشتر به صورت تبیین کلیات است.

مراجعه به روایاتی که در آنها از کتاب علی (علیه السلام) یاد شده، نشان می دهد که کتاب علی (علیه السلام) افزون بر احکام، حاوی مباحث اخلاقی، تفسیر قرآن، پیش بینی برخی از رخدادها در امت اسلامی است. (۳) به رغم آن که برخی از دوستان و مخالفان اهل بیت علیهم السلام کتاب علی (علیه السلام) را دیده اند. (۴) اما بنای ائمه علیهم السلام بر پنهان ساختن آن بوده و طبق برخی شواهد این کتاب هم چنان در دست امام زمان (علیه السلام) است.

## ۲. مصحف فاطمه سلام الله علیها

از مصحف فاطمه سلام الله علیها گاه با عنوان کتاب «فاطمه سلام الله علیها» یا «مصحف فاطمه سلام الله علیها» نیز یاد می شود. براساس روایات، هنگامی که پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) از دنیا رفت، فاطمه سلام الله علیها در اندوه رحلت پدر بسیار می گریست

[شماره صفحه واقعی: ۴۶]

ص: ۲۴۳۷

- 
- ۱- به نقل از دروس فی فقه الامامیه، ص ۱۹۰.
  - ۲- برای تفصیل بیشتر ر.ک: الخلف، ج ۱، ص ۱۳۲؛ المهذب، ج ۲، ص ۳۱؛ السرائر، ج ۳، ص ۵۶۰؛ المعتمر، ج ۱، ص ۵۰ و ۹۹؛ و...
  - ۳- برای تفصیل بیشتر ر.ک: مجمع الفائده، ج ۱۲، ص ۵۱۳؛ زبده البیان، ص ۴۸۵؛ کافی، ج ۱، ص ۴۱؛ ج ۲، ص ۱۳۶ و ص ۲۵۹ و ۳۴۷؛ ج ۸، ص ۳۹۵؛ و...
  - ۴- رجال نجاشی، ص ۳۰۶.

، خداوند جبرئیل ، یا فرشته ای دیگر را برای تسلا نزد فاطمه سلام الله علیها می فرستاد و آن فرشته در کنار تسلائی آن حضرت رویدادهای مربوط به فرزندانش را تا روز قیامت به ایشان گزارش می کرد و علی (علیه السلام) آن را نگاشت . بنابراین منبع مصحف فاطمه سلام الله علیها فرشته الهی ، املائی آن توسط فاطمه سلام الله علیها و نگارش آن به دست علی (علیه السلام) انجام گرفت .

ابو عبیده می گوید:... از امام صادق (علیه السلام) درباره مصحف فاطمه پرسیدم ، امام مکث طولانی کرد و آنگاه فرمود: «... فاطمه پس از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) هفتاد و پنج روز در حیات بود و بخاطر پدر دچار اندوه شدیدی شد و جبرئیل نزد او می آمد و به او بخاطر از دست دادن پدر تسلیت می گفت و آرامش می داد و از پدر و مکانش و رویدادهای فرزندان او پس از وفاتش به او خبر می آورد و علی (علیه السلام) آن را می نگاشت ، این است مصحف فاطمه سلام الله علیها»<sup>(۱)</sup>.

از برخی روایات به دست می آید که مصحف فاطمه سلام الله علیها نزد اهل سنت امری شناخته شده بود و آنان می پنداشتند که شیعه براساس آموزه های اهل بیت علیهم السلام معتقدند که بخشی از آیات تحریف و حذف شده در قرآن در این مصحف آمده است . بدین خاطر ائمه علیهم السلام بشدت وجود، هرگونه آیات قرآن در این مصحف را انکار کرده اند.

چنین تهمتی در دوران پس از ائمه

[شماره صفحه واقعی : ۴۷]

ص: ۲۴۳۸

---

۱- بصائر الدرجات ، ص ۱۷۳.

عليهم السلام و در دوران ما نیز، هم چنان استمرار یافته است . هاشم معروف حسنی می نویسد:

«برخی از محدثان و مولفان اهل سنت برای تشویش اذهان و متهم ساختن شیعه می گویند: مصحف فاطمه سلام الله علیها قرآنی است غیر از قرآن های موجود در دست مردم» (۱).

علامه عسگری نیز در این باره آورده است :

«برخی دیگر از نویسندگان اهل سنت تهمت دیگری را به مدافعان مکتب اهل بیت عليهم السلام متوجه ساخته و می گویند که آنان قرآن دیگری دارند به نام مصحف فاطمه سلام الله علیها؛ زیرا نام کتاب فاطمه مصحف است و برخی از مسلمانان نیز در آغاز به قرآن ، مصحف می گفتند» (۲).

این که ائمه عليهم السلام تقریباً در تمام روایات ، پس از توصیف این مصحف ، قرآن بودن آن را انکار می کنند، بخاطر دفع این شبهه است .

امام صادق (علیه السلام) در توصیف مصحف فاطمه سلام الله علیها «به خدا سوگند نزد ما است مصحف فاطمه و در آن حتی یک آیه قرآن نیست» (۳).

در روایت دیگر امام کاظم (علیه السلام) فرمود: «مصحف فاطمه نزد من است و در آن چیزی از قرآن نیست» (۴).

آنچه از عموم روایات دست یافتنی است این است که در مصحف فاطمه سلام الله علیها رویدادهای امت اسلامی (۵) یا رخدادهای مربوط به حاکمان (۶) اسلامی ، یا رویدادهای مرتبط با فرزندان فاطمه سلام الله علیها آمده است . چنان که وقتی محمد و ابراهیم از فرزندان امام حسن (علیه السلام) بر منصور دوانیقی شورش کردند، امام صادق (علیه السلام) فرمود: «در میان مصحف فاطمه سلام الله علیها به نام

[شماره صفحه واقعی : ۴۸]

ص: ۲۴۳۹

۱- دراسات فی الحدیث و المحدثین ، ص ۳۰۲.

۲- معالم المدرستین ، ج ۲ ، ص ۳۲.

۳- بصائر الدرجات ، ص ۱۷۳.

۴- بصائر الدرجات ، ص ۱۷۳.

۵- معالم المدرستین ، ج ۲ ، ص ۳۱۲.

۶- معالم المدرستین ، ج ۲ ، ص ۳۶۴.



### ۳. مصحف علی (علیه السلام)

مقصود از مصحف علی (علیه السلام) قرآنی است که آن حضرت بنا به دستور پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) بلافاصله پس از رحلت ایشان فراهم ساخت و پس از ارائه، مورد بی مهری قرار گرفت و از آن پس از چشم‌ها پنهان ماند و به عنوان میراث علمی ائمه علیهم السلام دست به دست گشت و طبق برخی روایات اینک در دست امام زمان (علیه السلام) است.

ابن ندیم وراق سده چهارم، معتقد است که علی (علیه السلام) پس از وفات پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) سوگند خورد که هرگز ردائش را بر دوش نخواهد گذاشت (و از خانه خارج نخواهد شد)؛ مگر آن که قرآن را گردآوری کند. آنگاه در خانه نشست و قرآن را گردآورد و آن نخستین مصحفی بود که در آن قرآن جمع آوری شد و این مصحف نزد آل جعفر است. (۲)

محمد بن سیرین به نقل از عکرمه می گوید: در آغاز خلافت ابوبکر علی بن ابی طالب (علیه السلام) در خانه نشست و قرآن را گرد آورد. (۳) و ابن جزئی کلبی گفته است: قرآن در دوران پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) در صحیفه‌ها و در سینه مردم ثبت شده بود، اما پس از رحلت پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) علی بن ابی طالب آن را بر اساس ترتیب نزول گرد آورد و اگر این مصحف یافت شود در آن دانش فراوان است. (۴)

شیخ

[شماره صفحه واقعی: ۴۹]

ص: ۲۴۴۰

- 
- ۱- مناقب آل ابی طالب، ج ۳، ص ۳۷۴؛ بصائر الدرجات، ص ۱۸۱.
  - ۲- الفهرست، ص ۳۰، هم چنین ر.ک: بحار الانوار، ج ۲۸، ص ۲۶۶. شگفت آن که ابن ندیم افزوده است: «این است ترتیب سوره‌ها در آن مصحف» اما این بخش از کتاب حذف شده است!
  - ۳- الاتقان فی علوم القرآن، ج ۱، ص ۵۷.
  - ۴- التمهید فی علوم القرآن، ج ۱، ص ۲۹۰، به نقل از التسهیل علوم التنزیل، ج ۱، ص ۴.

مفید نیز معتقد است: امیر مؤمنان (علیه السلام) قرآن فرو فرستاده شده را از آغاز تا پایان براساس چینش نزول گرد آوری کرد. امام آیا مکی را بر مدنی و منسوخ را بر ناسخ مقدم داشت و هر چیزی را در جای مناسب آن گذاشت. (۱)

از برخی روایات به دست می آید که امام علی ۷ این کار را به دستور پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) ۶ انجام داد. (۲) به هر روی باید توجه داشت که به عکس برخی از مدعیان تحریف، وجود مصحف حضرت امیر (علیه السلام) به هیچ وجه به معنای راهیافت تحریف در قرآن کنونی نیست؛ زیرا مصحف امام (علیه السلام) به سه دلیل فراهم آمد:

۱. قرآن در دوران پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) به صورت صحف (یعنی کتابچه های پراکنده) و نیز در سینه ها حفظ و ثبت شده بود و آنچه نیاز داشت، گردآوری به صورت یکپارچه و در یک مصحف بوده است، همان کاری که امام علی (علیه السلام) انجام داد.

۲. امام (علیه السلام) در صدد برآمد تا برای راهنمایی امت اسلامی به مفاهیم و معانی قرآن، آن را براساس ترتیب نزول گرد آورد. بدین ترتیب امام آیات و سوره مکی را بر آیات و سوره مدنی مقدم داشت و انطباق کاملی میان چینش قرآن و چینش نزول آن فراهم ساخت.

۳. مهم ترین هدف امام (علیه السلام) که در حقیقت بیان گراساسی ترین ویژگی این مصحف است، گردآوری تمام روایات و سخنان پیامبر

[شماره صفحه واقعی: ۵۰]

ص: ۲۴۴۱

---

۱- المسائل السرویه، ص ۷۹.

۲- مناقب آل ابی طالب، ج ۱، ص ۳۱۹؛ بحار الانوار، ج ۴۰، ص ۱۵۵.

اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) در تفسیر، تاءویل، سبب نزول، شاعن نزول و... آیات بوده است. امام (علیه السلام) می خواست قرآنی که در دست مسلمانان قرار می گیرد در برگیرنده تفسیر و تبیینی باشد که از سوی دریافت کننده آن؛ یعنی پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) بیان شده است؛ زیرا خود امام (علیه السلام) اعلام کرد که پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) تفسیر و تاءویل و تمام آموزه های مرتبط با قرآن؛ اعم از ناسخ و منسوخ، محکم و متشابه، عام و خاص و... را به او آموخت. (۱) با این توضیح، مصحف حضرت را می بایست «قرآن مفسر» نامید؛ بنابراین تدوین چنین مصحفی به معنای پذیرش تحریف در قرآن کنونی نیست؛ چه این مصحف بلافاصله پس از رحلت پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) و به اذعان همگان پیش از هر اقدامی دیگر برای گردآوری قرآن فراهم آمد. بنابراین مجالی برای تحریف قرآن برای کسی نبوده تا امام آن را در مصحف خود تدارک کند.

بر شمردن مصحف حضرت امیر (علیه السلام) به عنوان نخستین نگاشته های حدیثی بخاطر حجم قابل توجه روایات تفسیری است که در برگیرنده سخنان پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) بوده و امام (علیه السلام) آن را در حاشیه تفسیر و یا لابلای آیات ثبت کرد. ثبت و نگارش روایات تفسیری از سوی امام (علیه السلام) آن هم بنا به دستور پیامبر

[شماره صفحه واقعی: ۵۱]

ص: ۲۴۴۲

---

۱- تفسیر عیاشی، ج ۱، ص ۱۴؛ تفسیر صافی، ج ۱، ص ۱۹.

اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) و بلافاصله پس از رحلت ایشان نشان از اهتمام اهل بیت علیهم السلام به کتابت میراث روایی دارد.

#### ۴. نهج البلاغه

نهج البلاغه که آن را فوق کلام بشر و دون کلام خالق و احوالقرآن دانسته اند، نامی است که گردآورنده آن؛ یعنی سید رضی (م ۴۰۶) بر مجموعه ای از خطبه ها، نامه ها و کلمات قصار امام علی (علیه السلام) گذارده است؛ زیرا از نگاه او یکی از ویژگی های برتر گفتار علی (علیه السلام) فصاحت (رسایی در ارائه مقصود) و بلاغت (رعایت مقتضای حال) شکفت آور آن است و هر کس با این سخنان آشنا گردد، با شیوه مناسب سخن گفتن آشنا می شود، از این رو بر آن نهج البلاغه (شیوه بلاغت گویی) نام نهاد. او از میان انبوه گفتارهای بر جای مانده از آن حضرت در سده چهارم تنها یک سوم آن را برگزید. (۱)

این کتاب از روز تدوین تا به امروز، پس از قرآن با بیشترین اقبال عالمان شیعی و سنی روبرو شد به گونه ای که بیش هزاران اثر در شرح، تعلیق، اسنادسازی، تبیین بخش هایی از محتوا، ترجمه آن و... به رشته تحریر درآمد. از این رو می بایست آن را یکی از مهم ترین میراث روایی شیعه برشمرد.

نهج البلاغه کنونی حاوی ۲۴۱ خطبه، ۷۹ نامه و ۴۸۰ حکمت (= کلمات قصار) است. باید توجه داشت که بخش های مهمی از گفتار امام علی بن ابی طالب (علیه السلام) در کتاب هایی پیش از نهج البلاغه انعکاس یافت.

[شماره صفحه واقعی: ۵۲]

ص: ۲۴۴۳

---

۱- ر.ک: مقدمه سید رضی بر نهج البلاغه.

چنان که نصر بن مزاحم (م ۲۱۲)؛ علی بن محمد مائنی (م ۲۲۵)؛ عبدالعظیم حسنی (م ۲۲۴)؛ ابراهیم بن محمد ثقفی (م ۲۸۳)؛ محمد بن جریر طبری (م ۳۱۰)؛ محمد بن یعقوب کلینی (م ۳۲۹)؛ شیخ مفید (م ۴۱۳) و... بخش های قابل توجهی از سخنان و نامه های آن حضرت را در کتابهای خود منعکس ساختند.<sup>(۱)</sup>

بدون تردید کتابت و ثبت خطبه ها، نامه ها و کلمات حضرت امیر (علیه السلام) که عموماً در دوران پنج ساله حکومت آن حضرت انجام یافته و بنا به اذعان سید رضی تنها یک سوم آن در نهج البلاغه کنونی انعکاس یافته، با حمایت و آگاهی امام علی (علیه السلام) انجام گرفته است. این امر نشان گر آن است که امام (علیه السلام) به عکس خلفاء پیشین نه تنها با کتابت حدیث ممانعت نمی کرد، بلکه به آن اهتمام بس ویژه ای داشته است.

## ۵. صحیفه سجادیه

صحیفه سجادیه که به آن «زبور آل محمد علیهم السلام» یا «انجیل اهل بیت علیهم السلام» یا «اخت القرآن» لقب داده اند،<sup>(۲)</sup> و از آنجا که دعا از عرصه های سنت است، صحیفه سجادیه را می توان به عنوان یک نگاشته حدیثی قلمداد کرد. البته باید توجه داشت که گرچه صحیفه مجموعه ای از دعاهاست، اما در لایه لای دعاهای و در قالب راز و نیازها، درسها و آموزه های مهمی در زمینه های مختلف معارف دینی آمده است.

گرچه صحیفه سجادیه فاقد اتصال سند است، با این حال آنچه که صدور این صحیفه را از امام سجاد (علیه السلام) قطعی می

[شماره صفحه واقعی: ۵۳]

ص: ۲۴۴۴

- 
- ۱- برای تفصیل بیشتر نک: حسینی عبدالزهران، مصادر نهج البلاغه و اسانیده؛ جعفری، محمد مهدی، پژوهشی در اسناد و مدارک نهج البلاغه؛ دانشنامه امام علی (علیه السلام)، ج ۱۲، مقاله: اسناد نهج البلاغه، ص ۹۳ - ۱۱۷.
  - ۲- الذریعه، ج ۱۳، ص ۳۴۵ و ج ۱۵، ص ۱۸؛ الصحیفه السجادیه، تحقیق: ابطحی، ص ۶۵۷؛ فتح الابواب، ص ۷۶.

سازد، محتوای بسیار عالی و غنی آن و الفاظ زیبا و سلیقه‌آمیز آن در عرصه مناجات و گفت و گو با خداوند است، که از هیچ کس به جز حجت‌های الهی که در عالی‌ترین سطح معرفت الهی قرار داشته و با راه و رسم رازگویی با ساحت حق آشنایند، ساخته نیست.

علامه سید محسن جبل عاملی در این باره می‌نویسد:

«بلاغت و فصاحت بی‌پایان صحیفه، معانی و مضامین بسیار عالی، محتوای عمیق و بی‌نظیر آن در تبیین تذلل و فروتنی در پیشگاه خداوند و ستایش او و شیوه‌های شگفت‌آور در طلب عفو و رحمت الهی و توسل به ذات حق، که در صحیفه موج می‌زند، از قوی‌ترین شواهد صحت انتساب صحیفه به امام سجاد (علیه السلام) است.» (۱)

صحیفه کنونی دارای ۵۴ دعا است. برخی از محدثان با بررسی سایر منابع روایی و گردآوری سایر دعاها نقل شده از امام سجاد (علیه السلام) صحیفه‌های دیگری فراهم آورده‌اند که از آن میان می‌توان به الصحیفه السجادیة الثانیة از شیخ حر عاملی؛ الصحیفه السجادیة الثالثه از میرزا عبدالله افندی؛ الصحیفه السجادیة الرابعه از محدث نوری و الصحیفه السجادیة الخامسه از سید محسن جبل عاملی و... اشاره کرد. (۲)

مرحوم شیخ آغا بزرگ حدود پنجاه شرح بر صحیفه را بر شمرده است. (۳)

## دوره دوم: شکل‌گیری میراث روایی شیعه در قالب اصول اربعه

### اشاره

اصول اربعه، یا اصول چهار صدگانه به مجموعه‌ای از مکتوبات حدیثی گفته می‌شود که در دوران ائمه (علیه السلام) بویژه در عصر صادقین علیهما السلام توسط یاران ائمه علیهم السلام فراهم گردید و

[شماره صفحه واقعی: ۵۴]

ص: ۲۴۴۵

- 
- ۱- اعیان الشیعه، ج ۱، ص ۶۳۸. هم چنین ر.ک: فتح الابواب، ص ۷۶.
  - ۲- برای آگاهی بیشتر ر.ک: الرسائل الرجالیه، ص ۵۶۱ - ۶۲۰. آقای محمد علی ابطحی در پایان صحیفه سجادیه به صورت مسبوط اسناد و اجازات صحیفه را آورده است. ر.ک: الصحیفه السجادیه، ص ۶۳۰ - ۶۸۶.
  - ۳- الذریعه، ج ۱۳، ص ۳۴۶ - ۳۵۹.

در گردآوری جوامع روایی شیعه مورد بهره برداری قرار گرفت. و با توجه به تکیه داشتن جوامع اولیه، به این اصول، می بایست آنها را دستمایه های اولیه در تدوین جوامع حدیثی دانست.

### بررسی مفهوم اصل و تفاوت آن با مفهوم کتاب و تصنیف

نخست باید دانست که در تبیین مفهوم اصل، میان صاحب نظران اتفاق نظر وجود ندارد. و شاید طرح این بحث در سده پنجم و بعد از آن از عوامل ابهام باشد. از این رو در مجموع دو دیدگاه اساسی درباره مفهوم آن ارائه شده است:

۱. گروهی اصل را مرادف کتاب می دانند و معتقداند که میان مفهوم اصل، یا تصنیف تباین است. علامه شوشتری در دفاع از این نگرش می گوید: «متقدمین، اصل و کتاب را به جای یکدیگر بکار می بستند، مثلاً شیخ طوسی درباره احمد بن میثم می گوید: از حمید بن زید کتاب ملاحم و کتاب دلالت و اصول دیگر نقل شده است. یا درباره احمد بن سلمه می گوید: حمید بن زیاد از او اصول زیادی از جمله کتاب زیاد بن مروان قندی را روایت کرده است. لذا می بینیم که شیخ در گفتار خود گاه اصل را جای کتاب می نشاند و گاه کتاب را جای اصل [\(۱\)](#).

۲. در مقابل بسیاری معتقداند که میان مفهوم اصل و کتاب عموم و خصوص مطلق برقرار است. بر این اساس اصل کتابی است که:

اولاً: دربرگیرنده عبارات معصوم است، به عکس کتاب که در آن استدلال مولف نیز می آید؛

ثانیاً: اصل از کتاب دیگر گرفته نشده است، در حالی که کتاب می تواند

[شماره صفحه واقعی: ۵۵]

ص: ۲۴۴۶

---

۱- مقدمه معجم بحارالانوار، ص ۴۷، به نقل از قاموس الرجال، ج ۱، ص ۶۵.

از اصل گرفته شده باشد. (۱)

بر اساس این دیدگاه «اصل» در حقیقت نوعی خاص از کتاب است .

به نظر می رسد که اصل را می توان این چنین تعریف کرد: «اصل نگاشته ای است اولیه و سامان نیافته که در آن روایات معصوم (علیه السلام) بدون دخل و تصرف آمده باشد.»

وجود چنین اصولی نشان گر اهتمام اهل بیت علیهم السلام و اصحاب ائمه علیهم السلام به ثابت و ثبت احادیث دارد. شیخ بهایی پس از آن که وجود روایت در یکی از اصول اربعمائه را از جمله قرائن صحت آن دانسته در دفاع از اصالت این اصول می نویسد: «از مشایخ حدیثی برای ما نقل شده که داءب صاحبان اصول آن بود که وقتی حدیثی از ائمه علیهم السلام می شنیدند بلافاصله آن را در اصول خود ثبت می کردند تا با گذشت زمان نسبت به بخشی از این روایات ، یا همه آنها فراموشی به آنان دست ندهد.» (۲) از برخی روایات به دست می آید که ائمه علیهم السلام بخشی از این اصول را پس از نگارش ، مورد بازنگری و اصلاح قرار داده اند که این امر نیز بر اتقان آنها می افزاید. (۳)

درباره زمان تالیف و امامانی که سخنان آنان در اصول اربعمائه گرد آمده میان صاحب نظران اختلاف وجود دارد. گروهی از عالمان شیعی ؛ هم چون شهید اول ، محقق حلی ، شیخ حسین عبدالصمد (والد شیخ بهایی) و محقق داماد معتقدند که این اصول مجموعه ای روایی است که چهار صد تن از یاران امام صادق (علیه السلام) از گفتار آن حضرت ، یا از پاسخ های امام

[شماره صفحه واقعی : ۵۶]

ص: ۲۴۴۷

---

۱- مقدمه معجم بحارالانوار، ص ۴۷، به نقل از قاموس الرجال ، ج ۱، ص ۴۶ - ۴۷.

۲- الذریعه ، ج ۲، ص ۱۲۶.

۳- وسائل الشیعه ، ج ۱۸، ص ۵۹، ۶۰، ۷۱، ۷۳؛ و... .



(علیه السلام) به پرسش ها فراهم آورده اند.

شهید اول می نویسد: «از پاسخ های امام صادق (علیه السلام) چهار صد نگاشته از سوی چهار صد مولف فراهم شده است»<sup>(۱)</sup>.

محقق حلی می گوید: «تنها از پاسخ های امام صادق (علیه السلام) به پرسش ها، چهار صد تصنیف از سوی چهار صد مولف فراهم آمده که به آنها اصول گفته اند»<sup>(۲)</sup>.

در این بین امین الاسلام طبرسی این مجموعه را افزون بر امام صادق (علیه السلام) حاوی پاسخ های امام کاظم (علیه السلام) نیز دانسته است<sup>(۳)</sup>.

در مقابل برخی دیگر از صاحب نظران بر این باورند که اصول اربعه از زمان حضرت امیر (علیه السلام) تا زمان امام حسن عسکری (علیه السلام) فراهم آمده و حاوی گفتار تمام ائمه علیهم السلام است. هر چند بیشترین سهم روایات اصول اربعه از آن صادقین علیهم السلام است.

فاضل دربندی آورده است: «امامیه از دوران امیر مؤمنان (علیه السلام) تا دوران امام حسن عسکری (علیه السلام) چهار صد کتاب فراهم آوردند که به اصول معروف شده اند»<sup>(۴)</sup>.

### سرنوشت اصول اربعه

بر اساس گزارش های تاریخی این اصول تا دوران صاحبان جوامع اولیه شیعه؛ یعنی محمدون ثلاث وجود داشته و مورد استفاده آنان قرار گرفته است. و نیز شماری از آنها نیز تا زمان محمد بن ادریس حلی (م ۵۹۸)؛ سید بن طاوس (م ۶۷۳)؛ شهید ثانی (م ۹۶۶)؛ کفعمی (م ۱۱۰۴) و میرزا حسین نوری (م ۱۳۲۰) باقی ماند و مورد استناد آنان قرار گرفت<sup>(۵)</sup>. شیخ آغا بزرگ تهرانی در الذریعه با استفاده از منابع تاریخ و رجالی، هم

[شماره صفحه واقعی: ۵۷]

ص: ۲۴۴۸

۱- الذریعه، ج ۲، ص ۱۲۹.

۲- الذریعه، ج ۲، ص ۱۲۹.

۳- الذریعه، ج ۲، ص ۱۲۹.

۴- مقدمه معجم بحار الانوار، ص ۴۸، به نقل از القوامیس، ص ۷۳.

۵- الذریعه، ج ۲، ص ۱۳۴ - ۱۳۵.

چون رجال نجاشی ، فهرست شیخ طوسی معالم العلماء ابن شهر آشوب و منابعی دیگر فهرست ۱۲۲ اصل از میان اصول اربعماه را بر شمرده است .(۱) امروزه از میان این اصول تنها شانزده اصل به دست ما رسیده است که مرحوم حسن مصطفوی مجموعه آنها را در کتاب «الاصول الستة عشر» به چاپ رساند.

از نظر شیخ آغا بزرگ دو عامل مهم در از بین رفتن اصول اربعماه نقش داشته است :

۱. پس از تدوین جوامع اولیه حدیثی از رغبت علماء به اصول اربعماه کاسته شد؛ زیرا از سویی این روایات در کتب اربعماه گردآوری شده بود و از جهت دیگر مراجعه مستقیم به اصول اربعماه بخاطر فقدان تنظیم و تبویب دشوار بود.

۲. آتش سوزی کتابخانه شیخ طوسی در سال ۴۴۸ هجری به دست متعصبان اهل سنت باعث سوخته شدن شماری از ای اصول شد.(۲)

### دوره سوم : دوره تدوین جوامع اولیه حدیثی شیعه

#### اشاره

چنان که در تبیین دوره دوم از تاریخ حدیث شیعه روشن شد، اصحاب ائمه علیهم السلام تا دوران امام حسن عسکری (علیه السلام) کوشیدند تا میراث روایی اهل بیت علیهم السلام را در قالب اصول روایی ثبت و ضبط کنند. بدین ترتیب هر کس بنابه سلیقه خود و میزان حضور در جلسات ائمه علیهم السلام به ثبت پاره ای از روایات توفیق یافت . گرچه شماری از محدثان ؛ هم چون حمید بن زیاد، یونس بن عبدالرحمن ، محمد بن یحیی و... به جامع نویسی و تنظیم بخش هایی از این اصول روی آوردند، اما بخاطر دسترسی نداشتن به تمام اصول روایی و درک بخشی از دوران صدور روایات از ائمه علیهم السلام و نیز توجه

[شماره صفحه واقعی : ۵۸]

ص: ۲۴۴۹

۱- الذریعه ، ج ۲، ص ۱۳۵ - ۱۶۷.

۲- به نقل از پژوهشی در تاریخ حدیث شیعه ، ص ۱۹۵.

آنان به بخشی خاص از روایات؛ نظیر احکام، کاری در خور و جامع ارائه نگردید.

از سوی دیگر رشد و تعالی جامعه شیعی در دوران غیبت صغرا و آغاز غیبت کبرای امام زمان (علیه السلام) و نیاز پیوسته عالمان دینی؛ اعم از فقیهان، متکلمان، مفسران شیعه به میراث روایی مدون و رویکرد اختلاف در نگرش های فقهی و کلامی در اثر پراکندگی اصول روایی ضرورت تدوین جوامع حدیثی شیعه را بیش از هر زمان دیگر ضروری می ساخت.

در پاسخ به چنین نیازی بود که ثقه السلام کلینی (م ۳۲۹)، شیخ صدوق (م ۳۸۱) و شیخ طوسی (م ۴۶۰) اقدام به تدوین جوامع روایی نمودند و کتاب های «کافی»، «من لایحضره الفقیه»، «مدینه العلم»، «تهذیب و استبصار» به رشته تحریر در آمد. البته پیش از آنان بزرگانی همچون احمد بن محمد بن خالد برقی (م ۲۷۴)، محمد بن صفار (م ۲۹۰)؛ حمیدی قمی (م ۳۰۰)؛ به ترتیب کتاب های المحاسن، بصائر الدرجات و قرب الاسناد را نگاشتند. و نیز همزمان با عصر محمدون ثلاث کتاب های حدیثی دیگری توسط این بزرگان و دیگر محدثان؛ هم چون عیون اخبار الرضا (علیه السلام)، الخصال، الامالی از شیخ صدوق، الغیبه، الاقتصاد از شیخ طوسی و... تدوین شد، اما به خاطر برخورداری کتاب های پنجگانه از جامعیت، اتقان سند و متن روایات، این کتاب ها مورد توجه عالمان شیعی در سده های پسین قرار گرفت و آرام آرام به عنوان کتب خمسه روایی شیعه شناخته شد که البته بعدها پس از

[شماره صفحه واقعی: ۵۹]

ص: ۲۴۵۰

مفقود شدن کتاب مدینه العلم ، به کتب اربعه حدیثی شیعه اشتهاار یافت .

چهار کتاب اصلی روایی شیعه بین شرح است :

### ۱- کافی ، ثقه الاسلام محمد بن یعقوب کلینی (م ۳۲۹)

#### اشاره

ابو جعفر محمد بن یعقوب کلینی که به ثقه الاسلام و رئیس المحدثین معروف است در روستای کلین از روستاهای ری (۱) در میان خاندانی علمی چشم به جهان گشود، زمان دقیق ولادت کلینی مشخص نیست ، اما از قرائنی می توان نتیجه گرفت که او با فاصله کوتاهی قبل ، یا پس از ولادت امام زمان (علیه السلام) ، یعنی حدود سال ۲۵۵ هجری ولادت یافت .

کلینی برای کسب حدیث به شهرهای مختلفی ، از جمله کوفه ، بغداد، دمشق و بعلبک مسافرت کرده هر چند گزارش متقنی در این زمینه در دسترس نیست . از او به عنوان شیخ شیعه و چهره نام آور شیعه در ری یاد کرده اند. (۲) از این که وی در سال ۳۲۷ هجری ، یعنی یک یا دو سال پیش از وفات ، پس از اشتهاار و نیز پس از تاءلیف کافی وارد بغداد شده و در آنجا به تدریس حدیث پرداخت و با توجه به این که او برای تدوین کافی بیست سال وقت صرف کرد، می توان نتیجه گرفت که او کتاب «کافی» را در ری و قم نگاشته است. (۳)

در میان اساتید و مشایخ حدیثی مرحوم کلینی از علی بن ابراهیم قمی ، محمد بن یحیی عطار، ابو علی اشعری ، حسین بن محمد، احمد بن ادریس ، ابن فروخ صفاری ، ابن عقده و... می توان یاد کرد. اما به نظر می رسد که در میان اساتید بیشترین تاءثیر گذاری بر

[شماره صفحه واقعی : ۶۰]

ص: ۲۴۵۱

۱- این روستا در ۳۸ کیلومتری جنوب غربی ری قرار دارد. ر.ک : معجم البلدان ، ج ۴ ، ص ۳۰۳ ، به نقل از مقدمه کافی ، ج ۱ ، ص ۹ .

۲- رجال نجاشی ، ص ۲۶۶ .

۳- مقدمه معجم بحارالانوار، ص ۶۳ .

کلینی از آن علی بن ابراهیم قمی (صاحب تفسیر معروف) و محمد بن یحیی اشعری است. در میان شاگردان کلینی نیز به چهره های برجسته ای؛ همچون ابوالقاسم جعفر بن قولویه (م ۳۶۷) ابو محمد هارون بن موسی تلعبیری (م ۳۸۵)، ابو غالب احمد بن محمد زراری (م ۳۶۸)، برمی خوریم که هر یک در زمینه حدیث، فقه، رجال دارای جایگاه علمی برجسته ای هستند. (۱)

مرحوم کلینی به جز کافی دارای آثار علمی دیگری؛ از جمله ۱. تعبیر الرؤیا؛ ۲. الرد علی القرامطه؛ ۳. رسائل الائمة؛ ۴. کتاب الرجال و... است. (۲) کتاب های مختلف کلینی نوع چیش روایات در کافی و نیز انتخاب عناوین ابواب و ارائه نقطه نظرات کلامی که احیانا در لابلای روایات آورده، نشان می دهد که مرحوم کلینی افزون بر احاطه گسترده به دانش حدیث، در زمینه کلام و فقه نیز صاحب نظر بوده است.

کلینی سرانجام در سال ۳۲۸، یا ۳۲۹ هجری چشم از جهان فرو بست و در بغداد مدفون شد. سال ها پس از وفات او و پس از خراب شدن قبر و رویت بدن و کفن تازه، از سوی یکی از والیان متعصب بغداد قبه ای بر روی قبر او ساخته شد. (۳)

کافی نخستین و مهم ترین جامع روایی شیعه است که به گفته بسیاری، کتابی هم وزن و هم سنگ آن در اسلام نگاشته نشده است. کافی مجموعا شامل اصول در دو جلد و فروع در چهار جلد و روضه در یک جلد و دارای ۳۰ کتاب و ۳۲۶ باب و جمعا ۱۶۱۹۹ روایت است، (۴)

[شماره صفحه واقعی: ۶۱]

ص: ۲۴۵۲

۱- الکلینی و الکافی، ص ۵۲؛ علم حدیث، ص ۲۶۱ - ۲۶۳.

۲- الفهرست، ص ۲۱۰ د الکنی و الالقاب، ج ۳، ص ۱۲۱.

۳- برای تفصیل بیشتر ر.ک: الکلینی و الکافی، ص ۱۶۳.

۴- برای شمار روایات کافی ارقام دیگری مانند: ۱۶۱۲۱، یا ۱۶۰۰۰، یا ۱۵۱۷۶ نیز گفته شده است، اما رقم ۱۶۱۹۹ مورد پذیرش بیشتر صاحب نظران است. ر.ک: مقدمه معجم بحار الانوار، ص ۶۵.

که از آن میان بنابه مبنای متاءخران ۵۰۷۲ روایت صحیح، ۱۴۴ روایت حسنه، ۱۱۱۸ روایت موثقه و ۹۴۸۵ روایت ضعیف وجود دارد. (۱) به نظر می رسد که نام کافی از سوی مولف بر این کتاب گذاشته نشده؛ زیرا مرحوم کلینی در آغاز خطبه اشاره ای به آن نمی کند هر چند با آوردن جمله: و قلت انک تحب اءن یکون عندک کتاب کاف یجمع فیه من جمیع فنون علم الدین ما یکتفی به المتعلم و یرجع الیه المسترشد؛ و گفتی که دوست داری نزد تو کتابی کافی و جامع باشد که در آن تمام فنون علم دین که برای طالب علم کفایت کننده و برای طالب رشد و تعالی مرجع باشد، جمع شده باشد. (۲)

اشاره کرده که مقصود او تدوین کتابی است که پاسخ گوی نیاز دینی مومنان و در این جهت کافی باشد. (۳)

بنابه تصریح بسیاری از محققان، کلینی برای تدوین کافی بیست سال زمان صرف کرد. این زمان طولانی نشان گر دقت او در انتخاب روایات و نیز تبویب و تنظیم احادیث در ابواب و فصول متناسب است. (۴)

مرحوم کلینی در مقدمه کتاب اشاره می کند که او این کتاب را در پاسخ به نامه یکی از برادران دینی فراهم ساخته است. نام این شخص به طور دقیق مشخص نیست، اما احتمال داده شده که او محمد بن احمد بن عبدالله بن قضاة صفوانی، یا محمد بن نعمانی است. (۵)

کلینی بخشی از درخواست این شخص را چنین منعکس ساخته است:

«ای برادر! آگاه شدم از آن شکایت که نسبت به مردم زمان نمودی، که ایشان بر نادانی باهم سازش نموده

[شماره صفحه واقعی: ۶۲]

ص: ۲۴۵۳

- 
- ۱- برای شمار روایات کافی ارقام دیگری مانند: ۱۶۱۲۱، یا ۱۶۰۰۰، یا ۱۵۱۷۶ نیز گفته شده است، اما رقم ۱۶۱۹۹ مورد پذیرش بیشتر صاحب نظران است. ر.ک: مقدمه معجم بحارالانوار، ص ۶۵. به نقل از لؤلؤ البحرین، ص ۳۹۴؛ مرآة العقول، ج ۲، ص ۴۳۷؛ گزیده کافی، ج ۱، ص ۲۱؛ الذریعه، ج ۱۷، ص ۲۴۵.
  - ۲- مقدمه کافی ج ۱، ص ۹.
  - ۳- پژوهشی در تایخ حدیث شیعه، ص ۴۷۰.
  - ۴- مقدمه معجم بحارالانوار، ص ۶۳.
  - ۵- پژوهشی در تاریخ حدیث شیعه، ص ۴۷۰.

و در آبادانی راه جهالت ، همدست و کوشایند تا آنجا که نزدیک است دانش از ایشان رخت بریندد و ریشه کن گردد... تو یادآور شدی که مطالبی برایت مشکل شده ، که بواسطه اختلاف روایات وارده در آنها حقیقت آنها را نمی فهمی و دانسته ای که اختلاف روایت مربوط به اختلاف علل و اسباب آن است و به دانشمند مورد اعتمادی که در این قسمت وارد باشد، دسترسی نداری تا با او مذاکره و گفت و گو کنی و گفتی که می خواهم کتابی داشته باشم که تمام بخش های علم دین در آن باشد تا دانشجو را بی نیاز کند و مرجع هدایت خواه باشد و کسی که عمل به اخبار صحیح امامان صادق و سنت های ثابت مورد عمل را خواهد از آن کتاب برگیرد و واجبات خدا و سنت پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم ) به کمک آن ادا شود».(۱)

با این نامه ، انگیزه کلینی نیز مشخص می شود. بنابراین او با تدوین کافی خواسته است تا ضمن نجات روایات شیعه از پراکندگی و تنظیم آن در یک مجموعه واحد، از توسعه دامنه اختلافات دینی جلوگیری کند.

### ویژگی ها و امتیازات کافی

۱. جامعیت ، کافی نه تنها در مقایسه با هر کتاب روایی ، بلکه حتی در مقایسه با سایر جوامع اولیه حدیثی ، همچون «من لا یحضره الفقیه .»، «تهذیب الاحکام» و «الاستبصار» از جامعیت مطلوبی برخوردار است ؛ زیرا تنها به روایات فروع و احکام بسنده نکرده و با امعان به جایگاه عقاید و اخلاق ، دو جلد نخست کافی را به این دو بخش مهم در

[شماره صفحه واقعی : ۶۳]

ص: ۲۴۵۴

---

۱- مقدمه کافی ، ج ۱ ، ص ۹.

عرصه دین شناسی اختصاص داد. بدون تردید اگر شیخ صدوق و شیخ طوسی به این امر اهتمام داشته و در کنار فروع به اصول نیز می پرداختند، میراث روایی شیعه در این دو عرصه از غنا و جامعیت بیشتری برخوردار بود. به خاطر همین ویژگی، مرحوم فیض ضمن تجلیل از کافی از سایر جوامع روایی بخاطر غفلت از اصول انتقاد کرده است. (۱)

۲. چینش قابل تحسین، باید توجه داش که مرحوم کلینی نخستین کسی است که به تدوین و تنظیم جامع روایی اقدام کرده و پیش از خود هیچ الگویی نداشته تا از آن بهره گیرد. با این حال وقتی به مجموعه کتاب کافی و نیز ابواب و فصول مختلف آن می نگریم به چینش شگفت آوری بر می خوریم. مقدم داشتن اصول بر فروع و نیز الحاق روضه در پایان کتاب حکایت گر حسن سلیقه او در چینش کلی کتاب دارد. او در کتاب اصول، نخست کتاب العقل و الجهل و سپس کتاب فصل العلم را ذکر می کند و پس از آنها روایات کتاب التوحید و سپس روایات کتاب الحججه را می آورد؛ زیرا پایه همه گفتارها در زمینه اصول و فروع عقل است که مایه امتیاز انسان از حیوان، نبات و جماد است. و عقل با سرمایه علمی فربه شده، سمت و سو پیدا می کند.

پس از این مرحله است که نوبت به خدانشناسی می رسد. مرحوم کلینی نبوت و امامت را تحت عنوان واحدی به نام کتاب الحججه می آورد؛ زیرا پیامبر اکرم و امام (علیه السلام) بر اساس اصل حجت الهی برای

[شماره صفحه واقعی: ۶۴]

ص: ۲۴۵۵



هدایت مردم منصوب می شوند.

سایر فصول و ابواب کتاب نیز دارای چنین چینش مناسبی است .

مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول از علامه مجلسی ، شرح صدر المتالهین و شرح ملا صالح مازندرانی بر اصول کافی از مهمترین شرح های کافی به شمار می روند.

### **بررسی استناد روضه به کلینی**

درباره استناد تمام مجلدات کافی به کلینی هیچ یک از محققان تردیدی روا نداشته اند. در این میان تنها ملا خلیل قزوینی معتقد است که روضه از تالیفات ابن ادریس حلی است که اشتباها به کلینی منتسب شده است . این دیدگاه از نگاه حدیث شناسان مورد نقد قرار گرفته و دلایلی بر رد آن به شرح ذیل ارائه شده است :

۱. روایاتی که در آغاز سند کافی و از جمله روضه از آنان نام برده شده و کلینی مستقیما از آنان نقل می کند جزء طبقه هشتم یا نهم روایت اند و کلینی خود از طبقه نهم است . در حالی که ابن ادریس جزء طبقه پانزدهم است . چگونه ممکن است ابن ادریس که خود در طبقه پانزدهم است بدون واسطه از اشخاصی روایت کند که در طبقه هشتم ، یا نهم اند.

۲. اساتید روایات روضه با اساتید روایات در اصول و فروع کافی یکسان است ، که این امر نشان از یکی بودن مولف آنهاست .

۳. نجاشی و شیخ طوسی که سال ها پیش از ابن ادریس بوده اند، روضه را جزئی از کافی و تالیف کلینی دانسته است . اگر ادعای تالیف روضه از سوی ابن ادریس (م ۵۹۸) صحیح باشد، چگونه ممکن است نجاشی و شیخ سال ها

[شماره صفحه واقعی : ۶۵]

ص: ۲۴۵۶

## ۲- من لا يحضره الفقيه ، شيخ صدوق محمد بن علي بن بابويه قمي (م ۳۸۱)

ابو جعفر بن علی بن بابویه قمی معروف به شیخ صدوق از محدثان بزرگ شیعه در سده چهارم است . سال ولادت او به طور دقیق مشخص نیست ، اما عموماً معتقداند سال ولادت او ۳۰۶ هجری است . (۲) پدر شیخ صدوق از محدثان بنام شیعه و بنا به گفته نجاشی استاد و سرآمد محدثان حوزه قم در عصر خود بوده است . در توفیق شریفی که از سوی امام زمان (علیه السلام) خطاب به او صادر شد، عباراتی ؛ همچون «یا شیخی و معتمدی و فقیهی ...» آمده که حکایت از مقام بلند معنوی و علمی اوست . (۳) او در آغاز سمت استادی فرزند خود شیخ صدوق را بر عهده داشت . شیخ صدوق پس از فراگیری دانش از پدر و پس از وفات او در سال ۳۲۹ هجری به مجلس درس محمد بن حسن احمد بن ولید پیوست و مدت ۱۵ سال از درس او بهره گرفت . شیخ به رغم احترام به پدر خود بارها نظر استادش ابن الولید را بر نظر پدر ترجیح داده است . شیخ افزون بر این دو محدث نامی از محضر اساتید بزرگی ؛ هم چون محمد بن علی بن ماجیلویه ، محمد بن موسی بن متوکل ، احمد بن محمد بن یحیی عطار و... نیز دانش آموخت . (۴)

روزگاری که شیخ صدوق در آن می زیست ، با حاکمیت آل زیاد و آل بویه به عنوان حاکمان شیعی ، همزمان بود. از این جهت شیخ صدوق پس از اشتهار مورد حمایت آنان قرار گرفت . او کتاب عیون اخبار

[شماره صفحه واقعی : ۶۶]

ص: ۲۴۵۷

۱- برای تفصیل بیشتر ر.ک : الکلینی و الکافی ، ص ۴۰۸ - ۴۱۵؛ الذریعه ، ج ۱۱، ص ۳۰۲.

۲- مقدمه معانی الاخبار، ص ۷۲ - ۷۳.

۳- الکنی و الاءلقاب ، ج ۱، ص ۲۲۲.

۴- مقدمه معانی الاخبار، ص ۳۶.

الرضا (علیه السلام) را بنا به درخواست صاحب بن عباد وزیر دانشمند و با کفایت آل بویه نگاشت. (۱)

در میان شاگردان شیخ صدوق می توان از حسین بن عبدالله غضائری، علی بن احمد بن عباس نجاشی (پدر نجاشی) سید مرتضی، شیخ مفید، هارون بن موسی تلعبکری نام برد. (۲)

وجود چهره های برجسته شیعه؛ هم چون شیخ مفید و سید مرتضی در میان شاگردان او حکایت از جایگاه بلند علمی او دارد. برای شیخ صدوق بیش از دویست و پنجاه اثر علمی بر شمرده شده است. (۳) که تنوع موضوع های این کتاب ها، حکایت از تبحر شیخ در زمینه های مختلف علوم اسلامی است. متأسفانه بیشتر آثار شیخ در اثر گذشت زمان و رخدادهای مختلف از بین رفته است.

شیخ صدوق در سال ۳۸۱ هجری در شهر ری وفات یافت و در همین شهر مدفون شد. در سال ۱۲۳۸ هجری در دوران فتحعلی شاه در اثر سیل، قبر شیخ تخریب شد و رویت بدن و کفن تر و تازه و حنای روی ناخن ها بر عظمت مقام معنوی و علمی شیخ بیش از پیش افزود. (۴)

کتاب من لا یحضره که گاه از آن با عنوان «من لا یحضر»، یا «فقیه» یاد می شود، پس از «کافی» مهم ترین و معتبرترین جامع روایی شیعه است که در آن روایات مربوط به احکام آمده و در چهار جلد منتشر شده است.

در من لا یحضره الفقیه مجموعاً ۵۹۹۸ روایت در ۶۶۶ باب آمده که از آن میان ۳۹۴۳ روایت مسند و ۲۰۵۵ روایت مرسل (فاقد سند) است. (۵) ترتیب روایات کتاب من لا

[شماره صفحه واقعی: ۶۷]

ص: ۲۴۵۸

۱- پژوهشی در تاریخ حدیث شیعه، ص ۴۹۹ - ۵۰۰.

۲- برای تفصیل بیشتر ر.ک: مقدمه معانی الاخبار، ص ۶۸ - ۷۲. در این کتاب نام ۲۷ تن از شاگردان و راویان شیخ آمده است.

۳- مقدمه معانی الاخبار، ص ۸۲.

۴- مقدمه معانی الاخبار، ص ۷۵.

۵- شمار روایات من لا یحضر در چاپ جدید با تحقیق استاد علی اکبر غفاری ۵۹۲۰ روایت است، مقدمه معجم بحار الانوار، ص ۶۸.

یحضر بر اساس ابواب فقهی است . به عنوان مثال او در نخستین باب از احکام آبها از طهارت و نجاست آنها سخن می گوید، آنگاه از احکام تخلی و سپس از ابوابی در زمینه غسل ، تیمم و احکام اموات ، وارد ابواب نماز می شود و سایر جلد‌های من لا یحضر نیز بر همین اساس تنظیم شده است .

شیخ صدوق در آغاز کتاب ، انگیزه خود را از تالیف من لا یحضر این چنین تشریح کرده است :

«هنگامی که دست قضاء مرا به بلاد غربت و روستای ایلاق در شهر بلخ کشاند، شریف الدین ابو عبدالله معروف به نعمت از فرزندان امام موسی بن جعفر (علیه السلام) وارد آنجا شد با همنشینی او شادی ام استمرار یافت و با گفت و گو با او سینه ام فراخی گرفت و از مودت و دوستی با او بهره مند شدم ... او از کتابی یاد آور شد به نام «من لا یحضر الطیب» که محمد بن زکریای رازی (طیب) آن را فراهم ساخته بود - و گفت که در رشته خو کتاب کاملی است - از من خواست که برای او کتابی در زمینه فقه حلال و حرام ، شرایع و احکام بنویسم تا از هر کتابی در این زمینه کفایت کند و نام آن را کتاب «من لا یحضره الفقیه» بگذارم. (۱)

از این مقدمه بر می آید که شیخ صدوق بنا بر درخواست دوست ایمانی اش - که بخاطر اخلاق حسنه به او ارادت ویژه داشته - به نام نعمت ، به تدوین من لا یحضر به عنوان خودآموز فقهی

[شماره صفحه واقعی : ۶۸]

ص: ۲۴۵۹

---

۱- من لا یحضره الفقیه ، ج ۱ ، ص ۲.

پرداخت . و در من لا- يحضر تنها روایاتی را آورد که مطابق با فتاوی او بوده است ، چنان که خود در مقدمه آورده است : «من بنا ندارم طبق عادت مصنفان ، تمام روایات را بیاورم ، بلکه تنها روایاتی را ذکر می کنم که طبق فتوای من است و آنها را صحیح می دانم» (۱).

شیخ صدوق در من لا يحضره الفقيه اسناد روایات را به استثنای آخرین راوی حذف کرده و طرق خود را به آن راویان در آخر کتاب در فصلی با عنوان مشیخه تدارک کرده است .

مولی محمد تقی مجلسی (مجلسی دوم) دو شرح عربی و فارسی به نام های : روضه المتقین فی شرح اخبار الائمه المعصومین علیهم السلام و لوامع صاحبقرانی ، بر این کتاب دارد.

### ۳- تهذیب الاحکام فی شرح المقننه ، شیخ الطائفه محمد بن حسن طوسی (م ۴۶۰)

#### اشاره

ابو جعفر محمد بن حسن طوسی ملقب به شیخ الطائفه در سال ۳۸۵ در طوس خراسان چشم به جهان گشود. (۲) از چگونگی تحصیل شیخ تا بیست و سه سالگی در ایران گزارش روشن تاریخی در دست نیست ، اما با توجه به شکوفایی دانش های مختلف اسلامی در خراسان ، قم ، ری و نیز حاکمیت آل بویه و حمایت آنان از عالمان شیعی می توان حدس زد که او بخشی از تحصیلات خود را در شهر خود، یا سایر حوزه های درسی ایران فرا گرفته است شیخ در سال ۴۰۸ هجری وارد بغداد شد. (۳)

شهر بغداد به عنوان پایتخت عباسیان در دوران حضور شیخ مهم ترین مرکز علم و دانش جهان اسلام به شمار می رفته است . وجود کتابخانه های مهم و نیز حضور عالمان و صاحب نظران نحله های مختلف

[شماره صفحه واقعی : ۶۹]

ص: ۲۴۶۰

۱- من لا يحضره الفقيه ، ج ۱ ، ص ۵.

۲- مقدمه النهایه ، به قلم : شیخ آغا بزرگ تهرانی ، ص ۶.

۳- خلاصه الاقوال ، ص ۱۴۸؛ مقدمه النهایه ، ص ۶.

کلامی و فقهی و سایر عرصه های دینی در بغداد به غنای علمی و فرهنگی این شهر می افزود.

شیخ در طول چهل سال اقامت خود در محله کرخ بغداد که محله ای شیعه نشین بود، ضمن بهره گرفتن از دانش بزرگترین اساتید؛ هم چون شیخ مفید، مهم ترین آثار علمی خود را به رشته تحریر در آورد، تا آن که در سال ۴۴۸ یا ۴۴۹ پس از ناکام ماندن سعایت شیخ نزد خلیفه عباسی القائم بالله و بالا گرفتن ستیزه میان سنی های متعصب و شیعیان و حمله کور متعصبان به خانه شیخ و آتش زدن خانه و کتابخانه ، شیخ طوسی به ناچار بغداد را رها و در نجف که در آن روزگار منطقه ای متروک بود رحل اقامت افکند.(۱) حضور شیخ در نجف که تا پایان عمر حدود یازده سال به طول انجامید، باعث رویکرد عالمان و محدثان شیعه به این شهر و بنیان گذاری حوزه هزار ساله تشیع در این شهر شد که تا روزگار ما ادامه یافته است .

شیخ طوسی سرانجام در سال ۴۶۰ هجری در نجف وفات یافت و طبق وصیت او در خانه مسکونی اش مدفون شد.(۲)

در میان اساتید شیخ ، به دو چهره بسیار برجسته شیعه ؛ یعنی شیخ مفید و سید مرتضی بر می خوریم که از آنان به عنوان ارکان امامیه یاد می شود. وسعت دانش این دو عالم فرزانه و عقل گرایی آنان و کثرت و عمق آثاری که از خود بر جای گذاشته اند، جای هیچ گونه تردیدی باقی نمی گذارد که شیخ جامعیت علمی خود را مرهون تربیت علمی چنین اساتید است .

[شماره صفحه واقعی : ۷۰]

ص: ۲۴۶۱

---

۱- مقدمه الخلاف ، ج ۱، ص ۹۸.

۲- الکنی و الالقب ، ج ۲، ص ۳۹۵.

شیخ مدت ۵ سال تا زمان وفات شیخ مفید؛ یعنی در سال ۴۱۳ ملازم وی بود، پس از وفات شیخ مفید به درس سید مرتضی پیوست و تا پایان حیات سید؛ یعنی سال ۴۳۶ ملازم او بود.

شیخ طوسی از نظر جامعیت آثار و گستره موضوعات علمی در آنها منحصر به فرد است. نجاشی معاصر شیخ بیست و سه کتاب شیخ را برشمرده و خود شیخ در شرح حال خود بر چهل و یک کتاب اشاره می کند، اما در سایر منابع بیش از پنجاه اثر برای او بر شمرده شده است و احتمالاً برخی از این آثار پس از تالیف «فهرست» و «تدوین شرح حال»، فراهم آمده است. افزون بر کتاب های تهذیب و استبصار، شیخ در زمینه کلام «تلخیص الشافی»، «المفصح و الغیبه» و در زمینه تفسیر کتاب «تبیان»، در زمینه فقه کتاب های «نهایه»، «مبسوط» و «خلاف» و در زمینه اصول، کتاب «العهده» و در زمینه رجال کتابهای «فهرست» و «اختیار معرفه الرجال» را نگاشت. (۱)

کتاب تهذیب الاحکام دارای ۱۳۹۸۸ روایت است که در ۳۹۳ باب و ۲۳ کتاب شامل طهارت تادیات تنظیم شده و در ده جلد چاپ و منتشر شده است. (۲)

با توجه به عنوان کتاب و طبق توضیح شیخ طوسی، استاد ایشان، یعنی شیخ مفید دارای کتابی است به نام المقنعه که شیخ مفید در این کتاب ابتدا اصول عقاید و سپس آراء و فتاوی فقهی خود را بدون ذکر استنادات روایی، یا بحث های استدلالی، منعکس ساخته است. از سوی دیگر شیخ

[شماره صفحه واقعی: ۷۱]

ص: ۲۴۶۲

۱- الکنی و الالقباب، ج ۲، ۳۹۵ - ۳۹۶.

۲- این رقم بر اساس چاپ جدید است. اما سید محسن جبل عاملی و شیخ آغا بزرگ تهرانی شمار روایات تهذیب را ۱۳۵۹۰ روایت دانسته اند. ر.ک: اعیان الشیعه، ج ۹، ص ۱۶۱؛ الذریعه، ج ۴، ص ۵۰۴.

طوسی در آغاز جوانی ؛ یعنی ۲۵ سالگی که هم زمان با آغاز ورود او به بغداد است ، با مشکل تعارض روایات شیعه که باعث طعنه مخالفان بود، روبرو شده و خود را مسئول رفع تعارض روایات و دفع این طعنه دیده و برای این کار کتاب استاد خود را مناسب دیده است . و شیخ زمانی تاءلیف تهذیب را آغاز کرد که ۲۵ سال ، یا ۲۶ سال بیشتر نداشت .(۱) در حقیقت تهذیب ، شرح روایی بر کتاب مقنعه است ؛ یعنی او مستندات روایی گفتار استاد خود در این کتاب را ذکر می کند، همان گونه که «وسائل الشیعه» مرحوم شیخ حر عاملی شرح روایی بر کتاب فقهی «شرائع الاسلام» محقق حلی است .

شیخ طوسی در آغاز تهذیب انگیزه خود را از نگارش این کتاب این چنین شرح داده است .

«برخی از دوستان به من یادآور شدند، که احادیث اصحاب ما دچار اختلاف ، تباین ، و تضاد است ، به گونه ای که حتی روایتی نیست ، مگر آن که در برابر آن روایتی ضد آن قرار دارد و هیچ حدیثی از تعارض سالم نمانده است و این امر باعث شدیدترین و بزرگ ترین طعنه های مخالفان علیه ما شده است ، از این رو پرداختن به شرح کتابی که در بر گیرنده تاءویل ، روایات مختلف و احادیث متعارض باشد، از مهم ترین وظائف دینی و مایه تقرب به خداوند است .»(۲)

از این سخن شیخ طوسی برمی آید که انگیزه او از تاءلیف تهذیب ارائه راههای جمع میان روایات است ؛ زیرا تعارض روایات از نظر او

[شماره صفحه واقعی : ۷۲]

ص: ۲۴۶۳

---

۱- مقدمه معجم بحارالانوار، ص ۶۹.

۲- تهذیب الاحکام ، ج ۱، ص ۲ - ۳.



افزون بر آن که باعث طعنه و سرزنش مخالفان شده، باعث تردید، بلکه انحراف برخی از شیعیان نیز شده است.

### **ویژگی ها و امتیازات تهذیب الاحکام**

۱. تهذیب از نظر انعکاس شمار زیادی از روایات فروع و نیز عدم انحصار در ذکر روایات، مطابق با معیارهای پذیرش (چنان که کلینی چنین بنایی، داشت)، یا روایات مطابق با فتوا (که شیوه شیخ صدوق است) نسبت به کافی، من لا یحضر و حتی استبصار از جامعیت بیشتری برخوردار است.

۲. ارائه نسبتاً کامل روایات موافق و مخالف، با صرف نظر از نوع سازشی که شیخ میان آنها برقرار می کند، به فقیه، یا هر حدیث پژوهی این امکان را می دهد که برای استنباط هر حکمی با همه جوانب صدور و مفاد روایات آشنا شود و با بینش عمیق تر به کند و کاو پردازد. افزون بر آن، انعکاس وسیع چنین روایاتی ما را با پدیده تقیه، ارائه پاسخ ها مطابق با سطح مخاطبان، قبض و بسط ائمه علیهم السلام در طرح مباحث، اشتباه راویان در نقل به معنای روایات و... آشنا می سازد.

۳. با توجه به جامعیت علمی شیخ طوسی و بهره گیری در شیوه های تعامل خود با روایات از دانش اساتید ناموری؛ همچون شیخ مفید و سید مرتضی، چگونگی برخورد او با روایات و تاءویل یا جمع عرفی، تجربه های عملی کارآمدی را در پیش روی هر حدیث پژوهی می گشاید، هر چند همه تاءویل ها و جمع های او مورد پذیرش نباشد.

### **۴- الاستبصار فیما اختلف من الاخبار، شیخ طوسی (م ۴۶۰)**

دومین کتاب روایی شیخ طوسی که از

[شماره صفحه واقعی: ۷۳]

ص: ۲۴۶۴

نظر اعتبار به عنوان چهارمین کتاب در میان کتب اربعه شناخته شده، کتاب استبصار است. شیخ، استبصار را در سه جلد فراهم آورد، جلد اول و دوم در زمینه عبادات و جلد سوم در زمینه عقود و ایقاعات و سایر ابواب فقه است. (۱) که در چاپ های کنونی در چهار جلد منتشر شده است. این کتاب طبق شمارش مولف دارای ۹۲۵ باب و ۵۵۱۱ حدیث است. (۲) چنان که شیخ طوسی خود در مقدمه کتاب آورده، استبصار را پس از تالیف تهذیب و بنا به درخواست گروهی از عالمان فراهم آورده است. شیخ انگیزه خود از تالیف استبصار را چنین بیان کرده است:

«چون دیدم گروهی از اصحاب در کتاب بزرگ ما موسوم به تهذیب الاحکام و روایاتی که ما در زمینه حلال و حرام در آن گرد آورده ایم را نگریسته و آن کتاب را در برگیرنده بیشترین مسائل فقه در ابواب احکام دانسته اند، تمایل یافتند به احادیث مختلف آن به صورت جداگانه و مختصر نیز دست یابند...» (۳)

بر اساس این گفتار کتاب استبصار در حقیقت نوعی تلخیص تهذیب الاحکام است. شیخ طوسی در ادامه سخن خود پس از آن که می گوید: این کار؛ یعنی گردآوری روایات مخالف و جمع میان آنها کاری بی سابقه است، چنین آورده است:

«من در هر باب تحت فتوای خود، روایات مربوط به آن را ذکر می کنم، سپس روایات مخالف آن را می آورم و راه جمع میان آنها را بیان می کنم و تا آنجا که جمع ممکن باشد از طرح روایت پرهیز می کنم.

[شماره صفحه واقعی: ۷۴]

ص: ۲۴۶۵

- 
- ۱- الاستبصار، ج ۴، ص ۴۵۰.
  - ۲- الاستبصار، ج ۴، ص ۴۵۱، شیخ طوسی پس از ذکر ابواب و روایات هر باب و جلد و مجموع آنها می گوید: من آنها را شمارش کردم تا فزونوی و کاستی در آنها رخ ندهد.
  - ۳- الاستبصار، ج ۱، ص ۴۳ و ۴۴.

و در آغاز کتاب به بخشی از قرائنی که می توان به کمک آنها برخی از روایات را بر برخی دیگر ترجیح داد اشاره می کنم  
(۱).

شیخ با تقسیم روایات به دو دسته متواتر و غیر متواتر، روایات غیر متواتر را بر دو دسته دانسته است: یک دسته روایاتی که همراه با قرینه هستند، از نگاه ایشان این دست از روایات بسان متواتر، مفید علم اند. آنگاه برخی از قرائن؛ همچون موافقت با ظاهر قرآن، دلیل عقل و... را برمی شمرد.

دسته دوم روایات آحاد فاقد قرینه اند. از نظر شیخ به این دسته از روایات در صورتی می توان عمل کرد که معارض نداشته باشند. اما اگر معارض داشته باشد می بایست با آن ها طبق قوانین تعادل و ترجیح عمل کرد. (۲)

شیخ در استبصار نیز بسان تهذیب اسناد روایات به استثنای آخرین راوی را حذف کرده آنگاه در مشیخه طرق خود را به روایت احادیث تبیین نموده است.

با این توضیح می توان گفت که استبصار از جهات ذیل همسان با تهذیب الاءحکام است:

الف. تنظیم کتاب بر اساس کتاب مقنعه شیخ مفید؛

ب. حذف اسناد روایات و تدارک آنها در مشیخه؛

ج. کوشش برای رفع تعارض میان روایات و ارائه جمع میان آنها.

تفاوت استبصار با تهذیب از این جهت است که شیخ طوسی در تهذیب تمام روایات موافق گفتار شیخ مفید در مقنعه را به صورت مبسوط ذکر می کند، آنگاه پس از ذکر روایات مخالف به ارائه راه جمع می پردازد، اما در استبصار خود را ملزم به نقل عبارت های مقنعه نمی بیند

[شماره صفحه واقعی: ۷۵]

ص: ۲۴۶۶

---

۱- الاستبصار، ج ۱، ص ۴۳ و ۴۴.

۲- الاستبصار، ج ۱، ص ۴۴ و ۴۵.

و در هر مسأله تنها بخشی از روایات موافق را ذکر می کند، اما روایات مخالف را به طور کامل می آورد و می کوشد به صورت مبسوطتر و متقن تر به رفع تعارض میان آنها بپردازد. از این جهت استبصار به کتابی اصولی نزدیک شده است. و بدین خاطر آن را بخاطر برخورداری از مباحث علمی متقین برای خواص عالمان مفیدتر دانسته اند.<sup>(۱)</sup>

«ملاذ الاخيار في فهم تهذيب الاخبار» از علامه مجلسی، «غایه المرام» از سید نعمه الله جزائری، از جمله شرح های تهذیب و «جلاء الابصار فی شرح الاستبصار» از شیخ عبدالرضا طفیلی از جمله شرح های استبصار است.

### روایات کتب اربعه از نگاه اخباریون و اصولیون

میان اصولیون و اخباریون درباره میزان صحت روایات اربعه اختلاف است.

اخباریون بر صحت و قطعیت روایات کتب اربعه پای فشرده اند، در حالی که اصولیون معتقد به صحت و قطعیت روایات آنها هستند. در میان اخباریون محمد امین استرآبادی که بنیان گزار این گرایش فکری در سده های اخیر به شمار می رود، با گشودن فصلی در کتاب الفوائد المدنیة دوازده دلیل بر صحت روایات کتب اربعه آورده است.<sup>(۲)</sup> فیض کاشانی نیز در مقدمه «وافی» از صحت روایات آنها دفاع کرده است.<sup>(۳)</sup> و مرحوم شیخ حر عاملی در فائده نهم از فواید طرح شده در پایان کتاب «وسائل الشیعه» بیست و دو وجه برای اثبات مدعای خود ذکر کرده است.<sup>(۴)</sup>

هم چنین محدث بحرانی در مقدمه کتاب فقهی «الحدائق الناضره» نه دلیل برای این مدعا ارائه کرده است.<sup>(۵)</sup>

اهم دلایل اخباریون بر صحت روایات کتب اربعه بدین شرح است:

۱. ما می دانیم که بسیاری از اصحاب

[شماره صفحه واقعی: ۷۶]

ص: ۲۴۶۷

---

۱- مقدمه معجم بحار الاءنوار، ج ۱، ص ۷۱.

۲- الفوائد المدنیة، ص ۱۸۱.

۳- وافی، ج ۱، ص ۱۱.

۴- سائل الشیعه، ج ۲۰، ص ۹۶-۱۰۴.

۵- الحدائق الناضره، ج ۱، ص ۱۵-۲۴.

و راویان ائمه (علیه السلام)، از جمله اصحاب اجماع بسش از سیصد سال برای بر گرفتن احکام و ثبت روایاتی که از آنان می شنیدند و نیز عرضه مکتوبات خود بر ائمه (علیه السلام) عمر صرف کردند، این کار تا زمان صاحبان کتب اربعه استمرار یافت

در حقیقت کتب اربعه بر یک میراث روایی مکتوب و برگرفته از روایات ثبت شده از مجالس ائمه (علیه السلام) متکی است [\(۱\)](#).

۲. صاحبان کتب اربعه در مقدمه کتاب هایشان از صحت روایات کتاب خود دفاع کرده اند.

کلینی کتابش را برای رهایی از حیرت و سرگردانی در فهم دین تنظیم کرد. پیداست که با ارائه روایات صحیح چنین کاری میسر است.

مرحوم صدوق به صحت روایات کتاب من لایحضر و مطابقت آنها با فتاوی خود تصریح کرده و شیخ طوسی نیز بخاطر چنین باوری حتی روایاتی که ظاهراً دارای سند ضعیفی هستند را آورده است. [\(۲\)](#)

۳. از تتبع کتب رجال و احوال پیشینیان به دست می آید که اصول و کتب مورد اعتماد در زمان صاحبان کتب اربعه وجود داشته و آنان کتاب های خود را با استفاده از این اصول و کتب مورد اعتماد در زمان صاحبان کتب اربعه وجود داشته و آنان کتاب های خود را با استفاده از این اصول فراهم ساختند... و اگر آنان در جوامع خود روایاتی را از این اصول ذکر می کردند که جای شک و تردید داشت، آنها را با علامت هایی مشخص می کردند و الا راهنمای به حق به شمار نمی آمدند، چنان که شیخ طوسی در کتاب «عده» و نیز آغاز «استبصار»

[شماره صفحه واقعی: ۷۷]

ص: ۲۴۶۸

---

۱- هدایه الابرار، ص ۸۳ - ۸۴؛ الفوائد المدنیه، ص ۱۷۶.

۲- هدایه الابرار، ص ۵۶.

گفته است: هر حدیثی که بدان عمل می شود بر گرفته از اصولی است که بر صحت نقل آن اجماع وجود دارد. (۱) در برابر اصولیون به رغم اذعان به جایگاه بلند کتب اربعه و اعتبار آنها به عنوان مهم ترین و محکم ترین منابع روایی شیعه، قطعیت تمام روایات این کتاب را نمی پذیرد و دلایل ارائه شده را کافی نمی دانند.

آنان معتقداند تکیه داشتن کتب اربعه بر نگاهته های روایی به معنای اتقان و استواری کتب اربعه است، به صحت تمام روایات آنها؛ زیرا نمی توان با قاطعیت تمام روایات اصول اربعه که تکیه گاه کتب اربعه است را صحیح دانست. گواه مدعا حضور راویان کذاب، جعل و حتی ملحد در میان اصحاب ائمه است که گاه روایات جعلی را در نگاهته های خود، یا مکتوبات دیگران ثبت می کردند.

امام صادق (علیه السلام) در این زمینه فرموده است: «خداوند مغیره بن سعید را لعنت کند... او بر پدرم دروغ می بست» (۲).

و در جای دیگر امام (علیه السلام) فرمود: «مغیره بن سعید از روی عمد بر پدرم دروغ می بست و کتب اصحاب پدرم را می گرفت و یاران او خود را در میان یاران پدرم پنهان می کردند و کتب اصحاب پدرم را گرفته به دست مغیره می رساندند و او مطالب کفر آمیز و الحادی را در لابلائی روایات جای می داد و آنها را به پدرم مستند می کرد، آنگاه کتاب ها را به صاحبانش بر می گرداند تا میان شیعه پخش کنند» (۳).

و ائمه برخی از همین راویان دروغین را مورد لعن و نفرین

[شماره صفحه واقعی: ۷۸]

ص: ۲۴۶۹

---

۱- الفوائد المدنیه، ص ۱۸۳. برای آگاهی بیشتر از دلایل اخباریون بر قطعیت روایات اربعه ر.ک: مصادر الاستنباط بین الاءصولیین و الاءخباریین، ص ۱۱۱ - ۱۱۹.

۲- اختیار معرفه الرجال، ج ۲، ص ۴۹۱؛ بحار الاءنوار، ج ۶۴، ص ۲۰۲.

۳- بحار الاءنوار، ج ۹۶ ص ۲۶۴.

در مورد گواهی صاحبان کتب اربعه باید گفت که اولاً: این گواهی تنها به صراحت از سوی شیخ صدوق ارائه شده است. ثانياً: با فرض پذیرش چنین ادعایی ناآنان را از ارائه عامدانه و آگاهانه روایات غیر صحیح پیراسته می دانیم، اما این سخن به معنای عدم راهیافت روایات ضعیف از روی سهو و اشتباه نیست.

به عبارت دیگر اذعان به صحت روایات از نگاه آنان مبتنی بر اجتهاد آنان است و این اجتهاد اگر برای خود آنان حجت باشد، برای ما حجت نیست. (۲)

گذشته از ناتمام بودن دلایل اخباریون، وجود شمار قابل توجهی از راویان ضعیف و حتی جاعل حدیث در سلسله اسناد روایات کتب اربعه و نیز وجود روایاتی که مخالف معیارهایی؛ هم چون قرآن، یا سنت معتبر، یا عقل صحیح، یا تاریخ، یا علم و... است و عدم پذیرش بخشی از روایات از سوی صاحبان کتب اربعه؛ اختلاف متنی روایات و... بهترین گواه برای قطعی نبودن روایات کتب اربعه است. (۳)

#### دوره چهارم: دوره تکمیل و تنظیم جوامع حدیثی شیعه

#### اهم منابع حدیثی در دوره تکمیل

۱- بحار الانوار الجامعه لدرر اخبار الائمة الاطهار (علیه السلام)، علامه محمد باقر مجلسی (م ۲۱۵)

#### اشاره

محمد باقر بن محمد تقی مجلسی معروف به علامه مجلسی از محدثان بزرگ و پرکار شیعه در سده یازدهم است. او در سال ۱۰۳۷ هجری در اصفهان چشم به جهان گشود و در سال ۱۱۱۱ در ۷۳ سالگی از دنیا رفت.

علامه مجلسی در دوران حیات خود افزون بر انجام کارهای علمی و تالیف ده ها اثر تحقیقی و تدریس، امامت جمعه و جماعات، پاسخ به مسائل شرعی، (۴) به عنوان مؤثرترین عالم شیعی در مسائل اجتماعی عصر خود در دوران صفویه ظاهر شده

[شماره صفحه واقعی: ۷۹]

ص: ۲۴۷۰

۱- برای تفصیل بیشتر ر.ک: تلخیص مقباس الهدایه، ص ۲۶۶ - ۲۶۹، اصول الحدیث، ص ۱۴۳.

۲- معجم رجال الحدیث، ج ۱، ص ۱۰۳ - ۱۰۴.

۳- برای آگاهی بیشتر از نقد دلائل اخباریون ر.ک : مصادر الاستنباط بین الاصولیین و الاءخباریین ، ص ۱۱۹ اب ۱۲۴.

۴- الکنی و الاءلقاب ، ج ۳، ص ۱۴۸ - ۱۴۹.



و با استفاده از مقام شیخ الاسلامی و مفتی حکومت صفوی بودن برای انتشار تشیع، تحکیم عقاید شیعی و پیراستن آراء باطل عوام، کوشش فراوان و قابل تقدیری انجام داد. (۱) بخاطر چنین تاثیر گذاری گسترده و شگرف، برخی گفته اند که اگر بگوییم شیعه؛ یعنی افکار و آراء مجلسی سخنی از روی گزافه نخواهد بود. (۲)

علامه مجلسی از محضر اساتید نامی؛ هم چون پدرش محمد تقی مجلسی اول (م ۱۰۷۰)، آقا حسین محقق خوانساری (م ۱۰۹۸)، ملا صالح مازندرانی (م ۱۰۸۶)، ملا-محسن فیض کاشانی (م ۱۰۹۱)، سید نور الدین عاملی (م ۱۰۶۱) و... دانش آموخت. و خود علامه نیز شاگردان ناموری؛ هم چون سید نعمه الله جزائری، میرزا عبدالله تبریزی اصفهانی، میر محمد حسین خاتون آبادی و... را تربیت کرد. (۳)

علامه مجلسی در میان عالمان و محدثان شیعه به پرکاری و کثرت تالیف اشتهار دارد، به گونه ای که برای ایشان ۱۶۰ عنوان کتاب بر شمرده شده، که ۸۶ عنوان کتاب فارسی و بقیه عربی است. از میان کتاب های مهم و ماندگار علامه مجلسی افزون بر بحار الاءنوار می توان به کتاب های مرآه العقول فی شرح اءخبار آل الرسول - که شرحی مبسوط و جامع از اصول و فروع و روضه کافی است - حیات القلوب، عین الحیاه، زادالمعاد و... اشاره کرد. (۴)

بحار الاءنوار جامع ترین و گسترده ترین کتاب روایی است که تاریخ تشیع به خود دیده است. و همان گونه که از نام آن پیداست مرحوم علامه مجلسی دریاهایی از نور فراهم آورده که در آن روایات دربرار ائمه (علیه السلام) گرد

[شماره صفحه واقعی : ۸۰]

ص: ۲۴۷۱

۱- کتاب مفاخر اسلام. (علامه مجلسی بزرگمرد علم و دین)، ص ۱۴ - ۱۵. برای آگاهی از ماخذ شرح حال علامه مجلسی ر.ک: همین کتاب، ص ۱۴ ۱۵.

۲- علامه مجلسی بزرگمرد علم و دین، ص ۱۵.

۳- همان، ۳۶۰ - ۴۲۵.

۴- همان، ۳۶۰ - ۴۲۵.

آمده است . بدون تردید بحار الاءنوار یک دائره المعارف جامع شیعه ، بلکه اسلام است ، که هیچ محققى در عرصه های مختلف شیعه پژوهی ، یا اسلام پژوهی نمی تواند از مراجعه به آن بی نیاز باشد. این کتاب از روز تدوین تا کنون مورد اقبال عالمان و محافل علمی قرار گرفته و مورد ستایش بسیاری از بزرگان قرار گرفته است .

محدث نوری معتقد است : تا کنون کتاب جامعی بسان آن فراهم نشده است .(۱)

با توجه به گستردگی کتاب و حجم انبوه روایات ، علامه مجلسی تدوین بحار الاءنوار را به صورت گروهی دنبال کرد، بدین ترتیب که از شماری از شاگردان خود را برای گردآوری و تنظیم روایات کمک گرفت . کسانی که علامه مجلسی را در این کار بزرگ یاری رساندند عبارتند از:

۱. آمنه خاتون ، خواهر علامه ؛

۲. امیر محمد صالح خاتون آبادی ؛

۳. میرزا عبدالله افندی ؛

۴. مولی عبدالله بحرینی ؛

۵. سید نعمه الله جزائری .(۲)

علامه مجلسی در مجموع از ۴۰۰ کتاب شیعی و ۸۵ کتاب اهل سنت و در مجموع از ۴۸۵ کتاب به عنوان منبع خود نام برده است .

اما بررسی ها در لابلای بحار نشان می دهد که علامه از ۶۲۹ منبع بهره جسته است ، هر چند ممکن است با فحص کامل شمار این منابع از این رقم نیز بالاتر رود.(۳)

### **ویژگی ها و امتیازات بحار الأنوار**

۱. جامعیت ، بحار الاءنوار جامع ترین کتاب روایی است که حجم گسترده ای از روایات در تمام عرصه های دین شناسی ؛ اعم از عقاید، اخلاق و احکام را منعکس ساخته است . استفاده از بیش

[شماره صفحه واقعی : ۸۱]

ص: ۲۴۷۲

۲- مقدمه معجم الاءنوار، ص ۹۹؛ زندگی نامه علامه مجلسی ، ج ۲، ص ۲۶۶. استاد علی دوانی پس از نقل این ادعا از سوی برخی که گفته اند: بحار الاءنوار حاصل تلاش شاگردان علامه است نه خود او، با استناد به گفتار برخی از شاگردان علامه مجلسی ، از جمله سید نعمه الله جزائری به نقد آن پرداخته است . ر.ک : علامه مجلسی بزرگمرد علم و دین ، ص ۱۷۵ - ۱۸۲.

۳- مقدمه معجم بحار الاءنوار، ص ۸۷ - ۹۸.

از ۶۰۰ منبع روایی شیعی و سنی افزون بر کتب اربعه شیعه، نشان‌گر میزان جامعیت این کتاب است. به نظر می‌رسد چنین کتاب جامعی نه تنها در میان شیعه، بلکه در میان صدها کتاب روایی اهل سنت نیز یافت نمی‌شود.

۲. شرح و تبیین روایات، به رغم آن که بیشتر جامع‌های روایی تنها به ذکر روایات بسنده می‌کنند، اما در بحار‌الانوار افزون بر انعکاس روایات، مباحث مهم گسترده و راهگشایی در زمینه شرح و تبیین روایات آمده است، که افزون بر ابهام‌زدایی از مفاهیم روایات و ارائه گسترده آموزه‌های روایی ما را با شیوه تعامل روایات و مبانی فهم حدیث آشنا می‌سازد.

۳. ذکر اسناد، به رغم آن که در بحار در صدر هر روایتی نام منبع ذکر شده و مراجعه به آن منابع که روایات را با سند ذکر کرده برای پژوهشگران میسر بوده است، با این حال علامه در سر تا سر بحار، روایات را با سند ذکر کرده است، که این کار راه را برای بررسی‌های سندی هموارتر می‌سازد.

۴. انعکاس نظرگاه‌های عالمان و صاحب‌نظران، از شیوه‌های مورد توجه علامه مجلسی که در بیشتر کتابهای او مشهود است، انعکاس گسترده دیدگاه‌های صاحب‌نظران شیعی و سنی در زمینه‌های مختلف و بررسی این دیدگاه‌هاست، که گاه صفحاتی از کتاب را نقل اقوال آنان تشکیل می‌دهد. از این جهت بحار به عنوان منبعی مهم برای باز شناخت دیدگاه عالمان قابل بهره‌برداری است.

## ۲-تفصیل وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، محمدبن حسن حر عاملی (م ۱۱۰۴)

[شماره صفحه واقعی: ۸۲]

ص: ۲۴۷۳

حمدبن حسن بن علی معروف به شیخ حر عاملی که نسب وی با ۳۶ واسطه به حربن یزید ریاحی می رسد، در سال ۱۰۳۳ در قریه مشغز از قراء جبل عامل لبنان چشم به جهان گشود و در سال ۱۱۰۴ هجری در ۷۱ سالگی چشم از جهان فروبست و در مشهد الرضا (علیه السلام) مدفون شد. (۱)

خاندان شیخ، از جمله عالمان و فقیهان شیعه در جبل عامل بوده اند، از جمله، پدر، عمو، و جد مادری، چنان که صاحب معالم، شیخ زین الدین محمدبن حسن عموی او بود. از این رو شیخ بیشترین دانش خود را از اطرافیان خود فراگرفت. شیخ هنگام مسافرت به اصفهان، از علامه مجلسی اجازه روایی گرفت، چنان که علامه مجلسی نیز متقابلاً چنین اجازه ای را از شیخ حر دریافت کرد. (۲) شیخ چهل سال در وطن خود اقامت داشت، آنگاه به منظور زیارت مراقد شریف ائمه (علیه السلام) به عراق و از آنجا در سال ۱۷۰۳ هجری به مشهد مقدس مسافرت کرد. (۳) و چنان که خود تصریح کرده، علاقمند شد تا در مشهد رحل اقامت افکند، که تا پایان عمر در این شهر مشغول تالیف و تدریس بود و شماری از عالمان شیعی از محضر او کسب دانش کردند. او بزودی به عنوان قاضی القضاة و شیخ الاسلام این دیار معرفی شد. (۴)

شیخ حر عاملی دارای ۲۴ جلد کتاب است، (۵) که مهم ترین آنها افزون بر «وسائل الشیعه» عبارتند از:

۱. الجواهر السنیة فی الاحادیث القدسیة ؛

۲. اثبات الهداه بالنصوص والمعجزات در ۷ جلد؛

۳. الفوائد الطوسیة .

وسائل الشیعه کتاب روایی است که در

[شماره صفحه واقعی : ۸۳]

ص: ۲۴۷۴

---

۱- هدایه الامه، ج ۱، ص ح؛ وسائل الشیعه، ج ۱، ص ۷۵.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱، ص ۷۷.

۳- به احتمال زیاد تعظیم شاهان صفویه نسبت به عالمان شیعی و نیز دامنه اختلافات فرقه ای میان شیعه و سنی که در اثر اختلاف میان دولت عثمان و صفوی در شهرهای مختلف ایجاد شد، که منجر به شهادت شهید ثانی در سال ۹۶۶ هجری گردید، از جمله عوامل مسافرت شیخ حر عاملی به ایران بوده است، چنان که پیش از او فرزند شهید ثانی و صاحب مدارک الاءحکام (نوه شهید)، محقق کرکی صاحب جامع المقاصد و شیخ بهایی به ایران هجرت کرده بودند.

۴- همان، ص ط؛ وسائل الشیعه، ج ۱، ص ۷۹.

۵- شیخ در امل الامل در شرح حال خود عناوین این کتاب ها را بر شمرده است. ج ۱، ص ۱۴۲ - ۱۴۵.

آن روایات فقهی برگرفته از کتب اربعه و ۷۰ کتاب دیگر آمده است. (۱) این کتاب دارای یک مقدمه در ۳۱ باب و ۵۱ کتاب بر اساس کتب فقهی و در مجموع دارای ۳۵۸۵۰ روایت است. (۲) او این کتاب را طی ۱۸ یا ۲۰ سال گرد آورد (۳) و پایان تالیف آن سال ۱۰۸۲ هجری بوده است. او حداقل سه بار تمام کتاب را مورد مطالعه قرار داد. (۴) این کتاب در چاپ سال های اخیر در ۲۰ جلد و با حواشی آیه الله ربانی تا جلد ۱۵ و حواشی مرحوم رازی در سایر مجلدها چاپ و منتشر شده است.

شیخ حر عاملی وجود تطویل و تاءویل های دور از واقع در کتاب های پیشین، پراکندگی روایات، ناسازگاری روایات با عنوان باب های فقهی و فقدان بسیاری از روایات مرتبط با مسائل شرعی را انگیزه خود برای تدوین وسائل معرفی کرد. (۵) او تصریح می کند که روایات کتابش را از کتاب های مشهوری نقل کرده که مورد اعتنا و عمل شیعه است. (۶)

مراجعه به کتاب وسائل نشان می دهد که مؤلف خواسته است تا با گردآوری تمام روایات مرتبط با ابواب فقهی، کار استنباط و اجتهاد را تسهیل کند. از نظر او بدون تدوین این کتاب فقیه ناچار است، به روایات مرتبط در ابواب مختلف و پراکنده کتب اربعه مراجعه کند، تازه پس از این مراجعه او به بخشی از روایات دست می یابد، که تنها در این کتب منعکس شده و از روایات ده ها منبع دیگر اطلاع نمی یابد.

کتاب وسائل بخاطر حسن ترتیب و تبویب از آغاز تا کنون مورد توجه و

[شماره صفحه واقعی: ۸۴]

ص: ۲۴۷۵

---

۱- وسائل الشیعه، ج ۱، ص ۸۸. مرحوم استاد مدیر شانه چی با استناد به مقدمه وسائل چاپ اسلامیة تهران، آورده است که شیخ حر عاملی در تالیف این کتاب از ۱۸۰ کتاب استفاده کرده است. علم الحدیث، ص ۸۶.

۲- علم الحدیث، ص ۸۸.

۳- همان، ص ۸۷، وسائل الشیعه، ج ۱، ص ۹۵.

۴- وسائل الشیعه، ج ۱، ص ۹۵.

۵- وسائل الشیعه، ج ۱، ص ۹۵.

۶- همان، ص ۷.

### ۳- مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل ، میرزا حسین نوری (م ۱۳۲۰)

میرزا حسین بن میرزا محمد تقی نوری طبرسی در سال ۱۲۵۴ هجری در روستای یالو از قرای شهرستان نور مازندران چشم به جهان گشود. پس از دست دادن پدر در سن هشت سالگی ، بخشی از تحصیل خود را در وطن نزد مولی محمد علی محلاتی و در تهران نزد شیخ عبدالرحیم بروجردی دنبال کرد، آنگاه در سال ۱۲۷۳ در سن ۱۹ سالگی برای ادامه تحصیل به نجف رفت و نزد اساتید بنامی ؛ هم چون شیخ عبدالحسین تهرانی معروف به شیخ العراقین ، شیخ مرتضی انصاری ، سید مجدد شیرازی و... دانش آموخت .

میرزا حسین نوری در اثر رویکرد به دانش حدث و غور در روایات اهل بیت (علیه السلام) به محدث نوری اشتهار یافت. (۲)  
او شاگرد بر جسته ای ؛ هم چون شیخ عباس قمی و شیخ آغا بزرگ تهرانی را تربیت کرد.

شیخ آغا بزرگ در آغاز مستدرک از مقام علمی و معنوی استاد خود با کمال تعظیم و احترام یاد می کند و زهد، عبادت ، پشتکار، کثرت مطالعات دینی ، بویژه حدیثی و نظم استاد خود را می ستاید. (۳)

محدث نوری آثار مهمی از خود بر جای گذاشته است که کتاب های دارالسلام ، نفس الرحمن ، معالم العبر، جنة المأوی و... از جمله آثار علمی اوست. (۴) شاگرد مبرز محدث نوری ؛ یعنی شیخ عباس قمی در تمجید از استاد خود چنین می گوید: «بهترین فن علوم او علم حدیث ، شناخت رجال و احاطه بر اقوال و اطلاع از دقایق آیات و نکات اخبار بود، به طوری که عقل ها حیران می

[شماره صفحه واقعی : ۸۵]

ص: ۲۴۷۶

۱- علامه طباطبایی در این باره می گوید: «فقهاء شیعه سیصد سال است که به اتفاق به این کتاب مراجعه کرده و روایات آن را نقل و بدان استناد می کنند و این نیست مگر بخاطر حسن ترتیب کتاب و خوبی تبویب و گستره احاطه او به حدیث از منابع روایی اهل بیت (علیه السلام)»، به نقل از مستدرک الوسائل ، ج ۱ ، ص ۳۳.

۲- الوائد الرضویه ، ج ۱ ص ۱۴۹ - ۱۵۳.

۳- مستدرک الوسائل ج ۱ ص ۲.

۴- الفائد الرضویه ، ج ۱ ، ص ۱۵۲. برای محدث نوری ۳۰ اثر شمرده شده است .

ماند. سبحان الله از کثرت اطلاع و دامنه آگاهی و تبحرش در علوم، اخبار، سنن و آثار...» (۱).

محدث نوری سرانجام در سال ۱۳۲۰ هجری در سن ۶۶ سالگی دار فانی را وداع گفت و در نجف اشرف مدفون شد. (۲)

کتاب مستدرک الوسائل چنان که از عنوان آن پیداست، کتابی است روایی که مؤلف شمار زیادی از روایات را که در وسائل الشیعه انعکاس نیافته، در آن تدارک کرده است. کتاب مستدرک در بر گیرنده ۵۴۲۱ باب و ۲۳۵۱۴ روایت است (۳).

محدث نوری در سال ۱۳۱۹ هجری تالیف این کتاب را به پایان رساند. (۴)

از جمله امتیازات این کتاب بخش خاتمه آن است که مؤلف به بررسی ده فائده در آن پرداخته است. (۵)

در فائده نخست مهم ترین منابع مستدرک؛ در فائده دوم شرح حال کتب و مولفان آنها شامل ۶۵ کتاب؛ در فائده سوم طرق محدث نوری به صاحبان کتب پیشین و در سایر فواید مباحثی پیرامون کتاب کافی، مشیخه من لایحضر، کتاب تهذیب و... آورده است. مهم ترین بخش از این فواید، فائده دوم است که در آن مباحث مهم و مقیدی در زمینه کتابشناسی کتب مورد اشاره آورده است. مستدرک بر اساس تنظیم ابواب فقهی در وسائل فراهم آمده و بسان آن تنها معطوف به روایات فقهی است.

این کتاب نخستین بار در سه جلد رحلی منتشر شد، آنگاه به همت مؤسسه آل البیت در ۲۴ جلد انتشار یافت که ۱۸ جلد آن مباحث اصلی و شش جلد آن خاتمه مستدرک است.

**۴- جامع احادیث الشیعه، آیه الله بروجردی (م ۱۳۸۰)**

**اشاره**

آیه الله بروجردی (م ۱۳۸۰) از بزرگ ترین مراجع شیعه در دوران معاصر است

[شماره صفحه واقعی: ۸۶]

ص: ۲۴۷۷

۱- همان .

۲- الکنی و الالقب، ج ۲ ص ۴۴۵.

۳- الذریعه، ج ۲۱، ص ۸.

۴- همان .



۵- شیخ آغا بزرگ ، تهرانی معتقد است خاتمه مستدرک خود مستقلاً نفیس ترین کتاب به شمار می رود که می تواند ما را از سایر کتب علم درایه الحدیث و رجال بی نیاز سازد. رک : الذریعه ، ج ۲۱ ، ص ۸.

، که در دوران زعامت دینی خود خدمات شایان توجهی به جامعه و فرهنگ شیعی ارائه نمود. حوزه علمیه شیعه با حضور و احاطه علمی او به دانش فقه ، رجال ، حدیث و... حیات و پویایی تازه ای یافت و بسیاری از مراجع کنونی و عالمان حوزه از محضر او دانش آموختند.<sup>(۱)</sup>

آیه الله بروجردی در طرح مباحث فقهی از شیوه ای خاص و نوین بهره جست . ایشان معتقد بود که استنباط احکام شرعی ، توجه به تاریخ فقه ، دیدگاه های فقهی سایر مذاهب اسلامی ، آگاهی از تمام منابع روایی و تاریخی و سیره و... افزون بر دانش های شناخته شده برای استنباط را می طلبد و از آنجا که به رغم اعتماد فقیهان به کتاب و سائل الشیعه این کتاب از نگاه ایشان با کاستی هایی روبرو است ، تدوین کتابی جامع و گسترده که در بر گیرنده تمام روایات مورد نیاز فقها، بدون تقطیع باشد را آغاز کرد.

بدین جهت با طرح اندیشه خود به شاگردان ، گروهی از آنان با راهنمایی ایشان کار تالیف چنین کتابی که بعدها نام «جامع احادیث الشیعه» را به خود گرفت ، آغاز کردند، که تا زمان حیات آیه الله بروجردی یک جلد از این کتاب منتشر شد.

پس از رحلت مؤلف و پراکنده شدن اعضای گروه کار تدوین آن توسط یکی از شاگردان ایشان (حاج شیخ اسماعیل معزی ملایری) دنبال شده و تا کنون ۲۶ جلد از این کتاب منتشر شده است .

### **امتیازات و ویژگی های جامع احادیث الشیعه**

در مقدمه این کتاب به تفصیل ۲۳ ویژگی برای این کتاب بر شمرده شده که به بخشی از

[شماره صفحه واقعی : ۸۷]

ص: ۲۴۷۸

---

۱- برای آگاهی بیشتر از شرح حال آیه الله بروجردی ر.ک: عباس عابدی ، زندگینامه آیه الله بروجردی ؛ فروغ فقاهت (یادنامه آیه الله بروجردی).

آنها اشاره می کنیم :

الف . در هر باب آیات الاءحکام مربوط به آن باب ذکر شده است .

ب . بر خلاف روش صاحب وسائل ، متون روایات بدون تقطیع انعکاس یافته ، مگر در مواردی خاص و مشخص که تقطیع به معنا و مدلول روایت صدمه ای وارد نسازد.

ج . ضمن دقت در ذکر صحیح واژه ها و عبارت های روایات بر اساس منابع اصلی ، به اختلاف نسخه ها نیز اشاره شده است .

د . در کنار ذکر روایات متعارض ، به راه های جمع و تاءویل میان آنها پرداخته شده است .

ه . روایات سنن ، آداب ، اخلاق ، دعاها و اذکار، از احکام جدا و به صورت مستقل انعکاس یافته است .

و . احادیث هر باب با رعایت نظمی مشخص انعکاس یافته اند؛ به این معنا که نخست روایات مطابق با فتوا آمده ، سپس به ترتیب روایات معارض ، یا مخالف مدلولی آمده است .

ز . در موارد نیاز، مرجع ضمیر در روایات مشخص شده و معانی واژه های دشوار ارائه شده است .<sup>(۱)</sup>

کتاب جامع احادیث الشیعه از جایگاه ویژه ای نزد آیه الله بروجردی برخوردار بود و ایشان به تکمیل این کار اهتمام ویژه ای داشته و در آخرین لحظات عمر خود تدوین این کتاب را بهترین سرمایه عمر خود می دانست .

### اهم منابع حدیثی در دوره تنظیم

#### ۱- الوافی فی جمع الاحادیث الاربعة القدیمة ، ملامحسن فیض کاشانی (م ۱۰۹۱)

#### اشاره

محمدبن مرتضی بن محمود معروف به فیض کاشانی در سال ۱۰۰۷ هجری در کاشان و در میان خاندانی علمی تولد یافت . فیض نزد اساتید بزرگی چون پدر، سید ماجد بحرانی (م ۱۰۲۸)، صدر الدین شیرازی (م ۱۰۵۰)، میر محمد باقر

[شماره صفحه واقعی : ۸۸]

ص : ۲۴۷۹

داماد (م ۱۰۴۱)، بهاء‌الدین عاملی معروف به شیخ بهایی (م ۱۰۳۰)، مولی خلیل قزوینی (م ۱۰۸۹)، محمد صالح مازندرانی (م ۱۰۸۱)، و... فقه، حدیث، فلسفه، عرفان را آموخت. (۱)

بهره‌مندی از دانش اساتید ناموری؛ هم‌چون صدر‌المتألهین و میرداماد در فلسفه و عرفان، سید ماجد بحرانی، شیخ بهایی در فقه و عرفان و حدیث، مولی خلیل قزوینی و محمد صالح مازندرانی در حدیث به او اندیشه‌ای جامع‌نگر بخشید. گسترده‌آثاری که مرحوم فیض به رشته تحریر در آورده نشان‌گر این جامعیت است. او دارای ۱۴۴ کتاب است که اهم آنها در فقه «مفاتیح الشرائع»، در تفسیر «تفسیر صافی»، در حدیث «الوافی»، در اخلاق «المحججه البیضاء» است. (۲)

از جمله شاگردان برجسته فیض، علامه محمد باقر مجلسی، سید نعمه‌الله جزائری و قاضی سعید قمی هستند. فیض سرانجام در سال ۱۰۹۱ وفات یافت و در کاشان مدفون شد. (۳)

وافی نخستین و جامع‌ترین کتابی است که تمام روایات کتب اربعه را با حذف مکررات و با چینش جدید و شرح و تبیین روایات آورده است. وافی دارای یک مقدمه، ۱۴ کتاب، یک خاتمه و ۲۷۳ باب است، بنابر محاسبه شیخ آغا بزرگ تهرانی در وافی حدود ۵۰۰۰۰ روایت آمده که احتمالاً با احتساب روایاتی است که در شرح روایات کتب اربعه آمده است. (۴)

مؤلف انگیزه خود را از تدوین این کتاب کافی نبودن هر یک از کتب اربعه بخاطر عدم یادکرد روایات مورد نیاز، دشواری مراجعه به آنها بخاطر پراکندگی ابواب و عنوان‌ها و وجود مکررات

[شماره صفحه واقعی: ۸۹]

ص: ۲۴۸۰

۱- وافی، ج ۱، ص ۱۸.

۲- مقدمه تفسیر الصافی، ج ۱، ص ۵؛ الکنی و الالقاب، ج ۳، ص ۳۹ - ۴۱.

۳- الکنی و الالقاب، ج ۳، ص ۴۱.

۴- الذریعه، ج ۲۵، ص ۱۳.

در آنها دانسته است. (۱).

این کتاب در ۲۳ جلد چاپ شده است. دانستنی است که وافی توسط خود مولف تلخیص شده و با عنوان «الشافی المنتخب من الوافی» (۲) انتشار یافت.

### امتیازات و ویژگی های وافی

۱. سامان دادن کتب اربعه، وافی با حذف روایات تکراری کتب اربعه و تنظیم روایات بر اساس ساختاری جدید، سامان مناسبی به کتب اربعه بخشیده است. به گونه ای که مراجعه به وافی ما را از مراجعه به کتب اربعه بی نیاز می کند.

۲. شرح و تبیین روایات، به رغم آن که در جوامع روایی شرح و تفسیر روایات چندان متداول نبوده است، اما مرحوم فیض با انجام چنین کاری در وافی، ضمن رفع ابهام و مشکلات در راه فهم روایات، خود شیوه تعامل با روایات را به دست داده است.

۳. ذکر کامل اسناد و متون روایات، وافی با ارائه اسناد کامل روایات ضمن جبران کاستی من لایحضر و تهذیبین که با مشیخه مشکل حذف اسناد را حل کرده اند، به عکس و سائل روایات را بدون تقطیع ذکر کرده تا قرائن داخلی، بویژه سیاق به کمک فهم حدیث آید.

### ۲- منتقى الجمان فى الاءحادیث الصحاح و الحسنان ، جمال الدین حسن بن زین الدین (م ۱۰۱۱)

جمال الدین ابو منصور حسن بن زین الدین فرزند شهید ثانی در سال ۹۵۹ هجری محله جُبع از قرای جبل آمل لبنان تولد یافت و در سال ۱۰۱۱ هجری در موطن خود چشم از جهان فرو بست. (۳) از آغاز خرد سالی نزد پدر عالم و فقیه اش دانش آموخت و پس از شهادت پدر و استمرار تحصیل در وطن، به همراه دوست صمیمی اش صاحب مدارک به نجف آمد و در سایه

[شماره صفحه واقعی: ۹۰]

ص: ۲۴۸۱

۱- وافی، ج ۱، ص ۱۹ - ۲۰.

۲- الذریعه، ج ۱۳، ص ۱۰.

۳- امل الامل، ج ۱، ص ۵۷؛ روضات الجنات، ج ۲، ص ۲۹۶.

پشتکار علمی به مدارج بلند علمی در زمینه های مختلف ؛ هم چون فقه ، حدیث ، رجال ، اصول و... نائل آمد. (۱) او نزد حسین بن عبدالصمد پدر شیخ بهایی ، مقدس اردبیلی ، شیخ عبد الله یزدی و... تحصیل کرد و خود شاگردانی ؛ هم چون نجیب الدین علی بن محمد بن مکی عاملی و شیخ عبد السلام بن محمد حر را تربیت نمود. (۲)

فرزند شهید ثانی دارای ۱۲ اثر است که کتاب معالم الدین و ملاذ المجتهدین که در حوزه های علمیه به عنوان کتاب اصولی مورد مطالعه قرار می گیرد از جمله این آثار است. (۳)

شیخ حر او را اعراف اهل زمان خود به فقه ، حدیث و رجال دانسته و او را بخاطر برخورداری از جایگاه علمی و اخلاقی بلند ستوده است. (۴)

او در کتاب منتقی الجمان که از جمله آثار ماندگار حدیثی شیعه است ، احادیث فقهی کتب اربعه را گردآورده و آنها را از نظر سند به دسته صحیح و حسن تقسیم کرده - چنان که از نام کتاب هویدا است - آنگاه به بررسی دلالتی آنها پرداخته است .

از مقدمه مؤلف بر کتاب پیداست که دغدغه فرزند شهید ثانی افزون بر راهیافت تصحیف و تغییر در متون روایات ، نامشخص بودن صحت و سقم آنها بوده است. (۵) بدین خاطر او می کوشد در کتاب خود میان روایات ، صحیح و غیر صحیح تمیز قائل شود.

از مزایای این کتاب فوائد دوازده گانه های است که مؤلف در آغاز کتاب در زمینه علوم حدیث ، هم چون تقسیم چهارگانه روایات ، تفاوت شیوه صاحبان کتب اربعه ، طرق شیخ و... آورده است

[شماره صفحه واقعی : ۹۱]

ص: ۲۴۸۲

---

۱- نتقی الجمان فی الاءحادیث الصحاح و الحسان ، ج ، ص ۱۴.

۲- همان ، ص ۱۵.

۳- همان ، ص ۱۲ و ۱۳.

۴- همان ، ص ۶.

۵- منتقی الجمان ، ج ۱، ص ۲.

این کتاب تا پایان کتاب حج ادامه یافته و متأسفانه ناتمام مانده است. چاپ نخست کتاب در یک جلد و چاپ اخیر آن در سه جلد انجام یافته است.

#### نمودار کتب اربعه حدیثی شیعه

عنوان کتاب	نام پدیدآورنده	ولادت و درگذشت	شمار روایات	شمار جلدها	شرح‌های معروف
۱. کافی	ثقه الاسلام محمد بن یعقوب کلینی	۳۲۹-۲۵۵	۱۶۱۹۹	۸ جلد (۲ ج اصول، ۵ ج فروع، ۱ ج روضه)	مرآة العتقول از علامه مجلسی و شرح ملاحم مازندرانی
۲. من لایحضره الفقیه	محمد بن علی بن بابویه قمی معروف به شیخ صدوق	۳۸۱-۳۰۶	۵۹۹۸	۴ جلد	روضۃ المتقین و لوازم صحاحی قرآنی از علامه ملا محمد تقی مجلسی (اول)
۳. تهذیب الاحکام فی شرح المقنعة	شیخ الطائفة ابو جعفر محمد بن حسن طوسی	۴۶۰-۳۸۵	۱۳۹۸۸	۱۰ جلد	بلد الاخیار از علامه مجلسی و غایة المرآة از سید نعمة الله جزائری
۴. الاستبصار فیما اختلف من الاخبار	شیخ الطائفة ابو جعفر محمد بن حسن طوسی	۴۶۰-۳۸۵	۵۵۱۱	۴ جلد	جلا الاشیاء عن عبد الرضا طیفلی

تصویر

#### نمودار منابع حدیثی شیعه در دوره تکمیل و تنظیم

عنوان کتاب	نام پدیدآورنده	ولادت و درگذشت	شمار جلدها	مشخصات اجمالی
۱. بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الأئمة الأطهار <small>علیهم السلام</small>	علامه محمد باقر مجلسی	۱۰۳۷ - ۱۱۱۱	۱۱۰ جلد	این کتاب جامع‌ترین دائرة المعارف شیعه است.
۲. تفصیل وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعة	محمد بن حسن شیخ حرّ عاملی	۱۰۲۳ - ۱۱۰۴	۳۰ جلد	سامان روایات فقهی کتب اربعه و سایر منابع روایی در این کتاب دنبال شده است.
۳. مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل	میرزا حسین نوری	۱۲۵۴ - ۱۳۲۰	۲۴ جلد	این کتاب استدراک بر کتاب وسائل الشیعه است.
۴. الوافی فی جمع أحادیث الکتب الاربعة القديمة	ملا محسن فیض کاشانی	۱۰۰۷ - ۱۰۹۱	۲۳ جلد	این کتاب تمام روایات کتب اربعه را تنظیم و سامان داده است.
۵. مستقی الجسمان فی الأحادیث الصحاح و الحسن	جمال الدین حسن بن زین الدین	۹۵۷ - ۱۰۱۱	۳ جلد	این کتاب تا کتاب الحج ناتمام مانده است.
۶. جامع أحادیث الشیعه	آیة الله بروجردی	م ۱۳۸۰	۲۶ جلد	جامعیت کتاب نسبت به روایات فقهی قابل توجه است.

تصویر

چنان که تاریخ حدیث شیعه نشان می دهد، پویایی و تلاش گسترده و همه جانبه برای ضبط، نگارش و تدوین احادیث از دوران ائمه (علیه السلام)، بویژه عصر صادقین (علیه السلام) تا دوران غیبت صغرا ادامه داشته ، تا آن که کار تدوین کتب اربعه شکل می گیرد، اما با رحلت شیخ طوسی در سال ۴۶۰ هجری و پایان این دوره فضایی سرد و خاموش بر حوزه های علمیه و محافل علمی شیعه حاکم می شود و کار چندان مهم و قابل ذکری در زمینه دانش حدیث و روایات انجام نمی گیرد. و غم انگیزتر آن که این دوران رکود تا سده دهم هجری ادامه می یابد و این در حالی است که فقه ، یا کلام شیعی با چنین دوران رکود روبرو نبوده است .

به نظر می رسد غلبه فقه و اجتهاد در این دوران که بر خاسته از مکتب فقهی شیخ مفید، سید مرتضی و شیخ طوسی است و تکیه کمتر بر روایات از عوامل مهم این رکود بوده است .

در سده یازدهم و دوازدهم تا ظهور محمدون ثلاث دوم ؛ یعنی محمدبن مرتضی فیض کاشانی ، (م ۱۰۹۱) محمدبن حسن حر عاملی (م ۱۱۰۴) و علامه محمد باقر مجلسی (م ۲۵۷) حدیث با پویایی و حیات دوباره و مجددی روبرو می شود. و چنان که بیان شد عموم آثار حدیثی در زمینه های تکمیل ،

[شماره صفحه واقعی : ۹۲]



تبیین و تنظیم حدیث در این دوره و توسط همین بزرگان فراهم شد. بدون تردید احیاء نهضت اخباری گری، که پس از شیخ صدوق با افول دراز مدتی روبرو شد و در سده یازده جانی دوباره پیدا کرد، در حیات دوباره حدیث در فرهنگ شیعی بسیار مؤثر بوده است.

نیک می دانیم که فیض کاشانی، شیخ حر عاملی و علامه مجلسی اول و دوم از پرچمداران و مدافعان مکتب فکری اخباریان اند، البته این سه شخصیت علمی به عکس برخی از اخباریون افراطی دارای افکار معتدلی در رویکرد به احادیث بودند.

آنان با نگرستن در دوران پیش از خود و نیز دوران معاصر خویش دریافتند که در حوزه کلام و فقه شیعه دو مکتب فکری حاکم است. کلام شیعه به شدت از فلسفه مشاء ارسطویی، یا اشراق افلاطونی تأثیر پذیرفته و کمتر از مایه های قرآنی و روایی بهره دارد. درست به همین خاطر است که علامه مجلسی یکی از انگیزه های خود برای تدوین دائرة المعارف شیعه؛ یعنی بحار الانوار را رویکرد عالمان و محافل علمی و به مباحث فلسفی معرفی می کند<sup>(۱)</sup> و فقه شیعه نیز از نگاه اخباریون به جای تکیه بر آیات، به ویژه روایات بیشتر به کنکاش های عقل و اجتهادهای ظنی متکی شده است. باز درست به همین خاطر است که مرحوم فیض در مقدمه وافى به شدت به نهضت اصولی گری و اعراض آنان از روایات می تازد.<sup>(۲)</sup> و مرحوم شیخ حر عاملی در پایان وسائل الشیعه از مبانی فکری اخباریون دفاع می کند.

با رحلت علامه مجلسی کنکاش های حدیثی

[شماره صفحه واقعی: ۹۳]

ص: ۲۴۸۴

---

۱- بحار الانوار، ج ۵۷، ص ۲۳۳.

۲- وافى، ج ۱، ص ۱۰.

بار دیگر دچار افول و رکود می شود و آثار قابل توجهی ارائه نمی گردد. از جمله عوامل رکود بازار حدیث را می توان پایان پذیرفتن دوران حیات اخباریون با ظهور وحید بهبهانی (م ۱۲۸۰) دانست .

مرحوم وحید بهبهانی در عرصه مبارزه خود با اخباریون را آغاز کرد که مکتب اخباری گری تمام محافل علمی و حوزه های شیعی را در اختیار داشت ، حتی گفته اند در این دوران اگر کسی کتاب فقهی در دست داشت آن را میان دستمالی پنهان می کرد.(۱) با غلبه او بر اخباریان و حاکمیت علی الاطلاق مجتهدان بر حوزه ها، نهضت اخباریون باری دیگر دچار افول شد. هر چند با آمدن میرزا حسین نوری [۱۳۲۰] و شاگردان ایشان محدث قمی و علامه مامقانی [م ۱۳۵۱] و علامه شوشتری و آیه الله بروجردی و آیه الله خویی ، بازار حدیث بار دیگر رونق گرفت و آثار روایی و رجالی خوبی ارائه شد.

### **دوره ششم : دوره شکوفایی دانش های حدیثی**

#### **اشاره**

پس از دوران رکود دانش های حدیثی که در تاریخ اهل سنت در سده های دهم تا چهاردهم و در تاریخ حدیث شیعه از سده پنجم تا سده دهم و نیز در سده دوازدهم و سیزدهم اتفاق افتاد، از سده چهاردهم تا دوران کنونی ، رویکردی کاملاً جدید و پویا به حدیث و دانش های آن و نیز نقد و بررسی کلیه آثار حدیثی بر جای مانده از گذشتگان ظهور کرده است .

### **محورهای اساسی دوره شکوفایی دانش های حدیثی**

#### **اشاره**

محورهای اساسی این رویکرد نوین را در بندهای ذیل می توان خلاصه کرد:

#### **۱. بررسی عمیق و نقادانه تاریخ حدیث**

موضوع ممانعت از کتابت و تدوین حدیث ، انگیزه ها و سودها، یا زیان های آن برای محدثان

[شماره صفحه واقعی : ۹۴]

ص: ۲۴۸۵

پیشین اهل سنت امری متروک و تمام شده تلقی شد و کمتر در کتاب ها طرح گردید، اما در دوران متاخر این پرسش که براسستی ممانعت چه انگیزه هایی داشته و چه پیامدهایی را به دنبال آورده مورد بحث و بررسی عمیق تر قرار گرفت. برخی از حدیث پژوهان معاصر اهل سنت پذیرفته اند که ممانعت از کتابت و تدوین حدیث زیان هایی؛ هم چون گسترش دامنه وضع و جعل در روایات را به همراه داشته است. (۱)

از سوی دیگر حدیث و دانش های حدیثی در برخی از شهرها؛ هم چون بغداد، نیشابور، ری، کوفه، بصره، مکه، مدینه و... از رونق و شکوفایی بیشتر و کامل تری برخوردار بود، به گونه ای که غالب تحقیقات حدیثی در این شهرها انجام می گرفت و بسیاری از طالبان فراگیری حدیث به این شهرها کوچ می کردند.

از سوی دیگر نوعی خاص از نگرش های حدیثی بخاطر حضور فرهیختگان و حدیث شناسان خاص بر این شهرها حاکم بود، نظیر نگرش نقل گرایی در مدینه و عقل گرایی در کوفه. بدین ترتیب حوزه های و مکاتب حدیثی عملاً در تاریخ حدیث شکل گرفت.

## ۲. محدود شدن حوزه مطالعات حدیثی

در ادوار اولیه و مبانی تاریخ حدیث به آثاری؛ هم چون مقدمه ابن صلاح و مقباس الهدایه مامقانی بر می خوریم که بیشتر مباحث علوم حدیث در آنها مورد بحث و بررسی قرار گرفته است. بیشتر آثار حدیثی پیش از دوران معاصر چنین است، اما در دوران معاصر همسو با روند تحقیق در سایر عرصه های علمی، مباحث حدیثی به صورت جزئی و محدود و در

[شماره صفحه واقعی: ۹۵]

ص: ۲۴۸۶

---

۱- نظیر محمود ابوریه در اضواء علی السنه المحمدیه، ص ۱۲۱.

چارچوب موضوعی خاص، دنبال شده است. مباحثی از قبیل علل الحدیث، ناسخ و منسوخ در حدیث، اسباب صدور حدیث و... از جمله مباحثی است که آثار مستقلی در بررسی آنها ارائه شده است.

### ۳. نقد و پالایش روایات

پیش از این به جوامع روایی و اصول حدیثی، با قداست ویژه ای نگریسته شده و کمتر محققی به خود اجازه می داد که به نقد و پالایش آنها بپردازد؛ زیرا خود را با انبوهی از اعتراض ها روبرو می دید، اما در دوران معاصر تا حدودی این قداست نگری مطلق کنار گذاشته شده و پاره ای از حدیث پژوهان به نقد و پالایش جوامع حدیثی پرداخته اند.

آثار زیادی که در میان آثار حدیثی اهل سنت در زمینه نقد حدیث، مبانی و معیارهای آن در دهه های اخیر نگاشته شده، و نیز برخی آثار حدیثی شیعه نشان گر چنین رویکرد گسترده ای است.

### ۴. تدوین فرهنگ ها و فهرست های حدیثی

بسیاری از محققان حدیث پژوه در سده اخیر کوشیده اند تا با تنظیم فرهنگ ها و فهرست ها راه مراجعه و استفاده بهتر و سریع تر به منابع روایی را هموار سازند. برخی از این فرهنگ ها موضوعی و برخی نیز واژه ای است.

نخستین فرهنگ واژه ای توسط گروهی از خاور شناسان تحت عنوان «المعجم المفهرس لاءلفاظ الصحاح الستة» برای تسهیل در مراجعه به جوامع اولیه حدیثی اهل سنت فراهم آمد. معجم المفهرس لاءلفاظ بحار الانوار، معجم المفهرس لاءلفاظ الکتب الاربعة، الکاشف لاءلفاظ نهج البلاغه و.. از نمونه کارهای فهرست نویسی در میان محققان شیعی است.

### ۵. احیاء آثار پیشینیان

آثار حدیثی که پیشینیان برای

[شماره صفحه واقعی: ۹۶]

ص: ۲۴۸۷

ما به یادگار گذاشته اند در بر گیرنده عمیق ترین و گسترده ترین مباحث و دانش ها در زمینه علوم حدیث است که نشان از همت والا و کوشش خستگی ناپذیر آنان دارد. بخشی از این آثار در اثر رخدادهای خواسته و ناخواسته طبیعی و فتنه های اجتماعی و آتش سوزی ها از بین رفته است. و بخشی دیگر که به دست ما رسیده به دو گونه است:

۱. شمار زیادی از آثار به صورت نسخه های خطی در کتابخانه های شخصی و عمومی نگهداری می شود.

۲. و شماری نیز که به چاپ رسیده فاقد کیفیت مطلوب و لبریز از خطاهای چاپی است. گذشته از آن، خطوط ریز و در هم تنیده و قطع رحلی کتابها گاه ده ها جلد را در دو، یا سه جلد جای داده کار مطالعه و استفاده از این منابع را با دشواری زیادی همراه می سازد.

در دو سده اخیر، بویژه سده کنونی کوشش قابل تقدیری از سوی اشخاص و مراکز تحقیقاتی و دانشگاهی برای احیاء آثار حدیثی گذشتگان در زمینه احیای نسخه های خطی و نیز چاپ مجدد کتاب ها با کیفیتی مطلوب همراه با مقدمه تحقیق و تخریح مصادر و منابع کتاب انجام گرفته است. در تحقیق کتابهای منتشر شده، محققان کتاب غالباً در مقدمه به معرفی مولف کتاب، آثار علمی، اساتید و شاگردان او می پردازند. آنگاه شیوه مولف در تدوین کتاب و نیز جایگاه کتاب از نگاه سایر محققان را روشن می سازند و ضمن معرفی نسخه های مورد استفاده، شیوه کار خود را نیز

[شماره صفحه واقعی: ۹۷]

ص: ۲۴۸۸

تبیین می کنند. این مقدمه ها خود از منابع سرشار برای شناخت آثار و شرح حال مولفان به شمار می روند.

## ۶. رویکرد خاور شناسان به مباحث حدیث پژوهی

مستشرقان در سده کنونی، یا بخاطر تحصیل در رشته های اسلام شناسی در دانشگاه های امریکایی و اروپایی، یا بخاطر حضور در کشورهای اسلامی در قالب ریزنی های فرهنگی در زمینه های مختلف اسلام شناسی و حدیث پژوهی به تحقیق و بررسی پرداخته و آثار قابل توجهی از خود به جای گذاشته اند.

گرچه در میان خاور شناسان چهره هایی؛ همچون گلدزیهر مغرضانه وارد عرصه حدیث پژوهی شده و اشکال هایی به تاریخ اهل سنت و جوامع آنها - که باعث ناخشنودی محققان معاصر اهل سنت شده - وارد کرده است، (۱) اما بخشی از تحقیقات آنان مفید و راهگشا بوده است، چنان که نخستین فهرست واژه ای جوامع حدیثی اهل سنت توسط گروهی از همین خاورشناسان تدوین و عرضه شد.

## ۷. به خدمت گرفتن رایانه در عرصه حدیث پژوهی

پیدایش رایانه در چند دهه اخیر پدیده مبارکی بود که افزون بر خدمات بس بزرگ و گسترده در آبادانی دنیای مردم و تنظیم روابط اجتماعی و تعامل جهانی، در زمینه علم و دانش و تحقیقات نیز فوائد زیادی را به همراه داشته است. جهان اسلام گرچه پدید آورنده تکنولوژی رایانه نبوده است، اما به زودی با اذعان به کار آیی این پدیده نوین، از آن در عرصه های مختلف دین و اسلام پژوهی و از جمله حدیث پژوهی استفاده کرده است.

ظهور انواع نرم افزارهای حدیثی در میان اهل سنت و شیعه، که بنا به سلیقه پدید آورندگان بخشی از متون جوامع روایی

[شماره صفحه واقعی : ۹۸]

ص: ۲۴۸۹

---

۱- برای آگاهی بیشتر درباره گلدزیهر ر.ک: فرهنگ خاورشناسان، ص ۳۲۸ - ۳۳۶.

، کتب علوم حدیث ، منابع رجالی و... را در بر داشته و راه مراجعه و استفاده از این منابع را در زمانی بس کوتاه میسر ساخته و نیز پیدایش پایگاه های حدیثی در شبکه جهانی اینترنت از نشانه های حضور گسترده رایانه در عرصه حدیث پژوهی است .

ظهور مراکز آموزشی و پژوهشی در زمینه دانش حدیث ، انتشار فصلنامه های پژوهشی در زمینه علوم و دانش های حدیثی و... از نمونه های دیگر رویکرد جدید و گسترده در عرصه حدیث پژوهی است .

## فصل سوم : آشنایی با تاریخ حدیث اهل سنت

### ادوار تاریخ حدیث اهل سنت

#### اشاره

حدیث ، بسان هر دانش دیگری ؛ همچون فقه ، تفسیر ، کلام ، فلسفه و... دارای سرگذشت و تاریخی است که آگاهی از آنها به افق اندیشه ما درباره حدیث توسعه می بخشد.

در بررسی تاریخ حدیث اهداف ذیل را می توان دنبال کرد:

الف . میزان اعتبار میراث روایی که اینک پس از گذر چهارده سده در دسترس ماست ، در سایه بررسی های تاریخی ثبت و نگارش حدیث و زمان تدوین جوامع حدیثی ، قابل دستیابی است . پیداست اگر اثبات شود جوامع حدیثی بسان قرآن در عصر پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم ) فراهم آمده است ، نه یک سده بعد ، آن جوامع از اعتبار بیشتری برخوردار خواهند بود ، همان گونه که فراهم آمدن این جوامع در سده دوم به مراتب بیش از فراهم آمدن آنها در سده سوم ، چهارم ، پنجم و... به اعتبار آنها خواهد افزود . ما در بررسی تاریخی به این نتیجه دست خواهیم یافت که اعتبار جوامع روایی شیعه بخاطر فراهم آمدن دستمایه های آنها -

[شماره صفحه واقعی : ۹۹]

ص : ۲۴۹۰

یعنی اصول چهار صدگانه - در عصر امامان معصوم علیهم السلام از اعتبار بیشتری نسبت به جوامع حدیثی اهل سنت برخوردارند.

ب. یکی از بحران‌های میراث‌روایی در دسترس، وجود حجم انبوهی از روایات مجعول است که به دست زنادقه، یهودیان، مسلمانان سست‌ایمان و دنیاگرا و... وارد فرهنگ‌روایی فریقین شده است. شناخت زمینه‌ها و بسترهای تاریخی جعل احادیث، انگیزه‌های جاعلان و میزان راه‌یافت روایات مجعول که خود بحثی تاریخی است، ما را در پیراستن هر چه کامل‌تر میراث‌روایی یاری خواهد رساند. در کنار جعل، بخشی از روایات با پدیده تصحیف، نقل به معنا و... که هر یک کار فهم آنها را دشوار می‌سازد، روبرو است. بررسی تاریخ حدیث تا حدودی این پدیده‌ها را باز می‌شناساند.

ج. آگاهی از منابع حدیثی و آثار مهمی که در زمینه دانش‌های حدیثی از سوی اندیشمندان و حدیث‌شناسان در طول تاریخ حدیث فراهم آمده و مقایسه این پژوهش‌ها با آنچه که در سده اخیر در زمینه حدیث انجام یافته است، در کنار آشنا ساختن ما به این منابع برای مراجعات و مطالعات حدیثی بر اساس و میزان اعتبار هر یک از آنها ما را با خلاء مطالعات و تحقیقات حدیثی آشنا می‌سازد. به عنوان نمونه در سایه بررسی تاریخ حدیث در می‌یابیم که منابع حدیثی از جهت پالایش و خارج ساختن روایات ضعیف و مجعول از لابلای آنها و نیز بررسی محتوایی روایات از جهت (= فقه الحدیث) به کاری وسیع

[شماره صفحه واقعی: ۱۰۰]

ص: ۲۴۹۱



و عمیق نیازمند است .

د. توجه به میزان و حجم آثار عرضه شده در زمینه حدیث و دانش های پیرامون آن در سده های مختلف - که در بررسی ادوار حدیثی دنبال می شود - ما را از فراز و نشیب های رویکرد اندیشمندان مسلمان به دانش حدیث و عوامل آنها آشنا می سازد.

باید دانست که سرگذشت حدیث در میان اهل سنت با سرگذشت آن در میان شیعه از جهاتی متفاوت است . از این رو تاریخ حدیث هر یک از آنها می بایست به طور جداگانه مورد بررسی قرار گیرد. به عنوان مثال در مکتب خلفاء تا یک سده پس از وفات پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) از نگارش و حتی نقل احادیث جلوگیری شد، در حالی که اهل بیت علیهم السلام در این دوره به ثبت میراث روایی اهتمام کامل داشته اند. به عبارت روشن تر تاریخ حدیث شیعه به عکس اهل سنت - که دارای حلقه تاریخی مفقود است - از اتصال کامل برخوردار است . از این رو تاریخ حدیث اهل سنت و شیعه را در دو فصل جداگانه مورد بررسی قرار می دهیم .

تاریخ حدیث اهل سنت پس از رحلت پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) با فراز و نشیب های مختلفی روبرو بوده است ، که بخاطر تحقق تحولات گسترده در نوع و چگونگی برخورد با احادیث و منابع حدیثی در سده های مختلف ، می توان برای آن ادواری را ترسیم کرد. از این رو نگرستن در واقعیت های تاریخ حدیث اهل سنت ، شش دوره

[شماره صفحه واقعی : ۱۰۱]

ص: ۲۴۹۲

را به دست می دهد که عبارتند از:

۱. دوره ممانعت از تدوین حدیث ؛

۲. تدوین جوامع حدیثی ؛

۳. دوره تکمیل و تنظیم جوامع روایی ؛

۴. دوره ظهور و تکامل دانش های حدیثی ؛

۵. عصر رکود دانش های حدیثی ؛

۶. عصر شکوفایی دانش های حدیثی .

### **دوره اول : دوره ممانعت از تدوین حدیث**

#### **اشاره**

ممانعت از نگارش و تدوین حدیث که از دوران خلفاء آغاز و تا دوران حکومت عمر بن عبدالعزیز سلام الله علیهماال ۹۹ هجری ادامه یافت . از مسلمات تاریخ حدیث است که هیچ پژوهش گری در آن تردید نمی کند. سخن در این است که آیا این ممانعت در زمان پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) نیز وجود داشته است ؟ و اگر پاسخ مثبت است چه عوامل و انگیزه هایی در آن نقش داشته است ؟ عموم حدیث پژوهان اهل سنت تلاش دارند این ممانعت را تا زمان پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) توسعه دهند و با استناد به روایاتی از آن حضرت به این کار مشروعیت ببخشند.

گروهی نیز به رغم پذیرش آغازگری ممانعت از دوران ابوبکر می کوشند آن را کاری از سر خیرخواهی و به سود مصالح اسلام و مسلمانان جلوه دهند، در حالی که واقعیت های تاریخی به خوبی نشان می دهد این کار ناشی از انگیزه های سیاسی بوده و از هر جهت به زبان اسلام تمام شده است .

با صرف نظر از روایاتی که مخالفت با نگارش حدیث را به پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) نسبت می دهد. نخستین نشانه

[شماره صفحه واقعی : ۱۰۲]

ص: ۲۴۹۳

آشکار مخالفت با کتابت حدیث از زبان عمر بن خطاب پدیدار شد. به استناد اسناد تاریخی مورد پذیرش عالمان فریقین، پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) در آستانه رحلت در حالی که بزرگان صحابه و بنی هاشم در خانه ایشان گرد آمده بودند، فرمود: «برای من کاغذ و قلمی بیاورید تا برای شما چیزی بنویسم که پس از آن هرگز گمراه نشوید». در این هنگام عمر گفت: بر پیامبر اکرم درد غلبه کرده است، قرآن نزد ماست و ما را بس است. (۱)

و بدین ترتیب با بر هم زدن مجلس و با شعار: «حسینا کتاب الله» مانع نگارش حدیث از سوی آن حضرت شد.

پس از رحلت پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) ابوبکر در نخستین روزهای حکومت خود، احادیث گردآورده از سخنان پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) را از بین برد، آنگاه به صورت رسمی از مردم خواست تا احادیث پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) را نقل نکنند.

عائشه می گوید: پدرم پانصد حدیث از گفتار پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) را جمع کرده بود، شبی خوابید، اما آرام نداشت، من اندوهگین شدم و از ناآرامی اش پرسیدم، چون آفتاب برآمد، گفت: دخترم، احادیثی که نزد تو است بیاور. من احادیث را آوردم، او آتش خواست و آنها را سوزاند. (۲)

او در اقدامی دیگر خطاب به مردم گفت:

شما از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) سخن ها گزارش می کنید

[شماره صفحه واقعی: ۱۰۳]

ص: ۲۴۹۴

---

۱- صحیح بخاری، ج ۱، ص ۵۴؛ صحیح مسلم، ج ۲، ص ۱۶؛ مسند احمد بن حنبل، ج ۱، ص ۳۵۵.

۲- تذکره الحفاظ، ج ۱، ص ۵، تاریخ الاسلام الثقافی و السیاسی، ص ۳۶۲ - ۳۶۳.

و در آنها اختلاف می کنید، پس از شما اختلاف ها بیش تر خواهد شد. از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) چیزی نقل نکنید و اگر کسی از شما سوال کرد، بگویید: بین ما و شما کتاب الهی است. حلالش را حلال و حرامش را حرام بدانید» (۱).

براساس برخی از گزارش های تاریخی، عمر در آغاز می خواست به گردآوری روایات پردازد و اصحاب پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) نیز او را به این کار تشویق کردند، اما به بهانه ای از این کار منصرف شد. عروه چنین نقل کرده است:

عمر بن خطاب خواست تا سنن را بنگرد و در این کار با اصحاب پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) مشورت کرد، آنان نیز او را به این کار تشویق کردند. عمر یک ماه در این کار به تامل گذراند و از خداوند راهنمایی می خواست تا آن که یک روز خداوند عزم او را استوار ساخت و گفت: من می خواستم سنن را بنویسم، اما به یاد اقوام پیش از شما افتادم که کتابی (درباره سنت پیامبرانشان) فراهم آورده و به آن رو آوردند و کتاب الهی را وانهادند، سوگند به خدا که من کتاب خدا را هرگز به چیزی نمی آمیزم» (۲).

بدین ترتیب عمر نه تنه خود به گردآوری روایات اقدام نکرد، بلکه از هر اقدامی برای کتابت و تدوین حدیث بسان ابوبکر جلوگیری نمود. او وقتی مطلع شد که احادیث، بسیار شده و گروهی به کتابت حدیث روی آورده اند، از آنان خواست

[شماره صفحه واقعی: ۱۰۴]

ص: ۲۴۹۵

---

۱- تذکره الحفاظ، ج ۱، ص ۳؛ معالم المدرسین، ج ۲، ص ۴۴.

۲- تقييد العلم، ص ۵۰.

تا نگاهشته های حدیثی خود را بیاورند و دستور داد آنها را بسوزانند. (۱)

خطیب بغدادی می نویسد:

«به عمر بن خطاب گزارش دادند که در میان مردم کتابها و حدیثهای فراهم آمده است. او این امر را ناخوش داشت و گفت نای مردم به من گزارش رسیده که در میان شما کتاب هایی فراهم آمده است (بدانید که) استوارترین آنها محبوب ترینشان نزد خداوند است.

همگان کتاب ها را نزد من آورند تا درباره آنها اظهار نظر کنم، مردم گمان کردند که او می خواهد در آنها نگرسته و براساس معیار، چندگانگی و تعارض آنها را بر طرف کند، اما هنگامی که کتاب ها را آوردند، همه را در آتش سوزاند.» (۲)

عمر در این کار چنان مراقبت و پافشاری داشت که گاه بزرگانی از صحابه؛ هم چون ابن مسعود ابو درداء و ابو مسعود انصاری را به بهانه فراوانی نقل حدیث از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) به زندان افکند. (۳) و برخی دیگر را که در سایر شهرهای اسلامی به نشر حدیث اشتغال داشتند به مدینه فراخواند و تا زنده بود اجازه خروج از مدینه را به آنان نداد.

عبدالرحمن بن عوف می گوید:

«عمر بن خطاب از تمام شهرهای اسلامی عبدالله بن حذیفه، ابو درداء، ابوذر، عقبه بن عامر و گروهی دیگر از اصحاب را فراخواند و گفت: این احادیث چیست که در میان شهرها می پراکنید؟ گفتند: آیا ما را از پراکندن حدیث باز می داری؟! گفت نه، در پیش من باشید، تا زنده ام از من جدا نشوید، ما بهتر می دانیم چه

[شماره صفحه واقعی: ۱۰۵]

ص: ۲۴۹۶

۱- طبقات ابن سعد، ج ۵، ص ۱۴۰.

۲- تقييد العلم، ص ۵۲.

۳- تذکره الحفاظ، ج ۱، ص ۷۵؛ تدوین السنه الشریفه، ص ۴۳۶.

چیز را از شما فراگیریم و چه چیز را وانهمیم . بدین سان آنان تا زمانی که عمر زنده بود از وی جدا نشدند.»(۱)

او حتی اگر ناچار می شد، جمعی را به شهری گسیل می داشت تا به دشت آنان را از نقل حدیث باز دارد.

قرضه بن کعب چنین نقل کرده است :

«عمر خواست ما را به سوی عراق روانه کند، خود نیز تا نقطه صرار ما را همراهی کرد. در بین راه از ما سوال کرد: می دانید چرا شما را مشایعت کردم؟ گفتیم: برای احترام و تکریم . گفت: علاوه بر این، غرض دیگری دارم و آن این است که شما به دیاری می روید که مردم آن به قرآن، انس خاصی دارند و همانند زنبوران که در کندوی خویش دائم آواز می خوانند، صدای تلاوت قرآن از خانه های ایشان بلند است . مانع ایشان نشوید. آنها را مشغول حدیث نسازید و روایت از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) را به حداقل برسانید.»(۲)

در روای دیگر او گفت: اقلوا الروایه عن رسول الله الا- فیما یعمل به؛ از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت کم نقل کنید، مگر در روایاتی که مربوط به اعمال است.(۳)

شدت عمل عمر چنان کارساز شد که بسیاری از بزرگان صحابه از نقل، یا کتابت حدیث جز در زمان و در مواردی محدود سر باز زدند.

گرچه بخاطر برخورداری عثمان از روحیه تسامح و به گواهی برخی اسناد تاریخی می توان پذیرفت که مخالفت با نقل و تدوین حدیث در دوران عثمان

[شماره صفحه واقعی: ۱۰۶]

ص: ۲۴۹۷

- 
- ۱- تاریخ مدینه دمشق، ج ۴، ص ۵۰۰، کنز العمال، ج ۱۰، ص ۲۹۳.
  - ۲- سنن ابن ماجه، ج ۱، ص ۱۲؛ المستدرک علی الصحیحین، ج ۱، ص ۱۰۲.
  - ۳- تاریخ مدینه دمشق، ج ۶۷، ص ۳۴۴؛ البدایه و النهایه، ج ۸، ص ۱۵۵.

با شدت کمتری دنبال شده است، اما به هر حال می بایست اذعان کرد که هم چنان کسی مجاز به گردآوری روایات نبود. (۱)  
چنان که صحابیانی؛ همچون ابوذر از بیان و نشر حدیث پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) ممنوع بوده اند. (۲)

### بررسی دلایل ارائه شده برای توجیه ممانعت از تدوین حدیث

#### ۱. روایات منسوب به پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم)

روایاتی که در آنها نهی از کتابت، به پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) نسبت داده شده، از سه تن از صحابه به نام های ابو سعید خدری، زید بن ثابت و ابو هریره نقل شده است، که مهم ترین آنها روایات ابو سعید خدری است.

چنان که دکتر رفعت فوزی معتقد است: «هیچ حدیثی در این باره پیراسته از ضعف نیست، مگر حدیث ابو سعید خدری». (۳)

دکتر مصطفی اعظمی می نویسد:

«در ناپسندی نگارش و ضبط حدیث، حدیث صحیحی به جز حدیث ابو سعید خدری وجود ندارد». (۴)

این حدیث به دو صورت نقل شده است: در یک روایت او گفتاری از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را نقل می کند که فرمود: لا تکتبوا عنی شیئا الا القرآن و من کتب عنی شیئا غیر القرآن فلیمحه؛ از من چیزی جز قرآن را ننویسید و هر کس از من چیزی جز قرآن نگاشته باشد باید آن را محو کند». (۵)

در دو روایت دیگر او چنین نقل می کند، که ما از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) اجازه کتابت حدیث خواستیم، اما آن حضرت اجازه نداد. (۲۷۷)

در روایت زید بن ثابت آمده است، که پیامبر اکرم

[شماره صفحه واقعی: ۱۰۷]

ص: ۲۴۹۸

۱- از او نقل است که گفت: هیچ کس را روا نیست که حدیثی را که به روزگار ابوبکر و عمر نشنیده است، گزارش کند الطبقات الکبری، ج ۲، ص ۳۳۶.

۲- الطبقات الکبری، ج ۲، ص ۳۳۶. برای آگاهی بیشتر از اقدام خلفاء در این زمینه ر.ک: تدوین السنه الشریفه، ص ۴۲۳ - ۴۳۶.

۳- توثیق السنه، ص ۴۶، به نقل از مقاله تدوین حدیث ۲ فصلنامه علوم حدیث، ش ۲، ص ۳۵.

۴- دراسات فی الحدیث النبوی و تایخ تدوین، ج ۱، ص ۸۰، به نقل از همان.

۵- المستدرک ، ج ۱، ص ۱۲۷، مسند احمد بن حنبل ، ج ۳، ص ۱۲ و ۲۱. برای تفصیل بیشتر ر.ک : تدوین السنه الشریفه ،  
ص ۲۸۸ - ۲۸۹.



(صلی الله علیه و آله و سلم) به ما فرمان داد تا حدیثی را ننگاریم، (۱) با آن که از نگاشته شدن حدیث نهی کرد. (۲)

روایات ابو هریره به سه صورت نقل شده است :

در روایت نخست چنین آمده است : پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) بر ما در حالتی وارد شد که مشغول نگاشتن احادیث بودیم . پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: آنچه می نگارید چیست ؟ گفتیم : احادیثی است که از شما شنیده ایم . فرمود: آیا کتابی غیر از قرآن را می جوئید؟ امت های پیشین از شما گمراه نشدند، مگر بدین خاطر که در کنار کتاب آسمانی شان کتاب دیگر فراهم آوردند.

ابو هریره می گوید: پرسیدم : ای رسول خدا آیا از شما حدیث نقل کنیم ؟ حضرت فرمود: باری ، از من حدیث نقل کنید و مانعی ندارد. هر کس بر من از روی عمد دروغ ببندد باید برای خود جایگاهی از آتش فراهم آورد. (۳)

در روایت دوم او مدعی است که پیامبر اکرم از نهی پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) روایات نگاشته شده را در یک جا گرد آورده و سوزاندم. (۴)

در روایت سوم چنین می خوانیم : به پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) گزارش شد، که گروهی از مردم احادیثشان را نگاشته اند. آن حضرت بالای منبر رفته و پس از حمد و ثنای الهی فرمود: این کتابهایی که به من گزارش شده می نویسید، چیست ؟ من تنها بشری هستم ، هر کس چیزی از این احادیث نزد

[شماره صفحه واقعی : ۱۰۸]

ص: ۲۴۹۹

---

۱- سنن . بی داود، ج ۲، ص ۱۷۶.

۲- تقييد العلم ، ص ۳۵.

۳- تقييد العلم ، ص ۳۵.

۴- مسند احمد بن حنبل ، ج ۳، ص ۱۳.

اوست باید آن را محو کند. ما آن احادیث را گرد آوریم و گفتیم: ای رسول خدا، آیا از تو حدیث نقل کنیم؟ فرمود: از من حدیث نقل کنید و مانعی ندارد و هر کس بر من دروغ ببندد، می بایست جایگاهش را از آتش فراهم آورد. (۱)

بسیاری از عالمان اهل سنت خود به ضعف سندی این روایات اذعان کرده اند. گروهی روایات ابو سعید را موقوف یا مرفوع می دانند و گروهی در وثاقت برخی از راویان آن؛ هم چون زید بن اسلم، یا فرزند او عبدالرحمن، یا کثیر بن زید تردید روا داشته اند.

افزون بر ضعف سندی در دلالت این روایات نیز تشکیک شده است. مثلاً گفته شده که جمله «فاءبی اءن یاءذن لی»، یا «فاءبی اءن یاءذن لنا» شاید ناظر به خصوص ابو سعید خدری، یا خصوص مخاطبان پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) بوده است. (۲)

به علاوه از ظاهر برخی از روایات پیشین چنین بر می آید که مقصود پیامبر اکرم، نگاشتن حدیث در کنار قرآن و در یک صفحه است که ممکن است باعث اشتباه قرآن با حدیث گردد. (۳)

از سوی دیگر در متن برخی از این روایات همچون روایت اول و سوم ابو هریره بر کتابت حدیث از سوی پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) تاکید شده است. و نهی آن حضرت ناظر بر روایات مجعول است.

گذشته از مناقشات سندی و دلالتی فوق، توجه به مضامین روایات مورد ادعا، بویژه روایت نخست ابو هریره نشان گر آن است که آنها در دفاع از سیاست

[شماره صفحه واقعی: ۱۰۹]

ص: ۲۵۰۰

---

۱- تقیید العلم، ص ۳۵.

۲- برای آگاهی از این نقدها ر.ک: تدوین السنه الشریفه، ص ۳۰۰ - ۳۰۲.

۳- برای آگاهی از این نقدها ر.ک: تدوین السنه الشریفه، ص ۳۱۸، به نقل از تیسیر الوصول، ج ۳، ص ۱۷۷.

خلفاء در ممانعت از تدوین حدیث بر ساخته شده اند؛ زیرا دلایلی که در آنها به پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) نسبت داده شده، همان دلایل طرح شده از سوی خلفاست. این که امت های گذشته با رویکرد به سایر کتاب ها از کتاب آسمانی خود بازماندند، عین استدلالی است که از خلیفه دوم نقل شد. و ابراز این نکته که من بشری بیش نیستم، عین توجیهی است که قریش برای جلوگیری از عبدالله بن عمرو بن عاص برای گردآوری روایات ارائه کردند. او می گوید:

من هر آنچه را از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) می شنیدم، می نوشتم و با این کار، می خواستم از تباهی آنها جلوگیری کنم. قریش مرا از این کار باز داشتند و گفتند: آیا هر آنچه را از پیامبر می شنوی می نویسی، در حالی که پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) بشری است که در حال خشنودی، یا ناخشنودی سخن می گوید. من از نوشتن بازایستادم، و سخن قریشیان را به پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) بازگو کردم. پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: «بنویس. به خدا سوگند از این (اشاره به دهان مبارک) به جز حق خارج نمی شود.»<sup>(۱)</sup>

آیا می توان پذیرفت ادای بشری بودن پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) که برای بی اعتبار ساختن گفتار ایشان در عتاب، یا ستایش افراد از سوی دشمنان ایشان عنوان

[شماره صفحه واقعی: ۱۱۰]

ص: ۲۵۰۱

شده است ، و طبق روایت پیشین از سوی پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم ) مردود اعلام شده ، از زبان خود آن حضرت برای توجیه مشروعیت اجتناب از نگارش مطرح گردد؟!

با صرف نظر از این اشکالها، از نگاه عالمان اهل سنت بالاخره آیا پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم ) با کتابت حدیث مخالفت کرده است ، یا نه ؟ در این صورت پدید آورندگان جوامع روایی و صاحبان صحاح سته بر اساس چه مجوزی اقدام به کتابت و تدوین حدیث کرده اند؟! اگر سند و دلالت این روایات صحیح باشد، پس با انبوهی از روایات و شواهد که دلالت بر جواز کتابت دارد چه باید کرد؟ بخاطر چنین تعارض شگفت آوری آنان کوشیده اند به شیوه های مختلف تعارض میان روایات نهی و اذن را برطرف کنند.

### **راه حل های ارائه شده برای جمع میان روایات نهی و اذن**

#### **۱- جلوگیری از اختلاف مردم**

ابوبکر در پاسخ به دختر خود عایشه که پرسید: چرا احادیث پیامبر اکرم را می سوزانی ، گفت : در هر اسم که بمیرم و احادیثی از کسی که بدو اطمینان کرده ام در پیش من باشد و به واقع بدان گونه که نقل کرده نباشد. (۱) همو در خطابی دیگر به مردم گفت : در آن چه از پیامبر اکرم نقل می کنید اختلاف دارید و مردم پس از شما بیش تر اختلاف خواهند کرد، پس هرگز از رسول خدا حدیث نقل نکنید. (۲)

به نظر می رسد که این استدلال تنها از زبان ابوبکر شنیده شده و خلفای دیگر، یا صاحب نظران اهل سنت چندان دفاعی از آن ارائه نکرده اند. بدون تردید خود این امر نشان گر ضعف و

[شماره صفحه واقعی : ۱۱۱]

ص: ۲۵۰۲

---

۱- تذکره الحفاظ، ج ۱، ص ۵.

۲- علوم الحدیث و مصطلحه ، ص ۳۹.

بی اعتباری چنین استدلالی است؛ زیرا اولاً: پذیرش دامنه اختلاف مسلمانان در زمان حیات پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم)، یا یکی دو سالی پس از رحلت ایشان - که باعث این حد از نگرانی ابوبکر باشد - از نگاه عموم دانشوران اهل سنت پذیرفتنی نیست؛ زیرا آنان همیشه در نگاشته های خود می کوشند وفاق و همگرایی مسلمانان در ایمان و عقیده را تا سال چهارم هجری امری مسلم قلمداد کنند. (۱)

ثانیاً: بر فرض که چنین اختلافی راه یافته و منشاء آن اختلاف در نقل روایات باشد، اما آیا راه مقابله با چنین مشکلی نابود کردن و سوزاندن تمام روایات مکتوب و جلوگیری از کتابت و تدوین حدیث است؟ از خلیفه اول باید پرسید آیا بالاخره مسلمانان برای پاسخ یابی به بسیاری از پرسش های خود در عرصه دین و شریعت نیازمند سنت هستند، یا نه؟ و اگر نیاز دارند، آیا می توان با سوزاندن متون مکتوب حدیثی بر نیاز آنها خط بطلان کشید؟ اگر قرار باشد متون مکتوب حدیثی بخاطر راهیافت خطا در نقل از اعتبار ساقط شود، آیا در نقل شفاهی سنت که تنها متکی بر حافظه است، چنین خطری مضاعف نمی شود؟!

ثالثاً: اگر قرار باشد روایات مکتوب در نزدیک ترین دوران به عصر پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) بخاطر وجود احتمال خطا در نقل، فاقد اعتبار بوده و می بایست نابود شوند، آیا می توان، به اعتبار ده ها نگاشته های روایی که حداقل پس از یک سده از رحلت پیامبر اکرم (صلی الله علیه و سلم) وجود دارند،

[شماره صفحه واقعی: ۱۱۲]

ص: ۲۵۰۳

---

۱- برای تفصیل بیشتر رک: السنه و مکانتها من التشریح الاسلامی، ص ۷۵؛ السنه قبل التدوین، ص ۱۷۸ - ۱۸۹؛ الحدیث و المحدثون ص ۴۸۰؛ لمحات من تاریخ السنه المشرفه، ص ۳۶. برخی از این نویسندگان آغاز اختلاف و فرقه فرقه شدن مسلمانان را سال ۳۵ هجری و پس از کشته شدن عثمان دانسته اند و برخی همزمان با جنگ صفین و برخی نیز سال ۴۰ هجری پس از شهادت حضرت علی (علیه السلام) را آغاز پراکندگی مسلمانان دانسته اند.

آله و سلم) فراهم آمده تن داد؟!

خطیب بغدادی در توجیه مخالفت شدید عمر با کتابت حدیث می نویسد:

«... عمر این کار را بخاطر احتیاط در دین انجام داد؛ زیرا از آن هراس داشت که مردم به ظاهر احادیث روی آورند و معانی آن را در نیابند... و حدیث وارونه معنا شود... افزون بر آن شدت عمل عمر در برابر نقل حدیث، تلاشی بود برای حفظ حدیث و تهدیدی برای کسانی که از صحابه نیستند و گفتاری جز سنت را وارد سنت می کردند»<sup>(۱)</sup>. پیداست آنچه خطیب بغدادی به عنان دلیل ارائه کرده به جای آن که دلیل بر ممانعت کتابت حدیث باشد، برهان بر ضرورت آن است.

## ۲- بیم آمیختن قرآن با حدیث

یکی از مهم ترین و شایع ترین دلیل برای توجیه ممانعت از کتابت و تدوین حدیث، بیم آمیختن قرآن با حدیث است. مدافعان این نظریه می گویند: اگر حدیث نیز بسان قرآن نگاشته می شد، احتمال داشت این کار در یک صفحه، یا صحیفه انجام گیرد و مردم در کنار خواندن قرآن، احادیث مکتوب را نیز می خواندند و کم کم گمان می کردند که این احادیث نیز آیات قرآن است. در روایتی که ابو هریره از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) نقل کرده آمده است: «اءمحضوا کتاب الله و اءخلصوه؛ کتاب خدا را یکدست سازید و آن را با چیزی نیامیزید»<sup>(۲)</sup>.

عمر نیامیختن قرآن با حدیث را یکی از دلایل خود برای ممانعت اعلام کرد و گفت: ... و انی و الله لا اءلبس کتاب الله بشیء اءدا؛ قسم به خدا

[شماره صفحه واقعی: ۱۱۳]

ص: ۲۵۰۴

۱- شرف اصحاب الحدیث، ص ۹۷ - ۹۸، به نقل از مقاله تدوین حدیث ۵، فصلنامه علوم حدیث، ش ۶، ص ۲۳.

۲- مسند احمد، ج ۳، ص ۱۲ - ۱۳.

من هرگز کتاب الهی را با چیزی نمی آمیزم (۱) و ابو سعید خدری طبق روایاتی که به او نسبت داده اند، در پاسخ کسانی که از او خواستند تا حدیثی برای آنان بنویسد، گفت: احادیث را نمی نویسیم و آن را قرآن قرار نمی دهیم (۲).

ابن صلاح معتقد است: نهی از کتابت حدیث بخاطر بیم اختلاط حدیث با قرآن بوده است و وقتی این بیم مرتفع شد، نهی پایان گرفت (۳).

خطیب بغدادی در توجیه این نظریه چنین آورده است:

«پیشینیان بخاطر احتمال آمیختن غیر قرآن با قرآن از کتابت حدیث کراهت داشتند و از این جهت در صدر اسلام از کتابت دانش نهی شد، که فقیهان و تمیز دهندگان میان وحی و غیر وحی در آن روزگار اندک بودند؛ زیرا بیشتر اعراب فاقد فهم دینی بوده و با علمای آگاه نیز همنشینی نداشتند. بنابراین اطمینان نبود که صحیفه ها را به قرآن ملحق ساخته و گفتار غیر قرآنی را کلام خدا قلمداد کنند.» (۴)

سمعانی نیز بر این باور است که: «ناخشنودی کتاب احادیث در آغاز بخاطر بیم آمیختگی با قرآن بود، اما وقتی این بیم مرتفع شد، کتابت حدیث جائز شد.» (۵)

در میان حدیث پژوهان معاصر، صبحی صالح نیز بر این نظریه تاکید کرده و می گوید: «پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) در آغاز نزول وحی بخاطر بیم اختلاط و اشتباه گفتارها، شرح ها و سیره خود با قرآن، از کتابت حدیث جلوگیری کرد، بویژه اگر سنت با قرآن در یک صحیفه نگاشته می شد.» (۶)

این نظریه نیز از جهاتی مخدوش است:

۱. به استثنای روایت نخست که به پیامبر اکرم (صلی الله

[شماره صفحه واقعی: ۱۱۴]

ص: ۲۵۰۵

۱- تقیید العلم، ص ۴۹.

۲- برای تفصیل بیشتر ر.ک: تدوین السنه الشریفه، ص ۳۱۷.

۳- مقدمه ابن صلاح، ص ۱۱۹.

۴- تقیید العلم، ص ۵۷.

۵- اءدب الاملاء و الاستملاء، ص ۱۴۶.

۶- علوم الحدیث و مصطلحه، ص ۲۰.

علیه و آله و سلم) نسبت داده شده است، گفتار عمر، و نیز ظاهر سخن ابو سعید خدری ناظر به دورانی پس از رحلت پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) است. و این دوران، دورانی است که نگارش قرآن توسط کاتبان وحی پایان گرفته و به اتفاق همگان در مصحف، یا حداقل در صحفی گردآوری شده بود. و بسیاری از مسلمانان به حفظ قرآن توفیق پیدا کرده بودند. با این حال چگونه می توان از بیم آمیختن حدیث با قرآن از کتابت آن جلوگیری کرد؟!

۲. از ظاهر استدلال ها چنین به نظر می رسد که بیم اختلاط ناشی از دو جهت بوده است: الف. حدث را در کنار قرآن و در یک صفحه، یا صحیفه می نگاشتند و این امر احتمال اختلاط را تشدید می کرد؛

ب. مسلمانان در آغاز از آگاهی دینی بهره چندانی نداشته و قدرت تمیز میان قرآن و حدیث را نداشتند. حال پرسش این است که آیا همه نویسندگان حدیث، آن را در کنار آیات قرآن می نگاشتند؟!

۳. اساس این نظریه بر هم سطحی حدیث با قرآن است، به گونه ای که قابل تمایز نبوده و امکان اختلاط میان قرآن و حدیث وجود داشته است. در حالیکه مدافعان این نظریه از این امر غفلت کرده اند که طرح این ادعا به معنای فرو کاستن از اعجاز بیانی قرآن و پذیرش این مدعاست که گفتار غیر قرآن - حتی اگر حدیث باشد - می تواند همپای قرآن باشد. و این مدعا از نظر

[شماره صفحه واقعی: ۱۱۵]

ص: ۲۵۰۶



هر محقق باریک اندیشی مردود است .

ابوریه در نقد این نظریه آمده است :

«این توجیه ، هیچ دانشور و خردمندی را قانع نمی سازد و هیچ محقق جست و جوگری آن را نمی پذیرد، مگر آن که احادیث را از نظر بلاغت از جنس قرآن بدانیم و معتقد باشیم ، اسلوب حدیث در اعجاز، بسان اسلوب اعجاز گونه قرآن است . مدعایی که از سوی هیچ کس حتی طرفداران این نظریه مورد پذیرش نخواهد بود؛ زیرا معنای آن ابطال معجزه قرآن و نابود کردن بنیاد مبانی اعجاز قرآن است.» (۱)

محمود سالم عییدات پس از ذکر این نکته که بیشتر عالمان ، ممانعت از کتابت حدیث را بخاطر بیم آمیختن قرآن با حدیث دانسته اند، می نویسد:

«این توجیه بعید است ؛ زیرا قرآن کریم معجزه است و عرب را از آغاز نزول نخستین آیه بر پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم ) مبهوت فصاحت و بیانش ساخته است.» (۲)

هاشم معروف الحسنى در این باره آورده است :

«کسانی که می کوشند تا با این توجیه کار عمر را موجه جلوه دهند، نمی توانند که از سوی دیگر به وی ضربه زده اند؛ چرا که عمر تا بدین حد کوتاه نگر و محدود اندیش و ناآگاه از شیوه های بیان و بلاغت سخن نبوده که عظمت بیان قرآن را نفهمد و چیرگی سخن قرآن بر دلها را درنیابد.»

### انگیزه ممانعت از کتابت و تدوین حدیث از نگاه حدیث پژوهان شیعی

#### اشاره

آنچه که از سوی دانشوران اهل سنت برای توجیه ممانعت خلفاء از نقل ، کتابت و تدوین حدیث ارائه شد، برای هیچ محقق منصفی قانع کننده نیست . حال جای این پرسش است که

[شماره صفحه واقعی : ۱۱۶]

ص: ۲۵۰۷

۱- اءضواء علی السنه المحمديه ، ص ۵۳ - ۵۴.

۲- تاریخ الحدیث و مناهج المحدثین ، ص ۲۷.

براستی چه انگیزه های واقعی برای این کار وجود داشته است؟ از نگاه محققان شیعه جلوگیری از انتشار فضائل اهل بیت (علیه السلام)، سرپوش گذاشتن بر زشت کاری های گروهی از اصحاب و اطرافیان پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) و بنیان گذاری راءى و اجتهاد در برابر نص، انگیزه هایی است که به استناد شواهد و مدارک تاریخی، زمینه ساز ممانعت خلفاء با کتابت و تدوین حدیث شده است. اینک به اختصار به بررسی این انگیزه ها می پردازیم:

### ۱- جلوگیری از انتشار فضائل اهل بیت علیهم السلام، بویژه علی (علیه السلام)

مطالعه تاریخ اسلام به خوبی نشان می دهد که پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) در سرتاسر بیست و سه سال بعثت خود بارها بر فضیلت و جایگاه اهل بیت علیهم السلام، بویژه خلافت و جانشینی علی (علیه السلام) پای فشرد. در نخستین اقدام آشکار پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) که پس از نزول آیه (و ائذیر عشیرتک الاقرین) (۱) و خویشان نزدیک را هشدار ده. انجام گرفت و به دعوت از چهل تن از نزدیکان و اطرافیان انجامید، آن حضرت به صراحت علی (علیه السلام) را - که در آن روز تنها پانزده سال داشت - به عنوان برادر، وصی و جانشین خود معرفی کرد. اقدامی که باعث استهزاء قریش نسبت به ابو طالب شد. (۲) و در آخرین اقدام رسمی و علنی در «حجه الوداع» آشکارا علی (علیه السلام) را به عنوان ولی و صاحب اختیار مومنان معرفی کرد و از همه مسلمانان خواست تا با او پیمان ولایت ببندند. (۳)

و در

[شماره صفحه واقعی: ۱۱۷]

ص: ۲۵۰۸

---

۱- سوره شعرا، آیه ۲۱۴.

۲- برای تفصیل بیشتر رک: شیره حلبی، ج ۱، ص ۳۲۱؛ بحار الانوار، ج ۱۸، ص ۱۶۳.

۳- بهترین و جامع ترین منبع در بررسی ماجرای غدیر کتاب گرانسنگ الغدیر نگاشته علامه نستوه امینی است.

آستانه رحلت نیز از حاضران خواست تا به او کاغذ و قلم بدهند تا مطلبی را برای آنان بنگارد که مانع ضلالت مسلمانان تا قیامت شود، که به اذعان بسیاری از محققان، مقصود آن حضرت تصریح بر خلاف و جانشینی حضرت امیر (علیه السلام) بوده است. (۱)

فداکاری، خلوص، عبادت، ایثار و... حضرت امیر در این دوران چنان زبانزد عام و خاص و ستودنی بود که بارها از سوی خداوند با نزول آیات قرآن، یا از زبان پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) مورد تمجید و ستایش قرار گرفت. (۲)

فداکاری و از جان گذشتگی علی (علیه السلام) در جنگ بدر، احد، خندق، خیبر و... صدور عباراتی؛ همچون لا فتی الا علی لا سیف الا ذوالفقار، ضربه علی یوم الخندق افضل من عباده الثقلین. از نمونه های آن است. (۳)

مقام و منزلت امام (علیه السلام) برای تمام اصحاب امری شناخته شده بود، به گونه ای که همگان ایشان را محور حق گرایی می دانستند و به استناد گفتار پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) که فرمود: «لا یبغضک الا منافق و لا یحبک الا مومن؛ تو را جز منافق دشمن نمی دارد و جز مومن دوست نمی دارد». (۴) بر اساس دوستی و دشمنی با علی (علیه السلام) منافقان را از مومنان تمیز می دادند. (۵)

گذشته از تجلیل و ستایش از علی (علیه السلام) که از سوی پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) به صورت آشکار انجام می گرفت، گاه این امر به صورت نهانی و در

[شماره صفحه واقعی: ۱۱۸]

ص: ۲۵۰۹

- 
- ۱- المراجعات، ص ۳۵۶.
  - ۲- برای آگاهی از این ستایش ها ر.ک: موسوعه الامام علی بن اءبی طالب، ج ۸، فصل های علی از زبان قرآن، از زبان پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) و از زبان خود.
  - ۳- درباره شجاعت و از خود گذشتگی آن حضرت در جنگ ها ر.ک: همان، ج ۹، ص ۴۲۱ - ۴۳۹.
  - ۴- الغدیر، ج ۳، ص ۱۸۴؛ کنز العمال، ج ۱۱، ص ۶۲۲.
  - ۵- قرب الاسناد، ص ۲۶؛ المستدرک علی الصحیحین، ج ۳، ص ۱۲۹؛ المعجم الاوسط، ج ۲، ص ۳۲۸.

حضور یک یا چند تن از اصحاب اتفاق می افتاد. در چنین مواردی ، گفتار پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم ) از حوادث پس از رحلت خود پرده بر می داشت و به منزله هشدار بود بر ضرورت همراهی با علی (علیه السلام ) یا خطر مخالفت با او. گفتار پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم ) خطاب به همسرش عائشه :

«چنان نباش که سگان حواء بر تو پارس کنند». که با عبور عائشه از منطقه حواء در جنگ جمل خودنمایی کرد.(۱) و نیز سخنان هشدارآمیز حضرت به زبیر - که پس از بیاد آوردن این سخنان از سوی علی (علیه السلام ) که در مذاکره ای خصوصی ، باعث بیدرای زبیر و رها کردن جنگ جمل شد - (۲) از نمونه های آن است .

تاکید بر فضائل اهل بیت علیهم السلام و امامت ائمه علیهم السلام نیز مشهود است . روایات ظهور مهدی (علیه السلام ) که در آنها بر بسیاری از ویژگی های آن حضرت هماهنگی با روایات جوامع شیعی تاکید شده و از نگاه قریب به اتفاق محققان اهل سنت جزء روایات متواتر است ، و روایت : «مثل اهل بیتی ، مثل سفینه نوح من رکبها نجی و من تخلف عنها غرق ؛ مثل اهل بیت من مثل کشتی نوح است که هر کس بر آن سوار شد نجات یافت و هر کس از آن کناره گرفت غرق شد.»(۳)

از نمونه های این دست از اخبار نقل شده از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم ) درباره فضائل اهل بیت علیهم السلام است .

[شماره صفحه واقعی : ۱۱۹]

ص: ۲۵۱۰

- 
- ۱- شرح نهج البلاغه ، ج ۹ ، ص ۳۱۰؛ تاریخ یعقوبی ، ج ۲ ، ص ۱۸۱.
  - ۲- شرح نهج البلاغه ، ج ۱ ، ص ۲۳۳ ، امالی شیخ طوسی ، ص ۱۳۷.
  - ۳- قرب الاسناد، ص ۸ ، خلاصه عباقات الانوار، ج ۴ ، ص ۴۴.

ز سوی دیگر، چنین تجلیلی برای گروهی از اصحاب و نیز منافقان که فاقد ایمان و تقوا بودند، سخت دشوار می نمود و باعث برانگیختن حس حسادت و احیانا عداوت آنان به اهل بیت علیهم السلام و کانون آن ؛ یعنی علی (علیه السلام) می شد. بدین جهت بارها زمینه های آزار علی (علیه السلام) و فاطمه سلام الله علیها را فراهم ساختند.

گران آمدن نشر فضایل علی (علیه السلام) برای جمعی از اصحاب از نگاه پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم)، پنهان نبوده است، بهترین شاهد مدعا اشاره خداوند در آیه ابلاغ است، آنجا که می فرماید: یا ایها الرسول بلغ ما انزل الیک من ربک و ان لم تفعل فما بلغت رسالته و الله یعصمک من الناس ان الله لا یهدی القوم الکافرین (۱) ای پیامبر آنچه از جانب پروردگارت به سوی تو نازل شده، ابلاغ کن و اگر نکنی پیامش را نرسانده ای و خدا تو را از (گزند) مردم نگاه می دارد، آری، خدا گروه کافران را هدایت نمی کند.»

بررسی ابلاغ ولایت علی (علیه السلام) چه خطر و نگرانی را برای پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) داشته که خداوند با اعلام محافظت از ایشان این نگرانی را برطرف می سازد؟ آیا جز آن است که پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) از ریشه های تعصبات جاهلی مردم که هنوز در تاریک خانه دلهای آنان جای داشت و از حاکمیت ارزش های غیر الهی در اندیشه آنان نگران بود؟! باری،

[شماره صفحه واقعی : ۱۲۰]

ص: ۲۵۱۱

پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) می دانست که پذیرش ولایت و وصایت جوانی که تنها سی و سه بهار از عمرش می گذشت و او نیز بسان پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) از تیره بنی هاشم بوده و در اجرای عدالت و احکام الهی بسیار سخت گیر و جدی است، برای بسیاری از مردم سنگین و ناگوار است. نگرانی هایی که بعدها به واقعیت و باعث بیست و پنج سال خانه نشینی آن حضرت شد.

این مخالفت ها و حسادت ها تا زمان حیات پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) ادامه داشت، اما به هر حال حضور پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) مانع از گسترش آن می شد. اما پس از رحلت پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) زمینه برای آشکار شدن و عینیت بخشیدن به تمام دغدغه های درونی بسیار فراهم شد و آنان به آرزوی دیرینه خود که همانا سپردن علی (علیه السلام) به چاه فراموشی و محو او از تاریخ بوده دست یافتند.

اما اینکه که زمام کار را به دست گرفتند و بر سیاست چیره شدند، با فرهنگ و اندیشه مسلمان که سرتاسر با فضائل علی و اهل علیهم السلام عجین شد، چگونه چاره اندیشی کنند. منطقی رین کاری که هر سیاستمداری در چنین شرایطی انجام می دهد، از بین بردن اسناد مکتوب و جلوگیری از ثبت اسناد جدید و نیز ممانعت از انتشار محتوای اسناد است. این درست همان کاری است که

[شماره صفحه واقعی : ۱۲۱]

ص: ۲۵۱۲

ابوبکر و عمر انجام دادند و عثمان نیز البته نه از روی درایت شخصی اش - که فاقد آن بود - بلکه با مشورت مشاورانی ؛ هم چون مروان آن را دنبال کرد.

باری ، مگر نه آن است که ابوبکر و عمر، روایات مکتوب خود و اصحاب پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) را طی دستور العملی گردآوری کرده و سوزاندند؟! آیا آنان از کتابت هرگونه حدیث به استثنای روایات احکام - آن هم به صورت محدود - جلوگیری نکردند؟ و آیا آنان با فراخوانی ناقلان حدیث به مدینه و به زندان افکندن گروهی دیگر و مراقبت شدید امنیتی . از انتشار احادیث جلوگیری نکردند؟!

## ۲- محور روایات نکوهش خلفا

انگیزه ای که حاکمان را واداشت تا فضائل اهل بیت علیهم السلام را پنهان سازند، به صورت کاملاً طبیعی آنان را مجاب ساخت تا روایاتی را که در آنها به نحوی نکوهش آنان و طرفدارانشان انعکاس یافته بود، محو سازند؛ زیرا سیاست تحکیم دستگاه حکومتی خلفاء زمانی به طور کامل به تحقق می پیوست که در کنار به فراموشی سپردن فضائل علی و فرزندانش علیهم السلام نکوهش مکتب خلفاء نیز به فراموشی سپرده شود.

آنان برای دستیابی به این هدف از دو شیوه بهره جستند:

۱. با ساختن روایاتی دروغین ، شخصیت پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) را تا سر حد انسان های معمولی و پر لغزش - که گاه کارهای ناروایی ، همچون دشنام ، ناسزاگویی و لعن اشخاص از آنان سر می زند - پایین آوردند، تا کسی به سخنان نکوهش آمیز پیامبر اکرم (صلی الله علیه

[شماره صفحه واقعی : ۱۲۲]

ص: ۲۵۱۳

و آله و سلم) برای قضاوت منفی درباره شخصیت افراد استناد نکند.

۲. با شیوه مخالفت با نقل، کتابت و تدوین حدیث، خاطره این گونه روایات را از اذهان پاک کردند تا در فرصتی مناسب روایاتی در ستایش آنان بر ساخته شده و میان مسلمانان منتشر گردد.

در راستای شیوه نخست، روایاتی نظیر روایت زیر را از زبان آن حضرت جعل کردند: اللهم انما اءنا بشر فاءیما رجل من المسلمین سببته، اءو لعنته، اءو جلدته فاجعلها له زکاه و رحمه؛ خدایا من بشری بیش نیستم، پس هر یک از مسلمانان را که دشنام دادم، یا لعن کردم یا تازیانه زدم این کیفر را برای او مایه رشد و رحمت قرار ده (۱).

طبق این دست از روایات پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) تصریح می کند که من بشری بیش نیستم، اما این جای شگفتی ندارد؛ زیرا بارها در قرآن بر آن تاکید شده است، با این تفاوت که طبق تصویر قرآنی، او بشری معصوم و پیراسته دامن و پیامبر اکرم است، اما طبق این روایات او مرتکب لغزش های شگفت آوری می شود. دیگر آن که لعن و دشنام پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم)، نه تنها باعث هیچ منقصتی برای کسی نمی شود، بلکه به عکس پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) از خدا می خواهد که باعث قربت، رشد و رحمت او شود! و البته که دعای پیامبر اکرم مستجاب است!

بنابراین، اگر پیامبر اکرم (صلی الله

[شماره صفحه واقعی: ۱۲۳]

ص: ۲۵۱۴

---

۱- صحیح مسلم، ج ۸، ص ۲۵.



علیه و آله و سلم) ابو سفیان ، معاویه و برادرش یزید را نفرین کرد.(۱) یا وقتی معاویه و عمرو بن عاص را این چنین نفرین کرد:

خدایا! آنها را در فتنه به سختی گرفتار کن و در دوزخ به بدترین وضعی نگونسار ساز.(۲) یا خاندان بنی امیه را شجره ملعونه مورد اشاره قرآن دانست.(۳) یا مروان بن حکم را هنگام ولادت به جای دعا نفرین کرد،(۴) همه اینها مایه کمال و رحمت برای آنان باشد!

مخالفت قریش با کتابت حدیث توسط عبدالله بن عمرو بن عاص بهترین گواه مدعاست . آنان خطاب به او گفتند: آیا هر آنچه از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) می شنوی ، می نویسی ، و حال آن که پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) بشری است که در حال خشنودی و ناخشنودی سخن می گوید.(۵)

پیدا است آنچه مورد نظر قریش بوده ، احادیث ، فضائل و رذائل اشخاص است که از نظر آنها در حال خشنودی ، یا ناخشنودی شخصی بیان شده و فاقد اعتبار است !! و الا احادیث احکام ، یا اخلاق و... کاری به خشنودی ، یا ناخشنودی پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) نداشته است .

یکی از محققان مصری می نویسد:

«گروه هایی از مردم را پیامبر لعن و کسانی را طرد کرده بود. جلوگیری از نشر احادیث پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) باعث می شد که کم کم چگونگی آنها از یاد برود و داوری پیامبر اکرم درباره آنها به فراموشی سپرده شود، و حکومت در بهره گیری

[شماره صفحه واقعی : ۱۲۴]

ص: ۲۵۱۵

۱- شرح نهج البلاغه ، ج ۶ ، ص ۲۸۹؛ شرح الاخبار، ج ۲ ، ص ۱۴۷.

۲- مسند احمد بن حنبل ، ج ۴ ، ص ۴۲۱.

۳- و ما جعلنا الرويا التي اءربناك الافتنه للناس و الشجره الملعونه فى القرآن ... سلام الله عليها و اسراء، آیه ۶۰) پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) با نزول این آیه و پس از آگاهی از قتل و غارت های بنی امیه ، تا پایان عمر هرگز خندان دیده نشد ر.ک : المستدرک علی الصحیحین ، ج ۴ ، ص ۴۸.

۴- المستدرک علی الصحیحین ، ج ۴ ، ص ۴۸۱.

۵- مسند احمد بن حنبل ، ج ۲ ، ص ۱۶۲؛ المستدرک علی الصحیحین ، ج ۱ ، ص ۱۰۶.

آنها، در میان مردم مشکلی نداشته باشد»<sup>(۱)</sup>.

مخالفت با مصحف حضرت امیر (علیه السلام) را نیز می‌بایست بر همین اساس ارزیابی کرد؛ زیرا بر اساس مدارک تاریخی، از جمله ویژگی‌های مصحف حضرت امیر (علیه السلام)، گذشته از رعایت ترتیب آیات و سوره، ارائه تفسیر و تاءویل و اسباب نزول بوده است که بالطبع بسیاری از حقائق تاریخی در لابلای آیات مرتبط ارائه شده بود.<sup>(۲)</sup>

### ۳- بنیان‌گذاری رأی و اجتهاد در برابر نص

برخی از صاحب‌نظران شیعی، بر این باورند که هدف خلفاء از نقل و کتابت حدیث هموار ساختن زمینه برای رأی‌گرایی و گریز از روبرو شدن با نصوص دینی بوده است.

استاد شهرستانی در این باره چنین آورده است:

«از بحث‌های گذشته به این نتیجه می‌رسیم که عامل حقیقی نهان در ورای منع حدیث، تنها مخفی کردن فضائل اهل بیت علیهم السلام بوده است، بلکه هدف آفرینش فضای فقهی جدید بوده تا خلیفه از رهگذر آن بتواند خلاء ناتوانی فقهی خود را پر نماید... مردم می‌دانستند که مشرّع، خدا و رسل او است. از این رو می‌خواستند احکام را تنها از کسی فراگیرند که از خواص پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) بوده و از اسرار تنزیل و تاءویل قرآن آگاهی کامل داشت. از سوی دیگر قضایایی که خلیفه را ناگزیر به فتوا طبق رأی خود می‌ساخت، در نصوص روایی نیامده بود و او ناگزیر از اجتهاد بود و دست دیگران را نیز برای اجتهاد باز گذاشت تا او را در اجتهاد و رأی معذور دارند... بدین ترتیب

[شماره صفحه واقعی: ۱۲۵]

ص: ۲۵۱۶

۱- معالم الفتن، ج ۱، ص ۳۳۲، به نقل از مقاله تدوین حدیث ۶، فصلنامه علم حدیث، س ۸، ص ۲۸ - ۲۹.

۲- از این مصحف در فصل سوم سخن خواهیم گفت.

ممانعت از تدوین حدیث امکان رایی و اجتهاد را برای خلیفه فراهم ساخت» (۱).

عبد الهادی فضلی بر این باور است که: «عامل اساسی در منع تدوین حدیث، که آن را می توان در پرتو بررسی حوادث شکل گرفته پس از سقیفه و معتبر شناخته شدن رایی و اجتهاد در برابر نص دریافت، از بین بردن نصوص و یا اندک ساختن آن بوده است، بویژه آن دسته از نصوص که با فضائل اهل بیت مرتبط بود، تا بدین وسیله جریان رایی در برابر نص گرایی تقویت شود و در میدان سیاست به کار آید» (۲).

روی آوری خلفاء، بویژه خلیفه دوم به رایی و اجتهاد در برابر نص از مسلمات تاریخی است، که مورد پذیرش بسیاری از صاحب نظران اهل سنت قرار گرفته است.

دکتر محمد رواس می نویسد: «نخستین استاد مدرسه رایی، عمر بن خطاب است، بویژه از گسترش دامنه حکومت اسلامی در پی فتوحاتی که در دوران او رخ نمود و او با مسائلی نوین روبرو شد» (۳).

احمد امین نیز معتقد است: «عمر، روشن ترین مصداق به کارگیری رایی و اجتهاد در مسائل و رخدادهاست که از وی آراء فراوانی نقل شده است» (۴).

## زیان های ممانعت از نگارش و تدوین حدیث

### اشاره

اینک که مشخص شد کار ممانعت از نگارش و تدوین حدیث فاقد انگیزه الهی و تنها با هدف تحکیم پایه های حکومت خلفاء انجام گرفت، مناسب است زیان های آن را مورد بررسی قرار دهیم:

### ۱. از بین رفتن حلقه اتصال اسناد روایات

جلوگیری از نقل کتابت حدیث طی یک سده بدین معنا است که حلقه اتصال روایات میان تابعان و پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم)؛

[شماره صفحه واقعی: ۱۲۶]

ص: ۲۵۱۷

۱- منع تدوین الحدیث، ص ۳۵۷ - ۳۵۹.

۲- دروس فی فقه الامامیه، ج ۱، ص ۱۱۱.

۳- موسوعه فقه ابراهیم النخعی، ج ۱، ص ۸۵، به نقل از مقاله تدوین حدیث ۷ فصلنامه علوم حدیث، ش ۹ ص ۳۳.



عملا از دست رفته است . چه ، بیشتر صحابه پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم ) تا پیش از پایان پذیرفتن سده نخست از دنیا رفتند. به استناد منابع تاریخی آخرین صحابه ای که از دنیا رفت ابو الطفیل عامر بن وائله بود که هشت سال حیات پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم ) را درک کرد و در سال ۱۱۰ هجری با داشتن ۱۰۸ سال عمر، چشم از جهان فرو بست .(۱)

براستی چند تن از صحابه از چنین عمری طولانی برخوردار بوده اند؟!

گفتار یک شخصیت سیاسی در این زمینه شنیدنی است . معمر قذافی رئیس جمهور کنونی لیبی می گوید:

«کتاب مقدس موجود کنونی - تورات و انجیل - دچار تبدیل و تغییر شده و فاقد صحت است ؛ زیرا در کتاب مقدس نامی از محمد (صلی الله علیه و آله و سلم ) برده نشده ، در حالی که به یقین می دانیم نام پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم ) چنان که در قرآن آمده در تورات و انجیل نیز برده شده است ...

پس تورات و انجیل دچار تحریف شده است . می پرسیم چگونه تدوین شده اند؟ تماما مثل حدیث شریف . به این معنا که می گوئیم : سالیانی پس از عیسی (علیه السلام )، گروهی از مردم که مسیحیان به آنان فرستادگان می گویند متی ، یوحنا، مرقس و پولس آمدند و گفتند: ما انجیلی را که خداوند به عیسی فرستاد از حفظ داریم ... و این امر باعث ظهور چهار انجیل مختلف و متفاوت شد... (درباره

[شماره صفحه واقعی : ۱۲۷]

ص: ۲۵۱۸

---

۱- من له روایه فی کتب السنه ، ج ۱، ص ۵۲۷؛ تهذیب التهذیب ، ج ۵، ص ۷۱.

حدیث نیز) در قرن دوم و پس از سالیان طولانی از رحلت پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) گفتند که: احادیث پیامبر اکرم را گردآورده اند و معنای این سخن آن است که مسلمانان پس از گذشت دو سده از وفات پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) بنای ثبت احادیث را گذاشتند و پس از دو سده کسی از معاصران پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) زنده نبود تا حدیث صحیح را گرد آورد.

وقتی در دوره جمع و تدوین حدیث هیچ یک از صحابه در قید حیات نبودند، چگونه توانستند احادیث صحیح را بنویسند. چنین گردآوری به معنای تکیه کردن بر شنیده ها و معنعن بودن اسناد است، پس پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) از دنیا رفته و کسان پس از او نیز از دنیا رفته اند، آنگاه در هنگام جمع حدیث کسی مدعی می شود که پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) چنین فرموده است؟... و چنین حدیثی فاقد سند است» (۱).

می بینید که این چهره سیاسی با تشبیه روایات به کتب مقدس بخاطر تاخیر زمان تدوین از زمان حیات پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) و صحابه و احتمال راهیافت تحریف، تبدیل و خطای حافظه و فقدان اتصال سند، روایات را فاقد اعتبار می داند. ما نمی خواهیم بر گفتار قذافی صحه بگذاریم و آن را از هر جهت درست قلمداد کنیم، بلکه مقصود آن است که ممانعت از تدوین حدیث طی یک

[شماره صفحه واقعی: ۱۲۸]

ص: ۲۵۱۹

سده و شروع به تدوین پس از دو سده چنین شبهاتی را پیش می آورد.

استاد حسینی جلالی ضمن بر شمردن تشکیک در سنت نبوی به عنوان یکی از زیان های ممانعت از کتابت حدیث ، گفتار برخی از خاور شناسان را در این زمینه آورده است .

به عنوان نمونه - گلدزیهر معتقد است : تمام روایات تدوین ، مجعول است و تمام کتابهای تالیف یافته در زمینه گردآوری احادیث که منسوب به سده نخست است بر ساخته و فاقد اعتبار است . (۱)

پیدا است اگر از کتابت حدیث جلوگیری نمی شد و حلقه احادیث تا عصر پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) اتصال می داشت ، رخنه ای برای تشکیک در اعتبار سنت نبوی از سوی مستشرقان ، یا امثال معمر قذافی ایجاد نمی شد.

## ۲. رهیافت وضع در روایات

پدیده وضع و جعل یکی از تلخ ترین حوادث فرهنگی در تاریخ اسلام است که در حقیقت جنگی بود از دین علیه دین ، آنچه جااعلان حدیث بر می ساختند، روایاتی بود که بخاطر انتساب ظاهرشان به پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) از قداست و اعتبار کاملی برخوردار بودند، با این حال به مشابه تیشه هایی بودند که پیوسته در حال قطع ریشه اسلام و تخریب مبانی عقیدتی و اخلاقی اسلام به کار بسته می شدند.

بررسی تاریخ جعل حدیث ، حقایق بسیار ناگواری را به دست می دهد. به عنوان مثال در میان عوامل و انگیزه های جعل حدیث از انگیزه الحاد و ستیز عقیدتی با دین نام می برند. (۲) و روایاتی را که تنها این گروه با چنین انگیزه ای بر ساخته

[شماره صفحه واقعی : ۱۲۹]

ص: ۲۵۲۰

---

۱- تدوین السنه الشریفه ، ص ۵۲۸ - ۵۳۲.

۲- المجروحین ، ج ۱، ص ۶۲؛ کتاب الموضوعات ، ج ۱، ص ۱۸.

اند، حدود چهارده هزار روایت بر شمرده اند.<sup>(۱)</sup>

و معروف است وقتی که محمد بن سلیمان زندیق معروف ابن ابی العوجاء را دستگیر کرده و حکم اعدام او را صادر کرد، او چنین اعتراف کرد: «به خدا قسم میان شمار چهار هزار روایت جعل کرده ام که در میان آنها حلال را حرام و حرام را حلال معرفی کرده ام، و در روز روزه شما را به افطار و در روز افطار شما را به روزه واداشتم.»<sup>(۲)</sup>

حال اگر سایر انگیزه ها؛ هم چون انگیزه های مذهبی، سیاسی، اخلاقی و... را به این انگیزه، یعنی ستیز دینی بیافزاییم با انبوه زیادی از روایات مجعول برخورد خواهیم کرد.<sup>(۳)</sup> از این رو اگر می خوانیم که بخاری از میان ششصد هزار روایت تنها بیش از هفت هزار روایت را برگزید و در صحیح خود گرد آورد و مالک از میان صد هزار روایت تنها سه هزار روایت، ابو داود از میان پانصد هزار حدیث تنها پنج هزار و دویست روایت، مسلم از میان سیصد هزار روایت تنها هفت هزار و دویست حدیث، و احمد بن حنبل از میان هفتصد و پنجاه هزار روایت، حدود سی هزار حدیث و... را آورده اند؛ جای شگفتی نخواهد داشت.

با صرف نظر از روایات ضعیف و موضوعی که در این جوامع روایی وجود دارد، و به رغم آن که بسیاری از روایات مجعول از صفحه تاریخ محو شده است، یکی از محققان معاصر اهل سنت در مقدمه کتاب «موسوعه الاحادیث و الآثار و الضعیفه و الموضوعه» هفتاد و هشت عنوان کتاب در زمینه تبیین

[شماره صفحه واقعی : ۱۳۰]

ص: ۲۵۲۱

۱- کتاب الموضوعات، ج ۱، ص ۲۰.

۲- کتاب الموضوعات، ج ۱، ص ۳۷، احادیث اعم المومنین عائشه، ج ۲، ص ۳۲۷.

۳- برای تفصیل بیشتر ر.ک: الوضع فی الحدیث، ج ۱، ص ۲۶۵ - ۲۸۰؛ اصول الحدیث، ص ۱۳۲ - ۱۳۳.



همه اینها نشان گر گوشه هایی از گستردگی دامنه پدیده شوم جعل و وضع روایات است. حال باید صادقانه پرسید: اگر خلفاء با نقل و کتابت حدیث مخالفت نمی کردند و این میراث گرانسنگ به صورت اسنادی مکتوب در می آمد، آیا حدیث با چنین گستردگی جعل روبرو می شد؟ آیا اگر خلفاء، خیر خواهی دین و مسلمانان می بودند، نمی بایست در می یافتند که هزاران دشمن خارجی و داخلی، اعم از زنادقه یهود، فرقه سازان و... در کمین فرصت مناسبی برای تخریب پایه های دین اند؟ آیا آنان قرآن نخوانده بودند که خداوند در بلندترین آیه تنها برای جلوگیری از خطا و اشتباه و فراموشی از مسلمانان می خواهد که به هنگام قرض دادن به یکدیگر آن را مکتوب ساخته و حتی به امضای شاهدانی برسانند؟! (۲)

به عبارت روشن تر حتی اگر خطر جعل جاعلان وجود نداشت، خطر فراموشی و خطا در نقل روایت - که طبیعی هر انسانی است - نگارش حدیث را ضروری می ساخت. چگونه است که خلفاء برای کتابت قرآن به رغم نگاهشسته بودن آن در زمان پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) به صورت صحف و گردآوری آن به صورت مصحف خود را به زحمت انداختند، تا آنجا که عثمان پس از مشورت با صحابیان مصاحف پراکنده را در آتش سوزاند، (۳) با آن که شمار زیادی از مسلمانان حافظ قرآن بودند و احتمال خطا و جعل بخاطر اعجاز ساختاری و نیز تضمین الهی در آن وجود نداشت. اما درباره حدیث نه تنها به کتابت و تدوین

[شماره صفحه واقعی: ۱۳۱]

ص: ۲۵۲۲

۱- موسوعه الاحادیث و الآثار الضعیفه و الموضوعه، ج ۱، ص ۲۰۹ - ۲۱۱.

۲- سوره بقره، آیه ۲۸۲.

۳- برای تفصیل بیشتر ر.ک: مناهل العرفان، ج ۱، ص ۲۶۰؛ التمهید فی علوم القرآن، ج ۱، ص ۳۳۸ - ۳۵۴.

آن تشویقی به عمل نیاوردند، بلکه با شدت و با استفاده از تمام قدرت مانع انتشار و ثبت آن شدند؟! آیا آنان و کسانی که کار خیانت آلودشان را توجیه کرده اند، در پیشگاه تاریخ پاسخی در خور دارند؟!

برخی از محققان منصف اهل سنت خود به این حقیقت اذعان کرده اند که منع تدوین حدیث زمینه ساز راهیافت جعل حدیث شده است .

محمد ابوریه در این باره می نویسد:

«از جمله آثار تاخیر تدوین حدیث تا سال های آغازین سده دوم ، گسترش بدون حد و مرز و بدون ضابط باب وضع و گسترش دروغ بود. تا بدانجا که شمار روایات مجعول به هزاران روایت رسید و بسیاری از آنها در میان و نگاشته های مسلمانان در شرق و غرب جهان اسلام راه یافت.» (۱)

### دوره دوم : تدوین جوامع روایی

#### اشاره

مهم ترین و نقش آفرین ترین دوره در میان ادوار حدیثی اهل سنت ، دوره دوم است که در آن جوامع روایی اهل سنت به عنوان میراث حدیثی آنان فراهم آمد؛ زیرا تمام ادوار پسین تا دوران معاصر به گونه ای متأثر از این دوره و کتابهای نگاشته شده در این دوره است . ظهور کتابهای حدیثی ، همچون «موطا مالک» ، «مسند احمد بن حنبل» ، «صحیح بخاری» ، «صحیح مسلم» و... مربوط به این دوره است .

اینک به بررسی این کتابها و مولفان آن می پردازیم :

#### ۱. موطاء مالک بن انس (م ۱۷۹)

مالک بن انس در سال ۹۳ هجری در مدینه به دنیا آمد و در سال ۱۷۹ هجری در همین شهر چشم از جهان فرو بست . (۲) او در مدینه از حضور اساتید و مشایخ حدیثی ناموری

[شماره صفحه واقعی : ۱۳۲]

ص: ۲۵۲۳

۱- اءضواء علی السنه المحمديه ، ص ۱۲۱.

۲- تاریخ الاسلام ، ج ۱۱ ، ص ۳۱۸.

که جزء بزرگان تابعان بودند. همچون: ربیعہ الرای، ابن شہاب زہری، زید بن اسلم، یحیی بن سعید انصاری و... بهره جست (۱) او هم چنین مدتی از محضر امام صادق (علیه السلام) بهره گرفت و پیوسته آن حضرت را به کثرت عبادت می ستود. (۲) مالک یکی از ائمه چهارگانه فقه اهل سنت و بنیان گذار فقه مالکی است. تکیه بر سنت پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) و تا حدود زیادی پرهیز از رأی و قیاس از ویژگی های فقه اوست. (۳)

مالک، کتاب موطا را در پاسخ به درخواست منصور عباسی نگاشت. شافعی چنین نقل می کند:

«منصور در سال ۱۴۸ هجری به مدینه آمد و مالک بن انس را طلبید و به او گفت: مردم در عراق دچار اختلاف شده اند از تو می خواهیم که کتابی برای مردم فراهم آوری تا باعث اجتماع و اتحاد مردم شود. مالک در پاسخ منصور - خلیفه عباسی - اقدام به تدوین موطا نمود.» (۴)

او از میان صد هزار حدیث ده هزار روایت را انتخاب کرد و برای تنقیح روایات، پیوسته به آنها مراجعه می کرد و با محک قرآن و حدیث می سنجد تا آن که بالاخره شمار روایات به سه هزار روایت، تقلیل یافت.

از نگاه برخی از محققان اگر مالک فرصتی دیگر می یافت، در پی مراجعه مکرر همه روایات کتابش را حذف می کرد. (۵)

مالک، پس از نگاشتن کتاب خود آن را بر فقهای مدینه عرضه کرد و بخاطر کوشش زیادی که در تنقیح و پیراسته ساختن کتاب خود به عمل آورد،

[شماره صفحه واقعی: ۱۳۳]

ص: ۲۵۲۴

- 
- ۱- سیر اعلام انبلاء، ج ۸، ۴۹، در این میان ابوبکر عبدالله بن یزید معروف به ابن هرمز (م ۱۴۸) بیشترین تأثیر در تربیت علمی او داشته است. ر.ک: موطا مالک، ج ۱، ص ۲۰.
  - ۲- امای صدوق، ص ۱۳۴؛ الخصال، ج ۱، ص ۱۶۷.
  - ۳- حلیه الاولیاء، ج ۶، ص ۳۲۴ - ۳۲۶.
  - ۴- اضواء علی السنه المحمدیه، ص ۳۱۳.
  - ۵- اضواء علی السنه المحمدیه، ص ۳۱۰ - ۳۱۱.

نام آن را موطا گذاشت که به معنای کتاب منقح و آماده است. (۱).

مالک خود گفته است :

«پس از تالیف کتاب آن را بر هفتاد تن از فقهای مدینه عرضه کردم و چون همگی در محتوای کتاب با من موافقت داشتند آن را موطا (به معنای موافقت شده) نامیدم». (۲).

کتاب موطا، کهن ترین کتاب روایی تدوین یافته اهل سنت است که در سده دوم نگاشته شده و به دست ما رسیده است. ابوریه به نقل از ابهری آورده است که مالک در این کتاب ۱۷۲۰ روایت آورده که از آن میان ۶۰۰ حدیث مسند، ۲۲۲ حدیث مرسل، ۶۱۳ حدیث موقوف (= گفتار صحابه) و ۲۸۵ روایت گفتار تابعان (= مقطوع) است. (۳).

با توجه به قدمت این کتاب و پدیده استنساخ، نسخه های موطا دچار اختلاف شده است که شمار آن را تا سی نسخه گفته اند. (۴) بنا به نقل سیوطی که خود از شارحان موطا است، مشهورترین نسخ موطا چهارده نسخه است که از میان آنها معروف ترین نسخه ها، عبارتند از: ۱. نسخه یحیی بن یحیی؛ ۲. نسخه محمد بن حسن شیبانی؛ ۳. نسخه ابو مصعب زهری؛ ۴. نسخه ابن وهب (۵) و از میان آنها نسخه یحیی بن یحیی لثی (م ۲۳۴) را صحیح ترین نسخه دانسته اند. (۶).

کتاب موطا بخاطر جایگاه علمی و فقهی مالک در میان اهل سنت - و نیز دقت مولف در نگارش - از احترام ویژه ای برخوردار است. شافعی معتقد است: صحیح ترین کتابها در زمین پس از قرآن، موطا مالک است. (۷) و دهلوی کتاب «موطا» و «صحیح بخاری»

[شماره صفحه واقعی: ۱۳۴]

ص: ۲۵۲۵

- 
- ۱- راویان مشترک، ج ۲، ص ۷۷۷. به نقل از شرح زرقانی بر موطا، ج ۱، ص ۱۲.
  - ۲- مقدمه موطا، ج ۱، ص ۴؛ الحدیث و المحدثون، ص ۲۴۶.
  - ۳- اءضواء علی السنه المحمديه، ص ۳۱۱. شمار روایات کنونی موطا به مراتب بیش تر این رقم است.
  - ۴- تاریخ عمومی حدیث، ص ۱۲۴. برخی از دانشمندان؛ همچون دارقطنی و ابو الولید باجی، کتابی با عنوان «اختلاف الموطا» نگاشتند.
  - ۵- برای تفصیل بیشتر ر.ک: موطا مالک، ج ۱، ص ۱۰ - ۱۶.
  - ۶- برای تفصیل بیشتر، ر.ک: موطا مالک، ج ۱، ص ۱۶.
  - ۷- برای تفصیل بیشتر ر.ک: موطا مالک، ج ۱، ص ۴؛ اءضواء علی السنه المحمديه، ص ۳۱۰.

و «مسلم» را در بالاترین سطح اعتبار می شناسد. (۱)

عالمان اهل سنت بر موطا مالک شرح هایی نگاشته اند که از جمله آنها می توان به شروح ذیل اشاره کرد: دو شرح مطول و مختصر جلال الدین سیطوی بر موطا به نام های: ۱. کشف المغطاء فی شرح الموطا ۲. تنویر الحوالک فی شرح و موطاء مالک و شرح عبد الباقي زرقانی از عالمان مصری در سده یازدهم .

کتاب موطا مالک بخاطر آوردن روایات مرسل ، و نیز جانبداری از مکتب نقل گرایان در برابر مکتب عقل گرایان عراق و... مورد نقل قرار گرفته است. (۲)

موطا مالک دارای ۳۰۹۱ روایت و در دو جلد منتشر شده است .

## ۲. مسند احمد بن حنبل (م ۲۴۱)

### اشاره

احمد بن حنبل که از نظر نسب از مردم مرو خراسان به شمار می رود، در سال ۱۶۴ هجری در بغداد به دنیا آمد. و در سال ۳۴۱ در همین شهر چشم از جهان فرو بست. (۳) او تحصیل خود را در این شهر دنبال کرد و برای فراگیری دانش بیشتر به شهرهای مختلف ؛ همچون مدینه ، بصره ، کوفه و... مسافرت نمود و از درس اساتید و مشایخ حدیث ؛ هم چون وکیع ، سفیان بن عیینه ، هشیم بن بشیر، قاضی ابو یوسف ، شافعی و... بهره جست (۴) احمد بن حنبل بنیان گذار فقه حنبلی و یکی از امامان چهارگانه فقه اهل سنت است . او بنا به نقل ابن ندیم ، ۱۳ کتاب به رشته تحریر در آورد که «المسند» و «العلل» مهم ترین آنها به شمار می روند. (۵)

او بخاطر اعتقاد به قدیم بودن قرآن ،، از سوی مامون و بویژه معتصم عباسی متحمل

[شماره صفحه واقعی : ۱۳۵]

ص: ۲۵۲۶

۱- اضرء علی السنه المحمدیه ، ص ۳۱۰.

۲- علم حدیث ، ص ۳۶.

۳- سیر اعلام النبلاء، ج ۱۱، ص ۱۸۰.

۴- ذهبی شمار زیادی از اساتید او را نام برده است . ر.ک : همان ، ص ۱۸۰ ۱۸۱.

۵- الفهرست ، ص ۲۸۵؛ الاعلام ، ج ۱، ص ۲۰۳.

تازیانه و زندان شد، اما پس از حاکمیت متوکل و پایان بخشیدن به حاکمیت علمی معتزله، از جایگاه احترام آمیز ویژه ای برخوردار شد و عقاید و فقه او به سرعت انتشار یافت. (۱)

با توجه به این که در اواخر سده دوم، گرایش ویژه ای به مسند نویسی در میان محدثان پدیدار شد و کسانی؛ همچون سلیمان بن جارود طیالسی (م ۲۰۴)؛ عییدالله بن موسی (م ۲۱۳)؛ عثمان بن ابی شیبیه (م ۲۳۹)؛ به مسند نویسی روی آوردند، احمد بن حنبل با توجه به گستردگی روایاتی که به آنها دست یافته بود، اقدام به تدوین مسند نمود.

او روایات مسند را از میان هفتصد و پنجاه هزار روایت انتخاب کرد و پیوسته به نوشتن و گردآوری آنها در بر گه هایی که حکم چرکنویس داشت اقدام کرد. سپس بخاطر احساس پایان یافتن عمر آنها را بر فرزندان و نزدیکان خود خواند و پیش از پالایش و ویرایش آنها از دنیا رفت. آنگاه فرزندش عبدالله و نیز شاگردش قطیعی روایاتی بر آن افزودند و مسند به صورت کنونی درآمد. (۲)

شمار روایات مسند بر اساس چاپ های اخیر انجام شده ۲۷۷۱۸ (بر اساس چاپ دار الفکر) یا ۲۷۵۱۹ (بر اساس چاپ دار الحدیث) است.

المسند الاحمد فیما يتعلق بمسند اءحمد از ابن جزری و عقود الزبرجد علی مسند الامام احمد از سیوطی از شرح های مسند ابن حنبل اند. (۳)

### مسند ابن حنبل در بوته نقد

به رغم آن که احمد بن حنبل از اعتبار مسند خود دفاع کرده و گفته است: «من این کتاب را به عنوان راهنمای مسلمانان تدوین کردم که اگر مردم در سنتی از رسول خدا

[شماره صفحه واقعی: ۱۳۶]

ص: ۲۵۲۷

۱- سیر اعلام النبلاء، ج ۱۱، ص ۲۲۲؛ تاریخ الاسلام، ج ۱۸، ص ۱۶.

۲- مسند نویسی، ص ۳۳۳ - ۳۳۴ به نقل از ابن جزری و سفارینی.

۳- برای تفصیل بیشتر ر.ک: مسند نویسی، ص ۳۵۰ - ۳۵۱.

(صلی الله علیه و آله و سلم) اختلاف کردند به آن مراجعه کنند و اگر در آن نیافتند، باطلش انگارند» (۱). اما بر این کتاب نقدهایی وارد شده است، از جمله:

۱. کتاب مسند در زمان حیات مولف و با نظارت خود او تکمیل و تنقیح نشد. فزونی هایی که توسط فرزند ابو عبدالله و نیز شاگردش ابوبکر قطیعی انجام گرفته، شاهد آن است. این امر از اتقان کتاب می کاهد، بویژه آن که گفته اند در زیادات «قطیعی» احادیث موضوع نیز راه یافته است. (۲)

۲. از آنجا که احمد بن حنبل خود تصریح می کند، که ما به عکس روایات حلال و حرام (احکام) در روایات فضائل تسامح می کنیم و در صحت سند سخت گیری روا نمی داریم. (۳) از اعتبار این دست از روایات کاسته می شود؛ زیرا همین تسامح عملاً به انعکاس روایات مجعول می انجامد.

بر این اساس شماری از صاحب نظران همچون زین الدین عراقی بر وجود روایات ضعیف در مسند احمد بن حنبل و تا حدودی روایات مجعول پای فشرده اند. (۴)

محمود ابو ریه پس از نقل دیدگاه های صاحب نظران درباره مسند چنین آورده است:

«این ها نقطه نظرات عالمان نامداری بوده که ذکر آنها را درباره مسند احمد مناسب دیدم و همین مقدار برای معرفی مسند و ارزش و اعتبار آن بسنده است و نشان می دهد، به عکس آنچه مشهور است، مسند جزء منابعی است که نمی توان به آن اعتماد، یا استدلال کرد و حکم آن بسان سایر مسانید است.» (۵)

### ۳. صحیح محمد بن اسماعیل بخاری (م ۲۵۶)

#### اشاره

ابو عبدالله محمد بن اسماعیل بخاری در سال ۱۹۴

[شماره صفحه واقعی: ۱۳۷]

ص: ۲۵۲۸

۱- اءضواء علی السنه المحمديه، ص ۳۴۵؛ خصایض المسند، ص ۲۱.

۲- ر.ک: مسند نویسی، ص ۳۳۴ - ۳۳۵.

۳- اءضواء علی السنه المحمديه، ص ۳۴۴.

۴- تدریب الراوی، ج ۱، ص ۱۷۱؛ القول المسدد، ص ۳ - ۴.

۵- اءضواء علی السنه المحمديه، ص ۳۴۷.

هجری در بخارا به دنیا آمد. او بخشی از تحصیلات خود را در موطن خود دنبال کرد، و از آنجا که پدرش پس از درگذشت ، ثروت زیادی برای او به ارث گذاشت او با استفاده از این ثروت برای تکمیل معلومات و استفاده از مشایخ حدیث به شهرهای مشهور در خراسان ، عراق ، حجاز و شام مسافرت نمود.(۱) او بخاطر حفظ احادیث زیاد و تبحر در زمینه حدیث شناسی مورد تکریم عالمان عصر خود قرار گرفت . او از اساتید و مشایخ بزرگ عصر خود همچون : ابو زرعه رازی ، احمد بن حنبل ، یحیی بن معین و اسحاق بن راهویه حدیث آموخت .(۲)

بخاری پس از مسافرت های مکرر، در سال ۲۵۶ به زادگاه خود بازگشت و در سال ۲۵۶ هجری در خرتنگ یکی از روستاهای سمرقند وفات یافت .(۳)

بخاری خود درباره انگیزه فراهم آوردن صحیح گفته است : روزی نزد استاد خود اسحاق بن راهویه بودیم که گفت : چه می شد اگر کتاب مختصری درباره سنت صحیح رسول اکرم فراهم می کردید. این امر در دلم نشست و شروع به گردآوری جامع روایی صحیحی نمودم و صحیح خود را از میان ششصد هزار روایت گرد آوردم.(۴)

او می گفت : من صد هزار حدیث صحیح و صد هزار حدیث غیر صحیح را در حفظ دارم (۵) و این امر نشان گر کثرت روایات در عصر بخاری و نیز ضعیف و جعلی بودن بسیاری دیگر از روایات است .

ابن حجر درباره انگیزه بخاری معتقد است :

چون بخاری مسانید را ملاحظه کرد، به این نتیجه رسید که روایات صحیح و ضعیف در آنها درهم آمیخته ،

[شماره صفحه واقعی : ۱۳۸]

ص: ۲۵۲۹

- 
- ۱- تاریخ مدینه دمشق ، ۵۲ ، ص ۵۰؛ تذکره الحفاظ، ج ۲، ص ۵۵۵؛ سیر اعلام النبلاء، ج ۱۲، ص ۳۹۲.
  - ۲- تاریخ مدینه دمشق ، ج ۵۲، ص ۵۰؛ سیر اعلام النبلاء، ج ۱۲، ص ۳۹۴؛ ۳۹۶.
  - ۳- تاریخ مدینه دمشق ، ج ۵۲، ص ۵۶.
  - ۴- سیر اعلام النبلاء، ج ۱۲، ص ۴۰۱؛ مقدمه فتح الباری ، ص ۵.
  - ۵- تذکره الحفاظ، ج ۲، ص ۵۵۶.



به گونه ای که تمییز میان آنها برای همگان میسر نیست ، از این رو تصمیم گرفت از میان هزاران حدیث ، احادیث صحیح را گردآوری کند تا برای کسی جای تردید نماند. (۱)

بخاری بر اساس شرائطی روایات خود را انتخاب کرد که عبارتند از: اتصال سند تا طبقه صحابه ، عدالت و ضابطه بودن راویان . او گرچه بر این شرائط تصریح نکرده ، اما این شرائط از شیوه او در کتاب قابل برداشت است. (۲)

او نگارش کتاب خود را در حرم پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم ) آغاز کرد و برای تکمیل کار، شانزده سال در بصره و شهرهای دیگر درنگ نموده و سپس آن را در زادگاه خود به پایان رسانده است .

می گویند: او برای انتخاب هر حدیث ، اول غسل می کرد، آنگاه استخاره می نمود، سپس دو رکعت نماز به جای می آورد. (۳)

بنا به قرائنی بخاری کتاب خود را بر احمد بن حنبل ، یحیی بن معین ، علی بن مدینی و شماری دیگر از محدثان عرضه کرد و آنان به استثنای چهار حدیث بر صحت سایر روایات گواهی دادند. (۴)

بخاری خود از حجیت و صحت روایات صحیح خود دفاع کرده و گفته است : «این کتاب میان من و خدایم حجت است . من جز حدیث صحیح در آن نیاورده ام». (۵)

صحیح بخاری در میان عالمان اهل سنت از جایگاه بس ممتازی برخوردار است ، به گونه ای که آن را تالی تلو قرآن و صحیح ترین کتابها، صحیح بخاری است. (۶)

ابن حجر در مقدمه شرح خود بر صحیح بخاری در فصلی از اصح بودن صحیح بخاری در زمینه حدیث دفاع

[شماره صفحه واقعی : ۱۳۹]

ص: ۲۵۳۰

- 
- ۱- مقدمه فتح الباری ، ص ۵.
  - ۲- مقدمه فتح الباری ، ص ۷! ۸؛ اصول الحدیث ، ص ۳۱۲! ۳۱۳.
  - ۳- علم حدیث ، ص ۳۴، به نقل از مقدم التاج ، ج ۱، ص ۱۵؛ مقدمه جامع الاءصول ، ج ۱، ص ۱۸۶.
  - ۴- الحدیث ، و المحدثون ، ص ۳۷۸.
  - ۵- الحدیث و المحدثون ، ص ۳۷۸.
  - ۶- مقدمه ابن صلاح ، ص ۲۰.

کرده است. (۱)

نووی می نویسد: «علماء به یکصدا معتقداند که صحیح ترین کتابها پس از قرآن صحیح بخاری و صحیح مسلم است و امت همگی این دو کتاب را پذیرفته اند و کتاب بخاری در مقایسه با صحیح مسلم صحیح تر و فائده اش بیشتر است». (۲) ذهبی نیز شبیه چنین سخنی را ابراز کرده است. (۳)

از این عبارات ها که از زبان مشهورترین عالمان و محدثان اهل سنت ارائه شده می توان برداشت کرد که همگان صحیح بخاری را پس از قرآن معتبرترین کتاب می شناسند و از صحیح مسلم در مرتبه سوم یاد می کنند.

صحیح بخاری بنا به تحقیق فواد عبدالباقی دارای ۷۵۶۳ روایت است .

### عوامل اعتبار «صحیح بخاری» نزد عالمان اهل سنت

به نظر می رسد عوامل ذیل در برخورداری صحیح بخاری از اعتباری بس رفیع نزد عالمان اهل سنت نقش داشته است :

۱. قدمت کتاب ؛ چنان که بیان شد پیش از صحیح بخاری دو کار برجسته در زمینه گردآوری احادیث انجام گرفت که عبارت بودند از: موطا مالک و مسند احمد بن حنبل .

موطا مالک بخاطر فقدان جامعیت و برخورداری از صبغه اجتهادی و نیز مسند احمد بن حنبل به خاطر برخورداری از روایات ضعیف و موضوع ! چنان که تبیین شد! نتوانستند از جایگاه ممتاز صحیح بخاری برخوردار باشند. بنابراین باید اذعان کرد که صحیح بخاری جامع ترین و در عین حال متقن ترین کتابی است که در دیرپاترین تاریخ تدوین حدیث ؛ یعنی در نیمه اول سده سوم فراهم آمد.

۲. محتوای صحیح ؛ کسانی که بخاری را تا سرحد تالی تلو قرآن بالا برده و آن را پس از کتاب الهی اصح کتب

[شماره صفحه واقعی : ۱۴۰]

ص : ۲۵۳۱

---

۱- مقدمه ابن صلاح ، ص ۸۷.

۲- شرح مسلم ، ج ۱، ص ۱۴.

۳- سیر اعلام النبلاء، ج ۱۲، ص ۴۷۰.

معرفی کرده اند با مراجعه میدانی به روایات صحیح دریافته اند که کتاب صحیح همان رنگ و بویی را دارد که آنان طالب اند! او نه بسان احمد بن حنبل روایات فضایل اهل بیت علیهم السلام را آورده و نه مثل حاکم نیشابوری چندان دم از محبت خاندان پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) زده است و نه هم چون جارالله زمخشری به مذهب اعتزال گرایشی نشان می دهد. وقتی بخاری پس از غسل، استخاره و نماز چنان زیبا روایات مربوط به تاریخ اسلام و خلفاء را می چیند که نه سیخ بسوزد و نه کباب - و بر پیشانی طرفداران مکتب خلفاء، چین و شکنی ننشیند - چرا کتاب او اصح کتب شناخته نشود!

## صحیح بخاری و نقدها

### اشاره

به رغم دفاع بخاری از صحت روایات صحیح خود و نیز تاکید بسیاری از عالمان اهل سنت بر اصح بودن صحیح بخاری پس از قرآن، نقدهای قابل توجهی بر این کتاب شده است:

## الف ( ضعف های سندی صحیح بخاری

با آن که درباره روایاتی که بخاری در صحیح آورده، گفته شده است: «کل من روی عنه البخاری فقد جاوز القنطره؛ هر کس که بخاری از او نقل کرده باشد از پل (جرح و تعدیل رجالیان) گذشته است»<sup>(۱)</sup>. اما واقعیت نشان می دهد که او از افراد فاسق و فاجر، خارجی و ناصبی، و دین به دنیا فروخته؛ هم چون، عمرو بن عاص، مروان بن حکم، ابو سفیان، معاویه، مغیره بن شعبه، عبدالله بن عمرو بن عاص، نعمان بن بشیر! که تا آخرین لحظه ملازم

[شماره صفحه واقعی: ۱۴۱]

ص: ۲۵۳۲

---

۱- مقدمه فتح الباری، ص ۳۸۱؛ الکشف الحیث، ص ۱۱۲؛ الصحیح من السیره، ج ۱، ص ۲۶۰.

معاویه و فرزندش یزید بود و در تمام جرائم آنان شرکت داشت! ابو هریره، عبدالله بن عمر، ابو موسی اشعری، عبدالله بن زبیر، عمران بن حطان - که از روسای خوارج و از خطبای آنان بود - عروه بن زبیر، عکرمه - حامل انتشار مذهب خوارج و ابا ضیه در مغرب - و... روایات فراوانی نقل کرده است. اما از افراد صادق و سرچشمه معارف اسلامی و معلم فرهنگ غنی اسلام و حدیث، یا اصلاً حدیث نقل نکرده و یا اگر هم نقل کرده نسبت به دیگران بسیار ناچیز و کم است. مثلاً از ابو هریره که سال به سال مصاحب پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) بود ۴۴۶ حدیث، از عبدالله بن عمر ۲۷۰ حدیث، از عائشه ۲۴۲ حدیث، و از ابو موسی اشعری ۵۷ حدیث و از انس بن مالک بیش از ۲۰۰ حدیث نقل کرده، ولی از علی (علیه السلام) که باب مدینه العلم بود ۱۹ حدیث و از زهرا دختر پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) تنها یک حدیث نقل کرده است و از دیگر اهل بیت و علویین و از امام حسن (علیه السلام) که هم سن عبدالله بن زبیر بود، و زید بن علی که دارای مسند و امام فرقه زیدیه است و امام صادق (علیه السلام) که بیشترین سهم را در ترویج فرهنگ اسلامی در دانشگاه مدینه پس از پدر بزرگوارش امام باقر (علیه السلام) داشت و امام کاظم و امام رضا (علیه السلام) که از نظر

[شماره صفحه واقعی: ۱۴۲]

ص: ۲۵۳۳

دانش و معرفت اسلامی شهره آفاقند، و امام جواد و امام هادی که هم عصر او بودند و هر کدام مرجع علوم، معارف و حدیث اسلامی به شمار می آمدند، حتی یک حدیث نقل کرده است. (۱)

علامه شرف الدین می نویسد:

«از همه زشت تر آن که بخاری در صحیح خود به ائمه اهل بیت علیهم السلام احتجاج نکرده است؛ زیرا هیچ روایتی را از صادق، کاظم، رضا، جواد، هادی، زکی عسکری (علیه السلام)، در حالی که معاصر آنان بود نقل نکرد، چنان که از حسن بن حسن، زید بن علی بن حسین، یحیی بن زید، نفس زکیه... و نه دیگر بزرگان عترت طاهره و گل های باغ زهرا؛ بسان عبد الله بن حسن و علی بن جعفر عریضی و دیگران، هیچ حدیثی نقل نکرده است. و حتی یک حدیث از سبط اکبر و ریحانه پیامبر اکرم و سرور جوانان بهشت حسن مجتبی (علیه السلام) نیاورده است، در حالی که گفتار پرچمدار خوارج که بیشترین دشمنی را با اهل بیت علیهم السلام داشت؛ یعنی عمران بن حطان را آورده است، همو که در تمجید ابن ملجم و ضربت زدن او به علی (علیه السلام) چنین سروده است:

یا ضربه من تقی ما اراد بها الایلیبلغ من ذی العرش رضوانا

چه ضربتی بود از آن پرهیزکار! که از آن جز رسیدن به رضایت خداوند هدفی نداشت.

انی لاءذکره یوما فاءحسبه او فی البریه عند الله میزاننا

روزی او (ابن ملجم) را به یاد آوردم و می پندارم

[شماره صفحه واقعی: ۱۴۳]

ص: ۲۵۳۴

که سنگین ترین میزان نزد خداوند از آن اوست. (۱)

علامه محمد حسن مظفر در کتابی تحت عنوان: الافصاح عن رجال احوال الصحاح از ۳۶۸ راوی نام می برد که حداقل به استاد دو تن از رجالیان معروف اهل سنت به شدت مورد طعن و ضعف قرار گرفته اند. (۲)

گذشته از عالمان شیعی، صحیح بخاری از جهت ذکر راویان ضعیف، از سوی بزرگان اهل سنت نیز مورد انتقاد قرار گرفته است.

ابن حجر می گوید: «حفاظ در یکصد و ده حدیث بخاری تشکیک کرده و آنها را فاقد صحت می دانند و هشتمین تن از چهارصد راویانی که منحصر در صحیح بخاری آمده تضعیف شده اند. او خود در مقدمه جلد دوم شرح خود بر بخاری، اسامی چهارصد تن از راویان ضعیف و علت ضعف آنها را از نگاه رجالیان آورده است.» (۳)

حافظ زین الدین عراقی پس از ذکر سخن محمد بن طاهر که گفت: - بخاری و مسلم شرط کرده اند، تنها روایاتی که وثاقت راویان آن اتفاق نظر بوده و تا صحابی مشهور متصل است را آورده اند - می گوید: «این سخن، سخن درستی نیست؛ زیرا نسایی گروهی از راویان بخاری و مسلم، یا هر کدام از آنان را تضعیف کرده است.» (۴)

بدرالدین عینی می گوید: «در صحیح بخاری گروهی ذکر شده اند که برخی از رجالیان متقدم آنان را تضعیف کرده اند.» (۵)

## ب) ضعف هایی محتوایی صحیح بخاری

گذشته از اشکالهای پیش گفته، مهم ترین نقد بر صحیح بخاری انعکاس روایاتی است که از هر جهت با فرهنگ و آموزه های قرآن و اهل بیت علیهم السلام حتی از دیدگاه برخی از

[شماره صفحه واقعی: ۱۴۴]

ص: ۲۵۳۵

---

۱- اءضواء علی السنه المحمديه، ص ۳۲۷، به نقل از الفصول المهمه فی تالیف الممه، ص ۱۵۹ و ۱۶۸. همچنین ر.ک: المراجعات، ص ۴۱۵؛ النص و الاجتهاد، ص ۵۲۷؛ معالم المدرسین، ج ۲، ص ۳۹؛ دراسات الحدیث و المحدثین، ص ۱۶۱! ۱۹۱.

۲- علم حدیث، ص ۳۵۳.

۳- اءضواء علی السنه المحمديه، ص ۳۱۷، به نقل از فتح الباری، ج ۲، ص ۸۱.

۴- اءضواء علی السنه المحمديه، ص ۳۱۷، به نقل از فتح الباری، ج ۲، ص ۳۲۵.

۵- اءضواء علی السنه المحمديه، ص ۳۱۷، به نقل از فتح الباری، ج ۲، ص ۳۲۵.

صاحب نظران اهل سنت مخالفت است. از سوی دیگر قداست و جایگه رفیع این کتاب در میان جامعه دینی اهل سنت باعث شد تا این روایات مورد استناد و اعتنای بسیاری از پژوهشگران قرار گیرد.

بدون تردید اگر مدعی باشیم که صحیح بخاری در شکل دهی به بسیاری از اندیشه های ناصواب کلامی و فقهی و دور ساختن امت اسلامی از فرهنگ ناب اسلامی و قرآنی به عنوان مهم ترین منبع روایی، بیشترین نقش را داشته است، سخنی از روی گزاف نخواهد بود.

«صحیح بخاری» در بُعد توحید، از خدایی یاد می کند که دارای جسم، اعضاء و جوارح و قابل رویت است و مانند موجودات عادی، محل اعراض و صفات قابل زوال است. و در بعد نبوت از پیامبرانی یاد می کند که دروغ می گویند، غذای حرام می خورند، زن باره اند، برای فرار از مرگ، چشم عزرائیل را می کنند، با حال جنابت نماز می خوانند، اشتباه کار و فراموش خاطرانند، در نبوت خود تردید دارند، مورد سحر ساحران قرار می گیرند... و در ابعاد دیگر، قرآن را تحریف شده معرفی می کند. مباشرت با حائض را جائز می شمرد و غنا را مباح معرفی می کند. (۱)

الکواکب الدراری از شمس الدین کرمانی (م ۷۸۶)، فتح الباری فی شرح صحیح البخاری از ابن حجر عسقلانی (م ۸۵۲)؛ و عمده القاری فی شرح صحیح البخاری از بدر الدین عینی (م ۸۵۵) از مهم ترین شرح های صحیح بخاری به شمار می روند.

#### ۴. صحیح مسلم بن حجاج قشیری (م ۲۶۱)

#### اشاره

ابوالحسین مسلم بن حجاج قشیری نیشابوری در سال ۲۰۴ هجری در نیشابور به

[شماره صفحه واقعی: ۱۴۵]

ص: ۲۵۳۶

---

۱- علم حدیث، ص ۳۵۶، برای آگاهی بیشتر از این دست از روایات ر.ک: نجمی، محمد صادق، سیری در صحیحین.

دنیا آمد و در سال ۲۶۱ هجری در همین شهر وفات یافت. (۱) وی تحصیل خود را در زادگاه خود پی گرفت و سپس برای تکمیل علم آموزی خود به شهرهای مختلف در عراق، حجاز، شام و مصر مسافرت کرد. او حدیث را از محضر اساتید نامداری؛ مانند یحیی بن یحیی، احمد بن حنبل، اسحاق بن راهویه و محمد بن اسماعیل بخاری فرا گرفت. (۲)

وسعت دانش او در زمینه روایات و نیز پرکاری اش باعث شد که بزرگانی؛ همچون احمد بن سلمه و ابو عیسی ترمذی که در حدیث همپای او به شمار می رفتند، از او دانش حدیث فرا گیرند. (۳)

نووی شماری از کتابهای مسلم را بر شمرده است. (۴)

محمد بن ماسرجی می گوید: از مسلم شنیدم گفت: «کتاب صحیح را از میان سیصد هزار حدیث که خود شنیدم، فراهم آوردم». (۵)

صحیح مسلم پس از صحیح بخاری معتبرترین کتاب نزد اهل سنت است. و بنا به نقل ابن کثیر عالمان در غرب جهان اسلام و ابو علی نیشابوری در شرق جهان اسلام صحیح مسلم را حتی بر صحیح بخاری ترجیح می دهند. (۶)

شمار روایات صحیح مسلم ۷۲۷۵ روایت و با حذف مکررات ۳۰۱۸ روایت است.

شرح صحیح مسلم بن حاج از نووی (م ۶۷۷). الدیباج علی صحیح مسلم بن الحجاج از جلال الدین سیوطی (م ۹۱۱) از مهمترین شرح های صحیح مسلم اند.

### مقایسه ای میان صحیح مسلم با صحیح بخاری

گرچه مسلم نیز بسان بخاری روایات را در صورت برخورداری از شرائطی، صحیح دانسته و در کتاب خود آورده است، اما در برخی از شرائط با بخاری هماهنگ نیست. مثلاً بخاری در نقل حدیث همزمانی راوی

[شماره صفحه واقعی: ۱۴۶]

ص: ۲۵۳۷

۱- تاریخ بغداد، ج ۱۳، ص ۲۶۱؛ البدایه و النهایه، ج ۱۱، ص ۴۱.

۲- تاریخ بغداد، ج ۱۳، ص ۱۰۱؛ تاریخ مدینه دمشق، ج ۵۸، ص ۸۶؛ ۸۷.

۳- شرح مسلم، ج ۱، ص ۸.

۴- شرح مسلم، ج ۱، ص ۸.

۵- تاریخ بغداد، ج ۱۳، ص ۱۰۲؛ البدایه و النهایه، ج ۱۱، ص ۴۰.

۶- البدایه و النهایه، ج ۱۱، ص ۴۰؛ مقدمه ابن صلاح، ص ۲۰.



با شیخ حدیث و ملاقات آن دو را شرط می‌داند، اما مسلم همزمانی را کافی دانسته و ملاقات را لازم نمی‌داند. از سوی دیگر ملاکهای توثیق از نگاه بخاری و مسلم یکسان نیست. بدین خاطر مسلم روایات برخی از روایان را آورده که بخاری از ذکر آنها اجتناب کرده است.

از سوی دیگر صحیح مسلم را از جهاتی که بیشتر به ساختار و چینش روایات مربوط است بر صحیح بخاری ترجیح داده اند هر چند بخاری از جهت غوص در دانش حدیث و گسترش آگاهی در این زمینه و نیز بهره مندی بیشتر از بزرگان حدیث بر مسلم برتری دارد، چنان که مقام استادی او بر مسلم، برتری او را تقویت کرده است. (۱)

#### ۵. سنن ابی داود سلیمان بن اشعث سجستانی (م ۲۷۵)

ابو داود سلیمان بن اشعث ازدی سجستانی در سال ۲۰۲ هجری به دنیا آمد و در سال ۲۷۵ هجری در بصره وفات یافت. (۲) او برای فراگیری حدیث به شهرهای خراسان، شام، مصر و حجاز مسافرت کرد و در نهایت تا پایان عمر در بصره رحل اقامت افکند. او فقه و حدیث را نزد احمد بن حنبل و صفوان بن صالح، قتیبه بن سعید و اسحق بن راهویه فرا گرفت. (۳)

گفته اند که ترمذی، نسایی، صاحبان سنن و ابو عوانه اسفرائینی از او حدیث سماع کرده اند. (۴) و او را امام محدثان در عصر خود دانسته اند. (۵) ابو داود دارای آثار مختلف علمی، از جمله کتاب «المسائل» است که در آن به پرسش های احمد بن حنبل پاسخ گفته است.

ابو داود به دنبال آن بود تا احادیثی را گردآورد که

[شماره صفحه واقعی: ۱۴۷]

ص: ۲۵۳۸

---

۱- برای تفصیل بیشتر ر.ک: شرح مسلم، ج ۱، ص ۱۱، و ۲۲؛ اصول الحدیث، ص ۳۱۶! ۳۱۸؛ اضواء علی السنه المحمديه، ص ۳۳۹! ۳۲۲.

۲- تاریخ مدینه دمشق، ج ۲۲، ص ۱۹۶؛ الاعلام، ج ۳، ص ۱۲۲؛ البدایه و النهایه، ج ۱۱، ص ۶۵.

۳- تاریخ مدینه دمشق، ج ۱، ص ۱۹۱؛ سیر اعلام النبلاء، ص ۱۳، ص ۲۰۳؛ تهذیب التهذیب، ج ۴، ص ۱۵۰.

۴- تاریخ مدینه دمشق، ج ۱، ص ۱۹۲ و ۱۹۷؛ سیر اعلام النبلاء، ج ۱۳، ص ۲۰۵.

۵- تاریخ مدینه دمشق، ج ۱، ص ۱۹۴.

برای استدلال فقهاء به کار می آمد و احکام از آنها استنباط می شد، بر این اساس کتاب سنن خود را فراهم آورد. ابوبکر بن داسه یکی از راویان سنن از ابو داود این سخن را نقل کرده است: «از روایات رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) پانصد هزار روایت نگاشتم و از میان آنها ۴۸۰۰ حدیث انتخاب کردم و روایات صحیح و نزدیک به صحیح را در آن آورد. (۱) او کتاب خود را پس از نگارش به رویت احمد بن حنبل رسانده و او کتابش را مورد تائید قرار داد.» (۲)

بدین خاطر کتاب سنن ابو داود از اعتبار زیادی برخوردار بوده و پس از صحیح بخاری و مسلم در مرتبه سوم قرار دارد.

خطابی می گوید: «در علم حدیث بسان سنن ابو داود نگاشته نشده است.» (۳) مشهورترین راویان سنن عبارتند از: ابو سعید بن اعرابی، ابو علی لؤلؤی، ابوبکر بن داسه. و کتاب سنن بنا به روایت ابو علی لؤلؤی انتشار یافته است (۴) شمار روایات سنن ابو داود بر اساس چاپ دارالسلام ۵۲۷۴ روایت است.

### ۶. سنن محمد بن عیسیٰ ترمذی (م ۲۷۹)

ابو عیسیٰ محمد بن عیسیٰ ترمذی در سال ۲۰۹ هجری در روستای بوغ از روستاهای شهر ترمذ در کنار رود جیحون (۵) به دنیا آمد و در سال ۲۷۹ هجری در همین شهر وفات یافت. او حدیث را از مشایخ حدیث؛ همچون قتیبه ابن سعید، اسحاق بن راهویه و ابو مصعب زهری فرا گرفت و برای طلب حدیث به شهرهای مختلف؛ از جمله خراسان، عراق، حجاز و بغداد مسافرت نمود. (۶) آنگاه به زادگاه خود بازگشت

[شماره صفحه واقعی: ۱۴۸]

ص: ۲۵۳۹

- 
- ۱- سیر اعلام النبلاء، ج ۱۳، ص ۲۰۹؛ البدایه و النهایه، ج ۱۱، ص ۶۴.
  - ۲- سیر اعلام النبلاء، ج ۱۳، ص ۲۰۹.
  - ۳- به نقل از علم حدیث، ص ۴۱.
  - ۴- تاریخ عمومی حدیث، ص ۱۴۸.
  - ۵- ترمذ از شهرهای قدیم ماوراء النهر و شمال بلخ و جزء جمهوری تاجیکستان است. علم حدیث، ص ۴۷.
  - ۶- تذکره الحفاظ، ج ۲، ص ۶۳۶؛ تهذیب الکمال، ج ۲۶، ص ۲۵۲، سیر اعلام النبلاء، ج ۱۳، ص ۲۷۱.

و کتاب سنن را در همین شهر نگاشت . برخی گفته اند که او در پایان عمر نابینا شد لذا به او لقب ضریر داده اند.(۱) وی دارای حافظه و هوش سرشاری بود. او نخستین کسی است که اصطلاح «حسن» را برای آن دسته از احادیثی که یک درجه از صحیح کمتر است را باب کرد. پیش از او حدیث تنها به صحیح و ضعیف تقسیم می شد.(۲)

دانستنی است که این کتاب دارای دو نام مشهور است : ۱. جامع ترمذی ؛ ۲. سنن ترمذی . و نام نخست آن در میان حدیث پژوهانی ؛ همچون سمعانی ، مزی ، ذهبی ، عسقلانی و... مشهور است .

از نظر البانی این عنوان از آن جهت بر این کتاب زینده است که او در کتابش فوائد و علومی را آورده که حتی در صحیح بخاری و سایر کتب یافت نمی شود.(۳)

برخی نیز؛ همچون چلبی در کشف الظنون و احمد شاکر بر آن عنوان : الجامع الصحیح « گذاشته اند،(۴) ترمذی چنان که خود گفته است کتابش را پس از نگارش بر محدثان حجاز، عراق و خراسان عرضه کرد و آنان کتابش را مورد تائید قرار دادند.(۵) و در تمجید از آن گفته اند: من کان فی بته هذا الکتاب فکاء نما نبی یتکلم ؛ هر کس در خانه اش سنن ترمذی باشد، گویا پیامبری در خانه دارد.(۶)

سنن ترمذی بر اساس چاپ دار السلام ۳۹۵۶ روایت است .

#### ۷. سنن احمد بن شعیب نسایی (م ۳۰۳)

ابو عبدالرحمن احمد بن شعیب نسایی در سال ۲۱۵ هجری در شهر نساء از شهرهای قدیم ایران ما بین سرخس و مرو و ابیورد متولد شد. او در سال ۳۰۳ هجری در پی مضروب

[شماره صفحه واقعی : ۱۴۹]

ص : ۲۵۴۰

- ۱- سیر اعلام النبلاء، ج ۱۳، ص ۲۷۰.
- ۲- اءضواء علی السنه المحمدیه ، ص ۳۳۴؛ اصول الحدیث ، ۳۳۱.
- ۳- ضعیف سنن الترمذی ، ص ۱۸.
- ۴- ضعیف سنن الترمذی ، ص ۱۷.
- ۵- تذکره الحفاظ، ج ۲، ص ۳۶۴؛ سیر اعلام النبلاء، ج ۱۳، ص ۲۷۴.
- ۶- تذکره الحفاظ، ج ۲، ص ۶۳۴؛ سیر اعلام النبلاء، ج ۱۳، ص ۲۷۴.

شدن در شام مجروح و سپس در مکه از دنیا رفت و میان صفا و مروه مدفون شد. (۱) او نزد بزرگانی همچون ، اسحاق بن راهویه (م ۲۳۷)؛ حصین بن منصور، عیسی بن حماد و... دانش آموخت. (۲)

او نسبت به اهل بیت علیهم السلام محبت ویژه داشت . لذا برخی او را به تشیع نسبت داده اند. (۳) او کتابی به نام «خصائص» در فضائل امیرالمومنین دارد و خود می گوید: وقتی وارد شام شدم مردم آن سامان را منحرف از علی (علیه السلام) یافتم ، از این رو به نگارش این کتاب روی آوردم تا باعث هدایت آنان شود. (۴) گویند: پس از تالیف این کتاب شامیان از او خواستند تا کتابی درباره فضائل معاویه بنویسد، اما نسایی گفت : چه بنویسم درباره کسی که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) درباره او فرمود: «لا اشبع الله بطنه ؛ خداوند شکمش را سیر نکند.» آنان با شنیدن این سخن او را مورد هجوم قرار داده و پس از ضرب و شتم از شهر بیرون کردند، که همین حادثه به فوت او در مکه انجامید. (۵)

نسایی در آغاز، کتاب مفصلی درباره احادیث پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) فراهم ساخت و آن را: السنن الکبری نامید و در آن روایات صحیح ، حسن و ضعیف را گرد آورد و هنگامی که آن را به امیر رمله تقدیم کرد او از نسایی پرسید: آیا همه روایات سنن صحیح است ؟ نسایی پاسخ داد: در این کتاب احادیث صحیح ، حسن و روایای نزدیک به آنها را گرد آورده ام . امیر رمله به او

[شماره صفحه واقعی : ۱۵۰]

ص: ۲۵۴۱

- 
- ۱- تذکره الحفاظ، ج ۲، ص ۷۰۱، سیر اعلام النبلاء، ج ۱۴، ص ۱۲۵. ذهبی ولادت او سال ۲۱۰ هجری دانسته است .
  - ۲- تهذیب التهذیب ، ج ۱، ص ۳۶؛ البدایه و النهایه ، ج ۱۱، ص ۱۲۳.
  - ۳- برای تفصیل بیشتر ر.ک : خصائص امیرالمومنین ، ص ۳۲ - ۳۴. از جمله مدعیان تشیع نسایی علامه سید محسن جبلی عاملی است . ر.ک : اعیان الشیعه ، ج ۸، ص ۴۴۸. به نقل از همان .
  - ۴- سیر اعلام النبلاء، ج ۱۴، ص ۱۲۹.
  - ۵- سیر اعلام النبلاء، ج ۱۴، ص ۱۳۳.

گفت: احادیث صحیح را از آن استخراج کن. نسایی در پی این درخواست به تلخیص و استخراج احادیث صحیح «السنن الکبری» پرداخت و نام آن را «السنن المجتبی» گذاشت که همان سنن معروف اوست، که از آن به «السنن الصغیر» نیز یاد می شود و از طریق ابن سنی روایت شده است.

با توجه به ضابطه و متقن بودن نسایی و اعمال شرائط سخت تر از بخاری و مسلم در انتخاب روایات، سنن او در ردیف صحاح سته به عنوان کتاب معتبر شناخته شد. به گونه ای که برخی آن را بخاطر صح روایات و تنظیم ابواب فقهی همتای سنن ابو داود، یا در مرتبه ای پس از آن دانسته اند. (۱)

نسایی از روایان ضعیف، روایات بس اندکی نقل کرده است. با این حال این کثیر معتقد است: در سنن نسایی روایان مجهول و مجروح و نیز روایات ضعیف، معلل و منکر آمده است. (۲)

از جمله اشکالات سنن نسایی تکرار بیش از حد روایات در آن است که از این جهت در میان صحاح سته منحصر به فرد است. به عنوان مثال روایت نیت شانزده بار در کتاب او تکرار شده است. (۳)

در سنن نسایی ۵۷۶۱ روایت آمده است. (۴)

## ۸. سنن ابن ماجه قزوینی (م ۲۷۳)

ابو عبدالله محمد بن یزید ابن ماجه ربعی قزوینی در سال ۲۰۷ یا ۲۰۹ هجری تولد و در سال ۲۷۳ هجری وفات یافت. او برای تکمیل دانش حدیثی خود به شهرهای مختلف علمی آن روزگار؛ از قبیل بغداد، کوفه، بصره، شام، حجاز و ری مسافرت کرد و از مشایخ بزرگ، همچون

[شماره صفحه واقعی: ۱۵۱]

ص: ۲۵۴۲

- ۱- به نقل از مقدمه سنن نسایی، ص ۵.
- ۲- به نقل از اءضواء علی السنه المحمدیه، ص ۳۳۵.
- ۳- علم الحدیث، ص ۵۴.
- ۴- اصول الحدیث، ص ۳۲۵.

: علی بن محمد طنافسی ، مصعب بن عبدالله زبیری ، و... علوم حدیث را فرا گرفت .(۱)

او دارای کتابی در تفسیر قرآن و کتابی درباره تاریخ قزوین است .(۲) اما مهم ترین اثر او کتاب سنن است که در زمینه ابواب فقهی (طهارت تادیات ) در دو جلد نگاشته و در میان صحاح سته اهل سنت به عنوان آخرین کتاب از نظر اعتبار شناخته شده است . البته غالباً مولفان مالکی به جای سنن ابن ماجه ، موطاء مالک را به عنوان کتاب معتبر در میان صحاح سته می شناسند.(۳) گذشته از طرفداران مذهب مالکی ، شماری از صاحب نظران ؛ هم چون ابن اثیر جزری ، موطا مالک را بر سنن ابن ماجه ترجیح داده و برخی دیگر سنن «دارمی» را از سنن ابن ماجه برتر می دانند.(۴)

سنن ابن ماجه دارای ۴۳۴۱ حدیث است که حدود ۳۰۰۲ حدیث آن در پنج کتاب دیگر از میان صحاح آمده و از میان روایات باقیمانده تنها ۴۲۸ حدیث به عنوان روایت صحیح شناخته شده است .(۵)

سیوطی برخی از راویان احادیث سنن را اشخاص متهم به کذب و سرقت حدیث دانسته و معتقد است : این دست از احادیث از طریق دیگر نیز نقل شده است .(۶)

مصباح الزجاجة از سیوطی و کفایه الحجاجه از سندی از جمله شرح های سنن ابن ماجه اند.

نمودار کتب سته اهل سنت + موطأ مالک و مسند احمد بن حنبل

عنوان کتاب	نام پدیدآورنده	ولادت و درگذشت	شمار روایات	شمار جلدها	شرح های معروف
۵. موطأ مالک	مالک بن انس	۱۷۹-۹۳	۳۰۹۱	۲ جلد	کنفالمسند و تنویر الحوالک از سیوطی
۶. مسند احمد بن حنبل	احمد بن حنبل	۲۴۱-۱۶۴	۲۷۵۱۹	۶ جلد	مسند الامام احمد از سیوطی
۷. الجامع الصحیح	محمد بن اسماعیل بخاری	۲۵۶-۱۹۴	۷۵۶۳	۸ جلد	فتح الباری از حجر و عمدة القاری از عینی
۸. الجامع الصحیح	مسلم بن حجاج قشیری	۲۶۱-۲۰۴	۷۲۷۵	۸ جلد	المصباح والدراج از سیوطی
۹. سنن ابی داود سجستانی	سلیمان بن اشعث	۲۷۵-۲۰۲	۵۲۷۴	۲ جلد	معالم السنن از مطهری و مرآة السعود از سیوطی
۱۰. جامع ترمذی	ابو عیسی محمد بن عیسی ترمذی	۲۷۹-۲۰۹	۳۹۵۶	۵ جلد	معارف الامم و توت النعمانی از سیوطی
۱۱. سنن نسایی	احمد بن شعیب نسایی	۳۰۳-۲۱۵	۵۷۶۱	۶ جلد	زهراء نسایی از سیوطی و حاشیه سنن
۱۲. سنن ابن ماجه	محمد بن یزید ابن ماجه قزوینی	۲۷۳-۲۰۹	۴۳۴۱	۲ جلد	مصباح الرحمان از سیوطی و کفایة الحاجة از سنن

تصویر

**دوره سوم : دوره تکمیل و تنظیم جوامع روایی**

**اشاره**

کتابهای هشت گانه روایی نخستین ، یعنی موطأ مالک ، مسند احمد بن حنبل و صحاح سته با توجه به پیشگامی تاریخی ، شخصیت مولفان و اتقان کتابهای نگاشته شده ، در سطحی عالی از اعتبار قرار گرفتند و تلاش های بعدی برای تکمیل و تنظیم جوامع

[شماره صفحه واقعی : ۱۵۲]

ص : ۲۵۴۳

- ۱- سير اعلام النبلاء، ج ۱۳، ص ۲۷۷ - ۲۷۸ الاعلام، ج ۷، ص ۱۴۴.
- ۲- الاعلام، ج ۷، ص ۱۴۴.
- ۳- کتابخانه ابن طاووس، ص ۳۲۲.
- ۴- اصول الحديث، ص ۳۲۷؛ تاريخ عمومي حديث، ص ۱۴۷.
- ۵- اصول الحديث، ص ۳۲۷؛ تاريخ عمومي حديث، ص ۱۴۷.
- ۶- به نقل از تاريخ عمومي حديث، ص ۱۴۷.



روایی متاثر از این جوامع روایی شکل گرفت. بدین ترتیب پس از عرضه جوامع روایی نخستین عالمان حدیث دریافتند که بخش قابل توجهی از روایات به رغم برخورداری از شرایط صحت چه از نگاه صاحبان جوامع و چه از نگاه محدثان دیگر در این کتابها انعکاس نیافته است. از طرفی دیگر آنان در دورانی به سر می بردند که از نظر خود هنوز به سرچشمه های اولیه روایات؛ اعم از مکتوبات و مشایخ حدیثی دسترسی داشتند. بنابراین احساس کردند که اگر به تکمیل کارهای پیشین نپردازند این بخش از میراث روایی از کف خواهد رفت. چنان که بسیاری از عالمان حدیث دریافتند که لازم است جوامع روایی و حذف روایات مکرر می بایست آن ها را به صورت تنظیم یافته عرضه کرد. بدین ترتیب دوره تکمیل و تنظیم شکل گرفت و کتابهایی فراهم آمد که شماری از آنها را در این جا معرفی می کنیم.

باید توجه داشت که دوره تکمیل بخاطر ضرورت تکیه داشتن به منابع اولیه بیشتر در سده چهارم و بلافاصله پس از دوره تدوین شکل گرفت. اما دوره تنظیم بخاطر عدم ضرورت تکیه داشتن به منابع حدیثی اولیه تا سده کنونی استمرار یافته است.

### اهم منابع روایی در دوره تکمیل

#### ۱. المسند الصحیح

نگاشته ابو حاتم محمد بن حبان معروف به ابن حبان (م ۳۵۴). او مورخ، جغرافی دان و محدث بود.

المسند الصحیح به صحیح ابن حبان نیز مشهور است. ابن حبان در این کتاب روایات را در پنج موضوع کلی، یعنی اوامر، نواهی، اخبار، اباحات و افعال پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و

[شماره صفحه واقعی: ۱۵۳]

ص: ۲۵۴۴

سلم) طبقه بندی کرد و کتاب او را بخاطر این دسته بندی، «الانواع و التقاسیم» نیز گفته اند. برخی معتقداند که کتاب او از نظر صحت بر سنن ابن ماجه برتری دارد. (۱)

## ۲. الالزامات

نگاشته ابوالحسن علی بن عمر بن احمد معروف به دارقطنی (م ۳۸۵) است، که در زمینه علوم حدیث دارای چهل اثر؛ از جمله التصحیف فی الحدیث، کتاب الجرح و التعذیل، کتاب العلل فی الحدیث است. (۲)

دارقطنی در کتاب «الالزامات علی الصحیحین» روایاتی را که طبق شرایط بخاری و مسلم صحیح بوده و در صحاح آنها نیز نیامده، استدراک کرده است.

## ۳. المستدرک علی الصحیحین

نگاشته ابو عبدالله محمد بن عبدالله حاکم نیشابوری (م ۴۰۵).

حاکم نیشابوری از محدثان پرکار اهل سنت است. او در کتابش روایاتی که برخوردار از شرایط بخاری و مسلم بود و آنان در کتاب خود نیاورده اند، در کتابش گردآورد و بدین جهت نام کتابش را المستدرک علی الصحیحین گذاشت. (۳) این کتاب در چهار جلد منتشر شده و دارای ۸۸۰۳ روایت است.

## اهم منابع حدیثی در دوره تنظیم

### ۱. مصابیح السنه

نگاشته حسین بن مسعود شافعی معروف به فراء بغوی (م ۵۱۶).

بغوی در این کتاب، روایات صحاح سته، موطاء مالک، سنن دارمی و... را با حذف سند و با تنظیم جدید آورده است. خود در مقدمه گفته است که اسانید روایات را بخاطر رعایت اختصار و با توجه به وجود آنها در منابع اصلی نیاورده است. او احادیث کتاب را به دو دسته صحیح و حسن تقسیم کرده است. مقصود او از صحیح، روایات بخاری و مسلم و مقصود

[شماره صفحه واقعی: ۱۵۴]

ص: ۲۵۴۵

۲- هديه العارفين ، ج ۱، ص ۶۸۳.

۳- برای تفصیل بیشتر ر.ک : المستدرک علی الصحیحین ، ج ۱، ص ۱۰۷!

از حسن روایات سایر کتابها است. و از آن جا که این اصطلاح، جدید و طبق نظر شخصی خود او ارائه شده، مورد انتقاد قرار گرفته است. (۱)

پس از نگارش این کتاب محمد بن عبدالله مشهور به خطیب تبریزی (م ۷۳۰) با افزودن فصلی جدید به کتاب بغوی که شامل روایات ضعیف است و نیز با مشخص ساختن راویان و منابع روایت، کتاب «مشکاه المصایح» را فراهم آورد که در مقایسه با کتاب بغوی مورد استقبال بیشتر قرار گرفت و برخی؛ همچون بیضاوی بر آن شرح نگاشتند. کتاب مصایح در مجموع دارای ۴۳ شرح است. این کتاب در چهار جلد منتشر شده است.

## ۲. جامع الاصول فی احادیث الرسول

نگاشته ابو السعادات مبارک بن محمد معروف به ابن اثیر جزیری (۲).

ابن جزیری کتاب خود را بر اساس کتاب التجرید الصحیح للصحاح السنه، اثر احمد بن زرین فراهم آورد، با این تفاوت که وی تنها به روایات صحیح صحاح بسنده نکرد، بلکه سایر روایات را نیز مرتب ساخت. ابواب و روایات جامع الاصول بر اساس حروف الفبا تنظیم شده و مولف در صدر هر روایت نام کتابی که حدیث را از آنجا نقل کرده، آورده است. از سوی دیگر اسناد روایات به استثنای آخرین راوی، حذف شده و مولف پاره ای از واژه ها و عبارات های دشوار روایات را توضیح داده است. ابن اثیر در پایان کتاب اسامی تمام راویان را به ترتیب حروف آورده است. کتاب جامع الاصول در ۱۴ جلد چاپ و مورد استقبال محققان قرار گرفته است.

## ۳. المسند الجامع لاهادیث الکتب السنه و مولفات اصحابها الاخری

و موطاء مالک و مسانید

[شماره صفحه واقعی: ۱۵۵]

ص: ۲۵۴۶

۱- برای تفصیل بیشتر، ر.ک: مقدمه مصایح السنه، ج ۱، ص ۱۱۰.

۲- ر.ک: الصحاح، ج ۶، ص ۲۲۴۳؛ النهایه فی غریب الحدیث، ج ۳، ص ۴۶۵؛ الفروق اللغویه، ص ۴۱۲.

نگاشته هیاءتی با اشراف بشار عواد (معاصر) در این کتاب - چنان که از عنوان آن پیداست - روایات صحاح سته و کتابهای روایی صاحبان صحاح، موطاء مالک، مسند حمیدی و ابن حنبل، مسند عبد بن حمید، سنن دارمی و صحیح ابن خزیمه در مجموع ۲۱ کتاب آمده است. مولفان این کتاب روایات را بر اساس شیوه کتابهای مسند بر محور صحابه تنظیم کرده و در تنظیم روایات هر یک از صحابه از شیوه کتابهای سنن بهره گرفته اند؛ یعنی روایات را بر اساس ابواب فقهی منعکس ساخته اند. در این کتاب روایات مقطوع، مرسل و معلق نیامده و مجموع روایات آن ۱۷۸۰۲ روایت است که از ۱۲۳۷ صحابی نقل شده است.

#### ۴. جامع المسانید و السنن الهادی لاقوم السنن

نگاشته اسماعیل بن عمر بن کثیر معروف به ابن کثیر دمشقی (م ۷۷۴).

ابن کثیر در این کتاب روایات صحاح سته، مسند احمد حنبل، مسند ابوبکر بنزاز، مسند ابو یعلی موصلی و معجم کبیر طبرانی! مجموعاً ده کتاب - را گرد آورده است. او کتاب خود را بر اساس شیوه مسانید بر محور صحابه و بر اساس حروف الفاء تنظیم کرده است. بدین ترتیب او نخست شرح حال کوتاهی درباره آن صحابی و دیدگاه رجالیان درباره جرح و تعدیل آنان را ارائه می کند، آنگاه روایات او را ذکر می کند. از آنجا که مولف در صدد گردآوری تمام روایات بوده به ذکر روایات صحیح بسنده نکرده و روایات حسن و ضعیف و حتی موضوع نیز در آن آمده است. شمار روایات این کتاب حدود

[شماره صفحه واقعی: ۱۵۶]

ص: ۲۵۴۷

یکصد هزار روایت است که در سی و یک جلد به چاپ رسیده است. (۱) این کتاب در زمینه گردآوری و نیز تبیین درجه صحت روایات و ذکر آراء رجالی، کاملترین و جامعترین کتاب به نظر می‌رسد.

## ۵. جمع الوامع

نگاشته عبدالرحمن بن ابي بکر معروف به جلال الدين سيوطي (م ۹۱۱).

سيوطي در اين كتاب روايات صحاح سته، مسند احمد بن حنبل، موطاء مالك بن انس و بيش از هفتاد كتاب روايي ديگر را آورده است. از جهت گستردگي اين كتاب - که در دوران متاخر بزرگ‌ترين كتاب حدیثی اهل سنت به شمار می‌رود - به آن جامع کبير گفته شده است. در اين كتاب نيز بسان جامع المسانيد ابن کثير روايات ضعيف در کنار روايات صحيح آمده است؛ زیرا هدف مولف گردآوری همه روايات بوده است. سيوطي روايات كتاب را بدون سند ذکر می‌کند و آنها را در دو بخش «اقوال» که روايات پیامبر اکرم (صلى الله عليه و آله و سلم) به ترتيب حروف الفباء در آن تنظيم شده است، و «افعال» که بر مبنای اسانيد روايات صحابيان در آن ارائه شده، گرد آورده است.

سيوطي خود با نگاشتن كتاب «المختصر الجامع الصغیر فی احاديث البشير النذیر» به تلخیص و تنقیح كتاب جامع کبير خود اقدام کرد و تلاش نمود روايات ضعيف را از آن بزدايد. اين كتاب در بردارنده ۱۰۰۳۱ روايت است.

## ۶. كنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال

نگاشته علاء الدين على بن حسام معروف به متقی هندی (م ۹۷۵ یا ۹۷۷ هـ)

متقی هندی در مقدمه كتاب توضیح داده که

[شماره صفحه واقعی: ۱۵۷]

ص: ۲۵۴۸

---

۱- برای تفصیل بیشتر ر.ک: تمسند نویسی، ص ۴۵۷ - ۴۶۷.

چون دیده است دو کتاب الجامع الصغیر و زوائد آن - تالیف جلال الدین سیوطی - که تلخیصی از بخش اقوال الجامع الکبیر اوست ، بر اساس حروف الفاء تنظیم شده و کتابهای مناسبی است ، آنها را بر اساس ترتیب ابواب فقهی در یک کتاب با نام «مهیج العمال فی سنن الاقوال» منتشر ساخت ، آنگاه با افزودن بخش های دیگر اقوال الجامع الکبیر به آن ، کتاب «الاکمال لمنهیج العمال» را فراهم آورد و با ادغام دو کتاب مزبور، کتابی با نام «غایه العمال» عرضه داشت . آنگاه با افزودن بخش افعال النبی از الجامع الکبیر، مجموعه ای منظم از اقوال و افعال پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) را با الهام از الجامع الکبیر سیوطی فراهم آورد و نام آن را کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال گذاشت ، او معتقد است : ضمن تنظیم و تبویب کتاب سیوطی ، روایات از الجامع الصغیر او را که در الجامع الکبیر انعکاس نیافته ، در این کتاب آورده است .<sup>(۱)</sup> در حقیقت کنز العمال گردآوری و تنظیم روایات سه کتاب الجامع الکبیر، الجامع الصغیر و زوائد الجامع الصغیر جلال الدین سیوطی است . این کتاب در ۱۸ جلد منتشر شده است .

### دوره چهارم : دوره ظهور و تکامل دانشهای حدیثی

#### اشاره

گرچه پیش از نگارش موطاء مالک ، مسند احمد و صحاح سته ، دانش های مختلف حدیثی ؛ یعنی مصطلحات حدیث ، رجال حدیث و فقه الحدیث به صورت پراکنده و محدود بر اساس رویکرد نیازها مورد توجه بوده است ، اما پس از تالیف این آثار، این دانشها به صورت رسمی و

[شماره صفحه واقعی : ۱۵۸]

ص : ۲۵۴۹

---

۱- برای تفصیل بیشتر ر.ک : کنز العمال ، ج ۱ ، ص ۴۱۳ .

دارای نظامی منسجم پدید آمد و به سرعت از سده سوم تا سده دهم به رشد و تکامل رسید.

برای روشن شدن زمینه های ظهور این دانشها باید توجه داشته باشیم که دوره تدوین جوامع روایی به صورت کلی کنکاش سه عرصه را برای حدیث پژوهان ضروری ساخت. در حقیقت آنان دریافتند که برای تعامل صحیح تر، استفاده و فهم روایات گرد آورده در جوامع روایی، منقح ساختن این سه عرصه لازم است که این سه عرصه عبارت بودند از:

### ۱. رجال حدیث

برخی شواهد روایی نشان می دهد که ذکر اسناد برای روایات بنا به توصیه رسول اکرم صلی الله علیه و آله در میان مسلمانان پیدا شد،<sup>(۱)</sup> هر چند پاره ای از محققان اهل سنت این امر را ناشی از ظهور پدیده جعل و وضع در ده جهل هجری می دانند.<sup>(۲)</sup>

به هر روی صاحبان جوامع روایی چنان که از مشایخ حدیث آموخته بودند، خود را ملتمز به ذکر اسناد روایات دیدند. وجود سند در روایت به معنای یاد کرد شمار زیادی از افراد و اشخاص است که به نحوی در انتقال حدیث از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله صحابیان و تابعان تا گرد آورنده حدیث دخالت داشته اند. کثرت راویان، عدم معاصرت و عدم اشتهار شمار زیادی از آنان و... کار معرفی و نقد و بررسی شخصیت آنان (جرح و تعدیل) را ضروری ساخت. جالب آن که در میان آثار رجالی به کتاب «الضعفاء الکبیر» از محمد بن اسماعیل بخاری و کتاب «الضعفاء و المتروکین» از نسایی که خود از جمله فراهم آورندگان صحاح سته اند برمی خوریم و این امر

[شماره صفحه واقعی: ۱۵۹]

ص: ۲۵۵۰

۱- ر.ک: کافی، ج ۱، ص ۵۲.

۲- از محمد بن سیرین نقل شده است: «مسلمانان از سند احادیث پرسش نمی کردند، اما هنگامی که فتنه (در سال چهارم هجری) رخ نمود، می گفتند: نام رجال روایات را بگویید». لمحات من تاریخ السنه المشرفه، ص ۳۶.



به خوبی نشان می دهد که بررسی رجالی راویان حدیث برای آنان امری شناخته شده بوده است تا آیندگان بر اساس مبنای روشنی درباره اسناد روایات به قضاوت بنشینند.

در پی اذعان به چنین نیازی ، گروهی از صاحب نظران علم رجال به تدوین منابع رجالی روی آوردند، که از میان آنها می توان به کتابهای «الجرح و التعديل» از ابو حاتم رازی (م ۳۲۷)؛ «التكميل في معرفة الثقات و الضعفاء و المجاهيل» از ابن کثیر (م ۷۴۴)؛ تذکره الحفاظ از شمس الدین محمد ذهبی (م ۷۴۸) و... اشاره کرد.

## ۲. مصطلحات حدیث

پیش از عصر تدوین ، اصطلاحاتی ؛ همچون حدیث صحیح ، ضعیف ، مسند ، مرسل ، موضوع و... برای محدثان امر شناخته شده ای بوده است . تبیین تمام جوانب این اصطلاحات و ظهور آثار علمی متقن ، زمانی ضرورت یافت که صاحبان جوامع روایی بر اساس ضوابطی ، احادیث کتابهای خود را صحیح یا حسن اعلام کردند و از چگونگی تحمل و فراگیری هر حدیث به صورت آشکار ، یا غیر آشکار سخن به میان آوردند و گاه درباره چند و چون من روایات ؛ هم چون مشهور بودن یا شاذ بودن ، غریب یا منکر بودن و... دیدگاه های خود را ارائه کردند، که این امر ضرورت بررسی و تبیین چند امر را ضروری ساخت :

الف . برای آن که شناسنامه هر روایت از نظر سند مشخص شود، کاربرد اصطلاحاتی ضروری است . مثلاً به جای آن که گفته شود: سلسله اسناد این روایت از طریق راویان ثقه تا پیامبر اکرم متصل است ، برای تسهیل ضروری است گفته شود

[شماره صفحه واقعی : ۱۶۰]

ص: ۲۵۵۱

که: روایت صحیح است. از این نظر اصطلاحات حدیث همان نقش علام راهنمایی و رانندگی را ایفاء می کنند که در این صورت، مشخص ساختن انواع این اصطلاحات و محدوده کاربرد معنایی آنها ضرورت می یابد.

ب. شیوه های تحمل و فراگیری روایات متفاوت و در سطح های مختلف انجام گرفته است؛ نظیر سماع، قرائت، مناو له و... و این شیوه ها از نظر اتقان متفاوت است، که بررسی این امر میزان اعتبار روایات را مشخص می سازد.

ج. ضوابط پذیرش، یا رد روایات از ضرورت هایی است که نیاز به بررسی تام دارد؛ زیرا چه بسا از نظر برخی از محدثان؛ همچون ابن حنبل، اعتبار، یا حتی ضعف سند! حداقل در بخش فضائل و سنن - برای پذیرش روایت کافی است، حتی اگر محتوای آن با سایر مبانی دینی ناسازگار باشد، اما برخی دیگر از محدثان افزون بر صحت سند بر صحت محتوا نیز پافشاری داشته باشند و مجموعه این عوامل که به گونه ای متاثر از تدوین جوامع روایی است، در پیدایش و تکامل مصطلحات حدیث موثر بوده است.

از مهم ترین آثاری که در این زمینه فراهم آمده می توان به این کتابها اشاره کرد:

«معرفة علوم الحدیث» از حاکم نیشابوری (م ۴۰۵)؛ «الکفایه فی معرفة الروایه» از خطیب بغدادی (م ۴۶۳)؛ «مقدمه ابن صلاح» از تقی الدین عمرو بن عثمان بن صلاح (م ۶۴۳)؛ «نخبه الفکر مصطلح اهل الاثر» از ابن حجر عسقلانی (م ۸۵۲).

### ۳. فقه الحدیث

#### اشاره

حدیث گذشته از سند و نیز اصطلاحات پیرامونی

[شماره صفحه واقعی: ۱۶۱]

ص: ۲۵۵۲

از ویژگی اساسی؛ یعنی متن برخوردار است که باید اذعان کرد سایر دانشها به گونه ای در خدمت فهم حدیث اند. چنان که در فصل ششم کتاب خواهیم آورد، بنیادین ترین دانش حدیث که اصطلاحاً به آن فقه الحدیث می گویند، از کمترین اقبال در میان محدثان برخوردار بوده است. به رغم اذعان به چنین واقعیتی، برخی از عرصه های این دانش پس از عصر تدوین مورد توجه قرار گرفت و دانشهایی که در این زمینه پدیدار شد و تکامل یافت بدین شرح است:

### ۱- ۳. غریب الحدیث

در شمار قابل توجهی از روایات، واژه ها و اصطلاحاتی دشوار آمده که فهم آنها با برخورداری از آگاهی های متدوال از ادبیات و لغت میسر نیست که به این واژه ها «غریب الحدیث» گفته می شود (۱) و گروهی از عالمان حدیث به شرح و تبیین این واژه ها پرداختند، که بدین ترتیب دانش غریب الحدیث پدید آمد. پیداست که اطلاق دانش بر غریب الحدیث به رغم آن که یکی از عرصه های دانش فقه الحدیث است، از باب تسامح و همگام با قدماء است که به هر یک از عرصه های دانش کلی، علم اطلاق می کردند.

کتاب «غریب القرآن و الحدیث» از احمد بن محمد هروی (م ۴۰۱) و «النهایه فی غریب الحدیث والاثار» از ابو السعادات مبارک بن محمد معروف به ابن اثیر (م ۶۰۴) از جمله کتابهای مهم این دانش است.

### ۲- ۳. مختلف الحدیث

غالب احادیث تناقض نما هستند؛ یعنی در بدو امر میان آنها تناقض و تعارض به نظر می رسد، اما پس از بررسی عمیق تر تعارض

[شماره صفحه واقعی: ۱۶۲]

ص: ۲۵۵۳

آنها برطرف می گردد، که این امر ناشی از دو جهت است :

۱- احادیث به مثاب قرائن خارجی نسبت به یکدیگر عمل می کنند، از این رو باید طبق قوانین جمع عرفی (حمل عام بر خاص ، مطلق بر مقید و...) و با سازش میانشان به مراد جدی متکلم دست یافت .

۲- دلالت برخی از احادیث ظاهر و دلالت برخی دیگر باطنی است ، که اصطلاحاً به احادیث دسته نخست محکم و به احادیث دسته دوم متشابه گفته می شود(۱) در چنین موارد می بایست از قاعده تاءویل و حمل متشابه بر محکم کمک گرفت .

تناقض نمایی در روایات پس از عصر تدوین و نیز پیدا کردن راه های جمع عرفی و تاءویلی ، بویژه پس از تکامل علم اصل فقه زمینه را برای ظهور کتاب هایی در زمینه جمع میان روایات که از جمله مباحث مهم فقه الحدیث است ، فراهم ساخت و کتاب های «تاءویل مختلف الحدیث» از ابن قتیبه دینوری (م ۲۷۶) و «التحقیق فی احادیث الخلاف» از ابن جوزی (م ۵۹۷)، از مهم ترین کتاب ها در این زمینه است .

### ۳-۳. ناسخ و منسوخ حدیث

نسخ ، محدود ساختن گسترده زمانی عام است که در حقیقت نوعی تخصیص به حساب می آید. اگر دلیل عامی که ظاهر آن گستردگی و فراگیری در محدوده اشخاص و زمان است ، از نظر افراد محدود گردد، می گویند تخصیص خورده است و اگر از نظر زمان دچار محدودیت شده و اعلام شود که از این زمان دیگر دلالت عام ملغی است ، دچار نسخ شده است . این پدیده هم در قرآن و هم در

[شماره صفحه واقعی : ۱۶۳]

ص : ۲۵۵۴

---

۱- برای تفصیل بیشتر ر.ک : اصول الحدیث و احکامه ، ص ۹۲.

روایات جاری است. (۱) از سوی دیگر عده ای در برخورد با این دست از روایات در جوامع روایی دچار اشتباه می شدند؛ زیرا به جای استناد به روایت ناسخ برای فتوای خود به روایت منسوخ استناد می کردند، که این امر تحقیق در زمینه ناسخ و منسوخ در روایات را که از شعبه های دانش فقه الحدیث است فراهم ساخت. و از مهم ترین آثار در این زمینه می توان به کتاب «الاعتبار فی الناسخ و المنسوخ من الآثار» از ابوبکر محمد بن موسی حازمی (م ۵۳۸) اشاره کرد.

### دوره پنجم : عصر رکود دانش های حدیثی

مقصود از عصر رکود در تاریخ حدیث اهل سنت ، سده های دهم تا سده چهاردهم هجری است که عملاً شاهد ظهور محدثان بزرگ و نیز پیدایش آثار مهم حدیثی نبوده است . از این رو میتوان نام این دوره را عصر رکود دانش های حدیثی نام نهاد.

دکتر نورالدین عتر در این باره می نویسد:

«در این دوره اجتهاد در مسائل علمی و ابتکار تصنیف متوقف شد و تنها کتاب های مختصری در علوم حدیث به صورت شعری و لفظی فراوان گشت و نویسندگان به جای ورود به بحث های عمیق تحقیقی و علمی ، خود را به مناقشه های لفظی عبارات مولفان مشغول ساختند(۲)».

او در ادامه برخی از تالیفات در این زمینه را بر شمرده است (۳).

محمد سالم عبیدات نیز همسو با نورالدین عتر این دوره را دوره رکود دانش حدیث دانسته که در آن تحولات علمی ، یا آثار حدیثی قابل توجهی ارائه نشده است (۴).

### دوره ششم : عصر شکوفایی دانش های حدیثی

از آنجا که شاخصه های عصر شکوفایی به علوم حدیث در تاریخ حدیث اهل سنت

[شماره صفحه واقعی : ۱۶۴]

ص: ۲۵۵۵

---

۱- برای تفصیل بیشتر ر.ک : منهج النقد فی علوم الحدیث ، ص ۳۳۵-۳۳۷.

۲- منهج النقد فی علوم الحدیث ، ص ۶۹.

۳- منهج النقد فی علوم الحدیث ، ص ۶۹-۷۰.

۴- تاریخ الحدیث و مناهج المحدثین ، ص ۵۷.

و شیعه تا حدود زیادی یکسان است ، این دوره را به عنوان آخرین دوره تاریخ حدیث شیعه در فصل آتی مورد بررسی قرار داده ایم .

## فصل چهارم : آشنایی با مصطلح الحدیث

### کلیات تعریف مصطلح الحدیث

نخست باید دانست که از دانش مصطلح الحدیث با عناوین دیگر، همچون درایه الحدیث ، اصول الحدیث نیز یاد می شود. به نظر می رسد که اطلاق مصطلح الحدیث بر این دانش بخاطر تبیینی است که از اصطلاحات حدیثی در این دانش انجام گرفته ، بخش عمده ای از مسائل آن را در بر می گیرد.

«درایه» در لغت به معنای علم و اطلاع است که به نوع خاصی از علم ؛ یعنی دانشی که مسبوق به شک است (۱)؛ یادانش از روی دقت و توجه اطلاق می شود(۲). چنانکه در آیه ما کنت تدری ما الکتاب و لا الایمان (۳) تو نمی دانستی کتاب چیست و ایمان [«کدام است»] درایه به همین معنا بکار رفته است . و اطلاق درایه الحدیث بر این علم بدین جهت است که در این دانش تنها به نقل و روایت حدیث توجه نمی شود، بلکه از متن ، مقبول یا مردود بودن آن در کنار سند نیز بحث می شود.

در روایتی از امام صادق (علیه السلام) چنین آمده است :

حدیث تدریه خیر من اءلف ترویه ؛ فهم معنای یک حدیث ، بهتر از نقل و روایت هزار حدیث است (۴).

به رغم چنین کاربرد شایعی نگارنده معتقد است : اصطلاح «درایه الحدیث» ناظر به فقه الحدیث است و از میان دو اصطلاح مصطلح الحدیث و اصول الحدیث ، اصطلاح نخست شناخته شده تر و نسبت به گستره مسائل

[شماره صفحه واقعی : ۱۶۵]

ص: ۲۵۵۶

- 
- ۱- تلخیص مقباس الهدایه ، ص ۸.
  - ۲- اصول الحدیث و احامه ، ص ۱۴.
  - ۳- سوره شوری ، آیه ۵۲.
  - ۴- بحارالانوار، ج ۲، ص ۱۸۴؛ معانی الاخبار، ص ۲.

آن - که به اصطلاحات حدیث مربوط است - مناسب تر می باد و کاربرد فارسی آن نیز میتواند اصطلاحات حدیث باشد. با این توضیح شایع ترین تعریف مصطلح الحدیث بدین شرح است :

شهید ثانی در تعریف مصطلح الحدیث می گوید: \*العلم الذی یبحث فیه عن متن الحدیث و سنده و طرقه ، من صحیحها و سقیمها و عللها و ما یحتاج الیه لیعرف المقبول منه من المردود(۱)؛ دانشی است که در آن از متن حدیث ، سند و طرق آن از نظر صحت ، ضعف ، علت و تمام آنچه که برای شناخت حدیث مقبول از مردود لازم است ، بحث می شود.

شیخ بهای این دانش را چنین تعریف کرده است : علم یبحث فیه عن سند الحدیث و متنه و کیفیه تحمله و آداب نقله (۲)؛ مصطلح الحدیث دانشی است که رد آن از سند و متن حدیث و چگونگی تحمل و آداب نقل آن بحث می شود.

با توجه به مسائلی که در دانش مصطلح الحدیث مورد بررسی قرار گرفته و در نوع منابع مربوط به آن از آغاز تا کنون انعکاس یافته ، می توان مصطلح الحدیث را این چنین تعریف کرد:

«مصطلح الحدیث دانشی است که از تقسیمات خبر، اصطلاحات ناظر به سند و متن ، طرق و شرایط تحمل ، نقل و پذیرش روایات گفت و گو می کند».

### موضوع ، فایده و مسائل مصطلح الحدیث

#### اشاره

موضوع دانش مصطلح الحدیث ، «سند و متن حدیث» (۳) برخی ، موضوع این دانش را راوی و مروی دانسته اند، اما از آنجا که بحث از آحاد راوی موضوع علم رجال است ، این دیدگاه قابل پذیرش نیست (۴). و فایده

[شماره صفحه واقعی : ۱۶۶]

ص: ۲۵۵۷

---

۱- به نقل از: النهایه فی شرح البدیه ، ص ۴۵.

۲- الوجیزه فی علم الدرایه ، ص ۶.

۳- مقباس الهدایه ، ج ۱ ، ص ۴۴.

۴- مقباس الهدایه ، ج ۱ ، ص ۴۵.

آن شناخت اصطلاحاتی است که در گفتار محدثان بکار رفته و هم چنین تمیز قایل شدن میان روایات مقبول و مردود است (۱).

از آنجا که مسائل هر علم را حالات عارض بر موضوع آن دانسته اند، مسائل مصطلح الحدیث حالاتی است؛ نظیر صحت، حسن، ضعف که بر سند عارض می شود، یا حالاتی؛ نظیر اجمال، تبیین، احکام و تشابه که بر متن حدیث عارض می شود (۲).

سیوطی به نقل از حازمی چنین آورده است: «علم حدیث در برگیرنده انواع زیادی است که به صد نوع می رسد و هر نوع آن دانش مستقلی است که اگر کسی عمر خود را برای آنها بگذارد به پایانش نخواهد رسید (۳)».

بدین ترتیب حاکم نیشابوری در کتاب خود ۵۲ نوع علم، و ابن صلاح در مقدمه خود ۶۵ نوع علم برای مصطلح الحدیث بر شمرده و در پایان آن گفته است که هم چنین می توان برای آن انواع بی پایانی بر شمرد. سیوطی نیز در «تدریب الراوی» برای دانش مصطلح الحدیث ۶۶۵ نوع بر شمرده است (۴).

بر شمردن صد دانش فرعی، یا صد نوع علم برای مصطلح الحدیث، یا ارقامی نزدیک به آن برخاسته از شیوه قدما است که در هر دانش هر مبحث را یک علم بر می شمردند.

به رغم پراکنده بودن مباحث دانش مصطلح الحدیث که در اصطلاح قدما از آنها با عنوان نوع یاد شده است، می توان این مباحث را به چهار دسته اساسی تقسیم کرد که عبارتند از:

۱- تقسیمات خبر، که در آن از تقسیم خبر به متواتر و آحاد و تقسیم آحاد به صحیح

[شماره صفحه واقعی: ۱۶۷]

ص: ۲۵۵۸

۱- مقیاس الهدایه، ج ۱، ص ۴۵. تدریب الراوی، ص ۲۲.

۲- اصول الحدیث و احکامه، ص ۱۵ و ۱۷.

۳- تدریب الراوی، ص ۳۳.

۴- برای تفصیل بیشتر ر.ک: اصول الحدیث، ص ۲۰.



، ضعیف و... گفت و گو می شود؛ ۲- اصطلاحات ، که در آن از اصطلاحات ناظر به سند و متن سخن به میان می آید؛ ۳- شرایط و طرق تحمل حدیث ؛ ۴ شرایط نقل و پذیرش روایات .

از آنجا که هر روایت از زمان صدور تا انتقال به ما از سه مرحله تحمل ، نقل و پذیرش یا رد برخوردار است ، در این دانش از شرایط این سه مرحله گفت و گو می شود.

مباحث مصطلح الحدیث در این فصل - افزون بر مباحث مقدماتی - بر اساس همین تقسیم چهارگانه طرح شده است .

### **مبحث نخست : تقسیمات خبر**

#### **تقسیم اولیه حدیث به متواتر و واحد**

#### **اشاره**

باید توجه داشت که تقسیم خبر به متواتر و غیر متواتر اختصاص به دانش حدیث ندارد.

اهل منطق نیز پس از تقسیم مواد قیاس ها به هشت قم و بر شمردن یقینیات از جمله این اقسام ، یکی از اقسام یقینیات را متواترات می دانند و متواتر را مطابق با تعریف آن در دانش حدیث معنا می کنند(۱).

روایت در یک تقسیم بندی کلی بر اساس شمار راویان به دو دسته اصلی ؛ یعنی متواتر و واحد تقسیم می شود. متواتر خود به انواعی ؛ هم چون متواتر لظی ، معنوی ، اجمالی و... تقسیم می شود. اما از آنجا که خبر متواتر بسیار اندک بوده و اکثریت قریب به اتفاق روایات بر جای مانده در جوامع روایی جزء اخبار آحاداند، از این رو بیشتر تقسیمات ناظر به خبر واحد است .

اینک به بررسی تفصیلی این تقسیمات می پردازیم .

#### **خبر متواتر**

#### **اشاره**

متواتر از ریشه «تواتر» به معنای تتابع و درپی آمدن چیزی است ؛ اعم از

[شماره صفحه واقعی : ۱۶۸]



آن که میان درپی آمدن فاصله باشد، یا بدون فاصله باشد، هر چند بیشترین کاربرد این واژه در مورد نخست ؛ یعنی به همراه فاصله زمانی است . در قرآن کریم می خوانیم : ثم اءرسلنا رسلنا تتراکلما جاء اءمه رسولها کذبوه فاتبعنا بعضهم بعضا(۱) واژه «تترا» نظیر «دعوی» مصدر و به معنای پی درپی آمده است ؛ یعنی پیامبران الهی از سوی خداوند پی درپی و بدون فاصله زمانی چندانی ارسال می شدند(۲).

حدیث متواتر در اصطلاح ، حدیثی است که شمار راویان آن در هر طبقه به حدی باشد که عاداتا تبانی آنان بر دروغ محال باشد(۳).

عموم حدیث پژوهان شیعه و اهل سنت معتقداند که نمی توان برای شمار راویان خبر متواتر عدد و رقم مشخصی را تعیین کرد. آنچه در تحقق تواتر لازم دانسته شده ، وجود شماری از راویان در هر طبقه است که عاداتا تبانی آنها بر دروغ محال باشد.

شهید ثانی می نویسد:

«بنابر اصح ، شمار راویان در عدد خاصی منحصر نیست ، بلکه آنچه معتبر است ، شماری است که شرط متواتر (= محال بودن عادی راویان بر دروغ) را محقق سازد. و گاه می شود که این شرط با ده راوی ، یا کمتر تحقق می یابد و گاه نیز با صد نفر محقق نمی شود. و این مسأله بسته به میزان صدق و کذب راویان است(۴)».

ابن حجر عسقلانی معتقد است : «بنابر نظر صحیح ، تعیین رقم راویان معنا ندارد(۵)».

در برابر این دیدگاه ، شماری از حدیث پژوهان برای شمار راویان حدیث متواتر ارقامی ؛ همچون چهار، دوازده ، بیست و... را پیشنهاد کرده اند.

## شرایط تحقق تواتر در اخبار

### ۱- استناد آگاهی مخبرین به حس

مراد

[شماره صفحه واقعی : ۱۶۹]

ص: ۲۵۶۰

۱- سوره مومنون ، آیه ۴۴.

۲- مقباس الهدایه ، ج ۱ ، ص ۸۷ - ۸۹؛ اصول الحدیث و احکامه ، ۲۳ - ۲۴.

۳- مقیاس الهدایه ، ج ۱ ، ۸۹ - ۹۰.

۴- البدایه فی علم الدریه ، ص ۱۳.

۵- علوم الحدیث و مصطلحه ، ص ۱۴۸، به نقل از نزهه النظر فی شرح نخبه الفکر، ص ۳.

این است که مخبرین از رهگذر حواس ؛ هم چون دیدن ، یا شنیدن از وقوع رخداد، یا صدور گفتاری مطلع شده باشند، نه آن که خود از مجموع شنیده ها و دیده های دیگران و جمع بندی آنها از روی حدس و استنتاج عقلی که از وقوع حادثه ای گزارش دهند؛ به عنوان مثال گزارش کسانی که از نزدیک شاهد کشته شدن زید باشند، می تواند به تواتر خبر بیانجامد، اما اگر افرادی ، از روی علائمی ؛ هم چون ازدحام مردم در خانه زید مرگ زید را گزارش کنند، چنین گزارشی به تواتر نمی انجامد. هر چند ممکن است مجموعه قراین برای خود او در حد تواتر و مفید علم باشد، اما چون گزارش او برای دیگران مستند به حدس است ننه حس ، مفید تواتر نخواهد بود.

## ۲- وجود تواتر در تمام طبقات !

بنابراین اگر شمار روایان خبر در هر یک از طبقات اول ، یا میانه ، یا آخر به حد تواتر نباشد، چنین خبری متواتر نخواهد بود. هر چند ممکن است بر غم فقدان تواتر در یکی از طبقات ، اما به خاطر همراه بودن با قراین ، مفید علم باشد.

افزون بر شرایط فوق ، شرایطی دیگر، هم چون استناد خبر آنان به علم ، اختلاف نسب و... را نیز بر شمرده اند(۱).

## شروط علم آوری خبر متواتر

روایات متواتر گرچه فی حد ذاته و شاءنا مفید علم اند، اما نسبت به تمام شنوندگان در صورتی مفید قطعه خواهند بود که آنان از دو شرط ذیل برخوردار باشند:

۱- عدم آگاهی سامع از مضمون خبر؛ زیرا اگر سامع از مضمون خیر آگاه باشد، خبر او، یا عین علمی

[شماره صفحه واقعی : ۱۷۰]

ص: ۲۵۶۱

---

۱- برای تفصیل بیشتر ر.ک : مقباس الهدایه ، ج ۱، ص ۱۰۳-۱۱۱.

است که قبلاً از طریق مشاهده به دست آورده بود و یا مثل آن است. در صورت نخست تحصیل حاصل و در صورت دوم اجتماع مثلین لازم می آید و هر دو محال است.

۲- مسبوق نبودن سامع به شبهه، یا تقلید؛ به این معنا، که سامع نسبت به مضمون خبر دارای شبهه، یا تقلید نباشد. از این رو اگر مخالفان اسلام، یا تشیع به رغم وجود اخبار متواتر بر وجود معجزات پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) و نیز تنصیص بر امامت ائمه از سوی پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) به آن تن نمی دهند، بدین جهت نیست که چنین اخبار متواتری برای آنان مفید علم نیست، بلکه شبهه یا تقلید پیشین مانع پذیرش آنان شده است (۱).

## اقسام متواتر

### اشاره

حدیث متواتر را به دو دسته لفظی و معنوی تقسیم کرده اند:

#### ۱- متواتر لفظی

هر گاه راویان حدیث متواتر در تمام طبقات آن را با لفظ و صیغه واحد نقل کنند، متواتر لفظی خواهد بود؛ نظیر روایت: من کذب علی متعمدا فلیتبوء مقعده من النار هر کس بر من به عمد دروغ ببندد می بایست برای خود جایگاهی از آتش فراهم سازد (۲).

شهید ثانی می گوید: این حدیث را شمار زیادی از صحابه که گفته می شود چهل، یا شصت و چند تن بوده اند، روایت کرده اند (۳).

روایاتی؛ هم چون من کنت مولاه فعلی مولاه یا فقره «انی تارک فیکم الثقلین»، در روایت ثقلین، نیز از جمله نمونه های متواتر لفظی هستند.

#### ۲- متواتر معنوی

در بسیاری از مواد متواترات، الفاظ حدیث یکسان

[شماره صفحه واقعی: ۱۷۱]

- ۱- برای تفصیل بیشتر ر.ک : معالم الدین و ملاذالمجتهدین ، ص ۱۸۵-۱۸۶.
- ۲- من لا یحضره الفقیه ، ج ۴ ، ص ۳۶۴؛ مسند احمد بن حنبل ، ج ۱ ، ص ۷۸.
- ۳- به نقل از اصول الحدیث ، ص ۷۹.

نیست ، بلکه به صورت های مختلف نقل شده است ، اما وقتی به مفاهیم تضمینی ، التزامی آنها توجه شود ، یک یا چند مفهوم و مدلول مشترک را به دست می دهد. در حقیقت در معنا و مفاد دارای تواتر است نه لفظ. از این جهت به آن متواتر معنوی می گویند؛ به عنوان مثال احادیث ظهور مهدی (علیه السلام) چنین است ؛ زیرا صدها روایت از پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) یا اهل بیت درباره اصل ظهور و رخدادهای قبل ، همزمان ، یا پس از ظهور ایشان رسیده است که با ظهور و رخدادهای قبل ، همزمان ، یا پس از ظهور ایشان رسیده است که با استفاده از مفاهیم و مفاد مشترک آنها می توان به نتایج قطعی دست یافت . اصل ظهور ایشان و ظهور برخی از حوادث کیهانی ؛ هم چون طلوع خورشید از مغرب ، پدید آمدن دودی از آسمان ، خروج دابه الاءرض و... و برخی از حوادث اجتماعی ؛ هم چون گستردگی ظلم و بیداد در سرتاسر گیتی ، فسق و فحشا، فتنه دجال ، طغیان سفانی و... از اموری است که به صورت متواتر معنوی در این روایات تبیین شده است (۱). مراجعه به روایات متواتر نشان می دهد که بیشتر روایات متواتر به صورت معنوی است ؛ زیرا تبیین یک موضوع در زمان های متعدد با الفاظ مختلف از سوی معصومین (علیهم السلام) و نیز راهیافت پدیده نقل به معنا و سوء حافظه برخی راویان امکان یکسان بودن لفظ و عبارت در تمام نقل های یک خبر متواتر را به

[شماره صفحه واقعی : ۱۷۲]

ص: ۲۵۶۳

---

۱- برای آگاهی بیشتر از این روایات ر. ک: الغیبه ، شیخ طوسی ؛ معجم احادیث المهدی ، علی کورانی ؛ بحار الانوار، ح ۵۱ و ۵۲.



شدت کاهش می دهد(۱).

## خبر واحد

### اشاره

هر روایتی که تعریف متواتر بر آن صدق نکند و فاقد شرائط آن باشد، خبر واحد است. به عبارت روشن تر خبری که در تمام، یا برخی از طبقات، شمار راویان آن در حدی نباشد که تبانی آنها بر کذب عادتاً محال باشد، خبر واحد است، چنین خبری ذاتاً مفید علم نیست. و همان گونه که برای شمار راویان خبر متواتر نمی توان حدی مشخص کرد، شمار راویان یک خبر واحد نیز رقم مشخصی ندارد. از این رو ممکن است روایتی که تنها یک راوی دارد جزء خبر واحد باشد و نیز روایتی که ده تن حتی در تمام طبقات آن را نقل کرده باشند بخاطر ضعف درجه وثاقت و اعتبار راویان، همچنان خبر واحد محسوب گردد. باید دانست که ۹۵ روایات رسیده از معصومین (علیهم السلام) جزء اخبار آحاداند. از این رو شناخت وجه حجیت خبر واحد تقسیمات آن و... بسیار مفید و ضروری است (۴۶۷).

## تقسیم چهارگانه حدیث

### اشاره

قدماء به استناد قرائن همراه خبر، روایات را به دو دسته صحیح و ضعیف، یا مقبول و مردود تقسیم می کردند، اما نخستین بار علامه حسن بن مطهر حلی (م ۶۷۷)، یا سیدبن طاووس (م ۶۷۳) - که در حقیقت ناظر به دوره متاخرین است - احادیث را به چهار دسته صحیح، حسن، موثق و ضعف تقسیم کردند(۲).

شیخ بهاءالدین عاملی در این باره می گوید:

«این اصطلاح [تقسیم رباعی احادیث] میان قدماء - چنان که با بررسی گفتار آنان هویدا است - شناخته شده نبوده و میان آنان چنین متعارف بود که

[شماره صفحه واقعی: ۱۷۳]

ص: ۲۵۶۴

۱- برای تفصیل بیشتر ر.ک: مقباس الهدایه: ج ۱، ص ۱۱۵-۱۱۷.

۲- مقباس الهدایه، ج ۱، ص ۱۳۷-۱۳۸.

صحیح را بر هر حدیثی اطلاق می کردند، که از نظر آنان اقتضاء اعتماد داشت ، یا همراه با قرائنی بود که باعث اطمینان و اعتماد به آن می شد(۱)».

توجه قدماء بیشتر به متن روایات بوده و بر اساس موافقت آنها با کتاب ، سنت ، عقل و... روایت را صحیح می دانستند، حتی اگر در سند روایات ضعف وجود داشته باشد. و در صورتی که روایتی فاقد این قرائن می بود ضعیف و مردود تلقی می شد.

اما چون در دوران متاءخرین ، همه یا بخشی از این قرائن از دست رفت ، آنان به جای توجه به متن ، به سند روایات روی آوردند و با توجه به برخورداری راویان از صفت عدالت ، وثاقت ، و امامی بودن ، روایات را به چهار دسته تقسیم کردند.

از آنجا که اساسی ترین تقسیم روایات و نیز پرکاربردترین اصطلاح همین تقسیم چهارگانه روایات است ، لذا به تعریف آنها می پردازیم :

### ۱- صحیح

صحیح ، روایتی است که سند آن توسط راویان عادل و امامی در تمام طبقات به معصوم متعصل باشد(۲). از این تعریف که مورد پذیرش محدثان شیعه است می توان استفاده کرد که در تحقق روایت صحیح شرایط ذیل شرط است :

۱- نقل از معصوم ، بنابراین روایتی که بر غم برخورداری از اتصال سند و نیز برخورداری راویان از عدالت و امامی بودن از غیر معصوم ؛ هم چون صحابه نقل شده باشد، اصطلاحاً صحیح نخواهد بود.

۳- برخورداری راویان در تمام طبقات از دو صفت عدالت و امامی بودن .

تعریف صحیح از نگاه محدثان اهل سنت

محدثان اهل سنت

[شماره صفحه واقعی : ۱۷۴]

ص: ۲۵۶۵

---

۱- مشرق الشمسین ، ص ۳.

۲- البدایه فی علم الدریه ، ص ۱۹؛ الوجیزه فی علم الدرایه ، ص ۵؛ مقباس الهدایه ، ج ۱، ص ۱۴۵-۱۴۶.

صحیح را روایتی می دانند که سند آن توسط راویان عادل و ضابط متصل بوده و فاقد شذوذ و علت باشد (۱).

در تعریف صحیح از نگاه اهل سنت سه شرط وجودی و دو شرط عدمی لحاظ شده است .

سه شرط عدمی عبارتند از: ۱- اتصال سند؛ ۲- عدالت راویان ؛ ۳- ضابط بودن راویان .

و دو شرط عدمی عبارتند از: ۱- شاد نبودن روایت ؛ ۲- فقدان علت در روایت .

مقصود از شذوذ آن است که روایت تنها از یک عادل نقل شده و فاقد شهرت باشد که به این روایت شاذ میگویند، چون در برابر مشهور است . و مقصود از علت ، آفتی است ؛ هم چون ارسال ، یا و هم که معمولا پیچیده و پنهان است و تنها حدیث شناسان می توانند آن را بشناسند ؛ زیرا ظاهر چنین خبر صحیح به نظر می رسد.

## ۲- حسن

حسن ، روایتی است که واجد تمام شرائط روایت صحیح است به استثنای آن که در میان سلسله راویان نسبت به یک ، یا چند راوی در منابع رجالی تصریح به عدالت نشده و تنها به مدح و ستایش او اکتفا شده باشد (۲).

تعریف حسن از نگاه محدثان اهل سنت

محدثان اهل سنت تا پیش از «ترمزی» (م ۲۷۹) احادیث را به دو دسته صحیح و ضعیف تقسیم می کردند، اما ترمزی پیشنهاد کرد، اصطلاح حسن به عنوان واسطه ای میان صحیح و ضعیف مد نظر قرار گیرد. این پیشنهاد عملا مورد پذیرش محدثان اهل سنت قرار گرفت و از آن روز تاکنون احادیث در تقسیم بندی کلی از نگاه اهل سنت به سه دسته صحیح

[شماره صفحه واقعی : ۱۷۵]

ص: ۲۵۶۶

---

۱- نخبة الفکر، ص ۱۲؛ فتح المغیث ، ج ۱، ص ۱۸؛ تدریب الراوی ، ج ۱، ص ۴۳.

۲- الوجیزه فی علم الدراییه ، ص ۵؛ الدرراییه فی علم الدراییه ، ص ۲۱؛ مقباس الهدایه ، ج ۱، ص ۱۶۰-۱۶۱.

، حسن و ضعیف تقسیم شدند(۱).

مقصود از حسن روایتی است که سند آن از طریق عادل خفیف الضبط متصل بوده و عاری از شذوذ و علت باشد. مراد از خفیف الضبط - در برابر تمام الضبط - کسی است که در ضبط او اندکی خلل راه یافته باشد، اما نه این که به طور کلی ضابط نباشد(۲).

### ۳- موثق

موثق، روایتی است که به رغم برخورداری از اتصال سند به معصوم و نیز عدالت یا وثاقت راویان در تمام طبقات، یک یا چند راوی آن، غیر امامی باشند(۳). در حقیقت راویان چنین حدیثی در حوزه اخلاق عاری از عیب و نقص اند، اما در حوزه عقیده دچار فساداند. بر اساس این اصطلاح، کلیه روایاتی که روایان اهل سنت، یا شیعیان غیر امامی نقل کرده باشند موثق خواهند بود.

### ۴- ضعیف

با توجه به تعاریف پیش گفته برای حدیث صحیح، حسن و موثق، ضعیف حدیثی خواهد بود که هیچ کدام از این تعاریف بر او صادق نباشد(۴۷۶). به عبارت دیگر حدیثی که فاقد اتصال سند، یا راویان آن فاقد صفت عدالت، یا وثاقت باشند، ضعیف خواهد بود. مفهوم ضعیف از نگاه اهل سنت نیز روشن است؛ زیرا هر حدیثی که تعریف صحیح و حسن بر آن منطبق نباشد ضعیف است. بنابراین روایاتی که فاقد اتصال، یا فاقد صفت عدالت در راویان باشند، یا در متن دچار شذوذ، یا علت باشند از نگاه محدثان اهل سنت ضعیف خواهند بود(۴).

### مبحث دوم: اصطلاحات حدیثی

#### اشاره

در مبحث پیشین ضمن تقسیم بندی اولیه روایات به چهار دسته، با برخی از پرکاربردترین اصطلاحات

[شماره صفحه واقعی: ۱۷۶]

ص: ۲۵۶۷

۱- علوم الحدیث و مصطلحه، ص ۱۵۸.

۲- مقدمه ابن صلاح (علوم الحدیث)، ص ۳۱-۳۲؛ تدریب الراوی، ج ۱، ص ۱۲۶-۱۲۹.

- ٣- البدایه فی علم الدراییه ، ص ٢٣؛ مقباس الهدایه ، ج ١، ص ١٦٨.
- ٤- مقدمه ابن صلاح ، ص ٤١؛ تدریب الراوی ، ج ١، ص ١٤٤-١٤٥.

آشنا شدیم. افزودن بر این اصطلاحات بنیادین ۶۰ اصطلاح است که بیان گر توصیفی از اءحادیث است و در میان کتب اصطلاحات حدیثی متداول است. شیوه طرح این اصطلاحات در همه، یا عموم کتاب ها بدین گونه است که نخست اصطلاحات مشترک میان اقسام چهارگانه را بر شمرده و تعریف می کنند، آنگاه اصطلاحات انحصاری خبر ضعیف را عنوان می کنند. به عنوان مثال می گویند: اصطلاح مشهور، غریب، مصحف، مختلف، محکم، متاشبه، نص، ظاهر، مجمل و مبین و... از جمله اصطلاحات مشترک میان اقسام چهارگانه است که بر تمام روایات صحیح، حسن، موثق و ضعیف صادق است و اصطلاحاتی؛ هم چون موقوف، مقطوع مرسل، مضطرب، مدلس، مقلوب، مجهول و... از جمله اصطلاحات مخصوص خبر ضعیف اند (۱).

به خاطر برخی اشکالات این تقسیم بندی، ما این اصطلاحات ناظر به سند؛ ۲- اصطلاحات تناظر به متن؛ ۳- اصطلاحات ناظر به سند و متن، تقسیم می شوند و با توجه به نوع تعریفی که دارند، شامل همه اقسام چهارگانه، یا بخشی از آنها خواهند بود. بر اساس این تقسیم بندی، یادگیری دانش با این اصطلاحات آسان تر خواهد بود.

اینک به بررسی اهم اصطلاحات حدیثی می پردازیم:

## ۱- اصطلاحات ناظر به سند

### اشاره

نگریستن در اصطلاحات ناظر به سند نشان می دهد که این اصطلاحات براساس چهار محور ۱- اتصال سند؛ ۲- انقطاع؛ ۳- کیفیت تحمل و نقل روایت؛ ۴- چگونگی طرح در منابع رجالی پیش بینی شده است.

## ۱- ۱. اصطلاحات سندی ناظر به اتصال سند

۱- مسند، روایتی است که سلسله اسناد

[شماره صفحه واقعی: ۱۷۷]

ص: ۲۵۶۸

---

۱- به عنوان نمونه ر.ک: مقباس الهدایه، ج ۱، ص ۲۰۱-۲۰۲؛ اصول الحدیث و اءحکامه، ص ۶۵.

آن در تمام طبقات متصل به معصوم باشد(۱). اهل سنت چون عنوان معصوم را منحصر در پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) می دانند، روایتی که سند آن تا پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) متصل است، مسند می دانند، اما محدثان شیعه بخاطر تعمیم معصوم به ائمه (علیهم السلام) اتصال به معصوم را در تعریف مسند لحاظ کرده اند. اصطلاح مسند با توجه به این که از بیان عقیده و اخلاق راویان؛ یعنی اثبات ایمان و عدالت، ساکت است، از کارآیی چندانی برخوردار نیست.

گاه نیز مقصود از مسند مجموعه روایی است که روایات آن بر اساس ترتیب صحابه و روایات نقل شده از آنان تنظیم شده است؛ نظیر مسند احمد بن حنبل.

۲- متصل، متصل بسان مسند، روایتی است که در تمام طبقات دارای اتصال است. با این تفاوت که در متصل، روایت می تواند از معصوم نقل شود، یا به صورت موقوف به غیر معصوم منتهی گردد. از این جهت متصل اعم از مرفوع و موقوف است. به حدیث متصل، موصول نیز می گویند(۲).

۳- عالی و نازل، مقصود از عالی السند، روایتی است که رغم بر خورداری از اتصال، از واسطه کمتری تا معصوم برخوردار باشد و نازل در برابر آن است؛ یعنی اگر واسطه زیاد باشد نازل گفته می شود(۳).

۴- مضمّر، روایتی است در انتهای سند به جای تصریح به نام معصوم از ضمیر غایب استفاده شده باشد.

چنین کاربردی ناشی از آن است که راوی بخاطر تقیه از

[شماره صفحه واقعی : ۱۷۸]

ص: ۲۵۶۹

---

۱- مقباس الهدایه، ج ۱، ص ۲۰۲-۲۰۳؛ تدریب الراوی، ج ۱ ص ۱۴۷.

۲- مقباس الهدایه، ج ۱، ص ۲۰۶؛ مقدمه ابن صلاح، ص ۴۴.

۳- الرواشح السماویه، ص ۱۲۶؛ مقدمه ابن صلاح، ص ۲۵۵.

بردن نام امام اجتناب کرده یا نام امام بر او مشتبه شده است (۱).

۵ - مفرد،

حدیثی است که تنها از یک راوی، یا یک فرقه، یا یک شهر خاص نقل شده باشد؛ نظیر روایت «نحن معاشر الانبياء لانورث دینارا و لا درهما و ماترکناه صدقه؛ ما گروه پیامبران دینار و درهم را به ارث نمی گذاریم و آنچه به ارث گذاشته ایم صدقه است»، که تنها ابوبکر آن را از پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) نقل کرده است (۲).

۶ - موقوف، به روایت که سلسله سند آن به صحابی پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم)، یا مصاحب امام معصوم (علیه السلام) منتهی شود موقوف می گویند (۳). روایت موقوف بخاطر اعتبار صحابه در بسیاری از موارد از نگاه اهل سنت حجت است، اما محدثان شیعه روایت موقوف را تنها زمانی که صدور آن از طریق قرائن از معصوم ثابت شود حجت می دانند.

۷ - مقطوع، به روایتی که سلسله سند آن به یکی از تابعان منتهی شود، مقطوع می گویند (۴). این اصطلاح بیشتر در روایات اهل سنت رائج است (۵). و حدیث مقطوع بسان موقوف به رغم اتصال سند از نظر محدثان شیعه فاقد حجیت است.

۸ - مشهور، روایتی است که نقل آن شایع باشد؛ اعم از آن که در برابرش روایت شاذ باشد یا نباشد. شهرت روایی ضرور تا به معنای صحت سند آن نیست (۶). اصطلاح مشهور در عرصه های مختلف گسترده مورد توجه قرار گرفته است.

۹ - مستفیض، از ریشه «فاض الماء» به معنای سرازیر شدن

[شماره صفحه واقعی: ۱۷۹]

ص: ۲۵۷۰

۱- مقیاس الهدایه، حج ۱، ص ۳۳۲.

۲- مقیاس الهدایه، ج ۱، ص ۲۱۸.

۳- مقیاس الهدایه، ج ۱۱۱ ص ۳۲۱-۳۲۲؛ تدریب الراوی، ج ۱، ص ۱۵۹.

۴- مقیاس الهدایه، ج ۱، ص ۳۳۰.

۵- مقیاس الهدایه، ج ۱، ص ۴۷؛ تدریب الراوی، ص ۱۵۹.

۶- مقیاس الهدایه، ج ۱، ص ۲۵۴؛ مقدمه ابن صلاح، ص ۲۶۵.



آب است و در اصطلاح به حدیثی گفته می شود که راویان آن در هر طبقه زیاد باشند، اما بیشتر محدثان معتقداند که مستفیض حدیثی است که راویان آن در هر طبقه بیش از سه تن باشند(۱).

۱۰- عزیز، هر روایتی که شمار راویان و طرق آن دو تن باشد، عزیز است و شاید بخاطر اندک بودن چنین روایتی به آن عزیز گفته ده است (۴۸۹). اصطلاح عزیز رواج و کاربرد چندانی ندارد.

۱۱- شاذ یا نادر، شاذ به روایت گفته می شود که تنها دارای یک اسناد و راویان آن ثقة باشند و مخالف روایتی باشد که گروهی (= مشهور) آن را نقل کرده باشند. به روایت شاذ، نادر نیز می گویند. نظیر روایت: «و الله ما نقص من شهر رمضان؛ به خدا قسم ماه رمضان هرگز دچار نقصان (= ۲۹ روز) نمی شود(۲) اصطلاح شاذ از جمله اصطلاحاتی است که تا حدود متداول است.

۱۲- منکر یا مردود، به روایتی که تنها دارای یک اسناد بوده و راویان آن غیر ثقة و مخالف روایتی باشد که گروهی (= مشهور) آن را نقل کرده اند، منکر، یا مردود می گویند(۳). تفاوت روایت منکر با روایت شاذ در این است که در روایت شاذ بر عکس منکر، راویان ثقة اند. اصطلاح منکر به صورت شایع متداول است.

## ۲- ۱. اصطلاحات سندی ناظر به انقطاع سند

از آنجا که انقطاع سند می تواند از آغاز، یا وسط، یا آخر سند و به صورت حذف یک راوی، یا بیشتر باشد، برای هر نوع از انقطاع سند اصطلاح خاصی بدین شرح وضع کرده اند:

۱- معلق، هرگاه از آغاز سند حدیث یک

[شماره صفحه واقعی: ۱۸۰]

ص: ۲۵۷۱

۱- مقباس الهدایه، ج ۱، ص ۱۲۸-۱۲۹؛ البدایه فی علم الدرایه، ص ۱۶.

۲- مقباس الهدایه، ج ۱، ص ۲۵۳؛ الرواشح السماویه، ص ۱۶۳.

۳- مقباس الهدایه، ج ۱، ص ۲۵۴؛ مقدمه ابن صلاح، ص ۸۰.

، یا چند واسطه به طور پیوسته حذف شده باشد و حدیث به راویان بعدی استناد داده شود، حدیث معلق است (۱). چنان که روایات من لایحضره الفقیه و نیز بسیاری از روایات تهذیب الاحکام و استبصار چنین است ، یعنی شیخ صدوق و شیخ طوسی راویان آغاز سند را حذف کرده و روایت را از آخرین راوی امام نقل می کنند.

۲- منقطع ، شامل هر حدیثی است که به هر صورتی به معصوم متصل نباشد و از آغاز سند، یا از وسط یا از آخر سند یک ، یا چند راوی ساقط شده باشند، بر این اساس اصطلاح منقطع شامل شش قسم از اقسام حدیث فاقد اتصال سند خواهد بود. اما منقطع به معنای اخص - که اصطلاح منقطع بیشتر در این معنا شناخته شده است - روایتی است که از وسط سند آن یک راوی حذف شده باشد (۲). البته تعاریف دیگری نیز برای منقطع گفته شده است . این اصلاح از جمله اصطلاحات کم کاربرد به شمار می رود.

۴ - مرفوع ، دارای دو تعریف است : ۱، هر حدیثی که به معصوم (علیه السلام) نسبت داده شود مرفوع است ؛ اعم از آن که متصل باشد، یا منقطع . طبق این تعریف اصطلاح مرفوع در برابر دو اصطلاح موقوف (= روایت منتسب به صحابی) و مقطوع (= روایت منسوب به تابعی) قرار دارد.

۲- هر روایتی که از وسط، یا آخر سند آن یک راوی ، یا بیشتر افتاده شده و تصریح به لفظ رفع شده باشد مرفوع است . مثلاً گفته شود: روی الکلینی عن علی بن ابراهیم

[شماره صفحه واقعی : ۱۸۱]

ص: ۲۵۷۲

---

۱- الرواشح السماویه ، ص ۱۲۸؛ مقباس الهدایه ، ج ۱، ص ۲۱۵.

۲- مقباس الهدایه ، ج ۱، ص ۳۳۵-۳۳۷؛ مقدمه این صلاح ، ص ۵۹.

، عن ابييه ، رفعه عن ابي عبدالله (عليه السلام) که در این سند میان پدر علی بن ابراهیم قمی ؛ یعنی ابراهیم بن هاشم تا امام صادق (عليه السلام) یک یا چند راوی حذف شده و به لفظ «رفع» نیز تصریح شده است (۱).

۵- مرسل ، مرسل از ریشه «ارسال الدابه» به معنای برداشتن قید و بند از چهارپا آمده است . گویا در حدیث مرسل با حذف سند قید و ربط حدیث رها شده است .

مرسل دارای دو اصطلاح است : ۱- معنای عام ، و آن هر حدیثی است که دچار ارسال و حذف اسناد باشد؛ اعم از این که همه راویان ، یا شماری از آنان حذف شده باشند. مرسل به این معنا شامل اصطلاح نخست مرفوع (= هر حدیث منتسب به معصوم) ، موقوف (= روایت صحابی) ، مقطوع (= روایت تابعی) ، معلق (= حذف آغاز سند) ، منقطع (= حذف یک راوی از وسط سند) و معضل (= حذف بیش از یک راوی از وسط سند) می شود.

۲- معنای خاص ، مرسل به این معنا حدیثی است که تابعی بدون ذکر واسطه (= یعنی صحابی) از پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) نقل کند. مثلاً سعید بن مسیب - که از تابعان است - بگوید: پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) چنین فرموده است (۲).

مفهوم متداول این اصطلاح همان معنای نخست است .

۶- مدلس ، مدلس از مصدر دلس به معنای تاریکی و از ریشه مدالسه به معنای خدعه و نیرنگ زدن به کسی است . و از

[شماره صفحه واقعی : ۱۸۲]

ص: ۲۵۷۳

---

۱- مقباس الهدایه ، ج ۱ ، ص ۲۰۷-۲۰۸.

۲- مقباس الهدایه ، ج ۱ ، ص ۳۳۸-۳۴۱؛ اصول الحدیث و احکامه ، ۱۰۷-۱۰۸.

آنجا که مدلس با تدلیس مخاطب ، خود را در تاریکی برده و به او نیرنگ می زند به کار او تدلیس گفته شده است .

تدلیس در اصطلاح محدثان بر دو قسم است : ۱- تدلیس اسناد، و آن بدین معناست که عیب سند را پنهان می سازد.

۲- تدلیس در شیوخ ، به این معنا که به رغم ملاقات و شنیدن حدیث از شیخ ، نام او را به صراحت نبرده و از او با اسامی و کنیه های غیر معروف یاد کند(۱).

۷- موضوع ، وضع به معنای جعل بوده و در اصطلاح ، حدیثی است دروغین و برساخته که به معصوم نسبت داده شده است . به احادیث موضوع ، گاه مجعول نیز گفته می شود(۲).

### ۳- ۱. اصطلاحات سندی ناظر به چگونگی تحمل و نقل حدیث

۱- مکاتب ، حدیثی است که حکایت از کتابت حکم از سوی معصوم (علیه السلام) دارد؛ اعم از آن که امام به صورت ابتدایی آن حکم و روایت را نوشته باشد، یا در مقام جواب نگاشته باشد و اعم از آن که به خط امام ، یا با املاء او باشد(۳).

۲- مدبج ، از ریشه تدبیج به معنای چهره به هم نمودن است . گویا دو راوی هنگام اخذ روایت از یکدیگر چهره یکدیگر را به هم می نمایانند(۴۹۹). و اصطلاحا اگر دو راوی از نظر سن ، یا اسناد یا ملاقات با مشایخ حدیث مقارن هم باشند، در صورتی که هر یک از آنان از دیگری روایتی را نقل کند به آن مدبج می گویند(۴).

۳- رویه الاقران ، در صورتی که دو راوی از نظر سن ، اسناد، یا ملاقات با شیخ ، مقارن

[شماره صفحه واقعی : ۱۸۳]

ص: ۲۵۷۴

---

۱- مقباس الهدایه ، ج ۱ ص ۳۷۶؛ تدریب الراوی ، ج ۱، ص ۱۸۶.

۲- مقباس الهدایه ، ج ۱، ص ۳۹۹-۴۰۰.

۳- مقباس الهدایه ، ج ۱، ص ۲۸۳؛ الرواشح السماویه ، ص ۱۶۴.

۴- الوجیزه فی علم الدرایه ، ص ۹؛ مقدمه ابن صلاح ، ص ۳۰۹.

هم باشند و تنها یکی از آنان برای دیگری حدیث نقل کند، اصطلاحاً روایه الاقران است (۱).

۴- روایه الاکابر عن الاصاغر، هرگاه راوی نسبت به مروی عنه از نظر سن، یا ملاقات، یا میزان دانش و کثرت روایت و... در سطح بالاتری باشد به آن روایه الاکابر عن الاصاغر می گویند؛ نظیر روایت صحابی از تابعی و تابعی از اتباع تابعان (۲).

#### ۴- ۱. اصطلاحات سندی ناظر به چگونگی طرح در منابع روایی

۱- مجهول، روایتی است که نام تمام، یا برخی از راویان سند آن در منابع رجالی نیامده باشد و اگر هم آمده باشد به خاطر نامشخص بودن هویت، حکم به جهالت و ناشناس بودن او شود (۳). به عنوان مثال گفته شده که عوف بن عبدالله (۴)، علی بن سلیمان و بنان بن محمد (۵۰۵) مجهول اند.

اصطلاح مجهول در منابع علم رجال و نیز کتب رجال کاربرد نسبتاً شایعی دارد.

۲- مهمل، حدیثی است که نام تمام، یا برخی از راویان آن در کتب رجال برده شده باشد، اما درباره مدح، یا ذم او سکوت شده باشد (۵). به عنوان مثال گفته شده که محمد بن موسی قزوینی و حسن بن علی بن مهزیار (۶)، مهمل اند.

۳- مشترک، روایتی است که نام برخی از راویان سند آن میان چند تن مشترک بوده و برخی از آنان ثقه باشند؛ (۷) نظیر محمد بن قیس اسدی که میان چهار تن مشترک است و از میان آنان دو تن؛ یعنی محمد بن قیس اسدی (ابونصر)، و محمد بن قیس اسدی مولی بنی نصر ثقه و دو تن دیگر غیر ثقه اند. (۸)

۴- متشابه، روایتی است که اسامی راویان سند آن از نظر نگارش و تکلم برابر

[شماره صفحه واقعی: ۱۸۴]

ص: ۲۵۷۵

- ۱- مقباس الهدایه، ج ۱، ص ۳۰۰-۳۰۱؛ مقدمه ابن صلاح، ص ۳۰۹.
- ۲- الوجیزه فی علم الدرایه، ص ۹؛ مقدمه ابن صلاح، ص ۳۰۷.
- ۳- مقباس الهدایه، ج ۱، ص ۳۹۷.
- ۴- رجال نجاشی، ص ۱۹۲.
- ۵- مقباس الهدایه، ج ۱، ص ۳۹۷؛ اصول الحدیث و احکامه، ص ۱۱۸.
- ۶- تاریخ آل زراره، ج ۱، ص ۹۶ و ج ۲، ص ۸۱ (پاورقی).
- ۷- مقباس الهدایه، ج ۱، ص ۲۸۸.
- ۸- همان، ص ۲۸۹.

است ، اما اسامی پدران آنها گرچه از نظر نگارش برابر است ، اما از نظر نطق و تکلم متفاوت است ؛ نظیر محمدبن عقیل ، که عقیل با فتح عین نام نیشابوری و با ضم عین نام فریانی است (۱). اصطلاح متشابه در منابع رجالی تا حدودی متداول است .

## ۲- اصطلاحات ناظر به متن

### اشاره

اصطلاحات ناظر به متن را می توان به دو دسته اساسی تقسیم کرد:

۱- اصطلاحاتی که ناظر به چگونگی دلالت متنی روایات است ، مثلا اگر دلالت صریح باشد نص و اگر دلالت غیر صریح و ظنی باشد ظاهر است .

۲- اصطلاحاتی که به پذیرش ، یا رد روایت و بخاطر متن آن ناظر است ؛ نظیر اصطلاح مقبول ، یا مطروح . اینکه به بررسی این اصطلاحات می پردازیم :

### ۱- ۲. اصطلاحات متنی ناظر به چگونگی دلالت

۱ و ۲. نص و ظاهر، هرگاه دلالت روایتی چنان صریح باشد که تنها در آن یک معنا احتمال داده شود به آن نص می گویند (۲) و ظاهر در مواردی است که دلالت لفظ به صراحت نص نباشد و در آن احتمال خلاف داده شود (۳) به عنوان مثال روایت : «الاتنان جماعته» (۴) نص است ؛ زیرا به روشنی اثبات می کند که با وجود دو نفر جماعت برقرار می شود و دلیلی مخالف آن وجود ندارد. اما روایت «من كان يومن بالله و اليوم الاخر فلا يتبين الا بوترا» (۵) هر کس که به خدا و روز قیامت ایمان دارد، نباید شب بدون خواند نماز و تیره به خواب رود» ظاهر است ؛ زیرا از نهی ، خلاف ظاهر آن ؛ یعنی استحباب موکد اراده شده است .

۳ و ۴. مجمل و مبین ،

و

[شماره صفحه واقعی : ۱۸۵]

ص: ۲۵۷۶

- 
- ۱- مقیاس الهدایه ، ج ۱ ، ص ۲۸۴؛ اصول الحدیث و اءحکامه ، ص ۹۲.
  - ۲- مقیاس الهدایه ، ج ۱ ، ص ۲۸۴؛ اصول الحدیث و اءحکامه ، ص ۹۲.
  - ۳- همان ، ص ۳۱۶ - ۳۱۷.

٤- من لايحضره الفقيه ، ج ١ ، ص ٣٧٦.

٥- همان ، ص ٢٠٠.

هرگاه دلالت روایت ظاهر و آشکار باشد به آن مبین می گویند. مبین شامل نص و ظاهر می شود؛ یعنی به نص ، یا ظاهر می توان مبین اطلاق کرد.(۱)

مجمل در برابر مبین روایتی است که واژه ها، یا مجموعه عبارت های آن فاقد ظهور باشد(۲) غالباً اجمال در مواردی است که کلام از تبیین تمام جوانب و پرسش ها ساکت مانده باشد. به عنوان نمونه علامه مجلسی پس از نقل روایات درباره زمان ظهور حضرت مهدی (علیه السلام) می گوید: این روایات جزء مجملات است که تفسیر و تبیین آنها در روایات دیگر آمده است (۳).

۵ و ۶. ناسخ و منسوخ ، نسخ در لغت به معنای ازاله و نقل است . و در اصطلاح رفع حکم سابق با آمدن دلیل لاحق است . به عبارت دیگر ناسخ عموم زمانی دلیل منسوخ را پایان می بخشد، به دلیل نخست منسوخ و به دلیل دوم ناسخ می گویند(۴). نسخ در روایات تنها به روایات پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) اختصاص دارد زیرا نسخ شریعت پس از ایشان منتفی است و اگر از ظاهر برخی از روایات اهل بیت (علیه السلام) نسخ حکمی بدست آید، مقصود کاشفیت از نسخ است ، نه نسخ حقیقی .

۸ و ۷ محکم و متشابه ، محکم از ریشه احکام به معنای اتقان و استواری است و مقصود از آن روایتی است که دلالتش آشکار و دارای وجوه معنایی مختلف نیست تا برای ترجیح یکی از آن وجوه نیازمند قرینه باشد، در مقابل آن متشابه قرار دارد و آن روایتی است که دارای چند پهلویی معنایی است و

[شماره صفحه واقعی : ۱۸۶]

ص: ۲۵۷۷

- 
- ۱- همان ص ۳۱۸؛ اصول الحدیث و اءحکامه ، ص ۹۷.
  - ۲- مقباس الهدایه ، ۱، ص ۳۱۶-۳۱۷.
  - ۳- بحارالانوار، ج ۴، ص ۱۳۲.
  - ۴- برای تفصیل بیشتر ر.ک: البیان فی تفسیر القرآن ، ص ۲۷۷؛ التمهید فی علوم القرآن ، ج ۲، ص ۲۷۷-۲۷۸.



مراد جدی متکلم وراء معنای ظاهری آن قرار دارد(۱).

به عنوان مثال مرحوم علامه شعرانی روایت: «شاء و اراد و لم یجب...» را روایت محکمی دانسته که می بایست سایر روایات متشابه در زمینه انتساب افعال به خداوند به آن باز گردانده شود(۲).

۹- مشکل، حدیثی است که در برگیرنده مطالب غامض و پیچیده ای است که تنها صاحبان فن و حدیث شناسان ماهر قادر به فهم آنها هستند(۳).

به عنوان مثال علامه شبر روایت: «اعرفوا الله بالله و الرسول بالرساله...» را جزء روایات دشوار و پیچیده دانسته است(۴).

۱۰- غریب لفظی، حدیثی است که در آن واژه ای آمده که بخاطر قلت استعمال در لغت شایع، دشوار و دور از فهم است. و قید لفظی به آن افزوده شده تا آن را از غریب مطلق جدا کنند(۵).

## ۲-۲. اصطلاحات متنی ناظر به پذیرش، یا رد روایات

۱. مقبول، حدیثی است که در آن را تلقی به قبول کرده و بدون توجه به صحت یا عدم صحت سندی به مضمون آن عمل می کنند. مثال شایع آن مقبوله عمر بن حنظله است که در سند آن چنین آمده است: «محمد بن یعقوب، عن محمد بن یحیی، عن محمد بن الحسین، عن محمد بن عیسی، عن صفوان بن یحیی، عن داود بن الحصین، عن عمر بن حنظله...» و به رغم آن که در سند این روایت محمد بن عیسی و داود بن حصین تضعیف شده اند، اما بخاطر استواری متن، متن روایت مورد پذیرش قرار گرفته است(۶).

۲. معتبر، روایتی است که همگان، یا بیشتر عالمان به آن عمل کرده، و بخاطر صحت اجتهادی، یا وثاقت یا حسن،

[شماره صفحه واقعی: ۱۸۷]

ص: ۲۵۷۸

۱- مقباس الهدایه، ج ۱، ص ۲۸۴-۲۸۵؛ اصول الحدیث و اء حکامه، ص ۹۲.

۲- شرح اصول الکافی، ج ۴، ص ۲۷۰.

۳- مقباس الهدایه تج ۱، ص ۳۱۶.

۴- مصابیح الانوار، ج ۸، ص ۲۴.

۵- مقباس الهدایه، ص ۲۳۱-۲۳۲؛ مقدمه ابن صلاح، ص ۲۷۲.

۶- مقباس الهدایه، ج ۱، ص ۲۷۹-۲۸۱؛ البدایه فی علم الدرایه، ص ۴۴.

دلیل براعتبار آن رسیده است. (۱)

و با این تعریف «معتبر» اعم از مقبول است؛ زیرا معتبر می تواند علاوه بر قوت متن عاری از ضعف سند باشد.

۳. مطروح، مطروح روایتی است که متن آن از سویی مخالف دلیل قطعی بوده و از سوی دیگر پذیرای تاءویل نیز نباشد. بدین جهت به آن مطروح؛ یعنی دور ریخته اطلاق می شود (۲)

این سه اصطلاح از اصطلاحات پر کاربرد حدیثی اند.

### ۳- اصطلاحات ناظر به متن و سند

بخشی از اصطلاحات با توجه به تعاریفی که از آنها ارائه شده به گونه ای است که متن و سند را با هم در برمی گیرد. این اصطلاحات بدین شرح است:

۱- ملل، دارای دو اصطلاح است:

۱- اصطلاح فقهاء متاخر، که معلل را به احادیثی اطلاق می کنند که در برگیرنده علت و سبب حکم باشد. کتاب علل الشرائع شیخ صدوق از نمونه منابع روایی است که در آن علت جعل احکام تبیین شده است.

۲- اصطلاح محدثان، معلل در اصطلاح محدثان به حدیثی گفته می شود که به رغم سلامت و صحت ظاهری، در متن، یا سند در برگیرنده آفت پنهان و پیچیده باشد. معلل به این معنا از ریشه علت به معنای مرض گرفته شده است (۳).

۲- مدرج، مدرج به این معناست که گفتار راوی به روایت افزوده شده و گمان شود که از حدیث است. ادراج به دو دستی اساسی «ادراج در متن» تقسیم می شود:

الف. ادراج در سند، آن است که اوصافی را پس از ذکر نام راوی در سند می افزاید و به نظر می آید واقعا توصیف از

[شماره صفحه واقعی: ۱۸۸]

ص: ۲۵۷۹

۱- مقیاس الهدایه، ج ۱، ص ۲۸۲؛ اصول الحدیث و احکامه، ص ۹۱.

۲- مقیاس الهدایه، ج ۱، ص ۳۱۴-۳۱۵.

۳- مقیاس الهدایه، ج ۱، ص ۳۶۶-۳۶۸؛ مقدمه ابن صلاح، ص ۸۹.

آغاز در سند بوده است .

ب . ادراج در متن ، و آن بدین گونه است که راوی در وسط، یا پایان روایت گفتاری از خود را به عنوان استدلال بر حدیث ، یا تبیین واژه ای از آن درج کند و توهم شود که این گفتار، سخن معصوم (علیه السلام) است (۱).

۳- مصحف ، کلمه تصحیف از ریشه صحیفه به معنای کتاب و تصحیف در لغت به معنای نگارش کتاب است ، اما بعدها توسعه یافت و به خطای در کتابت اطلاق شد (۲). مصحف حدیثی است که سند، یا متن آن به گونه ای مشابه متن اصلی است ، تغییر کرده باشد؛ تغییر برید به یزید و حریر به جریر از نمونه های تصحیف سندی است . و تصحیف ستا به شیئا در روایت : «من صام رمضان و اتبعه شیئا من شوال ...» هر کس رمضان را روزه بگیرد و مقداری از ماه شوال را به دنبال آن روزه بگیرد... (۳). از نمونه های تصحیف متنی است .

۴ - مزید، حدیثی است که نسبت به سایر احادیث نقل شده در زمینه آن دارای فزونی باشد. و زیادی ، گاه در متن است ؛ نظیر روایت : «جعلت لی الاءرض مسجدا و ترابها طهورا؛ زمین برای من جایگاه سجده و خاک آن مایه طهارت قرار داده شده است»، که واژه «تراب» به آن افزوده شده و اصل روایت طبق نقل اکثر راویان چنین است : «جعلت لی الاءرض مسجدا و طهورا». و فزونی در سند؛ نظیر ارسال در روایت مسند، قطع در روایت متصل و... است (۴). مزید از جمله اصطلاحاتی است که تا حدودی

[شماره صفحه واقعی : ۱۸۹]

ص : ۲۵۸۰

---

۱- مقباس الهدایه ، ج ۱ ، ص ۲۱۹-۲۲۳؛ مقدمه ابن صلاح ، ص ۹۵.

۲- مقباس الهدایه ، ج ۱ ، ص ۲۳۷۸ ، پاورقی .

۳- مقباس الهدایه ، ج ۱ ص ۲۳۷-۲۳۸.

۴- همان ، ص ۲۶۵-۲۶۶؛ مقدمه ابن صلاح ، ص ۲۸۶.

## مبحث سوم : شرائط و طرق تحمل

### اشاره

مقصود از شرائط تحمل حدیث ، شرائطی است که به هنگام تلقی و دریافت آن لازم است و مقصود از طرق تحمل حدیث ، شیوه هایی است که در میان محدثان برای دریافت حدیث متداول است . اینکه به بررسی این دو امر می پردازیم :

### شرائط تحمل روایت

در مرحله تحمل حدیث تنها لازم است که راوی برخوردار از دو شرط عقل و تمیز باشد. مقصود از تمیز مرحله ای میان صباوت و بلوغ است ؛ یعنی راوی افزون بر عاقل بودن ، قدرت تمیز میان خیر و شر را داشته باشد. و به عکس مراحل نقل و پذیرش ، اسلام ، ایمان بلوغ و عدالت در مرحله تحمل شرط نیست .

بنابراین اگر کافر، یا منافق (= سایر فرق اسلامی غیر از امامیه ) یا غیر بالغ ، یا فاسق روایتی را به هر یک از طرق تحمل ، تلقی و دریافت کرده باشد، مفهوم تحمل تحقق یافته است ، هر چند حدیث در مرحله اداء و نقل ، زمانی از او پذیرفته می شود که دارای شرایط: اسلام ، ایمان ، بلوغ و عدالت باشد. دلیل مدعا وقوع این گونه تحمل در صدر اسلام است . به عنوان نمونه جبرین مطعم به هنگام کفر شنید که پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم ) در نماز مغرب سوره طور خواند و آنگاه که اسلام آورد این حدیث سلام الله علیه علیهنان پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم ) را نقل کرد و از او پذیرفته شد(۱).

### شیوه های تحمل روایت

۱- سماع گفتار شیخ ، سماع به معنای شنیدن است

[شماره صفحه واقعی : ۱۹۰]

ص: ۲۵۸۱

؛ یعنی راوی در حضور شیخ حدیث ، روایتی را که او از روی حافظه ، یا نوشته می خواند استماع کند و در صورتی که راوی گفتار روایی شیخ را کتابت کند به آن «املاء» می گویند(۱).

به اتفاق همگان سماع ، عالی ترین نوع در میان طرق هشتگانه حدیث است و حدیثی که از این طریق تحمل و نقل شده باشد از اتقان و اعتبار بیشتری نسبت به سایر طرق برخوردار است ؛

از آنجا که سماع حدیث به آن اعتبار ویژه می بخشد، گفته اند که لازم است راوی این گونه احادیث در مقام نقل ، از عبارت های صریح دال بر سماع ؛ هم چون سمعت فلانا، حدث فلان ، حدثی ، حدثنا، اءخبرنا، انباءنا و نظایر آنها استفاده کند(۲).

۲- قرائت بر شیخ ، از این جهت که بر گفتار و شنیدار متکی است ، شبیه طریق پیشین ؛ یعنی سماع است . با این تفاوت که در سماع سخن از شیخ و شنیدن از سوی راوی انجام می گیرد، اما در قرائت بر شیخ ، روایت از سوی راوی خوانده شده و شیخ به استماع آن می پردازد. به این گونه تحمل در اصطلاح محدثان پیشین «عرض» گفته می شده است ؛ زیرا راوی در حقیقت روایت را بر شیخ عرضه می کند و چنین شیوه ای زمانی قابل اعتناء است که شیخ پس از شنیدن ، صحت آن را مورد تائید قرار دهد(۳).

۳- اجازه ، از ریشه «جواز الماء» (= عبور آب ) به معنای عبور داغدن دانش است . گویا شیخ با اجازه دادن ، زمینه عبور و جریان یافتن دانش

[شماره صفحه واقعی : ۱۹۱]

ص: ۲۵۸۲

---

۱- مقیاس الهدایه ، ج ۳، ص ۶۶ - ۶۷؛ مقدمه ابن صلاح ، ص ۱۳۲.

۲- مقیاس الهدایه ، ج ۳، ص ۶۹.

۳- همان ، ص ۸۳ - ۸۵؛ تدریب الراوی ، ج ۲، ص ۲۸.

حدیث را فراهم ساخته است .

اجازه در اصطلاح به این معناست که شیخ به راوی اجازه و اذن دهد تا شنیده ، یا کتاب روایی او را نقل کند.

اجازه می تواند با گفتار صریح ، یا غیر صریح ، یا با اشاره انجام گیرد(۱). دانستی است که سنت اجازه پس از تدوین در جوامع روایی به عنوان تیمن و تبرک استمرار یافته است . به عنوان مثال علامه مجلسی از مشایخ حدیثی ای ؛ هم چون آقا حسین محقق خوانساری ، شیخ حر عاملی از باب تیمن اجازه روایت دریافت می کند.

۴ - مناوله ، آن است که شیخ کتاب حدیثی را در اختیار راوی قرار دهد. گفته اند: این شیوه از سنت پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) برگرفته شده است؛ (۲) زیرا آن حضرت نوشته ای را به فرمانده یکی از سربازان داد و فرمود: آن را نمی خوانی تا به فلان منطقه برسی ، او وقتی به آن منطقه رسید نامه را گشود و برای مردم خواند(۳).

مناوله می تواند به دو صورت ذیل انجام گیرد:

۱- مناوله همراه با اجازه ؛ یعنی افزودن بر آن ، شیخ کتاب روایی را در اختیار راوی بگذارد و به او اجازه نقل آن را نیز بدهد.

۲- مناوله بدون اجازه ، و آن مطلق مناوله است ؛ یعنی شیخ تنها کتاب را در اختیار راوی قرار دهد و بگوید: هذا سماعی ، یا روایتی .

برخی این قسم از مناوله را کافی نمی دانند و معتقداند: نقل روایت بر اساس آن نادر بوده و ناکافی است ، اما مشهور محدثان آن

[شماره صفحه واقعی : ۱۹۲]

ص: ۲۵۸۳

۱- مقباس الهدایه ، ج ۳ ، ص ۱۱۴-۱۱۵ .

۲- مقباس الهدایه ، ج ۳ ، ص ۱۳۵؛ مقدمه ابن صلاح ، ص ۱۶۵ .

۳- مقباس الهدایه ، ج ۳ ، ص ۱۳۶ .

را صحیح و کافی می دانند(۱).

۵- کتابت ، کتابت آن است که شیخ روایات خود را برای مخاطب حاضر، یا غائب بنگارد، یا به شخص موثق فرمان دهد تا آن روایات را برای آن مخاطب بنگارد و خود در پایان تصریح کند که این کتابت به فرمان او انجام گرفته است .

کتابت را از نظر درجه اعتبار پس از سماع دانسته و گفته اند: لازم است راوی با آوردن عباراتی ؛ هم چون «کتب الا فلان» نوع تحمل با کتابت را از سایر شیوه ها متمایز سازد(۲).

۶- اعلام ، آن است که شیخ به شخصی با گفتار صریح ، یا غیر صریح یا کتابت اعلام کند که این کتاب ، یا حدیث ، روایت یا سماع او از فلان شخص است و از اجازه روایت آن سخنی به میان نیاورد. برخی نقل روایت با استناد به اعلام را جائز نمی دانند، اما مشهور محدثان معتقداند: اعلام به منزله قرائت بر شیخ بوده و برای نقل حدیث کفایت می کند(۳).

۷- وصیت ، وصیت آن است که شیخ به هنگام مرگ ، یا مسافرت به شخصی وصیت کند که کتاب روایی او را روایت کند. گروهی از محدثان وصیت را جائز دانسته اند؛ زیرا وصیت و واگذار کردن کتاب به معنای اجازه نقل و کاری شبیه مناوله ، یا اعلام است ، اما اکثر محدثان آن را کافی نمی دانند(۴).

۸- وجاده ، وجاده بر وزن کتابت از ریشه وجد (= یافتن ) به این معناست که راوی ، کتاب یا روایاتی به خط شیخ را بیابد و - بی آن که معاصر او باشد، یا اگر

[شماره صفحه واقعی : ۱۹۳]

ص: ۲۵۸۴

---

۱- مقباس الهدایه ، ص ۱۳۶-۱۴۶.

۲- مقباس الهدایه ، ص ۱۵۲؛ تدریب الراوی ، ج ۲، ص ۶۱.

۳- مقباس الهدایه ، ج ۳، ص ۱۵۸-۱۵۹؛ مقدمه ابن صلاح ، ص ۱۷۵.

۴- مقباس الهدایه ، ج ۳، ص ۱۶۲-۱۶۳. تدریب الراوی ، ج ۲، ص ۵۶.

معاصر است او را ملاقات کرده باشد - از روی یقین به خط شیخ بودن آن را روایت کند.

و جاده نیز بسان کتابت می تواند همراه با اجازه ، یا بدون اجازه باشد.

به عنوان نمونه کتاب فقه الرضا (علیه السلام) که منسوب به امام علی بن موسی الرضا (علیه السلام) است از طریق و جاده نقل شده است (۱).

## مبحث چهارم : شرائط نقل و پذیرش روایات

### شرائط نقل روایت

۱- ذکر اسناد روایات ، ذکر اسناد برای روایات از اختصاصات مسلمانان است به نظر می رسد توجه معصومان (علیه السلام) به ثبت و ضبط اسناد در کنار متون روایی از عوامل اهتمام مسلمانان به ذکر اسناد بوده است . از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) چنین نقل شده است : اذا کتبتم الحدیث فاکتوبه باسناده فان یک حقا کنتم شرکاء فی الاجر و ان یک باطلاکان وزره علیه ؛ (۲) هر گاه حدیثی را می نویسید آن را با سندش بنگارید، که اگر راست باشد شما در اجر آن شریک اید و اگر دروغ باشد گناهش بر گردن راوی است . نظیر چنین روایتی از حضرت امیر (علیه السلام) نیز نقل شده است (۳).

وجود سند در کنار روایات ، افزودن بر آن که به متون روایات اعتبار ویژه ای می بخشد، راه ورود روایات مجعول را بسته و زمینه بازساخت این گونه روایات را هموار می سازد. بدین ترتیب اهتمام به اسناد در تمام ادوار تاریخ حدیث شیعه و اهل سنت مشهود است . این امر چنان شدت داشته که از توجه آنان به محتوای روایات کاسته و باعث انتقاد از پیشینیان به این سبب ؛ یعنی

[شماره صفحه واقعی : ۱۹۴]

ص: ۲۵۸۵

۱- مقباس الهدایه ، ج ۳ ، ص ۱۷۱ .

۲- ادب الاملاء و الاستملاء ، ص ۱۱ ؛ الجامع الصغیر ، ج ۱ ، ص ۱۲۹ .

۳- کافی ، ج ۱ ، ص ۵۲ ؛ وسائل الشیعه ، ج ۲۷ ، ص ۸۱ .



اهتمام زیاد به اسناد و غفلت از متون روایی شده است (۱).

۲. ذکر نص روایات و پرهیز از نقل به معنا، می دانیم که روایت، بسان هر گفتاری دیگر بر دو عنصر ساختار لفظی و معنای کلام استوار است.

به عنوان مثال در روایت: «طلب العلم فرضه علی کل مسلم (۲)؛ طلب دانش بر هر مسلمانی واجب است.» واژه ها و نوع چینش آنها (ترکیب) ساختار روایت و وجوب تحصیل دانش برای همه دین داران معنای آن را تشکیل می دهد. حال اگر واژه ها و نوع چینش آنها را با تحفظ بر معنای آن تغییر دهیم در حقیقت «نقل به معنا» کرده ایم؛ یعنی معنا و مفهوم روایت را نقل کرده ایم، نه نص آن را. به عنوان مثال جمله: «طلب العلم واجب علی کل مسلم»، یا جمله «طلب العلم واجب علی کل مؤمن» نقل به معنای روایت پیشین خواهد بود.

از سوی دیگر هر یک از واژه ها مفاهیم خاص خود را به دست می دهد، و نوع چینش و ترکیب واژه ها نیز در معنادگی جمله نقش ویژه و گاه بسیار موثری دارند، پیداست که از نظر همگان آنچه مطلوب است نقل نص روایات است.

با این حال نقل نص روایات با دشواری هایی روبرو بوده است؛ زیرا طبیعت خطا و اشتباه حافظه اقتضاء داشت که احیاناً واژه های مترادف، جای واژه های اصلی بنشینند، یا در چینش روایت جابجایی صورت گیرد، یا حتی جملات روایی دچار کوتاهی و بلندی شوند. بدین جهت پیامبر (صلی الله علیه و آله و

[شماره صفحه واقعی: ۱۹۵]

ص: ۲۵۸۶

---

۱- برای تفصیل بیشتر ر.ک: ضحی الاسلام، ج ۲، ص ۱۳۱؛ جهود المحدثین فی نقد الحدیث النبوی الشریف، ص ۴۵۰-۴۵۱.

۲- کافی ج ۱، ص ۳۰-۳۱.

سلم) و امامان (علیه السلام) نقل به معنا را مجاز شمردند(۱).

باید دانست که در نقل به معنا می بایست سه شرط رعایت گردد:

الف - ناقل چنین روایتی می بایست از معانی واژه ها و نقش آنها در جمله و قرائن دال بر خلاف آن آگاه باشد. به عبارت روشن تر می بایست به اندازه کافی گفتار شناس و ادیب باشد.

ب - نقل به معنا نباید از رساندن معنای مقصود معصوم دچار کاستی باشد.

ت - از نظر خفا و آشکاری در دلالت رسانی به مثابه گفتار اصلی باشد(۲).

۳- ذکر کامل روایات و عدم تقطیع، هر روایت بسان گفتاری یکپارچه است که صدر و ذیل آن به هم مرتبط بوده و در دلالت رسانی به کمک هم می شتابند. از چنین دلالتی به سیاق تعبیر می شود. از این رو توصیه شده است که ناقلان حدیث آن را به طور کامل و بدون تقطیع نقل کنند. برخی از محدثان تقطیع اءحادیث را به طور مطلق ممنوع و برخی به طور مطلق جائز می دانند. گروهی نیز معتقداند که اگر شخص، عارف به اءحادیث باشد و بداند که میان بخشی که حذف کرده با بخشی که حذف نکرده چه تفاوتی است و این تقطیع به دلالت زیانی نرساند، مانعی ندارد(۳).

### شرایط پذیرش روایات

روایات نقل شده به رغم برخورداری از شرایط تحمل و اداء در مرحله پذیرش می بایست برخوردار از شرایط و ضوابطی باشند از این ضوابط و شرایط مربوط به راوی، یا راویان آن است؛ یعنی اگر راویان برخوردار از این شرایط باشند، روایتشان زمینه پذیرش را پیدا می کند.

این

[شماره صفحه واقعی: ۱۹۶]

ص: ۲۵۸۷

۱- کافی، چج ۱، ص ۵۲؛ وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص ۸۱.

۲- برای تفصیل بیشتر رک: مقباس الهدایه، ج ۳، ص ۲۴۵-۲۴۶؛ تدوین السنه الشریفه، ص ۵۱۶-۵۱۸.

۳- مقباس الهدایه، ج ۳، ص ۲۵۶-۲۵۷، پاورقی.

شرایط عبارتند از: اسلام، عقل، بلوغ، ایمان، عدالت و ضبط.

اینکه به بررسی این شرائط می پردازیم :

۱- اسلام، برخورداری راوی از شرط اسلام مورد اتفاق محدثان است، بر این اساس روایات کفار؛ اعم از یهود و نصارا، یا فرق اسلامی؛ هم چون خوارج، و مجسمه که محکوم به کفراند، مردود است. برای اثبات این شرط به دلالت آیه نبا(۱) که در خبر فاسق تثبت و تفحص را لازم کرده، پس عدم اعتبار خبر کافر به طریق اولی است و نیز آیاتی که از اعتماد و تکیه کردن به ظالمان - که کافران نیز مصداق کفاراند - نهی کرده (۲) استناد شده است (۳).

۲- عقل، مفهوم شرط دانستن عقل در راوی آن است که روایت مجنون، یا مست، یا نائم، یا بیهوش و کسی که مبتلا به فراموشی است، مردود است (۵۵۴). پیدا است اگر شهادت، توکیل و وصیت به چنین اشخاص به رغم آن که موارد آنها جزئی و امور شخصی است، مردود است، روایشان که ناظر به امور دین و شریعت است، به طریق اولی مردود خواهد بود.

۳- بلوغ، بر اساس این شرط روایت صبی غیر ممیز به اتفاق همه حدیث پژوهان مردود است و در روایت صبی ممیز گرچه گروهی بر جواز و پذیرش آن رأی داده اند، اما مشهور محدثان بر آنند که تنها خبر بالغ در مرحله نقل مورد پذیرش است (۴).

۴- ایمان، مقصود از ایمان اعتقاد به ائمه دوازده گانه است. بسیاری از محدثان شیعه ایمان را از شرایط

[شماره صفحه واقعی : ۱۹۷]

ص: ۲۵۸۸

---

۱- سوره حجرات، آیه ۶.

۲- سوره هود، آیه ۱۱۳.

۳- مقباس الهدایه، ج ۲، ص ۱۳-۱۴؛ البدایه فی علم الدرایه، ص ۶۴.

۴- مقباس الهدایه، ج ۱، ص ۲۱-۲۲.

راوی بر شمرده اند (۱)، اما شیخ طوسی معتقد است: روایات مخالفان از اهل سنت، یا شیعیان غیر اثنی عشری در صورتی که در روایات اصحاب، مخالف آنها نیامده باشد، مورد پذیرش است (۲). چنان که از امام صادق (علیه السلام) نقل شده که فرمود: «هرگاه به رخدادی برخوردید و در روایات حکم آن را نیافتید، به روایاتی در نگرید که از علی (علیه السلام) روایت کرده اند و به آنها عمل کنید (۳)».

۵- عدالت، عموم محدثان شیعه عدالت را از جمله شرایطی راوی بر شمرده اند، اما گروهی دیگر معتقد به عدم اشتراطند. این دسته خود بر دو گروه اند:

الف - جمعی بر آن اند که روایت مجهول الفسق؛ یعنی روایانی که فسق آنها مجهول است، پذیرفته است. بنابراین نظریه، روایات کلیه روایانی که در منابع رجالی از فسق آنها سخنی به میان نیامده، مورد پذیرش است؛ اعم از آن که از عدالت، یا وثاقت آنان گفت و گو شده باشد، یا نه.

ب - شیخ طوسی معتقد است: عدالت لازم نیست، بلکه اگر اطمینان حاصل شود که راوی از خصوص کذب و دروغ پرهیز دارد، برای پذیرش روایتش کافی است (۴). اصطلاحاً شیخ معتقد است که وثاقت برای پذیرش کافی است.

۶- ضبط، مقصود از ضبط آن است که راوی از چنان حافظه و قدرت تمیزی برخوردار باشد که بتواند روایات را بدون غلط، تصحیف و تحریف نقل کند و حداقل قدرت ضبط و حفظ او بیشتر از سهو و اشتباهش باشد؛ زیرا نمی توان راهیافت هرگونه خطا و سهو

[شماره صفحه واقعی: ۱۹۸]

ص: ۲۵۸۹

---

۱- مقیاس الهدایه، ج ۱ ص ۲۵-۲۶.

۲- همان.

۳- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۶۴.

۴- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۶۴.

## فصل پنجم: آشنایی با رجال الحدیث

### کلیات تعریف علم رجال

رجال دانشی است که به معرفی راویان و صفاتی که در پذیرش، یا عدم پذیرش راویان نقش دارد - نظیر ایمان و عدالت - می پردازد و از چگونگی توثیق و جرح راویان و راه های رفع تعارض میان جرح و تعدیل سخن به میان می آورد.

می دانیم که روایات معصومین همراه با سند به دست ما رسیده است. مقصود از سند سلسله ای از راویان است که به ترتیب دوره های تاریخی هر یک از آنها از روایت معصوم را برای دیگری نقل کرده است. به عنوان مثال در کتاب کافی به چنین روایتی برمی خوریم:

محمد بن یحیی، عن محمد بن عبد الجبار، عن محمد بن اسماعیل، عن علی بن النعمان، عن ابن مسکان، عن ابی بصیر، عن ابی عبدالله (علیه السلام) قال: قال لی: یا ابا محمد! ان الله عزوجل لم يعط الانبياء شيئا الا وقد اعطاه محمدا (صلى الله عليه و آله و سلم)؛ ای ابی بصیر خداوند عزوجل به پیامبران چیزی نداد، مگر آن که آن را به محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) ارزانی داشت (۲).

در این روایت که مربوط به کتاب حجت و از جمله روایات مربوط به عقائد است، نام شش راوی برده شده که به ترتیب روایت مزبور را از امام صدق (علیه السلام) نقل کرده اند. این شش تن عبارتند از: محمد بن یحیی، محمد بن عبد الجبار، محمد بن اسماعیل، علی بن نعمان، ابن مسکان، ابوبصیر. پیداست که مرحوم کلینی (م ۳۲۹)

[شماره صفحه واقعی: ۱۹۹]

ص: ۲۵۹۰

---

۱- همان، ص ۴۳ - ۴۹.

۲- کافی، ج ۱، ص ۳۲۷.

از محدثان سده چهارم تا عصر امام صادق (علیه السلام) - یعنی سال های ۱۱۴ تا ۱۴۸ هجری (۱) - بیش از ۱۵۰ سال فاصله داشته است .

بنابراین قطعاً او این روایت را از طریق پیش از خود شنیده ، یا به یکی از طرق دیگر تحمل ، دریافت کرده و برای ما نقل نموده است .

اگر او نام این روایان و سلسله سند را ذکر نمی کرد، ما راه تحقیق مناسبی برای دست یابی به اطمینانی آرام بخش که صدور روایت از امام (علیه السلام) را اثبات کند، نداشتیم ، مگر آن که با خود می گفتیم که کلینی از محدثان بزرگ و محتاط است و لابد خود از روایان پیشین شنیده که برای ما نقل کرده است . افزون بر آن که این اندیشه ما را به اطمینان کافی نمی رساند، محذور دیگری در برداشت و آن این که شاید او در قضاوت درباره عدالت ، وثاقت و ایمان روایان دچار اشتباه شده باشد. ذکر نام روایان و سلسله سند، این امکان را برای ما فراهم می سازد که از منظر اجتهادی و مبانی نظری خود شرایط روایان را مورد بررسی قرار دهیم .

حال می خواهیم بدانیم ، اولاً: این شش راوی چه کسانی هستند؟ و در چه عصری می زیسته و با چه کسانی معاصر بوده اند؟ آیا در حوزه عقیده به امامت ائمه (علیهم السلام) اعتقاد داشته اند؟ آیا در حوزه اخلاق انسان های عادل ، یا حداقل راستگو بوده اند؟ تمام اینها پرسش هایی است که ما برای دست یابی به صحت روایت به پاسخ

[شماره صفحه واقعی : ۲۰۰]

ص: ۲۵۹۱

---

۱- امام صادق (علیه السلام) در سال ۱۱۴ هجری پس از شهادت امام باقر (علیه السلام) به امامت رسید و در سال ۱۴۸ هجری به شهادت رسید.

آنها نیازمندیم ، از سوی دیگر بیش از سیزده سده میان ما و آنها فاصله شده ، چگونه می توانیم به این پاسخ ها دست یابیم . اینجاست که علم رجال به کمک ما می شتابد و ضمن معرفی هویت راویان ، به ما می گوید که این راوی آیا جزء امامیه است ، یا نه ؟ آیا عادل است ، یا نه ؟ از این رو علم رجال به منزله فرهنگ لغتی می ماند که واژه های دشوار و ناشناخته متون را برای ما معرفی کرده و مبین می سازد. این بخش او وظیفه علم رجال بر عهده کتب و منابع رجالی گذاشته شده است .

اما پاره ای از مشکلات است که صرفا با مراجعه به این منابع حل نمی شود و می بایست مبانی آن قبلا تبیین گردد. برخی از این مشکلات بدین شرح است : رجالیون برای تعدیل ، توثیق ، یا جرح راویان از چه الفاظی استفاده می کنند؟ بر چه مبنایی می توان به توثیق راویان راه یافت ؟ آیا نص امام معصوم لازم است ؟ آیا جزء اصحاب اجماع بودن برای وثاقت کافی است ؟ در مواردی که میان دیدگاه های رجالیون تضاد وجود داشته باشد و اصطلاحا در تعارض میان جرح و تعدیل چه باید کرد؟ منابع رجالی شیعه و اهل سنت کدام است و چه تفاوت هایی میان آنها وجود دارد؟

علم رجال به این پرسش ها نیز پاسخ می دهد. پس بخشی از مباحث علم رجال صرفا نظری و بخش دیگر میدانی و کاربردی است . بخش میدانی و کاربردی را می بایست با مراجعه

[شماره صفحه واقعی : ۲۰۱]

ص: ۲۵۹۲

مستقیم به منابع رجالی دنبال کرد و آنچه معمولاً در کتاب های علم رجال طرح می شود، بخش نخست ؛ یعنی مباحث نظری آن است ، که در این فصل نیز همین مباحث طرح شده است .

## موضوع و مسائل علم رجال

### اشاره

موضوع علم رجال راویان حدیث و بررسی آن دسته از حالاتی است که - نظیر ایمان ، عدالت ، وثاقت ، ضبط - در پذیرش روایتشان ، یا عدم پذیرش نقش دارد و سایر حالات آنان ؛ نظیر شاعر بودن ، تاجر بودن و داشتن پست های اجتماعی و... مورد نظر این دانش نیست .

مسائل علم رجال نیز شامل چند دسته است که عبارتند از: ۱- الفاظ جرح و تعدیل و تعارض آنها؛ ۲- توثیقات خاص ؛ ۳- توثیقات عام ؛ ۴- شناخت منابع رجالی . مباحث این فصل نیز بر اساس همین مباحث چهارگانه افزون بر مباحث مقدماتی تنظیم شده است .

## مبحث نخست : الفاظ جرح و تعدیل و تعارض آنها

### اشاره

رجالیان برای نشان دادن عدالت یا وثاقت راویان از الفاظی خاص استفاده می کنند که به آنها الفاظ تعدیل و توثیق می گویند. چنان که برای نشان دادن ضعف اعتقادی یا اخلاقی راویان از الفاظی خاص بهره می گیرند که به آن ها الفاظ جرح گفته می شود. در این جا این الفاظ را به طرز جداگانه ذکر می کنیم .

### ۱- الفاظ دال بر توثیق

#### ۱- ۱. عدل ، امامی ضابط

با توجه به این که در این واژه ها با آمدن واژه عدل بر حوزه اخلاق راوی و پایبندی او به فرائض دینی و با آمدن واژه امامی به حوزه ایمان و عقیده راوی و شیعه اثنا عشری بودن او تصریح شده ، چنین عبارتی رابتهترین و صریح ترین

[شماره صفحه واقعی : ۲۰۲]



لفظ برای دلالت بر تزکیه و تعدیل راویان دانسته اند(۱).

## ۲- ۱. عدل

در صورتی که این واژه در منابع رجال شیعه بکار رفته باشد به صورت دلالت تضمینی، یا التزامی دال بر امامی بودن، یا ضابط بودن راوی نیز خواهد بود؛ زیرا عدالت مطلق فرع اسلام و ایمان است و بر کافر و پیروان سایر فرق اسلامی به صورت مطلق عادل گفته نمی شود.

از سوی دیگر در میان رجالیون شیعه کمتر مرسوم است که به امامی بودن، یا ضابط بودن راوی تصریح کنند. بنابراین وقتی می گویند: عدل، مقصود آنان امامی و ضابط بودن در کنار عدالت است (۲). با این حال باید پذیرفت که دلالت این لفظ به صراحت لفظ پیشین نیست.

## ۳- ۱. امامی ضابط

در صورتی که این دو لفظ در کنار یکدیگر بکار برده شوند، یا هر کدام به طور جداگانه در مورد یک راوی آورده شوند، دلالت بر مدح راوی دارند، اما این مدح در حد توثیق نخواهد بود؛ زیرا حوزه اخلاق راوی که در اثبات صحت روایت او لازم است، مسکوت گذاشته شده است (۳).

## ۴- ۱. ثقه

واژه ثقه در اصطلاح علمای رجال برابر با عدالت است. ریشه این واژه از وثوق به معنای اطمینان است و مقصود از آن کسی است که نسبت به دوری او از دروغ، اشتباه و فراموشی اطمینان وجود دارد؛ زیرا اگر قرار باشد شخص، عادت به دروغ، اشتباه یا فراموشی داشته باشد، چگونه می توان به گفتار او اطمینان داشت. نسبت به سایر گناهان غیر از دروغ نیز چنین است؛ زیرا انسان به سخن مثل شرابخوار اطمینان

[شماره صفحه واقعی: ۲۰۳]

ص: ۲۵۹۴

۱- اصول الحدیث و احکامه، ص ۱۵۵.

۲- مقیاس الهدایه، ج ۲، ص ۱۴۴-۱۴۵.

۳- همان، ص ۱۴۲.

نمی یابد(۱). بنابراین هرگاه این کلمه به طور مطلق در منابع رجالی بکار رود، در دلالت آن بر عدالت و ضابط بودن راویان جای اشکال نیست، اما در دلالت آن بر امامیه بودن راوی جای مناقشه است.

## ۵- ۱. ثقه فی الحدیث

او فی الروایه، دلالت این لفظ نیز بسان دلالت واژه ثقه است؛ یعنی بر عدالت و ضابط بودن راوی به صورت آشکار دلالت دارد، اما در دلالت آن بر امامی بودن جای تامل است (۲).

## ۶- ۱. حجت

به معنای صحت احتجاج به حدیث است. این لفظ بر حسب معنای عامش؛ اعم از حدیث صحیح، حسن، موثق و حتی ضعیف است؛ زیرا درباره هر یک از اءحدیث غیر صحیح بخاطر وجود قرائنی احتمال احتجاج و استدلال وجود دارد، اما در عرف خاص رجالیون واژه حجت به معنای «ثقه» بودن بوده و نظیر این واژه دلالت بر عدالت، ضابط و امامی بودن دارد (۳).

## ۷- ۱. عین و وجه

گاه این دو واژه به طور مطلق بکار می روند و گاه گفته می شود «من عیون اصحابنا»، یا «من وجوه اصحابنا». آیه الله سبحانی آورده است: «کسی که منابع رجالی را مورد بررسی قرار دهد، در می یابد که این دو واژه فراتر از امامی و عادل بودن راوی، دلالت بر جلالت راوی نیز دارد. و رجالیون این دو وصف را در مواردی بکار می برند که شخص جزء طبقه برجسته در فضل و فضیلت باشد و این امر نشان می دهد که او در میان طائفه از نظر و جاهت جایگاه و ارزش به مثابه چهره و چشم است (۴)».

## ۲- الفاظ دال بر جرح

-۲

[شماره صفحه واقعی: ۲۰۴]

ص: ۲۵۹۵

۱- مقیاس الهدایه، ج ۲، ص ۱۴۶-۱۴۷.

۲- مقیاس الهدایه، ج ۲، ص ۱۶۲.

۳- مقیاس الهدایه، ج ۲، ص ۱۷۰-۱۷۱.

۴- اصول الحدیث و اءحکامه، ص ۱۶۲-۱۶۳.

۱. برخی از این الفاظ به حوزه اخلاق راوی ناظر بوده و به صراحت، عدالت او را نفی کرده و فسق و دروغ را به او نسبت می دهد؛ نظیر فاسق، شارب الخمر، کذاب، وضاع الحدیث، یختلق الحدیث کذبا (= از روی دروغ حدیث می سازد)، یاالفاظی؛ نظیر لیس بعادل، لیس بصادق که به صورت سلبی عدالت و وثاقت راوی را نفی می کند.

۲-۲. برخی از الفاظ جرح ناظر به حوزه عقیده راوی بوده و برخورداری او از عقیده صحیح، یعنی امامیه اثنا عشری بودن را نفی می کند؛ نظیر غال، ناصب، فاسد العقیده.

۲-۳. برخی دیگر از الفاظ جرح بی آن که مستقیماً به اخلاق، یا عقیده او مربوط باشد، به شخصیت حدیثی راوی پرداخته و او را فاقد صلاحیت لازم برای نقل حدیث معرفی می کند؛ نظیر ضعیف که نزد قدماء به اشخاصی اطلاق می شد که دارای قلت یا سوء حافظه بودند.

### ۳- تعارض جرح و تعدیل

از جمله مشکلات مراجعه به منابع رجالی اختلاف تباینی علمای رجال درباره برخی راویان است، به گونه ای که این اختلاف نظر قابل جمع نباشند. مثلاً یکی از آنان راوی را صحیح العقیده و دیگری فاسد العقیده معرفی کند، یا یکی او را ثقة و دیگری ضعیف بشناساند. چنین مواردی را اصطلاحاً تعارض جرح و تعدیل می گویند.

در چگونگی برخورد با دیدگاه های متعارض رجالیون درباره یک راوی سه نظریه عمده وجود دارد: که عبارتند از:

۱- مطلقاً جرح مقدم است؛

۲- مطلقاً تعدیل مقدم است؛

۳ در صورتی که میان دیدگاه

[شماره صفحه واقعی: ۲۰۵]

ص: ۲۵۹۶

جرح و تعدیل جمع ممکن باشد، به هر دو عمل می شود، ولی اگر جمع ممکن نباشد به مرجحات مراجعه می شود، و اگر ترجیحی در بین نباشد، درباره آن راوی توقف می کنیم .

#### ۴- شیوه های توثیق

توثیق راویان به دو صورت خاص و عام انجام می گیرد. مقصود از توثیق خاص آن است که در خصوص یک راوی از سوی ائمه (علیهم السلام)، یا علمای رجال، الفاظ دال بر وثاقت رسیده باشد، اما در توثیق عام نسبت به جمع و گروهی خاص تمجید، یا توثیق رسیده که راوی مورد نظر در میان آنان قرار دارد. مثلاً وقتی گفته می شود: اصحاب اجماع جزء توثیقات عام است، به این معناست که راویان بر شمرده شده در میان اصحاب اجماع بخاطر اعتبار جمعی اصحاب اجماع از اعتبار و وثاقت برخوردار می گردند. به عبارت روشن تر در توثیق خاص دلالت بر توثیق مطابقی، اما در توثیق عام دلالت بر توثیق هر یک از راویان تضمینی است. هر چند دلالت تضمینی نیز بسان دلالت مطالبقی برای اثبات و ثاقت کفایت می کند(۱).

اینک به بررسی هر یک از توثیقات خاص و توثیقات عام می پردازیم :

#### مبحث دوم: توثیقات خاص

۱- تنصیص یکی از معصومان (علیه السلام)، هر گاه یکی از امامان معصوم (علیه السلام) بر وثاقت کسی تصریح کنند، بدون تردید وثاقت او ثابت می گردد و پیداست در صورت تحقق چنین تنصیصی دو راه دارد:

الف . علم وجدانی ؛ یعنی شخصا

در حضور امام (علیه السلام) از چنین تصریحی اطلاع یابیم . روشن است که این راه برای ما در دوران غیبت مسدود

[شماره صفحه واقعی : ۲۰۶]

ص: ۲۵۹۷

---

۱- معجم رجال الحدیث، ج ۱، ص ۴۵.

است .

ب - از راه روایت معتبر؛ خوشبختانه این راه قابل دسترسی است؛ زیرا در منابع رجالی و روایی روایات معتبر؛ خوشبختانه این راه قابل دسترسی است؛ زیرا در منابع رجالی و روایی روایات قابل توجهی در توثیق راویان به دست ما رسیده است . به عنوان مثال علی بن مسیب می گوید: به امام رضا (علیه السلام) عرض کردم: وطن من دور است و نمی توانم در هر زمان خدمت شما برسم، آموزه های دینی ام را از چه کسی دریافت کنم؟ امام فرمود: «از زکریا ابن آدم قمی که مأمون بر دین و دنیاست». بنابراین امین بودن بر دین و دنیا بالاترین تعبیر برای نشان دادن وثاقت است . و از آنجا که این روایت صحیح است، پس وثاقت زکریا بن آدم ثابت می شود(۱).

۲- تنصیص یکی از اعلام متقدم، مقصود از اعلام متقدم آن دسته از رجالیون و محدثان هستند که پیش از شیخ طوسی (م ۴۶۰) می زیسته اند؛ نظیر برقی، ابن قولویه، کشی صدوق، مفید، نجاشی و دیگران. بر این اساس اگر این بزرگان در منابع رجالی خود بر وثاقت هر یک از راویان تصریح کنند، وثاقت او اثبات خواهد شد.

۳- تنصیص یکی از اعلام متاخر، مقصود از اعلام متاخر، رجالیون پس از شیخ طوسی؛ نظیر شیخ الدین رازی (م ۵۸۵)، ابن شهر آشوب (م ۵۸۵)، علامه حلی (م ۷۲۶)، علامه مجلسی (م ۵۷۲)، و دیگران هستند.

تنصیص اعلام متاخر بر وثاقت خود به دو دسته قابل تقسیم است:

الف - بخشی از این تنصیص

[شماره صفحه واقعی: ۲۰۷]

ص: ۲۵۹۸

---

۱- رجال کشی، ص ۴۹۶.

ها مستند به حس است ؛ نظیر دیدگاه های رجالی شیخ منتجب الدین و ابن شهر آشوب . اینها را اگر چه نمی توان گفت که معاصر راویان بوده اند، اما حداقل نسبت به آنان قریب العصر به شمار می روند.

ب - بخشی دیگر از تنصیص های علمای رجال مستند به حدس است . دیدگاه های رجالیون پس از علامه حلی ؛ هم چون میرزا استرآبادی ، سید تفرشی ، محقق اردبیلی ، قهپائی ، علامه مجلسی ، آیه الله خویی و... این چنین است .

۴ - ادعای اجماع از سوی رجالیون ، همان گونه که اگر یکی از اعلام متقدم بر وثاقت یکی از راویان تصریح می کرد، وثاقت او ثابت می شد، اگر او بر وثاقت کسی ادعای اجماع نماید، دیدگاه او حجت است ، اما اگر از سوی کسی که قول او از باب حجت خیر واحد حجت است ، ادعا شود از حجت برخوردار خواهد شد(۱).

### مبحث سوم : توثیقات عام

#### اشاره

افزون بر توثیقات خاص شیوه های دیگری وجود دارد که راویانی را به صورت عام و به صورت ضمنی و در قالب عناوینی کلی ؛ هم چون اصحاب اجماع به عنوان ثقه معرفی می کند که از آنها به توثیقات عام تعبیر می شود. اینکه به بررسی هر یک از آنها می پردازیم :

#### – اصحاب اجماع

#### اشاره

عنوان اصحاب اجماع که در مجموع ۲۲ تن از راویان مهم را در بر می گیرد، گسترده ترین و مهم ترین شیوه در میان توثیقات عام به شمار می رود.

شواهد رجالی نشان می دهد که نخستین بار ابو عمرو کشی (م ۳۲۹) در رجال خود از

[شماره صفحه واقعی : ۲۰۸]

ص : ۲۵۹۹

---

۱- برای تفصیل بیشتر ر.ک : فرائد الاصول ، ج ۱ ، ص ۷۷ - ۱۰۴ .

## شمار اصحاب اجماع

### اشاره

«کشی» شمار اصحاب اجماع را این چنین نقل کرده است :

اصحاب امام باقر و امام صادق (علیه السلام) شش تن اند که عبارتند: از: ۱. زراره بن اعین ؛ ۲. معروف بن خربوذ؛ ۳. برید بن معاویه ؛ ۴. ابوبصیر اسدی ؛ ۵. فضیل بن یسار؛ ۶. محمد بن و اصحاب امام صادق (علیه السلام) به طور اختصاصی نیز شش تن اند: ۱. جمیل بن دراج ؛ ۲. عبدالله بن مسکان ؛ ۳. عبدالله بن بکیر؛ ۴. حماد بن عثمان ؛ ۵. حماد بن عیسی ؛ ۶. ابان بن عثمان . و اصحاب امام کاظم و امام رضا (علیه السلام) نیز شش تن اند: ۱. یونس بن عبدالرحمن ؛ ۲. صفوان بن یحیی ؛ ۳. محمد بن ابی عمیر؛ ۴. عبدالله بن مغیره ؛ ۵. حسن بن محبوب ؛ ۶. احمد بن محمد بن ابی نصر.

بدین ترتیب شمار اصحاب اجماع ۱۸ تن خواهد بود. اما گاهی به جای ابوبصیر اسدی در گروه نخست از ابو بصیر مرادی یاد می کنند و در گروه سوم به جای حسن بن محبوب ، حسن بن علی بن فضال و فضاله بن ایوب ، یا به جای فضاله بن ایوب ، عثمان بن عیسی را می نشانند. اگر این چهار تن ؛ یعنی ابوبصیر مرادی ، حسن بن علی بن فضال ، فضاله بن ایوب و عثمان بن عیسی را که محل اختلاف اند، به اصحاب اجماع اضافه کنیم ، شمار آنان ۲۲ تن خواهد بود. و از آنجا که بر صحت روایات این دست از اصحاب ائمه (علیهم السلام

[شماره صفحه واقعی : ۲۰۹]

ص: ۲۶۰۰

( اجماع شده است ، به آنان اصطلاحاً اصحاب اجماع اطلاق شده است (۱).

### مفهوم صحیح شمردن روایات صحیح اصحاب اجماع

در عبارت کشی چنین آمده است : «اجمعیت العصابه علی تصحیح ما یصح عنهم». مفهوم عبارت : «اجمعت العصابه علی تصحیح»، که به معنای اتفاق امامیه بر صحیح شمردن است ، روشن است . اما مفهوم «ما یصح عنهم»، روشن نیست ؛ زیرا دو احتمال درباره آن داده می شود: الف . مقصود صحیح شمردن نقل و حکایت آنان است ؛ یعنی اصحاب اجماع را در تمام روایاتی که از ائمه (علیهم السلام) نقل کرده اند، تصدیق کنیم . به عبارت روشن تر آنان را ثقه بدانیم ، که در این صورت اصحاب اجماع جزء توثیقات عام خواهد شد و شماری از عالمان بر این راء هستند.

ب - مقصود صحیح شمردن مرویات آنان است ؛ یعنی تمام روایاتی که اصحاب اجماع نقل کرده اند، صحیح و صادر شد از ائمه (علیهم السلام) بدانیم ، حتی اگر روایت نقل شد فاقد اتصال سند، یا سایر شرائط صحت ؛ هم چون عدالت و ایمان راوی باشد. در این صورت مرتبه ای فراتر از توثیق برای اصحاب اجماع ثابت می گردد؛ زیرا مفهوم این مدعا آن است که نه تنها اصحاب اجماع خود ثقه و عادل اند، بلکه در چنان مرتبه بلندی از وثاقت قرار دارند که جز روایات صادر شده از ائمه (علیهم السلام) را نقل نمی کنند(۲).

### مشایخ ثقات

علما رجال شماری از روایان را به عنوان مشایخ ثقات یاد کرده اند که اینک به بررسی آنان می پردازیم :

۱- ۲. محمدبن ابی عمیر

[شماره صفحه واقعی : ۲۱۰]

ص: ۲۶۰۱

---

۱- برای تفصیل بیشتر ر.ک : کلیات علم الرجال ، ص ۱۷۰-۱۶۸.

۲- برای تفصیل بیشتر ر.ک : کلیات فی علم الرجال ، ص ۱۶۸-۱۷۹.



(م ۲۱۷)، از ابن عمیر با عناوین محمد بن زیاد بزازی یا ازدی نیز یاد شده است. او اهل بغداد بوده و از محضر امام کاظم، امام رضا و امام جواد (علیه السلام) حدیث شنیده و از چهره های بنام میان شیعه و از نگاه مخالفان از اوتاد عصر خود بوده است. محمد بن ابی عمیر در زمان هارون الرشید و مأمون دستگیر شد و به شدت مورد شکنجه قرار گرفت و سپس به مدت چهار سال راهی زندان شد. خواهر ابن ابی عمیر برای حفظ جان او در ایام استتار برادر، کتاب های حدیثی برادرش را در زمین دفن کرد و در اثر طولانی شدن ایام حبس ابن ابی عمیر، کتاب ها متلاشی شد. از این رو او پس از آزادی، روایات را با تکیه بر حافظه خود نقل می کرد. بدین جهت بزرگان شیعه روایات مرسل او را در حکم مسند دانستند. (۱)

۲-۲. صفوان بن یحیی بیاع سابری (م ۲۱۰)، طبق نقل نجاشی او اصاله کوفی و جزء ثقات است که از امام رضا (علیه السلام) روایت نقل می کند و نزد امام از جایگاه شریفی برخوردار بود، کشتی او را جزء اصحاب امام کاظم (علیه السلام) نقل کرده است. او و کالت امام رضا و امام جواد (علیه السلام) را بر عهده داشته و در میان طبقه خود در ورع و تقوا ممتاز بوده است.

برابر دانستن مراسیل صفوان بن یحیی با مسانید او و نیز ثقه دانستن تمام مشایخ حدیثی او که از نتایج توثیقات عام است، از این جهت مورد اشکال واقع شده

[شماره صفحه واقعی: ۲۱۱]

ص: ۲۶۰۲

---

۱- برای تفصیل بیشتر ر.ک: رجال نجاشی، ص ۳۲۶؛ فهرست شیخ طوسی، ص ۱۶۸.

که او از راویان ضعیف نیز روایاتی را نقل کرده است (۱).

۲-۳. احمد بن محمد بن ابی نصر بزنی (م ۲۲۱)، نجاشی درباره اش می گوید: «او کوفی است که به ملاقات امام رضا (علیه السلام) و امام جواد (علیه السلام) نایل آمده و نزد این دو امام از منزلت عظیمی برخوردار بوده است.» آنگاه برای او کتبی بر می شمرد (۲).

احمد بن محمد بن ابی نصر طبق نقل شیخ طوسی جزء سه فقیهی است که تنها از ثقات روایت می کرده اند (۳). بنا به نقل آیه الله خویی (ره) از بزنی در بیش از ۷۸۸ سند روایات کتب اربعه نام برده شده و ایشان نام ۱۱۵ تن از مشایخ او را برای او بر شمرده است، که از این میان ۵۳ تن ثقه، و سایر مشایخ یا مهمل یا مجهول و شماری اندک نیز ضعیف اند (۴). راویان ضعیفی که بزنی از آنان روایت نقل کرده و به همین خاطر قاعده پیش گفته؛ یعنی عدم روایت از غیر ثقات از نگاه آیه الله خویی مورد خدشه واقع شده، عبارتند از: مفضل بن صالح، حسن بن علی بن ابی حمزه، عبدالله بن محمد شامی و عبدالرحمن بن سالم و... (۵).

۴-۲. احمد بن محمد بن عیسی قمی، گفته شده که احمد بن محمد بن عیسی قمی نیز از محدثانی است که بسان ابن ابی عمیر جز از ثقات نقل نمی کند. بنابراین افزودن بر آن که مشایخ او ثقه اند، روایات مرسل او نیز در حکم ثقه هستند. دلیل مدعا آن است که او احمد بن محمد بن خالد برقی را بدین جهت که از راویان ضعیف روایت نقل می کرد،

[شماره صفحه واقعی: ۲۱۲]

ص: ۲۶۰۳

- 
- ۱- کلیات فی علم الرجال، ص ۲۵۱-۲۵۸.
  - ۲- رجال نجاشی، ص ۷۵.
  - ۳- به نقل از کلیات فی علم الرجل، ص ۲۵۹.
  - ۴- معجم رجال الدیث، ج ۳، ص ۲۳-۲۴.
  - ۵- برای تفصیل بیشتر ر.ک: کلیات فی علم الرجال، ص ۲۶۳-۲۵۹.

از شهر قم بیرون کرد، هر چند بعدها از نظرش برگشت و از برقی عذر خواهی نمود و پس از مرگ او پای برهنه در تشییع جنازه اش حاضر شد. علامه حلی معتقد است: وقتی منش احمد بن محمد بن عیسی چنین باشد که احمد بن محمد خالد برقی را بخاطر روایت ضعف از قم بیرون کند، پس آشکار می گردد که خود او اهل نقل از ضعفاء نبوده است. (۱)

۲- ۵. بنو فضال، بنو فضال شامل چند تن از راویان است که عبارتند از: علی بن حسن بن علی بن فضال و برادرانش احمد و محمد و پدرشان حسن بن علی بن فضال. آنان به رغم استقامت عقیده در آغاز راه، دچار انحراف عقیدتی شده و به فرقه فطحیه گراییدند (۲).

با توجه به آن که در دوران استقامت، روایات زیادی از ائمه شنیده و نقل می کردند، محدثان شیعی از امام حسن عسکری (علیه السلام) درباره استناد به روایاتشان استفسار کردند و امام فرمود: «خذوا ما رووا و ذروا ما راوا؛ به روایاتشان عمل کنید، اما دیگه هایشان را رها کنید (۳)».

طبق این روایت به تصریح امام معصوم (علیه السلام) روایات بنو فضال قابل عمل است هر چند که آنان دارای فساد عقیده باشند.

#### —راویان مذکور در اسناد کتاب «کامل الزیارات»

ابو القاسم جعفر بن محمد بن قولویه (م ۳۶۷ یا ۳۶۹) استاد شیخ مفید و از بزرگان فقه و حدیث شیعه است. نجاشی او را جزء ثقات اصحاب و بزرگان فقه و حدیث دانسته (۴) و تمام رجالیون پس از نجاشی به اتفاق او را به وثاقت، عظمت و جایگاه بلند علمی و معنوی به حساب آورده اند. کتاب «کامل الزیارات

[شماره صفحه واقعی: ۲۱۳]

ص: ۲۶۰۴

۱- خلاصه الاقوال، ص ۱۴؛ و نیز ر.ک: معجم رجال الحدیث، ج ۱، ص ۷۰-۶۹؛ کلیات فی علم الرجال، ص ۲۷۵.  
۲- رجال خاقانی، ص ۲۱۵. فطحیه فرقه ای از شیعه هستند که به جای امامت امام کاظم (علیه السلام) به امامت عبدالله افطح یکی دیگر از فرزندان امام صادق (علیه السلام) باور دارند. ر.ک: اصول الحدیث و احکامه، ص ۲۱۷، به نقل از فرق الشیعه، ص ۸۸-۸۹.

۳- خاتمه المستدرک، ج ۴، ص ۲۶۹ و ص ۴۵۰؛ معجم رجال الحدیث، ج ۱، ص ۶۷.

۴- رجال نجاشی، ص ۱۲۳.

«تالیف ابن قولویه است که از آغاز تاکنون به عنوان یکی از منابع مهم حدیثی شیعه مورد توجه و مراجعه عالمان شیعی بوده است.»

گفته شده که تمام راویان مذکور در اسناد این کتاب ثقه اند. دلیل مدعا گفتار ابن قولویه در مقدمه کتاب خود است. او در بخشی از این مقدمه چنین آورده است:

«من در این کتاب روایاتی که اصحاب ثقه ما نقل کرده اند، آورده ام و روایتی را که از رجال شاذ و غیر مشهور نقل شده، نیاورده ام (۱)». بر اساس این گفتار و شهادت ثقه، تمام راویانی که در اسناد روایات این کتاب آمده اند جزء ثقات محسوب می گردند.

### – راویان مذکور در اسناد تفسیر علی بن ابراهیم قمی

علی بن ابراهیم قمی از مشایخ حدیثی و بزرگان شیعه است. نجاشی در توصیف او گفته است: «ثقه، ضابط، قابل اعتماد و دارای مذهب و عقیده صحیح است. او حدیث را با سماع تحمل کرد و روایات زیادی نقل کرد و کتاب هایی نگاشت (۲)».

در عظمت او همین مقدار بس که جزء مشایخ کلینی است و کلینی در کافی ۷۰۶۸ روایت را با نقل از او آورده است (۳). از جمله کتاب های ماندگار علی بن ابراهیم قمی تفسیر روایی اوست که به نام «تفسیر قمی» معروف است. گفته شده که تمام راویان ذکر شده در اسناد روایات تفسیری این کتاب از سوی مولف توثیق شده اند و می توان به وثاقت همه آنان حکم کرد هر چند این ادعا مورد مناقشه قرار گرفته است (۴).

### – مشایخ اجازه

گروهی از راویان حدیث روایت اصل، یا کتاب حدیثی را برای

[شماره صفحه واقعی: ۲۱۴]

ص: ۲۶۰۵

- 
- ۱- کامل الزیارات، ص ۴،
  - ۲- رجال نجاشی، ص ۲۶۰.
  - ۳- معجم رجال الحدیث، ج ۱، ص ۵۴.
  - ۴- برای تفصیل بیشتر ر.ک: معجم رجال الحدیث، ج ۱، ص ۵۴؛ کلیات فی علم الرجال، ص ۳۱۳-۳۱۶.

افرادی اجازه داده اند که از آنها به مشایخ اجازه یاد می شود و از آنجا که اجازه حدیث در گذشته از برخورداری شخص از جایگاه و مرتبه ای بلند در حدیث حکایت داشته ، از این رو گفته شده است : مشایخ اجازه جزء ثقات محسوب شده و نیاز به توثیق جدیدی ندارند، و حتی اگر نام آنان در منابع رجالی نیامده باشد، محکوم به وثاقت اند. بر این اساس مشایخ اجازه ، امثال کلینی ، شیخ صدوق ، شیخ طوسی و... همگی ثقه خواهند بود.

آیه الله خویی این دیدگاه را مخدوش دانسته است ؛ زیرا میان شیخ اجازه بودن با وثاقت ملازمه نیست ، اجازه بسان سایر طرق تحمل حدیث ؛ هم چون سماع ، قرائت و... بدین معناست که راوی در دریافت این حدیث ، یا کتاب از استاد حدیث خود صادق است نه این که ضرورتاً شیخ حدیثی او ثقه باشد.

از سوی دیگر برخی از مشایخ اجازه ، فاقد وثاقت اند. به عنوان مثال حسن بن محمد بن یحیی و حسین بن حمدان حصینی جزء مشایخ اجازه اند، اما با این حال نجاشی آنان را تضعیف کرده است (۱).

### مبحث چهارم : آشنایی با منابع رجالی شیعه

#### اشاره

منابع رجالی شیعه را از نظر ادوار تاریخی و نیز میزان تاءثیر گذاری می توان به سه دسته به شرح ذیل تقسیم کرد:

دسته نخست : منابع اولیه رجالی شیعه که در سده های سوم تا پنجم فراهم آمده اند عبارتند از:

۱. رجال کشی ؛ ۲. فهرست نجاشی ؛ ۳. رجال شیخ طوسی ؛ ۴. فهرست شیخ طوسی ؛ ۵. رجال برقی ؛ ۶. رساله ابو غالب زراری ؛

[شماره صفحه واقعی : ۲۱۵]

ص: ۲۶۰۶

۷. رجال ابن غضائری .

دسته دوم : منابع ثانویه رجال شیعه ، که از سده ششم تا هشتم نگاشته شده و عبارتند از:

۱. فهرست شیخ منتجب الدین ؛ ۲. معالم العلماء ابن شهر آشوب ؛ ۳. رجال ابن داود؛ ۴. خلاصه الاقوال علامه حلی .

دسته سوم : منابع متاخر رجال شیعه که از سده دهم تا سده کنونی نگاشته شده و اهم آنها عبارتند از:

۱. مجمع الرجال قهپائی ۲. نقد الرجال تفرشی ؛ ۳. جامع الرواه اردبیلی ؛ ۴. رجال سید بحر العلوم . ۵. تنقیح المقال مامقانی ؛ ۶. قاموس الرجال تستری (شوشتری) ؛ ۷. معجم رجال الحديث آیه الله خویی .

اینک به بررسی و معرفی هر یک از منابع رجالی مذکور می پردازیم :

### منابع اولیه رجال شیعه (سده سوم تا پنجم)

#### ۱- رجال کشی (حدود ۳۴۰)

محمدبن عمر بن عبد العزیز معروف به کشی دارای کتاب رجالی مهمی بوده که برای نخستین بار درباره رجال شیعه تدوین یافت و به نام «معرفة الرجال»، یا «معرفة الناقلين عن الائمة الصادقين»، معروف است .

شیخ الطائفة محمدبن حسن طوسی با اذعان به جایگاه علمی کشی و اعتبار کتاب تلخیص از این که تنها شامل رجال شیعه بود، فراهم آورد و نام کتاب را «اختیار معرفة الرجال» گذاشت .

کتاب «اختیار معرفة الرجال» با تصحیح و تعلیق میرداماد و تحقیق سید مهدی روحانی در دو جلد منتشر شده است . در آغاز کتاب با آمدن ۱۱ روایت از ارزش و اهمیت فراگیری حدیث سخن به میان آمده ، سپس اسامی رجال شیعه را از دوران پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) تا عصر امام هادی و عسکری

[شماره صفحه واقعی : ۲۱۶]

ص: ۲۶۰۷

علیهما السلام و بر اساس سیر تاریخی برشمرده و شماری از روایات هر یک را منعکس ساخته است مقباس الهدایه در این کتاب از ۱۱۵۱ راوی گفت و گو شده است .

## ۲- رجال نجاشی (م ۴۵۰)

نام کامل این کتاب «فهرس اسماء منصفی الشیعه» است ، که از آن با عنوان فهرست ، یا رجال نجاشی نیز یاد می شود. ابو العباس احمد بن علی بن احمد بن عباس نجاشی اسدی کوفی مولف کتاب از بزرگان و نام آوران حدیثی و رجال شیعه است .

در عظمت و جایگاه علمی نجاشی همین بس که کتاب رجال او به عنوان بهترین منبع اولیه رجال شیعه قلمداد شده و عموماً دیدگاه او به عنوان قول فصل در بررسی راویان مورد توجه قرار می گیرد.

در رجال نجاشی تنها رجال شیعی آمده و از راویان اهل سنت تنها در مواردی که روایاتی را از شیعه نقل کرده ، یا کتابی در خدمت به فرهنگ شیعه نگاشته ؛ نظیر مدائنی و طبری نام برده است . او غالباً به جرح و تعدیل راویان پرداخته است ، هر چند در برخی از موارد از مدح و ذم آنان سکوت کرده است . در این کتاب با تحقیق سید موسی شبیری زنجانی در یک جلد انتشار یافته و در آن ۱۲۶۹ راوی مورد بررسی قرار گرفته است .

## ۳- رجال شیخ طوسی (م ۴۶۰)

این کتاب و نیز فهرست شیخ چنان که از مقدمه کتاب پیداست ، بنابه درخواست الشیخ الفاضل فراهم شده است .

کتاب دارای ۱۳ باب و شمار راویان ذکر شده در آن ۶۴۲۹ راوی است . شیخ در این ابواب به ترتیب ، اسامی راویان

[شماره صفحه واقعی : ۲۱۷]

ص: ۲۶۰۸

صحابه ، راویان امیرالمومنین (علیه السلام) ، راویان امام حسن مجتبی (علیه السلام) و... را برای تسهیل به ترتیب حروف الفبا آورده و در آخرین باب نام کسانی را که از هیچ امامی روایتی نقل نکرده اند آورده است . در پایان هر باب پس از حرف یاء (آخرین راوی) در دو بخش نام صاحبان کنیه و نیز زنان راوی را منعکس ساخته است .

گویا شیخ می خواسته مجموعه ای از راویان ائمه (علیهم السلام) را بدون در نظر گرفتن مذهبشان در این کتاب بیاورد. بدین جهت اسامی اشخاصی ؛ هم چون معاویه و عمروعاص به عنوان راویان پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) ، یا عبیدالله بن زیاد را به عنوان صحابه حضرت امیر (علیه السلام) آورده است . این کتاب با تحقیق جواد قیومی اصفهانی در یک جلد منتشر شده است .

#### ۴ - فهرست شیخ طوسی (م ۴۶۰)

این کتاب بر اساس حروف الفباء تنظیم شده و ۹۱۲ راوی در آن معرفی شده اند. نخستین راوی ابراهیم بن محمد ابن ابی یحیی و آخرین راوی این عصام است . هدف شیخ از تالیف این کتاب ضبط اسامی صاحبان کتاب ، یا اصل بوده است ، اما از آنجا که در کنار ذکر نام آنان ، عموماً به جرح و تعدیل آنان پرداخته به عنوان منبع رجالی شناخته شده است .

شیخ طوسی در مقدمه کتاب می گوید: گردآوری فهرست کتب پیش از او - صورت ناقص انجام می شده و او کوشیده است تا آن را تکمیل کند. شیخ از او کتاب از ابوالحسین احمد بن حسین بن عبیدالله (معروف به ابن

[شماره صفحه واقعی : ۲۱۸]

ص: ۲۶۰۹



غضائری) که یکی ناظر به اصول و دیگر مربوط به مصنفات بوده نام می برد(۱).

این کتاب های به رغم برخورداری از جامعیت نسبی در اثر کوتاهی ورثه از بین رفته است. این کتاب نیز در یک جلد و با تحقیق جواد قیومی منتشر شده است.

## ۵- رجال برقی (م ۲۷۴، یا ۲۸۰)

ابوجعفر احمد بن محمد بن خالد بن عبدالرحمن بن محمد بن علی برقی از عالمان شیعی سده سوم است. او اصالتاً کوفی است. جد او محمد بن علی پس از شهادت زید توسط حاکم وقت کوفه؛ یعنی یوسف بن عمر حبس و سپس به شهادت رسید. به دنبال این ماجرا برقی به همراه برادرش عبدالرحمن به یکی از روستاهای اطراف قم به نام برق رود متواری شد.

رجال برقی بسان رجال شیخ بر اساس ادوار تاریخی ابتدا اسامی اصحاب پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) و حضرت امیر (علیه السلام) و سپس راویان سایر ائمه تا امام زمان (علیه السلام) تنظیم شده و در پایان نام ۱۲ تن از اصحاب پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) را که در روز جمعه و در مسجد پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) به ابوبکر اعتراض کرده اند، آورده است.

در این کتاب مجموعاً نام ۱۷۰۷ راوی آمده است و با تحقیق جواد قیومی در یک جلد انتشار یافته است.

## ۶- رساله ابوغالب زراری (م ۳۶۸)

احمد بن محمد بن ابوطاهر بن بکیر بن اعین که به او زراری، بکیری و شیبانی نیز می گویند، در سال ۲۸۰ هجری متولد و در سال ۳۶۸ هجری وفات و در نجف اشرف مدفون شد. او از تبار اعین است

[شماره صفحه واقعی: ۲۱۹]

ص: ۲۶۱۰

. رساله ابوغالب زراری در معرفی آل اعین که خود مولف از این خاندان است و شرح حال محدثانشان فراهم آمده است .

زراری این رساله را برای نوه اش «محمدبن عبدالله» نگاشت و در آن نام بیش از ۲۰ تن از مشایخ خود را ذکر کرد و در پایان نام ۱۲۲ کتاب را که او از مولفانشان روایت کرده ، آورده است .

این رساله در یک جلد با تحقیق محمدرضا حسینی منتشر شده است . از این کتاب با عنوان : «تاریخ آل زراره» نیز یاد می شود.

## ۷- رجال ابن غضائری (م حدود ۴۵۰)

احمدبن حسین بن عبیدالله معروف به ابن غضائری از غالمان شیعی در سده چهارم و پنجم است . پدر او حسین بن عبیدالله اسدی واسطی (م ۴۱۱) از بزرگان و مشایخ مشهور شیعه است که شیخ طوسی از او با عنوان : کثیر السماع (= کسی که حدیث زیادی شنیده است) ، عارف بالرجال (= آگاه به علم رجال ) یاد کرده است (۱).

تاریخ وفات ابن غضائری مشخص نیست ، اما با عنایت به عمر کوتاه او (کمتر از ۴۰ سال ) و تاریخ وفات پدر می توان آن را حدود سال ۴۵۰ هجری دانست (۲).

از کتاب ابن غضائری با عناوین «الجرح» و «الضعفاء» نیز یاد شده ، اما عنوان رجال مشهورتر است . و درباره این که آیا کتاب ، تالیف // عبیدالله غضائری است ، یا فرزند او احمدبن حسین است ، اختلاف شده ، اما قرائنی در دست است که نشان می دهد کتاب ، تالیف ابن غضائری است .

گفته شده که ابن غضائری در تضعیف راویان بسیار افراط

[شماره صفحه واقعی : ۲۲۰]

ص: ۲۶۱۱

---

۱- رجال شیخ طوسی ، ص ۴۲۵.

۲- رجال ابن غضائری تص ۱۵-۱۶.

کرده و کمتر راوی ای است که در کتاب او توثیق شده باشد. سید داماد در این باره می گوید: «کمتر کسی از جرح ابن غضائری در امان مانده و کمتر ثقه ای از قدح او رسته است (۱)».

این کتاب در یک جلد با تحقیق سید محمدرضا حسینی جلالی منتشر شده و در آن ۲۲۵ راوی مورد بررسی قرار گرفته است .

### منابع ثانویه رجال شیعه (سده ششم تا هشتم )

#### ۱- فهرست شیخ منتجب الدین (م حدود ۱۵۰۰ ۶۰۰)

نام کامل این کتاب : «فهرست اسماء علماء الشیعه و مصنفیهم» اثر منتجب الدین علی بن عبیدالله رازی است . منتجب الدین در مقدمه کتاب ، انگیزه تالیف این کتاب را چنین توضیح داده که روزی سید عزالدین یحیی نقیب از کتاب فهرست شیخ طوسی سخن به میان آورد و گفت : شیخ درباره مشایخ شیعه و تالیفات آنان تا عصر خود [= یعنی سال ۴۶۰ هجری ] کتاب فهرست را نگاشت ، اما کسی پس از او کتابی در این باره به رشته تحریر نیاورد. با اشاره سخن او من تصمیم گرفتم در تکمیل کار شیخ طوسی فهرست مشایخ شیعه و آثار آنان تا عصر خود را فراهم آورم (۲)، بر این اساس فهرست منتجب الدین ، فهرست مشایخ شیعه و تالیفاتشان میان سال های ۴۸۰ تا ۶۰۰ هجری قمری است .

در فهرست منتجب الدین اسامی ۵۵۳ تن از عالمان شیعی آمده و کتاب براساس حروف الفبا است و مولف در کنار نام بردن از اسامی عالمان شیعه و آثار آنها توضیحاتی درباره شخصیت علمی آنان ؛ هم چون فقیه ، اءدیب ، مناظر و... جرح و تعدیل آنان را نیز آورده هر چند غالباً به تعدیل آنان پرداخته است

[شماره صفحه واقعی : ۲۲۱]

ص: ۲۶۱۲

۱- سماء المقال ، ص ۲۲.

۲- فهرست شیخ منتجب الدین ، ص ۵ - ۶.

این کتاب با تحقیق سید جلال الدین محدث اروی ؟ جلد منتشر شده است .

## ۲- معالم العلماء ابن شهر آشوب [م ۵۸۸]

نام کامل این کتاب : «معالم العلماء فی فهرست کتب الشیعه و اسماء المصنفین» است . محمد بن علی بن شهر آشوب مازندرانی در سال ۴۸۹ تولد و در سال ۵۸۸ در سن ۹۹ سالگی وفات یافت (۱).

کتاب معالم العلماء در برگزیده اسامی ۱۰۲۱ نفر از عالمان شیعی از دوران شیخ طوسی تا عصر مولف است . و همان گونه که در معرفی فهرست شیخ منتجب الدین گفته شد، این کتاب ؛ هم چون فهرست منتجب الدین در تکمیل کار شیخ طوسی و در معرفی رجال شیعه و آثار آنان است .

مولف در پایان کتاب در فصلی مستقل نام شاعران مشهور اهل بیت (علیه السلام) را آورده است . این کتاب در یک جلد منتشر شده است .

## ۳- رجال ابن داوود (م ۷۰۷)

تقی الدین حسن بن علی بن داوود حلی در سال ۶۴۷ در حله تولد یافت و در سال [۷۰۷] چشم از جهان فرو بست . این کتاب در برگزیده دیدگاه رجالی شیخ طوسی ، کشی ، نجاشی ، برقی ، غضائری و... است که به ترتیب حروف الفبا تنظیم شده است (۲). کتاب در دو بخش فراهم آمده : بخش نخست به معرفی موثقین و مهملین اختصاص یافته و در بخش دوم اسامی مجروحین و مجهولین انعکاس یافته است ؛ زیرا از نگاه مولف ، شایسته آن است که نخست از موثقین یاد شود.

مولف در آغاز طرق خود به شیخ طوسی ، شیخ صدوق ، شیخ مفید و... را تبیین نموده است . این کتاب در یک جلد منتشر شده

[شماره صفحه واقعی : ۲۲۲]

ص: ۲۶۱۳

۱- برای تفصیل بیشتر ر.ک مقدمه معالم العلماء به قلم سید محمد صادق آل بحر العلوم ، ص ۱-۶.

۲- برای آگاهی بیشتر از شرح حال ابن داوود ر.ک : مقدمه رجال ابن داوود به قلم سید محمد صادق آل بحر العلوم ، ص ۵-

#### ۴ - خلاصه الاقوال علامه حلی [م ۷۲۶]

حسن بن یوسف بن مطهر علامه حلی متولد سال ۶۴۸ و متوفای ۷۲۶ یکی از برجسته ترین عالمان شیعی است که شخصیت علمی او شهره آفاق بوده و در زمینه های مختلف علوم اسلامی ، بویژه فقه ، کلام و رجال دارای آثار گرانقدری است . علامه حلی در زمینه رجال دارای کتاب مفصلی بود به نام «کشف المقال فی معرفته الرجال» که خود از آن با عنوان «رجال کبیر» یاد می کند اما متأسفانه این کتاب مفقود شده و کتاب «خلاصه الاقوال» تلخیصی از آن است . علامه حلی این کتاب را در دو بخش تنظیم کرده است بخش نخست مربوط به راویان ثقه و بخش دوم ناظر به متوقفین است . یعنی کسانی که نمی توان به روایاتشان عمل نمود.

این کتاب با تحقیق جواد قیومی در یک جلد منتشر شده است .

### نمودار منابع اولیه رجال شیعی

عنوان کتاب	نام پدیدآورنده	وفات	شمار جلدها	مشخصات اجمالی
۱. رجال کشی	محمد بن عمر بن عبد العزیز کشی	حدود ۳۴۰	۲ جلد	بررسی رجالی ۱۱۵۱ راوی
۲. رجال نجاشی	ابو العباس احمد بن علی نجاشی	۴۵۰	۱ جلد	بررسی رجالی ۱۲۶۹ راوی
۳. رجال شیخ طوسی	شیخ الطائفه محمد بن حسن طوسی	۴۶۰	۱ جلد	بررسی رجالی ۴۶۲۹ راوی
۴. فهرست شیخ طوسی	شیخ الطائفه محمد بن حسن طوسی	۴۶۰	۱ جلد	بررسی رجالی ۹۱۲ راوی
۵. رجال برقی	ابو جعفر احمد بن محمد خالد برقی	۲۷۴ یا ۲۸۰	۱ جلد	بررسی رجالی ۱۷۰۷ راوی
۶. رساله ابو غالب زراری	ابو غالب احمد بن محمد بن امین زراری	۳۶۸	۱ جلد	بررسی راویان آل زراره
۷. رجال ابن غضائری	احمد بن حسین بن عبید الله غضائری	حدود ۴۵۰	۱ جلد	بررسی رجالی ۲۲۵ راوی

### نمودار منابع ثانویه رجال شیعه

عنوان کتاب	نام پدیدآورنده	وفات	شمار جلدها	مشخصات اجمالی
۱. فهرست شیخ منتجب الدین	منتجب الدین علی بن عبيدالله رازی	حدود ۶۰۰	۱ جلد	معرفی ۵۵۳ عالم شیعی
۲. معالم العلماء	ایسن شهر آشوب مازندرانی	۵۸۸	۱ جلد	معرفی ۱۰۴۱ عالم شیعی
۳. رجال ابن داوود	تقی الدین حسن بن علی بن داوود حلّی	۷۰۷	۱ جلد	معرفی موثقین و مجروحین
۴. خلاصه الافوال	حسن بن یوسف بن مطهر علامه حلّی	۷۲۶	۱ جلد	این کتاب تلخیص رجال کبیر علامه است.

تصویر

مصادر متأخر رجال شیعه (سده دهم تا سده کنونی)

۱- مجمع الرجال، قهپائی [م ۹۹۳]

نام کامل این کتاب «مجمع الرجال ۳ لذكر المترجمين في الاصول الخمسه الرجاليه» اثر عنایه الله علی قهپائی است. چنان که از مقدمه کتاب پیداست، قهپائی نخست با مراجعه به منابع پنج گانه اولیه رجالی؛ یعنی رجال کشی، رجال و فهرست شیخ

طوسی ، رجال نجاشی ، رجال ابن غضائری و با توجه به پراکنندگی این کتاب ها در ذکر اسامی راویان ، فهرستی الفبایی از اسامی تمام راویان را فراهم آورد تا مراجعه به این کتاب ها راحت تر باشد. سپس دریافت که رجوع به هر یک از این کتابها و مجلدات آنها و ارزیابی دیدگاه های آنان در مقایسه با یکدیگر دشوار است . از این

[شماره صفحه واقعی : ۲۲۳]

ص: ۲۶۱۴

رو پس از ذکر نام هر یک از راویان عبارات کتب پنج گانه مذکور را با ترتیب پیش گفته و با استفاده از رموزی؛ هم چون «کش» برای رجال کشی، «غض» برای رجال ابن غضائری و... در کتابی منعکس ساخت و نام آن را «مجمع الرجال» گذاشت (۱). بنابراین مجمع الرجال قهپائی یک کتاب مستقل رجالی به شمار نمی رود، بلکه انعکاس دهنده پنج منبع رجالی کهن با تنظیم مورد نظر مولف است (۲).

این کتاب در ۷ جلد با تحقیق سید ضیاءالدین اصفهانی منتشر شده است.

## ۲- نقد الرجال، سید مصطفی حسینی تفرشی (حدود سده یازدهم)،

مولف در مقدمه کتاب خود چنین آورده است:

«وقتی در کتب رجال نگریستم دریافتم برخی از آنها فاقد ترتیب است تا مقصود مولف به آسانی به دست آید و تکرار و اشتباه در آنها راه یافته و برخی نیز اگر چه دارای ترتیب خوبی است، اما دربرگیرنده غلطهای فراوان است. افزون بر اینها هیچ یک از آنها در ذکر اسامی همه راویان دارای جامعیت نیست. بدین جهت می خواهم کتابی فراهم آورم که حاوی تمام اسامی رجال بوده... و عاری از تکرار و غلط باشد... و آن را بر اساس ترتیب حروف الفبا تنظیم کرده ام (۳)».

تفرشی در مواردی برای نشان دادن کامل شخصیت راوی به منابع حدیثی مراجعه داشته و از رهگذر روایات مروی عنه، راویان را مشخص می سازد.

کتاب نقد الرجال دارای خاتمه ای است که در آن شش فائده، هم چون کنیه و القاب ائمه (علیهم السلام)، موالید و وفیات ائمه (علیهم السلام)، و طرف شیخ طوسی و صدوق آمده است.

[شماره صفحه واقعی: ۲۲۴]

ص: ۲۶۱۵

---

۱- مجمع الرجال، ج ۱، ص ۲-۳.

۲- برای تفصیل بیشتر ر، ک: الذریعه، ج ۲۰، ص ۲۹.

۳- نقد الرجال، ج ۱، ص ۳۳-۳۴.



ین کتاب با تحقیق مؤسسه آل البیت (علیه السلام) در پنج منتشر شده است .

### ۳- جامع الرواه اردبیلی [م ۱۱۰۱]

جامع الرواه و ازاعه الاشتباهات عن الطرق و الاسناد اثر محمدبن علی اردبیلی غروی از جمله آثار قابل تحسین رجالی است که در سده یازدهم به رشته تحریر در آمد.

اردبیلی در مقدمه کتابش می گوید: به رغم ضرورت مراجعه با کتب رجالی و نقش آنها در برخورد با روایات ، مطلق آمدن نام راویان بدون ذکر قیودی ؛ هم چون پدر یا فرزند، یا استاد یا مروی عنه و نیز اشتباه در ضبط نام آنان بخاطر پراکندگی نسخ ، باعث شده که بسیاری از راویان به عنوان چهره های مجهول معرفی شده و عملا روایاتشان از کارآیی بیافتند.

اردبیلی برای نیل به مقصود خود ضمن مراجعه به تمام منابع رجالی ، به منابع حدیثی نیز مراجعه نموده است تا ضمن برشمردن روایات نقل شده از راوی ، از طریق شمار روایات ، یا مروی عنه شناخت بیشتری از او به دست آید. این ابتکار او در میان منابع رجالی قبل از او سابقه نداشته است . تکیه اصلی مولف عبارت های رجال استر آبادی و تفرشی است .

این کتاب در دو جلد منتشر شده است .

### ۴- الفوائد الرجالیه ، سید محمد مهدی بحر العلوم طباطبایی [م ۱۲۱۲]

از این کتاب غالباً با عنوان رجال بحر العلوم نیز یاد می شود.

کتاب رجال سید دارای سه مرحله است : ۱. بررسی مهم ترین بیوت رجالی شیعه ؛ از قبیل آل ابی رافع ، آل ابی شیعیه ، آل اعین .

۲. انعکاس اسامی صحابه و راویان پیامبر و ائمه (علیهم السلام) با ذکر آراء رجالیون پیشین

[شماره صفحه واقعی : ۲۲۵]

ص: ۲۶۱۶

۳. فوائد رجالی که کتاب بخاطر همین فصل به این نام نامیده شده است. مباحثی؛ هم چون رجال ارشاد، عدالت در راوی، شیوه صاحبان کتب اربعه، شرح حال و کلاء امام زمان (علیه السلام) و... در این بخش انعکاس یافته است (۱).  
این کتاب با تحقیق محمد صادق بحر العلوم و حسین بحر العلوم در چهار جلد منتشر شده است.

## ۵ - تنقیح المقال فی علم الرجال ، شیخ عبدالله مامقانی [م ۱۳۵۱]

بدون تردید کتاب تنقیح المقال یکی از بهترین و محققانه ترین منابع رجالی شیعه است که توسط حدیث پژوه سختکوش و نامی، مرحوم مامقانی به رشته تحریر در آمده است. مولف در مقدمه کتاب توضیح می دهد که هنگام تالیف مقباس الهدایه و عده نگارش کتابی در رجال را داده و اینک پس از گذشت چند سالی با فراهم آوردن تمام منابع رجالی پیشین توفیق انجام این کار را یافته است (۲).

مولف در مقدمه ای مبسوط به بررسی برخی از مباحث علم رجال؛ نظیر چگونگی مراجعه به کتب رجالی، موالیید و وفیات ائمه (علیهم السلام)، بی نیازی مشایخ اجاره از توثیق، عدم وثوق به جرح و تعدیل منابع فقهی و... پرداخته است.

از ابتکارات ستودنی علامه مامقانی در این کتاب آن است که پیش از ورود به مباحث اصلی کتاب در رساله ای با عنوان «نتائج التنقیح فی تمییز السقیم من الصحیح» فهرست کامل راویان ذکر شده در کتاب خود را که شمار آنان ۱۳۳۶۵ راوی است، با ذکر نتیجه نهایی، دیدگاه خود درباره وثاقت، یا عدم وثاقت راوی منعکس ساخته است.

مولف در بررسی

[شماره صفحه واقعی: ۲۲۶]

ص: ۲۶۱۷

---

۱- الفوائد الرجالیه، ج ۱، ص ۸-۹.

۲- تنقیح المقال فی علم الرجال، ج ۱، ص ۱.

رجالی هر يك از راويان ، نخست با آوردن عنوان «الضبط» ضبط صحيح ، اسامي آنها را ذكر مي كند و با آوردن عنوان الترجمة به شرح حال آنان مي پردازد.

اين كتاب در سه جلد رحلي انتشار يافته است .

## ۶ - قاموس الرجال ، شيخ محمد تقى تستري (معاصر)

مرحوم علامه شوشتری از محققان معاصر است که چهره علمی و تلاش خستگی ناپذیر او ارای بسیاری شناخته شده است . کتاب های : نهج البلاغه فی شرح نهج البلاغه ، النجعه فی شرح اللمعه و الاخبار الدخيله ، از آثار علمی ماندگار اوست .

کتاب قاموس الرجال از آثار كاملا- تحقيقي رجالی است ، که مولف در آن صرفا به انعکاس دیدگاه های سایر رجالیون پرداخته ، بلکه بررسی همه جانبه زندگی و میزان وثاقت ، یا ضعف راويان را دنبال نموده است . اين کتاب در حقيقت تعليقه ای بر کتاب تنقيح المقال علامه مامقانی است که خود به عنوان کتاب مستقل رجالی مطرح شده است .

مولف در مقدمه اين کتاب چنین آورده است :

«هر چند که کتاب علامه مامقانی در باب خود بهترین نگاشته است ؛ زیرا به گردآوری تمام مدارک و آراء پرداخته و به خاطر نقل عبارات رجالیون محکم ترین کتاب در فن رجالی است ، جز آن که اشکالاتی به چشم می خورد(۱)». آنگاه به صورت مبسوط به ذکر این اشکالات پرداخته و در ادامه چنین افزوده است :

«از این جهت این کتاب نیازمند اصلاح بود و من این تعلیقات را بر آن نگاشتم ... و نام آن را تصحيح تنقيح المقال گذاشتم ، اما به پیشنهاد برخی از فضلاء نام قاموس الرجال را برای

[شماره صفحه واقعی : ۲۲۷]

ص : ۲۶۱۸

آن برگزیدم... (۱)».

این کتاب در ۱۱ جلد منتشر شده است .

معجم رجال الحدیث ، آیه الله سید ابوالقاسم خویی (معاصر)،

نام کامل این کتاب :

«معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرواه» است . کتاب معجم رجال الحدیث را آخرین و کامل ترین منبع رجال شیعه می توان بر شمرد، این کتاب در ۲۳ جلد منتشر شده است . مولف در مباحث مقدماتی به صورت غیر مبسوط مهم ترین مباحث رجالی ؛ از قبیل اصول رجالی شیعه ، میزان صحت روایات کتب اربعه ، توثیقات عامه ، توثیقات خاصه و... را مورد نقد و بررسی قرار داده است .

مهم ترین ویژگی این کتاب که آن را از این جهت از سایر منابع رجالی ممتاز می سازد، آن است که مولف در کنار بررسی رجالی راویان که در سایر منابع رجالی پیشین متداول است ، فهرست کاملی از روایات او را در کتب اربعه حدیثی شیعه و در مواردی عین روایات او را منعکس ساخته است ؛ زیرا معتقد است این امر ضمن مشخص ساختن طبقه راویان ، جایگاه روایی او را نیز مشخص می کند(۲).

این کتاب در ۲۴ جلد منتشر شده و در آن ۱۵۷۰۶ راوی به طور مبسوط مورد بررسی قرار گرفته اند.

### نمودار منابع متأخر رجال شیعه

عنوان کتاب	نام پدیدآورنده	وفات	شمار جلد	مشخصات اجمالی
۱. مجمع الرجال	عناية الله على قهپایی	۹۹۳	۷ جلد	انعکاس سامان یافته دیدگاه‌های رجالی منابع اولیه رجال
۲. نقد الرجال	سید مصطفی حسینی تفرشی	سده یازدهم	۵ جلد	اصلاح دیدگاه‌های رجالی قدماء
۳. جامع الرواة	محمد بن علی اردبیلی غروی	۱۱۰۱	۲ جلد	تکیه اصلی بر رجال استرآبادی و تفرشی
۴. الفوائد الرجالية	سید محمد مهدی بحر العلوم	۱۲۱۲	۴ جلد	مباحث کتاب در سه بخش تنظیم شده است.
۵. تنقیح المقال	شیخ عبدالله مامقانی	۱۳۵۱	۳ جلد رحلی	بررسی عمیق رجالی ۱۳۳۶۵ راوی
۶. قاموس الرجال	شیخ محمد تقی شوشتری	معاصر	۱۱ جلد	این کتاب تعلیق عمیق تنقیح المقال است.
۷. معجم رجال الحديث	آية الله سيد ابو القاسم خویی	معاصر	۲۴ جلد *	بررسی گسترده رجالی ۱۵۷۰۶ راوی

تصویر

### فصل ششم: آشنایی با مبانی فقه الحدیث

#### مفهوم فقه الحدیث

فقه به معنای فهم، یا فهم از روی تامل و دقت (۳) و فقه الحدیث به معنای فهم حدیث است. اصطلاح فقه الحدیث در کنار اصطلاح مصطلح الحدیث و رجال الحدیث، اصطلاح شناخته شده ای است که به یکی از دانش های مهم حدیث ناظر است. احتمال می رود این اصطلاح از روایت مشهور

[شماره صفحه واقعی: ۲۲۸]

ص: ۲۶۱۹

۱- همان، ص ۱۲.

۲- مولف در مقدمه کتاب مزایا و ویژگی کتاب خود را بر شمرده است. ر.ک: معجم رجال الحدیث، ج ۱، ص ۱۲-۱۵.

٣- ر.ك : الصحاح ، ج ٦ ، ص ٢٢٤٣؛ النهاية في غريب الحديث ، ج ٣ ، ص ٤٦٥؛ الفروق اللغوية ، ص ٤١٢.

نبوی برداشت شده باشد، آنجا که پیامبر صلی الله علیه و آله فرموده است :

نضر الله عبدا سمع مقالتي فوعاها وبلغها من لم يسمعها فرب حامل فقه الى هو افقه منه ، رب حامل فقه الى غير فقيه (۱)؛ خداوند شاد گرداند بنده ای را که گفتارم را شنیده و بفهمد و به کسی که آن را نشنیده برساند، که چه بسیار است کسی که فهم (و دانشی) را به کسی می رساند که از خود او فهم تراست و چه بسیار کسی که فهم (و دانشی) را به کسی که فهم نیست می رساند».

چه ، در این روایت افزون بر شنیدن روایت از دریافت و فهم آن سخن به میان آمده و حامل حدیث به حامل فقه و فهم آن تعبیر شده است .

فقه الحدیث در حقیقت به معنای تفسیر حدیث است . و همان گونه که درباره قرآن می گوئیم که وجود ابهاماتی در آیات ، تفسیر قرآن را ضروری می سازد، درباره حدیث نیز چنین است ؛ یعنی بخاطر وجود ابهامات و مشکلاتی در به دست دادن مدالیل حدیث ، تفسیر آن ضروری می باشد.

بر این اساس تاریخ و مصطلحات حدیث همسان با علوم قرآنی و فقه الحدیث همسان با تفسیر قرآن است . و دانش رجال الحدیث که مختص به حدیث است بخاطر وجود پدیده سند در روایات است که این پدیده در قرآن وجود ندارد. در مجموع می توان فقه الحدیث را این چنین تعریف کرد: «مبانی و ضوابطی که در فهم متون و مدالیل روایات مورد استفاده قرار می گیرد و تفسیر

[شماره صفحه واقعی : ۲۲۹]

ص: ۲۶۲۰

و تبیینی که براساس این مبانی از احادیث ارائه می گردد.» با این تعریف فقه الحدیث افزون بر مبانی فهم، شرح و تفسیر روایات را نیز شامل می گردد.

در این فصل بخاطر رعایت اختصار به بررسی پنج مبنا از مبانی فهم حدیث می پردازیم .

## بررسی برخی از مبانی فقه الحدیث

### ۱- مفاهیم واژه ها

#### اشاره

واژه ها و الفاظ هر گفتاری مهم ترین رکن معنا دهی آن را تشکیل می دهند. واژه شناس مشهور قرآن؛ «راغب اصفهانی» در سخنی نغز، واژه ها را در حکم آجرهای یک ساختمان دانسته و در تبیین جایگاه مفردات قرآن می گوید: «به دست آوردن معانی مفردات الفاظ قرآن نخستین یاور برای دستیابی به معانی قرآن است. درست نظیر آن که برای ساختن یک ساختمان نخستین کمک کار به دست آوردن آجرهای آن است. و فهم واژه ها تنها در علم قرآن سودمند نیست، بلکه در تمام علوم شرعی نافع است (۱)».

از مثال های متداول که بیان گر میزان تاءثیر مفاهیم واژه ها در نوع نگرش از متون و حیاتی است، واژه ید است، قرآن بر بردن دست درد تاکید کرده است، آن جا که می فرماید: السارق و السارقه فاقطعوا یدیهما جزاء بما کسبا نکالا من الله (۲) «و مرد و زن دزد را به سلام الله علیه ازای ( آنچه کرده اند، دستشان را به عنوان کیفری از جانب خدا ببرید.» اما این که از کجای دست باید بریده شود بسته به مفهومی است که در واژه «ید» به دست می دهد. برخی ید را به معنای تمام دست و برخی تا بازو و برخی تا آرنج

[شماره صفحه واقعی: ۲۳۰]

ص: ۲۶۲۱

---

۱- مفردات الفاظ قرآن، ص ۶.

۲- سوره مائده، آیه ۳۸.



و برخی تا ساعد و برخی تا میچ و برخی تا انگشتان دانسته اند، پیداست طبق هر یک از این معانی می بایست دست سارق به طور کامل یا از بازو، یا از آرنج یا از ساعد یا از میچ یا از سر انگشتان او بریده شود(۱).

ظاهراً چنین اختلاف نگرشی تا عصر امام جواد (علیه السلام) ما بین فقهاء اهل سنت وجود داشته و باعث سردرگمی در برخورد با حکم سرقت شده بود که آن حضرت در جلسه ای در حضور معتصم عباسی با استفاده از آیه شریفه: وان المساجد لله فلا تدعوا مع الله احدا(۲).

اثبات نمودند که مقصود از ید تاین انگشتان است (۳).

در مباحث غیر فقهی نیز مفاهیم واژه ها نقش تعیین کننده ای در معنادگی دارند، که از نمونه های بارز آن واژه «ولی» است. بر اساس مدعای متکلمان، محدثان و مفسران شیعه، واژه «ولی» در آیه ولایت (۴) و نیز حدیث غدیر «من كنت مولاه فعلى مولاه» به معنای اولی در تصرف، یا همان حکومت و امامت است، اما عالمان اهل سنت آن را به معنای هم پیمان، دوست، ناصر، عاقبت و... دانسته اند(۵). طبق این تفسیر نادرست نمی توان به حدیث غدیر، یا آیه ولایت برای اثبات امامت حضرت امیر (علیه السلام) کمک گرفت.

در بررسی واژه ها می بایست نکات ذیل مورد توجه قرار گیرد:

#### ۱-۱. توجه به ریشه واژه ها

واژه ها بسان شاخ و برگ های یک درخت تنومندانند که در نهایت به یک تنه و ریشه می رسند و بر همین اساس دانش صرف شکل گرفته است؛ زیرا در علم صرف گفته می

[شماره صفحه واقعی: ۲۳۱]

ص: ۲۶۲۲

- ۱- برای تفصیل بیشتر ر.ک: معالم الدین و ملاذ المجتهدین، ص ۱۵۷-۱۵۸.
- ۲- سوره جن، آیه ۱۸.
- ۳- ر.ک: نور الثقلین، ج ۵، ص ۴۳۹.
- ۴- سوره مائده، آیه ۵۰.
- ۵- برای تفصیل بیشتر ر.ک: الهدایه، ص ۱۵۲؛ معانی الاخبار، ص ۶۹-۷۰؛ رسائل المرتضی، ج ۴، ص ۱۳۱.

شود که هر واژه یک مصدر یابن دارد که بنابه کارکردهای مختلف از نظر شمار انجام دهنده کار، زمان و کیفیت صدور عمل ، دفعه ، یا استمرار عمل و... به قالب های مختلف فعلی ، فاعلی ، اسم مفعولی ، صفت مشبیهی ، اسم زمان ، اسم مکان و... تغییر می یابد. اما وقتی به تمام شکل ها و قالب های متعدد آن نگریسته شود، ریشه و بن کلمه هم چنان در همه آنها وجود دارد. بر این اساس توجه به ریشه واژه ها نقش مهمی در معنادهی آن دارد.

به عنوان مثال شیخ طوسی پس از ذکر روایاتی که موجبات وضو را بیان کرده این روایت را ذکر می کند: «... رأیت اءبی - صلوات الله علیه - و قدر رءف بعد ما توءاء دما سائلا فتوءاء؛ پدرم را دیدم که پس از وضو گرفتن وقتی خون روانی از بینی او خارج شد، دوباره وضو ساخت (۱)».

طبق ظاهر روایت ، خروج خون از بینی از جمله موجبات وضو عنوان شده است ، در حالی که با روایات پیشین و با دیدگاه مشهور، بلکه اجماع فقهاء شیعه سازگار نیست . شیخ طوسی برای حل این اشکال ، از رهگذر ریشه واژه بهره می گیرد، به این معنا که می گوید: واژه «توضا» در این روایت به معنای وضوء اصطلاحی نیست ، بلکه به معنای شستن است ؛ زیرا ریشه آن وضائت به معنای حسن است . و به کسی که دستش را شسته و نظیف و تمیز نماید می گویند: «وضاها؛ دستش را نیکو ساخته است.» در حالی که توضا اصطلاحی از

[شماره صفحه واقعی : ۲۳۲]

ص: ۲۶۲۳

ریشه وضوء به معنای شستن اعضاء به صورت خاص است (۱).

## ۱-۲. توجه به گوهر معنایی

گذشته از واژه هایی که بخاطر اشتراک معنوی، دارای مفهوم مشترک، یا به تعبیر ما گوهر معنایی هستند، آن دسته از واژه هایی که از مفاهیم لاهوتی و ماوراء حس و ماده حکایت می کنند نیز دارای گوهر معنایی هستند. و بر این اساس هم بر مصادیق مادی قابل انطباق اند و هم بر مصادیق فرا مادی.

به عنوان مثال در آیات و روایاتی که از چند و چون عالم قبر و قیامت سخن به میان آورده، واژه هایی، هم چون سراج (=چراغ)؛ میزان (=ترازو)؛ ظل (=سایبان)، و... بکار رفته است. یا در آیات و روایاتی که به خداشناسی و الم ملکوت پرداخته از واژه هایی؛ هم چون نور، سمیع، بصیر، غضب، رضایت، عرش (=سخت)؛ جناح (=بال فرشتگان)؛ خزینه (=گنجور الهی) و... استفاده شده است. در برخورد با این دست از واژه ها سه مکتب وجود دارد:

الف - مکتب تعطیل، که معتقد است ما حق هیچ گونه تفسیر و تبیینی؛ برابر مفاهیم لاهوتی که دور از دسترس است نداریم و تنها وظیفه ما ایمان به وجود این مفاهیم و واگذاری حقیقت آن به خداوند است. بر این اساس ما نمی دانیم مقصود از چراغ در قبر و قیامت چیست؟ میزان اعمال، یا سایبان بهشتیان، یا جهنمیان چه ماهیتی دارد؟ یا این که خداوند نور، سمیع و بصیر است، یعنی چه؟ یا این که خداوند دارای

[شماره صفحه واقعی: ۲۳۳]

ص: ۲۶۲۴

۱- همان، ص ۱۴.

خشم ، را یا خزینه است ، یعنی چه ؟ یا این که فرشتگان دارای دو، سه یا چهار بال هستند به چه معناست ؟ هر چند وجود و تحقق این مفاهیم را در عالم واقع می پذیریم .

ب - مکتب تشبیه ، که تمام این واژه ها را به همان مفاهیم مادی شان حمل می کنند. پس اگر آمده است که خداوند نور یا سمیع و بصیر است به همین معنای شناخته شده نور، شنیدن و دیدن در این نظم دنیاست ، چنان که ترازوی اعمال در قیامت نیز ترازویی از نوع ترازوی دنیاست .

ج - مکتب میان تعطیل و تشبیه [مکتب اعتدال]، که ضمن رد تعطیل ، به ورطه تشبیه هم نمی غلطد، یکی از اصولی که این کتب در تفسیر این دست او واژه های کمک می گیرد، اصل گوهر معنایی در مفاهیم واژه هاست . بر اساس این اصل ، واژه هایی مثل نور دارای مراتب وجودی متفاوت اند که از نور شمع گرفته تا نور الهی استمرار می یابد، اما شمع یا خورشید بودن جزء مقوم ماهیت نور نیست تا استعمال این واژه درباره خداوند، مفهوم مادی آن را به دست دهد. نور دارای یک گوهر معنایی است که بدون در نظر گرفتن عناصر مادی و ماوراء مادی بر مصادیق متعدد نور صادق است . آن گوهر معنایی عبارت است از: «الظاهر لنفسه المظهر لغيره ؛ آنچه که در ذات خود دارای روشنی و برای غیر خود روشنگری است». این تعریف همان گونه شمع ، نور افکن های بزرگ و خورشید را در عالم ماده در

[شماره صفحه واقعی : ۲۳۴]

ص: ۲۶۲۵

بر می گیرد، نور بودن خداوند را نیز شامل می شود، بی آن که مفهومی مادی از آن به دست آید. بر این اساس خداوند حقیقتی است که افزون! آشکاری درونی آشکار کننده غیر خود نیز هست.

هم چنین مفهوم میزان به معنای: «مایوزن به؛ آنچه بدان سنجش انجام می گیرد» خواهد بود که در دنیا بر ترازوهای کفه دار و دیجیتالی و در قیامت بر انسان کاملی اطلاق می شود که به عنوان معیار سنجش انسان ها و ارزش کارهای آنان بکار می رود.

بنابراین اگر در روایتی آمده باشد که پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) میزان اعمال مردم اند، واژه میزان به همین معنا بکار رفته است (۱).

### ۳-۱. توجه به مفاهیم واژه ها در عصر صدور

برخی از واژه ها در گذار زمان و متاثر از تحولات اجتماعی و فرهنگی از معانی نخستین فاصله گرفته و در مفاهیمی دیگر، یا مفاهیمی که از نظر گستره مفهومی با معنای نخست دچار ضیق، یا سعه است، بکار رفته است. از این جهت زبان را هماهنگ با فرهنگ ها دارای حیات، پویایی و قدرت تحول دانسته اند. گذشته از خوب، یا بد بودن این تحول معنایی آنچه قابل اهمیت است، توجه به عصر صدور این واژه هایی تحول یافته را بر اساس مفاهیم عصر خود معنا کنند.

این پدیده درباره واژه های انعکاس یافته در متون دینی؛ اعم از قرآن و حدیث که از عصر صدور تا روزگار ماگام با تحولات زیادی روبرو بوده، کاملاً صادق است. از این جهت در به دست آوردن مفاهیم آنها

[شماره صفحه واقعی: ۲۳۵]

ص: ۲۶۲۶

می بایست به مفاهیم واژه‌های در همان عصر صاور که طبعا مورد نظر صاحبان گفتار بوده توجه داشت . و به دست آوردن این امرگاه با مراجعه به منابع لغت نیز میسر نمی گردد، از این جهت باید به نوع کارکرد واژه های متحول را مود بررسی قرار می دهیم :

در قرآن کریم در آیه «نفر» تفقه در دین به عنوان هدف میانی کوچ کردن برای تحصیل علم اعلام شده است ، آنجا که خداوند می فرماید:

فلو لا- نفر من کل فرقه منهم طائفه لیتفقوها فرمود: الدین و لینذروا قومهم اذا رجعوا الیهم لعلهم یحذرون (۱) و شایسته نیست مومنان همگی کوچ کنند پس چرا از هر فرقه ای از آنان ، دسته ای کوچ نمی کنند تا در دین آگاهی پیدا کنند و قوم خود را وقتی به سوی آنان بازگشتند بیم دهند - باشد که آنان بترسند؟».

هم چنین در روایت مشهور نبوی درباره انتشار چهل حدیث چنین آمده است :

من حفظ من ائمتی اربعین حدیثا ینتفعون بها بعثه الله یوم القیامه فقیها عالما؛(۲) هر کس از امت من چهل حدیث سودمند حفظ کند، خداوند او را در روز قیامت فقیه و عالم محشور می کند».

حال وقتی به مفهوم فقه و تفقه در دوران معاصر، بلکه چند سده اخیر مراجعه می کنیم ، در می یابیم که مقصود از این واژه قدرت اجتهاد و استنباط در احکام شرعی و فروع دینی است . حال اگر این معنا مقصود آیه و روایت فوق باشد، مفهوم آنها این خواهد بود که خداوند هدف از کوچ کردن به مراکز علمی دینی را دستیابی به

[شماره صفحه واقعی : ۲۳۶]

ص: ۲۶۲۷

---

۱- بحارالانوار، ج ۹۷، ص ۲۹۱؛ المزار، ص ۱۸۵.

۲- عیون اخبار الرضا (علیه السلام)، ج ۱، ص ۴۱؛ بحارالانوار، ج ۲، ص ۱۵۳.

اجتهاد مصطلح دانسته و مقصود از روایت نبوی آن است که منتشر کننده چهل حدیث به صورت مجتهد اصطلاحی محشور می گردد.

اما وقتی به مفهوم این واژه در عصر صدور آنها مراجعه کنیم، در می یابیم که مقصود از آنها بصیرت در دین بوده و فقاہت در دین، تمام عرصه ها؛ اعم عقیده، اخلاق و احکام را در بر می گیرد، نه اجتهاد در خصوص احکام شرعی را.

شیخ بهاءالدین عاملی در ذیل روایت نبوی مزبور چنین آورده است:

«مقصود از فقه در گفتار پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم): بعثه الله یوم القیامه فقیها عالما... علم به احکام شرعیه علمیه از روی ادله تفصیلی (معای اصطلاحی فقه) نیست؛ زیرا این معنا، معنای نوپیدایی است بلکه مقصود از آن بصیرت در امر دین است و فقه در اءحادیث بیشتر به همین معنا آمده است... (۱)».

#### ۴- ۱. توجه به اصطلاحات خاص روایات

برخی از واژه ها با صرف نظر از معنای لغوی در زبان روایات و در مفاهیم خاصی بکار رفته اند که بخاطر کثرت این استعمال می توان معنای ثانوی و اصطلاحی آنها را حقیقت شرعی دانست، به دست آوردن چنین مفاهیمی با مراجعه به کتب لغت، یا عرف امکان پذیر نیست، و تنها راه دستیابی به آنها مراجعه مستقیم به کارکرد این دست از واژه ها در متن روایات است. به عنوان مثال میان کارکرد دو واژه ایمان و نفاق در فرهنگ قرآن و روایات تفاوت وجود دارد. ایمان در قرآن به مرتبه ای فراتر از اسلام و ابراز شهادتین؛ یعنی دستیابی به باور

[شماره صفحه واقعی: ۲۳۷]

ص: ۲۶۲۸

---

۱- اربعین شیخ بهایی، ص ۱.

قلبی به غیبت اطلاق شده است ، چنان که در این آیه بدان تصریح شده است : قالت الاعراب آمنوا قل لم تومنوا و لکن قولوا اسلمنا و لما یدخل الایمان فی قلوبکم (۱).

بادیه نشینان گفتند: «ایمان آوردیم»، بگو: «ایمان نیاورده اید، لیکن بگویید: اسلام آوردیم». و هنوز در دل‌های شما ایمان داخل نشده است.» و منافق در قرآن به کسی اطلاق می‌شود که بر غم پنهان ساختن کفر در باطن، در ظاهر خود را مؤمن معرفی می‌کند. اما در اصطلاح روایات ایمان به معنای باور به امامت ائمه (علیهم السلام) است. در برابر، به کسانی که به امامت ائمه (علیهم السلام) ایمان نداشته باشند، منافق اطلاق شده است (۲).

## ۲- بررسی ساختار جملات

پس از نقش اساسی که واژه‌ها در معنادگی ایفاء می‌کنند، نوبت به نوع چینش و نوع ارتباطی می‌رسد که واژه‌ها نسبت به یکدیگر پیدا کرده و ساختار جملات را می‌سازند. با توجه به این که در زبان عربی ساختار جملات از تنوع زیادی برخوردار بوده و هر یک از نوع چینش جملات در نوع معنای آنها موثر است، دقت در این امر که با آگاهی گسترده از علم نحو و بکار بستن قواعد آن میسر است امری ضروری می‌باشد.

این امر اختصاص به اءحادیث ندارد، بلکه درباره قرآن نیز صادق است. به عنوان مثال در ذیل آیه شریفه: و ما یعلم تاءویله الا الله و الراسخون فی العلم یقولون امنا به کل من عند ربنا (۳) و تاءویل آن را جز خدا و ریشه داران در دانش

[شماره صفحه واقعی : ۲۳۸]

ص: ۲۶۲۹

۱- سوره حجرات ، آیه ۱۴.

۲- مصباح الفقاهه ، ج ۵، ص ۹۵؛ بحار الانوار، ج ۲۹، ص ۳۳.

۳- سوره آل عمران ، آیه ۷.



کسی نمی داند و آنان که می گویند: ما بدان ایمان آوردیم ، همه از جانب پروردگار است .»

مباحث مفصلی در نوع ترکیب این آیه ارائه شده است ، برخی از مفسران و نحویان عطف «الراسخون فی العلم» بر «الله» را مطابق با قواعد نحوی دانسته گفته اند که راسخان در علم نیز از تاءویل قرآن آگاه اند.

گروهی نیز آن را مخالف قواعد نحوی دانسته و نتیجه گرفته اند، که آگاهی از تاءویل متشابهات منحصر به خداوند است ، یا آن که برای اثبات آگاهی راسخان در علم از تاءویل قرآن می بایست از دلیل دیگری کمک گرفت (۱).

در روایت معروفی آمده است : «ان الله خلق آدم علی صورته» از ظاهر این روایت - اساس بازگشت ضمیر «صورته» به الله ، - چنان که مدافعان تشبیه و تجسیم می گویند - استفاده می شود که خداوند آدم را بسان صورت خود آفریده ؛ پس خداوند نیز دارای قد و قامت و قواره است . سید مرتضی در تبیین این روایت این است : خداوند آدم را بر صورتی که با آن قبض روح می شود آفریده است ؛ یعنی صورت آدمی از آغاز تا پایان حیات ثابت است . برخی نیز گفته اند: به رغم بازگشت ضمیر به الله ، اضافه ، تشریفیه است نه حقیقیه ؛ نظیر اضافه در آیه : «نفخت فیه من روحی» (۲) در این صورت نیز تجسیم استفاده نمی شود (۳).

### ۳- توجه به زبان روایات

چنان که گفته شد، روایات ، منطبق با زبان عرف صادر شده و در زبان محاوره ای عرف و نیز در شعر و نثر

[شماره صفحه واقعی : ۲۳۹]

ص : ۲۶۳۰

- 
- ۱- برای آگاهی بیشتر ر.ک : الاتقان فی علوم القرآن ، ج ۳ ، ص ۵ ، مفاتیح الغیب ، ج ۷ ، ص ۱۸۸ - ۱۸۹ ؛ التمهید فی علوم القرآن ، ج ۳ ، ص ۳۸ - ۴۲ ؛ المیزان ، ج ۳ ، ص ۵۶ .
  - ۲- سوره حجر ، آیه ۲۹ .
  - ۳- برای تفصیل بیشتر ر.ک : التوحید ، ص ۱۰۳ - ۱۰۴ ؛ شرح ملاصالح مازندرانی ، ج ۳ ، ص ۱۹۶ - ۱۹۸ ؛ بحار الانوار ، ج ۴ ، ص ۱۱ - ۱۵ .

پدیده‌هایی؛ هم چون مجاز، تشبیه، استعاره، تمثیل یا نمادگویی، حذف بخشی از گفتار با تکیه بر قرائن و... وجود دارد، بی آن که در فهم آنها دچار چالش جدی شویم. اگر مجموعه‌ای از گفتاری که در یک روز با آن روبرو می‌شویم را مورد توجه قرار دهیم می‌بینیم که حجم قابل توجهی از این پدیده‌ها در گفتار ما متداول است.

این پدیده‌ها در آیات قرآن نیز به صورت گسترده منعکس شده است. به عنوان مثال در آیه: *ثم استوی الی السماء و هی دخان فقال لها و للارض ائتیا طوعا او کرها قالتا اءتینا طائعین (۱)*. سپس آهنگ [آفرینش] آسمان کرد و آن بخاری بود، پس به آن و زمین فرمود: خواه یا ناخواه بیایید. آن دو گفتند: فرمان پذیر آمدیم.

شماری از مفسران گفته‌اند: زبان این آیه زبان تمثیل است؛ یعنی مخاطبه واقعی میان خداوند با آسمان و زمین - که جماد و فاقد شعوراند -، صورت نگرفته است، بلکه کرنش و اطاعت پذیری کامل آنها به صورت زبان حال و در قالب گفت و شنود به تصویر کشیده شده است (۲).

و نیز آیاتی، نظیر: «و جاء ربک و الملک صفا صفا». و (فرمان) پروردگارت و فرشته (ها) صف در صف آیند.» و «وجوه یومئذ ناضره الی ربها ناظره» (۳). در آن روز چهره‌هایی شاداب‌اند، به سوی پروردگار خود می‌نگرند.» به مجاز حذف تفسیر شده است (۶۳۰).

برخی از مفسران گفته‌اند: در این دو آیه واژه «رحمت» حذف شده است

[شماره صفحه واقعی: ۲۴۰]

ص: ۲۶۳۱

- 
- ۱- سوره فصلت، آیه ۱۱.
  - ۲- برای آگاهی بیشتر از دیدگاه مفسران در این زمینه ر.ک: *اطیب البیان*، ج ۱۱، ص ۴۱۶؛ *مخزن العرفان*، ج ۷، ص ۳۱۵؛ *مجمع البیان*، ج ۵ ص ۶؛ *التبیان*، ج ۹، ص ۱۰۹؛ *المیزان*، ج ۱۷، ص ۳۸۷؛ تفسیر نمونه، ج ۲، ص ۲۲۷.
  - ۳- سوره قیامت، آیه ۲۲ و ۲۳.

. بدین ترتیب مقصود از آمدن خداوند آمدن رحمت اوست و منظور از نگرستن به خداوند نگرستن به رحمت اوست . بنابراین از این آیات جسمانیت خداوند به دست نمی آید.

در روایات نیز پدیده های مجاز، تشبیه ، استعاره ، تمثیل و... نیز به صورت قابل توجه راه یافته است . به عنوان مثال در روایت معروف : «لاصلاه لجار المسجد الا- فی المسجد؛ برای همسایه مسجد نماز جز در مسجد روانیست .» گفته شده که بخاطر دلالت مجاز حذف در آن راه یافته است . و صورت کامل روای چنین است : «لا صلاه كامله لجار المسجد الا فی المسجد» بنابراین مقصود از این روایت بطلان نماز همسایه مسجد در صورتی که در خانه نماز بخواند، بلکه به این معناست که نماز چنین شخصی فاقد کمال است ، نه فاقد شرط صحت (۱)».

و نیز در روایت معروفی درباره آفرینش عقل چنین آمده است : لما خلق الله العقل استنطقه ، هم قال له : اقبل ، فاقبل ، ثم قال له : ادبر، فادبر...؛ هنگامی که خداوند عقل را آفرید آن را به نطق در آورد و به او فرمود: پیش بیا و عقل پیش آمد. آنگاه فرمود: عقب رو و عقل به عقب باز گشت (۲)».

برخی از شارحان این حدیث گفته اند که مقصود از این روایت ، مخاطبه واقعی میان خداوند و عقل نیست ، بلکه تصویری از زبان حال عقل است . به عنوان مثال علامه مجلسی آورده است که به گفت و گو پرداختن با عقل ، پشت و رو کردن عقل از باب استعاره تمثیلیه است تا نشان دهد که محور تکالیف ،

[شماره صفحه واقعی : ۲۴۱]

ص: ۲۶۳۲

۱- ر.ک: تذکره الفقهاء، ج ۱، ص ۱۷۰؛ ذکری الشیعه ، ص ۲۶۷؛ عده الاصول ، ج ۳، ص ۱۰.

۲- کافی ، ج ۱، ص ۱۰.

کمالات و توقیات عقل است (۱).

هم چنین در برخی از روایات از گریه آسمان و زمین بر مرگ مؤمن سخن به میان آمده است. نظیر روایت امام کاظم (علیه السلام) که در آن آمده است: «اذا مات المؤمن بکت علیه الملائکه و بقاع الارض التي كان یعبد الله علیه (۲) هرگاه مومنی از دنیا برود، فرشتگان و بخش هایی از زمین که بر روی آنها خداوند را عبادت کرده، برای او می گریند».

گریه فرشتگان، حقیقی است، اما گریه مناطقی از زمین که بر روی آن عبادت کرده ممکن است از باب مجاز تمثیل باشد.

علامه شعرانی در حاشیه این روایت چنین آورده است: «چنین گفتاری در زبان عربی و فارسی متداول است. و شاعر عربی می گوید:

لما الی خبر الزبیر تواضعت سور المدینه و الجبال الخشع (۳)

هنگامی که خبر زبیر آمد، دیوار شهر و کوه ها تواضع کردند و سر به خاک ساییدند.

... و در شعر فارسی چنین آمده است:

ماتم سرای گشت سپهر چهارمین\*\*\*روح الامین به تعزیت آفتاب شد

گردون سر محمد یحیی به باد داد\*\*\*محنت رقیب سنجر مالک رقابت شد (۴)

هم چنین ملاصالح مازندرانی احتمال داده که این روایت از باب مبالغه در بزرگداشت مؤمن است؛ زیرا عرب در مرگ انسان های گران قدر از باب مبالغه در شائن آنان می گوید که آسمان و زمین بر او می گریند (۵).

در برخی از روایات آمده است که آسمان و زمین بر شهادت امام حسین (علیه السلام) چهل شبانه روز گریستند (۶). به نظر می رسد این روایت نیز بر زبان نمادین و مجاز تمثیل قابل

[شماره صفحه واقعی: ۲۴۲]

ص: ۲۶۳۳

۱- مرآه العقول، ج ۱، ص ۲۷.

۲- کافی، ج ۱، ص ۳۸.

۳- این شعر از جریر است. ابن عساکر می نویسند: «هنگامی که خبر کشته شدن زبیر را برای علی (علیه السلام) آوردند، آن حضرت و فرزندانش گریستند و ایشان فرمود: کشته شدن زبیر ما را غصه دار کرد». آن گاه افزوده که جریر چنین سرود: «...ر.ک: تاریخ مدینه دمشق، ج ۱۸، ص ۴۲۸، الطبقات الکبری، ج ۳، ص ۱۱۳.

- ۴- شرح ملا صالح مازندرانی ، ج ۱ ، ص ۹۱ ، پاورقی .
- ۵- شرح ملا صالح مازندرانی ، ج ۱ ، ص ۹۱ ، پاورقی .
- ۶- ر.ک : مناقب آل ابی طالب ، ۲ ، ص ۲۱۲ ؛ العمده ، ص ۴۰۵ ؛ مدینه المعجزه ، ج ۴ ، ص ۱۴۶ .

حمل است .

#### ۴ - نقش سیاق در معنارسازی

سیاق را به معنای اسلوبی که گفتار بر اساس آن جاری می شود، (۱) شیوه سخن ، طرز جمله بندی (۲) تسلسل و پی در پی هم آمدن گفتار (۳) دانسته اند.

شهید صدر در تعریف آن آورده است :

«سیاق عبارت است از نشانه هایی که معنای لفظ مورد نظر را کشف کند. چه این نشانه ها، نشانه های لفظی باشند؛ مانند کلماتی که با لفظ مورد نظر کلام واحدی را با اجزاء به هم پیوسته به یکدیگر تشکیل می دهند و چه این نشانه ها قرائن حالیه ای باشند که کلام را در بر گرفته و بر معنای خاص دلالت دارند.» (۴).

با توجه به موارد کارکرد سیاق ، به نظر می رسد که مقصود از آن تنها نشانه های لفظی است و بر قرائن حالیه ، سیاق اطلاق نمی گردد، هر چند ممکن است این قرائن در نوع معنادهی گفتار موثر باشد.

هر گفتاری افزون بر واژه های و نوع چینش آنها با در نگرستن به مجموعه و صدر و ذیل آن در بسیاری از موارد قرائنی را به دست می دهد که برای فهم صحیح تر آن کمک می رساند. این امر در آیات قرآن که فقرات آن از یکدیگر با عنوان آیه جدا شده بیشتر مشهود است . به عبارت دیگر در موارد زیادی مراجعه به آیه بدون توجه به آیات پیشین و پسین ، معنادهی کاملی را به دست نمی دهد، اما وقتی به آیات قبل و بعد، یا حتی صدر و ذیل همان آیه توجه شود، این معنادهی کامل شده و ابهام های احتمال مرتفع می شود (۵).

سیاق در روایات نیز گاه نقش تعیین کننده

[شماره صفحه واقعی : ۲۴۳]

ص: ۲۶۳۴

۱- معجم لغه الفقهاء، ص ۲۵۲.

۲- فرهنگ معین ، ج ۲، ص ۱۹۶۷.

۳- معجم الفاظ الفقه الجعفری ، ص ۲۳۶.

۴- روش علامه طباطبایی در تفسیر المیزان ، ص ۲۰۲ به نقل از دروس فی علم الاصول ، ج ۱، ص ۱۳۰.

۵- به عنوان نمونه ر.ک : المیزان ، ج ۲۰، ص ۳۷۰.

ای ایفاء می کند و مانع برخی برداشته های ناقص ، یا نادرست می گردد. به یک نمونه اشاره می کنیم .

الف - به رغم تواتر حدیث غدیر عموم متکلمان اهل سنت زیر بار دلالت آن نرفته اند.

بسیاری از آنان با اذعان به صحت روایت : «من كنت مواه فهذا علي مولا» می گویند: مقصود از ولایت در این حدیث ، حکومت و امامت ، یا جانشینی پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) نیست ، بلکه مقصود دوستی و یاری است ؛ یعنی هر کس من دوست ، یا یار او هستم علی نیز چنین است .

یکی از براهین محکم متکلمان شیعه در پاسخ از این شبهه تمسک به قاعده سیاق است .

آنان می گویند: پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) پیش از بیان این جمله فرموده است : الست اولی بالمومنین من انفسهم و اموالهم ؛ آیا من نسبت به جان و مال مؤمنین از آنان اولی به تصرف نیستم ؟».

و مسلمانان همگی پاسخ آری دادند. این سخن پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) ناظر به آیه شریفه : النبی اولی بالمومنین من انفسهم (۱) - پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) به مومنان از خودشان سزاوارتر است ، - است و روشن است که ولایت در گفتار پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) و آیه مزبور به معنای ولایت در تصرف ؛ یعنی همان حاکمیت علی الاطلاق است و وقتی پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) با

[شماره صفحه واقعی : ۲۴۴]

ص: ۲۶۳۵

---

۱- سوره احزاب ، آیه ۶.

گفتن این جمله به عنوان مقدمه فرموده است: «هر کسی من مولای او هستم علی مولای اوست» مقصود، ولایت در تصرف است؛ یعنی هر کسی من نسبت به او ولایت در تصرف دارم علی (علیه السلام) نیز نسبت به او ولایت در تصرف دارد. می بینید که سیاق به عنوان دلیلی محکم از مفهوم روایت ابهام زدایی کرده است (۱).

## ۵- توجه به قرائن خارجی

روایات ائمه (علیه السلام) بسان حلقات یک زنجیر به هم مرتبط و متصل است. بدین خاطر ائمه (علیهم السلام) روایات خود را از طریق پدران خود عین روایات پیامبر دانسته اند. گویا از نظر محتوا و متن میان مجموعه روایات آنان که طی حدود ۲۵۰ سال ارائه شده، هماهنگی کاملی وجود دارد و این امر نشان گر آن است که روایات در نهایت به منشاء و حیانی متصل است.

و چنان که در آیه: افلا یتدبرون القرآن و لو کان من عند غیر الله لوجدوا فیہ اختلافا کثیرا (۲) آیا در قرآن نمی اندیشند؟ اگر از جانب غیر خداوند بود قطعا در آن اختلاف بسیاری می یافتند». آمده است که هر آنچه منتسب به خداوند باشد با تناقض و تضاد روبرو نخواهد بود.

از این گفتار دو نکته قابل استفاده است:

الف - در مجموعه آیات و روایات بخاطر هماهنگی پیکره آن ها، اختلاف به صورت تنافی و تناقض راه ندارد. بنابراین اگر در جایی از روایات به تنافی با قرآن، یا سنت قطعی برخورد کنیم، در صورتی که روایت تاءویل بردار نباشد، مردود است؛ یعنی از ائمه (علیهم السلام) صادر نشده

[شماره صفحه واقعی: ۲۴۵]

ص: ۲۶۳۶

۱- برای تفصیل بیشتر ر.ک: خلاصه عبقات الانوار، ج ۹، ص ۸۷ - ۹۳.

۲- سوره نساء آیه ۸۲.



و منشاء آن یا جعل است ، یا اشتباه راویان در نقل و کتابت .

ب - مجموعه آیات و روایات نسبت به یکدیگر جنبه تفسیری و تبیینی دارند؛ زیرا مجموعه آنها به منزله گفتار یک گوینده است که حق دارد در آغاز، یا وسط یا پایان گفتار خود با آوردن قرائنی ، مقصود خود را به دست دهد. سر تفسیر آیات قرآن با آیات دیگر همین نکته است . روایات نسبت به قرآن و نیز نسبت به روایات دیگر چنین حالتی دارند؛ یعنی می توانند در رفع ابهام های یکدیگر کمک رسانده و مفسر یکدیگر باشند.

بر این اساس توجه به رابطه روایات با قرآن و به عکس و نیز رابطه روایات نسبت به یکدیگر، حائز اهمیت زیادی است . مفاهیمی ؛ هم چون مجمل و مبین ، عام و خاص ، مطلق و مقید، محکم و متشابه ، ناسخ و منسوخ و... بر همین اساس شکل گرفته است که بخش قابل توجهی از آنها در مباحث اصول فقه مورد بررسی قرار گرفته و در فقه کارآیی خود را نشان داده است .

مقصود ما از توجه به قرائن خارجی همین نکته است ؛ یعنی وقتی یک روایت را در هر یک از عرصه های دینی از نظر واژه ها، ساختار جمله ، سیاق و... مورد بررسی قرار داده و به معنا و مفادی دست یافتیم ، نباید شتاب زده آن را مراد جدی و نهایی ائمه معصومین (علیه السلام ) دانسته و به عنوان آموزه دینی قلمداد کنیم ، بلکه لازم است در کنکاشی شایسته ، تمام یا عموم روایات و آیات مرتبط

[شماره صفحه واقعی : ۲۴۶]

ص: ۲۶۳۷

با آن موضوع را گردآوری کنیم ، آنگاه دسته بندی آنها پرداخته و پس از انجام مبانی فقه الحدیث درباره هر یک از آنها، نتیجه نهایی را دنبال کنیم .

پیداست که هر قدر این مراحل با دقت بیشتری انجام گیرد، منظر نهایی ارائه شده با منظر واقعی دینی هماهنگ تر خواهد بود و به عکس کوتاهی در چنین کاوشی نگاهی یک سویه از پیکره دین به دست خواهد داد. بدون تردید یکی از مهم ترین عوامل انحرافات و پیدایش مذاهب و فرق در میان مسلمانان همین یکسو نگری و عدم توجه به قرائن بیرونی برای به دست آوردن نتیجه نهایی از یک متن دینی ؛ اعم از قرآن و روایات است .

به عنوان مثال نگاه جبرگرایانه که در طیف گسترده ای از متفکران اسلامی پدید آمد و به پیدایش فرقه هایی ؛ هم چون مجبره انجامید، ناشی از یکسو نگری به آن دسته از آیات و روایاتی است که از ظاهر بدوی آنها جبر فهمیده می شود.

و یا متصوفه به مجموعه ای از آیات و روایات در نگریسته اند که در آنها از دنیا و محبت به آن نکوهش شده و به گرایش به زهد و آخرت ترغیب شده است .

بدون تردید اگر این دو دسته به بخشی دیگر از آموزه های دینی توجه می کردند، که در آنها به صراحت به آزادی و اختیار انسان و نیز نکوهش عزلت و گوشه گزینی تاکید شده ، به چنین ورطه های خطرناکی نمی غلتیدند.

بر این اساس ائمه (علیهم السلام) همواره از کسانی که بدون اطلاع و احاطه به همه آموزه

[شماره صفحه واقعی : ۲۴۷]

ص: ۲۶۳۸

های دینی و چگونگی عرضه آنها به یکدیگر به کار داوری، یا تفسیر یا فقهت می پردازند، به شدت نکوهش کرده و آنان را از این کار بر حذر داشته اند.<sup>(۱)</sup>

والحمد لله رب العالمین

[شماره صفحه واقعی : ۲۴۸]

ص: ۲۶۳۹

---

۱- برای تفصیل بیشتر ر.ک: وسائل الشیعه، ج ۱۷، ابواب صفات القاضی، باب وجوب الجمع بین الاحادیث المختلفه و باب عدم جواز استنباط الاحکام النظریه من ظواهر القرآن.

#### مشخصات کتاب

سرشناسه: علی بن ابی طالب علیه السلام، امام اول، ۲۳ قبل از هجرت - ۴۰ ق.

عنوان و نام پدیدآور: نهج البلاغه: متن و ترجمه و شرح نامه ۳۱ / از روی متن تصحیح شده مرحوم دکتر صبحی صالح / ترجمه محمد دشتی / شرح آیت الله مکارم شیرازی.

مشخصات نشر: دیجیتالی / مرکز تحقیقات یارانه ای قائمیه اصفهان - ۱۳۹۸

مشخصات ظاهری: ۲۴۶ ص.

موضوع: علی بن ابی طالب علیه السلام، امام اول، ۲۳ قبل از هجرت - ۴۰ ق. -- نامه ها

توضیح: یکی از برگ های زرین و ارزشمند دوران حکومت امیرالمؤمنین علی علیه السلام، نامه ای است که حضرت هنگام اعطای فرمان روایی مصر به مالک اشتر در قالب عهدنامه ای به وی می نویسد. این نامه طولانی ترین و پرمحتواترین نامه های نهج البلاغه است که آیین کشورداری را از تمام جهات بررسی کرده و اصولی پایدار که هرگز کهنه نمی شود در آن ترسیم شده است.

این عهدنامه که بهترین آیین و دستورالعمل برای حاکمان حکومت اسلامی در همه اعصار است، در قرون متمادی مورد اهتمام دانشمندان و علما قرار گرفته، به گونه ای که به شرح و ترجمه آن پرداخته اند.

ص: ۱

#### متن و ترجمه

#### موضوع

#### متن

و من کتاب له علیه السلام کتبه للأشتر النخعی لما ولاه علی مصر و أعمالها حین اضطرب أمر أمیرها محمد بن أبی بکر، و هو أطول عهد کتبه و أجمعه للمحاسن.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

هَذَا مَا أَمَرَ بِهِ عَبْدُ اللَّهِ عَلِيُّ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ مَالِكُ بْنُ الْحَارِثِ الْأَشْطَرِ

فِي عَهْدِهِ إِلَيْهِ حِينَ وُلَّاهُ مِصْرَ جَبَايَةَ خَرَاجِهَا وَجِهَادَ عَدُوِّهَا وَاسْتِصْلَاحَ أَهْلِهَا وَعِمَارَةَ بِلَادِهَا

## ترجمه

نامه به مالک اشتر، در سال ۳۸ هجری هنگامی که او را به فرمانداری مصر برگزید، آن هنگام که اوضاع محمد بن ابی بکر متزلزل شد، و از طولانی ترین نامه هاست که زیبایی های تمام نامه ها را دارد.

بنام خداوند بخشنده و مهربان

این فرمان بنده خدا علی امیر مؤمنان، به مالک اشتر پسر حارث (۱) است، در عهدی که با او دارد، هنگامی که او را به فرمانداری مصر بر می گزیند تا خراج آن دیار را جمع آورد، و با دشمنانش نبرد کند، کار مردم را اصلاح، و شهرهای مصر را آباد سازد.

## ۱- ضرورت خودسازی

### متن

أَمْرُهُ بِتَقْوَى اللَّهِ وَإِثْبَارِ طَاعَتِهِ وَاتِّبَاعِ مَا أَمَرَ بِهِ فِي كِتَابِهِ مِنْ فَرَائِضِهِ وَسُنَنِهِ الَّتِي لَا يَسْبَعُ أَحَدٌ إِلَّا بِاتِّبَاعِهَا وَلَا يَشْقَى إِلَّا مَعَ جُحُودِهَا وَإِضَاعِهَا وَأَنْ يُنْصَرَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ بِقَلْبِهِ وَيَدِهِ وَلِسَانِهِ فَإِنَّهُ جَلَّ اسْمُهُ قَدْ تَكْفَّلَ بِنَصْرِ مَنْ نَصَرَهُ وَإِعْزَازِ مَنْ أَعَزَّهُ.

وَأَمْرُهُ أَنْ يَكْسِرَ نَفْسَهُ مِنَ الشَّهَوَاتِ وَيَزَعَهَا (۲) عِنْدَ الْجَمَحَاتِ (۳) فَإِنَّ النَّفْسَ أَمَارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ اللَّهُ.

ثُمَّ أَعْلَمَ يَا مَالِكُ أَنِّي قَدْ وَجَّهْتُكَ إِلَى بِلَادٍ قَدْ جَرَتْ عَلَيْهَا دُورٌ قَبْلَكَ مِنْ عَدْلِ وَجَوْرِ

ص: ۲۶۴۰

۱- مالک در سرزمین «یمن» در روستای «بیشه» چشم به دنیا گشود. از قبیله «مذحج» بود که بعدها به مالک اشتر معروف شد، و پدرش یغوث بن نخع می باشد که به مالک نخعی «جد پدری» نیز معروف شد، مالک پس از رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم در جنگ با رومیان شرکت کرد، و از شام به کمک سعد وقاص آمده در فتح ایران رفت. در حکومت عثمان با فرماندار فاسد او در کوفه درگیر شد، و اول کسی بود که با امام علی علیه السلام بیعت کرد، مردم کوفه را برای جنگ جمل او آماده ساخت، و در جنگ جمل بود که لیاقت و شجاعت او شهره شد، در صفین نقش تعیین کننده داشت، نه تنها در شجاعت بلکه در عبادت و ایمان و تقوا نیز مشهور بود و در سال ۳۸ هجری در روستای «قلزم» بین راه مصر توسط جاسوسان

معاويه با زهر مسموم و به شهادت رسيد.

۲- «يزعها»: يكفها.

۳- الجّمحات: منازعات النفس إلى شهواتها و مآربها.

وَ أَنَّ النَّاسَ يَنْظُرُونَ مِنْ أُمُورِكَ فِي مِثْلِ مَا كُنْتَ تَنْظُرُ فِيهِ مِنْ أُمُورِ الْوَالِيَةِ قَبْلَكَ وَ يَقُولُونَ فِيكَ مَا كُنْتَ تَقُولُ فِيهِمْ وَ إِنَّمَا يُسْتَدَلُّ عَلَى الصَّيِّحِينَ بِمَا يُجْرِي اللَّهُ لَهُمْ عَلَى أَلْسِنِ عِبَادِهِ فَلْيَكُنْ أَحَبَّ الذُّخَائِرِ إِلَيْكَ ذَخِيرَةُ الْعَمَلِ الصَّالِحِ فَأَمْلِكْ هَوَاكَ وَ شُحَّ (۱) بِنَفْسِكَ عَمَّا لَا يَحِلُّ لَكَ فَإِنَّ الشُّحَّ بِالنَّفْسِ الْإِنصَافُ مِنْهَا فِيمَا أَحَبَّتْ أَوْ كَرِهَتْ

## ترجمه

او را به ترس از خدا فرمان می دهد، و اینکه اطاعت خدا را بر دیگر کارها مقدم دارد، و آنچه در کتاب خدا آمده، از واجبات و سنت ها را پیروی کند، دستوراتی که جز با پیروی آن رستگار نخواهد شد، و جز با نشناختن و ضایع کردن آن جنایتکار نخواهد گردید. به او فرمان می دهد که خدا را با دل و دست و زبان یاری کند، زیرا خداوند پیروزی کسی را تضمین کند که او را یاری دهد، و بزرگ دارد آن کس را که او را بزرگ شمارد. و به او فرمان می دهد تا نفس خود را از پیروی آرزوها باز دارد، و به هنگام سرکشی رامش کند، که: «همانا نفس همواره به بدی و می دارد جز آن که خدا رحمت آورد» پس ای مالک بدان من تو را به سوی شهرهایی فرستادم که پیش از تو دولت های عادل یا ستمگری بر آن حکم راندند، و مردم در کارهای تو چنان می نگرند که تو در کارهای حاکمان پیش از خود می نگری، و در باره تو آن می گویند که تو نسبت به زمامداران گذشته می گویی، و همانا نیکوکاران را به نام نیکی توان شناخت

[شماره صفحه واقعی : ۲]

ص: ۲۶۴۱

---

۱- شُحُّ بِنَفْسِكَ: ابخل بنفسك عن الوقوع في غير الحل، فليس الحرص على النفس إيفاءها كل ما تحب، بل من الحرص أن تحمل على ما تكره.

که خدا از آنان بر زبان بندگانش جاری ساخت. پس نیکوترین اندوخته تو باید اعمال صالح و درست باشد، هوای نفس را در اختیار گیر، و از آنچه حلال نیست خویشان داری کن، زیرا بخل ورزیدن به نفس خویش، آن است که در آنچه دوست دارد، یا برای او ناخوشایند است، راه انصاف پیمایی.

## ۲- اخلاق رهبری (روش برخورد با مردم)

متن

وَ أَشْعِرَ قَلْبِكَ الرَّحْمَةَ لِلرَّعِيَّةِ وَ الْمَحَبَّةَ لَهُمْ وَ اللَّطْفَ بِهِمْ وَ لَا تَكُونَنَّ عَلَيْهِمْ سَبْعًا ضَارِيًا تَغْتَنِمُ أَكْلَهُمْ فَإِنَّهُمْ صِنْفَانِ إِمَّا أَخْ لَكَ فِي الدِّينِ وَ إِمَّا نَظِيرٌ لَكَ فِي الْخَلْقِ يَفْرُطُ (۱)

مِنْهُمْ الزَّلْلُ (۲) وَ تَعْرِضُ لَهُمُ الْعِلْمَ وَ يُؤْتِي عَلَى أَيْدِيهِمْ فِي الْعَمِيدِ وَ الْخَطَا فَاَعْطِهِمْ مِنْ عَفْوِكَ وَ صِي فَحِكَ مِثْلَ الَّذِي تُحِبُّ وَ تَرْضَى أَنْ يُعْطِيكَ اللَّهُ مِنْ عَفْوِهِ وَ صِي فَحِهِ فَإِنَّكَ فَوْقَهُمْ وَ إِلَى الْأَمْرِ عَلَيْكَ فَوْقَكَ وَ اللَّهُ فَوْقَ مَنْ وَلَاكَ وَ قَدْ اسْتَكْفَاكَ أَمْرَهُمْ (۳) وَ ابْتَلَاكَ بِهِمْ. وَ لَا تَنْصَبْ بَيْنَ نَفْسِكَ لِحُزْبِ اللَّهِ (۴) فَإِنَّهُ لَا يَدُ لَكَ بِنَقْمَتِهِ (۵) وَ لَا غِنَى بِكَ عَنْ عَفْوِهِ وَ رَحْمَتِهِ وَ لَا تَنْدَمَنَّ عَلَى عَفْوٍ وَلَا تَبْجَحَنَّ (۶) بِعُقُوبِهِ وَ لَا تُسْرِعَنَّ إِلَى بَادِرِهِ (۷) وَ جَدَّتْ مِنْهَا مَنُذُوحَةٌ (۸) وَ لَا تَقُولَنَّ إِنِّي مُؤَمَّرٌ (۹) أَمْرٌ فَأَطَاعَ فَإِنَّ ذَلِكَ إِذْغَالٌ (۱۰) فِي الْقَلْبِ وَ مِنْهُكُمُ (۱۱) لِلدِّينِ وَ تَقَرَّبُ مِنَ الْغَيْرِ (۱۲). وَ إِذَا أَحْدَثَ لَكَ مَا أَنْتَ فِيهِ مِنْ سُلْطَانِكَ أُبْهَةٌ (۱۳) أَوْ مَخِيلَةٌ (۱۴) فَانْظُرْ إِلَى عِظَمِ مُلْكِ اللَّهِ فَوْقَكَ وَ قُدْرَتِهِ مِنْكَ عَلَى مَا لَا تَقْدِرُ عَلَيْهِ مِنْ نَفْسِكَ فَإِنَّ ذَلِكَ يُطَامِنُ (۱۵) إِلَيْكَ مِنْ طِمَاحِكَ (۱۶) وَ يَكْفُفُ عَنْكَ مِنْ غَرْبِكَ (۱۷) وَ يَفِيءُ (۱۸) إِلَيْكَ بِمَا عَزَبَ (۱۹) عَنْكَ مِنْ عَقْلِكَ!

ترجمه

مهربانی با مردم را پوشش دل خویش قرار ده، و با همه دوست و مهربان باش.

[شماره صفحه واقعی : ۳]

ص: ۲۶۴۲

۱- يَفْرُطُ: يسبق.

۲- الزلل: الخطأ.

۳- استكفاك: طلب منك كفايه أمرك و القيام بتدبير مصالحهم.

۴- أراد «بحرب الله» مخالفه شريعته بالظلم و الجور.

۵- «لا يد لك بنقمته»: أي ليس لك يد أن تدفع نقمته، أي لا طاقة لك بها.

۶- بجح به: كفرح لفظا و معنى.



- ٧- البادره: ما ييدر من الحده عند الغضب فى قول أو فعل.
- ٨- المندوحه: المتسع، أى المخلص.
- ٩- مؤمر - كمعظم -: أى مسلط.
- ١٠- الإدغال: إدخال الفساد.
- ١١- منهكه: مضعفه، و تقول «نهكه» أى أضعفه. و تقول: نهكه السلطان - من باب فهم -: أى بالغ فى عقوبته.
- ١٢- الغير - بكسر ففتح -: حادثات الدهر بتبدل الدول.
- ١٣- الأئبهه - بضم الهمزه و تشديد الباء مفتوحه -: العظمه و الكبرياء.
- ١٤- المَخيله - بفتح فكسر -: الخيلاء و العجب.
- ١٥- يُطامن الشيء: يخفض منه.
- ١٦- الطماح - ككتاب -: الشوز و الجماح.
- ١٧- الغرب - بفتح فسكون -: الحده.
- ١٨- يفىء: يرجع.
- ١٩- عَزَب: غاب.

مبادا هرگز، چونان حیوان شکاری باشی که خوردن آنان را غنیمت دانی، زیرا مردم دو دسته اند، دسته ای برادر دینی تو، و دسته دیگر همانند تو در آفرینش می باشند. (۱) اگر گناهی از آنان سر می زند یا علت هایی بر آنان عارض می شود، یا خواسته و ناخواسته، اشتباهی مرتکب می گردند، آنان را بیخشی و بر آنان آسان گیر، آن گونه که دوست داری خدا تو را بیخشاید و بر تو آسان گیرد. همانا تو از آنان برتر، و امام تو از تو برتر، و خدا بر آن کس که تو را فرمانداری مصر داد والاتر است، که انجام امور مردم مصر را به تو واگذارده، و آنان را وسیله آزمودن تو قرار داده است.

هرگز با خدا مستیز، که تو را از کیفر او نجاتی نیست، و از بخشش و رحمت او بی نیاز نخواهی بود. بر بخشش دیگران پیشیمان مباش، و از کیفر کردن شادی مکن، و از خشمی که توانی از آن رها گردی شتاب نداشته باش. به مردم نگو، به من فرمان دادند و من نیز فرمان می دهم، پس باید اطاعت شود، (۲) که این گونه خود بزرگ بینی دل را فاسد، و دین را پژمرده، و موجب زوال نعمت هاست. و اگر با مقام و قدرتی که داری، دچار تکبر یا خود بزرگ بینی شدی به بزرگی حکومت پروردگار که برتر از تو است بنگر، که تو را از آن سرکشی نجات می دهد، و تندروی تو را فرو می نشاند، و عقل و اندیشه ات را به جایگاه اصلی باز می گرداند.

### ۳- پرهیز از غرور و خودپسندی

#### متن

إِيَّاكَ وَ مُسَامَاةَ (۳) اللَّهُ

[شماره صفحه واقعی : ۴]

ص: ۲۶۴۳

۱- نفی تفکر راسیزم (RACISM : نژاد پرستی) و آپارتاید (APARTHEID : نژاد پرستی) و نفی: الیتسم (ELITISM : خود برتر بینی و نخبه گرایی) و تأیید: انترناسیونالیسم INTERNATIONALISM و کاسموپولیتانیسم COSMOPOLITANISM که همه ملتها برادر و برابرند.

۲- نفی حکومت: ابسولوتیسم (ABSOLUTISM : حکومتهای مطلقه و استبدادی)

۳- المساماه: المباره فی السمو، أی العلو.

فِي عَظَمَتِهِ وَالتَّشَبُّهَ بِهِ فِي جَبْرُوتِهِ فَإِنَّ اللَّهَ يُدَلُّ كُلَّ جَبَّارٍ وَيُهَيِّنُ كُلَّ مُخْتَالٍ.

أَنْصِفِ اللَّهَ وَ أَنْصِفِ النَّاسَ مِنْ نَفْسِكَ وَ مِنْ خَاصِّهِ أَهْلِكَ وَ مَنْ لَكَ فِيهِ هَوَى (١) مِنْ رَعِيَّتِكَ فَإِنَّكَ إِلَّا تَفْعَلْ تَظْلِمَ وَ مَنْ ظَلَمَ عِبَادَ اللَّهِ كَانَ اللَّهُ خَاصِمَهُ دُونَ عِبَادِهِ وَ مَنْ خَاصِمَهُ اللَّهُ أَدْحَضَ (٢) حُجَّتَهُ وَ كَانَ لِلَّهِ حَرْبًا (٣) حَتَّى يَنْزِعَ (٤) أَوْ يُتُوبَ. وَ لَيْسَ شَيْءٌ أَدْعَى إِلَى تَغْيِيرِ نِعْمَةِ اللَّهِ وَ تَعْجِيلِ نَقْمَتِهِ مِنْ إِقَامِهِ عَلَى ظُلْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ دَعْوَةَ الْمُضْطَهَدِينَ وَ هُوَ لِلظَّالِمِينَ بِالْمِرْصَادِ.

## ترجمه

پرهیز که خود را در بزرگی همانند خداوند پنداری، و در شکوه خداوندی همانند او دانی، زیرا خداوند هر سرکشی را خوار می سازد، و هر خود پسندی را بی ارزش می کند. با خدا و با مردم، و با خویشاوندان نزدیک، و با افرادی از رعیت خود که آنان را دوست داری، انصاف را رعایت کن، که اگر چنین نکنی ستم روا داشتی، و کسی که به بندگان خدا ستم روا دارد خدا به جای بندگانش دشمن او خواهد بود، و آن را که خدا دشمن شود، دلیل او را نپذیرد، که با خدا سر جنگ دارد، تا آنگاه که باز گردد، یا توبه کند، و چیزی چون ستمکاری نعمت خدا را دگرگون نمی کند، و کيفر او را نزدیک نمی سازد، که خدا دعای ستمديدگان را می شنود و در کمین ستمکاران است.

## ۴- مردم گرایی، حق گرایی

## متن

وَ لِيَكُنْ أَحَبَّ الْأُمُورِ إِلَيْكَ أَوْسَطُهَا فِي الْحَقِّ وَ أَعْمَهَا فِي الْعَدْلِ وَ أَجْمَعُهَا لِرِضَى الرَّعِيَّةِ فَإِنَّ سُخْطَ الْعَامَّةِ يُجْحِفُ (٥) بِرِضَى الْخَاصَّةِ وَ إِنَّ سُخْطَ الْخَاصَّةِ يُغْتَفَرُ مَعَ رِضَى الْعَامَّةِ - وَ لَيْسَ

[شماره صفحه واقعی : ٥]

ص: ٢٦٤٤

١- من لك فيه هوى: أي لك إليه ميل خاص.

٢- أدحض: أبطل.

٣- كان حرباً: أي محاربا.

٤- «ينزع» - كيضرب -: أي يقلع عن ظلمه.

٥- «يجحف برض الخاصة»: يذهب برضاهم.

أَحَدٌ مِنَ الرَّعِيَّةِ أَثْقَلَ عَلَى الْوَالِي مَوْنَهُ فِي الرَّخَاءِ وَ أَقْلَ مَعُونَهُ لَهُ فِي الْبَلَاءِ وَ أَكْرَهَ لِلْإِنْصَافِ وَ أَسْأَلَ بِالْإِلْحَافِ (١) وَ أَقْلَ شُكْرًا عِنْدَ الْإِعْطَاءِ وَ أَبْطَأَ عُدْرًا عِنْدَ الْمَنْعِ وَ أَضْعَفَ صَبْرًا عِنْدَ مُلِمَّاتِ الدَّهْرِ مِنْ أَهْلِ الْخَاصَّةِ وَ إِنَّمَا عِمَادُ الدِّينِ وَ جِمَاعُ (٢) الْمُسْلِمِينَ وَ الْعُدَّةُ لِلْأَعْدَاءِ الْعَامَّةِ مِنَ الْأُمَّةِ فَلْيَكُنْ صِغُوكَ (٣) لَهُمْ وَ مَيْلُكَ مَعَهُمْ.

## ترجمه

دوست داشتنی ترین چیزها در نزد تو، در حق میانه ترین، و در عدل فراگیرترین، و در جلب خشنودی مردم گسترده ترین باشد، که همانا خشم عمومی مردم، خشنودی خواص (نزدیکان) را از بین می برد، اما خشم خواص را خشنودی همگان بی اثر می کند. خواص جامعه، همواره بار سنگینی را بر حکومت تحمیل می کنند زیرا در روزگار سختی یاریشان کمتر، و در اجرای عدالت از همه ناراضی تر، و در خواسته هایشان پافشارتر، و در عطا و بخشش ها کم سپاس تر، و به هنگام منع خواسته ها دیر عذر پذیرتر، و در برابر مشکلات کم استقامت تر می باشند. در صورتی که ستون های استوار دین، و اجتماعات پرشور مسلمین، و نیروهای ذخیره دفاعی، عموم مردم می باشند، پس به آنها گرایش داشته و اشتیاق تو با آنان باشد.

## ۵- ضرورت راز داری

### متن

وَ لِيَكُنْ أَبْعَدَ رَعِيَّتِكَ مِنْكَ وَ أَشْنَأَهُمْ (٤) عِنْدَكَ أَطْلُبُهُمْ (٥) لِمَعَايِبِ النَّاسِ فَإِنَّ فِي النَّاسِ عُيُوبًا الْوَالِي أَحَقُّ مَنْ سَتَرَهَا فَلَا تَكْشِفَنَّ عَمَّا غَابَ عَنْكَ مِنْهَا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ تَطْهِيرُ مَا ظَهَرَ لَكَ وَ اللَّهُ يَحْكُمُ عَلَى مَا غَابَ عَنْكَ فَاسْتَرِ الْعَوْرَةَ مَا اسْتَطَعْتَ يَسْتُرِ اللَّهُ مِنْكَ مَا تُحِبُّ سَتْرَهُ مِنْ رَعِيَّتِكَ أَطْلِقْ (٦) عَنِ النَّاسِ عُقْدَةَ كُلِّ حَقْدٍ وَ اقْطَعْ عَنْكَ سَبَبَ كُلِّ وَتِرٍ (٧) وَ

[شماره صفحه واقعی : ٦]

ص: ٢٦٤٥

- ١- الإلحاف: الالاح و الشده في السؤال.
- ٢- جِمَاعُ الشَّيْءِ - بالكسر -: جمعه، أي جماعه الاسلام.
- ٣- الصِّغْوُ - بالكسر و الفتح -: الميل.
- ٤- أَشْنَأَهُمْ: أَبْغَضَهُمْ.
- ٥- الْأَطْلُبُ لِلْمَعَائِبِ: الْأَشَدُّ طَلْبًا لَهَا.
- ٦- أَطْلِقْ عُقْدَةَ كُلِّ حَقْدٍ: احلل عقد الأحقاد من قلوب الناس بحسن السيره معهم.
- ٧- الْوَتِيرُ - بالكسر: العداوه.

تَغَابَ (۱) عَنْ كُلِّ مَا لَا يَضِحُ (۲) لَكَ وَ لَا تَعْجَلَنَّ إِلَى تَصْدِيقِ سَاعٍ فَإِنَّ السَّاعِيَ (۳) غَاشٌّ وَ إِنْ تَشَبَّهَ بِالنَّاصِحِينَ

## ترجمه

از رعیت، آنان را که عیب جو ترند از خود دور کن، (۴) زیرا مردم عیوبی دارند که رهبر امت در پنهان داشتن آن از همه سزاوارتر است، پس مبادا آنچه بر تو پنهان است آشکار گردانی، و آنچه که هویداست بیوشانی، که داوری در آنچه از تو پنهان است با خدای جهان می باشد، پس چندان که می توانی زشتی ها را بیوشان، تا آن را که دوست داری بر رعیت پوشیده ماند خدا بر تو بیوشاند.

گره هر کینه ای را در مردم بگشای، و رشته هر نوع دشمنی را قطع کن، و از آنچه که در نظر روشن نیست کناره گیر. در تصدیق سخن چین شتاب مکن، زیرا سخن چین گرچه در لباس اندرز دهنده ظاهر می شود اما خیانتکار است.

## ۶- جایگاه صحیح مشورت

### متن

وَ لَا تُدْخِلَنَّ فِي مَشُورَتِكَ بَخِيلًا يَعْدِلُ بِكَ عَنِ الْفَضْلِ (۵) وَ يَعِدُكَ الْفَقْرَ (۶) وَ لَا جَبَانًا يُضِعُّ عِفْكَ عَنِ الْأُمُورِ وَ لَا حَرِيصًا يُزَيِّنُ لَكَ الشَّرَّ (۷) بِالْجُورِ فَإِنَّ الْبُخْلَ وَ الْجُبْنَ وَ الْحِرْصَ غَرَائِزُ شَتَّى (۸) يَجْمَعُهَا سُوءُ الظَّنِّ بِاللَّهِ.

إِنَّ شَرَّ وُزَرَائِكَ مَنْ كَانَتْ لِلْأَشْرَارِ قَبْلَكَ وَ زِيْرًا وَ مَنْ شَرِكَهُمْ فِي الْأَثَامِ فَلَا يَكُونَنَّ لَكَ بَطَانَةً (۹) فَإِنَّهُمْ أَعْوَانُ الْأَثَمِ (۱۰) وَ إِخْوَانُ الظُّلْمِ (۱۱) وَ أَنْتَ وَاجِدٌ مِنْهُمْ خَيْرَ الْخَلْفِ مِمَّنْ لَهُ مِثْلُ آرَائِهِمْ وَ نَفَادِهِمْ وَ لَيْسَ عَلَيْهِ مِثْلُ آصَارِهِمْ (۱۲) وَ أَوْزَارِهِمْ (۱۳) وَ آثَامِهِمْ مِمَّنْ لَمْ يَعَاوِنْ ظَالِمًا عَلَى ظُلْمِهِ وَ لَا آثِمًا عَلَى إِثْمِهِ: أُولَئِكَ أَخْفُ عَلَيْكَ مَوْتُهُ وَ أَحْسَنُ لَكَ مَعُونَهُ وَ أَحْسَنُ عَلَيْكَ عَطْفًا وَ أَقْلُ لِعَيْرِكَ إِلفًا (۱۴) فَاتَّخِذْ أَوْلِيكَ خَاصَّةً لِخَلَوَاتِكَ

[شماره صفحه واقعی : ۷]

ص: ۲۶۴۶

۱- «تَغَابَ»: تغافل.

۲- يَضِحُ: يظهر و الماضي وضح.

۳- الساعی: هو النمام بمعائب الناس.

۴- نفی: آپورتونیسیم OPPORTUNISM (فرصت طلبی).

۵- الفضل هنا: الإحسان بالبدل.

۶- يَعِدُكَ الْفَقْرَ: يخوفك منه لو بدلت.

٧- الشَّرَه - بالتحريك -: أشد الحرص

٨- غرائز: طبائع متفرقه.

٩- بَطَانَه الرجل - بالكسر -: خاصته، و هو من بَطَانَه الثوب خلاف ظهارته.

١٠- الأثْمه - جمع آثم -: و هو فاعل الاثم، أى الذنب.

١١- الظَّلْمَه: جمع ظالم.

١٢- الآصَار - جمع إصر بالكسر -: و هو الذنب و الإثم.

١٣- الأوزار: جمع وزر: و هو الذنب و الإثم أيضا.

١٤- الإلْف - بالكسر -: الألفه و المحبه.

وَ حَفَلَاتِكَ ثُمَّ لِيَكُنْ آثَرُهُمْ عِنْدَكَ أَقُولُهُمْ بِمُرِّ الْحَقِّ لَكَ وَ أَقَلَّهُمْ مُسَاعَدَةً فِيمَا يَكُونُ مِنْكَ مِمَّا كَرِهَ اللَّهُ لِأَوْلِيَائِهِ وَاقِعًا ذَلِكَ مِنْ هَوَاكَ حَيْثُ وَقَعَ

## ترجمه

بخیل را در مشورت کردن دخالت نده، که تو را از نیکوکاری باز می دارد، و از تنگدستی می ترساند. ترسو را در مشورت کردن دخالت نده، که در انجام کارها روحیه تو را سست می کند. حریص را در مشورت کردن دخالت نده، که حرص را با ستمکاری در نظرت زینت می دهد. همانا بخل و ترس و حرص، غرائز گوناگونی هستند که ریشه آنها بدگمانی به خدای بزرگ است. بدترین وزیران تو، کسی است که پیش از تو وزیر بدکاران بوده، و در گناهان آنان شرکت داشته، پس مبادا چنین افرادی محرم راز تو باشند، زیرا که آنان یاوران گناهکاران، و یاری دهندگان ستمکارانند. تو باید جانشینانی بهتر از آنان داشته باشی که قدرت فکری امثال آنها را داشته، اما گناهان و کردار زشت آنها را نداشته باشند: کسانی که ستمکاری را بر ستمی یاری نکرده، و گناه کاری را در گناهی کمک نرسانده باشند. هزینه این گونه از افراد بر تو سبک تر، و یاریشان بهتر، و مهربانیشان بیشتر، و دوستی آنان با غیر تو کمتر است. آنان را از خواص، و دوستان نزدیک، و راز داران خود قرار ده، سپس از میان آنان افرادی را که در حق گویی از همه صریح ترند، و در آنچه را که خدا برای دوستانش نمی پسندد تو را مدد کار نباشند، انتخاب کن، چه خوشایند تو باشد یا ناخوشایند.

## ۷- اصول روابط اجتماعی رهبران

### متن

وَ الصَّقُّ بِأَهْلِ الْوَرَعِ وَ الصَّدَقِ ثُمَّ رُضُّهُمْ (۱)

[شماره صفحه واقعی : ۸]

ص: ۲۶۴۷

۱- «رُضُّهُمْ»: ای عودهم علی ألا یطروک: ای یزیدوا فی مدحک.

عَلَىٰ أَلَّا يُطْرُوكَ وَلَا يَبْجُوكَ (۱) بِبَاطِلٍ لَّمْ تَفْعَلْهُ فَإِنَّ كَثْرَةَ الْإِطْرَاءِ تُحْدِثُ الزَّهْوَ (۲) وَ تُدْنِي (۳) مِنَ الْعِزَّةِ.

وَلَا يَكُونَنَّ الْمُحْسِنُ وَالْمُسِيءُ عِنْدَكَ بِمَنْزِلَةٍ سَوَاءٍ فَإِنَّ فِي ذَلِكَ تَزْهِيْدًا لِأَهْلِ الْإِحْسَانِ فِي الْإِحْسَانِ وَ تَدْرِيْبًا لِأَهْلِ الْإِسَاءِ عَلَى الْإِسَاءِ وَ الْزِمَ كُلًّا مِنْهُمَ مَا أَلْزَمَ نَفْسَهُ وَ اعْلَمَ أَنَّهُ لَيْسَ شَيْءٌ بِأَدْعَىٰ إِلَىٰ حُسْنِ ظَنِّ رَاعٍ بِرَعِيَّتِهِ مِنْ إِحْسَانِهِ إِلَيْهِمْ وَ تَخْفِيْفِهِ الْمَمُونَاتِ عَلَيْهِمْ وَ تَزَكِ اسْتِكْرَاهِهِ إِيَّاهُمْ عَلَىٰ مَا لَيْسَ لَهُ قَبْلَهُمْ (۴). فَلْيَكُنْ مِنْكَ فِي ذَلِكْ أَمْرٌ يَجْتَمِعُ لِمَكَ بِهِ حُسْنُ الظَّنِّ بِرَعِيَّتِكَ فَإِنَّ حُسْنَ الظَّنِّ يَقْطَعُ عَنْكَ نَصَبًا (۵) طَوِيْلًا. وَ إِنَّ أَحَقَّ مَنْ حَسَنَ ظَنُّكَ بِهِ لَمَنْ حَسَنَ بِلَاؤُكَ عِنْدَهُ وَ إِنَّ أَحَقَّ مَنْ سَاءَ ظَنُّكَ بِهِ لَمَنْ سَاءَ بِلَاؤُكَ عِنْدَهُ (۶).

وَ لَا تَنْقُضْ شَيْئًا صَالِحَةً عَمِلَ بِهَا صُدُورُ هَذِهِ الْأَمْرِ وَ اجْتَمَعَتْ بِهَا الْأَلْفَةُ وَ صِلَحَتْ عَلَيْهَا الرَّعِيَّةُ وَ لَا تُحْدِثَنَّ شَيْئًا تَضُرُّ بِشَيْءٍ مِنْ مَاضِي تِلْكَ السَّنَنِ فَيَكُونَ الْأَجْرُ لِمَنْ سَنَّهَا وَ الْوِزْرُ عَلَيْكَ بِمَا نَقَضْتَ مِنْهَا.

وَ أَكْثَرُ مَدَارِسَةِ الْعُلَمَاءِ وَ مُنَاقَشَةِ الْحُكَمَاءِ فِي تَثْبِيْتِ مَا صَلَحَ عَلَيْهِ أَمْرٌ بِلَادِكَ وَ إِقَامِهِ مَا اسْتَقَامَ بِهِ النَّاسُ قَبْلَكَ.

### ترجمه

تا می توانی با پرهیزکاران و راستگویان بیوند، و آنان را چنان پرورش ده که تو را فراوان نستایند، و تو را برای اعمال زشتی که انجام نداده ای تشویق نکنند، که ستایش بی اندازه، خود پسندی می آورد، و انسان را به سرکشی و می دارد. هرگز نیکو کار و بدکار در نظرت یکسان نباشند، زیرا نیکوکاران در نیکوکاری بی رغبت، و بدکاران در بدکاری تشویق می کردند، پس هر کدام از آنان را بر اساس کردارشان پاداش ده.

[شماره صفحه واقعی : ۹]

ص: ۲۶۴۸

۱- لا يَبْجُوكَ: أي يفرحوك بنسبه عمل عظيم اليك و لم تكن فعلته.

۲- الزهو - بالفتح -: العجب.

۳- «تدني»: أي تقرب. و العزه هنا: الكبر.

۴- قَبْلَهُمْ - بالكسر ففتح -: أي عندهم.

۵- النَّصَب - بالتحريك -: التعب.

۶- «ساء بلاؤك عنده»: البلاء هنا: الصنع مطلقا حسنا أو سيئا.



بدان ای مالک هیچ وسیله ای برای جلب اعتماد والی به رعیت بهتر از نیکوکاری به مردم، و تخفیف مالیات، و عدم اجبار مردم به کاری که دوست ندارند، نمی باشد، پس در این راه آنقدر بکوش تا به وفاداری رعیت، خوشبین شوی، که این خوشبینی رنج طولانی مشکلات را از تو بر می دارد، پس به آنان که بیشتر احسان کردی بیشتر خوشبین باش، و به آنان که بد رفتاری کردی بد گمان تر باش. و آداب پسندیده ای را که بزرگان این امت به آن عمل کردند، و ملت اسلام با آن پیوند خورده، و رعیت با آن اصلاح شدند، بر هم مزن، و آدابی که به سنت های خوب گذشته زیان وارد می کند، پدید نیاور، (۱) که پاداش برای آورنده سنت، و کیفر آن برای تو باشد که آنها را در هم شکستی. با دانشمندان، فراوان گفتگو کن، و با حکیمان فراوان بحث کن، که مایه آبادانی و اصلاح شهرها، و برقراری نظم و قانونی است که در گذشته نیز وجود داشت.

## ۸- شناخت اقشار گوناگون اجتماعی

### متن

وَ اعْلَمَ أَنَّ الرَّعِيَّةَ طَبَقَاتٌ لَمَا يَصْلُحُ بَعْضُهَا إِلَّا بِبَعْضٍ وَ لَا غِنَى بِبَعْضِهَا عَنْ بَعْضٍ فَمِنْهَا جُنُودُ اللَّهِ وَ مِنْهَا كُتَّابُ الْعَامَّةِ وَ الْخَاصَّةِ وَ مِنْهَا قَضَاءُ الْعَدْلِ وَ مِنْهَا عُمَالُ الْإِنصَافِ وَ الرَّفْقِ وَ مِنْهَا أَهْلُ الْجَزِيَّةِ وَ الْخَرَاجِ مِنْ أَهْلِ الدِّمَّةِ وَ مُسَلِّمَةِ النَّاسِ وَ مِنْهَا التَّجَارُ وَ أَهْلُ الصِّيَاغَاتِ وَ مِنْهَا الطَّبَقَةُ السُّفْلَى مِنْ ذَوِي الْحَاجَةِ وَ الْمَسْكِينِ وَ كُلُّ قَدْ سَمَى اللَّهُ لَهُ سَهْمَهُ (۲) وَ وَضَعَ عَلَى حَدِّهِ فَرِيضَةً فِي كِتَابِهِ أَوْ سُنَّةِ نَبِيِّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آٰلِهِ عَهْدًا مِنْهُ عِنْدَنَا مَحْفُوظًا.

فَالْجُنُودُ بِإِذْنِ

[شماره صفحه واقعی : ۱۰]

ص: ۲۶۴۹

۱- اشاره به نقد: ترادیسیونالیسم TRADITIONALISM (احترام به اصالت سنن و آداب) و نقد ریتو آلیسم RITUALISM (آداب پرستی افراطی) که عکس دیالکتیک DIALECTIC (تغییر عمومی) است، از دیدگاه امام علیه السلام نه همه سنتها اصالت دارند و نه همه سنت ها را باید طرد کرد، بلکه با ارزیابی صحیح باید آداب و سنن نیکو را محترم شمرد.

۲- سهم: نصیبه من الحق.

اللَّهُ حُصُونُ الرَّعِيَّةِ وَزَيْنُ الْوَلَاةِ وَعِزُّ الدِّينِ وَ سُبُلُ الْأَمْنِ وَ لَيْسَ تَقْوَمُ الرَّعِيَّةُ إِلَّا بِهِمْ ثُمَّ لَا قِوَامَ لِلْجُنُودِ إِلَّا بِمَا يُخْرِجُ اللَّهُ لَهُمْ مِنَ الْخَرَاجِ الَّذِي يَقْوُونَ بِهِ عَلَى جِهَادِ عِدُوهُمْ وَ يَعْتَمِدُونَ عَلَيْهِ فِيمَا يُصْرِلِحُهُمْ وَ يَكُونُ مِنْ وَرَاءِ حَاجَتِهِمْ (١). ثُمَّ لَا قِوَامَ لِلْمُهَذَّبِينَ الصَّنْفَيْنِ إِلَّا بِالصَّنْفِ الثَّلَاثِ مِنَ الْقَضَاءِ وَ الْعَمَالِ وَ الْكُتَّابِ لِمَا يُحْكِمُونَ مِنَ الْمَعَاقِدِ (٢) وَ يَجْمَعُونَ مِنَ الْمَنَافِعِ وَ يُؤْتَمِنُونَ عَلَيْهِ مِنْ خَوَاصِّ الْأُمُورِ وَ عَوَامِّهَا وَ لَا قِوَامَ لَهُمْ جَمِيعًا إِلَّا بِالتَّجَارِ وَ ذَوِي الصَّنَاعَاتِ فِيمَا يَجْتَمِعُونَ عَلَيْهِ مِنْ مَرَافِقِهِمْ (٣) وَ يُقِيمُونَهُ مِنْ أَسْوَاقِهِمْ وَ يَكْفُونَهُمْ مِنَ التَّرَفِّقِ (٤) بِأَيْدِيهِمْ مَا لَمَّا يَبْلُغُهُ رِفْقٌ غَيْرِهِمْ ثُمَّ الطَّبَقَةُ السِّفْلَى مِنْ أَهْلِ الْحَاجَةِ وَ الْمَسْكَنَةِ الْعَذِينَ يَحِقُّ رِفْدُهُمْ (٥) وَ مَعُونَتُهُمْ وَ فِي اللَّهِ لِكُلِّ سَعَةٍ وَ لِكُلِّ عَلَى الْوَالِي حَقٌّ بِقَدْرِ مَا يُصْلِحُهُ وَ لَيْسَ يُخْرِجُ الْوَالِي مِنْ حَقِيقَتِهِ مَا أَلْزَمَهُ اللَّهُ مِنْ ذَلِكَ إِلَّا بِالْإِهْتِمَامِ وَ الْإِسْتِعَانَةِ بِاللَّهِ وَ تَوَطُّبِنِ نَفْسِهِ عَلَى لُزُومِ الْحَقِّ وَ الصَّبْرِ عَلَيْهِ فِيمَا خَفَّ عَلَيْهِ أَوْ ثَقُلَ

## ترجمه

ای مالک بدان مردم از گروه های گوناگونی می باشند که اصلاح هر یک جز با دیگری امکان ندارد، و هیچ یک از گروه ها از گروه دیگری نیاز نیست. از آن قشرها، لشکریان خدا، و نویسندگان عمومی و خصوصی، قضات دادگستر، کارگزاران عدل و نظم اجتماعی، جزیه دهندگان، پرداخت کنندگان مالیات، تجار و بازرگانان، صاحبان صنعت و پیشه وران، و نیز طبقه پایین جامعه، یعنی نیازمندان و مستمندان می باشند، که برای هر یک خداوند سهمی مقرر داشته، و مقدار واجب آن را در قرآن یا سنت پیامبر صلی الله علیه

[شماره صفحه واقعی : ۱۱]

ص: ۲۶۵۰

- ۱- «یکون من وراء حاجتهم»: أي يكون محيطا بجميع حاجاتهم دافعا لها.
- ۲- المعاهد: العقود في البيع والشراء و ما شابههما مما هو شأن القضاء.
- ۳- المرافق: أي المنافع التي يجتمعون لأجلها.
- ۴- الترفق أي التكسب بأيديهم ما لا يبلغه كسب غيرهم من سائر الطبقات.
- ۵- رِفْدُهُمْ: مساعدتهم وصلتهم.

و آله و سلم تعیین کرده که پیمانی از طرف خداست و نگهداری آن بر ما لازم است. پس سپاهیان به فرمان خدا، پناهگاه استوار رعیت، و زینت و وقار زمامداران، شکوه دین، و راههای تحقق امتیت کشورند. امور مردم جز با سپاهیان استوار نگردد، و پایداری سپاهیان جز به خراج و مالیات رعیت انجام نمی شود که با آن برای جهاد با دشمن تقویت گردند، و برای اصلاح امور خویش به آن تکیه کنند، و نیازمندی های خود را برطرف سازند. (۱)

سپس سپاهیان و مردم، جز با گروه سوم نمی توانند پایدار باشند، و آن قضات، و کارگزاران دولت، و نویسندگان حکومتند، که قراردادها و معاملات را استوار می کنند، و آنچه به سود مسلمانان است فراهم می آورند، و در کارهای عمومی و خصوصی مورد اعتمادند. و گروه های یاد شده بدون بازرگانان، و صاحبان صنایع نمی توانند دوام بیاورند، زیرا آنان وسائل زندگی را فراهم می آورند، و در بازارها عرضه می کنند، و بسیاری از وسایل زندگی را با دست می سازند که از توان دیگران خارج است. قشر دیگر، طبقه پایین از نیازمندان و مستمنداند که باید به آنها بخشش و یاری کرد. برای تمام اقشار گوناگون یاد شده، در پیشگاه خدا گشایشی است، و همه آنان به مقداری که امورشان اصلاح شود بر زمامدار، حقی مشخص دارند، و زمامدار از انجام آنچه خدا بر او واجب کرده است نمی تواند موفق باشد جز آن که تلاش فراوان نماید، و از خدا یاری بطلبد، و خود را برای انجام حق آماده سازد، و در همه کارها، آسان باشد یا دشوار، شکیبایی

[شماره صفحه واقعی : ۱۲]

ص: ۲۶۵۱

---

۱- نقد میلیتاریسم MILITATISM (اصالت دادن به امور نظامی) که ارتش و نظامیان با اینکه جایگاه مهم و ارزشمندی در جامعه اسلامی دارند، اما نباید به نظامی و نظامی گری اصالت داد.

## أول : سيمای نظاميان

## متن

قَوْلٍ مِنْ جُنُودِكَ أَنْصِيحَتَهُمْ فِي نَفْسِكَ لِلَّهِ وَ لِرَسُولِهِ وَ لِأَمَامِكَ وَ أَنْفَاهُمْ جَبِيًّا (١) وَ أَفْضَلَهُمْ حِلْمًا (٢) مِمَّنْ يُبْطِئُ عَنِ الْعُصْبِ وَ يَسْتَرِيحُ إِلَى الْعُذْرِ وَ يَزَافُ بِالضُّعْفَاءِ وَ يَنْبُو عَلَى الْأَقْوِيَاءِ (٣) وَ مِمَّنْ لَا يُبِيرُهُ الْعُنْفُ وَ لَا يَقْعُدُ بِهِ الضَّعْفُ.

ثُمَّ الصَّقُ بِذَوِي الْمُرُوءَاتِ وَ الْأَحْسَابِ وَ أَهْلِ الْبَيْتَاتِ الصَّالِحَةِ وَ السَّوَابِقِ الْحَسَنَةِ ثُمَّ أَهْلَ النَّجْدَةِ وَ الشَّجَاعَةِ وَ السَّخَاءِ وَ السَّمَاخَةِ فَإِنَّهُمْ جَمَاعٌ (٤) مِنَ الْكِرْمِ وَ شُعْبٌ (٥) مِنَ الْعُرْفِ (٦). ثُمَّ تَفَقَّدَ مِنْ أُمُورِهِمْ مَا يَتَفَقَّدُ الْوَالِدَانِ مِنْ وَلَدِهِمَا وَ لَا يَتَفَاقَمَنَّ (٧) فِي نَفْسِكَ شَيْءٌ قَوَّيْتَهُمْ بِهِ وَ لَا تَحْقِرَنَّ لُطْفًا (٨) تَعَاهَدْتَهُمْ بِهِ وَ إِنْ قَلَّ فَإِنَّهُ دَاعِيَةٌ لَهُمْ إِلَى بَذْلِ النَّصِيحَةِ لَكَ وَ حُسْنِ الظَّنِّ بِكَ وَ لَا تَدَعُ تَفَقُّدَ لَطِيفِ أُمُورِهِمْ اتِّكَالَ عَلَى جَسِيمِهَا فَإِنَّ لِّلْبَسِيرِ مِنْ لُطْفِكَ مَوْضِعًا يَنْتَفِعُونَ بِهِ وَ لِّلْجَسِيمِ مَوْضِعًا لَا يَسْتَعْنُونَ عَنْهُ.

وَ لِيَكُنْ آثَرُ (٩) رُءُوسِ جُنْدِكَ عِنْدَكَ مَنْ وَاسَاهُمْ (١٠) فِي مَعُونَتِهِ وَ أَفْضَلَ (١١) عَلَيْهِمْ مِنْ جِدَّتِهِ (١٢) بِمَا يَسْعُهُمْ وَ يَسْعُ مَنْ وَرَاءَهُمْ مِنْ خُلُوفِ (١٣) أَهْلِيهِمْ حَتَّى يَكُونَ هَمَّهُمْ هَمًّا وَاحِدًا فِي جِهَادِ الْعِدُوِّ فَإِنَّ عَطْفَكَ عَلَيْهِمْ يَعْطِفُ قُلُوبَهُمْ عَلَيْكَ وَ إِنْ أَفْضَلَ قُرَّةَ عَيْنِ الْوَالِيَةِ اسْتِقَامَةَ الْعَدْلِ فِي الْبِلَادِ وَ ظُهُورَ مَوَدَّةِ الرَّعِيَّةِ وَإِنَّهُ لَا تَظْهَرُ مَوَدَّتُهُمْ إِلَّا بِسَلَامَةِ صُدُورِهِمْ وَ لَا تَصِحَّ نَصِيحَتُهُمْ إِلَّا بِحَيْطَتِهِمْ (١٤) عَلَى وُلاَةِ الْأُمُورِ وَ قَلْبِهِ اسْتِثْقَالِ دَوْلِهِمْ وَ تَرْكِ اسْتِبْطَاءِ انْقِطَاعِ مَدَّتِهِمْ فَافْسَحْ فِي آمَالِهِمْ وَ وَاصِلْ فِي حُسْنِ الشَّنَاءِ عَلَيْهِمْ وَ تَعْدِيدِ مَا أَبْلَى ذَوُو الْبَلَاءِ (١٥) مِنْهُمْ فَإِنَّ كَثْرَةَ الذِّكْرِ لِحُسْنِ أفعالِهِمْ تَهْزُ الشُّجَاعَ وَ تُحَرِّضُ النَّاكِلَ (١٦) إِنْ شَاءَ اللَّهُ.

ثُمَّ اعْرِفْ لِكُلِّ امْرِئٍ مِنْهُمْ مَا أَبْلَى وَ لَا تَضْمَنَّ بِلَاءَ (١٧) امْرِئٍ إِلَى غَيْرِهِ وَ لَا

[شماره صفحه واقعی : ١٣]

ص: ٢٦٥٢

١- جيب القميص: طوقه، و يقال «نقى الجيب»: أى طاهر الصدر و القلب.

٢- الحلم هنا: العقل.

٣- ينبو عليه: يتجافى عنهم و يبعد.

٤- جماع من الكرم: مجموع منه.

٥- شُعب - بضم ففتح -: جمع شعبه.

٦- العُرف: المعروف.

٧- تعاضم الأمر: عظم، أى لا تعدّ شيئاً قويتهم به غايه فى العظم زائدا عما يستحقون، فكل شىء قويتهم به واجب عليك اتيانه، و هم مستحقون لنيله.

- ٨- لا تحقرنّ لطفاً: أى لا تعد شيئاً من تطفك معهم حقيراً فتتركه لحقارته، بل كل تطف - و ان قل - فله موقع من قلوبهم.
- ٩- «آثر»: أى أفضل و أعلى منزله.
- ١٠- وآسأهم: ساعدهم بمعونته لهم.
- ١١- أفضل عليهم: أى أفاض.
- ١٢- الجده - بكسر ففتح - الغنى.
- ١٣- خلوف أهليهم: جمع خلف - بفتح و سكون - و هو من يبقى فى الحى من النساء و العجزه بعد سفر الرجال.
- ١٤- حيطه - بكسر الحاء -: من مصادر «حاطه» بمعنى حفظه و صانه.
- ١٥- ذوو البلاء: أهل الأعمال العظيمة.
- ١٦- يحرص الناكل: يحث المتأخر القاعد.
- ١٧- بلاء امرىء: صنيعه الذى أبلاه.

تَقْصِرَنَّ بِهِ دُونَ غَايَةِ بَلَاءِهِ وَلَا يَدْعُونَكَ شَرَفِ امْرِئٍ إِلَى أَنْ تُعْظِمَ مِنْ بَلَاءِهِ مَا كَانَ صَغِيرًا وَلَا ضَعْفَهُ امْرِئٍ إِلَى أَنْ تَسْتَصْغِرَ مِنْ بَلَاءِهِ مَا كَانَ عَظِيمًا.

وَازْدُدْ إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ مَا يُضِلُّعُكَ (۱) مِنَ الْخُطُوبِ وَ يَشْتَبِهْ عَلَيْكَ مِنَ الْأُمُورِ فَقَدْ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى لِقَوْمٍ أَحَبَّ إِرْشَادَهُمْ: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَ الرَّسُولِ فَالرُّدُّ إِلَى اللَّهِ الْأَخْذُ بِمُحْكَمِ كِتَابِهِ (۲) وَ الرَّدُّ إِلَى الرَّسُولِ الْأَخْذُ بِسُنَّتِهِ الْجَامِعَةِ غَيْرِ الْمَفْرَقَةِ.

### ترجمه

برای فرماندهی سپاه کسی را برگزین که خیرخواهی او برای خدا و پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و امام تو بیشتر، و دامن او پاک تر، شکیبایی او برتر باشد، از کسانی که دیر به خشم آید، و عذر پذیرتر باشد، و بر ناتوان رحمت آورد، و با قدرتمندان، با قدرت برخورد کند، درشتی او را به تجاوز نکشاند، و ناتوانی او را از حرکت باز ندارد. سپس در نظامیان با خانواده های ریشه دار، دارای شخصیت حساب شده، خاندانی پارسا، دارای سوابقی نیکو و درخشان، که دلاور و سلحشور و بخشنده و بلند نظرند، روابط نزدیک برقرار کن، آنان همه بزرگواری را در خود جمع کرده، و نیکی ها را در خود گرد آورده اند. پس در کارهای آنان به گونه ای بیندیش که پدری مهربان در باره فرزندش می اندیشد، و مبادا آنچه را که آنان را بدان نیرومند می کنی در نظرت بزرگ جلوه کند، و نیکوکاری تو نسبت به آنان- هر چند اندک باشد- خوار مپندار، زیرا نیکی، آنان را

[شماره صفحه واقعی : ۱۴]

ص: ۲۶۵۳

۱- ما يُضِلُّعُكَ مِنَ الْخُطُوبِ: ما يؤودك و يثقلك و يكاد يميلك من الأمور الجسام.

۲- مُحْكَمِ الْكِتَابِ: نصه الصريح.

به خیرخواهی تو خواند، و گمانشان را نسبت به تو نیکو گرداند، و رسیدگی به امور کوچک آنان را به خاطر رسیدگی به کارهای بزرگشان وامگذار، زیرا از نیکی اندک تو سود می برند، و به نیکی های بزرگ تو بی نیاز نیستند. برگزیده ترین فرماندهان سپاه تو، کسی باشد که از همه بیشتر به سربازان کمک رساند، و از امکانات مالی خود بیشتر در اختیارشان گذارد، به اندازه ای که خانواده هایشان در پشت جبهه، و خودشان در آسایش کامل باشند، تا در نبرد با دشمن، سربازان اسلام تنها به یک چیز بیندیشند. همانا مهربانی تو نسبت به سربازان، دل هایشان را به تو می کشاند، و همانا برترین روشنی چشم زمامداران، برقراری عدل در شهرها و آشکار شدن محبت مردم نسبت به رهبر است، که محبت دل‌های رعیت جز با پاکی قلب ها پدید نمی آید، و خیرخواهی آنان زمانی است که با رغبت و شوق پیرامون رهبر را گرفته، و حکومت بار سنگینی را بر دوش رعیت نگذاشته باشد، و طولانی شدن مدت زمامداری بر ملت ناگوار نباشد. پس آرزوهای سپاهیان را بر آور، و همواره از آنان ستایش کن، و کارهای مهمی که انجام داده اند بر شمار، زیرا یادآوری کارهای ارزشمند آنان، شجاعان را بر می انگیزاند، و ترسوها را به تلاش وامی دارد، ان شاء الله. و در یک ارزشیابی دقیق، رنج و زحمات هر یک از آنان را شناسایی کن، و هرگز تلاش و رنج کسی را به حساب دیگری نگذاشته، و ارزش خدمت او را ناچیز مشمار، تا شرافت و بزرگی کسی موجب نگردد که کار کوچکش را

[شماره صفحه واقعی : ۱۵]

ص: ۲۶۵۴

بزرگ بشماری، یا گمنامی کسی باعث شود که کار بزرگ او را ناچیز بدانی. مشکلاتی که در احکام نظامیان برای تو پدید می آید، و اموری که برای تو شبهه ناکند، به خدا، و رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم باز گردان، زیرا خدا برای مردمی که علاقه داشته هدایتشان کند فرموده است: «ای کسانی که ایمان آوردید، از خدا و رسول و امامانی که از شما هستند اطاعت کنید، و اگر در چیزی نزاع دارید، آن را به خدا و رسولش باز گردانید» پس باز گرداندن چیزی به خدا، یعنی عمل کردن به قرآن، و باز گرداندن به پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم یعنی عمل کردن به سنت او که وحدت بخش است، نه عامل پراکندگی.

## دوم: سیمای قضات و داوران

### متن

ثُمَّ اخْتَرْنَا لِلْحُكْمِ بَيْنَ النَّاسِ أَفْضَلَ رَعِيَّتِكَ فِي نَفْسِكَ مِمَّنْ لَا تَضَيِّقُ بِهِ الْأُمُورَ وَلَا تُمَحِّكُهُ (١) الْخُصُومَ وَلَا يَتِمَادَى (٢) فِي الزَّلَّةِ (٣) وَلَا يَخْصُرُ (٤) مِنَ الْفَيْءِ (٥) إِلَى الْحَقِّ إِذَا عَرَفَهُ وَلَا تُشْرِفُ (٦) نَفْسُهُ عَلَى طَمَعٍ وَ لَمَّا يَكْتَفِي بِأَدْنَى فَهَمٍ دُونَ أَقْصَاهُ (٧) وَ أَوْقَفَهُمْ فِي الشُّبُهَاتِ (٨) وَ أَخَذَهُمْ بِالْحُجَجِ وَ أَقْلَهُمْ تَبَرُّمًا (٩) بِمُرَاجَعَةِ الْخُصْمِ وَ أَصْبَرَهُمْ عَلَى تَكْشُفِ الْأُمُورِ وَ أَصْرَمَهُمْ (١٠) عِنْدَ اتِّضَاحِ الْحُكْمِ مِمَّنْ لَا يَزِدُّهُ إِطْرَاءُ (١١) وَ لَا يَسْتَمِيلُهُ إِغْرَاءُ وَ أَوْلَيْكَ قَلِيلٌ ثُمَّ أَكْثَرُ تَعَاهَدَ (١٢) قَضَائِهِ وَ أَفْسَحَ لَهُ فِي الْبَدْلِ (١٣) مَا يُزِيلُ عِلَّتَهُ وَ تَقِلُّ مَعَهُ حَاجَتُهُ إِلَى النَّاسِ وَ أَعْطَاهُ مِنَ الْمُنْزَلِ لِمَنْزِلِكَ مَا لَا يَطْمَعُ فِيهِ غَيْرُهُ مِنْ خَاصَّتِكَ لِأَمْنِ بِدَلِّكَ اغْتِيَالِ الرَّجَالِ لَهُ عِنْدَكَ فَانظُرْ فِي ذَلِكَ نَظْرًا بَلِيغًا فَإِنَّ هَذَا الدِّينَ قَدْ كَانَ أُسِيرًا فِي أَيْدِي الْأَشْرَارِ يُعْمَلُ فِيهِ بِالْهَوَى وَ تُطَلَّبُ

[شماره صفحه واقعی: ۱۶]

ص: ۲۶۵۵

- ۱- تمحكه الخصوم: تجعله ماحقا لجوجا. يقال: محك الرجل - كمنع - إذا لجج في الخصومه، و أصر على رأيه.
- ۲- يتمادی: يستمر و يسترسل.
- ۳- الزله - بالفتح -: السقطه في الخطأ.
- ۴- لا يخصر: لا يعيا في المنطق.
- ۵- الفىء: الرجوع إلى الحق.
- ۶- لا تشرف نفسه: لا تطلع و الاشراف على الشىء: الاطلاع عليه من فوق.
- ۷- أدنى فهم و أقصاه: أقرب و أبعد.
- ۸- الشبهات: ما لا يتضح الحكم فيه بالنص، و فيها ينبغى الوقوف على القضاء حتى يرد الحادثه إلى أصل صحيح.
- ۹- التبرم: الملل و الضجر.
- ۱۰- أصرمهم: أقطعهم للخصومه و أمضاهم.
- ۱۱- لا يزدهيه إطراء: لا يستخفه زياده الثناء عليه.



١٢- تعااهده: تتبعه بالاستكشاف و التعرف.

١٣- افسح له فى البذل: أى أوسع له فى العطاء بما يكفيه.

## ترجمه

سپس از میان مردم، برترین فرد نزد خود را برای قضاوت انتخاب کن، کسانی که مراجعه فراوان، آنها را به ستوه نیاورد، و برخورد مخالفان با یکدیگر او را خشمناک نسازد، در اشتباهاتش پافشاری نکند، و بازگشت به حق پس از آگاهی برای او دشوار نباشد، طمع را از دل ریشه کن کند، و در شناخت مطالب با تحقیقی اندک رضایت ندهد، و در شبهات از همه با احتیاطتر عمل کند، و در یافتن دلیل اصرار او از همه بیشتر باشد، و در مراجعه پیاپی شاکیان خسته نشود، در کشف امور از همه شکیباتر، و پس از آشکار شدن حقیقت، در فصل خصومت از همه برنده تر باشد، کسی که ستایش فراوان او را فریب ندهد، و چرب زبانی او را منحرف نسازد و چنین کسانی بسیار اندکند. پس از انتخاب قاضی، هر چه بیشتر در قضاوت های او بیندیش، و آنقدر به او ببخش که نیازهای او بر طرف گردد، و به مردم نیازمند نباشد، و از نظر مقام و منزلت آنقدر او را گرمی دار که نزدیکان تو، به نفوذ در او طمع نکنند، تا از توطئه آنان در نزد تو در امان باشد. در دستوراتی که دادم نیک بنگر که همانا این دین در دست بدکاران اسیر گشته بود، که با نام دین به هوا پرستی پرداخته، و دنیای خود را به دست می آوردند.

## سوّم : سیمای کارگزاران دولتی

## متن

ثُمَّ انظُرْ فِي أُمُورِ عُمَالِكَ فَاسْتَعْمِلْهُمْ اخْتِبَارًا (۱) وَ لَا تَوَلَّهِمْ مُحَابَاهَةً (۲) وَ أَثَرَهُ (۳) فَإِنَّهُمَا جَمَاعٌ مِنْ شُعَبِ (۴) الْجَوْرِ وَ الْخِيَانَةِ وَ تَوَخَّ (۵) مِنْهُمْ أَهْلَ التَّجْرِبَةِ وَ الْحَيَاءِ مِنْ أَهْلِ الْبُيُوتَاتِ الصَّالِحَةِ وَ الْقَدَمِ (۶) فِي

[شماره صفحه واقعی : ۱۷]

ص: ۲۶۵۶

- ۱- اسْتَعْمِلْهُمْ اخْتِبَارًا: وَلَهُمُ الْأَعْمَالُ بِالْإِمْتِحَانِ.
- ۲- مُحَابَاهَةٌ: أَيْ اخْتِصَاصًا وَ مِيلًا مِنْكَ لِمَعَاوَنَتِهِمْ.
- ۳- أَثَرُهُ - بِالْتَّحْرِيكِ -: أَيْ اسْتِبْدَادًا بِلَا مَشُورَةٍ.
- ۴- فَإِنَّهُمَا جَمَاعٌ مِنْ شُعَبِ الْجَوْرِ وَ الْخِيَانَةِ: أَيْ يَجْمَعَانِ فُرُوعَ الْجَوْرِ وَ الْخِيَانَةِ.
- ۵- «تَوَخَّ»: أَيْ اطَّلَبْ وَ تَحَرَّ أَهْلَ التَّجْرِبَةِ...
- ۶- الْقَدَمِ - بِالْتَّحْرِيكِ -: وَاحِدَهُ الْأَقْدَامُ، أَيْ: الْخَطْوَةُ السَّابِقَةُ. وَ أَهْلُهَا هُمُ الْأَوْلُونَ.

الإِسْلَامِ الْمُتَقَدِّمِهِ فَإِنَّهُمْ أَكْرَمُ أَخْلَاقًا وَ أَصْحَ أَعْرَاضًا وَ أَقَلُّ فِي الْمَطَامِعِ إِشْرَاقًا وَ أَبْلَغُ فِي عَوَاقِبِ الْأُمُورِ نَظْرًا ثُمَّ أُسْبِغُ (۱) عَلَيْهِمُ  
الْأَرْزَاقَ فَإِنَّ ذَلِكَ قُوَّةٌ لَهُمْ عَلَى اسْتِصْلَاحِ أَنْفُسِهِمْ وَ غِنَى لَهُمْ عَنِ تَنَاوُلِ مَا تَحْتَ أَيْدِيهِمْ وَ حُجَّةٌ عَلَيْهِمْ إِنْ خَالَفُوا أَمْرَكَ أَوْ تَلَّمُوا  
أَمَانَتَكَ (۲) ثُمَّ تَفَقَّدَ أَعْمَالَهُمْ وَ ابْعَثِ الْعِيُونَ (۳) مِنْ أَهْلِ الصَّدَقِ وَ الْوَفَاءِ عَلَيْهِمْ فَإِنْ تَعَاهَدَكَ فِي السِّرِّ لِأُمُورِهِمْ حَدْوَةً لَهُمْ (۴)  
عَلَى اسْتِعْمَالِ الْأَمَانَةِ وَ الرَّفْقِ بِالرَّعِيَّةِ وَ تَحْفِظِ مِنَ الْأَعْوَانِ فَإِنْ أَحَدٌ مِنْهُمْ بَسَطَ يَدَهُ إِلَى خِيَانَةٍ اجْتَمَعَتْ بِهَا

عَلَيْهِ عِنْدَكَ أَخْبَارُ عِيُونِكَ اِكْتَفَيْتَ بِذَلِكَ شَاهِدًا فَبَسَطَتْ عَلَيْهِ الْعُقُوبَةَ فِي يَدِنِهِ وَ أَخَذَتْهُ بِمَا أَصَابَ مِنْ عَمَلِهِ ثُمَّ نَصَبْتَهُ بِمَقَامِ  
الْمَذَلَّةِ وَ وَسَمْتَهُ بِالْخِيَانَةِ وَ قَلَدْتَهُ عَارَ التُّهْمَةِ.

### ترجمه

سپس در امور کارمندان بیندیش، و پس از آزمایش به کارشان بگمار، و با میل شخصی، و بدون مشورت با دیگران آنان را به کارهای مختلف وادار نکن، زیرا نوعی ستمگری و خیانت است. کارگزاران دولتی را از میان مردمی با تجربه و با حیا، از خاندان های پاکیزه و با تقوی، که در مسلمانی سابقه درخشانی دارند انتخاب کن، زیرا اخلاق آنان گرامی تر، و آبرویشان محفوظتر، و طمع و روزی شان کمتر، و آینده نگری آنان بیشتر است. سپس روزی فراوان بر آنان ارزانی دار، که با گرفتن حقوق کافی در اصلاح خود بیشتر می کوشند، و با بی نیازی، دست به اموال بیت المال نمی زنند، و اتمام حجتی است بر آنان اگر فرمانت را نپذیرند یا در امانت تو خیانت کنند. سپس رفتار کارگزاران را بررسی کن، و جاسوسانی راستگو، و وفا پیشه بر آنان بگمار، که

[شماره صفحه واقعی : ۱۸]

ص: ۲۶۵۷

۱- أسبغ عليه الرزق: أكمله و أوسع له فيه.

۲- تلموا أمانتك: نقصوا في أدائها أو خانوا.

۳- العيون: الرقباء.

۴- «حدوه»: أي سوق لهم و حث.

مراقبت و بازرسی پنهانی تو از کار آنان، سبب امانت داری، و مهربانی با رعیت خواهد بود. و از همکاران نزدیکت سخت مراقبت کن، و اگر یکی از آنان دست به خیانت زد، و گزارش جاسوسان تو هم آن خیانت را تأیید کرد، به همین مقدار گواهی قناعت کرده او را با تازیانه کیفر کن، و آنچه از اموال که در اختیار دارد از او باز پس گیر، سپس او را خوار دار، و خیانتکار بشمار، و طوق بد نامی به گردنش بیفکن.

## چهارم : سیمای مالیات دهندگان

### متن

وَ تَفَقَّدَ أَمْرَ الْخَرَاجِ بِمَا يُضِلُّحُ أَهْلُهُ فَإِنَّ فِي صِيْلَاحِهِ وَ صِيْلَاحِهِمْ صِيْلَاحًا لِمَنْ سِوَاهُمْ وَ لَا صِيْلَاحَ لِمَنْ سِوَاهُمْ إِلَّا بِهِمْ لِأَنَّ النَّاسَ كُلَّهُمْ عِيَالٌ عَلَى الْخَرَاجِ وَ أَهْلِهِ وَ لِيَكُنْ نَظْرُكَ فِي عِمَارَةِ الْأَرْضِ أَبْلَغَ مِنْ نَظْرِكَ فِي اسْتِجْلَابِ الْخَرَاجِ لِأَنَّ ذَلِكَ لَا يُدْرِكُ إِلَّا بِالْعِمَارَةِ وَ مَنْ طَلَبَ الْخَرَاجَ بِغَيْرِ عِمَارَةٍ أَحْرَبَ الْبِلَادَ وَ أَهْلَكَ الْعِبَادَ وَ لَمْ يَسْتَيْقِمْ أَمْرُهُ إِلَّا قَلِيلًا فَإِنْ شَكُوا ثَقَلًا أَوْ عَلَّةً (١) أَوْ انْقِطَاعَ شَرْبٍ (٢) أَوْ بَالَهُ (٣) أَوْ إِحَالَةَ أَرْضٍ (٤) اغْتَمَرَهَا (٥) غَرَقٌ أَوْ أَجْحَفَ (٦) بِهَا عَطَشٌ خَفَّفَتْ عَنْهُمْ بِمَا تَرْجُو أَنْ يَصْلِحَ بِهِ أَمْرُهُمْ وَ لَمَّا يَتَقَلَّبَنَّ عَلَيْكَ شَيْءٌ خَفَّفَتْ بِهِ الْمَثُونَةَ عَنْهُمْ فَإِنَّهُ ذُخْرٌ يَعُودُونَ بِهِ عَلَيْكَ فِي عِمَارَةِ بِلَادِكَ وَ تَزْيِينِ وَلَائِكَ مَعَ اسْتِجْلَابِكَ حُسْنَ تِنَائِهِمْ وَ تَبَجِّحِكَ (٧) بِاسْتِفَاضِهِ (٨) الْعِدْلَ فِيهِمْ مُعْتَمِدًا فَضَلَ قُوَّتِهِمْ (٩) بِمَا ذَخَرْتَ (١٠) عَنْدَهُمْ مِنْ إِجْمَامِكَ (١١) لَهُمْ وَ الثَّقَةَ مِنْهُمْ بِمَا عَوَّدْتَهُمْ مِنْ عِدْلِكَ عَلَيْهِمْ وَ رِفْقِكَ بِهِمْ فَرَبَّمَا حَدَّثَ مِنَ الْأُمُورِ مَا إِذَا عَوَّلَتْ فِيهِ عَلَيْهِمْ مِنْ بَعْدِ احْتِمَلُوهُ طَيِّبَةً أَنْفُسُهُمْ بِهِ فَإِنَّ الْعُمَرَانَ مُحْتَمِلٌ مَا حَمَلْتَهُ وَ إِنَّمَا يُؤْتَى خَرَابُ الْأَرْضِ مِنْ إِعْوَازِ (١٢) أَهْلِهَا وَ إِنَّمَا يُعَوِّزُ

[شماره صفحه واقعی : ١٩]

ص: ٢٦٥٨

- ١- إذا شكوا ثَقَلًا أَوْ عَلَّةً: يريد المضروب من مال الخراج أو نزول عله سماويه بزرعهم أضرت بثمراته.
- ٢- انْقِطَاعَ شَرْبٍ - بالكسر -: أي ماء تسقى في بلاد تسقى بالأنهار.
- ٣- انْقِطَاعَ بَالَهُ: أي ما يبيل الأرض من ندى و مطر فيما تسقى بالمطر.
- ٤- إِحَالَهُ أَرْضٍ: بكسر همزه إِحَالَهُ: أي تحويلها البذور إلى فساد بالتعفن.
- ٥- اغْتَمَرَهَا أَي: عمها من الغرق فغلبت عليها و الرطوبة حتى صار البذر فيها غمقا - ككتف -: أي له رائحة خمه و فساد.
- ٦- أَجْحَفَ العَطَشِ: أي: أتلفها و ذهب بماده الغذاء من الأرض فلم ينبت.
- ٧- التَّبَجُّحُ: السرور بما يرى من حسن عمله في العدل.
- ٨- اسْتِفَاضَهُ العَدْلُ: انتشاره.
- ٩- مُعْتَمِدًا فَضَلَ قُوَّتِهِمْ: أي متحدًا زياده قوتهم عمادا لك تستند اليه عند الحاجة.
- ١٠- ذَخَرْتَ وَ قُوتَ: وقوت.
- ١١- الإِجْمَامُ: الترفيه و الاراحة.



أَهْلُهَا لِإِشْرَافِ أَنْفُسِ الْوُلَاةِ عَلَى الْجَمْعِ (۱) وَ سُوءِ ظَنِّهِمْ بِالْبَقَاءِ وَ قَلَّةِ انْتِفَاعِهِمْ بِالْعِبَرِ.

### ترجمه

مالیات و بیت المال را به گونه ای واریسی کن که صلاح مالیات دهندگان باشد، زیرا بهبودی مالیات و مالیات دهندگان، عامل اصلاح امور دیگر اقشار جامعه می باشد، و تا امور مالیات دهندگان اصلاح نشود کار دیگران نیز سامان نخواهد گرفت زیرا همه مردم نان خور مالیات و مالیات دهندگانند. باید تلاش تو در آبادانی زمین بیشتر از جمع آوری خراج باشد که خراج جز با آبادانی فراهم نمی گردد، و آن کس که بخواهد خراج را بدون آبادانی مزارع به دست آورد، شهرها را خراب، و بندگان خدا را نابود، و حکومتش جز اندک مدتی دوام نیاورد. پس اگر مردم شکایت کردند، از سنگینی مالیات، یا آفت زدگی، یا خشک شدن آب چشمه ها، یا کمی باران، یا خراب شدن زمین در سیلاب ها، یا خشکسالی، در گرفتن مالیات به میزانی تخفیف ده تا امورشان سامان گیرد، و هرگز تخفیف دادن در خراج تو را نگران نسازد زیرا آن، اندوخته ای است که در آبادانی شهرهای تو، و آراستن ولایت های تو نقش دارد، و رعیت تو را می ستایند، و تو از گسترش عدالت میان مردم خشنود خواهی شد، و به افزایش قوت آنان تکیه خواهی کرد، بدانچه در نزدشان اندوختی و به آنان بخشیدی، و با گسترش عدالت در بین مردم، و مهربانی با رعیت، به آنان اطمینان خواهی داشت، آنگاه اگر در آینده کاری پیش آید و به عهده شان بگذاری، با شادمانی خواهند پذیرفت، زیرا عمران و آبادی، قدرت تحمل مردم را زیاد می کند.

[شماره صفحه واقعی : ۲۰]

ص: ۲۶۵۹

---

۱- إشراف أنفسهم على الجمع: لتطلع أنفسهم إلى جمع المال، ادخارا لما بعد زمن الولاية إذا عزلوا.

همانا ویرانی زمین به جهت تنگدستی کشاورزان است، و تنگدستی کشاورزان، به جهت غارت اموال از طرف زمامدارانی است که به آینده حکومتشان اعتماد ندارند، و از تاریخ گذشتگان عبرت نمی گیرند.

## پنجم : سیمای نویسندگان و منشیان

### متن

ثُمَّ انْظُرْ فِي حَالِ كُتَّابِكَ فَوَلَّ عَلَى أُمُورِكَ خَيْرَهُمْ وَ اخْضِعْ رَسَائِلَكَ الَّتِي تُدْخِلُ فِيهَا مَكَايِدَكَ وَ اشِرَّارَكَ بِأَجْمَعِهِمْ لَوْجُوهِ صَالِحِ الْأَخْلَاقِ مِمَّنْ لَا تُبْطِرُهُ (١) الْكِرَامَهُ فَيَجْتَرِي بِهَا عَلَيْكَ فِي خِلَافِ لَكَ بِحَضْرِهِ مَلًا (٢) وَ لَا تَقْصِرْ بِهِ الْعُقْلَهُ (٣) عَنْ إِبْرَادِ مَكَاتِبَاتِ عُمَّالِكَ عَلَيْكَ وَ إِصْدَارِ جَوَابَاتِهَا عَلَى الصَّوَابِ عَنْكَ فِيمَا يَأْخُذُ لَكَ وَ يُعْطِي مِنْكَ وَ لَا يُضْعِفُ عَقْدًا اَعْتَقَدَهُ لَكَ (٤) وَ لَا يَعْجِزُ عَنْ إِطْلَاقِ مَا عَقَدَ عَلَيْكَ (٥) وَ لَا يَجْهَلُ مَبْلَغَ قَدْرِ نَفْسِهِ فِي الْأُمُورِ فَإِنَّ الْجَاهِلَ بِقَدْرِ نَفْسِهِ يَكُونُ بِقَدْرِ غَيْرِهِ أَجْهَلَ ثُمَّ لَا يَكُنْ اخْتِيَارُكَ إِيَّاهُمْ عَلَى فِرَاسَتِكَ (٦) وَ اسْتِنَامَتِكَ (٧) وَ حُسْنِ الظَّنِّ مِنْكَ - فَإِنَّ الرَّجَالَ يَتَعَرَّضُونَ لِفِرَاسَاتِ (٨) الْوُلَاهِ بِتَضَنُّعِهِمْ (٩) وَ حُسْنِ حِدْمَتِهِمْ وَ لَيْسَ وَرَاءَ ذَلِكَ مِنَ النَّصِيحَةِ يَحَهُ وَ الْأَمَانَةِ شَيْءٌ وَ لَكِنْ اخْتَبِرْهُمْ بِمَا وُلُوا لِلصَّالِحِينَ قَبْلَكَ فَاعْمِدْ لِأَخْسَنِ نِيهِمْ كَانَ فِي الْعَامَةِ أَثَرًا وَ اعْرِفْهُمْ بِالْأَمَانَةِ وَجْهًا فَإِنَّ ذَلِكَ دَلِيلٌ عَلَى نَصِيحَتِكَ لِلَّهِ وَ لِمَنْ وُلِّيَتْ أَمْرُهُ وَ اجْعَلْ لِرَأْسِ كُلِّ أَمْرٍ مِنْ أُمُورِكَ رَأْسًا مِنْهُمْ لَا يَقْهَرُهُ كِبِيرُهَا وَ لَا يَتَشَتَّتْ عَلَيْهِ كَثِيرُهَا وَ مَهْمَا كَانَ فِي كُتَّابِكَ مِنْ عَيْبٍ فَتَغَايَبَتْ (١٠) عَنْهُ أَلْزِمَتْهُ.

### ترجمه

سپس در امور نویسندگان و منشیان به درستی بیندیش، و کارهایت را به بهترین آنان واگذار، و نامه های محرمانه، که در بر دارنده سیاست ها و اسرار تو است، از میان نویسندگان به کسی اختصاص ده که صالح تر از دیگران باشد، کسی که گرامی داشتن، او را به

[شماره صفحه واقعی : ۲۱]

ص: ۲۶۶۰

- ۱- لا تُبْطِرُهُ: أى لا تطغيه.
- ۲- جماعه من الناس تملأ البصر.
- ۳- لا تقصر به الغفله: أى لا تكون غفلته موجه لتقصيره فى اطلاعك على ما يرد من أعمالك، و لا فى إصدار الأجوبه عنه على وجه الصواب.
- ۴- عَقْدًا اَعْتَقَدَهُ لَكَ: أى معامله عقدها لمصلحتك.
- ۵- لا يعجز عن إطلاق ما عقد عليك: إذا وقعت مع أحد فى عقد كان ضرره عليك لا يعجز عن حل ذلك العقد.
- ۶- الفِرَاسَة - بالكسر - قوه الظن و حسن النظر فى الأمور.
- ۷- الاستنامه: السكون و الثقه.

٨- «يتعرفون لفراسات الولاه»: أى يتوسلون اليها لتعرفهم.

٩- بتصنعهم: بتكلفهم إجاده الصنعه.

١٠- تغاييت: أى تغافت.



سرکشی و تجاوز نکشاند تا در حضور دیگران با تو مخالفت کند، و در رساندن نامه کار گزارانت به تو، یا رساندن پاسخ های تو به آنان کوتاهی نکند، و در آنچه برای تو می ستاند یا از طرف تو به آنان تحویل می دهد، فراموش کار نباشد. و در تنظیم هیچ قراردادی سستی نورزد، و در برهم زدن قراردادی که به زیان دوست کوتاهی نکند، و منزلت و قدر خویش را بشناسد، همانا آن که از شناخت قدر خویش عاجز باشد، در شناخت قدر دیگران جاهل تر است. مبادا در گزینش نویسندگان و منشیان، بر تیز هوشی و اطمینان شخصی و خوش باوری خود تکیه نمایی، زیرا افراد زیرک با ظاهر سازی و خوش خدمتی، نظر زمامداران را به خود جلب می نمایند، که در پس این ظاهر سازی ها، نه خیرخواهی وجود دارد، و نه از امانت داری نشانی یافت می شود لکن آنها را با خدماتی که برای زمامداران شایسته و پیشین انجام داده اند بیازمای، به کاتبان و نویسندگانی اعتماد داشته باش که در میان مردم آثاری نیکو گذاشته، و به امانت داری از همه مشهورترند، که چنین انتخاب درستی نشان دهنده خیرخواهی تو برای خدا، و مردمی است که حاکم آنانی. برای هر یک از کارهایت سرپرستی برگزین که بزرگی کار بر او چیرگی نیابد، و فراوانی کار او را در مانده نسازد، و بدان که هر گاه در کار نویسندگان و منشیان تو کمبودی وجود داشته باشد که تو بی خبر باشی خطرات آن دامنگیر تو خواهد بود.

### ششم : سیمای بازرگانان و صاحبان صنایع

#### متن

ثُمَّ اسْتَوْصِ بِالْتُّجَّارِ وَ ذَوِي الصَّنَاعَاتِ وَ أَوْصِ بِهِمْ خَيْرًا الْمُقِيمِ

[شماره صفحه واقعی : ۲۲]

ص: ۲۶۶۱

مِنْهُمْ وَ الْمُضْطَرِبِ بِمَالِهِ (١) وَ الْمَتْرَفِيِّ (٢) يَبْدِنَهُ فَإِنَّهُمْ مَوَادُّ الْمَنَافِعِ وَ أَسْبَابُ الْمَرَافِقِ (٣) وَ جَلَابُهَا مِنَ الْمَبَاعِدِ وَ الْمَطَارِحِ (٤) فِي بَرِّكَ وَ بَحْرِكَ وَ سَهْلِكَ وَ جَبَلِكَ وَ حَيْثُ لَا يَلْتَمُ النَّاسُ لِمَوَاضِعِهَا (٥) وَ لَا يَجْتَرُّونَ عَلَيْهَا فَإِنَّهُمْ سَلِمٌ (٦) لَا تُخَافُ بَائِقَتُهُ (٧) وَ صَلُحٌ لَا تُخْشَى غَائِلَتُهُ وَ تَفْقَدُ أُمُورَهُمْ بِحَضْرَتِكَ وَ فِي حَوَاشِي بِلَادِكَ.

وَ اعْلَمَ مَعَ ذَلِكَ أَنَّ فِي كَثِيرٍ مِنْهُمْ ضَمِيحاً (٨) فَاحِشاً وَ شُحاً (٩) قَبِيحاً وَ اخْتِكَاراً (١٠) لِلْمَنَافِعِ وَ تَحَكُّماً فِي الْبِيَعَاتِ وَ ذَلِكَ بَابُ مَضْرُوهٍ لِلْعَامَّةِ وَ عَيْبٌ عَلَى الْوَلَاهِ فَامْتَنِعْ مِنَ الْاِخْتِكَارِ فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ مَنَعَ مِنْهُ وَ لَيْكُنِ الْبَيْعُ بَيْعاً سَمِحاً بِمَوَازِينِ عَدْلٍ وَ أَسِيحاً لَا تُجْحِفُ بِالْفَرِيقَيْنِ مِنَ الْبَائِعِ وَ الْمُبْتَاعِ (١١). فَمَنْ قَارَفَ (١٢) حُكْرَهُ (١٣) بَعْدَ نَهْيِكَ إِيَّاهُ فَتَكَلَّمْ بِهِ (١٤) وَ عَاقِبْتَهُ فِي غَيْرِ إِسْرَافٍ (١٥).

## ترجمه

سپس سفارش مرا به بازرگانان و صاحبان صنایع بپذیر، و آنها را به نیکوکاری سفارش کن، بازرگانانی که در شهر ساکنند، یا آنان که همواره در سیر و کوچ کردن می باشند، و بازرگانانی که با نیروی جسمانی کار می کنند، چرا که آنان منابع اصلی منفعت، و پدید آورندگان وسایل زندگی و آسایش، و آوردندگان وسایل زندگی از نقاط دور دست و دشوار می باشند، از بیابان ها و دریاها، و دشت ها و کوهستان ها، جاهای سختی که مردم در آن اجتماع نمی کنند، یا برای رفتن به آنجاها شجاعت ندارند. بازرگانان مردمی آرامند، و از ستیزه جویی آنان ترسی وجود نخواهد داشت، مردمی آشتی طلبند که فتنه انگیزی ندارند. در کار آنها بیندیش چه در شهری باشند که تو به سر میبری، یا در شهرهای دیگر،

[شماره صفحه واقعی : ۲۳]

ص: ۲۶۶۲

- ۱- المضطرب بماله: المتردد به بین البلدان.
- ۲- المترقی: المكتسب.
- ۳- المرافق: ما ينتفع به من الأدوات والآنيه.
- ۴- المطارح: الأماكن البعيده.
- ۵- لا يلتئم الناس لمواضعها: أي لا يمكن التثام الناس و اجتماعهم في مواضع تلك المرافق من تلك الأمكنه.
- ۶- أنهم سلم: أي أن التجار و الصناع مسالمون.
- ۷- البائقه: الداهيه.
- ۸- الضيق: عسر المعامله.
- ۹- الشح: البخل.
- ۱۰- الاحتكار: حبس المطعوم و نحوه عن الناس لا يسمحون به إلا بأثمان فاحشه.
- ۱۱- المبتاع: هنا المشتري.
- ۱۲- «قارف»: أي خالط.

١٣- الحُكْرَه - بالضم -: الاحتكار.

١٤- فَكَّلَ به: أى أوقع به النكال و العذاب، عقوبه له.

١٥- فى غير إسراف: أى من غير أن تجاوز حد العدل.

با توجه به آنچه که تذکر دادم. این را هم بدان که در میان بازرگانان، کسانی هم هستند که تنگ نظر و بد معامله و بخیل و احتکار کننده اند، که تنها با زورگویی به سود خود می اندیشند. و کالا را به هر قیمتی که می خواهند می فروشند، که این سود جویی و گران فروشی برای همه افراد جامعه زیانبار، و عیب بزرگی بر زمامدار است. پس، از احتکار کالا جلوگیری کن، که رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم از آن جلوگیری می کرد، باید خرید و فروش در جامعه اسلامی، به سادگی و با موازین عدالت انجام گیرد، با نرخ هایی که بر فروشنده و خریدار زیانی نرساند، کسی که پس از منع تو احتکار کند، او را کیفر ده تا عبرت دیگران شود، اما در کیفر او اسراف نکن.

## هفتم : سیمای محرومان و مستضعفان

### متن

ثُمَّ اللَّهُ اللَّهُ فِي الطَّبَقَةِ السُّفْلَى مِنَ الَّذِينَ لَا حِيلَةَ لَهُمْ مِنَ الْمَسَاكِينِ وَالْمُحْتَاجِينَ وَأَهْلِ الْبُؤْسَى (١) وَالزَّمْنَى (٢) فَإِنَّ فِي هَذِهِ الطَّبَقَةِ قَانِعًا (٣) وَمُعْتَرًا (٤) وَاحْفَظْ لِلَّهِ مَا اسْتَحْفَظَكَ (٥) مِنْ حَقِّهِ فِيهِمْ وَاجْعَلْ لَهُمْ قِسْمًا مِنْ بَيْتِ مَالِكَ وَ قِسْمًا مِنْ غَلَّاتِ (٦) صَوَافِي (٧) الْإِسْلَامِ فِي كُلِّ بَلَدٍ فَإِنَّ لِلْأَقْصَى مِنْهُمْ مِثْلَ الَّذِي لِلْأَدْنَى وَكُلٌّ قَدْ اسْتَرْعَيْتَ حَقَّهُ وَلَا يَشْعَلَنَّكَ عَنْهُمْ بَطْرٌ (٨) فَإِنَّكَ لَا تُعْذَرُ بِتَضْيِيعِكَ التَّافَةَ (٩) لِإِحْكَامِكَ الْكَثِيرِ الْمُهِمِّ فَلَا تُشْخِصْ هَمَّكَ (١٠) عَنْهُمْ وَلَا تُصَعِّرْ حَدَّكَ لَهُمْ (١١) وَتَفَقَّدْ أُمُورَ مَنْ لَا يَصِلُ إِلَيْكَ مِنْهُمْ مِمَّنْ تَفْتَحُمُهُ الْعُيُونُ (١٢) وَتَحْقِرُهُ الرِّجَالُ فَفَرِّغْ لِأَوْلِيَّكَ ثِقَتَكَ (١٣) مِنْ أَهْلِ الْحَشِيَّةِ وَالتَّوَّاضِعِ فَلْيَرْفَعْ إِلَيْكَ أُمُورَهُمْ - ثُمَّ اَعْمَلْ فِيهِمْ بِالْإِعْدَارِ إِلَى اللَّهِ (١٤) يَوْمَ تَلْقَاهُ فَإِنَّ هَؤُلَاءِ

[شماره صفحه واقعی : ٢٤]

ص: ٢٦٦٣

- ١- البؤسى - بضم أوله - : شده الفقر.
- ٢- الزمئى - بفتح أوله - : جمع زمين و هو المصاب بالزمانه - بفتح الزاى - أى العاهه، يريد أرباب العاهات المانع لهم عن الاكتساب.
- ٣- القانع: السائل.
- ٤- المعتّر - بتشديد الراء - : المتعرض للعتاء بلا سؤال.
- ٥- استحفظك: طلب منك حفظه.
- ٦- غلّات: ثمرات.
- ٧- صوافى الاسلام - جمع صافيه - : وهى أرض الغنيمه.
- ٨- بطر: طغيان بالنعمة.
- ٩- التافه: الحقيق.
- ١٠- لا «تشخص همك»: أى لا تصرف اهتمامك عن ملاحظه شؤونهم.

١١- «صَعْرُ خَدَّهِ»: أماله إعجاباً و كبراً.

١٢- تفتحه العين: تكره أن تنظر اليه احتقاراً و ازدراء.

١٣- «فَرَّغَ لِأَوْلَائِكَ ثِقَتَكَ»: أى اجعل للبحث عنهم أشخاصاً يتفرغون لمعرفة أحوالهم يكونون ممن تثق بهم.

١٤- «بالإعذار إلى الله»: أى بما يقدم لك عذراً عنده.

مِنْ بَيْنِ الرَّعِيَّةِ أَحْوَجُ إِلَى الْإِنْصَافِ مِنْ غَيْرِهِمْ وَ كُلٌّ فَأَعْدِزْ إِلَى اللَّهِ فِي تَأْدِيَةِ حَقِّهِ إِلَيْهِ - وَ تَعَهَّدَ أَهْلَ الْيَتِيمِ وَ ذَوِي الرَّقَّةِ فِي السَّنِّ (١) مِمَّنْ لَا حِيلَةَ لَهُ وَلَا يَنْصَبُ لِلْمَسْأَلَةِ نَفْسَهُ وَ ذَلِكَ عَلَى الْوَلَاهِ ثَقِيلٌ وَ الْحَقُّ كُلُّهُ ثَقِيلٌ وَ قَدْ يُخَفِّفُهُ اللَّهُ عَلَى أَقْوَامٍ طَلَبُوا الْعَاقِبَةَ فَصَبَرُوا أَنْفُسَهُمْ وَ وَثِقُوا بِبِصْدَقِ مَوْعُودِ اللَّهِ لَهُمْ.

وَ اجْعَلْ لِذَوِي الْحَاجَاتِ (٢) مِنْكَ قِسِمًا تَفَرِّغْ لَهُمْ فِيهِ شَخْصَكَ وَ تَجَلِّسْ لَهُمْ مَجْلِسًا عَامًّا فَتَتَوَاضَعُ فِيهِ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَكَ وَ تَفْعُدْ عَنْهُمْ جُنْدَكَ وَ أَعْوَانَكَ (٣) مِنْ أَحْرَاسِكَ (٤) وَ شُرَطِكَ (٥) حَتَّى يُكَلِّمَكَ مُتَكَلِّمُهُمْ غَيْرَ مُتَتَعِّعٍ (٦) فَإِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ يَقُولُ فِي غَيْرِ مِوْطِنٍ (٧) لَنْ تَقْدَسَ (٨) أُمَّهُ لِمَا يُؤْخَذُ لِلضَّعِيفِ فِيهَا حَقُّهُ مِنَ الْقَوِيِّ غَيْرَ مُتَتَعِّعٍ ثُمَّ احْتَمَلَ الْخُرْقَ (٩) مِنْهُمْ وَ الْعِيَّ (١٠) وَ نَحَّ (١١) عَنْهُمْ الضُّيْقَ (١٢) وَ الْإِنْفَ (١٣) يَبْسُطُ اللَّهُ عَلَيْكَ بِمِثْلِكَ أَكْنَافَ رَحْمَتِهِ (١٤) وَ يُوجِبُ لَكَ ثَوَابَ طَاعَتِهِ وَ أَعْطَى مَا أَعْطَيْتَ هَنِيئًا (١٥) وَ ائْتَمَعَ فِي إِجْمَالٍ وَ إِعْذَارٍ (١٦)!

### ترجمه

سپس خدا را خدا را در خصوص طبقات پایین و محروم جامعه، که هیچ چاره ای ندارند، [و عبارتند از زمین گیران، نیازمندان، گرفتاران، دردمندان. همانا در این طبقه محروم گروهی خویشتن داری کرده، و گروهی به گدایی دست نیاز بر می دارند، پس برای خدا پاسدار حقی باش که خداوند برای این طبقه معین فرموده است: بخشی از بیت المال، و بخشی از غله های زمین های غنیمتی اسلام را در هر شهری به طبقات پایین اختصاص ده، زیرا برای دورترین مسلمانان همانند نزدیک ترین آنان سهمی مساوی وجود دارد و تو مسئول رعایت آن می باشی. مبدا سر

[شماره صفحه واقعی : ۲۵]

ص: ۲۶۶۴

- ۱- ذوو الرقة في السن: المتقدمون فيه.
- ۲- «لذوي الحاجات»: أي المتظلمين تتفرغ لهم فيه بشخصك للنظر في مظالمهم.
- ۳- تُفْعِدْ عَنْهُمْ جُنْدَكَ: تأمر بأن يقعد عنهم و لا يتعرض لهم جندك.
- ۴- الأحراس - جمع حرس بالتحريك - و هو من يحرس الحاكم من وصول المكروه.
- ۵- الشَّرَطُ - بضم ففتح - طائفه: من أعوان الحاكم، و هم المعروفون بالضابطه، واحده شرطه - بضم فسكون -.
- ۶- التعتعه في الكلام: التردد فيه من عجز وعي، و المراد غير خائف تعبيراً باللازم.
- ۷- في غير موطن: أي في مواطن كثيرة.
- ۸- التقديس: التطهير، أي لا يظهر الله أمه... الخ.
- ۹- الخرق - بالضم - بضم ففتح: العنف ضد الزفق.
- ۱۰- العي - بالكسر -: العجز عن النطق.
- ۱۱- نَحَّ: فعل أمر من نَحَى ينحى، أي ابعد عنهم.
- ۱۲- الضيق: ضيق الصدر بسوء الخلق.

١٣- الأنف - محرکه :- الاستكاف و الاستكبار.

١٤- أكناف الرحمه: أطرافها.

١٥- هنيئاً: سهلاً لا تخشنه باستكثاره و المن به.

١٦- امنع فى إجمال و إعدار: و إذا منعت فامنع بلطف و تقديم عذر.

مستی حکومت تو را از رسیدگی به آنان باز دارد، که هرگز انجام کارهای فراوان و مهم عذری برای ترک مسئولیت های کوچک تر نخواهد بود. همواره در فکر مشکلات آنان باش، و از آنان روی بر مگردان، به ویژه امور کسانی را از آنان بیشتر رسیدگی کن که از کوچکی به چشم نمی آیند و دیگران آنان را کوچک می شمارند و کمتر به تو دسترسی دارند. برای این گروه، از افراد مورد اطمینان خود که خدا ترس و فروتنند فردی را انتخاب کن، تا پیرامونشان تحقیق و مسائل آنان را به تو گزارش کنند. سپس در رفع مشکلاتشان به گونه ای عمل کن که در پیشگاه خدا عذری داشته باشی، زیرا این گروه در میان رعیت بیشتر از دیگران به عدالت نیازمندند، و حق آنان را به گونه ای پرداز که در نزد خدا معذور باشی، از یتیمان خردسال، و پیران سالخورده که راه چاره ای ندارند. و دست نیاز بر نمی دارند، پیوسته دلجویی کن که مسئولیتی سنگین بر دوش زمامداران است، اگر چه حق، تمامش سنگین است اما خدا آن را بر مردمی آسان می کند که آخرت می طلبند، نفس را به شکیبایی وا می دارند، و به وعده های پروردگار اطمینان دارند. پس بخشی از وقت خود را به کسانی اختصاص ده که به تو نیاز دارند، تا شخصا به امور آنان رسیدگی کنی، و در مجلس عمومی با آنان بنشین و در برابر خدایی که تو را آفریده فروتن باش، و سربازان و یاران و نگهبانان خود را از سر راهشان دور کن تا سخنگوی آنان بدون اضطراب

[شماره صفحه واقعی : ۲۶]

ص: ۲۶۶۵



در سخن گفتن با تو گفتگو کند، من از رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ بارها شنیدم که می فرمود: «ملتتی که حق ناتوانان را از زورمندان، بی اضطراب و بهانه ای باز نستانند، رستگار نخواهد شد» پس درستی و سخنان ناهموار آنان را بر خود هموار کن، و تنگ خویی و خود بزرگ بینی را از خود دور ساز تا خدا درهای رحمت خود را به روی تو بگشاید، و تو را پاداش اطاعت ببخشد، آنچه به مردم می بخشی بر تو گوارا باشد، و اگر چیزی را از کسی باز می داری با مهربانی و پوزش خواهی همراه باشد.

## ۹- اخلاق اختصاصی رهبری

### متن

تُمْ أُمُورٌ مِنْ أُمُورِكَ لَا- بُدَّ لَكَ مِنْ مُبَاشَرَتِهَا مِنْهَا إِجَابَهُ عَمَّا لَكَ بِمَا يَعْنِي (۱) عَنْهُ كِتَابُكَ وَ مِنْهَا إِصْدَارُ حَاجَاتِ النَّاسِ يَوْمَ وُرُودِهَا عَلَيْكَ بِمَا تَخْرُجُ (۲) بِهِ صِدُورُ أَعْوَابِكَ وَ أَمْضَ لِكُلِّ يَوْمٍ عَمَلَهُ فَإِنَّ لِكُلِّ يَوْمٍ مَا فِيهِ: وَ اجْعَلْ لِنَفْسِكَ فِي مَا بَيْنَكَ وَ بَيْنَ اللَّهِ أَفْضَلَ تِلْكَ الْمَوَاقِيتِ وَ أَجْزَلَ (۳) تِلْكَ الْأَقْسَامِ وَ إِنْ كَانَتْ كُلُّهَا لِلَّهِ إِذَا صَلَحَتْ فِيهَا النَّيَّةُ وَ سَلِمَتْ مِنْهَا الرَّعِيَّةُ.

وَ لِيَكُنْ فِي خِصَائِهِ مَا تُخْلِصُ بِهِ لِلَّهِ دِينَكَ إِقَامَهُ فَرَائِضِهِ الَّتِي هِيَ لَهُ خَاصَّةٌ فَأَعْطِ اللَّهَ مِنْ يَدِكَ فِي لَيْلِكَ وَ نَهَارِكَ وَ وَفَّ مَا تَقَرَّبْتَ بِهِ إِلَى اللَّهِ مِنْ ذَلِكِ كَامِلًا غَيْرَ مَثْلُومٍ (۴) وَ لَمَّا مَنَّقُوصٌ بِالْغَا مِنْ يَدِكَ مَا بَلَغَ وَ إِذَا قُمْتَ فِي صِلَاتِكَ لِلنَّاسِ فَلَا تُكُونَنَّ مُنْفَرًّا وَ لَا مُضَيِّعًا (۵) فَإِنَّ فِي النَّاسِ مَنْ بِهِ الْعِلَّةُ وَ لَهُ الْحَاجَةُ وَ قَدْ سَأَلْتُ رَسُولَ اللَّهِ ص حِينَ وَجَّهَنِي إِلَى الْيَمَنِ كَيْفَ أُصَلِّيَ بِهِمْ فَقَالَ صَلِّ بِهِمْ كَصَلَاةِ أَوْعَفِهِمْ وَ كُنْ

[شماره صفحه واقعی: ۲۷]

ص: ۲۶۶۶

۱- یعنیا: یعجز.

۲- حَرَجٌ يَخْرُجُ - من باب تعب:

۳- أَجْزَلُهَا: أَعْظَمُهَا.

۴- «غیر مثلوم»: ای غیر مخدوش بشیء من التقصیر و لا مخروق بالریاء.

۵- لا تكونن منفرًا و لا مضیعاً: ای لا تطل الصلاة فتكره بها الناس و لا تضع منها شيئاً بالنقص في الأركان بل التوسط خير.

بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا.

وَأَمَّا بَعْدُ فَلَا تُطَوَّلَنَّ اخْتِجَابَكَ عَنْ رَعِيَّتِكَ فَإِنَّ اخْتِجَابَ الْوَلَاهِ عَنِ الرَّعِيَّةِ شُعْبَةٌ مِنَ الضِّيقِ وَقَلَّةُ عِلْمٍ بِالْأُمُورِ وَالِاخْتِجَابُ مِنْهُمْ يَقْطَعُ عَنْهُمْ عِلْمَ مَا اخْتَجَبُوا دُونَهُ فَيَصْغُرُ عِنْدَهُمُ الْكَبِيرُ وَيَعْظُمُ الصَّغِيرُ وَيَقْبُحُ الْحَسَنُ وَيَحْسُنُ الْقَبِيحُ وَيُشَابُّ الْحَقُّ بِالْبَاطِلِ وَإِنَّمَا الْوَالِي بَشَرٌ لَا يَعْرِفُ مَا تَوَارَى عَنْهُ النَّاسُ بِهِ مِنَ الْأُمُورِ وَ لَيْسَتْ عَلَى الْحَقِّ سَمَاتٌ (۱) تُعْرِفُ بِهَا ضُرُوبُ الصِّدْقِ مِنَ الْكَذِبِ وَ إِنَّمَا أَنْتَ أَحَدُ رَجُلَيْنِ إِمَّا امْرُؤٌ سَخَتْ نَفْسُكَ بِالْبَدْلِ (۲) فِي الْحَقِّ فَفِيمَ اخْتِجَابِكَ مِنْ وَاجِبِ حَقِّ تَعْطِيهِ أَوْ فِعْلِ كَرِيمٍ تُسَيِّدِيهِ أَوْ مُبْتَلًى بِالْمَنْعِ فَمَا أَسْرَعَ كَفَّ النَّاسِ عَنْ مَسْأَلَتِكَ إِذَا أَيَسُوا (۳) مِنْ بَيْدِكَ مَعَ أَنَّ أَكْثَرَ حَاجَاتِ النَّاسِ إِلَيْكَ مِمَّا لَا مَثُونَ فِيهِ عَلَيْكَ مِنْ شَكَاهِ (۴) مَظْلَمِهِ أَوْ طَلَبِ إِنْصَافٍ فِي مُعَامَلِهِ.

### ترجمه

بخشی از کارها به گونه ای است که خود باید انجام دهی، مانند پاسخ دادن به کارگزاران دولتی، در آنجا که منشیان تو از پاسخ دادن به آنها درمانده اند، و دیگر، بر آوردن نیاز مردم در همان روزی که به تو عرضه می دارند، و یارانت در رفع نیاز آنان ناتوانند، کار هر روز را در همان روز انجام ده، زیرا هر روزی، کاری مخصوص به خود دارد. نیکوترین وقت ها و بهترین ساعات شب و روزت را برای خود و خدای خود انتخاب کن، اگر چه همه وقت برای خداست، اگر نیت درست و رعیت در آسایش قرار داشته باشد. از کارهایی که به خدا اختصاص دارد و باید با اخلاص انجام دهی، انجام واجباتی است که ویژه پروردگار است، پس در بخشی از شب و روز،

[شماره صفحه واقعی : ۲۸]

ص: ۲۶۶۷

۱- سمات - جمع سمه بکسر ففتح - و هی العلامه.

۲- البذل: العطاء.

۳- ایسوا: قنطوا و یسوا.

۴- شکاه - بالفتح -: شکایه.

وجود خود را به پرستش خدا اختصاص ده، و آنچه تو را به خدا نزدیک می کند بی عیب و نقصانی انجام ده، اگر چه دچار خستگی جسم شوی.

هنگامی که نماز به جماعت می خوانی، نه با طولانی کردن نماز، مردم را پراکن و نه آن که آن را تباه سازی، زیرا در میان مردم، بیمار یا صاحب حاجتی وجود دارد. آنگاه که پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم مرا به یمن می فرستاد از او پرسیدم، با مردم چگونه نماز بخوانم فرمود: «در حد توان ناتوانان نماز بگذار و بر مؤمنان مهربان باش» هیچ گاه خود را فراوان از مردم پنهان مدار، که پنهان بودن رهبران، نمونه ای از تنگ خویی و کم اطلاعی در امور جامعه می باشد. پنهان شدن از رعیت، زمامداران را از دانستن آنچه بر آنان پوشیده است باز می دارد، پس کار بزرگ، اندک، و کار اندک بزرگ جلوه می کند، زیبا زشت، و زشت زیبا می نماید، و باطل به لباس حق در آید. همانا زمامدار، آنچه را که مردم از او پوشیده دارند نمی داند، و حق را نیز نشانه ای نباشد تا با آن راست از دروغ شناخته شود، و تو به هر حال یکی از آن دو نفر می باشی: یا خود را برای جانبازی در راه حق آماده کرده ای که در این حال، نسبت به حق واجبی که باید پردازی یا کار نیکی که باید انجام دهی ترسی نداری، پس چرا خود را پنهان می داری و یا مردی بخیل و تنگ نظری، که در این صورت نیز مردم چون

[شماره صفحه واقعی : ۲۹]

ص: ۲۶۶۸

تو را بنگرند مأیوس شده از درخواست کردن باز مانند. با اینکه بسیاری از نیازمندی های مردم رنجی برای تو نخواهد داشت، که شکایت از ستم دارند یا خواستار عدالتند، یا در خرید و فروش خواهان انصافند.

## ۱۰- اخلاق رهبری با خویشاوندان

### متن

ثُمَّ إِنَّ لِلْوَالِي خَاصَّةً وَ بَطَانَةً فِيهِمْ اسْتِثْنَاءٌ وَ تَطَاوُلٌ وَ قَلَّةٌ اِنْصَافٍ فِي مُعَامَلِهِ فَاحْسِمِ (۱) مَادَّةٌ اُولَئِكَ بِقَطْعِ اَسْبَابِ تِلْكَ الْاَحْوَالِ وَ لَا تَقْطَعَنَّ (۲) لِاَحَدٍ مِنْ حَاشِيَتِكَ وَ حَامَتِكَ (۳) قَطِيعَةً وَ لَا يَطْمَعَنَّ مِنْكَ فِي اِعْتِقَادِ (۴) عَقْدِهِ تَضُرُّ بِمَنْ يَلِيهَا مِنَ النَّاسِ فِي شَرِّبِ (۵) اَوْ عَمَلٍ مُشْتَرَكٍ يَحْمِلُونَ مَثُوتَهُ عَلَي غَيْرِهِمْ فَيَكُونُ مَهْتَأُ (۶) ذَلِكَ لَهُمْ دُونَكَ وَ عَيْبُهُ عَلَيْكَ فِي الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ.

وَ اَلْزِمِ الْحَقَّ مَنْ لَزِمَهُ مِنَ الْقَرِيبِ وَ الْبَعِيدِ وَ كُنْ فِي ذَلِكَ صَبْرًا مُحْتَسِبًا وَاِقْعًا ذَلِكَ مِنْ قَرَابَتِكَ وَ خَاصَّتِكَ حَيْثُ وَقَعَ وَ ابْتِغِ عَاقِبَتَهُ بِمَا يَثْقُلُ عَلَيْكَ مِنْهُ فَإِنَّ مَعْبَهُ (۷) ذَلِكَ مَحْمُودَةٌ.

وَ اِنْ ظَنَّتِ الرَّعِيَّةُ بِجُوكَ حَيْفًا (۸) فَاصْحِرْ (۹) لَهُمْ بِعُذْرِكَ وَ اَعْدِلْ (۱۰) عَنْكَ ظُنُونَهُمْ بِاصْحَارِكَ فَإِنَّ فِي ذَلِكَ رِيَاضَةً (۱۱) مِنْكَ لِنَفْسِكَ وَ رِفْقًا بِرَعِيَّتِكَ وَ اِعْذَارًا (۱۲) تَبْلُغُ بِهِ حَاجَتَكَ مِنْ تَقْوِيمِهِمْ عَلَي الْحَقِّ.

### ترجمه

همانا زمامداران را خواص و نزدیکانی است که خود خواه و چپاولگرند، و در معاملات انصاف ندارند، ریشه ستمکاریشان را با بریدن اسباب آن بخشکان، و به هیچ کدام از اطرافیان و خویشاوندان زمین را واگذار مکن (۱۳)، و به گونه ای با آنان رفتار کن که قرار دادی به سودشان منعقد نگردد که به مردم زیان رساند، مانند آبیاری مزارع، یا زراعت مشترک، که هزینه های آن را بر دیگران تحمیل کنند، در آن صورت سودش برای آنان، و عیب و ننگش در دنیا و آخرت برای تو

[شماره صفحه واقعی : ۳۰]

ص: ۲۶۶۹

۱- «فاحسم»: ای اقطع ماده شرورهم عن الناس بقطع اسباب تعديهم، و إنما يكون بالأخذ على أيديهم و منعهم من التصرف في شؤون العامة.

۲- الاقطاع: المنحه من الأرض. و القطيعه: الممنوح منها.

۳- الحامه - كالطامه -: الخاصه و القرابه.

۴- الاعتقاد: الامتلاك، و العقده - بالضم -: الضيعه، و اعتقاد الضيعه: اقتناؤها، و إذا اقتنوا ضيعه فرما أضروا بمن يليها، أي يقرب منها، من الناس.

۵- الشُّرْبُ - بالكسر - : هو النصيب في الماء.

۶- مهناً ذلك: منفعته الهنيئه.

۷- المَعْبَهُ - كَمَحَبَهُ - : العاقبه.

۸- حَيْفًا: أى ظلما.

۹- أَصْحَرُ لَهُمْ بعذرک: أى أبرز لهم، و بين عذرک فيه. و هو من الاصحار: الظهور، و أصله البروز فى الصحراء.

۱۰- عَدَلَ الشَّيْءُ عن نفسه: نَحَاه عنه

۱۱- رِيَاضَةٌ: أى تعويدا لنفسك على العدل.

۱۲- الإِعْذَارُ: تقديم العذر أو إبداءه.

۱۳- نفى تفكّر: اگوسانتريسم EGOCENTRISM (خودمدارى و خود محور بينى)، بلکه بايد به خدا توجه داشت تا انجام وظيفه کرد.

خواهد ماند. حق را به صاحب حق، هر کس که باشد، نزدیک یا دور، پرداز، و در این کار شکیبی باش، و این شکیبی را به حساب خدا بگذار، گر چه اجرای حق مشکلاتی برای نزدیکانت فراهم آورد، تحمل سنگینی آن را به یاد قیامت بر خود هموار ساز. و هر گاه رعیت بر تو بد گمان گردد، عذر خویش را آشکارا با آنان در میان بگذار، و با این کار از بدگمانی نجاتشان ده، که این کار ریاضتی برای خود سازی تو، و مهربانی کردن نسبت به رعیت است، و این پوزش خواهی تو آنان را به حق وامی دارد.

## ۱۱- روش برخورد با دشمن

### متن

و لَا تَدْفَعَنَّ صَيْلِحًا دَعَاكَ إِلَيْهِ عِدُّوكَ و لِلَّهِ فِيهِ رِضًا فَإِنَّ فِي الصُّلْحِ دَعَا (۱) لِيَجُودِكَ و رَاحَهُ مِنْ هُمُومِكَ و أَمْنًا لِبِلَادِكَ و لَكِنَّ الْحَيْدَرَ كُلَّ الْحَذَرِ مِنْ عِدُّوكَ بَعْدَ صَيْلِحِهِ فَإِنَّ الْعِدُّو رُبَّمَا قَارَبَ لِيَتَغَفَّلَ (۲) فَخُذْ بِالْحَزْمِ و اتَّهَمِ فِي ذَلِكَ حُسْنَ الظَّنِّ و إِنْ عَقَدْتَ بَيْنَكَ و بَيْنَ عِدُّوكَ عَقْدَةً أَوْ أَلْبَسْتَهُ مِنْكَ ذِمَّةً (۳) فَحُطْ (۴) عَهْدِكَ بِالْوَفَاءِ و انْعِ ذِمَّتَكَ بِالْأَمَانَةِ و اجْعَلْ نَفْسَكَ جُنَّةً (۵) دُونَ مَا أُعْطِيَتْ فَإِنَّهُ لَيْسَ مِنْ فَرَائِضِ اللَّهِ شَيْءٌ النَّاسُ أَشَدُّ عَلَيْهِ اجْتِمَاعًا مَعَ تَفَرُّقِ أَهْوَائِهِمْ و تَشَسُّتِ آرَائِهِمْ مِنْ تَعْظِيمِ الْوَفَاءِ بِالْعُهُودِ و قَدْ لَزِمَ ذَلِكَ الْمُشْرِكُونَ فِيمَا بَيْنَهُمْ دُونَ الْمُسْلِمِينَ لِمَا اسْتَوْبَلُوا (۶) مِنْ عَوَاقِبِ الْعُدْرِ فَلَا تُعْدِرَنَّ بِذِمَّتِكَ و لَا تَخِيَسِرَنَّ بِعَهْدِكَ (۷) و لَا تَحْتَلَنَّ (۸) عِدُّوكَ فَإِنَّهُ لَا يَجْتَرِي عَلَى اللَّهِ إِلَّا جَاهِلٌ شَقِيٌّ و قَدْ جَعَلَ اللَّهُ عَهْدَهُ و ذِمَّتَهُ أَمْنًا أَفْضَاهُ (۹) بَيْنَ الْعِبَادِ بِرَحْمَتِهِ و حَرِيمًا (۱۰) يَسْكُنُونَ إِلَى مَنَعَتِهِ (۱۱) و يَسْتَفِيضُونَ إِلَى جِوَارِهِ (۱۲) فَلَا إِذْغَالَ (۱۳) و لَا مُدَالَسَةَ (۱۴) و لَا خِدَاعَ فِيهِ

[شماره صفحه واقعی : ۳۱]

ص: ۲۶۷۰

- ۱- الدَّعَا - محرَّكَة - :الراحة.
- ۲- «قَارَبَ لِيَتَغَفَّلَ»: أى تقرب منك بالصلح ليلقى عليك عنه غفله فيغدرك فيها.
- ۳- الذمّه أصل معنى الذمّه وجدان مودع فى جبله الانسان، ينبه لرعايه حق ذوى الحقوق عليه، و يدفعه لأداء ما يجب عليه منها، ثم أطلقت على معنى العهد و جعل العهد لباسا لمشابهته له فى الرقابته من الضرر.
- ۴- حُطَّ عَهْدِكَ: امر من حاظه يحوطه بمعنى حفظه و صانه.
- ۵- الجُنَّة - بالضم -: الوقايه، أى حافظ على ما أعطيت من العهد بروحك.
- ۶- لما استوبلوا من عواقب الغدر أى وجدوها و يبيله، مهلكه.
- ۷- خاس بعهدہ: خانه و نقضه.
- ۸- الحَتَل: الخداع.
- ۹- «أفضاه»: هنا بمعنى أفشاه.

- ١٠- الحریم: ما حرم علیک أن تمسه.
- ١١- المَنَعَه - بالتحریک -: ما تمتنع به من القوه.
- ١٢- «یستفیضون»: أى یفزعون الیه بسرعه.
- ١٣- الادغال: الافساد.
- ١٤- المدالسه: الخیانه.

وَلَا تَعْقِدْ عَقْدًا تُجَوِّزُ فِيهِ الْعِلَلَ (۱) وَلَا تُعَوِّلَنَّ عَلَيَّ لِحْنِ قَوْلٍ (۲) بَعْدَ التَّأْكِيدِ وَالتَّوَثُّقِ. وَلَا يَدْعُونَكَ ضَيْقُ أَمْرٍ لَزِمَكَ فِيهِ عَهْدُ اللَّهِ إِلَى طَلَبِ انْفِسَاحِهِ بِغَيْرِ الْحَقِّ فَإِنَّ صَبْرَكَ عَلَى ضَيْقِ أَمْرٍ تَرْجُو انْفِرَاجَهُ وَفَضْلَ عَاقِبَتِهِ خَيْرٌ مِنْ غَدْرِ تَخَافُ تَبِعْتَهُ وَ أَنْ تُحِيطَ بِكَ مِنَ اللَّهِ فِيهِ طَلَبُهُ (۳) لَا تَسْتَقْبِلُ فِيهَا دُنْيَاكَ وَلَا آخِرَتَكَ.

## ترجمه

هرگز پیشنهاد صلح از طرف دشمن را که خشنودی خدا در آن است رد مکن، که آسایش رزمندگان، و آرامش فکری تو، و امتیث کشور در صلح تأمین می گردد. (۴) لکن زنهار زنهار از دشمن خود پس از آشتی کردن، زیرا گاهی دشمن نزدیک می شود تا غافلگیر کند، پس دور اندیش باش، و خوشبینی خود را متهم کن. حال اگر پیمانی بین تو و دشمن منعقد گردید، یا در پناه خود او را امان دادی، به عهد خویش وفا دار باش، و بر آنچه بر عهده گرفتی امانت دار باش، و جان خود را سپر پیمان خود گردان، زیرا هیچ یک از واجبات الهی همانند وفای به عهد نیست. که همه مردم جهان با تمام اختلافاتی که در افکار و تمایلات دارند، در آن اتفاق نظر داشته باشند. تا آنجا که مشرکین زمان جاهلیت به عهد و پیمانی که با مسلمانان داشتند وفادار بودند، زیرا که آینده ناگوار پیمان شکنی را آزمودند. پس هرگز پیمان شکن مباش، و در عهد خود خیانت مکن، دشمن را فریب مده، زیرا کسی جز نادان بدکار، بر خدا گستاخی روا نمی دارد، خداوند عهد و پیمانی که با نام او شکل می گیرد با رحمت خود مایه

[شماره صفحه واقعی : ۳۲]

ص: ۲۶۷۱

۱- العلل - جمع عله -: و هی فی النقد و الکلام، بمعنی ما یصرفه عن وجهه و یحواله إلى غیر المراد، و ذلک یطراً علی الکلام عند إبهامه و عدم صراحتہ.

۲- لحنِ القول: ما یقبل التوجیه کالتوریه و التعریض.

۳- أن تحیط بک من اللہ فیہ طلبہ: أى تأخذک بجميع أطرافک مطالبه اللہ إیاک بحقه فی الوفاء الذی غدرت به.

۴- نقد تفکر: پاسی فیسم PACIFISM (صلح طلبی) که با توسل به جنگ مخالفند، بلکه پس از دفاع مقدس اگر دشمن پیشنهاد صلح داد، باید پذیرفت.



آسایش بندگان، و پناهگاه امنی برای پناه آورندگان قرار داده است، تا همگان به حریم امن آن روی بیاورند. پس فساد، خیانت، فریب، در عهد و پیمان راه ندارد.

مبادا قراردادی را امضاء کنی که در آن برای دغلكاری و فریب راه هایی وجود دارد، و پس از محكم كاری و دقت در قرار داد نامه، دست از بهانه جویی بردار، مبادا مشكلات پیمانی که بر عهده ات قرار گرفته، و خدا آن را بر گردنت نهاده، تو را به پیمان شکنی وا دارد، زیرا شکیبایی تو در مشكلات پیمان ها که امید پیروزی در آینده را به همراه دارد، بهتر از پیمان شکنی است که از کيفر آن می ترسی، و در دنیا و آخرت نمی توانی پاسخ گوی پیمان شکنی باشی.

## ۱۲- هشدارها

### اول: هشدار از خون ناحق

#### متن

إِيَّاكَ وَالْدمَاءَ وَسَيْفُكَهَا بغيرِ حِلِّهَا فَإِنَّهُ لَيْسَ شَيْءٌ أَدْعَى لِنِقْمِهِ وَلَا أَعْظَمَ لِتَبِعِهِ وَلَا أُخْرَى بِرِوَالِ نِعْمِهِ وَانْقِطَاعِ مُدَّةٍ مِنْ سَيْفِكَ الدِّمَاءِ بغيرِ حَقِّهَا وَاللَّهُ سُبْحَانَهُ مُبْتَدِئُ الْحُكْمِ بَيْنَ الْعِبَادِ فِيمَا تَسَافَكُوا مِنَ الدِّمَاءِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَلَا تُقَوِّينَ سُلْطَانَكَ بِسَيْفِكَ دَمَ حَرَامٍ فَإِنَّ ذَلِكَ مِمَّا يُضْعِفُهُ وَيُوهِنُهُ بَلْ يُزِيلُهُ وَيَنْقُلُهُ وَلَا عُذْرَ لَكَ عِنْدَ اللَّهِ وَلَا عِنْدِي فِي قَتْلِ الْعَمِيدِ لِأَنَّ فِيهِ قَوْدٌ (۱) الْبَدَنِ. وَإِنْ ابْتُلِيَتْ بِحَطِّهَا وَأَفْرَطَ عَلَيْكَ (۲) سَوْطُكَ أَوْ سَيْفُكَ أَوْ يَدُكَ بِالْعُقُوبَةِ فَإِنَّ فِي الْوَكْزِ (۳) فَمَا فَوْقَهَا مَقْتَلَةٌ فَلَا تَطْمَحَنَّ (۴) بِكَ نَحْوَهُ سُلْطَانِكَ عَنْ أَنْ تُودَى إِلَى أَوْلِيَاءِ الْمُقْتُولِ حَقَّهُمْ.

#### ترجمه

از خونریزی پرهیز، و از خون ناحق پروا کن، که هیچ چیز همانند خون ناحق کيفر الهی را نزدیک مجازات را بزرگ نمی

[شماره صفحه واقعی: ۳۳]

ص: ۲۶۷۲

- ۱- القود - بالتحريف -: القصاص، و إضافته للبدن لأنه يقع عليه.
- ۲- أَفْرَطَ عَلَيْكَ سَوْطُكَ: عَجَلَ بِمَا لَمْ تَكُن تَرِيدُهُ: أَرَدْتَ تَأْدِيَةً فَأَعْقَبَ قِتْلًا.
- ۳- الْوَكْزُ - بفتح فسكون -: الضربه يجمع الكف -: بضم الجيم -: أي قبضته، و هي المعروفة باللكمه.
- ۴- تَطْمَحَنَّ بِكَ: ترتفعن بك.

کند، و نابودی نعمت‌ها را سرعت نمی‌بخشد و زوال حکومت را نزدیک نمی‌گرداند، و روز قیامت خدای سبحان قبل از رسیدگی اعمال‌بندگان، نسبت به خون‌های ناحق ریخته شده داوری خواهد کرد، پس با ریختن خونی حرام، حکومت خود را تقویت مکن. زیرا خون ناحق، پایه‌های حکومت را سست، و پست می‌کند و بنیاد آن را برکنده به دیگری منتقل سازد، و تو، نه در نزد من، و نه در پیشگاه خداوند، عذری در خون ناحق نخواهی داشت چرا که کیفر آن قصاص است و از آن گریزی نیست. اگر به خطا خون کسی ریختی، یا تازیانه یا شمشیر، یا دست دچار تند روی شد، - که گاه مستی سبب کشتن کسی می‌گردد، چه رسد به بیش از آن- مبدا غرور قدرت تو را از پرداخت خونبها به بازماندگان مقتول باز دارد.

### دوم : هشدار از خود پسندی

#### متن

وَإِيَّاكَ وَالْإِعْجَابَ بِنَفْسِكَ وَالثَّقَةَ بِمَا يُعْجِبُكَ مِنْهَا وَحُبَّ الْإِطْرَاءِ (۱) فَإِنَّ ذَلِكَ مِنْ أَوْثَقِ فُرْصِ الشَّيْطَانِ فِي نَفْسِهِ لِيَمْحَقَ مَا يَكُونُ مِنْ إِحْسَانِ الْمُحْسِنِينَ.

#### ترجمه

مبدا هرگز دچار خود پسندی گردی و به خوبی‌های خود اطمینان کنی، و ستایش را دوست داشته باشی، که اینها همه از بهترین فرصت‌های شیطان برای هجوم آوردن به توست، و کردار نیک، نیکوکاران را نابود سازد.

### سوم : هشدار از منت‌گذاری

#### متن

وَإِيَّاكَ وَالْمَنَّ عَلَى رَعِيَّتِكَ بِإِحْسَانِكَ أَوْ التَّرِيدَ (۲) فِيمَا كَانَ مِنْ فِعْلِكَ أَوْ أَنْ تَعِدَهُمْ فَتَتَّبِعَ مَوْعِدَكَ بِخُلْفِكَ فَإِنَّ الْمَنَّ يُبْطِلُ الْإِحْسَانَ وَالتَّرِيدَ يَذْهَبُ بِنُورِ الْحَقِّ وَالْخُلْفَ يُوجِبُ الْمَقْتَّ (۳) عِنْدَ اللَّهِ وَالنَّاسِ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا

[شماره صفحه واقعی : ۳۴]

ص: ۲۶۷۳

۱- الإطراء: المبالغة في الثناء.

۲- التزید - كالتقيد -: إظهار الزيادة في الأعمال عن الواقع منها في معرض الافتخار.

۳- المقت: البغض و السخط.

تَفْعَلُونَ .

### ترجمه

مبادا هرگز با خدمت هایی که انجام دادی بر مردم منت گذاری، یا آنچه را انجام داده ای بزرگ بشماری، یا مردم را وعده ای داده، سپس خلف وعده نمایی منت نهادن، پاداش نیکوکاری را از بین می برد، و کاری را بزرگ شمردن، نور حق را خاموش گرداند، و خلاف وعده عمل کردن، خشم خدا و مردم را بر می انگیزاند که خدای بزرگ فرمود: «دشمنی بزرگ نزد خدا آن که بگویند و عمل نکنند»

### چهارم : هشدار از شتابزدگی

#### متن

وَإِيَّاكَ وَالْعَجَلَةَ بِالْأُمُورِ قَبِيلَ أَوَانِهَا أَوْ التَّسْقُطَ (١) فِيهَا عِنْدَ إِمْكَانِهَا أَوْ اللَّحِاجَةَ فِيهَا إِذَا تَنَكَّرَتْ (٢) أَوِ الْوَهْنَ (٣) عُنْهَا إِذَا اسْتَوْضَحَتْ فَضَعَّ كُلُّ أَمْرٍ مَوْضِعَهُ وَ أَوْقَعَ كُلُّ أَمْرٍ مَوْقِعَهُ.

### ترجمه

مبادا هرگز در کاری که وقت آن فرا نرسیده شتاب کنی، یا کاری که وقت آن رسیده سستی ورزی، و یا در چیزی که (حقیقت آن) روشن نیست ستیزه جویی نمایی و یا در کارهای واضح و آشکار کوتاهی کنی تلاش کن تا هر کاری را در جای خود، و در زمان مخصوص به خود، انجام دهی.

### پنجم : هشدار از امتیاز خواهی

#### متن

وَإِيَّاكَ وَالْإِسْتِثْنَاءَ (٤) بِمَا النَّاسُ فِيهِ أُسْوَةٌ (٥) وَ التَّعَابِي (٦) عَمَّا تُعْنَى بِهِ مِمَّا قَدْ وَضَحَ لِلْعَيُونِ فَإِنَّهُ مَاخُودٌ مِنْكَ لِغَيْرِكَ وَعَمَّا قَلِيلٍ تَنَكَّشُفُ عَنْكَ أُعْطِيَهُ الْأُمُورِ وَ يُتَنَصَّفُ مِنْكَ لِلْمَظْلُومِ.

أَمْلِكُ حَمِيَّةَ أَنْفِكَ (٧) وَ سُورَةَ (٨) حَدِّكَ (٩) وَ سَطْوَةَ يَدِكَ وَ غَرْبَ (١٠) لِسَانِكَ وَ اخْتِرْسَ مِنْ كُلِّ ذَلِكَ بِكَفِّ الْبَادِرَةِ (١١) وَ تَأْخِيرِ السَّطْوَةِ حَتَّى يَسْكُنَ غَضَبُكَ فَتَمْلِكَ الْإِخْتِيَارَ وَ لَنْ تَحْكُمَ ذَلِكَ مِنْ نَفْسِكَ حَتَّى تُكْثِرَ هُمُومَكَ بِذِكْرِ الْمَعَادِ إِلَى رَبِّكَ.

وَ الْوَاجِبُ عَلَيْكَ أَنْ تَتَذَكَّرَ مَا مَضَى لِمَنْ تَقَدَّمَكَ مِنْ حُكُومِهِ عَادِلِهِ أَوْ

- ١- التسقط: من قولهم «تسقط في الخبر يتسقط» إذا أخذه قليلا، يريد به هنا: التهاون.
- ٢- اللجاجة: الاصرار على النزاع. و تنكّرت: لم يعرف وجه الصواب فيه.
- ٣- الوهن: الضعف.
- ٤- الاستثثار: تخصيص النفس بزياده.
- ٥- الناس فيه أسوه: أى متساوون.
- ٦- التغايبى: التغافل.
- ٧- يقال «فلان حمى الأنف»: إذا كان أيبا يأنف الضميم.
- ٨- السّوره - بفتح السين و سكون الواو - : الحده.
- ٩- الحده - بالفتح -: البأس.
- ١٠- الغرب - بفتح فسكون -: الحدّ تشبيها له بحد السيف و نحوه.
- ١١- البادره: ما يبدو من اللسان عند الغضب من سباب و نحوه.

سُنَّهٖ فَاضِحَةٌ لَهُ أَوْ أَثَرٌ عَنِ نَبِيِّنَا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ أَوْ فَرِيضَةٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ فَتَقْتَدِي بِمَا شَاهَدْتَ مِمَّا عَمَلْنَا بِهِ فِيهَا وَتَجْتَهِدُ لِنَفْسِكَ فِي اتِّبَاعِ مَا عَهَدْتُ إِلَيْكَ فِي عَهْدِي هَذَا وَاسْتِثْنَيْتُ بِهٖ مِنَ الْحُجَّةِ لِنَفْسِي عَلَيْكَ لِكَيْلَا تَكُونَ لَكَ عِلَّةٌ عِنْدَ تَسْرِئِ نَفْسِكَ إِلَيَّ هَوَاهِيًا. وَ أَنَا أَسْأَلُ اللَّهَ بِسِعَةِ رَحْمَتِهِ وَ عَظِيمِ قُدْرَتِهِ عَلَى إِعْطَاءِ كُلِّ رَغْبَةٍ أَنْ يُوفِّقَنِي وَ إِيَّاكَ لِمَا فِيهِ رِضَاؤُهُ مِنَ الْإِقَامَةِ عَلَى الْعُذْرِ الْوَاضِحِ إِلَيْهِ وَ إِلَيَّ خَلْقِهِ مَعَ حُسْنِ الثَّنَاءِ فِي الْعِبَادِ وَ جَمِيلِ الْأَثْرِ فِي الْبِلَادِ وَ تَمَامِ النُّعْمَةِ وَ تَضْعِيفِ الْكِرَامَةِ (۱) وَ أَنْ يَخْتِمَ لِي وَ لَكَ بِالسَّعَادَةِ وَ الشَّهَادَةِ - إِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ وَ السَّلَامُ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَ سَلَّمَ الطَّيِّبِينَ الطَّاهِرِينَ، وَ سَلَّمَ تَسْلِيمًا كَثِيرًا، وَ السَّلَامُ .

### ترجمه

مبادا هرگز در آنچه که با مردم مساوی هستی امتیازی خواهی از اموری که بر همه روشن است، غفلت کنی، زیرا به هر حال نسبت به آن در برابر مردم مسئولی، و به زودی پرده از کارها یک سو رود، و انتقام ستمدیده را از تو باز می گیرند.

باد غرورت، جوشش خشم، تجاوز دست، تندی زبانت را در اختیار خود گیر، و با پرهیز از شتابزدگی، و فروخوردن خشم، خود را آرامش ده تا خشم فرو نشیند و اختیار نفس در دست تو باشد. و تو بر نفس مسلط نخواهی شد مگر با یاد فراوان قیامت، و بازگشت به سوی خدا.

آنچه بر تو لازم است آن که حکومت های دادگستر پیشین، سنت های با ارزش گذشتگان، روش های پسندیده رفتگان، و

[شماره صفحه واقعی : ۳۶]

ص: ۲۶۷۵

۱- تضعیف الکرامه: زیاده الکرامه إضعافا.

آثار پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و واجباتی که در کتاب خداست، را همواره به یاد آوری، و به آنچه ما عمل کرده ایم پیروی کنی، و برای پیروی از فرامین این عهد نامه ای که برای تو نوشته ام، و با آن حجّت را بر تو تمام کرده ام، تلاش کن، زیرا اگر نفس سرکشی کرد و بر تو چیره شد عذری نزد من نداشته باشی. از خداوند بزرگ، با رحمت گسترده، و قدرت برترش در انجام تمام خواسته ها، درخواست می کنیم که به آنچه موجب خشنودی اوست ما و تو را موفّق فرماید، که نزد او و خلق او، دارای عذری روشن باشیم، برخوردار از ستایش بندگان، یادگار نیک در شهرها، رسیدن به همه نعمت ها، و کرامت ها بوده، و اینکه پایان عمر من و تو را به شهادت و رستگاری ختم فرماید، که همانا ما به سوی او باز می گردیم.

با درود به پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم و اهل بیت پاکیزه و پاک او، درودی فراوان و پیوسته. با درود.

[شماره صفحه واقعی : ۳۷]

ص: ۲۶۷۶

(۱)

پنجاه نکته مهم در یک فرمان

برای پی بردن به اهمیت این عهدنامه-پیش از آنکه محتوای آن در یک نگاه بررسی شود-توجه به نکات زیر لازم است:

این نامه طولانی ترین و پرمحتواترین نامه های نهج البلاغه است که آیین کشورداری را از تمام جهات بررسی کرده و اصولی پایدار که هرگز کهنه نمی شود در آن ترسیم شده است.

۱. قابل توجه اینکه ابن ابی الحدید در ذیل خطبه کوتاه ۶۸ (در شرح خود خطبه ۶۷) از ابراهیم ثقفی نویسنده الغارات نامه ای نسبتاً مفصل و طولانی نقل می کند که علی علیه السلام به عنوان برنامه ای اخلاقی جهت تهذیب نفوس و پرورش روح و تقوا برای محمد بن ابی بکر نوشته است و در ذیل آن از همان مورخ (صاحب الغارات) نقل می کند که محمد بن ابی بکر این نامه را در مصر پیوسته با خود داشت و در آن نگاه می کرد و به آداب آن متأدب می شد. هنگامی که عمرو عاص بر او مسلط شد و او را شهید کرد تمام نامه های محمد را گرفت و برای معاویه فرستاد. معاویه در این نامه پیوسته نگاه می کرد و شگفت زده می شد.

سپس می گوید: ولید بن عقبه (برادر مادری عثمان همان کسی که قرآن، در آیه «ان جاءکم فاسق...» او را فاسق نامیده است) در آنجا نزد معاویه حاضر بود. هنگامی که شگفتی او را از این نامه ملاحظه کرد به معاویه گفت دستور ده تا این احادیث را بسوزانند. معاویه گفت: چقدر اشتباه می کنی. ولید گفت: آیا این صحیح است که مردم بدانند احادیث ابو تراب (علی بن ابی طالب) نزد توست و از آن درس می آموزی؟ معاویه گفت: وای بر تو به من می گویی علم و دانشی مثل این را بسوزانم به خدا سوگند مطالب علمی

[شماره صفحه واقعی: ۳۸]

ص: ۲۶۷۷

۱- سند عهدنامه: این عهدنامه مشهور تر و معروف تر از آن است که نیاز به ذکر سندی داشته باشد هر چند آن را در کتب زیادی که قبل از سید رضی و بعد از او نگاشته اند ذکر کرده اند و در واقع شهرت آن بالاتر از آن است که نیاز به شرح مدارک داشته باشد. ولی نویسنده مصادر نهج البلاغه تصریح می کند که قبل از سید رضی جمعی از بزرگان مانند: حسن بن علی بن شعبه توفای ۳۳۲ در تحف العقول و قاضی نعمان مصری متوفای ۳۶۷ در کتاب دعائم الاسلام و بعد از سید رضی نجاشی رجالی معروف در کتاب فهرست در شرح حال اصیغ بن نباته آن را آورده و همچنین شیخ طوسی در کتاب فهرست و

نویری در نهاییه العرب با اختلاف و ابن عساكر متوفای ۵۷۱ در تاریخ مدینه دمشق بخش هایی از آن را ذکر کرده است. شایان ذکر است که شرح های بسیار زیادی بر این عهدنامه نوشته شده از جمله : ۱. آداب الملوك نظام العلماء ۲. اساس السياسه از واعظ معروف شيخ محمد كهجورى ملقب به سلطان المتكلمين ۳. التحفه السليمانيه از سيد ماجد بحراني متوفای بعد از ۱۰۹۷. ۴. الراعى و الرعيه نوشته استاد توفيق الفكيكى ۵. السياسه العلويه نوشته عبدالواحد آل مظفر ۶. شرح عهد اميرالمؤمنين از محمد باقر بن صالح قزوینی ۷. شرح عهد اميرالمؤمنين از علامه مجلسی متوفای ۱۱۱۱. ۸. شرح عهد اميرالمؤمنين از ميرزا حسن بن سيد على قزوینی متوفای ۹۱۳۵۸. شرح عهد اميرالمؤمنين از ميرزا محمد بن سليمان تنكابنی ۱۰. شرح عهد اميرالمؤمنين از شيخ هادی بن محمد حسين القائینی ۱۱. شرح الفاضل ۱۲. فرمان مبارك از جواد ۱۳. نصايح الملوك از مولی ابی الحسن العاملی ۱۴. مقتبس السياسه و سياج الرئاسه ۱۵. القانون الأكبر فی شرح عهد الامام للاشتر از سيد مهدی السويج ۱۶. مع الامام على فی عهدده لمالك الأشتر از علامه الشيخ محمد باقر الناصری (مصادر نهج البلاغه، ج ۳، ص ۴۲۶) و شروح فراوان ديگر که در عصر ما نیز ادامه دارد و به طوری که در اخبار آمده این عهدنامه به زبان های مختلف ترجمه شده و در سازمان ملل متحد به عنوان يک سند در میان نمایندگان کشورهای جهان نشر شده است.



جامع تر و استوارتر از این تا کنون نشنیده ام.

این عهدنامه سرانجام در خزائن بنی امیه باقی ماند ولی هیچ کس آن را افشا نمی کرد تا زمانی که عمر بن عبدالعزیز به حکومت رسید و آن را منتشر ساخت و جامعه اسلامی از آن بهره مند شدند.<sup>(۱)</sup>

گفتنی است که ابن ابی الحدید پس از ذکر این سخن از نویسندگان الغارات می گوید: سزوارتر این است که بگوییم نامه ای که معاویه پیوسته به آن نگاه می کرد و تعجب می نمود و بر طبق آن حکم می کرد همان عهدنامه ای است که علی علیه السلام به مالک اشتر نوشته بود، زیرا مردم آداب و قضایا و احکام و سیاست را از آن آموختند (ولی نامه محمد بن ابی بکر تنها متضمن بحث هایی اخلاقی بود) و باید گفت این عهدنامه هنگامی که معاویه مالک اشتر را مسموم ساخت و پیش از رسیدن به مصر شهید شد به وسیله ایادی او به معاویه منتقل گشت. وی پیوسته در آن می نگریست و شگفت زده می شد و مثل چنین عهدنامه ای است که باید در خزائن سلاطین نگاه داری شود.

به این ترتیب ابن ابی الحدید بر این اعتقاد است که آن نامه تاریخی فوق العاده که معاویه پیوسته از آن بهره می گرفت ولی افشا نمی کرد و سرانجام به وسیله عمر بن عبدالعزیز کشف و افشا شد همین عهدنامه مالک بوده است.

ما هم نظریه ابن ابی الحدید را کاملاً تأیید می کنیم، زیرا قراین و شواهد مختلف بر آن گواهی می دهد.

۲. نویسنده معروف مسیحی جورج جرداق در کتاب خود به نام الامام علی صوت العدالة الانسانیه می نویسد: بسیار مشکل است که انسان اختلافی در میان این عهدنامه و اعلامیه جهانی حقوق بشر بیابد، بلکه تمام نکات اساسی موجود در این اعلامیه در عهدنامه امام علیه السلام

[شماره صفحه واقعی : ۳۹]

ص: ۲۶۷۸

---

۱- شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید، ج ۶، ص ۷۲.

دیده می شود. اضافه بر این در عهدنامه امام چیری است که در اعلامیه جهانی حقوق بشر نیست و آن عواطف عمیق انسانی است که بر تمام این نامه سایه افکنده است. (۱)

باید توجه داشت که اعلامیه جهانی حقوق بشر بیش از هزار و سیصد سال بعد از این عهدنامه، آن هم به کمک گروهی از متفکران از سراسر جهان تدوین شده ولی در عین حال هنوز نقایصی دارد و نقیصه مهم آن خالی بودن از مسائل معنوی و ارزش های والای انسانی است.

۳. برای پی بردن به اهمیت این نامه لازم است اشاره ای به موقعیت محل مأموریت مالک اشتر؛ یعنی سرزمین مصر داشته باشیم.

مورخان تقریباً اتفاق دارند که خاستگاه تمدن بشری، منطقه مشرق زمین و از جمله سرزمین مصر بوده است که در چندین هزار سال قبل، پیش از آنکه دیگر نقاط وارد تمدن شوند آنها پایه های تمدن بشری را گذاردند تا آنجا که «ویل دورانت» این منطقه را گهواره تمدن بشری نام می گذارد و در واقع چنین است و به همین دلیل پیامبران بزرگ الهی که پایه گذاران تمدن مادی و معنوی بوده اند نیز همگی از این منطقه برخاستند سپس پیام دعوت آنها به دیگر نقاط عالم منتقل شد.

مورخ مزبور در جلد اول تاریخ تمدن معروف خود ده ها صفحه درباره تمدن مصر باستان سخن می گوید. آثار مهمی که از آن زمان باقی مانده و هزاران سال است علی رغم دگرگونی های اعصار و قرون همچنان پابرجاست نیز نشانه دیگری از این تمدن کهن است.

مصر یکی از کانون های مهم علم و دانش بشری بود و مخصوصاً شهر اسکندریه بر اساس مدارک تاریخی یکی از مهم ترین آنها به شمار می رفت. مردم مصر نه تنها علوم یونانیان را اقتباس کردند، بلکه

[شماره صفحه واقعی : ۴۰]

ص: ۲۶۷۹

خود علوم فراوان دیگری بر آن افزودند. در واقع مصر در حکومت اسلامی استان محسوب نمی شد، بلکه کشوری بزرگ و پهناور با مردمی هوشیار و تمدنی آشکار بود.

مصر در سال ۱۹ هجری در زمان خلافت خلیفه دوم به وسیله لشکر اسلام فتح شد و از آن زمان مصریان زیر پرچم اسلام قرار گرفتند و به سرعت -مانند ایرانیان- این آیین جدید را که دارای فرهنگ قوی و نشانه های حقایق روشن بود پذیرا شدند؛ اما متأسفانه بعضی حاکمان ظالم از طرف خلفا به زمامداری مصر برگزیده شدند. از جمله در زمان عثمان، عبدالله بن ابی سرح (۱) زمامدار مصر بود که ظلم و ستم او بر مردم مصر سبب شورش آنها گشت و چنان که می دانیم دامنه این شورش به مدینه کشیده شد و خطای بزرگ خلیفه سوم به این شورش دامن زد، آنجا که فرمان عزل عبدالله را نوشت و به دست شورشیان داد تا به مصر برگردند و همراه آن نامه دیگری با شخص دیگر برای عبدالله فرستاد که هنگامی که شورشیان به مصر بازگشتند همه آنها را گردن بزند. این نامه به دست آنها افتاد و از وسط راه بازگشتند و غائله قتل عثمان فراهم شد.

امیر مؤمنان علی علیه السلام برای جبران خطاهای گذشته نخست محمد بن ابی بکر را برای حکومت مصر فرستاد و چون در عمل ثابت شد که او توان کشیدن این بار سنگین را ندارد، امام علیه السلام شخص توانا و قدرتمندی همچون مالک را برای این مأموریت برگزید و با همین نامه مورد بحث او را برای سامان بخشیدن به اوضاع این کشور پهناور به سوی مصر فرستاد و افسوس که جنایت معاویه نگذاشت این برنامه به انجام رسد و مردم

[شماره صفحه واقعی : ۴۱]

ص: ۲۶۸۰

---

۱- درباره پیشینه عبدالله ابی سرح - برادر رضاعی عثمان - در اسلام، شرحی در ذیل نامه ۳۸ در جلد نهم همین کتاب نوشته ایم.

مصر نفس راحتی بکشند.

\*\*\*

به هر حال این عهدنامه در یک نگاه اجمالی از بخش های متعددی تشکیل شده است که ممکن است آن را از یک نظر به پنجاه بخش تقسیم کرد.

۱. در بخش اول امام علیه السلام هدف اصلی اعزام مالک را به مصر در چهار چیز خلاصه کرده است: رسیدگی کامل به جمع آوری خراج و پیکار با دشمنان این سرزمین و اصلاح اهل آن و عمران و آبادی این سرزمین.

۲. تأکید بر رعایت تقوا پیش از هر چیز و اهمیت نقش آن در زندگی انسان.

۳. مبارزه با هوای نفس.

۴. توجه دادن مالک به موقعیت محلّ مأموریت او.

۵. توصیه به ذخیره عمل صالح و اجتناب از بخل.

۶. تلاش و کوشش برای جلب رضایت رعایا و توده های ملت.

۷. نهی از سرکشی در برابر فرمان های الهی.

۸. راه مبارزه با کبر و غرور ناشی از مقام.

۹. رعایت عدل و انصاف در هر حال و پرهیز از هرگونه ظلم و ستم که سبب تغییر نعمت ها می شود.

۱۰. باید محبوب ترین امور آن شمرده شود که جلب رضایت عامه مردم کند نه خواص.

۱۱. برحذر بودن از وسوسه های عیب جویان و سخن چینان و تلاش در عیب پوشی مردم.

۱۲. لزوم مشورت در کارها و برحذر بودن از مشورت با افراد بخیل و ترسو و دنیاپرست.

۱۳. کنار گذاردن سردمداران حکومت های ستمگر پیشین و به عکس ارتباط داشتن با اهل ورع و صداقت و ایمان.

۱۴. تشویق نیکوکاران و سرزنش و کیفر بدکاران.

۱۵. جلب حسن ظن مردم از طریق احسان و نیکی و سبک کردن بار هزینه ها.

۱۶. احترام به آداب و رسوم نیک پیشین.

۱۷. تداوم نشست و مشورت با علما و خردمندان.

۱۸. تقسیم رعایا به گروه های مختلف و

[شماره صفحه واقعی : ۴۲]

ص: ۲۶۸۱

رسیدگی به هر کدام طبق نیازها و موقعیت ها.

۱۹. نهایت تأکید بر رعایت حال قشر محروم.

۲۰. ویژگی های فرماندهان نظامی و افسران لشکر.

۲۱. توجه خاص به سوابق اشخاص و خاندان های خوش نام و صالح.

۲۲. ویژگی های فرماندهان ارشد.

۲۳. تأکید بر اصل عدالت که مایه روشنی چشم زمامداران است.

۲۴. ستایش از کارهای خوب نیکوکاران تا انگیزه ای برای همگان در کار نیک گردد.

۲۵. سنجش ارزش کار هر کس بدون توجه به موقعیت اجتماعی او.

۲۶. مراجعه به کتاب و سنت در حل مشکلات و استنباط احکام.

۲۷. شرایط قضات و صفات لازم در آنها.

۲۸. زیر نظر داشتن احکام قضایی قضات و تأمین کامل هزینه های زندگی آنها برای جلوگیری از ابتلا به رشوه خواری.

۲۹. بیان معیار در انتخاب فرمانداران بلاد و پرداختن حقوق کافی به آنان و گماردن عیون (مأموران اطلاعاتی) بر کارهای آنها.

۳۰. سامان بخشیدن به وضع خراج و مالیات و توجه به عمران و آبادی بیش از توجه به جمع آوری خراج.

۳۱. ویژگی های مربوط به دبیران و مسئولان اسناد و منشیان خاص و تقسیم کار در میان آنها به طور دقیق.

۳۲. رسیدگی کامل به وضع تجار و صنعت گران و آنهایی که برای نقل و انتقال یا تولید نیازمندی های مردم صادقانه خدمت می کنند و نظارت دقیق بر معاملات، نرخ اجناس و مبارزه با احتکار.

۳۳. باز هم تأکید بیشتر به قشر محروم و کم درآمد جامعه، و لزوم رسیدگی مداوم و خبر گرفتن از وضع آنها.

۳۴. لزوم رسیدگی به وضع ایتام و کهن سالان.

۳۵. تعیین وقت مشخصی برای ملاقات عمومی و اجازه دادن تماس مردم به طور مستقیم با زمامدارشان.

۳۶. تعیین وقت خاص دیگری برای کار گزاران جهت حل مشکلات خاص آنها.

۳۷. تنظیم برنامه دقیق برای کارهای مختلف روزها.

۳۸. اهتمام به اقامه

[شماره صفحه واقعی : ۴۳]

ص: ۲۶۸۲

فرائض و اهمیت دادن به نماز جماعت و چگونگی برگزاری آن و تعیین وقت فراغتی برای ارتباط با پروردگار عالم.

۳۹. فاصله نگرفتن از مردم برای مدت طولانی.

۴۰. چگونگی برخورد با همکاران خاص و صاحبان اسرار کشور.

۴۱. رعایت دقیق حقوق همه از افراد نزدیک و دور.

۴۲. اعلام عذر موجه در برابر کمبودها و مشکلات و سوء ظن ها.

۴۳. پذیرش دعوت دشمنان به صلح در عین رعایت هوشیاری در برابر آنان و احترام به قراردادهایی که با آنها برقرار می شود.

۴۴. پرهیز شدید از خونریزی غیر مجاز.

۴۵. پرهیز از هر گونه عجب و خودبینی و خودپسندی.

۴۶. بر حذر بودن از منت گذاشتن بر رعایا.

۴۷. اجتناب از شتاب زدگی و عجله در کارها.

۴۸. پرهیز از رانت خواری و گرفتن حق اختصاصی در مشرکات.

۴۹. توجه به سیره رسول خدا و انبیای الهی در تمام امور مربوط به زمامداری.

۵۰. سرانجام دعا برای خود و مالک و درخواست رحمت و توفیق از پروردگار و سعادت شهادت.

این عهدنامه را از زاویه ای دیگر می توان در ده محور خلاصه کرد: ۱. اهمیت ماموریتی که بر عهده مالک گذارده شده بود. ۲. تذکرات اخلاقی فوق العاده که در روش حکومت بسیار تاثیر گذار است. ۳. تقسیم رعایا و قشرهای مختلف مردم به چندین بخش از نیروهای نظامی گرفته تا ماموران جمع مالیات و کار گزاران حکومت و قضات و تجار و صاحبان صنایع و تعیین وظایف و ویژگی های مربوط به آنها. ۴. اهتمام فوق العاده به طبقات محروم. ۵. لزوم تعیین وقتی برای ملاقات عمومی مردم و به اصطلاح دیدار چهره به چهره با ارباب حاجات.

۶. انتخاب مشاوران قوی و خردمند. ۷. جلوگیری از هرگونه رانت خواری و امتیاز طلبی. ۸. اهتمام به امر صلح آمیخته با هوشیاری در برابر دشمنان و پرهیز از هرگونه

[شماره صفحه واقعی : ۴۴]



خونریزی بی دلیل ۹. اهتمام به امر برگزاری فرایض دینی برای عموم مردم ۱۰. دعا برای موفقیت جهت انجام این مسئولیت ها و کمک طلبیدن از ذات پاک پروردگار.

\*\*\*

## بخش اول

### شرح و تفسیر: نخستین توصیه، تقوا و مبارزه با هوای نفس است

نخستین توصیه، تقوا و مبارزه با هوای نفس است

امام علیه السلام در بخش آغازین این نامه، از نام خداوند رحمان و رحیم کمک می طلبد سپس می فرماید: «این دستوری است که بنده خدا علی امیرمؤمنان به مالک بن حارث اشتر در فرمانی که برای او صادر کرده بیان نموده، در آن هنگام که زمامداری مصر را به او سپرد تا حقوق بیت المال در آن سرزمین را جمع آوری کند و با دشمنان آنجا پیکار نماید، به اصلاح اهل آن همت گمارد و به عمران و آبادی شهرها و روستاهای آن پردازد»؛ (بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ. هَيْدًا مَا أَمَرَ بِهِ عَبْدُ اللَّهِ عَلِيُّ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ، مَالِكِ بْنِ الْحَارِثِ الْأَشْطَرِّ فِي عَهْدِهِ إِلَيْهِ، حِينَ وَلَّاهُ مِصْرَ. جَبَايَه (۱) خَرَاجَهَا، وَ جِهَادَ عَدُوِّهَا، وَ اسْتِضْيَاءَ أَهْلِهَا، وَ عِمَارَةَ بِلَادِهَا).

در این فرمان امام علیه السلام نخست خود را بنده خدا می شمارد. سپس امیرمؤمنان، تا روشن سازد که زمامداری مؤمنان نیز در سایه عبودیت پروردگار است نه برای خود کامگی. آن گاه اهداف چهارگانه ای برای این مأموریت بیان می کند:

نخست به امور اقتصادی و مالی اشاره کرده که از آن تعبیر به خراج شده است.

درست که خراج به معنای مالیات سرزمین هایی است که در جنگ ها به دست مسلمانان فتح می شد؛ ولی در اینجا مفهوم گسترده تری دارد و تمام امور مالی مربوط به دولت اسلامی را فرا می گیرد؛ اعم از خراج و زکات و جزیه و خمس و امثال آن.

سپس به مسأله نیروی نظامی و دفاعی کشور اسلام و آمادگی آنها برای دفع هجمات دشمن اشاره می کند، زیرا تا امر آنها سامان نپذیرد امتیت

[شماره صفحه واقعی: ۴۵]

ص: ۲۶۸۴

آوری کردن گرفته شده است.

در داخل حاصل نمی شود و مردم با فکر آسوده به دنبال کارهای خود نمی روند.

در سومین هدف به اصلاح امور اجتماعی و فرهنگی اشاره می کند از جمله ایجاد انگیزه برای کارهای خیر و از بین بردن سرچشمه های مفسد اخلاقی و برقرار ساختن امتیت شغلی و تأمین حقوق همگان و نظام بخشیدن به امور قضایی، گرچه بعضی چنین تصور کرده اند که جمله «اسْتِصْلَاحِ أَهْلِهَا» تنها به سامان بخشیدن امور مادی مردم اشاره می کند؛ ولی بعید است که نظر امام علیه السلام تنها این باشد، بلکه اصلاح تمام امور معنوی و مادی را دربر می گیرد.

بعضی از تعبیرات امام علیه السلام در همین نامه نشان می دهد که نظر آن حضرت در اینجا گسترده است و همه مسائل اخلاقی را نیز شامل می شود؛ مانند جمله

«ثُمَّ أَسْبَغْ عَلَيْهِمُ الْأَرْزَاقَ فَإِنَّ ذَلِكَ قُوَّةٌ لَهُمْ عَلَى اسْتِصْلَاحِ أَنْفُسِهِمْ وَ غِنًى لَهُمْ عَنِ تَنَاوُلِ مَا تَحْتَ أَيْدِيهِمْ».

در چهارمین هدف، سخن از عمران و آبادی بلاد به میان می آورد که شامل سامان بخشیدن به همه امور کشاورزی، صنعتی و تجارت و بازرگانی می شود.

گرچه در این نامه تنها به مسأله صنعت و تجارت و کسب و کار اشاره شده و سخنی از کشاورزی به میان نیامده است؛ ولی با توجه به اینکه مصر یک کشور کشاورزی بوده و مردم به این امر اهتمام فراوان داشتند گویا امام علیه السلام نیاز به ذکر آن ندیده است و اشاره به کمبودهای صنعتی و تجاری فرموده است و به هنگامی که سخن از گرفتن خراج می کند به مالک دستور می دهد در عین گرفتن خراج، مراقب عمران و آبادی اراضی باشد و از سختگیری هایی که سبب کمبود محصولات کشاورزی می شود پرهیزد.

آن گاه

[شماره صفحه واقعی : ۴۶]

ص: ۲۶۸۵

امام علیه السلام در ادامه این سخن چهار دستور اخلاقی مهم به مالک دارد که در واقع پایه های اصلی معنوی حکومت او را تشکیل می دهد.

نخست می فرماید: «او را به تقوای الهی فرمان می دهد»؛ (أَمْرُهُ بِتَقْوَى اللَّهِ).

خطبه ها و نامه ها و کلمات قصار نهج البلاغه پر است از توصیه به تقوا، همان چیزی که خمیرمایه سعادت انسان در دنیا و آخرت است. تقوا به معنای احساس مسئولیت درونی و پرهیز از هرگونه گناه و امر خلاف و تعدی و اجحاف است و به سخن دیگر، حالت بازدارنده معنوی است که سبب می شود انسان از مسیر حق هرگز منحرف نگردد و البته هر قدر مسئولیت انسان سنگین تر باشد تقوای بیشتری را می طلبد.

در دومین دستور می فرماید: «و او را به ایثار و مقدم داشتن اطاعت خدا و پیروی از آنچه در کتاب او (قرآن مجید) به آن امر فرموده اعم از فرایض (واجبات) و سنن (مستحبات) دستور می دهد، همان دستوراتی که هیچ کس جز با متابعت آنها روی سعادت نمی بیند و جز با انکار و ضایع ساختن آن در مسیر شقاوت و بدبختی واقع نمی شود»؛ (وَ إِثَارٍ طَاعَتِهِ، وَ اتِّبَاعِ مَا أَمَرَ بِهِ فِي كِتَابِهِ: مَنْ فَرَّضَهُ وَ سَنَّه، الَّتِي لَا يَسْعُدُ أَحَدٌ إِلَّا بِاتِّبَاعِهَا، وَ لَا يَشْقَى إِلَّا مَعَ جُحُودِهَا وَ إِضَاعَتِهَا).

«فرایض» و «سنن» را معمولاً به واجبات و مستحبات تفسیر می کنند و گاه گفته می شود: «فرایض» واجباتی است که در کتاب الله آمده و «سنن» احکام و واجباتی که در کلام پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله ذکر شده است. در این صورت جمله «مَا أَمَرَ بِهِ فِي كِتَابِهِ» شامل امر به اطاعت پیغمبر صلی الله علیه و آله در بیان احکام نیز می شود.

در تفسیر این دو واژه این احتمال نیز

[شماره صفحه واقعی : ۴۷]

ص: ۲۶۸۶

هست که «فرایض» اشاره به واجبات پراهمیت و «سنن» اشاره به واجباتی باشد که در درجه پس از آن قرار دارد.

از تعبیر به «وَلَمَّا يَشْقَىٰ إِلَّامَعَ جُحُودِهِمَا» معلوم می شود که راه سعادت دنیا و آخرت منحصر در همین راه است و طرق دیگر سبب گمراهی است. البته این تعبیر ادراکات عقلی و هدایت های آن را نفی نمی کند، زیرا از جمله اموری که در کتاب الله بر آن تاکید شده پیروی از عقل و خرد است که ده ها آیه از قرآن مجید بر آن تأکید کرده است.

در سومین دستور می افزاید: «او را مأمور می کند که (آیین) خدا را با قلب و دست و زبان یاری کند، چرا که خداوند متعال یاری کسی که او را یاری کند و عزت کسی که او را عزیز دارد بر عهده گرفته است»؛ (وَ أَنْ يَنْصُرَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ بَقَلْبِهِ وَ يَدِهِ وَ لِسَانِهِ؛ فَإِنَّهُ، جَلَّ اسْمُهُ، قَدْ تَكْفَّلَ بِنَصْرِ مَنْ نَصَرَهُ، وَ إِعْزَازِ مَنْ أَعَزَّهُ).

تعبیر به یاری کردن خداوند به قلب و ید و لسان به گفته بعضی از شارحان؛ قلب اشاره به اعتقادات، و ید اشاره به جهاد با دشمن، و لسان اشاره به امر به معروف و نهی از منکر است؛ ولی بعضی معتقدند قلب تنها اشاره به اعتقادات نیست، بلکه بیزاری درونی از زشتی ها و عشق و علاقه به اعمال نیک نیز جزء آن است و همچنین ید تنها اشاره به جهاد با دشمن نیست، بلکه امر به معروف و نهی از منکر را در آنجا که احتیاج به اقدامات عملی دارد و طبعاً وظیفه حکومت اسلامی است، نیز شامل می شود و لسان هرگونه آموزش و تعلیم و تربیت صحیح اضافه بر امر به معروف و نهی از منکر را فرا

[شماره صفحه واقعی : ۴۸]

ص: ۲۶۸۷

تعبیر به «قَدْ تَكْفَلُ بِنَصِيرٍ مَنْ نَصَرَهُ» اشاره به آیات شریفه ای از قرآن است که ناظر به این معناست از جمله در سوره محمد آیه ۷: «إِنْ تَنْصُرُوا اللَّهَ يَنْصُرْكُمْ وَيُثَبِّتْ أَقْدَامَكُمْ».

در چهارمین دستور می فرماید: «و (نیز) به او فرمان می دهد که هوای نفس خویش را در برابر شهوات بشکند و به هنگام سرکشی نفس، آن را باز دارد، زیرا نفس همواره انسان را به بدی ها امر می کند مگر آنچه را خداوند رحم کند»؛ (وَ أَمْرُهُ أَنْ يَكْسِرَ نَفْسَهُ مِنَ الشَّهَوَاتِ، وَيَزَعَهَا (۱) عِنْدَ الْجَمَحَاتِ (۲)، فَإِنَّ النَّفْسَ أَمَّارَةٌ بِالشُّوْءِ، إِلَّا مَا رَحِمَ اللَّهُ).

به راستی این چهار دستور اخلاقی برنامه کامل سعادت برای همه انسان هاست. اگر روح تقوا و حالت باز دارندگی نفس در انسان زنده شود و به دنبال آن انسان راه اطاعت الهی و پیروی از دستورات کتاب و سنت را پیش گیرد و به مبارزه با مفسد و زشتی ها و توطئه های دشمنان با قلب و دست و زبان برخیزد و بت هوای نفس را بشکند، چنین انسانی، انسانی کامل است و در واقع مخاطب به خطاب «يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ» (۳) خواهد بود.

جمله «إِنَّ النَّفْسَ أَمَّارَةٌ بِالشُّوْءِ» اقتباس از آیه شریفه «وَ مَا أُبْرِيءُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالشُّوْءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي» (۴) است. (خواه این جمله از زبان یوسف باشد یا از زبان همسر عزیز مصر در هر صورت قرآن بر آن صحه نهاده است).

گرچه بسیاری از پرهیزگاران از وسوسه های شیطان می ترسند؛ ولی هوای نفس و وسوسه های شهوانی از آن بسیار خطرناک تر است و شاید به همین دلیل امام علیه السلام مالک اشتر را بیشتر به این مسأله توجه می دهد.

درست است که مؤمنان والا مقام و اولیای الهی از مرحله نفس

[شماره صفحه واقعی : ۴۹]

ص: ۲۶۸۸

۱- «یزع» از ریشه «وزع» بر وزن «وضع» به معنای باز داشتن و خویشتن داری کردن و گاه به معنای جمع کردن نفرات، گرد هم به کار رفته، به مناسبت اینکه آنها را از پراکندگی باز می دارند.

۲- «الجمحات» جمع «جمحه» بر وزن «صدقه» به معنای حوادث یا عوامل سرکش است.

۳- فجر، آیه ۲۷.

۴- یوسف، آیه ۵۳

آماره به نفس لوّامه و از آنجا به نفس مطمئنه می رسند؛ ولی این بدان معنا نیست که نفس اماره مرده باشد و نباید به خطرات او اندیشید.

## نکته ها

### ۱- خطرات نفس اماره

می دانیم بزرگان علما و مفسران با الهام از آیات قرآن مراحل سه گانه ای برای نفس قائل شده اند: نفس اماره، نفس لوّامه و نفس مطمئنه.

نفس اماره را اشاره به هوا و هوس های سرکش می دانند که پیوسته انسان را به بدی ها امر می کند و نفس لوّامه را به حالت ندامت حاصل از گناه بر اثر پرورش روح تقوا اشاره می دانند و نفس مطمئنه به مرحله تکامل روح انسان گفته می شود که به مرحله ای می رسد که هوا و هوس های نفسانی به طور کامل تحت کنترل قرار می گیرند و سرکشی آنها ناممکن می شود.

امام زین العابدین علی بن الحسین علیه السلام در مناجات دوم از مناجات های پانزده گانه معروف، نفس اماره را به روشنی ترسیم کرده و از آن (به عنوان سرمشق دادن به عموم مردم) به پیشگاه خدا این گونه شکایت می کند:

«إِلَهِي إِلَيْكَ أَشْكُو نَفْسًا بِالسُّوءِ أَمَّارَةً وَإِلَى الْخَطِيئَةِ مُبَادِرَةً وَبِمَعَاصِيكَ مُوَلَّعَةً وَبِسَخَطِكَ مُتَعَرِّضَةً تَسْلُكُ بِي مَسَالِكَ الْمَهَالِكِ وَتَجْعَلُنِي عِنْدَكَ أَهْوَنَ هَالِكِكِ كَثِيرَةَ الْعِلْمِ طَوِيلَةَ الْأَمَلِ إِنْ مَسَّهَا الشَّرُّ تَجَزَّعُ وَإِنْ مَسَّهَا الْخَيْرُ تَمْنَعُ مَيَّالَةً إِلَى اللَّعِبِ وَاللَّهُوِ مَمْلُوءَةً بِالْغَفْلَةِ وَالسَّهْوِ تُسْرِعُ بِي إِلَى الْخَوْبَةِ وَتُسَوِّفُنِي بِالتَّوْبَةِ؛ خدایا من به سوی تو شکایت می کنم از نفسی که مرا همواره به بدی وای می دارد و به سوی گناه با سرعت می فرستد و به نافرمانی های حریص است و به موجبات خشم دست می آید، مرا به راه هایی که منجر به هلاکت می شود می کشاند و به صورت پست ترین هلاک شدگان در می آورد. بیماری هایش بسیار و آرزوهایش دراز است. اگر ناراحتی به او رسد

[شماره صفحه واقعی : ۵۰]

بی تاب می شود (و فریاد می کشد) و اگر خیری نصیصش گردد بخل می ورزد. به بازی ها و سرگرمی های بیهوده بسیار تمایل دارد و مملو از غفلت و سهواست. مرا به سرعت به سوی گناه می برد و نسبت به توبه امروز و فردا می کند».

آری این است چهره اصلی نفس اماره.

از روایات به خوبی استفاده می شود که نفس اماره گناه را در نزد انسان زیبا جلوه می دهد و خوبی ها را زشت می نمایاند. هنگامی که انسان مرتکب آن شد و به عواقب آن گرفتار گشت، آن گاه پرده ها کنار می رود و راه بازگشتی هم باقی نمی ماند.

امام امیرمؤمنان (طبق نقل غررالحکم) در کلام کوتاهی می فرماید:

«النَّفْسُ الْأَمَارَةُ الْمُسَوَّلَةُ تَمَلَّقُ تَمَلَّقُ الْمُنَافِقِ وَ تَتَصَيَّبُ بِشَيْمِهِ الصِّدِّيقِ الْمُوَافِقِ حَتَّى إِذَا خَدَعَتْ وَ تَمَكَّنَتْ تَسْلُطُ تَسْلُطُ الْعَدُوَّ وَ تَحْكُمُ تَحْكُمُ الْعُتُوَّ فَأُورِدَتْ مَوَارِدَ السُّوءِ؛ نفس اماره فریبکار همچون منافقان به انسان تملق می گوید و در چهره دوست موافقی بروز می کند تا زمانی که انسان را فریب دهد و بر او همچون دشمن خطرناکی مسلط گردد و بر او حاکم شود و او را به انواع گناهان بکشاند».(۱)

به همین دلیل دستور داده اند کاملاً مراقب نفس خویش باشید مبادا گرفتار فریبکاری های این فریبکار خطرناک شوید. امیرمؤمنان علی علیه السلام در سخن دیگری مطابق نقل غررالحکم می فرماید:

«إِنَّ هَذِهِ النَّفْسَ لِأَمَارَةٍ بِالسُّوءِ فَمَنْ أَهْمَلَهَا جَمَحَتْ بِهِ إِلَى الْمَآْئِمِ؛ این نفس پیوسته انسان را به بدی ها دعوت می کند کسی که آن را نادیده بگیرد او را به انواع گناهان می کشاند».(۲)

نفس اماره در واقع مهم ترین ابزار شیطان است و اگر انسان از شر آن رهایی یابد از شر شیطان هم رهایی خواهد یافت.

## ۲- اهمیت کشور مصر

مصر یکی از قدیمی ترین کانون های تمدن بشری است و

[شماره صفحه واقعی : ۵۱]

ص: ۲۶۹۰

۱- غررالحکم، ح ۴۶۸۳.

۲- غررالحکم، ح ۴۷۷۹.



جزء گهواره های تمدن محسوب می شود. آثار تاریخی مهمی که در آن سرزمین قرار دارد و حتی با وسایل امروز ایجاد آنها بسیار مشکل می نماید، گویای این حقیقت است که سرزمین مصر از قدیم الایام جزو پیشرفته ترین کشورهای جهان بوده است.

اسناد و مدارک تاریخی نشان می دهد مصر حتی ده قرن پیش از میلاد مسیح، کشوری بالنده و پیشرفته بوده است؛ مدارس بزرگ، کتابخانه ها و مراکز تحقیقاتی در مصر وجود داشته و تمدن مصر و یونان در قدیم به هم گره خورده و دانش های این دو سرزمین با یکدیگر مبادله شده است.

از نعمت های بزرگی که خداوند به این کشور باستانی داده رود عظیم نیل است که آن را کشوری آباد و پر بار ساخته که اگر این رود عظیم را از آن کشور بگیرند بخش های عظیمی از آن به صورت بیابانی لم یزرع در خواهد آمد.

این کشور در سال بیستم هجرت در عصر خلیفه دوم به تصرف مسلمانان در آمد و از شگفتی های تاریخ اینکه عمر مانع از دخول لشکر اسلام به مصر بود؛ ولی عمرو بن عاص لشکری فراهم کرد و خودسرانه به سوی مصر حرکت نمود.

این خبر به عمر رسید. او از این می ترسید که اگر لشکر اسلام وارد شود رومیان و مصریان دست به دست هم دهند و آنها را در هم بکوبند، لذا نامه ای نوشته و به وسیله «عقبه بن عامر» به سوی او فرستاد. عقبه هنگامی به عمرو بن عاص رسید که وی نزدیک مصر بود. او وقت ملاقات به عقبه نداد و نامه را دریافت نکرد تا وارد یکی از شهرهای ساحلی مصر شد. آن گاه به عقبه گفت: نامه را بیاور. او نامه را به دست عمرو داد. عمر نوشته بود اگر داخل مصر

[شماره صفحه واقعی : ۵۲]

ص : ۲۶۹۱

نشده ای فوراً برگردد. عمرو به سربازانش گفت: آیا اینجا که ما هستیم مصر است یا بیرون مصر؟ گفتند: داخل مصر شده ایم. گفت: دستور خلیفه این بوده است که اگر داخل مصر نشده ایم برگردیم، بنابراین این شرط حاصل نشده است و باید به پیشروی ادامه دهیم؛ ولی عمرو عاص در فتح مصر با مشکل روبه رو شد و از ترس شکست نامه ای برای عمر نوشت و تقاضای کمک کرد. خلیفه دوم چند نفر از مردان دلاور اسلام را با دوازده هزار نفر به یاری او فرستاد سرانجام مصر فتح شد و مصریان با اشتیاق اسلام را پذیرفتند و بسیاری از علمای اسلام در فنون مختلف پرورش یافته این سرزمین بوده اند و مدارس اسلامی یکی پس از دیگری باشکوه تمام در این کشور سر برافراشتند.

از امتیازات مصر این است که محبان اهل بیت و عاشقان مکتب علوی در آنجا فراوانند و حتی اهل سنت مصر به آنها عشق می ورزند و زیارت «رأس الحسین» و بارگاه و مدفن منسوب به حضرت زینب در آنجا زیارتگاه عمومی مردم آن سرزمین است.

اگر دست سیاست بگذارد آنها می توانند وسیله خوبی برای ایجاد وحدت مذاهب اسلامی باشند؛ فتوای معروف «شیخ شلتوت» که پیروی از فقه امامیه را هم ردیف پیروی از مذاهب چهارگانه اهل سنت قرار داده گواه بر این مدعاست.

به هر حال به سبب اهمیتی که این سرزمین داشت، امیرالمؤمنین علی علیه السلام قوی ترین و آگاه ترین یاران خود را که مالک اشتر بود برای زمامداری آنجا برگزید و عهدنامه مورد بحث را که شامل دقیق ترین دستورات کشورداری است نوشت و در اختیار او قرار داد.

\*\*\*

## بخش دوم

### شرح و تفسیر: حقوق همه شهروندان را محترم بشمار

حقوق همه شهروندان را محترم بشمار

امام علیه السلام به دنبال وصایای پر معنا و جامعی

[شماره صفحه واقعی: ۵۳]

ص: ۲۶۹۲

که به طور کلی در بخش نخستین این عهدنامه بیان فرمود، روی سخن را به مالک کرده و انگشت روی نقاط خاص می گذارد. نخست می فرماید: «ای مالک! بدان من تو را به سوی بلادی فرستادم که پیش از تو دولت های عادل و ستمگری بر آن حکومت داشتند و مردم به کارهای تو همان گونه نظر می کنند که تو در امور زمامداران پیش از خود نظر می کردی و همان را درباره تو خواهند گفت که تو درباره آنها می گفتی»؛ (ثُمَّ اعْلَمَ يَا مَالِكُ، أَنِّي قَدْ وَجَّهْتُكَ إِلَى بِلَادٍ قَدْ جَرَتْ عَلَيْهَا دَوْلٌ قَبْلَكَ، مِنْ عَدْلِ وَجَوْرِ، وَأَنَّ النَّاسَ يَنْظُرُونَ مِنْ أُمُورِكَ فِي مِثْلِ مَا كُنْتَ تَنْظُرُ فِيهِ مِنْ أُمُورِ الْوُلَاهِ قَبْلَكَ، وَ يَقُولُونَ فِيكَ مَا كُنْتَ تَقُولُ فِيهِمْ).

سپس می افزاید: «و (بدان) افراد صالح را به آنچه خداوند بر زبان بندگانش جاری می سازد می توان شناخت»؛ (وَ إِنَّمَا يُسْتَدَلُّ عَلَى الصَّالِحِينَ بِمَا يُجْرِي اللَّهُ لَهُمْ عَلَى أَلْسِنِ عِبَادِهِ).

امام علیه السلام در این بخش از سخنان خود از باب مقدمه به وضع کشور مصر- که به یقین منحصر به آن کشور نیست- اشاره می کند که پیش از تو حکومت های عدل و جوری داشت؛ حکومت عدل؛ مانند حکومت دوران حضرت یوسف بر مصر بود و حکومت جور حکومت بسیاری از فراعنه از جمله فرعون معاصر حضرت موسی بن عمران بود.

سپس به این مطلب مهم اشاره می فرماید: که معیار سنجش حکومت ها از نظر عدل و جور، افکار عمومی توده مردم است، همان چیزی که امروز در تمام دنیا از آن سخن گفته می شود، هرچند در عمل غالباً به فراموشی سپرده خواهد شد ولی در آن روز که امام علیه السلام این سخن را بیان فرمود کمتر کسی اعتقاد به چنین سخنی داشت و

[شماره صفحه واقعی : ۵۴]

ص: ۲۶۹۳

تصور مردم بر این بود که حکومت بدون استبداد امکان پذیر نیست و استبداد همواره آمیخته با ظلم و ستم است.

در بعضی از تعبیرات دانشمندان آمده است: «أَلْسِنَةُ الْخَلْقِ أَقْلَامُ الْحَقِّ» یا «أَلْسِنَةُ الرَّعِيَّةِ أَقْلَامُ الْحَقِّ إِلَى الْمُلُوكِ» که مفهوم هر دو یکی است و آن اینکه زبان توده های مردم قلم حق است که نامه های خود را با آن برای زمامداران می نویسد یا خداوند بدین وسیله با آنها مکاتبه می کند و در هر حال هدف این است که قضاوت عمومی و هوش جمعی معیار بسیار خوبی برای سنجش ارزش حکومت هاست.

البته گاه می شود که حکومت ها از طریق تبلیغات دروغین و ریاکاری افکار مردم را می دزدند یا آنها را شستشوی مغزی می دهند. در این گونه موارد قضاوت عمومی بیمار می شود و اثر مطلوب خود را از دست می دهد.

به هر حال شایسته است زمامداران کنونی مسلمانان جمله «إِنَّمَا يُسْتَدَلُّ عَلَى الصَّالِحِينَ بِمَا يُجْرِي اللَّهُ لَهُمْ عَلَى السُّنَنِ عِبَادَةٍ» را با آب زر بنویسند و در برابر دیدگان خود نصب کنند و همه روزه آن را بخوانند و به دل بسپارند و برای رسیدن به این مطلب باید متملقان را از اطراف خود دور سازند و تنها به گواهی اطرافیان قناعت نکنند، بلکه از طریق تماس مستقیم با مردم قضاوت افکار عمومی را دریابند.

در تواریخ آمده است بعضی از زمامداران پیشین که مایل بودند عدالت را اجرا کنند، گاه شبانه لباس مبدل می پوشیدند و تنها در محلات مختلف شهر مخصوصاً مناطق محروم گردش می کردند و اوضاع را دقیقاً با حذف تماس واسطه ها بررسی می نمودند.

آن گاه امام علیه السلام در این بخش از عهدنامه، شش دستور مهم به مالک می دهد:

در آغاز می فرماید: «بنابراین باید

[شماره صفحه واقعی : ۵۵]

ص: ۲۶۹۴

محبوب ترین ذخایر نزد تو ذخیره عمل صالح باشد؛ (فَلْيَكُنْ أَحَبَّ الذَّخَائِرِ إِلَيْكَ ذَخِيرَةُ الْعَمَلِ الصَّالِحِ).

قرآن مجید می فرماید: «فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا»؛ پس هر که به لقای پروردگارش امید دارد، باید کاری شایسته انجام دهد. (۱)

در جای دیگر می فرماید: «إِلَيْهِ يَصِيءُ عَدُوُّ الْكَلِيمِ الطَّيِّبِ وَ الْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ»؛ سخنان پاکیزه به سوی او صعود می کند و عمل صالح را بالا می برد (و قبول می کند و پاداش شایسته می دهد). (۲)

به تفسیر دیگر عمل صالح سخنان پاکیزه را بالا می برد و اعتقادات را راسخ می سازد. در سوره عصر می خوانیم: «إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ\* إِلَّا- الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَ تَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَ تَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ»؛ که انسان ها همه در زیانند؛ مگر کسانی که ایمان آورده و اعمال صالح انجام داده اند، و یکدیگر را به (ادای) حق سفارش کرده و یکدیگر را به استقامت و شکیبایی توصیه نموده اند. (۳)

در دومین و سومین دستور می فرماید: «زمام هوا و هوس خود را در دست گیر و نسبت به آنچه بر تو حلال نیست بخیل باش، زیرا بخل به خویشتن، راه انصاف را در آنچه محبوب و مکروه است به تو نشان می دهد»؛ (فَأَمَّا كَ هَوَاكُ، وَ شُحِّ (۴) بِنَفْسِكَ عَمَّا لَا يَحِلُّ لَكَ، فَإِنَّ الشُّحَّ بِالنَّفْسِ الْإِنصَافُ مِنْهَا فِيمَا أَحَبَّتْ أَوْ كَرِهَتْ).

مالکیت هوای نفس که امام علیه السلام بر آن تأکید فرموده، آن است که به هنگام هیجان شهوات، انسان بتواند خود را کنترل کند و به عکس اگر هوای نفس، مالک فکر و عقل و نیروی انسان شود او را به هر پرتگاهی می کشاند.

در حدیثی از امام صادق علیه السلام می خوانیم

«اِخْذَرُوا أَهْوَاءَ كُمْ كَمَا تَخْذَرُونَ أَعْدَاءَ كُمْ فَلَيْسَ شَيْءٌ أَعْدَى لِلرِّجَالِ مِنْ اتِّبَاعِ أَهْوَائِهِمْ وَ حَصَائِدِ أَلْسِنَتِهِمْ؛ از هوای نفس بترسید همان گونه که

[شماره صفحه واقعی : ۵۶]

ص: ۲۶۹۵

۱- کهف، آیه ۱۱۰.

۲- فاطر، آیه ۱۰.

۳- عصر، آیه ۳ و ۴

۴- «شح» در اصل به معنای بخل توأم با حرص است که به صورت عادت درآید و این هر دو از رذایل مهم اخلاقی است بعضی از مفسران قرآن گفته اند «ش» از بخل شدیدتر است. استفاده از این واژه در کلام امام علی اشاره به این است که شدیداً از آنچه بر تو حرام است بپرهیز و خویشتن را از آن باز دار همچون بخیلی که مردم را از اموال و ثروت خود باز می



از دشمنان بیم دارید، چرا که چیزی دشمن تر از پیروی هوای نفس و آنچه «بی حساب» بر زبان انسان جاری می شود نیست» (۱).

در حدیث دیگری در غررالحکم از امام امیرالمؤمنین علی علیه السلام آمده است:

«أَفْلِكُوا أَنْفُسَكُمْ بِدَوَامِ جِهَادِهَا؛ از طریق جهاد مداوم در برابر خواسته های نفس مالک نفس خویش شوید» (۲).

بخل به خویشتن در برابر آنچه حرام است مفهومی جز این ندارد که انسان همچون بخیل که حاضر نیست درهم و دیناری از اموال خود را به کسی بدهد در برابر محرمات ایستادگی کند. نتیجه این کار آن است که راه انصاف را در همه حال می پوید؛ خواه در اموری که مورد علاقه اوست یا اموری که مورد علاقه او نیست.

سپس امام علیه السلام در چهارمین دستور به مسأله بسیار مهمی اشاره می کند که از سماحت و عظمت قوانین اسلامی پرده برمی دارد و چیزی را که در آن روز در دنیا مطرح نبود عنوان می کند و می فرماید: «و قلب خویش را کانون رحمت و محبت و لطف به رعیت قرار ده»؛ (وَ أَشْعِرْ قَلْبَكَ الرَّحْمَةَ لِلرَّعِيَّةِ وَ الْمَحَبَّةَ لَهُمْ وَ اللَّطْفَ بِهِمْ).

می دانیم «اشعر» از ریشه «شعار» است و شعار در اصل به لباس زیرین انسان گفته می شود که با تن او مستقیماً در تماس است. انتخاب این تعبیر از سوی امام علیه السلام اشاره به این است که باید قلب تو مستقیماً با رحمت و محبت و لطف نسبت به رعایا در تماس باشد.

ممکن است تفاوت رحمت و محبت و لطف در این باشد که رحمت مرتبه نخستین دوستی و خوش رفتاری است و محبت درجه بالاتر و لطف آخرین درجه است. نیز شاید تفاوت این مراتب نسبت به موقعیت رعایا باشد؛ بعضی استحقاق رحمت دارند و بعضی که سودمندتر

[شماره صفحه واقعی : ۵۷]

ص: ۲۶۹۶

---

۱- اصول کافی، ج ۲، ص ۳۳۵، ح ۱.

۲- غررالحکم، ح ۴۸۹۸

و مفیدترند شایسته محبت و آنهایی که خدمت و تلاششان از همه بیشتر است سزاوار لطف اند.

در روایتی از پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله می خوانیم:

«لَا تَضِلُّحُ الْإِمَامَةُ إِلَّا لِرَجُلٍ فِيهِ ثَلَاثُ خِصَالٍ؛ پیشوایی و زمامداری شایسته کسی است که این سه صفت را داشته باشد». نخستین صفت ورع و تقوایی است که مانع گناه شود و دومین صفت حلم و بردباری که مانع غضب گردد سپس حضرت سومین صفت را چنین بیان می کند:

«وَحُسَيْنُ الْوَلِيَّاهِ عَلَى مَن يَلِي حَيْثِي يَكُونُ لَهُمْ كَالْوَالِدِ الرَّحِيمِ؛ چنان نسبت به رعایا نیکی کند که همچون پدری مهربان باشد». (۱)

در ششمین دستور که در واقع تأکیدی است بر آنچه در دستور چهارم بیان شد می فرماید: «و در مورد آنان همچون درنده ای مباش که خوردنشان را غنیمت شماری، زیرا آنها دو گروهند یا برادر دینی تواند و یا انسان هایی که در آفرینش شبیه تو هستند (در هر حال باید حقوق آنها را محترم بشماری)؛ (و لَا تَكُونَنَّ عَلَيْهِمْ سَبْعًا ضَارِيًا) (۲) تَعْتَنِمُ أَكْلَهُمْ، فَإِنَّهُمْ صِنْفَانِ: إِمَّا أَخٌ لَكَ فِي الدِّينِ، وَإِمَّا نَظِيرٌ لَكَ فِي الْخَلْقِ».

بی شک پایه حکومت صحیح، مقتدر و عادلانه، بر قلوب و دل های مردم است نه بر شمشیرها و نیزه ها. آنها که بر دل ها حکومت دارند کشورشان امن و امان است و آنها که بر شمشیر تکیه می کنند دائما در خطرند.

امام علیه السلام برای اینکه مالک را به حکومت بر دل ها تشویق کند دستور رحمت و محبت و لطف را درباره رعایا صادر می کند. سپس به بیان نقطه مقابل آن می پردازد و آن اینکه حاکم همچون حیوان درنده ای باشد که خوردن حق رعایا را غنیمت بشمارد آن گاه بهترین دلیل را برای دستور خود بر می گزیند و آن

[شماره صفحه واقعی : ۵۸]

ص: ۲۶۹۷

۱- کافی، ج ۱، ص ۴۰۷، ح ۸

۲- «ضاریا» به معنای درنده است از ریشه «ضرو» بر وزن «ضرب» در اصل به معنای حمله شدید به کسی با چیزی است، از این رو در حمله گوسفندان به زراعت نیز به کار میرود.



اینکه رعایا در حکومت اسلامی از دو حالت خارج نیستند: اکثریت مسلمانند و می دانیم اسلام هر مسلمانی را برادر مسلمان می داند و یا اقلیتی هستند که با مسلمین زندگی مسالمت آمیز دارند و آنها انسانند و انسان نسبت به انسان باید نهایت محبت را داشته باشد. این گفتار در واقع خط بطلانی است بر تبلیغات مسموم دشمنان اسلام که می گویند: مسلمانان حق حیات برای غیر خود قائل نیستند و معتقدند همه را باید از دم شمشیر گذرانند و یا اینکه اسلام اصرار دارد دیگران را به اجبار وارد این دین کند. آری این گفتار نشان می دهد تمام انسان ها و پیروان همه مذاهب می توانند با مسلمانان زندگی مسالمت آمیز داشته باشند و در داخل کشورهای اسلامی در سایه قوانین اسلام، جان و مال و ناموس و آبرویشان محفوظ باشد. بر خلاف آنچه در دنیای امروز دیده می شود که حتی اختلاف رنگ پوست در داخل کشور ظاهراً پیشرفته ای مانند آمریکا مایه تبعیض های وحشتناکی است و بر خلاف نمایش های سیاسی در این زمینه سفیدپوستان آنجا غالباً از سیاه پوستان متنفرند، مراکز اجتماعی آنها از هم جداست و در بسیاری از مسائل اجتماعی حاضر به همکاری با یکدیگر نیستند.

آن گاه امام علیه السلام در پنجمین دستور که از مهم ترین دستورات مدیریت و مردم داری است، می فرماید: «(و بدان) از مردم لغزش ها و خطاها سر می زند و مشکلاتی به آنها دست می دهد (که آنها را از انجام وظیفه باز می دارد) و به دست آنان از روی عمد یا خطا، کارهای (خلافی) ظاهر می شود (در این گونه موارد) از عفو و گذشت خود آن قدر به آنها عطا کن که دوست داری و خوشنود می شوی خداوند از عفو تو عطا کند»؛ (يَفْرُطُ (۱) مِنْهُمْ الزَّلُّ (۲)، وَ تَعْرِضُ لَهُمْ

[شماره صفحه واقعی : ۵۹]

ص: ۲۶۹۸

- 
- ۱- «يفرط» از ریشه «فرط» بر وزن «شرط» به معنای عجله و شتاب کردن در انجام کاری است. این واژه در مورد کسی که برای انجام کاری سبقت می گیرد نیز به کار می رود.
  - ۲- «زلل» و «زله» بر وزن «غله» به معنای خطا و لغزش است.

الْعَلَلُ، وَ يُؤْتَى عَلَى أَيْدِيهِمْ فِي الْعَمْدِ وَالْخَطَا، فَأَعْطَاهُمْ مِنْ عَفْوِكَ وَ صَيَّفَحَكَ مِثْلَ الَّذِي تُحِبُّ وَ تَرْضَى أَنْ يُعْطِيكَ اللَّهُ مِنْ عَفْوِهِ وَ صَفْحِهِ).

بدیهی است هیچ انسانی (جز معصومان علیهم السلام) نیست که خطایی از او سر نزنند. کوچک و بزرگ، دانشمند و جاهل هر یک به تناسب حال خود گرفتار لغزش هایی می شوند و هیچ کس نمی تواند دعوی بی گناهی کند حتی در حالات بعضی از انبیای الهی گاهی ترک اولی دیده می شود که اگر چه گناه نیست اما شایسته مقام آنها نیز نیست و به گفته شاعر:

آنجا که برق عصیان بر آدم صفی زد ما را چگونه زبید دعوی بی گناهی؟!

همچنین گاه انسان بر اثر ناراحتی هایی جسمانی و روحانی، شکست در زندگی، از دست رفتن عزیزان و امثال اینها حالت عادی خود را از دست می دهد و در این حال گرفتار لغزش هایی می شود.

امام علیه السلام به مالک اشتر که می خواهد بر گروهی عظیم از مردم یعنی ساکنان مصر حکومت کند عفو از خطاها را (تا آنجا که میسر است و راه دارد) دستور می دهد و برای اینکه انگیزه این کار در وجود او تقویت شود وی را به خطاهایش در پیشگاه پروردگار توجه داده، می فرماید: آیا مایل نیستی خدا از خطاهای تو بگذرد، پس تو هم از خطاهای رعایای خود بگذر و بر آنان سخت نگیر. البته تا جایی که عفو و بخشش موجب بی نظمی و تزییع حقوق مظلومان نگردد.

هنگامی که داستان افک به وسیله منافقان در میان مسلمانان منتشر شد و گروهی از آنان همسر پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله را متهم به انحراف از جاّه عفت کردند، عده ای از مؤمنان نیز آگاهانه یا ناآگاهانه

[شماره صفحه واقعی : ۶۰]

ص: ۲۶۹۹

آیاتی از قرآن نازل شد و شدیداً با این کار برخورد کرد، آن چنان که بعضی از مسلمانان تصمیم گرفتند رابطه خود را با شایعه پراکنان به طور کلی قطع کنند و آنها را از کمک های مادی خود محروم سازند. آیه نازل شد: «وَلَا يَأْتَلِ أُولُوا الْفَضْلِ مِنْكُمْ وَالسَّعَةِ أَنْ يُؤْتُوا أُولَى الْقُرْبَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلْيَعْفُوا وَلْيَصْفَحُوا أَلَا تُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ»؛ آنها که از میان شما دارای برتری (مالی) و وسعت زندگی هستند نباید سوگند یاد کنند که از انفاق کردن به نزدیکان و مستمندان و مهاجران در راه خدا (که گرفتار محرومیت هستند) دریغ نمایند، آنها باید عفو کنند و چشم ببوشند، آیا دوست ندارید خداوند شما را بیامرزد؟ و خداوند آمرزنده و مهربان است (شما هم بخشنده و مهربان باشید). (۱)

فرق میان عفو و صفح، این است که عفو کردن به معنای صرف نظر نمودن از کیفر خطاست؛ ولی صفح (در این گونه موارد) آن است که به کلی خطا را از ذهن خود بشوید و به فراموشی بسپارد.

جمله «يُؤْتِي عَلَىٰ أَيْدِيهِمْ» به این معنا نیست که باید دست خطاکاران را گرفت و هدایت کرد، آن گونه که بعضی از شارحان گفته اند، بلکه به این معناست که کارهای خطا بر دست آنها جاری می شود.

آن گاه برای توضیح و تأکید بیشتر می فرماید: «زیرا تو فوق آنها هستی و پیشوایت فوق توست و خداوند فوق کسی است که تو را زمامدار آنها قرار داده و تدبیر امور آنها را از تو خواسته و به وسیله آنان تو را آزمایش می کند؛ (فَإِنَّكَ فَوْقَهُمْ، وَوَالِي الْأَمْرِ عَلَيْكَ فَوْقَكَ، وَ»

[شماره صفحه واقعی : ۶۱]

ص: ۲۷۰۰

اللَّهُ فَوْقَ مَنْ وَّلَاكَ! وَقَدْ اسْتَكْفَاكَ أَمْرَهُمْ، وَابْتَلَاكَ بِهِمْ).

امام علیه السلام این نکته را یادآور می شود که هر کس بر گروهی حکومت می کند در حدّ خود تحت حکومت دیگری قرار دارد؛ اگر تو بر مصر حکومت خواهی کرد توجه داشته باش من هم حاکم بر تو و مراقب اعمال هستم و اگر من بر تو حکومت می کنم باید مراقب باشم که خداوند حاکم بر ماست و به یقین توجه به این امر سبب می شود که انسان تا می تواند از عفو و گذشت و محبت بهره گیرد تا بتواند در انتظار عفو حاکم بر خود و بالاتر از آن در انتظار عفو الهی باشد.

\*\*\*

### بخش سوم

#### شرح و تفسیر: هرگز مغرور مباش!

هرگز مغرور مباش!

امام علیه السلام در این بخش از عهدنامه به هفت توصیه مهم دیگر می پردازد.

نخست می فرماید: «هرگز خود را در مقام نبرد با خدا قرار نده، زیرا تاب کیفر او را نداری و از عفو و رحمت او بی نیاز نیستی»؛  
(وَلَا تَنْصِبَنَّ نَفْسَكَ، لِحَرْبِ اللَّهِ فَإِنَّهُ لَا يَدُ لَكَ بِنِقْمَتِهِ، وَ لَا غِنَى بِكَ عَنْ عَفْوِهِ وَ رَحْمَتِهِ).

منظور از جنگ با خدا-آن گونه که بسیاری از شارحان نهج البلاغه استنباط کرده اند-همان ظلم و ستم بر بندگانش و تزییع حقوق آنهاست نه هرگونه معصیت و گناه. درست است که همه گناهان زشت و ناپسندند؛ ولی تعبیر به «حرب الله» چیزی بیشتر از آن را می طلبد.

شاهد این سخن حدیثی است که امام صادق علیه السلام از پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل می کند که فرمود:

«لَقَدْ أَسِيرَ رَبِّي بِي فَأَوْحَى إِلَيَّ مِنْ وَرَاءِ الْحِجَابِ مَا أَوْحَى وَ شَافَهَنِي إِلَيَّ أَنْ قَالَ لِي يَا مُحَمَّدُ مَنْ أَدَّلَ لِي وَلِيًّا فَقَدْ أَرَصِدَنِي بِالْمَحَارَبَةِ

[شماره صفحه واقعی: ۶۲]

ص: ۲۷۰۱

وَمَنْ حَارَبْتَنِي حَارَبْتَنِي؛ هنگامی که پروردگارم مرا به معراج برد از پشت حجاب های (معنوی) به من آنچه را که می بایست وحی کرد و در حضور نیز (آنچه باید بگوید) فرمود(۱) تا آنجا که به من گفت: ای محمد کسی که ولی مرا خوار و ذلیل دارد در مقام جنگ با من بر آمده است و کسی که با من به محاربه برخیزد با او محاربه می کنم (و او را در هم می شکنم)»(۲)

امام علیه السلام دلیل عدم جنگ با خدا را در این عبارت دو چیز گرفته است یکی نیاز به عفو و رحمت خدا و دیگری پرهیز از عقوبت و عذاب الهی.

در دومین و سومین توصیه می فرماید: «و هرگز از عفو و بخششی که نموده ای پشیمان نباش و از کیفری که داده ای به خود مبال و شادی نکن»؛ (وَلَا تَنْدَمَنَّ عَلَى عَفْوٍ، وَلَا تَبْجَحَنَّ (۳) بِعُقُوبَةٍ).

این سخن اشاره به این است که تا می توانی جانب عفو را بگیر و کمتر مجازات کن، زیرا اگر اثر کیفر در کوتاه مدت باشد اثر عفو در دراز مدت خواهد بود.

البته این حکمی است که در مورد غالب مردم صادق است؛ ولی در برابر اقلیتی که عفو در آنها نتیجه معکوس دارد و بر ترس و ضعف عفو کننده حمل می شود، باید شدت عمل به خرج داد.

در چهارمین توصیه می افزاید: «هرگز به هنگامی که خشمگین می شوی و راه چاره ای برای آن می یابی به انجام اقدام خشن شتاب مکن (و تصمیم ناگهانی مگیر)»؛ (وَلَا تُسْرِعَنَّ إِلَى بَادِرِهِ (۴) وَحَدَّتْ مِنْهَا مَنُذُوحَهُ (۵)). به یقین هنگامی که انسان از خشم برافروخته می شود اعتدال فکری خود را از دست می دهد و بارها آزموده ایم که هر تصمیمی در آن حال

[شماره صفحه واقعی : ۶۳]

ص: ۲۷۰۲

۱- مشابه این تعبیر در قرآن مجید آمده است: «وما كان لبيشر أن يكلمه الله إلا-وحيا أو من وراء حجاب او يرسل رسولا (شوری، آیه ۵۱) پیام الهی گاه مستقیما بر قلب پیغمبر نازل میشد و گاه همچون صدایی که موسی در کوه طور شنید و گاه از طریق فرستادن فرشته وحی که در روایات بالا تنها به قسمت اول و دوم اشاره شده است.

۲- کافی، ج ۲، ص ۳۵۳، ح ۱۰.

۳- «تبجح» از ریشه «بجح» بر وزن «وجب» به معنای شادی کردن و افتخار نمودن است.

۴- «بادره» حرکات و افعال شتاب زده ای است که از انسان به هنگام خشم و غضب سر میزند. از ریشه «بدور» بر وزن «صدور» به معنای سرعت کردن گرفته شده است.

۵- «مندوحه» به معنای وسعت و راه چاره است از ریشه «ح» بر وزن «مدح» به معنای وسعت بخشیدن گرفته شده. این واژه ممکن است اسم مفعول باشد به معنای جایی که آن را وسیع ساخته اند یا اسم مکان به معنای مکان وسیع و گسترده.

گرفتیم بعداً ثابت شده که خطا بوده است. حتی عاقل ترین اشخاص به هنگام خشم و غضب ممکن است به صورت نادان ترین افراد در آیند. و این تعبیری که در میان عوام معروف است که می گویند: هنگامی که عصبانی شدم خون چشمانم را گرفت و چیزی را ندیدم و مرتکب فلان کار شدم در واقع اشاره به همین حالت است.

لذا در حدیثی از امیر مؤمنان علیه السلام می خوانیم:

«الْغَضَبُ يُزِدِي صَاحِبَهُ وَيُيَدِي مَعَايِبَهُ؛ غَضَبُ صَاحِبِهِ رَا بَه هَلَآكَتِ مِي أَفْكَنَدُ وَ عِيُوبِش رَا أَشْكَارَ مِي سَازَد.» (۱)

در حدیث دیگری از آن حضرت آمده است:

«بِئْسَ الْقَرِينُ الْغَضَبُ يُبْدِي الْمَعَائِبَ وَيُيَدِي الشَّرَّ وَيُبَاعِدُ الْخَيْرَ؛ غَضَبُ بَدِ هَمْنَشِينِي اسْتِ عِيُوبِ اِنْسَانِ رَا أَشْكَارَ مِي سَازَد شَرَّ رَا نَزْدِيكَ وَ خَيْرَ رَا دُورَ مِي كَنَد.» (۲)

این نکته هنگامی روشن تر می شود که گاه افرادی یک طرفه می آیند و نزد امرا سخنی می گویند. اگر آنها در همان حال تصمیم بگیرند پشیمان خواهند شد. باید حوصله کنند و سخنان طرف مقابل را هم بشنوند و چه بسا پس از تحقیق، مطلب دگرگون شود.

بنابراین باید مطابق ضرب المثل معروف عمل کرد: به هنگام غضب نه تصمیم نه کیفر و نه دستور.

در پنجمین توصیه او را از مسأله غرور و خودکامگی شدیداً نهی می کند، و می فرماید: «و هرگز مگو من امیرم؛ امر می کنم و از من اطاعت می شود که این موجب دخول فساد در دل و ضعف و خرابی دین و نزدیک شدن دگرگونی ها (در قدرت تو) است.» (وَ لَا تَقُولَنَّ: اِنِّي مُؤَمَّرٌ أَمْرٌ فَأَطَاعُ، فَإِنَّ ذَلِكَ إِذْغَالٌ (۳) فِي الْقَلْبِ، وَ مِنْهُكَه (۴) لِلدِّينِ وَ تَقَرُّبٌ مِنَ الْغَيْرِ (۵)).

بی شک یکی از آفات خطرناک حکومت و زمامداری، غرور و خودبزرگی بینی و استبداد است و همان گونه که امام علیه السلام فرموده سه پیامد خطرناک دارد. نخست اینکه فکر انسان را فاسد

[شماره صفحه واقعی : ۶۴]

ص: ۲۷۰۳

۱- غررالحکم، ح ۶۸۹۲

۲- غررالحکم، ح ۶۸۹۳

۳- «إذغال» از ریشه «دغل» بر وزن «عقل» به معنای داخل شدن در جایی به صورت مخفیانه است. از آنجا که فاسدان و مفسدان معمولاً به این صورت وارد می شوند، مفهوم فساد نیز غالباً در آن وجود دارد. و «دل» بر وزن «قمر» به معنای فساد و گاه به معنای شخص مفسد می آید و در عبارت بالا نیز معنای فساد مندرج است.

۴- «منهکه» از ریشه «نهک» بر وزن «مدح» به معنای خسته کردن و ضعیف نمودن گرفته شده و منهکه به ضعف و ناتوانی یا

اسباب ضعف و ناتوانی اطلاق می شود.

۵- «غیر» به معنای حوادث دگرگون کننده است، جمع «غیره» بر وزن «غیبه»

می کند و حقایق را آن گونه که هست نمی بیند و تصمیمات نابخردانه و غیر عادلانه می گیرد. دیگر اینکه انسان را گرفتار انواع معاصی و گناهان و ظلم و ستم می سازد و دین او را تضعیف می کند. سوم اینکه چنین حالتی سبب تغییرات و دگرگونی ها در رابطه حکومت با مردم می شود.

بسیاری از شورش های عمومی در طول تاریخ از همین جا سرچشمه گرفته است.

به عکس اگر زمامدار متواضع باشد و باد غرور از سر بیرون کند، هم درست می اندیشد، هم آلوده گناه و ضعف دین نمی شود، و هم رابطه صمیمانه با مردم خواهد داشت، همان رابطه ای که پایه های حکومت را قدرت می بخشد.

امام علیه السلام در کلمات قصارش در غررالحکم تعبیرات تکان دهنده ای درباره سرنوشت شوم مغروران بیان کرده است. در جایی می فرماید:

«طُوبَى لِمَنْ لَمْ تَقْتُلْهُ قَاتِلَاتُ الْغُرُورِ؛ خوشا به حال کسی که عوامل نابود کننده غرور وی را به قتل نرسانده است».<sup>(۱)</sup> در جای دیگر می فرماید:

«سَيَكُرُّ الْغُفْلَمَهُ وَالْغُرُورِ أَبْعَدُ إِفْاقَهُ مِمَّنْ سَيَكُرُّ الْخُمُورِ؛ انسان از مستی غفلت و غرور بسیار دیرتر از مستی شراب هوشیار می شود».<sup>(۲)</sup>

آری مستی شراب ممکن است یک روز یا یک شب باشد؛ اما مستی غرور شاید پنجاه سال ادامه پیدا کند.

امام علیه السلام در اواخر خطبه دوم نهج البلاغه با اشاره به جمعی از منافقان و گروه هایی که بر ضد حضرتش قیام کرده بودند می فرماید:

«زَرَعُوا الْفُجُورَ وَ سَيَقُوهُ الْغُرُورَ وَ حَصَدُوا الثُّبُورَ؛ آنها بذر فجور پاشیدند و با آب غرور آن را آبیاری کردند و سرانجام بدبختی و هلاکت را درو نمودند».

از آنجا که کار طبیبان آگاه تنها تشخیص و درمان درد نیست، بلکه ارائه طرق درمان نیز از ارکان اصلی برنامه آنهاست، امام علیه السلام این طبیب الهی در

[شماره صفحه واقعی : ۶۵]

ص: ۲۷۰۴

۱- غررالحکم، ح ۷۱۷۵

۲- غررالحکم، ح ۵۷۵۰.



ادامه این عهدنامه پس از ذکر آفات غرور به راه درمان آن اشاره کرده می‌فرماید: «هرگاه بر اثر قدرتی که در اختیار داری کبر و غرور یا عجب در تو پدید آید، به عظمت قدرت خداوند که فوق توست و بر اموری نسبت به تو قادر است که تو درباره خویشتن قدرت آن را نداری نظر بیافکن، زیرا این نگاه تو را از آن سرکشی پایین می‌آورد و از شدت و تندگی تو می‌کاهد و آنچه از نیروی عقلت از دست رفته به تو باز می‌گرداند»؛ (وَ إِذَا أَخِيذَتْ لِمَكَ مِمَّا أَنْتَ فِيهِ مِنْ سُلْطَانِكَ أُبْهَهُ (۱) أَوْ مَخِيلَهُ (۲) فَانظُرْ إِلَى عِظَمِ مُلْكِ اللَّهِ فَوْقَكَ، وَ قُدْرَتِهِ مِنْكَ عَلَى مَا لَا تَقْدِرُ عَلَيْهِ مِنْ نَفْسِكَ، فَإِنَّ ذَلِكَ يُطَامِنُ (۳) إِلَيْكَ مِنْ طِمَاحِكَ (۴) وَ يَكْفُ عَنكَ مِنْ غَرْبِكَ (۵) وَ يَفِيءُ إِلَيْكَ بِمَا عَزَبَ (۶) عَنْكَ مِنْ عَقْلِكَ).

امام علیه السلام در عبارات بسیار پر معنای خود، نگاه به عظمت ملک خداوند و قدرت وسیع او را، سرچشمه سه اثر برای مغروران به قدرت می‌شمارد: آنها را از مرکب غرور پیاده می‌کند، از شدت عمل آنها می‌کاهد و عقل از دست رفته به سبب غفلت ناشی از غرور را به آنها باز می‌گرداند.

آری قوی‌ترین انسان‌ها در برابر بسیاری از حوادث که به امر خدا انجام می‌گیرد همچون پر کاهی در برابر طوفان عظیمی هستند. بسیار شنیده ایم که حاکمان زورگو با یک ایست مختصر قلبی همه چیزشان پایان گرفته است و می‌دانیم این عارضه بر اثر گرفتن مویرگ‌های قلب به وسیله قطعه کوچکی از خون لخته شده است. یا از طریق سرطان که چیزی جز طغیان یک سلول ضعیف نیست یا به واسطه یک میکروب یا ویروسی که با چشم دیده نمی‌شود از پای در آمده‌اند. گاه زلزله ای تمام قصرهای

[شماره صفحه واقعی: ۶۶]

ص: ۲۷۰۵

- 
- ۱- «ابهه» به معنای عظمت و گاه به معنای کبر و غرور آمده و در جمله بالا همین معنا مراد است.
  - ۲- «مخیله» به معنای عجب و خودپسندی است.
  - ۳- «یطامن» از ریشه «طمأنه» بر وزن «گردنه» به معنای فرو نشاندن و آرام کردن و پایین آوردن گرفته شده است.
  - ۴- «طماح» به معنای سرکشی است.
  - ۵- «غرب» به معنای شدت و تندگی است.
  - ۶- «عزب» به معنای غایب شدن است.

آنها را ویران کرده و تندبادی همه چیز را در هم کوبیده و سیلابی همه را با خود برده است. اینها همه اشارات کوچکی است از قدرت بی پایان پروردگار. اگر انسان به این امور بیندیشد، در هر مقامی باشد گرفتار غرور نمی شود.

تاریخ، حکومتی بالاتر از حکومت سلیمان به خاطر ندارد. قرآن می گوید هنگامی که زمان مرگ سلیمان نبی فرا رسید اجل به او مهلت نداد که از حالت ایستاده بر زمین بنشیند، بلکه در همان حال که بر عصایش تکیه کرده بود با تمام آنچه در اختیار داشت وداع گفت و هیچ کس از مرگش باخبر نشد مگر آن زمان که موریانه عصایش را جوید و تعادل او بر هم خورد و بر زمین افتاد.

امام علیه السلام در هفتمین توصیه در تأکید بر مطالبی که در بالا آمد برای فرو نشاندن غرور مغروران و کبر متکبران از طریق تهدید به کیفر الهی وارد می شود و می فرماید: «از دعوی همتایی با خداوند در عظمتش بر حذر باش و از تشبه به او در جبروتش خود را برکنار دار، زیرا خداوند هر جباری را ذلیل و هر فرد خودپسند متکبری را خوار می دارد؛ (إِيَّاكَ وَ مُسَامَاهَ (۱) اللَّهُ فِي عَظَمَتِهِ، وَ التَّشْبَهُ بِهِ فِي جَبْرُوتِهِ، فَإِنَّ اللَّهَ يُدَلُّ كُلَّ جَبَّارٍ، وَ يَهِينُ كُلَّ مُخْتَالٍ (۲)).»

در واقع کسانی که از باد کبر و غرور سرمستند عملاً دعوی همتایی با خدا را دارند در حالی که ذره ناچیزی در برابر اقیانوس عظمت او هستند. کیفر این گونه بلندپروازی بی معنا همان است که خداوند آنها را به ذلت و خواری بکشانند و اگر متکبران و مغروران توجه به پایان کار خویش کنند از مرکب غرور و کبر پایین خواهند آمد.

در این زمینه احادیث پرمعنایی از پیغمبر

[شماره صفحه واقعی : ۶۷]

ص: ۲۷۰۶

۱- «مساماه» به معنای برتری جویی و مقابله کردن است.

۲- «مختال» به معنای متکبر مغرور است از ریشه «خیلاء» بر وزن «جهلاء» به معنای تخیلاتی است که انسان بر اثر آن خود را بزرگ می بیند.

اکرم صلی الله علیه و آله و سایر امامان معصوم علیهم السلام نقل شده است.

در حدیثی از امام صادق علیه السلام می خوانیم که از آن حضرت درباره

«أَذْنَى الْأَلْحَادِ»؛ (نخستین مرحله کفر) سؤال شد. امام علیه السلام فرمود:

«إِنَّ الْكِبْرَ أَذْنَاهُ؛ تکبر مرحله نخست آن است».(۱)

در حدیث دیگری از امام صادق علیه السلام آمده است:

«الْكِبْرُ رِذَاءُ اللَّهِ فَمَنْ نَازَعَ اللَّهَ شَيْئًا مِنْ ذَلِكَ أَكْبَهُ اللَّهُ فِي النَّارِ؛ بزرگی، ردایی است که تنها بر قامت کبریایی خداوند موزون است کسی که با خداوند در این امر به منازعه برخیزد (و خود را بزرگ ببیند) خداوند او را به صورت در آتش دوزخ می افکند».(۲)

البته تمام اینها به علت آثار بسیار منفی فردی و اجتماعی است که دامان شخص مغرور و متکبر را می گیرد. در روایات متعددی وارد شده است که کبر سبب می شود که انسان حق را نادیده بگیرد و طرفداران حق را سرزنش کند و حقوق مردم را پایمال سازد.(۳)

این سخن را با حدیثی از رسول خدا صلی الله علیه و آله پایان می دهیم، که فرمود:

«الْكِبْرُ أَنْ تَتْرَكَ الْحَقَّ وَ تَتَجَاوَزَهُ إِلَى غَيْرِهِ وَ تَنْظُرَ إِلَى النَّاسِ وَ لَا تَرَى أَنَّ أَحَدًا عَرِضُهُ كَعَرِضِكَ وَ لَا دَمُهُ كَدَمِكَ؛ کبر آن است که حق را ترک گویی و به سراغ باطل روی و به مردم نگاه کنی و آبروی هیچ کس را همچون آبروی خود و خون هیچ کس را دارای ارزش خون خود ندانی».(۴)

\*\*\*

## بخش چهارم

### شرح و تفسیر: از نفرین مظلومان بترس!

از نفرین مظلومان بترس!

امام علیه السلام در این بخش از عهدنامه، مالک را با تعبیرات محکم و حساب شده ای دعوت به عدالت و رفع هرگونه تبعیض می کند. می فرماید: «انصاف در برابر خداوند و مردم را نسبت به خویشان

- ۱- کافی، ج ۲، ص ۳۰۹، ح ۱.
- ۲- کافی، ج ۲، ح ۵.
- ۳- به کافی، ج ۲، باب الکبر مراجعه شود.
- ۴- بحار الانوار، ج ۷۴، ص ۹۰، ح ۳.

و خاندان خود و کسانی که از رعایا مورد علاقه تواند رعایت کن؛ (أَنْصِفِ اللَّهَ وَ أَنْصِفِ النَّاسَ مِنْ نَفْسِكَ، وَ مِنْ خِمَاصِهِ أَهْلِكَ، وَ مَنْ لَكَ فِيهِ هَوَى (۱) مِنْ رِعِيَّتِكَ).

البته منظور از انصاف در برابر خداوند اطاعت از اوامر و نواهی اوست و انصاف در برابر مردم ترک هرگونه تبعیض و تمایل به افراد مورد نظر است؛ همان چیزی که غالب زمامداران در گذشته و حال گرفتار آن بوده و هستند که وقتی به قدرت می رسند برای دوستان و بستگان و افراد مورد علاقه خود امتیازاتی قائل می شوند که هرگز آن به دیگران نمی دهند. این تبعیض سرچشمه انواع انحرافات و نابسامانی های حکومت هاست.

باید توجه داشت که «انصاف» از ریشه «نصف» گرفته شده که به نیمه هر چیزی اطلاق می شود و از آن جایی که عدالت سبب می شود انسان حقوق اجتماعی را در میان خود و دیگران عادلانه تقسیم کند، از این جهت به آن انصاف گفته اند. در بیان دیگر انصاف آن است که انسان هرچه برای خود و دوستان و نزدیکان خود می خواهد برای دیگران هم بخواهد و آنچه درباره خود و افراد مورد علاقه اش روا نمی دارد درباره دیگران نیز روا ندارد.

در حدیثی از امام صادق علیه السلام می خوانیم که فرمود:

«سَيُؤْتِي الْأَعْمَالِ ثَلَاثَةً إِنْصَافُ النَّاسِ مِنْ نَفْسِكَ حَتَّى لَا تَرْضَى بِشَيْءٍ إِلَّا رَضِيَتْ لَهُمْ مِثْلَهُ» برترین اعمال سه چیز است و امام علیه السلام اولین آن را رعایت انصاف درباره مردم شمرد و در تفسیر آن می فرماید: باید به گونه ای باشد که هرچه را برای خود می خواهی مانند آن را برای دیگران هم بخواهی. (۲)

اما انصاف در مورد خداوند این است که انسان حداقل مواهب الهی را عادلانه تقسیم کند؛ نیمی را در راه رضای خدا

[شماره صفحه واقعی : ۶۹]

ص: ۲۷۰۸

۱- «هوی» به معنای میل و علاقه است.

۲- کافی، ج ۲، ص ۱۴۴، ح ۳.

بدهد و نیمی را برای خویشتن نگه دارد.

وقت و فکر و امکانات دیگر خود را نیز به همین گونه تقسیم کند تا دست کم انصاف را رعایت کرده باشد، هرچند به مقام والای ایثار نرسیده باشد.

البته این کار، کار آسانی نیست، زیرا همیشه انسان مایل است کفه خویشتن و نزدیکان خود را سنگین تر از کفه دیگران کند، لذا در خبری از امام صادق علیه السلام می خوانیم که به یکی از یاران خود فرمود: «آیا می خواهی سخت ترین چیزی را که خداوند بر مردم واجب کرده است برای تو بازگو کنم؟ آن گاه امام علیه السلام سه چیز را بر شمرد و آن سه چیز این بود:

«إِنْصِافُ النَّاسِ مِنْ نَفْسِكَ وَ مُوَاسَاتِكَ أَخَاكَ وَ ذِكْرُ اللَّهِ فِي كُلِّ مَوْطِنٍ؛ رعایت انصاف درباره مردم نسبت به خویشتن و مواسات با برادران دینی داشتن و در هر حال به یاد خدا بودن».<sup>(۱)</sup>

تفاوت در میان انصاف و مواسات ظاهراً از این جهت است که انصاف در مورد حقوق و مواسات درباره تمام مواهب زندگی است.

آن گاه امام علیه السلام در ادامه این سخن دلیلی برای گفتار خود ذکر می کند که در واقع، مُرکب از صغرا و کبرا و نتیجه است. می فرماید: «زیرا اگر چنین نکنی (و انصاف را رعایت نمایی) ستم خواهی کرد و کسی که به بندگان خدا ستم کند خداوند پیش از بندگان دشمن او خواهد بود و کسی که خداوند دشمن او باشد عذرش را نمی پذیرد و در مقام نبرد با خداست تا زمانی که دست از ستم بردارد و توبه کند؛ (فَإِنَّكَ إِلَّا تَفْعَلْ تَظْلِمُ! وَ مَنْ ظَلَمَ عِبَادَ اللَّهِ كَانَ اللَّهُ خَصَمَهُ دُونَ عِبَادِهِ، وَ مَنْ خَاَصَمَهُ اللَّهُ أَدْحَضَ (۲) حُجَّتَهُ، وَ كَانَ لِلَّهِ حَرْبًا حَتَّى يَنْزِعَ (۳)

[شماره صفحه واقعی : ۷۰]

ص: ۲۷۰۹

۱- کافی، ج ۲، ص ۱۴۵، ح ۸.

۲- «ادحض» از ریشه «دحض» بر وزن «محض» به معنای باطل شدن است و هنگامی که به باب افعال می رود به معنای ابطال نمودن است. باطل کردن حجت در اینجا به معنای عدم پذیرش عذر است.

۳- «ینزع» از ریشه «نزع» بر وزن «نظم» به معنای برکندن و جدا کردن و رها نمودن است. باید توجه داشت که در جمله بالا تناسب ایجاب می کند که «او» به معنای او باشد. در بعضی از نسخ نهج البلاغه به جای «او» واو نوشته شده است.

أَوْ يُتُوبَ). روشن است ترك انصاف و روی آوردن به انواع تبعیض ها ظلم فاحش و آشکار است و می دانیم خداوند عادل و حکیم دشمن ظالمان و یار مظلومان است. گفتنی است امام علیه السلام بر این معنا تأکید می کند که خداوند به دشمنی و مخاصمت هر کس اقدام کند هیچ عذر و بهانه ای را از او نمی پذیرد و تعبیر به «أَذْحَضَ حُجَّتَهُ» اشاره به همین معناست. ممکن است در گناهان دیگر اعدار غیر موجهی به لطف خدا و از طریق غفاریت او پذیرفته شود؛ ولی در مورد ظلم و ستم هیچ عذری پذیرفته نیست و تنها راه نجات از خصومت پروردگار و عقوبت او این است که دست از ظلم بکشد و از گذشته توبه کند و حقوق از دست رفته را به صاحبانش باز گرداند و جبران نماید.

امام علیه السلام در ادامه این سخن کیفر شدید ظالمان را که در نوع خود بی نظیر است شرح می دهد. می فرماید: «(بدان) هیچ چیز در تغییر نعمت های خداوند و تعجیل انتقام و کیفر او از اصرار بر ظلم و ستم سریع تر نیست، زیرا خداوند دعای مظلومان را (بر ضد تو) می شنود و در کمین ستم کاران است»؛ (وَلَيْسَ شَيْءٌ أَدْعَىٰ إِلَىٰ تَغْيِيرِ نِعْمَةِ اللَّهِ وَ تَعْجِيلِ نِقْمَتِهِ مِنْ إِقَامِهِ عَلَىٰ ظُلْمٍ، فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ دَعْوَةَ الْمُضْطَّهِدِينَ (۱))، وَ هُوَ لِلظَّالِمِينَ بِالْمِرْصَادِ).

این جمله هشدار کوبنده ای به ظالمان است که بدانند مجازات کیفر آنها تنها حواله به قیامت نمی شود، بلکه در این جهان نیز گرفتار کیفر اعمال خود خواهند شد. آن هم نه در دراز مدت، بلکه در کوتاه مدت. آری آنچه با سرعت باعث تغییر نعمت ها می شود و عذاب الهی را فرا می خواند اقامه بر ظلم و اصرار بر ستم است.

[شماره صفحه واقعی : ۷۱]

ص: ۲۷۱۰

---

۱- «المضطهدین» جمع «مضطهد» به معنای مظلوم و ستم دیده است و از ریشه ضهد» بر وزن «مهدی» به معنای ظلم گرفته شده است.

در حدیثی از امام باقر علیه السلام می خوانیم که فرمود: «هیچ کس بر دیگری ستم نمی کند مگر اینکه خداوند به سبب آن او را کیفر می دهد؛ کیفری در جانش یا در مالش».(۱)

در کلمات قصار امام علیه السلام در غررالحکم نیز آمده است:

«مَنْ عَمِلَ بِالْجَوْرِ عَجَلَ اللَّهُ هُلُوكَهُ؛ کسی که ستم کند خداوند در هلاکت او تسریع می کند».(۲)

همچنین در حدیثی از امام صادق علیه السلام می خوانیم که خداوند به یکی از انبیا که در کشور یکی از ستمکاران زندگی می کرد، وحی فرستاد که به سراغ این مرد جبار برو و به او بگو:

«إِنِّي لَمْ أَشَيْتَعْمَلْكَ عَلَى سَيْفِكَ الدَّمَاءِ وَ اتَّخَذِ الْأَمْوَالَ وَ إِنَّمَا اسْتَعْمَلْتُكَ لِتَكْفَ عَنِّي أَصْوَاتِ الْمَظْلُومِينَ فَإِنِّي لَمْ أَدْعُ ظَلَامَتَهُمْ وَ إِن كَانُوا كُفَّارًا؛ من این مقام را به تو ندادم که خون بی گناهان را بریزی و اموال مردم را بگیری بلکه این مقام را بدین جهت به تو دادم که صدای ناله مظلومان را بدرگاه من فروبشانی، زیرا من از ستمی که بر آنها رفته صرف نظر نمی کنم، هرچند کافر باشند».(۳)

ابن عباس که بسیاری از علوم خود را از پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و علی علیه السلام گرفته است می گوید: «من از قرآن مجید به خوبی استفاده کردم که ظلم و ستم خانه ها را ویران می کند» سپس به این آیه اشاره کرد: «فَلْيَكْفُرُوا فَإِنَّ كُفْرَهُمْ خَيْرٌ لِّمَن ظَلَمَهُمْ وَ يَكْفُرُونَ»؛ این خانه های آنهاست که بسبب ظلم و ستمشان خالی (و ویران) مانده است».(۴)

در حدیثی از پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله می خوانیم:

«الْشَّرُّ عُقُوبَةُ الْبُغْيِ وَ أَشْرَعُ الشَّرِّ عُقُوبَةُ الْبُغْيِ وَ فَطِيعَةُ الرَّحِمِ؛ از کارهای خیر چیزی که از همه زودتر پاداشش به انسان می رسد نیکوکاری و صله

[شماره صفحه واقعی : ۷۲]

ص: ۲۷۱۱

۱- کافی، ج ۲، ص ۳۳۲، ح ۱۲.

۲- غررالحکم، ح ۸۰۴۷.

۳- کافی، ج ۲، ص ۳۳۳، ح ۱۴.

۴- تفسیر نمونه، ج ۱۵، ذیل سوره کهف، آیه ۴۲



رحم است و از کارهای شر چیزی که کیفرش زودتر از همه به انسان می رسد ظلم و قطع رحم است» (۱).

\*\*\*

## بخش پنجم

### شرح و تفسیر: همواره با توده مردم باش

همواره با توده مردم باش

امام علیه السلام در این فقره به نکته مهمی می پردازد که در حیات امروز بشر و شکل گیری حکومت ها، اثرش از هر زمان آشکارتر است. می فرماید: «باید محبوب ترین کارها نزد تو اموری باشد که در جهت رعایت حق از همه کامل تر و از نظر عدالت شامل تر و از نظر رضایت عمومی مردم جامع تر باشد»؛ (وَلْيَكُنْ أَحَبَّ الْأُمُورِ إِلَيْكَ أَوْسَطُهَا) (۲) فِي الْحَقِّ، وَ أَعْمَهَا فِي الْعَدْلِ، وَ أَجْمَعُهَا لِرِضَى الرَّعِيَّةِ).

بدیهی است قوانین و مقرراتی که دارای این سه ویژگی باشند: هم از نظر حفظ حقوق، جامع تر و هم از نظر رعایت عدالت شامل تر و هم رضایت توده های مردم را بهتر جلب کند، مورد رضای خدا و خلق است و هنگامی که خداوند از حکومتی راضی و خلق خدا از آن خشنود باشند، دوام و بقای آن تضمین شده است.

از آنجا که مفهوم این سخن آن است که مهم رضای اکثریت قاطع مردم است نه اقلیتی ثروتمند و خودخواه که همواره در حاشیه حکومت ها زندگی می کنند.

در ادامه این سخن می فرماید: «زیرا خشم توده مردم خشنودی خواص (اقلیت پرتوقع) را بی اثر می سازد اما ناخشنودی خاصان با رضایت عامه مردم بخشوده و جبران پذیر است»؛ (فَإِنَّ سَخَطَ الْعَامَةِ يُجْحِفُ) (۳) بِرِضَى الْخَاصَّةِ، وَإِنَّ سَخَطَ الْخَاصَّةِ يُعْتَفَرُ مَعَ رِضَى الْعَامَةِ).

آنچه در جمله های کوتاه بالا- آمد در واقع زیربنای حکومت های پایدار را تشکیل می دهد. افراد یک جامعه همیشه بر دو گروه تقسیم می شوند: اقلیت ثروتمندی که معمولاً اطراف زمامداران را می گیرند و با چاپلوسی و تملق و اظهار اخلاص و فداکاری در فکر تأمین منافع خویشند و در

[شماره صفحه واقعی: ۷۳]

ص: ۲۷۱۲

۲- «أوسط» از ریشه «وسط» به معنای میان چیزی گرفته شده؛ ولی در این گونه موارد مفهوم «بهترین» می‌دهد زیرا چیزی که در حد وسط و اعتدال است بهتر و کامل تر است. قرآن مجید در سوره قلم آیه ۲۸ می‌فرماید: «وقال أوسطهم ألم أقل لكم لولا تسبحون»؛ آنکه از همه عاقل تر بود گفت: آیا من به شما نگفتم چرا تسبیح خدا نمی‌گویید» و در لسان العرب آمده است: «أوسط الشيء أفضل الشيء وخياره»

۳- «يجحف» از ماده «اجحاف» و ریشه «جحف» بر وزن «جهل» در اصل به معنای کندن پوست چیزی است سپس به معنای به مشقت انداختن و بی اثر ساختن و خراب کردن آمده است.

برابر آنها اکثریت مردم که چرخ های زندگی اجتماعی با دست و بازوی آنها در حرکت است، بیش از همه زحمت می کشند و بیش از همه به کشورشان علاقه مندند. اگر گروه اول از حکومتی ناراضی شوند ولی گروه دوم راضی و خشنود باشند هیچ مشکلی به وجود نمی آید؛ مشکلات جامعه با دست توده های مردم حل می شود و داد فریاد آن اقلیت تغییری در مسیر کارها ایجاد نمی کند؛ ولی اگر رضایت این گروه اقلیت به بهای خشم توده های مردم جلب گردد آن هنگام است که پایه های حکومت به لرزه در می آید و به گفته شاعر:

نفس ها ناله شد در سینه آهسته آهسته فزون تر گر شود این ناله ها فریاد می گردد

چنانچه نارضایتی ها ادامه پیدا کند منته به قیام و انقلاب ها خواهد شد.

زندگی پیغمبر اسلام و علی علیه السلام بهترین نمونه برای این مسأله است. سعی داشتند همواره جانب توده های محروم و متوسط جامعه را بگیرند و به مخالفت خواص که منافع خود را در خطر می دیدند اعتنا نکنند.

این همان چیزی است که امروز به دموکراسی مردمی یا دموکراسی دینی یا مردم سالاری دینی از آن یاد می شود، هرچند گاهی تنها به الفاظ قناعت می کنند و به واقعیات توجه ندارند. و در واقع مفهومی قدیمی است که در قالب الفاظ جدید ریخته شده است.

البته امروزه نوعی شیطنت بسیار مرموزی از سوی این گروه خاص به کار گرفته می شود که با سلطه بر رسانه های جمعی سعی می کنند افکار عمومی را فریب و به اصطلاح شستشوی مغزی بدهند به گونه ای که تصور شود خواسته های آنها همان است که توده های مردم می خواهند، هرچند با کمی دقت می توان به شگرد آنها پی برد.

گاه به شیوه دیگری متوسل می شوند و

[شماره صفحه واقعی : ۷۴]

ص: ۲۷۱۳

آن اینکه وسایل هوسرانی و لذات بی قید و شرط جسمانی را در اختیار توده های مردم قرار می دهند و آنها را بدین وسیله سرگرم می سازند تا از آنچه در جامعه می گذرد بی خبر بمانند. اگر آگاهانِ باهدف و مؤمن، آنها را هوشیار سازند تا در این دام ها نیفتند به یقین قیامی خواهند کرد که تومار زندگی این زالو صفتان را در هم بیچد.

از آنجا که این مسأله دارای اهمّیت زیادی است، امام علیه السلام در ادامه این سخن به شرح بیشتری پرداخته و انگشت روی جزئیات مسأله می گذارد و صفات آن گروه از خواص و همچنین ویژگی های توده های زحمت کش جامعه را به تفصیل برمی شمارد. نخست به سراغ صفات نکوهیده خواص از خود راضی می رود و هفت ویژگی برای آنها ذکر می کند.

در اولین و دومین صفت می فرماید: «و (بدان که) هیچ کس از رعایا از نظر هزینه های زندگی در حالت آرامش و صلح، بر والی سنگین تر و به هنگام بروز مشکلات، کم یاری تر از خواص (از خود راضی و پر توقع) نیست»؛ (و لَيْسَ أَحَدٌ مِنَ الرَّعِيَّةِ أَثْقَلَ عَلَى الْوَالِي مَوْؤَنَهُ فِي الرَّحَاءِ، وَ أَقَلَّ مَعُونَهُ لَهُ فِي الْبُلَاءِ).

آنها از والی توقعات بسیار و خواسته های بی شمار دارند و کیسه هایی برای منافع خود دوخته اند که به این آسانی پر نمی شود و به عکس به هنگام بروز مشکلات خود را کنار می کشند و چنین می پندارند که حفظ کشور و ایثار و فداکاری در راه آن بر عهده توده های مردم است؛ آنها قشر ممتازی هستند که فقط باید نظارت کنند و نظر دهند.

در سومین صفت می فرماید: «آنها در برابر انصاف (و رعایت حقوق مساوی بین شهروندان) از همه ناخشنودترند»؛ (وَ أَكْرَهَ لِلْإِنصَافِ)، زیرا خود را قشر ممتازی می دانند

[شماره صفحه واقعی : ۷۵]

ص: ۲۷۱۴

که نباید با دیگران در هیچ برنامه ای در یک صف قرار گیرند.

در چهارمین وصف می افزاید: «و به هنگام درخواست (چیزی از حکومت) از همه اصرار کننده ترند؛ (وَ أَسْأَلَ بِالْإِلْحَافِ (۱)) زیرا خود را طلبکار می دانند و اضافه بر این به زمامداران نزدیکند و می توانند خواسته خود را مکرر در مکرر عنوان کنند. به خلاف توده های مردم که خواسته های خود را با اصرار بسیار کمتری همراه می سازند و اصولاً دسترسی چندانی به حاکمان ندارند.

در پنجمین و ششمین وصف می فرماید: «و در برابر عطا و بخشش کم سپاس ترند و به هنگام منع (از خواسته هایشان) دیرتر پذیرای عذر می شوند؛ (وَ أَقَلَّ شُكْرًا عِنْدَ الْإِعْطَاءِ، وَ أَتْبَطَّ عُذْرًا عِنْدَ الْمَنْعِ)، چرا که عطا و بخشش را خدمتی از ناحیه حاکم نمی بینند، بلکه ادای دین می شمردند و در برابر ادای دین نیازی به سپاسگزاری نمی بینند. آنها غالباً چنین می پندارند که اگر حمایت و نظارتشان بر امر حکومت نباشد، حکومت نمی تواند به حیات خود ادامه دهد، بنابراین آنها حق حیات بر حکومت دارند و هرچه به آنها داده شود کم است.

نیز به همین دلیل اگر خواسته های آنها تأمین نشود کمتر حاضرند عذری را بپذیرند و تمام عذرهای را در این زمینه ناموجه می بینند و گاه عذر بدتر از گناه.

در هفتمین و آخرین ویژگی می فرماید: «و به هنگام رویارویی با مشکلات روزگار صبر و استقامت آنها از همه کمتر است؛ (وَ أَضْعَفَ صَبْرًا عِنْدَ مُلِمَاتٍ (۲) الدَّهْرِ مِنْ أَهْلِ الْخِصَابَةِ)، زیرا آنها در ناز و نعمت پرورش یافته و کمتر با مشکلات روبه رو بوده و هرگز ورزیده و آبدیده نشده اند بر عکس توده های زحمت کش جامعه که در لابه لای مشکلات پرورش می یابند و در کوره حوادث قرار می گیرند و همچون فولادی آبدیده

[شماره صفحه واقعی : ۷۶]

ص: ۲۷۱۵

۱- «إِلْحَاف» از ریشه «لحف» بر وزن «حرف» در اصل به معنای پوشاندن و ملافه کشیدن آمده سپس به معنای اصرار و پافشاری در چیزی به کار رفته است؛ گویا به قدری اصرار می کند که تمام وجود طرف را می پوشاند.

۲- «ملمات» از ریشه «لم» بر وزن «غم» به معنای جمع کردن گرفته شده سپس واژه ملمات به حوادث شدید و ناراحت کننده اطلاق شده گویی این گونه حوادث تمام فکر انسان را جمع کرده و متوجه به خود می سازد.

محکم می شوند.

به راستی ترسیمی از این بهتر و گویاتر و شفاف تر درباره این گروه اندک از خود راضی و خود برترین پیدا نمی شود و می دانیم تمام این صفات ناشی از توهماتی است که درباره امتیازات ذاتی خود و نیاز حکومت به آنها و برتری بر توده های مردم دارند. این اوهام و خیالات، آنها را به این مسیرهای نادرست می کشاند.

اما ویژگی های توده های زحمت کش جامعه و به تعبیر امام علیه السلام عامه در سه چیز خلاصه شده است؛ می فرماید: «و (بدان) ستون دین و شکل دهنده جمعیت مسلمانان و نیروی دفاعی در برابر دشمنان، تنها توده ملت هستند، بنابراین گوش به سوی آنها فراده و توجه به آنها داشته باش»؛ (وَ إِنَّمَا عِمَادُ الدِّينِ، وَ جَمَاعُ (۱) الْمُسْلِمِينَ، وَ الْعُدَّةُ لِلْأَعْدَاءِ، الْعَامَّةُ مِنَ الْأُمَّةِ، فَلْيَكُنْ صِغُوكَ (۲) لَهُمْ، وَ مِثْلَكَ مَعَهُمْ).

چه تعبیرات زنده و پرمعنایی. به یقین اگر حمایت عامه مردم نباشد اصول و فروع دین به فراموشی سپرده می شود و جامعه مسلمانان از هم گسسته می گردد و در برابر هجوم دشمنان، مدافعی نخواهد بود. به همین دلیل، حکومت باید به اقلیت پرادعای بی اثر بی اعتنا باشد و تمام توجه خود را به کسانی معطوف دارد که شکوفایی و پیشرفت و بقای دین و دنیا از آنهاست.

از مجموع عبارات امام علیه السلام در این فراز از عهدنامه استفاده می شود که توده های زحمت کش مردم ده ویژگی دارند که سه ویژگی آن در ذیل گفته شده و هفت وصف دیگر با اشاره به هنگام بیان صفات نکوهیده خواص از خود راضی بیان شده و آن به شرح زیر است:

۱. هزینه آنها به هنگام آرامش، بر والی سبک است.

۲. یاری و کمک آنها در مشکلات بسیار زیاد است.

۳. از انصاف و رعایت حقوق یکسان خشنودند.

۴. به هنگام تقاضای چیزی

[شماره صفحه واقعی : ۷۷]

ص: ۲۷۱۶

---

۱- «جماع» در اصل مصدر است و در این گونه موارد به معنای وصفی به کار می رود یعنی جامع بودن و جمع کردن.  
۲- «صغو» به معنای گرایش به چیزی داشتن است. «صغو» به فتح و کسر صاد به گفته جمعی از محققان به یک معنا آمده است.

از حوائج خود زیاد اصرار نمی ورزند.

۵. هنگامی که چیزی به آنها هدیه شود شکر گزارند.

۶. اگر مانعی برای پذیرفتن خواسته های آنها در کار باشد، عذر پذیرند.

۷. در برابر مشکلات روزگار شکیبایی و استقامت فراوان دارند.

تعبیر به «جَمَاعُ الْمُسْلِمِينَ» اشاره به این است که توده های زحمت کش مردم رکن اصلی جامعه اسلامی اند و این همان چیزی است که در روایات دیگر به عنوان «سواد اعظم» از آن تعبیر شده است. به بیان دیگر اگر نفرات جامعه را از هم جدا حساب کنیم جامعه مفهوم نخواهد داشت؛ ولی اگر آنها را با پیوند با یکدیگر در نظر بگیریم- همانند ساختمانی که مصالح کوچک آن با ملاط محکمی به هم پیوسته است- جامعه مفهوم اصلی را پیدا می کند و این امر تنها به وسیله همین توده های زحمت کش جامعه حاصل می شود.

جمله «فَلْيَكُنْ صِبْغُوكَ لَهُمْ، وَ مَيْلَكَ مَعَهُمْ» در واقع برگرفته از قرآن مجید است آنجا که خطاب به پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله می فرماید: «(وَ اصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ وَلَا تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ تُرِيدُ زِينَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَن ذِكْرِنَا وَ اتَّبَعَ هَوَاهُ وَ كَانَ أُمْرُهُ فُرْطًا)»؛ با کسانی باش که پروردگار خود را صبح و عصر می خوانند و تنها رضای او را می طلبند؛ و هرگز برای زیورهای دنیا چشمان خود را از آنها برمگیر و از کسانی که قلبشان را از یادمان غافل ساختیم و از هوای نفس پیروی کردند و کارشان افراطی است، اطاعت مکن». (۱)

نه تنها پیغمبر اکرم مامور بود این گروه را تکیه گاه خود قرار دهد، بلکه تمام انبیای پیشین نیز چنین بودند. قرآن مجید درباره نوح پیغمبر می گوید: «هنگامی که جوانان پاکدل به نوح ایمان

[شماره صفحه واقعی : ۷۸]

ص: ۲۷۱۷

۱- کهف، آیه ۲۸.

آوردند و اطراف او را گرفتند، گروهی از ثروتمندان خودخواه به نوح ایراد کردند که اگر می خواهی ما به تو ایمان آوریم باید این گروه را از دور خود دورساز و نوح مأمور شد به آنها چنین پاسخ گوید:

«وَمَا أَنَا بِطَارِدِ الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ وَلَكِنِّي أَرَاكُمْ قَوْمًا تَجْهَلُونَ\* وَيَا قَوْمِ مَنْ يَنْصُرُنِي مِنَ اللَّهِ إِنْ طَرَدْتُهُمْ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ»؛ و من کسانی را که ایمان آورده اند (به خاطر شما) از خود طرد نمی کنم، زیرا آنها پروردگارشان را ملاقات خواهند کرد (اگر آنها را از خود برانم، در دادگاه قیامت خصم من خواهند بود؛) ولی شما را گروهی می بینم که جهالت به خرج می دهید ای قوم من! چه کسی مرا در برابر (مجازات) خدا یاری می دهد اگر آنها را طرد کنم؟! آیا متذکر نمی شوید.» (۱)

## نکته: انواع حکومت ها

### انواع حکومت ها

بعضی از دانشمندان حکومت را در طول تاریخ بشر به چهار قسم تقسیم کرده اند: ۱. حکومت استبدادی و آن حکومتی است که یک فرد بر جامعه مسلط می شود و بدون هیچ قانونی اراده خود را بر آنها در هر چیز تحمیل می کند (مانند حکومت رؤسای قبایل در تاریخ های دور گذشته).

۲. حکومت پادشاهی که در آن نیز حاکم فرد واحدی است؛ ولی قانون و نظامی برای خود مقرر داشته است.

۳. حکومت اشراف (آریستوکراسی) و آن حکومتی است که در آن گروهی از اشراف بر جامعه حکومت می کنند.

۴. حکومت دموکراسی که ملت حاکم واقعی جامعه است و به همین دلیل از طریق انتخابات نمایندگان خود را برای مسائل قانونی و اجرایی و قضایی برمی گزیند که گاه انتخابات بی واسطه است و گاه با واسطه.

البته حکومت الهی؛ یعنی حکومت انبیا و امامان معصوم نیز

[شماره صفحه واقعی : ۷۹]

ص: ۲۷۱۸



جایگاه ویژه خود را دارد. آنان از طرف خداوند منصوب به این حکومتند و تمام خیر بندگان خدا را طالبند، هر چند آنها هم برای پیشرفت کار خود و جلب حمایت توده های مردم در بسیاری از مواقع از بیعتشان بهره می گرفتند و با آن رسمیت بیشتری به حکومت خود می بخشیدند. این معنا در حکومت پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و امیر مؤمنان علیه السلام به خوبی دیده می شود.

\*\*\*

## بخش ششم

### شرح و تفسیر: عیب پوش باش

#### عیب پوش باش

امام علیه السلام در این بخش از عهدنامه عمدتاً درباره عیب پوشی والی نسبت به رعیت سخن می گوید و تأکید می ورزد که وظیفه او تنها مبارزه با عیوب ظاهر است و باید از تجسس و پرداختن عیوب باطن و از کسانی که او را تشویق به این کار می کنند پرهیزد. می فرماید: «باید دورترین رعایا به تو و مبعوض ترین آنها در نزد تو کسانی باشند که بیشتر در جستجوی عیوب مردمند»؛ (وَ لِيَكُنْ أَبْعَدَ رَعِيَّتِكَ مِنْكَ وَ أَشْنَاهُمْ (۱) عِنْدَكَ، أَطْلُبُهُمْ لِمَعَايِبِ النَّاسِ).

معمولاً در اطراف زمامداران گروهی از عیب جویان حاضر می شوند و برای تقرب به والی و زمامدار عیوب و خیانت های این و آن را شرح می دهند آبروی افراد را می برند و ذهن والی را به آنها مشوب می کنند و او را گرفتار سوء ظن نسبت به هر کس می سازند. امام علیه السلام می فرماید: باید این گروه را از خود دور کنی که مایه نابسامانی حکومتند؛ از یک سو ایجاد اختلاف در میان مردم می کنند و از سویی دیگر رابطه زمامداران را با توده های ملت سست می سازند و از سوی سوم بذر بدبینی و سوء ظن را در همه جا می پاشند.

آری باید چنان باشد که هیچ کس تصور نکند با عیب جویی از این و

[شماره صفحه واقعی : ۸۰]

ص: ۲۷۱۹

---

۱- «اشناهم» از ریشه «شنا» بر وزن «شمع» به معنای کینه و عداوت گرفته شده است.

آن به والی تقرب پیدا می کند.

سپس امام برای تأکید و تأیید این سخن به استدلال پرداخته می افزاید: «زیرا در (غالب) مردم عیوبی وجود دارد (که از نظرها پنهان است و) والی از همه سزاوارتر است که آنها را بپوشاند، بنابراین لازم است عیوبی را که بر تو پنهان است آشکار نسازی؛ (فَإِنَّ فِي النَّاسِ عُيُوبًا، الْوَالِي أَحَقُّ مِنْ سَتْرِهَا، فَلَا تَكْشِفَنَّ عَمَّا غَابَ عَنْكَ مِنْهَا). در ادامه می افزاید: «وظیفه تو تنها این است که آنچه را بر تو ظاهر گشته اصلاح کنی و آنچه از تو مخفی مانده است خدا درباره آن داوری می کند»؛ (فَإِنَّمَا عَلَيْكَ تَطْهِيرُ مَا ظَهَرَ لَكَ وَاللَّهُ يَحْكُمُ عَلَى مَا غَابَ عَنْكَ).

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرموده است:

«لَا يُبَلِّغُنِي أَحَدٌ مِنْكُمْ عَنْ أَضْيَاحِي شَيْئًا فَإِنِّي أَحِبُّ أَنْ أَخْرَجَ إِلَيْكُمْ وَأَنَا سَلِيمٌ الصَّدْرِ؛ هِيَجَ يَكُ مِنْكُمْ عِيُوبَ (پنهانی) یاران مرا برای من نقل نکنند، زیرا من دوست دارم به همه شما خوش بین باشم» (۱).

آنچه امام علیه السلام در این بخش از سخنان خود بیان فرموده اشاره به این حقیقت دارد که بالاخره غالب مردم دارای نقاط ضعفی هستند که بر دیگران پوشیده است. اگر این نقاط ضعف آشکار گردد هم مردم به یکدیگر بدبین می شوند و هم والی به آنها بدبین می گردد و این بدبینی که در حدیث پیامبر نیز به آن اشاره شد، رشته اتحاد آنها را پاره می کند و امکان همکاری صمیمانه آنها را به یکدیگر و همه را با والی سلب می نماید. به همین دلیل قرآن مجید صریحا از تجسس و تفحص از عیوب پنهانی نهی کرده و می فرماید: «وَلَا تَجَسَّسُوا» (۲).

وظیفه والی آن است که اگر کسی پرده دری کند و آشکارا

[شماره صفحه واقعی: ۸۱]

ص: ۲۷۲۰

۱- بحار الانوار، ج ۱۶، ص ۲۳۰.

۲- حجرات، آیه ۱۲.

دست به کارهای خلاف زند و عیوب خویش را جسورانه ظاهر نماید به اصلاح آن از طرق مسالمت آمیز بپردازد و اگر از این راه موفق نشد شدت عمل به خرج دهد و حدود الهی را که در حکم جراحی لازم برای پیکر اجتماع است، اجرا کند.

سپس امام علیه السلام برای تکمیل این سخن از راه دیگری وارد می شود و می فرماید: «تا آنجا که در توان داری عیب پوشی کن تا خدا عیوب تو را که دوست داری از رعیت پنهان باشد پوشاند»؛ (فَاسْتُرِ الْعَوْرَةَ مَا اسْتَطَعْتَ يَسْتُرِ اللَّهُ مِنْكَ مَا تُحِبُّ سِتْرَهُ مِنْ رَعِيَّتِكَ). اشاره به اینکه درباره دیگران عیب پوش باش تا خدا عیوب تو را مستور دارد.

این پاداش الهی در دنیاست. در آخرت نیز پاداشی مهم تر و عالی تر در انتظار عیب پوشان است.

در روایتی از پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله می خوانیم:

«مَنْ سَتَرَ أَخَاهُ فِي فَاحِشَتِهِ رَأَاهَا عَلَيْهِ سَتْرَهُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ؛ کسی که کار بدی از برادر مسلمانش ببیند و آن را مستور دارد خداوند عیب او را در دنیا و آخرت مستور خواهد داشت».(۱)

در حدیث دیگری از همان حضرت می خوانیم:

«كَانَ بِالْمَدِينَةِ أَقْوَامٌ لَهُمْ عُيُوبٌ فَسَيَّكْتُوا عَنْ عُيُوبِ النَّاسِ فَأَسَدَّكَ اللَّهُ عَنْ عُيُوبِهِمْ النَّاسُ فَمَاتُوا وَ لَا عُيُوبَ لَهُمْ عِنْدَ النَّاسِ؛ در مدینه گروه هایی بودند که عیوبی داشتند ولی عیوب دیگران را پوشاندند خداوند هم عیوب آنها را از مردم پوشاند، لذا هنگامی که از دنیا رفتند مردم هیچ عیبی بر آنها نمی گرفتند».(۲)

سپس امام علیه السلام در ادامه چهار دستور دیگر در این بخش از عهدنامه به مالک اشتر می دهد. نخست می فرماید: «عقده آنها را که کینه دارند (با برخورد خوب و محبت آمیز) بگشا»؛ (أَطْلِقْ

[شماره صفحه واقعی : ۸۲]

ص: ۲۷۲۱

۱- کنز العمال، ح ۶۳۹۲

۲- بحار الانوار، ج ۷۲، ۲۱۳، ح ۴.

عَنِ النَّاسِ عُقْدَةً كُلِّ حَقْدٍ (۱).

روشن است که عوامل مختلفی ممکن است مردم را درباره والی کینه توز کند.

والی باید بیدار و هشیار باشد و این کینه ها را که در سینه ها نهفته است با رفتار نیک و بزرگووارانه بر طرف سازد و عقده گشایی کند.

این احتمال نیز در تفسیر این جمله داده شده که کینه های درون خود را نسبت به مردم رها کند و اگر کسی کار خلافی کرد به دل نگیرد و فراموش کند. از قدیم گفته اند کارهای خوبی را که مردم درباره شما می کنند فراموش نکنید و به موقع جبران نمایید و کارهای بد آنها را به فراموشی بسپارید و در مقام انتقام برنیایید؛ ولی معنای اول مناسب تر است.

در دستور دوم می افزاید: «و اسباب عداوت و دشمنی را درباره خود قطع کن»؛ (وَ أَقْطَعْ عَنْكَ سَبَبَ كُلِّ وَتْرٍ (۲))، زیرا می دانیم عداوت ها معمولاً بی سبب نیست؛ یا نتیجه بد رفتاری است یا تضييع حقوق، یا خود بزرگ بینی و امثال آن.

هنگامی که این اسباب قطع گردد دشمنی ها به دوستی مبدل می شود.

در سومین دستور می فرماید: «از آنچه برای تو روشن نیست تغافل کن»؛ (وَ تَغَابَ (۳) عَنْ كُلِّ مَا لَا يَضِحُ (۴) لَكَ).

اشاره به اینکه اصرار بر جستجوگری در کار مردم نداشته باش و در جزئیات خود را به فراموشکاری و تغافل بزن، زیرا پرداختن به جزئیات، انسان را از پرداختن به امور کلی و مهم بازمی دارد و به اختلافات و کینه ها و عداوت ها دامن می زند.

در چهارمین دستور می فرماید: «و در تصدیق سخن چنان شتاب مکن زیرا سخن چین خیانت پیشه است، هر چند در لباس ناصحان ظاهر شود»؛ (وَ لَا تَعْجَلَنَّ إِلَى تَصْدِيقِ سَاعٍ (۵) فَإِنَّ السَّاعِيَ غَاشٌّ (۶)، وَ إِنْ تَشَبَّهَ بِالنَّاصِحِينَ).

می دانیم سخن چین کسی است که با خبر رسانی درست و نادرست در میان

[شماره صفحه واقعی : ۸۳]

ص: ۲۷۲۲

۱- «حقد» به معنای کینه و عداوتی است که در قلب نهفته شده و در انتظار فرصت برای ظهور و بروز است.

۲- «وتر» بر وزن «فکر» و «وتر» بر وزن «سطر» هر دو به معنای مفرد و تنها بودن است. از آنجا که هرگاه کسی کشته شود بازماندگان او تنها می مانند و طبعاً کینه او را به دل میگیرند این واژه به معنای کینه و عداوت نیز به کار می رود و در جمله بالا همین معنا مراد است.

۳- «تغاب» فعل امر است از ریشه «تغابی» به معنای تغافل از ماده «غباوه» به معنای جهل و بی خبری گرفته شده گویی کسی که خود را به فراموشی و تغافل می زند از آن امر جاهل و بی خبر است.

۴- «یضح» از ریشه «وضوح» به معنای روشن شدن چیزی است.

۵- «ساع» از ریشه «سعی» در اصل به معنای هرگونه تلاش و کوشش است؛ ولی در این گونه موارد به کسی گفته می شود که سعی در سخن چینی و عیب جویی افراد دارد.

۶- «غاش» به معنای خائن و بدخواه است از ریشه «غش» به معنای خیانت و بدخواهی گرفته شده است.

افراد آنها را به جان هم می اندازد و بذر عداوت را در سرزمین سینه ها می پاشد. از قدیم گفته اند:

میان دو کس جنگ چون آتش است سخن چین بدبخت هیزم کش است.

به عکس، اسلام اجازه می دهد برای صلح دادن افراد حتی دروغ بر زبان جاری کنند و به تعبیر دیگر آب بر آن آتش بریزند نه آنکه هیزمی بر آن بیافزایند.

در حدیثی از پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله می خوانیم:

«أَلَمْ أُبَيِّتْكُمْ بِشَرَارِكُمْ قَالُوا بَلَى يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ الْمَشَاءُونَ بِاللَّيْمِ الْمُرْقُونَ بَيْنَ الْأَحْبَةِ الْيَاغُونَ لِلْبُرَاءِ الْمَعَايِبِ؛ آیا به شما شرورترین مردم را معرفی کنم؟ عرض کردند آری یا رسول الله فرمود:

آنها سخن چینانی هستند که در میان دوستان جدایی می افکنند و پاکان را متهم به عیوب می سازند» (۱).

### نکته: موارد عیب پوشی و موارد اطلاع رسانی

موارد عیب پوشی و موارد اطلاع رسانی

با مطالعه آنچه امام علیه السلام در این بخش در مورد عیب پوشی والیان و طرد عیب جویان و سخن چینان بیان فرموده، این سؤال مطرح می شود که چرا پیغمبر اکرم و شخص امام امیرالمؤمنین عیون و خبرچینانی داشتند که در اقصا نقاط بلاد اسلام خبرهای آشکار و پنهانی امرا و کارگزاران و والیان را به آنها می رساندند آیا این کار بر خلاف عیب پوشی نیست؟

اضافه بر این در دستورات اسلام آمده است که اگر کسی با شما درباره شخصی مشورت کند چنانچه عیوبی پنهانی از او سراغ دارید برای او بازگو کنید و آن را از مسأله غیبت مستثنا دانسته اند.

پاسخ این سؤال چندان پوشیده نیست، زیرا سخن از عیب پوشی درباره عیوب خصوصی و شخصی است که در سرنوشت جامعه تأثیر ندارد یا تأثیر بسیار کمی دارد؛ ولی هنگامی که پای مصالح جامعه و نظام کشور اسلام

[شماره صفحه واقعی: ۸۴]

ص: ۲۷۲۳

به میان می آید و سخن از توطئه ها و افشای آنها در میان باشد، حکم دیگری دارد. به یقین باید تحقیق و تجسس کرد و خبررسانی داشت مبدا به سبب آن ضرر و زیان گسترده ای دامان گروهی را بگیرد و گاه خون هایی ریخته شود و اموال و اعراضی بر باد رود. اینجا جای عیب پوشی و ستاریت نیست.

همچنین هر گاه مسلمانی می خواهد به کاری اقدام کند خواه مربوط به ازدواج باشد یا شراکت در امر تجارت، یا انتخاب شخصی برای کارمندی و معاونت و در این باره از شخص مطلعی تحقیق کند و به مشورت با او بنشیند، پنهان کردن اموری که تأثیر در آن امر دارد نوعی خیانت است و شخصی که طرف مشورت واقع می شود حق ندارد در این امر با کتمان عیوب خیانت کند.

به این ترتیب حد فاصل میان عیب پوشی و خبررسانی در امور اجتماعی و در مقام مشورت روشن می شود.

\*\*\*

## بخش هفتم

### شرح و تفسیر: از این گونه مشاوران پرهیز!

از این گونه مشاوران پرهیز!

امام علیه السلام در این بخش از عهدنامه به مسأله مشاوران والی و صفات و ویژگی های آنها می پردازد و جالب اینکه از اصل لزوم مشورت سخن نمی گوید، زیرا آن را امر مسلمی فرض کرده که هر والی و زمامدار باید مشاورانی برای مسائل مختلف سیاسی و اقتصادی و نظامی داشته باشد تا با استفاده از افکار آنها بهترین راه را برای پیشبرد این امور برگزیند و از استبداد به رأی و تکیه بر افکار فردی پرهیزد و مصالح رعایا تا آنجا که ممکن است رعایت شود. امام علیه السلام مالک اشتر را از مشورت با سه گروه به شدت برحذر می دارد و آثار سوء مشورت با آنها را در عباراتی کوتاه و

[شماره صفحه واقعی : ۸۵]

ص: ۲۷۲۴

پرمعنا بیان می‌دارد. می‌فرماید: «هرگز بخیل را در مشورت خود دخالت مده، زیرا تو را از احسان و نیکی کردن منصرف می‌سازد و از ته دستی و فقر می‌ترساند و نیز با شخص ترسو مشورت مکن که روحیه تو را در انجام امور تضعیف می‌کند و از مشورت با افراد حریص برحذر باش که حرص ورزیدن را از طریق ستمگری در نظرت زینت می‌دهند؛ (وَلَمَّا تُدْخِلَنَّ فِي مَشُورَتِكَ بَخِيلًا يَعْدِلُ بِكَ عَنِ الْفَضْلِ، وَ يَعِدُكَ الْفَقْرَ، وَ لَا جَبَانًا يُضْعِفُكَ عَنِ الْأُمُورِ، وَ لَا حَرِيصًا يُزِينُ لَكَ الشَّرَّ (۱) بِالْجَوْرِ).

امام علیه السلام در واقع او را به سه اصل توصیه می‌کند: سخاوت، شجاعت و قناعت و توکل. روشن است که مشورت با فرد بخیل جلوی سخاوت را می‌گیرد و با شخص ترسو پایه‌های شجاعت را سست می‌کند و با حریص قناعت را متزلزل می‌سازد که لازمه آن ستم کردن بر رعایاست.

از سوی دیگر، در برابر امور رفاهی رعایا بخیلان مانع می‌شوند و در امور نظامی و نبرد با دشمنان ترسوها سنگ می‌اندازند و در امور اقتصادی حریصان سدّ راهند، بنابراین مشاوران والی باید از میان کسانی انتخاب شوند که در شئون مختلف کشور او را یاری دهند و اراده و تصمیم وی را تقویت کنند و از اموری که مصالح مردم را برباد می‌دهد برحذر دارند.

آن‌گاه امام در پایان این بحث به ریشه‌های این سه صفت زشت و ناپسند پرداخته و همه آنها را به یک اصل باز می‌گرداند. می‌فرماید: «زیرا «بخل» و «ترس» و «حرص»، تمایلات گوناگونی هستند که جامع آنها «سوء» ظن به خداوند است؛ (فَإِنَّ الْبُخْلَ وَ الْجُبْنَ وَ الْحِرْصَ غَرَائِزُ (۲) شَتَّى يَجْمَعُهَا سُوءُ الظَّنِّ بِاللَّهِ). امام علیه السلام در این جمله در واقع به روانکاوی عمیقی دست زده، می‌فرماید:

بخیلان اگر بخل

[شماره صفحه واقعی: ۸۶]

ص: ۲۷۲۵

۱- «الشرة» به معنای حرص شدید است

۲- «غرائز» جمیع غریزه به معنای طبیعت و قریحه و انگیزه‌های متمرکز درون ذات انسان یا جانداران دیگر است. از ریشه «غرز» بر وزن «قرض» به معنای سوراخ کردن گرفته شده گویی درون انسان را سوراخ میکنند و انگیزه‌ای در آن جای می‌دهند.



می ورزند برای آن است که به فضل و مواهب الهی سوء ظن دارند و چنین می پندارند که اگر امروز بخشش کنند فردا فقیر می شوند و در می مانند و ترسوها به وعده الهی در مورد نصرت یاران حق بدگمانند و چنین می پندارند که اگر عقب نشینی نکنند ممکن است تنها بمانند و نابود شوند و حریصان اگر حرص را پیشه کرده اند به سبب آن است که توکل بر خدا ندارند و در واقع به قدرت خدا سوء ظن دارند.

آیات قرآن مجید نیز گواه بر این معانی است، در یک جا می فرماید: «الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُم بِالْفَحْشَاءِ وَاللَّهُ يَعِدُكُم مَّغْفِرَةً مِنْهُ وَفَضْلًا»؛ شیطان شما را (هنگام انفاق) وعده فقر و ته دستی می دهد و به زشتی ها امر می کند، ولی خداوند وعده آمرزش و فزونی به شما می دهد. (۱)

در جای دیگر می فرماید: «وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ»؛ هرگز سست نشوید! و غمگین نگردید؛ و شما برترید اگر ایمان داشته باشید. (۲)

همچنین در جای دیگری می فرماید: «وَأَنْفِقُوا خَيْرًا لِّأَنْفُسِكُمْ وَمَنْ يُوقْ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ»؛ و انفاق کنید که برای شما بهتر است؛ و کسانی که از بخل و حرص خویشان مصون بمانند رستگارانند. (۳)

آنچه از کلام امام در این بخش عهدنامه آمده، شبیه چیزی است که در کلام پیغمبر اکرم هنگام توصیه به علی علیه السلام وارد شده است. در حدیثی از علل الشرایع می خوانیم که رسول خدا صلی الله علیه و آله به علی علیه السلام فرمود:

«يَا عَلِيُّ لَا تُشَاوِرْ جَبَانًا فَإِنَّهُ يُضَيِّقُ عَلَيْكَ الْمَخْرَجَ وَلَا تُشَاوِرِ الْبَخِيلَ فَإِنَّهُ يَقْصُرُ بِكَ عَنْ غَايَتِكَ وَلَا تُشَاوِرْ حَرِيصًا فَإِنَّهُ يُزَيِّنُ لَكَ شَرَّهَا وَاعْلَمْ يَا عَلِيُّ أَنَّ

[شماره صفحه واقعی : ۸۷]

ص: ۲۷۲۶

۱- بقره، آیه ۲۶۸.

۲- آل عمران، آیه ۱۳۹

۳- تغابن، آیه ۱۶.

الْجُبْنَ وَالْبُخْلَ وَالْحِرْصَ غَرِيْزَةً وَاجِدَةً يَجْمَعُهَا سُوءُ الظَّنِّ؛ ای علی با ترسو مشورت نکن که راه های خروج از مشکلات را بر تو می بندد و با بخیل مشورت مکن که تو را از رسیدن به هدف باز می دارد و با حریص مشورت ننما، زیرا در میان دو چیز آنچه بدتر است برای تو زینت می بخشد و بدان ای علی که جبن و بخل و حرص به یک ریشه باز می گردند و جامع آنها سوء ظن است» (۱).

### نکته: اهمیت مشورت در زندگی انسان ها

اهمیت مشورت در زندگی انسان ها

موضوع مشورت از مهم ترین مسائل اجتماعی است و دلیل آن کاملاً روشن است، زیرا از یک سو مشکلات اجتماعی و حتی شخصی، غالباً دارای پیچیدگی هایی است و از سویی دیگر هر سری را فکری و هر کسی را رأی و هوشی است که اگر همگی تا آنجا که ممکن است برای حل مشکل دعوت شوند راه حل های روشنی به دست می آید.

از این رو در غررالحکم از امام علیه السلام نقل شده که فرمود:

«حَقُّ عَلَى الْعَاقِلِ أَنْ يُضِيفَ إِلَى رَأْيِهِ رَأْيَ الْعُقَلَاءِ وَيَضُمَّ إِلَى عِلْمِهِ عُلُومَ الْحُكَمَاءِ؛ سزاوار است انسان خردمند رأی عاقلان دیگر را به رأی خود اضافه کند و علوم دانشمندان را به علم خود ضمیمه نماید» (۲). بدیهی است هر قدر کار مهم تر باشد اهمیت مشورت بیشتر می شود و تجربه نشان داده کسانی که کارهای مهم خویش را با مشورت و صلاح اندیشی خردمندان انجام می دهند کمتر گرفتار لغزش می شوند و برعکس مستبدان به رأی که خود را از افکار دیگران بی نیاز می بینند غالباً گرفتار اشتباهات پر هزینه و یا خطرناک می گردد. ولذا در کلمات نورانی و گهربار امام علیه السلام می خوانیم:

«مَنْ اسْتَبَدَّ بِرَأْيِهِ هَلَكَ»

[شماره صفحه واقعی : ۸۸]

ص: ۲۷۲۷

۱- علل الشرایع، ج ۲، ص ۵۵۹، ح ۱. باید توجه داشت که اگر در کلام امام «غزائر شتی» آمده است و در کلام پیغمبر «غریزه واحده» به سبب نگاه کردن به این سه موضوع از زوایای مختلف است. به حسب ظاهر از هم جدا هستند؛ ولی در واقع به یک اصل باز می گردند.

۲- غررالحکم، ح ۴۹۶.

وَمَنْ شَاوَرَ الرَّجَالَ شَارَكَهَا فِي عُقُولِهَا؛ كَسَى كَ اسْتَبْدَادَ بِهِ رَأْيَ پِيشَه كَند هَلاَك می شود و كَسَى كَ با مردان صاحب نظر به مشورت بنشیند شریك عقل های آنها خواهد بود». (۱)

در حدیثی از امام حسن مجتبی علیه السلام آمده است:

«مَا تَشَاوَرَ قَوْمٌ إِلَّا هُدُوا إِلَى رُشْدِهِمْ؛ هِیچ گروهی مشورت نمی کنند مگر اینکه به خیر و صلاح خود می رسند». (۲)

در حدیثی از امام باقر علیه السلام این جمله حکمت آمیز از تورات نقل شده است:

«مَنْ لَمْ يَشْتَشِرْ يَنْدَمْ؛ كَسَى كَ مشورت نکند پشیمان می شود». (۳)

تفاوت نمی کند که انسان با عاقلان بالا-تر از خود مشورت کند یا زیردست، چنان که از امام علی بن موسی الرضا علیهما السلام نقل شده هنگامی که نام پدرش موسی بن جعفر را نزد او بردند فرمود: عقل ها با عقل او برابری نداشتند؛ ولی با این حال گاه با غلامان سیاه مشورت می کرد. به آن حضرت عرض کردند: با چنین شخصی مشورت می کنی! فرمود:

«إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى رُبَّمَا فَتَحَ عَلَى لِسَانِهِ؛ اِی بسا خداوند متعال کلید حل مشکل را بر زبان او قرار دهد». (۴)

جالب اینکه در مورد فلسفه های مشورت افزون بر آنچه گذشت آمده است: اینکه دستور به مشورت تأکید شده برای این است که معمولاً طرف مشورت فکر خالصی درباره آن موضوع دارد در حالی که مشورت کننده (چون منافعش مطرح است) فکر او مشوب به هوا و هوس است:

(إِنَّمَا حُضَّ عَلَى الْمَشَاوَرَةِ لِأَنَّ رَأْيَ الْمُشِيرِ صِرْفٌ وَرَأْيُ الْمُسْتَشِيرِ مُشَوَّبٌ بِالْهَوَى). (۵)

البته همان گونه که در عبارت عهدنامه امام آمده است، با هر کس نمی توان و نباید مشورت کرد؛ طرف مشورت باید فردی عاقل، با ایمان، و خیرخواه بوده باشد، لذا در حدیثی از امام صادق علیه السلام می خوانیم: مشورت باید با معیارهایش صورت بگیرد و گرنه ضررش بیشتر از

[شماره صفحه واقعی : ۸۹]

ص: ۲۷۲۸

---

۱- نهج البلاغه، کلمات قصار، ۱۶۱.

۲- بحار الانوار، ج ۷۵، ص ۱۰۵، ح ۴.

۳- بحار الانوار، ج ۷۴، ص ۴۳، ح ۱۳.

۴- بحار الانوار، ج ۷۲، ص ۱۰۱، ص ۲۵.

۵- غرر الحکم، ح ۱۰۰۴۹.

سود آن است. سپس امام چهار معیار برای مشورت ذکر می کند:

۱. طرف مشورت فرد عاقلی باشد.

۲. آزاداندیش و متدین باشد.

۳. دوست مهربان باشد.

۴. او را از اسرار درونت آگاه سازی (تا شرایط تو را بداند و مشورت صحیح بدهد) سپس آن را مکتوم دارد.

در پایان حدیث می فرماید: هرگاه این شرایط جمع شود مشورت کامل می گردد و خیرخواهی به حد کمال می رسد. (۱)

در دنیای امروز مسأله مشورت و شورا بسیار گسترده تر از گذشته است و گاه انسان گمان می کند که با گسترش مشورت، دنیا رو به صلاح خواهد رفت حال آنکه متأسفانه این شوراها و مجالس مشورتی غالباً رنگ سیاسی به خود گرفته و در مسیر منافع افراد یا گروه های خاصی است و در حقیقت آن خلوص و قداست مشورت را از دست داده است. نشانه روشن آن اینکه بسیاری از افراد یا گروه ها تلاش می کنند با صرف هزینه های سنگین به عنوان نماینده برای این گونه جلسات انتخاب شوند؛ کاری که آشکارا می گوید هدف تأمین مصالح توده های مردم نیست، بلکه بذری می پاشند تا بیشتر از آن به نفع خود درو کنند.

سخن درباره مشورت بسیار است هدف تنها اشاره کوتاهی در این باره بود و این بحث را با تأکید بر این نکته که طرف مشورت همواره مسئولیت سنگینی دارد با ذکر حدیثی پایان می دهیم که رسول خدا صلی الله علیه و آله می گوید:

«مَنْ اسْتَشَارَهُ أَخُوهُ الْمُؤْمِنُ فَلَمْ يَمَحْضْهُ النَّصِيحَةَ سَلَبَهُ اللَّهُ لُبَّهُ؛ کسی که برادر مؤمنش از او مشورت بخواهد و او در مقام مشورت خالصانه خیرخواهی نکند خدا عقل او را از وی خواهد گرفت.» (۲)

\*\*\*

**بخش هشتم**

**شرح و تفسیر: وزرای خوب و بد**

وزرای خوب و بد

امام علیه السلام بعد از بیان صفات مشاوران در بخش گذشته، در

[شماره صفحه واقعی : ۹۰]

١- بحار الانوار، ج ٧٢، ص ١٠٢، ح ٣٠.

٢- بحار الانوار، ج ٧٢، ص ١٠٤، ح ٣٦.

این بخش به سراغ صفات و ویژگی های وزیران و همکاران در حکومت می رود. نخست افرادی را که صفات منفی دارند معرفی می کند و بعد واجدان صفات نیک و سپس توصیه های لازمی را که باید نسبت به آنها ایفا بشود شرح می دهد. می فرماید:

«بدترین وزرای تو کسی است که پیش از تو وزیر «زامداران شرور» بوده و در گناهان آنها شرکت داشته است چنین کسی هرگز نباید محرم اسرار تو باشد»؛ (إِنَّ شَرَّ وُزَرَائِكَ مَنْ كَانَ لِلْأَشْرَارِ قَبْلَكَ وَزِيْرًا، وَ مَنْ شَرِكَهُمْ فِي الْأَثْمِ فَلَمَّا يَكُونَنَّ لَكَ بَطَانَةً (۱)).

امام علیه السلام در اینجا به مسأله حسن سابقه و سوء سابقه اشاره می کند و بررسی سوابق اشخاص را در انتخاب آنها برای کارهای مهم لازم می شمرد. این همان چیزی است که در دنیای امروز به صورت برگ اول پرونده کارگزاران و کارمندان در آمده است.

سپس امام علیه السلام دلیل آن را به طور شفاف بیان می کند و می فرماید: «آنها معاون گنهکاران و برادران ستمکارانند»؛ (فَإِنَّهُمْ أَعْوَانُ الْأَثْمَةِ (۲)، وَ إِخْوَانُ الظَّالِمَةِ).

بعضی کسانی که سال ها با افراد ظالم و ستم پیشه همکاری داشته اند صفات زشت و نکوهیده به صورت حالت و عادت و سجیه آنها در آمده و به فرض اظهار توبه کنند باز هم قابل اعتماد نیستند به ویژه آنکه انسان های لایق و بدون سوء سابقه در جامعه وجود دارند، لذا در ادامه سخن می افزاید: «این در حالی است که تو می توانی جانشینان خوبی به جای آنان انتخاب کنی، از کسانی که از نظر فکر و نفوذ اجتماعی کمتر از آنها نیستند؛ ولی بار سنگین اعمال خلاف، گناهان و معاصی آنها را بر دوش ندارند؛ از کسانی که هرگز ستمگری را در ستمش یاری نکرده و گناهکاری را در گناهش معاونت ننموده اند»؛ (وَ أَنْتَ وَاجِدٌ مِنْهُمْ

[شماره صفحه واقعی : ۹۱]

ص: ۲۷۳۰

۱- «بطانه» در اصل به معنای زیرین است (مقابل «ظهاره» که لباس رویین است) سپس این واژه به معنای محرم اسرار به کار رفته است.

۲- «الأثمه» جمع «آثم» به معنای گنهکار است.

خَيْرِ الْخَلْفِ مِمَّنْ لَهُ مِثْلُ آرَائِهِمْ وَ نَفَادِهِمْ، وَ لَيْسَ عَلَيْهِ مِثْلُ آصِيَارِهِمْ (۱) وَ أَوْزَارِهِمْ (۲) وَ آثَامِهِمْ، مِمَّنْ لَمْ يُعَاوِنِ ظَالِمًا عَلَى ظُلْمِهِ، وَ لَا آثِمًا عَلَى إِثْمِهِ).

از این تعبیر به خوبی استفاده می شود حتی کسانی که یک نقطه سیاه در پرونده پیشین آنها هست نباید برای کارهای مهم، وزارت و امثال آن برگزیده شوند، بلکه لازم است حسن سابقه آنها بر همگان روشن باشد.

در پایان این سخن چنین نتیجه می گیرد و می فرماید: «هزینه این افراد بر تو سبک تر و همکاری و یاریشان بهتر و محبتشان با تو بیشتر و انس و الفتشان با غیر تو (و بیگانگان) کمتر است، بنابراین آنها را از خواص خود در خلوت ها و رازدار خویش در محافل خصوصی قرار بده»؛ (أَوْلَيْتَكَ أَحْفُ عَلَيْكَ مَوْؤَنَهُ وَ أَحْسَنُ لَكَ مَعُونَهُ، وَ أَخْنَى (۳) عَلَيْكَ عَطْفًا، وَ أَقْلُ لِغَيْرِكَ إِفْئًا (۴) فَاتَّخِذْ أَوْلِيَّكَ خَاصَّةً لِحَلَوَاتِكَ وَ حَقْلَاتِكَ (۵)).

امام علیه السلام در این عبارات کوتاه و پر معنا چهار نقطه قوت برای افرادی که دارای سوء سابقه نیستند ذکر می کند:

۱. آن ها هزینه کمتری بر والی دارند، زیرا قبلاً منافع نامشروعی از حاکمان ظلم به آنها نرسیده تا پرتوقع باشند.

۲. یاری آنها بهتر و بیشتر است، چرا که نیاتشان خالص است و کمک هایشان مخلصانه.

۳. آنها محبتشان بیشتر است، زیرا اتحاد فکر و سلیقه و هماهنگی در صفات و نیات سبب جوشش محبت آنها می گردد و به حکم: ذره ذره کاندرا این ارض و سماست جنس خود را همچو کاه و کهرباست تجاذب بسیاری میان تو و آنهاست.

۴. اینها با بیگانگان سر و سری ندارند. تنها تو را می بینند و تو را می خواهند.

این نکته نیز واضح است که یاران ظالمان پیشین نه تنها معاونان خوبی برای والی نخواهند بود، بلکه چون مردم از سوابق

[شماره صفحه واقعی : ۹۲]

ص: ۲۷۳۱

۱- «آصار» جمع «إصر» بر وزن «مصر» در اصل به معنای نگهداری و محبوس ساختن است سپس به کارهای سنگین که انسان را از فعالیت باز می دارد اطلاق شده است و همچنین به گناهایی که بر دوش انسان سنگینی می کند و در جمله بالا همین معنا اراده شده است.

۲- «أوزار» جمع «وزر» بر وزن «مصر» در اصل به معنای بار سنگین است و به گناهان بزرگ که مسئولیتش بر دوش انسان سنگینی میکند اطلاق شده و بعضی گفته اند: وزر گناهان سنگین تر از اصر است.

۳- «احنی» در اصل به معنای عطف توجه به شخص یا چیزی داشتن است و «عطف» به معنای محبت کردن آمده است.

۴- «الف» به معنای الفت داشتن و انس گرفتن است

۵- «حفلات» جمع «حفل» بر وزن «هفت» در اصل به معنای محلی است که آب در آن جمع می شود سپس به هر محل اجتماع بزرگ و مجلسی اطلاق شده است و به مجلس نیز محفل گفته میشود.



سوء آنها آگاهند با آنها همکاری نمی کنند و اعتمادشان به والی و زمامدار نیز کم می شود. ابن ابی الحدید پس از نقل این روایت معروف:

«يُنَادِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَيُّنَ مَنْ بَرِيءٌ لَهُمْ - أَيُّ لِلظَّالِمِينَ - قَلَمًا؛ روز قیامت منادی فریاد می زند: کجا هستند کسانی که قلمی را تراشیدند و به دست ظالمان دادند (تا حکم ظلمی بنویسند، بیایند و کیفر اعمالشان را ببینند)». داستانی را نقل می کند که مردی را نزد ولید بن عبد الملک آوردند. ولید از او پرسید: درباره حجاج چه می گویی؟ گفت: من چه درباره او بگویم. او گناهی از گناهان تو و شعله ای از آتش بود. خدا هم تو را لعنت کند و هم حجاج را با تو. و شروع کرد به دشنام دادن به هر دو. ولید به عمر بن عبدالعزیز (عموزاده ولید) که در کنارش بود نگاهی کرد و گفت: درباره این شخص چه می گویی؟ عمر بن عبدالعزیز گفت: چه می خواهی بگویم؟ این مردی است که به همه شما دشنام می دهد. یا همانند او دشنامی بده یا او را عفو کن. ولید خشمگین شد و به او گفت: من تو را فقط یک آدم خارجی و بیگانه می دانم. عمر گفت: من هم تنها تو را مجنون فکر می کنم. برخاست و خشمگین بیرون رفت.

خالد بن ریان که رئیس شرطه (نیروی انتظامی) ولید بود برخاست و همراه او رفت و به عمر بن عبدالعزیز گفت: چرا به امیرمؤمنان! (منظور ولید است) چنین گفتی؟ من دستم را به قبضه شمشیر برده بودم منتظر بودم کی به من دستور می دهد گردن تو را بزنم. عمر بن عبدالعزیز گفت: اگر چنین دستوری به تو داده بود انجام می دادی؟ خالد گفت: آری. (این ماجرا گذشت) هنگامی که عمر بن عبدالعزیز به خلافت رسید خالد آمد بالای سر عمر

[شماره صفحه واقعی : ۹۳]

ص: ۲۷۳۲

(به عنوان محافظ) ایستاد در حالی که شمشیر بر کمر داشت. عمر نگاهی به او کرد و گفت: شمشیرت را بر زمین بگذار تو باید مطیع ما باشی در هر چه دستور می دهیم و در برابر او کاتب و نویسنده سابق ولید بود. به او گفت: تو هم قلمت را بر زمین بگذار، زیرا گاه با آن ضرر می زدی و گاه منفعت می رساندی. بعد عرضه داشت: خداوند من این هر دو را بر زمین گذاشتم تو هرگز آنها را بالا میر. راوی می گوید: به خدا سوگند این هر دو پست و خوار بودند تا مردند. (۱)

آن گاه امام علیه السلام بعد از ذکر مسأله حسن سابقه وزرا و کارگزاران به رتبه بندی میان آنها پرداخته و صفاتی را برای برترین ها می شمرد.

نخست می فرماید: «سپس (از میان آنها) افرادی را مقدم دار که در گفتن حقایق تلخ برای تو از همه صریح اللهجه تر باشند؛ (ثُمَّ لِيَكُنْ آثَرُهُمْ عِنْدَكَ أَقْوَلُهُمْ بِمَرِّ الْحَقِّ لَكَ).

در وصف دوم می افزاید: «و در مساعدت و همراهی با تو در اموری که خداوند برای اولیایش دوست نمی دارد کمتر کمک کنند خواه موافق میل تو باشد یا نه؛ (وَ أَقْلَهُمْ مُسَاعَدَةً فِيمَا يَكُونُ مِنْكَ مِمَّا كَرِهَ اللَّهُ لِأَوْلِيَائِهِ، وَاقِعًا ذَلِكَ مِنْ هَوَاكَ حَيْثُ وَقَعَ).

اشاره به اینکه اگر راه خطا رفتی آنها دست از یاری تو بردارند تا هوشیار شوی و به راه ثواب برگردی. به بیان دیگر دارای استقلال فکر و شخصیت باشند. در حق، تو را یاری کنند و در باطل از یاری تو باز ایستند.

در سومین و چهارمین وصف می فرماید: «به اهل ورع و صدق و راستی بپیوند؛ (وَ الصَّقُّ بِأَهْلِ الْوَرَعِ وَالصِّدْقِ).

«ورع» به معنای تقوا در حد بالا و «صدق» همان راستگویی در مشورت ها و خبرهای گوارا و ناگوار است.

[شماره صفحه واقعی : ۹۴]

ص: ۲۷۳۳

عبیر به «مُرُّ الْحَقِّ» در عبارت بالا- اشاره به این است که بیان حق گاهی شیرین است و در بسیاری از اوقات تلخ؛ ولی به منزله داروی شفابخشی است که گرچه موقتاً کام انسان را تلخ می سازد ولی بیماری های جانکاه را از انسان دور می کند و این یکی از آزمایش های خواص و اطرافیان زمامداران است که آنها جرأت و جسارت را داشته باشند کام حاکم را با گفتن حقایق تلخ اما مفید و سودمند تلخ کنند و از خشم او نهراسند.

همچنین در آنجا که حاکم راه خطا می رود آزمون دیگری برای اطرافیان اوست که شجاع باشند و او را یاری نکنند و از راه خطا باز گردانند نه اینکه چشم و گوش بسته به دنبال آنها حرکت کرده و رضای او را بر رضای خدا و خلق مقدم دارند.

امام علیه السلام در پایان این بخش دستوری درباره وزرا و اطرافیان صادر می کند و می فرماید: «سپس آنها را طوری تربیت کن که از تو ستایش بی جا نکنند (و از تملق و چاپلوسی پرهیزند و نیز) تو را به اعمال نادرستی که انجام نداده ای تمجید نمایند، زیرا مدح و ستایش فراوان، عجب و خودپسندی به بار می آورد و انسان را به کبر و غرور نزدیک می سازد؛ (ثُمَّ رَضُّهُمْ عَلَىٰ أَلَّا يُطْرُوكَ وَلَا يَبْجِحُوكَ بِبَاطِلٍ لَّمْ تَفْعَلْهُ، فَإِنَّ كَثْرَةَ الْأِطْرَاءِ تُحْدِثُ الرَّهْوَ (۱)، وَ تُدْنِي مِنَ الْعِزَّةِ (۲)).»

با توجه به اینکه «رَضُّهُمْ» از ریشه «ریاضت» است که در اینجا به معنای تمرین دادن و تربیت کردن آمده و «يُطْرُوكَ» از ریشه «اطراء» به معنای مدح و ستایش فراوان است و «يَبْجِحُوكَ» از ریشه «بَجِح» (بر وزن فرح) و به معنای شادمانی است، هدف امام این است که در برابر مداحی اطرافیان روی خوش نشان ندهد و اظهار خوشحالی نکند؛ خواه

[شماره صفحه واقعی : ۹۵]

ص: ۲۷۳۴

۱- «الزهو» به معنای تکبر و خودبزرگ بینی است.

۲- «العزه» در اینجا به معنای غرور است. در بعضی از نسخ «غره» آمده که استعمال آن در این معنا روشن تر است.

در مورد انجام کارهای نیک باشد یا ترک کارهای بد چرا که تکرار این عمل از سوی اطرافیان تدریجاً در دل زمامدار اثر می گذارد و او را مغرور و ازخودراضی می کند و به یقین غرور سرچشمه انحرافات بسیاری است.

در حدیثی آمده است که پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمود: دربارہ من مدح بیجا نکنید آن گونه که نصارا دربارہ حضرت مسیح کرده اند (و او را خدا خواندند) من فقط بنده ای از بندگان خدا هستم؛ ولی بگوئید بنده خدا و فرستاده او. (۱)

در روایت معروفی می خوانیم:

«اِحْتَوَانِي وَجُوهَ الْمَدَّاحِينَ التُّرَابِ؛ به صورت ستایشگران تملق گو خاک پاشید». (۲)

در حدیثی از امیرمؤمنان علی علیه السلام که در غررالحکم آمده می خوانیم:

«إِيَّاكَ أَنْ تُثَنِّيَ عَلَيَّ بِمَا لَيْسَ فِيهِ فَإِنَّ فِعْلَهُ يُصَيِّدُكَ عَنْ وَصِيْفِهِ وَيَكْذِبُكَ؛ بپرهیز از اینکه ستایشی در حق کسی کنی به چیزی که در او نیست زیرا اعمال او وصف واقعی او را آشکار می سازد و تو را تکذیب می کند». (۳)

البته این کار آسانی نیست که اطرافیان و حواشی قدرت ها بدون ترس و واهمه و چشم داشت پاداش واقعیت ها را برملا کنند؛ نه از زور بترسند و نه زر انتظار داشته باشند و این در شأن موحدان راستین است.

به گفته آن سخنور معروف: نصیحت پادشاهان کردن کسی را مسلم بود که بیم سر ندارد یا امید زر.

موحد چه در پای ریزی زرش چه شمشیر هندی نهی بر سرش

امید و هراسش نباشد ز کس بر این است بنیاد توحید و بس (۴)

البته این سخن توصیه اکیدی به همه متصدیان مراکز قدرت دارد که یاران و مشاوران خود را به گفتن حق عادت بدهند و آماده پذیرش حقایق تلخ باشند. (۵)

\*\*\*

**بخش نهم**

**شرح و تفسیر: سنت های حسنه را احیا کن**

سنت های حسنه را احیا

[شماره صفحه واقعی: ۹۶]

- ۱- موطأ، ج ۱، ص ۱۲ و کتب دیگر.
- ۲- من لایحضره الفقیه، ج ۴، ص ۱۱.
- ۳- غرر الحکم، ص ۴۶۶، ح ۱۰۷۳۵.
- ۴- گلستان، در نقل آداب صحبت
- ۵- درباره مدح و ثناخوانی بیجا و زیان های تملق و چاپلوسی، بحث مشروحو در جلد هشتم از همین کتاب ذیل خطبه ۲۱۶ آمده است.

امام علیه السلام در این بخش از عهدنامه به چند امر مهم دیگر توصیه می کند.

نخست درباره پاداش نیکوکاران و کیفر بدکاران تأکید می ورزد و می فرماید:

«هرگز نباید افراد نیکوکار و بدکار در نظرت یکسان باشند، زیرا این کار سبب می شود نیکوکاران به نیکی ها بی رغبت و بدکاران به اعمال بد تشویق گردند، بنابراین هر یک از اینها را مطابق آنچه برای خود خواسته اند پاداش ده؛ (وَلَا يَكُونَنَّ الْمُحْسِنُ وَالْمُسِيءُ عِنْدَكَ بِمَنْزِلَةِ سَوَاءٍ، فَإِنَّ فِي ذَلِكَ تَزْهِيْدًا لِأَهْلِ الْإِحْسَانِ فِي الْإِحْسَانِ، وَتَدْرِيْبًا (۱) لِأَهْلِ الْإِسَاءَةِ عَلَى الْإِسَاءَةِ وَالْزِمَ كُلَّمَا مِنْهُمْ مِآ أَلْزَمَ نَفْسَهُ). آنچه امام علیه السلام در این دستور بیان کرده یکی از اصول مهم مدیریت است؛ از مدیریت خداوند و پیامبران بر جهان انسانیت گرفته تا مدیریت یک پدر در خانواده.

قرآن مجید پیامبر را به بشارت و انداز دستور می دهد و او را «مبشر» و «نذیر» می نامد. خداوند وعده بهشت را به صالحان و دوزخ را به بدکاران داده است.

این اصل در تمام اقوام با تمام اختلافاتی که در عقاید و فرهنگ و حکومت دارند تحت عنوان تشویق و تنبیه، ساری و جاری است. دلیل آن روشن است، زیرا ادامه نیکوکاری انگیزه می خواهد و بازایستادن از کار خلاف نیز انگیزه ای می طلبد. ممکن است انگیزه های معنوی و اعتقادات دینی آثار مطلوبی از خود در این زمینه به یادگار بگذارند؛ ولی این انگیزه ها در همه نیست به علاوه اگر مسأله پاداش و کیفر نباشد آن انگیزه ها نیز سست می شود.

جمله «وَأَلْزِمَ كُلَّمَا..» اشاره لطیفی به این نکته است که وقتی آنها چیزی را برای خود بیسندند دلیل ندارد حاکم آن را به آنان ندهد. نیکوکار پاداش را برای خود پسندیده و بدکار کیفر را، بنابراین خواسته

[شماره صفحه واقعی : ۹۷]

ص: ۲۷۳۶

۱- «تدریب» به معنای عادت دادن کسی به چیزی است و در اینجا می تواند معنای تشویق را داشته باشد در مقابل «تزهید» که در اینجا به معنای دلسرد ساختن است..

خودش را باید به او داد.

از این بالاتر، پاداش نیکوکار انگیزه ای برای ترک عمل بدکار و کیفر بدکار انگیزه ای برای ادامه کار نیکوکار می شود همان گونه که امام در عبارت زیبای دیگری در نهج البلاغه فرموده:

«أَزْجُرِ الْمُسِيءَ بِثَوَابِ الْمُحْسِنِ؛ بدکار را به واسطه پاداش نیکوکاران مجازات کنید». (۱)

اشاره به اینکه وقتی بدکار خود را از پاداش های مادی و معنوی نیکوکاران محروم می بیند تنبیه می شود و بر سر عقل می آید و چه بسا از کار خود توبه کند و باز ایستد.

آن گاه امام در دومین دستور، بهترین وسیله جلب حسن ظن و محبت رعایا را برای او تبیین می کند و می فرماید: «بدان هیچ وسیله ای برای جلب اعتماد والی به (وفاداری) رعیت بهتر از احسان به آنها و سبک کردن هزینه ها بر آنان و عدم اجبارشان به کاری که وظیفه ندارند نیست»؛ (وَ اعْلَمُ أَنَّهُ لَيْسَ شَيْءٌ بِأَدْعَى إِلَى حُسْنِ ظَنِّ رَاعٍ بِرِعْيَتِهِ مِنْ إِحْسَانِهِ إِلَيْهِمْ، وَ تَخْفِيفِهِ الْمَثُونَاتِ عَلَيْهِمْ، وَ تَرْكِ اسْتِكْرَاهِهِ إِيَّاهُمْ عَلَى مَا لَيْسَ لَهُ قَبْلَهُمْ).

تعبیر به «مَا لَيْسَ لَهُ قَبْلَهُمْ» با توجه به اینکه «قَبْل» گاه به معنای «نزد» و گاه به معنای «قدرت» می آید، می توان جمله را چنین معنا کرد: چیزی که نزد آنها (و بر عهده آنها) نیست یا چیزی که در طاقت و توان آنها نیست. (۲)

این حقیقتی است که تجربه بارها نشان داده است که اگر والی به فکر رعایا باشد و زمامداران هزینه ها را بر آنان سبک کنند و اموری را که از وظایف آنها نیست یا قدرت بر آن ندارند از آنها نخواهند رابطه عاطفی قوی و محکمی در میان آنها برقرار خواهد شد؛ رابطه ای که حمایت آنها را به زمامدار در حوادث مشکل و پیچیده تأمین می کند.

این نکته نیز حائز اهمیت است که امام

[شماره صفحه واقعی : ۹۸]

ص: ۲۷۳۷

۱- نهج البلاغه، کلمات قصار ۱۷۷.

۲- هرچند بعضی معتقدند «قبل» اگر اضافه به ضمیر شود حتما به معنای نزد است و اگر جدا استعمال شود به معنای قدرت و توان است

سخن از عوامل حسن ظن زمامدار به رعایا به میان آورده، نه حسن ظن رعایا به زمامدار در حالی که تصور بر این است که در این گونه موارد تعبیر اولی مناسب تر است؛ ولی منظور امام این است که آن قدر زمامدار به رعایا خوبی کند که به وفاداری آنها به خود مطمئن گردد.

به همین دلیل امام در ادامه این سخن می فرماید: «بنابراین در این راه آن قدر بکوش تا به وفاداری رعایا به خود خوش بین شوی، زیرا این خوش بینی، خستگی و رنج فراوانی را از تو دور می سازد»؛ (فَلْيَكُنْ مِنْكَ فِي ذَلِكَ أَمْرٌ يَجْتَمِعُ لَكَ بِهِ حُسْنُ الظَّنِّ بِرِعَّتِكَ فَإِنَّ حُسْنَ الظَّنِّ يَقْطَعُ عَنْكَ نَصَبًا<sup>(۱)</sup> طویلاً). روشن است هر گاه زمامدار به رعیت خود سوء ظن داشته باشد، هر زمان احتمال می دهد شورشی بر ضد او برپا شود و یا به او خیانت کنند یا توطئه ای در برابر او بچینند و این به طور دائم فکر او را ناراحت خواهد ساخت؛ اما هنگامی که از وفاداری آنها مطمئن باشد، با آرامش خاطر می تواند به نظم امور و عمران و آبادی و دفع شر دشمنان پردازد.

آن گاه امام علیه السلام در ادامه این سخن همین توصیه را به تعبیر زیبای دیگری بیان می دارد و می فرماید: «و سزاوارترین کسی که می تواند مورد حسن ظن تو قرار گیرد آن کس است که تو بهتر به او خدمت کرده ای و (به عکس) آن کس که مورد بدرفتاری تو واقع شده است سزاوارترین کسی است که باید به او بدبین باشی»؛ (وَ إِنَّ أَحَقَّ مَنْ حَسَنَ ظَنُّكَ بِهِ لَمَنْ حَسَنَ بِلَاؤِكَ<sup>(۲)</sup> عِنْدَهُ، وَ إِنَّ أَحَقَّ مَنْ سَاءَ ظَنُّكَ بِهِ لَمَنْ سَاءَ بِلَاؤُكَ عِنْدَهُ).

اشاره به اینکه همان گونه که نیکی کردن سبب حسن ظن است

[شماره صفحه واقعی : ۹۹]

ص: ۲۷۳۸

۱- «تب» به معنای رنج و تعب است از ریشه نصب بر وزن «نصر» به معنای ثابت قرار دادن گرفته شده؛ مثلاً هنگامی که نيزه را بر زمین می کوبند و جای آن را محکم میسازند، نصب گفته میشود و از آنجا که رنج و تعب انسان را از کار متوقف می سازد، این واژه بر آن اطلاق شده است و دشمنان اهل بیت را از این جهت ناصبی می گویند که گویی پرچم عداوت برافراشته اند.

۲- «بلاء» معنای اصلی آن آزمایش کردن است که گاه به وسیله نعمتها و گاه به وسیله مصائب صورت می گیرد و به همین جهت بلاء گاه به معنای نعمت و گاه به معنای مصیبت آمده است و در جمله بالا به هر دو معنا - به عنوان حسن بلاء و سوء بلاء - استعمال شده است (این واژه از ریشه «بلی بلو» است).



هر قدر بیشتر نیکی کنی، حسن ظن بیشتری فراهم می شود و همان گونه که بدی کردن سبب سوء ظن می شود هر قدر بدی بیشتر باشد، سوء ظن هم بیشتر است.

در کتاب عیون الاخبار ابن قتیبه آمده است که ابن عباس می گفت: به هر کس نیکی کردم فضای میان من و او روشن شد و به هر کس بدی کردم فضای میان من و او تاریک گشت. (۱)

در ضمن می توان از این سخن نتیجه گرفت که اگر کسانی به هر دلیل مورد مجازات و مؤاخذه قرار گرفتند، زمامدار و والی باید از آنها بر حذر باشد و از حسن ظن به آنها بپرهیزد.

\*\*\*

آن گاه امام علیه السلام در ادامه سخن به نکته مهم دیگری می پردازد و مالک اشتر را از شکستن سنت های صالح بر حذر می دارد. می فرماید: «هرگز سنت مفید و پسندیده ای را که پیشگامان این امت به آن عمل کرده اند و ملت اسلام با آن الفت گرفته و امور رعیت به وسیله آن اصلاح شده مشکن»؛ (وَلَا تَنْقُضْ سُنَّةَ صَالِحَةٍ عَمِلَ بِهَا صُدُورُ (۲) هِدْيَةِ الْأُمَّةِ، وَاجْتَمَعَتْ بِهَا الْأُلْفَةُ، وَصَلَحَتْ عَلَيْهَا الرَّعِيَّةُ).

سنت در دو معنا به کار می رود: گاه به معنای عادات و روش هایی است که از گذشتگان و پیشینیان به یادگار مانده و آن بر دو قسم است: حسنه و سیئه.

همان گونه که در روایت معروف پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله آمده است:

«مَنْ سَنَّ سُنَّةً حَسَنَةً عَمِلَ بِهَا مَنْ بَعْدَهُ كَانَ لَهُ أَجْرُهُ وَمِثْلُ أُجُورِهِمْ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَنْقُضَ مِنْ أُجُورِهِمْ شَيْءٌ وَمَنْ سَنَّ سُنَّةً سَيِّئَةً فَعَمِلَ بِهَا بَعْدَهُ كَانَ عَلَيْهِ وِزْرُهُ وَمِثْلُ أُوزَارِهِمْ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَنْقُضَ مِنْ أُوزَارِهِمْ شَيْءٌ؛ کسی که سنت نیکی را پایه گذاری کند و بعد از وی به

[شماره صفحه واقعی : ۱۰۰]

ص: ۲۷۳۹

- 
- ۱- ابن قتیبه، ج ۱، ص ۶۴، طبق نقل شرح نهج البلاغه شوشتری، ج ۸، ص ۵۱۹.
  - ۲- «صدور» در اینجا به معنای پیشگامان و صدر نشینان و مسلمانان صدر اسلام است.

آن عمل شود پاداش آن و پاداش کسانی که به آن عمل کرده اند برای او خواهد بود بی آنکه چیزی از پاداش آنها کم شود و کسی که سنت بدی را پایه گذاری کند و بعد از او به آن عمل شود گناه آن و همانند گناه کسانی که به آن عمل کرده اند خواهد بود بی آنکه از گناهان آنها چیزی کاسته شود» (۱).

معنای دوم سنت این است که به معنای سخن پیامبر اکرم و فعل و تقریر اوست و کلام امام علیه السلام در اینجا ناظر به معنای اول است. (به قرینه جمله: وَلَا تُحَدِّثَنَّ سُنَّةً تَضُرُّ ...) مثلاً شخصی یا گروهی هفته ای از سال را به عنوان هفته نیکوکاری یا اکرام یتیمان یا پاک سازی مساجد یا کاشتن انواع درختان قرار می دهند بی آنکه آن را به شرع نسبت دهند. این سنت صالح باقی می ماند و افرادی به آن عمل می کنند و در پرتو آن کارهای نیکی صورت می گیرد. امام علیه السلام به مالک اشتر دستور می دهد هرگز این گونه سنت ها را نشکنند و بگذارند مردم به آن عمل کنند و از برکاتش بهره مند شوند.

البته اگر سنت های فاسد و مفسدی باشد؛ مانند آنچه در زمان جاهلیت از انتقام جویی ها و زنده به گور کردن دختران و امثال آن وجود داشت، باید با این گونه سنت های خرافی و غلط و غیر انسانی مبارزه کرد.

تاریخ اسلام نیز نشان می دهد که پیغمبر اکرم سنت های صالح پیشین را هرگز نشکست، بلکه آنها را تأیید فرمود. مانند سنت هایی که از عبدالمطلب به یادگار مانده بود؛ ولی با سنت های زشت و خرافی سخت مبارزه کرد.

سپس امام علیه السلام همین مطلب را به صورت دیگری بیان می کند و می فرماید:

«و هرگز سنت و روشی

[شماره صفحه واقعی : ۱۰۱]

ص: ۲۷۴۰

---

۱- کنز العمال، ح ۹۱۰. شبیه این حدیث در منابع شیعه از امامان معصوم به طرق مختلف و با تعبیرات متفاوت نقل شده است. به بحار الانوار، ج ۶۸، ص ۲۵۷ و ۲۵۸ مراجعه شود.

را که به چیزی از سنت‌های (حسنه) گذشته زیان وارد می‌سازد ایجاد مکن که اجر آن سنت‌ها برای کسی خواهد بود که آن را برقرار کرده و گنااهش بر توست که چیزی از آن را نقض کرده‌ای؛ (وَلَمَّا تَخِدْتَنَّ سُنَّةَهُ تَصُرُّ بِشَيْءٍ مِّنْ مَّا صَحَّ بِكَ مِنَ السُّنَنِ، فَيَكُونُ الْأَجْرُ لِمَنْ سَنَّهَا، وَالْوِزْرُ عَلَيْكَ بِمَا نَقَضْتَ مِنْهَا).

در واقع امام می‌فرماید: سنت‌های صالح پیشین را نه مستقیماً بشکن و نه مزاحمتی برای آنها ایجاد کن که آن را بشکنند، بلکه باید در حفظ آن سنت‌ها بکوشی تا مردم به سبب پیروی از آن بهره‌مند گردند.

درباره اهمیت سنت‌های حسنه و فرق آن با بدعت‌ها و همچنین سنت‌های سیئه و آثار آن در جوامع انسانی، در پایان همین بحث سخن خواهیم گفت. سپس امام علیه السلام در آخرین توصیه در این بخش از عهدنامه به مالک دستور می‌دهد همواره در کنار علما و حکما باشد، می‌فرماید: «و با دانشمندان، زیاد به گفت و گو بنشین و با اندیشمندان نیز بسیار به بحث پرداز (و این گفت و گوها و بحث‌ها باید) درباره اموری (باشد) که به وسیله آن، امور بلاد تو اصلاح می‌شود و آنچه را پیش از تو باعث پیشرفت کار مردم بوده است برپا می‌دارد؛ (وَ أَكْثِرْ مُدَارَسَةَ الْعُلَمَاءِ، وَ مَنَاقَشَةَ [\(۱\)](#) الْحُكَمَاءِ، فِي تَثْبِيتِ مَا صَالَحَ عَلَيْهِ أَمْرٌ بِلَادِكَ، وَ إِقَامِهِ مَا اسْتَقَامَ بِهِ النَّاسُ قَبْلَكَ).

در واقع امام در این قسمت از وصایای خود به مالک توصیه می‌کند همواره سطح آموزش خود را در احکام و موضوعات بالا برد، با علما و دانشمندان پیوسته به گفت و گو بنشیند تا به احکام الهی و اصول کشورداری آشناتر گردد و با اندیشمندان پیوسته بحث کند تا از تجارب آنها در تشخیص موضوعات مهم بهره‌گیرد

[شماره صفحه واقعی: ۱۰۲]

ص: ۲۷۴۱

---

۱- «مناقشه» از ریشه «نقش» در اصل به معنای بیرون کشیدن خار از بدن به وسیله منقاش است سپس به هر گونه بحث دقیق و حسابرسی کامل اطلاق شده است، بنابراین مناقشه حکما به معنای بحث دقیق با دانشمندان است.

و هنگامی که آگاهی زمامدار نسبت به این دو بخش افزایش پیدا کند، امر بلاذ اصلاح می شود و سنت های حسنه پیشین همچنان باقی و برقرار می ماند.

مرحوم کلینی در جلد اول اصول کافی بابی به عنوان «بَابُ مُجَالَسَةِ الْعُلَمَاءِ وَ صُحْبَتِهِمْ» آورده و از جمله روایات باب این است:

امام صادق علیه السلام در حدیثی می فرمود:

«لَمَجْلِسُ أَجْلِسُهُ إِلَى مَنْ أَتَى بِهِ أَوْ ثَقُ فِي نَفْسِي مِنْ عَمَلِ سَنَةٍ؛ مَجْلِسِي كَمَا فِي كِتَابِي مَنْ أَمِنَ بِمُجَالَسَةِ الْعُلَمَاءِ وَ صُحْبَتِهِمْ» (۱).

در حدیث دیگری از لقمان نقل می کند که به فرزندش نصیحت کرد: «فرزندم مجالس را با دقت انتخاب کن. هرگاه دیدی گروهی به یاد خداوند بزرگ مشغولند با آنها همنشین شو؛ اگر عالم باشی علمت در آنجا تو را سود می بخشد و اگر جاهل باشی به تو تعلیم می دهند و ای بسا خداوند رحمت خود را بر آنها نازل کند و تو را همراه آنان مشمول نعمت سازد و هرگاه جمعی را دیدی که به یاد خدا نیستند با آنها مجالست مکن، زیرا اگر عالم باشی علمت در آنجا به تو سودی نمی بخشد و اگر جاهل باشی بر جهلت می افزایند و چه بسا خداوند عقوبتی بر آنان نازل کند و تو را با آنها همراه سازد.» (۲).

امام زین العابدین علیه السلام در دعای معروف ابو حمزه ثمالی هنگامی که عوامل سلب توفیق را بر می شمرد می فرماید:

«أَوْ لَعَلَّكَ فَقَدْتَنِي مِنْ مَجَالِسِ الْعُلَمَاءِ فَخَذَلْتَنِي؛ شَيْدَ تَوَمَّرَا فِي مَجَالِسِ الْعُلَمَاءِ نِيَاغَتِي وَ دَسْتِ زِيَارَتِي مِنْ بَرْدِ أَيْدِيهِمْ».

از جمله برکات همنشینی و گفت و گو با دانشمندان این

[شماره صفحه واقعی: ۱۰۳]

ص: ۲۷۴۲

۱- کافی، ج ۱، ص ۳۹، ح ۵.

۲- کافی، ج ۱، ص ۳۹، ح ۱.

است که انسان علوم و دانش خود را از یاد نمی برد و اگر چیزی نمی داند به او می آموزند همان گونه که امیرمؤمنان علیه السلام در یکی دیگر از سخنانش می فرماید:

«مَنْ أَكْثَرَ مُدَارَسَةَ الْعِلْمِ لَمْ يَنْسَ مَا عَلِمَ وَاسْتَفَادَ مَا لَمْ يَعْلَمْ» (۱).

### نکته: سرچشمه پیدایش سنت ها

سرچشمه پیدایش سنت ها

واژه سنت در اصل از ماده سنّ (بر وزن فن) به معنای جاری ساختن آب بر صورت گرفته شده و سپس به هر امری که سریان و جریان پیدا کند سنت اطلاق شده است و به تمام عادات و آداب خوب یا بدی که از سوی شخص یا گروهی در جامعه به جریان می افتد سنت گفته می شود و به همین دلیل آن را به سنت های حسنه و سیئه تقسیم کرده اند؛ مثلاً قرار دادن برنامه مستمر هر ساله ای جهت نوازش یتیمان یا ایجاد صلح در میان افرادی که با هم اختلاف دارند سنت حسنه محسوب می شود و برنامه هایی مانند زنده به گور کردن دختران و یا در عصر ما استفاده از مواد محترقه و منفجره در چهارشنبه آخر سال سنت سیئه است.

در روایات اسلامی بحث های فراوانی درباره کسانی که سنت حسنه یا سنت سیئه می گذارند آمده است که نمونه آن را در بحث های گذشته مطالعه کردید.

مخصوصاً در این روایات تأکید شده کسی که سنت حسنه ای بگذارد به تعداد کسانی که به آن عمل می کنند اجر و پاداش برای سنت گذار از سوی خداوند داده خواهد شد بی آنکه از ثواب آنها چیزی کاسته شود و آنها که سنت سیئه می گذارند به تعداد کسانی که به آن عمل می کنند وزر و گناه در نامه اعمال آنها نوشته می شود بی آنکه چیزی از گناهان

[شماره صفحه واقعی: ۱۰۴]

ص: ۲۷۴۳

آنها کم شود و این در واقع از مسأله تسبیب و تعاون بر خیر و شر سرچشمه می گیرد، زیرا می دانیم گاه انسان عملی را بالمباشره انجام می دهد و گاه بالتسبیب و ایجاد سنت خوب و بد نوعی تسبیب است.

البته مسأله سنت های اجتماعی ارتباطی به بدعت گذاشتن ندارد آن گونه که بعضی از وهابیون کوتاه فکر می پندارند، زیرا بدعت چیزی است که به شارع مقدس و قرآن و سنت پیغمبر نسبت داده شود و جزء آن نباشد؛ ولی سنت ها نوعی بدعت های عرفی و اجتماعی است که بدون اسناد به شرع مقدس گذارده می شود که اگر در مسیر اهداف شرع باشد (مانند نوازش یتیمان و کمک به محرومان) سنت حسنه محسوب می شود و مطلوب است و اگر بر ضد آن باشد (مانند زنده به گور کردن دختران که از سنت های جاهلی بود) سنت سیئه و نامطلوب است.

از اینجا روشن می شود اینکه وهابی های متعصب با اموری مانند جشن میلاد پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله یا برگزاری مراسم تعزیه برای اموات و گذشتگان مخالفت می کنند از سوء فهم آنهاست که سنت را با بدعت اشتباه می گیرند در حالی که روایات مربوط به سنت حسنه و سیئه را خودشان در کتاب ها آورده اند. (۱)

\*\*\*

## بخش دهم

### شرح و تفسیر: اقشار مختلف اجتماعی

#### اقشار مختلف اجتماعی

امام علیه السلام در این بخش از عهدنامه خود به یکی از مهم ترین بحث های سیاسی و اجتماعی می پردازد و مردمی را که در یک جامعه زندگی می کنند به هفت طبقه یا هفت قشر و جمعیت و گروه تقسیم می فرماید. پیش از ذکر این اقسام شایسته است به این نکته که بعضی از شارحان نهج البلاغه به آن اشاره کرده اند اشاره شود که انسان به طور طبیعی اجتماعی آفریده شده (مدنی)

[شماره صفحه واقعی: ۱۰۵]

ص: ۲۷۴۴

بالطبع) زیرا از یک سو نیازهای بشر به قدری متنوع و زیاد است که هیچ کس به تنهایی نمی تواند از عهده تأمین آنها برآید. افزون بر این هیچ انسانی قانع به زندگی یکنواخت نیست، بلکه جامعه بشری دائماً به سوی تحول و تکامل پیش می رود و این پیشرفت، تنوع نیازهای او را افزون تر می کند و برای حل مشکلات هیچ راه عاقلانه ای وجود ندارد جز اینکه هر گروه به تأمین بخشی از این نیازها پردازند و نتیجه کار خود را با دیگران معاوضه کنند تا همگان از زحمات همه بهره مند شوند؛ گروهی مأمور حفظ نظم باشند، عده ای به کشاورزی و دامداری برای تأمین مواد غذایی پردازند، جمعیتی به تعلیم و تربیت فرزندان و قشری به صنایع مختلف روی آورند، جمعی طبیب شوند و به درمان بیماران پردازند و گروهی قاضی باشند و فصل خصومات کنند و...

امروز کار به جایی رسیده است که گاه در یک بخش از تأمین نیازهای بشر مثلاً بهداشت و درمان، صدها یا هزاران شاخه های تخصصی پیدا شده و هر گروه در یک رشته فعالیت می کنند.

بر این اساس امام علیه السلام جامعه را به هفت طبقه که در واقع هفت عمود خیمه زندگانی اجتماعی بشر است تقسیم فرموده، هر چند طبقات دیگری نیز می توان پیدا کرد؛ ولی عمده و اساس همین هفت قشر هستند.

می فرماید: «(ای مالک) بدان مردم یک کشور از گروه های متعددی تشکیل یافته اند که هر یک جز به وسیله دیگری اصلاح و تکمیل نمی شود و هیچ کدام از دیگری بی نیاز نیست.

گروهی لشکریان خداوند هستند (که امتیّت و نظم جامعه را تأمین و از آسیب دشمنان حفظ می کنند).

گروه دیگری نویسندگان عمومی و خصوصی هستند (که برنامه آنها نگه داشتن حساب های مالی دولت، تنظیم

[شماره صفحه واقعی : ۱۰۶]

ص: ۲۷۴۵

بودجه، ثبت اسناد و تعلیم و تربیت مردم است).

جمع دیگری قضات عدل و دادگسترند (که به فصل خصومت و احقاق حقوق می پردازند).

عده دیگری عاملان انصاف و مدارا (و کارگزاران حکومت) هستند.

و قشری دیگر اهل جزیه و خراج از غیر مسلمانان هستند که در پناه حکومت اسلامی زندگی می کنند (و در برابر حفظ جان و مالشان به حکومت اسلامی مالیاتی می پردازند).

و گروهی از مسلمانان (زمین های خراجی را کشاورزی می کنند و خراج آن را می پردازند).

جمع دیگری تاجران و صنعت گران اند.

و گروه دیگر طبقه پایین اجتماع از نیازمندان و محرومان (و از کار افتادگان و پیران ناتوان و کهن سال هستند که قادر بر انجام هیچ کاری نیستند)؛ «وَ اعْلَمَنَّ أَنَّ الرَّعِيَّةَ طَبَقَاتٌ لَا يَصِلُحُ بَعْضُهُمْ إِلَّا بِبَعْضٍ، وَ لَا غِنَى بِبَعْضِهِمْ عَنْ بَعْضٍ فَمِنْهَا جُنُودُ اللَّهِ، وَ مِنْهَا كُتَّابُ الْعِيَامَةِ وَ الْخَاصَّةِ وَ مِنْهَا قُضَاةُ الْعَدْلِ وَ مِنْهَا عُمَّالُ الْإِنصَافِ وَ الرَّفِيقِ، وَ مِنْهَا أَهْلُ الْجَزِيَةِ وَ الْخَرَاجِ مِنْ أَهْلِ الذَّمِّهِ وَ مُسَلِّمِهِ النَّاسِ وَ مِنْهَا التُّجَّارُ وَ أَهْلُ الصَّنَاعَاتِ وَ مِنْهَا الطَّبَقَةُ السُّفْلَى مِنْ ذَوِي الْحَاجَةِ وَ الْمَسْكَنَةِ).

آن گاه امام اشاره ای اجمالی به وظایف و حقوق آنها کرده و به دنبال آن به شرح مبسوطی درباره ویژگی ها و صفات و وظایف و حقوق هر یک از این طبقات می پردازد.

در اشاره اجمالی می فرماید: «و خداوند برای هر کدام از این گروه ها سهمی مقرر داشته و در کتاب خود یا سنت پیغمبر صلی الله علیه و آله و سلم و آله و سلم و آله و سلم جداگانه ای تعیین کرده که به صورت عهدی از سوی او در نزد ما محفوظ است»؛ «وَ كُلُّ قَدْ سَمِيَ اللَّهُ لَهُ سَهْمُهُ، وَ وَضَعَ عَلَيَّ حُدَّهِ فَرِيضَةً فِي كِتَابِهِ أَوْ

[شماره صفحه واقعی: ۱۰۷]

ص: ۲۷۴۶



سُنَّةِ نَبِيِّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ عَهْدًا مِنْهُ عِنْدَنَا مَحْفُوظًا).

روشن است منظور از جنود الله سربازانی هستند که از مرزهای کشور اسلام در مقابل هجوم بیگانگان نگهداری می کنند.

اما گروه دوم که امام از آنها به کتاب عامه و خاصه یاد کرده است. کتاب خاصه نویسندگانی هستند که از خاصان والی و زمامدارند و صاحب اسرار و امضا کننده قراردادهای مهم و پیمان های صلح و مانند آن و کتاب عامه تمام کارمندی را شامل می شود که حساب و کتاب درآمدها و هزینه های دولت را در دست دارند، بدهی ها را می پردازند، مطالبات را جمع آوری می کنند و ممکن است در عصر ما شامل مراکز آموزش و پرورش نوجوانان و جوانان را نیز شامل شود.

اما قضات عدل تمام دستگاه دادگستری اسلام را فرا می گیرد که در رأس آن قضات اند.

عمال انصاف و رفق، اشاره به فرمانداران و بخشدارانی است که برای اداره شهرها و بخش های مختلف کشور اسلام تعیین می شوند و اضافه آن به انصاف و رفق اشاره به این است که باید از میان کسانی انتخاب شوند که واجد این دو صفت برجسته اند؛ هم اهل انصاف باشند و حق را به حق دار برسانند و هم با مردم با محبت و رفق و مدارا رفتار کنند.

اما اهل جزیه و خراج اشاره به دو گروه از شهروندان کشور اسلام است؛ اهل جزیه غیر مسلمانان اهل کتاب اند که در پناه حکومت اسلامی زندگی می کنند و هر ساله مالیات سرانه ای که غالباً مبلغ اندکی است می پردازند و حکومت اسلام مدافع حقوق آنها و حافظ جان و مال و ناموس آنهاست.

گروه دوم کشاورزانی هستند که اراضی متعلق به جامعه اسلامی

[شماره صفحه واقعی : ۱۰۸]

ص: ۲۷۴۷

را (به نام اراضی خراجیه) در اختیار دارند و کشاورزی و باغداری می کنند و هر سال مبلغی به عنوان خراج که در واقع مال الاجاره آن اراضی است می پردازند.

اما تجار و اهل صناعات که به عنوان قشر مهم دیگری از آنها یاد شده قسمت مهمی از جامعه اسلامی را در آن روز و مخصوصاً امروز تشکیل می دهند که امام در ادامه این عهدنامه توصیه های متعددی درباره آنها دارد.

آخرین گروه که به عنوان طبقه پایین از آنها یاد شده افراد پیر و ناتوان و از کار افتاده و نیازمندند که امام در ادامه این عهدنامه درباره رسیدگی به وضع آنان بسیار تأکید فرموده و از هیچ گروهی از گروه های هفت گانه به آن صورت یاد نکرده است.

### نکته: لایه های اجتماع

#### لایه های اجتماع

گاه از آن به طبقات تعبیر می شود، «طبقه» در لغت به معنای زیادی آمده که قریب الافق اند؛ مانند گروه، جمعیت، حال، مرتبه، نسل، صنف و لایه های زمین یا طبقات عمارت و در اینجا به معنای گروه اجتماعی است؛ ولی این واژه در عصر ما بیشتر اشاره به گروه هایی دارد که یکی برتر از دیگری است و لذا زندگی طبقاتی اشاره به زندگی است که اجتماع را گروهی ثروتمند و گروهی کم درآمد تشکیل دهند. به همین جهت مفهومی منفی را تداعی می کند که البته در اصل معنای لغوی نیست و کلام امام نیز اشاره ای به آن ندارد.

این واژه از ریشه طَبَق به معنای مساوات میان دو چیز گرفته شده و مطابقت و تطابق نیز به همین معنا به کار می رود.

ممکن است کسانی تصور کنند که گروه های دیگری نیز در جامعه بشری وجود دارند که تحت هیچ یک از عناوین هفت گانه قرار نمی گیرند از جمله کارگران، مأموران اطلاعاتی، عاملان حسبه، کسانی

[شماره صفحه واقعی : ۱۰۹]

ص: ۲۷۴۸

که بر امور اخلاقی جامعه و انجام وظیفه کاسبان و پیشه وران نظارت دارند، مأموران امر به معروف و نهی از منکر و امثال آنها.

اما با دقت می توان هر یک از اینها را زیر مجموعه گروه های هفت گانه فوق شمرده؛ مثلاً عاملان حسبیه زیر مجموعه گروه قضات و کارگران تحت عنوان «أَهْلُ الصَّنَاعَاتِ» و کسبه و پیشه وران تحت عنوان تجار و مأموران اطلاعاتی تحت عنوان «عُمَّالُ الْإِنصَافِ وَ الرَّفْقِ» قرار می گیرند.

## بخش یازدهم

### شرح و تفسیر: پیوند گروه های اجتماعی

پیوند گروه های اجتماعی

امام علیه السلام در بخش گذشته این عهدنامه اشاره ای اجمالی، جامع و جالب به هفت گروه عمده اجتماعی نموده است. سپس از اینجا به بعد به شرح وظایف مسئولیت ها و ویژگی های هر یک می پردازد و از آنجا که نیروی نظامی و انتظامی مهم ترین رکن جامعه است از آن شروع می کند.

می فرماید: «اما سپاهیان- به اذن پروردگار- دژها و پناهگاه های رعیت و زینت زمامداران و عزت دین و راه های امتیعت اند و قوام رعیت جز به وسیله آنها ممکن نیست»؛ (فَالْجُنُودُ، بِإِذْنِ اللَّهِ، حُصُونُ الرَّعِيَّةِ، وَ زِينَةُ الْوُلَاةِ، وَ عِزُّ الدِّينِ، وَ سُبُلُ الْأَمْنِ وَ لَيْسَ تَقُومُ الرَّعِيَّةُ إِلَّا بِهِمْ).

امام علیه السلام در این چند جمله کوتاه، پنج اثر مثبت و نتیجه پربار برای وجود لشکریان مؤمن بیان می فرماید.

نخست اینکه آنها دژهای رعیت اند. اشاره به اینکه برای محفوظ ماندن از آسیب دشمنان و خطرات آنها پناهگاهی لازم است و آن پناهگاه لشکریان مقتدرند، زیرا هرگونه ضعف و فتور در آنها سبب طمع دشمنان می شود و انواع مشکلات را برای جامعه مسلمین پدید می آورد. در گذشته تاریخ نظر به اینکه سلاح ها بسیار ساده و ابتدایی بود، وجود دژهای محکم می توانست جلوی بسیاری از آسیب ها را بگیرد، هرچند امروز با وجود هواپیماهای جنگی و موشک ها و توپ های دوربرد، دژها کارآیی چندانی ندارند.

در جمله دوم آن

[شماره صفحه واقعی : ۱۱۰]

ص: ۲۷۴۹

زمینی که عبور از آن به سختی ایجاد می شود عزاز (بر وزن نماز) نامیده میشود و نیز هر چیزی که بر اثر کمیابی دسترسی به آن مشکل باشد به آن عزیز می گویند همچنین افراد قوی و نیرومند که غلبه بر آنها مشکل است یا غیر ممکن، عزیز نامیده میشوند و لذا واژه عزت هم به معنای قدرت و هم به معنای کمیابی و هم به معنای گرانبها بودن به کار می رود. و در جمله پیشین کلمه عز به معنای قدرت است.

را زینت زمامداران می شمرد، زیرا زمامداری در نظر مردم محترم است که صاحب قدرت و نفوذ باشد و قدرت و نفوذ در درجه اول از طریق لشکری نیرومند و سر بر فرمان حاصل می شود.

جمله سوم که لشکر نیرومند را سبب عزت و قدرت دین می شمرد، اشاره روشنی به این حقیقت دارد که امور معنوی مردم نیز بدون وجود ارتشی نیرومند سامان نمی پذیرد؛ بخش مهمی از امر به معروف و نهی از منکر، احقاق حقوق و اجرای حدود و بسط و گسترش عدل و داد نیاز به قدرت و نیرو دارد، آن هم وابسته به لشکری نیرومند است. چهارمین جمله که در آن سخن از طرق امتیّت به وسیله لشکریان نیرومند به میان آمده اشاره به این است که یک لشکر قوی نه تنها دشمنان خارج را به عنوان «تُرْهَبُونَ بِهٖ عَدُوَّ اللّٰهِ وَ عَدُوَّكُمْ» (۱) می ترساند، بلکه دشمنان داخل نیز از او می ترسند. یا به این دلیل که جنود در اینجا اعم از نیروی نظامی و انتظامی است و یا اینکه در موارد فوق العاده که نیروی انتظامی از عهده تأمین امتیّت بر نیاید معمولاً نیروی نظامی را در داخل کشور بسیج می کنند و امتیّت را به وسیله آنها برقرار می سازند.

جمله پنجم که می فرماید: قوام رعیت جز به وسیله آنها امکان پذیر نیست، ممکن است به منزله نتیجه گیری از چهار جمله قبل باشد. این احتمال نیز هست که جمله مستقلی باشد و آن اینکه در بسیاری از مواقع ارتش ها به یاری مردم می شتابند؛ در زلزله ها، سیلاب ها و حوادث تلخ غیر مترقبه، دولت ناچار است نیروی نظامی را به کمک مردم بفرستد.

آن گاه امام ارتباط این گروه اجتماعی را با گروه های دیگر به ترتیب بیان می کند و در رابطه سپاهیان و

[شماره صفحه واقعی : ۱۱۱]

ص: ۲۷۵۰

عاملان خراج می فرماید: «سپس استواری و قوام سپاهیان جز به وسیله خراج امکان پذیر نیست، همان چیزی که برای جهاد با دشمن به وسیله آن تقویت می شوند و برای اصلاح خود به آن تکیه می کنند و با آن نیازمندی های خویش را برطرف می سازند»؛ (ثُمَّ لَا قِوَامَ لِلْجُنُودِ إِلَّا بِمَا يُخْرِجُ اللَّهُ لَهُمْ مِنَ الْخَرَاجِ الَّذِي يَقْوُونَ بِهِ عَلَى جِهَادِ عَدُوِّهِمْ، وَ يَعْتَمِدُونَ عَلَيْهِ فِيمَا يُضِي لِحُكْمِهِمْ وَ يَكُونُ مِنْ وَرَاءِ حَاجَتِهِمْ).

از تاریخ اسلام استفاده می شود که در عصر رسول خدا سپاه و لشکر به شکل یک قشر ممتاز و جداگانه وجود نداشت، بلکه به هنگام نیاز برای مقابله با دشمن، پیر و جوان، کوچک و بزرگ که قدرت داشتند سلاح بردارند اسلحه بر می داشتند و همراه پیامبر به سوی میدان نبرد می شتافتند. غالباً سلاح را خود تهیه می کردند و مرکب سواری نیز از خودشان بود. البته قبل از حرکت به سوی میدان، پیامبر دستور می داد آذوقه لشکر را از طریق زکات و تبرعاتی که افراد داشتند تهیه کنند.

ولی در زمان های بعد که حکومت اسلام گسترش یافت و چاره ای جز مقابله با لشکریان سازمان یافته دشمنان نداشتند، مسلمانان ناچار شدند به سپاه اسلام سازمان دهند و پادگان هایی برای آنها فراهم سازند. (۱)

اصولاً شهر کوفه به عنوان «کوفه الجند» شمرده می شد که خود یک پادگان بزرگ بود.

البته در مواقع حساس افراد عادی نیز به سپاهیان می پیوستند و به عنوان جهاد فی سبیل الله که وظیفه همه افراد قادر بر جهاد است در کنار سپاهیان می ایستادند.

به هر حال یک چنین گروهی که خود را آماده فداکاری برای حفظ حوزه اسلام کرده است باید از نظر معیشت فارغ البال باشد، لذا در اسلام، مالیات خاصی به نام خراج و همچنین سهمی از زکات به عنوان

[شماره صفحه واقعی : ۱۱۲]

ص: ۲۷۵۱

---

۱- درباره معنای خراج و مورد آن بحث مشروحی ذیل نامه ۵۱ ذکر کرده ایم.

فی سبیل الله برای آنها قرار داده شده است.

جمله های سه گانه ای که در سخن امام آمده می تواند اشاره به نیازهای مختلف سپاهیان باشد جمله «الَّذِينَ يَقْوُونَ بِهِ عَلَيَّ جِهَادٍ عَدُوَّهُمْ» اشاره به نیازهای مربوط به میدان جنگ از قبیل سلاح و مرکب است.

جمله «وَيَعْتَمِدُونَ عَلَيْهِ فِيمَا يُصَلِحُهُمْ» اشاره به تأمین ضروریات زندگی است.

جمله «وَيَكُونُ مِنْ وَرَاءِ حَاجَتِهِمْ» می تواند اشاره به امور رفاهی آنها باشد.

بعضی از شارحان این جمله را چنین تفسیر کرده اند: سپاهیان درآمدی داشته باشند که تمام نیازهای آنها را برطرف سازد.

آن گاه امام ارتباط این دو گروه را با گروه سوم و چهارم و پنجم یعنی قضات و کارگزاران و حساب داران بیان می کند می فرماید: «این دو گروه (سپاهیان و خراج گزاران) جز با گروه سوم از قضات و کارگزاران دولت و منشی ها و حساب داران، قوام و استواری نمی پذیرند، زیرا آنها قراردادها را استحکام می بخشند و مالیات ها را جمع آوری می کنند و در ضبط امور خصوصی و عمومی مورد اعتماد و اطمینان هستند؛ (ثُمَّ لَا قِوَامَ لَهُدَيْنِ الصَّنْفَيْنِ إِلَّا بِالصَّنْفِ الثَّلَاثِ مِنَ الْقَضَاءِ وَالْعَمَالِ وَالْكِتَابِ، لِمَا يُحْكِمُونَ مِنَ الْمَعَاقِدِ (۱)، وَ يَجْمَعُونَ مِنَ الْمَنَافِعِ، وَ يُؤْتَمِنُونَ عَلَيْهِ مِنْ خَوَاصِّ الْأُمُورِ وَ عَوَامِّهَا).

در واقع امام در این عبارت نورانی خود سه گروه از گروه های اجتماعی را در یک صنف ادغام کرده و به عنوان صنف سوم در مقابل دو صنف پیشین؛ یعنی سپاهیان و جمع آوری کنندگان خراج قرار داده و برای هر کدام از این سه گروه یک اثر مهم اجتماعی ذکر کرده است.

در مورد قضات می فرماید: آنها قراردادها را استحکام می بخشند، زیرا اگر نظارت آنها نباشد ممکن است بسیاری از مردم از تعهدات خود سرباز زنند؛ ولی

[شماره صفحه واقعی: ۱۱۳]

ص: ۲۷۵۲

۱- «معاهد» جمع «معقد» بر وزن «مسجد» در اصل به معنای محل گره زدن است سپس به هر معامله و قراردادی به مناسبت اینکه گرهی در میان طرفین ایجاد میکند اطلاق شده است و ریشه اصلی آن «عقد» به معنای گره زدن است.

وجود محاکم عدل سبب می شود تخلف نکنند، زیرا از طرف محاکم تحت تعقیب قرار می گیرند و گرفتار مجازات می شوند.

برای عمّال؛ یعنی کارگزاران و فرمانداران و بخشداران مسأله نظارت بر جمع منافع را ذکر فرموده. درست است که مأموران گردآوری مالیات و خراج به دنبال جمع آن هستند؛ ولی ناظر بر اعمال آنها عاملان یعنی فرمانداران و بخشدارانند. فایده وجودی کتاب را این شمرده که آنها در ضبط امور عام و خاص و درآمدها و هزینه های کشور اسلام مورد اطمینانند. هنگامی که این سه گروه دست به دست هم دهند امر خراج و مالیات اصلاح می شود و با اصلاح آن امر سپاه سامان می پذیرد.

بعضی از شارحان نهج البلاغه چنین تصور کرده اند که این سه گروه یک گروه اند و خلاصه در قضات و کارکنان آنها می شوند و آنچه در جمله های سه گانه آمده به قضات باز می گردد در حالی که به یقین آنها سه گروه اجتماعی هستند که قبلاً هم امام به آنها اشاره فرموده و در اینجا نیز برای هر یک وظیفه و برنامه ای ذکر کرده است؛ ولی به یقین هر سه با هم ارتباط نزدیک و تنگاتنگ دارند و به همین دلیل به عنوان صنف ثالث ذکر شده اند.

در اینجا این سؤال پیش می آید که قبلاً امام به دو صنف اشاره کرد و مسأله گردآوری خراج را به عنوان صنف دوم بیان فرمود چگونه در اینجا عمّال باز یکی از سه گروه صنف سوم را تشکیل می دهند؟

پاسخ این سؤال آن است که در صدر کلام امام سخن از سپاه بود و کشاورزانی که زمین های خراجیه را آباد می کنند و خراج آن را می پردازند؛ ولی در اینجا سخن از کارگزاران دولت؛ یعنی فرمانداران

[شماره صفحه واقعی : ۱۱۴]

ص: ۲۷۵۳



و بخشدارانی است که بر امر جمع آوری خراج نظارت دارند و مأموران آنها متصدی جمع آن هستند.

توجه داشته باشید عمال جمع عامل بارها در کلمات امام به استاندار، فرماندار و بخشدار اطلاق شده است و ناظر به «عامِلینَ عَلَیْهَا» (مأموران جمع آوری زکات) که در قرآن مجید در مورد زکات آمده نیست.

تعبیر به «خَوَاصُّ الْأُمُورِ وَ عَوَامُّهَا» اشاره به این است که کار این نویسندگان گناه ثبت و ضبط مسائل سری و ما فوق و گناه مربوط به ثبت هزینه ها و درآمدهای معمولی است. آنها وظیفه دارند هم اسناد طبقه بندی شده را حفظ کنند و هم درآمدها و هزینه های جاری را.

آن گاه امام علیه السلام پیوند گروه دیگری را با اصناف گذشته بیان کرده می فرماید:

«همه این گروه ها نیز بدون تجار و پیشه وران و صنعتگران سامان نمی یابند (زیرا) آنها (تجار و صنعتگران) وسایل زندگی ایشان (گروه های پیشین) را جمع آوری کرده و در بازارها عرضه می کنند و (گروهی از آنان) وسایل و ابزاری را با دست خود می سازند که دیگران قادر به آن نیستند»؛ (و لَمَّا قَوَّامٌ لَهُمْ جَمِيعًا إِلَّا بِالْتَّجَارِ وَ ذَوِ الصَّنَاعَاتِ، فِيمَا يَجْتَمِعُونَ عَلَيْهِ مِنْ مَرَافِقِهِمْ (۱)، وَ يُقِيمُونَ مِنْ أَسْوَاقِهِمْ وَ يَكْفُونَهُمْ مِنَ التَّرْفُقِ (۲) بِأَيْدِيهِمْ مَا لَا يَبْلُغُهُ رِفْقٌ غَيْرِهِمْ).

روشن است که جمله «فِيمَا يَجْتَمِعُونَ..» و «يُقِيمُونَ مِنْ أَسْوَاقِهِمْ» اشاره به تجار و پیشه وران است که کار آنان جمع آوری مواد مورد نیاز مردم از مناطق دور و نزدیک و عرضه کردن آنها در بازارها و گذاشتن آنها در اختیار مصرف کنندگان است؛ ولی جمله «وَ يَكْفُونَهُمْ مِنَ التَّرْفُقِ بِأَيْدِيهِمْ..» اشاره به صنعتگران است که آنها با تلاش و رنج و زحمت وسایل مورد نیاز مردم را با

[شماره صفحه واقعی : ۱۱۵]

ص: ۲۷۵۴

۱- «مرافق» جمع «مرفق» بر وزن «مسجد» و همچنین جمع «مرفق» بر وزن «محور» به معنای اموری است که انسان از آنها منتفع و بهره مند میشود.

۲- «الترفق» به معنای بهره مند شدن و استفاده کردن است و جمله (ما لا یبلغه رفق غیرهم) اشاره به این است که خداوند استعدادها و موقعیت های اجتماعی را مختلف آفریده است؛ چه بسیار کارهایی که از فردی ساخته است و از فردی دیگر ساخته نیست و نتیجه زندگی اجتماعی همین است که هر کس بر طبق استعداد و توان خود به کاری مشغول می شود و دیگران از آن بهره مند می گردند و در برابر به او بهره می دهند.

دست های خود-البته طبق شرایط آن زمان-ساخته و پرداخته و در اختیار نیازمندان می گذارند.

ممکن است بعضی چنین پندارند که تجار نقش مهمی در زندگی انسان ها ندارند؛ نه کار تولیدی انجام می دهند و نه زراعت و دامداری و صنعت. چگونه امام آنها را از ارکان جامعه شمرده است؟ ولی اگر تاجر، انسانی وظیفه شناس باشد به یقین کارهای مهمی را انجام می دهد، زیرا از یک سو در هر منطقه ای از جهان چیزهایی است که در مناطق دیگر یافت نمی شود. اگر همه مردم روی زمین بخواهند از همه برکات الهی استفاده کنند باید گروهی انتقال این مواد مورد نیاز را از نقطه ای به نقطه دیگر به عهده بگیرند و این گروه همان تجارند. از سویی دیگر حتی در موادی که در یک شهر و یک استان تولید می شود، تولیدکنندگان غالباً توانایی ندارند آنچه را تولید کرده اند شخصاً به بازار بیاورند و خرده فروشی کنند و به اصطلاح از تولید به مصرف برسانند، بلکه ناچارند محصولات خود را یکجا به کسی که سرمایه کافی دارد بفروشند و آن شخص به پیشه وران جزء بدهد و پیشه وران به طور خرده فروشی به مردم عرضه دارند

از سوی سوم بسیاری از تولیدات کشاورزی و دامی و صنعتی است که ممکن است در محل تولید قابل جذب نباشد و باید آنها را جمع آوری کرده در بازارهای دنیا عرضه کنند، لذا گروهی باید کار صادرات را به عهده بگیرند و این گروه همان تجارند به خصوص در محصولات-تی که حفظ و ذخیره و نگه داری آنها احتیاج به انبارهای مجهز دارد که از عهده تولید کنندگان خارج است. تجار در این سه امر نقش مهمی دارند؛ یعنی معمولاً این دو واسطه (تجار و پیشه وران) برای گردش

صحیح

[شماره صفحه واقعی : ۱۱۶]

ص: ۲۷۵۵

اموال و محصولات مختلف ضرورت دارد. حال اگر وسائط متعدد شود و هر گروهی بخواهند بدون انجام کاری مثبت بهره بگیرند و بر بهای اجناس بیفزایند و یا دچار اجناسی را که خریداری کرده اند احتکار کنند یا دست به دست هم بدهند و بازار سیاه با قیمت های کاذب تشکیل دهند، انحراف محسوب می شود و ارتباطی به اصل مسأله تجارت ندارد.

به همین دلیل در تمام دولت ها وزارت خانه ای به عنوان وزارت بازرگانی و مانند آن برای نظارت بر امر تجارت و حتی کمک به تجار و دادن سرمایه های لازم به آنها برای انجام صادرات و واردات وجود دارد که در واقع کار صنعتگران، کشاورزان و دامداران را تکمیل می کنند. آن گاه امام از قشر پایین اجتماع یاد کرده، می فرماید: «سپس قشر پایین، نیازمندان و از کار افتادگان هستند که لازم است به آنها مساعدت و کمک شود»؛ (ثُمَّ الطَّبَقَةُ السُّفْلَى مِنْ أَهْلِ الْحَاجَةِ وَالْمَسْكِينِ الَّذِينَ يَحِقُّ رِفْدُهُمْ (۱) وَ مَعُونَتُهُمْ).

بدیهی است در هر جامعه ای افرادی هستند که بر اثر پیری، بیماری، نقص عضو، حوادث گوناگون، عقب افتادگی ذهنی و مانند آن نمی توانند تولید کننده باشند و تنها مصرف کننده اند. بسیاری از این گروه به هنگام جوانی و سلامت جسم و روح از تولید کنندگان عمده بودند؛ ولی بر اثر گذشت زمان به چنین وضعی گرفتار شدند. نه عقل اجازه می دهد نه وجدان می پذیرد که اینها از حمایت های اجتماعی حذف شوند به همین دلیل در تمام دنیا برای این گروه حسابی باز می کنند و بخشی از درآمدهای حکومت صرف نگهداری و پذیرایی از آنها می شود و در اجتماع نیز مراکزی به حمایت از آنها تشکیل می گردد. در اسلام درباره رسیدگی به این گروه توصیه اکید شده و سهم عمده ای از

[شماره صفحه واقعی: ۱۱۷]

ص: ۲۷۵۶

۱- «رفد» به معنای عطا و بخشش و کمک کردن است.

خمس و زکات به آنها تعلق دارد.

افزون بر این چنانچه این گروه نادیده گرفته شوند مشکلات مهمی برای اقشار دیگر جامعه فراهم می شود. از یک سو ممکن است آنها برای تأمین زندگی خود دست به کارهای خلاف یا جنایت ها و عقده گشایی ها بزنند، یا اقشار دیگر از کار خود دلسرد شوند و فکر کنند اگر روزی مانند این گروه شوند به چه مصائبی گرفتار خواهند شد؛ اما هنگامی که می بینند بر فرض از کارافتادگی حکومت و جامعه از آنها حمایت می کنند به آینده خود نگران نخواهند شد.

تعبیر به اهل حاجت و مسکنت اشاره به دو گروه است: اهل حاجت کسانی هستند که فعالیتی دارند؛ اما درآمدشان کفاف نمی دهد و مسکنت اشاره به از کارافتادگان و زمین گیران است که مطلقاً نمی توانند درآمدی داشته باشند. آن گاه امام علیه السلام بعد از ذکر ارتباط این طبقات اجتماعی با یکدیگر اشاره به نکته مهمی می کند و می فرماید: «خداوند در آفرینش خود برای هر یک از این طبقات، وسعتی قرار داده همچین هر یک بر والی به مقدار اصلاح کارشان حقی دارند»؛ (وَ فِي اللَّهِ لِكُلِّ سَعَةٍ، وَ لِكُلِّ عَلَى الْوَالِي حَقٌّ بِقَدْرِ مَا يُصْلِحُهُ).

اشاره به اینکه تمام این طبقات برای رسیدن به خواسته های خود از دو سرچشمه کمک می گیرند: نخست سرچشمه آفرینش است که خداوند مواهب و نعمت ها و امکاناتی در این عالم آفریده که هر کدام از این گروه ها می توانند با تلاش و کوشش و برنامه ریزی از آن بهره مند شوند، این بر حسب جهان تکوین، و اما از نظر جهان تشریح، حکومت اسلامی وظیفه دارد که به همه آنها کمک کند تا به مقاصد خویش برسند، زیرا حکومت هم دارای قدرت مالی است و هم قدرت اجرایی

[شماره صفحه واقعی : ۱۱۸]

ص: ۲۷۵۷

و می تواند از این دو قدرت برای کمک به همه طبقات اجتماعی بهره بگیرد.

سپس در ادامه این سخن درباره این مطلب سخن می گوید که والی چگونه می تواند وظیفه خود را در این راه به خوبی انجام دهد می فرماید: «هرگز والی از عهده ادای آنچه خداوند او را به آن ملزم ساخته بر نمی آید جز با اهتمام و کوشش و یاری جستن از خداوند و آماده ساختن خویش بر ملازمت حق و شکیبایی و استقامت در برابر آن، خواه اموری باشد که بر او سبک باشد یا سنگین»؛ (وَلَيْسَ يَخْرُجُ الْوَالِي مِنْ حَقِّقِهِ مِمَّا أَلَزَمَهُ اللَّهُ مِنْ ذَلِكَ إِلَّا بِالْإِهْتِمَامِ وَالِاسْتِعَانَةِ بِاللَّهِ، وَ تَوْطِينِ (۱) نَفْسِهِ عَلَى لُزُومِ الْحَقِّ، وَالصَّبْرِ عَلَيْهِ فِيمَا حَفَّ عَلَيْهِ أَوْ ثَقُلَ).

در واقع امام علیه السلام سه شرط برای موفقیت والی در انجام وظیفه در برابر گروه های اجتماعی ذکر فرموده است: شرط اول تلاش و کوشش در این راه، شرط دوم یاری جستن از خدا و شرط سوم آماده بودن برای تحمل مشکلاتی که در این راه هست. به یقین هرگاه والی بر خداوند تکیه کند و مخلصانه بکوشد و از مشکلات در طریق انجام وظیفه نهراسد موفق و پیروز خواهد شد.

\*\*\*

## بخش دوازدهم

### شرح و تفسیر: شرایط فرمانده لشکر

شرایط فرمانده لشکر

امام علیه السلام در این بخش از عهدنامه به تفصیل از شرایط فرماندهان لشکر سخن می گوید که از قبیل ذکر تفصیل بعد از اجمال است و در مجموع برای فرماندهان لشکر چهارده وصف ذکر می کند. می فرماید: «فرمانده سپاهت را کسی قرار ده که در نزد تو به خدا و پیامبر و امامت از همه خیرخواه تر و از همه پاک دل تر و عاقل تر باشد»؛ (فَوَلِّ مَنْ جُنُودِكَ أَنْصَبَهُمْ فِي نَفْسِكَ لِلَّهِ وَ

[شماره صفحه واقعی : ۱۱۹]

ص: ۲۷۵۸

---

۱- «توطين» به معنای وادار ساختن بر چیزی است و «توطين نفس» یعنی خویشتن را به کاری وادار کردن. در اصل از ماده وطن گرفته شده گویی انسان آن کار را وطن خویش قرار می دهد و در آن توقف می کند. این واژه گاه به معنای عادت دادن نیز آمده است.

لِرَسُولِهِ وَ لِإِمَامِكَ، وَ أَنْقَاهُمْ جَبِيًّا (۱)، وَ أَفْضَلَهُمْ حِلْمًا).

این اوصاف سه گانه سبب می شود اولاً- فرمانده لشکر تنها به فکر پیشرفت آیین حق و عظمت پیامبر اکرم و پیروزی امام باشد. ثانیاً خالصانه و مخلصانه در این راه بکوشد و ثالثاً با بردباری و عقل و درایت کافی امور لشکر را سامان بخشد. واژه «حلم» در اینجا ممکن است به معنای عقل (۲) و شاید به معنای خویشتن داری و بردباری باشد. جمله های بعد از آن معنای دوم را تقویت می کند.

آن گاه امام بعد از ذکر این سه وصف به دو وصف دیگر اشاره می کند که در واقع تفصیلی است برای وصف اخیر. می فرماید: «(فرمانده لشکر تو باید) از کسانی باشد که دیر خشم می گیرد و زود عذر می پذیرد؛ (مِمَّنْ يُبْطِئُ عَنِ الْعُصْبِ، وَ يَسْتَرْيِحُ إِلَى الْعُذْرِ).

بدیهی است منظور سهل انگاری و عذرپذیری در برابر مسائل مهم و سرنوشت ساز نیست منظور خطاهای جزئی است که ممکن است از همه کس سر بزند. فرمانده لشکر باید در برابر این امور خونسرد و عذرپذیر باشد.

حضرت در ادامه این سخن به چهار وصف دیگر اشاره کرده می فرماید:

«کسی باشد که نسبت به ضعفائش و مهربان و در برابر زورمندان پر قدرت باشد، کسی که مشکلات، او را از جا به در نمی برد و ضعف، او را به زانو در نمی آورد؛ (وَ يَزَافُ بِالضُّعْفَاءِ، وَ يُثْبَوُ (۳) عَلَى الْأَقْوِيَاءِ، وَ مِمَّنْ لَمَّا يُشِيرُهُ (۴) الْعُنْفُ، وَ لَا يَقْعِدُ بِهِ الضَّعْفُ).

این اوصاف از آن کسانی است که با شخصیت، شجاع و پراستقامت باشند؛ چنین افرادی در برابر افراد ضعیف مهربانند. آنها را در زیر چتر حمایت خود می گیرند و مورد محبت قرار می دهند و به عکس در برابر زورمندان با قدرت می ایستند و هرگز سر خود را در مقابل آنها خم نمی کنند. مشکلات

[شماره صفحه واقعی : ۱۲۰]

ص: ۲۷۵۹

۱- «جیب» در اصل به معنای یقه پیراهن و گریبان است و از آنجایی که این قسمت از پیراهن با سینه مجاورت دارد و سینه نیز با قلب مجاور است این واژه گاه بر سینه و گاه بر قلب نیز اطلاق می گردد.

۲- قرآن مجید درباره کافران می گوید: «أَمْ تَأْمُرُهُمْ أَحْلَامُهُمْ بِهَذَا أَمْ هُمْ قَوْمٌ طَاغُونَ» (طور، آیه ۳۲)

۳- «ینبؤ» از ریشه «نبؤ» بر وزن «نذر» در اصل به معنای اثر نگذاشتن شمشیر و تیر و امثال آن است سپس به معنای موافق نبودن و تسلیم نشدن به کار رفته و در عبارت بالا همین معنا اراده شده است.

۴- «لایثیره» از ریشه «اثاره» به معنای برانگیختن و یا برانگیزاندن آمده است.

را با عقل و تدبیر و قدرت حل می کنند و در برابر هیچ کس و هیچ کاری ضعف نشان نمی دهند. آن گاه بعد از بیان این اوصاف نه گانه، امام علیه السلام به هشت وصف دیگر و صفات برجسته یک فرمانده لایق اشاره کرده می فرماید: «سپس به سراغ کسانی برو که دارای شخصیت و اصالت خانوادگی از خاندان های صالح و خوش سابقه و دارای برازندگی و شجاعت و سخاوت و کرم باشند؛ (ثُمَّ الصَّقُّ بِذَوِي الْمُرُوءَاتِ وَالْأَحْسَابِ، وَ أَهْلِ الْبُيُوتَاتِ الصَّالِحَةِ، وَالسَّوَابِقِ الْحَسَنَةِ، ثُمَّ أَهْلِ النَّجْدَةِ وَالشَّجَاعَةِ، وَالسَّخَاءِ وَالسَّمَاخَةِ).

«مُرُوءَاتٍ» جمع «مروت» از ریشه «مرء» گرفته شده که معمولاً به معنای شخصیت استعمال می شود.

«أَحْسَابٍ» جمع «حَسَب» اشاره به اصالت نژاد و جنبه های مثبت وراثت دارد مثل اینکه می گوئیم: فلان کس از طایفه بنی هاشم و سادات صاحب احترام است.

«أَهْلِ الْبُيُوتَاتِ الصَّالِحَةِ» اشاره به خاندان هایی است که پاکدامن و صالح العمل هستند.

و «السَّوَابِقِ الْحَسَنَةِ» ناظر به خانواده هایی است که نه تنها امروز بلکه در گذشته به سبب اعمال خوبشان نام نیکی از خود به یادگار گذارده اند.

«النَّجْدَةِ» که در اصل به معنای ارتفاع می آید در اینجا به معنای رفیع بودن مقام و روح بزرگ و جایگاه اجتماعی والا است.

«الشَّجَاعَةِ» که به معنای دلاوری است معنای روشنی دارد.

«السَّخَاءِ» همان مفهوم سخاوت را می رساند.

و «السَّمَاخَةِ» به معنای سعه صدر و بزرگواری است.

بنابراین هر یک از این هشت واژه معانی متفاوتی دارد که به یکی از فضایل و صفات برجسته انسان اشاره دارد، هرچند بعضی از مفسرین آن نهج البلاغه تعدادی از آنها را مترادف شمرده اند؛ مانند «نجده» و «سخاوت» و همچنین «سخاء» و «سماحت» و یا «احساب» و «اهل البيوتات الصالحه». تعبیر به «الصَّقُّ» که مفهومش امر به چسبیدن است، به داشتن روابط نزدیک و تنگاتنگ اشاره دارد؛ یعنی با گروه هایی که چنین ویژگی هایی دارند جهت انتخاب فرماندهان لشکر ارتباط برقرار

[شماره صفحه واقعی : ۱۲۱]

کن.

بی شک آنها که دارای این صفاتند قابل اعتمادتر و کارآیی بیشتر و قرین فتح و پیروزی اند.

نژاد، وراثت، حسن سابقه و اعمالی که نشانه بزرگواری و شجاعت و سخاوت و جوانمردی است همگی می تواند دلیلی بر شخصیت والای صاحب آن باشد و در واقع امام در اینجا به نوعی روانکاوی و روان شناسی دست زده تا مالک بتواند بهترین را برای فرماندهی لشکر برگزیند.

از این رو امام در ادامه این سخن می فرماید: «زیرا آنها کانون کرامت و شاخه های نیکی و شایستگی هستند»؛ (فَإِنَّهُمْ جَمَاعٌ (۱) مِنَ الْكِرَامِ، وَ شُعَبٌ مِنَ الْعُرْفِ).

تعبیر به «عُرْف» به همه انواع نیکی ها اشاره دارد. این واژه از ماده عرفان و معرفت گرفته شده و به معنای معروف و شناخته شده می آید. از آنجا که نیکی ها و خوبی ها برای روح و عقل انسان اموری شناخته شده هستند از آن تعبیر به عرف یا معروف می شود و به عکس زشتی ها و بدی ها که با روح پاک انسان سنخیت ندارند اموری ناشناخته و منکر محسوب می شوند. امام علیه السلام در این عبارت می فرماید: کسانی که واجد آن صفات هشت گانه باشند، کانونی از شخصیت و کرم و شعبه هایی از صفات برجسته انسانی هستند.

آن گاه امام بعد از ذکر این اوصاف مهم و برجسته، برای فرماندهان لشکر چهار دستور درباره طرز رفتار با آنان صادر می کند. نخست می فرماید: «سپس کارها (و مشکلات و نیازهای) آنها را بررسی کن آن گونه که پدر و مادر از فرزندشان تفقد می کنند»؛ (ثُمَّ تَفَقَّدْ مِنْ أُمُورِهِمْ مَا يَتَفَقَّدُ الْوَالِدَانِ مِنْ وُلْدِهِمَا).

به این ترتیب فرمانده لشکر نسبت به فرماندهان جزء بلکه نسبت به همه لشکر باید همچون پدر و مادر دلسوز، پر محبت و جستجوگر درباره نیازهایشان باشد و پیوند عاطفی محکمی با آنها برقرار

[شماره صفحه واقعی : ۱۲۲]

ص: ۲۷۶۱

---

۱- «جماع» همان گونه که قبلاً گفتیم در اصل مصدر است و در این گونه موارد به معنای وصفی به کار میرود یعنی جامع بودن و جمع کردن.



سازد که سبب وفاداری آنها به فرمانده و پایداری آنان در میدان جنگ شود.

در دستور دوم می افزاید: «هرگز نباید چیزی که آنها را به وسیله آن تقویت کرده ای در نظر تو بزرگ آید»؛ (وَلَا يَتَفَاقَمَنَّ (۱) فِي نَفْسِكَ شَيْءٌ قَوَّيْتَهُمْ بِهِ).

اشاره به اینکه هر اندازه خدمات تو بزرگ باشد باز هم آن را کوچک بشمر و در فکر بهتر از آن باش.

در دستور سوم می فرماید: «و نیز نباید لطف و محبتی را که درباره آنها ابراز می داری، هرچند کوچک باشد حقیر بشمرد»؛ (وَلَا تَحْقِرَنَّ لُطْفًا تَعَاهَدْتَهُمْ (۲) بِهِ وَإِنْ قَلَّ).

آن گاه امام علیه السلام دلیلی برای این گفتار خود (رسیدگی به امور کلی و جزئی فرماندهان لشکر و سپاه) ذکر کرده و می فرماید: «این امر آنها را به خیرخواهی و حسن ظن به تو وادار می کند (و پیوندهای عاطفی را محکم می سازد)»؛ (فَإِنَّهُ دَاعِيَةٌ لَهُمْ إِلَىٰ بَدْلِ النَّصِيحَةِ لَكَ، وَ حُسْنِ الظَّنِّ بِكَ).

در چهارمین دستور می فرماید: «هرگز تفقد و تلاش برای اصلاح امور کوچک آنها را به سبب تکیه کردن بر اصلاح امور کلی آنها رها مساز، زیرا رفع نیازهای کوچک برای خود جایگاهی دارد که از آن بهره مند می شوند همان گونه که رفع نیازهای مهم موقعیتی دارد که از آن بی نیاز نخواهند بود»؛ (وَلَا تَدْعُ تَفَقُّدَ لَطِيفِ أُمُورِهِمْ اِتِّكَالًا عَلَىٰ جَسَدِيْمَهَا، فَإِنَّ لِيْسِيْرَ مِنْ لُطْفِكَ مَوْضِعًا يَنْتَفِعُونَ بِهِ، وَ لِلْجَسِيْمِ مَوْضِعًا لَا يَسْتَعْنُونَ عَنْهُ).

این نکته کاملاً شایان دقت است که فرماندهان، بلکه تمام مدیران جامعه نباید از امور کوچک و بزرگ غافل شوند یا اینکه تنها به امور سرنوشت ساز و نیازهای مهم و برجسته جامعه پردازند، بلکه هر کدام را در جایگاه خود ببینند، زیرا گاه می شود فراموش کردن امور فرعی به

[شماره صفحه واقعی: ۱۲۳]

ص: ۲۷۶۲

۱- «لا يتفاقم» از ریشه «تفاقم» به معنای بزرگ و خطیر بودن است و از ماده «فقم» بر وزن «فهم» که به همین معنا آمده است.  
۲- «تعاهدتهم» از ریشه «تعاهد» و از ماده «عهد» گاه به معنای پیمان بستن و گاه به معنای سرپرستی و رسیدگی نمودن است و اینکه در بعضی روایات وارد شده به هنگام ورود در مسجد «تعاهد نعلین» کنید اشاره به همین معنای واریسی کردن جهت آلوده نبودن است (در حدیثی از پیغمبر اکرم عایونه می خوانیم: «تعاهدوا نعالکم عند ابواب مساجدکم» (بحار الانوار، ج ۸۰، ص ۳۶۷). در عبارت بالا نیز همین معنا اراده شده است؛ یعنی رسیدگی به امر لشکر.

همان اندازه آسیب می رساند که فراموش کردن امور کلی سبب می شود.

نکته جالب دیگر اینکه در تمام بحث های گذشته، امام به جای پرداختن به اهمیت آموزش های نظامی و مسائل مربوط به سلاح، به امور معنوی و جنبه های روحی فرماندهان سپاه می پردازد، چون آنچه سبب پیروزی است این امور است، هرچند امور دیگر نیز جایگاه خود را دارد.

در دنیای امروز کمتر دیده می شود که برای انتخاب فرماندهان و مدیران جامعه به سراغ ویژگی های خانوادگی و صفات معنوی و سخاوت و پاکدامنی و تقوای آنها بروند. به همین دلیل بسیار دیده شده که خیانت های بزرگ از سوی همین مدیران صورت می گیرد.

\*\*\*

### بخش سیزدهم

#### شرح و تفسیر: برترین فرماندهان لشکر

برترین فرماندهان لشکر

امام علیه السلام در این بخش از عهدنامه به دنبال توصیه هایی که برای انتخاب فرماندهان لشکر در بخش سابق نموده بود، به سراغ اهتمام به امر سپاه و لشکر می رود و به مالک توصیه می کند فرماندهانی انتخاب کن که به امور لشکر بهتر رسیدگی کنند. می فرماید: «برترین فرماندهان لشکر نزد تو باید کسانی باشند که در کمک به سپاهیان بیش از همه مواسات کنند و از امکانات خود بیشتر به آنان کمک نمایند، به اندازه ای که هم نفرات سربازان و هم کسانی که تحت تکفل آنها هستند به خوبی اداره شوند؛ به گونه ای که همه آنها به یک چیز بیندیشند و آن جهاد با دشمن است»؛ (وَلْيَكُنْ آثَرُ (۱) رُءُوسِ جُنْدِكَ عِنْدَكَ مَنْ وَاسَاهُمْ فِي مَعُونَتِهِ، وَ أَفْضَلَ عَلَيْهِمْ مِنْ جِدَّتِهِ (۲)، بِمَا يَسَعُهُمْ وَ يَسَعُ مَنْ وَرَاءَهُمْ مِنْ خُلُوفِ (۳) أَهْلِيهِمْ، حَتَّى يَكُونَ هَمُّهُمْ هَمًّا وَاحِدًا فِي جِهَادِ الْعَدُوِّ).

در دنیای امروز رابطه میان فرماندهان لشکر و افراد یگان ها روابطی خشک و به اصطلاح «نظامی» است نه عاطفی؛ روابطی که غالباً بر محور جریمه و مجازات و بازداشت

[شماره صفحه واقعی: ۱۲۴]

ص: ۲۷۶۳

۱- «آثر» در اینجا صیغه افعال تفضیل است و به معنای برترین آمده، از ریشه «ایثار» به معنای برتری دادن دیگری است.

۲- «جده» به معنای توانایی مالی است. این واژه مصدر و از ریشه «وجود» گرفته شده است.

۳- «خلوف» جمع «خلف» به معنای بازماندگانی است که انسان به هنگام سفر از خود در وطن میگذارد و معمولاً به زنان و فرزندان کوچک و افراد ناتوان اطلاق می شود.

و تهدید دور می زند در حالی که امام، چهارده قرن پیش تأکید فرموده که روابط باید عاطفی باشد و باید فرماندهان مشکلات افراد سپاه و حتی مشکلات خانواده های آنها را در نظر بگیرند و به اندازه کافی زندگی آنها را تأمین کنند تا هنگامی که به میدان جهاد گام می نهند تنها به فکر نبرد با دشمن باشند نه غیر آن. بدیهی است چنین لشکری به پیروزی نزدیک تر است.

هرگاه نفرات لشکر یک چشم به سوی میدان دوخته باشند و با چشم دیگر به پشت سر به خانواده و فرزند خویش نگاه کنند و نگران آنها باشند اراده و عزمشان برای جنگیدن با دشمن سست می شود.

جالب اینکه امام علیه السلام در زندگی شخصی خود حداکثر زهد را رعایت می کند و حتی به فرمانداران و فرماندهان نیز این توصیه را دارد که شرح آن در نامه امام به عثمان بن حنیف گذشت؛ ولی به گروه هایی که تحت کفالت او هستند توصیه گشایش زندگی در حد معقول دارد.

آن گاه امام علیه السلام در مقام بیان علت برای این دستور بر آمده می فرماید: «زیرا محبت و مهربانی تو به آنان قلب هایشان را به تو متوجه می سازد»؛ (فَإِنَّ عَطْفَكَ عَلَيْهِمْ يَعْطِفُ قُلُوبَهُمْ عَلَيْكَ).

با توجه به اینکه بر حسب ظاهر عبارت ضمیر در «عَلَيْهِمْ» و «قُلُوبَهُمْ» به افراد سپاه بر می گردد مفهوم کلام چنین می شود: هنگامی که تو از طریق فرماندهان لشکر به لشکر محبت کنی، لشکریان از صمیم دل تو را دوست می دارند و وفادار خواهند بود. (۱)

آن گاه امام علیه السلام در ادامه این سخن به نکته مهمی اشاره می کند که سبب بقای دولت ها، حکومت ها و مدیریت هاست. می فرماید: «(بدان) برترین چیزی که موجب روشنایی چشم زمامداران می شود برقراری عدالت در همه بلاد و

[شماره صفحه واقعی : ۱۲۵]

ص: ۲۷۶۴

۱- با توجه به اینکه سخن از رابطه عاطفی فرماندهان لشکر با لشکر بود نه از رابطه مالک و افراد لشکر، لذا در مرجع ضمائر بالا- نوعی ناهماهنگی به نظر می رسد؛ ولی اگر به این واقعیت توجه کنیم که مرحوم سید رضی جمله هایی را در این وسط حذف کرده همان جمله هایی که در کتاب تحف العقول و کتاب تمام نهج البلاغه آمده است، آنگاه معلوم می شود امام قبل از این جمله سفارشی به مالک درباره اهتمام به امور فرماندهان میکند و می گوید: «ثم واطر إعلامهم ذات نفسك في إيتارهم والتكرمه لهم، والارصاد بالتوسعه وحقق ذلك بحسن الفعال والأثر والعطف فإن عطفك عليهم». به همین جهت روشن می شود که ضمیرهای جمع به فرماندهان بر می گردد و سخن از رابطه آنها با مالک است (دقت کنید).

آشکار شدن علاقه و محبت رعایا به آنهاست؛ (وَ إِنْ أَفْضَلَ قُرَّةَ عَيْنٍ الْوَلَاءِ اسْتِقَامَهُ الْعَدْلِ فِي الْبِلَادِ، وَ ظُهُورُ مَوَدَّةِ الرَّعِيَّةِ).

اشاره به اینکه گسترش عدل و داد سبب پیوند عاطفی میان مردم و زمامداران می شود که بهترین وسیله برای حفظ حکومت است.

سپس به عوامل ظهور مودت و محبت مردم اشاره کرده می فرماید: «محبت و علاقه رعایا به آنها جز با پاکی دل هایشان (و برطرف شدن هرگونه سوء ظن به زمامداران) آشکار نمی شود»؛ (وَ إِنَّهُ لَا تَظْهَرُ مَوَدَّتُهُمْ إِلَّا بِسَلَامَةِ صُدُورِهِمْ).

سلامت صدور اشاره به خوش بینی و نفی هرگونه کینه و عداوت است.

بدیهی است که اگر رعایا به اعمال زمامداران خوش بین باشند و هیچ گونه کینه و عداوتی از آنان به دل نگیرند محبت و وفاداری آنان به حکومت آشکار می گردد.

این تعبیر ممکن است اشاره به این باشد که بسیاری از مردم به حکم اجبار و خوف و ترس، ممکن است ثناخوان زمامداران باشند در حالی که سلامت صدور ندارند. مودت واقعی زمانی ظاهر و آشکار می شود که دل های آنها به زمامداران علاقه مند باشد.

در ادامه می افزاید: «خیرخواهی آنها در صورتی کاملاً مفید واقع می شود که با میل خود گرداگرد زمامداران جمع شوند و حکومت آنها بر ایشان سنگین نباشد و انتظار پایان گرفتن مدت حکومتشان را نکشند»؛ (وَ لَا تَصِحُّ نَصِيحَتُهُمْ إِلَّا بِحَيْطَتِهِمْ عَلَى وُلَاةِ الْأُمُورِ، وَ قَلَّ اسْتِثْقَالِ (۱) دَوْلِهِمْ، وَ تَرَكَ اسْتِبْطَاءِ (۲) انْقِطَاعِ مَدَّتِهِمْ).

جالب اینکه امام برای دوام و بقای حکومت ها روی مسأله قدرت ظاهری و تسلط لشکر و نیروی انتظامی و اطلاعاتی بر مردم تکیه نمی کند، بلکه تمام تکیه اش بر دل های مردم و جنبه های عاطفی آنان است و راه جلب محبت آنان را نیز به خوبی نشان

[شماره صفحه واقعی : ۱۲۶]

ص: ۲۷۶۵

۱- «استثقال» یعنی سنگین شمردن از ریشه «ثقل» گرفته شده است.

۲- «استبطاء» به معنای کند شمردن از ریشه «بطء» بر وزن «قطب» به معنای کند بودن گرفته شده است.

می‌هد. در حالی که در گذشته و حتی دنیای امروز بسیاری از حکومت‌ها بقای خود را در گروهی سلطه‌ظاهری بر مردم می‌شمرند و غالباً دیده‌ایم مردم ناراضی با فراهم آمدن فرصت بر ضد آنها قیام کرده‌اند و طومار قدرتشان را در هم پیچیده‌اند.

در شرح نهج البلاغه مرحوم علامه شوشتری آمده است که «زهری» می‌گوید:

«روزی وارد بر عمر بن عبد‌العزیز شدم در همان اثنا که من نزد او بودم نامه‌ای از یکی از فرماندارانش به او رسید که مضمونش این بود که شهر او نیاز به تعمیر و مرمت دارد. من به او گفتم: اتفاقاً یکی از فرمانداران علی علیه‌السلام شبیه این نامه را به آن حضرت نوشته بود و امام در پاسخ او نوشت:

«أَمَّا بَعْدُ، فَحَصَّنْهَا بِالْعَدْلِ وَ نَقَّ طُرُقَهَا مِنَ الْجَوْرِ؛ بعد از حمد و ثنای الهی شهر خود را با عدالت محکم کن و جاده‌هایش را از ظلم و جور پاک گردان» با شنیدن این سخن، عمر بن عبد‌العزیز همان را در پاسخ فرماندارش نوشت. (۱)

سپس امام علیه‌السلام در مورد تشویق‌های مادی می‌فرماید: «بنابراین میدان آرزوها را (برای زندگی) در برابر سپاهت وسعت بخش (و نیازهای آنها را از این نظر تأمین کن)»؛ (فَأَفْسَحْ فِي آمَالِهِمْ (۲)).

آمال (آرزوها) مفهوم وسیعی دارد که شامل تمام نیازهای ضروری و رفاهی می‌شود. بیدیهی است اگر فرماندهان لشکر و سپاهیان فکرشان از ناحیه تأمین زندگی راحت نباشد کارآیی آنها در میدان نبرد کم می‌شود.

امام علیه‌السلام در ادامه این سخن به تشویق‌های روانی پرداخته می‌فرماید: «پیوسته آنها را تشویق نما و پیاپی کارهای مهمی را که افرادی از آنها انجام داده‌اند برشمار، زیرا یادآوری کارهای نیک آنها افراد شجاعشان را به فعالیت بیشتر وامی‌دارد و کم‌کاران

[شماره صفحه واقعی: ۱۲۷]

ص: ۲۷۶۶

---

۱- شرح نهج البلاغه علامه شوشتری، ج ۸، ص ۵۳۸. این داستان در تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۳۰۶ آمده است.  
۲- گاه تصور می‌شود که ضمیر «آمالهم» و ضمیرهای جمع که بعد از آن آمده باید به رعایا برگردد، زیرا قبلاً ضمائر مشابهی بوده که تمام به آنها بازگشت می‌کرده؛ ولی قراین موجود در عبارت (مانند واژه شجاع و ناگل) نشان می‌دهد که این جمله‌ها بازگشتی است به مسائل مربوط به فرماندهان اضافه بر این مرحوم سید رضی به هنگام گزینش جمله‌ها، جمله‌ای در این وسط بوده که آن را محذوف داشته در حالی که این جمله بیانگر بازگشت این توصیه‌ها به فرماندهان لشکر است. در تحف العقول بعد از ذکر جمله «انقطاع متهم» آمده است: ثم لا تكلن جودك إلى مغتم وعته بتهم». (تحف العقول، ص ۸۹)

را به کار تشویق می کند. ان شاء الله؛ (وَ وَاصِلٌ فِي حُسْنِ الثَّنَاءِ عَلَيْهِمْ، وَ تَعْدِيدِ مَا أُبْلِيَ ذُووُ الْبَلَاءِ (۱) مِنْهُمْ فَإِنَّ كَثْرَةَ الذِّكْرِ لِحُسْنِ أفعالِهِمْ تَهْزُ (۲) الشُّجَاعِ وَ تَحْرُضُ (۳) النَّاِكِلَ (۴) إِنْ شَاءَ اللهُ).

به یقین مسأله تشویق افراد لایق و پرکار همیشه برای پیشرفت کارهای اجتماعی مؤثر بوده و هست و مخصوصاً در دنیای امروز بسیار به آن اهمّیت داده می شود. انتخاب استاد نمونه، صنعتگر نمونه، کشاورز نمونه و فرماندهان نمونه و دادن لوح سپاس و جایزه های بزرگ و عنوان کردن نام آنها در رسانه ها در همین راستا صورت می گیرد.

شایان توجه اینکه این تشویق ها-چنان که امام در گفتار بالا اشاره فرموده- اثر مضاعف دارد؛ از یک سو افراد لایق را به کار و امی دارد و از سوی دیگر افراد سست و کم کار که خود را در آن میان سر شکسته می بینند به فکر تغییر مسیر می اندازد.

آن گاه امام علیه السلام در ادامه این سخن-یعنی مسأله تشویق ها-به توضیح بیشتری در این زمینه پرداخته می فرماید: «سپس باید ارزش زحمات هر یک را به دقت بشناسی و هرگز کار خوب کسی را به دیگری نسبت ندهی و ارزش خدمت او را کمتر از آنچه هست به حساب نیاوری»؛ (ثُمَّ اعْرِفْ لِكُلِّ امْرِئٍ مِنْهُمْ مَا أُبْلِيَ، وَ لَا تَضُمَّنَّ (۵) بَلَاءَ امْرِئٍ إِلَى غَيْرِهِ، وَ لَمَّا تَقَصَّرَنَّ بِهِ دُونَ غَايَةِ بَلَاءِهِ)

امام در این سه جمله که هر یک به نکته خاصی اشاره دارد و در عین حال مکمل یکدیگر است تأکید می کند که مالک کاملاً مراقب باشد و ارزش زحمات نفرات زیر دست را بشناسد و اگر کسی انجام دهنده اصلی کار مهمی بوده آن را به حساب او بگذارند به علاوه نه تنها خادم اصلی را بشناسند، بلکه دقیقاً میزان خدمت او نیز ارزیابی شود.

آن گاه

[شماره صفحه واقعی : ۱۲۸]

ص: ۲۷۶۷

۱- «بلاء» معنای اصلی آن آزمایش کردن است که گاه به وسیله نعمت ها و گاه مصائب صورت می گیرد و به همین جهت بلاء گاه به معنای نعمت و گاه به معنای مصیبت آمده است. در عبارت بالا اشاره به کارهای قهرمانانه ای است که از لشکر صادر می شود (این واژه از ریشه «بلی یبلو» است و واژه اُبلی که در عبارات بالاست نیز از همین ماده گرفته شده است).

۲- «تهز» از ریشه «هز» بر وزن «حظ» به معنای جنبش دادن و تحریک شدید است.

۳- «تحرض» از ریشه «تحریض» به معنای برانگیزاندن و ترغیب کردن بر چیزی است

۴- «الناکل» به معنای انسان کم کار یا ترسو و عقب نشینی کننده است، از ریشه «نکول» به معنای ترسیدن و عقب نشینی کردن گرفته شده است.

۵- «لاتضمن» از ریشه «تضمن» بر وزن «تعهد» به معنای در بر داشتن و شامل شدن چیزی است و در جمله بالا به این اشاره دارد که نقاط قوت کسی را برای دیگری قرار نده و ضمیمه دیگری مساز.

دو دستور دیگر در تکمیل این دستورات بیان می کند و می فرماید:

«مبادا شخصیت کسی موجب این شود که کار کوچکش را بزرگ بشماری و یا کوچکی مقام کسی سبب گردد که خدمت پرارجش را ناچیز به حساب آوری»؛ (وَلَا يَدْعُونَكَ شَرْفُ أَمْرٍ إِلَىٰ أَنْ تُعْظِمَ مِنْ بَلَاءِهِ مَا كَانَ صَغِيرًا وَلَا ضَعْفُهُ أَمْرٍ إِلَىٰ أَنْ تَسْتَصْغِرَ مِنْ بَلَاءِهِ مَا كَانَ عَظِيمًا).

به تعبیر دیگر نخست به عمل نگاه کن سپس به شخص عامل. به عکس آنچه در میان اکثر مردم معمول است که نخست به عمل کننده نگاه می کنند آن گاه به عمل و همین امر سبب می شود در ارزیابی اعمال اشخاص گرفتار اشتباه و خطا شوند.

شایان توجه است که امام در مجموع این بخش از عهدنامه خود نخست از صفات برجسته ای که در فرماندهان لشکر است دم می زند و بعد توصیه های لازم درباره افراد لشکر دارد و به دنبال آن سخن از عموم رعایا به میان آورده و در پایان بار دیگر از مسائل مربوط به تشویق فرماندهان لشکر سخن می راند و توصیه های مؤکدی به آن دارد.

بنابراین چنین به نظر می رسد که امام در لابه لای بحث های مربوط به فرماندهان و لشکریان به صورت جمله معترضه از تمام توده های مردم و خیرخواهی برای آنان سخن گفته است.

\*\*\*

## بخش چهاردهم

### شرح و تفسیر: راه حل مشکلات

#### راه حل مشکلات

امام علیه السلام در این بخش از نامه به تبیین وظیفه مالک در مسائل مربوط به احکام شرع و به اصطلاح شبهات حکمیه می پردازد و راه کشف احکام الهی را در مسائل مربوط به لشکر، جنگ و صلح و سایر مسائل مرتبط به حکومت به او نشان می دهد و به اصطلاح او

[شماره صفحه واقعی: ۱۲۹]

ص: ۲۷۶۸



را به اجتهاد در احکام الهی با استفاده از منابع فرا می خواند، زیرا حضرت چنین آمادگی را در او می دید. می فرماید: «امور مهمی که بر تو، سنگین می شود و در کارهای مختلف، مشتبه و پیچیده می گردد به خدا و پیامبر بازگردان (و از گفته آنها برای کشف احکام کمک بگیر)»؛ (وَ ارْزُدْ إِلَى اللَّهِ وَ رَسُولِهِ مَا يُضِلُّعَكَ مِنَ الْخُطُوبِ، وَ يَشْتَبِهْ عَلَيْكَ مِنَ الْأُمُورِ).

آن گاه به آیه شریفه استناد می کند و می فرماید: «خداوند متعال به گروهی که دوست دارد آنها را ارشاد و راهنمایی کند چنین فرموده: ای کسانی که ایمان آورده اید اطاعت کنید خدا را و اطاعت کنید پیامبر (خدا) و پیشوایان (معصوم) خود را و اگر در چیزی اختلاف کردید آن را به خدا و رسولش ارجاع دهید (و از آنها داوری بطلبید)»؛ (فَقَدْ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى لِقَوْمٍ أَحَبَّ إِرْشَادَهُمْ «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَ الرَّسُولِ» (۱)).

سپس می افزاید: «باز گرداندن به خدا به معنای تمسک جستن به قرآن کریم و گرفتن دستور از آیات محکّمات آن است و باز گرداندن به پیامبر همان تمسک به سنّت قطعی و مورد اتفاق آن حضرت است که اختلافی در آن نیست»؛ (فَالرُّدُّ إِلَى اللَّهِ الْأَخْذُ بِمُحْكَمِ كِتَابِهِ، وَ الرُّدُّ إِلَى الرَّسُولِ الْأَخْذُ بِسُنَّتِهِ الْجَامِعَةِ غَيْرِ الْمُفَرَّقَةِ).

تعبیر به «مَا يُضِلُّعَكَ» با توجّه به اینکه «ضَلَع»؛ (بر وزن منع) در اصل به معنای بار سنگینی است که گاه انسان را به این سو و آن سو مایل می کند، اشاره به این است که هر حکم مشکل و پیچیده ای پیش آمد باید از طریق مراجعه به کتاب و سنّت حل شود. تعبیر به «خُطُوب» جمع «خطب» (بر وزن ختم) به معنای

[شماره صفحه واقعی : ۱۳۰]

ص: ۲۷۶۹

کار مهم است، در برابر امور که به هر نوع کاری گفته می شود. اشاره به اینکه هم در امور مهمه و هم در امور عادی هر کجا حکمش مشکل شد از نصوص کتاب و سنت یا از عموماً و اطلاقات کمک بگیر.

تعبیر به «أُولَى الْأَمْرِ» به معنای صاحبان اختیار اشاره به پیشوایان معصوم است که در آن زمان مصداقش خود امام بود.

تعبیر به «مُحَكَّمِ كِتَابِهِ» اشاره به محکّمات آیات است که در مفهوم و تفسیر آن شک و تردیدی نیست.

تعبیر به «سُنَّتِ جَامِعِهِ غَيْرِ مَفْرُوقَةٍ» اشاره به احادیث و سیره نبوی است که مورد قبول مسلمانان و مشهور در میان آنهاست و اخذ به آن سبب هیچ گونه اختلاف و تفرقه ای نمی شود.

در اینجا این سؤال پیش می آید که چرا امام علیه السلام از دلیل عقل و اجماع که دو دلیل قطعی از ادله چهارگانه فقه است سخنی به میان نیاورده است؟

پاسخ آن روشن است، زیرا کتاب و سنت هم حجیت دلیل عقل را صریحاً بیان کرده و هم حجیت اجماع را؛ خواه اجماع را یک دلیل مستقل بدانیم و یا آن را به سنت و کلام معصوم بازگردانیم.

### **نکته: اولو الامر کیانند؟**

اولو الامر کیانند؟

درباره تفسیر اولو الامر در میان مفسران اختلاف نظر است. مفسران اهل سنت غالباً مقصود از آن را زمامداران و حاکمان وقت می دانند و عجب اینکه استثنایی هم برای آن قائل نشده اند! نتیجه این تفسیر آن است که مسلمانان وظیفه دارند از هر شکل حکومتی پیروی کنند حتی اگر حکومت مغول ها باشد. ولی بعضی از مفسران اخیر که روشن بینی بیشتری دارند مانند نویسندگان تفسیر «المنار» و «فی ظلال» اولو الامر را به معنای نمایندگان مردم و علما و صاحب منصبانی می دانند که

[شماره صفحه واقعی: ۱۳۱]

ص: ۲۷۷۰

دارای نقشی در زندگی مردم هستند ولی آن را مشروط به این می کنند که بر خلاف مقررات اسلام نبوده باشد.

این در حالی است که بعضی دیگر اولوا الامر را به دانشمندانی که زمامدار معنوی هستند منحصر می کنند و بعضی تنها خلفای چهارگانه را اولوا الامر می شمرند که لازمه آن این می شود در ازمنه دیگر اولی الامری وجود نخواهد داشت.

بعضی دیگر صحابه را نیز جزء اولی الامر می شمرند که همان اشکال و ایراد به آن وارد است.

ولی مفسران شیعه اتفاق نظر دارند که اولی الامر تنها امامان معصومند که پیشوای مردم از سوی خدا در تمام امور مادی و معنوی هستند. دلیل آن هم روشن است و آن اینکه وجوب اطاعت از اولوا الامر که در آیه شریفه آمده مطلق است. بدیهی است اطاعت مطلق از کسی که ممکن است گرفتار گناه یا خطا بشود معنا ندارد. به خصوص اینکه اولوا الامر بدون فاصله عطف بر رسول شده و «اطیعوا» که پیش از آن آمده به طور یکسان پیغمبر اکرم و اولی الامر را شامل می شود.

شایان توجه است که بعضی از مفسران اهل سنت در اینجا انصاف داده و به این حقیقت اعتراف کرده اند؛ فخر رازی در تفسیر خود ذیل این آیه می گوید:

«کسی که خدا اطاعت او را به طور قطع و بدون چون و چرا لازم بشمرد حتماً باید معصوم باشد، زیرا اگر معصوم از خطا نباشد به هنگامی که مرتکب خطایی می شود چنانچه پیروی از او لازم باشد با هیچ منطقی سازگار نیست. این خود نوعی تضاد در حکم الهی ایجاد می کند، زیرا از یک سو می گوید این کار ممنوع است و از سوی دیگر دستور به پیروی از اولی الامر خطا کار می دهد و

[شماره صفحه واقعی : ۱۳۲]

ص: ۲۷۷۱

می گوید لازم است و این در واقع سبب اجتماع امر و نهی در موضوع واحد می شود».

سپس نتیجه می گیرد که اولی الامر در آیه فوق به یقین ناظر به معصومین باشد.

منتها از آنجا که فخر رازی معصوم بودن امامان اهل بیت علیهم السلام را نپذیرفته می گوید:

«مجموع امت اگر بر چیزی اتفاق کنند معصومند. و به این ترتیب اولی الامر مجموعه امت می شوند» (۱). نتیجه اینکه اولی الامر به معنای اجماع است!

ولی فخر رازی از این نکته غافل شده است که قرآن می گوید مسائلی که بر شما پیچیده می شود از طریق اطاعت اولی الامر حل کنید واضح است که مسائل مورد اتفاق و اجماع، محدود و معدود است و نمی توان مشکلات را از طریق به دست آوردن اتفاق همه امت حل کرد. به علاوه از آیه استفاده می شود که مسلمانان باید به حکومت اولی الامر تن در دهند و حکومت مجموعه امت به اتفاق امکان پذیر نیست حتی اگر از طریق انتخابات نمایندگان آنها برای این امر برگزیده شوند کمتر ممکن است مردم در انتخاب نماینده به اتفاق آرا و بدون کمترین مخالفت اقدام کنند و به این ترتیب اطاعت از اولی الامر به عنوان حاکمان اسلامی باطل می شود.

تنها سؤال مهمی که می ماند این است که اولی الامر به معنای امام معصوم، در زمان پیغمبر وجود نداشته، چگونه قرآن به اطاعت آنها امر فرموده است؟

پاسخ این سؤال روشن است، زیرا مخاطبان آیه تنها کسانی نیستند که در زمان پیغمبر و عصر نزول آیه می زیستند، بلکه آیه ناظر به همه زمان هاست، لذا اهل سنت نیز زمامداران و حاکمان هر زمان را مشمول آن دانسته اند و حتی فخر رازی که اولوا الامر را به معنای اجماع مسلمانان می گیرد، او هم اجماع در هر عصر

[شماره صفحه واقعی: ۱۳۳]

ص: ۲۷۷۲

و زمان را معیار قرار می دهد. بایسته است بدانیم در منابع اسلامی اعم از شیعه و اهل سنت روایات متعددی وارد شده که اولوا الامر در آن به علی بن ابی طالب (به عنوان یک مصداق کامل) تفسیر شده است. (۱)

\*\*\*

## بخش پانزدهم

### شرح و تفسیر: قضات باید واجد این دوازده صفت باشند

قضات باید واجد این دوازده صفت باشند

امام علیه السلام در این بخش از نامه خود به مالک اشتر بحث مهمی درباره قضات بیان داشته و آن را از بحث های دیگر مستقل کرده تا اشاره ای به استقلال قضایی باشد که در دنیای امروز به آن اهمیّت زیادی می دهند و قوه قضائیه را قوه مستقلی در برابر قوه اجرایی (دولت) و قوه قانونگذاری می شناسند. اضافه بر این ذکر ویژگی های قضات بعد از ویژگی های فرماندهان لشکر این پیام را دارد که لشکر، کشوراسلام را در مقابل اجانب حفظ می کند و قوه قضائیه در مقابل نزاع های داخلی، و به بیان دیگر یکی ضامن امنیتی برونی است و دیگری ضامن امنیتی درونی.

نخست می فرماید: «سپس از میان رعایای خود برترین فرد را نزد خود برای قضاوت در میان مردم برگزین»؛ (تُمْ اخْتَرُوا لِلْحُكْمِ بَيْنَ النَّاسِ اَفْضَلَ رَعِيَّتِكَ فِي نَفْسِكَ). این تعبیر می رساند که در مورد قضات حتماً باید به سراغ برترین ها رفت، چرا که مسأله قضاوت امری بسیار سنگین، حساس و سرنوشت ساز است که تنها برترین ها می توانند آن را سر و سامان بخشند.

تعبیر به «اختره» نشان می دهد که قضات با آرای مردم- آن گونه که در بعضی کشورهای امروز رایج است- انتخاب نمی شوند، بلکه زمامدار و رهبر آنها را مستقیماً یا به وسیله افراد مورد اعتماد خود برمی گزینند، زیرا مسأله صلاحیت قضایی چیزی نیست که مردم بتوانند درباره آن داوری کنند و رأی بدهند.

آن گاه دوازده صفت برای آنها برمی شمارد که در واقع

[شماره صفحه واقعی: ۱۳۴]

ص: ۲۷۷۳

---

۱- برای اطلاع بیشتر از این احادیث به احقاق الحق، ج ۳، ص ۴۲۵ و تفسیر نمونه، ج ۳، ذیل آیه ۵۹ سوره نساء مراجعه شود.

از قبیل تفصیل پس از اجمال است و نشان می دهد برترین ها چه کسانی اند:

۱. می فرماید: «کسی که امور مختلف وی را در تنگنا قرار ندهد»؛ (مِمَّنْ لَا تَضِيقُ بِهِ الْأُمُورُ).

اشاره به اینکه آگاهی آنها درباره مسائل مختلف و قوانین اسلام و شناخت موضوعات در حدی باشد که هر مسأله پیچیده ای پیش آید راه حل آن را بدانند و در تنگنا قرار نگیرند. به سخن دیگر هم به احکام شرع واقف باشد و هم در تشخیص موضوع آگاه تا بتواند رد فروع به اصول و استخراج فروع از اصول کند و این وصف تنها در مجتهدان مبرز وجود دارد.

۲. در بیان دومین وصف می فرماید: «و برخورد مخالفان و خصوم با یکدیگر او را به خشم و لجاجت و ندارد»؛ (وَلَا تُمَحِّكُهُ <sup>(۱)</sup> الْخُصُومُ).

یعنی آن چنان سعه صدری داشته باشد که اگر گاهی طرفین دعوا در محضر او به نزاع و جنجال برخیزند از کوره در نرود و حکم عادلانه الهی را درباره آنها هر چند جسور و بی ادب باشند صادر کند.

۳. امام در سومین وصف قضات لایق و کارآمد می فرماید: «کسی که در لغزش و اشتباهاتش پافشاری نکند»؛ (وَلَا يَتَمَادِي <sup>(۲)</sup> فِي الزَّلَّةِ).

به یقین افراد لجوج هنگامی که مرتکب خطایی شوند و متوجه گردند، به آسانی حاضر نیستند مسیر خود را تغییر داده و به سوی راه راست و صراط مستقیم باز گردند و همین سبب می شود داوری های آنها ظالمانه و غیر واقعی باشد آن هم ظلمی از روی عمد که غیر قابل بخشش است.

قرآن مجید درباره گروهی از کافران می فرماید: «وَلَوْ رَحِمْنَاهُمْ وَكَشَفْنَا مَا بِهِمْ مِنْ ضُرٍّ لَلْجُورِ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ»؛ اگر به آنان رحم کنیم و ناراحتی ها (و

[شماره صفحه واقعی : ۱۳۵]

ص: ۲۷۷۴

۱- تمحکم از ریشه «محک» بر وزن «مکر» به معنای پرخاشگری و لجاجت گرفته شده است.

۲- «یتمادی» از ریشه «تمادی» و از ماده «مدی» بر وزن «دوا» به معنای استمرار و ادامه و اصرار در انجام چیزی است.

مشکلات) آنان را برطرف سازیم (نه تنها بیدار نمی شوند بلکه) در طغیانشان لجاجت می روزند و سرگردان می شوند». (۱)

بسیار می شود که لجاجت در فکر انسان چنان اثر می گذارد که باطل را حق می بیند و حق را باطل. امیرمؤمنان علیه السلام می فرماید:

«اللِّجَاجُ يُفْسِدُ الرَّأْيَ؛ لجاجت فکر انسان را خراب می کند». (۲) در جای دیگر می فرماید:

«اللِّجَاجُ أَكْثَرُ الْأَشْيَاءِ مَضْرَّةً فِي الْعَاجِلِ وَالْآجِلِ؛ لجاجت زیان بارتترین امور در دنیا و آخرت است». (۳)

۴. در چهارمین وصف می فرماید: «و هنگامی که خطایش بر او روشن شود بازگشت به سوی حق براو مشکل نباشد»؛ (وَلَا يَحْضُرُ (۴) مِنَ الْفَيْءِ إِلَى الْحَقِّ إِذَا عَرَفَهُ).

این وصف در واقع چهره دیگری از عدم لجاجت است و یا به تعبیری دیگر نتیجه آن است. انسانی که لجوج نباشد هنگامی که حق برای او روشن شود به راحتی به سوی حق باز می گردد و تمام آثار خطای خود را اصلاح می کند. به سخن دیگر کسی که شجاعت پذیرش خطا و اصلاح اشتباه خود را داشته باشد و این گونه شجاعت از مهم ترین شاخه های این فضیلت انسانی است.

۵. «کسی که نفس او به طمع تمایل نداشته باشد»؛ (وَلَا تُشْرِفُ نَفْسُهُ عَلَى طَمَعٍ).

بدیهی است اگر قاضی طمع کار باشد، حتی گرفتار کمترین طمع شود به آسانی می توان او را با پیشنهاد رشوه فریب داد و از داوری به حق باز داشت.

در حدیثی از مولا امیرمؤمنان علیه السلام می خوانیم:

«رَأْسُ الْوَرَعِ تَرْكُ الطَّمَعِ؛ اساس تقوا ترک گفتن طمع است». (۵)

در کلمات قصار مولا نیز می خوانیم که می فرماید:

«أَكْثَرُ مَصَارِعِ الْعُقُولِ تَحْتَ بُرُوقِ الْمَطَامِعِ؛ بیشترین قربانگاه عقل ها در زیر برق طمع هاست». (۶)

به دیگر سخن با توجه به اینکه اشراف به معنای نظر کردن به چیزی از طرف بالا است این تعبیر امام اشاره به این دارد که

[شماره صفحه واقعی: ۱۳۶]

ص: ۲۷۷۵

۲- غررالحکم، ص ۶۵، ح ۸۵۳.

۳- غررالحکم، ص ۴۶۳، ح ۱۰۶۴۰.

۴- «لا یحصر» از ریشه «حصر» بر وزن «نصر» به معنای به تنگنا افتادن است و بسیار می شود که آن را در فروماندن به هنگام سخن گفتن اطلاق می کنند و در عبارت بالا هر دو معنا ممکن است.

۵- غررالحکم، ص ۲۷۲، ح ۵۹۵۴.

۶- نهج البلاغه، کلمات قصار، ۲۱۹.



انسان طمعکار از اوج فضیلت به حضيض رذیلت سقوط می کند.

۶. «کسی که در فهم مطالب به اندک تحقیق اکتفا نکند و تا پایان پیش رود؛ (وَلَا يَكْتَفِي بِأَدْنَىٰ فَهَم دُونَ أَقْصَاءِ).

اشاره به این که قاضی باید در فهم مسائل چنان با حوصله باشد که تمام جوانب مسأله را خواه در شبهات حکمیه باشد یا شبهات موضوعیه و شرایط متخاصمین که نزد او به داوری ها حضور می یابند بررسی نماید آن گاه حکم صادر کند.

۷. «کسی که در شبهات از همه محتاطتر باشد؛ (وَأَوْقَفَهُمْ فِي الشُّبُهَاتِ).

می دانیم-همان گونه که در حدیث معروف نبوی وارد شده-امور بر سه گونه است: قسمتی حق بودن آن آشکار و قسمت دیگری باطل بودن آن آشکار است ولی بخش سوم شبهات است؛ یعنی اموری که پی بردن به واقعیت آن آسان نیست. در این گونه موارد دستور داده شده که جانب احتیاط را بگیرد و آن کس که در وادی شبهات گام می نهد سرانجام در محرمات می لغزد و فرو می رود و هر کس شبهات را ترک کند، محرمات واقعی را بهتر ترک می کند.

رسول خدا صلی الله علیه و آله می فرماید:

«حَلَالٌ بَيْنٌ وَ حَرَامٌ بَيْنٌ وَ شُبُهَاتٌ بَيْنَ ذَلِكَ فَمَنْ تَرَكَ الشُّبُهَاتِ نَجَا مِنَ الْمُحَرَّمَاتِ وَ مَنْ أَخَذَ بِالشُّبُهَاتِ ارْتَكَبَ الْمُحَرَّمَاتِ وَ هَلَكَ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُ» (۱).

مفهوم این سخن آن نیست که قاضی از حکم کردن باز ایستد، زیرا وظیفه او به هر حال فصل خصومت و فیصله دادن نزاع است، بلکه منظور آن است که توقف کند و تمام جوانب را بررسی نماید و ظلمت شبهات را با نور علم برطرف سازد و گاه طرفین نزاع را به مصالحه که موافق احتیاط است دعوت نماید.

۸. «کسی که

[شماره صفحه واقعی : ۱۳۷]

ص: ۲۷۷۶

۱- . کافی، ج ۱، ص ۶۸، ح ۱.

در تمسک به حجت و دلیل از همه بیشتر پافشاری کند؛ (وَ آخَذَهُمْ بِالْحُجَجِ).

مهم ترین برنامه قاضی بررسی ادله طرفین دعواست؛ دلایل قوی و قابل قبول و نیز خودداری کردن از پذیرش دلایل ضعیف و آسیب پذیر.

این احتمال نیز هست که منظور از این جمله آن باشد که قاضی باید بیش از هر کس در جستجوی دلیل باشد به این معنا که گاه در مسأله مورد دعوا ظاهراً هیچ دلیلی نیست که حق را روشن سازد؛ ولی قاضی می تواند با جستجوگری در گوشه و کنار حادثه، دلایل روشنی برای کشف حق از باطل پیدا کند همان گونه که در بسیاری از قضاوت های امیرمؤمنان علی علیه السلام وارد شده است که حضرت با استفاده از جنبه های روانی یا مجرم را به اقرار وادار می کرد و یا قرآینی برای علم قاضی فراهم می ساخت؛ مثلاً در داستان اختلاف دوزن بر سر یک کودک و پافشاری هر دو بر ادعای خود که قاعدتاً قاضی در اینجا باید به حکم قرعه دعوا را فیصله دهد، امام جستجوی دلیلی کرد و آن اینکه دستور داد شمشیری بیاورند و فرمود من کودک را دو شقه می کنم و هر شقه ای را به یکی از شما دو نفر می دهم. مادر واقعی فریاد برآورد که من از حق خود گذشتم کودک را به نفر دیگر بدهید و امام علیه السلام با این دلیل مدعی راستین را از دروغین روشن ساخت و در قضایای آن حضرت از این نمونه بسیار است. (۱)

۹. «کسی که با مراجعه مکرر اطراف دعوا کمتر خسته شود؛ (وَ أَقْلَهُمْ تَبْرُماً) (۲) بِمُرَاجَعَةِ الْخَصْمِ).

بسیار می شود که ارباب دعوا هر کدام دلایلی برای خود دست و پا می کنند و پی در پی برای

[شماره صفحه واقعی : ۱۳۸]

ص: ۲۷۷۷

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸ ص ۲۱۲ ح ۱۱ و بحارالانوار، ج ۴۰، ص ۲۵۲، ح ۲۶. برای آگاهی بیشتر به وسائل الشیعه، ج ۱۸، کتاب القضاء باب ۲۱ مراجعه شود.

۲- «تبرم» از ریشه «برم» بر وزن «نرم» در اصل به معنای تابیدن ریسمان و طناب و امثال آن است و سپس بر هر چیز خسته کننده ای اطلاق شده و در جمله بالا به معنای ناراحتی شدید و خستگی است.

قاضی مزاحمت فراهم می سازند. قاضی اگر کم حوصله باشد آنها را طرد می کند و چه بسا دلایل واقعی با این کار مکتوم می ماند؛ ولی اگر پرحوصله باشد و ناراحت نشود حق بهتر به حق دار می رسد.

قاضی باید به طرفین دعوا به مقدار کافی مجال دهد تا آنچه در توان دارند برای اثبات ادعای خود عرضه کنند.

۱۰. «کسی که در کشف حقیقت امور شکیباتر باشد»؛ (وَ أَصْبِرْهُمْ عَلَى تَكْشُفِ الْأُمُورِ).

به یقین اگر قاضی عجل و شتاب زده باشد حقیقت امر مخصوصاً در دعاوی پیچیده برای او روشن نمی شود؛ اما اگر صبور و شکیبا باشد و در صادر کردن حکم نهایی شتاب نکند بهتر می تواند حق را به حق دار واقعی برساند. معنای این سخن آن نیست که مانند زمان ما رسیدگی به پرونده ها را هر روز به بهانه ای به تأخیر بیندازند و گاهی فیصله یک نزاع سال ها به تأخیر بیفتد.

مخصوصاً اگر پای و کلای پشت هم انداز در میان باشد که گاه با یک بهانه کوچک رسیدگی به پرونده ای را چند ماه به عقب می اندازند.

۱۱. «کسی که به هنگام آشکار شدن حق در انشای حکم از همه قاطع تر باشد»؛ (وَ أَصْرَمَهُمْ [۱](#) عِنْدَ اتِّضَاحِ الْحُكْمِ).

اشاره به اینکه محتاط بودن قاضی و شکیبا بودن در برابر طرفین دعوا و جستجوی حد اکثری ادله به این معنا نیست که در مقام انشای حکم گرفتار و سواس شود و با روشن شدن حق در انشای حکم امروز و فردا کند، بلکه باید مانند شمشیری برنده نزاع را با انشای حکم قاطع پایان دهد و به پیامدها و آثار متعاقب آن نیندیشد، چرا که معمولاً انشای حکم به نفع یکی از دو طرف دعوا موجب ناراحتی طرف مقابل و حامیان

[شماره صفحه واقعی : ۱۳۹]

ص: ۲۷۷۸

---

۱- «اصرم» از ریشه «صرم» بر وزن «سرد» به معنای بریدن و قطع کردن گرفته شده که گاه به معنای برش معنوی و قاطعیت نیز به کار می رود.

و دوستان و گاه طایفه و قبیله او می شود و این لازمه طبیعت قضاوت است و آن کس که در این امور می اندیشد و می خواهد احتیاط کند نباید بر مسند قضا بنشیند.

۱۲. امام علیه السلام در آخرین وصف از اوصاف قاضی شایسته و لایق می فرماید:

«از کسانی که ستایش فراوان، او را مغرور نسازد (و فریب ندهد) و مدح و ثنای بسیار او را به ثناخوان و مدح کننده متمایل نکند»؛ (مِمَّنْ لَا يَزِدُّهُ (۱) إِطْرَاءٌ (۲) وَ لَا يَسْتَمِيلُهُ (۳) إِغْرَاءٌ (۴)). ناگفته پیداست که افراد خودخواه و خودپسند هنگامی که از سوی کسانی تمجید و ستایش شوند ممکن است از مسیر حق باز گردند و روی حب ذات به ثناخوان علاقه مند گردند و به سبب همین علاقه حکم را ظالمانه به نفع او صادر کنند. امام تأکید می کند که این قبیل افراد لایق مقام قضاوت میان مسلمانان نیستند، هر چند صفات دیگر در آنها موجود باشد.

آن گاه امام به دنبال ذکر این صفات دوازده گانه که هر یک از دیگری برتر و مهم تر است به قضاتی می پردازد که هنگام روبه رو شدن به پیچیده ترین پرونده ها بتوانند با کمال هوشیاری و شجاعت حق را از باطل تشخیص دهند و بر طبق آن حکم کنند، هر چند صاحب حق ضعیف ترین فرد جامعه و مخالف آن قوی ترین افراد باشند و همان گونه که امام در پایان این اوصاف می فرماید:

«و البته این گونه افراد کم اند»؛ (وَ أَوْلَيْكَ قَلِيلٌ).

ولی مهم این است که با صبر و حوصله و بررسی همه جانبه باید این قلیل را از میان نخبگان یافت و بر کرسی قضاوت در میان مسلمانان نشانند.

سپس امام علیه السلام به دنبال بیان اوصاف به ذکر وظایف زمامدار در برابر چنین

[شماره صفحه واقعی : ۱۴۰]

ص: ۲۷۷۹

---

۱- «یزدهیه» از ریشه «ازدهاء» به معنای عجب و خودبینی و خودپسندی است.

۲- «إِطْرَاءٌ» به معنای ثناخوانی و تمجید و مدح فراوان است.

۳- «یستمیله» از ریشه «استماله» به معنای متمایل ساختن به سوی خویش است.

۴- «إِغْرَاءٌ» در اصل به معنای چسبانیدن چیزی به چیز دیگر است. سپس به معنای تشویق و تحریک برای انجام کاری به کار رفته است و در جمله بالا معنای تشویق فراوان دارد

قضاتی می پردازد و سه دستور بسیار مهم درباره آنها صادر می کند.

نخست می فرماید: «سپس با جدیت هرچه بیشتر داوری های او را بررسی کن»؛ (ثُمَّ أَكْثَرَ تَعَاهُدًا (۱) قَضَائِهِ).

اشاره به اینکه، هرچند واجدان این صفات مورد اعتمادند با این حال چون مسأله قضاوت بسیار مهم است و ممکن است گاه گرفتار اشتباه و خطا یا انحراف شوند، بازرس هایی بفرست تا احکام قضایی آنها را بررسی کنند و یا خودت از نزدیک پاره ای از قضاوت های آنها را بررسی کن که این کار قاضی را در طرفداری از عدالت تقویت می کند.

البته این سخن بدان معنا نیست که در نظام قضایی اسلام مسأله تجدید نظر وجود دارد، بلکه به این معناست که اگر خطای مسلمی دیده شد حکم، ابطال گردد و دادرسی از سر گرفته شود.

در دستور دوم می فرماید: «در بذل حقوق به او سفره سخاوت را بگستران آنچنان که نیازش را از میان ببرد و حاجتی به مردم پیدا نکند (مبادا خدای نکرده آلوده به رشوه خواری گردد)»؛ (وَ أَسْحَ لَهُ فِي الْبُذْلِ مَا يُزِيلُ عِلَّتَهُ، وَ تَقِلُّ مَعَهُ حَاجَتُهُ إِلَى النَّاسِ).

اشاره به اینکه یکی از عوامل فساد دستگاه قضایی کم بودن حقوق قضات و کارمندان دستگاه قضاوت است. باید برای آنها حقوق بالایی در نظر گرفت تا از زندگی آبرومند معقولی بهره مند باشند و کمتر فکر قبول رشوه را در سر پیورانند. می گویند: امروز در بعضی از کشورها برای حقوق، چک سفید به دست قضات می دهند تا هرچه نیاز دارند در آن بنویسند.

این سخن خواه راست باشد یا مبالغه و دروغ از این حقیقت خبر می دهد که قاضی باید به اندازه کافی برای یک زندگی مناسب از بیت المال بهره مند گردد.

شایان توجه اینکه امام علیه السلام

[شماره صفحه واقعی : ۱۴۱]

ص: ۲۷۸۰

---

۱- «تعاهد» به معنای بررسی کردن است و معنای آن به طور مشروح تر در چند صفحه قبل آمد.

در مورد مسأله تأمین زندگی هم درباره قضات حساسیت نشان داده و هم درباره فرماندهان لشکر که در بخش پیشین گذشت.

درست است که باید زندگی همه کارگزاران و حتی فرد فرد کارمندان قضایی و سربازان لشکر اسلام تأمین باشد؛ ولی تأکید بر این دو قسمت نشان می دهد که باید برای حفظ حدود و ثغور کشور و حقوق مردم توجه ویژه ای اعمال شود.

آن گاه در سومین دستور می فرماید: «از نظر منزلت آن قدر مقامش را نزد خود بالا ببر که احدی از یاران نزدیک تو نسبت به نفوذ در او طمع نکند و به این طریق از توطئه و زیان رساندن این گونه افراد نزد تو در امان باشد»؛ (وَ أُعْطِيَ مِنَ الْمَنْزِلَةِ لَدَيْكَ مَا لَا يَطْمَعُ فِيهِ غَيْرُهُ مِنْ خَاصَّتِكَ لِئَامَنْ بِذَلِكَ اغْتِيَالٌ (۱) الرَّحِيَالِ لَهُ عِنْدَكَ). این نکته مهمی است که قاضی برای آزادی در انشای حکم حق باید هیچ گونه فشار اجتماعی و گروهی روی او نباشد و این در صورتی ممکن است که از همه به زمامدار نزدیک تر باشد، زیرا اگر افرادی به او نزدیک تر از قاضی باشند هرگز احساس امتیاز نخواهد کرد چون ممکن است برای قرب سلطان، نزد او بروند و برای قاضی سعایت کنند و بیم این کار قاضی را مجبور کند تا طبق خواسته های آنها حکم صادر کند. به تعبیر دیگر قضات باید از هر نظر مصون باشند تا استقلال قضایی را از دست ندهند.

به دنبال این دستورات سه گانه، امام علیه السلام به عنوان تأکید می فرماید: «سپس در آنچه گفتم با دقت بنگر (و همه این دستورات را به طور دقیق اجرا کن)»؛ (فَانظُرْ فِي ذَلِكَ نَظْرًا بَلِيغًا).

تعبیر به «ذَلِكَ» ممکن است اشاره به دستور اخیر باشد یا

[شماره صفحه واقعی : ۱۴۲]

ص: ۲۷۸۱

---

۱- «اغتیال» در اصل به معنای غافلگیر کردن و زیان رساندن است و گاه به معنای کشتن غافلگیرانه آمده و در عبارت بالا همان معنای اول اراده شده است.

هر سه دستور و یا حتی صفات دوازده گانه قاضی را نیز فرا بگیرد، به این معنا که هم در گزینش قضات دقت کافی به خرج دهد و هم در بازرسی از کار قضات و رفع نیازها و تأمین آزادی قضایی.

امام علیه السلام در پایان این بخش به سراغ ذکر دلیلی بر تأکیداتی که قبلاً فرموده می رود و می فرماید: «زیرا این دین اسیر دست اشرار بود، با هوا و هوس درباره آن عمل می شد و به وسیله آن دنیا را طلب می کردند (از یک سو هواپرستی و از سوی دیگر دنیاپرستی همه ارکان دین را متزلزل ساخته بود)؛ (فَإِنَّ هَذَا الدِّينَ قَدْ كَانَ أَسِيرًا فِي أَيْدِي الْأَشْرَارِ، يُعْمَلُ فِيهِ بِالْهَوَى، وَ تُطَلَّبُ بِهِ الدُّنْيَا).

روشن است که این سخن به زمان عثمان اشاره می کند که گروهی از افراد فاسد و مفسد از بنی امیه و بنی مروان قدرت را به دست گرفتند، اموال بیت المال را به غارت می بردند و آنچه برای آنها مهم نبود حفظ اسلام و نگهداری از این آیین نوپا بود.

در اینکه در عصر عثمان فساد گسترده ای بر جامعه اسلامی حاکم بود هیچ تاریخ نویسی تردید ندارد منتها بعضی از علمای اهل سنت برای اینکه موقعیت عثمان را حفظ کنند می گویند: او مرد ضعیفی بود که نتوانست بر این گروه اشرار چیره شود به گونه ای که زمام اختیار را از دست او ربودند، بنابراین او معذور بود.

حال تا چه اندازه می توان چنین عذری را پذیرفت ناگفته پیداست.

در خطبه شششقیه نیز به این موضوع اشاره شده است آنجا که می فرماید:

«وَقَامَ مَعَهُ بَنُو أَبِيهِ يَخْضَعُونَ مَالَ اللَّهِ خِضْمَةً الْإِبِلِ نَبْتَةَ الرَّبِيعِ؛ و بستگان پدرش (اشاره به بنی امیه است) به همکاری او (عثمان) برخاستند

[شماره صفحه واقعی: ۱۴۳]

ص: ۲۷۸۲

و همچون شتر گرسنه ای که در بهار به علفزار بیفتد و با ولع عجیبی گیاهان را ببلعد به خوردن اموال خدا (بیت المال) مشغول شدند».

## بخش شانزدهم

### شرح و تفسیر: مراقبت دقیق از کارگزاران

#### مراقبت دقیق از کارگزاران

امام علیه السلام در این بخش از عهدنامه به مطلب مهم دیگری؛ یعنی بیان صفات کارگزاران حکومت می پردازد و می فرماید: «سپس در امور مربوط به کارگزاران دقت کن و آنها را با آزمون و امتحان و نه از روی تمایلات شخصی» و «استبداد و خودرأیی» به کار گیر زیرا این دو کانونی از شعب ظلم و خیانت اند؛ (ثُمَّ انظُرْ فِي أُمُورِ عَمَّا لِكَ فَاسِيءِ تَعْمَلُهُمْ اخْتِياراً، وَ لَا تُؤَلِّهِمْ مُحَابَاهَةً (۱) وَ أَثَرَهُ (۲)، فَإِنَّهُمَا جَمَاعٌ مِنْ شُعْبِ الْجَوْرِ وَ الْخِيَانَةِ).

شک نیست که زمامداران بدون همکاری کارگزارانشان نمی توانند کاری انجام دهند. چنانچه این کارگزاران افرادی صالح و سالم باشند، امور مملکت بر محور صحیح می چرخد و گرنه در همه جا فساد و ظلم و جور آشکار می گردد.

امام در اینجا معیار انتخاب آنها را آزمایش و امتحان قرار داده و مالک اشتر را به شدت از اینکه معیار رابطه ها-و نه ضابطه ها-حاکم گردد و بدون مشورت آنها گزینش شوند بر حذر می دارد و تصریح می کند که انتخاب بدون مشورت و یا با تمایلات شخصی مجموعه ای از شاخه های جور و خیانت را به وجود می آورد. (۳)

این گفتار امام در واقع اشاره به اوضاع نابسامان جامعه اسلامی در زمان خلیفه سوم دارد که گروهی از بنی امیه را به سبب رابطه خویشاوندی و بدون هیچ گونه مشورت (یا مشورت با امثال مروان که او هم از بنی امیه بود) برای پست های حساس کشور اسلام برگزید و آنها هم مصداق بارز «جَمَاعٌ مِنْ شُعْبِ الْجَوْرِ وَ الْخِيَانَةِ» بودند؛ تا توانستند ظلم و ستم کردند و اموال بیت المال را به غارت بردند به

[شماره صفحه واقعی : ۱۴۴]

ص: ۲۷۸۳

۱- «مُحَابَاهَة» به معنای تمایلات شخصی و بخشیدن چیزی به کسی به موجب رابطه خاص است. از ریشه «حَبَو» بر وزن «حمد» به معنای بخشیدن و عطا کردن گرفته شده است

۲- «أَثَرَهُ» به معنای استبداد و خودرأیی در کارها و بدون مشورت عمل کردن از ریشه «أَثَرَ» بر وزن «خبر» به معنای تأثیر گذاری یا مقدم داشتن خویش بر دیگری گرفته شده است



۳- ضمیر «إِنَّهُمَا» که تشبیه است به مُحَابَاه و اَثَرَه باز می گردد و اشاره به کسانی است که بر اساس این دو معیار نادرست برگزیده می شوند، هر چند در بعضی از نسخ به جای آن «إِنَّهُمْ» به صورت ضمیر جمع که ناظر به برگزیده شدگان است آمده. ولی نسخه تحف العقول که به جای ضمیر تشبیه اسم ظاهر به کار برده و گفته است: «فَإِنَّ الْمُحَابَاهَ وَالْأَثَرَةَ جِمَاعٌ» گواه بر صحت نسخه اوّل است

گونه ای که همه مسلمانان ناراحت شدند و شورش عظیمی بر ضد آنها و بر ضد خلیفه برپا شد.

آن گاه امام اوصاف آنها را در سه جمله کوتاه و پرمعنا بیان می دارد و می فرماید: «و از میان آنها افرادی را برگزین که دارای تجربه و پاکی روح باشند از خانواده های صالح و پیشگام و باسابقه در اسلام»؛ (و تَوَخَّ (۱) مِنْهُمْ أَهْلَ التَّجْرِبَةِ وَ الْحَيَاءِ، مِنْ أَهْلِ الْبَيِّنَاتِ الصَّالِحَةِ، وَ الْقَدَمِ (۲) فِي الْإِسْلَامِ الْمُتَقَدِّمِهِ).

وصف اول یعنی باتجربه بودن در کاری که برای آن انتخاب می شود تأثیر غیر قابل انکاری دارد و همه کسانی که می خواهند شخصی را برای کار مهمی انتخاب کنند بر آن تأکید دارند که باید در آن امر صاحب تجربه باشد.

و «الْحَيَاءُ» که به معنای انقباض نفس در مقابل معصیت است در واقع اشاره به نوعی از وصف عدالت است، زیرا عدالت به معنای مصطلح که حالت خداترسی درونی و پرهیز از گناه است، تقریباً با حیا به معنای وسیع کلمه یکسان خواهد بود.

اما وصف سوم؛ یعنی از خانواده های صالح و پیشگام در اسلام بودن اشاره به همان معنای وراثت است، زیرا خانواده های اصیل افزون بر اینکه صفات ذاتی خود را به فرزندان خویش منتقل می کنند به امر تربیت آنها نیز همت می گمارند و غالباً فرزندان صالح و سالمی را تقدیم جامعه می کنند.

آن گاه امام علیه السلام به ذکر دلیل برای انتخاب افرادی که واجد این صفات اند پرداخته می فرماید: «زیرا اخلاق آنها بهتر و خانواده آنان پاک تر و توجه آنها به موارد طمع کمتر و در سنجش عواقب کارها بیناترند»؛ (فَيَأْتِيهِمْ أَكْرَمُ أَخْلَاقاً وَ أَصِيحُ أَعْرَاضاً، وَ أَقَلُّ فِي الْمَطَامِعِ إِشْرَاقاً (۳)، وَ أَبْلَغُ فِي عَوَاقِبِ الْأُمُورِ نَظْراً).

با توجه به اینکه ضمیر «انهم» به کسانی

[شماره صفحه واقعی : ۱۴۵]

ص: ۲۷۸۴

۱- «تَوَخَّحَ» به معنای جستجو کردن و برگزیدن است. از ریشه «وَحَى» بر وزن «وَحَى» به معنای قصد کردن و آهنگ چیزی نمودن گرفته شده است

۲- «قَدَمَ» در این گونه موارد به معنای سابقه می آید و «صاحب قدم» یعنی کسی که دارای حسن سابقه است

۳- در بسیاری از نسخ به جای «إِشْرَاقَ» که به معنای نورافشانی است «إِشْرَافَ» که به معنای نظر کردن از محل بالا به چیزی است آمده از جمله در نسخه تحف العقول و شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید و تمام نهج البلاغه و این نسخه مناسب تر است. شاهد دیگر اینکه در بخش قبل که امام صفات قضات را بیان می فرمود تعبیر به «لَا تَشْرُفُ نَفْسُهُ عَلَى الطَّمَعِ» آمده است

که دارای مجموعه این صفات اند باز می گردد، آثاری که امام برای آنها بر شمرده هر یک نتیجه یکی از این اوصاف است. پاکی اخلاق، و قداست خانوادگی مربوط به اهل بیوتان صالحه است و بی اعتنایی به موارد طمع نتیجه حیاست و بیناتر بودن در عواقب امور از اهل تجربه بودن سرچشمه می گیرد. به این ترتیب مجموعه این علل چهارگانه نتیجه مجموع آن صفات سه گانه است.

آن گاه امام علیه السلام دستور دیگری درباره کارگزاران حکومت می دهد و مسئولیت زمامدار را بعد از انتخاب آنها با اوصافی که در عبارات قبل آمد چنین بیان می دارد: می فرماید: «آن گاه روزی آنها را فراوان کن (و حقوق کافی به آنها بده) زیرا این کار سبب تقویت آنها در اصلاح خویشتن می شود و ایشان را از خیانت در اموالی که زیر نظرشان است بی نیاز می سازد و اضافه بر این حجتی در برابر آنهاست اگر از دستورات تو سرپیچی کنند یا در امانت تو خیانت ورزند؛ (ثُمَّ أَسْبِغْ (۱) عَلَيْهِمُ الْمَازِقَ، فَإِنَّ ذَلِكَ قُوَّةٌ لَهُمْ عَلَى اسْتِصْلَاحِ أَنْفُسِهِمْ، وَ غِنَى لَهُمْ عَنِ تَتَاوُلِ مَا تَحْتَ أَيْدِيهِمْ، وَ حُجَّةٌ عَلَيْهِمْ إِنْ خَالَفُوا أَمْرَكَ أَوْ تَلَّمُوا (۲) أَمَانَتَكَ).

جالب اینکه امام این فرمان را هم در مورد قضات بیان فرموده و هم فرماندهان لشکر و هم کارگزاران کشور اسلام. دستور می دهد آنها را سیر کن، چرا که شکم گرسنه به اصطلاح ایمان ندارد. شایان دقت است که امام سه دلیل برای این مطلب ذکر فرموده است:

دلیل اول اصلاح خویشتن است، زیرا انسان نیازمند نمی تواند به اصلاح اخلاق خود پردازد و غالباً حالت پرخاش گری در برابر ارباب رجوع پیدا می کند؛ ولی اگر زندگی او در حد معقول اداره شود آرامش لازم را می یابد.

در داستان ورود سفیان ثوری

[شماره صفحه واقعی : ۱۴۶]

ص: ۲۷۸۵

۱- «أَسْبِغُ» از ریشه «سَبِغَ» بر وزن «بلوغ» به معنای فراخی نعمت است و در اصل به معنای گشاد بودن پیراهن یا زره و «اسباغ» به معنای چیزی را فراوان ساختن آمده است

۲- «تَلَّمُوا» از ریشه «تَلَمَّ» بر وزن «سرد» به معنای شکافتن یا شکستن چیزی است و در بالا که در مورد امانت به کار رفته اشاره به خیانت در امانت است

(متصوّف معروف) بر امام صادق علیه السلام می خوانیم که امام از جمله مسائلی که در نفی کارهای سفیان بیان داشت چنین فرمود: «ثُمَّ مَنْ قَدْ عَلِمْتُمْ بَعْدَهُ فِي فَضْلِهِ وَ زُهْدِهِ سِلْمَانَ وَ أَبُو ذَرٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا فَأَمَّا سِلْمَانُ فَكَانَ إِذَا أَخَذَ عَطَاءً رَفَعَ مِنْهُ قُوَّتَهُ لِسَيِّئَتِهِ حَتَّى يَحْضُرَ عَطَاؤُهُ مِنْ قَابِلٍ فَيَقِيلَ لَهُ يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ أَنْتَ فِي زُهْدِكَ تَصْنَعُ هَذَا وَ أَنْتَ لَا تَدْرِي لَعَلَّكَ تَمُوتُ الْيَوْمَ أَوْ غَدًا فَكَانَ جَوَابُهُ أَنْ قَالَ مَا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِي الْبِقَاءَ كَمَا خِفْتُمْ عَلَيَّ الْفَنَاءَ أَمَا عَلِمْتُمْ يَا جَهْلَهُ أَنَّ النَّفْسَ قَدْ تَلْتَأَتْ عَلَيَّ صَاحِبِهَا إِذَا لَمْ يَكُنْ لَهَا مِنَ الْعَيْشِ مَا يَغْتَمِدُ عَلَيْهِ فَإِذَا هِيَ أَحْرَزَتْ مَعِيشَتَهَا اطْمَأَنَّتْ؛ سپس بعد از رسول خدا صلی الله علیه و آله از فضل و زهد سلمان و ابوذر (رضی الله عنهما) شنیده اید؛ اما سلمان هنگامی که سهمیه خود را از بیت المال می گرفت قوت سال خود را (به صورت زاهدانه) از آن برمی داشت تا سال دیگر فرا رسد. کسی به او گفت ای سلمان تو با اینکه زاهدی چنین می کنی با اینکه نمی دانی شاید مرگ تو امروز یا فردا فرا رسد؟ جواب سلمان این بود: چرا همان گونه که درباره مرگ من می ترسید درباره بقای من امیدوار نیستید؟ آیا شما جاهلان نمی دانید که نفس آدمی گاه بر صاحبش می پیچد (و او را در فشار قرار می دهد) هرگاه وسیله زندگی قابل اعتمادی نداشته باشد؛ اما هنگامی که معیشت خود را فراهم ساخت آرامش پیدا می کند».

(۱)

سلمان در واقع این سخن را از کلام پیغمبر گرفته بود که می فرمود: «إِنَّ النَّفْسَ إِذَا أَحْرَزَتْ قُوَّتَهَا اسْتَيْقَرَّتْ؛ نفس آدمی هنگامی که قوت خود را

[شماره صفحه واقعی : ۱۴۷]

ص: ۲۷۸۶

به دست آورد آرامش می یابد».<sup>(۱)</sup>

دلیل دوم اینکه شخص هنگامی که مستغنی شد کمتر گِرد خیانت می گردد و در حفظ آنچه به او سپرده اند امانت را رعایت می کند.

دلیل سوم اینکه اگر در امانت خیانتی کنند یا بر خلاف فرمان رفتار نمایند مجرم بودن آنها به آسانی اثبات می شود، زیرا مستغنی بودند و حتی دلیل ظاهری بر خیانت در دست نداشتند.

آن گاه امام دستور دیگری درباره کارگزاران می دهد و آن دستور نظارت بر اعمال آنها به وسیله بازرسان و مأموران مخفی است می فرماید: «سپس با فرستادن مأموران مخفی راستگو و وفادار کارهای آنان را تحت نظر بگیر، زیرا بازرسی مداوم پنهانی سبب تشویق آنها به امانت داری و مدارا کردن به زیردستان می شود»؛ (ثُمَّ تَفَقَّدْ أَعْمَالَهُمْ، وَ ابْعَثِ الْعُيُونَ مِنْ أَهْلِ الصِّدْقِ وَ الْوَفَاءِ عَلَيْهِمْ، فَإِنَّ تَعَاهُدَكَ فِي السِّرِّ لَأُمُورِهِمْ حَدُوءٌ<sup>(۲)</sup> لَهُمْ عَلَى اسْتِعْمَالِ الْأَمَانَةِ، وَالرَّفْقِ بِالرَّعِيَّةِ).

امام علیه السلام در جمله های بالا بر این امر تأکید می ورزد که باید مأموران مخفی را از میان افراد راستگو و درستکار و وفادار انتخاب کنی. در ضمن فلسفه این کار را نیز بیان می فرماید و آن اینکه چون کارگزاران احساس کنند مأموران پنهانی اعمالشان را به زمامدار گزارش می دهند از یک سو به کارهای نیک تشویق می شوند و از سوی دیگر لازمه آن این است که خود را از خیانت و بدرفتاری به مردم برکنار می دارند.

آن گاه امام بعد از آن جمله کوتاهی بیان کرده می فرماید: «مراقبت از معاونان می شود»؛ (وَ تَحَفُّظٌ مِنَ الْأَعْوَانِ)

این جمله ممکن است دنباله جمله های پیشین باشد و به صورت «وَ تَحَفُّظٌ» خوانده شود و ناظر به این معنا باشد که وجود مأموران مخفی سبب می شود کارگزاران افزون بر حفظ امانت و خوش رفتاری با

[شماره صفحه واقعی : ۱۴۸]

ص: ۲۷۸۷

۱- همان مدرک، ص ۸۹، ح ۲

۲- «حَدُوءٌ» به معنای تشویق کردن و تحریک نمودن کسی است و در اصل از ریشه «حُدَاءٌ» به معنای حرکت دادن سریع شتران با آواز مخصوصی گرفته شده است

رعیت مراقب اعوان و یاران و معاونان و زیردستان خویش باشند و از افراد خائن و بد رفتار بپرهیزند، بنابراین تفسیر جمله های بعد ادامه بحث های گذشته درباره کارگزاران خواهد بود و ارتباط و پیوند میان جمله های قبل و بعد کاملاً محفوظ خواهد ماند؛ ولی کمتر کسی از مفسران و شارحان نهج البلاغه به سراغ چنین تفسیری رفته است.

تفسیر دیگر این است که «تَحَفُّظٌ مِنَ الْأَعْوَانِ» دستور جدیدی باشد و معنای آن این است: «از معاونان خود بپرهیز و برحذر باش»، به این صورت که بحث عمال با جمله پیشین پایان گرفته و امام به معاونان زمامدار پرداخته باشد و جمله های بعد که سخن از خیانت و مجازات خائنان می کند ناظر به معاونان باشد.

این تفسیر از جهاتی بعید به نظر می رسد، زیرا طبق معمول، امام هر گروه جدیدی را ذکر می کند مطلب را با «ثم» شروع کرده نخست صفات و شرایط آنها را بیان می دارد و سپس به رسیدگی به حال آنان توصیه می کند و سرانجام دستورات انضباطی را در مورد آنان صادر می فرماید در حالی که در اینجا هیچ یک از این امور مراعات نشده است؛ نه با «ثم» تجدید مطلع شده و نه صفات اعوان و معاونان که مهم ترین نزدیکان زمامدارانند بیان گردیده و نه درباره حقوق آنها توصیه شده، بلکه حضرت مستقیماً به سراغ مجازات خیانت کاران رفته است. در ضمن بحث گذشته که درباره مأموران مخفی است ناتمام می ماند، چرا که سخن از نتیجه کار مأموران مخفی و مجازات متخلفان به میان نیامده است.

این احتمال نیز داده شده که «تَحَفُّظٌ مِنَ الْأَعْوَانِ» جمله معترضه ای باشد؛ یعنی از معاونان خود برحذر باش. جمله بعد نیز ادامه بحث درباره کارگزاران باشد.

با توجه به آنچه گفتیم روشن

[شماره صفحه واقعی : ۱۴۹]

ص: ۲۷۸۸

می شود که تفسیر اول از همه مناسب تر است، هر چند کمتر کسی به آن پرداخته است.

آن گاه امام بعد از دستوراتی که جنبه تبشیر و تشویق داشت از انذار و تحذیر سخن می گوید و می فرماید: «و هر گاه یکی از آنها (از کارگزاران تو) دست به سوی خیانت دراز کند و مأموران مخفی ات متفقاً نزد تو بر ضد او گزارش دهند به همین مقدار به عنوان گواه و شاهد قناعت کن و مجازاتِ بدنی را در حق او روا دار و به مقداری که در کار خود خیانت کرده کیفر ده سپس (از نظر روانی نیز او را مجازات کن و) وی را در مقام خواری بنشان و داغ خیانت را بر او نه و قلاده ننگ اتهام را به گردنش بیفکن (و او را چنان معرفی کن که عبرت دیگران گردد)؛ (فَمِنْ أَمْرٍ مِنْهُمْ بَسِيْطٍ يَدُوْهُ اِلَى خِيَاْنِهِ اَجْتَمَعَتْ بِهَا عَلَيْهِ عِنْدَكَ اَخْبَارٌ عِيُوْنِكَ، اَكْتَفَيْتَ بِمَذَلِكُ شَاهِدًا فَبَسِيْطٌ عَلَيْهِ الْعُقُوْبَةُ فِيْ بَدْنِهِ، وَ اَخَذْتَهُ (۱) بِمَا اَصَابَ مِنْ عَمَلِهِ، ثُمَّ نَصَبْتَهُ بِمَقَامِ الْمَذَلَّةِ، وَ وَسَمْتَهُ بِالْخِيَاْنَةِ، وَ قَلَدْتَهُ عَارَ التُّهْمَةِ) .

امام علیه السلام در این حکم بر چند موضوع تأکید ورزیده است.

یکم. برای اثبات مجرم بودن تنها به اخبار یک نفر از مأموران مخفی قناعت نکنند، بلکه باید تمام آنها بر خیانت یک فرد اجماع داشته باشند، از این رو در بعضی از نامه هایی که گذشت مشاهده می کنیم که امام می گوید: مأمور پنهانی من چنین گزارشی داده اگر چنین باشد چنان خواهد بود و اگر... معلوم می شود امام در مسائل مهم تنها به اخبار یک نفر قناعت نمی کرد (خواه مربوط به موضوعات باشد یا احکام و این همان چیزی است که در علم اصول

[شماره صفحه واقعی : ۱۵۰]

ص: ۲۷۸۹

۱- «أَخَذْتِ» در اصل از ریشه «أخذ» به معنای گرفتن است؛ ولی بسیار می شود که به معنای مجازات کردن به کار رود، زیرا هنگام مجازات نخست مجرم را دستگیر و سپس مجازات می کنند. در قرآن مجید نیز کراراً این معنا به کار رفته است؛ مانند: «أَخَذْنَاَهُمْ بِالْعَذَابِ» (مؤمنون، آیه ۷۶)

نیز بر آن تأکید کرده ایم).

دوم. بعد از اجماع آنها تردید به خود راه ندهد و بدون ملاحظه مقام و موقعیت افراد، کیفر لازم را برای آنها مقرر دارد.

سوم. این کیفر باید جنبه جسمی و روحی هر دو داشته باشد و به گونه ای باشد که درس عبرت برای همگان گردد، زیرا کیفرهای مجرمان به دو منظور انجام می شود: نخست بازداشتن مجرم از جرم در آینده و دیگر بازداشتن افرادی که احتمال آلودگی آنها می رود.

چهارم. باید مجازات به اندازه جرم باشد نه بیشتر و جمله «أَخَذْتَهُ بِمَا أَصَابَ مِنْ عَمَلِهِ» اشاره به این معنا دارد.

درباره عیون و مأموران مخفی و اطلاعاتی در بخش ششم همین عهدنامه مطالب لازم بیان شد.

\*\*\*

## بخش هفدهم

### شرح و تفسیر: طرق صحیح اخذ مالیات اسلامی

#### طرق صحیح اخذ مالیات اسلامی

امام علیه السلام بعد از بیان شرایط و وظایف فرماندهان لشکر و قضات و کارگزاران حکومت اسلامی از مسأله خراج و مالیات سخن می راند و دستورات مهمی به مالک اشتر در این باره می دهد، می فرماید: «مسأله خراج و مالیات را دقیقاً زیر نظر بگیر، به گونه ای که صلاح خراج دهندگان باشد، زیرا بهبودی و صلاح وضع خراج و بهبودی و صلاح حال خراج گزاران سبب بهبودی حال دیگران (و سایر قشرهای جامعه اسلامی) می شود و هرگز دیگران به صلاح نمی رسند مگر اینکه خراج گزاران به صلاح برسند»؛ (و تَفَقَّدَ أَمْرَ الْخَرَاجِ بِمَا يُضِلُّحُ أَهْلَهُ، فَإِنَّ فِي صَلَاحِهِ وَ صَلَاحِهِمْ صَلَاحاً لِمَنْ سِوَاهُمْ، وَ لَأَ صَلَاحٍ لِمَنْ سِوَاهُمْ إِلَّا بِهِمْ).

خراج، مطابق آنچه در بسیاری از روایات مربوط به اراضی خراجیه (۱) آمده، مال الاجاره زمین های متعلق به عموم مسلمانان است که در جنگ ها نصیب آنان شده است. جمله های بعد که امام در آن توصیه به عمران و آبادی اراضی خراجیه می کند نیز شاهد بر این معناست؛ ولی از

[شماره صفحه واقعی: ۱۵۱]

ص: ۲۷۹۰



یک نظر سایر مالیات های اسلامی را اعم از خمس و زکات و جزیه و مالیاتی که حکومت اسلامی طبق ضرورت بر درآمدها می بندد نیز شامل می شود (البته از باب ملاک و تنقیح مناط).

بدیهی است همه بخش های حکومت اسلامی اعم از دستگاه قضایی، ارتش و سپاه، کارمندان و کارگزاران و جز آن نیاز به منابع مالی دارند و اگر اختلالی در امور مالی حکومت رخ دهد آثار آن در همه بخش ها آشکار می شود، لذا امام علیه السلام به دنبال گفته بالا- در جمله ای کوتاه و پر معنا به این موضوع اشاره کرده می فرماید: «زیرا تمام مردم وابسته به خراج و خراج گزاران هستند»؛ (لِأَنَّ النَّاسَ كُلَّهُمْ عِيَالٌ عَلَى الْخَرَاجِ وَ أَهْلِهِ). آن گاه امام دستور دیگری که جنبه اصولی و اساسی در امر خراج دارد به مالک می دهد و می فرماید: «باید توجه تو در عمران و آبادی زمین بیش از توجهت به جمع آوری خراج باشد»؛ (وَ لِيَكُنْ نَظْرُكَ فِي عِمَارَةِ الْأَرْضِ أَبْلَغَ مِنْ نَظْرِكَ فِي اسْتِجْلَابِ الْخَرَاجِ).

این دستور در واقع به این اشاره دارد که باید به منابع اصلی درآمد بازگشت کرد و آنها را حفظ نمود تا درآمدها ثابت و برقرار بماند و هر قدر منابع تقویت شود درآمدها افزون خواهد شد.

لذا امام علیه السلام در ادامه این بحث به عنوان ذکر دلیل می فرماید: «چون خراج جز با آبادانی به دست نمی آید و آن کس که بخواهد خراج را بدون عمران و آبادانی طلب کند شهرها را ویران و بندگان خدا را هلاک نموده و پایه های حکومتش متزلزل خواهد شد به گونه ای که بیش از مدت کمی دوام نخواهد داشت»؛ (لِأَنَّ ذَلِكَ لَا يُدْرَكُ إِلَّا بِالْعِمَارَةِ وَ مَنْ

[شماره صفحه واقعی : ۱۵۲]

ص: ۲۷۹۱

طَلَبَ الْخَرَاجِ بِغَيْرِ عِمَارِهِ أُخْرِبَ الْبِلَادَ، وَ أَهْلَكَ الْعِبَادَ، وَ لَمْ يَسْتَقِمْ أَمْرُهُ إِلَّا قَلِيلًا).

در واقع امام برای حکومتی که در بند عمران و آبادی نیست و تنها به فکر جمع آوری خراج است سه نتیجه شوم ذکر می فرماید: نخست ویران شدن این زمین ها، زیرا عمران و آبادی جز با حمایت حکومت اسلامی میسر نمی شود. در طول تاریخ نیز دیده شده است در مناطقی که حکومت ها خراج سنگینی بر اراضی می بستند و به آبادی زمین نمی اندیشیدند، کشاورزان زمین ها را رها کرده و برای در امان ماندن از شر جمع آورندگان خراج به نقاط دیگر فرار می کردند.

دیگر اینکه مردم به هلاکت سوق داده می شوند، زیرا فقر دامان آنها را می گیرد و یکی از عوامل مهم هلاکت به معنای واقعی یا به معنای اجتماعی؛ یعنی از دست دادن روحیه ها همان فقر است.

سومین نتیجه نیز از همین جا حاصل می شود، زیرا فقر عمومی سبب عدم همکاری توده های مردم بلکه شورش آنها بر ضد حکومت می گردد آن هم حکومتی که دستش خالی است و در آمدی ندارد. چنین حکومتی چند صباحی بیشتر نمی تواند خود را نگه دارد.

آن گاه امام علیه السلام به نکته مهم دیگری می پردازد و آن گرفتاری های مختلفی است که ممکن است برای کشاورزان اراضی خراجیه پیدا شود و نتوانند مال الخراج معین را پردازند و باید مشمول تخفیف والی گردند. جالب اینکه امام روی عوامل مختلف انگشت می گذارد و آنها را یک یک برمی شمارد.

می فرماید: «بنابراین اگر رعایا از سنگینی خراج و یا آفت زدگی یا خشک شدن آب چشمه ها یا کمی باران و یا دگرگونی زمین بر اثر آب گرفتگی (و فساد بذرها) یا تشنگی شدید زراعت (و به دنبال آن کمبود محصول) به

[شماره صفحه واقعی: ۱۵۳]

تو شکایت کنند، خراج آنها را به مقداری که امید داری کار آنها را اصلاح کند و بهبود بخشد، تخفیف ده؛ (فَإِنْ شَكَوْا ثِقَالًا أَوْ عَلَهُ (۱)، أَوْ انْقَطَاعَ شِرْبٍ أَوْ بَالَهُ (۲)، أَوْ إِحَالَه (۳) أَرْضٍ اغْتَمَرَهَا (۴) غَرَقٌ، أَوْ أَجْحَفَ (۵) بِهَا عَطَشٌ خَفَّفَتْ عَنْهُمْ بِمَا تَرْجُو أَنْ يَصْلَحَ بِهِ أَمْرُهُمْ).

در اینجا امام اسباب شکایت کشاورزان را در شش چیز خلاصه کرده است:

نخست. همه چیز زمین و زراعت رو به راه است ولی مال الاجاره و خراجی که بر آن بسته شده سنگین و غیر عادلانه است.

دوم. آفتی به زراعت برسد؛ از آفات زمینی و آسمانی و سبب کمبود یا نابودی محصول شود.

سوم. زراعت هایی که با آب نهرها و قنات ها سیراب می شود بر اثر عوامل مختلف، آب نهر و قنات قطع شود و محصولی به دست نیاید و یا به اندازه مورد انتظار نباشد.

چهارم. در زمین هایی که دیمی است و با آب باران سیراب می شود، بر اثر خشکسالی و کمبود نزولات آسمانی گرفتار کمبود محصول شود.

پنجم. بر اثر سیلاب ها و آب گرفتگی زمین های زراعی همه یا قسمتی از محصول از میان برود یا فاسد گردد.

ششم. آب به اندازه کافی به زراعت نرسد.

تفاوت عامل ششم و سوم روشن است؛ در عامل سوم سخن از قطع کامل آب بود؛ ولی در مورد ششم سخن از کمبود آب است.

به هر حال در تمام این صورت ها والی باید توان کشاورزان را در نظر بگیرد و خراج هر کدام را به اندازه ای که گرفتار ضرر و زیان شده اند تخفیف دهد و یا حتی اگر به هیچ وجه توان ندارند به کلی از خراج معاف کند.

در دنیای امروز نیز حکومت هایی که مدیر و مدبر هستند تمام این امور را در نظر می گیرند و مالیات ها

[شماره صفحه واقعی: ۱۵۴]

ص: ۲۷۹۳

۱- «عَلَهُ» در اصل به معنای بیماری است و در اینجا به معنای آفاتی است که به گیاهان و درختان می رسد

۲- «بَالَهُ» به معنای تر کننده از ریشه «بَلَّ» بر وزن «حَلَّ» به معنای مرطوب شدن گرفته شده و «بَالَهُ» در اینجا اشاره به باران و رطوبت های زمینی است که گیاهان را پرورش می دهد

۳- «إِحَالَه» در اصل به معنای تغییر یافتن است و در اینجا که اضافه به ارض (زمین) شده است اشاره به دگرگونی زمین بر اثر

آب گرفتگی است که موجب گندیدن بذر گیاه و ثمر ندادن می شود

۴- «إِعْتَمَر» از ریشه «اغتمار» به معنای آب گرفتگی است

۵- «أَجْحَفَ» از ریشه «اجحاف» در اصل به معنای کندن پوست چیزی است. سپس به معنای به مشقت انداختن و بی اثر ساختن و خراب کردن آمده است

را به همان نسبت تخفیف می دهند. حتی گاهی چیزی به عنوان کمک به مالیات دهندگانی که گرفتار زیان شده اند می پردازند.

آن گاه امام علیه السلام به مالک اطمینان می دهد که تصور نکند تخفیف هایی که برای رعیت در این گونه موارد قائل می شود به زیان او تمام می گردد، بلکه این به تمام معنا سودآور و از جنبه های مادی و معنوی سرشار از فایده است. می فرماید:

«هرگز تخفیف هزینه هایی که به آنها می دهی بر تو گران نیاید، زیرا آن ذخیره ای خواهد بود که از طریق عمران کشورت به تو باز می گردانند و حکومت تو را زینت می بخشند و اضافه بر آن از تو به نیکی یاد می کنند و به سبب گسترش عدالت از سوی تو در میان آنها (و رضایت آنان از حکومت) از آنان خرسند خواهی شد»؛ (وَلَا يَثْقُلَنَّ عَلَيْكَ شَيْءٌ خَفَّفَتْ بِهِ الْمُؤَوَّنَةُ عَنْهُمْ، فَإِنَّهُ دُخْرٌ يَعُودُونَ بِهِ عَلَيْكَ فِي عِمَارَةِ بِلَادِكَ، وَ تَزْيِينِ وَلَايَتِكَ، مَعَ اسْتِجْلَابِكَ حُسْنَ ثَنَائِهِمْ، وَ تَبْجِيحِكَ (۱) بِاسْتِفَاضَةِ الْعَدْلِ فِيهِمْ).

امام علیه السلام در اینجا چهار نتیجه قابل توجه برای تخفیف خراج در موارد بحرانی بیان می فرماید.

نخست اینکه: این تخفیف ها از بین نمی رود، بلکه سبب عمران و آبادی زمین ها می شود و در آینده، بهتر و بیشتر از آن بهره مند خواهی شد.

دوم. سبب آبرومندی و زینت حکومت می گردد، زیرا مردم احساس می کنند والی علاقه مند به آنهاست و در مشکلات با آنان هم درد است.

سوم. هر جا می نشینند تعریف و تمجید می کنند و پایه های حکومت از این طریق محکم می شود.

چهارم. خود والی نیز از رفتار خود به جهت گسترش عدالت شاد و مسرور می شود و روحیه تازه ای برای ادامه حکومتش می یابد.

از این تعبیرات استفاده می شود که حکومت در این گونه حوادث سخت نه تنها باید خراج و

[شماره صفحه واقعی : ۱۵۵]

ص: ۲۷۹۴

---

۱- «تَبْجِيحٌ» به معنای مسرور شدن از ریشه «بَجَح» بر وزن «مدح» به معنای فرح و شادی گرفته شده است

مالیات را تخفیف دهد، بلکه در صورت لزوم باید به آنها کمک نیز بکند و یقین داشته باشد این کمک ها باز می گردد.

شاهد این سخن جمله ای است که در روایت تحف العقول اضافه بر آنچه گفته شده آمده (و مرحوم سید رضی به هنگام گزینش آن را حذف کرده است) و آن جمله این است: «وَإِنْ سَأَلُوا مَعُونَةَ عَلِيٍّ إِصْلَاحَ مَا يَقْدِرُونَ عَلَيْهِ بِأَمْوَالِهِمْ فَافْكَهْمُ مَوْوَتَهُ؛ هر گاه آنها کمکی از تو خواستند برای اصلاح کردن چیزی که با اموال خود قادر بر آن نیستند به آنها کمک کن.» (۱) سپس امام علیه السلام در تأکید این معنا می فرماید: «این در حالی است که می توانی با تقویت آنها از طریق ذخیره ای که نزدشان نهاده ای آنان را آسوده خاطر سازی و به جهت عدالت و مهربانی که آنها را به آن عادت داده ای نسبت به آنان مطمئن باشی»؛ (مُعْتَمِدًا فَضْلَ قُوَّتِهِمْ، بِمَا ذَخَرْتَ عِنْدَهُمْ مِنْ إِجْمَامِكَ (۲) لَهُمْ، وَالثَّقَّةَ مِنْهُمْ بِمَا عَوَّدْتَهُمْ مِنْ عَدْلِكَ عَلَيْهِمْ وَرِفْقِكَ بِهِمْ)

اشاره به اینکه حمایت از رعایا مخصوصاً در سختی ها و مشکلاتِ طاقت فرسا از یک سو سبب راحتی و آسایش خاطر آنها می شود و از سوی دیگر سبب اعتماد تو بر آنها که آن نیز خود مایه آرامش خاطر توست.

از مجموع این سخنان استفاده می شود که حکومت زمانی سامان می یابد که تکیه گاهش توده های مردم آن کشور باشد در غیر این صورت همیشه تنش ها و ناآرامی و شورش در گوشه ای از کشور حکم فرما خواهد بود؛ شورش هایی که سرکوب کردن آن نفرت بیشتری برای حکومت به بار می آورد و اگر مانند بعضی از حکومت های زمان ما تکیه گاه حکومت های بیگانه باشد، مصیبت آن افزون خواهد شد، زیرا بیگانگان هرگز بدون

[شماره صفحه واقعی : ۱۵۶]

ص: ۲۷۹۵

۱- تحف العقول، ص ۹۲

۲- «إجمام» به معنای صراحت بخشیدن از ریشه «جموم» که به معنای اجتماع کردن است گرفته شده و از آنجا که انسان به هنگام استراحت خاطری جمع دارد این واژه به آن اطلاق شده است

منافع مهمی، از حکومت دیگری حمایت نخواهند کرد و نتیجه آن مستعمره شدن کشور اسلامی به وسیله بیگانگان از اسلام خواهد بود.

سپس امام علیه السلام به نتیجه این گونه ارفاق ها در حق رعیت پرداخته می فرماید:

«بسیار می شود در آینده برای تو گرفتاری هایی پیش می آید که اگر در دفع آنها بر این رعایا تکیه کنی با طیب خاطر آن را پذیرا می شونی (و در حل مشکل به تو یاری می دهند)؛ (فَرُبَّمَا حَدَّثَ مِنَ الْأُمُورِ مَا إِذَا عَوَّلْتَ فِيهِ عَلَيْهِمْ مِنْ بَعْدِ اخْتِمْلُوهُ طَيِّبَةً أَنْفُسُهُمْ بِهِ). بدیهی است محبت، ایجاد محبت می کند و کمک به افراد وجدان آنها را بیدار می سازد و خود را مدیون محبت کننده می بینند، بنابراین هرگاه مشکلی برای محبت کننده پیش آید آنها با رضایت خاطر به کمک می شتابند و این بهترین سرمایه زمامداران برای اداره کشور و بقای حکومت است.

آن گاه امام در جمله ای کوتاه و پر معنا می فرماید: «زیرا عمران و آبادی، هر چه بر آن نهی تحمل می کند؛ (فَإِنَّ الْعُمَرَانَ مُخْتَمِلٌ مَا حَمَلْتَهُ).»

اشاره به اینکه اساس کار و آنچه حرف اول را می زند عمران و آبادی است؛ اگر زمین های کشاورزی و سایر منابع درآمد مردم یک کشور آباد گردد و بنیه اقتصادی همه قوی شود هر مشکلی پیش آید قابل حل است.

آن گاه امام در پایان این سخن به نکته دیگری که عامل اصلی ویرانی کشورهاست اشاره کرده می فرماید: «ویرانی زمین تنها به علت فقر صاحبان آن حاصل می شود و فقر آنها تنها به سبب توجه زمامداران به جمع مال و زراندوزی و بدگمانی به بقای حکومتشان و کم عبرت گرفتن (از سرنوشت زمامداران پیشین) خواهد بود؛ (وَ إِنَّمَا يُؤْتِي خَرَابُ الْأَرْضِ

[شماره صفحه واقعی : ۱۵۷]

ص: ۲۷۹۶

مِنْ إِعْوَازِ (۱) أَهْلِهَا، وَإِنَّمَا يُعْوِزُ أَهْلَهَا لِإِشْرَافِ أَنْفُسِ الْوَلَاءِ عَلَى الْجَمْعِ، وَ سُوءِ ظَنِّهِمْ بِالْبَقَاءِ، وَقِيلَ انْتِفَاعِهِمْ بِالْعَبْرِ).

مسائل اجتماعی و حوادثی که در کشورها می گذرد همواره علت و معلول یکدیگرند؛ هنگامی که زمامداران بر اثر بی کفایتی یا ظلم بر مردم از آینده خود ناامید شوند و از تجارب پیشینیان در زمینه زمامداری صحیح بهره نگیرند دستپاچه می شوند و به جمع مال می پردازند؛ گاه آن را در نقاط دور و نزدیک پنهان می سازند و گاه به بستگان خود منتقل می کنند و گاه به کشورهای خارج اگر محل مورد اطمینانی داشته باشند انتقال می دهند و همین امر باعث ویرانی زمین ها و منابع اقتصادی و فقر عمومی می شود و ارکان حکومت را متزلزل می سازد. تجربه نشان داده است که این گونه افراد کمتر می توانند از اموالی که گرد آورده اند بهره بگیرند. نمونه های آن را حتی در عصر خود درباره شاهان گذشته دیده و شنیده ایم.

این نکته نیز شایان توجه است که بسیاری از برنامه های عمرانی زمان می طلبد و هرگاه زمامداران امید به بقای خود نداشته باشند زیر بار چنین برنامه هایی نمی روند و طبعاً برنامه های عمرانی تعطیل می شود و فقر دامان توده های مردم را می گیرد.

نیز اگر زمامداران دفتر تاریخ را در برابر خود بکشایند و هر روز صفحه ای از آن را بنگرند به زودی به اشتباهات خویش پی می برند؛ ولی غرور یا غفلت مانع از این کار می شود.

شگفت اینکه بعضی از شارحان نهج البلاغه احتمال داده اند جمله (وَ سُوءِ ظَنِّهِمْ بِالْبَقَاءِ) به این معناست که آنها مرگ را فرموش می کنند و گمان می کنند سالیان دراز زنده اند در حالی که این عبارت هرگز تاب چنین تفسیری را ندارد، زیرا سوء ظن را در واقع به معنای حسن

[شماره صفحه واقعی : ۱۵۸]

ص: ۲۷۹۷

۱- «إِعْوَازِ» به معنای کمبود و فقر است



## بخش هجدهم

### شرح و تفسیر: منشیان و کارگزاران

#### منشیان و کارگزاران

امام علیه السلام در این بخش از عهدنامه درباره منشیان مخصوص و حافظان قراردادها و نامه های سرّی و محرمانه دستورات مهمی صادر می کند. می فرماید:

«سپس در وضع دبیران و منشیان دقت کن و کارهایت را به بهترین آنها بسپار»؛ (ثُمَّ انْظُرْ فِي حَالِ كُتَّابِكَ قَوْلَ عَلِيٍّ عَلَى أُمُورِكَ خَيْرَهُمْ).

تعبیر به «خیرهم» تعبیر جامعی است که تمام اوصاف برجسته را که لازمه چنین مقام حساسی است شامل می شود.

آن گاه امام در ادامه این سخن به شرایط کسانی می پردازد که نامه های سرّی و محرمانه و قراردادهای حساس را در اختیار دارند. می فرماید: «نامه های سرّی خود را که در بر دارنده نقشه ها و اسرار مخفی است، در اختیار کسی قرار ده که بیش از همه دارای فضایل اخلاقی باشد»؛ (وَ اخْصُصْ رَسَائِلَكَ الَّتِي تُدْخِلُ فِيهَا مَكَايِدَكَ (۱) وَ اسْرَارَكَ بِأَجْمَعِهِمْ لِرُجُوهِ صَالِحِ الْأَخْلَاقِ).

آن گاه امام این فضایل مهم اخلاقی را که باید دبیران مخصوص، واجد آن باشند در پنج چیز خلاصه می کند.

نخست می فرماید: «از کسانی باشد که مقام و موقعیت، او را مست و مغرور نسازد تا جرأت کند در حضور بزرگان و سران مردم با تو مخالفت و گستاخی ورزد»؛ (مِمَّنْ لَا تُبْطِرُهُ (۲) الْكِرَامَةُ، فَيَجْتَرِئُ بِهَا عَلَيْكَ فِي خِلَافٍ لَكَ بِحَضْرَةِ مَلِيٍّ).

بسیار شده که افراد کم ظرفیت هنگامی که مقام والا و ویژه ای پیدا می کنند چنان مغرور می شوند که حتی به کسی که این مقام را به آنها سپرده گستاخی می کنند گویا زمام اختیار او را نیز به دست خود می دانند و کراراً دیده شده است که همین مسئله قاتل جان آنها شده و مقام بالاتر نه فقط او را برکنار ساخته، بلکه به مجازات سختی گرفتار نموده است.

[شماره صفحه واقعی: ۱۵۹]

ص: ۲۷۹۸

۲- «تُبَطَّرُهُ» از ریشه «بَطَّرَ» بر وزن «بَشَرَ» به معنای طغیان و غرور بر اثر فزونی نعمت یا رسیدن به مقام و قدرت گرفته شده است

در دومین وصف می فرماید: «کسی که در رساندن نامه های کارگزارانت به تو و گرفتن پاسخ های صحیح آن، از تو، غافل نشود. خواه از اموری باشد که برای تو دریافت می دارد یا از سوی تو می بخشد»؛ (وَلَمَّا تَقَصَّرُ بِهِ الْعَفْلَهُ عَنْ إِيْرَادِ مُكَاتِبَاتِ عُمَّالِكَ عَلَيْكَ، وَ إِضْدَارِ جَوَابَاتِهَا عَلَى الصَّوَابِ عَنْكَ، فِيمَا يَأْخُذُ لَكَ وَ يُعْطَى مِنْكَ).

اشاره به اینکه این دبیران و منشیان واسطه در میان زمامدار و کارگزاران او هستند؛ دستورات مهم و فرمان های لازم را باید برسانند و تقاضاهای کارگزاران را نیز منتقل نمایند. لحظه ای غفلت ممکن است سبب نابسامانی های زیادی گردد. به همین دلیل باید این افراد کاملاً هوشیار و بیدار باشند نه غافل و بی خبر.

در سومین وصف می افزاید: «کسی باشد که هر گاه قراردادی برای تو ببندد سست نبندد»؛ (وَلَا يُضْعِفُ عَقْدًا اعْتَقَدَهُ لَكَ).

زیرا قراردادها در صورتی ارزش دارد که محکم و غیر قابل تردید و خالی از هر گونه ضعف، سستی و ابهام باشد مبادا طرف قرارداد از نقاط ضعف استفاده کند و هر زمان موافق میل خود نبیند به فسخ قرارداد اقدام کند.

آنچه در این وصف آمد مربوط به عقد قراردادهاست. در وصف چهارم درباره فسخ قراردادها سخن می گوید و می فرماید: «و هر گاه قراردادی بر ضد تو بسته شده از یافتن راه حل آن عاجز نماند»؛ (وَلَا يَعْجِزُ عَنْ إِطْلَاقِ مَا عَقَدَ عَلَيْكَ).

نه اینکه ظلم و ستم کند و پایبند به قرارداد نباشد، بلکه پیش بینی های لازم را در قرارداد اعمال کند که به هنگام بروز پاره ای از مشکلات بتواند راه چاره را بیابد.

در پنجمین و آخرین وصف می فرماید: «کسی که از ارزش و قدر خویش در امور مختلف بی خبر نباشد، زیرا آن کس که به قدر

[شماره صفحه واقعی : ۱۶۰]

و منزلت خویش جاهل است نسبت به قدر و منزلت دیگران جاهل تر خواهد بود؛ (وَ لَا يَجْهَلُ مَبْلَغَ قَدْرِ نَفْسِهِ فِي الْأُمُورِ، فَإِنَّ الْجَاهِلَ بِقَدْرِ نَفْسِهِ يَكُونُ بِقَدْرِ غَيْرِهِ أَجْهَلَ).

اشاره به اینکه دبیران و منشیان مخصوص باید هم موقعیت خود را به خوبی بفهمند و هم موقعیت مخاطبان را تا بتوانند با هر کس موافق موقعیتش مکاتبه کنند و نیز توان خویش را در کارها بدانند تا بتوانند توان دیگران را هم درک کنند و با حکم و درایت با مردم رفتار نمایند.

از آنچه در بالا درباره صفات دبیران ذکر شد به خوبی استفاده می شود که امام علیه السلام بر خلاف آنچه در دنیای امروز و دیروز معمول بوده است همه جا بر ضوابط و ارزش ها و شایستگی ها تکیه می کند، نه بر مسائل عاطفی و روابط و دوستی ها. بسیار دیده ایم افرادی که به قدرت می رسند دوستان و بستگان و خویشاوندان خود را در گرد خود مهره چینی می کنند بی آنکه ارزش و قدرت آنها را برای کارهای بزرگ حساب کرده باشند و به عکس افراد لایق و باارزش و قدرتمند را که با آنها رابطه عاطفی خاصی ندارند کنار می زنند.

آن گاه امام بعد از ذکر صفات لازم برای انتخاب دبیران و منشیان مخصوص به طرز تشخیص این صفات و تحقق آنها در افراد می پردازد و راه شناسایی افراد را با این صفات به مالک نشان می دهد.

می فرماید: «سپس در انتخاب این منشیان هرگز به فراست و هوشیاری خود، و اعتماد شخصی و حسن ظن خویش قناعت مکن، زیرا افراد (فرصت طلب) برای جلب توجه زمامداران به ظاهر سازی و خوش خدمتی می پردازند در حالی که در ماورای این ظاهر جالب هیچ گونه خیرخواهی

[شماره صفحه واقعی : ۱۶۱]

ص: ۲۸۰۰

و امانت داری وجود ندارد»؛ (ثُمَّ لَمَّا يَكُنِ اخْتِيَارُكَ إِيَّاهُمْ عَلَى فِرَاسَتِكَ (۱) وَ اسْتِنَامَتِكَ (۲) وَ حُسْنِ الظَّنِّ مِنْكَ، فَإِنَّ الرَّجَالَ يَتَعَرَّضُونَ لِفِرَاسَاتِ الْوَلَاهِ بِتَصْنُعِهِمْ (۳) وَ حُسْنِ خِدْمَتِهِمْ، وَ لَيْسَ وَرَاءَ ذَلِكَ مِنَ النَّصِيحَةِ وَ الْأَمَانَةِ شَيْءٌ).

این یک واقعیت مهم است، کسانی که در پی احراز مقامات بالا- هستند سعی می کنند خود را در نظر زمامداران افرادی امین، پرکار، هوشیار و فعال نشان بدهند تا از این طریق توجه آنها را به خود جلب کنند و چون بر مرکب مراد سوار شدند دست به سوء استفاده و خیانت بزنند. به همین دلیل نباید به ظاهر سخنان و اعمالی را که در آغاز کار انجام می دهند دلخوش کرد. همچنین حسن ظن و اعتماد شخصی و اعتقاد به هشیاری خویشتن را در این گونه موارد باید کنار گذاشت و برای حسن انتخاب کارگزاران و معاونان و منشیان و مانند آنها به سراغ معیارهای دیگری رفت؛ معیارهایی که کاملاً قابل اعتماد و کمتر خطاپذیر است؛ همان معیارهایی که امام در جمله های بعد به آن اشاره فرموده است.

می فرماید: «آنها را از طریق مقاماتی که برای حاکمان صالح پیش از تو داشته اند بیازمای»؛ (وَ لَكِنْ اخْتَبِرْهُمْ بِمَا وُلُّوا لِلصَّالِحِينَ قَبْلَكَ).

این مسأله معیار بسیار اطمینان بخشی است، هرگاه دیدی فلان شخص سال ها با حکومت های صالح همکاری داشته و مورد قبول آنها بوده می توان فهمید که او شخص لایق و درستکاری است؛ ولی اگر در پرونده زندگی او همکاری با ناصالحان و قبول پست هایی از سوی زمامداران سوء وجود داشته باشد باید از او صرف نظر کرد. امام علیه السلام در بخش های پیشین همین عهدنامه درباره وزیران به همین نکته اشاره کرد و فرمود: «إِنَّ شَرَّ وُزَرَائِكَ مَنْ كَانَ لِلْأَشْرَارِ قَبْلَكَ وَزِيْرًا؛ بدترین

[شماره صفحه واقعی : ۱۶۲]

ص: ۲۸۰۱

- ۱- «فِرَاسَه» به معنای درک درون افراد با ظن صائب است. به بیان دیگر هوشیاری و مهارت در شناخت باطن و ظاهر امور. این واژه در اصل به معنای صید کردن است و به همین مناسبت در مسائل مربوط به هوشیاری نیز به کار رفته است
- ۲- «اسْتِنَامَه» به معنای آرامش و اعتماد و اطمینان است. از ریشه «نوم» به معنای خواب گرفته شده، زیرا انسان در حالت خواب به آرامش دست می یابد
- ۳- «تَصْيُتُغ» به معنای ظاهرسازی و تلاش برای خوب نشان دادن شخص یا چیزی است. از ریشه «صنع» و «صنعت» گرفته شده و هنگامی که به باب تفاعل می رود به معنای تکلف برای ساختن چیزی است

وزرای تو کسانی هستند که وزیر زمامداران شرور قبل از تو بوده اند».

کوتاه سخن اینکه اشخاص را از سوابق آنها باید شناخت و به ظواهر فعلی آنها که گاه برای فریفتن زمامداران و جلب توجه آنهاست قناعت نکرد.

سپس به معیار دومی برای این انتخاب اشاره کرده می فرماید: «و بر کسانی اعتماد کن که در میان مردم بهترین آثار نیک را گذارده اند و در امانت داری معروف ترند»؛ (فَاعْمِدْ لِأَحْسَنِهِمْ كَأَنَّ فِي الْعَامَّةِ أَثْرًا، وَ أَعْرِفِهِمْ بِالْأَمَانَةِ وَجْهًا).

به یقین قضاوت توده های مردم درباره اشخاص یکی از بهترین طرق شناسایی آنهاست.

در فرمایش های امام، اوایل همین عهدنامه این جمله را داشتیم: «إِنَّمَا يُشْتَدَلُّ عَلَى الصَّالِحِينَ بِمَا يُجْرِي اللَّهُ لَهُمْ عَلَى أَلْسِنِ عِبَادِهِ؛ برای تشخیص افراد صالح از آنچه خداوند بر زبان بندگانش (و توده های مردم) جاری می سازد می توان بهره گرفت».

سپس امام در پایان این سخن می فرماید: «اگر چنین کنی این دلیل بر خیرخواهی و اطاعت تو از پروردگار است، همچنین اطاعت از کسی که ولایت را از طرف او پذیرفته ای (یعنی امام و پیشوای تو)»؛ (فَبِإِنَّ ذَلِكْ دَلِيلٌ عَلَى نَصْتِكَ لِلَّهِ وَ لِمَنْ وُلِّيَتْ أَمْرُهُ).

این احتمال نیز در جمله «لِمَنْ وُلِّيَتْ أَمْرُهُ» هست که منظور از آن مردم باشند؛ یعنی دقت در انتخاب منشیان مخصوص، نشانه خیرخواهی در پیشگاه خدا و خیرخواهی در مورد مردمی است که بخشی از حکومت بر آنها را برعهده گرفته ای. یعنی اگر در انتخاب منشیان مخصوص دقت های لازم را از طرفی که برای تو شرح دادم به کار گیری و آنها را بر اساس حسن ظن و هوشیاری شخصی خود انتخاب نکنی این دلیل بر آن است که حق این امانت الهی (زمامداری) و خیرخواهی

[شماره صفحه واقعی: ۱۶۳]

ص: ۲۸۰۲

رعایا را انجام داده ای.

سپس امام علیه السلام در پایان این فقره از عهدنامه به دو موضوع مهم دیگر درباره منشیان مخصوص و دبیران اشاره می کند که نخستین آنها درباره لزوم تقسیم کار در میان آنهاست. می فرماید: «برای هر بخشی از کارهایت رئیس و سرپرستی از میان آنها انتخاب کن؛ کسی که کار مهم او را مغلوب و درمانده نسازد و کثرت کارها پریشانش نکند»؛ (وَ اجْعَلْ لِرَأْسِ كُلِّ أَمْرِ مِنْ أُمُورِكَ رَأْسًا مِنْهُمْ، لَا يَقْهَرُهُ كِبِيرُهَا وَ لَا يَتَشَتُّ عَلَيْهِ كَثِيرُهَا).

اشاره به اینکه تقسیم کار باید به صورتی انجام گیرد که مسئولیت هر یک از آنان روشن شود؛ مثلاً بخشی از نامه ها مربوط به پیمان های صلح، قراردادهای اعم از قراردادهای مربوط به خارج و قراردادهای داخلی درباره زمین های کشاورزی و مانند آن است که باید مسئول معینی داشته باشد. بخش دیگری نامه های محرمانه است که احتیاج به مدیریت خاصی دارد و بخشی مربوط به نامه های فرمانداران و استانداران و امثال آنها و قسمتی مربوط به تظلم های مردم مظلوم و ستم دیده است. هر یک از اینها باید مسئول خاصی داشته باشد؛ مسئولانی که دارای این دو صفت باشند؛ نه از کارهای بزرگ بهراسند و نه کثرت کار آنها را پریشان و درمانده کند.

بعضی از شارحان نهج البلاغه این دستور را تنها ناظر به دبیران و منشیان مخصوص ندانسته اند، بلکه به تمام کارهای مملکتی اشاره می دانند. مفهوم آن این است که بخشی از کارها باید به دست وزیری سپرده شود و وزارت خانه او ناظر به امور معینی باشد بی آنکه تداخلی در کارها رخ دهد و یا کاری بدون سرپرست و مسئول باقی بماند. (۱) ولی دستور بعد که مربوط به کتاب است با توجه به اینکه پیش

[شماره صفحه واقعی : ۱۶۴]

ص: ۲۸۰۳

از این نیز در این فراز از عهدنامه سخن از کتّیاب در میان بوده قرینه می شود که این جمله نیز ناظر به کاتبان باشد، هر چند ملائک آن دیگران را شامل شود.

بعضی معتقدند تقسیم کار حکومت به این صورت که امیرمؤمنان علی علیه السلام در این عهدنامه به آن اشاره کرده از اموری است که در قرن های اخیر پیدا شده و در گذشته به این صورت وجود نداشت؛ ولی همان گونه که ملاحظه می کنید امام آنچه را در این زمینه لازم بوده با ظرافت خاصی بیان فرموده است.

در دومین دستور به این نکته اشاره می فرماید که تعیین مسئول برای هر کار، سلب مسئولیت از تو نمی کند؛ تو نیز با آنها مسئولیت مشترک داری. می فرماید:

«و (باید بدانی) هر عیبی در منشیان مخصوص تو یافت شود که تو از آن بی خبر بمانی مسئول خواهی بود»؛ (وَ مَهْمَا كَانَ فِي كُتَابِكَ مِنْ عَيْبٍ فَتَغَائِبَتْ (۱) عَنْهُ أَلْزَمْتَهُ).

این همان چیزی است که از آن به مسئولیت مشترک تعبیر می شود و اشاره به آن است که تعیین مسئول برای هر کار سلب مسئولیت از مقامی بالاتر نمی کند، چرا که او باید در عین تقسیم کار و مدیریت ها، بر وضع مدیران خود نظارت مستمر داشته باشد همان گونه که در دنیای امروز نیز چنین است که اگر مدیری در فلان وزارتخانه دست به کار خلافی زد وزیر را احضار می کنند و از او بازخواست می نمایند و به این ترتیب درباره کارهای مهم نظارت مضاعف صورت می گیرد و سبب استحکام برنامه های اجرایی حکومت خواهد شد.

\*\*\*

## بخش نوزدهم

### شرح و تفسیر: تجارت و صنعت را این گونه سامان ده

تجارت و صنعت را این گونه سامان ده

امام علیه السلام در این بخش از عهدنامه خود به گروه ششم از

[شماره صفحه واقعی: ۱۶۵]

ص: ۲۸۰۴

---

۱- «تَغَائِبَتْ» از ریشه «تَغَابَى» همان گونه که پیش از این هم اشاره شد به معنای تغافل از ریشه «غَبَاوَه» به معنای جهل و بی خبری گرفته شده است گویا کسی که خود را به فراموشی و تغافل می زند درباره آن امر جاهل و بی خبر است



گروه های اجتماعی پرداخته و در این زمینه سفارش های مهمی به مالک اشتر دارد.

نخست می فرماید: «سپس درباره تجار و صاحبان صنایع نخست به خودت توصیه کن (که مراقب حفظ و تقویت آنان باشی) و نیز دیگران را به خیر و نیکی با آنان سفارش نما»؛ (تَمَّ اسْتَوْصِ [\(۱\)](#) بِالْتَّجَارِ وَ ذَوَى الصَّنَاعَاتِ، وَ أَوْصِ بِهِمْ خَيْرًا).

براین پایه زمامدار، نخست باید خودش نسبت به این گروه اجتماعی فعال، حساس باشد و سپس اهمّیت آنها را به دیگران گوشزد نماید.

این احتمال نیز در جمله «استوص» هست که هر گاه دیگران نسبت به این گروه سفارش های مثبتی کنند، سفارش آنان را بپذیر و جامه عمل به آن بپوشان.

آن گاه امام به گروه های مختلف تجار و صاحبان صنایع اشاره کرده می فرماید:

«(در این توصیه) بین بازرگانانی که در مراکز تجاری اقامت دارند و یا آنها که سیار و در گردش اند و نیز صنعتگران و کارگرانی که با نیروی جسمانی خود به کار می پردازند، تفاوت مگذار»؛ (الْمُقِيمِ مِنْهُمْ وَ الْمُضْطَرِبِ [\(۲\)](#) بِمِآلِهِ وَ الْمُتَرْفِقِ [\(۳\)](#) بِيَدْنِهِ).

روشن است که تجار دو گروه اند؛ گروهی مرکز ثابت دارند و عده ای دائماً اموال تجارتنی را از نقطه ای به نقطه دیگر و از آن نقطه به نقطه ثالثی می برند و مواد مورد نیاز مردم را به آنها می رسانند. سرمایه اصلی صنعتگران نیروی بدنی آنهاست که با آن برای رفع نیازهای مردم تلاش و کوشش می کنند.

سپس امام علیه السلام به فلسفه تجارت و آثار مثبت آن-در برابر کسانی که تجار را سربار جامعه می دانند-پرداخته می فرماید: «زیرا آنها منابع اصلی منفعت (مردم) و اسباب آسایش (جامعه) هستند و مال التجاره های مفید را از سرزمین های بعید و دور دست، از صحرا و دریا و سرزمین های هموار و ناهموار محل

[شماره صفحه واقعی: ۱۶۶]

ص: ۲۸۰۵

۱- «استوص» از ریشه «وصیت» به معنای پذیرش وصیت آمده است و به تعبیر دیگر خویشتن را سفارش به چیزی کردن در مقابل «أوص» که به معنای سفارش به دیگران است

۲- «المضطرب» در اینجا به معنای تاجر سیار است که از نقطه ای به نقطه دیگر برای فروش اموال خود مسافرت می کند. از ریشه «ضرب فی الارض» که یکی از معانی آن سیر کردن در زمین است گرفته شده

۳- «المترفق ببینه» در اینجا به معنای کارگر و کسانی است که با نیروی جسمانی خود به تولید مشغولند. از ریشه «رفق» بر وزن «وقف» به معنای مدارا و همراهی کردن گرفته شده است

حکومت تو و از مناطقی که عموم مردم با آن سر و کاری ندارند و (حتی) جرأت رفتن به آن را نیز در خود نمی بینند، گردآوری می کنند؛ (فَأِنَّهُمْ مَوَادُّ الْمَنَافِعِ، وَ أَسْيَابُ الْمَرَافِقِ (۱)، وَ جُلَابُهَا (۲) مِنَ الْمَبَاعِدِ (۳) وَ الْمَطَارِحِ (۴)، فِي بَرَكَ وَ بَحْرِكَ، وَ سَهْلِكَ وَ جَبَلِكَ، وَ حَيْثُ لَا يَلْتَمِئُ النَّاسُ لِمَوَاضِعِهَا، وَ لَا يَجْتَرِئُونَ عَلَيْهَا).

امام علیه السلام سپس با دو جمله اهمیت موقعیت بازرگانان با ایمان را بیان کرده می فرماید: «زیرا آنها (بازرگانان، پیشه وران و صنعتگران) مردم سالمی هستند که بیمی از ضرر آنها نمی رود و صلح دوستانی که خوف خیانت و نیرنگ آنها نیست؛ (فَأِنَّهُمْ سَلِمٌ لَّا تُخَافُ بَائِقَتُهُ (۵)، وَ صُلِحَ لَّا تُخْشَى غَائِلَتُهُ (۶)).

بر خلاف آنچه بعضی می پندارند، تجار سربار جامعه اقتصادی و واسطه ناسالم نیستند (مشروط به اینکه به وظایف صنفی خود درست عمل کنند) و فلسفه آن را چنان که گفتیم امیرمؤمنان علی علیه السلام در عبارات بالا شرح داده است.

می دانیم هر منطقه ای در روی زمین، تولیدهای کشاورزی و صنعتی خاص خود را دارد و اگر این تولیدات به مناطق دیگر منتقل نشود هم آنها گرفتار خسارت فوق العاده می شوند و هم مناطق دیگر محروم می مانند و اگر نقل و انتقال تجاری صورت نگیرد یک منطقه ممکن است نسبت به چیزی گرفتار قحطی و منطقه دیگر دچار فزونی بی حد و حساب شود. بازرگانان نقش تعدیل اقتصادی را در کشورهای جهان و در شهرهای مختلف یک کشور دارند و آنها که برای این کار به نقاط دور و نزدیک می روند گاه حتی جان خود را نیز به خطر می افکنند.

درست است که آنها دنبال منافع خویش اند؛ ولی در کنار تأمین منافع شخصی یک منفعت بزرگ اجتماعی برای مردم یک کشور یا کشورهای

[شماره صفحه واقعی : ۱۶۷]

ص: ۲۸۰۶

- ۱- «المراقق» به معنای وسایل آسایش است
- ۲- «جلاب» جمع جالب به معنای وارد کننده و گردآوری نماینده است
- ۳- «المباعد» جمع «مبعد» به معنای نقطه دور دست است
- ۴- «المطارح» جمع «مطرح» به معنای نقطه دور دست است
- ۵- «بائقه» به معنای ستم کردن و ایجاد حادثه وحشتناک است از ریشه «بوؤق» بر وزن «حقوق» به معنای فاسد شدن و هلاک گشتن است
- ۶- «غائله» به معنای شر از ریشه «غول» بر وزن «قول» است که در اصل به معنای فساد است که به طور پنهانی در چیزی نفوذ می کند، لذا به قتل های مخفی و ترور «غیله» گفته می شود

مختلف جهان دارند. آنها به مجرد اینکه احساس کنند فلان جنس در فلان منطقه نسبت به منطقه دیگر ارزان تر است به سوی آن منطقه هجوم می آورند و اجناس اضافی آن منطقه را به منطقه ای که آن جنس کمیاب است می برند تا سودی عایدشان شود؛ ولی این سود انگیزه ای برای بهره مندی هر دو نقطه می گردد.

آن گاه امام علیه السلام دستور دیگری به مالک درباره بازرگانان و صنعت گران داده می فرماید: «کارهای آنها را پیگیری کن و سامان ده چه آنها که در حضور تو (و مرکز فرمانداریت) زندگی می کنند و چه آنها که در گوشه و کنار کشورت هستند»؛  
(وَ تَفَقَّهْ أُمُورَهُمْ بِحَضْرَتِكَ وَ فِي حَوَاشِي بِلَادِكَ).

درست است که حکومت نباید امر تجارت و صنعت را به دست گیرد، بلکه بهترین راه آن است که آن را به بخش خصوصی واگذار کند؛ ولی با این حال نباید جهات حمایتی و هدایتی را از آنها دریغ دارد، زیرا غالباً بدون حمایت و هدایت حکومت به مشکلات زیادی برخورد می کنند که دامنه آن عموم مردم را دربر می گیرد. به همین دلیل اقتصاددان های آگاه در دنیای امروز به همین امر توصیه می کنند که دولت بی آنکه خود تاجر و صنعتگر باشد باید از آنها حمایت کند و در موارد لازم نظارت و هدایت آنها را نیز به عهده بگیرد و این کار نقش مهمی در موفقیت تجارت و صنعت خواهد داشت.

ولی گاه می شود که تجار از مسیر سالم خود منحرف شده برای دست یابی به سود بیشتر بازار سیاه ایجاد می کنند یا به سراغ احتکار می روند یا با ایجاد واسطه های غیر ضروری عملاً نرخ کالاها را بالا می برند یا برای اهداف سیاسی، کشوری را در محاصره

[شماره صفحه واقعی : ۱۶۸]

ص: ۲۸۰۷

اقتصادی و به صورت ابزاری برای دست سیاست مداران قرار می دهند و گاه بالعکس سیاست مداران به صورت ابزاری در دست آنها عمل می کنند. آن گونه که در دنیای امروز بسیار دیده می شود.

به همین دلیل امیر مؤمنان علیه السلام در ذیل این جملات به آنها هشدار داده و خطاب به مالک می فرماید: «بدان با تمام آنچه گفتم در میان آنها جمع کثیری هستند به شدت تنگ نظر و بخیل زشت کار و احتکار کننده مواد مورد نیاز مردم و اجحاف کننده در تعیین قیمت ها و اینها موجب زیان برای توده مردم و عیب و ننگ بر زمامدارانند»؛ (وَ اعْلَمَ - مَعَ ذَلِكَ - أَنْ فِي كَثِيرٍ مِنْهُمْ ضِيقًا (۱) فَاحْشَاءُ، وَ شُحًا (۲) قَبِيحًا، وَ احْتِكَارًا لِلْمَنَافِعِ، وَ تَحَكُّمًا فِي الْبِيعَاتِ (۳)، وَ ذَلِكَ بَابٌ مَضْرُوبٌ لِلْعَامَّةِ وَ عَيْبٌ عَلَى الْوَلَاهِ)

امام در این تعابیر کوتاه و پرمعنا چهار نقطه ضعف مهم را که ممکن است دامنگیر تجار و صنعتگران شود بر می شمارد:

یکم: تنگ نظری فاحش، اشاره به آنها که انحصار طلبند و تنها به منافع خود می اندیشند و حاضر نیستند دیگری در تجارت و صنعت پرورش پیدا کند.

دوم: بخل قبیح، اشاره به کسانی که حاضر نیستند چیزی از درآمد خود را در کارهای خیر و به نفع محرومان جامعه مصرف کنند.

سوم: احتکار که سبب می شود اجناس را هنگام فراوانی ارزان بخرند و برای روز کمیابی انبار کنند تا بسیار گران بفروشند.

چهارم: تحکم بر قیمت گذاری ها بدون توجه به منافع مردم و قدرت خرید آنها، به این ترتیب که از طرق مختلف برای ایجاد بازار سیاه و بالا بردن نرخ ها به صورت کاذب تلاش کنند و گاه دست به دست یكدگر بدهند تا قیمت ها را به طور مصنوعی بالا نگه دارند.

این چهار عیب بزرگ است

[شماره صفحه واقعی : ۱۶۹]

ص: ۲۸۰۸

---

۱- «ضیق» در اینجا به معنای سخت گیری در معامله است

۲- «شح» همان گونه که راغب در کتاب مفردات آورده به معنای بخل توأم با حرص است که به صورت عادت در آمده

۳- «البیعات» جمع «بیاعه» بر وزن «زیاره» به معنای متاع است و منظور از «تحکم در بیعات» تعیین نرخ ظالمانه برای متاع هاست

که در دنیای دیروز به صورت کم رنگ و در دنیای امروز به صورت پررنگ در امر تجارت و صنعت خودنمایی می کند.

در ضمن امام علیه السلام تأکید می کند که اگر این گونه مسائل در امور اقتصادی راه یابد دو مشکل بزرگ پیدا می شود:

۱. اینکه توده های مردم در تنگنای اقتصادی قرار می گیرند و سبب نارضایتی آنها از حکومت می شود همان چیزی که ممکن است به شورش های خطرناک بینجامد.

۲. اینکه لکه ننگی بر دامن حکومت می نشیند و دلیل بر بی کفایتی و عدم مدیریت او خواهد بود، زیرا حل مشکلات اقتصادی از مهم ترین یا مهم ترین وظیفه حکومت است. اگر در این قسمت وا بماند کارهای دیگر او مردم را راضی نخواهد ساخت.

امام علیه السلام در ادامه این سخن چند دستور درباره مسائل اقتصادی می دهد و از احتکار شروع می کند می فرماید: «از احتکار (به شدت) جلوگیری کن، چرا که رسول خدا صلی الله علیه و آله از آن منع فرمود؛ (فَمَنْعَ مِنَ الْاِحْتِكَارِ، فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَ سَلَّمَ- مَنَعَ مِنْهُ) .

احتکار به معنای گردآوری احتیاجات مردم و ذخیره کردن و به انتظار گرانی نشستن و منافع کلان بردن است و در اصل از ریشه حَكْر (بر وزن مکر) به معنای ظلم و ستم و بدرفتاری گرفته شده و از آنجایی که احتکار طعام از روشن ترین مصداق های ظلم و بدرفتاری است این واژه بر آن اطلاق شده است.

در فقه اسلام بحث مشروعی درباره احتکار آمده و همه فقهای اسلام آن را حرام شمرده اند و روایات بسیاری در این زمینه وارد شده از جمله در حدیثی که در کتب اهل سنت و امامیه وارد شده از رسول خدا صلی الله علیه

[شماره صفحه واقعی : ۱۷۰]

و آله می خوانیم: «الْمُحْتَكِرُ مَلْعُونٌ؛ محتکر رانده در گاه خداست». (۱)

در حدیث دیگری از امام امیر المؤمنین در غررالحکم آمده است: «الْمُحْتَكِرُ الْبَخِيلُ جَامِعٌ لِمَنْ لَمَّا يَشْكُرُهُ وَقَادِمٌ عَلَى مَنْ لَأ يَعِذْرُهُ؛ محتکر بخیل ثروتی جمع می کند برای وارثانی که هرگز از او راضی نخواهند شد و بر خدایی (در محشر) وارد می شود که او را معذور نخواهد داشت». (۲)

در حدیث دیگری از پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله می خوانیم: «يَقُومُ الْمُحْتَكِرُ مَكْتُوبٌ بَيْنَ عَيْنَيْهِ يَا كَافِرٌ تَبَوَّأَ مَقْعِدَكَ مِنَ النَّارِ؛ شخص محتکر در روز قیامت در حالی محشور می شود که در پیشانی او نوشته شده است: ای کافر جایگاه خودت را در آتش دوزخ انتخاب کن». (۳)

در اینکه احتکار مخصوص مواد غذایی است یا همه احتیاجات مردم را شامل می شود، حکومت اسلامی با محتکر چگونه برخورد کند و اموال احتکار شده را با چه شرایطی در اختیار توده های مردم نیازمند گذارد گفت و گوهای زیادی در فقه شده است که اینجا محل شرح آن نیست. همین قدر باید دانست که احتکار از بدترین مفاسد اقتصادی است که اسلام از آن به شدت نهی کرده و همان گونه که در ادامه همین عهدنامه می آید برای محتکران مجازات قائل شده است.

دومین دستوری را که امام به مالک اشتر در زمینه مسائل اقتصادی می دهد این است که می فرماید: «باید معاملات با شرایط آسان صورت گیرد: بما موازین عدل و نرخ هایی که نه به فروشنده زیان رساند و نه به خریدار»؛ (وَلْيَكُنِ الْاَبْيَعُ بَيْعًا سَهْمًا (۴): بِمَوَازِينِ عَدْلٍ وَ اَسْعَارٍ (۵) لَّا تُجْحِفُ بِالْفَرِيقَيْنِ مِنَ الْبَائِعِ وَ الْمُبْتَاعِ (۶)).

امام علیه السلام در این جمله کوتاه و پر معنا نخست دستور کلی می دهد که معاملات با شرایط آسان باید انجام

[شماره صفحه واقعی : ۱۷۱]

ص: ۲۸۱۰

۱- بحار الانوار، ج ۵۹، ص ۲۹۲

۲- غررالحکم، ح ۸۲۰۵

۳- کنز العمال، ح ۴۳۹۵۸

۴- «سَمَح» به معنای آسان گرفتن و سخاوت نمودن است

۵- «أَسْعَار» جمع «سعر» بر وزن «شعر» به معنای نرخ اجناس است

۶- «الْمُبْتَاع» به معنای مشتری و خریدار است

گیرد، آن گاه آن را به شکل مشروح تر در دو جمله بیان می فرماید: نخست اینکه میزان های سنجش باید عادلانه باشد؛ کم فروشی و تقلب در کار نباشد و دیگر اینکه قیمت ها باید متعادل گردد و معنای تعادل در قیمت ها آن است که هم از تولید کننده حمایت کنند و هم از مصرف کننده، زیرا هرگاه تنها به نفع مصرف کننده باشد و تولید کنندگان زیان ببینند دست از تولید می کشند و این خود مایه گرانی و کمبود اجناس می شود و اگر تنها جانب تولید کننده در نظر گرفته شود و با منافع زیاد اجناس خود را عرضه کنند مصرف کنندگان به زحمت می افتند.

بسیاری از فقیهان و دانشمندان از این جمله امام علیه السلام استفاده کردند که حکومت اسلامی حق قیمت گذاری را در مواردی که لازم می بیند دارد و اگر نرخ هایی برای مواد غذایی و غیر آن تعیین کند همه مردم باید آن را معتبر بشمارند و تخلف از آن ممنوع است.

البته در روایاتی از قیمت گذاری نهی شده و قیمت ها بر اساس عرضه و تقاضا گذارده شده، از جمله در حدیثی می خوانیم که پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله از کنار جمعی از محترکان عبور می کرد. دستور داد انبارهای آنها را بکشایند و اجناسشان را در بازار عرضه کنند. کسی به حضرت عرض کرد: چه خوب است قیمت آن را نیز تعیین کنید. پیغمبر خشمگین شد فرمود: «أَنَا أَقْوَمُ عَلَيْهِمْ؟ إِنَّمَا السُّعْرُ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ يَرْفَعُهُ إِذَا شَاءَ وَيَخْفِضُهُ إِذَا شَاءَ؛ آیا من قیمت را تعیین کنم؟ قیمت به دست خداست هر زمان بخواهد آن را بالا می برد و هر زمان بخواهد پایین می آورد».<sup>(۱)</sup>

این جمله اشاره لطیفی است به همان مسأله عرضه

[شماره صفحه واقعی : ۱۷۲]

ص: ۲۸۱۱

و تقاضا که به طور طبیعی قیمت ها را تعیین می کند؛ یعنی اساس در نرخ گذاری همان عرضه و تقاضاست؛ ولی در موارد خاصی حکومت اسلامی می تواند دخالت کند و قیمت ها را تحت کنترل درآورد.

حضرت در پایان این بخش می فرماید: «هر گاه کسی بعد از نهی تو از احتکار دست به چنین کاری زند او را کیفر ده؛ ولی هرگز در مجازات زیاده روی نکن»؛ (فَمَنْ قَارَفَ (۱) حُكْرَهُ بَعْدَ نَهْيِكَ إِيَّاهُ فَكُلُّ بِهِ (۲)، وَ عَاقِبُهُ فِي غَيْرِ إِسْرَافٍ).

اگر چه «قارف» از ریشه «مقارفه» به معنای اکتساب و به دست آوردن چیزی به کار می رود؛ ولی با توجه به اینکه از ریشه قَرَف (بر وزن حرف) به معنای کندن پوست از درخت و مانند آن است ممکن است در اینجا اشاره به این نکته باشد که محتکران در واقع با عملشان پوست نیازمندان و فقرا را می کنند و به همین دلیل مستحق مجازات اند.

تعبیر به «نکل»؛ (مجازات کن) از ماده «تنکیل» و از ریشه نَكَلَ (بر وزن اَکَلَ) به معنای لجام حیوان گرفته شده نشان می دهد که منظور از این مجازات همان مجازات بازدارنده است که از آن تعبیر به تعزیر می شود. هدف انتقام جویی نیست بلکه هدف آن است که محتکر را از تکرار عمل بازدارند و دیگران هم عبرت گیرند و به سراغ احتکار نروند.

به هر حال تصریح به مجازات محتکر دلیل روشنی است که احتکار از گناهان کبیره است، زیرا تعزیر تنها در گناهان کبیره آمده است. تعبیر به «فِي غَيْرِ إِسْرَافٍ» اشاره به مطلبی در باب تعزیرات در فقه است که تعزیر باید متناسب با گناه مجرم باشد و اینکه گفته اند به اختیار حاکم شرع است منظور اختیار در انتخاب مجازات مناسب گناه است.

در نسخه تحف العقول و

[شماره صفحه واقعی : ۱۷۳]

ص: ۲۸۱۲

- 
- ۱- «قَارَفَ» از ریشه مقارفه به معنای نزدیک شدن به چیزی یا ارتکاب عملی است
  - ۲- «نَكَلَ بِهِ» یعنی او را کیفر ده از ریشه «تنکیل» به معنای کیفر و مجازات دادن گرفته شده است



تمام نهج البلاغه که گزینش مرحوم سید رضی در آن نیست، جمله اضافه ای دیده می شود که امام علیه السلام در ذیل آن فرموده اند: «فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فَعَلَ ذَلِكَ؛ پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله نیز درباره محتکر اقدام به مجازات فرمود.».

### نکته: احتکار در شریعت اسلامی

#### احتکار در شریعت اسلامی

حرام بودن احتکار در میان علمای اهل سنت مورد اتفاق و اجماع است، همان گونه که در کتاب الموسوعه الفقهيہ الکویتیه (۱) آمده است؛ ولی در ظاهر چنین به نظر می رسد که فقهای امامیه در آن اختلاف نظر دارند؛ گروهی آن را مکروه می دانند و گروهی حرام و بعضی معتقدند که دارای احکام خمس است (۲)؛ ولی با دقت در ادله این اقوال روشن می شود که نزاع لفظی است همان گونه که صاحب جواهر در پایان این بحث آورده است، زیرا آن کس که قائل به حرمت است منظورش احتکاری است که سبب ضرر و زیان توده مردم مسلمان می شود همان گونه که در کلام امیرمؤمنان در همین فصل از عهدنامه آمده بود: «وَذَلِكَ بَابٌ مُضَرَّهُ لِلْعَامَّةِ» و همان گونه که در ذیل همین فصل اشاره به مجازات محتکران شده بود.

آنها که مانند مرحوم محقق در شرایع و جمعی دیگر احتکار را مکروه دانسته اند ناظر به ذخیره کردن اجناسی هستند که در شرایط خاص سبب ضرر و زیانی به مردم نمی شود، بلکه قیمت ها کمی ترقی می کند.

از جمله شواهدی که نشان می دهد احتکار به معنای بالا- حرام است اینکه فقها اتفاق نظر دارند امام المسلمین (حکومت اسلامی) حق دارد محتکر را به فروش مجبور کند که اگر احتکار مکروه باشد اجبار بر بیع معنا ندارد. این اجبار نشان می دهد احتکار حرام ناظر به مواردی است که اگر محتکر مجبور

[شماره صفحه واقعی: ۱۷۴]

ص: ۲۸۱۳

۱- الموسوعه الفقهيہ الکویتیه، ج ۲، ص ۹۰

۲- به کتاب جواهر الکلام، ج ۲۲، ص ۴۷۷ به بعد و کتاب مهذب الاحکام، ج ۱۶، ص ۳۰ به بعد مراجعه شود

به فروش نشود مردم در تنگنای شدید برای به دست آوردن نیازهایشان گرفتار می شوند

جالب اینکه مرحوم شیخ در مبسوط (بنا به نقل شهید ثانی در کتاب مسالک) در کتاب الاطعمه می گوید: «هرگاه صاحب طعام (در موارد اضطرار مردم) از بذل طعام خودداری کند مگر به زیادت از قیمت اگر شخص مضطر قادر باشد با او می جنگد اگر مضطر کشته شود مظلوم است و دیه او باید پرداخت شود و اگر مالک طعام کشته شود خون او هدر است و اگر قادر به جنگیدن با او نباشد یا قادر باشد و نخواهد کار به خون ریزی برسد می تواند از طریق حيله با او وارد شود و طعام را به قیمتی که او می گوید (هرچند بسیار زیاد) بدون قصد جدی خریداری کند ولی بعداً تنها قیمة المثل را پردازد». (۱)

\*\*\*

### بخش بیستم

### شرح و تفسیر: بسیار مراقب قشر محروم باش

بسیار مراقب قشر محروم باش

آن گاه امام علیه السلام به سراغ آسیب پذیرترین قشر جامعه می رود و درباره آنها تأکید زیادی دارد که در بخش های گذشته تا این حد نبود. به همین دلیل آن را با «اللَّهُ اللَّهُ» آغاز می کند می فرماید: «سپس خدا را خدا را (در نظر داشته باش) درباره طبقه پایین اجتماع؛ همان ها که راه چاره ای (حتی برای معیشت ساده) ندارند؛ (ثُمَّ اللَّهُ اللَّهُ فِي الطَّبَقَةِ السُّفْلَى مِنَ الَّذِينَ لَا حِيلَةَ لَهُمْ)

سپس امام آن ها را به شکل مشروح تر- به عنوان ذکر تفصیل بعد از اجمال - بیان کرده می فرماید: «آن ها مستمندان و نیازمندان و ته دستان و از کار افتادگان هستند؛ (مِنَ الْمَسَاكِينِ وَ الْمُحْتَاجِينَ وَ أَهْلِ الْبُؤْسَى (۲) وَ الزَّمْنَى (۳)).

گروه اول؛ یعنی مساکین کسانی هستند که از شدت فقر گویی به زمین چسبیده اند و توان برخاستن ندارند و گروه دوم؛ یعنی محتاجان، نیازمندانی که در حد

[شماره صفحه واقعی: ۱۷۵]

ص: ۲۸۱۴

۱- مسالک، ج ۱۲، ص ۱۲۱

۲- «بُؤْسَى» از ریشه «بُؤْس» گرفته شده که به معنای شدت فقر است، در مقابل «بَأْس» که به معنای شجاعت است

۳- «زَمْنَى» جمع «زَمِن» (به کسر میم) به معنای کسی است که به بیماری هایی گرفتار شده که او را از کار انداخته است

مسکین نیستند؛ ولی از نظر زندگی و معیشت گرفتارند و گروه سوم یعنی اهل بؤس به فقیرانی گفته می شود که فقرشان از همه بیشتر است؛ همان گونه که در حدیثی در اصول کافی از امام صادق علیه السلام آمده است که در تفسیر بؤس می فرماید او از همه فقیرتر و تنگدست تر است: «وَ الْبَائِسُ أَجْهَدُهُمْ» (۱) و گروه چهارم «زَمَنِي» به کسانی گفته می شود که بر اثر بیماری از کار افتاده اند و به این ترتیب امام تمام افرادی را که گرفتار فقر و تنگدستی هستند با توجه به سلسله مراتب آنها مورد توجه دقیق قرار داده است. گویا امام با این تقسیم بندی می خواهد اولویت ها را برای مالک در مورد کمک کردن به نیازمندان گوشزد کند تا آن ها که بیشتر با فقر دست به گریبانند بیشتر مورد توجه واقع شوند.

سپس امام به تقسیم دیگری درباره این قشر جامعه پرداخته می فرماید: «و (بدان) در این طبقه گروهی قانع اند (و به آنچه به آنها بدهند اکتفا می کنند) و گروهی دیگر کسانی هستند که سؤال می کنند (و در برابر کمک هایی که به آنها می شود گاه اعتراض دارند)»؛ «فَإِنَّ فِي هَذِهِ الطَّبَقَةِ قَانِعًا وَ مُعْتَرًّا».

بعضی نیز «قانع» را به معنای فقیرانی تفسیر کرده اند که زبان سؤال دارند و در مقابل آن ها «مُعْتَرًّا» است که بدون سؤال حال خود را نشان می دهند و با زبان حال تقاضای کمک می کنند.

امام با این تعبیر می خواهد به مالک گوشزد کند که مبادا از ناسپاسی و اعتراض نیازمندان ناراحت شود زیرا طبیعی است شخص نیازمند گاه از کوره بیرون می رود و عقده ها و ناراحتی های خود را حتی در برابر فردی که به او نیکی کرده آشکار می سازد.

در ادامه سخن تأکید کرده

[شماره صفحه واقعی : ۱۷۶]

ص: ۲۸۱۵

و می فرماید: «آنچه را خداوند درباره حق خود نسبت به آنها به تو دستور داده است حفظ کن»؛ (وَ احْفَظْ لِلَّهِ مَا اسْتَحْفَظَكَ مِنْ حَقِّهِ فِيهِمْ).

اشاره به اینکه خداوند تأکیدهای فراوانی درباره آنها کرده و این حق پروردگار است که باید آن را با دقت رعایت کند. آن گاه امام بعد از این تأکیدات چند دستور درباره رعایت حقوق این قشر محروم جامعه اسلامی می دهد.

نخست می فرماید: «بخشی از بیت المال مسلمین و قسمتی از غلات خالصه جات اسلامی را در هر شهر (و آبادی) به آنها اختصاص ده، زیرا آنها که دورند به مقدار کسانی که نزدیک اند سهم دارند و تو مأموری که حق همه آنها را رعایت کنی»؛ (وَ اجْعَلْ لَهُمْ قِسْمًا مِنْ بَيْتِ مَالِكَ، وَ قِسْمًا مِنْ غَلَاتِ صَوَافِي (۱) الْإِسْلَامِ فِي كُلِّ بَلَدٍ، فَإِنَّ لِلْأَقْصَى مِنْهُمْ مِثْلَ الَّذِي لِلْأَذْنَى، وَ كُلُّ قَدِ اسْتُرْعِيَتْ حَقَّهُ).

امام علیه السلام در اینجا به دو نکته اشاره می کند:

نخست اینکه بخشی از بیت المال و بخشی از درآمد اراضی خراجیه (زمین هایی که در فتوحات اسلامی به دست لشکر اسلام افتاده) باید به مساکین و نیازمندان و از کار افتادگان اختصاص یابد. گرچه در دنیای امروز در بودجه کشورهای مختلف چنین پیش بینی هایی شده است؛ ولی به گفته مرحوم مغتبه در شرح نهج البلاغه، در هزار و سیصد سال قبل دولتی را سراغ نداریم که مقید باشد سهمی از خزانه دولت را به نیازمندان و محرومان اختصاص دهد و این یکی از نشانه های عظمت اسلام است. (۲)

دیگر اینکه بر خلاف آنچه در مورد بخشی از بیت المال معمول بوده که میان حاضران تقسیم می شده، امام علیه السلام تأکید می فرماید که بخش مربوط به محرومان همه نیازمندان را شامل می شود چه آنها که در

[شماره صفحه واقعی : ۱۷۷]

ص: ۲۸۱۶

۱- «صوافی» جمع «صافی» به معنای زمین هایی است که به عنوان غنیمت به دست مسلمانان افتاده یا از طریق دیگری در اختیار حکومت اسلامی قرار گرفته است. این زمین ها که عمدتاً همان زمین های خراجی است، در آمدش به همه مسلمانان تعلق دارد. و تعبیر به «صافی» برای آن است که آن را جزء خالصه جات حکومت می دانستند که اشخاص حق خاصی در آن نداشتند

۲- فی ظلال نهج البلاغه، ج ۴، ص ۱۰۰

مرکز حکومت اسلامی می زیستند و چه آن ها که در دورترین نقاط زندگی می کردند، زیرا اراضی خراجیه تقریباً در تمام مناطق بود و می بایست از درآمد آن، بخشی صرف رفع نیازمندی این نیازمندان شود و به این ترتیب باید تمام مسلمانان نیازمند در سراسر کشور اسلامی زیر پوشش این کمک بیت المال باشند.

جمله «لِلأَقْصَى مِنْهُمْ مِثْلَ الَّذِي لِلأَذْنَى» اشاره به این است که حاکم اسلامی مجاز نیست برای حاضران در مرکز حکومت امتیازی نسبت به افراد دور دست قائل شود.

این نکته شایان دقت است که «صَوَافِي» جمع «صَافِيَه» به معنای اراضی اختصاصی است و هنگامی که اضافه به اسلام شود تمام زمین های «مفتوح عَنَوَه» و به تعبیر دیگر زمین های خراجیه را شامل می گردد و از اینجا روشن می شود که آنچه ابن ابی الحدید در تفسیر این واژه گفته که منظور از «صَوَافِي» خالصه جاتی بوده که مخصوص پیغمبر اکرم بوده و آن را به معنای اراضی «غیر مفتوح عنوه» تفسیر کرده صحیح نیست (۱)، زیرا در اینجا سخن از «صَوَافِي الإسلام» است نه «صَوَافِي رسول الله» به علاوه زمین های غیر خراجی نیز اختصاص به پیغمبر اکرم نداشت، بلکه برای آن مصارفی بود که در آیه هفتم سوره «حشر» آمده و از آن جمله یتیمان و مساکین و ابن سبیل نیز هست. و ابن ابی الحدید این آیه را رها کرده و به سراغ آیه خمس رفته است که ارتباطی به بحث ما ندارد، زیرا غنایم جنگی شامل زمین های فتح شده نمی شود.

حضرت در سومین دستور می فرماید: «هرگز غرور و سرمستی زمامداری، تو را به خود مشغول نسازد (و از رسیدگی به کار آنها باز ندارد) زیرا هرگز به بهانه کارهای فراوان و مهمی که انجام می دهی از ترک خدمات کوچک معذور نیستی»؛ (وَلَا يَشْغَلَنَّكَ عَنْهُمْ بَطْرٌ (۲)، فَإِنَّكَ لَا تُعْذَرُ بِتَضْيِيعِكَ التَّافَةَ (۳) لِأَحْكَامِكَ الْكَثِيرِ

[شماره صفحه واقعی : ۱۷۸]

ص: ۲۸۱۷

۱- شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید، ج ۱۷، ص ۸۶

۲- «بَطْرٌ» بر وزن «بشر» به معنای طغیان و غرور بر اثر فزونی نعمت است و ترک شکرگزاری در معنای آن نهفته شده است

۳- «تافه» به معنای چیز قلیل و کم ارزش از ریشه «تَفَه» بر وزن «ثمر» به معنای کاستی و قلت گرفته شده است

امام علیه السلام در اینجا نخست به مالک اشتر هشدار می دهد که گاه می شود سرمستی مقام و غرور حاصل از آن انسان را به خود مشغول می دارد به گونه ای که وظایف خود را فراموش می کند و نیز هشدار می دهد مبادا گمان کنی که اگر به امور مهم نیازمندان رسیدگی کردی در ترک امور غیر مهم معذور هستی. چنین نیست؛ بلکه همه امور آنها باید مورد نظر باشد از کوچک تا بزرگ و ای بسا تزییع کار کوچکی سبب مصائب بزرگی شود و یا لا اقل مایه شکستن قلب آنها گردد. این احتمال نیز در تفسیر جمله بالا- داده شده که مفهوم کلام امام این است که اشتغال به کارهای مهم کشور اسلام نمی تواند عذری برای ترک رسیدگی به کارهای فقرا و حاجتمندان شود؛ ولی این تفسیر با توجه به جمله «بِتَضْمِينِكَ التَّافِهَ» بعید به نظر می رسد، زیرا امام هرگز رسیدگی به حال نیازمندان را «تافه»؛ (کوچک و بی ارزش) نمی شمرد.

آن گاه در چهارمین و پنجمین دستور می فرماید: «نباید هم خود را از آنها برگیری و روی از آنان برگردانی (و بی اعتنایی کنی)»؛ (فَلَا تُشْخِصْ (۱) هَمَّكَ عَنْهُمْ وَ لَا تُصَعِّرْ (۲) خَدَّكَ لَهُمْ) .

به این ترتیب امام علیه السلام نخست دستور می دهد که بخش مهمی از هم و غم او متوجه حال نیازمندان باشد و سپس دستور می دهد که با برخورد خوب و چهره گشاده با آنان روبه رو گردد، درخواست های آنها را بشنود و به آن ترتیب اثر دهد.

در ششمین دستور به مطلب مهم دیگری اشاره کرده می فرماید: «نسبت به کارهای کسانی که دسترسی به تو ندارند و مردم به دیده تحقیر به آنها می نگرند، (حتی) رجال حکومت نیز آنها را کوچک می شمردند

[شماره صفحه واقعی : ۱۷۹]

ص: ۲۸۱۸

- ۱- «لَا تُشْخِصْ» از ریشه «اشْخِصْ» در اصل به معنای تیر زدن در نقطه بالا-تر از هدف است و سپس به خارج ساختن و بیرون کردن اطلاق شده، بنابراین جمله «فَلَا تُشْخِصْ هَمَّكَ عَنْهُمْ» مفهومی است که فکر خود را از گروه نیازمند بیرون میر
- ۲- «تُصَيِّرُ» از ریشه «صَيَّرَ» در اصل یک نوع بیماری است که به شتر دست می دهد و گردن خود را کج می کند و جمله «وَلَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لَهُمْ» یعنی با بی اعتنایی از ایشان روی مگردان

(با دقت) بررسی کن و برای این کار، فرد (یا افراد) مورد اطمینانی را که خداترس و متواضع باشند برگزین تا وضع آن‌ها را به تو گزارش دهند؛ (وَ تَفَقَّدُ أُمُورَ مَنْ لَمَّا يَصِلْ إِلَيْكَ مِنْهُمْ مِمَّنْ تَقْتَحِمُهُ (۱) الْعُيُونُ، وَ تَحْقِرُهُ الرِّجَالُ، فَفَرَّغَ (۲) لِأَوْلَائِكَ ثِقَتَكَ مِنْ أَهْلِ الْخَشْيَةِ وَ التَّوَّاضِعِ، فَلْيَرْفَعْ إِلَيْكَ أُمُورَهُمْ).

جمله «مِمَّنْ تَقْتَحِمُهُ الْعُيُونُ» اشاره به کسانی است که توده مردم به آنان چندان اعتنایی ندارند و آنها را کوچک می‌شمارند.

جمله «تَحْقِرُهُ الرِّجَالُ» اشاره به این است که مردان حکومت نیز آنها را در خور اعتنا نمی‌دانند.

تعبیر به «فَرَّغَ» اشاره به این است که کسی را که برای شناسایی این افراد انتخاب می‌کنی باید تمام هم و غمش همین کار باشد نه اینکه در کنار کارهای دیگر به این کار هم رسیدگی کند.

در ضمن امام علیه السلام برای مأموران بازرسی حال نیازمندان و شناسایی آنها سه وصف ذکر فرموده است: مورد اعتماد و اطمینان باشند، خدا ترس و متواضع باشند.

امام علیه السلام در توصیه هفتم می‌فرماید: «سپس با این گروه آن‌گونه رفتار کن که به هنگام ملاقات پروردگار (در روز قیامت) عذرت پذیرفته باشد، چرا که از میان رعایا، این گروه از همه به احقاق حق نیازمندترند؛ (ثُمَّ اعْمَلْ فِيهِمْ بِالْإِعْدَارِ إِلَى اللَّهِ يَوْمَ تَلْقَاهُ، فَإِنَّ هَؤُلَاءِ مِنْ بَيْنِ الرِّعَايَةِ أَحْوَجُ إِلَى الْإِنصَافِ مِنْ غَيْرِهِمْ).

به این ترتیب امام علیه السلام مالک اشتر را از مسئولیت عظیمی که روز قیامت در پیشگاه پروردگار نسبت به ادای حقوق این گروه دارد هشدار می‌دهد و علت این هشدار و سنگینی این مسئولیت را چنین می‌داند که آنها از همه نیازمندتر به احقاق حقتند، زیرا اولاً آنها قشر محروم جامعه هستند

[شماره صفحه واقعی : ۱۸۰]

ص: ۲۸۱۹

۱- «تَقْتَحِمُ» از ریشه «اقتحام» در اصل به معنای داخل شدن در کار شدید و پر زحمت است و جمله «تَقْتَحِمُهُ الْعُيُونُ» مفهومی است که از بس کوچک هستند چشم‌ها به زحمت آنها را می‌نگرند

۲- «فَرَّغَ» از ریشه «فراغ» بر وزن «بلاغ» در اصل به معنای خالی شدن ظرف و مانند آن است و هنگامی که به باب تفعیل برود به معنای خالی کردن می‌آید. سپس این واژه در مورد کسی که فکر خود را از همه چیز خالی می‌کند و تنها به یک موضوع می‌اندیشد استعمال شده است

و ثانیاً قدرت دفاع از خویشتن ندارند و حتی بسیاری از آنان راه دادگاه و محکمه قضا را بلد نیستند و قاضی را نمی شناسند و اگر زمامدار مراقب حقوق آنان نباشد ضایع خواهند شد. از آنجا که ممکن است کسی فکر کند من حق اکثریت آنها را ادا کرده ام و عدم رسیدگی به جمع اندکی از آنان مشکل ایجاد نمی کند، امام هشدار می دهد که باید به حق فرد آنها رسیدگی کنی. می فرماید: «باید در ادای حق هر فردی از آنان در پیشگاه خدا عذر و دلیل داشته باشی به گونه ای که حتی حق یک فرد هم ضایع نشود»؛ (وَ كُلُّ فَاَعْذِرْ إِلَى اللَّهِ فِي تَأْدِيَةِ حَقِّهِ إِلَيْهِ).

امام خود بهترین نمونه و برگزیده ترین اسوه و پیشوا در این قسمت بود. تمام عمرش در خدمت محرومان گذشت و هرگز از حال آنها غافل نشد و حتی این صفت را در عصر حیات پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله نیز به طور بارز داشت، لذا پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله در حق او فرمود: «يَا عَلِيُّ إِنَّ اللَّهَ قَدْ زَيَّنَكَ بِزَيْنَةِ الْعِبَادِ بِزَيْنَةِ أَحَبِّ إِلَيَّ مِنَهَا زَيْنَتِكَ بِالزُّهْدِ فِي الدُّنْيَا وَ جَعَلَكَ لَا تَزُؤُ مِنْهَا شَيْئاً وَ لَا تَزُؤُ مِنْكَ شَيْئاً وَ وَهَبَ لَكَ حُبَّ الْمَسَاكِينِ فَجَعَلَكَ تَرْضَى بِهِمْ أَتْبَاعاً وَ يَرْضُونَ بِكَ إِمَاماً؛ ای علی خداوند تو را به زیوری آراسته است که هیچ یک از بندگانش را به زیوری از این محبوب تر نیاراسته، تو را مزین به زینت زهد (و بی اعتنایی به) دنیا نمود، آن چیزی از تو نمی کاهد و تو نیز چیزی از آن کم نمی کنی و محبت مساکین را به تو بخشید آن گونه

[شماره صفحه واقعی : ۱۸۱]

ص: ۲۸۲۰



که تو از اینکه آنها پیروان تو باشند خوشودی و آنها نیز از اینکه امام و پیشوای آنها باشی خوشودند». (۱)

آن حضرت در هشتمین توصیه درباره این قشر محروم درباره یتیمان و پیران از کار افتاده که از همه کس بیشتر نیازمند حمایت اند، می فرماید: «به کار یتیمان و پیران از کار افتاده که هیچ راه چاره ای ندارند و نمی توانند دست نیاز خود را به سوی مردم دراز کنند رسیدگی کن»؛ (وَ تَعَهَّدْ أَهْلَ الْيَتِيمِ وَ ذَوِي الرَّقَّةِ فِي السَّنِّ مِمَّنْ لَا حِيلَةَ لَهُ وَ لَا يَنْصِبُ لِلْمَسْأَلَةِ نَفْسَهُ).

تعبیر به «ذَوِي الرَّقَّةِ فِي السَّنِّ» که اشاره به پیران از کار افتاده است می تواند از این جهت باشد که «رقت» گاه به معنای ضعف و ناتوانی آمده؛ یعنی آنها به سبب سن زیادشان ناتوان و افتاده شده اند و گاه به معنای نازکی آمده، زیرا پوست بدن به هنگام پیری نازک می شود. احتمال سومی نیز داده شده که منظور از «رقت» عواطف رقیق مردم نسبت به آنان به علت شدت کهولت باشد و جمع میان این احتمالات سه گانه نیز بعید به نظر نمی رسد، همان گونه که در آیات قرآن جمع میان تفاسیر مختلف ممکن است.

جمله «لَا يَنْصِبُ لِلْمَسْأَلَةِ نَفْسَهُ» اگر اشاره به یتیمان و پیران هر دو باشد مفهومی این است که آنها حتی توان سؤال را برای رفع حاجاتشان ندارند و اگر تنها وصف پیران باشد اشاره به این است که آنها به واسطه کبر سن سؤال و تقاضا را در شأن خود نمی دانند، همان گونه که در قرآن مجید درباره گروهی از نیازمندان آمده است: «يَحْسَبُ بِهِمُ الْجَاهِلُ أَعْيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُمْ بِسِيمَاهُمْ لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِلْحَافًا»؛ افراد ناآگاه هنگامی که به چهره آنها می نگرند گمان می برند

[شماره صفحه واقعی : ۱۸۲]

ص: ۲۸۲۱

از اغنیا هستند؛ ولی تو با دقت در چهره آنان را می شناسی (و آثار فقر را در چهره آنان می نگری) آنها هرگز چیزی با اصرار از مردم نمی طلبند». (۱)

آن گاه امام علیه السلام در پایان این بخش با اشاره به تمام دستورات گذشته که درباره اقشار نیازمند جامعه بیان کرد می فرماید: «گرچه انجام این امور (درباره قشر محروم و نیازمند) بر زمامداران سنگین است، ولی ادای حق تمامش سنگین است»؛ (وَ ذَلِكْ عَلَى الْوُلَاةِ ثَقِيلٌ، وَ الْحَقُّ كُلُّهُ ثَقِيلٌ).

این تعبیر که تنها در این مورد آمده شاید اشاره به این باشد که در کار نیازمندان و محرومان دقت زیاد باید کرد و همان گونه که گفته شد، دور و نزدیک را باید در نظر داشت و لحظه ای از کار آنها غافل نگشت. این دقت با توجه به کثرت نیازمندان در جوامع انسانی کار سنگینی است. اضافه بر این خدمت کردن به گروه هایی که پیش از این اشاره شد به جهت خدماتی که در مقابل انجام می دهند آسان تر است؛ اما گروه نیازمندان باید به آنها خدمت شود بی آنکه انتظار خدمتی از سوی آنها باشد و این بر سنگینی کار می افزاید.

افزون بر اینها بسیاری از محرومان بر اثر فشار زندگی عصبانی و ناراحتند و تعبیرات تند و خشن و ناگواری بر زبان می رانند که تحمل آنها کار آسانی نیست. روی این جهات سه گانه امام هشدار می دهد که ادای حق این گروه بر زمامداران کار سنگینی است.

جمله «وَ الْحَقُّ كُلُّهُ ثَقِيلٌ» اشاره به این است که ادای حقوق تنها در این مورد سنگین نیست؛ در همه جا سنگین است، زیرا غالباً بر خلاف خواسته نفس است و انسان ها به طور طبیعی به هنگام مزاحمت حقوق با

[شماره صفحه واقعی : ۱۸۳]

ص: ۲۸۲۲

یکدیگر جانب خویش را ترجیح می دهند.

امام در ادامه این سخن راه آسان شدن این امر سخت و سنگین را در چند جمله کوتاه و پرمعنا بیان می کند. می فرماید: «گاه خداوند تحمل حق را بر اقوامی سبک می سازد؛ اقوامی که طالب عاقبت نیک اند و خویش را به استقامت و شکیبایی عادت داده و به صدق وعده های الهی اطمینان دارند»؛ (وَ قَدْ يُخَفِّفُهُ اللَّهُ عَلَى أَقْوَامٍ طَلَبُوا الْعَاقِبَةَ فَصَبَرُوا أَنْفُسَهُمْ وَ وَثِقُوا بِصِدْقِ مَوْعُودِ اللَّهِ لَهُمْ) .

جمله «طَلَبُوا الْعَاقِبَةَ» اشاره به افراد دوراندیش، عاقبت نگر و طالب حسن عاقبت است. قرآن مجید نیز می فرماید: «وَ الْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ»؛ عاقبت نیک برای پرهیزکاران است. (۱)

جمله «صَبَرُوا أَنْفُسَهُمْ» اشاره به این است که خود را به استقامت و شکیبایی وادار می کنند تا عادت و حالت آنها شود و جمله «وَ وَثِقُوا بِصِدْقِ مَوْعُودِ اللَّهِ لَهُمْ» اشاره به ایمان قوی آنها به معاد و وعده های الهی در حق نیکوکاران است.

### نکته: حمایت از نیازمندان در اسلام

حمایت از نیازمندان در اسلام

همان گونه که در این بخش از عهدنامه امام امیرالمؤمنین علیه السلام به مالک اشتر یا به تعبیر دیگر به همه زمامداران حق جو و حق طلب آمده بود، امام بیشترین تأکید را درباره قشر نیازمند جامعه فرمود و سفارش هایی را که درباره آنها ذکر کرد درباره هیچ یک از گروه هایی که دست اندر کار تولید و سوددهی و امتیث جامعه هستند نفرمود، هرچند به آنها نیز اهمیت فراوان داد با اینکه تصور بسیاری بر این است که از کارافتادگان اجتماع و نیازمندان بی دست و پا چون نقشی در تولید و پیشرفت جامعه ندارند نباید اهمیتی داشته باشند.

حتی در دنیای مادی، امروزه گروه هایی هستند که معتقدند از بین بردن آنها با یک طریق آسان

[شماره صفحه واقعی : ۱۸۴]

ص: ۲۸۲۳

و بدون درد کار شایسته ای است و بحث های مربوط به «أتانازی»؛ (مرگ از روی ترحم) مدافعان سرسختی دارد.

البته تفکرات مادی نتیجه ای جز این ندارد، زیرا به عقیده آنها این گروه تنها مصرف کننده و سربار جامعه اند؛ ولی از نظر ادیان آسمانی و مخصوصاً اسلام که بر محور مسائل اخلاقی و انسانی دور می زند و پرورش عواطف بشری را در سایه خدمت به این گروه می داند بیشترین تأکید برای رسیدگی به آنها شده است.

در جهان خلقت نیز چنین است: اگر مثلاً عضوی از بدن انسان آسیب ببیند و کارایی خود را موقتاً یا برای همیشه از دست بدهد قلب و سایر اعضا، خدمات به آن را هرگز تعطیل نمی کنند، بلکه گاهی قلب خون بیشتر و غذای فراوان تری به آنجا می فرستد و تا حد ممکن در ترمیم آن می کوشد.

اضافه بر این نباید فراموش کرد که بسیاری از این گروه روزگاری در خدمت جامعه بوده اند و گاه بهترین خدمات را ارائه داده اگر امروز به فراموشی سپرده شوند یا کسی تسریع در مرگ آنان را با قساوت و بی رحمی طالب باشد انگیزه خدمت در دیگران که پایان کار خود را به این صورت می بینند ضعیف می شود.

افزون بر این نهایت بی انصافی است که در روز توانایی خدمت کنند و در روز ناتوانی محروم گردند و این سخن یادآور حدیث معروفی است که از مولا- علی علیه السلام نقل شده و در آن آمده است: «مَرَّ شَيْخٌ مَكْفُوفٌ كَبِيرٌ يَسْأَلُ فَقَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَا هَذَا فَقَالُوا يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ نَصِيرَانِي قَالَ فَقَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ اسْتَعْمَلْتُمُوهُ حَتَّى إِذَا كَبُرَ وَعَجَزَ مَنَعْتُمُوهُ أَنْتَقُوا عَلَيْهِ مِنْ بَيْتِ الْمَالِ؛ پیرمرد نابینای ناتوانی

[شماره صفحه واقعی : ۱۸۵]

ص: ۲۸۲۴

در حال عبور بود که از مردم درخواست کمک می کرد. حضرت فرمود: او کیست (که دست به سؤال دراز کرده؟) عرض کردند: مردی است نصرانی.

فرمود: در آن روز که قوی و توانا بود از وجود او استفاده کردید؛ اما امروز که پیر و ناتوان شده رهایش ساختید؟ باید از بیت المال مسلمین او را اداره کنید». (۱)

آنچه امام در این بخش از سخنانش فرموده با روایات زیادی که از رسول خدا و سایر معصومان علیهم السلام در زمینه کمک به نیازمندان وارد شده و آن را یکی از بزرگ ترین حسنات شمرده اند هماهنگ است.

رسول خدا صلی الله علیه و آله می فرماید: «مَنْ سَعَى فِي حَاجَةِ أَخِيهِ الْمُؤْمِنِ فَكَأَنَّمَا عَبَدَ اللَّهَ تِسْعَةَ آلَافِ سَنَةٍ صَائِمًا نَهَارَهُ قَائِمًا لَيْلَهُ؛ كَسَى كَسِيًّا حَاجَتَ بَرَادِرِ مُسْلِمَانِهِ تَلَّاسًا وَكُوشَشَ كُنْدًا مَانَعَهُ أَنْ يَكُونَ خَدَاةً لَهَا نَهَارًا سَالًا عِبَادَتَهُ كَرِهَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ» (۲). (۲)

در حدیث دیگری از امام کاظم علیه السلام می خوانیم: «إِنَّ لِلَّهِ عِبَادًا فِي الْمَأْرُصِ يَشِيعُونَ فِي حَوَائِجِ النَّاسِ هُمْ الْأَمِينُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ؛ خَدَاوَنَدُ بِنْدِ كَانِيٍّ فِي زَمِينٍ دَارِدُ كَمَا لِي فِي حَاجَةِ نِيَاظِهِ مَرْدَمِ تَلَّاسًا مِي كَنْسَدُ. أَنْ هَا دَرِ رُوزِ قِيَامَتِ دَرِ اَمْتِيَّتِ اَنْدُ». (۳)

امام صادق علیه السلام نیز می فرماید: «مَنْ سَعَى فِي حَاجَةِ أَخِيهِ الْمُسْلِمِ طَلَبَ وَجْهَ اللَّهِ كَتَبَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ لَهُ أَلْفَ حَسَنَةٍ؛ كَسَى كَسِيًّا حَاجَتَ بَرَادِرِ مُسْلِمَانِهِ كُوشَشَ كُنْدًا مَانَعَهُ أَنْ يَكُونَ خَدَاةً لَهَا نَهَارًا سَالًا عِبَادَتَهُ كَرِهَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ» (۴). (۴)

\*\*\*

## بخش بیست و یکم

### شرح و تفسیر: تشکیل مجلس عام برای رسیدگی به کار مردم

تشکیل مجلس عام برای رسیدگی به کار مردم

امام علیه السلام بعد از شرح کامل طبقات جامعه و دستورات لازم

[شماره صفحه واقعی: ۱۸۶]

ص: ۲۸۲۵

۱- تهذیب، ج ۶، ص ۲۹۲، ح ۱۶؛ وسائل الشیعه، ج ۱۵، ص ۶۶

۲- بحار الانوار، ج ۷۱، ص ۳۱۵، ح ۷۲

- ٣- همان مدرک، ص ٣١٩، ح ٨٤
- ٤- بحار الانوار، ج ٧١، ص ٣٣٣، ح ١١٠

در مورد هر یک و وظایفی را که زمامدار در برابر آنها دارد نکاتی را یادآور می‌شود که ناظر به همه آنهاست و هر یک به نحوی در آن مشترک اند. نخستین دستور اینکه می‌فرماید:

«برای کسانی که به تو نیاز دارند وقتی مقرر کن که شخصاً (و چهره به چهره) به نیاز آنها رسیدگی کنی و مجلسی عمومی و همگانی برای آنها تشکیل ده (و در آنجا بنشین و مشکلات آنها را حل کن)؛ (وَ اجْعَلْ لِدَوَى الْحَاجَاتِ مِنْكَ قِسْمًا تُفَرِّغْ لَهُمْ فِيهِ شَخْصَكَ، وَ تَجْلِسْ لَهُمْ مَجْلِسًا عَامًّا) .

بعضی تصور کرده‌اند که این فصل دنباله فصل سابق و مربوط به محرومان و نیازمندان جامعه است در حالی که چنین نیست و ممکن است کسی کاسب یا تاجر یا کارمند اداره ای باشد و فرد زورمندی حقش را پایمال نموده باشد و نیاز به دادخواهی داشته باشد.

تعبیر به «ذَوَى الْحَاجَاتِ مِنْكَ» به جای «ذَوَى الْحَاجَاتِ مِنْهُمْ» نیز دلیل بر عمومیت است و تعبیر به «گرفتن حق ضعیف از قوی» که ذیل این کلام آمده، دلیل دیگری بر عمومیت مفهوم این بخش است.

امام علیه السلام به دنبال این سخن می‌فرماید: دو نکته دیگر را نیز فراموش نکن:

نخست اینکه «در آن مجلس برای خدایی که تو را آفریده است تواضع کن»؛ (فَتَتَوَاضَعُ فِيهِ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَكَ (۱)).

روشن است اگر زمامدار تواضع نکند و با ابهت و کبر و غرور در بالای مجلس بنشیند ضعیفان و نیازمندان جرأت نمی‌کنند که با صراحت مشکل خود را مطرح کنند.

دیگر اینکه «لشکریان و معاونان اعم از پاسداران و نیروی انتظامی را از آنها دور ساز تا هر کس بخواهد بتواند با صراحت و بدون

[شماره صفحه واقعی: ۱۸۷]

ص: ۲۸۲۶

---

۱- در بعضی از نسخه‌ها «رَفَعَكَ» (یعنی برتری داد) آمده است که تناسب بیشتری دارد

ترس و لکنت زبان، سخن خود را با تو بگوید؛ (و تُقَعِدُ عَنْهُمْ جُنْدَكَ وَ أَعْوَانَكَ مِنْ أَحْرَاسِكَ (۱) وَ شَرَطَكَ (۲)، حَتَّى يُكَلِّمَكَ مُتَكَلِّمَهُمْ غَيْرَ مُتَتَعِّعٍ (۳)).

بدیهی است اگر مأموران با لباس های رسمی اطراف مجلس را گرفته باشند چنان رعب و وحشتی به افراد دست می دهد که توان بیان حاجت خود را پیدا نمی کنند.

ممکن است گفته شود که حضور زمامدار بدون اعوان و انصار و پاسدار در چنین مجلسی خطرناک است؛ ولی اولاً، زمامداران عادل و مردمی، هنگامی که میان مردم می آیند خود مردم محافظ و پاسدار آنها هستند. ثانیاً، ممکن است عده ای با لباس های عادی و معمولی در لا به لای جمعیت باشند تا اگر شخصی شرور قصد سوئی داشته باشد بتواند جلوی او را بگیرند.

آن گاه امام علیه السلام برای این دستور مهم و اجتماعی دلیل روشنی از کلام پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل می کند و می فرماید: «زیرا من بارها از رسول خدا- که درود خدا بر ایشان و خاندان پاکش باد- این سخن را شنیدم که می فرمود: «امتی که در آن حق ضعیف از زورمند با صراحت گرفته نشود هرگز روی قداست و پاکی را نخواهد دید (و آرامش از آنها رخت بر می بندد)»؛ (فَإِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ سَلَّمَ يَقُولُ فِي غَيْرِ مَوْطِنٍ: لَنْ تُقَدَّسَ أُمَّةٌ لَّا يُؤْخَذُ لِلضَّعِيفِ فِيهَا حَقُّهُ مِنَ الْقَوِيِّ غَيْرَ مُتَتَعِّعٍ).

منظور از تقدس و پاکیزگی همان پاکیزه شدن از ظلم و جور و جنایت و هرج و مرج است، چرا که اگر ضعیفان جامعه پناهگاهی برای خود پیدا نکنند دست به دست هم می دهند و شورش به راه می اندازند که کنترل آن بسیار مشکل و گاه غیر ممکن است و

[شماره صفحه واقعی : ۱۸۸]

ص: ۲۸۲۷

۱- «أحراس» جمع «حارس» و «حرسى» به معنای نگهبان از ماده حراست به معنای نگهبانی گرفته شده است

۲- «شُرَط» جمع «شُرطه» به معنای پاسبان (نیروی محافظت شهر) است. ارباب لغت گفته اند که این واژه از «شَرَط» بر وزن «شرف» به معنای علامت گرفته شده، زیرا این مأموران همیشه علامت هایی بر خود می نهند که شناخته شوند

۳- «مُتَتَعِّعٍ» به شخصی که دارای لکنت زبان است گفته می شود. از ریشه «تَعَتَّعَهُ» به معنای لکنت زبان گرفته شده و در واقع شبیه به اسمای اصوات است



تاریخ نشان می دهد که قیام ضعفای جامعه و شورش های فراگیر از همین جا سرچشمه می گیرد.

بنابراین آنچه امام و همچنین پیامبر اکرم فرمودند افزون بر اینکه دستوری اخلاقی و انسانی و سبب پیشرفت دین و آیین است جنبه سیاسی هم دارد.

در حدیثی ابن مسعود نقل می کند: «أَتَى النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ رَجُلٌ يُكَلِّمُهُ فَأَرْعَدَ فَقَالَ هَوِّنْ عَلَيَّكَ فَلَسْتُ بِمَلِكٍ إِنَّمَا أَنَا ابْنُ امْرَأَةٍ كَانَتْ تَأْكُلُ الْقَدَّ؛» مردی خدمت پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله آمد و در حالی که با پیامبر صحبت می کرد می لرزید. پیغمبر فرمود کار را بر خود آسان گیر (بیهوده نترس) من شاه نیستم. من فرزند زنی هستم که غذای بسیار ساده ای می خورد». (۱)

آن گاه امام علیه السلام در دستور دیگری به دنبال دستور بار عام برای همه حاجت مندان می افزاید: «سپس خشونت و کنندی و ناتوانی آنها را در سخن، تحمل کن و هرگونه محدودیت و تنگنویسی و استکبار در برابر آنها را از خود دور ساز (تا بتوانند حرف دل خود را بگویند) خداوند با این کار، رحمت و اسعه خود را بر تو گسترش خواهد داد و ثواب اطاعتش را برای تو قرار می دهد؛ (ثُمَّ اخْتَمِلِ الْخُرْقَ (۲) مِنْهُمْ وَ الْعِيَّ (۳) وَ نَحَّ (۴) عَنْهُمْ الضُّيْقَ وَ الْأَنْفَ (۵) يَبْسُطِ اللَّهُ عَلَيْكَ بِذَلِكَ أَكْتَفَ رَحْمَتِهِ، وَ يُوجِبُ لَكَ ثَوَابَ طَاعَتِهِ).

در نهایت می فرماید: «آنچه می بخشی به گونه ای ببخش که گوارا (و بی منت باشد) و آن گاه که (به هر علت) از بخشش خودداری می کنی آن را با لطف و معذرت خواهی همراه ساز؛ (وَ أَعْطِ مَا أُعْطِيتَ هَنِيئًا، وَ اَمْنَعِ فِي إِجْمَالٍ (۶) وَ إِعْدَارٍ (۷)).

قرآن مجید نیز در این زمینه دستور صریحی دارد گاه خداوند به پیامبرش خطاب می کند و می فرماید: «وَ

[شماره صفحه واقعی : ۱۸۹]

ص: ۲۸۲۸

۱- بحار الانوار، ج ۱۶، ص ۲۲۹

۲- «خُرْقٌ» به معنای سخت گیری در برابر «رفق» که به معنای مدارا کردن است

۳- «عِيٌّ» (با کسر عین) به معنای کند زبانی است و «عِيٌّ» بر وزن «حِيٌّ» معنای وصفی دارد؛ یعنی کند زبان

۴- «نَحَّ» فعل امر از باب تفعیل و از ریشه «تنحیه» به معنای دور کردن و زائل کردن گرفته شده است

۵- «الْأَنْفَ» یعنی خودداری از کاری بر اثر استکبار و خودبرتربینی است

۶- «إِجْمَالٍ» به معنای لطف و مدارا کردن است

۷- «إِعْدَارٍ» به معنای معذرت خواهی نمودن است

إِمَّا تُعْرِضَنَّ عَنْهُمْ ابْتِغَاءَ رَحْمَةٍ مِنْ رَبِّكَ تَرْجُوهَا فَقُلْ لَهُمْ قَوْلًا مَيْسُورًا؛ و هر گاه از آنان [مستمندان] روی برتابی و انتظار رحمت (و نعمت) پرودگارت را داشته باشی (تا توانایی یابی و به آنها کمک کنی) با گفتار نرم و آمیخته با لطف با آنان سخن بگو». (۱)

و در جای دیگر عموم مردم را مخاطب ساخته می فرماید: «قَوْلٌ مَعْرُوفٌ وَمَغْفِرَةٌ خَيْرٌ مِنْ صَدَقَةٍ يَتْبَعُهَا أَذًى»؛ گفتار پسندیده (در برابر نیازمندان) و عفو (و گذشت از تندخویی آنها) از صدقه ای که آزاری به دنبال آن باشد بهتر است». (۲)

امام علیه السلام به این ترتیب تمام ظرافت های مربوط به چنان مجلسی را بیان فرموده و نکات روانی لازم را که سبب بهره گیری بهتر و بیشتر از چنین مجلسی می شود گفته است.

گرچه در دنیای امروز کمتر زمامداری دست به تشکیل چنین مجلسی می زند؛ ولی به یقین ارتباط مستقیم با مردم حاجتمند و به شکل چهره به چهره می تواند حلال بسیاری از مشکلات باشد و فواید زیر را در بر دارد:

۱. مردم می توانند عقده های دل خود را در نزد زمامدار بگشایند.

۲. این امر پیوند محبت را میان مردم و زمامدار محکم می کند.

۳. کارمندان و دولتمردان از ترس اینکه در چنین مجلسی رازشان فاش شود از ظلم به رعایا و غصب حقوق آنان خودداری خواهند کرد.

ممکن است گفته شود با توجه به فزونی جمعیت و سرعت و آسانی ارتباطها، هجوم مردم حاجتمند رشته کار را از دست زمامدار خواهد گرفت، چرا که ممکن است در یک کشور در زمان واحد ده ها هزار یا صدها هزار از این قبیل افراد باشند ولی راه حل آن با دادن نوبت و در نظر

[شماره صفحه واقعی : ۱۹۰]

ص: ۲۸۲۹

۱- اسراء، آیه ۲۸

۲- بقره، آیه ۲۶۳

گرفتن اولویت، و بهره گیری از مشاوران امین قابل حل است.

\*\*\*

## بخش بیست و دوم

### شرح و تفسیر: کار امروز را به فردا میفکن

کار امروز را به فردا میفکن

امام علیه السلام در این بخش از عهدنامه خود به مالک اشتر چند دستور مهم درباره تقسیم کارها و تقسیم اوقات روزانه می دهد، نخست می فرماید: «سپس (آگاه باش) بخشی از کارهای توست که باید شخصاً به آنها پردازی (و نباید به دیگران واگذار کنی) از جمله، پاسخ گفتن به کار گزاران حکومت است در آنجا که منشیان و دفترداران از پاسخ آن عاجزند؛ (ثُمَّ أُمُورٌ مِنْ أُمُورِكَ لَأَبْدَ لَكَ مِنْ مُبَاشَرَتِهَا:

مِنْهَا إِجَابَةٌ عَمَّا لَكَ بِمَا يَعْنِي (۱) عَنْهُ كُتَابُكَ).

این معنای مدیریت صحیح و اثربخش است که کارهای کلیدی و اموری که از دست دیگران ساخته نیست رسماً به دست رئیس حکومت باشد و لحظه ای از آن غافل نشود؛ اموری که اگر انسجام یابد تمام بخش های حکومت در مسیر صحیح خود قرار خواهد گرفت.

سپس می افزاید: «و دیگر، برآوردن نیازهای مردم است در همان روز که حاجات و نیازهای آنها به تو گزارش می شود و معاونان تو در پاسخ به آن مشکل دارند؛ (وَ مِنْهَا إِصْدَارُ (۲) حَاجَاتِ النَّاسِ يَوْمَ وُرُودِهَا عَلَيْكَ بِمَا تَخْرُجُ (۳) بِهِ صُدُورُ أَعْوَانِكَ).

آن گاه دستور دیگری می دهد؛ دستوری که از نظر مدیریت خرد و کلان فوق العاده اهمیت دارد. می فرماید: «(به هوش باش) کار هر روز را در همان روز انجام بده (و به فردا میفکن) زیرا هر روز کاری مخصوص به خود دارد (و اگر کار روز دیگر بر آن افزوده شود مشکل آفرین خواهد بود)؛ (وَ أَمْضِ لِكُلِّ يَوْمٍ عَمَلَهُ، فَإِنَّ لِكُلِّ يَوْمٍ مَا فِيهِ).

این گفته منطقی و روشن است که هر روز مشکلات خاص خود را دارد و اگر کار امروز به فردا افکنده

[شماره صفحه واقعی: ۱۹۱]

ص: ۲۸۳۰

۲- «إِضْدَار» به معنای انجام دادن و صادر نمودن است

۳- «تَخْرَج» فعل مضارع از ریشه «حرج» بر وزن «كِرَج» به معنای در تنگنا قرار گرفتن است

شود مشکلی بر مشکل افزوده می گردد و پاسخگویی به آن آسان نخواهد بود و ممکن است سبب شود که باز کارهای آن روز به روزهای دیگری موکول شود و سرانجام آنچه کارهای پیچیده و مختلف روی هم انباشته گردد که مانند بهمنی عظیم بر سر مدیران سقوط کند و آنها را بیچاره سازد.

در سومین دستور می فرماید: «باید بهترین اوقات و بهترین بخش های عمرت را برای خلوت با خدا قرار دهی، هرچند تمام کارهایت برای خداست اگر نیت خالص داشته باشی و رعیت به سبب آن در سلامت و آرامش زندگی کنند»؛ (وَ اجْعَلْ لِنَفْسِكَ فِيمَا بَيْنَكَ وَ بَيْنَ اللَّهِ أَفْضَلَ تِلْكَ الْمَوَاقِيتِ، وَ اجْزَلِ (۱) تِلْكَ الْأَقْسَامِ، وَ إِنْ كَانَتْ كُلُّهَا لِلَّهِ إِذَا صَلَحَتْ فِيهَا النَّيَّةُ، وَ سَلِمَتْ مِنْهَا الرَّعِيَّةُ) .

اشاره به اینکه درست است که انسان هر کاری را که با نیت خالص کند عبادت محسوب می شود حتی غذایی که می خورد اگر به قصد این باشد که برای انجام وظایف الهی نیرو بگیرد عبادت است؛ خواب و تفریح نیز اگر برای آماده ساختن جسم و روح جهت خدمت به خلق خدا باشد آن هم عبادت بزرگی است؛ ولی با این حال باید بخشی از بهترین اوقات شبانه روز برای راز و نیاز خالصانه به درگاه خدا اختصاص یابد که حاصل زندگی را پربار و پربرکت و پایه های کاخ سعادت انسان را محکم می سازد.

در روایات اسلامی نیز از یک سو این حقیقت آمده است که پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله به ابوذر فرمود: «يَا أَبَا ذَرٍّ لِيَكُنْ لَكَ فِي كُلِّ شَيْءٍ نِيَّةٌ حَتَّى فِي النَّوْمِ وَ الْأَكْلِ؛ باید در هر چیز نیت (و قصد قربت) داشته باشی حتی

[شماره صفحه واقعی : ۱۹۲]

ص: ۲۸۳۱

---

۱- «اجزَل» به معنای بهترین و پربارترین از ریشه «جزَل» بر وزن «عزل» است

در غذا خوردن و خوابیدن (تا همه آنها جزء عبادات تو محسوب شود)». (۱)

از سوی دیگر در حدیثی که در کتاب شریف کافی آمده است می خوانیم: «كَانَ عَلِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِذَا هَيَّأَهُ شَيْءٌ فَرَعَ إِلَى الصَّلَاةِ ثُمَّ تَلَا هَذِهِ الْآيَةَ وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ؛ عَلَى عَلَيْهِ السَّلَامُ هَرَّكَاهُ مَشْكَالٌ مَهْمَى يَبِشُّهُ مِيَّ آمَدَ بِهِ سِرَاغَ نَمَازٍ مِيَّ رَفَتْ (تا مشکل را با قدرت بیشتری حل کند) سپس این آیه شریفه قرآن را تلاوت می فرمود: «از شکیبایی (روزه) و نماز یاری بطلبید».

(۲)

در آیات ۶ و ۷ سوره مزمل می خوانیم: «إِنَّ نَاشِئَةَ اللَّيْلِ هِيَ أَشَدُّ وَطْئًا وَأَقْوَمُ قِيلاً\* إِنَّ لَكَ فِي النَّهَارِ سَبْحًا طَوِيلًا»؛ به یقین نماز و عبادت شبانه گامی استوارتر و گفتاری پایدارتر است، زیرا تو در روز تلاش مستمر و طولانی خواهی داشت (و عبادت شبانه به تو نیرو می بخشد)». اشاره به اینکه چون در روز وظایف سنگین بر دوش داری باید روح خود را با عبادت شبانه تقویت کنی و آمادگی لازم برای کارهای بزرگ به دست آوری.

\*\*\*

## بخش بیست و سوم

### شرح و تفسیر: در همه چیز حتی نماز اعتدال را رعایت کن

در همه چیز حتی نماز اعتدال را رعایت کن

امام علیه السلام در این بخش از عهدنامه دو دستور مهم به مالک در مورد عبادات می دهد:

دستور اول درباره عبادت های خصوصی است که انسان تنها با خدا راز و نیاز می کند مخصوصاً در دل شب ها و در آن زمان که چشم گروهی در خواب است.

می فرماید: «از جمله اموری که باید آن را به جهت خلوص دینت برای خدا انجام دهی اقامه فرائضی است که مخصوص ذات پاک اوست»؛ (و لِيَكُنْ فِي حَاصِّهِ مَا تُخْلِصُ بِهِ لِلَّهِ دِينَكَ، إِقَامَةُ فَرَائِضِهِ الَّتِي هِيَ لَهُ حَاصَّةٌ).

اشاره به اینکه مبدا

[شماره صفحه واقعی: ۱۹۳]

ص: ۲۸۳۲

۱- بحار الانوار، ج ۷۴، ص ۸۴

۲- کافی، ج ۳، ص ۴۸۰، ح ۱

تصور کنی انجام وظایف زمامداری مخصوصاً خدمت به نیازمندان می تواند مانع از عبادات و اقامه فرائض گردد که هر یک از این دو جای مخصوص خود را دارد و هیچ کدام نمی تواند جانشین دیگری شود.

به دنبال آن تأکید بیشتری کرده می فرماید: «بنابراین از نیروی بدنی خود را در شب و روز در اختیار فرمان خدا بگذار و آنچه را موجب تقرب تو به خداوند می شود به طور کامل و بی نقص به انجام رسان، هرچند موجب خستگی فراوان جسمی تو شود»؛ (فَأَعْطِ اللَّهَ مِنْ يَدِنِكَ فِي لَيْلِكَ وَ نَهَارِكَ، وَ وَفَّ مِمَّا تَقَرَّبْتَ بِهِ إِلَى اللَّهِ مِنْ ذَلِكَ كَامِلًا غَيْرَ مَثْلُومٍ وَ لَا مَنْقُوصٍ بِالْغَا مِنْ بَدَنِكَ مَا بَلَغَ).

بنابراین زمامدار هرچند در تمام اوقات به تدبیر امور کشور مشغول است؛ ولی باید بخشی از اوقات شبانه روز خود را برای راز و نیاز با خدا بگذارد و عبادات را به طور کامل انجام دهد، هر چند جمع میان آن و انجام وظایف زمامداری بر او سنگین باشد چرا که این عبادات و راز نیازها و مناجات های با خداست که به او نیرو و توان می بخشد و قصد او را در خدمت خالص می کند.

تعبیر «غَيْرَ مَثْلُومٍ» با توجه به اینکه «ثُمَّ» در اصل به معنای شکاف و شکستگی است در اینجا اشاره به کم نگذاردن از نظر اجزا و شرایط و ترک موانع نماز است، از این رو ممکن است جمله «وَ لَا مَنْقُوصٍ» اشاره به کاستی هایی از نظر مستحبات و کمالات عبادت باشد؛ یعنی عبادت را به طور کامل انجام ده به گونه ای که نه کمبودی از نظر واجبات داشته باشد و نه مستحبات.

در واقع امام علیه السلام با این بیان به

[شماره صفحه واقعی : ۱۹۴]

ص: ۲۸۳۳

تمام کسانی که در اجتماع شغل های مهم و پردردسری دارند درسی می دهد که مبادا وجود گرفتاری های زیاد سبب شود که آنها خود را از عبادات مستحب و نوافل معاف بدانند که این اشتباه بزرگی است و یا اینکه تصور کنند انجام فرائض به طور کامل ممکن است سبب گردد تا در وظایف اجتماعی گرفتار کوتاهی ها و خطا و اشتباه شوند.

جالب اینکه در بعضی از نقل ها آمده است در زمان مرحوم میرزای قمی اطرافیان سلطان وقت به او نوشتند: اگر سلطان در این فصل گرما بخوهد روزه بگیرد ممکن است در اواخر روز حالت عصبانیت به او دست دهد و حکم خلافی صادر کند؛ خون بی گناه یا کم گناهی ریخته شود و افرادی بیش از استحقاقشان مجازات گردند. مرحوم میرزای قمی در پاسخ نوشت: سلطان باید روزه بگیرد و عصبانی هم نشود.

آن گاه به سراغ دومین دستور درباره عبادات جمعی می رود و می فرماید:

«هنگامی که به نماز جماعت برای مردم می ایستی باید نمازت نه (چندان طولانی باشد که) موجب نفرت مردم گردد و نه (چنان سریع که) موجب تزییع واجبات نماز شود؛» (وَ إِذَا قُمْتَ فِي صَلَاتِكَ لِلنَّاسِ، فَلَا تَكُونَنَّ مُنْفَرًّا وَلَا مُضَيِّعًا) .

آن گاه امام علیه السلام به دو دلیل عقلی و نقلی برای این دستور تمسک می جوید:

نخست می فرماید: «زیرا در میان مردمی (که با تو به نماز می ایستند) افراد بیماری هستند یا کسانی که حاجات فوری دارند؛ (فِيَانِ فِي النَّاسِ مَنْ بِهِ الْعِلَّةُ وَ لَهُ الْحَاجَةُ) . بنابراین عقل ایجاب می کند که امام جماعت وضع آنها را در نظر بگیرد تا نماز جماعت موجب نفرتشان نگردد.

آن گاه به سراغ دلیل نقلی می رود و می فرماید: «من از رسول خدا صلی

[شماره صفحه واقعی : ۱۹۵]

ص: ۲۸۳۴



الله علیه و آله به هنگامی که مرا به سوی یمن فرستاد پرسیدم: چگونه با آنان نماز بخوانم؟ فرمود:

با آنها نمازی بخوان که همچون نماز ناتوان ترین آنها باشد و نسبت به مؤمنان رحیم و مهربان باش؛ (وَقَدْ سَأَلْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ حِينَ وَجَّهَنِي إِلَى الْيَمَنِ كَيْفَ أُصَلِّي بِهِمْ فَقَالَ: صَلِّ بِهِمْ كَصَلَاةِ أَوْعَفِهِمْ وَ كُنْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا).

مرحوم شیخ حر عاملی در کتاب وسائل الشیعه در ابواب مستحبات نماز جماعت بابی به عنوان «اشْتِجَابُ تَخْفِيفِ الْإِمَامِ صَلَاتَهُ» گشوده است و در آن هشت روایت از معصومان علیهم السلام در این زمینه نقل کرده است، از جمله اینکه در روایتی آمده است: «روزی معاذ (بن جبل) در زمان رسول خدا در مسجدی نماز جماعت برگزار می کرد و قرائت نماز را طولانی می خواند. مردی در نماز به او ملحق شد و معاذ سوره طولانی را آغاز کرد. آن مرد برای خود سوره کوتاهی خواند و نماز را تمام کرد و سوار مرکبش شد (و رفت) این جریان به گوش رسول خدا رسید. کسی را نزد معاذ فرستاد و فرمود: «يَا مُعَاذُ إِيَّاكَ أَنْ تَكُونَ فَتَانًا عَلَيَّكَ بِالشَّمْسِ وَ ضِحَاهَا وَ ذَوَاتِهَا؛ ای معاذ فتنه گر مباش (و مردم را از جماعت دور مساز) لازم است سوره «و الشمس و ضحاهها» و امثال آن (از سوره های کوتاه) را بخوانی». (۱)

در حدیث دیگری از امام صادق علیه السلام می خوانیم که فرمود: «يُنْبَغِي لِلْإِمَامِ أَنْ تَكُونَ صِيْلَاتُهُ عَلَى صِيْلَاهِ أَوْعَفٍ مَنْ خَلْفَهُ؛ سزاوار است نماز امام همانند نماز ضعیف ترین کسی باشد که پشت سر او نماز می خواند». (۲) در حدیث دیگری آمده است: «إِنَّ النَّبِيَّ كَانَ ذَاتَ يَوْمٍ يَوْمٌ أَصْحَابُهُ فَيَسْمَعُ بُكَاءَ الصَّبِيِّ فَيُخَفِّفُ الصَّلَاةَ؛ پیغمبر

[شماره صفحه واقعی : ۱۹۶]

ص: ۲۸۳۵

۱- وسائل الشیعه، ج ۵، باب ۶۹، ح ۴

۲- همان مدرک، ح ۳

اکرم روزی با اصحابش نماز می خواند صدای گریه کودکی را شنید. نماز را تخفیف داد و کوتاه کرد». (۱)

در روایت دیگری شبیه آن آمده که اصحاب سؤال کردند چرا نماز را کوتاه فرمودی؟ پیغمبر فرمود: «أَوْ مَا سَمِعْتُمْ صُرَاخَ الصَّبِيِّ؟» آیا صدای گریه کودک را نشنیدید؟». (۲)

بدیهی است منظور از تخفیف نماز در این روایات این نیست که واجبات نماز رعایت نگردد.

\*\*\*

## بخش بیست و چهارم

### شرح و تفسیر: عیوب پنهان شدن زمامدار از دید مردم

عیوب پنهان شدن زمامدار از دید مردم

امام علیه السلام در این بخش از عهدنامه خود درباره لزوم رابطه نزدیک میان والی و توده های مردم سخن می گوید و معایب دور ماندن او از آنها را شرح می دهد و با دلایل مختلف روشن می سازد که نباید والی خود را از مردم پنهان دارد و اگر شرائطی ایجاب کند که از آنها پنهان شود نباید این پنهانی به طول انجامد.

می فرماید: «و اما بعد (از این دستور) هیچ گاه خود را در زمانی طولانی از رعایا پنهان مدار، زیرا پنهان ماندن زمامداران از چشم رعایا موجب نوعی کم اطلاعی نسبت به امور (مردم و کشور) می شود»؛ (وَأَمَّا بَعْدُ فَلَمَّا تَطَوَّلَنَّ احْتِجَابُكَ (۳) عَنْ رَعِيَّتِكَ، فَإِنَّ احْتِجَابَ الْوَلَاءِ عَنِ الرَّعِيَّةِ شُعْبَةٌ مِنَ الضِّيقِ، وَقَلَّةٌ عِلْمٍ بِالْأُمُورِ).

در طول تاریخ بسیار دیده شده که حواشی سلطان و اطرافیان زمامدار او را عملاً در محاصره خود قرار می دهند و تنها اخباری را به او می رسانند که موجب خشنودی او یا به نفع حواشی و اطرافیان باشد و به این ترتیب او را از آنچه در کشور می گذرد دور می سازند و این وضع، بسیار برای اداره یک کشور خطرناک است؛ اما هنگامی که او با آحاد مردم در جلساتی تماس داشته باشد واقعیت های دست اول به

[شماره صفحه واقعی: ۱۹۷]

ص: ۲۸۳۶

۱- وسائل الشیعه، ج ۵، باب ۶۹، ح ۵

۲- همان مدرک، ح ۱

۳- «احتیاب» به معنای خویشان را پنهان داشتن از ریشه «حجب» بر وزن «حجم» به معنای پوشانیدن آمده است

او منتقل می شود و حتی خیانت اطرافیان و مظالم آنها آشکار می گردد.

یکی از دستورات اسلامی این بوده که زمامداران، امامت جماعت را بر عهده می گرفتند؛ یعنی در میان مردم همه روز حاضر می شدند و این کار می توانست بسیاری از واقعیت ها را به آنها منتقل کند؛ خواه تلخ باشد یا شیرین.

آن گاه در ادامه این سخن می فرماید: «و آنها را از آنچه نسبت به آن پنهان مانده اند بی خبر می سازد در نتیجه مسائل بزرگ نزد آنان کوچک و امور کوچک در نظر آنها بزرگ می شود، کار خوب، زشت جلوه می کند و کار زشت، خوب؛ و حق و باطل با یکدیگر آمیخته می شود. (و به یقین تدبیر لازم برای امور کشور در چنین شرایطی امکان پذیر نیست)»؛ (وَ الْاِخْتِجَابُ مِنْهُمْ يَفْقَهُ عَنْهُمْ عِلْمٌ مِمَّا اخْتَجَبُوا دُونَهُ فَيَضِيغُ عِنْدَهُمُ الْكَبِيرُ، وَ يَعْظُمُ الصَّغِيرُ، وَ يَقْبَحُ الْحَسَنُ، وَ يَحْسُنُ الْقَبِيحُ وَ يُشَابُّ (۱) الْحَقُّ بِالْبَاطِلِ).

امام علیه السلام به روشنی آثار شوم این دور ماندن از مردم را بیان فرموده و انگشت روی جزئیات گذاشته است، زیرا زمامدار در صورتی می تواند تصمیم صحیح در اداره امور کشور بگیرد که حوادث خوب را از بد و بد را از خوب و حق را از باطل و باطل را از حق بشناسد. بلکه در اندازه گیری های حوادث نیز به خطا نرود. اگر حادثه کوچکی را بزرگ بیند و تصمیمات شدید نسبت به آن بگیرد به یقین گرفتار مشکلات می شود و همچنین به عکس اگر حوادث مهم را اطرافیان و حواشی در نظر او کوچک جلوه دهند ممکن است وقتی خبردار شود که شیرازه کشور از هم گسیخته باشد.

این یکی از دستورات مهم اسلام است و پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و حاکم عادل هم چون علی

[شماره صفحه واقعی : ۱۹۸]

ص: ۲۸۳۷

---

۱- «يُشَابُّ» از ریشه «شَوَّب» بر وزن «شوق» به معنای مخلوط کردن و آمیختن است و گاه به معنای آلوده کردنی که منشأ فساد است

علیه السلام با دقت آن را رعایت می کرده است؛ هنگامی که حاکمان جور بنی امیه و امثال آنها بر سر کار آمدند وضع دگرگون شد و حاجبان درگاه از ارتباط آحاد مردم با آن خلفای جور جلوگیری می کردند. حتی طبق بعضی از تواریخ گاه می شد که ارباب حاجت ماه ها بر در کاخ حکومت و حتی گاهی به مدت یک سال رفت و آمد می کردند؛ ولی آنها را به درون راه نمی دادند. (۱)

به همین دلیل مردم به کلی از آنها جدا شدند و ادامه حکومتشان جز با استبداد و کشتار بی گناهان امکان پذیر نبود.

سپس امام علیه السلام به سه دلیل دیگر برای نهی از پنهان ماندن زمامدار از مردم توسل می جوید که هر یک به تنهایی می تواند برای اثبات این واقعیت کافی باشد.

نخست می فرماید: «زیرا والی فقط یک انسان است که اموری را که مردم از او پنهان می دارند نمی داند و حق، همیشه علامت مشخصی ندارد و نمی توان همیشه «صدق» را در چهره های مختلف از «کذب» شناخت؛ (وَ إِنَّمَا الْوَالِي بِشَرِّ مَا يَعْرِفُ مَا تَوَارَى عَنْهُ النَّاسُ بِهِ مِنَ الْأُمُورِ، وَ لَيْسَتْ عَلَى الْحَقِّ سِمَاتٌ (۲) تُعْرَفُ بِهَا ضُرُوبُ الصِّدْقِ مِنَ الْكُذْبِ) .

این دلیل بسیار روشنی است که زمامدار «عَالِمُ الْغَيْبِ وَ الشَّهَادَةِ» و حق و باطل نیز همیشه نشان دار نیست، بهترین راه شناخت این است که با واقعیات بدون واسطه تماس داشته باشد تا از آنچه در کشورش می گذرد به طور صحیح با خبر گردد. ممکن است در اینجا سؤال شود که این سخن با حدیثی که از پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل شده چگونه سازگار است: «إِنَّ عَلَى كُلِّ حَقٍّ حَقِيقَةً وَ عَلَى كُلِّ صَوَابٍ نُورًا فَمَا وَافَقَ كِتَابَ اللَّهِ فَخُذُوهُ وَ مَا خَالَفَ كِتَابَ اللَّهِ

[شماره صفحه واقعی : ۱۹۹]

ص: ۲۸۳۸

۱- شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید، ج ۱۷، ص ۹۳

۲- «سیمات» جمع «سیمه» به معنای علامت است

فَدَعُوهُ؛ بر هر حقی نشانه ای از حقیقت است و بر هر سخن راستی نوری است. آنچه (از روایات) موافق کتاب الله است آن را بگیری و آنچه را مخالف آن است رها سازید». (۱)

پاسخ آن روشن است، زیرا حدیث پیامبر صلی الله علیه و آله ناظر به روایات و احکام است که می توان آنها را با معیار سنجشی همچون قرآن مجید سنجید و حق را از باطل جدا کرد؛ اما آنچه در عهدنامه مالک آمده مربوط به موضوعات و مصادیق حق و باطل و راست و دروغ است که غالباً نشانه روشنی ندارد.

آن گاه امام به سراغ دلیل دوم می رود و می فرماید: «وانگهی تو از دو حال خارج نیستی: یا مردی هستی که آمادگی برای سخاوت و بذل و بخشش در راه حق داری، بنابراین دلیلی ندارد که خود را پنهان داری و از عطا کردن حق واجب خودداری کنی، و فعل کریمانه ای را که باید انجام دهی ترک نمایی، یا مردی بخیل و تنگ نظر هستی در این صورت (هنگامی که مردم تو را ببینند و این صفت را در تو بشناسند) از بذل و بخشش تو مأیوس می شوند و دست از تو برمی دارند؛ (وَ إِنَّمَا أَنْتَ أَحَدُ رَجُلَيْنِ: إِمَّا امْرُؤٌ سَيَحْتَ نَفْسِيكَ بِالْيَدْلِ فِي الْحَقِّ، فَفَيْمَ احْتِجَائِيكَ مِنْ وَاجِبِ حَقِّ تَعْطِيهِ، أَوْ فِعْلٍ كَرِيمٍ تُشِيدِيهِ! (۲) أَوْ مُبْتَلًى بِالْمَنْعِ، فَمَا أَسْرَعَ كَفَّ النَّاسِ عَن مَسْأَلَتِكَ إِذَا أَيْسُوا مِنْ بَدْلِكَ!).

این یک واقعیت است که مردم اگر درباره کسی گرفتار شک و تردید باشند، پیوسته به او مراجعه می کنند؛ اما هنگامی که با او تماس نزدیک داشته باشند اگر اهل بذل و بخشش است عطای او را می گیرند و به دنبال کار خود می روند و اگر آدمی بخیل است

[شماره صفحه واقعی : ۲۰۰]

ص: ۲۸۳۹

۱- کافی، ج ۱، ص ۶۹، ح ۱

۲- «تَشِيدِي» از ریشه «اسداء» به معنای بخشیدن و عطا کردن است و از ریشه «سدو» بر وزن «سرو» به معنای دست به سوی چیزی بردن گرفته شده است

مأیوس می شوند باز هم به سراغ کار خود می روند؛ ولی شخصی که خود را پنهان می دارد ممکن است بر در خانه او پیوسته ازدحام باشد.

سپس امام علیه السلام دلیل سوم را بیان می کند و می فرماید: «افزون بر اینها، بسیاری از حوایج مردم نزد تو، هزینه ای برای تو ندارد؛ مانند شکایت از ستمی یا درخواست انصاف در داد و ستدی»؛ (مَعَ أَنَّ أَكْثَرَ حَاجَاتِ النَّاسِ إِلَيْكَ مِمَّا لَمَّا مَتُونَهُ فِيهِ عَلَيْكَ، مِنْ شَكَاةٍ (۱) مَظْلَمَةٍ، أَوْ طَلَبِ إِنْصَافٍ فِي مُعَامَلَةٍ).

اشاره به اینکه تمام مراجعات مردم درخواست مالی نیست بسیاری از آنها درخواست کمک برای حل مشکلات است؛ مثلاً ظالمی به کسی ستمی کرده و مظلوم از تو کمک می خواهد یا معامله ای صورت گرفته و یکی از دو طرف معامله به دیگری زور می گوید، یا بدون مجوز شرعی می خواهد معامله را فسخ کند و یا بدهی خود را بدون دلیل نمی پردازد. در تمام این گونه امور اگر والی در جلساتی با مردم ارتباط مستقیم داشته باشد می تواند از نفوذ و قدرت خود استفاده کند و احقاق حق نماید بی آنکه هزینه مالی برای او داشته باشد.

### نکته: دیدارهای مستقیم مردمی

دیدارهای مستقیم مردمی

تنها در این عهدنامه نیست که امیرالمؤمنین علی علیه السلام به مالک اشتر این توصیه را می کند که سعی کند در ساعات معینی تماس مستقیم با مردم داشته باشد و از مشکلات آنها آگاه گردد و جلوی مظالم را بگیرد، بلکه در روایات دیگری از معصومان علیهم السلام نیز بر این معنا تأکید شده است.

از جمله یکی از یاران خاص امام علی بن موسی الرضا علیه السلام به نام بزنطی می گوید: نامه ای از امام را دیدم که به فرزندش امام جواد علیه السلام نوشته است و می فرماید: «يَا أَبَا

[شماره صفحه واقعی: ۲۰۱]

ص: ۲۸۴۰

جَعْفَرُ بَلَغَنِي أَنَّ الْمَوَالِيَ إِذَا رَكِبَتْ أَخْرَجُوكَ مِنَ الْبَابِ الصَّغِيرِ وَإِنَّمَا ذَلِكَ مِنْ بُخْلِ بِهِمْ لِنَلَّا يَنَالُ مِنْكَ أَحَدٌ خَيْرًا فَاسْأَلْكَ بِحَقِّي عَلَيْهِ لَمَا يَكُنْ مَدْخُلُكَ وَمَخْرُجُكَ إِلَّا مِنَ الْبَابِ الْكَبِيرِ وَإِذَا رَكِبْتَ فَلْيَكُنْ مَعَكَ ذَهَبٌ وَفِضَّةٌ ثُمَّ لَا يَسْأَلُكَ أَحَدٌ إِلَّا أَعْطَيْتَهُ؛ به من اطلاع داده اند که خادمان و معاونان تو هنگامی که سوار می شوی تو را از در کوچک بیرون می برند (تا مردمی که در برابر در بزرگ ایستاده اند با تو ملاقات نکنند) این به جهت بخلی است که آنها دارند و می خواهند خیری از تو به کسی نرسد از تو می خواهم به حقی که بر تو دارم (چنین کاری را ترک کنی و) ورود و خروج تو فقط از باب کبیر باشد (تا بتوانی با مردم تماس داشته باشی و بخشی از مشکلات آنها را حل کنی) افزون بر این هنگامی که سوار می شوی مقداری درهم و دینار با خود داشته باش و هر کس تقاضایی کرد چیزی به او بده». (۱)

در حدیث دیگری از امیرالمؤمنین علیه السلام آمده است: «أَيُّهَا وَالِ احْتَجَبَ عَنِ حَوَائِجِ النَّاسِ احْتَجَبَ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَنِ حَوَائِجِهِ؛ هر والی که خود را از برآوردن نیاز مردم پنهان دارد خداوند در قیامت از حوائج خود آنها را پنهان می دارد». (۲)

البته نمی توان انکار کرد که زمان ها یکسان نیستند مثلاً در زمان ما یکی از مشکلات مهم، مشکلات امنیتی است که در بسیاری از موارد اجازه نمی دهد دولت مردان بدون حاجب و محافظ در میان مردم ظاهر شوند، در حالی که امام در سخنان فوق دستور می داد که تمام حاجبان و پاسداران را از آن مجلس خارج سازند. البته ممکن است نیروهای مخفی تا حدی مشکلات را

[شماره صفحه واقعی: ۲۰۲]

ص: ۲۸۴۱

- ۱- بحار الانوار، ج ۵۰، ص ۱۰۲، ح ۱۶
- ۲- همان مدرک، ج ۷۲، ص ۳۴۵، ح ۴۲

حل کنند؛ ولی گاه به تنهایی کافی نیست. علاوه بر این فزونی جمعیت در عصر ما و سهولت ارتباطها از اقصا نقاط کشور به مرکز حکومت سبب می شود که این گونه مجالس شدیداً مورد هجوم واقع شود. البته نباید آن را تعطیل کرد؛ ولی باید تدبیرهایی برای حل مشکلات این گونه ملاقات ها اندیشید.

مرحوم مغنیه در شرح نهج البلاغه خود به نکته دیگری نیز در مورد معایب پنهان ماندن والی از مردم اشاره می کند که قابل توجه است. می گوید: ممکن است بسیاری از صاحب نظران و اهل فضل و شخصیت های مستقل بخواهند با والی تماس گرفته و نظرات مفید خود را برای حل مشکلات کشور در اختیار او بگذارند. اگر والی خود را از آنها پنهان دارد در واقع آنها را تحقیر کرده و سبب می شود که آنها از وی نفرت پیدا کنند (و این خسارت بزرگی است) و بدون شک بزرگان را تحقیر کردن و مأموران کوچک خود را بزرگ داشتن سبب حقارت والی می شود و گناهی است نابخشودنی، چرا که در واقع کسی را که به تو بدی نکرده مجازات کرده ای و آن کس که می خواهد خشنودی تو را به دست آورد به خشم آورده ای آیا چیزی از این قبیح تر و زشت تر هست؟ (۱)

\*\*\*

## بخش بیست و پنجم

### شرح و تفسیر: از زیادخواهی اطرافیان پرهیز

از زیادخواهی اطرافیان پرهیز

امام علیه السلام در این بخش از عهدنامه چند دستور مهم دیگر به مالک می دهد که همه آنها سرنوشت ساز است.

نخست می فرماید: «(اضافه بر این گاه) برای زمامدار، خاصان و صاحبان اسرار (و نزدیکان و اطرافیانی) است که خودخواه و برتری طلبند و در داد و ستد با مردم عدالت و انصاف را رعایت نمی کنند»؛ (ثُمَّ إِنَّ لِلْوَالِي خَاصَّةً وَ بَطَانَةً (۲)، فِيهِمْ اسْتِثْنَاءٌ (۳) وَ تَطَاوُلٌ (۴)، وَ قَلَّةٌ إِنْصَافٍ فِي مُعَامَلَةٍ).

[شماره صفحه واقعی: ۲۰۳]

ص: ۲۸۴۲

۱- فی ظلال نهج البلاغه، ج ۴، ص ۱۰۷

۲- «بِطَانَةٌ» به معنای لباس زیرین در مقابل «ظهاره» که به لباس رویین گفته می شود، نیز به افرادی که محرم اسرار هستند «بطانه» گفته می شود و منظور امام از این واژه معنای اخیر است

۳- «استثناء» به معنای چیزی را به خود اختصاص دادن از ریشه «أثر» در اصل به معنای علامتی بر چیزی گذاردن گرفته شده و از



آنجا که وقتی انسان چیزی را به خود اختصاص می دهد گویی اثری بر آن می گذارد این ماده در آن معنا به کار رفته است  
۴- «تَطاول» به معنای برتری جویی از ریشه «طول» به معنای مرتفع شدن گرفته شده است

آنچه امام علیه السلام در اینجا به آن اشاره کرده یک واقعیت تلخ و گسترده تاریخی است که همواره دنیا پرستان و فرصت طلبان خود را به مراکز قدرت نزدیک می کنند و با اظهار اخلاص و فداکاری کامل به آنها تقرب می جویند تا به وسیله آنها بخش هایی از بیت المال در اختیار آنان و منسوبانشان قرار بگیرد و بر دوش مردم مظلوم سوار شوند و اموال و منافع آنها را غارت کنند. امام به مالک اشتر هشدار می دهد که مراقب این گروه باشد.

سپس دستور قاطعی در این زمینه صادر کرده در ادامه سخن می فرماید:

«ریشه ستمشان را با قطع وسائل آن بر کن و هرگز به هیچ یک از اطرافیان و هواداران خود زمینی از اراضی مسلمانان را وا مگذار و نباید آنها طمع کنند که قراردادی به سود آنها منعقد سازی که موجب ضرر بر همجواری آن زمین باشد؛ خواه در آبیاری یا عمل مشترک دیگر. به گونه ای که هزینه های آن را بر دیگران تحمیل کنند و در نتیجه سودش فقط برای آنها باشد و عیب و ننگش در دنیا و آخرت نصیب تو گردد»؛ (فَاحْسِمُ (۱) مَا دَهَ أَوْلِيكَ بِقَطْعِ أَشْيَابِ تِلْكَ الْأَحْوَالِ، وَ لَا تُقْطِعَنَّ (۲) لِأَحَدٍ مِنْ حَاشِيَتِكَ وَ حَامَّةِكَ (۳) قَطِيعَةً وَ لَمَّا يَطْمَعَنَّ مِنْكَ فِي اغْتِنَادِ عُقْدَةٍ، تَضُرُّ بِمَنْ يَلِيهَا مِنَ النَّاسِ، فِي شَرِّبٍ أَوْ عَمَلٍ مُشْتَرَكٍ يَحْمِلُونَ مَوْنَتَهُ عَلَى غَيْرِهِمْ، فَيَكُونُ مَهْنَأً (۴) ذَلِكَ لَهُمْ دُونَكَ، وَ عَيْبُهُ عَلَيْكَ فِي الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ).

این عبارات با صراحت بیانگر این حقیقت است که شخص والی و زمامدار باید دست رد بر سینه گروه فرصت طلب سودجوی حاشیه نشین بزند و هرگز تسلیم خواسته های آنها نشود و زمین هایی را که به مسلمانان تعلق دارد در اختیار

[شماره صفحه واقعی : ۲۰۴]

ص: ۲۸۴۳

- ۱- «احسِم» صیغه امر از ریشه «حسم» بر وزن «وصل» به معنای قطع کردن گرفته شده
- ۲- «لا تقطعن» از ریشه «قطع» به معنای جدا کردن گرفته شده و این واژه هنگامی که به باب افعال می رود به معنای تخصیص دادن چیزی به کسی مثلاً زمینی را در اختیار کسی قرار دادن می باشد
- ۳- «حامه» به معنای نزدیکان و خاصان و خویشاوندان است از ریشه «حم» به معنای گرم کردن گرفته شده به مناسبت اینکه علاقه و دوستی آنها گرم و داغ است. به همین دلیل دوست صمیمی را «حمیم» می گویند
- ۴- «مهناً» به معنای چیز مرغوب و گواراست

آنان نگذارد، زیرا آنها به سبب نفوذی که در مرکز اصلی قدرت دارند سعی می کنند تمام هزینه های این املاک را که قاعدتاً باید در میان همه کسانی که ملک مشترک دارند تقسیم شود به زور بر عهده دیگران بیندازند و منفعت خالص از آن آنها باشد؛ کاری که ظلم فاحش و خیانت آشکار است.

شایان توجه است که پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله به فرمان خدا زکات را بر بنی هاشم تحریم کرد مبادا از خویشاوندی آن حضرت استفاده کنند و بخش های عظیمی از زکات را در اختیار خود بگیرند. حتی در روایت آمده است: «هنگامی که جمعی از بنی هاشم خدمت آن حضرت رسیدند و عرض کردند: اجازه بده جمع آوری زکات حیوانات بر عهده ما باشد. (ما از زکات سهمی نمی خواهیم ولی) سهم «والعالمین علیها» (کسانی که جمع آوری زکات می کنند) را به ما ده و گفتند ما از دیگران به این کار سزاوارتریم. پیغمبر فرمود: زکات (حتی سهم جمع آوری کنندگان آن) بر من و شما حرام است؛ ولی به من وعده شفاعت داده شده... آیا فکر می کنید دیگران را (در شفاعت کردن) بر شما مقدم می دارم؟». (۱)

دور نگه داشتن خویشاوندان و اطرافیان از حکومت و دسترسی به بیت المال، تا مدتی در میان مسلمانان رواج داشت؛ ولی هنگامی که زمان عثمان فرا رسید، اوضاع به کلی دگرگون شد؛ بنی امیه و بنی مروان اطراف او را گرفتند؛ هم پست ها و مقام ها را در میان خود تقسیم کردند هم بیت المال و اراضی مسلمانان را. نتیجه آن شورش عظیمی بود که به وجود آمد و خون خلیفه در این راه ریخته شد.

وقتی نوبت به امام امیر مؤمنان علیه السلام رسید اوضاع به کلی تغییر یافت تا آنجا که حتی برادرش عقیل اجازه نیافت سهم

[شماره صفحه واقعی : ۲۰۵]

ص: ۲۸۴۴

مختصری بیشتر از دیگران از بیت المال داشته باشد و چون حکومت به معاویه و بنی امیه و پس از آنها به بنی عباس رسید غوغایی برپا شد اموال مسلمانان و بیت المال در میان بستگان و اطرافیان و چاپلوسان تقسیم شد و در عوض، آنها با خشونت تمام از حکومت دفاع کردند و صداها را در سینه ها خاموش نمودند و غالب شورش هایی که پیدا شد بر اثر همین مظالم بود.

تنها از عمر بن عبدالعزیز نقل می کنند که وقتی احساس کرد ممکن است این امر سرچشمه شورش عظیمی شود دستور اکید داد تمام این اموال به بیت المال مسترد گردد و جلوی این امتیازات گرفته شود.

این امر در دنیای امروز نیز کاملاً رواج دارد، اشخاص و گروه های وابسته به حکومت از امتیازهای خاصی برخوردارند. همین امر سبب ناآرامی های فراوان و شورش های خطرناک است.

امام علیه السلام در دومین دستور می فرماید: «حق را درباره آنها که صاحب حق اند رعایت کن؛ چه از نزدیکان تو باشد یا غیر آنها و در این باره شکیا باش و به حساب خدا بگذار (و پاداش آن را از او بخواه) هر چند این کار موجب فشار بر خویشاوندان و یاران نزدیک تو شود سنگینی این کار را بپذیر، زیرا سرانجامش پسندیده است»؛ (وَ أَلْزِمَ الْحَقَّ مَنْ لَزِمَهُ مِنَ الْقَرِيبِ وَ الْبَعِيدِ، وَ كُنْ فِي ذَلِكَ صَیْبًا مُخْتَسِبًا، وَاقِعًا ذَلِكَ مِنْ قَرَابَتِكَ وَ خَاصَّتِكَ حَيْثُ وَقَعَ، وَ اتَّبِعْ عَاقِبَتَهُ بِمَا يَنْقُلُ عَلَيْكَ مِنْهُ، فَإِنَّ مَعْبَهُ (۱) ذَلِكَ مَحْمُودَةً).

این همان چیزی است که امروز از آن به عنوان مقدم داشتن ضابطه بر رابطه تعبیر می شود و کاری است بسیار مشکل که انسان حق را بر پیوندهای خویشاوندی و دوستان نزدیک و همکاران خود مقدم دارد و

[شماره صفحه واقعی : ۲۰۶]

ص: ۲۸۴۵

۱- «مَعْبَهُ» به معنای عاقبت و نتیجه چیزی است

معاونان خود را در برابر حق به فراموشی بسپرد و اگر خواسته آنها بر خلاف حق است اجرای حق را بر خواسته آنها مقدم بدارد. همان چیزی که نمونه کاملش خود امام علیه السلام است و داستان او با برادرش عقیل معروف است. و همچنین نامه ای که برای عثمان بن حنیف نوشت و به علت انحراف کوچک او از مسیر حق، شدیداً وی را سرزنش فرمود.

در حدیثی از امام صادق علیه السلام می خوانیم که فرمود: امیر مؤمنان به عمر بن خطاب چنین فرمود: «ثَلَاثٌ إِنْ حَفِظْتَهُنَّ وَ عَمِلْتَ بِهِنَّ كَفَّتْكَ مَا سِوَاهُنَّ وَ إِنْ تَرَكْتَهُنَّ لَمْ يَنْفَعَكَ شَيْءٌ سِوَاهُنَّ؛ سه چیز است اگر آنها را حفظ کنی و به آنها عمل نمایی تو را از غیر آن بی نیاز می کند و اگر آنها را ترک گویی چیزی غیر از آن تو را سودی نمی بخشد».

عمر گفت: «وَمَا هُنَّ يَا أَبَا الْحَسَنِ؛ ای ابو الحسن! آن سه چیز چیست؟»

امام فرمود: «إِقَامَةُ الْحُدُودِ عَلَى الْقَرِيبِ وَ الْبَعِيدِ وَ الْحُكْمُ بِكِتَابِ اللَّهِ فِي الرِّضَا وَ السَّخَطِ وَ الْقِسْمُ بِالْعَدْلِ بَيْنَ الْأَحْمَرِ وَ الْأَسْوَدِ؛ اجرای حد درباره نزدیکان و دوران (به طور یکسان) و حکم بر طبق کتاب خدا در حالت خشنودی و غضب و تقسیم عادلانه در میان سفید و سیاه».

عمر گفت: «لَعَمْرِي لَقَدْ أَوْجَزْتَ وَ أَبْلَغْتَ؛ به جانم سوگند که مختصر گفתי و حق مطلب را ادا کردی».

تعبیر امام به «فَإِنَّ مَعْبَةَ ذَلِكَ مَحْمُودَةٌ» اشاره به این است که رعایت عدالت و عدم تبعیض در میان نزدیکان و غیر آنها در دنیا عاقبت نیکی دارد، زیرا سبب اطمینان و خشنودی توده مردم و همراهی آنها با حکومت می شود و در آخرت نیز ثواب

[شماره صفحه واقعی : ۲۰۷]

ص: ۲۸۴۶

آن گاه امام سومین دستور مهم را صادر می فرماید که بسیاری از مشکلات حکومت را کم می کند. می فرماید: «هرگاه رعایا نسبت به تو گمان بی عدالتی ببرند عذر خویش را آشکارا با آنان در میان بگذار و با بیان عذر خویش گمان آنها را نسبت به خود (درباره آنچه موجب بدبینی شده) اصلاح کن، زیرا این امر از یک سو موجب تربیت اخلاقی تو می شود و از سوی دیگر ارفاق و ملاحظتی است درباره رعیت و سبب می شود که بیان عذر خود، تو را به مقصودت که وادار ساختن آنها به حق است برساند»؛ (وَإِنْ ظَنَنْتَ الرَّعِيَّةَ بِكَ حَيْفًا (۱) فَأَصْحِرْ (۲) لَهُمْ بِعُذْرِكَ، وَاعْدِلْ (۳) عَنْكَ ظُنُونَهُمْ بِاصْحَارِكَ، فَإِنَّ فِي ذَلِكَ رِيَاضَةً مِنْكَ لِنَفْسِكَ، وَرِفْقًا بِرَعِيَّتِكَ، وَإِعْذَارًا تَبْلُغُ بِهِ حَاجَتَكَ مِنْ تَقْوِيمِهِمْ (۴) عَلَى الْحَقِّ).

می دانیم یکی از مشکلات حکومت ها این است که بسیاری از مردم از جزئیات مسائلی که در جامعه می گذرد ناآگاه اند و گاه زمامدار عادل دست به اقداماتی برای حل مشکلات و اصلاح امور می زند که دلیلش بر آنها مخفی است.

همین امر موجب بدگمانی مردم می شود و اگر این بدگمانی ها روی هم مترکم گردد ممکن است مردم را از حکومت جدا سازد، از این رو هرگاه والی و زمامدار احساس کند سوء ظنی برای مردم درباره مسأله ای پیدا شده، باید آشکارا دلیل منطقی کار خود را بیان دارد تا آنها آرامش فکر پیدا کنند و سوء ظنشان برطرف گردد.

یکی از بهترین فرصت ها در اسلام برای زمامداران، استفاده کردن از خطبه های نماز جمعه است که قریب و بعید و نزدیکان و غیر آنها در آن جمع اند و او می تواند خود به طور مستقیم یا نائبانس مسائل را بشکافند

[شماره صفحه واقعی : ۲۰۸]

ص: ۲۸۴۷

۱- «حَيْفٌ» به معنای ظلم و ستم و بی انصافی است و از آنجا که وقتی چیزی به وسیله ظلم و ستم از دست برود انسان افسوس می خورد، این واژه امروز به معنای افسوس خوردن به کار می رود

۲- «أَصْحِرَ» فعل امر از ریشه «صحرا» به معنای بیابان گرفته شده و «اضحار» یعنی به بیابان رفتن. از آنجا که در بیابان همه چیز ظاهر و آشکار می شود، این ماده به معنای آشکار ساختن به کار رفته و در کلام امام نیز به همین معناست

۳- «اعْدِلْ» از ریشه «عدول» به معنای برگرداندن گرفته شده است

۴- «تقویم» به معنای صاف و راست کردن و کجی ها را از بین بردن است

و دلایل انجام هر کاری را که موجب بدگمانی شده آشکارا بگویند. امروز با توجه به گستردگی رسانه ها، معمولاً با مصاحبه یا دادن بیانیه در این گونه موارد اقدام می کنند؛ ولی آنها که عذر موجهی ندارند به زودی رسوا می شوند و پایه های قدرتشان به لرزه در می آید.

این نکته نیز قابل توجه است که امام علیه السلام برای افشاگری در موارد سوء ظن رعیت دو فایده مهم ذکر فرمود: اول: رفع سوء ظن مردم از طریق بیان واقعیت ها و شرح امکانات و تنگناها. دوم: ریاضت نفس والی و زمامدار، زیرا او با این عمل، گویی خود را در اختیار مردم گذارده و از اوج قدرت فرود آمده و همچون یک دوست و برادر، با آنها متواضعانه سخن می گوید و این تواضع مایه ریاضت نفس و پرورش روح و اخلاق زمامدار است.

پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله نیز بارها اقدام بر این کار کرده و اسوه عملی برای این دستور بود. از جمله:

۱. به هنگام تقسیم غنائم فراوان جنگ حنین، هنگامی که برای رؤسای تازه مسلمان قریش مانند ابوسفیان و بعضی دیگر یکصد شتر سهمیه قرار داد و سهم مهاجران و انصار پیشین را بسیار کم و در حدود چهار شتر مقرر فرمود، گروهی از آنها سخت ناراحت شدند و بعضی پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله را متهم به عدم رعایت عدالت در تقسیم غنیمت نمودند. در اینجا پیغمبر خدا عذر خود را آشکارا بیان کرد و به آنها گفت: من با این کار محبت این افراد را نسبت به اسلام جلب کردم تا مسلمان شوند ولی شما را به اسلامتان (که در وجودتان ریشه دار است) واگذاردم) آیا دوست ندارید گروهی شتر و گوسفند ببرند ولی

[شماره صفحه واقعی : ۲۰۹]

ص: ۲۸۴۸

شما محبت و ایمان به رسول الله را با خود ببرید؟ (۱)

۲. نمونه دیگر جریانی است که در صلح حدیبیه اتفاق افتاد. پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله در این صلح که با مشرکان مکه برقرار کرد اولاً حاضر شد بدون انجام اعمال عمره- با اینکه خود و یارانش احرام بسته بودند- به مدینه باز گردد و ثانیاً شرطهایی را که به نفع قریش در این صلح نامه آمده بود بپذیرد که این مسأله بر یارانش سنگین بود.

از جمله کسانی که زبان به اعتراض گشودند عمر بود. در روایتی آمده که او گفت: «ما شَكَكْتُ فِي الْإِسْلَامِ قَطُّ كَشَكِّي يَوْمَ حُدَيْبِيَّةٍ؛ هیچ گاه در اسلام شکی مانند شک روز حدیبیه نکردم» خدمت پیغمبر آمده عرض کرد: آیا ما مسلمان نیستیم؟ فرمود: هستید. عرض کرد: آیا آنها مشرک نیستند؟ فرمود: هستند. عرض کرد: پس چرا ما این همه خفت و خواری را در دین خود بپذیریم؟ پیامبر یاران خود را مخاطب قرار داد و فرمود: این از ناحیه من نبود؛ خدا چنین دستور صلحی را به من داده و احدی نمی تواند امر پروردگار را مخالفت کند و بداند خدا مرا ضایع نخواهد کرد. (و پیروزی ها در پیش است). (۲)

۳. در حدیثی از امام صادق علیه السلام می خوانیم که می فرمود: چیزی «از مواد غذایی» خدمت پیغمبر آوردند تا (بر اهل صفا) تقسیم کنند؛ ولی به اندازه ای نبود که به همه برسد، از این رو تنها به جمعی از آنها داد و چون ممکن بود دیگران قلباً ناراحت شوند و معترض باشند، پیامبر در برابر آنها آمد و فرمود: ای اهل صفا مقدار کمی برای ما آورده بودند؛ من دیدم به همه نمی رسد. آن را به افرادی که نیاز بیشتری داشتند دادم (و در آینده جبران خواهد شد). (۳)

\*\*\*

## بخش بیست و ششم

### شرح و تفسیر: احترام به عهد و پیمان از مهم ترین واجبات است

احترام به عهد و پیمان از مهم ترین واجبات است

[شماره صفحه واقعی : ۲۱۰]

ص: ۲۸۴۹

۱- سیره ابن هشام، ج ۲، ص ۳۲۰ و تاریخ طبری، ج ۲، ص ۳۶۱، حوادث سال هشتم هجرت

۲- سیره ابن هشام، ج ۲، ص ۲۱۵

۳- وسائل الشیعه، ج ۶، کتاب الزکات، باب ۲۸، ح ۲؛ منهاج البراعه، ج ۲۰، ص ۲۹۶



مام علیه السلام در این بخش، مسائل مهمی در ارتباط با دشمنان و طرز برخورد با آنها در صلح و جنگ بیان می کند. نخست می فرماید: «هرگز صلحی را که از جانب دشمن پیشنهاد می شود و رضای خدا در آن است رد مکن؛ چرا که در صلح برای سپاهت آرامش (و سبب تجدید قوا) و برای خودت مایه راحتی از هم و غم ها و برای کشورت موجب امانت است»؛ (وَلَا تَدْفَعَنَّ صَلْحًا دَعَاكَ إِلَيْهِ عَدُوَّكَ وَ لِلَّهِ فِيهِ رِضَى فَإِنَّ فِي الصُّلْحِ دَعَاً (۱) لِيُجْنُودَكَ، وَ رَاحَهُ مِنْ هُمُومِكَ، وَ أَمْنًا لِبِلَادِكَ).

تعبیر به «وَلِلَّهِ فِيهِ رِضَى» اشاره به صلح عادلانه است؛ صلحی که سبب سرشکستگی ملت اسلام نشود و اجحافی بر دشمن در آن نباشد؛ صلحی عادلانه و پرفایده.

این تعبیر ممکن است اشاره به این موضوع نیز باشد که گاه بعضی از افراد پرتوقع و تندرو رضایت به صلح ندهند در حالی که رضای خدا در آن باشد مانند صلح حدیبیه که رضای خداوند و پیامبر اسلام در آن بود؛ ولی بعضی از تندروان با آن به مخالفت برخاستند و سرانجام فهمیدند اشتباه از آنان بوده است.

به عکس گاهی افراد طرفدار صلح اند در حالی که خدا از آن راضی نیست مانند آنچه در صفین واقع شد که گروهی فریب خورده و نادان بعد از مشاهده قرآن ها بر سر نیزه ها بر صلح با معاویه اصرار داشتند در حالی که این صلح مایه بدبختی مسلمانان شد و اگر جنگ کمی ادامه می داشت کار برای همیشه یکسره می شد.

در عصر ما گاه دولت های استعماری دم از صلح با ملت ها می زنند؛ صلحی که به گفته مرحوم مغنیه در شرح نهج البلاغه اش در سه چیز خلاصه می شود: روی کار

[شماره صفحه واقعی : ۲۱۱]

ص: ۲۸۵۰

---

۱- «دَعَاً» به معنای سکون و آرامش است و از ریشه «وَدَعَّ» بر وزن «منع» گرفته شده است

آمدن حکومتی مزدور؛ اقتصادی که مصالح استعمارگران را تأمین کند و تشکیلات اداری و نظامی که تابع اراده آنها باشد. و اظهار می دارند که اگر این سه تأمین بشود هر شرط دیگری را خواهند پذیرفت در حالی که نتیجه آن جز بدبختی و شکست همه جانبه نخواهد بود. (۱)

بدیهی است منظور از رضایت خداوند همان تأمین مصالح اسلام و مردم مسلمان است که به وسیله اندیشمندان و مشاوران آگاه حکومت تضمین می شود.

فواید سه گانه ای را که امام در اینجا برای صلح بیان فرموده کاملاً جامع است، زیرا صلح نتیجه ای برای لشکر، ثمره ای برای زمامدار و فایده ای برای مردم دارد؛ لشکر آرامش پیدا می کند و می تواند خود را آماده تر از پیش برای دفع هرگونه حمله دشمن سازد و زمامدار که به هنگام جنگ تمام فکرش متوجه برنامه های آن می شود از این افکار آزار دهنده راحت می گردد و به تمشیت سایر امور می پردازد و مردم هم احساس امنیت می کنند و به پیشبرد کارهای اجتماعی و فرهنگی و اقتصادی می پردازند.

این تعبیرات نشان می دهد که جنگ بلایی بزرگ است و حتی الامکان باید از آن پرهیز کرد مگر آنکه خطری برای کشور اسلام احساس شود که در آنجا باید شجاعانه ایستاد. سپس امام علیه السلام در ادامه این سخن به نکته مهم دیگری اشاره کرده می فرماید:

«اما سخت از دشمنت پس از صلح با او برحذر باش، زیرا دشمن گاه نزدیک می شود که غافلگیر سازد، بنابراین دوراندیشی را به کار گیر و در این مورد خوش بینی را کنار بگذار»؛ (وَلَكِنَّ الْجِدَارَ كُلَّ الْحَذَرِ مِنْ عَدُوِّكَ بَعْدَ صُلْحِهِ، فَإِنَّ الْعَدُوَّ رُبَّمَا قَارَبَ لِيَتَغَفَّلَ فُحْذُ بِالْحَزْمِ، وَ أَتَّهُمْ فِي ذَلِكَ حُشْنَ الظَّنِّ).

این یک واقعیت است که

[شماره صفحه واقعی : ۲۱۲]

ص: ۲۸۵۱

پیشنهاد صلح از سوی دشمن همیشه صادقانه نیست و نمی توان آن را دلیل بر صلح طلبی وی دانست، گرچه باید پیشنهاد صلح شرافتمندانه را پذیرفت؛ ولی نباید به آن دل بست و اطمینان نمود. تاریخ گذشته و معاصر نمونه های زیادی از صلح غافلگیرانه را به خاطر دارد.

اینکه امام علیه السلام می فرماید: «حسن ظن و خوش بینی را در اینجا کنار بگذار» با اینکه اصل در اسلام بر خوش بینی است به سبب آن است که طرف مقابل دشمن است نه دوست.

آن گاه امام علیه السلام دستور مهم دیگری را در برابر دشمنان بیان می دارد و با تأکید تمام به آن می پردازد؛ تأکیدی که نشانه روح عدالت و جوان مردی و اخلاق انسانی در اسلام است. می فرماید: «اگر پیمانی میان خود و دشمنت بستی یا لباس امان بر او پوشاندی (و او را پناه دادی) به عهدت وفا کن و قرارداد خود را محترم بشمار و جان خویش را در برابر تعهداتت سپر قرار ده»؛ (وَإِنْ عَصَدْتَ بَيْنَكَ وَبَيْنَ عِدْوِكَ عُقْدَةً، أَوْ أَلْبَسْتَهُ مِنْكَ ذِمَّةً، فَحُطَّ عَهْدَكَ بِالْوَفَاءِ، وَارْزَعْ ذِمَّتَكَ بِالْأَمَانَةِ، وَاجْعَلْ نَفْسَكَ جُنَّةً دُونَ مَا أُعْطِيَْتَ).

از آنجا که مسأله عهد و پیمان ها و پایبندی به آن نقش بسیار مهمی در مسأله صلح در جهان انسانیت دارد، امام با ذکر چند دلیل بر آن تأکید می نهد. می فرماید:

«زیرا هیچ یک از فرایض الهی همچون بزرگداشت «وفای به عهد و پیمان» نیست و مردم جهان با تمام اختلافات و تشتت آرایبی که دارند نسبت به آن اتفاق نظر دارند»؛ (فَإِنَّهُ لَيْسَ مِنْ فَرَائِضِ اللَّهِ شَيْءٌ النَّاسُ أَشَدُّ عَلَيْهِ اجْتِمَاعًا، مَعَ تَفَرُّقِ أَهْوَائِهِمْ، وَتَشْتُّتِ آرَائِهِمْ مِنْ تَعْظِيمِ الْوَفَاءِ بِالْعُهُودِ).

اشاره به اینکه همه مردم جهان در طول تاریخ وفای

[شماره صفحه واقعی: ۲۱۳]

ص: ۲۸۵۲

به عهد و پیمان ها را که در میان کشورها و قبائل بسته می شود لازم شمرده و می شمردند و مخالفت با آن را ننگ می دانند، هرچند نمونه هایی از پیمان شکنی در گذشته و حال داشته ایم؛ ولی پیمان شکنان هم اصرار داشته اند کار خود را به نوعی توجیه کنند که رنگ پیمان شکنی به خود نگیرد تا مورد نکوهش همگان واقع نشوند.

آن گاه به سراغ دلیل دیگری رفته می فرماید: «حتی مشرکان زمان جاهلیت - علاوه بر مسلمین - آن را مراعات می کردند، چرا که عواقب دردناک پیمان شکنی را آزموده بودند»؛ (وَقَدْ لَزِمَ ذَلِكَ الْمُشْرِكُونَ فِيمَا بَيْنَهُمْ دُونَ الْمُسْلِمِينَ لِمَا اسْتَوْبَلُوا (۱) مِنْ عَوَاقِبِ الْعُدْرِ).

می دانیم عرب در زمان جاهلیت تقریباً از تمام ارزش های اخلاقی و انسانی دور افتاده بود؛ غارتگری و کشتار را جزء افتخارات خود می شمرد؛ ولی با این حال اگر عهد و پیمانی از سوی قبیله ای با قبیله دیگری بسته می شد حتی الامکان آن را محترم می شمرد و پیمان شکنی را گناه بزرگی می دانست.

در اسلام نیز مسأله وفای به عهد در برابر دوست و دشمن یکی از اصول مسلم است.

در حدیثی می خوانیم شخصی از محضر امام سجاد علیه السلام سؤال کرد و گفت:

«أَخْبِرْنِي بِجَمِيعِ شَرَائِعِ الدِّينِ؛ تمام اصول اساسی دین را برای من بیان فرما».

امام علیه السلام فرمود: «قَوْلُ الْحَقِّ وَالْحُكْمُ بِالْعَدْلِ وَالْوَفَاءُ بِالْعَهْدِ؛ سخن حق و حکم به عدالت و وفای به عهد شرایع دین است»، (۲).

آن گاه امام علیه السلام در ادامه همین سخن، با دو بیان دیگر، شدیداً از پیمان شکنی نهی می کند. نخست می فرماید: «بنابراین هرگز پیمان شکنی نکن و در عهد و پیمان خود خیانت روا مدار و دشمنت را فریب نده، زیرا هیچ کس جز شخص جاهل و شقی (چنین) گستاخی را در برابر خداوند

[شماره صفحه واقعی: ۲۱۴]

ص: ۲۸۵۳

---

۱- «اسْتَوْبَلُوا» از ریشه «استیبال» به معنای آزمودن گرفته شده و ریشه اصلی آن «وَبَلُّ» بر وزن «نقل» به معنای بارش شدید باران است و چون چنین بارشی مشکلاتی ایجاد می کند این واژه در مورد ضرر و زیان و امتحانات سخت به کار رفته است

۲- بحار الانوار، ج ۷۲، ص ۲۶، ح ۱۰

روا نمی دارد؛ (فَلَا تَغْدِرَنَّ بِدِمَّتِكَ، وَ لَا تَخِيْسَنَّ (۱) بِعَهْدِكَ، وَ لَا تَخْتَلَنَّ (۲) عَدُوَّكَ، فَإِنَّهُ لَا يَجْتَرِي عَلَى اللَّهِ إِلَّا جَاهِلٌ شَقِيٌّ).

اشاره به اینکه پیمان شکنی و خیانت در عهد و فریب دادن دشمن از این طریق نوعی دشمنی با خداست، زیرا او دستور فراوان بر وفای به عهد و ترک غدر و مکر داده است و مخالفت با آن یا از سر جهل است و یا از روی شقاوت (در فرض آگاهی) از اینجا روشن می شود که اسلام تا چه حد برای وفاداری به عهد و پیمان ها اهمیّت قائل شده و آن را به عنوان یک ارزش انسانی والا واجب و لازم شمرده است.

در تعبیر دوم می فرماید: «خداوند عهد و پیمانی را که با نام او منعقد می شود به رحمت خود مایه آسایش بندگان و حریم امنی برای آنها قرار داده تا به آن پناه برند و برای انجام کارهای خود در کنار آن بهره بگیرند، لذا نه فساد، نه تدلیس و نه خدعه و نیرنگ در عهد و پیمان روا نیست؛ (وَ قَدْ جَعَلَ اللَّهُ عَهْدَهُ وَ ذِمَّتَهُ أَمْناً أَفْضَاً (۳) بَيْنَ الْعِبَادِ بِرَحْمَتِهِ، وَ حَرِيماً يَسِيْكُونُ إِلَى مَنَعَتِهِ (۴)، وَ يَسْتَفِيضُونَ إِلَى جِوَارِهِ، فَلَا إِذْغَالَ (۵) وَ لَا مُدَالَسَةَ (۶) وَ لَا خِدَاعَ فِيهِ).

قابل توجه اینکه تعبیر به «بَيْنَ الْعِبَادِ بِرَحْمَتِهِ» که همه بندگان، اعم از مؤمن و کافر و دوست و دشمن مسلمانان را شامل می شود به خوبی نشان می دهد که این دستور از دستورات مربوط به حقوق مؤمنان و برادران مسلمان نیست، بلکه جزء حقوق بشر است که صرف نظر از مذهب و عقیده باید اجرا شود و در سایه آن مردم جهان با تمام اختلافاتی که در آن دارند بتوانند در کنار هم در آرامش زندگی

[شماره صفحه واقعی : ۲۱۵]

ص: ۲۸۵۴

۱- «لَا تَخِيْسَنَّ» از ریشه «خَيس» بر وزن «خیر» به معنای فاسد شدن و متعفن گردیدن گرفته شده سپس به معنای خیانت و نقض عهد به کار رفته است

۲- «لَا تَخْتَلَنَّ» از ریشه «خَتَلَ» بر وزن «قتل» به معنای خدعه و نیرنگ غافلگیرانه است

۳- «أَفْضَاً» از ریشه «أَفْضَاء» به معنای توسعه دادن و از ریشه «فِضَا» گرفته شده و گاه به معنای گستردن و منتشر ساختن نیز به کار می رود و در جمله بالا همین معنا اراده شده است

۴- «مَنَعَهُ» به معنای قوت و قدرتی است که انسان را در مقابل دشمن یا حوادث ناگوار حفظ می کند

۵- «إِذْغَالَ» از ریشه «دَغَلَ» بر وزن «عقل» به معنای داخل شدن در یک مکان به صورت مخفیانه است و از آنجا که فاسدان و مفسدان معمولاً به این صورت وارد می شوند، مفهوم فساد نیز غالباً در آن وجود دارد. و «دَغَلَ» بر وزن «قَمَر» به معنای فساد و گاه به معنای شخص مفسد می آید و در عبارت بالا نیز معنای فساد مندرج است

۶- «مُدَالَسَةَ» به معنای خدعه و خیانت کردن است و ریشه اصلی آن «دَلَس» بر وزن «ففس» به معنای ظلمت است و سپس به معنای خیانت به کار رفته است

کنند.

سپس امام علیه السلام از سومین دستور در زمینه عهد و پیمان با مخالفان سخن می گوید و می فرماید: «(اضافه بر این) هرگز پیمانی را که در آن تعبیراتی است که جای اشکال (و سوء استفاده دشمن) در آن وجود دارد منعقد مکن»؛ (وَلَا تَعْقِدْ عَقْدًا تُجَوِّزُ فِيهِ الْعِلَلَ (۱)).

این نکته مخصوصاً در پیمان هایی که در میان اقوام و ملت ها و دولت ها بسته می شود، بسیار مهم است که تمام بندهای پیمان باید شفاف و روشن باشد و تعبیرات دو پهلو که امکان سوء استفاده در آن راه یابد وجود نداشته باشد، زیرا بسیار می شود که دشمن با زیرکی خود جمله ای مبهم را در عهدنامه می گنجانند و سپس برای طفره رفتن از وفای به عهد از آن بهره می گیرد.

در دنیای امروز این مسأله به دقت دنبال می شود؛ مواد عهدنامه ها را چندین بار می خوانند و از کارشناسان حقوقی و غیر حقوقی کمک می گیرند مبادا یک بند آن مشکل آفرین باشد. سزاوار است مردم در معاملات شخصی و خصوصی نیز این دستور مولا را که در مورد عهدنامه ها بیان فرموده رعایت کنند و خود را از مشکلات احتمالی رهایی بخشند.

حضرت در ادامه سخن در چهارمین دستور می فرماید: «(و همان گونه که نباید عبارتی در عهدنامه باشد که دشمن از آن سوء استفاده کند) تو نیز بعد از تأکید و عبارات محکم عهدنامه، تکیه بر بعضی از تعبیرات سست و آسیب پذیر برای شکستن پیمان منما»؛ (وَلَا تُعَوِّلَنَّ عَلَي لِحْنِ قَوْلٍ (۲) بَعْدَ التَّأْكِيدِ وَ التَّوَثُّقِ).

این دستور امام علیه السلام پایبند بودن اسلام و مسلمانان را به ارزش های انسانی درباره وفای به عهد آشکارتر می سازد و نشانه روشنی از عدالت اسلام است، زیرا همان گونه

[شماره صفحه واقعی : ۲۱۶]

ص: ۲۸۵۵

۱- «عِلَلٌ» جمع «عله» به معنای بیماری و فساد است و در عبارت بالا به معنای ابهاماتی است که سرچشمه توجیهاات فاسد و مفسد می شود

۲- «لِحْنِ قَوْلٍ» به گفته ارباب لغت سخنی است که از قواعد و سنن خود منصرف گردد و نتیجه خلافی از آن گرفته شود

که سوء استفاده دشمن را از عبارات عهدنامه نمی پسندند به دوست هم اجازه این کار را نمی دهد.

البته ممکن است امضاکننده پیمان اظهار کند که هدفم غیر از این بوده است که ظاهر عبارت دلالت دارد، یا من به حکم ناچاری توریه کردم ولی می دانیم در تمام پیمان ها و حتی اسناد معاملات و وقف نامه ها و وصیت نامه ها معیار، ظواهر الفاظ است و هیچ کس حق ندارد با هیچ بهانه ای از آن فراتر رود.

از این رو امیرمؤمنان علی علیه السلام در خطبه هشتم نهج البلاغه هنگامی که «زبیر» با عذرهای واهی می خواست بیعت خود را با امام بشکند چنین فرمود: «يَزْعُمُ أَنَّهُ قَدْ بَيَّاعَ بَيْدِهِ وَلَمْ يَبْيَعْ بِقَلْبِهِ فَقَدْ أَقْرَبَ بِالْبَيْعَةِ وَادَّعَى الْوَلِيَّجَهَ فَلْيَأْتِ عَلَيْهَا بِأَمْرٍ يُعْرَفُ وَإِلَّا فَلْيَدْخُلْ فِيْمَا خَرَجَ مِنْهُ؛ او گمان می کند که بیعتش تنها با دست بوده نه با دل پس اقرار به بیعت می کند؛ ولی مدعی امری پنهانی است (که نیتش چیز دیگری بوده) بنابراین بر او واجب است دلیل روشنی بر این ادعای خود بیاورد و گرنه باید در آن چیزی که از آن خارج شده بازگردد و به بیعت خود وفادار باشد».

در ادامه برای تأکید بیشتر می افزاید: «هیچ گاه نباید قرار گرفتن در تنگناها به سبب الزام های پیمان الهی تو را وادار سازد که برای فسخ آن از طریق ناحق اقدام کنی»؛ (وَلَا يَدْعُوَنَّكَ ضَيْقُ أَمْرٍ، لَزِمَكَ فِيهِ عَهْدُ اللَّهِ، إِلَى طَلَبِ انْفِسَاحِهِ بِغَيْرِ الْحَقِّ).

ممکن است گاهی عمل به عهدنامه ای واقعا مشکل آفرین باشد و مسلمانان را در تنگناها قرار دهد؛ ولی تحمل این مشکلات بر شکستن پیمان کاملاً ترجیح دارد.

آن گاه امام علیه السلام به ذکر دلیل آن می پردازد و می فرماید: «زیرا شکیبایی تو در تنگنای پیمان ها

[شماره صفحه واقعی : ۲۱۷]

که (به لطف خداوند) امید گشایش و پیروزی در پایان آن داری بهتر از پیمان شکنی و خیانتی است که از مجازات آن می ترسی. همان پیمان شکنی که سبب مسئولیت الهی می گردد که نه در دنیا و نه در آخرت نمی توانی پاسخ گوی آن باشی؛ (فَإِنَّ صَبْرَكَ عَلَى ضَيْقِ أَمْرِ تَرْجُو انْفِرَاجَهُ وَ فَضْلَ عَاقِبَتِهِ، خَيْرٌ مِنْ غَدْرِ تَخَافُ تَبِعْتَهُ، وَ أَنْ تُحِيطَ بِحُكِّ مِنَ اللَّهِ فِيهِ طَلَبُهُ (۱)، لَا تَسْتَقْبِلُ فِيهَا دُنْيَاكَ وَ لَا آخِرَتَكَ).

اشاره به اینکه مشکلات آخرت در برابر مشکلات دنیا قابل مقایسه نیست و خشم پروردگار با هیچ چیز قیاس نمی شود، بنابراین باید تنگناها و مشکلات پیمانی که بسته شده تحمل شود و باید از پیمان شکنی که مجازات الهی را در پی دارد پرهیز کرد که نه تنها مجازات الهی را در پی دارد، بلکه در دنیا نیز اسباب سرشکستگی و بی اعتباری است.

نمونه روشن این مطلب حادثه ای است که بعد از عهدنامه صلح حدیبیه اتفاق افتاد چون یکی از مواد این صلح نامه این بود که اگر کسی از زندانیان مکه به مدینه فرار کند او را باز گردانند و تحویل دهند؛ ولی اگر از مسلمانان مدینه کسی به مکه فرار کند تحویل او لازم نباشد که این ماده به هنگام نوشتن عهدنامه مورد ایراد بعضی از مسلمانان واقع شد و پیامبر صلی الله علیه و آله پاسخ داد: اگر کسی از ما به سوی مکه فرار کند مفهومش این است که مرتد شده و چنین فردی به درد مسلمانان نمی خورد.

به دنبال این موضوع شخصی از زندانیان مکه از قریش به نام «ابو بصیر» فرار کرد و به مدینه آمد. مکیان دو نفر را برای تحویل گرفتن او به مدینه فرستادند.

پیغمبر صلی

[شماره صفحه واقعی : ۲۱۸]

ص: ۲۸۵۷

---

۱- «طَلَبُهُ» اسم مصدر و به معنای مطلوب است



الله علیه و آله فرمود: ای ابو بصیر تو می دانی ما با این جمعیت پیمان بستیم و در دین ما پیمان شکنی جایز نیست ناچاریم تو را به آنها تحویل دهیم؛ ولی خداوند گشایش و فرجی برای تو فراهم می آورد. آن دو مأمور، ابو بصیر را تحویل گرفتند و در وسط راه ابو بصیر به یکی از آن دو مأمور گفت: شمشیر تو واقعا برنده است؟ گفت: آری. گفت: بینم. شمشیرش را به دست او داد او هم وی را کشت (و نفر دوم جرأت حمله به وی را نداشت و فرار کرد) ابو بصیر بعد از این جریان به مدینه بازگشت. (۱)

### نکته: وفای به عهد و پیمان در تعلیمات اسلام

وفای به عهد و پیمان در تعلیمات اسلام

در آیات قرآن و روایات اسلامی در مورد وفای به عهد و پیمان حتی با دشمنان، تأکید بسیار شده است. این تأکیدهای پی در پی درباره وفاداری به پیمان‌های میان ملت‌ها و کشورها و طوایف و قبایل، همه از اینجا سرچشمه می‌گیرد که بدون آن آرامش و امنیت در جهان پیدا نخواهد شد و اگر کشورها و دولت‌ها پایبند به پیمان‌های خود نباشند، مردم دنیا در وحشت و ناامنی عجیبی فرو می‌روند. فراموش نکنیم که اسلام این دستور انسانی بسیار مهم را چهارده قرن پیش، داده است؛ چیزی که دنیای امروز هنوز در آن گرفتار مشکل است.

در حدیثی از امام صادق علیه السلام می‌خوانیم: «تَلَمَّاتُهُ لَا عُذْرَ لِأَحَدٍ فِيهَا: أَدَاءُ الْأَمَانَةِ إِلَى الْبَرِّ وَالْفَاجِرِ وَالْوَفَاءُ بِالْعَهْدِ لِلْبَرِّ وَالْفَاجِرِ وَبِرِّ الْوَالِدَيْنِ بَرِّينَ كَانَا أَوْ فَاجِرَيْنِ؛ سه چیز است که هیچ کس در مخالفت با آن معذور نیست: ادای امانت خواه متعلق به انسان نیکوکاری باشد یا بدکار و وفای به عهد، خواه در برابر نیکوکاری باشد یا بدکار و نیکی

[شماره صفحه واقعی: ۲۱۹]

ص: ۲۸۵۸

به پدر و مادر خواه نیکوکار باشند یا بدکار». (۱)

در حدیث دیگری از رسول خدا صلی الله علیه و آله می خوانیم: «مَنْ عَامَلَ النَّاسَ فَلَمْ يَظْلِمُهُمْ وَحَدَّثَهُمْ فَلَمْ يَكْذِبْهُمْ وَوَعَدَهُمْ فَلَمْ يُخْلِفْهُمْ فَهُوَ مِمَّنْ كَمَلَتْ مَرْوَةٌ وَظَهَرَتْ عِدَالَتُهُ وَوَجِبَتْ أُخُوَّتُهُ وَحُرِّمَتْ غِيْبَتُهُ؛ کسی که با مردم معامله کند و به آنها ستم روا ندارد و با آنان سخن گوید و دروغ نگوید و وعده دهد و مخالفت با وعده خود ننماید از کسانی است که شخصیتش کامل و عدالتش ظاهر و برادری او واجب و غیبتش حرام است». (۲)

ولی در دنیای امروز که متأسفانه پایه های ارزش های اخلاقی و انسانی سست شده، گاهی مهم ترین و مؤکدترین پیمان ها را زیر پا می گذارند و با صراحت می گویند: «معیار منافع خصوصی است نه پیمان» و به همین دلیل آرامشی که باید بعد از پیمان های صلح حاصل شود فراهم نمی گردد.

مرحوم شهید مطهری در کتاب «سیری در سیره نبوی» نکته ای را از نخست وزیر و فرمانده معروف انگلیسی «چرچیل» نقل می کند که در کتاب خود درباره حمله متفقین به ایران چنین می گوید: «اگر چه ما با ایرانی ها پیمان بسته بودیم که در کشور آنها وارد نشویم و طبق قرار داد نباید چنین کاری می کردیم ولی این معیارها؛ یعنی پیمان و وفای به پیمان، در مقیاس های کوچک قابل قبول است؛ هنگامی که دو نفر با یکدیگر قول و قرار می گذارند؛ اما در عالم سیاست هنگامی که پای منافع یک ملت در میان است این حرف ها دیگر موهوم است. من نمی توانستم از منافع بریتانیای کبیر به عنوان این که این کار ضد اخلاق است چشم پوشم که ما با فلاخن کشور پیمان بسته ایم و نقض پیمان بر خلاف اصول انسانیت است. این حرف ها اساساً در مقیاس های کلی

[شماره صفحه واقعی : ۲۲۰]

ص: ۲۸۵۹

۱- بحار الانوار، ج ۹۲، ص ۷۲، ح ۲

۲- همان مدرک، ح ۴

این در حالی است که قرآن مجید درباره مخالفان اسلام با صراحت می گوید:

«وَإِنِ اسْتَنْصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمُ النَّصِيرُ إِلَّا عَلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ»؛ و (تنها) اگر در (حفظ) دین (خود) از شما یاری طلبند بر شماست که آنها را یاری کنید جز بر ضد گروهی که میان شما و آنها، پیمان (ترکِ محاصره) است. و خداوند به آنچه انجام می دهید بیناست» (۲)

به بیان دیگر لزوم دفاع از دوستان در صورتی است که در برابر دشمنان مشترک قرار گیرند؛ اما اگر در برابر کفاری که با مسلمانان پیمان بسته اند واقع شوند احترام به پیمان از دفاع از این گروه لازم تر است.

در آیه دیگر می خوانیم: «وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدِيَهُ مُسَلَّمَةً إِلَىٰ أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَّةً يَوْمَ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ»؛ و اگر از گروهی باشد که میان شما و آنها پیمانی برقرار است، باید خون بهای او را به کسان او پردازد و یک برده مؤمن (نیز) آزاد کند و آن کس که نمی تواند (برده آزاد کند) باید دو ماه پی در پی روزه بگیرد» (۳) خلاصه مضمون آیه این است که اگر خاندان مقتول از کفاری باشند که با مسلمانان هم پیمانند، در این صورت برای احترام به پیمان باید علاوه بر آزاد کردن یک برده مسلمان خون بهای مقتول را به بازماندگانش پردازند.

تمامی این دستورات و تأکیدات، نشانه روشنی از لزوم پابندی مسلمانان به عهد و پیمان هاست که بدون آن، اعتماد از جامعه رخت می بندد.

\*\*\*

## بخش بیست و هفتم

### شرح و تفسیر: از ریختن خون بیگناهان پرهیز

از ریختن خون بیگناهان پرهیز

امام علیه السلام در این بخش از عهدنامه مسأله بسیار مهم دیگری

[شماره صفحه واقعی : ۲۲۱]

ص: ۲۸۶۰



را عنوان می کند و آن احترام به خون انسان هاست، حضرت با تعبیرات متعدد و مؤکد مالک اشتر را از این امر به پرهیز وامی دارد. به یقین مالک کسی نبود که خون بی گناهی را بریزد، بلکه منظور از این سخن آن است که به هنگامی که فرمان قتل افراد مهدور الدم را صادر می کند، نهایت دقت را به خرج دهد مبادا بی گناهی به اشتباه کشته شود.

نخست می فرماید: «از ریختن خونِ ناحق شدیداً پرهیز»؛ (إِيَّاكَ وَ الدَّمَاءَ وَ سَفْكَهَا (۱) بِغَيْرِ حِلِّهَا) .

این جمله در واقع از قبیل توضیح بعد از اجمال است؛ نخست می فرماید: از خون ها پرهیز بعد آن را توضیح می دهد که منظور ریختن خون ناحق است.

آن گاه در ادامه سخن پیامدهای شوم و مرگبار این عمل بسیار زشت را بیان می کند و می فرماید: «زیرا هیچ چیز در نزدیک ساختن انتقام الهی و مجازات شدیدتر و سرعت زوال نعمت و پایان بخشیدن به حکومت ها، همچون ریختن خون به ناحق نیست»؛ (فَإِنَّهُ لَيْسَ شَيْءٌ أَذْنَى لِنِقْمِهِ، وَ لَا أَعْظَمَ لَتَبِعِهِ (۲)؛ وَ لَا أُخْرَى بَزَوَالِ نِعْمَةٍ، وَ انْقِطَاعِ مَدَّةٍ، مِنْ سَفْكِ الدَّمَاءِ بِغَيْرِ حَقِّهَا) .

امام علیه السلام در این عبارت چهار اثر بسیار منفی ریختن خون به ناحق را بیان فرموده: انتقام شدید الهی، مجازات سنگین او، زوال نعمت ها از قبیل آرامش، امتیّت، سلامت و سعادت و زوال مُلک و حکومت.

تاریخ هم نشان داده است که چگونه خون به ناحق دامان صاحبش را می گیرد و او را در پرتگاه نیستی می افکند.

سپس پنجمین اثر شوم آن را بیان می فرماید: «خداوند سبحان در دادگاه قیامت پیش از هر چیز در میان بندگان خود در مورد خون هایی که ریخته شده دادرسی خواهد کرد»؛ (وَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ مُبْتَدِئٌ بِالْحُكْمِ بَيْنَ الْعِبَادِ، فِيمَا تَسَافَكُوا مِنَ الدَّمَاءِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ)

[شماره صفحه واقعی : ۲۲۲]

ص: ۲۸۶۱

- ۱- «سَفْكَ» در اصل به معنای ریختن خون یا ریختن اشک از دیدگان است؛ ولی غالباً در همان خون ریزی استعمال می شود
- ۲- «تَبِعَهُ» در اصل از «تَبِعَ» به معنای متابعت و پیروی کردن و دنبال چیزی رفتن گرفته شده و سپس به مجازات و کیفر که به دنبال اعمال انسان دامان او را می گیرد اطلاق شده است و در جمله بالا همین معنا اراده شده است

درست است که حساب در قیامت بسیار سریع انجام می گیرد؛ ولی این مانع از آن نمی شود که اعمال بهتر زودتر حسابرسی شود و همچنین اعمال بدتر.

در روایات آمده است نخستین چیزی که از اعمال نیک در قیامت به آن نگاه می شود نماز است «أَوَّلُ مَا يُنظَرُ فِي عَمَلِ الْعَبْدِ فِي يَوْمِ الْقِيَامَةِ فِي صَلَاتِهِ» (۱) در معاصی بزرگ نیز نخستین چیزی که خدا درباره آن حکم می کند خون به ناحق است.

حضرت در ادامه به چهار پیامد شوم دیگر اشاره می کند و می فرماید: «بنابراین حکومت و زمامداری خود را هرگز با ریختن خون حرام تقویت مکن، زیرا این عمل، پایه های حکومت را ضعیف و سست می کند، بلکه بنیاد آن را می کند یا به دیگران منتقل می سازد»؛ «فَلَا تُقَوِّينَ سُلْطَانَكُمْ بِسَفْكِ دَمٍ حَرَامٍ، فَإِنَّ ذَلِكَ مِمَّا يُضْعِفُهُ وَيُوهِنُهُ، بَلْ يُزِيلُهُ وَيُنْقَلُهُ».

تفاوت میان این چهار جمله (يُضْعِفُهُ، يُوهِنُهُ، يُزِيلُهُ و يُنْقَلُهُ) روشن است زیرا گاه ممکن است چیزی ضعیف شود؛ اما پایه های آن سست نگردد و با آن حال مدت ها بماند، و گاه ممکن است چیزی ظاهراً ضعیف نشود ولی پایه های آن سست شده باشد و در آینده خطراتی متوجه آن گردد؛ مثلاً دولت نیرومندی بر اثر حوادثی لشکرش نصف می شود، این نوعی ضعف است ولی گاه لشکر به همان تعداد، باقی مانده اما پایه ها سست است و ممکن است روزی مواجه با خطر شود.

جمله (يُزِيلُهُ) اشاره به نابودی مطلق یک حکومت است مانند کشورهایی که بر اثر شکست، مستعمره کشوری دیگر و یا ملحق به آن شده است و جمله (يُنْقَلُهُ) اشاره به این است که حکومت باقی است اما گروهی جانشین گروه دیگری می شود.

آن گاه امام علیه السلام اشاره به پیامد شوم قتل عمد کرده

[شماره صفحه واقعی: ۲۲۳]

ص: ۲۸۶۲

می فرماید: «هیچ گونه عذری نزد خداوند و نزد من در قتل عمد پذیرفته نیست»؛ (وَ لَا عُذْرَ لَكَ عِنْدَ اللَّهِ وَ لَا عِنْدِي فِي قَتْلِ الْعَمْدِ).

اشاره به اینکه آنچه در بحث های سابق گذشت ناظر به قتل هایی است که از بی توجهی صورت می گیرد نه قتل عمد و اما قتل عمد مجازاتش بسیار سنگین است «و کیفر آن قصاص است»؛ (لِأَنَّ فِيهِ قَوَدَ (۱) الْبَدَنِ).

سپس در ادامه می افزاید: «اگر به قتل خطا مبتلا گشتی و تازیانه یا شمشیر تو و یا (حتی) دستت به ناورا کسی را کیفر داد-چون ممکن است حتی با یک مشت زدن و یا بیشتر، قتل واقع گردد-مبادا غرور زمامداری ات مانع از آن شود که حق اولیای مقتول را پردازی (و رضایت آنها را جلب کنی)»؛ (وَ إِنْ ابْتَلَيْتَ بِخَطَايَا وَ أَفْرَطَ عَلَيْكَ سَوْطُكَ أَوْ سَيْفُكَ أَوْ يَدُكَ بِالْعُقُوبَةِ؛ فَإِنَّ فِي الْوَكْرَةِ (۲) فَمَا فَوْقَهَا مَقْتَلَهُ، فَلَا تَطْمَحَنَّ (۳) بِكَ نَحْوَهُ (۴) سُلْطَانِكَ عَنْ أَنْ تُؤَدِّيَ إِلَى أَوْلِيَاءِ الْمَقْتُولِ حَقَّهُمْ).

می دانیم مطابق آنچه فقها از آیات قرآن و روایات اسلامی استفاده کرده اند، قتل بر سه نوع است:

یکم: قتل عمد و آن در جایی است که قصد جانی، کشتن طرف مقابل باشد و یا اینکه به سراغ کاری برود که غالباً منجر به قتل می شود، هرچند قصد او قتل نباشد مانند ضربه سنگینی بر مغز وارد کردن که غالباً سبب قتل می شود و اگر جانی قصد قتل هم نداشته باشد محکوم به قصاص است. مگر اینکه صاحبان خون و جانی بر دیه توافق کنند.

دوم: قتل شبه عمد است و آن در جایی است که انسان کاری انجام می دهد که غالباً سبب قتل نیست و قصد او هم قتل نیست؛ ولی اتفاقاً منجر به مرگ می شود؛ مانند

[شماره صفحه واقعی : ۲۲۴]

ص: ۲۸۶۳

۱- «قَوَد» به معنای قصاص است و در اصل از «قَوَد» بر وزن «قول» و «قیادت» گرفته شده که به معنای راه بردن و سوق دادن چیز یا

شخصی است. از آنجا که قاتل را به محل قتل می برند، این واژه به معنای قصاص آمده است

۲- «وَكْرَهُ» به معنای مشت زدن از ریشه «وَكْر» بر وزن «مغز» به معنای زدن و عقب راندن گرفته شده است

۳- «لَا تَطْمَحَنَّ» از ریشه «طَمَح» و «طَمَح» بر وزن «سهم» به معنای بالا بردن و تکبر کردن گرفته شده و در عبارت بالا به معنای کبر

و غرور است

۴- «نَحْوَهُ» به معنای تکبر است

اینکه کسی سوزنی به بدن دیگری وارد می کند و بر اثر آن، به طرف شوک وارد می شود و می میرد این را شبه عمد می گویند. بسیاری از تصادف های وسایل نقلیه در جاده ها از همین قبیل است و حکم آن تعلق دیه در مال جانی است.

سوم: قتل خطای محض است و آن اینکه انسان، دست به کاری می زند که هیچ ارتباطی به شخص مقتول نداشته؛ اما بر اثر عواملی، شخص مقتول هدف واقع می شود و از بین می رود. مثل اینکه شخصی برای شکار کردن تیری به سمت راست رها می کند اما این تیر به سنگی خورده کمانه می کند و به فردی خورده او را می کشد این را خطای محض می گویند و حکم آن تعلق دیه به عاقله است. در کتاب حدود و دیات آمده است که اگر مجری حد یا تعزیر در اجرای آن خطا کند و بیش از اندازه اجرا نماید؛ خواه موجب مرگ محکوم شود یا نه در هر صورت باید جبران گردد. این مسأله با مسأله دیگری که در آن کتاب مطرح شده که هرگاه حد و تعزیر کاملاً به اندازه و بدون افراط و خطا انجام گیرد ولی سبب مرگ محکوم شود آیا بیت المال یا مجری حد و تعزیر، ضامن است یا نه؟ ارتباطی ندارد، هرچند در آن مسأله، معروف عدم ضمان است؛ اما آن حکم نیز خالی از اشکال نیست و آنچه در بعضی از شروح دیده می شود که این دو مسأله را با هم خلط کرده اند صحیح نیست و کلام امام علیه السلام ارتباطی با مسأله دوم ندارد.

### **نکته: اهمیت گناه قتل نفس در اسلام**

اهمیت گناه قتل نفس در اسلام

در آیات قرآن مجید و روایات اسلامی تعبیراتی درباره ریختن خون بی گناهان آمده که شبیه آن در هیچ موضوع

[شماره صفحه واقعی: ۲۲۵]

ص: ۲۸۶۴



دیگری دیده نمی شود:

از جمله در آیه ۳۲ سوره مائده آمده است: «مِنْ أَجْلِ ذَلِكِ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا»؛ به همین جهت بر بنی اسرائیل مقرر داشتیم که هر کس، انسانی را بدون ارتکاب قتل یا فساد در روی زمین بکشد، چنان است که گویی همه انسان ها را کشته است».

در آیه ۹۳ سوره نساء آمده است: «وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا»؛ هر کس فرد با ایمانی را از روی عمد به قتل برساند مجازات او دوزخ است در حالی که جاودانه در آن خواهد بود و خداوند بر او غضب می کند و او را از رحمتش دور می سازد و مجازات بزرگی برای او آماده ساخته است». از تعبیر به «خلود و جاودانگی در آتش» چنین بر می آید که قاتلِ عمد باایمان از دنیا نخواهد رفت، زیرا می دانیم هیچ فرد باایمانی خلود و جاودانگی در آتش ندارد.

در حدیثی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل شده است: «لَزُوالِ الدُّنْيَا جَمِيعًا أَهْوَنُ عَلَى اللَّهِ مِنْ دَمٍ سِيفِكَ بِغَيْرِ حَقٍّ؛ تمام دنیا ویران شود در پیشگاه خداوند آسان تر از این است که خونی به ناحق ریخته شود». (۱)

در حدیث دیگری از امام معصوم علیه السلام می خوانیم: «أَتَى رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فَقِيلَ لَهُ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَتِيلٌ فِي مَسْجِدِ جُهَيْنَةَ فَقَامَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ يَمْشِي حَتَّى انْتَهَى إِلَى مَسْجِدِهِمْ قَالَ وَتَسَامَعِ النَّاسُ فَأَنُوهُ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَنْ قَتَلَ ذَا قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا نَدْرِي

[شماره صفحه واقعی : ۲۲۶]

ص: ۲۸۶۵

۱- میزان الحکمه، ج ۱۰، ص ۴۷۶۹

فَقَالَ قَتِيلٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ بَيْنَ ظَهْرَانِي الْمُسْلِمِينَ لَا يُدْرِي مَنْ قَتَلَهُ وَاللَّهِ الَّذِي بَعَثَنِي بِالْحَقِّ لَوْ أَنَّ أَهْلَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ شَرُّوا فِي دَمِ امْرِئٍ مُسْلِمٍ وَرَضُوا بِهِ لَأَكْبَهُمُ اللَّهُ عَلَى مَنَآخِرِهِمْ فِي النَّارِ أَوْ قَالَ عَلَى وُجُوهِهِمْ؛ کسی خدمت رسول خدا رسید و عرض کرد: ای رسول خدا کشته ای در مسجد (قبیله) جُهیننه افتاده است. پیامبر برخاست و حرکت کرد تا به مسجد آنها رسید. هنگامی که مردم این سخن را شنیدند در آنجا اجتماع کردند پیامبر فرمود: چه کسی این فرد را کشته است؟ عرض کردند: ای رسول خدا نمی دانیم. عرض کرد: کسی در میان مسلمانان کشته شود و قاتل او معلوم نباشد؟ قسم به خدایی که مرا مبعوث به حق کرده است اگر تمام اهل آسمان ها و زمین شریک خون مسلمانی باشند و راضی به آن شوند همه آنها را به صورت در آتش دوزخ خواهد افکند». (۱)

\*\*\*

## بخش بیست و هشتم

### شرح و تفسیر: از این صفات زشت پرهیز

از این صفات زشت پرهیز

امام علیه السلام در این بخش از عهدنامه به چندین مطلب مهم اشاره کرده و مالک را به آن توصیه می کند.

نخست می فرماید: «از خودپسندی و تکیه بر نقاط قوت خویش و علاقه به مبالغه در ستایش (ستایش گویان) شدیداً پرهیز»؛ (وَ إِيَّاكَ وَ الْأَعْجَابَ بِنَفْسِكَ، وَ الثَّفَةَ بِمَا يُعْجِبُكَ مِنْهَا، وَ حُبَّ الْأَطْرَاءِ (۲)).

امام علیه السلام انگشت روی سه نقطه ضعف از نقاط ضعف آدمی به خصوص زمامداران گذارده است: اول خودپسندی، دوم اعتماد بر نقاط قوت خویش و سوم علاقه به مدح و ثنای ثناگویان.

گرفتاری انسان در این گونه موارد از آنجا نشأت می گیرد که حب ذات و علاقه به خویشتن سبب می شود نقاط قوت خود را بزرگ ببیند و بر آنها تکیه کند و دوست دارد او را بستایند، بلکه

[شماره صفحه واقعی: ۲۲۷]

ص: ۲۸۶۶

۱- بحار الانوار، ج ۱۰۱، ص ۳۸۳، ح ۳

۲- «اطراء» از ریشه «طراوه» به معنای تر و تازه بودن است و هنگامی که به باب افعال می رود معنای ثناخوانی و مدح کردن می یابد. گویی کسی می خواهد با مدح خود، شخصی را تر و تازه نگهدارد. و در بسیاری از موارد به ثناخوانی بیش از حد و تملق آمیز گفته می شود و در عبارت بالا همین معنا اراده شده

گاه نقاط ضعف خویش را نقطه قوت می‌شمرد و ثنای ثناگویان را می‌طلبد که این خطرناک‌ترین حالات انسان است.

لذا در ادامه سخن به بیان دلیل این نهی شدید پرداخته می‌فرماید: «زیرا این صفات از مطمئن‌ترین فرصت‌های شیطان است تا کارهای نیک نیکوکاران را محو و نابود کند»؛ (فَإِنَّ ذَلِكَ مِنْ أَوْثَقِ فُرُصِ الشَّيْطَانِ فِي نَفْسِهِ لِيَمْحَقَ (۱) مَا يَكُونُ مِنْ إِحْسَانِ الْمُحْسِنِينَ).

دلیل آن روشن است، زیرا هنگامی که انسان کارهای خود را بزرگ بیند و طالب ثناخوانی و مداحی شود، قطعاً گرفتار ریاکاری خواهد شد و می‌دانیم ریاکاری اعمال انسان را بر باد می‌دهد، زیرا خداوند جز عمل خالص را نمی‌پذیرد.

تعبیر به «فی نفسیه» در واقع اشاره به شیطان است یعنی شیطان در نظر خود بهترین فرصت را برای نفوذ در انسان و نابود کردن اعمال او همین صفات سه‌گانه می‌داند.

در روایات اسلامی نیز از این صفات به شدت نهی شده است؛ در حدیثی از امام صادق علیه السلام می‌خوانیم: «قَالَ إِبْلِيسُ لَعَنَهُ اللَّهُ لِحُنُودِهِ إِذَا اسْتَيْمَنَ مِنْ ابْنِ آدَمَ فِي ثَلَاثٍ لَمْ أُبَالِ مَا عَمِلَ فَإِنَّهُ غَيْرُ مَقْبُولٍ مِنْهُ إِذَا اسْتَيْكَثَرَ عَمَلُهُ وَنَسِيَ ذَنْبَهُ وَدَخَلَ الْعُجْبُ؛ ابلیس به لشکریان خود چنین می‌گوید: اگر من در سه چیز بر انسان‌ها پیروز شوم، کار به اعمال آنها ندارم، زیرا اعمال آنها پذیرفته نیست. (نخست اینکه) عملش را بزرگ بشمرد و (دیگر اینکه) گنااهش را فراموش کند و (سوم اینکه) عجب و خودپسندی در او نافذ گردد». (۲)

در روایات اسلامی نیز خودپسندی و عجب، شدیداً نکوهش شده است از جمله در حدیثی از امام صادق علیه السلام می‌خوانیم که فرمود: «مَنْ أُعْجِبَ بِنَفْسِهِ هَلَكَ وَمَنْ أُعْجِبَ بِرَأْيِهِ هَلَكَ؛ هر کس خود را بزرگ بیند هلاک (و گمراه)

[شماره صفحه واقعی : ۲۲۸]

ص: ۲۸۶۷

۱- «يَمْحَقُ» به معنای نقصان و کم شدن تدریجی و سرانجام نابود شدن است

۲- بحار الانوار، ج ۶۹، ص ۳۱۵، ح ۱۵

می شود و آن کس که فکر و رأی خود را بزرگ بیند هلاک و (گمراه) می شود.

در ذیل این حدیث آمده است که عیسی بن مریم می گوید: بیماران را مداوا کردم و آنها را به اذن خدا شفا بخشیدم؛ کور مادرزاد و کسی را که گرفتار برص بود به اذن خدا سالم کردم و حتی مردگان را زنده نمودم؛ ولی هرچه در معالجه احمق کوشیدم قادر بر اصلاح او نبودم. عرض کردند: ای روح الله، احمق کیست؟ فرمود: آن کسی که خویشتن و رأی خود را بزرگ می شمرد و تمام فضیلت را برای خود می داند و تمام حق را برای خود می خواهد و خود را مدیون هیچ حقی نمی شمرد. و او احمقی است که درمان پذیر نیست». (۱)

در حدیث دیگری نیز از امام امیرمؤمنان علیه السلام می خوانیم: «إِنَّ الْأَعْجَابَ ضِدُّ الصَّوَابِ وَآفَةُ الْأَلْبَابِ؛ خودپسندی ضد درستکاری و آفت عقل انسانی است». (۲)

جالب توجه اینکه عرب جاهلی با تمام محرومیت های مختلفی که داشت بسیار خودپسند و خودبزرگ بین بود؛ در فقر و جهل و ناتوانی و ذلت دست و پا می زد، ولی خود را بزرگ ترین انسان روی زمین می دانست و حتی هر قبیله ای برای خود چنین حالتی را داشت و حاضر نبودند دختران قبیله را به ازدواج پسران قبیله دیگر در آورند و حتی گاه هدایای یکدیگر را نمی پذیرفتند، چون کسر شأن خود می پنداشتند. این حالت که پیغمبر اکرم در خطبه فتح مکه از آن به «نخوت جاهلیت» یاد کرد بسیار آزار دهنده بود تا زمانی که اسلام آمد و قلم بطلان بر این گونه افکار شیطانی و بی ارزش کشید.

در خطبه فتح مکه می خوانیم که پیغمبر فرمود: «أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ اللَّهَ قَدْ أَذْهَبَ عَنْكُمْ نَخْوَةَ الْجَاهِلِيَّةِ وَتَفَاخُرَهَا بِآبَائِهَا أَلَّا إِنَّكُمْ مِنْ آدَمَ وَآدَمُ

[شماره صفحه واقعی : ۲۲۹]

ص: ۲۸۶۸

۱- بحار الانوار، ج ۶۹، ص ۳۲۰، ح ۳۵

۲- نهج البلاغه، نامه ۳۱

مِنْ طِينٍ؛ خداوند (در پرتو اسلام) کبر و خودپسندی جاهلیت و افتخار به پدران را از شما دور ساخت.

همه مردم از آدمند (و همه برادر یکدیگر) و آدم از خاک است». (۱) امام علیه السلام در ادامه این سخن از سه صفت نکوهیده به شدت نهی می کند و می فرماید: «از مَنّت بر رعیت به هنگام احسان، شدیداً دوری کن و (همچنین) از افزون شمردن کارهایی که انجام داده ای خودداری نما و نیز از اینکه به آنها وعده دهی سپس تخلف کنی بر حذر باش؛ (وَ إِيَّاكَ وَ الْمَنَّ عَلَى رِعَّتِكَ يَا حَسَانُكَ، أَوْ التَّرْيُودَ فِيمَا كَانَ مِنْ فِعْلِكَ، أَوْ أَنْ تَعْدَهُمْ فَتَتَّبِعَ مَوْعِدَكَ بِخُلْفِكَ).

از چیزهایی که طبق صریح قرآن مجید-کمک های به مردم را باطل می کند مَنّت است می فرماید: «لَا تُبْطِلُوا صِدْقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى». ۱ بزرگ شمردن و بیش از اندازه نمایش دادن فعل خود نیز از اموری است که ارزش کارهای نیک را در پیشگاه خدا بر باد می دهد، چرا که یکی از مصداق های واضح دروغ است و دروغ از بزرگترین گناهان محسوب می شود. خلف وعد نیز از اموری است که هم در آیات و هم در روایات اسلامی به طور گسترده از آن نهی شده است.

آن گاه امام علیه السلام به ذکر دلیل برای آنچه بیان کرد پرداخته می فرماید: «زیرا مَنّت گذاردن، احسان را باطل می سازد و بزرگ شمردن نعمت نور حق را می برد و خلف وعده موجب خشم خدا و خلق است؛ خداوند متعال می فرماید: نزد خدا بسیار خشم آور است که چیزی را بگویند که انجام نمی دهید؛ (فَإِنَّ الْمَنَّ يُبْطِلُ الْإِحْسَانَ، وَ التَّرْيُودَ يَذْهَبُ بِنُورِ الْحَقِّ، وَ الْخُلْفَ يُوجِبُ الْمَقْتَّ (۲) عِنْدَ اللَّهِ وَ النَّاسِ، قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: «كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ»)

[شماره صفحه واقعی : ۲۳۰]

ص: ۲۸۶۹

۱- منهاج البراعه، ج ۲۰، ص ۳۱۵ و کافی، ج ۸، ص ۲۴۶، ح ۳۴۲

۲- «مَقْت» در اصل به معنای بغض شدید و خشم به کسی است که کار بدی انجام داده است

امام علیه السلام در این عبارت به سه دلیل برای هر سه دستور که در عبارت بالا فرموده است توسل جسته و یا به تعبیر دیگر پیامدهای سوء هر یک از آن رذائل اخلاقی را بیان می کند.

مَنْت گذاردن یعنی خدمت خود را بزرگ شمردن و به رخ طرف کشیدن سبب می شود که احسان هم در پیشگاه پروردگار و هم در نزد مردم، ناچیز یا نابود گردد.

همچنین «تَزْيُود» یعنی واقعیت را بیش از آنچه هست و بر خلاف آنچه هست ارائه کردن، نور حق را می برد، زیرا مصداق روشن کذب است و می دانیم کذب نور حق را ضایع می کند.

تَخْلُفُ از وعده ها افزون بر اینکه موجب خشم و غضب مردم می شود در پیشگاه خداوند نیز همین اثر را دارد، بنابراین حاکمان و زمامداران بلکه تمام مدیران و فرماندهان باید از این سه کار پرهیزند که محبوبیت آنها را سخت متزلزل می سازد و موقعیت آنها را در میان مردم به خطر می افکند.

در حدیث نیز آمده است: «مَنْ كَثُرَ كَذِبُهُ ذَهَبَ بَهَاؤُهُ؛ کسی که زیاد دروغ بگوید نورانیت و زیبایی او از بین می رود». (۱)

سپس امام علیه السلام در ادامه این سخن از افراط و تفریط در کارها شدیداً برحذر می دارد و روی دو موضوع مخصوصاً انگشت می گذارد، نخست می فرماید: «از عجله در کارهایی که وقتش نرسیده است جداً پرهیز و از کوتاهی در آن کارها که امکانات عمل آن فراهم شده خودداری کن»؛ (وَإِيَّاكَ وَالْعَجَلَةَ بِالْأُمُورِ قَبْلَ أَوَانِهَا (۲)، أَوْ التَّسَقُّطَ (۳) فِيهَا عِنْدَ إِمْكَانِهَا). .

می دانیم هر کاری وقتی دارد و هر برنامه ای شرایطی. آن گاه که وقت و شرایط فراهم نباشد شتاب کردن سبب ناکامی است و نیز با فراهم آمدن شرایط باید به سرعت

[شماره صفحه واقعی : ۲۳۱]

ص: ۲۸۷۰

۱- کافی، ج ۲، ص ۳۴۱، ح ۱۳

۲- «أوان» به معنای زمان و موقع است

۳- «تَسَقُّطُ» در اصل به معنای تدریجاً به سراغ چیزی رفتن است که لازمه آن در بسیاری از موارد سستی و اهمال کاری است که نقطه مقابل در جهت تفریط نسبت به عجله است. در بسیاری از نسخ به جای «تَسَقُّطُ» «تَسَاقُطُ» آمده که به معنای تهاون و سستی کردن است

کار را انجام داد، چرا که در صورت کوتاهی کردن فرصت از دست می رود و سبب پشیمانی است. عجله در سوی افراط قرار گرفته و سستی در کار به هنگام فرا رسیدن وقت عمل در مسیر تفریط است.

در مورد موضوع دوم می فرماید: «از لجاجت در اموری که مبهم و مجهول است بپرهیز و (نیز) از سستی در انجام آن به هنگامی که روشن شود برحذر باش؛» (أَوِ اللَّجَاجَةَ فِيهَا إِذَا تَنَكَّرَتْ (۱)، أَوِ الْوَهْنَ عَنَّا إِذَا اسْتَوْضَحَتْ (۲)).

می دانیم انسان هنگامی باید به سراغ انجام برنامه ای برود که تمام جوانب آن روشن باشد؛ ولی افراد لجوج علی رغم ابهام ها و ناآشنایی ها به حقیقت امور با لجاجت به سراغ آن می روند و چون راه ورود و خروج بر آنها تاریک است غالباً گرفتار خطا و ناکامی می شوند.

این در طرف افراط است و در مقابل؛ یعنی در طرف تفریط این است که انسان پس از وضوح مطلب گرفتار وسواس شود و در انجام امر کوتاهی کند تا فرصت از دست برود.

در پایان دستوری کلی که شامل همه اینها و غیر اینهاست و در مدیریت بسیار کارساز است بیان کرده می فرماید: «(آری) هر امری را در جای خویش و هر کاری را به موقع خود انجام ده؛» (فَضَّعْ كُلَّ أَمْرٍ مَوْضِعَهُ، وَ أَوْقِعْ كُلَّ أَمْرٍ مَوْقِعَهُ).

این همان چیزی است که در تعریف عدالت بیان می شود و به گفته خود امام علیه السلام در نهج البلاغه: «الْعَدْلُ يَضَعُ الْأُمُورَ مَوَاضِعَهَا؛ عدالت، هر چیزی را در جایگاه خودش قرار می دهد». (۳) علمای اخلاق نیز تمام صفات رذیله را خروج از حد اعتدال و از مصادیق افراط یا تفریط شمرده اند که با آنچه امام در کلمات پیشین فرموده

[شماره صفحه واقعی : ۲۳۲]

ص: ۲۸۷۱

- ۱- «تَنَكَّرَتْ» از ریشه «تَنَكَّرَ» به معنای ابهام داشتن و ناآشنا بودن در مقابل واضح و روشن بودن است
- ۲- «اسْتَوْضَحَتْ» از ریشه «استيضاح» به معنای توضیح خواستن گرفته شده و معمولاً به صورت متعدی به یک مفعول یا دو مفعول به کار می رود؛ ولی در جمله بالا به معنای فعل لازم به کار رفته؛ یعنی «واضح شدن». از آنجا که این معنا در کتب لغت نیامده بعضی آن را به صورت فعل مجهول (اسْتَوْضِحَتْ) خوانده اند تا هماهنگی با معنای لغوی گردد
- ۳- نهج البلاغه، کلمات قصار، ۴۳۷

کاملاً مطابقت دارد.

در خطبه پنجم امام نیز آمده بود که فرمود: «وَمُجْتَبَى الثَّمَرَةِ لِعَيْرٍ وَقْتِ إِيْنَاعِهَا كَالزَّرْعِ بَعِيْرٍ أَرْضِهِ؛ آنان که میوه را پیش از رسیدن بچینند به کسی می مانند که بذر را در زمین نامناسبی پاشیده (هیچ کدام بهره ای از تلاش خود نمی گیرند)».

امام علیه السلام این سخن را زمانی بیان فرمود که مردم پس از رحلت پیغمبر اکرم و بیعت گروهی با ابوبکر خدمت آن حضرت آمدند و تقاضا کردند با امام به عنوان خلافت بیعت کنند.

در آیات قرآن مجید نیز از عجله و لجاجت نهی شده است در یک جا می فرماید: «خُلِقَ الْإِنْسَانُ مِنْ عَجَلٍ سَأْرِيكُمْ آيَاتِي فَلَا تَسْتَعْجِلُونِ»؛ (گرچه) انسان از عجله آفریده شده به زودی آیاتم را به شما نشان خواهم داد ولی با عجله چیزی از من نخواهید. (۱)

همچنین در جای دیگری از قرآن مجید در مذمت گروهی از کفار می فرماید:

«وَلَوْ رَحِمْنَاهُمْ وَكَشَفْنَا مَا بِهِمْ مِنْ ضُرٍّ لَلَّجُوا فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ»؛ اگر به آنان رحم کنیم ناراحتی ها (و مشکلات) آنان را برطرف سازیم (نه تنها بیدار نمی شوند بلکه) در طغیانشان لجاجت می روزند و سرگردان می مانند. (۲)

### نکته: چگونه حبط اعمال

#### چگونه حبط اعمال

حبط به معنای بی اثر شدن و باطل گشتن است و به همین دلیل در بعضی از آیات قرآن «باطل» بر آن عطف شده است: در آیه ۱۶ سوره هود می خوانیم:

«أُولَئِكَ الَّذِينَ لَيْسَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ إِلَّا النَّارُ وَ حَبِطَ مَا صَنَعُوا فِيهَا وَ بَاطِلٌ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ».

ولی در اصطلاح علمای کلام و عقاید این است که اعمال نیک انسان بواسطه گناهانی که انجام می دهد از میان برود. جمعی از بزرگان این علم، حبط و احباط را باطل شمرده و

[شماره صفحه واقعی: ۲۳۳]

ص: ۲۸۷۲

۱- انبیاء، آیه ۳۷

۲- مؤمنون، آیه ۷۵



آن را مخالف دلیل عقل و نقل دانسته اند.

دلیل عقلی آنان این است که احباط اعمال موجب ظلم است، زیرا نتیجه آن این است که اگر کسی ثواب کمتری انجام دهد و گناه بیشتری داشته باشد اگر گناهان او تمام اعمال نیک را از بین ببرد، همانند کسی خواهد بود که اصلاً کار نیکی نکرده است و این ستمی در حق اوست.

از دلیل نقلی آیه شریفه سوره زلزال را عنوان کرده اند که می گوید: «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ\* وَ مَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ»؛ پس هر کس هموزن ذره ای کار خیر انجام دهد آن را می بیند و هر کس ذره ای کار بد کرده آن را (نیز) می بیند».

(۱)

البته آنها یک مورد را استثنا کرده اند و آن جایی است که انسان در آخر عمر بی ایمان از دنیا برود که اعمال او در این صورت حبط خواهد شد.

قرآن مجید نیز در آیات زیادی سخن از حبط اعمال به میان آورده؛ ولی غالباً در مورد کافران است که در آن اتفاق نظر وجود دارد.

در جواب می توان گفت: ممکن است این نزاع به نزاعی لفظی باز گردد، زیرا آنچه صحیح نیست این است که به نحو یک قاعده ای کلی بگوییم: همیشه حسنات و سیئات با هم سنجیده می شوند و آن سو که غلبه دارد دیگری را از بین می برد و به اصطلاح کسر و انکسار حاصل می شود؛ ولی به صورت قضیه جزئی نه تنها اشکالی ندارد، بلکه دلایل فراوانی برای آن می توان ارائه کرد؛ یعنی همان گونه که در ارتباط با محو شدن سیئات به وسیله حسنات، قرآن مجید می گوید: «إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ» و یا مسأله شفاعت و عفو الهی سبب نابودی گناهان می شود و اشکالی

[شماره صفحه واقعی : ۲۳۴]

ص: ۲۸۷۳

لازم نمی آید همچنین در مورد محو شدن حسنات بر اثر گناهان نیز این معنا ممکن است.

قرآن مجید درباره از بین رفتن ثواب صدقات به وسیله مَنّت و آزار بعدی با صراحت می گوید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَبْطُلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى»؛ ای کسانی که ایمان آورده اید! صدقات خود را با منت گذاردن و آزار باطل نسازید». (۱)

در سوره حجرات نیز می فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ وَلَا تَجْهَرُوا لَهُ بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ أَنْ تَحْبَطَ أَعْمَالُكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تَشْعُرُونَ»؛ ای کسانی که ایمان آورده اید! صدای خود را از صدای پیامبر بالاتر نبرید و در برابر او بلند سخن مگویید (و او را بلند صدا نزنید) آن گونه که بعضی از شما در برابر بعضی بلند صدا می کنند مبادا اعمال شما نابود گردد در حالی که نمی دانید». (۲)

درباره عجب و خودبزرگ بینی بعد از عمل نیز در روایات آمده است: «الْعُجْبُ يَأْكُلُ الْحَسَنَاتِ كَمَا تَأْكُلُ النَّارُ الْحَطَبَ؛ عجب حسنات انسان را از بین می برد همان گونه که آتش هیزم را». (۳)

در مورد حسد نیز شبیه همین تعبیر آمده است از جمله در حدیثی از پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله می خوانیم: «إِيَّاكُمْ وَالْحَسَدَ فَإِنَّ الْحَسَدَ يَأْكُلُ الْحَسَنَاتِ كَمَا تَأْكُلُ النَّارُ الْحَطَبَ». (۴) از بعضی از روایات نیز استفاده می شود که جسور بودن و بی باکی در برابر گناه نیز از عوامل حبط اعمال است، (۵) بنابراین آنچه در کلام امام علیه السلام در این فراز از عهدنامه آمده است که علاقه به ثناگویی و تملق فرصتی برای شیطان است تا نیکی نیکوکاران را محو و نابود سازد، مطلبی است حساب شده و موافق با عقل و نقل

[شماره صفحه واقعی : ۲۳۵]

ص: ۲۸۷۴

۱- بقره، آیه ۲۶۴

۲- حجرات، آیه ۲

۳- تفسیر روح البیان، ج ۸، ص ۵۲۲

۴- بحار الانوار، ج ۷۰، ص ۲۵۵، ح ۲۶

۵- مستدرک، ج ۱۱، ص ۲۸۰، ح ۱۶

و آیات و روایات. در ادامه این سخن نیز امام در مورد مُنت می فرماید: از منت پرهیز که احسان را باطل می سازد.

\*\*\*

## بخش بیست و نهم

### شرح و تفسیر: از کارهای شتاب زده و سخنان نسنجیده پرهیز

از کارهای شتاب زده و سخنان نسنجیده پرهیز

امام علیه السلام در این بخش از عهدنامه به سه موضوع مهم دیگر اشاره کرده و مالک اشتر را از آن بر حذر می دارد:

نخست می فرماید: «از امتیاز خواهی برای خود در آنچه مردم در آن مساوی اند جداً پرهیز»؛ (وَإِيَّاكَ وَالْإِسْتِثْنَاءَ (۱) بِمَا النَّاسُ فِيهِ أُسْوَةٌ (۲)).

امتیاز خواهی حاکمان و حواشی و اطرافیان و حامیان آنها یکی از آفات مهم حکومت هاست که در اموری که همه مردم باید در آن یکسان باشند، آنها بیش از حق خود سهم خواهی می کنند؛ چیزی که افکار عمومی را بر ضد آنها می شوراند.

این همان چیزی است که در زمان ما به عنوان رانت خواری (امتیاز ویژه طلبیدن) مشهور شده است و متأسفانه در تمام دنیا وجود دارد و عامل مهمی برای جدایی ملت ها از دولت هاست. امام مالک اشتر را از این کار به شدت بر حذر می دارد، زیرا مردم سخت در این موضوع حساسیت دارند حتی اگر به عنوان نمونه در زمان ما اتومبیل یکی از رؤسا از خیابانی که گذشتن از آن برای دیگران ممنوع است بگذرد در برابر آن عکس العمل نشان می دهند.

در دومین توصیه می فرماید: «و از غفلت در انجام آنچه مربوط به توست و در برابر چشمان مردم واضح و روشن است بر حذر باش، چرا که به هر حال در برابر مردم نسبت به آن مسئولی و به زودی پرده از کارهایت کنار می رود و انتقام مظلوم از تو گرفته می شود»؛ (وَ التَّعَابِي (۳) عَمَّا تُغْنِي بِهِ مِمَّا قَدْ وَضَحَ لِلْعُيُونِ، فَإِنَّهُ مَا أُخُوذُ مِنْكَ لِغَيْرِكَ، وَعَمَّا

[شماره صفحه واقعی : ۲۳۶]

ص: ۲۸۷۵

۱- «الإِسْتِثْنَاءُ» به معنای چیزی را به خود اختصاص دادن است و از ریشه «اثر» بر وزن «خبر» به معنای علامتی است که از چیزی

باقی می ماند و گویی شخص انحصار طلب در اشیایی علامت می گذارد که از آن من و مخصوص من است

۲- «أُسْوَةٌ» به معنای حالتی است که از پیروی کردن از دیگری حاصل می شود و چون نتیجه آن مساوات میان دو چیز است، این

واژه به معنای مساوی نیز به کار رفته است

۳- «تَغَابِي» به معنای تغافل و نادیده گرفتن چیزی است و در اصل از ریشه «عَبَاوَه» به معنای ناآگاه بودن گرفته شده است

قَلِيلٍ تَنْكَشِفُ عَنْكَ أُعْطِيَهُ الْأُمُورَ، وَيُنْتَصِفُ مِنْكَ لِلْمَظْلُومِ).

اشاره به اینکه بسیار می شود که نزدیکان و حامیان زمامدار کارهای خلافی انجام می دهند و حق مظلومی را پایمال می سازند و حاکمان جور معمولاً آن را نادیده گرفته و از کنار آن به سادگی می گذرند. امام مالک اشتر را از این کار به شدت برحذر می دارد، زیرا هم عواقب شومی در دنیا دارد که همان بدبینی مردم و جدایی آنها از حکومت است و هم در آخرت؛ زمانی که پرده ها کنار رود و اعمال آشکار شود و خداوند عالم به اسرار، حق مظلوم را از ظالم بگیرد.

متأسفانه در عصر بعضی از خلفا (مانند خلیفه سوم) اموری رخ داد که درست در نقطه مقابل دستورات بالاست دستوراتی که از کتاب و سنت پیامبر اکرم نشأت نگرفته است:

از جمله به گفته ابن قتیبه مورخ معروف اهل سنت در کتاب الخلفا: «جمعی از صحابه اجتماع کردند و نامه ای به خلیفه سوم عثمان نوشتند و کارهایی را که بر خلاف سنت انجام داده بود بر او خرده گرفتند... از جمله اینکه بخش هایی از اطراف مدینه را به صورت خالصه در اختیار شخص خودش گرفته بود. یکی از مهاجران گفت: ای عثمان آیا این کار را که کرده ای خداوند به تو اجازه داده یا بر خدا افترا می بندی (أَلَلَهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ)». (۱)

نیز همان مورخ در همان کتاب آورده است که «جمعی از صحابه نامه ای نوشتند و بخشی از بدعت های عثمان را یادآور شدند... از جمله اختصاص دادن مقامات حکومت اسلامی به خویشاوندانش از بنی امیه و افرادی که هرگز محضر رسول خدا را درک نکرده بودند و جوانان بی تجربه ای محسوب می شدند در حالی که از

[شماره صفحه واقعی: ۲۳۷]

ص: ۲۸۷۶

---

۱- خلفاء ابن قتیبه، (معروف به الامامه و السياسه) ج ۱، ص ۵۰، چاپ منشورات رضی

وجود مهاجران و انصار برای آن مقامات استفاده نمی کرد و حتی با آنها به مشورت نمی نشست و تنها به رأی خود قناعت می کرد و نیز داستان ولید بن عقبه که از طرف عثمان فرماندار کوفه بود و نماز صبح را در حال مستی، چهار رکعت برای مردم خواند سپس گفت اگر بخواهید یک رکعت دیگر نیز اضافه می کنم و اجازه نداد حد (شرب خمر) را بر او اجرا کنند. (۱)

این است معنای بی اعتنایی به احکام اسلام و بی تفاوتی از کنار امور گذشتن که برای همه واضح و آشکار است.

آن گاه امام علیه السلام سومین دستور را بیان می دارد و مالک اشتر را به شدت از هرگونه قضاوت و حرکت به هنگام غضب نهی می کند، می فرماید: «به هنگام خشم، خویشتن دار باش و از تندی و تیزی خود، و قدرت دست، و خشونت زبانت بکاه و برای پرهیز از این امور از انجام کارهای شتاب زده و سخنان ناسنجیده و اقدام به مجازات، بر حذر باش تا خشم تو فرو نشیند و مالک خویشتن گردی»؛ (۱) (أَمْلِكُ حَمِيَّةَ (۲) أَنْفِكَ وَ سُوْرَةَ حِدِّكَ (۳) وَ سَطْوَةَ (۴) يَدِكَ وَ عَزْبَ (۵) لِسَانِكَ، وَ اخْتِرْسَ مِنْ كُلِّ ذَلِكَ بِكَفِّ الْبَادِرَةِ (۶)؛ وَ تَأْخِرِ السَّطْوَةَ حَتَّى يَسْكُنَ غَضَبُكَ فَتَمْلِكَ الْإِخْتِيَارَ).

به هنگام عصبانیت، انسان گاه باد در دماغ می افکند و نسبت به کارهای انجام شده اظهار تنفر می کند و گاه تندی و تیزی نشان می دهد و گاه دست به مجازات دراز می کند و گاه به دشنام و بد گویی می پردازد. امام علیه السلام مالک اشتر را از این پدیده های چهارگانه غضب بر حذر داشته و راه جلوگیری از آن را این شمرده است که به هنگام غضب هیچ سخنی نگوید و هیچ اقدامی نکند تا آتش غضب فرو نشیند و به

[شماره صفحه واقعی : ۲۳۸]

ص: ۲۸۷۷

۱- خلفاء ابن قتیبه، (معروف به الامامه والسیاسه)، ج ۱، ص ۵۰

۲- «حمیه» از ریشه «حَمَى» و «حمو» بر وزن «حمد» به معنای شدت حرارت است. سپس این واژه به معنای خشم و تعصب آمیخته با خشم و نخوت و تکبر به کار رفته است و هنگامی که اضافه به «انف» شود (مانند جمله بالا) به خشم و تکبر اشاره دارد و انتخاب «أنف» (بینی) در اینجا برای آن است که آدم های متکبر سر خود را بالا می گیرند و در واقع نوک بینی شان به طرف بالا قرار می گیرد

۳- «سُوْرَةَ» به معنای شدت و «حِدِّ» به معنای تیزی و برندگی است و هنگامی که این دو به هم اضافه شود شدت برش را می فهماند که به عنوان کنایه از غضب به کار می رود

۴- «سَطْوَةَ» به معنای سلطه، غلبه و قدرت است

۵- «عَزْبَ» این واژه نیز به معنای تیزی و برندگی است و هنگامی که به لسان اضافه شود اشاره به سخنان تند و خشونت آمیز است. ریشه اصلی آن همان «غروب» است و از آنجا که یک شیء بُرنده مانند شمشیر می شکافد و در هدف خود فرو می رود و پنهان می شود «غرب» بر آن اطلاق شده است

۶- «الْبَادِرَةَ» به معنای سخن یا کار ناگهانی و نسنجیده است و «كَفِّ بَادِرَةَ» به معنای خودداری کردن از چنین اعمالی است که به هنگام غضب رخ می دهد

حال عادی باز گردد و زمام اراده خود را که در موقع غضب از دست داده بود در اختیار بگیرد.

سپس در ادامه سخن به این حقیقت اشاره کرده می فرماید: «هرگز در این زمینه حاکم بر خود نخواهی شد مگر اینکه بسیار به یاد قیامت و بازگشت به سوی پرودگارت باشی».

(وَلَنْ تَحْكُمَ ذَلِكُمْ مِنْ نَفْسِكَ حَتَّى تُكْثِرَ هُمُومَكَ (۱) بِذِكْرِ الْمَعَادِ إِلَى رَبِّكَ).

آنچه امام علیه السلام در این بخش از سخنانش فرموده اموری سرنوشت ساز است که نه تنها در مسأله حکومت که در تمام مدیریت ها و در سراسر زندگی انسان پیش می آید. به سراغ امتیازات ویژه رفتن، از خلاف کاری های نزدیکان و اطرافیان چشم پوشیدن و به هنگام خشم و غضب حکمی صادر کردن بلاهای عظیمی است که می تواند حکومت ها را متزلزل سازد و شخصیت انسان ها را زیر سؤال ببرد و آبروی انسان را در دنیا و آخرت بریزد.

### نکته: خطرات بزرگ غضب

#### خطرات بزرگ غضب

غضب حالتی است که وقتی به انسان دست می دهد از وضع عادی بیرون می رود و قضاوت عقل، تحت الشعاع این آتش سوزان قرار می گیرد به گونه ای که هرگونه تصمیم گیری صحیح در آن لحظه برای او ناممکن است و به همین دلیل از انسان حرکاتی در حالت خشم و غضب سر می زند که غالباً عواقب شوم و دردناک دارد و گاه کفاره آن را سالیان دراز باید پردازد.

به همین دلیل در آیات قرآن و روایات اسلامی شدیداً از غضب و از هرگونه تصمیم گیری به هنگام غضب نهی شده است.

در آیه ۳۷ سوره شوری یکی از ویژگی های مؤمنان را چشم پوشی به هنگام غضب ذکر کرده و جالب اینکه آن را عطف بر اجتناب از گناهان کبیره نموده

[شماره صفحه واقعی : ۲۳۹]

ص: ۲۸۷۸

---

۱- «هُمُومٌ» جمع «هُمٌّ» گاه به معنای اراده و عزم بر چیزی و گاه به معنای دلمشغولی و دغدغه و در عبارت بالا معنای دوم مراد است

است می فرماید: «وَالَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ وَإِذَا مَا غَضِبُوا هُمْ يَغْفِرُونَ».

در حدیثی از امام باقر علیه السلام می خوانیم: «إِنَّ هَذَا الْغَضَبَ جَمْرَةٌ مِنَ الشَّيْطَانِ تُوَقَّدُ فِي قَلْبِ ابْنِ آدَمَ وَإِنَّ أَحَدَكُمْ إِذَا غَضِبَ أَحْمَرَّتْ عَيْنَاهُ وَانْتَفَخَتْ أَوْدَاجُهُ وَدَخَلَ الشَّيْطَانُ فِيهِ؛ این غضب شعله آتشی از سوی شیطان است که در قلب فرزندان آدم زبانه می کشد، از این رو هنگامی که یکی از شما غضب می کند چشمانش سرخ و رگ های گردنش پر خون و شیطان داخل وجودش می شود». (۱)

امام صادق علیه السلام در حدیثی دیگر می فرماید: «الْغَضَبُ مِفْتَاحُ كُلِّ شَرٍّ؛ غضب کلید تمام بدی هاست». (۲)

امیرمؤمنان نیز در یک جمله کوتاه می فرماید: «الْغَضَبُ شَرٌّ إِنْ أُطِعْتَهُ دَمَّرَ؛ غضب شر است و اگر از آن پیروی کنی نابودت می کند». (۳)

روایات در این زمینه بسیار و مملو از تأکیدات فراوان است، لذا با حدیث دیگری این سخن را پایان می دهیم، امیرمؤمنان علیه السلام فرمود: «إِيَّاكَ وَالْغَضَبَ فَأَوْلُهُ جُنُونٌ وَآخِرُهُ نَدَمٌ؛ از غضب بر حذف باش که آغازش جنون و پایانش پشیمانی است». (۴)

به هر حال عقل و درایت ایجاب می کند که انسان در حال خشم و غضب هیچ تصمیمی نگیرد و بهترین راه برای فرو نشانیدن آن این است که یا از محل حادثه دور شود و یا لااقل تغییر حالت دهد؛ اگر ایستاده، بنشیند و اگر نشسته است برخیزد و راه رود و آبی بنوشد و با دوستان خود از موضوع دیگری سخن بگوید و همان گونه که حضرت فرموده: مؤثرترین کارها آن است که به یاد معاد و روز قیامت و عواقب اعمال بیفتد.

\*\*\*

## بخش سی ام

### شرح و تفسیر: حجت را بر تو تمام کردم

حجت را بر تو تمام کردم

امام علیه السلام در این بخش (سی امین و آخرین بخش این

[شماره صفحه واقعی : ۲۴۰]

ص: ۲۸۷۹



٢- همان مدرک، ص ٣٠٣، ح ٣

٣- غررالحکم، ح ٦٨٩١

٤- همان مدرک، ح ٦٨٩٨

عهدنامه) به سه نکته پرداخته است:

نخست می فرماید: «بر تو واجب است که همواره به یاد حکومت های عادلانه پیش از خود باشی و همچنین به سنت های خوب یا آثاری که از پیامبر (صلی الله علیه و آله وسلم) رسیده یا فریضه ای که در کتاب الله آمده است توجه کنی و به آنچه از اعمال ما در حکومت دیده ای اقتدا نمایی»؛ (وَ الْوَاجِبُ عَلَيْكَ أَنْ تَتَذَكَّرَ مَا مَضَى لِمَنْ تَقَدَّمَكَ مِنْ حُكُومِهِ عَادِلِهِ، أَوْ سُنَّتِهِ فَاضِلِهِ، أَوْ أَثَرٍ عَنِ نَبِيِّنَا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ أَوْ فَرِيضَةٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ فَتَقْتَدِيَ بِمَا شَاهَدْتَ مِنْهَا عَمَلْنَا بِهِ فِيهَا).

اشاره به اینکه، هرچند عهدنامه من جامع و کامل است اما تنها به آن قناعت مکن؛ اگر به مسائلی در قرآن مجید و سیره و سنت پیغمبر اکرم یا روش های شایسته ای در حکومت های عدل پیشین (مانند حکومت انبیای سلف) برخورد کردی، آنها را نیز به کار بند. اضافه بر اینها تو روش مرا در حکومت دیده ای و از نزدیک شاهد و ناظر بوده ای آنها را نیز به کار بند، هرچند در این عهدنامه منعکس نشده باشد.

به این ترتیب امام علیه السلام از محدود شدن وظایف مالک اشتر به آنچه در این عهدنامه آمده، در عین جامعیت آن، نهی می کند و ذهن و فکر او را برای پذیرش هر سنت حسنه ای آماده می سازد.

دومین نکته ای را که امام علیه السلام در این بخش از عهدنامه بر مالک واجب و لازم می شمرد این است: «و نیز بر تو واجب است که نهایت تلاش خویش را در پیروی از آنچه در این عهدنامه به تو توصیه کرده ام به کار گیری و من حجت خود را بر تو تمام کرده ام تا

[شماره صفحه واقعی : ۲۴۱]

ص: ۲۸۸۰

اگر نفس سرکش بر تو چیره شود عذری نزد من نداشته باشی؛ (وَ تَجْتَهِدْ لِنَفْسِكَ فِي اتِّبَاعِ مَا عَاهَدْتَ إِلَيْكَ فِي عَهْدِي هَذَا وَ اسْتَوْثَقْتُ بِهِ مِنَ الْحُجَّةِ لِنَفْسِي عَلَيْكَ، لِكَيْلَا تَكُونَ لَكَ عَلَيْهِ عِنْدَ تَسْرُعِ نَفْسِكَ إِلَيَّ هَوَاهَا) .

امام علیه السلام در واقع به همه آنچه در این عهدنامه توصیه کرده بار دیگر توجه می دهد و با اشاره ای اجمالی، همه را تأکید می کند و انجام آنها را لازم می شمرد و این از قبیل اجمال پس از تفصیل و تأکید بر تأکید است و در ضمن، بر او اتمام حجت می کند تا در پیشگاه خدا مسئولیتی نداشته باشد.

امام علیه السلام در پایان این عهدنامه از باب حسن ختام نکته سوم را گوشزد می کند و با دعای پرمعنایی عهدنامه را پایان می دهد و می فرماید: «من از خداوند با آن رحمت وسیع و قدرت عظیمی که بر اعطای تمام هر خواسته ای دارد مسئلت دارم که من و تو را موفق بدارد تا رضای او را جلب کنیم از طریق انجام کارهایی که ما را نزد او و خلش معذور می دارد توأم با مدح و نام نیک در میان بندگان و آثار خوب در تمام شهرها و (نیز تقاضا می کنم که) نعمتش را (بر من و تو) تمامیت بخشد و کرامتش را مضاعف سازد»؛ (وَ أَنَا أَسْأَلُ اللَّهَ (۱) بِسَعَةِ رَحْمَتِهِ، وَ عَظِيمِ قُدْرَتِهِ عَلَىٰ إِعْطَاءِ كُلِّ رَغْبَةٍ (۲)، أَنْ يُوفِّقَنِي وَ إِيَّاكَ لِمَا فِيهِ رِضَاهُ مِنَ الْإِقَامَةِ عَلَى الْعِذْرِ الْوَاضِحِ إِلَيْهِ وَ إِلَيَّ خَلْقِهِ، مَعَ حُسْنِ الثَّنَاءِ فِي الْعِبَادَةِ، وَ جَمِيلِ الْأَثَرِ فِي الْبِلَادِ، وَ تَمَامِ النُّعْمَةِ وَ تَضَعِيفِ (۳) الْكِرَامَةِ).

آنچه در تفسیر عبارت بالا آمد مبنی بر این است که «تَمَامِ النُّعْمَةِ» و «تَضَعِيفِ الْكِرَامَةِ» عطف بر «يُوفِّقَنِي وَ

[شماره صفحه واقعی : ۲۴۲]

ص: ۲۸۸۱

۱- مستدرک حاکم، ج ۱۱، ص ۱۳، ح ۲۱. در نسخه تحف العقول پیش از جمله (وَ أَنَا أَسْأَلُ اللَّهَ) چنین آمده: «فَلَيْسَ يُعْصِمُ مِنَ الشُّوْءِ وَ لَا يُوفِّقُ لِلْخَيْرِ إِلَّا اللَّهُ جَلَّ ثَنَاؤُهُ وَ قَدْ كَانَ مِمَّا عَاهَدَ إِلَيَّ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ فِي وَصَايَتِهِ تَخْضِيعًا عَلَى الصَّلَاةِ وَ الزَّكَاةِ وَ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَبِذَلِكَ أَخْتِمُ لَكُمْ مَا عَاهَدْتُ وَ لَا حَوْلَ وَ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ؛ هیچ کس از بدی ها پیشگیری نمی کند و توفیق انجام دادن خیرات نمی دهد جز خداوند متعال و از جمله اموری که رسول خدا در وصیتش به طور مؤکد به من فرمود اهتمام به نماز و زکات و رعایت حال بندگان بود و من با کلام رسول خدا این عهدنامه را برای تو پایان می دهم و لا حول و لا قوه الا بالله العلی العظیم» (تحف العقول، ص ۹۹)

۲- «رَغْبَةٍ» مصدر و به معنای علاقه به چیزی داشتن است و در اینجا اسم مصدر و به معنای اسم مفعول است یعنی خداوند قادر است؛ هر امر مطلوب و مرغوبی را در اختیار بندگان بگذارد و در بعضی از نسخه ها به جای «رَغْبَةٍ» «رَغْبِيَه» آمده است که صفت مشبیه است و به معنای مرغوب است

۳- «تَضَعِيفِ» در اینجا به معنای مضاعف ساختن است. این واژه گاه به معنای ضعیف ساختن یا ضعیف شمردن نیز آمده است

إِيَّاكَ» بوده باشد. این احتمال نیز داده شده که «تَمَامِ النُّعْمَةِ» و «تَضَعِيفِ الْكِرَامَةِ» عطف بر «جَمِيلِ الأَثَرِ فِي البِلَادِ» باشد، بنابراین مفهوم جمله این می شود: «از خداوند می خواهم که مرا توفیق به کارهایی دهد که هم ثنای بندگان را به دنبال داشته باشد و هم آثار نیک در بلاد بگذارد و هم موجب تمام نعمتش بر من شود و هم سبب فزونی کرامتش بر من».

بدیهی است آنچه باید بیش از همه چیز مطلوب انسان مؤمن باشد، جلب رضای خداست و آنچه بیش از هر چیز باید مطلوب زمامداران و حکام باشد افزون بر تحصیل رضای خداوند، تحصیل رضای مخلوق و به دنبال آن نعمت های دیگری است که امام در جمله های بالا به آن اشاره کرده و آن اینکه انسان کاری کند که بندگان خدا از او به نیکی یاد کنند و غفران و رضای حق را برای او بطلبند و آثار خوبی از خود در همه جا بگذارد که سبب مزید حسنات او پس از وفاتش گردد و بدین ترتیب نعمت خدا بر او کامل شود و کرامت الهی مضاعف گردد.

ممکن است بعضی چنین پندارند که تقاضای حسن ثنای مردم و به نیکی یاد کردن با خلوص نیت سازگار نیست؛ حسن ثنای الهی لازم است نه حسن ثنای مردم، ولی پاسخ این اشکال با اشاره ای که در بالا آوردیم روشن شد. مؤمنان مخلص حسن ثنای مردم را از این رو می طلبند که سبب دعای آنها برای غفران و پاداش الهی و ترفیع درجه گردد و از این رو ابراهیم خلیل شیخ الانبیاء نیز از جمله تقاضاهایی که از ساحت قدس پروردگار می کند این است که «وَاجْعَلْ لِي لِسَانَ صِدْقٍ فِي

[شماره صفحه واقعی : ۲۴۳]

ص: ۲۸۸۲

الْآخِرِينَ»؛ برای من در امت های آینده نام نیکی قرار ده». (۱)

این دعای امام هم درباره خودش و هم مالک اشتر به اجابت رسیده است؛ قرن هاست که فضایل آن حضرت در شرق و غرب عالم بر زبان ها جاری است و کتاب ها از فضایل او پر است و با اینکه بنی امیه کوشیدند نام و فضایل آن حضرت را از خاطره ها محو کنند و هفتاد سال به دستور آنها بر فراز منابر-نعوذ بالله-بر آن حضرت لعن نمایند، به لطف پروردگار در هر مجلس و محفلی که از پیشگامان اسلام بحث می شود نام آن حضرت در صدر می درخشد و کتاب ها در فضایل آن حضرت نوشته شده و بارگاه نورانی اش در نجف کعبه آمال است.

اضافه بر این در هر قرن شاعران توانا رساترین مدح و ثنا را به زبان عربی و فارسی و زبان های دیگر درباره آن حضرت سروده اند.

مالک اشتر نیز نام نیکش در همه جا به موجب فداکاری ها و رشادت ها و شهامت ها و مخصوصاً مخاطب بودن به این عهدنامه بر زبان ها جاری است.

رحمت و رضوان خدا بر او باد.

آن گاه امام علیه السلام در آخرین جمله های این عهدنامه می فرماید: «و از (خداوند بزرگ مسألت دارم) که زندگانی من و تو را با سعادت و شهادت پایان بخشد که ما همه به سوی او باز می گردیم و سلام و درود (پروردگار) بر رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و دودمان طیب و پاکش باد، سلامی فراوان و بسیار والسلام»؛ (وَ أَنْ يَخْتِمَ لِي وَ لَكَ بِالسَّعَادَةِ وَ الشَّهَادَةِ، إِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ. وَ السَّلَامُ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ الطَّيِّبِينَ الطَّاهِرِينَ، وَ سَلَّمَ تَسْلِيمًا كَثِيرًا، وَ السَّلَامُ).

قابل

[شماره صفحه واقعی : ۲۴۴]

ص: ۲۸۸۳

توجه است که امام افزون بر طلب سعادت، شهادت را نیز هم برای خویش و هم برای مالک از خدا می طلبید؛ دعایی که به زودی به اجابت رسید و امام در محراب عبادتش و مالک در مسیر راه مصر شربت شهادت نوشیدند.

در حدیثی آمده است که پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله دید مردی این چنین دعا می کند:

«اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ خَيْرَ مَا تَسْأَلُ فَأَعْطِنِي أَفْضَلَ مَا تُعْطِي؛ خداوند! بهترین چیزی که از تو درخواست می شود به من بده و برترین چیزی که به بندگانت عطا می کند به من عطا فرما». پیغمبر فرمود: «إِنْ اشْتَجِبَ لَكَ أَهْرِيْقَ دَمُكَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ؛ اگر دعایت مستجاب شود خون تو در راه خدا ریخته خواهد شد». (۱)

### نکته: عهدنامه مالک اشتر دستوری جامع برای کشورداری

اکنون که شرح و تفسیر عهدنامه به پایان رسید می توان با صراحت گفت: این عهدنامه دستوری است جامع برای کشورداری؛ دستوری که با گذشت حدود چهارده قرن کاملاً تازه و راهگشا و زنده و بالنده است و این واقعیتی است که هر انسان منصفی به آن اعتراف دارد. از این گذشته این عهدنامه هم جنبه های مادی و هم جنبه های معنوی را که بر اساس اخلاق انسانی و ارزش های الهی پی ریزی شده است تأمین می کند بر خلاف قوانین دنیای امروز که یا سخنی از ارزش های اخلاقی و انسانی در آن نیست و یا اگر چیزی به نام حقوق بشر در آن باشد، عملاً دستاویز و بهانه ای است برای اعمال فشار بر کشورها و قشرهای ضعیف جامعه اسلامی.

عجب اینکه بعضی افراد به اصولی که «حمورابی» برای کشورداری در حدود ۱۸ قرن پیش از میلاد پیشنهاد کرده استناد می جویند و افتخار می کنند و آن را اصولی پیشرفته و انسانی قلمداد می نمایند

[شماره صفحه واقعی: ۲۴۵]

ص: ۲۸۸۴

در حالی که اگر آن اصول را در برابر این عهدنامه بگذاریم کاملاً رنگ می‌بازد؛ ولی چون جنبه اسلامی و مخصوصاً سبقه شیعی دارد تعصب‌ها مانع از آن می‌شود که آن را در همه جا عرضه کنند و می‌دانیم اخیراً با تلاش و کوشش بعضی از آگاهان به صورت نامه‌ای سرگشاده در میان اعضای سازمان ملل پخش شد و مورد استقبال قرار گرفت و به عنوان یک سند به ثبت رسید و عجب‌تر اینکه کسانی که بعد از آن حضرت عهدنامه و دستورالعملی برای حاکمان خود نوشتند، بخش‌های مهم آن را از همین عهدنامه مبارک امیرمؤمنان علیه السلام استفاده کردند بی آنکه سخنی از آن بگویند؛ یعنی اگر دستورالعمل آنها مقبولیت و درخششی پیدا کرد به واسطه همین بهره‌گیری از عهدنامه مولا بود (۱) گرچه متأسفانه تعصب‌ها اجازه نمی‌دهد این حقیقت آشکار گردد.

\*\*\*

[شماره صفحه واقعی : ۲۴۶]

ص: ۲۸۸۵

---

۱- طبری نقل می‌کند که وقتی مأمون، «عبدالله بن طاهر» را به ولایت بعضی از بخش‌های کشور اسلامی گمارد پدرش «ذوالیمینین» نامه مفصلی برای او نگاشت و دستورات مشروحی برای اداره منطقه تحت حکومت برای او نوشت که طولی نکشید در میان مردم منتشر شد و از آن استقبال فراوانی کردند هنگامی که این خبر به مأمون رسید دستور داد آن را بیاورند و برای او بخوانند. او بسیار از آن استقبال کرد و گفت: تمام امر دین و دنیا و امور مربوط به سیاست و اصلاح کشور و رعیت در آن جمع است. مرحوم علامه شوشتری بعد از ذکر این داستان می‌گوید: اگر دقت کنید می‌بینید اکثر بلکه تمام آن از کلام امیرمؤمنان در عهدنامه مالک اشتر گرفته شده است. (شرح نهج البلاغه علامه شوشتری، ج ۸، ص ۶۶۴)

### بر بال قلم: چهل درس در قلمرو ادب پارسی و آیین نگارش

#### مشخصات کتاب

سرشناسه: حسینی، سیدابوالقاسم، ۱۳۴۱ -

عنوان و نام پدیدآور: بر بال قلم: چهل درس در قلمرو ادب پارسی و آیین نگارش / ابوالقاسم حسینی (ژرفا).

مشخصات نشر: قم: نصایح، ۱۳۸۲.

مشخصات ظاهری: ۳۹۱ ص: جدول.

موضوع: نگارش علمی و فنی

موضوع: نویسندگی

رده بندی کنگره: PIR۲۸۳۹/ح ۵ب ۳۷ ۱۳۸۲

رده بندی دیویی: ۸۰۸

شماره کتابشناسی ملی: م ۸۲-۲۷۶۴۷

توضیح: کتاب «بر بال قلم»، تألیف سید ابوالقاسم حسینی (ژرفا) است که به موضوع ادبیات فارسی و آیین نگارش پرداخته است. این کتاب در چهار فصل نوشته شده است.

در فصل اول و دوم به درست نویسی و زیبا نویسی پرداخته و قواعد آن را بصورت کامل بیان کرده است.

در فصل سوم نکات و قوانین مقاله نویسی، ترجمه، نامه نگاری و خلاصه نویسی، پایان نامه نویسی و ویرایش را بیان مطرح کرده است.

و در فصل چهارم اطلاعاتی را در رابطه با پیشینه زبان فارسی و گونه های ادبی، آشنایی با زبان شناسی، اصطلاح های ادبی و سبک ها و مکتب های ادبی ارائه داده است.

ص: ۱



[شماره صفحه واقعی : ۱]

ص: ۲۸۸۶

[شماره صفحه واقعی : ۲]

ص: ۲۸۸۷

[شماره صفحه واقعی : ۳]

ص: ۲۸۸۸

[شماره صفحه واقعی : ۴]

ص: ۲۸۸۹

[شماره صفحه واقعی : ۵]

ص: ۲۸۹۰

[شماره صفحه واقعی : ۶]

ص: ۲۸۹۱

[شماره صفحه واقعی : ۷]

ص: ۲۸۹۲

[شماره صفحه واقعی : ۸]

ص: ۲۸۹۳



[شماره صفحه واقعی : ۹]

ص: ۲۸۹۴

[شماره صفحه واقعی : ۱۰]

ص: ۲۸۹۵

[شماره صفحه واقعی : ۱۱]

ص: ۲۸۹۶

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

السَّلَامُ عَلَى الْإِمَامِ الْمَهْدِيِّ الَّذِي يَمَلَأُ الْأَرْضَ قِسْطًا وَعَدْلًا

آبشار دانش، دراز زمانی بردامن حوزه فرو می بارید و از آن جا به دشت سبز سینه ها. این، در روزگاری بود که حوزه، به سان دشت تشنه، آغوش بر جویبارهای دانش گشوده بود و گونه گونی دانش ها را در برمی کشید و در کارگاه اندیشه خود، سره را از ناسره جدا می ساخت.

حوزه با زمان پیش می رفت و با دانش های روز در می آمیخت و نیازهای خود و جامعه را از دل آن ها بیرون می کشید. حرکت، رویش، و جوشش، تمام زوایای حوزه را فراگرفته بود. در هر عرصه ای که گام می گذاشت، سخنی نو داشت و دریچه ای جدید به روشنایی می گشود. پرتو از قرآن و سنت می گرفت و در پرتو قرآن و سنت سیر می کرد. علم، گمشده پروردگان این حوزه بود. در هر جا که گام می نهادند، به هر کانونی که درمی آمدند، در هر محفلی که بار می یافتند، در هر قلمروی که ره می پویدند، بر سر هر چشمه ای که رحل می افکندند، در پی گمشده خود بودند که بیابند و برگیرند و به گاه نیاز، به کار بندند.

حقیقت جو بودند و در پی حقیقت روان.

اگر اندیشه ای را نقد می کردند، اگر نوشته ای را به بوته بررسی می نهادند، در پی آن بودند که غبار از چهره حقیقت بسترند و راه روشن را بنمایانند و به سرچشمه خورشید ره گشایند. بسیاری از آنان، هم در فقه، اصول، کلام، تفسیر، فلسفه، و ادبیات، نگارش هایی داشتند و هم در علمی دیگر، مانند ریاضیات و طب.

پرتکاپو بودند و خستگی ناپذیر. با سستی، تن پروری، و راحت جویی میانه ای نداشتند. مرد عرصه های کار بودند و تلاش. برای رسیدن به ستیغ قلّه های دانش، همیشه در حرکت بودند و خیزش. گردنه های دشوارگذر و راه های پرپیچ و خم را می پیمودند تا به افق روشن دانش برسند و تمدنی زیبا و پرشکوه پدید آورند.

آنچه را گفته آمد، می شود از آثار علمی به جای مانده از دوره های گوناگون و نیز از نقشی که عالمان و دانش آموختگان حوزه های نجف، بغداد، حلّه، ری، اصفهان، قم، جبل عامل، و ... در جهان اسلام و در رشد و تعالی فکری مسلمانان داشته اند، به درستی فهمید.

امروزه اگر حوزه بر آن است که شکوه آفریند و با انقلاب نور، هماهنگ و هم آوا شود، ناگزیر باید در

[شماره صفحه واقعی : ۱۲]

صحنه های گونه گونی همزمان، تلاش کند و همه سویه و ژرف بیندیشد.

پیدا است که از جمله کارهای بایسته در این عرصه، تدوین متون آموزشی است.

از این روی، برای برداشتن گامی هر چند کوچک، به سال ۱۳۷۸، «دفتر تألیف و نشر متون درسی حوزه» در حوزه قم بنیان گذارده شد تا افزون بر نگارش و سامان دهی متن های درسی مورد نیاز حوزه ها، نشر پیراسته و چشم نواز آن ها را به عهده گیرد.

صاحب نظران و بزرگانی مانند آیت الله شهید صدر و مرحوم شیخ محمدرضا مظفر \_ رحمه الله علیهما \_ گام هایی بلند در این راه برداشته اند. این دفتر همه آن تلاش ها را ارج می نهد و خود را ادامه دهنده کوچک راه آن بزرگان و مُلهم از آنان می داند.

ناگفته پیدا است که هرگز در صدد نیستیم کاری کنیم تا بنیه علمی دانش پژوهان حوزه سست گردد یا از ژرفایی و عمق و دقت دروس کاسته شود؛ بلکه تلاش می کنیم تا با بهره گیری از ارشاد و راهنمایی زعمای حوزه و مدرّسان و صاحب نظران، در زمینه هایی که احساس نیاز می شود، متونی پدید آوریم که علاوه بر دارا بودن ضوابط درسی، بر عمق و دقت و غنای علمی دانش پژوهان حوزه بیفزایند و به شکلی سهل تر و در مدّتی کوتاه تر، مطالب افزون تری به آنان بیاموزند.

این دفتر، جوانه ای است شاداب بر پیکر تنومند و کهن و ریشه دار حوزه که امید است با همراهی و همکاری بزرگان و مدرّسان و صاحب نظران، بپاید و دوام یابد و گامی هر چند کوتاه در راه تعالی حوزه های علوم دینی بردارد.

از این رو، با فروتنی، از همه این بزرگواران، انتظار همدلی و همراهی داریم و با خضوع از ایشان می خواهیم از ارائه طریق و راهنمایی و انتقاد و اظهار نظر دریغ نورزند و از این رهگذر، موجبات خشنودی صاحب حوزه، حضرت بقیه الله الأعظم \_ عجل الله تعالی فرجه الشریف \_ را فراهم آورند.

بنای دفتر بر این است که همواره در بهسازی و اصلاح و رفع نقایص متون درسی بکوشد و به مجرّد این که اصلاح، تکمیل، و یا تعویض متنی را لازم دید، به آن اقدام ورزد.

کتاب حاضر به خامه یکی از فاضلان حوزه، جناب استاد آقای سید ابوالقاسم حسینی (ژرفا)، مطابق سرفصل های مصوّب گروه ادبیات فارسی دفتر، به منظور تدریس در هشتاد ساعت درسی در دوره سطح یک حوزه، تألیف شده است.

در نیاز شدید به آموختن ادبیات فارسی و آیین نگارش، جای هیچ گونه شکی نیست و این که «دفتر تألیف و نشر متون حوزه» نخستین متن درسی را در این زمینه فراهم آورده است، نشانه توجّه ویژه بدین موضوع است.

از همه صاحب نظران و مدرّسان تقاضا می شود که انظار خود را در خصوص اثر حاضر به نشانی «قم، ص پ ۹۱۶» با این دفتر در میان گذارند.

دفتر تألیف و نشر متون درسی حوزه زمستان ۱۳۷۹

[شماره صفحه واقعی : ۱۳]

ص: ۲۸۹۸

دیباچه بحر معنی ز سخن پُر گهر است

هر یک آویزه گوش دگر است

در بلورین صدف چرخ کهن

نیست والا گه‌ری به ز سخن

سخن آوازِ پَرِ جبریل است

روح بخش از دَمِ اسرافیل است

سخن از عرشِ برین آمده است

بهر پاگان به زمین آمده است

(جامی)

این دفتر، درسنامه‌ای است در قلمرو ادب پارسی و آیین نگارش که در چهل درس سامان یافته است. کوشیده‌ایم ایجاز و اختصار سرلوحه این کار باشد. آنچه در این درس‌ها آمده، سرنخ‌هایی است برای پی‌گیری مطالعات ادبی و تجربه‌های قلمی. البته امید هست که همین مقدار هم — اگر به خوبی با تمرین و ممارست همراه شود — برای مشتاقان نویسندگی کفایت کند و آنان را بر مبانی درست نویسی و شیوانگاری مسلط سازد. اگر خوانندگان گرانمایه بپرسند که چرا بخشی قابل عنایت از این دفتر به مباحث درست نویسی اختصاص یافته، پاسخ این فقیر آن است که روز به روز توجه و اهتمام به پاکیزه نوشتن کم می‌شود؛ و این، بسی مایه دریغ است. آری، مایه دریغ است که زبان پارسی، با این پیشینه تابناک و گوهرین، چنین از جفای برخی نویسندگان آفت پذیرد. صاحب این دفتر که سر و کارش با جوانان مشتاق نویسندگی است، می‌کوشد که زیرسازهای نویسندگی را بر صحت و اتقان بنا نهد. درست است که این کار حوصله می‌خواهد و همت؛ اما ثمرش دیر می‌پاید و در گذر زمان، زود آفت نمی‌پذیرد. شرط قدردانی و شکرگزاری است که یکایک دانشورانی را که از آثار ارجمندشان در فراهم آوری این دفتر بهره برده‌ام، ارج نهم و همت کریمانه‌شان را سپاس گویم. به رسم امانت، منابعی را که بیش‌تر و مستقیم‌تر استفاده شده‌اند، در پانوشت برخی فصول و درس‌ها یاد کرده‌ام و در فرجام اثر نیز از منابع اصلی نام برده‌ام. هر جا در پانوشت‌های مزبور شماره صفحه منبعی را ذکر نکرده‌ام، نشان دهنده

[شماره صفحه واقعی: ۱۴]

استفاده پراکنده از آن منبع است. روشن است که منابع مذکور برای مطالعه استادان و نیز مراجعه تکمیلی طلاب و دانشجویان ادب پژوه بسی مفید خواهند بود. نیز سزاوار است قدردان هم‌رایی‌ها و همراهی‌های برادران و سرورانی باشم که با یاری‌ها یا تذکارات بجا، مرا رهین لطف خویش ساختند، به ویژه حضرات رضا مختاری، محسن صادقی، محمد اسفندیاری، محمد رضا موخیدی، رضا بابایی، احمد شهدادی، رضا مؤذن زاده، عبدالرحیم موگهی، حیدرعلی جهان بخشی، و هادی ربّانی. برای این گرانمایگان و همه استادان، طلاب، و دانشجویانی که در طول سال‌های درس و بحث، خوشه چین دانش و معرفتشان بوده‌ام، سرسیزی جان و شادابی تن را آرزومندم. امید است این رنج که برده‌ام به ثمر نشیند، بدین سان که قلمی در سایه آن بار گیرد و حکمتی از آن بجوشد. کاش هر که از این رهگذر ثمری برد، مرا و نیاکانم را با دعای خیر یاد آورد و راستگاری و راستگاری‌ام در رکاب مولانا صاحب الأمر \_ عَجَلُ اللَّهِ تَعَالَى فَرَجَهُ الشَّرِيفُ \_ را از رَبِّ شهیدان طلب کند. چنین باد،

بمَنَّهُ و کَرَمَهُ!

میلاد مبارک حضرت ولی عصر (علیه السلام)

شعبان ۱۴۲۱ / آبان ۱۳۷۹

سید ابوالقاسم حسینی (زرفا)

[شماره صفحه واقعی : ۱۵]

ص: ۲۹۰۰



اشاره

درس ۱ / آغاز راه

درس های ۲ \_ ۶ / دستور زبان

درس های ۷ \_ ۱۱ / لغزشگاه های قلم

درس های ۱۲ \_ ۱۵ / درست نویسی واژگانی

درس های ۱۶ \_ ۱۷ / پیکره نوشته

درس ۱۸ / تنظیم پاراگراف ها

درس های ۱۹ \_ ۲۱ / شیوه خطّ فارسی

درس های ۲۲ \_ ۲۳ / نشانه گذاری

[شماره صفحه واقعی : ۱۶]

ص: ۲۹۰۱

[شماره صفحه واقعی : ۱۷]

ص: ۲۹۰۲

اشاره

با آنکه همه اجزای نوشته همچون تار و پود یک قالی در هم تنیده اند، می توان به هنگام نقد و ارزیابی آن، دو اقلیم را از هم بازشناخت؛ یکی گستره محتوا و پیام، و دیگری قلمرو قالب و آیین. از این رو، می توان ویژگی های نوشته خوب را نیز در این دو قلمرو ارزیابی کرد: پیام (محتوا) و آیین (قالب). البته پیام هر نوشته را می توان از جنبه های مختلف بررسی کرد. یکی از تقسیم بندی های مناسب و کاربردی، تقسیم پیام به چهار لایه معنایی (۱) است. در این تحلیل، خواننده باید به هنگام مطالعه آثار ادبی چهار لایه معنایی را در آنها جست و جو کند:

— معنای ظاهری.

— معنای اخلاقی.

— معنای تمثیلی یا نمادین.

— معنای روحانی یا عرفانی که متضمن حقیقتی جاوید است. هنگامی می توان اثر ادبی را از لحاظ پیام و محتوا موقف دانست که این چهار لایه معنایی در آن، به طور متوازن حضور داشته باشند و مفهومی اصیل و ارزشمند را بیان کنند.

۱. ویژگی های نوشته خوب از حیث پیام

یک. تناسب با مقتضیات زمان

نوشته خوب باید با نیازهای روزگار خود همساز و دمساز باشد. گذشته از اصول ثابت اعتقادی و برخی احکام عملی که در همه روزگاران ثابتند، دیگر اصول و فروع را باید به تناسب مقتضیات زمان دریافت و به خواننده انتقال داد.

[شماره صفحه واقعی : ۱۸]

ص: ۲۹۰۳

## دو. هماهنگی با نیاز مخاطب

نوشته خوب پیش از شکل یابی و استوار شدن، مخاطب خود را ارزیابی می کند. برخی از نیازهای مخاطب فطری اند، یعنی پاسخ گویی به آنها عین تعهد است؛ و برخی زاید و «نیازنما» یند. در نوشته خوب، خواننده باید پاسخ نیازهای فطری خود را بیابد، خواه علمی باشد و خواه احساسی، کاربردی، تفریحی، و جز آنها. از این رو، پیش از دست بردن به قلم، باید بدانیم:

— برای چه کسانی می نویسیم.

— آن کسان چه نیازهای فطری و اصیلی دارند.

— راه پاسخگویی به آن نیازها چیست.

— آن راه را چگونه با قالب و زبان گفتار خود هماهنگ و همنا سازیم.

## سه. اصالت و استواری مفهوم

نوشته خوب باید مبانی و اصول خود را از سرچشمه ای وام بگیرد که تشنگی انسان و جهان را سیراب کند، نه آن که او را به امید آب به سوی سراب بکشاند. نویسندگانی که اصول فکری خویش را از شرق و غرب اندیشه ای وام می گیرند، حتی اگر مطلب خنثا بنویسند - البته به اعتقاد ما، مطلب خنثا وجود ندارد - به هر حال روزی خواننده خود را به بیراهه می برند. هر نوشته ای، با هر موضوع و فضایی، باید رو به قبله حقیقی داشته باشد و محراب عبادتی عاشقانه باشد. اگر نوشته ای از سرچشمه وحی خداوند و سنت پاکان سیراب گردد، نیازهای فطری مخاطب را حتماً پاسخ می گوید. اگر می بینید که بیگانگان و نیز خودی های بیگانه پیمان، گاه در گرفتن مهار فکری جامعه پیشتانند، نه از آن رو است که برحقند. این، از کم کاری و کم کوشی و کم حوصلگی بعضی از مؤمنان اهل قلم است! در این میان، باید دقت ورزیم که به نام دین، هر تر و خشکی را بر سفره اندیشه مردم نشانیم و تا اطمینان نیافته ایم که سخنی ریشه در وحی خداوند و سنت پاکان دارد، آن را به قلم نیاوریم، حتی اگر میان دینداران مشهور باشد.

## ۲. ویژگی های نوشته خوب از حیث آیین

### یک. درست نویسی

### دو. شیوا نویسی

نوشته خوب باید هم بر پایه قواعد و هنجارهای شناخته شده ادبی استوار باشد و هم دلکش و شیوا

[شماره صفحه واقعی : ۱۹]

ص: ۲۹۰۴

جلوه کند. درستی سخن در دانش های دستور زبان، لغت، بافت شناسی و ساخت شناسی ارزیابی می گردد. از این رو، نوشته درست آن است که با معیارهای این چهار دانش برابری کند. نیز برای شیوانویسی (فصیح و بلیغ نویسی) راهکارهایی یافت می شوند که در دانش های معانی، بیان، بدیع، و سبک شناسی مطالعه می گردند. در اثر حاضر می کوشیم که راهکارهای درست نویسی و شیوانویسی را مرور کنیم. البته وظیفه این اثر، ارائه خطوط اصلی است تا مشتاقان، به فراخور حال و توان، آنها را پی گیرند و تجربه نمایند. ناگفته نگذاریم که معمولاً جز با درست نویسی، شیوانگاری ممکن نیست. برخی بر این عقیده اند که کسی با آموختن قواعد درست نویسی، به ویژه دستور زبان، نویسنده نمی شود. ما نیز با این گروه همنواییم، اما نباید از این مقدمه درست به نتیجه ای نادرست رسید. آموختن قواعد درست نویسی، برای نویسنده شدن «کافی» نیست، اما مسلماً «لازم» است. مشکل امروز ما این است که قواعد درست نویسی را یاد می آموزیم، یعنی آنها را به مثابه ضوابطی خشک و غیر کاربردی تعلیم می دهیم. هر نویسنده خوب باید قواعد را فراگیرد تا هم از راهی کوتاه به مقصد برسد و هم بتواند پشتوانه اصولی و استدلالی برای کار خود فراهم آورد و هم در آموزش سبک و شیوه خویش به دیگران موفق باشد.

## محورهای اصلی نگارش

### اشاره

محورهای اصلی نگارش (۱)

### یک. پرسش های اساسی

### اشاره

پیش از نگارش نویسنده باید پیش از دست به قلم بردن، به این چهار پرسش اساسی پاسخ دهد و به تناسب پاسخی که برای آنها می یابد، گام در میدان بگذارد:

### یکم. چه می نویسیم (؟):

در این گام، باید موضوع را به خوبی بشناسیم و قلمرو آن را معلوم کنیم. نیز در نظر بگیریم که آنچه می نویسیم برخاسته از تعهدی مؤمنانه است یا نه؛ و اگر نیست، بکوشیم تا همین گام اول را متعهدانه برداریم.

### دوم. چرا می نویسیم (؟):

آیا در پی اثبات مدّعیایی هستیم یا وصف رویدادی یا گزارش تجربه ای؟ این، بر زبان نگارش و شیوه داخل شدن به بحث و بیرون آمدن از آن کاملاً اثر می گذارد.

**سوم. برای که می نویسیم (?):**

مخاطب خود را، خواه حاضر و خواه غایب، خوب بشناسیم و مقتضیات روحی او را بفهمیم و آن گاه دست به قلم ببریم.

**چهارم. در چه وضعیتی می نویسیم (?):**

وضعیت ما و روزگار ما چه اقتضا می کند؛ برای انجام دادن کار خویش چه اندازه مهلت داریم؛ اثر ما در چه محیطی به دست مخاطب می رسد؛ مصلحت های واقعی که

[شماره صفحه واقعی : ۲۰]

ص: ۲۹۰۵

---

۱- مبع اصلی) احمد سمیعی: آیین نگارش / ۹-۱۸

به خاطر آنها باید تعدیلی در اثر خود پدید آوریم کدام هاینده؟ این ملاحظات را نیز باید در نگارش اثر مورد نظر قرار دهیم.

## دو. برای نگارش چه باید کرد؟

### یکم. خواندن و اندیشیدن:

هر نویسنده ای باید هر روز صفحه ای به صفحات خوانده خویش بیفزاید و تا واپسین روزهای زندگی، این راه را ادامه دهد. این که چه بخوانیم، تابع آن است که در کدام ساحت قلم می‌زنیم و بیش تر به کدام سمت روی داریم. البته یک کار برای همه نویسندگان ضرورت دارد: خواندن آثاری که ذوق ادبی را دامنه می‌بخشند و زوایای ذهن انسان را از پرتو باریک اندیشی و آفرینش صورت‌های زیبا روشن می‌سازند. در این میان، آثار امروزی همانند رمان و شعر نو، در کنار آثار ارجمند کهن، باید در فهرست مطالعه نویسنده جوان قرار گیرند.

### دوم. نوشتن و نوشتن و نوشتن:

فراموش نکنید که اگر نویسنده حتی یک روز از قلم زدن دست کشد، ذائقه هنری خود را به اندازه همان یک روز دچار افسردگی می‌کند.

نکته مهم این است که هرگز صرفاً منتظر سفارش کار نگارشی نباشیم. بخشی از زندگی هنرمند باید وقف گرایش‌های والای هنری اش شود، حتی اگر در لحظه، کسی مشتاق و خریدار اثرش نباشد. البته در این باره، نباید افراط کرد و در بند خیال‌واهی «هنر برای هنر» اسیر شد. نویسنده باید به نیازهای اصیل جامعه خود عنایت ورزد و به قدر لزوم، آن نیازها را پاسخ دهد، به طوری که نه صرفاً چشم به راه سفارش باشد و نه یک موجود عزلت‌گزیده و امانده در حصار خویش.

### سوم. رعایت مراحل نگارش: (۱)

#### (۱) تفکر:

در این مرحله، نویسنده در باره موضوع نوشته و زمینه‌های مرتبط با آن به تأمل و بررسی می‌پردازد. این تأمل، شامل یک حرکت درونی و روحانی منظم و عمیق است. آغاز این حرکت، پی‌گیری مسأله‌هایی است که در ذهن محقق طرح شده‌اند. نویسنده درباره این مسأله‌ها به طرح سؤال‌های درونی می‌پردازد و پاسخ‌های گوناگونی را برای آنها فرض می‌کند. سپس این سؤال‌ها و پاسخ‌ها را در ذهن خود می‌کاود و مجموعه‌ای از پیش‌فرض‌ها و زمینه‌های ذهنی را فراهم می‌آورد. مثلاً نویسنده ای از خود می‌پرسد:

☀ «چرا اسلام، در بُعد اجتماعی، چنان که باید، معرفی نشده است؟»



☀ «چرا عالمان بزرگ مسلمان، بیش تر درون گرا بوده اند؟»؛

☀ «چرا امروز برخی روشنفکران مسلمان برآنند که دین را از جنبه اجتماعی و دنیا گردانی اش بپیرایند؟»؛

☀ و ...

طرح مجموعه این پرسش ها به ضمیمه تأملات درباره پاسخ آنها، فرایندی است که گاه سال ها ذهن نویسنده و پژوهنده را به خود مشغول می دارد و مسیر مطالعات و کاوش های او را رقم می زند. پیشنهاد ما این است که همواره خطوط اصلی این تأملات در بر گه هایی مرتب ثبت شود و حتی در

(۱) (۱ منبع اصلی) احمد سمیعی: آیین نگارش / ۹ - ۱۸.

[شماره صفحه واقعی : ۲۱]

ص: ۲۹۰۶

طول سالیان، به گونه ای منظم مضبوط گردد تا در مرحله تهیه طرح از آن بهره وری شود.

## (۲) تهیه طرح:

طرح چهارچوبی است برای نوشته که در آن، چشم انداز راه آینده نویسنده روشن می شود. این چهارچوب همانند یک فهرست تفصیلی است، با این تفاوت که فهرست پس از آماده سازی نوشته گرد می آید و طرح، پیش از آن. حاصل تأملات نویسنده در باره موضوع و مسائل پیرامون آن، در طرح متجلی می شود. تنظیم طرح بر این اصل استوار است که هر نوشته خوب نیازمند یک «پیرنگ» است. پیرنگ (۱) رابطه علی و معلولی و ارتباط منطقی میان اجزای هر اثر را تأمین می کند. این ارتباط باید به گونه ای باشد که بفهمیم از کجا شروع می کنیم و به کجا می رویم و چرا می رویم.

در همان مثال مورد نظر (بعد اجتماعی اسلام) پس از طرح سؤال های اصلی و جست و جو در پاسخ های آنها که به مرحله «تفکر» مربوط می شد، اکنون نوبت پی ریزی طرح است. مثلاً نویسنده ممکن است در نتیجه آن تأملات، به چنین نظام و پیرنگی برسد: (۲)

— دین، اجتماعی است، نه فردی.

— اسلام، دین اجتماعی است.

— مسلمانان از بعد اجتماعی اسلام غافل مانده اند.

این چهارچوب نخستین در تأملی بیش تر به اجزایی تقسیم می شود که البته باید میان آنها رابطه علی و معلولی و کلی و جزئی برقرار باشد. به بعضی از این اجزا اشاره می کنیم:

— دین، اجتماعی است و نه فردی: انسان موجودی است اجتماعی. دین، برنامه زندگی انسان در جهان است.

— اسلام نیز اجتماعی است و نه فردی: اسلام دارای احکام و دستورهای اجتماعی است. احکام فردی اسلام با احکام اجتماعی آن ارتباط کامل دارد. پیشوایان اسلام سیره اجتماعی داشته اند.

— مسلمانان از بعد اجتماعی اسلام غافل مانده اند:

چرا مسلمانان به عزلت گراییده اند؟

چگونه می توان با این انحراف مبارزه کرد؟

به تدریج، این چهارچوب جزئی گسترش می یابد و جزئی تر می شود. باز باید به همان ارتباط منطقی کاملاً توجه داشت. مثلاً ذیل این عنوان که «چرا مسلمانان به عزلت گراییده اند» می توان این محورها را نگاشت:

---

۱- این اصطلاح در داستان معمول است

۲- اقتباس از بعد اجتماعی اسلام

\_\_ درک غلط از دنیا

\_\_ درک غلط از زهد

\_\_ فهم نادرست از توکل

\_\_ عافیت طلبی

\_\_ تأثیرپذیری از مسیحیت

\_\_ شکست های اجتماعی

تهیه طرح، عملی تدریجی و نیازمند حوصله است.

باید به عرق ریزی روح، تن داد تا آرام آرام چهارچوب و نظامی مدون و منطقی بر ورق نقش پذیرد.

توصیه می شود که این مرحله با تأمل کافی و ضمن پرهیز از هرگونه شتابزدگی صورت پذیرد.

طرح استوار و منطقی در همه مراحل نگارش اثر، راهنما و پشتوانه نویسنده است.

اکنون نمونه ای از چهارچوب برای یک موضوع متداول تقدیم می شود؛ که عبارت است از «زندگی نامه».

اگر موضوع نوشته، زندگی نامه شخصیتی باشد، طرح را باید چنین تنظیم کرد:

\_\_ مقدمه در معرفی اجمالی

\_\_ ولادت و زادگاه

\_\_ دوران کودکی تا جوانی و تحصیل

\_\_ ازدواج و خانواده و فرزند

\_\_ دوران میان سالی و پیری \_ خصوصیات اخلاقی و شخصیتی

\_\_ آثار

\_\_ ارکان اندیشه و سبک

\_\_ وفات و آرامگاه

اگر طرح نوشته منظم و دقیق باشد، این امتیازات را پدید می آورد:

— چهارچوب موضوع را تعیین می کند.

— به نوشته نظم و انسجام می دهد.

— بر سرعت نگارش می افزاید.

— دقت را افزون می سازد.

— فرصت نگرشی همه جانبه به موضوع را ایجاد می کند.

### **(۳) گردآوری اطلاعات:**

در این مرحله، تهیه اطلاعات آغاز می شود.

مسلم است که آگاهی های پیشین نویسنده که طرح نوشته بر اساس آنها تنظیم شده نیز حاصل مطالعه و تهیه اطلاعات هستند.

اما در این جا، اطلاعات به صورت دسته بندی شده و با توجه به طرح، آن هم در قالب برگه پژوهشی

[شماره صفحه واقعی: ۲۳]

ص: ۲۹۰۸

(فیش) گردآوری می شوند. یعنی در این مرحله، باید اطلاعات کاملاً جزئی و دقیق و بر اساس سیر پیش بینی شده در طرح تهیه شوند. به این منظور، حتماً باید از برگه پژوهشی استفاده شود. در این برگه ها، هم موضوعات و زیرموضوعات عنوان مناسب می یابند و هم مآخذ ذکر می شوند. پس از تهیه همه برگه ها، کار دسته بندی و تنظیم آنها آغاز می شود. از آغاز نباید شماره مسلسل برگه ها را تعیین کرد، بلکه پس از اتمام برگه برداری، برگه های هم موضوع، به تناسب طرح پیش بینی شده، کنار هم قرار می گیرند و با رعایت سیر منطقی و توالی زنجیره ای، شماره گذاری می شوند. به این ترتیب، مواد خام اثر به صورت کامل و منظم فراهم می آید. البته برای حفظ ترتیب برگه های مرتبط، لازم است شماره ابتدایی یا خام در طول کار بر هر برگه ثبت شود. در این جا، یک برگه پژوهشی نمونه، البته در قطع کوچک تر از حد معمول، معرفی می شود و در قلمرو همان مثال پیشین تنظیم می گردد. شماره خام و مسلسل را به صورت فرضی نهاده ایم:

موضوع کلی: اسلام، دین اجتماعی است.

شماره خام: ۶۷ / ۱

شماره مسلسل: ۱۰۲

موضوع جزئی: شاهد قرآنی

مآخذ: التبیان، ۳ / ۵۸۸.

در سوره مائده، آیه ۶۷ آمده است:

يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ.

ای پیامبر آنچه از سوی پروردگارت بر تو نازل شده است [به مردم] برسان؛ و اگر چنین نکنی، رسالت او را ادا نکرده ای. این آیه، «آیه تبلیغ» نام دارد و متکلمان و مفسران شیعه و نیز برخی اهل سنت آن را

موضوع کلی:

شماره خام: ۶۷ / ۲

شماره مسلسل: ۱۰۳

موضوع جزئی:

مآخذ: درباره امامت علی (علیه السلام) و واقعه غدیر خم می دانند. آنچه از این آیه و آیه بعد مورد نظر ما است، شأن نزول آن است که از مسائل مهم اجتماعی و سیاسی است. در شأن نزول این آیه از امام باقر و امام صادق (علیهما السلام) روایت شده است:

چون به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) وحی شد که علی (علیه السلام) را به جانشینی خود بگمارد، حضرت نگران بود که مبادا این امر بر گروهی از صحابه گران آید، پس خداوند این آیه را برای تشجیع آن حضرت در قیام به این امر نازل کرد.

[شماره صفحه واقعی : ۲۴]

ص: ۲۹۰۹

چند نکته درباره برگه پژوهشی (= فیش):

— اندازه مناسب برگه ۱۷۱۲ سانتی متر است.

— حتماً فقط بر یک روی برگه بنویسید تا هنگام تنظیم دچار زحمت و سر درگمی نشوید. برای پرهیز از اسراف، پشت برگه ها را به پژوهش و تألیفی دیگر، در زمانی متفاوت، اختصاص دهید.

— در مرحله شماره گذاری خام، برگه های مرتبط را با ممیز شماره گذاری کنید؛ مثلاً اگر برگه ۱۰۵، خود، دارای شش برگه مرتبط باشد، آنها را با ۱۰۵/۱ و ۱۰۵/۲ و ... شماره نهد.

— تا پیش از تنظیم نهایی برگه ها، شماره مسلسل را ثبت نکنید. شماره های دارای ممیز را در مرحله شماره گذاری مسلسل به عدد صحیح و متوالی تبدیل کنید.

— برای آسانی دسته بندی برگه ها، می توانید برای هر موضوع کلی و جزئی رمزی تعیین کنید تا به هنگام دسته بندی، برگه های دارای شماره رمز یکسان را پیش هم گذارید و نیازمند خواندن همه عبارات ناظر به موضوعات نباشید.

— برگه های پژوهشی را هرگز و به هیچ بهانه نابود نکنید. گاه پس از سال ها به دلیلی ناچار می شوید به برگه ها مراجعه کنید.

— در مرحله نگارش مفاد برگه ها، قواعد نگارشی و ویرایشی را رعایت کنید تا سپس در تهیه سیاهه دچار زحمت فراوان نشوید.

— فقط نام اختصاری مأخذ را در برگه ثبت کنید. در مأخذنامه انتهای اثر، نام کامل مأخذ را بیاورید. از تطویل در مأخذدهی نیز پرهیزید. مثلاً به جای نشانی زیر، همان را بنویسید که در برگه نمونه ثبت کرده ایم:

شیخ طوسی: التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۳، ص ۵۸۸.

#### (۴) تهیه سیاهه نوشته:

سیاهه، متن اصلی هر اثر است. این متن را می توان از دو طریق فراهم آورد: پالایش و اصلاح و کنار هم نهادن برگه های پژوهشی؛ یا دوباره نویسی برگه ها و تبدیل آنها به شکل سیاهه غیر برگه ای.

توضیح آن که اگر نویسنده به قدر کافی توانا باشد، می تواند برای صرفه جویی در وقت، همان برگه های پژوهشی را که سامان یافته و شماره مسلسل خورده اند، پای پیچیند و در حد فاصل های لازم، عبارات و مطالب مورد نیاز را اضافه کند و عنوان (= تیترا) های اصلی و فرعی را نیز ثبت کند. این روش تنها در صورتی مفید است که بنا باشد متن به حروف نگاری سپرده شود. اما چنانچه قرار باشد متن به صورت دستنویس عرضه گردد — مثلاً نخست به نظر کسی یا جمعی برسد یا به



صورت دستنوشته تحقیقی به استادی ارائه گردد

— دیگر نمی توان از آن روش استفاده کرد، بلکه باید مطالب برگه ها را به شکل سامان یافته به برگه های سیاهه منتقل کرد.  
در هر صورت، سیاهه باید با رعایت همه قواعد نگارشی و ویرایشی و با توجه به اصول چینش

[شماره صفحه واقعی : ۲۵]

ص: ۲۹۱۰

مطلب و پاراگراف بندی تنظیم شود. به‌ویژه، توصیه می‌شود که در سیاهه، چه لا به لای سطرها و چه در حاشیه‌ها، فضای کافی برای اصلاح و ویرایش بعدی منظور گردد.

### **(۵) نقد و نظر و بازبینی:**

نویسنده خوب همواره از شتاب آلودگی می‌پرهیزد. یکی از اصول پیشرفت در نویسندگی، همین است که نویسنده مرتباً خود را محک زند و پس از تهیه سیاهه، آن را به دقت بازبینی کند و نواقص و نقائص کار خود را بیابد و در صورت نیاز، با اهل نظر به رایزنی پردازد.

### **(۶) ویرایش نهایی:**

اگر نویسنده ای توان ویرایش دارد، می‌تواند ویراستار اثر خود باشد. اما معمولاً لازم است که حتی نویسندگان توانا، آثار خود را به قلم ویراستار دیگری بسپارند؛ ویراستاری که توانایی اش را به اثبات رسانده باشد.

### **(۷) پاک‌نویس:**

اگر ویرایش سبب شود که سیاهه دچار شلوغی و نابسامانی ظاهری گردد، باید پاک‌نویس شود تا تمیز و خوانا جلوه نماید. معمولاً لازم نیست که همه بخش‌های سیاهه پاک‌نویس شوند، بلکه پاک‌نویس بعضی صفحات یا برگه‌ها که بیش‌تر دچار خط خوردگی شده‌اند، کفایت می‌کند.

### **سه. انتخاب ساختمان و منطق نوشته**

پس از پاسخ دادن به پرسش‌های اساسی پیش از نگارش و نیز با عنایت به مراحل نگارش می‌توان دست به قلم برد. به هنگام تدوین سیاهه که مهم‌ترین مرحله نگارش است، باید توجه کنیم که موضوع و فضای کار ما بیش‌تر با چه ساختمان و منطقی سازگار است. برای مرتب کردن مواد فراهم آمده، معمولاً یکی از این دو منطق و ساختمان را می‌توان برگزید:

یکم. ساختمان مرحله‌ای.

دوم. ساختمان مفهومی.

در «ساختمان مرحله‌ای»، نوشته سیری خاص را دنبال می‌کند؛ از قبیل سیر زمانی و سیر مکانی. اما در «ساختمان مفهومی»، پایبند چینش طبیعی مراحل و دنبال کردن یک سیر معین نیستیم؛ بلکه ممکن است به تبعیت از منطق مفهومی اثر، سیر ترتیبی را در هم بریزیم، مثلاً رخدادی از قرن سیزدهم را پیش از رخدادی از صدر اسلام بیاوریم. ساختمان مفهومی، بیش‌تر از آن نوشته‌های تحلیلی و علمی است. اما ساختمان مرحله‌ای با نوشته‌های گزارشی و وصفی سازگارتر است. گاه می‌توان در

مقالات، با ظرافت و هنرمندی، گونه ای آمیزش میان این دو ساختمان پدید آورد. در ساختمان مفهومی، می توان ترتیب های منطقی متفاوتی را بسته به موضوع و فضا و زبان و سبک کار برگزید؛ همچون: حرکت از ساده به مشکل، حرکت از مقدمات به نتیجه، تعریف بر پایه اوصاف و خواص، حرکت از اجمال به تفصیل، حرکت از انگیزش به پاسخ دهی، و حرکت از جزء به کل.

[شماره صفحه واقعی : ۲۶]

ص: ۲۹۱۱

۱. ◀ چهار لایه معنایی هر پیام کدام ه‌ایند؟
۲. ◀ ویژگی های نوشته خوب از حیث پیام را نام ببرید و هر یک را به کوتاهی توضیح دهید.
۳. ◀ در موضوع «سبب پیشرفت اسلام در جهان» طرحی تنظیم کنید.
۴. ◀ در همان موضوع، ده برگه پژوهشی (= فیش) را کامل کنید.
۵. ◀ هفت مرحله نگارش، به ترتیب، کدام ها هستند؟
۶. ◀ با راهنمایی استاد، کتابی را برگزینید و طرح و همچنین ساختمان آن را ارزیابی و نقد کنید.

[شماره صفحه واقعی : ۲۷]

ص: ۲۹۱۲

درس ۲-۶ دستور زبان (۱)

### حروف الفبای فارسی

درست نویسی دستوری، از پایه های نویسندگی است. نویسنده خوب باید با قواعد دستور زبان مادری خویش به خوبی آشنا باشد و آنها را محترم بشمارد. تنها در این هنگام، می توان ادعای پاسداری از زبان و مرزهای آن را صادقانه شمرد. از آن جا که هدف این مجموعه، آشناسازی مخاطب با بنیان های نویسندگی است، در این مبحث نیز مختصرنویسی را اصل می شماریم و جویندگان دانش بیش تر را به کتاب های کامل دستور زبان رهنمون می گردیم. این چکیده، مجموعه بنیان های دستوری را شامل است و می تواند برای مرور یک دوره دستور زبان فارسی به کار آید. پیش از بیان قواعد فشرده دستوری، ذکر مقدمه ای در باب حروف زبان فارسی بجا است.

۱. فارسی امروز از سی و سه حرف ترکیب می یابد که به ترتیب چنینند:

ا ب پ ت ث ج چ ح خ د ذ ر ز س ش ص ض ط ظ ع غ ف ق ک گ ل م ن و ه ی

۲. از این تعداد، هفت حرف مخصوص زبان عربی اند، یعنی اگر در واژه ای باشند، آن واژه عربی است که به فارسی وارد شده است:

ث ح ص ض ط ظ ع

[شماره صفحه واقعی : ۲۸]

ص: ۲۹۱۳

---

۱- منابع اصلی تا پایان درس ششم) علی اصغر فقیهی: دستور زبان فارسی؛ حسن احمد گیوی و ...: دستور زبان فارسی؛ طلعت بصاری: دستور زبان فارسی

فارسی راه یافته، مانند «مقاله» یا از ترکی مغولی، مانند «اتاق» .

۴. چهار حرف پ، چ، ژ و گ در عربی نیستند. پس واژه ای که دارای این حرف ها است، یا فارسی است یا از زبانی غیر عربی به فارسی راه یافته است.

۵. بیست و یک حرف دیگر میان فارسی و عربی مشترکند.

۶. تفاوت همزه و الف در فارسی از این قرار است:

همزه حرکت می پذیرد و همواره در آغاز کلمه فارسی می آید، اما الف حرکت نمی پذیرد و در میان یا پایان کلمه می آید. اگر همزه در میان یا پایان کلمه ای باشد، یا آن کلمه عربی است، مانند «شأن»؛ و یا فارسی است که به غلط نوشته شده، مانند «پائین» و «آئینه» که درستشان «پایین» و «آینه» است.

۷. تا سده هفتم قمری، حرف ذال (ذ) پس از «ا» و «و» و «ی» و نیز یکی از حرف های حرکت دار، قرار می گرفت، مانند «شَنید» و «گنبد»؛ و حرف دال پس از حرف های بی حرکت یا غیر از آن سه حرف می آمد. اما پس از سده هفتم، این تفاوت از میان رفت و ذال به شکل دال خوانده و نوشته شد. تنها در بعضی کلمات فارسی ذال باقی مانده، مانند «آذر»، «گذشتن»، و «گذاشتن» .

۸. های ملفوظ (= های اصلی) جزء اصلی کلمه است و در آغاز و میان و پایان واژه قرار می گیرد، همچون: هُما، مِهر، ماه. اما های غیر ملفوظ (= های بیان حرکت = های وصلی) تنها در پایان کلمه می آید و جزء اصلی آن نیست، بلکه فقط بر حرکت دار بودن حرف پیش از خود دلالت می کند، مانند «جامه» . گاه نیز در آخر واژه ای، حرف کاف بوده که حذف شده و به جایش های غیر ملفوظ نهاده اند، مثل «کارنامه» که در اصل «کارنامک» بوده است. گهگاه هم های غیر ملفوظ پسوند است، همچون: «چشمه»، «دندان»، «روزه» .

۹. هرگاه همزه و الف با هم می آیند، به صورت آن نوشته می شوند؛ پس آ حرفی جداگانه نیست.

۱۰. اگر در میان کلمه، «ن» پیش از «ب» قرار گیرد، می توان آن را «م» خواند، همچون: «شنبه» و «انبان» . اما اگر در پایان کلمه چنین شود، معمولاً هم در خواندن و هم در نوشتن بهم تبدیل می شود و ب حذف می گردد، مانند «دُم»، «خُم»، و «سُم» که در اصل، «دنب»، «خُنب»، و «سُنب» بوده اند.

۱۱. واوی که نوشته می شود ولی خوانده نمی شود، «واو معدوله» (= واو اِشمامِ ضَمّه) نام دارد و تنها پس از حرف خ می آید، مانند «آبخوست (= جزیره)»، «خویش»، «خواهر»، و «خورد» . واو معدوله در قدیم تلفظ خاصی داشته و چون از آن به حرف دیگر عدول می کرده اند، آن را معدوله خوانده اند.

۱۲. تشدید مخصوص زبان عربی است. واژه های فارسی که اکنون مشدد خوانده می شوند، در اصل بدون تشدید هستند و مناسب تر است که همین گونه خوانده شوند:

«دوم»، «سوم»، «اره»، «بره»، «فرخ» .

۱۳ . تنوین نیز مخصوص عربی است و به هیچ واژه غیر عربی نباید تنوین داد.

۱۴ . گاه به ضرورت شعری و غیر آن، حرفی حذف می شده است، مانند «چه» (= چاه) ، «آوا» (= آواز) ،

[شماره صفحه واقعی : ۲۹]

ص: ۲۹۱۴

«شتر» (= اُشتر) . این کار «تخفیف» نام دارد.

۵. گاه حرفی به حرف دیگر تبدیل می شده است. این کار را «ابدال» می گویند. برخی حرف های ابدال شده را در این واژه ها می توان دید:

«آمیز = آمیغ»، «پیروز = فیروز»، «پارس = فارس»، «فروز = فروغ»، «باز = واز»، «آلوند = آروند»، «کژ = کج»، «زرتشت = زردشت»، «آست = هست» .

۶. در بعضی واژه ها، جای دو حرف عوض می شده است. این کار را «قلب» می نامند. «هگرز = هرگز»، و «استخر = استرخ» نمونه هایی از قلب هستند.

۷. منظور از «أَبْجَد»، ترتیب حروف بیست و هشت گانه عربی با نظم خاص است:

«ابجد هوز حُطی کلمن سعفص قرشت ثخذ ضظغ». این حرف ها هر یک نماینده عددی هستند. اکنون از حروف ابجد گهگاه در عنوان بندی ها استفاده می شود، اما در گذشته معمولاً «ماده تاریخ» را با ابجد نشان می داده اند؛ یعنی برای نمایاندن تاریخ یک رویداد، کلمه یا عبارت یا جمله ای را به پیروی از ترتیب ابجدی وضع می کرده و آن را به خاطر می سپرده اند. مثلاً نام عظیم «علی» به ترتیب ابجد برابر است با ۱۱۰؛ و تاریخ گشایش مجلس شورای اسلامی برابر است با «مَظْهَر عَیْدِلِ عَلِی» (= ۱۳۵۹ خورشیدی). این بنده ناتوان هم برای همان مناسبت، البته به حَسَبِ سالِ قمری (= ۱۴۰۰ قمری) این ماده تاریخ را بر نهاد:

«مظهر عدل قائم» .

۸. هر یک از صداهای کلمه را واج می نامند. واج، آوایی است که می تواند در هر ساخت آوایی، جانشین آوای دیگر شود و آن ساخت را به ساخت دیگر تبدیل کند. مثلاً واج / د / می تواند در ساخت آوایی «بار»، جانشین آوای «ر» شود و آن را به ساخت «باد» تبدیل کند. در نوشتار، معمولاً هر واج را با یک حرف الفبا نشان می دهند.

زبان شناسان هر واج را بین دو نشانه ممیز و هر حرف را بین دو گیومه قرار می دهند. مثلاً / ب / یک واج فارسی است و «ب» یک حرف الفبای فارسی. گاه به ازای یک واج، چند حرف در نوشتار وجود دارند. مثلاً به ازای واج / س / در زبان فارسی، سه حرف «س»، «ص»، و «ث» یافت می شوند. گاه نیز به ازای چند واج، فقط یک حرف وجود دارد. مثلاً به ازای واج دوم در کلمه / تور / و واج اول در کلمه / وام / فقط یک حرف «واو» در زبان فارسی یافت می شود. گاه هم برای یک واج هیچ حرفی وجود ندارد. مثلاً به ازای واج دوم در کلمه / کشت / هیچ حرفی وجود ندارد و به ناچار باید با اعراب نشان داده شود.

۹. هر واژه از واحدهایی تشکیل می شود که به آنها تکواژ می گویند. مثلاً واژه «دانش آموز» از سه تکواژ دان، \_ش، و آموز درست شده است. پس تکواژ، واحد معنی داری است که به واحدهای معنی دار کوچک تر بخش پذیر نباشد. تکواژها را به دو دسته آزاد و وابسته تقسیم می کنند. تکواژ آزاد، خود، یک کلمه مستقل است، مانند دان و آموز در



[شماره صفحه واقعی : ۳۰]

ص: ۲۹۱۵

مثال مزبور. تکواژ وابسته، باید همراه تکواژ آزاد به کار رود، مانند \_ ش در همان مثال.

## یک. فعل

### اشاره

فعل واژه یا واژگانی است که یکی از این پنج معنا را در زمان گذشته، حال، یا آینده نشان می دهد:

\_ انجام دادن یا انجام شدنِ کاری: من خداوند خود را به جان می پرستم. (۱)

\_ صورت پذیرفتن کاری: باز موضوع کلام فراموش شده است.

\_ رخ دادن حالتی: دلم برای جبهه تنگ شده است (۲)

\_ پذیرفتن حالتی: انقلاب عمق یافت.

\_ بودن چیزی: راه دیگری در پیش است (۳)

مفاهیمی که در هر فعل وجود دارند، از این قرارند:

معنا (یکی از معانی پنجگانه بالا)

\_ زمان (ماضی، مضارع، مستقبل)

\_ شخص (اول شخص، دوم شخص، سوم شخص)

\_ تعداد (مفرد و جمع). فعل یا خاص است یا غیر خاص. فعل غیر خاص یا معین است یا ربطی.

### فعل خاص

فعلی است که صرف می گردد، یعنی به شش ساخت زیر تبدیل می شود:

اول شخص مفرد (بر می خیزم)، دوم شخص مفرد (بر می خیزی)، سوم شخص مفرد (بر می خیزد). اول شخص جمع (بر می خیزیم)، دوم شخص جمع (بر می خیزید)، سوم شخص جمع (بر می خیزند).

### قسمت های اصلی فعل:

### اشاره

## بُن

جزء ثابتی است که مفهوم اصلی فعل را نشان می دهد. هر فعلی دارای بُن است.

## شناسه

جزء متغیری است که شخص و تعداد فعل را نمایان می کند. گاه پیش می آید که فعل دارای شناسه نباشد.

مثال:

شنیدم، شنیدی، شنید

— شنیدیم، شنیدید، شنیدند.

در این مثال، شنید بُن است و اجزای دیگر، شناسه اند. بُن، خود، دو گونه است:

بُن ماضی، بُن مضارع.

[شماره صفحه واقعی : ۳۱]

ص: ۲۹۱۶

---

۱-۱- از رنجی که می بریم ۴۴.

۲- تا پیروزی ۷۷.

۳- فریاد روزها ۳۲.

بُن ماضی در فعل های ماضی و مستقبل، و برخی اسم ها و صفت ها، حضور دارد.

مثال:

آمدی، خواهد آمد، آمدن، پیش در آمد. بُن مضارع در فعل های مضارع و آمر، و برخی اسم ها و صفت ها، حضور دارد.

مثال:

می رود، رو، روش. از بُن می توان ساخت های گوناگون اسمی یا صفتی پدید آورد. به این مثال ها بنگرید:

ساخت های اسمی یا صفتی از بُن ماضی: خریدار، خورده، آفریدگار، دویدن، دیدبان، ساختمان، بر آورد، در آمد، سر رسید، زد و خورد، گفت و گو.

ساخت های اسمی یا صفتی از بُن مضارع: دونه، دانا، آموزگار، خواهان، توانگر، پذیرش، اندیشه، سازمان، خوراک، اندیشناک، کشاکش، سوز و گداز.

مصدر اسمی است که از میان چهار مفهوم فعل، فقط اُولی (= معنا) را دارد و از سه مفهوم دیگر (= زمان، شخص، تعداد) بی نصیب است. ساخت مصدر چنین است:

بُن ماضی + \_ ن.

مثال:

برخاستن.

### انواع فعل از لحاظ مفهوم: خبری، انشایی

فعل خبری از تحقّق یکی از معانی پنجگانه فعل خبر می دهد، خواه در گذشته، خواه اینک، و خواه آینده. اما فعل انشایی درباره تحقّق یکی از آن معانی پنجگانه تقاضایی می کند. فعل آمر از این قبیل است.

### انواع فعل خبری از لحاظ زمان: ماضی، مضارع، مستقبل

بر اساس این دو نوع دسته بندی (مفهومی و زمانی)، فعل را به چهار گونه اصلی تقسیم می کنند:

ماضی، مضارع، مستقبل، آمر. فعل ماضی نشان می دهد که آغاز تحقّق معنای فعل (= یکی از پنج معنای پیشگفته) در زمان گذشته است.

### انواع فعل ماضی

## یک. مطلق:

وقتی سر و صداها خوابید، برگشتم به اصفهان (۱)

## دو. استمراری

(می + ماضی مطلق): با تک تک سلولهایش، خدا را حس می کرد (۲)

[شماره صفحه واقعی : ۳۲]

ص: ۲۹۱۷

---

۱- از رنجی که می بریم / ۳۹.

۲- کنار رود خین / ۱۴۱.

## سه. نقلی

(ماضی مطلق + ه + فعل معین همان صیغه از مصدرِ آستن): نیمروزی را تو در سپیده دم ما گذرانده ای (۱)

## چهار. نقلی مستمر

(می + ماضی نقلی): علی (علیه السلام) هر شب با چاه راز می گفته است.

## پنج. بعید

(ماضی مطلق + ه + فعل معین همان صیغه از مصدرِ بودن): پیامبر اینک در قبله گاه خویش نشسته بود (۲)

## شش. اَبَعَد

(ماضی بعید + ه + فعل معین همان صیغه از مصدرِ آستن):

مرحوم کاشانی مشعل مبارزه شیعی را پیش تر روشن کرده بود. پیش از او هم آیت الله مدرّس این مشعل را روشن کرده بوده است.

## هفت. التزامی

(ماضی مطلق + ه + فعل معین همان صیغه از مصدرِ باشیدن):

من که عیب توبه کاران کرده باشم بارها

توبه از می وقت گل، دیوانه باشم گر کنم (حافظ)

## هشت. مَلْمُوسِ

(فعل معین ماضی همان صیغه از مصدرِ داشتن + ماضی استمراری): داشتم می دویدم که خمپاره ای پیش پایم بر زمین خورد.

## فعل مضارع

نشان می دهد که آغاز تحقّق معنای فعل، در زمان حال یا آینده است.

## انواع فعل مضارع

### یک. اخباری

(می + بُن و شناسه مضارع):

یاد حسین می افتد و احساس می کند سقف حسینیه بر سرش هوار می شود (۳).

### دو. التزامی

(ب \_ + بن و شناسه مضارع): اکنون، من این همه تنهایی را به کجا بیرم (۴).

### سه. ملاموسی

(فعل معین مضارع همان صیغه از مصدر داشتن + مضارع اخباری): ساعت ها است که دارم انتظار می کشم.

[شماره صفحه واقعی : ۳۳]

ص: ۲۹۱۸

۱- پیامبر / ۱۹.

۲- بهشت ارغوان / ۱۳۰.

۳- نخل های بی سر / ۱۰۶.

۴- کشتی پهلو گرفته / ۴۷.

## فعل مستقبل

نشان می دهد که آغاز تحقق معنای فعل، در زمان آینده خواهد بود.

مثال:

در تنهایی بی تعارف، مهمان دلماں خواهیم بود (۱)

## فعل امر

نشان می دهد که تحقق معنای فعل طلب شده است.

مثال:

از ناله مرغ چمن، از بانگ اذان خیز (۲)

این فعل گاه با یک باء (= باء زینت) همراه است. باید دانست که فعل نهی، نوعی خاص از فعل نیست، بلکه شکل منفی فعل امر است که با افزودن علامت ن \_ بر سر فعل امر پدید می آید.

## تقسیم فعل از لحاظ ساختمان

### یک. ساده:

مولای ما در میان این جمع چون شمعی می تابد (۳)

### دو. پیشوندی

(پیشوند + قسمت اصلی): سال ها دریچه زخم رافرو بستم (۴)

### سه. مرکب

(اسم + قسمت اصلی): سرانجام، نیم دیگر صورتش ران شان می دهد (۵)

### چهار. پیشوندی مرکب

(اسم + پیشوند + قسمت اصلی): مردان حقیقی از جهادسر برمی آورند.



(ترکیبی از حرف اضافه و اسم و قسمت اصلی): در راه خدا هرگز از پا ننشین!

راه تشخیص فعل مرکب از فعل ساده چنین است:

در فعل مرکب، جزء غیر صرفی (= بخشی که صرف نمی شود) دارای نقش نیست؛ اما در فعل ساده، کلمه ای که قبل از فعل قرار می گیرد، دارای نقش و معمولاً مفعول است. مثلاً «خانه ساختم» فعل مرکب نیست، زیرا کلمه «خانه» دارای نقش است، یعنی مفعول است برای «ساختم» (= خانه را ساختم). «کتاب خواندم»، «فیلم دیدم»، «ناهار خوردم» و

[شماره صفحه واقعی: ۳۴]

ص: ۲۹۱۹

- 
- ۱- تا پیروزی / ۷۹.
  - ۲- کلیات اقبال / ۴۷۳.
  - ۳- آمرزش / ۴۶.
  - ۴- نافله ناز / ۱۱۵.
  - ۵- بار دیگر شهری که دوست می داشتم / ۸۸.

«مدرسه رفتم» نیز فعل مرکب نیستند، زیرا در سه نمونه اول، کلمات قبل از فعل دارای نقش مفعولی هستند و در نمونه چهارم، کلمه قبل از فعل نقش متممی دارد. امّا در فعل هایی چون «زمین خوردم»، «پدید آمد»، «نالاه کردی»، و «یاد گرفتی» جزءهای غیر صرفی دارای نقش نیستند. مثلاً «زمین خوردم»، معادل نیست با «زمین را خوردم». پس فعل های اخیر، مرکب هستند. گفتنی است که مصدرهای عربی معمولاً در زبان فارسی به صورت جزء غیر صرفی در فعل مرکب به کار می روند، همچون: «تحصیل کردم»، «وصف کردی»، و «استعفا کرد». با آن که مثلاً مصدر عربی «تحصیل»، خود، به معنای «حاصل کردن» است، می توان فعل مرکب «تحصیل کردم» را صحیح دانست، زیرا اکنون در زبان فارسی چنین کاربردی عرفی گریزناپذیر شده است.

### تقسیم فعل از لحاظ نیاز به مفعول

#### یک. لازم

؛ که به مفعول نیاز ندارد: از دکتر اجازه گرفتم و باز راهی جبهه شدم (۱)

#### دو. متعدی

؛ که به مفعول نیاز دارد: حاجی گلابی، با مشک گلابش، سنگرها را غرق گلاب می کند (۲)

#### سه. دو وجهی

؛ که گاه به صورت لازم و گاه متعدی به کار می رود:

ای دل! اگر می شکنی، بی صدا بشکن. (وجه لازم)

هرگز دلی را نشکن. (وجه متعدی)

گاه فعل لازم در معنای متعدی به کار گرفته می شود؛ و البته این غلط است:

سروده های سپهری شعر عرفانی ایران را به شعر امروز جهان می پیوندد (۳)

صحیح:

پیوند می دهد. متعدی ساختن مصدر فعل لازم گاهی از این طریق ممکن است:

بُن مضارع + آندن یا آئیدن.

مثال:

آیا یک انسان اندیشه مند می تواند خالی از هر تصوّر دیگر، آرزوی خود را بشناسد و تفسیر کند و بشناساند؟ (۴) (از مصدرِ شناساندن)

آن قدر اسب را دوانید که از نفّس افتاد. (از مصدرِ دوانیدن).

[شماره صفحه واقعی : ۳۵]

ص: ۲۹۲۰

---

۱- تا پیروزی / ۹۷.

۲- با سرودخوان جنگ در خطّه نام و ننگ / ۴۲.

۳- سهراب، مرغ مهاجر / ۸۲.

۴- فریاد روزها / ۱۵.

◀ ۱. تفاوت همزه و الف چیست؟

◀ ۲. «واو معدوله» را تعریف کنید و چهار کلمه را ذکر کنید که دارای واو معدوله باشند.

◀ ۳. کدام یک از واژه های زیر دارای حرف مشدّد است؟

اول – دوم – بره – پله – مُربع – فرخ – تعلم – قضات – چکش.

◀ ۴. واج چیست و آن را چگونه نشان می دهند؟

◀ ۵. تکواژهای آزاد و وابسته را در کلمات زیر به تفکیک ذکر کنید:

دانش پژوه – رزمنده – پرهیزگار – رُوشمند.

◀ ۶. در متن زیر، بُن ها و شناسه های افعال را مشخص کنید:

و حق تعالی به داوود (علیه السلام) وحی فرستاد که اگر روی گردانندگان از من بدانند که انتظار من ایشان را و رفق من با ایشان و شوق من به ترک معصیت ایشان چگونه است، هر آینه از اشتیاق من بمیرند و بندهایشان از همدیگر جدا شود از دوستی من. (۱)

یعقوبی نیز با اشاره به این که دین های عرب به علّت مجاورت با ملّت های مختلف با هم فرق می کرده، اشاره می کند که فرزندان مَعَدّ بن عدنان بر دین ابراهیم بوده اند. آنها حجّ خانه خدا می کرده و ماه های حرام را معظّم می داشته اند. اما همان گونه که اشاره کردیم، دین ابراهیم به صورت تحریف شده در میان مردم بوده است. (۲)

– انواع فعل ماضی – انواع فعل مضارع – انواع فعل از لحاظ ساختمان – انواع فعل از لحاظ نیاز به مفعول

[شماره صفحه واقعی : ۳۶]

ص: ۲۹۲۱

۱- احیاء علوم الدّین / ۶۲۶.

۲- ۲- تاریخ سیاسی اسلام، ۱ / ۹۹ و ۱۰۰.

### [ادامه مبحث فعل]

#### تقسیم فعل متعدی از لحاظ ارتباط با نهاد

تقسیم فعل متعدی از لحاظ ارتباط با نهاد

یک. معلوم.

دو. مجهول.

فعل معلوم فعلی است که نهادش فاعل آن باشد:

محسن ... قبل از شهادتش، بند حمایل را باز می کند (۱).

فعل مجهول فعلی است که نهادش در حقیقت مفعول است، ولی اکنون به جای فاعل نشسته است. مثلاً در این جمله، حقیقتاً کسی باید دریچه را بگشاید؛ پس دریچه در حقیقت مفعول است که به جای فاعل نشسته است:

از هر واژه ام، دریچه ای بر غروب ها و غربت ها گشوده می شود. (۲)

ساخت فعل مجهول: بُن ماضی از فعل متعدی + های غیر ملفوظ + فعل معین از مصدر «شدن» متناسب با هر فعل و ساخت آن.

مثال:

خورد + ه + خواهد شد = خورده خواهد شد.

◀ نکته نگارشی: فعل مجهول تنها در جایی به کار می رود که نویسنده به هر دلیل (مانند «اهمیت دادن به فاعل» یا «بی اهمیت شمردن فاعل» یا «ناشناخته بودن فاعل» یا «ضرورت پنهان ساختن فاعل») بخواهد فاعل را پنهان سازد. بنابراین، نباید به تقلید از شیوه بعضی زبان های دیگر، در استفاده از فعل مجهول زیاده روی کرد.

#### اقسام فعل غیر خاص

#### اشاره

پیش تر گفتیم که فعل غیر خاص یا مُعین است یا ربطی.

---

۱- کنار رود خین / ۱۲۰.

۲- نافله ناز / ۷.۷۸

## یک. فعل مُعین

فعلی است که خود دارای معنای خاصی نیست و تنها به ما کمک می کند که ساخت های گوناگون افعال را به کار ببریم: قطار، از دم دم های غروب دیروز، ریل ها را گرفته است و ... سینه خیز می رود (۱)

فعل های معین پر کاربرد از این مصدرهایند:

آستن، بودن، باشیدن، شدن، گردیدن، گشتن، خواستن، شایستن، بایستن، داشتن.

از این میان، وظیفه پنج فعل معین مهم تر از این قرار است:

از مصدرِ خواستن: ساخت فعل مستقبل (خواهم رفت).

از مصدرِ بودن: ساخت فعل های بعید و ابعدا (رفته بود؛ رفته بوده است).

از مصدرِ آستن: ساخت فعل نقلی (رفته است).

از مصدرِ شدن: ساخت فعل مجهول (برده می شود).

از مصدرِ باشیدن: ساخت فعل ماضی التزامی (برده باشم).

## دو. فعل ربطی

فعلی است که دارای کننده نیست، بلکه تنها میان مُسندِ اَلیه (نهاد) و مُسندِ رابطه برقرار می کند:

مدینه، آشفته و سرگشته شد (۲)

فعل های ربطی از این مصدرهایند:

آستن، بودن، شدن، گشتن، گردیدن.

نکته: بعضی از فعل ها می توانند گاه خاص، گاه معین، و گاه ربطی باشند؛ مانند فعلِ «است»:

— خاص: «یاد تو همواره با ما است» (= وجود دارد).

— معین: «یاد تو در هر جا ولوله برپا کرده است.»

— ربطی: «یاد تو همواره زنده است.»

فعل وَصِيفِي (وجه وصفی) گونه ای از کاربرد فعل است که در آن، فعل به صورت صفتِ مفعولی (بن ماضی + ه) می آید و منظور از آن، کوتاه نویسی یا پرهیز از تکرار است. مثلاً در این جمله، به جای خواهم رفت از فعل وصفی استفاده شده است:

فردا به حرم رفته، دلم را صفا خواهم داد. (= فردا به حرم خواهم رفت و دلم را صفا خواهم داد.)

مهم ترین شرط برای صحت استفاده از وجه وصفی این است که نهاد فعل وصفی با نهاد فعل اصلی یکسان باشد. مثلاً در جمله زیر، نهاد فعل اصلی خود سید احمد است و نهاد فعل وصفی چشم های او است؛ پس این جمله صحیح نیست:

[شماره صفحه واقعی : ۳۸]

ص: ۲۹۲۳

---

۱- نخل های بی سر / ۱۷۴.

۲- بهشت ارغوان / ۲۰۵.



چشم های سید احمد با روشنایی سبز رنگی درخشیده و پرسید (۱)

... فعل وصفی همواره به صورت مفرد به کار می رود و پس از آن معمولاً با قدری فاصله، همواره فعلی به کار می رود که تفسیرگر ساخت و زمان و دیگر مشخصات فعل وصفی است. در مثال بالا، خواهم داد نشان می دهد که رفته فعل مستقبل اول شخص مفرد است، گرچه ظاهراً به حالت صفت مفعولی جلوه کرده است. بعد از فعل وصفی، همواره باید ویرگول آورد و از کاربرد واو عطف باید پرهیز کرد. پس مثلاً جمله زیر غلط است:

فردا به حرم رفته و دلم را صفا خواهم داد.

فعل وصفی باید در هنگام ضرورت به کار رود و هرگز نباید در استفاده از آن زیاده روی کرد. مهم ترین مورد ضرورت استفاده از فعل وصفی، همان «کوتاه نویسی» یا «پرهیز از تکرار» است. گاه نیز آهنگ کلام یا سبک سخن چنین اقتضا می کند.

## دو. اسم

### اشاره

اسم کلمه ای است که معنی مستقل دارد (خلاف «حرف»؛ زمان خاصی را نشان نمی دهد (خلاف «فعل»؛ برای نامیدن موجودی به کار می رود (خلاف «قید»؛ و نقش نحوی می پذیرد بی آن که به جای کلمه ای دیگر نشسته باشد (خلاف «ضمیر» که به جای کلمه ای دیگر می نشیند و نقش می پذیرد).

### گروه اسمی

= اسم (هسته) + وابسته. گروه اسمی دو گونه است:

«موصوف + صفت» و «مضاف + مضاف الیه». اسم اول، هسته این گروه است. مثلاً در «دفاع مقدس» (موصوف و صفت)، دفاع هسته گروه است و مقدس وابسته آن اسم. نیز در «دفاع ملت» (مضاف و مضاف الیه)، اولی هسته است و دومی وابسته آن. اسم مشتق اسمی است که در ساخت آن، بُن فعل وجود داشته باشد:

من به یمن این پیام خداوند، آرامش [آرام (بُن مضارع) + ش] یافتم (۲)

در مقابل، اسم جامد آن است که در ساختمانش بُن فعل نباشد.

مثال:

دماوند، پیام، خانه.

## اسم ساده

اسمی است که بیش از یک جزء معنادار نداشته باشد.

مثال:

روز، دست.

## اسم مرکب

اسمی است که در عین برخورداری از مفهوم واحد، بیش از یک جزء داشته باشد، خواه دارای چند جزء معنادار (۳) باشد و خواه از جزء معنادار به اضافه جزء معناساز (= وند) تشکیل شده باشد. مثال:

[شماره صفحه واقعی : ۳۹]

ص: ۲۹۲۴

۱- سه قطره خون / ۱۷۱.

۲- کشتی پهلو گرفته / ۲۴.

۳- «جزء معنادار» بخشی از کلمه است که معنای مستقل دارد. «جزء معناساز» (= وند) آن است که خود دارای معنای مستقل نیست، لیکن در کنار جزء معنادار، معنایی نو می سازد. مثال آهنگر [آهن (جزء معنادار) + گر (جزء معناساز)].

روزنامه (جزء معنادار روز + جزء معنادار نامه)؛

روزگار (جزء معنادار روز + جزء معناساز گار) .

اکنون سیزده ساخت از ساخت های اسم مرکب را معرفی می کنیم:

اسم + اسم: کتابخانه.

اسم + میانوند + اسم: سراپا.

اسم + حرف اضافه + اسم: یخ در بهشت \_ زبان در قفا.

اسم + پسوند: کتابچی.

پیشوند + اسم: همراه.

اسم + بُن فعل: کتاب فروش.

اسم + بُن فعل + اسم: رختشویخانه.

بن فعل + و + بُن: گفت و گو.

بن فعل + میانوند + بُن فعل: کشاکش.

بُن فعل + پسوند: رفتار

صفت + اسم: شش گوش \_ سیاه بیشه

عدد + پسوند: دهه

اسم + صفت: بادام کوهی.

### اسم نکره

اسمی است که نزد مخاطب، بر فردی نامعین از یک جنس دلالت کند:

تعداد زیادی از اسرا را در یک اتاق کوچک جا دادند (۱)

### اسم معرفه

آن است که نزد مخاطب نشان دهنده فردی معین از یک جنس باشد:

مصطفی ... سپیده دم روزگارانِ خود بود. (۲)

معمولا اسم نکره علامت ندارد و آن را از معنی باید شناخت. آن گاه که اسم نکره علامت دارد، دارای یکی از این نشانه ها است:

— یک در آغاز.

— ی در پایان.

بجا است از دو نکته دستوری یاد شود:

### نکته یکم:

دو نشانه مزبور را نباید با هم به کار بُرد؛ همچون: یک زمانی جوانان ما در جبهه حماسه می آفریدند.

[شماره صفحه واقعی : ۴۰]

ص: ۲۹۲۵

---

۱- آزادگان بگویند / ۱۴۷.

۲- پیامبر / ۱۵.

## نکته دوم:

هر یایی علامت نکره بودن نیست. گاه «ی» علامت وحدت است؛ یعنی بعد از اسم معرفه می آید تا واحد بودن آن را نشان دهد:

ایرانی که ما دوستش می داریم، ایران اسلامی است.

## اسم مفرد

## اشاره

آن است که بر یک موجود دلالت کند. اسم جمع آن است که هم بر بیش از یک موجود دلالت کند و هم دارای نشانه جمع (ها \_ ان) باشد. اکنون، چند نکته نگارشی و رسم الخطی را درباره مفرد و جمع یادآوری می کنیم:

۱. تقریباً همه اسم ها را می توان با «ها جمع» بست. البته مناسب تر است که جانداران را با ان جمع ببندیم.

۲. از نظر این بنده، بهتر است «ها» جدا از اسم نوشته شود، زیرا تنها یک نشانه است و هرگز پیوند معنوی با اسم پیدا نمی کند

(۱)

۳. کلمه جمع را نباید دیگر بار جمع بست. این نمونه ها نادرستند:

امورات، احوال ها، وجوهات.

مثلاً این جمله نادرست است:

امورات را باید باطن شریعت اصلاح کند (۲)

۴. کلمه غیر عربی را نباید با نشانه جمع عربی همراه کرد. این نمونه ها نادرستند:

آزمایشات، سفارشات، گرایشات، پیشنهادات، سبزی جات، پاکات (جمع پاکت).

پس این جمله صحیح نیست: بر ادبا و فضلا است که به تدریج، نخبه آن کلمات را در نگارشات خود استعمال نمایند (۳)

۵. در گروه اسمی، نشانه جمع به هسته گروه می پیوندد نه به وابسته. باید گفت:

رزمندگان ما نشان های افتخار بر سینه دارند. (نه: نشان افتخارها).

۶. گاه يك كلمه كه اصلا جمع است، در کاربرد عرفی حالت مفرد پیدا می کند؛ همچون: طلبه، عملیات. در این هنگام، می توان همین کاربرد عرفی را درست دانست.

۷. كلمه جمع را كه در عرف هم مفرد نیست نباید در معنای مفرد به كار بُرد. در این مثال، به جای اسلحه (= سلاح ها) باید سلاح به كار رود:

تا ظلم باشد، اسلحه نویسنده مؤمن کارآمد است و مؤثر (۴)

۸. چند نکته درباره شیوه خط:

\_ در كلمه پایان یافته به او + ان، معمولا یاء اف \_ زوده می شود:

مهرویان، ترسویان.

\_ در كلمه پایان یافته به آ + ان، یاء افزوده می شود:

پارسایان، زیبایان.

[شماره صفحه واقعی : ۴۱]

ص: ۲۹۲۶

---

۱- این روش به تازگی در «کمیسیون شیوه املاي فرهنگستان زبان و ادب فارسی» نیز پذیرفته شده است.

۲- چرند پرند / ۱۵۷.

۳- یکی بود یکی نبود / ۱۵.

۴- لوازم نویسندگی / ۲۵۳.

— در کلمه پایان یافته به «های غیر ملفوظ» + ان، هاء به گاف تبدیل می شود:

ستارگان.

### نکته:

های غیر ملفوظ، های آخری است که تلفظ نشود. هرگز نباید قواعدِ درباره این «ه» را در کلمات دارای های ملفوظ جاری ساخت؛ همچون: دَه، دِه، فَرِبِه، فرمانده. مثلاً: فرماندهان درست است، نه فرماندگان.

### اسم جمع

#### اسم جم (۱)

اسمی است که بر واحدی دلالت دارد که آن واحد بیش از یک فرد یا شیء را شامل می شود. «اسم جمع» دارای نشانه جمع نیست.

مثال:

رَمه، لشکر، مردم.

اسم جمع گاه جمع بسته می شود، مانند مردمان. فعل یا ضمیری که برای اسم جمع به کار می رود، معمولاً مفرد و گاه جمع است:

لشکر بعثی پا به فرار نهاد.

مردم برای بازگشایی دلشان به کافه می آیند ... بیا به جبهه برویم (۲).

### اسم مصدر

#### اشاره

اسمی است که نتیجه معنای مصدر را نشان می دهد، بی آن که خود دارای علامت مصدر باشد. اما مصدر اسمی است که همواره دارای علامت مصدر است. علامت مصدر عبارت است از «ن» بعد از بُن ماضی.

مثال:

دیدن، رفتن. حاصل مصدر یکی از ساخت های اسم مصدر است که عبارت است از:

«صفت + ی» یا «اسم + ی»؛ همچون: شادی (نتیجه شاد بودن) ، مردی (نتیجه مرد بودن) .

☀ دیگر ساخت های مشهور اسم مصدر از این قرارند:

یک. بُن مضارع + \_ ش: دانش.

دو. بُن مضارع + های غیر ملفوظ: گریه.

سه. بُن ماضی + آر: گفتار.

چهار. بُن مضارع + آن: حنابندان.

پنج. اسم + آن: چراغان.

شش. بُن مضارع: دو.

هفت. بُن ماضی + و + بُن مضارع: گفت و گو.

### نکته نگارشی:

نویسنده ای که با ساخت های گوناگون اسم مصدر خوب آشنا باشد، می تواند نوشته خود را از واژه های متنوع و زیبا سرشار کند.

### نقش های اسم

### اشاره

نقش اسم یعنی وظیفه ای که اسم در جمله بر عهده دارد. این وظیفه در دانش نح (۳) بررسی می شود، در

[شماره صفحه واقعی : ۴۲]

ص: ۲۹۲۷

۱- به تفاوت اسم جمع و «اسم جمع» دقت شود.

۲- تا پیروزی / ۷۹ .

۳- ۳- xatnys



حالی که دانش صرف یا تکواژ شناسی صرفاً نوع کلمه (مانند «جامد» یا «مشتق» و «ساده» یا «مرکب» بودن اسم) را بررسی می کند. نقش های گوناگون اسم از این قرارند:

### ۱. نهاد

### اشاره

= اسمی که فعل به آن نسبت داده می شود:

### الف. کننده کار (فاعل):

امام خمینی اسلام ناب را احیا کرد.

### ب. پذیرنده کار (نایب فاعل):

امام خمینی برای احیای دین به پا داشته شد.

### ج. دارای صفت یا حالتی (مُسندِ اَلیه):

امام خمینی یک حقیقت همیشه زنده است.

### ۲. مُسند (بازبسته)

= اسمی که با فعل ربطی به نهاد نسبت داده می شود:

امام خمینی یک حقیقت همیشه زنده است.

### ۳. مفعول

= اسمی که فعل بر آن واقع شود:

گهگاه، ناله شباهنگی روح انسان را می گدازد.

☀ تنها افعال متعددی، مفعول می پذیرند. مفعول معمولاً پیش از حرف نشانه (را) می آید.

#### ۴. متمم \_ م (مفعول با واسطه)

= اسمی که به وسیله حرف اضافه، به معنی فعل در جمله بیفزاید:

بدانید که آنچه می کنید در محضر و منظر خدا است. هم فعل متعددی چنین مفعولی را می پذیرد و هم فعل لازم. به وسیله متمم، این گونه مفاهیم به معنی فعل اضافه می شوند:

زمان، مکان، غرض و منظور، ابزار، و چگونگی وقوع فعل. مثلاً در جمله بالا، هر دو متمم \_ م به وسیله حرف اضافه «در»، مفهوم مکان را به معنای فعل افزوده اند. حروف اضافه مشهور اینهاست:

از، به، با، در، برای، بر.

#### ۵. قید

= اسمی که بدون واسطه حرف اضافه، درباره فعل و گاه غیر فعل توضیح دهد. ممکن است قید، خود، چند کلمه باشد:

در همان دقایق اول، یکدیگر را شناختیم. در مثال بالا، قید شامل حرف اضافه (در)، صفت پیشین (همان)، متمم (دقایق)، و صفت پسین (اول) است.

۲. جمله ای جاودانه از رهبر فرزانه انقلاب اسلامی.

۳. فریاد روزها / ۶۷.

۴. کشتی پهلو گرفته / ۱۰۹ (از خطبه حضرت زهرا (علیها السلام)).

۵. از رنجی که می بریم / ۷۵.

[شماره صفحه واقعی: ۴۳]

ص: ۲۹۲۸

## ۶. بَدَل

= اسمی که پیش یا پس از اسم دیگر می آید تا آن را خوب تر بشناساند، مثلاً لقب، مقام، یا پیشه اش را بیان کند:

پدرم ... به پشتوانه ابوطالب، بزرگِ سرزمینِ بَطْحَا، در برابر طوفانِ قامتِ راست می کرد. (۱)

کلمه ای که بدل آن را می شناساند، مَبْدَلٌ منه نام دارد که معمولاً پیش از بدل قرار می گیرد.

## ۷. مَضَافُ الیه

= اسمی که به اسم دیگر می پیوندد تا مفاهیمی از این قبیل را به آن بیفزاید:

ملکیت (کتابِ حسین) ،

تشبیه (کتابِ گُل) ،

استعاره (کتابِ جدایی) (۲)

اختصاص (کتابِ درس) ،

توضیح (کتابِ مکاسب) ،

بیان جنس (کتابِ زر) ،

فرزندى (محمّد زکریا) .

اسمی که پیش از مضافُ الیه قرار دارد، مضاف نامیده می شود که «مضاف» بودن برایش یک نقش نیست، بلکه خود در جمله نقشی می پذیرد. مثلاً در این جمله، مضاف دارای نقشِ نهادی مُسَنَدٌ الیهی است:

آرم سپاه روی لباسم بود (۳)

گاه نیز مضافُ الیه پیش از مضاف می آید که آن را اضافة مَقْلُوب می نامند؛ همچون: کوهپایه (= پایه کوه) ، دریا کنار (= کنار دریا) ، آقازاده (= زاده آقا) .

دانشنامه، دستیار، آبراه، کارمزد.

هنگامی که یک اسم هم دارای صفت و هم مضافُ الیه باشد، نخست صفت ذکر می شود:

در خلوت، به سرنوشت عجیب خود ... می اندیشم (۴)

[شماره صفحه واقعی : ۴۴]

ص: ۲۹۲۹

---

۱- بهشت ارغوان / ۲۶.

۲- برای مطالعه تفاوت تشبیه و استعاره، به درس بیست و هفتم همین کتاب بنگرید.

۳- آزادگان بگویند / ۲۸۸.

۴- بشارت / ۲۲.

◀ ۱. وجه وصفی چیست و کاربرد درست آن دارای چه شرط هایی است؟

◀ ۲. در متن زیر، فعل های معلوم، مجهول، معین، و ربطی را نشان دهید:

آل بویه به خاندان رسالت ارادت بسیار می ورزیدند و با برپایی مراسمی خاص، یاد و نام امام حسین و برادرش را زنده نگاه داشتند. این کار عظیم در زمان عضدالدوله دیلمی که تشیع دین رسمی اعلام شد، گستره ای افزون یافت (۱)

◀ ۳. انواع اسم (مشتق، جامد / ساده، مرکب / نکره، معرفه / مفرد، جمع / اسم مصدر، حاصل مصدر) را در متن زیر مشخص کنید:

ناکسی گفت: «انتظار چرا؟ ظهور یعنی چه؟ فرج دیگر چه افسانه ای است؟ غیبت، کدام فصل از گریه روضه الشهداء است؟ مهدی نام کیست و چرا موعودش صدا می زند؟» اینها پرسش نیست؛ پستی روح در قبر نشسته تردید و ناباوری است. بانگ زرد پاییز در گوش غنچه های معصوم باغ است (۲)

◀ ۴. در همان متن، نقش یکایک اسم ها را ذکر کنید.

[شماره صفحه واقعی : ۴۵]

ص: ۲۹۳۰

---

۱- سپهسالار عشق / ۸۹. (با اندکی تصرف).

۲- ندبه های دلتنگی / ۴۸.

### سه. صفت

#### اشاره

صفت کلمه ای است که پیش یا پس از اسم می آید تا یک ویژگی یا مفهوم برای آن بیان کند. تفاوت صفت و مضاف الیه این است که می توان صفت را به موصوف نسبت داد، امّا نمی توان مضاف الیه را به مضاف منسوب ساخت. مثلاً می توان گفت:

«انقلاب جاوید است» (انقلابِ جاوید)؛

امّا نمی توان گفت:

«انقلاب، ایران است» (انقلابِ ایران).

از لحاظ مکانِ قرار گرفتن، صفت دو نوع است:

پیشین و پسین. صفت های پیشین، پیش از اسم می آیند و صفت های پسین، پس از اسم. هر گاه صفت به جای اسم بنشیند و دارای موصوف نباشد، کارکرد اسم را پیدا می کند:

آیا هنوز ریزش باران بر گونه هایت، تو را شاداب می کند (۱)

اسمی که پیش یا پس از صفت قرار می گیرد و صفت، ویژگی آن را بیان می کند، موصوف نام دارد.

#### اقسام صفت از این قرارند:

#### اشاره

یک. بیانی.

دو. شمارشی.

سه. اشاره.

چهار. پرسشی.

پنج. مبهم.

شش. تعجّبی.

[شماره صفحه واقعی : ۴۶]

ص: ۲۹۳۱

---

۱- بار دیگر شهری که دوست می داشتم / ۶۵.

صفت بیانی ویژگی اسم را از بُعدی خاص نشان می دهد و اقسام مهم آن عبارتند از:

ساده، فاعلی، مفعولی، نسبی.

☀ صفت بیانی ساده تنها بر چگونگی موصوف دلالت می کند:

عموحسن ... یک مؤمن واقعیست و یک انسان حقیقی (۱)

☀ صفت فاعلی نشان می دهد که موصوف کننده کاری است. بعضی ساخت های صفت فاعلی از این قرارند:

— بن مضارع + \_ نده: رزمنده. این ساخت معمولاً بر شغل و پیشه دلالت می کند و نوعاً ناپایدار بودنِ وصف را نشان می دهد.

— بُن مضارع + آن: دعاگویان. این ساخت را «صفت حالیه» نیز می نامند، زیرا بر ناپایدار بودنِ وصف دلالت می کند.

— بُن مضارع + آ: شنوا. این ساخت برابر است با «صفت مشبّهه» (۲) در عربی و معمولاً پایداری وصف را می رساند.

— بُن ماضی یا بُن مضارع یا اسم + آر: خواستار، خریدار، پرستار، دوستار.

— بُن ماضی یا بُن مضارع یا اسم + گار: آفریدگار، پرهیزگار، یادگار.

— بُن ماضی یا بُن مضارع یا اسم + گر: زُفتگر، توانگر، خُنیاگر.

— اسم + بن مضارع: حق جو، طاقت سوز، گل فروش.

توضیح: گاه پیش می آید که ساختِ «اسم + بن مضارع» معنای صفت مفعولی دارد، همچون زرکوب (جلد زرکوب)، دستباف (فرش دستباف)، اسرارآمیز (قصه اسرارآمیز)، دست آموز (پرنده دست آموز)، دلپذیر (کتاب دلپذیر).

صفت مفعولی نشان می دهد که موصوف مفعول است. ساخت این صفت چنین است:

«بن ماضی متعدی + های غیر ملفوظ + شده»، مانند گرفته شده، دیده شده. گاه جزء شده حذف می شود و گاه نیز هاء حذف می گردد، مانند اشک آلود (= اشک آلوده شده). البته گاه بُن ماضی لازم در ساخت مزبور به کار می رود. باید دقت داشت که در این حال، دیگر صفت مفعولی ساخته نمی شود، بلکه صفت فاعلی به دست می آید:



رفته، گذشته، آمده، خفته، مُرده، شوریده، گریخته، نشسته، ایستاده.

[شماره صفحه واقعی : ۴۷]

ص: ۲۹۳۲

---

۱- با سرود خوان جنگ در خطه نام و ننگ / ۱۹.

۲- مثلاً «سامع» یعنی شنونده و «سمیع» یعنی شنوا؛ «باصر» یعنی بیننده و «بصیر» یعنی بینا؛ «عالم» یعنی داننده و «علیم» یعنی دانا.

صفت نسبی موصوف خود را به چیزی، کسی، یا جایی نسبت می دهد. تابعیت ها و بسیاری از نام های خانوادگی به همین گونه بیان می شوند:

رضایی، ایرانی. ساختِ صفت نسبی معمولاً چنین است:

«اسم + ی یا ین یا ینه یا های غیر ملفوظ یا آنه»: زرهی، سیمین، زرینه، بهاره، مردانه.

این ساخت نیز گاه به کار می رود:

اسم عربی + آنی: روحانی، ربّانی.

نکته: در تشخیص اقسام صفت، نباید تنها به ساختِ صفت نظر داشت، بلکه معنی را نیز باید در نظر گرفت؛ زیرا برخی از ساخت ها مشترکند. مثلاً گرفتار با آن که ساخت صفت فاعلی دارد، از لحاظ معنا صفت مفعولی است؛ پس باید آن را صفت مفعولی دانست.

## درجه های صفت بیانی

### یک. صفت مطلق:

این صفت هیچ گونه مقایسه ای را در بر نمی گیرد.

### دو. صفت برتر (= تفضیلی):

این صفت نشان می دهد که موصوفِ آن در داشتنِ یک ویژگی، از موصوف های مورد سنجش، و نه همه موصوفهای موجود در دایره بحث، برتر است. نشانه این صفت، تَر است که پس از صفت می آید:

اَمّا حزن پیامبر در این مصیبت، اندوهی است ژرف تر (۱)

### سه. صفت برترین (= عالی):

این صفت نشان می دهد که موصوفِ آن در داشتنِ یک ویژگی، از همه موصوف های موجود در دایره بحث برتر است. نشانه این صفت تَرین است که بعد از صفت می آید:

این، صفحات تابناک نوشته های اخلاقی است که نیرومندترین انگیزه آرامش خاطر بشر دوستان دلسوز است (۲)

◀ نکته نگارشی) صفت برترین به سه حالت می آید:

— صفت برترین با حرفِ آخرِ ساکن + موصوف جمع = معنای جمع: محمّد (صلی الله علیه وآله) و علی (علیه السلام) برترین انسان ها بودند. برخی، این کاربرد را نادرست می دانند. اما باید دانست که اگر موصوف های مورد سنجش، خود، هم رتبه، و نسبت به دیگر اعضای مجموعه برتر باشند، این کاربرد درست است.

— صفت برترین با حرفِ آخرِ ساکن + موصوف مفرد = معنای مفرد: محمّد (صلی الله علیه وآله) برترین انسان بود.

— صفت برترین با حرفِ آخرِ مکسور + موصوف جمع = معنای مفرد: برترین انسان ها.

[شماره صفحه واقعی: ۴۸]

ص: ۲۹۳۳

---

۱- زنی به نام زینب / ۱۵.

۲- فریاد روزها / ۳۵.

معمولاً این شکل به نحو نادرست به کار می رود و کسره آن حذف می شود، در حالی که معنای مفرد مورد نظر است. مثال نادرست: محمّد (صلی الله علیه وآله) برترین انسانها بود. مثال درست: محمّد (صلی الله علیه وآله) برترین انسانها بود. پس اگر معنای مفرد مورد نظر باشد، باید شکل های دوم و سوم را به کار بُرد؛ و اگر معنای جمع مورد نظر باشد، باید از شکل اوّل استفاده کرد.

## دو. صفت شمارشی

### اشاره

صفت شمارشی صفتی است که نشان می دهد موصوفِ آن شمارش شده است. این صفت دو گونه دارد: ساده، ترتیبی.

صفت شمارشی ساده تنها تعداد موصوف را بیان می کند و پیش از موصوف می آید:

در آسایشگاه خود، یک رادیو کوچک جیبی داشتیم که خیلی برایمان ارزش داشت (۱)

### صفت شمارشی ترتیبی

ترتیب و جایگاه قرار گرفتن موصوف را نشان می دهد. ساخت این صفت چنین است:

صفت شمارشی ساده + \_ م یا \_ مین.

این صفت با علامت \_ م معمولاً پیش از موصوف قرار می گیرد و با علامت \_ مین پس از موصوف می آید:

روز سوم خرداد در عملیات بودیم. (۲) (سوم = سه + \_ م)

در سومین کنگره بین المللی یهود، از ابراهیم پورداوود دعوت شد از اسرائیل دیدار کند (۳) (سومین = سه + \_ مین)

گاه میان صفت شمارشی و موصوف، «واحد شمارش مخصوص» قرار می گیرد. در این حال، واحد شمارش هم جداگانه موصوف است:

در اتاق غذاخوری، دو نفر مرد جنتلمن پشت میزی نشسته بودند (۴)

از آن جا که آشنایی با این واحدهای شمارش، گهگاه نویسنده را یاری می رساند، بعضی از آنها را معرفی می کنیم:

۱- آزادگان بگوئید / ۳۲۷.

۲- کنار رود خین / ۷۰.

۳- بوسه بر خاک پی حیدر / ۵۵۰.

۴- کلبه عمو تم / ۲۰.

☀ اصله: درخت

☀ باب: خانه، دکان

☀ تا: بسیاری از چیزها

☀ تخته: قالی، پتو

☀ تن: انسان

☀ توپ: پارچه

☀ جلد: کتاب، دفتر

☀ جفت: کفش، جوراب

☀ حلقه: چاه، قنات، فیلم، نوار

☀ دانه: غلات، میوه، بسیاری از چیزها

☀ دست: قاشق، لباس، ظرف، بعضی بازی ها

☀ دستگاه: خودرو، بسیاری از ابزارهای صنعتی و وسایل خانه

☀ دوجی (۱): بسته دوازده تایی از چیزی

☀ دهنه: دکان

☀ رأس: گاو و گوسفند و مانند آن ها

☀ رشته: گردن بند، قنات، چاه

☀ زنجیر: فیل

☀ سر: عائله، گاو و گوسفند و مانند آن ها

☀ سنگ: آب آبیاری و آسیا

☀ شاخه: سیم، لوستر، نبات

☀ طاقه: شال، پتو، پارچه

☀ عَرَّادَه: توپ جنگی

☀ فَرَوَند: چرخبال (= هلی کوپتر)، هواپیما

☀ قَبْضَه: سلاح سَبْک

☀ قُرْص: نان

☀ قَطْعَه: زمین، فرش

☀ قِلَادَه: سگ و شیر و مانند آن ها

☀ قَوَارِه: زمین، پارچه

☀ نُسخَه: کتاب، رساله

☀ نَفَر: انسان، شتر

### سه. صفت اشاره

صفت اشاره صفتی است که به موصوفِ خود اشاره می کند:

این، آن، همین، همان، چُنین، چُنان، این قدر، این گونه. این کلمات اگر با موصوف همراه شوند، صفت اشاره اند؛ اما اگر بدون موصوف بیایند، «ضمیر اشاره» اند.

مثال برای صفت اشاره: این کتاب از آنِ او است.

مثال برای ضمیر اشاره: این، کتابِ او است.

صفت اشاره معمولاً پیش از موصوف قرار می گیرد: ناصر و همسنگرانِش حالا به این طرفِ شط آمده اند (۲)

### چهار. صفت پرسشی

صفت پرسشی صفتی است که سؤالی را درباره موصوفِ خود مطرح می کند:

چه، چقدر، کدام،

[شماره صفحه واقعی : ۵۰]

ص: ۲۹۳۵

---

۱- این واژه ساده است نه مرکب؛ از این رو، کلمه جین به معنای نصفِ دوجین نادرست است.

۲- نخل های بی سر / ۱۵۱.



چگونه، چند، چندمین. این صفت معمولاً پیش از موصوف می آید:

ای کاش، اروند رود می گفت چه کسی فرمانش داد که تا آن شب، سکوت کند تا تو به مرز سلامت و پیروزی برسی (۱)

### پنج. صفت مبهم

صفت مبهم صفتی است که یک ویژگی موصوف را به طور نامعین نشان می دهد:

چند، بعضی، فلانی، هر، همه، دیگر، هیچ. مثلاً «چند» نشان می دهد که موصوف آن شمارش شده است، اما این شمارش به نحو مبهم رخ داده است. این صفت معمولاً پیش از موصوف قرار می گیرد:

این عبارات لفظی هیچ چیز را تغییر نمی دهند... (۲)

### شش. صفت تعجبی

صفت تعجبی صفتی است که بیان کننده تعجب درباره موصوف خود است:

چه، چگونه، چقدر. این صفت پیش از موصوف می آید:

ای یادگار رسول! زیستن بی تو چه سخت است (۳)

معمولاً صفت تعجبی از لحاظ ظاهر با صفت پرسشی یکسان است و باید با توجه به معنای آن در جمله، دریابیم که برای پرسیدن است یا تعجب. گاه لحن جمله نیز مؤثر است. مثلاً جمله زیر با دو لحن پرسشی و تعجبی قابل خواندن است:

این باغ چقدر زیبا است؟

این باغ چقدر زیبا است!

### تقسیم صفت از نظر ساخت

#### یک. ساده

= صفتی که قابل تقسیم به جزءهای معنی دار یا اجزای معنی دار و معنی ساز نباشد.

#### دو. مرکب

= صفتی که دارای چند جزء معنی دار باشد یا از چند جزء معنی دار و معنی ساز ترکیب شده باشد:

گلعداز، سنگدل، ششم (شش + م)، آمداد (أ + مرداد)، بخرد (ب + خرد)، بارور.

**برخی پسوندهای سازنده صفت مرکب از این قرارند:**

۱. سان: فرشته سان = مانند فرشته.

[شماره صفحه واقعی: ۵۱]

ص: ۲۹۳۶

---

۱- تا پیروزی / ۳۸.

۲- نظم نوین جهانی و راه فطرت / ۱۰.

۳- کشتی پهلو گرفته / ۳۱.

۲. آسا: رعد آسا = مانند رعد.

۳. گونه: گُلگونه = مانند گُل.

۴. گون: مهتابگون = مانند مهتاب.

۵. فام: مینافام = به رنگ مینا.

۶. دیس: تندیس = مانند تن (مجسمه).

۷. وش: پریوش = مانند پری.

۸. سار: چشمه سار = جای چشمه های فراوان؛ دیوسار = مانند دیو؛ رُخسار = قسمت رُخ.

۹. مان: شادمان = دارای روحیه شاد.

۱۰. سیر: سردسیر = مکان سرد.

۱۱. یار: هشیار = کمک گیرنده از هوش.

۱۲. وار: دیوانه وار = مانند دیوانه؛ امیدوار = دارای امید؛ گوشوار = لایق گوش.

### سه. گروه وصفی

= صفتی که از یک هسته به اضافه یک یا چند وابسته ساخته شده باشد:

نان به نرخ روزخور (هسته = خور)،

تو دل برو (هسته = برو)،

خوش آب و رنگ (هسته = خوش).

### نکته هایی در باره کاربرد صفت:

**یکم. معمولاً میان موصوف و صفت کسره می آید. اما گاه این کسره حذف می شود:**

پدر بزرگ، آدم آهنی.

## دوم. در موصوف و صفت مفرد و نکره، مناسب تر استیای نکره به موصوف داده شود:

بہتر است قلم را با شعری پُر مغز (نہ: شعر پُر مغزی) در مدح مولای متقیان تطہیر کنیم. (۱)

البتہ اگر موصوف جمع باشد، نہ تنها مناسب تر، بلکہ لازم است کہ چنین شود:

بہ رسم سوغات، از میدان های مین آجین، اسباب بازی کودکانت را نیاوردہ ای (۲)

## سوم. گاهی صفتی کہ از لحاظ نوع، پسین است، پیش از موصوف می آید:

پیژمرد (در اصل: مردِ پیر) ،

سیہ جامہ (در اصل: جامہ سیہ) ،

سپیدبخت (در اصل: بختِ سپید) .

## چهارم. صفت هیچ گاہ بہ صورت جمع نمی آید.

اگر چنین شود، باید دانست کہ آن کلمہ دیگر صفت نیست، بلکہ با ظاہر صفتی، کاربُرد غیر صفتی پیدا کردہ است. در این حال، کلمہ از لحاظ صرفی صفت نامیدہ نمی شود و نوعی دیگر از انواع کلمہ شمردہ می شود و معمولاً ہم «اسم» است:

در گورستانی کہ مردگان برای زندگان ساخته اند، نشیمن نکنید (۳)

[شمارہ صفحہ واقعی : ۵۲]

ص: ۲۹۳۷

---

۱- بوسہ بر خاکِ پی حیدر / ۵۸۲.

۲- نافلہ ناز / ۹۲.

۳- پیامبر / ۴۴. توضیح: «مردہ» و «زندہ» ساختِ صفتی دارند (بن فعل + ہ) ، اما در این جا اسم هستند.

## پنجم. در زبان پارسی، هرگز نباید از صفت مؤنث استفاده کرد،

زیرا برای هر موصوفی، خواه مذکر و خواه مؤنث، تنها یک نوع صفت به کار می رود. پس این نمونه ها نادرستند:

همت عالیه، مرقومه شریفه، اداره مربوطه، بازرسه محترمه، نامه های واصله، روزنامه جلیله، آموزش های لازمه، کاغذهای باطله.

[شماره صفحه واقعی : ۵۳]

ص: ۲۹۳۸

۱. تفاوت صفت و مضاف الیه چیست؟

۲. اقسام صفت را نام ببرید و برای هر یک، دو مثال بنویسید.

۳. در متن زیر، انواع صفت (انواع شش گانه کلی و همچنین اقسام مختلف آن، انواع کلی) را مشخص کنید:

چهره درهم و غمگین جندب، با فرمان علی (علیه السلام) متبسم شد. سپرش را در دست چپ گرفت. نیزه اش را با دست راست بالا آورد. چون جنگجوی کارآموده که به همه فنون جنگ آشنا است، راست بر اسب نشست ... هر دو سپاه یکدیگر را زیر باران گرفتند ... جندب و یارانش در یک صف طویل، که از دو سو کشیده شده بود، چون موجی سهمگین که از دریا سر برآورد و خود را به صخره های ساحل بکوبد، نخستین صف سپاه خوارج را درهم شکستند (۱)

۴. کدام جمله درست است؟

— انسان برترین آفریده خداوند است.

— بسیجیان مخلص ترین بندگان خداوند.

— تقوا بهترین رهتوشه ها است.

۵. در یک کتاب دلخواه، ده صفت مرکب بیابید و اجزای معنی دار یا معنی ساز آنها را مشخص کنید.

[شماره صفحه واقعی: ۵۴]

ص: ۲۹۳۹

۱- برگی در نسیم / ۱۰۰ و ۱۰۱.

## چهار. ضمیر

### اشاره

ضمیر کلمه ای است که به جای اسم می نشیند. مَرَجِع (۱) ضمیر همان اسمی است که ضمیر جانشین آنشده است. البتّه گاه کلمه ای که ظاهراً ضمیر است مرجع ندارد، یعنی خود به حالت اسم بروز می کند که در این حال، «اسم» قلمداد می شود: باید بر مَنْ شیطانی پیروز شد.

مرجع معمولاً پیش از ضمیر و گاه پس از آن می آید. ضمیر دارای شش گونه است:

شخصی، مشترک، اشاره، پرسشی، مبهم، تعجبی.

### ضمیر شخصی

### اشاره

= ضمیری که جانشین شخص می شود، خواه گوینده (متکلم)، خواه شنونده (مخاطب)، و خواه دیگری (غایب). این ضمیر، خود، دو گونه دارد: گسسته (منفصل) و پیوسته (متصل).

ضمیر شخصی منفصل آن است که به کلمه دیگر نمی چسبد: من، تو، او، ما، شما، ایشان. باید به یاد سپرد که سه ضمیر اخیر، خود، جمعند و نیاز به جمع بستن ندارند. مثلاً «ماها» و «شماها» محاوره ای اند و در نگارش باید از آنها پرهیز کرد:

من می خواهم بروم ساوجبلاغ و جانم را فدای شماها بکنم (۲)

ضمیر شخصی متصل آن است که به کلمه دیگر می پیوندد:

م، ت، ش، مان، تان، شان. این ضمیر معمولاً به اسم و گاه به فعل یا حرف می پیوندد:

حقیقت چه هویدا است پیش آن که تو رهنمونش شدی (۳) (اتصال به اسم)

[شماره صفحه واقعی : ۵۵]

۱- «مرجع» را معمولاً فارسی‌زبانان به فتح جیم می‌خوانند، اما تلفظ درست آن به کسر جیم است، زیرا عین الفعل مضارع آن مکسور است.

۲- چرند پرند / ۱۴۸.

۳- آوازهای زخمی زاری / ۴۵.



گفتمش: سلسله زلف بُتان از پی چیست؟

گفت: حافظ گله ای از دل شیدا می کرد. (۱) (اتصال به فعل)

زیر سینه کش کوه، دژه ای هست که بهش می گند غربال بیز (۲) (اتصال به حرف)

### دو نکته نگارشی:

۱. در نوشته ادبی، مناسب تر است ضمیر میان پیشوند و جزء صرفی در فعل پیشوندی قرار نگیرد: این سعی بَرت می گرداند به هزار و چهارصد سال پیش (۳)

۲. گاه ضمیر متصل به صورت حَشُو (= زاید) به کار می رود. از چنین کاربُردی، اگر چه در آثار مشاهیر هم دیده شود، باید پرهیز کرد:

چو او را بدیدش جهان شهریار

نشاندش برِ خویشتن نامدار (فردوسی)

تو تحدیدِ تریاک [= در اداره مبارزه با مصرف تریاک]، عضو دون رتبه بودش (۴)

### ۲ ضمیر مشترک

= ضمیری که همواره یک صورت دارد و برای همه ساخت ها مشترک است:

خود، خویش، خویشتن.

ضمیر مشترک جمع بسته نمی شود. این ضمیر گاهی نقش بدلی دارد و در این حال، باید میان دو ویرگول نهاده شود:

تو، خود، حیات دگر بودی ای نسیم وصال

خطا نگر که دل امید در وفای تو بس (۵)

۳ تا ۶. ضمیرهای اشاره، پرسشی، مبهم، و تعجبی: همان صفت هایی که قبلاً با این چهار عنوان برشمردیم، اگر دارای موصوف نباشند، ضمیر قلمداد می شوند.

### ضمیر اشاره:

این را نه عصا که ازدهایی بدان که به اشاره ای به اصل خویش بازمی گردد (۶)

**ضمیمه پرسشی:**

کدام را می پسندی: دنیای بیدرد یا آخرت سبز را؟

**ضمیمه مبهم: چندی گردی به دور خویشتن؟**

[شماره صفحه واقعی: ۵۶]

ص: ۲۹۴۱

---

۱- دیوان حافظ / ۸۸. این کاربرد، بیش تر در آثار پیشین دیده می شود. در میان هم روزگاران ما، «جلال آل احمد» از این گونه فراوان استفاده می کرد: «زمستان ۱۳۴۱ خواسته بود ببینم.» (غربزدگی / ۱۲۸)؛ «غربی ها خاورمیانه ای می نامندمان.» (همان / ۷۰).

۲- از رنجی که می بریم / ۲۵.

۳- خسی در میقات / ۹۰.

۴- حاجی آقا / ۳۶.

۵- دیوان حافظ / ۲۳.

۶- سفر ششم / ۶۷.

وَه که چگون همی رزمند شیرمردان بسیجی!

نکته: ضمیر نیز همانند اسم در جمله دارای نقش است. برخی انواع ضمیر همه نقش های اسم را قبول می کنند و برخی دیگر بعضی نقش های اسم را می پذیرند. به چند مثال بنگرید:

نهاد (مُسندُ الیه): این، عادی ترین کاری بود که صاحبان اردو گاه می توانستند انجام بدهند. (۱) (ضمیر اشاره)

مفعول: دیده را اندوهی چنانم سیاه پرده برکشید که بیش یارای دیدنم نماند. (۲) (ضمیر شخصی متصل)

متمم: پیشوایان ما شیوه های گوناگون رویارویی با مصائب را به ما آموخته اند. (۳) (ضمیر شخصی منفصل)

مضافُ الیه: باور اینکه همدیگر را می شناسیم کمی طول کشید. (۴) (ضمیر اشاره)

## پنج. قید

### اشاره

قید کلمه ای است که معمولاً فعل (و گاه نیز اسم یا صفت و یا قیدی دیگر) را به مفهومی مقید می سازد و به این ترتیب، در باره آن توضیح می دهد:

مرا نشانندند بر صندلی چرخدار و با سرعت چرخاندند. (۵) (قید برای فعل)

با کُلمب، دوره رنسانس که برای فرهنگ غربی بسی مهم است، آغاز می شود. (۶) (قید برای اسم «مهم»)

مواردی دیگر نیز به عنوان اقدامات خیلی عمیق تر در نظر او جلوه می کرده است. (قید خیلی برای صفت «عمیق تر»)

مؤمن بسیار زیاد صبر می ورزد و بسیار کم شکوه می کند. (قید برای قید «زیاد» که خود آن هم قید است برای «صبر میورزد»)

[شماره صفحه واقعی: ۵۷]

ص: ۲۹۴۲

۱-۱- آزادگان بگویند: ۱۱۱

۲-۲- تیرانا / ۲۲۴ (=مرا بیش یارای دیدن نماند)

۳-۳- هدیه از دوست / ۷۲

۴-۴- سفر به قبله / ۲۰

۵-۵- همان / ۲۶

۶-۶- بازنگری سفر کریستف کلمب / ۱۰۳

همان گونه که در نخستین مثال بالا پیدا است، گاه قید، خود، دارای حرف اضافه و متمم \_ م است. باید دقت کنیم که متمم \_ م را قید نپنداریم. در جمله مزبور، «سرعت» متمم است، اما مجموع حرف اضافه و متمم (با سرعت) قید است. قید، بر خلاف انواع دیگر کلمه، از طرفی نوع است و از طرفی نقش. آن جا که به جایگاه صرفی کلمه نظر داریم، آن را از نوع قید می نامیم و آن جا که به جایگاه نحوی می نگریم، آن را دارای نقش قید می دانیم. قید دارای ساخت یا ساخت های مخصوص و منحصر نیست. البته بعضی از ساخت ها غالباً به شکل قید به کار می روند، مثلاً واژه های عربی تنوین دار معمولاً در زبان فارسی قید هستند:

☀ اگر ما مطلقاً مطابق فضیلت رفتار کنیم، اجباراً دستور عقل را به کار برده ایم. (۱)

◀ نکته نگارشی: بعضی گمان می کنند که استفاده از قید تنوین دار عربی در زبان فارسی نادرست است. باید گفت که اگر کلمه عربی تنوین بگیرد و به شکل قید به کار رود، کاملاً صحیح است، مانند «مطلقاً» و «اجباراً».

البته مناسب تر است که در استفاده از قیده‌های تنوین دار زیاده روی نکنیم تا نوشته زیباتر و خوش آهنگ تر شود. اما افزودن تنوین به کلمات غیر عربی نادرست است و چنین قیدهایی مجعول و غلط هستند، اگر چه مشهور باشند. مثلاً این قیده‌ها نادرستند:

تلفناً، تلگرافاً، زباناً، جاناً، گاهاً.

می توان قیده‌های تنوین دار عربی را بدون تنوین و با الف خواند، همان گونه که حالاً همواره حالا خوانده می شود. مثلاً می توان گفت: اصلاً، أبداً.

البته سزاوارتر است که همان شکل تنوین دار حفظ شود تا اصل کلمه نمودار گردد، مگر در مواردی چون «حالا» که همین شکل آن بسیار رایج شده است.

نیز ساخت «اسم یا صفت + آنه» اگر با موصوف همراه نشود، معمولاً قید است:

ایمان، انگیزه و اسلحه عظیم و خطیری است برای تهی دستانه و غیرتمندانه جنگیدن و پیروز شدن. (۲) (قید برای دو اسم «جنگیدن» و «پیروز شدن»)

همان گونه که گفتیم، قید معمولاً فعل را به مفهومی مقید می سازد و به این ترتیب، درباره آن توضیح می دهد. اما نباید پنداشت که هر کلمه توضیح دهنده درباره فعل، قید است. برای تشخیص قید از غیر قید، باید به این نکته توجه کرد که چنانچه قید در جمله نباشد، غرض اصلی جمله آسیب نمی بیند، بلکه فقط توضیحی از آن کاسته می شود. اما گاهی چنانچه کلمه توضیح دهنده فعل را حذف کنیم، غرض اصلی جمله مخدوش می شود. به این مثال عنایت کنید:

همیشه او را در جبهه حاج بخشی صدا می زدند. در این جمله «حاج بخشی» تمیز (یا مکمل) است و نباید آن را قید دانست، زیرا اگر آن را حذف کنیم، غرض اصلی جمله آسیب می بیند. امّا در همین جمله، «همیشه» قید است، زیرا با حذف آن،

غرض اصلی جمله محفوظ می ماند.

[شماره صفحه واقعی : ۵۸]

ص: ۲۹۴۳

---

۱- فریاد روزها / ۴۵.

۲- با سرود خوان جنگ در خطه نام و ننگ / ۴. (در این مثال، به جای اسلحه باید سلاح را به کار برد.) ۵۸

قید از لحاظ ساختمان

اشاره

چهار گونه است:

یک. ساده

= بدون اجزا: عصای پیرمرد را از زمین کند و آهسته خندید. (۱)

دو. مرکب

= دارای چند جزء معنی دار یا ترکیبی از اجزای معنی دار و معنی ساز که با هم یک مفهوم دارند:

در شاهراه جاه و بزرگی خطر بسی است

آن به کزین گریوه سبکبار بگذری (۲)

سه. گروه قیدی

= مجموعه ای از اجزای مستقل: در این غروب ابدی مخمل های سرخ، ماندگی و سکون پیشگفتارِ پوسیدگی است. (۳)

( «در» = حرف اضافه؛ «این» = صفت اشاره؛ «غروب» = متمم؛ «ابدی» = صفت بیانی نسبی؛ «مخمل ها» = مضاف الیه؛ «سرخ» = صفت )

چهار. قید مؤول

= جمله ای که کارکرد قیدی دارد:

عتبه، در حالی که به سخنان فرزند مکه گوش سپرده بود، نجوا کرد .... (۴)

نکته نگارشی: بعضی قیدها کاملا جعلی و نادرستند. از آن جمله است:

«هر از گاهی» که متأسفانه بسیاری آن را به کار می‌برند، بدون این که بدانند چیست و از کجا آمده است.

## اقسام قید از لحاظ نقش

### یک. مُخْتَصِّص

= کلمه ای که همواره به صورت قید به کار می‌رود:

الْبتّه، خوشبختانه، هرگز. هنگام تجزیه و ترکیب، می‌گوییم هم «نوع» این کلمات قید است و هم «نقش» آن‌ها.

### دو. مشترک

= کلمه ای که گاهی به صورت قید به کار می‌رود و گاه گونه ای دیگر از کلمه است. مثلاً واژه صبحدم اسم است، اما در بیت زیر به صورت قید به کار رفته است:

صبحدم مرغ چمن با گلِ نوحاسته گفت

ناز کم کن که در این باغ بسی چون تو شکفت (۵)

[شماره صفحه واقعی : ۵۹]

ص: ۲۹۴۴

۱- یک سبد گل محمدی / ۳۷.

۲- دیوان حافظ / ۲۴۷. (سبکبار = سبک + بار؛ گریوه = راه دشوار).

۳- بار دیگر شهری که دوست می‌داشتم / ۸۴.

۴- بهشت ارغوان / ۸۱.

۵- دیوان حافظ / ۳۷. ۵۹.



## اقسام قید از لحاظ معنی و کارکرد

### یک. زمان:

امروز \_ در آن هنگام.

### دو. مکان:

این جا \_ در خیابانی که روبه روی خانه ما است.

### سه. مقدار:

یک کیلو \_ بسیار.

### چهار. حالت:

آهسته \_ در حالی که اشک می ریختیم.

### پنج. نفی:

هرگز \_ اصلاً \_ هیچ \_ نه.

### شش. استثنا:

مگر \_ جز \_ وگرنه \_ غیر.

### هفت. تأکید:

آری \_ بی گمان \_ بلکه \_ راستی \_ ناچار \_ هرآینه \_ بی چون و چرا.

### هشت. استفهام:

برای چه \_ آیا \_ چون \_ کی \_ چرا \_ چطور \_ چگونه.

### نه. ترتیب:

دسته دسته \_ پیایی \_ دمامم \_ سرانجام.

### ده. تکرار:

دوباره \_ دیگر بار \_ باز.

### شش. حرف

### اشاره

حرف کلمه ای است که معنی مستقلی ندارد، امّا هنگامی که با کلمات دیگر به کار رود، مفهومی، از قبیل نسبت یا اضافه یا ربط، پدید می آورد.

### اقسام حرف از لحاظ کارکرد

### یک. حرف ربط

= حرفی که میان کلمات یا گروه کلمات پیوند ایجاد می کند:

این قرآن، آخرین کتاب آسمانی است که سعادت همه انسان ها را متضمّن است. (۱)

### دو. حرف اضافه

= حرفی که میان کلمات یا گروه کلمات وابستگی و نسبتی برقرار می سازد:

دیگر با شهدا و معراج شهدا مأنوس شده ام. (۲)

### سه. حرف نشانه

= حرفی که نشان می دهد کلمه دارای چه نقشی است. حرف نشانه مشهور عبارت است از «را» که نشان می دهد کلمه قبل از آن، مفعول است. شَط، صالح را در آغوش می گیرد. (۳)

[شماره صفحه واقعی : ۶۰]

ص: ۲۹۴۵

---

۱- سرود اقبال / ۴۲.

۲- کنار رود خین / ۶۲.

۳- نخل های بی سر / ۲۰۷. ۶۰.

## اقسام حرف ربط

### یکم. ساده:

و، اگر، تا، پس، زیرا، که، مگر، نیز، ولی، یا، چون، نه، هم.

### دوم. مرکب:

آن گاه، از این رو، اگرچه، با این که، با آن که، بلکه، بنابراین، تا جایی که، هر چند، همین که، همان که، چنانچه.

## اقسام حرف اضافه

### یکم. ساده:

از، با، بر، برای، به، بی، تا، جز، در، چون.

### دوم. مرکب:

از برای، غیر از، علاوه بر، راجع به، درباره، از روی، همانند. برخی حروف گاه حرف ربطند و گاه حرف اضافه. به دو مثال بنگرید:

☀️ تا: این حرف اگر نشان دهنده دلیل چیزی یا کاری باشد، حرف ربط است:

پیامبر مشتاق و بیتاب به خانه آمد تا اولین فرزند تو را ببیند. (۱)

و اگر پایان چیزی یا کاری را نشان دهد، حرف اضافه است:

بسیج تا پیام سرخ اسماعیل را به گوشِ باورِ عالمیان نرساند، آتش دیرپای حنجره اش به سردی نمی گراید. (۲)

☀️ چون: این حرف اگر دلیل یا شرط را نشان دهد، حرف ربط است:

غروب من چون درست بنگری، طلوع من است. (۳)

و اگر برای مثال آوردن باشد، حرف اضافه است:

انسان هایی چون حضرت علی (علیه السلام) هرگز تکرار نمی شوند.

☀ نکته دستوری:

تفاوت حرف اضافه و حرف ربط این است که حرف اضافه، کلمه پس از خود را متمم معنای فعل می سازد، اما حرف ربط بر معنای فعل هیچ اثری نمی گذارد.

☀ نکته نگارشی: دو حرف اضافه علیه (= بر او) و له (= برای او) و مخصوصاً ترکیبات غلط «بر علیه (= بر او)» و «به له (= به برای او)» نباید در زبان فارسی به کار روند، زیرا کاربردشان در فارسی بی معنا است؛ مثلاً «علیه استکبار بجنگیم»، یعنی «بر او استکبار بجنگیم». می بینید که چنین جمله ای بی معنا است. در این مثال باید گفت: «با استکبار بجنگیم».

[شماره صفحه واقعی: ۶۱]

ص: ۲۹۴۶

۱- کشتی پهلو گرفته / ۴۹.

۲- تا پیروزی / ۶۵.

۳- پیامبر / ۱۸. ۶۳

## هفت. وند

### اشاره

وَنَد لفظی است که در آغاز، میانه، یا پایان واژه می آید و مفهومی نوبه آن می بخشد. از این رو، وند را جزء معنی ساز می گویند. وندها سه گونه اند:

### ۱. پیشوند

= وندی که در آغاز واژه می آید:

بِ: بخرد، بنام. با: با ادب. بی: بی اراده. بر: برافروختن. در: درافتادن. هم: همنشین. نا: ناکام.

### ۲. میانوند

= دو لفظ الف (الفِ واسطه) و وا که در میانه واژه می آیند:

سراسر (سر + ا + سر)، کمابیش، تکاپو، جورواجور (جور + وا + جور).

### ۳. پسوند

### اشاره

= وندی که در پایان واژه می آید:

الف: پهنا، دانا. آر: گفتار، خریدار، گرفتار. آسا: برق آسا.

آن: خندان، شامگاهان، آشتی کنان.

آنه: مردانه. چه: باغچه.

چی: تماشاچی. زار: چمنزار.

سار: دیوسار، کوهسار، رخسار، شرمسار.

لاخ: سنگلاخ. (پسوند کثرت در مکان)

ناک: خشمناک.

\_\_ نده: دونه.

وار: بزگوار، منصوروار، امیدوار.

وند: شهروند. (پسوند مالکیت و نسبت)

[شماره صفحه واقعی : ۶۲]

ص: ۲۹۴۷

## **نکته نگارشی:**

تسلط بر معانی و اقسام وندها به نویسنده امکان می دهد که نوشته اش را متنوع سازد و در گزینش واژه ها از تکرار یا تفصیل بپرهیزد.

## **نکته دستوری:**

برخی از وندها معانی چندگانه دارند. از این رو، خوب است مشتاقان نویسندگی، هر معنی را از کتاب های دستور و لغت بجویند تا از اشتباه دور باشند.

[شماره صفحه واقعی : ۶۳]

ص: ۲۹۴۸



۱. انواع شش گانه ضمیر را نام ببرید و برای هر یک، سه مثال دردیوان حافظ بیابید.

۲. در متن زیر، هر یک از ضمیرها دارای چه نقشی است؟

حسین و یارانش با آن که در محاصره دشمن قرار گرفته و گرما و بی آبی و در پی آن، تشنگی جان آنها را تهدید می کرد، مصمم و سازش ناپذیر، خود را برای هر رویدادی آماده کرده بودند. (۱)

۳. اقسام قید (ساده، مرکب، گروه قیدی، قید مؤول / مختص، مشترک / زمان، مکان، و ...) را در متن زیر بیابید:

سحرهای ماه مبارک، بعد از سحری خوردن می رفتم به حرم. زیارت می کردم و نماز صبح را به آقا سید محمد کاظم اقتدا می نمودم و بعد از نماز، در بالاسر، قرآن می خواندم تا آفتاب می زد ... بعد از آن، چله زمستان شد. هوا سردتر گردید ... صبح که برمی خاستم، گرد نمد به سر و صورت و لباس ریخته، نظیر مُرده تازه از گور برخاسته بودم. (۲)

۴. متنی کوتاه با موضوع «شب زیباتر است یا روز؟» بنویسید و در آن، حرف های ربط و اضافه و نشانه را مشخص کنید.

۵. معنای پسوندهای زیر را از فرهنگ فارسی معین بیابید و برای هر یک، دو مثال بنویسید:

آسا \_ چی \_ سار \_ وار \_ گر \_ گار

[شماره صفحه واقعی : ۶۴]

ص : ۲۹۴۹

۱- مقتل الشمس / ۱۷۷.

۲- سیاحت شرق / ۳۰۲.

## هشت. جمله

### اشاره

جمله مجموعه ای است به هم پیوسته از کلمات که پیامی کامل و مستقل را بیان می کند. جمله دارای ارکان است و اجزا. ارکان جمله آن هایند که اگر حذف گردند، ساختمان جمله فرو ریزد. اجزای جمله آن هایند که حذفشان به ساختمان جمله آسیبی نمی رساند. به این جمله عنایت کنید:

بعد از مرگ پدرم، برادرم دوباره دستگاه کرباس بافی اش را به راه انداخت. ارکان این جمله، یعنی قسمت های اصلی و غیر قابل حذف آن، از این قرارند:

«برادرم دستگاهش را به راه انداخت». (فاعل + مفعول + فعل) اما این قسمت ها که برای افزودن مفاهیمی، به جمله اضافه شده اند، اجزای جمله اند:

بعد از مرگ پدرم = قید زمان

دوباره = قید تکرار

کرباس بافی = مضاف الیه

### اقسام جمله از لحاظ ارکان

#### یک. جمله با «فعل تام لازم» یا «فعل تام متعدی مجهول»

= نهاد (فاعل یا نایب فاعل) + فعل:

افسر بلند شد. (۱) (فعل تام لازم)

حاج شیخ یک بار به وسیله افراد فرقه گمراه بهائیت ربوده شد. (۲) (فعل تام متعدی مجهول)

[شماره صفحه واقعی: ۶۵]

۱- از رنجی که می بریم / ۱۰.

۲- تندیس پارسایی / ۹۷.

## دو. جمله با فعل تامّ متعدی معلوم

= نهاد (فاعل) + مفعول + فعل: انقلاب اسلامی ایران، نظم بین المللی دهکده جهانی را درهم ریخته است. (۱)

## سه. جمله با فعل ربطی

= نهاد (مُسندُالیه) + مسند + فعل:

سپیدای نگاه تو مشعلدار مشرق ها است. (۲)

باید دانست که هر یک از این سه دسته، معمولاً اجزایی می پذیرند از قبیل متمّم، قید، بدل، و مضافُ الیه. نمونه ای از افزایش این اجزا را در مثال ابتدای همین بخش دیدید. هنگامی که جمله دارای اجزا نیز باشد، ترتیب معمولی ارکان و اجزای جمله از این قرار است:

نهاد و وابسته هایش + مفعول و وابسته هایش + متمّم و وابسته هایش + وابسته های فعل + فعل.

مثال: علی (علیه السلام)، اَبَر مرد تاریخ، گُل هستی اش را در ظلمتِ شبِ مظلومانه به خاک سپرد.

نهاد: علی

وابسته نهاد (بدل): اَبَر مرد تاریخ (مضاف و مضافُ الیه)

مفعول: گُل

وابسته مفعول: هستی اش (مضافُ الیه)

متمّم: ظلمت

وابسته متمّم: شب (مضافُ الیه)

وابسته فعل: مظلومانه (قید)

فعل: به خاک سپرد

آنچه در بالا گفته شد، تقریباً صورتی پذیرفته شده است. اما درباره قید باید گفت که مکان قید در جمله معمولاً تابع چهار عامل است و نمی توان قاطعانه مکانی معین را برای آن در نظر گرفت. آن چهار عامل عبارتند از:

ضوابط دستور زبان، ذوق ادبی، سبک نوشته، و تأکید مورد نظر نویسنده.

به این جمله بنگرید:

در حیات رسول خدا، چند بار هجرت صورت گرفت. (۳)

مکان قید را در این جمله از هر چهار جنبه مزبور بررسی می کنیم:

۱. ضوابط دستور زبان:

از این لحاظ، قید می تواند در آغاز جمله یا پیش از «هجرت» و یا پس از آن باشد.

[شماره صفحه واقعی : ۶۶]

ص: ۲۹۵۱

---

۱- نظم نوین جهانی و راه فطرت / ۱۸.

۲- نافله ناز / ۹۹.

۳- بُعد اجتماعی اسلام / ۶۹.

۲. ذوق ادبی:

از این جنبه، مکان قید به همان شکل که در جمله مزبور آمده مناسبترین است.

۳. سبک نوشته:

اگر نوشته از نوع مقالات و مطالب علمی باشد و رنگ خاص ادبی نداشته باشد، مکان قید به همین شکل مناسب است. ولی اگر چینش غیر مستقیم و سبک شکسته و نزدیک به گویش و نگارش محاوره ای مُراد باشد، مکان قید تغییر می یابد. مثلاً آهنگ جمله زیر با نوشته ای از نوع اخیر، مناسب تر است:

در حیات رسول خدا، هجرت صورت گرفت، آن همچند بار.

۴. تأکید در نظر نویسنده:

از این نظر، مکان قید تابع مُراد نویسنده است. اگر تأکید بر تعداد باشد، قید مزبور در آغاز آن جمله می آید. اگر تأکید بر تعداد به ضمیمه رخ دادن عمل در دوران زندگی پیامبر گرامی باشد، قید در همان مکان می آید که نویسنده آورده است. اگر تأکید بر هجرت باشد، قید، بی درنگ پیش از فعل می آید.

**اقسام جمله از لحاظ پیام (= وجوه جمله)**

### **یک. خبری**

= جمله ای که به یکی از صورت های اخباری یا التزامی و مثبت یا منفی، درباره تحقق کار یا حالتی سخن می گوید:

دست راستش را بالا آورد که ماه تابان بود. (۱) (صورت اخباری مثبت)

شاید به خواب شیرین، فرهاد رفته باشد (۲) (صورت التزامی مثبت)

### **دو. پرسشی**

= جمله ای که به وسیله آن، ظاهراً یا حقیقتاً درباره امری پرسش شود:

ای استاد! تو کدام گل بودی که رایحه ات به هر بار بوییدن خوش تر می شد؟ (۳) (پرسش حقیقی)

جمله هایی که فقط ظاهر پرسشی دارند و در حقیقت پرسشی نیستند، معمولاً حالت انکاری دارند (استفهام انکاری)؛ آن هم انکاری که آمیخته با نوعی اعتراض است:

هَلْ تَسْتَوِي الظُّلْمَاتُ وَ النُّورُ؟ (۴)

آیا تاریکی ها و نور یکسان هستند؟

در «استفهام انکاری»، سؤال کننده در جست و جوی جواب نیست، بلکه تنها می خواهد مخاطب را به تأمل برانگیزد.

[شماره صفحه واقعی : ۶۷]

ص: ۲۹۵۲

- 
- ۱- سفر ششم / ۶۶.
  - ۲- مصراعی از غزل مشهور و ماندگار «حزین لاهیجی» با مَطَّلَعِ «ای وای بر اسیری کز یاد رفته باشد ...» .
  - ۳- بشارت / ۲۲.
  - ۴- رَعْد / ۱۶.

جمله های پرسشی گاهی با کلمات مخصوص پرسش (آیا، کجا، چرا، ...) همراهند و گاه فقط لحن پرسشی دارند و کلمات مخصوص پرسش در آنها دیده نمی شود:

مستشرق روسی مدعی است که شاهنامه مطابق روح زردشتی سروده شده ... پس تکلیف ما با آن همه ابیات شاهنامه در دفاع صریح از اسلام و ستایش اهل بیت چیست؟ (۱)

### سه. امری

= جمله ای که به وسیله آن، درباره تحقق کار یا حالتی درخواستی صورت پذیرد:

این آیه روشن را به نظاره بنشینید. (۲)

وجه امری شامل هر دو صورت امر و نهی (مصطلح در عربی) است. در جمله های امری خطابی، معمولاً نهاد حذف می شود. مثلاً در جمله بالا، «شما» نهاد محذوف است.

چهار. عاطفی = جمله ای که با آن، یکی از عواطف و احساسات انسانی بیان شود، از قبیل دعا، تحسین، تعجب، آرزو، و افسوس: وه که این سفر را ... اینک با رهاوردی سرافکننده باز می گردم: سراسر اشک و آه و پشیمانی! (۳)

☀ نکته نگارشی:

در پایان جمله های امری دارای تأکید و نیز همه جمله های عاطفی، آوردن نشان عاطفه (!) سزاوار است.

### اقسام جمله از لحاظ چینش

#### یک. جمله مستقیم

= جمله ای که ارکان و اجزای آن، در جای خود (طبق آنچه در ابتدای همین درس گفته شد) قرار دارند:

شب ها ما را روی آسفالت داغ می خواباندند. (۴)

[قید زمان + نهاد محذوف (آنان) + مفعول + حرف نشانه + حرف اضافه و متمم + فعل]

#### دو. جمله غیر مستقیم

= جمله ای که یک یا چند رکن یا جزء آن جابه جا شده اند:



مکّه پر است از کوه های سنگی کوچک و بزرگ. (۵)

نظم موجود:

نهاد + مسند + فعل + حرف اضافه و متمّم

نظم اصلی:

نهاد + مسند + حرف اضافه و متمّم + فعل (= مکّه پر از کوه های سنگی کوچک و بزرگ است.)

[شماره صفحه واقعی : ۶۸]

ص: ۲۹۵۳

۱- بوسه بر خاک پی حیدر / ۱۵۰.

۲- هدیه ای از دوست / ۹۴.

۳- تیرانا / ۲۵۸.

۴- آزادگان بگویند / ۲۱۰.

۵- سفر به قبله / ۶۸.۳۲.

سه مثال زیر نیز نمونه هایی زیباوند از جمله های غیر مستقیم: ویل وادی ای است اندر دوزخ؛ فرو شود کافر بدو نگونسار، چهل سال پیش از آن که برسد به پایان او. (۱)

به صحرایی رسیدیم که همه نرگس بود شکفته، چنان که تمامی آن صحرا سپید می نمود از بسیاری نرگس ها. (۲)

این است آغاز و پایان کار عطار. (۳)

☀ نکته نگارشی:

کاربرد جمله غیر مستقیم معمولاً برای تنوع بخشیدن به نوشته است. البته از آن جا که چنین جمله ای، نوشته را به زبان محاوره نزدیک می کند، باید در کاربرد آن به سبک و حال و هوای اثر جذاً توجه داشت. در آثار جلال آل احمد، نمونه های مناسب از جمله غیر مستقیم، فراوان یافت می شوند.

### اقسام جمله از لحاظ فعل

#### یک. جمله فعلی

= جمله ای که دارای فعل تام است:

او روز نوزدهم مهر در خرّمشهر به اسارت درآمده بود. (۴)

#### دو. جمله اسنادی

= جمله ای که دارای فعل ربطی است:

پشتش گرم است به پیامبر. (۵)

#### سه. جمله بی فعل

= جمله ای که فعل ندارد: تقدیم به: روان های فروزان و سینه های سوزان مصلحین. (۶)

حذف فعل حتماً باید با قرینه لفظی یا معنوی، و یا ساختاری (= تابع عرف زبان) باشد.

توضیح این مبحث را در پایان همین درس می آوریم.

### اقسام جمله های دارای فعل

= جمله ای که دارای یک فعل است:

از گریه شبانه تو به یاد گریه های شبانه حسین افتادم در فراق پیامبر. (۷)

[شماره صفحه واقعی : ۶۹]

ص: ۲۹۵۴

- 
- ۱- بخشی از تفسیری کهن / ۴.
  - ۲- سفرنامه ناصر خسرو / ۲۰.
  - ۳- با کاروان حله / ۱۸۰.
  - ۴- روزنه ای به آسمان / ۱۶.
  - ۵- روشن تر از مهتاب / ۷۵.
  - ۶- فریاد روزها / ۱۹.
  - ۷- پدر، عشق و پسر / ۱۱.

## دو. جمله مرکب

= جمله ای که دارای بیش از یک فعل است:

آوای کوکوی ساعت دیواری اتاق از خانه اش در آمد و یازده بار نواخت. (۱)

◀ نکته نگارشی:

هیچ زبانی از کاربرد جمله های مرکب بی نیاز نیست. با این حال، باید کوشید که جمله های مرکب، مختصر و روان باشند و طولانی و پیچیده نشوند. در مجموع، مناسب تر است که طول یک جمله از دو سطر تجاوز نکند.

## اقسام جمله مرکب

### یک. ترکیب شده از جمله های کامل

☀ و می دانستیم که با نخستین چراغ، شادی ها همه باز خواهند گشت و ما باز خواهیم خندید. (۲)

### دو. ترکیب شده از جمله های ناقص و کامل

#### اشاره

جمله ناقص آن است که به تنهایی دارای معنایی روشن و کامل نیست و معمولاً به شکل جمله پیرو (۳) به کار می رود. در این حال، جمله کامل را جمله پایه می نامند. در این مثال، جمله یک خطی پیرو و دو خطی پایه است:

پیش چشم آنان که کلمات پیامبر را می شنیدند، منظره باغ هایی جلوه کرد که در فرو دست آنها، جویباران جاری است. (۴)

جمله پایه مقصود اصلی نویسنده را بیان می کند، اما جمله پیرو به جمله پایه وابسته است و معمولاً مفهومی از قبیل علت، شرط، نتیجه، زمان، و مکان را به آن می افزاید. جمله پیرو همواره ناقص است و معمولاً با حرف ربط می آید. جمله پیرو گاه پیش و گاه پس از جمله پایه قرار می گیرد.

◀ جمله معترضه

جمله معترضه جمله ای است که حذف آن به مفهوم اصلی جمله آسیب نرساند. این گونه جمله معمولاً مفهومی از قبیل دعا، آرزو، یا توضیح را به مفهوم اصلی جمله می افزاید و باید آن را بین دو خط تیره قرار داد:

☀ جمهوری اسلامی \_ عمرش دراز باد \_ ثمره خون شهیدان است.

- 
- ۱- یک سبد گل محمدی / ۲۶.
  - ۲- بار دیگر شهری که دوست می داشتم / ۶۶.
  - ۳- شایسته است که به جای «جمله پیرو» ، «عبارت پیرو» گفته شود، زیرا جمله آن است که دارای معنای مستقل و کامل باشد. ما در این جا از روش عموم دستورنویسان پیروی کرده ایم.
  - ۴- بهشت ارغوان / ۸۳.

☀ زیارت‌مان \_ جای شما خالی \_ بسیار دلچسب بود. [ = جای شما خالی بود. ]

☀ پدر پیامبر در ابواء \_ جایی است بین مکه و مدینه \_ در گذشت.

☀ می گویند \_ خدا دانا است \_ که ققنوس هزار سال عمر می کند.

☀ جمله معترضه \_ همان گونه که از نامش پیدا است \_ باید «جمله» باشد. بنابراین، واحدهایی از نوشته که حذفشان به مفهوم اصلی جمله آسیب نرساند و در عین حال به شکل جمله نباشند، جمله معترضه نام نمی گیرند. از شکل های رایج چنین واحدهایی، عبارات ربطی هستند. در مثال زیر، دو قسمت خمیده را نمی توان جمله معترضه نامید، زیرا با حرف ربط «که» شروع شده اند و هیچ جمله ای را نمی توان با حرف ربط «که» آغاز کرد:

☀ ما سرگردانان که همیشه جویای راه خلوت تری هستیم، هیچ روزی را در آن جا که روز پیش را به پایان رسانده ایم، آغاز نمی کنیم. (۱)

همچنین نمی توان گفت که این دو جمله با صرف نظر از حرف «که»، جمله معترضه اند؛ زیرا در آن صورت، حذفشان به جمله اصلی آسیب می زند. مثلاً جمله مزبور به این صورت در می آید:

ما سرگردانان که هیچ روزی را در آن جا که آغاز نمی کنیم.

می بینید که این جمله نادرست و بی معنا است. پس جمله هایی که با حرف ربط به جمله اصلی پیوسته می شوند، جمله معترضه نیستند؛ از همین رو، صحیح نیست که چنین جمله هایی را بین دو خط تیره قرار دهیم.

## حذف ارکان یا اجزای جمله

### اشاره

گاهی حذف بعضی ارکان یا اجزای جمله سبب می شود که جمله زیباتر شود یا مختصر و ساده گردد و خواننده آن را بیش تر پسندد. گاه نیز حذف رکن یا جزء جمله، ضرورت دارد، زیرا عرف زبان چنین حکم می کند. روشن است که برای تشخیص چنین مواردی باید مطالعه کافی و ذوق وافی داشت. در این صورت، حذف رکن یا جزء جمله، به عنوان استثنا و نه قاعده، صحیح و پسندیده است. برای آن که حذف دارای ضابطه باشد، باید یکی از این سه قرینه (= نشانه و علامت) در جمله یافت شود:

### یک. قرینه ساختاری (سیاقی):

این قرینه بر اساس عرف زبان شکل می گیرد و تابع کاربردهای پذیرفته شده در زبان است:

به چپ، چپ! (= به چپ بگردید، به چپ بگردید!)

برپا! (= برپا بایستید!)

ورود ممنوع (= ورود ممنوع است!)

[شماره صفحه واقعی : ۷۱]

ص: ۲۹۵۶

---

۱- پیامبر / ۹۴.

چنین جمله‌هایی معمولاً تنها به کار می‌روند و قبل و بعد از آنها عبارتی نیست که بتوان به قرینه آن، متوجه حذف بخشی از جمله شد. آنچه در این گونه جمله‌ها قرینه است، نوع خاص کاربرد آنها در میان مردم است.

### دو. قرینه معنوی:

این قرینه در عبارات قبل یا بعد از بخش حذف شده، وجود ندارد، اما از معنا و مفهوم آنها فهمیده می‌شود:

سَرِ پُر گناهِش ببايد بُريد

کسی پند گوید، ببايد شنيد (فردوسی)

در بیت بالا، حرف ربط «اگر» از آغاز مصراع دوم حذف شده است. به کمک معنای شرطی بیت می‌توان فهمید که حرف حذف شده چه بوده است. همه بچه‌ها آمدند جز غواص‌های گردان.

در این مثال، از معنای کل جمله می‌فهمیم که جمله اصلی چنین بوده است:

... جز غواص‌های گردان که نیامدند.

### سه. قرینه لفظی:

این قرینه در عبارات قبل یا بعد از بخش حذف شده، عیناً یا با شباهت وجود دارد:

مسلمانان هر چه داشتند آورده بودند؛ شمشیر و نیزه و چند شتر و دو اسب. (۱)

در این مثال، فعل «آورده بودند» در بخش دوم جمله تکرار نشده است، زیرا در بخش پیش وجود دارد.

معبود من! در خلوت و در انجمن، در شب و در روز، در عیان و در نهان، و در شادمانی و سختی، یاد خود را در دل ما افکن.

(۲)

در مثال بالا، «یاد خود را در دل ما افکن» در بخش‌های آغازین تکرار نشده، زیرا در پایان آمده است. یک تن را دو عمل یا بیش تر نباید داد و همچنین، یک شغل دو فرد را. (۳)

در این مثال نیز فعل «نباید داد» در انتهای جمله، به قرینه لفظی حذف شده است. همان‌گونه که در تعریف دیدید، گاه قرینه لفظی شامل عین لفظ مورد نظر نیست، بلکه لفظی شبیه کلمه محذوف را شامل می‌شود:

آن آقا استاد دانشگاه بود و من همان آقا معلم هشت نه سال پیش [بودم]. (۴)



- ۱- روشن تر از مهتاب / ۴۷.
- ۲- آوازهای زخمی زاری / ۷۰.
- ۳- سیاست نامه؛ برگرفته از: اهل قلم / ۱۳۰.
- ۴- ارزیابی شتابزده / ۴۲. ۷۲

تذکر بسیار مهم درباره حذف ارکان و اجزای جمله این است که حذف بدون قرینه از ضعف های نوشته است. با وجود این، گهگاه در بعضی نوشته های خوب و زیبا نیز با حذف های بدون قرینه مواجه می شویم. باید توجه داشت که این گونه نوشته ها از سبک و اسلوبی خاص بهره مندند و در سایه بسیاری از عناصر، به زیبایی و روانی آراسته شده اند. پس نباید دیگر نویسندگان، به ویژه نویسندگان نوپا، چنان آثاری را دستاویز قرار دهند و از قواعد نگارش سرپیچی کنند. اکنون به نمونه ای از حذف بدون قرینه در یک اثر زیبا بنگرید:

☀ گاهی سراغ همدیگر را می گرفتیم. تنها یا با او و عیال [می رفتیم]. گاهی درد دلی [می کردیم]. گاهی مشورتی از خودش یا زنش [می خواستم]. (۱)

از جنبه دیگر، فراوان دیده می شود که حذف در جمله لازم است، اما نویسنده غفلت می ورزد و حذف به قرینه را رعایت نمی کند. حذف شایسته آن است که موجب شود جمله ثقیل نشود و تکرار آزار دهنده در آن راه نیابد. بنگرید که در این جمله اگر نخستین فعل حذف می شد، چه اندازه مناسب بود:

قآنی از شعرای معروف است و همشهری سعدی و اهل شیراز است. (۲)

[شماره صفحه واقعی: ۷۳]

ص: ۲۹۵۸

---

۱- ارزیابی شتابزده / ۴۲.

۲- تفسیر سوره بقره / ۱۷۳.

◀ ۱. ارکان و اجزای جمله زیر را نشان دهید:

☀ رسول گرامی در سال چهارم هجرت، یهودیان بنی نضیر را به سبب پیمان شکنی، از مدینه اخراج کرد. (۱)

◀ ۲. برای هر یک از اقسام سه گانه جمله از لحاظ ارکان، مثالی از گلستان سعدی ذکر کنید.

◀ ۳. در ترجمه قرآن از استاد عبدالرحمن آیتی، برای هر یک از چهار نوع جمله از لحاظ پیام، مثالی بیاورید.

◀ ۴. جمله غیر مستقیم چیست و به چه منظور به کار می رود؟ دو مثال از جمله غیر مستقیم در کتاب غربزدگی از جلال آل احمد بیاورید.

◀ ۵. متنی در موضوع (لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ) بنویسید و در آن دو جمله معترضه و سه نمونه حذف ارکان یا اجزای جمله را به کار برید.

◀ ۶. در جمله زیر، چه ارکان یا اجزایی را می توان به قرینه حذف کرد؟ بر جریان هنر در هنرمند و بر جریان آن در تاریخ مروری شد؛ گرچه در این مرور، تاریخ ادبیات ملت ها را بررسی نکردیم و سَبْک های ادبی شرق و غرب را بازگو نکردیم. (۲)

[شماره صفحه واقعی : ۷۴]

ص: ۲۹۵۹

۱- فراهایی از تاریخ پیامبر اسلام / ۳۴.

۲- استاد و درس / ۶۵.

درس ۷-۱۱: لغزشگاه های قلم (۱) (۱)

به دنبال بحث از قواعد دستور زبان، بجا است که به پنجاه قاعده مهمّ درست نویسی در زبان پارسی اشاره کنیم. کوشیده ایم برای هر قاعده، دست کم یک مثال از نثر امروز بیاوریم تا به این ترتیب، تمرینی عملی نیز برای خواننده حاصل آید. هدف از آوردن این مجموعه، دسته بندی و مرور قواعد مهمّ نگارشی است؛ پس اگر گهگاه نکاتی را دیدید که در بخش دستور زبان نیز آمده اند، بدانید که ضرورت چنین اقتضا می کرده است.

تقریباً همه مثال هایی که آورده ایم، از نثر امروز اخذ شده اند؛ اما بنا به مصلحت، تنها نام بعضی شواهد را ذکر کرده ایم.

### ۱- از جمله دراز و پریچ و خم پرهیز کنیم

از آوردن جمله های دراز و مفصّل پرهیز کنیم. هرگز نکوشیم که معانی چندگانه را درون یک جمله بگنجانیم. اصولاً هر جمله برای بیان یک واحد معنایی مستقل برنهاده شده است. بنگرید که پیچ و خم های این جمله، چگونه آن را نامطبوع و دشوار ساخته است:

این کلمه را به مناسبت این که در نطق هیتلر ... در جواب تلگرافی که روزولت رئیس جمهور اتازونی که در یکی دو هفته پیش به آلمان کرده بود که آیا حاضرید برای پنج یا ده سال حمله بر فلان دولت نکنید کرده بود آمده بود و معنی اش را نمی دانستم پیدا کردم. (۲)

شکل مناسب جمله مزبور چنین است:

معنای این کلمه را بدین مناسبت که در نطق معروف هیتلر آمده بود، یافتیم. روزولت، رئیس جمهور اتازونی، یکی دو هفته پیش به آلمان تلگراف کرده بود که آیا حاضرید پنج یا ده سال به فلان دولت حمله نکنید و هیتلر در جواب تلگراف وی، این نطق را کرده بود.

[شماره صفحه واقعی: ۷۵]

ص: ۲۹۶۰

۱- منبع اصلی تا پایان درس یازدهم) سید ابوالقاسم حسینی (ژرفا): شیوه نامه دایره المعارف امام حسین (علیه السلام).

۲- یادداشت ها، ۲ / ۵۲.

در سه مثال زیر نیز نمونه هایی از درازنویسی را می بینید. برای هر مثال، نمونه صحیح را نیز می آوریم:

☀ مستدعی است نسبت به پرداخت حقّ الزّحمه هایی که مورد تصویب قرار گرفته است، دستور مقتضی صادر فرمایید.

صحیح:

خواهشمندم دستور دهید حقّ الزّحمه های مصوّب پرداخت شود.

☀ نهایت چیزی که اینها از این گونه سخنان دنبال آنند این است که ...

صحیح:

هدف ایشان از این گونه سخن ها آن است که ...

\* طبرسی از حضرت علی (علیه السلام) روایتی در تفسیر این آیه می آورد مبنی بر این که مراد از این آیه این است که ...

صحیح:

مراد این آیه، طبق بیان حضرت علی (علیه السلام) که طبرسی در تفسیر آن نقل کرده، این است که ...

## ۲- جمله را به صورت روشن و گویا بیاوریم

جمله باید شفاف و روشن باشد، یعنی گذشته از روانی و زلالی واژه ها، خود جمله نیز باید دارای وضوح باشد و اجزای آن، با هم سازگار باشند. جمله هایی که از سازگاری درونی برخوردار نباشند، خواننده را به رنج و زحمت می افکنند.

مثال:

برعکس، فلسفه ای که خود صورت نوعی فلسفه هایی که می خواهیم از آنها سخن به میان آوریم وجود دارد و آن نظریه یا مذهب شوپنهاور است. خواننده در نمی یابد که منظور از این عبارات چیست. شاید غرض این است:

به عکس، فلسفه ای بر مبنای دیدگاه شوپنهاور وجود دارد که خود، مصداقی است بارز از فلسفه هایی که می خواهیم درباره آنها سخن گوئیم. (۱)

البته گاه جمله به اندازه مثال بالا دشوار و پیچیده نیست، اما چند پهلو است و می توان از آن چند گونه برداشت کرد. جمله خوب آن است که منظورش را به صراحت و روشنی بتوان فهمید. به این مثال عنایت کنید:

در عصر ما، عبرت های عاشورا مورد توجه بیش تر مصلحان بوده است.

[شماره صفحه واقعی : ۷۶]

ص: ۲۹۶۱

---

۱- دستگاه های فلسفی / ۳۰۸.

از این جمله، دو برداشت می توان کرد:

— در این عصر، بیش از پیش مصلحان به عبرت های عاشورا توجّه داشته اند.

— اکثر مصلحان این عصر، به عبرت های عاشورا توجّه داشته اند. اما اگر کلمه بیش تر را بعد از «عاشورا» قرار دهیم، این ابهام از میان می رود و صرفاً معنای اوّل رسانده می شود. همچنین اگر کلمه بیش تر را به «اکثر» تبدیل کنیم، صرفاً معنای دوم انتقال می یابد.

اینک به چهار نمونه دیگر عنایت کنید:

\* با ارسال سیاهه عملکرد نمایندگی های شهرستان و صورتجلسه شورای معاونان مبنی بر افزایش سهمیه ها در راستای راهبردهای سال آتی که به نظر مقام محترم وزارت رسیده است، همراه با جوابیه ایشان به شرح زیر ایفاد می گردد.

صحیح:

گزارش کار نمایندگی های شهرستان ها و نیز صورتجلسه شورای معاونان که برای تحقق اهداف برنامه در سال آینده با افزایش سهمیه ها موافقت کرده، به ضمیمه پاسخ وزیر محترم فرستاده می شود.

\* صنعت زنان آبادان حصیربافی به جهت جلد خرما است.

صحیح:

به دلیل فراوان بودن جلد خرما، زنان آبادان حصیربافی می کنند.

\* در جلسه مورّخ ...، صاحب نظران و کارشناسان امر محیط زیست حضور به هم رسانده، مجمع عمومی را در جریان فعالیت های خویش قرار دادند و اطلاع حاصل شد که در این راستا تصمیمات اتخاذ شده مورد تصویب مسؤولان محترم واقع شده است که در موقع مقتضی به مورد اجرا گذاشته خواهد شد.

صحیح:

در جلسه مجمع عمومی مورّخ ...، کارشناسان محیط زیست ضمن گزارش فعالیت های خود، اعلام کردند که تصمیمات گرفته شده به تصویب مسؤولان محترم رسیده است و در هنگام مناسب اجرا خواهد شد.

\* این برنامه که در کمیسیون صنایع بررسی خواهد شد، بر اساس نتایج گردهمایی رؤسای مراکز

[شماره صفحه واقعی : ۷۷]

آموزش عالی در زمینه همکاری با صنایع کشور که در آبان ماه سال گذشته در حضور وزرای فرهنگ و آموزش عالی و صنایع برگزار شد، تنظیم گردیده است.

صحیح:

این برنامه که در کمیسیون صنایع بررسی خواهد شد، براساس نتایج گردهمایی رؤسای مراکز آموزش عالی تنظیم شده است. این گردهمایی در آبان سال گذشته با حضور وزیر فرهنگ و آموزش عالی و وزیر صنایع برگزار شده بود.

### ۳-- جمله را به صورت منطقی ترکیب کنیم؛

ارکان و اجزای جمله باید دارای پیوندی کاملاً منطقی و طبیعی باشند، به گونه ای که خواننده به راحتی این پیوند را دریابد و لمس کند. برای ایجاد این پیوند، هم باید قواعد دستوری را رعایت کنیم و هم از ذوق هنری سود ببریم. این نکته در جمله های مرکب بیش تر وضوح و ضرورت می یابد. در این مثال، پیوند منطقی میان بخش های جمله یافت نمی شود:

... تا آن جا که وارد مدح حضرت رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) می شود و اصل قصیده در مدح ایشان است و باقی مقدمه است و می گوید ... برای اصلاح این جمله، می توان جمله دوم را در آغاز آورد و جمله یکم و سوم را به شکل مرکب و مستقل پس از آن ذکر کرد:

اصل این قصیده در مدح رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) است. شاعر پس از آوردن مقدمه مزبور، به این بخش اصلی می پردازد و می گوید ...

### ۴- جمله را به صورت طبیعی بیاوریم

قاعده آن است که هر جمله دارای ترتیب طبیعی و چینش دستوری باشد، یعنی ارکان با این نظم کنار هم قرار گیرند:

\_\_ فاعل + فعل لازم [در جمله فعلی با فعل لازم]

\_\_ فاعل + مفعول + فعل متعدی [در جمله فعلی با فعل متعدی]

\_\_ مسندآلیه + مسند + فعل ربطی [در جمله اسنادی]

اجزا نیز به تناسب معنا، پس از رکن یکم یا دوم و گاه در آغاز جمله قرار می گیرند. چنین جمله ای را «جمله مستقیم» می نامند. با این حال، گاه نادیده گرفتن نظم دستوری جمله دارای مزیتی است؛ مثلاً آن را روان تر یا آهنگین تر می سازد یا با ویژگی های سبکی سازگارتر است. چنین جمله ای را «جمله غیر مستقیم» می گویند.



مثال:

شگفت است که باید دل بسوزانی، برای گُند گامان و نه برای گُند ذهنان! (۱)

فراموش نکنیم که تنها نویسندگان خوش ذوق یا صاحب سبک می توانند به خوبی از جمله غیر مستقیم استفاده کنند.

[شماره صفحه واقعی : ۷۸]

ص: ۲۹۶۳

---

۱- ماسه و کف / ۴۸.

## ۵- از «جمله های پیوسته» پرهیز کنیم

با آن که از جمله های بلند و چند سطری باید پرهیز کرد، به جمله های کوتاه دبستانی و شکسته نیز نباید روی آورد. کنار هم چیدن چنین جمله هایی که «جمله های پیوسته» نام دارند، نوشته را خام و سبک جلوه می دهد.

مثال:

قرآن راهنمای بشر است. نور قرآن بر همه عالم می تابد. اگر قرآن نبود، جهان تیره بود. شکل مناسب جمله: قرآن راهنمای بشر و نورگستر جهان است و اگر نبود، جهان تیره می شد.

## ۶- از «جمله فرعی» زیاد استفاده نکنیم

استفاده زیاد از جمله فرعی سبب می شود که خواننده نتواند سیر طبیعی نوشته را پی گیرد. مناسب است که جمله های فرعی به صورت جمله مستقل درآیند و در جای خود قرار گیرند. در جایی که نمی توان جمله فرعی را به صورت مستقل آورد، باید تا حد امکان آن را خلاصه کرد. مثلاً در جمله زیر، باید جمله فرعی ربطی را به شکل مستقل آورد تا جمله اصلی، طولانی و نامفهوم نشود:

☀ سخن یکی از استادانِ الهیات مؤسسه سنت گابریل که طی آن بر این حقیقت اعتراف کرده که عقل گرایی به مفهوم طرد دین پدیده ای است غربی که عامل عمده آن ضعف آیین مسیحیت در پاسخ گویی به نیازهای حقوقی بشر بوده است، گواه صدق ادعای ما است.

صحیح:

گواه صدق ادعای ما، سخن یکی از استادانِ الهیات مؤسسه سنت گابریل است. او اعتراف کرده که عقلگرایی، به مفهوم طرد دین، پدیده ای است غربی که عامل عمده آن ضعف آیین مسیحیت در پاسخگویی به نیازهای حقوقی بشر بوده است.

## ۷- بدون قرینه، قسمتی از جمله را حذف نکنیم

هر جمله دارای آرکان (= بخش های اصلی) و اجزا (= بخش های کامل کننده) است. این ارکان و اجزا هرگز نباید از جمله حذف شوند، مگر آن که قرینه (= نشانه) ای بر حذف آنها دلالت نماید و جای خالی شان را پُر کند. جمله ای که دارای رکن یا جزء حذف شده بدون قرینه باشد، نامتعادل است، مانند این جمله:

☀ این بنا در سده پنجم ترمیم، اما در پی زلزله ای سخت فرو ریخت. رکن حذف شده (بدون قرینه): فعل «شد» در «ترمیم شد».

[شماره صفحه واقعی : ۷۹]

ص: ۲۹۶۴

شکل درستِ همان جمله چنین است:

☀️ این بنا در سده پنجم ترمیم، اما در پی زلزله ای سخت ویران شد. اکنون شش نمونه دیگر می آوریم که در آنها یکی از ارکان یا اجزای جمله بدون قرینه حذف شده است:

— ضرورت دارد در آغاز، عمده این شبهات ذکر [شوند] و مورد بررسی قرار گیرند.

— شهروندان باید نظرهای انتقادی خود را بیان [کنند] و به اطلاع مسئولان برسانند.

— انجام دادنِ فرایض، پاداش اخروی [دارد] و ترکشان موجب کیفر اخروی خواهد بود.

— اینک برای [اثباتِ] صحت ادعای خود، ادله ای را ذکر می کنیم.

— در آغاز، خودداری امام رضا (علیه السلام) از [پذیرشِ] پیشنهاد ولیعهدی مأمون، حکیمانه بود.

— در روایتی، امامت به [اداره] امور دین و نظام مسلمین و [تأمینِ] صلاح دنیای آنان تعریف شده است.

## ۸- مورد نفی و اثبات را آشکار کنیم

### اشاره

آنچه مورد نفی قرار می گیرد باید آشکارا به صورت منفی بیاید، نه به گونه ای که خواننده بتواند آن را مثبت تلقی کند و با تغییر لحن و آهنگ، برداشتی دو گانه از آن بیابد. به دو جمله زیر بنگرید:

☀️ دلسوزان انقلاب نباید با هم ستیز کنند تا دشمن دلشاد شود.

☀️ منافقان در صف انقلابی ها رخنه می کنند تا دشمن دلشاد شود.

می بینید جمله دوم که پس از حرفِ ربطِ «تا» آمده، در هر دو صورت مثبت است. مثبت بودن جمله ربطی در صورت دوم کاملاً صحیح است، زیرا «تا» برای بیان علت است:

— منافقان در صف انقلابی ها رخنه کرده اند.

— چرا؟

— تا دشمن دلشاد شود.

اما مثبت بودن جمله ربطی در صورت یکم چندان مناسب نیست، زیرا می توان از آن چنین برداشتی هم کرد:

— دلسوزان انقلاب نباید با هم ستیز کنند.

— چرا؟

— تا دشمن دلشاد شود.

روشن است که علّت اخیر برای جمله مزبور صحیح نیست و عکسِ معنا را القا می کند.

حال به جمله زیر بنگرید:

[شماره صفحه واقعی : ۸۰]

ص: ۲۹۶۵

☀ دلسوزان انقلاب نباید با هم ستیز کنند تا دشمن دلشاد نشود.

در تحلیل جمله مزبور، معلوم می شود که همین صورت مناسب تر است:

— دلسوزان انقلاب نباید با هم ستیز کنند.

— چرا؟

— تا دشمن دلشاد نشود.

بر همین قیاس، بنگرید به جمله زیر که در آن، معلوم نیست تصوّر خوانندگان، بی اعتبار شدن ملاک های نقد ادبی است یا بی اعتبار نشدن آن ها:

آن گونه که برخی خوانندگان تصوّر می کنند، ملاک ها و معیارهای نقد ادبی بی اعتبار نشده اند. (۱)

صحیح:

به خلاف تصوّر برخی خوانندگان، ملاک ها و معیارهای نقد ادبی بی اعتبار نشده اند.

نیز به این جمله عنایت کنید:

او مثل اکثر پزشکان کم حوصله نیست. از این جمله دو مطلب می توان فهمید:

— اکثر پزشکان کم حوصله اند، اما او مثل آنان نیست و پُر حوصله است.

— اکثر پزشکان کم حوصله نیستند و او هم مثل آنان پُر حوصله است.

حال اگر قرار شود مفهوم اوّل منتقل گردد، باید نوشت:

به خلاف اکثر پزشکان، او کم حوصله نیست.

و اگر مفهوم دوم مراد باشد، باید نوشت:

او هم مثل اکثر پزشکان، کم حوصله نیست.

[شماره صفحه واقعی : ۸۱]



◀ ۱. روزنامه ای به تاریخ روز مطالعه این درس را از نظر بگذرانید و دو نمونه از جمله های پرپیچ و خم را در آن یافته، اصلاح کنید.

◀ ۲. متن زیر را به گونه ای اصلاح کنید که ترکیب منطقی بیابد و از پیچیدگی و اطناب درآید:

☀ نه آنانی که قائلند پیامبر و امام مبتکر تشکیل حکومت اسلامی بوده اند، مدعی هستند که آنان پیش از این پیامبر و امام نبوده اند، بلکه به عکس، مدعی اند چون پیامبر و امام بوده اند رسالتِ الهی آنها اقتضای اقدام به چنین حرکت سیاسی را داشته است؛ و نه کسانی چون خود شما که اساساً اندیشه سیاسی اسلام را نفی می کنید چنین چیزی را قائلید. (۱)

◀ ۳. عیوب جمله های زیر را بیابید و آنها را اصلاح کنید:

— عشق، جان انسان را تسخیر و روحش را می گذازد.

— رزمندگان اسلام لحظه ای چشم بر هم ننهادند تا دشمن به خاک ما نفوذ کند.

— به دلیل خشک شدن آب رودخانه سیمینه رود در اواسط اردیبهشت ماه سال جاری، آبیاری بیش از ۱۵ هزار هکتار از اراضی آبی این شهرستان با خطر خشکسالی مواجه شد. (۲)

◀ ۴. جمله زیر را به شکلی اصلاح کنید که روشن و گویا شود:

در دسامبر ۱۹۵۱، بن گوریون رهبران صهیونیست را به سرمشق مهاجرت دیگر یهودیان قرار نگرفتن متهم می کند. (۳)

◀ ۵. در جمله زیر، کدام رکن حذف شده است؟ اگر این حذف صحیح نیست، جمله را اصلاح کنید:

امروزه بشر هر لحظه به دین نزدیک تر و خود را به آن نیازمندتر احساس می کند. (۴)

[شماره صفحه واقعی : ۸۲]

ص: ۲۹۶۷

۱- حاکمیت دینی / ۶۴.

۲- روزنامه جام جم، ۱۰ مرداد ۱۳۷۹.

۳- پرونده اسرائیل و صهیونیسم سیاسی / ۱۲۳.

۴- ولایت فقیه / ۱۶. ۸۳



## ۹- از تکرار بپرهیزیم

از عیب های رایج و چشمگیر در نوشته های امروز، تکرار واژه یا عبارتی با فاصله کم است. در چنین موردی، با حذف واژه تکراری یا با جایگزینی واژه ای دیگر، می توان به رفع تکرار پرداخت. به تکرار واژه «این» در مثال زیر بنگرید:

بیش تر اخباری که در اینجا می آوریم به صورت مُرسَل هستند و این به دلیل این است که در اکثر این موارد اجماع است.

صحیح:

بیش تر اخباری که این جا می آوریم، به صورت مُرسَل هستند، زیرا معمولاً به مسائل اجماعی نظر دارند. حال در شش مثال دیگر، نمونه هایی از چنین تکرارهایی را می بینید. در هر مثال، شکل اصلاح شده را نیز ارائه می کنیم:

☀ سده های هجدهم و نوزدهم دوران ظهور پیام آوران سکولاریسم بود که پیام آوران مهم آن، فردریک نیچه و کارل مارکس و زیگموند فروید بودند.

صحیح:

سده های هجدهم و نوزدهم دوران ظهور پیام آوران مهم سکولاریسم، یعنی فردریک نیچه و کارل مارکس و زیگموند فروید، بود.

\* ... چه اینکه لازمه این سخن این است که ...

صحیح:

... زیرا این سخن مستلزم آن است که ...

\* شورای نگهبان مرکب از عده ای از مجتهدان برجسته است.

[شماره صفحه واقعی: ۸۳]

صحیح:

شورای نگهبان از چند مجتهد برجسته ترکیب شده است.

\* در این جا مجال پرداختن به آن به تفصیل نیست.

صحیح:

در این جا مجال نیست که مفصلاً به آن پردازیم.

\* آبِ حُلوان رودخانه ای است که پس از گذشتن از کوه های پاتاق و عبور از جلگه سرپل و قصر شیرین وارد رود دیاله می شود. (۱)

صحیح:

آب حُلوان رودخانه ای است که از کوه های پاتاق و جلگه سرپل و قصر شیرین می گذرد و به رود دیاله می ریزد.

\* ریچارد رایت نویسنده ای است که سرسختانه و غیرتمندانه علیه تبعیض نژادی و بیرحمی نظام امریکا علیه سیاهان می جنگد. (۲)

صحیح:

ریچارد رایت نویسنده ای است که سرسختانه و غیرتمندانه ضد تبعیض نژادی و رفتار بیرحمانه نظام امریکا با سیاهان می جنگد.

توضیح: «علیه» نادرست است.

## ۱۰- تناسب عطف ها را رعایت کنیم

در جمله های مرکب، از پیوندهای همپایه و سازگار باید کمک گرفت. مثلاً فعل به مصدر یا مصدر به فعل عطف نشود، بلکه فعل به فعل یا مصدر به مصدر عطف گردد. در مثال زیر، فعل به مصدر عطف شده است:

از خواست های فطری انسان، میل به آزادی است و او نمی خواهد زیر سلطه دیگران باشد.

صحیح:

از خواست های فطری انسان، میل به آزادی و عدم تمایل به سلطه پذیری است.

در دو جمله زیر نیز دیده می شود که تناسب عطف ها رعایت نشده است. در نمونه های اصلاحی می بینید که چگونه جمله از لحاظ معنی منطقی و صحیح می شود:

\* متهم کردن جنبش های مردمی به تروریسم، واپس گرایی، بنیادگرا و ضد حقوق بشر توطئه مستکبران است.

[شماره صفحه واقعی : ۸۴]

ص: ۲۹۶۹

---

۱- فرهنگ فارسی معین، مدخل «آب حلوان».

۲- لوازم نویسندگی / ۲۱۶.

صحیح:

متهم کردن جنبش های مردمی به تروریسم، واپس گرایی، بنیادگرایی، و ضدیت با حقوق بشر توطئه مستکبران است.

\* قرآن مبارزه با فساد و تباهی و ظلم زدایی و عدل گستری را از وظایف اصلی مؤمنان می داند.

صحیح:

قرآن ظلم زدایی و عدل گستری و مبارزه با فساد و تباهی را از وظایف اصلی مؤمنان می داند.

## ۱۱- از «حشو» بپرهیزیم

### اشاره

از کاستی های بسیار مهم در نوشته های امروز پارسی، حضور واژگان زاید و بیهوده است. (۱)

این زیادت و بیهودگی که «حشو» نام دارد، معمولاً از عطف های بی دلیل پدید می آید. به این مثال ها عنایت ورزید:

☀ این آیه آشکار کردن زینت ها را مطلقاً نهی می کند و سپس استثنا می کند از آنها، زینت های ظاهری را که اظهار کردن آنها مانعی ندارد.

روشن است که معنای جمله اخیر در خود مفهوم استثنا وجود دارد. از این رو، با زدودن حشو مزبور، باید نوشت:

☀ این آیه آشکار کردن زینت ها را مطلقاً نهی می کند و سپس زینت های ظاهری را از آنها استثنا می نماید.

نیز در این مثال، «این که» حشو است:

☀ زن ها پای بر زمین نکوبند تا این که معلوم نشود که خلخال قیمتی به پا دارند.

همچنین در جمله زیر، «خاندان» حشو است، زیرا «بنی» به همان معنا است:

بزرگان خاندان بنی طاووس از عالمان بنام بوده اند.

در جمله زیر هم «علت» حشو است، زیرا «بدان جهت» دارای معنای علیت است:

علت این نامگذاری بدان جهت است که ...

با عنایت به این که بسیاری از نویسندگان ناآگاهانه به حشو تن می دهند، ضرورت دارد با آوردن مثال های فراوان، بر این

مقوله تأکید ورزیم. در ده نمونه زیر، اجزایی را که بیهوده اند، با حروف سیاه درج کرده ایم:

— برخی می گویند شیوه حکومت باید با روش عقلانی اداره شود.

[شماره صفحه واقعی : ۸۵]

ص : ۲۹۷۰

---

۱- برای مطالعه دقیق و کامل درباره حشو، بنگرید به مقاله حشو قبیح در: محمد اسفندیاری: کتاب پژوهی، خرم، قم، اول، ۱۳۷۵.

— حاکم باید به نحو شایسته رهبری جامعه اسلامی را اداره کند.

— از آن جا که در زمان غیبت، دسترس عادی به امام معصوم ممکن نیست، از این رو باید ... .

— رسول اسلام (صلی الله علیه وآله) پس از هجرت به شهر مدینه، بی درنگ شالوده تشکیل دولت اسلامی را ریخت.

— نباید این مسأله کلامی — فلسفی را با مسأله مشروعیت اعمال که یک مسأله ای فقهی است، یکی بدانیم.

— متأسفانه یونانیان نسبت به حقوق مسلمانان بی اعتنایی می کنند و اجازه نمی دهند ایشان مسجدی در آتن داشته باشند. (۱)

— زمامدار باید از فنّ مدیریتی برخوردار باشد.

— خانواده دارای وحدت ارگانیکی است.

— کسانی که حکومت اسلامی را حکومت مستبدانه می دانند، از شیوه حکومتی اسلام ناآگاهند.

— خاستگاه اول اندیشه سکولاریستی، غرب بوده است.

### [چند نمونه پر کاربرد حشو]

نیز سزاوار است از چند نمونه پر کاربرد حشو در همین جا یاد کنیم و شکل صحیح هر یک را بیاوریم:

همراه حشو / صحیح

سیر گردش کار: گردش کار — سیر کار

روزنامه های روزانه: روزنامه ها

سایر شهرهای دیگر: شهرهای دیگر — سایر شهرها

من بعد از این: بعد از این

مدخل ورودی: ورودی

پس بنابراین: بنابراین — پس

شب ليله القدر: ليله القدر

سنگ حجرالاسود: حجرالاسود

سال عام الفیل: عام الفیل

سؤال پرسیدن: پرسیدن \_ سؤال کردن

بدر کامل ماه: بدر

از قبل پیش بینی کردن: پیش بینی کردن

[شماره صفحه واقعی: ۸۶]

ص: ۲۹۷۱

---

۱- مجله نشر دانش، سال ۱۲، شماره ۳، فروردین و اردی بهشت ۱۳۷۱، ص ۱۳؛ پانوشته مقاله انقلاب کپرنیکی در کلام.

## ۱۲- از «تتابع اضافه ها و وصف ها» بپرهیزیم

پیاپی آوردن اضافه ها و وصف ها از ارزش و متانت نوشته می کاهد. باید بکوشیم که مناسب ترین واژه را برای انتقال پیام خود برگزینیم تا ناچار نشویم به عطف های توضیحی و «تتابع اضافه ها و وصف ها» روی آوریم. در مواردی که پی آیندها حشو نباشند نیز باید با تغییر ساختاری، از پی هم آوری آنها بپرهیزیم.

مثالی از تتابع وصف ها:

بالای این ضریح، گنبد بزرگ کاشیکاری شده با شکوه طلااندود پیازی شکلی قرار دارد.

صحیح:

بالای این ضریح، گنبد پیازی شکل بزرگی قرار دارد که با زُویه زَراندودش شکوهی خاص یافته است.

مثالی از تتابع اضافه ها:

تأثیرات روانی مجادله های والدین فرزندان بر آنها فراموش ناشدنی است.

صحیح:

مجادله های والدین بر روان فرزندان تأثیراتی فراموش ناشدنی دارد.

آفت «تتابع وصف و اضافه» در نامگذاری های امروزی بسیار نمایان است و باید جداً در انتخاب نام ها از این عیب دوری جست.

به این نمونه های نازیبا بنگرید:

— شورای سیاست گذاری تبلیغات مذهبی اتحادیه های اصناف شهرستان ...

— نشریه تخصصی جامعه اسلامی فارغ التحصیلان دانشکده فیزیک دانشگاه ...

— شورای هماهنگی فعالیت های ورزشی کمیسیون های کارگری تابعه شوراهای اسلامی کار استان ...

## ۱۳- از کهنه گرایی بپرهیزیم

نویسنده امروز از مایه های فکری ادبیات دیروز الهام می گیرد و آن را معبری می سازد برای دست یافتن به قله های اندیشه امروز. کوره راه ها و سنگلاخ هایی که پیشینیان پیموده اند، راه را برای ما هموار کرده است، همان گونه که ما امروز راه را



برای پسینیان می‌گوییم. اگر نویسنده به بهانه سنت گرایبی، دقیقاً همان شیوه‌های سنتی نگارش را دنبال کند و از چنان عناصر و شگردها و راهکارهایی استفاده کند، در همان کوره راه‌ها می‌ماند و به امروز نمی‌رسد. فراموش نکنیم که تقلید بیجا از گذشتگان و فرسوده شدن در حصار سنت‌های کهن، همان قدر نادرست و بازدارنده است که پشت کردن به ارزش‌های فرهنگی و سنت‌های اصیل. پس باید از هر مایه‌ای که رنگ و بوی ماندگی و کهنگی به نوشته می‌دهد، پرهیز کنیم.

[شماره صفحه واقعی : ۸۷]

ص: ۲۹۷۲

مثلاً از این نوع فعل آوری که خاصّ سَبِّک کهن پارسی است، باید پرهیزیم: بیش تر متکلمان معتزلی بر آنند که تنها گناهان بزرگ موجب احباط تواند بود. روشن است که جوان امروز آن گاه که نوشته ای با این آغاز را ببیند، به مطالعه آن رغبت نمی ورزد:

سپاس بی قیاس خداوندی را سزا است که ... . البتّه ما به نثر کهن خویش افتخار می کنیم؛

اما خواننده امروز انتظار دارد که نثر امروز دارای ویژگی های زبان روز باشد. به این نمونه از کتابی امروزی بنگرید و در نوع جمله بندی و واژگان آن دقت ورزید. آیا این زبان با مخاطب امروز سازگار است؟

ما با کمال صراحت می توانیم اظهار نظر کنیم که غیر از مدرسه نبوی هیچ مدرسه ای از زمان قدیم تا دوره جدید در دنیا وجود ندارد که تاریخ به تلاش واقعات و اخبار کلیه شاگردان آن اعم از مرد و زن و کوچک و بزرگ آن این قدر اهمیت قائل بوده باشد، زیرا تاریخ آنان تاریخ رادمردان عَدِیم المثالی است که ... برای اشاعتِ اسلام قیام نمودند و ... چشم از تزئینات دنیا و آرایش مادی آن فرو بستند. (۱)

#### ۱۴- واحد جمله را طولانی نکنیم

از عیب های مهمّ جمله این است که یک یا چند واحد آن، مانند نهاد، مفعول، و قید، دراز و گسترده باشند. باید کوشید تا هر واحد به قدر امکان مختصر و ساده باشد.

مثال برای درازی نهاد:

آب خواستن امام حسین (علیه السلام) که مظهر شکیبایی و پایداری بوده است از لشکر ناکسان و سیاهدلان یا عدم آن، از مسائل مورد بحث است.

صحیح:

این از مسائل مورد بحث است که آیا امام حسین (علیه السلام)، آن مظهر شکیبایی و پایداری، از لشکر ناکسان و سیاهدلان آب خواسته است. مثال برای درازی مفعول: دانشوران وجود بقعه ای زیبا و شکوهمند با کاشیکاری های بسیار زیبا و بدیع بر مزار این بزرگمرد در قرن پنجم را تأیید کرده اند.

صحیح:

دانشوران تأیید کرده اند که در قرن پنجم، بقعه ای زیبا و شکوهمند با کاشیکاری های بسیار زیبا و بدیع بر مزار این بزرگمرد به چشم می خورده است.

---

۱- حکایات صحابه / ۱۳ و ۱۴.

مثال برای درازی قید:

ما دست و پای برای یغما جمع کنان، دست و پای اسیران را بستیم. (۱)

صحیح:

ما دست و پای خود را برای یغما جمع کردیم و دست و پای اسیران را بستیم.

### ۱۵- نهاد را تجزیه نکنیم

بسیاری از نویسندگان، به تقلید از شیوه گویش، نهاد را تجزیه می کنند و بخشی از آن را در گزاره می آورند. این کاستی بلاغی، موجب «ضعف تألیف» می گردد و جمله را سست می کند. در مثال زیر، نهاد (: احکام موضوعات یاد نشده در قرآن) تجزیه گشته است:

☀ موضوعاتی که در قرآن یاد نشده اند، احکام آنها از احادیث استخراج و استنباط می شود.

صحیح:

☀ احکام موضوعات یاد نشده در قرآن، از احادیث استخراج و استنباط می شود.

در جمله زیر نیز نهاد تجزیه شده است:

☀ جمع اندکی از نیروهای انقلابی خواهان حکومت غیر اسلامی، تعدادی از آنها نیز خواهان نقش جزئی اسلام در حکومت بودند.

صحیح:

☀ از نیروهای انقلابی، جمعی اندک خواهان حکومت غیر اسلامی و گروهی نیز طرفدار نقش جزئی اسلام در حکومت بودند.

### ۱۶- از «نهاد مؤول» در صورت لزوم استفاده کنیم

هرگاه نهاد طولانی گردد یا بد نما شود، باید آن را به شکل «نهاد مؤول» در آورد. در این حال، نهاد بعد از گزاره می آید و شکل جمله ای را می یابد که پس از جمله کوتاه گزاره آمده است.

مثال:

نهاد صریح: زیر سؤال بردن دو مؤمن ایمان یکدیگر را برای دنیا، مصلحت نیست.

نهاد مؤول: مصلحت نیست که دو مؤمن برای دنیا ایمان یکدیگر را زیر سؤال ببرند.

[شماره صفحه واقعی : ۸۹]

ص: ۲۹۷۴

---

۱- حاجی بابا / ۹۷.

اشاره

نهاد و گزاره باید پی یکدیگر بیایند و جز هنگام ضرورت، آن هم به کوتاهی، میان آن دو فاصله نیندازند. فاصله نامناسب و زیاد میان نهاد و گزاره، جمله را زشت و دشوار می کند.

مثال:

☀️ شیخ طبرسی (۱) که برخی او را منسوب به طبرس (معرب تفرش) و بعضی منسوب به طبرستان می دانند و لذا گروهی نامش را طبرسی و گروهی هم طبرسی می خوانند، دارای چند اثر تفسیری است.

صحیح:

☀️ شیخ طبرسی دارای چند اثر تفسیری است. برخی او را منسوب به طبرس (معرب تفرش) می دانند و لذا طبرسی می خوانند. عده ای هم وی را منسوب به طبرستان می شمارند و لقبش را طبرسی تلفظ می کنند.

این جمله نیز مثالی است برای فاصله نامناسب میان نهاد و گزاره:

☀️ اصل پنجاه و ششم قانون اساسی که می گوید حاکمیت مطلق بر جهان و انسان از آن خدا است، مُلْهُم از جهان بینی قرآنی است.

صحیح:

☀️ طبق اصل پنجاه و ششم قانون اساسی، حاکمیت مطلق بر جهان و انسان از آن خدا است. این اصل از جهان بینی قرآنی الهام گرفته شده است.

در جمله زیر نیز نهاد بسیار طولانی شده است و برای اصلاح جمله باید ساختار آن را تغییر داد و البته در فعل های جمله هم تصرف کرد:

☀️ آنچه در شیوه عمل مسؤولان معمول است که از مردم کناره گیری کنند و تنها در اتاق های دربسته و با جمعی خاص از معاونان و مشاوران در تماس باشند و در نتیجه از همه جا بی خبر بمانند، از نظر امام علی (علیه السلام) محکوم است. (۲)

صحیح:

☀️ از نظر امام علی (علیه السلام)، این شیوه عمل مسؤولان محکوم است که از مردم کناره گیری کنند و تنها در اتاق های دربسته و با جمعی خاص از معاونان و مشاوران در تماس باشند و از همه جا بی خبر بمانند.

- 
- ۱- صحیح و اصیل: تبری.
  - ۲- سیاست و مدیریت از دیدگاه امام علی (علیه السلام) / ۱۱۶.

◀ ۱. در جمله زیر، کلمه «خود» سه بار تکرار شده است. جمله را به گونه ای اصلاح کنید که این تکرار برطرف شود:

این خود مردمند که گاهی با گزینش بایسته و شایسته خود فرد ایده آل خود را که یک انسان کامل است به زمامداری کشور برمی گزینند تا یک الگویی برای مدینه فاضله به وجود آورند.

◀ ۲. در همان جمله، نمونه ای بارز از حشو به چشم می خورد. آن را بیابید و جمله را اصلاح کنید.

◀ ۳. در دو جمله زیر نمونه های متابع اضافات را بیابید و آنها را اصلاح کنید:

دلیل کسانی که اختیار قرائت مالک کرده اند این است که ... (۱)

خسرو با همه جلال و عظمت شاهی، نوشنده ته جرعه جام شهریار شیرین حرکات کشور دل من است. (۲)

◀ ۴. در جمله زیر، فاصله زیاد میان نهاد و گزاره را برطرف سازید و شکل اصلاح شده جمله را بنویسید:

گنجینه های پُر ارزش علم، همانان که خداوند از آنان در قرآن مجید به عنوان راسخون در علم [اهل بیت نبوت] یاد کرده، نیز دارای سخنان و روایاتی که راهگشا و هادی می باشد، بودند. (۳)

◀ ۵. در یک کتاب دلخواه، پنج نمونه دارای حشو را بیابید و آنها را اصلاح کنید.

[شماره صفحه واقعی : ۹۱]

ص: ۲۹۷۶

---

۱- تفسیر فاتحه الکتاب / ۱۲۲.

۲- دیوان غزلیات حافظ، به کوشش خطیب رهبر / ۷۵.

۳- مدخل / ۳۵.



## ۱۸- نهاد و گزاره را سازگار سازیم

نهاد و گزاره باید کاملاً با یکدیگر سازگار باشند و از ارتباط منطقی بهره برند. نبود چنین سازگاری و ارتباطی، جمله را خام و دبستانی می کند. در مثال زیر، گزاره جمله دوم هیچ ارتباطی به نهاد اصلی ندارد: پیامبر بیان بخشی از احکام را به جانشینان خود سپرده و به وسیله ایشان انتشار یافته است. آیا از لحاظ منطقی، چنین مفهومی قابل تصور است:

«پیامبر به وسیله ایشان انتشار یافته است؟» شکل صحیح جمله چنین است:

پیامبر بیان بخشی از احکام را به جانشینان خود سپرده است و ایشان آن احکام را انتشار داده اند. در پنج مثال زیر نیز نهاد و گزاره با یکدیگر سازگاری ندارند. در شکل های صحیح جمله ها، سازگاری آنها حفظ شده است:

☀️ افق دید برخی از افراد بسیار ضعیف است.

صحیح:

☀️ افق دید برخی از افراد بسیار محدود است.

توضیح: «افق» بر مکان اطلاق می شود.

نمونه بارز این طرز تفکر، گروه اخوان المسلمین در مصر است.

صحیح:

نمونه بارز صاحبان این طرز تفکر، گروه اخوان المسلمین در مصر است.

\*پیروزی بر شیطان نفس، روز عید حقیقی قلمداد شده است.

صحیح:

هنگام پیروزی بر شیطان نفس، روز عید حقیقی قلمداد شده است.

[شماره صفحه واقعی : ۹۲]

\* در داستان های کوتاه این نویسنده، از یک تکنیک و قوه تخیل قوی مایه گرفته شده است و برای نویسندگان و منتقدان غالباً نمونه های کامل داستان های کوتاه به شمار می آیند. (۱)

صحیح:

داستان های کوتاه این نویسنده از تکنیک و قوه تخیل قوی مایه دارند و غالباً برای نویسندگان و منتقدان نمونه های کامل داستان کوتاه به شمار می آیند.

\* این فاصله ها مسؤولان را که باید از همه جریانات امور آگاه باشند بی خبر نگه داشته و در نتیجه، در پیدا کردن راه حل مشکلات جامعه درمانده خواهند شد. (۲)

صحیح:

مسؤولان که باید از امور آگاه باشند، به دلیل این فاصله ها بی خبر باقی می مانند و از یافتن راه حل مشکلات جامعه درمانده می شوند.

## ۱۹- نهاد و فعل را از لحاظ تعداد برابر بیاوریم

نهاد و فعل باید از لحاظ تعداد (= مفرد و جمع بودن) با یکدیگر سازگار و برابر باشند. حتی آن گاه که نهاد بی جان است نیز معمولاً شایسته تر است این برابری رعایت گردد.

مثال:

آثار او عبارتند از:

....

تمدن های بزرگ مردان بزرگی پرورانده اند.

البته گاه به دلیل فضای مخصوص یک جمله یا مفهوم خاص یک واژه این برابری مطلوب نیست.

مثال:

آرای این دانشمند مورد توجه اهل بصیرت است.

در این میان، آنچه بسیار ناروا است، رعایت نکردن وحدت روش در یک متن است. در مثال زیر، یک نهاد با فعل مفرد آمده و آن گاه با ضمیر جمع مورد اشاره قرار گرفته است:

سره‌ای مقدس شه‌ای کربلا از کوفه به شام فرستاده شد. سپس یزید دستور دفن آنها را صادر کرد. در چهار مثال زیر نیز نابرابری نهاد و فعل از لحاظ تعداد دیده می‌شود. شکل صحیح را درون هر جمله نشان داده ایم:

— چنین قانون‌هایی چند اشکال عمده دارد [دارند]:

یکی این که ضمانت اجرا ندارند.

— قوای سه‌گانه از هم تفکیک شده‌اند و هر کدام وظیفه‌ای خاص دارند [دارد].

[شماره صفحه واقعی: ۹۳]

ص: ۲۹۷۸

---

۱- شیوه‌های داستان‌نویسی / ۱۵۸.

۲- سیاست و مدیریت از دیدگاه امام علی (علیه السلام) / ۱۱۶.

مخاطب [ مخاطبان ] خداوند، همه مؤمنانی است [ هستند ] که در معرض فریب شیطان قرار دارند.

— مسلم با چند تن از یاران خود در خانه ای اقامت گزیدند [ گزید ].

## ۲۰- از آوردن فعل دراز و پیچیده بپرهیزیم

### اشاره

در بیش تر سبک ها و انواع ادبی، باید از فعل ساده بهره گرفت؛ خواه فعلی که بسیط و یک واژه ای باشد و خواه فعلی که مرکب از واحدهای کوتاه و ساده باشد. استفاده از فعل های طولانی، جز هنگام ضرورت، نوشته را نازیبا می سازد.

### مثال هایی از چند مصدر:

در حق کسی احترام مری داشتن: به کسی احترام نهادن

استقبال به عمل آوردن: استقبال کردن

به منصفه ظهور رساندن: ظاهر کردن

— آشکار ساختن حضور به هم رسانیدن: حاضر شدن

— حضور یافتن مثال در جمله:

☀️ شیخ، نهایت احترام را در حق او مری داشت و استقبال گرمی از وی به عمل آورد و حمایت خود از او را به منصفه ظهور رساند، تا آن جا که در حلقه درسش حضور به هم رسانید.

شکل مناسب این جمله:

☀️ شیخ، به او بسیار احترام نهاد و از وی به گرمی استقبال کرد و حمایت خود از او را آشکار ساخت، تا آن جا که در حلقه درسش حضور یافت.

## ۲۱- «فعل مجهول» را بجا استفاده کنیم

از گرده برداری های دستوری مترجمان ما، یکی این بوده است که فعل های مجهول زبان انگلیسی را به فعل مجهول فارسی برگردانده اند. با عنایت به ساختار دستوری متفاوت این دو زبان، بسیاری از فعل های مجهول که در زبان ما رایج شده اند هیچ توجیه منطقی ندارند. فراموش نکنیم که فعل باید به صورت معلوم به کار رود، مگر آن که به جیتی، همچون تخفیف یا

تعظیم یا ناشناخته بودن فاعل، مجهول بودنش ضرورت یابد. مثلاً در این جمله، فعل مجهول هیچ ضرورتی ندارد:

از سوی ادیبان ابراز شده است که ...

صحیح:

ادیبان ابراز کرده اند که ...

کلماتی چون «توسّط»، «به وسیله»

— گروهی به اشتباه «وسیله» می نویسند

— «از جانب»، و «از طرف»

[شماره صفحه واقعی : ۹۴]

ص: ۲۹۷۹

که برای نشان دادن فعل مجهول به کار می روند، هم جمله را زشت می کنند و هم معمولاً کاربردشان غیر منطقی است:

\* توسط پیامبر اسلام، مسجد ضرار ویران شد.

صحیح:

پیامبر اسلام، مسجد ضرار را ویران کرد.

\* از جانب رئیس جمهوری اطلاعیه ای مهم صادر شد.

صحیح:

رئیس جمهوری اطلاعیه ای مهم صادر کرد.

## ۲۲- نوع درست فعل را به کار بریم

از ویژگی های مهم نوشته شیوا، بهره گیری از افعال به شکل درست است. نویسنده باید همه گونه های زمانی افعال را کاملاً بشناسد و موارد اصلی و فرعی کاربرد هر یک را به خوبی بداند. مخصوصاً باید با کاربرد فعل های ماضی نقلی، ماضی بعید، ماضی و مضارع التزامی، و فعل استمراری آشنا بود. در مثال زیر، عبارت «شک نیست» اقتضا می کند که فعل ماضی نقلی (ساخته اند) به کار رود و نه ماضی بعید التزامی:

شک نیست که بعد از درگذشت او، بقعه معتبری بر مزارش ساخته بوده باشند.

نیز در این مثال، باید در بخش شرطی جمله، از فعل مضارع التزامی (احرام نماید) استفاده کرد و نه فعل ماضی مطلق: اگر بدون تعیین نیتاحرام نمود، عملش باطل خواهد بود. اکنون برای تمرین بیش تر، قطعه ای کوتاه را می آوریم که در آن، از پنج نوع فعل به درستی استفاده شده است. کنار هر فعل عددی می گذاریم و زیر قطعه، دلیل درستی هر فعل را می نویسیم:

بهمن نامه منظومه ای است (۱) به تقلید شاهنامه ی فردوسی در تاریخ سلاطین بهمنی دکن. این منظومه تا زمانی که آذری در دکن بود، (۲) به دوران سلطنت احمدشاه رسیده بود (۳) و آذری تعهّد کرد (۴) که در بازگشت به خراسان، آن را به اتمام رساند (۵) و ظاهراً تا دوران شاهى علاءالدین به نظم آن ادامه داد (۶) و آنچه می سرود (۷) به دکن می فرستاد (۸).

(۱) فعل ربطی حال؛ ارتباطی همیشگی را گزارش می کند.

(۲) فعل ماضی مطلق؛ از گذشته ای که تحقق آن پایان پذیرفته خبر می دهد.

(۳) فعل ماضی بعید؛ از گذشته ای پیش از گذشته دیگر حکایت می کند.

(۴) فعل ماضی مطلق؛ دیگر بار از گذشته پایان یافته خبر می دهد.

[شماره صفحه واقعی : ۹۵]

ص: ۲۹۸۰

(۵) فعل مضارع التزامی؛ مورد تعهد و التزام را بیان می کند.

(۶) فعل ماضی مطلق؛ بار دیگر از عملی حکایت دارد که تحقق آن پایان یافته است.

(۷) و (۸) فعل ماضی استمراری؛ کاری را گزارش می کند که در زمانی خاص در گذشته استمرار و گسترش داشته است.

### ۲۳- فعل های هَمْطِرَاز را متناسب بیاوریم

هر گاه یک جمله دارای چند فعلِ هَمْطِرَاز و هَمْزُتَبه باشد، شرط است که آن فعل ها از لحاظ زمان با یکدیگر تناسب و سازگاری داشته باشند. از ضعف های جمله مرکب، ناسازگاری افعال آن است. در مثال زیر، فعل یکم «مضارع» است و فعل دوم «ماضی نقلی»، با آن که هر دو همطرازند:

☀ این کتاب جامعه نام دارد و نزد امامان معصوم بوده است.

صحیح:

☀ این کتاب جامعه نام داشته و نزد امامان معصوم بوده است.

مثال دیگر:

☀ شیخ احمد از حوزه درس ... بهره مند گشت و از آنان دارای اجازاتی نیز هست.

صحیح:

☀ شیخ احمد از حوزه درس ... بهره مند گشت و از آنان اجازاتی نیز دریافت کرد.

در مثال زیر نیز بی تناسبی افعال چنان به آن لطمه زده که فهمش را هم دشوار کرده است:

☀ در لحظه هایی، او مطلب را به صورتی بیان خواهد کرد که برای شما اعجاب آور و مطبوع باشد و شوق و رغبتتان را به خواندن بر می انگیزد. (۱)

صحیح:

☀ او گاه مطلب را به صورتی بیان می کند که برای شما اعجاب آور و مطبوع باشد و شوق و رغبتتان را به خواندن برانگیزد.

### ۲۴- فعل ها را کنار هم بیاوریم



تا جایی که ممکن است، باید کوشید دو یا چند فعل اصلی کنار یکدیگر قرار نگیرند. اگر چنین شود، نوشته هم زشت جلوه می کند و هم از ارزش بلاغی آن کاسته می شود. مثال:

[شماره صفحه واقعی : ۹۶]

ص: ۲۹۸۱

---

۱- شیوه های داستان نویسی / ۱۰.

☀ در این بنا، کتیبه ای که بتواند تاریخ ساخت آن را مشخص سازد، وجود ندارد.

صحیح:

☀ در این بنا، کتیبه ای وجود ندارد که تاریخ ساخت آن را مشخص سازد.

به این دو مثال و شکل های صحیح آنها نیز بنگرید:

☀ پی ریزی شخصیت کودک از هنگامی که متولد می شود، آغاز می گردد.

صحیح:

— پی ریزی شخصیت کودک از هنگام تولد او آغاز می شود.

— پی ریزی شخصیت کودک از هنگامی آغاز می شود که تولد می یابد.

\* مناسب ترین فعالیت کودک، تلاشی که از راه بازی انجام می گیرد، است.

صحیح:

— مناسب ترین فعالیت کودک، تلاش او از راه بازی است.

— مناسب ترین فعالیت کودک، تلاشی است که از راه بازی انجام می گیرد. همان گونه که عنایت کردید، برای پرهیز از کنار

هم آوردن افعال، معمولاً می توان یکی از فعل ها را به شکل غیر فعلی درآورد

— این راه مناسب تر است

— یا جای یکی از افعال را عوض کرد.

## ۲۵- از «وجه وصفی» درست استفاده کنیم

«فعل وصفی» یا «وجه وصفی» همان ساخت صفت مفعولی (= بن ماضی + ه) است که کارکرد فعلی می یابد و صیغه اش

توسط فعلی پس از آن تبیین می شود، زیرا خود همواره به یک شکل است و ساختی واحد دارد. اصولاً در بهره گیری از فعل

وصفی باید جداً صرفه جویی کرد. از این گذشته، درستی کاربرد فعل وصفی چند شرط دارد:

— یکی بودن نهاد فعل وصفی و فعل بعدی تبیین کننده.

— نبودن واو بعد از فعل وصفی.

— بودن ویرگول پس از فعل وصفی. به این ترتیب، روشن می شود که معمولاً نویسندگان فعل وصفی را نادرست به کار می برند.

مثال:

مُحْرَمِ پس از احرام وارد مکه و حرم گشته و بعد از غسل وارد مسجد الحرام می شود.

صحیح:

مُحْرَمِ پس از احرام وارد مکه و حرم گشته، بعد از غسل وارد مسجد الحرام می شود.

## ۲۶- در گزارش از گذشته، تناسب افعال را رعایت کنیم

در برخی سبک ها و گونه های ادبی، برای ایجاد تنوع و نیز ملموس تر ساختن مطلب، رویداد گذشته

[شماره صفحه واقعی : ۹۷]

ص: ۲۹۸۲

را با فعل حال گزارش می دهند.

مثال:

بنای حرم حسینی در آغاز دوران صفویه کاملاً تغییر می یابد. باید دقت کنیم که هنگام استفاده از چنین شیوه ای، تناسب زمانی افعال فراموش نشود. مثلاً در همان جمله، ناگهان شیوه گزارش را چنین تغییر ندهیم: بنای حرم حسینی در آغاز دوران صفویه کاملاً تغییر می یابد و معماران چیره دست به این کار گماشته شدند. [گماشته می شوند]

## ۲۷- فعل های وابسته را صحیح بیاوریم

### اشاره

گاه رویداد گذشته با دو فعل وابسته (یکی اصلی و یکی التزامی) گزارش می شود. در این حال، فعل اصلی باید ماضی مطلق، و فعل التزامی باید مضارع التزامی باشد، نه ماضی مطلق؛ زیرا آنچه در زمان گذشته انجام شده همان فعل اصلی است که فعل التزامی را معنی می بخشد. مثلاً در جمله زیر، آنچه تحقق یافته «دستور دادن» است نه «ساختن»:

رکن الدّوله دستور داد که بقعه ای بر مزار شیخ بسازند.

پس نباید نوشت:

رکن الدّوله دستور داد که بقعه ای بر مزار شیخ ساختند.

[شماره صفحه واقعی : ۹۸]

ص: ۲۹۸۳

◀ ۱. جمله زیر را به گونه ای اصلاح کنید که نهاد و گزاره با هم سازگار شوند:

سعی پیامبر در این بود که اصحاب هر آنچه که می شنوند بنویسند تا بدین وسیله از تحریف دور بماند. (۱)

◀ ۲. جمله زیر را اصلاح کنید، به نحوی که بخش های آن در جای خود قرار گیرند:

عبارات و کلمات این آیه هیچ گونه دلالت بر این که قطعه ابری هر روز بالای سر آنها می گشته و ترنجبین یا نان پخته و مرغ بریانی تقدیم آنها می شده ندارد یا عمود نوری هر شب پیشاپیش آنها را روشن می داشته! (۲)

◀ ۳. با راهنمایی استاد، در یکی از رُمان های فارسی، سه نمونه از کاربرد نادرست وجه وصفی را ارائه دهید و آنها را اصلاح سازید.

◀ ۴. در ترجمه قرآن از استاد محمد مهدی فولادوند، ده فعل از انواع گوناگون را از لحاظ درستی دستوری و تناسب زمانی، ارزیابی و نقد کنید.

◀ ۵. جمله زیر را بخوانید و به پرسش ها پاسخ دهید:

ما از سازمان ملل متحد درخواست می کنیم که هر چه زودتر، امر بازگشت به وطن تمام اقوامی را که به وسیله قدرت های عضو محور از کشور خود رانده شده اند، تأمین نماید. (۳)

— آیا نوع فعل ها به درستی انتخاب شده است؟ چرا؟

— جمله را به شکلی تغییر دهید که جزء پیچیده و طولانی «امر بازگشت ... تأمین نماید» اصلاح شود.

[شماره صفحه واقعی : ۹۹]

ص: ۲۹۸۴

۱- مدخل / ۳۴.

۲- پرتوی از قرآن، ۱ / ۱۶۴.

۳- پرونده اسرائیل و صهیونیزم سیاسی / ۱۲۲.

## ۲۸- میان اجزای فعل فاصله نیندازیم

لازم است که همواره اجزای فعل در کنار یکدیگر بنشینند و میان آنها فاصله نیفتد. گاه دیده می شود که در فعل مستقبل، این اصل رعایت نمی شود و میان جزء معین و جزء اصلی آن فاصله می افتد.

مثال:

عبرت های عاشورا جهان را خواهند نور بخشید.

شکل صحیح جمله:

عبرت های عاشورا جهان را نور خواهند بخشید.

همچنین در فعل های مرکب که دارای جزء معین نیستند، باید پیوستگی میان اجزا حفظ شود. در دو جمله زیر، فعل های مرکب عبارتند از:

«اوج می گیرد» و «صرف می کند» .

در جمله یکم، «بسیار» قید فعل است و در جمله دوم، «انسان ها» متمم فعل است؛ پس مناسب است که این دو کلمه بیرون از فعل قرار گیرند و میان اجزای فعل فاصله نیندازند:

\* در سال ۱۹۳۱، گاندی اوج بسیار می گیرد.

صحیح:

در سال ۱۹۳۱، گاندی بسیار اوج می گیرد.

\* معلّم زندگی اش را صرف انسان ها می کند.

صحیح:

معلّم زندگی اش را برای انسان ها صرف می کند. در جمله زیر هم فعل مرکب عبارت است از «سعی نکرده است». «لازم» صفت است و «فهمیدن مطالب کتاب» متمم. حرف نشانه هم زاید است، زیرا مفعولی وجود ندارد: خواننده سعی لازم را در فهمیدن مطالب کتاب نکرده است. (۱)

[شماره صفحه واقعی : ۱۰۰]

ص: ۲۹۸۵

---

۱- شیوه های داستان نویسی / ۹.

برای آن که میان اجزای فعل مرکب فاصله نیفتد، باید در جمله بالا قدری تصرّف کرد، یعنی متمّم را زودتر آورد و صفت را ضمن یک قید:

خواننده در فهمیدن مطالب کتاب به قدر لازم سعی نکرده است.

### ۲۹- «فعل غیر شخصی» را در جای مناسب قرار دهیم

«فعل غیر شخصی» فعلی است که ساخت واحد دارد و همراه فعل اصلی، ساخت های متفاوت می یابد؛ همچون «باید» و «می توان». لازم نیست که فعل غیر شخصی به فعل اصلی بپیوندد، اما خوب است که فاصله ای زیاد با آن نداشته باشد. مثلاً هر سه جمله زیر درستند و باید متناسب با نوع تأکید و آهنگ جمله، گزینش گردند:

— در این مورد، چنین می توان گفت ...

— در این مورد، می توان چنین گفت ...

— می توان در این مورد، چنین گفت ...

### ۳۰- در صورت لزوم، «مفعول مؤول» بیاوریم

مفعول نیز، همانند نهاد، گاه درازا می یابد و جمله را بدنما می کند. از راه های رفع این عیب، به کار بردن «مفعول مؤول» است. در این حال، یعنی مفعول را به شکل یک جمله پس از حرف ربط و بدون حرف نشانه به کار می بریم.

مثال:

مفعول صریح: نگارش این اثر به قلم میرزای بزرگ در سال ۱۰۲۷ قرا می توان مسلم دانست.

مفعول مؤول: می توان مسلم دانست که این اثر به قلم میرزای بزرگ در سال ۱۰۲۷ ق نگارش یافته است.

### ۳۱- «را» ی زاید نیاوریم

حرف نشانه «را» گاه زاید است و نوشته را سبب و ابتدایی نشان می دهد. معمولاً این عیب آن گاه جلوه می کند که جمله دارای «نهاد مفعولی» باشد. نهاد مفعولی، رکنی از جمله است که از لحاظ دستوری برای فعل جمله پایه، نهاد به شمار آید و از لحاظ معنا برای فعل جمله پیرو، مفعول باشد. در مثال زیر، «پیامبران» از لحاظ معنا مفعول «فرستاد» است و از لحاظ دستوری نهاد «بودند»: پیامبرانی که خدا فرستاد، هادیان بشر بودند. این جمله نیاز به «را» ندارد، زیرا نهاد مفعولی در حقیقت «نهاد» است



و نهاد هرگز «را» نمی پذیرد.

[شماره صفحه واقعی : ۱۰۱]

ص: ۲۹۸۶

پس این جمله نادرست است:

پیامبرانی را که خدا فرستاد، هادیان بشر بودند. این اشتباه از این جا ناشی شده که اصل جمله مزبور چنین بوده است:

پیامبرانی که خدا آن هارا فرستاد، هادیان بشر بودند. سپس مفعول جمله حذف شده، ولی حرف نشانه باقی مانده است. اما باید دقت داشت که وقتی «آن ها» (مفعول «فرستاد») حذف می گردد، قاعدتاً حرف نشانه آن نیز حذف می شود، نه آن که جابه جا شود و پس از «پیامبرانی» بیاید. می توان گفت که هر گاه کلمه ای برای جمله پایه، نهاد باشد، «را» نمی پذیرد، هر چند مفهوماً برای جمله پیرو، مفعول باشد؛ اما اگر برای جمله پایه، مفعول باشد، «را» می پذیرد، اگر چه ظاهراً به جای نهاد نشسته باشد. در جمله زیر، «پیامبرانی» با این که در آغاز آمده، مفعول جمله پایه است؛ از این رو «را» می پذیرد: پیامبرانی را می شناسیم که بر قوم خود نفرین کردند. به این ترتیب، جمله زیر نادرست است، زیرا «اخباری» نهاد جمله پایه است:

اخباری را که شیخ صدوق آورده است، گاه مرسل هستند. و این جمله درست است، زیرا «اخباری» مفعول جمله پایه است:

اخباری را که شیخ صدوق آورده است، می توان به چند دسته تقسیم کرد. بر پایه آنچه گفته شد، می توانید دریابید وجود «را» در سه جمله زیر لازم است یا خیر. البته زیر هر جمله، پاسخ را نوشته ایم:

۱. ولایتی را که رسول اکرم و امامان داشتند، بعد از غیبت، فقیه عادل نیز دارد.

توضیح: این جمله صحیح است، زیرا «ولایتی» مفعول است برای فعل «دارد». اما همین جمله اگر به شکل زیر باشد، نادرست است؛ زیرا «ولایتی» مفعول برای هیچ فعلی نیست: ولایتی را که رسول اکرم و امامان داشتند، همواره برقرار است.

۲. شرط دانستن عدالت را برای رهبر، از ویژگی های تشیع است.

توضیح: این جمله غلط است و نیاز به «را» ندارد؛ زیرا مصدر به عدالت اضافه شده است و «عدالت» مضاف الیه است نه مفعول تا به حرف نشانه نیاز داشته باشد.

۳. در نگرش ملی گرایانه، هر چه را مردم بپسندند و به آن رأی دهند، لازم الاجرا است.

توضیح: این جمله نیز غلط است، زیرا «است» به مفعول نیاز ندارد. فراموش نکنید که مفعول «بپسندند» عبارت است از «آن» که حذف شده است [= هر چه مردم آن را بپسندند]. ولی جمله زیر صحیح است:

[شماره صفحه واقعی: ۱۰۲]

در نگرش ملی گرایانه، هر چه را مردم بیسندند و به آن رأی دهند، باید اجرا کرد.

## ۳۲- از «را» در جای مناسب استفاده کنیم

نشانه مفعول بیواسطه (را) باید در جای درست و شایسته بنشیند تا هم مفهوم به درستی انتقال یابد و هم جمله زیبا گردد. مکان «را» پس از مفعول است و هرگز نباید به بهانه مرکب بودن مفعول، در میان آن جای گیرد. البته هرگاه مفعول طولانی شود، باید برای آن چاره ای دیگر اندیشید. در مثال زیر، مفعول عبارت است از «شهادت یکایک یاران امام در عاشورا»: همه گزارش های تاریخی، شهادت یکایک یاران امام حسین (علیه السلام) در عاشورا را تأیید نکرده اند. نباید به بهانه کوتاه سازی مفعول، «را» پس از «امام حسین (علیه السلام)» بیاید. برای آن که مفعول جمله دراز نشود، می توان آن را به صورت مؤول آورد:

همه گزارش های تاریخی این ادعا را که یکایک یاران امام حسین (علیه السلام) در عاشورا شهید شده اند تأیید نکرده اند. یعنی مفعول «ادعا» است و جمله بعد آن را توضیح می دهد، نه آن که جزء مفعول باشد. پس نباید نوشت:

همه گزارش های تاریخی این ادعا که یکایک یاران امام حسین (علیه السلام) در عاشورا شهید شده اند را تأیید نکرده اند. در جمله زیر نیز «ابتکار شما» مفعول است و آنچه پس از آن آمده وابسته مفعول به شمار می رود. پس باید حرف نشانه «را» پس از «ابتکار شما» قرار گیرد و نه پس از «نشریه» یا «داشته باشد»:

ابتکار شما را در انتشار این نشریه که می تواند در رشد تحقیقات نقشی بسزا داشته باشد، تحسین می کنیم.

دو مثال زیر نمونه هایی از مکان نادرست حرف نشانه «را» هستند. خواهید دید که شکل صحیح جمله خوب تر فهمیده می شود:

\* مبارزان مسلمان گزارش چند عملیات چریکی در بغداد که طی آنها، واحدهای پلیس رژیم بعث مورد حمله قرار گرفته اند را منتشر کردند.

صحیح:

مبارزان مسلمان گزارش چند عملیات چریکی در بغداد را منتشر کردند که طی آنها، واحدهای پلیس رژیم بعث مورد حمله قرار گرفته اند.

توضیح: عمداً حرف نشانه را پس از «بغداد» آورده ایم و نه پس از «چریکی»؛ زیرا در این صورت، خواننده گمان خواهد کرد که بغداد محل انتشار خبر است.



\* این موج بازداشت ها کلیه دارندگان ماشین هایی که رنگ و مدل آنها شبیه رنگ و مدل ماشینی است که در حادثه ترور به کار گرفته شده را شامل شد.

صحیح:

این موج بازداشت ها کلیه دارندگان ماشین هایی را شامل شد که رنگ و مدل آنها شبیه رنگ و مدل ماشینی است که در حادثه ترور به کار گرفته شده است.

### ۳۳- قید را در مکان مناسب بیاوریم

مکان قید در جمله، تابع قاعده خاصی نیست و به مفهوم قید، سبک مقاله، و نوع تأکید نویسنده بستگی دارد. با این حال، معمولاً:

یک. قیدهای زمان و مکان و تأکید و نفی در آغاز جمله می آیند.

دو. قیدهای حالت و چگونگی پیش از فعل قرار می گیرند.

سه. قیدهایی که کلمه ای جز فعل را توضیح و تقیید می بخشند، پیش از همان کلمه می نشینند.

چهار. قیدهای مرگب و گروه های قیدی در آغاز جمله می آیند.

قید زمان، در آغاز جمله: در آغاز نهضت، شعارهای عاشورایی نقشی مؤثر داشتند.

قید حالت، پیش از فعل: حماسه کربلا را باید عاشقانه تحلیل کرد.

قید توضیح دهنده مُسند، پیش از مُسند:

رمز پیروزی امام حسین (علیه السلام) برای حکیمان کاملاً آشکار است.

قید مرگب، در آغاز جمله: نزد همه حق جویان، اعتبار حُرّ به معرفت او است.

### ۳۴- صفت ها را به دقت به کار بریم:

در زبان پارسی نیز صفت های حالیه، مشبّهه، مبالغه، و مطلق یافت می شوند. مخصوصاً هنگام ترجمه آیات و روایات، به این ساخت های متفاوت باید عنایت داشت:

\_ صفت حالیه (گذران): بُن مضارع + ان.

مثال:

جویان.

\_ صفت مشبّهه (پایدار): بُن مضارع + ا.

مثال:

جویا.

\_ صفت مبالغه (فراوان): بُن ماضی یا اسم + ار / گار / گر، کار.

مثال:

جُستگر \_ جست و جو گر.

\_ صفت فاعلی مطلق: بُن مضارع + \_ نده.

مثال:

جوینده.

[شماره صفحه واقعی: ۱۰۴]

ص: ۲۹۸۹

چنانچه ساخت های سه گانه اوّل موجود نباشند، به ناچار در همان معانی نیز از ساخت چهارم استفاده می شود. از این رو، مثلاً برگردان صحیح عبارت «اللّٰهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ» چنین است:

خداوند شنوای دانا است. و نه: خداوند شنونده داننده است.

### ۳۵- «صفت برترین» را درست به کار بریم

بسیاری از نویسندگان «صفت برترین» (= صفت عالی) را نادرست به کار می برند. باید عنایت کنیم که صفت برترین، موصوف خود را نسبت به همه موصوف های همشمار در داشتن وصفی ممتاز می سازد و معنا و کاربرد آن در سه الگوی زیر سامان می یابد:

— معنای مفرد: صفت برترین کسره دار + موصوف جمع؛

مثال:

پاکبازترین شهیدان

— معنای مفرد: صفت برترین ساکن + موصوف مفرد؛

مثال:

پاکبازترین شهید

— معنای جمع: صفت برترین ساکن + موصوف جمع؛

مثال:

پاکبازترین شهیدان بنابراین، جمله زیر نادرست است؛ زیرا با آن که نهادش جمع است، دارای الگوی اوّل است که معنای مفرد دارد: معروف ترین شاگردان شیخ مفید، سید مرتضی و سید رضی و شیخ توسی بوده اند.

صحیح:

معروف ترین شاگردان شیخ مفید، سید مرتضی و سید رضی و شیخ توسی بوده اند. البته وجه اخیر هنگامی صحیح است که هر سه موصوف از حیث معروفیت در یک رتبه باشند و نسبت به دیگران برتر به شمار آیند. امّا اگر این همرتبگی حاصل نباشد، باید نوشت: شاگردان معروف تر شیخ مفید، ....

## ۳۶- ضمیر را بجا و مناسب آوریم

از راه های ایجاز، بهره گیری مناسب از ضمیر است. هرگاه اسمی تکرار گردد، در حالی که ضمیر بتواند

[شماره صفحه واقعی : ۱۰۵]

ص: ۲۹۹۰



جایگزین آن شود، جمله آسیب می بیند. در مثال زیر، اگر به جای «بنا» ی دوم، ضمیر اشاره «آن» بیاید، مناسب تر است:

در این بنا، کتیبه ای وجود ندارد که بتواند تاریخ ساخت بنا را مشخص سازد. در دو مثال زیر، می بینید که ضمیر نامناسب چگونه به جمله لطمه زده است:

\* از تو می خواهیم که ما را در دولت مهدی، در زمره خوانندگان به سوی اطاعت تو قرار دهی!

صحیح:

از تو می خواهیم که ما را در دولت مهدی، در زمره خوانندگان به سوی اطاعت خود قرار دهی!

\* دشمنان انقلاب اسلامی در تبلیغ اسلام همسو با منافع آنان می کوشند.

صحیح:

دشمنان انقلاب اسلامی در تبلیغ اسلام همسو با منافع خود می کوشند.

### ۳۷- از تکرار ضمیر بپرهیزیم

#### اشاره

استفاده از ضمیر باید دقیق صورت پذیرد و در بهره گیری از آن نیز زیاده روی نشود. در موارد تکرار ضمیر، به تنوع باید روی آورد، مثلاً از «او» یا «وی» و «ایشان» یا «آنان» یا «آن‌ها» به تناوب استفاده کرد. همچنین گاه به جای ضمیر منفصل از ضمیر متصل می توان بهره گرفت، و به عکس. در این مثال، اگر از ضمیر «شان» به جای «آن‌ها» ی دوم استفاده کنیم، هم تکرار پیش نمی آید و هم جمله زیباتر می شود:

سپس استثنا می کند از آنها زینت های ظاهری را که اظهار کردن آنها مانعی ندارد.

در مثال زیر نیز ضمیر «شما» تکرار شده است. می توان به جای ضمیر دوم، از ضمیر متصل «تان» استفاده کرد:

به موازات بهتر شدن ذوق و سلیقه شما در برگزیدن کتاب ها، عقاید شما نیز تکامل پیدا می کند. (۱)

[شماره صفحه واقعی: ۱۰۶]

ص: ۲۹۹۱

◀ ۱. جمله زیر را از لحاظ وجود حرف نشانه «را» ارزیابی و \_ اگر لازم است \_ اصلاح کنید:

چگونه می توان چنین نهاد قانونی را که پشت سر همه قوا به ویژه نهاد رهبری برای حلّ مشکلات قانونی جمهوری اسلامی ایران به وجود آمده است را زیر سؤال برد و در آن ایجاد تردید نمود؟ (۱)

◀ ۲. در همان جمله، فعل آخر را به گونه ای اصلاح کنید که ساده و کوتاه شود.

◀ ۳. در جمله زیر، تعداد و مکان حرف نشانه «را» نیازمند ارزیابی است:

خلیفه سوم و معاویه کسانی را مثل ابوهریره که سال های آخر عمر حضرت رسول ایمان آورد و یا کعب الاحبار یهودی و ... را رسماً برای جعل حدیث استخدام کرده بودند. (۲)

◀ ۴. مکان قیده‌های گوناگون را در جمله زیر ارزیابی و در صورت لزوم، جمله را اصلاح کنید:

امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) ، چهارمین پسر ابوطالب، در حدود سی سال پس از واقعه فیل و بیست و سه سال پیش از هجرت در مکه معظمه از مادری بزرگوار و با شخصیت، به نام فاطمه دختر اسد بن هشام بن عبدمناف، روز جمعه سیزده رجب در کعبه به دنیا آمد. (۳)

◀ ۵. در بیست بیت نخست از مثنوی مولانا، ضمیرها را بیابید و مرجع آنها را جست و جو کنید. آن گاه ارزیابی کنید که آیا این ضمیرها به درستی به کار رفته اند یا خیر.

[شماره صفحه واقعی: ۱۰۷]

ص: ۲۹۹۲

۱- حاکمیت دینی / ۴۵.

۲- مدخل / ۳۴.

۳- سیره و سخن پیشوایان / ۹۱.

### ۳۸- «حرف ربط» را در جای خود قرار دهیم

حرف ربط «که» باید دقیقاً در جایی قرار گیرد که محلّ ارتباط میان دو واحد یا دو جمله است. تبیین این محل با عنایت به معنای جمله صورت می پذیرد. به این مثال عنایت کنید:

این مرد بزرگ از علمی نبود که بهره ای نداشته باشد. با کمی دقت معلوم می شود که از لحاظ مفهومی، این دو واحد به یکدیگر ربط یافته اند:

«علمی نبود»، «این مرد بزرگ از آن علم بهره ای نداشته باشد». پس شکل صحیح آن جمله چنین است:

علمی نبود که این مرد بزرگ از آن بهره ای نداشته باشد. همین ایراد در جمله زیر به چشم می خورد:

ایمور از کاری نبود که سر در نیاورد. (۱)

صحیح:

کاری نبود که ایمور از آن سر در نیاورد.

در جمله زیر نیز آنچه باید ادامه یابد «جست و جو» است نه «خصوصیت ها». پس آوردن حرف ربط پس از «خصوصیت ها» صحیح نیست. برای اصلاح این جمله نمی توان صرفاً جای حرف ربط را تغییر داد. ساخت جمله به گونه ای است که برای اصلاح، باید در آن قدری تصرف کرد: هدف بخش های مختلف این کتاب، تشویق خوانندگان به جست و جوی نکات برجسته و خصوصیت هایی است که اگر ادامه یابد، آنان را در یافتن یک شناخت یاری خواهد داد. (۲)

صحیح:

هدف بخش های مختلف این کتاب، تشویق خوانندگان به جست و جوی نکات برجسته و

[شماره صفحه واقعی : ۱۰۸]

ص: ۲۹۹۳

۱- بخارای من ایل من / ۵۸.

۲- شیوه های داستان نویسی / ۱۰.

خصوصیت‌ها است؛ جست و جویی که اگر ادامه یابد، آنان را در یافتن نوعی شناخت یاری خواهد داد.

### ۳۹- «حرف ربط» را تکرار نکنیم

تکرار بیجای حرف ربط جمله را نازیبا می‌سازد و آهنگی نامطبوع به آن می‌بخشد. بنابراین، در مواردی که حذف حرف ربط «که» به جمله آسیب نمی‌زند، آن را باید حذف کرد. در مثال زیر، نخستین یا دومین حرف ربط را باید حذف نمود: صاحب بن عبّاد از او دعوت کرد که هرگاه که می‌خواهد، نزد او بیاید. در جمله زیر هم باید یکی از دو حرف ربط را حذف کرد، خواه حرف اول را، خواه حرف بعد را:

ایمور را دعوت کرد که هر وقت که می‌خواهد به داروخانه بیاید. (۱)

گاه نیز باید حرف ربط را حذف کرد و واژه‌ای مناسب‌تر جای آن نهاد تا هم تکرار رفع گردد و هم جمله زیبا شود.

مثال:

در این هنگام بود که بعضی عبارات معماگونه و مرموز را بیان نمود که خشم علمای بصره را برانگیخت. در این مثال، «که» ی دوم را به «واو» باید تبدیل کرد.

### ۴۰- «حرف اضافه» را به درستی به کار بریم

«حرف اضافه» در انسجام و زیبایی جمله نقش بسزا دارد. کاربرد نادرست حرف اضافه یا حذف بیجای آن، جمله را سخت آسیب پذیر می‌سازد. در مثال زیر، حرف اضافه مناسب، «برای» است نه «بر»: این، بر پاکیزگی شما اصلح است. نیز در جمله زیر، آوردن یک حرف اضافه برای سه کلمه، گرچه جمله را کوتاه ساخته، به آن آسیب زده است؛ زیرا حرف اضافه مناسب برای کلمه «تخصّص»، «در» است نه «به»: اهتمام و تخصّص و علاقه رضی الدّین بیش تر به پژوهش در ادعیه و زیارات بوده است.

صحیح:

اهتمام و علاقه رضی الدّین بیش تر به پژوهش در ادعیه و زیارات بوده و در آن تخصّص داشته است. از آن جا که در کاربرد حرف اضافه خطای فراوان رخ می‌دهد، در هشت مثال دیگر نمونه‌هایی از

[شماره صفحه واقعی: ۱۰۹]



حرف اضافه های نادرست را مرور می کنیم و شکل صحیح را نیز می آوریم:

\* در آیات قرآن بر [به] این حقیقت تصریح شده است.

\* جهان بر [به] این حقیقت اعتراف کرده که بسیج عالی ترین نیروی مردمی است.

\* بررسی و پاسخ به شبهه های مطرح شده.

صحیح:

بررسی شبهه های مطرح شده و پاسخ به آن ها.

\* تقویت و حمایت همه جانبه از جنبش های آزادی بخش.

صحیح:

تقویت همه جانبه جنبش های آزادی بخش و حمایت از آن ها.

\* اهتمام و برنامه ریزی اسلام برای سعادت انسان، ستودنی است.

صحیح:

اهتمام اسلام به سعادت انسان و برنامه ریزی اش برای آن، ستودنی است.

\* فقیه عادل شایسته رهبری بر جامعه است.

صحیح:

فقیه عادل شایسته رهبری جامعه است.

\* دین مجموعه اصولی است که برگزیدن و عمل کردن به آنها ضامن سعادت فرد و جامعه است.

صحیح:

دین مجموعه اصولی است که برگزیدنشان و عمل کردن به آنها ضامن سعادت فرد و جامعه است.

\* ممکن است نویسنده ما را به موضوعی علاقه مند یا بیزار کند. (۱)

صحیح:

ممکن است نویسنده ما را به موضوعی علاقه مند یا از آن بیزار کند.

نکته دیگر در باب حرف اضافه این است که در زبان پارسی، به خلاف انگلیسی، نباید از دو یا چند حرف اضافه برای یک متمم استفاده کرد. چنین کاربردی با عُرف و ذوق ادبی ما سازگار نیست و باید از آن پرهیز کرد:

☀ من در و با انقلاب زیسته ام. با و برای مردم زندگی کن!

[شماره صفحه واقعی : ۱۱۰]

ص: ۲۹۹۵

---

۱- شیوه های داستان نویسی / ۷.

شکل مناسب این دو جمله چنین است:

☀ من در انقلاب و با آن زیسته ام. با مردم و برای آنان زندگی کن!

#### ۴۱- حرف های عطف و فصل را درست بیاوریم

در استفاده از این سه حرف باید دقت داشت: و \_ یا \_ و یا. «و» برای پیوند دادن دو واژه یا عبارت و یا جمله است. «یا» برای جدایی نهادن میان آنها به کار می رود. «و یا» هنگامی استفاده می شود که چند واحد با «یا» گسسته شده باشند و نوبت به واحد آخر رسیده باشد.

در مثال زیر، استفاده درست از این سه حرف را شاهدید:

التهابی درونی او را ناراحت می کند و ترسی یا خواهشی یا وحشت و هراسی و یا تمنا و آرزویی او را در جذبۀ مخصوص خود فرو می برد. (۱)

البته باید دقت کنید که در این جمله، با چهار پدیده گسسته مواجهیم:

\_ ترس \_ خواهش \_ وحشت و هراس \_ تمنا و آرزو

#### ۴۲- «نیز» را در جای خود آوریم

واژه «نیز» هنگامی به کار می رود که ارتباط دو واحد یا جمله از نوع همسانی یا همجهتی باشد. در این حال، باید عنایت کرد که «نیز» دقیقاً در مکانی قرار گیرد که همسانی یا همجهتی مورد نظر است. در مثال زیر، نویسنده می خواهد بیان کند که دو کس به نام «رضی الدین بن طاووس» مشهورند:

نواده او نیز به نام رضی الدین بن طاووس مشهور است. اما در مثال زیر، می خواهد بیان کند که نواده او هم همانند خودش مشهور است، بی آن که به همنامی آن دو اشاره نماید:

نواده او به نام رضی الدین بن طاووس نیز مشهور است.

#### ۴۳- «های غیر ملفوظ» را از «های ملفوظ» باز شناسیم

«های غیر ملفوظ» یا «های بیان حرکت» همان «های چسبان آخر» است که نوشته می شود اما تلفظ





نمی‌گردد. بسیاری از موارد «های چسبان آخر» از همین نوعند. با این حال، خواه در عربی و خواه در فارسی، واژه‌هایی هستند که دارای‌های چسبانِ آخرِ ملفوظند؛ یعنی «هایی» که هم نوشته و هم خوانده می‌شود. با پژوهش در کتب لغت، باید میان این دو تفاوت نهیم تا از لغزش‌های گفتاری و نوشتاری دور مانیم.

مثال:

فرمانده اهل ایمان، علی است. از آن جا که بُن مضارع «ده» دارای‌های ملفوظ است، نباید به هنگام اضافه، فرمانده را به شکل فرمانده (فرمانده‌ی) نوشت، زیرا «های» آن، خود، تلفظ می‌شود و کسره می‌پذیرد، به خلافِ دیوانه، خانه، پروانه. از همین رو است که حاصل مصدر آن فرماندهی است، نه فرماندگی، به خلافِ دیوانگی.

#### ۴۴- در «استدراک» تکرار نوزیم

«اگر چه» و «هر چند» و مانند آنها واژه‌هایی شرطی اند که به تنهایی دارای معنای «استدراک» (= توهم زدایی از کلام سابق) نیز هستند و هرگز روا نیست که پس از آنها، از واژه استدراک، همچون «اما» و «ولی» استفاده شود. این، خود، از نمونه‌های روشنِ «حشو» است. بنابراین، واژه «ولی» را در چنین جمله‌ای باید حذف نمود: هر چند قیام عاشورا جهان‌تاب است، ولی ابعاد آن هنوز ناشناخته مانده است. پیش‌تر، معمولاً چنین جمله‌هایی را درست می‌آوردند. مثلاً در این جمله، پیش از «هنوز» و «از» نیاز به «ولی» نیست؛ و نویسنده نیز به درستی آن را نیاورده است:

☀ اگر چه دیرینه‌ام، هنوز جوانم؛ و اگر چه بی‌برگم، از خاندان بزرگم. (۱)

#### ۴۵- قواعد خاصّ یک زبان را بر زبان دیگر تحمیل نکنیم

هرگز نباید قواعد زبانی را بر زبان دیگر تحمیل کرد، گرچه هر زبان بخشی از واژه‌های خام زبان‌های دیگر را پذیرفته است. پالایش و ترکیب بندی، کاری است که یک زبان طبق اصول خود انجام می‌دهد، هر چند مقداری از مواد را از زبان دیگر وام گرفته باشد. اینک به نمونه‌هایی از تحمیل بر زبان فارسی اشاره می‌کنیم، به این امید که در نوشته‌های ما از آنها نشانی نماند:

— تنوین دادن به واژه‌های فارسی (یا غیر عربی)؛

مثال:

زباناً، تلفناً، گاهاً.

— افزودن علامت جمع عربی به واژه‌های فارسی (یا غیر عربی)؛

مثال:

پیشنهادات، گرایشات، کارخانجات، پاکات، بازرسین.

[شماره صفحه واقعی: ۱۱۲]

ص: ۲۹۹۷

---

۱- مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق / ۲۷۵.

— ساختن جمع مکسر از واژه های فارسی؛

مثال:

اکراد، ألوار (جمع لُر).

— به کار گرفتن ساخت «جمع جمع»؛

مثال:

امورات، اسلحه ها، نذورات، وجوهات.

— افزودن علامت مصدر جعلی عربی به واژه های فارسی؛

مثال:

خودیت، دوئیت، خوبیت.

— جمع بستن صفت به تقلید از عربی؛

مثال:

ائمه معصومین، علمای افاضل.

— مؤنث آوردن صفت به تقلید از عربی؛

مثال:

بازرس محترمه، نامه های وارده.

— ترکیب واژه فارسی با عربی به شیوه عربی؛

مثال:

حسب فرمان.

— آوردن صفت نسبی به شیوه عربی؛

مثال:

هرگاه «حرف اضافه» واژه ای را به واژه دیگر پیوند دهد، به تنهایی برای ایجاد ارتباط میان آن دو کافی است. از این رو، افزودن «کسرہ پیوند» پیش از حرف اضافه هیچ توجیه ذوقی و ادبی ندارد و از آن باید پرهیز کرد. مثلاً نباید نوشت و خواند:

زینت های جدای از بدن، تفاوت میان این دو گروه، عالمانِ آشنای به وضع زمانه، و طالبانِ تحقیق در این زمینه. شکل صحیح عبارات مزبور از این قرار است:

زینت های جدا از بدن، تفاوت میان این دو گروه عالمانِ آشنا به وضع زمانه، و طالبانِ تحقیق در این زمینه. البته گاه حرف اضافه همراه کلمه بعد تشکیل دهنده صفت مرکب است، یعنی در حقیقت کلمه قبل را به بعد اضافه نمی کند؛ مانند «مردانِ از خود رهیده» و «نماز به قصد قربت». در این دو مثال، «از خود رهیده» و «به قصد قربت» برای «مردان» و «نماز» صفت شده اند. به عبارت دیگر، حرف «از» برای اضافه کردن «مردان» به «خود» و نیز حرف «به» برای اضافه کردن «نماز» به «قصد» نیامده اند. در این گونه موارد، قاعدتاً موصوف کسرہ می گیرد. پس باید به نوع کاربرد کاملاً دقت کرد. هر دو جمله زیر صحیح

[شماره صفحه واقعی : ۱۱۳]

هستند؛ در یکی حرف اضافه صفت نساخته و در دیگری ساخته است، لذا در یکی بدون کسره درست است و در دیگری با کسره:

— نماز به قصد قُربت باید خوانده شود.

— نماز به قصد قُربت، نماز حقیقی است.

#### ۴۷- تشدید تلفظ شده و یای ناقص را همواره بیاوریم

تشدید نماینده یک حرف است که به هنگام تکرار و ادغام، در واژه های عربی می نشیند. بنابراین، حذف تشدید از واژه های عربی رایج در زبان فارسی با هیچ میزان ادبی سازگاری ندارد. توصیه می کنیم که تشدیدها را همواره بگذارید، مگر آن که به دلیل قرار گرفتن حرف ساکن در پایان کلمه، تشدید تلفظ نشود، همچون «حق پرستی» و «تضادهای روحی»، به خلاف «حق مادر» و «تضاد بزرگ». همین دقت را درباره دیگر اجزای واژگان نیز باید روا داشت. مثلاً یای ناقص — معمولاً به غلط آن را همزه می خوانند — در کلماتی چون «اندیشه علی» و «پیمانۀ ولایت» حتماً باید آورده شود.

#### ۴۸- ظاهر واژه های عربی را با ذوق و قرائت پارسی سازگار سازیم

واژه هایی که از زبان عربی به زبان پارسی راه یافته اند، باید با ذوق و ظرفیت زبان پارسی سازگاری یابند. از این رو، تصرّف در شیوه نگارش یا تلفظ آنها، مشروط به پذیرش اهل ادب، جایز است؛ مثلاً بعضی از فتحه های زبان عربی، کسره خوانده می شوند، همچون: «مُطالِعَه» به جای «مطالعه». نیز برخی از الف ها که در عربی به شکل یاء می آیند (= الف مقصوره) به همان شکل الف نوشته می شوند، همچون: «طوبا» و «رحمان». با این حال، تأکید می کنیم که هرگونه تصرّف باید با ضابطه های ذوقی زبان پارسی سازگار باشد. به مناسبت، از این نکته نیز یاد می کنیم که تبدیل همزه یایی کلمات عربی به یاء، همواره صحیح نیست، بلکه گاه درست و گاه غلط است. قاعده کلی در این مورد چنین است:

هرگاه قاطبه پارسی زبانان همزه یایی (= همزه روی پایه یایی) را به شکل یاء بخوانند، باید آن را به یاء تبدیل کرد، مانند «سایر»، «شقایق»، «حقایق»، «جزایر»، «جایز»، «دایره»، «جایزه»، و «فایده». اما هرگاه قاطبه پارسی زبانان چنان همزه ای را به همان صورت همزه بخوانند، تبدیل آن به یاء نادرست و خلاف قاعده «برابری خوانش و نگارش» است، مانند «رئیس»، «نامرئی»، «قائم»، «شعائر»، «حائل»، «زائر»، و «لئیم» که بسیار کم کسی آنها را رئیس، نامریی، قائم، شعایر، حایل، زایر، و لئیم می خواند. پس کلمات دسته دوم را باید با همزه نوشت، همان گونه که با همزه خوانده می شوند.

[شماره صفحه واقعی: ۱۱۴]

بعضی نهادها در حقیقت مفردند، اما معمولاً فعل جمع برایشان به کار می رود. به عکس، بعضی نهادها جمع هستند، ولی با فعل مفرد می آیند. درباره دسته دوم، در نکته نوزدهم سخن گفته شد. درباره دسته اول باید گفت کلمات «هر کدام»، «هر یک»، و مانند آنها معنای مفرد دارند و باید فعل مفرد برایشان آورده شود. پس چنین جمله ای نادرست است:

هر یک از عالمان بزرگ ما نمونه تقوا بوده اند [بوده است]. همچنین آن گاه که چند فرد نهاد با «یا» از هم جدا می شوند، باید فعل مفرد به کار بُرد: حسن یا حسین (علیهما السلام) سَبَط پیامبر نامیده می شود. اما اگر از حرف «و» استفاده شود، فعل جمع به کار می رود:

حسن و حسین (علیهما السلام) سَبَط های پیامبر نامیده می شوند. همین حالت در مورد حرف های «با» و «و» صادق است:

پیامبر (صلی الله علیه و آله) بایارانش به عیادت علی (علیه السلام) رفت. پیامبر (صلی الله علیه و آله) و یارانش به عیادت علی (علیه السلام) رفتند.

آن گاه که فعل جمله منفی است، باید ترکیب کلی جمله نیز منفی باشد. مثلاً «هرگونه» برای جمله مثبت به کار می رود و در جمله منفی جایی ندارد؛ و به عکس. به این جمله عنایت ورزید:

☀ پزشکان نهایت لطف را به سهراب داشتند و از هرگونه مراقبتی فرو نمی گذاشتند. (۱)

از آن جا که فعل جمله منفی است، باید سیاق و ترکیب جمله هم منفی باشد. پس یکی از دو شکل زیر صحیح است:

... و از هیچ گونه مراقبتی فرو نمی گذاشتند. ... و هرگونه مراقبتی را برایش انجام می دادند.

[شماره صفحه واقعی : ۱۱۵]

ص: ۳۰۰۰

۱. در یک صفحه از قابوس نامه، حروف ربط و اضافه را بیابید و آنها را از لحاظ درستی کاربرد ارزیابی کنید.

۲. در جمله زیر، به جای حرف ربط «که» حرف ربطی مناسب قرار دهید:

او با خوشحالی مقام خود را پذیره شد و خود را برای پلنوم ۱۴ آماده کرد که مقامش را تثبیت کند. (۱)

۳. آیا کاربرد حروف اضافه در متن زیر درست است؟ آیا می توان حرفی دیگر نیز به جای آنها به کار برد؟

آنها که به تو ماری تقدیم می کنند، در حالی که از آنها ماهی ای می خواهی، ممکن است چیزی جز مار برای پیشکش نداشته باشند. پس از سوی ایشان بخشندگی است. (۲)

۴. جمله زیر را به نحوی اصلاح کنید که دو فعل کنار هم قرار نگیرند:

برای پرهیز از درازگویی، وارد تشکیک هایی که در برهان نظم شده است، نمی شویم. (۳)

۵. ده نمونه از کسره های پیوند بیجا را که در گفتار یا نوشتار رایجند، ارائه دهید.

۶. عیب جمله زیر را بیابید و آن را اصلاح کنید:

عارف گرچه با میزان برهان راه می سپارد، اما در مقصد از افقی برتر به مسائلی که در دیدگاه خود دارد، نظر می کند. (۴)

۷. جمله زیر را اصلاح کنید:

از حضرت علی (علیه السلام) نقل شده است:

«چیزی را ندیدم مگر آن که خدا را پیش و همراه و پس از آن مشاهده کردم.»

[شماره صفحه واقعی: ۱۱۶]

ص: ۳۰۰۱

۱- کژراهه / ۲۵۸.

۲- ماسه و کف / ۴۲.

۳- فیزیکدانان غربی و مسأله خدا باوری / ۲۸.

۴- دین عرفانی و عرفان دینی / ۵۸.



## اشاره

درس ۱۲-۱۵: درست نویسی واژگانی (۱)

## [معیارهایی برگزیدن واژه مناسب]

## اشاره

برای برگزیدن واژه مناسب، باید معیارهایی را در نظر داشت که از آن میان، به سه معیار اشاره می شود:

## معیار یکم: اصالت واژه

## اصالت واژه

## اشاره

واژه باید از زبان خودی بجوشد و با اصول آن ناسازگار نباشد، نه آن که نتیجه تقلیدی نادرست از زبان های دیگر باشد. یکی از آفات زبان امروز، همین تقلید نابجا از زبان های دیگر در انتخاب کلمات است. مشخص ترین وجه این تقلید «گرته برداری» است. «گرته» یعنی نمونه. در اصطلاح، گرته برداری یعنی: «به کاربردن کلمه ای در زبان فارسی به تقلید و پیروی از کاربرد آن کلمه در زبان دیگر، بدون آن که چنان کاربردی با مختصات و ویژگی های فرهنگ و زبان ما سازگار باشد.» این آفت در آغاز از «ترجمه» به زبان فارسی راه پیدا کرد. بعضی مترجمان به جای آن که بکوشند معادل های مناسبی برای کلمات یا اصطلاحات زبان های دیگر پیدا کنند، بی درنگ ترجمه تحت اللفظی آن را به کار می برند. گاهی این معادل ها با فضای زبان ما بیگانه است، اما به دلیل شیوع بیماری «کاهلی و سهل انگاری» به زبان و قلم جامعه نیز سرایت می کند. مثلاً بار اول، مترجمی کم توان با این جمله برخورد می کند:

I count on you

این مترجم در همان برخورد نخست، جمله مزبور را به این شکل ترجمه می کند:

من روی تو حساب می کنم.

این جمله از لحاظ ترجمه تحت اللفظی درست است، اما آن مترجم نمی اندیشد که در زبان فارسی،

---

۱- منبع اصلی) اسدالله مبشری: تراز یا روش نویسندگی.

تعبیر «حساب کردن روی کسی» وجود ندارد و با فرهنگ ما بیگانه است. اگر مترجم به خود زحمت دهد و جمله فوق را با توجه به معنای آن در کل متن بررسی کند، می تواند آن را به یکی از شکل های زیر ترجمه کند تا هم معادل جمله انگلیسی باشد و هم با عرف زبان فارسی مطابقت کند:

چشم امید من به تو است. من به تو امید بسته ام. پشتگرمی من به تو است. من به تو اطمینان دارم.

به دنبال رواج چنین ترجمه هایی، پدیده گزیده برداری روز به روز بیش تر جلوه کرد، زیرا کم زحمت بود و بعضی از مترجمان راحت طلب را زودتر به مقصود می رسانند. خوشبختانه، چندی است که مرزبانان زبان و فرهنگ فارسی این خطر را پیایی تذکر می دهند و نویسندگان جوان را از آن بر حذر می دارند. ما نیز در این بخش، به بعضی نمونه های گزیده برداری از دو زبان انگلیسی و عربی اشاره می کنیم.

### چند نمونه گزیده برداری از زبان انگلیسی

حمام گرفتن [حمام رفتن] a bath to take

دور و بر پانصد ریال [حدود ...] R.around ۵۰۰

او می رود که ... [فعل آینده: خواهد ...] He is going to ...

داشتن کاری [وجه سببی: سبب انجام دادن کاری شدن] a ... don't to have

کسی را فهمیدن [فهمیدن سخن یا موقعیت کسی] to understand one

نجات دادن زندگی یک فرد [نجات دادن فرد] to save a man's life

وقت کمی روی درسم گذاشتم. [برای درس خواندن، وقت کمی صرف کردم]. I spent a little on my lesson time

او برای دو سال این جا خواهد بود. [او دو سال ...]

[ He will be here for two years . ]

یک لطفی کردن [لطف کردن] to do a favor

گرفتن تاکسی [سوار تاکسی شدن] to catch a taxi

تحت این شرایط [در این وضع] under these conditions

asleep to fall [خواب افتادن] [خوابیدن]

on form oneto keep [کسی را روی فرم نگه داشتن] [حفظ آمادگی]

pointweak [نقطه ضعف] [ایراد / ضعف]

at ...to take a look [یک نگاه به چیزی انداختن] [به چیزی نگاه کردن]

[شماره صفحه واقعی : ۱۱۸]

ص: ۳۰۰۳

روى چیزی متمرکز شدن [درباره چیزی خوب فکر کردن] ... onto concentrate

نکته را گرفتم. [نکته را درک کردم]. I got the point.

نقطه نظر [دیدگاه / نظر] point of view

دیر یا زود [سرانجام، عاقبت] sooner or later

### چند نمونه گرده برداری از زبان عربی

یکی از موارد رایج گرده برداری از عربی، آوردن «واو» یا «اَما» ی استیناف (= آغازین) در ابتدای جمله است. وجود واو یا اَما در آغاز جمله های عربی با قالب و طبیعت زبان عرب هماهنگ است، اَما در زبان فارسی هیچ ضرورتی ندارد. در زیر، از چند نمونه دیگر گرده برداری از زبان عربی یاد می شود:

\* آن گاه حکومت زمین از آن صالحان و مستضعفان از بندگان مؤمن خدا خواهد شد.

گرده برداری از:

المستضعفین من عبادالله المؤمنین (من بیانیه)

صحیح:

بندگان مؤمن و مستضعف خدا.

\* این فطرتی است که خداوند انسان ها را بر آن آفریده است.

گرده برداری از:

خَلَقَ النَّاسَ عَلَيْهَا.

صحیح:

انسان ها را طبق آن آفریده است.

\* اظهار نظر در مسائل اسلامی تنها از خواصّ دانشوران و پژوهشگران دینی ساخته است.

گرده برداری از:

خواصّ العلماء.

صحیح:

دانشورانِ خاص.

\* خداوند، فقیهان شایسته را از سوی امامان معصوم منصوب به نصب عام کرده است.

گرفته برداری از:

نَصَبُهُم بِالنَّصَبِ الْعَامِ.

صحیح:

به نحو عام منصوب کرده است.

[شماره صفحه واقعی : ۱۱۹]

ص: ۳۰۴

\* ... و آن نیز به منزله رد بر خدا است.

گرفته برداری از:

الرَّدَّ عَلَى اللَّهِ.

صحیح:

ردّ خدا / انکارِ خدا.

\* از سعادتِ مرد، داشتن فرزند شایسته است.

گرفته برداری از:

مِنْ سَعَادَةِ الْمَرْءِ.

صحیح:

مایه سعادتِ مرد / یکی از نشانه های سعادتِ مرد.

\* نویسنده درباره مسائل فوق، بر روایات بسیار دست یافته است.

گرفته برداری از:

حَصَلَ عَلَى الرِّوَايَاتِ.

صحیح:

به روایات بسیار دست یافته است. امام (علیه السلام) از سؤال او چنین جواب داد ....

گرفته برداری از:

أَجَابَ عَنْهُ.

صحیح:

به سؤال او جواب داد.

\* در پاسخ، می گوئیم به این که ....

گرفته برداری از:

نقول بِأَنَّ ...

صحیح:

می گوئیم که ....

### معیار دوم:

واژه باید آن قدر تراشیده شود و ظریف گردد که کاملاً در ظرفِ معنی جاگیرد؛ نه واژه از ظرف معنی بیرون ریزد و نه ظرف معنی برای واژه بزرگ باشد. به این مثال بنگرید:

[شماره صفحه واقعی : ۱۲۰]

ص: ۳۰۰۵



اصل این کتاب ... یکی از آثار اقامت چند ساله من در دانشگاه آکسفورد انگلستان است ... خوشحالم که این دوره از عمر من ... در آن محیط علمی پرفیض و پربرکت گذشت ... شایسته است که ... از آن شهر محبوب با حرمت یاد کنم. (۱)

بدیهی است که چنین کلماتی بسی والاتر از آنند که برای جایی همچون «دانشگاه آکسفورد» به کار روند، هر چند که جایگاه علمی بلندی داشته باشد.

## معیار سوم: تناسب واژه با سبک و مخاطب

### اشاره

تناسب واژه با سبک (۲) و مخاطب

در نوشته های عمومی، واژه نه باید فنی و خاص باشد و نه سخیف و سبک. باید اعتدال رعایت گردد و سعی شود که مخاطب واژه ها را به راحتی بفهمد. از آفات گویندگی و نویسندگی در میان بعضی عالمان، «به کارگیری واژه های خاص و اصطلاحی» است. کم نیستند دانشجویان و جوانانی که با همه علاقه شان به مباحث علمی گاه از این گونه سخن گفتن و قلم زدن گله دارند. اکنون بعضی تعبیرهای این چنین را ذکر می کنیم و برابریهای پیشنهادی را می آوریم. شایان تذکر است که در ارائه برابرها، به جنبه کاربردی تعبیر نظر داشته ایم و نه معادل لفظ به لفظ:

به شرح ایضاً: این نیز مثل همان است

علی ای حال / علی ای تقدیر: به هر حال

إِنْ قُلْتَ كَرْدَنْ / زدن: اشکال گرفتن

ذاتِ اقدسِ اِلاه: وجود پاک خداوند

ائمه هُدهِ مَهدین: امامان راهنمای رهیافته

مَسبوق به ذهن: آشنا

طابَقَ التَّلُّ بِالْتَّلِ: درست مثل هم

صَبَّحَكُمُ اللّهُ بِالْخَيْرِ: صبحتان به خیر

لَا تُعَدُّ و لَا تُحْصَى: از حد و حساب بیرون است

به نَصِّ قرآن: قرآن به روشنی فرموده است

روایات مأثوره: روایت های رسیده از امامان

به عبارت اُخْرَا: به بیان دیگر

جمع بین این و آن: هر دو را به جا آوردن

اگر امر دائر شود بین این و آن: اگر قرار شود یکی انجام گیرد به

لَطَائِفِ الْحِيلِ: با تدبیرهای نیکو

ذَوَى الْحُقُوقِ: صاحبانِ حق

وَقَسَّ عَلَى ذَلِكْ: مثل همان

مُعْتَنَّا بِهِ: شایسته توجه

فَلِذَا: بنا بر این

بِنَاءً عَلَى هَذَا: بنا بر این

لَا يَخْفَى: پوشیده نیست

بِلا شُبُهَه: بی تردید

وَأَجِدُ شَرَايِطَ: دارای شرط ها

إِلَى يَوْمِنَا هَذَا: تا امروز

بِالْمَلَاذِمَةِ مِى فَهْمِيْمٍ: از آن، این را هم می فهمیم

عَقَائِدَ حَقَّةَ: عقیده های درست

۱. زمین در فقه اسلامی، ۱ / ۱۸.

۲. برای مطالعه درباره سبک، به درس چهلم همین کتاب بنگرید.

[شماره صفحه واقعی: ۱۲۱]

ص: ۳۰۶

۱- ازمین در فقه اسلامی، ۱۸/۱

۲- برای مطالعه درباره سبک به درس چهلم همین کتاب بنگرید

بَعْدَ اللَّتْيَا وَ اللَّتَى: پس از چنان و چنین

استشهاد: شاهد گرفتن

قَهْرًا: ناگزیر

مَرَاتِبَ عَالِيَةٍ: رتبه های بالا

بِالْجُمْلَةِ: در مجموع \_ خلاصه این که

مَصَالِحَ خَفِيَةٍ: مصلحت های پنهان

أَيْدِ اللَّهِ: خدا توفیقش دهد

لَوْ فَرَضَ: فَرَضَ کنیم که

زَايِدُ الْوَصْفِ: بیش از حدّ بیان

مَعَارِفِ الْإِلَهِيَةِ: دانش های توحیدی

مِصْدَاقِ أَمٍّ: نمونه کامل

رَابِعًا: چهارم آن که

امور غیر مترقّبه: کارهای ناگهانی

لَا مَحَالَةَ: به ناچار

مَحَلٌّ تَأَمَّلُ اسْت: محلّ تأمل است:

شایسته تفکّر است

تَثْبِيْتِ مُدَّعَا: ثابت کردن ادّعا

مُضَادَّةً: به مطلوب: یکی بودن دلیل و ادّعا

بِه طَرِيقِ اَوْلَا: از آن روشن تر و مسلّم تر

قِيَاسِ مَعَ الْفَارِقِ: مقایسه نادرست

الأهمُّ فالأهمُّ: به ترتیب اهمیت

بنده مَحذُور دارم: من گرفتارم

یک سلسله علل و أسباب: مجموعه سبب ها

عِنْدَ الضَّرُورَةِ: اگر لازم شود

عَلَى السَّوَاءِ: یکسان

عَلَى الْخُصُوصِ: به ویژه

او عرضه داشت به این که: او گفت

هَتُّكَ أَعْرَاضٍ: آبرو بردن

يَحْتَمِلُ كَه: شاید

إِلَى غَيْرِ النَّهَائِيَةِ: تا بی نهایت

حَمَلَ بِرِصْحَتِ كَرْدَنِ كَارِي: کاری را درست پنداشتن

تَرَكَ أَوْلَا: انجام ندادن کار برتر

مَرُوی است:

روایت شده است

علاوه بر این جهات: گذشته از این ها

تَكْلِيفٌ مَا لَا يَطَاقُ: مسؤولیت بیش از حد توانایی

مَصْدَعٌ أَوْقَاتِ كَسِي شَدَنِ: وقت کسی را گرفتن

کراراً: بارها

طَوَعًا أَوْ كَرْهًا: خواه و ناخواه

مَرَضِي خَاطِرٍ...: مایه خشنودی ...

بَحْثُ بَيْنِ الْإِثْنَيْنِ: كَفَتْ وَ كَوَى دَو نَفْرَه

مَتَكَلَّمٌ وَحَدَه بَوْدَن: يَكُ تَنَه سَخْنُ كَفْتَن

مَرَضَى الطَّرْفَيْنِ: پَسَنَد هَر دَو

مَا نَحْنُ فِيهِ: مَطْلَبُ حَاضِر

مُتَبَتَّلًا بِهِ: مَوْرَد نِيَاز

مَفْرُوعٌ مِنْهُ (دَر عُرْفٍ: عَنَه): پَذِيرَفْتَه شَدَه \_ فَرَضُ شَدَه

[شماره صفحه واقعی : ۱۲۲]

ص: ۳۰۰۷

۱. معیارهای برگزیدن واژه مناسب را ذکر کنید.

۲. گرده برداری را تعریف کنید و سه نمونه برای آن یاد کنید.

۳. در یک کتاب رمان ترجمه شده از زبان انگلیسی، پنج نمونه گرده برداری را بیابید و شکل اصلاح شده آنها را ارائه دهید.

۴. در یکی از کتب حدیث ترجمه شده به فارسی، پنج نمونه گرده برداری را نشان دهید و نمونه اصلاح شده هر یک را ذکر کنید.

۵. در متن زیر، واژگان را به نحوی اصلاح کنید که با زبان و فضای امروز سازگار باشد:

دین در لغت عرب به چندین معنی مستعمل است. آنچه از معانی در این جا آنسب است، جزا و حساب است. اما جزای، معنی او پاداش است. در آن روز، پاداش اعمال بنندگان، به طریق عدل و راستی بدیشان رسانند و به ثواب و عقاب که لایق و موافق کردارشان بود، حکم فرمایند؛ مطیعان را جزای جزیل بخشند و عاصیان را عذاب و بیل دهند. (۱)

\* منبع اصلی) نظام الدین نوری: راهنمای نگارش و ویرایش.

[شماره صفحه واقعی: ۱۲۳]

ص: ۳۰۰۸

درس سیزدهم: درست نویسی واژگانی (۲)

درس سیزدهم: درست نویسی واژگانی (۲) (۱)

### [درست نویسی و غلط نویسی املائی]

از گرفتاری های رایج اهل قلم، تسلط نداشتن بر فنّ املا است. همان قدر که «درست نویسی املائی» به یک نوشته آبرو می بخشد، «غلط نویسی املائی» نشان دهنده کم مایگی و بی دقتی و سهل انگاری نویسنده است. به ویژه، نویسندگان جوان و پرحوصله باید با بردباری به آموختن روش درست املا-ی روی آورند و روا ندارند که غلط های املائی مایه کم اعتباری آثارشان شود. در این جا، فهرستی از برخی واژه های متشابه (= دارای تلفظ یکسان، اما با املا و معنای متفاوت) را می آوریم تا سرآغازی برای مطالعات جدی املائی باشد. سپس به بعضی واژه های غیر متشابه نیز که معمولاً در املا آنها خطا صورت می پذیرد، اشاره می کنیم، باشد که نویسندگان کوشا با مطالعه فرهنگ های لغت و نیز آثار معتبر نثر فارسی، این راه را جدی و استوار دنبال کنند. سرانجام هم فهرست برخی از غلط های مشهور را می آوریم.

### فهرست برخی واژه های متشابه

#### اشاره

آثِم: گناهکار

عاصِم: نگهبان

آجِل: آینده

عاجِل: شتابنده

آخِر: پایان

آخَر: دیگر

آذَر: ماه شمسی

آزَر: عموی ابراهیم (علیه السلام)

آقا: مرد



آغا: بانو، خانم

آمر: امر کننده

عامر: آباد کننده

أبلغ: رساتر

أبلق: سیاه و سفید

أتباع: پیروان

إتباع: پیروی کردن

[شماره صفحه واقعی: ۱۲۴]

ص: ۳۰۰۹

---

۱- منبع اصلی) نظام الدین نوری: راهنمای نگارش و ویرایش.

أَتَلَل: توده های خاک و ریگ

أَطْلَال: ویرانه های بازمانده از جایی

إِثْم: گناه

إِسْم: نام

أَثْمَار: میوه ها

أَسْمَار: افسانه ها

أِحْسَان: نیکی کردن

إِحْصَان: زناشویی

أَحْسَن: نیکوتر

أِحْسَنَت: آفرین بر تو

أَخْس: فرومایه تر

أَخْص: خاص تر

أَخْوَان: دو برادر

إِخْوَان: برادران

أَذَل: خوارتر

أَزَل: زمان بی آغاز

أَضَل: گمراه تر

أَرْتَجَاع: پس رفتن، بازگشت به حال اوّل

أَرْتِجَاء: امیدواری

أَرْض: زمین

عَرَض: پهنا

عَرَض: آبرو، حیثیت

إِرْضَاء: خشنود کردن

إِرْضَاع: شیر دادن

أَزْهَر: نورانی تر

أَظْهَر: آشکارتر

أَسَاس: بنیاد، پایه

أَثَاث: لوازم خانه

أَسْرَار: رازها

إِصْرَار: پافشاری

أَسْفَار: کتاب‌ها، نوشته‌ها \_ سَفَرها

إِسْفَار: روشن شدنِ هوا

أَصْوَات: آوازه‌ها

أَسْوَاط: تازیانه‌ها

أَسِير: گرفتار

عَصِير: شیر

أَثِير: گلوله آتش \_ هوا و فلک

عَسِير: دشوار

أَصِير: موهای نزدیک به هم و پیچیده

عَشِير: نشان خفی \_ گِل و لای تُنُك

أشباح: سایه ها، پیکرهای خیالی

أشباه: همانندها

أشغال: مشاغل، شغل ها

إشغال: تصرف کردن، تسخیر

أشياء: چیزها

أشیاع: پیروان

أضائه: روشن کردن

أضاعه: تباه کردن

إعسار: تنگدست شدن

أعصار: دوره ها

إعلام: آگاه کردن

إعلان: آشکار کردن

إغفال: فریب دادن

إقفال: قفل نهادن و در بستن

أفكار: اندیشه ها

أفكار: زخمی

[شماره صفحه واقعی : ۱۲۵]

ص: ۳۰۱۰

إِغْنَاء: بی نیاز کردن

إِقْنَاع: قانع کردن

أَقْرَب: نزدیک تر

أَغْرَب: دورتر

عَقْرَب: کژدم

إِغَا: لغو کردن، باطل کردن

إِلْقَا: تلقین کردن، آموختن

أَلَم: درد

عَلَم: نشان، دَرَفَش

أَلِيم: دردناک

عَلِيم: دانا

إِلَهه ]

[إِلاهه =

: «رَبِّه النوع» (مؤنث «إِلاه»)

أَلِهَه: «خدایان» (جمع إلاه)

أَمَارَت: نشانه

إِمَارَت: امیری، فرمانروایی

عِمَارَت: ساختمان

امانت گذار: قراردهنده امانت نزد کسی

امانت گزار: ادا کننده امانت

أَمَل: آرزو

عَمَل: کار

إِنَاء: ظرف

عَنَا: رنج، زحمت

إِنْتِسَاب: نسبت داشتن

إِنْتِصَاب: گماشتن

إِنْتِفَاء: نیست شدن، از میان رفتن

إِنْتِفَاع: نفع بردن

إِنْطِفَاء: خاموش شدن

أَنْعَام: چهارپایان

إِنْعَام: بخشش

أَوَان: آغاز

عَوَان: میانه سال \_ پاسبان

أُولَى: نُخْست، نخستین

أُولَى: سزاوارتر

ایلام: استان و شهری در غرب ایران

عیلام: در قدیم، نام کشوری بوده است، شامل خوزستان، لرستان، و کوه های بختیاری کنونی.

ایمن: در امان، آسوده خاطر

أَیْمَن: جانب راست، مبارک. «وادی ایمن» بیابانی است که در آن جا، ندای حق به موسی (علیه السلام) رسید.

بَأْس: سختی، شدت، خطر

بَعَث: برانگیختن

بِالطَّبْع: از روی طبع

بِالنتیجَه: در نتیجه

بِالْوَسِيلَة: وسیله پرواز

بِالْحَيَوَانِي: حیوانی دریایی

بِحَار: دریاها

بِهَار: فصل نخست سال

بِحَر: دریا

بِهَر: برای

بِخَشْوَدَن: عفو کردن

بِخَشِيدَن: عطا کردن

بِدَوِي: بیابانی، صحرائنشین

بِدَوِي: آغازی، ابتدایی

بِرَاءَت: بیگناهی، پاکدامنی

بِرَاعَت: کمال فضل و ادب

[شماره صفحه واقعی: ۱۲۶]

ص: ۳۰۱۱

بَقَاء: پایداری

بِقَاع: بقعه ها

بَلُوک [واژه فارسی]: ناحیه ای مشتمل بر چند روستا

بَلُوک [واژه فرانسوی]: کشورهایی که در شیوه حکومتی کم و بیش یکسانند و در برابر کشورهایی با شیوه حکومتی دیگر، متحدند.

بُنْيَاد: پایه بنا

بُنْيَان: بنا

بَهَا: ارزش

بَهَاء: روشنائی

پَرْتَعَال: نام کشوری

پَرْتَقَال: نام میوه ای

تَابِع: پیرو

طَابِع: چاپ کننده

تَأْتَر: اثر پذیرفتن

تَعَسُّر: دشواری

تَأْدِيَه: پرداختن

تَعْدِيَه: متعدی کردن فعل

تَأْلَم: دردناک شدن

تَعْلَم: یاد گرفتن

تَأْسُف: افسوس خوردن



تَعَسُف: ستم کردن \_ بیراهه رفتن

تَأْوِيل: شرح دادن، بازگشت دادن

تعويل: اعتماد کردن

تحديد:

محدود کردن

تهدید:

ترساندن

تحليل: از هم گشودن، حل کردن

تهليل: «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» گفتن

تراز:

میزان ارتفاع \_ نقش پارچه

طراز:

طبقه \_ ردیف

تزکيه: پاک کردن، زکات دادن

تذکيه: شاهرگ زدن \_ در اصطلاح شرع، کشتن حیوانی که خون جهنده دارد، به روشی خاص.

تسريح: آزاد نمودن، از بند رها کردن

تصريح: با صراحت و روشنی چیزی را بیان کردن

تسويه حساب: ایجاد موازنه در حساب

تصفیه حساب: پرداخت بدهی

تصادف: اتفاقاً با هم رو به رو شدن

تصادم: به هم کوفته شدن، به سختی به هم خوردن

تَعْوِذُ: دعا، طلسم

تَعْوِیضُ: عوض کردن

تَغْلُبُ: به زور گرفتن

تَقْلُبُ: دگرگون و وارونه کردن

تَفْرِیقُ: کم کردن عددی از عدد دیگر

تَفْرِیغُ: فارغ کردن

تَرَى [تَرَا]: خاک

سَرَا: خانه

تُعْرُ: مرز \_ دندان پیشین

سَقَرًا: دوزخ

صَقَرًا: پرنده شکاری

صِغَرًا: کوچکی

ثَمَرًا: میوه \_ حاصل

سَمَرًا: افسانه \_ زبانزد

[شماره صفحه واقعی: ۱۲۷]

ص: ۳۰۱۲

ثَمَن: قیمت

سَمَن: نام گلی

ثَمِين: گرانها

سَمِين: فربه، چاق

تَنَا: ستایش

سَنَا: روشنایی \_ بلندی

ثَوَاب: پاداش

صَوَاب: درست

ثَوْب: جامه

صَوْب: طَرَف \_ ناحیه

جَاوِد: انکار کننده

جَاهِد: کوشنده

جَعِد: حاشا کردن، انکار کردن

جَهْد: کوشش

جَذَر: ریشه

جَزْر: فرونشستن آب دریا بر اثر حرکت ماه

جَمَل: شتر نر

جُمْل: جمله ها

جِنَان: بهشت ها

جَنَان: دل، قلب \_ امر پنهان، درون چیزی

حاسد: حَسَد ورزنده

حاصد: دروگر

حارث: برزگر، کشاورز

حارس: نگهبان

حازم: دوراندیش

هازم: شکست دهنده

حائل: آنچه میان دو چیز واقع شود.

هائل: ترسناک، هولناک

حُبوب: دانه ها

هُبوب: وزش باد

حَجْر: سنگ

حِجْر: دامن، آغوش \_ پناه

حَجْر: منع کردن

حَدَس: گمان و استنباط

حَدَث: نو، امری که تازه واقع شده باشد.

حَدَر: پرهیز کردن

حَضْر: (ضد سفر) ماندن

حِرَاث: کشاورزی

حِرَاسْت:

نگهبانی

حَرْم: دوران‌دیشی

هَزْم: شکست دادن

هَضْم: گوارش

حُكْم: فرمان، رأی محکمه یا داور

حَكَم: داور

حِكْم: پندها و اندرزها، سخنان حکیمانه

حَلال: روا، جایز

هِلال: ماهِ شَبِ اَوَّل، ماهِ نو

حَلیم: بردبار، شکیبا

هَلیم: نوعی خوراک

حور: زنان سیاه چشم

هور: خورشید \_ ستاره

حوزه: هر ناحیه اعم از کوچک و بزرگ

حوضه: مقدار زمینی که رودخانه ای آن را سیراب می کند.

حول: پیرامون، اطراف

هول: ترس

حَیات: زندگی

حَیاط: فضای سرگشوده خانه

حیث: جهت

حِیص و بَیص: گیر و دار

[شماره صفحه واقعی : ۱۲۸]

ص: ۳۰۱۳

حین: هنگام

هین: آگاه باش

خاتم: انگشتری و نگین، واپسین

خاتم: ختم کننده

خار: تیغ

خوار: خوردنی \_ ذلیل

خوار: بانگ گاو و گوسفند

خاستن: بلند شدن

خواستن: طلبیدن

خان: سرا \_ مرد بزرگ

خوان: سفره

خرد: کوچک، ریز، اندک

خورد: سوم شخص مفرد ماضی از مصدر «خوردن»

خطا: لغزش

ختا: منطقه چین شمالی

خمار: احساس سنگینی و افسردگی پس از رفع نشئه مشروب الکلی یا ماده مخدر.

خمار: باده فروش

درنوشتن: درنوردیدن، طی کردن

درنوشتن: نوشتن، کتابت کردن

دماغ: مُخ

دَمَاغ: بینی

دِی: از ماه های شمسی

دی: دیروز، دیشب

ذَقَن: چانه، زَنُخْدَان

زَعَن: پرنده ای شکاری

ذُكَا: آفتاب

ذَکَا: تیزهوشی، ژرف نگری

ذُل: خواری

ظِل: سایه

ذَلِيل: خوار

ضَلِيل: بسیار گمراه

ذَلَّت: خواری

زَلَّت: سهو و خطا، لغزش

ذَم: بدگویی

زَم: سرما

ضَم: پیوستن

ذَمِيمه: زشت

ضَمِيمه: پیوسته

رَائِي: بیننده

رَاعِي: چوپان



رازی: اهل «ری»

راضی: خشنود

رَب: پروردگار، خداوند، مالک، مصلح

رُب: جوشانده، عصاره، شیره

رَستَن: رهایی یافتن

رُستن: از زمین برآمدن

رِضا: خشنودی

رِضاع: شیرخوارگی

رُمان: داستان بلند

رُمان: انار

زَجْر: دور کردن، راندن

ضَجْر: بیتاب، دل آزرده

زخم: آسیب

ضُخْم: سَتر، پر حجم

زِراعَت: کشاورزی

ضَراعَت: فروتنی \_ گریه و زاری

[شماره صفحه واقعی: ۱۲۹]

ص: ۳۰۱۴

زَرَع: کاشتن

ذَرَع: مقیاس قدیم طول و معادل ۱ / ۰۴ متر

زَمین: کُره خاک

ضَمین: عهده دار

زَوَّار: بسیار زیارت کننده

زُؤار: زیارت کنندگان

زَحیر: ناله \_ دل پیچه

ظَهیر: پشتیان

زَهْر: سَم \_ گل و شکوفه

ظَهْر: پشت

ظُهْر: نیمه روز

سَبَا: سرزمینی (بوده) در ناحیه یمن

صَبَا: باد لطیف \_ باد شرقی

صَبَاحَت: زیبایی

سَبَاحَت: شنا، شناگری

سَاعِد: بازو

صَاعِد: بالا رونده

صَائِد: شکارکننده

سَائِق: راننده

صَائِع: زرگر

سَطْرُ: يڪ خطّ نوشته

سُتْرُ: حجاب، پوشش

سُتُور: چهارپا

سُطُور: خط های نوشته

سِحْر: جادو

سَحْر: صبح زود

سَهْر: شب بیداری

سَخْتَه: سنجیده و خوب

سَخْت: دشوار

سُخْرَه: مورد ریشخند، مسخره \_ کار بی مزد

صَخْرَه: تخته سنگ بزرگ

سَرِير: تخت

صَرِير: فریاد کردن \_ صدای آب

سَفَر: بیرون رفتن از وطن

سِفْر: کتاب

سَفِير: پیام آور

صَفِير: صدای سوت، آواز پرنده

سِلَاح: وسیله و ابزار جنگ

صَلَاح: نیکی، شایستگی

سَلْب: گرفتن، جدا کردن

سَلَب: نوعی جامه

صَلَب: بُردبار

صُلَب: استوار، سخت \_ استخوان های پشت

سَلَخ: آخر ماه قمری

سِلَخ: آبگیر بزرگ

سَلَف: وام بدون سود که وام گیرنده باید به موقع آن را بپردازد \_ پیش پرداخت برای جنسی که خریدار بعد از مدّتی تحویل گیرد \_ گذشته و کسانی که در گذشته بوده اند.

سِلَف: باجناق \_ پوست

سُموم: زهرها

سَموم: باد سوزان

سُور: جشن، عروسی

سُور: سوره ها

سُور (فرانسوی): جدّی، سختگیر

صُور: بوق، شیپور

صُور: صورت ها

ثُور: گاو نر

[شماره صفحه واقعی : ۱۳۰]

ص: ۳۰۱۵

سَوَط: تازیانه

صوت: آواز

سوت: صدایی برآمده از دهان

سیف: شمشیر

صیف: تابستان

شادُرَوان: دارای روح شاد

شادُرَوان: پرده بزرگ و مجلّل \_ اصل و اساس \_ سد \_ فرش قیمتی

شَبِیح: سیاهی ای که از دور به نظر آید.

شِبَه: مثل، مانند

شَبَه: نوعی سنگ سیاه

شَسْت: انگشت بزرگ و پهن دست و پا

شَصْت: عدد «۶۰» [این عدد را امروز به این شکل می نویسند، گرچه شکل اصلی آن «شست» بوده است.]

صُدْرَه: قسمت بالای سینه \_ جامه ای بی آستین که سینه و شانه ها را می پوشاند.

سُدْرَه: پیراهن سفید و گشاد و آستین کوتاهی که تا سر زانو می رسد و زرتشتیان پس از رسیدن به سنّ بلوغ آن را می پوشند.

سِدْرَه: درختی در آسمان هفتم (سِدْرَه المنتهی)

صَدِیق: دوست یکرنگ

صَدِیق: کسی که در همه حال راستگو و درست کردار باشد.

طَبَع: میل \_ سرشت

تَبَع: نتیجه، دنباله

طُرْفَه: چیز بدیع و نادر و شگفتی آور

طَرَفه: یک بار جنبانندنِ پلک. [ «طَرَفه العین» = یک چشم به هم زدن. ]

طوفان: باد شدید، باران سخت

توفان: غرنده، توفنده

طیب: بوی خوش، خوشودی

طَیْب: پاک، پاکیزه

عَبید:

بندگان

عُبید:

بنده کوچک

عِدّه: تعداد، شمارهافراد، مدّترمانیکهزنیس از طلاق یا وفات شوهرش نباید ازدواج کند.

عُدّه: ملزومات، ساز و برگ

عَزْم: قصد

عَظْم: استخوان

عُلوفه: خوراک چهارپایان

عُلوفه: دستمزد

عَلوی: منسوب به حضرت علی (علیه السلام)

عُلوی / عَلوی: بلند، والا

عَمّان: پایتخت اردن هاشمی

عُمان [بدون تشدید]: دریایی در جنوب شرقی ایران و جنوب پاکستان

غالب: چیره

قَالَ: شِكْلٌ - كَالْبَدِّ

غَدِيرٌ: آبِغِيرٌ

قَدِيرٌ: تَوَانَا

غُرْبٌ: دَوْرِي

قُرْبٌ: نَزْدِيكِي

غَزَا: جَنْكٌ

قَضَا: سَرِنُوشْتٌ - بَهْ جَايِ آوَرْدَنْ وَاجِبِي كِهْ دَرِ وَقْتِ مَعِينِ اِدَا نَشْدَهْ اَسْتٌ - حَكْمِ كَرْدَنْ

قَذَا: خَاشَاكٌ

غَذَا: خَوْرَاكٌ

[شماره صفحه واقعی : ۱۳۱]

ص: ۳۰۱۶

عُرّه: اوّل ماه قمری

عُرّه: فریفته

قُرّه: روشنایی

عَمَز: سخن چینی

عَمَض: چشم پوشی

عَنَا: توانگری

عِنَا: آواز لَهو آمیز

عَوث: فریادرسی

عَوَص: فرو رفتن

عِیَاث: فریاد رس

عِیَاس: نتیجه گیری \_ مقایسه

عِیْبَت: پنهان بودن

عِیْبَت: بدگویی در غیاب کسی

عِیْظ: خشم شدید

عِیْض: کاهش آب \_ اندک

عَائِز: رستگار

عَائِض: بهره مند

فَاسِد: تباه

فَاصِد: زننده رگ

فِطْرَت: سرشت، طبیعت



فَتَرَّتْ: فاصله بین دو دوره

فَحْمٌ: زغال

فَهْمٌ: دریافتن

فِرَاقٌ: دوری، جدایی

فِرَاحٌ: آسودگی

فَسِيحٌ: گشاد

فَصِيحٌ: شیوا

قَدْرٌ: ارزش \_ اندازه

عَدْرٌ: بیوفایی \_ حيله

قَدَرٌ: سرنوشت \_ اندازه \_ فرمان و حکم \_ هم زور بودن (دو پهلوان)

قَدْرٌ: دیگ

قَدَمٌ: گام

قَدِمٌ: قدیم بودن

قُلٌّ: بنده \_ تنگدستی

عُلٌّ: بند و زنجیر آهنین

عِلٌّ: کینه، حسد

کاندید:

ساده دل

کاندید: داوطلب، نامزد

کِبَارٌ: بزرگان

کُبَّار / کُبَّار: بزرگ

کُنْجَل: سُرمه

کَهْل: مَرَد میانه سال

گذاشتن: قراردادن \_ گاه معنای مجازی هم دارد، مانند وضعِ قانون (قانون گذاری)

گزاردن: به جا آوردن، ادا کردن، اجرا کردن، انجام دادن \_ تفسیر کردن \_ بیان کردن

گَرِيز: فرار

گَزِیر: چاره

ماده [بدون تشدید]: مؤنث

مادّه [با تشدید]: اصلِ هرچیز، مایه

مأثور: نقل شده

معسور: دشوار

مأمور: امر شده

معمور: آباد شده

مأمول: آرزو، آرزو شده

معمول: عمل شده

[شماره صفحه واقعی : ۱۳۲]

ص: ۳۰۱۷

مَتَّبِع: مورد تبعیت

مَطْبُوع: خوشایند

مُتَعَدِّد: بسیار

مَعْدُود: اندک

مَجَاز:

غیر واقع

مُجَاز: دارای اجازه

مُحَال: ناممکن، ناشدنی \_ باطل، ناروا، نامعقول \_ حواله شده، طرف حواله

مَحَال: محل ها

مَحْرَم: حرام، خویشاوند نزدیک

مُحْرِم: در حَرَم آمده \_ جامه احرام پوشیده

مُحَرَّم: حرام شمرده شده \_ ماه قمری

مُحْسِن: نیکو کار

مُحْصَن: مرد زن دار

مُحْصِن: پارسا

مُحْسِنَه: زن نیکو کار

مُحْصَنَه: زن شوهر دار

مَحْظُور: ممنوع و حرام

مَحْذُور: مانع \_ گرفتاری

مَرئِي: دیده شده

مَرَعَى: رعایت شده

مَسَّ: لمس کردن

مَسَحَ: کشیدن دست بر سر یا پا

مَسْتَوِرٌ: پوشیده شده

مَسْطُورٌ: نوشته شده

مَسْنَدٌ:

مَقَامٌ و رتبه

مُسْنَدٌ:

دارای سند

مَشْكٌ: ظرفی از پوست گوسفند

مُشْكٌ: ماده ای خوشبو که از نافه آهوی خُتَن به دست می آورند.

مَزْمَرَةٌ: چشیدن

مَضْمَضَةٌ: آب در دهان گرداندن

مُعَاصِرٌ: همزمان، همعصر

مَأْثَرٌ: کارهای بزرگ، کارهای نیک

مُعْظَمٌ: بزرگ. [معمولا در وصف اشیا به کار می رود.]

مُعْظَمٌ: مورد تعظیم، بزرگ داشته. [معمولا در وصف اشخاص به کار می رود.]

مَعُونَةٌ: کمک و یاری

مُؤَوَّنَةٌ: هزینه تأمین نیازهای زندگی \_ رنج و محنت

مُعْنَى: آوازخوان

مُقَنَّى: چاه کن

مَفْرُوض: فرض شده

مَفْرُوز: جدا شده

مَقَام: درجه، پایه، مرتبه \_ محل اقامت

مُقَام: اقامت کردن در جایی

مَكَاتِب: مکتب ها

مَكَاتِيب: نامه ها (کاربرد فارسی)

مُلْك: سلطنت، قلمرو سلطنت یا مملکت

مِلْك: در تصرف کسی

مَلِك: پادشاه

مَلِك: فرشته

مَلِكه: کیفیت نفسانی ثابت و تغییرناپذیر

مَلِكه: شهبانو

مُنْتَفِي: غیر مطرح

مُنْطَفِي: خاموش

مَنْسُوب: نسبت داده شده

مَنْصُوب: گماشته

[شماره صفحه واقعی: ۱۳۳]

ص: ۳۰۱۸

مُنْكَر: انکار کننده

مُنْكَر: زشت

مُنْهَى: جاسوس، خبرچین

مَنْهَى: نهی شده، منع شده

مُورِّخ: تاریخ نگار

مُورِّخ: تاریخ دار

موسوم: دارای نشانه

مُسَمًّا: نامیده شده

مهجور: جدا شده و دور افتاده

محجور: ممنوع از تصرف در اموال خود به سبب بیخردی و بی کفایتی

مَهْر: کابین (= مال زن بر ذمه شوهر)

مِهْر: مَحَبَّت \_ خورشید \_ ماه هفتم سال \_ نام روز شانزدهم هر ماه

مُهْر: ابزاری از فلز یا سنگ یا جنس دیگر که بر آن نام کسی را نقش می کنند \_ انگشتری

مِهین: بزرگ تر

مِهین: همچون ماه

نَبی [عربی]: پیامبر

نُبی [فارسی]: قرآن

نظاره: تماشا

نَظَّارَه: تماشاگران

نَفْحَه: بوی خوش \_ نسیم

نَفَخه: دَمِش \_ نَفَس

نَقایص: عیب ها و اشکال ها

نَوَاقِص: کاستی ها و ناتمامی ها

نُکس: سرنگون کردن

نُکس: بازگشت بیماری

نُکث: شکستنِ پیمان

نُؤاب: عنوان شاهزادگان ایران در دوره صفویه و قاجاریه \_ عنوان امیران و راجه های هندوستان

نُؤاب: نمایندگان

نَوَاحی: ناحیه ها

نَوَاهی: نهی ها

نُوشتن: تحریر کردن

نُوشتن: نُور دیدن، طی کردن \_ پیچیدن

هِنْدو: پیرو آیین برهمنی

هِنْدی: اهل هند

هُودِه: کجاوه، هودج

هُودِه: حق \_ فایده

[شماره صفحه واقعی: ۱۳۴]

ص: ۳۰۱۹

## آزمون

۱. از فهرست ارائه شده در این درس، ده واژه را انتخاب کنید و هر چند شکل آن را در جمله های خود ساخته، به شکل درست به کار برید.

مثال:

در همه کارها باید حزم و احتیاط را در پیش گرفت. در جبهه فرهنگی، دشمن همواره در اندیشه هزم ما است. هضم صحیح غذا نیازمند آرامش است.

۲. روزنامه ای به تاریخ روز را مطالعه و چند نمونه از غلط های واژگانی مربوط به واژگان متشابه را ارائه کنید.

۳. واژه های زیر را در دیوان حافظ بیابید و نحوه کاربرد صحیح آنها را ارزیابی کنید:

ثواب / صواب \_ خطا / ختا \_ فراق / فراغ

۴. در جمله های زیر، واژه های با املای غلط را بیابید و شکل صحیح آنها را بنویسید:

(۱) صوابِ قرائت قرآن در شب جمعه بیش از اوقات دیگر است.

(۲) گناه عامل فساد است و بالطبع انسان را سیه روز می کند.

(۳) برای تهدید بهره برداری از دریای خزر، تصمیماتی گرفته شد.

(۴) تا جایی که ممکن است، باید از خطاهای دیگران غمز عین کرد.

(۵) در پی فراق از تحصیل، باید به خدمت خالصانه پرداخت.

(۶) از سرا تا ثریا، عظمت خداوند آشکار است.

(۷) نباید گذاشت شیطان میان انسان و خدا هائل شود.

(۸) در این حیث و بیث، انگلستان رضاخان میرپنج را وارد صحنه کرد.

(۹) هنگام دریافت چک، باید به زهر آن توجه کرد.

(۱۰) امامان معصوم

(علیهم السلام)، همه، از سلبی پاک برآمده اند.



(۱۱) در توفان حوادث، باید بردبار و استوار بود.

(۱۲) میرزا رضا کرمانی را در قل و زنجیر کرده، به قتلگاه بردند.

[شماره صفحه واقعی : ۱۳۵]

ص: ۳۰۲۰

درس چهاردهم: درست نویسی واژگانی (۳) .

درس چهاردهم (۱): درست نویسی واژگانی (۳) .

### فهرستی از برخی اغلاط مشهور

در این درس، فهرستی از برخی اغلاط مشهور املائی ارائه می شود. برخی از این اغلاط ناشی از شیوه خط نادرست؛ بعضی برخاسته از کم سوادى و بی توجهی نویسندگان و مترجمان معاصر؛ و تعدادی هم به جا مانده از سنت های نادرست هستند.

(۲)

### فهرست برخی غلط های املائی رایج

#### اشاره

نادرست / درست.

آئین / آیین.

آئینه / آینه.

آسمان قُرمبه / آسمان عُرْمبه (= عُرْش آسمان) .

ابولقاسم / ابوالقاسم.

أُبْهَتْ / أُبْهَتْ.

احترام گذاشتن / احترام گزاردن.

ادب گذاشتن / ادب گزاردن.

اَرَّاده / عَرَّاده (= مَنجَنیق) .

اَرْضِ روم / اَرزِ روم (= شهری در ترکیه) .

اسحق / اسحاق.

اسمعیل / اسماعیل.

اشك / اشك.

اشكال / اشكال.

اطاق / اطاق.

أطاق / أطاق.

أطو / أطو.

إلهيات / الإلهيات.

أمان / عَمَّان (= پایتخت اُردن) .

امپراطور / امپراطور.

إنضجار / إنضجار

[شماره صفحه واقعی : ۱۳۶]

ص: ۳۰۲۱

---

۱- \* این درس عمداً کوتاه شده است تا استادان ارجمند بر مبنای واژه های همین درس یا به صلاحدید خود، بخشی از جلسه را به آزمون املا اختصاص دهند.

۲- توجه شود که در این فهرست، تنها شیوه خطّ فارسی ملاحظه شده است، و گرنه بعضی از این واژگان در زبان عربی با همان املائی ستون راست صحیح هستند، مانند اسحق، إلهیات، و رحمن.

انظباط / انضباط.

باطری / باتری.

بانکِ بلند / بانگِ بلند.

بدعت گزار / بدعت گذار.

برخواستن / برخاستن.

بُرَحَه / بُرَهه.

بَرده گان / بَرَدگان.

بسمه تعالی / باسمه تعالی.

بَطْطی / بَطْطیء (= کُند).

بُطری / بُتری.

بلیط / بلیت.

بنده گان / بندگان.

بنده گی / بندگی.

بنیان گزار / بنیان گذار.

بوالعَجَب / بُلْعَجَب.

بُوالفُضُول / بُلْفُضُول.

پائیز / پاییز.

پارچه تنظیف / پارچه تَنزِیب (= پارچه بستنِ زخم).

پیشخوان / پیشخان.

پیغام گذار / پیغام گزار.

تربیت / تربیت.

تقویت / تقویت.

تَمَشِكْ / تَمَشِكْ.

توجّه او / توجّه او.

توفان / طوفان (= باد تند).

جَفّه / جَفّه (= تاج).

جَنَاق / جَنَاق.

چایی / چایی.

چَفیه \_ چَفیه / کوفیه (= نوعی پارچه که بر سر و گردن می آویزند).

چُقُلّی کردن / چُقُلّی کردن (= سخن چینی).

چُقُنْدَر / چُقُنْدَر.

حاله / هاله (= حلقه پیرامون ماه).

حج گذاشتن / حج گزاردن.

حَرَاج / حَرَاج.

حَرَس کردن / هَرَس کردن (= بریدن شاخه های زاید).

حق گذار / حق گزار.

حَوّاریون / حَوّاریون.

حِیْث و بیْث / حِیْص و بیْص (= گیر و دار).

حیز / هیز (= مرد زن صفت).

خبر گذاری / خبر گزاری.

خدمتگذار / خدمتگزار.

خُرده بُرده / خورده بُرده.

خُشگ / خُشک.

خَشیت / خَشیت.

خَالًا / خَالًا.

خواب گذاری / خواب گزاری (= تعبیر خواب).

خواستگاه / خاستگاه (= منشأ).

خورجین / خُرجین.

خوردسال / خُردسال.

خورد و / کلان خُرد و کلان.

خورسند / خُرسند.

خوشخوئی / خوشخویی.

خوشگیل / خوشگیل.

خوشنود / خشنود.

دریای عُمان / دریای عُمان.

دوم / دوم.

ذغال / زغال.

ذُکام / زُکام

[شماره صفحه واقعی : ۱۳۷]

ص: ۳۰۲۲

ذوذَنَقَه / ذوزَنَقَه.

رحمن / رحمان.

رَشَك / رَشَك.

رُمان / رُمان (= نوعی داستان).

روئین تن / روئین تن.

رئیس / رئیس.

زایر / زائر.

زِرَشَك / زِرَشَك.

زمین مفروض / زمین مفروض (= جدا شده)

زیبائی / زیبایی.

سؤال / سؤال.

سپرده گزاری / سپرده گذاری.

سرمایه گزاری / سرمایه گذاری.

سورمه / سُرمه.

سورمه ای / سُرمه ای.

سوقات / سوغات.

سوم / سوم.

شاقول / شاغول.

شرائین / شراین (= رگ ها).

شفقت / شفقت.

شکر گذاری / شکرگزاری.

شیئی / شیء (= چیز).

صلاحیت / صلاحیت.

صواب کار / ثواب کار (= پاداش).

ضرب العجل / ضرب الأجل.

طاس / تاس.

طالار / تالار.

طبرستان / تیرستان.

طپانچه / تپانچه.

طپیدن / تپیدن.

طشت / تشت.

طنبور / تنبور.

طوس / توس.

طوطیا / توتیا.

طهران / تهران.

طهماسب / تهماسب.

عادی / عادی.

عبدالمطلب / عبدالمطلب.

عبدالله / عبدالله.

عزابه / آرابه.



عسگری / عسکری.

علاقمند / علاقه مند.

عَلَى حَدِّهِ / علی حدّه.

عَمَامَهُ / عِمَامه.

عَنْتَرٍ / أَنْتَرٍ (= بوزینه).

عَثَّ وَ ثَمِينٍ / عَثَّ وَ سَمِينٍ (= کم بها و گرانبها).

عَاطَكَ / غَلَّتَكَ.

عَاطِدِنَ / غَلْتِدِنَ.

عَمَزَ عَيْنٍ / غَمَضَ عَيْنٍ (= چشم پوشی).

فَطِيرٍ / فَطِيرٍ.

فُرْقَانَ \_ فُرُقُونَ / فُرْعُونَ (= نوعی وسیله حمل).

فَرْمَانِدَهُ قَوَا / فَرْمَانِدَهُ قَوَا.

فَرُوگَزَارٍ / فَرُوگَزَارٍ.

فِرَالُكُسٍ / فِرَالُكُسٍ.

فَوْقَ الْعَادَةِ / فَوْقَ الْعَادَةِ.

قَاطِيٍ پَاطِيٍ / قَاطِيٍ پَاطِيٍ (= دَرَهَم).

قَانَقَارِيَا / قَانَقَارِيَا (= نام یک بیماری).

قُضَاتٍ / قُضَاتٍ.

[شماره صفحه واقعی : ۱۳۸]

ص: ۳۰۲۳

قَلِيَان / غَلِيَان.

كَارِ ثَوَاب / كَارِ صَوَاب (= درست).

كُلِّيَه اِنْسَان / كُلِّيَه اِنْسَان (= قُلُوَه).

كُوشَك / كُوشَك.

كُومَك / كُومَك.

گَرِه كُور / گَرِه كُور.

گُل خَتْمِي / گُل خَطْمِي.

گِلِه گِذَارِي / گِلِه گِذَارِي.

گُنْجَشَك / گُنْجَشَك.

لَا يَتَجَزَى / لَا يَتَجَزَا.

لُثَّة / لُثَّة.

لَشَكْر / لَشَكْر.

مَالِيَات / مَالِيَات.

مُتَّعَال \_ مُتَّعَال مُتَّعَالِي.

مُتَّابِه / مُعْتَنَا بِهِ (= قَابِلِ اعْتِنَا).

مَجْلِسِ قَانُونِ گِذَارِي / مَجْلِسِ قَانُونِ گِذَارِي.

مَحْظُورِ دَارِم / مَحْذُورِ دَارِم.

مَحْمَدِ ابْنِ عَلِي / مَحْمَدِ بِنِ عَلِي.

مُحِي الدِّين / مُحِي الدِّين.

مَرَحِم / مَرَّهَم.

مُزْدَهِي / مُزْدَه اِي.

مُسْتَقْلَات / مُسْتَعْلَات (= محلی که از آن کرایه می گیرند).

مُشَابِه آن / مُشَابِهِ آن.

مُشْك / مُشْك.

مَشْك / مَشْك.

مُشْكِل / مُشْكِل.

مُصِيب / مُصِيب.

مَطْمَعِ نَظَر / مَطْمَعِ نَظَر.

مَلَات / مَلَاط (= مخلوط آهک و ماسه).

مُلَّا لُعْتِي / مُلَّا نَقَطِي.

مَلْقَمَه / مَلْقَمَه.

مُنْشَات / مُنْشَات (= نوشته ها).

مُنْقَص / مُنْعَص (= تیره).

مِي گُوئِم / مِي گُوئِم.

نَامَرِي / نَامَرِي.

نَام گَزَارِي / نَام گَزَارِي.

نَرْدَبَام / نَرْدَبَام.

نَمَاز گَزَارْدَن / نَمَاز گَزَارْدَن.

وَالِه او / وَالِه او.

وَام گَزَار / وَام گَزَار.

وَحَلَه / وَهَلَه.

ودیعہ گزاردن / ودیعہ گذاشتن.

ویژہ گی / ویژگی.

هَراست / حِراست (= نگهبانی).

هَمَتراز / هَمَطرَاز (= هَمَرتَبه).

هوی نَفَس / هوای نَفَس

[شماره صفحه واقعی : ۱۳۹]

ص: ۳۰۲۴

۱. پنج نمونه غلط املائی را از یک کتاب دلخواه بیابید و شکل درست آن را ارائه کنید.

۲. گذشته از آنچه در فهرست آمده، پنج نمونه از کلماتی را نشان دهید که در شکل عربی آنها الف کوتاه و در گونه فارسی شان الف بلند به کار می رود.

مثال:

اسمعیل / اسماعیل.

۳. شکل درست واژه های زیر را ذکر و معنای آنها را با استفاده از فرهنگ فارسی عمید یا فرهنگ فارسیمعین بیان کنید:

بوالفضول \_ فرو گزار \_ مستقَلات \_ مَلَقْمه \_ هَمْتَراز

۴. در جمله های زیر، واژه های با املائی نادرست را بیابید و شکل صحیح آنها را بنویسید:

(۱) در آئین جوانمردی، گلریزان رسمی بوده است برای دستگیری از ناتوانان.

(۲) به رسم ادب گذاری، باید از پیشکسوتان فرهنگ قدردانی کرد.

(۳) بدعت گزاران پایه اعتقادات مردم را سست می کنند.

(۴) در این بُرحه از تاریخ انقلاب، بیش تر باید به هوش بود.

(۵) فرمانده عراقی پوتینش را بر دهان کودکِ گُرد نهاد.

(۶) دوّمین جلسه هیئت دولت با حضور رییس جمهوری آغاز شد.

(۷) کاش روزی بشنویم: «دولت های اسلامی برای خروج اسرائیل از فلسطین ضرب العجل تعیین کردند».

(۸) همه علاقمندان به انقلاب باید سرود وحدت و همدلی سر دهند.

(۹) گره ای که بر پیشانی انسان می افتد، او را نازیبا جلوه می دهد.

(۱۰) سرانجام زمستان می رود و روسیاهی برای ذغال می ماند.

(۱۱) امریکا برای حقوق بشر اشگک تمساح می ریزد.

[شماره صفحه واقعی : ۱۴۰]

ص: ۳۰۲۵

### [دسته بندی اغلاط]

پیش از آوردن فهرست غلط‌های رایج، خوب است در رفع یک مایه نگرانی بکوشیم. آن مایه نگرانی این است:

«اگر بخواهیم از غلط‌های رایج پرهیز کنیم، شاید مجبور شویم که اصلاً سخن نگوئیم و مطلب ننویسیم.» حقیقت این است که اگر کسی از آغاز نویسندگی توجه داشته باشد که غلط نگوید و ننویسد، هرگز در آینده دچار وسواس و دلهره نمی‌شود. البته ممکن است حتی افراد بسیار دقیق نیز گاه به خطای گویشی و نگارشی دچار شوند؛ اما تفاوت است میان گهگاه نادرستی و همواره نادرستی. هدف ما از آوردن فهرست غلط‌های رایج این است که هشیاری و آگاهی نویسندگان جوان را در استفاده از واژه‌ها و تعبیرها بیفزاییم. اگر از آغاز، نویسندگان با این گونه هشیاری‌ها خو بگیرند، دیگر دچار آن نگرانی نخواهند شد. کلمه (یا ترکیبی) که در این فهرست آمده است، معمولاً در یکی از هشت دسته زیر جای می‌گیرد:

۱. اصل آن ساختگی و نادرست است:

آبدیده، اتراک، اتوشویی، اثاثیه، اثرات، نظرات، نفرات، اداره جات، ایفاد می‌گردد، اقللاً، اکثراً، بیدارخوابی، هر از گاه، میادین، میوه جات، شکم خوارگی، فوق‌الذکر، اقشار، معاریف، خجول، و ...

۲. تلفظ یا ضبط رایج آن نادرست است:

آخر، اضغاث و احلام، باربردار، باژم، بیت المقدس، عمران، پلاکارت، ترخان، جد و آباد، سیر، میزگرد، و ...

۳. بخشی از آن زاید و حشو است:

آخرین، آنچه که، اگر چنانچه، انس نسبت به کتاب، مفید فایده، ایدئولوژیکی، به همراه، همکلاسی، قدیمی، ضروری، صمیمی، و ....

۴. آنچه مخصوص عربی است، به واژه غیر عربی پیوسته است:

آزمایشات، ایلات، آشنائیت، بازرسین، چهرتاً، تلفناً، حسب‌الفرموده، نمرات، رهبریت، پاکات، و ...

۵. ساختار آن با قواعد دستور زبان ناسازگار است:

آموزش‌های لازمه، بدهی‌های معوقه، متون

---

۱- منابع اصلی) ابوالحسن نجفی: غلط نویسیم؛ حسن عرفان: فرهنگ غلط های رایج.



مختلفه، گناهان کبیره، ازدواج قبیلگی، سرکه خانگی، اعلم تر، اولی تر، ابنیه ها، قیودات، نرمش، و ....

۶. در بردارنده حشو قبیح است:

اطّلاع حاصل نمودن، به قتل رساندن، به موقع اجرا گذاشتن، حضور به هم رسانیدن، مورد استفاده قرار دادن، و ....

۷. اصل آن درست است، ولی کاربرد رایج آن نادرست است:

با این وجود، به بهانه گرامیداشت، تحکیم، تقدیر، رویه، روال، دلایل، کن فیکون، و ....

۸. کاربرد رایج آن از زبان های خارجی گره برداری شده است:

آتش گشودن، انتظار می رود که، بی تفاوت، در رابطه با، نگاهی داشتن، در این شرایط، قابل ملاحظه، و .... در این جا، پاسخ به یک سؤال مشهور ضرورت دارد: «آن گاه که کلمه ای کاملاً رایج شده است و حتی بزرگان ادب فارسی آن را به کار برده اند، چرا سختگیری و تعصّب؟». پاسخ فشرده این است:

«زبان از همین واحدهای در ظاهر کوچک و کم اهمیت شکل می گیرد. اگر راه را بر واژه های نادرست باز کنیم، زمانی بیدار می شویم که از زبان ما چیزی باقی نمانده است. بزرگان هم گهگاه خطاهایی داشته اند، اما باید از صواب های آنها تقلید کنیم؛ همان گونه که در زندگی خویش باید چنین باشیم». بخشی از این فهرست، فراهم آمده از دو کتاب غلط ننویسیم و فرهنگ غلط های رایج است. (۱)

این بنده شکرگزار صاحبان این دو اثر و همه پیشکسوتان ادب فارسی است. علاوه بر این دو اثر، مطالعات و تجربه های شخصی نیز در فراهم آوردن این فهرست سهمی بسزا داشته است. ضمناً گاه اصلاحاتی در مطالب آن دو اثر نیز صورت پذیرفته که بر پایه شواهد و ادله ادبی بوده است.

### فهرست برخی غلط های رایج

نادرست درست نادرست درست.

آبدیده: آبداده (مثال: فولاد آبداده).

آتش گشودن: تیراندازی کردن.

آخر: آخر (= پایانی).

آخرین: آخر - پایانی.

آزمایشات: آزمایش ها.

آشنائیت: آشنایی.

آفریدِ گار: آفریدِ گار.

آمال ها: آمال \_ آرزوها.

آموزش های لازمه: آموزش های لازم.

آنچه که: آنچه.

ابنيه ها: ابنيه \_ بناها.

اتراک: تُرک ها.

اتوشویی: لباس شویی.

اثاثیه: اثاث.

اثرات: اثرها \_ آثار.

اِثنا عَشْرِي: اِثنا عَشْرِي.

اِحْيَانًا: اِحْيَانًا.

اداره جات: اداره ها

[شماره صفحه واقعی : ۱۴۲]

ص: ۳۰۲۷

---

۱- برای مطالعه وجه نادرستی ستون راست، به دو مأخذ نامبرده و نیز مباحث مربوط در همین کتاب مراجعه شود.

ازدواج قبیلگی: ازدواج قبیلہ ای.

استاید: استادان.

اسباب ها: اسباب \_ سبب ها.

اسپانیولی: اسپانیایی.

استحمارِ مَلَّتْ ها: فریفتنِ مَلَّتْ ها.

استعفا دادن: استعفا کردن.

استفاده بردن: استفاده کردن.

اسلحه ها: سلاح ها \_ اسلحه.

اصغاث و أحلام: اصغاثِ أحلام (= خواب های پریشان).

اطلاع حاصل نمودن: خبردار شدن.

اطّلاع واصله: اطّلاع رسیده.

اعاده حیثیت از کسی: اعاده حیثیت به کسی.

اعلم تر: عالم تر \_ اعلم.

افاغنه: افغانی ها.

افلیج: مفلوج.

اقشار: قشرها.

اقلاً: دست کم \_ حدّ اقل.

اکثراً: حدّ اکثر \_ دست بالا.

اکراد: کُردها.

اگر چنانچه: چنانچه.

ألوار: لُرھا.

أمارات مَّتحده: إمارات مَّتحده.

إمحا: محو \_ محو کردن.

أناث: إناث (= مؤنث ها).

انتظار می رود که: پیش بینی می شود که.

أنس نسبت به کتاب: أنس به کتاب.

أولاتر: شایسته تر \_ أولا.

أولین: اول \_ یکمین.

ایدئولوژیکی: ایدئولوژیکی.

ایفاد می گردد: فرستاده می شود.

ایلات: ایل ها.

با این وجود: با وجود این.

بار بُردار: بار بُردار.

بارْم: بارْم (= واحدِ نمره).

بازدهی: بازده.

بازرسین: بازرسان.

باغات: باغ ها.

باقیات و صالحات: باقیاتِ صالحات

باکره: بکر.

بَحارالأنوار: بَحارالأنوار.

بَد مَصَّب: بد مذهب.

بدهی های معوّقه: بدهی های عقب افتاده.

بدیت: بدی.

برخوردار بودن: داشتن.

بر روی \_ به روی: روی.

بر علیه: ضدّ \_ مقابل.

برومند:

برومند (= بارور، شاداب \_ آبرومند).

برهمن: برهمن.

بلا درنگ: بی درنگ.

بلال حبشی: بلال حبشی.

بنادر: بندرها.

بنود: بندها.

بهبودی: بهبود.

به بهانه گرامیداشت: به مناسبت گرامیداشت.

به پاس بزرگداشت: برای بزرگداشت \_ به پاس.

برأی العین دیدم

به چشم خود دیدم

[شماره صفحه واقعی: ۱۴۳]

ص: ۳۰۲۸

به قتل رساندن: کشتن.

به لَه: برای \_ به سوَد.

به موقع اجرا گذاشتن: اجرا کردن.

به ناگهان: ناگهان.

به همراه: همراه.

بیت المُقَدَّس: بیت المُقَدَّس.

بی تفاوت: بی اعتنا \_ بی توجه.

بیدار خوابی: شب بیداری.

پاکات: پاکت ها.

پرونده مختومه: پرونده مختوم (= پایان یافته).

پس بنابراین: پس \_ بنابراین.

پس نتیجه می گیریم: نتیجه می گیریم \_ پس.

پلاکارت: پلاکارد (= شعار نوشته).

پندیات: پندها.

پیاده کردن قوانین: اجرای قوانین.

پیدایش: پیدایی.

پیشامد غیر مترقبه: پیشامد پیش بینی نشده.

پیشنهادات: پیشنهادها.

تَبَانِي: همدستی پنهان.

تَبْرًا: تَبْرِي.

تَجْرِبَةٌ: تجربه.

تَجْرِبَاتٌ: تجربه ها.

تَحْصِيْلَاتٌ عَالِيَةٌ: تحصیلات عالی.

تَحْكِيْمٌ: محکم کردن.

تَذْكَارٌ: تذکار.

تُرَاكِمَةٌ: تُرْكَامَانِ هَا.

تَرَاوِشٌ: تَرَاوِشٌ.

تَرَاوِشَاتٌ: تَرَاوِشِ هَا.

تَرْجُمَةٌ: ترجمه.

تَرَّخَانٌ: تَرَّخُونٌ (= نوعی سبزی).

تَسْرِيٌّ: سرایت کردن.

تَسْرِيْعٌ: شتاب گرفتن.

تَشْرِيْكٌ مَسَاعِيٌّ: اشتراك مساعی.

تَصَادُفٌ دُو خُوْدُرُو: تصادف دو خودرو.

تَقْدِيْرٌ: تقدیر.

تَكْمِيْلٌ نَقَايِصٍ: رفع نقایص (= زدودن عیب ها).

تَلْفَاتٌ: تلف شده ها.

تَلْفَنًا: تلفنی.

تَلْكَرَاْفَاتٌ وَاَصْلُهُ: تلگراف های رسیده.

تَوْرُقٌ: ورق زدن.

توصیف: وصف \_ وصف کردن.

تَوَلَّى: تَوَلَّى.

تَهْمَتَن: تَهْمَتَن (نیرومند، لقب رستم و بهمن).

تَهَى: تَهَى (= خالی).

تَبَات: تَبَات (= پایداری).

جِدَارَه: جِدَار.

جَدَّ و آباد: جَدَّ و آباء.

جَزَّ و بحث: جَزَّ بحث.

جَنَبِ او بد است: جَنَمِ او بد است (= ذات او بد است).

جُنُوب: جُنُوب (= مقابلِ شِمَال).

جَهَاد: جِهَاد.

جَهَازِيه: جَهَاز.

چَهْرَتَا: از لحاظ چهره.

جَهِيْزِيه: جَهِيْز.

چَالِدَرَان \_ چَالِدَرَان: چَالِدَرَان.

چَغِيْر

چَغَر / چَغَل (= سفت و سخت)

[شماره صفحه واقعی: ۱۴۴]

ص: ۳۰۲۹



چِکَاد: چِکَاد (= سِرِ کوه).

چِنَانِچِه اِگَر: اِگَر \_ چِنَانِچِه.

چِهَار مٌحَال: چِهَار مَحَال.

چِهَرِه کَرْدَن: جَلوِه کَرْدَن.

حَجِیم: پُر حِجْم.

حَرَاف: پُر حَرْف.

حُرُوف هَا: حُرُوف \_ حَرْف هَا.

حَسَبِ الْفَرْمُودِه حَسَبِ الْفَرْمَايش: طَبَقِ فَرْمُودِه.

حُسْنِ بَدِي: بَدِي \_ صَفْتِ بَدِي.

حُسْنِ خُوبِي: خُوبِي \_ صَفْتِ خُوبِي.

حُضُورِ بِه هِم رَسَانِيدَن: حَاضِرِ شَدَن.

حِفَاظَت: حِفْظ \_ نِگِهْدَارِي.

حَقُوقِ مُكْفِي: حَقُوقِ كَافِي.

حِمَاسِه: حِمَاسِه.

خَانُودَاتَا: اَز لِحَاظِ خَانُودِه.

خَجُول: خَجِيل.

خُدَام هَا: خُدَام \_ خَادِم هَا.

خُرْطُوم \_ خَارْطُوم: خَرْطُوم (= پَايْتِخَتِ سُوْدَان).

خِرْمَن: خِرْمَن.

خَطَرَات: خَطَرِهَا.

خَفَّاش: خُفَّاش.

خِلاصِي: خِلاص.

خِطِّ مَبِیْحَث: خَلَطِ مَبِیْحَث.

خَلَّل: خَلَّل.

خَلِیق: خُوش خُلِق.

خَمُود \_ خَمُودِی \_ خَمُودِگی: خُمُود.

خُوار و بار: خُواربار.

خُوانین: خَانِها.

خُواهِشاً: لُطْفاً.

خُویبیت: خُویبِی.

خُود کُفا: خُود بَسا \_ خُود بَسَنده.

خُورِشَت: خُورِش.

دائِمی: دائِم.

دادرِسین: دادرِسان.

داوطلبین: داوطلبان.

دخالَت: مداخِله.

در اَثَر: بر اَثَر.

رَائِعَه النَّهَار: رَابِعَه النَّهَار.

در اَرْتِباط با: دربارِه.

در این شرایط: در این وضعیّت.

دَرَب: در.

در رابطه با: درباره.

در راستای: برای \_ به منظور.

در سنّ ۵۰ سالگی: در ۵۰ سالگی.

در مقابل: مقابل.

در نزد: نزد.

دراویش: درویش ها.

دریوزگی: در یوزه \_ گدایی.

دسترسی: دسترس.

دستورات: دستورها.

دستور لازم: دستور لازم.

دسته جات: دسته ها.

دعای سَمات: دعای سِمات.

دِلّا: از دل.

دلایل: ادلّه (= دلیل ها) .

دِله: دَله (= هرزه، چشم چران) .

دَلیر

دِلیر

[شماره صفحه واقعی : ۱۴۵]

ص: ۳۰۳۰

دواجات: دواها.

دَواوین: دیوان ها.

دو برادران: دو برادر.

دو دستان ابولهب: دستان ابولهب.

دو طفلان: دو طفل \_ طفلان.

دوماً: دوم این که.

دویت: دویی \_ دوگانگی.

دهات: آبادی ها \_ روستاها.

دهه مبارکه: دهه مبارک \_ دهه فرخنده.

رئیس جمهور: رئیس جمهوری.

راحتی: راحت.

رُباط \_ رِباط: رِباط (= کاروانسرا، زاویه عبادت صوفیان).

رشادت: دلاوری.

رشد مثبت: رشد.

رشد منفی: سقوط \_ کاهش.

رضایت: رضا.

رِفاه: رَفاه.

روال: شیوه \_ روش.

روزگار: روزگار.

روزنامه جات: روزنامه ها.

روزنامه هفتگی: هفته نامه.

رَویه: روش.

رهبریت: رهبری.

زاد و بوم: زادبوم.

زباناً: به زبان \_ زبانی.

زبان لاتین: زبان لاتینی.

زُوارها: زُوارها \_ زُوار \_ زائران.

ساختِمان: ساختمان.

ساز و کار: سازِکار (= اُرگانیزم).

سال های آتیه: سال های آینده.

سِیر: سِور (= جدی، سختگیر).

سبزی جات: سبزی ها.

سُجده \_ سِجده: سَجده.

سرکه خانگی: سرکه خانه ای.

سرمایش: سردی.

سَفته: سَفته.

سفر غیر منتظره: سفر پیش بینی نشده.

سکّنه: ساکنان \_ سُکان.

سلامتی: سلامت.

سَلَحشور: سَلَحشور (= دلیر).

سَلِيس: روان \_ هموار.

سُمَاعِي: سَمَاعِي (= شنیده شده).

سَمِينَار مَرَبُوطَه: سمینار مربوط.

سَيَاس: دارای سیاست.

سَيَاوُش: سیاوش.

سؤال پرسیدن: سؤال کردن \_ پرسیدن.

شَاعِر مَطْرَح: شاعر برجسته.

شَب أَحْيَا: شب احیا.

شَب شَام غَرِيْبَان: شام غریبان.

شَب لَيْلَه الْقَدْر: شب قدر \_ ليله القدر.

شُجَاعَت: شجاعت.

شِرَاكْت: مشارکت \_ شرکت.

شُعْبَات: شعبه ها.

شَفَا: شفا.

شَكْم خَوَارِگِي: شکمبارگی.

شِكْوَه: شکوا \_ شکایت.

شَكِيل

خوشگِل

[شماره صفحه واقعی: ۱۴۶]

ص: ۳۰۳۱

شُمَال: شِمَال (=مقابلِ جَنُوب).

شَمِيرَانَات: منطقه شمیران.

شیرینی جات: شیرینی ها.

شیلَات: ماهیگیری.

صَغَرِ سَن: صِغَرِ سَن.

صَمِیمِی: صَمِیم.

ضَخِیم: سَتَبِر.

ضَرُورِی: ضَرُور.

طَلَاجَات: گوهرها \_ جواهر.

ظَنین بودن به کسی: به کسی گمان بد داشتن.

عَطَر: عِطَر.

عَلَاقَه بِنْد:

عَلَاقَه بِنْد (= ابریشم باف).

عُلُوفَه: عُلُوفَه (= خوراک چهارپایان).

عِمْرَان: عُمْرَان (= آبادانی).

عَمَلِکَرْد: عَمَلِکَرْد.

عَهْد و عِیَال: اهل و عیال.

عُبْن: عَبْن (دچار عُبْن).

عَزَّه: عَزَّه (= فریفته).

غَزَلِیَات: غَزَل ها (= مجموعه غزل).

غیر قابل اجتناب: ناگزیر.

غیر قابل احتراز:

ناگزیر.

غیر و ذلک: غیر ذلک (= جُز این).

فُتوا \_ فِتوا: فِتوا.

فَجیع: جانسوز \_ دردناک.

فرازی از کلام: بخشی از کلام.

فرامین: فرمان ها.

فرق داشتن از: فرق داشتن با.

فرمان بَردار: فرمان بُردار.

فرمایشات: فرموده ها.

فروع: فروع \_ فرع ها.

فُکور: بسیار اندیش.

فلاکت: بیچارگی.

فَلَج: مفلوج.

فوت: وفات.

فوق الذُّکر: پیشگفته.

قابل ملاحظه: عمده، فراوان.

قبولاندن: پذیراندن.

قدیمی: قدیم.



قراردادهای منعقدہ: قراردادهای منعقد (= بسته شدہ) .

قضاوت: قضا \_ داوری.

قمار: قمار.

قوانین مصوبہ: قوانین مصوب.

قوس و قزح: قوس قزح (= رنگین کمان) .

قیودات: قیود \_ قیدها.

کارخانجات: کارخانه ها.

کار محال: کار مُحال.

کاغذ باطله: کاغذ باطل.

کاوش: کاوش.

کج و معوج: کج و معوج.

کراہت: کراہت.

کساد: کساد.

کعب الاخبار: کعب الاخبار.

کفّاش: کفشگر \_ کفشدوز.

کفّاف: کفّاف.

کلمہ قصار: عبارت کوتاه.

کمیسیون مربوطہ: کمیسیون مربوط.

کن فیکون شدن: نابود شدن

[شماره صفحه واقعی : ۱۴۷]



کنکاش: کاوش (= جست و جو).

که تا: که.

گالری: گالری (= مجموعه اشیای هنری).

گاهاً: گهگاه.

گرام: گرامی (= محترم).

گرایشات: گرایش ها.

گرمایش: گرمی.

گزیزی از این کار نیست: گزیری از این کار نیست.

گُشتاسب: گُشتاسب (= پدر اسفندیار).

گُفتمان: گُفتمان.

گفت و گو داشتن: گفتوگو کردن.

گلایه: گله گزاری.

گناهان صغیره: گناه های کوچک.

گناهان کبیره: گناه های بزرگ.

گنجوی: گنجی ای.

گوشمالی: گوشمال.

لا اقل: دست کم \_ حدّ اقل.

لازم به گفتن است: باید گفت.

لاغر: لاغر.

لاکردار: بدکردار \_ ناجوانمرد.

لَا مُحَالَه: لَا مُحَالَه (= ناچار) .

لَا مُرَوَّت: بی مرّوت.

لَا مُصَّب: بی مذهب.

لَا يَتَنَاهَى: لایتنهاها (هی) .

لِحَاظ: لِحَاظ.

لِوَأَسَانَات: منطقه لواسان.

مِبَاحَثِ اِنْدِيشْگِی: مباحث اندیشه ای.

مُبَرِّز: مُبَرِّز (= برجسته) .

مُبَيِّضَه: مُبَيِّضَه.

مُتَنَفِّذ: صاحب نفوذ.

مُتَوْنِ مَخْتَلَفَه: متون مختلف.

مُثْمِرِ ثَمَر: مُثْمِر \_ ثمربخش.

مَجَانِي: مَجَان \_ رایگان.

مُحَابَا: مُحَابَا.

مُحَبِّت: مُحَبِّت.

مُحَمَّدِ عَلِي جُنَاح: مُحَمَّدِ عَلِي جُنَاح.

مُخَاطَب: مُخَاطَب (= مورد خطاب) .

مُدْخَلِ وِرودِي: مُدْخَل \_ وِرودِي.

مَرَجِع: مَرَجِج \_ ع.

مَرْدِيَت: مَرْدِي.

مَرَسُولَه: فرستاده شده.

مَرُورِي داشتن: مرور کردن.

مَزَاح: مزاح.

مُزَلَّف: زُلف دار.

مُسَوَّدَه: مُسَوَّدَه (= پیش نویس).

مَشْكُوك بودن به کسی: شك داشتن به کسی.

مُطَلَّآ: زَر آندود.

مَظْنُون بودن به کسی: به کسی گمان بد داشتن.

مَعَارِفَه: شناسایی.

مَعَارِيف: معروفان \_ سرشناسان.

مُعَرَّف حَضُور: معروف حضور \_ شناخته شده.

مُعْضِل: مُعْضِل (= دشوار).

مُعْظَم لَه: بزرگوار.

مُعَوِّذَتَيْن: مُعَوِّذَتَيْن.

مُعِينَك: عینکی.

مَغْرُور: مفتخر \_ سرافراز (در معنای مثبت).

مَفَاتِيحِ الْجَنَان: مفاتيح الجنان

[شماره صفحه واقعی: ۱۴۸]

ص: ۳۰۳۳

مفیدِ فایده: مفید \_ فایده بخش.

مُقَرُّ / مُعَرُّ آمدن: مُقَرُّ آمدن (= اعتراف کردن).

مُكَلَّلًا: غیر معمم \_ کلاهی.

مَلَكُوك: لکه دار.

مَمهور: مَهر خورده.

منادی ندای توحید:

منادی توحید.

مُنْتَج به نتیجه شدن: به نتیجه رسیدن.

مُنجمد: جامد \_ یخ زده.

مُنْعَدِم: معدوم \_ نیست شده.

مواردِ مورد نیاز:

موارد نیاز \_ نیازمندی ها.

موبد: موبد.

مورد استفاده قرار دادن: استفاده کردن.

مورد تصویب قرار دادن: تصویب کردن.

مورد تعقیب قرار دادن: تعقیب کردن.

مورد ستایش قرار دادن: ستودن.

موسوم به علی: مُسَمَّا به علی (= دارای نام علی).

مهّار: مهّار.

مهزبان: مهزبان.

مَهریه: مَهر.

میادین: میدان ها.

میزِ گرد: میزِ گرد (= گردِ میز).

میوه جات: میوه ها.

ناجی انسان ها: مُنجی انسان ها.

ناچاراً: به ناچاری.

نامبردار: نامبردار (= مشهور).

نامزدهای داوطلبی مجلس: نامزدهای مجلس.

نامه های وارده: نامه های رسیده.

نامه مورّخه ...: نامه مؤرّخ ... \_ به تاریخ ...

ناهنجار: نابهنجار.

نرمش: نرَمی.

نزاكت: ادب \_ ادب ورزی.

نژاداً: از لحاظ نژاد.

نُشو و نُما: نَشُو و نَما.

نظرات: نظرها.

نَعنا: نَعناع.

نفرات: نفرها.

نقطه نظر: دیدگاه.

نگاهی داشتن: نگاه کردن.

نُمرات: نمره ها.

نُمرود:

نُمرود.

نور مهتاب: مهتاب \_ نور ماه.

نورین: نو.

نهار: ناهار.

نی: نی (= نه) .

وادی ایمن: وادی ایمن.

وقت گذاشتن: وقت صرف کردن.

هر از گاه: گاهی \_ گهگاه.

هفت خوان: هفت خان.

هَمَج و رِعاَع \_ هَمَجِ رِعاَع: هَمَجِ رِعاَع (= مردم بی فرهنگ).

همراهیان: همراهان.

همشاگرد \_ همشاگردی: همکلاس \_ همدرس.

همکلاسی: همکلاس.

همیاری: همکاری.

هَنگِری: هُنگِری (= مَجارستان) .

ید و بیضا: یدِ بیضا.

یوسِف: یوسُف.

یونِس: یونُس



[شماره صفحه واقعی : ۱۴۹]

ص: ۳۰۳۴

◀ ۱. دلیل نادرستی واژه های زیر را بیان کنید:

ازدواج قبیلگی \_ آزمایشات \_ اگر چنانچه \_ بدهی های معوقه \_ ایدئولوژیکی \_ بدیت \_ تکمیل نقایص \_ چکاد \_ خُدام  
ها \_ در سنّ ۵۰ سالگی \_ دو طفلان \_ سلامتی \_ قابل ملاحظه \_ لاکردار \_ مفید فایده \_ مورد استفاده قرار دادن

◀ ۲. برای هر یک از عنوان های زیر، دو نمونه غلط رایج ذکر کنید. اگر نمونه های ذکر شده از فهرست کتاب نباشد، به تر است:

\_ جعلی بودن و نادرستی کلمه \_ نادرستی تلفظ کلمه \_ گرتّه برداری \_ حشو \_ کاربرد صفت مؤنث برای کلمات فارسی \_  
جمع بستن کلمات فارسی با نشانه های عربی

◀ ۳. در یک کتاب، پنج نمونه از غلط های رایج را ارائه و شکل اصلاح شده هر یک را ذکر کنید.

◀ ۴. گنجینه الاسرار نام کتابی است منظوم و عرفانی در موضوع قیام کربلا. تحقیق کنید که چرا شاعر این نام نادرست را برگزیده، با آن که خود به این نادرستی آگاه بوده است. (۱)

[شماره صفحه واقعی : ۱۵۰]

ص: ۳۰۳۵

---

۱- منبع) عمّان سامانی: گنجینه الاسرار، أسوه؛ مقدّمه استاد محمّد علی مجاهدی (پروانه).

## اشاره

پیکره نوشته (۱) (۱)

سومین اصل که برای درست نوشتن باید لحاظ شود، رعایت نظم درونی نوشته و حفظ ارتباط اجزای آن با یکدیگر است. در این جا از «ارتباط منطقی بین اجزای درونی و تار و پود نوشته» را بافتار (۲) نامیده ایم. بدون چنین نظم، نوشته سامان نمی یابد و زیبا جلوه نمی کند. حتی بعضی صاحب نظران «زیبایی شناسی»، معتقدند که زیبایی همان تناسب و نظم در ابعاد و اجزای نوشته است. (۳)

## بررسی بافتار نوشته

### اشاره

معمولاً هر نوشته را می توان در سه بخش اصلی سامان داد: مَطَّلَع، متن، مَقْطَع.

### یک. مَطَّلَع

### اشاره

مطلع، سرآغاز نوشته است که می توان آن را با نامی دلخواه همچون درآمد و مقدمه نامید و گاه نیز برای آن نامی نهاد، بلکه آن را تنها در بند (= پاراگراف) یا بندهای آغازین آورد. «حُسن مطلع» یا «خوب آغازی» از ویژگی های نوشته استوار است و سبب می شود که خواننده به سوی آن جلب گردد. از این رو، برگزیدن بند اول، به ویژه جمله اول، یکی از گام های مهم نگارش است. برای برداشتن این گام، نویسنده باید طرحی دقیق و صحیح برای نوشته خود پی ریخته باشد و جمله آغازین را دقیقاً در پیوند با همان طرح برگزیند. باید کوشید در گزینش این جمله از هر گونه تکرار و ابتذال و تقلید پرهیز شود. مثلاً آوردن چنین جمله هایی در آغاز نوشته کاملاً ملالت آور است:

[شماره صفحه واقعی: ۱۵۱]

ص: ۳۰۳۶

۱- منابع اصلی تا پایان درس هفدهم) احمد سمیعی: نگارش و ویرایش؛ حسین رزمجو: روش نویسندگان بزرگ معاصر.

۳- فلسین شاله: شناخت زیبایی، علی اکبر بامداد، طهوری، ۱۳۴۷.

بر هر فردی مبرهن و واضح است ... بر هیچ کس پوشیده نیست ...

علاوه بر تازگی و جذّابیت، باید ارتباط منطقی با متن و موضوع آن نیز در گزینش بند و جمله آغازین مدّ نظر باشد. نمونه ای از این طراوت و پیوند را در بند آغازین نوشته ای درباره «پاییز» بنگرید:

زنگ تلفن به سرعت برق هزار خیال خوب و بد را در خاطر م راه انداخت. گوشی را سنگین برداشتم. صدای لطیفی به گوشم رسید و چشم هایم به هم آمد. صدای دوستی با صفا بود: گویی با بهشت حرف می زنی. کار دنیا، همه، را فراموش کردم. جانم از قید زندگی خلاص شد ...

گفت: اگر بدانید شمیران چقدر قشنگ شده! هر کاری دارید، زمین بگذارید و بیایید با هم پاییز را تماشا کنیم ... (۱)

حُسن این مطلع آن است که همچون نوشته های معمولی، وصف پاییز را آغاز نمی کند، بلکه نُخست زمینه ای می چیند که خواننده خود را همپا و همراه با نویسنده احساس کند.

نمونه دیگر از مُطلع های زیبا، آغاز مقدمه ابوالقاسم پاینده است بر ترجمه خویش از قرآن شریف. این مقدمه با عباراتی آغاز می شود سرشار از عاطفه و صفا که خود، دریچه ای است به باغ آن کلمات نورانی. اکنون چند جمله از آن مقدمه را می خوانیم:

به زحمت الفبا آموخته بودم که با «قرآن مجید»، این کتاب شگفت انگیز، که کتاب نیست، بلکه دریایی ژرف و کرانه ناپیدا است، آشنا شدم و چه فرخنده آشنای فرّخ پی همایون فالی بود. در دوران ما، طفل نوآموز که گاهی کم تر از هفت ساله مکتبی می شد، بلافاصله پس از الفبا، این رمز حیرت انگیز ثبت و ضبط افکار، تعلیم قرآن را از چند سوره کوتاه که خاص مکتبیان نوآموز بود، آغاز می کرد. و من بنده این دوران را به سربرده و تمام قرآن را به قرائت عادی و چند جزء را به تفاریق، با رموز تجوید، از آن شیخ استاد حافظ ثقه کم نظیر که همه یک عمر هفتاد ساله را تقریباً بدون طفره به تعلّم و تعلیم قرائت و تجوید و شرح و تفسیر آیه های قرآن طی کرده بود آموختم. چه مردی بود؛ از آن مردان خدا که به همّت چو کوه‌ها و به رفعت چو آسمان و به حوصله چون دریا و به افتادگی چو خاک. جهانی بود به گوشه ای نشسته، از خلق گسسته و به خالق پیوسته. قرآن را چون آب در ضمیر خویش روان داشت و آیه های شریف را با لحنی که هنوز پس از روزگاری دراز طنین آن در گوش جان من است و گویی زمزمه فرشتگان عالم بالا است می خواند و هنگام تلاوت

[شماره صفحه واقعی: ۱۵۲]

ص: ۳۰۳۷

آیات، از دیدگان نافذش برقی عیان بود. گفتی عاشقی بود حیران در جمال قرآن. خدایش به رحمت خویش فرو برد که بر من مَنّتی عظیم دارد. (۱)

در همین طراز است مطلع توضیحنامه ای که استاد غلامحسین یوسفی بر تصحیح گلستان سعدی نگاشته است. صمیمیت و سادگی، همراه لطف و روانی، جمله های صیقل خورده وی را طراوت بخشیده و آغازی دلکش و خواندن برانگیز پدید آورده است:

چهل و چند سال پیش بود که با گلستان سعدی آشنا شدم. در آن زمان طفلی بودم دبستانی و این کتاب نفیس را به عنوان جایزه به من دادند... اکنون همان کتاب پیش روی من گشاده است و بر نخستین صفحه آن، به خط ناپخته کودکی که از داشتن کتابی سرشار از شادمانی بوده، نوشته شده:

«این کتاب متعلق است به غلامحسین یوسفی».

دیدن صفحات این کتاب که چون یادگاری عزیز آن را محفوظ داشته ام، سال های خوش کودکی را به خاطر می آورد: روزهایی شاد و روشن، خالی از دغدغه و اضطراب، و فارغ از تلخی های زندگی. اما دیری نمی گذرد که حسرت آن ایام بی بازگشت فرا می رسد و این یادهای دل انگیز را از صفحه ذهن فرو می شوید. آن گاه سعدی را می بینم که در گلستانبا من از واقعیت های حیات سخن می گوید که گاه تلخ است و گاه شیرین. (۲)

در این مطلع، نویسنده نه تنها جلوه ای از عاطفه و احساس پاک را فراروی ما تصویر می کند، بلکه به روانی و روشنی، با آوردن جمله واپسین، تأکید گاه کلام آینده خود را هم مشخص می سازد. نیز مطلع زیر مقدمه یک متن ادبی زیبا است، در قالب نامه ای عاطفی و دردمندانه از منتظری شیفته برای محبوب منتظر (علیه السلام). می بینید که با حال و هوای کلیشه ای و مکرر بسیاری از متن های هم موضوع تفاوت دارد و از همین آغاز خواننده را برای خواندن بقیه متن برمی انگیزد: سلام. حال من خوب نیست؛ اما همیشه برای سلامت شما، شمع روشن می کنم. مدتی است که همه را از خود، بی خبر گذاشته اید. حتماً می دانید که پدر بزرگ مُرد. برای پدر هم نفسی بیش نمانده است. جمعه پیش، سخت بیمار بود. از بستر بر نمی خاست. چشم هایش، پشت پنجره افتاده بود. قلبش تا لب ها بالا آمده بود، و همان جا می تپید. زمزمه می کرد. می گفت: دوست را گر سر پرسیدن بیمار غم است گو بران خوش، که هنوزش نفسی می آید مادر و مادر بزرگ، خیلی بیتابی می کنند. هر سال که نرگس باغ، شکوفه می دهد، آنها هم به خود وعده می دهند که امسال می آیی. (۳)

[شماره صفحه واقعی: ۱۵۳]

ص: ۳۰۳۸

۱- قرآن مجید، ترجمه ابوالقاسم پاینده / صفحه جیم.

۲- گلستان سعدی / ۲۴.



یکی از شیوه‌های خوب آغاز کردن نوشته، حرکت دادن به آن است. برای ایجاد حرکت در نوشته، باید نخست خاطر خواننده را به اهتزاز و حرکت در آورد. به این منظور، قدری اعجاب‌لازم است. ملاحظه کنید که در داستانی تخیلی درباره جبهه و روزهای پرشکوه دفاع مقدس، نویسنده‌ای هنرمند چگونه عمداً مطلب را طوری آغاز می‌کند که خواننده احساس کند با خاطره‌ای رسمی روبه‌رو است:

جا دارد به سهم خودم از برگزار کنندگان شب خاطره تشکر کنم. با این که قرار نبود بنده صحبت کنم، این فرصت را به من دادند تا خاطره‌ای را نقل کنم که اگر مهم‌ترین حادثه زندگی من نباشد، بی‌شک مؤثرترین آنها است. من نخستین بار است که در چنین مجلسی شرکت می‌کنم. راستش صفای جلسه مرا یاد حال و هوای جبهه انداخت. برای ما که حسرت آن دوره را داریم، این نشست‌ها غنیمت است. (۱)

### ☀ انواع مطلع

از لحاظ نوع مطلع، نوشته‌ها را می‌توان به سه دسته تقسیم کرد:

یک. نوشته‌های با مقدمه: مطلع مقدمه‌ای بر متن است.

دو. نوشته‌های بی مقدمه: مطلع جزء آغازین متن اصلی است.

سه. نوشته‌های از میانه: مطلع جزء میانی متن اصلی است.

### یکم. نوشته‌های با مقدمه

در این نوع که پیش از این بیش‌تر رایج بوده است، نویسنده در آغاز مقدمه‌چینی می‌کند و پس از مقدمه‌ای یک یا چند پاراگرافی، به اصل مطلب می‌پردازد. معمولاً مقدمه از آن نوشته‌هایی است که نیازمند دقت و تأمل زیاد باشند. در این هنگام، نقش مقدمه زمینه‌سازی برای فهم مطلب اصلی است. مقدمه خوب آن است که خواننده را از مطلب دور نسازد؛ در خدمت طرح و بافتار کلی نوشته باشد؛ و زیبا و کوتاه نگاشته شود. مهم‌ترین ویژگی مقدمه جذاب این است که مایه‌ای از نوآوری و تازگی در آن به چشم بخورد، یعنی خواننده به محض مطالعه آن احساس کند در هوایی تازه تنفس می‌کند. مقدمه متنوع و تازه نویدبخش متنی دلربا و زیبا نیز می‌تواند باشد. نمونه این گونه مقدمه را در نوشته‌ای بنگرید که می‌خواهد درباره سرمایه معنوی انسان، عقل و اندیشه، سخن بگوید:

در قصه‌ها آمده است که داوود جوانک چوپانی بود و جالوت سلطانی غول‌پیکر، چنان که مغر



---

۱- در انتظار شاعر؛ برگرفته از: زبان فارسی، سال دوم نظام جدید آموزش متوسطه (شماره ۲ / ۲۲۰)، ص ۵۳ و ۵۴.

او پانصد من وزن داشتی. داوود با فلاخن خود و سه پاره سنگ، تنها به جنگ جالوت رفت. با سنگ اول، او را از پای درآورد و با دو سنگ دیگر، همه سپاهیان او را که بیش از صد هزار تن بودند.

داستان داوود و جالوت، کنایه ای است از پیروزی اندیشه بر زور؛ و معنویت بر خشونت ... (۱)

حُسن این مقدمه آن است که با اشارتی زیبا و خواندنی مطلب را آغاز می کند، نه با صُغرا و کبرای منطقی و ملال آور. به عبارت دیگر، با آن که جوهرِ چنین مقدمه ای منطقی و اندیشه است، پیکرِ آن لطیف و ظریف است و شکلی قیاسی و عقلانی و خشک ندارد. نمونه ای دیگر از مقدمه جَدّاب را در نوشته زیر در موضوع مثنوی مولوی می بینید. در این جا، نویسنده چیره دست آن قدر واژه ها را خوب انتخاب کرده و کنار هم چیده است که به راستی، خواننده اطمینان می یابد با اثری خواندنی و ژرف مواجه خواهد شد:

در مثنوی مولانا جلال الدین محمد بلخی معروف به مولوی و مولانای روم همه چیز از حکایت و شکایت نی آغاز می شود. همه چیز در ابیات معدود نی نامه در آغاز دفتر اول آن مجال بیان می یابد و همه چیز در ناله اشتیاق نی که شرح درد فراق او در سکوت ناگهانی و نهایی او در پایان دفتر ششم به محو و فنا می پیوندد، خاتمه می پذیرد. با این دریای اسرار که در سراسر مثنوی موج می زند و همه چیز را در موج و طوفان روح می شوید، فکر انسان عادی، انسان بی جوهر و فرو بسته در غلاف حیات حیوانی تا وقتی مثل مولانا تبدیل به موج روح و لجه راز نشود نمی تواند در این دریای پرهیجان راه پیدا کند و جز آن که در قایق شکننده ای که قصه و تمثیل نام دارد بنشیند و لحظه ای چند در آب های کم عمق نزدیک ساحل، هیجان بی لگام این دریا را با بیم و دلهره از دور تماشا نماید، چه کاری می تواند کرد؟

درست است که قدرت موج و طوفان که گاه دیواره قایق را می شکند و به درون آن راه می یابد و احیاناً سبکباران ساحل را از رویارویی با چنین عظمت بی آرام به دغدغه نافرجام دچار می سازد؛ اما جز با این مایه خطر، نخستین آشنایی ها با دریا برای بی دردانِ فارغ ممکن نیست. از «سبکباران ساحل ها» هم، آنها که می توانند «نحو محو» و درس فنا و از خود رهایی را از آنچه در حکایت و شکایت نی به بیان می آید بیاموزند باز با تمرین هایی که از همین قایق نشین ها برایشان حاصل می شود به تر می توانند تصوّر درستی از غور و وسعت دریا را در نظر تجسم بخشند، مثل آشنایان راه بی خطر در آب رانند و از غرق شدن و به فنا پیوستن هم لذت و خرسندی یابند. (۲)

[شماره صفحه واقعی: ۱۵۵]

ص: ۳۰۴۰

۱- به دنبال سایه همای / ۱۰۴.

۲- بحر در کوزه / ۹.

در این نوع نوشته، نویسنده بدون مقدمه چینی به سراغ اصل موضوع می رود. این نوع نوشته اگر از جای مناسب آغاز شود و بتواند خواننده را سر شوق آورد و به دنبال خود بکشاند، مناسب است. از آن جا که انتخاب مقدمه ای بجا و شیوا کاری فنی و استادانه است، بسیاری از نویسندگان همین نوع دوم را برمی گزینند و از مقدمه چینی پرهیز می کنند. در این حال، پاراگراف اول بسیار مهم و اثر گذار است. در چنین نوشته ای، پاراگراف اول باید آن قدر پُر طنین و محکم باشد که بتواند روح نوشته را منعکس سازد. مثلاً مطلبی با موضوع «مصائب» چنین آغاز شده است:

زندگی انسان، از نخستین روز تا واپسین هنگام، با شیرین دلی ها و تلخکامی های فراوان همراه است. گاهی پیروزی ها و سرخوشی ها او را بر قلّه شادمانی و لذّت می نشانند و گاه شکست ها و رنجوری ها وی را به ژرفنای اندوه و حسرت می کشانند ... (۱)

به نظر می رسد نویسنده توانسته است پیام اصلی خود را در این جمله ها به نحوی منعکس کند که زمینه انتقال حرف های جزئی و درونی متن فراهم آید. در این جا نیز مسأله مهم آن است که هم واژه ها خوب انتخاب شوند و هم رنگی از تازگی در آن باشد. در پاراگراف زیر که آغاز یک متن در موضوع «صورت های خیال در شاهنامه» است، نویسنده سؤالی معماگونه و رازآمیز را پیش می کشد تا خواننده را برای جست و جویی عمیق و موشکافانه آماده کند:

هیچ دانسته نیست که فردوسی در کار سرودن شاهنامه و پرداختن به جوانب گوناگون این حماسه بزرگ مشرق از رمزها و رازهای کار خود چه مایه آگاهی داشته و چه اندازه این خصایص شگفت آور کار او، ناآگاه و حاصل طبیعت شاعر و ذوق متعالی او بوده است. آنچه مسلم است این است که شاعران قبل از وی و گویندگان پس از او، همه در بیش تر زمینه های کار به رمزهای توفیق او دست نیافته اند و با این که همواره به باریک و هم کوشیده اند، ارزش کارهایشان در جنب اثر عظیم او خرد و اندک جلوه کرده است. با این که اشراف او بر مجموع لحظه ها و حالت ها و روحيات قهرمانان چیزی است آشکارا و دیگران درباره آن به تفصیل سخن گفته اند و با آن که تسلط او بر گروه های کلمات چیزی است که در نخستین برخورد با شاهنامه آشکار می شود، باز هم باید در جست و جوی رازهای دیگری باشیم که عامل این برجستگی و کمال است و هرگاه که شاهنامه را از یک زاویه خاص نگرش مورد مطالعه قرار دهیم، به یکی از این نکته ها برخورد خواهیم کرد. (۲)

این شکل معمولاً در قطعه های ادبی و داستان های کوتاه دیده می شود. در این حال، نویسنده

۱- هدیه ای از دوست / ۲۳.

۲- صُور خیال در شعر فارسی / ۴۳۹.

حساس‌ترین بخش نوشته را در آغاز آن می‌آورد تا خواننده را بی‌درنگ در احساسات خود غوطه‌ور سازد. غوطه‌وری در احساسات به این معنا است که فرد به هنگام مطالعه، خود را از کشاکش‌های بیرونی رها کند و همه توجه و احساس خویش را صرفِ نوشته‌ای سازد که پیش چشم او قرار دارد. اگر خواننده به چنین احساسی برسد، دیگر نمی‌تواند از آن دل بکند. اما اگر آغازِ نوشته به گونه‌ای باشد که شوق او را برنیزد، شاید در همان لحظه آن را رها کند. به تعبیر آنتوان چخوف:

اگر بند اول نتواند توجه خواننده را جلب کند، ممکن است او به خود زحمت خواندن بقیه اثر را ندهد. (۱)

در این جا، نویسنده «بزنگاه» مطلب را در آغاز قرار می‌دهد تا با وارد کردن ضربه‌ای، خواننده را به دنبال خود بکشد. اگر نویسنده بتواند پیوندی استوار میان این مطلع و متن نوشته ایجاد کند، بسیار موفق خواهد بود و چنین مطلعی دلپذیرتر از دو گونه پیشین جلوه خواهد کرد. مثلاً به این داستان کوتاه بنگرید که با الهام‌گیری از سوره مبارک «یوسف»، قصه زندگی آن پیامبر عزیز را از نقطه‌ای حساس شروع کرده است:

بیاویزیدش! از پایش بیاویزید! با هم، همه با هم ... هلهله دیوانه‌وار مردان اوج می‌گرفت. طناب آرام آرام از دستشان می‌لغزید و پایین می‌رفت و در درازای خودش پیچ و تاب می‌خورد و او را به دیواره‌های چاه می‌زد و هر بار خاک و شن را سرازیر می‌کرد پایین. (۲)

خواننده‌ای که خود را با چنین منظره‌ای در همان آغاز نوشته مواجه می‌بیند، احساس می‌کند درونِ قصه قرار گرفته و با وقایع آن درآمیخته است. البته در این حال، نویسنده باید دقت کند که همه مطلب را یکجا تحویل ندهد و حلاوت پیگیری و کشف مطلب را از خواننده سلب نکند، بلکه بخشی را در آغاز بیاورد که سؤال بیافریند، حس برانگیزد، و خواننده را به پیگیری مطلب تشویق کند. از این منظر، شاید مناسب‌ترین بخش از قصه یوسف همین باشد که در عبارات مزبور دیدید. نمونه دیگر از چنین نوشته‌ای را می‌توان در مطلبی دید با موضوع «ویژگی‌های هنر اسلامی». در این جا، نویسنده با چیره‌دستی و ظرافت، مطلبی را که معمولاً در میانه نوشته‌ای با چنین موضوعی می‌آورند، در آغاز آورده است. به عبارت دیگر، نویسندگانی که در چنین موضوعاتی قلم می‌زنند، معمولاً پس از قدری توضیح و استدلال به سراغ نمونه‌های عینی یا تمثیلی می‌روند؛ اما در این جا، نویسنده آن مطلب میانه، یعنی استشهاد، را در آغاز نوشته آورده و با این تمهید، آن را بسی خواندنی کرده است. در واپسین جمله این پاراگراف هم خوب دقت کنید که چگونه توانسته است چنین استشهادی را به موضوع اصلی نوشته پیوند دهد:

[شماره صفحه واقعی: ۱۵۷]

ص: ۳۰۴۲

۱- ابراهیم یونسی: هنر داستان نویسی / ۹۰.

۲- چاه / ۱۵.

به تجربه ای دست می یازیم. فرض می کنیم ساعتی فراغت داریم و می توانیم آن را تلف کنیم. در نتیجه بیکاری و تنها برای تفریح و رژه دادن تصاویر زیبا از برابر دیدگان خود، مجموعه ای از آثار مختلف هنری را ورق می زنیم. تصاویر مجسمه های یونانی، مقابر مصری، تجیرهای گلدوزی و قلابدوزی شده ژاپنی و نقش های برجسته دیوار معابد هندوان را پی در پی از نظر می گذرانیم. هنگامی که مشغول ورق زدن هستیم، چشمان به گچ بری یکی از تالارهای الحمرا، پس از آن به صفحه ای از قرآن کریم، کار هنرمندان مصری و سپس به نقش های یک حوضچه مسی ایرانی می افتد. اگر اندک آگاهی هنری داشته باشیم، بی درنگ متوجه می شویم که این سه تصویر آخر به هنر اسلامی تعلق دارد. البته بی آن که بتوانیم بگوییم هر یک از این آثار کار کدام کشور است، یک لحظه هم در صدد برنمی آیم که این یا آن یک از این سه اثر را به هنر منطقه ای دیگر که با هنر سرزمین اسلامی بیگانه است، نسبت دهیم. گمان ندارم که با پيشداوری درباره چنین تجربه ای به خطا رفته باشم. در این ماجرا می خواهم دلیلی بر تشخیص هنر اسلامی و وحدت نسبی این هنر ارائه دهم. (۱)

[شماره صفحه واقعی : ۱۵۸]

ص: ۳۰۴۳

۱. آیا «مقدمه» با «مطلع» تفاوت دارد؟ توضیح دهید.

۲. نوشته ای (کتاب، مقاله، ...) را انتخاب کنید و نوع مطلع آن را مشخص سازید و تمام یا بخشی از آن را ذکر کنید.

۳. در مقاله «سپیده باوران» (۱) از کتاب سقراط خراسان، بخش مطلع را بیابید و ویژگی های آن را ارزیابی کنید.

۴. اگر بخواهید در موضوع «زندگی حضرت سلیمان» نوشته ای «از میانه» فراهم سازید، کدام بُرش از زندگی آن بزرگوار را در آغاز می آورید؟

۵. ویژگی «نوشته بی مقدمه» چیست و چرا بسیاری از نویسندگان همین نوع را برمی گزینند؟

[شماره صفحه واقعی : ۱۵۹]

ص: ۳۰۴۴

---

۱- این مقاله، همراه چند مقاله دیگر، به شکل کتابی به همین نام، با همت «دفتر نشر فرهنگ اسلامی» چاپ است.

.....درس هفدهم: پیکره نوشته (۲)

.....[ادامه بررسی بافتار نوشته]

### دو. متن

نویسنده، جان کلام و اصل موضوع را در بخشی به نام «متن» عرضه می کند. متن به منزله استخوان بندی نوشته است. در این بخش است که نویسنده باید همه نیروی خویش را به کار گیرد تا با بهرهوری از قدرت تفکر و تخیل، صورت های ذهنی خویش را در قالب الفاظ و تعابیری مناسب بریزد. در تنظیم متن، پاراگراف بندی مهم ترین کار است. به دلیل اهمیت خاص این مطلب، ترجیح داده ایم که آن را در درس آینده به طور مستقل تقدیم کنیم.

### سه. مَقْطَع

در بخش پایانی یا مقطع، نویسنده پیام مطلوب خویش را به خواننده می رساند. بنابراین، آن گاه می توان به نوشته پایان داد که مطلب به اندازه کافی پرورانده شده و خواننده در انتظار نتیجه گیری باشد. از آن جا که بیش تر خوانندگان از همین بخش پایانی به مقصود نویسنده دست می یابند، عبارات این بخش باید زیبا و دلنشین و رسا و گویا باشند و هرگز در قالب های نخ نما شده و کلیشه ای و خسته کننده عرضه نشوند. آوردن عباراتی چون «پس نتیجه می گیریم ...» و «لذا بر ما لازم است ...» از شور و اوج یک نوشته می کاهد. حتی در مقالات و نوشته های پژوهشی نیز باید به زیبایی مقطع توجه داشت. بهره وری از نوعی نمادگرایی و کنایه آمیزی، گاه مقطع را زیباتر می سازد، به گونه ای که خواننده با قدری زحمت و تأمل، به نتیجه دست می یابد. مثلاً- می توان از پرسشی زیبا و تأمل انگیز، شاهدهی مناسب و جهت دهنده، و امثال آنها کمک گرفت. نوشته های خوب، نتیجه خود را خواه ناخواه به خواننده می رسانند و نیاز به تصریح دل آزار ندارند. «نتیجه گیری نمادین» هم به ارزش ادبی نوشته می افزاید و هم به خوانندگان فرصت می دهد که هر یک به فراخور حال، به نتیجه ای مناسب دست یابند. یکی از نمونه های خوب مقطع، پایان کتابی است که در آن، نویسنده از ضرورت حفظ هویت دینی

[شماره صفحه واقعی : ۱۶۰]

ص: ۳۰۴۵



سخن می گوید و بی بند و باری جامعه غربی را ترسیم می کند. در پایان، حکایت آن دو خیاط را می آورد که ادعا کردند لباسی برای شاه می دوزند که جز حلال زاده، هیچ کس آن را نمی تواند ببیند. پس از صرف هزینه بسیار، هیچ کس جرأت نمی کند پوچی ادعا و دروغ پردازی آن دو شیاد را فاش سازد، زیرا همه بیم دارند به حرامزادگی متهم شوند. سرانجام کودکی لب به سخن می گشاید و دیگران را نیز به حقیقت گویی وامی دارد. نویسنده، با این فرجام کنایی، چنین نتیجه می گیرد:

اینک، تمدن غرب چنین وانمود می کند که می خواهد برای انسان لباس بدوزد. اما در حقیقت، به جای آن که لباس بر تن او کند، او را برهنه ساخته است و هیچ کس جرأت نمی کند فریاد برآورد که لباس در کار نیست و حاصل این همه مُد و پارچه و چه و چه، برهنگی انسان است. همه می ترسند که مبادا خیاطان حقّه بازی که زر و سیم را برده اند و می برند، آنها را به ناپاکی در اصل و نسب متهم کنند. آیا در این جهان که همه اسیر و شیفته تبلیغات غرب شده اند، مردمی پیدا می شوند که دلی به پاکی آن کودک داشته باشند و فریاد برآورند که آنچه به نام لباس در غرب به تن انسان می پوشانند، پوشش نیست، بلکه برهنگی است؟ آیا مردمی پیدا می شوند که صداقتی کودکانه داشته باشند و در مقابل جهانی که برهنگی را لباس می داند، جرأت کنند و فریاد برآورند؟ چرا آن مردم، ما نباشیم؟ (۱)

نمونه ای دیگر از مقطع مناسب و دلکش را در پایان یک قطعه ادبی بنگرید. علاوه بر تعابیر زیبا و استعاره های دل انگیز و اثرگذار، تکرار عبارت «من تمام شده ام» و نشان دادن آن در پایان قطعه، سبب شده است که این مقطع از جدّابیتی خاص بهره مند شود: بیا که شاهنامه عمر، آخری بدین خوشی نخواهد داشت و این شعر طویل را بی قافیه مپسند. دیگر به نرگس های باغ سلام نمی کنم هیچ یاسی را خیره نمی شوم هیچ اقبالی را نمی بوسم من تمام شده ام؛ بیا! آیا دلتنگ ندبه های من نیستی؟ آیا ندبه های مرا از این دلتنگ تر می خواهی؟ من تمام شده ام؛ بیا! (۲)

همچنین ملاحظه کنید نمونه ای از مقطع سؤال انگیز را. وقتی نوشته با سؤال پایان می پذیرد، خواننده

[شماره صفحه واقعی : ۱۶۱]

ص: ۳۰۴۶

۱- فرهنگ برهنگی و برهنگی فرهنگی / ۷۴.

۲- ندبه های دلتنگی / ۷۴.

به قضاوت دعوت می شود. به این بخش بنگرید که قسمت پایانی مقاله ای است درباره وزن شعر:

☀ در هر حال، آن کس که در شعر حرفی برای گفتن ندارد، نباید گناه خود را به گردن وزن و قافیه بیندازد؛ باید شاعری را که برای او یک حاجت روحانی نیست ترک کند و کنار برود. آیا این صمیمانه تر و حتی شاعرانه تر نیست؟ (۱)

و سرانجام ببینید پایان یک نوشته درباره مرگ نیما یوشیج، چقدر زلال و تماشایی است:

عالیه خانم به تر از من می دانست که کار از کار گذشته است، ولی بیتابی می کرد و هی می پرسید:

«فلانی! یعنی نیمام از دست رفت؟»

و مگر می شد بگویی آری؟

عالیه خانم را با سیمین فرستادم که از خانه ما به دکتر تلفن کنند. پسر را پیش از رسیدن من فرستاده بودند سراغ شوهر خواهرش. من و کلفت خانه کمک کردیم و تن او را که عجب سبک بود، از زیر کرسی در آوردیم و رو به قبله خوابانیدیم. گفتم: «برو سماور را آتش کن. حالا- قوم و خویش ها می آیند.» و سماور نفتی که روشن شد، گفتم رفت قرآن آورد. لای قرآن را باز کردم؛ آمد: «وَالصَّافَاتِ صَفًا». (۲)

اکنون مثالی عالی برای بافتار نیکو می آوریم. در این اثر مناسب ترین نمونه بافتار ضمن مقاله ای درباره جنبه های هنری مسجد، نشان داده می شود. نویسنده، مقاله را با سؤالی قاطع و تأمل انگیز، اما لطیف، آغاز می کند. سپس پاسخی اجمالی و درخور پیگیری و اعجاب به آن سؤال می دهد. بعد این پاسخ را با بیانی بسیار دل انگیز شرح می دهد. در این شرح، جنبه های گوناگون هنر و فرهنگ در مسجد بدون زیاده گویی و اغراق توضیح داده شده است، به گونه ای که خواننده روشنفکر آن را به راحتی می پذیرد و شعار و ستایش بیهوده نمی پندارد. حتی گزیده این اثر نیز می تواند بافتار مناسب آن را تجلی بخشد:

که گفت: «در اسلام، دین را با هنر سازگاری نیست»؟ بر عکس، این هر دو یکدیگر را در آغوش می کشند و آن هم در مسجد. خدای اسلام، الله تعالی، نه فقط رحیم و حکیم است، بلکه جمیل هم هست و از همین رو، دوستدار جمال ... . حقیقت آن است که معمار مسلمان در روزگاران گذشته، هر زیبایی را که در اطراف خویش می دید \_ اگر آن را در خور عظمت و جلال خدا می یافت \_ سعی می کرد تا به هنگام فرصت، برای آن جایی در مسجد باز کند ... در بنای بسیاری از مساجد، هنرهای مختلف به هم درآمخته است:

معماری در توازن اجزا کوشیده است. نقاشی به نقوش و الوان کاشی ها توجه کرده است. خوشنویسی الواح و کتیبه ها را

[شماره صفحه واقعی : ۱۶۲]

۱- شعر بی دروغ، شعر بی نقاب / ۱۲۰.

۲- پیرمرد چشم ما بود؛ برگرفته از: ادبیات فارسی، سال اول نظام جدید آموزش متوسطه (شماره ۱ / ۲۰۱)، ص. ۱۷۶.

جلوه بخشیده است. شعر، موعظه ها و ماده تاریخ ها را عرضه داشته و موسیقی هم برای آن که از دیگر هنرها باز نماند، در صدای مؤذن و بانگ قاری و واعظ مجال جلوه گری یافته است. حتی صنعت های دستی هم برای تکمیل و تزیین این مجموعه الهی به میدان آمده اند. فرش های عالی، پرده های گرانبها، قندیل های درخشان، مکتب کاری ها، و مليله دوزی ها نیز در تکمیل زیبایی و عظمت مسجد نقش خود را ادا کرده اند. بدین گونه، مظاهر گوناگون فرهنگ و هنر اسلامی، در طی قرن های دراز، چنان در بنای مسجد مجال بروز یافته است که امروز یک مورخ دقیق و روشن بین می تواند تنها از مطالعه در مساجد، تصویر روشنی از تمدن و تاریخ اقوام مسلمان عالم را پیش چشم خویش مجسم کند. (۱)

## انتخاب عنوان مناسب

### اشاره

گرچه از لحاظ منطقی، «عنوان» اثر نه در مطلع جای می گیرد و نه در متن و مقطع، نقش آن در اثر گاه از این هر سه بیش تر است؛ زیرا نخستین قطعه هر نوشته است که خواننده با آن رویارو می شود. اگر بتوانیم عنوانی مناسب برای اثر خود برگزینیم، خواه یک کتاب باشد و خواه یک مقاله یا هر اثر کوتاه و بلند دیگر، خود را چند قدم به موفقیت در نویسندگی نزدیک کرده ایم. شیوه های موفق در انتخاب عنوان مناسب، به تمامت، قابل شمارش نیستند. در این جا از شش شیوه موفق انتخاب عنوان یاد می کنیم:

۱. استفاده از آیات قرآن، خواه از عین الفاظ آنها و خواه از واژه های برگرفته آنها، مانند نون والقلم (داستانی از جلال آل احمد) و تنفس صبح (مجموعه شعری از قیصر امین پور).

۲. انتخاب مصراع یا بخشی از یک شعر، مانند چون سبوی تشنه (۲) (کتابی از دکتر محمد جعفریاحقی) و بحر در کوزه (کتابی از دکتر عبدالحسین زرین کوب) و تماشاگه راز (کتابی از استاد شهید مرتضی مطهری).

۳. گزینش یک مثل، مانند از ماست که بر ماست (داستانی از محمد علی جمال زاده) و امان از دوغ لیلی (نوشته ای از علی اکبر دهخدا).

۴. انتخاب تعابیر متناقض نما، مثل روشن تر از خاموشی (یک مجموعه شعر معاصر) و خفتگان بیدار (نوشته ای درباره اصحاب کهف).

۵. استفاده از قلب و عکس، مثل آزادی مجسمه (سفرنامه ای از دکتر محمد علی اسلامی ندوشن).

۶. به کاربردن یک سؤال، مانند مزار زهرا (علیها السلام) کجا است؟

- ۱- از چی زهای دیگر؛ مق\_اله مسجد: جل\_وه گاه هن\_ر اسلامی.
- ۲- بع\_داً این نام به جویبار لحظ\_ه ها تغییر یافت\_ه است.

۱. نمونه ای از نتیجه گرایی نمادین یا کنایی را در نوشته ای بیابید و ارزیابی کنید.
۲. در نوشته ای به انشای خود در موضوع «چه کسی مسؤول تربیت نسل جوان است؟» مقطع سؤال انگیز را به کار ببرید.
۳. با استفاده از ترجمه و تفسیر قرآن کریم، جنبه نمادین و کنایی مقطع «پیرمرد چشم ما بود» را ارزیابی کنید.
۴. اصل مقاله «مسجد: جلوه گاه هنر اسلامی» را مطالعه کنید و بافتار آن را در متنی یک صفحه ای تحلیل نمایید.
۵. عنوان های زیر را که نام چند کتاب هستند، به عنوان هایی زیباتر تبدیل کنید. به این منظور، می توانید یکی از شش شیوه عرضه شده در متن درس را به کار ببرید:

— حکمت، عرفان، و اخلاق در شعر نظامی گنجوی

— فرازهایی از تاریخ پیامبر اسلام

— آداب تعلیم و تعلم در اسلام

۶. ابتدا به حدس و گمان

مشخص کنید که کدام عنوان مناسب با کدام موضوع است. سپس با مراجعه به کتابخانه یا کتابنامه ها، از درستی حدس خود اطمینان یابید:

عنوان ها:

— زخم زیتون

— سیمای فرزندگان

— آینه دار طلعت یار

— کزراهه موضوع ها:

— خاطراتی از تاریخ حزب توده

— مجموعه شعر انقلاب فلسطین

— سیره علمای بزرگ اسلام

— زندگی نامه و اشعار ادیب پيشاوری

[شماره صفحه واقعی : ۱۶۴]

ص: ۳۰۴۹

تنظیم پاراگراف ها (۱)

مهم ترین اصل در تنظیم متن نوشته، پاراگراف بندی است. از این رو، مناسب است که درباره شیوه تنظیم پاراگراف های متن نکاتی را تذکر دهیم.

پاراگراف

(= بند) کوچک ترین واحد بافتاری هر نوشته است. پاراگراف، تنها مجموعه ای از جمله ها نیست (۲)، بلکه در حقیقت، مجموعه ای است از افکار و مطالبی که نویسنده در ذهن دارد. پاراگراف، انشای مختصری است که نویسنده اندک اندک آن را گسترش می دهد تا به صورت انشایی واحد درآورد. کوتاهی یا بلندی هر پاراگراف، تابع اندیشه ها و روش نویسنده در گسترش آنها است. معمولاً هر قدر موضوع نگارش پیچیده باشد، پاراگراف ها طولانی تر می شوند.

اصولاً باید هر پاراگراف را با عبارتی آغاز کرد که به انتقال اندیشه از پاراگراف قبلی به پاراگراف بعدی یاری برساند. در تنظیم پاراگراف ها، دو عامل بسیار مؤثرند:

یکی داشتن فکری منطقی و رعایت نظم و ترتیب در تفکر و استدلال؛ و دیگری مراعات صورت ظاهری مجموعه نوشته. هنگامی که خواننده به انبوهی از جمله های پیاپی می نگرد، ملول می گردد. اما اگر همین انبوه را به پاراگراف هایی تقسیم کنیم، هم بر رغبت او برای خواندن نوشته می افزاییم و هم فهم مطلب را برایش آسان تر می کنیم.

پاراگراف ها همانند حلقه های یک رشته زنجیرند که پیاپی می آیند تا کلام را انسجام بخشند. هر یک از پاراگراف ها با یک یا چند جمله مرتبط، جنبه ای از مطلب اصلی را می پروراند. در هر پاراگراف، مطلب اصلی از جهتی و به نوعی، از توضیح یا تفسیر یا تأیید بهره مند می شود.

در هر پاراگراف، عبارت ها و اندیشه های طرح شده باید دارای نظم و آراستگی خاص باشند، به گونه ای که از نظم آنها بتوان به اهمیت و جایگاه هر کدام پی برد. این نظم و آراستگی، خود، دارای شیوه ها و گونه هایی است؛ ولی به هر حال، باید به خواننده امکان دهد که با قدری تلاش منطق

نوشته را

[شماره صفحه واقعی: ۱۶۵]



---

۱- منبع اصلی) احمد سمیعی: آیین نگارش / ۷۸-۸۱.

۲- . به ندرت، ممکن است پاراگراف تنها از یک جمله تشکیل شده باشد.

در خلال آنها بیاید. همین نظم و آراستگی است که قابلیت جذب مطلب را افزایش می دهد و سبب می گردد که پیام به روشنی و آسانی در دسترس خواننده قرار گیرد.

هر پاراگراف باید تمام و کامل باشد، یعنی اندیشه اصلی پاراگراف در آن به خوبی پرورده شود. هر پاراگراف یک هسته (۱) دارد که با جمله ای بنیادین (۲) بیان می شود. این جمله بنیادین معمولاً در آغاز و گاه در میان یا پایان پاراگراف می آید. بقیه پاراگراف شامل (جمله یا) جمله هایی است که اصطلاحاً جمله های پشتیبان (۱۳۵) نامیده می شوند. جمله های پشتیبان گسترش دهنده و تکمیل کننده همان «جمله بنیادین» هستند. جمله های پشتیبان (۳) باید همگی بر محور «هسته» بچرخند و وسیله بیان و اثبات آن باشند. اکنون پاراگرافی از یک کتاب را از نظر می گذرانیم و هسته، جمله بنیادین، جمله های پشتیبان، و چگونگی انسجام آن را نقد می کنیم:

☀ ساده ترین و عمومی ترین برهانی که بر وجود خداوند اقامه می شود، برهان نظم است. قرآن کریم موجودات جهان را به عنوان «آیات»، یعنی علائم و نشانه هایی از خداوند، یاد می کند. معمولاً چنین گفته می شود که نظم و سازمان اشیا دلیل بر این است که نیروی نظم دهنده ای در کار است. گفته می شود این برهان بر خلاف سایر براهین از قبیل برهان «محرك اول» و برهان «وجوب و امکان» و برهان «حدوث و قدم» و برهان «صدیقین» که ماهیت فلسفی و کلامی و عقلانی محض دارند، یک برهان طبیعی و تجربی است و ماهیت تجربی دارد؛ نظیر سایر براهین و استدلالاتی که محصول تجربه بشر است.

با کمی تأمل درمی یابید که هسته پاراگراف این است:

«اقامه برهان نظم برای اثبات وجود خدا». این هسته در همان جمله اول بیان شده است؛ پس این جمله را می توان جمله بنیادین پاراگراف نامید. بقیه پاراگراف، در حقیقت، همین مطلب را گسترش می دهد، البته از طریق «مقایسه» با برهان های دیگر. می بینید که جمله های سیاه رنگ نقشی در این گسترش دهی ندارند و شایسته است که به پاراگرافی دیگر با این هسته بروند:

«توضیح برهان نظم». مهم ترین اصل در انتخاب هسته پاراگراف این است که تا حد امکان، جزئی و ریز باشد. انتخاب هسته های کلی و با ابعاد گسترده سبب می شود که پاراگراف یا طولانی و پیچیده شود و یا همه اجزای مفهومی هسته را شامل نشود. هسته جزئی و ریز را می توان در یک پاراگراف به خوبی بررسی کرد و توضیح داد. پس مطلبی که خود دارای ابعاد مختلف است یا اجزای گوناگون دارد، نباید هسته پاراگراف

[شماره صفحه واقعی : ۱۶۶]

ص: ۳۰۵۱



باشد. مثلاً در پاراگراف مزبور، به درستی، هسته پاراگراف «اقامه برهان نظم برای اثبات وجود خدا» است. حال اگر هسته پاراگراف، خود «برهان نظم» به طور کلی بود، باید در یک پاراگراف به همه مطالب مربوط به این برهان پرداخته می شد، از قبیل «اقامه این برهان برای اثبات وجود خدا و رابطه آن با برهان های دیگر»، «تعریف برهان نظم»، و «نقدهای وارد شده بر این برهان». روشن است که هر یک از این موضوع ها، باید هسته پاراگرافی مستقل باشد. این که در نوشته ای چند پاراگراف وجود داشته باشد، به مقدار مطالب هر نوشته و سبک و قالب آن بستگی دارد. در نوشته های متعارف و مقالات معمول، مناسب است که در هر صفحه کتابی دست کم دو پاراگراف دیده شود، البته مشروط به این که مطلب چنین اقتضا کند.

مطلبی که در یک پاراگراف بیان می شود، نباید در پاراگرافی دیگر تکرار شود، مگر این که تکرار آن ضرورت داشته باشد. مثلاً گاه مطلبی را به اجمال بیان می کنیم و در جای دیگر می خواهیم آن را به تفصیل باز گوئیم. در این حال، باید دیگر بار تصویری از مطلب به خواننده ارائه دهیم. اما در غیر ضرورت، هرگز نباید پاراگراف ها اشتراک مطلب داشته باشند. وحدت و انسجام پاراگراف اقتضا می کند که هر موضوع در جای خود بیاید و پاراگرافی را که جایگاه موضوعی دیگر است، اشغال نکند. میان پاراگراف ها باید پیوستگی کامل باشد تا خواننده همگام با نویسنده پیش رود و رشته کار را از دست ندهد. هرگاه نویسنده از اندیشه ای به اندیشه دیگر منتقل می شود، باید خواننده را نیز با خود همراه ببرد، به گونه ای که میان آن دو جای خالی احساس نشود. البته گاه نویسنده با انتقال از یک پاراگراف به پاراگراف دیگر مضمون را عوض نمی کند، بلکه جنبه ای دیگر از مضمون را پی می گیرد یا آن را به شیوه و سیاقی دیگر بازگو می کند. این، خود، به تنوع و چشم‌نوازی نوشته کمک می کند. معمولاً در آغاز هر پاراگراف، کلمه یا عبارتی می آید که انتقال از مضمون یا جنبه یا سیاق را به خواننده بفهماند و او را آماده این انتقال سازد. اما به ترین شیوه، «گذارِ بازتابی» است، یعنی طنین و پژواک اندیشه پاراگراف پیشین در پاراگراف بعد آورده شود. این طنین افکنی گاه به صورت تکرار واژگان و عبارات یا جمله آخر پاراگراف پیش، و گاه به شکل آوردن چکیده آن یا اشاره به آن است. یادآوری می کنیم که همه این شیوه های گذار و انتقال می توانند به تنوع و تناوب در یک نوشته به کار روند. اکنون، به نمونه ای از انتقال به پاراگراف بعد بنگرید که از نوع «ربطِ واژگانی با آوردن قید تأکید» (= و البته) است:

اگرچه خداوند دنیا را زندان مؤمنان خواسته است، این محبس و تنگنا را نه برای تعذیب آنان، که برای تربیتشان، ساخته است تا در رهگذار طوفان ها و کوران ها چون درختی ستبر، قامت راست کنند و آن گاه که بهار می رسد، بار و بر دهند و رهگذران را از سایه خویش آرامش بخشند.

[شماره صفحه واقعی: ۱۶۷]

از این نظرگاه، همین سختی‌ها و رنج‌ها هدیه خداوندند، آن‌هم هدیه‌ای که برای روشنی چشم و دل به دوستی می‌بخشند؛ هدیه‌ای که هم، خود، گرانبهاست و هم از صمیمیت دو محبوب راستین حکایت می‌کند. و البته ارج و بهای هدیه دو دوست، به میزان دوستی آنان و پایداری آن بستگی دارد. هر چه دو دوست صمیمی‌تر باشند، هدیه دهنده تحفه‌ای ارزنده‌تر فراهم می‌آورد.... (۱)

اکنون مناسب است برای تمرین، دو صفحه از کتابی را از همین نظرگاه مرور کنیم. حداقل سه بار باید متن را مطالعه کرد تا بتوان پاراگراف بندی آن را نقد نمود. تأکید می‌شود که این بررسی تنها از منظر چینش پاراگراف‌ها صورت می‌گیرد؛ و گرنه درباره نکات دیگر، به ویژه علائم نگارشی متن، سخن بسیار است:

- (۱). نگارنده این سطور به سائقه و سابقه انس سی ساله خود با شعر حافظ و با اعتقاد به این اصل که
- (۲). شعر حافظ آینه تمام‌نمای روح و روحیه و عقیده و سلیقه و نگاه و نگرش او به انسان و جهان و
- (۳). طبیعت و ماوراء طبیعت است در این چند نکته تردیدی ندارد که حافظ: (۱) مسلمانی پاک اعتقاد
- (۴). است، سهل است، راسخ در علم است. چه علم را به معنای ایمان بگیریم، چنان که بعضی از قدمای
- (۵). مفسران گرفته‌اند، چه به معنای معارف گوناگون و معارف دینی به خصوص علم کلام، عرفان
- (۶). نظری، و از همه بالاتر و والاتر علوم قرآنی؛ و مهم‌ترین وجهه همت او قرآن‌شناسی
- (۷). است. (۲) حافظی که من می‌شناسم ایمانش آمیزه‌ای از معنویت و رهیافت سه‌گانه و در عین حال
- (۸). یگانه «شریعت \_ طریقت \_ حقیقت» است. بحث در مقام عرفانی حافظ مشروح‌تر خواهد آمد.
- (۹). (۳) حافظ در اصول عقاید، یعنی مکتب کلامی، پیرو اشعری و در فروع (مذهب فقهی) شافعی
- (۱۰). است، و در عین حال آشکارا گرایش به تشیع دارد. اما شیعی کامل عیار نیست و مسلم است که مثل
- (۱۱). هر مسلمان پاک اعتقاد بی‌تعصب صاحب‌دلی دوستدار خاندان عصمت و طهارت (علیهم السلام) است.
- (۱۲). (۴) طنز حافظ درباره مقدساتی چون نماز و روزه و حج و مسجد و تسبیح و سجاده و خرقة و
- (۱۳). خانقاه حاکی از این است که «درد دین» دارد. می‌کوشد به مدد طنز و در کمال خوشباشی و کرامت
- (۱۴). نفس و عظمت روح، بدون تلخ‌زبانی و هجو، ارزش‌های تحریف‌شده را از تحریف و تباهی
- (۱۵). براند. فی‌المثل آن‌جا که می‌گوید:

(۱۶). زاهد چو از نماز تو کاری نمی رود هم \*\*\* مستی شبانه و راز و نیاز من

(۱۷). یا:

(۱۸). در نمازم خم ابروی تو با یاد آمد \*\*\* حالتی رفت که محراب به فریاد آمد

(۱۹). مرادش تخفیف ارزش نماز نیست. او نیز نماز را معراج مؤمن و مناجات و رازگویی بنده با

(۲۰). پروردگار و رویکرد به غیب و قدس می داند. اما بر آن است که:

[شماره صفحه واقعی : ۱۶۸]

ص: ۳۰۵۳

---

۱- هدیه ای از دوست / ۴۶.

(۲۱). \_ نماز در خم آن ابروان محرابی

کسی کند که به خون جگر طهارت کرد

(۲۲). \_ طهارت ار نه به خون جگر کند عاشق

به قول مفتی عشقش درست نیست نماز

(۲۳). که تلمیح به این حرف ژرف حلاج دارد:

رکعتان فی العشق لا یصحّ وضوءهما إلا بالدم.

آری

(۲۴). می گوید و همه می دانیم که اگر هم قرآن را به چارده روایت بخوانی، سرانجام آنچه یا آن که دست

(۲۵). را می گیرد و از سجن صورت می رهاند و بر سریر معنی می نشاند و به راستای رستگاری

(۲۶). می کشاند عشق است.

(۵) حافظ دو پیام بزرگ دارد که درباره آنها در کتاب حاضر سخن گفته ایم:

(۲۷). عشق و رندی. و درباره رندی اشارات کوتاه دیگری در همین پیشگفتار خواهیم داشت.

(۶) حافظ

(۲۸). طبع حساسی در برابر زیبایی و ظرافت ناز و نوش های زندگی دارد. او زهد را فقط در مناعت

(۲۹). نفس و طهارت روح می داند؛ نه در ریاضت کشی های بیمارگونه و رهبانیت هایی که با ریا و

(۳۰). رعونت آمیخته است.

(۳۱). حافظ، گناه، عصمت

(۳۲). این حصر دو وجهی که حافظ یا صادق است یا فاسق؛ یا زاهد است یا زندیق؛ یا مرتاض است

(۳۳). یا لذت پرست و نظایر آن، از دیرباز برای کسانی که جزم گرا هستند و می خواهند طیف رنگارنگ

(۳۴). روح و رفتار آدمی را به سیاه و سفید کاهش دهند، جاذبه داشته است. روحیه تساهل و تسامح و

(۳۵). رایحه مروّت و مدارایی که در شعر زلال حافظ آشکار است، کسانی را که تعهد دینی یا علاقه

(۳۶). عرفانی ندارند، و به اصطلاح آزاداندیشند، به چنین وهم و ایهامی افکنده است که حافظ هم

(۳۷). آزاداندیش است، یا سست اعتقاد است. و بعضی از این افراط گرایان حافظ را «کفر گوی یک لا قبا»

(۳۸). شمرده اند تا به خیال و طمع خام خود بی همسخن نمانند. و تلویحاً یا تصریحاً حافظ را منکر مبدأ

(۳۹). و معاد یا شاک در اصول عقاید شمرده اند. نگارنده این سطور، با این گروه بحثی تحت عنوان

(۴۰). «حافظ و انکار معاد؟» داشته ام.

(۴۱). عده دیگری نیز که افراط گرایان قطب دیگر هستند، حافظ را از اولیاءالله می شمارند. باید دید

(۴۲). که مرادشان از اولیاءالله چیست. اگر مراد آنان مؤمنان و مسلمانان درست اعتقادی است که

(۴۳). خداوند را دوست دارند و خدا نیز دوستشان دارد (سوره مائده، آیه ۵۴) و در یک کلمه از رسوخ

(۴۴). علم و ایمان، خدا را از خویش و خلق دوست تر دارند؛ اگر مراد از اولیاءالله کسانی هستند که از

(۴۵). علم الیقین به عین الیقین پیوسته اند و فراتر از «درد دین»، به قول یکی از متفکران معاصر اسپانیا،

(۴۶). «خدادرد» دارند، آری بدین معنی حافظ از اولیاءالله است:

(۴۷). روی خوبست و کمال هنر و دامن پاک

لاجرم همّت پاکان دو عالم با اوست حافظ

(۴۸). از معتقدان است گرامی دارش زان که بخشایش بس روح مکرم با اوست

(۴۹). اما پیدا است که مقام قدسی و قدیسی و عصمت ندارد. و تصریح دارد که برای خود کرامات و

[شماره صفحه واقعی : ۱۶۹]



(۵۰). مقاماتی قائل نیست، و از روی صدق و فروتنی، ولو به طنز، می گوید که «چو بید بر سر ایمان خویش می لرزم». (۱)

حال پس از سه بار خواندن متن مزبور، احتمالاً درباره چپش پاراگراف های آن تأملاتی دارید. به نظر می رسد:

۱. اساس پاراگراف بندی این متن صحیح است. البته مناسب تر است که از سطر ۳۴ (پس از «است») پاراگراف جدیدی تشکیل شود.

۲. با توجه به اصلاح مذکور در بند پیش، مجموعاً چهار پاراگراف در متن مزبور وجود دارند:

— پاراگراف یکم: از سطر ۱ تا ۳۰.

— پاراگراف دوم: از سطر ۳۲ تا ۳۴.

— پاراگراف سوم: از سطر ۳۴ تا ۴۰.

— پاراگراف چهارم: از سطر ۴۱ تا ۵۱.

۳. در هر پاراگراف، جمله بنیادین در آغاز قرار گرفته است.

۴. هسته هر پاراگراف از این قرار است:

— پاراگراف یکم: اصول مسلم شش گانه که از شعر حافظ استنباط می شوند.

— پاراگراف دوم: جاذبه این حصر دو وجهی که حافظ یا صادق است یا فاسق.

— پاراگراف سوم: بیان لب نظر گروه اول و اشاره مؤلف به ارزیابی آن.

— پاراگراف چهارم: بیان لب نظر گروه دوم و تحلیل مؤلف درباره آن.

۵. از آن جا که هسته بحث در پاراگراف اول تغییر نکرده است، نمی توان آن را به چند پاراگراف تقسیم کرد. پس اگرچه این پاراگراف طولانی شده، به همین ترتیب مناسب است.

۶. شایسته است که در پاراگراف اول، موارد شش گانه (سطرهای ۳ و ۷ و ۹ و ۱۲ و ۲۶ و ۲۷) سر سطر بدون فاصله نوشته شوند تا هم طول پاراگراف آزار دهنده نشود و هم فهم مطالب آسان تر گردد.

۷. دلیل آن که موارد شش گانه را باید بدون فاصله از سر سطر، نه با فاصله، نوشت، آن است که اجزای درونی یک پاراگراف که لازم است سر سطر بیابند، نباید با فاصله درج شوند تا معلوم باشد که پاراگراف مستقلی آغاز نشده است.

۸. پس از هر شعر نیز چون هسته مطلب عوض نشده، مطلب از سر سطر بدون فاصله، نه با فاصله، آغاز شده است.

۹. در هر پاراگراف، جمله های پشتیبان به خوبی در خدمت گسترش و توضیح مطلب اصلی هستند

[شماره صفحه واقعی : ۱۷۰]

ص: ۳۰۵۵

---

۱- حافظ نامه / دو و سه.

و حرف بیهوده ای به میان نیامده است.

۱۰. سبب آن که مؤلف بیان لبّ هر نظر و پاسخ آن را در یک پاراگراف آورده \_ و دو پاراگراف جداگانه را به بیان هر نظر و پاسخ آن اختصاص نداده \_ این است که پاسخ چندان تفصیلی نیست تا نیاز باشد در پاراگرافی جدا ذکر گردد.

۱۱. شعر سر سطر با فاصله، اما نه به اندازه فاصله پاراگرافی بلکه تقریباً نصف آن، آمده است. این روش کاملاً پسندیده است.

۱۲. به دلیل اهمیت فراوان، دیگر بار تأکید می شود که ارزش ویژه این متن در آن است که هرگز جمله ای بیهوده و سخنی غیر مرتبط با هر پاراگراف در آن به چشم نمی خورد.

[شماره صفحه واقعی : ۱۷۱]

ص: ۳۰۵۶

◀ ۱. دو عامل مؤثر در تنظیم پاراگراف ها را ذکر کنید.

◀ ۲. اصطلاحات «هسته»، «جمله بنیادین»، و «جمله های پشتیبان» را تعریف کنید.

◀ ۳. هسته و جمله بنیادین را در پاراگراف زیر تعیین نمایید:

هر مسلمان در زندگی خود، در جهت تنظیم دو نوع رابطه باید تلاش کند؛ یکی رابطه اش با خدا و دیگری رابطه اش با مردم. او باید احکام و مقرراتی را که اسلام در مورد این دو نوع رابطه بیان کرده است، فراگیرد. علمی که متکفل بیان این احکام و ایجاد ضوابط برای این روابط است، فقه نامیده می شود. (۱)

◀ ۴. «گذار بازتابی» به چه معنا است؟ نمونه ای از آن را در یک کتاب بیابید.

◀ ۵. سه صفحه از کتاب «حدیث پیمان» (۲) را از منظر تنظیم پاراگراف ها ارزیابی و نقد کنید. (صفحات پیشنهادی ما: ۱۸۸ تا ۱۹۰)

[شماره صفحه واقعی: ۱۷۲]

ص: ۳۰۵۷

۱- مسلمانان در بستر تاریخ / ۲۱۶.

۲- حمید پارسانیا: حدیث پیمان (پژوهشی در انقلاب اسلامی)، معاونت امور اساتید و دروس معارف اسلامی، اول، ۱۳۷۶.

## اشاره

شیوه خط فارسی (۱) (۱)

همه می نالند که چرا شیوه خط فارسی به یکنواختی و سامان نمی رسد؛ اما نویسنده نه فرصت نالیدن دارد و نه حق آن را. وقتی نویسنده ای دست به قلم می برد، باید قبلاً تکلیف خود را با مقولات اصلی نگارش، از جمله شیوه خط، روشن ساخته باشد. در این میان، باید به دو اصل اساسی توجه داشت:

## یکم. رعایت اصول علمی و قواعد امری زبان

### اشاره

می دانید که هر زبانی دارای دو دسته قواعد است:

امری و شکلی. قواعد امری، بایسته و الزامی اند؛ اما قواعد شکلی به ذوق و سلیقه نویسنده یا مخاطب بستگی دارند. نویسنده خوب باید مرز این دو را از هم باز شناسد و هرگز از قواعد امری سرنیچد. ملاک های مهم این گونه قواعد از این قرارند:

— اصول مادر و پذیرفته شده دستور زبان.

— مبانی علمی زبان شناسی پذیرفته شده در عرصه ادبیات.

— پذیرفته های «عُرف ادبی» و «ذوق نگارشی» که با دو اصل مزبور ناسازگار نباشند. در مجموع، می توان قواعد مهم انتخاب شیوه خط صحیح را از این قرار دانست. البته پیدا است در مواردی که برخی از این قواعد با هم تعارض پیدا کنند، باید قواعد امری متکی بر سه ملاک فوق را بر قواعد دیگر ترجیح داد:

### ۱. حفظ استقلال کلمه. نمونه ها:

جدا نوشتن «آن» و «این»؛ جدا نوشتن علامت ها مانند علامت جمع و علامت صفت برتر و صفت برترین؛ جدا نوشتن «است»؛ جدا نوشتن حرف اضافه، مانند «به»؛ جدا نوشتن حرف نشانه «را»؛ پیوسته نوشتن «وند»ها، مانند «آهنگر» و «همراه».

[شماره صفحه واقعی: ۱۷۳]

۱- منبع اصلی تا پایان درس بیست و یکم) سازمان مدارک فرهنگی: آیین نگارش / ۱۱-۵۴.

## ۲. مراعات قواعد لغوی.

نمونه ها:

پرهیز از آوردن همزه در واژه های فارسی؛ توجه به اصل لغوی کلمات، مانند فرق نهادن بین «بها» و «بهاء».

## ۳. حفظ هویت کلمه. نمونه:

حذف نکردن همزه از «است» و «این» در مواردی مانند «خوب است» و «بنابراین» [نه: «خوبست» و «بنابراین»].

## ۴. پرهیز از اشتباه و التباس. نمونه:

جدا نوشتن کلمات مرکبی که اگر پیوسته نوشته شوند، فهم آنها دشوار است، مانند «هم اتاق» و «جان آفرین» [نه: «هماتاق» و «جانافرین»].

## ۵. برابری نوشتار و گفتار. نمونه ها:

نوشتن فعل ربطی مخفف به شکلی که خوانده می شود، مانند «ایرانی ام»، «خشنودم»؛ نوشتن یای وحدت یا نکره به شکل قرائت شده، مانند «اصفهان‌ای»؛ حذف کردن همزه در کلماتی مانند «بیفشاند» [نه: «بیافشانند»]؛ کشیده نوشتن الف، مانند «اسماعیل».

## ۶. رعایت ذائقه فارسی زبانان. نمونه:

نوشتن تایی گرد به شکل تایی کشیده در کلمات یا ترکیبات عربی رایج در فارسی، مانند «آیت الله».

## ۷. مراعات عرف و عادت. نمونه ها:

نوشتن نماد کسره اضافه به شکل سنتی، مانند «خانه دل» [نه: «خانه ی دل»]؛ پیوسته نوشتن کلماتی که عادتاً مرکب هستند، مانند «چرا»، «کیست»، «چیست»، «چنانچه»، «بلکه»؛ حفظ شکل اسم هایی که گونه ای خاص از آنها کاملاً رایج شده است، مانند «موسی» و «عیسی».

## ۸. مراعات کاربردهای پذیرفته شده زبانی. نمونه:

تمایز میان «یاء» اسم مصدری و «یاء» وحدت و نکره و نسبت، مانند «بیگانگی» و «بیگانه ای».

## ۹. حفظ یکدستی و هماهنگی. نمونه ها:

نوشتن یک کلمه به شکل واحد، مانند «هیأت» [نه: گاه «هیأت» و گاه «هیئت»]؛ جدا نوشتن حروف اضافه در همه حال، بدون فرق نهادن میان حرف های صفت ساز و قیدساز و یا میان حرف های موجود در مصدرهای مرکب و غیر آنها، مانند «به

تدریج» و «به پا خاستن» .

## ۱۰. حفظ زیبایی واژه ها.

نمونه:

جدا نوشتن کلمات مرکبی که پیوسته نوشتن آنها واژه را بد نما می کند، مانند «داستان نویسی» .

[شماره صفحه واقعی : ۱۷۴]

ص: ۳۰۵۹



## ۱۱. مراعات اصل کلمه در زبان مبدأ.

نمونه: پیوسته نوشتن حرف جَزّ عربی، مانند «ما بازاء»؛ جدا نوشتن کلمات در ترکیب های عربی که در اصل جدا هستند، مانند «إن شاء الله» حفظ تشدیدها؛ نوشتن همزه ها به همان شکل که در زبان عربی رایج است، مگر آن که با اصول دیگر شیوه خط ناسازگار باشد.

## دوم. یکدستی و هماهنگی

### اشاره

در کار شخصی معمولاً نویسندگان در تشخیص شیوه خطّ صحیح به روشی یکسان دست نمی یابند و قواعد را به دلخواه خود اجرا می کنند. به این ترتیب، تا آن زمان که «فرهنگستان زبان» یا هر مرجع صالح دیگر، به وظیفه مهمّ یکسان سازی شیوه خطّ فارسی اقدام نکنند، از گوناگونی شیوه ها گریزی نیست. لیکن از یاد نبریم که این، هرگز نباید جواز بی مبالاتی نویسندگان باشد. هر نویسنده باید در کار شخصی خود، روشی واحد را ارائه کند، نه آن که در یک متن چند شیوه خط را به خوانندگان عرضه دارد و آنها را دچار حیرت سازد. با این توضیح، روا دیدیم که به جای پرداختن به مباحث نظری درباره شیوه خطّ فارسی، راهنمایی عملی و فهرست گونه را پیش روی شما قرار دهیم. برخی نمونه های توصیه شده ممکن است مورد نظر همگان نباشند؛ اما بنا به ادله یا توجیه هایی که در این مختصر مجال پرداختن به آنها نیست، ما آنها را ترجیح داده ایم. تأکید می کنیم که اگر این شیوه یا هر شیوه دیگر را پذیرفتید، همواره و در هر اثر خویش، به آن پایبند باشید و یکسانی و هماهنگی را سرلوحه کار خود قرار دهید.

## بخش یکم: راهنمای الفبایی

### آ\_ ۱ «آن و این» (صفت یا ضمیر اشاره)

۱. همزه از اوّل کلمه حذف نمی شود:

بنویسیم / ننویسیم:

بنابراین / بنابرین

از این / ازین

### ۲. «به» از کلمه جدا نوشته می شود:

بنویسیم / ننویسیم:

به آن / بان

به این / باین

[شماره صفحه واقعی : ۱۷۵]

ص: ۳۰۶۰

**۳. «چه» به کلمه متصل می شود:**

آنچه. در صورتی که «آن» و «این» از لحاظ معنا جزء موصول نباشند، «چه» جدا نوشته می شود:

آن، چه کسی است؟ این، چه کتابی است؟

**۴. «که» از کلمه جدا نوشته می شود:**

آن که \_ این که.

**۵. «آن» و «این» وقتی با پیشوند «هم» کلمه مرکب می سازند، پیوسته نوشته می شوند:**

بنویسیم / ننویسیم:

همین / هم این

همان / هم آن

در صورتی که هم قید باشد، جدا نوشته می شود:

هم این را دیدم و هم آن را.

**۶. «هم» بعد از کلمه، جدا نوشته می شود:**

بنویسیم / ننویسیم:

آن همانهم این هم

اینهم

**۷. «آن» و «این» از کلمه بعد جدا نوشته می شوند:**

بنویسیم / ننویسیم:

آن جناب / آنجناب

این جانب / اینجانب

آن همه / آنهمه

آن طور / آنطور

این وقت / اینوقت

این است / اینست

**۸. کلمه «است» وقتی بعد از کلماتی بیاید که به مصوت های بلند «آ»، «اُو» و «ای» ختم می شوند، همچنان با همزه نوشته می شود:**

بنویسیم / ننویسیم

دانا است / داناست

خوشرو است / خوشروست

کافی است / کافیت

\_ کلمات «کیست» و «چیست» بنابر عرف و عادت، به همین شکل نوشته می شوند.

[شماره صفحه واقعی : ۱۷۶]

ص: ۳۰۶۱

**۹. «که» از کلمه «است» جدا نوشته می شود:**

این، کتابی است که ... «ام، ای، ایم، اید، اند»

**۱۰. واژه های مزبور اگر پس از کلمه ای قرار گیرند که به حرف صامت یا به مصوت کوتاه «و» ختم شوند، همزه آنها حذف می شود:**

بنویسیم / ننویسیم

- بزرگند / بزرگ اند

خشنودم / خشنودام

رهروید: رهرواید

**۱۱. اگر بعد از کلمه ای قرار گیرند که به «ه» غیر ملفوظ ختم شود، همزه باقی می ماند:**

آزاده ام \_ افتاده ام.

**۱۲. هرگاه کلمه قبل به «الف» ختم شود، همزه به «ی \_» تبدیل می شود:**

توانايند \_ زيبايند.

نيز اگر به «او» ختم شود، چنين مي شود:

دانشجو بييد \_ خوشخوييم.

**۱۳. اگر کلمه به مصوت بلند «ای» ختم شود، همزه حذف نمی شود:**

ايراني ام \_ اصفهاني ام \_ امريکايي اند. «ای» (حرف ندا)

**۱۴. «ای» همیشه از کلمه بعد جدا نوشته می شود:**

بنویسیم / ننویسیم:

ای کاش / ایکاش

ای دوست / ایدوست

**۱۵. «ب \_» را همواره پیوسته به فعل می نویسیم:**

بنویسیم / ننویسیم:

بخورید / به خورید

ببندم / به بندم

**۱۶. هنگامی که فعل با «آ» آغاز می شود، برای پیوستن «ب \_» به فعل، علامت مد حذف می شود و میانجی «ی \_» بین «ب \_» و فعل می آید:**

[شماره صفحه واقعی : ۱۷۷]

ص: ۳۰۶۲

بنویسیم / ننویسیم:

بیاموخت / بیاموخت

بیاورد / بیاورد

**۱۷. هنگامی که فعل با همزه آغاز می شود، بعد از افزودن «ب \_» بر سر فعل، همزه حذف می شود و به جای آن «ی» می آید:**

بنویسیم / ننویسیم

بیفشانند / بیفشانند

بینداخت / بینداخت

\_ در موردی که فعل با مصوّت بلند «ای» آغاز شده باشد، این قاعده مصداق ندارد:

بنویسیم / ننویسیم

بایستاد / بایستاد

**۱۸. حرف «ب \_» که در آغاز یا میان بعضی ترکیب های عربی می آید، «حرف جر» است و از کلمه بعد جدا نمی شود:**

بنویسیم / ننویسیم

ما بازاء / ما به ازاء

برأى العینه / رأى العین

بعینه / به عینه

بالعکس / به العکس

بالاخره / به الاخره

**۱۹. پیشوند «ب \_» به کلمه بعد متصل می شود. این کلمه تکحرف است و دارای های غیرملفوظ نیست:**

بنویسیم / ننویسیم

بخرد به / خرد

بنام (= مشهور) / به نام «به»

**۲۰. حرف اضافه «به» از کلمه بعد جدا نوشته می شود:**

بنویسیم / ننویسیم

به او / باو

رو به رو / روبرو

سر به سر / سرسِر

یک به یک / یک بیک

[شماره صفحه واقعی : ۱۷۸]

ص: ۳۰۶۳



— این قاعده در «به»های صفت ساز و قیدساز نیز جاری است:

بنویسیم / ننویسیم

به عم / د: بعمد

به ویژه: بویژه

**۲۱. سه کلمه «بدو»، «بدان»، و «بدین» (به او، به آن، به این) به طور سنتی به همین شکل نوشته می شوند.**

**۲۲. حرف «به» در مصادر و افعال مرکب نیز جدا نوشته می شود:**

بنویسیم / ننویسیم:

به راه افتادن / براه افتادن

به جا آوردن / بجا آوردن

به پا خاست / بپا خاست

به سر برد / بسر برد

**۲۳. لفظ «بی» چون پیشوند است، پیوسته نوشته می شود:**

«بی»

بنویسیم / ننویسیم:

بیخود / بی خود

بیکار / بی کار

بیچاره / بی چاره

بیداد / بی داد

— اگر کلمه طولانی یا بد نما شود، «بی» را جدا می نویسیم:

بی مناسبت، بی فرهنگ.

— اگر کلمه با همزه آغاز شود، «بی» جدا می شود:

بی استعداد، بی ادب.

## ۲۴. نشانه های «تر» و «ترین» از کلمه پیش از خود جدا می شوند:

ت «ت \_ تان» (ضمیر ملکی) م «تر \_ ترین»

بنویسیم / ننویسیم:

مهربان تر / مهربانتر

مستحکم ترین / مستحکمترین

[شماره صفحه واقعی : ۱۷۹]

ص: ۳۰۶۴

**۲۵. «تو» (ضمیر دوم شخص مفرد) از کلمه بعد جدا می شود:**

«تو»

بنویسیم / ننویسیم:

تو آست: تُست

تو را: ترا

**۲۶. کلمات فارسی، لاتین، و ترکی با ناء نوشته می شوند نه طاء:**

**اشاره**

بنویسیم / ننویسیم:

اتاق: اطاق

اتو: اطو

تهماسب: طهماسب

تپیدن: طپیدن

غلتیدن: غلطیدن

تشت: طشت

بلیت: بلیط \_

طوفان (= باد شدید) به همین شکل درست است؛ زیرا توفان یعنی توفنده و خروشنده.

[شماره صفحه واقعی : ۱۸۰]

ص: ۳۰۶۵

۱. ملاک های مهم در تشخیص قواعد امری زبان کدام ها هستند؟

۲. از یازده قاعده انتخاب شیوه خط صحیح، به پنج مورد اشاره کنید و برای هر یک، مثالی بیاورید.

۳. کدام یک از کلمات زیر، به شیوه صحیح نوشته شده است؟ شکل صحیح موارد نادرست را نیز ذکر کنید:

این وقت \_ آنهم \_ ایکاش \_ بزرگ اند \_ بالعکس \_ بینداخت \_ بعمد \_ به سر برد \_ مهربانتر

۴. در یک روزنامه به تاریخ روز، ده نمونه از شیوه خط ناصحیح را متناسب با مطالب این درس بیابید و شکل صحیح هر یک را ذکر کنید.

۵. صفحه ای از کلیله و دمنه را به شیوه خط صحیح \_ طبق آنچه در این درس آمده است \_ بازنویسی کنید.

[شماره صفحه واقعی : ۱۸۱]

ص: ۳۰۶۶

.....درس بیستم: شیوه خط فارسی (۲)

.....[ادامه درس نوزدهم]

.....اشاره

.....اشاره

.....[ادامه بخش یکم: راهنمای الفبایی]

.....اشاره

چ «چه» (پسوند تصغیر)

**۲۷. «چه» (پسوند تصغیر) همیشه به کلمه قبل می چسبد:**

بنویسیم / ننویسیم:

باغچه / باغ چه

بازیچه / بازی چه

کتابچه / کتاب چه

☀ «چه» (حرف ربط)

**۲۸. «چه» در کلماتی که در ساختمانشان «آن» صورت ترکیبی پیدا کرده، مطابق عادت فارسی زبانان متصل نوشته می شود:**

بنویسیم / ننویسیم:

آنچه / آن چه

چنانچه / چنان چه

☀ «چه» (کلمه پرسش)

**۲۹. «چه» (کلمه پرسش) از کلمه بعد جدا می شود:**

بنویسیم / ننویسیم:

چه کردی؟ / چکردی؟

چه سان / چسان

چه کار / چکار

[شماره صفحه واقعی : ۱۸۲]

ص: ۳۰۶۷

### ۳۰. در قیدهای مرکب «چه» به کلمه بعد متصل می شود:

بنویسیم / ننویسیم:

چگونه چه گونه

چقدر / چه قدر

چطور / چه طور

چرا / چه را \_ «چرا»

به معنای «برای چه»، با «چه را» به معنای «چه چیز را» اشتباه نشود. ر «را»

### ۳۱. «را» از کلمه قبل جدا می شود:

بنویسیم / ننویسیم:

من را / منرا

کتاب را / کتابرا

آن را / آنرا

\_ «چرا» به معنای «برای چه» از این قاعده مستثنا است. ش «ش \_ شان» (ضمیر ملکی) مک «که» (حرف ربط)

### ۳۲. «که» از کلمه قبل جدا می شود:

بنویسیم / ننویسیم:

وقتی که: وقتیکه

در صورتی که: در صورتیکه

چنان که: چنانکه

آن که: آنکه

— کلمه «بلکه» به همین صورت نوشته می شود.

[شماره صفحه واقعی : ۱۸۳]

ص: ۳۰۶۸



**۳۳. هر گاه این ضمایر پس از کلمه ای قرار گیرند که مختوم به مصوّت بلند «ا» باشد، به شکل زیر نوشته می شوند:**

۴

«م، ت، ش، مان، تان، شان»

دفترهایم / دفترهامان

دفترهایت / دفترهاتان

دفترهایش / دفترهاشان

**۳۴. وقتی پس از کلمه ای قرار گیرند که مختوم به مصوت بلند «ای» باشد، به شکل زیر نوشته می شوند:**

ایرانی ام / ایرانی مان

ایرانی ات / ایرانی تان

ایرانی اش / ایرانی شان

**۳۵. هر گاه این ضمایر پس از کلمه ای قرار گیرند که به حرف صامت ختم شود، به آن می چسبند:**

کتابم کتابمان

کتابت کتابتان

کتابش کتابشان

**۳۶. در صورتی که کلمه به مصوّت «و» یا «او» ختم شود، پیوستن این ضمایر به شکل زیر است:**

گیسویم گیسومان

گیسویت گیسوتان

گیسویش گیسوشان

لباس نُوم لباس نومان

لباس نوت لباس نوتان

لباس نوش لباس نوشان

**۳۷. اگر کلمه به «ه» غیر ملفوظ ختم شود، به شکل زیر نوشته می شود:**

خانه ام / خانه مان

خانه ات / خانه تان

خانه اش / خانه شان

[شماره صفحه واقعی: ۱۸۴]

ص: ۳۰۶۹

**۳۸. هرگاه کلمه مختوم به دو حرف « ی \_ » باشد، به شکل زیر نوشته می شود:**

دوست افریقایی ام / دوست افریقاییمان

دوست افریقایی ات / دوست افریقایی تان

دوست افریقایی اش / دوست افریقایی شان

**۳۹. «می» در فعل جدا نوشته می شود:**

«می»

بنویسیم / ننویسیم:

می گفت میگفت

می رفت میرفت

می شود میشود

ن « ن \_ » (نشانه نفی)

**۴۰. هنگامی که فعل با «آ» آغاز شود، با پیوستن « ن \_ » بر سر آن، علامت مد حذف و میانجی « ی \_ » اضافه می شود:**

بنویسیم / ننویسیم:

نیامد / نیآمد

نیاورد / نیآورد

**۴۱. هنگامی که فعل با حرف «ا» آغاز شود، با پیوستن « ن \_ » بر سر آن، حرف «ا» حذف می شود و به جای آن میانجی « ی \_ » می آید:**

بنویسیم / ننویسیم:

نینداز نیانداز

نیفتاد نیافتاد

نیفکن نیافکن

\_\_ هرگاه فعل با « ای \_\_ » آغاز شود، این قاعده مصداق ندارد:

بنویسیم / ننویسیم:

نایستاد / نیستاد

[شماره صفحه واقعی : ۱۸۵]

ص: ۳۰۷۰

«ه غیر ملفوظ یا بیان حرکت»

#### ۴۲. کلمه ای که به «ه» غیر ملفوظ ختم شود، در حالت اضافه «ی» نمی گیرد

(۱)، بلکه علامتی شبیه همزه که در اصل «یای ناقص» است بالای آن قرار می گیرد:

بنویسیم / ننویسیم:

سپیده سحر / سپیده ی سحر

حماسه بسیج / حماسه ی بسیج

کشته اشک / کشته ی اشک

#### ۴۳. «ه» غیر ملفوظ هنگام چسبیدن به «ان» جمع یا «ی» اسم مصدری، به صورت «گ \_» در می آید:

بنویسیم / ننویسیم:

آزادگان / آزاده گان

ستارگان / ستاره گان

آزادگی / آزاده گی

بندگی / بنده گی

تذکر:

توجه داشته باشیم که «ه» ملفوظ در پایان بعضی کلمات را با «ه» غیر ملفوظ اشتباه نکنیم. «ه» ملفوظ در حالت اضافه «یای ناقص» نمی گیرد و در پیوستن به انواع «ی» تغییر نمی کند:

بنویسیم / ننویسیم:

فرمانده سپاه / فرمانده سپاه

گره کور / گره کور

فرماندهی / فرمانده ای

عذر موجهی / عذر موجه ای

گرهی: گره ای

سازماندهی / سازمانده ای

[شماره صفحه واقعی: ۱۸۶]

ص: ۳۰۷۱

---

۱- در گذشته معمول بوده که این یاء را کامل می نوشته اند، مثل «لاله ی باغ». از معاصران، استاد احمد بهمنیار همین شیوه را می پسندید. حال نیز چندی است که این شیوه زنده شده است؛ اما هنوز غلبه با شیوه ای است که در متن گفته ایم.

**۴۴. «ه» غیر ملفوظ در پیوستن به «ی» نسبت یا نکره و یا وحدت به صورت زیر نوشته می شود:**

بنویسیم / ننویسیم:

ساوه ای / ساوه یی

خانه ای / خانه یی

دسته ای / دسته یی

— پس «شراب خانه ای» درست است، نه «شراب خانگی». (۱)

**۴۵. «ه» غیر ملفوظ پیش از پسوند حذف نمی شود:**

بنویسیم / ننویسیم:

بهره مند / بهره مند

علاقه مند / علاقمند

**۴۶. «ه» غیر ملفوظ پیش از «ها» حذف نمی شود:**

بنویسیم / ننویسیم:

خانه ها / خانها

جامه ها / جامها

«هم» (پیشوند اشتراک)

**۴۷. «هم» (پیشوند اشتراک) همانند دیگر وندها، پیوسته نوشته می شود:**

بنویسیم / ننویسیم:

هماهنگ / هم آهنگ

همدل / هم دل

همراز / هم راز

**۴۸. «هم» وقتی همراه کلمه ای بیاید که با همزه آغاز شود، جدا نوشته می شود:**

بنویسیم / ننویسیم:

هم اتاقهما تا قهم اسمهماسم

**۴۹. «هم» وقتی با کلمه ای بیاید که با «م» شروع شود، جدا نوشته می شود:**

[شماره صفحه واقعی : ۱۸۷]

ص: ۳۰۷۲

---

۱- اشاره است به مصراع مشهور حافظ: «شرابِ خانگی ترسِ محتسب خورده».



بنویسیم / ننویسیم:

هم مسلک / هممسلک

هم میهن / هممیهن

هم مشرب / هممشرب

**۵۰. هنگامی که به دلیل اتصال، کلمه ناموزون و بدنما شود، پیشوند «هم» جدا نوشته می شود:**

بنویسیم / ننویسیم:

هم فرهنگ / همفرهنگ

هم غذا / همغذا

هم صحبت / همصحبت

هم سلول / همسلول

هم سلیقه / همسلیقه

«هم» (قید)

**۵۱. «هم» (قید) جدا از کلمه قبل نوشته می شود:**

بنویسیم / ننویسیم:

آن هم / آنهم

من هم / منهم

کتاب هم / کتابهم

— کلمات همین، همان، همچنین، همچنان بنا به عرف و عادت، به همین صورت نوشته می شوند. «همین»

**۵۲. «همین» را از کلمه بعد جدا می نویسیم:**

بنویسیم / ننویسیم:

همین جا / همینجا

همین طور / همینطور

همین گونه / همینگونه

همین که / همینکه

[شماره صفحه واقعی : ۱۸۸]

ص: ۳۰۷۳

**۵۳. کلمات مختوم به مصوّت های «آ»، «و» و «اُو»، و «ای» در پیوستن به «ی» به این شکل نوشته می شوند:**

بنویسیم / ننویسیم:

دانایی / دانائی

رهروی / رهرویی \_ رهروئی

دلجویی / دلجوی \_ دلجوئی

طوطی ای / طوطی یی \_ طوطی ئی \_ طوطیی \_ طوطئی

**۵۴. «ی» نسبت و نکره و وحدت بعد از «ه» غیر ملفوظ به صورت «ای» نوشته می شود:**

**اشاره**

بنویسیم / ننویسیم:

نامه ای / نامه یی \_ نامه ئی

ساوه ای / ساوجی \_ ساوئی \_ ساوه یی

تذکر:

هر گاه «ی» اسم مصدری بعد از «ه» غیر ملفوظ بیاید، «ه» به گاف تبدیل می شود:

بیگانگی، فرزانگی.

[شماره صفحه واقعی : ۱۸۹]

ص: ۳۰۷۴

۱. در متن زیر، شکل صحیح کلمات را انتخاب کنید:

با توجه (به آنچه / بآنچه / به آن چه) تاکنون در (ملاک ها / ملاکها) و عناصر ادراک (زیبائی / زیبایی) گفته شد، (می توان / میتوان) این نتیجه را گرفت که اگر چیزی خالی از دقت باشد، زیبا نیست ... (نکته ای که / نکته ای که) می ماند، (اینستکه / این است که / این است که) ما زشت و زیبا را نباید تنها در عالم طبیعت و در (گستره ی / گستره) ماده (به شناسیم / شناسیم) ... (زیبایی / زیبایی) طبیعت تا (آنجا / آن جا) (ارزش مند / ارزشمند) و محترم است که جان آدمی را از حیاتی پرثمرتر و لذتی (متعالیتر / متعالی تر) باز ندارد. (۱)

۲. صفحه ای از مرزبان نامه را به شیوه خط صحیح طبق آنچه در این درس آمده است بازنویسی کنید.

۳. کدام یک از کلمات زیر به شیوه صحیح نوشته شده است؟ شکل صحیح موارد نادرست را نیز ذکر کنید:

آنچه \_ چه قدر \_ منرا \_ دفترهایمان \_ خانه اشان \_ می گفت \_ کشته ی اشک \_ فرمانده ای \_ دسته یی \_ هم راز \_ همین که \_ طوطی ئی

[شماره صفحه واقعی : ۱۹۰]

ص: ۳۰۷۵

۱- هنر در قلمرو مکتب / ۳۲ و ۳۳. گفتنی است که شکل های فرضی درون کمانک ها را ما برنهاده ایم و شیوه خط کتاب مزبور صحیح است.

.....درس بیست و یکم: شیوه خط فارسی (۳)

### بخش دوم: راهنمای موضوعی الف کوتاه (مقصوره)

**۵۵. اغلب اسامی خاصّ عربی که به «الف» کوتاه ختم می شوند، به همان صورت نوشته می شوند:**

موسی \_ عیسی \_ مصطفی \_ مرتضی \_ بنت الهدی.

\_ در صورتی که بعد از این گونه اسامی، «ی» وحدت بیاید، به شکل زیر نوشته می شوند:

موسایی \_ عیسایی \_ مصطفایی \_ مرتضایی.

\_ در صورتی که بعد از این گونه اسامی، «ی» نسبت بیاید، به این شکل نوشته می شوند:

موسوی \_ عیسوی \_ مصطفوی \_ مرتضوی.

\_ در صورتی که این اسامی مضاف یا موصوف باشند، به شکل زیر نوشته می شوند:

موسای کلیم \_ عیسای مریم \_ مصطفای امین \_ مرتضای حیدر.

**۵۶. دیگر کلمات عربی که به «الف» مقصوره ختم می شوند، غالباً در نگارش فارسی، با «الف» نوشته می شوند:**

فتوا \_ تقوا \_ اقصا \_ مستثنا.

**۵۷. اسامی خاصّ عربی را به همان شکل که می خوانیم، می نویسیم:**

بنویسیم / ننویسیم:

اسماعیل: اسمعیل

رحمان: رحمن

الاهیات: الهیات

تشدید ☀

**۵۸. باید همواره تشدید کلمات مشدد، اگذا، به شرط به اد: که تشدید آنها تلفظ شود.**

[شماره صفحه واقعی : ۱۹۱]

ص: ۳۰۷۶

## ۵۹. باید دقت ورزید که کلمات بدون تشدید به همان شکل خوانده و نوشته شوند:

بنویسیم / ننویسیم:

قضات: قضاّت

ماده (= مؤنث) مادّه

دوم: دوّم

سوم: سوّم

صلاحیت: صلاحيّت

فوق العاده: فوق العادّه

عادی: عادّی

عُمان: عُمان

لثّه: لثّه

## ۶۰. حرف «ه» در کلمات عربی متداول در فارسی، اگر تاء خوانده شود به صورت «ت» نوشته می شود:

بنویسیم / ننویسیم:

مساعدت: مساعده

زکات: زکاه

لغت: لغه

مباهات: مباحاه

— البتّه اگر به صورت تاء خوانده نشود، به شکل «های غیر ملفوظ» نوشته می شود:

فاطمه — مکاتبه.

**۶۱. تنوین ویژه کلمات عربی است و لذا کلمات غیر عربی هرگز تنوین نمی پذیرند:**

بنویسیم / ننویسیم:

تلگرافی: تلگرافاً

جانی: جاناً

گاهی: گاهاً

سوم این که: سوماً

ناچاری: به ناچار- ناچاراً

**۶۲. کلماتی که به همزه ختم می شوند، وقتی تنوین نصب بگیرند، به این شکل نوشته می شوند:**

ابتدائاً \_ جزئاً \_ استثنائاً.

**۶۳. کلمات «اکثر» و «اقل» برابر قاعده زبان عرب تنوین نمی گیرند. لذا «اکثراً» و «اقللاً» غلط هستند**

[شماره صفحه واقعی: ۱۹۲]

ص: ۳۰۷۷



و می توان به جای آنها «بیش تر» و «دست کم» یا «غالباً» و «حدّ اقل» نوشت.

جمع کلمات «ات \_ ها (نشانه های جمع)»

#### ۶۴. جمع بستن کلمات فارسی با «ات» عربی یا «جات» جایز نیست:

بنویسیم / ننویسیم:

پیشنهادها: پیشنهادات

گرایش ها: گرایشات

آزمایش ها: آزمایشات

کارخانه ها: کارخانجات

درونی هادرونیات

☀️ «ها»

#### ۶۵. مناسب تر است علامت جمع «ها» برای سهولت در خواندن کلمه و پرهیز از شکل نازیبایی که در ترکیب با کلمه دیگر، به ویژه کلمات بلند، پیدا می کند، جدا نوشته شود:

باغ ها \_ کتاب ها \_ آزمایش ها \_ گزارش ها.

۶۶. اسامی خاص را که با «ها» جمع بسته می شوند، به این صورت می نویسیم:

«حسین»ها \_ «حافظ»ها.

#### ۶۷. علامت «ها» در کلماتی که به «ه» (ملفوظ یا غیر ملفوظ) ختم می شوند، حتماً باید جدا نوشته شود:

تشبیه ها \_ سفیه ها \_ خانه ها \_ لانه ها.

☀️ جمع مکسر

#### ۶۸. جمع بستن کلماتی که به صورت جمع مکسر در عربی در زبان فارسی به کار می روند، با نشانه های جمع فارسی یا عربی درست

## نیست:

بنویسیم / ننویسیم:

اولاد: اولادها

احوال: احوالات

بیوت: بیوتات

دیون: دیونات

شؤون: شؤونات

سلاح ها: اسلحه ها

[شماره صفحه واقعی: ۱۹۳]

ص: ۳۰۷۸

**۶۹. «عدد» همیشه از معدود خود جدا نوشته می شود:**

یک روز \_ شش ماه \_ یک سال \_ یک هفته.

\_ چنین است اجزای عدد کسری: یک دهم \_ یک هزارم \_ هفت پنجم.

\_ اعداد دقیق را با رقم می نویسیم:

فاصله تهران تا کرج ۳۵ کیلومتر است.

**۷۰. ترکیباتی چون «یک دفعه» و «یک مرتبه» به معنای «ناگهان» را به همین صورت، جدا می نویسیم.**

**۷۱. هر گاه عدد با کلمه بعد از خود قید یا صفت مستقل بسازد، پیوسته نوشته می شود:**

یکدل \_ یکزبان.

**۷۲. اعداد ترتیبی «سی ام» و «سی امین» را به همین صورت می نویسیم.**

**۷۳. تاریخ روزهای مهم و حساس را با رقم می نویسیم:**

۱۵ خرداد \_ ۲۲ بهمن.

**۷۴. اعداد دارای درصد را به این صورت می نویسیم:**

پنج درصد \_ هفت درصد.

**۷۵. طول زمان را به این صورت می نویسیم:**

۵ ساعت و ۶ دقیقه.

**۷۶. شماره شناسنامه و تاریخ تولد را با رقم می نویسیم.**

**۷۷. تاریخ تولد و مرگ اشخاص را به ترتیب از راست به چپ می نویسیم:**

شهید ثانی (۹۱۱ \_ ۹۶۵ ق).

**۷۸. برای نشان دادن شماره های متوالی، شماره آغاز در سمت راست و شماره پایان در سمت چپ نوشته می شود:**

دیوان حافظ، ص ۳۰ \_ ۳۵.

کسره اضافه

کسره اضافه (= کسره پیوند) مصوّت کوتاه « \_ » است که میان مضاف و مضافّ الیه یا میان موصوف و صفت قرار می گیرد:

کلاسِ درس = مضاف و مضافّ الیه. درسِ مهم = موصوف و صفت.

**۷۹. کسره اضافه اگر بعد از کلمه ای بیاید که مختوم به مصوّت «آ» و «او» باشد، میان دو کلمه میانجی «ی» می آید:**

خدای مهربان \_ آهوی وحشی \_ بوی جوی مولیان \_ گیسوی سیاه.

**۸۰. در صورتی که کلمه به مصوّت «و»، «ی \_»، « \_»، و مصوّت بلند «ای» ختم شود، حرف آخر در تلفظ کسره می گیرد و در نگارش به صورت زیر نوشته می شود:**

[شماره صفحه واقعی : ۱۹۴]

ص: ۳۰۷۹

جو نارس \_ دو صدمتر \_ پرتو نیکان \_ نی داوودی \_ ماهی شمال \_ کشتی تجاری.

کلمات مرکب

**۸۱. دو جزء کلمات مرکب، معمولاً پیوسته نوشته می شوند:**

بنویسیم / ننویسیم:

نگهداری:نگه داری

دستیابی:دست یابی

هموطن:هموطن

صاحب‌دل:صاحب دل

خوشبخت:خوش بخت

**۸۲. هنگامی که پیوسته نوشتن اجزای کلمه مرکب سبب اشتباه یا دشواری در خواندن و یا نازیبا بودن کلمه شود، دو جزء را جدا می نویسیم:**

بنویسیم / ننویسیم:

زیست شناسی: زیستشناسی

خوش سخن:خوشسخن

خوش مشرب:خوشمشرب

**۸۳. کلمه مرکبی که جزء دومش با «آ» شروع می شود، پیوسته نوشته شده، مدّ آن حذف می گردد:**

خوشایند \_ پیشامد \_ هماهنگ \_ رهاورد \_ پیشاهنگ. -

در این مورد نیز اگر پیوسته بودن کلمه سبب نازیبایی یا ناخوانایی شود، دو جزء را جدا می نویسیم:

بنویسیم / ننویسیم:

دست آموز: دستاموز

جان آفرین: جانافرین

دل آزار: دلآزار

خوش آهنگ: خوشاهنگ

**۸۴. اجزای کلمه مرکبی که جزء دوم آن با همزه آغاز شود، جدا نوشته می شوند:**

بنویسیم / ننویسیم:

هم اتاق: هماتاق

هم اسم: هماسم

هم اکنون: هماکنون

خاک انداز: خاکانداز

[شماره صفحه واقعی: ۱۹۵]

ص: ۳۰۸۰

## ۸۵. دو جزء مصادر مرکب، جدا نوشته می شوند:

دست یافتن \_ بزرگ داشتن \_ نگاه داشتن \_ گرامی داشتن.

اما کلمات مرکب این گونه مصادر را پیوسته می نویسیم:

بنویسیم / ننویسیم:

بزرگداشت: بزرگ داشت

دستیابی: دست یابی

نگاهداری: نگاه داری

گرامیداشت: گرامی داشت

## ۸۶. در نگارش کلمات مرکب عربی مصطلح در فارسی، استقلال کلمات را حفظ می کنیم:

بنویسیم / ننویسیم:

من جمله: منجمله

مع هذا: معهذا

مع ذلك: معذلك

عن قریب: عنقریب

ان شاء الله: انشاء الله

## ۸۷. در نگارش کلمات مرکب فارسی، استقلال کلمات را تا حد امکان رعایت می کنیم:

بنویسیم / ننویسیم:

گفت و گو: گفتگو

شست و شو: شستشو

**۸۸. اجزای کلمه مرکبی که حرف آخر جزء اول و حرف اول جزء دوم آن یکی باشد، جدا نوشته می شوند:**

بنویسیم / ننویسیم:

هم منزل:هممنزل

فرش شویی:فرششویی

مهمان نواز:مهماننواز

هم مسلک:هممسلک

☀همزه «همزه در کلمات فارسی»

**۸۹. در زبان فارسی، در میان کلمه «همزه» قرار نمی گیرد و آنچه میان کلمات فارسی با آوای «همزه»**

[شماره صفحه واقعی : ۱۹۶]

ص: ۳۰۸۱



تلفظ می شود، در حقیقت «ی» است و باید به صورت « ی \_ » نوشته شود:

بنویسیم / ننویسیم:

آیین: آئین

آئینه: آئینه

پائین: پائین

می گوئیم: می گوئیم

بفرمائید: بفرمائید

روئین: روئین

پاییز: پاییز

می آئیم: می آئیم

گفتوگویی: گفتوگوئی

\_ کلمه «زائو» از این قاعده مستثنا است.

☀ «همزه در کلمات عربی»

### ۹۰. همزه میان کلمه در کلمات عربی و سایر واژه های بیگانه تابع قواعد زیر است:

\_ همزه پس از مصوّت کوتاه « \_ » و پیش از مصوّت بلند «آ» به صورت «آ» نوشته می شود:

مآل \_ مآخذ \_ لآلی \_ منشآت \_ مآب.

\_ همزه پس از حرف ساکن و پیش از مصوّت بلند «آ» به صورت «آ» نوشته می شود:

قرآن \_ مرآت.

\_ همزه پس از مصوّت کوتاه « \_ » به صورت «ؤ» نوشته می شود:

مؤدب \_ مؤمن \_ مؤسس \_ مؤتمن \_ رؤیت \_ مؤثر \_ سؤال \_ مؤید.

\_ همزه پس از مصوّت های کوتاه « \_ » و « \_ » به صورت « ی \_ » نوشته می شود:

ائتلاف \_ تبرئه \_ تخطئه \_ سیئات \_ لئام.

\_ همزه مفتوح پس از حرف ساکن با پایه «ا» نوشته می شود:

جرات \_ نشأت \_ هیأت \_ مسأله.

\_ همزه مفتوح پس از مصوّت «ا» با پایه « ی \_ » نوشته می شود:

قرائت \_ دنائت \_ برائت.

\_ همزه متحرک پیش از مصوّت بلند «اُو» به تبعیت از مصوّت، به صورت «وُ» نوشته می شود:

شؤون \_ مسؤول \_ رؤوس \_ رؤوف \_ مرؤوس \_ مؤونت.

\_ همزه مکسور پس از مصوّت بلند «آ» در کلمات عربی رایج در زبان فارسی به صورت «ی» تلفظ و نوشته می شود:

رایج \_ عاید \_ فواید \_ شمایل \_ طایفه \_ دقایق \_ نایب.

مگر در مواردی که کلمه نامأنوس یا ناآشنا و یا نادرست به نظر آید:

زائر \_ مسائل \_ مصائب \_ صائب \_ رسائل \_ جائز \_ خائف \_ سائل \_ قائم \_ ملائکه.

[شماره صفحه واقعی: ۱۹۷]

ص: ۳۰۸۲

— همزه پیش از مصوّت بلند «ای» به صورت «ئ \_» نوشته می شود:

مرئی \_ لئیم \_ جبرئیل \_ میکائیل \_ عزرائیل \_ رئیس \_ زئیر \_ بمبئی .

— اکثر کلمات خارجی را همان گونه که تلفّظ می کنیم، می نویسیم:

بوئنوس آیرس \_ سوئد \_ سوئز \_ رافائل \_ بوسوئه \_ نوئل \_ زئوس \_ کاکائو \_ شائول \_ تئاتر \_ رئالیست \_ اورلئان \_  
لائوس .

— همزه در کلمه «ابن» چنانچه بین دو اسم خاص قرار گیرد، حذف می شود:

علینابی طالب \_ محمّد بن عبداللّه (صلی الله علیه و آله) .

در مواردی که کلمه «ابن» در اول سخن قرار گیرد یا بین دو اسم فاصله بیفتد، همزه آن حذف نمی شود:

علی [بخش ۱] ابن ابی طالب (علیه السلام) . ابنسینا از حکمای بزرگ اسلام است .

**۹۱. همزه در پایان کلمه فقط در کلمات عربی به کار می رود و باید از کاربرد آن در کلمات فارسی پرهیز کرد. شیوه نگارش همزه پایانی به شرح زیر است:**

— پس از مصوّت کوتاه « \_» به صورت «أ» نوشته می شود:

مبدأ \_ منشأ \_ ملجأ .

— همزه این گونه کلمات هنگام چسبیدن به «ی» به صورت زیر نوشته می شود:

مبدئی \_ منثنئی \_ ملجنئی .

— پس از مصوّت کوتاه «و» به «ؤ» تبدیل می شود:

لؤلؤ \_ تالؤلؤ .

— هنگامی که به این گونه کلمات «ی» بیوندد، به شکل زیر نوشته می شود:

لؤلؤی \_ تالؤلؤی .

— غیر از موارد یاد شده، همزه در آخر کلمه به شکل «ء» نوشته می شود:

جزء \_ سوء \_ شیء.

\_ هنگامی که به این گونه کلمات «ی» بیوندند، به صورت زیر نوشته می شود:

جزئی \_ سوئی \_ شیئی.

### ۹۲. همان گونه که گفته شد، همزه پایانی فقط در کلمات عربی به کار می رود.

از این رو، در پایان کلمات فارسی، نباید همزه به کار برد. مثلاً «بها» (= ارزش) کلمه فارسی است و بدون همزه نوشته می شود و در حالت اضافه «ی» می گیرد: بهای کتاب.

### ۹۳. از آوردن همزه پس از الف در پایان کلمات عربی، معمولاً پرهیز می شود:

بنویسیم / ننویسیم:

شهادا: شهداء

انبیاءا: انبیاء

ابتدایا: ابتداء

رجایا: رجاء

این گونه کلمات در حالت پیوند، «ی» می گیرند:

شهادای انقلاب \_ انبیای الهی \_ ابتدای کار \_ رجای واثق.

[شماره صفحه واقعی: ۱۹۸]

ص: ۳۰۸۳

در پایان این بخش، سه متن را با شیوه خط صحیح می آوریم و در موارد خاص، شیوه خط نادرست را درون کمانک ذکر می کنیم:

خدایا! مرا از بلائی غرور و خودخواهی نجات ده تا حقایق (حقائق) وجود را بینم (به بینم) و جمال زیبای تو را (ترا) مشاهده کنم.

خدایا! من کوچکم، ضعیفم، ناچیزم (کوچک ام، ضعیف ام، ناچیز ام)؛ پر کاهی در مقابل طوفان ها (توفان ها) هستم. به من (بمن) دیده ای عبرت بین (عبرتین) ده تا ناچیزی خود را بینم و عظمت و جلال تو را به راستی (براستی) بفهمم و به درستی (بدرستی) تسبیح کنم (تسبیحکنم).

خدایا! دلم از ظلم و ستم گرفته (ستمگرفته) است؛ تو را به عدالت (بعدالت) سوگند می دهم (میدهم) که مرا در زمره (زمره) ستمگران (ستم گران) و ظالمان قرار نده!

خدایا! می خواهم (میخواهم) فقیری بی نیاز (بینیاز) باشم که جاذبه های (جاذبه های) مادّی (مادی) زندگی (زنده گی) مرا از زیبایی (زیبائی) و عظمت تو غافل نگرداند.

خدایا! خوش دارم (خوشدارم) گمنام (گم نام) و تنها باشم تا در غوغای کشمکش های (کشمکش های) پوچ مدفون نشوم.

خدایا! به سوی (بسوی) تو می آیم (میآیم)؛ از عالم و عالمیان می گریزم (میگریزم)؛ تو مرا در جوار رحمت (رحمه) خود سُکنا (سُکنی) ده! (۱)

\*\*\*

ای بندگان (بنده گان) خدا! عبرت بگیرید و به یاد آورید (بیاد آورید) کارهای گناه آلود (گناهالود) پدرانان و برادرانان را که اکنون در گرو (گروی) آنها هستند و به حساب (بحساب) آن گرفتارند (گرفتاراند). به جان خودم سوگند که هنوز میان شما و ایشان، روزگار کهن نشده و سال ها و قرن ها نگذشته است و شما از آن زمان ها (آنزمانها) که در اصلاّب پدرانان بوده اید، دور نگشته اید. به خدا سوگند! آنچه (آن چه) را که پیامبر به گوشتان (بگوشتان) رسانید، من امروز به گوشتان می رسانم (میرسانم) و گوش های شما (گوش های شما)

ضعیف تر از گوش های آنها نیست. همان دیده ها (همان دیده ها) و دل ها که دیروز آنان را (آنانرا) داده بودند، امروز شما را داده اند. به خدا سوگند! بعد از آنها چیزی را (چیزیرا) به شما (بشما) ننموده اند که آنها نمی دانستند (نمیدانستند) و شما را به موهبتی (بموهبتی) برنگزیدند که آنان را از آن محروم داشته (محرومداشته) باشند. بلاها بر سرتان تاختن آورد، همانند ستوری که مهارش آزاد باشد و تنگش سست. زندگی فریب خوردگان (فریبخورده گان) باعث فریبتان (فریب تان) نشود، زیرا زندگی



(زندگی ی) آنان چونان سایه ای است (سایه ایست) بر زمین افتاده تا زمانی معین (معین). (۱)

\*\*\*

مبادا همکاران (هم کاران) خویش را (خویشرا) بر پایه (پایه ی) هوشیاری (هوش یاری) و اعتمادیابی و خوش گمانی (خوشگمانی) برگزینی! چه، مردان با ظاهر سازی و حُسنِ خدمت، فراستِ والیان را (والیانرا) می فریبند (میفریبند)؛ و در آن سوی (آنسوی) این ظاهر (اینظاهر) آراسته، از خیرخواهی و امانت داری (امانتداری) خبری نیست. بلکه (بل که) آنان را از روی پرونده ای (پروندئی - پرونده ئی - پرونده یی) که در حکومت های صالح پیشین داشته اند، بشناس (به شناس)؛ تا بدین گونه (بدینگونه) هر کس توده ها (توده ها) از او راضی تر (راضیتر) بوده اند و به رعایت (برعایت) امانت مشهورتر بوده است، همان را (همانرا) به کار (بکار) بگماری. اگر چنین کردی (چنینکردی)، دلیل آن است (آنست) که تو برای رضای خدا (رضاء خدا) خیرخواهی می کنی (میکنی) و خیر توده هایی (توده هائی) را که فرمانروای (فرمان روای) آنانی، می خواهی (میخواهی). (۲)

[شماره صفحه واقعی : ۲۰۰]

ص: ۳۰۸۵

۱- نهج البلاغه، ۱ / ۷۹.

۲- الحیاه، ۱ / ۱۶۸.

◀ ۱. کدام کلمه به شیوه نادرست نوشته شده است؟ شیوه درست را هم ذکر کنید:

الهیات \_ زکاه \_ عادی \_ ابتدائاً \_ سی اُم \_ یکسال \_ گیسو سیاه \_ جوی نارس \_ زیست شناسی \_ خوش مشرب \_ دستیابی \_ گفت و گوئی \_ پایین \_ شئون \_ مسایل \_ لؤلؤ \_ شهداء انقلاب.

◀ ۲. یک صفحه از گلستان سعدیرا با شیوه خط صحیح \_ طبق آنچه در سه درس اخیر بیان شد \_ بازنویسی کنید.

◀ ۳. در متن زیر، بعضی از واژه ها را با خط مشخص کرده ایم. این واژه ها را به یک یا چند شکل دیگر نیز می توان نوشت. آن شکل ها را ذکر کنید و بیان نمایید که به استناد کدام بند از بندهای مذکور در سه درس اخیر، همین شیوه مذکور در متن زیر صحیح است:

آه ایلیات؛ معصوم دواير بی کفن! از ایمان خویش به عشق، چهره در حیای خون داری. بهای باران و برابری در کف تو می شکفتد. اکنون از این راه که آمدی، اکنون در این هزاره گیج که آمدی، اگر ت آواز محبتی است، بادا که بیمی در پی نیاید. پای از پهنه پندار گرفته می آیی. این فعل فرشته همزاد است، با سرنای صبح خوانش بر جبین سیاره آدمی. (۱)

◀ ۴. متن زیر را طبق شیوه خط صحیح بازنویسی کنید:

تو سعی کن امیر دنیا باشی، نه اسیر آن! ... در زن، جلوه کردنها و خودنمائیها ریشه دارد. میخواهد چشمها را بخودش جلب کند و زبانها را بدنبال خود به کشد ... سعی کن تا بگونه یی حرکتکنی که خلق خدا را گرفتار حالتها و رفتارت نسازی و آنها را اسیر نمائی ... حجاب فقط این نیست که زن خود را به پوشاند؛ که زن و مرد، هر دو، باید در این دنیاییکه راهست ... سنگراه نباشند. (۲)

[شماره صفحه واقعی : ۲۰۱]

ص: ۳۰۸۶

۱- تذکره ایلیات / ۱۵۹.

۲- نامه های بلوغ / ۱۲۳. ناگفته نماند که تصرّف در خط کتاب از ما است.



## اشاره

نشانه های نگارشی که در بخشی به نام نقطه گذاری (۱) یا نشانه گذاری یا ب \_ ه ت \_ عبیر بهتر سجاوندی (۲) بررسی می شوند، گرچه از غریبان وام گ \_ رف \_ ت \_ ه شده اند، در نگارش امروزی لازم و بایسته اند. نویسنده خوب کسی است که در بهره گیری از این نشانه ها نه افراط کند و نه تفریط. در باب سجاوندی، یکسانی و وحدت رویه هرگز فراموش نشود. اکنون نشانه های مهم سجاوندی و موارد عمده کاربرد آنها را فهرست می کنیم.

### ۱. نام علامت: نقطه

## اشاره

نقطه شکل علامت: .

نام بیگانه: period, point

وظیفه اصلی: درنگ کامل

### موارد کاربرد:

#### یک: در پایان جمله های کامل خبری یا انشایی.

جمله های خبری حاوی سؤال نیز همین گونه اند:

از او پرسیدم آیا یاد شهیدان را در سینه دارد.

#### دو: پس از پایان یافتن پانویس های ارجاعی یا تفصیلی، حتی اگر به شکل جمله نباشند.

#### سه: پس از نشانه های اختصاری:

دکتر م.

علوی ده سال در جبهه پایداری کرد.

---

Punctuation – ۱

۲- گزینش این تعبیر، به پاسداشت نام و یاد ابوالفضل محمد بن ابویزید سجاوندی از دانشمندان علم قرائت (ف: ۵۶۰ ق) است که نشانه هایی برای وقف و وصل برنهاد. کتاب های الوقوف و الوقف و الابتداء از آثار مشهور اویند.

چهار.

پس از شماره ردیف رقمی یا حرفی، اصلی یا ترتیبی.

تذکر: در میان جمله های مرکب، هرگز نباید از نقطه استفاده کرد.

## ۲. نام علامت: بند، ویرگول، کاما، درنگ نما

### اشاره

شکل علامت: ،

نام بیگانه: , virgule comma

وظیفه اصلی: درنگ کوتاه

### موارد کاربرد:

#### یک: بعد از عبارت قیدی، به ویژه اگر طولانی باشد:

در این همه سال که موسی بن جعفر (علیهما السلام) در زندان های مختلف به سر می برد، امام رضا (علیه السلام) عهده دار تربیت و متکفل زندگی خواهرش حضرت معصومه (علیها السلام) و دیگر خواهران است. (۱)

#### ☀ دو: میان جمله های پایه و پیرو:

چنان که یاد کردیم، از جاهایی که امام خود را نمود، در مراسم فوت پدر گرمی اش بود. (۲)

#### سه: پیش و پس از بدل، اگر بدل در میان جمله باشد:

نگاهش که به چهره فاطمه، دختر امام حسین (علیه السلام)، افتاد... (۳)

#### چهار: بین همه واحدهای همپراز:

در همه چیز به پدرش همانند بود: سخن گفتنش، سکوتش، راه پیمودنش، نوری که از چشمانش فرا می تابید، ... (۴)

سلیقه ما این است که پس از همه واحدهای همطراز ویرگول قرار گیرد، از جمله واحد پیش از واحد آخر. استدلال ما این است که گاه هر واحد، خود، دارای اجزائی است و چنانچه پیش از واحد آخر فقط واو عطف قرار گیرد و ویرگول نیاید، روشن نمی شود که کدام یک از این اجزا داخل در واحد آخر و کدام داخل در واحد قبل از آخر است.

مثلاً در جمله زیر اگر بعد از کلمه «نقص» ویرگول قرار نگیرد \_ همان گونه که معمولاً چنین می کنند و ویرگول نمی گذارند \_ ممکن است تصوّر شود که «مبّرّا بودن از عیب و نقص و میانه و وسط شیء» روی هم یک واحد است:

آزادی در لغت به معنای قدرت انتخاب، رهایی، خالص شدن از آمیختگی، مبّرّا بودن از عیب و نقص، و میانه و وسط شیء است.

[شماره صفحه واقعی: ۲۰۳]

ص: ۳۰۸۸

---

۱- نگین قم / ۱۳.

۲- خورشید مغرب / ۱۵.

۳- زنی به نام زینب / ۵۴.

۴- بهشت ارغوان / ۶۳.

## پنج. برای ساده سازی فهم مطلب، گرچه اصالتاً لازم نباشد.

مثال:

پس از نهاد اصولاً ویرگول لازم نیست؛ اما آن گاه که نهاد طولانی می شود، معمولاً وجود ویرگول لازم است:

☀ اساساً جدایی این وجهه های متفاوت اندیشه و احساس آدمی، یک توطئه استعماری است. (۱)

همچنین آن گاه که ویرگول برای رفع ابهام لازم باشد، پس از نهاد قرار می گیرد:

در این منزل بود که فرزدق، حسین (علیه السلام) را دید. (۲)

### شش: بین بخش های مختلف نشانی اشخاص و اماکن؛ و میان اجزای پس از نام مأخذ در نشانی مأخذ:

تهران، خ انقلاب اسلامی، خ فرصت، ...

حسن حسن زاده آملی: معرفت نفس، دفتر اول، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۱، ص ۱۱۰. هفت.

بعد از فعل وصفی: صاحب منتهی الأرب در تعریف تعویذ گوید:

«آنچه از عزائم و آیات قرآنی و جز آن نوشته، جهت حصول مقصد و دفع بلا با خود دارند». (۳)

### ۳. نام علامت: نقطه بند، نقطه ویرگول، جدایی نما، درنگ نقطه

#### اشاره

شکل علامت: ؛

نام بیگانه: Semicolon

وظیفه اصلی: درنگ متوسط

#### موارد کاربرد:

یک. جدا کردن بخش های مستقل یک جمله طولانی:

بدین سان، مردان، امید شب های سرخ فام را در سر می پروراندند؛ شب هایی سرشار از لذت. (۴)

مدینه آرام خفته، در انتظار سپیده دم بود تا روزی دیگر با آواز خروس آغاز گردد؛ روزی برای کاشتن، ساختن، و سنگ ها را شکافتن و چشمه برآوردن. (۵)

هنر مطلقاً می تواند به کمک یک فکر و عقیده و یا به جنگ یک فکر و عقیده بیاید؛ یعنی یک

[شماره صفحه واقعی : ۲۰۴]

ص: ۳۰۸۹

---

۱- فرهنگ و زبان / ۳۶.

۲- زندگانی علی بن الحسین (علیه السلام) / ۴۹.

۳- حافظ نامه

۴- بخش اول / ۴۱۸. ۱۵۸. بهشت ارغوان / ۱۱۷.

۵- همان / ۱۰۷.

فکر، یک فلسفه، یک دین، یک آیین را می شود به وسیله هنر یا صنعت تقویت کرد. (۱)

## دو. پس از منادای ادامه دار:

ای خدا؛ ای یار محرومان!

## ۴. نام علامت: دو نقطه، هشدارنما، نشان تفسیر

### اشاره

شکل علامت::

نام بیگانه: Colon

وظیفه اصلی: توضیح و تفسیر

### موارد کاربرد:

## یک. قبل از منقول مستقیم:

و بعد، در حین این گفته ها، زیر گریه زد: «به امام زمان می گم ...». (۲)

## دو. میان اجمال و تفصیل.

مثال روشن این کاربرد، همین دو نقطه هایی است که ما پیش از ارائه مثال ها آورده ایم. نیز: مراحل عالی خودی را با پیمایش دو مرحله باید پیمود: اطاعت، ضبط نفس. (۳)

## سه. برای تعلیق مطلبی به مطلب دیگر:

آیا تاکنون تصویری چنین دردناک دیده اید:

امام باقر (علیه السلام) نشسته است. مردی نزد وی می آید .... (۴)

## چهار. میان نام نویسنده و مأخذ در پانوشت ارجاعی.

**پنج. میان کلمه و معنی آن در پانوشت:**

اهل بیت: خاندان پیامبر.

**شش. برای بیان نمونه، مشروط به این که کلمه پیش از آن مکسور خوانده نشود:**

دل شیفته رندانی چونان: شمس ... (۵)

اما اگر کلمه پیش تر، مکسور باشد، نباید پس از آن، علامت دو نقطه نهاد: مردانی مانند بوعلی و فارابی کجایند؟

[شماره صفحه واقعی: ۲۰۵]

ص: ۳۰۹۰

---

۱- گفتار / ۱۹۳. ۱۶۱

۲- ۲ سبب گل محمدی / ۶۷. ۱۶۲

۳- ۳ سرود اقبال / ۳۵. ۱۶۳

۴- ۴ هدیه ای از دوست / ۵۶. ۱۶۴

۵- ۵ تیرانا / ۲۳۷.



## ۵. نام علامت: نشانه نقل قول، گیومه، برجسته نما، دو گوشه

### اشاره

شکل علامت: «»

نام بیگانه: Quotation Marks

وظیفه اصلی: برجسته ساختن

### موارد کاربرد:

#### یک. پیش و پس از منقول مستقیم:

نوشته بود: «کاشکی صد جان دیگر داشتم.» (۱)

تذکر یکم: نشانه های جمله منقول داخل این علامت، باید کاملاً رعایت شوند.

تذکر دوم: اگر نقل فرعی در میان اصلی لازم گردد، منقول فرعی را میان این علامت می نهیم: " \"

تذکر سوم: معمولاً در داستان یا نمایشنامه و متن های همانند، منقول مستقیم سرسطر و پس از خط فاصله قرار می گیرد: جواب می شنود:

با «آلبوغیش» و گروه «الله اکبر» رفتن خط. (۲)

#### دو. برجسته سازی اعلام و اصطلاحات یا کلمات و عبارات دیگری که باید متمایز گردند:

میان لشکری از خصم که می افتادند، می ایستادند بی پا و اشاره می کردند بی دست که: «به پیش!» (۳)

تا این که جبرئیل آمد و نام انتخابی خداوند، «حسن»، را به ارمغان آورد: نام نخستین فرزند «هارون»، اما در لسان عرب. (۴)

تذکر:

گاه این گونه کلمات نه با این نشانه، بلکه با حروف سیاه یا خمیده (ایرانیک) متمایز می گردند. این دو شیوه، به ویژه آن گاه که نشانه نقل قول سبب تداخل نشانه ها یا شلوغ نمایی متن می گردد، بیش تر توصیه می شود. مثلاً پیشنهاد می شود که در این جمله، نام آثار هنری درون گیومه قرار گیرد و نام اشخاص با حروف سیاه درج گردد تا تشخیص آنها آسان شود:

هیچ آهنگسازی تصادفاً «سمفونی پنجم» بتهوون، «سمفونی چهل» موتزارت، یا «چهار فصل» ویوالدی نمی سازد؛ و هیچ نقاشی تصادفاً «مونالیزا»ی داوینچی، «باغ ملی» آرن وِن گوگو «مولن روژ» لوترک نمی آفریند. (۵)

[شماره صفحه واقعی : ۲۰۶]

ص: ۳۰۹۱

---

۱- ۱ پیروزی / ۱۶۶.۲۷

۲- ۲ های بی سر / ۱۶۷.۱۳۳

۳- ۳ تا پیروزی / ۱۶۸.۲۷

۴- ۴ کشتی پهلو گرفته / ۱۶۹.۴۹

۵- ۵ لوازم نویسندگی / ۹۹

سه. پیش و پس از عین عبارت یا سخن کسی، هر چند به نحو نقل قول آورده نشود:

چشم های سبزش را به تو می دوزد و صدای «جَلَّ الخالق» متواضعانه اش در دل آسمان می پیچد. (۱)

۶. نام علامت: نشانه پرسش، پرسش نما

اشاره

شکل علامت: ؟

نام بیگانه: Interrogation point

وظیفه اصلی: پرسش

موارد کاربرد:

☀ یک. در پایان جمله های پرسشی، خواه ظاهری و خواه حقیقی:

آیا هنوز هم کسی بر این باور است که امریکا جنگ خلیج فارس را برای دفاع از ارزش های انسانی و اخلاق بین المللی ایجاد کرد؟ (۲)

دو. برای نشان دادن تردید:

سید جمال الدین حسینی در اسدآبادِ همدان (افغانستان؟) زاده شد.

[شماره صفحه واقعی: ۲۰۷]

ص: ۳۰۹۲

۱- تا پیروزی / ۴۹.

۲- نظم نوین جهانی و راه فطرت / ۸.۲۰۷

۱. وظیفه اصلی این علامت ها را بیان کنید و برای هر یک، مثالی از نوشته های خود بیاورید:

نقطه \_ نقطه ویرگول \_ گیومه \_ ویرگول \_ دو نقطه \_ نشانه پرسش

۲. شش نشانه بالا را در متن زیر جایگزین کنید:

شیخ رئیس ابوعلی سینا را کتابی هست به نام اشارات که در دو علم منطق و حکمت تدوین کرده است در فصل هفتم آن می گوید اگر به تو خبر رسیده است که عارفی از غیب خبر به امید یا بیم داد و آنچنان که خبر داد واقع شده است تصدیق نما و ایمان بدان بر تو دشوار نباشد که این امور را در مذاهب و طرق طبیعت اسبابی معلوم است (۱)

۳. صفحه ای از ترجمه المیزان را با شش نشانه مذکور در این درس، علامت گذاری کنید.

۴. در مکانی که با شماره نشان داده شده، نشانه ای مناسب قرار دهید:

این مطلع غزل اول بیدل که موقوف المعانی است (۱) به این نکته اشارت دارد (۲) که نعره منصور در حکم برق آفتی بود که خرمن سلوکی او را شعله ور کرد (۳) چرا که حکایت از فاش کردن اسراری داشت که نباید برملا می شد (۴) (۲)

۱. نقطه \* ویرگول \* نقطه ویرگول \*

۲. هیچ علامتی \* ویرگول \* نقطه ویرگول \*

۳. نقطه \* نقطه / ویرگول \* دو نقطه \*

۴. گیومه \* نقطه \* نقطه ویرگول \*

[شماره صفحه واقعی : ۲۰۸]

ص: ۳۰۹۳

۱- معرفت نفس، ۱ / ۸۹. علامت ها را ما حذف کرده ایم.

۲- گنج نهران / ۱۵۱

.....درس بیست و سوم: نشانه گذاری (۲)

.....اشاره

## ۷. نام علامت: نشان عاطفه، هیجان نما، علامت خطاب، نشانه تعجب

### اشاره

نام علامت: نشان عاطفه، هیجان نما، علامت خطاب، نشانه تعجب (۱)

شکل علامت: !

نام بیگانه: Exclamation point

وظیفه اصلی: نمایاندن عاطفه

### موارد کاربرد:

**یک. در پایان جمله های عاطفی برای نمایاندن عواطفی مثل دعا، نفرین، آرزو، تحسین، تعجب، و تأسف:**

آمدند چلچراغ های ما را دزدیدند ... و با دستمال تائیس در قیصریه ویران، جشن هنر و رقص آتش گرفتند! (۲)

[تأسف] وای بر شما کاتبان و کاهنان و فریسیان! (۳)

[نفرین] بارک الله پسر من! ولی آخر نمی ارزد آدم برای یک مشت ... (۴) [تحسین]

**دو. پس از منادا، هنگامی که ندا در همان جا پایان پذیرد:**

بنشین لیلا! (۵)

ای خدای من؛ خدای علی! خمینی را کمک کن. (۶)

تذکر:

برخی می پندارند که پس از هر جمله امری باید این نشانه را آورد. درست آن است که نشانه

۱- «نشانه تعجب» نامی مناسب برای این نشانه نیست.

۲- نافله ناز / ۱۱۸.

۳- بشارت / ۳۳.

۴- از رنجی که می بریم / ۵۴.

۵- پدر، عشق و پسر / ۵.

۶- کنار رود خین / ۴۸.

مزبور تنها در پایان آن جمله امری بیاید که تأکیدی خاص در آن به چشم می خورد؛ که در این حال، در دایره یکی از عواطف جای می گیرد:

رزمندگان! به پیش!

## ۸. نام علامت: دو کمان، پرانتز، کمانک، هلالین، گریزنا

### اشاره

شکل علامت: ( )

نام بیگانه: Parentheses

وظیفه اصلی: توضیح

### موارد کاربرد:

#### یک. بیان سال ولادت و وفات:

علامه مجلسی (۱۰۳۷ \_ ۱۱۱۰) ... بابتی در طب و معالجه و مراجعه به پزشکان آورده ... است. (۱)

#### دو. آوردن معادل یک کلمه یا اصطلاح در درون متن:

برای حلّ مسأله معرفت (مسأله شناخت) نیز نیازی به اصل وحدت شناسایی و هستی، آن چنان که هگل فرض کرده، نیست.

(۲)

#### سه. نشان دادن طرز تلفظ کلمه و آوانگاری، به ویژه در کتب لغت:

سنا (سَ نا): روشنایی

#### چهار. آوردن یک جمله معترضه در دل جمله معترضه ای دیگر.

## ۹. نام علامت: قلاب، دوقلاب، کروش، پرانتز راست، دو چنگ، افزایش نما

شکل علامت: []

نام بیگانه: Crochet Brackets,

وظیفه اصلی: افزایش

موارد کاربرد:

**یک. افزایش کلمه یا عبارتی به متن اصلی:**

پس آیا کسی که کردار زشتش در نظرش آراسته شده و آن را نیکو بیند، [مانند کسی است که به راستی نیکوکار است]؟

[\(۳\)](#)

[شماره صفحه واقعی: ۲۱۰]

ص: ۳۰۹۵

۱- فریاد روزها / ۵۹.

۲- علل گرایش به مادّیگری / ۱۱۱.

۳- قرآن کریم، ترجمه استاد مجتبیوی / فاطر: ۸



ضد انقلاب و اجانب اگر دیدند برای از بین بردن اتحاد شما با حمله نظامی نمی شود کار کرد، با نفوذ [در صفوف شما، به ایجاد تفرقه] اقدام می نمایند تا شما را از درون پیوسانند. (۱)

هنر آن است که [انسان] بی هیاهوهای سیاسی و خودنمایی های شیطانی، برای خدا به جهاد برخیزد و خود را فدای هدف کند. (۲)

نیمه شعبان، عید بسیار بزرگی است که [در آن] جهان چشم انتظار مولود مبارک و معظّم آن؛ و بشریت تشنه رهبری و هدایت او است. (۳)

## دو. ذکر دستورهای اجرایی در فیلمنامه یا نمایشنامه:

علی [در حالی که لبخند می زند]: ...

## ۱۰. نام علامت: خط فاصله، نیمخط، پیوست نما، تیره

### اشاره

شکل علامت (۴)

— :

نام بیگانه: Dash

وظیفه اصلی: پیوند

### موارد کاربرد:

#### یک. پیش و پس از جمله معترضه:

در سال نهم هجرت، نه نفر از طایفه بنی بکاء از جمله معاویه بن ثور — در آن تاریخ، مردی صد ساله بود — و پسرش بشر بر رسول خدا وارد شدند. (۵)

با همین آگاهی، علی و حسن و حسین — صلوات الله عليهم — به پا خاستند. (۶)

#### دو. پیش از هر بند تقسیمی در آغاز سطر، در مواردی که آن بندها با شماره معین نمی شوند.

سه. پیش از منقول مستقیم در آغاز سطر، در مکالمه یا داستان.

چهار. بین اعداد، به جای حرف «قا» .

البته در فارسی، باید عدد کوچک تر در سمت راست نوشته شود.

پنج. پیوند دادن اجزای یک کلمه مرکب ناآمیخته:

در تحولات سیاسی \_ اجتماعی، نقش مردم فراموش ناشدنی است.

شش. جدا کردن ارقام از یکدیگر.

[شماره صفحه واقعی : ۲۱۱]

ص: ۳۰۹۶

---

۱- امام خمینی (رحمه الله): صحیفه نور، ۱۵ / ۱۹۹.

۲- امام خمینی (رحمه الله): پیام به مناسبت شهادت دکتر چمران، ۱ / ۴ / ۱۳۶۰.

۳- سخنرانی حضرت آیت الله خامنه ای، ۱۵ شعبان ۱۴۱۷.

۴- این علامت، خود، دارای چند گونه فرعی است. ما که در این رساله بنا بر اختصار داریم، از ذکر آن گونه ها پرهیز کرده ایم.

۵- تاریخ پیامبر اسلام / ۵۴۳.

۶- هدیه ای از دوست / ۸۹.

## ۱۱. نام علامت: سه نقطه، نقطه تعلیق، نشانه تعلیق

### اشاره

شکل علامت: ...

نام بیگانه: Ellipsis Marks

وظیفه اصلی: تعلیق

### موارد کاربرد:

**یک. به جای یک یا چند کلمه محذوف:**

### اشاره

الان وظیفه ملت ما، هر کدام در هر جا هست، این است که همان نهضتی که از اوّل بود ... همان را ادامه بدهد. (۱)

### تذکر:

اگر این علامت در پایان جمله باشد، نقطه اصلی آخر جمله نباید فراموش شود.

**دو. به جای بخش هایی از متن در خلاصه نویسی.**

**سه. نشان دادن مکث در نمایشنامه، فیلمنامه، و داستان.**

### نمونه هایی از سجاوندی

۱. در این جا قلم را عنبر افشان می کنیم به ذکر چند سطر از پیام جاودان حضرت روح الله (رحمه الله) به روحانیان به تاریخ ۳ / ۱۲ / ۶۷.

این کلمات نورانی را با عنایت به قواعد سجاوندی، نشانه گذاری می کنیم:

مجتهد باید به مسائل زمان خود احاطه داشته باشد. برای مردم و جوانان و حتی عوام هم قابل قبول نیست که مرجع و مجتهدش بگوید:

«من در مسائل سیاسی اظهار نظر نمی‌کنم». آشنایی به روش برخورد با حيله‌ها و تزويرهای فرهنگ حاکم بر جهان، داشتن بصيرت و دید اقتصادی، اطلاع از کیفیت برخورد با اقتصاد حاکم بر جهان، شناخت سیاست‌ها و حتی سياسيون و فرمول‌های ديکته شده آنان، و درک موقعیت و نقاط قوت و ضعف دو قطب سرمایه‌داری و کمونیزم که در حقیقت، استراتژی حکومت بر جهان را ترسیم می‌کنند، از ویژگی‌های یک مجتهد جامع‌الاست. یک مجتهد باید زیرکی و هوش و فراستِ هدایت یک جامعه بزرگ اسلامی و حتی غیر اسلامی را داشته باشد و علاوه بر خلوص و تقوا و زهدی که درخور شأن مجتهد است، واقعاً مدیر و مدبر باشد. حکومت در نظر مجتهد واقعی، فلسفه عملی تمامی فقه در تمامی زوایای زندگی بشریت است. حکومت، نشان دهنده جنبه عملی فقه در برخورد با تمامی معضلات

[شماره صفحه واقعی : ۲۱۲]

ص: ۳۰۹۷

اجتماعی و سیاسی و نظامی و فرهنگی است. فقه، تئوری واقعی و کامل اداره انسان و اجتماع از گهواره تا گور است. (۱)

۲. همچنین نمونه ای دیگر را از بزرگمرد فرهنگ و عرفان و حماسه می آوریم و سپس بر پایه قواعد سجاوندی، آن را با شکل اصلاح شده می نگاریم:

شیپور جنگ

نهیب مردانگی و شرف

لحظه ای که مرد را از نامرد تشخیص می دهند

لحظه ای که فداکاری و شخصیت انسان و آزادگی او را می سنجد

من آزاده ام من از جهان دست شسته ام

من از مرگ وحشتی ندارم

و با بساطت به آغوش مرگ فرو می روم (۲)

\*\*\*

شیپور جنگ:

نهیب مردانگی و شرف؛

لحظه ای که مرد را از نامرد تشخیص می دهند؛

لحظه ای که فداکاری و شخصیت انسان و آزادگی او را می سنجد.

من آزاده ام! من از جهان دست شسته ام؛

من از مرگ وحشتی ندارم؛

و با بساطت به آغوش مرگ فرو می روم!

۳. همچنین نمونه ای از متنی تاریخی را نشانه گذاری می کنیم:

یکی از احادیثی که شیعه امامیه در موضوع خلافت بلا فصل امیرالمؤمنین \_ علیه السلام \_ به آن تمسک جسته و استدلال کرده اند، حدیث منزلت است که در همین «غزوه تبوک» از مقام نبوت صادر شده است و محدثان و مورخان اسلامی از تمام

فرق بر نقل آن اجماع و اتفاق کرده و نوشته اند که چون رسول خدا - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ - عَلِيٌّ - عَلَيْهِ السَّلَام - را در مدینه جانشین گذاشت و رهسپار شد، منافقین به بدگویی علی پرداختند و گفتند که رسول خدا از علی افسرده

[شماره صفحه واقعی : ۲۱۳]

ص: ۳۰۹۸

---

۱- انوارتابان ولایت / ۱۴۵.

۲- بینش و نیایش / ۹.

خاطر و به او بی اعتنا بود که او را در مدینه گذاشت و با خود بیرون نبرد. این سخنان به گوش امیرالمؤمنین رسید و با نگرانی خاطر، سلاح خویش را برداشت و از مدینه به دنبال رسول خدا رهسپار شد و در جُرف، در سه میلی شهر مدینه، به رسول خدا پیوست و گفت: «ای پیغمبر خدا! منافقان گمان کرده، می گویند که از من گران خاطر بوده ای و از نظر بی اعتنایی مرا در مدینه گذاشته ای».

رسول خدا \_ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ \_ گفت:

«دروغ گفته اند؛ بلکه تو را به منظور حفظ و حراست آنچه پشت سر می گذارم، در مدینه گذاشتم». و به روایت «مفید»، به او فرمود: «برادرم! به جای خویش باز گرد که مدینه را جز من یا تو کسی شایسته نیست و تویی جانشین من در خاندان من و محلّ هجرت من و عشیره من». آن گاه، جمله ای را به علی گفت که همگان بر نقل آن هم داستانند:

«أما ترضى يا على أن تكون منى بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي؟»

یعنی: «ای علی! مگر خشنود نیستی که نسبت به من همان مقام و منزلت را داشته باشی که هارون نسبت به موسی داشت، جز آن که پس از من پیامبری نیست؟»

علی \_ عَلَيْهِ السَّلَام \_ به مدینه بازگشت و رسول خدا به سوی مقصد خویش رهسپار شد. (۱)

و سرانجام متنی کوتاه و زیبا را با سجاوندی صحیح می آوریم و ذیل آن، با ذکر شماره، دلیل هر نشانه گذاری را برمی شمیریم: (۲)

قدم به کتابخانه می گذاریم،

(۱) با سلام به مردی بیدار که در آستانه کتابخانه خفته است؛ (۲) مردی که ۹۰ سال با کتاب زیست و در عصر غارت فرهنگ و کتاب، (۳) تمام زندگی اش را به پاسداری از حریم فرهنگ گذراند. (۴) در وصیتنامه نصب شده بر ضریح آرامگاه او، (۵) چنین می خوانیم: (۷) مرا در کتابخانه عمومی، (۸) زیر پای محققان علوم آل محمد دفن کنید» (۱۰) بزرگمردی که در این آستانه خفته است، (۱۱) آیت الله العظمی سید شهاب الدین مرعشی نجفی قدس سره است.

(۱) مکث کوتاه، پس از بخش مقدم شده جمله.

(۲) مکث متوسط، پس از جمله کاملی که معنای آن ادامه دارد.

(۳) مکث کوتاه، پس از قید طولانی.

(۴) مکث کامل، پس از جمله تمام شده.

(۵) مکث کوتاه، پس از قید طولانی.

(۶) تعلیق، برای آغاز نقل قول مستقیم.

(۷) برجسته سازی، برای آغاز نقل قول مستقیم.

(۸) مکث کوتاه، پس از قید مرکب.

(۹) برجسته سازی، برای اتمام نقل قول مستقیم.

(۱۰) مکث کامل، پس از جمله تمام شده.

(۱۱) مکث کوتاه، پس از جزء اول جمله مرکب.

(۱۲) مکث کامل، پس از جمله تمام شده.

[شماره صفحه واقعی : ۲۱۴]

ص: ۳۰۹۹

---

۱- تاریخ پیامبر اسلام / ۵۱۶ و ۵۱۷.

۲- برگرفته از: ادبیات فارسی، سال دوم نظام جدید آموزش متوسطه (شماره ۲ / ۲۲۰)، ص ۱۶۳.



۱. وظیفه اصلی این علامت ها را بیان کنید و برای هر یک، مثالی از کتابی بیاورید:

\_\_ نشان عاطفه \_\_ قلاب \_\_ سه نقطه \_\_ پرائتر \_\_ خط فاصله

۲. متن زیر را بخوانید و دلیل درستی نشانه های سجاوندی آن را ذکر کنید:

یکی از دوستان و نزدیکان مرحوم حاج میرزا جواد آقا ملکی تبریزی می گوید:

«مرحوم ملکی شب ها که برای تهجد و نماز شب به پا می خاست، ابتدا در بسترش مدتی صدا به گریه بلند می کرد؛ سپس بیرون می آمد و به آسمان نگاه می کرد و آیات *إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ...* را می خواند و سر به دیوار می گذاشت و مدتی گریه می کرد ... و چون به مصلاّیش می رسید، دیگر حالش قابل وصف نبود». (۱)

۳. ◀

توضیح دهید که چرا در متن پیش، آیه *إِنَّ فِي ...* را با حروف خمیده نوشتیم و درون گیومه قرار ندادیم.

۴. ◀ صفحه ای از تفسیر نمونه را با یازده نشانه مذکور در این دو درس، علامت گذاری کنید.

۵. ◀ در مربع های خالی، علامت مناسب قرار دهید:

بجا است همان سخنی را که در پایان بخش هشدار گفتیم □ دوباره بگویم که اثر این تأدیبات الهی و شرط درمان □ توجه بنده به حقیقت آن مصائب و گرفتاری ها است □ و گرنه □ یک بلا و سختی □ بی آن که شخص مبتلا تأمل و دقتی در سبب و اثر آن بنماید □ نتیجه ای نخواهد داشت □ درست مانند بیماری که از آنچه پزشک دستور داده است \* پرهیز نکند \* آیا می توان به بهبود چنین بیماری امید داشت □ هرگز □. (۲)

۶. ◀ متن زیر را نشانه گذاری کنید:

رفتیم تا از آن درّه که قریب دو فرسخ طول و عرض داشت بیرون شدیم و به تخته بیابان برآمدیم شب شد تاریک شد در آن دشت پهناور این قدر شغال و جانوران دیگر به صدا آمده بودند که گوش فلک کر می شد و از آهنگ های مختلف و کیفیات زیر و بم و آنحای اختلافات دیگر کانه رستخیز گبرا است و گیر و داری بزرگ در آنها روی داده (۳)

[شماره صفحه واقعی : ۲۱۵]

۱- سیمای فرزندگان، ۳ / ۲۲۲.

۲- تحفه آسمانی / ۱۰۸

۳- سیاحت شرق / ۱۴۹.

اشاره

درس ۲۴ / روانی و زلالی

درس ۲۵ / دلنشینی و شیرینی

درس های ۲۶ \_ ۲۷ / رسایی و گویایی

درس ۲۸ / تنوع و رنگارنگی

درس ۲۹ / تازگی و طراوت

درس ۳۰ / هدفمندی و شورآفرینی

درس ۳۱ / خوش آهنگی

[شماره صفحه واقعی : ۲۱۶]

ص: ۳۱۰۱

[شماره صفحه واقعی : ۲۱۷]

ص: ۳۱۰۲

روانی و زلالی (۱)

تفکر نوعی گفت و گوی پنهانی است که به یاری کلمات در ذهن صورت می پذیرد. از این رو، هر چه دامنه دانش واژگانی نویسنده ای گسترده تر باشد، تسلط او بر بیان افکار خویش بیش تر است. حتی دو کلمه را نمی توان یافت که مفهومی کاملاً یکسان داشته باشند. همواره اختلافی ناچیز میان دو واژه مترادف وجود دارد که در گزینش واژه مطلوب تر دخیل است. نویسنده باید در این اختلاف ها دقت ورزد و واژه ای را برگزیند که قالب منظور و مُرادش باشد.

گزینش در محور جانشینی و همنشینی

نویسندگان گوناگون برای بیان یک معنی واحد، تعبیرهای گوناگون دارند. هر کدام از این تعبیرها از نظر شدت احساس و عاطفه و تأثیر و درجه وضوح و خفای معنی و نیز قدرت بیان (۲) با تعبیر دیگر تفاوت دارد. مثلاً برای بازگو کردن مرگ یک فرد، می توان این تعبیرها را به کار بُرد که هر کدام نشان دهنده جنبه ای از نگرش نویسنده به این موضوع است:

عامیانه: فلانی تمام کرد.

صوفیانه: خرجه تهی کرد.

متألّهانه: به ملکوت اعلا پیوست.

[شماره صفحه واقعی: ۲۱۸]

ص: ۳۱۰۳

۱- منابع اصلی) سیروس شمیسا: کلیات سبک شناسی / ۱۶ \_ ۲۸؛ حسین رزمجو: روش نویسندگان بزرگ معاصر / ۹۵ \_ ۱۰۵ و ۱۴۶ \_ ۱۴۸.

۲- expressiveness

شمع وجودش خاموش گشت. بیزارانه: به دَرَك واصل شد. اصولاً هر گزینش بیانگر هدفی یا سبکی است. در آثار هنرمندان بزرگ، معمولاً- با زیباترین و مؤثرترین (= بلیغ ترین) گزینش ها رو به روییم. در این حالت، نمی توان واژه ای برتر را به جای واژه اصلی نهاد. مثلاً اگر به این بیت از فردوسی بنگریم، تأثیر گرایش های حماسی او را کاملاً احساس می کنیم:

پر از برف شد کوهسار سیاه همی لشکر از شاه بیند گناه این تعبیر در بیان پیری شاعر به کار رفته است. می بینید که با عنایت به نگرش شاعر، با مناسب ترین تعبیر در بیان پیری و سفیدی موی وی رو به روییم. از دیدگاه زبان شناسی، چنین گزینش و انتخابی را «گزینش در محور جانشینی» می نامند. پس «گزینش در محور جانشینی» عبارت است از انتخاب واحدی از واحدهای کلامی، مثل کلمه و عبارت، به طوری که نتوان واحدی مناسب تر را جایگزین آن کرد. به عبارت دیگر، در این نوع گزینش، از میان واحدهای نامزد و داوطلب برای نشستن در یک مکان، یکی را که از همه مناسب تر است انتخاب می کنیم. البته گاه نیز همه یا بیش تر واژه های دو متن یکسانند، امّا آهنگ و لحن یا موقعیت و ترکیب واژه ها متفاوت است. به طنز، گفته اند که شبی سعدی در خواب با فردوسی گفتگو داشت و این بیت را برایش خواند:

خدا کشتی آن جا که خواهد بَرَد

و گر ناخدا جامه بر تن دَرَد

فردوسی گفت که من اگر به جای تو بودم، چنین می سرودم:

بَرَد کشتی آن جا که خواهد خدای

و گر جامه بر تن دَرَد ناخدای

می بینید که سخن سعدی مطابق منطق دستور زبان است، امّا سخن فردوسی با روح انقلابی و پر تلاطم او سازگار است.

شاعر معاصر، حمیدی شیرازی، همین معنی را چنین سروده است:

ناخدا گر جامه را بر تن درد

هر کجا خواهد خدا کشتی بَرَد

چنین گونه ای از انتخاب در اصطلاح زبان شناسی، «گزینش در محور همنشینی» نامیده می شود. «گزینش در محور همنشینی» عبارت است از انتخاب مناسب ترین ترکیب و تنظیم برای واحدهای مشابه کلامی. روشن است که این نوع گزینش کاملاً تابع مختصات زبانی و سبک هر نوشته است.

گاه ممکن است پیچیدگی نوشته سبب شود که زیبایی‌ها و ظرافت‌های آن محو شوند؛ و این، چنان

[شماره صفحه واقعی : ۲۱۹]

ص: ۳۱۰۴

است که گوهری زیبا و نفیس را در بسته ای بگذاریم و گرداگرد آن را با تیغ و خارهای گزنده بپوشانیم! البته گوهرشناسان تیزبین که از پشت آن خارها، درخشندگی گوهر را می نگرند، به سوی آن جلب می شوند و می کوشند با کنار زدن خارها راهی به جانب آن بیابند؛ اما غالبِ بینندگان از نزدیک شدن به آن چشم می پوشند. مثلاً نوشته زیر با آن که از تازگی ها و زیبایی هایی بهره مند است، به دلیل برخورداری از «تعقید معنوی»، روان و زلال نیست و از این رو، خوانندگانی معدود را به سوی خود جلب می کند:

در خانقاه لحظه، خلسه خرناسه می کشد و در سپیده خاکستری رنگِ سرایشِ چکامه ای شطحوار، صداقت سیال سکوت جاری است ... در ازدحام مفرغی ثابته های سُربین، سنگینی فضا بر دوش قلم سایه های دهشتناک گسترده و جیغ های خوف انگیز اهل قبور از عمق گورهای حفر نشده، تَفأل هماره ملتهب جنون ورزانِ بومی است در حضور ولوله انگیز خاطرات تلخ تاریخ معصومیت و ایمان ... (۱)

در مقابل، ملاحظه کنید که متن مناجاتی زیر با این که از آن خواجه عبدالله انصاری و مربوط به قرن ها پیش است، چه اندازه ساده و روان و هموار است:

الاهی! آب عنایت تو به سنگ رسید؛ سنگ بار گرفت. سنگ درخت رویانید؛ درخت میوه و بار گرفت. درختی که بارش همه شادی، طعمش هم انس، بویش همه آزادی. درختی که بیخ آن در زمین وفا، شاخ آن بر هوای رضا، میوه آن معرفت و صفا، حاصل آن دیدار و لقا. الاهی! از جود تو هر مفلسی را نصیبی است. از کرم تو هر دردمندی را طیبی است. بر سر هر مؤمن از تو تاجی است. در دل هر مُجِب از تو سِراجی است. و نیز به این دو نمونه بنگرید که چقدر ساده و روان و زلال و صمیمی اند. هر کسی می تواند آنها را به روانی بخواند و از آنها لذت ببرد؛ اما هر کسی نمی تواند همانند آنها را پدید آورد: بهار، فصل خوش و معتدل بود. درخت ها شکوفه می کرد، تک و توک مرغ ها می خواندند. ده از سکوت سنگین زمستانی خود بیرون می آمد. یک درخت به توی باغچه ما بود و چیدن و خوردن شکوفه به یکی از سرگرمی های من بود؛ هم بوی خوش داشت و هم طعم خوش، ولی شکوفه های دیگر تلخ بودند. آن گاه مرغ کوکو (فاخته) می آمد و روی تیرهای بادگیر می نشست و لاینقطع کوکو می کرد. می گفتند با صدای او توت می رسد و من روزشماری می کردم برای رسیدن توت.

[شماره صفحه واقعی : ۲۲۰]

ص: ۳۱۰۵



مرغی غمناک تر، یک نواخت تر از کوکو نبود. پشتِ هم با تکرارِ خستگی ناپذیر صدا می داد؛ همان یک صدا. بهار شوریده حالش کرده بود .... (۱)

خرّمشهر، تارک ایران، عروس ایران!

هرگز نام تو این سان خرم نبوده و هرگز این سان آباد نبوده ای. تو عروس ایرانی، زیور تو تاریخ است. بوی فردا می دهی و کابین تو یادگارهای قرون است. مهتاب و نخلستان، سیاهی کاروان ها و سپیدی امیدها.

هم بر خاک زندگی داری و هم بر آب. خاکت چون غبار نشسته بر ضریح است و آبت چون اشک، روشن ...

خرّمشهر؛ دیده بان برج بلند؛ چشم از راه بردار. همه باز می گردند. مرغ ها که از صدای خمپاره ها رفتند باز می گردند ... باز نخل ها چترهای خود را خواهند جنباند .... (۲)

### عوامل روانی و زلالی

روانی و زلالی در گرو رعایت نکات زیر است:

یک. به کار گرفتن واژه های مانوس و روان.

دو. پرهیز از پیچیدگی (= تعقید).

سه. به کار نبردن جمله های معترضه جز به هنگام ضرورت.

چهار. پرهیز از نابهنجاری (= ضعف تألیف).

پنج. دوری جستن از درازنویسی خسته کننده (= اِطْنَابٌ مُمِلٌ).

شش. کناره گرفتن از کوتاه نویسی آسیب زننده (= اِیْجَازٌ مُخِلٌ).

### پرهیز از عوام زدگی

اشاره شد که یکی از راهکارهای روان نویسی، گزینش واژه های ساده است. نویسنده توانا کسی است که بتواند پیام خود را با کلماتی روان به خواننده برساند. اما روشن است که سادگی، تنها یکی از ویژگی های کلمه مناسب است. پیش از آن، کلمه باید با معنایی که بر دوش می کشد، هموزن و هم‌رتبه باشد. آن گاه، در میان کلماتی که برای بر دوش کشیدن آن بار معنوی مناسب هستند، باید روان ترین و بی تکلف ترین را برگزید. روانی و زلالی در حقیقت به این معنی است که از دو آفت دوری کنیم:

- 
- ۱- روزها؛ برگرفته از: زبان فارسی، سال سوم نظام جدید آموزش متوسطه (شماره ۴ / ۲۴۹)، ص ۱۱۹
- ۲- از: محمد علی اسلامی ندوشن؛ برگرفته از: مأخذ پیشین، ص ۸۰

عوام زدگی و سطحی گرایی. به این ترتیب، نه باید واژه‌ها و تعابیر سنتی را یکباره کنار نهاد و نه باید آنچه را مردم هر عصر در گفتار روزانه و داد و ستدهای خویش به کار می‌گیرند، یکسره بر قلم جاری ساخت. نویسنده باید همچون یک زرگر گهرشناس، واژه‌ها و تعابیر را محک بزند و سره را از ناسره تشخیص دهد و آن‌گاه، آنها را در جای خویش بنشانند. البته زبان را باید گسترش داد و تازگی بخشید، اما نه به آن‌ها که همه داد و ستدهای گفتاری مردم در نوشته راه یابند و زبان ادبیات یک ملت از غنا و عظمت تهی شود. نجابت الفاظ را نباید از میان برد، بلکه باید به تعابیر عامیانه جامه نجابت پوشاند. این کار، تنها به یاری دو عمل میسر است:

ذوق و دانش؛ و این، همان است که نزد اهل ادب، ویژگی نوشتار خوب است:

«عوام آن را بفهمند و خواص آن را پسندند». (۱)

## حفظ استقلال زبان

### اشاره

استقلال هر ملت رابطه‌ای پایدار و مستقیم با فرهنگ دارد. از این رو، زبان را ضامن استقلال ملت‌ها می‌دانند. همان‌گونه که مرزبانی از وظایف هر مؤمن میهن دوست است، پاسداری از حریم زبان نیز وظیفه‌ای مقدس به شمار می‌رود. هرگز نباید پنداشت که میهن دوستی و دینداری با یکدیگر نمی‌سازند. برخی می‌پندارند که هر کس به زبان فارسی عشق ورزد، لاجرم باید در دینداری اش تردید کرد. ریشه این توهم آن است که دانشوران بزرگ دینی و عالمان شریف ما معمولاً پژوهش‌های خود را به زبان عربی که زبان قرآن کریم است، می‌نگاشته‌اند و هنوز هم می‌نگارند. به این دلیل، بعضی عالمان دین با واژگان فارسی چندان خو نکرده‌اند. اما این بدان معنی نیست که هر که در پی پاسداشت زبان فارسی باشد، با دین انس ندارد. البته باید پذیرفت که بسیاری از داعیه‌داران سره نویسی و پاسداری از زبان فارسی، چندان اهل تعبد نیستند. در این میان، عدل و انصاف اقتضا می‌کند سهم زبان را، آن‌گونه که حق است، آدا کنیم و نه همچون سنت گرایان افراطی یکسره در واژه‌ها و تعابیر مهجور و فرسوده غرقه گردیم و نه همانند نوگرایان بنیادستیز خود را در دام دشمنی با عربیت و اسلامیت گرفتار سازیم. آنچه زبان ما را تهدید می‌کند، نه استفاده از واژه‌ها و اصطلاح‌های بیگانه، بلکه بی‌بندوباری و سهل‌انگاری در این کار است. بنابراین، حذف بسیاری از کلمات دارای بار دینی و فرهنگی نه تنها به سود زبان ما نیست، بلکه آن را دچار سستی و ضعف می‌کند. باید از عناصر زبان‌های دیگر، به درستی استفاده کرد و همواره آنها را در سایه عناصر خودی به کار گرفت. برخی بزرگان ادب پارسی، همانند فردوسی و ناصر خسرو و نظامی، در این عرصه گام‌هایی بلند برداشتند. امروز هم دینداران دلسوز می‌توانند این گام را استوارانه بردارند و خدمت به دین را همپا و همراه با خدمت به میهن و زبان خویش انجام دهند.

[شماره صفحه واقعی : ۲۲۲]

۱- اشارات متفاوت به شعر و نثر عام و خاص، دقیقاً به همین معنایند، گرچه به ظاهر رنگ و بوی دیگری داشته باشند. مثلاً این سخن جامی از همین مقوله است: شعر کافتد قبولِ خاطرِ عام / خاص داند که سست باشد و خام.

باید عنایت داشت که امروزه بسیاری از واژه های عربی چنان با زبان ما آمیخته شده اند که هرگز نمی توان آنها را از خانواده فارسی جدا ساخت. گرچه لازم است که نویسنده توانا همواره برای برابری آماده باشد، بیرون راندن کلمات عربی هرگز به سود زبان فارسی نیست. این حکم درباره واژگانی که با فرهنگ دینی ما پیوند خورده اند، بیش تر صادق است؛ کلماتی همچون توحید، تقوا، تربیت، ملکوت، امر به معروف، جهاد، و علم. و به همین جهت، مناسب است که واژه های عربی خنثا (= واژه هایی که بار فرهنگی ویژه ای ندارند) کم تر به کار روند و به جای آنها از برابری های زیباتر و دلنشین تر استفاده شود. اینک به بعضی از برابری های چنین واژه هایی اشاره می شود: (۱)

اباء: سرپیچی \_ نافرمانی

اتِّفاق آراء: همراهی همگان

أحشام: چهارپایان

ارتجاع: واپس گرایی

أساطین: پایه ها \_ بزرگان

استظهار: پشتگرمی

افکار عمومی: اندیشه های همگانی

اقتران: نزدیکی

امضاء: دستینه

أحبوحه: گیر و دار

بدیهی: آشکار

تداعی معانی: همخوانی

تساهل: آسان گیری

تشبُّث: چنگ زدن

تشنج \_ تیرگی روابط: تنایش \_ تنش

تکامل \_ تطوُّر: فرگشت

جلیس: همنشین

حُجَب: شرم \_ آزرَم

حَدَاقَت: چیره دستی

حَسَب الأَمَر: به فرمان

حَوَل و حَوَش: پیرامون \_ گرداگرد

خُدَعَه: فریب

دَائِرَه المَعَارِف: دانشنامه

دِرَايَت: آگاهی \_ با خِرَدی

دَر حَال رَشَد \_ در حال توسعه: بالنده

دَيَجُور: تاریک

ذی حساب: آمارگر

رَشَد \_ توسعه: بالیدن

رَقِيق القلب: نازک دل

روابط: پیوندها

زِمَام: لگام \_ دهنه

سَاکن \_ مقیم: ماندگار

سَرَايَت: واگیری

سَطُوت: فَر و شکوه

سهل القبول: زود پذیر

شَامِخ: بلند \_ والا شُعاع: پرتو

صائب: راست \_ درست

۱. مآخذ اصلی: فرهنگ عربی در فارسی معاصر؛ فارسی را از یاد نبریم.

[شماره صفحه واقعی: ۲۲۳]

ص: ۳۱۰۸

---

۱- مآخذ اصلی: فرهنگ عربی در فارسی معاصر؛ فارسی را از یاد نبریم.

صادرات و واردات: فرستاده ها و رسیده ها

صِنْف: رسته \_ دسته \_ گروه

ضَعِيف النَّفْس: سست نهاد

ظُلُمَات: تاریکی ها

طَرَح: فَر نَهاد

عایدات: درآمدها

عَجِيب الخَلْقَه: شگفت آفرینش

عِظَام: بزرگان

غَامِض: دشوار \_ پیچیده

غیر قابل قسمت: بخش ناپذیر

فَارِغ التَّحْصِيل: دانش آموخته

فاسد الاخلاق: زشتخو

فَضِيحَت: رسوایی

فوق العاده: برون برنامه

فَهِيم: بخرد \_ زیرک

فی ما بین: در میان

قاصِر: نارسا \_ ناتوان

قُدَمَا: پیشینیان

قرون وسطایی: میان سده ای

قلع و قمع: ریشه کنی



كثير الانتشار: پُر شمار كمال

مطلوب: آرمان

كنيه \_ لقب: پَسنام

لُجه: ژرفنای دریا

لَئیم: پست \_ فرومایه

مافات: گذشته \_ از دست رفته

متابعت: پیروی

مُتمَرّد: سرکش \_ نافرمان

مجمع \_ مجلس \_ محفل: انجمن

مجهول الهویه: گمنام \_ ناشناس

مخابره \_ مخابرات: پیام رسانی

مخاصمه: دشمنی ورزیدن

مَدارج: پایه ها

مُستأصل: به تنگ آمده

مُستَعِد: آماده

مشاور \_ مستشار: رایزن

مصادره: بازگیری \_ تاوان گیری

مُعاصِر: همروزگار

معاون: دستیار

مغالطه: نادرست گویی

مغموم: اندوهگین \_ شکسته دل

مقامات: کار گزاران

مُقْتَضای حال: در خور \_ شایسته \_ سزاوار

مقررات \_ قواعد \_ ضوابط: آیین ها

مناقشه: ستیزه \_ کشمکش

میمون: خجسته \_ فرخنده \_ همایون

نُخوت: خود پرستی \_ نازیدن

نصف النهار: نیمروز

نظم \_ تنظیم \_ ترتیب: سامان

نقصان: کاهش \_ کمبود

نقطه عطف: چرخشگاه

وَرطه: گرداب

وَهْن: سستی \_ خوار شمردن

هَتَك: پرده دری

هَرَج و مَرَج: آشوب \_ آشفتگی

هیأت حاکمه: گروه فرمانروا

يَحْتَمِل: شاید \_ مگر

آنچه پیرامون واژه های عربی گفته شد، در گستره ای کم دامنه تر، درباره برخی واژه ها از زبان های

[شماره صفحه واقعی: ۲۲۴]

دیگر نیز صدق می کند. اکنون بعضی از این واژه ها چنان با زبان فارسی آمیخته شده اند که گاه بسیاری می پندارند این کلمات فارسی اند. به نمونه هایی از این واژه ها عنایت ورزید:

☀ ترکی و مغولی:

آقا، خانم، بالش، داداش، سنجاق، اردو. هندی: آش، جنگل، چاپ، نیلوفر، کافور. یونانی و رومی: تریاک، فنجان، قفس، کبریت، فردوس، فیلسوف.

☀ روسی:

اسکناس، استکان، نعلبکی، سماور، قوری، صندلی، میز، گاری.

☀ انگلیسی: بُتری (بُتری)، پارک، پَنچر، رادار، زیپ، ساندویچ، فَنر، کیک. فرانسوی: تابلو، آسفالت، بالکن، بلیت، بودجه، پالتو، دیکته، سالاد، شیک، فلاسک.

پس روش عاقلانه و ذوقمندانانه این است که با پاسداری دلسوزانه از حریم زبان، بهره گیری از واژه ها و تعبیر بیگانه را تا حدی آزاد بشمریم که هم حضوری چشمگیر در زبان ما نیابند و هم به تبادل فرهنگی کمک کنند. اما آن جا که واژه بیگانه سهمی در تبادل فرهنگی ندارد و برابر دقیق و خوب پارسی را می توان به جای آن نهاد، نباید به اندیشه فضل فروشی بود و روح زبان را با به کار گرفتن آن واژه نامأنوس بیگانه آزرده ساخت. با این حال، برخی از عَرَب ستیزان، تنها به کار بستن واژه های فارسی را نیکو می شمردند. پیدا است که واژه های غریبه و قدیم پارسی، امروز دیگر جوابگوی ذوق و منطق و نیاز مخاطب نیستند. روشن است که نمی توان مخاطب امروزین را واداشت که با واژه هایی از این قبیل، به دلیل فارسی بودنشان، اُنس پیدا کند:

کاچال (= لوازم ضرور خانه)، وِخشور (= پیامبر)، فرشیم (= فصل)، کالیوه (= نادان و سرگشته)، آمیغ (= حقیقت، آمیزش).

آیا تلاش برای زنده ساختن واژه های مهجور فارسی، به سود زبان زنده ما است؟

در پایان این درس، سزاوار است چهار نمونه از نثر روان و زلال، با ویژگی های برشمرده شده در این بخش را ارائه دهیم. هر یک از نمونه های ارائه شده حال و هوا و مضمون و بلکه زاویه دیدی خاص دارد، اما همه در این جنبه مشترکند که خواننده خود را سر در گم و افسرده رها نمی کنند. عبارات محکم و کم عیب، آمیخته با زلالی و شفافیت، این نثرها را هم استوار و هم ساده جلوه می دهد: ذخائر زیر زمین روزی به پایان می رسد. قرن بیستم بیش از تمام دوران پیش از خود که همه

[شماره صفحه واقعی: ۲۲۵]

ص: ۳۱۱۰

عمر بشریت را دربر می گیرد ثروت خاک را بیرون آورده است. زمین می رود تا شبیه به لانه زنبوری بشود که زنبورهاش فرار کرده اند، از بس چاله و چاه و لانه برای استخراج معدن در آن حفر شده است. اینها میراث نهفته نسل ها بوده، و نیز متعلق به انسان های بی شمار آینده، که فقط چند نسل آنها را بر باد داده اند. حد اکثر یک قرن دیگر این ذخائر بتواند دوام کند. بعد چه خواهد شد؟ مثلاً زغال سنگی که طی میلیونها سال ایجاد شده در فاصله دوست سصد سال نابود می شود. بشریت جدید در واقع بلعندگان پس اندازهای خاکند و از سهمیه آیندگان که به هیچ وجه متعلق به آنها نیست، برداشت می کنند. در روز بین سی تا چهل میلیون بشکه نفت دود می شود. چیزی که از این مصرف دیوانه وار عاید نسل های آینده بتواند بشود، بعضی کشفیات و اختراعات تازه است که ممکن است آنها را به جانب منابع تازه ای رهگشا گردد؛ ولی در مقابل این همه نقد که می رود، آن نسیه را نمی توان خیلی اطمینان بخش دانست. به هر حال، اگر انسان در آینده به سرچشمه های تازه نیرو دست نیابد، در معرض نابودی قرار خواهد گرفت. (۱)

در بوستانی که سعدی آفریده، خردمندان و اهل بصیرت وظیفه ای مهم دارند و مسؤولیتی انسانی. بر ایشان است که مردم و زبردستان را از ثمره کارها آگاه کنند و بیدار، و آن جا که نصیحت دشوار است از این وظیفه تن نزنند. در این عالم، سخنان نگارین فریبده بهایی ندارد، بلکه سیمای مردمی درخشان است که در حقیقت دوستی تردید نمی کنند، نظیر نیک مردی فقیر که مردانه رفتار کرد، و دهقانی که هشدار او حاکم غور را از غفلت به هوش آورد، یا پیر بزرگواری که در نزد حجاج بن یوسف مصیبت را به خنده پذیره شد.

سعدی روش خدادوست زاهد را می پسندد که ارادت ستمکاری را نمی پذیرد. با پیر مبارک دمی نیز آشنا می شویم که چون فرمانروایی بیمار از او می خواهد دعایش کند تا شفا یابد، پاسخ می دهد:

بخشایش بر خلق و دلجویی آنان، به دعا تأثیر تواند بخشید، و او را به شفقت و نواختن دل ها رهنمون می شود. آن جا که نهی از منکر از دست بر آید چون بی دست و پایان نشستن و سکوت ورزیدن روا نیست. باید نصیحت کرد و اگر مجال آن نباشد بسا که به مهر و لطف بتوان به مقصود رسید، چنان که پارسایی چنین کرد و بزرگزاده گنجه را از معصیت به توبه واداشت. (۲)

فخر رازی سخنرانی زبردست بود و مردم برای شنیدن مجالس پند و وعظ او به رغبت حاضر می شدند. وی مورد احترام فوق العاده پادشاهان و حکام معاصر خود قرار گرفت و ثروت و اعتبار زیاد به دست آورد. در جدل و مناظره بسیار قوی بود و کسی را یارای جر بحث با او نبود؛ گاهی

[شماره صفحه واقعی: ۲۲۶]

ص: ۳۱۱۱

۱- سخن ها را بشنویم / ۸۹ و ۹۰.

۲- برگ های در آغوش باد / ۲۷۰.

هم در مباحثه تند می شد و بدگویی می کرد. در علوم زمان خود از فقه، تفسیر، کلام، فلسفه، طب، و ریاضیات متبحر بود و در تمام این زمینه ها تألیفات مرغوب دارد. تألیفات او هم مانند خودش شهرت و اهمیت فراوان یافت و در سرتاسر ممالک اسلامی مورد بحث و تحقیق قرار گرفت ... با این همه، در کلام به مذهب اشعری و در فقه به مذهب شافعی بود. اما در اثبات عقاید اشعری و اهل سنت، از روش باقلانی پیروی نکرد و در کلام از استدلال فلسفی استفاده نمود. هر مسأله ای را مورد اعتراض و تشکیک قرار می داد و بر گفته های پیشینیان خرده می گرفت. هر چند در ایراد و اعتراض کوشا بود، به اثبات چندان علاقه ای نداشت و به همین جهت، می گفتند اعتراضات او نقد و پاسخ های او نسیه است. از بس تشکیک و اعتراض در مسائل کرد، او را لقب امام المشککین دادند. (۱)

بعثت، یک رستاخیز اجتماعی یعنی دگرگونی عمیق و بنیادی جامعه است به سود طبقات ستمدیده و محروم و به زیان طبقات برخوردار و عزیزان بی جهت. این سخن ما را به فصل شورانگیزی از مباحث نبوت که از جهتی مهم ترین مباحث آن نیز هست می رساند، یعنی فصل درگیری ها و صف آرایی ها.

بسی روشن است که نغمه مخالفت با امتیازات طبقاتی در هیچ نقطه ای از جهان و از تاریخ، بدون پاسخ نمی ماند و همان گونه که طرفداران و حامیان غالباً از طبقات محروم به دست می آورد، دشمنان و مخاصمانی نیز از طبقات ضربت خورده و مورد هجوم در برابر خود می سازد. و این منشأ پدید آمدن مبارزات و درگیری ها میان دو جبهه می گردد.

راهی که انبیا مردم را بدان دعوت می کنند، راهی طبیعی و فطری انسان است و حرکت مردم در آن راه حرکتی طبیعی است و لذا با سرعت و سهولت بیش تری انجام می گیرد. نظام های جابر و جاهلی که مردم را از راه دور می کنند، کاری بر خلاف طبیعت و فطرت آدمی انجام می دهند؛ به همین جهت ناپایدار و محکوم به زوالند. از این جا می توان فرجام کار انبیا و نبوت ها را دانست ...

بر خلاف نظرهای تُنک مایه و سطحی، حرکت انبیا حرکتی ناموفق نبوده و باطل که راه مخالف انبیا است بر تاریخ بشری و سیر آن حکومت نداشته است و این انبیای الهی بوده اند که از آغاز تاکنون توفیق یافته اند بشر را مجموعاً در همان مسیری که خود می خواسته اند هدایت کنند ... و از این پس نیز تا آخر جهان بر همین قیاس و قرار خواهد بود. (۲)

[شماره صفحه واقعی : ۲۲۷]

ص: ۳۱۱۲

۱- بزم آورد / ۳۳۹.

۲- طرح کلی اندیشه اسلامی در قرآن / ۷۹ و ۸۳.

۱. با عنایت به شش جنبه نگرش مذکور در درس، تعابیر مختلف از ازدواج یک فرد را بنویسید.

۲. کتاب بوف کوراز صادق هدایت را مطالعه کنید و تأثیر نگرش منفی و یأس آلود نویسنده به زندگی را در پنج نمونه از تعابیر آن نشان دهید.

۳. کتاب سیاحت شرق از آقا نجفی را مطالعه کنید و با ذکر پنج مثال نشان دهید که نگرش آن عالم بزرگوار در گزینش تعابیر چگونه نقش داشته است.

۴. جنبه های روانی و زلالی را در قطعه زیر بررسی کنید. در این بررسی، مخصوصاً به عوامل هشت گانه مذکور در درس توجه نمایید:

عبدالله دستی به عصا داشت و دستی به دیوار کوچه. شب انگار پایانی نداشت. سکوت، خودش را روی شهر انداخته بود. اما گاهی صدای جغدی از دوردست ها، سکوت هولناک شب را می شکست. عبدالله آرام آرام از کوچه های کوفه می گذشت. راه مسجد را به خوبی می دانست؛ اما مثل همه سال های گذشته، آرام و پا کشان قدم برمی داشت. امشب هراسی در دلش افتاده بود، سخت و سهمگین. هیچ نیمه شبی چنین تنها و غمگین نبود. نرمة بادی می وزید و عبدالله به مسجد نزدیک می شد.

(۱)

۵. در یک کتاب، ده واژه و تعبیر نامأنوس را بیابید و برابری فارسی و مأنوس را به جای هر یک از آنها بیاورید.

۶. در یک صفحه از منشآت قائم مقام فراهانی، جمله های روان و زلال را یافته، با ارزیابی عوامل روانی، ذکر کنید.

۷. ابن سینا در دانشنامه علائی بسیاری از واژگان نوساخته فارسی را به کار برده است. واژگان زیر برگرفته از آن کتابند. معین کنید که هر واژه یا واژگان از ردیف اول، معادل کدام کلمه یا ترکیب عربی از ردیف دوم به کار رفته است: (۲)

\* آن جهانی — بساوش — بی گسستگی — جُز اویبی — جنبش و آرامش — توانش — جنبش پذیری — چهارسویی — سپسی — ایستاده به خود — برسو — فرُوسو — سازوار — زود جُنُب — سِتبرا — هستی ده.

\* موجد — سریع الحركة — تحتانی — قائم به ذات — مرَبَع بودن — قدرت — غیریت — لمس — أُخزوی — لاینقطع — حرکت و سکون — قابلیت حرکت — متأخر بودن — فوقانی — متناسب — ضخامت.

[شماره صفحه واقعی : ۲۲۸]

۱- چشم‌ها و آفتاب / ۱۰.

۲- بنگرید به مقاله فایده‌انس با زبان فارسی در ترجمه‌در: غلامحسین یوسفی: کاغذ زر، یزدان، تهران، اول، ۱۳۶۳، ص ۱۷۸.

◀ ۸. در جمله زیر، چند عامل سبب شده اند که مفهوم به روشنی و سادگی فهمیده شود. آن عوامل را ارزیابی کنید:

کتاب نویسان و مورخان قرن های پیشین، نمونه های وحشت انگیزی از جعل حدیث و تفسیر به رأی را که غالباً دست قدرت های سیاسی در آن نمایان است، ذکر کرده اند که در یکی از بخش های آینده، به مناسبت، به گوشه ای از آنها اشاره خواهیم کرد. (۱)

ماجرای شهر نیشابور و ورود امام رضا (علیه السلام) به آن را حدّ اکثر در بیست سطر با نثری روان و همه فهم و امروزی بنویسید.

(منبع: زندگی سیاسی هشتمین امام علیه السلام) (۲)

[شماره صفحه واقعی: ۲۲۹]

ص: ۳۱۱۴

---

۱- پیشوای صادق / ۸۸.

۲- جعفر مرتضی حسینی: زندگی سیاسی هشتمین امام، سیدخلیل خلیلیان، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۵۹، ص ۹۴ و ۹۵.



## دلنشینی و شیرینی (۱)

برای دلنشینی و شیرینی در هر اثر، گویندگان و نویسندگان شگردهای گوناگونی دارند. آنچه به تناسب این رساله می توان از آن بحث کرد، همان شگردهایی است که در کتب ادبی با نام دانش یا فنّ بدیع از آن یاد می شود. در این فن، صنعتها و شگردهایی به نویسنده آموخته می شود که با آنها می توان کلام را آراست و دلنشین ساخت. پیدا است که این صنعت ها باید پیش از هر چیز از دو ویژگی برخوردار باشند:

نخست این که زیادتر از اندازه به کار گرفته نشوند و اثر را چون تابلویی فرو رفته زیر بار رنگ و لعاب نسانند؛ دیگر آن که طبیعی و هنرمندانه به کار گرفته شوند، به گونه ای که مخاطب با ذوق، حضور آنها را تصنعی و تکلف آمیز نشمارد. دیده اید که چگونه در طبیعت خداوندگار، جلوه ها و زینت ها در جای خویش نشسته اند، به گونه ای که هم به چشم می آیند و هم نمی آیند؟ اصولاً شهود هنری به همین معنی است که هم هنرمند و هم مخاطب هنر، زیبایی را در هاله ای از شکوه و متانت ببینند و نه همچون عروسی بزک کرده که اگر رنگ هایش بریزد، در دل مادر خویش نیز جایی ندارد. اهل بدیع، صنایع و جلوه های کلام را در دو دسته کلی مطالعه می کنند:

یکی آنها که بار اصلی شان بر دوش لفظ است و واژگان؛ و دیگری آنها که بار اصلی شان بر شانه معنی و مفهوم برخاسته از الفاظ نهاده شده است. گروه یکم را صنایع لفظی و گروه دوم را صنایع معنوی نامیده اند. اکنون برخی صنایع مهم لفظی و معنوی را از نظر می گذرانیم.

## صنایع لفظی

### یک. جناس

جناس: (۲) همشکل بودن دو واژه به طور کامل یا ناقص، در حالی که از لحاظ معنی با یکدیگر یکسان نیستند.

[شماره صفحه واقعی: ۲۳۰]

ص: ۳۱۱۵

۱- منبع اصلی:، حسین خطیبی: فنّ نثر در ادب پارسی، زوّار، دوم، ۱۳۷۵.

۲- parononmasia

جناس بر دو گونه است:

جناس کامل (= تام) و جناس ناقص. در جناس کامل، دو کلمه در لفظ، نوع و تعداد حروف، و هیأت و ترتیب یکسانند. در جناس ناقص، کلمات، قدری با هم متفاوتند، خواه از لحاظ اعراب و خواه نوع و تعداد حروف. دو واژه قلب (= دل) و قلب (= تقلبی) در جمله زیر با یکدیگر جناس کامل دارند:

قلب نازنین خویش را به سکه قلب مفروش! دو واژه گُل و گُل در جمله زیر جناس ناقص دارند:

خوشا یاد آنکلهای بهستی که هشت سال گِل این سرزمین را گلاب پاشیدند. در همین جمله، گُل و گلاب، جناس مرگبارند، زیرا یکی ساده است و دیگری مرگب. اقسام دیگری از جناس نیز در علم بدیع معرفی شده اند که مشتاقان باید در جای خویش، آنها را بجویند.

و اینک نمونه هایی از جناس در نثر پارسی:

در دیده دشمنان خار و بر روی دوستان خال بود. (۱)

دمار از وجود مار بر آورد. (۲)

بیرحم، به زخم چوب از مسلمانان زر می ستدند. (۳)

تا بدان سبب، لوای اسلام افراخته تر شود و شمع دین افروخته تر. (۴)

دریغ است از این مصراع زیبا نیز یاد نشود. این مثال به روشنی نشان می دهد که صنعت های بدیعی تنها برای آراستن سخن نیستند، بلکه اگر درست به کار گرفته شوند، در استواری و استحکام و رسایی آن نیز بسیار اثر دارند. در این مصراع، یک جناس ساده و دلنشین تصویری زیبا آفریده است که در قاب آن، می توان مُراد ساده شاعر را بسی ظریف و هنرمندانه نشانند:

جلد سخنم دارد شیرازه شیرازی (امیر خسرو دهلوی)

**دو. لَفّ و نَشْر**

(۵):

آوردن چند واژه با چند معنی با نوعی توالی و نظم خاص، به گونه ای که بتوان هر معنی را با واژه متناسب خویش مربوط ساخت. مثلاً در این جمله، لَفّ و نَشْر به شیوه مرتب آمده است، زیرا شستن با اشک متناسب است و سوزاندن با آه: با اشک و آه، می توان غبار دل را شست و خرمن گناه را سوزاند.

[شماره صفحه واقعی: ۲۳۱]

۱-۱ . کلیله و دمنه / ۱۲۱ .

۲-۲ . مرزبان نامه . ۴۰

۳-۳ . راحه الصدور / ۳۱ .

۴- تاریخ جهانگشای جوینی، ۱ / ۹ .

۵- epanados

می توان همین جمله را به شکل زیر نگاشت تا لَفّ و نشر به شیوه نامرتّب (= مُشَوّش) پدید آید:

با اشک و آه، می توان خرمن گناه را سوزاند و غبار دل را شست. نمونه زیر از بهترین مثال های لَفّ و نشر مرتّب در شعر فارسی است:

به روز نبرد آن یل ارجمند

به شمشیر و خنجر، به گرز و کَمند

برید و درید و شکست و بیست

یلان را سر و سینه و پا و دست (فردوسی)

همچنین بیت زیر نمونه ای مناسب برای لَفّ و نشر مشوَش است:

در باغ شد از قَدّ و رخ و زلف تویی آب

گلبرگ تری، سرو سهی، سنبل سیراب (خاقانی)

### سه. مُطابقه یا تَضاد

(۱): کنار یا نزدیک هم چیدن واژه هایی که در مجموع جمله با یکدیگر تناسب و هماهنگی دارند، ولی به تنهایی متضاد و از

لحاظ معنی ضدّ یکدیگرند. مثلاً در جمله زیر، دور و نزدیک چنین رابطه ای دارند:

دورترین کسان را می توان با محبّت به خود نزدیک کرد.

حال به چند نمونه از کاربرد این صنعت رایج در نثر فارسی توجه کنید:

خانه های قدیم برفت و در هیچ یمین، یسار نماند. (۲)

دمنه گفت: در بلاگشادهاست و راه خردبسته. (۳)

بیم آن بود که جان شیرین که جفت تن غمگین بود، طاق شود. (۴)

### چهار. مُراعَاتِ نَظیر

(۵): کنار یا نزدیک هم چیدن واژه هایی که هم از لحاظ ارتباط در جمله با.

١-١ -oxymoron.

٢-٢ . ترجمه تاريخ يمینی / ١٠.

٣-٣ . کليلة و دمنه / ١٢١.

٤-٤ . راحه الصدور / ٥٨.

٥-٥ -ongeris.

یکدیگر هماهنگند و هم از نظر مفهوم و معنی به هم نزدیک و مربوطند. مثلاً در این جمله، سر و پا که دو اندام بدنند چنین رابطه ای دارند:

شهیدان سرخود را فدای پایداری اسلام کردند. اکنون به نمونه هایی از صنعت مراعات نظیر در نثر پارسی نظر کنید:

گفت: «من بدانستم که آب بازی نیست و تو به نادانی، بچگان را به باد دادی» (۱)

روشنایی دیده مرا در خاک کردی و روشنایی چشم خود را بر باد دادی. آتش غم بر سر من ریختی و آب روی خود ریختی.

(۲)

خانه همیشه بر گذرگاه سیل حدثان بوده است و در معرض طوفان طغیان ظلم. (۳)

### پنج. سجع

(۴):

آوردن واژه های آهنگین در نوشتار یا گفتار، خواه در کنار هم و خواه به طور طولی در یک جمله یا میان جمله های گوناگون. این آهنگ، گاه از تکرار واژه های همنا و مسجع پدید می آید؛ گاه از تکرار یک کلمه؛ گاه از توالی یک یا چند حرف؛ و .... سجع، خود، بر سه قسم است:

متوازی، متوازن، و مُطَرَف.

سجع متوازی (۵) آن است که در آخر دو عبارت یا جمله، کلماتی قرار گیرند که از نظر وزن و تعداد حروف و حرف روی یکسان باشند، مانند «بشوید» و «بگوید» در این جمله گلستان سعدی:

هر که دست از جان بشوید، هر چه در دل دارد بگوید.

سجع متوازن (۶) چنان است که کلمات فقط در وزن یکسان باشند،

مثل این جمله از گلستان سعدی: یک شب تأمل ایام گذشته می کردم و بر عمر تلف کرده حسرت می خوردم.

سجع مُطَرَف (۷) آن است که کلمات فقط در حرف روی یکسان باشند، اما وزنشان متفاوت باشد.

مثال باز هم از گلستان سعدی:

هر نفسی که فرو می رود مُمدِّ حیات است و چون بر می آید مُفَرِّحِ ذات. یکی از رموز ماندگاری و تأثیر مناجات ها و زیارات یا دعاها رسیده از امامان معصوم ما استفاده از همین آهنگ زیبا و سجع مؤثر در بسیاری از آنها است.

برای نمونه، به بخشی زیبا از زیارتنامه حضرت عسکری (علیه السلام) عنایت کنید:

[شماره صفحه واقعی : ۲۳۳]

ص: ۳۱۱۸

---

۱-۱ . کلیله و دمنه / ۱۰۴.

۲-۲ همان / ۲۳۴

۳-۳ . مرزبان نامه.

۴-۴ .riming prose.

۵-۵ .parallel.

۶-۶ .symmetrical.

۷-۷ .lop - sided.

وَ اتَّوَسَّلُ إِلَيْكَ يَا رَبِّ يَا مَنَّا وَمَحَقِّقِ زَمَانَنَا الْيَوْمَ الْمَوْعُودِ وَالشَّاهِدِ الْمَشْهُودِ وَالنُّورِ الْأَزْهَرِ وَالضُّيَاءِ الْأَنْوَارِ الْمَنْصُورِ بِالرُّعْبِ وَالْمُظَفَّرِ بِالسَّعَادَةِ. فَصَلِّ عَلَيْهِ عَدَدَ الثَّمَرِ وَأوراقِ الشَّجَرِ وَأجزاءِ الْمَدَرِ وَعَدَدَ الشَّعْرِ وَالْوَبَرِ.

و این هم مثالی از سجع در نثر زیبای فارسی:

اگر دیگران هزینه مال کنند، تو خزینه اعمال کن؛ و اگر دیگران گنوز اعراض فانیه جویند، تو رموز اسرار باقیه جوی. (۱)

### شش. عکس یا طرد یا تبدیل

(۲): جای همه یا بعضی از کلمات یک ترکیب را تغییر دادن و ترکیبی معکوس پدید آوردن، مانند نامه زندگی و زندگی نامه.

### [مثال]

بنگرید که چگونه استفاده از این صنعت، سطور زیر را قدرت و زیبایی بخشیده است:

دیوان حافظ فقط یک دفتر و دیوان نیست؛ نامه زندگی و زندگی نامه ما است.

حافظ به جای آن که انسان کامل باشد، کاملاً انسان بوده است. نگاه حافظ به زندگی، حتی به نازیبایی های زندگی و زندگی های نازیبا، زیبا است. (۳)

اکنون، صفحاتی از دو اثر معاصر را مرور می کنیم و نمونه هایی از این صنایع لفظی را در آنها می شکافیم.

اثر یکم داستانی است مستند درباره زندگی ایل قشقایی با نام بخارای من، ایل من. و دیگری یادمانی است از حضور یک هنرمند در کنار رزمندگان جاوید یاد در خطه جنوب، به نام با سرودخوان جنگ در خطه نام و ننگ.

بخارای من، ایل من:

جناس: اسبش را سرحال و کم شکم نگاه می داشت. (ص ۲۵۳) کدخدا بود، ولی کدخدایی بی زور و زر. (ص ۲۵۵)

لَفّ و نشر مرتّب: سالم تر و قوی تر از آن بود که بتواند در خانه بماند و با سرگرمی های عادی دل خوش کند. (ص ۲۵۶)

لَفّ و نشر مشوّش: خدا کرم وضع مالی و اجتماعی مطلوبی نداشت. در وسط طبقات اجتماعی ایل گیر کرده بود ... کم کم داشت از سکه می افتاد. زراعتش دیم بود و ... (ص ۲۵۴)

[شماره صفحه واقعی: ۲۳۴]



۱- آمالی، امام ظهیرالدین ولواجی.

۲- ۲- elobtemitna .

۳- بهاء الدین خرّمشاهی؛ برگرفته از: زبان فارسی، سال سوم نظام جدید آموزش متوسطه (شماره ۴ / ۲۴۹)، ص ۸۱.

مُطابِقَه (تَضاد): از شکارهای قدیمش لاف می زد. ولی شاهد زنده نداشت. همه شاهد‌های شمرده بودند. (ص ۲۵۴) نیمی از قطارش را با فشنگِ خالی، پُر می کرد. (ص ۲۵۴)

مراعات نَظیر: با قبا و ردا هم که بود، نمی گذاشت طلبکارها ناراضی و نومید شوند. (ص ۲۵۵)

از دو برگ پیدا بود که گندم بود و جو نبود. (ص ۲۵۶)

سَجع با آهنگ واژه‌ها: برای رتق و فتق امور به چادرهای بنکوی خود سر می کشید.

☀ شق و رق بر خانه زین جای می گرفت. (ص ۲۵۴)

سجع با تساوی قطعه‌های سه تایی: می خواست بتازد، تند بتازد. تا افق‌های دور، تا قلّه‌های بلند، تا دشت‌های بیکران ... او نمی توانست به شش پر و چماق و یک لول حسن موسی دل بیندد. او نمی توانست با چوب و چگل چوپانی و گاو آهن زراعت دلخوش باشد. (ص ۲۵۶)

سجع با تکرار واژه‌ها: لیکن راه نداشت. راه به جایی نداشت. (ص ۲۵۶)

از دو برگ پیدا بود که گندم بود و جو نبود. (ص ۲۵۶)

سجع با آهنگ آخر جمله‌ها: انسان را به یاد ستون‌های تخت جمشید می انداخت، ولی باری گران بر دوش داشت. (ص ۲۵۵)

با سرودخوان جنگ در خطّه نام و ننگ: جناس: لشکر حضرت محمد (صلی الله علیه و آله) را، و صفش را شنیده‌ای؟ همان که فاتح فتح المبین بود. (ص ۱۹)

جناس: الان ... نصف شهر مثل ماهی زنده در تابه به بیتابی می افتند. (ص ۲۵)

لَفّ و نشر مشوّش: من جنگی مثل فاو ندیدم. مو به تنت راست می شد. هر چه قدر تو شهامت و اعتقاد می خواستی، آن جا می دیدی. انقلاب را آن جا می دیدی. نماز و روزه را آن جا. جنگ تن به تن را آن جا. (ص ۱۸)

[شماره صفحه واقعی: ۲۳۵]

ص: ۳۱۲۰

بگذار گت بسته از دستهای به خواب رفته کلامم استفاده کنم. (ص ۲۱) صدای های های گریه راننده های کامیون ها، در آن سیاهی چادرها و در آن ظلمت اردوی پا در رکاب رفتن، سر به فلک می کشد. (ص ۲۳)

سجع با آهنگ کلمات پیاپی: حقارت کلمات را به عظمت ثمرات این تقابل باورنکردنی ببخش. (ص ۲۱)

## صنایع معنوی

### اشاره

معمولا در کتب بدیع، پنج صنعت مجاز، تشبیه، کنایه، استعاره، و ایهام را در ردیف صنایع معنوی مهم ذکر می کنند. از آن جا که ما چهار مورد از این پنج صنعت را در بحث «پرورش معانی» آورده ایم، اینک روا است از ایهام و برخی صنایع معنوی دیگر یاد کنیم.

☀ یک. ایهام (۱): آوردن واژه ای که بیش از یک معنا داشته باشد، یکی نزدیک به ذهن و بقیه دور از ذهن؛ و هدف گوینده، غالباً معنای دوم باشد. به چند مثال مشهور از کار برد صنعت ایهام بنگرید:

دیشب صدای تیشه از بیستون نیامد شاید به خواب شیرین، فرهاد رفته باشد (حزین لاهیجی) در بیت بالا، شیرین هم صفتی است برای خواب فرهاد و هم نام محبوبه او. مراد همین معنای دوم است. کسی به وصل تو چون شمع یافت پروانه که زیر تیغ تو هر دم سر دگر دارد (حافظ) در این بیت، پروانه هم به معنای جاننداری است و هم به معنای جواز. شاعر همین معنای اخیر را اراده کرده است. به راستی که نه همبازی تو بودم منتو شوخ دیده مگس بین که می کندبازی (سعدی) در این جا، بازی هم به معنای لعب است و هم نوعی پرنده شکاری. مراد شاعر، معنای اخیر است.

[شماره صفحه واقعی: ۲۳۶]

ص: ۳۱۲۱

تغییر ساختار کلام، به مقتضای حال و هوا یا سبک، بر خلاف انتظار مخاطب، به گونه ای که با ذوق هنری و ادبی سازگاری داشته باشد. مثال این گونه تغییر، گراییدن از خطاب به غیاب و دیگر بار به خطاب و آن گاه به تکلم وحده است:

روزگار غریبی است دخترم! ... این چه روزگاری است که دختر رسول خدا را در خویش تاب نمی آورد؟ ... روزگار غریبی است دخترم! ... آن روزها که مرا در حرا با خدا خلوتی دوست داشتی بود .... (۲)

☀ سه. استطراد (۳):

پرداختن به یک پیام فرعی، بدون آن که به پیام اصلی اثر لطمه ای وارد آید، در جایکه پرداختن به آن پیام فرعی ضرورت دارد و در جای دیگر تدارک کردنی نیست. مثال را از مقاله «اخلاق و علم الاجتماع» می آوریم، آن جا که از خدمت ادبیات به اخلاق سخن می گوید و کتاب ها و نویسندگانی را برمی شمارد که با عنایت به جنبه های ادبی، مقاصد اخلاقی داشته اند. سپس در یک بند (= پاراگراف) از روش خاص آناتول فرانس، به تناسب حال و هوای بحث، یاد می کند و دیگر بار پیام اصلی را پی می گیرد: آناتول فرانس روش خاصی داشت و نیشخندها و انتقادات خود را وسیله بیدار کردن مردم قرار داده بود ... او معتقد بود که باید با نیش قلم ریشه سیئات اخلاقی را از اعماق روح مردم برآورد و با انتقاد ... جامعه را از بدی ها دور داشت و به سوی نیکیها راند. (۴)

☀ چهار. بزرگ نمایی (۵) که خود سه صنعت را در بر می گیرد:

یکم. مبالغه: وصف یک پدیده در ابعادی بزرگ تر از آنچه هست، لیکن به گونه ای که هم عقل آن را بپذیرد و هم در جهان بیرون تحقق یابد. این تصویر زیبای مبالغه آمیز را از یک اثر شطح گونه معاصر بخوانید که نیمه شب را به تصویر می کشد: ساعتی دیگر نیمه شب فرا می رسد و به یادبود شانه سری غریب، قطره ای شبنم بر گونه زیباترین زنبق گلستان فرو می غلطد. (۶)

دوم. اغراق: وصف یک پدیده به شیوه ای بزرگنمایانه، چنان که عقل آن را می پذیرد، ولی در جهان بیرون عادتاً چنین تصویری آفریده نمی شود. نظاره همان تصویر زیبا را پی می گیریم:

[شماره صفحه واقعی: ۲۳۷]

ص: ۳۱۲۲

۱-۱ - apostrophe

۲-۲ . کشتی پهلو گرفته / ۹.

۳-۳ - digression

۴-۴. فریاد روزها / ۴۱.

۵-۵. hyperbole؛ bombast.

۶-۶. نافله ناز / ۱۱۰.

ساعتی دیگر، جسمم را در گوشه ای می گذارم و به مصاحبت ارواحی می شتابم که نگاهبان آتشکده های خاموشند.

سوم. غُلُو: وصف بزرگ نمایانه یک پدیده، به گونه ای بیرون از چشم انداز عقل و عادت. همان تصویرپرداز، شب را در صحنه ای چنین رقم زده است:

ساعتی دیگر نیمه شب فرا می رسد و در پُر بُرگ ترین ناحیه تاکستان، ملکه انگورها در نجوای پنهان برگ ها ولادت می یابد.

☀ پنج. اِرْسَالِ الْمَثَل (۱):

آوردن مَثَل یا سخنی حکیمانه و گفتاری کوتاه و دلپذیر که هم به سخن جلوه می دهد و هم در انتقال پیام، به نویسنده یاری می رساند. بنگرید حافظ چه دلپذیر از یک مَثَل کوتاه عربی کمک گرفته است تا به یاری آن، بفهماند که درد بیدردی دوا ندارد و تنها چاره آن سوختن و سوزاندن (= کی) است:

به صوت بلبل و قُمری اگر ننوشی می

علاج کی کنمت، «آخر الدّواء الکی»

امروز به ترین مصداق این صنعت در استفاده از مثل ها جلوه می کند. از آن جا که این بحث را در درس بیست و هشتم گنجانده ایم، مثال ها و توضیح آن را در همان جا بجویید.

☀ شش. حُسْنِ تَغْلِيلِ (۲):

برشمردن علّتی لطیف و مناسب و اثرگذار، و البته غیر مطابق با واقع، برای بیان دلیل رخدادی یا حالتی یا پدیده ای. از لطیف ترین و زیباترین نمونه های این گونه دلیل آوری، علّتی است که سعدی می آورد تا نشان دهد چرا اشک جوانان، سوز و ساز گریه پیران را ندارد: هیچ دانی که آب دیده پیر از دو چشم جوان چرا نچکد؟ برف بر بام سالخورده ما است آب در خانه شما نچکد

و مثال زیبای دیگر:

چوب را آب فرو می بُرد، حکمت چیست؟

شرمش آید ز فرو بردن پرورده خویش.

[شماره صفحه واقعی : ۲۳۸]

.gnomic verse -1 -1

.conceit -2 -2

◀ ۱. برای سه صنعت لفظی و سه صنعت معنوی، در بهارستان جامی نمونه هایی بیابید.

◀ ۲. در نمونه های زیر، انواع صنایع را مشخص کنید:

توانگری به هنر است نه به مال؛ و بزرگی به عقل است نه به سال. (۱)

چون این کلمه درشت درست به سمع آن گبر پر کبر و کافر فاجر و نحس نجس رسید، به گرفتن او اشارت کرد. (۲)

جایی که سلیمان ملک برسد، سزد اگر چون مور کمر خدمت بر بندم. (۳)

دمنه گفت: «در بلا گشاده است و راه خرد بسته». ۴. کلیله و دمنه / ۱۲۱.

◀ ۳. برای هر یک از صنایع زیر، جمله ای به قلم خود، در موضوع «شب های جبهه» بنویسید:

— مراعات نظیر — ایهام — تضاد — بزرگنمایی — سجع — ارسال المثل — عکس

[شماره صفحه واقعی : ۲۳۹]

ص: ۳۱۲۴

---

۱- گلستان سعدی.

۲- تاریخ جهانگشای جوینی، ۱ / ۵۴.

۳- ترجمه تاریخ یمینی / ۱۳.



اشاره

رسایی و گویایی (۱) (۱)

رسایی و گویایی در هر نوشته، هنگامی حاصل می شود که بتوانیم معنا را خوب پیوریم. راه های پرورش معانی در زبان فارسی، متفاوت و پُرگستره اند. از آن میان، اینک به چند راه اشاره می کنیم.

یک. وصف

وصف (۲) یعنی به کار گرفتن صفات برای بازشناساندن چگونگی یک پدیده. صفت برجسی است که ارزش و محتوای موصوف را بیان می کند و ارزش سنج کلمات است. لذا وقتی به کلمه ای متصل می شود، باید خصوصیت و درجه ارزش آن را صحیحاً بازگوید. به هنگام بیان مطلبی، با آوردن صفت، در واقع می خواهیم آب و رنگی به موصوف بزنیم، تا همان احساس را که در ما هست در مخاطب ایجاد کنیم و از زیر قلم زنی الفاظ، قیافه مشخص ادراکمان را با وضوح تمام آشکار سازیم. کلمات به منزله توده های سنگی است که به خودی خود شکل و حالتی دارد، اما همان طور که نوک تیشه پیکرتراش از توده های سنگ، شکل منظور را بیرون می آورد و حالت و چگونگی آن را جلوه می دهد، صفت نیز موصوف را از شکل کلی و معمولش درمی آورد؛ خاطره های مشوش را از آن دور می سازد؛ و حد مشخص حالت و چگونگی آن را نمایان می کند. (۳)

صفت های بکر و بدیع و زیبایی که یک نویسنده می آورد، به کلامش رنگی خاص می دهند و سیمای اندیشه های او را فروغ و جاذبه ای ویژه می بخشند. به این وصف زیبا و شورانگیز بنگرید:

این مهتاب که غمرنگ می دمد و غروب می کند؛ این هاله که با حالت اندوهبار خود، همچون

[شماره صفحه واقعی : ۲۴۰]

ص: ۳۱۲۵

- 
- ۱- منابع اصلی تا پایان درس بیست و هفتم) حسین رزمجو: روش نویسندگان بزرگ معاصر / ۳۸ و ۱۲۴ \_ ۱۲۹.
  - ۲- «توصیف» واژه ای است جعلی و نادرست. از این رو، واژه درست «وصف» (describe) را به کار گرفته ایم.
  - ۳- اسدالله مبشری: تراز یا روش نویسندگی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۵۹، ص ۴۷ و ۴۸

اشک، در چشم آسمان حلقه می زند؛ این دشت های خاموش که بسا روزها انسان های رنجیده از آن عبور کرده اند؛ این نیزارهای در سکوت فرو رفته، این روستاهای شبگرفته، این جغد فغانگر ویرانه ها و این خون آوا شباهنک نالان، چه رازها که نمی گویند و چه همدردی ها که با انسان ندارند... این شب، همین شب تیره، شاهد چه جنایاتی بوده که بر مظلومین رفته است و همین خورشید فروزان، روشنگر زندگی ها، چه بیرحمی ها و دلسنگی ها دیده و بر چه شاخ و برهای برومند که به ستم در درختزار زندگی خشک شده اند، تابیده است. (۱)

نویسنده باید همه محسوسات را به خوبی درک کند تا بتواند از وصف آنها صحنه ای بدیع بیافریند. او باید آنچه را دیگران نمی بینند یا خوب نمی بینند، تماشا کند و در اثر خویش بی کم و کاست نشان دهد. اما این کافی نیست. یک نوشته وصفی آن گاه کمال می پذیرد که عواطفی را برانگیزد و راه به جایی ببرد. مثلاً صحنه ای تاریخی را زنده کند یا پدیده ای اجتماعی را تصویر نماید. مثال این گونه وصف، ترسیمی است از شب کویر: غروب ده در کویر، با شکوه و عظمتی مرموز و ماورائی می رسد و در برابرش هستی لب فرو می بندد و آرام می گیرد. ناگهان، سیل مهاجم سیاهی، خود را، به ده می زند و فشرده و پریاهو در کوچه ها می دود و رفته رفته در خم کوچه ها و درون خانه ها فرو می نشیند و سپس سکوت مغرب باز ادامه می یابد، مگر گاه فریاد گوسفندی غریب که با گله در آمیخته است و یا ناله بزغاله آواره ای که در هیاهوی پرشتاب، راه خانه خود را گم کرده است، که لحظه ای بیش نمی پایید. شب آغاز شده است. در ده چراغ نیست. شب ها به مهتاب روشن است و یا به قطره های درشت و تابناک باران ستاره: مصابیح آسمان... آسمان کویر، این نخلستان خاموش و پر مهتابی که هر گاه مشت خونین و بیتاب قلبم را در زیر باران غیبی سکوتش می گیرم و نگاه های اسیرم را همچون پروانه های شوق، در این مزرع سبز آن دوست شاعرم رها می کنم، ناله های گریه آلود آن روح دردمند و تنها را می شنوم: ناله های آن امام راستین و بزرگم را که همچون این شیعه گمنام و غریبش در کنار آن مدینه پلید و در قلب آن کویر بی فریاد، سر در حلقوم چاه می بُرد و می گریست. چه فاجعه ای است در آن لحظه که یک مرد می گرید...! چه فاجعه ای! و این هم نمونه ای از وصف یک دریاچه، به زبانی ساده و گویا: به فاصله کمی از جنگل های پوشیده از درختان امرود، پسته وحشی، بلوط، و مازو، دریاچه ای کوچک، شگفت، و زیبا بر زمین دامن گسترده است. بر خلاف دریاچه های دیگر، نه تنها هیچ

[شماره صفحه واقعی : ۲۴۱]

ص: ۳۱۲۶

رودخانه ای به آن نمی ریزد، بلکه رود پرآبی نیز از آن سرچشمه می گیرد. آب این دریاچه از چشمه های متعددی که در کف آن می جوشد، حاصل می شود. نام این دریاچه که از زیبایی های دیدنی کشور ما است، «زریوار» است. زریوار را در زمستان ها لایه ضخیمی از یخ می پوشاند، به طوری که می توان روی آن راه رفت. اطراف دریاچه محلّ مناسبی برای زندگی پرندگان چون مرغ سقا، فلامینگو، و مرغابی است. این دریاچه در نزدیکی مریوان واقع شده و یکی از صدها منظره دیدنی استان کردستان است. (۱)

## دو. تشبیه

### اشاره

تشبیه (۲) غالباً در خاطرها تأثیری قوی دارد، زیرا ذهن را از آنچه پنهان است به چیزی راهنمون می شود که آشکار است. و این، خود، به خاطر خواننده آسایش می بخشد: تشبیه، چیزی را از آنچه هست، در وصفی خاص، عظیم تر و بزرگ تر می نماید یا زیباتر. و یا این که در مجال کوتاه و تنگنای عبارات کم، صفات و خصوصیات بیشماری را در مورد چیزی ثابت می کند. و از همه مهم تر، جنبه تخیلی و تصویری تشبیه است... از رهگذر تشبیه، چیزهای گنگ و عناصر بی زبان طبیعت به سخن درمی آیند و در جمادات، زندگی را احساس می کنیم. (۳)

تشبیه دارای چهار پایه است:

یک. آنچه آن را به چیزی تشبیه می کنیم: مشبّه؛ که همواره در جمله می آید.

دو. آنچه چیزی را به آن تشبیه می کنیم: مشبّه به؛ که همواره در جمله می آید.

سه. واژه شباهت نما: ادات تشبیه؛ که گاه در جمله می آید و گاه نمی آید.

چهار. مورد و جلوه مشترک در مشبّه و مشبّه به: وجه شبّه که معمولاً در جمله نمی آید.

برای نمونه، در این تشبیه، پایه ها را ذکر می کنیم:

فاطمه \_ سلام الله علیها \_ به کودک خویش خیره گشته بود و گهواره اش را با پای خود حرکت می داد. گهواره، همچون قایقی بر دریاچه ای آینه گون، آرام در رفت و آمد بود. (۴)

یک. مشبّه: گهواره.

دو. مشبّه به: قایقی بر دریاچه ای آینه گون.

سه. ادات تشبیه: همچون.

- 
- ۱- برگرفته از: فارسی، سال دوم راهنمایی تحصیلی (شماره ۱۱۵)، ص ۹۲.
  - ۲-۲- elimis.
  - ۳- محمدرضا شفیعی کدکنی: صور خیال در شعر فارسی، آگاه، ۱۳۵۸، ص ۶۱.
  - ۴- بهشت ارغوان / ۹۷.

چهار. وجه شبّه: آرام در رفت و آمد بودن. تشبیه های زیبا و لطیف، هم کلام را رونق و جلا می بخشند و هم اندیشه های سخنور را آسان تر به خواننده انتقال می دهند. آثار نویسندگان بزرگ، سرشار از این گونه تشبیه ها است:

ای حافظ! سخن تو چون ابدیت بزرگ است، زیرا آن را آغاز و انجامی نیست. کلام تو چون گنبد آسمان تنها به خود وابسته است... تو چون آن کشتی ای که مغرورانه باد در بادبان افکنده، سینه دریا را می شکافد و پا بر سر امواج می نهد. و من مانند آن تخته پاره ام که سیلی خور امواج اقیانوسم. (۱)

نهج البلاغه کتابی است برای امروز و فردا و فرداهای دیگر؛ برای این نسل و همه نسل های آینده. اثری است به درخشندگی آفتاب، به لطافت گل، به قاطعیت صاعقه، به غرّش طوفان، به تحرّک امواج،... و به بلندی ستارگان دوردست در اوج آسمان ها. (۲)

تشبیه می تواند یاری دهنده ایجاز باشد. آن گاه که به جای جمله های فراوان، تنها از یک جمله استفاده کنیم، ایجاز را رعایت کرده ایم؛ و زمانی می توان یک جمله را جایگزین چندین جمله کرد که بتواند با رسایی و زیبایی پیام آن چند جمله را منتقل کند. در جمله زیر، نویسنده با یک تشبیه دقیق و لطیف، از توضیحات چند جمله ای بی نیاز شده و فضایی بسیار تماشایی فراهم کرده است:

☀ یک تک بوته کوتاه مگیلان وسط یک بیابان دراز، یک قصیده بلند است. (۳)

همان نویسنده با این تشبیه بسیار قوی، نشان می دهد که ترس زودگذر چه طعمی دارد؛ طعمی که با چندین و چند جمله و عبارت توضیحی نیز به مذاق خواننده منتقل نمی شود:

ترس سایه ای گذرا بر خاطر افکند، همچون گذر سایه گنجشک دیر کرده ای در نیمه روز چله تابستان بر دشتی بایر. (۴)

متن زیر یک سوگ نوشته است. ببینید نویسنده با چه قدرتی از تشبیه استفاده کرده تا مرگ را تصویر کند. چندین تشبیه مناسب و منطبق با مضمون، در این متن به چشم می خورند:

دیروز سهراب سپهری مرد. آفتاب که غروب کرد او را هم با خود برد. درباره مرگ دوست چه می توان گفت؛ مرگی که مثل آفتاب بالای سرمان ایستاده و با چشم های گرسنه و همیشه بیدار نگاهمان می کند. یکی را هدف می گیرد و بر او می تابد و ذوب می کند و کنارمان خالی می شود. مرگی که مثل زمین، زیر پایمان دراز کشیده و یک وقت دهن باز می کند. پیدا بود که مرگ مثل خون

[شماره صفحه واقعی: ۲۴۳]

ص: ۳۱۲۸

۲- (آیت الله) ناصر مکارم شیرازی: چرا نهج البلاغه این همه جاذبه دارد؟، یادنامه کنگره هزاره نهج البلاغه، بنیاد نهج البلاغه،

۱۳۶۰، ص ۱۸۳.

۳- خسی در میقات / ۱۹۰.

۴- نفرین زمین.

در رگ های سهراب می دود. تاخت و تازش را زیر پوست او می شد دید. بعضی وقت ها زندگی کردن غیر ممکن است. جای رادیوترابی می سوخت. تکان نمی توانست بخورد. حتی سنگینی ملافه دردناک بود. شاید در سرطان خون هر گلبولی تیغی است که تار رگ ها را می خراشد. (۱)

در این چند سطر از داستانی نام آور نیز می توانید تجلی تشبیه را به خوبی ببینید. نویسنده با تشبیهات لطیف و عاطفی از چشم یوسف، خواننده را به بسیاری از حالات و خصوصیات او راهنمایی می کند:

چشم های یوسف او را می نگریست؛ چشم هایی که از آسمان صاف همین روزهای بهاری پررنگ تر بود. انگار همیشه یک قطره اشک ته چشم های یوسف نهفته بود، مثل دو تا زمرد مرطوب. (۲)

[شماره صفحه واقعی : ۲۴۴]

ص: ۳۱۲۹

---

۱- شاهرخ مسکوب، برگرفته از: زبان فارسی، سال سوم نظام جدید آموزش متوسطه (شماره ۴ / ۲۴۹)، ص ۱۱۸.

۲- سووشون.

۱. در متنی تقریباً ده سطری، گنبد و گلدسته های یک آستانه را به هنگام شب، وصف کنید.

۲. سه نمونه تشبیه را از ترجمه آیات قرآن کریم بیابید و پایه های چهارگانه هر یک را مشخص کنید.

۳. هر یک از موارد زیر را از طریق تشبیه در جمله ای بیان کنید:

— دويدن آهویی که از چنگک پلنگ می گریزد.

— گریه کودکی تنها که به تازگی همه بستگانش را در سانحه ای از دست داده است.

— دفاع امام علی (علیه السلام) از پیامبر (صلی الله علیه وآله) در جنگ اُحد.

۴. ناصر خسرو قبادیانی در سفرنامه‌ی خویش، مکان های بسیار را وصف کرده است. در بخشی از این اثر، وی شرح مسیر طائف تا فلج را می آورد و باز می گوید که در منطقه ثریا چگونه با خشونت وحشیان بیابان نشین مواجه شده است. وصف آن مکان و خشونت رخ داده در آن را از سفرنامه ی ناصر خسرو بیابید و سپس جنبه های مختلف این وصف را ارزیابی کنید.

[شماره صفحه واقعی : ۲۴۵]



### سه. استعاره

استعاره (۱) گامی فراتر از تشبیه برمی دارد. در استعاره، مشبّه یا مشبّه به و نیز ادات تشبیه را ذکر نمی کنند. همین سبب می شود که استعاره بسیار لطیف و ظریف گردد. نویسنده با استعاره به همه چیز جان می بخشد؛ به همه چیز لطف و ظرافت عطا می کند. به حیوانات زبان و بیان می بخشد و به اشیای بی روح، حس و حرکت. برای نمونه، به تفاوت تشبیه و استعاره بنگرید:

تشبیه:

نسیم صبا همانند دلبری، بر چهره هستی بوسه زد.

استعاره:

نسیم صبابوسه زنان روان شد. (۲)

می بینید که در استعاره، فقط نسیم صبا باقی مانده که مشبّه است. یعنی مشبّه به (= دلبر) و ادات تشبیه (= همانند) حذف گشته اند. استعاره انواع گوناگونی دارد که به دو گونه مهم و کاربردی از آن میان اشاره می کنیم:

— استعاره مُصَرَّحَه: در این نوع، مُشَبَّه حذف و مشبّه به ذکر می شود. مثلاً فردوسی در وصف فریاد رستم می گوید:

به رزم اندرون غرشی کرد شیر. شاعر در ذهن خود، رستم را به شیری تشبیه کرده و آن گاه به هنگام بیان، مشبّه را حذف کرده و تنها مشبّه به یعنی شیر را ذکر نموده است.

[شماره صفحه واقعی: ۲۴۶]

ص: ۳۱۳۱

---

۱-۱. metaphor.

۲- آئینه / ۱۹۸.

— استعاره مکنیه: در این نوع، مشبّه به حذف می شود، اما مشبّه باقی می ماند. مثلاً در نمونه زیر، صدای شاعر به چیز یا جایی تشبیه شده است که می توان آن را دید یا بر آن نشست؛ سپس به وقت بیان، تنها مشبّه یعنی صدا باقی مانده است:

می خواهم

در زیر آسمان نشابور

چندان بلند و پاک بخوانم که هیچ گاه

این خیل سیلوار مگس ها

توانند روی صدای من بنشینند (۱)

در نمونه زیر نیز همین نوع استعاره به خوبی به کار گرفته شده است. خورشید گویی آدمی است با صفات و کارهای انسانی: خورشید با سر شاخه های بید مجنون جلو حیات که نه از شرمساری، بلکه به عادت همیشگی سر به زیر داشتند، سلام و احوال پرسی کرد. انگار دیده بوسی هم می کردند. بعد روی آج ها (۲) خستگی در کرد و برای ثواب به درخت های سخت سرکشیده صبح به خیر گفت. مزده شان داد که به زودی رخت سبز عیدشان را در برمی کنند و اگر بردبار باشند، شکوفه ها یا گل هایشان نقش های رنگی پوشش سبزشان می شود. درخت ها سرتکان دادند؛ انگار نق زدند:

ما که حَمّام نرفته ایم. خورشید به خنده شکفت و گفت: غمتان کم، آسمان بغض می کند و بُغضش که ترکید، سر و تن شما را می شوید. (۳)

اینک به نمونه هایی دیگر از استعاره بنگرید. پیش از هر نمونه، اشاره کرده ایم که تعبیر استعاری به چه کس یا چیزی اشاره دارد:

سقراط: باغبانِ نبوغ های شگفت. شب: پرده تاریکِ تیره زارهایی بیکران. (۴)

آثار هنری انقلاب: جوانه های ادب و هنر انقلابی. (۵)

یهود «بنی قریظه»: افعی هایی که با نگرانی، زبان هاشان را بیرون آورده بودند. (۶)

پندارهای انسان: سایه بانی در بیابانِ تنهایی. (۷)

[شماره صفحه واقعی: ۲۴۷]

ص: ۳۱۳۲

۱- دیباچه.

۲- آج: کدو.

۳- سووشون؛ برگرفته از: زبان فارسی، سال سوم نظام جدید آموزش متوسطه (شماره ۴ / ۲۴۹)، ص ۱۰۰.

۴- سرود جهش ها / ۲۹۲.

۵- (آیت الله) سیدعلی خامنه ای: «پیام به کنگره بزرگداشت هشتادمین سال تولد سعدی»، از: ذکر جمیل سعدی، ج ۱،

کمیسیون ملی یونسکو در ایران، ۱۳۶۴، ص ۱۳.

۶- بهشت ارغوان / ۱۵۲.

۷- پیامبر / ۴۲.

کنایه (۱) یعنی آن که کلمات را در معنی خودشان به کار گیریم، اما مُراد و منظوری دیگر از آنها داشته باشیم:

اگر چیزی را به همان نام که هست، بنامیم، سه چهارم لذت و زیبایی بیان را از میان برده ایم؛ زیرا کوششی که ذهن برای ایجاد پیوند معانی و ارتباط اجزای سازنده خیال دارد، بدین گونه از میان می رود و آن لذت که حاصل جست و جو است، به صورت ناچیزی درمی آید. کنایه یکی از صورت های بیان پوشیده و اسلوب هنری گفتار است. بسیاری از معانی را که اگر با منطق عادی گفتار ادا کنیم لذتبخش نیست و گاه مستهجن و زشت می نماید، از رهگذر کنایه می توان به اسلوبی دلکش و مؤثر بیان کرد. (۲)

در بعضی موارد، استعمال کنایه از باب ظرافت است در فکر یا بیان؛ و گویی به کلام عادی رنگی از شعر می دهد و چاشنی ملاحظت و لطف خاصی به کلام می بخشد. (۳)

اگر نویسنده به اقتضای سخن، کنایه هایی مناسب و زیبا را به کار گیرد، هم مقصود حقیقی خویش را بهتر می رساند و هم نوشته اش را خیال انگیز و گیرا و زیبا می سازد. باید دانست که معمولاً کنایه های خوب و رسا به شکل مثل درمی آیند و از این رو است که در این کنایه ها، واژه ها دارای معنایی ظاهری اند که نویسنده آن معانی را اراده نکرده، بلکه مُرادی دیگر داشته است:

فراروی آینه ایستاده بود و خود را می آراست. می دانستم کجا می رود و آرایش از برای کیست. لیک دلم تاب نیاورد که بینماین نهال بهشتی همیشه دوزخی می شود ... مرا به خانه خویش خواست. رفتم و دیدم بساطی چیده اند و اهل حال جمعند و به قمار سرگرم. چند دستی گوی به چوگانش خورد ... گفتمش: ای دوست! شب از نیمه گذشت. تا کی سر جنگ داری؟ ... گفت: تا تیر در ترکش دارم، کمان از دست ندهم. مال پدر وی به پایان رسید و یاران به ترکش گفتند. پیش وی رفتم و گفتم: ای دوست! به ترکش تیر داری یا نی؟ لختی بیندیشید و قطره ای اشک بریخت و گفت: ای برادر! باد آورده را باد همی بُرد. (۴)

قطعه زیر نیز کاربرد کنایه و اثرگذاری آن را به خوبی نشان می دهد:

[شماره صفحه واقعی : ۲۴۸]

ص: ۳۱۳۳

۱-۱ metonymy.

۲- محمدرضا شفیعی کدکنی: صور خیال در شعر فارسی، آگاه، ۱۳۵۸، ص ۱۰۸ و ۱۰۹.

۳- عبدالحسین زرّین کوب: شعر بی دروغ، شعر بی نقاب، علمی، ۱۳۴۶، ص ۷۱.

۴- گفتمش اعتنا مکن؛ برگرفته از: فنّ نویسندگی / ۷۹. البته پیدا است که تنوع کنایه ها در این قطعه مُراد است و نه سبک و

فضای کهن و ناملموس نوشته.

می‌پرسی چه طور شد مرد سیاسی شدمو سری میان سرهادر آوردم ... همسایه مان که یک سال پیش‌آه نداشت با ناله سودا کند، داخل آدم شده و برو بیایی پیدا کرده، کاش کلاهت هم یک خرده پشم داشت. بله از قضا زخم حق داشت. این همسایه بی سر و پا و یک تا قبا از بس سگ دوی کرده و شر و ور بافته بود، کم کم برای خودش آدمی شده بود ... (۱)

در نثر اصیل و کهن پارسی هم نمونه‌هایی بسیار زیبا از کاربرد کنایه را می‌توان یافت. از جمله متونی که زبان کنایه در آن قوی است، تاریخ بیهقی است. به این دو نمونه از آن کتاب بنگرید:

مادرش زره بر وی راست می‌کرد و بغلگاه می‌دوخت و می‌گفت: دندان افشار با این فاسقان؛ چنان که گفتمی او را به پالوده خوردن می‌فرستد. (۲)

تا آن خداوند [محمود] برفته است، این خداوند [مسعود] هیچ نیاسوده است و نم‌داسبش خشک نشده است. (۳)

در فرجام این دو درس، سزاوار است از چند نمونه پرورش معانی در شعر یکی از شاعران نام‌آور معاصر یاد کنیم تا هم اهل ذوق را حظی فراهم آید و هم مثال‌های تمرینی برای علاقه‌مندان این بحث فراهم شود.

پیش از ذکر نمونه‌ها، به کوتاهی، تذکره این سخن پرداز نامی را می‌آوریم.

### نمونه‌هایی از پرورش معانی

از شاعران ماندگار ایران، سهراب سپهری است. او به سال ۱۳۰۷ در کاشان زاده شد و در همان شهر بالید. در جوانی به تهران آمد و در رشته هنر به تحصیلات دانشگاهی روی آورد. نقّاش بود و معمولاً از راه فروش تابلوهایش تدبیر معاش می‌کرد. پنجاه و دو سال پیش نزیست. در نخستین روز اردی بهشت ۱۳۵۹ پس از ابتلا به سرطان خون روانه سرای جاودان شد. سهراب شاعری است که بیش از هر شاعر یا نویسنده روزگار ما بر ادبیات معاصر اثر نهاده است. شعر او تصویر ادراک پاک و فطری است و از این رو، صاحبان مشرب‌های گوناگون از آثار او حظ می‌برند. در این بخش، شایسته دیدیم نمونه‌هایی از صور خیال در شعر او نشان داده شود؛ که خود، تمرینی مناسب به فراخور مباحث این قسمت است. کتابحجم سیزمجموعه اشعاری است که به سال ۱۳۴۶ از او انتشار یافت. پیش از آن، صدای پای آبدر ۱۳۴۴ و مسافردر ۱۳۴۵ از او نشر یافته بود. پس از آن همما هیچ، ما نگاهدر آمد، به سال ۱۳۵۶. بعداً این کتاب‌ها به ضمیمه چهار کتاب دیگرش در هشت کتاب گرد آمدند. آنچه در این جا می‌نگرید، از شعرهای کتاب حجم سبز (۴) برگرفته شده است. نام هر شعر درون کمانک جای دارد.

[شماره صفحه واقعی: ۲۴۹]

ص: ۳۱۳۴

۲- تاریخ بیهقی / ۱۹۰.

۳- همان / ۲۲.

۴- هشت کتاب / ۳۲۹ \_ ۴۰۷.

## اضافه تشبیهی

۱. و یک بار هم در بیابان کاشان هوا ابر شد و باران تندی گرفت و سیردم شد آن وقت، در پشت یک سنگ اجاق شقایق مرا گرم کرد (به باغ همسفران)
۲. و سُفالینه اُنس با نَفَس هایت آهسته تَرک می خورد (از روی پلک چشم)
۳. مَرْتَعِ ادراک خَرَم بود (ورق روشن وقت)
۴. و نه آواز پری می رسد از روزن منظومه برف (پره‌های زمزمه)
۵. دهان گلخانه فکراست (آفتابی)
۶. به سراغ من اگر می آید نرم و آهسته بیاید
- مبادا که تَرک بردارد، چینی نازکِ تنهایی من (۱) (واحه ای در لحظه)
۷. ظهرِ دم کرده تابستان بود پسر روشنِ آب لبِ پاشویه نِشست و عقاب خورشید آمد او را به هوا بُرد که بُرد (پیغام ماهی ها)

## اضافه استعاری

۱. روی این مهتابی، خِشْتِ غُرْبَت را می بویم (غربت)
۲. دست هر کودک ده ساله شهر، شاخه معرفتی است (پشت دریاها)
۳. اگر کاشف معدن صبح آمد، صدا کن مرا (به باغ همسفران)

## انواع استعاره

۱. نردبان از سِرِ دیوار بلند صبح را روی زمین می آوزد (روشنی، من، گل، آب)
۲. با سبد رفتم به میدان

[شماره صفحه واقعی : ۲۵۰]



۱- مزار سهراب در مشهد آردهال کاشان است، نزدیک مقبره امامزاده سلطان علی بن محمد باقر (علیه السلام). رضا مافی  
همین قطعه را بر سنگ قبر او با خطی خوش به یادگار نهاد.

صبحگاهی بود، میوه ها آواز می خواندند (صدای دیدار)

۳. روی پُل دخترکی بی پا است دَبّ اکبر را بر گردن او خواهم آویخت (و پیامی در راه)

۴. گوش کن! جاده صدا می زند از دور، قدم های تو را (شب تنهایی خوب)

### انواع تشبیه (در حالت غیر اضافه ای)

#### اشاره

۱. مادرم صبحی می گفت: «موسم دلگیری است.» من به او گفتم: «زندگانی سیبی است، گاز باید زد با پوست.» (ساده رنگ)

۲. در دل من چیزی استمثل یک بیشه نورمثل خوابِ دَمِ صبح (در گلستانه)

۳. حرف هایم مثل یک تگّه چمن روشن بود (سوره تماشا)

[شماره صفحه واقعی: ۲۵۱]

ص: ۳۱۳۶

۱. برای هر یک از چهار شیوه پرورش معانی، یک مثال از ترجمه قرآن به قلم استاد مجتبی‌وی بیاورید.

۲. تفاوت تشبیه و استعاره را بیان کنید.

۳. استعاره مکنیه چیست؟ در جمله ای به انشای خود، مثالی برای آن ذکر کنید.

۴. تعبیری استعاری برای هر یک از موارد زیر ذکر نمایید:

— امام خمینی — آرزوهای واهی انسان — شب یلدا — منافقان

۵. در متن زیر، نمونه‌های پرورش معانی را تحلیل کنید:

نسیم سرد شبانگاهی، آرام کوچه باغ‌های قبادیان را پشت سر می‌نهاد. خانه‌های گلین بلخ و آبادی‌های پیرامونش در پرتو سیمگون مهتاب آرمیده بودند. جیحون پیر زلال تر از همیشه بر بستری سرشار از ستارگان راه می‌سپرد. ماه اندیشناک از فروپاشی بنیاد با شکوه فرمانروایی اش، دوستان دیرین را بدرود می‌گفت. درختان تناور فروتنانه شاخه‌های پربارشان را به سطح لغزان رود نزدیک ساخته بودند تا نجوای آب دریابند و واسطه انتقال پیام رود به پرندگان سبکبال باشند... بامدادان، کنیزکانی که برای پُر کردن کوزه‌های سفالین کنار رود شتافتند، گزارش زایش همسر خسرو، مالک نیک نهاد قبادیان، به یکدیگر بازگفتند؛ درختان را از حقیقتی سترگ آگاه ساختند و بر درستی زمزمه شبانه رود گواهی دادند. (۱)

[شماره صفحه واقعی: ۲۵۲]

ص: ۳۱۳۷

اشاره

تنوع و رنگارنگی (۱)

از شیوه های رایج و مؤثر در شیوا نویسی، ایجاد تنوع و رنگارنگی در نوشته است. معمولاً نوشته ای که همانند یک بزرگراه بی پیچ و خم پیش چشم خواننده گسترده شود، او را کسل می کند، هر چند سهل و ساده باشد. اما نوشته ای که همچون جاده ای در کوهستان، گهگاه و به هنگام، پیچ و خمی می یابد و فراز و نشیبی مطبوع پیدا می کند، خواننده را به تکاپویی درونی و می دارد تا خود را با نوشته پیش ببرد و هرگز احساس کسالت و درجا زدن نکند. قرآن کریم که طلایه دار بلاغت و فصاحت به شمار می رود، اصل تنوع را به خوبی رعایت کرده است. مثلاً مضامین امیدبخش با وعیدهای سخت، داستان های پرشور و عبرت آفرین با تذکرها و بندهای تاریخی، بیان های حکمت خیز و معارف پرور با نکته های همه فهم اجتماعی و اخلاقی آمیخته شده اند و سبب گشته اند که مجموع این اثر جاودانه از یکنواختی و کسالت آفرینی دور بماند و همواره لبریز از گوناگونی و تنوع جلوه کند. و آیا این، خود، از وجوه اعجاز قرآن کریم نیست؟

زمینه های تنوع

اشاره

هرگز لازم نیست که مقاله تحقیقی لبریز از استدلال و چند و چون منطقی باشد. در زمانه ای که مخاطبان زیر سیطره ماهواره و تصویر و صوت قرار گرفته اند، چگونه می توان با سخن یکنواخت خواننده ای را به خواندن نوشته بی زبان بی های و هوی جلب کرد؟ اگر تنوع از نوشته هر چند علمی و پژوهشی گرفته شود، مخاطبانی محدود به سراغ آن خواهند رفت. حتی یک بحث علمی را نیز باید با چاشنی هایی همراه کرد تا لذیذ و خواستنی جلوه کند؛ چاشنی هایی همچون: تنوع در نحوه طرح موضوع از دریچه های گوناگون.

[شماره صفحه واقعی: ۲۵۳]

ص: ۳۱۳۸

— آوردن تمثیل‌ها و حکایت‌های ارزنده و دلاویز.

— تغییر دادن لحن از خطاب به غیاب و به عکس، در هنگام مناسب.

— بهره گرفتن از کنایه و نیش و نوش‌های بلاغی.

— استفاده از تیغ خدمتگزار «طنز».

— آمیختن خبر و انشا و طلب و استفهام.

— به کار گرفتن صنعت‌های بی تکلف ادبی. برای نمونه، می‌توان از کتاب غرزدگی یاد کرد که با سبکی پرجذبه و متنوع، درباره روابط فرهنگی — اجتماعی روزگار خود سخن می‌گوید:

غرزدگی می‌گوییم، همچون وبازدگی. و اگر به مذاق خوش نیست، بگوییم: همچون گرمزدگی یا سرمازدگی. اما نه، دست کم چیزی است در حدود سن زدگی. دیده‌اید که گندم را چطور می‌پوسانند؟ از درون، پوسته سالم برجا است، اما فقط پوست، عین همان پوستی که از پروانه‌ای بر درختی می‌ماند ... (۱)

نقش مثل در تنوع ادبی

مثلاً عباراتی کوتاهند که از زیبایی و غنا سرشارند مراعات نکته‌های بلاغی و صنعت‌های ادبی، به مثل (۲) رنگی خاص می‌دهد. از این گذشته، مثل نمایانگر روحیات و اندیشه‌های جامعه است. به همین جهت، معمولاً نوشته‌ای که از مثل‌های مناسب بهره‌گیرد، بسیار پرشور و اثرگذار می‌گردد. راز ماندگاری برخی از داستان‌های کوتاه یا بلند معاصر ایران نیز همین است. (۳) از این رو، نویسنده خوب باید بکوشد که دست کم گزیده‌ای از مثل‌های مردم‌خویش را بیاموزد و در بهره‌وری از آنها چیره دست گردد. برای آن که نقش اثرگذار مثل به خوبی نمایان شود و دریابیم که چگونه یک جمله کوتاه می‌تواند گستره‌ای از معانی را انتقال دهد، خوب است

**به چند نمونه از مثل‌های مشهور جهانی بنگریم:**

☀ عربی: نصیحت کردن در ملا، سرزنش کردن است.

شرم و حیای بی‌موقع، نشانه ضعف و سستی است.

☀ روسی: تهمت مانند زغال است، اگر نسوزاند دست کم سیاه می‌کند.

کسی که ستون فقرات عالی دارد، هرگز به مناصب عالی نمی‌رسد.

۱- غریزدگی / آغاز کتاب.

۲- «ضرب المثل» را برخی، غلط مشهور می‌شمارند؛ پس به جای آن، از این واژه استفاده کرده ایم.

۳- مثلاً، صرف نظر از ابعاد محتوایی، داستان‌های صادق هدایت، خود، گنجینه‌ای از مثل‌های فارسی‌اند.

☀ ترکی: وقتی رشوه از در وارد شد، عدالت از پنجره فرار می کند. مرد باهمتش و مرغ با بالش اوج می گیرد.

☀ چینی: عمارت های بزرگ را از سایه شان و مردان بزرگ را از تعداد دشمنانشان می توان شناخت.

اکنون، نمونه ای از متن آمیخته به مثل را از نظر می گذرانیم. همان گونه که می بینید، به کار گرفتن مثل سبب شده است که خواننده با این متن احساس نزدیکی و انس کند:

روشنفکر امروز درباره مسائل اساسی هیچ وقت اظهار عقیده نمی کند. هر وقت که هوا پس است، شانه اش را بالا می اندازد و می گوید:

لابد مصلحت در این است. با این حال، روشنفکر امروز عقیده دارد که رجال استخواندار را باید قدر دانست ... زیرا رجال هزار فامیل رگ و ریشه دارند، و با آل علی هر که در افتاد و افتاد ... به ظاهر رجز می خواند که سنگ را بسته و سنگ را گشاده اند، اما شگفتا که خود او نیز پیرو مکتب بت تراش است. (۱)

حال به نمونه هایی از مثل های زیبا و اثرگذار فارسی بنگرید. با دقت در هر مثل، آشکار می شود که به راستی، گاه تأثیر یک مثل بیش از چندین جمله است. خوب است نویسنده جوان برای تمرین، این مثل ها را، یکان یکان یا چندی با هم، در متنی به کار برد: آب از سرچشمه گله! آبکش رو نگاه کن که به کفگیر می گه تو سه تا سوراخ داری! از بی کفنی زنده ایم! از یک گل بهار نمی شه! اسب را گم کرده،

پی نعلش می گرده! استخری که آب نداره، این همه قورباغه چه کار! اگر بیل زنی، باغچه خودت را بیل بزن! اولاد بادام است؛ اولاد اولاد مغز بادام! با کدخدا بساز، ده را بچاپ! با گرگ دنبه می خوره، با چوپان گریه می کنه! چاقو دسته خودشو نمی بُره! حرمت امامزاده با متولیه!

[شماره صفحه واقعی: ۲۵۵]

ص: ۳۱۴۰

☀️ خدا برف را به اندازه بام می ده!

☀️ خوابِ پاسبان، چراغِ دزده!

☀️ در حوضی که ماهی نداره، قورباغه سپهسالاره!

☀️ شتر سواری دولا دولا نمی شه!

☀️ شغالی که از باغ قهر کنه، منفعت باغبونه!

☀️ ظالم پای دیوار خودشو می کنه!

☀️ فرزند بی ادب مثل انگشت ششمه. اگر ببری درد داره، اگر هم نبری زشته!

☀️ فیل زنده اش صد تومنه، مرده شم صد تومنه!

☀️ مادر را دل سوزد، دایه را دامان!

☀️ ماهی ماهی را می خوره، ماهیخوار هر دو را!

☀️ موش و گربه که با هم بسازند، دکان بقالی خراب می شه!

☀️ نه نماز شبگیر کن، نه آب توی شیر کن!

☀️ وای به وقتی که قاچاقچی گمرکچی بشه!

☀️ هر که به یک کار، به همه کار؛ هر که به همه کار، به هیچ کار!

☀️ یک مُرده به نام، به که صد زنده به ننگ!

### بهره گیری از شعر

شعر معمولاً لطیف است و از این رو جان ها را به سوی خود می کشد، به ویژه اگر با آهنگ مطبوع و متناسبی آمیخته باشد. به همین دلیل، بسیاری از نویسندگان می کوشند که نوشته های خود را با شعرهای نغز و زیبا درآمیزند. و البته کم هستند نویسندگانی که در این کار توفیق یابند؛ زیرا انتخاب شعر، خود، کاری بس مهم است. باید کوشید که شعر با تار و پود نثر در هم آمیزد و حضور خود را بر متن تحمیل نکند. به عبارت دیگر، شعری همراه با نثر مفید است که خواننده را به تحسین و تأمل وادارد، نه به تعجب و ملال. بهره گیری از شعر در نوشته به دو شیوه انجام می پذیرد؛ یکی «درج» و دیگری «حل». شیوه درج بسیار رایج تر و آسان تر از حل است. در شیوه درج، نویسنده عین شعری را نقل می کند، خواه یک مصراع باشد و خواه



چندین بیت. اما در شیوه حل، از مفهوم و اجزای شعر در نثر استفاده می شود و نه از عین آن. نمونه زیر، مثالی است برای شیوه «حل»: باید کوب هدایتی طالع می شد و راهبرانی راه بلد به یاری این کاروانیان سرگردان گم کرده را همی رسیدند تا از وادی حیرت به مأمن و منزلگه یقین رهنمونشان می گشتند. (۱)

[شماره صفحه واقعی : ۲۵۶]

ص: ۳۱۴۱

---

۱- انسان صالح در تربیت اسلامی / ۱۳.

کلمات با حروفِ مشخص شده، از بیت زیر اقتباس گشته اند:

در این شب سیاهم، گم گشته راه مقصود

از گوشه ای برون آی، ای کوب هدایت (حافظ)

نمونه زیر نیز مثالی است برای شیوه «درج»: مقالات و نوشته های بی مغز و جانکاه امروزی را به عنوان فدیة در راه استفاده از فواید عدیده آزادی باید تحمّل کرد. به گفته حافظ:

خار ارچه جان بکاهد، گل عذر آن بخواهد

سهل است تلخی می در جنب ذوق و مستی (۱)

### آوردن امثله و حکایت های شیرین

از دیگر شیوه های تنوع بخشیدن به نوشته، آوردن امثله و حکایت های شیرین و کوتاه در میان متن است. بسیاری از دانشوران ما، مطالب ژرف و عالی را در قالب همین امثله بیان کرده اند. نباید پنداشت که بهره گیری از چنین حکایاتی، به سبب کهنگی و قدمت، نوشته ما را از حال و هوای امروزی دور می کند. اگر نوشته به زبان امروز سامان یابد، با چنین آرایه های اصیل و زیبایی، دلاویزتر و متین تر جلوه می کند و نه کهنه و قدیم.

البته باید دقت ورزید که تمثیل و حکایت استفاده شده، کاملاً با مطلب هماهنگ باشد و همچون برجسبی نجسب جلوه نکند. به این نمونه بنگرید:

قصه آن شکارچی را شنیده اید که وقتی دوستش از او پرسید اگر گله آهو از زیر پای او رد شد، چرا یکی را با تیر نزد؟ جواب داد: به هزار و یک دلیل؛ اول آن که باروت نداشتم. این توضیح کافی بود که مستمع را از شنیدن دلیل های دیگر بی نیاز کند... وقتی حقوق معلم مدرسه و استاد دانشگاه از حقوق راننده تاکسی و کلفت و نوکر کم تر باشد، طبیعی است تنها طبقاتی دنبال این حرفه خواهند رفت که صلاحیت رانندگی یا نوکری را نداشته باشند. (۲)

قابوس نامه، مرزبان نامه، کليلة و دمنه، و گلستان سعدیاز به ترین و مناسب ترین نمونه های مجموعه های امثله و حکایات در زبان فارسی اند که نویسنده امروز می تواند از آنها در اثر خود بهره گیرد. بنگرید که از باب نمونه، هر یک از این سه حکایت کوتاه گلستان چگونه می تواند ضمن تنوع بخشیدن به نوشته، در انتقال پیام آن اثرگذار باشد:

یکی را از وزرا، پسری کودن بود؛ پیش یکی از دانشمندان فرستاد که مَر این را تربیتی می کن

[شماره صفحه واقعی: ۲۵۷]

۱-۱ . عباس اقبال آشتیانی: اہمّ \_ یت مطبوعات، مجلّہ یادگار، سال اوّل، شماره پنجم.

۲- آزادی و تربیت / ۲۴۱. روشن است کہ نویسندہ مزبور می خواهد بہ زبان تلخ کنایہ و اعتراض، از مشکلات جانکاه معلّمان سخن بگوید و ہرگز مرادش آن نیست کہ از قدر عظیم معلّمان بکاہد.

مگر که عاقل شود. روزگاری تعلیم کردش و مؤثر نبود. پیش پدرش کس فرستاد که این عاقل نمی شود و مرا دیوانه کرد.

☀️ مردکی را چشم درد خاست، پیش بیطار رفت که دوا کن. بیطار از آنچه در چشم چارپای می کند؛ در دیده او کشید و کور شد. حکومت به داور بردند. گفت برو هیچ تاوان نیست که اگر این خر نبود؛ پیش بیطار نرفتی.

☀️ توانگرزاده ای را دیدم؛ بر سر گور پدر نشسته و با درویش بچه ای مناظره ای در پیوسته که صندوق تربت پدرم سنگین است و کتابه رنگین و فرش رخام انداخته و خشت پیروزه در او به کار برده؛ به گور پدرت چه ماند؛ خشتی دو فراهم آورده و مشتی دو، خاک بر آن پاشیده. درویش پسر این بشنید و گفت: تا پدرت زیر آن سنگ های گران بر خود بجنییده باشد، پدر من به بهشت رسیده بود.

### استفاده از کلام کوتاه

کلام کوتاه (۱) گنجینه ای فاخر و پر بها است که با همه کوچکی اش، گاه لبریز از حکمت و معرفت است. معمولاً هر نویسنده به فراخور فرهنگ و جهان بینی خویش، کلام کوتاه را از گفتار کسانی برمی گزیند که با اندیشه و بینش ایشان پیوند داشته باشد. از این رو، بجا و بلکه واجب است که نویسندگان فرهیخته مسلمان، در گزینش کلام کوتاه به خاستگاه فکری صاحب هر گفتار عنایت ورزند. کلام کوتاه اگر درست در نثر بنشیند، می تواند به نحوی شگرف نویسنده را در انتقال پیام خویش یاری رساند. به این نمونه بنگرید که در آن، چگونه گزیده گفتاری از عارفی کهن، نوشته ای امروزی را زینت و قوت بخشیده است:

به ماه و مریخ رفتن از ضروریات ترقی و تعالی است؛ ولی به شرط آن که نیت خوبی محرک آن باشد. و الا حرف همان است که عارف محبوب خودمان، خواجه عبدالله انصاری، قرن ها پیش از این گفته که اگر به هوا پری مگسی باشی. (۲)

در میان آثار ارزنده نظم و نثر فارسی، بسیارند آثاری که می توان از آنها دامن دامن گل چید و در باغ نوشته نشانند.

اما همواره گلستان سعدی رنگ و بویی دیگر دارد. این کتاب جاودان سرشار از نکته ها و لطایف عالی است و هر نویسنده ای می تواند به اقتضای حال و موضوع، در نوشته خود از آنها بهره گیرد. در این جا، برای نمونه از برخی کلام های کوتاه گلستان یاد می کنیم که در طول چند سده به عباراتی زیانزد تبدیل شده اند. نویسنده امروز می تواند با نشاندن این گونه عبارات در نوشته خود، هم آن را تنوع بخشد و هم غنی و سرشار سازد:

[شماره صفحه واقعی : ۲۵۸]

ص: ۳۱۴۳

۱- «کلمات قصار» غلط مشهور است و به جای آن، از این ترکیب استفاده کرده ایم.

۲- سید محمدعلی جمال زاده: تسخیر ماه، مجله یغما، سال ۲۲، شماره ۶.

☀ هر چه نیاید، دل‌بستگی را نشاید. هر که دست از جان بشوید، هر چه در دل دارد بگوید.

☀ محال است که هنرمندان بمیرند و بی هنران جای ایشان بگیرند.

☀ ده درویش در گلیمی بخشند و دو پادشاه در اقلیمی نگنجند.

☀ هر که خیانت ورزد، پشتش در حساب بلرزد.

☀ آن را که حساب پاک است، از محاسبت چه باک است؟

☀ دوستان به زندان به کار آیند؛ که بر سفره، همه دشمنان دوست نمایند.

☀ خانه دوستان بروب و در دشمنان مکوب.

☀ اگر شب‌ها همه قدر بودی، شب قدر بی قدر بودی.

☀ صد چندان که دانا را از نادان نفرت است؛ نادان را از دانا وحشت است.

☀ هر که را زر در ترازو است؛ زور در بازو است.

☀ ظرافت بسیار کردن، هنر ندیمان است و عیب حکیمان.

☀ از نفس پرور، هنروری نیاید و بی هنر سروری را نشاید.

☀ هر که بر زیردستان نبخشاید، به جور زبردستان گرفتار آید.

☀ همه کس را عقل خود به کمال نماید و فرزند خود به جمال.

☀ مشک آن است که خود ببوید؛ نه آن که عطار بگوید.

☀ دوستی را که به عمری فراچنگ آرند،

☀ نشاید که به یک دم بیازارند.

☀ شیطان با مخلصان بر نمی آید و سلطان با مفلسان.

☀ هر که در زندگی نانش نخورند،

☀ چون بمیرد نامش نبرند.

☀ هر که با بدان نشیند، نیکی نبیند.

☀ رأی بی قوّت، مکر و فسون است و قوّت بی رأی، جهل و جنون.

☀ قدر عافیت کسی داند، که به مصیبتی گرفتار آید.

☀ تا تریاق از عراق آرند، مارگزیده مرده باشد.

☀ ملوک از بهر پاس رعیتند، نه رعیت از بهر طاعت ملوک.

☀ مال از بهر آسایش عمر است، نه عمر از بهر گرد کردن مال.

☀ به دوستی پادشاهان اعتماد نتوان کرد و بر آواز خوش کودکان؛ که آن به خیالی مبدل شود و این به خوابی متغیر گردد.

☀ خشم بیش از حد گرفتن، وحشت آرد و لطف بی دقّت، هیبت ببرد.

☀ از دریچه چشم مجنون بایستی در جمال لیلی نظر کردن.

☀ ص: ۲۵۹

☀️ افعی کشتن و بیچه نگاه داشتن، کار خردمندان نیست.

☀️ ای مردان! بکوشید یا جامه زنان بپوشید.

☀️ برادر که در بند خویش است، نه برادر و نه خویش است.

☀️ عالم ناپرهیزگار کور مشعله دار است.

☀️ هر چه در دل فرو آید، در دیده نکو نماید.

☀️ هنر چشمه زاینده است و دولت پاینده.

☀️ پوشاندن جامه محسوس بر پیکر معقول

بسیاری از نکته های ژرف اخلاقی و فلسفی و اعتقادی و جز آنها را می توان به یاری محسوسات و واقعیت های ساده و گویا تبیین کرد. به ویژه آن گاه که خواننده با اصطلاح ها و تعابیر معارفی و حکمی چندان آشنا نیست، می توان از این شیوه استفاده برد. مثال این گونه بیان، مقاله ای است با عنوان «یک نیروی مرموز» .

در این مقاله، نویسنده نخست از گل نرگس سخن می گوید که طراوت افزای مجلسی بوده است. آن گاه، آهویی زیبا و فریبا را ترسیم می کند که ناگاه آن گل نرگس را فرو می بلعد. سپس از اشتیاق دوستان مجلس برای خوردن کباب گوشت آهو پرده برمی دارد و جدال آهو با کارد قصاب را به خوبی وصف می نماید. بی درنگ، نویسنده به سراغ پروفیسوری می رود که در کار جراحی مغز بسیار استاد بوده و اکنون، خود، با مرگ دست و پنجه نرم می کند و سرانجام، مقهورانه جان می دهد. نویسنده این صحنه ها را جزء به جزء و کاملاً محسوس وصف می کند و سپس از این دو صحنه ملموس، به نتیجه واحد می رسد:

در این جا است که فطرت و وجدان انسان گواهی می دهد که یک نیروی نامرئی و قدرت قهار بر این جهان حکومت می کند. قدرت های موجود زنده منحصر بود به قدرت نبات و حیوان و انسان؛ و معلوم شد که قدرت نبات در قدرت حیوان و قدرت حیوان در قدرت انسان هضم می شود. و روشن شد که قدرت انسان هم در یک قدرت نامرئی و مجهول هضم می گردد و انسان حکومت مطلق بر این جهان ندارد .... (۱)

☀️ بهره وری از تخیل

«تخیل» نیرویی است که صورت محسوسات را هنگام ناپیدایی آنها، در ذهن فراهم می آورد و ترکیب های زیبا و تازه ای را بر پایه آنها پدیدار می سازد. پس تخیل، فضایی معنوی است که هنرمند را احاطه می کند تا از ورای آن، جهان را آن طور که می خواهد ببیند. اما در تخیل هنری، شخصیت ها و

---

۱- يك نيروي مرموز، مجله مکتب تشيع، سال اول.



حوادث با آن که واقعیت ندارند، حقیقت دارند؛ زیرا از حقایق جاری در جهان سرچشمه می گیرند. به این نمونه زیبا بنگرید تا نقش تخیل را در انتقال یک پیام به تماشا بنشینید:

سحرگاهان که نسیم با بویی دل انگیز از راه می رسد، قاصدی است که خبر از گل می آورد. هر همنشین که مدتی با گل می نشیند، حتی اگر گل باشد، خوشبو می گردد ... گل، سنجاق قشنگی نیست که بانوی درخت آن را در صحن چمن فقط برای آرایش و زیبایی به گیسو زده باشد و دکمه برجسته درشتی نیست که بیهوده بر لباس خود دوخته باشد. گل با همه زیبایی و دلفریبی، در طبیعت وظیفه ای بس سنگین بر عهده دارد. گل مأمور ادامه وجود گیاه است و آینده درخت را در پنجه کوچک خود می فشارد و حفظ می کند ... گل مسافری است که با زیبایی و جلوه گری از بهار می گذرد تا در منزلگاه تابستان به صورت میوه از درخت فرود آید. (۱)

همین صورت خیالی است که به جهان تکاپو می بخشد و نوشته ما را نیز سرشار از حیات و نشاط می کند:

یکی از زیباترین صور خیال، تصرفی است که ذهن نویسنده در اشیا و عناصر بی جان طبیعت می کند و از رهگذر نیروی تخیل خویش، به آنها حرکت و جنبش می بخشد؛ و در نتیجه، هنگامی که از دریچه چشم او به طبیعت و اشیا می نگریم، همه چیز در برابر ما سرشار از زندگی و حیات و حرکت است. (۲)

[شماره صفحه واقعی : ۲۶۱]

ص: ۳۱۴۵

---

۱- غلامعلی حدّاد عادل؛ برگرفته از: فارسی و آیین نگارش، سال اول دبیرستان، ص ۱۵۱.

۲-۲. محمدرضا شفیعی کدکنی: صور خیال در شعر فارسی، آگاه، ۱۳۵۸، ص ۱۴۹.

۱. پنج عنصر تنوع آفرین در نوشته را ذکر کنید.

۲. مثل چه نقشی در تنوع نوشته دارد؟

۳. پنج نمونه از مثل های زیبای فارسی را در متنی به قلم خود در موضوع «کاش قدرت را می دانستم مادرا!» به کار برید.

۴. ده مثل از یک زمان معاصر بیابید.

۵. دو شیوه حل و درج را تعریف کنید و برای هر کدام مثالی بیاورید.

۶. متنی بنویسید و در آن، حکایت زیر را بگنجانید:

روزی برای انجام [دادن] کاری روانه بازار شدم. اندیشه مکروهی در مغزم گذشت، ولی بلافاصله استغفار کردم. در ادامه راه، شترهایی که از بیرون شهر هیزم می آوردند، قطاروار از کنارم گذشتند. ناگاه یکی از شترها لگدی به سوی من انداخت که اگر خود را کنار نکشیده بودم، آسیب می دیدم. به مسجد رفتم و این پرسش در ذهن من بود که این رویداد از چه امری سرچشمه می گیرد و با اضطراب عرض کردم: «خدایا! این چه بود؟» در عالم معنا به من گفتند:

«این نتیجه آن فکری بود که کردی». گفتم: «گناهی که انجام ندادم». گفتند:

«لگد آن شتر هم که به تو نخورد!» (۱)

۷. سه نمونه از کلام کوتاه حضرت علی (علیه السلام) را انتخاب کنید و آنها را در متنی واحد به کار برید.

[شماره صفحه واقعی: ۲۶۲]

ص: ۳۱۴۶

## تازگی و طراوت (۱)

نویسنده توانا همواره می‌کوشد که از هر چه بوی فرسودگی می‌دهد، پرهیز کند. به این منظور، بهره‌گرفتن از سبک امروزی، واژه‌های نو، تعبیرهای تازه، ساختار مناسب این روزگار، و نیز عناصر محتوایی شاداب و نو ضرورت دارد. تقلید از دیگران، یکی از اسباب عقب‌افتادگی نویسنده به شمار می‌رود. نوشته‌های خوب معمولاً زاینده ذهن‌های آفرینشگر و نوجو هستند، بدان شرط که نوگرایی را به ابتدال نکشانند و به افراط دچار نگردند. اصولاً هر سبک دارای ویژگی‌هایی معین است. هنگامی که عمر یک سبک به سر می‌آید، دیگر نمی‌توان از آن ویژگی‌ها تقلید کرد، ولی می‌توان و باید از صفات و امتیازات دیگر آن بهره‌برد. به دیگر بیان، برخی از صفات یک سبک هیچ‌گاه کهنه نمی‌شوند و همواره می‌توانند مورد اقتباس قرار گیرند. مثلاً فخامت بیان و رسایی گفتار در سبک خراسانی، باید سرلوحه شاعر و نویسنده امروز هم باشد. اما «آوردن دو حرف اضافه برای یک متمم» که ویژگی سبک خراسانی است، در شعر و نثر امروز تقلید کردنی نیست. مثلاً: مرا در زیر ران اندر، کمیتی‌گشونده نی و سرکش نی و توسن شاهد:

در زیر ران اندر = اندر در زیر ران.

البته همین روش بیانی در سبک عراقی هم ملاحظه می‌شود، اما چون در آن فراوان به کار نمی‌رود، از ویژگی‌های شمرده نمی‌شود. اکنون اگر شاعر یا نویسنده امروز در اثرش از این شیوه بیانی تقلید کند، از کارش بوی کهنگی و فرسودگی به مشام می‌رسد. البته در نوع نگاه هم هنرمند باید از تقلید خودداری کند. در این جا نیز آنچه از ویژگی‌های سبک‌های

[شماره صفحه واقعی: ۲۶۳]

ص: ۳۱۴۷

کهن است و به اثر امروز رنگ کهنگی می زند، پسندیده نیست؛ اما ارزش های سبک های دیروز در هنر امروز هم پسندیده و مطبوعند. مثلاً هم در شعر منوچهری، برای وصف خورشید به تشبیه اجزای آن پرداخته می شود و هم در شعر نیما یوشیج. اما عناصر به کار رفته در شعر نیما با عناصر موجود در شعر منوچهری متفاوت است؛ و حق هم همین است. به عبارت دیگر، پی گرفتن این سنت که خورشید را با ظرافت و ریزپردازی وصف و تشبیه کنیم، در ادب امروز هم پسندیده است. این، شیوه ای نیست که اثر را کهنه و فرسوده جلوه دهد. اما استفاده از همان واژه های کهن و همان مشبّه به ها و تعابیر، خواننده امروز را ملول می کند. خواننده امروز اگر تعابیر کهن را در شعر و نثر کهن بنگرد، ملول و افسرده نمی شود؛ زیرا خود را در همان حال و فضا قرار می دهد و اصولاً همه عناصر دیگر نوشته کهن نیز با همین عناصر کهنه تناسب دارد. اما از اثری امروزی، توقع می رود که تعابیر و نوع نگاه آن هم تازه باشد. اکنون به زاویه های نگاه منوچهری و نیما یوشیج در تشبیه و وصف خورشید بنگرید:

سر از البرز برزد قرص خورشید

چو خون آلود دزدی سر ز مکمن

به کردار چرخ نیم مرده

که هر ساعت فزون گرددش روغن (منوچهری)

صبحگاهان که بسته می ماند ماهی آبَنوس در زنجیر دُم طاووس پَر می افشانند روی این بام تن بُسته ز قیر (نیما یوشیج)

می بینید که تصویرسازی منوچهری صرفاً مبتنی بر تجربه های حسی او و کنجکاوی اش در نگاه به طبیعت است و هیچ انگیزه عاطفی ای را پی نمی گیرد. اما در تصویرسازی نیما، نگاه نو و زبان رامش ناپذیر و نیز نوعی آشنایی زدایی بدیع، کاملاً خودنمایی می کند. در سبک های گوناگون، همین نوع ویژگی ها جلوه کرده اند و سبب شده اند که زبان هر دوره دارای مختصات خود باشد، به گونه ای که هر سبک با همان ویژگی ها زیبا جلوه کند و چنانچه ادیبی دیگر در روزگاری متفاوت بخواهد از آن ویژگی ها تقلید کند، اثرش توفیق نیابد. مثلاً در ترجمه تاریخ طبری که از سده چهارم است، ماجرای بارداری حضرت مریم (علیها السلام) چنین گزارش شده است:

خدای تعالی جبرئیل را به سوی وی فرستاد تا اندر آستینش بدمید و عیسی بار گرفت. اما همین ماجرا در حیب السیر که از سده دهم است، چنین آمده است:

[شماره صفحه واقعی: ۲۶۴]

ص: ۳۱۴۸

جبرئیل به مریم نزدیک رفته، بادی در آستین یا در جیب یا در موضع تولد فرزند دمید و همان لحظه صدف وجود مریم به آن دُرّ درج رسالت آبتن شد. می بینید که در جمله نخست، سجع و موازنه و ترادف دیده نمی شود و ایجاز کاملاً مراعات شده است. اصولاً کوتاهی جمله ها، کمی واژگان عربی، و به کار بردن باء تأکید بر سر فعل از ویژگی های نثر دوره سامانی است که در جمله نخست ظهور دارد. امّا در جمله دوم، این ویژگی ها یافت نمی شود. جمله دارای توازن و اطناب است و لغات عربی بیش تری دارد. گفته شد که هنرمند باید در نوع نگاه به اشیا و طبیعت هم مستقل باشد. یک جلوه این استقلال هم آن است که هنرمند چیزهایی را ببیند که تاکنون دیده نمی شده است.

مثلاً همه ما آواز کلاغ را بارها و بارها شنیده ایم و شاید برداشت هایی نیز از آن داشته ایم. امّا چند نفر از ما تاکنون به این نکته زیبا و ظریف توجه داشته ایم که «قار» به گویش آذری، یعنی «برف»؟ و چند تن از آنها که توجه داشته اند «قار» یعنی برف، به این مطلب عنایت کرده اند که وقتی کلاغ می گوید «قارقار»، از خداوند برف می خواهد؟ و آن گاه تا چه حد به این حقیقت زیبا منتقل شده ایم که پرنده ای سیاه که گاه مظهر تیرگی است، در دل زمستان، سپیدی را از خدا طلب می کند؟ این، همان نوع نگاه است که چنین تعبیر زیبا و شاعرانه ای از آن می تراود و مایه بکری و تازگی اثر ادبی می شود. (۱)

حتّی مفاهیم کاملاً مکرّر و به ظاهر معمولی را می توان رنگ طراوت و شادابی زد. بسیاری به مدینه و مکه مشرف شده اند و خاطره سفر خویش را نوشته اند. امّا فقط خاطره نامه های کسانی خواندنی و ماندنی است که شاداب باشد، حرف های مکرّر نداشته باشد، و زاویه دیدش متفاوت باشد؛ حتّی اگر خیلی ساده و بی تکلف هم باشد:

بوی مدینه می آید. این را از نم نم باران فهمیدم. دل ها بی تابند و چشم ها گریان. سمت چپمان مسجد شجره است. کم کم شهری سپیدپوش به استقبالمان می آید و من چقدر دوست دارم بقیع را بینم و چقدر دلم می خواهد مدینه را بغل کنم و چقدر دوست دارم نخل های مدینه را، کبوتران حرم رسول الله (صلی الله علیه و آله) را. سه دانگ از بهشت باید همین جا باشد و ما وسعت این جا را نمی توانیم درک کنیم. (۲)

وقتی نوع نگاه به اشیا و هستی، هنرمندانه شود، حتّی زبان معمول نیز جان می گیرد. در این دو نمونه شعر آزاد، عمده توفیق شاعر مرهون همین گونه نگاه است.

بینید بازگشت امام خمینی (قدس سره) به وطن، از چه دریچه ای دیده شده است:

شب، شبی بی کران بود دفتر آسمان پاره پاره

[شماره صفحه واقعی: ۲۶۵]

ص: ۳۱۴۹

۱- برگرفته از شعر کلاغ سروده جعفر ابراهیمی (شاهد).

۲- پرستو در قاف؛ برگرفته از: ادبیات فارسی، سال اوّل نظام جدید آموزش متوسطه (شماره ۱ / ۲۰۱)، ص ۱۶۲ و ۱۶۳.

برگ ها زرد و تیره

فصل، فصل خزان بود

هر ستاره

حرف خط خورده تار

در دل صفحه آسمان بود

گرچه گاهی شهابی

مشق های شب آسمان را

زود خط می زد و محو می شد

باز در آن هوای مه آلود

پاک کن هایی از ابر تیره

خط خورشید را پاک می کرد

ناگهان نوری از شرق تابید

خون خورشید

آتشی در شفق زد

مردی از شرق برخاست

آسمان را ورق زد (۱)

و نیز بنگرید که با یک نگاه لطیف، چه پیامی از طبیعت اقتباس شده است:

غنچه با دل گرفته گفت:

«زندگی لب ز خنده بستن است»

گل به خنده گفت:

«زندگی شکفتن است

با زبان سبز، راز گفتن است»

گفت و گوی غنچه و گل از درون باغچه

باز هم به گوش می رسد

[شماره صفحه واقعی: ۲۶۶]

ص: ۳۱۵۰

---

۱- مثل چشمه، مثل رود؛ برگرفته از: ادبیات فارسی، سال اول نظام جدید آموزش متوسطه (شماره ۱ / ۲۰۱)، ص ۷۷ و ۷۸.

تو چه فکر می کنی؟

راستی کدام یک درست گفته اند؟

من که فکر می کنم

گل به راز زندگی اشاره کرده است

هر چه باشد او گل است

گل، یکی دو پیرهن

بیش تر ز غنچه پاره کرده است (۱)

خوب است به مناسبت، از یک گله کهنه نیز در این جا یاد شود. مضامین دینی ما همچون گنجینه هایی فاخر و ارجمندند که گرچه گوهری ثابت و اصلی نامتغیر دارند، آنها را در شکل های گوناگون می توان عرضه کرد. این شکل ها باید به تناسب هر روزگار تازه و نو شوند و از ظاهر کهن و مندرس در آیند. گرانباترین قطعه الماس را اگر در پارچه ای کهنه و رنگ رفته بپسچند، هرگز تماشاگران را برنخواهد انگیخت؛ اما گاه یک قطعه آهن خوش رنگ و آب که در جایگاهی زیبا قرار گرفته و با سلیقه عرضه شده است، نگاه ها را در پی خود می کشد. مفاهیم دینی نیز باید با سلیقه و ظرافت و ابتکار عرضه شوند. در این جا به یک مثال اکتفا می کنم:

هر چند وقت یک بار، مناسبتی خاص فرا می رسد، خواه در سوگ امامی و بزرگواری و خواه در میلادی یا گرامیداشتی. هنگامی که بوی طراوت و تازگی از چنین عباراتی به مشام می رسد، مخاطبان به اهتزاز در می آیند و لذت معنوی فراوان می برند. مثلاً این دو جمله را با هم مقایسه کنید و بنگرید که بکر بودن جمله دوم چگونه آن را دلنشین تر و مؤثرتر می سازد:

— خجسته میلاد دهمین کوب آسمان ولایت و امامت را تبریک عرض می کنیم.

— برآمدن دهمین بهار آفرینش مبارک باد!

حال می توان با صیقل زدن واژه ها و عبارات، همین تعابیر تازه را زیباتر و رساتر کرد و آنها را به قدری جلا داد که همه جوانان و نوگرایان روزگار ما به آسانی با مناسبت های سنتی خو بگیرند. مثالی زیبا از همین باب را بنگرید در تعبیری که از انقلاب اسلامی ایران شده است. دقت کنید که تعابیر هرگز کلیشه ای و فرسوده و زنگ زده نیستند و بوی شعار و دلمردگی نمی دهند:

خون، کلمه شد؛ و کلمه، خون. و خورشید می نوشت ... رود بزرگ آفتاب که از چشمه ساران فجر جاری گشته بود، در بستر شوراب روزهای خونین، می رفت تا سگوهای بلند نور را در همه جا بر پای دارد؛ و تا پیام شورآور سپیده دمان را به ستیغ



افراشته حماسه های مقدّس برساند .... (۲)

[شماره صفحه واقعی : ۲۶۷]

ص: ۳۱۵۱

---

۱- قیصر امین پور؛ برگرفته از: فارسی، سال دوم دوره راهنمایی تحصیلی (شماره ۱۱۵)، ص ۱۳۷.

۲- تفسیر آفتاب / ۱۱.

- ◀ ۱. نمونه ای از شعر سلمان هراتی را با شعری از فرخی سیستانی مقایسه کنید و تفاوت های سبکی آنها را بیان نمایید.
- ◀ ۲. اگر بخواهید حجابِ اسلامی را از زاویه ای نو و جذاب به دختران جوان معرفی کنید، چگونه سخن می گوید؟
- ◀ ۳. به گفته برخی، واژه کربلا- در لغت، یعنی «مزرعه خدا». توجه به این معنا، چه منظری از کربلا را پیش چشم شما می گشاید؟
- ◀ ۴. از این پیام امام کاظم (علیه السلام)، چه زاویه دیدی می توان فراهم کرد؟ با استفاده از این نوع نگاه، متنی در موضوع «فروتنی، کلید معرفت» بنویسید:
- ای هشام! کشت در زمین هموار بار می آورد و نه در سنگلاخ. حکمت و فرزنگی نیز در [جان و] دل فروتن بالنده می شود و نه در [جان و] دل خودبین سرکش؛ چون خداوند فروتنی را ابزار خرد ساخته و تکبر و خودبینی را یکی از ابزارهای بی خردی و نادانی کرده است. نمی بینی که هر کس سر تا آسمانه فرا برد، سرش بشکند و هر کس سر در پیش فرو آورد، سقف سایه بر او افکند؟ خداوند نیز هر که را فروتن نباشد و درشتی کند، فرو می نشاند و هر که را فروتنی نماید، فرامی برد و رفعت می بخشد. (۱)
- ◀ ۵. سه سفرنامه حج را با هم مقایسه کنید و جنبه های تازگی نگاه و طراوت دید را در آنها با هم تطبیق دهید.
- ◀ ۶. برای هر یک از این مناسبت ها، عبارتی متین و جذاب ارائه دهید:
- بیست و دوم بهمن.
- نیمه شعبان.
- سالگرد ازدواج حضرت فاطمه (علیها السلام) و امام امیرالمؤمنین (علیه السلام).
- [شماره صفحه واقعی: ۲۶۸]

ص: ۳۱۵۲

نوشته خوب باید خواننده را به جنبش و تکاپو وادارد و چشمه شور و شرر را در جانش جاری سازد. هرگاه خواننده پس از مطالعه یک متن، هیچ انگیزه نو یا گرمی و حرارتی را در خود حس نکند، معمولاً باید عیب را در نوشته جست. به ویژه نویسنده مؤمن، باید در پس هر واژه و از رهگذر هر جمله، پرچم تعهدی را برافرازد و رایت رسالتی را بر پا سازد. برانگیختن رؤیایها و عواطف کافی نیست؛ باید هدفی مقدس را پی گرفت و قلم را در قلمرو ایمان و تعهد به گلچرخ عبادتوار در آورد. بدین گونه، هم عقل ها حظ می برند و هم دل ها به انقلاب در می آیند. اکنون دیگر مدّت ها است که پنبه توهم های پارناسیسم زده شده است و همگان دانسته اند که «هنر برای هنر» (۱) افسانه ای بیش نیست. پارناسین ها با تکیه بر نظریه «هنر برای هنر» بر این عقیده بودند که هنر پدیده ای مستقل و فارغ از رسالت اجتماعی و اخلاقی است و هدفی جز رسیدن به کمال خود ندارد. آنان پیرو این سخن تئوفیل گوتیه، شاعر و نویسنده فرانسوی (۱۸۱۱ \_ ۱۸۷۲)، بودند:

شاعر باید مثل مجسمه ساز، شعرش را به شکلی ملموس و عینی و تراش خورده ارائه دهد. مکتب پارناسیسم که زادگاهش فرانسه بود، هرگز راه به جایی نبرد؛ زیرا نه عقل و نه احساس، نمی پذیرد که اثری هنری فقط برای جلوه دادن کمال و جمال هنری خلق شود و هیچ رنگ و بویی از پیام و تعهد نداشته باشد. آیا می توان صادقانه این سخن بنژامن کنستان (۱۸۴۵ \_ ۱۹۰۲) را پذیرفت: هنر برای هنر و بدون هدف؛ زیرا هر هدفی هنر را از طبیعت خود دور می کند. حتی ادیبان برج عاج نشین هم در حقیقت برای خود هدفی را ترسیم کرده اند و به قواعد و اصولی قابل دفاع و تبلیغ معتقدند. پیروان «شعر حجم» در ایران که بعضاً از داعیه داران شعار «هنر برای هنر» هستند،

[شماره صفحه واقعی: ۲۶۹]

ص: ۳۱۵۳

نیز حرف‌هایی خاص و پیام‌هایی معین را در آثار خویش تبلیغ می‌کنند؛ اما آن‌گاه که نوبت به تبلیغ دین و مفاهیم دینی و ارزش‌های اخلاقی می‌رسد، گروهی فغان برمی‌آورند که هنر نباید در قید و بند درآید! در اندیشه توحیدی، هیچ‌کس و هیچ‌چیز، جز در دایره تعلقش به خداوند ارزش‌گذاری نمی‌شود. حتی زیباترین پدیده‌های هستی، اگر مفید نباشند و حظّی معنوی یا مادی به موجودات عالم نرسانند، حقیقتاً زیبا نیستند. ادبیات هم وقتی در خدمت ارزش‌های والا و اهداف پاک نباشد، هرگز ارج و مقامی ندارد و در جان‌ها نمی‌نشیند. آلبر کامو معتقد است:

از این لحظه، دیگر نمی‌پذیرند که هنرمند حقّ گوشه‌گیری داشته باشد؛ و آنچه در برابرش قرار می‌دهند، رؤیاهایش نیست، بلکه واقعیتی است که همه در آن زندگی می‌کنند و از آن رنج می‌برند. (۱)

هاینریش بل می‌گوید:

برای من، تعهّد لازمه نویسندگی است؛ پایه آن است. چیزی که من بر این پایه بنا می‌کنم، همان چیزی است که از هنر می‌فهمم. (۲)

اصولاً «درد» داشتن، سنگ بنای هنر است. هنرمند بی‌درد، مانند پرنده در قفس، دنیایی بس تنگ و آرزوهایی بس حقیر دارد. همه هنرمندان متعهّد جهان، به گونه‌ای از این معنا سخن گفته‌اند؛ از شیخ ابوالحسن خرقانی خودمان تا آندره مالرو و آستوریاس، نویسندگان نام‌آور جهان امروز: اگر از ترکستان تا به در شام کسی را خاری در انگشت شود، آن از آن‌من است؛ و همچنین از ترک تا شام کسی را قدم در سنگ آید، زیان آن مرا است. و اگر اندوهی در دلی است، آن دل از آن‌من است. (۳)

(شیخ ابوالحسن خرقانی) هدف و وظیفه اصلی نویسنده این است:

آگاه کردن انسان‌ها به عظمتی که درون آنها است و خود، از آن غافلند. (۴) (آندره مالرو)

من از ادبیات متعهّد چنان ادبیاتی را درمی‌یابم که به نیازهای یک ملت پاسخ بدهد؛ که صدای مردم یک سرزمین و پُلی باشد که انعکاس رنج‌ها و سختی‌ها یا وقایع زندگی آنان را به اذهان ملل دیگر منتقل سازد تا پژوهاکی جهانگیر و جهانی بیافریند. (۵) (آستوریاس)

[شماره صفحه واقعی: ۲۷۰]

ص: ۳۱۵۴

۱- لوازم نویسندگی / ۲۰۴.

۲- همان / ۸۸.

۳- همان / ۱۰۶.

۴- همان / ۸۴.

۵- همان / ۷۶.

شور و تعهد و حماسه، اگر با عرفان و معنویت درآمیزد، ثمره ای بس مبارک خواهد داشت. به ظاهر، نویسنده ای که اهل مبارزه است نباید با عرفان میانه ای داشته باشد. اما ویژگی نویسنده متعهد مذهبی این است که حتی مناجاتش نیز رنگی از شور و شرر داشته باشد:

☀ ای خدای بزرگ! آن قدر به ما عظمت روح و تقوا عطا کن که همه وجود خود را با عشق و رغبت، قربانی حق کنیم. خدایا! آن چنان تار و پود وجود ما را به عشق خود عجین کن که در وجودت محو شویم. خدایا! ما را از گرداب خودخواهی و از گردباد هوا و هوس نجات ده و به ما قدرت ایثار عطا کن. (۱)

شاید تاریخ ادبیات ما، در عرصه مکتوب و مصور، هرگز دستنوشته های شهید سید مرتضی آوینی را از خاطر خود محو نکند؛ همان دستنوشته هایی که مجموعه تصویری عالی و اعلای «روایت فتح» از آن برآمد. متبرک کنیم این صفحات را به گزیده ای از شور و تعهد جاری در یکی از متون روایت فتح: غروب روز بیستم بهمن ۱۳۶۴، حاشیه آروند رود:

غروب نزدیک می شود و تو گویی تقدیر تاریخی زمین از همین حاشیه آروند رود جاری می گردد. و مگر به راستی جز این است؟ تاریخ، مشیت باری تعالی است که از طریق انسان ها به انجام می رسد و تاریخ فردای کره زمین به وسیله این جوانان تحقق می یابد؛ همین بچه هایی که اکنون در حاشیه آروند رود گرد آمده اند و با اشتیاق منتظر شب هستند تا به قلب دشمن بتازند... ساعتی بیش به شروع حمله نمانده است و این جا آینه تجلی همه تاریخ است. چه می جویی؟ عشق؟ همین جا است. چه می جویی؟ انسان؟ این جا است. همه تاریخ این جا حاضر است. بدر و حنین و عاشورا این جا است. (۲)

اکنون بنگرید که چگونه شور و هدفمندی و تعهد در روزهای آغاز پیروزی انقلاب اسلامی ایران، قلم یک نویسنده بزرگ معاصر را شکوه بخشیده و او را به تالار معزز واژه هایی راه داده است که کم تر نویسنده ای صاحب نام، خواه در آن روزگار و خواه در این دوران، به آن راه برده است. راستی، اکنون پس از گذشت سال های سال، نقش این قلم های متعهد ملموس تر نیست: ساعت هشت شب؛ صف دو ردیفی طویل برای اهدای خون از راهروهای بیمارستان تا کمرکش خیابان باقرخان ادامه دارد. ازدحام است و مهربانی. می گویند:

جلو دانشگاه تهران، سی چهل نفر کشته شده اند و زخمی زیاد است. آمبولانسی آژیرکشان می آید و وارد بیمارستان می شود. پیرمردی، جوانی، روی دوشش است؛ خودش رنگ به رو ندارد، اما روی صورت جوان

[شماره صفحه واقعی: ۲۷۱]

ص: ۳۱۵۵

۱- از مناجات های شهید دکتر مصطفی چمران؛ برگرفته از: ادبیات فارسی، سال اول نظام جدید آموزش متوسطه (شماره ۱ / ۲۰۱)، ص ۱۹۱.

۲- مجله ادبیات داستانی، شماره ۱۲، مهر ۱۳۷۲.

خون دل‌مه بسته. می روند تو. همه با هم حرف می زنند، درد دل می کنند، سیاست می بافند و از انتظار برای امام می گویند. هیچ کدامشان فکلی و کراواتی نیست. زن‌ها بعضی روسری دارند و بعضی چادر و بعضی هیچ. خانمی می گوید:

چار چار است، به قول اخوان هوا بس ناجوانمردانه سرد است. یادم به راه پیمایی چند روز پیش می افتد که جوان‌های ترک زبانِ هموطنم پاها را به زمین می کوفتند و با مشت‌های گره کرده، ترکی سرود می خواندند و موجب می شدند که قلب‌ها تندتر بزند و سرما رانده شود. جوانی که جلوتر از من ایستاده، تازه پشت لبش سبز شده؛ رفیقش کمی از خودش بزرگ‌تر است، می گوید:

«صبح روی شکم با ماژیک نام و نام فامیل و شماره تلفنم را نوشتم».

رفیقش می گوید:

«من دو رکعت نماز شهادت خواندم و شناسنامه ام را تو جیبم گذاشتم؛ اگر شهید شدم ...».

آنچه در دوران ما روی می دهد، شعر عظیمی است و قالب شعر برایش برانزده تر است. دنبال قافیه و ردیف نگردید؛ شعر ناب است. بعدها معلّم‌ها موضوع انشا خواهند داد که «ایمان مهم تر است یا تفنگ؟» ... هزار دعا بر لب و هزار امید در دل دارم. امیدوارم حماسه‌ها و شهادت‌ها و جانفشانی‌های مردم نتیجه‌ای درخورِ کام بیابد. رهبر مستدام و دل‌های همگی خوش باد! ... امیدوارم و دعا می کنم که گل‌های اندیشه و تفکر بر حق، خرمن خرمن بشکند و قانون، اساسی بیابد برای اشاعه آزادی و عدالت و امنیت و تقوا و دانش ... همه ما و بیش از همه، روشنفکران و هنرمندان بایستی با دلسوزی و مروّت و عاری از غرب زدگی، به این بذر آسیب‌پذیر که مردم ایران پاشیده‌اند و با خون خودشان آن را آبیاری کرده‌اند، آب پاک و نور و هوای سالم برسانند تا درختی سایه گستر گردد. (۱)

و به راستی در سال‌های دفاع مقدّس ایران اسلامی، برترین نمونه‌های نثر فارسی آفریده شدند؛ زیرا خاستگاه نوشته هنرمندان متعهد، رزم‌جاودان مردان حقیقی تاریخ بود. سفرنامه‌ها و گزارشواره‌های آن روزگار، هرگز از ذهن ادب مکتوب این ملت محو نخواهند شد. برای مثال، خوب است بنگرید به برگی از حاصل‌گذار چند روزه یک هنرمند در میدان نبرد حق و باطل، تا این هدفمندی و شورآفرینی را به روشنی لمس کنید:

از بستان به جزیره مجنون می رویم که ناگهان با تصویری غریب روبه‌رو می شویم. می گویم: نگه دارید! کوچ بزرگ پروانه‌ها است. نگه می دارند و پیاده می شویم. چه هنگامه‌ای است از رنگ و حرکت: ابری یا مهی از پروانه‌ها تا

[شماره صفحه واقعی: ۲۷۲]

ص: ۳۱۵۶

ارتفاع یک دیوار کاهگلی کوچه باغهای قدیمی. هیچ کدامشان تا به حال کوچ بزرگ پروانه ها را ندیده اند. میلیون ها پروانه در حرکت است ... میلیون ها ... در طول فرسنگ ها ... و هزاران پروانه زیر چرخ ماشین ها، تانک ها، زره پوش ها، کامیون ها له می شود؛ اما هیچ چیز در جهان نمی تواند سفر بزرگ پروانه ها را متوقف کند، حتی برای لحظه ای. شهادت برای پروانه های سبکبالی که مجبورند به جایی برسند و حکمی طبیعی را با خود دارند، مسأله ای نیست که حتی ارزش تفکر داشته باشد. آنچه زیبا است نفس رفتن است و با هم رفتن؛ نفس رنگین و پرتحرک ساختن فضایی است گسترده تا مرزهای تفکر ... کمال تبریزی می گوید:

مثل ما هستند، مثل رزمنده ها. رفتن برایشان مهم است، فقط رفتن. این که گول های آهنین، تعداد بیشماری از آنها را به خاک و خون بکشند، حتی گرفتار شک و دودلی شان هم نمی کند. این پروانه های کوچک رنگارنگ سبکبال که این طور مست از نسیم بهاری به پیش می تازند، تاریخ یک ملت بزرگ را می سازند بی آن که تفاخری داشته باشند، یا تأملی روی این نکته که راهی کجا هستند یا پیمودن این راه تا چه حد دشوار است. اینک به یاد شعری از یغمای خشتمال نسابوری می افتم که تک بیت هایش، به اعتقاد من، حتی بیش از تک بیت های صائب می خراشد و می سوزاند و می ماند:

گفتی «هدف کجاست؟» کماندار را بپرس

من تیرم و روان، چه خبر از نشانه ام؟ (۱)

همان هنرمند در تحلیل این حضور هدفمندانه هنر و ادبیات، در جایی دیگر، می نویسد: در میهن ما، یک انقلاب بزرگ و منحصر، و یک جنگ عظیم ملی \_ اعتقادی که هر دو نیز بر دوش طبقه دردمند مستضعف ستم دیده جامعه حمل می شد، به عنوان یک الگو، به جهان همیشه نشان داد که پدران و مادران خانواده های بسیار پرجمعیت که در آنها از طفل تازه به دنیا آمده تا جوان بیست و چند ساله وجود داشت، با شهامت و غیرتی افسانه ای، شادمانه و سربلند، به میدان انقلاب یا جنگ اعتقادی رفتند و بی محابا کشته شدند و لحظه ای به این که تعهد به خانواده می تواند تعهد به انقلاب و جنگ را تحت الشعاع قرار بدهد، نیندیشیدند و از این مستمسک سوء استفاده نکردند. در همین حال، هزاران جوان مجرد طبقه مرفه، به ننگین ترین و تأسف بارترین صورت ممکن، با پوشیدن پوست چارپایان و یا دادن باج های کلان به قاچاقچیان و راهزنان حرفه ای از مرزهای میهن خارج شدند و تن به بردگی برده داران عصر نو سپردند و با نوکری و

[شماره صفحه واقعی: ۲۷۳]

ص: ۳۱۵۷



تکدی و خودفروشی روزگار گذرانند. همین دو گروه، به وضوح نشان دادند که این خانواده نیست که از قدرت انقلابی فرد می‌کاهد؛ این وضعیت طبقاتی و انحرافات اخلاقی و نبود ایمان و اعتقاد و شناخت است .... (۱)

[شماره صفحه واقعی : ۲۷۴]

ص: ۳۱۵۸

---

۱- لوازم نویسندگی / ۱۸۲.

۱. پارناسیسم را تعریف کنید و اصول فکری آن را نقد نمایید.

۲. یکی از چهره های ارجمند حماسه و عاطفه شهید مصطفی چمران است. با استفاده از کتابی که به روایت همسر وی فراهم آمده، پنج نمونه از تعهد و شور را در زندگی و سیره آن بزرگوار بیابید و بر پایه آنها متنی بنویسید.

۳. متن یکی از برنامه های «روایت فتح» را تهیه کنید و هدفمندی و شورآفرینی را در آن ارزیابی کنید.

۴. یکی از نمونه های ادبیات داستانی در موضوع دفاع مقدس را انتخاب کنید و آن را از حیث هدفمندی، با یکی از رمان های فهیمه رحیمی مقایسه کنید.

[شماره صفحه واقعی : ۲۷۵]

ص: ۳۱۵۹

## خوش آهنگی (۱)

کلمات هر نوشته باید به گونه ای کنار هم قرار گیرند که صدای خواننده بی اختیار جنبش و تحرّک بیابد و گاه زیر و گاه زبر گردد. البته نوع نوشته و موضوع و سبک آن در گزینش این آهنگ بسیار نقش دارد. مثلاً برای نوشته های عارفانه و عاشقانه، باید آهنگی نرم و لطیف در جمله جاری باشد؛ و برای نوشته های حماسی باید از آهنگی هیجان انگیز و شورآفرین بهره جست. در متن زیر، به خوبی می توان خوش آهنگی و تأثیر گذاری جمله ها را احساس کرد: همه چیز با زبان حال به ستایش او مشغول است. کشتزارها، جنگل ها، تپه ها، و ماهورها همه از عظمت او سخن می گویند. در هر کرانه نام او طنین انداز است. دریا غرّش کنان بزرگی او را وصف می کند. طبیعت با حق شناسی سرود بخشندگی او را می خواند و آفریدگار خویش را می ستاید... در لرزش هر بیشه و در زمزمه هر جویبار، نام او به گوش می رسد. هر بادی که میوزد، این نام را تا گنبد آسمان که با لطف و مهر او بر بالای ابرها استوار شده، بالا می برد.... (۲)

در قطعه زیر نیز طنین و آهنگی خاصّ بر جمله ها حاکم است که سبب شده خواننده علاوه بر حَظّ محتوایی، لذّتی دیداری و شنیداری نیز از خواندن و شنیدن آن ببرد: حکمت تعلیم است و موعظه تکرار. حکمت برای آگاهی است و موعظه برای بیداری. حکمت مبارزه با جهل است و موعظه مبارزه با غفلت. سر و کار حکمت با عقل و فکر است و سر و کار موعظه با دل و عاطفه. حکمت یاد می دهد و موعظه یادآوری می کند. (۳)

نیز عنایت کنید که در این جمله، دو بخش چهار واحدی با کسره های متوالی چه طنین مناسبی پدید آورده اند:

[شماره صفحه واقعی: ۲۷۶]

ص: ۳۱۶۰

۱- \* منابع اصلی) خسرو فرشید ورد: درباره ادبیات و نقد ادبی، ۲ / ۵۶۸؛ سیروس شمیسا: آشنایی با عروض و قافیه.

۲- کلوپستوک؛ برگرفته از: منتخبی از زیباترین شاهکارهای شعر جهان / ۳.

۳- سیری در نهج البلاغه / ۱۹۰.

ترس سایه ای گذرا بر خاطر م افکند، همچونگذر سایه گنجشک دیر کرده ایدر نیمه روز چله تابستان بر دشتی بایر. (۱)

همچنین توالی بسیار خوش آهنگ سین و شین را در قطعه زیر ملاحظه کنید که چه پژواک زیبایی پدید آورده است:

یاشا نشست به انتظار طلوع، به انتظار لحظه ای که دستی ناپیدا از پس کوه های دور، آن سینی سنگین طلا را به آسمان صحرا بفرستد و رنگ نارنجی را چون دانه های زر، از درون سینی زرین، مشت مشت به دشت بپاشد. طلوع را از پشت پرده اشک دیدن زیبا است. (۲)

گفتنی است که خوش آهنگی از دو زاویه قابل تحلیل است؛ گاه از حیث طنین و وزن واژه ها و گاه از لحاظ آهنگ خاص عبارات و جمله ها. در دو مثالی که گذشت، آهنگ جمله ها دلنشین و مطمئن بود. علاوه بر این، لطافت و آهنگ خوش واژه ها نیز می تواند در خوش آهنگی متن مؤثر افتد. بعضی از قواعد خوش آهنگی را می توان به این ترتیب برشمرد:

یک. واژه دارای تنافر حروف (= ستیز آوایی) نباشد. بدین منظور، باید:

— دو حرف همسان پیاپی تکرار نشوند.

مثال:

خاک کش، برگ گیر، جنگ گاه، برف فام. مثلاً فردوسی که به خوش آهنگی واژه ها بسیار عنایت داشته، به جای «جنگ گاه» واژه های «رزمگاه» و «آوردگاه» را به کار برده است.

— حروفی که مخرجشان به هم نزدیک است، کنار هم نیایند.

مثال:

دوستدار، خاک گیر، شب پره.

— از هجاهای بلند و کشیده ای که به حروف خشنی مانند «خ» و «ت» پایان می پذیرند، پرهیز شود.

مثال:

کیهان شناخت، روان شناخت. به جای این واژه ها، می توان از واژه های زیباتر «کیهان شناسی» و «روان شناسی» استفاده کرد. به همین سبب است که مردم «لُوشتر» را «لُوسِتر» می خوانند، در حالی که اولی واژه اصلی است.

— چندین هجای متوسط در کنار هم قرار نگیرند.

مثال:

دلدار آزاری، همکرداری.

\_\_ یای صامت پیش از یای مصوت نیاید.

مثال:

خانه یی. در این حال، خوب است «خانه ای» نوشته و خوانده شود.

[شماره صفحه واقعی: ۲۷۷]

ص: ۳۱۶۱

---

۱- نفرین زمین.

۲- آتش بدون دود؛ برگرفته از: زبان فارسی، سال سوم نظام جدید آموزش متوسطه (شماره ۴ / ۲۴۹)، ص ۸۰.

— همزه و عین و های صامت در پایان کلمه نیاید.

مثال:

اعضاء، شَمْع، كُنْه. به همین دلیل، بهتر است در نوشتن و خواندن، همزه پایانی جمع های مكشّر عربی را بیندازیم. البتّه این کار هرگز در کلمات دیگر چون «جزء» و «سوء» پیشنهاد نمی شود، چون تشخیص کلمه را بسیار دشوار می سازد. آوردن این قواعد به آن معنا نیست که هرگز از چنین واژه هایی استفاده نکنیم؛ بلکه غرض این است که با وجود معادل های خوش آهنگ تر، چنین واژه هایی را به کار نگیریم.

دو. کلمه یا عبارت، دراز و ترکیب در ترکیب و دارای هجاهای فراوانِ پیاپی نباشد.

مثال:

غافلگیر کننده ترین، ناراحتی کشیده تر، بیرون آورده نشده است. اصولاً کلمه ها یا ترکیب هایی که بیش از هفت هجا داشته باشند چندان خوش آهنگ نیستند. اکنون به فراخور این بحث، از این نکته یاد می کنیم که بسیاری از مناجات ها و دعاهاى امامان معصوم (علیهم السلام) نمونه های عالی خوش آهنگی اند. صرف نظر از صنعت سجع که پیش تر درباره آن سخن رفت، ترکیب بندی و ساختار عمومی عبارات در ادعیه ما، خود، جلوه ای از زیبایی و کمال است. حال سزاوار است که به تناسب بحث از خوش آهنگی نوشته، قدری درباره عروض و آهنگ سخن نیز سخن بگوییم. دلیل اهمیت آشنایی با عروض این است که بسیار رخ می دهد که گوینده یا نویسنده ای در میان کلام خویش، از شعر مدد می جوید تا نوشتار و گفتارش را طراوت و تنوّع بخشد. ولی با اندوه باید گفت که شماری از اهل قلم از آن جا که با موسیقی شعر (عروض) خوب آشنا نیستند، دو اشتباه بزرگ را مرتکب می شوند:

یکی این که شعر را نادرست نقل می کنند و کلمه یا هجایی را می اندازند یا جا به جا می کنند؛ و دیگر آن که شعر را با آهنگی نامناسب و بد عرضه می دارند. به همین دلیل است که این فصل را به عروض و آهنگ شعر اختصاص داده ایم تا نویسنده متعهد هر گاه به اندیشه استفاده از شعر روی می آورد، روح شاعر در گذشته را نیازارد و تن شاعر حاضر را نلرزاند و مخاطبان فرهنگمند را افسرده نسازد.

## عروض

عروض یعنی آنچه شعر به آن عرضه می شود و با آن میخک می خورد. در اصطلاح، عروض از دانش های ادبی است که در باره چگونگی ایجاد وزن و انواع آن و نیز شگردهای ویژه آهنگ شعر سخن می گوید.

## وزن

وزن یعنی نظم و تناسبی خاص در صدای کلام که نوعی آهنگ و موسیقی به آن می بخشد.

واحد وزن

[شماره صفحه واقعی : ۲۷۸]

ص: ۳۱۶۲

در شعر فارسی مصراع و در شعر عربی بیت است. در زبان های گوناگون، پنج گونه وزن وجود دارد. این پنج گونه را ذکر می کنیم و در برابر هر یک، معیار آن را می آوریم:

یک. وزن عددی (۱): تساوی تعداد هجاهای هر مصراع؛ ویژه زبان های فرانسوی، ایتالیایی، اسپانیایی، و ژاپنی.

دو. وزن تکیه ای (۲): یکسانی تکیه بر هجاها؛ ویژه انگلیسی قدیم و آلمانی.

سه. وزن کمی (۳): کوتاهی و بلندی هجاها؛ ویژه فارسی و عربی.

چهار. وزن کیفی (۴): زیر و بمی هجاها؛ ویژه چینی و ویتنامی.

پنج. وزن «تکیه ای \_ عددی» (۵): تساوی تعداد هجاها و تکیه آن ها؛ ویژه انگلیسی امروز.

## انواع وزن شعر فارسی

### یک. وزن در شعر سنتی:

وزن عروضی کمی مصراع. در شعر سنتی، «مصراع» واحد وزن است؛ یعنی باید کمیت هجاها در هر مصراع از یک شعر با مصراع دیگر مساوی باشد. منظور از کمیت، کوتاهی و بلندی هر هجا است. مثلاً اگر چینش هجاها در یک مصراع از شعری چنین است، باید دیگر مصراع های آن شعر نیز دارای همین چینش باشند (بلند = ب؛ کوتاه = ک): ب ک ب ب ک ب ب

### دو. وزن در شعر نو نیمایی:

وزن عروضی کمی در مجموع خط ها. در این نوع شعر، باز هم کمیت یعنی کوتاهی و بلندی هجاها ملاک وزن است؛ اما لازم نیست که تعداد هجاهای کوتاه و بلند در هر خط با خط دیگر مساوی باشد. یعنی ممکن است در یک خط پنج هجا با ترتیبی خاص کنار هم آیند و در خط دیگر ده هجا. لیکن ضرورت دارد که هجاهای مذکور در یک بحر عروضی باشند. به مثالی از شعر سید حسن حسینی بنگرید که در آن، وزن «مُسْتَفْعِلُنْ مُسْتَفْعِلُنْ» (= بحر رَجَز) با کم و بیشی هایی (= زحاف) در طول خط ها نمودار است:

حزب الله امروز لفظ پاک «حزب الله» (مستفعلن مستفعلن فعْلُن) گویا که در قاموس «روشنفکر» این قوم (مستفعلن مستفعلن مستفعلن فعْلُن) دشنام سختی است! (مستفعلن فعْلُن) اما (فعْلُن) من خوب یادم هست (مستفعلن فعْلُن).



.numerical -١ -١

.accentual -٢ -٢

.quantitative -٣ -٣

.tonic -٤ -٤

.accentual - numerical -٥ -٥

روزی که «روشنفکر» (مستفعلن فعّ)

در کافه های شهر پر آشوب (مستفعلن مستفعلن فعلن)

دور از هیاهوها عرق می خورد \| (مستفعلن مستفعلن فعلن)

با جانفشانی های جانبازان «حزب الله» (مستفعلن مستفعلن مستفعلن فعلن)

تاریخ این ملت ورق می خورد! (1) (مستفعلن مستفعلن فعلن)

### سه. وزن در شعر نو سپید:

وزن آزاد پدید آمده از موسیقی و طنین واژه ها که نه در هجاها بلکه در مجموع کلام، جلوه می کند. در این نوع شعر، باز هم وزن کمی به چشم می خورد، یعنی کوتاهی و بلندی هجاها ملاک است. اما لازم نیست که از ترکیب و چینش هجاها در طول خط ها بحری متعارف و مشهور در عروض پدید آید؛ بلکه همین کافی است که در مجموع، از شنیدن شعر آوا و آهنگی خوش حاصل شود. روشن است که به همین دلیل، سرودن شعر نو سپید بسیار سخت است و تنها باید کسانی که به قواعد سنتی عروض کاملاً آشنایند، به سرودن این نوع شعر روی آورند؛ و گرنه فقط نثری مقطّع پدید خواهند آورد. به مثالی خوش آهنگ و دلنشین از شعر علیرضا قزوه عنایت کنید:

☀ نجوای شبانه

از شاخه های خم شده عرش

امشب

دامن دامن ستاره باید چید

شاید فردا نباشد

و هیچ شب

به زیبایی امشب.

تمام نخلستان را

قدم زنان می پویم

با دست هایم چاهی را حفر می کنم

که عمق ناله های مرا داشته باشد.

امشب دلم برای دویستی های بابا تنگ است

و برای کسی که با من می خواند:

«کجا رفتند آن رعنا جوانان ...»

باید نماز حاجت بخوانم

تا دلی از جنس ستاره بیابم (۲)

[شماره صفحه واقعی : ۲۸۰]

ص: ۳۱۶۴

---

۱- همصدا با حلق اسماعیل / ۵۰.

۲- از نخلستان تا خیابان / ۸۵ و ۸۶.

یک. مَصَوَّت و صامِت در فارسی، شش مَصَوَّت

(۱) داریم، سه کوتاه و سه بلند:

کوتاه = a \_ e \_ o \_ = بلند = a ای اُؤ u بقیه اصوات را صامت (۲) می نامند که ۲۳ عدد هستند. (۳)

دو هجا

هجا (۴) (= سیلاب = بخش) ترکیبی است از یک مَصَوَّت با یک یا دو و یا سه صامت. تعداد هجاهای هر کلمه برابر است با تعداد مَصَوَّت های آن. هجا دو گونه است:

☀ یکم. هجای بلند:

(۱) صامت + مَصَوَّت کوتاه + صامت: دَر (dar) دِل (del) بُن

(۲) (bon) صامت + مَصَوَّت بلند:

با (baa) بُو (buu) بی (bii)

تذکر:

طبق قرارداد، مَصَوَّت بلند را در «املائی عروضی» دوبار می نویسند.

☀ دوم. هجای کوتاه: صامت + مَصَوَّت کوتاه: نَه (na) کِه (ke) چُو (co).

[شماره صفحه واقعی : ۲۸۱]

ص: ۳۱۶۵

۱-۱ vowel.

۲-۲ onsonant.

۳- توجه کنید که مثلاً ث و س و ص یک صدا به شمار می آیند. دو. هجا.

۴-۴ syllable.

## املائی عروضی

املائی عروضی یعنی نگارش دقیق مصوّت‌ها و صامت‌ها به منظور تشخیص آسان هجاها. معمولاً هجای بلند را با علامتِ \_ و هجای کوتاه را با علامتِ نشان می‌دهند. املائی عروضی بر پایه حروفی است که می‌خوانیم، نه آنچه می‌نویسیم. چند قاعده مهم در املائی عروضی عبارتند از:

یک. اگر در یک هجا، حرفونمیان مصوّت بلند و حرف ساکن قرار گیرد، نون نادیده گرفته می‌شود (= از تقطیع ساقط می‌شود). گاهی حرف باء در پایان مصراع نیز چنین می‌شود. در این حال، نون یا باء را در املائی عروضی، داخل پرانتز می‌گذاریم: شاه شمشاد ق \_ دان (= قدا) خس \_ رو شی \_ رین (= شیر) دهن \_ ان که به مژگان (= مژگا) شکند پشت همه صف شکنان (= شکنا) [حافظ]

☀ دو. گاهی در خواندن، کسره سیر (= اشباع) می‌گردد و از این رو، با صامت پیش از خود هجای بلند تلقی می‌شود:

به نام (= نامی) خداوند جان و خرد (فردوسی)

☀ سه. همه کلمات یک مصراع در پیوند با یکدیگر و نه تک تک در نظر گرفته می‌شوند. مثلاً در این مصراع، «خوش آمد» چنین خوانده می‌شود:

خُشامد (= خُ \_ شامد) [= فَعولن] و آن را (خوش آمد) [= مفعولن] نمی‌خوانیم:

خوش آمد گل وز آن خوش تر نباشد (حافظ)

## تقطیع

قعد

تقطیع یعنی تقسیم کردن هر مصراع به هجاهای کوتاه و بلند؛ و منطبق ساختن آنها با ارکان عروضی:

خوش می روی بی من مرو ... (مولانا)

خوش میروی بیمنم \_ رو ...

پیش از تقطیع، باید شعر را خوب و دلنشین خواند و به حسب همان نحوه خواندن، تقطیع را انجام داد.

## ارکان عروضی

اشاره

ارکان یعنی اصول و اجزای وزن بندی. خلیل بن احمد، که علم عروض را پایه نهاد، چون خود نحوی بود، سه حرف فاء و عین و لام را مبنای رکن بندی عروض قرار داد. روش رکن بندی این است که هر سه یا چهار هجای یک مصراع را با هم در یک رکن می ریزیم و اگر در انتهای مصراع یک یا دو هجا اضافه آمد،

[شماره صفحه واقعی : ۲۸۲]

ص: ۳۱۶۶

رکن های کوتاهی برابر آنها قرار می دهیم. به ندرت، ممکن است پنج هجا با هم در یک رکن گرد آیند. در هیچ رکنی، بیش از دو هجای کوتاه و نیز بیش از سه هجای بلند پشت سر هم قرار نمی گیرند. ارکان مشهور از این قرارند:

### یک. رکن یک هجایی:

(۱) فَع: \_

### دو. ارکان دو هجایی:

(۲) فَعَل: \_

(۳) فَعْلُن: \_ \_

### سه. ارکان سه هجایی:

(۴) فَعِلُنْ: \_ u u

(۵) فَاعِلُنْ: \_ u \_

(۶) فَعُولُنْ: \_ \_ u

(۷) مَفْعُولُنْ: \_ \_ \_

(۸) مَفْعُولُ: u \_ \_

### چهار. ارکان چهار هجایی:

(۹) فَاعِلَاتُنْ: \_ \_ u \_

(۱۰) فَاعِلَاتُ: u \_ u \_

(۱۱) فَعِلَاتُنْ: \_ \_ u u

(۱۲) فَعِلَاتُ: u u \_ u

(١٣) مَفَاعِلُنُ: U \_ \_

(١٤) مَفَاعِلُ: U \_ \_ U

(١٥) مَفَاعِلُنُ: \_ U \_ U

(١٦) مَفَاعِلُ: U \_ U U

(١٧) مُسْتَفْعِلُنُ: - U \_ \_

(١٨) مُسْتَفْعِلُ: U U \_ \_

(١٩) مُفْتَعِلُنُ: \_ U U \_

[شماره صفحه واقعی : ٢٨٣]

ص: ٣١٦٧



## پنج. ارکان پنج هجایی:

(۲۰) مُشْتَفِعِلَاتُنْ: \_\_ u \_\_ \_\_

(۲۱) مُتَّفَاعِلُنْ: \_\_ u u \_\_ u

تذکر:

فَعْلُ و فَعْلٌ فقط در پایان مصراع می آیند. ارکانِ پایان یافته به هجای کوتاه هرگز در پایان مصراع قرار نمی گیرند. دیگر ارکان در همه جای مصراع می نشینند. تا جای ممکن، باید از تقطیع به ارکان یک و دو هجایی خودداری کرد. اینک به دو مثال عنایت ورزید:

(۱) ای مدنی برقع و مکی نقاب (نظامی)

ای مَ - دَ - نی بُر - قَ - عُ مَکْ - کی - نِ - قا (ب)

مُفْ - تَ - عِ - لُنْ / مُفْ - تَ - عِ - لُنْ / فاعِ - لُنْ

(۲) دلا بسوز که سوز تو کارها بکند (حافظ)

دِ - لا بَ - سو - زُ - کِ سو - زِ - تْ کا - رُ - ها - بَ - کُ - نَد

مَ - فا - عِ - لُنْ / فاعِ - لا - تُنْ / مَ - فا - عِ - لُنْ / فاعِ - لُنْ

## بَحرهای عَرُوضی

از ترکیب ارکان گوناگون، بحرهای عروضی پدید می آیند. مثلاً هرگاه چهار فاعِلَاتُنْ در یک مصراع جمع شوند، آن را بحر رَمَل می نامند. همچنین هر مجموعه هجا در یک مصراع را با نامی می خوانند، مثلاً همان وزن رازَمَل مَثَمَن سالم می گویند. روشن است که ادامه این توضیحات برای کسانی مفید است که می خواهند دانش عروض را به طور کامل فراگیرند، یعنی شاعران و مشتاقان شاعری. نیز قواعد گسترده ای با عنوان اختیارات شاعری و ضرورت های شعری در دانش عروض وجود دارند که به کار همان دسته می آیند. با آن که دانش عروض بسیار شیرین و سودمند است، گمان می بریم که نویسنده را همین مقدار آشنایی با موسیقی شعر کفایت می کند. همین جا تأکید می ورزیم که آنچه گفتیم تنها نمایی از عروض، آن هم به شیوه امروزی، بود تا آسان و راحت در ذهن نویسندگان و مشتاقان نویسندگی جای گیرد. عروض سنتی، مباحث و اصطلاحات مبسوط دیگری دارد که اکنون از آن در می گذریم.



۱. در متن زیر، خوش آهنگی جمله ها را ارزیابی کنید:

در آستانه مرگ های شگفتم، کفن از قرائت دریا دارم و تا التیام این زخم، دیدار ما به قیامت لیلی! اکنون بر ابرها شیهه شب‌دیز است که می گذرد و سوارانی بی سر که در تنفس شمشیر، ترانه زیتون را زمزمه می کنند. (۱)

۲. واژه های زیر از چه جهت خوش آوا نیستند؟

پاک کُن \_ شَب پا \_ قرآن شناخت \_ دشمن پنداری \_ دسته یی \_ صَرع \_ جنجال برانگیزنده ترین

۳. دعای عهد را که هر صبحگاه منتظران امام عصر \_ روحی فداه \_ می خوانند، به گونه ای ترجمه کنید که عباراتی آهنگین و خوش نوا از آن پدید آید.

۴. دلیل نیاز نویسنده به «آشنایی با عروض» چیست؟

۵. نمونه ای از شعر نو نیمایی را در آثار شاعران معاصر از لحاظ وزن بررسی کنید.

۶. هجاهای کوتاه و بلند را در بیت زیر تعیین کنید:

هیچ کس بی اوستا چیزی نشد

هیچ آهن خنجر تیزی نشد (ملای رومی)

[شماره صفحه واقعی: ۲۸۵]

ص: ۳۱۶۹

اشاره

درس ۳۲ / مقاله نویسی

درس ۳۳ / ترجمه

درس ۳۴ / نامه نگاری و خلاصه نویسی

درس ۳۵ / «پایان نامه» نویسی

درس ۳۶ / ویرایش

[شماره صفحه واقعی : ۲۸۶]

ص: ۳۱۷۰

[شماره صفحه واقعی : ۲۸۷]

ص: ۳۱۷۱

(۱) آشنایی با فنّ مقاله نویسی یکی از ضرورت های نویسنده است. به ویژه پس از مشروطیت، این گونه از نگارش در زبان فارسی گسترش یافت و امروز یکی از پایه های کار قلمی به شمار می رود. تقریباً هر نویسنده ای، گاه در پی سفارش و گاه به صورت خودجوش، به مقاله نویسی رو می آورد، مخصوصاً که امروز اساس کار مطبوعات، مقاله نگاری است. در این درس، با برخی نکات مهم درباره مقاله نویسی آشنا می شویم.

### یک. مقاله چیست؟

دائرة المعارف بریتانیکا نوشته است:

مقاله انشایی است که حجمی متوسط دارد و در باره موضوعی معین بحث می کند. نویسنده باید حدود موضوع را رعایت کند و با رسایی و روشنی آن را توضیح دهد. در بیان کوتاه، مقاله (۲) نوشته ای است که درباره موضوعی خاص با حجمی متوسط نوشته می شود. مقاله معمولاً در روزنامه و گاهنامه، و گاه در کتاب جای می گیرد. به مجموعه گفتارهای صوفیان در مجالس خود نیز مقاله می گفته اند، همانند مقالات شمس تبریزی.

در جهان امروز، مقاله عرصه ای گسترده دارد و موضوعات گوناگون را در بر می گیرد.

مقاله با رساله (۳) و پایان نامه (۴) تفاوت دارد نخست آنکه نمایانگر تجربه و دیدگاه شخصی مقاله نویس است؛ دوم آن که لزوماً جامع و کامل نیست و دیدی فراگیر و همه جانبه ندارد؛ و سوم آن که بیش تر مخاطبان آن، همگان هستند، نه نخبگان؛ و از همین رو، این نوع نوشته ها چندان فنی نیستند، مگر آن که به منظور چاپ و انتشار در نشریه های تخصصی پدید آمده باشند.

[شماره صفحه واقعی: ۲۸۸]

ص: ۳۱۷۲

---

۱-۱ منابع اصلی) نادر وزین پور: بر سمند سخن / ۱۸۶ \_ ۲۰۲؛ مهدی ماحوزی: برگزیده نظم و نثر فارسی / ۳۴۰ \_ ۳۵۵.

۲-essay.

۳-treatise.

۴-dissertation.

میشل دو مونتنی، مقاله نویس فرانسوی (۱۵۳۳ - ۱۵۹۲ م)، واژه «مقاله» را ساخت و آن را عنوان مجموعه مقالات خود ساخت که در ۱۵۸۰ م منتشر شد. این واژه برگرفته از واژه ای لاتینی به معنی «تلاش» (۱) است و مونتنی به این دلیل آن را برگزید که نشان دهد نوشته هایش حاصل تلاش ها و کوشش های او به منظور نمایش تجربیات و اندیشه های وی هستند. البته پیش از مونتنی، مقاله های فراوان در موضوعات گوناگون پدید آمده بود که خاستگاه برخی از آنها را باید در یونان و روم باستان و آثار غنی مسلمانان جست. الکساندر پوپ، شاعر و طنزنویس انگلیسی (۱۶۸۸ - ۱۷۴۴ م)، نیز عنوان مقاله را برای نوشته های مفصّل و منظوم خویش، مانند «مقاله ای درباره نقد» و «مقاله ای درباره انسان»، برگزید. اما نگارش مقاله منظوم پس از سده هجدهم میلادی، چندان اقبال نیافت و رفته رفته بر افتاد. از اوایل سده هجدهم میلادی، با تلاش ها و کوشش های پیگیر جوزف ادیسن، شاعر و منتقد و مقاله نویس انگلیسی (۱۶۷۲ - ۱۷۱۹ م) و ریچارد استیل، نمایشنامه نویس و مقاله نویس انگلیسی (۱۶۷۲ - ۱۷۲۹ م)، مقاله نویسی وارد عرصه مطبوعات شد. چندی بعد با پیدایی و گسترش انواع گاهنامه ها، مقاله نویسی رونق بیش تری یافت. از همین سال ها (اوایل سده نوزدهم میلادی)، مقاله نویسی در جرگه ادبیات درآمد و در پی آن، بسیاری از چهره های شاخص ادبی به مقاله نویسی رو آوردند. مقاله نویسی در زبان فارسی پیشینه ای بس طولانی دارد؛ با این توضیح که این نوع نوشته ها را پیشینیان «رساله» می خواندند؛ اما پس از پیدایی مجله و روزنامه، مقاله نویسی به مفهوم نو آن رونق گرفت و از آن پس، گروهی به مقاله نویسی پرداختند.

## دو. شرایط مقاله نویسی

یکم. احاطه به موضوع مقاله.

دوم. صداقت و حسن نیت که شرط قلم زدن محققانه و منصفانه است.

سوم. در نظر گرفتن مصلحت های جامعه، و نه منافع فرد یا گروه خاص.

چهارم. گشودن گرهی از گره های علمی، اجتماعی، و ... از طریق گزینش موضوعاتی که طرح آنها در جامعه دردی را دوا می کند.

## سه. مراحل نگارش مقاله

### یکم. یافتن موضوع:

این کار، باید پس از تأمل کافی و با اندیشه گره گشایی و خدمت صادقانه صورت پذیرد، نه به صرف تفنّن یا پاسخ گفتن به سفارشی ...





## دوم. تفکر درباره موضوع و تنظیم طرح:

در این مرحله، باید اندیشید که چه وجوهی از موضوع را باید شکافت؛ از کجا باید شروع کرد و به کجا ختم نمود؛ چه شواهدی را باید ارائه کرد؛ و چه دستاوردی در نظر است. در این گام، باید بسیار دقت داشت که مصالح دینی و فرهنگی بر هر ملاحظه دیگری مقدمند. لحاظ کردن این مصالح، نه تنها «خود سانسوری» نیست، بلکه عین آزادی است:

آزادگی از بند میل های شخصی و شهرت طلبانه ای که همواره موج انگیزی را خوش می دارند، گرچه آن موج بنیان دوست را براندازد و کشتی دشمن را به پیش برد!

## سوم. یادداشت برداری از منابع:

اینک باید نکته های مهمی را که بعداً در مقاله چیده می شوند، از منابع گوناگون، و گاه از گنجینه ذهن خویش، فراهم آورید. ثبت نشانی دقیق منابع را هرگز فراموش نسازید، زیرا نویسنده امین کسی است که نام منابع مورد استفاده را با کمال انصاف ذکر نماید.

## چهارم. تنظیم و اصلاح یادداشت ها:

در این مرحله، یادداشت های پراکنده کنار هم قرار می گیرند و پیش نویس متن مقاله از چینش آنها پدیدار می شود. ترتیب منطقی و نظم ساختاری هرگز فراموش نشود.

☀ پنجم. تهیه متن نهایی مقاله:

ویرایش و بازنگری پیش نویس و تهیه متن پاک نوشته سبب می شود که هم نویسنده اطمینان یابد کاری منطبق با میزان های نگارشی و ویرایشی انجام داده است و هم برسان مقاله بسیار زودتر و راغبانه تر در آن بنگرند و آن را از نظر تأیید خویش بگذرانند.

## ششم. تعیین عنوان:

خوب است در تعیین عنوان شتاب روا نداریم و آن را به همین مرحله واگذاریم؛ زیرا پس از احاطه یافتن به متن خویش، به تر می توانیم عنوانی گویا و درخور برای آن برگزینیم. عنوان باید آینه مقاله، کوتاه، آهنگین و پرتین، روان و شیوا، و غیر مقلدانه باشد.

## چهار: حجم و گستره مقاله

معمولاً مقاله هر چه کوتاه تر باشد، خوانندگان بیش تری را به خود جلب می کند. با این حال، گاه مصالحی ایجاب می کنند که مقاله حجمی زیاد بیابد. روی هم رفته، حجم یک مقاله به این عوامل بستگی دارد: \_ موضوع مقاله: مثلاً موضوعات علمی

معمولا حجمی بیش تر می طلبند.

\_ سطح مخاطب: برای مخاطبان ساده فهم تر، باید مقالات کوتاه تر نوشت.

\_ مجموعه ای که مقاله در آن چاپ می شود:

جنگ ها و نشریات تخصصی، مقالاتی بلندتر دارند.

\_ ویژگی های زمانی و مکانی در تاریخ درج مقاله: گاه عوامل اجتماعی و سیاسی خاص ایجاب می کنند که مقاله ای گسترده تر شود.

[شماره صفحه واقعی : ۲۹۰]

ص: ۳۱۷۴

— توان مقاله نویس: معمولاً مقاله نویسان حرفه ای و کارآموده کوتاه می نویسند، ولی هرگاه ضرورت داشته باشد که مقاله ای طولانی شود، باید نویسندگان توانا نوشتن آن را بر عهده گیرند تا بتوانند زمام قلم را به خوبی مهار کنند.

## پنج. سطح نگارش

مقاله سطح نگارش مقاله باید دقیقاً با نیاز و فهم مخاطب هماهنگ گردد.

مثلاً اگر مقاله ای اقتصادی برای مخاطبان عام نوشته می شود، هرگز نباید سرشار از اصطلاحات تخصصی اقتصادی باشد.

حتی اگر نویسنده ناگزیر از طرح مباحث تحقیقی و فنی در چنین مقاله ای است، باید آنها را پیراسته از هر گونه تعبیر ویژه و خاص مطرح کند و زبان، و نه مطالب، را به سطح فهم مخاطبان خویش نزول دهد.

به این ترتیب، گاه مخاطب و حال و هوای مجموعه در بر دارنده مقاله، ایجاب می کند که اصولاً نویسنده برخی موضوعات را از گستره کار خویش کنار بگذارد.

مثلاً در یک مجموعه وزین و معتبر فرهنگی که مخاطبانی فرهیخته و صاحب رأی دارد، نمی توان موضوعات معمولی و تکراری و ساده را برای نگارش مقاله برگزید.

به این سان، نویسنده از آغاز می تواند خود را برای گزینش سطح زبانی مناسب، آماده سازد.

## شش. انواع مقاله و زبان آن ها

### اشاره

مقاتله را که در زمره انعطاف پذیرترین و انطباق پذیرترین صورتهای ادبی است به دو نوع رسمی و غیر رسمی تقسیم می کنند در مقاله رسمی (۱) مقاله نویس انسانی مسؤول یا دست کم فاضلی اندیشه ور است که درباره موضوعی ویژه از روی نظام و قاده بحث می کند حال آن که در مقاله غیر رسمی (۲)، مقاله نویس با لحنی صمیمانه و خودمانی با مخاطبان خود سخن می گوید و به شکلی ساده و روان و روشن و با بهره گیری از مسائل و موضوعات روزمره، نگارش مقاله را آغاز می کند، مانند مقالات آل احمد در ارزیابی شتابزده. مقاله ها را از زاویه های دیگر هم می توان دسته بندی کرد.

اکنون از زاویه موضوع و چگونگی طرح آن، به دسته بندی مقالات می پردازیم و به کوتاهی، زبان هر یک را بررسی می کنیم:

### یکم. مقاله ادبی و وصفی

### مقاله ادبی و وصفی (۳)

در این نوع، نویسنده از صنایع ادبی و صور خیال، فراوان بهره می گیرد و به پیام خود رنگی شاعرانه.

[شماره صفحه واقعی : ۲۹۱]

ص: ۳۱۷۵

---

۱-۱ - formal essay

۲-۲ - informal essay

۳- دیگر بار اشاره می کنیم که چون واژه «توصیف» نادرست است، از کلمه «وصف» استفاده کرده ایم.

می بخشد. بعضی از موضوعات، مثلاً وصف طبیعت، بیش تر اقتضای چنین زبانی را دارند. اگر این گونه مقاله در استفاده از صورت های ادبی اوج گیرد، آن را «قطعه ادبی» می توان نامید. از نمونه های خوب این نوع، مقاله «در جست و جوی انسان» نوشته دکتر عبدالحسین زرّین کوب است که در کتاب نقش بر آب درج شده است.

### دوم. مقاله علمی و پژوهشی

این نوع مقاله بیش تر با استدلال و تحلیل همراه است و تعاریف و اصطلاحات مخصوص، ارزشیابی نظریه ها، طرح معیارهای منطقی، و نتیجه گیری های علمی ارکان آن را تشکیل می دهند. خواننده باید با منطق این نوع مقاله ارتباط برقرار کند و از رهگذر مطالعه اجزای مقاله، با نگاه نویسنده آشنا شود. استفاده از منابع دست اول از مختصات این نوع است. اگر مقاله علمی حجمی گسترده پیدا کند، با «پایان نامه» یا «رساله علمی» همطراز می شود. از الگوهای موقّ این نوع، مقاله ای است با نام «فهرست شیخ منتجب الدّین» از آیت الله سید موسی شبیری زنجانی، گنجیده در یادنامه علامه امینی و نیز مقاله ای به نام «تطوّر مدیحه سرایی در ادبیات فارسی» از دکتر سید جعفر شهیدی، درج شده در نامه مینوی به سال

۱۳۵۰.

### سوم. مقاله مطبوعاتی و روزنامه ای

این نوع، در روزنامه ها و گاهنامه های عمومی، و نه تخصصی، بازتاب می یابد و باید بسیار روان و روشن و همه فهم، و در عین حال ابتکاری و جذّاب و غیر مقلّمدانه باشد. دستمایه این گونه مقاله، معمولاً رخدادهای روز و گره های اجتماعی است. مقاله مطبوعاتی باید به راحتی بتواند محسوسات را تفسیر کند و نتیجه هایی روشن و سودمند ارائه دهد. سرمقاله، مقاله اصلی روز، تفسیر سیاسی، تحلیل اقتصادی و سیاسی، و گزارش اجتماعی از اقسام همین نوعند.

### چهارم. مقاله انتقادی

نقد یعنی شناخت ارزش و جایگاه هر پدیده یا اثر. در مقاله انتقادی، باید به روشنی نشان داد که بر پایه چه استدلال و منطقی، نقطه ای روشن و نقطه ای تاریک معرّفی می شود. اساس این نوع نگارش، عدل و انصاف همراه با اطلاعات گسترده و دقیق درباره موضوع مورد بحث است. نویسنده این گونه مقاله، تنها به ارزش ها می اندیشد، خواه منجر به تحسین کسی یا اثری گردد و خواه بیان کاستی های آن را در پی آورد. البته نباید پنداشت که هر نقد کننده باید آفریننده هم باشد. هستند کسانی که مثلاً یک اثر بصری را

[شماره صفحه واقعی : ۲۹۲]

ص: ۳۱۷۶

خوب نقد می کنند، ولی خود سازنده آثار بصری نیستند. با این حال، باید پذیرفت که نقد کننده آفریننده، معمولاً صلاحیت بیش تری برای نقد دارد. نقد کننده خوب، هر قدر هم که به ارزشیابی و داوری خود اطمینان داشته باشد، هرگز نباید فرد یا اثر نقد شده را به شیوه ای مستهجن و رکیک و دور از ادب نقد کند. می توان به صریح ترین و تندترین شیوه ممکن سخن گفت، اما هرگز هتاکی نکرد. حتی در انتقاد از شخصیت یا آثار دشمنان فکری و اعتقادی نیز باید کاملاً متین و باوقار قلم زد. لب گشودن به هتاک و بی حرمتی، نخست خود صاحب سخن را خوار و بی مایه جلوه می دهد. در اندیشه «داغ کردن تنور» نباشید؛ به فرجام و تأثیر کلام خویش بیندیشید. یکی از سزاوارترین نمونه های نقد عالمانه و مؤدبانه را اکنون در عین عبارات دو استاد حکمت بنگرید که در بحث ولایت فقیه، با همه تفاوت آرای بی که دارند، چگونه نقد بر دیدگاه های یکدیگر را آغاز می کنند: (۱)

☀ دوست محترم، حضرت آقای آملی \_ زید عمره و توفیقه \_ این حواشی که نوشته شد، یقیناً به نظر جناب عالی از مقبولیت و رضایت مطلق برخوردار نیست؛ اما در عین حال، بنده فقط به خاطر مراحم و محبت های بی دریغ شما، اقدام به تذکر این نکات کردم و الا بنا ندارم به کسی جواب بگویم.

والله المؤید إلى الصواب مهدى حائری یزدی

☀ حضور مبارک جناب آقای دکتر مهدی حائری یزدی \_ دامت برکاته \_ با تحیت و دعا، حواشی مرقوم زیارت شد. از عنایت شما متشکرم. مطالب مختصری هم ارائه شد امید است بیت رفیع مؤسس حوزه علمیه قم همچنان از هر گزند مصون بماند.

علاقه مند شما جوادی آملی

برای مطالعه نمونه ای موفق و عالمانه از نقد معاصران، بنگرید به کتاب بوسه بر خاک پی حیدر از استاد علی ابوالحسنی (منذر). در این کتاب، آرای تنی چند از شاهنامه پژوهان معاصر، نقد شده است.

### پنجم. مقاله تبلیغاتی

هدف این نوع مقاله، برانگیختن اندیشه و احساس جامعه درباره یک پدیده سیاسی، اجتماعی، فرهنگی، و ... است. چنین مقاله ای باید حتماً از واژه ها و تعبیرهای نخ نما و کلیشه ای دور باشد و بکوشد

[شماره صفحه واقعی: ۲۹۳]

ص: ۳۱۷۷

تا آفاق نو حس انگیزی را کشف و عرضه نماید. بهره گرفتن از عناصر عاطفی و واژه های تحریک کننده و مثل های کارساز و چهره های آشنای پر اثر و خاطره های شورآفرین در چنین نوعی ضرورت دارد. نویسنده چنین مقاله ای هرگز نباید به مردم فریبی دست زند. فرسنگ ها فاصله است میان طرح شورانگیزانه یک ارزش و مصلحت اجتماعی، با عوامفریبی و شعار پوچ دادن و خلق خدا را به یاوه دلخوش داشتن. بنابراین، نویسنده این نوع مقاله، بر خلاف آنچه رایج است، باید بسیار بصیر و صاحب رأی و دارای اطلاعات جامع در زمینه مورد بحث باشد، نه فردی فقط شعار دهنده و کم عمق و احساساتی و بلندگو صفت. به خیر باد یاد کسانی که همپای رزمندگان مؤمن در طول سالیان دفاع پرشکوه ایران زمین، سلاح قلم را برافراشتند و آن نبرد عزتبخش را با مقالات پرشور خود به میان مردم آوردند. به ترین نمونه های مقاله تبلیغاتی را در میان همین آثار می توان یافت؛ آثار نویسندگانی مؤمن همچون مرتضی سرهنگی و هدایت الله بهبودی در باب دفاع مقدس.

### ششم. مقاله طنز

طنز ابزاری است هنرمندانه برای بیان دردها امّا در جامه لبخند. به این ترتیب، هنرمند بی آن که تلخی پدیده ای را به کام خواننده خویش انتقال دهد، به ظرافت و لطافت، سخن خویش را در پس نقاب خوشنمای فرح و خنده و لذت باز می تاباند. از این رو است که طنزنویسی کاری بسیار مشکل است و طنزنویسان موفق در عرصه ادبیات ما بسیار کمند. طنزنویس موفق می تواند با هنر خویش، قلب ملّتی را تسخیر کند و جدّی ترین حرف ها را با آنان در میان بگذارد. فرومایه ترین نتیجه طنز که امروز بر جنبه های دیگر آن برتری یافته است، صرفاً خندانند است. آن که لودگی و هرزه نویسی و «جُک» گفتن را وسیله شهرت و ثروت اندوزی می کند، طنزنویس نیست. کاش هنرمندان مسلمان ما ره خود بیابند و این عرصه را خالی نگذارند و پیش از هر چیز مرز «طنز» و «هزل» را باز بشناسند. به دلیل اهمّیت این مقوله، در این باب چند سطری بیش تر می نگاریم: طنز اشاره و تنبیهی اجتماعی است که هدفش اصلاح است نه مردم آزاری. طبیعت طنز بر خنده استوار است؛ امّا بر خلاف کمدی، خنده در طنز هدف نیست، بلکه وسیله ای است برای نشان دادن کاستی ها و توجه دادن به آن ها. طنزنویس با درشت نمایی و اغراق در نابهنجاری ها، سعی در آفتابی کردن و نشان دادن اختلاف عمیق وضع نابسامان موجود با صورت آرمانی دارد. به عبارت دیگر، طنزنویس هنگامی که به موضوع معینی می خندد و آن را انکار می کند، در واقع آرمان مثبت خود را که در جهت مخالف آن قرار دارد، به تصریح یا تلویح، به خواننده عرضه می دارد. طنز را زاده اعتراضی تعالی یافته دانسته اند که نویسندگان آن را زیر فشارهای سیاسی و اجتماعی بیان کرده اند. این واژه معادل

[شماره صفحه واقعی : ۲۹۴]

انگلیسی و برگرفته از *satura satira* -لاتینی به معنی ظرف پر از میوه های مختلف است که به یکی از ایزدان کشاورزی هدیه می کردند. طنز در ادبیات غرب به دو نوع مستقیم و غیر مستقیم تقسیم می شود:

الف) در طنز مستقیم، سخنگو اول شخص است. این «من» امکان دارد بیواسطه یا به واسطه شخصی دیگر سخن گوید که کار وی شرح و تفسیر طنزهای سخنگو است.

ب) در طنز غیر مستقیم، گروهی از شخصیت های متکبر و فضل فروش وجود دارند که نمایندگان شاخه های مختلف فکری و فلسفی هستند و طی بحثی، آرا و عقاید روشنفکرانه دیگران را به نفع خود، به مسخره می گیرند. در این نوع طنز، قهرمانان اثر، خود و عقاید خود را به مسخره می گیرند و گاه نویسندگان با آنها همراه شده، با گزینش سبک روایی ویژه، مسخرگی آن را برجسته تر می کند. کاندید اثر ولتر (۱۶۹۴ - ۱۷۷۸ م) نمونه این گونه طنز است. افزون بر این دو نوع، نوع دیگری از طنز هم به نام زهرخند (۱) وجود دارد که جنبه غم انگیز و در عین حال مضحک زندگی را نشان می دهد. در ادبیات کلاسیک ایران، طنز به صورت نوعی اثر مستقل ادبی و اصلاح گرایانه، به علت نداشتن دید انتقادی و اجتماعی و نیز وابستگی به دربار، بسیار نادر است و آنچه هست گفتارها و حکایت های طنزآمیزی است که در کنار هجو و هزل بالیده است. با دور شدن از دوره نخست شعر فارسی بر تعداد این رگه های طنز آمیز افزوده می شود. در سده پنجم هجری، از طنز تلخ و گزنده خیام می توان یاد کرد که نشان دهنده نگرش او به کل جهان آفرینش است. درخور یادآوری است که صوفیه نیز با طنز فلسفی یا اجتماعی خود در دیگری بر روی طنزنویسی ایران گشودند. طنز صوفیه بازتاب عتاب و حاکی از طغیان انسان آگاهی است که در برابر بی عدالتی های اجتماعی قد علم می کند. نمونه این طنز را در حکایتی از الهی نامه عطار نیشابوری بدین مضمون می توان یافت: دیوانه ای به نیشابور می رفت. دشتی دید پر از گاو. پرسید:

این ها از آن کیست؟ گفتند:

از آن عمید نیشابور است. از آن جا گذشت، صحرايي دید پر از اسب. گفت: این اسب ها از آن کیست؟ گفتند:

از عمید. چون به شهر آمد، غلامان دید، بسیار. پرسید:

این غلامان از کیستند؟ گفتند:

بندگان عمیدند. درون شهر سرایی دید آراسته که مردم به آنجا می رفتند و می آمدند. پرسید:

این سرای کیست؟

گفتند:

این اندازه ندانی که سرای عمید نیشابور است؟ دیوانه دستاری بر سر داشت کهنه و پاره پاره؛ از سر بر گرفت، به آسمان پرتاب کرد و گفت: این را هم به عمید نیشابور ده، از آن که همه چیز را به وی داده ای. در تاریخ ادب پارسی، نام عبید زاکانی در صحیفه طنز به خوبی می درخشد، گرچه وی گاه هزل و هرزه گویی را نیز در لایه های طنز خود راه داده است. پس



از مشروطیت، طنزنویسان فارسی زبان فزونی

[شماره صفحه واقعی : ۲۹۵]

ص: ۳۱۷۹

---

black humor –۱

یافتند و متأسفانه معمولاً به دستمایه های ارزشمند دینی و فرهنگی این سرزمین نیز در نوشته های خود هجوم آوردند. در میان همروزگاران ما نویسندگانی موفق در وادی طنز گام نهاده و آثاری گرانسنگ پدید آورده اند، همچون کیومرث صابری، نام آور به «گل آقا»، ابوالفضل زرویی نصرآباد، و هوشنگ مرادی کرمانی مؤلف مجموعه قصه های مجید.

هفتم. مقاله معرفتی و دینی

مهم ترین نوع مقاله، همین نوع است. اصولاً رسالت نویسنده انسان سازی است و از این رو، مقاله ای که با هدف تربیت اخلاقی و دینی مردم نگاشته شود، بالاترین جایگاه را دارد. اما اندوهگینانه باید گفت که بیش تر آنچه صاحبان این نوع مقاله می نویسند، تقلید از دیگران است و کم تر دارای شور و حال مقاله است. هر مقاله معرفتی و دینی باید همچون رودخانه ای باشد که در گستره احوال مخاطب جاری می گردد و لحظه لحظه عرصه ای نو از جان او را پشت سر می گذارد. نویسنده مقاله ای از این نوع، باید زبان نور را کشف کند و با گزینش عنوان ها و واژه ها و تعبیر تازه و جان پرور، از رهگذر طریقت تشویق و کم تر اِنذار، خواننده را به ارزش های انسانی رهنمون گردد. انصاف باید داد که از ثمرات ارجمند انقلاب عزیز و عظیم ما، یکی همین بود که ادبیات فارسی از این حیث تکانی خورد؛ و البته راهی که در پیش است، بسیار بیش از راهی است که پیموده ایم. از نمونه های چنین نوعی، آثار جواد محدّثی است که بیش تر با جوانان سخن می گوید.

[شماره صفحه واقعی: ۲۹۶]

ص: ۳۱۸۰

۱. مقاله را تعریف کنید. ◀
۲. مراحل نگارش مقاله کدام ه‌ایند؟ ◀
۳. نمونه ای خوب از مقاله ادبی و وصفی را با راهنمایی استاد خود، انتخاب کنید و جنبه های مختلف آن را ارزیابی نمایید. ◀
۴. یکی از مقالات استاد شهید مطهری را در کتابیست گفتار از لحاظ حجم و سطح نگارش نقد و ارزیابی کنید. ◀
۵. یکی از مقالات روزنامه ای به تاریخ روز را مطالعه کنید و این جنبه ها را در آن نقد نمایید:  
\_ عنوان مقاله \_ محتوای مقاله \_ نثر مقاله \_ نحوه نتیجه گیری مقاله
۶. نحوه انتقاد از آرای مخالفان را در کتاب تماشاگه راز از استاد شهید مطهری بررسی کنید. ◀
۷. انواع طنز را تعریف کنید. ◀
۸. در موضوع «آن کس که در انتظار مُصلِح است، باید خود، صالح باشد» مقاله ای معرفی در حدود سه صفحه بنویسید. ◀

[شماره صفحه واقعی : ۲۹۷]

ص: ۳۱۸۱

## ترجمه (۱)

مترجم توانا کسی است که به زبان مبدأ (= زبانی که از آن ترجمه می شود) و زبان مقصد (= زبانی که به آن ترجمه می شود) و نیز موضوع متن مورد ترجمه احاطه داشته باشد. به این ترتیب، برای متن زبان مبدأ، نزدیک ترین و مصطلح ترین برابر را در زبان مقصد می یابد؛ یعنی این دو اصل را رعایت می کند:

یک. انتقال معنا به شکل درستدر این مرحله، مترجم باید از میان معادل های هر کلمه، مناسب ترین را برگزیند و سپس با رعایت قواعد دستوری، از آن کلمات جمله های منسجم و صحیح و روان بسازد. یافتن معادل مناسب، به ویژه برای اصطلاحات و لغات خاص، کاری نیست که تنها با مراجعه به فرهنگ لغت ممکن باشد. گاه برای یک لغت چندین معنا در فرهنگ لغت نوشته شده است و مترجم باید معنای متناسب را با عنایت به فضای جمله و موضوع متن بیابد. گاه نیز اصلاً معنای واژه ای در کتب پیدا نمی شود. در این حال، مترجم باید با قرینه سازی و مراجعه به آن واژه در متون دیگر، معنای صحیح را بیابد. این مهارت پس از سال ها مطالعه مستمر و صحیح فراهم می شود. از این رو، هرگز نباید صرفاً با مراجعه به فرهنگ لغت مشغول ترجمه جدی شد و آن را انتشار داد. البته در آغاز، برای تمرین و آزمایش باید گام به گام پیش رفت، ولی هرگز نباید شتاب ورزید و در عرضه عمومی ترجمه ها اصرار داشت. دو رعایت ویژگی های هر زباندر این مرحله، باید به مختصات هر زبان توجه کرد. نوع خاص سخن گفتن و کلمه چینی در هر زبان را باید کاملاً در نظر گرفت. مثلاً بعضی از ملل برای پُرخوری، از این مثل استفاده می کنند:

مانند اسب می خورد.

[شماره صفحه واقعی : ۲۹۸]

ص: ۳۱۸۲

اما فارسی زبانان در همین مقوله می گویند:

مانند گاو می خورد. پیدا است که مترجم باید در این جا به بار کنایی جمله توجه کند و آن را به شکل مصطلح فارسی درآورد. همچنین باید به تفاوت ساختاری در زبان های مختلف توجه داشت. ممکن است کلمه ای در ساختار جمله یک زبان، حشو نباشد، ولی در زبان دیگر حشو باشد. در این جا، مترجم باید کلمه یا عبارت حشو را حذف کند. مثلاً انگلیسی زبان می گوید:

برای نخستین بار، او را در ساحل دیدم. اما در ساختار جمله فارسی، برای حشو است. از اینها گذشته، باید نحوه انتقال مفاهیم را نیز در نظر گرفت. معمولاً زبان های گوناگون، نحوه های مختلفی برای ادای یک مطلب دارند. برای مثال، دو ترجمه از یک جمله انگلیسی را بنگرید:

**I work as a reporter**

من به عنوان یک خبرنگار کار می کنم. من خبرنگار هستم.

روشن است که جمله اول نتوانسته معنا را به درستی انتقال دهد، زیرا با نحوه بیان در زبان مقصد هماهنگ نیست. این هماهنگی در جمله دوم به خوبی نمایان است و هر خواننده فارسی زبان آن را با فضای زبانی خویش همساز می یابد. از همین قبیل است تفاوت واژگان برای انتقال معنا، در زبان های مختلف. مثلاً انگلیسی زبان معمولاً پیش از اسم نکره، از حرف a یا an استفاده می کند. در زبان فارسی، نباید این واژه را به یک ترجمه کرد؛ زیرا در فارسی، یک برای شمارش است نه تنکیر. به این جمله عنایت کنید:

**.This is necessary for a moslem**

این جمله را به دو گونه می توان ترجمه کرد:

این برای یک مسلمان ضرورت دارد. این برای هر مسلمان ضرورت دارد. معلوم است که جمله دوم با نحوه بیان فارسی هماهنگ است. اصولاً بسیاری از یک های رایج در متون امروز از همین گونه اند و معمولاً باید به جای آنها کلمه هر را قرار داد یا حذفشان کرد؛ همچون:

برای یک انسان، تقوا برترین توشه است. (صحیح: برای انسان)

یک حشره در طبیعت، به قدر خود، مفید است. (صحیح: هر حشره)

[شماره صفحه واقعی : ۲۹۹]

## گونه های ترجمه

### یک. ترجمه کلمه به کلمه

یک. ترجمه کلمه به کلمه (۱) یا تحت اللفظی ۲. برخی نویسندگان، این دو نام را بر دو گونه ترجمه اطلاق کرده اند. نیز گروهی این گونه را «ترجمه شطرنجی» و ... نامیده اند.

در این ترجمه، در برابر هر کلمه متن مبدأ، کلمه ای معادل در متن مقصد نهاده می شود. این گونه ترجمه برای برگرداندن بسیاری از عبارات ها و اسامی خاص و نیز برخی از جمله ها مناسب است.

مثال:

«السَّلامُ عَلَیْکُمْ» = درود بر شما. امَّا بَیْشَ تَرَجْمَلَهَ هَا رَا نَبَایْدَ بَه چَینِی گونَه ای تَرَجْمَه کَرْد.

مثال:

ذَهَبَ عَلَیْ إلی الْمَسْجِدِ. رَفَتَ عَلَی بَه مَسْجِدِ. عَلَی بَه مَسْجِدِ رَفَتَ. رُوشَن اسْت کَه جَمْلَه دُوم بَا سَاخْت زَبَان مَا سَازگَار اسْت وَ نَه جَمْلَه اوَّل کَه کَلْمَه بَه کَلْمَه تَرَجْمَه شُدَه اسْت.

### دو. ترجمه جمله به جمله

دو. ترجمه جمله به جمله (۲)

در این گونه، واحد ترجمه عبارت است از جمله نه کلمه. یعنی قواعد دستور زبان و جمله بندی زبان مقصد در ترجمه حاکم هستند. بسیاری از جمله ها را می توان به این گونه ترجمه کرد.

مثال:

He is clever.

او باهوش است. [او است باهوش.]

### سه. ترجمه آزاد

سه. ترجمه آزاد (۳)

یا مفهومی در این گونه، مفهوم کلی جمله ترجمه می شود. کاربرد این گونه در جایی است که اگر به اصل کلمه های متن مبدأ وفادار بمانیم، مفهوم آسیب بیند.

مثال:

.He gave me a nasty look

او نگاه کثیفی به من داد.

این ترجمه دو ایراد اساسی دارد: یکی آن که در زبان ما نگاه کثیف جایگاه معنایی ندارد؛ دیگر این که نگاه دادن در زبان ما معمول نیست.

[شماره صفحه واقعی : ۳۰۰]

ص: ۳۱۸۴

---

word for word . ۱ - ۱

.verbal . ۳ - ۲

.free - ۴ - ۳

از این رو، جمله مزبور را فقط به شکل مفهومی باید ترجمه کرد، یعنی: او چپ چپ نگاهم کرد. از میان سه گونه ترجمه بالا، معمولاً باید از ترجمه کلمه به کلمه پرهیز کرد. همچنین در بیش تر متون و جمله ها، باید از نوع دوم یعنی ترجمه جمله به جمله استفاده کرد. تنها در موارد خاص که انتقال مفهوم مستلزم تصرّف در موادّ جمله است، باید از نوع سوم یعنی ترجمه مفهومی بهره بُرد. پس عمده کار مترجم توانا، ترجمه جمله به جمله است و افراط در ترجمه آزاد سبب می شود که مترجم از اصلِ مهمّ «امانتداری در ترجمه» عدول ورزد. اکنون در سه نمونه از آیات قرآن کریم، نقش و تأثیر ترجمه را ملاحظه کنید. آیا ترجمه «کلمه به کلمه» (= ک) در انتقال مفهوم آیه به فارسی زبانان مناسب تر است یا ترجمه جمله به جمله (= ج)؟ کدام زیباتر است؟ کدام با فضای زبان مقصد (= فارسی) سازگارتر است:

اعْمَلُوا آلَ دَاوُدَ شُكْرًا. (سبأ / ۱۳)

ک: انجام دهید ای خاندان داوود شکر را.

ج: ای خاندان داوود! شکر گزار باشید.

وَيَقُولُونَ مَتَى هَذَا الْوَعْدُ إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ. (سبأ / ۲۹)

ک: و گویند چه هنگام است این وعده اگر هستید راستگویان.

ج: و می گویند:

«اگر راست می گوئید، این وعده چه وقت است؟»

وَالَّذِينَ يَسْعَوْنَ فِي آيَاتِنَا مُعَاجِزِينَ أُولَئِكَ فِي الْعَذَابِ مُحْضَرُونَ. (سبأ / ۳۸)

ک: و آنان که می کوشند در آیت های ما به عجز آرند گان آنانند در عذاب احضار شدگان.

ج: و کسانی که در [ابطال] آیات ما می کوشند که [ما را به خیال خود] در مانده کنند، آنانند که در عذاب احضار می شوند.

## مراحل اصلی ترجمه

### اشاره

با توجه به توضیحات گذشته، می توان گفت که کار ترجمه دارای پنج مرحله است. این پنج مرحله باید به ترتیب و دقت پشت سر نهاده شوند تا کار ترجمه به درستی صورت پذیرد؛ هر چند که برای مترجمان حرفه ای این مراحل در هم آمیخته و غیر قابل انتزاع هستند.

### یک. تحلیل دستور برای ترجمه، ب



اید ابتدا به تحلیل دستوری متن مبدأ پرداخت. مثلاً تا ندانیم که یک جمله ساده است یا مرکب، پایه است یا پیرو، و ... هرگز نمی توانیم تصویری روشن از متن به دست آوریم. در یک جمله

[شماره صفحه واقعی : ۳۰۱]

ص: ۳۱۸۵

پیچیده، نخست باید ارکان جمله و آن گاه اجزای آن را تشخیص داد. این تحلیل سبب می شود که به هنگام انتقال مطلب به زبان مقصد، منظور اصلی را انتقال دهیم و نه فرعیاتِ اصل نما را. به این مثال بنگرید:

He asked himself these questions over and over again as he sat with a cigar between his teeth and his long legs stretched out on the opposite seat

در این جمله، با سه قسمت رو به روییم:

یک جمله پایه و دو جمله پیرو. جمله دارای یک خط، پایه است؛ جمله دارای دو خط، پیرو اول است؛ و جمله دارای سه خط، پیرو دوم است. با این تحلیل، ترجمه جمله مزبور بسیار ساده می شود:

همچنان که نشسته بود و سیگاری به لب داشت و پاهای درازش را بر صندلی مقابل نهاده بود، پیاپی از خود چنین سؤال هایی می کرد. اگر آن تحلیل دستوری در این جمله مرکب صورت نپذیرد، احتمالاً مترجم جمله هایی از این گونه را تحویل خواهد داد: او این سؤال ها را پیاپی از خود می پرسید. در همین حال، با یک سیگار بین لبانش نشسته بود و پاهای درازش روی صندلی مقابل پهن بود. به منظور تحلیل جمله در هر زبان، باید جمله های هسته ای را در آن زبان شناخت. مثلاً باید دانست که در زبان عربی، جمله های هسته ای عبارتند از:

— فعل لازم + فاعل: عَلِمَ اللَّهُ.

— فعل متعدی + فاعل + مفعول به: عَلَّمَ اللَّهُ الْإِنْسَانَ.

— فعل ناقص + اسم + خبر: كَانَ اللَّهُ عَلِيمًا.

— مبتدأ + خبر: اللَّهُ عَلِيمٌ. پس از شمارش جمله های هسته ای، درمی یابیم که جمله مورد تحلیل ما در کدام دسته قرار می گیرد. به این سان، ارکان و اجزای جمله بازشناخته می شوند. این، مثالی از کاربرد تحلیل دستوری در ترجمه است. پیدا است که دیگر آگاهی های دستوری نیز می توانند راهگشای ترجمه باشند. شناخت قیدها و انواع آنها، آشنایی با حروف اضافه و ربط و کاربردهای مختلفشان، بررسی نقش هر کلمه در جمله، و دیگر گونه های تحلیل دستوری نقشی مهم در صحت و روانی ترجمه دارند.

[شماره صفحه واقعی: ۳۰۲]

ص: ۳۱۸۶

## دو. برابریابی دستوری

در این مرحله، باید کوشید که زبان مبدأ در قالب و ریخت دستوری و ساختاری زبان مقصد قرار گیرد، نه این که ساختار خود را بر زبان مقصد تحمیل کند.

البته این سخن در جایی صدق می کند که ساختار خاص دو زبان مبدأ و مقصد متفاوت باشد.

مثلاً فعل ماضی در زبان عربی، گاه معنای مضارع می دهد.

در این حال، مترجم باید آن فعل را مستقیماً به مضارع ترجمه کند و تابع صیغه ماضی عربی نباشد.

برای مثال، به این جمله بنگرید:

كان الله على كل شيء قديراً.

فعل این جمله را نمی توان به زبان ماضی ترجمه کرد، بلکه باید گفت: خدا بر هر چیز توانا است.

نیز به این مثال عنایت کنید:

.He didn't know why he could stay in the air

او نمی دانست چرا می توانست در هوا بماند.

همان گونه که می دانید، ما در این گونه موارد، فعل دوم را به زبان حال تبدیل می کنیم و در حقیقت معنای گذشته را از فعل اول به آن انتقال می دهیم.

پس ترجمه درست آن جمله چنین است، گرچه عین جمله مبدأ نیست: او نمی دانست چرا می تواند در هوا بماند.

## سه. برابریابی واژگانی

هنگامی که توانستیم جمله را تحلیل کنیم و ساخت مناسب آن را در زبان خود بیابیم، نوبت به انتقال می رسد.

در انتقال، باید نخست واژه های مناسب را در برابر واژه های متن مبدأ نهاد.

در این مرحله، حتماً باید نخست در فضای واژگانی زبان مقصد قرار گیریم.

این کار به ویژه در ترجمه اصطلاحات و عبارات خاص و تعبیرهای ادبی بسیار ضرورت دارد.

مثال: علی کثیر الرّماد.

علی پُر خاکستر است.

علی سخاوتمند است.

می بینید که جمله اول معنایی درست را به ما انتقال نمی دهد.

پس باید نخست خود را در فضای کنایی آن جمله عربی قرار دهیم و سپس به انتقال پردازیم.

به این ترتیب، به جمله دوم دست می یابیم.

در برابریابی واژگانی، بهره گیری از «فرهنگ لغت» اصیل و یکزبانه بسیار ضرورت دارد.

اصیل

[شماره صفحه واقعی : ۳۰۳]

ص: ۳۱۸۷

می‌گوییم، زیرا بسیاری از فرهنگ‌ها برای برخی از متون خاص صلاحیت انتقال و واژه‌یابی ندارند. مثلاً هرگز با المنجد نمی‌توان به ترجمه‌ی متون روایی پرداخت، زیرا بسیاری از تعابیر روایی را باید در فرهنگ‌های معتبر کهن جست‌وجو کرد که به زبان و فضای آن دوره نزدیک بوده‌اند. نیز یک‌زبان می‌گوییم، زیرا معمولاً فرهنگ‌های دو‌زبان (مبدأ به مقصد) خود را از کشاکش متن رها کرده‌اند و ترجمه‌ی واژه را به تنهایی آورده‌اند و حتی بیش‌تر آنها زحمت ارائه‌ی مثال را به خود نداده‌اند. مثلاً در یکی از فرهنگ‌های دو‌زبان، **The good**

به معنای خوبان و نیکان آمده است. این ترجمه به تنهایی ایرادی ندارد، ولی به طور منطقی چنین نتیجه می‌دهد که مترجم ناپخته **The good people** را مردمان خوب ترجمه کند. اما با مراجعه به فرهنگ اصیل یک‌زبان می‌بینیم که معنای این عبارت چنین است:

جَنّ و پَری (از ما به تران).

گذشته از این، بیش‌تر فرهنگ‌های یک‌زبان این آگاهی‌ها را نیز به مترجم می‌دهند:

— مثال‌هایی که فهم معنا را آسان می‌کنند.

— ترکیبات گوناگون هر واژه.

— کاربردهای خاص هر واژه: عامیانه، ادبیانه، منسوخ، و ...

— ریشه‌شناسی واژه‌ها.

### چهار. برابری معنایی

معمولاً برای یک واژه در متن مبدأ، بیش‌تر از چند واژه در زبان مقصد یافت می‌شود. برابری معنایی به این معناست که مناسب‌ترین معنا را بیابیم و واژه همساز با آن را به کار ببریم. هرگز نباید در برابر هر کلمه زبان مبدأ، تنها یک واژه در همه متن‌ها به کار برد؛ زیرا کلمات در بافت‌های معنایی گوناگون، بارهای معنایی یا دست‌کم، سایه‌های معنایی متفاوت می‌یابند. این نکته، به ویژه در زبان عربی بسیار مهم است؛ چرا که مترجمان ایرانی به دلیل اُنس با زبان عربی گاه خود را از معنای یک واژه آگاه فرض می‌کنند، در حالی که این فرض همواره صحیح نیست. یکی از مترجمان محترم در آغاز کتابی از نویسنده سرشناس، دکتر نجیب کیلانی، واژه‌صعید مصر را چنین ترجمه کرده است:

ارتفاعات مصر. با اندکی دقت، در برابری معنایی — و نه صرفاً واژگانی — می‌توان دریافت کهصعیدنام منطقه‌ای گسترده و معروف در جنوب مصر است! یادمان باشد که اگر مترجم طعم بی‌دقتی و ساده‌گیری را چند بار بچشد، بعید است که دیگر از آن چشم‌پوشد. از همین رو است که مثلاً در همان کتاب، صدها غلط عجیب و غریب و جداً تأسّف‌آور به چشم می‌خورد. از فرهنگ‌های خوب یک‌زبان عربی می‌توان از المعجم الوسیط یاد کرد؛ و از فرهنگ‌های انگلیسی، از آکسفورد پیشرفته.

[شماره صفحه واقعی : ۳۰۴]

ص: ۳۱۸۸

البته مترجم خوب حتماً باید برای یافتن معنای اصطلاح‌ها و واژه‌های خاص و علمی، به فرهنگ‌های مربوط رجوع کند و هرگز معنای آنها را در فرهنگ‌های معمولی نجوید. به ویژه به زبان انگلیسی، فرهنگ‌های معتبری در عرصه اصطلاح‌ها و واژه‌های فنی و علمی و خاص فراهم آمده‌اند. یکی از فرهنگ‌های خوب انگلیسی در عرصه اصطلاح‌ها، «لانگمن» مخصوص Idioms است. در این زمینه، برای مترجمان متون عربی، فرهنگ انگلیسی – عربی یا عربی – انگلیسی مورد مناسب به نظر می‌رسد.

### پنج. برابریابی سبکی (بیانی)

مترجم توانا پس از دقت در نکات پیشگفته، سرانجام باید به این اصل مهم عنایت ورزد که ضمن حفظ امانت و انتقال صحیح معنا، شیوه بیان نویسنده متن مبدأ را نیز پاس دارد. می‌دانید که هر نوشته‌ای به فراخور سبک و فضا و موضوع و مخاطب خویش، شیوه بیانی ویژه‌ای دارد. برای نمونه، وصف علمی و وصف ادبی به دو شیوه کاملاً متفاوت صورت می‌پذیرند. مثلاً «موج» در یک نوشته ادبی، خیال‌انگیز و نمادین وصف می‌شود، اما در یک نوشته علمی، بسیار ساده و معمولاً پیراسته از صورت‌های ذهنی و بدیعی وصف می‌گردد. مترجم باید هر متن را چنان ترجمه کند که خواننده با خواندن آن، خود را در فضای گفتاری و سبک نوشتاری نویسنده بیابد، نه آن که مثلاً متنی ادبی را بسیار عادی، و یا متنی علمی را کاملاً صورت پردازانه ترجمه نماید. البته برای پی بردن به شیوه بیان یک متن، باید راهی دراز پیمود. با این حال، اشاره وار، برخی از معیارهای تشخیص شیوه بیان را عرضه می‌داریم:

یکم. سطح واژگان و لحن نویسنده: باید دید چند درصد از واژه‌ها و تعبیرهای متن، ادبی، عامیانه، علمی، و ... هستند.

دوم. به کارگیری فعل‌های شکسته و مثل آن.

سوم. ساخت دستوری جمله‌ها: روشن است که اگر مثلاً نوشته‌ای دارای جمله‌های کوتاه و ساده باشد، مترجم نیز باید همین گونه جمله بندی را در متن مقصد رعایت کند.

چهارم. آهنگ کلام و توازی و ترادف مخصوص جمله‌ها و واژه‌ها.

[شماره صفحه واقعی: ۳۰۵]

ص: ۳۱۸۹

۱. دو اصل مهم ترجمه کدام ها هستند؟

۲. این کلام حضرت علی (علیه السلام) را به هر سه گونه مذکور در درس، ترجمه کنید:

وَ إِنَّمَا أَنَا قَطْبُ الرَّحَى تَدُورُ عَلَيَّ وَ أَنَا بِمَكَانِي.

۳. جمله زیر را تحلیل دستوری کنید:

إِنَّ اسْتِيلَاءَ الْإِمَامِ الْمَهْدِيِّ عَلَيَّ الْعَالَمِ لَيْسَ مَجْرَدَ غَزْوٍ عَسْكَرِيٍّ بَلْ هُوَ دَعْوَةٌ عَقَائِدِيَّةٌ وَ اطْرُوحَةٌ عَادِلَةٌ يَرِيدُ نَشْرَهَا وَ تَطْبِيقَهَا عَلَيَّ الْبَشَرِيَّةِ أَجْمَعِينَ. (۱)

۴. متن کتاب تجارب الاممرا یافته، صفحه ای از آن را با ترجمه دکتر ابوالقاسم امامی (۲) مقایسه کنید و تشخیص دهید که مترجم در تحلیل دستوری، برابریابی دستوری، برابریابی واژگانی، برابریابی معنایی، و برابریابی سبکی چه مایه توانا بوده است.

۵. سه نمونه ترجمه از کتاب شریفنهیج البلاغه را با یکدیگر مقایسه و به ترین نمونه را انتخاب کنید. دلیل این انتخاب را با عنایت به اصول مذکور در این درس بیان نمایید.

۶. این حدیث قدسی را ترجمه کنید و سپس ترجمه خویش را با ترجمه ای که ما نقل کرده ایم مقایسه نمایید و بر پایه این مقایسه، ارزیابی کنید:

یا ابن آدم! الموت یکشف أسرارک و القیامه تلبو أخبارک و الکتاب یهتک أسرارک. فإذا أذنبت ذنباً صغيراً فلا تنظر إلی صغره و لکن انظر إلی مَنْ عصيته. ای فرزند آدم! مرگ اسرار را آشکار می کند. و قیامت خبرهای پنهانی ات را فاش می سازد. و نامه اعمال و پرونده کردار، پرده هایت را می برد. پس اگر گناه کوچکی کردی، به کوچکی گناهت منگر، بلکه به [بزرگی] کسی بنگر که عصیانش کرده ای! (۳)

۷. اشتباه فاحش را در ترجمه حاضر از روایت زیر بیابید و آن را اصلاح کنید: (۴)

قال علی (علیه السلام): رَأَى رَسُولُ اللَّهِ فَصَّ بَلُورٍ؛ فقال: نِعَمَ الْفَصِّ الْبَلُورِ. رسول خدا نگین شیشه ای را دید و فرمود: آری، این نگین، شیشه ای است.

[شماره صفحه واقعی: ۳۰۶]

ص: ۳۱۹۰



۲- ابوعلی مسکویه رازی: تجارب الامم، ابوالقاسم امامی، سروش، ۱۳۶۹.

۳- از اوج آسمان / ۵۶.

۴- بنگرید به: فصلنامه علوم حدیث، شماره ۹، ص ۲۵۶. گفتنی است که فصلنامه مزبور به نقد کتاب مشتمل بر این خطا پرداخته است.

نامه نگاری و خلاصه نویسی

(۱)

۱. نامه نگاری

اشاره

نامه نگاری، گفت و گویی است کتبی که هر کس در زندگانی خود، کم یا زیاد، به آن نیاز دارد. برای نویسنده، نامه نگاری تنها یک وسیله ارتباط نیست، بلکه می تواند از طریق آن، پنجره ای به اقلیمی نو بگشاید. در این فصل، اصول نامه نگاری را عرضه می کنیم و مشتاقان نامه نگاری ادبی را به هنگامی دیگر امید می بخشیم. هستند مدیران، قاضیان، صاحب منصبان، و فرهنگیانی که وقتی دست به قلم می برند تا نامه ای بنویسند، هم خود را شرمند می سازند و هم دیگران را گرفتار. برای نمونه، به این نامه شیوا (!) بنگرید که رئیس اداره آموزش و پرورش ... قلمی فرموده اند:

☀ احتراماً به اطلاع میرساند کلیه دانش آموزانیکه به عنوان طرح رافع استفاده نمایند مدارس موظفند ۳۰٪ هزینه ثبت نام متقبل شوند و ۷۰٪ را اداره تقبل نموده و ضمناً هزینه کلاسهای فوق برنامه و حق سرویس، شایسته است در صورت استفاده دانش آموزان میباشند. (۲)

آیا از این نامه چیزی فهمیدید؟ آیا این نامه احتراماً (!) ابلاغ نشده است تا دستور کار دیگران باشد؟ آیا حکمی که یک قاضی انشا می کند نباید برای کارگزاران و نیز اطراف دعوا مفهوم باشد؟ آیا ...؟ به ویژه برای دانشوران جامعه که الگوی فرهنگ این سرزمینند، ننگ است که نامه های پرغلط و ناشیوا بنگارند و دیگران را به تعجب و خنده، و گاه گریه، وادارند. آیا نمی توان همان نامه را به گونه ای نوشت که هم مخاطبان آن و هم اهل فضل و دانش از خواندن آن بهره گیرند؟ آیا این گونه نوشتن پسندیده تر نیست (؟): با احترام، اطلاع می دهد که سی درصد هزینه ثبت نام استفاده کنندگان از طرح رافعا مدارس؛

[شماره صفحه واقعی: ۳۰۷]

ص: ۳۱۹۱

۱- منبع اصلی) نادر وزین پور: بر سمنند سخن / ۲۱۹ \_ ۲۴۱.

۲- روزنامه سلام، ۸ مهر ۱۳۷۵.

و هفتاد درصد آن را اداره های آموزش و پرورش باید بپردازند. نیز چنانچه دانش آموزان از کلاس های فوق برنامه و وسیله رفت و آمد استفاده کنند، هزینه مزبور جداگانه محاسبه خواهد شد.

## انواع نامه

### یک. نامه خصوصی

نامه خصوصی دربردارنده مطالب فردی است و از تعارف های رنگارنگ و احساسات شخصی سرشار است. نامه خصوصی، به صرف خصوصی بودن، نباید از شیوایی و رسایی بی بهره باشد. در عین حال، لفظ پردازی و لقب آوری، به سبک «اخوانیات» معمول تا اواسط دوره قاجار، در آن ضرورت ندارد. نامه خصوصی باید هم ساده باشد و صمیمانه، و هم زیبا و دلنشین. به این منظور، رعایت نکات زیر که بعضاً در هر گونه نامه ای الزامی اند، توصیه می شود:

یکم. آغاز کردن نامه با نام خدا.

دوم. برگزیدن کاغذ خوب و پاکیزه، و قلم مناسب.

سوم. نوشتن روی یک طرف کاغذ و خالی نهادن پشت آن.

چهارم. تمیز و خوانا نوشتن.

پنجم. درج مطالب کوتاه و پربار.

ششم. کم کردن از تکلفات و مبالغات لفظی.

هفتم. نیاوردن القاب زائد.

هشتم. احترام نهادن به احساسات و تمایل های شخصی و سلیق مخاطب.

نهم. رعایت اصول نشانه گذاری و شیوه خط و قواعد ساختاری نوشته، مانند حاشیه دادن و فاصله افکندن میان سطرها.

دهم. آوردن نام و امضای خود در سمت چپ انتهای نامه.

یازدهم. نوشتن نام و عنوان گیرنده در سمت راست بالای صفحه اول نامه.

دوازدهم. درج تاریخ و محل نگارش نامه در سمت چپ بالای صفحه اول نامه.

سیزدهم. نوشتن نام و نشانی کامل گیرنده پشت پاکت.

چهاردهم. نوشتن نام و نشانی کامل خود پشت پاکت و نیز داخل نامه، زیر آخرین صفحه. گذشته از آنچه گفته شد، رعایت نکات درست نویسی و دیگر اصول نوشتاری که در این مجموعه به آنها پرداخته ایم، شرط نگارش یک نامه خوب، در همه انواع آن، است.

[شماره صفحه واقعی : ۳۰۸]

ص: ۳۱۹۲

نامه اداری معمولاً میان دو شخص حقوقی یا یک شخص حقیقی با شخص حقوقی مبادله می‌شود. دو شرط اصلی نگارش نامه اداری، یکی رسمیت و تبعیت از قواعد اداری است، اگرچه خشک و مخالف ذوق باشد و دیگری جدیت. نیز این ویژگی‌ها را در نامه اداری توصیه می‌کنیم:

یکم. نوشتن روی کاغذ خوب و تمیز و بزرگ با حواشی کافی و فاصله سطرها.

دوم. نگارش روی یک طرف کاغذ.

سوم. درج عنوان محترمانه گیرنده در سمت راست بالای صفحه با قدری فاصله از سرصفحه.

چهارم. درج نام و امضای نویسنده در پایان نامه، سمت چپ.

پنجم. نگارش نشانی و شماره تلفن در سمت راست پایین صفحه.

ششم. افزودن ضمائم و اسناد لازم و تصریح به تعداد صفحات آنها در خود نامه.

هفتم. درج تاریخ نگارش نامه در سمت چپ بالای صفحه.

هشتم. پرهیز از تعارف‌های مرسوم نامه‌های خصوصی.

نهم. دوری از چاپلوسی و نیز پرهیز از لحن آمرانه.

دهم. نوشتن مطالب با روشنی تمام به دور از هر گونه ابهام و ابهام.

یازدهم. بیان استدلال‌ها و براهین، به هنگام لزوم.

دوازدهم. رعایت اختصار کامل. اکنون نمونه‌ای از یک نامه اداری خطاب به سردبیر مجله‌ای را بنگرید:

تاریخ: ۱۳۷۶ / ۳ / ۷

پیوست:

سه صفحه سردبیر گرامی مجله‌وزین ... سلام علیکم! به پیوست، مقاله‌ای با نام «نگذاریم فرهنگ بسیج فراموش شود» در سه صفحه تقدیم می‌گردد که امید است مورد قبول جناب عالی و هیأت محترم تحریریه قرار گیرد و شایسته چاپ در آن مجله ارجمند باشد. از عنایت شما سپاسگزارم. نام و نام خانوادگی امضا نشانی: ... شماره تلفن: ...

[شماره صفحه واقعی : ۳۰۹]

ص: ۳۱۹۳

### اشاره

#### ۲. خلاصه نویسی

معمولاً خلاصه نویسی با دو هدف صورت می پذیرد: صرفه جویی در وقت، درک پیام های اصلی نوشته. از این رو، خلاصه نویس باید جوهر مطالب نوشته را استخراج کند. خلاصه نویسی به یکی از این دو روش انجام می گیرد: یک. بازنویسی نوشته در مقیاس کوچک تر. دو. نگاشتن خطوط اصلی نوشته. برای خلاصه نویسی باید این مراحل را پیمود:

#### یکم. مطالعه نوشته و درک مفهوم و پیام های آن به طور کامل

خلاصه نویس باید نخست سراسر نوشته را به طور دقیق بخواند و مطالب مهم آن را یادداشت کند. یادداشت برداری از مطالب مهم نوشته باید حتماً بر برگه هایی جداگانه صورت پذیرد و نه در حاشیه یا متن نوشته اصلی. ضمناً باید همه نوشته خوانده شود و نه بخش هایی از آن، به طور اتفاقی. بدترین روش در خلاصه نویسی که تا حدی نیز معمول است، آن است که نوشته را بخش بخش خلاصه کنیم. تلخیص نیز همانند ترجمه، نیازمند اشراف بر کل مطالب متن است. حتی اگر کتابی هزار صفحه ای را می خواهید خلاصه کنید، ابتدا سراسر آن را بخوانید و سپس خلاصه نویسی را آغاز کنید.

#### دوم. یادداشت برداری از خطوط اصلی نوشته

منظور از خطوط اصلی، نکاتی است که از نظر نویسنده دارای اهمیت درجه اول هستند. این اهمیت را نمی توان بر اساس فرعی یا عدم فرعی تعیین کرد، بلکه باید هدف نویسنده را در نظر گرفت. به این جمله بنگرید:

امروز میلیون ها مؤمن انقلابی، همپیمان و همصدا، جامه های سیاه بر تن، راهپیمایی بیست و دوم بهمن را برپا کردند. رنگ لباس راهپیمایان در نگاه اول نکته ای فرعی جلوه می کند. امّا ممکن است در نوشته حاوی این جمله، همین رنگ لباس نمایانگر یک حادثه مهم باشد و نشان دهد که مثلاً این راهپیمایی همزمان با عاشورا بوده است. اگر چنین باشد، آن گاه لازم است که در خلاصه نویسی، این نشانه (= سمبل) را حفظ کنیم، گرچه در نگاه نخست، فرعی جلوه می کند.

#### سوم. حذف نکته های زائد

هنگام مرور یادداشت های خود که حاوی خطوط اصلی است، گاه پی می بریم که بعضی نکات در

[شماره صفحه واقعی : ۳۱۰]

مجموع چندان اهمّیت ندارند، گرچه در لحظه یادداشت برداری مهم جلوه می کرده اند. در این صورت، باید این نکات را حذف کنیم.

#### چهارم. به هم پیوستن خطوط اصلی و نگاشتن متن خلاصه شده

#### اشاره

در این مرحله، باید به اصولی پایبند بود که برخی از آنها از این قرارند:

(۱) برگزیدن سبک مناسب با حال و هوای متن خلاصه شده.

(۲) رعایت هماهنگی و یکنواختی افعال از لحاظ زمان و دیگر مختصات.

(۳) پایبندی به قواعد درست نویسی و شیوانگاری.

(۴) توجه به تناسب حجم. متن خلاصه شده باید آینه صادقی برای متن اصلی باشد، نه این که برخی از قسمت ها را به تفصیل پیروانند و با برخی دیگر بی مهری کند.

(۵) تصرّف نکردن در پیام های مهم و محتوای متن اصلی.

(۶) زدودن ابهام ها، اشتباه ها، یا انحراف های متن اصلی در پانوشت متن خلاصه شده. فراموش نکنید که گاه خلاصه سازی یک نوشته در مجموع، کاری مفید است؛ اما آن نوشته ممکن است دارای ابهام ها، اشتباه ها، یا انحراف هایی باشد. در این حال، خلاصه نویسی نمی تواند خود را از گناه ترویج آن نادرستی ها برکنار بداند. به همین دلیل، افزودن توضیحات پانوشتی هنگام ضرورت، کاری بایسته است.

(۷) رعایت یکدستی در مجموع متن خلاصه شده، از لحاظ سطح و زبان.

(۸) آوردن نام متن اصلی و مشخصات آن با افزودن توضیحات لازم از قبیل زندگی نامه مؤلف و مختصات علمی \_ ادبی متن.

(۹) چکیده نگاری. به تر است که خلاصه نویسی همراه با چکیده نگاری نیز باشد. منظور از چکیده نگاری این است که نتیجه ها و فایده های علمی \_ عملی نوشته را در چند سطر بیاوریم تا خواننده بتواند در یک نگاه با حاصل آن آشنا شود و عصاره اش را مرور کند. آنچه گفتیم تنها درباره کتاب یا مقاله صدق نمی کند. به ویژه در این روزگار، بسیار بجا است که خطابه ها نیز کوتاه گردند. در خلاصه نویسی متن سخنرانی ها و خطابه ها نیز همان اصول که گفتیم، جاری اند. گفتنی است که بسیاری از متون معتبر و ارجمند مذهبی که میراث های معنوی ما محسوب می شوند، اکنون مهجور مانده اند. یکی از اسباب این مهجوریت، حجم فراوان و نیز قلم نامأنوس این آثار است. خلاصه نویسی این آثار با قلمی شیوا و امروزی، نقشی بسزا در ترویج فرهنگ و معرفت اصیل دینی ایفا می کند.



[شماره صفحه واقعی : ۳۱۱]

ص: ۳۱۹۵

۱. نامه ای به مدیر کل اداره ارشاد در استان محل سکونت خود بنویسید و از او بخواهید که در افزایش و بهسازی کتابخانه های عمومی بکوشد.

۲. دو روش خلاصه نویسی را نام ببرید.

۳. مراحل خلاصه نویسی را ذکر کنید.

۴. تفاوت خلاصه نویسی و چکیده نگاری چیست؟

۵. بخش «تاریخچه حجاب» از کتابمسأله حجابنوشته استاد شهید مطهری را در ده سطر خلاصه کنید.

۶. با راهنمایی استاد خود، خلاصه یکی از کتب را که خود به شکل کتاب نشر یافته، انتخاب و آن را ارزیابی کنید.

[شماره صفحه واقعی : ۳۱۲]

ص: ۳۱۹۶

اشاره

پایان نامه نویسی (۱)

نگارنده پایان نامه باید عنایت ورزد که زمینه پژوهش چیست و تا چه حد گسترده است و کسانی که پیش از او در آن مقوله پایان نامه یا پژوهشنامه ای فراهم آورده اند، راه را تا کجا پیموده اند. هر پایان نامه باید تداوم بخش کار و راه پژوهش های پیشین در همان مقوله باشد.

یک. جنبه های پژوهش پایان نامه ای

پژوهش پایان نامه ای جنبه های گوناگونی دارد که برخی از آنها را می آوریم:

— تحلیل: مطالعه اجزای گوناگون یک کل و کوشش در راه وصف روابط و مناسبات متقابل آن ها.

— مقایسه: بررسی ویژگی های موضوع های مقایسه شده با دیدی که وجوه تشابه و افتراق و احیاناً مراتب ارزشی آنها را نشان دهد.

— تباین: بررسی ویژگی های موضوع های مورد نظر برای نشان دادن وجوه افتراق و تقابل آن ها.

— تعریف: به دست دادن تعریف جامع و مانع، احیاناً همراه با توضیحاتی که بر مختصات شیء مورد تعریف دلالت کند.

— وصف: وصف شیء یا امری با ویژگی های معتبر که آن را توضیح دهد و گزارش کند و به دقت و روشنی نشان دهد.

— بحث: عرضه کردن جنبه های گوناگون قضیه یا مسأله ای و احیاناً نشان دادن خصایص و جوانب آن.

— برشماری: به دست دادن سیاهه و فهرست.

— ارزشیابی: بررسی جوانب گوناگون مسأله و کوشش برای رسیدن به صدور حکم.

[شماره صفحه واقعی: ۳۱۳]

ص: ۳۱۹۷

— بررسی انتقادی: عمل کردن همانند داور یا منتقد و سنجیدن ارزش و عیار.

— استشهاد: شاهد آوردن برای تأیید و اقناع؛ ذکر مثال برای توضیح.

— اثبات: درستی حکمی را با برهان و استدلال نشان دادن.

— تلخیص: نکات عمده موضوع مورد نظر را به اختصار یاد کردن. پیدا است که در هر رساله ممکن است چند جنبه از جوانب بالا جمع گردند.

## **دو. انتخاب عنوان و موضوع پایان نامه**

باید از انتخاب عنوان و موضوع پر دامنه و بلند پروازانه پرهیز کرد. عنوان و موضوع پایان نامه باید متناسب با میدان پژوهش پایان نامه باشد. مثلاً به این پنج عنوان بنگرید:

— سیر ادبیات انقلاب اسلامی.

— تحوّل شعر در ادبیات انقلاب اسلامی.

— خاستگاه های شعر جنگ.

— ویژگی های شعر جنگ.

— ویژگی های ایمازی شعر جنگ.

روشن است که پایان نامه فراهم آمده با عنوان پنجم، بسیار موفق تر است، زیرا دامنه ای محدودتر دارد و به پژوهنده امکان می دهد که در بسیاری از ابعاد و جنبه های عنوان تحقیق کند. پس مهم ترین ویژگی عنوان و موضوع پایان نامه آن است که دامنه اش محدود و جزئی و کاملاً معین باشد. البته برای انتخاب عنوان پایان نامه، به این معیارها نیز باید عنایت داشت: — در دسترس بودن استاد راهنمای چیره دست.

— علاقه پژوهنده به آن عنوان و موضوع.

— داشتن مهلت لازم برای فراهم آوردن اثر.

— دسترس به اسباب و لوازم پژوهش.

— پختگی فنون و شیوه های پژوهشی موجود در آن عرصه.

— اهمیت و گره گشایی مطلب در میدان فرهنگ و اجتماع.

— آشنایی پیشین و زمینه های مهیا نزد پژوهنده در آن موضوع.

### **سه. مرور پژوهش های پیشین**

معمولا در هر زمینه پژوهشی، آثاری از پیش فراهم آمده است. مرور این آثار می تواند ما را در

[شماره صفحه واقعی : ۳۱۴]

ص: ۳۱۹۸

فراهم آوردن پایان نامه یاری کند. در همین میان روشن می شود که کار ما چه تفاوت هایی با کارهای پیشین باید داشته باشد. اگر پژوهنده ای دارای توان کافی باشد، باید آثار دست اول را مرور کند. در غیر این حالت، مراجعه به آثار دست دوم، با رعایت اصل «نخست کَلّی و آن گاه جزئی» صورت می گیرد. هر چه منابع اصیل تر و سرشارتر باشند، پایان نامه پژوهیده ماندنی تر می گردد.

#### چهار. طرح تحقیق

رساله های پژوهشی معمولاً در یکی از این دو دسته قرار دارند:

یکم. تجربی: متناسب با موضوعات علمی.

دوم. تحلیلی: متناسب با موضوعات فرهنگی، هنری. بعضی از عناصر طرح ریزی پایان نامه، در این دو دسته مشترکند و برخی به یکی اختصاص دارند. به این عناصر عنایت ورزید:

— برقراری فرضیات.

— اظهار مفروضات.

— تعیین قلمرو تحقیق.

— تعریف اصطلاحات.

— مناسب بودن طرح تحقیق.

— وصف نمونه (= مسطوره): پاسخگویی به این سؤال که آیا انتخاب نمونه های تحقیقی به طور صحیح صورت پذیرفته و «مُشت نمونه خروار» است یا نه.

— واریسی خطا.

— تعیین اعتبار و ارزش پژوهش. طرح تحقیق معمولاً پیش تر ارائه و بررسی می شود و باید به آن بسیار بها داد.

#### پنج. برنامه زمانی

فراهم آورنده پایان نامه باید با پرهیز از شتابزدگی، زمانی مناسب برای تهیه رساله خویش تعیین کند. این زمان بستری خواهد بود برای انجام این کارها: یکم. تعیین حدود مسأله، شناسایی منابع و مراجعه به آنها، گردآوری اطلاعات و معلومات. دوم. نگارش پیش نویس. سوم. تجدید نظر و اصلاح، تنظیم پانوش، نگارش نمونه نهایی.

[شماره صفحه واقعی : ۳۱۵]

ص: ۳۱۹۹

## شش. مراجعه به منابع

شش. مراجعه به منابع برای شناسایی مآخذ می توان از این منابع استفاده کرد:

\_\_ مدارک کتاب شناسی: مجموعه های فهرست آثار، فهرست ها و برگه دان های کتابخانه ها.

\_\_ دائره المعارف ها و سالنامه ها.

\_\_ کتابنامه های آثار همانند.

\_\_ نشریات وزین حوزه ای و دانشگاهی.

## هفت. یادداشت برداری

لازم است یادداشت برداری روی برگه های جداگانه همشکل انجام پذیرد. به هر مضمون برگه جدایی اختصاص داده می شود و هر برگه با شماره یا نشانه ای متمایز می گردد. به این سان، در طول کار، می توان برگه ها را پس و پیش یا افزوده و کاسته ساخت. نیز لازم است بر هر برگه عنوان کلیدی آن ثبت گردد و هویت برگه هم معین شود، از قبیل مآخذ و تاریخ. همچنین خوب است مشخص گردد که نوع استفاده از مآخذ چیست: نقل به عبارت، نقل به مضمون، تلخیص، ویرایش، یا ... برای هر یک از اینها می توان نشانه ای خاص بر نهاد. در نهایت، با عنایت به ساختمان پژوهش، می توان برگه ها را شماره بندی پایانی کرد و هر یک را در جای خویش قرار داد.

## هشت. نگارش رؤوس مطالب فصل ها

معمولا رساله پژوهشی شامل این سه بخش است:

مقدمه، متن مشتمل بر چند فصل، و نتیجه. باید پیش تر رؤوس مطالب هر فصل را نوشت تا چشم اندازی از کار پژوهش پیدا شود. این کار به نگارش پیش نویس رساله نیز بسیار کمک می کند.

## نه. ساختمان رساله

معمولا ساخت منطقی پایان نامه چنین است:

(۱) صفحه عنوان: عنوان، نویسنده، گروه درسی، نام درس، نهاد علمی مربوط، مقطع و سال تحصیلی.



(۲) پیشگفتار: هدف، سابقه تحقیق، روش و گستره پژوهش، سپاسگزاری.

(۳) فهرست مطالب.

(۴) فهرست جداول.

[شماره صفحه واقعی : ۳۱۶]

ص: ۳۲۰۰

(۵) فهرست شکل ها و تصویرها.

(۶) پیکره: مدخل، متن، نتیجه و دستاورد تحقیق.

(۷) کتابنامه: مآخذ اصلی و فرعی شامل کتب و مقالات مورد پژوهش.

(۸) ضمایم: جداول، آزمون های پژوهشی، اسناد و مدارک، و فهرست شواهد.

(۹) فهرست راهنما: فهرست اعلام و مفاهیم و موضوعاتی که درباره آنها می توان اطلاع قابل توجهی در رساله یافت.

## ده. فصل بندی و عنوان گذاری

پایان نامه به فصل ها و زیر فصل هایی تقسیم می شود که معمولا عنوان های آنها به ترتیب اهمیت در چنین مکان هایی جای می گیرند:

صفحه مستقل، وسط صفحه در سطر جداگانه، سر اشیون

(= سر خط بدون فاصله) در سطر جداگانه، سر سطر

(= سر خط با فاصله) در سطر جداگانه. در چاپ، می توان برای درج عناوین متمایز از حروف خاص استفاده کرد. یک شیوه نیز کدبندی است که خوب است از سه کد در نگذرد.

(مثال: ۱ \_ ۴ \_ ۳ = فصل سوم، بخش چهارم، قسمت یکم) به مثالی از کاربرد این شیوه عنایت کنید، در موضوع «مبانی هنری قصه های قرآن»: (۱)

۱. تعریف قصه قرآنی

۱ \_ ۱. واژه قصه در قرآن و روایات

۲ \_ ۱. پیوند قصه قرآنی با معنای لغوی آن ...

۲. اسلوب قصه قرآنی

۱ \_ ۲. هنری بودن قصه های قرآن

۲ \_ ۲. جلوه های هنری قصه های قرآن ۱

۲. تنوع اسلوبی ۲

(۲)

۲. تقسیم قصه به نماهای مختلف ...

۳. ماهیت و انواع قصه قرآنی

۱\_ ۳. نظریه های پنج گانه

۲\_ ۳. اثبات نظریه «واقعی بودن قصه های قرآن»

[شماره صفحه واقعی : ۳۱۷]

ص: ۳۲۰۱

---

۱- با استفاده از: مبانی هنری قصه های قرآن.

۱ - ۲ - ۳. اثرناپذیری از تخیل و اسطوره

۲ - ۲ - ۳. تأثیر واقعیت های زندگی انسان در قصه های قرآن ...

۴. عناصر قصه قرآنی

۱ - ۴. مآخذ عناصر قصه های قرآن

۲ - ۴. توزیع عناصر

۳ - ۴. شخصیت

۱ - ۳ - ۴. توازن شخصیت و حادثه

۲ - ۳ - ۴. انواع شخصیت

۳ - ۳ - ۴. نقش زن

۵. مفاهیم و آثار قصه قرآنی

۱ - ۵. پیام های فکری

۲ - ۵. پیام های اخلاقی

۳ - ۵. سنت های انسانی

۱ - ۳ - ۵. نقش تربیتی پیامبران در اجتماع

۲ - ۳ - ۵. پایداری عقیدتی مؤمنان

۳ - ۳ - ۵. امید پیامبران به آینده

۴ - ۵. معجزه

۵ - ۵. سرنوشت

هر فصل از صفحه جداگانه آغاز می شود و به تر است عنوان کوتاه و خبری داشته باشد. این عنوان چند سطر بالاتر از آغاز فصل قرار می گیرد. آغاز هر پاراگراف قدری تورفتگی دارد.

اگر مطلب منقول، مستقیم و مستقل باشد، به تر است در «اشپون کوتاه» نگاشته شود و در صورت لزوم، یک سطر از بالا و پایین فاصله یابد. در این حال، می توان از علامت گیومه صرف نظر کرد. نشانی مأخذ نقل قول در پانویس ذکر می گردد. اگر ضمن نقل قول، نیاز باشد که درباره مطلب منقول توضیحی دهیم، آن را درون قلاب می گذاریم تا معلوم شود که افزوده ما است. همچنین اگر در مطلب منقول، نقل قول دیگری وجود داشته باشد، درون گیومه قرار می گیرد. یعنی منقول اصلی فقط در اشپون کوتاه جای می گیرد و نه میان دو گیومه؛ اما مطلب منقول ضمن آن، بین دو گیومه می آید.

[شماره صفحه واقعی : ۳۱۸]

ص: ۳۲۰۲

## دوازده. شیوه پانوشته دهی

پانوشته ها را پای صفحات و گاه در آخر فصل یا انتهای رساله می آورند. ارائه پانوشته با این مقاصد انجام می پذیرد: ارائه مأخذ، توضیح و تکمیل مطلب متن، ارجاع به اجزای دیگر رساله، ارجاع به منابع دیگر، ارائه معادل های خارجی و ضبط بیگانه اعلام، به دست دادن نسخه بدل ها، آوردن معنی واژه ها.

شماره تُک (= ارجاع به پانوشته) باید دقیقاً در جایی قرار گیرد که پانوشته به آن مربوط می شود. این شماره به تنهایی آورده می شود و لازم نیست در پرانتز یا علامتی دیگر قرار گیرد. خوب است شماره های تُک به تناسب هر صفحه رقم گذاری شوند. آوردن شماره های پیاپی در مجموع صفحه ها، به ویژه آن گاه که تعداد آنها زیاد باشد، مطلوب نیست. لازم است پانوشته های طولانی را به صورت ضمیمه در پایان رساله بیاوریم.

## سیزده. شیوه تنظیم کتابنامه

### اشاره

خوب است کتابنامه در پایان رساله قرار گیرد. کتابنامه، به اقتضای خود رساله، به یکی از این صورت ها می آید:

یکم. فقط آثاری که در پانوشته ها به آنها اشاره شده است. دوم. آثاری که به طور مستقیم یا غیر مستقیم، از جمله موارد اشاره شده در پانوشته ها، از آنها بهره گرفته شده است.

سوم. گزیده آثار درجه یک و معتبرتر که از آنها استفاده شده است. چهارم. آثار مورد استفاده همراه با شرحی مختصر در وصف هر یک (= کتابشناسی وصفی). شایسته است کتابنامه به تفکیک نوع آثار (کتاب، نشریه، مدرک، ...) و زبان یا موضوع آنها دسته بندی شود. در کتابنامه، ترتیب الفبایی از روی نام خانوادگی صاحب اثر رعایت می شود و به خلاف پانوشته، نام خانوادگی پیش از نام قرار می گیرد. نیز از آوردن شماره صفحه اثر خودداری می شود. اطلاعات اصلی مندرج در کتابنامه از این قرارند:

نویسنده، نام کتاب، مترجم، ویراستار، ناشر، محل نشر، نوبت انتشار، و سال چاپ؛ مثلاً: عمید زنجانی، عباسعلی: فقه سیاسی، ج ۲، امیرکبیر، تهران،

۱۳۶۶. بلاشر، رژی: در آستانه قرآن، محمود رامیار، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، دوم،

۱۳۶۵. توصیه می شود که همین شکل به طور دقیق رعایت گردد. در پانوشته های داخلی که نشانی مأخذ را ارائه می دهند، همین ترتیب با دو تفاوت رعایت می شود:

یکی آن که در ابتدا نخست نام و آن گاه نام خانوادگی می آید؛ دیگر این که شماره صفحه مربوط ذکر می شود. مثال:

[شماره صفحه واقعی : ۳۱۹]

ص: ۳۲۰۳

عبّاسعلی عمید زنجانی: فقه سیاسی، ج ۲، امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۶، ص

۵۲. البتّه اگر یک بار نشانی کامل به این ترتیب داده شود، در بارهای دیگر نیاز نیست که همه این مشخصات ارائه شوند. در این حال، ذکر نام کتاب و شماره صفحه کافی است. چنانچه بدون فاصله، ارجاع به مأخذی تکرار شود، از کلمه «همان» استفاده می شود. مثلاً اگر بدون فاصله شدن پانوشتی دیگر، ارجاع به مأخذ مزبور تکرار شود، می نویسیم:

همان، ص

.۱۰۴

[شماره صفحه واقعی : ۳۲۰]

ص: ۳۲۰۴



۱. مهم ترین ویژگی عنوان مناسب برای پایان نامه چیست؟

۲. یکی از پایان نامه های پذیرفته شده در مراکز آموزش عالی کشور را تهیه کنید و ساختمان آن را ارزیابی کنید.

۳. در موضوع «جنبه های عرفانی شعر امام خمینی» با مشارکت دو تن از همدوره های خویش، پایان نامه ای تهیه کنید و ضمن آن، اصول مطرح در این درس را رعایت نمایید.

۴. مشخصات این کتاب را یک بار برای درج در کتابنامه و بار دیگر برای درج در پانوشت های داخلی پایان نامه، تنظیم نمایید:

نام کتاب: عرفان و حماسه نویسنده: آیت الله عبدالله جوادی آملی ناشر: مرکز نشر فرهنگی رجاء نوبت نشر: اول سال نشر:  
۱۳۷۲ محل نشر: تهران

[شماره صفحه واقعی: ۳۲۱]

ص: ۳۲۰۵

## ویرایش (۱)

از گرفتاری های رایج نویسندگان امروز، دست و پنجه نرم کردن با مسأله ویرایش است. بسیار پیش می آید که نویسنده ای اثری را به ناشری می سپارد و ناشر نیز آن را به قلم ویراستار حواله می کند؛ آن گاه نویسنده که احساس می کند اثرش جراحی و سلاخی شده، بی حوصلگی نشان می دهد و گاه کار را به جدال می کشاند. برای آن که این مشکل پیش نیاید، تنها چاره این است که نویسنده بداند «ویرایش» چیست و چه راهکارهایی دارد. در این صورت، سه فایده بزرگ را نصیب می برد: یکم این که ضرورت ویرایش را می فهمد؛ دوم این که درمی یابد کدام ویراستار برای ویرایش اثرش مناسب است و می کوشد تا ناشر را مجاب سازد کارش را به همو بسپارد؛ و سوم این که در وضعیت خاص می تواند ویراستار آثار خود گردد. البته پیش تر هم توصیه کردیم که اگر ویراستار چیره دستی یافتید، اثرتان را برای ویرایش به او بسپارید، هر چند خود نیز اهل ویرایش باشید. اینک نمایی از کار ویرایش را پیش چشمتان می آوریم؛ به این امید که هم آن فواید را نصیبتان گرداند و هم مشتاقان ویرایش تخصصی را سرآغازی باشد برای رهپویی در این مسیر، اگر خدا توفیق دهد.

## واژه ویرایش

ویرایش یا ویراستن (۲) واژه ای است بر جای مانده از فارسی میانه که خود، ترکیبی است از دو بخش: پیشوندوی + بُرِاست. پیشوندویبرای آفرینش این معانی به کار می رود:

جدا از هم بودن، کاری را دوباره انجام دادن. بُرِاستهم یعنی نظم و استواری بخشیدن به چیزی یا کاری و آن را راست ساختن. با عنایت به معنی دوم پیشوند «وی»، ویراستن یعنی «چیزی را دوباره نظم بخشیدن» یا «بازآرایی».

[شماره صفحه واقعی: ۳۲۲]

ص: ۳۲۰۶

۱- منابع اصلی) میر شمس الدین ادیب سلطانی: راهنمای آماده ساختن کتاب؛ محمّد جعفر یاحقی و ...: راهنمای نگارش و ویرایش / ۱۳۶ \_ ۱۳۹.

۲- to edit.

## مفهوم ویرایش

مفهوم ویرایش در مفهوم کلی، ویرایش عبارت است از تعیین سیاست نشر آثار مکتوب، برقراری رابطه با پدیدآورندگان آثار، بررسی دقیق آثار ارائه شده و پذیرش آنها پس از احراز صلاحیت، و آماده ساختن آثار برای چاپ و نشر. لیکن در عمل، معمولاً این وظایف عرصه های تخصصی یافته اند و بیش تر ویراستاران جنبه های خاصی از این وظیفه کلی را عهده دار می شوند. به این ترتیب، اقسامی برای ویرایش پدید آمده است.

## اقسام ویرایش

### یک. ویرایش سیاست سازانه:

تعیین سیاست ها و خطوط اصلی نشر آثار فرهنگی، خواه از لحاظ کمی و خواه از جنبه کیفی.

### دو. ویرایش اساسی یا پر دامنه:

تعیین سیاست پدیدآوری یک اثر معین و همکاری با پدیدآورنده (ها) در جریان آفرینش آن اثر.

### سه. ویرایش ادبی یا صوری یا فنی و یا مکانیکی:

انجام دادن اصلاحات در متنی که به ویراستار سپرده اند. معمولاً همین قسم از ویرایش، در میان ویراستاران ما معمول است. بعداً دامنه همین نوع ویرایش را تبیین می کنیم.

### چهار. ویرایش محتوایی یا ویژه:

بررسی متن از لحاظ محتوایی و اصلاح موارد علمی مربوط به هر زمینه. ویراستار محتوایی، خود، در زمینه علمی مربوط دارای تخصص است. به همین لحاظ، ویرایش محتوایی به زیر شاخه هایی مانند هنری، فلسفی، و دینی تقسیم می شود.

### پنج. ویرایش جامع:

این قسم از ویرایش، همه چهار قسم پیشگفته را شامل می شود. معمولاً در نهادهای فرهنگی، هر یک از این وظایف به فردی معین سپرده می شود و یک انسان فرهیخته کار آزموده که خود در هر یک از این عرصه ها صاحب نظر و مجرب است، بر کار آن ویراستاران نظارت می کند. چنین کسی را سرویراستار (۱) می نامند. گاه نیز در مجموعه های مفصل پژوهشی، هر ویراستار (۲) دارای یک یا چند ویراستار (۳) است که در شاخه های خاص او را یاری می دهند.  $dir = ltr$  خوب است در همین جا معنای یک اصطلاح را نیز توضیح دهیم. گاه می بینید که یک اثر مثلاً دارای این عنوان است:

ویراست دوم، چاپ پنجم. ویراست، چنان که برخی می پندارند، به معنای چاپ چندم یک اثر نیست. ویراست (۴) یعنی آن که اثری مورد تجدید نظر کلی قرار گیرد و اصلاحات اساسی بپذیرد.

---

.rotide - feih -۱ -۱

. rotide -۲ -۲

. rotide tnatsissa -۳ -۳

. noitide -۴ -۴

بنابر این، هر ویراست ممکن است خود دارای یک یا چند چاپ باشد. از این به بعد، سخن خود را تنها در باره ویرایش‌دبیا‌صو‌رید‌ن‌ب‌ا‌ل می‌کنیم.

## ویژگی‌های ویراستار خوب

یک. آشنایی کافی با موضوع و رشته اثر مورد ویرایش.

دو. آشنایی با یک زبان بیگانه، به ویژه زبان بیگانه اثر مورد ویرایش.

سه. تسلط بر ادبیات فارسی و قواعد درست نویسی و شیوانویسی و دیگر زمینه‌های مربوط که ما در همین اثر به آنها پرداخته ایم.

چهار. برخورداری از ذوق ادبی و هنری و داشتن بینش فرهنگی.

پنج. دستگاه‌پذیری ریاضی و داشتن توان ایجاد ارتباط منطقی و ریاضی.

شش. برخورداری از دقت و نظم و انصاف و حوصله.

هفت. تسلط بر فن ویرایش.

## هماهنگی میان ویراستار و پدیدآورنده

ویراستار نباید درباره بعضی از مسائل به تنهایی تصمیم بگیرد و در عین حال، نباید از کنار آنها بدون احساس مسئولیت بگذرد. در چنین مسائلی، وظیفه ویراستار آن است که همانند چشمی بیدار و قلبی تپنده عمل کند:

نویسنده را از کاستی‌ها و نبودها آگاه سازد و پیشنهادهای خویش را با او در میان بگذارد و پس از مشاوره مهرآمیز و لطیف با وی، به راه حل‌هایی برسد. اکنون به چهار سرفصل مهم این مسائل اشاره می‌شود:

یک. ساختمان اثر: چگونگی چینش قسمت‌های مختلف مَطَّلَع، متن، و مَقْطَع؛ چند و چون تفکیک اثر به بخش‌ها یا فصل‌های مهم و تقسیمات داخلی آن‌ها؛ تعداد و نوع عناوین (= تیتراها)؛ شیوه کلی پاراگراف‌بندی؛ و اموری از این دست.

دو. اصطلاح‌های خاص اثر: تعابیر و اصطلاح‌های کلیدی و تخصصی که فهم اثر متوقف بر فهم آنها است و چه بسا تصمیم‌گیری خودسرانه ویراستار در باره آنها، به تخریب اثر بینجامد.

سه. سبک و زبان اثر: مسائل محوری در باب ویژگی‌های سبکی نوشته و تناسب آن با مخاطب خاص اثر؛ هماهنگی سبک و موضوع اثر؛ یکدستی و هماهنگی زبان در بخش‌های مختلف نوشته، به خصوص آن‌گاه که اثری فراهم آمده تلاش چند نفر

باشد؛ و مسائلی از این قبیل.

چهار. چینه‌های واحدهای پیش و پس از متن: نحوه تنظیم قسمت‌هایی که پیش و پس از متن در کتاب یا رساله و مانند آن می‌آیند، همچون صفحه عنوان، شناسنامه، صفحه اهدا، فهرست، مأخذنامه، و نمایه.

[شماره صفحه واقعی: ۳۲۴]

ص: ۳۲۰۸

یک. پذیرفتن دستنویست پدید آورنده. هر گاه پدید آورنده اثر خود را به ویراستار عرضه کند، لازم است نخست ویراستار آن را دقیقاً وارسی کند و در صورت احراز صلاحیت های صوری و درونی در آن، ویراستاری اش را بپذیرد. بسا مواردی که ویراستار به دلیل ملاحظاتی یا به جهت رؤیت نکردن متن دستنویست، آن را می پذیرد و سپس پشیمان می شود. ملاک هایی که خوب است در این مرحله مورد عنایت قرار گیرند، چنینند:

— نوشته شدن متن روی کاغذ مناسب.

— وجود فاصله لازم میان سطرها و نیز حواشی کافی، برای انجام دادن اعمال ویرایشی.

— تمیزی و خوانایی متن.

— شماره گذاری درست و مرتب بودن موادّ چیده شده و واحدهای پیش و پس از متن.

— در دست بودن یک نسخه دیگر از اثر که در صورت مفقود شدن متن، مشکلی پیش نیاید.

— نیازمند بودن اثر به ویرایش، و نه بازنویسی یا اصلاحات بنیادین دیگر که بیرون از قلمرو ویرایش است.

— قرار داشتن اثر در حدّ و اندازه مقبول و مطلوب برای عرضه به دنیای مطالعه. فراموش نشود که هر نوشته ای را نمی توان ویرایش کرد. ویرایش برای رساندن اثر از سطح متوسط محتوایی و قلمی به سطح خوب یا عالی است. اثری که از لحاظ محتوا یا قلم یا هر دو، ضعیف و کاملاً خام و ابتدایی است، نباید با زحمت ویراستار و به نام مؤلف به جامعه نشر پا نهد و سبب ترویج «کتاب سازی» و «نویسنده تراشی» شود.

دو. احراز صلاحیت خود برای ویرایش متن.

سه. هماهنگی در مورد مسائل اساسی چهار گانه که ذکرشان رفت و ویراستار باید درباره آنها با پدید آورنده (ها) مشاوره و سازگاری کند.

چهار. انجام دادن اصلاحات ویرایشی پانزده گانه که در فهرست «دامنه کار ویرایش» به آنها اشاره می کنیم.

پنج. هماهنگی دیگر بار با پدید آورنده. پس از پایان ویرایش، معمولاً پدید آورنده اثر حاصل کار را می بیند و نکات و ملاحظات را ارائه می کند. بسیار خوب است که در این مرحله نیز ویراستار و پدید آورنده کنار هم آیند و درباره این نکات به رایزنی پردازند تا نظری واحد یا نزدیک به هم بیابند.

شش. بازخوانی متن ویراسته و انجام دادن اصلاحات نهایی. پس از انجام یافتن همه مراحل و به خصوص با گذشت زمانی کوتاه یا بلند، خوب است ویراستار مجموع کار را بازنگری کند و از وحدت روش و یکدستی حاکم بر اثر اطمینان یابد. به

ویژه در مورد آثار

[شماره صفحه واقعی : ۳۲۵]

ص: ۳۲۰۹



پرحجم، دور نیست که طول زمان و تشّت آهوا و افکار، ناهمگونی هایی در ویرایش پدید آورده باشد. این بازنگری فرجامین می تواند سلامت کار ویرایش و وحدت و همگونی آن را تضمین کند.

هفت. هماهنگی با بخش تولید، به ویژه در مورد نشان های خاص ویرایشی (۱) که حروفچین و صفحه آرا باید با آنها آشنا گردند. از آن جا که معمولاً حاصل زحمات ویراستار در مرحله حروفچینی و آماده سازی، تا حدی خدشه می پذیرد، ویراستار دلسوز چاره ای ندارد جز آن که خود نیز وارد این میدان شود و ضمن همدلی و هماهنگی با بخش آماده سازی و تولید اثر، مراقب صحت و سلامت اثر باشد.

## دامنه کار ویرایش

یک. بررسی محتوایی متن و ارائه پیشنهادهای اصلاحی در این زمینه.

دو. انجام دادن اصلاحات دستوری.

سه. اعمال و اصلاح و یکدست سازی علائم سجاوندی.

چهار. اصلاح و یکدست سازی شیوه خط.

پنج. بازنگری و اصلاح واژه ها.

شش. بازنگری و اصلاح اصطلاحات.

هفت. بررسی و اصلاح اعراب های متون عربی یا کلمات دیگر معرّب.

هشت. تعیین مکان سرسرها، سراسپون ها، سربندها، و ...

نُه. عنوان بندی و معین کردن ریز عنوان ها.

دَه. فصل بندی و تنظیم ساختار اثر.

یازده. گذاردن علائم نشان دهنده ملاحظات چاپی.

دوازده. ایجاد وحدت روش در سراسر اثر، از جوانب گوناگون.

سیزده. بازنگری یا برنهادن پانویشت ها و واحدهای پیش و پس از متن.

چهارده. بازنگری و اصلاح شواهد و مآخذ.

پانزده. ارائه پیشنهاد‌های بایسته در هر زمینه لازم دیگر به فراخور هر اثر.

## اصول ویرایش

### یک. رعایت وحدت روش در طول کار.

طبیعی است که به ویژه در مسائل ساختاری و صورتی، ویراستاران مختلف دارای

[شماره صفحه واقعی : ۳۲۶]

ص: ۳۲۱۰

سلیقه های متفاوتند؛ اما پسندیده نیست که یک ویراستار در یک اثر خاص، چند گونه و چند گانه عمل کند:

گاه واژه ای را متصل بنویسد و گاه منفصل؛ برای یک مفهوم کلیدی گاه از این اصطلاح استفاده کند و گاه از اصطلاحی دیگر؛ نشانه های سجاوندی را در جاهای گوناگونی شیوه های مختلف به کار برد؛ و ... ویراستار خبره باید در همه مراحل، خصوصاً در مرحله ششماز روند کار ویرایش که پیش تر به آن اشاره کردیم، وحدت روش در کار خویش را واری و تأمین کند.

## **دو. پایبندی به اصول و قواعد ویرایش، به هنگام انجام دادن اصلاحات.**

این اصول عبارتند از:

— درستی و بقاعده بودن.

— پذیرش عرفی.

— اعتدال و میانه روی.

— تنوع و دلشینی.

— سازگاری با مخاطب اثر.

**سه. توجه به سبک های متفاوت و گوناگونی های آن ها.**

**چهار. پرهیز از ملاحظه بیجا در کار پدید آورنده.**

**پنج. رعایت نظم و خوانایی و زیبایی تصرفات ویرایش.**

تأکید می شود که ویرایش با رنگی متمایز از رنگ متن انجام شود.

**شش. ارائه پیشنهادها و تذکرات به پدید آورنده.**

**هفت. مشاوره با اهل فن، و مطالعه و بازبینی کارهای پیشین خود، به منظور پرهیز از جمود و درجا زدن.**

## **نشان های ویرایشی**

### **اشاره**

اکنون نوزده نشانه از موارد عمده نشان گذاری (مارک آپ) ویرایشی را می آوریم. البته در این مورد، شیوه یکسانی وجود ندارد. ما می کوشیم ساده ترین راه را که در عین حال مورد پذیرش بسیاری از ویراستاران باشد، عرضه کنیم. نیز سعی می کنیم روشی را پیشنهاد نماییم که به ویراستار یاری رساند تا اصلاحات را در متن انجام دهد و به تکرار آنها در حاشیه ناچار نشود. تنها چند نشان را ویژه حاشیه قرار داده ایم. اگر از این نشان ها کمک بگیریم و بخواهیم همه توضیحات و

اصلاحات را به زبان معمول بنویسیم، ویرایش سبب شلوغی و هرج و مرج در متن می شود.

[شماره صفحه واقعی : ۳۲۷]

ص: ۳۲۱۱

## ۱. نشان‌ها در متن

نشان / مفهوم / نمونه ویرایشی / نمونه اصلاح شده

/ جداسازی بجبهه میشتافتیم. / به جبهه می شتافتیم.

چسباندن / بیاید کارها را به سامان به کنیم. / بیاید کارها را بسامان بکنیم.

↕ نزدیک کردن / آل علی همیشه پیروزند. / آل علی همیشه پیروزند.

دور کردن / پیامبر با مردم مهربان بود. / پیامبر با مردم مهربان بود. ا

فزودن / نشانه‌الغدیر ج ۱ ص ۱۲۸ / الغدیر، ج ۱، ص ۱۲۸.

افزودن به متن / علامه سید محمد طباطبایی / علامه سید محمدحسین طباطبایی

جابه‌جا کردن / در محراب امام علی شهید شد. / امام علی در محراب شهید شد.

ادامه دادن مطلب / بیاید همت کنیم و انقلاب را پاس داریم. / بیاید همت کنیم و انقلاب را پاس داریم.

به چپ کشاندن سطر با دو برابر فاصله معمول / امام صادق (علیه السلام) فرمود: «مایه آبروی ما باشید» / امام صادق (علیه

السلام) فرمود: «مایه آبروی ما باشید.»

سرسطر با فاصله معمول بسیج به ایران عزت بخشید. بسیج به ایران عزت بخشید. سر سطر بدون فاصله خدا یا! ما را دریاب. خدا یا

! ما را دریاب. حذف ما نیز هم در انتخابات شرکت می کنیم. ما نیز در انتخابات شرکت می کنیم. حروف کج یا کتاب المیزان

شاهکاری است کتابا لمیزان شاهکاری است جاودانه. خمیده جاودانه. حروف بزرگ ترفصل یکم: عدالت اجتماعیفصل یکم:

عدالت اجتماعیحروف سیاه‌آذان شعار اساسی اسلام است. اذانشعار اساسی اسلام است.

[شماره صفحه واقعی : ۳۲۸]

ص: ۳۲۱۲

نشانه‌فهوم‌نمونه ویرایش‌نمونه اصلاح شده میزان کردن سطرها شهید ثانی برای حفظ میراث دینی بسیار تلاش کرد و سرانجام در این راه جان نهاد. شهید ثانی برای حفظ میراث دینی بسیار کوشید و سرانجام در این راهجان نهاد. کم کردن فاصله سطرها به بهانه سازندگی کشور، هرگز نباید ارزش‌ها را فراموش کرد. به بهانه سازندگی کشور، هرگز نباید ارزش‌ها را فراموش کرد. به بهانه سازندگی کشور، هرگز نباید ارزش‌ها را فراموش کرد. زیاد کردن فاصله سطرها چمران هنر جهاد را بسی زیبا به نمایش نهاد. چمران هنر جهاد را بسی زیبا به نمایش نهاد. وسط چیدن عنوان یک. وظایف حاکمیک. وظایف حاکم

اکنون در چند سطر از کتابی، برخی از رایج‌ترین نشانه‌های ویرایشی را اعمال می‌کنیم تا هم نمونه‌ای پیوسته از اعمال نشانه‌ها را عرضه کنیم و هم تمرینی ویرایشی برای مشتاقان جدی ویرایش ارائه دهیم: [تصویر]

فرهنگ جامعه همانند بسیاری از پدیده‌ها دستخوش دگرگونی و تغییر است. هیچ‌گاه دو نسل از بشر را نمی‌توان پیدا کرد که از لحاظ فرهنگ از هر جهت همگون باشند بلکه آداب معاشرت، زبان محاوره، طرز لباس، مرتب کردن سر و صورت، ارتباطات و ... همواره در دگرگونی است. با گذشت یک نسل (قریب سی سال) در تمام این محورها دگرگونی حاصل می‌شود. حال چه چیز در تغییر است، آیا معارف و علوم در تغییر است، آیا ارتباط انسان با حقایق در تکامل و تنزل است، آن بحث دیگری است و شاید بهترین نظم هم

[شماره صفحه واقعی: ۳۲۹]

ص: ۳۲۱۳

دومی باشد که ارتباط انسان با حقایق در تغییر می باشد. این بررسی فرصت دیگری می طلبد لیکن آنچه مسلم و مورد پذیرش همگان است اینکه این تغییر و دگرگونی امری انکارناپذیر است؛ و حتی در روایات هم به این نکته اشاراتی شده؛ از جمله از علی بن ابی طالب علیه السلام نقل شده که فرهنگ خود را به فرزندان خویش تحمیل نکنید زیرا آنها برای زمان دیگری آفریده شده اند (لا تَقْسِرُوا آدَابَكُمْ إِلَى أَوْلَادِكُمْ فَإِنَّهُمْ خُلِقُوا لِزَمَانٍ غَيْرِكُمْ) از فرزندان خویش انتظار نداشته باشید که فرهنگ آنها همانند شما باشد. نوشتار انسان نیز که خوی گرفته از فرهنگ زمان زندگی اوست از این اصل خارج نیست مرور زمان همواره نوشته ها را کهنه می کند و زیباییهای آن را می زداید و همواره فرهنگهای گذشته مشمول و مقهور زیبایی آینده قرار می گیرند. البته مراتب تأثیر پذیری یکسان نیست برخی فرهنگها و نوشتارها به لحاظ ویژگیهای برجسته که دارند دیرتر مشمول زمان قرار می گیرند. شما وقتی کتابهایی مانند گلستان سعدی، شاهنامهی فردوسی و دیوان حافظرا می نگرید می بینی مانند سایر کتابهای گذشته تحت تأثیر قرار نگرفته اند، وقتی نثری مانند تاریخ بیهقی را می نگرید می بینی زیباییهای آن تازه جلوه می کند. از این نکته یک مطلب مهم به دست می آید که کمال نوشتار یا گفتار وابسته به کمال صاحب سخن است. سخنور می تواند سخن خود را قوت و زیبایی بدهد که به سادگی در برابر فرهنگهای آینده محو و مات نشود. این موضوع یعنی تأثیر پذیری و مقهوریت در سخن انسان به لحاظ تفاوت کمال متفاوت می باشد. حال وقتی کمال مطلق و جمال محض سخن بگوید، وقتی خدای سبحان که آگاه به تمام زیباییهای گذشته و آینده است سخن بگوید می تواند تمام معیارهای زیبایی را به طور مطلق در سخن به کار بگیرد و آنچه آن سخن زیبا بیافریند که از آن زیباتر امکان نداشته باشد. قرآن سخنی است که تمام معیارهای آرایه و آرایش ظاهر سخن و همه معیارهای محتوای سخن را در نظر گرفته است، لذا زیباترین سخن نام گرفته است.

(۱)

[شماره صفحه واقعی : ۳۳۰]

ص: ۳۲۱۴

◀ ۱. ویرایش را از لحاظ واژه و نیز مفهوم تعریف کنید.

◀ ۲. چهار محوری که ویراستار باید درباره آنها با پدید آورنده مشاوره کند، کدام هایند؟

◀ ۳. دو صفحه از کتابی را انتخاب کنید و آن را با عنایت به پانزده وظیفه تبیین شده در دامنه کار ویرایش، ویراستاری کنید.

◀ ۴. این نشان های ویرایشی چه معنایی دارند؟ برای هر یک، مثالی بزنید.

◀ ۵. مطلبی را که برای نمونه در پایان درس ویرایش کردیم، بر اساس شکل ویرایش شده متن، بازنویسی کنید.

◀ ۶. با عنایت به آموخته های درس های آغازین کتاب و با استفاده از نشان های ویرایشی، چهار متن زیر (۱) را ویرایش کنید:

تیم ملی ایران به رهبریت مربی خوب این تیم با انجام شش دیدار متوالی و پی درپی این بازی که پر هیجان و کشش بود را به سود خود به پایان برد. تیم مقابل که از روحیه بسیار بدی برخوردار بود بر خلاف تصوّر تماشاگران شکست سنگین و بسیار بدی را خوردند مریان این تیم قبلاً با هم دیدار و به گفتوگو نشستند تا بتوانند تیم های طرف های مقابل را ارزیابی کنند.

\*\*\*

غلام محمّدخان طرزی افغانی، دو قطعه ای شعر گفته یکی در مدح امیرعبدالرحمان خوان دیکتاتور خشن و تندخوی افغان و دیگری را در مدح رقیب او گفته و این دو تا را در جیب خودش گذارد. یک روزی که قرار بود شعری که آماده کرده بود را در حضور او بخواند، دست در

[شماره صفحه واقعی : ۳۳۱]

ص: ۳۲۱۵



جیب کرده و قصیده را بیرون آورده اما از بدبختی اشتباه کرد و قصیده مربوط به رقیب را بیرون آورد. خاست بخواند به تته پته افتاد امیر متوجه شد. او را پیش خواند و کاغذ را گرفت و چون بر مایه آگاهی یافته بود فرامین لازم را صادر کرد: حسب الدستور او دو دیوار کوتاه به موازات هم ساختند و شاعر بینوا را میان دو دیوار نشانند و گروهی مأمور شدند او را بیازارند.

\*\*\*

آیا چگونه می توان به قول معروف بر علیه سوابق گذشته افرادی که نمی شناسیم عملیات قانونی انجام و موضوع را بطور دقیق بررسی و ارزیابی کنیم. این کار هم مستلزم شناخت است هم مستلزم صرف وقت فراوان، در غیر این صورت تجسس در کار دیگران جائز نیست.

\*\*\*

رفتن و برگشتن از نمایشگاه مدتی زیاد به طول نینجامید ولی در همان اندک زمان از غرفه های زیادی گاهاً دیدار می کردم که بسیار جالب توجه بود. یک دوره شاهنامه خریدم زیرا شناسنامه ملت ایران و سند ملیت ماست که باید آن را حفظ و خواند و عبرت از پندها و اندرزهای آن گرفت. همچنین یک دانه دیوان شاعره معاصر ایران پروین اعتصامی را خریدم. پس بدنبال آن گشت و گزاری در سایر دیگر غرفه ها کردم و سرانجام از نمایشگاه خط و خوشنویسی که در جنب نمایشگاه برپا گشته شده بود بازدید کردم. آثاری نفیس و هنرمندانه که چشم نواز بودند را ملاحظه و لذت بردم ....

[شماره صفحه واقعی : ۳۳۲]

ص: ۳۲۱۶

[شماره صفحه واقعی : ۳۳۳]

ص: ۳۲۱۷

اشاره

درس ۳۷ / پیشینه زبان فارسی و گونه های ادبی

درس ۳۸ / آشنایی با زبان شناسی

درس ۳۹ / اصطلاح های ادبی

درس ۴۰ / سبک ها و مکتب های ادبی

[شماره صفحه واقعی : ۳۳۴]

ص: ۳۲۱۸

[شماره صفحه واقعی : ۳۳۵]

ص: ۳۲۱۹

اشاره

نویسنده اگر با پیشینه زبان خود آشنا نباشد، همانند درختی است که اندیشه بالیدن دارد، امّا ریشه اش در آب است. هر نویسنده ای باید از اقلیم قلم، چشم اندازی داشته باشد و گونه های ادبی زبان خویش را بشناسد. همچنین به ویژه برای آنها که می خواهند با جوانان سخن بگویند و برای آنان بنویسند، آشنایی با ادبیات معاصر ضرورت دارد. چه بسا استادان و فرهیختگانی که چون با زبان امروز آشنا نیستند، نمی توانند پنجره ارتباط با مخاطب امروز را بکشایند.

پیشینه زبان فارسی

زبان ما پیشینه ای سه هزار ساله دارد. آغاز ترویج این زبان، با تشکیل دولت «ماد»ها همراه بود. زبان فارسی مادها پایه زبان کُردی امروز است. زبان های ایرانی جزء زبان های «هند و ایرانی» اند که آنها، خود، شاخه ای از زبان های «هند و اروپایی» به شمار می روند. فارسی باستان نخست در «پارس» رواج داشت و آن گاه به گوشه و کنار دولت ایران دامن گسترده. زبان رسمی دوره های اشکانی و ساسانی، پهلوی بوده و بخش عمده ادبیات فارسی میانه با خط پهلوی نگاشته می شده است. زبان پهلوی ۲۲ حرف داشته و دارای اصل «آرامی» بوده است. زبان ما دارای سه دوره است:

یک. دوره باستانی: از روز نخست تا برافتادن دولت هخامنشی.

دو. دوره میانه: از آغاز دولت اشکانی تا طلوع خورشید اسلام در ایران.

سه. دوره جدید:

از طلوع خورشید اسلام تاکنون. زبان دوره باستانی، خود، شامل این چهار زبان بوده است:

مادی، سکایی، اوستایی، و فارسی باستان. زبان دوره میانه دربر دارنده این زبان ها بوده است:

پهلوی، سُغدی، تَخاری، و خوارزمی.

[شماره صفحه واقعی : ۳۳۶]

زبان دوره جدید، «زبان دری» نامیده شده است. زادگاه این زبان، ناحیه مدائن بوده است. زبان دری در کنار زبان پهلوی در اواخر عهد ساسانی حضور داشته و زبان رایج مردم پایتخت بوده است. زبان پهلوی در اواخر حکومت ساسانی به صورت رسمی و مکتوب در آمد و در مقابل، زبان دری در تداول عامه رواج یافت، اما زبان مکتوب نگشت. تکیه گاه های اصلی زبان پهلوی، یکی حکومت ساسانی و دیگری دین زردشت بودند. با طلوع خورشید اسلام، این دو تکیه گاه برافتادند و زبان پهلوی رو به انقراض نهاد. همین که زبان پهلوی از تداول عامه دور افتاده بود، به چنین انقضای کمک کرد. آن گاه، «فارسی دری» که از پیش میان مردم رایج گشته بود، جایگزین آن گشت. زبان دری، صورت تحوّل یافته زبان پهلوی است. با این حال، تفاوت های این دو زبان بسیار چشمگیر است. مثلاً «گاف» های پس از مصوّت بلند و فته، در فارسی دری افتادند و واژه هایی چون داناگ، گیتیگ، مینوگ، و خانگبه دانا، گیتی، مینو، و خانه تبدیل شدند.

این نمونه ای بود از تغییرات صوری. در ساختمان نحوی و صرفی زبان نیز تفاوت هایی عمده میان این دو زبان به چشم می خورد. در قرن های بعد، رفته رفته کلمه دری حذف شد و این زبان، فارسی نامیده گشت که خود، معرب «پارسی» است. البته آنچه گفتیم نباید با استعمال های خاص کلمه دری یکسان دانسته شود. مثلاً زرتشتیان یزد و کرمان، لهجه خاص خود را دری می نامند. همچنین فارسی زبانان افغانستان، به ادله ای، از سال ۱۳۴۵ به این سو، زبان خود را دری نام نهاده اند. پس از طلوع خورشید اسلام، واژه ها و تعابیر عربی رفته رفته به زبان فارسی راه یافتند. این نفوذ، بیش تر دو جهت داشت: یکی آن که برخی واژه های عربی بسیار روان تر و ساده تر از واژه های فارسی بودند؛ دیگر این که گاه برای یک واژه یا اصطلاح عربی، برابری در فارسی یافت نمی شد و از این رو، همان را به کار می بردند. از این گذشته، از قرن چهارم به بعد، در همه مدارس ایران، زبان رسمی درسی، عربی بود که با فرهنگ دینی ما سازگاری داشت. بر اثر همین نفوذ، نثر مصنوع و پیچیده فارسی پدیدار گشت و رواج یافت. شروع این نثر فنی در اوایل قرن ششم قمری و کمال آن در اواخر قرن هفتم صورت پذیرفت. از ویژگی های این نثر می توان به این موارد اشاره کرد:

پیچیدگی لفظ و معنی؛ بهره گرفتن از صنایع بدیعی فراوان؛ اقتباس و تضمین آیه ها و روایت ها؛ به کارگیری اشعار و مثل های بسیار در نثر. از آغاز قرن هشتم به بعد، معمولاً نثر فارسی در مسیر سادگی گام نهاده است. پس از مشروطیت، زیر نفوذ ادبیات و فرهنگ بیگانگان، به ویژه غربیان، زبان ما از واژه ها و اصطلاح های بیگانه بسیار وام گرفته است. بیداردلان دلسوز فرهنگ فارسی، بر آنند که نباید به مقابله یکسره و افراطی با میراث های غربی یا عربی بازمانده در زبان فارسی پرداخت. زبان زنده باید رهاوردهای دیگران را بگیرد، بررسی کند، و آنچه را شرط پویایی زبان است در خود راه دهد؛ اما به دو شرط: زیر سیطره آنها قرار نگیرد؛ تغییرهای

[شماره صفحه واقعی: ۳۳۷]

متناسب با ساخت و بافت خود را در آنها صورت دهد. البته پیدا است که در این میان، هویت اسلامی جامعه ایرانی به زبان ما نیز راه یافته است و هر گونه اقدام در عرصه اصطلاح های دینی، باید با عنایت به حفظ میراث های فرهنگی اسلامی – ایرانی صورت پذیرد. کسانی که به خیال سره نویسی، یکسره به مقابله با کاربرد عربی پرداخته اند، خدمتی به زبان فارسی نمی کنند؛ زیرا زبان بیش از آن که یک مقوله گفتاری – نوشتاری باشد، از هویت فرهنگی برخوردار است. در عین حال، تأکید می کنیم که با رعایت این شرط ها، باید کوشید تا زبان فارسی به استقلال و بالندگی و هویت خویش بازگردد.

## گونه های ادبی در زبان فارسی

### یک. حمدنامه و مناجات

آغاز دیوان ها و منظومه های بلند فارسی معمولاً آکنده از عطر مناجات و راز و نیاز با پروردگار و ستایش پیامبر و خاندان پاک او (علیهم السلام) است. نیز مجموعه هایی مستقل از این گونه در ادب فارسی سامان یافته اند. لحن صمیمانه و خاضعانه و روان این مجموعه ها همواره ستودنی و لذت بردنی است. از نمونه های خوب این گونه، می توان به این موارد اشاره کرد: مناجات های مثنوی خواجه عبدالله انصاری؛ حمدنامه های لطیف سنایی و نظامی و سعدی و مولوی؛ مناجات کم نظیر وحشی بافقی در آغاز منظومه جاوید «شیرین و فرهاد»؛ و نیایش های شاهنامه ی فردوسی از زبان رستم در لحظه های اوج نبرد.

### دو. ادبیات حماسی

حماسه یعنی دلاوری. اثر حماسی آن است که با زمینه قهرمانی، قومی، و ملی آمیخته باشد و رویدادهایی شکوهمند را به تصویر کشد. در این گونه، عواطف شخص هنرمند هیچ دخالتی ندارد. پس هر اثر حماسی باید دارای چهار زمینه داستانی، قهرمانی، ملی، و رخدادهای شگفتی آور باشد. منظومه های حماسی را به «اساطیری»، «پهلوانی»، «تاریخی»، و «دینی» تقسیم کرده اند. به ترین اثر حماسی در ادبیات ما شاهنامه ی فردوسی (۱) است.

### سه. ادبیات غنایی

غنا (= لیریک) (۲) یعنی سرود و نغمه خوش. ادبیات غنایی به مجموعه ای از آثار، بهویژه اشعار، گفته می شود که عواطف و احساسات هنرمند را باز می تابانند؛ احساساتی مربوط به خدا و عرفان، خانواده و

[شماره صفحه واقعی : ۳۳۸]

ص: ۳۲۲۲

۱- به مناسبت، در همین جا به همه مشتاقان ادبیات و نویسندگی عرض می کنیم که خوب خواندنی شاهنامه ی آن حکیم بزرگ شیعی، جداً تأثیری شگرف در پرورش ذوق و مایه های هنری و استواری لفظی و معنایی کلام دارد.

۲- ۲- liriqei

جامعه، وطن، انسان دوستی، مهر طبیعت، و ... غزل فارسی یکی از بالنده ترین عرصه های این گونه است که حافظ آن را به اوج رسانده است. بارزترین زمینه بروز ادبیات غنایی، عرفان است. به این ترتیب، معلوم می شود که به خلاف تصوّر برخی، ادبیات غنایی تنها شامل مفاهیم عشقی مجازی و دنیایی نیست و این نوع مفاهیم فقط بخشی کم اهمیت از ادبیات غنایی را باز می تابانند. این گونه، از قرن سوم آغاز گشت و در قرن چهارم با شعرهای زیبای رودکی، شهید بلخی، و رابعه بنت کعب رشد کرد؛ در قرن پنجم، با شعر فرّخی سیستانی کمال یافت؛ در قرن ششم با پیشگامی سنایی به عرفان آمیخت؛ و در قرن های هفتم و هشتم با هنرنامه‌ی مولانا و سعدی و حافظ اوج یافت. نظامی، مسعود سعد سلمان، و عطار نیز یادگارهای خوبی در این عرصه باقی نهاده اند. از نمونه های نثر غنایی نیز می توان این موارد عمده را برشمرد: سَمَک عیار، هزار و یک شب، سندبادنامه، راحه الارواح، بختیارنامه، و

چهل طوطی.

#### چهار. ادبیات تعلیمی

ادبیات تعلیمی که عرصه ای بس گسترده دارد، با هدف تربیت و آموزش آفریده می شود و مادّه اصلی اش علم و اخلاق و هنر است؛ یا به بیانی دیگر: حقیقت و خیر و زیبایی. بخشی عمده از ادبیات غنی ما را همین گونه تشکیل می دهد که در آثار بیش تر هنرمندان غیر درباری موج می زند. کلیله و دمنه، قابوس نامه، مرزبان نامه، مثنوی مولوی، بوستانو گلستانسعدی از نمونه های خوب این گونه اند. این گونه از ادبیات، آن گاه که با مضامین دینی و معرفتی بیامیزد، اثری جاودانه برجا می نهد. در میان معاصران، استاد جلال الدین همایی (سنا) و پروین اعتصامی نمونه های خوبی از شعر تعلیمی را بر جای نهاده اند. نیز در آثار نویسندگانی همچون آیت الله سید علی خامنه ای، صدر بلاغی، ابوالقاسم پاینده، محمّد رضا حکیمی، محمّدعلی اسلامی ندوشن، عبدالحسین زرّین کوب، جواد فاضل، و جلال رفیع می توان جلوه هایی متعالی از نثر تعلیمی معاصر را شاهد بود.

#### پنج. ادبیات وصفی و تصویری

هدف این گونه از ادبیات، وصف منظره ها و دگرگونی های طبیعت، صفات آدمیان، زیبایی ها و زشتی ها، و حالات و تمایلات آدمی است. از این رهگذر، شادی و غم به هم می آمیزند و تصاویری بدیع می آفرینند. اشعار منوچهری دامغانی، فرّخی سیستانی، عنصری، و ملک الشعراى بهار در وصف این جلوه ها خواندنی و شنیدنی اند. نیز آثار برجسته نثر فارسی همچون تاریخ بیهقی، کلیله و دمنه، گلستانسعدی، و مرزبان نامه از نمونه های خوب ادبیات وصفی اند.

[شماره صفحه واقعی : ۳۳۹]

ص: ۳۲۲۳



در آفرینش این گونه ادبی، گاه حس و مشاهده و گاه خیال و نازک اندیشی نقش عمده دارند. اما اثری جاودانه می شود که چهره ای از واقعیت را در سراچه خیال به نمادی فراواقعی و بدیع تبدیل سازد، آن گونه که بتواند احساس و پیام و اندیشه هنرمند را از ورای آن تصویر به مخاطب انتقال دهد. این کار بزرگ در گرو فضا سازی است. این نمونه زیبا را از آثار شاعر بسیجی، زنده یاد سلمان هراتی، بنگرید:

می آید آرام آرام خوشبوتر از خورشید با دامنی پر از شکوفه می آید از لابه لای جنگل وحشی و قلب باغچه ها از خیال بهار  
مالا مال بهار فصل درنگ عاطفه در کوچه باغ ها است.

### شش. ادبیات حَسَبِ حالی و زندگی نامه ای

یکی از گونه های خواندنی در ادبیات، خاطره نویسی و نگارش یادداشت های گزارشی از زندگی و احوال هنرمند است. نوشته های زندگی نامه ای معمولا از نکته ها و لطایف شیرین و سودمند سرشارند. «حَسَبِ حال» اگر شیوا و دلکش باشد، به جذابیت یک رمان یا داستان شورانگیز خواهد بود و خواننده را تا پایان غرق خویش خواهد ساخت. در ادبیات معاصر، گرایش به این گونه افزایش یافته و نمونه های خوبی همچون روزها از دکتر محمدعلی اسلامی ندوشن، از پاریز تا پاریس از دکتر محمدابراهیم باستانی پاریزی، و خسی در میقات از جلال آل احمد را ارمغان آورده است. زندگی نامه ها و «سیره»ها نیز در همین ردیف جای دارند. شرح حال پیامبر و خاندان پاکش (علیهم السلام) و نیز اولیای خدا اگر با قلمی شیوا نگاشته شود، گروهی بسیار را شیفته پاکی ها و نیکی ها می سازد. در این میان، تلاش های استاد سید جعفر شهیدی در نگاشتن شرح حال امامان، استاد محمد رضا حکیمی در پرداختن به زندگی عالمان، میثاق امیر فجر در تصویر کردن تاریخ شکوهمند اسلام، و دکتر عبدالحسین زرین کوب در نگارش زندگی نامه ادیبان و دانشوران مثال زدنی است. به آنان که مشتاق این گونه از ادبیاتند، مطالعه سیاحت شرق از آقا نجفی قوچانی و شرح زندگانی مناز عبدالله مستوفی را توصیه می کنیم. اثر اخیر در سه جلد فراهم آمده و در طول پنج سال نگاشته شده

[شماره صفحه واقعی : ۳۴۰]

ص: ۳۲۲۴

است. این دو کتاب از لحاظ لطافت قلم و سادگی و روانی، از نمونه های زیبای ادب پارسی اند. به نمونه ای از نثرسیاحت شرق توجه کنید:

دهی بود در چهار فرسخی شهر. قریب ظهر به آن جا رسیدیم. بار انداخته؛ من به حمام آن ده رفتم. و به آن خوبی، شاید در دنیا وجود نداشته باشد. تمام صحن حمام و دیوارهای او [را] تا یک ذرع بیش تر از سنگ مرمر سبز شفاف ساخته بودند. و در وسط صحن حوض آبی که ته آن حوض و دیوار و لب های او تماماً از سنگ مرمر ساخته شده ... و پله های خزینه و ته خزینه و دیوار و لب خزینه [را] تماماً از سنگ های مرمر صاف و مواج به ترکیب خوبی ساخته بودند. و آب های خزینه و حوض ها چنان صاف بود که ته خزینه و حوض ها دیده می شد و شیشه های بام حمام [را] از همین سنگ های مرمر زرد و سرخ تراشیده بودند و عوض شیشه گذارده بودند. آفتاب به آن شیشه های کدایی تابیده و از آنها نفوذ کرده، به ألوان خوشی به صحن حمام افتاده و از آن جا به دیوارها، و از دیوار به صفت ها و زاویه ها منعکس شده. تمام حمام از آفتاب کانه حمام نیست، زیر آسمان است؛ و یا آن که خورشید پر نور و خوش رنگ تری در خود حمام طلوع نموده. (۱)

نیز این جمله ها را در شرح حال خوشنویس نام آور، میرزا رضا کلهر، از کتاب شرح زندگانی من بنگرید:

برادرم، آقا میرزا رضا، نزد میرزای کلهر مشق کرده و خیلی خوب می نوشت. ما هم که مایل بودیم نزد این استاد مشق کنیم، به آقا داداش متوسل شدیم. روزی به منزل میرزا رفت و میل خود را به تجدید دوره مشق اظهار داشت و ضمناً اسمی هم از ما برد. میرزا حاضر شد برای مشق دادن به منزل ما بیاید. خانه میرزا نزدیک تکیه دباغ خانه سنگلج بود. هفته ای دو روز، حسن، جلودار برادرم دو تا اسب دنبال میرزا می برد. او را سوار می کرد و به منزل ما می آورد و در زیرزمین بیرونی از صبح مجلس مشق دایر می شد. ما دو نفر در خدمت میرزا مشغول مشق بودیم. دو سه ماهی گذشت. میرزا یک روز بی دلیل از آمدن سر وازد. برادرم نزد او رفت و چون زمینه خُلق و خُوی میرزا در دستش بود و می دانست اصرار به خرج او نمی رود، به میل او رفتار کرده، قرار گذاشت ما به مجلس مشق میرزا برویم. از این روز به بعد، هفته ای دو مرتبه بعد از ظهرها سوار می شدیم و به منزل میرزا می رفتیم و در حدود نیم ساعت به غروب مانده اسب می آوردند و بر می گشتیم.

هفت. ادبیات داستانیمنظور از ادبیات داستانی آثار منثوری است که ماهیت روایی و شرح ماجرا دارند. قصه، داستان

[شماره صفحه واقعی : ۳۴۱]

ص: ۳۲۲۵

کوتاه، داستان بلند، و زمان یا نُوول از گونه های مشهور ادبیات داستانی اند. این گونه در ادبیات گذشته ما بسیار چشمنواز است. برخی نمونه های خوب ادبیات داستانی کهن ما از این قرارند:

سیاست نامه از خواجه نظام الملک طوسی،

عقل سرخ و آواز پَر جبرئیل از شهاب الدّین سُهروردی،

مقامات حمیدی از حمیدالدّین بلخی،

تاریخ بیهقی از علی بن زید بیهقی،

مرزبان نامه از مرزبان پسر رستم پسر شروین،

اخلاق ناصری از خواجه نصیرالدّین توسی،

وسمک عیاراز فرامرز پسر خداداد. (۱)

در ادبیات معاصر ایران، محمّدعلی جمال زاده، جلال آل احمد، رسول پرویزی، و صادق هدایت نمونه هایی خوب از ادبیات داستانی را پدید آورده اند. البتّه کسانی چون هدایت، گاه دین ستیزی یا مقابله با روحانیت را دستمایه آثار خود ساخته اند. لیکن از یاد نبرید که خواندن این آثار و آشنایی با فضا و سبک آنها می تواند به نویسندگانه متعهد یاری رساند تا نه با تقلید، بلکه با بهره گیری هوشمندانه، خود به آفرینش داستان هایی در دفاع از ارزش های متعالی بپردازد.

پس از انقلاب اسلامی، نمونه هایی عالی از ادبیات داستانی خلق شده اند که در پاسداشت ارزش های انقلاب، دفاع مقدّس، اعتقادات دینی، میراث های ماندگار تاریخی، و الگوهای اخلاقی قابل توجهند؛ آثاری از نویسندگانی همچون قاسمعلی فراست، ابراهیم حسن بیگی، رضا رهگذر، سید مهدی شجاعی، راضیه تُجّار، محمّدرضا بایرامی، داوود غفّار زادگان، مظفّر سالاری، حمید گروگان، و حسین فتّاحی. اما باید گفت که ما در این زمینه هنوز کم کاریم و باید تلاشی پرشور و همه جانبه به کار گیریم تا به ویژه مخاطب جوان را که تشنه آثاری از این دست است از شرّ آثار زیانبار خودی و بیگانه برهانیم.

[شماره صفحه واقعی : ۳۴۲]

ص: ۳۲۲۶

---

۱- امروز معمولاً گفته می شود که داستان باید مبتنی بر تخیل باشد. ما این پیش فرض را نپذیرفته و از این رو، دایره را گسترده تر گرفته ایم.

۱. دوره های سه گانه زبان فارسی را معرفی کنید.

۲. گونه های ادبی در زبان فارسی را نام ببرید و برای هر یک مثالی بزنید.

۳. اثر حماسی دارای چه ویژگی هایی است؟

۴. ادبیات غنایی شامل چه مفاهیمی است؟

۵. پنج نمونه از نثر غنایی را مثال بزنید.

۶. بخشی از تاریخ بیهقی را مطالعه کنید و ویژگی های آن را ارزیابی نمایید.

۷. یکی از آثاری را که در معرفی شهیدان انقلاب اسلامی نگاشته شده و جنبه داستانی دارد، انتخاب و در دو صفحه معرفی کنید.

[شماره صفحه واقعی : ۳۴۳]

ص: ۳۲۲۷

### آشنایی با زبان شناسی (۱)

چندی است که در کتب و نیز مباحثات ادبی، به دانش زبان شناسی و اهمیت یافته های آن در مطالعات ادبی اشاره و گاه چنین وانمود می شود که با گسترش دانش زبان شناسی، دیگر نباید به سراغ مطالعات ادبی به شیوه سنتی رفت. آشنایی با دانش زبان شناسی سبب می شود که هم دانشجوی ادب پژوه در مطالعات ادبی بیش تر توفیق یابد و از رهاوردهای آن دانش کمک گیرد؛ و هم دانسته شود که با توسعه و رونق یافتن زبان شناسی، راه بر ادبیات سنتی بسته نمی شود؛ بلکه این دو دانش باید دوشادوش یکدیگر حرکت کنند و به هم بهره رسانند. البته کتاب حاضر عهده دار مطالعات ادبی است و در آن، مجال پرداختن به مباحث زبان شناسی نیست؛ لیکن برای دستیابی به دو بهره مذکور، مقدمات زبان شناسی را در این درس ذکر می کنیم؛ به این امید که دانش پژوهان را برای برداشتن گام های بعد در این مسیر برانگیزد.

### تعریف زبان شناسی:

زبان شناسی یعنی بررسی علمی زبان. این علم در وهله نخست به زبان در مفهوم عام آن می نگرد. البته هیچ زبان شناسی مدعی دانستن همه زبان ها نیست؛ زیرا شمار زبان های مختلف جهان را تا ۵۰۰۰ برآورد کرده اند. تفاوت زبان شناسی با علوم دیگری که به زبان می پردازند، این است که زبان شناسی زبان را برای توضیح خود زبان بررسی می کند، ولی آن علوم زبان را برای توضیح چیز دیگری به کار می گیرند. زبان شناسی علمی است دارای اصول و قواعد و روش های مبتنی بر مشاهده و تجربه و استقرا، بر اساس ملاک های صوری و عینی. قطعیت علمی بسیاری از دستاوردهای زبان شناسی در روزگار ما، آن را به مرز «علوم دقیق» نزدیک کرده است. حتی برخی از شاخه های علوم انسانی مانند روان شناسی، جامعه شناسی، و هنر شناسی، روش ها و اصطلاحات این علم را اقتباس کرده اند.

### ارتباط:

از زمان تشکیل جوامع، مهم ترین امر زندگی اجتماعی بشر ایجاد رابطه با هموعانش بوده

[شماره صفحه واقعی: ۳۴۴]

ص: ۳۲۲۸

است. چون ارتباط مستقیم و بیواسطه ذهن ها با یکدیگر ممکن نیست، برای این منظور باید واسطه ای به کار بُرد. همواره مهم ترین وسیله ارتباط افراد بشر زبان بوده است. بنابراین، باید زبان را از نهادهای اجتماعی دانست. نهادهای اجتماعی از غرایز فطری بشر نیستند، بلکه ثمره زندگی اجتماعی او محسوب می شوند؛ از این رو، همواره در معرض تغییر و تحوّل هستند و بر اثر نیازهای متفاوت یا برخورد با جوامع دیگر، دگرگون می شوند. به همین دلیل، زبان نیز که در زمره نهادهای اجتماعی است، دستخوش دگرگونی و تکامل مستمر است. اما فرق زبان با دیگر نهادهای اجتماعی این است که زبان، از نشانه‌ها استفاده می کند. نشانه هر چیزی است که نماینده چیزی دیگر باشد یا بر آن دلالت کند. انواع نشانه های زندگی اجتماعی بشر را می توان به سه دسته تقسیم کرد:

#### ۱. نشانه تصویری

یعنی نشانه ای که میان صورت و مفهوم آن، مشابهتی عینی هست، مانند نقشه جغرافیا که بر منطقه ای از زمین دلالت می کند.

#### ۲. نشانه طبیعی

یعنی نشانه ای که میان صورت و مفهوم آن، رابطه همجواری یا تماس هست، مثل رابطه میان دود و آتش. این رابطه از مقوله علیّت است.

#### ۳. نشانه وضعی

یعنی نشانه ای که میان صورت و مفهوم آن، همچنان رابطه همجواری و تماس هست، اما نه از مقوله علیّت، بلکه بر مبنای قرارداد و عرف و عادت، مانند دلالت نور قرمز بر «عبور ممنوع». برای رسیدن از نشانه به شیء یا عین خارجی، باید از دو مرحله گذشت: دلالت دال بر مدلول؛ و دلالت مدلول بر شیء خارجی. مثلاً با شنیدن لفظ بسیج به معنای بسیج و از معنای آن به خودش پی می بریم.

ساختار: می توان گفت که زبان مجموعه ای از نشانه ها است. اینک باید مجمعه را در اینجا دانست. مجموعه نشانه های زبان یک مل مرتبط و منطبق می سازد که یکیک عناصر سازنده آن طبق قواعد و اصولی خاص که در هر زبان با زبان دیگر تفاوت دارد به یکدیگر وابسته و پیوسته اند. چنان چه که اگر جزئی از آن در هم ریزد یا تغییر یابد اجزای دیگر نیز چنین می شوند بنیانگذار زبان جدید فردینان دو سوسور، (۱) این مجموعه را سیستم نامید که امروزه آن را استراکچر و به فارسی ساختار (۲) می گویند.

اهمیت کار سوسور در این است که به خصوصیت وابستگی و پیوستگی اجزای این ساختار اشاره کرده و آن را جزو مهم ترین اوصاف ذاتی زبان شمرده است و آن را به یک تور ماهیگیری تشبیه کرده که.

[شماره صفحه واقعی : ۳۴۵]

---

.( Ferdinand de Saussure ( 1857 - 1913 - 1 - 1

structure - 2 - 2

همه حلقه های آن به یکدیگر وابسته و پیوسته اند و اگر حلقه ای از آن بگسلد، دیگر حلقه ها نیز خواهند گسست. بنابراین، هیچ یک از اجزای زبان را نمی توان مستقل از دیگر اجزا در نظر گرفت و ماهیت یا تحوّل آن را جداگانه بررسی کرد. به این ترتیب، زبان مجموعه ای از دستگاه های کوچک است که از ترکیب آنها، دستگاه های بزرگ تر پدید می آید و از ترکیب خود این دستگاه ها، کلّ زبان شکل می گیرد. هر دستگاه دارای اجزایی است که بر اساس سلسله مراتب، هم با یکدیگر و هم با دستگاه خود و دستگاه های دیگر ارتباط متقابل دارند.

### خصوصیت خطّی زبان:

مهم ترین تفاوت زبان با دیگر دستگاه های نشانه، مانند دستگاه نشانه های رانندگی، این است که بر خط (۱) جاری است و لذا دارای یک بُعد است؛ یعنی کلمات مانند حلقه های زنجیر به یکدیگر پیوسته اند و به توالی در پی هم می آیند. این را اصطلاحاً زنجیر کلامی گویند. این خصوصیت خطّی و زنجیره ای در حقیقت از خصوصیت صوتی زبان ناشی می شود، زیرا رشته پیاپی کلام در زمان جاری است و زمان دارای یک بُعد است. مثلاً در زبان، صوت ها یکایک و با تقدیم و تأخیر، گفته و شنیده می شوند؛ اما پرده نقّاشی یکجا و یکباره دیده می شود و تابع توالی خطّی نیست. درست به دلیل همین خصوصیت خطّی و توالی زنجیره ای است که آحاد و اجزای زبان باید طبق قواعد و موازین دستور زبان با یکدیگر ترکیب شوند تا بتوانند بر معانی دلالت کنند. از همین رو است که زبان بی دستور در جهان وجود ندارد.

### خصوصیت تجزیه دوگانه زبان:

پس زبان دستگاهی از نشانه ها است که روی خط جریان دارد. امّا این تعریف برای زبان بس نیست، زیرا «جریان بر خط» منحصر به زبان نیست و هر نشانه ای که وابسته به زمان باشد، خطّی است، مانند علائمی که به وسیله نور آینه داده می شوند. به تعبیر آندره مارتینه (۲)، زبانشناس معاصر فرانسوی، خصوصیت ممتاز زبان این است که آن را می توان دوبار تجزیه یا تقطیع کرد: بار اول به اجزایی که هم دارای صورت صوتی یا دال و هم دارای محتوای معنایی یا مدلول هستند؛ و بار دوم به اجزایی دیگر که فقط دارای صورت صوتی بدون هیچ محتوای معنایی هستند. مثلاً در جمله «بسیج مدرسه عشق است»، یک بار چنین تجزیه ای صورت می گیرد: (بسیج + مدرسه + عشق + است) و بار دیگر، چنین: (ب + س + ی + ج = بسیج؛ ...). هر یک از اجزای تجزیه نخست را تکواژی نامند. تکواژ را نباید با واژه مشتبه کرد. تکواژ کوچک ترین واحد معنی دار زبان است و ممکن است یک واژه از چند تکواژ درست شده باشد، مثل واژه می خندیم که سه تکواژ دارد: می + خند + یم. هر یک از اجزای تجزیه دوم را واجی نامند. واج را نباید با حروف مشتبه کرد؛ زیرا واج به اعتبار

[شماره صفحه واقعی: ۳۴۶]

ص: ۳۲۳۰

۱- در این جا، مراد از خط، خطّ هندسی است و نه کتابت.



تلفظ است و حرف به اعتبار کتابت، واج صورت ملفوظ حرف است. این خصوصیت اصلی زبان راتجزیه دو گانه نامیده اند:

تجزیه اول، تقسیم کلام به تکواژ؛ و تجزیه دوم، تقسیم تکواژ به واج. از همین جا، دو سطح متفاوت برای زبان پدید می آید و این است فصل ممیز زبان از دیگر دستگاه های نشانه. فایده وجود واج ها و به کار بستن آنها با توجه به دستاوردهای علمی امروز آشکار شده است. حجم قسمتی از مخ انسان که به کار حفظ می پردازد، بسیار کوچک و محدود است و او نمی تواند همه نشانه ها را در حافظه خود انبار کند. تجارب روان شناسان نشان داده است که آموختن زبان بر پایه جداسازی واج ها موجب می شود که فراگیری زبان به شکلی مستمر و پایدار ممکن شود، اما اگر هر کلمه به یکباره و یکجا آموخته شود، ابتدا یادگیری سریع است، لیکن پس از فراگیری حدود پنجاه کلمه، پیشرفت کند و سپس متوقف می شود. شماره واج های زبان های گوناگون از ۱۰ تا ۸۰ و معمولاً ۲۰ تا ۴۰ است؛ اما شمار تکواژها که از ترکیب همین واج ها ساخته می شوند، حتی در زبان های کمواژه چندین هزار است. شماره واژه ها هم به چند صد هزار می رسد. و اما شماره جمله هایی که می توان با همین مقدار واژه ساخت، از میلیاردها هم درمی گذرد. البته زبان به طور بالفعل از همه این ترکیبات استفاده نمی کند، بلکه بر اساس قواعد خاص خود، مقداری از آنها را به کار می برد.

### تعریف زبان:

بر اساس تعریف آندره مارتینه، زبان از وسیله های ارتباط میان افراد بشر است که بر اساس آن، تجربه آدمی، در هر جماعتی به گونه ای خاص، تجزیه می شود و به واحدهایی تقسیم می شود که دارای محتوایی معنایی و صورتی صوتی (تکواژ) هستند. این صورت نیز به واحدهایی به نام واج تجزیه می شود که تعداد آنها در هر زبانی معین است و ماهیت و روابط متقابل آنها هم در هر زبان با زبان دیگر تفاوت دارد.

وظایف یا نقش های زبان: زبان دارای چهار نقش است:

یک نقش اصلی و سه نقش فرعی. نقش اصلی آن «ایجاد ارتباط» است و نقش های فرعی آن، «بیان اندیشه»، «حدیث نفس»، «ایجاد زیبایی هنری». زبان پیش از هر چیز، برای ایجاد ارتباط به منظور انتقال پیام ها و تجارب به کار می رود. علاوه بر این، زبان ابزار انتقال تفکر و بیان اندیشه نیز هست. همچنین گاه انسان زبان را برای حدیث نفس، یعنی بیان حالت های عاطفی شخصی و تحلیل احساسات فردی به کار می برد و در این حال، به واکنش مخاطب چندان توجه ندارد. از اینها گذشته، زبان نقش هنری هم دارد، یعنی برای ایجاد زیبایی در کلام به کار می رود. این نقش زبان بیش تر در آثار ادبی به چشم می خورد.

محور همنشینی و محور جانشینی: گفتیم که زبان بر خط مستقیم جریان دارد و همان است که زنجیر کلام را می سازد. هر جمله از تعدادی واحد زبانی تشکیل می شود که وجود حاضر و محسوس

[شماره صفحه واقعی: ۳۴۷]

دارند و آنها را «رویه موجود» پیام می نامند. برای این که زبان بتواند عمل ارتباطی اش را روی خط یک بُعدی انجام دهد، باید هر یک از واحدهای موجود، ما را به واحدهای دیگری از جنس خود ارجاع دهند که اکنون وجود ندارند، ولی اگر پیام ما چیزی دیگر بود، وجود می داشتند. مثلاً در جمله «به مدرسه برو» اگر نمی خواستیم عمل پیام انجام گیرد، به جای واج ب + «حرکت پیش»، واج ن + «حرکت زبر» را می گذاشتیم. این را می توان «رویه غایب» پیام نامید. بدین گونه، زبان در هر آن روی دو محور عمل می کند:

#### ۱. محور همنشینی (۱)،

بر اساس روابط اجزای موجود پیام. برای بیان این خصوصیت، اصطلاحاً اینرا به کار می برند و مثلاً می گویند در جمله مذکور به و مدرسه و برو در تباین هستند، همچنان که واج هایبوروو.

#### ۲. محور جانشینی، (۲)

بر اساس روابط اجزای غایب پیام. برای بیان این خصوصیت، اصطلاحاً تقابل را به کار می برند و مثلاً می گویند در آن جمله، مدرسه با خانه در تقابل است. به عبارت دیگر، وجود غایبهاست که مدرسه را در این جمله معنی دار می کند. با استفاده از محور همنشینی و بهویژه محور جانشینی، می توان همه واج های هر زبان را، به اعتبار همان زبان، به دست آورد. محور جانشینی یکی از راه های مقابله با محدودیت امکانات یک بُعدی و جریان بر خط مستقیم در زبان است. اگر این محور وجود نداشت، کار زبان به تکرار مقداری جمله از پیش ساخته محدود می شد. پس حتی می توان وجود محور همنشینی و جانشینی را در صفات ذاتی زبان داخل کرد و آن را به تعریف زبان افزود: زبان وسیله ای است آوایی برای ایجاد ارتباط میان افراد بشر، دارای دو سطح تکواژی و واجی که همواره بر روی دو محور حرکت می کند؛ یکی محور همنشینی متشکل از تکواژها و واج های حاضر در پیام و دیگری محور جانشینی متشکل از تکواژها و واج های غایب از پیام.

واحدهای زنجیری و زبر زنجیری: در طول زنجیره گفتار، واحدهای آوایی یا واج ها در کنار یکدیگر قرار می گیرند و می توان آنها را به کمک برش آوایی از یکدیگر متمایز ساخت. مثلاً زنجیره آوایی /vali/ (= ولی) از واج های //، /a/، /v/ و /i/ تشکیل یافته که چون بر روی زنجیره گفتار قرار گرفته اند، واحدهای زنجیری نامیده می شوند. پس از برش زنجیره گفتار و تعیین واحدهای زنجیری آن، تعدادی از واحدهای آوایی باقی می ماند که نمی توانند در هیچ یک از جایگاه های زنجیره مزبور گنجانده شوند. جایگاه این واحدها همیشه ثابت نیست و این مختصه ها در هر زنجیره گفتار روی بیش از یک واحد زنجیری قرار می گیرند. مثلاً در واژه /vali//، اگر تکیه روی هجای اول (/va/) قرار گیرد، به معنی «اقیا» و اگر روی هجای دوم (/li/) باشد، به معنی «سرپرست» است. چون این.

[شماره صفحه واقعی : ۳۴۸]

. syntagmatic -1 -1

. paradigmatic -2 -2

واحدها همزمان با بیش از یک واحد زنجیری تولید می شوند و جایگاه آنها نیز در زنجیره گفتار مشخصی نیست، به آن ها واحدهای زبرزنجیری (۱) می گوئیم. مهم ترین واحدهای زبرزنجیری عبارتند از:

تکیه (۲)، آهنگ (۳)، نواخت (۴). تکیه از ترکیب مختصه های تغییر در فشار هوا و اختلاف درجه زیر و بمی صدا حاصل می شود و از نظر شنیداری به رسایی بیش تر تعبیر می شود. هجایی از زنجیره گفتار را که تکیه بر روی آن واقع می گردد، هجای تکیه برمی گویند. مثلاً در اسم «حسن» هجای تکیه بر san // است و در فعل «می گویم» هجای تکیه بر mi // است. در نواخت و آهنگ از خصیصه زیر و بمی استفاده می شود که آن هم از تواتر (فرکانس) ناشی می شود. هر چه تواتر بیش تر باشد، آوازیرتر؛ و هر چه کم تر باشد، آوا بم تر شنیده می شود. اگر دامنه گستردگی زیر و بمی محدود به واژه گردد، به آن نواختو اگر محدود به جمله شود، به آناهنگمی گوئیم.

جلوه ای از کاربرد زبان شناسی: دستورنویسان سنتی واژه را واحد کاملی می دانستند \_ و برخی هنوز می دانند \_ که به خودی خود قابل بررسی است. امّا زبان شناس هیچ جزئی از زبان را جز در کلّ زبان نمی نگرد. بنابراین، وصف آوایی و معنایی اجزا برای درک نظام آنها کافی نیست. مثلاً اگر اسم و فعل را به شیوه سنتی تحلیل کنیم، نمی توانیم فرق میان «گفتار» و «گفتن» و حتّی «آتش» و «سوخت» را دریابیم. ولی اگر این اجزا را بر اساس روابطی که با دیگر اجزا دارند بسنجیم، یعنی با نشانه های مفرد و جمع و ضمائر اشاره ای و ملکی و از سوی دیگر با نشانه های وجه اخباری یا التزامی یا زمان ماضی یا مستقبل مشخص کنیم، می توانیم آنها را از یکدیگر تمیز دهیم. به بیان دیگر، آنچه اسم را از فعل جدا می سازد، نخست معنای آنها نیست، بلکه خصوصیت ترکیبی آنها است. مثلاً «آتش» از آن رو اسم است که با «ها» و این ترکیب می شود و «سوخت» از آن رو فعل است که با می ... م و ب ... م قابل ترکیب است. همچنین است نقش دستوری عناصر کلام. مثلاً فاعل صرفاً کلمه (یا مجموعه ای از کلمات) نیست که انجام دادن کاری را به آن نسبت می دهیم؛ زیرا برای نمونه، دو جمله علی از عهده این کار برآمد و این کار از عهده علی برآمد به یک معنایند و در هر دو انجام دادن کاری را به علی نسبت داده ایم، امّا از نظر دستوری نقش علی در این دو جمله تفاوت اساسی دارد. پس فاعل پیش از هر چیز، بر روابط درونی عناصر کلام دلالت می کند. هر چند دستورنویسان و ادیبان در این مقوله و مقولاتی از این دست، با زبان شناسان مناظراتی دارند، به نظر می رسد که سرانجام باید این مناظرات بیش از آن که جدلی و غلبه آمیز باشد، به جست و جوی اهداف مشترک و دیدگاه های واحد بینجامد. اگر این دو دسته راه میانه را طی کنند، چنین توقّفی ناروا و چنان آرزویی دست نیافتنی نیست.

[شماره صفحه واقعی : ۳۴۹]

ص: ۳۲۳۳

۱-۱ -۱ suprasegmental

۲-۲ -۲ stress

۳-۳ -۳ intonation

۴-۴ -۴ tone

- ◀ ۱. موضوع علم زبان شناسی چیست؟
- ◀ ۲. علت وجود دستور زبان چیست؟
- ◀ ۳. نقش ها یا وظایف زبان کدام هایند؟
- ◀ ۴. فرق زبان با دیگر نهادهای اجتماعی چیست؟
- ◀ ۵. ساختار چیست؟
- ◀ ۶. خصوصیت خطی زبان را تحلیل کنید.
- ◀ ۷. در این مصراع، تکواژها و واج ها را مشخص کنید:  
از صدای سخن عشق، ندیدم خوش تر.
- ◀ ۸. زبان را تعریف کنید.
- ◀ ۹. واحدهای زبرزنجیری را تعریف کنید و مهم ترین را نام ببرید.
- ◀ ۱۰. باراناسم است یا صفت؟ با تحلیل زبان شناسی، به این سؤال پاسخ دهید.

[شماره صفحه واقعی : ۳۵۰]

ص: ۳۲۳۴

## فرهنگ اصطلاحات ادبی

### اشاره

(۱) گاه نویسندگان با بعضی اصطلاح‌های ادبی در دو حوزه نثر و شعر برخورد می‌کنند که آشنایی با آنها لازم است؛ زیرا نویسندگان هنرمند هرگز نمی‌توانند رشته پیوند خود را از آثار ادبی کلاسیک و نیز زمینه‌های جدید در قلمرو ادب و هنر بگسلند. برخی از این اصطلاح‌ها در رساله حاضر، جای به جای، بررسی شده‌اند. در این جا، چهل و شش اصطلاح ادبی مهم را در حد لزوم تعریف می‌کنیم:

### ارسال المثل

(۲) در اصطلاح علم بدیع آن است که شاعر مَثَل معروفی را در شعر خود بیاورد یا شعری یا سخن حکیمانه‌ای بگوید که حکم مَثَل پیدا کند و قبول عامه یابد. برای نمونه، در این رباعی، مصراع آخر چنین وضعی دارد:

با بَط می گفت ماهی ای در تب و تاب

باشد که به جوی رفته باز آید آب

بط گفت چو من قدید گشتم تو کباب

دنیا پس مرگ ما چه دریا چه سراب»

خیام

### استمداد

(۳) در لغت به معنی یاری خواستن؛ و در اصطلاح ادب از صور التفات است که به موجب آن، شاعر برای سرودن شعر خود از نیرویی غیبی یا خدا و یا الهه‌ای خاص مدد می‌جوید. وحشی بافقی مثنوی «شیرین و فرهاد» را چنین آغاز می‌کند:

الاهی سینه‌ای ده آتش افروز

در آن سینه، دلی و آن دل همه سوز

[شماره صفحه واقعی: ۳۵۱]

۱- منابع اصلی) سیما داد: فرهنگ اصطلاحات ادبی حسن انوشه فرهنگنامه ادبی فارسی

۲- ۱- gnomoc verse

۳- ۲- invocation

## اُسْطُورَه

(۱) اسطوره در لغت به معنی افسانه و قصه است. در اصطلاح، اسطوره به قصه ای اطلاق می شود که منشأ تاریخی نامعلومی دارد. منظومه اساطیر مجموعه چنین قصه هایی است که معمولاً مضامینی چون منشأ جهان، آفرینش انسان، جنگ خدایان افسانه ای و قهرمانان، یا مصائبی را که بر اقوام کهن رفته، در برمی گیرد.

## اِطْنَاب

(۲) در لغت، دراز گفتن و در اصطلاح، پرگویی به حدی که از اقتضای تفهیم مقصود تجاوز کند. بالاترین حد اطناب در نثرهای انشایی قرن ششم و هفتم، از قبیل ترسلات و مکاتیب و مقامات یافت می شود که هدف آنها انتخاب و استعمال هر چه بیش تر لفظ در برابر معنی بوده است.

## اِغْرَاق

(۳) در لغت به معنی سخت کشیدن کمان است؛ اما در اصطلاح، وصف و مدح یا ذم چیزی است زیادت از حد معمول به گونه ای که با عقل جور در نیاید و ممکن نباشد، همچون:

آه سعدی اثر کند در سنگ

نکند در تو سنگدل تأثیر.

## اِثْفَات، خَطَاب شَاعِرَانَه

(۴) اِثْفَات در لغت به معنی «از گوشه چشم نگاه کردن» و واپس نگریستن است؛ و در اصطلاح، صِنَاعَتی است که به موجب آن، شاعر یا نویسنده در اثنای بیان مطلب، از غیبت به خطاب توجه کند یا از خطاب به غیبت متوجه شود؛ و نظایر آن ها.

نمونه اِثْفَات از غیبت به خطاب و تکلّم:

گر دنیی و آخرت بیارند

کاین هر دو بگیر و دوست بگذار

ما یوسف خود، نمی فروشیم

تو سیم سپید خود نگهدار (سعدی)

## اِیْجَاز

(۵) در لغت به معنی کوتاه سخن گفتن است و در اصطلاح، بیان مقصود در کوتاه ترین لفظ و کم ترین عبارت. ایجاز، خود،



بر دو قسم است:

«ایجاز قصر» و «ایجاز حذف». ایجاز قصر به واسطه حذف

[شماره صفحه واقعی : ۳۵۲]

ص: ۳۲۳۶

---

myth -۱ -۱

cicumlumlocution: periphrasis -۲ -۲

hyperbole under statement -۳ -۳

apostrophe -۴ -۴

brachiogy -۵ -۵

پدید نمی آید و از مجموع کلام حاصل می شود، همچون: عشق دیدم که در مقابل صبر آتش و پنبه بود و سنگ و سبوی (سعدی) ایجاز حذف آن است که جزئی از جمله برای نیل به اختصار حذف شود. برای مثال، در عبارات «از ده پیرس» یا «همه شهر می دانند»، کلمه «مردم» حذف شده است.

### بازگشت به گذشته (فلاش بک)

(۱) شیوه ای است که به وسیله آن، تماشاگر یا خواننده با گذشته شخصیت فیلم، نمایش، یا داستان آشنا می شود.

### برگردان، ترجیع

(۲) ترجیع در لغت «بازگشتن» است و در اصطلاح شعر کلاسیک فارسی، بیتی را گویند که در فواصل معین شعر تکرار شود، مثل این بیت در ترجیع بند معروف هاتف اصفهانی: که یکی هست و هیچ نیست جز اووح \_ \_ \_ ده لاله الاله \_ \_ و.

### بیت الغزل، شاه بیت

(۳) بیت الغزل یا شاه بیت در اصطلاح شعر کلاسیک فارسی، بیتی را گویند که از حیث زیبایی و دقایق و ظرایف کلام نسبت به سایر ابیات شعر از برجستگی و امتیاز برخوردار باشد.

### پیرنگ

(۴) واژه پیرنگ از هنر نقاشی وام گرفته شده و به معنای طرحی است که نقاشان بر روی کاغذ می کشند و بعد آن را کامل می کنند. واژه پیرنگ در داستان به معنی روایت حوادث داستان با تأکید بر رابطه علیت است. به سخن دیگر، پیرنگ، طرح منسجم و همبسته ای است که از جایی آغاز می شود و به جایی ختم می شود و میان این دو نقطه حوادثی رخ می دهد که با یکدیگر رابطه علت و معلولی دارند.

### تراژدی

(۵) تراژدی در لغت از واژه یونانی (۶) به معنی «آواز بُر» مشتق شده است و در اصطلاح، قالبی کهن در نمایش است که سقوط انسانی سعادت مند از شوکت و بزرگی به ذلت و نگونبختی را نشان می دهد. قهرمان

[شماره صفحه واقعی: ۳۵۳]

ص: ۳۲۳۷

۱-۱ Flashback

۲-۲ refrain

۳-۳ purple - patch

plot -५ -५

tragedy -५ -५

tregoidia -५ -५

تراژدی، انسانی است برتر از انسان عادی و برخوردار از عظمت، قدرت، و محبوبیت که فطرت او آمیزه ای از نیکی و بدی است. در نتیجه، علت سقوط چنین انسانی از سعادت به نگوینختی ناشی از وجود همان بدی های اندکی است که از آن به نقیصه تراژیک تعبیر شده است. در قرن هجدهم، زبان تراژدی که تا آن زمان منظوم بود، به نثر تبدیل شد و انسان عادی و معمولی جای قهرمانان بزرگ تراژدی را گرفت. از آن زمان تاکنون، تراژدی های موفق به مصائب و ناکامی های انسان عادی و حتی کارگران پرداخته اند.

### تریلوژی، تراژدی سه تایی

(۱) به اثر سه گانه ای که روی هم داستان دنباله داری را تشکیل دهد، در اصطلاح تریلوژی می گویند، مثل سه قسمت نمایشنامه «هنری ششم» اثر شکسپیر.

### تشخیص

(۲) در لغت به معنی تمییز دادن است؛ اما در اصطلاح نقد ادبی، به پیروی از منتقدان عرب، به مفهوم قسمی استعاره به کار رفته است که به موجب آن، عناصر بی جان یا انتزاعی، صورتی انسانی یا بهیمی یا جاندار می یابند. مثلاً در این بیت: بر لشکر زمستان، نوروز نامدار کرده است رای تاختن و قصد کارزار (منوچهری) شاعر با نسبت دادن حالاتی چون «رای تاختن» و «قصد کارزار» به نوروز، آن را همچون انسان تصویر کرده است.

### تضمین

(۳) در لغت به معنی بر عهده گرفتن تاوان و ضامن شدن است و در اصطلاح، آوردن مصراع، بیت یا ابیاتی از شعر دیگران در ضمن شعر خود. اگر شعر مشهور و شاعر آن شناخته شده باشد، احتیاجی به ذکر نام شاعر آن نیست؛ و الاً باید نام شاعر را ذکر کرد تا سرقت محسوب نشود. برای نمونه: یک بیت شعر یاد کنم زان که رود کیگرچه تو را نگفت سزاوار آن تویی «جز برتری نجویی گویی که آتشبجز راستی نخواهی مانا تر از اویی» (فَرّخی)

[شماره صفحه واقعی: ۳۵۴]

ص: ۳۲۳۸

۱-۱ - trilogy

۲-۲ - personification, prosopopeia

۳-۳ - implication

(۱) در لغت به معنی مثال آوردن و صورت چیزی را مصوّر کردن است و در اصطلاح، آن است که عبارت را در نظم و نثر به جمله ای بیاریند که مَثَل یا شبه مَثَل و دربرگیرنده مطلبی حکیمانه باشد. این صنعت باعث آرایش و تقویت سخن می شود:

من اگر نیکم و گر بد تو برو خود را باشهر کسی آن دروَد عاقبت کار که کشت (حافظ).

**جریان سیال ذهن**

(۲) شیوه ای است در روایت که به موجب آن، عمق جریان ذهنی یک شخصیت که آمیزه ای است از ادراکات حسی و افکار آگاه و نیمه آگاه، خاطره ها، احساسات، و تداعی های تصادفی، به همان صورت بیان می شود. این شیوه روایت بر اساس مفاهیمی استوار است که ایجاد تداعی معانی می کند.

**حادثه مستقل، ایزود**

(۳) حادثه یا رویدادی مستقل است که در متن یک روایت بلند جای دارد. گاه این حادثه مستقل به روند پیرنگ داستان مربوط می شود و گاه ربطی با پیرنگ داستان ندارد. در این صورت بدان علت در متن روایت قرار می گیرد که برای شخصیت واحدی رخ می دهد.

**حس آمیزی**

(۴) در لغت، در آمیختن حواس است و در اصطلاح، قسمی مجاز است که از رهگذر آمیختن دو حس با یکدیگر ایجاد می شود. مثلاً دیدن رنگ یا اندازه یا هیأت ظاهری هر چیز، کار حقیقی حس بینایی است؛ اما «دیدن عطر» یا «شنیدن رنگ»، «آواز روشن» و «جیغ بنفش» کاربردی است مجازی از حواس بینایی و شنوایی برای ادراک پدیده هایی که در حوزه آن حواس نیستند. از نمونه های مشهور حس آمیزی می توان به این بیت اشاره کرد: از صدای سخن عشق ندیدم خوش تریادگاری که در این گنبد دوّار بماند (حافظ)

**حماسه**

(۵) حماسه در لغت به معنی دلیری، دلاوری، و شجاعت است و در اصطلاح، شعری بلند و روایتی ر

[شماره صفحه واقعی: ۳۵۵]

ص: ۳۲۳۹

episode -३ -३

synesthesia -४ -४

epic -५ -५

گویند که بر محور موضوعی جدی و رزمی، به سبکی فخیم سروده شده باشد. منشأ حماسه یا داستان های کهن تاریخی، دینی، و پهلوانی است و یا داستان های تخیلی. در ادبیات فارسی، علاوه بر حماسه های منظوم، حماسه هایی نیز به نثر نوشته شده اند.

## خیال

(۱) ، تصویرخیال به مجموعه تصرّفات بیانی و مجازی اطلاق می شود و آنچه در حوزه علم بیان قرار دارد، از جمله خیال به شمار می آید. منتقدان قدیم و جدید عموماً خیال و تصویر را عنصر اساسی کلام شاعرانه دانسته اند. خیال تنها به شعر محدود نمی شود. در نثر و بسیاری از تصرّفات ذهنی مردم عادی نیز تخیل و تصویرگری در محور خیال های شاعرانه جریان دارد. برای نمونه در تذکره الاولیای عطار چنین آمده است:

به صحرا شدم؛ عشق باریده بود و زمین تر شده. چنانک پای مرد به گلزار فرو شود، پای من به عشق فرو می شد.

## داستان

(۲) لغت داستان در زبان فارسی به معنی قصّه، حکایت، افسانه، و سرگذشت به کار رفته است و در ادبیات، اصطلاحی عام به شمار می آید که از یک سو شامل صور متنوع قصّه می شود و از سوی دیگر انشعابات مختلف ادبیات داستانی از قبیل داستان کوتاه، رمان، داستان بلند و دیگر اقسام این شاخه از ادبیات خلاق را دربر می گیرد. به معنی خاص، داستان نقل واقعه ای است که به نحوی تابع توالی زمان باشد. داستان حداقل باید از سه واقعه تشکیل شود و زمان وقوع این حوادث نیز با یکدیگر متفاوت باشد. رابطه وقایع داستان با یکدیگر از کیفیت علت و معلولی برخوردار است. داستان با قصّه و حکایت از حیث ساختار و ماهیت، تفاوت هایی دارد که عمده آنها به شرح زیر است:

— ساختار داستان، بر پیرنگ استوار است.

— در داستان، به جای قهرمان سازی، شخصیت پردازی می شود. یعنی آدم ها به لحاظ خصوصیت فردی شان از یکدیگر باز شناخته می شوند.

— آدم های داستان معمولاً از بین آدم های عادی و واقعی انتخاب می شوند.

— مسأله شخصیت پردازی در داستان سبب می شود که زبان و گفتار اشخاص داستان متناسب با

[شماره صفحه واقعی : ۳۵۶]

ص: ۳۲۴۰





شخصیت و موقعیت فرهنگی و اجتماعی آنان باشد.

\_\_ زمان و مکان داستان معین و معلوم است.

### داستان بلند

(۱) نوعی داستان است که از داستان کوتاه طولانی تر، و از رمان کوتاه تر است. اغلب آن را با ناولت و رمان کوتاه یکی دانسته اند. داستان بلند، خصوصیات و کیفیات داستان کوتاه و رمان را با هم دارا است. داستان بلند، از حیث تکوین شخصیت ها در جریان داستان، به رمان نزدیک می شود؛ اما حدود این تکوین شخصیت و پرورش مضمون در داستان بلند از رمان محدودتر است. همچنین داستان بلند بر حادثه های واحد به هم پیوسته ای تمرکز پیدا می کند و اغلب بعد زمانی کوتاه تری دارد؛ گاهی نیز تأثیر واحدی را القا می کند. داستان بلند، حاصل وصلتی میان رمان و داستان کوتاه است. در فارسی، داستان هایراه آب نامهی جمال زاده، بوف کورصادق هدایت، مدیر مدرسهی جلال آل احمد، ملکوتبهرام صادقی، وچاه به چاهرضا براهنی نمونه هایی چند از خیل این گونه داستان ها هستند.

### داستان کوتاه

(۲) شاخه ای از ادبیات داستانی منثور است که به طور تقریب صد و پنجاه سال از ظهور آن در جهان می گذرد. می توان ویژگی های داستان کوتاه را بدین شرح برشمرد: \_\_ پیرنگ داستان کوتاه بر عمل داستانی یگانه ای استوار است که در نهایت به تأثیری یگانه منجر می شود.

\_\_ شخصیت آدم ها معمولاً پیش از آغاز داستان تکوین یافته است؛ داستان فقط آنان را در برهه خاصی از زندگی و تجربیات عاطفی قرار می دهد و بازگو کننده این برهه است.

\_\_ به جای کلّ زندگی، فقط قسمتی از آن، موضوع کار نویسنده قرار می گیرد.

\_\_ داستان کوتاه معمولاً از هزار و پانصد تا پانزده هزار کلمه را دربرمی گیرد. این قالب داستانی در ایران با مجموعههیکلی بود و یکی نبوده قلم محمد علی جمال زاده تولّد یافت.

### درونمایه، مضمون

(۳) در اصطلاح ادبیات، درونمایه ومضمون عبارت از فکر اصلی و مسلط در هر اثر است، یعنی خط یا رشته ای که در خلال اثر کشیده می شود و موقعیت های داستان را به هم پیوند می دهد. درونمایه هر اثر، جهت فکری و ادراکی نویسنده اش را نشان می دهد. درونمایه با موضوع اثر تفاوت دارد. موضوع، اندیشه ای کلی است که زیربنای داستان یا شعر قرار می گیرد و درونمایه از آن به دست می آید.

. long story -۱ -۱

. short story -۲ -۲

. theme -۳ -۳

(۱) شعری است مرکب از چهار مصراع که مطلبی کلی را بیان کند و مصراع های اول، دوم، و چهارم آن دارای یک قافیه باشند. در قافیه مصراع سوم، شاعر آزاد است.

## راوی

(۲) در لغت یعنی روایت کننده؛ و در اصطلاح ادبیات، بیان کننده و روایت کننده داستان است. راوی، شخصیتی است که نویسنده، حوادث داستان را از زبان او نقل می کند و به طور کلی یا اول شخص است یا سوم شخص. در روایت به شیوه اول شخص یا «من روایتی»، داستان یا از زاویه دید شخصیت اصلی روایت می شود و یا از زاویه دید شخصیتی فرعی در داستان بازگو می گردد. در روایت به شیوه سوم شخص نیز داستان یا از زبان و دیدگاه «دانا کل» و یا از زاویه دید «دانا کل محدود» نقل می شود.

## رباعی

(۳) در اصطلاح شعر فارسی، شکل خاصی از دو بیتی است که مصراع های اول، دوم، و چهارم آن دارای قافیه یکسان باشند. از نظر وزن، رباعی مرکب از دوازده هجا است که تا هجای دهم، دو هجای بلند و دو هجای کوتاه متناوباً در پی هم واقع می شوند و هجاهای یازدهم و دوازدهم بلند است تا با وزن «لا حول و لا قوة الا بالله» یکسان در آیند. معنی رباعی معمولاً در مصراع آخر تکمیل می شود.

## رمان

(۴) واژه انگلیسی *novel* از کلمه ایتالیایی *novella* به معنی «کوچک و نو» اقتباس شده است. اما در دیگر زبان های اروپایی، به جای کلمه ناول، از واژه رمان استفاده می شود که از کلمه رمانس مشتق است. رمان در اصطلاح، روایتی داستانی و نسبتاً طولانی است که شخصیت ها و حضورشان را در سازمان بندی مرتبی از وقایع و صحنه ها تصویر کند. تعداد کلمات رمان از ۳۰ تا ۴۰ هزار کم تر نیست و حد اکثری برای طول آن وجود ندارد. هر رمان، شرح و نقلی است از زندگی و در برگیرنده عواملی چون کشمکش، شخصیت، عمل داستانی، صحنه، پیرنگ، و درونمایه است.

## زاویه دید

(۵) زاویه در لغت به معنی محل و گوشه است و زاویه دید یعنی محل یا دریچه دیدن. در اصطلاح داستان، زاویه دید به موقعیتی گفته می شود که نویسنده برای روایت داستان اتخاذ می کند و دریچه ای است که پیش روی خواننده می گشاید تا او از آن دریچه و مجرای مخصوص، حوادث داستان را ببیند و بخواند.

[شماره صفحه واقعی : ۳۵۸]

---

. quatrain -۱ -۱

.narrator -۲ -۲

rubai -۳ -۳

.novel -۴ -۴

.viewpoint; point of view -۵ -۵

در یک تقسیم بندی، زاویه دید شامل دو نوع بیرونی و درونی می شود. راوی، در زاویه دید بیرونی به چند صورت می تواند داستان را از خارج روایت کند. این راوی ممکن است از زاویه دید «دانای کل» به روایت داستان پردازد، یعنی همچون فکری برتر، از خارج، شخصیت های داستان را رهبری کند. گاه نیروی دانای کل محدود می شود و راوی تنها از دید و زبان یکی از شخصیت های داستان، به نقل داستان می پردازد؛ یعنی نویسنده داستان تنها یکی از شخصیت های داستان را انتخاب می کند و از بیرون افکار و اعمال او را رهبری می کند. این زاویه دید را در اصطلاح «دانای کل محدود» می گویند. در زاویه دید درونی، داستان را یکی از اشخاص داستان و به شیوه «من روایتی» نقل می کند. این شخص ممکن است شخصیت اصلی داستان باشد.

### شخصیت پردازی

(۱) خلق شخصیت های داستان که نویسنده هر یک را با خصوصیات اخلاقی و روحی معینی در دنیای داستان و نمایشنامه می آفریند. انگیزه رفتار و گفتار اشخاص ساخته شده، از خصوصیات خلقی و روانی آنان مایه می گیرد.

### شعر آزاد

(۲) شعری را گویند که وزن آن تابع الگوی معینی نیست و سطرهای آن کوتاه و متغیر است. وزن در شعر آزاد تابع آهنگ طبیعی کلام برای بیان حالات مختلف است. اشعار آزاد اغلب بدون قافیه هستند. در اروپا شعر آزاد در اشعار شعرای سمبولیست فرانسوی در قرن نوزدهم به اوج شکوفایی رسید. این شعرا که شعر را نوعی مکاشفه می دانستند، تنگنای وزن را دست و پاگیر و مغایر با وضع شایسته و بایسته چنین شعری یافتند و اشعار خود را با آزادی بیش تر و بدون التزام به رعایت الگوی وزنی معینی سرودند. در شعر فارسی، شعر آزاد را به اعتبار مُبتکر آن، نیما یوشیج، شعر نیمایی هم می نامند. شعر آزاد فارسی، شعری موزون است که از لحاظ الگوی وزنی دنباله رو وزن عروضی است، اما تعداد رکن ها یا پایه های آن در هر مصراع به تناسب حال می تواند متغیر باشد و شاعر مختار است هر کجا احساس کرد حرفش تمام شده است، زنجیره آفاعیل را قطع کند یا به جای پایه های یکنواخت، در صورت نیاز، همان پایه ها را کوتاه و بلند کند. دیگر خصوصیت شعر نیمایی، متحوّل شدن نقش قافیه است. در شعر کلاسیک، قافیه به طور ثابت در انتهای مصراع ها یا ابیات قرار دارد؛ اما نیما با این استدلال که «قافیه باید زنگ آخر مطلب باشد»، قافیه های مشترک را برای بیان موضوعی واحد به کار بُرد. به عبارت دیگر، در شعر آزاد، هر جا مطلب عوض شود، قافیه می تواند تغییر کند.

[شماره صفحه واقعی : ۳۵۹]

ص: ۳۲۴۳

۱-۱ characterization

۲-۲ free verse, vers libre

(۱) شعر موزونی را گویند که قافیه ندارد. صفت blank به خالی بودن جای قافیه در این نوع شعر اشاره دارد. در ادبیات انگلیسی، نخستین بار اِرل آوساری، شاعر قرن شانزدهم، شعر سپید را برای ترجمه منظومه «آنه ئید» اثر ویرژیل، شاعر روم باستان، به کار برد و از آن پس، این قالب از رایج ترین قالب های شعر انگلیسی شد. در فارسی، شعر سپید بر شعری اطلاق می شود که نه وزن متعارف دارد نه قافیه. به نظر می رسد نوعی شعر سپید (شبهه به تعریف اروپایی آن) در زبان فارسی تا عصر کمال الدین واعظ کاشفی، مؤلف کتابرایج الافکار فی صناعه الاشعار باقی بوده است، زیرا کاشفی در بحث از انواع نثر آن را به مرجز، مسجع، و عاری تقسیم می کند و نثر مرجز را بدین گونه تعریف می کند:

آن است که وزن دارد و قافیه ندارد.

### علم الجمال

(۲) ، علم زیبایی شناسی علمی است که موضوع آن زیبایی و جمال است. این علم دو شاخه عمده دارد: شاخه فلسفی و شاخه روان شناسانه. در بخش فلسفی، غایت علم الجمال آن است که با تعقل و تفکر استنتاجی، طبیعت هنر و زیبایی شناخته شود و رابطه این دو با اموری چون حقیقت و خیر معلوم گردد. در شاخه روان شناسانه، تأکید این علم بر مطالعه روند خلاقیت در هنرمند و نیز فرایند ادراک هنری مخاطب آثار هنری است.

### علم معانی

(۳) معانی علمی است که از احوال الفاظ از حیث مناسبت آنها با مقتضیات مقام بحث می کند و به کمک آن، کیفیت مطابقت کلام با قصد و غرضی که گوینده در پی آن است، شناخته می شود.

### قالب

(۴) در لغت به معنی شکل و هیأت است. به معنی خاص، هرگاه از قالب یک اثر ادبی سخن به میان می آید، شکل ظاهری و ساختمان و نیز سبک آن مورد نظر است. در ادبیات کلاسیک، رعایت حدود و قواعد قالب های ادبی و هماهنگی آنها با محتوای اثر، همواره مطمح نظر شعرا و نویسندگان بوده است. در ادبیات فارسی، برای مثال، اشعار غنایی و عاشقانه در قالب غزل، اشعار روایتی در قالب مثنوی، و مرثی و مدحیات در قالب قصیده سروده شده اند.

### قصه، حکایت

(۵) قصه در لغت به معنی حکایت و سرگذشت است و در اصطلاح به آثاری اطلاق می شود که در آن ها

[شماره صفحه واقعی : ۳۶۰]

. blank verse -١

. aesthetic -٢

. rhetorical figures of speech -٣

. form -٤

. tale -٥

تأکید بر حوادث خارق العاده، بیش تر از تحوّل و تکوین آدم ها و شخصیت ها است. به طور خلاصه، خصوصیات قصّه از این قرارند:

\_\_ اغلب بدون پیرنگ هستند، یعنی رابطه علت و معلولی میان حوادث آنها وجود ندارد.

\_\_ مبنای جهان بینی در قصّه ها عموماً بر مطلق گرایی استوار است، یعنی قهرمان های قصّه یا خوبند یا بد.

\_\_ قهرمانان قصّه ها، آدم های عادی نیستند، بلکه معمولاً نمونه های کلی از خصلت های عمومی بشر را عرضه می کنند.

\_\_ زمان و مکان در قصّه ها فرضی و تصویری است.

\_\_ حوادث و ماجراهای قصّه به جای آن که تابع رابطه علت و معلولی باشد، از اصل اعجاب برانگیزی پیروی می کنند.

### قصیده

(۱) در لغت از قصد مشتق است و آن به معنی توجه و روی نهادن به چیزی و جایی است. در اصطلاح شعر، قصیده به نوعی شعر گفته می شود که مصراع اول و دوم آن با مصراع های دوم سایر بیت ها هم قافیه باشند. حدّ کم ابیات آن بیست بیت و حدّ بالای آن نامعلوم است. ابیات بعضی از قصائد از سیصد نیز گذشته است. هر قصیده با تغزل یا وصف طبیعت (= تشبیب) آغاز می شود و سپس به مدح، هجو، مرثیه، موعظه، و یا مسائل اجتماعی و دینی کشیده می شود. قصیده در اصل از آن عرب ها است.

### قطعه

(۲) در لغت، یعنی پاره ای از چیزی، تکه، دانه، و عدد. در شعر فارسی، چند بیت هموزن و هم قافیه است که در آن، قافیه را در مصراع اوّل بیت اوّل رعایت نکنند و ضمناً از یک مضمون بحث کنند.

### مثنوی

(۳) در لغت به معنی دوتایی است. در اصطلاح یکی از قالب های خاص شعر فارسی است که در یک وزن سروده شود و هر دو مصراع آن به یک قافیه باشند و قافیه هر بیتی تغییر کند. مثنوی آزادترین و بی تکلف ترین نوع شعر و از ابداعات ایرانیان است.

### مجاز

(۴) در لغت به معنی «غیر واقع» است. در علم بیان، استفاده از لفظ در غیر معنی حقیقی است به لحاظ وجود قرینه ای که مانع از اراده معنی اصلی باشد. شرط نقل معنی اصلی به معنی غیر اصلی وجود تناسبی است بین آن دو؛ و این مناسبت را «علاقه» گویند.



---

ode: quasida -۱

fragment -۲

ouplet - poem -۳

eigurative language -۴

چنانچه علاقه میان لفظ و معنی مجازی، «مشابهت» باشد، در حوزه «استعاره» قرار می گیرد. اگر این علاقه از نوع دیگری جز مشابهت باشد، «مجازِ مُرسل» نامیده می شود.

### مُسَمِّط

(۱) در لغت به معنی «به رشته کشیده» است؛ و در اصطلاح، شعری است شامل چند بند و هر بند شامل چند مصراع، بر یک وزن و یک قافیه، که در پایان مصراع آخر، قافیه اصلی را آورند که بنای شعر بر آن است.

### مَقَامَه

(۲) مقامه در لغت به معنی مجلس، خطبه، شرح داستان، و بیان سرگذشت است. در اصطلاح، مقاله ای ادبی است که به نثر فنی و سرشار از صنایع بدیعی و توأم با اشعار و امثال باشد.

### نقد ادبیین

(۳) نقد در لغت به معنی جدا کردن دینار و درهم سره از ناسره، تمییز دادن خوب از بد، و آشکار کردن محاسن و معایب سخن است. نقد ادبی به معنی تشخیص معایب و محاسن آثار ادبی است. مبانی نقد ادبی در غرب با آثار افلاطون، ارسطو، لانگینوس، و هوراس پدید آمد. در انگلستان، سابقه مباحث نقد ادبی به نویسندگان و نظریه پردازان اومانیست در دوره رنسانس می رسد. در سال های پس از جنگ جهانی اول، تأثیر مکتب های روان شناسی بر نقد ادبی، در نقد ادبی نو که ای. ریچاردز بانی آن بود، متجلی شد. او می کوشید شناخت ارزش آثار ادبی را بر مبنای تحقیق روان شناسانه استوار کند. تأثیر مکتب روان کاوی فروید نیز سبب شد هواداران این مکتب، اوضاع و احوال روانی و تمایلات و عقده هایی را که به نظر آنان موجب آفرینش های ادبی بوده است، بررسی کنند. از جمله پیروان این نظریه، هربرت رید و ایمپسون هستند. بررسی احوال روانی و تاریخی که سبب پیدایی آثار ادبی می شود، در نقدهای ویرجینیا ولف منعکس است. دسته ای دیگر از منتقدان معاصر، آثار ادبی را مولود اوضاع تاریخی و اجتماعی می دانند. از آن جمله، نقدهای ادبی مبتنی بر تعالیم مارکس را می توان نام برد. اما بر خلاف دسته پیش، برخی منتقدان سعی دارند آثار ادبی را به دور از هرگونه تأثیر خارجی و فقط به منزله ربطی میان خواننده و نویسنده ارزیابی کنند. نقد ادبی در ایران از دیرباز با بحث های لغوی و لفظی پیرامون شعر آغاز شده است. اما نقد ادبی به مفهوم امروزی، رهاورد آشنایی ایرانیان با فرهنگ اروپایی بود که با آثار میرزا فتحعلی آخوندزاده و میرزا آقا خان کرمانی در قرن سیزدهم قمری آغاز شد.

[شماره صفحه واقعی: ۳۶۲]

ص: ۳۲۴۶



(۱) نوع در لغت، یعنی گونه. نوع ادبی برای طبقه بندی آثار ادبی بر مبنای ویژگی های معنایی به کار می رود، مانند حماسه، شعر تعلیمی، و شعر غنایی. تفاوت نوع و قالب آن است که نوع، یک امر معنایی است، امّا قالب امری ساختمانی و صوری است.

## نوولاین

(۲) واژه فرانسوی است و بر امور گوناگون اطلاق شده است، همچون قصّه کوتاه هجوآمیز، داستان بلند، و برگزیده رمان. امّا امروز در زبان فارسی، نوول معمولاً به معنای داستان کوتاه است. از حیث ساختمان، نوول داستانی است بر محور حادثه ای مرکزی و واحد که نقطه اوج آن به طرزی دور از انتظار خواننده رخ دهد.

[شماره صفحه واقعی : ۳۶۳]

ص: ۳۲۴۷

---

۱ - ۱ . genre

۲ - ۲ . nouvelle

- ◀ ۱. برای ده مورد از اصطلاح های معرّفی شده در این درس، مثالی جز آنچه ارائه کرده ایم، بیابید.
- ◀ ۲. پیرنگ چیست و چه اهمّیتی دارد؟
- ◀ ۳. در این بیت، چه روشی به کار رفته است؟ بر لشکر زمستان، نوروزِ نامدار کرده است رای تاختن و قصد کارزار
- ◀ ۴. درباره «جریان سیال ذهن» مطالعه کنید و دست کم یک صفحه مطلب فراهم آورید. (منبع: دانشنامه ادبی فارسی)
- ◀ ۵. داستان با قصّه و حکایت چه تفاوت هایی دارد؟
- ◀ ۶. آیا درونمایه همان موضوع است؟ اگر نیست، چه تفاوتی با آن دارد؟
- ◀ ۷. انواع «زاویه دید» را معرّفی کنید و آنها را توضیح دهید.
- ◀ ۸. تفاوت شعر آزاد و شعر سپید چیست؟
- ◀ ۹. این اصطلاحات را تعریف کنید:
- \_\_ مَجاز \_\_ مَجاز مُرْسَل \_\_ علاقه
- ◀ ۱۰. نقد ادبی چیست؟
- [شماره صفحه واقعی : ۳۶۴]
- ص: ۳۲۴۸

(۱) هنگام مطالعه آثار نگارشی یک دوره‌ی زمانی معین وجوه مشترک معنایی و زبانی و بلاغی را میان آنها می‌یابیم. این وجوه

مشترک متمایزکننده «مختصات نرم» (۲) یا سبک (۳) آن دوره را معین می‌کند. عمده‌ترین عامل تغییر سبک، جهان بینی و نگرش اعتقادی و نیز تحولات سیاسی و اجتماعی است. مثلاً هنگامی که غزنویان از سلجوقیان شکست خوردند و فرهنگ خراسان به مرکز ایران رسید، سبک نظم و نثر فارسی عوض شد. همواره بین سبک دو دوره، یک دوره سبکی میانه وجود دارد که بخشی از ویژگی‌های سبک پیشین و سبک پسین را شامل است. این دوره دست کم نیم سده طول می‌کشد. در ادبیات، سبک روشی است که شاعر یا نویسنده برای بیان موضوع خود برمی‌گزیند. شاعر یا نویسنده به واسطه سبک، در تمام مراحل از انتخاب موضوع گرفته تا نوع کلمات، لحن، و سیاق تألیف عناصر گوناگون، تأثیر خود را برجا می‌نهد. سبک‌های شعر فارسی بدین شرح است:

۱. سبک خراسانی یا ترکستانی که از نیمه قرن چهارم هجری آغاز شد و تا نیمه قرن ششم رسید.

۲. سبک عراقی که از قرن هفتم آغاز شد و تا اواخر قرن دهم ادامه یافت.

۳. سبک هندی که از قرن دهم به بعد رواج یافت و مؤسس آن عبدالرحمان جامی بود. سبک‌های نثر فارسی را نیز بر حسب زمان به شش دوره تقسیم کرده‌اند، به این شرح:

۱. سبک دوره سامانی: نثر این دوره ساده و موجز و بی‌صنعت و مُرسَل بوده و تعداد لغات فارسی بر عربی فزونی داشته است.

۲. سبک دوره غزنوی و اوایل سلجوقی: نثر عربی بر نثر فارسی اثر کرد؛ جمله‌ها طولانی شدند؛ و لغات عربی رو به فزونی گذاردند.

[شماره صفحه واقعی: ۳۶۵]

ص: ۳۲۴۹

۱- \* منابع اصلی) سیروس شمیسا: کلیات سبک‌شناسی / ۷۰؛ خسرو فرشید ورد: درباره ادبیات و نقد ادبی، ۱ / ۷۳۰ - ۷۵۹.

۲- ۱ norm features .

۳- ۲ style .

۳. سبک اواخر دوره سلجوقی و خوارزمیان: موازنه و سجع و تکلفات و صنایع بدیع در نثر زیاد شدند.

۴. سبک دوره مغول: در نثر این دوره، تکلفات بدیعی زیادتیر شدند و لغات عربی مشکل و اصطلاحات علمی نیز فزونی گرفتند. این دوره، دوره اعتلا و شکوفایی نثر فنی است.

۵. سبک دوره بازگشت ادبی: در این دوره، تقلید از نثر گلستان سعدی و نثر خوارزمی و تاریخ بیهقیرواج گرفت.

۶. سبک دوره ساده نویسی: در این دوره، نثر فصیح و ساده رواج یافت.

### سبک دوره و سبک شخصی

در بررسی دوره های نثر فارسی، می بینیم که در سده های آغازین (سوم و چهارم و پنجم) نویسندگان معمولاً نثری ساده داشته اند که آن را نثر «مُرسل» می نامیده اند. در سده های ششم و هفتم، نثر به پیچیدگی گرایید که آن را «مصنوع» یا «فنی» خوانده اند. میان این دو سبک، سبک میانه ای است که نه کاملاً مرسل است و نه کاملاً فنی. نثر بیهقی از همین قبیل است. این، نمونه ای از «سبک دوره» (۱) است.

امّا ممکن است ضمن مطالعه آثار یک دوره، به نویسندگانی برخورد کنیم که آثار او از همسوره هایش متمایز باشند و هم ویژگی های مشترک فکری و هم مختصات زبانی و ادبی معین را باز بتابانند. این ویژگی ها نشانگر «سبک شخصی» (۲) اند. سبک شخصی مانند رنگی است که در تمام زوایای آثار یک هنرمند منتشر می گردد. مثلاً نویسندگانی همچون بلعمی، بیهقی، نصرالله منشی، سعدی، قائم مقام فراهانی، صادق هدایت، محمد رضا حکیمی، سید مهدی شجاعی، نادر ابراهیمی، و شهید سید مرتضی آوینی دارای سبک شخصی اند. منظور این است که چنین نویسندگانی توانسته اند از واژگان و دستور زبان و عناصر دیگر ادبی به گونه ای متمایز استفاده کنند. البته مضمون (۳) هم در این میانه تأثیر دارد، امّا به قول «سارتر»، مضمون القاکننده سبک است نه حاکم بر آن. (۴)

### انواع نثر:

"نثر دارای این انواع است نثر خطابی نثر داستانی قطعه ادبی گزارش مقاله اریخ نگاشته شرح حال و زندگی ناه و سرگذشت نامه

[شماره صفحه واقعی: ۳۶۶]

ص: ۳۲۵۰

۲-۲- individual style

۳-۳- subject

۴- ژان پل سارتر: ادبیات چیست، ابوالحسن نجفی و مصطفی رحیمی، زمان، ۱۳۵۶، ص ۲۱.



نثر داستانی نیز خود اقسامی دارد: نمایشنامه، قصه، اسطوره، افسانه، داستان کوتاه، داستان بلند، رُمان (۱) یا نُوول (۲)، لطیفه، روایت، حکایت، تمثیل، و حکایت حیوانات.

از اقسامی دیگر نیز می توان سخن گفت. لیکن از آن جا که هدف ما در این کتاب، صرفاً ارائه تصویری از اقالیم قلم است، هم ذکر اقسام دیگر و هم شرح اقسام مذکور را به مجالی دیگر وامی نهیم. (۳)

## مکتب های ادبی

### اشاره

مکتب های ادبی در مغرب زمین بنا به تحولات اعتقادی، اجتماعی، و سیاسی، گوناگونی ها و تطورات بسیار یافته اند. از آن جا که آشنایی با این مکاتب، بر کار و راه ما اثر می گذارد، مکاتب عمده ادبی را به کوتاهی مطالعه می کنیم.

### یک. مکتب کلاسی سیسم (= کلاسیک)

مکتب کلاسی سیسم از قرن هفدهم در فرانسه آغاز گشت. البته مهد اصلی این مکتب، ایتالیا بوده است. مکتب مزبور در آلمان در اواخر قرن هفدهم ظهور کرد و در ایتالیا در قرن هجدهم به شکل یک مکتب تمام عیار تجلی نمود. راسین، مولیر، لافوتتن، لابرویر، بوسوئه، مادام دولافایت، روترو، و گلدونی از پیروان این مکتب بوده اند. اصول این مکتب را شاعری فرانسوی به نام بوالو تدوین نمود. برخی از این اصول عبارتند از:

پیروی از عقل، تقلید از طبیعت، توجه به طبیعت، نشان دادن حقیقت، توجه به زیبایی و خوشایندی و وضوح اثر ادبی، نزاکت ادبی.

### دو. مکتب عصر فلسفی یا روشنگری

این مکتب محصول تحولات اعتقادی و اجتماعی قرن هجدهم فرانسه است. در این قرن، نویسندگان فیلسوف مشرب، همچون مُنتیسکیو و ولتر، افکار خود را در جامه انتقاد از اشرافیت و هواخواهی از برابری و آزادی، وارد ادبیات کردند. به این ترتیب، ادبیات تحت تأثیر فلسفه، به مرحله ای پای نهاد که پُلی بود میان مکتب کلاسی سیسم و مکتب احساس گرایی (= رمانتیسم). مهم ترین چهره این مکتب ولتر است.

### سه. مکتب پیش از احساس گرایی

این مکتب مقدمه ای بود برای ظهور احساس گرایی (= رمانتیسم). در این مکتب، انتقاد از فلسفه و عقل بروز یافت و مسائل عاطفی و احساسی به ادبیات راه پیدا کرد. کلوپستک در آلمان، گسینر در سوئیس، و ژان ژاک روسو در فرانسه از چهره های ممتاز این مکتب بودند.

- 
- ۱- حرف میم در کلمه «رمان» مشدد نیست.
  - ۲- در برخی از کتب، «نول» با داستان کوتاه یکی دانسته شده است. این اشتباهی است که باید از آن پرهیز کرد.
  - ۳- بنگرید به: خسرو فرشید ورد: درباره ادبیات و نقد ادبی، ج ۱، امیر کبیر، دوم، ۱۳۷۳، ص ۷۹.

### چهار. مکتب احساس گرایی (= رمانتیسیم)

این مکتب از اواخر قرن هجدهم در انگلستان بروز یافت و سپس به آلمان و دیگر سرزمین های اروپایی راه پیدا کرد. لامارتین، شاتوبریان، الکساندر دومای پدر، ویکتور هوگو، و آلفرد دو موسه از بزرگان این مکتب بودند. ویژگی های مهم این مکتب که تفاوت های آن با کلاسیسیسم را نشان می دهند، از این قرارند:

\_\_ نشان دادن زیبایی و زشتی، و شادی و غم در کنار هم.

\_\_ پایبندی به احساس و خیال و هیجان.

\_\_ هواخواهی از آزادی هنر و آزادی شخصیت هنرمند و رهایی از قیود.

\_\_ وسعت بخشیدن به دایره واژگان و تعابیر و غنا بخشیدن به زبان ادبی.

\_\_ به تصویر کشیدن غم و یأس و سرگشتگی انسان.

\_\_ روی آوردن به عالم درون و گرایش های دینی.

### پنج. مکتب واقع گرایی (= رئالیسم)

واقع گرایان، اصول افراطی احساس گرایی را کنار نهادند و راهی نو را در ادبیات گشودند که پایه های آن از این قرارند:

\_\_ وصف کردن واقعیت های جامعه و برگزیدن عناصر و قهرمانان آثار خود از میان مردم.

\_\_ مخالفت و ستیز با شعر و شاعران.

\_\_ توجه به عینیت. این مکتب در فرانسه و روسیه اوج گرفت و مهم ترین جریان ادبی قرن نوزدهم گشت. فلوربر، چارلز دیکنز، داستایوسکی، چخوف، تورگنیف، و ماکسیم گورکی از چهره های سرشناس این جریان بودند. نویسندگان این مکتب، به رمان و نمایشنامه و داستان کوتاه توجه جدی داشتند.

### شش. مکتب وصف گرایی (= ناتورالیسم)

این مکتب از سال ۱۸۸۰ تا ۱۸۹۰ در اروپا رواج یافت. اساس این مکتب، به کار بستن روش تجربی و علمی در ادبیات بود. بر این اساس، آرمان هایی از این دست بروز کردند:

\_\_ گزارش کردن تجارب و آزموده های خویش در آثار ادبی، با همه جزئیات.

\_\_ اعتقاد به تأثیر جدی و مبالغه آمیز وضع مزاجی و ارثی بر شخصیت انسان.

— گرایش به جبر و بی‌اختیاری انسان؛ و بی‌توجهی به دین و اخلاق.

— به کار بستن زبان محاوره در ادبیات.

— بی‌توجهی به شعر و شاعری. بزرگان این مکتب که بیش‌تر به رمان و داستان کوتاه متمایل بودند، عبارتند از:

امیل زولا،

[شماره صفحه واقعی : ۳۶۸]

ص: ۳۲۵۲

گی دوموپاسان، و آلفونس دوده. از نویسندگان ایرانی، صادق هدایت بسیار تحت تأثیر این مکتب بوده است.

### هفت. مکتب پرناس

این مکتب بر پایه نظریه «هنر برای هنر» استوار شده است. به نظر پیروان این مکتب، تنها فایده هنر «زیبا بودن» است. آنان به استقلال هنر معتقدند. بر این اساس، ویژگی های مهم این مکتب چنین هستند:

\_\_ اعتقاد به «هنر برای هنر».

\_\_ توجه افراطی به زیبایی و صورت و قالب آثار ادبی.

\_\_ بازگشت به دوره کلاسیک.

\_\_ ضدیت با اعتقادات دینی؛ و پرداختن به مسأله یأس و سرگشتگی بشر. پیروان این مکتب بیش تر شاعر بودند و تنها به فرانسه محدود ماندند. تئوفیل گوتیه، لوکنت دولیل، و ژوزه ماریا دو هرديا چهره های معتبر این مکتب بودند. این مکتب نیز به قرن نوزده تعلق داشت.

### هشت. مکتب رمزگرایی (= سمبلیسم)

رمز گرایی، نمود عصیان هنرمندان در برابر مکاتب واقع گرایی و وصف گرایی بود. رمزگرایان بر فلسفه بدبینانه شوپنهاور و ایده آلیست های معنی گرا تکیه داشتند. آنان دیگر بار شعر را بر اریکه قدرت و افتخار نشانده بودند. بودلر، پایه گذار این مکتب، معتقد بود: دنیا جنگلی است سرشار از اشارات. حقیقت از چشم مردم عادی پنهان است و فقط شاعر می تواند به رمز و راز این اشارات پی ببرد. برخی از شاعران این مکتب، در این رمزآلودگی غرق شدند و با تمایلات مثلاً عارفانه (!) و گاه شهوت خیز، اندیشه های مبهم و غیر اخلاقی را رواج دادند. متأسفانه این جریان بر آثار هنری ایران در قرن حاضر تأثیر بسزا نهاد. برخی از اصول این مکتب عبارتند از:

\_\_ ابهام گرایی افراطی و توجه به مخاطبان خاص به ویژه در شعر.

\_\_ تکیه بر اصل مبتذل «هنر برای هنر» و ستیز با ادبیات متعهد.

\_\_ دل بستگی به عرفان (!) و کشف و شهود مصطلح خود.

\_\_ به هم زدن زبان معیار و دستور زبان؛ و پایه نهادن زبانی خود ساخته.

\_\_ در هم ریختن وزن های معهود شعر و تأسیس شعر نو.

\_\_ غرق شدن در رؤیا و ذهنیات هذیان آلود.

— به تصویر کشیدن حالات یأس بار و اندوه خیز بشر.

— عصیان در برابر اخلاق و نظم؛ و گرایش به هرزگی و عیش و نوش و بی بند و باری.

[شماره صفحه واقعی : ۳۶۹]

ص: ۳۲۵۳

این مکتب، پیش در آمد ادبیات و شعر نو، به ویژه «شعر آزاد» بود (۱) و مبانی اخلاقی و متعهدانه ادبیات نو هنر را به لرزه در آورد. استفان مالارمه، پُل وِرلن، آرتور رمبو، و ژول لافورگ از چهره های برجسته این مکتب بودند. شعر نو در ایران، هم از لحاظ تطوّر زمانی و هم از حیث ویژگی های اخلاقی، شدیداً تحت تأثیر همین هنرمندان و همان مبانی است. البته به تدریج، نو پردازانی نیز پای به صحنه نهادند که خود کوشیدند از این قیود رهایی یابند؛ ولی همچنان مبانی شعر نو در تسخیر همین عقاید است. رمزگرایی که از قرن نوزده آغاز گشته بود، در قرن بیستم نیز ادامه یافت و هنرمندانی چون پل والر، تی. اس. الیوت، و هانری دورثیه را معرفی کرد. از سال ۱۹۱۰، «رمزگرایی نو» پدید آمد و قلمروی گسترده را پدیدار ساخت.

### نه. مکتب دادائیسیم

این مکتب تحت تأثیر ویرانی های جنگ جهانی اول، چند سالی ظهور کرد و آن گاه خاموش شد؛ ولی آثار آن بر چهره هنر و ادبیات هنوز مشهود است. پیروان این مکتب، شورش‌یانی آشفته حال و عصیان پیشه در برابر قواعد ادبی و هنری بودند که معمولاً کلماتی مسخره را به نام اثر ادبی کنار هم می چیدند. آندره برتون، لوئی آراگون، پُل الوار، و فیلیپ سوپو در زمره پیروان این مکتب هرج و مرج طلب بودند. آنان به هیچ امر ثابت و پایداری عقیده نداشتند و دین و اخلاق را به بازی می گرفتند. سرانجام گروهی از همین کسان، بر خویشان نیز عصیان کردند و مکتب «فرا واقع گرایی» را بنیان نهادند.

### ده. مکتب فرا واقع گرایی (= سور رئالیسم)

این مکتب بر ویرانه مکاتب پیشین بنا شد و بر پایه فلسفه برگسون و فروید استوار گشت. محصول کار صاحبان این مکتب نیز ابهام و هذیان و نفی سنت ها است. مکتب مزبور در فرانسه ظهور یافت و به همه جای اروپا و امریکا و افریقا سرایت کرد و بسیاری از مشاهیر جهان به آن گراییدند. متأسفانه هنرمندان ایرانی، همانند صادق هدایت، نیز بسیار تحت تأثیر این مکتب بوده اند. فدریکو گارسیا لورکا، دیوید گاسکویین، پُل الوار، روبر دسنو، و بنژامین پره از چهره های این مکتبند.

[شماره صفحه واقعی : ۳۷۰]

ص: ۳۲۵۴

۱- روشن است که هدف، ریشه یابی است و نه مخالفت مطلق با شعر نو. این گونه از شعر، به ویژه پس از انقلاب عظیم اسلامی، نیز توانسته است در خدمت فرهنگ و دیانت و ادب باشد.

۱. سبک های نثر فارسی را معرفی کنید. ◀
۲. سبک دوره و سبک شخصی را تعریف کنید. ◀
۳. انواع نثر داستانی را نام ببرید. ◀
۴. ویژگی های مکتب رُمانتیسزم را بیان کنید. ◀
۵. برخی نویسندگان معاصر ایرانی که در ادبیات به اصول و ارزش های اخلاقی پایبند نیستند، بیش تر از چه مکتب غربی تأثیر پذیرفته اند؟ ◀
۶. شعر نو در ایران عمدتاً از کدام مکتب غربی متأثر بوده است؟ ◀

[شماره صفحه واقعی : ۳۷۱]

ص: ۳۲۵۵



## اشاره

در این بخش، برخی از منابع برای مطالعه بیش تر استادان این کتاب و نیز مشتاقان مطالعات ژرف تر، طی ۹ فصل موضوعی معرفی می شوند. این تعداد، گزیده ای است از حدود ۶۳۰ عنوان که در کتاب بر ساحل سخناز صاحب همین قلم معرفی شده اند.

## یکم. آیین نگارش و علوم بلاغی.

- آذران، حسین: آیین نگارش، شرق، ۱۳۷۰
- شریعت، محمدجواد: آیین نگارش، اساطیر، ششم، ۱۳۷۱.
- سمیعی، احمد: آیین نگارش، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۶.
- انوری، حسن؛ ارژنگی، هوشنگ: آیین نگارش پیشرفته، پیام، ۱۳۶۵.
- انوری، حسن؛ ارژنگی، هوشنگ: آیین نگارش مقدماتی، پیام، ۱۳۶۵.
- دفتر تحقیقات و برنامه ریزی درسی وزارت آموزش و پرورش: آیین نگارش و خلاصه دستور زبان فارسی، ۱۳۶۴.
- وزین پور، نادر: بر سمند سخن، فروغی، پنجم، ۱۳۷۱.
- کزازی، میرجلال الدین: بیان، نشر مرکز، ۱۳۶۸.
- ثروتیان، بهروز: بیان در شعر فارسی، برگ، ۱۳۶۹.
- مبشری، اسدالله: تراز یا روش نویسندگی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۵۹.
- شفیع کدکنی، محمدرضا: صور خیال در شعر فارسی، نیل، ۱۳۵۰.
- خطیبی، حسین: فنّ نثر در ادب پارسی، زوّار، دوم، ۱۳۷۵.
- ابراهیمی، نادر: لوازم نویسندگی، فرهنگان، ۱۳۶۹.

[شماره صفحه واقعی: ۳۷۲]

- شمیسا، سیروس: معانی و بیان، ج ۱، دانشگاه پیام نور، ۱۳۷۰.
- تجلیل، جلیل: معانی و بیان، مرکز نشر دانشگاهی، دوم، ۱۳۶۳.
- سمیعی، احمد: نگارش و ویرایش، سمت، ۱۳۷۸.

## دوم . مباحث نظری،

- نقد، و مکاتب ادبی. حکیمی، محمدرضا: ادبیات و تعهد در اسلام، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۵۸.
- زرین کوب، عبدالحسین: از کوچه زندان، شرکت سهامی کتاب های جیبی، ۱۳۴۹.
- فرشید ورد، خسرو: انواع ادبی در اروپا و ایران، مجموعه سخنرانی های هفتمین کنگره تحقیقات ایرانی، ج ۴، ۱۳۵۷.
- مطهری، مرتضی: اهتزاز روح (مباحثی در زمینه زیبایی شناسی و هنر)، حوزه هنری سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۹.
- زرین کوب، عبدالحسین: با کاروان اندیشه، تهران، ۱۳۶۹.
- استعلامی، محمد: بررسی ادبیات امروز ایران، امیر کبیر، ۱۳۵۵.
- یوسفی، غلامحسین: برگ های در آغوش باد، طوس، ۱۳۵۶.
- فرشید ورد، خسرو: درباره ادبیات و نقد ادبی، امیر کبیر، دوم، ۱۳۷۳.
- درخشان، مهدی: درباره زبان فارسی، دانشگاه تهران، ۱۳۶۷.
- یوسفی، غلامحسین: دیداری با اهل قلم، دانشگاه فردوسی، مشهد، ۱۳۵۵.
- احمدی، بابک: ساختار و تأویل متن، ج ۲، نشر مرکز، ۱۳۷۰.
- دیچز، دیوید: شیوه های نقد ادبی، محمدتقی صدقیانی و غلامحسین یوسفی، علمی، سوم، ۱۳۷۰.
- شمیسا، سیروس: کلیات سبک شناسی، فردوس، ۱۳۷۲.
- هوف، گراهام: گفتاری درباره نقد، نسرین پروینی، امیر کبیر، ۱۳۶۷.
- سید حسینی، رضا: مکتب های ادبی، نیل، سوم، ۱۳۴۲.
- زرین کوب، عبدالحسین: نقد ادبی، ج ۲، بنگاه نشر کتاب، ۱۳۳۸ و امیر کبیر، ۱۳۵۴.

• نجفی، ابوالحسن: وظیفه ادبیات، کتاب زمان، ۱۳۵۶.

### سوم. دستور زبان و زبان شناسی.

• طالقانی، سید کمال: اصول دستور زبان فارسی، مشعل، هفدهم، اصفهان، ۱۳۶۱.

[شماره صفحه واقعی : ۳۷۳]

ص: ۳۲۵۷

- مقربى، مصطفى: تركيب در زبان فارسى، توس، ۱۳۷۲.
- فرشىد ورد، خسرو: جمله و تحوّل آن در زبان فارسى، اميركبير، ۱۳۷۵.
- بصّارى، طلعت: دستور زبان فارسى، طهورى، دوم، ۱۳۴۸.
- احمدى گيوى، حسن؛ انورى، حسن: دستور زبان فارسى، ۲ ج، فاطمى، يازدهم، ۱۳۷۲.
- فقيهى، على اصغر: دستور زبان فارسى، اسماعيليان، سوم، قم، ۱۳۵۴.
- وزين پور، نادر: دستور زبان فارسى، معين، ۱۳۷۰.
- ناتل خانلرى، پرويز: دستور زبان فارسى، توس، دوازدهم، ۱۳۷۰.
- ابوالقاسمى، محسن: زبان فارسى و سرگذشت آن، هيرمند، ۱۳۷۵.
- كلباسى، ايران: ساخت اشتقاقى واژه در فارسى امروز، مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگى، ۱۳۷۱.
- نجفى، ابوالحسن: غلط نويسيم، مركز نشر دانشگاهى، چهارم، ۱۳۷۱.
- عرفان، حسن: فرهنگ غلط هاى رايج، دفتر مطالعات تاريخ و معارف اسلامى، قم، ۱۳۷۲.
- هاجرى، ضياءالدين: فرهنگ وندهاى زبان فارسى، آواى نور، ۱۳۷۷.
- صمصامى، سيد محمد: كامل ترين دستور زبان فارسى درباره پيشوندها و پسوندهاى زبانفارسى، مشعل، اصفهان، ۱۳۴۴.

#### **چهارم. تاريخ ادبيات و نمونه هاى نثر و نظم.**

- گروگان، حميد: آثار آل قلم (منتخب يازده قرن نظم و نثر فارسى)، مدرسه، ۱۳۶۹.
- ابوالحسنى، على: آينه دار طلعت يار، چاپ و نشر بنياد، ۱۳۷۳.
- آيينهوند، صادق: ادبيات انقلاب در شيعه، ۲ ج، مركز نشر فرهنگ اسلامى، ۱۳۵۹.
- حاكمى، اسماعيل: ادبيات معاصر، دانشگاه پيام نور، دوم، ۱۳۷۳.
- آژند، يعقوب: ادبيات نوين ايران، اميركبير، ۱۳۶۳.
- شفيعى كدكنى، محمدرضا: ادوار شعر فارسى (از مشروطيت تا سقوط سلطنت)، توس، ۱۳۵۹.

- آرين پور، يحيى: از صبا تا نيما، ۳ ج، شركت سهامى كتاب هاى جيبى، ۱۳۵۰.
- روشنگر، مجيد: از نيما تا بعد، مرواريد، ۱۳۵۷.
- پنج استاد دانشگاه تهران: برگزيده متون ادب فارسى، مركز نشر دانشگاهى، ۱۳۶۶.
- ريپكا، فون يان: تاريخ ادبيات ايران، يعقوب آزند، گستره، ۱۳۶۴.

[شماره صفحه واقعى : ۳۷۴]

ص: ۳۲۵۸

- همایی، جلال الدین: تاریخ ادبیات ایران از قدیمی ترین عصر تاریخی تا عصر حاضر، ۲ ج، فروغی، ۱۳۴۰.
- صفا، ذبیح الله: تاریخ تحوّل نظم و نثر فارسی، امیر کبیر، ۱۳۵۳.
- مؤذنی، علی محمد: در قلمرو آفتاب، قدیانی، ۱۳۷۲.
- حمیدی شیرازی، مهدی: دریای گوهر، ۳ ج، امیر کبیر، سوم، ۱۳۴۹.
- اسفندیاری، محمد: قند پارسی، قم، همسایه، ۱۳۷۶.
- صفا، ذبیح الله: گنجینه سخن، دانشگاه تهران.
- دبیرسیاقی، محمد: نمونه نثرهای دلاویز و آموزنده فارسی، تهران، ۱۳۴۴ \_ ۱۳۴۸.
- متینی، جلال: نمونه هایی از نثر فصیح فارسی معاصر، کانون کتاب، ۱۳۳۸.

### **پنجم . ویرایش و شیوه خط و نشانه گذاری.**

- عماد افشار، حسین: آیین درست نویسی، مؤسسه عالی علوم ارتباطات اجتماعی، ۱۳۴۹.
- میرسلیم، مصطفی: پالایش و ویرایش، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۶.
- ادیب سلطانی، میرشمس الدین: درآمدی بر چگونگی شیوه خط فارسی، امیر کبیر، ۱۳۵۴.
- مرکز نشر دانشگاهی: درباره ویرایش، ۱۳۶۵.
- فرهنگستان زبان و ادب فارسی: دستور خط فارسی، فرهنگستان زبان و ادب فارسی، ۱۳۷۸.
- ادیب سلطانی، میرشمس الدین: راهنمای آماده ساختن کتاب، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۵.
- یاحقی، محمدجعفر؛ ناصح، محمد مهدی: راهنمای نگارش و ویرایش، آستان قدس رضوی، هفتم، ۱۳۶۸.
- نوری، نظام الدین: راهنمای نگارش و ویرایش، زهره، دوم، بابلسر، ۱۳۷۲.
- جهانشاهی، ایرج: راهنمای نویسنده و ویراستار، شورای کتاب کودک، ۱۳۶۰.
- حسینی (ژرفا)، سید ابوالقاسم: شیوه نامه دایره المعارف امام حسین (علیه السلام)، پژوهشکده تحقیقات اسلامی سپاه، قم، ۱۳۷۷.

• سمیعی، احمد: شیوه نامه دانشنامه جهان اسلام، بنیاد دائره المعارف اسلامی، ۱۳۷۲.

• مرکز نشر دانشگاهی: شیوه نامه مرکز نشر دانشگاهی، دوم، ۱۳۷۲.

• کاخی، مرتضی: شیوه نگارش و ... مؤسسه امیر کبیر، امیر کبیر، ۱۳۷۳.

[شماره صفحه واقعی : ۳۷۵]

ص: ۳۲۵۹

• شعار، جعفر: فرهنگ املائی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰.

### ششم. شناخت و تحلیل میراث ادبی.

• ستوده، غلامرضا: احوال و آثار خواجه شمس الدین محمد حافظ شیرازی، یونسکو، ۱۳۶۷.

• سرامی، قدمعلی: از رنگ گل تا رنج خار [درباره داستان های شاهنامه]، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸.

• زرین کوب، عبدالحسین: با کاروان حُله (بیست تن از شاعران از رودکی تا بهار)، آریا، ۱۳۴۳.

• علوی، پرتو: بانگِ جَرَس (راهنمای مشکلات دیوان حافظ)، خوارزمی، سوم، ۱۳۶۵.

• زرین کوب، عبدالحسین: بحر در کوزه (نقد و تفسیر قصه ها و تمثیلات مثنوی)، علمی، ۱۳۶۶.

• ابوالحسنی، علی: بوسه بر خاکِ پی حیدر [فردوسی شناسی]، عبرت، ۱۳۷۸.

• کی منش، عباس: پرتو عرفان (شرح اصطلاحات عرفانی کلیات شمس)، علمی، ۱۳۶۶.

• احمدنژاد، کامل: تحلیل آثار نظامی گنجوی، علمی، ۱۳۶۹.

• محقق، مهدی: تحلیل اشعار ناصر خسرو، دانشگاه تهران، ۱۳۵۹.

• فاطمی، سید حسین: تصویرگری در غزلیات شمس، امیرکبیر، ۱۳۶۴.

• همایی، جلال الدین: تفسیر مثنوی مولوی، دانشگاه تهران، ۱۳۴۹.

• جعفری، محمدتقی: تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۴۹.

• مطهری، مرتضی: تماشاگه راز، صدرا، ۱۳۵۹.

• رنجبر، احمد: جاذبه های فکری فردوسی، امیرکبیر، ۱۳۶۳.

• خزّمشاهی، بهاء الدین: حافظ نامه، ۲ ج، سروش، ۱۳۶۶.

• اسلامی ندوشن، محمدعلی: داستان داستان ها، رستم و اسفندیار، انجمن آثار ملی، ۱۳۵۱.

• محجوب، محمدجعفر: درباره کلیله و دمنه، خوارزمی، ۱۳۳۶.

• زرین کوب، عبدالحسین: سرّ نی (نقد و شرح مثنوی)، ۲ ج، علمی، دوم، ۱۳۶۶.



- شفیع کدکنی، محمدرضا: شاعر آینه‌ها (بررسی سبک هندی و شعر بیدل).
- هروی، حسینعلی: شرح غزل‌های حافظ، ۴ ج، نشر نو، ۱۳۶۷.
- شهیدی، سیدجعفر: شرح لغات و مشکلات دیوان انوری، انجمن آثار ملی، دوم، ۱۳۶۴.
- یوسفی، غلامحسین: فزخی سیستانی، بحثی در شرح احوال و روزگار و شعر او، باستان، مشهد، ۱۳۴۱.

[شماره صفحه واقعی: ۳۷۶]

ص: ۳۲۶۰

- نائل خانلری، پرویز: صائب و سبک ہندی، دانشگاه تهران، ۱۳۵۵.
- یغمایی، حبیب: فردوسی در شاهنامه، یغما، ۱۳۵۴.
- مینوی، مجتبی: فردوسی و شعر او، دہخدا، ۱۳۴۶.
- رجایی بخارایی، احمدعلی: فرهنگ اشعار حافظ، علمی، دوم، ۱۳۶۴.
- گلچین معانی، احمد: فرهنگ اشعار صائب، ۲ ج، مؤسسہ مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۴.
- خالقی مطلق، جلال: گل رنج های کهن [درباره فردوسی و شاهنامه]، نشر مرکز، ۱۳۷۲.
- اسلامی ندوشن، محمدعلی: ماجرای پایان ناپذیر حافظ، یزدان، ۱۳۶۸.
- فروزانفر، بدیع الزمان: مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی، دانشگاه تهران.

#### ہفتم. داستان معاصر.

- میرصادقی، جمال: ادبیات داستانی، شفا، ۱۳۶۶.
- عابدی، داریوش: پُلی به سوی داستان نویسی، مدرسه، ۱۳۷۱.
- رہگذر، رضا: پیش از آن کہ سرہا بیفتند (نقدی بر کتاب رازہای سرزمین من)، حوزه هنری سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۸.
- فاستر، ادوارد مورگان: جنبہ های رمان، ابراہیم یونسی، امیرکبیر، ۱۳۵۲.
- میرصادقی، جمال: چند کلمہ درباره داستان کوتاہ، توس، ۱۳۵۲.
- گلشیری، احمد: داستان و نقد داستان، نگاہ، ۱۳۷۱.
- میرصادقی، جمال (مقدمہ): داستان های نو، شباهنگ، ۱۳۶۶.
- عابدینی، حسن: صد سال داستان نویسی در ایران، تندر، دوم، ۱۳۶۹.
- براہنی، رضا: طلا در مس، کتاب زمان، ۱۳۴۷.
- میرصادقی، جمال: عناصر داستان، شفا، ۱۳۶۴.

- عابدینی، حسن: فرهنگ داستان نویسان ایران، دبیران، تهران، ۱۳۶۹.
- میر صادقی، جمال: قصّه، داستان کوتاه، رمان، آگاه، ۱۳۶۰.
- دیویی، چمبرز: قصّه گوئی و نمایش خلاق، ثریا قزل ایاغ، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۶.
- کسمایی، علی اکبر: نویسندگان پیشگام در داستان نویسی امروز ایران، شرکت مؤلفان و مترجمان ایران، ۱۳۶۳.
- یونسی، ابراهیم: هنر داستان نویسی، امیر کبیر، ۱۳۵۲.

[شماره صفحه واقعی : ۳۷۷]

ص: ۳۲۶۱

## هشتم. دیگر فنون ادبی (عروض، ترجمه، تلخیص، ...).

- شمیسا، سیروس: آشنایی با عروض و قافیه، فردوس، ۱۳۶۷.
  - مرکز اسناد و مدارک ایران: چکیده نویسی، مفاهیم و روش ها، ۱۳۶۶.
  - وحیدیان کامیار، تقی: حرف های تازه در ادب فارسی (وزن و قافیه، زبان شناسی، افسانه نویسی)، جهاد دانشگاهی دانشگاه شهید چمران، اهواز، ۱۳۷۰.
  - پورجوادی، نصرالله (زیر نظر): درباره ترجمه، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۵.
  - زرکوب، منصوره: روش نوین فنّ ترجمه، مانی، دوم، اصفهان، ۱۳۷۴.
  - اسدی پور، بیژن و ...: طنز آوران امروز ایران، مروارید، دوم، ۱۳۵۶.
  - بهزادی اندوهجردی، حسین: طنز چیست؟، مجموعه سخنرانی های دومین کنگره تحقیقات ایرانی، ج ۱۱۳۵۱.
  - حمیدی شیرازی، مهدی: عروض حمیدی، پیروز، ۱۳۴۲.
  - یغما، عادل: فنّ تلخیص کتاب، کانون پرورش فکری کودکان و نوجوانان، ۱۳۶۱.
  - فرحزاد، فرزانه: نخستین درس های ترجمه، مرکز نشر دانشگاهی، پنجم، ۱۳۷۱.
  - حسینی، صالح: نظری به ترجمه، نیلوفر، ۱۳۷۵.
  - ناتل خانلری، پرویز: وزن شعر فارسی، توس، دوم، ۱۳۶۷.
  - وحیدیان کامیار، تقی: وزن و قافیه شعر فارسی، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۷.
- ## نهم. دایره المعارف ها و فرهنگ ها (لغات، امثال و حکم، ...).

- ایودی، کالین مک: اطلس تاریخی جهان، فریدون فاطمی، نشر مرکز، ۱۳۶۴.
- الزرّکلی، خیرالدین: الأعلام، ۸ ج، دارالعلم للملایین، نهم، بیروت، ۱۹۹۰ م.
- الآمین، الشّید محسن: أعیان الشّیعه، ۵۶ ج، دمشق، ۱۳۸۲ ق.
- دهخدا، علی اکبر: امثال و حکم، ۴ ج، امیرکبیر، ۱۳۵۲.

- محمدخان، مهنر نور: بررسى لغات اروپايى در زبان فارسى، مركز تحقيقات فارسى ايران و پاكستان، ۱۳۶۲.
- خلف تبريزى، محمد حسين: برهان قاطع، به كوشش محمد معين، امير كبير، ج ۱، ۱۳۳۵ و ج ۴، ۱۳۶۱.
- وستنفلد؛ ماھلر، ادوارد: تقويم تطبيقى هزار و پانصد ساله هجرى قمرى و ميلادى، حكيم الدين قرشى.

[شماره صفحه واقعى : ۳۷۸]

ص: ۳۲۶۲

- مرکز دائره المعارف بزرگ اسلامى: دائره المعارف بزرگ اسلامى (ناتمام)، ج ۱، ۱۳۶۷.
- بنياد اسلامى طاهر: دائره المعارف تشيع (ناتمام)، ج ۱، ۱۳۶۶.
- مُصاحب، غلامحسين: دائره المعارف فارسى، ج ۳، فرانکلين، ۱۳۴۵.
- يارشاطر، احسان: دانشنامه ايران و اسلام، ۱۰ جزء (ناتمام)، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۴ تا ۱۳۶۰.
- بنياد دائره المعارف اسلامى: دانشنامه جهان اسلام (مقاله هاى بلند / ناتمام)، جزوه ۱، ۱۳۶۶.
- شکورزاده، ابراهيم: ده هزار مَثَل فارسى، انتشارات آستان قدس رضوى، مشهد، ۱۳۷۲.
- گوهرين، سيد صادق: شرح اصطلاحات تصوّف، ۱۳۶۸.
- محمّد پادشاه (شاد): فرهنگ آندراج، تأليف: ۱۳۰۶ ق.
- خانلرى، زهرا: فرهنگ ادبيات فارسى درى، بنياد فرهنگ ايران، ۱۳۴۸.
- گريمال، پير: فرهنگ اساطير يونان و روم، احمد بهمنش، امير كبير، ۱۳۵۶.
- شهابى، على اكبر: فرهنگ اشتقاقى اقبال، ۱۳۶۰.
- داد، سيما: فرهنگ اصطلاحات ادبى، مرواريد ۱۳۷۱.
- سياح، احمد: فرهنگ بزرگ جامع نوين (عربى \_ فارسى)، نهم.
- رادفر، ابوالقاسم: فرهنگ بلاغى - ادبى، ج ۲، ۱۳۶۸.
- صبا، محسن: فرهنگ بيان اندیشه ها، نشر فرهنگ، ۱۳۶۶.
- حسابى، محمود: فرهنگ حسابى (انگليسى \_ فارسى)، دانشگاه صنعتى امير كبير، ۱۳۷۲.
- رازى، فريده: فرهنگ عربى در فارسى معاصر، نشر مركز، ۱۳۶۶.
- nbsp. عميد، حسن: فرهنگ عميد، جاويدان، سوم، ۱۳۴۷.
- معين، محمّد: فرهنگ فارسى، امير كبير.
- محمّد پادشاه (شاد): فرهنگ مترادفات و اصطلاحات، خيام، ۱۳۴۶.

صدری، افشار و ...: فرهنگ مترجم، آفتاب، ۱۳۶۳.

• سجّادی، سیدجعفر: فرهنگ معارف اسلامی، شرکت مؤلفان و مترجمان، ۱۳۶۶.

• انزابی نژاد، رضا؛ ثروت، منصور: فرهنگ معاصر.

• انوشه، حسن: فرهنگنامه ادبی فارسی، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۶.

• زمردیان، رضا: فرهنگ واژه های دخیل اروپایی در فارسی، آستان قدس رضوی،

[شماره صفحه واقعی : ۳۷۹]

ص: ۳۲۶۳

• فرهنگ وام - واژه های عربی، اسلامی، ۱۳۶۸.

• شاملو، احمد: کتاب کوچه (ناتمام)، ج ۱: ۱۳۵۷.

• دبیرسیاقی، سیدمحمد: گزیده امثال و حکم دهخدا، انجمن ملی یونسکو، ۱۳۵۸.

• دهخدا، علی اکبر: لغت نامه، دانشگاه تهران (سازمان لغت نامه)، ۱۳۳۴.

• دبیرسیاقی، سیدمحمد: لغت نامه فارسی، زیر نظر سید جعفر شهیدی و هیأت مؤلفان، مؤسسه لغت نامه دهخدا، ۱۳۶۳ تا ۱۳۶۷.

• حبله رودی، محمدعلی: مجمع الأمثال، ویراسته صادق کیا، اداره فرهنگ عامه، ۱۳۴۴.

• فرهنگستان زبان و ادب فارسی: واژه های مصوب فرهنگستان زبان و ادب فارسی، ۱۳۷۶.

• بنیاد فرهنگستان های ایران: واژه های نو (مصوب فرهنگستان ایران تا سال ۱۳۱۹)، سوم، ۱۳۵۴.

[شماره صفحه واقعی : ۳۸۰]

ص: ۳۲۶۴



- ابراهیمی، نادر: آتش بدون دود، روزبهان، سوم، ۱۳۷۱.
- گروگان، حمید: آثار آل قلم، مدرسه، ۱۳۶۹.
- شهید ثانی: آداب تعلیم و تعلّم در اسلام، سید محمّد باقر حجّتی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۵۹.
- گروهی از اُسرای ایرانی (خاطرات): آزادگان بگویند، حوزه هنری سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۲.
- صناعی، محمود: آزادی و تربیت، سخن، ۱۳۳۹.
- معزی، ابوالعلا: آمرزش، عبدالمحمّد آیتی، اشرفی، دوم، ۱۳۵۷.
- میرعبداللهی، سیدباقر: آوازهای زخمی زاری (ترجمه مناجات خمس عشر)، دار الثقلین، قم، ۱۳۷۸.
- ابوالحسنی (منذر)، علی: آینه دار طلعت یار، بنیاد، ۱۳۷۳.
- حجازی، محمّد: آینه، ابن سینا، ششم، ۱۳۴۵.
- غزالی، ابوحامد محمّد: احیاء علوم الدّین (ربع منجیات)، مؤیدالدّین محمّد خوارزمی، حسین خدیو جم (کوشنده)، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، دوم، ۱۳۷۷.
- آل احمد، جلال: ارزیابی شتابزده، ابن سینا، ۱۳۴۴.
- مظاهری، علی اکبر: از اوج آسمان، پارسایان، ۱۳۷۷.
- زرّین کوب، عبدالحسین: از چیزهای دیگر.
- آل احمد، جلال: از رنجی که می بریم، امیرکبیر، دوم، ۱۳۵۷.
- قزوه، علی رضا: از نخلستان تا خیابان، همراه، ۱۳۶۹.
- صاد، عین: استاد و درس، هجرت، قم، ۱۴۰۳ ق.
- حکیمی، محمّدرضا و...: الحیاء، احمد آرام، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۶۰.
- رفیع، جلال: الی الرّفیق الاعلی، ازادیات انقلاب اسلامی، وزارت آموزش و پرورش، ۱۳۶۳.

[شماره صفحه واقعی : ۳۸۱]

ص: ۳۲۶۵

- رزمجو، حسین: انسان صالح در تربیت اسلامی، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۵۳.
- سپاه پاسداران انقلاب اسلامی: انوار تابان ولایت، واحد تبلیغات و انتشارات، ۱۳۶۸.
- مطهری، مرتضی: اهتزاز روح (مباحثی در زمینه زیبایی شناسی و هنر)، علی تاجدینی (گردآورنده)، حوزه هنری سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۹.
- ابراهیمی، نادر: بار دیگر، شهری که دوست می داشتم، روزبهان، ششم، ۱۳۶۶.
- طیب، محمد: بازنگری سفر کریستف کلمب، تربیت، ۱۳۷۷.
- ابراهیمی، نادر: با سرودخوان جنگ در خطه نام و ننگ، اطلاعات، ۱۳۶۶.
- زرین کوب، عبدالحسین: با کاروان حله، جاویدان، سوم، ۱۳۵۵.
- زرین کوب، عبدالحسین: بحر در کوزه، علمی، ۱۳۶۶.
- بهمن بیگی، محمد: بخارای من ایل من، آگاه، سوم، ۱۳۶۹.
- بخشی از تفسیری کهن.
- یوسفی، غلامحسین: برگ هایی در آغوش باد، توس، اول، ۱۳۵۶.
- آبروی، غلام رضا: برگی در نسیم، مرکز تحقیقات اسلامی جانبازان، قم، ۱۳۷۸.
- زریاب خوبی، عباس: بزم آورد، علمی، اول، ۱۳۶۸.
- مؤذنی، علی: بشارت، محراب اندیشه، قم، ۱۳۷۲.
- اسفندیاری، محمد: بعد اجتماعی اسلام، خرم، قم، ۱۳۷۵.
- ابوالحسنی، علی: بوسه بر خاک پی حیدر، عبرت، اول، ۱۳۷۸.
- هدایت، صادق: بوف کور، امیرکبیر، چهارم، ۱۳۳۱.
- اسلامی ندوشن، محمدعلی: به دنبال سایه همای، انتشارات مجله یغما، ۱۳۴۱.
- السید، کمال: بهشت ارغوان، سید ابوالقاسم حسینی (ژرفا)، پارسایان، قم، ۱۳۷۵.

• چمران، مصطفی: بینش و نیایش، بنیاد شهید چمران، سوم.

• مینوی، مجتبی: پانزده گفتار، تهران، دوم، ۱۳۳۲.

• شجاعی، سیدمهدی: پدر، عشق و پسر، کانون پرورش فکری کودکان و نوجوانان، ۱۳۷۳.

• طالقانی، سید محمود: پرتوی از قرآن، شرکت سهامی انتشار.

• قزوه، علی رضا: پرستو در قاف، حوزه هنری سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵.

• گارودی، روژه: پرونده اسرائیل و صهیونیسم سیاسی، نسرین حکمی، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد

اسلامی، دوم، ۱۳۶۹.

[شماره صفحه واقعی : ۳۸۲]

ص: ۳۲۶۶

- جبران، جبران خلیل: پیامبر، مصطفی علم، نقش، ۱۳۶۱.
- آل احمد، جلال: پیر مرد چشم ما بود.
- رهگذر، رضا: پیش از آن که سرها بیفتند، حوزه هنری سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۸.
- خامنه ای، سیدعلی: پیشوای صادق، سید جمال.
- آیتی، محمد ابراهیم: تاریخ پیامبر اسلام، دانشگاه تهران، ششم، ۱۳۷۸.
- جوینی، عطا ملک: تاریخ جهانگشا، ۳ ج، محمد قزوینی، لیدن، ۱۳۲۹ ق.
- جعفریان، رسول: تاریخ سیاسی اسلام، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۱.
- الصّدر، محمد: تاریخ مابعد الظهور، دارالتعارف للمطبوعات.
- بهرامی، مرتضی: تحفه آسمانی، مرکز تحقیقات اسلامی جانبازان، قم، ۱۳۷۸.
- نسیمی، خسرو: تذکره ایللیات، مرکز فرهنگی و هنری اقبال، ۱۳۶۸.
- جرفادقانی، ابوشرف: ترجمه تاریخ یمینی، جعفر شعار، تهران، ۱۳۵۷.
- پاینده، ابوالقاسم: ترجمه قرآن مجید، جاویدان.
- حکیمی، محمد رضا: تفسیر آفتاب، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۵۷.
- مطهری، مرتضی: تفسیر سوره بقره، صدر، ۱۳۵۹.
- ؟: تفسیر فاتحه الکتاب، سید جلال الدین آشتیانی (مصحح)، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۰.
- کاظمینی، میرزا محمد: تندیس پارسایی، تشیع، قم، ۱۳۷۸.
- آوینی، سید مرتضی (تنظیم کننده): توهمی از یک جنگ سرد، مجله سوره (ویژه فرهنگ و مبانی نظری هنر)، تابستان ۱۳۷۰، ص ۷۳ تا ۹۸.
- اوستا، مهرداد: تیرانا، زوّار، ۱۳۵۲.
- عموزاده خلیلی، فریدون: چاه، مجله سوره، جنگ سوم، حوزه اندیشه و هنر اسلامی، ۱۳۶۰.

- دهخدا، علی اکبر: چرند پرند، کانون معرفت، سوم، ۱۳۲۶.
- .nbsp . شکیبا، محسن: چشم ها و آفتاب، مرکز تحقیقات اسلامی جانبازان، قم، ۱۳۷۶.
- هدایت، صادق: حاجی آقا، سینا، دوم، ۱۳۳۰.
- اصفهانی، حبیب: حاجی بابا، علمی، ۱۳۷۶.
- خرّمشاهی، بهاء الدّین: حافظ نامه، بخش اول، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی + سروش، پنجم، ۱۳۷۲.

[شماره صفحه واقعی : ۳۸۳]

ص: ۳۲۶۷

- ابراهیم زاده، نبی الله: حاکمیت دینی، مرکز تحقیقات اسلامی سپاه پاسداران، قم، ۱۳۷۷.
- پارسانیا، حمید: حدیث پیمانہ، معاونت امور اساتید و دروس معارف اسلامی، قم، ۱۳۷۶.
- کاندھلوی، محمد: حکایات صحابه، عبدالرحمان سربازی، ۱۴۰۰ ق.
- جعفری، محمدتقی: حکمت، عرفان، و اخلاق در شعر نظامی گنجوی، کیهان، ۱۳۷۰.
- آل احمد، جلال: حسی در میقات، فردوس، هفتم، ۱۳۷۸.
- حکیمی، محمدرضا: خورشید مغرب، فجر، هشتم، ۱۳۵۴.
- مؤذنی، علی: در انتظار شاعر.
- حبیبی، حسن: در جستجوی ریشه ها، اطلاعات، ۱۳۷۳.
- کرسون، آندره: دستگاہ های فلسفی.
- مطہری، مرتضی: دہ گفتار، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۶۰.
- شفیع کدکنی، محمدرضا: دیباچہ.
- یوسفی، غلامحسین: دیداری با اهل قلم، دانشگاه فردوسی، مشهد، ۱۳۵۵.
- شیروانی، علی: دین عرفانی و عرفان دینی، دارالفکر، قم، ۱۳۷۷.
- حافظ شیرازی: دیوان حافظ، بہ اہتمام انجوی شیرازی، جاویدان، نهم، ۱۳۷۶.
- خطیب رہبر، خلیل: دیوان غزلیات حافظ، صفی علیشاہ، بیست و ہفتم، ۱۳۷۹.
- عنایت، محمود: راپرت ہا، اشرفی، ۱۳۵۲.
- راوندی، محمد بن علی: راحہ الصدور و آیہ السرور [تألیف: ۵۹۹ ق]، علمی، ۱۳۳۳.
- آبادی، معصومہ: روزنہ ای بہ آسمان، حوزہ ہنری سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۲.
- اسلامی ندوشن، محمدعلی: روزہا.
- محجوب، احمد: روشن تر از مہتاب، مرکز تحقیقات اسلامی جانبازان، قم، ۱۳۷۸.

- امامی، صابر: زخم زیتون، حوزه هنری سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۲.
- مدرّسی طباطبایی، حسین: زمین در فقه اسلامی، ج ۱، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۲.
- شهیدی، سید جعفر: زندگانی علی بن الحسین (علیهما السلام)، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، سوم، ۱۳۶۷.
- مرتضی حسینی، جعفر: زندگی سیاسی هشتمین امام، سید خلیل خلیلیان، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۵۹.
- السّید، کمال: زنی به نام زینب، صادق رحمانی، نبوغ، قم، ۱۳۷۵.
- احمدی، حبیب الله: زیباترین سخن، مؤسسه فرهنگی اندیشه معاصر، ۱۳۷۶.

[شماره صفحه واقعی : ۲۸۴]

ص: ۳۲۶۸



- لقمانی، احمد: سپهسالار عشق، مرکز تحقیقات اسلامی جانبازان، قم، ۱۳۷۶.
- اسلامی ندوشن، محمدعلی: سخن ها را بشنویم، شرکت سهامی انتشار، سوم، ۱۳۷۰.
- حجازی، فخرالدین: سرود اقبال، بعثت، ۱۳۵۴.
- حکیمی، محمدرضا: سرود جهش ها، طوس، مشهد، ۱۳۴۳.
- بهبودی، هدایت الله: سفر به قبله، حوزه هنری سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۰.
- مؤذنی، علی: سفر ششم، محراب اندیشه، قم، ۱۳۷۳.
- ناصر خسرو: سفرنامه، به تصحیح محمد دبیرسیاقی، انجمن آثار ملی.
- اسعدی، محمود: سقراط خراسان، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۷.
- دانشور، سیمین: سووشون، خوارزمی، پنجم، ۱۳۵۲.
- مهاجرانی، عطاءالله: سوی دیار عاشقان، ازادیات انقلاب اسلامی، وزارت آموزش و پرورش، ۱۳۶۳.
- آل احمد، جلال: سه تار، امیرکبیر، سوم، ۱۳۴۹.
- سپهری، پریدخت: سهراب، مرغ مهاجر، طهوری، دوم، ۱۳۷۵.
- هدایت، صادق: سه قطره خون، امیرکبیر، ششم، ۱۳۴۱.
- قوچانی، آقا نجفی: سیاحت شرق، امیرکبیر، سوم، ۱۳۶۷.
- رهبر، محمدتقی: سیاست و مدیریت از دیدگاه امام علی، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۳.
- کوشا، محمدعلی: سیره و سخن پیشوایان، پارسایان، قم، ۱۳۷۶.
- مطهری، مرتضی: سیری در نهج البلاغه، صدرا، قم، ۱۳۵۴.
- مختاری، رضا: سیمای فرزندگان، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۶۳.
- هرندی، میرزا محمد: شرح دعای عهد، به کوشش حسین درگاهی، اهل قلم، ۱۳۷۴.
- جوادی آملی، عبدالله: شریعت در آینه معرفت، مرکز نشر فرهنگی رجاء، ۱۳۷۲.

- زرّین کوب، عبدالحسین: شعر بی دروغ، شعر بی نقاب، جاویدان، دوم، ۱۳۵۵.
- وست لند، پیترا: شیوه های داستان نویسی، محمّدحسین عبّاسپور تمیجانی، مینا، ۱۳۷۱.
- خمینی، [امام] روح الله موسوی: صحیفه نور، مرکز مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی، ۱۳۶۱.
- شفیعی کدکنی، محمّدرضا: صور خیال در شعر فارسی، آگاه، چهارم، ۱۳۷۰.
- حسینی خامنه ای، سیدعلی: طرح کلی اندیشه اسلامی در قرآن، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۵۴.
- جوادی آملی، عبدالله: عرفان و حماسه، مرکز نشر فرهنگی رجاء، ۱۳۷۲.
- مطهری، مرتضی: علل گرایش به مادّیگری، حکمت، هشتم، ۱۳۵۷.

[شماره صفحه واقعی : ۳۸۵]

ص: ۳۲۶۹

- آل احمد، جلال: غربزدگی، تهران، ۱۳۴۱.
- سبحانی، جعفر: فرازهایی از تاریخ پیامبر اسلام، مشعر، سوم، ۱۳۷۴.
- بصیری، ع: فرزانه تن و روان، دانشگاه تهران.
- حدّاد عادل، غلامعلی: فرهنگ برهنگی و برهنگی فرهنگی، سروش، ۱۳۵۹.
- ناصر، م: فرهنگ فرزانهگی، دارالحدیث، ۱۳۷۵.
- رحمانی، شمس الدّین: فرهنگ و زبان، برگ، ۱۳۶۸.
- حکیمی، محمّدرضا: فریاد روزها، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۲.
- گلشنی، مهدی: فیزیکدانان غربی و مسأله خداباوری، کانون اندیشه جوان، ۱۳۷۷.
- طبری، احسان: کژراهه، امیرکبیر، ۱۳۶۶.
- شجاعی، سیدمهدی: کشتی پهلو گرفته، مدرسه، هشتم، ۱۳۷۳.
- بیچراستو، هریت: کلبه عموتم، منیر جزنی، امیرکبیر، دهم، ۱۳۴۹.
- ابوالمعالی: کلیله و دمنه، دانشگاه تهران، چهارم، ۱۳۵۵.
- مساوات، اشرف السّادات: کنار رود خین، حوزه هنری سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۳.
- محمّدی ری شهری، محمّد: کیمیای محبّت، دارالحدیث، ۱۳۷۸.
- وقار، نصرالله: گفتمش اعتنا مکن، از مهرداد مهرین: فنّ نویسندگی، توسن، اوّل، ۱۳۶۶.
- گلستان سعدی (با تصحیح و توضیح غلامحسین یوسفی)، خوارزمی، اوّل، ۱۳۶۸.
- شفیع، سید ضیاءالدّین: گنج نهان، حوزه هنری سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶.
- ابراهیمی، نادر: لوازم نویسندگی، فرهنگان، ۱۳۶۹.
- جبران، جبران خلیل: ماسه و کف، محمّدصادق اسفندیاری، کلیدر، قم، ۱۳۷۸.
- حسینی (ژرفا)، سیدابوالقاسم: مبانی هنری قصّه های قرآن، مرکز پژوهش های اسلامی صدا و سیما، سوم، ۱۳۷۹.

- امین پور، قیصر: مثل چشمه، مثل رود.
- مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق، به کوشش حسین نصر، تهران، ۱۳۴۸.
- قائم مقامی، سیدعبّاس: مدخل، دفتر انتشارات اسلامی.
- وراوینی، سعدالدّین: مرزبان نامه، قزوینی و تقوی، لیدن، ۱۹۰۸ م.
- مطهّری، مرتضی: مسأله حجاب، صدرا، سی و نهم، ۱۳۷۳.
- جعفری، یعقوب: مسلمانان در بستر تاریخ، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۱.

[شماره صفحه واقعی : ۳۸۶]

ص: ۳۲۷۰

- حسن زاده آملی، حسن: معرفت نفس، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۱.
- صاحبی، محمدجواد: مقتل الشمس، هجرت، قم، سوم، ۱۳۷۵.
- شفا، شجاع الدین: منتخبی از زیباترین شاهکارهای شعر جهان، صفی علی شاه، ۱۳۴۱.
- عزیزی، احمد: نافله ناز، برگ، ۱۳۶۸.
- صفایی حائری، علی: نامه های بلوغ، رامند، اول، ۱۳۷۹.
- عبیری، عباس: نجوای جیحون، پارسایان، ۱۳۷۷.
- فراست، قاسمعلی: نخل های بی سر، انجام کتاب، ۱۳۶۳.
- بابایی، رضا: ندبه های دلتنگی، موعود، ۱۳۷۷.
- آوینی، سید مرتضی: نظم نوین جهانی و راه فطرت، مجله سوره (ویژه فرهنگ و مبانی نظری هنر)، تابستان ۱۳۷۰، ص ۷ تا ۲۰.
- آل احمد، جلال: نفرین زمین، رواق، دوم، ۱۳۵۷.
- محدّثی، جواد: نگین قم، نشر معروف، قم، ۱۳۷۴.
- رضی، شریف: نهج البلاغه، عبدالمحمد آیتی، بنیاد نهج البلاغه، ۱۳۷۶.
- هادوی تهرانی، مهدی: ولایت فقیه، کانون اندیشه جوان، ۱۳۷۷.
- حسینی (ژرفا)، سیدابو القاسم: هدیه ای از دوست، مرکز تحقیقات اسلامی جانبازان، قم، ۱۳۷۵.
- رضا بدلی، مهدی (ص ۹ تا ۲۸)؛ سرهنگی، مرتضی (ص ۳۱ تا ۵۰)؛ شجاعی، سید مهدی (ص ۵۳ تا ۶۶)؛ هراتی، سلمان (ص ۶۹ تا ۸۰)؛ گروگان، حمید (ص ۸۳ تا ۱۲۴): تا پیروزی، محراب قلم، دوم، ۱۳۷۰.
- سپهری، سهراب: هشت کتاب، طهوری، سوم، ۱۳۶۰.
- حسینی، سیدحسن: همصدا با حلق اسماعیل، حوزه هنری سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۳.
- محدّثی، جواد: هنر در قلمرو مکتب، دفتر تبلیغات اسلامی، دوم، قم، ۱۳۷۴.
- قزوینی، محمد: یادداشت ها، دانشگاه تهران، ۱۳۲۳.

• جمشیدی، مصطفی: یک سبد گل محمدی، محراب قلم، دوم، ۱۳۶۶.

• جمال زاده، سیدمحمدعلی: یکی بود یکی نبود، معرفت، نهم، ۱۳۴۳.

[شماره صفحه واقعی : ۳۸۷]

ص: ۳۲۷۱

در این فهرست، تنها نام منابعی آمده است که در تنظیم این اثر، فراوان از آنها بهره برده ایم و گاه بخشی از آنها را با تصرّفات نقل کرده ایم. روشن است که این منابع، فقط مختصری از گنجینه مآخذ پژوهیده این سالیانند.

- شمیسا، سیروس: آشنایی با عروض و قافیه، فردوس، ۱۳۶۷.
- آذران، حسین: آیین نگارش، شرق، ۱۳۷۰.
- سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی: آیین نگارش، ۱۳۷۰.
- سمیعی، احمد: آیین نگارش، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۶.
- سلطانی، پوری و ...: اصطلاحنامه کتابداری، ویراست دوم، کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران، ۱۳۷۲.
- محمد خان، مهنور: بررسی لغات اروپایی در زبان فارسی، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، ۱۳۶۲.
- وزین پور، نادر: بر سمند سخن، فروغی، پنجم، ۱۳۷۱.
- ماحوزی، مهدی: برگزیده نظم و نثر فارسی، ۲ ج، اساطیر، پنجم، ۱۳۷۲.
- ثروتیان، بهروز: بیان در شعر فارسی، برگ، ۱۳۶۹.
- میرسلیم، مصطفی: پالایش و ویرایش، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۶.
- وزارت آموزش و پرورش: تاریخ ادبیات ایران و ادبیات انقلاب اسلامی (سال چهارم فرهنگ و ادب)، ۱۳۷۱.
- مبشری، اسدالله: تراز یا روش نویسندگی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۵۹.
- وحیدیان کامیار، تقی: حرف های تازه در ادب فارسی (وزن و قافیه، زبان شناسی، افسانه نویسی)، جهاد

[شماره صفحه واقعی : ۳۸۸]

- دانشگاهی دانشگاه شهید چمران، اهواز، ۱۳۷۰.
- صفوی، کورش: درآمدی بر زبان شناسی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰.
- فرشید ورد، خسرو: درباره ادبیات و نقد ادبی، امیرکبیر، دوم، ۱۳۷۳.
- احمدی گیوی، حسن؛ انوری، حسن: دستور زبان فارسی، ۲ ج، فاطمی، یازدهم، ۱۳۷۲.
- ادیب سلطانی، میرشمس الدین: راهنمای آماده ساختن کتاب، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۵.
- وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی: راهنمای تدوین شماره استاندارد بین المللی کتاب، ۱۳۷۵.
- یاحقی، محمدجعفر؛ ناصح، محمد مهدی: راهنمای نگارش و ویرایش، آستان قدس رضوی، هفتم، ۱۳۶۸.
- نوری، نظام الدین: راهنمای نگارش و ویرایش، زهره، دوم، بابلسر، ۱۳۷۲.
- رزمجو، حسین: روش نویسندگان بزرگ معاصر، توس، سوم، ۱۳۷۰.
- وزارت آموزش و پرورش: زبان فارسی (دوره پیش دانشگاهی)، ۱۳۷۵.
- چهار استاد دانشگاه: زبان و نگارش فارسی، سمت، چهارم، ۱۳۷۱.
- کلباسی، ایران: ساخت اشتقاقی واژه در فارسی امروز، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۱.
- سهیلی، مهدی: ضرب المثل های معروف ایران، شرق، ۱۳۷۵.
- نجفی، ابو الحسن: غلط نویسیم، مرکز نشر دانشگاهی، چهارم، ۱۳۷۱.
- شهری، م. ح. (سید محمد حسین روحانی): فارسی را از یاد نبریم، آینده، دوم، ۱۳۶۱.
- داد، سیما: فرهنگ اصطلاحات ادبی، مروارید، ۱۳۷۱.
- رازی، فریده: فرهنگ عربی در فارسی معاصر، نشر مرکز، ۱۳۶۶.
- عرفان، حسن: فرهنگ غلط های رایج، دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی، ۱۳۷۲.
- انوشه، حسن: فرهنگنامه ادبی فارسی، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۶.
- سید احمد، رضا علوی: فنّ الکتابه، دار البیان العربی، بیروت، ۱۴۱۴ ق.



• خطیبی، حسین: فنّ نثر در ادب پارسی، زوّار، دوم، ۱۳۷۵.

• شمیسا، سیروس: کلیات سبک شناسی، فردوس، ۱۳۷۴.

• دبیرسیاقی، سید محمد: گزیده امثال و حکم دهخدا، انجمن ملّی یونسکو، ۱۳۵۸.

• ابراهیمی، نادر: لوازم نویسندگی، فرهنگان، ۱۳۶۹.

[شماره صفحه واقعی : ۳۸۹]

ص: ۳۲۷۳

- نجفی، ابوالحسن: مبانی زبان شناسی و کاربرد آن در زبان فارسی، نیلوفر، چهارم، ۱۳۷۴.
- ستوده، غلامرضا: مرجع شناسی و روش مطالعه در ادبیات فارسی، سمت، ۱۳۷۱.
- فرحزاد، فرزانه: نخستین درس های ترجمه، مرکز نشر دانشگاهی، پنجم، ۱۳۷۵.
- مدنی بجستانی، سید محمود: نگارش (چهل حدیث)، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۳.
- سمیعی، احمد: نگارش و ویرایش، سمت، ۱۳۷۸.
- فرهنگستان زبان و ادب فارسی: واژه های مصوب فرهنگستان زبان و ادب فارسی، ۱۳۷۶.
- وحیدیان کامیار، تقی: وزن و قافیه شعر فارسی، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۷.

[شماره صفحه واقعی : ۳۹۰]

ص: ۳۲۷۴

- ۱. فلسفه حقوق بشر (تقریر مباحث آیت الله جوادی آملی)، مرکز نشر اسراء، اول / ۱۳۷۵؛ دوم / ۱۳۷۸ (تنظیم و تحریر این اثر، جز مقدمه، سراسر از آن حقیر است).
- ۲. بیطرفی در حقوق بین الملل اسلامی (رساله کارشناسی ارشد حقوق بین الملل از دانشگاه شهید بهشتی)، تبیان، اول، ۱۳۷۹.
- ۳. معیار نامه بررسی و گزینش کتب کودکان و نوجوانان، اداره کل امور تربیتی، اول، ۱۳۶۱.
- ۴. هدیه ای از دوست، مرکز تحقیقات اسلامی جانبازان، اول / ۱۳۷۵؛ دوم / ۱۳۷۶.
- ۵. بر ساحل سخن، ویراست یکم: ناشران گوناگون، چاپ های اول تا نهم، ۱۳۷۶ تا ۱۳۷۹؛ ویراست دوم: تربیت، ۱۳۷۹.
- ۶. شیوه نامه دائره المعارف امام حسین (علیه السلام)، پژوهشکده تحقیقات اسلامی سپاه، اول، ۱۳۷۷.
- ۷. زخم، پرواز، دیدار (کربلا در آینه جانبازی)، مرکز تحقیقات اسلامی جانبازان، اول، ۱۳۷۷.
- ۸. مبانی هنری قصه های قرآن، مرکز پژوهش های اسلامی صدا و سیما، اول / ۱۳۷۷؛ دوم / ۱۳۷۸؛ سوم / ۱۳۷۹. [کتاب سال حوزه / ۱۳۷۸]
- ۹. حدیث رویش (گزیده موضوعی روایات در زمینه تربیت کودک)، تربیت، اول، ۱۳۷۹.
- ۱۰. بر بال قلم (چهل درس در قلمرو ادب پارسی و آیین نگارش)، دفتر تألیف و نشر متون درسی حوزه، اول، ۱۳۷۹.
- ۱۱. فرهنگ جانبازی (جانباز در سرای جاودان)، مرکز تحقیقات اسلامی جانبازان، اول، ۱۳۷۹. [پژوهش برگزیده سال / ۱۳۷۹]

[شماره صفحه واقعی: ۳۹۱]

ص: ۳۲۷۵

- ۱۲. جهاد و حقوق بین الملل اسلامی، ظافر القاسمی، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، زیر چاپ.
- ۱۳. ارتباط صهیونیستی، آلفرد لیلیانتال، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، اول، ۱۳۷۹.
- ۱۴. بهشت ارغوان، کمال السید، پارسایان، اول / ۱۳۷۵؛ دوم / ۱۳۷۶؛ سوم / ۱۳۷۸.
- ۱۵. چراغ شقایق (پیام پیامبر اسلام (صلی الله علیه وآله) به عبدالله بن مسعود)، پارسایان، اول، ۱۳۷۶.
- ۱۶. در آستان جانان (برگردانی نو از زیارتنامه حضرت معصومه (علیها السلام))، زائر، اول، ۱۳۷۵.
- ۱۷. در حریم نور (ترجمه دعاهاى ماه های رجب و شعبان و رمضان)، پیام مهدی (علیه السلام)، اول، ۱۳۷۷. \*

### ادبیات کودکان و نوجوانان

- ۱۸. با هم باشیم، تربیت، اول، ۱۳۷۷.
- ۱۹. پناه چلچله ها (دمی با ابوطالب: یار پیامبر)، پارسایان، اول، ۱۳۷۶.
- ۲۰. کتاب من: قرآن، تربیت، اول، ۱۳۷۳.
- ۲۱. چرخ پیر قصه می گوید، تربیت، اول، ۱۳۷۳.
- ۲۲. دوستی به نام نیرو، تربیت، اول، ۱۳۷۷. همراه با ویرایش بیش از چهل کتاب و مجموعه؛ و نیز نگارش و ویرایش و ترجمه صدها متن رادیویی و مقاله مطبوعاتی از سال ۱۳۶۰.

و الحمد لله رب العالمین

[شماره صفحه واقعی: ۳۹۲]

ص: ۳۲۷۶

سرشناسه : امینی، ابراهیم، ۱۳۰۴-

عنوان و نام پدیدآور : دادگستر جهان / ابراهیم امینی.

مشخصات نشر : قم: شفق، ۱۳۸۰.

مشخصات ظاهری : ۳۴۴ ص.

موضوع : مهدویت.

رده بندی کنگره : BP۲۲۴/۴ الف ۲۵۷۸ ۱۳۸۰

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۴۶۲

شماره کتابشناسی ملی : م ۸۱-۳۸۵۱

توضیح : اثر آیت الله ابراهیم امینی، از کتاب های عمومی در مباحث مهدویت بوده که به شرح احوال و پاسخ به شبهاتی درباره امام مهدی عجل الله فرجه الشریف پرداخته و به زبان فارسی، در سال ۱۳۴۶ ش نوشته شده است. نویسنده انگیزه خود را از نگارش، رخنه شبهات در اعتقادات جوانان و دانش آموختگان می داند که از سوی نویسندگان، پاسخی مناسب و شایسته نگرفته اند.

کتاب با دو مقدمه از مؤلف آغاز و مطالب در در دوازده فصل، به شیوه مناظره ای، ارائه شده است. مباحث، به صورت عمده، به شکل پرسش و پاسخ بین برخی از فرهیختگان تنظیم شده و با استفاده از روایات معصومین علیه السلام، مطالب ارزنده ای ارائه شده است.

ص: ۱

[شماره صفحه واقعی : ۲]

ص: ۳۲۷۸

به پیشگاه مقدس حضرت بقیه الله الاعظم امام زمان روحی فداه و به روح پاک رهبر کبیر انقلاب حضرت امام خمینی رضوان الله تعالی علیه و به یاران و علاقه مندان راستین امام زمان و رزمندگان غیور اسلام و به ارواح پاک شهیدان اسلام بالاخص شهدای انقلاب اسلامی ایران

[شماره صفحه واقعی : ۳]

ص: ۳۲۷۹

عنوان صفحه

فهرست مطالب کتاب ۴

مقدمه چاپ جدید ۱۱

مقدمه چاپ اول ۱۳

آغاز عقیده به مهدی ۲۱

احادیث مهدی در کتب سنّیان ۲۵

اشکال یکی از نویسندگان ۲۷

ابن خلدون و احادیث مهدی ۲۸

تواتر احادیث ۲۸

همه جا تضعیف مقدم نیست ۳۰

بجرم تشیع ۳۱

اختلاف عقیده ۳۲

تعصب بیجا ۳۴

صحیح مسلم و بخاری و احادیث مهدی ۳۵

تذکر لازم ۳۶

سخنی دیگر از ابن خلدون ۳۷

پاسخ ۳۸

وجود مهدی مسلم بوده ۳۹

در انتظار مهدی بودند ۴۳



محمد بن حنفیه ۴۴

محمد بن عبد اللّٰه بن حسن ۴۵

فقهای مدینه و احادیث مهدی ۴۶

[شماره صفحه واقعی : ۴]

ص: ۳۲۸۰

اشعار دعبل و احادیث مهدی ۴۸

مهدیهای غیرواقعی ۴۹

سوءاستفاده ۵۱

احادیث مجعول ۵۲

خانواده پیغمبر و یازده امام از مهدی خبر داده اند ۵۵

علی بن ابیطالب علیه السلام از مهدی خبر داده ۵۵

فاطمه علیها السلام از مهدی خبر داده ۵۵

حسن بن علی علیهما السلام از مهدی خبر داده ۵۵

حسین بن علی علیهما السلام از مهدی خبر داده ۵۶

علی بن الحسین علیهما السلام از مهدی خبر داده ۵۶

حضرت باقر علیه السلام از مهدی خبر داده ۵۶

امام صادق علیه السلام از مهدی خبر داده ۵۷

موسی بن جعفر علیهما السلام از مهدی خبر داده ۵۷

امام رضا علیه السلام از مهدی خبر داده ۵۷

امام محمد تقی علیه السلام از مهدی خبر داده ۵۸

امام علی نقی علیه السلام از مهدی خبر داده ۵۹

امام حسن عسکری علیه السلام از مهدی خبر داده ۵۹

آیا احادیث مهدی صحیح است؟ ۵۹؟

مهدیگری و جهود و ایرانیان ۶۱

علل پیدایش مهدویت ۶۲

نیازی بتوجیه ندارد ۶۴

داستان عبد الله بن سبا ۶۴

مهدی در سایر ادیان ۶۶

قرآن و مهدویت ۶۸

نبوت عامه و امامت ۷۰

چه قانونی بشر را سعادتمند می کند؟ ۷۲

سعادت اخروی ۷۴

راه تکامل ۷۵

[شماره صفحه واقعی : ۵]

ص: ۳۲۸۱

عصمت پیمبران ۷۶

برهان عقلی بر امامت ۷۷

امامت از نظر روایات ۸۰

عالم هورقلیا و امام زمان ۸۴

آیا در آخر الزمان متولد می شود؟ ۸۶

تعریف مهدی ۸۸

مهدی از اولاد حسین است ۸۸

اگر معروف بود ۹۰

احادیث اهلیت برای عموم مسلمین حجت است ۹۴

علی علیه السلام گنجینه علوم نبوت ۹۷

کتاب علی علیه السلام ۹۸

وارثان علوم نبوت ۹۹

آیا امام حسن عسکری فرزندی داشته؟ ۱۰۱

امام زمان را در کودکی دیده اند ۱۰۴

چرا در وصیت ذکر نشد؟ ۱۰۹

چرا دیگران مطلع نشدند؟ ۱۱۰

مادر صاحب الامر علیه السلام ۱۱۳

علمای سنی و تولد مهدی ۱۱۸

آیا کودک پنج ساله امام می شود؟ ۱۲۱

کودکان نابغه ۱۲۳

نام قائم و برخاستن مردم ۱۲۵

داستان غیبت از چه زمانی پیدا شد؟ ۱۲۶

کتابهای غیبت قبل از تولد امام عصر ۱۲۹

غیبت صغری و کبری ۱۳۱

غیبت صغری و ارتباط شیعیان ۱۳۲

آیا توقیعات بخط امام بوده؟ ۱۳۲

[شماره صفحه واقعی : ۶]

ص: ۳۲۸۲

تعداد نواب ۱۳۵

عثمان بن سعید ۱۳۵

کرامات او ۱۳۷

محمد بن عثمان ۱۳۸

کرامات او ۱۳۹

حسین بن روح ۱۴۰

نائب چهارم ۱۴۲

چرا از اول غیبت کامل واقع نشد؟ ۱۴۴

آیا غیبت کبری حدی دارد ۱۴۵

فلسفه غیبت ۱۴۶

اگر ظاهر بود چه محذوری داشت؟ ۱۴۸

چرا از مرگ میترسد ۱۴۹

مگر خدا قدرت حفظ امام را ندارد؟ ۱۴۹

ستمکاران تسلیم میشدند ۱۴۹

سکوت کند تا محفوظ بماند ۱۵۰

پیمان عدم تعرض ۱۵۰

چرا نواب خاصی تعیین نکرد؟ ۱۵۲

امام غائب چه فائده ای دارد؟ ۱۵۴

فائده اول ۱۵۴

فائده دوم ۱۵۷

دفاع از اسلام ۱۵۸

کتابهای عامه و خصوصیات مهدی ۱۶۰

غیبت علوین ۱۶۵

سلب آزادی در عصر خلفا ۱۶۸

قضاوت کنید ۱۷۰

نتیجه ۱۷۲

تحقیقاتی در طول عمر ۱۷۵

[شماره صفحه واقعی : ۷]

ص: ۳۲۸۳

آیا برای عمر انسان حدی معین شده؟ ۱۷۵

اسباب طول عمر ۱۷۷

پیری و علل آن ۱۷۹

طول عمر حضرت صاحب الامر ۱۸۲

مقاله ژوستین گلاس ۱۸۶

تحقیقاتی در طول عمر ۱۸۸

باز هم در طول عمر ۱۹۰

باز هم درباره طول عمر ۱۹۱

طول عمر ۱۹۲

خلاصه ای از یک کتاب روسی ۱۹۳

علت پیری ۱۹۳

دانش پیری و مرگ شناسی ۱۹۴

فرضیه بوفون فرانسوی ۱۹۴

میانگین بشر ۱۹۵

نظر مچنیکوف ۱۹۶

بشر فردا عمر بیشتری خواهد کرد ۱۹۷

فرضیه غیرمعروفی در علت مرگ ۱۹۷

نتیجه ۱۹۹

دراز عمران تاریخ ۲۰۱

مسکن امام زمان ۲۰۴



داستان کشورهای اولاد امام ۲۰۵

جزیره خضراء ۲۰۹

چه وقت ظاهر می شود؟ ۲۰۷

علائم ظهور ۲۱۹

داستان سفیانی ۲۲۱

داستان دجال ۲۲۳

افکار جهانیان آماده می گردد ۲۲۷

پیروزی نهائی مستضعفان ۲۳۳

[شماره صفحه واقعی : ۸]

ص: ۳۲۸۴

چرا مهدی ظهور نمی کند؟ ۲۴۰

وقت ظهور را از کجا می فهمد؟ ۲۴۵

اسباب قیام در یک شب فراهم می شود ۲۴۷

انتظار فرج ۲۴۸

بررسی احادیث مخالف قیام ۲۵۴

بخش اول: حکومت در متن دین ۲۵۴

امر به معروف و نهی از منکر ۲۵۶

کوتاه سخن ۲۵۷

رسول خدا، زمامدار مسلمین ۲۵۸

حکومت اسلامی بعد از رسول خدا ۲۶۰

علی بن ابیطالب خلیفه منصوب رسول خدا ۲۶۲

حکومت اسلامی در زمان غیبت ۲۶۳

وظیفه مسلمین در زمان غیبت ۲۶۴

دو شاهد ۲۶۷

بخش دوم: بررسی احادیث ۲۷۱

دسته اول ۲۷۱

دسته دوم ۲۷۹

دسته سوم ۲۸۳

دسته چهارم ۲۸۸

دسته پنجم ۲۹۳

خلاصه سخن و نتیجه گیری ۲۹۴

خلاصه و نتیجه گیری بحث ۲۹۶

کیفیت ظهور ۳۰۱

سرنوشت کفار ۳۰۳

سرنوشت یهود و نصاری ۳۰۵

آیا اکثر جهانیان کشته می شوند؟ ۳۰۹

معارف اسلام از قم بسمع جهانیان میرسد ۳۱۱

دشمنان شما بجان هم میافتند ۳۱۴

جز جنگ چاره ای نیست ۳۱۵

[شماره صفحه واقعی : ۹]

ص: ۳۲۸۵

سلاح مهدی ۳۱۶

جهان در عصر مهدی ۳۱۹

پیروزی پیمبران ۳۲۱

مهدی و آئین جدید ۳۲۰

سیره مهدی ۳۲۴

توضیحات مهدی تازگی دارد ۳۲۵

مهدی و نسخ احکام ۳۲۷

از کجا که مهدی قیام نکرده باشد؟ ۳۲۹

سید علی محمد شیرازی ۳۳۰

اعتراف بوجود امام غائب ۳۳۳

سید علی محمد و احادیث توقیت ۳۳۴

پیروانش چه میگویند؟ ۳۳۵

از نسبت پیغمبری و بابت تبری جسته ۳۳۶

کتاب بیان و ادعای قائمیت ۳۳۶

ادعای باطل و وجود طرفدار ۳۳۸

مدارک و مآخذ کتاب ۳۴۰

[شماره صفحه واقعی : ۱۰]

ص: ۳۲۸۶

به نام خدای بزرگ

عقیده به وجود مهدی موعود و امام زنده غایب یک عقیده اسلامی است و از ارکان مذهب امامیه بشمار می رود. عقیده ای است قطعی که بوسیله اخبار متواتر و قطعی الصدور به اثبات رسیده و قابل تشکیک نخواهد بود. لیکن بسیاری از مسائل مربوط به آن نیاز به تحقیق و بررسی دارد. از قبیل: طول عمر، غیبت طولانی، علت غیبت، فوائد امام زمان در زمان غیبت، وظیفه مسلمین در زمان غیبت، علائم الظهور، انقلاب جهانی مهدی، و چگونگی پیروزی آن جناب، سلاح سپاهیان مهدی، و دهها مسأله دیگر. چون در این باره، اشکالات زیادی از جانب مخالفین، کتبا و شفاه، در بین قشر جوان و تحصیل کرده، القا می شد، که نیاز به پاسخگویی داشت. با اینکه درباره امام زمان روحی فداه کتابهای فراوانی تألیف شده لیکن متأسفانه اکثر نویسندگان توجهی به اشکالات نداشته و در صدد پاسخگویی نبوده اند. نگارنده از سالهای قبل به این نیاز توجه داشت و به همین منظور در صدد تألیف کتابی برآمد که مطالب صحیح مربوط به امام زمان را به خوانندگان عرضه دارد و پاسخگوی مشکلاتشان باشد. و بحمد الله توفیق یافت چنین کتابی را در سال ۱۳۴۶ چاپ و در اختیار علاقه مندان قرار دهد. ولی همواره در صدد تکمیل آن بوده و هست. لذا در سال

[شماره صفحه واقعی : ۱۱]

ص: ۳۲۸۷

۱۳۴۷ کتاب با تجدیدنظر و اضافات چاپ و در اختیار علاقه مندان قرار گرفت.

ولی از آن سال تاکنون کتاب مکرراً بطبع رسید و توفیق تجدیدنظر فراهم نشد.

تا اینکه در این زمان توفیقی حاصل شد و مطالب جدیدی فراهم گردید. لذا کتاب را با تجدیدنظر و اضافات سودمند، تقدیم علاقه مندان می نمایم. باز هم متذکر می شوم که پرونده کتاب همانند سابق مفتوح خواهد بود. و از خوانندگان می خواهم که با ارسال تحقیقات و رهنمودهای خودشان، نویسنده را ممنون الطاف خویش سازند.

قم- ابراهیم امینی اسفندماه ۱۳۶۶

[شماره صفحه واقعی : ۱۲]

ص: ۳۲۸۸

اوضاع آشفته و اسفناک جهان، مردم را به وحشت انداخته، جنگهای سرد و گرم و مسابقه تسلیحاتی و صف آرائی شرق و غرب و بحرانهای موحش، اعصاب جهانیان را خسته و فرسوده نموده است. تولید و تکثیر سلاحهای جنگی، نسل بشر را بنابودی تهدید میکند. خودسری و طغیان غارتگران جهانی، ملل عقب نگاهداشته شده را از تمام شئون حیاتی ساقط ساخته است. محرومیت روزافزون طبقه ضعیف و استمداد و استغاثه گرسنگان و مریضان جهان و توسعه فقر و بیکاری، وجدانهای زنده و دلهای حساس را پریشان نموده است. تنزل اخلاق انسانیت و بی رغبتی نسبت به امور دینی و اعراض از قوانین الهی و افراط در مادیگری و ترقی و رونق مظاهر فساد و شهوت پرستی، روشنفکران جهانرا مضطرب نموده است.

این اوضاع و صدها مانند اینهاست که خیرخواهان بشر و عاقبت اندیشان و اصلاح طلبان را سرگردان نموده و زنگ خطر سقوط انسانیت، در گوششان طنین انداز است. آنان برای حل مشکلات بشر و رفع بحرانهای جهانی، تلاش و کوشش می نمایند و بدین منظور، هر دری را می کوبند، اما هرچه بیشتر کوشش کنند مأیوس تر میگردند. گاهی بطوری ناامید میشوند که در اصل قابلیت اصلاح بشر تردید می نمایند و به اوضاع آینده جهان بدبین می شوند و از عواقب وخیم و سرنوشت خطرناک آن، بخود می لرزند و از حل مشکلات جهان انسانیت اظهار عجز می کند، بالاتر از این، گاهی از شدت عصبانیت و استیصال، ترقیات بشر را نادیده گرفته علوم و صنایع را به باد انتقاد می گیرند، در صورتیکه حتی خودشان

[شماره صفحه واقعی : ۱۳]

هم در حال عادی، اعتراف دارند که علم و صنعت گناهی ندارد، بلکه بشر خودخواه و سرکش است که از آن نعمت بزرگ، سوءاستفاده می کند و از مسیر صلاح بسوی فسادش می کشد.

### آینده جهان از نظر شیعه

اما شیعیان، دیو یأس و ناامیدی را از خویش رانده اند و به عاقبت و سرنوشت بشر خوشبین هستند، مردم نیک و شایسته جهان را پیروز می دانند لکن احکام و قوانین بشری را برای اصلاح و اداره جهان کافی نمی دانند. آنان می گویند (و باثبات هم رسانده اند) که این همه برنامه های رنگارنگ و مسلک های دلفریب مجعول بشر قدرت ندارند بشر را از گرداب بدبختی نجات دهند و بحرانهای خطرناک جهانی را علاج کنند، بلکه فقط قوانین و دستورات جامع و متین اسلام را که از منبع وحی سرچشمه گرفته، برای تأمین سعادت بشر صالح می دانند.

آنان عصر درخشانی را پیش بینی می کنند که بشر به حد کمال رسیده و زمام اداره جهان را به دست توانای امام معصومی می بینند که از هر گونه خطا و اشتباه و خودخواهی و غرض رانی منزّه و در امانست. بطور کلی شیعیان از موهبت بزرگ امیدواری برخوردارند و در همین عصر تاریک، عصر درخشان حکومت توحید را در مغز خویش مجسم نموده، در انتظارش بسر می برند و خودشان را برای چنین انقلاب جهانی آماده می سازند.

### انتظار فرج و علت عقب افتادگی

یکی از موضوعاتی که دستاویز دشمنان شیعه شده بدان وسیله بر آنها تاخته اند، موضوع انتظار فرج و ایمان به مهدی موعود است. می گویند: یکی از عوامل عقب ماندگی شیعیان ایمان به مصلح غیبی است. همین عقیده است که شیعیان را تنبل و لاابالی بار آورده، از جدیت و کوششهای اجتماعی بازشان داشته، فکر اصلاحات عمومی و ترقیات علمی را از آنان سلب نموده است و در مقابل بیگانگان به ذلت و خواری تسلیم شده، اصلاح امور اجتماعی را از مهدی اسلام انتظار دارند.

ما اکنون مجال آن را نداریم که در عوامل و اسرار انحطاط مسلمین و شیعیان

[شماره صفحه واقعی: ۱۴]

ص: ۳۲۹۰



بحث و کنجکاو کنیم، لیکن این موضوع به طور اجمال، مسلم است که احکام و عقائد اسلام منشاء عقب ماندگی مسلمین نشده بلکه عوامل و علل خارجی است که جهان اسلام را به این روز سیاه انداخته است.

به طور قطع می توان گفت: هیچیک از ادیان آسمانی، به قدر اسلام، راجع بامور اجتماعی و ترقی و عظمت ملت، سفارش ننموده است. اسلام مبارزه با فساد و بیدادگری و نهی از منکر را از وظائف حتمی پیروانش قرار داده و اصلاحات اجتماعی و دادخواهی و امر به معروف را در رأس واجبات دینی دانسته است.

موضوع امر به معروف و نهی از منکر را به قدری اهمیت داده که بر تمام مسلمین واجب نموده است، تا گروهی را بدان منظور آماده و مجهز سازند.

خداوند متعال در قرآن کریم می فرماید: «گروهی از شما باید همیشه آماده باشند و مردم را به سوی خوبی دعوت نمایند و بکارهای نیک وادار کنند و از افعال زشت بازدارند، چنین افرادی سعادت مند می گردند» (۱).

بلکه این دو وظیفه بزرگ را از امتیازات و افتخارات مسلمین محسوب داشته میفرماید: «شما بهترین جمعیت و ملت جهان هستید زیرا امر به معروف و نهی از منکر می کنید» (۲).

پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله کوشش در اصلاح امور مسلمین را از ارکان اسلام و علائم مسلمین شمرده می فرماید: هر کس در امور اجتماعی جهان اسلام لاابالی باشد و اهتمام نرزد و کوشش نکند، اصلاً مسلمان نیست.

قرآن شریف به مسلمین دستور می دهد همیشه در مقابل دشمنان مجهز و مسلح باشید. «ای مسلمین تا سرحد قدرت به کوشید و خودتان را در مقابل دشمنان مسلح سازید و برای تهدید آنان نیروی جنگی خویش را تقویت کنید» (۳).

اکنون از شما سؤال میکنم: باوجود این قبیل آیات و صدها روایت، که در این موضوع وارد شده است، اسلام کی اجازه می دهد مسلمین ترقیات علمی و صنایع جهان را نادیده بگیرند و خطراتی را که متوجه جهان اسلام است کوچک

[شماره صفحه واقعی : ۱۵]

ص: ۳۲۹۱

۱- سوره آل عمران، آیه ۱۰۴

۲- سوره آل عمران، آیه ۱۱۰

۳- سوره انفال آیه ۶۰

شمارند و دست بر روی دست بگذارند و حمایت از اسلام و مسلمین را از مهدی موعود انتظار داشته باشند؟! در مقابل ضربه هائی که بر پیکر جهان اسلام وارد می شود سکوت نمایند و با گفتن یک جمله کوتاه که «خدا فرج امام زمان را نزدیک کند» از زیر بار مسئولیت های سنگین شانه خالی کنند!!

ما در طول کتاب نوشته ایم که: انتظار فرج یکی از بزرگترین راههای موفقیت می باشد و هر گروهی که چراغ امید در دلشان خاموش گشت و دیو یأس و ناامیدی خانه قلبشان را اشغال نمود، هرگز روی سعادت و موفقیت را نخواهند دید. لیکن افرادی که در انتظار موفقیت هستند، باید تا سرحد قدرت بکوشند و راههای رسیدن به هدف را هموار سازند و برای بهره برداری از مقصد، خودشان را آماده سازند.

حضرت صادق علیه السلام فرمود: حکومت آل محمد مسلماً تأسیس خواهد شد پس هر کس علاقه مند است که از اصحاب و یاران قائم ما باشد، باید کاملاً مراقبت کند، تقوی و پرهیزکاری را شیوه خویش گرداند، خودش را به اخلاق نیک انسانیت مزین سازد و بعداً در انتظار فرج قائم آل محمد باشد. هر کس برای ظهور قائم ما، این چنین آمادگی و انتظار داشت لیکن توفیق نصیبش نگشت و قبل از ظهور آن حضرت، اجلس فرارسید، به اجر و ثواب یاران آن جناب نائل خواهد شد.

سپس فرمود: کوشش و جدیت کنید و امیدوار فرج و موفقیت باشید. ای گروهی که مورد توجه خدا هستید، موفقیت و پیروزی گوارایتان باد (۱).

اسلام آنقدر به موضوع آمادگی مسلمین اهمیت داده که امام صادق علیه السلام فرمود: خودتان را برای ظهور قائم مهیا و آماده سازید و لو به ذخیره نمودن یک تیر باشد (۲).

خداوند مقرر فرموده است که اوضاع آشفته جهان به وسیله مسلمانان اصلاح شود، دستگاه ظلم و ستم برچیده شود، کفر و مادی گری ریشه کن گردد، دین مقدس اسلام همگانی شود و هیچ شخص با اطلاعی در این جهت تردید نمی کند که یک چنین انقلاب بزرگ جهانی صلاحیت و شایستگی لازم داشته، بدون تهیه مقدمات امکان وقوع ندارد.

[شماره صفحه واقعی : ۱۶]

ص: ۳۲۹۲

۱- غیبت نعمانی، ص ۱۰۶

۲- بحار الانوار ج ۵۲ ص ۳۶۶

قرآن کریم نیز همین مطلب را تصدیق نموده شایستگی را برای به دست آوردن قدرت زمین لازم می شمارد. خداوند در قرآن کریم می فرماید: ما این مطلب را مسجل نمودیم که بندگان شایسته و صلاحیتدار ما وارث زمین گردند (۱) با توجه به مطالب مذکور آیا می توان گفت مسلمانان که باید پرچمدار آن انقلاب فوق العاده جهانی باشند نسبت به تهیه مقدمات و اسباب آن هیچ گونه مسئولیتی ندارند؟! گمان نمی کنم هیچ عاقلی چنین مطلبی را باور کند.

### پیامی به مسلمین

ای مسلمانان غیور! دوران غفلت سپری شده است از خواب غفلت بیدار شوید، از اختلاف و تشتت احتراز کنید. همه تحت پرچم نیرومند توحید مجتمع گردید. اختیار خود را به شرق و غرب ندهید و همه جا پیشرو و طلایه دار کاروان تمدن بشر باشید. کاخ عظمت و استقلال و تمدن خویش را بر پایه های محکم اسلام استوار سازید. از روح قرآن مجید الهام بگیرید، در راه عزت و سربلندی اسلام گام بردارید، افکار شوم و خطرناک شرق و غرب را مهار کنید، قافله تمدن بشری را رهبری نمائید. شما شخصیت و بزرگی و حریت خویش را به دست آورید. با جهل و بیسوادی و جمود افکار و خرافات مبارزه کنید. جوانان خود را با حقائق اسلام آشنا سازید تا دیو استعمار از شما مأیوس گردد و از مرز و بومتان فرار کند.

ای مسلمانان عزیز! عزت و بزرگی و اقتدار مخصوص رجال شایسته و صلاحیت دار است، شما شایستگی خویش را به اثبات رسانید، منابع گرانهای علوم اجتماعی و اقتصادی و اخلاقی قرآن را استخراج کنید، برنامه های اصلاحی متین اسلام را به جهانیان عرضه بدارید و عملاً به آنان به فهمانید که دین اسلام نیامده تا در معابد گوشه نشین گردد یا در درون دلها لانه بسازد، بلکه آمده است تا سعادت و ترقی بشر را تأمین کند. شما خیراندیشان جهان را امیدوار سازید و در این پیکار مقدس به همکاری دعوتشان نمائید و قافله تمدن و خیرخواهی جهان انسانیت را رهبری کنید.

ای جوانان رشید اسلام! شما در این پیکار مقدس و هدف بزرگ انسانیت

[شماره صفحه واقعی : ۱۷]

ص: ۳۲۹۳

مسئولیت و سهم بیشتری دارید، باید بجوشید و بکوشید و برای عظمت اسلام و ترقی مسلمین و پیشبرد هدف مقدس امام زمان  
جدیت نمایید. شما باید از اصحاب و یاران مهدی دادگستر باشید که امیر المؤمنین علیه السلام فرمود: «اصحاب و یاران مهدی  
موعود همه جوان می باشند و افراد پیر در بین آنها کمیاب است» (۱).

و من الله التوفیق.

ابراهیم امینی - قم حوزه علمیه فروردین ماه ۱۳۴۶

[شماره صفحه واقعی : ۱۸]

ص: ۳۲۹۴

---

۱- بحار الانوار ج ۵۲، ص ۳۳۳

بسم الله الرحمن الرحيم

در مجلس جشنی که در یکی از دبیرستانها تشکیل یافته بود شرکت کردم. آن جشن باشکوه، در شب پانزدهم شعبان، به مناسبت تولد امام زمان علیه السلام منعقد شده بود. مجلسی بود مزین و آراسته و از تمام طبقات در آن شرکت جسته بودند، لیکن اکثریت آن را طبقه تحصیل کرده و جوان تشکیل می داد و برنامه آن، توسط انجمن اسلامی آن دبیرستان اداره می شد.

در آغاز برنامه، دانش آموز خردسالی با خواندن آیاتی چند از کلام الله مجید، مجلس را رونق و صفا بخشید. سپس دانش آموز دیگر، اشعار نغزی را که درباره امام غائب علیه السلام سروده بود قرائت نمود. بعد از آن، مقاله بسیار جالب و سودمندی که توسط یکی از دانشجویان تهیه شده بود خوانده شد. در پایان برنامه، دانشمند محترم جناب آقای هوشیار دبیر همان دبیرستان سخنرانی جالب و سودمندی پیرامون امام زمان علیه السلام ایراد نمود. سپس پایان برنامه اعلام و حضار به صرف شیرینی دعوت شدند.

برنامه مذکور تمام حاضرین را شیفته و جذب کرده بود ولی شاید من از تمام آنان بیشتر مجذوب آن کانون انس شده بودم. آنچه مرا شیفته بود تجملات و وسائل پذیرایی نبود بلکه روح پاک و بی آرایش جوانان و دانش آموزان عزیز بود که با جمع کردن دین و دانش، در نشر حقایق و معارف و تنویر افکار عمومی کوشش و اظهار علاقه می کردند. صفای روح و دل پاک و همت عالی آن غنچه های اجتماع از درودیوار مجلس نمایان بود. آن نونهالان محبوب با گرمی و شوق از شرکت کنندگان پذیرایی می نمودند.

[شماره صفحه واقعی : ۱۹]

دماغ پرشور و افکار روشن آن جوانان، مرا به آینده درخشان مسلمین امیدوار نمود. پرچم تمدن و ترقی ملت را بر دوش آنان دیدم و اشک شوق در دیدگانم حلقه زد و از صمیم قلب به انجمن اسلامی آن دبیرستان و بنیان گذاران این نهضت مقدس دانشجویی و همت عالی آنان، صدها آفرین گفتم و موفقیت آنان را از خدای بزرگ خواستار شدم.

در همانوقت، مهندس مدنی که در کنار آقای هوشیار نشسته بود اظهار داشت:

شما واقعا بوجود امام غائب (عج) ایمان دارید و عقیده شما از روی تحقیق است یا اینکه از روی تعصب از آن دفاع می کنید؟

هوشیار: ایمان من کورکورانه و از روی تقلید نیست بلکه با تحقیق و مطالعه آن عقیده را پذیرفته ام. ولی درعین حال، حاضرم باز هم مطلب را مورد بررسی و تجدیدنظر قرار دهم.

مهندس: چون موضوع امام زمان (عج) برای من خوب روشن نیست و هنوز نتوانسته ام خودم را قانع سازم، علاقمندم آن را مورد بحث قرار دهم و از مطالعات جنابعالی بهره مند گردم.

دکتر امامی و فهیمی: اگر چنین جلسه ای تشکیل شد ما هم میل داریم در آن شرکت جوئیم.

هوشیار: هر وقتی را تعیین بفرمائید با کمال افتخار حاضر می شوم.

\*\*\* سرانجام شب شنبه را برای مناظره تعیین کردند و بدینوسیله جلسه ختم به خیر شد.

شب شنبه جلسه در منزل آقای مهندس تشکیل شد، پس از تعارفات رسمی و صرف چای و میوه ساعت هشت رسمیت جلسه اعلام گشت.

[شماره صفحه واقعی : ۲۰]

ص: ۳۲۹۶

دکتر: عقیده به مهدی از چه زمانی داخل محیط اسلامی شد؟ در زمان پیغمبر اسلام هم از مهدی صحبتی بوده یا اینکه پس از رحلت آن حضرت این عقیده در بین مسلمین شایع گشت؟ بعضی نوشته اند: مهدیگری در آغاز اسلام نبوده و از نیمه دوم سده یکم در میان مسلمین پیدا شد، گروهی محمد بن حنفیه را مهدی نامیده، نویدها از نیکی حال اسلام با دست وی به مردمان دادند و چون مرد گفتند نمرده است و در کوه «رضوی» زندگی می کند و روزی بیرون خواهد آمد.

هوشیار: عقیده به مهدی از آغاز اسلام در بین مسلمین شایع بود.

پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله نه یک بار بلکه بارها از آن وجود شریف خبر میداده و گاه و بیگاه از دولت مهدی و علائم و آثار و نام و کنیه اش گفتگو می کرده است.

احادیثی که از پیغمبر اکرم در این باره صادر شده و از طریق شیعه و سنی به ما رسیده، از حد تواتر متجاوز است. از باب نمونه چند حدیث را می خوانم:

عبد الله بن مسعود از پیغمبر صلی الله علیه و آله روایت کرده که فرمود: دنیا تمام نخواهد شد تا اینکه مردی از اهل بیت من که مهدی نامیده میشود بر مردم حکومت کند (۱).

ابو الحجاج روایت کرده که پیغمبر صلی الله علیه و آله سه مرتبه فرمود: بشارت باد شما را به مهدی. در هنگام پراکندگی مردم و وقوع گرفتاری های سخت، ظاهر می شود و زمین پر از ظلم و ستم را از عدل و داد پر می کند، دل های پیروانش را سرشار از عبادت نموده عدلش همه را فرامی گیرد (۲).

[شماره صفحه واقعی: ۲۱]

ص: ۳۲۹۷

- ۱- عبد الله بن مسعود قال، قال رسول الله صلی الله علیه و آله: لا یذهب الدنیا حتی یلی امتی رجل من اهل بیتی یقال له المهدی- بحار الانوار چاپ اسلامیة سال ۱۳۸۴ هجری ج ۵۱ ص ۷۵- اثبات الهداه ط ۱ ج ۷ ص ۹
- ۲- ابو الحجاج قال، قال رسول الله صلی الله علیه و آله: ابشروا بالمهدی، قالها ثلاثا یخرج علی حین اختلاف من الناس و زلزال شدید یملاء الارض قسطا و عدلا کما ملئت ظلما و جورا. یملاء قلوب عباده عباد و یسعهم عدله- بحار الانوار ج ۵۱ ص ۷۴

پیغمبر صلی الله علیه و آله فرمود: رستاخیز برپا نمی شود تا قائم بر حق ما قیام کند.

هنگامی نهضت می کند که خدا اذنش دهد. پس هر که از وی پیروی کند نجات یابد و هر که تخلف نماید هلاک گردد. ای بندگان خدا! خدا را در نظر داشته باشید و هنگامیکه مهدی ظاهر گشت به هر طور ممکن شد بسویش بشتابید اگرچه بر روی برف حرکت نمایید زیرا او خلیفه خدا و جانشین من است (۱).

پیغمبر صلی الله علیه و آله فرمود: هر کس قائم فرزندان مرا منکر شود مرا انکار نموده است (۲).

پیغمبر صلی الله علیه و آله فرمود: دنیا سپری نشود تا اینکه مردی از اولاد حسین امور امت مرا در دست گیرد و دنیا را پر از عدل و داد کند چنانکه از ظلم و جور پر شده است (۳).

### مهدی از عترت پیغمبر

از اینگونه احادیث زیاد است. بلکه از بسیاری از آنها استفاده می شود که موضوع مهدی و قائم در زمان رسول اکرم صلی الله علیه و آله امر مسلمی بوده و آنرا به عنوان خبر تازه ای به مردم اظهار نمی داشته بلکه از علائم و آثارش سخن می گفته و می فرموده است: مهدی و قائم معهود از عترت من خواهد بود.

از باب نمونه: علی بن ابیطالب علیه السلام می فرماید: خدمت رسول اکرم صلی الله علیه و آله عرض کردم: آیا مهدی موعود از ما خواهد بود یا از غیر ما؟ پاسخ داد:

از ما خواهد بود، خدا دین را به دست مهدی ختم می کند چنانکه افتتاحش به دست ما صورت گرفت. به واسطه ما از فتنه ها نجات یابند چنانکه بواسطه ما از شرک نجات یافتند. خدا به برکت وجود ما کینه های ایام فتنه را از دل آنان زائل می کند چنانکه بعد از دشمنی های ایام شرک و بت پرستی، قلوبشان را باهم

[شماره صفحه واقعی : ۲۲]

ص: ۳۲۹۸

۱- قال رسول الله صلی الله علیه و آله: لا تقوم الساعة حتى يقوم القائم الحق منا و ذلك حين يأذن الله عز و جل له، و من تبعه نجا و من تخلف عنه هلك. الله الله عباد الله! فأتوه و لو على الثلج فانه خليفه الله عز و جل و خليفتي - بحار الانوار ج ۵۱ ص ۶۵- اثبات الهداه ج ۶ ص ۳۸۲

۲- قال رسول الله صلی الله علیه و آله: من انكر القائم من ولدي فقد انكرني بحار ج ۵۱ ص ۷۳

۳- قال النبي صلی الله علیه و آله: لا تذهب الدنيا حتى يقوم بامر امتي رجل من ولد الحسين يملأها عدلا كما ملئت ظلما و جورا - بحار ج ۵۱ ص ۶۶



مهربان نموده در دین، برادرشان گردانید (۱).

ابو سعید خدری می گوید از پیغمبر صلی الله علیه و آله شنیدم که بالای منبر می فرمود: مهدی موعود از فرزندان و اهل بیت من، در آخر الزمان خارج میشود، آسمان بارانش را برای او نازل می سازد و زمین گیاهانش را برای او خارج می کند. زمین را از عدل و داد پر می کند چنانکه مردم آن را پر از ظلم و جور نموده اند (۲).

ام سلمه روایت کرده که از پیغمبر شنیدم می فرمود: مهدی از عترت من و از اولاد فاطمه می باشد (۳).

رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: قائم از فرزندان من، نامش نام من و کنیه اش کنیه من و خویش خوی من و رفتارش رفتار من خواهد بود. مردم را به کیش و آئین من وادار نموده به کتاب خدا دعوت می کند. هر کس او را اطاعت کند مرا اطاعت نموده و هر کس از وی نافرمانی کند عصیان مرا به جای آورده است. هر کس در زمان غیبت منکرش شود مرا انکار نموده، هر کس تکذیبش نماید مرا تکذیب کرده است و هر کس تصدیقش نماید مرا تصدیق نموده است. از تکذیب کنندگان او و کسانی که گفتار مرا درباره اش انکار نمایند و امتم را گمراه کنند، نزد خدا شکایت خواهم کرد. ستمکاران بزودی بازگشت و عاقبت کار خویش را مشاهده خواهند نمود (۴).

ابو ایوب انصاری میگوید: از رسول خدا صلی الله علیه و آله شنیدم که می فرمود: من سید و بزرگ پیغمبرانم و علی سید اوصیاست. دو فرزندم بهترین فرزندان میباشند.

امام های معصوم از ما و نسل حسین به وجود خواهند آمد، و مهدی این امت از ماست.

[شماره صفحه واقعی : ۲۳]

ص: ۳۲۹۹

۱- علی بن ابیطالب علیه السلام قال قلت: یا رسول الله! أمتنا آل محمد المهدی ام من غیرنا؟ فقال رسول الله: لا بل منّا. یختم الله به الدین كما فتح بنا و بنا ینقذون من الفتن، كما انقذوا من الشرك و بنا یؤلف الله بین قلوبهم بعد عداوه الفتنه اخوانا كما الف بینهم بعد عداوه الشرك اخوانا فی دینهم- بحار الانوار ج ۵۱ ص ۸۴-اثبات الهداه ج ۷ ص ۱۹۱. مجمع الزوائد تألیف علی بن ابی بکر هیثمی ط قاهره ج ۷ ص ۳۱۷

۲- عن ابی سعید الخدری، قال سمعت رسول الله صلی الله علیه و آله یقول علی المنبر: ان المهدی من عترتی من اهل بیتی یخرج فی آخر الزمان تنزل له السماء قطرها و تخرج له الارض بذرها، فیملاء الارض عدلا و قسطا كما ملاءها القوم ظلما و جورا- بحار الانوار ج ۵۱ ص ۷۴-اثبات الهداه ج ۷ ص ۹.

۳- عن ام سلمه قالت: سمعت رسول الله صلی الله علیه و آله یقول: المهدی من عترتی من ولد فاطمه- بحار ج ۵۱ ص ۷۵.

۴- بحار الانوار ج ۵۱ ص ۷۳.

پس یکنفر بادیه نشین برخاست و عرض کرد: یا رسول الله امام های بعد از تو چند نفرند؟ فرمود: بعدد اسباط و حواریین عیسی و نقیبان بنی اسرائیل (۱).

حدیفه روایت کرده که پیغمبر فرمود: امام های بعد از من بعدد نقیبان بنی اسرائیل می باشند. نه نفرشان از نسل حسین به وجود خواهند آمد و مهدی این امت از ماست.. آگاه باشید! آنان با حق و حق با آنهاست پس بنگرید که بعد از من چگونه با ایشان رفتار می کنید (۲).

سعید بن مسیب از عمر و عثمان بن عفان روایت کرده که گفتند: ما از رسول خدا شنیدیم که میفرمود: امام های بعد از من دوازده نفرند که نه نفرشان از نسل حسین هستند و مهدی این امت از ماست. هرکس بعد از من دامن آنان را بگیرد هر آینه به ریسمان محکم خدا چنگ زده است و هرکس آنان را رها کند خدا را رها نموده است (۳).

از اینگونه احادیث زیاد است که می توانید برای بررسی بیشتر به کتب حدیث مراجعه کنید.

[شماره صفحه واقعی : ۲۴]

ص: ۳۳۰۰

۱- اثبات الهداه ج ۲ ص ۵۳۱.

۲- حدیفه بن اسید عن النبی صلی الله علیه و آله انه قال: الائمة بعدی بعدد نقباء بنی اسرائیل، تسعه من صلب الحسین و منا مهدی هذه الامه. الا انهم مع الحق و الحق معهم، فانظروا کیف تخلفونی- اثبات الهداه ج ۲ ص ۵۳۳.

۳- اثبات الهداه ج ۲ ص ۵۲۶.

فهمی: جناب آقای هوشیار! رفقاً اطلاع دارند ولی لازم است به شما نیز عرض کنم که من سنی مذهب هستم و آن خوشبینی که شما به احادیث شیعه دارید ندارم، احتمال می‌دهم که شیعیان متعصب بعد از اینکه اصل داستان مهدویت را به عللی معتقد شدند، برای تأیید عقیده خودشان احادیثی را جعل کرده به پیغمبر نسبت داده باشند. شاهد احتمال اینکه احادیث مهدی فقط در کتب شما شیعیان ثبت شده و در کتب صحاح ما اثری از آنها دیده نمی‌شود.

بله، در کتب غیرمعتبر ما چند حدیث راجع به مهدی هست (۱).

هوشیار: در عین حال که خفقان عمومی دوران بنی امیه و بنی عباس و دست‌های مقتدر و مرموز سیاست وقت و تعصبات شدید مذهبی اجازه نمی‌داده که اخبار مربوط به ولایت و امامت و اهل بیت علیهم السلام مورد مذاکره واقع شود و در کتابها درج گردد لیکن باز هم کتب اخبار شما از احادیث مربوط به مهدی خالی نیست، اگر خسته نشده اید تعدادی از آنها را به خوانم؟

مهندس: جناب آقای هوشیار! به سخنان خود ادامه دهید.

هوشیار: جناب آقای فهمی! در کتب صحاح شما ابوابی بنام مهدی منعقد و احادیثی از پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل شده است. از باب نمونه:

عبد الله از پیغمبر صلی الله علیه و آله روایت نموده که فرمود: دنیا سپری نخواهد شد تا اینکه

[شماره صفحه واقعی: ۲۵]

ص: ۳۳۰۱

مردی از اهل بیت من که نامش نام من است بر عرب حکومت کند (۱).

ترمذی این حدیث را در صحیح خود نقل نموده سپس می گوید: این حدیث صحیح است و در مورد مهدی، علی و ابو سعید و ام سلمه و ابو هریره روایت دارند.

علی بن ابیطالب علیه السلام از پیغمبر روایت کرده که فرمود: اگر از عالم جز روزی باقی نمانده باشد، خدا مردی از اهل بیت مرا خواهد برانگیخت تا دنیا را پر از عدل و داد کند چنانکه از ستم پر شده است (۲).

ام سلمه میگوید از رسول خدا شنیدم که می فرمود: مهدی موعود از عترت من و اولاد فاطمه می باشد (۳).

ابو سعید می گوید: پیغمبر صلی الله علیه و آله فرمود: مهدی ما بلند پیشانی و باریک بینی است. زمین را پر از عدل و داد می کند چنانکه از ظلم و بیدادگری پر شده است، مدت هفت سال حکومت می کند (۴).

علی علیه السلام از پیغمبر صلی الله علیه و آله نقل کرده که فرمود: مهدی موعود از اهل بیت من می باشد. خدا اسباب قیامت را در یک شب فراهم می سازد (۵).

ابو سعید از رسول خدا روایت نموده که فرمود: زمین از ظلم و بیدادگری

[شماره صفحه واقعی : ۲۶]

ص: ۳۳۰۲

۱- عن عبد الله قال، قال رسول الله صلى الله عليه و آله: لا تذهب الدنيا حتى يملكك العرب رجل من اهل بيتي يواطى اسمه اسمي- صحیح ترمذی ج ۹ باب ما جاء في المهدي ص ۷۴- کتاب ینابیع الموده تألیف شیخ سلیمان ط سال ۱۳۰۸ ج ۲ ص ۱۸۰ کتاب البیان فی اخبار صاحب الزمان تألیف محمد بن یوسف شافعی ط نجف ص ۵۷ کتاب نور الابصار ص ۱۷۱- مشکوه المصابیح ص ۳۷۰.

۲- علی رضی الله عنه عن النبی صلی الله علیه و آله قال: لو لم یبق من الدهر الا یوم واحد لبعث الله رجلا من اهل بيتي یملاءها عدلا کما ملئت جورا- صحیح ابی داود ج ۲ کتاب المهدي ص ۲۰۷- البیان ص ۵۹- کتاب نور الابصار تألیف شبلنجی ص ۱۵۶- الصواعق المحرقة تألیف ابن حجر ط قاهره ص ۱۶۱- کتاب فصول المهمه تألیف ابن صباغ ط نجف ص ۲۷۵- کتاب اسعاف الراغبین تألیف محمد الصبان.

۳- ام سلمه قالت سمعت رسول الله صلى الله عليه و آله يقول: المهدي من عترتي من ولد فاطمه- صحیح ابی داود ج ۲ کتاب المهدي ص ۲۰۷. ابو داود در این باب ۱۱ حدیث نقل کرده است- صحیح ابن ماجه باب خروج المهدي ج ۲ ص ۵۱۹- الصواعق ص ۱۶۱- البیان ص ۶۴- مشکوه المصابیح تألیف محمد بن عبد الله خطیب ط دهلی ص ۳۷۰.

۴- صحیح ابی داود ج ۲ کتاب المهدي ص ۲۰۸- فصول المهمه ص ۲۷۵- نور الابصار ط مصر ص ۱۷۰- ینابیع الموده ج ۱ ص ۱۶۱.

۵- صحیح ابن ماجه ج ۲ باب خروج المهدی ص ۵۱۹. در این باب ۷ حدیث ذکر شده است-الصواعق المحرقة ص ۱۶۱.

پر می شود سپس مردی از اهل بیت من ظاهر شده هفت سال یا نه سال حکومت می نماید و زمین را از عدل و داد پر می کند (۱).

ابو سعید از پیغمبر روایت کرده که فرمود: در آخر الزمان بلاء سختی از جانب سلطان، بر امت من نازل می شود، بلائیکه سخت تر از آن شنیده نشده است، به طوریکه زمین فراخ بر آنها تنگ شده پر از جور و ستم می گردد. مؤمنین پناهگاه و دادرسی از ظلم و ستم نمی یابند. پس خدا مردی از خانواده مرا می فرستد تا زمین را پر از عدل و داد کند چنانکه از ظلم و ستم پر شده است. ساکنین آسمان و زمین از او راضی خواهند بود. زمین تمام گیاهان خود را برایش می رویاند، و آسمان بارانش را پی در پی فرومی فرستد. هفت سال یا نه سال در بین مردم زندگی می کند. از جهت خیراتی که خدا بر اهل زمین نازل نموده مردگان آرزوی زندگی دوباره می کنند (۲).

از این گونه احادیث در کتب شما زیاد است اما گمان می کنم نقل همین مقدار برای اثبات مطلب کافی باشد.

### اشکال یکی از نویسندگان

فهیمی: مؤلف کتاب المهدیه فی الاسلام نوشته است:

محمد بن اسماعیل بخاری و مسلم بن حجاج نیشابوری، احادیث مهدی را در کتب خودشان که از صحاح معتبر می باشد و روایات آن دو کتاب با کمال دقت و احتیاط ضبط شده است، نقل نکرده اند. بلکه آن احادیث در کتاب هایی مانند سنن ابی داود و ابن ماجه و ترمذی و نسائی و مسند احمد که در منقولات آنها زیاد

[شماره صفحه واقعی: ۲۷]

ص: ۳۳۰۳

---

۱- مسند احمد ج ۳ ص ۲۸ در باب مسندات ابی سعید الخدری احادیثی راجع بمهدی ذکر شده است-ینابیع الموده ج ۲ ص ۲۲۷.

۲- عن ابی سعید قال، قال نبی الله صلی الله علیه و آله: ينزل بامتی فی آخر الزمان بلاء شدید من سلطانهم، لم یسمع بلاء اشد منه حتی تضیق عنهم الارض الرحبه و حتی یملاء الارض جورا و ظلما، لا یجد المؤمن ملجئا یتجىء الیه من الظلم. فیبعث الله رجلا من عترتی فیملأ الارض قسطا و عدلا کما ملئت ظلما و جورا. یرضی عنه ساکن السماء و ساکن الارض. لا تدخر الارض من بذرها شیئا الا اخرجته و لا السماء من قطرها شیئا الا صببه الله علیهم مدرارا. یعیش فیهم سبع سنین او تسع. تتمنى الاحیاء الاموات لما صنع الله باهل الارض من خیره البیان ص ۷۲-الصواعق المحرقة ص ۱۶۱-ینابیع ج ۲ ص ۱۷۷.

دقت نمی شده موجود است و علمای حدیث از جمله ابن خلدون آن احادیث را تضعیف نموده و مردود دانسته اند (۱).

## ابن خلدون و احادیث مهدی

هوشیار: برای روشن شدن موضوع بهتر است خلاصه کلام ابن خلدون را نقل کنیم. او در مقدمه اش نوشته است: «در بین تمام مسلمین مشهور بوده و هست که در آخر الزمان مردی از اهل بیت پیغمبر ظهور می کند و دین را تأیید و عدل و داد را ظاهر می سازد و بر تمام ممالک اسلامی تسلط پیدا می کند». مدرک آنان احادیثی است که در کتاب های جماعتی از دانشمندان مانند ترمذی و ابو داود و ابن ماجه و حاکم و طبرانی و ابو یعلی موصلی موجود است لیکن منکرین وجود مهدی، در صحت آن احادیث تشکیک کرده اند. پس ما باید احادیث مربوط به مهدی فاطمی و مطاعن و ایرادات منکرین را ذکر کنیم تا حقیقت روشن گردد.

ولی لازم است قبلاً توجه داشته باشید که اگر در روایان آن احادیث جرح و قدحی وجود داشت، اصل حدیث از اعتبار ساقط می شود، گرچه درباره همان راوی تعدیل و توثیقی هم وارد شده باشد، زیرا معروف است که تضعیف و بدگویی بر تعدیل مقدم است. اگر کسی به ما اشکال کند که: عین این محدور در بعض رجال احادیث صحیح مسلم و بخاری نیز وجود دارد، چون از طعن و تضعیف سالم نمانده اند، در پاسخ میگوئیم: عمل با حدیث آن دو کتاب مورد اتفاق و اجماع علماء واقع شده و همین مقبولیت، ضعف آنها را جبران می کند، لیکن کتابهای دیگر به مثابه و درجه آن دو کتاب نیستند (۲).

این بود خلاصه کلام ابن خلدون، سپس بعض رجال آن احادیث را مورد بحث قرار داده توثیقات و تضعیفاتی را که درباره آنان صادر شده است نقل می کند.

## تواتر احادیث

ما در پاسخ می گوئیم: اولاً بسیاری از علمای اهل سنت احادیث مهدی را

[شماره صفحه واقعی : ۲۸]

ص: ۳۳۰۴

۱- کتاب المهدیه فی الاسلام ص ۶۹.

۲- مقدمه ابن خلدون ص ۳۱۱.

متواتر دانسته یا تواتر آنها را از دیگران نقل کرده بدان اعتراضی ننموده اند. مانند ابن حجر هیثمی در «الصواعق المحرقة»، شبلیجی در «نور الابصار»، ابن صباغ در «الفصول المهمه»، محمد الصبان در «اسعاف الراغبین»، کنجی شافعی در «البيان»، شیخ منصور علی در «غایه المأمول»، سوبیدی در «سبائك الذهب» و جمعی دیگر، که همین تواتر، ضعف سندی را که در بعض آن احادیث موجود است جبران می کند.

عسقلانی می نویسد: خبر متواتر، مفید یقین است و عمل کردن به آن، نیازی به بحث ندارد (۱).

سید احمد شیخ الاسلام و مفتی شافعیه می نویسد: احادیثی که درباره مهدی وارد شده کثیر و متواتر است. در بین آنها هم حدیث صحیح وجود دارد هم حسن هم ضعیف، لیکن اکثر آن احادیث ضعیف میباشند اما چون کثیرند و روایت و نویسندگان آنها نیز زیادند بعضی آن احادیث بعضی دیگر را تقویت می کند و بر روی هم مفید یقین می گردند (۲).

خلاصه، جماعتی از صحابه بزرگ رسول خدا، احادیث مهدی را روایت کرده اند مانند: عبد الرحمان بن عوف، ابو سعید خدری، قیس بن جابر، ابن عباس، جابر، ابن مسعود، علی بن ابی طالب، ابو هریره، ثوبان، سلمان فارسی، ابو امامه، حذیفه، انس بن مالک، ام سلمه و گروهی دیگر.

آن احادیث را علما و محدثین عامه در کتابهای خودشان نوشته اند مانند:

ابو داود، احمد، ترمذی، ابن ماجه، حاکم، نسائی، طبرانی، رویانی، ابو نعیم اصفهانی، دیلمی، بیهقی، ثعلبی، حموی، مناوی، ابن مغازلی، ابن جوزی، محمد الصبان، ماوردی، کنجی شافعی، سمعانی، خوارزمی، شعرانی، دارقطنی، ابن صباغ مالکی، شبلیجی، محب الدین طبری، ابن حجر هیثمی، شیخ منصور علی ناصف، محمد بن طلحه، جلال الدین سیوطی،

[شماره صفحه واقعی : ۲۹]

ص: ۳۳۰۵

---

۱- کتاب نزهه النظر تألیف احمد بن حجر عسقلانی ط کراچی صفحه ۱۲.

۲- کتاب فتوحات الاسلامیه ط مکه ط اولی ج ۲ ص ۲۵۰.



### همه جا تضعیف مقدم نیست

ثانیا اکثر افرادی که درباره آنان تضعیف وارد شده و ابن خلدون آنها را ذکر نموده توثیقاتی هم دارند که خود ابن خلدون نیز بخشی از آنها را نقل کرده است و این مطلب درست نیست که همه جا و بطور اطلاق تضعیف بر تعدیل مقدم باشد زیرا ممکن است صفت مخصوصی، در نزد تضعیف کننده از اسباب ضعف شمرده شود، در صورتی که دیگران از اسباب ضعف ندانند. پس در صورتی به قول تضعیف کننده ترتیب اثر داده می شود که علت تضعیفش را بیان کند.

عسقلانی در مقدمه کتاب لسان المیزان نوشته است: در صورتی تضعیف بر تعدیل مقدم می شود که علت آن ثابت و تعیین شده باشد و در غیر آن صورت، کلام تضعیف کننده اعتبار ندارد.

ابو بکر احمد بن علی بن ثابت بغدادی گفته است: باید درباره احادیثی که بخاری و مسلم و ابو داود بآنها احتجاج و تمسک نموده اند- با اینکه بعضی رجال آنها مورد طعن و تضعیف واقع شده- گفته شود، طعن و تضعیف مؤثر و معلوم السبب، نزد آنان ثابت نبوده است (۲).

خطیب می نویسد: «تضعیف و تعدیل اگر مساوی باشند، تضعیف مقدم است ولی اگر تضعیف کمتر از تعدیل باشد در مسئله اقوالی است. بهترین قول اینست که تفصیل داده و بگوئیم: اگر سبب تضعیف ذکر شده و به نظر ما مؤثر است، بر تعدیل تقدم دارد، و اگر از ذکر سبب خودداری شده تعدیل مقدم است (۳).

خلاصه، نمی توان بطور اطلاق و عموم گفت: همه جا تضعیف بر تعدیل مقدم

[شماره صفحه واقعی : ۳۰]

ص: ۳۳۰۶

۱- اینها اسامی جمعی از علمای اهل سنت است که احادیث مهدی را در کتاب های خودشان نوشته اند و کتب آنان مورد استفاده بود، لیکن مخفی نماند که کتاب های همه آنان در دسترس نبود. بعضی احادیث را در منقولات کتب دیگر دیدم. آقای مهدی خراسانی در مقدمه سودمندی که بر کتاب البیان چاپ نجف نوشته اسامی (۷۲) نفر از علمای عامه را ذکر نموده است.

۲- لسان المیزان تألیف احمد بن علی بن حجر عسقلانی ط ۱ ج ۱ ص ۲۵.

۳- لسان المیزان ج ۱ ص ۱۵.

است. اگر بنا باشد به تمام تضعیفات ترتیب اثر بدهیم کمتر حدیثی از طعن و قدح سالم می ماند. در این موارد باید دقت و اجتهاد بیشتری به عمل آید تا حقیقت روشن گردد.

### ضعف، به جرم تشیع

یکی از وجوهی که از اسباب ضعف راوی شمرده شده شیعه بودنست، مثلاً- ابن خلدون، قطن بن خلیفه را که یکی از روای احادیث مهدی است به جرم تشیع مردود دانسته درباره اش مینویسد:

عجلی می گوید: قطن از حیث حدیث خوبست لیکن کمی متمایل به تشیع بوده است.

احمد بن عبد الله بن یونس می گوید: به قطن برخورد می کردم ولی او را مانند سگ رها می نمودم. ابو بکر بن عیاش می گوید: احادیث قطن را ترک نکردم جز برای فساد مذهبش.

ولی احمد و یحیی بن قطن و ابن معین و نسائی و دیگران وی را توثیق نموده اند (۱).

باز ابن خلدون درباره هارون که یکی از رجال آن احادیث است می نویسد:

هارون از اولاد شیعیان بوده است (۲). عده ای یزید بن ابی زیاد را که یکی از روای آن احادیث است به طور اجمال تضعیف نموده اند، لیکن بعضی سبب ضعف را توضیح داده اند، محمد بن فضیل درباره اش می گوید: از بزرگان شیعه بوده و ابن عدی میگوید: از شیعیان کوفه بوده است (۳).

ابن خلدون درباره عمار ذهبی نوشته است: اگرچه احمد و ابن معین و ابو حاتم و نسائی و دیگران عمار را توثیق نموده اند اما بشر بن مروان بواسطه نسبت تشیع رگ حیاتش را قطع کرده است (۴).

[شماره صفحه واقعی : ۳۱]

ص: ۳۳۰۷

۱- مقدمه ابن خلدون ص ۳۱۳.

۲- مقدمه ابن خلدون ص ۳۱۴.

۳- مقدمه ابن خلدون ص ۳۱۸.

۴- مقدمه ابن خلدون ص ۳۱۹.

درباره عبد الرزاق بن همام می نویسد: احادیثی را در فضائل اهل بیت نقل کرده و مشهور به تشیع است (۱).

## اختلاف عقیده

موضوع دیگری که بسا اوقات سبب تضعیف راوی می شد و بدان بهانه اشخاص نیک و راستگو متهم می شدند و احادیث آنها مردود شناخته می شد، اختلاف عقیده بود. مثلاً یکی از موضوعات حساسی که در آن زمان مورد بحث و تفتیش بود داستان مخلوق بودن قرآن است. گروهی عقیده داشتند که قرآن مخلوق نیست و قدیم است. گروهی دیگر می گفتند: مخلوق و حادث است. در بین این دو دسته کشمکشها و نزاعها بلکه تکفیرها اتفاق افتاد. عده زیادی از راویان احادیث چون عقیده داشتند که قرآن مخلوق است یا در مخلوق بودنش شک و تردید داشتند، تضعیف بلکه تکفیر شدند.

نویسنده کتاب «اضواء علی السنه المحمدیه» می نویسد: دانشمندان، جماعتی از راویان احادیث را مانند ابن لهیعه، تکفیر نمودند. جریشان این بود که عقیده داشتند قرآن مخلوق است. از این بالاتر، درباره محاسبی گفته شده که:

ارث پدرش را قبول نکرده گفت: چون اهل دو دین از هم ارث نمی برند، من ارث پدرم را نمی خواهم. علت امتناعش این بود که پدرش واقفی بود یعنی در موضوع مخلوق بودن و مخلوق نبودن قرآن اظهار توقف و تردید می نمود (۲).

چنانکه تعصبات شدید مذهبی و اختلافات عقیده ای باعث می شد که جنبه امانت داری و راستگویی افرادی را بکلی نادیده بگیرند و احادیث شان را یکسره مردود بشمارند، همچنین خوشبینی در اثر اتحاد مسلک و عقیده و تعصبات بیجا گاهی سبب می شد که جنایات و بدی های افرادی را به کلی فراموش کنند و آنان را توثیق و تعدیل نمایند، مثلاً عجلی درباره عمر بن سعد میگوید: از موثقین تابعین بوده و مردم از او روایت دارند.

در صورتیکه عمر بن سعد قاتل حسین بن علی یعنی سید جوانان اهل بهشت و

[شماره صفحه واقعی : ۳۲]

ص: ۳۳۰۸

۱- مقدمه ابن خلدون ص ۳۲۰.

۲- کتاب اضواء علی السنه المحمدیه تألیف محمود ابوریه ط اول ص ۳۱۶.

جگر گوشهٔ رسول خدا بوده است. (۱)

همچنین بسر بن ارطاه را که از جانب معاویه مأموریت یافت و هزاران شیعهٔ بی گناه را بقتل رسانید و علی بن ابیطالب خلیفهٔ پیغمبر را علناً دشنام می داد، چنین عنصر ناپاکی را در این اعمال ننگین معذور و مجتهد می دانند (۲).

یحیی بن معین دربارهٔ عتبه بن سعید می گوید: مورد وثوق است. نسائی و ابو داود و دارقطنی نیز وی را توثیق نموده اند، در صورتیکه عتبه همنشین و یار و یاور حجاج بن یوسف جنایتکار بوده است.

بخاری احادیث مروان بن حکم را در کتاب خود نوشته و بدانها اعتماد می نماید. در صورتیکه همین مروان یکی از عوامل مهم جنگ جمل بود، طلحه را تشویق و تحریک نمود تا با علی جنگ کند. سپس در اثناء جنگ طلحه را بقتل رسانید (۳).

این چند موضوع بعنوان شاهد نوشته شد تا خوانندگان، به طرز تفکر و روش قضا و اظهار عقیدهٔ نویسندگان واقف و آشنا گردند و بدانند که حب و بغضها و تعصبات تا کجاها دخالت نموده است.

صاحب کتاب اضواء می نویسد: در کار این دانشمندان دقت کنید ببینید، چگونه شخصی را که بقتل علی راضی بود و طلحه را بقتل رسانید و شخصی را که متصدی کشتن حسین بن علی شد توثیق می نمایند، اما در مقابل، امثال بخاری و مسلم، احادیث علمای امت و حافظین آنها را مانند حماد بن مسلمه و مکحول عابد و زاهد را مردود می شناسند (۴).

به هر حال، اگر شخصی از روایت فضائل اهل بیت و علی بن ابیطالب بود یا حدیثی را بر طبق عقاید شیعه روایت کرد، همین جرم کافی بود که بعضی از متعصبین عامه، در صحت احادیش تشکیک کنند یا رسماً مردود بدانند، چه رسد به جاییکه تشیع او محرز گردد، در آن صورت بغض و عناد، برای طرد احادیش کافی است. شما در کلام جریر دقت بفرمایید تا مقدار تعصب عامه برایتان روشن

[شماره صفحه واقعی : ۳۳]

ص: ۳۳۰۹

۱- اضواء ص ۳۱۹.

۲- اضواء ص ۳۲۱.

۳- اضواء ص ۳۱۷.

۴- اضواء ص ۳۱۹.

گردد: «جریر می گوید: جابر جعفی را ملاقات نمودم ولی حدیثی از وی ننوشتم زیرا بر جعت عقیده مند بود» (۱).

## تعصب بیجا

غرضرانی و اعمال تعصب با تحقیق سازگار نیست. کسیکه در صدد تحقیق و درک واقعیات باشد باید قبلاً خودش را از تعصب های بیجا و حب و بغض ها خالی کند، آنگاه با کمال بی طرفی به مطالعه پردازد. اگر در صدد تحقیق مطلبی است که از طریق حدیث اثبات می شود باید روایان آن احادیث را از حیث ثقه بودن مورد بررسی قرار دهد، اگر موثق بودند به روایاتشان اعتماد کند، چه سنی باشند، چه شیعه. این موضوع برخلاف انصاف و روش تحقیق است که احادیث روایان موثق را به علت تشیع یا اتهام آن، مردود بشمارد! اهل انصاف از عامه نیز بدین مطلب توجه داشته اند.

عسقلانی می نویسد: «یکی از مواردی که در قبول قول تضعیف کننده باید توقف نمود صورتی است که بین تضعیف کننده و کسی را که تضعیف می کند، از جهت اختلاف عقیده، عداوت و دشمنی وجود داشته باشد. مثلاً ابو اسحاق جوزجانی چون ناصبی بوده و اهل کوفه به تشیع معروف بوده اند، در تضعیف آنان توقف نمی کرده و با عبارات تند آنان را تضعیف می نموده است. حتی امثال اعمش و ابی نعیم و عبید الله بن موسی را که از اساطین و ارکان حدیث بوده اند تضعیف نموده است. قشیری می گوید: اغراض مردم گودال هایی از آتش است.

پس در این گونه موارد اگر توثیقی دربارهٔ راوی وارد شده باشد بر تضعیف مقدم است (۲).

محمد بن احمد بن عثمان ذهبی بعد از شرح حال ابان بن تغلب می نویسد: «اگر بما گفته شود با اینکه ابان اهل بدعت بوده، چرا او را توثیق می کنید؟ در پاسخ می گوئیم: بدعت دو قسم است، یکی: بدعت کوچک مانند غلو در تشیع یا تشیع بدون غلو و انحراف. البته اینگونه بدعت، در بسیاری از تابعین و تابعین آنان وجود داشته است، با اینکه دیانت و پرهیزکاری و راستی آنان مسلم بوده است. اگر بنا

[شماره صفحه واقعی: ۳۴]

ص: ۳۳۱۰

۱- صحیح مسلم ج ۱ ص ۱۰۱.

۲- لسان المیزان ج ۱ ص ۱۶.

باشد احادیث این گونه افراد رد شود لازم می آید بسیاری از آثار و احادیث نبوی از دست برود و فساد این موضوع بر کسی پوشیده نیست. قسم دوم بدعت کبری است، مانند رفض کامل و غلو در رافضگی و بدگویی از ابو بکر و عمر، البته اقوال و احادیث قسم دوم را باید مردود دانست و ارزشی ندارد (۱). خلاصه، هر کس در صدد تحقیق و ادراک حقائق باشد نباید به صرف این تضعیفات ترتیب اثر بدهد، بلکه باید بحث و کنجکاوی کند تا سبب تضعیف و صلاحیت و عدم صلاحیت آن برایش روشن گردد.

### صحیح مسلم و بخاری و احادیث مهدی

رابعا: اگر حدیثی در صحیح مسلم و بخاری موجود نبود، دلیل ضعف آن روایت نمی شود، زیرا مؤلفین کتب مزبور قصد استیفای تمام احادیث را نداشته اند.

دارقطنی می گوید: «احادیثی وجود دارد که مسلم و بخاری آنها را در صحاح خودشان نقل نکرده اند در صورتیکه سند آنها مانند سند احادیثی است که نوشته اند.

بیهقی نوشته است: مسلم و بخاری قصد استیفای احادیث را نداشته اند. شاهد سخن اینکه، احادیثی در صحیح بخاری موجود است که در صحیح مسلم نقل نشده و بالعکس احادیثی در صحیح مسلم وجود دارد که بخاری از نقل آنها خودداری کرده است (۲).

چنانکه مسلم ادعا نموده فقط احادیث صحیح را در کتاب خودش نوشته، ابو داود نیز همین ادعا را کرده است.

ابو بکر بن داسه می گوید: از ابی داود شنیدم که گفت: من در کتابم چهار هزار و هشتصد حدیث نوشته ام که همه آنها صحیح یا شبه صحیح می باشد.

ابو الصباح می گوید: از ابی داود نقل شده که گفته است: من فقط احادیث صحیح و شبه صحیح را در سنن نقل کرده ام و نیز اگر روایتی ضعیف بود ضعف

[شماره صفحه واقعی : ۳۵]

ص: ۳۳۱۱

۱- میزان الاعتدال ط دار الکتب العربیه ج ۱ ص ۵.

۲- صحیح مسلم ج ۱ ص ۲۴.

آن را تذکر داده ام. پس در مورد هر روایتی که سکوت کرده ام باید آن را معتبر دانست.

خطابی می گوید: سنن ابی داود کتاب گرانمایی است که مانندش تصنیف نشده و مورد قبول تمام مسلمین می باشد و در بین تمام فقهاء و دانشمندان عراق و مصر و مغرب و نقاط دیگر مقبولیت یافته است (۱). خلاصه، احادیث صحیح مسلم و بخاری با احادیث بقیه کتب در این جهت یکسانند که باید رجال آنها مورد بررسی و تحقیق واقع شوند تا صحت و ضعف آنها واضح گردد.

خامسا: صحیح مسلم و بخاری که به صحت آنها اعتراف دارید، نیز از احادیث مربوط به مهدی خالی نیست گرچه به لفظ مهدی تعبیر نشده است از جمله این حدیث است:

پیغمبر صلی الله علیه و آله فرمود: چگونه خواهید بود هنگامیکه عیسی بن مریم بر شما نازل شود، در حالیکه امامتان از خود شما باشد (۲).

قریب به همین مضمون احادیث دیگری در آن دو کتاب موجود است.

### تذکر لازم

ناگفته نماند که این مطلب صحیح نیست که درباره ابن خلدون گفته شود که احادیث مربوط به مهدی را بطور کلی مردود دانسته و اصلا آنها را قبول ندارد.

زیرا اولاً چنانکه ملاحظه فرمودید این دانشمند در صدر بحث نوشته: در بین تمام مسلمانان مشهور بوده و هست که مردی از اهل بیت پیغمبر در آخر الزمان نهضت می کند و عدل و داد را برپا می سازد. در اینجا بطور اجمال این مطلب را پذیرفته که عقیده به مهدی موعود در میان مسلمانان شایع و مشهور است. ثانیاً بعد از رد و ایرادها و جرح و تعدیل راویان، در ذیل بحث می نویسد:

«این وضع احادیثی است که درباره مهدی موعود وارد شده و در کتابها دیده می شود چنانکه ملاحظه فرمودید همه آنها مخدوش است جز مقدار بسیار کمی از آنها (۳).

[شماره صفحه واقعی : ۳۶]

ص: ۳۳۱۲

۱- مقدمه سنن ابی داود بقلم ساعاتی.

۲- عن ابی هریره قال قال رسول الله صلی الله علیه و آله: کیف انتم اذا نزل ابن مریم فیکم و امامکم منکم؟ صحیح مسلم ج ۲ باب نزول عیسی و صحیح بخاری ج ۴ کتاب بدء الخلق باب نزول عیسی.

۳- مقدمه ابن خلدون ص ۳۲۲.

در اینجا نیز احادیث را بطور کلی مردود ندانسته بلکه به صحت اندکی از آنها اعتراف نموده است..

ثالثاً احادیث مربوط به مهدی موعود منحصر نیست به همان احادیثی که در مقدمه ابن خلدون مورد جرح و تعدیل قرار گرفته بلکه احادیث فراوان دیگری نیز در کتاب های سنی و شیعه موجود است که متواتر و مفید یقین هستند. بطوری که می توان حدس زد که ابن خلدون هم اگر به آنها دسترسی داشت هرگز در این مطلب تردید نمی کرد که عقیده بوجود مهدی موعود ریشه عمیق مذهبی دارد و از مصدر وحی سرچشمه گرفته است. بنابر آنچه گذشت، این مطلب صحیح نیست که بعضی از نویسندگان نوشته اند: ابن خلدون احادیث مربوط به مهدی را مردود دانسته پنبه آنها را زده است. اینگونه افراد را باید کاسه داغ تر از آش نامید.

### سخنی دیگر از ابن خلدون

ابن خلدون در خاتمه این بحث می نویسد: ما قبلاً این مطلب را به اثبات رساندیم که هر کسی بخواهد نهضتی برپا کند و جمعیتی را بر دور خویش گرد آورد و کسب نیرو و قدرت کند و حکومتی تأسیس نماید در صورتی می تواند به هدف برسد و پیروز گردد که دارای اقوام و خویشان بسیار و متعصبی باشد که به طور جدی از او حمایت کنند و در راه رسیدن به هدف مددکارش باشند و به عنوان تعصب قومی و طائفگی از وی دفاع کنند، در غیر این صورت موفقیت و پیروزی برایش امکان ندارد. در اینجا نیز مشکلی برای عقیده به مهدی موعود به وجود می آید، زیرا فاطمین بلکه طائفه قریش پراکنده و متلاشی شده اند و عصیت طائفگی در میانشان وجود ندارد بلکه تعصب های دیگر جایگزین آن شده و بر آنها غالب آمده است. بله، فقط گروهی از اولاد حسن و حسین در حجاز و یمن باقی مانده که بی نفوذ و قدرت نیستند. البته آنان هم بدوی هستند و در بلاد پراکنده اند، و اتحاد و اتفاق کامل در بینشان حکمفرما نیست. لیکن اگر موضوع مهدی موعود را صحیح بدانیم باید بگوئیم که: آنجناب در میان آنان طلوع می کند، آنها نیز متحد و متفق می شوند و به عنوان تعصب قومی از او حمایت می کنند و در راه رسیدن به هدف و تأسیس قدرت و شوکت، مددکارش می شوند.

[شماره صفحه واقعی : ۳۷]

ص: ۳۳۱۳



با این وجه می‌توانیم ظهور و نهضت مهدی موعود را تصور نماییم ولی به غیر از این وجه، تصور ندارد (۱).

## پاسخ:

در پاسخ این کلام باید گفت: البته این مطلب قابل تردید نیست که اگر کسی خواست نهضت کند و قدرتی به دست آورد و حکومتی تاسیس نماید در صورتی پیروزی برایش امکان دارد که گروهی به طور جدی از وی حمایت و طرفداری کنند و در رسیدن به هدف یار و یاورش باشند. در مورد مهدی موعود و انقلاب جهانی او نیز همین شرط هست. لیکن این مطلب درست نیست که طرفداران و حمایت‌کنندگان او را فقط سادات علوی و قریش بدانیم. زیرا حکومت و زمامداری اگر طائفگی و قومی باشد البته حمایت‌کنندگان و طرفدارانش نیز باید به عنوان قوم و طائفه از او حمایت کنند و در مورد دفاع از او تعصب به خرج بدهند. چنانکه در روزگار ملوک الطوائفی حکومت‌ها به همین عنوان تاسیس می‌شد. به طور کلی، هر حکومتی که در شعاع محدود و به عنوان خاصی برپا شد حمایت‌کنندگان نیز از افراد همان عنوان خواهند بود، چه حکومت قومی باشد چه کشوری، چه اقلیمی، چه مرامی.

ولی اگر حکومت بعنوان مرام و برنامه معینی خواست تاسیس شود، باید آن تز و برنامه و مسلک طرفدار داشته باشد. در صورتی امکان پیروزی دارد که گروهی، آن طرح و نقشه را شناخته جدا خواستار اجرای آن باشند و در طریق رسیدن به هدف و حمایت از رهبرشان فداکاری کنند. حکومت انقلابی و جهانی مهدی موعود نیز از همین قبیل است. برنامه او یک برنامه عمیق جهانی است. می‌خواهد جهان بشریت را که دو اسبه بسوی مادیگری می‌تازد و از قوانین الهی اعراض می‌کند به جانب احکام و برنامه‌های خدایی متوجه سازد. با اجرای آن برنامه‌های دقیق مشکلاتشان را حل و فصل کند. مرزهای موهوم را که منشاء اختلافات و کشمکشهاست از مغز بشر بیرون کند و همه را تحت پرچم نیرومند توحید گرد آورد. دین اسلام و خداپرستی را آیین همگانی گرداند. با اجرای قوانین واقعی

[شماره صفحه واقعی : ۳۸]

ص: ۳۳۱۴

اسلام، ظلم و بیدادگری را ریشه کن سازد. صلح و صفا و عدل و داد را در جهان گسترش دهد.

در مورد یک چنین نهضت عمیق و انقلاب جهانی نمی توان به این مقدار اکتفا کرد که گروهی از سادات علوی که در حجاز و اطراف مدینه یا سایر نقاط پراکنده اند، به عنوان تعصب قومی از مهدی موعود حمایت کنند و در راه رسیدن به هدف یاریش نمایند. بلکه در این مورد آمادگی جهانی لازم است. در صورتی امکان پیروزی برای مهدی موعود هست که علاوه بر تأییدات غیبی، یک جمعیت قابل توجه و نیرومندی در جهان پیدا شود که امتیاز و مزایای قوانین و برنامه های الهی را درک کنند، و از جان و دل خواستار اجرای آنها باشند. اسباب و مقدمات یک چنین انقلاب جهانی را فراهم سازند و در راه رسیدن به هدف و آرمان انسانی از هیچگونه فداکاری دریغ نکنند. در آن صورت اگر رهبر معصوم و نیرومندی را پیدا کردند که متن قوانین و برنامه های الهی را در اختیار داشت و از تأییدات غیبی بهره مند بود، از وی حمایت خواهند نمود و در راه تأسیس حکومت عدل و داد، فداکاری خواهند کرد.

### وجود مهدی مسلم بوده

راجع به مهدی موعود احادیث زیادی از پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله صادر شده که سنی و شیعه آنها را نقل کرده اند. هر کس در آنها دقت کند برایش روشن میشود که:

موضوع مهدی و قائم، در زمان پیغمبر اسلام امر مسلمی بوده است. مردم در انتظار شخصی بوده اند که برای اقامه حق و ترویج و بسط خداپرستی و اصلاح عالم و دادخواهی قیام کند. به طوری این عقیده در بین مردم شایع بود که اصلش را مسلم دانسته از فروعاتش بحث می کردند. گاهی می پرسیدند: مهدی موعود از چه نسلی به وجود خواهد آمد؟ گاهی از نام و کنیه اش سؤال می نمودند. گاهی می پرسیدند چرا مهدی نامیده شده است؟ گاهی زمان نهضت و علائم ظهورش را می پرسیدند. گاهی می گفتند: آیا مهدی و قائم یکی است یا نه؟ گاهی از علت غیبت و وظائف آن ایام جويا می شدند. پیغمبر صلی الله علیه و آله هم گاه و بی گاه، از آن وجود مقدس خبر می داد. می فرمود: مهدی موعود از نسل من و از فرزندان فاطمه و

[شماره صفحه واقعی : ۳۹]

ص: ۳۳۱۵

حسین به وجود خواهد آمد. گاهی نام و کنیه اش را بیان می داشت و گاهی علائم و مشخصات دیگرش را بیان می کرد.

### مذاکره صحابه و تابعین

پس از وفات رسول اکرم صلی الله علیه و آله داستان مهدویت همواره بین اصحاب بزرگ آن جناب و تابعین، مورد تسلیم و بحث بوده است. از باب نمونه اسامی گروهی از آنان را تذکر می دهیم:

ابو هریره می گوید: در بین رکن و مقام با مهدی بیعت می شود (۱).

ابن عباس به معاویه می گفت: مردی از ما، در آخر الزمان، مدت چهل سال خلافت می کند (۲).

ابو معبد می گوید: به ابن عباس گفتم: از مهدی برایم چیزی بگو، گفت:

امیدوارم چندی نگذرد که خدا جوانی را از خانواده ما مبعوث کند تا فتنه ها را از بین ببرد (۳).

ابن عباس می گفت: مهدی از قریش و از فرزندان فاطمه است (۴).

عمار یاسر می گوید: هنگامی که نفس زکیه کشته شود منادی از آسمان ندا می کند که: امیر شما فلان شخص است. بعد از آن، مهدی ظاهر می شود و دنیا را پر از عدل و داد می کند (۵).

عبد الله بن عمر نامی از مهدی برد پس عربی گفت: مهدی معاویه بن ابی سفیانست. عبد الله گفت: چنین نیست بلکه مهدی کسی است که عیسی بوی اقتدا می کند (۶).

عمر بن قیس می گوید: به مجاهد گفتم: آیا راجع به مهدی خبری داری؟ زیرا من قول شیعیان را تصدیق نمی کنم. گفت: آری، یکی از اصحاب رسول خدا به

[شماره صفحه واقعی : ۴۰]

ص: ۳۳۱۶

---

۱- ترجمه کتاب الملاحم و الفتن تألیف ابن طاوس ص ۴۶.

۲- ملاحم ص ۶۳.

۳- ملاحم ص ۱۶۹.

۴- ملاحم ص ۱۵۵.

۵- ملاحم ص ۴۴.

۶- ملاحم ص ۱۵۹.

من خبر داد که مهدی خروج نمی کند تا اینکه نفس زکیه کشته شود. آن گاه قیام می کند و زمین را پر از عدل و داد می نماید (۱).

عمیره دختر نفیل می گوید: از دختر حسن بن علی شنیدم که می گفت: این امریکه در انتظارش هستید واقع نمی شود مگر وقتیکه بعضی از شما از بعض دیگر برائت جویند و همدیگر را لعنت کنند (۲).

ابو الفرج اصفهانی می نویسد: فاطمه دختر حسین بن علی قابلیت زنان بنی هاشم را افتخارا انجام می داد، فرزندانش اعتراض نموده می گفتند: می ترسیم جزء قابله های رسمی شمرده شوی. در پاسخ می گفت: گم شده ای دارم هر وقت آن را یافتم از این شغل دست می کشم (۳).

قتاده می گوید: باین مسیب گفتم: وجود مهدی حق است؟ پاسخ داد:

آری، از قریش و فرزندان فاطمه است (۴).

طاوس می گفت: آرزو دارم زنده بمانم تا مهدی را درک کنم (۵).

زهری می گفت: مهدی از اولاد فاطمه است (۶).

ابو الفرج می نویسد: ولید بن محمد موقری نقل کرده که با زهری بودم که صدای غوغایی بلند شد. پس به من گفت: ببین چه خبر است؟ من جستجو نموده گفتم: زید بن علی کشته شده سرش را آورده اند. زهری با ناراحتی اظهار داشت: چرا این خانواده عجله می کنند؟ عجله، بسیاری از آنانرا به هلاکت افکند. گفتم آیا سلطنت به ایشان خواهد رسید؟ پاسخ داد: آری. زیرا علی بن الحسین از پدرش و او از فاطمه برایم روایت نموده که پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله به فاطمه فرمود: مهدی موعود از اولاد تو خواهد بود (۷).

ابو الفرج از مسلم بن قتیبه روایت کرده که گفت: روزی بر منصور وارد شدم،

[شماره صفحه واقعی : ۴۱]

ص: ۳۳۱۷

۱- ملاحم ص ۱۷۱.

۲- بحار الانوار ج ۵۲ ص ۲۱۱.

۳- مقاتل الطالبیین تألیف ابی الفرج ط نجف سال ۱۳۸۵ ص ۱۶۰.

۴- ملاحم ص ۱۷۰.

۵- ملاحم ص ۵۴.

۶- ملاحم ص ۶۹.



پس به من گفت: محمد بن عبد الله خروج کرده خودش را مهدی می پندارد، ولی به خدا قسم او مهدی نیست بلکه موضوعی را فقط به تو می گویم و به احدی دیگر نگفته و نخواهم گفت و آن این است که فرزند منم مهدی موعود روایات نیست لیکن او را از باب تفأل مهدی نامیدم (۱).

ابن سیرین می گفت: مهدی موعود از این امت است. اوست که بر عیسی بن مریم امامت می کند (۲).

عبد الله بن حارث می گفت: مهدی در سن چهل سالگی قیام می کند و شبیه به بنی اسرائیل می باشد (۳).

ارطاه می گفت: مهدی در سن بیست سالگی قیام می کند (۴).

کعب می گفت: علت تسمیه مهدی این است که به امور مخفی هدایت می شود (۵).

عبد الله بن شریک می گفت: پرچم رسول خدا در نزد مهدی است (۶).

طاوس می گفت: علامت مهدی اینست که بر فرمانداران خویش سخت گیری می کند. در بذل اموال سخاوت دارد و نسبت به درماندگان مهربان است (۷).

زهری می گفت: مهدی از اولاد فاطمه می باشد (۸).

حکم بن عینه می گوید: به محمد بن علی گفتم: ما شنیده ایم یکی از شما اهل بیت خروج می کند و عدل و داد را برپا می سازد، آیا این موضوع صحت دارد؟ فرمود: ما هم در این انتظار و امید بسر می بریم (۹).

سلمه بن زفر می گوید: روزی در نزد حذیفه گفته شد که: مهدی خروج نموده.

[شماره صفحه واقعی : ۴۲]

ص: ۳۳۱۸

۱- مقاتل الطالبیین ص ۱۶۷.

۲- کتاب الحاوی للفتاوی ج ۲ ص ۱۳۵.

۳- الحاوی للفتاوی ج ۲ ص ۱۴۷.

۴- الحاوی ج ۲ ص ۱۴۸.

۵- الحاوی ج ۲ ص ۱۵۰.

۶- الحاوی ج ۲ ص ۱۵۰.

۷- الحاوی ج ۲ ص ۱۵۰.

۸- الحاوی ج ۲ ص ۱۵۵.



پس حدیفه گفت: اگر مهدی قیام کند در حالیکه شما قریب العهد به رسول خدا هستید و اصحاب آن جناب در میان شما زندگی می نمایند، واقعا سعادت مند شده اید. نه، چنین نیست، مهدی ظهور نمی کند تا وقتی که مردم از شرور و تعدیات به ستوه آیند و هیچ غائبی از وی محبوب تر و عزیز تر نباشد (۱).

جریر در نزد عمر بن عبد العزیز شعری را خواند که ترجمه اش این است: وجود تو برکت دارد و سیره و رفتارت رفتار مهدی است. با هوای نفس مخالفت می کنی و شب را به خواندن قرآن می گذرانی (۲).

ام کلثوم بنت وهب می گوید: در روایات وارد شده که: شخصی بر دنیا حکومت خواهد نمود که همانم رسول خداست (۳).

محمد بن جعفر می گوید: شرح گرفتاری های خودمان را برای مالک بن انس نقل نمودم. گفت صبر کنید تا تأویل آیه «وَأَنْزَلْنَا أَنْزِلًا عَلٰى الذِّينَ اسْتَضَعِفُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجَعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجَعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ» آشکار گردد (۴).

فضیل بن زیبر می گوید: از زید بن علی شنیدم که می فرمود: شخصی که مردم در انتظارش هستند از اولاد حسین بن علی به وجود خواهد آمد (۵).

محمد بن عبد الرحمان بن ابی لیلی میگفت: به خدا سوگند: مهدی جز از اولاد حسین نخواهد بود (۶).

### در انتظار مهدی بودند

عقیده به وجود مهدی طوری در مردم رسوخ و نفوذ نموده بود که از همان صدر اسلام در انتظار ظهورش روزشماری می نمودند. پیروزی و تأسیس دولت حق را برایش حتمی می دانستند. این انتظار در ایام هرج و مرج و بحران های موحش و

[شماره صفحه واقعی : ۴۳]

ص: ۳۳۱۹

- 
- ۱- الحاوی ج ۲ ص ۱۵۹.
  - ۲- «انت المبارک و المهدی سیرته تعصی الهوی و تقوم اللیل بالسور» (کتاب الامامه و السیاسه تألیف ابن قتیبه ط سوم ج ۲ ص ۱۱۷).
  - ۳- مقاتل الطالبیین ط دوم ص ۱۶۲.
  - ۴- مقاتل الطالبیین ص ۳۵۹.
  - ۵- کتاب غیبت شیخ- ط دوم ص ۱۱۵
  - ۶- غیبت شیخ- ص ۱۱۵.



حوادث ناگوار تاریخ، شدت میافت و در هر آنی در انتظار تحقق مصداقش بودند و بسا اوقات افرادی را اشتباها مصداق واقعی می پنداشتند:

### محمد بن حنفیه

مثلا گروهی از مسلمین محمد بن حنفیه را چون همانم و هم کنیه رسول خدا بود مهدی می پنداشتند.

طبری می نویسد: مختار وقتی خواست خروج کند و از قاتلین کربلا انتقام گیرد، مهدویت را به محمد بن حنفیه نسبت داد و خودش را فرستاده و وزیر وی معرفی نمود و نامه هایی را در این خصوص به مردم نشان داد (۱).

محمد بن سعد از ابو حمزه روایت نموده که: مردم وقتی می خواستند به محمد بن حنفیه سلام کنند می گفتند: سلام عليك يا مهدی! او هم در پاسخ می گفت: بله: من مهدی هستم و شما را بسوی رشد و خیر هدایت می نمایم، اسم من اسم رسول خدا و کنیه ام کنیه رسول خداست. هر وقت خواستید سلام کنید بگویید: سلام عليك يا محمد، سلام عليك يا ابا القاسم (۲).

از این داستان و امثالش استفاده می شود که: جمع شدن نام و کنیه رسول خدا از خصوصیات و علائم مهدی موعود بوده است. به همین جهت، محمد بن حنفیه به نام و کنیه خودش اشاره می نمود. لیکن بعد از بررسی تاریخ، روشن میشود که محمد بن حنفیه ادعای مهدویت نداشته بلکه دیگران بودند که وی را به این عنوان معرفی می نمودند. او هم در مورد این لقب گاهی سکوت می کرد بلکه تأیید می نمود. شاید علت سکوتش این باشد که امیدوار بوده بدان وسیله از قاتلین کربلا انتقام گرفته شود و حکومت اسلامی به دست اهلش سپرده شود.

محمد بن سعد می نویسد: محمد بن حنفیه به مردم می گفت: آگاه باشید که اهل حق را دولتی است که هر وقت خدا خواست تأسیس می شود. هر کس آنرا درک نماید به سعادت بزرگی نائل شده است و هر کس پیش از آن اجلش فرارسد به نعمت های بی پایان خدا می رسد (۳).

[شماره صفحه واقعی: ۴۴]

ص: ۳۳۲۰

۱- تاریخ طبری ج ۴ ص ۴۴۹ و ۴۹۴ کامل التواریخ ط اول ج ۳ ص ۳۳۹ و ۳۵۸.

۲- الطبقات الکبیر ط لیدن ج ۵ بخش اول ص ۶۶.

۳- الطبقات الکبیر ج ۷ بخش ۱ ص ۷۱.

محمد بن حنفیه در خطبه ای که در بین هفت هزار نفر از اصحابش خواند اظهار داشت: شما در این امر تعجیل نمودید، لیکن به خدا سوگند! در اصلا ب شما اشخاصی وجود دارند که به کمک آل محمد صلی الله علیه و آله جنگ می کنند. دولت آل محمد بر کسی پوشیده نیست لیکن وقوعش تأخیر خواهد افتاد. سوگند به کسی که جان محمد به دست اوست: حکومت در خانواده نبوت بازگشت می کند (۱).

### محمد بن عبد الله بن حسن

گروهی از مسلمین محمد بن عبد الله بن حسن را مهدی می پنداشتند. ابو الفرج می نویسد: حمید بن سعید روایت نموده که وقتی محمد بن عبد الله متولد شد آل محمد خوشنود شدند و از پیغمبر روایت می کردند که نام مهدی محمد است.

پس امیدوار بودند که محمد، مهدی موعود باشد. او را دوست می داشتند و در مجالس از وی صحبت می شد و شیعیان به یکدیگر بشارت می دادند (۲).

باز هم ابو الفرج می نویسد: وقتی محمد بن عبد الله متولد شد خویشانش وی را مهدی نامیده گمان می کردند مهدی موعود روایات است. لیکن دانشمندان آل ابیطالب، نفس زکیه اش می دانستند که مقدر شده در احجار زیت کشته شود (۳).

باز هم می نویسد: غلام ابی جعفر منصور نقل کرده که منصور به من گفت:

پای منبر محمد بن عبد الله بنشین بین چه می گوید. منم به دستور وی پای منبر محمد حاضر شدم. شنیدم که می گفت: شما شک ندارید که من مهدی هستم و واقع هم همین است. پس برگشتم و سخنش را برای منصور حکایت نمودم.

گفت: محمد دروغ می گوید بلکه مهدی موعود فرزند من است (۴).

سلمه بن اسلم اشعاری درباره محمد بن عبد الله سروده که ترجمه اش این است: آنچه در احادیث وارد شده وقتی ظاهر خواهد شد که محمد بن عبد الله

[شماره صفحه واقعی : ۴۵]

ص: ۳۳۲۱

۱- الطبقات الکبیر ج ۵ بخش ۱ ص ۸۰.

۲- مقاتل الطالبیین ص ۱۶۵.

۳- مقاتل الطالبیین ص ۱۵۷.

۴- مقاتل الطالبیین ص ۱۶۲.

در بین مردم ظاهر شود و زمام امور را در دست گیرد. محمد انگشتی دارد که خدا آنرا به غیر او نداده است و در وی علاماتی از نیکی و هدایت وجود دارد.

امیدواریم محمد همان امامی باشد که به برکت وجودش قرآن زنده گردد به واسطه او اسلام رونق گیرد و اصلاح شود و یتیمان بیچاره و عیالمدان نیازمند با خوشی زندگی نمایند. زمین را پر از عدل و داد کند بعد از اینکه از ضلالت و گمراهی پر شده است و امیدها و آرزوهایمان جامه عمل پوشد (۱).

### فقهای مدینه و احادیث مهدی

ابو الفرج می نویسد وقتی محمد بن عبد الله بن حسن خروج کرد محمد بن عجلان که از فقهای مدینه بود با وی خروج نمود. هنگامیکه محمد بن عبد الله کشته شد جعفر بن سلیمان حاکم مدینه محمد بن عجلان را احضار نموده گفت: چرا با آن مرد دروغگو خروج نمودی؟ سپس دستور داد دستش را قطع نمایند. فقهای مدینه و بزرگانیکه حاضر مجلس بودند بعنوان شفاعت عرضه داشتند: ای امیر! محمد بن عجلان فقیه و عابد مدینه است امیدواریم مورد عفو قرار گیرد زیرا موضوع برایش مشتبه شده و خیال کرده که محمد بن عبد الله همان مهدی موعود روایات است (۲).

در جای دیگر می نویسد: وقتی محمد بن عبد الله بن حسن خروج نمود، عبد الله بن جعفر که از علما و فقها و اصحاب حدیث مدینه بود با وی خروج کرد.

بعد از کشته شدن محمد بن عبد الله، فرار کرد. مخفی بود تا اینکه امانش دادند.

روزی بر جعفر بن سلیمان حاکم مدینه وارد شد پس باو خطاب نموده گفت: با این مرتبه علم و فقاهاست چرا با محمد خروج کردی؟! در پاسخ گفت: علت همکاری من با محمد بن عبد الله این بود که یقین داشتم مهدی موعودی است که روایاتی

[شماره صفحه واقعی : ۴۶]

ص: ۳۳۲۲

۱- ان الذی یروی الرواه لبین اذا ما ابن عبد الله فیهم تجردا له خاتم لم یعطه الله غیره و فیہ علامات من البر و الهدی انا لئن جوان یکون محمد اماما به یحیی الكتاب المنزل به یصلح الاسلام بعد فساد و یحیی یتیم بائس و معول و یملاء عدلا ارضنا بعد ملئها ضلالا و یأتینا الذی کنت آمل (مقاتل الطالبین ص ۱۶۴)

۲- مقاتل الطالبین ص ۱۹۳.

درباره اش به ما رسیده است. من در موضوع مهدویت محمد شک نداشتم تا هنگامی که دیدم کشته شد آنگاه فهمیدم که او مهدی نیست. بعد از آن دیگر گول کسی را نخواهم خورد (۱).

از امثال این حوادث به خوبی استفاده می شود که موضوع مهدویت از همان صدر اسلام و زمانهای نزدیک به عصر پیغمبر صلی الله علیه و آله امر مسلمی بوده که مردم انتظارش را می کشیده اند. به همین علت مردم کم اطلاع و رنج دیده که از علائم مهدی اطلاع کامل نداشتند، گاهی محمد بن حنفیه و گاهی محمد بن عبد الله بن حسن و گاهی افراد دیگر را مهدی موعود می پنداشتند. لیکن دانشمندان و مطلعین اهل بیت حتی پدر محمد بن عبد الله میدانستند که وی مهدی موعود نیست.

ابو الفرج مینویسد: شخصی به عبد الله بن حسن عرض کرد: محمد کی خروج میکند؟ پاسخ داد: تا من کشته نشوم خروج نمی کند، ولی کشته می شود. آن مرد گفت: انا لله و انا الیه راجعون، اگر محمد کشته شد امت هلاک می گردند.

عبد الله فرمود: چنین نیست. باز آن مرد عرض کرد: ابراهیم کی خروج می کند فرمود: تا من هلاک نشوم خروج نمی کند، او هم کشته میشود. آن شخص گفت:

انا لله و انا الیه راجعون، امت به هلاکت می رسند. عبد الله پاسخ داد: نه، چنین نیست بلکه صاحب آنها-مهدی موعود- جوانی است بسن بیست و پنج سالگی که تمام دشمنان را به قتل می رساند (۲).

باز ابو الفرج می نویسد: ابو العباس نقل کرده که به مروان گفتم: محمد ادعای مهدویت دارد. پاسخ داد: مهدی موعود نه اوست نه از نسل پدرش بلکه فرزند کنیزی می باشد (۳).

باز می نویسد: جعفر بن محمد علیهما السلام هر وقت محمد بن عبد الله را مشاهده مینمود گریه نموده می فرمود: جانم فدای او (مهدی) باد، مردم گمان می کنند، این شخص مهدی موعود است در صورتیکه وی کشته می شود و در کتاب علی علیه السلام از خلفای این امت به شمار نرفته است (۴).

[شماره صفحه واقعی : ۴۷]

ص: ۳۳۲۳

- ۱- مقاتل الطالبيين ص ۱۹۵.
- ۲- مقاتل الطالبيين ص ۱۶۶.
- ۳- مقاتل الطالبيين ص ۱۶۷.
- ۴- مقاتل الطالبيين ص ۱۴۲.

جماعتی دور محمد بن عبد الله بن حسن حاضر بودند که جعفر بن محمد وارد مجلس شد و مورد احترام حضار واقع گشت. سپس از جریان پرسش نمود، پاسخ دادند: تصمیم داریم با محمد که همان مهدی موعود است بیعت نماییم.

آنحضرت فرمود: از این کار منصرف شوید زیرا هنوز موقع ظهور مهدی نرسیده است و محمد هم مهدی نیست (۱).

## اشعار دعبل و مهدی

وقتی که دعبل اشعار معروف خود را نزد امام رضا علیه السلام قرائت نمود، در خاتمه آنها این شعر را خواند:

خروج امام لا محاله واقع

يقوم على اسم الله و البركات

یعنی نهضت یک امام، مسلم و حتمی است، او بنام خدا و با برکات قیام می نماید. امام رضا علیه السلام گریه سختی نموده فرمود: روح القدس به زبانت سخن گفت. آیا آن امام را می شناسی؟ عرض کرد: نه، ولی شنیده ام که امامی از شما قیام می کند و زمین را پر از عدل و داد می نماید. حضرت فرمود: بعد از من پسر محمد امام است و بعد از او فرزندش علی و بعد از علی فرزندش حسن و بعد از حسن پسرش حجت و قائمی است، که در ایام غیبت باید در انتظارش بود و وقتی ظاهر شد باید از وی اطاعت نمود. اوست که زمین را پر از عدل و داد می کند. اما وقت ظهورش تعیین نشده بلکه از پدرانم روایت شده است که: ناگهانی و بغتتا ظاهر میگردد (۲).

امثال و نظائر این وقایع و شواهد در تاریخ زیاد است اگر طالب باشید می توانید به کتب تواریخ مراجعه نمایید.

\*\*\* در این موقع وقت خیلی گذشته بود و جلسه پایان یافت و جلسه بعد به شب شنبه دیگر موکول شد.

[شماره صفحه واقعی : ۴۸]

ص: ۳۳۲۴

۱- مقاتل الطالبیین ص ۱۴۱.

۲- ینابیع الموده ج ۲، ص ۱۹۷.

اشاره

در شب موعود، دوستان در منزل آقای دکتر جمع شدند و پس از تشریفات عادی و صرف چای، رسمیت جلسه اعلام شد و آقای هوشیار، شروع به صحبت کرد:

موضوع دیگری را که میتوان از شواهد و قرائن این موضوع شمرد که اصل مهدویت ریشه دار و در صدر اسلام امر مسلمی بوده است، داستان مهدی های غیر واقعی است که در گذشته پیدا شده و اسامی آنان در تواریخ ثبت است. برای روشن شدن اذهان برادران لازم است فهرستی از آنان ذکر شود.

«گروهی از مسلمین محمد بن حنفیه را امام و مهدی پنداشته اند. می گویند نمرده است و در کوه «رضوی» غائب می باشد. بعد از این ظاهر می شود و دنیا را پر از عدل و داد می کند (۱).»

گروهی از جارودیه محمد بن عبد الله بن حسن را مهدی غائب می پندارند و در انتظار ظهورش بسر می برند (۲).

ناووسیه حضرت صادق را مهدی و زنده و غائب می دانند (۳).

واقفیه موسی بن جعفر را امام زنده غائب می پندارند و عقیده دارند که آن جناب بعد از ظهور می شود و دنیا را پر از عدل و داد می کند (۴).

گروهی از اسماعیلیه عقیده دارند که اسماعیل فوت نشده بلکه از باب تقیه

[شماره صفحه واقعی : ۴۹]

ص: ۳۳۲۵

۱- کتاب ملل و نحل تألیف شهرستانی ط ۱ ج ۱ ص ۲۴۲ فرق الشیعه تألیف نوبختی ط نجف سال ۱۳۵۵ ص ۲۷.

۲- ملل و نحل ج ۱ ص ۲۵۶ فرق الشیعه ص ۶۲.

۳- ملل و نحل ج ۱ ص ۲۷۳ فرق الشیعه ص ۶۷.

۴- ملل و نحل ج ۱ ص ۲۷۸ فرق الشیعه ص ۸۰ و ۸۳.

نسبت مرگ به وی داده شده است (۱).

فرقه باقریه حضرت باقر را زنده و مهدی موعود می دانند.

فرقه محمدیه عقیده دارند که بعد از امام علی نقی فرزندش محمد بن علی امام است. او را زنده و مهدی موعود می دانند، با اینکه در حیات پدرش وفات کرده است.

جوازیه می گویند: حجت بن الحسن را فرزندی بوده است و اوست مهدی موعود (۲).

فرقه ای از هاشمیه عبد الله بن حرب کندی را امام زنده غایب می پندارند و در انتظار ظهورش بسر می برند (۳).

گروهی از مبارکیه، محمد بن اسماعیل را امام زنده غائب می پندارند (۴).

یزیدیه عقیده دارند که: یزید به آسمان صعود نموده است. بعدا برمی گردد و دنیا را پر از عدل و داد میکند (۵).

اسماعیلیه می گویند: این مهدی که در اخبار وارد شده همان محمد بن عبد الله ملقب به مهدی است که در مملکت مصر و مغرب به سلطنت رسید. روایت نموده اند که پیغمبر فرمود: خورشید در سال سیصد از مغرب نمایان می گردد (۶).

گروهی از امامیه می گویند: امام حسن عسکری زنده است و اوست قائم و اکنون در حالت غیبت بسر می برد، بعدا ظاهر می شود و زمین را از عدل و داد پر می کند.

گروه دیگری می گویند: مرده است ولی بعدا زنده میشود و قیام میکند، زیرا معنی قائم قیام بعد از مرگ است (۷).

[شماره صفحه واقعی : ۵۰]

ص: ۳۳۲۶

۱- ملل و نحل ج ۱ ص ۲۷۹ فرق الشیعه ص ۶۷.

۲- کتاب تنبیهای الجلیه فی کشف الاسرار الباطنیه تألیف محمد کریم خراسانی ط نجف سال ۱۳۵۱ ص ۴۰-۴۲.

۳- ملل و نحل ج ۱ ص ۲۴۵.

۴- ملل و نحل ج ۱ ص ۲۷۹.

۵- کتاب الیزیدیه تألیف صدوق الدمولوجی ط موصل سال ۱۳۶۸ ص ۱۶۴.

۶- تاریخ روضه الصفا ط تهران ج ۴ ص ۱۸۱ قال النبی علی رأس ثلاثاً تطلع الشمس من مغربها.

۷- ملل و نحل ج ۱ ص ۲۸۴ فرق الشیعه ص ۹۶ و ۹۷.

قراطمه محمد بن اسماعیل را مهدی موعود میدانند و عقیده دارند که زنده است و در بلاد روم زندگی میکند (۱).

فرقه ابی مسلمیه، ابو مسلم خراسانی را امام زنده غائب می پندارند (۲).

گروهی امام حسن عسکری را مهدی می دانند. می گویند: بعد از مردن زنده شده و اکنون در حالت غیبت زندگی می کند. بعدا ظاهر میشود و دنیا را پر از عدل و داد می کند (۳).

### سوءاستفاده

اینها اسامی افرادی است که در صدر اسلام و اعصار و ازمنه نزدیک به زمان پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله گروهی از جهال، آنان را مهدی پنداشته اند لیکن اکثر آن طوائف منقرض شده جز در صفحات تاریخ، اثری از آنان باقی نمانده است. از آن زمان تا بحال، افراد کثیری در بین بنی هاشم و غیر بنی هاشم، از بلاد و کشورهای مختلف، پیدا شدند و خود را به عنوان مهدی موعود معرفی نمودند. چه جنگها و خون ریزی ها و نهضت هائی که بدین عنوان صورت گرفت و چه حوادث ناگواری که در تاریخ رخ داد (۴).

از مجموع این حوادث و وقایع استنباط می شود که: داستان مهدویت و ظهور مصلح غیبی از موضوعات مسلمی بوده که مسلمین بدان اعتراف داشته اند و در انتظار ظهورش روزشماری می کرده اند و نصرت و غلبه را از لوازم حتمی او می دانسته اند. همین موضوع سبب شد که بعض افراد زیرک و استفاده جو در صدد برآمدند از عقیده بی آرایش مردم که از مصدر وحی سرچشمه می گرفت بهره برداری نمایند و خودشان را به عنوان مهدی موعود قالب کنند. شاید بعضی از آنان هم قصد سوئی نداشته بلکه می خواسته اند به این وسیله از ستمکاران انتقام گیرند و اوضاع ملت خویش را اصلاح نمایند. بعضی آنان هم گرچه خودشان

[شماره صفحه واقعی : ۵۱]

ص: ۳۳۲۷

۱- کتاب المهدیه فی الاسلام ص ۱۷۰ فرق الشیعه ص ۷۲.

۲- فرق الشیعه ص ۴۷.

۳- فرق الشیعه ص ۹۷.

۴- برای کسب اطلاع بیشتر رجوع شود به کتاب «مهدی از صدر اسلام تا قرن سیزدهم» تألیف استاد خاورشناس «دارمستتر» و کتاب المهدیه فی الاسلام و کتب تاریخ.



ادعائی نداشته اند لیکن گروهی از عوام، از روی نادانی و شدت گرفتاری، و عجله ای که در ظهور مهدی داشتند و بعضی علل دیگر، آنها را مهدی موعود اسلام می پنداشتند.

## احادیث مجعول

متأسفانه این حوادث سبب شد که احادیث مجعولی در تعریف و توصیف مهدی و علائم الظهور، در بین مردم شایع گردد و بدون بررسی و دقت در کتب اخبار درج شود (۱).

[شماره صفحه واقعی : ۵۲]

ص: ۳۳۲۸

۱- هر کس بادقت و کنجکاوی به کتب تاریخ و احوال مدعیان مهدویت مراجعه نماید سپس کتب اخبار را مورد بررسی قرار دهد اخبار مجعولی را در بین آنها خواهد یافت. از باب نمونه پاره ای از آنها را ذکر می کنیم: قال رسول الله صلی الله علیه و آله لا تذهب الدنيا حتى يبعث الله رجلا من اهل بيتي يواطى اسمه اسمي و اسم ابيه اسم ابي يملأ الارض قسطا و عدلا كما ملئت ظلما و جورا- فصول المهمه ص ۲۷۴- در این حدیث پدر مهدی همانم پدر رسول خدا (عبد الله) معرفی شده است و این موضوع با احادیث بسیاری که نام پدر آن حضرت را حسن معرفی نموده اند منافات دارد، بنابراین درباره این حدیث می توان گفت: کسانی که به مهدویت محمد بن عبد الله بن حسن عقیده داشتند جمله- و اسم ابيه اسم ابي- را به حدیث مذکور اضافه نمودند، محمد بن یوسف در کتاب البیان بعد از نقل حدیث مذکور نوشته است: ترمذی همین حدیث را در جامع روایت نموده ولی جمله- و اسم ابيه اسم ابي- را ندارد، ابو داود نیز همین حدیث را بدون جمله مذکور در معظم روایات الحفاظ الثقات روایت کرده است بنابراین جمله مذکور را باید زائد دانست، در توجیه حدیث احتمال دیگری هم هست که در اصل اینطور بوده باشد: و اسم ابيه اسم ابي- پس کلمه- ابي- تغییر یافته و به جایش کلمه ابي گذاشته شده است. ابو هریره عن النبی صلی الله علیه و آله ان المهدی اسمه محمد بن عبد الله فی لسانه رته- مقاتل الطالبيين ص ۱۶۴- این حدیث نیز از مجعولات طرفداران مهدویت محمد بن عبد الله بن حسن است نوشته اند: محمد بن عبد الله در موقع سخن گفتن زبانش می گرفت و بدشواری کلمات را ادا می کرد. مریدانش نیز همین علامت را از علائم مهدی شمرده بر طبق آن حدیث جعل نمودند. عن ابي عباس ان رسول الله صلی الله علیه و آله قال للعباس: منک المهدی فی آخر الزمان به ینتشر الهدی و به تطفا نیران الضلالت، ان الله فتح بنا هذا الامر و بذریتك یختم- ذخائر العقبی ص ۲۰۶. عن ابن عباس انه قال: منا اهل البيت اربعة: منا السفاح و منا المنذر و منا المنصور و منا المهدی. المهدی من ولد العباس عمی- الصواعق المحرقة ص ۲۳۵ ذخائر العقبی ص ۲۰۶- دو حدیث فوق از مجعولات بنی عباس است. عن علی علیه السلام: اذا رأیتم الرايات السود قد جائت من قبل خراسان فأتوها فان فیها خلیفه الله-

-المهدی-ینابیع الموده ج ۱ ص ۱۵۷ من احتمال می دهم که حدیث مذکور نیز از مجعولات بنی عباس یا از طرفداران ابی مسلم خراسانی باشد زیرا مهدی از خراسان نمی آید و پرچم سیاه از شعار بنی عباس بوده است. بعید نیست حدیث ذیل نیز از مجعولات حادثه خروج ابی مسلم خراسانی باشد. عن عبد الله عن النبي صلى الله عليه و آله في حديث قال: ان اهل بيتي سيلقون بلاءا و تشريدا و تطريدا حتى يأتى قوم من قبل المشرق و معهم رايات سود يسألون بالحق فلا يعطونه فيقاتلون و ينصرون فيعطون ما سئلو فلا- يقبلون حتى يدفعوه الى رجل من اهل بيتي فيملاءها قسطا كما ملئت جورا فمن ادرك منكم فليأتهم و لو حبوا على الثلج- اثبات الهداه ج ۷ ص ۱۸۹- گمان می کنم شما هم اگر بتاریخ نهضت ابو مسلم و بنی عباس مراجعه نمایید احتمال مذکور را تأیید کنید. گروهی عمر بن عبد العزيز را مهدی می پنداشتند و احادیثی را درباره اش جعل نمودند از جمله: قال العزرمی سمعت محمد بن علی يقول: النبي منا و المهدی من بنی عبد شمس و لا- نعلمه الا- عمر بن عبد العزيز. قال ابو يعقوب قلت لمحمد بن علی: الناس يزعمون ان فيكم مهديا فقال ان ذلك كذلك و لكنه من بنی عبد الشمس: قال فكأنه عنی عمر بن عبد العزيز- الطبقات ج ۵ ص ۳۳۳. عبد الاعلی مولى آل سام قال خرجت مع ابي عبد الله عليه السلام فلما نزلنا الروحاء نظر الى جبلها مطالعا عليها فقال: ترى هذا الجبل؟ هذا جبل يدعى «رضوى» من جبال فارس احبنا فنقله الله الينا. اما ان فيه كل شجر مطعم و نعم، امان للخائف مرتين اما ان لصاحب هذا الامر فيه غيبتين واحده قصيره و الاخرى طويله- اثبات الهداه ج ۷ ص ۵- من احتمال می دهم: حدیث فوق از مجعولات کسانی باشد که عقیده داشته اند محمد بن حنفیه زنده است و در کوه «رضوی» زندگی می کند و اوست مهدی موعود. روى الفضل عن موسى بن سعدان عن عبد الله بن القاسم الحضرمي عن ابي سعيد الخراساني قال قلت لابي عبد الله عليه السلام: لای شیء سمی القائم؟ فقال لانه يقوم بعد ما يموت، انه يقوم بامر عظیم يقوم بامر الله سبحانه- اثبات الهداه ج ۷ ص ۲۷. بعید نیست حدیث فوق از مجعولات واقفیه یا کسانی باشد که می گفته اند امام حسن عسکری علیه السلام مرده است لکن بعدا زنده می شود و برای اصلاح عالم قیام می کند. حدیث از حیث سند هم ضعیف است زیرا مامقانی درباره موسی بن سعدان می نویسد: «احادیث او ضعیف و از غلات بوده است و درباره عبد الله بن قاسم نوشته: دروغگو و از غلات و واقفیه است و روایاتش مقبول نیست» و بر فرض صدور باز هم قابل توجیه است زیرا همین حدیث با همین سند بکیفیت دیگری هم روایت شده است که می تواند حدیث مذکور را تفسیر و توجیه کند: عن الفضل ابن شاذان عن موسى بن سعدان عن عبد الله بن القاسم الحضرمي عن ابي سعيد الخراساني قال قلت لابي عبد الله عليه السلام: القائم واحد؟ فقال نعم قلت لای شیء سمی المهدی؟ قال لانه يهدى الى كل امر خفي و سمی القائم لانه يقوم بعدما يموت، یعنی يموت ذكره انه يقوم بامر عظیم- اثبات الهداه ج ۷ ص ۳۴- بر دانشمندان پوشیده نیست که دو حدیث مذکور یکی می باشد و در حدیث دوم مردن بمردن نام و محو شدن آن تفسیر شده است.-

[شماره صفحه واقعی : ۵۳]

- مؤذن مسجد الاحمر قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام هل في كتاب الله مثل للقائم؟ قال: نعم، آيه صاحب الحمار اماته الله ثم بعثه- اثبات الهداه ج ۷ ص ۲۸- حديث فوق شاید از مجعولات کسانی باشد که عقیده دارند مهدی مرده است و بعدا زنده می شود. معاویه بن ابی سفیان فی حدیث طویل عن النبی صلی الله علیه و آله انه قال: ستفتح بعدی جزائر تسمى بالاندلس فيغلب عليهم اهل الكفر الى ان قال فيخرج رجل من المغرب الاقصى من ولد فاطمه بنت رسول الله و هو المهدي القائم في آخر الزمان و هو اول اشراط الساعة- اثبات الهداه ج ۷ ص ۲۴۲- حديث مذکور شاید از مجعولات فرقه اسماعیلیه باشد که دولتی در بلاد مغرب تأسیس نمودند. لیکن بر اهل تحقیق پوشیده نیست که اینگونه احادیث، اخبار آحادی بیش نیستند و مفید یقین نمی باشند و صلاحیت ندارند با احادیث متواتر و کثیری که مهدی موعود را بخوبی تعریف و توصیف نموده اند معارضه نمایند و هیچ ارزش و اعتباری ندارند.

[شماره صفحه واقعی : ۵۴]

ص: ۳۳۳۰

## اشاره

دکتر: خانواده پیغمبر و ائمه اطهار علیهم السلام در موضوع مهدی چه عقیده ای داشتند؟

هوشیار: بعد از رحلت رسول اکرم صلی الله علیه و آله نیز موضوع مهدویت، در بین مسلمین و اصحاب ائمه اطهار شایع و مورد بحث بود. اهل بیت پیغمبر و حاملین علوم و اسرار نبوت، که از همه کس، به اخبار و احادیث پیغمبر آشناتر بودند، درباره مهدی سخن می گفتند و به سؤالات مردم پاسخ می دادند از باب نمونه:

### علی بن ابیطالب از مهدی خبر داده

علی بن ابیطالب علیه السلام فرمود: مهدی موعود از ما به وجود خواهد آمد و در آخر الزمان ظهور می نماید. در بین هیچ ملتی، مهدی منتظری جز او وجود ندارد (۱).

در این زمینه پنجاه حدیث دیگر نیز از آنحضرت نقل شده است (۲).

### فاطمه علیها السلام از مهدی خبر داده

فاطمه علیها السلام به حسین فرمود: هنگامی که ترا بزادم، رسول خدا بر من وارد شد- تو را در بغل گرفت- سپس فرمود: ای فاطمه! حسینت را بگیر و بدانکه او پدر نه امام است و از نسلش امامهای صالحی به وجود خواهند آمد که

[شماره صفحه واقعی : ۵۵]

ص: ۳۳۱

۱- الاصبغ عن علی علیه السلام فی حدیث قال: و المهدی منافی اخر الزمان، لم یکن فی امه من الامم مهدی ینتظر غیره- اثبات الهداه ج ۷ ص ۱۴۸.

۲- این آمار و شماره ها از روی احادیث موجود در کتاب منتخب الاثر تهیه شده اگر از کتب مفصل تر تهیه می شد ناچار عدد اخبار از این مقدار تجاوز می کرد.

نهمی آنان قائم است (۱)...و سه حدیث دیگر.

### حسن بن علی از مهدی خبر داده

حسن بن علی علیهما السلام فرمود: امامهای بعد از رسول خدا دوازده نفرند. نه نفرشان از نسل برادرم حسین به وجود می آیند و مهدی این امت از ایشان است (۲)...و چهار حدیث دیگر.

### حسین بن علی از مهدی خبر داده

حسین بن علی علیهما السلام فرمود: دوازده امام از ما هستند، علی بن ابیطالب اول آنان و آخرشان نهمین فرزند من و قائم به حق می باشد. خدا به برکت وجود وی زمین مرده را زنده و آباد می کند و دین حق را بر تمام ادیان پیروز می گرداند، اگرچه مشرکین کراهت داشته باشند. مهدی، مدتی از نظرها غائب می گردد. در زمان غیبت گروهی از دین خارج می شوند اما گروهی دیگر ثابت قدم خواهند ماند و از این راه اذیتها خواهند دید. از باب سرزنش به آنان گفته میشود: اگر عقیده شما صحیح است، پس امام موعود شما کی نهضت می کند؟ ولی بدانید که هر کس در ایام غیبت، آزار و تکذیب دشمنان را تحمل کند مانند کسی است که در کنار رسول خدا با شمشیر جنگ نموده است (۳)...و سیزده حدیث دیگر.

### علی بن الحسین از مهدی خبر داده

علی بن الحسین علیهما السلام فرمود: ولادت قائم ما بر مردم مخفی می ماند بطوری که خواهند گفت: اصلاً متولد نشده است. علت مخفی شدن آن جناب اینست که وقتی نهضت خود را شروع نمود بیعت کسی در گردنش نباشد (۴)...و ده حدیث دیگر.

### حضرت باقر از مهدی خبر داده

حضرت باقر علیه السلام به ابان بن تغلب فرمود: بخدا سوگند! امامت عهدی است که

[شماره صفحه واقعی : ۵۶]

ص: ۳۳۳۲

۱- اثبات الهداه ج ۲ ص ۵۵۲.

۲- اثبات الهداه ج ۲ ص ۵۵۵.

۳- بحار الانوار ج ۵۱ ص ۱۳۳- اثبات الهداه ج ۲ ص ۳۳۳ و ۳۹۹.

۴- بحار الانوار ج ۵۱ ص ۱۳۵.

از رسول خدا به ما رسیده است. امام های بعد از پیغمبر دوازده نفرند که نه نفرشان از نسل حسین می باشند. مهدی نیز از ما بوجود می آید و در آخر الزمان دین را نگهداری می کند (۱)... و شصت و دو حدیث دیگر.

### امام صادق از مهدی خبر داده

حضرت صادق علیه السلام فرمود: هر کس به تمام امامان اقرار کند اما وجود مهدی را منکر شود مانند کسی است که به همه پیغمبران عقیده مند باشد لیکن نبوت محمد صلی الله علیه و آله را انکار نماید. به آنحضرت عرض شد: یا بن رسول الله! مهدی از فرزندان کیست؟ فرمود: پنجمین فرزند امام هفتم (موسی بن جعفر) مهدی میباشد اما خودش غائب می شود و نام بردنش برایتان جائز نیست (۲)... و یکصد و بیست و سه حدیث دیگر.

### موسی بن جعفر از مهدی خبر داده

موسی بن جعفر علیهما السلام، در پاسخ یونس بن عبد الرحمان، که سؤال نموده بود: آیا تو قائم به حق هستی؟ فرمود: من قائم به حق هستم لیکن آن قائمیکه زمین را از وجود دشمنان خدا پاک می نماید و از عدل و داد پر می کند، پنجمین فرزند من است. چون بر جان خویش ترسان است، مدتی طولانی غائب می گردد. در عصر غیبت، گروهی از دین خارج می شوند ولی عده ای هم در عقیده خویش پایدار می مانند. سپس فرمود: خوشا به حال شیعیانی که در زمان غیبت امام زمان، به ولایت ما چنگ زنند و بر دوستی ما و بیزاری از دشمنانمان ثابت قدم بمانند، آنان از ما هستند و ما از آنهایم، آنان به امامت ما راضی شده اند، ما نیز از تشیع آنها خوشنودیم. پس خوشا به حالشان، به خدا سوگند! در درجات بهشت با ما خواهند بود (۳)... و پنج حدیث دیگر.

### امام رضا از مهدی خبر داده

حضرت رضا علیه السلام، در پاسخ ریان بن صلت که پرسیده بود: تو صاحب الامر

[شماره صفحه واقعی: ۵۷]

ص: ۳۳۳۳

۱- اثبات الهداه ج ۲ ص ۵۵۹.

۲- بحار الانوار ج ۵۱ ص ۱۴۳ اثبات الهداه ج ۶ ص ۴۰۴.

۳- بحار الانوار ج ۵۱ ص ۱۵۱- اثبات الهداه ج ۶ ص ۴۱۷.

هستی؟ فرمود: من صاحب الامر هستم اما آن صاحب الامری که زمین را از عدل و داد پر می کند من نیستم. با وجود ناتوانی و ضعفی که در من مشاهده می کنی چگونه امکان دارد من همان صاحب الامر باشم؟! قائم معهود کسی است که در سن پیران ولی بصورت جوانان ظاهر میشود، بقدری نیرومند و قوی است که اگر به بزرگترین درخت روی زمین دست دراز کند آنرا از ریشه می کند و اگر در میان کوهها فریاد زند سنگهای سخت آنها متلاشی می گردند. عصای موسی و انگشتر سلیمان نزد اوست. آنجناب چهارمین فرزند من می باشد، خدا تا هروقت بخواهد او را از دیده ها غائب نگه می دارد، بعد از آن ظاهرش می نماید و زمین را بتوسط او از عدل و داد پر می کند، چنانکه از ظلم و ستم پر شده است (۱)... و هیجده حدیث دیگر.

### امام محمد تقی از مهدی خبر داده

امام محمد تقی علیه السلام به عبد العظیم حسنی فرمود: قائم ما همان مهدی موعودی است که در زمان غیبت باید در انتظارش بود و در زمان ظهور باید اطاعتش نمود و او سومین فرزند من می باشد. به آن خدایی که محمد صلی الله علیه و آله را به پیغمبری فرستاد و ما را به امامت مخصوص داشت سوگند، که اگر از عمر دنیا یک روز هم بیش باقی نمانده باشد خدا آنروز را طولانی می گرداند تا مهدی ظاهر شود و زمین را از عدل و داد پر کند چنانکه از ظلم و ستم پر شده است. خداوند متعال، کارش را شبی اصلاح مینماید چنانکه امر کلیم خود موسی را در شبی اصلاح فرمود، موسی رفت تا برای همسرش آتش بیاورد اما با منصب پیمبری و رسالت برگشت. سپس فرمود: انتظار فرج، بهترین عمل شیعیان ماست (۲)... و پنج حدیث دیگر.

[شماره صفحه واقعی : ۵۸]

ص: ۳۳۳۴

۱- ریان بن الصلت قال، قلت للرضا علیه السلام: انت صاحب هذا الامر؟ فقال: انا صاحب هذا الامر، و لكنی لست بالذی املاءها عدلا كما ملئت جورا و کیف اکون ذلک علی ما تری من ضعف بدنی؟ و ان القائم هو الذی اذا خرج کان فی سن الشیوخ و منظر الشبان، قویا فی بدنه حتی لومد یده الی اعظم شجره علی وجه الارض لقلعها و لو صاح بین الجبال لتد کدکت صخورها، یکون معه عصا موسی و خاتم سلیمان. ذلک الرابع من ولدی یغیبه الله فی ستره ما شاء الله ثم ینظره فیملاء به الارض قسطا و عدلا كما ملئت جورا و ظلما- بحار الانوار ج ۵۲ ص ۳۲۲- اثبات الهداه ج ۶ ص ۴۱۹.

۲- بحار الانوار ج ۵۱ ص ۱۵۶. اثبات الهداه ج ۶ ص ۴۲۰.

## امام علی نقی از مهدی خبر داده

امام علی نقی علیه السلام فرمود: بعد از من فرزندانم حسن امام است و بعد از حسن، فرزندش همان قائمی است که عدل و دادش تمام زمین را فرامیگیرد (۱)... و پنج حدیث دیگر.

## امام حسن عسکری از مهدی خبر داده

امام حسن عسکری علیه السلام به موسی بن جعفر بغدادی فرمود: گویا شما را می بینم که در جانشین من اختلاف نموده اید ولی آگاه باشید هر کس به امام های بعد از پیغمبر ایمان داشته باشد، اما امامت فرزند مرا منکر شود مانند کسی است که نبوت تمام پیامبران را قبول کند ولی پیغمبری محمد رسول خدا صلی الله علیه و آله را انکار نماید، در صورتی که منکر آنحضرت مثل کسی است که تمام پیامبران را انکار کند، زیرا اطاعت آخرین امام ما مثل اطاعت اولین امام ماست. پس هر کس آخرین فرد ما را منکر شود مانند کسی است که اولین امام را انکار نموده باشد.

بدانید که غیبت فرزندانم به قدری طولانی می شود که مردم در شک واقع می شوند مگر افرادی که خدا ایمانشان را نگهداری کند (۲)... و بیست و یک حدیث دیگر.

## آیا احادیث مهدی صحیح است؟

مهندس: در صورتی می توانید به این احادیث تمسک نمایید که صحیح و معتبر باشند آیا همه احادیث مهدی را صحیح می دانید؟

هوشیار: من ادعا نمی کنم که تمام احادیث مربوط به مهدی صحیح اعلا- و تمام روایت کنندگان آنها عادل و موثق هستند. لیکن در بین آنها مقدار قابل

[شماره صفحه واقعی : ۵۹]

ص: ۳۳۳۵

۱- اثبات الهداه ج ۶ ص ۲۷۵.

۲- موسی بن جعفر بغدادی قال سمعت ابا محمد الحسن بن علی علیه السلام يقول: کأنی بکم و قد اختلفتم بعدی فی الخلف منی، اما ان المقر بالائمه بعد رسول الله المنکر لولدی کمن اقر بجمیع انبیاء الله و رسله ثم انکر نبوه محمد رسول الله صلی الله علیه و آله و المنکر لرسول الله صلی الله علیه و آله کمن انکر جمیع الانبیاء لان طاعه آخرنا کطاعه اولنا و المنکر لآخرنا کالمنکر لاولنا اما ان لولدی غیبه یرتاب فیها الناس الامن عصمه الله- بحار الانوار ج ۵۱ ص ۱۶۰. اثبات الهداه ج ۶ ص ۴۲۷.



توجهی حدیث صحیح وجود دارد. البته این احادیث مانند سایر احادیث هم صحیح دارند هم حسن، هم موثق، هم ضعیف، لیکن احتیاجی نیست که دربارهٔ یک یک آنها و احوال روایتشان بحث و تحقیق نماییم، زیرا چنانکه ملاحظه نمودید احادیث به قدری زیادند که هر شخص بی غرض و باانصافی که بدانها مراجعه نماید اطمینان پیدا می کند که مدلول مشترک آنها که عبارتست از اصل وجود مهدی از موضوعات مسلم اسلام بوده که پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله بذکر آنرا افشاند و ائمه اطهار علیهم السلام آنرا آبیاری نموده اند. بطور قطع می توان گفت: کمتر موضوعی در اسلام یافت می شود که باندازهٔ وجود مهدی درباره اش حدیث وارد شده باشد.

باز هم توضیحا عرض می کنم: پیغمبر اسلام از آغاز بعثت تا حجه الوداع صدها دفعه دربارهٔ مهدی سخن گفته. علی بن ابیطالب از او خبر داده، فاطمه زهرا خبر داده، خانوادهٔ پیغمبر و حاملین اسرار نبوت، مانند امام حسن و امام حسین و امام سجاد و امام محمد باقر و امام جعفر صادق و امام موسی کاظم و امام رضا و امام محمد تقی و امام علی نقی و امام حسن عسکری علیهم السلام همه از وجود چنین فرد برگزیده ای خبر داده اند. مردم زمان پیغمبر در انتظارش بودند. بعد از رحلت رسول اکرم صلی الله علیه و آله مردم در انتظار ظهورش روزشماری می کردند حتی گاه گاهی افرادی را اشتباها مصداق واقعی آن می پنداشتند. احادیث او را سنی نقل کرده، شیعی نقل کرده، اشعری نقل کرده، معتزلی نقل کرده، در بین روات آنها عرب هست، عجم هست مکی هست، مدنی هست، کوفی و بغدادی و بصری و قمی و کرخی و خراسانی و نیشابوری و... هست آیا باوجود این همه احادیث که مسلما از هزار متجاوز خواهد بود هیچ شخص باانصافی می تواند در امر مهدی موعود تشکیک نموده بگوید: این احادیث را شیعیان متعصب جعل نموده به پیغمبر نسبت داده اند؟!]

\*\*\* مدتی از شب گذشته و دیگر وقتی برای ادامه مذاکرات نمانده بود، لذا قرار شد بقیه صحبت برای جلسه بعد بماند و دوستان شب شنبه آینده در منزل آقای فهیمی گرد هم آیند.

[شماره صفحه واقعی : ۶۰]

ص: ۳۳۳۶

افراد یکی یکی به منزل آقای فهیمی آمدند و پس از یک پذیرائی مختصر طبق معمول در ساعت هشت جلسه رسمیت یافت و اینبار آقای مهندس موضوعی را عنوان کرد:

مهندس: از سابق بیاد دارم که یکی از نویسندگان نوشته بود، عقیده مهدویت و مصلح غیبی از جهود و ایرانیان قدیم به محیط اسلامی سرایت نموده است. ایرانیان چنین می پنداشتند که روزی مردی از نژاد زردشت بنام «ساوشیانت» ظاهر خواهد شد و اهریمن را کشته و جهان را از همه بدیها پاک خواهد نمود؟ اما جهودان چون آزادی کشور خویش را از دست داده بودند و به بندگی کلد و آشور افتاده بودند، یکی از پیغمبرانشان چنین نوید داد: در آینده، مسیحی (پادشاهی) از میان جهان خواهد برخاست و جهودان را دوباره به آزادی خواهد رسانید.

بنابراین چون ریشه و اصل مهدویت را در بین ایرانیان و جهودان یافتیم باید بگوییم که این تفکر از آنان به مسلمین سرایت نموده و افسانه ای بیش نیست.

هوشیار: درست است که این عقیده در بین اقوام و ملل دیگر نیز بوده و هست.

لیکن صرف این موضوع، شاهد خرافی بودن آن نیست مگر لازم است تمام احکام و عقائد اسلام برخلاف گذشتگان باشد تا صحیح باشد؟! شخصی که در صدد تحقیق موضوعی از موضوعات اسلام باشد و غرض و مرضی نداشته باشد، باید ابتداء به مدارک و مآخذ اصلی آن عقیده مراجعه کند تا درستی و نادرستی آن برایش روشن گردد نه اینکه به جای رجوع به مدارک اصلی، در کتب و عقائد

[شماره صفحه واقعی: ۶۱]

پیشینیان تفحص نمایند سپس جنجالی برپا کند که من ریشه این عقیده خرافی را پیدا کردم. آیا می شود گفت: چون ایرانیان قدیم به یزدان عقیده مند بودند و راستی را از اخلاق نیک می شمردند، خداپرستی باید افسانه باشد و راستی را هم نباید از اخلاق نیک شمرد؟! پس تنها برای این که ملل دیگر نیز در انتظار مصلح و نجات دهنده غیبی بوده اند، دلیل بطلان و سند جرم نیست، چنانکه دلیل صحتش نیز نخواهد بود.

### علل پیدایش مهدویت

فهمی: یکی از نویسندگان، داستان پیدایش عقیده مهدویت را خوب توجیه نموده است اگر اجازه بفرمائید اجمالش را عرض کنم؟

حاضرین: بفرمایید.

فهمی: آنرا با مختصر تصرفی خلاصه می کنم: اصل داستان مهدویت را شیعیان از ملل دیگر گرفته چیزهایی بدان افزودند تا به صورت کنونی درآمد. دو موضوع را باید از عوامل رشد و نمو آن عقیده دانست:

الف: عقیده به پیدایش و ظهور نجات دهنده غیبی، در بین جهودان شایع بوده و هست. آنان عقیده داشتند که الیاس با آسمان صعود نموده و در آخر الزمان برای نجات بنی اسرائیل به زمین برمی گردد. می گویند: «ملک صیدق» و «فنجاس بن العاذار» تا به امروز زنده میباشند.

در صدر اسلام، گروهی از یهود، برای استفاده های مادی، گاهی هم به منظور تخریب اساس اسلام اظهار اسلام نمودند، عده ای هم با حيله و تزویر که از صفات بارز این قوم است در بین مسلمین موقعیت و مقامی کسب نمودند، ولی در واقع جز ایجاد اختلاف و پخش عقائد خود و سودجویی مقصدی نداشتند که عبد الله بن سبا را باید از افراد برجسته آنان دانست.

ب: پس از درگذشت رسول اکرم صلی الله علیه و آله خانواده و خویشان، و از جمله علی بن ابیطالب علیه السلام خودشان را برای خلافت از دیگران سزاوارتر می دانستند.

معدودی از اصحاب هم از آنان طرفداری می نمودند. اما برخلاف خواسته آنان، خلافت از خانواده رسول خدا بیرون رفت و همین حادثه سبب آزردهی و رنجش آنان گردید. تا اینکه خلافت به علی بن ابیطالب منتقل شد. هواداران او خشنود

[شماره صفحه واقعی: ۶۲]

گشتند و امیدوار بودند که خلافت از این خانواده بیرون نرود، ولی علی هم چون به جنگهای داخلی مبتلا شد کاری از پیش نبرده عاقبت به دست ابن ملجم شهید گشت. فرزندش حسن هم موفقیتی به دست نیاورده عاقبت خلافت را تحویل بنی امیه داد.

حسن و حسین دو فرزند رسول خدا خانه نشین بودند ولی حکومت و قدرت اسلام به دست دیگران بود. اولاد رسول خدا و هواداران ایشان در فقر و فاقه بسر می بردند ولی غنائم سرشار و بیت المال مسلمین در هوسرانی بنی امیه و بنی عباس مصرف می شد. این حوادث سبب شد، که روز بروز بر تعداد طرفداران آنان افزوده گردد و صدای اعتراضات از گوشه و کنار بلند شود، اما شاغلین مقام خلافت به عوض دلجویی، در صدد زجر و شکنجه و اعدام و تبعید آنان برآمدند.

خلاصه: بعد از رحلت رسول اکرم صلی الله علیه و آله نسبت به اهل بیت و طرفداران آنها حوادث ناگواری واقع شد. فاطمه از میراث پدر محروم شد. خلافت علی به تأخیر افتاد، حسن بن علی را مسموم نمودند. حسین بن علی را با جوانان و اصحابش در کربلا به قتل رسانیده خانواده اش را اسیر کردند. مسلم بن عقیل و هانی را پس از امان دادن کشتند. ابو ذر غفاری به ربذه تبعید شد. حجر بن عدی و عمرو بن حمق و میثم تمار و سعید بن جبیر و کمیل بن زیاد و صدقا تن مانند آنان را کشتند. به دستور یزید مدینه قتل عام شد و صدها از این حوادث ننگین که صفحات تاریخ اسلام را سیاه کرده است. در این ایام تلخ جان هواداران اهل بیت بسته آمده هر روز در انتظار فرج بودند. گاهی یکی از علوین برای گرفتن حق و مبارزه با غاصبین قیام می نمود ولی بالاخره کشته می شد و توفیقی نصیبش نمی گشت. این حوادث ناگوار سبب شد که اقلیت طرفدار اهل بیت، از تمام جهات مایوس شوند و درهای موفقیت را بر روی خویش بسته بینند و از هر سو دنبال یافتن روزنه امید برآیند. طبعاً معلوم است که این اوضاع و حوادث، زمینه را برای پذیرفتن عقیده نجات دهنده غیبی و مهدویت کاملاً آماده گردانید.

در این هنگام بود که جهودان تازه مسلمان و مغرضین، از فرصت استفاده نموده به ترویج عقیده خویش یعنی نجات دهنده غیبی مشغول گشتند. شیعیان از همه جا مایوس هم برای تسکین دردهای روحی و جبران شکست های ظاهری خویش، آن عقیده را مناسب دیده از جان و دل پذیرفتند لیکن تصرفی نموده

[شماره صفحه واقعی : ۶۳]

ص: ۳۳۳۹

گفتند: آن مصلح جهانی حتما از اهل بیت مظلوم خواهد بود. کم کم پیرایه هایی بدان بستند تا به صورت مهدی کنونی درآمد (۱).

### نیازی به توجیه ندارد

هوشیار: محرومیت ها و گرفتاری هایی را که در مورد اهل بیت و هواداران شان فرمودید کاملا درست است، لیکن در صورتی محتاج به این توضیحات و تحلیلات بودیم که سرچشمه و منشاء اصلی مهدویت را نمی دانستیم، ولی چنانکه بیاد دارید: اثبات نمودیم که شخص پیغمبر اسلام صلی الله علیه و آله این عقیده را در بین مسلمین پخش کرده نوید پیدایش چنین مصلحی را داده بود و احادیث آنرا نه تنها شیعیان بلکه اهل سنت نیز در کتب صحاح خود جمع آوری نموده اند. با اثبات این مطلب دیگر برای توجیه مذکور جایی باقی نخواهد ماند.

در بخش اول سخن فرمودید: این عقیده در بین جهودان شایع بوده است. این سخن نیز درست است لیکن اینکه فرمودید: عقیده مذکور به وسیله (ابن سبای) یهودی و امثالش در بین مسلمین راه یافته، مطلب مردودی است، زیرا چنانکه قبلا گفتیم: شخص نبی اکرم مروج و حامی و بشارت دهنده به پیدایش چنین مصلح جهانی بوده است. البته ممکن است مسلمانان یهودی الاصل نیز آن را تأیید کرده باشند.

### داستان عبد الله بن سبا

موضوع دیگری را نیز لازم است تذکر دهم که: وجود عبد الله بن سبا یهودی با این نام و نشان، از موضوعات مسلم تاریخ نیست. بعضی از دانشمندان اصل وجودش را موهوم و مجعول دشمنان شیعه می دانند. بر فرض اینکه اصل وجودش محرز باشد اما نسبت هایی که با او داده شده بدون شاهد و برهان است، زیرا هیچ عاقلی نمی تواند باور کند که یک نفر یهودی تازه مسلمان، چنان نبوغ خارق العاده و سیاست مرموز و موقعیت ممتازی را واجد شود که بتواند در آن محیط اختناق که هیچ کس جرئت نداشت از فضائل اهل بیت سخنی بگوید، بیک رشته اقدامات اساسی دست بزند و به واسطه تبلیغات سری و تشکیلات وسیع و

[شماره صفحه واقعی: ۶۴]

ص: ۳۳۴۰

دامنه دار خویش، مردم را به سوی اهل بیت دعوت کند، بر خلیفه وقت بشوراند و چنان بلوایی برپا کند که مردم بریزند و خلیفه وقت را به قتل رسانند ولی مأمورین سری و علنی خلیفه از تحریکات و اقدامات او بی اطلاع بمانند. به قول خود این آقایان، یک نفر یهودی تازه مسلمان اساس دین آنها را منهدم سازد ولی هیچ کس دم نزند. چنین وجودی را با این گونه اعمال، جز در عالم خیال نمی توان تصور کرد (۱).

[شماره صفحه واقعی : ۶۵]

ص: ۳۳۴۱

---

۱- طالبین تحقیق بکتاب «نقش و عاظ در اسلام» تألیف دکتر علی الوردی ترجمه خلیلیان ص ۱۱۱-۱۳۷ و کتاب «عبد الله بن سبا» تألیف سید مرتضی عسکری و کتاب «علی و فرزندانش» تألیف دکتر طه حسین ترجمه خلیلی ص ۱۳۹-۱۴۳ مراجعه نمایند.

مهندس: عقیده به مهدی موعود به مسلمانان اختصاص دارد یا در سایر ادیان نیز چنین عقیده ای هست؟

هوشیار: عقیده مذکور به مسلمانان اختصاص ندارد بلکه تمام ادیان و مذاهب آسمانی در این عقیده شرکت دارند. پیروان همه ادیان عقیده دارند که در یک عصر تاریک و بحرانی جهان، که فساد و بیدادگری و بی دینی همه جا را فراگیرد یک نجات دهنده بزرگ جهانی طلوع می کند و به واسطه نیروی فوق العاده غیبی اوضاع آشفته جهان را اصلاح می کند و خداپرستی را بر بی دینی و مادیگری غلبه می دهد. این نوید خوش را نه تنها در تمام کتاب هایی که به عنوان کتاب آسمانی باقی مانده مانند کتاب زند و پازند و کتاب جاماسبنامه که از کتاب های مقدس زردشتیان می باشند، کتاب تورات و ملحقات آن که کتاب مقدس یهود شمرده می شود و کتاب انجیل عیسویان، می توان پیدا کرد، بلکه در کتاب های مقدس براهمه و بودائیان نیز کم و بیش دیده می شود.

همه ارباب ملل و ادیان این عقیده را دارند و در انتظار چنین موعود نیرومند غیبی بسر می برند. هر ملتی او را با لقب مخصوصی می شناسد. زردشتیان او را بنام سوشیانس (نجات دهنده جهان) جهودان بنام سرور میکائیلی، عیسویان بنام مسیح موعود، مسلمانان بنام مهدی منتظر می نامند. لیکن هر ملتی آن نجات دهنده غیبی را از خودش محسوب می دارد. زردشتیان او را ایرانی و از پیروان زردشت می دانند، جهودان، از بنی اسرائیل و پیروان موسی می شمارند، عیسویان او را همکیش خودشان می دانند و مسلمانان، از دودمان بنی هاشم و

[شماره صفحه واقعی : ۶۶]

ص: ۳۳۴۲

فرزند پیغمبرش می شمارند. در اسلام بطور کامل معرفی شده لیکن در سایر ادیان چنین نیست.

نکته قابل توجه اینست که علائم و مشخصاتی که در سایر ادیان برای آن نجات دهنده بزرگ ذکر شده، در مورد مهدی موعود اسلام یعنی فرزند بلافصل امام حسن عسکری نیز قابل انطباق است. می توان او را از نژاد ایرانی شمرد زیرا مادر حضرت سجاد که جد امام زمان است، یک شاهزاده خانم ایرانی بوده بنام شهربانو دختر یزدگرد پادشاه ساسانی. از دودمان و خاندان بنی اسرائیل نیز شمرده می شود، زیرا بنی هاشم و بنی اسرائیل هر دو از نسل حضرت ابراهیم بوجود آمده اند، بنی هاشم از فرزندان اسماعیل هستند و بنی اسرائیل از اولاد اسحاق.

پس بنی هاشم و بنی اسرائیل در واقع از یک خاندان محسوب می شوند. به عیسویان نیز نسبت دارد زیرا بر طبق بعضی روایات، مادر حضرت صاحب الامر یک شاهزاده خانم رومی بوده بنام نرجس (نرگس) که به صورت یک داستان شگفت انگیزی در کتابها دیده می شود.

اصولا- این مطلب درست نیست که مهدی نجات دهنده جهان را به یک ملت معینی اختصاص دهیم. او می آید که با عناوین اختلاف انگیز از قبیل: این نژاد و آن نژاد، این دین و آن دین، این ملت و آن ملت، این کشور و آن کشور، مبارزه کند. بنابراین باید او را مهدی موعود جهانیان شمرد. نجات دهنده و حمایت کننده حزب خداپرستان می باشد. پیروزی او پیروزی تمام انبیاء و پیامبران و مردان صالح است. از دین اسلام یعنی دین تکامل یافته آئین حضرت ابراهیم و موسی و عیسی و سایر ادیان آسمانی حمایت می کند و از دین واقعی موسی و عیسی که به وجود محمد و نبوت او بشارت داده اند طرفداری می نماید.

ناگفته نماند که ما نمی خواهیم برای اثبات مهدی موعود، به بشارت های کتب قدیم استدلال کنیم و اصولا احتیاجی بدانها نداریم. بلکه می خواهیم بگوئیم که عقیده به ظهور یک نجات دهنده فوق العاده جهانی، یک عقیده مشترک دینی است که از مصدر وحی سرچشمه گرفته و همه پیامبران بدان بشارت داده اند. و همه ملل در انتظار آن هستند لیکن در تطبیق آن خطا شده است.

[شماره صفحه واقعی : ۶۷]

ص: ۳۴۳



فهیمی: داستان مهدویت اگر صحت داشت، باید در قرآن کریم ذکری از آن شده باشد در صورتیکه حتی لفظ مهدی هم در آن کتاب آسمانی دیده نمیشود.

هوشیار: اولاً- لازم نیست هر موضوع صحیحی با تمام خصوصیات و مشخصاتش در قرآن کریم وارد شده باشد. چه بسیار جزئیات صحیح و درستی داریم که آن کتاب آسمانی اصلاً متعرضش نشده است. و ثانیاً آیاتی چند، در آن کتاب مقدس وجود دارد که اجمالاً، روزی را نوید می دهد که: حق پرستان و حزب خداپرست و طرفداران دین و مردم شایسته جهان، قدرت و حکومت زمین را قبضه می نمایند و دین اسلام بر تمام ادیان غالب میگردد. از باب نمونه:

در سوره انبیاء می فرماید: «ما بعد از آنکه در تورات نوشته بودیم در زبور نوشتیم که بندگان شایسته ما وارث زمین می شوند» (۱).

در سوره نور می فرماید: «خدا به کسانی از شما که ایمان آورده اند و عمل شایسته انجام داده اند وعده داده که آنان را خلیفه زمین گرداند، چنانکه گذشتگانشان را نیز قبلاً- خلیفه گردانیده بود و دینی را که بر ایشان پسندیده است استوار و نیرومند گرداند و ترسشان را به ایمنی تبدیل کند تا مرا عبادت کنند و چیزی را شریک قرار ندهند» (۲).

در سوره قصص فرموده: «ما اراده کرده ایم که بر ضعفای زمین منت نهاده پیشوا و وارث زمینشان گردانیم» (۳).

[شماره صفحه واقعی : ۶۸]

ص: ۳۳۴۴

- ۱- وَ لَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ - آیه ۱۰۵.
- ۲- وَعِدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسِّرَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَ لَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَ لَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا - آیه ۵۵.
- ۳- وَ نُريدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتَضَعُّوا فِي الْأَرْضِ وَ نَجْعَلَهُمْ أئِمَّةً وَ نَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ - آیه ۴.

در سوره صف فرموده: «او خدایست که رسولش را با هدایت و دین حق فرستاد تا بر تمام ادیان غالب گردد، اگرچه مشرکین آنرا مکروه داشته باشند (۱)».

از این آیات اجمالاً استفاده می شود که: دنیا روزی را در پیش دارد که قدرت و اداره زمین به دست مؤمنین و رجال شایسته افتاده پیشوا و پیشرو تمدن بشریت می گردند و دین اسلام بر تمام ادیان غالب می شود و یکتاپرستی جایگزین شرک می گردد. آن عصر درخشان، همان روز نهضت مصلح غیبی و منجی بشریت و مهدی موعود می باشد و آن انقلاب جهانگیر و همه جانبه، توسط مسلمین شایسته انجام می یابد.

[شماره صفحه واقعی : ۶۹]

ص: ۳۳۴۵

---

۱- هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ - آیه ۹.

فهمی: نمی دانم شما شیعیان چه اصراری دارید که وجود امامی را حتما اثبات کنید؟ به طوری در عقیده خودتان پافشاری می کنید که اگر در ظاهر هم امامی وجود نداشت، میگویید: غائب است. با توجه به اینکه پیغمبران احکام خدا را برای مردم بیان نموده اند، دستگاه آفرینش اصلا چه احتیاجی به وجود امام دارد؟!

هوشیار: همان برهانی که برای اثبات نبوت عامه اقامه می شود و فرستادن احکام را بر خدا ایجاب می کند، عین همان برهان، وجود امام و حجت و حافظ احکام را نیز اقتضا دارد. برای توضیح و اثبات مدعا ناچاریم ابتدائاً برهان نبوت عامه را اجمالا بیان کنیم سپس با ثبات مقصد پردازیم.

شما اگر در مقدماتی که در جای خود به اثبات رسیده و حالا هم می خواهیم آنها را به طور اجمال تذکر بدهم، توجه و دقت کامل بفرمایید موضوع نبوت عامه برایتان روشن می گردد.

۱: آفرینش ویژه انسان جواریست که نمی تواند به تنهایی چرخ زندگی خویش را بچرخاند بلکه به همکاری و تعاون هموعانش نیازمند می باشد.

با اصطلاح، مدنی و اجتماعی آفریده شده ناچار است به حالت اجتماعی زندگی کند. ناگفته پیداست که تراحم در منافع و حصول اختلاف، از ثمرات زندگی اجتماعی است زیرا هر فردی از افراد اجتماع، جدیت می کند که تا سرحد قدرت و توانایی از منافع محدود مادی برخوردار گردد و موانع وصول به مقصد را از پیش پای خود برطرف سازد، در صورتی که دیگران نیز در صدد رسیدن به همین مقصد می باشند. از این جهت است که تراحم در منافع و تجاوز و تعدی به حقوق همدیگر

[شماره صفحه واقعی : ۷۰]

پیش آمد می کند. از این رهگذر است که وجود قانون برای ادارهٔ اجتماع ضروری می گردد تا به برکت وجود قانون حقوق افراد محفوظ بماند و از تجاوز زورمندان جلوگیری شود و اختلاف و اختلال مرتفع گردد. لذا می توان گفت که: وجود قوانین بهترین گنجی است که بشریت تاکنون بدان راه یافته است و می توان حدس زد که: بشر از همان اوائل تشکیلات اجتماعی خویش، کم و بیش، از وجود قانون برخوردار بوده و همواره بدان احترام می گذاشته است.

۲: بشر به نیروی استکمال مجهز شده و توجه به کمال و سعادت، ارتکازی و فطری اوست. در تمام کوشش های مداوم خویش، جز تحصیل کمالات حقیقی هیچ هدف و مقصدی ندارد. تمام افعال و حرکات و جدیتهای خستگی ناپذیرش در اطراف آن هدف عالی دور می زند.

۳: چون انسان در مسیر ترقی و تکامل واقع شده و توجه به کمالات حقیقی در نهادش گذاشته شده است باید وصول به آن غایت برایش میسر باشد، زیرا کار عبث و لغو در دستگاه آفرینش وجود ندارد.

۴: این موضوع نیز به اثبات رسیده که انسان از جسم و روح ترکیب یافته، از جنبهٔ جسم، مادی است، لیکن روحش در عین حالیکه شدت ارتباط و اتصال را با بدن دارد و به وسیلهٔ آن، تکامل می یابد، خودش از عالم مجردات محسوب می گردد.

۵: چون انسان از تن و روح ترکیب یافته قهرا دو نوع زندگی هم خواهد داشت: یکی حیات و زندگی دنیوی که مربوط به تن اوست، دیگری زندگی نفسانی و معنوی که به روانش ارتباط دارد. در نتیجه، نسبت به هریک از آن دو زندگی، سعادت و شقاوتی خواهد داشت.

۶: چنانکه در میان بدن و روح شدت اتصال و ارتباط و یگانگی برقرار است همچنین بین زندگی دنیوی و زندگی نفسانی نیز ارتباط و اتصال کامل وجود دارد. یعنی کیفیت زندگی دنیوی و حرکات و افعال بدنی انسان، در روح وی تأثیر می کنند چنانکه حالات و ملکات و صفات نفسانی نیز، نسبت به صدور افعال ظاهری مؤثرند.

۷: بشر چون در صراط تکامل واقع شده و توجه به کمال فطری و طبیعی اوست

[شماره صفحه واقعی : ۷۱]

ص: ۳۳۴۷

و خلقت خدا هم عبث نیست، باید وسیله رسیدن به غایت و کسب کمالات انسانیت، در دسترسش قرار گرفته باشد و بتواند راه وصول بآن غایت و طریق احتراز از انحراف را تشخیص دهد.

۸: بشر طبعاً خودخواه و منفعت جوست و بغیر از مصالح و منافع خویش اصلاً منظوری ندارد. بلکه جدیت می کند که هموعانش را نیز استثمار کند و از نتیجه کوشش آنان بهره مند گردد.

۹: بشر در عین حالیکه همیشه دنبال کمالات واقعی خویش می گردد و در جستجوی آن حقیقت، هر دری را می کوبد، ولی غالباً از تشخیص آنها عاجز می ماند زیرا امیال و خواسته های نفسانی و احساسات درونی وی غالباً راه تشخیص حقیقت و صراط مستقیم انسانیت را بر عقل عملی تاریک می نمایند و او را به سوی انحراف و وادی های شقاوت سوق می دهند.

### **چه قانونی بشر را سعادتمند می کند؟**

چون بشر ناچار است به حالت اجتماعی زندگی کند و تراحم در منافع و تعدی و استخدام ممنوع، از لوازم حتمی زندگی اجتماعی است، باید قانونی در بین بشر حکومت کند تا از حدوث اختلال و پراکندگی مانع گردد. آن قانون در صورتی می تواند جامعه را به خوبی اداره کند که واجد شرائط ذیل باشد:

۱: آن قوانین بطوری جامع و کامل باشند که در تمام شئون اجتماعی و انفرادی اشخاص نفوذ و دخالت داشته باشند، تمام حالات و احتیاجات بشر مراعات شده باشد و نسبت به هیچ موضوعی غفلت و سهل انگاری واقع نشده باشد. چنین قوانینی باید بر طبق احتیاجات واقعی و طبیعی افراد جعل و تدوین گردد و از متن حقیقت و خارج گرفته شود.

۲: آن قوانین باید بشر را به سوی سعادت و کمالات واقعی سوق دهند نه سعادت و کمالات پنداری و خیالی.

۳: باید سعادت جهان بشریت در آن قوانین مراعات شده باشد و محدود به تأمین منافع افراد معینی نباشد.

۴: باید اجتماع را بر پایه های فضائل و کمالات انسانیت بنا نهد و آنها را به

[شماره صفحه واقعی : ۷۲]

سوی آن هدف عالی سوق دهد به طوری که افراد آن اجتماع، زندگی دنیوی را طریق وصول به کمالات و فضائل انسانیت بدانند و به عنوان استقلال، بآن نگاه نکنند.

۵: آن قوانین صلاحیت داشته باشند که از تجاوز و تعدیات و هرج و مرج مانع شوند و حقوق تمام افراد را تضمین کنند.

۶: در جعل و تدوین آن قوانین جنبه روح و زندگی معنوی هم، کاملاً مراعات شده باشد به طوریکه هیچیک از آنها نسبت به روح و نفس، ضرر و زیانی وارد نسازد و انسان را از صراط مستقیم تکامل منحرف نکند.

۷: اجتماع را از عوامل انحراف از جاده مستقیم انسانیت و سقوط در وادیهای هلاکت، منزه و پاک سازد.

۸: مواضع آن قوانین باید تمام جهات مصالح و مفاسد و موارد تراحم و برخورد آنها را بدانند، از اقتضائات ازمنه و امکانه مطلع باشد.

بشر به طور حتم، به چنین قوانینی نیازمند است و از ضروریات زندگی او بشمار می روند و زندگی بدون قانون در حکم سقوط انسانیت می باشد، لیکن این موضوع قابل بحث است که آیا قوانین مجعول بشر از عهده انجام این مسئولیت بزرگ برمی آیند و صلاحیت اداره اجتماع را دارند یا نه؟

ما عقیده داریم قوانینی که به توسط افکار کوتاه بشر تدوین شود ناقص است و صلاحیت کامل برای اداره اجتماع ندارد. چند موضوع را به عنوان دلیل و شاهد می توان ذکر کرد:

۱: علوم و اطلاعات بشر ناقص و محدود است. بشر عادی از احتیاجات مختلف انسان و نوامیس آفرینش و جهات خیر و شر و موارد تراحم و برخورد قوانین و تأثیر و تأثر و فعل و انفعالات آنها و اقتضائات امکانه و ازمنه، اطلاعات کامل ندارد.

۲: برفرض محال که قانون گذاران بشر از عهده جعل و تدوین چنین قوانین جامعی برآیند اما بدون شک، از ارتباط عمیقی که بین زندگی دنیوی و زندگی معنوی برقرار است و تأثیراتی که اعمال و حرکات ظاهری در نفس دارند، بی اطلاعند و اگر مختصر اطلاعی هم داشته باشند ناقص و ناچیز است. اصولاً

[شماره صفحه واقعی : ۷۳]

ص: ۳۳۴۹

مراقبت از زندگی نفسانی از برنامه آنان خارج است و سعادت بشر را جز از ناحیه امور مادی نمی نگرند، در صورتیکه این دو نوع زندگی کمال ارتباط را دارند و انفکاک بین آنها امکان پذیر نیست.

۳: چون بشر خودخواه است، استخدام و استثمار نمودن ممنوع برای او طبیعی است و هر فردی از افراد انسان منافع خویش را بر مصالح دیگران ترجیح می دهد، پس رفع اختلاف و جلوگیری از استخدام، از صلاحیت او خارج است، زیرا خواسته ها و امیال قانونگذاران بشر، هرگز اجازه نمی دهند که از منافع خودشان و وابستگان نشان چشم پوشی نمایند و مصالح بشریت را منظور بدارند.

۴: قانونگذاران بشر همیشه، با انظار کوتاه و محدود خویش قوانین را تدوین می کنند و آنها را در قالب تعصبات و عادات و افکار کوتاه خویش می ریزند، لذا قوانین را به نفع عده معدودی جعل می کنند و در حین وضع، توجهی به مصالح و مفاسد دیگران ندارند. چنین قوانینی سعادت عموم انسانیت در آنها منظور نشده است. فقط قوانین خدایست که بر طبق ناموس آفرینش و درخور احتیاجات واقعی بشر تدوین گردیده، از هر گونه انحراف و اغراض شخصی منزّه است و سعادت جهان انسانیت در آنها منظور شده است. از اینجا روشن می شود که: بشر به قوانین خدایی کاملاً نیازمند است و الطاف خداوندی اقتضا دارد که برنامه کاملی را تهیه نموده توسط پیمبران ارسال دارد.

### سعادت اخروی

انسان در عین حال که شب و روز به زندگی دنیوی سرگرم است، در باطن ذات و نفس خویش نیز، زندگی مرموز و پوشیده ای دارد، اگرچه اصلاً توجهی بدان زندگی نداشته و آنرا به کلی فراموش نموده باشد. نسبت به آن زندگی مجهول نیز سعادت و شقاوتی خواهد داشت. یعنی افکار و عقائد حقه و اخلاق پسندیده و اعمال شایسته، سبب استکمال و ترقی روحانی می گردند و سعادت و کمال او را فراهم می سازند، چنانکه عقائد باطل و اخلاق زشت و اعمال ناشایسته باعث نقصان و شقاوت و انحراف نفس می گردند. پس انسان اگر در صراط مستقیم تکامل واقع شود جوهر ذات و حقیقتش پرورش و تکامل یافته به

[شماره صفحه واقعی : ۷۴]

ص: ۳۳۵۰

عالم اصلی خویش که عالم نورانیت و سرور است صعود و رجوع می نماید و اگر تمام کمالات روحانی و اخلاق پسندیده انسانی را فدای ارضای قوای حیوانی نمود و اسیر خواسته های نفسانی گشت و به صورت حیوانی هوسباز و کامجو، یا دیوی درنده و خونخوار درآمد، چنین شخصی از صراط مستقیم تکامل، انحراف یافته در وادی های هلاکت و شقاوت سرگردان خواهد گشت. پس انسان نسبت بزندگی روحانی نیز، محتاج به برنامه و راهنمای کاملی است و بدون کمک نمی تواند این مسیر خطرناک و دقیق را طی کند، زیرا امیال و خواهشهای نفسانی و قوای حیوانی، غالباً راه حقیقت بینی و قضاوت صحیح را بر عقل عملی تاریک می نمایند و او را بسوی وادیهای هلاکت سوق می دهند، خوب را بد و بد را خوب در نظرش جلوه می دهند. تنها آفریننده انسان و جهانست که به کمالات حقیقیه و سعادت واقعی انسان و اخلاق نیک و بد واقف است و می تواند برنامه و دستورالعمل جامعی برای نیل به سعادت نفسانی و احتراز از عوامل شقاوت به دست بشر بدهد، پس انسان در تأمین سعادت اخروی خویش نیز، نیازمند به پروردگار جهان است.

از اینجا نتیجه می گیریم که: پروردگار حکیم هرگز نوع انسان را که برای هر یک از سعادت و شقاوت مستعد است، تحت نفوذ قوای حیوانی و تسلط خواهشهای نفسانی قرار نداده و در وادی جهالت و سرگردانی رهایش نمی کند، بلکه الطاف بی پایانش اقتضا دارد که بوسیله پیغمبران برگزیده ای که از جنس بشرند، احکام و قوانین و برنامه های کاملی که سعادت دنیوی و اخروی افراد را تأمین کند، برای مردم بفرستد و راه سعادت و شقاوت را به آنان بیاموزد تا عذرشان منقطع گردد و طریق وصول به غایت برایشان هموار شود.

## راه تکامل

راه تکامل انسان و صراط مستقیم رجوع الی الله، همان عقائد حقه و اعمال نیک و اخلاق پسندیده ای است که خداوند متعال آنها را بر قلوب پاک انبیاء نازل کرده تا به مردم ابلاغ نمایند. لیکن باید دانست که این راه، راه قراردادی و تشریفاتی که هیچ سنخیت و مناسبتی با مقصد نداشته باشد نیست بلکه طریقی

[شماره صفحه واقعی : ۷۵]

ص: ۳۳۵۱



است واقعی و حقیقی که از عالم ربوبی سرچشمه گرفته هر کس در آنراه واقع شود در باطن ذات سیر تکاملی نموده به عالم وسیع و بهشت رضوان صعود می کند.

به عبارت دیگر: دین حق طریق مستقیمی است که هر کس در آن واقع شود، جوهر ذات و انسانیتش کامل گشته از صراط مستقیم انسانیت بعالم سرور و منبع کمالات رجوع می نماید و هر کس از راه مستقیم دیانت منحرف گردد ناچار راه فضائل انسانیت را گم کرده در راههای غیرمستقیم حیوانیت واقع شده صفات حیوانیت و درندگی را تقویت نموده، از پیمودن صراط دقیق انسانیت عاجز می شود. چنین شخصی جز زندگی سخت و سقوط در هاویه جحیم سرنوشتی نخواهد داشت.

### عصمت پیامبران

الطاف خداوندی چنین اقتضا دارد که پیامبرانی را بفرستد تا احکام و قوانین لازم را به مردم ابلاغ کنند و آنان را به سوی غایت و هدف ایجاد هدایت و کمک نمایند. در صورتی منظور حق تعالی تأمین می شود و احکام و دستورات لازم بدون کم و زیاد، در دسترس مردم گذاشته می شود و عذرشان منقطع می گردد که پیغمبر از خطا و اشتباه و نسیان در امان و محفوظ باشد، یعنی در گرفتن احکام و ضبط آنها و ابلاغ به مردم، از خطا و نسیان معصوم باشد. علاوه بر این باید خودش به حقیقت آن احکام متحقق باشد و به علم خویش عمل نماید و قولا و عملا مردم را به سوی کمالات حقیقی دعوت کند تا عذرشان منقطع گردد و در تشخیص راه حق، در ضلالت و سرگردانی واقع نشوند زیرا پیغمبر اگر به احکام دین پابند و مقید نباشد کلامش از اعتبار ساقط می شود و مردم به وی اعتمادی نخواهند نمود زیرا او برخلاف گفتارش عمل می کند و به واسطه عمل خویش، مردم را به سوی خلاف آن احکام دعوت می نماید. و معلوم است که دعوت عملی اگر از دعوت قولی مؤثرتر نباشد کم اثرتر هم نخواهد بود.

به بیان دیگر: علوم و مدرکات ما از خطا و اشتباه معصوم و محفوظ نیستند، زیرا حواس و قوای مدرک در حصول آنها دخالت دارند و خطاهای حواس بر کسی پوشیده نیست. اما علوم و احکامی که از جانب پروردگار عالم، برای هدایت

[شماره صفحه واقعی : ۷۶]

ص: ۳۳۵۲

مردم، به پیمبران، وحی و الهام می شود، از این قبیل نیست و از راه حواس و قوای مدرک آنها را تحصیل نکرده اند و گرنه لازم می آید که خطاء و اشتباه در معلومات آنان نیز راه داشته باشد و احکام واقعی بدست مردم نرسد، بلکه علوم آنان به این طریق است که حقائق عوالم غیبی بر باطن ذات و قلب آنان نازل می شود، عین آن حقائق را به علم حضوری مشاهده می نمایند و آنچه را با چشم دل مشاهده می کنند از عالم بالا نازل کرده در دسترس مردم قرار می دهند، چون عین آن حقایق را مشاهده و درک می کنند پس در گرفتن و تحمل و ضبط آنها، خطاء و اشتباهی راه ندارد.

به همین علت، از عصیان و مخالفت آن دستورات معصوم و در امان هستند و به علوم خویش عمل می نمایند زیرا کسی که عین حقایق و کمالات و سعادت خویش را مشاهده کند بدون شک بر طبق مشاهداتش رفتار می کند و هرگز تخلف نمی نماید، زیرا تمام طرق و راههای اشتباه کاری نفس و قوا، بر او بسته است و کمالات حقیقی خویش را با چشم دل مشاهده می کند و چنین شخصی هرگز کمال خویش را از دست نمی دهد.

### برهان عقلی بر امامت

بعد از روشن شدن دلیل نبوت عامه، اکنون تصدیق می فرمایید که عین همین برهان نیز اقتضا دارد که هروقت پیغمبری در بین مردم موجود نبود، باید یکی از افراد انسان جانشین و خزینه دار احکام خدایی باشد و در تحمل و نگهداری و تبلیغ آنها سعی و کوشش نماید، زیرا منظور حق تعالی از بعثت پیمبران و فرستادن احکام، در صورتی تحقق می پذیرد و الطافش به حد کمال می رسد و حجت بر بندگان تمام می شود که تمام آن قوانین و دستورات بدون کم و زیاد، در بین بشر محفوظ بماند. پس در مورد فقدان پیمبران، لطف خدا چنین اقتضا دارد که یکی از افراد انسان را مسئول حفظ و نگهداری و تحمل احکام نماید.

آن فرد برگزیده نیز، باید در گرفتن احکام و ضبط و ابلاغ آنها از خطاء و اشتباه معصوم باشد تا منظور حق تعالی تأمین شود و حجت بر بندگان تمام گردد.

باید به حقیقت و واقعیت احکام دین متحقق باشد و خودش بدانها عمل کند

[شماره صفحه واقعی : ۷۷]

ص: ۳۳۵۳

تا دیگران اعمال و اخلاق و اقوال خویش را با اعمال وی تطبیق نمایند و از او پیروی کنند و در یافتن راه حقیقت، دچار شک و حیرت نشوند و عذر و دستاویزی به دستشان نیاید. چون امام نیز باید در تحمل این مسئولیت بزرگ، از خطاء و اشتباه معصوم و محفوظ باشد، باید گفت که: این قبیل علوم را از راه حواس و قوای مدرکه کسب نکرده و با علوم معمولی مردم بسی تفاوت دارد، بلکه به واسطه راهنمایی پیغمبر، چشم بصیرتش روشن شده حقائق و کمالات انسانیت را با چشم دل مشاهده می کند، چون چنین است از خطاء و اشتباه معصوم است و همین مشاهده حقائق و کمالات است که علت عصمت وی شده و باعث این می شود که بر طبق علوم و مشاهداتش عمل نماید و به واسطه علم و عمل، امام و پیشوا و پیشرو انسانیت گردد.

به عبارت دیگر: همیشه باید در بین نوع انسان، فرد کاملی وجود داشته باشد که به تمام عقائد حقّه الهی عقیده مند بوده تمام اخلاق و صفات نیک انسانی را به کار بسته به تمام احکام دین عمل نماید و همه را بدون کم و زیاد بداند.

در تمام این مراحل، از خطاء و اشتباه و عصیان معصوم باشد. بواسطه علم و عمل، تمام کمالات ممکنه انسانی، در وی به فعلیت رسیده پیشرو و امام قافله انسانیت باشد. اگر نوع انسان، زمانی از چنین فرد ممتازی خالی گردد لازم می آید که احکام الهی که به منظور هدایت انسانیت نازل گشته محفوظ نمانده از بین مردم مرتفع گردد و افاضات و امدادهای غیبی حق تعالی منقطع شود و بین عالم ربوبی و عالم انسانی ارتباطی برقرار نباشد.

به عبارت دیگر: باید همیشه در بین نوع انسان، فردی وجود داشته باشد که همواره مورد هدایت و تأییدات و افاضات حق تعالی بوده باشد و به واسطه افاضات معنوی و کمک های باطنی، هر فردی را بر طبق استعدادش به کمال مطلوب برساند و گنجینه و خزینه دار احکام الهی باشد تا افراد بشر، در صورت احتیاج و عدم ایجاد مانع، از علومش بهره مند گردند. وجود مقدس امام، حجت حق و نمونه دین و انسان کاملی است که می تواند در حد توانایی بشر، خدا را بشناسد و پرستش کند، اگر او وجود نداشته باشد، خدا به حد کمال شناخته و عبادت نمی شود. قلب و باطن امام خزینه علوم خداوندی و مخزن اسرار الهی

[شماره صفحه واقعی : ۷۸]

است، و مانند آئینه ای است که حقائق عالم هستی در آن جلوه گر شود تا دیگران از انعکاسات آن حقائق بهره مند گردند.

جلالی: راه حفظ احکام و قوانین دین منحصر به این نیست که یک نفر همه آنها را بداند و عمل کند، بلکه اگر تمام احکام و قوانین دیانت در بین افراد انسان تقسیم گردد و هر دسته ای یک سلسله آن احکام را بدانند و عمل نمایند، در آن صورت نیز، تمام احکام دین، از حیث علم و عمل، در بین نوع انسان محفوظ میماند.

هوشیار: فرضیه جنابعالی از دو راه مردود است:

اول: در طی بحثهای گذشته گفته شد که همیشه باید در بین نوع انسان فرد ممتازی وجود داشته باشد که تمام کمالات ممکنه انسانیت، در وی فعلیت و تحقق یافته و در متن صراط مستقیم دیانت قرار گرفته باشد و از جنبه تعلیم و تربیت، از ماسوی الله بی نیاز باشد. اگر چنین فرد کاملی از میان نوع مفقود گردد، انسانیت بی حجت و بی غایت می شود، و نوع بی غایت انقراض برایش ضروریست. لیکن در مورد فرضیه شما، چنین فرد کاملی وجود ندارد، زیرا هر یک از آن افراد، گرچه یک سلسله احکام را می داند و عمل می کند، اما هیچیک از آنها در متن صراط مستقیم دیانت واقع نشده اند بلکه از جاده حقیقت منحرف هستند، زیرا بین مراتب صراط مستقیم و احکام دیانت یک پیوند ناگسستنی و ارتباط عمیقی برقرار است که تقطیع آن، امکان پذیر نیست.

دوم: چنانکه قبلاً تذکر داده شد احکام و قوانینی که از جانب خداوند متعال به منظور هدایت انسانها نازل گشته باید همیشه در بین آنها ثابت و محفوظ بماند، بطوریکه تمام راههای تغیر و تبدل و نابودی بر آنها مسدود شده از هر خطری در امان باشند تا مردم به صحت آنها کاملاً اعتماد داشته باشند و این موضوع در صورتی تحقق می پذیرد که خزینه دار و حافظ آنها فرد معصومی باشد که از خطرات سهو و نسیان و معصیت در امان باشد. لیکن در فرضیه شما چنین نیست، زیرا خطاء و فراموشی و عصیان، برای هر یک از آن افراد امکان دارد. در نتیجه، احکام خداوندی از تغیر و تبدل در امان نیستند و حجت خدا تمام نیست و عذر بندگان قطع نمی گردد.

[شماره صفحه واقعی : ۷۹]

ص: ۳۳۵۵

هوشیار: تمام مطالبی که راجع به امامت عرض شد در روایات اهل بیت منصوص است، اگر در صدد تحقیق باشید می توانید به کتب حدیث مراجعه نمایید ولی برای نمونه چند عدد آنها را می خوانم:

ابو حمزه می گوید: خدمت حضرت صادق علیه السلام عرض کردم: آیا زمین بدون وجود امام باقی میماند؟ فرمود: اگر زمین بی امام گردد فروخواهد رفت (۱).

و شاء می گوید: خدمت امام رضا علیه السلام عرض کردم: آیا زمین بی امام می ماند؟ فرمود: نه. گفتم: برای ما روایت شده که زمین بی امام نمی گردد مگر در صورتی که خدا بر بندگانش غضب نماید پس آن جناب فرمود: زمین بی امام نمی گردد و الا فروخواهد رفت (۲).

ابن الطیار می گوید: از حضرت صادق علیه السلام شنیدم که می فرمود اگر در زمین بیش از دو نفر هم موجود نباشد، یکی از آنان حتما حجت خواهد بود (۳).

حضرت ابو جعفر علیه السلام فرمود: به خدا سوگند! خدا از آن وقتی که آدم را قبض روح کرده تا حال، هرگز زمین را بی امامی که مردم به واسطه او هدایت یابند رها نکرده است و اوست حجت خدا بر بندگانش. زمین هرگز بی امام باقی نمیماند تا خدا بر بندگانش حجتی داشته باشد (۴).

حضرت صادق علیه السلام فرمود: خدا ما را به نیکوترین خلقت آفرید و در آسمان و زمین خزانه دار علوم خویش قرارداد. درخت با ما تکلم نمود و به عبادت کردن ما، خدا عبادت می شود. اگر ما نبودیم خدا عبادت نمی شد (۵).

حضرت صادق علیه السلام فرمود: اوصیا درهای علوم ربوبی هستند، باید از آن درها

[شماره صفحه واقعی : ۸۰]

ص: ۳۳۵۶

۱- اصول کافی ط اسلامیة سال ۱۳۸۱ ج ۱ ص ۳۳۴.

۲- عن الوشاء قال سئلت ابا الحسن الرضا عليه السلام: هل تبقى الارض بغير امام؟ قال: لا قلت انا نروي: انها لا تبقى الا ان يسخط الله على العباد قال لا تبقى اذا لساخت- اصول کافی ج ۱ ص ۳۳۴.

۳- اصول کافی ج ۱ ص ۳۳۵.

۴- اصول کافی ج ۱ ص ۳۳۳.

۵- قال ابو عبد الله عليه السلام: ان الله خلقنا فاحسن خلقنا و صورنا فاحسن صورنا و جعلنا خزانه في سمائه و ارضه و لنا نطق الشجر و عبادتنا عبد الله و لو لانا ما عبد الله- اصول کافی ج ۱ ص ۳۶۸.

داخل دین شد. اگر آنان نباشند خدا شناخته نمی شود و به وجود آنان خدا بر بندگانش احتجاج می نماید (۱).

ابو خالد می گوید: تفسیر این آیه - فآمنوا بالله و رسوله و النور الذی انزلنا - را از حضرت ابی جعفر علیه السلام پرسیدم. فرمود: ای ابا خالد! به خدا سوگند مراد از نور، ائمه می باشند، ای ابا خالد! نور امام در دلهای مؤمنین از نور شمس تابنده تر است.

آنان هستند که قلوب مؤمنین را نورانی می گردانند، خدا نور آنان را از هر کس بخواهد ممنوع و مستور می کند پس قلبش تاریک و پوشیده می گردد (۲).

حضرت رضا علیه السلام فرمود: وقتی خدا اراده کرد فردی را برای امور بندگانش انتخاب کند، شرح صدری به وی عطا نموده قلبش را چشمه حقائق و حکمت ها می گرداند و علوم خودش را همواره به او الهام می کند بعد از آن از هیچ جوابی عاجز نخواهد ماند و در بیان حقائق و راهنمایی صحیح به ضلالت و گمراهی مبتلا نمی گردد. از خطا معصوم است و از تأییدات و توفیقات و راهنمایی های خداوندی همواره برخوردار می باشد و از خطاها و لغزشها در امان است. خدا او را به این مقام برگزید تا بر بندگانش، حجت و گواه باشد. این بخششی است خدایی، که به هر کس خواست عطا می کند و فضل خدا بزرگ است (۳).

پیغمبر صلی الله علیه و آله فرمود: ستارگان امان اهل آسمانند، اگر نابود شوند اهل آسمان نیز نابود می گردند. اهلبیت من امان ساکنین زمین می باشند، پس اگر اهلبیت من وجود نداشته باشند اهل زمین نیز هلاک می گردند (۴).

[شماره صفحه واقعی : ۸۱]

ص: ۳۳۵۷

۱- قال ابو عبد الله عليه السلام: الاوصياء هم ابواب الله التي يؤتى منها و لو لا هم ما عرف الله و بهم احتج الله تبارك و تعالی علی خلقه اصول کافی ج ۱ ص ۳۶۹.

۲- عن ابی خالد الكابلی قال: سئلت ابا جعفر عليه السلام عن قول الله: «فآمنوا بالله و رسوله و النور الذی انزلنا» فقال یا ابا خالد! النور و الله الائمه یا ابا خالد! النور الامام فی قلوب المؤمنین انور من الشمس المضيئه بالنهار و هم الذین ينورون قلوب المؤمنین و يحجب الله نور هم عن من يشاء فتظلم قلوبهم و يغشاهم بها- اصول کافی ج ۱ ص ۳۷۲.

۳- قال الرضا عليه السلام- فی حدیث طویل الی ان قال- و ان العبد اذا اختاره الله لامور عبادته شرح صدره لذلك و اودع قلبه ینایع الحكمه و الهمة العلم الهاما فلم يعی بعده بجواب و لا- یحیر فیة عن الصواب فهو معصوم مؤید موفق مسدد. قد امن من الخطاء و الزلل و العثار، یخصه الله بذلك لیكون حجته علی عبادته و شاهده علی خلقه و ذلك فضل الله يؤتیه من یشاء و الله ذو الفضل العظیم. اصول کافی ج ۱ ص ۳۹۰.

۴- کتاب تذکره خواص الامه ط سال ۱۲۸۵ ص ۱۸۲.

علی علیه السلام فرمود: زمین از قائمی که برای خدا قیام کند و حجت خدای را برپا دارد خالی نمی گردد. گاهی ظاهر و مشهور است، گاهی ترسان و پنهان، برای اینکه حجت‌های خدا باطل نگردد. عدد آنان چه بسیار کم و کجا هستند؟ به خدا سوگند! از حیث عدد کم می باشند لیکن از حیث قدر و مقام بزرگند. خدا به وسیله آنان حجت و براهین خویش را حفظ می کند تا هنگامی که آن براهین را در نزد امثال خودشان ودیعه گذارند و در قلوب آنان کشت و زرع کنند..

علم، آنان را به حقیقت بصیرت و بینایی رسانده است، به روح یقین برخورد کرده و اصل شده اند. آنچه را مستان و شیفتگان مال و ثروت سخت و دشوار می شمارند در نظر آنان سهل و آسان است، به چیزیکه جهال از آن وحشت دارند مأنوسند. مصاحبشان با دنیا، به واسطه بدنهایی است که ارواح آنها به محل اعلا معلق و مربوط است. آنان در زمین خلیفه های خدا و دعوت کنندگان دین هستند (۱).

علی علیه السلام فرمود: گوهرهای گرانبهای قرآن در وجود اهل بیت نهاده شده آنان گنج های خدا می باشند. اگر سخن گویند صادقند و اگر ساکت بمانند کسی برایشان سبقت نمی جوید (۲).

علی علیه السلام درباره اهل بیت فرمود: به برکت وجود آنان حق در جایش مستقر می شود و باطل زائل می گردد و زبانش از بیخ قطع می شود. آنان دین را تعقل نموده اند تعقلی که با فهم و حفظ و عمل همراه است، نه تعقلی که به مجرد شنیدن و نقل کردن باشد. به درستی که روایت کنندگان علم بسیارند لکن

[شماره صفحه واقعی : ۸۲]

ص: ۳۳۵۸

۱- قال علی علیه السلام- فی خطبه الی ان قال- اللهم بلی لا- تخلوا الارض من قائم لله بحجه: اما ظاهرا مشهورا او خائفا مغمورا، لئلا تبطل حجج الله و بیناته. و کم ذوا این اولئک؟؟ اولئک و الله الاقلون عددا و الاعظمون عند الله قدرا. یحفظ الله بهم حججه و بیناته حتی یودعوها و یزرعوها فی قلوب اشباههم. هجم بهم العلم علی حقیقه البصیره و باشروا روح الیقین و استلانوا ما استوعره المترفون و انسوا بما استوحش منه الجاهلون و صحبو الدنیا بابدان ارواحها معلقه بالمحل الاعلی، اولئک خلفاء الله فی ارضه و الدعاه الی دینه- نهج البلاغه ج ۳ خطبه ۱۴۷.

۲- قال علی علیه السلام- فی خطبه- فیهم کرائم القرآن و هم کنوز الرحمان ان نطقوا صدقوا و ان صمتوا لم یسبقوا- نهج البلاغه ج ۲ خطبه ۱۵۰.

سخن را کوتاه کنم: از دلیل عقلی مذکور و احادیثی که در این موضوع صادر شده استفاده می کنیم: مادامی که نوع انسان روی زمین باقی باشد، باید همواره در بین آنها فرد کامل معصومی وجود داشته باشد که تمام کمالاتی که برای آن نوع امکان دارد، در او به فعلیت رسیده، علما و عملا هدایت افراد را عهده دار باشد و چنین فرد ممتازی امام و پیشرو انسانیت خواهد بود. آن وجود مقدس در راه کمالات انسانی صعود می کند و بقیه افراد نوع را به سوی آن کمالات و مقامات دعوت می نماید و به واسطه وی همواره بین عالم غیبی و عالم انسانی رابطه و اتصال برقرار است، افاضات عوالم غیبی اولاً بر آن وجود شریف و به برکت او بر دیگران تراوش می کند. اگر چنین فرد ممتاز و کاملی در بین مردم وجود نداشته باشد لازم می آید که نوع انسان بدون غایت و منقطع گردد و نوع بدون اتصال و غایت، انقراض برایش ضروری است پس قطع نظر از ادله دیگر، این دلیل نیز دلالت می کند که: هیچ عصر و زمانی و از جمله عصر ما، از وجود امام خالی نخواهد بود و چون در عصر ما امام ظاهری وجود ندارد باید گفت: در حالت غیبت و اختفاء زندگی می کند.

\*\*\* نگارنده: بحث خیلی طولانی شده بود و برای اینکه افراد خسته نشوند قرار شد ادامه بحث برای جلسه بعد بماند.

[شماره صفحه واقعی: ۸۳]

ص: ۳۳۵۹

---

۱- قال علی علیه السلام (فی خطبه): بهم عاد الحق فی نصابه و انزاح الباطل عن مقامه و انقطع لسانه عن منبته، عقلوا الدین عقل و عایه و رعایه، لا عقل سماع و روایه، فان رواه العلم کثیر و رعایه قلیل (نهج البلاغه ج ۲ خطبه ۲۳۴).



نگارنده: جلسه در منزل آقای جلالی تشکیل شد و اولین کسی که شروع به صحبت کرد، خود آقای جلالی بود:

جلالی: عده کمی از مسلمین می گویند: امام عصر همان فرزند امام حسن عسکری است که در سال ۲۵۶ متولد گشته، لیکن آن جناب از این عالم به عالم «هورقلیا» ارتقاء یافته و هروقت، نوع انسانیت بسن بلوغ رسید و کدورات این عالم را رها کرد و استعداد ملاقات و مشاهده امام عصر را پیدا کرد، آن حضرت را مشاهده خواهد نمود.

یکی از بزرگان آنها در کتاب خویش نوشته: «این عالم نازل شده بود تا ته زمین. در عصر آدم به او گفتند: بالا بیا و هنوز در هنگام بالا رفتن است و از آن کثافتها و غلظتها و غبارها نرسته و به هوای صاف نرسیده است. پس اینجاها مقام ظلمات است و در ظلمات، دینی می جویند و عملی می کنند و اعتقادهای دارند و چون از این غبارها بگذرند و داخل هوای صاف شوند، آفتاب رخساره ولی را مشاهده تا ببینند و انوار او را مشاهده کنند و از او علانیه و بی پرده منتفع شوند، و احکام، احکام دیگر شود و دین دیگر دین، و وضع دیگر وضع.

پس باید ما برویم تا آنجا که ولی ظاهر است برسیم نه آنکه ولی به پیش ما آید. اگر ولی پیش ما آید و ما قابل نباشیم از او منتفع نشویم پس اگر او به پیش ما آید و ما به همین احوال باشیم او را نخواهیم دید و منتفع نخواهیم شد و خلاف حکمت هم هست و اگر قابلیت ما تغییر کرده و بهتر شده ایم پس معلوم است بالاتر رفته ایم پس معلوم شد که: ما باید بالا برویم تا به آن مکان برسیم و نام آن

[شماره صفحه واقعی : ۸۴]

ص: ۳۳۶۰

مکان در زبان حکمت «هورقلیا» است. پس چون دنیا برود بالا تا به مقام «هورقلیا» رسد آنجا دولت امام خود را ببیند و حق منتشر و ظلم برطرف ببیند» (۱).

هوشیار: مراد نویسنده خوب روشن نیست، اگر می خواهد بگوید امام زمان علیه السلام اجزاء ترابی و بدن مادی خویش را رها نموده به عالم مثال صعود نموده است و اکنون از موجودات زمینی و مادی به شمار نمی رود تا آثار و لوازم ماده در وی ضرورت داشته باشد، این سخن قطع نظر از اینکه فی حد نفسه مطلب غیر معقولی است، با براهین عقلی و نقلی امامت سازش ندارد، زیرا آن براهین دلالت می کنند که: همیشه باید در بین افراد انسان، فرد کاملی که تمام کمالات انسانیت در وی به فعلیت رسیده و در متن صراط مستقیم دیانت قرار گرفته و هدایت و رهبری افراد را عهده دار باشد، وجود داشته باشد تا نوع انسان بی غایت نماند و احکام الهی در بین آنان محفوظ بماند و حجت بر بندگان خدا تمام گردد و آن فرد برگزیده عبارتست از وجود مقدس امام. به عبارت دیگر: در همانجایی که افراد نوع تربیت می شوند و به سوی کمال و غایت انسانیت در حرکتند، باید هادی و رهبر و مربی داشته باشند.

و اگر مرادش از عالم هورقلیا نقطه ای از همین جهان مادی باشد این سخن با عقیده ما اختلافی ندارد لیکن این احتمال با ظاهر کلامش سازش ندارد و بر روی هم سخن غیر معقولی است.

[شماره صفحه واقعی : ۸۵]

ص: ۳۳۶۱

### اشاره

فهیمی: ما این مقدار را از شما قبول می کنیم که: اصل وجود مهدی را باید از موضوعات مسلم اسلام دانست که پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله ظهورش را بشارت داده است. لیکن چه مانعی دارد بگوییم: مهدی موعود هنوز به دنیا نیامده هر وقت اوضاع عمومی عالم مساعد گشت، خداوند متعال یکی از اولاد پیغمبر اکرم را مبعوث و تأیید می کند تا برای اجرای عدالت عمومی و بسط خداپرستی و برانداختن ریشه ستم، قیام کند و پیروز گردد؟.

هوشیار: اولاً- به واسطه براهین عقلیه و نقلیه اثبات نمودیم که: هیچ عصر و زمانی از وجود امام خالی نیست و فقدان امام با انقراض نوع انسان، همراه خواهد بود. بنابراین، عصر ما هم نیز از وجود امام خالی نیست.

ثانیاً: وجود مهدی را از راه اخبار و احادیث پیغمبر و اهل بیتش اثبات نمودیم، پس تعریف و توصیف او را نیز باید از اخبار استفاده نماییم. خوشبختانه تمام علائم و مشخصات آن وجود مقدس، در احادیث موجود است و هیچگونه ابهام و اجمالی وجود ندارد. لیکن چون خواندن تمام آنها اوقات چندین جلسه را اشغال می کند و با مشاغل شما سازگار نیست، فهرستی از آنها را خدمت شما عرضه می دارم اگر طالب تفصیل هستید می توانید به کتب اخبار مراجعه فرمایید.

### تعریف مهدی

امامان دوازده نفرند، اولشان علی بن ابیطالب علیه السلام و آخرشان مهدیست «۹۱» حدیث

امام ها دوازده نفرند و آخرشان مهدی است «۹۴» حدیث

امامان دوازده نفرند نه نفرشان از نسل حسین و نهمی آنان قائم است. «۱۰۷» حدیث

[شماره صفحه واقعی : ۸۶]

ص: ۳۳۶۲

مهدی از عترت پیغمبر است. «۳۸۹» حدیث

مهدی از اولاد علی است. «۲۱۴» حدیث

مهدی از اولاد فاطمه است. «۱۹۲» حدیث

مهدی از اولاد حسین است. «۱۸۵» حدیث

مهدی نهمین اولاد حسین است. «۱۴۸» حدیث

مهدی از اولاد علی بن الحسین است. «۱۸۵» حدیث

مهدی از اولاد امام محمد باقر است. «۱۰۳» حدیث

مهدی از اولاد امام جعفر صادق است. «۱۰۳» حدیث

مهدی ششمین اولاد امام صادق است. «۹۹» حدیث

مهدی از اولاد موسی بن جعفر است. «۱۰۱» حدیث

مهدی پنجمین فرزند موسی بن جعفر است. «۹۸» حدیث

مهدی چهارمین اولاد علی بن موسی الرضا است. «۹۵» حدیث

مهدی سومین فرزند امام محمد تقی است. «۹۰» حدیث

مهدی از اولاد امام هادیست. «۹۰» حدیث

مهدی فرزند امام حسن عسکریست. «۱۴۵»

نام پدر مهدی حسن است. «۱۴۸» حدیث

مهدی همانم و هم کنیه رسول خدا صلی الله علیه و آله است. «۴۷» حدیث (۱)

رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: مهدی موعود از اولاد من و همانم و هم کنیه من می باشد از حیث اخلاق و خلقت، شبیه ترین مردم به من است. غیبتی دارد که مردم در آن ایام سرگردان و گمراه می گردند. سپس مانند ستاره تابانی نمایان گشته زمین را پر از عدل و داد می کند، چنانکه از ظلم و ستم پر شده است (۲).

چنانکه ملاحظه می فرمایید: این احادیث به طوری مهدی موعود را تعریف و توصیف نموده اند که جای هیچ گونه شک و

تردیدی باقی نمانده است.

در اینجا لازم است تذکر دهم که: از بعض احادیث نبوی و بعض شواهد

[شماره صفحه واقعی : ۸۷]

ص: ۳۳۶۳

---

۱- عین این احصائیه ها از کتاب منتخب الاثر تألیف آقای صافی نقل میشود.

۲- بحار الانوار ج ۵۱ ص ۷۲.

تاریخی استفاده می شود که: پیغمبر اکرم، جمع کردن نام و کنیه خود را در یک شخص، قدغن نموده بود و این موضوع تا حدی محدود بوده است.

ابو هریره روایت می کند که پیغمبر فرمود: اسم و کنیه مرا در یک شخص جمع نکنید (۱).

به علت همین ممنوعیت، وقتی علی بن ابیطالب علیه السلام نام و کنیه رسول خدا را برای فرزندش محمد بن حنفیه انتخاب نمود و او را به نام محمد نامید و کنیه اش را ابو القاسم گذاشت، اصحاب اعتراض کردند. علی بن ابیطالب در پاسخ اعتراض کنندگان فرمود: من در این مورد از رسول خدا اجازه خصوصی دارم.

گروهی از اصحاب هم سخنان علی علیه السلام را تصدیق نمودند.

اگر این مطلب را با احادیثی که می گوید: مهدی همانم و هم کنیه رسول خدا است ضمیمه کنیم، استفاده می شود که: پیغمبر اکرم می خواسته: جمع شدن نام محمد و کنیه ابو القاسم از خصائص و علائم مهدی باشد و دیگران ممنوع باشند.

به همین علت بود که محمد بن حنفیه در مورد مهدویت خویش به نام و کنیه اش اشاره نموده گفت: آری من مهدی هستم، نامم نام رسول خدا و کنیه ام کنیه رسول خدا است (۲).

### مهدی از اولاد حسین است

فهیمی: علمای ما مهدی را از اولاد حسن می دانند. مدرک آنان حدیثی است که در سنن ابی داود روایت شده است.

ابو اسحاق می گوید: علی در حالی که به فرزندش حسن نگاه می کرد فرمود:

پسرم سید است چنانکه پیغمبر او را سید نامیده از نسل او مردی ظاهر شود که همانم پیغمبر است، در اخلاق شبیه پیغمبر می باشد ولی در صورت چنین نیست یا بالعکس (۳).

هوشیار: اولاد ممکن است در کتابت و چاپ این حدیث اشتباهی رخ داده

[شماره صفحه واقعی : ۸۸]

ص: ۳۳۶۴

- ۱- الطبقات الکبیر ط لیدن ج ۱ ص ۶۷.
- ۲- الطبقات الکبیر ج ۵ بخش اول ص ۶۶.
- ۳- ابو اسحاق قال قال علی و نظر الی ابنه الحسن فقال ان ابنی هذا سید کما سماء النبی صلی الله علیه و آله و سیخرج من صلبه رجل یسمى باسم نبیکم، یشبهه فی الخلق و لا یشبهه فی الخلق - سنن ابی داود ج ۲ ص ۲۰۸.

باشد و به جای حسین حسن ثبت شده باشد. زیرا عین همین حدیث با همین سند و متن در کتب دیگر موجود است و بجای حسن، حسین ضبط شده است (۱).

ثانیا: این حدیث در مقابل احادیث بسیاری که در کتب سنی و شیعه وجود دارد و مهدی را از نسل حسین می شمارد اعتبار ندارد. از باب نمونه چند حدیث از کتب اهل سنت قرائت می شود.

حذیفه می گوید پیغمبر صلی الله علیه و آله فرمود: اگر از دنیا بیش از یک روز هم باقی نمانده باشد، خدا آنرا طولانی می گرداند تا مردی از اولاد مرا که همنام من است برانگیزد، سلمان عرض کرد: یا رسول الله! از کدام فرزندان تو به وجود می آید؟ پیغمبر دست مبارکش را بر حسین زده فرمود: از این (۲).

ابو سعید خدری روایت نموده که پیغمبر به فاطمه علیها السلام فرمود: مهدی این امت که حضرت عیسی در نماز باو اقتدا می کند از ماست، سپس دست مبارکش را بر شانه حسین زده فرمود: مهدی این امت از نسل این فرزندم به وجود می آید (۳).

سلمان فارسی می گوید: خدمت رسول خدا رسیدم در حالی که حسین بن علی بر زانوی مبارکش نشسته بود. بر صورت و دهانش بوسه می زد و می فرمود: تو بزرگ و بزرگ زاده و برادر سید هستی، امام و امام زاده و برادر امام می باشی، حجت فرزند حجت و برادر حجت هستی. تو پدر نه نفر حجت می باشی که نهمین آنها قائم خواهد بود (۴).

علی علیه السلام از پیغمبر صلی الله علیه و آله روایت نموده که فرمود: دنیا سپری نمی شود تا اینکه مردی از اولاد حسین اختیار امور امت را در دست گرفته دنیا را پر از عدل و داد کند چنانکه از ستم پر شده است (۵).

[شماره صفحه واقعی : ۸۹]

ص: ۳۳۶۵

- ۱- اثبات الهداه ج ۷ ص ۲۰۸.
- ۲- عن حذیفه ان النبی صلی الله علیه و آله قال: لو لم یبق من الدنیا الا یوم واحد لطول الله ذلک حتی یبعث رجلا من ولدی اسمه اسمی. فقال سلمان: من ای ولدک یا رسول الله؟ قال من ولدی هذا و ضرب بیده علی الحسین- ذخائر العقبی ص ۱۳۶.
- ۳- کتاب البیان فی اخبار صاحب الزمان باب ۹.
- ۴- کتاب ینابیع الموده ج ۱ ص ۱۴۵.
- ۵- عن علی رفعه قال: لا تذهب الدنیا حتی یقوم علی امتی رجل من ولد الحسین یملاء الارض عدلا کما ملئت ظلما- الصواعق المحرقة ص ۱۶۵.

به مقتضای این احادیث که دلالت دارند مهدی از نسل حسین می باشد، باید از حدیثی که دلالت می کرد که مهدی از نسل امام حسن به وجود می آید دست برداشت. بر فرض اینکه حدیث مذکور از حیث سند و متن هم صحیح باشد، با احادیث دسته دوم قابل جمع است. زیرا امام حسن و امام حسین علیهما السلام هر دو از اجداد امام زمان بوده اند چون مادر امام محمد باقر علیه السلام از اولاد امام حسن علیه السلام بوده است. حدیث ذیل را می توان شاهد جمع دانست.

پیغمبر صلی الله علیه و آله به فاطمه علیها السلام فرمود دو سبط این امت از ما هستند. آن دو نفر عبارتند از دو فرزندت حسن و حسین که سید جوانان اهل بهشتند. به خدا سوگند! پدرشان از آنان افضل می باشد. به خدایی که مرا به حق مبعوث نموده سوگند! که مهدی این امت از نسل آن دو فرزندت به وجود می آید در هنگامی که دنیا هرج و مرج گردد (۱).

### اگر معروف بود

جلالی: مهدی موعود اگر چنین شخصیت ممتاز و معروفی داشت و تعریفات و توصیفات مذکور به گوش مسلمین صدر اسلام و اصحاب ائمه اطهار رسیده بود قاعدتا باید راه سوءاستفاده و اشتباه بسته باشد و اصحاب ائمه و علما در اشتباه واقع نشوند، در صورتی که گاهی دیده می شود که بعضی اولاد ائمه اطهار هم از واقع مطلب بی اطلاع بوده اند پس این همه مهدی های دروغین که در صدر اسلام پیدا شدند چگونه خود را به عنوان مهدی موعود اسلام قالب می زدند و مردم را فریب می دادند؟! اگر مسلمین مهدی را با نام و کنیه و نام پدر و مادر و دوازدهمین امام و مقدار سن و علائم دیگر می شناختند پس چطور شد گروهی در اشتباه واقع شدند و محمد بن حنفیه یا محمد بن عبد الله بن حسن یا حضرت صادق یا موسی بن جعفر و امثال آنان را مهدی پنداشتند؟!

هوشیار: چنانکه قبلا تذکر دادم اصل وجود مهدی در صدر اسلام نزد مسلمین

[شماره صفحه واقعی : ۹۰]

ص: ۳۳۶۶

---

۱- قال النبی صلی الله علیه و آله لفاطمه و مناسبتا هذه الامه و هما ابناك الحسن و الحسين و هما سیدا شباب اهل الجنة و ابو هما و الذی بعثنی بالحق خیر منهما؛ یا فاطمه و الذی بعثنی بالحق ان منهما مهدی هذه الامه اذا صارت الدنيا هرجا و مرجا الحدیث- اثبات الهداه ج ۷ ص ۱۸۳.



موضوع مسلمی بود به طوریکه در اصل وجودش شک نداشتند. پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله اصل وجود مهدی و اجمالی از صفاتش و تشکیل دادن حکومت توحید و دادگستری و ریشه کن نمودن ظلم و ستم و غلبه دین اسلام و بعضی اصلاحاتی را که به دست آنجناب انجام می گیرد برای عموم مسلمین بیان می کرد و آنان را به اینگونه نویدهای مسرت بخش دلگرم می نمود. اما علائم و مشخصات و امتیازات حقیقی آنجناب را برای عموم مسلمین بیان نمی کرد بلکه می توان گفت: آن موضوع تا حدی از اسرار و رازها بوده اظهار آن را به حاملین اسرار نبوت و اشخاص مورد وثوق و اطمینان اختصاص می داد. پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله علائم حقیقی مهدی را به علی بن ابیطالب و فاطمه زهرا و جمعی از ثقات و اصحاب سرخویش می فرمود ولی برای عموم اصحاب موضوع را به طور سربسته و اجمال بیان می فرمود. ائمه اطهار نیز از سیره و رفتار پیغمبر اکرم متابعت نموده موضوع مهدی را برای عموم مسلمین بطور سربسته بیان می فرمودند. علائم مشخصه را هر امامی به امام دیگر می فرمود. به بعضی اصحاب مورد وثوق و اطمینان و رازداران نیز خبر می دادند.

ولی عموم مردم و حتی بعضی از اولاد ائمه هم از تفصیل قضیه بی اطلاع بودند.

پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و ائمه اطهار علیهم السلام از این اجمال گویی دو منظور داشتند: اول اینکه می خواستند بدان وسیله، دشمنان حکومت توحید و ستمکاران را در حالت تحیر و سرگردانی قرار دهند تا مهدی موعود را به طور مشخص و ممتاز شناسند و به همین وسیله بود که جان مهدی را از خطر حتمی نجات دادند. آری پیغمبر اکرم و ائمه اطهار می دانستند که اگر ستمکاران و خلفا و حکومتهای وقت، مهدی را با نام و کنیه و پدر و مادر و سایر خصوصیات بشناسند، بطور یقین و حتم از اصل تولدش جلوگیری می نمایند و لو به کشتن پدرانیش باشد، بنی امیه و بنی عباس برای نگهداری حکومت خویش از تمام وسائل استفاده می نمودند و تمام خطرات احتمالی را دفع می کردند و در این راه از آدم کشی اصلاً باک نداشتند. درباره هر کس احتمال مزاحمت می دادند، در کشتنش کوشش می کردند و لو شخص متهم از اخص خواص و نزدیکان و خدمتگزاران وفادارشان باشد برای حفظ مقام خویش از کشتن برادر و پدر و پسر خودشان هم دریغ نداشتند.

بنی امیه و بنی عباس با اینکه از علائم و مشخصات مهدی به طور کامل اطلاع

[شماره صفحه واقعی : ۹۱]

ص: ۳۳۶۷

نداشتند باز هم برای رفع خطر احتمالی هزاران نفر از علویین و اولاد فاطمه را به قتل رساندند، به امید آنکه به قتل مهدی یا جلوگیری از تولدش توفیق یابند. امام صادق علیه السلام در حدیثی به مفضل و ابو بصیر و ابان بن تغلب فرمود: بنی امیه و بنی عباس چون شنیده بودند که حکومت ستمکاران بوسیله قائم ما سرنگون می شود، با ما آغاز دشمنی نمودند. شمشیر کشیده در قتل اولاد پیغمبر و نابود کردن نسلش جدیت کردند، به امید آنکه به قتل قائم موفق شوند. اما خدا برای اینکه مقصدش را عملی سازد، اطالع از واقعیات را در دسترس ستمکاران قرار نداد (۱).

ائمه اطهار به قدری از افشای خصوصیات مهدی در بیم و هراس بودند که از اصحاب خویش و بعضی علویین نیز تقيه نموده حقایق را مکتوم می داشتند.

ابو خالد کابلی می گوید: از حضرت ابو جعفر علیه السلام خواهش کردم که اسم قائم را برایم تعیین کند تا کاملاً او را بشناسم. آن حضرت فرمود: ای ابا خالد از موضوعی سؤال نمودی که اگر اولاد فاطمه آنرا بدانند آن جناب را قطعه قطعه می کنند (۲).

منظور دومی که از اجمال گویی داشتند این بود که می خواستند مردم سست ایمان، از غلبه دین اسلام مأیوس و ناامید نشوند. توضیح مطلب: مردم صدر اسلام چون زندگی بی آلایش و عدالتخواهی پیغمبر اسلام صلی الله علیه و آله و علی علیه السلام را شنیده یا دیده بودند، بشارتهای غلبه دین حق را شنیده و از ظلم و ستم بستوه آمده بودند، با هزاران امید و آرزو داخل اسلام گشتند اما چون تازه ایمان و قریب العهد به کفر بودند هنوز ایمان کاملاً در قلبشان نفوذ نکرده بود و از حوادث ناگوار تاریخ زود متأثر می شدند. از طرف دیگر رفتار خلفای بنی امیه و بنی عباس را مشاهده می نمودند و هرج و مرج محیط اسلامی را با چشم خویش می دیدند، آن حوادث ناگوار و هرج و مرج حوزه مسلمین آنان را سرگردان و متحیر نموده بود، بیم آن می رفت که مردم سست ایمان به کلی از غلبه حق و دین اسلام مأیوس گردند و از اسلام دست بردارند. یکی از موضوعاتی که توانست تا حدی در ابقای ایمان مسلمین تأثیر کند و دلشان را امیدوار و شاداب نگه دارد همان انتظار فرج و قیام مهدی

[شماره صفحه واقعی : ۹۲]

ص: ۳۳۶۸

۱- کمال الدین ج ۲ ص ۲۳.

۲- غیبت شیخ ص ۲۰۲.

موعود بود. مردم هرروز در انتظار بودند که مهدی موعود، نهضت کند و اوضاع نابسامان اسلام و مسلمین را سامان دهد. ظلم و ستم را ریشه کن سازد و آیین اسلام را عالمگیر نماید. معلوم است که در صورتی این نتیجه عائد می شد و حالت امیدواری مردم محفوظ می ماند که وقت حقیقی قیام مهدی و علائم و مشخصات واقعی آنجناب به طور کامل واضح نباشد، و الا اگر وقت ظهور و علائم کامل آنجناب روشن بود و می دانستند که مثلاً پسر کیست و در چه تاریخی قیام می کند- مثلاً چندین هزار سال به وقت ظهور باقی است- چنین نتیجه ای هرگز عائدشان نمی شد. آری همین اجمال گویی بود که مردم ضعیف صدر اسلام را امیدوار ساخته بود و آن همه گرفتاری ها و ناراحتی ها را تحمل می نمودند.

یقظین به فرزندش علی بن یقظین گفت: چرا پیش بینی هایی که درباره ما شده همه واقع می شوند اما از پیش بینی هایی که درباره شما شده اثری دیده نمی شود؟! علی بن یقظین پاسخ داد اخباریکه درباره ما و شما رسیده هر دو از یک مصدر صادر شده اند لیکن چون موقع حکومت شما فرارسیده پیش بینی هایی که درباره شما شده یکی پس از دیگری واقع می شود، اما وقت حکومت آل محمد هنوز فرانرسیده، از اینجهت ماها را با نویدهای مسرت بخش و آرزوهای دلخواه سرگرم نموده اند. اگر به ما گفته می شد که حکومت آل محمد صلی الله علیه و آله زودتر از دویست یا سیصد سال واقع نمی شود دلها سخت می شد و توده مردم از اسلام خارج می شدند، لیکن قضایا را جوری به ما گفته اند که هرروز در انتظار فرج و تشکیل دولت حق باشیم (۱).

[شماره صفحه واقعی : ۹۳]

ص : ۳۳۶۹

---

۱- غیبت شیخ چاپ دوم ص ۲۰۷.

فهیمی: احادیث شما انصافاً مهدی را خوب تعریف و توصیف نموده اند، متأسفانه اینگونه احادیث برای امثال من که سنی هستم و اقوال و اعمال ائمه شما را معتبر نمی دانم، ارزش ندارد.

هوشیار: من الآن در صدد نیستم که موضوع ولایت و امامت را برای شما اثبات کنم لیکن می خواهم موضوع دیگری را تذکر دهم و آن اینست که: اقوال و گفتار عترت پیغمبر برای عموم مسلمین حجت و معتبر می باشد. چه آنان را امام بدانند چه ندانند، زیرا به موجب احادیث کثیره و قطعیه ای که از پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله صادر شده و سنی و شیعه در صحت آنها اتفاق دارند، آن حضرت اهل بیت خودش را به عنوان مرجع علمی به مسلمین معرفی نموده اقوال و اعمالشان را صحه گذاشته است. از باب نمونه:

پیغمبر صلی الله علیه و آله فرمود: من دو چیز را بین شما می گذارم که اگر به آنها تمسک جوید هرگز گمراه نمی شوید یکی از آن دو، از دیگری بزرگ تر است. یکی از آن دو چیز، کتاب خدا است که وسیله ارتباط بین زمین و آسمان است. دوم اولاد و اهل بیت می باشد. این دو امانت تا قیامت از یک دیگر جدا نمی گردند پس مواظب باشید چگونه با آنها رفتار می نمایید (۱).

[شماره صفحه واقعی : ۹۴]

ص: ۳۳۷۰

---

۱- قال النبی صلی الله علیه و آله: انی تارک فیکم ما ان تمسکتُم به لن تضلوا بعدی احدہما اعظم من الآخر: کتاب اللہ جبل ممدود من السماء الی الارض و عترتی اهل بیتی. و لن یفترقا حتی یردا علی الحوض فانظروا کیف تخلفونی فیہما- ذخائر العقبی ط قاهره سال ۱۳۵۶ ص ۱۶. الصواعق المحرقه ص ۱۴۷. الفصول المهمه ص ۲۲ البدایه و النہایه ج ۵ ص ۲۰۹. کنز العمال ط حیدرآباد ص ۱۵۳ و ۱۶۷. نظم درر السمطین تألیف محمد بن یوسف ط نجف ص ۲۳۲. تذکره خواص الامه تألیف سبط بن جوزی چاپ سال ۱۲۸۵ هجری ص ۱۸۲.

این حدیث را شیعه و سنی به عبارات و اسناد مختلف در کتب نقل کرده و به صحت آن اعتراف دارند. ابن حجر در کتاب «الصواعق المحرقة» نوشته است:

این حدیث به طرق و اسناد کثیر از نبی اکرم نقل شده و متجاوز از بیست نفر از اصحاب آن را روایت نموده اند. پیغمبر از بس به قرآن و اهل بیتش اهمیت می داد در چندین مورد و از جمله، حجه الوداع و غدیر خم و بعد از مراجعت از سفر طائف، سفارش آنها را به مسلمین کرده است.

ابو ذر از پیغمبر صلی الله علیه و آله روایت کرده که فرمود: مثل اهل بیت من، مثل کشتی نوح است که هر کس سوار شد نجات یافت و هر کس تخلف نمود غرق شد (۱).

پیغمبر صلی الله علیه و آله فرمود: هر کس می خواهد مانند من زندگی کند و مانند من بمیرد و در بهشت نزد درخت طوبایی که خدا آنرا کاشته است ساکن شود، باید بعد از من علی را ولی خود قرار دهد، با دوستانش موالات و دوستی کند و به امام های بعد از من اقتدا نماید، زیرا آنان عترت من هستند که از طینت من آفریده شده و از علم و فهم بهره کافی نصیبشان گشته است. وای به حال کسانی که تکذیبشان کنند و احسان به من را درباره ایشان قطع نمایند. شفاعت من هرگز نصیب آنان نمی گردد (۲).

پیغمبر صلی الله علیه و آله به علی علیه السلام فرمود مثل تو و امام های از اولادت مثل کشتی نوح است که هر کس سوار شد نجات یافت و هر کس تخلف نمود غرق شد. مثل شما مثل ستارگانست که هر وقت ستاره ای غروب کرد ستاره دیگر طلوع می نماید و این وضع تا قیامت ادامه دارد (۳).

جابر بن عبد الله انصاری از پیغمبر صلی الله علیه و آله روایت نموده که فرمود: دو فرزند علی، سید جوانان اهل بهشت و فرزندان من می باشند. علی و دو فرزندش و امام های بعد از ایشان، حجت های خدا بر بندگانش هستند. آنان در بین امت من درهای علم و دانش می باشند. هر کس از ایشان پیروی کند از آتش نجات می یابد و هر کس

[شماره صفحه واقعی : ۹۵]

ص: ۳۳۷۱

۱- عن ابی ذر قال، قال رسول الله صلی الله علیه و آله: مثل اهل بیتی مثل سفینه نوح من رکبها نجی و من تخلف عنها غرق- الصواعق ص ۱۵۰ و ۱۸۴، تذکره خواص الامه ص ۱۸۲. ذخائر العقبی ص ۲۰ نظم درر السمطین ص ۲۳۵.

۲- ینابیع الموده ج ۲ ص ۶۳. اثبات الهداه ج ۲ ص ۲۵۳.

۳- ینابیع الموده ج ۱ ص ۲۴.

بدانها اقتدا نمود به سوی راه راست هدایت شده است. خدا محبت آنها را نصیب کسی نمی کند جز اینکه اهل بهشتش می گرداند (۱).

علی بن ابی طالب علیه السلام به مردم فرمود: شما را به خدا سوگند! آیا می دانید که رسول خدا در آخرین خطبه خویش فرمود: «ای مردم من کتاب خدا و اهل بیت را در میان شما می گذارم. به آنها تمسک جوئید تا گمراه نشوید، زیرا خداوند دانا به من خبر داده و عهد کرده که آن دو چیز تا قیامت از هم جدا نشوند. پس عمر بن الخطاب غضبناک به پا خاسته عرض کرد: یا رسول الله! این سخن درباره تمام اهل بیت تو است؟ پاسخ داد: نه. این حکم درباره اوصیای من است که اولشان علی بن ابیطالب برادر و وزیر و وارث و خلیفه من و صاحب اختیار مؤمنین می باشد. بعد از علی فرزندانم حسن و بعد از او فرزندانم حسین و بعد از او نه نفر از اولاد حسین اوصیای من می باشند که تا قیامت یکی پس از دیگری خواهند آمد. آنان در زمین، شاهد و حجت بر مردم و خزینه های دانش و معدن های حکمت هستند. هر که از آنها اطاعت نماید از خدا اطاعت نموده است و هر کس نافرمانی آنان را کند با خدا عصیان ورزیده است؟-وقتی کلام علی علیه السلام به اینجا رسید-تمام حاضرین در پاسخ آن حضرت عرض کردند: ما شهادت می دهیم که رسول خدا چنین فرمود (۲).

از امثال این احادیث که در کتب شیعه و سنی زیاد است، چند مطلب مهم استفاده می شود:

الف: چنانکه قرآن تا قیامت در بین مردم باقی خواهد ماند، عترت و اهل بیت پیغمبر هم تا قیامت باقی خواهند ماند پس این گونه احادیث را می توان از ادله وجود امام غائب شمرد.

ب: مراد از عترت اوصیای دوازده گانه پیغمبر است.

ج: پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله مسلمین را بعد از خودش در حیرت و بلا-تکلیفی رها نکرده است بلکه عترت و اهل بیت خودش را مرجع علمی و هدایت قرار داده و اقوال و اعمالشان را حجت و معتبر دانسته و در تمسک به آنها تأکید و سفارش

[شماره صفحه واقعی : ۹۶]

ص: ۳۳۷۲

---

۱- ینابیع الموده ج ۱ ص ۵۴.

۲- جامع احادیث الشیعه ج ۱ مقدمه.

نموده است.

د: امام هرگز از قرآن و احکام آن جدا نمی شود و برنامه اش بسط و ترویج احکام قرآن خواهد بود. بنابراین باید به احکام و دستورات قرآن کاملاً عالم باشد، چنانکه قرآن در طریق راهنمایی، مردم را به ضلالت نمی اندازد و هر کس بدان متوسل شد بدون شک رستگار می شود، همچنین امام هم در طریق هدایت اشتباه و خطا ندارد و اگر مردم در اعمال و گفتارشان از وی پیروی نمودند باید بدون تردید به سعادت واقعی نائل شوند. یعنی امام از خطا و اشتباه معصوم است.

### علی گنجینه علوم نبوت

از احادیث و سیره پیغمبر صلی الله علیه و آله به خوبی استفاده می شود که آن جناب چون ملاحظه می فرمود که: همه اصحاب قابلیت و استعداد تحمل علوم نبوت را ندارند و اوضاع روز هم چندان مساعد نیست. لیکن مسلمین خواهی نخواهی روزی به آنها نیازمند می گردند لذا علی بن ابیطالب علیه السلام را بدین منظور برگزید و ائقال علوم نبوت و معارف اسلام را نزدش ودیعه گذاشت و شب و روز در تعلیم و تربیتش کوشش مینمود. در اینجا لازم است احادیثی در این باره، نقل شود تا حقیقت روشن گردد.

علی علیه السلام در دامن پیغمبر تربیت شد و همیشه با وی بود (۱).

پیغمبر به علی علیه السلام می فرمود: خدا به من دستور داده که ترا به خویش نزدیک گردانم و علومم را تعلیم تو نمایم. تو هم باید در حفظ و ضبط آنها کوشش کنی و بر خدا لازم است که ترا تأیید کند (۲).

علی علیه السلام می فرمود: هرچه را از رسول خدا شنیدم فراموش نکردم (۳).

علی علیه السلام می فرمود: پیغمبر صلی الله علیه و آله ساعتی را در شب و ساعتی را در روز به من اختصاص داده بود که خدمتش مشرف می شدم (۴).

به علی علیه السلام عرض شد: چرا شما از بقیه اصحاب بیشتر حدیث دارید؟ پاسخ

[شماره صفحه واقعی: ۹۷]

ص: ۳۳۷۳

۱- اعیان الشیعه ط ۱ ج ۳ ص ۱۱.

۲- ینابیع الموده ج ۱ ص ۱۰۴.

۳- اعیان الشیعه ج ۳.

۴- ینابیع الموده ج ۱ ص ۷۷.

داد: من هروقت چیزی از پیغمبر سؤال می کردم جواب می داد و هروقت ساکت می شدم خودش، ابتداء بسخن می کرد (۱).

علی علیه السلام می فرماید: رسول خدا صلی الله علیه و آله به من فرمود: سخنان مرا بنویس. عرض کردم: یا رسول الله! می ترسی فراموش کنم؟ پاسخ داد: نه، زیرا از خدا خواسته ام که ترا حافظ و ضبطکننده قرار دهد. لیکن باید مطالب را برای شرکای خودت و امام های از اولادت ضبط کنی. به برکت وجود امامان است که باران بر مردم نازل می شود و دعایشان مستجاب می گردد و بلاها از سرشان رفع می شود و رحمت از آسمان نازل می گردد. سپس به حسن علیه السلام اشاره نموده فرمود: این اولین امام بعد از تو است. سپس به حسین علیه السلام اشاره نموده فرمود: این دومین آنها است بعدا فرمود: ائمه از اولاد حسین خواهند بود (۲).

### کتاب علی

آری علی بن ابیطالب علیه السلام با استعداد ذاتی و توفیقات خداوندی و سعی و جدیت پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله علوم و معارف رسول خدا را فرامی گرفت و در کتابی ثبت می نمود. آن کتاب جامع را باوصیای خویش تحویل داد تا در مواقع ضرورت، مردم از آن بهره مند گردند. این موضوع در احادیث اهل بیت علیهم السلام منصوص است از باب نمونه:

حضرت صادق علیه السلام فرمود: نزد ما چیزی موجود است که احتیاج به مردم نداریم ولی مردم به ما نیازمند می باشند، زیرا در نزد ما کتابی وجود دارد که املائی رسول خداست و با خط علی علیه السلام نوشته شده است. آن کتاب جامعی است

[شماره صفحه واقعی : ۹۸]

ص: ۳۳۷۴

- ۱- ینابیع الموده ج ۲ ص ۳۶ الطبقات الکبیر تألیف محمد بن سعد کاتب واقدی ط «لیدن» ج ۲ بخش دوم ص ۱۰۱.
- ۲- عن امیر المؤمنین علیه السلام قال قال رسول الله صلی الله علیه و آله : یا علی اکتب ما املی علیک. قلت یا رسول الله اتخاف علی النسیان؟ قال: لا، و قد دعوت الله عز و جل ان يجعلک حافظا و لکن اکتب لشرکائک، الاثمه من ولدک. بهم تسقی امتی الغیث و بهم يستجاب دعائهم و بهم یصرف الله عن الناس البلاء و بهم تنزل الرحمه من السماء و هذا اولهم و اشار الی الحسن. ثم قال: و هذا ثانیهم و اشار الی الحسنین. ثم قال: و الاثمه من ولده ینابیع الموده ج ۱ ص ۱۷.



که تمام حلال و حرامها در آن ثبت شده است (۱).

حضرت ابو جعفر علیه السلام به جابر فرمود: یا جابر! اگر از عقیده و آراء خودمان برای شما حدیث می کردیم به هلاکت می افتادیم لیکن احادیثی را برای شما می گوئیم که از رسول خدا ذخیره نموده ایم چنانکه مردم طلا و نقره را ذخیره می کنند (۲).

عبد الله سنان می گوید: از حضرت صادق علیه السلام شنیدم که می فرمود: در نزد ما جلدی موجود است بطول هفتاد ذراع که رسول خدا صلی الله علیه و آله مطالبش را املاء نموده و علی علیه السلام به دست مبارکش آنها را نوشته است. تمام احتیاجات علمی مردم، در آن موجود است حتی ارش خراش و خدشه ای که به بدن وارد شود (۳).

### وارثان علوم نبوت

جناب آقای فهیمی شما امامت اولاد رسول خدا صلی الله علیه و آله را قبول ندارید لیکن به هر حال، اقوال آنان را باید حجت و معتبر بدانید. چنانکه احادیث صحابه و تابعین را حجت و معتبر می دانید، باید احادیثی را هم که به وسیله ذریه و عترت پیغمبر روایت شده حجت بدانید زیرا به فرض اینکه امام نباشند اما حق روایت کردن که از ایشان سلب نشده است. ارزش اقوالشان به طور حتم، از یک راوی معمولی بیشتر است. دانشمندان اهل سنت نیز، به مقام علم و قدس و پاکدامنی آنان اعتراف نموده اند (۴).

[شماره صفحه واقعی : ۹۹]

ص: ۳۳۷۵

۱- بکر بن کرب الصیر فی قال سمعت ابا عبد الله علیه السلام يقول: ان عندنا ما لا نحتاج معه الى الناس و ان الناس ليحتاجون الينا، و ان عندنا كتابا املاء رسول الله صلی الله علیه و آله و خط علی علیه السلام؛ صحیفه فیها کل حلال و حرام-جامع احادیث الشیعه ج ۱ مقدمه.

۲- جابر عن ابی جعفر علیه السلام قال: یا جابر انا لو كنا نحدثکم برأینا لکنا من الهالکین و لکنا نحدثکم باحادیث نکزها عن رسول الله كما یکنز هؤلاء ذهبهم و فضتهم-جامع احادیث الشیعه ج ۱.

۳- جامع احادیث الشیعه ج ۱.

۴- اگر درصدد تحقیق باشید می توانید به کتابهای ذیل مراجعه نمایید: کتاب مطالب السؤل تألیف محمد بن طلحه، تذکره خواص الامه، فصول المهمه تألیف ابن صباغ مالکی، کتاب نور الابصار تألیف شبلنجی. الصواعق المحرقة تألیف ابن حجر، تاریخ ابن خلکان. کتاب الصفوه تألیف ابی الفرج، روضه الصفا ج ۳، اثبات الوصیه تألیف مسعودی.

ائمه بارها می فرمودند: ما از رأی خودمان چیزی نمی گوییم بلکه وارث علوم پیغمبر هستیم، هرچه را بگوییم به واسطه پدرانمان از پیغمبر نقل می نماییم از باب نمونه:

حضرت صادق علیه السلام می فرمود: حدیث من حدیث پدرم میباشد و حدیث پدرم، حدیث جدم می باشد و حدیث جدم، حدیث حسین است و حدیث حسین، حدیث حسن است و حدیث حسن، حدیث امیر المؤمنین است و حدیث امیر المؤمنین حدیث رسول الله است و حدیث رسول خدا، قول خداست (۱).

جناب آقای فهیمی! از شما انصاف می خواهم آیا سخنان حسن و حسین دو جوانان اهل بهشت و علی بن الحسین با آن مقام تقوی و عبادتش و محمد بن علی و جعفر بن محمد با آن مقام علم و پرهیزکاری که داشتند، به اندازه احادیث «ابو هریره» و «سمره بن جندب» و «کعب الاحبار» هم ارزش ندارد؟!!!!

آری پیغمبر اسلام علی و اولادش را گنجینه علوم خویش قرار داد و این موضوع اساسی را کرارا به مسلمین گوشزد می نمود و در مواقع و جاهای مناسب، مردم را به سوی ایشان سوق می داد. متأسفانه مسیر حقیقی اسلام منحرف شد، و جامعه مسلمین از علوم گرانبهای اهل بیت محروم گشتند، و اسباب عقب افتادگی آنان فراهم گشت.

جلالی: من هنوز سئوالات زیادی در ذهنم هست ولی چون وقت گذشته، طرح آنها را برای جلسه بعد می گذارم.

مهندس: اگر برادران موافق باشند جلسه بعد در منزل ما تشکیل شود و ادامه بحث هم برای آنجا بماند.

[شماره صفحه واقعی : ۱۰۰]

ص: ۳۳۷۶

---

۱- هشام بن سالم و حماد بن عثمان و غیره قالوا سمعنا ابا عبد الله عليه السلام يقول: حدیثی حدیث ابی، و حدیث ابی حدیث جدی، و حدیث جدی حدیث الحسین، و حدیث الحسین حدیث الحسن، و حدیث الحسن حدیث امیر المؤمنین و حدیث امیر المؤمنین حدیث رسول الله، و حدیث رسول الله - کتاب جامع احادیث الشیعه، مقدمه ج ۱.

شب شنبه دوستان در منزل آقای مهندس جمع شدند و با طرح سئوالی از طرف آقای جلالی، جلسه رسمیت یافت:

جلالی: من شنیده ام که امام حسن عسکری صلی الله علیه و آله اصلا فرزندی نداشته است؟

هوشیار: از چند راه می توان اثبات کرد که امام حسن عسکری علیه السلام دارای فرزند بوده است.

الف: در احادیث زیادی که از پیغمبر اکرم و ائمه اطهار علیهم السلام صادر شده است تصریح شده که: از حسن بن علی بن محمد فرزندی به وجود خواهد آمد که پس از غیبت طولانی برای اصلاح عالم قیام می نماید و زمین را پر از عدل و داد می کند. این موضوع با تعبیرات مختلف در روایات وارد شده است مثلا:

مهدی نهمین اولاد حسین است. مهدی ششم از اولاد حضرت صادق است.

مهدی پنجم از اولاد موسی بن جعفر است. مهدی چهارمین فرزند علی بن موسی الرضا است. مهدی سومین فرزند امام محمد تقی است.

ب: در احادیث زیادی تصریح شده که: مهدی موعود فرزند امام یازدهم حسن عسکری علیه السلام می باشد از باب نمونه:

صقر می گوید: از علی بن محمد علیهما السلام شنیدم که فرمود: امام بعد از من فرزندی حسن است. بعد از حسن فرزندش همان قائمی است که زمین را پر از عدل و داد می کند چنانکه از ظلم و ستم پر شده است (۱).

[شماره صفحه واقعی : ۱۰۱]

ص: ۳۳۷۷

---

۱- الصقر بن ابی دلف قال: سمعت علی بن محمد بن علی الرضا علیه السلام يقول: ان الامام بعدی الحسن ابنی و بعد الحسن ابنه القائم الذی یملاء الارض قسطا و عدلا کما ملئت ظلما و جورا- اثبات الهداه ج ۶ ص ۲۷۵.

ج: امام حسن عسکری علیه السلام در چندین حدیث خبر داده که: قائم و مهدی فرزند من است و ساحت مقدس امام و پیغمبر هم از دروغ و خطا منزّه می باشد.

از باب نمونه:

محمد بن عثمان از پدرش نقل کرده که می گفت: خدمت امام حسن عسکری علیه السلام بودم که از وی سؤال شد، راجع به حدیثی که از پدرانش نقل شده که تا قیامت زمین از حجت خالی نمی ماند و هر کس بمیرد در حالیکه امام زمانش را نشناخته باشد به مرگ جاهلیت مرده است. آن حضرت پاسخ داد: آری این موضوع، همچون روز روشن و حق است. عرض شد: یابن رسول الله! بعد از شما حجت و امام کیست؟ فرمود: بعد از من فرزندم محمد حجت و امام است و هر کس بمیرد و او را نشناسد به مرگ جاهلیت از دنیا می رود. آگاه باشید که:

فرزندم را غیبتی خواهد بود که جهانیان در آن زمان سرگردان می شوند، اهل باطل هلاک می گردند و کسانی که وقت ظهورش را تعیین کنند دروغ می گویند. بعد از آنکه مدت غیبتش پایان یافت، نهضت می کند. گویا پرچمهای سفیدی را که در نجف بر سرش در اهتزاز است، مشاهده می کنم (۱).

د- امام حسن عسکری علیه السلام تولد فرزندش را به چندین نفر بشارت داده است از باب نمونه:

۱- فضل بن شاذان که بعد از ولادت حضرت حجت و قبل از وفات امام حسن عسکری علیه السلام وفات کرده، در کتاب «غیبت» از محمد بن علی بن حمزه نقل کرده که گفت: از امام حسن عسکری شنیدم که می فرمود: حجت خدا و جانشین من، در شب نیمه شعبان سال «۲۵۵» در هنگام طلوع فجر ختنه شده به دنیا آمد (۲).

۲- احمد بن اسحاق می گفت: از امام حسن عسکری شنیدم که می فرمود:

«سپاس خدای را که مرا از دنیا بیرون نبرد تا جانشینم را به من نشان داد. او از حیث اخلاق و خلقت، شبیه ترین مردم است به رسول خدا صلی الله علیه و آله. خدا مدتی وی را در حالت غیبت نگهداری می کند سپس ظاهرش می نماید تا زمین را از عدل و

[شماره صفحه واقعی: ۱۰۲]

ص: ۳۳۷۸

۱- بحار الانوار ج ۵۱ ص ۱۶۰.

۲- منتخب الاثر چاپ اول ص ۳۲۰.

۳- احمد بن حسن بن اسحق قمی روایت نموده که: وقتی خلف صالح متولد شد نامه ای از امام حسن علیه السلام به وسیله احمد بن اسحاق به من رسید که با دست مبارکش مرقوم فرموده بود: فرزندی برایم متولد شده است. این موضوع را مخفی بدار، زیرا جز برای دوستان و نزدیکانمان آنرا اظهار نخواهم کرد (۲).

۴- احمد بن اسحق می گوید: روزی خدمت امام حسن عسکری علیه السلام رسیدم.

فرمود: احمد! نسبت به موضوعی که مردم در آن شک دارند، در چه حال هستی؟ عرض کردم: وقتی نامه شما رسید که به تولد فرزندت بشارت داده بودی، تمام ما از زن و مرد و پیر و جوان حق برایمان آشکار شد و بدان عقیده مند گشتیم.

فرمود: آیا نمی دانید که زمین از حجت خالی نمی گردد (۳)؟

۵- ابو جعفر عمری روایت کرده که وقتی صاحب الامر متولد شد، امام حسن علیه السلام فرمود: ابو عمرو را حاضر کنید. وقتی حاضر شد فرمود: ده هزار رطل نان و ده هزار رطل گوشت خریداری کن و در بین بنی هاشم تقسیم کن و فلان عدد گوسفند هم برای فرزندم عقیقه کن (۴).

از مجموع این احادیث و اخبار متواتر، اطمینان حاصل می شود که امام حسن علیه السلام فرزندی داشته است.

[شماره صفحه واقعی: ۱۰۳]

ص: ۳۳۷۹

۱- بحار الانوار ج ۵۱ ص ۱۶۱.

۲- اثبات الهداه ج ۶ ص ۴۳۲.

۳- منتخب الاثر ص ۳۴۵.

۴- اثبات الهداه ج ۶ ص ۴۳۰.

اشاره

دکتر-چگونه ممکن است شخصی فرزندی به دنیا آورد و کسی آگاه نگردد؟! چطور می شود که پنج سال بگذرد و شناخته نشود؟! مگر امام حسن عسکری علیه السلام در سامره نمی زیسته؟! مگر کسی به خانه اش آمد و او را می شناسد؟! آیا تنها با گفته عثمان بن سعید چنین چیزی را می شود باور کرد!؟.

هوشیار: در عین حال که از اول بنا بوده تولد فرزند امام حسن علیه السلام مخفی بماند باز هم جماعتی از ثقات و نزدیکان آنحضرت، آن کودک را مشاهده نموده به وجودش شهادت داده اند، از باب نمونه:

۱- از کسانی که در هنگام تولد حضرت صاحب الامر علیه السلام حضور داشته و جریان را مفصلاً شرح داده حکیمه خاتون دختر امام محمد تقی و عمه امام حسن عسکری است. اجمال داستان این است: حکیمه خاتون می گوید:

روزی به خانه امام حسن علیه السلام مشرف شدم، شبانگاه که شب نیمه شعبان سال (۲۵۵) بود وقتی خواستم به منزل مراجعت کنم، امام حسن فرمود: عمه جان امشب در خانه ما باش، زیرا ولی خدا و جانشین من در این شب متولد خواهد شد.

پرسیدم از کدام کنیزانت؟ فرمود: از سوسن.

پس هرچه در سوسن جستجو نمودم آثاری از حمل ندیدم. بعد از افطار و ادای نماز با سوسن در یک اتاق خوابیدیم طولی نکشید که از خواب بیدار شدم و در فرمایشات امام حسن تفکر می نمودم. بعداً مشغول نماز شب شدم، سوسن هم از خواب برخاسته نماز شب را به جای آورد. نزدیک سپیده دم شد اما از وضع حمل خبری نبود. داشتم در صحت و عده امام حسن تردید می نمودم که از اطاقش فرمود:

[شماره صفحه واقعی: ۱۰۴]

عمه جان شك نکن که وقت تولد فرزندم نزدیک شده است.

ناگهان احوال سوسن را متغیر دیدم از جریان پرسیدم فرمود: احساس ناراحتی شدیدی در خود می کنم. من به تهیه مقدمات و وسائل وضع حمل مشغول شدم و خودم قابلیتگی او را برعهده گرفتم.

طولی نکشید که ولی خدا پاک و پاکیزه به دنیا آمد، در همان حال امام حسن فرمود: عمه جان فرزندم را بیاور، وقتی کودک را به نزدش بردم او را در بغل گرفته زبان مبارکش را بر چشمان آن کودک مالید، بلافاصله باز شد. سپس زبانش را بر دهان و گوش آن نوزاد کشید و دست بر سرش مالید. پس آن کودک به سخن آمده به تلاوت قرآن مشغول شد. بعدا کودک را به من داد و فرمود: به نزد مادرش ببر. کودک را نزد مادرش بردم و به منزل خودم برگشتم. در روز سوم نیز به خانه امام حسن مشرف شدم و ابتدائاً بقصد دیدار نوزاد به حجره سوسن رفتم اما کودک را ندیدم، پس خدمت امام حسن مشرف شدم ولی خجالت کشیدم از احوال نوزاد سؤال نمایم. امام حسن ابتداء فرمود: عمه جان فرزندم در پناه خدا غایب شده است، هنگامی که من از دنیا رفتم و دیدی شیعیانم اختلاف دارند جریان ولادت فرزندم را به شیعیان مورد وثوق خبر بده اما باید آن قضیه مخفی بماند زیرا فرزندم غایب خواهد شد (۱).

۲- نسیم و ماریه خدمتکاران امام حسن علیه السلام روایت کرده اند که: وقتی صاحب الامر متولد گشت بر دو زانوی خویش نشست و انگشتانش را به سوی آسمان بلند نمود سپس عطسه ای نموده فرمود: الحمد لله رب العالمین (۲).

۳- ابو غانم خادم می گوید: فرزندی برای امام حسن متولد شد که نامش را محمد گذاشت، روز سوم آن کودک را به اصحابش نشان داده فرمود: این فرزندم بعد از من صاحب و امام شماست و همان قائمی است که همه در انتظارش می باشند. وقتی زمین را جور و ستم فراگرفت قیام می کند و عدل و داد را برپا می دارد (۳).

[شماره صفحه واقعی: ۱۰۵]

ص: ۳۳۸۱

۱- غیبت شیخ ص ۱۴۱-۱۴۲.

۲- اثبات الهداه ج ۷ ص ۲۹۲- اثبات الوصیه ص ۱۹۷.

۳- اثبات الهداه ج ۶ ص ۴۳۱.

۴- ابو علی خیزرانی از کنیزی که او را به امام حسن بخشیده بود، نقل کرده که گفت: من در هنگام تولد صاحب الامر حاضر بودم و نام مادرش صیقل است (۱).

۵- حسن بن حسین علوی می گوید: در سامره خدمت امام حسن عسکری علیه السلام رسیده تولد فرزندش را تبریک گفتم (۲).

۶- عبد الله بن عباس علوی می گوید: در شهر سامره خدمت امام حسن رسیدم و تولد فرزندش را تبریک گفتم (۳).

۷- حسن بن منذر می گوید: روزی حمزه بن ابی الفتح نزد من آمد و گفت:

بشارت باد که دیشب خدا به امام حسن فرزندی عطا کرده لیکن دستور داده که امرش را مخفی بداریم. نامش را پرسیدم گفت: نامش محمد است (۴).

۸- احمد بن اسحق می گوید: روزی خدمت امام حسن عسکری علیه السلام رسیده قصد داشتم، از جانشینش سؤال کنم. پس آن جناب ابتدا به سخن نموده فرمود:

ای احمد بن اسحاق! خداوند متعال از هنگامی که آدم را آفریده تا قیامت، زمین را هرگز از حجتی خالی نگذاشته و نمی گذارد، به برکت آن وجود است که بلا- از زمین دفع می شود و باران نازل می گردد و برکات زمین خارج میشود. عرض کردم: یا بن رسول الله! امام و جانشین شما کیست؟ آنجناب داخل خانه شد، سپس کودک سه ساله ای را که مانند ماه شب چهارده بود، بر دوش گرفته خارج شد و فرمود: احمد! اگر تو نزد خدا و ائمه، گرامی نبودی فرزندم را نشانت نمی دادم، بدان که این کودک همانم و هم کنیه رسول خداست و همان کسیست که زمین را پر از عدل و داد می کند (۵).

۹- معاویه بن حکیم و محمد بن ایوب و محمد بن عثمان عمری روایت کرده اند که: چهل نفر بودیم که در خانه امام حسن اجتماع نمودیم. پس آنحضرت فرزندش را ظاهر کرده فرمود: این امام شما و جانشین منست، باید بعد از من از

[شماره صفحه واقعی: ۱۰۶]

ص: ۳۳۸۲

۱- منتخب الاثر ص ۳۴۳.

۲- اثبات الهداه ج ۶ ص ۴۳۳.

۳- اثبات الهداه ج ۷ ص ۲۰.

۴- اثبات الهداه ج ۶ ص ۴۳۲.

۵- بحار الانوار ج ۵۲ ص ۲۳.



وی اطاعت کنید و اختلاف نوزید که به هلاکت می رسید. لیکن بدانید که بعد از این او را نخواهید دید (۱).

۱۰- جعفر بن محمد بن مالک از جماعتی از شیعیان که علی بن بلال و احمد بن هلال و محمد بن معاویه بن حکیم و حسن بن ایوب، از جمله آنان می باشند نقل کرده که گفتند: ما در خانه امام حسن اجتماع نموده بودیم تا از جانشینش سؤال کنیم و در آن حال چهل نفر در آن مجلس حضور داشتند. پس عثمان بن سعید برخاسته عرض کرد: یا بن رسول الله! ما آمده ایم از موضوعی سؤال کنیم که شما بهتر می دانید. حضرت فرمود: بنشین آنگاه از جا حرکت نمود فرمود: هیچکس از مجلس خارج نشود. بعد از ساعتی برگشت و کودکی را که مانند پاره ای از ماه بود با خودش آورده فرمود: این امام شماس است از او اطاعت کنید لیکن دیگر او را نخواهید دید (۲).

۱۱- ابو هارون می گوید: صاحب الزمان را دیدم در حالیکه صورتش مانند ماه شب چهارده می درخشید (۳).

۱۲- یعقوب می گوید: روزی داخل خانه امام حسن شدم و در طرف راست آن حضرت اطاقی را دیدم که پرده ای بر درش آویخته بود. عرض کردم: آقای من! صاحب الامر کیست؟ فرمود: پرده را بالا بزن. هنگامیکه پرده را بالا زدم، کودکی ظاهر شده آمد بر روی زانوی آن حضرت نشست پس به من فرمود: این امام شماس است (۴).

۱۳- عمر و اهوازی می گوید: امام حسن فرزندش را به من نشان داده فرمود:

بعد از من فرزندم امام شماس است (۵).

۱۴- خادم فارسی می گوید: درب خانه امام حسن بودم که کنیزی از خانه خارج شد، در حالی که چیز پوشیده ای را همراه داشت، پس امام به او فرمود:

چیزی را که همراه داری آشکار ساز. پس آن کنیز، کودک زیبایی را نمایان

[شماره صفحه واقعی: ۱۰۷]

ص: ۳۳۸۳

۱- بحار الانوار ج ۵۲ ص ۲۵.

۲- اثبات الهداه ج ۶ ص ۳۱۱.

۳- اثبات الهداه ج ۷ ص ۲۰.

۴- اثبات الهداه ج ۶ ص ۴۲۵.

۵- اثبات الهداه ج ۷ ص ۱۶.

ساخت. امام به من فرمود: این امام شماس است. خادم فارسی می گوید: بعد از آن دیگر کودک را ندیدم (۱).

۱۵- ابو نصر خادم می گوید: صاحب الزمان را در گهواره دیدم (۲).

۱۶- ابو علی بن مطهر می گوید: فرزند امام حسن را دیدم (۳).

۱۷- کامل بن ابراهیم می گوید: صاحب الامر را در خانه امام حسن دیدم.

در سن چهار سالگی بود و صورتش مانند ماه می درخشید و مشکلاتم را قبل از سؤال پاسخ داد (۴).

۱۸- سعد بن عبد الله می گوید: صاحب الامر را دیدم در حالیکه صورتش مانند پاره ماهی بود. روی زانوی پدرش نشسته بود و مسائل مرا پاسخ داد (۵).

۱۹- حمزه بن نصیر غلام ابی الحسن علیه السلام از پدرش نقل کرده که گفت:

وقتی که حضرت صاحب الامر متولد شد اهل خانه حضرت عسکری به همدیگر بشارت می دادند. چون قدری بزرگ شد برای من دستوری صادر شد که هر روز استخوان قلمی هم با گوشت بخرم و گفتند: این برای مولای کوچک ماست (۶).

۲۰- ابراهیم بن محمد می گوید: روزی از ترس والی قصد فرار داشتیم، پس به منظور وداع، به خانه امام حسن علیه السلام داخل شدم، کودک زیبایی را در کنارش دیدم، عرض کردم: یا بن رسول الله این کودک از کیست؟ فرمود: فرزند و جانشین منست (۷).

این جماعت از ثقات اصحاب و خویشان و نزدیکان و خدام امام حسن عسکری علیه السلام بوده اند که فرزند آن جناب را در کودکی دیده و به وجودش

[شماره صفحه واقعی: ۱۰۸]

ص: ۳۳۸۴

۱- ینابیع الموده باب ۸۲.

۲- اثبات الهداه ج ۷ ص ۳۴۴. اثبات الوصیه ص ۱۹۸.

۳- ینابیع الموده باب ۸۲.

۴- اثبات الهداه ج ۷ ص ۳۲۳. ینابیع الموده باب ۸۲.

۵- بحار الانوار ج ۵۲ صفحه ۷۸ و ۸۶.

۶- اثبات الهداه ج ۷ ص ۱۸. اثبات الوصیه ص ۱۹۷.

۷- اثبات الهداه ج ۷ ص ۱۳۵۶. اگر می خواهید در موضوع تولد حضرت صاحب الامر علیه السلام، اطلاعات بیشتری بدست آورید بکتاب «تبصره الولی فیمن رأی القائم المهدی» تألیف علامه محقق سید هاشم بحرانی و کتاب بحار الانوار ج ۵۱ باب ۱ و

ج ۵۲ باب ۱۷ و ۱۹ مراجعه نمایید.

شهادت داده اند. وقتی شهادت این گروه را با اخبار پیغمبر و ائمه اطهار ضمیمه کنیم به وجود فرزند امام حسن علیه السلام یقین حاصل میشود.

### چرا در وصیت ذکر نشد؟

مهندس: گفته شده است که امام حسن عسکری علیه السلام در مرض فوت، مادرش را وصی قرار داد تا در کارهایش رسیدگی کند و این موضوع پیش قضاات وقت به اثبات رسید اما اصلاً از فرزندش اسمی نبرد و بعد از مرگ، اموالش در بین مادر و برادرش تقسیم شد (۱) در صورتیکه اگر فرزندی داشت باید او را نیز در ضمن وصیتش نام برده باشد تا از ارث محروم نگردد.

هوشیار: امام حسن علیه السلام موضوع فرزندش را عمداً در وصیت مکتوم داشت تا او را از خطراتیکه از ناحیه سلطان وقت متوجه بود نجات دهد، آن جناب به قدری در این موضوع اهتمام می ورزید و از کشف تولد فرزندش بیم و هراس داشت که گاهی ناچار می شد از خواص اصحابش نیز تقيه نموده موضوع را برایشان مشتبه سازد.

ابراهیم بن ادريس می گوید: امام حسن گوسفندی پیش من فرستاد و پیغام داد: این گوسفند را برای فرزندم عقیقه کن و با خانواده ات تناول کنید. من به دستورش عمل کردم، لیکن وقتی خدمتش رسیدم فرمود: کودک ما از دنیا رفت.

لیکن یک مرتبه دیگر دو گوسفند با نامه ای فرستاد بدین مضمون:

بسم الله الرحمن الرحيم این گوسفند را برای مولایت عقیقه کن و با خویشانت بخورید. من بدستورش رفتار نمودم اما وقتی خدمتش رسیدم چیزی نفرمود (۲).

حضرت صادق علیه السلام نیز نظیر این محافظه کاری را در وصیت خویش به عمل آورد. آن حضرت پنج نفر را وصی خویش قرار داد: منصور عباسی خلیفه وقت و محمد بن سلیمان فرماندار مدینه، و عبد الله و موسی دو فرزندش و حمیده مادر موسی (۳).

[شماره صفحه واقعی: ۱۰۹]

ص: ۳۳۸۵

- ۱- اصول کافی باب مولد ابی محمد الحسن بن علی علیهما السلام .
- ۲- بحار الانوار ج ۵۱ ص ۲۲. اثبات الهداه ج ۷ ص ۷۸. اثبات الوصیه ص ۱۹۸.
- ۳- اصول کافی باب الاشاره و النص علی ابی الحسن موسی علیه السلام .

با این عمل جان فرزندش موسی علیه السلام را از خطر حتمی نجات داد، زیرا می دانست که اگر امامت و وصایت او برای خلیفه محرز گردد در صدد قتل و نابودیش برمی آید. اتفاقاً پیش بینی آن حضرت درست درآمد و خلیفه دستور داد که وصی آنجناب را اگر شخص معینی است به قتل رسانند.

### چرا دیگران مطلع نشدند؟

فهیمی: برای هر کس فرزندی متولد شود خویشان و اقارب و همسایگان و دوستانش از آن مطلع می شوند خصوصاً اگر شخص آبرومندی باشد و موضوع فرزندش هرگز مورد خلاف واقع نمی گردد. چگونه می توان باور کرد که برای امام حسن عسکری علیه السلام با آن مقامی که نزد شیعیان داشت، فرزندی متولد شود ولی به طوری مردم از آن بی اطلاع بمانند که در اصلش تردید و اختلاف داشته باشند؟!

هوشیار: جریان عادی همانطور است که فرمودید لیکن امام حسن علیه السلام برخلاف معمول، از اول تصمیم داشت که تولد فرزندش را مخفی بدارد. بلکه از زمان پیغمبر اکرم و ائمه اطهار علیهم السلام چنین تصمیمی درباره آن وجود مقدس گرفته شده بود به طوریکه خفای ولادت را از علائم آنجناب می شمردند، از باب نمونه:

حضرت سجاد علیه السلام فرمود: ولادت قائم ما بر مردم پوشیده می ماند به طوریکه خواهند گفت: اصلاً متولد نشده است، تا اینکه وقتی قیام نمود بیعت هیچکس بر گردنش نباشد (۱).

عبد الله بن عطا می گوید: خدمت امام باقر علیه السلام عرض کردم: شیعیان شما در عراق زیادند، به خدا قسم! هیچیک از خویشانت چنین موقعیتی را ندارند، پس چرا خروج نمی کنید؟ فرمود: عبد الله! سخنان بیهوده را به گوشت راه داده ای. به خدا سوگند! من صاحب الامر معهود نیستم. عرض کردم: پس صاحب الامر کیست؟ فرمود: مراقب کسی باشید که ولادتش بر مردم مخفی می شود. اوست

[شماره صفحه واقعی : ۱۱۰]

ص: ۳۳۸۶

---

۱- سعید بن جبیر عن علی بن الحسین علیهما السلام قال: القائم منا تخفی ولادته علی الناس حتی یقولوا: لم یولد بعد، لیخرج حین یخرج و لیس لاحد فی عنقه بیعه بحار الانوار ج ۵۱ ص ۱۳۵.

فهیمی: امام حسن عسکری چرا تولد فرزندش را از مردم پوشیده داشت تا در شک و حیرت واقع شوند و گمراه گردند؟

هوشیار: چنانکه قبلا هم تذکر دادم، داستان مهدی موعود از همان صدر اسلام، مورد توجه مسلمین بود. اخبار و احادیثی که پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله درباره اش فرموده بود و تأییدات ائمه اطهار، در بین مردم شایع بود. سلاطین وقت هم از آن اخبار بی اطلاع نبودند. شنیده بودند که مهدی موعود از نسل فاطمه و حسین به وجود می آید و حکومت ستمکاران به دستش منقرض می گردد و بر شرق و غرب عالم سلطنت می نماید و ستمکاران را به خاک و خون می کشد. لذا از پیدایش و ظهور مهدی موعود در بیم و هراس بودند و تصمیم داشتند که بهرطور شده خطر احتمالی را از سلطنت خودشان دفع کنند. از این جهت بود که خانه های بنی هاشم بالاخص، خانه امام حسن عسکری علیه السلام تحت مراقبت و کنترل شدید مأمورین مخفی و علنی دولت قرار داشت.

معتمد عباسی عده ای از زنان قابله را مأموریت سری داده بود که گاه و بیگاه در خانه های بنی هاشم مخصوصا خانه امام حسن عسکری علیه السلام رفت و آمد نمایند و مراتب را گزارش دهند. هنگامیکه از بیماری امام حسن علیه السلام اطلاع یافت، گروهی از خواص خویش را مأموریت داد که شب و روز مراقب خانه آن حضرت باشند. هنگامیکه خبر فوتش را شنید گروهی را مأموریت داد تا در جستجوی فرزند، خانه آن جناب را تفتیش و بازرسی کنند، باین مقدار هم اکتفا نکرده گروهی از زنان متخصص را فرستاد تا تمام کنیزان آن حضرت را معاینه نمایند.

اگر آبستنی در بین آنان دیده شد بازداشت کنند.

زنان قابله، به یکی از کنیزان بدگمان شده مراتب را گزارش دادند. خلیفه کنیز را در حجره ای بازداشت نمود و نحیر خادم را مراقب وی گردانید و تا از حملش مأیوس نشد آزادش نکرد. تنها بخانه امام حسن علیه السلام اکتفا نکرده وقتی از دفن جنازه فارغ شد دستور داد تمام خانه های شهر را با کمال دقت تفتیش و کنترل

[شماره صفحه واقعی : ۱۱۱]

ص: ۳۳۸۷

کنند (۱).

اکنون تصدیق می فرمایید که امام حسن علیه السلام با آن اوضاع خطرناک چاره ای نداشت جز اینکه ولادت فرزندش را از مردم مخفی بدارد تا از شر دشمنان محفوظ بماند. پیغمبر اسلام و ائمه اطهار علیهم السلام هم چون اوضاع مذکور را پیش بینی می نمودند، موضوع خفای ولادت را قبلاً به مردم اطلاع می دادند.

امثال این داستان، در تاریخ هم بی سابقه نیست مثلاً: فرعون چون شنیده بود که پسری در بنی اسرائیل متولد می شود و سلطنتش بدست او منقرض می گردد، برای رفع خطر، جاسوسانی را مأموریت داد که تمام زنان آبستن را تحت مراقبت و کنترل شدید قرار دهند. اگر نوزادی پسر بود به قتلش رسانند و اگر دختر بود اسیرش نمایند. بدین منظور صدها طفل بی گناه را نابود کرد تا به مقصد خویش نائل گردد. لیکن با تمام آن جنایات، عاقبت به مقصد نرسید و خداوند متعال حمل و تولد موسی را مخفی نمود تا خواسته اش را عملی سازد.

اما امام حسن عسکری علیه السلام با وجود آن اوضاع خطرناک، باز هم برای هدایت مردم، فرزندش را به گروه کثیری از معتمدین نشان داد و تولدش را به جماعتی از ثقات خبر داد. ولی در عین حال، سفارش می کرد که موضوع را از دشمنان مکتوم دارند و حتی از بردن نامش خودداری کنند.

[شماره صفحه واقعی : ۱۱۲]

ص: ۳۳۸۸

---

۱- اصول کافی، باب مولد ابی محمد الحسن بن علی. و کتاب ارشاد مفید و کتاب اعلام الوری، تألیف طبرسی، و کتاب کشف الغمه، باب الامام الحادیه عشر.

جلالی: نام مادر حضرت صاحب الامر چیست؟

هوشیار: مادر آنجناب را به نامهای متعدد معرفی نموده اند مانند: نرجس، صیقل، ریحانه، سوسن، خمط، حکیمه، مریم. بدو نکته زیر اگر توجه کنید منشأ اختلاف مذکور را درک خواهید نمود:

الف: امام حسن عسکری علیه السلام کنیزهای متعددی داشته به نامهای مختلف.

موضوع تعدد کنیزها را حکیمه خاتون در دو مورد بیان نموده است. در یک جا حکیمه خاتون می گوید: روزی خدمت امام حسن علیه السلام رسیدم دیدم در حیاط خانه نشسته و کنیزانش بدورش اجتماع نموده اند. عرض کردم فدایت شوم، جانشینت از کدام کنیزان به وجود خواهد آمد؟ فرمود: از سوسن (۱).

در حدیث دیگر باز همان حکیمه خاتون می گوید: روزی به خانه امام حسن عسکری رفته بودم، وقتی خواستم مراجعت نمایم فرمود: افطار را در خانه ما باش، زیرا خدا امشب فرزندی به من عطا خواهد کرد عرض کردم: از کدام کنیزانت؟ جواب داد از نرجس، عرض کردم: ای آقا! من هم نرجس خاتون را بیش از تمام کنیزانت دوست دارم (۲) از این دو حدیث و احادیث دیگر استفاده می شود که امام حسن دارای کنیزان متعددی بوده است.

ب- چنانکه قبلاً تذکر دادم فرزند امام حسن علیه السلام در محیطی تولد یافته بسیار خطرناک و وحشتزایر، زیرا خلفای بنی عباس و حتی بعضی از بنی هاشم احساس

[شماره صفحه واقعی: ۱۱۳]

ص: ۳۳۸۹

۱- بحار ج ۵۱ ص ۱۷.

۲- بحار ج ۵۱ ص ۲۵.



نموده بودند که زمان تولد مهدی دادگستر یعنی بزرگترین مبارز حکومت ستمکاران، نزدیک شده است، از این جهت به وسیلهٔ مأمورین سری و علنی خود از خانهٔ امام حسن بلکه تمام خانه های علویین مراقبت کامل به عمل می آوردند.

کار آگاهان زبردست بنی عباس در جدیت و کوشش بودند که نوزاد تازه ای را در آن خانه ها پیدا کنند و تحویل خلیفه بدهند.

بعد از تذکر این دو مقدمه باید بگوییم: از جانب خداوند متعال مقدر شده بود که در چنین محیط رعب آور و خانهٔ مورد توجهی فرزندی برای امام حسن عسکری علیه السلام متولد گردد و جاننش از خطرات محفوظ بماند از این جهت تمام پیش بینی های لازم به عمل آمد. اولاً چنانکه در روایات وارد شده آثار آبستنی در مادرش ظاهر نشد، ثانیاً امام حسن علیه السلام برای مراعات احتیاط نام مادر آنجناب را برای کسی فاش نکرد، ثالثاً در موقع وضع حمل جز حکیمه خاتون عمهٔ امام حسن علیه السلام و شاید بعضی از کنیزان، کسی حضور نداشت با اینکه معمولاً- زنهار در موقع وضع حمل به قابله و چندین زن مددکار نیازمندند، اصلاً کسی نمی دانست امام حسن علیه السلام ازدواج کرده یا نه و اگر ازدواج نموده کدامیک از زنان همسرش می باشند.

در شب نیمهٔ شعبان هنگامی که تاریکی شب همه جا را فراگرفت، در کمال خفا و پنهانی و با ترس و لرز، نوزادی برای امام حسن علیه السلام به دنیا آمد آنهم در خانه ای که چندین کنیز در آن وجود داشت و آثار حمل در هیچیک از آنها ظاهر نبود و در موقع وضع حمل جز حکیمه خاتون کسی حضور نداشت و هیچکس جرئت نداشت قضیه را اظهار نماید.

تا مدتی موضوع کاملاً سری و مکتوم ماند بعداً در بین خواص اصحاب امام حسن بگومگو شروع شد بعضی می گفتند خدا به امام حسن نوزادی عطا فرموده و بعضی منکر می شدند. چون کنیزان مساوی بودند و آثار حمل در هیچ کدام ظاهر نبود طبعاً داستان اختلاف به مادر آنجناب سرایت نمود. بعضی مادرش را صیقل می دانستند، بعضی سوسن، بعضی ریحانه و بعضی غیر اینها. کسی هم از واقع مطلب خبر نداشت جز معدودی که مأذون نبودند واقع را ابراز نمایند. حتی حکیمه خاتون که شاهد و حاضر ولادت آن جناب بود، برای مراعات احتیاط

[شماره صفحه واقعی: ۱۱۴]

ص: ۳۳۹۰

گاهی مادر آن حضرت را نرجس معرفی می نمود، گاهی سوسن و گاهی هم برای مصالحتی که در نظر داشت خبر وجود و تولد آنحضرت را بمادر امام حسن نسبت می داد.

احمد بن ابراهیم می گوید: در سال دویست و شصت و دو خدمت حکیمه خاتون دختر امام جواد علیه السلام رسیدم و از پشت پرده با وی صحبت نمودم و از عقائدش جويا شدم. او امام های خودش را معرفی نمود و در آخر آنان محمد بن حسن را ذکر کرد. گفتم: خودت شاهد قضیه بودی یا اینکه بواسطه اخبار می گویی؟ پاسخ داد: قضیه را امام حسن علیه السلام به مادرش نوشته است: عرض کردم: در این صورت شیعیان باید به چه شخصی مراجعه نمایند؟ پاسخ داد: به مادر امام حسن علیه السلام گفتم: در این وصیت باید از یک زن پیروی نمود! فرمود:

آری، امام حسن در این وصیت، به جدش حسین بن علی اقتدا کرد، زیرا امام حسین علیه السلام هم در کربلا زینب را وصی خویش قرار داد و علوم علی بن الحسین به زینب نسبت داده میشود. امام حسین علیه السلام این عمل را انجام داد تا موضوع امامت علی بن الحسین علیهما السلام مخفی بماند. سپس حکیمه فرمود: شما اصحاب اخبارید مگر برایتان روایت نشده که نهم از فرزندان حسین میراثش تقسیم می شود در حالیکه زنده است (۱).

چنانکه ملاحظه می فرمایید: حکیمه در این حدیث از جواب دادن صریح طفره رفته و داستان فرزند را به مادر امام حسن نسبت داده است یا به جهت اینکه از شنونده ترس داشته و تقیه نموده است یا می خواسته عمدا موضوع را مشتبه سازد.

اما همین حکیمه خاتون در جای دیگر داستان ازدواج امام حسن علیه السلام را با نرجس خاتون به طور تفصیل شرح میدهد و داستان تولد مهدی را که خودش شاهد بوده مفصلا بیان می کند. سپس می گوید: من اکنون مرتبا آن حضرت را مشاهده می نمایم و با وی صحبت می کنم (۲).

خلاصه: اختلافی که در نام مادر حضرت صاحب الامر علیه السلام دیده می شود مطلب غریبی نیست بلکه اوضاع وحشتناک آن زمان و تعدد کنیزهای امام حسن

[شماره صفحه واقعی : ۱۱۵]

ص: ۳۳۹۱

۱- کمال الدین ج ۲ ص ۱۷۸.

۲- کمال الدین ج ۲ ص ۹۹-۱۰۳.

و شدت اختفائی که به عمل می آمد همین اقتضا را داشت. بعید نیست داستان اختلاف شدیدی که در موضوع ارث امام حسن علیه السلام در بین مادر آنجناب و برادرش جعفر کذاب اتفاق افتاد، توطئه و تحریکی بوده از طرف خلیفه وقت شاید بدان وسیله از فرزند امام حسن اطلاعی کسب کند.

صدوق در کمال الدین می نویسد: هنگامیکه جد، با جعفر در ارث نزاع کرد و محاکمه به خلیفه ارجاع شد، یکی از کنیزان امام حسن علیه السلام بنام صیقل ادعای آبستنی نمود. آن کنیز را به خانه معتمد یعنی خلیفه وقت جلب کردند و زنهای خلیفه و خدمتگزاران او و زنهای موفق و خدمتکارانش و زنهای قاضی، پیوسته مراقب آن کنیز بودند تا موضوع آبستنی او روشن گردد. اما در همین ایام حوادث خطرناکی مانند خروج صفار و مرگ عبد الله بن یحیی و خروج صاحب زنج پیش آمد نمود. این حوادث سبب شد که از سامره خارج گردند. بدین جهت به خودشان مشغول گشتند و از موضوع مراقبت از صیقل منصرف شدند (۱).

در تعدد و اختلاف نامها، احتمال دیگری هم وجود دارد. ممکن است کسی بگوید: تمام آن اسمهای متعدد نام یک کنیز بوده. یعنی همان کنیزیکه مادر حضرت صاحب الامر علیه السلام بوده نامهای متعدد داشته است. این موضوع چندان استبعادی ندارد زیرا در بین عرب مرسوم است که افراد مورد توجه را بنام های متعدد صدا می زدند.

شاهد احتمال روایتی است که در کتاب کمال الدین موجود است. صدوق بسند خویش از غیث روایت کرده که گفت: جانشین امام حسن علیه السلام در روز جمعه به دنیا آمد. مادر آن حضرت ریحانه بود که نرجس و صیقل و سوسن نیز نامیده میشد. چون در وقت آبستنی جلا و نورانیت مخصوصی داشت صیقل نامیده می شد (۲).

در خاتمه لازم است تذکر دهم که اگرچه در تعیین نام مادر حضرت صاحب الامر علیه السلام مختصر ابهامی وجود دارد لیکن این ابهام ضرری باصل وجود آن حضرت نمی رساند زیرا چنانکه ملاحظه فرمودید هم ائمه اطهار و هم

[شماره صفحه واقعی : ۱۱۶]

ص: ۳۳۹۲

۱- کمال الدین ج ۲ ص ۱۴۹.

۲- کمال الدین ج ۲ ص ۱۰۶.

امام حسن عسکری علیه السلام از وجود فرزند خبر داده اند، هم اینکه حکیمه خاتون دختر حضرت جواد علیه السلام که از زنان مورد اعتماد و وثوق بوده جریان تولد آن جناب را شرح داده است. علاوه بر این، عده ای از موثقین و خدام خانۀ امام حسن آن کودک را دیده و به وجودش شهادت داده اند. نام مادرش هرچه باشد.

[شماره صفحه واقعی : ۱۱۷]

ص: ۳۳۹۳

فهیمی: اگر امام حسن عسکری علیه السلام فرزندی داشت باید علما و مورخین اهل سنت نیز آن را در کتب خودشان ثبت کرده باشند.

هوشیار: جماعتی از دانشمندان اهل سنت نیز، قضیه تولد فرزند امام حسن علیه السلام و تاریخ او و پدرش را در کتب نگاشته و بدان اعتراف نموده اند.

۱- محمد بن طلحه شافعی نوشته است: ابو القاسم محمد بن الحسن در سال «۲۵۸» در سامره متولد شد. نام پدرش حسن خالص است، و حجت و خلف صالح و منتظر از القاب اوست.

سپس چندین حدیث، راجع به مهدی نقل کرده بعد از آن می گوید: مصداق این احادیث فرزند امام حسن عسکری است که اکنون غائب است و بعدا ظاهر میگردد (۱).

۲- محمد بن یوسف بعد از ذکر وفات امام حسن عسکری علیه السلام می نویسد:

فرزندی جز محمد نداشت و گفته شده که: او همان امام منتظر است (۲).

۳- ابن صباغ مالکی می نویسد: فصل دوازدهم در احوال ابی القاسم، محمد، حجت، خلف صالح فرزند ابی محمد حسن خالص است و آنجناب امام دوازدهم شیعیان است. سپس تاریخ آن حضرت را نوشته و اخباری راجع به مهدی نقل می کند (۳).

۴- یوسف بن قزاوغلی، بعد از بیان احوال امام حسن عسکری نوشته: نام

[شماره صفحه واقعی : ۱۱۸]

ص: ۳۳۹۴

۱- کتاب مطالب السؤل ط سال ۱۲۸۷ هجری ص ۸۹.

۲- کفایه الطالب ص ۳۱۲.

۳- فصول المهمه ط دوم ص ۲۷۳ و ۲۸۶.

فرزندش محمد و کنیه اش ابو عبد الله و ابو القاسم است. اوست حجت و صاحب الزمان و قائم و منتظر، و امامت به وی ختم شده سپس احادیثی راجع به مهدی روایت نموده است (۱).

۵- شبلنجی در کتاب نور الابصار نوشته است: محمد فرزند حسن عسکری است. مادرش ام ولدی بوده بنام نرجس یا صیقل یا سوسن. کنیه اش ابو القاسم است. امامیه وی را حجت و مهدی و خلف صالح و قائم و منتظر و صاحب الزمان می نامند (۲).

۶- ابن حجر در کتاب «الصواعق المحرقة» بعد از بیان احوال امام حسن عسکری علیه السلام نوشته است: فرزند وی جز ابو القاسم که محمد و حجت نامیده می شود باقی نگذاشت. آن کودک در هنگام وفات پدر پنج ساله بود (۳).

۷- محمد امین بغدادی در کتاب «سبائك الذهب» نوشته: محمد که مهدی نیز نامیده می شود در هنگام وفات پدر پنج ساله بود (۴).

۸- ابن خلکان در کتاب «وفیات الاعیان» نوشته است:

ابو القاسم محمد بن الحسن العسکری امام دوازدهم امامیه است. شیعیان عقیده دارند که وی همان منتظر و قائم و مهدی است (۵).

۹- «امیر خواند» در کتاب «روضه الصفا» نوشته است: محمد فرزند حسن بود. کنیه اش ابو القاسم است، امامیه او را حجت و قائم و مهدی می دانند (۶).

۱۰- شعرانی در کتاب «الیواقیت و الجواهر» نوشته است: مهدی فرزند امام حسن عسکری است که در نیمه شعبان سال «۲۵۵» متولد شد. زنده و باقی خواهد ماند تا با عیسی ظهور کند و اکنون که سنه «۹۵۸» است «۷۰۳» سال از عمر شریفش می گذرد (۷).

۱۱- شعرانی از باب سیصد و شصت و شش «کتاب فتوحات مکیه»

[شماره صفحه واقعی : ۱۱۹]

ص: ۳۳۹۵

- 
- ۱- تذکره خواص الامه ص ۲۰۴.
  - ۲- نور الابصار ط مصر ص ۱۶۸.
  - ۳- الصواعق المحرقة ص ۲۰۶.
  - ۴- سبائك الذهب ص ۷۸.
  - ۵- روضه الصفا ج ۳.
  - ۶- وفیات الاعیان ط سال ۱۲۸۴ هجری ج ۲ ص ۲۴.
  - ۷- الیواقیت و الجواهر تألیف شعرانی ط ۱ سال ۱۳۵۱ ج ۲ ص ۱۴۳.

تألیف ابن عربی نقل کرده که نوشته است: وقتیکه ظلم و جور زمین را فراگرفت مهدی خروج می کند و زمین را پر از عدل و داد می نماید. آنجناب از اولاد رسول خدا و از نسل فاطمه است. جدش حسین است و پدرش حسن عسکری فرزند امام علی نقی، فرزند امام محمد تقی، فرزند امام علی رضا، فرزند امام موسی کاظم، فرزند امام جعفر صادق، فرزند امام محمد باقر، فرزند امام زین العابدین، فرزند حسین بن علی بن ابیطالب است (۱).

۱۲- خواجه پارسا در کتاب «فصل الخطاب» نوشته است: محمد فرزند حسن عسکری، در نیمه شعبان سنه «۲۵۵» به دنیا آمد. نام مادرش نرجس بوده در سن پنج سالگی پدرش وفات نمود، از آن زمان تا حال غائب است و اوست امام منتظر شیعیان و وجودش پیش خواص اصحاب و ثقات اهلش به اثبات رسیده است. خدا عمرش را مانند خضر و الیاس طولانی می گرداند (۲).

۱۳- ابو الفلاح حنبلی در کتاب «شذرات الذهب» و ذهبی در کتاب «العبر فی خبر من غیر» می نویسند: محمد فرزند حسن عسکری فرزند علی هادی، فرزند جواد، فرزند علی رضا، فرزند موسی کاظم، فرزند جعفر صادق، علوی حسینی می باشد. کنیه اش ابو القاسم است و شیعیان او را بنام های خلف و حجت و مهدی و منتظر و صاحب الزمان نامیده اند (۳).

۱۴- محمد بن علی حموی می نویسد: ابو القاسم محمد منتظر در سال «۲۵۹» در شهر سامرا متولد شد (۴).

و بالجمله، اشخاصیکه نام برده شد و گروه دیگری از علمای اهل سنت، تاریخ تولد فرزند امام حسن عسکری علیه السلام را در کتابها نوشته اند (۵).

\*\*\* در این هنگام، جلسه پایان پذیرفت و قرار شد شب شنبه بعد در منزل آقای جلالی تشکیل شود.

[شماره صفحه واقعی : ۱۲۰]

ص: ۳۳۹۶

- 
- ۱- الیواقیت و الجواهر ص ۱۴۳.
  - ۲- نقل از کتاب ینابیع الموده ج ۲ ص ۱۲۶.
  - ۳- «شذرات الذهب» ط بیروت ج ۲ ص ۱۴۱. و کتاب «العبر فی خبر من غیر» ط کویت ج ۲ ص ۳۱.
  - ۴- تاریخ منصوری، عکس برداری شده مسکو ص ۱۱۴.
  - ۵- اگر باطلاعات بیشتری نیازمند باشید می توانید بکتاب «کشف الاستار» تألیف حسین بن محمد تقی نوری و کتاب «کفایه الموحدین» تألیف طبرسی ج ۲ مراجعه نمایید.

پس از شروع جلسه، آقای فهیمی، سؤال خود را اینطور مطرح کرد:

فهیمی: بر فرض اینکه امام حسن، فرزندی داشته باشد اما چگونه می توان باور کرد که: کودکی در سن پنج سالگی به مقام ولایت و امامت منصوب گردد؟ و به مأموریت حفظ و تحمل احکام الهی انتخاب شود و در آن صغر سن، از حیث علم و عمل، امام و پیشوای مردم و حجت خدا باشد؟!..

هوشیار: شما نبوت و امامت را یک مقام ظاهری ناچیزی پنداشته اید که به هیچ قید و شرطی مشروط نیست و هرکسی صلاحیت دارد که مأمور حفظ و تحمل احکام گردد و هیچ نیازی به استعداد و کمال و امتیاز ذاتی نیست، بطوری که ممکن بود به جای محمد بن عبد الله صلی الله علیه و آله ابو سفیان به مقام نبوت انتخاب شود و به جای علی بن ابیطالب علیه السلام طلحه و زبیر امام گردند! لیکن اگر تأمل کنید و به اخبار اهل بیت مراجعه نمایید تصدیق می فرمایید که موضوع به این سادگی نیست. زیرا نبوت مقام ارجمندی است که شخص واجد آن مقام با حق تعالی ارتباط و اتصال داشته از افاضات و علوم عوالم غیبی برخوردار می شود، احکام و قوانین الهی بر باطن و قلب نورانش وحی و الهام می گردد و به طوری آنها را دریافت می کند که از هر گونه خطا و اشتباهی معصوم است. همینطور ولایت و امامت مقام بزرگی است که واجد آن مقام به طوری احکام خدایی و علوم نبوت را تحمل و ضبط می کند که خطا و نسیان و عصیان در ساحت وجود مقدسش راه ندارد و همواره با عوالم غیبی مرتبط بوده و از افاضات و اشراقات الهی بهره مند می گردد. به واسطه علم و عمل پیشوا و امام انسانیت و نمونه و مظهر دین و حجت خداوندی است.

[شماره صفحه واقعی : ۱۲۱]

ص: ۳۳۹۷



معلوم است که هرکسی قابلیت و استعداد احراز این مقام شامخ را ندارد بلکه باید از حیث روح، در مرتبهٔ اعلاى انسانیت قرار گرفته باشد تا لیاقت ارتباط با عوالم غیبی و دریافت علوم و ضبط آنها را واجد باشد و از حیث ترکیبات جسمانی و قوای دماغی در کمال اعتدال باشد تا بتواند حقائق عالم هستی و افاضات غیبی را بدون خطا و اشتباه به عالم الفاظ و معانی تنزل دهد و به مردم ابلاغ کند.

پس پیغمبر و امام از حیث آفرینش ممتازند و به واسطهٔ همین استعداد و امتیاز ذاتی است که خداوند متعال آنان را به مقام شامخ نبوت یا امامت انتخاب می کند. این امتیاز، از همان اوان کودکی در وجود آنان موجود است لکن هر وقت که صلاح بود و شرائط موجود شد و مانعی در کار نبود، آن افراد برجسته، رسماً به مقام و منصب نبوت و امامت معرفی می شوند و مأمور حفظ و تحمل احکام می گردند.

این انتخاب و نصب ظاهری چنانکه گاهی بعد از بلوغ یا در زمان بزرگی انجام می گیرد ممکن است در ایام کودکی تحقق پذیرد.

چنانکه حضرت عیسی علیه السلام در گهواره با مردم سخن گفت و خودش را پیغمبر و صاحب کتاب معرفی نمود. خداوند متعال در سورهٔ مریم می فرماید:

عیسی گفت: من بنده خدایم که مرا کتاب داده و به پیغمبری برگزیده است و هر کجا باشم مبارکم گردانیده و به نماز و زکوه، تا زنده هستم، سفارش کرده است (۱).

از این آیه و آیات دیگر استفاده می شود که: حضرت عیسی علیه السلام از همان ایام صغر و کودکی پیغمبر و صاحب کتاب بوده است.

از این نظر است که می گوئیم: هیچ مانعی ندارد که کودکی در سن پنج سالگی با عوالم غیبی ارتباط داشته باشد و به وظیفه سنگین خزینه داری و ضبط و تبلیغ احکام منصوب گردد و در انجام وظیفهٔ خویش و ادای این امانت بزرگ کاملاً نیرومند و مقتدر باشد.

[شماره صفحه واقعی: ۱۲۲]

ص: ۳۳۹۸

---

۱- فاشارت الیه قالوا: کیف نکلم من کان فی المهد صبیا. قال: انی عبد الله آتانی الکتاب و جعلنی نبیا و جعلنی مبارکاً این ما کنت و اوصانی بالصلوه و الزکوه ما دمت حیا- سورهٔ مریم آیه ۲۹.

اتفاقاً حضرت جواد علیه السلام، نیز در هنگام وفات پدر نه ساله یا هفت ساله بوده و از جهت صغر سن، امامتش در بین بعضی از شیعیان مورد تردید واقع شد. به منظور حل این مشکل گروهی از بزرگان شیعه خدمتش رسیدند و صدها معضله و مسائل مشکل را از وی پرسیدند و جواب کافی دریافت نمودند و کراماتی را نیز مشاهده کردند که شک و شبهه آنان برطرف شد (۱).

حضرت رضا علیه السلام آنجناب را امام و جانشین خود معرفی می نمود و در مقابل تعجب مخاطبین می فرمود: حضرت عیسی علیه السلام هم در سن کودکی پیغمبر و حجت خدا شد (۲).

امام علی نقی علیه السلام نیز، شش سال و پنج ماه از سن شریفش گذشته بود که پدرش از دنیا رحلت نمود و امامت به وی منتقل گشت (۳).

جناب آقای فهیمی! آفرینش و خلقت ویژه انبیاء و ائمه طوری است که نمی توان آنان را با افراد عادی مقایسه کرد و قضاوت نمود.

### کودکان نابغه

در بین اطفال عادی هم گاهی افراد نادری دیده می شوند که از حیث استعداد و حافظه، نابغه عصر خویش بوده و قوای دماغی و ادراکات آنان، از مردان چهل ساله هم بهتر است.

ابو علی سینا فیلسوف نامی را از این افراد شمرده اند. از وی نقل است که گفته: چون به حد تمیز رسیدم مرا به معلم قرآن سپردند و پس از آن به معلم ادب.

پس هرچه را شاگردان بر استاد ادیب قرائت می کردند من همه را حفظ می نمودم.

بعلاوه آن، استاد مرا به کتابهای ذیل تکلیف کرد: «الصفات» و «غریب المصنف» و «ادب الکاتب» و «اصلاح المنطق» و «العین» و «شعر و حماسه» و «دیوان ابن رومی» و «تصریف مازنی» و «نحو سیویه».

پس همه را در مدت یکسال و نیم از بر کردم و اگر تعویق استاد نبود در کمتر از این مدت حفظ می کردم و چون به ده سالگی رسیدم مورد تعجب اهل بخارا بودم

[شماره صفحه واقعی: ۱۲۳]

ص: ۳۳۹۹

۱- اثبات الوصیه ص ۱۶۶.

۲- اثبات الوصیه ص ۱۶۶.

٣- مناقب ابن شهر آشوب، ط قم ج ٤ ص ٤٠١ و اثبات الوصيه ص ١٧٤.

پس از آن، شروع کردم به یاد گرفتن فقه و چون به دوازده سالگی رسیدم بر طبق مذهب ابی حنیفه فتوی می دادم. پس از آن شروع کردم به علم طب و «قانون» را در سن شانزده سالگی تصنیف نمودم و در سن بیست و چهار سالگی خودم را در تمام علوم متخصص می دانستم (۱).

درباره فاضل هندی گفته شده: «قبل از رسیدن به سن سیزده سالگی تمام علوم معقول و منقول را تکمیل کرده بود و قبل از دوازده سالگی به تصنیف کتاب پرداخت (۲).

«توماس یونگ» که باید او را از جمله بزرگترین دانشمندان انگلستان محسوب داشت از کودکی اعجوبه ای بود. از دو سالگی خواندن را می دانست و در هشت سالگی، خودش به تنهایی به آموختن ریاضیات پرداخت و از نه سالگی تا چهارده سالگی، اوقات فراغت خویش را در بین فواصل کوتاه ساعات درس به آموختن زبانهای فرانسه و ایتالیایی و عبری و فارسی و عربی صرف کرد و زبان های مذکور را به خوبی یاد گرفت. در بیست سالگی مقاله ای درباره تئوری رؤیت به جامعه پادشاهی فرستاد و در آن شرح داد که چگونه می توان به وسیله تغییر انحنای زجاجیه چشم همواره تصویر را واضح دید (۳).

اگر صفحات تاریخ شرق و غرب را ورق بزنید از امثال و نظائر این نوابغ زیاد خواهید یافت.

جناب آقای فهیمی! در صورتی که اطفال نابغه، دارای چنان مغز و قوای باشند که در سنین خردسالی، از عهده حفظ هزاران مطلب گوناگون و حل مشکلات و غوامض علوم برآیند و نیروی محیر العقول آنان باعث اعجاب گردد، پس چه استبعادی دارد که خداوند متعال، حضرت بقیه الله و حجت حق و علت مبقیه انسانیت و مهدی دادستان را در سن پنجسالگی به ولایت منصوب گرداند و تحمل و ضبط احکام را به عهده اش واگذار کند؟ ائمه اطهار هم موضوع صغر سن آنجناب را پیش بینی کرده بودند:

[شماره صفحه واقعی: ۱۲۴]

ص: ۳۴۰۰

۱- هدیه الاحباب ط تهران سال ۱۳۲۹ ص ۷۶.

۲- هدیه الاحباب ص ۲۲۸.

۳- تاریخ علوم تألیف «پی یرروسو»، ترجمه صفاری، چاپ سوم ص ۴۳۲.

حضرت باقر علیه السلام فرمود: حضرت صاحب الامر سن مبارکش از تمام ما کمتر و گمنام تر میباشد (۱).

### نام بردن قائم و برخاستن مردم

جلالی: چنانکه اطلاع دارید در میان مردم مرسوم است: وقتی که کلمه قائم بر زبان جاری شد، بلند می شوند آیا این عمل مدرکی هم دارد یا نه؟

هوشیار: این رفتار در بین تمام شیعیان بلاد معمول بوده و هست. نقل شده که امام رضا علیه السلام در یکی از مجالس خراسان حضور داشت، کلمه قائم مذکور شد.

پس آنجناب ایستاد و دست مبارکش را بر سر نهاده فرمود: اللهم عجل فرجه و سهل مخرجه (۲).

این عمل در عصر امام صادق علیه السلام نیز معمول بوده است خدمت آنجناب عرض شد: علت چیست که در موقع ذکر قائم باید قیام کرد؟ در جواب فرمود:

صاحب الامر غیبتی دارد بسیار طولانی و از کثرت لطف و محبتی که به دوستانش دارد، هر کس وی را به لقب قائم که مشعر است به دولت او و اظهار تأثیری است از غربت او یاد کند، آنجناب هم نظر لطفی با او خواهد نمود. چون در این حال، مورد توجه امام واقع می شود سزاوار است از باب احترام به پا خیزد و تعجیل فرجش را از خدا بخواهد (۳). پس این رفتار شیعیان، ریشه مذهبی دارد و اظهار ادب و شعاری است، گرچه وجوبش معلوم نیست.

[شماره صفحه واقعی : ۱۲۵]

ص: ۳۴۰۱

۱- قال ابو جعفر علیه السلام: صاحب هذا الامر اصغرنا سنا و اخملنا شخصا-بحار الانوار ج ۵۱ ص ۳۸.

۲- کتاب الزام الناصب ط سال «۱۳۵۱» ص ۸۱.

۳- الزام الناصب ص ۸۱.

دکتر: من شنیده ام چون امام حسن عسکری علیه السلام بدون فرزند از دنیا رفت، گروهی سودطلب مانند عثمان بن سعید، برای حفظ مقام خویش داستان غیبت مهدی را جعل نموده در بین مردم شایع کردند.

هوشیار: پیغمبر اکرم و ائمه اطهار علیهم السلام قبلا غیبت مهدی را پیش بینی کرده و به مردم اطلاع داده بودند از باب نمونه:

پیغمبر صلی الله علیه و آله فرمود: سوگند به خداییکه مرا برای بشارت برانگیخت: قائم فرزندان من بر طبق عهدهی که به او می رسد غائب می شود، به طوریکه بیشتر مردم خواهند گفت: خدا به آل محمد احتیاجی ندارد و دیگران در اصل تولدش شک می کنند. پس هر کس زمان غیبت را ادراک نمود باید دینش را نگهداری کند و شیطان را از طریق شک به خود راه ندهد مبادا که او را از ملت من بلغزند و از دین خارج سازد. چنانکه قبلا پدر و مادر شما را از بهشت بیرون کرد. خدا شیطان را دوست و فرمانروای کفار قرار داده است (۱).

اصبغ بن نباته نقل می کند که: امیر المؤمنین علیه السلام حضرت قائم را یاد کرده فرمود: آگاه باشید که آن جناب به طوری غائب می شود که شخص نادان خواهد گفت: خدا بآل محمد احتیاجی ندارد (۲).

[شماره صفحه واقعی : ۱۲۶]

ص: ۳۴۰۲

۱- قال رسول الله صلى الله عليه و آله: و الذی بعثنی بالحق بشیرا لیغیبن القائم من ولدی بعهد معهود الیه منی حتی یقول اکثر الناس: ما لله فی آل محمد حاجه، و یشک آخرون فی ولادته. فمن ادرك زمانه فلیتمسک بدینه و لا یجعل للشیطان علیه سیلا بشکه فیزیله عن ملتی و یخرجه من دینی فقد اخرج ابویکم من الجنه من قبل، و ان الله عز و جل جعل الشیاطین اولیاء للذین لا یؤمنون - اثبات الهداه ج ۶ ص ۳۸۶.

۲- اثبات الهداه ج ۶ ص ۳۹۳.

امام صادق علیه السلام فرمود: اگر خیر غیبت امام خود را شنیدید انکار نکنید (۱) و «۸۸» حدیث دیگر.

از جهت این احادیث بود که مسلمین غیبت را برای قائم ضروری و از خصائص او می دانستند حتی کسانی را که احتمال مهدویت درباره شان می دادند و ادار به غیبت می کردند. ابو الفرج اصفهانی نوشته است:

عیسی بن عبد الله نقل کرده که محمد بن عبد الله بن حسن از همان ایام کودکی در حالت غیبت و اختفا زندگی می کرد و مهدی نامیده شد (۲).

سید محمد حمیری می گوید: من درباره محمد بن حنفیه غلو داشتم و عقیده مند بودم که غائب است. تا مدتی بدین عقیده غلط معتقد بودم تا اینکه خدا بر من منت نهاد و بوسیله جعفر بن محمد صادق علیهما السلام از آتش نجاتم داد و به راه راست هدایت نمود. داستان از این قرار بود که وقتی امامت جعفر بن محمد با دلیل و برهان برایم ثابت شد، روزی به آن حضرت عرض کردم یا بن رسول الله! در موضوع غیبت احادیثی از پدرانم به ما رسیده است و وقوع آنرا حتمی شمرده اند، خواهشمندم بفرمایید که غیبت مذکور درباره چه شخصی به وقوع خواهد پیوست؟ امام صادق پاسخ داد: آن غیبت برای ششم از فرزندان من اتفاق خواهد افتاد و اوست امام دوازدهم بعد از رسول خدا که اولشان علی بن ابیطالب و آخرشان قائم بحق و بقیه الله و صاحب الزمان است. به خدا سوگند اگر غیبتش باندازه عمر نوح طول بکشد از دنیا خارج نمی شود تا اینکه ظاهر گردد و دنیا را پر از عدل و داد نماید.

سید حمیری می گوید: وقتی این مطلب را از مولایم جعفر بن محمد شنیدم حق برایم آشکار شد و به دست آنجناب از عقیده سابقم توبه کردم و در این موضوع اشعاری را سرودم (۳).

[شماره صفحه واقعی: ۱۲۷]

ص: ۳۴۰۳

۱- محمد بن مسلم قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول: ان بلغكم عن صاحبكم غيبه فلا تنكروها- اثبات الهداه ج ۶ ص ۳۵۰.

۲- مقاتل الطالبین ص ۱۶۵.

۳- اشعاریکه سید حمیری در این مورد سروده مفصل است. بخشی از آنها ذیلا نقل میشود تا روشن شود که موضوع غیبت از علائم و خصائص حتمی مهدی موعود بوده است. و ما کان قولی فی ابن خوله مبطنا معانده منی لنسل المطیب و لکن روینا عن وصی محمد و ما کان فیما قال بالمتکذب -

پس داستان غیبت مهدی موعود به دست عثمان بن سعید تأسیس نشده بلکه خداوند متعال غیبت را برایش مقدر نموده و پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و ائمه اطهار علیهم السلام، قبل از تولد پدرش آنرا به مردم اطلاع داده بودند.

طبرسی علیه الرحمه می نویسد: اخبار غیبت ولی عصر قبل از تولد خودش و تولد پدر و جدش صادر شده و محدثین شیعه آنها را در اصول و کتابهایی که در عصر امام باقر و صادق علیهما السلام تألیف شده است ضبط نموده بودند. از جمله ثقات محدثین حسن بن محبوب است. وی در حدود صد سال قبل از زمان غیبت، کتاب «مشیخه» را تألیف نموده و اخبار غیبت را در آن ثبت کرده است.

از جمله آنها این حدیث است:

ابو بصیر می گوید: خدمت امام صادق علیه السلام عرض کردم: حضرت ابو جعفر می فرمود: قائم آل محمد دو غیبت دارد، یکی طولانی و دیگری کوتاه. پس حضرت صادق فرمود: آری یکی از آن دو غیبت از دیگری طولانی تر می شود.

بعد از آن می نویسد: ملاحظه کنید با پیش آمدن دو غیبت برای فرزند امام حسن عسکری علیه السلام چگونه صدق این احادیث ظاهر گشت (۱)!!

محمد بن ابراهیم بن جعفر نعمانی که در زمان غیبت صغری تولد یافته و

(۳)

- بان ولی الله یفقد لا یری سنین کفعل الخائف المترقب فتقسم اموال الفقید كأنما یغیب بین الصفیح المنصب فیمکث حینا ثم ینبع نبعه کنبعه جدی من الاقق کوکب یرب بنصر الله من بیت ربه علی سؤدد منه و امر مسبب یرب الی اعدائه بلوائه فیقتلهم قتلا کحران مغضب فلما روی ان ابن خوله غائب صرفنا الیه قولنا لم نکذب و قلنا هو المهدی و القائم الذی یعیش به من عدله کل مجذب فان قلت لا - فالحق قولک و الذی امرت فحتم غیر ما متعصب و اشهد ربی ان قولک حجه علی الناس طرا من مطیع و مذنب بان ولی الامر و القائم الذی تطلع نفسی نحوه یتطرب له غیبه لا بد من ان یغیبنا فصلی علیه الله من متغیب فیمکث حینا ثم یرب حینه فیملک من فی شرقها و المغرب بذلک ادین الله سرا و جهره و لست و ان عوتبت فیه بمعتب (کتاب کمال الدین تألیف شیخ صدوق چاپ سال ۱۳۷۸ ج ۱ ص ۱۱۲-۱۱۵).

[شماره صفحه واقعی : ۱۲۸]

ص: ۳۴۰۴



در هنگام تألیف کتاب «غیبت» هشتاد و چندسال از عمر شریف امام زمان می گذشته است، در کتاب مذکور صفحه شش می نویسد: ائمه اطهار علیهم السلام وقوع غیبت امام زمان را قبلاً خیر داده بودند، اگر غیبت آنجناب اتفاق نمی افتاد، خود این موضوع، برای بطلان عقیده امامیه شاهدهی می شد لیکن خداوند متعال به واسطه غائب نمودن آن حضرت، صحت اخبار ائمه را آشکار ساخت.

### کتابهای غیبت قبل از تولد امام عصر

داستان غیبت مهدی موعود و امام دوازدهم را پیغمبر اکرم و علی بن ابیطالب و سایر امامان علیهم السلام گوشزد مسلمانان کردند و از همان صدر اسلام در میان اصحاب مشهور و معروف بود، به قدری معروفیت داشت که گروهی از دانشمندان و راویان احادیث و اصحاب ائمه اطهار، قبل از ولادت امام زمان و حتی قبل از ولادت پدر و جدش کتاب هایی در خصوص غیبت تألیف نمودند و احادیث مربوط به مهدی موعود و غیبتش را در آنها درج نمودند. اسامی آنان را می توانید در کتاب های رجال پیدا کنید. از باب نمونه:

۱- علی بن حسن بن محمد طائی طاطری که از اصحاب موسی بن جعفر علیهما السلام بوده کتابی در غیبت نوشته است. او مردی بود فقیه و مورد اعتماد (۱).

۲- علی بن عمر اعرج کوفی، از اصحاب موسی بن جعفر بوده و کتابی در غیبت نوشته است (۲).

۳- ابراهیم بن صالح انماطی، از اصحاب موسی بن جعفر بوده و کتابی در غیبت نوشته است (۳).

۴- حسن بن علی بن ابی حمزه. در عصر حضرت رضا میزیسته و کتابی در غیبت تألیف نموده است (۴).

۵- عباس بن هشام ناشری اسدی. مردی جلیل القدر و مورد وثوق بود. از اصحاب حضرت رضا علیه السلام بوده و در سال ۲۲۰ هجری وفات نمود. کتابی در غیبت

[شماره صفحه واقعی : ۱۲۹]

ص: ۳۴۰۵

۱- رجال نجاشی ص ۱۹۳، رجال شیخ طوسی ص ۳۵۷. فهرست شیخ طوسی ص ۱۱۸.

۲- رجال نجاشی ص ۱۹۴.

۳- رجال نجاشی ص ۲۸. فهرست شیخ طوسی ص ۷۵.

۴- رجال نجاشی ص ۲۸. فهرست شیخ طوسی ص ۷۵.

تألیف کرده است (۱).

۶- علی بن حسن بن فضال. مردی دانشمند و مورد وثوق بود. از اصحاب حضرت هادی و امام حسن عسکری بود. کتابی در غیبت تألیف نموده است (۲).

۷- فضل بن شاذان نیشابوری. از فقها و متکلمین و اصحاب حضرت هادی و امام حسن عسکری بوده است. کتابی دربارهٔ قائم آل محمد و غیبت او نوشته و در سال ۲۶۰ هجری وفات نمود (۳).

اگر به مطلب مذکور توجه کنید برایتان روشن می شود که داستان غیبت امام زمان موضوع تازه ای نیست بلکه ریشهٔ عمیق دینی دارد و از زمان رسول خدا تاکنون همواره مورد توجه و بحث بوده است. بنابراین، احتمال اینکه امثال عثمان بن سعید آنرا تراشیده و جعل کرده باشند، کاملاً بی اساس است، و جز از افراد مغرض صادر نمی شود.

به علاوه، اگر سه مطلب را باهم ضمیمه کنیم غیبت امام زمان قطعی می شود:

الف: بر حسب برهان عقلی و روایات زیادی که از معصومین صادر شده است، وجود مقدس امام و حجت، برای بقاء نوع انسان ضروری و لازم است و هیچ عصری از آن وجود مقدس خالی نخواهد شد.

ب: بر طبق احادیث بسیاری، عدد ائمه از دوازده نفر تجاوز نمی کند.

ج- به مقتضای احادیث و شهادت تاریخ، یازده نفر آنان زندگی را بدرود گفته اند.

از انضمام این سه امر، بقای حضرت مهدی به طور قطع ثابت می شود و چون ظاهر نیست باید گفت: در حالت غیبت بسر می برد.

[شماره صفحه واقعی : ۱۳۰]

ص: ۳۴۰۶

- 
- ۱- رجال نجاشی ص ۲۱۵. رجال شیخ طوسی ص ۳۸۴. فهرست شیخ طوسی ص ۱۴۷.
  - ۲- رجال نجاشی ص ۱۹۵. رجال شیخ طوسی ص ۴۱۹.
  - ۳- رجال نجاشی ص ۲۳۵. رجال شیخ طوسی ص ۴۲۰ و ۴۳۴. فهرست شیخ طوسی ص ۱۵۰.

جلالی: مراد از غیبت صغری و کبری چیست؟

هوشیار: امام دوازدهم دو مرتبه از دیده مردم مخفی شد. مرتبه اول از سال تولدش ۲۵۵ یا ۲۵۶ یا از سال وفات پدرش -۲۶۰- شروع شد و تا سال «۳۲۹» امتداد یافت. در طول این مدت گرچه از نظر عامه مردم غائب بود لیکن ارتباطات کاملاً منقطع نبود بلکه نواب خدمتش رسیده و احتیاجات مردم را مرتفع می نمودند. غائب بودن در این ۷۴ یا ۶۹ سال را غیبت صغری گویند.

غیبت دوم از سال «۳۲۹» که سال انقراض نیابت نواب بود، شروع شد و تا زمان ظهور امتداد دارد. این را غیبت کبری می گویند. پیغمبر اکرم و ائمه اطهار علیهم السلام قبلاً از وقوع این دو غیبت خبر داده بودند. از باب نمونه:

اسحاق بن عمار می گوید: از حضرت صادق شنیدم که می فرمود: قائم را دو غیبت خواهد بود یکی طولانی و دیگری کوتاه. در غیبت اول شیعیان خاص جایش را می دانند ولی در دومی جز خواص دوستان دینی او کسی از جایش اطلاع ندارد (۱).

امام صادق علیه السلام فرمود: حضرت صاحب الامر دو غیبت دارد، یکی از آنها به قدری طولانی می شود که گروهی می گویند: مرده است. گروهی می گویند:

کشته شده است. گروهی می گویند: رفته است. فقط عده معدودی باقی می مانند

[شماره صفحه واقعی: ۱۳۱]

ص: ۳۴۰۷

---

۱- اسحاق بن عمار قال: سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول: للقائم غيبتان؛ احديهما طويله و الاخرى قصيره، فالاولى يعلم بمكانه فيها خاصه من شيعته، و اما الاخرى فلا يعلم بمكانه فيها الا خاصه موالیه فی دینه - اثبات الهداه ج ۷ ص ۶۹. و بحار الانوار ج ۵۲ ص ۱۵۵.

که به وجود آنجناب عقیده دارند و ایمانشان ثابت و استوار است. در آن زمان کسی از جایگاه آن حضرت اطلاع ندارد مگر خدمتکار مخصوصش (۱) و «هشت» حدیث دیگر.

## غیبت صغری و ارتباط شیعیان

### اشاره

فهیمی: من شنیده ام که: بعد از شروع غیبت صغری بعضی از فریبکاران، از جهل مردم سوءاستفاده نموده با ادعای نیابت و بابت امام غائب، مردم عوام و ساده لوح را فریب دادند و بدین وسیله، موقعیت و مقامی را کسب کردند و اموال مردم را به جیب زدند. لازم است جنابعالی توضیح بدهید که: نواب چه اشخاصی بوده اند و ارتباط و تماس مردم با امام زمان چگونه و به چه وسیله ای بوده است؟

هوشیار: در زمان غیبت صغری توده مردم از درک ملاقات حضرت صاحب الامر علیه السلام محروم بودند لیکن ارتباطات کاملاً منقطع نبود و به وسیله عده معدودی که باب و نائب و وکیل نامیده می شدند، با امام خود تماس گرفته حوائج خویش را رفع می نمودند و مشکلات دینی خود را حل می کردند. سهم امامی که به اموالشان تعلق می گرفت به وسیله همان نواب فرستاده می شد. گاهی از ناحیه مقدسه تقاضای کمک مادی می نمودند، گاهی برای سفر حج یا سفرهای دیگر کسب اجازه می کردند. گاهی برای شفای مریض و طلب فرزند خواهش دعا می کردند. گاهی هم ابتداء از ناحیه مقدسه برای اشخاصی پول یا لباس یا کفن فرستاده می شد و مانند این کارها. در تمام این موارد، افراد معینی واسطه بودند، تقاضاها هم بوسیله نامه فرستاده می شد. پاسخ آنان نیز کتبا از ناحیه مقدسه صادر می شد که آنها را اصطلاحاً «توقیع» می گویند.

### آیا توقیعات به خط خود امام بود؟

جلالی: کاتب توقیعات خود امام بود یا دیگری؟

هوشیار: گفته شده که: خود آن حضرت کاتب توقیعات بوده است حتی خط مبارکش بین خواص اصحاب و علمای وقت معروف بوده آنرا به خوبی

[شماره صفحه واقعی: ۱۳۲]

ص: ۳۴۰۸

می شناختند. این سخن شواهدی هم دارد.

محمد بن عثمان عمری می گوید: از ناحیه مقدسه توقیعی صادر شد که خطش را خوب می شناختم (۱).

اسحاق بن یعقوب می گوید: توسط محمد بن عثمان مسائل مشکلی را به ناحیه مقدسه فرستادم و جوابش را به دستخط مبارک امام زمان دریافت داشتم (۲).

شیخ ابو عمر عامری می گوید: ابن ابی غانم قزوینی با جماعتی از شیعیان در موضوعی اختلاف و مشاجره نمودند و برای رفع نزاع نامه ای به ناحیه مقدسه نوشته جریانرا به عرض رسانیدند. پس جواب نامه آنان به خط مبارک امام صادر گشت (۳).

صدوق علیه الرحمه می گفت: توقیعی که به خط امام زمان برای پدرم صادر شده بود، اکنون نزد من موجود است (۴).

افراد مذکور شهادت داده اند که نامه ها به خط مبارک امام بوده است ولی معلوم نیست از چه راهی خط آن حضرت را تشخیص می دادند، زیرا با وجود غیبت مشاهده امکان نداشت. علاوه بر این، اشخاصی هم خلاف این موضوع را اظهار داشته اند مثلاً ابو نصر هبه الله روایت کرده که توقیعات صاحب الامر، به همان خطی که در زمان امام حسن علیه السلام صادر می شد، به وسیله عثمان بن سعید و محمد بن عثمان، برای شیعیان صادر می گشت (۵).

باز همین شخص می گوید: ابو جعفر عمری در سنه ۳۰۴ وفات نمود. قریب پنجاه سال وکیل امام زمان بود، مردم اموالشان را به سویش حمل می نمودند و توقیعات آن حضرت به همان خطی که در زمان امام حسن صادر می شد، به دست او برای شیعیان صادر می گشت (۶).

در جای دیگر می گوید: توقیعات صاحب الامر به دست محمد بن عثمان صادر

[شماره صفحه واقعی: ۱۳۳]

ص: ۳۴۰۹

۱- بحار الانوار ج ۵۱ ص ۳۳.

۲- بحار الانوار ج ۵۱ ص ۳۴۹، و اثبات الهداه ج ۷ ص ۴۶۰.

۳- بحار الانوار ج ۵۳ ص ۱۷۸.

۴- انوار نعمانیه چاپ تبریز ج ۲ ص ۲۴.

۵- بحار الانوار ج ۵۱ ص ۳۴۶.

۶- بحار الانوار ج ۵۱ ص ۳۵۲.

می شد، به همان خطی که در زمان پدرش عثمان بن سعید صادر می گشت (۱).

عبد الله بن جعفر حمیری می گوید: وقتی عثمان بن سعید وفات نمود توقیعات صاحب الامر، با همان خطی که قبلاً با ما مکاتبه می شد صادر می گشت (۲).

از این روایات استفاده می شود: توقیعاتی که توسط عثمان بن سعید و بعد از آن، توسط محمد بن عثمان به مردم می رسیده، از حیث خط عیناً مانند توقیعاتی بوده است که در زمان امام حسن عسکری علیه السلام صادر می شده است. از اینجا معلوم می شود که توقیعات به خط امام نبوده بلکه می شود گفت: امام حسن علیه السلام نویسنده مخصوصی داشته که تا زمان عثمان بن سعید و محمد بن عثمان زنده و متصدی کتابت توقیعات بوده است و ممکن است گفته شود که: بعض توقیعات را خود امام مرقوم می فرموده و بعضی را دیگران. لیکن نکته قابل تذکر اینکه: از مطالعه حالات علما و شیعیان زمان غیبت صغری و متن توقیعات استفاده می شود که: مندرجات آن نامه ها مورد اعتماد و وثوق شیعیان بوده، آنها را از ناحیه مقدسه می دانستند و مورد قبولشان واقع می شده است.

در مورد اختلافات مکاتبه می کردند و پس از صدور جواب تسلیم می گشتند.

حتی گاهی که در صحت صدور بعض توقیعات شک می کردند باز هم حل اختلاف را به عهده مکاتبه می گذاشتند (۳).

علی بن حسین بن بابویه با ناحیه مقدسه مکاتبه نمود و تقاضای فرزند کرد و جوابش را دریافت نمود (۴).

یکی از علمائی که زمان غیبت صغری و عصر نواب را درک نموده، محمد بن ابراهیم بن جعفر نعمانی است. وی در کتاب «غیبت» خویش، سفارت و نیابت نواب را تأیید نموده بعد از نقل احادیث غیبت، می نویسد: در زمان غیبت صغری افراد معین و معروفی بین امام علیه السلام و بین مردم واسطه بودند، به توسط آنان مریض هایی شفا یافتند، پاسخ مشکلات شیعیان صادر می گشت، ولی روزگار

[شماره صفحه واقعی: ۱۳۴]

ص: ۳۴۱۰

۱- بحار الانوار ج ۵۱ ص ۳۵۰.

۲- بحار الانوار ج ۵۱ ص ۳۴۹.

۳- بحار الانوار ج ۵۳ ص ۱۵۰.

۴- بحار الانوار ج ۵۱ ص ۳۰۶.

غیبت صغری، اکنون پایان یافته و دوران غیبت کبری فرارسیده است (۱).

معلوم می شود توقیعات، قرائن و شواهد صدقی همراه داشته که مورد قبول شیعیان و علمای وقت واقع می شده است.

شیخ حر عاملی (علیه الرحمه) می نویسد: ابن ابی غانم قزوینی با شیعیان مشاجره می کرد و می گفت: امام حسن عسکری علیه السلام فرزندی نداشته است. شیعیان نامه ای به ناحیه مقدسه نوشتند و مرسومشان چنین بود که نامه ها را با قلم بدون مرکب بر کاغذ سفید می نوشتند تا علامت و معجزه ای باشد. پس جوابشان از ناحیه مقدسه صادر گشت (۲).

### تعداد نواب

در عدد نواب اختلاف است. سید بن طاوس در کتاب «ربیع الشیعه» اسامی آنان را بدین قرار ذکر کرده: ابو هاشم داود بن القاسم، محمد بن علی بن بلال، عثمان بن سعید، محمد بن عثمان، عمر الالهوازی، احمد بن اسحاق، ابو محمد الوجنای، ابراهیم بن مهزیار، محمد بن ابراهیم (۳).

شیخ طوسی علیه الرحمه و کلا را بدین اسامی معرفی نموده است: از بغداد، عمری و پسرش و حاجز و بلالی و عطار، از کوفه، عاصمی. از اهواز، محمد بن ابراهیم بن مهزیار. از قم، احمد بن اسحاق. از همدان، محمد بن صالح. از ری، شامی و اسدی. از آذربایجان، قاسم بن العلاء. از نیشابور، محمد بن شاذان (۴).

لیکن وکالت چهار نفر، در بین شیعیان معروف است: اول عثمان بن سعید، دوم محمد بن عثمان، سوم حسین بن روح، چهارم علی بن محمد سمري، هر یک از آنها هم در شهرهای مختلف نمایندگانی داشتند (۵).

### عثمان بن سعید

عثمان بن سعید از بزرگان و ثقات اصحاب امام حسن عسکری علیه السلام و وکیل

[شماره صفحه واقعی: ۱۳۵]

ص: ۳۴۱۱

۱- کتاب غیبت نعمانی ص ۹۱.

۲- اثبات الهداه ج ۷ ص ۳۶۰.

۳- رجال بوعلی ط سال «۱۱۰۲» ص ۳۱۲.

۴- رجال مامقانی ط نجف سال ۱۳۵۲ ج ۱ ص ۲۰۰ و اثبات الهداه ج ۷ ص ۲۹۴.

۵- بحار الانوار ج ۵۱ ص ۳۶۲.

آنجناب بود. مامقانی و بو علی درباره اش نوشته اند: عثمان بن سعید موثق و جلیل القدر بوده احتیاجی به توصیف ندارد. وکیل امام هادی و امام حسن عسکری و امام قائم علیهم السلام بوده است (۱).

علامه بهبهانی نوشته است: عثمان بن سعید ثقه و جلیل القدر می باشد (۲).

امام هادی و امام حسن عسکری علیهما السلام توثیقش نموده اند.

احمد بن اسحاق می گوید: به امام هادی علیه السلام عرض کردم: با کی معاشرت نمایم و احکام دینم را از او یاد بگیرم و سخنش را بپذیرم؟ فرمود:

عثمان بن سعید عمری مورد اعتماد من می باشد. اگر چیزی برایت نقل کرد صحیح می گوید حرفش را بشنو و اطاعت کن، زیرا من به وی اعتماد دارم.

ابو علی نقل کرده که: از امام حسن عسکری علیه السلام هم نظیر این سؤال شد پاسخ داد: عثمان بن سعید و فرزندش محمد مورد اعتماد من هستند. هرچه را برایت روایت کنند درست می گویند. سخن آنان را بشنو و اطاعت کن زیرا به آنان اعتماد دارم.

این حدیث به قدری در بین اصحاب شهرت داشت که ابو العباس حمیری می گوید: این حدیث در بین ما زیاد مذاکره می شد و بدان وسیله مقام ارجمند عثمان بن سعید را ستایش می کردیم (۳).

محمد بن اسمعیل و علی بن عبد الله می گویند: روزی در شهر سامره بر امام حسن عسکری علیه السلام وارد شدیم در حالیکه گروهی از شیعیان حاضر بودند.

ناگاه، بدر خادم وارد شده عرض کرد: جماعتی ژولیده مو و گردآلود درب خانه اجازه ورود می خواهند. حضرت فرمود: از شیعیان یمن هستند. سپس به خادمش بدر فرمود: عثمان بن سعید را حاضر کن.

طولی نکشید که عثمان حاضر شد. حضرت به وی فرمود: عثمان! تو وکیل و مورد وثوق ما هستی، اموال خدا را که این جماعت آورده اند تحویل بگیر. راوی می گوید: عرض کردیم: ما می دانستیم که عثمان از شیعیان خوب است ولی شما

[شماره صفحه واقعی: ۱۳۶]

ص: ۳۴۱۲

۱- رجال بو علی ص ۲۰۰ و رجال مامقانی ج ۲ ص ۲۴۵.

۲- منهج المقال تألیف علامه بهبهانی چاپ تهران سال ۱۳۰۷ ص ۲۱۹.

۳- بحار الانوار ج ۵۱ ص ۳۴۸.



با این عمل موقعیت و مقامش را بالاتر بردید و وکالت و ثقه بودنش را نیز اثبات نمودید. حضرت فرمود: آری چنین است. بدانید که عثمان بن سعید وکیل من و فرزندش وکیل فرزندم مهدی خواهد بود (۱).

امام حسن عسکری علیه السلام فرزندش را به جماعتی که چهل نفر بودند و علی بن بلال و احمد بن هلال و محمد بن معاویه و حسن بن ایوب از جمله آنان بودند نشان داد و فرمود: این امام شما و جانشین من است، از وی اطاعت کنید و بدانید که بعد از این، تا مدتی او را نخواهید دید. سخنان عثمان بن سعید را قبول کنید و تابع او امرش باشید زیرا وی جانشین امام شماست و حل و فصل کارهای شیعیان به دستش خواهد بود (۲).

## کرامات او

علاوه بر اینها، کراماتی بدو منسوب است که صدق گفتارش را تأیید می کند.

از باب نمونه:

شیخ طوسی در کتاب غیبت از جماعتی از بنی نوبخت که ابو الحسن کثیری از جمله آنهاست روایت کرده که: از قم و حوالی آن، اموالی نزد عثمان بن سعید حمل شد. وقتی حامل خواست مراجعت کند عثمان فرمود: امانت دیگری هم بتو سپرده شده چرا تحویل ندادی؟ عرض کرد: چیزی باقی نمانده است. فرمود:

برگرد و جستجو کن.

آن مرد پس از چند روز تفحص، برگشته اظهار داشت: چیزی را نیافتم، عثمان گفت: دو قطعه پارچه سردانی را که فلانی فرزند فلانی به تو سپرده بود که به ما برسانی چه شد؟! عرض کرد: به خدا سوگند! فرمایش شما درست است لیکن من فراموش کردم و الان هم اصلاً نمیدانم کجاست. باز هم به منزلش برگشته هرچه تفتیش کرد آنرا نیافت. نزد عثمان بن سعید برگشته جریان را اطلاع داد. گفت: برو پیش فلانی پسر فلانی پنه فروش، که دو عدل پنه بانبارش بردی، آن عدلی را که رویش چنین و چنان نوشته است باز کن، پارچه امانتی را

[شماره صفحه واقعی: ۱۳۷]

ص: ۳۴۱۳

۱- بحار الانوار ج ۵۱ ص ۳۴۵.

۲- بحار الانوار ج ۵۱ ص ۳۴۶.

در آن خواهی یافت. آن مرد به دستورش عمل نمود و پارچه را یافته خدمتش برد (۱).

محمد بن علی اسود می گوید: زنی پارچه ای به من داد که به عثمان بن سعید برسانم. آنرا با لباسهای دیگری خدمتش بردم. دستور داد: به محمد بن عباس قمی تحویل دهم. به دستورش رفتار نمودم. بعد از آن عثمان بن سعید پیغام داد: چرا پارچه آن زن را ندادی؟ پس داستان پارچه آن زن به یادم آمد، بعد از جستجوی بسیار آنرا یافته تحویل دادم (۲).

صدوق علیه الرحمه در «اکمال الدین» نوشته است: مردی از اهل عراق سهم امامی نزد عثمان بن سعید برد عثمان مال را رد کرده فرمود: حق عموزادگان را که چهار صد درهم است از آن بیرون کن. مرد عراقی تعجب نمود، وقتی به حساب اموال خود رسیدگی نمود معلوم شد هنوز قسمتی از زمین زراعتی عموزادگانش را که در دست وی بوده به صاحبانش رد نکرده است. وقتی با دقت حساب کرد دید سهم آنان چهار صد درهم می شود. پس آن مبلغ را از اموال خویش خارج نمود و بقیه را پیش عثمان بن سعید برد. این دفعه مورد قبول واقع گشت (۳).

اکنون وجدان پاک رفقا را به قضاوت می طلبم. باوجود اخباری که درباره عثمان بن سعید وارد شده و مقامی که نزد امام هادی و امام حسن عسکری علیه السلام داشته است و اتفاق شیعیان بر عدالتش و تسلیم بودن اصحاب و خواص امام حسن عسکری علیه السلام در مقابلش، آیا باز هم در صحت ادعایش تردید دارید و احتمال می دهید که خواسته باشد مردم را فریب دهد؟!!

### محمد بن عثمان

بعد از وفات عثمان بن سعید، فرزندش محمد بن عثمان به جای پدر نشست و به وکالت ناحیه مقدس منصوب شد.

شیخ طوسی درباره اش می گوید: محمد بن عثمان و پدرش هردو وکیل حضرت

[شماره صفحه واقعی : ۱۳۸]

ص: ۳۴۱۴

۱- بحار الانوار ج ۵۱ ص ۳۱۶.

۲- بحار الانوار ج ۵۱ ص ۳۳۵.

۳- بحار الانوار ج ۵۱ ص ۳۲۶. و اثبات الهداه ج ۷ ص ۳۰۲.

صاحب الزمان علیه السلام بوده و نزد آن جناب مقام بزرگی را واجد بودند (۱).

مامقانی نوشته است: جلال و بزرگی محمد بن عثمان نزد امامیه ثابت است و محتاج به بیان و اقامه برهان نیست. شیعیان اجماع دارند که حتی در زمان حیات پدرش وکیل امام حسن عسکری علیه السلام بوده و سفارت حضرت حجت را نیز عهده دار بوده است (۲).

عثمان بن سعید تصریح کرد که: بعد از من فرزندانم جانشین من و نایب امام می باشد (۳).

یعقوب بن اسحاق می گوید: به وسیله محمد بن عثمان نامه ای خدمت امام زمان فرستادم و از بعض مشکلات دینی سؤال نمودم، جواب نامه به خط مبارک امام واصل شد و در ضمن آن نوشته بود: محمد بن عثمان عمری موثق می باشد و نامه هایش نامه های من است (۴).

### گرامات او

محمد بن شاذان می گوید: چهار صد و هشتاد درهم مال امام پیش من جمع شده بود. چون خوش نداشتم آن را ناتمام نزد امام بفرستم بیست درهم از مال خودم رویش گذاشته توسط محمد بن عثمان خدمت امام فرستادم، اما از اضافه کردن بیست درهم چیزی نوشتم. رسید آن مال از ناحیه امام واصل شد و نوشته بود: پانصد درهم که بیست درهمش مال خودت بود واصل گشت (۵).

جعفر بن احمد بن متیل می گوید: محمد بن عثمان مرا احضار کرد چند پارچه و کیسه ای که چند درهم در آن بود به من تسلیم نمود و فرمود: به «واسط» برو و اول کسی را که ملاقات نمودی کیسه را با پارچه تسلیم کن. من به جانب واسط حرکت کردم، اول کسی را که ملاقات نمودم حسن بن محمد بن قطاء بود. پس خودم را به وی معرفی نمودم، مرا شناخت و باهم معانقه کردیم، باو گفتم.

[شماره صفحه واقعی : ۱۳۹]

ص: ۳۴۱۵

۱- منهج المقال ص ۳۰۵، و رجال مامقانی ج ۳ ص ۱۴۹.

۲- رجال مامقانی ج ۳ ص ۱۴۹.

۳- رجال مامقانی ج ۱ ص ۲۰۰.

۴- بحار الانوار ج ۵۱ ص ۳۴۹.

۵- بحار الانوار ج ۵۱ ص ۳۲۵.

محمد بن عثمان سلامت رسانید و این امانت را برایت فرستاد. وقتی این مطلب را شنید خدای را سپاس گفت و فرمود: محمد بن عبد الله عامری وفات نموده. من اکنون برای تهیه کفنش از منزل خارج شده ام. وقتی امانت را باز نمودیم دیدیم تمام مایحتاج دفن مرده ای در آن موجود است. پولها هم به مقدار مزد حملان و قبرکن بود. پس جنازه را تشییع کرده دفن نمودیم (۱).

محمد بن علی بن الاسود قمی می گوید: محمد بن عثمان قبری برای خویش تهیه کرده علتش را پرسیدم، پاسخ داد: از جانب امام مأمورم که کارهایم را جمع و جور کنم. دو ماه بعد از این واقعه دار دنیا را وداع کرد (۲).

محمد بن عثمان در حدود پنجاه سال متصدی منصب نیابت بود و در سال «۳۰۴» درگذشت (۳).

### حسین بن روح

حسین بن روح سومین وکیل امام زمان علیه السلام است. وی داناترین فرد عصر خویش بود. محمد بن عثمان او را به جانشینی خود و نیابت امام عصر منصوب گردانید.

مجلسی (علیه الرحمه) در بحار نوشته است: وقتی مرض محمد بن عثمان شدت یافت، گروهی از بزرگان و معروفین شیعه مانند ابو علی بن همام و ابو عبد الله بن محمد کاتب و ابو عبد الله باقطنی و ابو سهل اسماعیل بن علی نوبختی و ابو عبد الله بن وجنا خدمتش رسیده از جانشینش سؤال نمودند جواب داد:

حسین بن روح جانشین من و وکیل و مورد اعتماد حضرت صاحب الامر است، در کارها به وی رجوع کنید. من از جانب امام مأمورم که حسین بن روح را به نیابت منصوب گردانم (۴).

جعفر بن محمد مدائنی می گوید: من اموال امام را نزد محمد بن عثمان می بردم. روزی چهار صد دینار خدمتش بردم فرمود: این پول را نزد حسین بن روح

[شماره صفحه واقعی : ۱۴۰]

ص: ۳۴۱۶

۱- بحار الانوار ج ۵۱ ص ۳۳۷.

۲- بحار الانوار ج ۵۱ ص ۳۵۱.

۳- بحار الانوار ج ۵۱ ص ۳۵۲.

۴- بحار الانوار ج ۵۱ ص ۳۵۵.

بیر. عرض کردم خواهش مندم خودتان قبول بفرمایید. فرمود: خدمت حسین بن روح بیر و بدانکه من او را جانشین خودم قرار دادم. عرض کردم: به امر امام این کار را انجام میدهید؟ فرمود: آری. پس اموال را نزد حسین بن روح بردم. بعد از آن سهم امام را خدمت او می بردم (۱).

در بین اصحاب و خواص محمد بن عثمان، افرادی وجود داشتند که به مراتب از حسین بن روح موجه تر و آبرومندتر بودند مانند جعفر بن احمد بن متیل. همه یقین داشتند که منصب نیابت به وی تفویض می شود. لیکن برخلاف پیش بینی آنان، حسین بن روح به این مقام برگزیده شد و تمام اصحاب حتی جعفر بن احمد بن متیل در مقابلش تسلیم شدند (۲).

از ابو سهل نوبختی پرسیدند: چگونه شد که حسین بن روح به نیابت انتخاب شد در صورتیکه شما بدان مقام سزاوارتر بودید؟ گفت: امام بهتر می داند چه کسی را بدین منصب انتخاب کند. من همیشه با مخالفین مناظره دارم، اگر وکیل بودم شاید در مواقع بحث، برای اثبات مدعای خودم، جای امام را نشان می دادم، ولی حسین بن روح مثل من نیست حتی اگر امام در زیر لباسش مخفی باشد و او را با قیچی پاره پاره کنند ممکن نیست دامنش را بگشاید تا امام دیده شود (۳).

صدوق (علیه الرحمه) می نویسد: محمد بن علی اسود نقل کرده که علی بن حسین بن بابویه، بوسیله من به حسین بن روح پیغام داد که از حضرت صاحب الامر علیه السلام تقاضا کند برایش دعائی بفرماید شاید خدا پسری بوی مرحمت کند. من خواسته او را خدمت حسین بن روح عرض کردم بعد از سه روز اطلاع داد که امام برایش دعا فرمود. بزودی خدا پسر پربرکتی که نفعش به مردم می رسد به وی عطا خواهد نمود. در همان سال محمد برایش متولد شد و بعد از او هم فرزندان دیگری پیدا کرد. صدوق علیه الرحمه بعد از نقل داستان می نویسد:

هروقت محمد بن علی اسود مرا می دید که در مجالس درس محمد بن حسن بن احمد رفت و آمد می نمایم و شوق زیادی در خواندن و حفظ کتاب های علمی دارم،

[شماره صفحه واقعی : ۱۴۱]

ص: ۳۴۱۷

۱- بحار الانوار ج ۵۱ ص ۳۵۲.

۲- بحار الانوار ج ۵۱ ص ۳۵۳.

۳- بحار الانوار ج ۵۱ ص ۳۵۹.

می گفت چندان تعجب ندارد که این قدر به تحصیل علم علاقه داری برای اینکه به برکت دعای امام زمان به دنیا آمدی (۱).  
مردی در نیابت حسین بن روح شک داشت. پس برای روشن شدن موضوع، با قلم خشک و بدون مرکب، نامه ای نوشت و برای امام فرستاد. پس از چند روز جوابش توسط حسین بن روح از ناحیه مقدسه صادر شد (۲).  
حسین بن روح در ماه شعبان سال «۳۲۶» از دار دنیا رحلت نمود (۳).

## نائب چهارم

نائب چهارم امام عصر علیه السلام شیخ ابو الحسن علی بن محمد سمري بوده است.  
ابن طاوس درباره اش می نویسد: امام حسن عسکری و امام هادی علیهما السلام را خدمت نموده و آن دو امام با وی مکاتبه داشتند و توقیعات زیادی برایش مرقوم فرمودند و از وجوه و موثقین شیعیان بوده است (۴).  
احمد بن محمد صفوانی می گوید: حسین بن روح، علی بن محمد سمري را به جای خویش نصب کرد تا به کارهایش رسیدگی کند. اما هنگامی که وفات علی بن محمد نزدیک شد جمعی از شیعیان خدمتش رسیدند تا از جانشینش سؤال نمایند فرمود: مأمور نیستم کسی را به نیابت منصوب کنم (۵).  
احمد بن ابراهیم بن مخلد می گوید: روزی علی بن محمد سمري بدون مقدمه فرمود: خدا علی بن بابویه قمی را رحمت کند. حاضرین تاریخ این کلام را یادداشت نمودند. بعدا خبر رسید که علی بن بابویه در همان روز از دنیا رفته است.  
خود سمري هم در سال «۳۲۹» وفات نمود (۶).

حسن بن احمد می گوید: چند روز قبل از وفات علی بن محمد سمري خدمتش حاضر بودم نامه ای را که از ناحیه مقدسه صادر شده بود برای مردم قرائت نمود،

[شماره صفحه واقعی : ۱۴۲]

ص: ۳۴۱۸

۱- کمال الدین ج ۲ ص ۱۸۰.

۲- اثبات الهداه ج ۷ ص ۳۴۰.

۳- رجال مامقانی ج ۱ ص ۲۰۰.

۴- رجال مامقانی ج ۲ ص ۳۰۴.

۵- بحار الانوار ج ۵۱ ص ۳۶۰.

۶- بحار الانوار ج ۵۱ ص ۳۶۰.

بدین مضمون: ای علی بن محمد سمی! خداوند پاداش برادرانت را در مرگ تو بزرگ گرداند، زیرا تا شش روز دیگر اجلت خواهد رسید. کارهایت را جمع و جور کن، لیکن کسی را جانشین قرار نده زیرا بعد از این غیبت کامل واقع خواهد شد. من تا هنگامیکه خدا اذن ندهد و زمانی طولانی نگذرد و دلها را قساوت نگیرد و زمین از ستم پر نشود آشکار نخواهم شد. در بین شما کسانی پیدا خواهند شد که ادعای رؤیت نمایند لیکن آگاه باشید که: پیش از خروج سفیانی و صیحه آسمانی هر کس ادعای رؤیت کند دروغگوست (۱).

نیابت چهار نفر مذکور در بین شیعیان معروف است. گروهی هم به دروغ این منصب را ادعا نمودند ولی چون برهانی نداشتند دروغشان ثابت گشت و رسوا شدند مانند: حسن شریعی، و محمد بن نصیر نمیری، و احمد بن هلال کرخی، و محمد بن علی بن بلال، و محمد بن علی شلمغانی، و ابو بکر بغدادی.

این بود اطلاعات من راجع به نواب. از مجموع این مدارک به صحت ادعای آنان، اطمینان حاصل می شود.

\*\*\* دکتر: من در این زمینه سؤالاتی داشتم ولی اجازه دهید برای جلسه بعد بماند، چون امشب بحثمان خیلی طولانی شد.

[شماره صفحه واقعی: ۱۴۳]

ص: ۳۴۱۹

---

۱- بحار الانوار ج ۵۱ ص ۳۶۱.

با حضور همه برادران جلسه در خانه آقای دکتر تشکیل شد.

دکتر: غیبت صغری اصلاً چه فایده ای داشت؟ اگر بنا بود امام زمان غائب شود چرا از همان زمان وفات امام حسن عسکری علیه السلام غیبت و انقطاع کامل شروع نشد؟

هوشیار: غائب شدن امام و رهبر جمعیت، آنهم زمانی طولانی امریست بس غریب و غیرمأنوس و باور کردنش برای مردم دشوار است از این جهت، پیغمبر و ائمه اطهار علیهم السلام تصمیم گرفتند که: کم کم مردم را با این موضوع آشنا سازند و افکار را برای پذیرش آن آماده نمایند لذا گاه بیگاه از غیبتش خبر داده گرفتاریهای مردم آن عصر و انکار و سرزنش منکرین و ثواب ثبات قدم و انتظار فرج را گوشزد می نمودند. گاهی هم با رفتارشان عملاً شبیه غیبت را فراهم می ساختند.

مسعودی در اثبات الوصیه نوشته است: امام هادی علیه السلام با مردم کم معاشرت می کرد و جز با خواص اصحاب با کسی تماس نمی گرفت. وقتی امام حسن عسکری به جایش نشست در اکثر اوقات از پشت پرده با مردم سخن می گفت تا شیعیان برای پذیرش غیبت امام دوازدهم مهیا و مانوس گردند (۱).

اگر بعد از رحلت امام حسن عسکری علیه السلام غیبت کامل شروع می شد شاید وجود مقدس امام زمان مورد غفلت واقع شده کم کم فراموش می گشت. از این جهت، ابتدا غیبت صغری شروع شد تا شیعیان در آن ایام، به وسیله نواب با امام خود تماس

[شماره صفحه واقعی: ۱۴۴]

ص: ۳۴۲۰



گرفته علائم و کراماتی را مشاهده نمایند و ایمانشان کامل گردد. اما هنگامی که افکار مساعد گشت و آمادگی بیشتری پیدا شد غیبت کبری شروع گردید.

### آیا غیبت کبری حدی دارد؟

مهندس: آیا برای غیبت کبری حدی تعیین شده است؟

هوشیار: حدی معین نشده لیکن احادیث دلالت می کنند که مدتش به قدری طولانی می شود که گروهی به شک می افتند. از باب نمونه:

امیر المؤمنین علیه السلام درباره حضرت قائم فرمود: غیبتش به قدری طولانی می شود که شخص جاهل می گوید: خدا به اهل بیت پیغمبر احتیاجی ندارد (۱).

حضرت سجاد علیه السلام فرمود: یکی از خصائص نوح در قائم وقوع خواهد یافت و آن طول عمرش می باشد (۲).

[شماره صفحه واقعی : ۱۴۵]

ص: ۳۴۲۱

---

۱- اثبات الهداه ج ۶ ص ۳۹۳.

۲- قال علی بن الحسین علیه السلام فی القائم سنه من نوح و هو طول العمر- بحار ج ۵۱ ص ۲۱۷.

مهندس: امام زمان اگر در بین مردم ظاهر بود و میتوانستند در مواقع احتیاج خدمتش برسند و مشکلاتشان را حل کنند، برای دین و دنیای آنان بهتر بود. پس چرا غائب شد؟.

هوشیار: البته اگر مانعی وجود نداشت، ظهور آن حضرت اصلح و انفع بود.

لیکن چون می بینیم که خداوند متعال آن وجود مقدس را از دیده ها پنهانی داشته است و افعال خدا هم با نهایت استحکام و بر طبق مصالح و حکم واقعی صادر می شود، غیبت آن جناب را نیز علت و حکمتی خواهد بود، گرچه تفصیلش برای ما مجهول باشد. حدیث ذیل دلالت می کند که: علت و سبب اساسی غیبت، برای مردم بیان نشده و بجز ائمه اطهار علیهم السلام کسی از آن اطلاع ندارد.

عبد الله بن فضل هاشمی می گوید: امام صادق علیه السلام فرمود: حضرت صاحب الامر ناچار غیبتی خواهد داشت، بطوری که گمراهان در شک واقع می شوند. عرض کردم: چرا؟ فرمود: مأذون نیستیم علتش را بیان کنیم. گفتم: حکمتش چیست؟ فرمود همان حکمتی که در غیبت حجت‌های گذشته وجود داشت، در غیبت آن جناب نیز وجود دارد. اما حکمتش ظاهر نمی شود مگر بعد از ظهور او، چنانکه حکمت سوراخ کردن کشتی و کشتن جوان و اصلاح دیوار به دست خضر علیه السلام برای موسی علیه السلام آشکار نشد جز هنگامی که می خواستند از هم جدا شوند. ای پسر فضل! موضوع غیبت سری است از اسرار خدا و غیبی است از غیوب الهی.

چون خدا را حکیم می دانیم باید اعتراف کنیم که کارهایش از روی حکمت صادر می شود، گرچه تفصیلش برای ما مجهول باشد (۱). از حدیث مذکور استفاده

[شماره صفحه واقعی : ۱۴۶]

ص: ۳۴۲۲

می شود که علت اصلی و اساسی غیبت بیان نشده است، یا برای اینکه اطلاع بر آن صلاح مردم نبوده یا اینکه استعداد فهمش را نداشته اند.

اما در احادیث، سه حکمت برای غیبت بیان شده است:

فائده اول: امتحان و آزمایش است. گروهی که ایمان محکمی ندارند باطنشان ظاهر شود و کسانی که ایمان در اعماق دلشان ریشه کرده به واسطه انتظار فرج و صبر بر شدائد و ایمان به غیب ارزششان معلوم شود و به درجاتی از ثواب نائل گردند. موسی بن جعفر علیهما السلام فرمود: هنگامی که پنجمین فرزند امام هفتم غائب شد، مواظب دین خود باشید، مبادا کسی شما را از دین خارج کند. ای پسرک من! برای صاحب الامر ناچار غیبتی خواهد بود، به طوریکه گروهی از مؤمنین از عقیده برمی گردند. خدا به وسیله غیبت، بندگانش را امتحان می کند (۱).

فائده دوم: به وسیله غیبت از بیعت نمودن با ستمکاران محفوظ می ماند.

حسن بن فضال می گوید: علی بن موسی الرضا علیهما السلام فرمود: گویا شیعیانم را می بینم که هنگام مرگ سومین فرزندم (امام حسن عسکری) در جستجوی امام خود همه جا را می گردند اما او را نمی یابند. عرض کردم: چرا یابن رسول الله؟ فرمود:

برای اینکه امامشان غائب می شود. عرض کردم: چرا غائب می شود؟ فرمود:

برای اینکه وقتی با شمشیر قیام نمود بیعت احدی در گردنش نباشد (۲).

فائده سوم: به وسیله غیبت از خطر قتل نجات می یابد.

زراره می گوید: حضرت صادق علیه السلام فرمود: قائم باید غائب شود. عرض کردم: چرا؟ فرمود: از کشته شدن می ترسد، و با دست به شکم خود اشاره کرد (۳). سه حکمت مذکور، در احادیث اهل بیت منصوص است.

[شماره صفحه واقعی : ۱۴۷]

ص: ۳۴۲۳

---

۱- قال موسی بن جعفر علیه السلام: اذا فقد الخامس من ولد السابع من الائمة فالله الله في ادیانکم لا یزیلنکم عنها احد، یا بنی انه لا بد لصاحب هذا الامر من غیبه حتی یرجع عن هذا الامر من کان یقول به، انما هی محنه من الله امتحن الله بها خلقه - بحار ج ۵۲ ص ۱۱۳.

۲- بحار الانوار ج ۵۱ ص ۱۵۲.

۳- زراره عن ابی عبد الله علیه السلام قال یا زراره لا بد للقائم من غیبه قلت: و لم؟ قال یخاف علی نفسه و اومی بیده الی بطنه - اثبات الهداه ج ۶ ص ۴۳۷.

اشاره

مهندس: اگر امام زمان در میان بشر ظاهر بود، در یکی از شهرهای جهان زندگی می کرد و رهبری دینی مسلمین را به عهده داشت و با همین روش به زندگی ادامه می داد تا هنگامی که اوضاع عالم مساعد می شد، با شمشیر قیام می نمود و دستگاه کفر و ستم را برمی چید، این فرض چه مانعی داشت؟.

هوشیار: فرضیه خوبی است ولی باید حساب کرد که چه نتایج و عواقبی را دربر دارد. من موضوع را بر طبق جریان عادی، برای شما تشریح می کنم:

چون پیغمبر اکرم و ائمه اطهار علیهم السلام کرارا گوشزد مردم کرده بودند که دستگاه ظلم و ستم، عاقبت به دست مهدی موعود، برچیده می شود و کاخهای بیدادگری را واژگون خواهد نمود، از این جهت، وجود مقدس امام زمان، همواره مورد توجه دو دسته مردم واقع می شد: یکی مظلومین و ستم دیدگان که متأسفانه همیشه عدۀ آنان زیاد بوده و هست. آنان به قصد تظلم و امید حمایت و دفاع، دور وجود امام زمان اجتماع نموده تقاضای نهضت و دفاع می نمودند و همیشه گروه کثیری اطرافش را احاطه نموده انقلاب و غوغایی برپا بود.

دسته دوم زورگویان و ستمکاران خونخوارند که بر ملت محروم تسلط یافته و در راه رسیدن به منافع شخصی و حفظ مقام خویش از هیچ عمل زشتی پروا ندارند و حاضرند تمام ملت را فدای مقام خود کنند. این گروه چون وجود مقدس امام را سد راه منافع و مقاصد شوم خود تشخیص می دادند و ریاست و فرمانروایی خویش را در خطر می دیدند، ناچار بودند وجود مقدس آن جناب را از میان بردارند و خودشان را از این خطر بزرگ برهانند در این تصمیم اساسی که حیاتشان بدان

[شماره صفحه واقعی : ۱۴۸]

بسته بود باهم متحد شده، تا ریشه عدالت و دادخواهی را قطع نمی کردند هرگز از پای نمی نشستند.

### **چرا از مرگ می ترسد؟**

جلالی: امام زمان اگر در راه اصلاح جامعه و ترویج دین و دفاع از مظلومین کشته می شد چه مانعی داشت؟ مگر خون او از خون پدران و جدش عزیزتر است؟ اصلاً چرا باید از مرگ بترسد؟

هوشیار: امام غائب نیز مانند پدران از کشته شدن در راه دین باکی نداشته و ندارد، لیکن درعین حال، کشته شدنش به صلاح جامعه و دین نیست. زیرا هر یک از پدران که از دنیا رحلت می نمودند امام دیگری جانشینش میشد، ولی امام زمان اگر کشته شود جانشینی ندارد و زمین از حجت خالی می گردد.

در صورتی که مقدر شده است که عاقبت، حق بر باطل غالب شود و به واسطه وجود مقدس امام دوازدهم، دنیا به کام حق پرستان گردد.

### **مگر خدا قدرت حفظ امام را ندارد؟**

جلالی: مگر خدا قدرت ندارد وجود امام زمان را از شر دشمنان نگهداری کند؟.

هوشیار: با اینکه قدرت خدا محدود نیست لیکن کارها را بر طبق اسباب و از مجرای عادی انجام می دهد. بنا نیست برای حفظ وجود مقدس انبیا و ائمه و ترویج دین، از روش عمومی اسباب و علل دست بردارد و برخلاف جریان عادی عمل کند و گرنه دنیا، دار تکلیف و اختیار و امتحان نخواهد شد.

### **ستمکاران تسلیمش می شدند**

جلالی: اگر آن حضرت ظاهر بود، کفار و ستمکاران چون دسترسی به وی داشتند و می توانستند سخنان حقش را استماع نمایند، احتمال داشت در صدد قتلش بر نیایند بلکه به دستش ایمان بیاورند و از رفتارشان دست بردارند.

هوشیار: هر کسی در مقابل حق تسلیم نمی شود بلکه از آغاز عالم تا حال، همیشه گروهی در بین بشر وجود داشته اند که دشمن حق و درستی بوده و برای

[شماره صفحه واقعی : ۱۴۹]

پایمال کردن آن با تمام قوا کوشیده اند. مگر پیمبران و ائمه اطهار حق نمی گفتند؟ مگر سخنان حق و معجزاتشان در دسترس ستمکاران نبود؟ باوجود آن، در نبود کردن آنان و خاموش نمودن چراغ هدایت از هیچ عملی پروا نکردند. حضرت صاحب الامر علیه السلام نیز اگر از ترس ستمکاران غائب نشده بود بسرنوشت آنان گرفتار می شد.

### **سکوت کند تا محفوظ بماند**

دکتر: بنظر من، اگر آن حضرت بکلی از سیاست کناره گیری می کرد و با کفار و ستمکاران کاری نداشت و در مقابل اعمالشان سکوت اختیار می نمود و به راهنمایی اخلاقی و دینی خود می پرداخت، از شر دشمنان محفوظ می ماند.

هوشیار: ستمکاران چون شنیده بودند که مهدی موعود دشمن آنان می باشد و به دست وی کاخهای ستم درهم فرومی ریزد، مسلماً به سکوت او اکتفا نکرده خطر را از خودشان رفع می نمودند. علاوه بر این، مؤمنین وقتی مشاهده می کردند، آن حضرت در مقابل تمام جنایات و ستمها سکوت نموده آنها نه یک سال و دو سال بلکه صدها سال، کم کم از اصلاح جهان و غلبه حق مایوس می گشتند و در نویدهای پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و قرآن شریف شک می کردند. علاوه بر همه اینها، اصلاً مظلومین اجازه سکوت به آنجناب نمی دادند.

### **پیمان عدم تعرض ببندد**

مهندس: ممکن بود با ستمکاران وقت، پیمان عدم تعرض و معاهده به بندد که در کارهایشان هیچگونه دخالتی ننماید و چون به امانت و درستی معروف بود معاهداتش محترم و اطمینان بخش بود و با وی کاری نداشتند.

هوشیار: برنامه مهدی موعود، با سائر ائمه اطهار علیهم السلام تفاوت دارد. ائمه مأمور بودند که در ترویج و انذار و امر به معروف و نهی از منکر تا سرحد امکان کوشش نمایند ولی مأمور به جنگ نبودند لیکن از اول بنا بود که سیره و رفتار مهدی دادگستر برخلاف آنان باشد. بنا بود در مقابل باطل و ستم سکوت نکند و با جنگ و جهاد، جور و ستم و بیدینی را ریشه کن نماید و ستمگران را از کاخ خودسری سرنگون سازد.

[شماره صفحه واقعی : ۱۵۰]

اصلا این گونه رفتار از علائم و خصائص مهدی شمرده می شد.

به هر امامی گفته می شد: چرا در مقابل ستمکاران قیام نمی کنی؟ جواب می داد: اینکار به عهده مهدی ماست. به بعضی از امامان اظهار می شد:

آیا تو مهدی هستی؟ جواب می داد: مهدی با شمشیر جنگ می کند و در مقابل ستم ایستادگی می نماید ولی من چنین نیستم و توانایی آنرا هم ندارم. به بعضی عرض می شد: آیا تو قائم هستی؟ پاسخ می داد: من قائم بحق هستم، لیکن قائم معهودی که زمین را از دشمنان خدا پاک می کند نیستم. به بعضی اظهار می شد:

امیدواریم تو قائم باشی. می فرمود: من قائم هستم اما قائمی که زمین را از کفر و ستم پاک می کند غیر من است. از اوضاع آشفته جهان و دیکتاتوری ظالمین و محرومیت مؤمنین شکایت می شد، می فرمودند: قیام مهدی مسلم است، در آن وقت اوضاع جهان اصلاح و از ستمکاران انتقام گرفته خواهد شد. از کمی عدد مؤمنین و کثرت کفار و قدرت آنان سخن رانده می شد، ائمه علیهم السلام شیعیان را دلداری داده می فرمودند: حکومت آل محمد صلی الله علیه و آله حتمی است و پیروزی و غلبه با حق پرستی خواهد شد، صبر کنید و در انتظار فرج آل محمد باشید و دعا کنید.

مؤمنین و شیعیان هم باین نویدها دلخوش بودند و هر گونه رنج و محرومیتی را بر خود هموار می کردند.

اکنون از شما تصدیق می خواهیم، با این همه انتظاراتی که مؤمنین بلکه بشریت از مهدی موعود داشتند، آیا امکان داشت آن جناب، با ستمکاران عصر پیمان مودت و دوستی ببندد؟! و اگر چنین عملی را انجام می داد، آیا یأس و ناامیدی بر مؤمنین چیره نمی شد و آن جناب را متهم نمی کردند که با ستمکاران سازش نموده قصد اصلاح ندارد؟.

به نظر من این عمل اصلا امکان نداشت و اگر انجام می گرفت، آن جمعیت قلیل مؤمنین هم در اثر یأس و بدبینی از اسلام و درستی خارج شده طریق کفر و ستم را پیش می گرفتند.

علاوه بر این، اگر با ستمکاران قرارداد دوستی و عدم تعرض امضا می کرد، ناچار بود به عهد و پیمان خویش وفادار باشد و در نتیجه هیچ وقت اقدام به جنگ

[شماره صفحه واقعی : ۱۵۱]

ص: ۳۴۲۷

نکند، زیرا اسلام عهد و پیمان را محترم شمرده و عمل بآن را لازم دانسته است (۱).

از این جهت است که در احادیث تصریح شده که یکی از اسرار غیبت و مخفی شدن ولادت حضرت صاحب الامر علیه السلام این است که ناچار نشود با ستمکاران بیعت کند تا هر وقت خواست نهضت کند بیعت کسی در گردنش نباشد، از باب نمونه:

حضرت صادق علیه السلام فرمود: ولادت صاحب الامر مخفی می شود تا اینکه وقتی ظاهر گشت پیمان هیچکس در گردنش نباشد. خدا کارش را در یک شب اصلاح می کند (۲).

علاوه بر همه اینها، ستمکاران و زمامداران خودخواه، چون ریاست و منافع خودشان را در خطر می دیدند، باین پیمانها مطمئن نمی شدند و چاره‌نهایی را در قتلش تشخیص می دادند و زمین را بی حجت و امام می گردانیدند.

### چرا نواب خاصی تعیین نکرد؟

جلالی: ما اصل لزوم غیبت را از شما قبول می کنیم لیکن چرا در غیبت کبری نیز، مانند غیبت صغری، نوابی را برای خویش تعیین نکرد تا شیعیان به وسیله آنان با وی تماس گرفته مشکلاتشان را حل نمایند؟

هوشیار: دشمنان، نواب را آزاد نمی گذاشتند بلکه آنان را شکنجه و زجر می دادند تا مکان امام را نشان دهند یا تحت شکنجه و در کنج زندان جان سپارند.

جلالی: ممکن بود اشخاص معینی را به وکالت منصوب نکند، لیکن گاه گاهی برای بعضی از مؤمنین ظاهر شود و به وسیله آنها دستورات لازم را برای شیعیان صادر کند.

هوشیار: اینکار نیز صلاح نبود زیرا ممکن بود همان شخص، امام و مکانش را به دشمنان نشان دهد و اسباب دستگیری و کشته شدنش را فراهم نماید.

جلالی: احتمال خطر در صورتی بود که برای هر فرد مجهول الحالی ظاهر

[شماره صفحه واقعی: ۱۵۲]

ص: ۳۴۲۸

۱- در سوره مائده آیه ۱ می گوید: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ. و در سوره اسراء آیه ۳۴ می گوید: وَ أَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا. و در سوره مؤمنون آیه ۸ می گوید: وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ.

۲- بحار الانوار ج ۵۲ ص ۹۶.



می شد، اما اگر فقط برای علما و مؤمنین مورد وثوق ظاهر می شد هیچ احتمال خطری نداشت.

هوشیار: این فرضیه را از چند راه می توان پاسخ داد:

اول: امام زمان برای هر کس می خواست ظاهر شود، ناچار بود برای معرفی خودش معجزه ای اظهار نماید بلکه برای اشخاص دیرباور چندین معجزه انجام دهد، تا در صحت ادعایش یقین کنند. در این میان اشخاص حقه باز و ساحر هم پیدا می شدند که مردم را فریب می دادند و با ادعای امامت و اظهار سحر و جادو مردم عوام را گمراه می نمودند، تمیز بین معجزه و جادو هم کار هر کسی نیست و خود این قضیه مفسد و اشکالات زیادی برای مردم تولید می کرد.

دوم: افراد ظاهر الصلاح و حقه باز از این موضوع سوءاستفاده می کردند. در میان جهال و عوام افتاده، ادعای رؤیت امام می کردند و احکام خلاف شرع را به وی نسبت می دادند تا به مقاصد شوم خودشان نائل گردند. هر کس هر عمل خلاف شرعی را می خواست انجام دهد، برای تصحیح و پیشرفت کار خودش می گفت:

من خدمت امام زمان رسیدم و دیشب منزل ما تشریف آورد و به من فرمود: فلان کار را انجام ده و در فلان کار از من تأیید و پشتیبانی کرد. مفسد این موضوع بر کسی پوشیده نیست.

سوم: ما دلیل قاطعی نداریم که امام زمان برای هیچکس حتی افراد صالح و مورد اعتماد، ظاهر نشود بلکه ممکن است بسیاری از صلحا و اولیا خدمتش برسند ولی مأمور به اخفا باشند و به احدی اظهار نکنند در این موضوع هر کس از حال خودش فقط اطلاع دارد و راجع به دیگران حق قضاوت ندارد.

[شماره صفحه واقعی: ۱۵۳]

ص: ۳۴۲۹

مهندس: امام اگر پیشوای مردم است باید ظاهر باشد. بر وجود امام ناپیدا چه فایده ای مترتب است؟ امامی که صدها سال غائب بماند، نه دین را ترویج کند، نه مشکلات جامعه را حل کند، نه پاسخ مخالفین را بدهد، نه امر به معروف و نهی از منکر کند، نه از مظلومین حمایت کند، نه حدود و احکام الهی را جاری سازد و نه مسائل حلال و حرام مردم را روشن سازد، وجود چنین امامی چه سودی دارد؟!

هوشیار: مردم در زمان غیبت، آنهم به واسطه اعمال خودشان از فوایدی که شمردید محرومند لیکن فواید وجود امام منحصر به اینها نیست بلکه فواید دیگری نیز وجود دارد که در زمان غیبت نیز مرتب است از جمله، دو فائده ذیل را می توان شمرد:

اول: بر طبق سخنان گذشته و براهینی که در کتب دانشمندان اقامه شده است و احادیثی که در موضوع امامت وارد شده، وجود مقدس امام، غایت نوع و فرد کامل انسانیت و رابطه میان عالم مادی و عالم ربوبی است. اگر امام روی زمین نباشد نوع انسان منقرض خواهد شد. اگر امام نباشد خدا به حد کامل شناخته و عبادت نمی شود. اگر امام نباشد رابطه بین عالم مادی و دستگاه آفرینش منقطع می گردد. قلب مقدس امام به منزله ترانسفورماتور است که برق کارخانه را به هزاران لامپ می رساند. اشراقات و افاضات عوالم غیبی، اولاً بر آینه پاک قلب امام و به وسیله او بر دل‌های سایر افراد نازل می گردد. امام قلب عالم وجود و رهبر و مربی نوع انسان است و معلوم است که حضور و غیبت او، در ترتب این آثار

[شماره صفحه واقعی : ۱۵۴]

تفاوتی ندارد. آیا باز هم می شود گفت: امام ناپیدا را چه نفعی است؟! گمان می کنم شما این اشکال را از زبان کسانی می گوئید که به حقیقت معنای ولایت و امامت پی نبرده و امام را جز یک مسئله گو و جاری کننده حدود نمی داند، در صورتی که مقام امامت و ولایت از این مقامات ظاهری بسیار شامختر است.

امام سجاد علیه السلام فرمود: ما پیشوای مسلمین و حجت بر اهل عالم و سادات مؤمنین و رهبر نیکان و صاحب اختیار مسلمین هستیم. ما امان اهل زمین هستیم چنانکه ستارگان امان اهل آسمانند. به واسطه ماست که آسمان بر زمین فرود نمی آید مگر وقتی که خدا بخواهد. به واسطه ما باران رحمت حق نازل و برکات زمین خارج می شود. اگر ما روی زمین نبودیم اهلش را فرومی برد و آنگاه فرمود: از روزی که خدا آدم را آفریده تا حال هیچگاه زمین از حجتی خالی نبوده است ولی آن حجت، گاهی ظاهر و مشهور و گاهی غائب و مستور بوده است، تا قیامت نیز از حجت خالی نخواهد شد و اگر امام نباشد خدا پرستش نمی شود.

سلیمان می گوید عرض کردم: مردم چگونه از وجود امام غائب، منتفع می شوند فرمود: همانطور که از خورشید پشت ابر ارتفاع می برند (۱).

در این حدیث و چندین حدیث دیگر، وجود مقدس صاحب الامر و انتفاع مردم از وی، تشبیه شده به خورشید پشت ابر و انتفاع مردم از آن. وجه تشبیه از این قرار است: در علوم طبیعی و فلکیات ثابت شده است که خورشید مرکز منظومه شمسی است، جاذبه اش حافظ زمین و آن را از سقوط نگه می دارد. زمین را بدور خود چرخانده شب و روز و فصول مختلف را ایجاد می کند. حرارتش سبب حیات و زندگی حیوانات و گیاهان و انسانست و نورش روشنی بخش زمین می باشد.

[شماره صفحه واقعی : ۱۵۵]

ص: ۳۴۳۱

۱- عن جعفر الصادق عن ابيه عن جده علي بن الحسين عليه السلام قال: نحن ائمة المسلمين و حجج الله على العالمين و سادات المؤمنين و قاده الغر المحجلين و موالی المسلمین و نحن امان لاهل الارض كما ان النجوم امان لاهل السماء و بنا یمسك السماء ان تقع على الارض الا- باذنه و بنا ينزل الغيث و تنشر الرحمه و تخرج برکات الارض و لو لا ما على الارض منا لساخت باهلها. ثم قال: و لم تخل منذ خلق الله آدم من حجه الله فيها، اما ظاهر مشهور او غائب مستور، و لا تخلو الارض الى ان تقوم الساعة من حجه و لو لا- ذلك لم يعبد الله. قال سليمان: فقلت لجعفر الصادق عليه السلام كيف ينتفع الناس بالحجه الغائب المستور؟ قال: كما ينتفعون بالشمس اذا سترها سحب. ينابيع الموده ج ۲ ص ۲۱۷.

در ترتب این آثار بین اینکه ظاهر باشد یا پشت ابر، تفاوتی وجود ندارد. یعنی جاذبه و نور و حرارتش در هر دو حال موجود است، گرچه کم و بیش دارد. هنگامی که خورشید در پس ابرهای تیره پنهان است یا شبانگاه، جهال گمان دارند که موجودات از نور و حرارت خورشید بی بهره اند، در صورتی که سخت در اشتباهند، زیرا اگر دقیقه ای نور و حرارتش به جانداران نرسد یخ زده هلاک می گردند و به برکت تأثیرات همان خورشید است که ابرهای تیره پراکنده می شوند و چهره حقیقی آن نمایان می گردد.

وجود مقدس امام هم خورشید و قلب عالم انسانیت و مربی و هادی تکوینی اوست و در ترتب این آثار، بین حضور و غیبت آنجناب تفاوتی نیست. از دوستان عزیزم تقاضا می کنم بحث چند جلسه قبل را که درباره نبوت عامه و امامت بود (۱)، در نظر داشته و یکبار دیگر با کمال دقت و تأمل آنرا مرور کنند، تا به حقیقت معنای ولایت پی ببرند و مهم ترین فائده وجود امام را دریابند و بفهمند که نوع بشر هم اکنون هر چه دارد به برکت وجود همان امام غائب است.

اما راجع به فوائد دیگری که ذکر نمودید، گو اینکه عامه مردم در زمان غیبت، از آنها محرومند لیکن از جانب خداوند متعال و وجود مقدس امام، منع فیضی وجود ندارد بلکه تقصیر و کوتاهی از ناحیه خود افراد انسان است. اگر موانع ظهور را برطرف می ساختند و اسباب و مقدمات حکومت توحید و دادگستری را فراهم می نمودند و افکار عموم جهانیان را آماده و مساعد می کردند، امام زمان ظاهر می شد و جامعه انسانیت را از فوائد بی شماری بهره مند می گردانید.

ممکن است بگویید: در صورتی که شرائط عمومی مساعد ظهور امام زمان نیست پس کوشش نمودن در این راه سخت و پرخطر چه سودی برای ما دارد؟! اما باید بدانید که همت مسلمین نباید محدود به جلب منافع شخصی باشد، بلکه وظیفه هر فرد مسلمان است که در راه اصلاح امور اجتماعی جمیع مسلمین و حتی عموم جهانیان کوشش کند. جدیت در راه رفاه عمومی و مبارزه با بیدادگری از بزرگترین عبادات به شمار می رود.

باز هم ممکن است بگویید: کوشش کردن یکنفر یا چند نفر معدود به جایی

[شماره صفحه واقعی: ۱۵۶]

ص: ۳۴۳۲

نمی رسد و اصولاً من چه گناهی دارم که از فیض دیدار امام محروم شده ام؟! در جواب می گویم: ما اگر در راه رشد افکار عمومی و آشنا نمودن جهانیان با حقائق اسلام و نزدیک شدن به هدف مقدس امام زمان کوشش کنیم وظیفه خودمان را انجام داده ایم و در مقابل، به ثواب بزرگی نائل می شویم و جامعه انسانیت را گرچه یک قدم باشد، بسوی هدف نزدیک نموده ایم که ارزش اینکار بر دانشمندان پوشیده نیست. لذا در روایات زیاد وارد شده که انتظار فرج یکی از بزرگترین عبادات است (۱).

فائده دوم: ایمان به مهدی غائب و انتظار فرج و ظهور امام زمان مایه امیدواری و آرامش بخش دل‌های مسلمین است و این امیدواری یکی از بزرگترین اسباب موفقیت و پیشرفت در هدف می باشد. هر گروهی که روح یأس و ناامیدی خانه دلشان را تاریک نموده باشد و چراغ امید و آرزو در آن نتابد، هرگز روی موفقیت را نخواهند دید.

آری اوضاع آشفته و اسف بار جهان و سیل بنیان کن مادیت و کسادى بازار علوم و معارف و محرومیت روزافزون طبقه ضعیف و توسعه فنون استعمار و جنگ‌های سرد و گرم و مسابقه تسلیحاتی شرق و غرب، روشنفکران و خیرخواهان بشر را مضطرب کرده است به طوریکه ممکن است گاهی در اصل قابلیت اصلاح بشر تردید نمایند.

تنها روزنه امیدى که برای بشر مفتوح است و یگانه برق امیدى که در این جهان تاریک جستن می کند همان انتظار فرج و فرارسیدن عصر درخشان حکومت توحید و نفوذ قوانین الهی است. انتظار فرج است که قلبهای مأیوس و لرزان را آرامش بخشیده مرهم دل‌های زخم‌دار طبقه محروم می گردد. نویدهای مسرت بخش حکومت توحید است که عقائد مؤمنین را نگهداری نموده در دین پایدارشان می کند. ایمان به غلبه حق است که خیرخواهان بشر را به فعالیت و کوشش وادار نموده است. استمداد از آن نیروی غیبی است که انسانیت را از سقوط در وادی هولناک یأس و ناامیدی نجات می دهد و در شاهره روشن امید و آرزو وارد می کند. پیغمبر اسلام صلی الله علیه و آله به وسیله طرح برنامه حکومت جهانی توحید و تعیین و

[شماره صفحه واقعی : ۱۵۷]

ص: ۳۴۳۳

معرفی رهبر اصلاحات جهانی، دیو یأس و ناامیدی را از جهان اسلام رانده است، درهای شکست و ناامیدی را مسدود ساخته است و انتظار می رود که جهان مسلمین به واسطه این برنامه گرانبهای اسلامی، ملل پراکنده جهان را متوجه خویش سازند و در تشکیل حکومت توحید متحدشان گردانند.

حضرت علی بن الحسین علیهما السلام می فرماید: انتظار فرج و گشایش، خودش یکی از بزرگترین اقسام فرج است (۱).

خلاصه: ایمان به مهدی موعود، آینده روشن و فرح بخشی را برای شیعیان مجسم نموده به امید آنروز دلخوشند. روح یأس و شکست را از آنان سلب نموده به کار و کوشش در راه هدف و تهذیب اخلاق و علاقه به معارف و ادارشان کرده است. شیعیان در عصر تاریک مادیت و شهوت پرستی و ظلم و ستم و کفر و بی دینی و جنگ و استعمار، عصر روشن حکومت توحید و تکامل عقول انسانیت و فروریختن دستگاه بیدادگری و برقراری صلح حقیقی و رواج بازار علوم و معارف را، بالعیان مشاهده می نمایند، و اسباب و مقدماتش را فراهم می سازند. از این جهت است که در احادیث اهل بیت، انتظار فرج از بهترین عبادات و در ردیف شهادت در راه حق شمرده شده است (۲).

### برای دفاع از اسلام کوشش می کند

یکی از خطبه های نهج البلاغه دلالت می کند که: حضرت ولی عصر در زمان غیبت نیز، برای پیشرفت و عظمت اسلام و حل و فصل امور ضروری مسلمین تا سرحد قدرت کوشش می کند.

علی علیه السلام فرمود: مردم از جاده حقیقت منحرف شده به چپ و راست می روند و در راههای ضلالت قدم می زنند و طرق هدایت را رها کرده اند. پس درباره آنچه شدنی است و در انتظارش هستید تعجیل نکنید و چیزی را که به زودی واقع می شود دیر مشمارید. چه بسا کسی که در موضوعی تعجیل می کند ولی وقتی بدان رسید می گوید: کاش آن را ادراک نکرده بودم. بشارتهای آینده چقدر نزدیک شده اند! اکنون وقت رسیدن وعده ها و نمایان شدن چیزی است که آن را

[شماره صفحه واقعی: ۱۵۸]

ص: ۳۴۳۴

۱- بحار الانوار ج ۵۲ ص ۱۲۲.

۲- بحار الانوار ج ۵۲ ص ۱۲۲ تا ۱۵۰.

نمی شناسید. آگاه باشید: هریک از ما اهل بیت، که آن زمان را درک نمود- و امام آن عصر بود- با چراغ روشن قدم برمی دارد و بر روش صالحین رفتار می کند تا در آن زمان گره ای را از مشکلات مردم باز کند، گرفتاری را آزاد سازد، جمعیت باطل و زیان بخشی را پراکنده کند و اجتماع سودمندی را برقرار سازد.

تمام این کارها را در خفا و پنهانی انجام می دهد بطوری که حتی قیافه شناس هم با کمال دقت، اثری از وی نمی یابد- به برکت وجود امام آن عصر- دسته ای از مردم، برای دفاع از دین آماده می گردند. چنانکه شمشیر و تیر به دست حداد تیز می شود. چشم باطن آنها به وسیله قرآن روشن می گردد، تفاسیر و معانی آن در گوششان گفته می شود و شب و روز از علوم و حکمت‌های الهی بهره مند می شوند (۱).

از ظاهر این خطبه پیداست که در عصر علی بن ابیطالب علیهما السلام مردم در انتظار وقوع حوادثی بوده اند که از جانب رسول خدا صلی الله علیه و آله بانان رسیده بود. بعید نیست که حوادث زمان غیبت باشد. از ظاهر خطبه استفاده می شود که: امام عصر غیبت، در نهایت خفا و پنهانی زندگی می کند، لیکن با بصیرت و بینایی کامل در حل و فصل امور ضروری مردم و دفاع از حوزه مقدسه اسلام کوشش می نماید. از مشکلات مسلمین گره گشایی می کند. از گرفتاران دادرسی می کند. اجتماعاتی را که به منظور برهم زدن اساس اسلام تأسیس شود متفرق می سازد. تشکیلاتی را که زیان بخش تشخیص دهد برهم می زند، مقدمات تأسیس اجتماعات ضروری و سودمند را فراهم می سازد. به برکت وجود مقدس امام عصر علیه السلام دسته ای از مردم برای دفاع از دین مجهز می شوند و در تصمیمات خود از معارف و علوم قرآن الهام می گیرند.

[شماره صفحه واقعی : ۱۵۹]

ص: ۳۴۳۵

---

۱- قال علی علیه السلام: و اخذوا یمینا و شمالا فی مسالک الغی و ترکا لمذاهب الرشد، فلا تستعجلوا ما هو کائن مرصد و لا تستبطئوا ما یجیء به الغد، فکم من مستعجل بما ان ادركه و دانه لم یدرکه و ما اقرب الیوم من تباشیر غد یا قوم! هذا ابان ورود کل موعد و دنو من طلعه ما لا تعرفون، الاوان من ادركها منا یسری فیها بسراج منیر و یحذو فیها علی مثال الصالحین؛ لیحل فیها ربقا و یعتق رقبا و یصدع شعبا و یشعب صدعا، فی ستره عن الناس، لا یبصر القائف اثره و لو تابع نظره ثم لیشحذن فیها قوم شحذ القین النصل، تجلی بالتنزیل ابصارهم و یرمی بالتفسیر فی مسامعهم و یغبقون كأس الحکمه بعد الصبح نهج البلاغه ج ۲ خطبه ۱۴۶.

فهیمی: من می خواستم برایم روشن کنید چرا در احادیث ما (اهل سنت) با این روشنی به وجود مهدی (بخصوص با نامهای دیگری مثل قائم و صاحب الامر) اشاره نشده است، اما می بینم که وقت گذشته و بهتر است این موضوع در جلسه آینده مطرح شود.

\*\*\* برادران همه موافقت کردند و قرار شد جلسه بعد در منزل آقای دکتر تشکیل شود.

[شماره صفحه واقعی : ۱۶۰]

ص: ۳۴۳۶



اشاره

جلسه پس از چند دقیقه صحبت های معمولی و یک پذیرائی مختصر رسمیت یافت و آقای فهیمی سؤال خود را اینطور مطرح کرد:

وجود مهدی موعود در احادیث شیعه شخصیت ممتاز و روشنی دارد، لیکن در اخبار اهل سنت به طور ابهام و اجمال ذکر شده است. مثلاً- داستان غیبت آن حضرت که در اکثر احادیث شما دیده می شود و اصولاً از خصائص و علائم مسلم او شمرده شده، در احادیث ما هیچ خبری از آن نیست و به کلی مسکوت مانده است. مهدی موعود، در احادیث شما به نامهای دیگری از قبیل قائم و صاحب الامر نیز نامیده شده لیکن در احادیث ما نام دیگری به جز مهدی بر او اطلاق نشده است. مخصوصاً قائم که اصلاً در احادیث ما وجود ندارد. آیا این مطلب در نظر شما یک امر عادی است و تولید اشکال نمی کند؟

هوشیار: ظاهراً علت قضیه این باشد که موضوع مهدویت، در عصر خلفای بنی امیه و بنی عباس یک جنبه کاملاً سیاسی پیدا کرده بود، به طوریکه نقل و ضبط احادیث مربوط به مهدی موعود آنهم با علائم و مشخصاتش، مخصوصاً موضوع غیبت و قیام، کاملاً آزاد نبوده است. خلفای عصر، نسبت به جمع و تدوین احادیث، مخصوصاً داستان غایب شدن مهدی و قیام او کاملاً حساسیت داشتند. بطوری که می توان حدس زد حتی نسبت به الفاظ غیبت و قیام و خروج هم حساس بوده اند.

شما نیز، اگر به تاریخ مراجعه کنید و اوضاع بحرانی و حوادث سیاسی عصر خلافت بنی امیه و بنی عباس را در نظر مجسم سازید حدس مرا تأیید خواهید کرد.

[شماره صفحه واقعی : ۱۶۱]

ص: ۳۴۳۷

ما نمی توانیم در این وقت کم و مجال کوتاه، حوادث و وقایع مهم و شایان توجه آن اعصار را بررسی کنیم. لیکن برای اثبات مقصد ناچاریم به دو مطلب اشاره نماییم:

مطلب اول: داستان مهدویت چون ریشه عمیق دینی داشت و خود پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله خبر داده بود که در زمانی که کفر و بی دینی شایع شود و ظلم و ستم فراوان گردد مهدی موعود قیام می کند و اوضاع آشفته جهان را اصلاح می نماید، به همین جهت مسلمانان همواره آن موضوع را به عنوان یک تکیه گاه نیرومند و حادثه مهم تسلی بخش می شناختند و همیشه در انتظار وقوعش بودند.

مخصوصاً در مواقع بحرانی و طغیان ظلم و ستم که از همه جا مایوس می شدند عقیده مزبور زنده و شایع تر می شد و اصلاح طلبان و گاهی هم سوجدویان از آن بهره برداری می کردند.

نخستین کسی که خواست از عقیده مهدویت که ریشه مذهبی داشت استفاده کند مختار بود. بعد از حادثه جانسوز کربلا مختار قصد داشت از قاتلین کربلا انتقام گیرد و حکومت آنان را منقرض سازد لیکن دید بنی هاشم و شیعیان از قبضه نمودن خلافت اسلامی مایوسند. چاره را در آن دید که از عقیده مهدویت استفاده کند و به وسیله احیای آن فکر، ملت را امیدوار سازد. چون محمد بن حنفیه همنام و هم کنیه رسول خدا صلی الله علیه و آله بود یعنی یکی از علائم مهدی در او وجود داشت، مختار از این فرصت استفاده کرد، محمد را به عنوان مهدی موعود و خودش را وزیر و فرستاده او معرفی نمود. به مردم گفت: محمد بن حنفیه همان مهدی موعود اسلام است. در این زمان که ظلم و ستم به انتها رسیده و حسین بن علی علیهما السلام و جوانان و اصحابش با لب تشنه در کربلا شهید شده اند، قصد نهضت دارد تا از قاتلان کربلا انتقام گیرد و جهان فاسد را اصلاح کند، منم از جانب او وزیر و مأمور هستم. مختار به این وسیله نهضتی برپا ساخت و گروهی از قاتلین را به قتل رسانید در واقع این اولین نهضتی بود که بدین عنوان برپا شد و در مقابل دستگاه خلافت قیام کرد.

دومین کسی که خواست از عقیده مهدویت بهره برداری کند ابو مسلم خراسانی بود. ابو مسلم نهضت وسیع و دامنه داری را در خراسان

[شماره صفحه واقعی : ۱۶۲]

ص: ۳۴۳۸

برپا ساخت، به عنوان خونخواهی امام حسین علیه السلام و جوانان و یارانش که در حادثه جانسوز کربلا کشته شده بودند و خونخواهی زید بن علی بن حسین که در زمان هشام بن عبد الملک با وضع فجیعی کشته شده بود و خونخواهی یحیی بن زید که در زمان خلافت ولید به قتل رسیده بود، در مقابل دستگاه ستمکار خلافت بنی امیه قیام کرد. گروهی از مردم، خود ابو مسلم را مهدی موعود می پنداشتند، و گروهی دیگر، او را به عنوان مقدمه ظهور و از علائم مهدی می دانستند که با پرچمهای سیاه از جانب خراسان می آید. در این پیکار عمومی علوین و بنی عباس و سایر مسلمانان در یک صف قرار داشتند. دست به دست هم دادند و با اتحاد کامل، دودمان بنی امیه و عمالشان را از مسند خلافت اسلامی کنار زدند.

این نهضت ریشه دار گرچه به عنوان گرفتن حق مغضوب خاندان پیغمبر صلی الله علیه و آله و خونخواهی مقتولین بی گناه علوین برپا شد، بعضی از رؤسای انقلاب هم شاید تصمیم داشتند که خلافت را به علوین تحویل بدهند، لیکن بنی عباس و عمالشان در این میانه با یک زرنگی فوق العاده و نیرنگ جالبی نهضت را از مسیر حقیقی منحرف ساختند، حکومت علوین را که تا آستانه خانه آنان آمده بود قبضه نمودند، خودشان را به عنوان اهل بیت پیغمبر صلی الله علیه و آله قالب زدند و در مسند خلافت اسلامی قرار گرفتند.

در این نهضت بزرگ ملت پیروز شد و توانست دست خلفاء ستمکار بنی امیه را از خلافت اسلامی کوتاه کند. مردم خوشنود بودند که شر خلفاء ظالم اموی را از سر خودشان کوتاه کرده اند، به علاوه حق را به حقدار رسانده اند و خلافت اسلامی را به خاندان پیغمبر صلی الله علیه و آله برگردانده اند. علوین نیز تا حدی خوشنود بودند که گرچه خودشان به خلافت نرسیدند، لیکن اقلای از ظلم و ستم دودمان اموی راحت شدند. افراد ملت از این پیروزی شادمان بودند و برای اصلاح اوضاع عمومی کشور و پیشرفت و ترقی اسلام و بهبودی حال خودشان خواب های طلایی می دیدند و بهمدیگر نویدها می دادند. لیکن چندی نپایید که از خواب خوش بیدار شدند. دیدند اوضاع چندان تفاوتی نکرده و حکومت بنی عباس نیز با حکومت بنی امیه از یک قماش است. همه اش ریاست خواهی و خوشگذرانی و حیف و میل اموال عمومی است و از عدل و داد و اصلاحات و اجرای احکام الهی

[شماره صفحه واقعی: ۱۶۳]

خبری نیست. کم کم افراد از خواب بیدار می شدند و به اشتباهات گذشته و نیرنگ بنی عباس پی می بردند.

سادات علوی نیز دیدند رفتار بنی عباس نسبت به آنان و نسبت به اسلام و مسلمانان چندان تفاوتی با رفتار بنی امیه ندارد. چاره ای نبود جز اینکه مبارزه را از نو شروع کنند و با خلفای بنی عباس نیز بجنگند. بهترین افرادی که ممکن بود به وسیله آنان نهضتی برپا ساخت اولاد علی و فاطمه علیهما السلام بود. زیرا اولاد در میان آنان افراد شایسته و پاکدامن و فداکار و دانشمند پیدا می شدند که برای خلافت از همه کس سزاوارتر بودند، ثانیاً فرزندان حقیقی پیغمبر صلی الله علیه و آله بودند و از جهت انتساب به آنجناب محبوبیت داشتند. ثالثاً جنبه مظلومیت داشتند و حقوق مشروعشان، پایمال شده بود. توده ملت تدریجاً به سوی خاندان پیغمبر صلی الله علیه و آله متوجه می شدند. هرچه ظلم و ستم و دیکتاتوری خلفای بنی عباس زیادتر می شد به همان مقدار بر محبوبیت اهل بیت افزوده می شد و آنان را به مبارزه با بیدادگری و شورش علیه دستگاه تشویق و تحریک می نمود. نهضت ملت و قیام علویین شروع شد. گاهگاهی اطراف یکی از آنان را می گرفتند و نهضت و غوغایی برپا می کردند. گاهی هم صلاح می دیدند که از عقیده مهدویت که از زمان پیغمبر صلی الله علیه و آله باقی مانده و در مغز مسلمانان نفوذ نموده بود بهره برداری نمایند و رهبر انقلاب را مهدی موعود معرفی نمایند. در اینجا بود که دستگاه خلافت بنی عباس، با رقیبان سرسخت و دلیر و دانشمند و محبوبی مواجه شد. خلفای بنی عباس سادات علوی را به خوبی میشناختند، از لیاقت ذاتی و فداکاری و آبروی ملی و شرافت خانوادگی آنان باخبر بودند، به علاوه از بشارتهایی که پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله درباره مهدی موعود داده بود اطلاع داشتند. می دانستند که بر طبق اخباری که از پیغمبر صلی الله علیه و آله رسیده، مهدی موعود که یکی از فرزندان زهرا علیها السلام است عاقبت قیام می کند و با ستمکاران مبارزه خواهد نمود و پیروزی او را هم حتمی می دانستند. از داستان مهدی و مقدار تأثیر و نفوذ معنوی این عقیده در مردم باخبر بودند. بدین جهت می توان گفت که: بزرگترین خطری که متوجه دستگاه خلافت بنی عباس می شد از ناحیه همان سادات علوی بود. همانها بودند که آسایش روانی و خواب خوش را از خلفا و عمالشان سلب نموده بودند. البته

[شماره صفحه واقعی : ۱۶۴]

ص : ۳۴۴۰

خلفا هم کمال سعی و جدیت را به خرج می دادند که مردم را از دور علویین پراکنده سازند و از هرگونه تجمع و نهضت و قیامی مانع شوند. مخصوصاً درباره افراد بنام و سرشناس علویین کمال مراقبت را به خرج می دادند.

یعقوبی می نویسد: موسی هادی در جستجو و دستگیری طالبیین بسیار کوشش می کرد. آنان را در ترس و وحشت قرار داده بود. به تمام شهرستانها بخشنامه فرستاد که در هر کجا فردی از طالبیین پیدا شد دستگیرش کنید و بسوی من روانه اش سازید (۱).

ابو الفرج می نویسد: وقتی منصور به خلافت رسید تمام همش این بود که محمد بن عبد الله بن حسن را دستگیر کند و از او و مقصدش اطلاعی به دست آورد (۲).

### غیبت علویین

یکی از موضوعات، بسیار حساس و قابل توجه آن اعصار، غیبت بعض سادات علوی بود. هر یک از آنان که شایستگی ذاتی و لیاقت رهبری داشت فوراً مورد توجه توده ملت قرار می گرفت و دلها به سویش متوجه می شد. مخصوصاً اگر یکی از آثار و علائم مهدی موعود در او موجود بود. از طرف دیگر، به مجرد اینکه فردی مورد توجه ملت واقع می شد، بیم و هراس هم دستگاه خلافت را فرامی گرفت و مأموران سری و علنی آنان به فعالیت و مراقبت می پرداختند. لذا برای حفظ جانش ناچار می شد، از نظر دستگاه مخفی شود یعنی در حالت غیبت و خفا زندگی کند. گروهی از سادات علوی مدتی از عمرشان را در حالت خفا و غیبت بسر بردند. از باب نمونه، چند مورد را که ابو الفرج در کتاب «مقاتل الطالبیین» آورده است، نقل می کنیم:

محمد بن عبد الله بن حسن و برادرش ابراهیم، در زمان خلافت منصور عباسی، در حال خفا و پنهانی زندگی می کردند. منصور هم سعی و کوشش زیادی به عمل می آورد که آنان را دستگیر کند. بدین جهت گروهی از بنی هاشم را بازداشت و

[شماره صفحه واقعی : ۱۶۵]

ص: ۳۴۴۱

۱- تاریخ یعقوبی چاپ نجف سال ۱۳۸۴ هجری ج ۳ ص ۱۴۲.

۲- مقاتل الطالبیین ص ۱۴۳.

زندانی کرد و محمد را از آنان مطالبه نمود و آن زندانیان بی گناه در گوشه زندان با انواع شکنجه و زجر جان دادند (۱).

عیسی بن زید در زمان خلافت منصور متواری و مخفی بود. منصور هرچه کوشش کرد او را دستگیر کند نتوانست. بعد از منصور پسرش مهدی نیز برای دستگیری او جدیت کرد ولی موفق نشد (۲).

محمد بن قاسم علوی در زمان خلافت معتصم و الواثق متواری و از نظر دستگاه غایب بود. در زمان متوکل دستگیر شد و در زندان او جان داد (۳).

یحیی بن عبد الله بن حسن، در زمان خلافت رشید مخفی و غایب شد. اما سرانجام جاسوسان رشید، او را پیدا نمودند. ابتداء امانش دادند ولی بعد دستگیر و زندانش کردند. در زندان رشید با گرسنگی و انواع شکنجه جان داد (۴).

عبد الله بن موسی، در زمان خلافت مأمون غایب و متواری بود و مأمون از آن موضوع کاملاً در وحشت و اضطراب به سر می برد (۵).

موسی هادی یکی از اولاد عمر بن خطاب را به نام عبد العزیز حاکم مدینه قرار داد. عبد العزیز بر طالبین سختگیری و بد رفتاری می کرد. اعمال و حرکاتشان را زیر نظر داشت. به آنان گفته بود: باید هر روز نزد من بیایید تا از حضورتان اطلاع داشته باشم و بدانم که غایب نشده اید. از آنان عهد و پیمان گرفت و هر کدام را ضامن دیگری قرار داد. مثلاً حسین بن علی و یحیی بن عبد الله را ضامن حسن بن محمد بن عبد الله بن حسن قرار داد. در یک روز جمعه که تمام علویین به حضورش رسیدند اجازه مراجعت نداد تا وقت نماز جمعه فرارسید آنگاه اجازه داد وضو بگیرند و به نماز حاضر شوند. بعد از نماز دستور داد همه را بازداشت کردند.

در موقع عصر همه را حاضر و غایب کرد، دید حسن بن محمد بن عبد الله بن حسن حضور ندارد. پس به حسین بن علی و یحیی که ضامن او بودند گفت: سه روز

[شماره صفحه واقعی : ۱۶۶]

ص: ۳۴۴۲

۱- مقاتل الطالبيين ص ۱۴۳ تا ۱۵۴.

۲- مقاتل ص ۲۷۸.

۳- مقاتل ص ۳۹۲.

۴- مقاتل الطالبيين ص ۳۰۸-۳۲۱.

۵- مقاتل ص ۴۱۵-۴۱۸.

است حسن بن محمد به حضور من شرفیاب نشده است، یا خروج کرده یا غایب شده است. باید او را حاضر کنید و الا شما را زندانی می‌کنم. یحیی جواب داد:

لا بد کار داشته و نتوانسته بیاید و برای ما هم مقدور نیست او را حاضر نمایم.

انصاف چیز خوبی است، تو چنانکه ما را حاضر و غایب می‌کنی، افراد طائفه عمر بن خطاب را نیز احضار کن، سپس به حاضر و غایب کردن آنان پرداز اگر تعداد غائبان آنان بیش از ما نبود حرفی نداریم و هر تصمیمی که می‌خواهی درباره ما بگیر، لیکن حاکم به آن جواب‌ها قانع نشد و سوگند یاد کرد که اگر در ظرف امروز و امشب حسن را حاضر نکنید منازلتان را خراب می‌کنم، آنجا را به آتش می‌کشم و حسین بن علی را هزار تازیانه می‌زنم (۱).

از این قبیل حوادث به خوبی استفاده می‌شود که موضوع غیبت و پنهان زیستن بعضی از سادات علوی یکی از وقایع مرسوم عصر خلفای بنی عباس بوده است. به مجرد اینکه یکی از آنان از نظرها غایب می‌گردید از دو طرف مورد توجه واقع می‌شد، از یک طرف توجه توده ملت به سوی او معطوف می‌شد مخصوصاً بدان جهت که یکی از آثار و علائم مهدی که عبارت از غیبت باشد در او به وجود می‌آمد. از طرف دیگر دستگاه خلافت نسبت باو حساسیت خاصی پیدا می‌کرد و به وحشت و اضطراب می‌افتاد. مخصوصاً بدان جهت که می‌دید یکی از خصائص مهدی در او پیدا شده و مردم احتمال مهدویت درباره اش می‌دهند و ممکن است به وسیله او انقلاب و غوغایی برپا شود که خاموش کردن آن برای دستگاه خلافت ارزان تمام نمی‌شود.

اکنون که توانستید اوضاع بحرانی و منقلب عصر بنی عباس یعنی عصر تألیف کتب و نقل و ضبط احادیث را پیش خودتان مجسم سازید تصدیق می‌فرمایید که نویسندگان و دانشمندان و روایان احادیث آنقدر آزادی نداشتند که بتوانند احادیث مربوط به مهدی موعود، مخصوصاً آن احادیثی را که راجع به غیبت و قیام مهدی منتظر، وارد شده بود در کتابها بنویسند یا نقل کنند. آیا تصور می‌شود که خلفای بنی عباس، در مقابل مهدویت که در آن عصر جنبه سیاسی پیدا کرده بود هیچگونه دخالت و اعمال نفوذی ننموده باشند و به روایان احادیث آزادی مطلق

[شماره صفحه واقعی: ۱۶۷]

ص: ۳۴۴۳

داده باشند که احادیث مربوط به مهدی منتظر و غیبت و قیام او را که کاملاً به ضررشان تمام می شد در کتاب ها بنویسند یا نقل کنند؟!

ممکن است پیش خودتان بگویید که: خلفای بنی عباس لا بد این مقدار را درک می کردند که محدود ساختن دانشمندان و دخالت کردن در کار آنان به صلاح اجتماع نیست. باید دانشمندان و راویان احادیث را آزاد گذاشت تا حقائق را بنویسند و بگویند و مردم را بیدار و روشن سازند. بدین جهت ناچارم نمونه هایی از دخالت های بیجای خلفای بنی امیه و بنی عباس بلکه خلفای پیشین را، به عنوان شاهد ذکر کنم تا حقیقت روشن گردد و بدانید که الملك عقیم.

### سلب آزادی در عصر خلفا

ابن عساکر از عبد الرحمن بن عوف روایت کرده که عمر بن خطاب اصحاب رسول خدا صلی الله علیه و آله مانند: عبد الله بن حدیفه، ابودرداء، ابو ذر غفاری و عقبه بن عامر، را از تمام بلاد اسلامی احضار کرد و مورد عتاب و سرزنش قرار داده گفت: این احادیث چیست که از پیغمبر نقل می کنید و در بین مردم منتشر می سازید؟ اصحاب پاسخ دادند: لا بد می خواهیم ما را از نقل احادیث ممنوع سازی؟ عمر گفت: شما حق ندارید از مدینه بیرون روید و تا زنده هستم نباید از من دور شوید. من بهتر می دانم چه حدیثی را قبول کنم و چه حدیثی را مردود سازم.

اصحاب رسول خدا ناچار شدند تا عمر زنده بود نزدش بمانند (۱).

محمد بن سعد و ابن عساکر از محمود بن عبید نقل کرده اند که گفت: از عثمان بن عفان شنیدم که بر فراز منبر می گفت: هیچکس حق ندارد حدیثی نقل کند که در زمان ابو بکر و عمر روایت نشده است (۲).

معاویه به تمام فرمانداران بخشنامه کرد که هرکس از فضائل علی بن ابیطالب و اولادش حدیثی نقل کند از امان من خارج است (۳).

معاویه به فرمانداران نوشت: به مردم دستور بدهید که در فضائل صحابه و خلفا روایت کنند و آنان را وادار کنید که هر فضیلتی که درباره علی بن ابیطالب

[شماره صفحه واقعی : ۱۶۸]

ص: ۳۴۴۴

۱- کتاب اضواء علی السنه المحمديه تألیف محمود ابوریه چاپ اول ص ۲۹.

۲- اضواء ص ۳۰.

۳- کتاب النصائح الکافیه تألیف سید محمد بن عقیل چاپ سوم ص ۸۷.



روایت شده مانندش را درباره صحابه روایت نمایند (۱).

مأمون در سال ۲۱۸ هجری دستور داد تمام دانشمندان و فقهای عراق و سایر شهرها را احضار کردند. آنگاه از عقائدشان جویا شد و بازپرسی نمود که درباره قرآن چه عقیده ای دارند؟ آن را حادث می دانند یا قدیم؟ سپس کسانی را که عقیده داشتند قرآن حادث نیست تکفیر نمود و به شهرستانها نوشت که شهادتشان را قبول نکنید. بدین جهت، همه دانشمندان ناچار شدند عقیده خلیفه را در مورد قرآن بپذیرند جز چند نفر معدود (۲).

مالک بن انس فقیه بزرگ حجاز فتوایی برخلاف میل جعفر بن سلیمان فرماندار مدینه داد. فرماندار او را با وضع فجیعی احضار نمود و دستور داد هفتاد تازیانه باو زدند به طوریکه تا مدتی بستری شد.

بعدا منصور مالک را احضار نمود، ابتداء از قضیه تازیانه زدن جعفر بن سلیمان اظهار تأسف کرد و پوزش خواست. سپس گفت: کتابی در موضوع فقه و حدیث بنویس. لیکن مواظب باش احادیث دشوار عبد الله بن عمر و مطالب سهل عبد الله بن عباس و احادیث شاذ ابن مسعود را در کتاب ننویس. تنها مطالبی را بنویس که صحابه و خلفا بر آنها اتفاق دارند. کتاب را بنویس تا در تمام شهرها بفرستم و از مردم التزام بگیرم که به غیر از آنها عمل نکنند. مالک می گوید: عرض کردم: عراقی ها در فقه و علوم عقیده های دیگری دارند و مطالب ما را قبول ندارند.

منصور پاسخ داد: تو کتاب را بنویس من آنرا بر مردم عراق نیز تحمیل می کنم و اگر قبول نکردند گردنشان را می زنم و با تازیانه بدنشان را سیاه می کنم. زود باش و در تألیف کتاب تعجیل کن که سال آینده فرزندم مهدی برای تحویل گرفتن آن پیش تو خواهد آمد (۳).

معتصم عباسی احمد بن حنبل را احضار نمود و در مسئله مخلوق بودن قرآن امتحانش کرد سپس دستور داد تازیانه اش زدند (۴).

[شماره صفحه واقعی : ۱۶۹]

ص: ۳۴۴۵

۱- النصائح الکافیة ص ۸۸.

۲- تاریخ یعقوبی ج ۳ ص ۲۰۲.

۳- الامامه و السیاسیه ج ۲ ص ۱۷۷-۱۸۰.

۴- تاریخ یعقوبی ج ۳ ص ۲۰۶.

منصور، ابو حنیفه را به بغداد جلب کرد و مسمومش نمود (۱).

هارون الرشید خانه عباد بن عوام را ویران کرد و از نقل احادیث ممنوعش ساخت (۲).

خالد بن احمد فرماندار و امیر بخاری، به محمد بن اسماعیل بخاری که یکی از علمای بزرگ حدیث بود گفت: کتابت را پیش من بیاور و قرائت کن. بخاری امتناع نمود و پیغام داد اگر اینطور است مرا از نقل احادیث ممنوع ساز تا در نزد خدا معذور باشم. همین قضیه سبب شد که آن دانشمند را از وطن تبعید کردند. او به یکی از قریه های سمرقند بنام خرتنگ رفت و تا آخر عمر در همانجا منزل داشت.

راوی می گوید: از بخاری شنیدم که بعد از نماز شب با خدا مناجات می کرد و می گفت: خدایا اگر زمین برای من تنگ شده جانم را بگیر! در همان ماه روحش به سوی جهان ابدی شتافت (۳).

هنگامی که نسائی کتاب خصائص را تالیف کرد و احادیثی را درباره فضائل علی بن ابیطالب علیهما السلام در آن کتاب نوشت، وی را به دمشق جلب کرده گفتند: باید یک چنین کتابی هم درباره فضائل معاویه بنویسی. پاسخ داد: من درباره معاویه فضیلتی سراغ ندارم تا بنویسم. فقط همین مقدار می دانم که پیغمبر درباره اش فرمود: خدا هرگز شکمش را سیر نکند. پس آنقدر با کفش به آن مرد دانشمند زدند و خصیه اش را فشار دادند تا از شدت درد جان داد (۴).

### قضاوت کنید

باتوجه به اوضاع بحرانی و انقلابی عصر خلفا و باتوجه به اینکه موضوع مهدویت مخصوصا موضوع غیبت و قیام جنبه کاملا سیاسی پیدا کرده بود، اذهان عمومی بدان توجه داشت و از آن بهره برداری می شد و باتوجه به محدودیتهایی که برای نویسندگان و راویان احادیث وجود داشت، اکنون قضاوت کنید: آیا نویسندگان و راویان احادیث می توانستند احادیث مربوط به مهدی موعود و علائم

[شماره صفحه واقعی : ۱۷۰]

ص: ۳۴۴۶

- ۱- مقاتل ص ۲۴۴.
- ۲- مقاتل ص ۲۴۱.
- ۳- تاریخ بغداد ج ۲ ص ۳۳.
- ۴- النصائح الکافیة ص ۱۰۹.

و آثار و غیبت و قیامش را نقل کنند و در کتابها بنویسند؟ آیا خلفای وقت آنقدر آزادی به نویسندگان می دادند که هر چه را شنیده یا خوانده بودند روایت کنند و در کتابها بنویسند؟ حتی اگر احادیثی باشد که رنگ سیاست به خود گرفته و برای دستگاه خلافت تولید خطر کند!

آیا امثال مالک بن انس و ابو حنیفه می توانستند احادیث مهدویت و غیبت علویین را در کتابهای خودشان که به دستور منصور عباسی تألیف می شد بنویسند؟ در صورتی که در همان عصر، محمد بن عبد الله بن حسن و ابراهیم برادرش غایب و متواری بودند و بسیاری از مردم عقیده داشتند که محمد همان مهدی موعودی است که نهضت می کند و جلو تعدیات را می گیرد و اوضاع جهان را اصلاح می کند! با اینکه منصور از موضوع غیبت و قیام محمد در بیم و هراس بود و برای دستگیری او گروهی از علویین بی گناه را زندانی ساخته بود. مگر همین منصور نبود که ابو حنیفه را مسموم ساخت؟ مگر جعفر بن سلیمان فرماندارش، مالک بن انس را تازیانه نزد؟

مگر همین منصور وقتی به مالک بن انس دستور داد کتاب بنویسد در کار او دخالت نکرد و صریحا نگفت که احادیث عبد الله بن عمر و عبد الله بن عباس و ابن مسعود را بنویس؟ و هنگامی که مالک گفت: اهل عراق نیز علوم و احادیثی دارند و ممکن است احادیث ما را قبول نکنند منصور پاسخ نداد کتاب تو را با ضرب سر نیزه و تازیانه بر آنان تحمیل می کنم؟! مگر کسی جرئت داشت به منصور بگوید: با امور دینی مردم چکار داری؟ از کجا فهمیدی احادیث و علوم عراقیان باطل است؟ مگر امثال عبد الله بن عباس و عبد الله بن عمرو ابن مسعود چه جرمی داشتند که احادیثشان مورد قبول تو نیست؟

من نمی توانم برای دخالتهای بیجایی که امثال منصور در تدوین احادیث می نمودند محمل صحیحی پیدا کنم جز اینکه باید گفت: در بین احادیث اهل عراق و عبد الله بن عباس و عبد الله بن عمر و ابن مسعود احادیثی وجود داشته که با سیاست دستگاه خلافت سازگار نبود بدین جهت نوشتن آنها قدغن بود. درباره مالک می نویسند: صد هزار حدیث شنیده بود اما بیش از پانصد حدیث در کتاب موطن نوشت (۱).

[شماره صفحه واقعی : ۱۷۱]

ص: ۳۴۴۷

آیا احمد بن حنبل که به وسیله معتصم تازیانه خورد، و بخاری که از وطن تبعید شد و نسائی که از ضرب کتک جان داد می توانستند در کتابهایشان احادیثی را بنویسند که بنفع علویین و ضرر دستگاه خلافت باشد؟

## نتیجه

از مجموع سخنان گذشته چنین نتیجه می گیریم: چون احادیث مهدویت، بالاخص احادیث غیبت و قیام، جنبه سیاسی پیدا کرده بود و به ضرر دستگاه خلافت و نفع رقیبان آنان یعنی علویین تمام می شد علمای عامه به واسطه محدودیتی که داشتند نمی توانستند آنها را در کتابها بنویسند! و اگر هم نوشته باشند دستهای جنایتکار سیاستمداران وقت آنها را محو نموده است. شاید اصل وجود مهدی که به طور ابهام و اجمال ضرری به حال خلفا نداشت از دستبرد حوادث محفوظ ماند، اما احادیث و آثار و علائم کامل مهدی موعود، به وسیله خاندان نبوت و ائمه اطهار که حافظ علوم پیغمبر صلی الله علیه و آله بودند ضبط و نگهداری شد و در بین شیعیان باقی ماند.

درعین حال، کتابهای عامه از موضوع غیبت خالی نیست. مثلاً- یک روز در حضور حدیفه گفته شد: مهدی خروج کرده است. حدیفه گفت: واقعا سعادت بزرگی نصیب شما شده اگر مهدی ظاهر شود در حالی که هنوز اصحاب محمد زنده اند! نه، چنین نیست. مهدی خروج نمی کند مگر وقتی که هیچ غائبی نزد مردم محبوب تر از او نباشد (۱).

در اینجا حدیفه به موضوع غیبت مهدی اشاره نموده است. حدیفه کسی است که از حوادث زمانه و اسرار پیغمبر صلی الله علیه و آله آگاه بوده است. او می گوید: من از تمام مردم به فتنه ها و حوادث آینده آگاه ترم، زیرا پیغمبر صلی الله علیه و آله آنها را در انجمنی بیان کرد و از حاضران مجلس جز من کسی زنده نیست (۲).

جلالی: امام غائب چندسال عمر می کند؟

هوشیار: مقدار زندگی و عمر آن جناب تعیین نشده است، لیکن احادیث اهل بیت او را طویل العمر معرفی می کنند: از باب نمونه:

[شماره صفحه واقعی : ۱۷۲]

ص: ۳۴۴۸

۱- کتاب الحاوی للفتاوی ج ۲ ص ۱۵۹.

۲- تاریخ ابن عساکر ج ۴ ص ۹.

امام حسن عسکری علیه السلام فرمود: بعد از من فرزندانم قائم است. اوست که دو سنت پیمبران که عمر دراز و غیبت است، در موردش اجرا خواهد شد. از بس غیبتش طولانی می شود دلها سخت و تاریک می گردند. در ایمان و عقیده به آنجناب، فقط کسانی پایدار خواهند ماند که خدا ایمان را در دلشان استوار نماید و به روح غیبی تأییدشان کند (۱) و... (۴۶) حدیث دیگر.

دکتر: تمام سخنانی که تا حال، راجع به امام زمان فرمودید مستدل و قابل توجه بود لکن عمده اشکالی که ذهن من و سایر رفقا را ناراحت نموده و باز هم در وجود امام غائب تردید داریم، موضوع طول عمر اوست. طبقه دانشمند و تحصیل کرده نمی توانند چنین عمر غیرطبیعی را باور نمایند، زیرا زندگی سلولهای بدن محدود است. اعضاء رئیسه بدن مانند قلب و مغز و کلیه و کبد، استعداد معینی برای انجام وظیفه دارند. برای من قابل قبول نیست که قلب یک بشر طبیعی بتواند بیش از هزار سال کار کند. صریحا به شما بگویم: این گونه موضوعات را در عصر دانش و تسخیر فضا نمی توان به جهانیان عرضه داشت.

هوشیار: جناب آقای دکتر! من اعتراف می کنم که: موضوع طول عمر حضرت ولی عصر علیه السلام از مشکلات است، منمهم از علم طب و زیست شناسی بهره ای ندارم لکن برای پذیرفتن حق آماده ام، لذا از جنابعالی خواهش می کنم اطلاعات خودتان را در موضوع طول عمر در اختیار ما بگذارید.

دکتر: منمهم باید اعتراف کنم که: اطلاعات علمی من آنقدر کافی نیست که بتواند مشکل اساسی ما را حل کند. بنابراین، بهتر است از اطلاعات یکی از دانشمندان، استفاده کنیم و گمان دارم اگر اینکار را به جناب آقای دکتر نفیسی رئیس و استاد دانشکده پزشکی اصفهان محول کنیم، بتوانیم از کمکهای علمی ایشان برخوردار شویم، زیرا علاوه بر تحصیلات کلاسیک اهل مطالعه و تحقیق هستند و باین گونه مطالب نیز، علاقه مندند.

هوشیار: مانعی ندارد من سؤالاتی را در این موضوع مطرح می کنم و به وسیله

[شماره صفحه واقعی: ۱۷۳]

ص: ۳۴۴۹

---

۱- حسن بن محمد بن صالح قال سمعت الحسن العسکری علیه السلام يقول: ان ابني هو القائم من بعدی، و هو الذی یجری فیه سنن الانبیاء بالتعمیر و الغیبه حتی تقسو القلوب لطول الامد، و لا یثبت علی القول به الا من کتب الله عز و جل فی قلبه الايمان و ایده بروح منه- بحار ج ۵۱ ص ۲۲۴.

نامه خدمت آقای دکتر نفیسی می فرستم و جوابش را خواستار می شوم. گمان می کنم صلاح باشد مدتی جلسه را تعطیل کنیم، شاید در طول این فرصت، اطلاعاتی در موضوع طول عمر به دست آوریم و با بصیرت و بینایی کامل وارد بحث شویم. وقتی که آقای دکتر نفیسی جواب نامه را فرستادند، آقای جلالی به وسیله تلفن شما را خبر می کند.

[شماره صفحه واقعی : ۱۷۴]

ص: ۳۴۵۰

### اشاره

جلسه در حدود یکماه تعطیل بود، تا اینکه آقای جلالی با تلفن برادران را خبر کردند و شب شنبه همگی در منزل ایشان حاضر شدند و پس از یک پذیرائی مختصر، رسمیت جلسه اعلام شد.

هوشیار: خوشبختانه آقای دکتر نفیسی جواب نامه را ارسال داشته اند که ضمن سپاسگزاری از اظهار لطف ایشان از آقای دکتر خواهش می کنم عین نامه را قرائت نماید.

دکتر: مانعی ندارد.

«جناب آقای... نامه سرکار رسید و از اظهار لطفی که نسبت به اینجانب فرموده اید تشکر می کنم. اما درباره مطالبی که مرقوم فرموده اید، گوا اینکه مشاغل اینجانب بسیار زیاد و خسته کننده است، اما از آنجایی که نسبت به مطالعه، مخصوصاً تحقیق در مسائل طبیعی، آفاقی و انفسی، نهایت علاقه را دارم، بر خود لازم دانستم که در اوقات فراغت، هرچند کوتاه باشد، سؤالات جنابعالی را پاسخ دهم، امید است مورد قبول علاقه مندان واقع شود.»

### آیا برای عمر انسان حدی معین شده؟

هوشیار: آیا در علم طب و زیست شناسی برای عمر انسان حدی معین شده که تجاوز از آن حد امکان نداشته باشد؟

دکتر نفیسی: برای مدت زندگی انسان، حدی که تجاوز از آن محال باشد تعیین نشده است، ولی طویلترین مدت حیات افراد انسان، به حسب معمول، کمی بیشتر از صد سال میباشد و به نظر نمی رسد که در اعصاری که تاریخ مدونی دارد خیلی فرق کرده باشد.

[شماره صفحه واقعی : ۱۷۵]

ص: ۳۴۵۱

اما حد متوسط عمر، بر حسب اقلیم و آب و هوا و نژاد و ارث و نوع زندگی متفاوت است و در اعصار مختلف تفاوت دارد. چنانکه در قرن اخیر، نسبت به سابق تغییر قابل توجهی نموده است. مثلاً در انگلستان در سال ۱۸۳۸-۱۸۵۴ این حد متوسط، در مردها ۳۹/۹۱ و در زنها ۴۱/۸۵ سال بوده است. اما در سال ۱۹۳۷ در مردها ۶۰/۱۸ و در زنها ۶۴/۴۰ سال بوده است.

در آمریکا در سال ۱۹۰۱ عمر متوسط مردها ۴۸/۲۳ سال و زنها ۵۱/۸۰ سال بوده است. در حالی که سال ۱۹۴۴ عمر متوسط مردها به ۶۳/۵۰ سال و زنها به ۶۸/۹۵ سال افزایش یافته است. این افزایش بیشتر شامل دوران کودکی است که آن نیز مدیون بهبودی وضع درمان و پیشگیری بیماریها مخصوصاً بیماریهای واگیردار است، اما بیماریهای پیری که بنام بیماریهای استحاله ای نامیده می شوند، مانند تصلب شرایین و غیره چندان بهبودی حاصل نکرده اند.

هوشیار: آیا برای تعیین مدت حیات موجودات جاندار، قاعده کلی و معیاری وجود دارد؟

دکتر نفیسی: عقیده عموم بر آنست که بین حجم بدن و مدت عمر نسبت مستقیمی برقرار است. مثلاً زندگی زودگذر یک پروانه یا پشه و زندگی یک لاک پشت که ممکن است دو قرن زندگی کند، قابل توجه است لکن باید دانست که این نسبت همیشه ثابت نیست، زیرا طوطی و کلاغ و غاز اکثراً، بیش از پرندگان بزرگتر از خود و حتی بیشتر از بسیاری از پستانداران زندگی می کنند.

بعضی ماهیها مانند: «سالمون» تا صد سال و «کراپ» تا صد و پنجاه سال و «پیک» تا دویست سال زندگی می کنند. در مقابل، اسب بیش از ۳۰ سال زندگی نمی کند.

از زمان ارسطو عقیده داشتند که، طول مدت زندگی هر موجودی ضریبی از دوره نمو آن موجود است. این ضریب را «فرانسیس بیکن» در حیوانات هشت برابر و «فلورنس» پنج برابر مدتی که برای بلوغ آن حیوان لازم است حساب کرده اند.

درباره انسان «بوفن» و «فلورنس» صد سال را دوره طبیعی زندگی شمرده اند و اکنون نیز عقیده عموم بر همین پایه است، لکن داود پیغمبر عمر طبیعی را هفتاد

[شماره صفحه واقعی: ۱۷۶]

ص: ۳۴۵۲



سال دانسته است.

در این زمانها، عده قابل توجهی از معمرین را گزارش داده اند که بیش از صد سال عمر داشته اند. گرچه تعیین و اندازه گیری این عمرها شاید خالی از اغراق و مبالغه نباشد.

از جمله آنان «هانری جنکینز» ۱۶۹ سال عمر داشته، «تماس پار» ۲۰۷ سال، «کاترین کنتس دسموند» ۱۴۰ سال عمر داشته اند و گروه دیگری که اسامی آنان در کتب و مجلات ایران و خارج دیده می شود.

## اسباب طول عمر

هوشیار: چه عواملی در طول عمر مؤثرند؟

دکتر: عوامل طول عمر بقرار ذیل است:

عامل ارث: اهمیت و تأثیر عامل ارث در طول عمر، روشن است.

خانواده هایی دیده می شوند که افراد آن، معمولاً از حد متوسط بیشتر عمر می کنند، مگر اینکه به واسطه تصادفی مرگشان زودتر اتفاق افتد.

از جمله مطالعات جالبی که در این باره بعمل آمده، مطالعه «ریموند پیرل» است. وی در کتابی که با همکاری دخترش تألیف نموده، خانواده دراز عمری را نام برده که مجموع عمر هفت پشت یک فرد - جد، جد بزرگ، نوه، نواده، نتیجه، نیره - به «۶۹۹» می رسیده و دو نفرشان نیز به واسطه تصادف مرده اند. در آمار جدیدتری که از مطالعه شرکت های بیمه، به وسیله لوئی دوبلین و «هربرت مارکس» تهیه شده تأثیر درازی عمر اسلاف را در اخلاف به ثبوت رسانده اند.

این عامل ممکن است گاهی آثار عوامل دیگر را مانند عامل محیط و عادت بد، خنثی کند. از همین رو می توان راز طول عمر بعضی افرادی را که در شرائط نامساعد زندگی می کنند درک نمود، مثلاً ممکن است یک فرد معتاد به الکل، به واسطه عامل ارث، عمر درازی نصیبش گردد.

فرزندان، اعضاء و قوای سالم و نیرومند را که در طول عمر مؤثرند، از پدران و مادران بارث می برند و در درجه اول، بایستی دستگاه عصبی و گردش خون را نام

[شماره صفحه واقعی: ۱۷۷]

برد چنانکه ضرب المثل «کازالیس» همین موضوع را بیان می کند: «سن انسان را از روی شرائین وی می توان حدس زد». یعنی عده ای از مردم، قبل از اینکه به سن کهولت و پیری برسند، به طور موروثی، سرخ رگهایشان سفت شده استحال می یابند و خانواده هایی که اکثر افرادش، قبل از نود سالگی، به علت سکتۀ مغزی یا قلبی، از دنیا می روند بسیارند. می دانیم که: بزرگترین عامل این سکتۀ ها سفتی شرائین است.

عامل دوم محیط است: محیطی که هوایش معتدل و پاک و از انواع میکربها و سمومات منزه باشد، آرام و بی سروصدا باشد و اشعۀ حیات بخش خورشید، بقدر کافی بر آن بتابد، در طول عمر و سلامتی ساکنینش تأثیر بسزایی دارد.

عامل سوم نوع شغل و مقدار کار است: فعالیت و کوشش در کار به ویژه فعالیتهای روحی و عصبی، در درازی عمر، مقام مهمی را واجدند و به نظر می رسد در صورتی که بدن سالم و فکر راحت باشد زنگ زدنی که در اثر کم کاری بدنی و روحی حاصل می شود، بیش از فرسودگی که نتیجه پرکاری بدنی و روحی است، عمر را کوتاه می کند. به همین علت، تعداد افراد طویل العمر، در کشیشان و نخست وزیران بیش از اشخاص معمولی است. این عمر دراز، به واسطۀ همان کار مداوم و کوشش آنان است و از این رو می توان گفت: بازنشستگی در سنین جوانی و بیکاری زودرس، خطرات بیشماری را دربر دارد و عمر را کوتاه می کند.

عامل چهارم کیفیت تغذیه است: غذا، هم از لحاظ مقدار و هم از لحاظ نوع، در طول عمر تأثیر فراوانی دارد. بیشتر افرادی که عمرشان از صد متجاوز شده، کم خوراک بوده اند. در زیان پرخوری ضرب المثلهای زیادی گفته شده. «مونتین» می گوید: انسان نمی میرد بلکه خودکشی می کند. همچنین ضرب المثل دیگری می گوید: شما گور خویش را با دندان هایتان می کنید. پرخوری چون کار دستگاههای مختلف بدن را بالا می برد بیماریهایی را از قبیل دیابت-مرض قند-و بیماریهای رگها و قلب و کلیه، تولید می کند. متأسفانه، قوه و نیروی بدنی اکثر این افراد، قبل از ظهور آثار بیماری، بیش از اندازه می باشد و باین قدرت دروغین خویش مباحثات می کنند. در طی جنگ جهانی اول مشاهده شد که: تعداد مرگ از مرض قند، در بعض کشورها، بطور قابل

[شماره صفحه واقعی : ۱۷۸]

ص: ۳۴۵۴

توجهی کاهش یافته است. علت این موضوع را کمیابی غذا در زمان جنگ باید دانست. بنابراین، بنظر می رسد که فقر تا حدودی که مقدار خوراک را معتدل سازد یا به حداقل برساند، موهبت بزرگی است، و افراط در خوردن گوشت، خصوصا بعد از چهل سالگی، بسی زیان بخش است.

تجاری که دکتر (yaccm) از دانشگاه «کورنل نیویورگ» در روی موشها به عمل آورده ثابت کرد که: موشهای لاغر موشهای فربه را بگور می برند.

موش معمولا- در سن چهار ماهگی به حد کمال رشد می رسد، در دو سالگی پیر می شود و قبل از سه سالگی می میرد. دکتر «ماک کی» دسته ای از موشها را به وسیله رژیم کم کالری نگهداری نمود، اما این رژیم از لحاظ ویتامین و مواد معدنی غنی بود، و باین نتیجه رسید که: دوره رشد و بلوغ آنها، بعوض چهار ماه ممکن است تا هزار روز ادامه یابد. در یکی از این آزمایشها مشاهده کرد که: پیرترین موشهایی که با رژیم معمولی زندگی کرده اند پس از ۹۶۵ روز مرده است. لکن موش هایی که با رژیم کم کالری می زیسته اند تا مدتی بعد، جوان و شاداب مانده اند، بطوری که اگر این موشهای کم غذا را با انسان مقایسه کنیم. آنها به اندازه یک فرد انسانی که صد تا صد و پنجاه سال عمر کند، عمر کرده اند. بعلاوه، این موشها بندرت بیمار شده اند و از همقطاران خود که رژیم معمولی داشته اند زرنکتر بوده اند. نظیر این تجارب را روی دسته ای از ماهیها و حیوانات (neibihpmR) نیز انجام داده و به همین نتیجه رسیده اند.

چنانکه پر خوری سبب کوتاهی عمر می شود، فقر غذایی نیز در تولید امراض و کوتاهی عمر تأثیر بسزایی دارد، یعنی رژیم غذایی اگر فاقد مواد لازم و ضروری باشد، امراضی را تولید می کند.

## پیری و علل آن

هوشیار: پیری یعنی چه؟

دکتر: هنگامی که اعضای رئیسه بدن مانند قلب و کلیه و کبد و مغز و غدد داخلی، فرسوده شدند، از انجام وظائف خویش ناتوان گشتند و از تأمین احتیاجات بافتها و ترشحات لازم و تصفیه کردن خون از مواد زائد، عاجز شدند

[شماره صفحه واقعی : ۱۷۹]

ص: ۳۴۵۵

آثار ضعف و ناتوانی در بدن آشکار می شود و پیری فرامی رسد.

هوشیار: علت و عامل اساسی پیری چیست؟

دکتر: آثار و علائم پیری، معمولاً در سنین معین، در شخص هویدا می گردد.

لکن این موضوع مسلم نیست که عامل اصلی پیری عبارت باشد از صرف همین مقدار عمر و گذشت چنین زمانی بر اعضاء بدن، به طوری که هر کس به این سنین تقریبی برسد پیری برایش ضروری و حتم باشد، بلکه می توان علت اساسی پیری و منشاء بروز آن را، حدوث اختلالاتی دانست که معمولاً در این سنین رخ می دهد، بنابراین، پیری معلول گذشت زمان نیست بلکه معلول اختلالاتی است که در این سنین در اعضاء بدن حادث می شود. در آن سنین، فعالیت دستگاههای مختلف بدن تخفیف یافته، و از نظر تشریحی نیز، نسوج مختلف آن صغر می یابند. تعداد موی رگهای آنها کم می شود. دستگاه گوارش و تغذیه از انجام وظائف خود و تهیه مواد غذایی لازم ناتوان می شود و در نتیجه ضعف و ناتوانی تمام اعضاء جسم را فرامی گیرد. قدرت تناسلی کم و مغز آرام تر می گردد. در اکثر افراد، حافظه مخصوصاً در مورد اسامی، نقصان می پذیرد و قدرت اراده نیز کم می شود.

لکن ممکن است در ضمن کم شدن فعالیت بدنی، قدرت روحی افزایش یابد.

غدد مترشح داخلی نیز ممکن است مانند سایر اندامها صغر یابند و از انجام ترشحات لازم ناتوان گردند. لکن تمام این حوادث و ناتوانی های مذکور، معلول اختلالاتی است که به وقوع پیوسته است. پس باید گفت: پیری علت نیست بلکه معلول است، حتی اگر فردی پیدا شود که با وجود زیادی عمر، اختلالی در اعضاء بدنش رخ ندهد، امکان دارد که سالهای متمادی، با بدنی سالم و شاداب به زندگی خویش ادامه دهد. چنانکه افرادی هم دیده می شوند که با وجود کمی عمر، زودتر از موقع طبیعی فرسوده می گردند و پیری زودرس گریبانگیرشان می شود.

هوشیار: منشأ و ریشه فرسودگی و ناتوان شدن دستگاه تنظیم کننده احتیاجات بدنی چیست؟

دکتر: اعضاء بدن هر کس، در هنگام تولد، استعداد و قابلیت برای انجام وظیفه دارند که خود آن نیز، معلول بنیه جسمانی پدران و مادران و کیفیت تغذیه و

[شماره صفحه واقعی : ۱۸۰]

ص: ۳۴۵۶

محیط زندگی و آب و هوای آنها است. بعد از آن به نظر می رسد، باید آن اعضاء تا مادامی که اختلالی در آنها پیدا نشود، تا نهایت استعداد طبیعی به انجام وظیفه اشتغال داشته باشند و حیات انسان ادامه یابد، لکن هنگامی که در همه یا یکی از اعضاء، اختلالی رخ داد و در انجام وظیفه ناتوان گشت، کارخانه بدن به حالت نیمه تعطیل درآمده آثار و علائم پیری هویدا می گردد.

سخن را کوتاه کنم: پیکر انسان همیشه در معرض هجوم انواع ویروسها و باکتریها و میکربها و سمومات قرار گرفته که از حدود و راههای مختلف، پی در پی، به وی حمله می کنند، در محیط داخلی بدن مواد سمی ترشح می نمایند و سلولهای بی گناه را آسیب زده و مانع ادامه حیاتشان می شوند.

بدن انسان در این میان، وظیفه سنگینی به عهده دارد: از یک طرف باید احتیاجات غذایی را تأمین کند، از طرف دیگر برای نابودی و کنترل فعالیت ویروسها و میکربهای مضر کوشش نماید، از سوی دیگر، برای ترمیم اعضای آسیب دیده و دفع مواد زائد و سمومات، فعالیت کند و به اعضای ناتوان کمک بفرستد. لکن هنوز این دشمن را دفع نکرده دشمن تازه نفس دیگری حمله خود را آغاز می کند و از این جهت، نیروهای داخلی بدن باید دائما به حال آماده باش و در حال پیکار باشند.

پیکر انسان برای تهیه و سائل مبارزه و تأمین آذوقه ناچار است از نیروی غذایی که از خارج وارد می شود استمداد کند. متأسفانه ما از ساختمان وجودی و احتیاجات درونی خویش اطلاعات کافی نداریم و در این پیکار مقدس نه تنها با وی همکاری نمی کنیم بلکه از روی جهالت و نادانی با دشمن همکاری نموده و به واسطه خوردن غذاهای زیانبخش، راه را بر دشمن باز کرده به ریشه حیات خویش تیشه می زنیم و پرواضح است وقتی که بافتها احتیاجات خود را از خارج دریافت نکنند، کم کم مقاومت خود را در مقابل هجوم میکربها از دست می دهند و از انجام وظائف خویش ناتوان می گردند، میدان تن برای تکتازی دشمنان آماده و بلا مانع می گردد و آثار شکست و ضعف در آن نمایان می شود.

چنانکه بدن گاهی در اثر پرکاری بسرنوشت پیری گرفتار می شود گاهی هم در اثر پیش آمدهای فوق العاده قبل از موقع طبیعی، به این بلیه مبتلا می گردد و پیری

[شماره صفحه واقعی : ۱۸۱]

ص: ۳۴۵۷

زودرس به سراغش می آید. گروهی از دانشمندان عقیده دارند که: پیری زودرس، در اثر بعض بیماریها یا عادات مضر به وجود می آید، «مچنیکوف» عقیده داشت که: سمومات حاصله از تخمیر میکرب های روده و بیوست ممکن است باعث پیری شوند و اگر بتوان آنها را از بین برد بر طول عمر اضافه خواهد شد.

اساس این عقیده بر روی این تجربه قرار داشت که چون در ممالک «بالکان» خصوصاً «بلغارستان» و «ترکیه» و قفقاز، تعداد پیران بیش از صد سال زیاد است، باید علت این عمرهای دراز را در خوردن ماست دانست. وی عقیده داشت که: ماست بعلت دارا بودن «اسید لاکتیک» میکربهای روده را می کشد و بطول عمر کمک می کند.

لکن مسلم است که سر طول عمر این مردم کوهستان نشین فقط در نوع خوراک آنان نیست بلکه آب و هوا و زندگی راحت و کار مستمر و احتمالاً عوامل ارثی، همه کم و بیش در این امر مدخلیت دارند. ما نظیر این مشاهدات را در ساکنین کوهستانهای ایران نیز داریم.

هوشیار: آیا عامل اصلی مرگ و تعطیل شدن کارخانه بدن، همان طول عمر و کثرت کار اعضاء بدنست، بطوری که مرگ در سنین پیری، ضروری و حتمی باشد یا اینکه علت اساسی مرگ چیز دیگری است؟

دکتر: علت اصلی مرگ حدوث اختلالاتی است که در همه اعضاء رئیسه بدن یا یکی از آنها رخ می دهد و تا آن اختلالات حادث نشود مرگ فرامی رسد.

آن اختلالات اگر قبل از سنین پیری و عمر طبیعی حادث شدند شخص جوان مرگ می شود اما اگر از گزند حوادث محفوظ ماند، معمولاً - و بر طبق جریان عادی، حدوث آن حوادث در سنین پیری حتمی است. ولی اگر فرد ممتازی پیدا شد که عمر درازی کرده اما به واسطه ترکیب جسمانی ویژه خویش و اجتماع سائر شرائط، در هیچ یک از اعضایش اختلالی رخ نداد، نفس طول عمر باعث مرگش نخواهد شد.

هوشیار: آیا ممکن نیست بشر در آینده دارویی کشف کند که به وسیله آن بتواند استعداد بدن را برای زندگی افزایش دهد و از پیری و اختلالات جسمانی جلوگیری کند؟

[شماره صفحه واقعی : ۱۸۲]

دکتر: این موضوعی است کاملاً ممکن و با دانش ناقص امروزی و از روی قیاس نمی توان آنرا مردود دانست. دانشمندی هم با جدیت و امیدواری کامل، در این زمینه مشغول تحقیقات بوده و هستند، امیدواریم بزودی راز طول عمر کشف شود و بشر بر پیری و کوتاهی عمر چیره گردد.

### طول عمر حضرت صاحب الامر

هوشیار: چنانکه اطلاع دارید: شیعیان عقیده دارند که مهدی موعود همان فرزند امام حسن عسکری است که در تاریخ ۲۵۵ یا ۲۵۶ متولد شده است، از آنروز تا حال زنده است و در حالت غیبت زندگی می کند و شاید صدها سال دیگر نیز بهمین منوال زیست نماید. آیا علم طب و زیست شناسی، چنین عمر دراز غیرعادی را محال می داند؟

دکتر: مسئله ای که هنوز برای اینجانب و تا آنجا که اطلاع دارم و در کتابها خوانده ام بر همه کس پوشیده است، راز طول عمر حضرت قائم آل محمد (عجل الله تعالی فرجه) است. اما به نظر می رسد که: با پیشرفتی که در علوم حاصل شده و می شود و با تأییدات خداوند متعال، این مشکل بزودی حل گردد و در دسترس علاقه مندان قرار گیرد.

آنچه را فعلاً می توانم عرض کنم این است که: با دانش ناقص امروزی و از روی قیاس نباید آنرا مردود دانست و خط بطلان بر آن کشید. زیرا علاوه بر اصل امکان، چندین نمونه از زندگیهای طولانی و غیرعادی در دست داریم که کاملاً به ثبوت رسیده و در آنها تردیدی نیست.

الف: در میان گیاهان، درختان طویل العمری وجود دارند که از قدیمی ترین موجودات روی زمین بشمار می روند. از آن جمله aiouques است که در «کالیفرنیا» موجود است. بعضی از این درختان «۳۰۰» پا ارتفاع و «۱۱۰» پا محیط دور تنه دارند. عمر بعضی از آنها از پنجاهار سال تجاوز می کند، بطوری که می توان حدس زد: در زمانی که فرعون بزرگ (ufrohK) شروع به ساختمان هرم بزرگ مصر کرده بود این درختان شاداب و جوان بوده اند و در هنگام تولد حضرت عیسی علیه السلام ضخامت پوستشان بیک پا می رسیده است مثلاً مقطع تنه

[شماره صفحه واقعی: ۱۸۳]

ص: ۳۴۵۹

یک درخت از نوع (aetnegigaieuqs) در موزه تاریخ طبیعی کنسینگتون جنوبی (notgnisneK:S) وجود دارد که دارای «۱۳۳۵» حلقه یعنی همین قدر سال است (۱).

مسن ترین موجود زنده ای که هنوز هم حیات دارد و در حدود چهار هزار و ششصد سال عمرش می باشد یک نوع کاجی است بنام (atatsira suniP) که در کالیفرنیا مرکزی و شرقی موجود است.

در حیوانات، مسن ترین حیوانات زنده، نوعی لاک پشت است که در جزایر لم یزرع «گالا پاگوش» وجود دارد که «۱۷۷» سال عمر دارد، در حدود ۴۵۰ پوند وزن و پوسته ای به طول چهارپا دارد (۲).

ب: در حفاریهایی که در مصر باستان به عمل آمده، در مقبره فرعون جوان مرگ و معروف مصر «توت اخ منون» گندمهایی را یافتند و من خودم آن گندمها را در مقبره مزبور مشاهده نمودم و در مجلات خواندم که آنها را در بعض نقاط کاشته اند و کاملاً سبز و بارور شده و به ثمر رسیده است. این موضوع اثبات می کند که: نطفه حیاتی گندم، در حدود سه یا چهار هزار سال زنده مانده است.

ج: ویروسها را می توان از قدیمی ترین موجودات زنده دانست. ویروس نوعی از موجودات زنده است که مطالعه درباره زندگی آنها ممکن است راز حیات را آشکار سازد. همین ها هستند که بسیاری از بیماری های نباتی و حیوانی و انسانی را تولید می کنند مانند زکام معمولی، مسموم، سرخجه، آبله، آبله مرغان و بیماری های دیگر. در کاوشهای باستانشناسی توانسته اند، این ویروسها را از اعصاری که مربوط به ماقبل تاریخ (و شاید بیش از صد هزار سال قبل) است کشف کنند و در محیطهای مخصوص کشت دهند. یعنی این موجودات پس از گذشتن یک صد هزار سال، هنوز آثار زندگی را از دست نداده اند. گرچه در این مدت، به حالت خفته و نهفته می زیسته اند و به حسب ظاهر با موجودات مرده فرقی نداشته اند (۳).

[شماره صفحه واقعی : ۱۸۴]

ص: ۳۴۶۰

۱- دائرة المعارف بریتانیایی ج ۱۴ ص ۳۷۶.

۲- دائرة المعارف آمریکائی ج ۱۷ ص ۴۶۳.

۳- روزنامه اطلاعات.



د: اخیرا در روزنامه ها خواندم که: در کاوشهای نواحی سیبری حیوانات بزرگتری را به دست آورده اند و بعد از آنکه آنها را در شرایط مساعدی گذاشتند، آثار حیات در وجودشان نمایان گشت. این حیوانات یخ زده بودند.

ه: یکی از راههایی که به وسیله آن می توان عمر یک موجود زنده را طولانی کرد و آن را در حال نیمه زنده و قابل زندگی مطالعه نمود، هیبرناسیون است که به نام زمستان خوابی موسوم شده است. این خواب در بعضی از حیوانات، در تمام فصل سرما ادامه دارد و در بعضی از آنها در تمام فصل گرما. وقتی حیوان وارد هیبرناسیون شد، احتیاجش به غذا از بین رفته سوخت و ساز بدن تا سی الی صد برابر تقلیل می یابد، دستگاه تنظیم کننده حرارت او موقتا از کار میافتد و با کم شدن حرارت محیط، دیگر مو و پوست او سیخ نشده و لرزه بر اندامش نمیافتد و حرارت بدن، مانند حرارت محیط می شود که ممکن است تا چند درجه بالای نقطه انجماد (۳۹-۴۱ فارنهایت) برسد، تنفس کند و نامنظم می گردد و ضربان قلب گاه گاه و کند می شود (۷ تا ۱۰ مرتبه در دقیقه برای سنجاب زمینی که معمولا ۳۰۰ مرتبه در دقیقه باید بزند) رفلکسهای مختلف عصبی متوقف می شود و موجهای الکتریکی مغز در زیر حرارت ۵۲-۶۶ درجه فارنهایت، دیگر مشهود نیست.

بعضی از حیوانات ممکن است تا مدت مدیدی در مایعات فوق العاده سرد زنده بمانند و بعضی از ماهیها در فیوردهای «نروژ» به همین حال به زندگی خود ادامه می دهند. بسیاری از سلولهای زنده را مانند نطفه انسان و حیوان برای تلقیح مصنوعی، و گلبولهای قرمز را برای ترانسفوزیون، می توان به حالت یخ زدگی نگهداری کرد. همچنین بعضی از حیوانات خیلی کوچک و ساده را می توان مکرر یخ زد و مجددا گرم کرد بدون اینکه آسیبی به آنها وارد شود.

مطالعه زمستان خوابی از این جهت قابل توجه است که شاید بدان وسیله، راز طول عمر کشف گردد و انسان را بطول عمر نائل گرداند.

مطالعه احوال درختان طویل العمر، زنده ماندن چندین هزار ساله نطفه حیاتی نباتات، زندگی چندین هزار ساله و یروسها، حالات شگفت انگیز خوابهای زمستانی و تابستانی، ترقیات حیرت انگیز علم طب و زیست شناسی و امثال اینها، بشر را به امکان طولانی نمودن عمر و غلبه بر پیری، امیدوار نموده و به کوشش و

[شماره صفحه واقعی : ۱۸۵]

ص : ۳۴۶۱

تحقیقات و کنجکاوی و ادارشان کرده است. امید است دانشمندان بر این هدف مقدس و آرمان بشریت موفق و کامیاب گردند و در نتیجه، راز طول عمر قائم آل محمد، برای طالبان حقیقت آشکار گردد.

«بامید آنروز» دکتر ابو تراب نفیسی - استاد و رئیس دانشکده پزشکی و داروسازی اصفهان.

هوشیار: من در طول این مدت، به مقاله جالبی برخورد نمودم که از یکی از مجلات فرانسه ترجمه شده بود و چون با بحث ما مناسب بود عینش را یادداشت کرده با اجازه رفقا میخوانم.

### مقاله ژوستین گلاس

زیست شناسی طول حیات موجودات زنده را از چند ساعت تا صدها سال تعیین نموده است. بعضی حشرات فقط یک روز عمر می کنند و بعضی دیگر یک سال. اما در هر نوع، افرادی دیده شده که از قاعده عمومی تجاوز کرده عمرشان دو سه برابر از سن طبیعی نزدیکان خود درازتر بوده است. در آلمان درخت گل سرخی است که سنش صدها سال بیش از هم نوعانش می باشد. در مکزیک یک درخت سروی موجود است که ۲۰۰۰ سال عمر دارد. بعضی از نهنگان دیده شده اند که ۱۷۰۰ سال زندگی کرده اند.

در قرن شانزدهم یکنفر از اهل لندن بنام «تماس پار» عمرش به ۲۰۷ سال رسیده است. امروزه نیز در یکی از دهکده های شمالی ایران سید علی نامی ۱۹۵ سال از سنش می گذرد و پسرش ۱۲۰ ساله است. در روسیه «لوئی پوف پوژاک» یکصد و سی سال دارد و «میکو خوپولوف» قفقازی صد و چهل و یک سال دارد.

زیست شناسان چنین می اندیشند که این عمرهای غیر معمولی مربوط به عاملی درونی است که موجب شده سن کسی از حد معمول تجاوز کند.

صدسالگان گروهی از فرزندان سوگلی طبیعتند، ترکیب شیمیایی بدن آنان کاملاً متناسب و بر وفق کمال مطلوب است.

برطبق نظریه زیست شناسان، مدت طبیعی عمر هر نوع موجود زنده ای باید

[شماره صفحه واقعی : ۱۸۶]

ص: ۳۴۶۲

مساوی هفت تا چهارده برابر مدت رشد فردی از آن نوع باشد و چون مدت رشد انسان ۲۵ سال است پس عمر طبیعی انسان باید در حدود «۲۸۰» سال باشد.

با اختیار کردن روش غذایی مناسب، نیز می توان قاعده طبیعی را برهم زد.

شاهد آن زنبور عسل است که معمولا چهار پنج ماه زندگی می کند، در صورتی که ملکه زنبوران که مانند سایرین از تخم و کرمی متشابه تولید می شود، به واسطه تغذی از زله شاهانه، هشت سال زنده می ماند.

البته درباره انسان موضوع باین سادگی نیست. ما نمی توانیم مانند ملکه زنبور عسل در جای خاصی زندگی کنیم که حرارتش به دقت تحت نظر باشد و غذامان محدود به نوع معینی و صدها مراقب و پرستار، دائم از ما مواظبت کنند.

ما با خطرات بسیاری روبرو هستیم که عده ای از آنها، بنظر زیست شناسان عبارتند از: مسمومیت های خودبه خود، کمی ویتامین و تصلب شرائین. ولی به نظر یک کارشناس لندن: بهم خوردن تعادل ذخیره آهن و مس، منیزیوم و پتاسیم بدن است که چون یکی بر دیگری غالب شود، مرگ فرارسد. شگفت آنکه در میان همه خطرات، از پیری به طور خاص، نامی نیست، چه تقریبا مرگ به علت خاص پیری وجود ندارد.

یک دکتر سوئدی (رئیس انجمن علمی آمریکائی طول عمر) معتقد است که: پیری از آن جهت حاصل می شود که مولکولهایی از «پروتئین» با سلولهای بدن گیر کرده آنها را کم کم از کار بازمی دارند و موجب مرگ می شوند. دکتر مزبور در جستجوی کشف ماده ایست که این گیر را بگسلد، دستگاه بدن را از نو برآورد و باین ترتیب دوره پیری را از بین ببرد. در آزمایشگاهها موفق شده اند که مدت زندگی بعضی حیوانات آزمایشی، از قبیل خوک هندی را با افزودن ویتامین «ب ۶» و «اسید نوکلئیک» و «اسید پانتونکسیک» در غذای آنها، ۴۶/۴ درصد افزایش دهند.

زیست شناس روسی «فیلاتف» امیدوار است که بتواند دوران پیری را به وسیله استفاده از نسوج فاسد از بین ببرد، چه این نسوج قدرت عجیبی دارند که می توانند مانند کود زراعتی مزرعه بدن ما را حاصل خیز سازند. گذشته از این، هم اکنون اصولی در دست می باشد که رعایت آنها بر طول عمر میافزاید. این اصول

[شماره صفحه واقعی : ۱۸۷]

عبارتند از دستوره‌های غذائی و بیوشیمی، و روشهایی برای استرخاء و قواعدی برای تنفس و حتی تلقین و ایحاء. بعضی از کارشناسان غذائی معتقدند که:

منحصراً به وسیلهٔ بهداشت غذائی می توان زندگی را به بیش از صد سال رسانید.

ما از آنچه می خوریم ساخته شده ایم (۱).

## تحقیقاتی در طول عمر

@

### اشاره

مقالهٔ دیگری را نیز در یکی از مجلات عربی خواندم، چون مربوط به بحث ما میباشد بخشی از آنرا برایتان ترجمه می کنم:

دانشمندان مورد اعتماد می گویند: هر یک از اعضاء رئیسه بدن حیوان، استعداد دارد که مدت غیر محدودی زنده بماند. در صورتی که عوارض و حوادثی برای انسان پیش آمد نکند که رشتهٔ حیاتش را قطع نماید می تواند هزاران سال زندگی کند. سخن این دانشمندان از روی حدس و خیال صادر نشده بلکه نتیجهٔ آزمایشها و امتحانات عملی آنان است. یکی از جراحان موفق شده است که جزء مقطوع از حیوانی را بیش از حیات معمولی آن حیوان زنده نگهداری کند و باین نتیجه رسیده که حیات جزء مقطوع، مربوط به غذائی است که برایش تهیه و آماده گردد، مادامی که غذای کافی بآن برسد به زندگی خود ادامه می دهد.

آن جراح دکتر «الکسیس کارل» بود که در مؤسسهٔ علمی «رکفلر» در نیویورک به کار اشتغال داشت. آزمایش مذکور را روی جزء مقطوع از بدن جوجه ای به عمل آورد. قطعهٔ مزبور متجاوز از هشت سال به حیات و رشد خود ادامه می داد. دکتر نامبرده و افراد دیگر، همین آزمایش را روی اجزاء مقطوع از جسم انسان، مانند عضلات و قلب و پوست و کلیه، نیز انجام دادند. ملاحظه نمودند که مادامی که غذای لازم بآن اجزاء برسد به حیات و نمو خود ادامه می دهند حتی اینکه «ریمند» و «برل» استادان دانشگاه «جونس هبکنس» می گویند: اعضاء رئیسهٔ جسم انسان استعداد و قابلیت خلود و دوام دارند. این موضوع با آزمایشات اثبات شده و اقلاً احتمال و حدس راجحی است، زیرا حیات اجزاء مورد آزمایش هنوز هم ادامه دارد. نظریهٔ مذکور در نهایت روشنی و ارزش

[شماره صفحه واقعی: ۱۸۸]

ص: ۳۴۶۴

بوده و از روی دقت علمی صادر شده است.

ظاهراً اولین کسی که آزمایش مذکور را روی اجزاء جسم حیوان انجام داد دکتر «جاک لوب» بود وی نیز در مؤسسه علمی «رکفلر» به کار مشغول بوده هنگامی که در موضوع تولید قورباغه، از تخم تلقیح نشده مشغول آزمایش بود، ناگهان متوجه شد که: بعضی از تخمها زمان درازی زندگی می نمایند. برعکس، بعضی از آنها زود می میرند. این قضیه باعث شد که آزمایش را روی اجزاء جسم قورباغه به عمل آورد. در همین آزمایشها موفق شد که مدت درازی آنها را زنده نگهداری کند. بعد از او دکتر «ورن لويس» با همکاری همسرش، اثبات نمود که: ممکن است اجزاء جنین پرنده ای را در آب نمکین زنده نگهداری کرد به طوری که هروقت، کمی مواد آلی به آن ضمیمه شود رشد و نمو آنها تجدید گردد. این آزمایشها مرتباً انجام می گرفت و اثبات می کرد که: سلولهای زنده حیوان می توانند در مایعی که دارای مواد غذایی لازم باشد همواره به زندگی و رشد خود ادامه دهند، لیکن تا آنوقت، دلیلی در دست نبود که مرگ را از آنها نفی کند.

پس دکتر کارل بوسیله آزمایشهای پی در پی اثبات کرد که اجزاء مورد آزمایش پیر نمی شوند و از خود حیوان زندگی طولانی تری دارند. وی در ماه ژانویه سال ۱۹۱۲ شروع به کار نمود، در این راه مشکلاتی برایش پیش آمد اما او و همکارانش عاقبت بر آن مشکلات غالب گشتند و موضوعات ذیل برایشان کشف شد.

الف: مادامی که برای سلولهای زنده مورد آزمایش عارضه ای که باعث مرگشان شود، مانند کم شدن مواد غذایی و دخول میکروبها، پیش آمد نکند همواره بزنگی ادامه خواهند داد.

ب: اجزاء مذکور نه تنها حیات دارند بلکه دارای نمو و تکثیر هم هستند، چنانکه اگر جزء بدن حیوان بودند نمو و تکثیر داشتند.

ج: نمو و تکثیر آنها را با غذایی که برایشان تهیه می شود، می توان مقایسه و اندازه گیری نمود.

د: مرور زمان تأثیری در آنها ندارد و پیر و ضعیف نمی گردند بلکه اندک اثری

[شماره صفحه واقعی: ۱۸۹]

ص: ۳۴۶۵

هم از پیری در آنها دیده نمی شود. در هر سال، درست مانند سالهای گذشته نمو و تکاثر دارند. از ظواهر این موضوع می توان حدس زد مادامی که آزمایش کنندگان، از آن اجزاء مراقبت نمایند و غذای کافی به آنها برسانند به زندگی و نمو خود ادامه خواهند داد.

از اینجا می توان فهمید که: پیری علت نیست بلکه معلول و نتیجه است. پس چرا انسان می میرد؟ و چرا مدت حیاتش محدود است؟ به طوری که جز برای افراد کمی، از صد سال تجاوز نخواهد نمود و غایت عادی آن، هفتاد یا هشتاد سال است؟ پاسخ این پرسشها این است که: اعضاء جسم حیوان زیاد و مختلفند در بینشان کمال ارتباط و اتصال برقرار است. حیات بعضی بر حیات دیگران توقف دارد اگر یکی از آنها بواسطه علتی، ناتوان شد و مرگش فرارسید، به مرگ آن جزء، مرگ بقیه اعضاء نیز فرامی رسد. برای شاهد، مرگهای ناگهانی که در اثر حمله میکربها اتفاق می افتد کافی است. همین موضوع سبب شده که حد متوسط عمر از هفتاد و هشتاد سال هم کمتر باشد، خصوصاً اینکه بسیاری از اطفال در کودکی مرگشان فرامی رسد.

نهایت چیزی که تا حال ثابت شده این است که: علت مرگ انسان این نیست که هفتاد یا هشتاد سال یا صد سال یا زیادت، عمر کرده، بلکه علت اصلی از این قرار است: امراض و عوارض بر یکی از اعضاء حمله می نمایند و از انجام کار باز می دارند و به واسطه ارتباط و اتصالی که بین اعضاء برقرار است، از مرگ آن عضو، مرگ سایرین نیز فرامی رسد. پس هنگامی که نیروی دانش توانست جلو عوارض را بگیرد یا از تأثیر آنها مانع شود، دیگر برای زندگی چند صدساله مانعی باقی نخواهد ماند. چنانکه بعضی درختان از عمر طولانی برخوردارند. لیکن انتظار نمی رود که علم طب و بهداشت، به این زودیها بآن غایت عالی نائل گردد. ولی بعید نیست که بآن هدف نزدیک شود و متوسط عمر را دوچندان یا سه چندان یا زیادت از عمر کنونی گرداند (۱).

### باز هم در طول عمر

یک دکتر انگلیسی در ضمن مقاله مفصلی نوشته است: بعضی از دانشمندان

[شماره صفحه واقعی : ۱۹۰]

ص: ۳۴۶۶

موفق شده اند عمر حشره میوه را نهصد برابر عمر طبیعی افراد آن نوع گردانند. این موفقیت در اثر آن بوده که آن حیوان را از سموم و دشمنان حفظ نموده و محیط مناسبی برایش فراهم ساخته اند (۱).

مهندس: من هم در طول مطالعاتم به چند مقاله علمی و جالب برخورد کردم که دانشمندان درباره راز طول و علل و عوامل پیری و مرگ و امکان مبارزه با آنها بحث کرده بودند. اما چون وقت گذشته، بهتر است بررسی این مقالات را برای جلسه بعد بگذاریم.

\*\*\* هفته بعد جلسه در منزل آقای فهیمی تشکیل شد و آقای هوشیار از آقای مهندس خواست تا مطالب خود را عنوان کند.

مهندس: خوب است عین آن مقالات را بخوانم شاید در حل مشکل مفید باشد:

### باز هم درباره طول عمر

پروفسور متالینکف کارشناس مرگ، می نویسد: بدن انسان از سی تریلیون سلول مختلف تشکیل یافته است که همه آنها نمی توانند یک بار مرده و از بین بروند. بنابراین مرگ موقعی قطعی و مسلم است که در مغز انسان تغییرات شیمیایی غیرقابل مرمت بوجود آید. در سوم اوت، سال ۱۹۵۹ در شهر مونترآل کانادا دکتر هانس سیلی که در مورد مرگ جستجو و کاوش می کند در لابراتوار خود به عده ای از ارباب مطبوعات، یک نسج سلولی حیوانی را نشان داد و ادعا کرد که این نسج سلولی حیوانی در حرکت است و هرگز نمی میرد. پزشک مزبور ادعا می کرد آن نسج سلولی حیوانی هرگز نمی میرد و باصطلاح ازلی است. این پزشک ضمناً ادعا کرد که اگر نسج سلولی انسان را نیز به همان صورت درآورند انسان خواهد توانست تا هزار سال عمر کند.

به نظر پروفسور سیلی از نظر تئوری، مرگ یک نوع بیماری تدریجی است. به عقیده همین پروفسور هیچکس از پیری نمی میرد برای اینکه اگر کسی در اثر پیر شدن بمیرد باید تمام سلولهای بدن او فرسوده شوند و همه اعضا بدن او به

[شماره صفحه واقعی : ۱۹۱]

ص: ۳۴۶۷

نسبت از کار بیفتند، حال آنکه چنین نیست و خیلی از پیران پس از مرگ، بسیاری از قسمتهای مختلف اعضای بدن و سلولهای بدن آنها سالم و بی عیب و نقص است و اغلب اشخاصیکه ناگهان می میرند برای آنست که یکی از اعضای بدن آنها ناگهان از کار می افتد و چون تمام اعضای بدن مثل ماشین بهم ارتباط دارند اینست که در اثر کار نکردن یک عضو تمام اعضای دیگر فلج می شوند.

پروفسور سیلی اعلام کرد که روزی علم پزشکی طوری پیشرفت می کند که با تزریق سلولهای تازه می توان همان سلولهای اعضاء فرسوده بدن انسان را زنده کرد و بدین طریق مطابق دلخواه عمر انسان را چند برابر نمود (۱).

به نظر «ای.ای.مچنیکف» باید فیزیولوژی پیری را که نتیجه پیشرفت طبیعی است و پیری زودرس را که نتیجه تأثیرات مختلف بر اساس ارگانیزم می باشد (تأثیرات سمی، امراض و عوامل خاص دیگر) تمیز و تشخیص داد.

اساس نظریات او این است که پیری انسان یک بیماری می باشد که باید مانند سایر بیماریها مورد مداوا قرار گیرد. وی معتقد بود که زندگی انسان می تواند به مراتب بیشتر و طولتر باشد و به جلوتر جریان یابد. زندگی انسان در نیمه راه گمراه شده و لازم بنظر می رسد که تمام نیروها را به کار برد تا به بشر امکان داده شود که بدون فرتوتی و انحطاط و زوال به پیری فیزیولوژی عادی خود برسد (۲).

## طول عمر

پروفسور سلیه و همکارانش بعد از یک سری آزمایشات طولانی بدین نتیجه رسیدند که نقل و انتقال کلسیم عامل پیری و تغییرات پیری است. آیا ماده ای که بتواند از ایجاد عوارض پیری جلوگیری کند وجود دارد یا نه؟ سلیه با آزمایشهای مکرر ماده ای بنام «آیرون دکستران» یافت که از رسوب کلسیم در بافتها جلوگیری به عمل می آورد. بنابراین نشانه ها و عوارض پیری به دست بشر و در آزمایشگاه روی حیوانات به وجود آمده و جلوگیری شده است. پروفسور سلیه معتقد است که احتمال داده نمی شود بتوان هرگز مثلا شخص نود ساله ای را به

[شماره صفحه واقعی : ۱۹۲]

ص: ۳۴۶۸

- ۱- مجله دانشمند شماره ۷ سال سوم. از مجلات علمی خارج ترجمه دکتر کوشیار.
- ۲- دانشمند شماره ۴ سال چهارم. ترجمه قسمتی از کتاب وقتیکه انسان پیر میشود که بزبان روسی انتشار یافته ترجمه ابو الفضل آزموده.



شصت سالگی برگرداند ولی کاملا- امکان دارد که انسان شصت ساله ای را از پیشرفت بسوی ضایعات عوارض نود سالگی مانع شد (۱).

پروفسور اتینگر در ضمن یکی از سخنرانیهایش گفت: نسل جوان روزی به این واقعیت برمی خورد که باید مسأله فناپذیری بشر و جاودانی بودن را همانگونه که مردم امروزه سفر فضائی را پذیرفته اند بپذیرد. به نظر من با پیشرفت تکنیک ها و کاری که ما آغاز کرده ایم بشر قرن آینده لااقل خواهد توانست هزاران سال عمر کند (۲).

## خلاصه ای از یک کتاب روسی

### اشاره

به عقیده دانشمند معروف روسی مچنیکوف، عمر دراز از قدیمی ترین ایام، یکی از آرزوهای بزرگ بشر بوده ولی تاکنون عملا هیچ روش قاطعی برای ازدیاد عمر کشف نشده است. واضح است که مرگ پایان طبیعی زندگی می باشد و هیچ موجود زنده ای را از آن گریز نیست.

### ۱- علت پیری

بدن انسان تقریباً از شصت تریلیون یاخته-سلول-ساخته شده است. این یاخته ها به نوبه خود پیر می شوند. در این حالت یاخته به سختی نیازهای حیاتی خود را می تواند رفع نماید. در تکثیر آن اختلاف پدید آمده سپس می میرد.

یاخته های عصبی و عضله ای که مرده اند رفته رفته زیاد شده و به بافت یک پارچه و سختی تبدیل می شوند. باین سخت شدن ماهیچه و عصب در اثر ازدیاد یاخته های مرده، سکروز (esorelcos) می گویند. به عنوان مثال: سکروز قلب، سکروز رگها، سکروز عصب و غیره.

ایلیا مچنیکوف پزشک و فیزیولوژیست مشهور روسی فکر می کرد که این پدیده در اثر سمهای ترکیب است که میکربهای جا گرفته در احشاء حیوان آنها تولید کرده و تدریجاً بافتهای زنده را مسموم می سازند. پاولوف معتقد بود که سلسله اعصاب مخصوصاً فشار خارجی مغز در جریان پیری نقش اساسی دارد. تأثرات روانی، غصه، دلتنگی، یأس، وحشت، سلسله اعصاب بدن را فرسوده و ناتوان می سازند. این فرسودگی عصبی بیماریهای زیادی را تولید می نماید که پیری و

[شماره صفحه واقعی: ۱۹۳]

ص: ۳۴۶۹



سپس مرگ را بدنبال می آورد. رؤیای زندگی جاودان خیالی بیش نیست، ولی افزودن به طول عمر انسان و غلبه بر پیری، عملی ممکن محسوب می شود.

## ۲- دانش پیری شناسی و مرگ شناسی

تقریباً ۳۰۰ سال پیش شاخه جدیدی از زیست شناسی بنام پیری شناسی (eigolotomteC) زاده شد. هدف این دانش بررسی و شناخت عملی قوانین پیری و غلبه بر آن می باشد. این دانش با دانش دیگری بنام توتولوژی یا مرگ شناسی رابطه نزدیکی دارد. شناختن و مطالعه قوانین مربوط به مرگ و تا حد ممکن عقب راندن آن مسائلی است که جزء قلمرو این دانش جدید می باشد، به نظر دانشمندان مرگ همیشه در اثر اختلال در جریان حیاتی پیش می آید.

در صورتی که پایان زندگی مرگ فیزیوژنیک نام دارد.

اکنون کوشش دانشمندان بر این است که راهی برای ازدیاد مدت عمر تا مرز منطقی و طبیعی آن بیابند. مرز زندگی به نظر دانشمندان تفاوت دارد. پاولوف مرز طبیعی حیات انسان را ۱۰۰ سال می دانست. مچنیکوف آنرا ۱۵۰ تا ۱۶۰ سال قلمداد می کرد. پزشک و دانشمند مشهور آلمانی بنام گوفلان معتقد بود که مدت عادی زندگی بشر ۲۰۰ سال است. فیزیولوژیست مشهور قرن نوزدهم فلوگر آن را تا ۶۰۰ سال و روجر بیکن انگلیسی تا ۱۰۰۰ سال قلمداد کرده اند. ولی هیچیک از دانشمندان نمی توانستند دلیل قانع کننده ای برای اثبات نظریه خویش بیابند.

## ۴- فرضیه بوفون فرانسوی

طبیعی دان مشهور فرانسوی بوفون عقیده داشت که مدت زندگی هر جاننداری نزدیک به پنج برابر مدت رشد آن می باشد. به عنوان مثال: مدت رشد شترمرغ تا هشت سال است و عمر متوسط آن ۴۰ سال می باشد. مدت رشد اسب ۲ سال است و عمر آن ۱۵ تا ۲۰ سال است. بوفون اینطور نتیجه می گرفت که مدت عمر متوسط انسان باید صد سال باشد، زیرا رشد انسان تا بیست سالگی ادامه می یابد. ولی در مورد دستور بوفون استثناهای فراوانی وجود دارد. به همین جهت این دستور فرمول-در بوته فراموشی افتاد. زیرا به عنوان مثال گوسفند تا ۵ سال

[شماره صفحه واقعی: ۱۹۴]

رشد کرده ولی ۱۰ تا ۱۵ سال زندگی می کند. طوطی رشد خود را در دو سالگی تمام می کند ولی تا صد سال هم زندگی می نماید، با اینکه رشد شترمرغ تا سه سال پایان یافته، ۳۰ تا ۴۰ سال زندگی می کند. دانشمندان هنوز در تعیین مرز قاطع زندگی طبیعی بشر به موفقیتی نرسیده اند ولی اغلب آنها عقیده دارند که با رفع اختلالات و آسیب هایی که موجب کوتاه شدن عمر می شود می توان طول زندگی بشر را تا ۲۰۰ سال افزایش داد. ولی این عقیده علمی هنوز بصورت یک تئوری است با این حال آنرا نمی توان غیرواقعی و موهوم قلمداد نمود.

## ۵- میانگین سن بشر

در یونان قدیم میانگین عمر بشر ۲۹ سال و در روم قدیم کمی بیشتر از آن بود.

در اروپای قرن شانزدهم میانگین عمر ۲۱ سال. قرن هیجدهم ۲۶ سال. قرن نوزدهم ۳۴ سال و در ابتدای قرن بیستم این رقم یکبار به ۴۵-۵۰ سال بالغ شد. ارقام فوق مربوط به قاره اروپا است. دلیل عمده افزایش سن نسبی در دنیای کنونی کم شدن مرگ و میر کودکان می باشد ولی میان کشورهای پیشرفته و عقب افتاده از این حیث اختلاف زیادی وجود دارد. به عنوان مثال در شوروی میانگین سن ۷۱ سال و در مورد هندوستان کمتر از ۳۰ سال است.

میانگین سن انسان در میان حیوانات چندان زیاد نیست. برای مقایسه سن نسبی انسان (۶۰ تا ۸۰ سال) با سایر حیوانات به جدول زیر توجه کنید.

اردک ۳۰۰ سال ماهی گول ۱۵۰ سال

سنگ پشت ۱۷۰ سال قورباغه ۱۶ سال

وزغ ۳۶ سال طوطی ۹۰ سال

کلاغ ۷۰ سال غاز وحشی ۸۰ سال

شترمرغ ۳۵-۴۰ سال جالاقان (نوعی پرنده) ۱۱۸ سال

عقاب ۱۰۴ سال شاهین ۱۶۲ سال

اسب ۲۰-۳۰ سال گاو ۲۵-۳۰ سال

گوسفند ۱۲-۱۴ سال بز ۱۸-۲۷ سال

سگ ۱۶-۲۲ سال گربه ۱۰-۱۲ سال

[شماره صفحه واقعی : ۱۹۵]

ص: ۳۴۷۱

انسان تکامل یافته ترین حیوانات می باشد ولی سن او همانطور که در جدول نشان می دهد از بسیاری از حیوانات پست تر، کمتر است.

## ۶- نظر مچنیکوف دانشمند روسی

اما اگر به نظریه ایلیا مچنیکوف دقت کنیم علت اختلاف فاحش سن نسبی انسان با چند جانور پست تر روشن می شود. مچنیکوف دلیل پیری و مرگ زودرس را مسمومیت یاخته ها و بافتهای بدن از سموم ترشح شده توسط باکتریهای روده تصور می کند. باید دانست که روده فراخ بیش از نقاط دیگر بدن مورد علاقه باکتریها می باشد.

روزانه به طور تخمین ۱۳۰ تریلیون میکرب در اینجا زاده می شود بسیاری از میکربهای روده زبانی به بدن نمی رسانند ولی بعضی از آنها سمی هستند، اینها بدن را از داخل توسط سمهایی که تولید می کنند مانند گازهای فتل و اندل مسموم می سازند. احتمالاً یاخته ها و بافتهای سازنده بدن در اثر این سموم به پیری زودرس دچار می شوند. با توجه به جدول فوق معلوم می شود که ماهیها، خزندگان، پرندگان، بیش از پستانداران زندگی می کنند این جانداران روده فراخ ندارند و اگر داشته باشند رشد آن بسیار کم است. در میان پرندگان فقط شترمرغ دارای روده فراخ گسترده و بزرگ می باشد و همانطوری که از جدول برمی آید سن آن نیز کم است و از ۳۰ تا ۴۰ سال بیشتر زندگی نمی کند. در این میان حیوانات نشخوارکننده از همه کمتر زندگی می کنند. دلیل آن شاید مربوط به گسترش و رشد زیاد روده فراخ در آنها باشد. خفاش نیز دارای روده فراخ کوچک می باشد و طول عمر آن از حشره خواران دیگری که از نظر رشد بدن همسان با خفاش هستند بیشتر است. تصور می رود که وابستگی روده فراخ و طول عمر در زندگی انسان نیز مسلماً دخالت داشته باشد. ولی اهمیت آن به آن اندازه نیست که مچنیکوف ابراز داشته است. بعضی از افراد پس از عمل جراحی و حذف روده فراخ مدتهای مدید زندگی کردند. به طور مسلم وجود این عضو برای بدن لازم نیست ولی هستند افرادی که با وجود روده فراخ نیز مدت طولانی زندگی کرده اند. هدف دانشمندان پیری شناسی مطالعه و بررسی روی این افراد می باشد.

[شماره صفحه واقعی : ۱۹۶]

ص: ۳۴۷۲

## ۷- بشر فردا عمر بیشتری خواهد کرد

افرادی که بیش از ۱۵۰ سال عمر کرده اند در دنیا نادر و انگشت شمارند، پاره ای از این افراد که نامشان در کتابها آمده است به قرار زیر می باشد:

یک دهقان مجار در سال ۱۷۲۴ به سن ۱۸۵ سالگی درگذشت. نامبرده تا روزهای آخر عمر خویش مانند جوانان کار می کرد. شخص دیگری بنام جان راول به هنگام مرگ ۱۷۰ سال داشت، همسر وی در آن هنگام ۱۶۴ ساله بود، آنها ۱۳۰ سال باهم زندگی کرده بودند. یکی از اهالی آلبانی به نام خود نیز ۱۷۰ سال عمر کرد. به هنگام مرگ وی بیش از دویست فرزند و نوه و نتیجه و نبیره داشت. چندسال پیش روزنامه ها خبر دادند که یکمرد ۲۰۷ ساله در امریکای جنوبی وفات کرده است. در اتحاد شوروی تعداد افرادی که دومین قرن زندگی خود را می گذرانند تقریباً ۳۰ هزار نفرند. اکنون دانشمندان روسی مشغول بررسی علل پیری و یافتن راز طول عمر می باشند. مسلماً در دنیای آینده دانش بشری پیری را مغلوب خواهد ساخت به این طریق بشر آینده از پدران خود عمر بیشتری خواهد کرد (۱).

## فرضیه غیرمعروفی در علت مرگ

در خاتمه بد نیست بدانید که: در این موضوع تردید نیست که مرگ عبارت است از مفارقت روح از بدن، لیکن موضوع دیگری قابل بحث است که آیا بدن و عوارض آن، منشاء و علت اصلی مفارقت روح می باشند، و جسم است که اسباب مرگ را فراهم می سازد؟ یا اینکه روح عامل اصلی مرگ است و اوست که در هنگام قصد رحیل، به بدن رسیدگی نمی کند، در نتیجه، فرسودگی و پیری و امراض گوناگون بر آن عارض می شوند؟.

اکثر دانشمندان و اطباء نظریه اول را می پذیرند، آنان می گویند: هنگامی که حرارت غریزی بدن تمام شد، نظام عمومی مزاج برهم خورد و آلات و قوای آن در انجام وظیفه ناتوان شدند و اعضاء رئیسه بدن فرسوده گشتند و استعداد بقاء را از دست دادند، چون روح از اداره و ادامه حیات این مرکب خسته و فرسوده، عاجز

[شماره صفحه واقعی: ۱۹۷]

ص: ۳۴۷۳

می شود ناچار از آن مفارقت می نماید و مرگ فرامی رسد.

جان قصد رحیل کرد، گفتم که مرو

گفتا چکنم خانه فرومی آید

اما در مقابل این دسته، فیلسوف بزرگ اسلامی مرحوم ملاصدرا نظریه دوم را اظهار داشته است. خلاصه اش از این قرار است: وی در کتاب اسفار می نویسد:

اداره و نگهداری جسم برعهده روح است، اوست که به میل خود بدن را اداره می کند. تا هنگامی که احتیاج زیادی به بدن دارد در حفظ و نگهداریش کوشش می نماید و مراقبت کامل مبذول می دارد. اما هنگامی که استقلال بیشتری یافت و احتیاجاتش کمتر شد علاقه اش به بدن کم تر می گردد و چندان توجهی بدان نمی کند. در نتیجه ضعف و سستی و اختلالات تولید می شود و پیری و فرسودگی روی آور می گردد. تا وقتی که از اداره بدن به کلی منصرف گردد و مرگ طبیعی فرارسد.

اکنون دوستان توجه دارند که: اگر نظریه دوم باثبات رسید و اختیار مرگ به دست نفس افتاد، موضوع طول عمر حضرت صاحب الامر علیه السلام راهش هموارتر می گردد و می توان گفت که: روح مقدس آنجناب چون احساس می کند که وجودش برای جهان انسانیت و اصلاح عالم ضروری و لازم است، همواره در حفظ و نگهداری تن کوشش می کند و جوانی و شادابی خویش را محفوظ می دارد.

در خاتمه لازم است تذکر دهم که: من اکنون در صدد اثبات صحت این مدعا نیستم و نمی خواهم از آن دفاع کنم. فعلا آن را به عنوان فرضیه غیر معروفی به دوستان عرضه می دارم و تصدیق می کنم که: مطلب غیرمأنوس و تازه ای است.

لیکن فعلا نباید عجله کرد و با نظر سطحی و ابتدائی آن را مردود و باطل شمرد.

در صورتی می توان به طور جزم قضاوت نمود که حقیقت نفس و مقدار تأثیرش در بدن و کیفیت ارتباط و تأثیر و تأثر آنها به خوبی شناخته شود و این مسأله بسیار دشواری است که به یک سلسله مباحث مفصل فلسفی و روانی و یک سلسله آزمایشهای دامنه دار و عمیق بیولژی احتیاج دارد. هنوز اطلاعات بشر بدان پایه

[شماره صفحه واقعی : ۱۹۸]

ص: ۳۴۷۴



نرسیده که بتواند در این باره قضاوت کند. مباحث نفس و روانشناسی مراحل ابتدائی خود را طی می کنند. اگر دانش متوجه روح و تن آدمی شده بود جهان ما قطعاً نمای دیگری داشت.

دکتر «الکسیس کارل» در کتاب «انسان موجود ناشناخته» می نویسد: «ما از ساختمان وجودی خودمان جز اطلاعات ناچیز و ناقصی نداریم، اگر گاليله و نیوتن و لاوزیه و امثال آنان، نیروی فکر خودشان را صرف مطالعه روی بدن و روان آدمی کرده بودند نمای دنیای ما با امروز فرقه‌های زیادی داشت.»

## نتیجه

هوشیار: از مطالب مذکور نکات زیر استفاده می شود:

۱- عمر انسان حدومرز معینی ندارد که تجاوز از آن حد، غیرممکن باشد.

هیچیک از دانشمندان تا حال نگفته اند که فلان مقدار سال، نهایت درجه ای است که انسانها می توانند بدان نائل گردند و هنگامیکه بدان پایه رسیدند مرگ برایشان حتمی است. بلکه گروهی از دانشمندان شرق و غرب، جدید و قدیم تصریح کرده اند که عمر انسان حد و مرزی ندارد و بشر در آینده می تواند بر مرگ غلبه کند، یا مدت درازی آن را به تأخیر بیاندازد و از عمرهای بسیار طولانی برخوردار گردد. همین امکان علمی و امید موفقیت است که دانشمندان را به تلاش و کوشش واداشته شب و روز به تحقیق و آزمایش اشتغال دارند و اکثر آزمایشاتی که در این باره انجام گرفته موفقیت آمیز بوده است.

این آزمایشها به اثبات می رسانند که مرگ نیز مانند سایر بیماریها معلول علل و عوامل طبیعی است که اگر شناخته شوند و از تأثیر آنها جلوگیری شود می توان مرگ را به تأخیر انداخت و بشر را تا مدت بسیار درازی از این هیولای خوفناک نجات داد. چنانکه علم و دانش تا حال توانسته علل و عوامل بسیاری از بیماریها را کشف کند و از تأثیر آنها جلوگیری نماید. در آینده نزدیک نیز موفق خواهد شد که علل و عوامل مرگ را بشناسد و از تأثیر آنها جلوگیری کند.

۲- در بین موجودات زنده مانند نباتات و حیوانات و انسانها افرادی دیده شده

[شماره صفحه واقعی : ۱۹۹]

ص: ۳۴۷۵

که از سایر افراد امتیاز داشته عمرهای طولانی تری پیدا کرده اند. وجود اینگونه افراد استثنائی دلالت می کند که برای عمر افراد آن نوع حد و مرزی که تخلف ناپذیر باشد وجود ندارد. درست است که اکثر انسانها قبل از صدسالگی می میرند لیکن مأنوس بودن ما به این مقدار دلیل نیست که تجاوز از صد سال امکان ندارد. زیرا افراد زیادی دیده شده که از صد سال بیشتر زندگی کرده اند.

وجود انسانهای صد و پنجاه ساله و صد و هشتاد ساله و دویست و پنجاه ساله دلیل روشنی است بر اینکه عمر انسان اصلاً حد و مرزی ندارد. چه فرق می کند که انسان دویست سال زندگی کند یا دو هزار سال؟ هر دو غیر مأنوس و غیر متعارف هستند.

۳- پیری یک عارضه غیر قابل جلوگیری نیست بلکه یک نوع بیماری قابل علاج است. چنانکه علم طب تا حال توانسته علل و عوامل صدها بیماری را کشف کند و راه جلوگیری و معالجه آنها را به بشر یاد دهد، در آینده نیز موفق خواهد شد که عوامل پیری را کشف کند و راه پیشگیری و مداوای آنها را در اختیار بشر قرار دهد. گروهی از دانشمندان در صدد یافتن اکسیر جوانی هستند. و با تلاش و کوششهای خستگی ناپذیر به تحقیق و آزمایش اشتغال دارند. و زحمات و آزمایشهای آنان موفقیت آمیز بوده است. به طوریکه می توان پیش بینی نمود که بشر در آینده ای نزدیک بر علل و عوامل پیری و فرسودگی غلبه می کند و راه پیشگیری این بیماری عمومی را کشف خواهد کرد. در آن صورت بشر می تواند تا مدت بسیار طولانی، جوانی و شادابی خود را نگهداری کند.

باتوجه به مطالب مذکور و اعتراف دانشمندان تصدیق می فرمایید که اگر کسی از حیث ترکیبات جسمانی در کمال اعتدال باشد، اعضاء رئیسه بدنش مانند: قلب، اعصاب، کلیه، کبد، مغز، معده، همه نیرومند و سالم باشند. تمام دستورات بهداشتی را بداند و مراعات کند، خواص و آثار مأكولات و مشروبات را بداند، از مفید آنها استفاده کند و از زیانبخش آنها خودداری نماید، تمام میکروبها و عوامل تولید آنها را بشناسد، از طریق پیشگیری امراض بالاخص پیری و مرگ آگاه باشد، از سموم و مهلکات اطلاع کامل داشته باشد و از آنها اجتناب کند، احتیاجات ضروری بدن را از حیث غذا و اقسام ویتامینها و مواد آلی تأمین

[شماره صفحه واقعی : ۲۰۰]

ص: ۳۴۷۶

کند، از پدر و مادر و اجداد مرضی را بارث نبرده باشد، از اخلاق زشت و اضطراب روح که سبب فرسودگی اعصاب و مغز و مولد کثیری از امراض هستند منزّه باشد، تمام اخلاق نیک که آسایش بخش روح و جسمند در او جمع باشد و علاوه بر تمام اینها مدبر ترکیب جسمانی او روحی باشد در حد اعلای کمال انسان، چنین فرد ممتازی استعداد دارد که چندین برابر افراد متعارف نوع خود بلکه هزاران سال زندگی کند. علم و دانش نه تنها چنین عمر درازی را محال نمی داند بلکه امکان آن را به اثبات رسانده است.

بنابراین، عمر طویل و غیرمتعارف امام زمان علیه السلام را نباید یک مشکل لاینحل و محال عادی شمرد. بلکه علم و دانش عمر بسیار دراز را با حفظ نیروی جوانی و شادابی، یک امر کاملاً ممکن می داند. اگر وجود شخصی برای عالم ضروری بود و لازم شد که عمر بسیار طولانی داشته باشد خدای قادر مطلق می تواند دستگاه آفرینش و سلسله علل و معلولات جهان را طوری تنظیم کند تا چنین فرد کاملی را تحویل دهد که از علوم و اطلاعات لازم برخوردار باشد.

دکتر: مطالب مذکور فقط امکان چنین فرد ممتازی را اثبات نمود اما از کجا که وجود داشته باشد؟

هوشیار: قبلاً- بواسطه براهین عقلیه و نقلیه اثبات شد که وجود امام برای بقاء نوع انسان ضروری و لازم است و به مقتضای احادیث زیاد عدد ائمه از دوازده نفر تجاوز نمی کند و اثبات شد که امام دوازدهم مهدی موعود و فرزند بلافصل امام حسن عسکری علیه السلام است که از مادر متولد شده و اکنون در حال غیبت بسر می برد و صدها حدیث در این باره به ما رسیده است. آنگاه به واسطه مطالب مذکور و تأیید دانشمندان اهل فن خواستیم امکان چنین عمر غیرمتعارفی را اثبات کنیم.

## دراز عمران تاریخ

مهندس: چطور شد که دستگاه آفرینش، فقط به امام زمان چنین عمر درازی را ارزانی داشته امثال و نظائری ندارد؟!.

هوشیار: اتفاقاً عالم از این افراد کمیاب، داشته و دارد. از جمله آنان نوح پیغمبر علیه السلام است. بعضی از مورخین عمرش را «۲۵۰۰ سال دانسته اند، در توراه

[شماره صفحه واقعی: ۲۰۱]

ص: ۳۴۷۷

«۹۵۰» سال عمر برایش نوشته شده است.

قرآن کریم بالصرّاحه دلالت می کند که نهصد و پنجاه سال در بین قوم خویش مشغول دعوت و تبلیغ بوده است. در سوره عنکبوت می فرماید: «ما نوح را بسوی قومش فرستادیم و نهصد و پنجاه سال در بین آنان درنگ نمود. پس طوفان قومش را فروگرفت در حالیکه از ستمکاران بودند (۱).»

ما اگر در صحت گفتار مورخین تردید نماییم در صحت قرآن شک نداریم و آن کتاب آسمانی، روزگار دعوت حضرت نوح را نهصد و پنجاه سال دانسته است و این عمر، کاملاً غیرعادیست.

مهندس: من شنیده ام که این آیه نیز خودش از متشابهاتست؟

هوشیار: کجای این آیه متشابه است، آیا از حیث معنا و مفهوم ابهام و اجمالی دارد؟! هرکس اندک اطلاعی از قواعد و لغت عرب داشته باشد به خوبی از عهده تفسیر این آیه برمی آید. اگر این آیه از متشابهات باشد آیه محکمی در قرآن باقی نمی ماند! من نمی توانم برای کلام چنین افراد محملی پیدا کنم جز اینکه باید گفت، اینها اصل قرآن را منکر بوده لیکن از اظهار این موضوع وحشت داشته اند.

مسعودی عده ای از دراز عمران را در کتاب خود نامبرده و عمرهای طویل آنان را نگاشته است از جمله:

آدم: ۹۳۰ سال، شیث: ۹۱۲ سال. انوش: ۹۶۰ سال. قینان: ۹۲۰ سال.

مهلائل: ۷۰۰ سال. لوط: ۷۳۲ سال. ادریس: ۳۰۰ سال. متوشالغ: ۹۶۰ سال.

لمک: ۷۹۰ سال. نوح: ۹۵۰ سال. ابراهیم: ۱۹۵ سال. کیومرث: ۱۰۰۰ سال.

جمشید: ۶۰۰ یا ۹۰۰ سال. عمر بن عامر: ۸۰۰ سال. عاد: ۱۲۰۰ سال (۲).

شما اگر به کتابهای تاریخ و حدیث و تورات مراجعه کنید از این قبیل افراد زیاد خواهید دید. لیکن لازم است تذکر دهم که: مدرک عمده این عمرهای طویل یا توراه و تواریخ آنست که حال آنها بر اهل تحقیق پوشیده نیست یا

[شماره صفحه واقعی: ۲۰۲]

ص: ۳۴۷۸

۱- وَ لَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا فَأَخَذَهُمُ الطُّوفَانُ وَ هُمْ ظَالِمُونَ -سوره عنکبوت آیه ۱۴.

۲- تاریخ مروج الذهب ج ۱ و ۲.

اخبار آحادی است که مفید یقین نیستند یا تواریخ غیرمعتبر است که بهر حال خالی از اغراق و مبالغه نیستند و چون صحت آنها برای من روشن نبود از بحث و استدلال به آنها خودداری می نمایم و برای اقامه شاهد به همان عمر دراز حضرت نوح اکتفا می کنم. شما اگر در صدد تحقیق و تفصیل باشید می توانید بکتاب «المعمرون و الوصایا» تألیف ابی حاتم سجستانی و کتاب «الآثار الباقیه» تألیف ابو ریحان بیرونی و کتب تاریخ دیگر مراجعه کنید.

[شماره صفحه واقعی : ۲۰۳]

ص : ۳۴۷۹

فهیمی: در زمان غیبت، مسکن امام زمان کجاست؟

هوشیار: مسکن آنجناب تعیین نشده و شاید مسکن معینی نداشته باشد و به طور ناشناس، در بین مردم زندگی و رفت و آمد کند و نیز ممکن است نقاط دورافتاده را برای زندگی انتخاب کند. در احادیث وارد شده است که در موسم حج حاضر می شود و در اعمال حج شرکت می کند، او مردم را می شناسد اما مردم او را نمی شناسند (۱).

فهیمی: من شنیده ام شیعیان عقیده دارند که امام زمان در شهر سامره، در همان سردابی که منسوب به اوست و محل زیارت است، غائب شده و در همانجا زندگی می کند و از همانجا ظهور خواهد کرد. اگر در آن سرداب است چرا دیده نمی شود؟ کی برایش آب و غذا می برد؟ چرا از آنجا خارج نمی شود؟ یکی از شعرای عرب اشعاری در این موضوع سروده بدین مضمون: آیا وقت آن نشده که سرداب برون آرد آنچه را شما به گمان خودتان انسانش می نامید؟ خاک بر خردهای شما که برای عنقا و غول خیالی، موجود سومی را نیز توهم کرده اید.

هوشیار: این نسبت دروغ محض و از روی عناد صادر شده است و شیعیان چنین عقیده ای ندارند. در هیچ روایتی گفته نشده که امام دوازدهم در سرداب زندگی می کند و از آنجا ظهور می کند، هیچ یک از دانشمندان شیعه هم چنین مطلبی را نفرموده اند. بلکه در احادیث منصوص است که در بین مردم زندگی و رفت و آمد می کند. سدید صیرفی از امام صادق علیه السلام روایت کرده که فرمود:

[شماره صفحه واقعی: ۲۰۴]

ص: ۳۴۸۰

صاحب الامر علیه السلام از این جهت به یوسف شباهت دارد که برادران یوسف با اینکه عاقل و دانا بودند و قبلاً هم با وی معاشرت داشتند، وقتی وارد بر او شدند تا خود را معرفی نمود او را نشناختند و با اینکه بین او و یعقوب بیش از هیجده روز راه فاصله نبود، یعقوب از وی اطلاعی نداشت پس چرا این مردم انکار می کنند که خدا همین عمل را نسبت به حجت خود حضرت صاحب الامر نیز انجام دهد؟! آنجناب هم، در بین مردم تردد کند و در بازارشان راه برود و بر فرزشان قدم بگذارد ولی او را نشناسند و به همین وضع زندگی کند تا هنگامیکه خدا اذنش دهد، خودش را معرفی نماید (۱).

## داستان کشورهای اولاد امام

جلالی: من شنیده ام: امام زمان علیه السلام دارای فرزندان بسیاری است که در کشورهای وسیع و آبادی که پایتخت آنها بنامهای: «ظاهره»، «رائقه»، «صافیه» و «ظلوم» و «عناطیس»، نامیده می شوند زندگی می کنند و پنج نفر از فرزندان شایسته آنجناب به نامهای: طاهر و قاسم و ابراهیم و عبد الرحمن و هاشم، در آن کشورها سلطنت و حکومت می نمایند. در وصف آن ممالک گفته شده که: آب و هوا و نعمتهای آنها نمونه ای است از بهشت برین. در آنجا صلح کل برقرار بوده گرگ و میش باهم زندگی می کنند. درندگان را با انسان کاری نیست. ساکنین آن دیار را افراد صالح و شیعیانی که در مکتب امام زمان تربیت یافته اند، تشکیل می دهند. ثقل و فساد در آنجا راه ندارد، خود امام زمان هم گاهگاهی از آن کشورهای نمونه دیدن می کند و صدها از امثال این مطالب شیرین.

هوشیار: داستان این کشورهای مجهول بی شباهت به افسانه نیست، و یگانه مدرک آن، حکایتی است که در کتاب «حدیقه الشیعه» و «انوار نعمانیه» و «جنه المأوی» نقل شده است. ما برای روشن شدن موضوع ناچاریم سند آن داستان را ذکر کنیم.

داستان به این کیفیت نقل شده: علی بن فتح الله کاشانی می گوید: محمد بن

[شماره صفحه واقعی: ۲۰۵]

ص: ۳۴۸۱

علی بن حسین علوی در کتابش، از سعید بن احمد نقل کرده که گفت: حمزه بن مسیب در تاریخ هشتم ماه شعبان سال ۵۴۴ برای من حکایت نمود که عثمان بن عبد الباقي در تاریخ هفتم جمادی الثانی سال ۵۴۳ برایم حکایت کرد که احمد بن محمد بن یحیی انباری در تاریخ دهم ماه رمضان سال ۵۴۳ به من گفت:

من باتفاق چند نفر دیگر در خدمت عون الدین یحیی بن هبیره وزیر حاضر بودیم، در همان مجلس مرد محترم و ناشناسی نیز حضور داشت. مرد ناشناس اظهار داشت: در یکی از سالها که بوسیله کشتی مسافرت می کردم، اتفاقا کشتی راه را گم کرد و ما را به جزایر مرموزی برد که قبلا از آنها بی خبر بودیم، ناچار از کشتی پیاده شدیم و داخل آن سرزمین گشتیم. در اینجا احمد بن محمد داستان شگفت انگیز آن کشورها را از قول مرد ناشناس تفصیلا نقل می کند و در ذیل داستان می گوید- وزیر بعد از استماع آن حکایت، داخل اطاق مخصوص خویش شد سپس تمام ما را احضار کرده گفت: تا من زنده هستم حق ندارید داستان مذکور را برای احدی نقل کنید. ما هم تا وزیر در قید حیات بود جریان را برای هیچکس اظهار نکردیم (۱).

سند داستان اجمالا ذکر شد تا خوانندگان به سستی و بی پایگی اصل داستان پی ببرند، اگر تفصیل قضیه را بخواهید میتوانید به کتب مذکور مراجعه نمایید.

بر دانشمندان مخفی نیست که با امثال این حکایتها نمی توان وجود چنین کشورهایی را اثبات کرد زیرا اولاً ناقل این داستان مهم، یکمرد ناشناس و مجهول الهویه ای بیش نیست که سخنش اعتبار ندارد و ثانياً ممکن نیست چنین کشورهای نمونه ای در زمین وجود داشته باشند اما احدی از آنها اطلاع نداشته باشد، مخصوصاً در این عصر، که تمام نقاط زمین نقشه برداری شده و مورد توجه دانشمندان است. لیکن بعضیها به طوری از این داستان و وجود کشورهای مجهول دفاع کرده اند که گویا از ارکان مسلم اسلام دفاع می کنند.

گفته اند: شاید آن کشورها الآن هم موجود باشند ولی خدا آنها را از نظر اغیار و نامحرمان مخفی بدارد! اما گمان نمی کنم این سخن احتیاجی به پاسخ داشته باشد، اصلاً نمی دانم چه ضرورتی ایجاب کرده که در مورد یک همچو موضوع

[شماره صفحه واقعی: ۲۰۶]

ص: ۳۴۸۲



بی مدرکی باین گونه احتمالات سست و باورنکردنی متوسل شوند!! گفته اند:

بر فرض اینکه چنین کشورهایی اکنون وجود نداشته باشند، باز هم می توان گفت:

در اعصار گذشته موجود بوده اند لیکن بعدا خراب شده و ساکنینشان منقرض گشته اند. این احتمال نیز، چندان اساس و پایه ای ندارد، زیرا اگر چنین کشورهای وسیع و آباد و شیعه نشینی در زمین وجود داشت، باید کثیری از مردم از آنها اطلاع داشته باشند و اوضاع و احوال شگفت انگیز آنها را و لو به نحو اجمال، در تواریخ ثبت نموده باشند، عادتاً بعید بلکه محال است که چندین کشور بزرگ وجود داشته باشد ولی هیچکس از وجود آنها اطلاع نیابد و این سعادت فقط نصیب یک مرد ناشناس و مجهول الهویه ای گردد. بعداً هم به طوری آثارشان از صفحه روزگار برداشته شود که حتی در حفاریها و صفحات تاریخ نیز، نام و اثری از آن کشورها و ساکنینشان دیده نشود!!

علامه محقق آقای شیخ آغا بزرگ تهرانی، در صحت داستان مذکور تشکیک کرده می نویسد: این داستان در آخر یکی از نسخه های کتاب «تعازی» تألیف محمد بن علی علوی مرقوم بوده است. پس علی بن فتح الله کاشانی گمان کرده که داستان مرقوم، جزء آن کتابست، در صورتیکه اشتباه کرده و ممکن نیست داستان، جزء آن کتاب باشد، زیرا یحیی بن هبیره وزیر که این قضیه در منزلش اتفاق افتاده، در تاریخ «۵۶۰» وفات کرده و مؤلف کتاب «تعازی» قریب دویست سال بر وی تقدم داشته است. علاوه بر آن، در متن داستان نیز، تناقضاتی دیده می شود زیرا احمد بن محمد بن یحیی انباری که ناقل داستان است می گوید:

وزیر از ما پیمان گرفت که داستان مذکور را برای احدی نقل نکنیم، ما هم به عهد خویش وفا کردیم و تا زنده بود برای هیچکس ابراز نمودیم. بنابراین باید حکایت آن داستان، بعد از تاریخ وفات وزیر یعنی (۵۶۰) اتفاق افتاده باشد، در صورتی که در متن داستان، عثمان بن عبد الباقي می گوید: احمد بن محمد بن یحیی انباری، داستان را در تاریخ (۵۴۳) برای من حکایت کرد [\(۱\)](#).

در جای دیگر می گوید: «...عثمان بن عبد الباقي در هفتم جمادی الثانی سال ۵۴۳ برایم حکایت کرد که احمد بن محمد در دهم رمضان سال ۵۴۳ به من

[شماره صفحه واقعی : ۲۰۷]

ص: ۳۴۸۳

گفت...!) او شما توجه دارید که ماه رمضان دو ماه بعد از ماه جمادی الثانی است، چگونه ممکن است در ماه جمادی الثانی یعنی دو ماه قبل از آن، اتفاقی که در ماه رمضان روی داده برای کسی حکایت شود.

بالجمله: ما در موضوع محل سکونت امام زمان مجبور نیستیم با تکلفات زیاد و براهین سست و بی پایه، «جزائر خضراء» یا شهر «جابلقا» و «جابرصا» را اثبات نماییم یا بگوییم: آن حضرت اقلیم ثامن را برای سکونت انتخاب کرده است.

فهیمی: پس این داستان «جزیره خضراء» چیست؟

هوشیار: چون وقت مقداری گذشته اجازه دهید بقیه مطالب در جلسه بعد که اگر دوستان موافقت کنند در منزل ما تشکیل می شود- مطرح گردد.

[شماره صفحه واقعی : ۲۰۸]

ص: ۳۴۸۴

جلسه رأس ساعت مقرر در منزل آقای هوشيار تشكيل شد:

جلالی: مثل اینکه در جلسه قبل آقای فهیمی در مورد جزیره خضراء سؤالی داشتند.

فهیمی: شنیده ام که امام زمان علیه السلام و فرزندانش در جزیره خضراء زندگی می کنند. عقیده شما در این باره چیست؟

هوشيار: داستان جزیره خضراء نیز بی شباهت به افسانه نیست. مرحوم مجلسی داستان را به طور تفصیل در کتاب بحار الانوار ذکر نموده که اجمالش چنین است: در کتابخانه امیر المؤمنین در نجف اشرف رساله ای را یافتم که مشهور به داستان جزیره خضراء بود. مؤلف آن رساله خطی فضل بن یحیی طیبی است.

وی نوشته است که داستان جزیره خضراء را از شیخ شمس الدین و شیخ جلال الدین در حرم مطهر ابا عبد الله علیه السلام شنیدم (در نیمه شعبان سال ۶۹۹) که آنها داستان را از قول زین الدین علی بن فاضل مازندرانی نقل کردند. پس من علاقه پیدا کردم که داستان را از خودش بشنوم.

خوشبختانه در اوائل ماه شوال همان سال چنین اتفاق افتاد که شیخ زین الدین به شهر حله سفر کرد و من او را در منزل سید فخر الدین ملاقات نمودم. از او خواهش کردم که آنچه را برای شیخ شمس الدین و شیخ جلال الدین نقل کرده برای من هم بیان کند و او چنین گفت: من در دمشق خدمت شیخ عبد الرحیم حنفی و شیخ زین الدین علی اندلسی به تحصیل علوم اشتغال داشتم. شیخ زین الدین مردی خوش نفس و نسبت به شیعه و علماء امامیه خوشبین بود و بآنها احترام

[شماره صفحه واقعی : ۲۰۹]

ص: ۳۴۸۵

می گذاشت. مدتی از محضرش استفاده نمودم. پس چنین اتفاق افتاد که عازم سفر مصر شد و چون خیلی بهم علاقه داشتیم تصمیم گرفت که مرا نیز به همراه خود به مصر ببرد. باهم به مصر رفتیم و در شهر قاهره قصد اقامه کرد. مدت نه ماه در آنجا با بهترین وجه زندگی کردیم. در یکی از روزها نامه پدرش بدستش رسید که نوشته بود شدیداً بیمارم و آرزو دارم که قبل از مرگ ترا ملاقات نمایم. استاد از نامه پدر گریه کرد و تصمیم گرفت که به اندلس سفر کند. من در این سفر با او همراه شدم. هنگامیکه به اولین قریه جزیره رسیدیم من شدیداً بیمار شدم که قادر به حرکت نبودم. استاد از وضع من بسیار ناراحت شده مرا به خطیب قریه سپرد که از من پرستاری کند و خودش به سوی شهرش حرکت نمود. بیماری من سه روز طول کشید و سپس حال من رو به بهبود رفت. از منزل خارج شدم و در کوچه های قریه به گردش پرداختم. در آنجا قافله هائی را دیدم که از کوهستان آمده و اجناسی را با خود آورده بودند. از احوالشان جويا شدم. در جوابم گفته شد: اینها از سرزمین بربر می آیند که نزدیک جزائر رافضی ها است. وقتی نام جزائر رافضی ها را شنیدم مشتاق شدم که آنجا را بینم، گفتند: از اینجا تا آن جزائر مقدار بیست و پنج روز راه فاصله دارد که به مقدار دو روزش آب و آبادانی وجود ندارد. برای پیمودن آن دو روز الاغی را کرایه کردم و بعد از آن پیاده حرکت نمودم. رفتم تا به جزیره رافضی ها رسیدم. اطراف جزیره با دیوارهای محصور بود و برجهای محکم و بلندی داشت. وارد مسجد شهر شدم، مسجد بسیار بزرگی بود. صدای مؤذن را شنیدم که به روش شیعه اذان می گفت و بعد از آن برای تعجیل فرج امام زمان دعا کرد. از خوشحالی گریه ام گرفت. مردم به مسجد آمدند و بر طبق فقه شیعه وضو گرفتند مرد خوش سیمائی وارد مسجد شد و به سوی محراب حرکت کرد و مشغول نماز جماعت شدند. بعد از فراغ از نماز و تعقیبات از احوال من جويا شدند. شرح حال من را بیان کردم و گفتم عراقی الاصل هستم. وقتی فهمیدند که شیعه هستم به من احترام کردند و در یکی از حجرات مسجد جائی برایم معین کردند. امام مسجد به من احترام می کرد و شب و روز جدا نمی شد. در یکی از روزها به او گفتم: خوراک و مایحتاج اهل این بلد از کجا می آید؟ من که در اینجا زمین مزروعی نمی بینم. گفت: طعام اینها از جزیره خضراء می آید که

[شماره صفحه واقعی : ۲۱۰]

در بین بحر ایض واقع شده است. غذای اینها هر سال در دو نوبت به وسیله کشتی از جزیره وارد می شود. گفتم: چند مدت باقی مانده تا کشتی بیاید؟ گفت:

چهار ماه. پس من از طول مدت ناراحت شدم ولی خوشبختانه بعد از چهل روز کشتیها وارد شد. هفت کشتی یکی بعد از دیگری وارد شد. از کشتی بزرگ مرد خوش سیمائی پیاده شد، به مسجد آمد و بر طبق فقه شیعه وضو گرفت و نماز ظهر و عصر را خواند. بعد از فراغ از نماز متوجه من شد و سلام کرد و اسم خودم و پدرم را ذکر کرد. از این حادثه تعجب کردم. گفتم شاید در سفر از شام تا مصر یا از مصر تا اندلس با اسم من آشنا شده ای؟ گفت: نه. بلکه نام تو و پدرت و شکل و قیافه و صفات به من رسیده است. من تو را به همراه خودم به جزیره خضراء خواهم برد. یک هفته در آنجا توقف کرد و بعد از انجام کارهای لازم باهم حرکت نمودیم. بعد از اینکه مدت شانزده روز در دریا حرکت کردیم، در وسط دریا آبهای سفیدی نظر مرا جلب کرد. آن شیخ که نامش محمد بود به من گفت: چه موضوعی نظرت را جلب نموده است؟ گفتم: آبهای این نقطه رنگ دیگری دارد؟ گفت: اینجا بحر ایض است و اینهم جزیره خضراء می باشد این آبها همانند دیواری اطراف جزیره را احاطه نموده است و از حکمت خدا چنین است که کشتیهای دشمنان ما اگر بخواهند باین نقطه نزدیک شوند، به برکت صاحب الزمان علیه السلام غرق می گردند. مقداری از آبهای آن نقطه را خوردم مانند آب فرات شیرین و گوارا بود. بعد از اینکه آبهای سفید را پیمودیم به جزیره خضراء رسیدیم. از کشتی پیاده و وارد شهر شدیم. شهری بود آباد و پر از درختان میوه، بازارهای زیادی داشت پر از اجناس و اهالی شهر با بهترین وجه زندگی می کردند.

دلم از دیدن چنین مناظر زیبائی لبریز شادمانی شد.

رفیقم محمد مرا به منزل خودش برد و بعد از استراحت به مسجد جامع بزرگ رفتیم. در مسجد جماعت زیادی بودند و در بین آنها شخصی بزرگ و با ابهت بود که نمی توانم ابهت و جلالش را توصیف کنم. نامش سید شمس الدین محمد بود.

مردم نزدش علوم عربی و قرآن و فقه و اصول دین را می خواندند. هنگامی که خدمتش رسیدم، به من خوش آمد گفت، نزدیک خودش نشانید، احوال پرسید و گفت من شیخ محمد را به سراغ تو فرستادم. سپس دستور داد در یکی از

[شماره صفحه واقعی : ۲۱۱]

ص: ۳۴۸۷

حجرات مسجد جائی برایم تهیه کردند. در آنجا استراحت می کردم و غذا را با سید شمس الدین و اصحابش صرف می کردیم. مدت هیجده روز بدین صورت گذشت. در اولین جمعه ای که برای نماز حاضر شدم دیدم که سید شمس الدین نماز جمعه را دو رکعت و به قصد وجوب خواند. از این موضوع تعجب کردم سپس بطور خصوصی به سید شمس الدین گفتم: مگر زمان حضور امام است که نماز جمعه را به قصد وجوب می خوانید؟! گفت: نه امام حاضر نیست لیکن من نایب خاص او هستم. گفتم: آیا تاکنون امام زمان علیه السلام را دیده ای؟ گفت:

ندیده ام لیکن پدرم می گفت که صدایش را می شنیده ولی خودش را نمی دیده است. اما جدم هم صدایش را می شنیده هم خودش را می دیده است. گفتم:

آقای من! علت چیست که بعض افراد او را می بینند و بعضی نه؟ گفت: این لطفی است که خداوند متعال نسبت به بعض بندگانش دارد.

سپس سید دست مرا گرفت و به خارج شهر برد. باغها و بوستانها و نهرا و درختان فراوانی را مشاهده کردم، که در عراق و شام نظیرش را ندیده بودم. به هنگام گردش مرد خوش سیمائی بما برخورد نمود و سلام کرد. به سید گفتم:

این شخص که بود؟ گفت: آیا این کوه بلند را می بینی؟ گفتم: آری. گفت:

در وسط این کوه مکانی زیبا و چشمه آبی گوارا زیر درختان وجود دارد و در آنجا گنبدی است که از آجر ساخته شده است این مرد با رفیق دیگرش خادم آن قبه و بارگاه می باشند. من هر صبح جمعه به آنجا می روم و امام زمان علیه السلام را زیارت می کنم و پس از خواندن دو رکعت نماز کاغذی را می یابم که تمام مسائل مورد نیازم در آن نوشته است. سزاوار است تو هم بروی آنجا و امام زمان را در آن قبه زیارت کنی.

پس من به سوی آن کوه حرکت نمودم. قبه را همان طور یافتم که برایم توصیف نموده بود. همان دو خادم را در آنجا دیدم. خواستار ملاقات امام زمان علیه السلام شدم گفتند: غیر ممکن است و ما مأذون نیستیم. گفتم: پس برایم دعا کنید، قبول کرده برایم دعا کردند. سپس از کوه پائین آمدم و به منزل سید شمس الدین رفتم. او در منزل نبود. به خانه شیخ محمد که در کشتی با من بود رفتم و جریان کوه را برایش تعریف کردم و گفتم که آن دو خادم به من اجازه

[شماره صفحه واقعی: ۲۱۲]

ملاقات ندادند. شیخ محمد به من گفت: هیچکس حق ندارد بآن مکان برود جز سید شمس الدین. او از فرزندان امام زمان علیه السلام می باشد. بین او و امام زمان پنج پدر فاصله است و او نائب خاص امام زمان می باشد.

بعد از آن از سید شمس الدین اجازه خواستم که بعضی مسائل مشکل دینی را از او نقل کنم و قرآن مجید را نزدش بخوانم تا قرائت صحیح را به من یاد بدهد.

گفت: اشکال ندارد، ابتداء قرآن را شروع کن. در بین قرائت اختلاف قاریان را ذکر می کردم. سید به من گفت: ما اینها را نمی شناسیم. قرائت ما مطابق قرآن علی بن ابیطالب علیه السلام است. آنگاه داستان جمع قرآن به وسیله علی بن ابیطالب را بیان کرد. گفتم: چرا بعض آیات قرآن ربطی به ما قبل و مابعدشان ندارند؟ گفت آری چنین است و جریان جمع قرآن به وسیله ابو بکر و نپذیرفتن قرآن علی بن ابیطالب علیه السلام را تعریف نمود. به دستور ابو بکر قرآن جمع آوری شد و مثالب را از قرآن حذف نمودند و از همین جهت می بینی که بعض آیات با قبل و بعد غیر مربوط هستند.

از سید اجازه گرفتم و در حدود نود مسأله از او نقل کردم که جز به خواص مؤمنین به کسی اجازه نمیدهم آنها را ببیند..

آنگاه داستان دیگری را که مشاهده کرده نقل می کند و می گوید: به سید عرض کردم. از امام زمان علیه السلام احادیثی بما رسیده که هرکس در زمان غیبت کبری مدعی رؤیت شد دروغ می گوید. این احادیث چگونه سازگار است با اینکه بعض شما او را می بینید. گفت: صحیح است، امام اینطور فرموده لیکن این مال آن زمانی است که دشمنان فراوانی از بنی عباس و دیگران داشت اما در این زمان که دشمنان مایوس شده اند و شهرهای ما هم از آنها دور است و هیچکس بما دسترسی ندارد ملاقات خطری ندارد.

گفتم: سید من! علماء شیعه حدیثی را از امام نقل میکنند که خمس را برای شیعیان اباحه نموده آیا شما هم این حدیث را از امام دارید؟ گفت: امام خمس را در حق شیعیان اباحه نموده است. آنگاه مسائل و سخنان دیگری را از سید نقل می کند و می گوید: سید به من گفت: تو نیز تاکنون دو مرتبه امام زمان را دیده ای ولی او را نشناخته ای.

[شماره صفحه واقعی: ۲۱۳]

در خاتمه می‌گوید: سید به من تکلیف کرد که در بلاد مغرب توقف نکن و هرچه زودتر به عراق برگرد و من بدستورش عمل کردم (۱).

هوشیار: داستان جزیره خضراء چنین است که من خلاصه اش را برایتان بیان کردم. در خاتمه لازم است یادآور شویم که داستان مذکور اعتباری ندارد و شبیه افسانه و رمان است. زیرا:

اولاً: سند معتبر و قابل اعتمادی ندارد. داستان از یک کتاب خطی ناشناخته نقل شده و خود مرحوم مجلسی درباره اش می نویسد: چون من داستان را در کتب معتبر نیافتم باب جداگانه ای را بآن اختصاص دادم (تا با مطالب کتاب مخلوط نشود).

ثانیاً: در متن مطالب داستان تناقضاتی دیده می شود. چنانکه ملاحظه فرمودید در یک جا سید شمس الدین به راوی داستان می گوید: من نائب خاص امام هستم و خودم آن حضرت را تاکنون ندیده ام. و پدرم نیز آن جناب را ندیده لیکن سخنش را شنیده است. اما جدم هم خودش را دیده هم حدیثش را شنیده است. اما همین سید شمس الدین در جای دیگر به راوی داستان گفت: من هرروز صبح جمعه برای زیارت امام به آن کوه میروم و خوب است تو هم بروی. و شیخ محمد هم به راوی داستان گفت که: فقط سید شمس الدین و امثالش می توانند خدمت امام زمان علیه السلام مشرف شوند. چنانکه ملاحظه می فرمائید این مطالب باهم تناقض دارند. نکته قابل ذکر اینکه سید شمس الدین که می دانست جز خودش کس دیگری را به ملاقات امام نمی برند چرا به راوی داستان پیشنهاد کرد که برای ملاقات به بالای کوه برود.

ثالثاً: در داستان مذکور به تحریف قرآن تصریح شده که قابل قبول نیست و مورد انکار شدید علماء اسلام می باشد.

رابعاً: موضوع اباحه خمس مطرح شده و مورد تأیید قرار گرفته که آن هم از نظر فقها مردود می باشد.

بهرحال داستان به طور رمانتیک تهیه شده که خیلی غریب و عجیب به نظر می رسد. یک نفر بنام زین الدین از عراق به قصد تحصیل علوم به شام می رود،

[شماره صفحه واقعی: ۲۱۴]

ص: ۳۴۹۰



از آنجا به همراه استادش به مصر می رود، از آنجا باز به همراه استادش به اندلس (اسپانیا) سفر می کند این همه مسافت زیاد را می پیماید، در آنجا مریض می شود، استادش او را رها می کند، و بعد از بهبودی با شنیدن نام جزیره روافض آن چنان به دیدن آن جزیره مشتاق می گردد که استادش را فراموش می کند با پیمودن راه دور و خطرناک به جزیره رافضیها می رسد. جزیره غیرمزروع بوده لذا سؤال می کند غذای این مردم از کجا می آید؟ در جواب می شنود که از جزیره خضراء برایشان غذا می آورند. با اینکه گفته بودند، چهار ماه دیگر کشتی ها می رسند، ناگهان بعد از چهل روز در ساحل لنگر می اندازند و بعد از یک هفته توقف او را به همراه خود به دریا می برند. در وسط بحر ابیض آبهای سفیدی را می بیند که شیرین و گوارا هم هست، سپس از آن نقطه غیرممکن العبور گذشته وارد جزیره خضراء می شود و... تا آخر داستان.

جالب اینجاست که یک نفر عراقی این همه راه دور و دراز را طی می کند، در کشورهای مختلف با مردم صحبت می کند و زبان همه را می داند. آیا مردم اسپانیا هم به زبان عربی صحبت می کردند؟

نکته دیگری که قابل ذکر است داستان بحر ابیض است. شما می دانید که بحر ابیض در شمال کشور اتحاد جماهیر شوروی قرار دارد که این داستان نمی تواند در آنجا اتفاق افتاده باشد. البته به بحر متوسط هم بحر ابیض گفته می شود که این داستان می تواند در آنجا اتفاق افتاده باشد. لیکن باز هم همه این دریا بحر ابیض نامیده می شود، نه نقطه خاصی از آن که ناقل داستان آنجا را سفید یافته است.

اگر کسی در متن داستان بیشتر دقت کند مجعول بودن برایش روشن می شود.

در خاتمه لازم است متذکر شوم، چنانکه قبلا- ملا-حظه فرمودید در احادیث ما چنین آمده که امام زمان علیه السلام بطور ناشناس در بین مردم زندگی و رفت و آمد می کند، در مجامع عمومی و در مراسم حج شرکت می نماید و در حل برخی از مشکلات هم به مردم کمک می کند.

باتوجه به این مطلب، معرفی یک نقطه دور افتاده و غیرممکن العبور وسط دریا را به عنوان جایگاه امام زمان و امید مستضعفین جهان و دادرس حاجت مندان، کمال بی انصافی و بی سلیقگی را نشان می دهد. در خاتمه معذرت می خواهم که

[شماره صفحه واقعی : ۲۱۵]

ص: ۳۴۹۱

وقت گرانبهای شما را برای تشریح یک چنین داستان غیرمعتبری صرف نمودم.

جلالی: امام زمان اولادی هم دارد یا نه؟

هوشیار: دلیل معتبری در دست نداریم که موضوع ازدواج آنجناب و وجود اولاد را بطور قطع اثبات کند یا نفی نماید، البته ممکن است بطور ناشناس ازدواج کرده و اولاد ناشناسی هم داشته باشد و هرطور صلاح بداند عمل کند، گرچه بعضی از دعاها دلالت دارند که از آن حضرت فرزندی به وجود آمده یا بعد از این بوجود خواهد آمد (۱).

[شماره صفحه واقعی: ۲۱۶]

ص: ۳۴۹۲

---

۱- مانند: اللهم اعطه فی نفسه و اهله و ولده و ذریته و امته و جمیع رعیتہ ما تقربه عینہ (مفاتیح الجنان) و در صلواتی که از ناحیه مقدسه صادر شده می گوید: اللهم اعطه فی نفسه و ذریته و شیعتہ و رعیتہ و خاصته و عامته و عدوه و جمیع اهل الدنیا ما تقربه عینہ (مفاتیح الجنان). لیکن بر دانشمندان پوشیده نیست که دعاهای مذکور به آن مرتبه حجیت و اعتبار نیستند که بتوان به آنها استدلال نمود و چنین موضوعی را اثبات کرد. لکن در عین حال، داشتن فرزند هم بعید نیست. امام صادق علیه السلام در حدیثی فرمود: کانی اری نزول القائم فی مسجد السهله باهله و عیاله (بحار ج ۵۲ ص ۳۱۷).

دکتر: پس مهدی موعود کی ظهور می کند؟

هوشیار: برای ظهور وقتی تعیین نشده بلکه ائمه اطهار علیهم السلام تعیین کننده وقت ظهور را تکذیب کرده اند. از باب نمونه:

فضیل می گوید: خدمت امام باقر علیه السلام عرض کردم: آیا ظهور مهدی وقت معینی دارد؟ حضرت در پاسخ سه مرتبه فرمود: هر کس برای ظهور وقتی تعیین کند دروغ می گوید (۱).

عبد الرحمن بن کثیر می گوید: خدمت امام صادق علیه السلام بودم که مهزم اسدی وارد شده عرض کرد: فدایت شوم، ظهور قائم آل محمد و تشکیل دولت حق که در انتظارش هستید طول کشید پس کی واقع می شود؟ حضرت پاسخ داد:

تعیین کنندگان وقت ظهور دروغ می گویند، تعجیل کنندگان هلاک می گردند و تسلیم شوندگان نجات می یابند و به سوی ما بازگشت می کنند (۲).

محمد بن مسلم می گوید: امام صادق علیه السلام به من فرمود: هر کس وقت ظهور را برایت تعیین کرد از تکذیب نمودنش باک نداشته باش، زیرا ما برای ظهور وقتی تعیین نمی کنیم (۳) و ده حدیث دیگر.

از این احادیث کثیره استفاده می شود که: نه پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و نه هیچ

[شماره صفحه واقعی: ۲۱۷]

ص: ۳۴۹۳

---

۱- عن الفضیل قال سئلت ابا جعفر علیه السلام: هل لهذا الامر وقت؟ فقال: كذب الوقتون، كذب الوقتون، كذب الوقتون-بحار الانوار ج ۵۲ ص ۱۰۳.

۲- بحار الانوار ج ۵۲ ص ۱۰۳.

۳- «محمد بن مسلم عن ابي عبد الله عليه السلام قال: من وقت لك من الناس شيئا فلا تهابن ان تكذبه فلسنا نوقت لاحد-بحار الانوار ج ۵۲ ص ۱۰۴ و ۱۱۷.

امامی وقت ظهور را تعیین نکرده اند و راه هرگونه سوءاستفاده ای را بسته اند. پس اگر حدیثی نسبت به امامی داده شده که وقت ظهور در آن، تعیین گشته اگر قابل تأویل و توجیه باشد باید تأویلش نمود و الا یا باید مسکوت عنه بماند یا تکذیب شود. مانند حدیث ضعیف و مجمل ابو لیبید مخزومی که مطالبی را بامام نسبت داده و در ضمن آنها می گوید: قائم مادر «الر» قیام می کند (۱).

[شماره صفحه واقعی : ۲۱۸]

ص: ۳۴۹۴

---

۱- بحار الانوار ج ۵۲ ص ۱۰۶.

مهندس: علائم الظهور تا چه اندازه صحت دارند؟

هوشیار: برای ظهور حضرت صاحب الامر «عجل الله تعالی فرجه» علائم بسیاری در کتب حدیث ثبت شده است لیکن اگر ما بخواهیم در یک یک آنها بحث کنیم سخن طولانی می گردد و بدون جهت اوقات چندین جلسه اشغال می شود. اما چند نکته را لازم است اجمالاً تذکر دهیم.

الف: مدرک بعضی از علائم، خبر واحدیست که اشخاص مجهول الحال یا غیر موثق در طریق آن واقع شده و مفید یقین نیستند.

ب: احادیث اهل بیت علائم الظهور را بدو قسم تقسیم نموده اند: یکی از آنها علائم حتمی است که به هیچ قید و شرطی مشروط نیست و قبل از ظهور باید واقع شود. قسم دوم را غیر حتمی معرفی نموده اند و آن عبارتست از حوادثی که به طور مطلق و حتم از علائم الظهور نیست بلکه مشروط به شرطی است که اگر آن شرط تحقق یابد مشروط نیز متحقق می شود و اگر شرط مفقود گردد مشروط نیز تحقق نمی یابد و مصلحت بوده که به طور اجمال از علائم الظهور شمرده شود.

ج: علائم ظهور چیزهایی هستند که تا واقع نشوند حضرت صاحب الامر ظاهر نمی گردد و حدوث هر یک از آنها دلیل است که ایام فرج تا اندازه ای نزدیک شده اما دلالتی ندارد که بعد از حدوث آن علامت و بلافاصله، حضرت صاحب الامر ظهور می نماید. ولی در مورد بعضی از آنها تصریح شده است که مقارن ظهور آن حضرت واقع می شود.

د: بعضی از علائم الظهور به طور اعجاز و خارق العاده واقع می شوند تا صحت

[شماره صفحه واقعی: ۲۱۹]

ادعای مهدی موعود را تأیید کنند و فوق العادگی اوضاع را به جهانیان اعلام دارند. حکم این علائم، با سایر معجزات یکسان است، و به صرف اینکه با جریان عادی سازگار نیست نباید مردود شناخته شود.

ه: یک نوع از علائم الظهور در کتابها دیده می شود که وقوع آنها عادتاً محال به نظر می رسد مانند اینکه گفته شده: در وقت ظهور مهدی، خورشید از مغرب طلوع می کند و خورشید در نیمه ماه رمضان و ماه در آخر همان ماه می گیرد.

بر دانشمندان پوشیده نیست که لازمه وقوع اینگونه حوادث اینست که نظم عالم برهم بخورد و حرکت منظومه شمسی تغییر یابد. اما باید بدانید که مدرک اینگونه علائم، اخبار آحادی بیش نیست که مفید یقین نیستند و اگر کسی در سند آنها خدشه کرد می تواند آنها را مجعول خلفای بنی امیه و بنی عباس و عمال آنها بداند. زیرا در آن اوقات افرادی به عنوان مهدی علیه دستگاه حاکمه وقت قیام و نهضت می نمودند و بدان وسیله عده ای را بر دور خویش جمع می کردند. خلفای وقت چون می دیدند اصل احادیث مهدی قابل انکار نیست لذا حیلۀ دیگری اندیشیدند تا بدان وسیله مردم را منصرف سازند و کار نهضت علویین را مختل نمایند. بدان منظور علائم محال را جعل کردند تا مردم در انتظار آن علائم بنشینند و دعوت علویین را اجابت نکنند، اما اگر احادیث صحیح بود مانعی ندارد این گونه علائم به طور اعجاز تحقق یابند تا فوق العادگی اوضاع را بجهانیان اعلام کنند و اسباب پیشرفت دولت حق را فراهم سازند.

[شماره صفحه واقعی : ۲۲۰]

ص: ۳۴۹۶

مهندس: سفیانی که از علائم الظهور شمرده شده کیست و قضیه اش چیست؟

هوشیار: از احادیث بسیاری استفاده می شود که: پیش از ظهور حضرت صاحب الامر علیه السلام مردی از نسل ابو سفیان خروج می کند. در توصیف وی گفته شده:

مردیست ظاهر الصلاح و ذکر خدا مرتباً بر زبانش جاری است، اما از پلیدترین و خبیث ترین مردم است. گروه کثیری را فریب می دهد و با خود همدست می کند.

مناطق پنجگانه: شام و حمص و فلسطین و اردن و قنسرین را تصرف می نماید و دولت بنی عباس برای همیشه به دستش منقرض می گردد. گروه زیادی از شیعیان را به قتل می رساند، سپس از ظهور حضرت صاحب الامر اطلاع می یابد. لشگری را به جنگش می فرستد اما به آنجناب دست نمی یابد و در بیابان بین مکه و مدینه به زمین فرو می روند.

جلالی: چنانکه اطلاع دارید: دولت بنی عباس، مدتها قبل منقرض شده اثری از آن باقی نیست تا به دست سفیانی منقرض گردد!

هوشیار: حضرت موسی بن جعفر علیهما السلام در حدیثی فرمود: دولت بنی عباس بر روی حيله و نیرنگ بنا شده است، آن دولت به طوری از میان خواهد رفت که اثری از آن باقی نماند، لیکن دوباره تجدید می شود به طوری که گویی اصلاً آسیبی ندیده است (۱). از ظاهر این حدیث استفاده می شود که دولت بنی عباس باز تجدید می گردد و انقراض آخرین دولت آنها به دست سفیانی به وقوع خواهد

[شماره صفحه واقعی : ۲۲۱]

ص: ۳۴۹۷

پیوست. ممکن است گفته شود گرچه اصل خروج سفیانی از حتمیات شمرده شده ولی کیفیت و زمان خروجش معلوم نیست از حتمیات باشد، مثلاً ممکن است موضوع انقراض دولت بنی عباس به دست سفیانی از حتمیات نباشد و به دست دیگران واقع شود.

فهیمی: من شنیده ام: خالد بن یزید بن معاویه بن ابی سفیان چون آرزوی خلافت بر دلش ماند و حکومت را به دست بنی مروان می دید، برای تسلیت خویش و تقویت روحیه بنی امیه، حدیث سفیانی را جعل کرد. صاحب اغانی درباره خالد می نویسد: مرد عالم و شاعری بوده و درباره اش گفته شده که:

حدیث سفیانی را جعل نموده است (۱).

طبری می نویسد: علی بن عبد الله بن خالد بن یزید بن معاویه در سال (۱۵۹) در شام خروج نموده می گفت: من همان سفیانی منتظر هستم و بدین وسیله مردم را به سوی خویش دعوت می نمود (۲). از این شواهد تاریخی استفاده می شود که موضوع سفیانی از مجعولات است.

هوشیار: احادیث سفیانی را عامه و خاصه روایت کرده اند و بعید نیست متواتر باشد و به صرف احتمال و وجود یک مدعی باطل، نمی شود حکم به مجعولیت و بطلان کرد. بلکه باید چنین گفت: چون حدیث سفیانی در بین مردم شایع بود و مردم در انتظارش بودند بعضیها از این موضوع سوءاستفاده نمودند و خروج کرده می گفتند: ما همان سفیانی منتظر هستیم و بدین وسیله گروهی را فریب دادند.

[شماره صفحه واقعی : ۲۲۲]

ص: ۳۴۹۸

۱- الاغانی ج ۱۶ ص ۱۷۱.

۲- تاریخ طبری ج ۷ ص ۲۵.



جلالی: خروج دجال را یکی از علائم الظهور می شمارند و او را چنین توصیف می نمایند: مردی است کافر، یک چشم بیش ندارد آنهم در پیشانیش واقع شده و مانند ستاره ای می درخشد، در پیشانی وی نوشته: کافر است به طوریکه هر باسواد و بی سواد آن را می خواند. کوهی از طعام و نهری از آب همیشه با اوست. بر الاغ سفیدی سوار می شود که هر گامش یک میل راه است.

آسمان به دستور وی باران می دهد و زمین گیاه می رویاند اختیار گنجهای زمین با اوست. مرده را زنده می کند، با صدایی که تمام جهانیان می شنوند ندا می کند:

من خدای بزرگ شما هستم که شما را آفریده روزی می رسانم، به سوی من بشتابید.

می گویند: در زمان پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله موجود بوده و نامش عبد الله یا صائد بن صید است. پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و اصحابش به قصد دیدار به خانه اش رفتند او مدعی خدایی بود. عمر خواست به قتلش برساند ولی پیغمبر صلی الله علیه و آله مانع شد. تاکنون زنده است و در آخر الزمان، از شهر اصفهان قریه یهودیه خروج خواهد کرد (۱).

از قول تمیم الداری که ابتداء نصرانی بوده و در سنه نهم هجری اسلام آورده، حکایت کرده اند که گفته است: من دجال را در یکی از جزائر مغرب دیدم که در غل و زنجیر بود (۲).

هوشیار: دجال را به زبان انگلیسی انتی کریست «tsirhcitnA» گویند

[شماره صفحه واقعی: ۲۲۳]

ص: ۳۴۹۹

۱- بحار الانوار ج ۵۲ ص ۱۹۳ تا ۱۹۷ و صحیح مسلم ج ۱۸ ص ۴۶ تا ۸۷. و سنن ابی داود ج ۲ ص ۲۱۲.

۲- صحیح مسلم ج ۱۸ ص ۷۹. و سنن ابی داود ج ۳ ص ۲۱۴.

یعنی ضد یا دشمن مسیح. کلمه دجال نام شخص معینی نیست بلکه در لغت عرب هر دروغگو و حيله بازی را دجال نامند. در کتاب انجیل هم لفظ دجال زیاد دیده می شود.

در رساله اول یوحنا نوشته است: دروغگو کیست، جز آنکه مسیح بودن عیسی را انکار کند، آن دجال است که پدر و پسر را انکار می نماید (۱).

باز در همان رساله می نویسد: شنیده اید که دجال می آید الحال هم دجالان بسیار ظاهر شده اند (۲). در همان رساله می گوید: و هر روحی که عیسی مجسم شده را انکار کند از خدا نیست و اینست روح دجال که شنیده اید می آید و الان هم در جهان است (۳).

در رساله دوم یوحنا نوشته است: زیرا گمراه کنندگان بسیار به دنیا بیرون شدند که عیسی مسیح ظاهر شده در جسم را اقرار نمی کنند، آنست گمراه کننده و دجال (۴).

از آیات انجیل استفاده می شود که: دجال به معنی دروغگو و گمراه کننده است و استفاده می شود که: داستان خروج دجال و زنده بودنش، در آن زمان هم در بین نصاری شایع بوده و در انتظار خروجش بوده اند.

ظاهراً حضرت عیسی علیه السلام خروج دجال را خبر داده و مردم را از فتنه اش بر حذر می داشته است، لذا نصاری در انتظارش بوده اند و به احتمال خیلی قریب، دجال موعود حضرت عیسی، همان مسیح کاذب و دجالی بوده که در حدود پنج قرن بعد از عیسی مسیح ظاهر شد و به دروغ ادعای پیغمبری نمود و اوست که بدار آویخته شد نه مسیح پیغمبر (۵).

در اسلام نیز احادیثی راجع به وجود دجال در کتب حدیث موجود است پیغمبر اسلام مردم را از دجال می ترسانید و فتنه اش را گوشزد آنان می کرد و

[شماره صفحه واقعی : ۲۲۴]

ص: ۳۵۰۰

۱- رساله یوحنا باب ۲ آیه ۲۲.

۲- رساله اول باب ۲ آیه ۱۸.

۳- رساله اول یوحنا باب ۴ آیه ۳.

۴- رساله دوم یوحنا آیه ۷.

۵- در موضوع تعدد وجود مسیح رجوع شود به تفسیر المیزان جلد ۳ و کتاب «تاریخ و تقویم در ایران».

می فرمود: تمام پیمبرانی که بعد از نوح مبعوث شدند قوم خویش را از فتنه دجال می ترسانیدند (۱).

پیغمبر صلی الله علیه و آله فرمود: قیامت برپا نشود تا اینکه سی نفر دجال که خود را پیغمبر می پندارند ظاهر شوند (۲).

علی علیه السلام فرمود: از دو دجالیکه از اولاد فاطمه به وجود می آیند برحذر باشید.

دجالی هم از دجله بصره خروج می کند که از من نیست و او مقدمه دجالهاست (۳).

پیغمبر صلی الله علیه و آله فرمود: قیامت برپا نمی شود تا اینکه سی نفر دروغگو و دجال ظاهر شوند و بر خدا و رسولش دروغ بندند (۴).

پیغمبر صلی الله علیه و آله فرمود: پیش از خروج دجال، متجاوز از هفتاد نفر دجال ظاهر خواهند شد (۵).

از احادیث مذکور نیز استفاده می شود که دجال نام شخص معینی نیست و به هر دروغگو و گمراه کننده ای اطلاق می شود.

خلاصه: ریشه داستان دجال را باید در کتاب مقدس و در بین نصاری پیدا کرد. بعد از آن، اکثر احادیث آن و تفصیلاتش در کتب اهل سنت و به طرق آنها است.

بهر حال: اصل قضیه دجال به طور اجمال، بعید نیست صحت داشته باشد لیکن تعریفات و توصیفات که درباره اش شده مدرک قابل اعتمادی ندارد (۶).

پس بر فرض اینکه اصل قضیه دجال صحت داشته باشد اما بدون تردید با

[شماره صفحه واقعی : ۲۲۵]

ص: ۳۵۰۱

۱- بحار الانوار ج ۵۲ ص ۱۹۷.

۲- عن ابی هریره قال قال رسول الله صلی الله علیه و آله: لا تقوم الساعة حتی یخرج ثلاثون دجالون کلهم یزعم انه رسول الله- سنن ابی داود ج ۲.

۳- ترجمه الملاحم و الفتن ص ۱۱۳.

۴- سنن ابی داود ج ۲.

۵- مجمع الزوائد ج ۷ ص ۳۳۳.

۶- زیرا مدرک عمده آن توصیفات، دو حدیثی است که در کتاب بحار الانوار و کتب دیگر نوشته شده است، باین سند: محمد بن عمر بن عثمان بهذا الاسناد عن مشایخه عن ابی یعلی المصولی عن عبد الاعلی بن حماد عن ایوب عن نافع عن ابن عمر عن رسول الله. و حدیث دیگر: الطالقانی عن الجلودی عن الحسین بن معاذ عن

افسانه‌هایی آمیخته شده صورت حقیقی خود را از دست داده است. می‌توان چنین گفت: در آخر الزمان و نزدیک ظهور حضرت صاحب‌الامر علیه السلام شخصی پیدا خواهد شد که در دروغ‌گویی و حقه‌بازی سرآمد اقرانش می‌باشد و در دروغ‌گویی بر تمام دجالهای گذشته برتری دارد، با ادعاهای پوچش گروهی را گمراه می‌کند. چنین جلوه می‌دهد که: حیات و آب و نان مردم بدست اوست. مردم به طوری اغفال می‌شوند که گمان می‌کنند: آسمان و زمین در اختیار اوست. در دروغ‌گویی کارش به جایی می‌رسد که کارهای خوب را بد و کارهای بد را خوب معرفی می‌کند. بهشت را جهنم و جهنم را بهشت جلوه می‌دهد. لیکن کفرش بر هر بی‌سواد و باسوادی واضح است.

لیکن دلیل معتبری نداریم که صائد بن صید، دجال موعود و از زمان رسول خدا تا حال زنده باشد زیرا علاوه بر اینکه سند حدیث ضعیف است، پیغمبر صلی الله علیه و آله درباره دجال فرمود: داخل مدینه و مکه نمی‌گردد در صورتی که صائد بن صید در این دو شهر وارد شده در مدینه وفات نمود و گروهی از مردم شاهد مرگش بودند (۱). بر فرض اینکه پیغمبر اکرم، صائد را دجال نامیده باشد، دجال لغوی یعنی دروغ‌گوست نه دجال موعود از علائم الظهور. به عبارت دیگر، پیغمبر اکرم، صائد را ملاقات نمود و او را به عنوان یکی از مصادیق دجال به اصحاب خویش معرفی کرد و چون بعد از خروج دجال در آخر الزمان خبر داد، این دو مطلب سبب اشتباه مردم شد و گمان کردند صائد که پیغمبر او را دجال نامیده همان دجالی است که باید در آخر الزمان خروج کند و از همین موضوع، زنده ماندن و عمر طولیل را برایش نتیجه گرفتند.

(۶)

قیس بن حفص عن یونس بن ارقم عن ابی سیار الشیبانی عن الضحاک بن مزاحم عن نزال بن سبره عن علی. بر دانشمندان پوشیده نیست که سند این دو حدیث قابل اعتماد نیست زیرا مامقانی درباره محمد بن عمر بن عثمان می‌نویسد: مجهول الحال است و درباره نافع نوشته: غلام ابن عمر می‌باشد و گمراه و گمراه کننده بوده است. و درباره عمر نوشته: احوالش معلوم نیست و درباره ضحاک بن مزاحم نوشته: مدرکی که او را از نیکان قرار دهد نیافتم. و درباره نزال بن سبره نوشته: احوالش معلوم نیست.

[شماره صفحه واقعی : ۲۲۶]

ص: ۳۵۰۲

جلسه راس ساعت مقرر تشکیل شد و آقای دکتر سؤال خود را اینطور مطرح کرد:

دکتر: با وجود این همه آراء و عقائد مختلف و عوامل و اسباب اختلافی که در بین بشر وجود دارد، چگونه تصور می شود که تمام جهان به توسط یک حکومت اداره شود و قدرت زمین در دست دولت مهدی قرار گیرد؟!

هوشیار: اگر اوضاع عمومی جهان و پایه علوم و ادراکات و عقول بشر به همین حالت بماند، البته تأسیس حکومت واحد جهانی امر بعیدی است. لیکن چنانکه تعقل و تمدن بشر و سطح معلومات او در اعصار و قرون گذشته به پایه کنونی نبوده بلکه در اثر مرور زمان و حوادث و انقلابات روزگار بدین مرتبه رسیده است، در سطح کنونی هم توقف نخواهد کرد، بلکه می توان بطور قطع گفت که:

روز بروز بر معلومات بشر اضافه می شود و در آینده به سطح عالیتتری از تعقل و تمدن درک مصالح اجتماعی ارتقاء خواهد یافت. برای اثبات مقصد ناچاریم اوضاع و احوال گذشته انسان را بررسی نمائیم تا بتوانیم نسبت به آینده اش قضاوت کنیم.

این مطلب در جای خود به اثبات رسیده که حس خودخواهی و سودجویی امری است طبیعی و ارتکازی بشر و یگانه عامل و نیروئی که افراد بشر را به کار و کوشش واداشته، همان کسب کمال و تأمین سعادت و جلب منافع می باشد و بس. هر فردی تا سرحد قدرت کوشش می کند که منافع خویش را تحصیل کند و مزاحمت و موانع را برطرف سازد اما نسبت به منافع دیگران چندان توجهی ندارد.

لیکن انسان در صورتی که سود خویش را در سود دیگران تشخیص بدهد، نفع

[شماره صفحه واقعی : ۲۲۷]

دیگران را نیز منظور می دارد و حاضر می شود که مقداری از منافع خویش را فدای آنان سازد.

شاید اولین مرتبه ای که بشر از خودخواهی مطلق فرود آمده و حاضر شده نفعی به دیگری برساند، داستان ازدواج و زناشویی باشد، زیرا هریک از مرد و زن احساس می نمودند که به همدیگر احتیاج دارند و همین احساس احتیاج بود که پیوند زناشویی را بینشان برقرار ساخت و برای دوام و استحکام آن مجبور شدند خودخواهی خویش را تعدیل نمایند و منافع یکدیگر را نیز منظور بدانند. از اجتماع دو نفری زن و مرد اجتماع خانوادگی تأسیس شد. در واقع، هر فردی از افراد خانواده، جز تحصیل سعادت و کمال خویش، هیچ هدف و منظوری ندارد لیکن چون این موضوع را درک نموده که سعادت وی مربوط به سعادت تمام افراد خانواده است، سعادت آنان را نیز می خواهد و حس تعاون در وی تقویت می شود.

بشر مدت‌ها به حالت خانوادگی و چادرنشینی زندگی نمود تا در اثر حوادث و تراحمات و غارتهایی که برایش اتفاق افتاد، افکار خانواده های مختلف ترقی نمود و احساس نمودند که برای تأمین سعادت و مبارزه با دشمنان ناچارند اجتماع بزرگتری را تأسیس کنند. به علت همین ترقی فکر و احساس احتیاج بود که طایفه و قبیله به وجود آمد و افراد قبیله حاضر شدند منافع تمام افراد طایفه را منظور بدانند و مقداری از منافع شخصی و خانوادگی را فدای اجتماع قبیله ای سازند. همین رشد فکری و احساس احتیاج بود که در طول ایام و قرون کثیره، وادارشان نمود که در جوار یک دیگر زندگی نمایند، برای سکونت خودشان ده یا شهری تأسیس کنند، منافع همشهریان خویش را منظور بدانند و از حقوق آنان نیز دفاع کنند.

بشر تا مدت‌ها بدین حالت زندگی می نمود تا اینکه کم کم، در اثر حوادث و پیش آمدهای روزگار و نزاعهای دسته جمعی و اعمال نفوذ زورمندان، افکارش از محیط کوچک ده و شهر ترقی نمود و احساس کرد که برای تأمین رفاه و آسایش خویش ناچار است با ساکنان دهات و شهرهای مجاور نیز ارتباط داشته باشد تا در مواقع خطر و حمله دشمنان قوی، از همدیگر بهره مند گردند. بدین منظور اجتماع بزرگتری تأسیس شد و جایگاه وسیعشان به نام کشور و مملکت نامیده

[شماره صفحه واقعی : ۲۲۸]

ص: ۳۵۰۴

بشر کشورنشین فکرش به قدری ترقی نموده که تمام سرزمین محدود کشور خویش را به منزله یک خانه می داند و اهالی آن کشور را به منزله افراد یک خانواده حساب می کند و اموال عمومی و ذخائر آن سرزمین را متعلق به تمام ساکنین کشور می داند. از ترقی و پیشرفت هر نقطه ای از آن کشور لذت میبرد.

اختلافات نژادی و زبانی و شهری و دهاتی را نادیده می گیرد و سعادت خویش را در سعادت تمام اهالی کشور می داند. معلوم است که فکر یگانگی و ارتباط، هرچه در بین افراد کشور قوی تر باشد و اختلافات کمتر خودنمایی کنند، ترقیات آن کشور بیشتر خواهد شد تمدن و ترقی کنونی بشر به آسانی به دست نیامده، بلکه در طی سالها و قرنهای کثیره و به واسطه هزاران حادثه و تجربه های گوناگون، به چنین سطح عالی ارتقاء یافته است.

فکر بشر در طول هزاران سال و به واسطه پیش آمدها و حوادث روزگار به مرتبه بلندی ترقی نموده و تا حدودی از خودخواهی مطلق و کوتاه نظری دست برداشته لیکن هنوز هم بقدر کافی ترقی نکرده و در این حد نمی تواند متوقف گردد. هم اکنون بواسطه ترقی علوم و صنایع، بین کشورهای جهان، ارتباط و اتصال خاصی برقرار شده است. مسافتی را که قبلا در مدت چندین ماه طی می کردند اکنون همان مسافت را در ظرف ساعات و دقائق محدود طی می کنند. از فاصله های بسیار دور صدای یکدیگر را می شنوند و همدیگر را مشاهده می کنند. حوادث و اوضاع کشورها باهم مربوط شده و یکدیگر سرایت می نمایند. اکنون بشر احساس می کند که نمی تواند مرزهای کشورش را محکم به بندد و به حالت انزوا و گوشه گیری زندگی نماید و با سایر کشورها قطع رابطه کند. به واسطه حوادث و انقلابات جهانی فهمیده است که اجتماع کشوری چنان نیرو و قدرتی ندارد که سعادت افراد کشور را تأمین کند و از حوادث و خطرات سوء نگهدارشان نماید.

از این رهگذر است که هر کشوری کوشش و جدیت می کند که اجتماع خویش را قوی تر و بزرگتر سازد.

این خواسته درونی بشر گاهی به صورت جماهیر بروز می کند. گاهی به صورت بلوک شرق و غرب نمایان می شود و گاهی به عنوان اتحادیه دول اسلامی

[شماره صفحه واقعی : ۲۲۹]

تحقق می پذیرد. گاهی به صورت کشورهای سرمایه داری یا کمونیستی خودنمایی می کند و صدها امثال این اتحادیه ها که از روح توسعه طلبی و رشد فکری بشر حکایت دارند.

اکنون بشر کوشش و تلاش می کند که پیمانهای عمومی و اتحادیه ها را توسعه دهد شاید بدان وسیله خطرات را مرتفع سازد و مشکلات و بحرانهای جهانی را حل کند و وسائل رفاه و آسایش ساکنان کره خاکی را فراهم سازد.

به عقیده بعض دانشمندان، حالت کوشش و فعالیت و توسعه طلبی کنونی بشر مقدمه یک انقلاب کلی و جهش عمومی می باشد. جهان انسانیت به زودی خواهد فهمید که این نوع اتحادیه ها هم، چون محدودند قدرت ندارند بحرانهای خطرناک و موخس جهانی را حل کنند. نه تنها دردی را دوا نمی کنند بلکه به واسطه صف آرابی در مقابل یکدیگر، بحرانها و مشکلات شدیدتری را نیز تولید می کنند.

بشر اکنون در حال تجربه و آزمایش است تا به وسیله این اتحادیه ها، هم حس خودخواهی و کوتاه نظری خویش را تا سرحد امکان، اقناع کند و هم مشکلات جهانی و خطرات را مرتفع سازد. اما عاقبت خواهد فهمید که با حس خودخواهی و کوتاه نظری، نمی شود سعادت انسانیت را تأمین نمود. خواهی نخواهی اعتراف می کند که: محیط کره زمین با محیط یک خانه فرقی ندارد و ساکنین زمین به منزله یک خانواده هستند. بالاخره درک می کند که: خودخواهی در غیرخواهی است. در آن هنگام قلوب و افکار جهانیان با سعدی شیرازی هم آواز شده از روی ایمان اعتراف می کنند که:

بنی آدم اعضای یکدیگرند

که در آفرینش ز یک گوهرند

می فهمند که قوانین و احکامی که بر پایه های محدود نظامات اختلاف انگیز بنا شده، برای اصلاح جهان کافی نیست. تأسیس مجامع بین المللی و وضع قوانین حقوق بشر را می توان طلیعه آن فکر بزرگ و مقدمه بیداری و تکامل عقول انسانیت دانست. گرچه آنها هم به واسطه اعمال نفوذ زورمندان تا حال کار قابل توجهی انجام نداده اند و موفق نشده اند بر نظامات اختلاف انگیز حاکم وفائق گردند لکن از وجود این گونه افکار، می توان آینده درخشان بشر را پیش بینی

[شماره صفحه واقعی : ۲۳۰]



از اوضاع و حوادث عمومی جهان می توان حدس زد که: بشر در آینده نزدیک، بر سر یک دوراهی بسیار حساسی واقع خواهد شد. آن دو راه عبارت است از:

مادیگری محض یا توحید خالص. یعنی جهان انسانیت یا باید چشم بسته تسلیم ماده و مادیات گردد و به احکام خداوندی یک سره پشت پا بزند یا خدا را حاکم بر دستگاه آفرینش بداند و قوانین خدایی را گردن نهد و علاج بحرانهای جهانی و اصلاح بشر را از قوانین آسمانی بخواهد و به قوانین غیر الهی متعبد نگردد. لیکن بطور قطع می توان گفت که: غریزه خداپرستی و دین جویی بشر هرگز خاموش نمی شود و چنانکه ادیان آسمانی مخصوصاً دین اسلام پیش بینی نموده اند، حزب خداپرست، عاقبت پیروز و غالب می گردند و اقتدار و حکومت جهان، در دست مردم صالح و شایسته واقع خواهد شد و اجتماع بزرگ انسان، بر پایه های فضائل انسانیت و اخلاق نیک و عقائد صحیح استوار می گردد. تمام تعصبات غلط و معبودهای دروغین اختلاف انگیز، از بین می روند. تمام جهانیان در مقابل معبود یگانه و دستوراتش سر تسلیم فرود می آورند. گروه خداپرست و حزب توحید در محوطه وسیع و حصار محکم مرز ایمان جایگزین می گردند و دعوت پیغمبر اسلام صلی الله علیه و آله و قرآن شریف را اجابت می کنند.

آری قرآن کریم به جهان اهل کتاب پیشنهاد کرد که: بیائید تا همه ما در تحت یک کلمه و برنامه مشترک داخل شویم و تصمیم بگیریم که به جز خدای یگانه، معبودی نگیریم و در مقابل هیچ موجودی به جز خدا خضوع و عبادت نکنیم و افراد بشر را واجب اطاعه ندانیم (۱).

قرآن کریم اجرای آن برنامه انقلاب جهانی را به توسط مسلمین صلاحیتدار و شایسته می داند. پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله خبر داده است که: آن فرد شایسته و فوق العاده ای که افکار گوناگون و عقائد و آراء متفرق بشر را در یک جا و به سوی یک هدف متمرکز می سازد و عقول مردم را کامل و بیدار می نماید و اسباب و عوامل دشمنیها و اختلافات را ریشه کن می سازد و صلح و صفا را برقرار می کند،

[شماره صفحه واقعی : ۲۳۱]

ص: ۳۵۰۷

همان مهدی موعود و از فرزندان پیغمبر اسلام خواهد بود. حضرت ابو جعفر علیه السلام فرمود: وقتی قائم ما قیام نمود دستش را بر سر بندگان می نهد و عقول و افکار پراکنده آنان را متمرکز می کند و بسوی یک هدف متوجه می سازد و اخلاق پسندیده را در آنان به حد کمال می رساند (۱).

علی بن ابیطالب علیه السلام فرمود: وقتی قائم ما نهضت نمود عداوت و دشمنی از قلوب مردم ریشه کن می گردد و امنیت عمومی برقرار می شود (۲). حضرت باقر علیه السلام فرمود: وقتی قائم ما قیام کرد تمام اموال عمومی و معادن و ذخائر زمین در اختیار آنجناب قرار می گیرد (۳).

[شماره صفحه واقعی : ۲۳۲]

ص: ۳۵۰۸

---

۱- بحار الانوار ج ۵۲ ص ۳۳۶.

۲- بحار الانوار ج ۵۲ ص ۳۱۶.

۳- بحار الانوار ج ۵۲ ص ۳۵۱.

جلالی: شما از وضع جهان اطلاع دارید که در هر نقطه ای از زمین تعدادی از ستمکاران و مستکبرین بر مردمان بیچاره و مستضعف حکومت می کنند، بر همه چیز آنها تسلط یافته و همه را مرعوب قدرت خویش ساخته اند، با توجه به چنین وضعی چگونه حضرت مهدی قیام می کند و چگونه پیروز می شود؟.

هوشیار؛ پیروزی حضرت مهدی علیه السلام پیروزی مستضعفین جهان است- که در اکثریت هستند و همه قدرتها از آنهاست- بر مستکبرین- که در اقلیت کامل هستند و قدرت واقعی ندارند- و همین معنا است که پیروزی جهانی آن حضرت را امکان پذیر می سازد. در اینجا باید توضیح بدهم تا مطلب روشن شود.

از آیات قرآن و احادیث استفاده می شود که مستضعفین جهان سرانجام در یک انقلاب همگانی که مهدی موعود علیه السلام رهبری آن را برعهده دارد، بر مستکبرین پیروز می گردند، رژیمهای طاغوتی را برای همیشه سرنگون می سازند و قدرت و اداره جهان را در دست می گیرند. خداوند در قرآن می فرماید:

ما اراده کرده ایم که بر مستضعفین جهان منت نهاده و آنان را پیشوا و وارث زمین قرار دهیم. و در زمین به آنها قدرت و تمکن بخشیم (۱)

چنانکه ملاحظه می کنید آیه مذکور نوید حتمی می دهد که سرانجام قدرت و اداره جهان در دست مستضعفین قرار خواهد گرفت. بنابراین پیروزی حضرت مهدی همان پیروزی مستضعفین بر مستکبرین خواهد بود. برای اینکه مطلب روشن تر شود باید به چند نکته اشاره کنیم.

[شماره صفحه واقعی : ۲۳۳]

ص: ۳۵۰۹

۱- وَ نُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتَضَعُّوا فِي الْأَرْضِ وَ نَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَ نَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ وَ نُمَكِّنَ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ. (سورها قصص آیه ۵).

استضعاف یعنی چه و مستضعفین چه کسانی هستند؟

مستکبرین چه علائمی دارند؟

چرا مستکبرین بر مستضعفین تسلط یافته اند؟

چگونه امکان دارد که مستضعفین بر مستکبرین غلبه کنند؟

رهبری آن انقلاب عظیم جهانی برعهده کیست؟

مستضعفین در قرآن در برابر مستکبرین و طاغوتیان قرار گرفته و به همین جهت این دو را باهم باید بررسی کنیم. در قرآن برای مستکبرین علائم و نشانه هائی ذکر شده است. در یک جا درباره فرعون که یکی از مستکبرین بوده می فرماید:

همانا فرعون در زمین استکبار و برتری جست، و مردم را به اختلاف و تفرقه انداخت. گروهی را به استضعاف کشید. پسرانشان را می کشت و زنانشان را زنده می گذاشت. زیرا که فرعون از مفسدین بود (۱).

در آیه مذکور برای فرعون که از مستکبرین است سه علامت ذکر شده است؛ اول، استکبار و برتری جوئی. دوم، ایجاد اختلاف و تفرقه بین مردم. سوم، افساد.

در آیه دیگر می فرماید: فرعون در زمین برتری جست زیرا از اسراف کنندگان بود (۲).

در این آیه اسراف و ولخرجی را نیز یکی از صفات مستکبرین می شمارد.

در آیه دیگر می گوید:

فرعون قوم موسی را تحقیر و توهین کرد پس از او اطاعت کردند، زیرا مردمانی فاسق بودند (۳).

در این آیه، تحقیر و توهین به مردم را از صفات مستکبرین دانسته و همین معنا را از عوامل اطاعت مردم شمرده است.

در آیه دیگر می گوید: قارون و فرعون و هامان، پس موسی برایشان براهین واضح آورد ولی آنها در زمین استکبار نمودند (۴).

[شماره صفحه واقعی: ۲۳۴]

ص: ۳۵۱۰

---

۱- ان فرعون علی فی الارض و جعل اهلها شیعا يستضعف طائفه منهم یدبح ابنائهم و یستحی نسائهم انه کان من المفسدین - قصص ۴.

۲- و ان فرعون لعال فی الارض و انه لمن المسرفین - یونس ۸۳

٣- فاستخف قومه فاطاعوه انهم كانوا قوما فاسقين- زخرف ٥٤

٤- و قارون و فرعون و هامان و لقد جائهم موسى بالبينات فاستكبروا فى الارض- عنكبوت ٣٩

در آیه مذکور امتناع از قبول حق را از علائم استکبار می شمارد. و در آیه دیگر می فرماید؛ مستکبرین قوم صالح به مستضعفین مؤمن گفتند: آیا باور می کنید که صالح فرستاده خدا باشد؟ پس مؤمنین در جواب گفتند که ما به آنچه صالح آورده ایمان داریم. و مستکبرین گفتند: ما بدانچه شما ایمان دارید کافریم (۱).

در آیه دیگر ترویج کفر و شرک را از علائم مستکبرین می شمارد: مستضعفین به مستکبرین گفتند: بلکه نیرنگ شبانه روزی شما است که به ما دستور می دادید که به خدا کفر بورزیم و برایش شریک قرار دهیم (۲). چنانکه ملاحظه فرمودید در آیات مذکور چند نشانه برای مستکبرین ذکر شده است: ۱- استکبار و برتری جوئی. ۲- ایجاد اختلاف و تفرقه. ۳- اسراف کاری و ولخرجی. ۴- تحقیر و کوچک کردن مردم. ۵- افساد. ۶- امتناع از قبول حق. ۷- ترویج و اشاعه کفر و فساد.

از مجموع این آیات چنین استفاده می شود که: مستکبرین گروهی هستند که بدون جهت خودشان را برتر از دیگران معرفی می نمایند. به مردم می گویند:

ما سیاستمدار و کاردان و عاقل هستیم و مصالح شما را بهتر از خودتان می فهمیم.

عقل شما بدان حد نیست که بتوانید مصالح خودتان را درک کنید، باید از ما اطاعت کنید تا سعادت مند شوید. یکی از عوامل مهم استکبار ایجاد تفرقه و اختلاف است. به وسیله رنگ، نژاد، مذهب، زبان، قومیت، ملیت، کشور، شهر، استان و صدها عوامل اختلاف انگیز دیگر، در بین مردم تفرقه اندازی می کنند. برای اینکه بتوانند بر مردم حکومت نمایند، از کفر و شرک و فساد و گناه ترویج می نمایند و بدین وسیله مردم را فریب می دهند و به استثمار و استعمار می کشند، همه امورشان را در قبضه خویش در می آورند، اموال عمومی را قبضه می کنند و بر طبق دلخواه به مصرف می رسانند، به بهانه دفاع از کشور نیرو و سلاح تهیه می کنند، به بهانه ایجاد امنیت و تأمین نیازهای عمومی تشکیلات قضائی و اداری به نفع خود به وجود می آورند و از اموال عمومی و بیت المال طبق دلخواه

[شماره صفحه واقعی : ۲۳۵]

ص: ۳۵۱۱

۱- قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا مِنْ قَوْمِهِ لِلَّذِينَ اسْتَضَعُّوا لِمَنْ آمَنَ مِنْهُمْ أَتَعْلَمُونَ أَنَّ صَالِحًا مُرْسَلٌ مِنْ رَبِّهِ \* قَالُوا إِنَّا بِمَا أُرْسِلَ بِهِ مُؤْمِنُونَ \* قَالَ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا إِنَّا بِالَّذِي آمَنْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ - اعراف ۷۶

۲- وَقَالَ الَّذِينَ اسْتَضَعُّوا لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا بَلْ مَكْرُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ إِذْ تَأْمُرُونَنَا أَنْ نَكْفُرَ بِاللَّهِ وَنَجْعَلَ لَهُ أَنْدَادًا - سبا ۳۳

خرج می کنند و به همدستانشان می دهند، در صورتی که دروغ می گویند و جز ادامه ریاست و خودخواهی هدفی ندارند. مستکبرین بزرگ نیستند و قدرت ندارند بلکه با فریبکاری، قدرت عظیم مردم را به عنوان خودشان جلوه می دهند و آنان را تحقیر می نمایند.

از اینجا معنای مستضعفین نیز روشن شد. مستضعف به معنای ضعیف و ناتوان نیست بلکه مستضعف به کسی گفته می شود که در اثر تلقینات و حیل گریها و تبلیغات دروغین مستکبرین، نیرو و قدرت واقعی خودش را فراموش کرده و به بندگی و ذلت کشیده شده است. قدرت واقعی مال خود مردم است. زمین و آب و هوا و منابع طبیعی و نیروی کار و نیروی علم و صنعت و اختراع، همه و همه به خود مردم تعلق دارد. نیروی کارگر و تولیدکننده، نیروی سپاه و ارتش، قوای نظامی و انتظامی و قضائی و اداری همه اینها از افراد ملت به وجود می آید. نیروی علم و اختراع و صنعت نیز از خود افراد ملت می باشد. بنابراین خود مردم منابع قدرت هستند نه مستکبرین. اگر یاری و همکاری مردم نباشد مستکبرین چه قدرتی دارند؟ لیکن مستکبرین با حیل و فریب و تبلیغات دروغین مردم را از خود بیگانه کرده و به استضعاف کشیده اند. به وسیله خود آنها بر سر خودشان می کوبند و استثمار و استعمارشان می کنند. مستکبرین اقلیتی بیش نیستند که در طول تاریخ سعی کرده اند ملتها را در حال استضعاف و بی اطلاعی نگهدارند و بدین وسیله بر آنان حکومت کنند.

ولی پیامبران الهی مأموریت داشته اند که مردم به استضعاف کشیده را بیدار سازند تا به نیرو و قدرت عظیم خویش پی ببرند و از قید و بند مستکبرین آزاد گردند. پیامبران همواره سعی می کردند که بر علیه مستکبرین افشاگری کنند، قدرت دروغین و ابهت و جلال کاذب آنها را بشکنند، به مستضعفین جرأت بدهند تا در برابر قدرت دروغین مستکبرین و طاغوتیان قیام کنند و بندهای استعمار و استثمار را پاره کنند.

حضرت ابراهیم علیه السلام در برابر حکومت طاغوتی نمرود قیام کرد، حضرت موسی علیه السلام در برابر حکومت فرعون به پا خاست، حضرت عیسی علیه السلام در برابر جباران عصر و بمنظور نجات محرومین قیام کرد و حضرت

[شماره صفحه واقعی : ۲۳۶]

ص: ۳۵۱۲

محمد صلی الله علیه و آله در برابر ابو جهلها و ابو سفیانها و ابو لهب ها و قیصرها و کسری ها قیام کرد و برای نجات مردمان محروم و مستضعف به جهاد پرداخت.

پیامبران برخلاف مستکبرین در بیدار ساختن مردم تلاش می کردند. با شرک و بت پرستی و فساد مبارزه می نمودند. مردم را به توحید و خداپرستی و وحدت دعوت می کردند. با ظلم و ستم و استکبار مخالفت می کردند. خداوند در قرآن می فرماید:

«بدرستی که در هر امتی رسولی فرستادیم که خدا را پرستید و از طاغوت دوری کنید» (۱).

می فرماید: «هر کس که به طاغوت کفر بورزد و به خدا ایمان بیاورد به ریسمان محکم الهی تمسک جسته است» (۲).

قرآن قتال در راه خدا را برای نجات مستضعفین از وظائف مسلمین می شمارد و می گوید:

چرا در راه خدا و برای نجات مستضعفین جهاد نمی کنید؟ مردان و زنان و کودکان که می گویند: پروردگارا ما را از این قریه ای که ساکنینش ستمکارند خارج ساز و قرار بده برای ما از جانب خود سرپرستی را و مقرر بدار برای ما یآوری را. مؤمنین در راه خدا جهاد می کنند و کفار در راه طاغوت می جنگند. پس با دوستان شیطان بجنگید که نیرنگ شیطان ضعیف است (۳).

از سخنان گذشته چند مطلب به اثبات رسید.

۱- مستکبرین که بر مردم حکومت می کنند اقلیتی بیش نیستند و قدرت واقعی ندارند بلکه از قدرت مستضعفین استفاده می کنند و خود آنان را به قیدوبند استضعاف و استثمار می کشند.

۲- مستضعفین همان اکثریت مردم هستند که قدرت واقعی، مال خود آنهاست. آنها ضعیف و ناتوان نیستند بلکه در اثر تلقینات مستکبرین خودشان

[شماره صفحه واقعی : ۲۳۷]

ص: ۳۵۱۳

- 
- ۱- وَ لَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَ اجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ - نحل ۳۶
  - ۲- فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى - بقره ۲۵۶
  - ۳- وَ مَا لَكُمْ لَّا تَقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَ الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَ النِّسَاءِ وَ الْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَ اجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا وَ اجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيرًا\* الَّذِينَ آمَنُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَ الَّذِينَ كَفَرُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ الطَّاغُوتِ فَقَاتِلُوا أَوْلِيَاءَ الشَّيْطَانِ إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفًا - نساء ۷۶



را ضعیف می پندارند.

۳- مهم ترین عامل بدبختی مستضعفین احساس ضعف و ناتوانی آنها است. چون خودشان را ضعیف و ناتوان و مستکبرین را نیرومند و مقتدر می دانند آلت بلا- اراده آنان قرار می گیرند و مطیع و فرمانبردارشان واقع می شوند و بهرگونه رنج و محرومیت و ذلتی تن می دهند و جرأت مخالفت ندارند. بزرگترین مشکل و بیماری صعب العلاج مردم محروم و مستضعف این است که قدرت عظیم خودشان را فراموش کرده اند، مرعوب قدرت دروغین و پوشالی مستکبرین گشته اند و به دست خودشان راه ستمگری و تعدی را برای طاغوتیان فراهم می سازند.

۴- تنها راه نجات محرومین و مستضعفین این است که شخصیت گمشده عظیم و نیرومند خود را بازیابند، با یک انقلاب و یورش همگانی قیدوبندها را پاره کنند، حکومت مستکبرین و طاغوتیان را برای همیشه سرنگون سازند و خود، قدرت اداره جهان را در دست گیرند که چنین امری امکان پذیر است. زیرا قدرت های واقعی از آن مردم عادی است که اکثریت دارند. اگر دانشمندان و مخترعین و کارگران و کارمندان و سپاهیان و کشاورزان و صنعتگران همه و همه بخود آیند و نیروی عظیم خویش را در اختیار طاغوتیان و مستکبرین قرار ندهند حکومت پوشالی و کاذب آنان یک مرتبه درهم فرومی ریزد. اگر همه نیروها و مغزها و سپاهیان و سلاحها به نفع مستضعفین بکار گرفته شود و همه در این راه بسیج شوند، دیگر برای مستکبرین چه قدرتی باقی خواهد ماند؟.

این موضوع گرچه دشوار است ولی امکان پذیر خواهد بود و قرآن چنین عصر نورانی و درخشانی را نوید می دهد و می فرماید:

ما اراده کرده ایم که بر مستضعفین زمین منت نهاده آنها را پیشوا و وارث زمین قرار دهیم و در زمین بآنها تمکن و قدرت بخشیم (۱).

این انقلاب جهانی توسط حضرت مهدی و اصحاب و یاران پیروزمند و فداکارش بوقوع خواهد پیوست. حضرت باقر علیه السلام در حدیثی فرمود:

[شماره صفحه واقعی : ۲۳۸]

ص: ۳۵۱۴

۱- وَ تُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتَضَعُّوا فِي الْأَرْضِ وَ نَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَ نَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ وَ نَمُكِّنَ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ - قصص ۱۵

هنگامی که قائم ما قیام کرد خداوند متعال دستش را بر سر بندگان می نهد و بدین وسیله شعور آنها را جمع و عقولشان را کامل می گرداند (۱).

از قرآن و احادیث استفاده می شود که این انقلاب عظیم و همگانی به عنوان دین و برای اجرای قوانین الهی برپا می شود. رهبری آن را حضرت مهدی علیه السلام برعهده دارد و مؤمنین شایسته و فداکار در رکابش جهاد خواهند کرد.

قرآن می فرماید: خدا به کسانی که ایمان آورده و عمل صالح انجام داده اند وعده داد که آنها را در زمین خلیفه گرداند چنانکه پیشینیان نیز خلافت داشتند و نوید داده که دینی را که برایشان برگزیده قدرت و نیرو بدهد و خوف آنها را به امن و آرامش تبدیل کند تا او را پرستش کنند و برایش شریک قرار ندهند (۲).

در احادیث چنین آمده که مراد از آیه مذکور حضرت مهدی و اصحاب و یارانش میباشند و به وسیله آنهاست که اسلام در تمام جهان گسترش می یابد و بر تمام ادیان غلبه می کند. قرآن کریم و احادیث معصومین روزی را نوید می دهند که مستضعفین جهان از خواب غفلت بیدار می شوند و به قدرت عظیم خویش و ضعف و ناتوانی مستکبرین و طاغوتیان پی می برند و با رهبریهای حضرت مهدی علیه السلام همه زیر پرچم نیرومند توحید گرد می آیند و با تکیه بر نیروی ایمان و در یک صف، در برابر مستکبرین قیام می کنند، با یک یورش همگانی بر رژیمهای استکبار می تازند و برای همیشه آنها را سرنگون می سازند. در چنین عصر درخشانی است که کفر و شرک و مادیگری و ستم از زمین ریشه کن می شود، عدل و توحید در جهان فراگیر می گردد، اختلاف و تفرقه از بین مردم برداشته می شود، مرزهای موهوم و اختلاف انگیز از اعتبار ساقط می گردد و همه جهانیان در صلح و صفا و آسایش و آرامش زندگی می کنند.

[شماره صفحه واقعی : ۲۳۹]

ص: ۳۵۱۵

---

۱- بحار الانوار ج ۵۲ ص ۳۳۶

۲- سوره نور آیه ۵۵.

جلالی: اکنون که ظلم و ستم و کفر و مادیگری همه جا را فرا گرفته چرا مهدی موعود ظاهر نمی شود تا با وضاع آشفته جهان خاتمه دهد؟

هوشیار: هر نهضت و انقلابی که برای هدف معینی برپا شود در صورتی امکان پیروزی دارد که زمینه آن، از هر جهت فراهم باشد و اوضاع و شرایط کاملاً آماده باشد. یکی از شرایط مهم موفقیت این است که عموم ملت خواستار آن انقلاب باشند و افکار عمومی برای تأیید و پشتیبانی آن مهیا باشد. در غیر این صورت انقلاب با شکست مواجه خواهد شد. نهضت و قیام مهدی موعود نیز از این قاعده کلی مستثنی نبوده در صورتی می تواند پیروز گردد که اوضاع و شرایط مساعد و زمینه فراهم باشد. نهضت آنجناب یک نهضت سطحی و کوچک نیست بلکه یک انقلاب همه جانبه و جهانی است. برنامه بسیار عمیق و دشواری دارد.

می خواهد تمام اختلافات نژادی و کشوری و زبانی و مرامی و دینی را برطرف سازد و سرتاسر گیتی را با یک حکومت نیرومند اداره کند تا همه بشر با صلح و صفا در کنار هم زندگی کنند. او می داند که آب را باید از سرچشمه اصلاح کرد و لذا علل و عوامل اختلاف انگیز را از ریشه قطع می کند تا گرگ صفتان، خوی درندگی را از دست بدهند و مانند گوسفندان در کنار هم زندگی کنند. می خواهد کفر و مادیگری را ریشه کن سازد و عموم جهانیان را بسوی قوانین و برنامه های الهی متوجه کند و دین اسلام را آیین همگانی گرداند.

می خواهد افکار پریشان بشر را بسوی یک هدف متمرکز کند و معبودهای دروغین و فتنه انگیز را، مانند: مرزها، نژادها، کشورها، مرامها، حزبها، قاره ها، و شخصیت های کاذب را از مغز بشر ریشه کن سازد و بطور خلاصه، می خواهد نوع

[شماره صفحه واقعی : ۲۴۰]

بشر و جوامع انسانی را به سعادت و کمال واقعی برساند و اجتماع صالحی به وجود آورد که بر پایه فضائل و صفات انسان و اخلاق نیک استوار باشد.

البته گفتن و نوشتن اینگونه مطالب دشوار نیست لیکن دانشمندان و اهل تحقیق می دانند که به وقوع پیوستن یک چنین انقلاب جهانی و عمیق کاری است بسیار دشوار و چنان نیست که بدون تهیه اسباب و مقدمات و آمادگی افکار عمومی و فراهم بودن زمینه، امکان وقوع داشته باشد. یک چنین انقلاب عمیقی باید از اندرون دل‌های جهانیان سرچشمه بگیرد و همه انسانها بالاخص مسلمانان که می خواهد پرچمدار آن نهضت باشند، آمادگی داشته باشند. قرآن کریم نیز شایستگی و صلاحیت را شرط آن انقلاب دانسته می فرماید: ما در زبور نوشتیم که بندگان شایسته و صلاحیتدار ما قدرت زمین را بدست می گیرند (۱).

بنابراین، تا نوع بشر به حد کمال و رشد نرسد و برای پذیرفتن حکومت حق آماده نگردد مهدی موعود ظاهر نخواهد شد. البته رشد فکری یک حادثه آنی نیست بلکه در طول ایام و به واسطه پیش آمدهای روزگار پیدا می شود و رو به کمال می رود. باید جهانیان آنقدر این کشور و آن کشور بگویند، و بر سر مرزهای موهوم کشوری بجنگند و خونریزی کنند تا بستوه آیند و بفهمند که حدود و مرزها ساخته و پرداخته افکار کوتاه و خودخواهی انسانهاست. در آن صورت از آن حدود اعتباری و اختلاف انگیز منزجر می شوند، و تمام جهان را یک کشور و همه افراد بشر را هموطن و در نفع و ضرر و سعادت و بدبختی شریک می دانند. در آن هنگام سیاه و سفید، زرد و سرخ، آسیائی و آفریقائی، امریکائی و اروپائی، شهری و دهاتی، عرب و عجم را می توانند به یک چشم نگاه کنند.

باید دانشمندان، برای اصلاحات عمومی و سعادت و آسایش انسانها آنقدر قانون تدوین کنند و تبصره بآنها بزنند و بعد از مدتی آنها را لغو کنند و قوانین تازه تری را به جای آنها بگذارند تا خسته شوند و جهانیان به نقصان و سستی قوانین بشر و افکار کوتاه قانونگذاران پی ببرند و از اصلاحاتی که به وسیله آن قوانین می خواهد انجام بگیرد مأیوس شوند و بدین مطلب اعتراف کنند که یگانه طریق اصلاح بشر پیروی از پیمبران و اجرای قوانین الهی است. بشر هنوز حاضر نیست

[شماره صفحه واقعی : ۲۴۱]

ص: ۳۵۱۷

در مقابل برنامه های خدا تسلیم شود. گمان می کند که به وسیله علوم و اختراعات می تواند اسباب سعادت انسانها را فراهم سازد، لذا برنامه های الهی و معنویات را کنار گذاشته و دوا سبه دنبال مادیات می دود. باید آنقدر بدود تا جانش به ستوه آید و سرش به سنگ بخورد. آنگاه بدین مطلب اعتراف می کند که علوم و اختراعات گرچه می توانند انسان را به فضا پرواز دهند و کرات آسمانی را مسخرش گردانند و سلاحهای کشنده و ویران کننده را در اختیارش قرار دهند اما نمی توانند مشکلات جهانی را حل کنند، استعمار و بیدادگری را ریشه کن سازند و بشر را بسعادت و آسایش روانی برسانند.

از آن وقتی که بشر حاکم و زمامدار و فرمانروا پیدا کرده و حکومتشان را پذیرفته است همواره از آنان انتظارها داشته است. همیشه امیدوار بوده و هست که آن افراد زورمند و زیرک جلو تعدیات را بگیرند و اسباب رفاه و آسایش عموم را فراهم سازند. لیکن کمتر شده که به امید و آرزویش برسد و به حکومت دلخواه دست یابد. در هر عصری آن را به صورتی درآورده شکل تازه ای بدان داده اند، اما بعد از چندی مشاهده شده که وضع همان وضع سابق است و چندان تفاوتی نکرده است. باید آنقدر حکومتهای رنگارنگ در جهان تأسیس شود و مرامها و احزاب فریبنده به وجود آید و بی لیاقتی آنها ثابت شود تا بشر از اصلاحات آنها مأیوس گردد و تشنه اصلاحات خدایی شود و برای پذیرفتن حکومت توحید آماده گردد.

هشام بن سالم از حضرت صادق علیه السلام روایت کرده که فرمود: تا همه اصناف مردم به حکومت نرسند صاحب الامر قیام نمی کند. برای اینکه وقتی حکومتش را تشکیل داد کسی نگوید: اگر ما هم به حکومت می رسیدیم با عدالت رفتار می کردیم (۱).

امام باقر علیه السلام فرمود: دولت ما آخرین دولت است. هر خاندانی که لیاقت حکومت داشته باشند قبل از ما به حکومت می رسند، تا وقتی حکومت ما تأسیس شد و رفتار آن را دیدند نگویند: ما هم اگر به حکومت رسیده بودیم مانند آل محمد عمل می کردیم و اینست معنای آیه: و العاقبه للمتقین (۲).

[شماره صفحه واقعی : ۲۴۲]

ص: ۳۵۱۸

۱- بحار الانوار ج ۵۲ ص ۲۴۴.

۲- بحار الانوار ج ۵۲ ص ۳۳۲.

باتوجه به سخنان گذشته روشن شد که هنوز طبع انسانیت برای تحمل حکومت توحید آماده و مهیا نشده، لیکن چنان نیست که برای همیشه از این نعمت بزرگ محروم بماند. بلکه خداوند حکیم که انواع موجودات را به کمال مطلوب می‌رساند، نوع انسان را نیز از رسیدن به غایت مطلوب، محروم نخواهد ساخت. بشر از روزی که پا به زمین گذاشته همیشه در آرزوی یک زندگی اجتماعی خوش و سعادتمند بوده و در راه رسیدن به آن تلاش و کوشش می‌نموده است. همیشه از جان و دل خواستار یک عصر درخشان و اجتماع صالحی بوده که ظلم و تعدی در آن نباشد. این خواسته درونی بشر بی‌هدف و غایت نیست و خداوند حکیم نوع انسان را از وصول به چنین غایت مطلوبی محروم نخواهد کرد بطور قطع جهان روزی را در پیش دارد که افکار مردم کاملاً بیدار می‌شود، از احکام و قوانین و برنامه و مرام‌های گوناگون مأیوس می‌گردند، از حکام و فرمانروایان بشر ناامید می‌شوند، از مشکلات و گرفتاریهایی که به دست خودشان تهیه شده بستوه می‌آیند و از هر طرف متوجه خدا و قوانین الهی می‌شوند. چاره دردها و مشکلات لا ینحل اجتماعی را در پیروی از مکتب انبیا می‌دانند.

احساس می‌کنند که بدو چیز گرانبها احتیاج دارند: اول برنامه و نقشه اصلاحات و قوانین کامل و دست‌نخورده و روشن الهی. دوم یک زمامدار معصوم و فوق‌العاده‌ای که در طریق اجرای احکام و برنامه‌های خدایی دچار سهو و اشتباه و خطا نشود و همه انسانها را به یک چشم نگاه کند. خداوند حکیم مهدی موعود را برای یک چنین موقع حساسی ذخیره نموده و قوانین و برنامه‌های متین اسلام را در نزدش ودیعه گذاشته است.

### علت دیگر

در روایات اهل بیت علیهم السلام علت دیگری نیز برای تأخیر در ظهور ذکر شده است.

حضرت صادق علیه السلام فرمود: خدا در صلب کافران و منافقان نطفه افراد باایمانی را ودیعه نهاده است، به همین جهت بود که علی علیه السلام از کشتن پدران کافر، خودداری می‌نمود تا اولاد مؤمن از آنان به وجود آید و بعد از آن، بهر یک از آنان دست می‌یافت به قتلش مبادرت می‌کرد. همچنین قائم ما اهل بیت ظاهر نمی‌شود تا اینکه امانتهای الهی از صلب کافران خارج شوند. بعد از آن ظاهر

[شماره صفحه واقعی: ۲۴۳]

می شود و کفار را به قتل می رساند (۱).

برنامه امام زمان این است که دین اسلام و خداپرستی را به کافران عرضه می دارد هر کس ایمان بیاورد از قتل نجات پیدا می کند و هر کس سرسختی نشان داد و از قبول اسلام امتناع ورزید کشته می شود. از طرف دیگر می دانیم که در طول تاریخ بسیار اتفاق افتاده و می افتد که از نسل افراد کافر یا منافق فرزندان خداپرست و مؤمن به وجود آمده اند. مگر مسلمانان صدر اسلام از پدران کافر به وجود نیامدند؟ اگر رسول خدا در فتح مکه، کفار مکه را قتل عام کرده بود آن همه مسلمانان از نسلشان بوجود نمی آمد. لطف و فیض خدا اقتضا دارد که انسانها را به حال خود بگذارد تا در طول ایام و روزگار دراز فرزندان مؤمنی که امکان وجود دارند از نسلشان پدید آیند. باید جهان ماده به مقدار قابلیت و استعدادش انسان مؤمن تحویل دهد و از جانب خدا به آنها وجود افاضه شود. مادامی که نوع انسان ثمر می دهد و افراد مؤمن و خداپرست از آن به وجود می آید باید باقی بماند و این وضع همچنان ادامه دارد تا هنگامیکه افکار عمومی برای پذیرش توحید و خداپرستی آماده گردد در آن هنگام امام زمان علیه السلام ظهور می کند. بسیاری از کفار به دست آنجناب ایمان می آورند، افرادی هم که با آن شرائط و اوضاع در کفر و مادیگری پافشاری نمایند اشخاصی هستند که فرزندان مؤمن از آنها به وجود نخواهد آمد.

\*\*\* در اینموقع وقت جلسه پایان یافت و قرار شد جلسه بعد در منزل آقای دکتر تشکیل شود.

[شماره صفحه واقعی : ۲۴۴]

ص: ۳۵۲۰

پس از رسمیت جلسه آقای جلالی سئوالی را مطرح کرد:

امام زمان از چه راهی می فهمد که موقع ظهورش فرارسیده است؟ اگر گفته شود که در آن هنگام، از جانب پروردگار عالم، به وی اطلاع می رسد لازمه اش اینست که بر آنجناب هم مانند پیمبران وحی بشود و در نتیجه بین امام و پیغمبر فرقی نماند.

هوشیار: اولاً از براهین و روایاتی که در ابواب امامت وارد شده استفاده می شود که وجود مقدس امام نیز، با عالم غیب ارتباط دارد و در مواقع احتیاج حقایقی را دریافت می کند. در بعض روایات وارد شده که امام صدای ملک را می شنود اما خودش را مشاهده نمی کند (۱).

بنابراین، ممکن است خداوند متعال وقت ظهور را به وسیله الهام به امام زمان علیه السلام بفهماند.

حضرت صادق علیه السلام در تفسیر آیه ذیل فرمود: یکی از ما امامی است پیروز ولی مخفی، تا هنگامی که اراده خدا تعلق گرفت که آشکارش کند در قلبش اثری می گذارد پس ظاهر می شود و به امر خدا قیام می کند (۲).

ابو جارود می گوید: خدمت حضرت ابی جعفر علیه السلام عرض کردم قربانت شوم، از احوال حضرت صاحب الامر به من خبر بده. فرمود: شبانگاه از بیمناک ترین مردم می باشد لیکن صبحگاه از ایمن ترین مردم می گردد. برنامه کارش شبانه

[شماره صفحه واقعی : ۲۴۵]

ص: ۳۵۲۱

۱- اصول کافی ج ۱ ص ۲۷۱.

۲- مفضل بن عمر عن ابیعبد الله علیه السلام فی قول الله -فاذا نقر فی الناقور- قال ان منا اماما مظفرا مستترا فاذا اراد الله اظهار امره نکث فی قلبه نکته فظهر فقام بامر الله تبارک و تعالی -اثبات الهداه ج ۶ ص ۳۶۴.



روز به وی وحی می شود. عرض کردم به او وحی می شود؟! فرمود: وحی می شود اما وحی پیمبری نیست، بلکه مانند وحی است که به مریم دختر عمران و به مادر موسی و به زبور عسل نسبت داده شده است. ای ابا جارود! قائم آل محمد از مریم و مادر موسی و زبور عسل نزد خدا گرامی تر است (۱).

از این قبیل احادیث استفاده می شود که بر وجود مقدس امام نیز وحی و الهام می شود لیکن در عین حال، فرق بین امام و پیغمبر محفوظ است. زیرا پیغمبر مشرع است و احکام و قوانین شریعت به وی وحی می شود، به خلاف امام که احکام و قوانین باو وحی نمی شود و نسبت به آنها حافظ است.

ثانیا ممکن است گفته شود که پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله وقت ظهور را به توسط ائمه اطهار به مهدی خبر داده است و لو به اینطور که حدوث حوادث معینی را از علائم و قرائن فرارسیدن وقت ظهور معرفی نموده و امام زمان در انتظار ظهور آن علائم است.

پیغمبر صلی الله علیه و آله فرمود: وقتی موقع ظهور مهدی فرارسید خداوند شمشیر و پرچم آن جناب را به صدا می آورد، می گویند: ای دوست خدا! به پاخیز و دشمنان خدا را به قتل رسان (۲).

یکی از شواهد احتمال مذکور روایاتی است که دلالت می کنند بر نامه و دستورالعمل تمام امامان مهر کرده، از جانب پروردگار عالم بر پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله نازل شد و پیغمبر آن را به علی بن ابی طالب علیه السلام تحویل داد. علی علیه السلام در موقع خلافت صحیفه خویش را گشود و بر طبق آن عمل نمود و بعدا آنرا به امام حسن علیه السلام تحویل داد و به همین کیفیت، نوبت به هر امامی می رسید مهرنامه خویش را می گشود و بر طبق آن عمل می نمود، اکنون نیز برنامه کار و دستورالعمل امام زمان علیه السلام در دستش موجود است. (۳)

[شماره صفحه واقعی : ۲۴۶]

ص: ۳۵۲۲

۱- ابو الجارود قال قلت لابی جعفر علیه السلام: جعلت فداك، اخبرني عن صاحب هذا الامر؟ قال: يمسي من اخوف الناس و يصبح من آمن الناس، يوحى اليه هذا الامر ليله و نهاره. قال قلت: يوحى اليه يا ابا جعفر؟ قال يا ابا جارود انه ليس وحى نبوه و لكنه يوحى اليه كوحى الى مریم بنت عمران و الى ام موسى و الى النحل، يا ابا جارود ان قائم آل محمد اکرم علی الله من مریم بنت عمران و ام موسى و النحل - اثبات الهداه ج ۷ ص ۱۷۲ و بحار الانوار ج ۵۲ ص ۳۸۹.

۲- بحار الانوار ج ۵۲ ص ۳۱۱.

۳- اصول کافی ج ۱ ص ۲۷۹.

علاوه بر این، از احادیث اهل بیت استفاده می شود که هنگام ظهور مهدی علیه السلام حوادثی در جهان واقع می شود که اسباب پیشرفت و موفقیت آن حضرت را فراهم می سازد و در شبی کارهایش اصلاح و مقدمات نهضتش آماده می شود. از باب نمونه:

عبد العظیم حسنی نقل می کند که حضرت جواد علیه السلام در حدیثی فرمود: قائم ما همان مهدی است که در زمان غیبت باید در انتظارش بود و در زمان ظهور باید اطاعتش نمود. او سومین فرزند من می باشد. به آن خدایی که محمد را به پیغمبری مبعوث و ما را به امامت مخصوص داشت سوگند که: اگر از عمر دنیا بیش از یک روز هم باقی نمانده باشد، خدا آنرا طولانی می کند تا آنجناب ظاهر شود و زمین را از عدل و داد پر کند، چنانکه از ظلم و ستم پر شده است. خداوند متعال، کارش را در یک شب اصلاح می کند چنانکه امر کلیم خود موسی را در شبی اصلاح نمود موسی رفت تا برای همسرش آتش بیاورد لیکن با تاج نبوت و رسالت برگشت.

سپس امام فرمود: یکی از بهترین اعمال شیعیان انتظار فرج است (۱).

پیغمبر صلی الله علیه و آله فرمود: مهدی موعود از ماست، خداوند کارش را در شبی اصلاح می کند (۲).

حضرت صادق علیه السلام فرمود: تولد صاحب الامر از مردم مخفی می شود تا وقتی ظاهر شد بیعت هیچکس در گردش نباشد، خداوند متعال، در یک شب کارهایش را اصلاح می کند (۳).

امام حسین علیه السلام فرمود: در نهمین فرزند من سنتی از یوسف و سنتی از موسی به وقوع خواهد پیوست و اوست قائم ما اهل بیت، خداوند متعال کارش را در یک شب اصلاح می کند (۴).

[شماره صفحه واقعی : ۲۴۷]

ص: ۳۵۲۳

- 
- ۱- اثبات الهداه ج ۶ ص ۴۲۰.
  - ۲- کتاب الحاوی للفتاوی تألیف جلال الدین سیوطی ط ۳ ج ۲ ص ۱۲۴.
  - ۳- قال ابو عبد الله عليه السلام: صاحب هذا الامر تغيب ولادته عن هذا الخلق لئلا يكون في عنقه بيعه اذا خرج و يصلح الله عز و جل امره في ليله- بحار الانوار ج ۵۲ ص ۹۶.
  - ۴- بحار الانوار ج ۵۱ ص ۱۳۳.

جلالی: مسلمانان در زمان غیبت امام زمان چه وظیفه ای دارند؟

هوشیار: دانشمندان وظائفی را تعیین کرده و در کتابها نوشته اند. مانند:

دعا کردن به آنحضرت، صدقه دادن برای او، حج کردن و حج دادن به نیابت او، استعانت و استعاذه به آنجناب و نظائر اینها. البته همه اینها در جای خویش نیکوست و احتیاجی به بحث ندارد. مهمترین وظیفه ای که در روایات وارد شده و احتیاج به توضیح دارد انتظار فرج است. لیکن تا حدودی مورد غفلت واقع شده و بحث کافی در آن به عمل نیامده است. راجع به فضیلت انتظار فرج روایات بسیاری از ائمه اطهار صادر شده و در کتابهای حدیث موجود است. از باب نمونه:

حضرت صادق علیه السلام فرمود: کسیکه با ولایت ما اهل بیت بمیرد در حالیکه منتظر فرج باشد مانند کسی است که در خیمه قائم باشد (۱).

حضرت رضا علیه السلام به واسطه پدرانش از رسول خدا صلی الله علیه و آله روایت کرده که فرمود: بهترین اعمال امت من انتظار فرج است (۲).

علی بن ابیطالب علیه السلام فرمود: کسی که در انتظار دولت ما باشد مانند کسی است که در راه خدا به خون خویش بگلتد (۳).

حضرت رضا علیه السلام فرمود: صبر و انتظار فرج چقدر خوبست؟! آیا نشنیدند که خدا در قرآن می فرماید: شما در انتظار باشید منم در انتظار خواهم بود؟ پس بردبار باشید زیرا فرج، بعد از نومییدی خواهد رسید. کسانی که پیش از شما

[شماره صفحه واقعی : ۲۴۸]

ص: ۳۵۲۴

۱- کمال الدین ج ۲ ص ۳۵۷.

۲- کمال الدین ج ۲ ص ۳۵۷.

۳- کمال الدین ج ۲ ص ۳۵۸.

بودند از شما بردبارتر بودند (۱).

از این قبیل احادیث بسیار است. ائمه اطهار همواره به شیعیان سفارش می کردند باید شما در انتظار فرج باشید. می فرمودند: انتظار فرج خودش یک نوع فرج است کسیکه در انتظار فرج باشد مانند کسی است که در میدان جنگ با کفار جنگ کند و در خون خویش آغشته گردد. پس در این جهت تردید نیست که بزرگترین وظیفه مسلمانان در زمان غیبت انتظار فرج میباشد. اکنون باید دید معنای انتظار فرج چیست؟ و چگونه انسان می تواند منتظر فرج باشد تا به آن همه ثوابهای کلان نائل گردد؟ آیا در تحقق انتظار فرج همین قدر کافی است که انسان با زبان بگوید: من منتظر ظهور امام زمان هستم؟ یا گاه بیگاه با آه و ناله بگوید: خدا فرج امام زمان را نزدیک گرداند؟ یا بعد از ادای نمازهای یومیه و در مشاهد مشرفه برای تعجیل در ظهور دعا کند؟ یا بعد از ذکر صلوات، اللهم عجل فرجه الشریف بگوید؟ یا در روزهای جمعه دعای ندبه را با سوز و گداز بخواند؟

البته همه اینها در جای خویش نیکوست لیکن گمان نمی کنم تنها این قبیل کارها انسان را مصداق حقیقی منتظر فرج قرار دهد که آن همه فضیلت برایش ذکر شده و در زبان ائمه با کسیکه در میدان جهاد در خون خودش می غلتد برابر معرفی شده است.

افرادی که از زیر بار هر نوع مسئولیت اجتماعی و وظیفه امر به معروف و نهی از منکر شانه خالی می کنند، در مقابل انواع فساد و بیدادگری ساکت و بی اراده اند، صحنه های رقت انگیز فساد و مادیگری و ظلم و ستم را تماشا می کنند و در مقابل تمام این حوادث بیش از این عکس العملی نشان نمی دهند که می گویند: خدا فرج امام زمان را نزدیک کند تا جلو مفاسد را بگیرد، گمان نمی کنم وجدان شما این مطلب را باور کند که این افراد سست عنصر را در ردیف افرادی قرار دهد که برای دفاع از دین دست از زن و بچه و مال و ثروت خودشان کشیده و در میدان جهاد جان گرامی خویش را سپر قرار داده در این راه شربت شهادت را نوشیده اند؟!

بنابراین، باید انتظار فرج معنای دقیق تر و ارزنده تری داشته باشد برای اینکه

[شماره صفحه واقعی : ۲۴۹]

ص: ۳۵۲۵

مطلب بهتر روشن شود ناچارم قبلا دو موضوع را به عنوان مقدمه ذکر کنم سپس به اثبات مقصد پردازم.

مقدمه اول: از احادیث استفاده می شود که برنامه کار امام زمان، برنامه بسیار وسیع و عالی و دشواری است، زیرا باید تمام جهان را اصلاح کند، ظلم و ستم را بطور کلی ریشه کن سازد، آثار کفر و بی دینی و مادیگری را براندازد، تمام افراد بشر را خداپرست گرداند، دین اسلام را دین رسمی و همگانی جهانیان قرار دهد، عدل و داد را در تمام گیتی گسترش دهد، مرزهای موهوم و غلط را از مغز افراد بشر بیرون کند، تا همه آنان زیر یگانه پرچم خداپرستی با صلح و صفا زندگی کنند.

تمام اقوام و ملل و نژادهای بشر را تحت پرچم واحد توحید داخل کند و حکومت واحد جهانی اسلام را تأسیس نماید. البته اهل تحقیق و دانشمندان می دانند که اجرای چنین برنامه ای بسیار سنگین و دشوار است. بقدری دشوار است که گروهی در اصل امکان تحقق آن تردید دارند. بنابراین، در صورتی ممکن است یک چنین نقشه وسیع و عالی اجرا شود که مزاج بشریت برای پذیرش آن مهیا گردد، سطح افکار عمومی به قدری ترقی کند که خواستار یک چنین برنامه خدایی باشند و اسباب و مقدمات نهضت امام زمان و داد گستر جهان از هر جهت فراهم گردد.

مقدمه دوم: از احادیث اهل بیت استفاده می شود که امام زمان علیه السلام و یارانش به وسیله جنگ و جهاد، بر کفر و مادیگری و بیدادگری غلبه می کنند و به واسطه نیروی جنگی، سپاه دشمن و طرفداران بی دینی و ظلم و ستم را مغلوب می سازند.

احادیث این باب بسیار است. از باب نمونه:

امام محمد باقر علیه السلام فرمود: مهدی از این جهت، با جدش محمد شباهت دارد که با شمشیر قیام می کند، دشمنان خدا و رسول و ستمکاران و گمراه کنندگان را به قتل می رساند، با شمشیر و ترس نصرت می یابد، هیچیک از لشگریانش با شکست مواجه نمی شوند (۱).

بشیر می گوید: خدمت حضرت ابی جعفر علیه السلام عرض کردم: مردم می گویند وقتی مهدی قیام کرد کارها طبعاً برایش روبراه می شود و باندازه شاخ حجامتی

[شماره صفحه واقعی : ۲۵۰]

ص: ۳۵۲۶

هم خونریزی نمی شود؟ حضرت فرمود: به خدا سوگند چنین نیست. اگر چنین موضوعی امکان داشت برای رسول خدا صورت می گرفت. در صورتی که در میدان جنگ دندانش خونین شد و پیشانی مبارکش شکست. به خدا قسم نهضت صاحب الامر هم انجام نمی گیرد مگر اینکه در میدان جنگ عرق بریزیم و خونها ریخته شود. سپس دست به پیشانی مبارکش کشید (۱).

از این قبیل اخبار استفاده می شود که موفقیت و پیروزی مهدی موعود تنها در اثر تأییدات الهی و نیروی غیبی نیست و بنا نیست که بدون توسل به نیروهای ظاهری، به طور اعجاز برنامه های اصلاحی خویش را به مرحله اجرا در آورد، بلکه علاوه بر تأییدات الهی، از نیروی سپاه و سلاحهای جنگی نیز استفاده خواهد کرد. ترقی و پیشرفت حیرت انگیز علوم و صنایع و اختراع سلاحهای مخوف و خطرناک جنگی را نیز در نظر داشته باشید.

باتوجه به این دو مطلب اکنون باید دید که شرائط ظهور مهدی موعود چیست؟ مسلمانان در قبال نهضت آنجناب چه وظیفه ای دارند و در چه صورتی می توان گفت مسلمانان برای قیام جهانی و دشوار آن حضرت آمادگی دارند و در انتظار ظهور و تأسیس دولت نیرومند الهی روزشماری می کنند؟ من از احادیث اهل بیت چنین استفاده می کنم که مهمترین وظیفه مسلمانان در زمان غیبت امام زمان این است که اولاً در اصلاح نفوس خودشان کوشش و جدیت کنند، به اخلاق نیک اسلامی آراسته شوند، به وظائف فردی خودشان عمل نمایند و احکام و دستورات قرآن را به کار بندند. ثانیاً احکام و برنامه های اجتماعی اسلام را استخراج کنند و در بین خودشان بطور کامل اجرا سازند. به واسطه اجرای برنامه های اقتصادی اسلام مشکلات اقتصادی خودشان را حل کنند و با فقر و بیکاری و تمرکز ثروتهای غیرمشروع مبارزه نمایند و با بکار بستن قوانین نورانی اسلام جلو ظلم و بیدادگری را حتی المقدور بگیرند. به طور خلاصه احکام و برنامه های سیاسی و اجتماعی و اقتصادی و حقوقی و عبادی اسلام را بطور کامل در بین خودشان اجرا نمایند و نتایج درخشان آنرا عملاً در پیش جهانیان مجسم سازند.

[شماره صفحه واقعی : ۲۵۱]

ص: ۳۵۲۷

در تحصیل دانش و صنایع جدید نمایند و غفلت و سستی و عقب افتادگی سابق خودشان را جبران کنند. نه تنها خودشان را به کاروان تمدن بشری برسانند بلکه از هر جهت بر جهانیان تقدم جویند. عملاً به جهانیان بفهمانند که احکام و قوانین نورانی اسلام می تواند مشکلاتشان را حل کند و سعادت دو جهانی آنان را تضمین نماید. با بکار بستن قوانین و برنامه های نورانی اسلام یک دولت نیرومند و مقتدر اسلامی به وجود آورند و به عنوان یک ملت متمدن و نیرومند و مستقل اسلامی در صفحه گیتی ظاهر شوند.

نیروی شرق و غرب را مهار کنند و مقام رهبری جهانیان را اشغال نمایند.

در تقویت نیروی دفاعی و تحکیم قوای نظامی و تهیه سلاحهای جنگی تا سرحد قدرت بکوشند. ثالثاً طرحها و برنامه های سیاسی و اقتصادی و اجتماعی اسلام را استخراج کنند و به سمع جهانیان برسانند. ارزش و مزایای برنامه های خدایی را برای بشریت به اثبات رسانند. افکار جهانیان را برای پذیرفتن قوانین خدایی آماده سازند، اسباب و مقدمات حکومت واحد جهانی اسلام و مبارزه با ظلم و بیدادگری را آماده نمایند.

کسانی را که در این راه سعی و کوشش می نمایند و برای پیشبرد هدف مقدس امام زمان و تهیه اسباب و مقدمات نهضت و قیام آن جناب جدید می کنند، می توان منتظر فرج خواند و درباره شان گفت خودشان را برای ظهور و قیام مهدی دادگستر آماده می سازند. چنین افراد فداکار و کوشایی را می توان گفت مانند کسانی هستند که در میدان جنگ در خون خویش می غلتند.

اما افرادی که حل مشکلاتشان را از قوانین موضوعه بشری انتظار دارند، قوانین اجتماعی و سیاسی اسلام را به طور کلی نادیده گرفته اند احکام اسلام را در مساجد و معابد محصور نموده در بازار و اجتماعشان اثری از اسلام دیده نمی شود، انواع فساد و بیدادگری را مشاهده می کنند و به جز گفتن «خدا فرج امام زمان را نزدیک کند» عکس العملی نشان نمی دهند، در علوم و صنایع کاسه لیس دگرانند، اختلافات داخلی و پراکنندگی در بینشان حکم فرماست، با اجانب می سازند ولی با خودشان نمی سازند، درباره چنین ملتی نمی توان گفت منتظر فرج آل محمد و نهضت مهدی موعود می باشند. چنین افرادی برای تأسیس

[شماره صفحه واقعی : ۲۵۲]

ص: ۳۵۲۸

حکومت جهانی اسلام آمادگی ندارند، گرچه روزی صدها مرتبه بگویند: اللهم عجل فرجه الشریف.

من این مطلب را از روایات انتظار فرج به خوبی می فهمم. به علاوه، در روایات دیگر هم کم و بیش بدین موضوع اشاره شده است. از باب نمونه: امام صادق علیه السلام فرمود: خودتان را برای ظهور و نهضت قائم ما آماده سازید و لو به ذخیره کردن یک تیر باشد (۱).

عبد الحمید واسطی می گوید: به حضرت باقر علیه السلام عرض کردم: ما به انتظار این امر از کسب و بازار هم دست کشیدیم؟ فرمود: ای عبد الحمید آیا گمان می کنی کسی که جانش را در راه خدا وقف نمود خدا برایش گشایش قرار نمی دهد؟ بخدا سوگند خدا در کارهایش گشایش خواهد داد. خدا رحمت کند بنده ای را که امر ما را زنده بدارد. عبد الحمید گفت: اگر پیش از قیام قائم مرگ من فرارسد چه خواهد شد؟ فرمود: هر یک از شما که بگوید: اگر قائم را درک کنم یاری اش می نمایم، مانند کسی است که در رکاب آنجناب شمشیر می زند. بلکه مانند کسی است که در خدمت آنحضرت به شهادت نائل گردد (۲).

ابو بصیر می گوید: روزی امام صادق علیه السلام به اصحابش فرمود: آیا شما را خبر ندهم به چیزی که خدا اعمال بندگانش را جز به آن قبول نمی کند؟ ابو بصیر عرض کرد: بفرمایید. فرمود: شهادت به یگانگی خدا و پیمبری محمد و اعتراف به دستورات خدا و دوستی با ما و بیزاری از دشمنانمان و تسلیم در مقابل ائمه و پرهیزکاری و جدیت و آرامش و در انتظار قائم بودن. سپس فرمود: برای ما دولتی است که هر وقت خدا بخواهد تأسیس خواهد شد. هر کس میل دارد که از اصحاب و یاران قائم ما باشد باید در انتظار فرج باشد. پرهیزکاری را شیوه خویش کند به اخلاق نیک آراسته گردد و در همان حال در انتظار قائم ما بسر برد. اگر چنین بود و پیش از قیام قائم مرگش فرارسید به اجر و ثواب کسانی که قائم را درک می کنند نائل خواهد گشت. ای شیعیان جدیت و کوشش نمایید و منتظر ظهور آنجناب باشید، ای گروهی که مورد توجه و رحمت خدا واقع شده اید پیروزی گوارایتان باد. (۳)

[شماره صفحه واقعی : ۲۵۳]

ص: ۳۵۲۹

۱- بحار الانوار ج ۵۲ ص ۳۶۶.

۲- کمال الدین ج ۲ ص ۳۵۷.

۳- غیبت نعمانی ص ۱۰۶.



### اشاره

مهندس: جناب آقای هوشیار! از سخنان گذشته شما، در بحث انتظار فرج، چنین استفاده شد که شیعیان در زمان غیبت امام زمان علیه السلام موظفند در تأسیس حکومت اسلامی و اجرای کامل قوانین سیاسی و اجتماعی اسلام تلاش و جهاد کنند و بدین وسیله اسباب و مقدمات ظهور و قیام جهانی آن حضرت را فراهم سازند، گمان می‌کنم سخن شما با مفاد بعضی احادیث سازگار نباشد.

چنانکه خود شما اطلاع دارید تعدادی حدیث داریم که از هرگونه قیام و نهضتی که قبل از قیام حضرت مهدی انجام بگیرد، نهی می‌کند. اگر آن احادیث را مورد بررسی قرار دهید بسیار خوب است.

هوشیار: از تذکر مناسب شما بسیار ممنونم. البته لازم است احادیث مذکور را از دو جهت مورد بحث قرار دهیم: اولاً از لحاظ سند بررسی شود که آیا صحیح و معتبر هستند یا نه. ثانیاً از جهت دلالت که آیا می‌توانند دلیل منع هرگونه قیام و نهضتی باشند یا نه. ولی قبل از بحث و بررسی احادیث مناسب می‌دانم مطلب دیگری را به عنوان مقدمه یادآور شوم. بنابراین، مسأله را در دو بخش مورد بحث قرار می‌دهیم:

بخش اول: حکومت در دین.

بخش دوم: بررسی احادیث.

### [بخش اول] حکومت در متن دین

### اشاره

از مطالعه متن احکام و قوانین اسلام به خوبی استفاده می‌شود که: دین اسلام فقط یک دین عقیدتی و عبادی نیست بلکه یک نظام کامل عقیدتی،

[شماره صفحه واقعی: ۲۵۴]

ص: ۳۵۳۰

عبادی، اخلاقی، سیاسی و اجتماعی است. احکام و قوانین اسلام را به طور کامل می توان به دو دسته تقسیم نمود.

دسته اول: احکام فردی: مانند: نماز، روزه، طهارت، نجاست، حج، اطعمه، اشربه و نظیر اینها. انسان در عمل کردن به این وظائف نیازی به حکومت و تعاون اجتماعی ندارد. بلکه خودش به تنهایی می تواند انجام وظیفه نماید.

دسته دوم: احکام اجتماعی، مانند: جهاد، دفاع، امر به معروف، نهی از منکر، قضا و حل اختلافات، قصاص، حدود و دیات، تعزیرات، حقوق مدنی و جزائی، روابط مسلمین با خودشان و با کفار، زکات و خمس. این قبیل احکام به زندگی اجتماعی و سیاسی انسانها مربوط می شود. انسانها چون ناچارند باهم زندگی کنند، در زندگی اجتماعی با تراحمات و برخورد هائی مواجه خواهند شد و به همین جهت نیاز به قوانینی دارند که جلو تعدیات و تجاوزات را بگیرد و حقوق افراد را تضمین کند. شارع مقدس اسلام از این امر مهم و حیاتی غفلت نکرده و به همین منظور قوانین حقوقی و جزائی و مدنی را جعل و تدوین نموده و برای حل اختلافات و اجرای کامل آنها احکام و دستورات قضائی را پیش بینی نموده است. از جعل و تدوین این قوانین به خوبی استفاده می شود که دستگاه قضا و داوری در متن دین اسلام قرار دارد و شارع مقدس به چنین تشکیلاتی عنایت داشته است. جهاد در راه خدا و دفاع از اسلام و مسلمین نیز بخش عظیمی از احکام و قوانین اسلام را تشکیل می دهد که دهها آیه و صدها حدیث در این باره صادر شده است. از باب نمونه:

خداوند حکیم به مؤمنین می فرماید: **وَ جَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ (۱)**.

در راه خدا حق جهاد را ادا کنید.

**وَ قَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَ يَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ**

**(۲)**

با کافران جهاد کنید تا فتنه و فساد برطرف شود و دین مخصوص خدا گردد.

**فَقَاتِلُوا أُمَّةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَا أَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُونَ**

**(۳)**

[شماره صفحه واقعی : ۲۵۵]

١- سورة حج آية ٧٨

٢- سورة بقره، آية ١٩٣

٣- سورة توبه، آية ١٢

با پیشوایان کفر بجنگید. زیرا به عهد و پیمان‌شان وفادار نیستند. شاید از ترس شمشیر دست از آزار شما بردارند.

از این قبیل آیات که نمونه‌های فراوانی دارد استفاده می‌شود که مسلمین وظیفه دارند برای گسترش اسلام و مبارزه با کفر و استکبار و ستم جهاد کنند.

حتی در آیات دستور می‌دهد که همواره در تقویت نیروی دفاعی خودشان بکوشند و در برابر دشمنان نیروی مجهز و آماده ای داشته باشند.

در قرآن می‌فرماید: **وَاعْتَدُوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُزْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخِرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ (۱).**

هرچه می‌توانید نیروی جنگی و اسبان بسته، برای دشمنان آماده کنید و بدین وسیله دشمن خودتان و دیگران را که شما آنها را نمی‌شناسید و خدا از آنان اطلاع دارد، بترسانید.

پس نتیجه می‌گیریم که تشکیلات و تأسیسات نظامی جزء اسلام است.

مسلمین وظیفه دارند همواره در تقویت و تحکیم نیروی دفاعی و اختراع و تولید انواع سلاحهای تدافعی و تهاجمی بکوشند. آنچنان که دشمنان اسلام همواره از قدرت اسلام در رعب و وحشت باشند و فکر تعدی و تجاوز به مغزشان خطوط نکند.

### **امر به معروف و نهی از منکر**

امر به معروف و نهی از منکر نیز یکی از دستورات مهم اسلام و یک وظیفه همگانی است. بر مسلمین واجب است، با ظلم و فساد و استکبار و تعدی و تجاوز و گناه، به هر طریق ممکن، مبارزه کنند و هم چنین واجب است. برای گسترش توحید و خداپرستی و دعوت مردم به خیر و صلاح کوشش و جهاد نمایند. در تأکید و سفارش به این وظیفه مهم و حساس اسلامی دهها آیه و صدها حدیث وارد شده است. از باب نمونه: در قرآن می‌فرماید:

**وَ لَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ**

**(۲)**

[شماره صفحه واقعی : ۲۵۶]

---

١- سورة انفال، آية ٦٠

٢- آل عمران ١٠٤

یعنی باید از شما امتی به وجود آید که مردم را به خیر دعوت کنند، و امر به معروف و نهی از منکر نمایند.

و می فرماید: كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ، تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ (۱).

یعنی شما بهترین امتی هستید که برای مردم به وجود آمدید، زیرا امر به معروف و نهی از منکر را انجام می دهید و به خدا ایمان دارید.

### کوتاه سخن

احکام و قوانین و برنامه های سیاسی و اجتماعی اسلام، از قبیل جهاد، دفاع، قضا، قوانین حقوقی و مدنی و جزائی، امر به معروف و نهی از منکر، مبارزه با فساد و بیدادگری و اجرای عدالت اجتماعی، همه اینها نیاز به نظم و تشکیلات وسیع اداری دارد و بدون تأسیس یک حکومت اسلامی نمی توان این احکام را با اجرا درآورد.

و از همین جا می توان نتیجه گرفت که تأسیس حکومت اسلامی که ضامن اجرای قوانین و برنامه های سیاسی و اجتماعی و اقتصادی و نظامی و انتظامی و حقوقی اسلام باشد، در متن دین قرار دارد. اگر شارع مقدس اسلام چنین قوانین و برنامه هائی را تشریح نموده قطعاً نسبت به مجری آنها یعنی حاکم اسلام، نیز عنایت داشته است. مگر جهاد و دفاع بدون تشکیلات نظامی امکان پذیر است؟ مگر مبارزه با ظلم و بیدادگری و تجاوز به حقوق دیگران و برقرار ساختن عدالت اجتماعی و احقاق حقوق افراد و جلوگیری از هرج و مرج، بدون تشکیلات منظم قضائی و انتظامی امکان وقوع دارد؟

چون اسلام، چنین قوانین و برنامه هائی را جعل و تشریح نموده بناچار درباره مجری آنها هم تصمیم گرفته است. و همین است معنای حکومت اسلامی، حاکم اسلام یعنی شخصی که در رأس یک تشکیلات وسیع اداری قرار میگیرد و با اجرای کامل قوانین الهی مردم را اداره می کند. بنابراین حکومت در متن اسلام واقع شده و قابل انفکاک نیست.

[شماره صفحه واقعی : ۲۵۷]

ص: ۳۵۳۳

رسول خدا صلی الله علیه و آله در زمان حیاتش عملاً در رأس حکومت اسلامی قرار گرفت. آنحضرت امور مسلمین را اداره می کرد و از جانب خدا، برای انجام این مسؤولیت بزرگ، اختیارات وسیعی در اختیارش نهاده شد. قرآن می فرماید:

النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ

(۱)

پیامبر در تصرف در امور مسلمین، از خودشان شایسته تر است.

و می فرماید: فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ (۲).

به وسیله احکام و قوانینی که بر تو نازل شده در بین مسلمین حکومت کن و از خواسته های نفسانی آنها پیروی نکن.

بنابراین رسول خدا صلی الله علیه و آله دو مقام و منصب را عهده دار بود: از یک طرف به وسیله وحی با خداوند متعال در ارتباط و تماس بود، احکام و قوانین شریعت را دریافت و به مردم ابلاغ می فرمود و از طرف دیگر مقام زمامداری و اداره امت اسلام را برعهده داشت و با اجرای قوانین و برنامه های سیاسی و اجتماعی اسلام، مسلمین را اداره می کرد.

با مطالعه سیره رسول خدا صلی الله علیه و آله بخوبی روشن می شود که زمام امور مسلمین را عملاً برعهده داشته و بر آنان حکومت می نموده است. حاکم و فرماندار می گمارده، قاضی می فرستاده، دستور جهاد و دفاع صادر می کرده و به طور کلی همه کارهایی را که برای اداره یک امت کوچک لازم بوده انجام می داده است (۳).

این مأموریت از جانب خدا به آنجناب واگذار شده بود. مأموریت داشت احکام و قوانین سیاسی و اجتماعی اسلام را به اجرا درآورد. مسلمین مأمور به جهاد بودند ولی رسول خدا هم مأموریت داشت آنان را برای جهاد و دفاع بسیج کند. از باب نمونه: در قرآن می فرماید:

[شماره صفحه واقعی : ۲۵۸]

ص: ۳۵۳۴

۱- سوره احزاب، آیه ۶

۲- سوره مائده، آیه ۴۸

۳- برای اطلاع بیشتر می توانید به کتاب التراتیب الادرایه تألیف شیخ عبد الحق و کتاب الاموال تألیف حافظ ابو عبید مراجعه





يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ

(۱)

ای پیامبر! مؤمنین را در جهاد ترغیب و تحریص کن.

و می فرماید: يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ (۲).

ای پیامبر! با کفار و منافقین جنگ کن و بر آنان سخت بگیر.

رسول خدا مأموریت داشت که در بین مردم حکومت و داوری کند. در قرآن می فرماید:

إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ وَلَا تَكُنْ لِلْخَائِنِينَ خَصِيمًا

(۳)

ما قرآن را بر تو نازل کردیم تا اینکه با آنچه خدا به تو نشان داده در بین مردم حکم کنی و نباید که به نفع خیانتکاران به خصومت برخیزی.

از این مجموع چنین استفاده می شود که رسول خدا علاوه بر مقام نبوت و دریافت وحی و ابلاغ به مردم، مقام حکومت و زمامداری مسلمین را نیز برعهده داشته و مأمور بوده که با اجرای احکام و برنامه های سیاسی و اجتماعی اسلام، مسلمین را اداره کند و در همین رابطه اختیارات ویژه ای به آن حضرت واگذار شده و مسلمانان موظف بوده اند که از دستورهای حکومتی آن جناب اطاعت نمایند.

در قرآن می فرماید:

أَطِيعُوا اللَّهَ وَاَطِيعُوا الرَّسُولَ وَاُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ

(۴)

از خدا و رسول و صاحبان امر (مسئولین امور) اطاعت کنید.

وَ أَطِيعُوا اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ لَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا

(۵)

از خدا و رسول اطاعت کنید و از تنازع و اختلاف اجتناب نمائید که ضعیف می شوید.

وَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ

(۶)

[شماره صفحه واقعی : ۲۵۹]

ص: ۳۵۳۵

۱- انعام ۶۵

۲- توبه ۷۳

۳- نساء ۱۰۵

۴- نساء ۵۹

۵- انفال ۴۶

۶- نساء ۶۴

هیچ رسولی را نفرستادیم جز اینکه به اذن خدا مورد اطاعت قرار گیرد.

در این قبیل آیات اطاعت از رسول در کنار اطاعت خدا قرار گرفته و به مسلمین خطاب شده است که هم از خدا اطاعت کنید، هم از رسول خدا.

اطاعت از خدا به این صورت تحقق می پذیرد که احکامی را که به وسیله پیامبر ارسال شده مورد قبول قرار گیرد. علاوه بر این، بر مسلمین واجب شده که از دستورها و فرمانهای ویژه رسول خدا نیز اطاعت نمایند. فرمانهای ویژه رسول الله عبارتست از: دستورها و فرمان هائی که از آن حضرت به عنوان اینکه حاکم مسلمین است صادر می شده. که از این جهت نیز واجب الاطاعه بوده است. البته وجوب اطاعت از او بالاستقلال نیست بلکه چون خدا به اطاعت از او فرمان داده واجب الاطاعه گشته است.

بنابراین حکومت از آغاز اسلام، جزو دین بوده و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله عملاً آن را برعهده داشته است.

### **حکومت اسلامی بعد از رسول خدا**

بعد از وفات رسول خدا نبوت و تشریح و وحی خاتمه یافت. لیکن احکام و قوانین دین، از جمله برنامه های سیاسی و اجتماعی اسلام در بین مسلمین باقی ماند. در اینجا این سؤال مطرح می شود که بعد از رحلت رسول اکرم آیا منصب حاکمیت و زمامداری آن حضرت هم مانند مقام نبوت آن جناب به طور کلی خاتمه یافت؟ و رسول خدا نسبت به زمامدار و حاکم بعد از خودش هیچگونه دخالتی به عمل نیاورده آن را برعهده خود مسلمین واگذار کرد یا از این موضوع حساس و مهم غافل نبوده و شخصی را برای تصدی این مقام انتخاب و معرفی نموده است؟

شیعیان عقیده دارند که پیامبر گرامی اسلام که خود حاکم بر مسلمین و مجری قوانین و برنامه های اسلام بود، ضرورت تداوم حکومت اسلامی را کاملاً احساس می کرد. او به خوبی می دانست که مسلمین بدون حکومت نمی توانند زندگی کنند و حکومت در صورتی می تواند اسلامی باشد که مسئولیت اداره آن برعهده شخصی عالم و اسلام شناس و پرهیزکار و امین و عادل، نهاده شده باشد،

[شماره صفحه واقعی : ۲۶۰]

ص: ۳۵۳۶

تا با پیاده کردن قوانین و برنامه های دین حکومت اسلامی را تداوم دهد. به همین جهت از آغاز دعوت و به دستور خداوند حکیم، در فرصتهای مناسب علی بن ابیطالب علیه السلام را به عنوان امام مسلمین و خلیفه خودش معرفی می کرد که احادیث آن در کتابهای معتبر شیعه و اهل سنت موجود است. از جمله در سفر حجه الوداع، در غدیر خم فرود آمد و در حضور هزاران نفر از اصحاب فرمود:

الست اولی بالمؤمنین من انفسهم؟ قالوا: بلی یا رسول الله. فقال: من كنت مولاه فعلى مولاه. ثم قال: اللهم و ال من والاه و عاد من عاداه. فلقیه عمر بن الخطاب فقال: هنیئا لك یا بن ابیطالب، اصبحت مولای و مولا كل مؤمن و مؤمنه (۱).

یعنی رسول خدا به مردم فرمود: آیا من در تصرف در امور مؤمنین از خودشان شایسته تر نیستم؟ گفتند: چرا یا رسول الله. آنگاه فرمود: هر کس که من مولا- و صاحب اختیار او هستم علی صاحب اختیار او خواهد بود. سپس فرمود: خدایا با دوستان علی دوست و با دشمنانش دشمن باش. در این هنگام عمر بن الخطاب علی بن ابیطالب علیه السلام را ملاقات کرد و گفت: ای پسر ابوطالب مقام جدید برای مبارک و گوارا باشد. تو مولا و صاحب اختیار من و همه مردان و زنان مؤمن شدی.

از این قبیل احادیث استفاده می شود که حضرت رسول صلی الله علیه و آله مقام حاکمیت خودش را تداوم بخشیده و به علی بن ابیطالب علیه السلام واگذار نموده است. قبلا او را برای تصدی این مقام آماده کرده علوم و اطلاعات لازم را در اختیارش نهاده و می دانست که از مقام علم و عصمت ذاتی نیز برخوردار است و برای امامت شایستگی دارد. به همین جهت و به دستور خداوند حکیم او را بدین مقام برگزید و معرفی نمود. علی بن ابیطالب علیه السلام هم حافظ احکام و قوانین اسلام بود. هم حاکم اسلام و مجری قوانین. رسول خدا در غدیر خم همان مقام اولی به تصرف و صاحب اختیار بودن خودش را به حضرت علی واگذار نمود.

عمر بن الخطاب نیز همین معنا را فهمید که به علی علیه السلام گفت: هنیئا لك یا بن ابیطالب اصبحت مولای و مولا كل مؤمن و مؤمنه.

[شماره صفحه واقعی : ۲۶۱]

ص: ۳۵۳۷

مسلمین هم همین معنا را فهمیدند که با امیر المؤمنین بیعت نموده، اظهار وفاداری کردند و اگر جز این بود نیازی به بیعت نبود.

### علی بن ابیطالب خلیفه منصوب رسول خدا

رسول خدا صلی الله علیه و آله حضرت علی علیه السلام را به دستور خدا به امامت و زمامداری مسلمین منصوب نمود و بدین وسیله امامت مسلمین و حاکمیت خودش را تداوم بخشید، لیکن بعد از وفات آن حضرت گروهی از اصحاب درصدد کسب خلاف برآمدند، از جهل و ضعف مردم سوءاستفاده نموده حق مشروع علی بن ابیطالب علیه السلام را غصب کردند و حکومت اسلامی را از مسیر اصلی خودش منحرف ساختند. خودداری امیر المؤمنین از بیعت و آن همه خطبه ها و احتجاجها و شکایتها، برای غصب مقام حاکمیت و زمامداری مسلمین بود، نه بیان احکام و معارف دین. خلفا بیان احکام و معارف دین را از علی علیه السلام نگرفته بودند، بلکه به مقام والای علمی آن جناب اعتراف داشتند و حتی در حل مشکلات هم به او مراجعه می کردند..

هنگامیکه حضرت علی علیه السلام به خلافت رسید تمام شئون حکومت را بر عهده گرفت. از قبیل تعیین حاکم و فرماندار، نصب قضات، تعیین مأمور وصول زکات و خمس. صدور فرمان جهاد و دفاع، تعیین فرماندهان سپاه و دیگر کارهایی که از شئون حاکم اسلامی بود. اگر طلحه و زبیر با آن جناب مخالفت کردند و جنگ جمل را برپا ساختند با حکومت آن حضرت مخالف بودند نه با مقام علمی و بیان معارف و احکام دین توسط آن حضرت. معاویه در بیان احکام با حضرت علی نزاع نداشت بلکه در تصدی مقام حکومت نزاع می کرد.

از این مجموع چنین نتیجه می گیریم که با وفات رسول گرامی اسلام دوران حکومت اسلامی خاتمه نیافت بلکه با تعیین علی بن ابیطالب بدین مقام بر ضرورت تداوم حکومت اسلامی تأکید و تصریح به عمل آمد و بدین وسیله به اثبات رسید که شارع مقدس اسلام هیچگاه از لزوم اجرای قوانین سیاسی و اجتماعی دست بردار نبوده و نیست. یعنی حکومت اسلامی باید در طول تاریخ تداوم یابد.

[شماره صفحه واقعی : ۲۶۲]

ص: ۳۵۳۸

امیر المؤمنین علیه السلام بعد از خودش امام حسن را برای تصدی مقام امامت و حاکمیت برگزید و امام حسن علیه السلام برادرش امام حسین را و امام حسین علیه السلام فرزندش حضرت سجاد را بدین مقام برگزید و معرفی نمود و بهمین طریق هرامامی، امام بعد از خودش را معرفی نمود تا امام دوازدهم حضرت حجه بن الحسن علیه السلام، همه ائمه دوازده گانه علاوه بر مقام عصمت و طهارت و علم و دانش خدادادی و صلاحیت و کمال ذاتی، به مقام امامت و حاکمیت مسلمین نیز منصوب و معرفی می شدند. بنابراین امامت مسلمین و حاکمیت معصوم در متن اسلام قرار دارد و جدانشدنی نیست. گرچه جز علی بن ابیطالب علیه السلام آنهم در زمان محدود، هیچیک از ائمه عملاً توفیق نیافت که در مسند حق مشروع خویش قرار گیرد و حکومت اسلامی را در مسیر واقعی خویش تداوم بخشد.

### حکومت اسلامی در زمان غیبت

اکنون این سؤال مطرح می شود که وضع احکام و برنامه های سیاسی و اجتماعی اسلام در این زمانها چیست؟ آیا در این زمانها که به وجود امام و حاکم معصوم دسترسی نیست، شارع مقدس اسلام دست از احکام و برنامه های سیاسی و اجتماعی برداشته و مسلمین در این باره وظیفه ای ندارند؟ آیا این قبیل احکام و قوانین که بخش عظیمی از اسلام را تشکیل می دهند فقط برای دوران کوتاه حیات رسول خدا تشریح شده و بعد از آن تا زمان ظهور حضرت مهدی باید مسکوت بمانند؟ آیا می توان گفت: اسلام در این اعصار طولانی از جهاد و دفاع و اجرای حدود و قصاص و تعزیرات و مبارزه با ظلم و بیدادگری و دفاع از محرومین و مستضعفین و مبارزه با فساد و گناه و طغیان، دست برداشته و اجرای این بخش عظیم اسلام را به ظهور حضرت مهدی ارواحنا فداه موکول نموده است؟ آیا می توان گفت: این همه آیات و روایات در این زمانها فقط برای بحث کردن و در کتابها نوشتن آمده است. گمان نکنم هیچ مسلمان اندیشمندی چنین حرفی را باور کند. مسلمین و بالخصوص دانشمندان خواهند گفت که این احکام نیز برای پیاده شدن آمده است. اگر چنین است، پس اسلام نسبت به اجرای

[شماره صفحه واقعی : ۲۶۳]

قوانین و برنامه ها در تمام زمانها و از جمله در این زمان نظر داشته و دارد.

نمی توان گفت: اسلام احکام و برنامه های سیاسی و اجتماعی را تشریح نموده ولی نسبت به مجری آنها یعنی حاکم شرعی نظر و عنایتی ندارد.

### وظیفه مسلمین در زمان غیبت

درست است که پیامبر و امام معصوم از جانب خدا، برای تصدی مقام زمامداری و اداره امور مسلمین منصوب گشته اند و باید در این راه تلاش و جدیت نمایند، لیکن وظیفه اصلی برعهده مسلمین نهاده شده که در راه تأسیس و تحکیم حکومت اسلامی و به قدرت رساندن پیامبر یا امام جدیت و کوشش کنند و پیرو فرمانها و رهنمودهای آنان باشند. هم چنین در زمانیکه به وجود امام معصوم دسترسی نیست مسلمین موظفند برای تأسیس حکومت اسلامی و اجرای قوانین و برنامه های سیاسی و اجتماعی اسلام تلاش و جدیت نمایند. چون اسلام حتی در چنین زمانی هم از احکام خویش دست بردار نیست و عمل بآنها را از مسلمین خواستار است. اتفاقاً بسیاری از احکام و قوانین دین به صورت خطاب به عموم مسلمین توجه دارد. از باب نمونه خدا در قرآن می فرماید:

وَ جَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ

(۱)

در راه خدا حق جهاد را انجام دهید.

و می فرماید: اِنْفِرُوا خِفَافًا وَ ثِقَالًا وَ جَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَ أَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ (۲).

برای جنگ با کافران، در حال سبکباری و دشواری بیرون شوید و در راه خدا به مال و جان جهاد کنید.

و می فرماید: تُوْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ رَسُولِهِ وَ تُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ (۳).

به خدا و رسول ایمان دارید و در راه خدا جهاد می کنید.

و می فرماید: وَ قَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَ لَا تَعْتَدُوا (۴).

[شماره صفحه واقعی: ۲۶۴]

۱- سوره حج، آیه ۷۸

۲- سوره توبه، آیه ۴۱

۳- سوره صف، آیه ۱۱

۴- سوره بقره، آیه ۱۹



و در راه خدا با کسانی که با شما می جنگند بجنگید ولی تعدی نکنید.

و می فرماید: **فَقَاتِلُوا أَوْلِيَاءَ الشَّيْطَانِ إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفًا (۱)**.

با دوستان شیطان بجنگید که حيله های شیطان ضعیف است.

و می فرماید: **وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً وَ يَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ (۲)**.

با آنها بجنگید تا فتنه برطرف شود و دین مخصوص خدا باشد.

و می فرماید: **وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ (۳)**.

چرا در راه خدا نمی جنگید؟

و می فرماید: **فَقَاتِلُوا أُمَّةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَا أَيْمَانَ لَهُمْ (۴)**.

با پیشوایان کفر بجنگید زیرا به پیمانهای خود وفادار نیستند.

و می فرماید: **وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً (۵)**.

همه باهم با مشرکین بجنگید چنانکه آنان با همدیگر با شما می جنگند.

و می فرماید: **وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَ مِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهَبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَ عَدُوَّكُمْ (۶)**.

هرچه می توانید برای دشمنان نیرو و اسبان بسته آماده سازید و بدین وسیله دشمنان خدا و دشمنان خودتان را بترسانید.

و می فرماید: **وَ السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَ اللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (۷)**.

دست زن و مرد دزد را قطع کنید تا کیفر اعمالشان و عقوبتی از جانب خدا باشد و خدا نیرومند و حکیم است.

و می فرماید: **الزَّانِيَةُ وَ الزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَ لَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ (۸)**.

[شماره صفحه واقعی : ۲۶۵]

ص: ۳۵۴۱

۳- سوره نساء، آیه ۷۵

۴- سوره توبه، آیه ۱۲

۵- سوره توبه، آیه ۳۶

۶- سوره انفال، آیه ۶۰

۷- سوره مائده، آیه ۳۸

۸- سوره نور، آیه ۲

زن و مرد زناکار را یکصد تازیانه بزنید و در اجرای حد الهی دلسوزی و عاطفه مانع نشود.

و می فرماید: **وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ (۱)**.

باید از شما امتی به وجود آید که مردم را به خوبی دعوت نمایند و امر به معروف و نهی از منکر کنند.

و می فرماید: **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ (۲)**.

ای مؤمنین! شما برپا کننده عدل و گواهان برای خدا باشید.

در این قبیل آیات که نمونه های فراوانی دارد عموم مسلمین مورد خطاب قرار گرفته اند و از آنان خواسته شده که وظائف اجتماعی را که در صلاحیت حکومت اسلامی است انجام دهند. مثلاً گفته شده که با دشمنان بجنگید و در راه خدا جهاد کنید. با مستکبرین و سران کفر پیکار نمایید. مردم جهان را به خیر و صلاح دعوت کنید. با فساد و گناه و ستمگری مبارزه نمایید، عدل و داد را در جهان برپا دارید و حدود الهی را اجرا سازید.

با اندکی تأمل روشن می شود که انجام این قبیل کارهای مهم اجتماعی بدون وجود دولت و تشکیلات وسیع اجرائی امکان پذیر نیست و چون چنین امری از مسلمین خواسته شده بنابراین موظفند در تهیه مقدمات آن یعنی تأسیس و تحکیم حکومت صالح اسلامی تلاش و جدیت نمایند. به عبارت دیگر اقامه دین در تمام ابعاد بدون وجود حکومت اسلامی امکان پذیر نیست، در حالیکه اقامه دین از وظائف مسلمین است. خداوند در قرآن می فرماید:

**شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ**

(۳)

خدا برای شما از دین احکامی را تشریح نموده که انجام آنها را به نوح توصیه کرده است و آنچه را که به تو وحی کردیم و به ابراهیم و موسی و عیسی توصیه

[شماره صفحه واقعی : ۲۶۶]

ص: ۳۵۴۲

۱- سوره آل عمران، آیه ۱۰۴

۲- سوره نساء، آیه ۱۳۵



نمودیم که دین خدای را برپا بدارید و از تفرقه و اختلاف اجتناب نمائید.

از خطابات عمومی قرآن و دوام و استمرار احکام سیاسی و اجتماعی اسلام و از این آیه قرآن چنین نتیجه می‌گیریم که در زمانیکه مسلمین به امام معصوم و مبسوط الید دسترسی ندارند، خودشان موظفند در تأسیس و تحکیم حکومت اسلامی تلاش و جدیت نمایند و بدین وسیله دین را در تمام ابعاد برپا داشته، همه احکام و برنامه‌هایش را با اجرا درآورند.

به عبارت دیگر، اگر این مطلب عقلانی را قبول داریم که با هرج و مرج و بدون حکومت نمی‌توان زندگی کرد، اگر عقیده داریم که شارع مقدس اسلام نیز چون هرج و مرج را نمی‌پسندیده، برای تأمین سعادت دنیا و آخرت انسانها حکومت خاصی را پیش بینی کرده و به همین منظور قوانین و برنامه‌های سیاسی و اجتماعی را تشریح نموده است، اگر عقیده داریم که وجوب تأسیس حکومت اسلامی و اجرای قوانین و برنامه‌های سیاسی و اجتماعی اسلام مخصوص مدت کوتاه زندگی رسول خدا صلی الله علیه و آله نیست بلکه برای همیشه و در تمام اعصار باید تداوم یابد و اگر عقیده داریم که اقامه دین در تمام ابعاد برعهده خود مسلمین نهاده شده است، از این مجموع چنین نتیجه می‌گیریم که در زمان غیبت امام زمان علیه السلام و دسترسی نداشتن به آن حضرت، مهم‌ترین و ضروری‌ترین امری که بر مسلمین لازم است سعی و جدیت در تأسیس و تحکیم حکومت اسلامی و تداوم دادن حکومت پیامبر گرامی اسلام می‌باشد، تا با اجرای احکام و برنامه‌های سیاسی و اجتماعی اسلام محیط امن و امان و سالمی را به وجود آورند که برای عبادت و اطاعت خدای بزرگ و پرورش نفس و سیر و صعود الی الله آماده باشد.

## دو شاهد

ضرورت تأسیس حکومت و سعی و تلاش در تداوم آن، یک امر عقلانی است که همه عقول بدان گواهی می‌دهند. اسلام نیز نه تنها این امر عقلانی را مردود ندانسته بلکه آن را تأیید نموده است به همین جهت در جنگ احد، هنگامی که خبر کذب کشته شدن پیامبر اسلام در بین مسلمین شایع گشت و در اثر شیوع این خبر دروغ‌رزمندگان اسلام که مشغول نبرد بودند، توان خویش را از دست دادند و پراکنده شدند این آیه نازل شد که:

[شماره صفحه واقعی: ۲۶۷]

ص: ۳۵۴۳

وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ لَمَّا تُؤْتَى الْقِبْلَةُ انْقَلَبْتُمْ عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ

(۱)

محمد نیز پیامبری است که قبل از او پیامبرانی آمده و در گذشته اند. اگر بمیرد یا کشته شود شما به وضع سابق خودتان برمی گردید؟ یعنی با کشته شدن یا مردن او تشکیلات و نظم اجتماعی خودتان را از دست می دهید و از جهاد و دفاع دست می کشید؟ چنانکه ملاحظه می فرمائید آیه مذکور ضرورت حفظ و تداوم نظام اسلامی و اجتماعی را به عقول سالم خود مسلمین واگذار نموده و به این نکته توجه میدهد که مسلمین نباید در هیچ حال و لو با کشته شدن یا مردن رسول خدا از نظام اسلامی و اجتماعی خویش دست بردارند و جهاد را رها سازند.

شاهد دیگر: در انجمنی که بعد از وفات رسول خدا صلی الله علیه و آله در سقیفه بنی ساعده تشکیل شد، همه حاضرین در ضرورت و لزوم تداوم دادن حکومت اسلامی پیامبر اتفاق داشتند و هیچکس نگفت نیازی به حاکم و خلیفه نداریم، بلکه اختلاف در تعیین مصداق بود. انصار می گفتند: باید امیر و خلیفه از ما باشد و مهاجرین می گفتند: ما به این مقام سزاوارتریم. بعضی هم می گفتند: ما امیر باشیم و شما وزیر و گروهی دیگر می گفتند: یک نفر از ما و یک نفر از شما با هم امیر باشند. اما حتی یک نفر نگفت: وجود امیر و خلیفه ضرورت ندارد و بدون زمامدار می توانیم به حیات اجتماعی خودمان ادامه دهیم.

حتی حضرت علی علیه السلام که از جانب رسول خدا صلی الله علیه و آله برای تصدی این مقام منصوب گشته بود و حق الهی خویش را تضییع شده می دانست و با جریان سقیفه بنی ساعده به مخالفت برخاست و گروهی از اصحاب نیز از او حمایت و دفاع می کردند، با اصل ضرورت تداوم حکومت رسول خدا صلی الله علیه و آله به مخالفت برخاست و هیچگاه نفرمود: اصل تعیین خلیفه چه ضرورتی داشت که این همه تعجیل کردید؟ بلکه می فرمود: من به امامت و خلافت سزاوارترم، زیرا پیامبر مرا بدین مقام برگزیده و از علم و عصمت و لیاقت ذاتی نیز برخوردارم. حضرت علی علیه السلام با اینکه حق خودش را تضییع شده و خلافت اسلامی را از مسیر اصلی منحرف شده می دانست، اما چون به ضرورت اصل حکومت ایمان داشت،

[شماره صفحه واقعی : ۲۶۸]

ص: ۳۵۴۴

۱- آل عمران ۱۴۴

هیچگاه در صدد خلاف و تضعیف خلفا بر نیامد. بلکه به عنوان ثانوی و برای بقاء اصل کیان اسلام در موارد لازم به یاریشان می شتافت و از خیراندیشی و کمکهای فکری دریغ نداشت. خویشان نزدیک و یاران باوفایش که گاهی از جانب خلفا به مأموریت‌هایی گمارده می شدند می پذیرفتند و حضرت علی علیه السلام هیچگاه آنها را از پذیرفتن این مناصب نهی نکرد. از رفتار آن حضرت چنین استفاده می شود که اصل وجود حکومت را در هر حال ضروری و لازم می دانسته است. چنانکه در جواب خوارج که می گفتند: لا - حکم الا لله فرمود: کلمه حق یراد بها الباطل نعم انه لا حکم الا لله و لکن هؤلاء یقولون: لا امره الا لله. و انه لا بد للناس من امیر، بر او فاجر، یعمل فی امرته المؤمن و یستمع فیها الکافر و یبلغ الله فیها الاجل و یجمع به الفیئ و یقاتل به العدو و تأمن به السبل و یؤخذ به للضعیف من القوی حتی یستریح برّ و یستراح من فاجر (۱)

یعنی سخن حقی است که باطل از آن اراده شده است. آری حکم مخصوص خداست لیکن اینها می گویند: امارت و حکومت جز برای خدا نیست. در صورتی که مردم نیاز به امیر و حاکم دارند، خوب باشد یا بد باشد. تا اینکه مؤمن بتواند در پناه حکومت عمل صالح انجام دهد و کافر از نعمت آسایش برخوردار گردد و خدا کارش را با تمام برساند و به وسیله حاکم غنائم و مالیاتها جمع آوری شود و به وسیله آن با دشمنان اسلام جهاد به عمل آید و راهها امن شود و حق ضعیف از قوی مأخوذ گردد، تا اینکه افراد صالح و نیکوکار در راحت و آسایش زندگی کنند و مردم از شر بدکاران در امان باشند.

بنابراین در اصل ضرورت تأسیس و تداوم حکومت اسلامی نباید تردید نمود.

و این وظیفه سنگین و حساس بر عهده عموم مسلمین نهاده شده است. در زمانیکه به پیامبر یا امام معصوم دسترسی دارند باید در تأسیس و تحکیم حکومت او تلاش و جدیت نمایند. و در زمانیکه به امام معصوم دسترسی ندارند باید در بین فقها فرد شایسته ای را که نسبت به مسائل اسلامی بالاخص مسائل سیاسی و اجتماعی، کاملاً آشنا باشد و از مقام تقوا و مدیریت و بینش سیاسی نیز برخوردار باشد، شناسائی و به رهبری و امامت برگزینند. زیرا حاکمیت و رهبری چنین فردی از

[شماره صفحه واقعی : ۲۶۹]

ص: ۳۵۴۵

جانب ائمه معصومین علیهم السلام پذیرفته و توصیه شده است، یک چنین فردی است که می تواند امت اسلام را رهبری کند و برنامه های سیاسی و اجتماعی اسلام را به اجرا درآورد.

لازم بیادآوری است که بحث حکومت اسلامی و مسأله ولایت فقیه بحثی است دقیق و طولانی و نیاز به تألیف جداگانه ای دارد، که در این بحث کوتاه ما نمی توانیم ابعاد گسترده آن را مورد بررسی قرار دهیم. پس بهتر است در اینجا بهمین اشاره کوتاه اکتفا کنیم و بحث را خاتمه دهیم. هدف از ذکر این مقدمه که نسبتاً هم طولانی شده اینست که وقتی احادیث مخالف قیام و نهضت قبل از حضرت مهدی را مورد بررسی قرار می دهیم بدین نکته متوجه باشیم که مسائلی از قبیل جهاد، دفاع، حدود، دیات، قصاص، تعزیرات، قضا، شهادت، امر به معروف، نهی از منکر، مبارزه با ظلم و ستم، دفاع از محرومین و مستضعفین و دیگر مسائل اجتماعی و سیاسی، از مسائل ضروری و مسلم اسلام هستند که نمی توان در آنها تردید نمود این قبیل مسائل باید به اجرا گذارده شوند، برای اجرای آنها وجود حکومت اسلامی ضرورت دارد و برای تأسیس حکومت اسلامی و پیاده کردن احکام و قوانین دین هم، جهاد و نهضت و قیام همگانی ضرورت دارد.

بنابراین احادیث مخالف قیام را باید با یک چنین دیدی مورد بررسی قرار دهیم.

امیدوارم که بتوانیم در فرصت مناسب این موضوع را دقیق تر و مشروح تر بررسی کنیم تا به نتیجه بهتری برسیم چون الان وقت جلسه گذشته و امکان توضیح بیشتر در این مورد نیست.

دکتر: از دوستان تقاضا دارم که هفته آینده برای تشکیل جلسه به منزل ما تشریف بیاورند.

[شماره صفحه واقعی : ۲۷۰]

ص: ۳۵۴۶



اشاره

دکتر: جناب آقای هوشیار! به بحث گذشته ادامه بدهید:

هوشیار: در جلسه گذشته بحثی را به عنوان مقدمه خدمت شما عرضه داشتم و از اینکه طولانی و شاید خسته کننده بود معذرت می خواهم. اکنون وارد اصل بحث یعنی بررسی احادیث مخالف قیام و نهضت می شویم. چنانکه در جلسه قبل باطلاع شما رسید، احکام سیاسی و اجتماعی بخش عظیمی از اسلام را تشکیل می دهد و در متن دین قرار دارد. جهاد در راه خدا و دفاع از اسلام و مسلمین و مبارزه با کفر و استکبار و دفاع از محرومین و مستضعفین و امر به معروف و نهی از منکر، و به طور کلی اقامه دین، از وظائف قطعی و ضروری مسلمین است لیکن ممکن است بعض افراد به بهانه وجود چند حدیث، از انجام این وظیفه بزرگ شانه خالی کنند و خویشتن را با انجام برخی از مراسم مذهبی دلخوش بدارند. به همین جهت لازم است احادیث را کاملا بررسی کنیم. احادیث مذکور را بطور کلی به چند دسته می توان تقسیم کرد: (۱).

**دسته اول [روایاتی که به شیعیان سفارش می کند: دعوت هرکسی را که قیام کرد و شما را به خروج مسلحانه دعوت نمود بدون تفکر نپذیرید]**

اشاره

روایاتی که به شیعیان سفارش می کند: دعوت هرکسی را که قیام کرد و شما را به خروج مسلحانه دعوت نمود بدون تفکر نپذیرید بلکه شخص او و هدفش را بشناسید و بررسی کنید. اگر واجد شرائط رهبری نبود یا در قیام هدف باطلی داشت، دعوت او را اجابت نکنید گرچه از خاندان پیامبر باشد. مانند این حدیث:

[شماره صفحه واقعی: ۲۷۱]

ص: ۳۵۴۷

---

۱- احادیث مزبور را می توانید در کتاب وسائل الشیعه ج ۱۱ ص ۳۵ تا ۴۱ و کتاب بحار الانوار ج ۵۲ مطالعه کنید.

حدیث اول-محمد بن یعقوب عن علی بن ابراهیم عن ابیه عن صفوان بن یحیی عن عیسی بن القاسم قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول:عليكم بتقوى الله وحده لا شريك له و انظروا لانفسكم فو الله ان الرجل ليكون له الغنم فيها الراعى فاذا وجد رجلا- هو اعلم بغنمه من الذى هو فيها يخرجها و يجئى بذلك الرجل الذى هو اعلم بغنمه من الذى كان فيها و الله لو كانت لاحدكم نفسان يقاتل بواحده يجزّب بها ثم كانت الاخرى باقيه يعمل على ما قد استبان لها،و لكن له نفس واحده اذا ذهبت فقد و الله ذهبت التوبه فانتم احق ان تختار و الانفسكم ان اتاكم آت منّا فانظروا على اى شئى تخرجون و لا تقولوا:خرج زيد.فان زيدا كان عالما و كان صدوقا و لم يدعكم الى نفسه و انما دعاكم الى الرضا من آل محمد.و لو ظهر لوفى بما دعاكم اليه.انما خرج الى سلطان مجتمع لينقضه.فالخارج منّا اليوم الى اى شئى يدعوكم.الى الرضا من آل محمد صلى الله عليه و آله؟فنحن نشهدكم انا لسنا نرضى به و هو يعصينا اليوم و ليس معه احد و هو اذا كانت الرايات و الالويه اجد ران لا يسمع منّا،الا من اجتمعت بنو فاطمه معه.فو الله ما صاحبكم الا- من اجتمعوا عليه اذا كان رجب فاقبلوا على اسم الله و ان احببتم ان تتأخروا الى شعبان فلاضيروا ان احببتم ان تصوموا فى اهاليكم فلعل ذلك اقوى لكم و كفا لكم بالسفياى علامه (1).

يعنى:عيسى بن قاسم مى گوید:از حضرت صادق عليه السلام شنیدم که فرمود:تقوا را از دست ندهید و همواره مراقب نفوس خودتان باشید.به خدا سوگند اگر کسی چوپانى را برای چرانیدن گوسفندانش برگزیده،بعدا شخص ديگرى را يافت که برای چرانیدن گوسفندان از چوپان اول داناتر است،چوپان قبلى را رها مى کند و مرد داناتر را به کار مى گیرد.به خدا سوگند اگر شما دو جان داشتید که با جان اول جنگ و تجربه مى کردید،و جان ديگر برايان باقى مى ماند و از تجربه هاى گذشته استفاده مى کرد(مانعى نداشت)ليکن واقع امر چنین نیست و هر انسانی بیش از يك نفس ندارد که اگر به هلاکت برسد ديگر امکان توبه و بازگشت وجود ندارد.بنابراین بر شما لازم است که خوب بیندیشید و بهترین راه

[شماره صفحه واقعى : ۲۷۲]

ص: ۳۵۴۸

۱- وسائل الشيعه ج ۱۱ ص ۳۵-بحار الانوار ج ۵۲ ص ۳۰۱.حدیث دهم این باب نیز از عیص بن قاسم روایت شد که بخشی از همین حدیث میباشد و نباید آن را حدیث ديگرى محسوب داشت.

را انتخاب کنید. پس اگر یک نفر از ما (خانندان پیامبر) آمد و شما را به قیام و خروج دعوت نمود، خوب بیندیشید که به چه منظوری قیام کرده است. (و برای توجیه قیام او) نگوئید: زید بن علی هم قبلاً قیام کرد. زیرا زید مردی دانشمند و راستگو بود و شما را به امامت خودش دعوت نمی کرد بلکه به شخصی دعوت می کرد که مورد توافق و رضایت اهل بیت قرار گیرد. و اگر پیروز می شد حتماً به وعده اش عمل می کرد و حکومت را باهش می داد. زید در برابر دستگاه سلطنت قیام کرد تا آن را سرنگون سازد. اما آن کس که امروز قیام کرده شما را به چه امری دعوت می کند؟ آیا شما را به سوی شخصی دعوت می کند که مورد توافق و رضایت آل محمد قرار گیرد؟ نه، چنین نیست. شما را گواه می گیریم که ما به قیام این شخص راضی نیستیم. او هم اکنون که به قدرت نرسیده با ما مخالفت می کند پس در صورتی که قدرت یافت و پرچمی برافراشت بطریق اولی از ما اطاعت نخواهد کرد. فقط دعوت کسی را بپذیرید که همه فرزندان فاطمه در رهبری او توافق نمایند که او امام و رهبر شما است. وقتی ماه رجب فرارسید به یاری خدا بیایید. و اگر خواستید تا شعبان تأخیر بیندازید مانعی ندارد و اگر میل داشتید که روزه ماه رمضان را در بین خانواده خودتان باشید شاید برایتان بهتر باشد. و اگر نشانه و علامت می خواهید خروج سفیانی برای شما کفایت می کند.

سند حدیث- حدیث صحیح است و راویان آن توثیق شده اند.

### بررسی معنا و مفاد حدیث

امام صادق علیه السلام در این حدیث می فرماید: مواظب نفوس خودتان باشید مبادا بیهوده آن را به هلاکت بیندازید. چنان نباشد که هر کس قیام کرد و شما را بیاری طلبید دعوتش را اجابت نمائید. اگر مدعی رهبری و امامت بود در حالیکه در بین امت فردی اعلم و اصلح وجود دارد، دعوت او را نپذیرید. (کما اینکه در زمان حیات ائمه معصومین علیهم السلام همیشه چنین بوده است) هم شخص رهبر قیام را مورد بررسی قرار دهید هم هدفش را. اگر خودش مورد اعتماد نبود یا هدف درستی نداشت دعوتش را اجابت نکنید. و قیام این شخص را (ظاهراً محمد بن عبد الله بن حسن) با قیام زید بن علی بن حسین مقایسه نکنید و نگوئید

[شماره صفحه واقعی: ۲۷۳]

ص: ۳۵۴۹

چون زید قیام کرد پس قیام این شخص هم صحیح است. زیرا زید نه مدعی امامت بود نه مردم را به سوی خودش دعوت می نمود. هدف زید این بود که حکومت باطل را سرنگون سازد و به دست اهلس یعنی شخصی که مورد توافق آل محمد باشد بسپارد. و اگر پیروز می شد حتما بوعده اش عمل می کرد. زید مردی عالم و راستگو بود و صلاحیت رهبری قیام را نیز داشت. اما شخصی که اکنون قیام کرده مردم را به سوی خودش دعوت می کند و با اینکه هنوز به قدرت نرسیده با ما مخالفت می نماید پس اگر پیروز شد به طریق اولی از ما اطاعت نخواهد کرد از حدیث استفاده می شود که در آن زمان شخصی قیام کرده بوده که خودش را لایق مقام امامت می دانسته و برای رسیدن به این مقام مردم را بیاری می طلبیده است. شخص مذکور ظاهرا محمد بن عبد الله بن حسن بوده که به عنوان مهدی موعود قیام کرد. ابو الفرج اصفهانی می نویسد: اهل بیت محمد او را مهدی می خواندند و عقیده داشتند که مهدی موعود روایات است (۱) همو می نویسد:

هیچکس شک نداشت که محمد بن عبد الله، مهدی موعود است و این موضوع در بین مردم شایع بود و به همین جهت گروهی از بنی هاشم و آل ابیطالب و آل عباس با او بیعت نمودند (۲) همو نقل می کند که محمد به مردم می گفت: شما مرا مهدی می دانید و واقعا هم چنین است (۳) به هر حال محمد بن عبد الله بن حسن در زمان حضرت صادق علیه السلام به عنوان مهدی موعود قیام کرده بود و مردم را به سوی خودش دعوت می کرد و در یک چنین موردی است که امام صادق علیه السلام به عیص بن قاسم و سائر شیعیان می فرماید: مواظب نفوس خودتان باشید و بیهوده آن را بهدر ندهید. و قیام این شخص را با قیام زید مقایسه نکنید.

زیرا زید مدعی امامت نبود بلکه مردم را به سوی شخصی که مورد توافق آل محمد قرار گیرد، دعوت می نمود.

از سخنان گذشته به خوبی روشن شد که امام صادق علیه السلام درصدد نیست که مردم را به طور اطلاق از قیام نهی کند بلکه قیامها را به دو دسته تقسیم

[شماره صفحه واقعی : ۲۷۴]

ص: ۳۵۵۰

۱- مقاتل الطالین ص ۱۵۷

۲- مقاتل الطالین ص ۱۵۸

۳- مقاتل الطالین ص ۱۶۲

می کند: یک دسته قیامهای باطل نظیر قیام محمد بن عبد الله بن حسن و در چنین موردی نباید مسلمین دعوتش را بپذیرند و نفوسشان را به هلاکت بیندازند. دسته دیگر، قیامهای صحیح که مطابق موازین عقل و شرع است، نظیر قیام زید بن علی، که هم هدف درستی داشت هم خودش واجد شرائط رهبری بود. که امام صادق علیه السلام نه تنها از چنین نهضتهائی نهی نمی کند بلکه ظاهراً آنها را تأیید می نماید. از حدیث استفاده می شود: هر قیامی که نظیر قیام زید باشد مورد تأیید ائمه علیهم السلام می باشد.

بررسی شخصیت زید و اهداف و انگیزه های قیامش نیاز به بحثهای طولانی دارد که در این مختصر نمی گنجد، ولی به طور اختصار عرض می کنم.

۱- رهبر قیام یعنی زید مردی باتقوا و عالم و صادق بود و صلاحیت رهبری داشت. حضرت صادق علیه السلام درباره اش می فرمود: عموم زید برای دنیا و آخرت ما سودمند بود. به خدا سوگند در راه خدا به شهادت رسید، او نیز مانند شهیدانی است که با رسول خدا و علی بن ابیطالب و حسن و حسین علیهم السلام به شهادت رسیدند (۱). حضرت علی علیه السلام می فرمود: مردی با ابهت و جلال در کوفه قیام می کند که زید نام دارد. او در بین اولین و آخرین همانندی ندارد.

جز کسانی که از سیره و رفتارش پیروی می نمایند. زید و اصحابش در قیامت با طومارهایی ظاهر می شوند. فرشتگان باستقبال آنان می شتابند و می گویند: اینان بهترین باقیماندهگان و دعوت کنندگان به حق می باشند. رسول خدا صلی الله علیه و آله نیز از آنان استقبال می کند و می فرماید: پسرم! شما به وظیفه خودتان عمل کردید. و اکنون بدون حساب داخل بهشت شوید (۲).

رسول خدا صلی الله علیه و آله به امام حسین فرمود: از نسل تو فرزندی به وجود می آید که زید نام دارد. او و اصحابش در قیامت با صورتهای سفید و زیبا محشور می شوند و داخل بهشت می گردند (۳).

۲- زید در قیامش هدف صحیحی داشت. مدعی امامت نبود بلکه

[شماره صفحه واقعی : ۲۷۵]

ص: ۳۵۵۱

۱- عیون الاخبار باب ۲۵

۲- مقاتل الطالبین ص ۸۸

۳- مقاتل الطالبین ص ۸۸

می خواست حکومت طاغوت را سرنگون سازد بعد از آن حق را به حقدارش یعنی امام معصوم که مورد توافق آل محمد قرار می گیرد بسپارد و اگر پیروز می شد به وعده اش عمل می کرد. امام صادق علیه السلام فرمود: خدا عمویم زید را رحمت کند. اگر پیروز می شد بوعده اش عمل می کرد. او مردم را به شخص مورد توافق آل محمد دعوت می کرد که مصداقش من بودم (۱).

یحیی بن زید می گوید: خدا پدرم را رحمت کند. به خدا سوگند یکی از بزرگترین عبادت کنندگان بود. شبها به عبادت مشغول بود و روزها روزه دار بود.

در راه خدا جهاد کرد. راوی می گوید: به یحیی گفتم: یا بن رسول الله! البته امام باید چنین باشد. یحیی گفت: پدرم امام نبود بلکه از زهاد و سادات بزرگوار و از جهادگران در راه خدا بود. باز راوی گفت: یا بن رسول الله! پدرت مدعی امامت بود و برای جهاد در راه خدا قیام کرد، با اینکه حدیثی از پیامبر درباره کسیکه به دروغ ادعای امامت کند وارد شده است. یحیی پاسخ داد: بنده خدا! چنین حرفی را زن. پدرم عاقلتر از این بود که مدعی مقامی باشد که حقیقت نیست. بلکه پدرم به مردم می گفت: من شما را به سوی شخصی دعوت می کنم که مورد توافق آل محمد قرار گیرد. و منظورش عمویم جعفر بود. راوی گفت: پس جعفر بن محمد امام است؟ یحیی گفت: آری او فقیه ترین فرد بنی هاشم می باشد (۲).

خود زید نیز به علم و تقوا و فضیلت امام صادق علیه السلام اعتراف داشت.

در یکجا می گوید: هر کس که می خواهد جهاد کند به سوی من بیاید و هر کس که طالب علم است خدمت پسر برادرم جعفر برود (۳).

یاران و سپاهیان زید نیز به امامت و افضلیت حضرت صادق علیه السلام ایمان و اعتراف داشتند. عمار سابطی می گوید: مردی به سلیمان بن خالد که در سپاهیان زید خروج کرده بود، گفت: عقیده ات درباره زید چیست؟ زید افضل است یا جعفر بن محمد؟ سلیمان جواب داد: به خدا سوگند! یک روز از زندگی جعفر بن محمد بیشتر از تمام عمر زید ارزش دارد. آنگاه سرش را حرکت

[شماره صفحه واقعی : ۲۷۶]

ص: ۳۵۵۲

۱- بحار الانوار ج ۴۶ ص ۱۹۹

۲- بحار الانوار ج ۴۶ ص ۱۹۹

۳- بحار ج ۴۶ ص ۱۹۹

داد و به نزد زید رفت و داستان را برایش تعریف کرد. عمار می گوید: من هم پیش زید رفتم و شنیدم که می گفت: جعفر بن محمد در مسائل حلال و حرام امام ما می باشد (۱).

۳- قیام زید یک قیام ناسنجیده و احساساتی و بدون آمادگی و تهیه مقدمات نبود بلکه از هر جهت حساب شده و دقیق بود. انگیزه اش در قیام امر به معروف و نهی از منکر و مبارزه با حکومت طاغوت بود. تصمیم داشت با مبارزه مسلحانه حکومت غاصبین را سرنگون سازد و آن را به دست اهلش یعنی شخص مورد توافق آل محمد بسپارد. و به همین جهت تعداد زیادی از مسلمین دعوتش را پذیرفتند و آماده جهاد شدند. ابو الفرج اصفهانی می نویسد: پانزده هزار نفر از مردمان کوفه با زید بیعت نمودند. علاوه بر این، عده زیادی از اهالی مدائن و بصره و واسط و موصل و خراسان و گرگان دعوتش را اجابت کردند. (۲)

قیام زید آن چنان لازم و موجه بود که تعدادی از فقهای اهل سنت نیز دعوتش را پذیرفته و بیارزش شتافتند. حتی مورد تأیید ابو حنیفه امام بزرگ اهل سنت نیز قرار گرفت. فضل بن زبیر می گوید: ابو حنیفه به من گفت: چند نفر از فقهاء دعوت زید را پذیرفته اند؟ گفتم: سلیمه بن کهیل و یزید بن ابی زیاد و هارون بن سعد و هاشم بن برید و ابو هاشم سریانی و حجاج بن دینار و چند نفر دیگر. ابو حنیفه مقداری پول به من داد و گفت: این پولها را به زید بده و بگو در راه خرید سلاح و تأمین نیازهای رزمندگان جهادگر به مصرف برسان. من پولها را گرفتم و به زید تحویل دادم (۳).

نکته جالب این است که زید موضوع قیامش را قبلاً با امام صادق علیه السلام در میان گذاشت و آن حضرت در جواب فرمود: عمو جان! اگر راضی هستی که کشته شوی و بدنت را در کناسه کوفه بدار بیاویزند هرطور صلاح می دانی عمل کن (۴) و زید با اینکه این خبر را از امام صادق علیه السلام شنیده بود اما آن چنان مصمم بود و احساس وظیفه می کرد که حتی خبر شهادت نیز نتوانست او را از این

[شماره صفحه واقعی : ۲۷۷]

ص: ۳۵۵۳

۱- بحار ج ۴۶ ص ۱۹۶

۲- مقاتل الطالبین ص ۹۱

۳- مقاتل الطالبین ص ۹۹

۴- بحار الانوار ج ۴۶ ص ۱۷۴

اقدام بزرگ منصرف سازد. در راه خدا جهاد کرد تا به فیض شهادت نائل گشت.

امام رضا علیه السلام درباره اش فرمود: زید بن علی از علمای آل محمد بود. برای خدا غضب کرد و با دشمنان خدا جنگید تا به شهادت رسید (۱) و امام جعفر صادق علیه السلام درباره اش فرمود: خدا عموم زید را رحمت کند. او مردم را به شخص مورد توافق آل محمد دعوت مینمود و اگر پیروز میشد حتما بوعده اش عمل می کرد (۲).

به اصل بحث برگردیم. چنانکه ملاحظه فرمودید روایت عیص بن قاسم را نمی توان از روایات مخالف نهضت و حرکتهای اسلامی محسوب داشت بلکه می توان آن را از مؤیدات نهضتهای صحیح اسلامی به شمار آورد. و حتی به وسیله این حدیث می توان احادیث دیگر را توجیه و تفسیر نمود. که مراد آنها نهی از نهضتهائی است که رهبری آن واجد شرایط لازم نباشد یا قیام و نهضت را قبل از تهیه مقدمات و امکانات لازم شروع کند، یا بانگیزه های باطل وارد عمل شود. اما قیامهای صحیح اسلامی که مانند قیام زید بن علی باشد نه تنها ممنوع نیست بلکه مورد تأیید ائمه اطهار علیهم السلام بوده است. و با همین بیان روشن شد که حدیث یازدهم همین باب وسائل را نیز نمی توان از احادیث مخالف قیام محسوب داشت. حدیث اینست:

حدیث دوم - احمد بن یحیی المکتب عن محمد بن یحیی الصولی عن محمد بن زید النحوی عن ابن ابی عبدون عن ابیه عن الرضا علیه السلام (فی حدیث) انه قال للمؤمن: لا تقس اخی زیدا الی زید بن علی. فانه کان من علماء آل محمد صلی الله علیه و آله. غضب لله فجاهد اعدائه حتی قتل فی سبیلہ و لقد حدثنی ابی موسی بن جعفر انه سمع اباه جعفر بن محمد یقول: رحم الله عمی زیدا انه دعا الی الرضا من آل محمد و لو ظفر لو فی بما دعا الیه. لقد استشارنی فی خروجه. فقلت ان رضیت ان تکون المقتول المصلوب بالکناسه فشانک. (الی ان قال) فقال الرضا علیه السلام ان زید بن علی لم یدع ما لیس له بحق و انه کان اتقی لله من ذالک. انه قال: ادعواکم الی الرضا من آل محمد (۳).

[شماره صفحه واقعی : ۲۷۸]

ص: ۳۵۵۴

۱- بحار الانوار ج ۴۶ ص ۱۷۴

۲- بحار الانوار ج ۴۶ ص ۱۷۴

۳- وسائل الشیعه ج ۱۱ ص ۳۹



یعنی امام رضا علیه السلام به مأمون فرمود: برادرم زید را با زید بن علی بن الحسین مقایسه نکن. زید بن علی از علماء آل محمد بود که برای خدا غضب کرد و با دشمنان خدا جهاد نمود تا اینکه در راه خدا به شهادت رسید. پدرم موسی بن جعفر فرمود که از پدرم جعفر بن محمد علیه السلام شنیدم که می فرمود: خدا عمویم زید را رحمت کند. او مردم را به سوی شخصی که مورد توافق آل محمد قرار گیرد دعوت می کرد. و اگر پیروز می شد حتماً به وعده اش عمل می کرد. و می فرمود: زید درباره قیامت با من مشورت نمود، به او گفتم: اگر راضی هستی کشته شوی و بدنت را در کناسه کوفه بدار آویزند هر طور صلاح می دانی عمل کن. (تا اینکه فرمود) پس امام رضا علیه السلام فرمود: زید بن علی مدعی چیزی نبود که حقش نباشد. او پرهیزکارتر از این بود که چنین ادعای ناحقی را داشته باشد. بلکه او به مردم می گفت: شما را به شخصی دعوت می کنم که مورد توافق آل محمد قرار گیرد.

حدیث مذکور از جهت سند صحیح نیست و روایانش در کتب رجال به عنوان مهمل توصیف شده اند. و از جهت معنا هم آن را نمی توان از احادیث مخالف محسوب داشت. زیرا در این حدیث قیامهائی نظیر قیام زید بن علی مورد تأیید قرار گرفته است. اما زید بن موسی مورد انتقاد قرار گرفته است. زید بن موسی در بصره خروج کرد و مردم را به سوی خودش دعوت می نمود. خانه های مردم را به آتش کشید. و اموال مردم را به زور می گرفت و سرانجام سپاهیانش شکست خوردند و خودش دستگیر شد. مأمون او را مورد عفو قرار داد و خدمت امام رضا علیه السلام فرستاد. امام رضا علیه السلام دستور داد آزادش کردند ولی قسم خورد که هیچگاه با او همکلام نشود (۱).

چنانکه ملاحظه می فرمائید در این حدیث از قیام زید بن موسی انتقاد شده لیکن از هر قیام و نهضتی نهی نشده بلکه از قیامهائی که نظیر قیام زید بن علی باشد تأیید به عمل آمده است.

**دسته دوم [احادیثی که دلالت دارند هر قیامی که قبل از قیام جهانی حضرت مهدی علیه السلام انجام بگیرد سرانجام با شکست مواجه خواهد شد]**

**اشاره**

احادیثی که دلالت دارند هر قیامی که قبل از قیام جهانی حضرت مهدی

[شماره صفحه واقعی : ۲۷۹]

ص: ۳۵۵۵

علیه السلام انجام بگیرد سرانجام با شکست مواجه خواهد شد.

حدیث اول- علی بن ابراهیم عن ابیه عن حماد بن عیسی عن ربیع رفعه عن علی بن الحسین علیه السلام قال: و اللّٰه لا یخرج احد منّا قبل خروج القائم الا کان مثله کمثل فرخ طار من و کره قبل ان یستوی جناحاه فاخذہ الصبیان فعبثوبه (۱) یعنی امام سجاد علیه السلام فرمود: به خدا سوگند! هیچیک از ما قبل از قیام قائم قیام نمی کند مگر اینکه همانند جوجه پرنده ای است که پیش از بال و پر در آوردن از لانه اش خارج شود، به دست کودکان خواهد افتاد که با او بازی میکنند.

سند حدیث- حدیث مذکور به اصطلاح اهل حدیث، مرفوع نامیده می شود. و بعضی راویان حذف شده اند که معلوم نیست چه کسی یا کسانی بوده اند و به هر حال معتبر و مورد اعتماد نیست.

حدیث دوم- جابر عن ابی جعفر محمد بن علی علیه السلام قال: مثل خروج القائم منّا کخروج رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه و آله و مثل من خرج منّا اهل البیت قبل قیام القائم مثل فرخ طار من و کره فتلاعب به الصبیان (۲).

یعنی امام محمد باقر علیه السلام فرمود: مثل قیام قائم مثل قیام رسول اللّٰه خواهد بود. و مثل هر یک از ما اهل بیت که قبل از قیام قائم خروج کند مثل جوجه پرنده ای است که از آشیانه اش خارج گردد که اسباب بازی کودکان قرار خواهد گرفت..

حدیث سوم- ابو الجارود قال سمعت ابا جعفر علیه السلام یقول: لیس منّا اهل البیت احد یدفع ضیما و لا یدعوا الی حق الا صرعه البلیه حتی تقوم عصا به شهدت بدرا، لا- یواری قتیلهها و لا- یداوی جریحهها، قلت: من عنی ابو جعفر علیه السلام؟ قال: الملائکه (۳).

یعنی امام محمد باقر علیه السلام فرمود: هیچ یک از ما اهل بیت به منظور دفع ظلم و قیام به حق قیام نمی کند جز اینکه با گرفتاریها و شکست مواجه خواهد شد.

تا هنگامی که افرادی که در جنگ بدر حضور یافتند و به یاری رزمندگان شتافتند، و کشته ای نداشتند تا مدفون شوند و مجروحی نداشتند تا معالجه گردند، قیام کنند.

[شماره صفحه واقعی : ۲۸۰]

ص: ۳۵۵۶

۱- وسائل الشیعه ج ۱۱ ص ۳۶ و بحار الانوار ج ۵۲ ص ۳۰۲

۲- مستدرک الوسائل ج ۲ ص ۲۴۸

۳- مستدرک الوسائل ج ۲ ص ۲۴۸

راوی می گوید: مقصود امام از این افراد چه کسانی است؟ گفت: ملائکه که در جنگ بدر به یاری سپاهیان اسلام فرود آمدند.

حدیث چهارم- ابو الجار و دعن ابی جعفر علیه السلام قال قلت له اوصنی فقال اوصیک بتقوی اللّٰه و ان تلزم بیتک و تعد فی دهمک هؤلاء الناس و ایاک و الخوارج منّا فانهم لیسوا علی شیئی (الی ان قال) و اعلم انه لا تقوم عصابه تدفع ضیما او تعزّ دینا الا صرعتهم البلیه حتی تقوم عصابه شهدوا بدرا مع رسول اللّٰه صلی الله علیه و آله لا یواری قتلهم و لا یرفع صریعهم و لا یداوی جریحهم. فقلت:

من هم؟ قال: الملائکه (۱).

یعنی ابو الجارود می گوید: به امام صادق علیه السلام گفتم: مرا وصیت بفرمائید. فرمود: به تو سفارش می کنم که تقوا را پیشه خود سازی و ملازم خانه ات باشی. و در خفا با همین مردم زندگی کنی. و از افرادی از ما که قیام می کنند، اجتناب کن. زیرا آنها بر باطل هستند و هدف درستی ندارند (تا اینکه فرمود) و بدانکه هیچ گروهی برای دفع ظلم یا عزت و اقتدار اسلام قیام نمی کنند جز اینکه بلایا و گرفتاری ها آنها را بر زمین می زند تا وقتی گروهی قیام کنند که در جنگ بدر حضور داشتند و کشته نمی شدند تا مدفون گردند و بر زمین نمی افتادند تا برداشته شوند و مجروح نمی شدند تا معالجه شوند. راوی گفت: این افراد چه کسانی هستند؟ فرمود: ملائکه.

### سند حدیث

این سه حدیث از جهت سند معتبر نیستند. زیرا راوی آنها ابو الجارود است که زیدی مذهب بوده و مؤسس فرقه جارودیه می باشد. و در کتب رجال تضعیف شده است.

### بررسی معنا و مفاد احادیث

امام علیه السلام در این احادیث در برابر اصرار بعض شیعیان که چرا شما قیام نمی کنید از یک واقعیت خارجی خبر می دهد که هر یک از ما (امامان) که قبل از قیام قائم معهود قیام کند پیروزی ندارد و کشته می شود و شکست او به مصلحت

[شماره صفحه واقعی : ۲۸۱]

ص: ۳۵۵۷

اسلام نیست. از ما اهل بیت تنها قیام مهدی به پیروزی نهائی می رسد که فرشتگان الهی نیز به یاریش فرود می آیند. بنابراین، این احادیث از قیام امامان خیر می دهد و علت عدم قیام آنها را تبیین می کند و به قیام سائرین نظر ندارد.

و اگر مقصود امام علیه السلام از کلمه (منا) سادات علوی باشد، و بفرماید:

هر قیامی که به رهبری هریک از علویین انجام بگیرد در نهایت با شکست و کشته شدن مواجه خواهد شد، باز هم دلالت بر ممنوعیت قیام ندارد. زیرا فرضاً که چنین باشد. احادیث از یک واقعت خارجی خبر می دهند که قیامهایی که قبل از قیام حضرت مهدی علیه السلام انجام بگیرد به پیروزی کامل نمی رسد و رهبرش کشته می شود، اما این احادیث وظیفه شرعی و قطعی و جوب جهاد در راه خدا و دفاع از اسلام و مسلمین و امر به معروف و نهی از منکر و مبارزه با ظلم و بیدادگری و استکبار را از عهده مسلمین ساقط نمی سازند اطلاع از کشته شدن مطلبی است و انجام وظیفه مطلب دیگر. امام حسین علیه السلام نیز با اینکه از موضوع شهادتش اطلاع داشت اما در عین حال برای دفاع از کیان اسلام در برابر دستگاه طاغوتی یزید قیام کرد. و به وظیفه اش عمل نمود گرچه در نهایت به شهادت رسید. و هم چنین زید بن علی بن الحسین با اینکه خبر شهادتش را از امام جعفر صادق علیه السلام شنیده بود باز هم به وظیفه شرعی خودش عمل کرد و برای دفاع از اسلام و قرآن قیام نمود. گرچه در نهایت به شهادت رسید. جهاد در راه خدا و دفاع از اسلام و امر به معروف و نهی از منکر و دفاع از محرومین و مستضعفین بر مسلمین واجب است گرچه در این راه کشته ها بدهند. زیرا کشته شدن مرادف با شکست نیست. اصولاً اگر اسلام در جهان گسترش یافته و باقی مانده است، در اثر جهاد و ایثارگری های امام حسین علیه السلام و اصحاب و یارانش و جهاد و فداکاری های انسان های از خود گذشته ای همانند زید بن علی و یحیی بن زید و حسین شهید فخر و دیگر ایثارگران تاریخ اسلام بوده است. بنابراین، احادیث مذکور تکلیف شرعی جهاد و دفاع و جوب امر به معروف و نهی از منکر را از مسلمین ساقط نمی سازند.

در اینجا جلسه خاتمه یافت و شب شنبه بعد در منزل آقای فهیمی تشکیل شد.

[شماره صفحه واقعی : ۲۸۲]

ص: ۳۵۵۸

فهمی: جناب آقای هوشیار به بحث خود ادامه بدهید.

[دسته سوم احادیثی که دستور می دهند که قبل از ظهور علائم مخصوص قیام حضرت مهدی علیه السلام از هرگونه حرکت و قیامی خودداری نمائید]

هوشیار: دسته سوم احادیثی که دستور می دهند که قبل از ظهور علائم مخصوص قیام حضرت مهدی علیه السلام از هرگونه حرکت و قیامی خودداری نمائید.

حدیث اول عده من اصحابنا عن احمد بن محمد بن عثمان بن عیسی عن بکر بن محمد عن سدید قال، قال ابو عبد الله علیه السلام: یا سدید! الزم بیتک و کن حلسا من احلاسه و اسکن ما سکن اللیل و النهار فاذا بلغک ان السفیانی قد خرج فارحل الینا و لو علی رجلک (۱) یعنی حضرت صادق علیه السلام به سدید فرمود: ملازم خانه ات باش و مادام که شب و روز ساکن هستند تو نیز ساکن باش. وقتی شنیدی که سفیانی خروج کرده به سوی ما بیا، گرچه پیاده باشی.

### سند حدیث

حدیث مذکور از جهت سند چندان قابل اعتماد نیست. زیرا عثمان بن سعید که در سند واقع شده واقفی بوده است. در زمان حیات موسی بن جعفر علیه السلام وکیل آن حضرت بود ولی بعد از وفات آن جناب واقفی مذهب شد و از فرستادن سهم امام به سوی امام رضا علیه السلام خودداری نمود و به همین جهت مورد خشم امام رضا قرار گرفت. گرچه بعدا توبه کرد و اموال را خدمت حضرت فرستاد. و هم چنین ثقه بودن سدید بن حکیم صیرفی مورد تردید می باشد.

حدیث دوم - احمد بن علی بن الحکم عن ابی ایوب الخزاز عن عمر بن حنظله قال سمعت ابا عبد الله علیه السلام یقول: خمس علامات قبل قیام القائم:

الصیحه و السفیانی و الخسف و قتل النفس الزکیه و الیمانی. فقلت جعلت فداک ان خرج احد من اهل بیتک قبل هذه العلامات انخرج معه؟ قال: لا (۲).

یعنی امام صادق علیه السلام فرمود: قبل از قیام قائم پنج علامت واقع خواهد شد: ۱- صدای آسمانی ۲- خروج سفیانی ۳- فرورفتن نقطه ای از زمین ۴- کشته شدن نفس زکیه ۵- خروج یمانی. راوی عرض کرد: یا بن رسول الله!

[شماره صفحه واقعی: ۲۸۳]

ص: ۳۵۵۹

۱- وسائل الشیعه ج ۱۱ ص ۳۶

۲- وسائل الشیعه ج ۱۱ ص ۳۷

اگر یکی از اهل بیت شما قبل از این علائم قیام کرد ما هم با او خروج کنیم؟ فرمود: نه.

### سند حدیث

حدیث مذکور چندان قابل اعتماد نیست. زیرا توثیق عمر بن حنظله به اثبات نرسیده است.

حدیث سوم-محمد بن الحسن عن الفضل بن شاذان عن الحسن بن محبوب عن عمرو بن ابی المقدم عن جابر عن ابی جعفر علیه السلام قال: الزم الارض و لا تحرك یداً و لا رجلاً حتی تری علامات اذکرها لک و ما اراک تدرکها: اختلاف بنی فلان و مناد ینادی من السماء و یجئکم الصوت من ناحیه دمشق (۱).

یعنی: جابر می گوید حضرت باقر علیه السلام فرمود: ملازم زمین باش و دست و پایت را حرکت نده، تا اینکه نشانه هائی را که برایت می گویم ظاهر شوند. و گمان نکنم که تو آنها را درک کنی: اختلاف بنی فلان (شاید بنی عباس) و منادی که از آسمان ندا می کند. و صدائی که از جانب دمشق می آید.

### سند حدیث

حدیث مذکور از جهت سند چندان قابل اعتماد نیست زیرا عمر بن ابی المقدم مجهول است. و شیخ الطائفه احادیث را از دو طریق از فضل بن شاذان روایت می کند که هر دو طریق تضعیف شده است.

حدیث چهارم-الحسن بن محمد الطوسی عن ابیه عن المفید عن احمد بن محمد العلوی عن حیدر بن محمد بن نعیم عن محمد بن عمر الکشی عن حمدویه عن محمد بن عیسی عن الحسین بن خالد قال قلت لابی الحسن الرضا علیه السلام ان عبد الله بن بکیر یروی حدیثاً و انا احب ان اعرضه علیک فقال: ما ذالک الحدیث؟ قلت: قال ابن بکیر: حدثنی عبید بن زراره قال: کنت عند ابی عبد الله علیه السلام ایام خرج محمد «ابراهیم» بن عبد الله بن الحسن اذ دخل علیه رجل من اصحابنا فقال له: جعلت فداک ان محمد بن عبد الله قد خرج فما تقول فی الخروج معه؟ فقال: اسکنوا ما سکنت السماء و الارض. فما من قائم و ما من

[شماره صفحه واقعی: ۲۸۴]

ص: ۳۵۶۰

خروج؟ فقال ابو الحسن عليه السلام: صدق ابو عبد الله عليه السلام و ليس الامر على ما تأوله ابن بكير. انما عنى ابو عبد الله عليه السلام اسكنوا ما سكنت السماء من النداء و الارض من الخسف بالجيش (۱).

يعنى حسين بن خالد مى گوید به امام رضا عليه السلام عرض کردم: عبد الله بن بكير حدیثی را نقل کرده که دوست دارم خدمت شما عرضه بدارم. فرمود:

حدیث چیست؟ گفتم: ابن بكير از عبید بن زرارہ نقل کرده که گفت: هنگامی که محمد بن عبد الله بن حسن خروج کرده بود من در خدمت امام صادق عليه السلام بودم. یکی از اصحاب خدمت رسید و عرض کرد: فدایت شوم! محمد بن عبد الله بن حسن خروج کرده شما درباره خروج با او چه مى فرمائید؟ فرمود: مادام که آسمان و زمین ساکن هستند شما هم حرکت نکنید. بنابراین اگر امر چنین باشد نه قائمی خواهد بود نه خروجی. پس امام رضا عليه السلام فرمود:

حضرت صادق عليه السلام درست فرموده لیکن مطلب چنین نیست که ابن بكير فهمیده است. بلکه مقصود امام این بوده که مادام که آسمان از نداء و زمین از فروردن سپاه ساکن هستند شما هم ساکن باشید.

#### سند حدیث

حدیث مذکور از حیث سند خیلی خوب نیست، زیرا احمد بن محمد علوی در کتب رجال به عنوان مهمل یاد شده است. و هم چنین حسین بن خالد دو نفر داریم: یکی ابو العلاء دیگری صیرفی. و هیچیک از این دو نفر توثیق نشده اند.

حدیث پنجم - محمد بن همام قال حدثنا جعفر بن مالك الفزاري قال حدثني محمد بن احمد عن علي بن اسباط عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال: كفوا السننكم و الزموا بيوتكم فانه لا يصيبكم امر تخصون به و لا يصيب العامه و لا يزال الزيديه و قاء لكم (۲) يعنى حضرت صادق عليه السلام فرمود: زبانتان را نگهدارید و ملازم خانه باشید. زیرا به شما چیزی نمی رسد که به عموم مردم نرسد و زیدیه همواره سپر بالای شما خواهند بود.

#### سند حدیث

[شماره صفحه واقعی : ۲۸۵]

ص: ۳۵۶۱

۱- وسائل الشیعه ج ۱۱ ص ۳۹

۲- مستدرک الوسائل ج ۲ ص ۲۴۸

حدیث مذکور از حیث سند چندان قابل اعتماد نیست. زیرا علی بن اسباط حدیث را از بعض اصحاب نقل کرده که معلوم نیست چه کسی است. به علاوه جعفر بن (محمد بن) مالک در طریق حدیث واقع شده که گروهی از علمای رجال او را تضعیف نموده اند.

حدیث ششم- علی بن احمد عن عبید الله بن موسی العلوی عن محمد بن الحسین عن محمد بن سنان عن عمار بن مروان عن منخل بن جمیل عن جابر بن یزید عن ابی جعفر الباقر علیه السلام انه قال: اسکنوا ما سکنت السموات و لا تخرجوا علی احد فان امرکم لیس به خفاء الا انها آیه من الله عز و جل لیست من الناس (۱).

یعنی حضرت باقر علیه السلام فرمود: مادام که آسمان ساکن است ساکن باشید و بر هیچ کس خروج نکنید. بدرستی که امر شما مخفی نیست. الا اینکه نشانه ای است از جانب خدا و امرش به دست مردم نیست.

### سند حدیث

حدیث مذکور از حیث سند معتبر نیست. زیرا منخل بن جمیل در کتب رجال به عنوان ضعیف و فاسد الروایه توصیف شده است.

### بررسی معنا و مفاد احادیث

قبل از اینکه به بررسی مفاد احادیث مذکور بپردازیم، لازم است به یک مطلب توجه داشته باشید که شیعیان و اصحاب ائمه اطهار همواره در انتظار قیام و نهضت مهدی موعود و قائم آل محمد بودند. زیرا از پیامبر اکرم و ائمه اطهار علیهم السلام شنیده بودند که به هنگامی که ظلم و جور جهان را فراگرفت، مهدی دادگستر قیام می کند، حکومت ظلم و کفر و استکبار را سرنگون می سازد، اسلام را در جهان پیروزی می دهد و عدل و داد را برپا می دارد. شنیده بودند که قیام چنین فردی پیروز است و از تأییدات الهی برخوردار خواهد بود. و به همین جهت در آن اوضاع بحرانی صدر اسلام، موضوع قیام و قائم همواره در بین شیعیان مطرح بود. به ائمه اطهار علیهم السلام می گفتند: ظلم و جور همه جا را فراگرفته چرا

[شماره صفحه واقعی: ۲۸۶]

ص: ۳۵۶۲



قیام نمی کنید. گاهی می پرسیدند: پس قائم آل محمد کی قیام می کند؟ گاهی از علائم قیام قائم سؤال می کردند. و در چنین اوضاعی بود که بعض سادات علوی از این موقعیت استفاده می کردند و به عنوان مهدی موعود و قائم آل محمد قیام می نمودند، و برای سرنگون ساختن حکومت‌های طاغوت می جنگیدند، اما چندی طول نمی کشید که با شکست مواجه می شدند.

احادیث مذکور در یک چنین اوضاع و شرائطی صادر شده است. پس اگر امام به یک نفر یا چند نفر از اصحاب می فرماید ساکت باشید و حرکت نکنید، و منتظر خروج سفیانی یا صدای آسمانی یا علائم دیگر باشید، می خواهد بفرماید:

شخصی که اکنون قیام کرده مهدی موعود روایات نیست، از منم انتظار قیام نداشته باش که قائم معهود نیستم. صبر کنید تا قائم آل محمد قیام کند، و قیام او دارای علائم و نشانه های مخصوصی است. هر کس به عنوان مهدی و قائم قیام کرد و شما را به یاری طلبید، ملاحظه کنید اگر علائم مخصوص را دارد دعوتش را بپذیرید و اگر علائم مخصوص هنوز آشکار نشده فریب او را نخورید و دعوتش را نپذیرید و بدانید که او مهدی موعود نیست. احادیث مذکور در واقع می خواهند جلو سوء استفاده بعض سادات علوی را که به عنوان مهدی موعود و قائم آل محمد قیام می نمودند، بگیرد. و تفهیم کند که اینها مهدی موعود نیستند فریبتان را نخورید. و احادیث مذکور هرگز در صدد نیستند که احکام و وظائف قطعی مسلمین را از قبیل وجوب جهاد و دفاع از اسلام و مسلمین و امر به معروف و نهی از منکر و لزوم مبارزه با ظلم و بیدادگری و دفاع از محرومین و مستضعفین، از اعتبار ساقط سازند. و بگویند: در برابر انواع ظلم و ستم و فحشاء و منکرات و کفر و الحاد و حتی در برابر توطئه هائی که برای براندازی اصل اسلام چیده می شود سکوت کنید و در انتظار ظهور حضرت مهدی باشید تا جهان را پر از عدل و داد نماید. یک چنین مطلب ناروائی را نمی توان به ائمه اطهار علیهم السلام نسبت داد. اگر سکوت واجب بود پس چرا علی بن ابیطالب علیه السلام با دشمنان اسلام جنگید؟ و چرا امام حسین علیه السلام در برابر دستگاه ستمگر یزید قیام کرد؟ و چرا قیام خونین زید بن علی مورد تأیید ائمه اطهار علیهم السلام قرار گرفت؟ بنابراین، احادیث مذکور را نباید از احادیث مخالف قیام و نهضت و انقلاب

[شماره صفحه واقعی : ۲۸۷]

ص: ۳۵۶۳

## دسته چهارم احادیثی که به شیعیان توصیه می کند که در قیام و نهضت عجله نکنید.

### اشاره

حدیث اول-عده من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد بن محمد بن علی بن حفص بن عاصم عن سيف التمار عن ابي المرفه عن ابي جعفر عليه السلام قال: الغيره على من اثارها، هلك المحاضير. قلت: جعلت فداك، و ما المحاضير؟ قال: المستعجلون. اما انهم لن يريدوا الا من يعرض عليهم (الی ان قال) یا ابا لمرفه اتری قوما حبسوا انفسهم علی الله لا يجعل الله لهم فرجا؟ بلی و الله لیجعلن الله لهم فرجا (۱).

یعنی امام محمد باقر علیه السلام فرمود: گرد و غبار به چشم کسی می رود که آن را پراکنده می سازد. عجله کنندگان به هلاکت می رسند. بدرستی که آنها (دولتها) اراده نمی کنند مگر کسی را که متعرض آنها شود. ای ابو مرفه! آیا درباره کسانی که در راه خدا خویشتن داری می کنند می پنداری که گشایشی برایشان حاصل نمی شود؟ چرا، به خدا سوگند خدا برایشان گشایش به وجود می آورد.

### سند حدیث

حدیث مذکور از حیث سند خوب نیست. زیرا محمد بن علی کوفی (محمد بن علی بن ابراهیم) در کتب رجال تضعیف شده است. و ابو المرفه نیز مجهول است.

### بررسی مفاد حدیث

از حدیث مذکور استفاده می شود که در آن زمان گروهی بر خلیفه وقت خروج کرده و با شکست مواجه شده بودند. و به همین جهت راوی حدیث در وحشت و اضطراب بوده که شیعیان نیز مورد تعقیب قرار گیرند. و به همین جهت امام علیه السلام به او دلداری می دهد که ترس فقط خروج کنندگان مورد تعقیب قرار خواهند گرفت و به شما زیانی وارد نخواهد شد. شما صبر کنید تا وقت قیام

[شماره صفحه واقعی : ۲۸۸]

ص: ۳۵۶۴

فرارسد و برایتان فرج حاصل گردد. بنابراین، روایت مذکور را نباید از احادیث مخالف قیام محسوب داشت.

حدیث دوم- الحسن بن محمد الطوسی عن ابیه عن المفید عن ابن قولویه عن ابیه عن سعد عن احمد بن محمد عن علی بن اسباط عن عمّه یعقوب بن سالم عن ابی الحسن العیّدی عن الصادق علیه السلام قال: ما کان عبد لیجس نفسه علی الله الا ادخله الجنة (۱) یعنی: امام صادق علیه السلام فرمود: هر کس که برای خدا خویشتن داری کند، او را داخل بهشت می کند.

### سند حدیث

حدیث مذکور از جهت سند نسبتاً خوب است و راویان آن توثیق شده اند.

### بررسی مفاد حدیث

امام صادق علیه السلام در این حدیث به توطین نفس و صبر و پایداری سفارش می کند و دلیل لزوم سکوت و خودداری از قیام نیست بلکه با قیام مناسبتر می نماید.

حدیث سوم- قال امیر المؤمنین علیه السلام: الزموا الارض و اصبروا علی البلاء و لا تحرکوا بایدیکم و سیوفکم فی هوی السنتکم و لا تستعجلوا بما لم یعجل الله لکم فانه من مات منکم علی فراشه و هو علی معرفه حق ربّه و حق رسوله و اهل بینه مات شهیداً و وقع اجره علی الله و استوجب ثواب مانوی من صالح عمله و قامت النیه مقام اصلاته بسیفه فان لكل شیئی مده و اجلاً (۲).

یعنی امیر المؤمنین علیه السلام فرمود: از زمین حرکت نکنید و بر بلاها صابر باشید. و دستها و شمشیرهایتان را در طریق خواسته های زبانتان حرکت ندهید. و در امری که خدا عجله نکرده، عجله نکنید. بدرستی که هر یک از شما که در بستر خود بمیرد در حالیکه به حق خدا و رسول و اهل بیتش معرفت داشته باشد، شهید از دنیا می رود و اجرش بر خداست. و به ثواب عمل صالحی که در نیت داشته نائل خواهد شد. و در برابر نیت شمشیر زدن به ثواب آن خواهد رسید.

بدرستی که هر چیزی وقت و مدت خاصی دارد.

[شماره صفحه واقعی : ۲۸۹]

ص: ۳۵۶۵

۱- وسائل الشیعه ج ۱۱ ص ۳۹

۲- وسائل الشیعه ج ۱۱ ص ۴۰

حدیث مذکور از کتاب نهج البلاغه نقل شده و معتبر می باشد.

حدیث چهارم- محمد بن یحیی عن محمد بن الحسین عن عبد الرحمان بن ابی هاشم عن الفضل الکاتب قال کنت عند ابی عبد الله علیه السلام فاتاه کتاب ابی مسلم فقال: لیس لکتابک جواب. اخرج عنا (الی ان قال) قلت: فما العلامه فیما بیننا و بینک جعلت فداک؟ قال لا تبرح الارض یا فضیل حتی یخرج السفیانی.

فاذا خرج السفیانی فاجیبوا الینا، یقولها ثلاثا. و هو من المحتوم (۱).

یعنی: فضل می گوید: خدمت امام صادق علیه السلام بودم که نامه ابو مسلم به آن جناب رسید. امام به حامل نامه فرمود: نامه تو جواب ندارد، از نزد من خارج شو. خدا برای عجله کردن بندگانش تعجیل نمی کند. به درستی که کندن کوه از جایش آسانتر است از ساقط کردن حکومتی که مدتش به پایان نرسیده است.

راوی عرض کرد: پس علامت بین ما و شما چیست؟ فرمود: از زمین حرکت نکن تا هنگامی که سفیانی خروج کند. در آن هنگام به سوی ما بشتابید و این سخن را سه مرتبه تکرار فرمود- و خروج سفیانی از علائم حتمی خواهد بود.

حدیث مذکور از جهت سند خوب است.

حدیث پنجم- محمد بن علی بن الحسین باسناده عن حماد بن عمرو و انس بن محمد عن ابیه عن جعفر بن محمد عن آبائه علیهم السلام (فی وصیه النبی صلی الله علیه و آله لعلی علیه السلام) قال: یا علی! ازاله الجبال الرواسی اھون من ازاله ملک لم تنقض ایامه (۲).

یعنی رسول خدا صلی الله علیه و آله به حضرت علی فرمود: کندن کوههای بزرگ از سرنگون ساختن حکومتی که هنوز مدتش به پایان نرسیده آسان تر است.

حدیث مذکور از جهت سند خوب نیست. زیرا حماد بن عمرو مجهول است.

[شماره صفحه واقعی : ۲۹۰]

---

١- وسائل الشيعة ج ١١ ص ٣٧

٢- وسائل الشيعة ج ١١ ص ٣٨

و انس بن محمد مهمل می باشد و پدرش محمد نیز در کتب رجال به عنوان مهمل توصیف شده است.

حدیث ششم-حمید بن زیاد عن عبید الله بن احمد الدهقان عن علی بن الحسن الطاطری عن محمد بن زیاد عن ابان عن صباح بن سیّابه عن المعلى بن خنیس قال ذهب بکتاب عبد السلام بن نعیم و سدیر و کتب غیر واحد الی ابی عبد الله علیه السلام حین ظهر المسوده قبل ان یظهر ولد العباس: بأننا قدّرنا ان یؤل هذا الامر الیک فما ترى؟ قال: فضرِب بالکتب الارض، قال: اف ما انا لهؤلاء بامام. اما یعلمون انه انما یقتل السفیانی (۱).

یعنی: معلى می گوید: نامه های عبد السلام و سدیر و چند نفر دیگر را خدمت امام صادق علیه السلام بردم، در همان هنگام که سیاه پوشان ظاهر شدند. و قبل از اینکه بنی عباس آشکار گردند. مضمون نامه ها چنین بود که ما تصمیم گرفته ایم که امر رهبری و حکومت به شما واگذار شود، نظر شما چیست؟ امام صادق علیه السلام نامه ها را بر زمین زد و فرمود: ای وای، ای وای، من که امام اینها نیستم (در قیامشان به من نظر ندارند) آیا نمیدانند که مهدی موعود کسی است که سفیانی را به قتل می رساند.

### سند حدیث

حدیث مذکور از حیث سند خیلی قابل اعتماد نیست زیرا صباح بن سیّابه مجهول الحال است.

### بررسی معنا و مفاد احادیث

قبل از بررسی مفاد احادیث به نکات زیر توجه داشته باشید:.

۱- شیعیان در زمان ائمه اطهار علیهم السلام همواره در انتظار ظهور و قیام حضرت مهدی بودند که اخبارش را از پیامبر اکرم و ائمه علیهم السلام شنیده بودند.

۲- شیعیان در آن زمانها، در شرایط بسیار دشواری زندگی می کردند. مورد تعقیب خلفای جور بودند. به زندان می افتادند یا تبعید یا کشته می شدند.

[شماره صفحه واقعی : ۲۹۱]

ص: ۳۵۶۷

۳- هرچند یکبار یکی از سادات علومی در برابر حکومت‌های ستمکار قیام می‌کرد و گروهی از مردم که جانشان بستوه آمده بود، به گمان اینکه مهدی موعود و نجات‌دهندهٔ انسانهاست به یاریش می‌شتافتند ولی بعد از چندی سرکوب و کشته می‌شدند.

۴- خلفای وقت نسبت به موضوع قیام و قائم‌حساست خاصی داشتند و همواره در بیم و هراس و مراقب اوضاع بودند. از سادات علوی و بالاخص افراد سرشناس آنها کاملاً مراقبت می‌کردند. احادیث مذکور در چنین اوضاع و شرائطی صادر شده است. شیعیان که به انواع گرفتاریها مبتلا بودند، با اصرار از ائمه می‌خواستند که قیام کنید و مسلمین را از بند حکومت‌های غاصب و ستمکار آزاد سازید، یا اجازه می‌خواستند که به یاری بعض سادات علوی که به عنوان مهدی موعود قیام کرده اند بشتابند. ائمه اطهار علیهم السلام به شیعیان می‌فرمودند در قیام مهدی موعود عجله نکنید که زمان آن هنوز فرانسیده است.

خروج کنندگان به عنوان مهدی موعود و قائم آل محمد خروج کرده اند در صورتی که قائم معهود نیستند. قیام قائم معهود علائم خاصی دارد که هنوز آشکار نشده است. برای تثبیت و تحکیم امامت ما هم قیام نکرده اند. قیام آنها هم به پیروزی نخواهد رسید. زیرا اسباب و مقدمات سقوط حکومت‌های غاصب فراهم نشده است. و سرنگون کردن حکومتها بسیار دشوار است. می‌فرمودند صبر کنید تا فرج حاصل شود. و در امر قیام مهدی عجله نکنید که به هلاکت می‌رسید. و چون نیت قیام و اصلاح دارید و درصدد تهیهٔ اسباب و مقدماتش هستید به ثواب آن نائل خواهید شد. و به هر حال، این احادیث از عجله کردن و اقدام به یک حرکت خام و ناپخته نهی می‌کنند، ولی نمی‌گویند که درصدد تهیه اسباب و مقدمات یک نهضت کامل برای مبارزه با ظلم و استکبار و کفر و بی‌دینی نباشید. مفاد احادیث این نیست که تکلیف جهاد و دفاع و امر به معروف و نهی از منکر و وجوب دفاع از محرومین و مستضعفین، در زمان غیبت امام زمان علیه السلام از مسلمین ساقط شده باید تماشاگر صحنه های فساد باشند و فقط برای تعجیل در ظهور حضرت مهدی دعا کنند. بنابراین، احادیث مذکور را نیز نمی‌توان از احادیث مخالف قیام و حرکت محسوب داشت.

[شماره صفحه واقعی : ۲۹۲]

**دسته پنجم روایاتی که صاحب هر پرچمی را که قبل از قیام حضرت قائم برافراشته شود به عنوان طاغوت معرفی می کند.**

## **اشاره**

حدیث اول-محمد بن یحیی عن احمد بن محمد عن الحسين بن سعيد عن حماد بن عیسی عن الحسين بن المختار عن ابی بصیر عن ابیعبد الله علیه السلام قال: كل رایه ترفع قبل قیام القائم فصاحبها طاغوت یعبد من دون الله (۱) یعنی امام صادق علیه السلام فرمود: هر پرچمی که قبل از قیام قائم برافراشته شود صاحبش طاغوتی است که در برابر خدا مورد پرستش قرار می گیرد.

## **سند حدیث**

حدیث مذکور از جهت سند خوب است و راویان آن توثیق شده اند.

حدیث دوم-محمد بن ابراهیم النعمانی عن عبد الواحد بن عبد الله قال حدثنا احمد بن محمد بن ریح الزهری قال حدثنا محمد بن العباس عن عیسی الحسینی عن الحسن بن علی بن ابی حمزه عن ابیه عن مالک بن اعین الجهنی عن ابی جعفر علیه السلام انه قال كل رایه ترفع قبل رایه القائم فصاحبها طاغوت (۲).

یعنی امام محمد باقر علیه السلام فرمود: هر پرچمی که قبل از پرچم مهدی برافراشته شود صاحبش طاغوت می باشد.

## **سند حدیث**

حدیث مذکور از حیث سند خوب و قابل اعتماد نیست زیرا حسن بن علی بن ابی حمزه، در کتب رجال به عنوان کذاب و ملعون و از سران واقفیه معرفی شده است.

## **بررسی معنا و مفاد حدیث**

«رایه» به معنای پرچم است. و رفع رایه کنایه است از اعلان جنگ در برابر

[شماره صفحه واقعی : ۲۹۳]

ص: ۳۵۶۹





نظام حاکم و تأسیس حکومت جدید. و صاحب پرچم عبارتست از رهبر نهضت که برای سرنگون ساختن حکومت موجود مردم را به یاری می طلبد. طاغوت یعنی شخص جبار و ستمگری که به حریم مقدس الهی تجاوز کرده و بندگان خدا را مجبور می کند که حاکمیت او را در برابر حاکمیت الله بپذیرند و بدون چون و چرا تسلیم فرمانهایش باشند. جمله «یعبد من دون الله» بهترین شاهد است که صاحب پرچم، می خواهد در برابر حکومت الله حکومتی را تأسیس کند و خواسته های خودش را به اجرا در آورد. صاحب چنین پرچمی به عنوان طاغوت معرفی شده است. بنابراین معنای حدیث این می شود که: هر پرچمی که قبل از قیام قائم برافراشته شود و رهبر آن، مردم را به سوی خودش دعوت کند. صاحب چنین پرچمی طاغوت است که به حریم حاکمیت الله تجاوز نموده و مردم را به اطاعت خویش دعوت می کند. بنابراین مفاد حدیث این می شود که نهضت‌های غیردینی مردود می باشد. لیکن اگر نهضتی به عنوان دفاع از دین و حاکمیت احکام و قوانین قرآن به وجود آمد مردود نخواهد بود. زیرا در این صورت پرچمی در برابر پرچم دین برافراشته نشده و رهبر چنین نهضتی طاغوت نیست بلکه ضد طاغوت است. چنین رهبری مردم را به پرستش و اطاعت خودش دعوت نمی کند بلکه به اطاعت پروردگار جهان دعوت می نماید. چنین پرچمی نه تنها در برابر پرچم قائم آل محمد قرار نگرفته بلکه در مسیر حکومت جهانی آن جناب و زمینه ساز آن خواهد بود. آیا می توان گفت هر پرچمی که قبل از قیام قائم برافراشته شد صاحبش طاغوت است؟! مگر علی بن ابیطالب علیه السلام در برابر حکومت طاغوتی معاویه قیام نکرد؟! مگر امام حسن علیه السلام با معاویه اعلان جنگ نداد؟! مگر امام حسین علیه السلام برای دفاع از اسلام و مبارزه با دستگاه ستمگر یزید قیام نکرد؟! مگر زید بن علی بن حسین برای دفاع از قرآن و مبارزه با ستمگری قیام نکرد؟

### خلاصه سخن و نتیجه گیری

چنانکه ملاحظه فرمودید اکثر احادیث این بخش ضعیف و غیرقابل اعتماد هستند و نمی توان به آنها تمسک جست. به علاوه احادیث مذکور از چند قسم

[شماره صفحه واقعی : ۲۹۴]

خارج نیستند و مفاد آنها چنین است.

۱- هر کس که قیام کرد و شما را به یاری طلبید بدون تأمل دعوتش را اجابت نکنید بلکه شخص دعوت کننده و هدفش را خوب بررسی کنید. اگر به عنوان مهدی موعود و قائم آل محمد قیام کرده یا هدف غیرخدائی دارد دعوتش را نپذیرید. زیرا زمان ظهور و قیام حضرت مهدی هنوز فرانسیده است.

۲- در برابر اصرار شیعیان که امام را دعوت به قیام می کردند از یک واقعیت خارجی خبر می دهد که هر یک از ائمه که قبل از قیام قائم آل محمد قیام کند با شکست مواجه می گردد و کشته می شود. چون اسباب و مقدمات قیام جهانی مهدی فراهم نشده است.

۳- قیام حضرت مهدی علائم و نشانه های مخصوصی دارد، و قبل از وقوع آن علائم دعوت کسانی را که به عنوان مهدی موعود قیام می کنند اجابت نکنید.

۴- برای سرنگون ساختن هر حکومتی تهیه اسباب و مقدمات لازم ضرورت دارد. قبل از آماده کردن اسباب و مقدمات، در قیام و نهضت عجله نکنید که با شکست مواجه خواهید شد.

۵- هر پرچمی که قبل از قیام قائم، در برابر حاکمیت الله برافراشته شود صاحبش طاغوت می باشد که به حریم حاکمیت الله تجاوز نموده و نباید دعوتش را اجابت کرد.

چنانکه ملاحظه می فرمائید احادیث مذکور تنها قیامهائی را مردود می شمارد که رهبر آن مدعی مهدویت باشد و به عنوان قائم آل محمد قیام کند یا هدف غیر الهی داشته باشد یا بدون تهیه مقدمات و اسباب لازم و قبل از فرارسیدن زمان مناسب اقدام شود. اما اگر رهبر قیام نه به عنوان مهدویت و نه به منظور تأسیس حکومتی در برابر حاکمیت الله، بلکه به منظور دفاع از اسلام و قرآن و مبارزه با ظلم و استکبار، و بقصد تأسیس حکومت عدل الهی و اجرای کامل قوانین آسمانی قیام کرد و اسباب و مقدمات نهضت را نیز پیش بینی نمود، و مردم را به یاری طلبید، روایات مذکور چنین نهضت و انقلابی را مردود نمی شمارد. و پرچم چنین نهضتی پرچم طاغوت نیست بلکه پرچم ضد طاغوت است. تأسیس چنین حکومتی در برابر الله نیست بلکه به منظور حاکمیت الله و در مسیر حکومت

[شماره صفحه واقعی : ۲۹۵]

ص: ۳۵۷۱

جهانی حضرت مهدی و زمینه ساز آن می باشد. بنابراین، احادیث مذکور مخالف چنین قیام و نهضتی نخواهد بود.

## خلاصه و نتیجه گیری بحث

چون بحث ما به طول انجامید لازم است به خلاصه دو بخش اشاره کنیم سپس به نتیجه گیری بپردازیم. در بخش اول این مطالب به اثبات رسید.

۱- قوانین و برنامه های سیاسی و اجتماعی، بخش عظیمی از اسلام را تشکیل می دهد. مانند جهاد، دفاع، مبارزه با ظلم و بیدادگری، دادگستری و عدالتخواهی، قوانین کیفری و جزائی و حقوقی و مدنی، امر به معروف و نهی از منکر، روابط مسلمین با خودشان و با کفار، و... .

۲- احکام و قوانین اسلام برای پیاده شدن آمده نه برای خواندن و بحث کردن و نوشتن.

۳- اجرای کامل قوانین اسلام به تأسیس حکومت و تشکیلات وسیع اداری نیازمند است. باید همیشه در بین مسلمین افرادی باشند که مسئولیت اجرای قوانین آسمانی را برعهده بگیرند و به این وسیله جامعه مسلمین را اداره کنند.

بنابراین، حکومت در متن اسلام قرار دارد و بدون آن اسلام نمی تواند به طور کامل پیاده شود.

۴- پیامبر اسلام مسئولیت اداره امور مسلمین و پیاده کردن قوانین اسلام را عملاً برعهده داشت.

۵- وجوب اجرای کامل قوانین سیاسی و اجتماعی اسلام، در زمان حیات رسول خدا خلاصه نمی شود بلکه باید تا قیامت تداوم یابد.

۶- در زمانیکه پیامبر در قید حیات باشد یا مردم بوجود امام معصوم و مبسوط - الید دسترسی داشته باشند، مسلمین موظفند در تأسیس حکومت الهی و تحکیم قدرت پیامبر یا امام تلاش و جهاد کنند و مطیع فرمانهایش باشند. و اگر چنین فرد معصومی در بین مسلمین نیست باز هم موظفند فقیهی پرهیزکار و مدیر و آشنای با امور مسلمین را شناسائی و به رهبری جامعه برگزینند و در تحکیم قدرت و ولایت او بکوشند و مطیع فرمانهایش باشند. یعنی حکومتی را به وجود آورند که مجری کامل قوانین و برنامه های اسلام باشد و اینست معنای حکومت اسلامی.

[شماره صفحه واقعی : ۲۹۶]

ص: ۳۵۷۲

در بخش دوم این بحث نیز با احادیث مخالف و مفاد آنها آشنا شدید.

اکنون وجدان پاک شما را به داوری می‌طلبم. آیا احادیث مذکور با آن سند و دلالتی که ملاحظه کردید می‌توانند یک چنین وظیفه قطعی و مهمی، یعنی وجوب اجرای کامل قوانین اسلام را از عهده مسلمان ساقط سازند؟ آیا می‌توانند در برابر آن همه آیات و روایات وجوب جهاد و دفاع و امر به معروف و نهی از منکر و مبارزه با ظلم و بیدادگری و دفاع از محرومین و مستضعفین مقاومت نمایند و چنین تکلیف مهمی را در زمان غیبت ولی عصر از عهده مسلمان ساقط سازند؟ آیا با این قبیل احادیث می‌توان گفت که شارع مقدس اسلام، در این زمانها دست از احکام سیاسی و اجتماعی خویش برداشته و اجرای آنها را به زمان ظهور حضرت مهدی علیه السلام موکول نموده است؟ آیا با این قبیل احادیث می‌توان گفت که حتی اگر اساس اسلام هم در معرض خطر دشمنان اسلام قرار گرفت بر مسلمان لازم نیست از آن دفاع کنند؟ آیا می‌توان گفت که حتی اگر کفار و مشرکین بر مسلمان سلطه یافتند و تمام شؤون آنها را در قبضه خویش درآوردند و بر جان و مال و ناموس و شرف آنها مسلط شدند مسلمان جز سکوت و تماشای صحنه های فساد و بدبختی و رنج و محرومیت وظیفه ای ندارند باید صبر کنند تا امام زمان علیه السلام ظاهر شود و جهان را اصلاح کند؟ آیا احادیث مذکور با چنین اسناد و مفادی که داشتند می‌توانند در برابر این قبیل آیات مقاومت نمایند؟ فَقَاتِلُوا أَمَّةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَا أَيْمَانَ لَهُمْ (۱) وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً (۲) وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَ يَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ (۳) وَ مَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَ الْمُشْتَصِّعِينَ (۴) فَقَاتِلُوا أَوْلِيَاءَ الشَّيْطَانِ إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفًا (۵) وَ جَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ (۶) وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَ لَا تَعْتَدُوا (۷) وَ لَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ

[شماره صفحه واقعی: ۲۹۷]

ص: ۳۵۷۳

- ۱- توبه ۱۲
- ۲- توبه ۳۶
- ۳- انفال ۳۹
- ۴- نساء ۷۵
- ۵- نساء ۷۶
- ۶- حج ۷۸
- ۷- بقره ۱۹۰

(۱)

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ

(۲)

وَ أَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَ مِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَ عَدُوَّكُمْ

(۳)

و دهها آیه و صدها حدیث دیگر از این قبیل. نه، هرگز. احادیث مذکور چنان توانی را ندارند که تکالیف قطعی و ضروری و دائمی اسلام را از عهدهٔ مسلمین ساقط سازند، بلکه عموم مسلمین موظفند در گسترش دین و دفاع از اسلام و مسلمین و اجرای کامل احکام و برنامه‌های حیاتبخش قرآن تلاش و جدیت کنند، گرچه مستلزم قیام و جهاد همگانی باشد.

مخصوصاً علمای دین و فقهای اسلام در انجام این امر مهم، مسؤولیت سنگین تری را بر عهده دارند. زیرا آنها وارثان پیامبران و نگهبانان دین و پناه گاه مردم هستند. مگر علما و فقها حق دارند در برابر کفار و مستکبرین و طاغوتیان که امت اسلامی را به روز سیاه نشانده‌اند، سکوت کنند و مستضعفین و محرومین را در قیام همگانی تشویق و رهبری نکنند؟ مگر امیر المؤمنین علیه السلام نمی فرماید؛ اما و الذی فلق الحبه و برأ النسمة لو لا حضور الحاضر و قیام الحجه بوجود الناصر و ما اخذ الله علی العلماء ان لا یقارّ و اعلی کظه ظالم و لا سغب مظلوم لا لقیتم حبلها علی غاربها (۴) یعنی به خدائی سوگند که دانه را شکافت و انسان را آفرید. اگر آن جمعیت (انبوه) برای بیعت من حاضر نمی شدند. و به این وسیله حجت بر من تمام نمی شد، و اگر نبود که خدا از علماء پیمان گرفته که بر پر خوردن ظالم و گرسنه ماندن مظلوم رضایت ندهند، بدون تردید مهار شتر خلافت را بر کوهانش می انداختم تا هر جا که خواهد برود. مگر امام حسین علیه السلام از پیامبر نقل نکرده که فرمود؛ من رای سلطانا جائرا مستحلا لحرام الله ناکثا لعهد الله مخالفا لسنه رسول الله صلی الله علیه و آله یعمل فی عباد الله بالاثم و العدوان فلم یغیر علیه بفعل و لا قول کان حقا علی الله ان یدخله مدخله (۵) یعنی هر کس که سلطان ستمگری را ببیند که حرام خدا را حلال کرده و عهد خدا را درهم شکسته

[شماره صفحه واقعی : ۲۹۸]

ص: ۳۵۷۴

۱- آل عمران ۱۰۴

۲- نساء ۱۳۵

۳- انفال ۶۰

٤- نهج البلاغه خطبه ٢

٥- الكامل فى التاريخ ج ٤ ص ٤٨ چاپ بيروت.

و با سنت و قانون پیامبر مخالفت نموده و در میان بندگان خدا مرتکب گناه و عدوان می شود، و او را در برابر چنین سلطان ستم پیشه ای با عمل و گفتار به مخالفت برنخیزد بر خداوند است که چنین شخصی را در جایگاه همان ستمگر (جهنم) وارد کند.

باز هم امام حسین علیه السلام می فرماید؛ ذالک بان مجاری الامور و الاحکام علی ایدی العلماء بالله الامناء علی حلاله و حرامه، فانتم المسلوبون تلك المنزله و ما سلبتم ذالک الا بتفرقکم عن الحق و اختلافکم فی السنه بعد البینه الواضحه و لو صبرتم علی الاذی و تحملتم المؤونه فی ذات الله کانت امور الله علیکم ترد و عنکم تصدر و الیکم ترجع و لکنکم مکنتم الظلمه من منزلتکم و استسلمتم امور الله فی ایدیهم یعملون بالشبهات و یسیرون فی الشهوات، سلطهم علی ذلک فرارکم من الموت و اعجابکم بالحیاه التي هی مفارقتکم فاسلمتم الضعفاء فی ایدیهم فمن بین مستعبد مقهور و بین مستضعف علی معیشتهم مغلوب، یتقلبون فی الملک بآرائهم و یتشعرون الخزی باهوائهم اقتداء بالاشرار و جرأه علی الجبار (۱).

یعنی به این جهت است که مجاری امور و احکام به دست علماء الهی می باشد که امین بر حلال و حرام خدا می باشند. پس شمائید که این مقام و منزلت را از دست داده اید. و این مقام از شما سلب نشده مگر در اثر افتراق شما از حق و اختلافتان در سنت پیامبر بعد از اینکه ادله روشنی داشتید. و اگر بر اذیتها صبر می کردید و شدائد و سختیها را در راه خدا تحمل می نمودید امور خدا بر شما وارد می شد و از شما صدور می یافت و به شما مراجعه می شد. ولی شما (در اثر کوتاهی در انجام وظیفه) ستمگران را در جایگاه خودتان مستقر ساختید. و امور الهی (اداره امت) را به دستشان سپردید تا در شبهات (بمیل خودشان) رفتار کنند و دنبال امیال و خواسته هایشان بروند. آری فرار شما از مرگ و علاقه به حیات دنیا بود که آنها را بر شما مسلط ساخت. شما بودید که مردمان ضعیف و محروم را در دست ستمکاران رها ساختید تا برخی را برده خویش قرار دهند و بعضی را ناتوان و محتاج لقمه نانی قرار دهند. و ستمکاران مطابق میلشان مملکت را اداره کنند و ذلت و رسوائی را بر خودشان و ملتشان هموار سازند.

[شماره صفحه واقعی : ۲۹۹]

ص: ۳۵۷۵



در این باره از اشرار و بدان پیروی می کنند و بر مخالفت با خداوند جبار جرات می ورزند.

آری علماء و فقهای اسلام یک چنین وظیفه سنگینی را برعهده دارند.

و اگر در انجام این مسؤولیت بزرگ کوتاهی کنند در قیامت مورد بازخواست قرار خواهند گرفت. وظیفه علماء فقط درس و بحث و حاشیه و تقریرات نویسی و اقامه نماز جماعت و مسأله گفتن نیست بلکه وظیفه بزرگتر آنها حفظ دین و دفاع از اسلام و مسلمین و مبارزه با کفر و استکبار و سعی در اجرای کامل قوانین و احکام اسلام می باشد. که اگر در این باره کوتاهی کنند نزد خداوند قهار عذر و بهانه ای ندارند. و تمسک جستن به چند حدیث ضعیف و مجمل هم نمی تواند چنین مسؤولیت سنگینی را از دوش آنها بردارد.

آیا خداوند متعال و پیامبر گرامی اسلام بما اجازه می دهند که در برابر توطئه های شوم و خطرناک دشمنان اسلام و اوضاع اسفناک و رقتبار کشورهای اسلامی سکوت کنیم و همانند سابق به درس و بحث و اقامه نمازمان اکتفا کنیم؟! نه، هرگز.

[شماره صفحه واقعی : ۳۰۰]

ص: ۳۵۷۶

جلسه طبق معمول در ساعت هشت، رسمیت یافت و اولین سؤال را آقای دکتر مطرح کرد:

دکتر: کیفیت ظهور صاحب الامر علیه السلام را اجمالاً بیان کنید.

هوشیار: از احادیث اهل بیت چنین استفاده می شود: هنگامی که اوضاع عمومی جهان مساعد گشت و افکار جهانیان برای پذیرش حکومت حق آماده شد، خداوند متعال به مهدی اجازه نهضت می دهد. پس ناگهان در مکه ظاهر می گردد و منادی حق بشارت ظهورش را به سمع جهانیان می رساند. مردان برگزیده جهان که در چندین روایت تعدادشان سیصد و سیزده نفر تعیین شده اولین ندای حق را لبیک گفته در اولین ساعات دعوت، مجذوب مغناطیس ولایت می گردند.

حضرت صادق علیه السلام فرمود: هنگامیکه صاحب الزمان ظهور نمود، جوانان شیعه بدون وعده قبلی، در همان شب خودشان را به مکه می رسانند (۱).

سپس دعوت عمومی خویش را شروع می کند. مردم رنج دیده و از همه جا مأیوس دورش اجتماع می نمایند و با او بیعت می کنند و در اندک زمانی، سپاه انبوهی از مردان شجاع و فداکار و اصلاح طلب جهان، برایش مجهز می شوند.

امام محمد باقر و امام جعفر صادق علیه السلام در توصیف یاران قائم فرموده اند: شرق و غرب جهان را اشغال می کنند، تمام موجودات جهان را مسخر می گردانند، هر یک از آنها نیروی چهل مرد دارد و قلوبشان از پاره های آهن سخت تر است به طوریکه اگر در راه هدف به کوههای آهن برخورد نمایند آنها را پاره می کنند و تا وقتی که

[شماره صفحه واقعی: ۳۰۱]

ص: ۳۵۷۷

رضایت خدا فراهم نشود از جنگ دست نمی کشند (۱).

در آن موقع، زمامداران خودسر و ستمگران بی وجدان، احساس خطر می نمایند و درصدد دفاع برمی آیند و ندای مخالفت را به هم مسلکان خویش می رسانند، اما سربازان عدالتخواه و اصلاح طلبان جهان که از جور و تعدی خسته شده اند، تصمیم نهایی را می گیرند، با اتحاد و کوشش به آنها حمله می نمایند، با تأییدات خداوندی ستمکاران را ریشه کن نموده قتل عامشان می کنند، رعب و ترس همه را فرامی گیرد و تسلیم دولت حق می گردند.

بسیاری از کفار به واسطه دیدن علائم صدق و حقیقت، به دین اسلام می گروند، آنهایی که در کفر و ظلم خویش اصرار ورزند به دست لشکر مهدی قتل عام می شوند. یگانه دولت مقتدر و نیرومند اسلام در سرتاسر زمین تشکیل می یابد و مردم از جان و دل در حفظ و حراست آن کوشش می نمایند (۲). دین اسلام عمومی می گردد و در تمام بلاد داخل می شود (۳).

[شماره صفحه واقعی : ۳۰۲]

ص: ۳۵۷۸

۱- بحار الانوار ج ۵۲ ص ۳۲۷.

۲- بحار الانوار ج ۵۲ ص ۲۷۹ تا ۳۸۰.

۳- بحار الانوار ج ۵۱ ص ۵۵ و اثبات الهداه ج ۷ ص ۵۰.

دکتر: در عصر دولت مهدی سرنوشت کفار و مشرکین چیست؟

هوشیار: از آیات و روایات استفاده می شود که در عصر مهدی علیه السلام حکومت و قدرت زمین از کفار غیر کتابی و مادیین گرفته می شود و در دست مسلمین و رجال شایسته جهان واقع می شود. از باب نمونه چند آیه را تذکر می دهم:

خداوند متعال در سوره انبیا آیه ۱۰۵ می فرماید: ما در زبور نوشتیم بعد از آنکه در توراہ نوشته بودیم که بندگان شایسته ما وارث زمین خواهند شد.

در سوره صف آیه ۹ می گوید: او خدایی است که رسولش را با هدایت و آیین حق فرستاد تا بر تمام ادیان غالب گردد، گرچه مشرکین کراهت داشته باشند.

در سوره نور آیه ۵۴ می گوید: خدا به کسانی که ایمان آوردند و عمل شایسته انجام دادند وعده داد که آنان را خلیفه زمین گرداند، چنانکه پیشینیان آنان را به خلافت رسانید. و نوید داد، دینی را که برایشان پسندیده است، با قدرت و نیرومند گرداند و ترسشان را به ایمنی تبدیل کند تا مرا بپرستند و شرک نیاورند.

در سوره قصص آیه ۴ می گوید: ما اراده نمودیم بر کسانی که در زمین زبون شمرده می شوند، منت نهاده، پیشوا و وارث زمین شان گردانیم و قدرتی به آنان عطا کنیم.

این آیات بشارت می دهند روزی خواهد آمد که قدرت و فرماندهی جهان، به دست مؤمنین و مسلمین شایسته و بالیاقت واقع خواهد شد و نور اسلام تمام ادیان را تحت الشعاع قرار می دهد و بر آنها غالب می گردد. از احادیث استفاده می شود که در عصر دولت مهدی دستگاه شرک و کفر از زمین برچیده می شود و جز موحد و یکتاپرست و گوینده کلمه توحید، احدی در زمین باقی نمی ماند. از باب نمونه:

[شماره صفحه واقعی: ۳۰۳]

پیغمبر صلی الله علیه و آله فرمود: اگر از عمر دنیا بیش از یک روز هم باقی نمانده باشد خدا مردی را که نامش نام من و اخلاقش اخلاق من و کنیه اش ابو عبد الله است، مبعوث می کند و بوسیله او دین را - به عظمت اولی خود - برمی گرداند و فتوحاتی را نصیبتش می کند و به جز گوینده کلمه توحید کسی روی زمین باقی نخواهد ماند. به آنحضرت عرض شد: مرد مذکور از نسل کدام فرزندان است به وجود می آید؟ پیغمبر دستش را به حسین زده فرمود: از این (۱).

حضرت ابو جعفر علیه السلام - در حدیثی - فرمود: قائم و اصحابش آن قدر جنگ می کنند تا دیگر مشرکی باقی نماند (۲).

[شماره صفحه واقعی : ۳۰۴]

ص: ۳۵۸۰

- 
- ۱- قال النبی صلی الله علیه و آله : لو لم یبق من الدنیا الا یوم واحد لبعث الله فیہ رجلا اسمه اسمی و خلقه خلقی یکنی ابا عبد الله، یرد الله به الدین و یفتح له فتوحا و لا یبقی علی وجه الارض الا من یقول: لا اله الا الله. فقیل له: من ای ولدک؟ قال من ولد ابنی هذا و ضرب بیده علی الحسین - اثبات الهداه ج ۷ ص ۲۱۵ و ۲۴۷.
  - ۲- بحار ج ۵۲ ص ۳۴۵.

دکتر: یهود و نصاری که دینشان آسمانی است به چه سرنوشتی گرفتار می شوند؟

هوشیار: ظاهر بعض آیات این است که یهود و نصاری تا قیامت باقی خواهند ماند.

خداوند متعال، در سوره مائده می فرماید: ما از کسانی که ادعای نصرانیت داشتند پیمان گرفتیم. پس قسمتی از پندهای ما را فراموش نمودند، ما هم دشمنی و کینه را تا قیامت در بینشان انداختیم (۱).

در سوره آل عمران می فرماید: خدا به عیسی فرمود: من ترا گرفته بسوی خویش برآرم و از کفار دورت نمایم و پیروانت را تا قیامت بالادست و مسلط بر کفار گردانم (۲).

خداوند متعال در آیه اول می گوید: دشمنی و کینه توزی را تا قیامت در بین نصاری خواهم انداخت. و در آیه دوم، وعده داده که: نصاری تا قیامت برتر از کفار باشند. مقتضای ظاهر این دو آیه این است که کیش نصاری تا قیامت و در عصر دولت مهدی نیز برجا خواهد ماند.

در سوره مائده می گوید: یهودان گفتند: دست خدا بسته است دست خودشان بسته باد و بسزای این ناروا که به خدا نسبت دادند ملعون شوند، بلکه دست

[شماره صفحه واقعی: ۳۰۵]

ص: ۳۵۸۱

- 
- ۱- وَ مِنَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى أَخَذْنَا مِيثَاقَهُمْ فَنَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ فَأَغْرَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ - آیه ۱۴.
  - ۲- إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ خُذْ هَذَا الصَّلَافَ فِي يَدَيْكَ وَرَافِعَكَ إِلَيَّ وَ مَطَهَّرَكَ مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَ جَاعِلُ الَّذِينَ اتَّبَعُوكَ فَوْقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ - آیه ۵۵.

رحمت او گشوده است و هر چه بخواهد انفاق می کند. قرآنی که بر تو نازل گشته سرکشی و کفر بسیاری از آنها را افزون می کند و تا قیامت در میانشان دشمنی و کینه انداختیم (۱).

چنانکه ملاحظه می فرمایید، ظواهر این آیات دلالت می کنند که کیش یهود و نصاری تا قیامت باقی خواهد ماند.

از بعضی احادیث نیز همین موضوع استفاده می شود. از باب نمونه:

ابو بصیر می گوید: به امام صادق علیه السلام عرض کردم: صاحب الامر با اهل ذمه- یهود و نصاری- چه می کند؟ فرمود: مانند پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله با آنان مصالحه می کند، آنها هم با کمال ذلت جزیه می دهند (۲).

حضرت ابو جعفر علیه السلام فرمود: صاحب الامر مهدی نامیده شد برای اینکه تورات و سائر کتابهای آسمانی را از غاری که در انطاکیه واقع شده استخراج می نماید، بین اهل تورات با توره و بین اهل انجیل با انجیل و بین اهل زبور با زبور و بین اهل قرآن با قرآن قضاوت خواهد کرد (۳).

در مقابل این آیات و روایات، احادیث مخالفی هم وجود دارد که دلالت می کنند در عصر دولت مهدی علیه السلام غیر از مسلمان احدی روی زمین باقی نمی ماند، آن حضرت دین اسلام را بر یهود و نصاری عرضه می دارد هر کس پذیرفت از کشته شدن نجات می یابد و هر کس امتناع ورزید به قتل می رسد. از باب نمونه:

ابن بکیر می گوید: تفسیر آیه- وَ لَهُ أَسْلِمَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَ كَرْهًا وَ إِلَيْهِ يُرْجَعُونَ - را از حضرت ابو الحسن علیه السلام پرسیدم. فرمود: آیه مذکور در شأن قائم نازل شده است. وقتی آن جناب ظاهر شد دین اسلام را بر یهود و نصاری و صابئین و کفار شرق و غرب، عرضه می دارد، پس هر کس با میل و اختیار اسلام بیاورد بنماز و زکوه و سائر واجبات امرش می کند و هر کس از قبول اسلام امتناع ورزید گردنش را می زند، تا اینکه در شرق و غرب زمین، جز موحد و خداپرست کسی باقی نماند. ابن بکیر می گوید: به آنحضرت عرض کردم فدایت شوم،

[شماره صفحه واقعی: ۳۰۶]

ص: ۳۵۸۲

۱- وَ قَالَتِ الْيَهُودُ: يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ، غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَ لُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ وَ لَيَزِيدَنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ طُغْيَانًا وَ كُفْرًا وَ أَلْقَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَ الْبُغْضَاءَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ آيَةٌ ۶۴.

۲- بحار الانوار ج ۵۲ ص ۳۸۱ و ۳۷۶.

۳- غیبت نعمانی ص ۱۲۵.

مردم جهان زیادتر از آنند که کشته شوند؟ فرمود: هرگاه خدا کاری را اراده کرد زیاد را کم، و کم را زیاد می گرداند (۱).

حضرت ابو جعفر علیه السلام فرمود: خدا شرق و غرب جهان را برای صاحب الامر مفتوح می کند آن قدر جنگ می کند تا اینکه جز دین محمد دینی باقی نماند (۲).

حضرت ابو جعفر علیه السلام در تفسیر آیه ذیل فرمود: به طوری می شود که احدی باقی نمی ماند مگر اینکه به محمد ایمان بیاورد (۳).

چنانکه ملاحظه فرمودید احادیث دو دسته اند: یک دسته موافق قرآن، دسته دیگر مخالف آن، لیکن بر دانشمندان پوشیده نیست که احادیث موافق قرآن بر احادیث مخالف مقدمند و آنها را از اعتبار ساقط می سازند. بنابراین، یهود و نصاری در عصر دولت مهدی باقی خواهند ماند لیکن از عقیده تثلیث و شرک دست برمی دارند و خداپرست می شوند و تحت الحمايه حکومت اسلامی به زندگی خویش ادامه می دهند. در عین حال، دولتهای باطل سقوط می کنند و قدرت جهان در دست مسلمانان صلاحیتدار واقع می شود و دین اسلام دین جهانی و بر تمام ادیان غالب می گردد و بانگ توحید از همه جا بلند می شود. امام صادق علیه السلام فرمود: هنگامیکه قائم ماقیام کرد هیچ نقطه ای از زمین نیست جز اینکه آوای: اشهد ان لا اله الا الله و ان محمدا رسول الله در آنجا بلند می شود (۴).

حضرت ابو جعفر علیه السلام فرمود: وقتی قائم قیام کرد دولت باطل برای همیشه سقوط می کند (۵).

حضرت ابو جعفر علیه السلام در تفسیر آیه ذیل فرمود: این آیه درباره ائمه و مهدی و یارانش نازل شده است، خدا آنان را بر شرق و غرب زمین فرمانده و حاکم می گرداند بواسطه آنان دین را تقویت می کند و بدعتها و باطل را از بین

[شماره صفحه واقعی : ۳۰۷]

ص: ۳۵۸۳

- ۱- بحار الانوار ج ۵۲ ص ۳۴۰.
- ۲- قال ابو جعفر علیه السلام فی حدیث الی ان قال- فیفتح الله له شرق الارض و غربها و یقتل الناس حتی لا یبقی الا دین محمد- بحار الانوار ج ۵۲ ص ۳۹۰.
- ۳- قال ابو جعفر علیه السلام فی قول الله «لیظهره علی الدین کله و لو کره المشرکون» یكون ان لا یبقی احد الا اقر بمحمد- بحار الانوار ج ۵۲ ص ۳۴۶.
- ۴- قال ابو عبد الله علیه السلام: اذا قام القائم لا یبقی ارض الا نودی فیها شهادة ان لا اله الا الله و ان محمدا رسول الله. بحار الانوار ج ۵۲ ص ۳۴۰.
- ۵- قال ابو جعفر علیه السلام- فی حدیث- اذا قام القائم ذهب دوله الباطل- بحار ج ۵۱ ص ۶۲.



می برد-چنانکه نادانان حق را پایمال کرده اند-به طوریکه دیگر از ظلم اثری باقی نمی ماند.وظیفه امر به معروف و نهی از منکر را انجام می دهند (۱).

ابو بصیر می گوید:خدمت امام جعفر صادق علیه السلام عرض کردم یا بن رسول الله!قائم شما اهل بیت کیست؟فرمود:ابا بصیر!او پنجمین فرزند پسر من موسی است، پسر بهترین کنیزان خواهد بود.به قدری غیبتش طولانی می شود که گروهی به شک میافتند.بعدا خدا ظاهرش می نماید و شرق و غرب زمین را به دستش فتح می کند.عیسی بن مریم نازل می شود و پشت سرش نماز می خواند.در آن عصر، زمین به نور خدا روشن می گردد و تمام نقاطیکه غیرخدا در آن عبادت شده به عبادتگاه خدا تبدیل می شود.دین مخصوص خدا می گردد، گرچه مشرکین از آن کراهت داشته باشند (۲).پیغمبر صلی الله علیه و آله به علی علیه السلام فرمود:امامان بعد از من دوازده نفرند،اولشان تو و آخرشان قائمی است که خدا به دست وی شرق و غرب جهان را مفتوح می گرداند (۳).

مهندس:من موضوعی در این رابطه به خاطر رسید ولی مثل اینکه وقت، کمی گذشته و نباید بیش از این مزاحم آقای دکتر و سایر دوستان شد و اگر اجازه بفرمایید در جلسه بعد مطرح کنم.

\*\*\* جلسه خاتمه یافت و قرار شد هفته آینده همه دوستان در منزل آقای جلالی گرد هم آیند.

[شماره صفحه واقعی : ۳۰۸]

ص: ۳۵۸۴

---

۱- ابو الجارود عن ابی جعفر علیه السلام فی قوله «الذین ان مکناهم فی الارض اقاموا الصلوه و آتوا الزکوه»:فهمده لآل محمد صلی الله علیه و آله الی آخر الاثمه و المهدی و اصحابه،یملکهم الله مشارق الارض و مغاربها و یظهر به الدین و یمیت الله به و باصحابه البدع و الباطل کما امانت السفهاء الحق،حتی لا یری این الظلم و یأمرون بالمعروف و ینهون عن المنکر-بحار ج ۵۱ ص ۴۷.

۲- بحار الانوار ج ۵۱ ص ۱۴۶.

۳- بحار الانوار ج ۵۲ ص ۳۷۸.

با رسمیت جلسه در منزل آقای جلالی، آقای هوشیار پس از یک مقدمه کوتاه گفت بحمد الله جلسات پرباری داشتیم و من فکر می کنم بسیاری از مسائل که به نظر برادران مشکل می آمد تا حدودی حل شده باشد لذا خوب است اگر مسئله مهمی بنظر برادران می رسد مطرح نمایند.

مهندس: بر دانشمندان پوشیده نیست که مسلمین فعلی جهان نسبت به سائر ادیان، در اقلیتند. اکثر قابل توجه ساکنین زمین را غیرمسلمان تشکیل می دهد.

شیعیان نیز، نسبت به سائر مذاهب مسلمین اقلیت دارند. در بین شیعیان نیز، ستمکاران بسیاری وجود دارند. جمعیت کنونی جهان چنین است و بر طبق جریان عادی و از روی قیاس، آینده هم به همین منوال خواهد بود. بنابراین، می توان حدس زد که در عصر ظهور مهدی موعود نیز شیعیان در اقلیت خواهند بود.

با توجه به این محاسبه و مقایسه، از جنابعالی سؤال می کنم: آیا معقول و باور کردنی است که اکثر قریب به اتفاق جهانیان به دست گروه قلیلی شیعه و لشکر امام زمان کشته شوند و دم نزنند؟! علاوه بر این، اگر اکثر اهل جهان کشته شوند زمین به گورستانی تبدیل می شود و اقلیت باقی مانده باید بر گورستان پهناور جهان حکومت نمایند و چنین عملی را نمی توان اصلاحات و حکومت جهانی نامید!!!

هوشیار: جناب آقای مهندس! ما از اوضاع آینده جهان اطلاع کافی نداریم و نمی توانیم آینده را بر طبق گذشته قیاس کنیم. قدر مسلم این است که مردم از حیث استعداد و افکار در ترقی و تکامل هستند و برای پذیرفتن حق آماده تر می گردند. اکنون شنیده می شود که بسیاری از روشنفکران شرق و غرب، توجه

[شماره صفحه واقعی : ۳۰۹]

پیدا کرده اند که ادیان و مسلکهای خودشان قدرت ندارند وجدان آنان را قانع سازند. از سوی دیگر غریزه خداپرستی و دین جویی آرامشان نمی گذارد لذا در جستجوی آیینی هستند که از هرگونه عقائد فاسد و خرافات منزّه باشد و قدرت و معنویتی داشته باشد که خواسته های درونی آنان را تأمین و از غذای معنوی و روحانی بهره مندشان کند. از این رهگذر است که می توان حدس زد جامعه بشریت در آینده نزدیک به حقانیت و متانت احکام و معارف اسلام پی می برد و برایش روشن می شود که یگانه آیینی که می تواند به خواسته های درونی پاسخ مثبت بدهد و سعادت جسمانی و روانی را تأمین کند، فقط و فقط، دین مقدس اسلام است و بس.

متأسفانه ما چنان همت عالی و وسیله کافی در دست نداریم تا مردم جهان را از معارف پاک و حقایق نورانی اسلام مطلع گردانیم. اما حس حقیقت جویی مردم از یک طرف، معارف و احکام متین اسلام از طرف دیگر عاقبت این مشکل را حل می کند. در آن هنگام است که جهانیان فوج فوج داخل اسلام می شوند و مسلمین اکثریت پیدا می کنند.

علاوه بر این از اوضاع عمومی زمان ظهور می توان پیش بینی نمود که وقتی مهدی موعود ظاهر شد و حقایق اسلام را به مردم جهان عرضه داشت و برنامه انقلابی و اصلاحی اسلام را بسمع آنان رسانید بسیاری از مردم اسلام را قبول می کنند و از قتل نجات می یابند زیرا از یک طرف، استعداد مردم برای درک حقائق به حد کمال رسیده از طرف دیگر معجزاتی را به دست امام زمان علیه السلام مشاهده می کنند، از طرف دیگر، اوضاع عمومی جهان را غیرعادی و فوق العاده می یابند و اعلام خطر رهبر انقلاب به گوششان می رسد. این اوضاع سبب می شود که مردم جهان فوج فوج به دست مهدی موعود اسلام اختیار نمایند و از قتل نجات یابند.

اما کسانی که با تمام این اوضاع از پذیرفتن اسلام امتناع ورزند پس یهود و نصاری که قبلاً گفتیم کشته نمی شوند و تحت الحمایه دولت اسلامی زندگی می کنند فقط کفار و ستمگران معاند و ستیزه گر هستند که به دست لشکر مهدی داد گستر هلاک می گردند، و تعداد آنها هم چندان زیاد نخواهد بود.

[شماره صفحه واقعی : ۳۱۰]

چنانکه از احادیث اهل بیت پیش بینی می شود، در آینده نزدیک روحانیت مقدس شیعه، بیش از پیش، به ارزش و متانت عقائد و احکام مذهب تشیع وقوف یافته اوضاع آشفته خود را سروسامان و نظمی خواهد داد با وسائل تبلیغات روز مجهر می شود و حقایق نورانی و احکام محکم قرآن را که سعادت انسانیت در آنها تضمین شده است، به جهانیان معرفی می نماید و اسباب عظمت و پیشرفت اسلام و ظهور حضرت ولی عصر را فراهم خواهد کرد-بامید آنروز-.

حضرت صادق علیه السلام فرمود: به زودی کوفه از مؤمنین خالی می گردد. علم و دانش مانند ماری که در سوراخ خویش مخفی شود، از آن شهر رخت بر بسته اثری از آن دیده نمی شود. بعدا در شهر قم ظاهر می شود، آن شهر معدن علم و فضل می گردد-و از آنجا به سائر بلاد پخش می شود به طوریکه نادانی در زمین باقی نمی ماند. حتی زنها.

این قضیه، نزدیک ظهور قائم ما به وقوع خواهد پیوست پس خدا قم و اهلس را به منزله حجت قرار می دهد، و اگر چنین نبود زمین اهلس را فرومی برد و حجتی باقی نمی ماند. علم و دانش از شهر قم به تمام بلاد شرق و غرب پخش می شود و حجت بر جهانیان تمام می گردد، به طوریکه در تمام زمین فردی پیدا نمی شود که علم و دین به گوشش نرسیده باشد. بعد از آن، قائم ما ظهور می کند و اسباب عذاب و غضب خدا مهیا می گردد، زیرا خدا موقعی از بندگانش انتقام می کشد که حجت او را انکار نمایند (۱).

امام صادق علیه السلام فرمود: خداوند متعال به شهر کوفه و ساکنینش بر سائر بلاد و اهالی آنها احتجاج نمود شهر قم را نیز بر بلاد دیگر حجت قرار می دهد و به واسطه اهالی آن شهر، بر جمیع مردم مشرق و مغرب-از جن و انس- احتجاج خواهد

[شماره صفحه واقعی : ۳۱۱]

ص: ۳۵۸۷

۱- عن الصادق علیه السلام انه ذكر كوفه و قال: ستخلوا كوفه من المؤمنين و يأزر عنها العلم كما تأزر الحيه في جحرها. ثم يظهر العلم ببلده يقال لها: قم. و تصير معدنا للعلم و الفضل حتى لا يبقى في الارض مستضعف في الدين حتى المخدرات في الحجال. و ذلك عند قرب ظهور قائمنا، فيجعل الله قم و اهله قائمين مقام الحجه و لو لا ذلك لساخت الارض باهلها و لم يبق في الارض حجه، فيفيض العلم منه الى سائر البلاد في المشرق و المغرب فيتم حجه الله على الخلق حتى لا يبقى احد على الارض لم يبلغ اليه الدين و العلم، ثم يظهر القائم و يصير سببا لنقمه الله و لسخطه على العباد لان الله لا ينتقم من العباد الا بعد انكارهم حجه. سفينه البحار: قم.

کرد. خدا قم و اهلش را زبون و ذلیل نمی کند بلکه توفیقات و تأییدات خداوندی همواره شامل حالشان خواهد بود. سپس فرمود: دین و متدینین قم، کم ارج بوده مورد توجه واقع نخواهند شد، اگر جز این بود قم خراب و اهلش نابود می شدند، حتی بر سائر بلاد باقی نمی ماند و آسمان قرار نمی گرفت و لحظه ای به جهانیان مهلت داده نمی شد. قم و اهلش از تمام حوادث ناگوار محفوظ خواهند ماند.

زمانی خواهد آمد که شهر قم و ساکنینش، بر تمام مردم حجت گردند و آن در زمان غیبت قائم ما است تا وقت ظهورش. اگر چنین نبود زمین اهلش را فرومی برد.

فرشتگان خدا تمام بلیه ها را از قم و ساکنینش دفع می کنند، هر ستمکاری که به آن شهر قصد تجاوز و تعدی نماید، هلاک کننده ستمکاران کمرش را می شکنند و به پیش آمد سخت یا مصیبت دردناک یا دشمن مقتدری مشغولش می سازد.

خداوند متعال توجه به قم و اهالی آن را از یاد ستمکاران می برد چنانکه ذکر خدا را فراموش کرده اند (۱).

امیر المؤمنین علیه السلام فرمود: مردی از قم مردم را به سوی حق دعوت می کند، گروهی دعوتش را می پذیرند و در اطرافش گرد می آیند که مانند پاره های آهن می باشند و بادهای تند نمی تواند آنها را از جای بر کند. از جنگ خسته نمی شوند و ترس ندارند. فقط بر خداوند توکل دارند و سرانجام پیروزی از آن پرهیزکاران خواهد بود (۲).

جلالی: شما پیش بینی کردید که در آینده، اسلام و مسلمین اکثریت پیدا می کنند، حدس شما با بعضی از احادیث سازش ندارد، مثلاً:

پیغمبر فرمود: زمانی خواهد آمد که از قرآن جز اثری و از اسلام جز نامی باقی نمی ماند، مسلمان نامیده می شوند اما از تمام مردم، از اسلام دورترند.

مساجدشان تعمیر ولی از هدایت خالی است (۳).

[شماره صفحه واقعی: ۳۱۲]

ص: ۳۵۸۸

۱- کتاب سفینه البحار: قم

۲- عن ابی الحسن الاول علیه السلام قال: رجل من اهل قم يدعوا الناس الى الحق يجتمع معه قوم كزبو الحديد، لا تزلهم الرياح العواصف، ولا يملون من الحرب ولا يجنون و على الله يتوكلون، و العاقبه للمتين -بحار الانوار ج ۶۰ ص ۲۱۶.

۳- قال رسول الله سيأتي زمان على امتي لا يبقى من القرآن الا رسمه و لا من الاسلام الا اسمه يسمون به و هم ابعده الناس منه، مساجدهم عامره و هي خراب من الهدى -بحار الانوار ج ۵۲ ص ۱۹۰.

هوشیار: پیغمبر در این قبیل احادیث بیش از این فرموده که روزی خواهد آمد که حقیقت و واقعیت اسلام از بین می رود و بیش از صورتی از آن باقی نمی ماند و با اینکه مسلمانند از حقیقت اسلام فرسنگها دورند. ولی این موضوع با اکثریت داشتن مسلمین نیز سازش دارد، زیرا ممکن است در عین حالیکه مسلمانند از حقیقت و نورانیت اسلام کم بهره باشند، غبار اندراس و کهنگی بر پیکر مقدس اسلام نشسته باشد و به واسطه وجود مقدس ولی عصر آثار کهنگی زدوده شود و بنای دین تجدید گردد. چنانکه پیغمبر اکرم فرمود: قسم به کسی که جانم به دست اوست، اسلام و مسلمین همواره در تزیید می باشند و شرک و مشرکین در تناقص خواهند بود. سپس فرمود: سوگند به کسی که جانم به دست اوست به هر کجا که شب می رسد این دین نیز خواهد رسید (۱).

سخن را کوتاه کنم اولاً پیش بینی می شود که قبل از ظهور حضرت صاحب الامر مسلمین اکثریت یابند. ثانیاً وقتی آن حضرت ظاهر شد، بسیاری از جهانیان مسلمان می گردند زیرا سطح علوم و استعداد بشر ترقی نموده و برای پذیرفتن حق آمادگی یافته اند چنانکه در روایات وارد شده است:

حضرت باقر علیه السلام فرمود: وقتی قائم ما قیام نمود خدا دست لطفش را بر سر بندگان می نهد و حواسشان را جمع و عقولشان را کامل می گرداند (۲).

علی علیه السلام فرمود: در دوره آخر الزمان و دوران سختی و نادانی مردم، خداوند مردی را برانگیزد و به واسطه ملائکه خویش یاریش کند و یارانش را نگهداری نماید و به وسیله آیات و علامات نصرتش دهد و بر تمام اهل زمین پیروزش گرداند، تا خواه و ناخواه به دین حق در آیند. زمین را از عدل و داد و نور و برهان پر می کند. عرض و طول شهرها برایش خاضع می شوند، به طوریکه هیچ کافری نماند جز اینکه ایمان آورد و ناشایسته ای نماند جز اینکه صالح گردد (۳).

[شماره صفحه واقعی: ۳۱۳]

ص: ۳۵۸۹

۱- قال النبی صلی الله علیه و آله و الذی نفسی بیده لا یزال الله یرید الاسلام و اهله و ینقص الشریک و اهله- الی ان قال- و الذی نفسی بیده لیبلغن هذا الدین ما بلغ اللیل- تاریخ ابن عساکر ط شام سال ۱۳۲۹ ج ۱ ص ۸۷.

۲- قال ابو جعفر علیه السلام اذا قام قائمنا وضع الله یدیه علی رؤس العباد فجمع بها عقولهم و کملت به احلامهم- بحار الانوار ج ۵۲ ص ۳۲۸.

۳- اثبات الهداه ج ۷ ص ۴۹.

موضوع دیگری که در حل اشکال آقای مهندس کمک می کند این است که:

از اوضاع عمومی جهان و پیشرفت اختراعات خطرناک و مسابقه تسلیحاتی شرق و غرب و تنزل اخلاق بشریت، پیش بینی می شود که دول بزرگ بلکه یهود و نصاری، به جان هم خواهند افتاد و با سلاحهای کشنده، بسیاری از جهانیان را فدای حس خودخواهی و درندگی خویش خواهند کرد. گروهی هم به واسطه پیدایش امراض خطرناک جان می دهند.

عبد الملک می گوید: در مجلس حضرت باقر علیه السلام بلند شدم و بر دو دستم تکیه داده گریستم و عرض کردم: امیدوار بودم زمان قائم را درک کنم در حالیکه قوتی داشته باشم. حضرت فرمود: آیا راضی نیستید که دشمنان شما مشغول پیکار باشند و شما در خانه هاتان در امان باشید؟ وقتی قائم ما قیام کرد هر یک از شما قوت و توانایی چهل مرد را پیدا می کند، دلهایتان مانند پاره های آهن می شود که اگر به کوه ها بزنید آنها را می شکافند و حکومت و خزینه داری جهان، عاقبت از شما خواهد بود (۱).

امام صادق علیه السلام فرمود: پیش از قیام قائم دو مرگ واقع خواهد شد، یکی مرگ سرخ و دیگری مرگ سفید. به طوریکه از هر هفت نفر پنج نفرشان هلاک می شوند. مرگ سرخ کشته شدن و مرگ سفید مردن به وسیله طاعون است (۲).

زراره می گوید: خدمت امام صادق علیه السلام عرض کردم: ندای آسمانی حق است؟ فرمود: آری به خدا سوگند، به طوریکه هر قومی آن سخن را با زبان خودشان خواهند شنید. بعد از آن فرمود: قائم قیام نمی کند مگر وقتی که از هر ده نفر نه نفرشان هلاک کردند (۳).

[شماره صفحه واقعی : ۳۱۴]

ص: ۳۵۹۰

۱- عبد الملک بن اعین قال: قلت من عند ابی جعفر علیه السلام فاعتمدت علی یدی فبکیت و قلت: کنت ارجوان ادرک هذا الامر و بی قوه فقال: اما ترضون ان اعدائکم یقتل بعضهم بعضا و انتم آمنون فی بیوتکم انه لو کان ذالک اعطی الرجل منکم قوه اربعین رجلا و جعل قلوبکم کزبر الحدید لو قذتم بها الجبال فلقتها؛ و انتم قوام الارض و خزائنها- بحار الانوار ج ۵۲ ص ۳۳۵.

۲- اثبات الهداه ج ۷ ص ۴۰۱.

۳- زراه قال قلت لایعبد الله علیه السلام. النداء حق؟ قال: ای و الله حتی یسمعه کل قوم بلسانهم. و قال ابو عبد الله علیه السلام لا یكون هذا الامر حتی یذهب تسعه اعشار الناس- بحار الانوار ج ۵۲ ص ۲۴۴.

فهیمی: آیا ممکن نیست، به طوری زمینه قیام مهدی موعود آماده گردد که بدون جنگ و خونریزی، دولت خویش را تشکیل دهد؟

هوشیار: بر طبق جریان عادی، وقوع چنین امری بعید به نظر می رسد، زیرا هرچه هم سطح افکار بشر ترقی کند و افراد صالح و خیرخواه زیاد گردند، باز هم افراد ستمگر و خودسر در بین بشر وجود خواهند داشت که طبعا با حق و دادگری دشمن بوده با هیچ نیرویی از عناد خویش دست بردار نیستند. اینگونه افراد برای دفاع از منافع شخصی خویش در مقابل مهدی موعود قیام خواهند نمود و تا سرحد قدرت کارشکنی و مبارزه می نمایند. برای سرکوبی این جمعیت جز جنگ و خونریزی چاره ای نیست. از این جهت، احادیث اهل بیت، جنگ و خونریزی را حتمی دانسته اند.

بشیر می گوید: خدمت ابی جعفر علیه السلام عرض کردم: مردم می گویند وقتی مهدی قیام نمود کارها طبعا برایش روبراه می شود و به اندازه شاخ حجامتی هم خونریزی نمی شود؟ حضرت فرمود: به خدا قسم چنین نیست، اگر چنین امری امکان داشت برای رسول خدا صورت می گرفت. در صورتی که در جهاد با دشمن، دندان رسول خدا خون افتاد و پیشانی مبارکش شکست. به خدا قسم! نهضت صاحب الامر هم تمام نمی شود مگر اینکه در میدان جنگ، عرق بریزیم و خونها ریخته شود. سپس دست به پیشانی مبارکش مالید (۱).

[شماره صفحه واقعی : ۳۱۵]

ص: ۳۵۹۱



جلالی: من شنیده ام: امام زمان با شمشیر و سیف قیام می کند ولی این موضوع برای من قابل قبول نیست زیرا بشر تاکنون صدها نوع مهمات و سلاحهای جنگی اختراع نموده است، بمب های آتش زای اتمی و هیدرژنی تهیه کرده که هر یک از آنها برای ویران کردن شعاع چندین کیلومتر کفایت می کند و پیشرفت و ترقی صنعت اسلحه سازی خواب خوش را از بشر سلب نموده است. با وجود این همه وسائل جنگی که بشر در اختیار دارد و در آینده نیز در فن اسلحه سازی به ترقیاتی نائل خواهد گشت چگونه تصور می شود که مهدی موعود و سپاهیانش به وسیله شمشیر بجنگند و پیروز گردند؟!

هوشیار: موضوع خروج مهدی موعود، با شمشیر و سیف، در احادیث منصوص است از باب نمونه:

امام محمد باقر علیه السلام فرمود: مهدی از این جهت با جدش محمد شباهت دارد که با شمشیر قیام می کند و ستمکاران و گمراه کنندگان و دشمنان خدا و رسول را به قتل می رساند. با شمشیر و ترس، نصرت می یابد و هیچ یک از پرچمهایش شکست خورده بر نمی گردد (۱).

لیکن خروج با سیف کنایه از جنگ است. یعنی جنگ و خونریزی جزء برنامه رسمی مهدی موعود است. مأمور است دین اسلام را عالمگیر کند و جلو تعدیات و بیدادگری را بگیرد گرچه با جنگ و توسل به شمشیر باشد. برخلاف

[شماره صفحه واقعی : ۳۱۶]

ص: ۳۵۹۲

---

۱- محمد بن مسلم عن ابی جعفر علیه السلام فی حدیث- قال: و اما شبهه من جده المصطفی صلی الله علیه و آله فخر وجهه بالسیف و قتله اعداء الله و اعداء رسوله و الجبارین و الطواغیت و انه ینصر بالسیف و العرب و انه لا ترد له رایه- بحار الانوار ج ۵۱ ص ۲۱۸.

سیره و رویه پدران بزرگوارش که چنین مأموریت حادی نداشتند و به پند و اندرز اکتفا می نمودند. بنابراین، مقصود از خروج با سیف، این نیست که سلاحهای جنگی او منحصر به شمشیر است و از استعمال هرگونه سلاح دیگری خودداری می کند بلکه ممکن است آنجناب هم از سلاحهای جنگی روز استفاده نماید بلکه امکان دارد سلاحهای دیگری را اختراع کند که بر تمام وسائل جنگی آنروز غالب گردد.

حقیقت مطلب این است که ما از حوادث و پیش آمدهای آینده جهان بی اطلاعیم و از سرنوشت انسانیت و صنایع به طور دقیق خبر نداریم بدینجهت هم حق نداریم بدون مدرک، آینده را بر طبق گذشته قیاس کنیم. ما نمی دانیم در آینده، کدام کشور و ملتی در صنایع و علوم و تمدن و قدرت بر سایرین برتری و تفوق پیدا خواهد کرد. شاید در آینده، ملل متفرق اسلامی از خواب غفلت بیدار شوند، اختلافات جزئی را کنار بگذارند و همه شان برادروار، زیر پرچم نیرومند توحید گرد آیند. علوم و دستورات متین قرآن را برنامه عملی خویش قرار دهند و برنامه های اصلاحی اسلام را به مرحله اجرا در آورند. از ثروت های خدادادی خویش بهره برداری نمایند. از حالت سستی و انزوا بیرون آیند و در علوم و صنایع و اخلاق، پیشرو تمدن بشریت گردند. نیروی سرکش و افسار گسیخته شرق و غرب را مهار کنند و زمینه نهضت و ظهور مصلح حقیقی و مهدی موعود را فراهم سازند.

پس آنجناب ظاهر شود و به واسطه نیروی مقتدری که در اختیار دارد و نصرت و تأییدات خداوندی و قدرت خارق العاده مقام ولایت، حکومت های سرکش و ستمکار را سرنگون سازد و حکومت توحید و عدالت را در سرتاسر جهان تشکیل دهد. در آن هنگام، دانشمندان و مخترعین جهان که به چشم خود مشاهده می کنند که نتیجه زحمات و کوشش های جان فرسای آنان که باید در راه صلح و صفا و بهتر ساختن زندگی توده مردم مصرف شود، در راه استعمار و بدام انداختن مردم به کار می رود و از این موضوع رنج می برند ولی چاره ای نمی یابند، بدون شک ندای عدالت خواهی مهدی اسلام را اجابت می کنند و در راه پیشبرد هدفش کوشش می نمایند.

ما چه می دانیم شاید در آینده بشر از جهالت و عناد و عصبیت و خودسری دست

[شماره صفحه واقعی : ۳۱۷]

ص: ۳۵۹۳

بردارد و تولید و اختراع سلاحهای هسته ای و اتمی را ممنوع سازد و بودجه های سنگین نظامی را در راه توسعه فرهنگ عمومی و امور عمرانی و رفاه بشر به مصرف برساند.

[شماره صفحه واقعی : ۳۱۸]

ص: ۳۵۹۴

مهندس: خواهشمندم اوضاع عمومی جهان را در عصر دولت مهدی بیان کنید.

هوشیار: از احادیث استفاده می شود که: وقتی مهدی موعود علیه السلام ظاهر شد و در جنگ پیروز گشت و بر شرق و غرب جهان تسلط یافت، تمام زمین به وسیله یک حکومت جهانی اسلامی اداره می شود. برای تمام بلاد و استانها، استانداران لایقی را با برنامه کار و دستورات لازم گسیل می دارد (۱). به واسطه کوشش و جدیت آنان، تمام زمین آباد و معمور می گردد. خود مهدی هم از دور، تمام حوادث و جریانات کشور پهناور زمین را زیر نظر دارد و تمام نقاط زمین، برایش مانند کف دستی می گردد. اصحاب و یارانش نیز از فاصله های دور، وی را مشاهده می نمایند و با او تکلم می کنند.

عدل و دادش تمام زمین را فرامی گیرد. مردم باهم مهربان شده با صدق و صفا زندگی می کنند. امنیت عمومی همه جا را فرامی گیرد و کسی در صدد آزار دیگری نیست. وضع اقتصادی مردم بسیار خوب می شود بطوری که مستحق زکوه پیدا نمی شود. بارانهای نافع پی در پی می بارد. تمام زمین سبز و خرم می گردد.

برکات و محصولات زمین زیاد می شود. اصلاحات لازم در امور کشاورزی به عمل می آید. توجه مردم به خدا زیاد می شود و گرد معاصی نمی گردند. دین اسلام دین رسمی جهان شده بانگ توحید از همه جا بلند می گردد. در امور راه سازی برنامه های جالبی را به مرحله اجرا می گذارند. راههای اصلی را شصت ذراع قرار می دهند. در امر راه سازی به قدری جدیت می نمایند که حتی مساجدی را که

[شماره صفحه واقعی : ۳۱۹]

ص: ۳۵۹۵

سر راه ساخته شده خراب می کنند. برای خیابانها پیاده رو احداث می نمایند. به پیاده ها دستور می دهند از پیاده رو عبور کنند و به سواره ها امر می کنند در وسط خیابان حرکت نمایند.

تمام پنجره هائی را که به کوچه باز شده مسدود می سازد. از ایجاد مستراح و ناودان در کوچه مانع می شود. حتی مساجد مشرف و عالی را خراب می کند.

پیش آمدگی های ساختمانها را نیز خراب می کند. مناره ها و مقصوره ها را ویران می سازد.

در عصر مهدی علیه السلام عقول مردم کامل می گردد و سطح معلومات عمومی بالا می رود به طوریکه زنها در خانه خویش از عهده قضاوت برمی آیند.

حضرت صادق علیه السلام فرمود: علم و دانش به بیست و هفت قسمت تقسیم شده اما تاکنون بیش از دو قسمت آن در دسترس بشر قرار نگرفته است. وقتی قائم ما قیام نمود بیست و پنج قسمت دیگر را آشکار می کند و در بین بشر پخش می نماید (۱).

ایمان مردم کامل می گردد و کینه از دلشان بیرون می رود. در خاتمه لازم است متذکر باشید که هر بخشی از مطالب مذکور از روایتی گرفته شده و مدرك اكثر آنها خبر واحدی بیش نیست. اگر طالب تفصیل باشید به کتاب بحار الانوار ج ۵۱ و ۵۲ و کتاب اثبات الهداه ج ۶ و ۷ و کتاب غیبت نعمانی مراجعه فرمایید.

[شماره صفحه واقعی : ۳۲۰]

ص: ۳۵۹۶

---

۱- بحار الانوار ج ۵۲ ص ۳۳۶.

جلالی: به مقتضای تعریفات و توصیفات که درباره مهدی موعود علیه السلام در روایات وارد شده، باید آن حضرت از تمام پیامبران حتی پیغمبر اسلام صلی الله علیه و آله افضل و اکمل باشد، زیرا هیچیک از آنان موفق نشدند جامعه بشریت را اصلاح کنند و حکومت جهانی توحید را تأسیس نمایند و احکام و قوانین الهی را به طور کامل در بین بشر اجرا کنند و عدالت عمومی را برپا سازند و دستگاه ظلم و ستم را برچینند. یگانه شخصی که به آن همه موفقیت‌های بزرگ نائل می‌گردد، همان مهدی موعود علیه السلام است و بس!

هوشیار: اصلاح بشر و اجرای کامل قوانین الهی، هدف و مقصد تمام پیامبران بوده است. هر یک از آن مصلحین خدایی به اندازه استعداد افکار زمانش در راه نیل به آن هدف عالی و آرمان بشر کوشش و جدیت کردند و بشر را به سوی آن غایت بزرگ نزدیک نمودند. اگر کوشش و فداکاری آنان نبود زمینه تأسیس حکومت توحید هرگز فراهم نمی‌شد. پس تمام پیامبران در مورد آن هدف بزرگ سهیم و دخیل اند. موفقیت مهدی موعود را باید موفقیت حزب خداپرست و سلسله انبیاء و رجال دین محسوب داشت. پیروزی آنجناب پیروزی شخصی و فردی نیست بلکه به وسیله نیروی محیر العقول آن حضرت، حق بر باطل غلبه می‌کند و دینداری بر بی دینی چیره می‌گردد. وعده‌های پیامبران گذشته جامعه عمل می‌پوشد و هدف و ایده آل همه آنان تحقق می‌یابد.

موفقیت مهدی موعود، در واقع موفقیت آدم و شیث و نوح و ابراهیم و موسی و عیسی و محمد و سایر پیامبران است. آنان بودند که به واسطه فداکاری و جدیت خودشان این راه بزرگ را هموار ساختند و مزاج انسانیت را تا حدودی آماده و

[شماره صفحه واقعی : ۳۲۱]

مستعد نمودند. طرح برنامه و آغاز مبارزه از پیمبران گذشته شروع شد و هریک از آنان بر حسب نوبه خویش، سطح افکار دینی بشر را ترقی دادند تا نوبت به پیغمبر اسلام صلی الله علیه و آله رسید. پس آن حضرت نقشه کامل و برنامه جامع آن انقلاب و تحول جهانی را تهیه کرد و تحویل ائمه اطهار داد. خودش و جانشینانش در این راه کوششها کردند و سختیهای بسیاری را متحمل گشتند. سالهای سال باید بگذرد و حوادث و انقلاباتی در جهان واقع گردد تا مزاج انسانیت لیاقت و استعداد حکومت توحید را پیدا کند.

آنگاه آخرین سنگر کفر و بی دینی توسط نیروی فوق العاده مهدی موعود علیه السلام مفتوح خواهد شد و آرمان بشریت تحقق خواهد یافت.

بنابراین، مهدی موعود علیه السلام مجری نقشه های پیغمبر اسلام صلی الله علیه و آله بلکه تمام پیمبران گذشته است و پیروزی او پیروزی ادیان آسمانی است. خدا در زبور به حضرت داود وعده پیروزی داده و در یکی از آیاتی که در شأن مهدی موعود نازل شده می فرماید: ما در زبور نوشتیم که بندگان شایسته ما وارث زمین می گردند (۱)

[شماره صفحه واقعی : ۳۲۲]

ص: ۳۵۹۸

دکتر: من شنیده ام امام زمان علیه السلام دین و آیین و قوانین جدیدی برای مردم می آورد و احکام اسلام به دستش منسوخ می گردد، این موضوع تا چه اندازه صحت دارد؟

هوشیار: منشأ این سخن احادیثی است که در این باب وارد شده، لذا برای روشن شدن مطلب لازم است چند حدیث از آنان قرائت شود:

عبد الله بن عطا می گوید: خدمت حضرت صادق علیه السلام عرض کردم: سیره و رفتار مهدی چیست؟ فرمود: همان کاری را که رسول خدا صلی الله علیه و آله انجام داد مهدی هم انجام می دهد. بدعتهای موجود را خراب می کند چنانکه رسول خدا صلی الله علیه و آله اساس جاهلیت را منهدم نمود، آنگاه اسلام را از نو بنا می کند (۱).

ابو خدیجه از حضرت صادق علیه السلام روایت نموده که فرمود: هنگامی که قائم ظهور کرد با امر جدیدی خواهد آمد، چنانکه رسول خدا صلی الله علیه و آله، در آغاز اسلام مردم را به امر جدید دعوت می کرد (۲).

حضرت صادق علیه السلام فرمود: هنگامی که قائم ظهور کند با امر جدید و کتاب و رفتار و قضاوت تازه ظهور می نماید که بر عرب سخت است. کارش کشتار است، احدی-از کفار و ستمگران-را باقی نمی گذارد. در مورد انجام وظیفه، از سرزنش و ملامت باک ندارد (۳).

[شماره صفحه واقعی: ۳۲۳]

ص: ۳۵۹۹

۱- عبد الله بن عطا عن ابی عبد الله علیه السلام قال سئلته عن سیره المهدی کیف سیرته؟ قال: یصنع ما صنع رسول الله. یهدم ما کان قبله کما هدم رسول الله صلی الله علیه و آله امر الجاهلیه و یستأنف الاسلام جدیدا-بحار ج ۵۲ ص ۳۵۲.

۲- ابو خدیجه عن ابی عبد الله علیه السلام قال اذا خرج القائم جاء بامر جدید کما دعا رسول الله صلی الله علیه و آله فی بدء الاسلام الی امر جدید-اثبات الهداه ج ۷ ص ۱۱۰.

۳- قال ابو عبد الله علیه السلام اذا خرج القائم یقوم بامر جدید و کتاب جدید و سنه جدیده و قضاء جدید، علی العرب شدید لیس شأنه الا القتل و لا یتبقی احدا و لا تأخذه فی الله لومه لائم-اثبات الهداه ج ۷ ص ۸۳.



لیکن احادیث بسیاری دلالت می کنند که: سیره و رفتار مهدی همان سیره و رفتار جدش رسول خدا صلی الله علیه و آله است و از دین و قرآنی که بر جدش نازل شده دفاع می کند. از باب نمونه:

پیغمبر صلی الله علیه و آله فرمود: یکی از اهلیت من قیام می کند و به سنت و روش من عمل می نماید (۱).

و فرمود: قائم از فرزندان من، هم نام و هم کنیه من است. خویش خوی من و رفتارش رفتار من می باشد. مردم را بر طاعت و دین من وادار می نماید و به سوی قرآن دعوتشان می کند (۲).

و فرمود: دوازدهمی از فرزندانم به طوری غائب می شود که اصلاً دیده نمی شود. زمانی خواهد آمد که از اسلام جز اسمی و از قرآن جز اثری باقی نمی ماند. در آن هنگام خدا به وی اجازه نهضت می دهد و به وسیله او اسلام را تقویت نموده تجدیدش می کند (۳).

و فرمود: مهدی موعود مردی است از عترت من که برای سنت من جنگ می کند چنانکه من برای قرآن قتال کردم (۴).

چنانکه ملاحظه می فرمایید این احادیث بالصریح دلالت دارند که: برنامه امام زمان علیه السلام و رفتارش، ترویج و بسط اسلام و تجدید عظمت قرآن است و به منظور اجرای سنت های پیغمبر مقاتله خواهد کرد.

بنابراین، اگر اجمالی در احادیث دسته اول وجود داشته باشد به واسطه این احادیث برطرف می شود. بر روی هم احادیث را این طور باید تفسیر نمود: در زمان

[شماره صفحه واقعی : ۳۲۴]

ص: ۳۶۰۰

---

۱- ابو سعید الخدری قال قال رسول الله صلی الله علیه و آله: يخرج رجل من اهلیتی و یعمل بسنتی - بحار ج ۵۱ ص ۸۲.

۲- قال رسول الله صلی الله علیه و آله: القائم من ولدی اسمه اسمی و کنیته کنیتی و شمائله شمائلی و سنته سنتی یقیم الناس علی طاعتی و شریعتی و یدعوهم الی کتاب ربی - اثبات الهداه ج ۷ ص ۵۲.

۳- قال النبی صلی الله علیه و آله: فی حدیث - ان الثانی عشر من ولدی یغیب حتی لا یری. و یأتی علی امتی بزمن لا یبقی من الاسلام الا اسمه و لا یبقی من القرآن الا رسمه فحینئذ یأذن الله تبارک و تعالی بالخروج فیظهر الله الاسلام به و یجدده - منتخب الاثر ص ۹۸.

۴- قال النبی صلی الله علیه و آله: المهدي رجل من عترتی یقاتل علی سنتی کما قاتلت انا علی الوحی - ینابيع الموده ج ۲ ص

غیبت، بدعت‌هایی در دین گذاشته می‌شود و احکامی از قرآن و اسلام بر طبق میل مردم تأویل و تفسیر می‌شود. بسیاری از حدود و احکام چنان فراموش می‌شود که گویا اصلاً از اسلام نبوده است. وقتی مهدی علیه السلام ظهور کرد بدعتها را ابطال می‌کند و احکام خدا را به همان جور که صادر شده ظاهر می‌نماید. حدود اسلامی را بدون سهل‌انگاری اجرا می‌کند و معلوم است که چنین برنامه‌ای کاملاً برای مردم تازگی دارد.

حضرت صادق علیه السلام فرمود: وقتی قائم قیام کرد به سیره رسول خدا صلی الله علیه و آله رفتار می‌کند لیکن آثار محمد صلی الله علیه و آله را تفسیر و بیان می‌کند (۱).

فضیل بن یسار می‌گوید: از حضرت باقر علیه السلام شنیدم که می‌فرمود: وقتی قائم ما قیام کرد از ناحیه مردم، با مشکلات و سختی‌هایی مواجه می‌شود که پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله از جانب مردم عصر جاهلیت، به آن مقدار مواجه نشده بود. من عرض کردم: چطور؟ حضرت فرمود: هنگامی که پیغمبر مبعوث شد مردم سنگ و چوب را پرستش می‌نمودند اما قائم ما وقتی قیام کند مردم احکام خدا را بر ضد وی تأویل و تفسیر می‌کنند و به وسیله قرآن با وی احتجاج و مخاصمه می‌نمایند.

سپس فرمود: به خدا سوگند! عدالت قائم در اندرون خانه‌هایشان داخل می‌شود چنانکه سرما و گرما داخل می‌گردند (۲).

### توضیحات مهدی تازگی دارد

مردمی که ارکان و اصول مسلمة اسلام را رها کرده به بعضی ظواهر آن اکتفا نموده‌اند، از اسلام، جز نماز و روزه و اجتناب از نجاسات چیزی نمی‌دانند، آنهم بعضیها دین را در مسجد محصور کرده حقیقت آن بر اعمال و حرکاتشان نفوذ ندارد. در بازار و کوچه و خیابان و خانه اثری از اسلامشان پیدا نیست. اخلاقیات و دستورات اجتماعی را اصلاً از اسلام محسوب نمی‌دارند. صفات زشت در نظرشان هیچ اهمیت ندارد و به بهانه اینکه واجبات و محرمات اختلافی هستند

[شماره صفحه واقعی: ۳۲۵]

ص: ۳۶۰۱

- ۱- قال الصادق علیه السلام: اذا قام القائم سار بسیره رسول الله الا انه یبین آثار محمد- بحار ج ۵۲ ص ۳۴۷.
- ۲- فضیل بن یسار قال سمعت ابا جعفر علیه السلام یقول: ان قائمنا اذا قام استقبل من جهل الناس اشد مما استقبله رسول الله من جهل الجاهلیه. قلت: و کیف ذاک قال: ان رسول الله صلی الله علیه و آله اتی الناس و هم یعبدون الحجاره و الصخور و العیدان و الخشب المنحوته و ان قائمنا اذا قام اتی الناس و کلهم یتأول علیه کتاب الله و یحتج علیه به. ثم قال: اما و الله لیدخلن علیهم عدله جوف بیوتهم کما یدخل الحر و القره اثبات الهداه ج ۷ ص ۸۶.

از زیر بار آنها شانه خالی می کنند. محرمات الهی را با حيله های گوناگون و تأویلات صوری جائز می شمارند. از ادای حقوق واجبه خودداری می نمایند. به دلخواه خود احکام دین را تأویل می کنند. از قرآن، فقط به قرائت و تجوید و احترامات صوری اکتفا می نمایند. اگر امام زمان علیه السلام ظاهر شود و به آنان بگوید:

شما از حقیقت و گوهر دین بدور افتاده اید و آیات قرآن و احادیث پیغمبر را برخلاف واقع تفسیر و تأویل کرده اید، چرا حقیقت نورانی اسلام را رها کرده به بعض ظواهرش قناعت کرده اید؟ شما اعمال و رفتارتان را با دین تطبیق نکرده اید، بلکه احکام دین را با دنیای خودتان توجیه نموده سازش داده اید. جای این همه دقت که در قرائت و تجوید به عمل می آورید به احکام قرآن عمل کنید. جدم امام حسین علیه السلام فقط برای گریه کشته نشد، چرا هدف جدم را گم و پایمال کرده اید؟

دستورات اخلاقی و اجتماعی را باید از ارکان اسلام بدانید و جزء برنامه عملی خویش قرار دهید. از محرمات اخلاقی باید اجتناب کنید، حقوق مالی خود را باید پردازید و به بهانه هایی بیجا مغرور نگردید و بدانید که خواندن و شنیدن مدائح و مصائب، جای خمس و زکوه و دیون را نمی گیرد و گناه رباخواری و رشوه و تقلب و غل و غش را نمی بخشد و دود آتش عزای ابا عبد الله علیه السلام جواب آه و ناله یتیمان و ستمدیدگان و بیوه زنان را نمی دهد. با تأویلات و توجیها غلط، رباخواری و غل و غش را جائز بشمارید. با حيله های گوناگون از زیر بار واجبات شانه خالی نکنید. قدس و تقوی را در خانه و مسجد محصور نکنید بلکه در اجتماع شرکت جوید و وظیفه بزرگ امر به معروف و نهی از منکر را انجام دهید فلان بدعت و فلان و فلان... را از اسلام بیرون کنید.

چنین دین و برنامه ای برایشان تازگی داشته از آن وحشت می نمایند و اصلاً اسلامش نمی دانند زیرا اسلام را جور دیگر تصور کرده بودند. آنان می پنداشتند:

ترقی و عظمت اسلام به زینت کردن مساجد و منارهای بلند است، اگر امام بفرماید: عظمت اسلام به عمل صالح و راستی و درستی و امانت و وفای به عهد و اجتناب از حرام است، برایشان تازگی دارد. آنها گمان می کردند وقتی امام زمان علیه السلام ظاهر شد تمام اعمال مسلمین را تصحیح می کند و به اتفاق آنان در گوشه

[شماره صفحه واقعی : ۳۲۶]

ص: ۳۶۰۲

مسجد مشغول عبادت می شود اما اگر مشاهده کنند که از شمشیر امام زمان علیه السلام خون می چکد و مردم را به سوی جهاد و امر به معروف و نهی از منکر دعوت می کند و نمازگزاران ستم پیشه را به قتل می رساند و اموالی را که از راه تعدی و رشوه خواری و ربا به دست آورده اند به صاحبانش برمی گرداند و مانع زکوه را گردن می زند، این برنامه برایشان تازه و جدید است.

حضرت صادق علیه السلام فرمود: وقتی قائم ما قیام کرد مردم را از نو بسوی اسلام دعوت می نماید و به سوی چیزی که کهنه شده و عموم مردم از آن بدور افتاده اند هدایت می کند. آنجناب مهدی نامیده شده، چون به چیزی که مردم از آن دور شده اند هدایت می شود و قائم نامیده شده، چون برای پاداشتن حق قیام می کند (۱).

خلاصه: بین مهدی توهمی آنان و برنامه اش، با مهدی واقعی و برنامه اش، تفاوت از زمین تا آسمان است. از این رهگذر است که چون برنامه کارش مورد پسند مردم واقع نمی شود ابتداء از دورش متفرق می شوند لیکن چون جزوی چاره سازی نمی یابند باز تسلیمش می گردند.

حضرت صادق علیه السلام فرمود: گویا قائم را مشاهده می کنم که قبایی دربر دارد و عهدنامه پیغمبر را که با مهر طلایی مهر شده از جیش بیرون می آورد، مهرش را گشوده برای مردم قرائت می نماید، پس مردم مانند گوسفند از اطرافش پراکنده می شوند و به جز وزیر و یازده نفر نقیب کسی نزدش باقی نمی ماند. پس مردم -در جستجوی مصلح- همه جا را گردش می کنند ولی چون چاره سازی جزوی نمی یابند به سویش می شتابند. به خدا سوگند! من می دانم قائم به ایشان چه می گوید که انکار می کنند (۲).

## مهدی و نسخ احکام

فهیمی: شما قبلا فرمودید امام زمان مشرع نیست و احکام اسلام را نسخ

[شماره صفحه واقعی: ۳۲۷]

ص: ۳۶۰۳

۱- قال ابو عبد الله عليه السلام اذا قام القائم دعى الناس الى الاسلام جديدا و هداهم الى امر قد دثر فضل عنه الجمهور. و انما سمى القائم مهديا لانه يهدى الى امر مضلول عنه و سمى بالقائم لقيامه بالحق كشف الغمه ج ۳ ص ۲۵۴ و ارشاد مفيد ص ۳۴۳.

۲- بحار الانوار ج ۵۲ ص ۳۲۶.

نمی‌کند. این سخن با روایات ذیل سازش ندارد:

حضرت صادق علیه السلام فرمود: دو خون در اسلام حلال است اما احدی حکم خدا را در آنها جاری نمی‌سازد تا اینکه خداوند متعال قائم اهل بیت را بفرستد و حکم خدا را بدون شاهد، در حق آنان جاری نماید، یکی راجع به مرد محصن (زن دار) زناکار است که سنگسارش می‌کند و دیگری راجع به مانع زکوه است که گردنش را می‌زند (۱).

حضرت صادق علیه السلام فرمود: وقتی قائم آل محمد قیام کرد همانند داود و سلیمان، بدون شاهد و گواه، در بین مردم قضاوت خواهد کرد (۲).

اینگونه احادیث دلالت دارند که احکام اسلام به وسیله امام زمان نسخ می‌شود و احکام تازه ای اجرا می‌گردد. شما با این گونه عقائد نبوت مهدی را اثبات می‌نمایید، گرچه پیغمبرش ننمایید!!

هوشیار: اولاً مدرک این مطالب، اخبار آحادی بیش نیست که مفید یقین نیستند. ثانیاً چه مانع دارد که خداوند متعال حکمی را به پیغمبرش وحی کند و بگوید: از این زمان تا زمان ظهور قائم، تو و مسلمین باید بدان عمل کنید. لیکن دوازدهمین جانشین تو و پیروانش باید به حکم دوم عمل نمایند. پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله هم، عین این جریان را، به وسیله خلفایش به امام دوازدهم اطلاع بدهد. در این صورت نه حکمی نسخ شده، نه حکم تازه ای به امام زمان علیه السلام وحی شده است، بلکه حکم اول، از ابتدا مقید بوده و پیغمبر نیز، از حکم دوم با اطلاع بوده است.

مثلاً صلاح اجتماع در این بوده که قاضی بر طبق مدارک ظاهری و با شاهد و قسم، بین اصحاب مرافعه قضاوت کند. پیغمبر و ائمه هم مأمور بودند بدین طریق قضاوت نمایند. لیکن وقتی مهدی اسلام ظهور نمود و دولت اسلامی را تشکیل داد مأموریت دارد که بر طبق علمش بین مردم قضاوت کند. پس اینگونه احکام از ابتداء جزء احکام اسلام بوده است ولی زمان اجرای آنها عصر ظهور مهدی است.

[شماره صفحه واقعی : ۳۲۸]

ص: ۳۶۰۴

---

۱- ابن تغلب قال قال لی ابو عبد الله علیه السلام: دمان فی الاسلام حلال من الله لا یقتضی فیهما احد حتی یبعث لله قائمنا اهل البیت فاذا بعث لله قائمنا اهل البیت حکم فیهما بحکم الله لا- یرید علیهما بینة، الزانی المحصن یرجمه و مانع الزکوه یرضرب عنقه- بحار ج ۵۲ ص ۳۲۵.

۲- بحار الانوار ج ۵۲ ص ۳۲۰.

دکتر: ما اصل مهدویت را از شما قبول می کنیم لیکن از کجا که مهدی موعود تا حال ظهور نکرده باشد؟ از صدر اسلام تاکنون، افراد زیادی از قرشی و غیر قرشی و از بلاد مختلف، خروج کرده، ادعای مهدویت نموده اند، بعضی از آنان هم عقیده مندانی پیدا کرده مذهبی باقی نهادند و بعضی دیگر، دولت های مختصری هم تأسیس کردند. ما در انتظار مهدی موعود نشسته ایم در صورتی که ممکن است یکی از آنان مهدی حقیقی بوده و ما بی اطلاع باشیم.

هوشیار: چنانکه از سخنان گذشته معلوم شد، ما به وجود یک مهدی بی نام و نشان و مجهول الهویه ای عقیده نداریم تا در تطبیقش به فردی در اشتباه واقع شویم. بلکه پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و ائمه اطهار علیهم السلام، که اصل وجود مهدی را خبر داده اند، آن وجود مقدس را کاملاً تعریف و توصیف نموده هر گونه ابهام و اجمالی را برطرف ساخته اند، که خلاصه اش از این قرار است:

نام مهدی، محمد و کنیه اش ابو القاسم است. مادرش کنیزی به نام نرجس و صیقل و سوسن بوده است. از بنی هاشم و فرزندان زهرا و از اولاد امام حسین و فرزند بلافضل امام حسن عسکری است. در سال ۲۵۶ یا ۲۵۵ در شهر سامره تولد یافته است. دارای دو غیبت است، یکی کوتاه و دیگری طویل. غیبت دوم به قدری طولانی می گردد که بسیاری از مردم در اصل وجودش تردید می کنند، عمرش بسیار طولانی می گردد. آغاز دعوت و ظهورش از مکه شروع می شود. با شمشیر و جنگ نهضت می کند و تمام ستمکاران و مشرکین را قتل عام می نماید. تمام اهل کتاب و مسلمین تسلیمش می شوند. یک دولت اسلامی و جهانی در سرتاسر زمین تشکیل می دهد، ظلم و بیدادگری را ریشه کن نموده دادگری و عدالت را

[شماره صفحه واقعی : ۳۲۹]

جهانگیر می کند. اسلام را دین عمومی و در ترویج و توسعه آن کوشش می نماید و... مسلمین در انتظار ظهور چنین شخصی بسر می برند.

### سید علی محمد شیرازی

جناب آقای دکتر! اکنون از شما سؤال می کنم: آیا در بین کسانی که تاکنون ادعای مهدویت کرده اند، کسی را با این اوصاف و علائم سراغ دارید تا صدق دعوایش مورد احتمال واقع گردد؟

مثلاً: شخصی که در یکی از بلاد ایران ادعای مهدویت کرد اما فرزند امام حسن عسکری علیه السلام نبوده، غیبت طولانی هم نداشته، طویل العمر هم نبوده، در تمام عمرش جنگی نکرده و خون ستمکاران را نریخته، حکومت اسلامی و جهانی را تشکیل نداده، نه تنها زمین را پر از عدل و داد ننموده، بلکه کوچک ترین دست ظلمی را هم از سر مردم کوتاه نکرده است، دین اسلام را نه تنها در تمام جهان بسط نداده بلکه همه احکام و قوانینش را نسخ نموده و آیین تازه ای به جایش آورده است، از علم و دانش بهره ای نداشته، کار خارق العاده ای هم انجام نداده و باوجود اینکه از کرده خویش توبه کرده و اظهار ندامت نموده، عاقبت، تسلیم چوبه دار گشته است (۱). آیا هیچ عاقل باشعوری احتمال می دهد که: چنین فردی مهدی موعود مسلمین باشد؟!!!

داستان این آقای شیرازی مهدی نما، بی شباهت نیست به داستان مرد قزوینی پهلوان نمایی که در مثنوی مذکور است:

سوی دلاکی بشد قزوینی

که کبودم زن بکن شیرینی

گفت: چه صورت زنم ای پهلوان

گفت: بر زن صورت شیر ژیان

چونکه او سوزن فروبردن گرفت

درد آن در شانه گه مسکن گرفت

پهلوان در ناله آمد کای سنی

مر مرا کشتی، چه صورت می زنی؟

[شماره صفحه واقعی : ۳۳۰]

۱- کتاب تلخیص تاریخ نبیل زرنندی ص ۱۳۵ تا ۱۳۸.



گفت: آخر شیر فرمودی مرا

گفت: از چه عضو کردی ابتدا

گفت: از دمگاه آغازیده ام

گفت: دم بگذار ای دودیده ام

شیر، بی دم باش گو ای شیرساز

که دلم سستی گرفت از زخم گاز

جانب دیگر گرفت آن شخص زخم

بی محابا بی مواسائی و رحم

بانگ زد او کان چه اندامست از او؟

گفت: او گوش است این ای نیک خو

گفت: تا گوشش نباشد ای همام

گوش را بگذار و کوتاه کن کلام

جانب دیگر خلش آغاز کرد

باز قزوینی فغانی ساز کرد

کاین سوم جانب چه اندامست نیز؟

گفت: این است اشکم شیر ای عزیز

گفت: گو اشکم نباشد شیر را

خود چه اشکم باید این ادبیر را

خیره شد دلاک و بس حیران بماند

تا به دیر انگشت بر دندان بماند

بر زمین زد سوزن آندم اوستاد

گفت در عالم کسی را این فتاد

شیر بی دم و سر و اشکم که دید

این چنین شیری خدا کی آفرید؟!

چون نداری طاقت سوزن زدن

از چنین شیر ژبانی دم مزن

از اتفاقات جالب اینکه: سید علی محمد شیرازی هنگامی که هنوز هوای

[شماره صفحه واقعی : ۳۳۱]

ص: ۳۶۰۷

مهدویت و قائمیت به سرش نزده بود، کتابی تألیف نمود بنام «تفسیر سوره کوثر» و در آن کتاب احادیثی درباره مهدی موعود نقل کرد که هیچ یک از آنها با مهدویت خودش سازگار نیست و این موضوع بعداً برای خودش و اتباعش دردسر و اشکالاتی تولید نمود.

در کتاب مذکور می نویسد: «موسی بن جعفر بغدادی روایت نموده که از حضرت امام حسن عسکری علیه السلام شنیدم که می فرمود: گویا شما را می بینم که بعد از من در جانشینم اختلاف نموده اید لیکن آگاه باشید که هر کس به تمام امام های بعد از رسول خدا صلی الله علیه و آله اقرار نماید ولی فرزند مرا منکر شود، مانند کسی است که همه پیغمبران را قبول کند اما نبوت محمد صلی الله علیه و آله را انکار نماید. و هر کس رسول خدا صلی الله علیه و آله را منکر شود مثل کسی است که تمام پیغمبران را انکار کرده باشد. زیرا اطاعت آخرین فرد ما مثل اطاعت اولین فرد ماست و منکر آخرین فرد ما مثل منکر اولین فرد ماست. بدانید که: فرزندانم غیبتی خواهد داشت که تمام مردم، جز کسانی که خدا نگهداریشان کند، در شک واقع می شوند (۱).

امام رضا علیه السلام به دعبل فرمود: امام بعد از من فرزندانم محمد است بعد از محمد فرزندان علی به امامت می رسد و بعد از علی فرزندان حسن امام خواهد بود و بعد از حسن فرزندان حجت و قائم است که در ایام غیبت باید در انتظارش بود و هنگام ظهور باید اطاعتش نمود. اگر از عمر دنیا روزی هم بیش باقی نمانده باشد، خدا آن را طولانی می گرداند تا اینکه قائم نهضت کند و دنیا را پر از عدل و داد نماید چنانکه از ظلم و جور پر شده است. اما اینکه کی خروج می کند پس آن، خبر دادن از وقت ظهور است در صورتی که پدرانم از علی روایت کرده اند که به پیغمبر عرض شد: یا رسول الله قائم از اولاد تو کی خروج می کند؟ حضرت در پاسخ فرمود: مثل خروج قائم، مثل قیامت است که وقتش را جز خدا کسی آشکار نمی سازد، زیرا در آسمان و زمین بسی گران و سنگین است و ناگهان فرا

[شماره صفحه واقعی : ۳۳۲]

ص: ۳۶۰۸

---

۱- موسی بن جعفر بغدادی قال سمعت ابا محمد الحسن بن علی يقول: کانی بکم و قد اختلفتم فی الخلف منی: اما ان المقر بالائمه بعد رسول الله المنکر لولدی کمن اقر بجمیع انبیاء الله و رسله ثم انکر نبوه محمد رسول الله، و المنکر لرسول الله کمن انکر جمیع الانبیاء لان طاعه آخرنا کطاعه اولنا و المنکر لآخرنا کالمنکر لاولنا، اما ان لولدی غیبه یرتاب فیہ الناس الا من عصمه الله-تفسیر سوره کوثر.

چنانکه ملاحظه می فرمایید در این دو حدیث، به چند مطلب تصریح شده است. اول، قائم و مهدی موعود فرزند بلافصل امام حسن عسکری است. دوم، دارای غیبتی است بسیار طولانی. سوم، وقتی ظاهر شد زمین را پر از عدل و داد می کند. چهارم، برای ظهورش نمی توان وقتی تعیین کرد.

### اعتراف به وجود امام غائب

سید علی محمد، در چند جای تفسیر سوره کوثر به وجود امام غائب اعتراف نموده آثار و علائمش را نوشته است:

در یک جا می نویسد: «در وجود امام غائب شکی نیست. زیرا اگر او وجود نداشته باشد دیگری هم وجود نخواهد داشت و امرش مانند خورشید آسمان، روشن است. زیرا لازمه شک در وجودش انکار قدرت خداست و هر کس در وجود خدا شک کند کافر است. - تا اینکه می نویسد - اما نزد مسلمین و مؤمنین فرقه دوازده امامی، روز ولادتش اثبات شده است - روح من و هر کس در ملکوت امر و خلق وجود دارد فدای آنجناب گردد - و غیبت صغرای او و معجزات آن ایام و علامات سفیرانش نیز بر ایشان به اثبات رسیده است».

در جای دیگر همان کتاب نوشته است: «او خلف صالح است. کنیه اش ابو القاسم می باشد و اوست قائم بامر الله و حجت بر خلق خدا و باقیمانده آل الله و مهدی که مردم را به امور مخفی هدایت می نماید. ولی من دوست ندارم که نامش را ببرم مگر به همان جور که امام از وی نام برده است یعنی م ح م د، و نصوصی در این باره از ناحیه مقدسه صادر شده است. خود امام در توقیع شریف فرموده: «هر کس در مجمع عمومی مرا نام ببرد لعنت خدا بر او باد».

در جای دیگر همان کتاب نوشته است: «برای حضرت ولی عصر دو غیبت

[شماره صفحه واقعی: ۳۳۳]

ص: ۳۶۰۹

۱- قال علی بن موسی فی حدیث الی ان قال: یا دعبل! الامام بعدی محمد ابنی و بعد محمد ابنه علی و بعد علی ابنه الحسن و بعد الحسن ابنه الحجه القائم المنتظر فی غیبتة السمطاع فی ظهوره؛ لو لم یبق من الدنیا الا یوم واحد لطول الله ذلک حتی یرج فیملأها عدلا كما ملئت جورا، و امامتی، فاخبار عن الوقت و لقد حدثنی ابی عن ابیه عن آبائه عن علی ان النبی قیل له یا رسول الله متى یرج القائم من ذریتک؟ فقال مثله مثل الساعه لا یجلیها لوقتها الا هو ثقلت فی السموات و الارض لا یأتیکم الا بغته - تفسیر سوره کوثر.

است. در غیبت صغری و کلاء و نواب مورد اعتماد و مقربی داشته است. ایام غیبت صغری، هفتاد و چهار سال و چند روزی طول کشید. نواب آنجناب (روحی فداه) عبارتند از عثمان بن سعید عمری و فرزندش محمد بن عثمان و حسین بن روح و علی بن محمد سمی.

در جای دیگر می نویسد: «روزی در مسجد الحرام، در جانب رکن یمانی مشغول نماز بودم، جوان فربه و زیبایی را دیدم که با کمال خضوع مشغول طواف بود و عمامه سفیدی بر سر و عبای پشمی دربر داشت و بهیئت تجار فارس بود. بین من و او چند قدمی بیش فاصله نبود، ناگهان به خیال من خطور کرد که شاید صاحب الامر باشد اما خجالت کشیدم نزدیکش بروم. وقتی از نماز فارغ شدم او را ندیدم، لیکن درعین حال، یقین ندارم که او صاحب الامر بوده است».

### سید علی محمد و احادیث توقیت

حدیث ذیل نیز در تفسیر سوره کوثر نقل شده است:

«ابو بصیر می گوید: خدمت امام صادق علیه السلام عرض کردم: فدایت شوم، قائم کی خروج می کند؟ فرمود: ای ابا محمد! اهل بیت وقت ظهور را تعیین نمی کنیم و محمد صلی الله علیه و آله فرموده است: تعیین کنندگان وقت ظهور دروغ می گویند» (۱).

مقتضای این حدیث و امثالش این است که ائمه اطهار هرگز وقت ظهور را تعیین نکرده اند و تعیین کنندگان را تکذیب نموده اند. لیکن اتباع سید علی محمد این تصریحات را نادیده گرفته و برخلاف نص صریح پیشوای خودشان، در کتب جستجو نموده اند و حدیث ضعیف ابو لبید مخزومی را یافته و با توجیهاات و تأویلات بسیار، سنه ظهور سید علی محمد را از آن استنباط کرده اند.

کتابهایی که در رد این فرقه نگاشته شده است حدیث ابو لبید را مورد بحث قرار داده اشکالات بسیاری بدان کرده اند. اگر ما بخواهیم در آن مباحث وارد شویم از مقصد دور می گردیم. لذا طالبین تحقیق را بکتاب ردیه حواله می دهیم و فعلا به همین نکته اکتفا می کنیم که بر طبق حدیث ابو بصیر که سید علی محمد

[شماره صفحه واقعی: ۳۳۴]

ص: ۳۶۱۰

۱- ابو بصیر عن ابی عبد الله علیه السلام قال قلت: جعلت فداک متى خروج القائم؟ فقال یا ابا محمد انا اهل بیت لا نوقت و قد قال محمد کذب الوقتون- تفسیر سوره کوثر.

نیز به صحت آن اعتراف دارد و در کتاب خویش ثبت نموده است، هر حدیثی که سنه ظهور قائم را تعیین کرده باشد باید مردود شود و تمسک بآن جائز نیست، چه حدیث ابی لبید باشد چه غیر آن.

حدیث ذیل نیز در تفسیر سوره کوثر نقل شده است:

امام صادق علیه السلام در حدیث مفصلی فرمود: «غیبت قائم ما نیز مورد انکار امت واقع می گردد. یکی بدون اطلاع می گوید: امام اصلاً متولد نشده است. دیگری می گوید: به دنیا آمده ولی مرده است. دیگری کافر می شود و می گوید: امام یازدهم اصلاً اولاد نداشته است. دیگری به واسطه گفتارش ایجاد تفرقه می کند و از دوازده امام تجاوز نموده و آنها را سیزده یا زیاده می داند و دیگری خدای را عصیان ورزیده می گوید: روح قائم در بدن شخص دیگری تکلم می کند» (۱).

### پروانش چه می گویند؟

با وجود این تصریحاتی که سید علی محمد در تفسیر کوثر نموده و ما بخشی از آن را از باب نمونه نقل کردیم، نمی دانم پروانش چه عقیده ای دارند؟ اگر او را مهدی موعود و قائم می دانند، این موضوع علاوه بر اینکه با روایات اهل بیت سازش ندارد، با تصریحات خودش نیز مخالف است زیرا او امام زمان و قائم را فرزند بلافصل امام حسن عسکری علیه السلام و بنام «م ح م د» و کنیه ابو القاسم معرفی نموده و غیبت صغری و کبری را برایش ضروری دانسته و نام نواب چهارگانه اش را ذکر نموده و گفته است جوانی را در مسجد الحرام دیدم و احتمال دادم که امام زمان باشد ولی یقین نداشتم.

اگر می گویند: روح امام زمان در سید علی محمد حلول نموده و مظهر قائم است این عقیده نیز باطل است، زیرا اولاً این قول به تناسخ و حلول است و بطلان تناسخ و حلول در علوم ثابت گشته است، ثانیاً عقیده مذکور با حدیثی که خود سید علی محمد از حضرت صادق علیه السلام روایت نموده سازش ندارد، زیرا امام صادق در آن حدیث فرمود: دسته ای از مردم عصیان می ورزند و می گویند: روح قائم

[شماره صفحه واقعی : ۳۳۵]

ص: ۳۶۱۱

---

۱- قال الصادق علیه السلام فی حدیث مفصل الی ان قال: کذلک غیبه القائم فان الامه تنکرها فمن قائل بغير هدی بانه لم یولد و قائل بانه ولد و مات و قائل یکفر بقوله ان حاديعشرنا کان عقیما و قائل یمزق بقوله ان یتعدی الی ثلاث عشر فصاعدا و قائل یعص الله بقوله ان روح القائم تنطق فی هیکل غیره-تفسیر سوره کوثر.

در بدن شخص دیگری تکلم می کند.

### از نسبت پیغمبری و بابت تبری جسته

اگر او را پیغمبر یا باب می پندارند خودش بدین نسبت راضی نبوده قائلینش را تکفیر کرده است.

در تفسیر کوثر می نویسد: «کسانیکه بگویند: ذکر اسم ربک -خودش- ادعای وحی و قرآن نموده کافرند، و کسانیکه بگویند ذکر اسم ربک ادعای بابت حضرت بقیه الله را کرده کافرند، خدا یا شاهد باش که:

هر کس ادعای خدایی یا ولایت کند یا مدعی قرآن و وحی باشد یا کم و زیادی در دین تو بکند کافر است و من از وی بیزارم. تو شاهدی که من هرگز ادعای بابت نکرده ام» (۱).

سید علی محمد هنگامی که بنوشتن تفسیر کوثر اشتغال داشت ادعائی در سر نداشت. فقط خودش را دانشمند لایقی می پنداشت و از اینکه خویش را خانه نشین و علما را مصدر کار می دید رنج می برد.

در جایی می نویسد: «خدا بر من منت نهاده قلبم را نورانی نمود. دوست دارم دین خدا را به همان طوری که در قرآن نازل شده و اخبار اهل بیت بر آن دلالت دارد، اظهار کنم».

او از نسبت‌های ناروایی که درباره اش داده می شد ناراحت بود و از آنها برائت می جست. لیکن بعدا برایش روشن شد که حماقت مردم بیش از حد تصور است نه تنها هرچه را بگوید قبول می کنند بلکه قدری هم بدان اضافه می کنند، آنگاه هوس قائمیت در مغزش وارد شد و ادعایش را علنی نمود.

### کتاب بیان و ادعای قائمیت

در کتاب بیان باب السابع من الواحد الثانی، می نویسد: «چنانچه ظهور قائم آل محمد بعینه همان ظهور رسول الله هست، ظاهر نمی شود الا آنکه اخذ ثمرات

[شماره صفحه واقعی : ۳۳۶]

ص: ۳۶۱۲

۱- و لقد كفر الذين قالوا ان ذكر اسم ربك ادعى الوحي و القرآن. و لقد كفر الذين قالوا ان ذكر اسم ربك قال اننى باب بقیه الله و اشهد ان الذى ادعى ربوبيتك او ولايتك او ادعى القرآن و الوحي بمثل ما حرمت للناس او ينقص شيئا من دينك او يزيد فقد كفر و انا برىء منه و انك شاهد بانى ما ادعيت باييه المنصوص -تفسير سورة کوثر.

اسلام را از آیات قرآنی که در افئده مردم غرس فرموده، نماید و اخذ ثمره اسلام نیست الا ایمان به او و تصدیق به او. حال که ثمره برعکس بخشیده، در بحبوحه اسلام ظاهر شده و کل، نسبت به او اظهار اسلام می کنند و او را به غیر حق در جبل «ماکو» ساکن می کنند».

باز در همان باب نوشته است: «با نفسی که از اول عمر ریاضت ها کشیده و مجاهده ها نموده از برای رضای خدا و اگر قائم آل محمد را در خواب می دید به آن خواب افتخار می نمود، حال که ظاهر شده به ظهور الله که اظهر از هر ظهوری است به آیات و بیناتی که دین اسلام به آن ثابت شده است، عرض بر خدا که نمی شود در جای خود، ثمره ایمان خود را که ظاهر نمی کند در جای خود، از برای آنچه که خلق شده قائم نمی شود بر جای خود، فتوی می دهد بر کسی که شب و روز به او توجه به خدا می کند و ایاک نعبد می گوید».

در همان کتاب الباب الخامس و العشرين من الواحد الثانی، نوشته است:

«اگر مؤمنین به رسول الله و کتاب او یقین کنند که ظهور قائم و بیان، همان ظهور رسول الله هست به نحو اشرف در آخرت و این کتاب به عینه همان فرقان است که به نحو اشرف نازل شده در آخرت، احدی از مؤمنین به قرآن خارج از دین نشده».

در همان کتاب الباب الثالث من الواحد التاسع می نویسد: «و هم چنین در ظهور نقطه بیان اگر کل یقین کنند به اینکه همان مهدی موعودی است که رسول خدا صلی الله علیه و آله خبر داده یک نفر از مؤمنین به قرآن منحرف نمی شوند از قول رسول خدا صلی الله علیه و آله».

ما بنا نداریم این آیین جدید را کاملاً- بررسی نمایم و بطلانش را برای شما آشکار سازیم اگر طالب تفصیل هستید، به کتابهایی که در رد این فرقه نوشته شده مراجعه نمایید. هم چنین بنا نداریم تمام افرادی را که تاکنون ادعای مهدویت کرده اند مورد بررسی قرار دهیم و ادله و براهین آنان را رسیدگی کنیم و عقائد و احکامشان را تجزیه و تحلیل نمایم، زیرا این مباحث مفصل، از حوصله جلسه ما خارج است لذا در رد آنان به همان جواب اجمالی سابق اکتفا می نمایم.

باز هم تکرار می کنم: مهدی موعود، بواسطه احادیث قطعی، کاملاً تعریف و توصیف شده و در اذهان شیعیان، شخصیت ممتاز و روشنی دارد. اگر شخصی را

[شماره صفحه واقعی : ۳۳۷]



واجد اوصاف مذکوره یافتند باید تسلیمش کردند و شخص مدعی فاقد اوصاف و علائم را باید تکذیب کنند. کسانی که تاکنون ادعای مهدویت نموده اند واجد آن اوصاف نبوده اند و اگر برای اثبات مدعای خودشان به حدیث واحد و ضعیفی تمسک جویند یا حدیثی را به نفع خویش تأویل و توجیه نمایند در اثبات مدعایشان کافی نیست زیرا یک یا دو خبر در مقابل احادیث کثیره قطعیه، حجیت و اعتبار ندارد.

## ادعای باطل و وجود طرفدار

مهندس: اگر ادعای این افراد پوچ و باطل بود پس چرا این همه عقیده مند فداکار پیدا کردند!؟

هوشیار: عقیده مند شدن و گرویدن عده ای، به یک شخص دلیل حقانیت وی نیست زیرا عقائد و ادیان باطل همیشه در جهان بوده و هست و عقیده مندان جدی و فداکاری هم داشته اند. استقامت و فداکاری گروهی نادان و عوام را نمی توان از براهین صدق و حقانیت مدعی و پیشوایشان شمرد. شما تاریخ ادیان را بررسی کنید تا حقیقت برایتان روشن گردد. مثلاً ملاحظه بفرمائید در همین عصری که عصر علم و دانش شمرده می شود میلیون ها افراد بشر در هندوستان وجود دارند که در مقابل گاو خضوع و ستایش می کنند و معتقدند آن حیوان در عالم بالا دارای مقام عالی است. کشتن و خوردن گوشتش را حرام می دانند. بی احترامی و جسارت به آن را گناه می شمارند. اغلب اتفاق می افتد که گاوی بی خیال در وسط خیابان استراحت می کند و اتومبیلها ناچار می شوند در پشت سرش توقف کنند، ولی هیچکس حتی پلیس حق ندارد مزاحم آن حیوان شود، تا هنگامی که به میل خودش از سر راه برخیزد. هندوها برای دفاع از گاو فداکاری ها می کنند و یکی از علل اختلاف مسلمین و هندوها، موضوع کشتن گاو است.

همچنین هندوها به قدری به میمون احترام می گذارند و در مقابلش خاضع می باشند که آن حیوانات با کمال آزادی مزاحم مردم می شوند و کسی جرئت ندارد به آنها جسارت کند. مسئله میمون از مسائل بغرنج دولتی محسوب می شود، لذا دولت مجبور می شود هرچندی یکبار، آنها را از شهرها جمع کند و با کمال احترام به جنگلهای دوردست رها سازد. تازه اینکار نیز به مقدسین هندو گران

[شماره صفحه واقعی : ۳۳۸]

می آید (۱).

بهرحال گمان می کنم مسائل مهمی که نیاز به بحث داشت مورد بررسی قرار گرفته و مسأله مهم دیگری نداشته باشیم اگر صلاح بدانید جلسات را تعطیل کنیم، و بیش از این مزاحم اوقات شریف آقایان نباشیم؟

جلالی: من هم فکر می کنم مسأله مهم دیگری نداشته باشیم.

دکتر: من که از این جلسات بسیار مستفیض شدم، فکر می کنم سایر برادران نیز چنین باشند. همه ما میل داریم جلسات ادامه پیدا کند و باز هم بهره مند شویم. لیکن با توجه به کثرت مشاغل جناب آقای هوشیار، من هم با تعطیل جلسه موافق هستم امیدوارم در فرصت دیگری باز هم بتوانیم از محضر ایشان استفاده نمائیم.

در اینجا لازم است از الطاف ایشان تشکر نمایم خدا فرج حضرت بقیه الله اعظم را نزدیک گرداند و همه ما را از خدمتگزاران اسلام و یاران آن جناب قرار دهد.

و السلام علیکم و رحمه الله و برکاته

[شماره صفحه واقعی : ۳۳۹]

ص: ۳۶۱۵

## مدارك و مأخذ كتاب

۱-قرآن کریم

۲-نهج البلاغه

۳-اصول کافی محمد بن یعقوب کلینی

۴-بحار الانوار مجلسی

۵-اثبات الهداه محمد بن حسن حر عاملی

۶-صحیح مسلم مسلم بن حجاج نیشابوری

۷-سنن ابی داود ابو داود سلیمان بن اشعر سجستانی

۸-سنن ابن ماجه ابو عبد الله محمد بن یزید بن عبد الله بن ماجه

۹-صحیح ترمذی ابو عیسی محمد بن سوره

۱۰-صحیح بخاری محمد بن اسماعیل بخاری

۱۱-مسند احمد احمد بن محمد بن حنبل

۱۲-مجمع الزوائد علی بن ابی بکر هیشمی

۱۳-الحاوی للفتاوی جلال الدین سیوطی

۱۴-البيان محمد بن یوسف شافعی

۱۵-نور الابصار سید مؤمن شبلنجی

۱۶-مشکوه المصاییح محمد بن عبد الله خطیب

۱۷-ینایع الموده شیخ سلیمان

۱۸-کفایه الطالب محمد بن یوسف کنجی شافعی

۱۹-اسعاف الراغبین محمد بن علی الصبان

٢٠-فصول المهمه على بن محمد بن احمد بن الصباغ المالكي

[شماره صفحه واقعى : ٣٤٠]

ص: ٣٦١٦

- ٢١- ذخائر العقبي محب الدين طبرى
- ٢٢- تذكرة خواص الامه سبط بن جوزى
- ٢٣- نظم درر السمطين محمد بن يوسف
- ٢٤- كنز العمال على بن حسام الدين
- ٢٥- مطالب السؤل محمد بن طلحه شافعى
- ٢٦- الصواعق المحرقة احمد بن حجر هيثمى
- ٢٧- مقدمه ابن خلدون
- ٢٨- الامامه و السياسه ابن قتيبه
- ٢٩- الطبقات الكبير محمد بن سعد
- ٣٠- ملل و نحل شهرستانى
- ٣١- فرق الشيعه حسن بن موسى نوبختى
- ٣٢- المقالات و الفرق سعد بن عبد الله اشعري
- ٣٣- مقاتل الطالبين ابو الفرج اصفهانى
- ٣٤- اغانى ابو الفرج اصفهانى
- ٣٥- وفيات الاعيان احمد بن محمد بن ابى بكر بن خلكان
- ٣٦- تاريخ الرسل و الملوك محمد بن جرير طبرى
- ٣٧- البدايه و النهايه اسماعيل بن عمر بن كثير
- ٣٨- مروج الذهب على بن حسين مسعودى
- ٣٩- تاريخ يعقوبى احمد بن ابى يعقوب
- ٤٠- صفه الصفوه ابو الفرج

٤١- روضه الصفا ميرخواند

٤٢- اثبات الوصيه مسعودى

٤٣- تاريخ بغداد احمد بن على خطيب بغدادى

٤٤- تاريخ ابن عساكر على بن حسن شافعى

٤٥- الكامل فى التاريخ ابن اثير

٤٦- تاريخ منصورى محمد بن على حموى

٤٧- شذرات الذهب ابو الفلاج حنبلى

٤٨- العبر فى خبر من غير ذهبى

٤٩- فتوحات الاسلاميه سيد احمد

[شماره صفحه واقعى : ٣٤١]

ص: ٣٦١٧

۵۰- لسان الميزان احمد بن حجر عسقلانى

۵۱- نزاهة النظر احمد بن حجر عسقلانى

۵۲- ميزان الاعتدال ذهبى

۵۳- رجال بو على بو على

۵۴- رجال مامقانى مامقانى

۵۵- منهج المقال علامة بهبهانى

۵۶- مناقب آل ابيطالب محمد بن على بن شهر آشوب

۵۷- اعيان الشيعة سيد محسن امين شامى

۵۸- تبصره الولي سيد هاشم بحراني

۵۹- الارشاد محمد بن نعمان مفيد

۶۰- اعلام الوري طبرسى

۶۱- منتخب الاثر لطف الله صافى

۶۲- كمال الدين شيخ صدوق

۶۳- كتاب الغيبة محمد بن ابراهيم نعمانى

۶۴- اليواقيت و الجواهر شعرانى

۶۵- سبائك الذهب محمد بن امين بغدادى

۶۶- كفايه الموحدين اسماعيل بن احمد طبرسى

۶۷- كتاب الغيبة محمد بن حسن طوسى

۶۸- الملاحم و الفتن على بن موسى بن جعفر بن محمد بن طاوس

۶۹- الذريعة شيخ آغا بزرگ تهرانى

۷۰- علی و فرزندانش دکتر طه حسین ترجمه خلیلیان

۷۱- عبد الله بن سبا سید مرتضی عسکری

۷۲- نقش و عاظ در اسلام دکتر علی الوردی ترجمه خلیلیان

۷۳- جامع احادیث الشیعه

۷۴- المهدی السید صدر الدین صدر

۷۵- کشف الاستار حاج میرزا حسن محدث نوری

۷۶- النصایح الکافیة سید محمد بن عقیل

۷۷- سفینه البحار شیخ عباس قمی

۷۸- اضواء علی السنه محمود ابوریه

[شماره صفحه واقعی : ۳۴۲]

ص: ۳۶۱۸



۷۹-هدیه الاحباب قمی محدث قمی

۸۰-مهدی از صدر اسلام تا قرن ۱۳ استاد خاورشناسی دارمستر

۸۱-الیزیدیه صدوق دملوجی

۸۲-تنبیهات الجلیه محمد کریم خراسانی

۸۳-رجال نجاشی

۸۴-تفسیر المیزان علامه طباطبائی

۸۵-تاریخ و تقویم در ایران بهروز

۸۶-ارشاد العوام محمد کریم خان

۸۷-جاماسبنامه جاماسب

۸۸-المهدیه فی الاسلام دکتر سعد محمد حسن

۸۹-کتاب مقدس

۹۰-دلایل الامامه محمد بن جریر طبری

۹۱-جنه المأوی حاج میرزا حسین نوری

۹۲-المعمرون و الوصایا ابو حاتم سجستانی

۹۳-الاثار الباقیه ابو ریحان بیرونی

۹۴-کشف الغمه ابو الفتح علی بن عیس اربلی

۹۵-انوار نعمانیه سید نعمت الله جزائری

۹۶-حدیقه الشیعه احمد اردبیلی

۹۷-اسفار صدر الدین محمد الشیرازی

۹۸-انسان موجود ناشناخته دکتر الکسیس کارل

۹۹-دائرہ المعارف بریتانیائی

۱۰۰-دائرہ المعارف امریکائی

۱۰۱-سالنامہ شہرت

۱۰۲-بھائیگری احمد کسروی

۱۰۳-داوری احمد کسروی

۱۰۴-تفسیر سورہ کوثر سید علی محمد باب

۱۰۵-کتاب بیان سید علی محمد باب

۱۰۶-تلخیص تاریخ نبیل زرنندی

۱۰۷-الزام الناصب حاج شیخ علی یزدی

[شماره صفحہ واقعی : ۳۴۳]

ص: ۳۶۱۹

۱۰۸-اسلام و عقائد بشری یحیی نوری

۱۰۹-تاریخ علوم پی یرروسو. ترجمه صفاری

۱۱۰-رجال شیخ طوسی

۱۱۱-فهرست شیخ طوسی

۱۱۲-مجله دانشمند

۱۱۳-وسائل الشیعه شیخ محمد حر عاملی

۱۱۴-مستدرک الوسائل حاج میرزا حسین نوری

۱۱۵-التراتب الاداریه شیخ عبد الحق کتانی

۱۱۶-الاموال حافظ ابو عبید.

\*\*\* کتابهای مذکور، مدارکی است که در کتاب بآنها اشاره شده است. البته کتابهای دیگری نیز مورد استفاده بود ولی چون نام آنها برده نشده ذکر آنها ضرورتی ندارد.

[شماره صفحه واقعی : ۳۴۴]

ص: ۳۶۲۰

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند؟

سوره زمر / ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ. ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفاً علمی و به دور از تعصبات و جریان‌ات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب «مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱. بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)
۲. تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی
۳. جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه، تبلت ها، رایانه ها و ...
۴. سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو
۵. گسترش فرهنگ عمومی مطالعه
۶. زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱. عمل بر مبنای مجوز های قانونی
۲. ارتباط با مراکز هم سو
۳. پرهیز از موازی کاری

۴. صرفا ارائه محتوای علمی

۵. ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱. چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲. برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳. تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴. تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵. ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: [www.ghaemiyeh.com](http://www.ghaemiyeh.com)

۶. تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷. راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸. طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹. برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰. برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

JAVA.۱

ANDROID.۲

EPUB.۳

CHM.۴

PDF.۵

HTML.۶

CHM.۷

GHB.۸

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

ANDROID.۱

IOS.۲

WINDOWS PHONE.۳

WINDOWS.۴

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

در پایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می  
نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آواده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک ۱۲۹/۳۴ - طبقه  
اول

وب سایت: [www.ghbook.ir](http://www.ghbook.ir)

ایمیل: [Info@ghbook.ir](mailto:Info@ghbook.ir)

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۰۲۱ - ۸۸۳۱۸۷۲۲

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹



مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

# گامی

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی  
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

**[www.Ghaemiyeh.com](http://www.Ghaemiyeh.com)**

[www.Ghaemiyeh.net](http://www.Ghaemiyeh.net)

[www.Ghaemiyeh.org](http://www.Ghaemiyeh.org)

[www.Ghaemiyeh.ir](http://www.Ghaemiyeh.ir)

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

