



دو فصلنامه علمی آفاق

شماره ۲ بهار و تابستان ۱۴۰۳

دو فصلنامه آفاق

مصاحبه با استاد بهرامی

محمد مهدی آرائی

مصاحبه استاد سلطانی

امیر عباس رادمنش

مصاحبه با استاد شفوی

سجاد سلیم پور

مصاحبه استاد شامی

مهدی عباسی

مصاحبه با استاد پور عزیز

محمد امین رسولی

وحدت اسلامی از منظر احادیث

کریم آزاد

بررسی ادله و ثوق سندی و وثوق صدور خبر واحد

سید میلاد قلنجی حسینی

تجمیع تمام قضایای مطلوب در باب احکام قضایا در دو حیطة "تکثیر معلوم" و "تبدیل مجهول به معلوم"

با استفاده از نسب اربعه

سینا حافظی

بررسی هندسه معرفتی رزق از منظر تفسیر المیزان

ابوالفضل حسین زاده

آثار افلاسی در فقه امامیه

محمد مهدی جاهد

اصل قانونی بودن جرم و مجازات و آثار آن از منظر قانون اساسی و منابع فقهی

علی صادقی



دوفصلنامه آفاق

دسته‌بندی موضوعی: علوم اسلامی

ناشر: حوزه علمیه بناب

قطع: وزیری

دوره انتشار: دوفصلنامه

وابسته به: حوزه علمیه حضرت ولی عصر (عج) بناب

تلفن: ۰۴۱۳۷۷۳۳۷۸۱

آدرس اینترنتی howzehbonab.ir

صاحب‌امتیاز: حوزه علمیه حضرت ولی عصر (عج) بناب

مدیرمسئول: حجت ریحانی

سردبیر: محمدتقی اعلی

هیئت تحریریه:

حامد شمس

جواد نظری

کریم آزاد

امیر شامی

علی فلکی

محمد ولی نژاد

ویراستار فارسی: رضا سبحانی

پست الکترونیک: pajooresh.hbonab@gmail.com

محل انتشار مجله: آذربایجان شرقی بناب خیابان باهنر روبه روی ایستگاه رادیو حوزه علمیه ولیعصر (عج) بناب

سال آغاز انتشار مجله: ۱۴۰۱

فهرست مقالات

- مصاحبه با استاد بهرامی مصاحبه کننده: محمدمهدی آرانی ۵
- مصاحبه استاد سلطانی مصاحبه کننده: امیرعباس رادمنش ۱۳
- مصاحبه با استاد شفوی مصاحبه کننده: سجاد سلیم پور ۱۹
- مصاحبه استاد شامی مصاحبه کننده: مهدی عباسی ۲۵
- مصاحبه با استاد پور عزیز مصاحبه کننده: محمدامین رسولی ۲۹
- وحدت اسلامی از منظر احادیث کریم آزاد ۳۵
- بررسی ادله وثوق سندی و وثوق صدور خبر واحد سید میلاد قلنجی حسینی ۵۵
- تجمیع تمام قضایای مطلوب در باب احکام قضا یا در دو حیطة "تکثیر معلوم" و "تبدیل مجهول به معلوم" با استفاده از نسب اربعه سینا حافظی ۷۵
- بررسی هندسه معرفتی رزق از منظر تفسیر المیزان ابوالفضل حسین زاده ۱۰۹
- آثار افلاس در فقه امامیه محمدمهدی جاهد ۱۱۷
- اصل قانونی بودن جرم و مجازات و آثار آن از منظر قانون اساسی و منابع فقهی علی صادقی ۱۳۱
- راهنمای نویسندگان مقالات ۱۵۱



مصاحبه با استاد بهرامی^۱

مصاحبه کننده: محمدمهدی آرانی^۲

معرفی کارنامک علمی استاد

بنده سطح چهار حوزه را تمام کرده‌ام و چندین مقاله علمی «از بنده» چاپ شده است در مورد مباحث کلامی، فقهی و غیره و چندین مورد نیز در حال داوری هستم. اساتید ادبیات بنده نوعاً از اساتید غیررسمی بودند. طلابی که چندین پایه از خود ما بالاتر بودند و البته رسم نیز همین گونه بود، طلاب به گونه‌ای درس می‌خواندند که می‌توانستند سال آینده آن درس را تدریس کنند. اساتید بنده آقای اعلا در ادبیات که الان در قم تخصصی فلسفه دارند و همچنین کتاب‌هایی از ایشان چاپ شده و همچنین درس خارج می‌گویند. آقای وطن‌خواه که الان حوزه را رها کرده است و همچنین آقای جدی نیز مثل ایشان. استاد بعدی آقای آزاد اهل خوی هستند و الان در کردستان هستند. آقای محمدلو الان درس خارج در قم می‌گویند، بلاغت و تجزیه و ترکیب را نیز در خدمت استاد صدر کریمی بودیم.

سابقه تدریس استاد

سال ۸۱ پایه چهارم آغاز تدریس بنده بود که با سیوطی شروع شد و سال ۸۹ قم رفتم. یکی دو سال در قم تدریس می‌کردم تا اینکه دوباره به حوزه علمیه حضرت ولی عصر (عج) بناب برگشتم.

۱. استاد حوزه علمیه منطقه بناب.

۲. طلبه سطح ۱ مدرسه امام صادق ع حوزه علمیه منطقه بناب

روش تدریس استاد

تحصیل من این‌گونه بود که اصطلاحاً عمقی می‌خواندم. یعنی پیش مطالعه می‌کردم، شروع را نگاه می‌کردم و به هر مبحثی که می‌رسیدم یک چرا می‌گذاشتم که چرا این‌گونه شده. بعد از آن دنبال آن چرا می‌رفتم. اگر اساتید می‌گفتند فبها و اگر نمی‌گفتند هر کتابی بود در مورد این چرا زیرورو می‌کردم. بعدش همین مباحثی که آموختم رو مرور می‌کردم، بحث می‌کردم تا ملکه شود. کنار این تئوری‌ها با یک طلبه پایه بالاتر که همشهری خودمان بود قرار شد که عملی و تطبیقی کار کنیم که تقریباً بین یک ماه تا چهل روز طول کشید. الحمدلله ایشان وارد بودند و مباحثی که نیاز بود را به من منتقل کردند، و به لطف خدا من هم استعدادم خوب بود و مطالب را زود یاد می‌گرفتم. دیگر از آن به بعد هیچ مشکلی در تجزیه و ترکیب نداشتم و می‌توانستم گلیم خودم را از آب بیرون بکشم.

تابستان‌ها هم که تحقیق بود من یک یا دو سال به‌عنوان شاگرد بودم و بعد از آن دو سال، به‌عنوان استادیار شرکت کردم که پس از آن سه سال، دیگر کل بحث تحقیق در تابستان‌ها به عهده من بود. تا اینکه در پایه ۴ خواستم سیوطی بخوانم، متوجه شدم که اگر حق سیوطی بخواهد ادا شود باید مطالعه زیادی برای آن داشت. به همین دلیل از حاج‌آقا (شیخ عبدالمجید باقری بنایی) اجازه گرفتم کل پایه چهارم را فقط دو تا درس بردارم. یکی همان که تدریس می‌کنم، یکی هم همان که خودم آن درس را می‌خواندم. از این زمان به بعد درس‌های حوزه را کم می‌خواندم؛ مثلاً در طول سال یکی دو تا می‌خواندم که سال بعدش مغنی گفتم و سال بعد از آن بلاغت یا منطق و هر درسی که تدریس می‌کردم عمده وقتم را در مورد مطالعه در مورد آن درس می‌گذاشتم. دو سه تا بر می‌داشتم می‌رفتم سر کلاس، بقیه را غیرحضوری امتحان می‌دادم. اساتید هم که انتخاب می‌کردم و کلاسشان می‌رفتم، اساتیدی بودند که درس را فهمیده، عمیق درس می‌دادند. و گرنه اساتیدی که صرف روخوانی بود دیگر کلاس آنها شرکت نمی‌کردم تا اینکه سطح یک را تمام کرد.

جایگاه ادبیات در علوم حوزوی

چون علوم حوزوی علمی هستند که مربوط به شخصی است که می‌خواهد بفهمد خداوند چه گفته و چه می‌خواهد و به اصطلاح بخواهد بفهمد که اسلام چه حرفی برای گفتن دارد خوب باید به منابع اولیه مراجعه کند که منابع اولیه همان قرآن و سنت است که اینها هم به

زبان عربی هستند تمام ادبیات دستور زبان ادبیات عرب است و چیز دیگری نیست پس برای فهم منابع اسلام واجب است که ادبیات فراگرفته شود

پس می‌شود گفت تمام یا عمده مسئولیت در حوزه به عهده ادبیات است. تا زبان شناسایی نشود و دلالت‌های آن به دست نمی‌آید چرایی از قرآن و روایت به دست نمی‌آید. تا انسان مخاطب قرآن و سنت واقع بشود و بگوید که قرآن و سنت دین را گفته و اطمینان پیدا کند که این مطلب، اسلامی است و بتواند آن را در اسلام خرج کند یا برای خودش. به همین خاطر نقش ادبیات یک نقش بی‌بدیل است. خصوصاً اینکه تا یک دوره هرچه در مورد اسلام نوشته شده همه به زبان عربی است؛ یعنی اگر کسی بخواهد از پیشینه نیز استفاده بکند و کمک بگیرد و نظر پیشینیان را در آن مسئله بداند باید به پیشینه نگاه کند و معمولاً آن پیشینه‌ها نیز به زبان عربی هستند اگر زبان عربی ندارد نمی‌تواند به پیشین مراجعه کند مگر اینکه ترجمه بشود بالاخره برای استفاده از پیشینه زبان‌شناسی لازم است. هیچ علمی در حوزه هم چنین نقشی ندارد؛ یعنی علوم دیگر را زمانی می‌توانیم استفاده کنیم که این علم را داشته باشیم. اگر علم را نداشته باشید مابقی به کار نمی‌آید و تا از ادبیات استفاده نشود مابقی علوم بلااستفاده است.

مناسب‌ترین روش برای تحصیل

مناسب‌ترین روش روشی است که به صورت درست و صحیح دستور زبان عرب فصیح را به ما می‌آموزد این هم در مورد ادبیات می‌شود گفت که خیلی کم پیش می‌آید یک مسئله مورد اتفاق باشد و بفهمیم که دستور زبان همین است. دستور زبان از بصریون و کوفیون به ما رسیده و می‌بینیم که آنها چقدر اختلاف دارد. البته می‌توانیم آنها را شناسایی کنیم. بعضی از این مسائل نسبت به تولید کلام است. بعضی‌ها نسبت به فهم کلام نه تولید کلام. مسائلی که ما می‌آموزیم تا چگونه عربی فصیح حرف بزنییم یک مسائل جدایی است.

یک مسئله هم در مورد این است که عرب‌زبان این حرف را زده چه چیزی قصد کرده است. با تفکیک کردن این مسائل باید به سراغ مسائلی رفت که بفهمیم یک عرب‌زبان وقتی چنین تکلم می‌کند این را قصد کرده است؛ ما باید آنها را یاد بگیریم آن هم به حدی که قطعی باشد فبها و نعمت و اگر قطعی نباشد و اصطلاحاً سد باب علم باشد در این زمینه دیگر باید طوری یاد گرفت این مسائل را که اگر از ما سؤال شد که چرا قرآن و سنت را این‌گونه ترجمه کردیم، بتوانیم از خودمان دفاع کنیم و حجت داشته باشیم برای خودمان. باید ادبیات

این‌گونه خواننده شود که از قسمت این نوع مسائلی که مرتبط با دلالت‌ها عرب‌زبان است که به ما رسیده آن دلالت‌ها مختلفی است و این اختلافات نیز بر اساس ادله‌ای است. خوب باید چهارچوبی باشد تا بدانیم در علم نحو چه نوع ادله‌ای لازم است تعریف شود تا تشخیص بدهیم که دلیل چه کسی درست یا قریب به حق است و همین خاطر لازم است علم اصول نحو فراگرفته شود که با علم نحو متفاوت است. علم اصول نحو که به اساس جدل است و روش‌هایی که باید استفاده بشود سائل و مجیب باید روی آن مانور بدهند اگر اتفاقی باشد فیه‌ها ولی اگر اختلافی باشد که اکثر آن نیز این‌گونه است باید ملاک شناخت سره از ناسره در دستمان باشد. ادبیات تا این حد باید خواننده شود که آن ادله به دست آید و این ادله به دست نمی‌آید مگر اینکه چارچوب به دست آوردن ادله را دانست و غیر از این‌گونه نحو اگر خواننده شود فقط ضایع کردن عمر است چرا چون هدف رها شده و به دنبال چیزی می‌روی که حاشیه است در نهایت باید این‌گونه فراگرفته شود که ما را به دلالت‌ها برساند. حالا لوازم هر چه باشد باید فراهم شود.

وضعیت سطح علمی طلاب گذشته با طلاب فعلی

تفاوت دارد الان طلاب می‌بینیم که دنبال علم نیستند دنبال سواد نیستند دنبال عالم شدن نیستند دنبال اینکه مثلاً خوب بشوند یا پاس کردن ترم‌ها و به جلو بردن و بگویند که مثلاً فلان پایه‌ایم. دنبال همین چیزها هستند به همین خاطر معیار انتخاب اساتیدشان هم همین‌طور است بر اساس سواد اساتید را انتخاب نمی‌کند بر اساس این که اصطلاحاً بخوانیم و بریم جلو.

اما طلاب سابق دنبال علم بودند و می‌خواستند قله‌های علمی را فتح کنند و آن سواد لازم برای هدفشان که رسیدن به فقاقت بود را کسب کردند و به همین خاطر دنبال اساتیدی بودند که سطح علمی از همه بیشتر بود و مسابقه هم روی همین بود. ولی الان برعکس شده اساتیدی که سوادشان بیشتر است و می‌تواند خوب دستگیری بکنند دور و برشان خلوت است و آن اساتیدی که فقط می‌خوانند و روزنامه بار جلو می‌روند و نمره هم می‌دهند، پرتطرف‌دار هستند. حالا نمی‌خواهم دنبال این بگردیم که مشکل کجاست و چرا این‌طور شده؛ ولی من وقتی طلاب گذشته را با الان مقایسه می‌کنم به راحتی متوجه می‌شود که تفاوت کرده. نه این که استعدادها کم شده باشد شاید بیشتر هم شدن ولی نگاه به حوزه و امورات حوزوی فرق کرده. با نگاه قبلی می‌شود گفت در اینجا غایت رسیدن به دنیا است که پست و

لباسی برسد که بیاید اسلام را بفهمد فقیه شوند از اسلام حفاظت کند همچنین چیزی کم است.

طلاب گذشته به دنبال حاشیه نبودند مخصوصاً این دستگاه‌های ارتباطی جمعی هم که هست قبلاً از اینها نبود و نوعاً آن طلبه‌ها فقط بازی می‌کردند یا مثلاً فیلم نگاه می‌کردند یا بلوتوث مداحی به هم ارسال می‌کردند؛ ولی الان وضعیت خیلی تفاوت کرده. خب الان که به طلبه‌ها نگاه می‌کنید که واقعاً من خودم از این اوضاع ناراضی هستم. به همین خاطر ادبیات طلاب ضعیف است قبلاً ادبیات قوی بودند می‌توانستند از عهده متن در بیایند هم از عهده مباحث ادبی در بیایند. ولی الان این‌گونه نیست. استاد مطلب را از بیرون می‌گوید و می‌فهمد؛ ولی همان مطلب را بخواهند از متن تطبیق دهند نمی‌توانند؛ چون سواد لازم در ادبیات را ندارند. به همین خاطر الان طلبه‌ها هستند که می‌رود تحقیق می‌کند آن کتاب‌هایی که متن ادبی عربی هست. من خودم داشتم که این‌گونه بودند دیگر یک جایی جان‌به‌لب شدم که اخوی چیزی که اینجا نوشته با چیزی که تو میگی تفاوت دارد. اگر این مطلب برای این کتاب است که نیست و اگر از این کتاب نیست که از کجا در آوردی.

پس نمی‌توانند از کتاب‌ها استخراج کند و این می‌شود که اگر جبران و درمان نشود دیگر واقعاً یک زنگ خطر جدی به صدا درمی‌آید که همه بی‌سواد می‌شود دیگر تولید در حوزه بسته می‌شود و دیگر دنبال مصرف می‌رود تا یک حدی می‌توانند مصرف کنند که چون دیگر بعد از آنها تولیدکننده نیست داشته‌ها نیست و تمام می‌شود و می‌مانیم که دیگر هیچ چیز نداریم هر باسوادی هم که هست تا دهه شصت بوده و از آن به بعد همه بی‌سواد شدند

تأثیر حوزه در کاهش انگیزه طلاب

متأسفانه نظر ما این است که کسانی که برای طلاب برنامه‌ریزی می‌کنند برنامه درستی نمی‌ریزند یکی از آسیب‌ها نیز همین است که آن بالایی‌ها که برنامه‌ریزی می‌کنند برای طلاب و کتاب‌ها را مشخص کرده‌اند یا خودشان در گود نیستند و یا اگر باشند عمدی است یا از یک جایی به آنها فشار هست یا کسانی آمده‌اند بر روی کار که خودشان اهلیت ندارد حیات علمی ندارد و چون اهل تولید علم نیستند هم این‌گونه برنامه‌ریزی می‌کنند.

البته بعضی جاها نیز مثبت است و از آن جهت نیز ما راضی هستیم؛ اما عمده نگاه کردن وضعیت اصلاً مناسب نیست خصوصاً اینکه طوری شده که کاری کردند که طلب فقط روخوانی بکند و برود و به عمق مطلب دسترسی پیدا نکند برای مثال قبل آنها اگر کسی چهارتا درس

می‌خواند وحشت می‌کردیم؛ چون هر درسی با بحث و مطالعه و دیگر کارها تقریباً دو الی سه ساعت زمان می‌برد برای همین کار و دیگر وقت اضافی نداشتیم که همین‌ها تقریباً می‌شد ۱۲ ساعت یک انسان بیشتر از ۱۲ سال نمی‌توانند مطالعه کنند؛ اما الان برنامه رسمی هفت هشت تا کلاس است که طلبه اصلاً دیگر وقتی برای خواندن ندارد چه برسد به اینکه بخواهد بحث کند که این‌گونه نیز طلبه اصلاً نمی‌کشد. حال بعضی از طلبه‌ها به‌خاطر سطح استعداد و تیزهوش‌تر بودن کمی دوام می‌آورد؛ اما قبلاً چنین نبود اصلاً هفت هشت ساعت مطالعه و دیگر تمام و بحث و مطالعه خارج از بحث و... دیگر طلبه نمی‌تواند کار غیر انجام دهد.

علت کاهش انگیزه طلاب

معلوم نیست که در جذب طلاب است که اصلاً پرسیده شود تا مشخص شود برای چه می‌آید. طلبه به این اندازه بفهمد و به این برسد که برای فقاقت بیاید و چیزهای دیگر ارزش ندارد. ولو یک نفر برای فقاقت بماند؛ اما آن یک نفر واقعاً برای فقاقت بیاید و باشد؛ اما کسی غیر از او بیاید هر چند هدف خوبی داشته باشد دیگر نباید راهی برای حوزه و وجود او در حوزه باشد. اسلام برای من، برای تبلیغ و مابقی کارها اینها هدف خوبی هستند؛ ولی چون برای فقاقت نیست، اینها را پس می‌زنند حوزه‌ها و حوزه اینها را قبول نمی‌کند و الان عمدتاً کسانی در حوزه هستند که به درد نمی‌خورند و کسی که باید تمرکز روی آن هدف داشته باشد، نیست و آن شخص در حاشیه می‌ماند و اسبابی که باید آنها را به فقاقت برساند فراهم نمی‌شود و چون انگیزه نیست تلفات نیز می‌دهیم که به دلیل مشکلات رها می‌کند، الان حوزه‌ها باید برای هدف فقیه شدن جذب کند؛ ولی هدف طلاب از حوزه رسیدن به پست و مقام می‌شود. در سابق کسی برای رسیدن به پول و دنیا به حوزه‌ها نمی‌رفت. حوزه‌ها هیچ‌گونه حمایت از طلبه‌ها نمی‌کردند و نهایتاً دریافت پول در حوزه خواندن صیغه و روضه‌خوانی‌ها بود و دیگر اصلاً نمی‌شد از راه حوزه به پول رسید، به همین خاطر نوعاً فقیه بودند؛ چون غیر از این نیت کسی به حوزه نمی‌رفت و اینکه منبری و روضه‌خوانی. اما الان یعنی از انقلاب به بعد، حوزه شده دنیا و راهی برای رسیدن به فقاقت نیست؛ بلکه راهی برای رسیدن به دنیا است. اگر الان کسی بخواهد به نان و نوایی برسد بهترین روش این است که لباس ببوشد و وارد حوزه شود طوری که روحانی انقلابی نانش در روغن است.

فقاہت فراموش شده، هرچند نیت‌ها نیز خوب باشد، تکرار می‌کنم هرچند نیت‌ها نیز خوب باشد؛ اما چون نیت فقاہت نیست پس به درد حوزه‌ها نمی‌خورد و اگر نیت غیر از فقاہت باشد جواب نمی‌دهد.



مصاحبه استاد سلطانی^۱

مصاحبه کننده: امیرعباس رادمثنی^۲

معرفی کارنامک علمی استاد

حسین سلطانی طلبه ورودی سال ۷۸ که در سال ۸۲ به قم رفته‌اند و رشته تربیت مدرس گرایش ادبیاتی را در سطح ارشد برگزیده‌اند.

از استاد‌های ادبیاتی ایشان که خودشان اشاره کرده‌اند؛ مانند استاد اصلاً و استاد شیرافکن و استاد جزایری که از آنها در قم استفاده کرده‌اند و ایشان سطح یک را در حوزه علمیه ولیعصر (عج) با اساتیدی که از خود طلبه‌ها بودند استفاده کرده‌اند؛ چون برنامه مدرسه این‌گونه نبود که از قم استادی برای تدریس فرستاده شود.

متأسفانه روش تحصیلی استاد در آن زمان به‌گونه‌ای بود که کسی نبود ادبیات را به‌خوبی تدریس بکنند. مدل روش تحصیلی و تدریسی که در آن زمان بود مثل الان نبود؛ چون تدریس‌کنندگان نوعاً طلبه‌هایی بودند که یک‌پایه یا دوپایه از استاد بیشتر بودند و استاد‌های مطرحی که از قم بیایند وجود نداشت و بیشتر پیشرفت طلاب با تمرین و کاربرد و ممارست بود. الان نوعاً تکلیفی برای طلبه‌ها داده نمی‌شود؛ ولی در آن زمان تکلیف‌هایی برای طلبه‌ها داده می‌شد که تا دیروقت شب طلبه‌ها تکلیف‌هایشان را انجام می‌دادند. به‌طورکلی روش خاص تحصیلی وجود نداشت؛ ولی پس از اینکه به قم رفتند با بعضی از شیوه‌ها و روش‌ها آشنا می‌شوند و با برخی از شیوه‌های استاد مانند استاد شیرافکن و با آشنا شدن با اینها

۱. استاد حوزه علمیه منطقه بناب.

۲. طلبه سطح ۱ مدرسه امام صادق ع حوزه علمیه منطقه بناب

تحول و فرقی ایجاد شد نسبت به تحصیل و تدریس ادبیات ولی آن زمانی که استاد ایشان تحصیل کرده‌اند مثل الان نبوده است که با شیوه و روش خاص تحصیلی انجام شده باشد.

جایگاه و نقش ادبیات در علوم حوزوی

جایگاه نقش ادبیات در علوم حوزوی یک جایگاهی دارد که قابل انکار نیست تا حدی که در علوم ادبیات به اجتهاد قائل شده‌اند؛ ولی مبنای استاد این‌گونه نیست؛ ولی اهمیت آن به اندازه‌ای است که بعضی‌ها تصور کرده‌اند که نیاز است؛ ولی طبق نظر استاد تا این حد نیاز نیست؛ چراکه علوم ادبیات یکی از علوم آلی است لکن تحصیل آن و همین‌طور توجه به کیفیت در تحصیل آن ضروری است.

فرض بکنیم ما یک دانشجو هستیم، کدام زبان برای ما بیشتر مورد احتیاج است، زبان انگلیسی چون منابعی که یک دانشجو از آن استفاده می‌کند یا مقالاتی که استفاده می‌کند یا در اینترنت یا کتاب به زبان انگلیسی است؛ لذا برای دانشجو ضرورت دارد که اگر بخواهد محقق شود و به جای خوبی برسد باید زبان انگلیسی را به خوبی یاد بگیرد تا از منابعش به خوبی و به درستی استفاده بکند. در علوم حوزوی اکثریت منابعی که یک طلبه نیاز دارد زبان عربی است و به ندرت به زبان فارسی است. منابع اصلی یا منابعی که با استفاده آن برای فهم و درک مطالب چه فقه و چه اصول حتی فلسفه یا عقاید نوعاً به زبان عربی است. گاهی با اشتباه در ادبیات با تشخیص اشتباه مفعول یا فاعل یا اشتباه دانستن قاعده باعث به غلط افتادن در ترجمه و در نتیجه استنباط و فهم غلط از آن می‌شود. من باب‌مثال مشاهده شده که فردی متن کتاب منطق را خوانده بود و می‌گفت که مرحوم مظفر در منطق اشتباه کرده است و به مرحوم مظفر اشکال می‌کرد و می‌گفت که در این مطالب، مرحوم مظفر اشتباه کرده است و یک نفر دیگر با مراجعه به کتاب ادبی به آن فرد گفت که شما که می‌گویید مرحوم مظفر در اینجا اشتباه کرده است، شما اشتباه فهم کرده‌اید و ادبیاتتان ضعیف است و درست فهم نکرده‌اید و فاعل و مفعول را به اشتباهی ترجمه کرده‌اید، پس به این خاطر است که به ادبیات واقعاً نیازی شدیدی در کنار علوم حوزوی دارد منابع اصلی مانند قرآن و کتاب‌های علما به زبان عربی است به این علت برای رشد کنار علوم حوزوی به ادبیات عربی نیاز شدیدی احتیاج است.

بهترین روش تحصیل در ادبیات

بهترین روش تحصیل در ادبیات کاربردی کردن ادبیات است؛ یعنی اینکه محفوظات تا حدی می‌تواند باشد و طلبه باید به یک مقدار در محفوظات کار بکند و آن را به دست بیاورد بعد اینکه آنها را کاربردی کند. این شیوه تدریس استاد قابل تعدیل است که بیایم ۳ سال به طلبه ادبیات درس بدهیم و بعد او را رها کنیم! بلکه پیشنهاد می‌شود بجای این کار، یکسال با طلبه محفوظات را کار کنیم و بعد ادبیات را جاری در دروس حوزوی بکنیم؛ یعنی در هر پایه بحثی از ادبیات باید باشد تا خاطر طلبه از ادبیات رنجیده نشود، نه اینکه وقتی پایه ۳ را تمام کرد و ادبیات را تمام کرد و وارد فقه و اصول فقه که شد، اصلاً ادبیات را کاربردی نکرده است و فقط محفوظات است و با اشتباهاتش ادامه می‌دهد؛ ولی اگر بیایم یک سال یا یک سال نیم برای طلبه فقط ادبیات یاد بدهیم و بعد از آن بقیه دروس را بیاوریم برای طلبه یاد بدهیم و در کنار آن دروس یک درس ادبیات نیز باشد و تا درس خارج ادبیات با طلبه باشد.

طلبه در ضمن اینکه فقه یا اصول یا رسائل می‌خواند باید کنار اینها یک کتاب ادبی نیز باشد؛ چون بعضاً فهم کتب ادبی در حد پایه یک یا دو نیست. مثلاً مفهوم موافق و مفهوم مخالف که در «لولا» مغنی است، طلبه پایه ۳ نمی‌تواند درک بکند؛ لذا استاد باید چند جلسه وقت بگذارد و برای فراگیری طلبه آنرا مکرراً توضیح دهد؛ اما طلبه‌ای که یکم اصول خوانده و در کنارش این اصطلاح و این مباحثی که وجود دارد به او گفته شود، باعث می‌شود فهم آن راحت‌تر شده و اهمیت آن را بداند؛ ولی طلبه‌های پایه ۳ عموماً آن را حفظ کرده و رد می‌شوند. بهترین روش، روش کاربردی کردن است نه تنها برای پایه یک یا دو یا سه بلکه باید جاری در تمام پایه تحصیلی باشد.

وضعیت سطح علمی طلاب نسبت به دوره‌های قبل را چطور می‌بینید؟

در مقایسه با طلبه‌های زمان خود استاد متأسفانه شاید قابل مقایسه هم نباشند البته از حیث پسرفت، نه از حیث پیشرفت و از حیث انگیزشی. طلبه‌هایی که آن زمان بودند هم از حیث انگیزشی بالاتر بودند و هم از حیث جهد و کوشش و زحمت ولی الان نوعاً متأسفانه طلبه‌ها با گوشی یا فضای مجازی یا مباحث سیاسی مشغول‌اند ولی در آن زمان طلبه‌ها تمرکزشان فقط به درس بوده نه فقط به دروس ادبیات بلکه در دروس فقه و اصول نیز این‌گونه بوده. کلیت طلبه‌ها متأسفانه نسبت به گذشته‌ها رشد نکرده‌اند و نه تنها رشد نکرده‌اند؛ بلکه پسرفت کرده‌اند. یک همت و زحمت بزرگی لازمی است که هم آسیب‌شناسی بشود که چرا این اتفاقات

افتاده است و هم درمان بشود و الا اگر این گونه ادامه پیدا بکند از طلبگی فاصله گرفته می شود، حداقل از آن طلبگی که در ذهن ما است.

علل کاهش انگیزه در تحصیل طلاب و راهکارها برای افزایش انگیزه

یکی از علل کاهش انگیزه بیشتر فضای مجازی است چون که قبل از این تبیین بشود و فرهنگ آن بیاید اول به دست هرکس یک گوشی آمد مثل قدیم که اوایل تازه تلفن ثابت به خانه‌ها آمده بود؛ چون فرهنگی داده نشده بود مردم به شماره‌های ناشناس زنگ می زدند فوت می کردند و مزاحم می شدند و الان هم تلفن همراه و اینترنت قبل از اینکه فرهنگی در رابطه آنها بیاید اول خود فناوری آمد. این یک آفت بزرگ است در آنجایی که اول خود فناوری بیاید بعد فرهنگ آن و الان متأسفانه طلاب به این بلا مبتلا شده‌اند و در فضای مجازی کانال‌ها و گروه‌هایی موجود است که در صدد تخریب ارزش‌ها و طلبگی و درس و مثل بنیان اجتماعی و خانوادگی که طلبه‌ها متأسفانه از اینکه سنشان کم است وارد فضای مجازی می شوند، حتی در قالب یک جوک یا لطیفه مباحثی مطرح می شوند که ارزش‌ها را بی ارزش می کنند؛ مثلاً در قالب جوک می آیند بنیان خانواده را ویران می کنند مثلاً می آیند جوک‌هایی می سازند برای پدر، مادر، شرف، غیرت و برای طلبگی و علم و باعث سستی می شوند و باعث می شوند فرد رها و ول بشود.

یکی از عواملها می تواند گوشی و فضای مجازی باشد که پیش تر گفتیم و عوامل دیگر می تواند خود استاد یا طلبه خودش باشد یا خود حوزه باشد و یا نظام حوزه باشد. اول اینکه باید آسیب شناسی بشود و باید کارگروهی باشد که مدرسه به مدرسه، حجره به حجره و افراد به افراد بررسی بکنند در سطح کشور و ببینند مشکلات چیست و وقتی آسیب شناسی شد، راهکارها داده بشوند.

نظر تان در مورد شیوه‌های پژوهش محور خواندن ادبیات چیست؟

(معرفی منابع)

در مورد شیوه‌های پژوهش محور خواندن ادبیات باید بفهمیم که منظور از پژوهش چیست. اگر منظور از پژوهش این است علم را یک قدم جلوتر ببریم، چون وظیفه پژوهشگر این است که علم را یک قدم به جلوتر ببرد، یا اگر منظور این است آدم احساس می کند که در علم ادبیات این تصور یکم سخت است؛ چون علم ادبیات علم نقلی است و از این بیشتر نمی شود

آن را جلوتر برد آن علوم را می‌توان به جلوتر برد که آن علم عقلی یا تجربی باشد؛ ولی در علم نقلی این‌گونه نیست مگر اینکه آن مجهولاتی که باقی‌مانده است را مکشوف بکنیم، اگر این‌گونه باشد می‌توان این کار را کرد که نیاز شدیدی به آن داریم.

درس خواندن پژوهش‌محور به شرط اینکه بحثی که پیش‌تر آمد قبلاً حل شده باشد، این امری ضروری است. البته بحث مسبوق بر این همان بحث‌انگیزی است؛ چراکه اگر انگیزش طلبه حل بشود و متوجه شود که کجاست و چه کار می‌کند، پژوهش‌محور خواندن امری ضروری است به این معنی که طلبه در کنار درس خواندن مباحث را با مراجعه به کتب دیگر کامل‌تر بکند. چه با کتاب‌هایی که منبع اصیل و مرجع و مورد اعتماد هستند حتی آنهایی که در حاشیه مانده‌اند؛ ولی قابل استفاده‌اند مثلاً در نحو کتاب‌های نحو وافی یا کتاب‌های مرحوم رضی و کتاب‌های نظام کتاب‌های قابل استفاده‌ای هستند که با مراجعه کردن به آنها بیشتر یا بعضی از مجهولات حل می‌شوند. البته بعضی موارد هستند که در راستای آن کاری نشده است یا کمتر کار شده است؛ مثلاً در مباحث صرف در بقیه قسمت‌ها به خوبی کار شده است؛ ولی در مباحث ابواب و معانی ابواب حق مطلب به خوبی ادا نشده است فلذا طلبه‌ها نوعاً با حفظیات آنها را رد می‌کنند؛ چون معانی ابواب برای پایه اول زود است که یاد بگیرند، باید ادبیات را جاری در دروس حوزوی باشد آن وقت معانی ابواب در جای خود می‌نشیند و طلبه بهتر آن را درک می‌کند؛ لذا اگر منظور از درس خواندن پژوهش‌محور این امور مذکور است، بله این قطعاً زیباست و باید باشد وگرنه نمی‌توان علوم نقلی یک‌قدم جلوتر برد، پس لازم نیست.

نظر تان نسبت به متون آموزشی ادبیات حوزه

متون ادبیات اخیراً تحولی ایجاد شده است و زیر نظر آقای جزایری این کار شروع شده است؛ ولی در اول هر کاری قطعاً یک‌سری اشکالات به وجود می‌آید و زمان می‌برد که این اشکالات اصلاح بشوند. آقای شیرافکن که برای کتاب هدایه مطالبی اضافه کرده‌اند و یا کم کرده‌اند، این هدایه غیر از هدایه قبلی است چرا که این هدایه جدید خیلی قابل استفاده‌تر از ماقبل است.

البته این تحولات که شروع شده خوب است؛ ولی خود کتاب یک مسئله است و اینکه کتاب چگونه خوانده شود مسئله دیگر. در این کتاب‌ها زحمات‌ها کشیده شده است با اینکه نمی‌گوییم بی‌غلط یا کم غلط است؛ ولی بعضاً پر غلط هم داریم؛ ولی به مرور زمان اینها حل

می‌شود و اصلاح می‌شود حتی مثلاً اخیراً آقای شیرافکن جایزه‌ای تعیین کرده است که در کتاب‌ها غلط پیدا کنند و اینکه همه کتاب‌ها عیب‌دارند و تنها کتاب بی‌عیب، کتاب قرآن است. پس در کل رویکرد مهم است اگر رویکرد این باشد که طلبه در سه سال ادبیات را تمام کند، کتاب‌هایی که به طلبه داده می‌شود خسته‌کننده و فشرده می‌شوند؛ ولی اگر رویکرد ده‌ساله باشد این هم در نگارش کتاب‌ها تأثیر دارد و هم در رویکرد تأثیر دارد.



مصاحبه با استاد شفوی^۱

مصاحبه کننده: سجاد سلیم پور^۲

کارنامه علمی استاد

در مقابل اساتید بزرگی مثل استاد صدر یا دیگر اساتید بنده خودم را استاد نمی دانم این اول کلام بنده، قبل از حوزه در رشته انسانی پیش دانشگاهی را تمام کرده ام و در حوزه بعد اتمام پایه ۱۰ از درس خارج استاد شب زنده دار استفاده کرده ام؛ ولی هنوز امتحان نداده ام، در دانشگاه قرآن و حدیث ارشدم را در مورد کتاب بصائر الدرجات دفاع کرده ام، استاد ادبیات پایه اول آقای مردانی که اخیراً هم در دانشگاه قرآن حدیث فعالیت دارند استاد محرمی که الان قم هستند و خدا رحمتشان کند استاد مرادی بودند و با استاد صدر کریمی سیوطی مغنی و صمدیه خوانده ام با آقای مراد زاده سیوطی و احتمالاً مغنی هم خوانده ام.

سابقه تدریس

بنده از پایه ۳ تدریس میکنم در حین خواندن پایه ۳ صرف ساده تدریس میکردم بعداً تدبیر و تجوید تدریس کردم بعد رفتیم قم در آنجا نیز در مدرسه امام مهدی موعود ۴ سال سابقه تدریس دارم که آنجا هم عقاید و منطق ادبیات تدریس کردم و در مدرسه جهانگیرخان هدایه و صرف گفتم و سال ۹۶ برگشتم اینجا و در اینجا هم ادبیات و تدبیر عقاید تدریس کردم

۱. استاد حوزه علمیه منطقه بناب.

۲. طلبه سطح ۱ مدرسه امام صادق ع حوزه علمیه منطقه بناب

روش تحصیل

بنده چون در دبیرستان علوم انسانی خوانده بودم می‌گفتم ادبیات سخت نیست به‌خاطر همین تمرین اینا نمی‌نوشتم و اما یکی از دوستان بود که واو به واو همه چی را می‌نوشت منم به ایشان می‌گفتم که ول کن بابا مهم نیست بعداً که من پایه ۲ شدم دیدم از ادبیات چیزی نمی‌دانم بعد در پایه ۲ به خود آمدم و دیدم این نمراتی که در ترم دوم پایه اول گرفته بودم در شأن من نیست؛ مثلاً در صرف ۱۴ گرفته بودم و تلاش کردم و الحمدلله وضعم بهتر شد و بعد ما در پایه ۲ از مدیران اجازه گرفتیم رفتیم نشستیم در کلاس منطبق پایه ۳ بعد از آن بود که من از پایه ۳ تدریس را شروع کردم و آن زمان در حوزه هر پایه نماینده داشت و این‌طور نبود که کاندیدا داشته باشد هرکسی باید اسم یه نفر را می‌نوشت بعد خواندن اسم‌ها دیدم که اسم من در آمد، گفتم کار من نیست رفتم پیش حاج‌آقا به ایشان گفتم که اسم من را از نمایندگی پایمون در آمده و من نمیتونم این کار را بکنم، حاج‌آقا یک ضربه آرامی به پشت من زد و گفت وقتی بچه‌ها بهت اعتماد کرده‌اند پس حتماً می‌تونی. آن ضربه مرا بیدار کرد، بعد یک نشریه زدیم تو حوزه به نام نشریه تبیان و من شدم سردبیر آن نشریه، مرتضی شفوی که هیچ‌چیز بلد نبود، شده بود سردبیر نشریه که برخی از بزرگان مقاله می‌دادند و من تصحیح می‌کردم و چاپ می‌کردیم که استاد محرمی اون موقع به ما خیلی کمک کردند و من یادم هست یک روزی حوزه اردوی مشهد داشت که استاد محرمی به‌خاطر مقاله با یکی از دوستان ماندند؛ چون قرار بود در راه مقاله طرح کنیم ایشان با یکی از دوستان ماندند بعد خودشان آمدند مشهد.

جایگاه ادبیات در حوزه

این مسئله مشخصی هست که اگر کسی ادبیات نداند نمی‌تواند در حوزه خوب کار کند و این یک طرف قضیه است و طرف دیگر هم اینکه عربی زبان دین هست زبان اهل بیت هست این اظهار من الشمس هست که اگر شما ادبیات بلد نباشید نمی‌توانید با علوم دینی ارتباط برقرار کنید.

بهترین روش تحصیل در ادبیات

ادبیات علمی حافظه محور نیست من یک زمانی مسئول سطح بودم وقتی بررسی کردم دیدم بیشتر اساتید در امتحانات سؤال‌های حافظه محور می‌دهند. این خوب نیست بله تا یک حد می‌شود که در حد یک یا دو سؤال ولی نه همه سؤالات، بنابراین من تصمیم گرفتم برای طراحی سؤالات آئین‌نامه‌ای را طراحی کنم؛ یعنی باید یک قالب سؤال باشد که اون قالب را هم شاگرد بداند و هم استاد. من خودم وقتی سیوطی تدریس می‌کردم این روش را کاربردی کردم نمرات دوستان در مدت‌زمان کم، به‌شدت بالا رفت تا حدی که حاج‌آقا منو صدا زد که نمرات ترم قبل با الان نمی‌خونه من این روش را به حاج‌آقا هم توضیح دادم ایشان هم قانع شدند مثل کتاب‌های الانی که وقتی می‌خونی البته بعضی‌هاش نوشته که بعد تموم کردن این درس از دانش‌آموز انتظار می‌رود که فلان موضوعات را بلد باشد من این روش را آورم در کلاس و گفتم که از طلبه انتظار دارم که ساختار و موضوعات علم نحو را بلد باشد و ضرورتش را هم توضیح دادم و همیشه در امتحانات از آن سؤال می‌دادم و به بچه‌ها می‌گفتم که همیشه سؤال اول ساختار هست در ساختار هم به بچه‌ها نمی‌گفتم که مثلاً مرفوعات را می‌دهم؛ بلکه می‌گفتم از ساختار می‌دهم و دو نمره از اصلاحات و غیره. من از این روش اهدافی داشتم مسئله بعدی در استاندارد کردن سؤالات بود که طلبه باید یک عده مسائل شناختی و یک عده مسائل مهارتی را بلد باشد.

من درباره این‌ها خیلی کار کردم؛ مثلاً می‌گویم طلبه من باید مهارت بیان داشته باشد و مهارت کاربردی‌سازی داشته باشد، مهارت تشخیص داشته باشد تا بتواند توضیح دهد و به سؤالات حافظه محور پاسخ دهد. من برای هدایه یک دفترچه‌ای آماده کرده‌ام که تمام این مسائل را در آن آورده‌ام که اخیراً ما یک جلسه داشتیم در اردبیل من همه این‌ها را در او جلسه بیان کردم مسئول آن جلسه از این حرف‌ها خیلی تمجید کرد و این نظر را داشتند که این حرف‌ها و نظریات در واقع بی‌بدیل بودند.

بحث بعدی این است که باید استاد ارزشیابی درست داشته باشد یک ارزشیابی کمی و یک ارزشیابی کیفی. من یادم هست که من اینجا (حوزه علمیه حضرت ولی عصر عج بناب) طرح تابستانی اجرا کردم به حاج‌آقا گفتم؛ مثلاً آقای فلانی مثلاً در ساختار ۵۰٪ مشکل دارد در دیگر مباحث هم همینطور مثلاً در اصطلاحات ۲۰٪ مشکل دارد به این می‌گویند تحلیل. این تحلیل درجایی به درد می‌خورد که وقتی شما می‌خواهی اشکالات را جبران کنی دست

میزاری درست روی مشکل اصلی، متأسفانه در امتحانات ما تحلیل وجود ندارد. البته این مسئله را که بیان کردیم وقتی جواب میدهد که ما یک پک آماده داشته باشیم؛ مثلاً برای ۳سال ادبیات حوزه برای طلاب. بنده در این موارد خیلی کار کرده‌ام که این کارها الان نیز موجود هست؛ ولی این مسائل را این جا نتوانستم اجرا کنم، چون سیستم همراهی نکرد چرا که استادی که با سیستم کمی بزرگ شده این مدل برایش سخت می آمد و من یک نرم افزار پیدا کرده بودم حتی با سازنده آن نرم افزار هم حرف زدیم ایشون هم گفتن که اگه بخواین من تغییراتی که میخواهید را روی برنامه اجرا میکنم اصلاً برنامه مال شما می شود (استاد نمونه کار آن برنامه که کارنامه توصیفی هست را به بنده نشان دادند). این نرم افزار بعد از شناخت اشکالات یا ضعف های طلبه، قدم بعدی را به طلبه معرفی میکند که باید در قدم بعدی چکار کند تا ضعف مورد نظر حل شود و این نرم افزار هم به خود طلبه، هم به مدیر و استاد کمک میکند که ضعف طلبه را بشناسند و روی آن کار کند؛ مثلاً برای استاد سال بعد میفهماند که این طلبه در این بخش نیاز به تمرین دارد و استاد هم براحتی کارش را انجام میدهد

وضعیت سطح علمی طلاب نسبت به دوره‌های قبل

اول من اینو بگم که من در سؤال قبلی خیلی حرف دارم بعد در باره این سؤال، قیاس کردن این دوران با دوره قبل قدری خوب نیست؛ چون یک مقدار فضا فرق کرده و تعبداتی که قدیم در طلبه‌ها بود الان نیست فضای مجازی الان بچه‌های ما را خراب کرده. وقتی ما به طلبه تا پایه ۳ اجازه نمی‌دهیم گوشی بیاورد طلبه تا آخر هفته خدا خدا می‌کند که آخر هفته بیاید تا با گوشی بازی کند. یکی از طلبه‌ها می‌گفت به خود بنده که من وقتی به خونه می‌روم تنها چهار یا پنج ساعت با گوشی ساده بازی مار که در گوشی‌های ساده هست بازی می‌کنم. شما فرض کنید ما به این طلبه اجازه بدیم گوشی اندروید بیاورد به خاطر همین‌ها است که الان یک مقدار سطح علمی طلبه‌ها پایین آمده و نه تنها سطح علمی بلکه نشاط علمی طلاب هم پایین آمده که اینها ادله مختلفی دارند که می‌توان در مورد آنها بحث کرد.

علل کاهش انگیزه در تحصیل طلاب و راهکارهای افزایش آن

ما یک جلسه در این مورد که علت اصلی کم شدن انگیزه داشتیم در آن جلسه گفته شد که علت اصلی این است که طلبه هویت طلبگی و جایگاه خودش را در جامعه نمی داند؛ ولی نظر من این است که طلبه هویت انسانی خود را باید بداند بعد هویت طلبگی را بداند، یعنی اینکه طلبه هویت طلبگی خود را بداند و این وسط یک راه هست؛ یعنی ما باید قبل اینکه به طلبه بگوییم شما مثلاً برای تبلیغ دین آمدی و... باید بپرسیم که جایگاه تو به عنوان یک انسان کجاست؟ این مسئله به بچه‌های ما حل نشده البته برای بیشتر مردم این حل نشده است! من اعتقادم این هست که کتاب‌های عین‌صاد می‌تواند نشاط را به حوزه‌ها برگرداند؛ چون در کشف هویت انسانی به انسان کمک می‌کند به نظر من اگر کسی هویت انسانی خود را بشناسد طلبه می‌شود؛ چون به دنبال علم می‌گردد و علمی جز علم خداوند نمی‌تواند پاسخگوی این باشد، نه فلسفه نه عرفان نه دیگر علوم چون این علوم خودشان می‌تواند بت باشند برای انسان، ما باید هویت انسانی خود را بیابیم تا دیگر مشکلات حل شود.

نظر تان در مورد پژوهش محور خواندن ادبیات چیست؟

این سؤال را این‌طور می‌توان جواب داد که این خوبه ولی باید سیستم فضا را مهیا کند که متأسفانه سیستم ما این‌گونه نیست. ما بعضاً بعضی از کتاب‌ها را مقدس گرفته‌ایم به خاطر همین به‌سوی نیاز مخاطب حرکت نکرده‌ایم. یک کتابی را انتخاب کرده‌ایم که هرگز هم نمی‌توانیم تماشا کنیم، در واقع طلبه خوب تربیت نمی‌شود ما باید طبق نیاز کتاب‌ها را مهیا کنیم؛ مثلاً یک کتاب سیکل دیپلم فرق داشته باشد، من باید به متن نوشتاری کتاب حتی عکس کتاب نیز توجه داشته باشم. در حوزه به این مسائل اصلاً توجه نشده تا زمانی که سیستم آموزشی درست نشده این مسئله پژوهش محور خواندن حل نمی‌شود مگر این که قم دستور دهد که کسانی را که استعداد دارند جدا کنید و اینها درس‌هایشان را پژوهش محور بخوانند و چون قم این بنیانه را نداده پس به نظر می‌رسد که ما هنوز خیلی راه داریم و خیلی فاصله داریم با این کار.

نظرتان درباره متون آموزشی ادبیات در حوزه

در سؤالات قبلی جواب اینها را عرض کردم که باید کتابها را بکوبند و از اول درست کنند الان هم بعضاً این کار را می‌کنند؛ ولی باز هم بعضاً کتابها اشکال دارند، این مسئله باید حل شود من احساس می‌کنم خیلی راه داریم؛ چون الان بحث کتاب یک مسئله هست و بحث استاد و تربیت استاد مسئله دیگر و یک طرف قضیه هم طلبه هست که ما در همه اینها بحث داریم، من در جلسه اخیر گفتم آیا گفتن ساختار علم به طلبه وظیفه مؤلف هست یا نه؟ آیا پژوهش‌محور بار آوردن مخاطب وظیفه مؤلف هست یا نه؟ اگر مؤلف به این سؤالات پاسخ دهد نوع پاسخ مؤلف باعث می‌شود که تدوین کتاب متفاوت باشد موظف باید نوع ارزشیابی را به استاد بگوید که متأسفانه به اینها توجه نمی‌شود.



مصاحبه استاد شامی^۱

مصاحبه کننده: مهدی عباسی^۲

معرفی کارنامک علمی استاد

سطح تحصیلات شما چقدر است؟

پایان سطح سه حوزه

اساتید شما در ادبیات چه کسانی بودند؟

استاد صدرکریمی و استاد بهرامی

سابقه تدریس شما در حوزه چند سال است؟

به صورت رسمی هفت سال

روش تحصیل شما در دوران طلبگی چگونه بود؟

روش تحصیل هر درس متفاوت است. برای مثال مغنی: مغنی کتابی است استدلالی و تحلیلی که احکام ادبیات عرب را با علل بررسی می‌کند. برای اینکه علت‌های موجود در مغنی بهتر فهمیده شود بهتر است اصول نحو خوانده شود. بعد از آن باید به صورت منطقی خوانده شود. یعنی صغراوکبرا آن را مشخص کرده و بعد از آن اشکال را مطرح کنیم. اگر به این شکل تدریس نشود باید در بحث صغراوکبرا مباحث را مشخص کرد تا ذهن منظم شود. در هر

۱. استاد حوزه علمیه منطقه بناب.

۲. طلبه سطح ۱ مدرسه امام صادق ع حوزه علمیه منطقه بناب

مسئله‌ای برای این که نظم رعایت شود باید به صورت منطقی با مسئله روبه‌رو شویم (اسّ المطالب ثلاثه علم: مطلب ما مطلب هل مطلب لم) در مرحله اول باید تصورات را حل کنیم. این مسئله خیلی مهمی است. بیشتر مواقع دعوایی که بین اهل علم صورت می‌گیرد به خاطر این مرحله است. چون تصورات درست حل نشده مشکل پیش می‌آید. بعضی مواقع هر دو طرف حرف یکدیگر را قبول دارند؛ ولی چون تصورات را درست مشخص نکرده‌اند نزاع درست شده است. مرحوم مظفر در اصول فقه یک کار خیلی خوبی کرده است و آن این است که محل نزاع را مشخص کرده است. یعنی گفته است که نزاع ما در کجا است و تصورات را کاملاً مشخص کرده تا از محل نزاع طرفین دور نشوند. بعد از بیان تصورات نوبت می‌رسد به بیان اقوال. باید اقوال مربوط به آن مسئله بیان شود. بعد از آن علت‌های اقوال مطرح و بررسی شود. در مرحله بعد این مطالب را در چند مثال کاربردی کند.

اگر می‌شود مقداری هم در مورد اصول فقه توضیح دهید.

اصول فقه باید همانند منطق نموداری و منظم بحث شود. یعنی باید ترتیب و ارتباط مباحث رعایت شود. باید شیوه بحث و مبانی مصنف در دست باشد تا فهمیده شود که نظر مصنف در مورد ارتباط بین مباحث چیست. مطلب دیگر اینکه در اصول تقریرنویسی بسیار مهم است. باید تقریر نوشته شود تا فهمیده شود که آیا حرف مصنف به درستی فهمیده شده یا نه.

جایگاه و نقش ادبیات در علوم حوزوی؟

مرحوم صاحب جواهر در کتاب خود می‌گوید که ادبیات در اجتهاد ثمره زیادی ندارد؛ چون در اجتهاد و تفقه در قرآن و روایات مراد جدی برای ما ملاک است و برای فهم مراد جدی رجوع به نحو در حد ابتدائی کافی است. چرا که نحو مراد استعمالی را از کلام برای ما می‌فهماند و موارد رجوع به مراد استعمالی در تشخیص مراد جدی موارد کمی است. از این رو اگر بخواهیم ادبیات را فقط برای تفقه یاد بگیریم اگر در حد فهم متون دینی باشد کفایت می‌کند. ولی به نظر بنده درست است که در اجتهاد به مقدار کمی از ادبیات نیاز است؛ اما باید ادبیات خوب خوانده شود.

بهترین روش تحصیل در ادبیات؟

روش تحصیل در ادبیات از دو حیث قابل بررسی است: کمیت و کیفیت. از لحاظ کمیت برای رسیدن به اجتهاد متون متداول حوزه کافی است و بقیه کتب نحوی ارجاعی است. ولی برای تحصیل و غیر اجتهاد در کنار کتاب‌های متداول حوزه اصول نحو و کافیه و شافیه مرحوم رضی هم باید خوانده شود تا مبانی شیعه در دست باشد. اما از لحاظ کیفیت باید معلل خوانده شود. نه فقط ادبیات بلکه همه درس‌ها را طلبه باید استدلالی بخواند تا ذهنش استدلالی شود و روحیه طلبه اجتهادی بار بیاید و نکته دیگری که از اهمیت بالایی برخوردار است منطقی خواندن است. یعنی استدلال‌ها را تجزیه کرده و صغرا کبرایش را استخراج کند بعد اشکال یا رد کند تا ذهنش منظم باشد.

وضعیت سطح علمی طلاب نسبت به دوره‌های قبل را چطور می‌بینید؟

به نظر من طلبه‌های الان نسبت به دوره ما ضعیف‌ترند. علتش هم ممکن است به هدف و بینش طلبه‌ها برگردد. بسیاری از طلبه‌ها بدون هدف درس می‌خوانند و انگیزه محکمی ندارند. یا شاید هم هدفی داشته باشند؛ اما چون هدفشان سطحی و کم‌ارزش است نمی‌توانند بر نفس خود فائق بیایند و سطحی‌نگر می‌شوند و حوصله تعمیق ندارند و برای خود موید تراشی هم می‌کنند؛ مثلاً می‌گویند که مقام معظم رهبری فرموده‌اند که معنی برای اجتهاد نیاز نیست و این را برای تنبلی خود موید قرار می‌دهند.

علل کاهش انگیزه در تحصیل طلاب و راهکارهای افزایش آن؟

- کم اعتقادی نسبت به مسیر طلبگی
- مشکلات اقتصادی خانوادگی و...
- عدم تعمیق و تفکر در دروس
- عدم مباحثه و مطالعه

راهکارهایی که می‌شود برای افزایش انگیزه داد برای مثال برطرف کردن عللی که بیان شد و یا مثلاً پیگیری مسئولین حوزه چه از لحاظ درسی و چه از لحاظ برطرف کردن مشکلات مالی و... یا مثلاً برای خودم انگیزه درست کنم مثل زدن عکس علما و سخنانشان.

نظرتان در مورد شیوه‌های پژوهش محور خواندن ادبیات (معرفی منابع)؟

به نظر بنده باید پژوهش موضوع محور باشد با موضوعات ریزی که ملاک آور است. مثلاً آیا کان اسم است یا فعل؟ نکته دیگر اینکه به نظر من باید در اصول نحو هم پژوهش شود. این برای حوزه خیلی مهم است. مهم‌ترین باب اصول نحو تعارض ادله است. خوب است که طلبه در این باب تحقیقاتی داشته باشد. منابعی که به نظر من برای یک تحقیق کافی است [اصول نحو]، [التسهیل ابن مالک]، [کافیہ و شافیہ رضی] و [علوم عربیہ] است. یا مثلاً اگر برنامه جامع نور را داشته باشد کفایت می‌کند. ولی برای خواندن به‌عنوان مثال برای خواندن ابن عقیل حاشیه محی‌الدین، صبان و نحو وافی کفایت می‌کند که کتاب‌های مناسبی برای رجوع هستند.

نظر شما در مورد کتاب‌های متداول حوزه؟

به نظر من زیاد هستند. همان‌طور که در سؤالات قبلی بیان شد برای اجتهاد ادبیات به مقدار کمی نیاز است و هدف نهایی حوزه هم اجتهاد است پس نیاز نیست این قدر به ادبیات وقت گذاشته شود. به‌عنوان مثال کتاب مغنی کتابی است ارجاعی و نیاز نیست یک سال فقط برای آن وقت گذاشته شود. یا مثلاً سیوطی و هدایه دو سال زیاد است که می‌شود بهتر خوانده شود؛ اما در مدت‌زمان کمتر.



مصاحبه با استاد پور عزیز^۱

مصاحبه کننده: محمدمبین رسولی^۲

معرفی کارنامک علمی استاد

تحصیلات

استاد در حال حاضر سطح سه بوده و درس خارج می خوانند و در حال حاضر مشغول تدوین پایان نامه سطح سه هستند.

اساتید ادبیات استاد

ایشان در پایه اول در محضر استاد رجائی بوده اند که در حال حاضر در مرند مشغول مباحث تبلیغی هستند و پایه دوم در محضر استاد صدر کریمی بوده اند و دروس ادبیاتی خود را با وی خوانده اند و پایه سوم را جهش داده اند؛ لذا نسبت به دروس ادبیات همچون مغنی از استاد حضوری بهره نداشته و از اساتید معروفی همچون آقای صفایی بوشهری استفاده نموده اند.

سابقه تدریس

استاد از سال ۱۳۹۶ هجری شمسی مشغول تدریس هستند.

۱. استاد حوزه علمیه منطقه بناب.

۲. طلبه سطح ۱ مدرسه امام صادق ع حوزه علمیه منطقه بناب

روش تحصیل استاد

بیشترین تمرکز ایشان در این بوده است که مطالب را در کلاس برای خود حل کنند؛ یعنی حدود هشتاد درصد مطالب با تمرکز در کلاس برای وی حل می‌شدند و بعد از کلاس به مطالعه و مباحثه می‌پرداختند و قسمتی دیگر در این امور حل می‌شدند. بحث برای ایشان به قدری مهم بود که حتی بعد از متأهل شدن و به علت دشواری بودن رفت‌وآمد بعد از ظهرها هیچ‌وقت بحث‌های خود را تعطیل نمی‌کردند و حتی در مدت زمانی که بین دو کلاس وجود دارد که حدوداً ده دقیقه می‌شود به علت همین دشواری با دوستان خود به مباحثه می‌پرداخت‌اند؛ و حتی اگر این شرایط مقدور نبود در خانه با خودشان بحث نموده و مطالب را برای خود حل می‌کردند و گاهی نیز صدای خود را ضبط کرده و دوباره به آن گوش می‌کرده‌اند.

پس از سخنان استاد به‌خوبی روشن می‌شود که تحت هیچ شرایطی مباحثه و مطالعه خود را تعطیل یا موکول به زمان دیگری نکرده‌اند و نظر ایشان نسبت به طلاب این است که اگر طلبه‌ای در کلاس تمرکز خود را به یادگرفتن و حل کردن مطالب بگذارد و بعد از آن به مطالعه و مباحثاتش پردازد به سبب این دو رکن اساسی موفقیت در علم برای او حاصل می‌شود.

جایگاه و نقش ادبیات در علوم حوزوی؟

اگر شخصی واقعاً به طلبگی و هدف طلبگی فکر کند و دقت داشته باشد این سؤال برایش واضح‌تر و روشن‌تر می‌گردد. هدف ما در طلبگی اسلام‌شناس بودن است ما می‌خواهیم اسلام را بشناسیم و به مردم تبلیغ کنیم و بگوییم، پس برای اسلام‌شناس بودن ما باید چه کار کنیم؟ باید به منابعی که اسلام برای ما معرفی کرده است رجوع کنیم که آن منابع قرآن و روایات هستند و همین‌طور کُتبی که در رابطه با این دو تفسیر یا توضیحی دارند رجوع کرد، وقتی ما به این منابع رجوع می‌کنیم درمی‌یابیم که زبان این منابع زبان عربی هست. ما برای استفاده از این منابع دوره داریم: یا خودمان مستقیماً ادبیات عرب را یاد بگیریم و مستقیم وارد شویم و از این ادبیات استفاده کنیم، یا از اطلاعات و برداشت‌های دیگران استفاده کنیم؛ مثلاً یک شخصی آمده ترجمه‌ای کرده و توضیحی داده و ما از آن استفاده می‌کنیم و اگر ما بخواهیم به‌صورت یقینی به آن مطلب برسیم نمی‌توانیم از آن و برداشت‌هایشان به‌صورت یقینی استفاده کنیم؛ زیرا احتمال دارد و دیده شده که در اکثر مسائل این افراد خطا داشته‌اند و

برداشتشان، برداشت غلطی بوده است و اگر ما بخواهیم با برداشت او جلو برویم برداشتی کج خواهیم داشت و همچنین نظری که خواهیم داد غلط خواهد بود.

فلذا اگر بخواهیم به صورت مستقیم و بدون واسطه وارد شویم و از این منابع استفاده کنیم باید قواعد و ادبیات عرب را خوب یاد بگیریم به این صورت می توان اسلام را خوب بشناسیم و به دیگران خوب بشناسانیم. این موقع است که یک طلبه، طلبه‌ای موفق خواهد شد و به اصطلاح این طلبه مصرف کننده اطلاعات دیگران نخواهد شد؛ بلکه خودش هم یک برداشتی خواهد داشت و می دانیم که همه ذهن‌ها از طرف خداوند رزق و روزی معنوی و علمی دارند و برای اینکه بتوانیم از این رزق و روزی‌های معنوی که خداوند برای ما قرار داده است استفاده کنیم باید خودمان مستقیم وارد شویم و از این منابع و معارف استفاده کنیم پس اگر ما قواعد و ادبیات عرب را خوب یاد نگیریم، اسلام‌شناس خوبی نخواهیم شد و اگر اسلام‌شناس خوبی نباشیم، مبلغ خوبی نخواهیم شد.

بهترین روش تحصیل در ادبیات؟

ما برای اینکه ادبیات را خوب یاد بگیریم، دو مرحله داریم: مرحله نظری - مرحله عملی مرحله نظری این است که انسان خوب مطالعه کند، خوب یاد بگیرد، خوب حفظ کند و ساختار ادبیات عرب در ذهنش باشد. مهم‌ترین مسائل ادبیات عرب، صرف، نحو و بلاغت است. حضور ساختار ادبیات عرب در ذهن یعنی اگر پرسیده شود که فلان کلمه صیغه‌اش، جایگاهش، غرض از حضورش چیست، بتوانیم جواب بدهیم و نمایم و راهش این است که مرور شود و مرور کردن هم باید به این صورت باشد که انسان بعد از اینکه پایه اول و دوم را خوب خواند و مطالعه کرد، وارد استادیاری بشود، وارد ناظر بحثی شود و اینکه رابطه‌اش را با ادبیات قطع نکند و استمرار و ارتباطش پایدار باشد و مرور کند و کم‌کم وارد مباحث تدریسی شود و این تدریس باعث می‌شود که مطالب در ذهنش بماند و ملکه شود.

مرحله عملی این است که با مراجعه و استفاده از کتاب‌هایی که به صورت کاربردی و عملی ادبیات را برای ما به فهم می‌رسانند صورت می‌گیرد؛ مانند کتاب‌های آقای شیرافکن که در رابطه با تجزیه و ترکیب و آموزش تجزیه و ترکیب به کتابت رسیده که کاربردی و کارگاهی هستند استفاده نمود و همچنین می‌توان از کارگاه‌هایی که برای ادبیات فراهم شده‌اند استفاده نمود؛ مانند کارگاه‌های تجزیه و ترکیب و غیر.

وضعیت سطح علمی طلاب نسبت به دوره‌های قبل؟

وضعیت سطح علمی طلاب به علت شیوع بیماری کرونا و تعطیل شدن مدارس نسبت به دوره‌های قبل کاهش یافته و این کم‌کاری به علت ورود به دوره مجازی است که برخی از طلاب به خاطر اهمیت ندادن به دروسشان در این دوره مجازی قدری با ضعف علمی پایه‌ها را گذرانده‌اند و بالا آمده‌اند که باید با مطالعه و مرور این ضعف‌ها را جبران کنند. به صورت کلی قبلاً اهمیتی که به ادبیات داده می‌شد نسبت به زمان حال بیشتر بوده و الان به علت فضای مجازی اهمیتش پایین آمده و سبب کمتر شدن انگیزه طلاب شده است و گاهی اوقات به علت ایهامی که از آینده هست سبب افت انگیزه می‌شود و شاید اینکه اهمیتش برای طلبه‌ها مشخص نیست.

علل کاهش انگیزه در تحصیل طلاب و راهکار افزایش انگیزه؟

یکی از علل کاهش انگیزه ابهام در آینده‌شان است و نمی‌دانند که در آینده قرار است چه شود و مخصوصاً در مسائل مالی اندکی ابهام دارند. مسئله دوم این است که اهمیت طلبگی را نمی‌دانند و ارزش طلبگی برایشان واضح و روشن نشده است و مخصوصاً در فضای مجازی همه‌هایی که وارد می‌شود طلبه‌ها فکر می‌کنند از لحاظ اجتماعی جایگاهی ندارند، مثلاً برای اینها خواستاری وجود ندارد و دیگر مردم طلاب را نمی‌خواهند و به سبب این نگرش سست می‌شوند. مسئله سوم این است که مشغول شدن به فضای مجازی سبب می‌شود انسان نسبت به وظایفی که دارد کوتاهی کند و نتواند انجامشان دهد و سلب توفیق شوند و انگیزه‌شان کاهش یابد. مسئله چهارم این است که طلاب احساس مفید بودن نمی‌کنند و حس مفید بودن برایشان دست ندهد.

علل مختلفی در کاهش انگیزه طلاب وجود دارد که مهم‌ترینشان این موارد مذکور است و راهکار افزایش انگیزه این است که معرفت طلاب را نسبت به ارزش‌های طلبگی باید بالاتر ببریم و با ارتباط دادن طلبه با جامعه سبب این شویم که احساس مفید بودن کند و انگیزه و روحیه‌اش ارتقا یابد.

نظر تان در مورد شیوه‌های پژوهش محور خواندن ادبیات؟

خوب است و نکته قابل توجه این است که اگر آموزش همراه با پژوهش نباشد آن میوه و ثمره درسی انسان آن طوری که باید حاصل شود انجام نمی‌پذیرد و این نسبت به پایه‌های تحصیلی متفاوت است که باید از پایه اول سعی نمود طلبه را، پژوهش محور کرد و با مسائل ابتدائی پژوهش، او را آشنا کرد و به مراتب در پایه‌های بالا بتواند به خوبی از پس یک مسئله پژوهشی برآید. همچنین منابع تحقیقاتی نسبت به هر پایه تحصیلی متفاوت و درجاتی دارد: مثلاً خوب است پایه اولی‌ها به منابعی رجوع نکنند و بهتر است مطالب هدایه را برای خود حل کنند و اگر اساتید خواستند ارجاع دهند به کتاب‌های پایه بالا مانند ابن عقیل، سیوطی، صمدیه، بدایه النحو و علوم العربیه که کتبی ساده هستند ارجاع دهند و همچنین پایه دومی‌ها در کنار کتاب ابن عقیل به کتاب‌هایی همچون: التصریح (خالد بن عبدالله زهر)، موسوعه صرف و نحو و پاورقی محی‌الدین رجوع کنند. اما در کتاب مغنی پایه سوم سطح را می‌بریم بالاتر و به کتب اصلی ارجاع می‌دهیم مانند: الانصاف فی مسائل الخلاف، تسهیل الفوائد ابن مالک، النحو الوافی، مقاصد النحوی، حاشیه صبان و شرح اشمونی.

نظر تان نسبت به متون آموزشی ادبیات در حوزه؟

در حال حاضر که تدوین کتب کار می‌کنند خیلی بهتر شده است مثلاً صرفی که برای پایه اولی‌ها آورده‌اند خیلی بهتر و خوب شده است. ولی آیا کافی است؟ در جواب خیر؛ اکنون کتب، کتبی آموزشی شده‌اند که در گذشته چنین نبوده است و کتاب‌ها چاپ‌سنگی و غیر آموزشی بوده‌اند. واقعیت این است که کتاب‌ها خیلی بهتر و خوب شده‌اند؛ ولی زیاد کیفیت آموزشی ندارند و ما اگر بخواهیم متون آموزشی مان و کتاب‌های آموزشی مان واقعاً خوب باشد باید قرآن محور و روایت محور باشد تا هم از جهت معنوی طلبه را به پیشرفت برساند و هم از جهت علمی.



وحدت اسلامی از منظر احادیث

کریم آراد^۱

چکیده

اتحاد و صف‌آرایی روزافزون دشمنان اسلام موجب شده که مسلمین توجه خاصی به وحدت اسلامی داشته باشند. برای ایجاد اتحاد اسلامی باید تمامی مبانی و دلایل آن تبیین گردد تا همه مسلمین بانگیزه کافی و مستمر در این راه گام برداشته و به وسوسه‌های شیاطین و دشمنان اسلام اعتنا نکنند. برای رسیدن به این هدف الهی در این مقاله به بررسی مفهوم واقعی وحدت اسلامی و احادیثی از پیامبر و ائمه که در این زمینه بیان کرده‌اند، خواهیم پرداخت.

واژه‌های کلیدی: مفهوم واقعی وحدت اسلامی، نیروی عظیم مسلمانان، برادری و برابری مسلمانان، دوری از تفرقه‌افکنی، پرهیز از منافع شخصی، دشمنان امت اسلامی

^۱. استاد سطوح عالی حوزه علمیه منطقه بناب.

مقدمه

مفهوم واقعی وحدت اسلامی و چیزی که مقصود ماست، ایجاد جبهه‌ای مستحکم در برابر دشمنان و منافقین، استفاده از نیروی عظیم مسلمانان در مسیر پیشرفت و توسعه جوامع اسلامی و ایجاد محیطی مناسب و آرام برای تبادل آرا و عقاید و بحث‌وبررسی آنها است و در صورتی که مسلمانان و حاکمان اسلامی در این زمینه اقدام نمایند به راحتی این وحدت و یکپارچگی محقق خواهد شد و از آثار و فوائد آن بهره‌مند خواهند شد. برای ایجاد انگیزه بیشتر باید دلائلی از پیامبر و ائمه نقل نماییم.

نکات اصلی در احادیث پیامبر و ائمه

- مسلمانان برادر، برابر و یکپارچه در مقابل بیگانگان هستند.
- کسی که از صفوف مسلمین جدا شود، معاند با مسلمین و پشتیبان دشمنان اسلام است و باید کشته شود.
- مسلمانان در نیکی و عطف و هم‌درد بودن مانند اعضای یک بدن هستند.
- برخورد با مجرم باید به میزان اشتباه او باشد و از فرقه‌گرایی و ایجاد تفرقه به بهانه اشتباه آنان پرهیز کرد.
- دوری یک نفر از جماعت، دوری همگان از او را در پی خواهد داشت و باعث گرفتاری در دام شیطان خواهد بود همانند گوسفندی که از گله عقب ماند باشد.
- منشأ خلقت مؤمنین یکسان است و روح آنها الهی است، راحتی و آرامش آنها با همدیگر است.
- باید از تکبر و خودخواهی اجتناب و در مسیر رضایت الهی با مسلمانان دیگر تعاون و همکاری کرد و آینه و راهنمای همدیگر بود.

تعریف وحدت

- "وحدت" در لغت به معنای "یکی بودن" و در اصطلاح، اتحاد دو یا چند چیز و پیوستن آنها به همدیگر را وحدت و یکپارچگی است. در مورد وحدت اسلامی و به‌طور کلی وحدت ادیان الهی چندمعنا می‌توان تصور نمود:
- کنار گذاشتن تمامی مسائل و موضوعات متضاد و عمل به بقیه وظایف و دستورات دینی.

- به‌کارگیری مسائل کاملاً مشترک و کنار گذاشتن موارد دیگر، اگرچه تضادی نداشته باشند.

- توجه به نقاط اشتراک و ایجاد همبستگی دینی در جهات مختلف. در صورت اتحاد به معنی اول بایستی مسائل مختلف در زمینه‌های اعتقادی - اخلاقی و احکام عملی را که با مسائل مشابه در دین یا مذهب طرف مقابل متضاد است کنار بگذاریم و فقط مواردی را که از مشترکات بوده و یا حداقل متضاد نمی‌باشد انتخاب نموده و به کار بگیریم و در حقیقت به منزله دست کشیدن از دین و تمامی عقاید خواهد بود. مخصوصاً برای مسلمانان که دارای دین واقعی و جاودانی هستند و این روشی نامعقول است و نمی‌توان هیچ دلیل یا حجتی برای آن ارائه نمود. در این تفکر اگر اتحاد بین مسلمین و سایر ادیان باشد تمامی ارزش‌ها از دست خواهد رفت و هیچ جایگاهی برای توحید اصیل و نبوت خاصه و معاد که از ارکان اسلام واقعی است نمی‌توان یافت و فائده‌ای هم برای دین‌داران نخواهد داشت و موجب پراکندگی و بی‌دینی آنها خواهد شد و در عوض کاملاً مطابق با خواسته قشر بی‌دین خواهد بود.

ایجاد این نوع وحدت به بهانه‌های واهی از قبیل برابری دین‌های الهی، ایجاد وحدت جهانی و فراگیر برای انسان‌ها غیرقابل قبول خواهد بود و اگر چنین اموری پسندیده بود خود پیامبر در راستای اهداف مذکور اقداماتی انجام می‌داد و در صورتی که این اتفاق بین فرقه‌ها و مذاهب مختلف اسلامی باشد اگرچه اتحاد نسبی مسلمین را به همراه خواهد داشت؛ اما دارای مشکلاتی است از جمله اینکه در میان موارد اختلافی آنها مسائل مهمی از واقعیات مکتوم است و هر کدام از این فرقه‌ها و مذاهب آنها را مختص به خود می‌داند که در صورت کنار گذاشتن همگی آنها، این امر باعث نقص در دین و جنبه تکاملی آن شده و در پیشگاه الهی نیز عذری نخواهند داشت. پس این معنا از اتحاد را نمی‌توان به‌عنوان مقصود از اتحاد اسلامی پذیرفت.

باتوجه به این مطالب معنای دومی که برای وحدت متصور است و نشانگر این است که فقط نقاط مشترک گرفته می‌شود و موارد دیگر به‌طور کلی کنار گذاشته می‌شود به‌خودی‌خود از مجموعه احتمالات معنای وحدت کنار خواهد رفت؛ چون اگر مقصودمان از وحدت اسلامی این معنا باشد همان مشکلات و معضلات معنای اول با حجمی انبوه متوجه مسلمین خواهد گشت.

و اما معنای سوم اینکه بدون اینکه تعرضی به مسائل مختلفی داشته باشیم مسائل مشترک بین مسلمانان یا دین‌داران را دستگیره‌ای برای چنگ‌زدن مسلمین یا انسان‌های دین‌دار قرار دهیم و از این نظر توان جمع‌آوری آنان را در یک مجموعه عظیم به دست آوریم تا از این نیروی عظیم که از انسجام وحدت انسان‌ها پدید می‌آید به صورت هدفمند استفاده نماییم و یکی از این اهداف، دستیابی به حقانیت و روشن‌شدن واقعیت با سیر طبیعی و منطقی خود است. چنانچه مقصود ما از وحدت همین معنا باشد دیگر نیازی به کنارگذاشتن مسائل حقه و رویارویی فتنه برانگیز مسائل مختلفی نخواهد بود. پس منحصراً مقصود ما از وحدت، معنای سوم آن، خواهد بود.

امکان تحقق وحدت

حال سؤالی که پیش روی مسلمین قرار می‌گیرد این است که وحدت مطرح شده آیا در خارج هم ممکن است که تحقق یابد و مسلمین از فوائد و آثار آن بهره‌مند گردد و یا اینکه مباحث موجود در زمینه وحدت اسلامی فقط مربوط به مباحث ثنوری، مقالات، کتب و سخنرانی‌ها بوده و هیچ‌گاه به مرحله اجرا نخواهد رسید؛ بنابراین باید بررسی نماییم که آیا امر وحدت امکان‌پذیر است در عالم خارج یا نه؟ یعنی در عالم هستی جایگاهی برای این پدیده می‌توان تصور نمود؟ و در فرض وجود این جایگاه مشکلات تکوینی و تشریحی در پی خواهد داشت؟ بدیهی است که هیچ مشکل تکوینی وجود ندارد تا پیش روی وحدت قرار بگیرد و مانعی از تحقق آن شود. وجود چنین جایگاهی یعنی ایجاد شدن امری به نام وحدت اسلامی مشکلی برای نظام هستی و متعارض و تهدیدکننده آن نخواهد بود و نیز مشکل شرعی و الهی برای افراد نخواهد داشت البته این مسئله نیازمند توضیحات و دلائلی است که در فصل‌های آینده ارائه می‌گردد.

پس از آنکه پذیرفتیم پدیده وحدت همانند سایر پدیده‌های جهان‌آفرینش مشکلی جهت گام‌گذاشتن در عرصه هستی ندارد، نوبت آن می‌رسد که بررسی نماییم آیا افراد و ملت‌هایی که قرار است ایجاد این پدیده را به عهده بگیرند، توان انجام چنین کاری را خواهند داشت و به عبارتی آیا خواهند توانست علت فاعلی برای تحقق وحدت اسلامی باشند؟ اگر عزم ملت‌هایی مسلمان و حاکمان آنها در راستای اجرای این امر باشد به راحتی می‌توان به این امر دست‌یافت به طوری که مخالفت عده اندکی از افراد و یا بی‌تفاوتی آنها که همیشه وجود خواهد داشت تأثیری نخواهد گذاشت. البته تحقق یافتن این عزم ملی و حمایت حاکمان و دولتمردان

اسلامی از آنها نیازمند آگاهی‌های بیشتر و در گرو زحمات و تلاش‌های فراوان است؛ اما از آنجایی که آثار فراوان و ارزشمندی بر امر وحدت اسلامی مترتب خواهد شد این کوشش‌ها و زحمات کمتر موجب ناراحتی و اذیت فعالان در این زمینه خواهد بود.

آثار و فوائد وحدت

یکی از مهم‌ترین مباحثی که در زمینه وحدت اسلامی می‌تواند مورد بررسی قرار گیرد این است که آیا وحدت اسلامی در صورت تحقق آثار و فوائدی به دنبال خواهد داشت؟ و این آثار و فوائد چگونه و تا چه حد خواهد بود؛ لذا قبل از بررسی دلایل وحدت باید این مسئله را کاملاً مورد بررسی قرارداد تا مخاطبین، اشخاص، ملت‌ها، حاکمانی که قرار است عنصر اساسی این وحدت باشند انگیزه لازم و کافی برای این کار داشته باشند و با کسب آگاهی‌ها و اطلاعات لازم با هر بهانه و وسوسه‌ای از راه خود باز نگردند.

شاید همه ما جریان مردی را که می‌خواست از دنیا برود و به هر کدام از پسران خود چوبی داد تا بشکنند و آنها این کار را کردند سپس مجموعه‌ای از چوب‌ها را در اختیار آنها قرارداد اما این بار هیچ‌کدام موفق به شکستن آن نشدند، شنیده باشیم این یک جریان ساده و پر معنایی از اتحاد است که به زبانی ساده مطرح می‌شود تا دیگر کسی در مقابل آن جبهه‌گیری ننماید. آری این بار در وحدت اسلامی همان سخن با شدت و عظمت بیشتر مطرح می‌گردد این بار دیگر سخن از یک فرد و جنبه فردی نیست سخن از ملت‌هاست سخن از فرقه‌ها، گروه‌ها و تشکل‌های مختلف با قدرتی سرشار اما شکننده و آسیب‌پذیر است. وقتی یک ملت مسلمان به تنهایی در مقابل قدرت بیگانه توان برابری نداشته باشد برای رسیدن به منافع خود مجبور خواهد شد با حقارت و ذلت پیش آنها سر تعظیم فرود آورده و نمادی از خواسته‌های آنها گردد که جرئت انجام هیچ کار یا حرفی را در مقابل آنها ندارد و باید به راحتی از ارزش‌های اسلامی و انسانی چشم‌پوشاند.

اما این وحدت اسلامی است که به راحتی خواهد توانست قدرت و شوکت اسلامی را به آنها هدیه نماید و توان‌های علمی، فرهنگی، اقتصادی و سیاسی مسلمین را در زیر پرچم اسلام در یک راستای هدفمند پیش ببرد تا صاحبان این امتیازات به جایگاه و ارزش اصلی خود دست یابند و در نهایت آثاری چون استقلال عزت ملی شکوفائی جامعه در عرصه‌های مختلف ظاهر شود و نیز موجب می‌شود دشمن به ناچار به سمتی حرکت کند که در تصمیمات و

کارهای خود با این ملت‌ها از جایگاه اقتدار منشی برخوردار ننماید و مواظب عواقب کارهای خود باشد.

وحدت از دیدگاه احادیث

بعد از بررسی آثار و فوائد وحدت و زمینه‌سازی بیشتر برای بحث بررسی و پذیرش این موضوع، باید با دلائل محکم سخن خود را ثابت نماییم تا برای همه مؤمنین اطمینان قلبی حاصل شود و دست شیاطین و بیگانگان از وسوسه آنان کوتاه گردد. در این بحث ما فقط به بررسی احادیثی از پیامبر ائمه در مورد وحدت خواهیم پرداخت. احادیث پیامبر اکرم (ص) پیامبر در خطبه‌ای در روز منی ایراد فرمودند:

الْمُسْلِمُونَ إِخْوَةٌ تَتَكَافَأُ دِمَاؤُهُمْ يَسْعَى بِذِمَّتِهِمْ أَذْنَاهُمْ هُمْ يَدُّ عَلَى مَنْ سِوَاهُمْ^۱ مسلمانان با همدیگر برادر بوده و خون همه آنها برابر و یکسان است و اگر مسلمانی ذمه‌ای داشته باشد همه (حتی پائین‌ترین فرد جامعه اسلامی) در برابر آن مسئول هستند و همه آنها در برابر غیر مسلمین یکپارچه هستند.

از نظر پیامبر رابطه بین مسلمین رابطه برادری است و چیزی که از رفتار دو برادر معروف است انس و صمیمیت و مهربانی خاصی است که بین آنها وجود دارد و بسیاری از حرف‌ها و کارهایی که به راحتی باعث گسسته شدن روابط دیگر می‌شود نمی‌تواند تأثیر اساسی در رابطه برادری داشته باشد. رابطه برادری یک امر اصیل است که به راحتی از هم گسسته نمی‌شود و عدم صداقت‌ها و خیانت‌هایی که ارتکاب آنها در برخورد با دیگران خیلی آسان است به آسانی در رابطه برادری وارد نمی‌گردد البته باید توجه داشت که طبیعتاً استثناهایی هم در این مسئله کلی وجود خواهد داشت. تعبیر برادر بیانگر این است که اگر برادری مرتکب اشتباهی شود و عمل، عقیده و یا گفتار نادرستی داشته باشد باید با عطفوت برادری مورد هدایت واقع شود نه اینکه او را دشمن پنداشته و برخوردی خصمانه با وی نماید که در این صورت نتیجه‌ای معکوس و بی‌حاصل در پی خواهد داشت.

۱. بحارالانوار، ج ۹۷، ص ۴۶ و ج ۲۷ ص ۶۷ و ج ۶۷ ص ۶۷ و ج ۲۴۲ و ج ۳۷ ص ۱۱۳ و ج ۷۴ ص ۱۴۸ و ج ۹۷ ص ۴۶؛ الکافی، ج ۱، ص ۴۰۳؛ وسائل الشیعه: ج ۲۹، ص ۷۵ و ج ۲۹، ص ۷۶؛ مستدرک الوسائل: ج ۱۸، ص ۲۳۸؛ تحف العقول: ص ۴۲، تفسیر القمی ج ۱ ص ۱۷۳؛ الخصال: ج ۱ ص ۱۴۹؛ کنز الفوائد: ج ۱، ص ۳۲۲ دربی منابع به‌جای کلمه "المسلمون" کلمه "المؤمنون" آمده که چون حدیث از پیامبر اکرم است به یک معنا است.

نکته بعدی که پیامبر متذکرمی شود برابری است که بعد از بیان برادری نشانگر این است که پیامبر می‌خواهد امتش از حقوق یکسان برخوردار باشند و هر مسلمانی بدون توجه به جایگاه‌های شخصی و اجتماعی و دیگر مسائل با سایر مسلمانان مساوی باشد و هیچ برتری به‌طرف مقابل نداشته باشد و مثلاً در صورت تحقق قتل یا ضرب و شتم به‌راحتی مورد قصاص قرار گیرد.

نکته سوم اینکه ذمه و تعهدات مسلمانان باهم یکی است و اگر مسلمانی باوجوداینکه پائین‌ترین فرد جامعه اسلامی بوده باشد، تعهدی داشته باشد؛ مثلاً در جنگ به کسی امانی داده باشد این بر عهده همه مسلمین خواهد بود و با این سخن می‌فهماند که حساب مسلمانان از همدیگر جدا نیست و تا این اندازه مرتبط به هم است.

و اما نکته آخر اینکه مسلمانان دستی بالای دست بیگانگان و غیرمسلمانان باشند و همگی یکپارچه در برابر جبهه مقابل اسلام بایستند. پیامبر تعبیر لطیفی به کار برده کلمه "ید" (دست) را درمورد امتش بیان نموده است. انگشتان یک‌دست و ذره‌ذره گوشت و استخوان دست که نمی‌تواند با هم نزاع داشته باشد، بلکه نهایت پیوستگی میان آنها برقرار بوده و درعین حال کارآمدترین عضو انسان است؛ یعنی پیوستگی و اتحاد ملت مسلمان مانند دست از نهایت استحکام و پیوند برخوردار بوده و برترین ابزار کاربردی مسلمین علیه دشمنان را محقق خواهد کرد. این حدیث بیانگر توجه پیامبر به برادری و برابری و احساس مسئولیت و یکپارچگی مسلمین است و می‌خواهد هر فردی از هر گروه و طبقه و فرقه خاصی که مسلمان باشد از این الطاف اسلامی بهره‌مند گردد و طبیعتاً در آرامش و صمیمیت پی‌بردن مسلمانان به نقایص و اشتباهات خود به‌راحتی میسر است.

و قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَ إِنَّ ذِمَّةَ الْمُسْلِمِينَ وَاحِدَةٌ يَسْعَى بِهَا أَدْنَاهُمْ وَ كُلُّهُمْ يَدُّ عَلَى مَنْ سِوَاهُمْ فَمَنْ أَمَّنَ بِكِتَابِ اللَّهِ وَ أَقْرَبِ سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ ص فَقَدْ اسْتَقَامَ وَ أَنَابَ وَ أَخَذَ بِالصَّوَابِ وَ مَنْ كَرِهَ ذَلِكَ مِنْ فِعَالِهِمْ فَقَدْ خَالَفَ الْحَقَّ وَ الْكِتَابَ وَ فَارَقَ جَمَاعَةَ الْمُسْلِمِينَ فَأَقْتُلُوهُ فَإِنَّ فِي قَتْلِهِ صَلَاحًا لِلَّامَةِ .^۱

پیامبر در این حدیث به بیانی بیشتر در مورد امت مسلمان می‌پردازد ابتدا می‌فرماید که ذمه مسلمین واحد بوده و همه‌شان مسئول هستند و همگی آنها نیرویی واحد در برابر غیر مسلمین هستند سپس بیان می‌کند که هر کسی که به کتاب خداوند ایمان بیاورد و به سنت

پیامبر اقرار نماید به راه مستقیم دست یافته و از انحراف بازگشته است و راه و روش صحیح را برگزیده است و هر کسی که انجام این امور را ناپسند شمارد یقیناً خلاف حق و مخالف قرآن بوده و خود را از مجموعه مسلمین جدا ساخته؛ بنابراین باید کشته شود؛ چون که در کشته شدن او صلاح امت است. پیامبر راه مستقیم و هدایت مردم را وابسته به ایمان به کتاب خداوند و قرار به پیامبری وی بیان کرده است.

اولاً باید توجه داشت که در زمان خود پیامبر ایمان به کتاب خداوند و اقرار به پیامبری رسول اکرم (ص) و عقیده به معاد که از قرآن فهمیده می‌شود، باعث خوشبختی و رسیدن به نهایت درجه ایمان و استواری بود و برای مسلمین آن زمان بررسی چیز دیگری مثل امامت و جانشین پیامبر خود به خود منتفی بوده و موارد مذکور به تنهایی سبیل نجات و پل هدایت آنها بوده است و اگر کسی در آن زمان با داشتن چنین عقائدی از دنیا رفته باشد در کمال ایمان، جان داده است.

ثانیاً: اعتقاد به کتاب خداوند و اقرار به پیامبر او تنها راه پذیرفتن اسلام و خارج شدن از پلیدی کفر است و دستیابی به صراط مستقیم انسانیت که دین مقدس اسلام آن را عرضه کرده، است. ولی نکته مهمی که باید به آن توجه داشت اینکه با وجود انحصار هدایت و خوشبختی در اعتقاد به موارد مذکور، عقلاً زمانی انسان به کمال واقعی خواهد رسید که تمام دستورات الهی مکتوب در قرآن و یا بیان شده از سوی پیامبر را به طور کامل انجام دهد و یقین کند چیزی از دستورات احتمالی پیامبر کم ننموده است مخصوصاً اگر احتمال امر مهمی مانند ولایت و جانشینی در میان باشد.

پس دستیابی به راه صواب که مذکور شده است مربوط به داخل شدن در مجموعه اسلام است که این اجتماع تنها ترین مجموعه از میان ادیان و افکار دیگر است که راه انسانیت و خوشبختی منحصر در آن است. در نتیجه اگر افرادی نخواهد داخل این مجموعه عظیم گردند باعث ایجاد اجتماعات دیگر در برابر آن خواهد شد که فرقه‌گرایی و جدایی را در پی خواهد داشت و اگر شخصی به تنهایی از این اجتماع کناره‌گیری نماید باز برای اینکه الگو و نمادی برای مخالفت و ترغیب آنها به این کار نگردد باید کشته شود و پیامبر در همه این بیانات می‌خواهد جامعه‌ای اسلامی با امتی واحد و یکپارچه را پایه‌گذاری نماید که راهی برای نفوذ مخالفین باقی نماند.

وَقَدْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص مَنْ جَاءَ إِلَى أُمَّتِي وَ هُمْ جَمِيعٌ فَفَرَّقَهُمْ فَأَقْتُلُوهُ وَ أَقْتُلُوا الْفَرْدَ كَانَتْ
مَنْ كَانَ مِنَ النَّاسِ فَإِنَّ الْجَمَاعَةَ رَحْمَةٌ وَ الْفِرْقَةَ عَذَابٌ وَ لَا تَجْمَعُ أُمَّتِي عَلَى الضَّلَالِ أَبَدًا وَ إِنَّ

الْمُسْلِمِينَ يَدٌ وَاحِدَةً عَلَى مَنْ سِوَاهُمْ وَإِنَّهُ لَا يَخْرُجُ مِنْ جَمَاعَةِ الْمُسْلِمِينَ إِلَّا مُفَارِقٌ وَمُعَانِدٌ لَهُمْ وَمُظَاهِرٌ عَلَيْهِمْ أَعْدَاءَهُمْ فَقَدْ أَبَاحَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ دَمَهُ وَأَحْلَى قَتْلَهُ^۱

و هر کسی که به سوی امت من بیاید و اجتماع مسلمین را برهم زند و موجب تفرقه جماعت مسلمین گردد، باید او را بکشید، هر فردی که باشد، باید کشته شود، همانا اجتماع، رحمت و جدائی، عذاب است و همانا مسلمین توانی واحد و کارآمد بر غیر مسلمین هستند و کسی خودش را از مجموعه مسلمین کنار نمی‌کشد مگر فردی که نسبت به آنها عناد دارد و پشتیبان دشمنان مسلمین است، خداوند ریختن خون چنین کسی را مباح کرده و قتلش را حلال شمرده است.

یکی از محورهای اصلی که پیامبر اکرم در این حدیث به آن می‌پردازد و در احادیث قبلی نیز به این صورت بیان نشده بود اینکه هر فردی که اقدام به پراکنده کردن مسلمین نماید و باعث ایجاد تفرقه در بین آنها کرد مستحق کشته شدن است و فرقی نمی‌کند چه کسی باشد مسلمان باشد یا کافر یا مشرک و نیز فرقی ندارد که دارای شخصیت اجتماعی سیاسی، فرهنگی و یا موقعیت‌های دیگر بوده و برتری‌های نسبی به دیگر مردم داشته باشد و یا یک فرد معمولی باشد و در این بیان ارزش و منزلت اجتماعات اسلامی و اتحاد مابین آنها را به‌روشنی مشخص می‌کند تا برای کسی بهانه‌ای برای جدایی از اجتماع باقی نماند.

قتل نهایت درجه عذاب دنیوی است که می‌توان برای چنین فردی قرارداد و این سخت‌گیری فقط به‌خاطر مصلحتی است که در یکپارچگی امت مسلمان وجود دارد که از بین رفتن جان یک یا چند نفر انسان در برابر آن ارزشی ندارد. مسلمانی که امنیت جامعه و موقعیت اجتماعی مسلمین را به خطر می‌اندازد طبیعتاً کشتن او برای آسایش عمومی و هدایت بیشتر مردم و عبرت دیگران ضروری است. زیرا که دیگر یک مسئله شخصی نیست.

و در مورد عبارت وَ لَا تَجْتَمِعُ أُمَّتِي عَلَى الضَّلَالِ أَبَدًا مقصود این است که امت پیامبر همگی با هم به ضلالت و گمراهی نمی‌افتند یعنی نمی‌توان اجتماعی از مسلمین را پیدا کرد که همه آنها بدون استثنا طرفدار باطل باشند؛ بلکه در میان آنها افرادی خواهند بود که در راه مستقیم و صراط حق قرار دارد و الا بدیهی است که ممکن است اجتماعی از مسلمین بر کار ناصواب گرد هم جمع شوند و در شواهد تاریخی زمانه‌ای گذشته و زمان فعلی نیز موارد زیادی می‌توان یافت که همه مسلمین و انسان‌های آزاده اذعان به‌ناحق بودن اجتماع آنها

دارند. کشتن سبط پیامبر در کربلا توسط اجتماعی از افرادی که ادعای مسلمانی داشتند، توسط کدامین عقل سالم محکوم به صحت و حقانیت است؟! باز در آخر می‌فرماید کسی که خود را از مسلمین جدا کند طبیعتاً دشمن آنها بوده و پشتیبان و یاور دشمنان مسلمین است و باوجود اینکه مسلمان است؛ ولی در ردیف دشمنان اسلام و هم‌تراز آنها خواهد بود و در این بیان تأکید بیشتری برای حفظ انسجام بین مسلمین دیده می‌شود.

فَلَمَّا سَوَى رَسُولُ اللَّهِ صِ الصُّفُوفَ بِأَحَدٍ قَامَ فَخَطَبَ النَّاسَ فَقَالَ: وَ الْمُؤْمِنُ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ كَالرَّأْسِ مِنَ الْجَسَدِ إِذَا اشْتَكَى تَدَاعَى عَلَيْهِ سَائِرُ جَسَدِهِ وَ السَّلَامُ عَلَيْكُمْ^۱

در روز احد هنگامی که رسول اکرم (ص) صفوف مسلمین را مرتب کردند خطبه‌ای خواندند و در بخش پایانی خطبه فرمودند: هر مسلمانی از مسلمین مانند سر انسان نسبت به سایر اعضا و جوارحش است و زمانی که مشکل و دردی داشته باشد سایر اعضایش هم درد او می‌شوند و در این بیان هر مسلمانی - بدون استثنا - تشبیه به سر انسان شده تا موقعیت و منزلت اجتماعی و ارزش وجودی او مشخص گردد. تا پیوند تک‌تک مسلمین با همدیگر محکم‌تر گردد. همان‌طور که اگر عضوی در بدن دردی داشته باشد مخصوصاً اگر سر انسان باشد، دیگر اعضا نیز به‌هیچ‌وجه بی‌تفاوت نمی‌تواند باشد؛ بلکه ناراحتی آن عضو، ناراحتی این اعضا نیز خواهد بود.

تشبیه مؤمنین و اجتماع آنان به جسم انسان که کامل‌ترین موجود و اشرف کائنات است می‌فهماند انتظاری که از امت مسلمان است انتظار بهترین اجتماع ممکن است. اجتماعی که تفرقه و جدائی در آن معنی و جایگاهی ندارد و جداشدن قسمت‌های مختلف آن باعث ازبین‌رفتن اصل آن خواهد بود. همان‌طور که انسان از نقطه پائین شروع و به نهایت درجه کمال می‌رسد اجتماع مسلمین نیز باید با اتحاد و هماهنگی کامل به‌سوی پیشرفت گام بردارد و مسلمین با پیوستگی کامل در نقاط مختلف در اجتماع و کارهای مربوط به آن نقش‌سازنده و حیاتی داشته باشند.

احادیث حضرت علی (ع)

قَالَ امير الْمُؤْمِنِينَ ع فِي بَعْضِ مَا احْتَجَّ بِهِ عَلِيٌّ الْخَوَارِجُ وَ قَدْ عَلِمْتُمْ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صِ رَجَمَ الزَّيْنِي ثُمَّ صَلَّى عَلَيْهِ ثُمَّ وَرَثَهُ أَهْلُهُ وَ قَتَلَ الْقَاتِلَ وَ وَرَثَ مِيرَاثَهُ أَهْلُهُ وَ قَطَعَ السَّارِقَ وَ جَدَدَ الزَّيْنِي

۱. بحارالأنوار ج: ۲۰ ص: ۱۲۵ و ج: ۵۸ ص: ۱۴۸ و ج: ۷۱ ص: ۲۶۸ و ج: ۷۱ ص: ۲۷۷؛ الكافي: ج ۲ ص ۱۶۶؛ الاختصاص

غَيْرِ الْمُحْصَنِ ثُمَّ قَسَمَ عَلَيْهِمَا مِنَ الْفَيْءِ وَ نَكَحَا الْمُسْلِمَاتِ فَأَخَذَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ ص بِذُنُوبِهِمْ وَ أَقَامَ حَقَّ اللَّهِ فِيهِمْ وَ لَمْ يَمْنَعَهُمْ سَهْمَهُمْ مِنَ الْإِسْلَامِ وَ لَمْ يُخْرِجْ أَسْمَاءَهُمْ مِنْ بَيْنِ أَهْلِهِ وَ سَأَقَهُ إِلَى قَوْلِهِ ع وَ الزُّمُوا السَّوَادَ الْأَعْظَمَ فَإِنَّ يَدَ اللَّهِ عَلَى الْجَمَاعَةِ وَ إِيَّاكُمْ وَ الْفُرْقَةَ فَإِنَّ الشَّاذَّ مِنَ النَّاسِ لِلشَّيْطَانِ كَمَا أَنَّ الشَّاذَّةَ مِنَ الْغَنَمِ لِلذَّبِّ أَلَا مَنْ دَعَا إِلَى هَذَا الشِّعَارِ فَأَقْتُلُوهُ وَ لَوْ كَانَ تَحْتَ عِمَامَتِي هَذِهِ

حضرت علی (ع) در احتجاجات خود با خوارج فرموده‌اند: شما حتماً می‌دانید که رسول‌الله (ص) زناکار را سنگ می‌زد سپس بر او نماز می‌خواند اموال و دارائی‌های او را به خانواده خود زناکار می‌داد و نیز قاتل را می‌کشت و میراثش را به وراث او می‌داد، دست دزد را قطع می‌کرد و زناکار غیر محصن را شلاق می‌زد و از «فیء» به آنها می‌داد و آنها حق انتخاب همسر را هم داشتند، پس پیامبر گناهان آنان را پیگیری می‌کرد و حدود خدا را درمورد آنها اجرا می‌کرد و از سهم‌هایی که به مسلمین داده می‌شد آنان را بی‌بهره نمی‌گذاشت و اسم خانوادگی آنان را سلب نمی‌کرد... تا اینکه فرمود: همواره با بزرگ‌ترین جمعیت‌ها باشید که دست خدا با جماعت است. از پراکندگی بپرهیزید که انسان تنها، بهره شیطان است آن‌گونه که گوسفند تنها، طعمه گرگ خواهد بود، آگاه باشید هر کس که مردم را به این شعار «تفرقه و جدایی» دعوت کند او را بکشید هر چند که زیر عمامه من باشد.

حضرت علی ع در این سخنان خود می‌خواهد به گروه خوارج که خود را از گروه مسلمین جدا کرده‌اند نصیحت‌هایی کند. روش نصیحت او بیان مطالب و متذکر شدن مواردی است که خود آنها قبول دارند و در اعمال پیامبر مشاهده نموده‌اند و با این نحوه بیان می‌خواهد زمینه مناسبی برای هدایت آنان ایجاد گردد.

در اینجا ذکر مطلبی مناسب است، زمانی که امام معصوم و پیشوای راستین ما شیعیان در برابر افرادی که بزرگواری‌ها و توانمندی‌ها و فضائل شخصیتی او را می‌دانستند؛ ولی در مقابل حضرت جبهه‌گیری می‌کنند، ابتدا در صدد هدایت آنها و آن هم با بیانی کاملاً عقلانی و غیرقابل‌خدشه، بر می‌آید. تکلیف ما شیعیان مشخص می‌گردد. از آنجائی که امام قصد قدرت‌نمایی و کسب افتخار و مقام ندارد این‌چنین از تدهل سعی در ارشاد آن دسته خوارج دارد. ما مسلمین هم اگر واقعاً قصد هدایت و ظاهر شدن حقیقت را داشته باشیم باید قبل از اینکه سرانجام کار به نزاع و جنگ و کینه‌توزی مبدل شود به‌طوری که دیگر تشخیص واقعیت برای طالبان آن مشکل شود، با استفاده از دلائل منطقی و استوار و با رفتار و اخلاقی شایسته زمینه را برای پذیرش حقیقت مهیا سازیم.

حضرت می‌فرماید که پیامبر شخص زناکار را که سنگ‌باران می‌کرد بر جنازه او نماز می‌خواند و مالش را بین ورثه‌اش تقسیم می‌نمود. زنا از گناهان کبیره و بسیار ناپسند اسلام است که زشتی و قباح آن بر تمام مسلمین و خوارج آن زمان پوشیده نبوده است و پیامبر با وجود این بر شخص زناکار بعد از اجرای حد، نماز می‌خواند و صرف اینکه شخصی مرتکب یک کار حرام این‌چنینی می‌شود باعث نمی‌شد که به جنازه او احترام گذاشته نشود و کارهایی انجام دهند که خانواده و اطرافیان آن فرد گناهکار کینه‌ای به دل داشته باشند.

مجازات هر شخصی باید به اندازه حکم الهی که از روی مصالح و منافی بیان گردیده است باشد و این قبیل کارها نباید خواسته یا ناخواسته بهانه‌ای برای متلاشی کردن اجتماع مسلمین یا سست نمودن آن گردد. پس گناهکار بودن دلیل نمی‌شود که در انجام حدود و احکام بیش از گفته خداوند متعال سخت‌گیری نماییم و نظریات و عقده‌های درونی خود را در قالب دین به مردم تحمیل نماییم. این مثال و مواردی که حضرت بعداً مطرح می‌کند بهترین وسیله هدایت خوارج است تا بهانه‌های بی‌اساس آنها را از دستشان بگیرد و از فتنه‌هایی که از کارهایشان بر خواهد خواست بر حذر دارد و در ادامه باز مواردی را متذکر می‌شود که پیامبر احکام و حدود الهی را اجرا می‌نمود و در عین حال آن اشخاص را از حقوق دیگرشان از قبیل سهم «فیء» و سهم غنایم و ازدواج با زنان مسلمان محروم نساخته بود. سپس می‌فرماید: همانا پشتیبانی خدا شامل جماعت می‌شود و مبدا شما از جماعت جدا شوید. حضرت عبارت "ید" (دست) که کنایه از قدرت الهی است متوجه جماعت می‌نماید و اجتماع را وسیله جلب این توفیق معرفی می‌کند تا کسانی که به بهانه‌های مختلف و با شعارهای دینی سنگ بنای تفرقه را در جامعه اسلامی پی‌ریزی می‌کنند بفهمند نه تنها کارشان مورد تأیید خداوند نیست؛ بلکه از امداد الهی نیز بی‌بهره خواهند بود و هر انسانی که تنها بماند نصیب شیطان می‌شود. تنهایی شروع و سوسه‌های شیطانی و خیالات باطل است و در آخر می‌فرماید هر کسی که مردم را به تفرقه و پراکندگی فراخواند هیچ چاره‌ای نیست و بایستی کشته شود و هیچ حجت و دلیلی نمی‌تواند داشته باشد و اگر چه عمامه مرا به سر داشته باشد باید کشته شود.

سیره خود حضرت نیز همین بوده است. در همان حالی که به بیان حقایق و روشنگری می‌پرداخت، همان‌طور که از خطبه‌هایش در نهج‌البلاغه می‌توان فهمید، به اتحاد در صفوف مسلمین اهمیت می‌داد، تا موقعیتی مناسب برای ارائه مطالب واقعی پیش آید.

عَنْ صَعْصَعَةَ بْنِ صُوحَانَ قَالَ قَالَ عَادَنِي أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع فِي مَرَضٍ ثُمَّ قَالَ أَنْظِرْ فَلَا تَجْعَلَنَّ عِبَادَتِي إِيَّاكَ فَخْرًا عَلَى قَوْمِكَ وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ فِي أَمْرٍ فَلَا تَخْرُجْ مِنْهُ فَإِنَّهُ لَيْسَ بِالرَّجُلِ غَنِيٍّ عَنْ قَوْمِهِ إِذَا خَلَعَ مِنْهُمْ يَدًا وَاحِدَةً يَخْلَعُونَ مِنْهُ أَيْدِي كَثِيرَةً فَإِذَا رَأَيْتَهُمْ فِي خَيْرٍ فَأَعْنِهِمْ عَلَيْهِ وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ فِي شَرٍّ فَلَا تَخْذَلْنَهُمْ وَ لِيَكُنْ تَعَاوُنُكُمْ عَلَى طَاعَةِ اللَّهِ فَإِنَّكُمْ لَنْ تَزَالُوا بِخَيْرٍ مَا تَعَاوَنْتُمْ عَلَى طَاعَةِ اللَّهِ تَعَالَى وَ تَنَاهَيْتُمْ عَنْ مَعَاصِيهِ^۱

صعصعه بن صوحان نقل کرده در هنگام مریضی حضرت به عبادت من آمد سپس فرمود: این کار مرا مباهات و افتخار تو نسبت به قومت قرار نده و زمانی که قوم خودت را مشغول امری دیدی خود را از مجموعه آنها جدا مکن همانا مرد نیازمند قوم خود است هنگامی که دست واحد خود را از جماعت جدا نماید دست‌های مردم نیز از او جدا خواهد شد و زمانی که آنها را مشغول انجام کار ناپسندی دیدی آنها را رها نکنید تنها نگذارید. ولی باید همکاری شما در محور اطاعت خدا باشد، و تا زمانی که همکاری شما در اطاعت خدا و دوری از گناهان باشد پیوسته در خیر و نیکی خواهید بود.

حضرت در اینجا می‌خواهد بفرماید که انسان نباید به بهانه‌های مختلف خود را تافته‌جدا یافته از اجتماع محسوب نماید، ارتباط با امام معصوم یا لطف و محبت او در حق اشخاص نمی‌تواند دلیل مباهات و فخر فروشی بر سایرین و در نهایت جدا شدن از مجموعه آنها گردد. بلکه انسان باید همیشه خود را در متن جامعه قرار دهد و از اموری که رنگ و بوی نخوت و تکبر و استقلال طلبی دارد بپرهیزد و از کارهایی که مردم مشغول آن هستند نباید کناره‌گیری نمود که انسان همیشه نیازمند قوم خود و اجتماع است.

اجتماعی بودن انسان یکی از مسائل بدیهی است که نوع خلقت انسان نیز مبتنی بر آن بوده و یا طبق قول بعضی، اجتماع از ضروریات زندگانی بشری است و به‌رحال اسلام در جاهای مختلف و مر اسم‌های گوناگون به این امر یعنی جمع شدن مردم اهتمام ورزیده است. البته در حاشیه اسلام برخی عزلت و کناره‌گیری‌های خاص و محدود و با شرایطی مشخص وجود دارد که باعث رشد و تعالی انسان می‌شود که باید در محل خود مورد بررسی قرار گیرد. وجود این اجتماعات مسلمین است که باعث قوت قلب آنها و تقویت ایمان و استواری اراده در آنها و دوری شیاطین و دشمنان و بدخواهان خواهد شد. یک فرد مسلمان وقتی خود را از اجتماع کنار می‌کشد و دست خود را از میان دست‌های مسلمین بر می‌دارد دیگر نخواهد

۱. بحارالانوار، ج ۷۴، ص ۴۰۵ و ج ۷۱ ص ۱۴۸ الأملی للطوسی : ص ۳۴۷

توانست از توانائی‌ها و ثمرات دست دیگران، افکار و اندیشه آنها بهره‌مند گردد و به دنبال جدائی این فرد دیگران نیز او را کنار خواهند گذاشت. اگر ما این‌همه تأکید بر اجتماع و پشتیبانی الهی از آن داریم و می‌گوئیم که فرد تنها مثل گوسفند نصیب گرگ بیابان می‌شود معنایش این نیست که می‌خواهیم از همه اصول و ارزش‌هایی خود دست برداریم و آن را یک ارزشی مستقل در برابر ارزش‌هایی دیگر بدانیم و بگوییم که اجتماع، دارای ارزش و اعتبار ذاتی غیرقابل‌خدشه است. وقتی می‌گوئیم اجتماع مسلمین باید محقق شود بدیهی است که مسلمان کسی است که اسلام محور کارهای اوست و اجتماعش هم در همین راستا است. پس شرکت در اجتماع به معنای فداکردن ارزش‌ها نیست و نمی‌توان اجتماعی از مسلمین را که ارزش‌هایی اسلامی را زیر پا گذاشته اجتماعی پسندیده و مورد رضای الهی دانست. جمع‌شدن تعدادی از مسلمانان یا همه آنها نمی‌تواند حجت شرعی یا عقلی برای انجام کاری ایجاد نماید. اساساً امر به اجتماع باهدف رسیدن به کمال انسانی و شکوفاشدن استعدادهای نهانی بشری است و زمانی که این اجتماع از مسیر هدف خود منحرف شود دیگر ارزشی نخواهد داشت. به‌خاطر همین مسائل، امام تأکید می‌کند که تعاون و همکاری‌های شما در اجتماعات نباید خارج از محدوده احکام و وظایف شرعی باشد.

احادیث امام صادق (ع)

قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عِ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى خَلَقَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَصْلٍ وَاحِدٍ لَا يَدْخُلُ فِيهِمْ دَاخِلٌ وَلَا يَخْرُجُ مِنْهُمْ خَارِجٌ مِثْلُهُمْ وَاللَّهُ مِثْلُ الرَّأْسِ فِي الْجَسَدِ وَمِثْلُ الْأَصَابِعِ فِي الْكَفِّ فَمَنْ رَأَيْتُمْ يُخَالِفُ ذَلِكَ فَاشْهَدُوا عَلَيْهِ بِتَأْتًا أَنَّهُ مُنَافِقٌ

خداوند مؤمنین را از اصل واحدی آفریده و کسی نمی‌تواند وارد آن شود و خود آنان نیز خارج از این مجموعه نیستند. قسم به خداوند مثل آنها، مانند سر در یک بدن و یا مانند انگشتان در دست، است، هر کسی را دیدید که با آن مخالفت می‌کند یا یقین گواهی دهید که او منافق است. خداوند متعال در مورد خلقت مؤمنین برخوردی جداگانه نموده و آن را متفاوت با خلقت سایر انسان‌ها قرار داده است؛ زیرا کسی که ایمان به خدا دارد به جایگاه والا و شایسته‌ای دست‌یافته است. خلقت آنان از اصل و ریشه واحدی است و اتحاد در اصل طبیعتاً اتحاد در ثمرات و نتایج را در پی خواهد داشت و قسم‌خوردن امام تأکید بر مطلب بوده و مهم بودن آن را می‌رساند و تشبیه مؤمنین به انگشتان دست بیانگر وظایف ما در برابر همدیگر است و ایجاد پیوستگی ثابت و اتحادی واقعی و بدون تبعیض و عاری از هر گونه رذائل را

خواستار است؛ زیرا از انگستان دست فقط انتظار پیوستگی و همکاری واقعی در راستای انجام امور معهود و شناخته شده است و در آخر می‌فرماید: کسی که چنین رویه‌ای نداشته باشد شما به طور جزم شهادت دهید که منافق است.

نکته‌ای که باید به آن توجه داشت اینک: اگر مقصود از مؤمن شیعیان باشد همان‌طوری که در بیانات ائمه چنین کاربردی شایع است. بدیهی است مردم عادی از غیرشیعیان که واقعیات به‌درستی برایشان مطرح نشده است و در معرض تبلیغات سوء قرار گرفته‌اند و فرصت شنیدن حقایق دین و کلام ائمه و تأمل در آن را نداشته‌اند و هیچ عناد و لجاجتی هم ندارند نباید در دسته منافقین و کفار قرار داده شوند و نگاهی مساوی با کفار به آنها داشت. بسیاری از این افراد هستند که اگر مسائل با بیانی روشن و واضح برایشان توضیح داده شود حتماً خواهند پذیرفت و در حقیقت این افراد بالقوه شیعه هستند و شکوفاشدن این نهان و استعداد آنها وابسته به اعمال و رفتار ماست. پس ما شیعیان هم نباید اقدام به کارهایی نماییم که راه هدایت این افراد بسته شود و به ضرر اسلام تمام گردد. بلکه وجود چنین موانع و مشکلات، صبر و حوصله بیشتری نیاز دارد تا با رفتار و گفتار نیکو عقاید و فضائل مذهب ارائه و موجب رضایت ائمه گردد.

وَعَنْهُ أَنَّهُ قَالَ لِكُلِّ شَيْءٍ شَيْءٌ يَسْتَرِيحُ إِلَيْهِ وَإِنَّ الْمُؤْمِنَ يَسْتَرِيحُ إِلَىٰ أُخِيهِ الْمُؤْمِنِ كَمَا يَسْتَرِيحُ الطَّيْرُ إِلَىٰ شَجَلِهِ از امام صادق (ع) روایت شده است: برای هر چیزی، مایه آرامشی است و همانا مؤمن با برادر مؤمنش آرامش می‌یابد همان‌طوری که پرنده با هم‌شکل خود آرامش می‌یابد. پس به طور طبیعی و عادی انگیزه لازم برای آرامش و صمیمیت بین مؤمنین وجود دارد و این نعمتی الهی است که شامل حال آنها می‌شود البته ما مسلمانان از آنجایی که معمولاً از این نعمت برخوردار بوده‌ایم شاید زیاد متوجه آن نباشیم و شاید برخی از افراد غیرمسلمان که عذاب تنهایی معنوی و شخص‌محوری را تجربه کرده‌اند بهتر این مطلب را درک نمایند.

اگر ما به وجدان خود نیز مراجعه نماییم خواهیم دید صمیمیت و لطف موجود در مؤمنین خودبه‌خود در حل بسیاری از مشکلات و پریشانی‌های زندگی مؤثر است. از طرف دیگر اگر فردی هیچ مشکلی به‌غیراز افسردگی و پریشانی نداشته باشد آن زمینه‌ساز مشکلات و مریضی‌های بعدی می‌شود که اجتماعات مؤمنین و کسب آرامش از همدیگر بهترین دواي این دردهاست.

وَعَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ الْمُؤْمِنُونَ فِي تَبَارِهِمْ وَتَرَاحِمِهِمْ وَتَعَاطِفِهِمْ كَمِثْلِ الْجَسَدِ إِذَا اشْتَكَى تَدَاعَى لَهُ سَائِرُهُ بِالسَّهْرِ وَالْحَمَى مُؤْمِنَانِ فِي نِيكَوْكَارِي وَرَحْمَتٍ وَعَطُوفَةٍ مِثْلَ بَدَنِ اسْتِ
 که اگر عضوی دردمند شود دیگر اعضا با بی‌خوابی و تب، هم‌درد او می‌شوند.

سرنوشت مؤمنین و مسلمانان جدای از هم نبوده و خواسته یا ناخواسته در گیر اعمال خیر و ناپسند همدیگر خواهند بود و مثل بدن انسان هستند که همیشه باید با هم دیگر تعاون و همکاری نمایند؛ بنابراین مؤمنین نباید به سرنوشت همم بی‌تفاوت باشند و خود را از مجموعه مؤمنین جدا نمایند. زیرا اتفاقات جامعه اسلامی در سرنوشت همه افراد تأثیر خواهد گذاشت. مسلمانان وقتی در نیکی و محبت به هم و حل مشکلات اجتماعی به صورت وصف‌ناپذیر تلاش نمایند و همانند یک پیکر در راستای رسیدن به هدف، از خودبینی دست بردارند خواهند توانست. جامعه‌ای محکم بنا کنند که در مسیر اهداف اسلام واقعی حرکت می‌کند.

قَالَ الصَّادِقُ عَ الْمُؤْمِنُ أَحُو الْمُؤْمِنِ كَالْجَسَدِ الْوَاحِدِ إِنْ اشْتَكَى شَيْئاً وَجَدَ أَلَمَ ذَلِكَ فِي سَائِرِ جَسَدِهِ وَإِنْ رُوِحَهُمَا مِنْ رُوِحِ اللَّهِ وَإِنْ رُوِحَ الْمُؤْمِنِ لَأَشَدَّ اتِّصَالاً بِرُوِحِ اللَّهِ مِنْ اتِّصَالِ شُعَاعِ الشَّمْسِ بِهَا ۱ مؤمن برادر مؤمن است، مانند یک جسم واحد هستند که اگر از چیزی ناراحت باشد ناراحتی آن در سایر اعضا نیز پدیدار می‌شود و همانا روح هر دو اینها از روح خداست و ارتباط روح مؤمن با خداوند شدیدتر از ارتباط پرتوهای خورشید با خود خورشید است.

مسئله برادری و وحدت جسمی مسلمین در روایات قبلی بررسی شد و از بیان شدت اتصال روح مؤمن به خداوند می‌توان فهمید وقتی مؤمنین دارای منبع و سرچشمه واحدی هستند و در نهایت شدت متصل به آن هستند طبیعتاً این امر باعث نزدیکی به همدیگر و شبیه بودن اندیشه‌ها و افکار خواهد بود. پس اگر ما مسلمانان واقعاً می‌خواهیم ایمان به خداوند داشته باشیم بایستی در این جهت نیز این‌چنین بوده باشیم و گرنه حتماً شیطان و نفس بر ما غلبه می‌نماید و باعث تغییر نگرش و اعمال ما از حالت اصلی خود خواهد شد. توضیح بیشتر اینکه وقتی دو نفر یا گروهی می‌بینند که در یک خصوصیتی یا اندیشه‌ای مشترک هستند، احساس نزدیکی و محبت به هم خواهند نمود، اگر چه آن، امر ناپسندی بوده باشد.

۱. بحارالانوار، ج ۷۱، ص ۲۷۷ و ج ۵۸، ص ۱۴۸ و ج ۷۱، ص ۲۶۸؛ الکافی: ج ۲، ص ۱۶۶؛ الاختصاص: ص ۳۲؛ المؤمن:

ص ۳۸؛ مصادقه‌الإخوان: ص ۴۸

انسان همیشه خود را تنها می‌باید و برای همین می‌خواهد برای خود مأمن و پناهگاهی داشته باشد و این حس در افراد مختلف به صورت‌های گوناگون تأمین می‌شود بعضی با دل‌سپردن به مردم، دوستان خوب یا بد، زیر دستان و درنهایت خداوند، ائمه و مؤمنین محقق می‌شود. بدیهی است هر کسی با افراد هم عقیده خود احساس راحتی و آرامش نسبی خواهد داشت و در صورتی که این نقطه اشتراک، الهی باشد آرامش واقعی بر آنان حکم‌فرما خواهد بود و احساس لطف و محبت بیشتری به هم خواهند نمود مگر اینکه دست تفرقه‌افکن بیگانگان و شیاطین در میان باشد. قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَ الْمُسْلِمُ أَخُو الْمُسْلِمِ وَ هُوَ عَيْنُهُ وَ مِرَاتُهُ وَ دَلِيلُهُ لَا يَخُونُهُ وَ لَا يَظْلِمُهُ وَ لَا يَخْدَعُهُ وَ لَا يَكْذِبُهُ وَ لَا يَغْتَابُهُ ادر این حدیث امام می‌فرماید: مؤمن برادر مؤمن است و او چشم و آئینه و راهنمای برادرش است و به برادر مؤمنش خیانت ظلم نیرنگ نمی‌کند و به او دروغ نمی‌گوید و غیبت او را انجام نمی‌دهد. همان‌طوری که انسان با چشمش همه خوبی‌ها را می‌بیند و با آینه عیوب خود را تشخیص می‌دهد. مسلمانان نیز چنین خصوصیتی به همدیگر دارند و بازتاب‌کننده و نشان‌دهنده هستند و باعث تذکر همدیگر هستند و علاوه بر این راهنمای همدیگر هستند تا به نهایت درجه کمال و سعادت برسند و قله‌های ترقی و پیشرفت را یکی پس از دیگری فتح نمایند.

سپس امام خودداری مسلمانان از خیانت، ظلم، نیرنگ، دروغ و غیبت را مطرح می‌نماید. تا به جایگاه آن اشاره کند و مسلمانان بفهمند که نباید بین آنها مسائل ناپسندی از این قبیل باشد. مسلمانی که آینه برادرش و راهنمای اوست چگونه می‌تواند در حق برادر خود خیانت و کوتاهی نماید.

پس همه اینها بیانگر رابطه اصیل و واقعی بین مسلمین است و ما نیز نباید اقدام به کاری نماییم تا این روابط خدشه‌دار گردد و تاحدامکان در استحکام روابط خود با سایر مسلمین تلاش نماییم و از کارهای فتنه برانگیز که باعث ایجاد اختلاف می‌گردند خودداری نماییم.

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ لَا وَاللَّهِ لَا يَكُونُ الْمُؤْمِنُ مُؤْمِنًا أَبَدًا حَتَّى يَكُونَ لِأَخِيهِ مِثْلَ الْجَسَدِ إِذَا ضَرَبَ عَلَيْهِ عِرْقٌ وَاحِدٌ تَدَاعَتْ لَهُ سَائِرُ عُرُوقِهِ^۲ از امام صادق روایت شده که: قسم به خداوند مؤمن، مؤمن نمی‌شود مگر اینکه با برادر (دینی) خود مثل یک بدن باشند، زمانی که یکی از

۱. بحارالانوار، ج ۷۱، ص ۲۷۰؛ عده‌الداعی ص ۱۸۷

۲. بحارالانوار، ج ۷۱، ص ۲۳۳، مستدرک الوسائل: ج ۹، ص ۴۲؛ بحارالأنوار: ج ۷۱، ص ۲۳۳؛ بحارالأنوار ج ۷۱ ص ۲۷۴؛

رگ‌هایش ضربه ببیند، بقیه رگ‌ها نیز اذیت می‌شوند. در این حدیث نیز سخن از همکاری و همدردی بودن مسلمین است که در احادیث قبلی توضیح داده شد.

منابع

- ۱- بحار الأنوار: علامه مجلسی، ۱۱۰ جلد، مؤسسة الوفاء بیروت - لبنان، ۱۴۰۴ هجری قمری
- ۲- الکافی: ثقة الاسلام کلینی، ۸ جلد، دارالکتب الإسلامیة تهران، ۱۳۶۵ هجری شمسی
- ۳- وسائل الشیعة: شیخ حر عاملی، ۲۹ جلد، مؤسسه آل البيت علیهم السلام قم، ۱۴۰۹ هجری قمری
- ۴- مستدرک الوسائل: محدث نوری، ۱۸ جلد، مؤسسه آل البيت علیهم السلام قم، ۱۴۰۸ هجری قمری
- ۵- الإختصاص: شیخ مفید، یک جلد، انتشارات کنگره جهانی شیخ مفید قم، ۱۴۱۳ هجری قمری
- ۶- تحف العقول: حسن بن شعبه حرانی، یک جلد، انتشارات جامعه مدرسین قم، ۱۴۰۴ هجری قمری
- ۷- تفسیر قمی: علی بن ابراهیم بن هاشم قمی، ۲ جلد، مؤسسه دارالکتاب قم، ۱۴۰۴ هجری قمری
- ۸- الخصال: شیخ صدوق، دو جلد در یک مجلد، انتشارات جامعه مدرسین قم، ۱۴۰۳ هجری قمری
- ۹- کنز الفوائد: ابوالفتح کراچی، ۲ جلد، انتشارات دار الذخائر قم، ۱۴۱۰ هجری قمری
- ۱۰- إرشاد القلوب: حسن بن ابی الحسن دیلمی، دو جلد در یک مجلد، انتشارات شریف رضی، ۱۴۱۲ هجری قمری
- ۱۱- الأمالی: شیخ طوسی، یک جلد، انتشارات دارالثقافة قم، ۱۴۱۴ هجری قمری
- ۱۲- عدة الداعی: ابن فهد حلی، یک جلد، دارالکتاب الاسلامی، ۱۴۰۷ هجری قمری
- ۱۳- المؤمن: حسین بن سعید اهوازی، یک جلد، انتشارات مدرسه امام مهدی (عج) قم، ۱۴۰۴ هجری قمری
- ۱۴- مشکاة الأنوار: ابوالفضل علی بن حسن طبرسی، یک جلد، کتابخانه حیدریه نجف اشرف، ۱۳۸۵ هجری قمری
- ۱۵- مصادقة الإخوان: شیخ صدوق، یک جلد، چاپ لیتوگرافی کرمانی، قم، ۱۴۰۲ هجری قمری
- ۱۶- نهج البلاغه: امام علی بن ابی طالب علیه السلام، ۱ جلد، انتشارات دار الهجره قم

- ۱۷- امامت و رهبری: شهید مطهری، نرم افزار مطهر، نسخه ۳،۱، معاونت پژوهشی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم
- ۱۸- بررسی اجمالی نهضت‌های اسلامی در صدساله اخیر: شهید مطهری، نرم افزار مطهر، نسخه ۳،۱، معاونت پژوهشی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم
- ۱۹- شش مقاله (الغدیر و وحدت اسلامی): شهید مطهری، نرم افزار مطهر، نسخه ۳،۱، معاونت پژوهشی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم



بررسی ادله و ثوق سندی و وثوق صدوری خبر واحد

سید میلاد قلنجی حسینی^۱

چکیده

در حجیت خبر واحد بین علما و ملاک پذیرش آن دو مبنا وجود دارد: وثوق سندی و وثوق صدوری. وثوق سندی تنها راه حجیت یک روایت را صحیح بودن سند روایت می‌داند به طوری که اگر روایت صحیح بودند شامل حجیت می‌داند و الا آن را شامل حجیت نمی‌داند. وثوق صدوری سند را فقط یکی از راه‌های دستیابی به حجیت می‌داند و علاوه بر آن اگر قرائنی دیگر هم بر صدور حدیث باشد و هر چند حدیث ضعیف السند باشد آن را قبول می‌کنند. آنچه مدنظر در اینجا است، اشاره اجمالی به ادله هر مبناست به وسیله رجوع به کتب مربوط که عمدتاً در کتب اصولی ذیل خبر واحد بحث می‌شود. در بین ادله مبنای وثوق سندی، استدلال صاحب معالم بر شرط بودن عدالت در راوی و استدلال سید خویی بر روایت متواتر (که از آنها موضوعیت ثقه بودن راوی استنباط می‌شود) و همچنین استدلال سید خویی بر تعلق سیره عقلاً بر وثوق سندی وجود دارد. در مقابل در بین ادله وثوق صدوری استدلال به آیه نبأ و تعلق سیره عقلاً بر وثوق صدوری وجود دارد. علاوه بر این به دلیل عقلی از جمله انسداد باب فقه و ضرورت عمل به ظنون استناد کرده‌اند. با اتخاذ هر یک از مبانی ممکن است که فقیه روایتی را بپذیرد و یا آن را رد کند و این مطلب هم در فقه و هم در اخلاق مؤثر خواهد بود؛ بنابراین یک ثمره مهم فتوایی خواهد داشت.

کلمات کلیدی: خبر واحد، وثوق صدوری، وثوق سندی، خبر ثقه، خبر موثق به.

^۱. طلبه سطح ۱ مدرسه امام صادق علیه السلام حوزه علمیه منطقه بناب

تبیین مسئله

ما برای اینکه دین خدا را بشناسیم، حق و باطل را تشخیص دهیم طبق فرموده پیامبر گرامی اسلام صلّ الله علیه وآله وسلم باید به دو چیز ثقل چنگ بزنیم: قرآن و اهل بیت علیهم السلام.^۱ از مصادیق چنگ به اهل بیت علیهم السلام، عمل به روایات ایشان است و چون از عصر ایشان دور هستیم و افرادی غرض‌ورز در طول تاریخ در پی جعل حدیث بودند باید یک وجه حجیت برای عمل به اخبار را داشته باشیم. در وجه حجیت عمل به اخبار وجوهی از جمله حجیت وثوق سندی و صدور وجود دارد که در مورد ادله مربوط به هر یک اشاره‌ای خواهد شد.

پیشینه تحقیق

در این مورد علما در موارد مختلف سخن گفته‌اند و از مقالاتی که به صورت مستقل به این بحث پرداخته‌اند می‌توان به " ملاک پذیرش خبر و تأملی بر دیدگاه آیت‌الله خویی " نوشته مهدی برزگر اشاره کرد.

طرح سؤالات

سؤال اصلی

ادله وثوق سندی و وثوق صدور چیست؟

سؤالات فرعی

مفهوم وثوق سندی و صدور چیست؟ علما قائل به هر مینا کدام هستند؟

مفاهیم

خبر موثق

خبر موثق خبری است که سلسله سند داشته باشد و تمامی افراد در این سلسله سند (حداقل) ثقه تعریف ثقه باشند و راوی (اولین راوی) این خبر روایت را مستقیم از معصوم علیه السلام دریافت کند. توضیح این که اگر در سلسله سند حدیث همه عادل یا حداقل ثقه

۱. حدیث ثقلین کلینی، الکافی، دارالکتب الاسلامیه، ج ۱، ص ۴۹۲

باشند؛ ولی یک نفر یا دو نفر ضعیف باشد آن حدیث را موثق نمی‌گویند؛ چون نتیجه تابع احسنّ مقدمات است.^۱ در مقابل خبر موثق، خبر صحیح، حسن و ضعیف قرار دارد.

۲,۱. خبر موثق

بنا بر تعریف انجام شده خبر موثق خبری است که برای عقلاً به صدور روایت از طرف معصوم علیه‌السلام اطمینان حاصل می‌شود حال این منشأ اطمینان توسط وثاقت راویان حدیث باشد یا شهرت عملیه و روایی یا قرائن دیگر فرقی ندارد.^۲ به عبارت دیگر آنچه در خبر موثق به مهم است اطمینان به صدور روایت است حال از هر طریقی که برای عقلاً این اطمینان حاصل می‌شود باشد. در حقیقت صحت سلسله سند در این نوع دیدگاه صرفاً یک راه و وسیله برای رسیدن به اطمینان است نه چیز دیگر. به عبارتی سند در خبر موثق به طریقت دارد نه موضوعیت.

۳,۱. خبر ثقه

منظور از خبر ثقه در مقابل خبر موثق به است و به خبری گفته می‌شود در آن اطمینان فقط از طریق سند حاصل می‌شود نه قرائن دیگر.

۴,۱. تعریف ثقه

مراد از ثقه در اصطلاح علما درایه کسی است که وثاقت او از طرق معتبر ثابت شده است و فاسد العقیده است؛ یعنی دوازده‌امامی نیست مثلاً اینکه مخالف باشد یا منسوب به یکی از فرق شیعه مثل فطحیه یا واقفیه.^۳

۱. سنقر، محمد، المعجم الأصولی ج ۲، ص ۹۱ و ۹۲

۲. سنقر، محمد، المعجم الأصولی ج ۲، ص ۹۲

۳. سنقر، محمد، المعجم الأصولی ج ۲، ص ۹۲

کلیات

۱،۲. ویژگی گروه وثوق سندی

«این گروه تنها راه دستیابی به اعتبار روایت را سند آن می‌داند و بر این باور است که از راه غیر سند، نمی‌توان به اعتبار روایت پی برد. البته تمامی افراد گروه بر یک روش راه نپیموده‌اند و اختلاف دیدگاه‌هایی دارند.»^۱

۲. ویژگی گروه وثوق صدور

این گروه بر این باور است که معیار و تراز عمل به حدیث، اطمینان به صدور آن از معصوم است و صدور آن از معصوم، از دوراه ثابت می‌شود:

۱- از راه سند؛ یعنی سلسله سند آن باید موثق باشد.

۲- از راه قرینه‌ها و نشانه‌ها.

این راه قرینه‌ها و نشانه‌ها، فرعی از همان سخن معروف است: رویکرد و اقبال اصحاب، ضعف سند را جبران می‌کند و در برابر، روی گردانی اصحاب از حدیث، سبب وهن آن می‌شود. اینان بر این باورند: نمی‌توان با بودن یک راوی ضعیف، روایت را ضعیف انگاشت؛ زیرا ممکن است از راه دیگری اعتبار روایت، ثابت شود. قرینه‌ها و نشانه‌های خارجی که نشان از اعتبار روایت دارند، تنها در سند خلاصه نمی‌شوند و اهمال راوی در کتاب‌های رجالی، دلیل ضعف راوی نیست. آقای بروجردی و حاج‌آقا رضا همدانی بر این نکته اصرار دارند.^۲

حجیت خبر موثوق به یا خبر ثقه

بیان اقوال

تا به امروز بین علما شیعه دو مکتب و دیدگاه وجود دارد:

- الف) علمایی که قائل به حجیت خبر موثوق به هستند. «نامورترین این گروه عبارت‌اند از: علامه کرکی، محمدتقی مجلسی، علامه مجلسی، شیخ بهائی، وحید بهبهانی، بحر العلوم، نراقی، میرزای قمی، شیخ انصاری، صاحب جواهر، صاحب ریاض، حاج‌آقا رضا همدانی، آقای بروجردی، امام خمینی»

۱. ربانی بیرجندی، محمدحسن، وثوق صدور و وثوق سندی و دیدگاه‌ها

۲. ربانی بیرجندی، محمدحسن، وثوق صدور و وثوق سندی و دیدگاه‌ها

- ب) علمایی که قائل به حجیت خبر ثقه هستند. «نامورترین این گروه عبارت‌اند از: شهید ثانی، محقق اردبیلی، شیخ حسن عاملی، سید محمد عاملی و از معاصران: سید ابوالقاسم خوئی»^۱

بیان ادله

به صورت کلی ادله حجیت را حول سه عنوان می‌توان مطرح کرد:

۱- دلائل نقلی کتاب و سنت

۲- دلیل عقلی

۳- سیره عقلاً

علاوه بر این سه عنوان دلیل، بعضاً اشکالاتی نیز بر دلیل مبنای دیگر آورده شده است که مختصراً اشاره به آن خواهیم کرد.

۱،۲. ادله مبنای وثوق صدورى

۱،۱،۲. دلیل کتاب

باتوجه به تعلیل آیه "يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ"^۲ در اینجا دو نوع استدلال می‌توان کرد. تقریب استدلال اول این‌گونه است:

«اول اینکه در اینجا آیه امر به تبیین کرده است؛ چون ممکن است به وسیله عدم تبیین و عمل همراه با جهل به یک خبر فاسق دچار پشیمانی شویم پس در حقیقت امر به یک کار عقلایی است و سیره عقلاً هم بر خبر موثوق به صدورى تعلق دارد و این امر به تبیین امر ارشادی است (توضیح در بخش سیره عقلاً) و نظر علامه طباطبایی این است.»^۳ پس در نتیجه آیه هم سیره عقلاً که به وثوق صدورى تعلق گرفته را تأیید می‌کند و درمی‌یابیم که آنچه که مورد نظر است عدم انجام کار همراه با جهالت و به دنبال آن پشیمانی است و تقریب استدلال دوم بدین مضمون است:

«اینکه آیه امر به تبیین کرده است این نشانگر این است که یا باید مخبر موثق باشد و یا تبیین باشد و امر به تبیین نشان‌دهنده این مطلب است که اگر راوی فاسق هم باشد به وسیله

۱. همان

۲. الحجرات، ۶

۳. طباطبایی، سید محمدحسین، حاشیه الكفاية، ج ۲، ص: ۲۱۱ و ۲۱۲

تبیین و قرائن دیگر می‌توان سخن او را پذیرفت و گرنه اگر قرار بود به‌وسیله قرائن دیگر پذیرفته نشود، دیگر تبیین فایده‌ای نخواهد داشت و نتیجه تبیین به‌دست‌آمدن قرائن است اگر ملاک فقط ثقه بودن بود، دیگر نیازی به تبیین نبود و خبر کنار گذاشته می‌شد درحالی‌که این‌گونه نیست.^۱

۲، ۱، ۲. سیره عقلاً

آنچه برای عقلاً موضوعیت و اهمیت دارد و سیره‌شان به آن تعلق گرفته است، کشف واقع است. از این‌رو وقتی می‌بینند که خبری مورد وثوق و مفید ظن قوی است، ولو به‌واسطه قرائنی غیر از توثیق روات، به آن عمل می‌کنند و برایشان تفاوتی ندارد که اطمینان از راه مخبر باشد یا قرائن دیگر، و لذا پس از آن حالت انتظاری برای آنها وجود ندارد، البته مشروط به اینکه عوامل توثیق خبر نیز عقلایی باشند. بدون تردید وثوق مخبر،

بیان ادله

به‌صورت کلی ادله حجیت را حول سه عنوان می‌توان مطرح کرد:

۱- دلائل نقلی کتاب و سنت

۲- دلیل عقلی

۳- سیره عقلاً

علاوه بر این سه عنوان دلیل، بعضاً اشکالاتی نیز بر دلیل مبنای دیگر آورده شده است که مختصراً اشاره به آن خواهیم کرد.

۱، ۲. ادله مبنای وثوق صدوری

۱، ۱، ۲. دلیل کتاب

باتوجه به تعلیل آیه "یا ایها الذین آمنوا إن جاءکم فاسقٌ بنبأٍ فتبیینوا أن تَصیبوا قوماً بجهالٍ فتصیبوا علی ما فعلتم نادمین"^۲ در اینجا دو نوع استدلال می‌توان کرد.

۱. برزگر، مهدی، ملاک پذیرش خبر واحد و آثار علمی آن

۲. الحجرات/۶

تقریب استدلال اول این‌گونه است:

«اول اینکه در اینجا آیه امر به تبیین کرده است؛ چون ممکن است به‌وسیله عدم تبیین و عمل همراه با جهل به یک خبر فاسق دچار پشیمانی شویم پس در حقیقت امر به یک کار عقلایی است و سیره عقلاً هم بر خبر موثوق به صدوری تعلق دارد و این امر به تبیین امر ارشادی است (توضیح در بخش سیره عقلاً) و نظر علامه طباطبایی این است.»^۱

پس در نتیجه آیه هم سیره عقلاً که به وثوق‌صدوری تعلق گرفته را تأیید می‌کند و درمی‌یابیم که آنچه که موردنظر است عدم انجام کار همراه با جهالت و به دنبال آن پشیمانی است و تقریب استدلال دوم بدین مضمون است: «اینکه آیه امر به تبیین کرده است این نشانگر این است که یا باید مخبر موثق باشد و یا تبیین باشد و امر به تبیین نشان‌دهنده این مطلب است که اگر راوی فاسق هم باشد به‌وسیله تبیین و قرائن دیگر می‌توان سخن او را پذیرفت و گرنه اگر قرار بود به‌وسیله قرائن دیگر پذیرفته نشود، دیگر تبیین فایده‌ای نخواهد داشت و نتیجه تبیین به‌دست‌آمدن قرائن است اگر ملاک فقط ثقه بودن بود، دیگر نیازی به تبیین نبود و خبر کنار گذاشته می‌شد درحالی‌که این‌گونه نیست.»^۲

۲،۱،۲. سیره عقلاً

آنچه برای عقلاً موضوعیت و اهمیت دارد و سیره‌شان به آن تعلق گرفته است، کشف واقع است. از این رو وقتی می‌بینند که خبری مورد وثوق و مفید ظن قوی است، ولو به‌واسطه قرائنی غیر از توثیق روات، به آن عمل می‌کنند و برایشان تفاوتی ندارد که اطمینان از راه مخبر باشد یا قرائن دیگر، و لذا پس از آن حالت انتظاری برای آنها وجود ندارد، البته مشروط به اینکه عوامل توثیق خبر نیز عقلایی باشند. بدون تردید وثوق مخبر، خود قرینه‌ای مهم در اطمینان به صدور خبر است. این بنا را مشهور اصولیون قبول دارند.^۳

همچنین علامه طباطبایی این‌گونه بیان می‌کند:

ظهور دلالت آیه نبأ در این است که جهالت بنا بر آنچه که از عرف برداشت می‌شود به معنی سفاقت، همان عملی است که بر خلاف سیره عقلاً است پس علت آوردن آیه با عبارت

۱. طباطبایی، سید محمدحسین، حاشیة الکفایة، ج ۲، ص: ۲۱۱ و ۲۱۲

۲. برزگر، مهدی، ملاک پذیرش خبر واحد و آثار علمی آن

۳. برزگر، مهدی، فصلنامه فقه شماره ۶۸ تاریخ ۰۱ تیر ۱۳۹۰ ملاک پذیرش خبر و تأملی بر دیدگاه آیت‌الله

خویی (ره)

ان تصیبوا بجهالة حکم می کند که معلل از مصادیق افعال عقلائیه است و در این جا علامه امر را امر ارشادی می داند و آن ارشاد به حکم عقلاً و رجوع به آن است و آن حکم عقلایی همان اخذ خبر موثوق به است و توقف و تبیین در خبر غیر موثوق به مثل خبر فاسقی که ابایی از دروغ ندارد و از اینجا روشن می شود که منظور از فاسق همان فاسق در خبر است نه هر فاسقی.

اگر بر فرض فاسقی باشد که از دروغ در خبر دوری می کند و در خبر دقیق باشد در این صورت چون عقلاً حکم به حجیت خبر این فرد می کنند پس آیه نیز آن را امضا کرده است^۱ حال علامه حکم سیره عقلاً را نیز اعتنا به خبر موثوق به می داند و اخذ خبر موثوق به از افعال عقلاً است از طرفی ایشان توقف و تبیین را جایی می داند که خبر موثوق به نباشد و از موارد غیر موثوق به خبر فاسقی را می داند که ابایی از دروغ گفتن در خبر ندارد. همچنین علامه درباره سیره عقلاً در این باب اضافه می کند:

«در بیان عبارت مرحوم آخوند می فرمایند: سیره عقلاً یک حجت صحیح است و از بین دلیل های قائم بر حجیت خبر واحد موثوق به از ادله اربعه، بر سیره عقلاً اعتماد شده و از آن کمک خواسته شده است. استدلال این طور است که عقلاً در هر زمانی بنا بر عمل به خبر موثوق به دارند؛ چون عقلاً در صورت ثبوت خبری که اطمینان به آن خبر دارند کسانی که خلاف آن سخن می گویند را انکار می کنند و قطع پیدا می کنند و زمانی که احتجاج به آن خبر می شود مثل علم به آن خبر اعتماد می کنند.»

«پس زمانی که یکی از دیگری می پرسد از کجا علم پیدا کردی که مثلاً این مطلب این گونه است می گوید فلانی به من خبر داده است و گفته نمی شود که از کجا ظن پیدا کردی (به این مطلب) یا سائل نمی گوید من از علم سؤال کردم و تو از ظن جواب دادی و اجمالاً بنا عقلاً قبل ظهور شرع و بعد از ظهور شرع به صورت متصل این بوده است و ردعی هم از شرع بر آن وارد نشده است؛ چون اگر ردعی بود معلوم می شد و از این عدم ردع کشف می شود که شارع آن را امضا کرده است.»^۲

۱. طباطبایی، سید محمدحسین حاشیة الکفایة، ج ۲، ص: ۲۱۱ و ۲۱۲

۲. همان

۲،۱،۳. دلیل عقلی

۲،۱،۳،۱. ضرورت عمل به ظنون و خبر موثوق به

جهانی که در آن زندگی می‌کنیم، عالم حجاب است؛ زیرا بالوجدان می‌یابیم که بسیاری از چیزها بر ما پوشیده است و نمی‌توانیم به آنها علم پیدا کنیم. براین اساس، حرکت و اقدام بر مبنای علم، در اغلب موارد ناممکن و در برخی موارد مستلزم عسروجرح شدید است. به عبارت دیگر، متوقف ساختن عمل بر علم، موجب اختلال نظام و در نهایت به نابودی بشر منجر خواهد شد. با این بیان مختصر، اذن عمومی پروردگار متعالی را در عمل به ظن کشف می‌کنیم زیرا می‌دانیم که خداوند قطعاً راضی به نابودی بشر و نظام خلقت نیست. بدیهی است که در عمل به ظن، همیشه باید به دنبال قوی‌ترین ظن ممکن بود و با امکان تحصیل ظن بالاتر، از عمل به ظنون ضعیف‌تر خودداری کرد؛ زیرا عقل امکان فوت مصالح واقعی را مجاز نمی‌شمارد، مگر در مقام ضرورت. پس از بیان این مقدمه می‌گوییم عمل به خبر از سه حالت خارج نیست:

- خبر قطعی: یعنی خبری که یقین به صدور آن از گوینده وجود دارد قابل عمل است و نباید به هیچ خبر دیگری عمل کرد.
 - هر خبری: یعنی به هر خبری می‌توان عمل کرد و تحقیق و بررسی درباره صدور آن لازم نیست.
 - خبر ظنی: یعنی تنها عمل به خبری حجیت دارد که گمان قوی به صدور آن از گوینده وجود داشته باشد.
- حالت اول ممکن نیست زیرا گفتیم که خبر قطعی، نادرالوصول است و انحصار حجیت در آن منجر به اختلال نظام می‌شود. حالت دوم نیز معقول نیست؛ زیرا ما شاهد دروغ‌ها و کثرت شایعه‌ها در افواه عمومی هستیم و همین موضوع مانع از حصول وثوق و اطمینان به بسیاری از اخبار می‌شود؛ زیرا روشن است که در صورت عمل به این گونه اخبار، با ریزش‌های فراوانی روبه‌رو خواهیم شد، و چون با تکامل انسان در تنافی است، قطعاً خدای متعالی راضی به آن نخواهد بود؛ بنابراین چاره‌ای جز تن‌دادن به حالت سوم نخواهیم داشت؛ زیرا هم امری ممکن و قابل عمل است و منجر به اختلال در نظام نمی‌شود، و هم ریزش‌ها را تا سرحد امکان کاهش می‌دهد.

در این صورت، عقل حکم به حجیت خبر موثوق الصدور می‌کند و این حجیت را از ذات عالم تکوین استخراج می‌کند، به‌گونه‌ای که هیچ جای شک و تردیدی برای انسان باقی نمی‌ماند؛ زیرا در این استدلال عقلانی، هیچ فرقی میان راه‌های حصول وثوق وجود ندارد، چه از وثاقت راوی باشد، و چه از طرق دیگری که اشاره خواهیم کرد. ^۱ مسئله مهم این است که از لحاظ عقلی ضروری است که ما به اخبار اعتنا کنیم؛ چون اگر این‌گونه نباشد زندگی دچار عسر خواهد شد.

علامه طباطبایی هم در مورد خبر واحد این‌گونه استدلال می‌کنند:

«حیات انسان بر پایه یک روش زندگی است بر اساس مشاهده چه خیر و چه شر و بر اساس اعتقادی که از آن مشاهده اخذ می‌شود، بنا شده است و آن ممکن نیست مگر در آن موردی که در معرض مشاهده است و آنچه که مربوط به انسان است در زندگی‌اش و آنها را نمی‌بیند بیشتر است. انسان برای اینکه علمش نسبت به مسائل زندگی کامل شود نیازمند شنیدن نیز هست؛ یعنی با اینکه چیزی را ندیده؛ ولی با شنیدن به آن علم پیدا کند و آن به‌وسیله خبر است. حال در این صورت اعتماد به خبر به معنای ترتیب اثر دادن به آن نیازمند این است که به‌طور کلی ما با آن معامله علمی بکنیم که از طریق مشاهده به‌دست آمده بود از آن جهت که این از نیازهای ابتدایی زندگی بشری است و حیات انسانی متوقف بر آن است و عقلاً هم بنابراین دارند.»

«پس یا خبر قطع آور است مثل خبر متواتر و یا خبر غیرقطعی است. در مورد قطعی که سخنی نیست؛ اما اگر قطعی نباشد مثل خبر واحد در این صورت نظر ایشان بر این است که در هر خبری که اطمینان به درستی آن خبر وجود داشته باشد (خبر موثوق به) و آن اطمینان نوعی باشد هر چند که اطمینان شخصی هم نباشد (حتی اطمینان شخصی هم نباشد؛ بلکه اطمینان نوعی هم باشد کفایت در قبول خبر می‌کند) می‌توان خبر را معتبر دانست و مثل علم یا ظنی اطمینانی که عادتاً مثل علم است به حساب آورد.» ^۲ در نتیجه با توضیحی که داده داده شد عقلاً چاره‌ای غیر این نمی‌دانند که به خبرهایی که ندیده‌اند، اعتنا کنند.

۱. برزگر، مهدی، فصلنامه فقه شماره ۶۸ تاریخ ۰۱ تیر ۱۳۹۰ ملاک پذیرش خبر و تأملی بر دیدگاه آیت‌الله

خویی (ره)

۲. طباطبایی سید محمدحسین، میزان فی تفسیر القرآن، جلد ۱۸/ ص ۳۱۱ و ۳۱۲

۲،۳،۱،۲ . انسداد باب فقه

از دلائلی که برای اثبات حجیت وثوق صدوری بیان می‌شود انسداد باب فقه است. ما اگر بررسی کنیم اکثر احادیثی که در دسترس داریم خبر صحیح نیستند؛ بنابراین اگر ما فقط معیار را سند قرار دهیم در این صورت از بیشتر احادیثی که موجود است نمی‌توانیم استفاده کنیم و علاوه بر آن دچار اضطرار در فقه خواهیم بود.

در این باره جناب وحید بهبهانی می‌فرماید:

«اگر در بعضی از مواضع این‌طور مناقشه‌ای باشد که در حجیت خبر واحد عدالت شرط است و زمانی که نباشد حجیت هم نیست، شکی در فاسد بودن این مناقشه نیست و علت آن بسته شدن باب فقه به یک‌باره است چون می‌دانیم که حدود یک‌دهم روایت صحیح در فقه وارد نشده است و آن یک‌دهمی هم که وارد شده است خالی از اختلالات نیست چه اختلال سندی و چه متنی و یا دلالتی یا اصلاً تعارض بین یک روایت صحیح با دیگری یا با قرآن یا با اجماع و... است.»^۱

چون اگر قرار باشد این‌گونه سخت‌گیری شود دیگر جایی برای استفاده از روایت نخواهد ماند. همین‌طور محقق حلی در کتاب المعتبر هم در این رابطه از افراط و تفریط در قبول یا رد روایت می‌گویند به طوری که عده‌ای مثل حشویه هر خبر واحدی را قبول کردند و در حالی که متوجه تناقض (روایات) نشدند و ایشان با بیان اینکه از جمله اخبار، دو روایت از پیامبر صل الله علیه و آله و امام صادق علیه السلام هستند که تذکر به جعل و نسبت دروغ نسبت به ائمه علیهم السلام می‌دهند. (فان من جملة الأخبار قول النبی صلی الله علیه و آله: ستکثر بعدی القائل علی و قول الصادق علیه السلام: ان لكل رجل منا رجل یکذب علیه) (جناب محقق این دو روایت بالا را نقل کرده است؛ ولی بر این دو روایت منبعی پیدا نکردیم و ایشان می‌خواستند با این دو روایت اثبات کنند که جعل در اخبار ممکن است و تمسک به این دو روایت کردند. حال اگر این دو روایت صحیح باشد در این صورت مراد حاصل است و اگر صحیح نباشد خود این شاهد بر این قضیه است که امکان جعل وجود دارد؛ چون ادلّ دلیل علی امکان الشی وقوعه بنابراین سخن جناب محقق ثابت خواهد بود.)

اما عده‌ای از این افراط دست برداشته‌اند و به سند رجوع می‌کنند و هر روایتی که سندش سالم است را قبول می‌کنند؛ اما این دسته هم متوجه نشدند که گاهی فاسق راست می‌گوید

۱ . بهبهانی، وحید، الفوائد الحائریة، ص: ۴۸۸

و این کار طعن به علما شیعه و عیب برای مذهب است؛ چون مصنفی نیست مگر اینکه عمل کرده به خبری که جرح دارد همان‌گونه که به خبر عدل عمل می‌کند. یک عده دیگر هم به قدری در رد خبر افراط کردند که عقلاً و نقلاً استعمال خبر محال است و عده‌ای هم از نظر عقلی مانعی ندیدند؛ اما از لحاظ شرعی اجازه عمل به خبر ندادند.

علامه همه اینها را منحرف از سنت می‌داند و حد وسط را خوب می‌داند و آن این است که هر آنچه اصحاب قبول کرده یا هر آنچه قرائن دلالت بر صحت خبر می‌کند عمل به آن شود و هر آنچه که اصحاب اعراض کردند یا شاذ است، رهاکردن آن واجب است.^۱ از مطالبی که بیان شد عقل حکم می‌کند که ما سخت‌گیری افراطی در حدیث نداشته باشیم به طوری که باب فقه بسته شود و ایراد بر مذهب باشد.

۲،۲. ادله مبنای وثوق سندی

۱،۲،۲. دلیل از کتاب و سنت

۱،۱،۲،۲. شرط دانستن عدالت در راوی

در این دلیل جناب صاحب معالم در کتاب خود سعی دارد از طریق آیه نبأ شرط بودن عدالت برای راوی را اثبات کند و بعد باتوجه به تعلیل آیه صدق راوی را دلیل عدم پشیمانی می‌داند و ملاک را همین قرار می‌دهد. صاحب معالم در بیان شروط راوی در کتاب خود یکی از شروط را عدالت عنوان کرده است و از آن این‌گونه دفاع می‌کند: شرط چهارم از شروط راوی عدالت است و عدالت را تعریف کرده سپس بیان می‌فرمایند که: این شرط مشهور بین اصحاب است و ظاهر جماعتی از متأخرین این است که میل به عمل به خبری دارند که راوی آن مجهول‌الحال است مثل برخی از اهل عامه.

بر حسب واقع واسطه‌ای بین دو وصف عدالت و فسق در موضع نیاز در اعتبار این شرط نیست به خاطر اینکه اگر ملکه عدالت حاصل شود پس عدالت می‌آید و الا فسق است و مجهول‌الحال بین فسق و عدالت است و شکی نیست که مقدم شدن علم به وصف در حقیقت وصف داخل نمی‌شود. بعد می‌فرمایند وجوب تثبیت در آیه نبأ متعلق به نفس وصف است نه متعلق به آن علمی که مقدم شده و مقتضی این مطلب اراده جست‌وجو از حاصل شدن یا نشدن آن وصف است.

۱. المحقق الحلّی، المعترف فی شرح المختصر، جلد: ۱/ص ۲۹

مثلاً برای توضیح مطلب می‌توان گفت: اگر قائلی بگوید به بالغ رشید از این جمع دره‌می بده در این صورت اقتضای وصف این است که از هر نفر این دو وصف را جو یا شوی و جست‌وجو کنی نه اینکه اکتفا به علم سابق کنیم که این صفت‌ها در این جمع وجود داشت پس دیگر فحس نکنیم. سپس برای این استدلال موید می‌آورند که تعلیل آیه نبأ هم این مطلب را تأیید می‌کند این‌گونه که ظهور آیه در این است که پشیمانی حاصل به‌خاطر عدم صدق راوی و فرد فاسق است؛ چون هیچ ابایی از دروغ ندارد و علم سابق هم مدخلیتی در حصول آن صفت در آن فرد ندارد. اگر ظهور آیه را (این‌گونه) فهمیدی بر تو آشکار می‌شود که مقتضی آیه در این صورت وجوب تثبت کسی است که خبر را می‌دهد و متوقف است قبول خبر بر انتفاء صفت فسق از آن و این مطلب مقتضی شرط بودن عدالت با ملاحظه نفی واسطه است.^۱

ماحصل استدلال این‌گونه است که: در راوی یا عدالت است و یا نیست و یا از وجود عدالت اطلاع نداریم و آنچه معیار است وجود وصف عدالت در راوی است؛ چون به‌خاطر تعلیل آیه برداشته‌شان از آیه این است که ظاهر آیه نبأ دلالت بر این می‌کند که پشیمانی به‌خاطر عدم صدق راوی است. پس آشکار است که ندامت به‌خاطر قبول قول کسی است که در واقع فسق دارد و قبول کردن خبر منوط به از بین رفتن فسق خواهد بود که همان حصول عدالت است و واجب بودن تبیین با توجه به تعلیل زمانی است که فاسق خبر آورده است تا به‌وسیله آن تبیین علم به انتفاء فسق و وجود عدالت حاصل شود.

۲،۱،۲. دلالت روایات متواتر بر حجیت خبر ثقه

سید خوبی با بیان اینکه روایات متواتری برای رجوع به ثقات داریم استدلال می‌کنند که این روایات ملاکی دارند و آن ملاک مشترک بین تمام روایات وثاقت است. سید خوبی این رجوع دادن به افراد ثقه را این‌گونه تحلیل می‌کنند که چون افراد ثقه خصوصیت خاصی به جز وثاقت نداشتند؛ بلکه فقط آن چه که مهم بود و این روات در آن مشترک بودند ویژگی وثاقت بود پس ملاک و مناط همین ثقه بودن است. از طرفی هم مناط عدم حجیت خبر، ثقه نبودن خواهد بود؛ چون از رجوع به افراد غیر ثقه نهی شده است.^۲

نتیجه این است که: آیت‌الله خوبی برداشتی که از مجموعه روایت‌ها دارند این است که امام معصوم علیه‌السلام روشی برای روایت و قبول آن قرار داده است و آن فقط طریق ثقه

۱. معالم‌الدین و ملاذ المجتهدین، ص: ۲۰۱ و ۲۰۲

۲. خوبی، سید ابوالقاسم، مصباح الفقاهة من المعاملات، ج ۱/ ص ۷

بودن است چرا که روایت تعلیلی که آورده است ناظر به موضوعیت ثقه بودن راوی است و مناط هم همین است. می‌توان این‌گونه توضیح داد که وقتی از ثقه و فرد امین مطلبی گرفته می‌شود اصل عدم خیانت است و مطلب را همان‌گونه که هست بیان می‌کند؛ اما در مورد افرادی که مورد اعتماد نیستند (غیر ثقه)، احتمال تحریف وجود دارد و نمی‌توان اعتماد کرد.

۲,۲,۲. سیره عقلاً

سید خویی در اشکال به جبران ضعف سند با عمل مشهور بیان می‌کند که مضمون آن این است: آنچه که با سیره عقلاً و با برخی آیات و روایات شریفه ثابت است حجیت خبر ثقه است که وثوق نوعی به وثاقت راوی داریم.^۱ سید خویی دو راه برای حجیت خبر معرفی می‌کنند: وثوق نوعی به وثاقت راوی، وثوق شخصی به صدق خبر (حال هر چند این وثوق شخصی از ناحیه عمل مشهور باشد نه از جهت وثاقت راوی)^۲

پس سید خویی با این بیان اعتنا به روایتی را که در آن وثوق نوعی به وثاقت راوی وجود دارد را جز سیره عقلاً می‌داند و غیر آن یعنی اعتنا به روایتی که وثوق نوعی به صدور پیدا می‌شود و یا غیر آن حتی یقین نوعی به صدور را نیز نمی‌پذیرند و سیره عقلاً را ثابت در دو امر بیان شده در بالا می‌دانند.

۳. اشکالات

در این بخش سید خویی استدلالاتی که مشهور علما برای جبران ضعف سند با عمل مشهور می‌آورند را مورد خدشه قرار می‌دهد. این استدلالات به‌نوعی حمایت از وثوق صدور می‌کند که سید خویی هم به صغری و هم کبری قضیه اشکال می‌کنند. (و با اشکال به آن تنها راه حجیت روایت را وثاقت راوی می‌داند) دو نمونه از اشکالاتی که سید خویی به مشهور می‌کنند را می‌آوریم که دلیل بر رد استدلال به وثوق صدور است. یکی از قرائنی که ذکر شده است جبران ضعف سند به‌وسیله شهرت و وهن روایت به‌خاطر اعراض مشهور است و استدلالاتی نیز بر این قضیه شده است. آیت‌الله خویی به عدم تمامیت استدلال به جبران ضعف سند با عمل مشهور اشاره می‌کند:

۱. خویی، سید ابوالقاسم، مصباح الأصول (طبع موسسه إحياء آثار السيد الخوئي)، ج ۱، ص: ۲۸۰.

۲. همان.

۱,۳. عمل مشهور موجب توثیق عملی می شود

استدلال این گونه است که: ضعف سند با تبیین جبران می شود (بر اساس منطوق آیه نبأ)، عمل مشهور تبیین است و در نتیجه ضعف سند با عمل مشهور جبران می شود. یا اینکه: عمل مشهور حجت است و انضمام عمل حجت به لا حجت باعث حجیت می شود پس انضمام عمل مشهور به روایت ضعیف که حجت نیست باعث حجیت می شود.

مشهور بین متأخرین این است که ضعف سند با عمل مشهور رفع می شود و مرحوم محقق نائینی هم در وجه آن این گونه ذکر کرده اند که: خبر ضعیفی که به وسیله عمل مشهور جبران ضعف شده است حجت است و علت آن را اقتضای منطوق آیه نبأ بیان فرموده اند؛ چون مفاد منطوق آیه نبأ این است که خبر فاسق همراه تبیین حجت است و عمل مشهور هم از تبیین است^۱ ولی آقای خوبی این نوع استدلال را تمام نمی دانند.

آیت الله خوبی به سؤالی که مطرح شده است این گونه پاسخ می گویند: تبیین عبارت است از سؤال کردن و اراده کشف صدق یا کذب خبر و حال یکبار: تبیین وجدانی است و ما خودمان بعد از تلاش و دیدن بر قرینه داخلی و خارجی اطلاع یافتیم که برایمان موجب علم شد یا اطمینان به صدق خبر پیدا کردیم. یا تبیین وجدانی نیست و تعبدی است و ما خود فحص و نظر نکردیم؛ اما مثلاً یک دلیل معتبری بر صدق خبر دلالت کند که بدانیم این خبر صحیح است. در هر دو صورت تبیین وجدانی و تعبدی حجیت وجود دارد. چون فتوای مشهور حجت نیست پس در نتیجه نه تبیین وجدانی است و نه تبیین تعبدی. چون خبر ضعیف به خودی خود حجت نیست و همچنین فتوای مشهور هم حجیت ندارد پس ضمیمه کردن لا حجت به لا حجت چیزی جز لا حجت نخواهد بود؛ چون انضمام عدم به عدم نتیجه اش عدم است.^۲

علاوه بر مطالب بالا یک ادعایی هم مبنی بر این که عمل مشهور توثیق عملی خبر ضعیف است هم مورد قبول آیت الله خوبی قرار نمی گیرد و موضع ایشان این گونه است: ادعای اینکه عمل مشهور توثیق عملی برای مخبر است و به وسیله آن برای مخبر وثاقت ثابت می شود، این گونه دفع می شود که عمل مشهور مجمل است و وجه آن مشخص نیست و شاید این عمل مشهور به خاطر دلیلی است که برای آنها صدق خبر را بر اساس نظر و اجتهاد آنها آشکار کرده است و نظر و عمل آنها به خاطر اجتهاد باشد نه به خاطر ثابت بودن وثاقت راوی برای

۱. الغروی النائینی، محمدحسین، أجود التقريرات جلد ۳/ص ۱۹۰ و ۱۹۱

۲. سید ابوالقاسم خوبی. مصباح الأصول (طبع موسسه إحياء آثار السيد الخوئي)، ج ۱، ص: ۲۳۵ و ۲۳۶

همین دلالت نمی‌کند بر توثیق مخبر این عمل کردن مشهور مخصوصاً زمانی که مشهور به خبر دیگری از این راوی عمل نکرده باشند.^۱

بعد از این مطالب که در کبری قضیه بحث می‌کردیم آیت‌الله خوئی اشکالاتی هم بر صغری قضیه دارند و این‌گونه استدلال می‌کنند: اما در مورد صغری قضیه که همان استناد کردن مشهور به خبر ضعیف در مقام عمل و فتواست، اثبات این صغری از کبرایی که قبلاً مطرح کردیم؛ یعنی عمل مشهور موجب جبران ضعف سند است، مشکل‌تر است.

دلیل هم این است که مراد قائلین به جبران ضعف سند، همان جبران با عمل قدماست چون آنها به عهد ائمه علیهم‌السلام نزدیک بوده‌اند و این در حالی است که قدما در کتاب‌های خود ذکر نکرده‌اند که مثلاً ما این فتوا را بر اساس خبر ضعیف داده‌ایم؛ بلکه صرفاً خود فتوا ذکر شده است و فقط شیخ طوسی قدس سره در المبسوط استدلال کرده است. حال از کجا معلوم می‌شود که عمل قدما بر اساس خبر ضعیف بوده است؛ چون صرف اینکه فتوای آنها با یک روایت ضعیف مطابقت کند دلیل بر این نیست که آنها طبق آن خبر ضعیف فتوا داده‌اند؛ بلکه ممکن است به خاطر چیز دیگری مثل یک دلیل دیگر برای آنها بوده است.

آنچه از این مطالب حاصل می‌شود این است که این استدلال نه از طریق کبری و نه صغری تمام نیست و نتیجه هم به تبع درست نخواهد بود.^۲

۲،۳. عمل مشهور موجب اطمینان به صدور روایت می‌شود

استدلال در اینجا این‌گونه است که: عمل مشهور موجب اطمینان به صدور روایت می‌شود و اطمینان حجت است پس عمل مشهور حجت است می‌تواند ضعف روایت را جبران کند. آیت‌الله خوئی با تحلیل اطمینان به شخص و نوعی اشکالاتی مطرح می‌کنند. سید خوئی ابتدا از صاحب کفایه نقل می‌کنند که ایشان خبر ضعیف را حجت نمی‌دانند؛ اما به خاطر عمل مشهور قائل هستند که این عمل موجب می‌شود ما به وثوق صدور آن خبر پی ببریم و برای همین این خبر ضعیف را داخل در موضوع حجیت می‌کنند. سپس سید خوئی بیان می‌کند: اگر مراد از عمل صاحب کفایه این است که عمل مشهور باعث اطمینان شخصی به صدور می‌شود، هر چند کبری قضیه صحیح است؛ چون اطمینان شخصی بین عقلاً حجت است و آن علم عادی است و شامل ادله منع از عمل به ظن نمی‌شود؛ اما صغری ممنوع است؛ چون ممکن است اطمینان شخصی به وثوق خبر از عمل مشهور حاصل نمی‌شود و اگر مراد

۱. همان

۲. سید ابوالقاسم خوئی. مصباح الأصول (طبع موسسه احیاء آثار السید الخوئی)، ج ۱، ص: ۲۳۶

صاحب کفایه این است که عمل مشهور اطمینان نوعی می‌آورد هم صغری و هم کبری تمام نیست و اشکال صغری این است که اطمینان به صدور از عمل مشهور به روایت ضعیف برای نوع مردم حاصل نمی‌شود؛ اما از نظر کبری بر فرض اگر اطمینان نوعی هم باشد در صورتی که اطمینان شخصی نباشد اطمینان نوعی حجت نیست و دلیلی بر آن نداریم. حتی ایشان بیان می‌دارند که آنچه اثبات شده است با آیات و روایات و سیره عقلاً حجیت خبر ثقه است آن راوی که اطمینان نوعی به وثاقت راوی حاصل می‌شود به معنی دوری راوی از کذب است و نه تنها دلیل بر خبر ضعیف همراه با عمل مشهور نداریم؛ بلکه دلیلی بر حجیت خبر ضعیفی که حاصل می‌شود از آن یقین نوعی به صدق خبر در صورت نداشتن یقین و اطمینان شخصی نیز نداریم. خلاصه اینکه آیت‌الله خوئی دوره برای حجیت خبر معرفی می‌کنند:

۱- وثوق نوعی به وثاقت راوی

۲- وثوق شخصی به صدق خبر حال هر چند این وثوق شخصی از ناحیه عمل مشهور باشد نه از جهت وثاقت راوی. اگر این دو طریق نباشد دلیل دیگری بر حجیت خبر باقی نمی‌ماند.^۱

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

باتوجه به مطالبی که گذشت ما ابتدا در مبنای وثوق صدور سه دلیل بیان کردیم که شامل کتاب، عقل و سیره عقلاً بود در دلیل کتاب به مطالبی از آیه نبأ اشاره شد و در سیره عقلاً هم به تشریح نحوه برخورد عقلاً با اخبار پرداختیم. همچنین در دلیل عقلی هم در دو بخش بحث نمودیم که شامل انسداد باب فقه و ضرورت عمل به ظنون بود. سپس بعد از آن به ادله وثوق سندی پرداختیم که شامل دلیل کتاب و استدلال به روایات متواتر بود. علاوه بر آن دو به سیره عقلاً نیز اشاره کردیم و یک بحثی نیز تحت عنوان اشکال مطرح شد.

در سیره عقلاً هر دودسته از علما تفسیر متفاوت داشتند که باعث تغییر مبنا می‌شد؛ لذا مهم است و جای تحقیق دارد که بدانیم سیره عقلاً در حجیت خبر واحد بر چه چیزی تعلق گرفته است و همچنین در برداشت از روایات متواتر که سید خوئی ملاک را ثقه بودن می‌دانست و برای همین باید روایت‌ها بررسی شود تا ببینیم آیا روایت‌ها دلالت بر موضوعیت

۱. خوئی، سید ابوالقاسم، مصباح الأصول، طبع موسسه احیاء آثار السید الخوئی، ج ۱، ص: ۲۸۰

ثقه در حجیت خبر واحد دارند یا خیر. همچنین در دلیل عقلی استدلالات متفاوتی وجود داشت. در این مختصر خواستیم صرفاً ادله به صورت اجمالی مطرح شود و جای تحقیق باقی است.

منابع

- قرآن كريم
- ۱- بهبهانى، وحيد، الفوائد الحائريه
- ۲- الحلى، نجم الدين ابى القاسم جعفر بن الحسن، المعتبر فى شرح المختصر
- ۳- العاملى، جمال الدين حسن بن زين الدين، معالم الدين و ملاذ المجتهدين
- ۴- خويى، سيد ابوالقاسم، مصباح الأصول (طبع مؤسسه إحياء آثار السيد الخوئى)
- ۵- سيد ابوالقاسم خويى، مصباح الفقاهه
- ۶- صنفور، محمد، المعجم الأصولى
- ۷- طباطبايى، سيد محمدحسين، الميزان فى تفسير القرآن
- ۸- طباطبايى، سيد محمدحسين، حاشية الكفاية
- ۹- الغروى النائينى، محمدحسين، أجود التقريرات
- ۱۰- محمد بن يعقوب بن اسحاق كلينى، الكافى (دارالكتب الاسلاميه)
- ۱۱- برزگر، مهدي، ۰۱ تير ۱۳۹۰، ملاك پذيرش خبر و تاملی بر ديده گاه آيت الله خويى (ره)، فصلنامه فقه شماره ۶۸
- ۱۲- برزگر، مهدي، زمستان ۱۳۹۴، ملاك پذيرش خبر و آثار علمى آن، مجله فقه اهل بيت شماره ۸۴
- ۱۳- ربانى بيرجندى، محمدحسن، بهار و تابستان ۱۳۷۸، وثوق صدورى و وثوق سندی و ديده گاهها، مجله فقه شماره ۱۹ و ۲۰



تجمیع تمام قضایای مطلوب در باب احکام قضا یا در دو حیطة "تکثیر معلوم" و "تبدیل مجهول به معلوم" با استفاده از نسب اربعه

سینا حافظی^۱

چکیده

یکی از راه‌های "تبدیل مجهول تصدیقی به معلوم تصدیقی" و "تکثیر معلوم تصدیقی"، استفاده از احکام قضا یا است. با توجه به عدم تصریح مشهور به تمامی تلازمات در این باب، در این نوشته سعی بر تجمیع تمام تلازمات در این دو حیطة بود؛ تجمیع مذکور از این رو ضرورت پیدا می‌کرد که اولاً این عدم تصریح می‌تواند مفاسدی همچون "غفلت از این روابط" و "منشأ خطا بودن تحصیل این روابط در حین تفکر" را در پی داشته باشد؛ ثانیاً برای سهولت امر الگوریتم‌نویسی در این دو حیطة، چنین تجمیعی حائز اهمیت بود. با بررسی‌های انجام شده پیشینه‌ای در این باره یافت نشد، از این رو با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی - عقلی و با تکیه به نسب اربعه و نوآوری‌هایی همچون "نسبت هر کلی با نقیض کلی دیگر، در هر یک از نسب اربعه"، تجمیع موردنظر و تصریح به روابط غیرمذکور، حاصل شد.

واژگان کلیدی: احکام قضا یا، تکثیر معلوم تصدیقی، تبدیل مجهول تصدیقی به معلوم

تصدیقی، نسب اربعه.

^۱. طلبه سطح ۱ مدرسه امام صادق علیه السلام حوزه علمیه منطقه بناب

مقدمه

یکی از راه‌های مورد بحث در علم منطق برای "تبدیل مجهول تصدیقی به معلوم تصدیقی" و "تکثیر معلوم تصدیقی" استفاده از احکام قضایا یا همان استدلال مباشر است. برای مثال در حیطة تبدیل مجهول به معلوم، اگر قضیه "هر الف، ب است" مجهول باشد، با استفاده از صدق عکس نقیض موافق آن یعنی "هر غیر ب، غیر الف است"، می‌توان علم به صدق قضیه مجهول پیدا کرد و در حیطة تکثیر معلوم، اگر قضیه "هر الف، ب است" صادق باشد، عکس مستوی آن یعنی "بعض ب، الف است" نیز صادق خواهد بود.

در این بین سؤالی مطرح می‌شود و آن اینکه با در نظر گرفتن هر یک از قضایای محصوره چهارگانه،^۱

در مقام تبدیل مجهول به معلوم، تمام قضایایی که از صدق و کذب آن‌ها، می‌توان به صدق یا کذب قضیه مجهول علم پیدا کرد کدامند؟ و یا در مقام تکثیر معلوم، بر فرض صدق یا کذب قضیه محصوره‌ای، تمام قضایایی که صدق و کذبشان با صدق و کذب آن تلازم دارند، کدام‌اند؟

ظاهر از بیان مشهور، عدم تجمیع تمامی قضایای مطلوب در این دو حیطة است. به عبارتی دقیق‌تر، مشهور تنها به چهل و دو درصد قضایای مطلوب در هر دو حیطة تصریح کرده‌اند، برای مثال در عکس نقیض مخالف، اگر قضیه اصل، "هر الف، ب است" باشد، علاوه بر اینکه از کذب عکس آن، یعنی "هیچ غیر ب، الف نیست" می‌توان به کذب قضیه اصل پی برد، از صدق قضیه عکس نیز می‌توان به صدق قضیه اصل علم پیدا کرد. به عبارتی در مقام تبدیل مجهول به معلوم اگر "هر الف، ب است" مجهول باشد می‌توان با استفاده از صدق قضیه "هیچ غیر ب، الف نیست" به صدق قضیه مجهول علم پیدا کرد و در مقام تکثیر معلوم اگر "هیچ الف، ب نیست" صادق باشد، قضیه "هر ب، غیر الف است" صادق خواهد بود. حال آنکه رابطه مذکور صراحتاً^۲ از هیچ یک از اقسام تقابل، عکس و نقض قابل استفاده نیست. البته ناگفته نماند که تلازم در همه موارد غیرمذکور، به یک صورت نیست و برخی از تلازمات از برخی دیگر بین‌ترند.

۱. موجبه کلیه، موجبه جزئیه، سالبه کلیه و سالبه جزئیه.

۲. البته با استفاده از ترکیب احکام قضایا، فهم چنین رابطه‌ای ممکن است که بدان خواهیم پرداخت.

در هر حال خطا بودن چشم‌پوشی نسبت به این روابط واضح و روشن است، چرا که می‌توان از این روابط، در هر دو حیطة "تبدیل مجهول به معلوم" و "تکثیر معلوم" بهره جست، عدم پرداخت مستقیم به این روابط در بیان مشهور نیز چه‌بسا از این رو باشد که با استفاده از برخی عملیات ذهنی مثل احکام قضایا یا ترکیب احکام قضایا، امکان استفاده از این روابط وجود دارد. برای مثال هر چند در هیچ یک از احکام قضایا به صورت مستقیم بیان نشده است که اگر "هیچ الف، ب نیست" صادق باشد، قضیة "هر ب، غیر الف است" صادق است؛ اما چون در صورت صدق "هیچ الف، ب نیست"، عکس مستوی آن یعنی "هیچ ب، الف نیست" نیز صادق خواهد بود و در صورت صدق "هیچ ب، الف نیست"، نقض محمول آن یعنی "هر ب، غیر الف است" نیز صادق خواهد بود، می‌توان رابطه مذکور را به دست آورد. لکن عدم تصریح به چنین روابطی ممکن است مورد غفلت فرد متعلم قرار گیرد، علاوه بر آن چنین روابطی را می‌بایست قبل از مقام تفکر به دست آورد، چرا که چنین عملیات ذهنی در حین تفکر، خود می‌تواند منشأ خطا باشد. به عبارتی می‌بایست روابط غیرمذکور را قبل از مقام تفکر مستقلاً مورد بررسی قرار داد و این همان غرض ما در این مجال است،^۱ نکته دیگر آنکه تجميع تمام قضایای مطلوب در هر دو حیطة "تکثیر معلوم" و "تبدیل مجهول به معلوم"، با محوریت هر یک از قضایای محصوره، موجب سهولت در نوشتن الگوریتم هر دو حیطة خواهد شد. در نتیجه، بحث از کشف و اثبات این روابط به صورت مستقل، از این جهت مهم و ضروری است، هر چند برای رسیدن به این امر از ترکیب احکام قضایا استفاده شود. در این راستا ضرورت پرداخت به چگونگی تحصیل چنین تجميعی از واضحات است.

از این رو ارائه چنین تجميعی، رافع نقصان مذکور در کتب منطقی خواهد بود، لذا اثر پیش‌رو با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی - عقلی به بحث از چگونگی پاسخ از دو سؤال فوق و پاسخ به آنها خواهد پرداخت.

۱. البته در مورد روش بدست آوردن تمام قضایا در هر دو حیطة و در مورد استفاده یا عدم استفاده از احکام قضایا و ترکیب احکام قضایا با توضیحی که گذشت، در ابتدای فصل دوم نکاتی بیان خواهد شد.

روش تجمیع قضایای مطلوب در دو حیطة "تکثیر معلوم" و "تبدیل مجهول به معلوم"

روش مشهور در اثبات احکام قضایا، استفاده از نسب اربعه، احکام قضایا و ترکیب احکام قضایا است مثل نحوه اثبات دو رابطه زیر:

در عکس مستوی: موجبه کلیه: محمول در قضیه کلیه یا اعم از موضوع است و یا مساوی آن است و در هر دو صورت قضیه جزئیه قطعاً صادق است؛ زیرا موضوع در هر دو صورت بر بعضی از افراد محمول صدق می‌کند. مثلاً وقتی گفته می‌شود: هر آبی مایع است؛ قضیه «بعض از مایع آب است» نیز صادق است؛ وقتی گفته می‌شود: «هر انسانی ناطق است»، قضیه «بعض از ناطق انسان است» نیز صادق است. اما قضیه کلیه در همه جا صادق نیست؛ زیرا در فرض نخست، موضوع بر همه افراد محمول صدق نمی‌کند؛ چرا که اخص از محمول است. مثلاً اگر گفته شود: «هر مایعی آب است» این قضیه کاذب است. بدین صورت مدعای ما ثابت می‌شود [که عکس موجبه کلیه، موجبه جزئیه است، نه موجبه کلیه].^۱ در نقض موضوع: موجبه کلیه: نقض موضوع این قضیه، سالبه جزئیه است؛... دلیل قاعده مذکور آن است که هر گاه قضیه "هر الف، ب است" صادق باشد، عکس نقیض موافق آن یعنی "هر غیر ب، غیر الف است" نیز صادق خواهد بود. چنانچه از قضیه به دست آمده عکس مستوی را استخراج کنیم، قضیه "بعض غیر الف، غیر ب است" نیز صادق خواهد بود. نقض محمول این قضیه می‌شود: "بعض غیر الف، غیر ب نیست" (اثبات مطلوب).^۲ و مسلک مشهور برای نفی وجود رابطه‌ای استفاده از نسب اربعه است، چنانچه در نفی تلازم صدق قضیه "هر ب، الف است" با صدق "هر الف، ب است" که در کلام مرحوم مظفر بیان شده است. با اینکه نویسنده منش خاصی در به‌کارگیری این روش‌ها دارد منتها در این نوشته برای نفی و اثبات وجود رابطه‌ای، تنها از نسب اربعه سخن به میان خواهد آمد. هر چند توجه به دو نکته زیر در چرایی اکتفا به نسب اربعه و ترجیح آن، حائز اهمیت است.

۱- احکام قضایا و ترکیب احکام قضایا فرع بر نسب اربعه است، یعنی به‌خاطر رابطه‌ای که نسبت موضوع و محمول هر دو قضیه از نسب اربعه، با یکدیگر دارند چنین روابطی از احکام قضایا بین دو قضیه برقرار است و ترکیب احکام قضایا نیز فرع بر

۱. ر.ک مظفر، محمدرضا، المنطق، ص ۲۰۸.

۲. چنانچه در اثبات رابطه موجبه کلیه در نقض محمول مشهود است.

حصول احكام قضايا است. از اين رو مى توان دليل اصلى را در اين باب، نسب اربعه دانست.

۲- هر چند استفاده از تركيب احكام قضايا مى تواند مسير کوتاه ترى براى رسيدن به مطلوب باشد، اما نکته اى كه وجود دارد، فرد متعلم پس از اثبات روابط با استفاده از تركيب احكام قضايا، با ادله مختلف روبه رو خواهد بود؛ براى مثال براى اثبات رابطه اى از تركيب عكس نقيض مخالف و عكس مستوى استفاده كرده است^۱ و در اثبات رابطه اى از تركيب عكس مستوى و نقض محمول استفاده كرده است.^۲ كه اين مختلف بودن ادله، در فراموشى ادله بى تاثير نخواهد بود؛ علاوه بر آن، استفاده از تركيب احكام قضايا براى اثبات وجود رابطه اى كارآمد خواهد بود، اما براى نفى وجود رابطه اى ناچار به استفاده از نسب اربعه خواهيم بود؛ از اين رو به نظر نويسنده، به خاطر استفاده از يك روييه واحد نيز دليلى بر رجحان آن است. براى نفى و اثبات رابطه اى بين دو قضيه با استفاده از نسب اربعه، نياز به ذكر چند مقدمه است.

مقدمه اول

در قضاياى محصوره نسبتى از نسب اربعه بين موضوع و محمول برقرار است. از اين رو مى توان نسب اربعه و قضاياى محصوره را به يكدیگر تحليل كرد. به بيانى واضح، با توجه به هر نسبتى از نسب اربعه، مى توان هشت قضيه محصوره به دست آورد.^۳ و در فرض صدق و كذب هر قضيه محصوره اى، يا مى توان نسبت بين موضوع و محمول را تعيين كرد مثل سالبه كلييه صادق كه نسبت بين موضوع و محمول آن تباین خواهد بود و يا مى توان نسب محتمل بين موضوع و محمول را تعيين كرد مثل سالبه كلييه كاذب كه نسبت موضوع و محمول آن يكي از نسب تساوى، من وجه، موضوع اعم و يا محمول اعم خواهد بود كه تفصيل آن به قرار زير است:

۱. چنانچه در اثبات تلازم صدق قضيه "هر ب، غيرالف است" با صدق قضيه "هيچ الف، ب نيست"، در بخش "ضرورت و اهميت" گذشت.

۲. از بين هشت قضيه، چهار قضيه صادق و چهار قضيه كاذب خواهد بود.

۳. قيد "نوع اول"، براى خارج كردن تساوى جزئى نوع دوم است كه جامع بين دو نسبت "عموم خصوص من وجه" و "عموم خصوص مطلق" است؛ لازم به ذكر است نام گذارى جامع بين "تساوى" و "عموم خصوص مطلق" به تساوى جزئى نوع اول و جامع بين "عموم خصوص من وجه" و "عموم خصوص مطلق" به تساوى جزئى نوع دوم، توسط نويسنده انجام شده است.

۱- تحلیل هر یک از نسب به قضایای محصوره

موجبه کلیه، موجبه جزئیه، سالبه کلیه و سالبه جزئیه. البته با استفاده از ترکیب احکام قضایا، فهم چنین رابطه‌ای ممکن است که بدان خواهیم پرداخت. البته در مورد روش به‌دست‌آوردن تمام قضایا در هر دو حیطة و در مورداستفاده یا عدم استفاده از احکام قضایا و ترکیب احکام قضایا با توضیحی که گذشت، در ابتدای فصل دوم نکاتی بیان خواهد شد.^۱

. چنانچه در اثبات رابطه موجبه کلیه در نقض محمول مشهود است.

. چنانچه در اثبات تلازم صدق قضیه "هر ب، غیر الف است" با صدق قضیه "هیچ الف، ب نیست"، در بخش "ضرورت و اهمیت" گذشت.

از بین هشت قضیه، چهار قضیه صادق و چهار قضیه کاذب خواهد بود.

جدول شماره ۱

هر الف، ب است	صادق	الف=ب
بعض الف، ب است		
هر ب، الف است		
بعض ب، الف است		
هیچ الف، ب نیست	کاذب	
بعض الف، ب نیست		
هیچ ب، الف نیست		
بعض ب، الف نیست		
بعض الف، ب است	صادق	الف×ب
بعض الف، ب نیست		
بعض ب، الف است		
بعض ب، الف نیست		
هر الف، ب است	کاذب	
هیچ الف، ب نیست		
هر ب، الف است		
هیچ ب، الف نیست		
هر ب، الف است	صادق	الف < ب
بعض ب، الف است		

۱. ر.ک مظفر، محمدرضا، المنطق، ص ۲۰۸. منتظری مقدم، محمود، دانش منطق، ص ۲۲۶.

بعض الف، ب است	كاذب	
بعض الف، ب نیست		
هیچ ب، الف نیست		
بعض ب، الف نیست		
هر الف، ب است		
هیچ الف، ب نیست		
هیچ الف، ب نیست	صادق	الف/ب
بعض الف، ب نیست		
هیچ ب، الف نیست		
بعض ب، الف نیست		
هر الف، ب است		
بعض الف، ب است		
هر ب، الف است	كاذب	
بعض ب، الف است		

۳- تحلیل هر یک از قضایای محصوره به نسب اربعه

- موجبه کلیه:
- نسبی که صدق موجبه کلیه در آنها محتمل است: تساوی، محمول اعم
- نسبی که کذب موجبه کلیه در آنها محتمل است: من وجه، موضوع اعم، تباین
- موجبه جزئیه:
- نسبی که صدق موجبه جزئیه در آنها محتمل است: تساوی، من وجه، موضوع اعم، محمول اعم
- نسبتی که موجبه جزئیه در آن کاذب است: تباین
- سالبه کلیه:
- نسبتی که سالبه کلیه در آن صادق است: تباین
- نسبی که کذب سالبه کلیه در آنها محتمل است: تساوی، من وجه، موضوع اعم، محمول اعم
- سالبه جزئیه:
- نسبی که صدق سالبه جزئیه در آنها محتمل است: من وجه، موضوع اعم، تباین
- نسبی که کذب سالبه جزئیه در آنها محتمل است: تساوی، محمول اعم

مقدمهٔ دوم

این مقدمه ناظر به این سؤال است که اگر نسبت "الف و ب" مثلاً تساوی باشد، نسبت بین "غیر الف و غیر ب"، "الف و غیر ب" و "غیر الف و ب" به چه صورت است؟
باتوجه به بررسی نسبت میان نقیض دو کلی در هر یک از نسب اربعه در بیان مشهور، فهم رابطهٔ بین "غیر الف و غیر ب" در سؤال بالا به راحتی امکان پذیر است. اما باتوجه به عدم بررسی نسبت هر کلی با نقیض کلی دیگر در هر یک از نسب اربعه، فهم رابطهٔ بین "الف و غیر ب" "غیر الف و ب"، در هر نسبتی از "الف و ب" کمی دشوار خواهد بود. باتوجه به اهمیت فهم روابط مذکور در روش پیش‌رو، در این مقدمه به بررسی نسبت هر کلی با نقیض کلی دیگر، در هر یک از نسب اربعه خواهیم پرداخت.

۱- نسبت هر کلی با نقیض کلی دیگر، زمانی که دو کلی متساوی باشند

مدعا: اگر "الف = ب" باشد، "الف/غیر ب" خواهد بود. چرا که در غیر این صورت منجر به اجتماع نقیضین خواهد شد. توضیح: اگر "الف" و "غیر ب" متباین نباشند، به ناچار میان آن دو، یکی از نسب باقی مانده برقرار خواهد بود و هر کدام که باشد، می‌بایست لاقل در یک مصداق از "الف"، "غیر ب" صادق باشد. حال باتوجه به فرض "الف = ب"، می‌بایست "ب" نیز در این مصداق صدق کند و در این صورت مصداقی از "الف"، محل اجتماع دو نقیض "ب" و "غیر ب" خواهد بود و استحالهٔ چنین اجتماعی بدیهی است؛ بنابراین زمانی که الف=ب باشد، میان "الف" و "غیر ب"، تنها نسبت تباین برقرار خواهد بود.

۲- نسبت هر کلی با نقیض کلی دیگر، زمانی که دو کلی متباین باشند

مدعا: اگر "الف/ب" باشد، نسبت "الف" و "غیر ب" در برخی موارد، "الف=غیر ب" و در برخی موارد "الف > غیر ب" خواهد بود که قدر متیقن از این دو نسبت، اجتماع هر یک از دو مفهوم "الف" و "غیر ب" در برخی مصادیق است، خواه در مصادیق دیگر اجتماع داشته باشند یا انفکاک. به تناسب وجود تباین جزئی در منطق، می‌توان جامع بین دو نسبت تساوی و عموم خصوص مطلق را تساوی جزئی نوع اول نام نهاد.^۱ اثبات این مطلب با استفاده از روش دوران و تردید (استقصاء) خواهد بود. توضیح چرایی عدم برقراری احتمالات دیگر به شرح زیر است:

۱. موجبهٔ کلیه، موجبهٔ جزئیه، سالبهٔ کلیه، سالبهٔ جزئیه.

- الف//غیر ب، الف×غیر ب، الف<غیر ب: در صورت برقراری هر یک از این نسب، می‌بایست لاقلاً در یک مصداق از "الف"، "غیر ب" صادق نباشد. حال باتوجه به فرض "الف//ب"، "ب" نیز در این مصداق صادق نخواهد بود که در این صورت مصداقی از "الف"، محل ارتفاع دو نقیض "ب" و "غیر ب" خواهد بود و استحالة چنین ارتفاعی بدیهی است؛ بنابراین زمانی که "الف//ب" باشد، میان "الف" و "غیر ب"، هیچ یک از نسب تباین، من وجه و یا عموم خصوص مطلقى که "الف<غیر ب"، برقرار نخواهد بود.

- فقط الف=غیر ب: انحصار رابطه "الف" و "غیر ب" در تساوی، یعنی همیشه چنین رابطه‌ای برقرار باشد؛ درحالی که گاه میان آن دو، رابطه عموم خصوص مطلقى برقرار است که الف >غیر ب. مثل دو متباین انسان و سنگ که هر یک، اخص از نقیض دیگری است؛ بنابراین زمانی که "الف//ب" باشد، نمی‌توان گفت میان "الف" و "غیر ب" فقط رابطه تساوی برقرار است.

- فقط الف >غیر ب: انحصار رابطه "الف" و "غیر ب" در عموم خصوص مطلق (الف >غیر ب)، یعنی همیشه چنین رابطه‌ای برقرار باشد؛ درحالی که گاه میان آن دو، رابطه تساوی برقرار است. مثل دو متباین انسان و غیر ناطق که هر یک، مساوی با نقیض دیگری است؛ بنابراین زمانی که "الف//ب" باشد، نمی‌توان گفت میان "الف" و "غیر ب" فقط رابطه عموم خصوص مطلقى برقرار است که الف >غیر ب؛ بنابراین با منتفی شدن احتمالات مذکور، مطلوب ثابت خواهد شد.

۳- نسبت هر کلی با نقیض کلی دیگر، زمانی که دو کلی اعم و اخص مطلق باشند دو صورت خواهیم داشت:

۳-۱- نسبت میان کلی اعم و نقیض کلی اخص

مدعا: اگر "الف<ب" باشد، "الف×غیر ب" خواهد بود. اثبات این مطلب با استفاده از روش دوران و تردید (استقصاء) خواهد بود. توضیح چرایی عدم برقراری نسب دیگر به شرح زیر است:

- الف=غیر ب: در این صورت، چنانچه پیش‌ازین در مورد نسبت هر کلی با نقیض کلی دیگر در رابطه تساوی گذشت، می‌بایست "الف//ب" باشد که برخلاف فرض "الف<ب" است، پس زمانی که "الف<ب" باشد، "الف=غیر ب" نخواهد بود.

- الف//غیر ب: در این حالت، چنانچه پیش‌ازین در مورد نسبت هر کلی با نقیض کلی دیگر در رابطه تباین گذشت، می‌بایست یا "الف=ب" و یا "الف>ب" باشد که هر دو

برخلاف فرض "الف < ب" است. پس زمانی که "الف < ب" باشد، "الف // غیر ب" نخواهد بود.

- الف > غیر ب: لازمهٔ چنین نسبتی، اجتماع نقیضین خواهد بود، چرا که اگر "الف < ب" و "الف > غیر ب" باشد، لازم می‌آید که حداقل در مصداقی از "الف" هم "ب" صادق باشد و هم "غیر ب" که استحالهٔ چنین اجتماعی بدیهی است. پس زمانی که "الف < ب" باشد، "الف > غیر ب" نخواهد بود.

- الف < غیر ب: لازمهٔ چنین نسبتی، ارتفاع نقیضین خواهد بود. چرا که اگر "الف < ب" و "الف < غیر ب" باشد، لازم می‌آید که حداقل در مصداقی از "غیر الف" نه "ب" بر آن صادق باشد و نه "غیر ب" که استحالهٔ چنین ارتفاعی بدیهی است. پس زمانی که "الف < ب" باشد، "الف < غیر ب" نخواهد بود.

بنابراین، با منتفی شدن احتمالات مذکور تنها احتمال باقی‌مانده از نسب اربعه، یعنی عموم خصوص من وجه، نسبت میان "الف و غیر ب" خواهد بود، به عبارتی زمانی که "الف < ب" باشد، "الف > غیر ب" خواهد بود.

۲-۳- نسبت کلی اخص و نقیض کلی اعم

مدعی: اگر "الف > ب" باشد، "الف // غیر ب" خواهد بود. اثبات این مطلب نیز با استفاده از روش دوران و تردید (استقصاء) خواهد بود. توضیح چرایی عدم برقراری نسب دیگر به شرح زیر است:

- الف = غیر ب: در این صورت، چنانچه پیش‌ازین در مورد نسبت هر کلی با نقیض کلی دیگر در رابطهٔ تساوی گذشت، می‌بایست "الف // ب" باشد که برخلاف فرض "الف > ب" است، پس زمانی که "الف > ب" باشد، "الف = غیر ب" نخواهد بود.

- الف < غیر ب: در این حالت، چنانچه پیش‌ازین در مورد نسبت کلی اعم با نقیض کلی اخص در رابطهٔ عموم خصوص مطلق گذشت، می‌بایست "الف > ب" باشد که برخلاف فرض "الف > ب" است، پس زمانی که "الف > ب" باشد، "الف < غیر ب" نخواهد بود.

- الف > غیر ب: لازمهٔ چنین نسبتی، اجتماع نقیضین خواهد بود، چرا که اگر "الف > ب" و "الف > غیر ب" باشد، لازم می‌آید که حداقل در مصداقی از "الف" هم "ب" صادق باشد و هم "غیر ب" که استحالهٔ چنین اجتماعی بدیهی است. پس زمانی که "الف < ب" باشد، "الف > غیر ب" نخواهد بود.

- الف<غیر ب: لازمه چنین نسبتی نیز، اجتماع نقیضین خواهد بود، چرا که اگر "الف >ب" و "الف<غیر ب" باشد، لازم می آید که حداقل در مصداقی از "الف" هم "ب" صادق باشد و هم "غیر ب" و محال بودن چنین اجتماعی بدیهی است. پس زمانی که "الف >ب" باشد، "الف<غیر ب" نخواهد بود.

بنابراین، با منتفی شدن احتمالات مذکور تنها احتمال باقی مانده از نسب اربعه، یعنی تباین، نسبت میان "الف و غیر ب" خواهد بود، به عبارتی زمانی که "الف >ب" باشد، "الف//غیر ب" خواهد بود.

۴- نسبت هر کلی با نقیض کلی دیگر، زمانی که دو کلی اعم و اخص من وجه

باشند

مدعا: اگر "الف<ب" باشد، نسبت "الف" و "غیر ب" در برخی موارد، "الف<غیر ب" و در برخی موارد "الف<غیر ب" خواهد بود که قدر متیقن از این دو نسبت، اجتماع هر یک از دو مفهوم "الف" و "غیر ب" در برخی مصداقی است، خواه در مصداقی دیگر اجتماع داشته باشند یا انفکاک. به تناسب وجود تباین جزئی در منطق، می توان جامع بین دو نسبت من وجه و عموم خصوص مطلق را تساوی جزئی نوع دوم نام نهاد. اثبات این مطلب با استفاده از روش دوران و تردید (استقصاء) خواهد بود. توضیح چرایی عدم برقراری احتمالات دیگر به شرح زیر است:

- الف=غیر ب: در این صورت، چنانچه پیش از این در مورد نسبت هر کلی با نقیض کلی دیگر در نسبت تساوی گذشت، می بایست "الف//ب" باشد که برخلاف فرض "الف<ب" است، پس زمانی که "الف<ب" باشد، "الف=غیر ب" نخواهد بود.

- الف//غیر ب: در این حالت، چنانچه پیش از این در مورد نسبت هر کلی با نقیض کلی دیگر در رابطه تباین گذشت، می بایست یا "الف=ب" و یا "الف<ب" باشد که هر دو برخلاف فرض "الف<ب" است. پس زمانی که "الف<ب" باشد، "الف//غیر ب" نخواهد بود.

- الف >غیر ب: در این صورت، چنانچه پیش از این در مورد نسبت هر کلی اخص با نقیض کلی اعم در رابطه عموم خصوص مطلق گذشت، می بایست "الف//ب" باشد که برخلاف فرض "الف<ب" است، پس زمانی که "الف<ب" باشد، "الف >غیر ب" نخواهد بود.

- فقط الف<غیر ب: انحصار رابطه "الف" و "غیر ب" در عموم خصوص من وجه، یعنی همیشه چنین رابطه ای برقرار باشد؛ درحالی که گاه میان آن دو، رابطه عموم خصوص

مطلقاً برقرار است که الف < غیر ب. مثل دو کلی حیوان و غیرانسان که نسبتشان عموم خصوص من وجه است و هر یک اعم از نقیض دیگری است؛ بنابراین زمانی که "الف×ب" باشد، نمی‌توان گفت میان "الف" و "غیر ب" فقط رابطهٔ عموم خصوص من وجه برقرار است.

- فقط الف < غیر ب: انحصار رابطهٔ "الف" و "غیر ب" در عموم خصوص مطلق (الف < غیر ب)، یعنی همیشه چنین رابطه‌ای برقرار باشد؛ درحالی‌که گاه میان آن دو، رابطهٔ عموم خصوص من وجه برقرار است. مثل دو کلی پرنده و سفید که هم نسبت خودشان و هم نسبت هر یک با نقیض دیگری عموم خصوص من وجه است؛ بنابراین زمانی که "الف×ب" باشد، نمی‌توان گفت میان "الف" و "غیر ب" فقط رابطهٔ عموم خصوص مطلقاً برقرار است که الف < غیر ب؛ بنابراین با منتفی شدن احتمالات مذکور، مطلوب ثابت خواهد شد.

٥- تنبيه

خلاصه مطالب: جدول شماره ٢

نسبت الف و ب	نسبت الف و غير ب	نسبت غير الف و ب	نسبت غير الف و غير ب
الف=ب	الف//غير ب	غير الف//ب	غير الف=غير ب
الف//ب	در برخى موارد الف=غير ب	در برخى موارد غير الف=ب	در برخى موارد غير الف//غير ب
	در برخى موارد الف < غير ب	در برخى موارد غير الف < ب	در برخى موارد غير الف < غير ب
الف < ب	الف < غير ب	غير الف // ب	غير الف < غير ب
الف < ب	در برخى موارد الف < غير ب	در برخى موارد غير الف < ب	در برخى موارد غير الف < غير ب
	در برخى موارد الف < غير ب	در برخى موارد غير الف < ب	در برخى موارد غير الف // غير ب

٦- تنبيه

اين مطلب در نوشتار پيشرو کاربرد نخواهد داشت، اما به عنوان مكممل بحث نسب اربعه قابل توجه است. در هر يك از دو نسبت "الف < ب" و "الف // ب"، بين "الف و غير ب" و "غير الف و ب" و "غير الف و غير ب" رابطه‌اى به شكل زير برقرار است:

- در الف < ب: نسب بين "الف و غير ب"، "غير الف و ب" و "غير الف و غير ب" دو حالت خواهد داشت؛ يا "الف < غير ب"، غير الف < ب و غير الف < غير ب " خواهد بود و يا "الف < غير ب، غير الف < ب و غير الف // غير ب".
- در الف // ب: نسب بين "الف و غير ب"، "غير الف و ب" و "غير الف و غير ب" دو حالت خواهد داشت؛ يا "الف = غير ب، غير الف = ب و غير الف // غير ب" خواهد بود و يا "الف < غير ب، غير الف < ب و غير الف < غير ب".

توجه به مطالب گذشته براى تصديق وجود چنين رابطه‌اى كفايت خواهد كرد.

مقدمه سوم

پیش‌ازاین گذشت که بحث احکام قضا یا ناظر به دو قضیه ملازم در صدق، کذب و یا صدق و کذب است، در این مقدمه توضیح خواهیم داد که با در نظر گرفتن هر قضیه محصوره به عنوان قضیه اصل، برای قضیه دوم ۳۱ احتمال اولیه خواهیم داشت که با بررسی هر یک از این ۳۱ قضیه و در صورت وجود تلازم بین صدق یا کذب آن با صدق یا کذب قضیه اصل، می‌توان از تلازم موجود، در دو حیطة "تبدیل مجهول به معلوم" و "تکثیر معلوم" بهره جست. چون بررسی قضایای سی و یک گانه، بررسی تمام حالات است، با توجه به استقراء تام انجام شده، می‌توان ادعا داشت که قضایای مطلوب در هر دو حیطة "تبدیل مجهول به معلوم" و "تکثیر معلوم"، منحصر در نتایج به دست آمده است. احتمالات سی و یک گانه برای قضیه دوم به این دلیل است که با توجه به چهار کلی "موضوع قضیه اصل"، "نقیض موضوع قضیه اصل"، "محمول قضیه اصل" و "نقیض محمول قضیه اصل"، برای چیدمان موضوع و محمول قضیه دوم، شانزده احتمال خواهیم داشت؛ این احتمالات عبارت‌اند از:

جدول شماره ۳

۱- موضوع قضیه اول + موضوع قضیه اول
۲- موضوع قضیه اصل + نقیض موضوع قضیه اصل
۳- موضوع قضیه اصل + محمول قضیه اصل
۴- موضوع قضیه اصل + نقیض محمول قضیه اصل
۵- نقیض موضوع قضیه اصل + موضوع قضیه اصل
۶- نقیض موضوع قضیه اصل + نقیض موضوع قضیه اصل
۷- نقیض موضوع قضیه اصل + محمول قضیه اصل
۸- نقیض موضوع قضیه اصل + نقیض محمول قضیه اصل
۹- محمول قضیه اصل + موضوع قضیه اصل
۱۰- محمول قضیه اصل + نقیض موضوع قضیه اصل
۱۱- محمول قضیه اصل + محمول قضیه اصل
۱۲- محمول قضیه اصل + نقیض محمول قضیه اصل
۱۳- نقیض محمول قضیه اصل + موضوع قضیه اصل
۱۴- نقیض محمول قضیه اصل + نقیض موضوع قضیه اصل
۱۵- نقیض محمول قضیه اصل + محمول قضیه اصل
۱۶- نقیض محمول قضیه اصل + نقیض محمول قضیه اصل

نکته‌ای که بایستی بدان توجه داشت بداهت صدق و کذب برخی از حالات است، توضیح آنکه "صدق حمل شیء بر خودش"، "کذب سلب شیء از خودش"، "کذب حمل نقیض شیء بر خودش" و "صدق سلب نقیض شیء از خودش"، چه به نحوه جزئیة و چه به نحو کلیه در تمامی نسب بدیهی است، لذا این دسته از قضایا - که هشت احتمال از ۱۶ احتمال را تشکیل می‌دهد- به خاطر بداهت صدق و کذبشان بررسی نخواهد شد. باتوجه‌به آنچه گفته شد، وجه عدم استفاده از این دست قضایا در مقام تکثیر معلوم، مشخص است؛ اما توضیح چرایی عدم استفاده از این دست قضایا در مقام تبدیل مجهول به معلوم، خواهد آمد.

حال باتوجه‌به چهار احتمال قضایای چهارگانه محصوره^۱ برای هر یک از این هشت احتمال، مجموع احتمالات به ۳۲ افزایش پیدا خواهد کرد و از ۳۲ احتمال، یک قضیه، هم در "موضوع و محمول" و هم در "کم‌وکیف" مطابق قضیه نخست خواهد بود؛ از این رو چون در این حالت، اصلاً دو قضیه‌ای وجود ندارد تا تلازم صدق و کذب آن بررسی شود، مجموع احتمالات غیربدیهی برای قضیه دوم، ۳۱ احتمال خواهد بود. باتوجه‌به در نظر گرفتن "الف" برای موضوع و "ب" برای محمول قضیه اصل، ۳۲ احتمال برای قضیه دوم عبارت خواهد بود از:

جدول شماره ۴

۱- هر الف، ب است	موضوع قضیه اصل + محمول قضیه اصل
۲- بعض الف، ب است	
۳- هیچ الف، ب نیست	
۴- بعض الف، ب نیست	
۵- هر الف، غیر ب است	موضوع قضیه اصل + نقیض محمول قضیه اصل
۶- بعض الف، غیر ب است	
۷- هیچ الف، غیر ب نیست	
۸- بعض الف، غیر ب نیست	
۹- هر ب، الف است	محمول قضیه اصل + موضوع قضیه اصل
۱۰- بعض ب، الف است	

۱. یعنی قضیه مورد نظر در برخی موارد صادق و در برخی موارد کاذب است؛ چرا که اگر "الف×ب" باشد، یا "غیرالف×ب" خواهد بود که در این صورت قضیه "هر غیرالف، ب است" کاذب است و یا "غیرالف>ب" خواهد بود که در این صورت قضیه "هر غیرالف، ب است" صادق است.

۱۱- هیچ ب، الف نیست	
۱۲- بعض ب، الف نیست	
۱۳- هر ب، غیر الف است	محمول قضیه اصل + نقیض موضوع قضیه اصل
۱۴- بعض ب، غیر الف است	
۱۵- هیچ ب، غیر الف نیست	
۱۶- بعض ب، غیر الف نیست	
۱۷- هر غیر الف، ب است	
۱۸- بعض غیر الف، ب است	
۱۹- هیچ غیر الف، ب نیست	
۲۰- بعض غیر الف، ب نیست	
۲۱- هر غیر الف، غیر ب است	نقیض موضوع قضیه اصل + نقیض محمول قضیه اصل
۲۲- بعض غیر الف، غیر ب است	
۲۳- هیچ غیر الف، غیر ب نیست	
۲۴- بعض غیر الف، غیر ب نیست	
۲۵- هر غیر ب، الف است	نقیض محمول قضیه اصل + موضوع قضیه اصل
۲۶- بعض غیر ب، الف است	
۲۷- هیچ غیر ب، الف نیست	
۲۸- بعض غیر ب، الف نیست	
۲۹- هر غیر ب، غیر الف است	نقیض محمول قضیه اصل + نقیض موضوع قضیه اصل
۳۰- بعض غیر ب، غیر الف است	
۳۱- هیچ غیر ب، غیر الف نیست	
۳۲- بعض غیر ب، غیر الف نیست	

مقدمه چهارم

باتوجه به مقدماتی که گذشت، می توان جدولی مطابق جدول زیر طراحی کرد.

جدول شماره ۵

الف/ب	الف < ب	الف > ب	الف = ب	الف ≠ ب	
کاذب	صادق	کاذب	کاذب	صادق	۱- هر الف، ب است
کاذب	صادق	صادق	صادق	صادق	۲- بعض الف، ب است
صادق	کاذب	کاذب	کاذب	کاذب	۳- هیچ الف، ب نیست
صادق	کاذب	صادق	صادق	کاذب	۴- بعض الف، ب نیست
صادق	کاذب	کاذب	کاذب	کاذب	۵- هر الف، غیر ب است
صادق	کاذب	صادق	صادق	کاذب	۶- بعض الف، غیر ب است
کاذب	صادق	کاذب	کاذب	صادق	۷- هیچ الف، غیر ب نیست
کاذب	صادق	صادق	صادق	صادق	۸- بعض الف، غیر ب نیست
کاذب	کاذب	صادق	کاذب	صادق	۹- هر ب، الف است
کاذب	صادق	صادق	صادق	صادق	۱۰- بعض ب، الف است
صادق	کاذب	کاذب	کاذب	کاذب	۱۱- هیچ ب، الف نیست
صادق	صادق	کاذب	صادق	کاذب	۱۲- بعض ب، الف نیست
صادق	کاذب	کاذب	کاذب	کاذب	۱۳- هر ب، غیر الف است
صادق	صادق	کاذب	صادق	کاذب	۱۴- بعض ب، غیر الف است
کاذب	کاذب	صادق	کاذب	صادق	۱۵- هیچ ب، غیر الف نیست
کاذب	صادق	صادق	صادق	صادق	۱۶- بعض ب، غیر الف نیست
مردد	کاذب	کاذب	مردد ^۱	کاذب	۱۷- هر غیر الف، ب است
صادق	صادق	کاذب	صادق	کاذب	۱۸- بعض غیر الف، ب است
کاذب	کاذب	صادق	کاذب	صادق	۱۹- هیچ غیر الف، ب نیست
مردد	صادق	صادق	مردد	صادق	۲۰- بعض غیر الف، ب نیست
کاذب	کاذب	صادق	کاذب	صادق	۲۱- هر غیر الف، غیر ب است
مردد	صادق	صادق	مردد	صادق	۲۲- بعض غیر الف، غیر ب است
مردد	کاذب	کاذب	مردد	کاذب	۲۳- هیچ غیر الف، غیر ب نیست

۱. پیش از این نحوه بدست آوردن نسب محتمل برای موضوع و محمول قضیه الف، در صورت صادق بودن قضیه ب، بیان شده بود.

صادق	صادق	کاذب	صادق	کاذب	۲۴- بعض غیر الف، غیر ب نیست
مردد	کاذب	کاذب	مردد	کاذب	۲۵- هر غیر ب، الف است
صادق	کاذب	صادق	صادق	کاذب	۲۶- بعض غیر ب، الف است
کاذب	صادق	کاذب	کاذب	صادق	۲۷- هیچ غیر ب، الف نیست
مردد	صادق	صادق	مردد	صادق	۲۸- بعض غیر ب، الف نیست
کاذب	صادق	کاذب	کاذب	صادق	۲۹- هر غیر ب، غیر الف است
مردد	صادق	صادق	مردد	صادق	۳۰- بعض غیر ب، غیر الف است
مردد	کاذب	کاذب	مردد	کاذب	۳۱- هیچ غیر ب، غیر الف نیست
صادق	کاذب	صادق	صادق	کاذب	۳۲- بعض غیر ب، غیر الف نیست

روش تحصیل قضایای مطلوب در دو حیطة "تبدیل مجهول به معلوم" و "تکثیر معلوم"

۱- در حیطة تکثیر معلوم

در این مقام بایستی مشخص کنیم که در صورت صدق و کذب هر یک از قضایای محصوره، چه قضایایی از بین قضایای سی و یک گانه صادق و چه قضایایی کاذب خواهند بود. باتوجه به مشابه بودن راهکار در به دست آوردن تلازمات، به حل یک مورد بسنده خواهیم کرد.

اگر قضیه "هر الف ب است" صادق باشد، نسبت الف و ب محتمل بین الف=ب و الف > ب خواهد بود. حال چون موضوع و محمول قضایای سی و یک گانه متشکل از "الف و ب"، "الف و غیر ب"، "غیر الف و ب" و "غیر الف و غیر ب" است، می بایست مشخص کنیم که در دو نسبت الف=ب و الف > ب، چه نسبتی بین "الف و غیر ب"، "غیر الف و ب" و "غیر الف و غیر الف و غیر ب" برقرار است. اگر الف=ب باشد، الف//غیر ب، غیر الف//ب و غیر الف=غیر ب و اگر الف > ب باشد، الف//غیر ب، غیر الف > ب و غیر الف < غیر ب خواهد بود. پیش از این در مقدمه اول گذشت که نسب اربعه قابل تحلیل به قضایای محصوره صادق و کاذب اند. نتیجه تحلیل نسب مذکور به قضایای محصوره، مطابق جدول زیر خواهد بود که قسمتی از جدول شماره چهارم است؛

جدول شماره ۶

الف >	الف = ب	
صادق	صادق	۱- هر الف، ب است
صادق	صادق	۲- بعض الف، ب است
كاذب	كاذب	۳- هیچ الف، ب نیست
كاذب	كاذب	۴- بعض الف، ب نیست
كاذب	كاذب	۵- هر الف، غیر ب است
كاذب	كاذب	۶- بعض الف، غیر ب است
صادق	صادق	۷- هیچ الف، غیر ب نیست
صادق	صادق	۸- بعض الف، غیر ب نیست
كاذب	صادق	۹- هر ب، الف است
صادق	صادق	۱۰- بعض ب، الف است
كاذب	كاذب	۱۱- هیچ ب، الف نیست
صادق	كاذب	۱۲- بعض ب، الف نیست
كاذب	كاذب	۱۳- هر ب، غیر الف است
صادق	كاذب	۱۴- بعض ب، غیر الف است
كاذب	صادق	۱۵- هیچ ب، غیر الف نیست
صادق	صادق	۱۶- بعض ب، غیر الف نیست
كاذب	كاذب	۱۷- هر غیر الف، ب است
صادق	كاذب	۱۸- بعض غیر الف، ب است
كاذب	صادق	۱۹- هیچ غیر الف، ب نیست
صادق	صادق	۲۰- بعض غیر الف، ب نیست
كاذب	صادق	۲۱- هر غیر الف، غیر ب است
صادق	صادق	۲۲- بعض غیر الف، غیر ب است
كاذب	كاذب	۲۳- هیچ غیر الف، غیر ب نیست
صادق	كاذب	۲۴- بعض غیر الف، غیر ب نیست
كاذب	كاذب	۲۵- هر غیر ب، الف است
كاذب	كاذب	۲۶- بعض غیر ب، الف است
صادق	صادق	۲۷- هیچ غیر ب، الف نیست
صادق	صادق	۲۸- بعض غیر ب، الف نیست
صادق	صادق	۲۹- هر غیر ب، غیر الف است
صادق	صادق	۳۰- بعض غیر ب، غیر الف است

کاذب	کاذب	۳۱- هیچ غیر ب، غیر الف نیست
کاذب	کاذب	۳۲- بعض غیر ب، غیر الف نیست

بدین ترتیب هر قضیه‌ای که همیشه صادق یا همیشه کاذب باشد، مطلوب ما خواهد بود چرا که صدق و کذب چنین قضایایی با صدق قضیه "هر الف، ب است" تلازم دارد. برای مثال در صورت صدق "هر الف، ب است"، قضیه "هیچ الف، غیر ب نیست"، صادق و قضیه "هیچ ب، الف نیست" کاذب خواهد بود، اما نمی‌توان گفت که در صورت صدق قضیه "هر الف، ب است"، قضیه "هر ب، الف است" همیشه صادق یا همیشه کاذب است. به‌دست‌آوردن قضایایی که در صورت کاذب بودن قضیه "هر الف، ب است"، صادق و کاذب‌اند و همچنین بررسی سه قضیه محصوره دیگر به همین منوال خواهد بود.

تنبیه

قضایای مطلوب به‌دست‌آمده در هر حیطه "تکثیر معلوم" یا "تبدیل مجهول به معلوم"، بیانگر قضایای مطلوب در حیطه دیگر نیز خواهد بود. برای مثال زمانی که در حیطه تکثیر معلوم گفته می‌شود، در صورت کاذب بودن قضیه "هر الف، ب است"، قضیه "بعض الف، غیر ب است" صادق خواهد بود، می‌توان گفت در صورت مجهول بودن "بعض الف، ب است" می‌توان از کذب قضیه "هر الف، غیر ب است" برای علم به صدق قضیه مجهول بهره برد. از این‌رو، اولاً چه‌بسا نیازی به بررسی این موارد در دو حیطه نباشد؛ اما با توجه به "تسهیل استفاده از احکام قضایا در دو حیطه" و "تسهیل الگوریتم‌نویسی"، روشی که ما آن را اختیار کرده‌ایم تجمیع آن در دو حیطه است؛ ثانیاً بدین منوال، دیگر نیازی به ارائه روش دیگر، در حیطه دیگر نخواهد بود و با توجه به توضیحی که گذشت قضایای مطلوب در حیطه دیگر نیز به دست خواهد آمد، لکن برای توضیح این نکته که مستقل از حیطه دیگر نیز می‌توان، قضایای مطلوب را به دست آورد که روش به‌دست‌آوردن قضایای مطلوب در حیطه دیگر را نیز مورد بررسی قرار خواهیم داد.

۲- در حیطه تبدیل مجهول به معلوم

در این مقام بایستی مشخص کنیم که در صورت مجهول بودن هر یک از قضایای محصوره، با استفاده از صدق یا کذب چه قضایایی از بین قضایای سی‌ویک گانه، می‌توان به صدق یا

کذب قضیة مجهول علم پیدا کرد. باتوجه به مشابه بودن راهکار در به دست آوردن تلازمات، به حل یک مورد بسنده خواهیم کرد.

اگر قضیة "هر الف، ب است" مجهول باشد، بررسی اینکه آیا می توان از صدق قضیة "هر الف، غیر ب است"، به صدق یا کذب مجهول علم پیدا کرد یا نه بدین نحو خواهد بود؛ قضیة "هر الف، غیر ب است" در صورتی می تواند صادق باشد که الف=غیر ب یا الف > غیر ب باشد، حال باتوجه به موضوع و محمول قضیة مجهول بایستی نسبت الف و ب را در هر یک از دو حالت الف=غیر ب یا الف > غیر ب باشد، الف//ب خواهد بود و متباین بودن الف و ب، یعنی کاذب بودن قضیة "هر الف، ب است"، پس هر وقت قضیة "هر الف، غیر ب است" صادق باشد، قضیة "هر الف، ب است"، کاذب خواهد بود. علاوه بر توضیحی که گذشت، می توان از جدول شماره چهار نیز برای به دست آوردن قضایای مطلوب در این حیطة استفاده کرد که نیازی به طرح آن نیست.

۱-۲- تنبیه

باتوجه به آنچه گفته شد، قاعده کلی در به دست آوردن تلازمات مذکور، در هر دو حیطة بدین نحو است: زمانی صدق قضیة الف، ملازم با صدق قضیة ب خواهد بود که قضیة الف در هر نسبتی که در صورت صادق بودن قضیة ب، برای موضوع و محمول قضیة الف محتمل است، «۱۲» صادق باشد. قاعده مذکور در مورد ملازم بودن کذب قضیة الف با صدق قضیة ب و "صدق و کذب" قضیة الف با کذب قضیة ب نیز به همین منوال است.

۲-۲- تنبیه

پس از به دست آوردن قضایای مطلوب در حیطة تکثیر معلوم، از قیاس استثنایی اتصالی نیز برای به دست آوردن قضایای مطلوب در حیطة تبدیل مجهول به معلوم می توان بهره برد، توضیح آنکه در قیاس استثنایی اتصالی دو راه برای استنتاج وجود دارد، ۱- اینکه خود مقدم استثناء شود، تا خود تالی نتیجه گرفته شود. ۲- اینکه نقیض تالی استثناء شود، تا نقیض مقدم نتیجه گرفته شود که باتوجه به غرض مطلوب، می توان از روش دوم بهره برد. برای مثال در تکثیر معلوم خواهیم گفت، اگر قضیة "هر الف، ب است" صادق باشد، قضیة "هیچ الف، غیر ب نیست" صادق خواهد بود، حال با استثناء کردن نقیض تالی، می توان نقیض مقدم را نتیجه گرفت؛ به عبارتی فرض کنیم که قضیة "هیچ الف، غیر ب نیست" صادق نباشد (کاذب باشد)، در این صورت قضیة "هر الف، ب است" نیز صادق نخواهد بود؛ پس با فرض مجهول

بودن قضیه "هر الف، ب است"، با علم به کذب قضیه "هیچ الف، غیر ب نیست"، می‌توان علم به کاذب بودن قضیه "هر الف، ب است" پیدا کرد.

۲-۳- تنبیه

باتوجه به آنچه گذشت، چون صدق و کذب قضایای سی‌ودو گانه غیربدیهی، با صدق و کذب هیچ یک از قضایای سی‌ودو گانه بدیهی تلازم ندارد، در این حیطة نیز قضایای سی‌ودو گانه بدیهی کاربرد نخواهند داشت.

برای مثال، در مقدمه سوم گذشت که کذب قضیه "هیچ الف، غیر الف نیست" همیشه و در هر نسبتی بدیهی است، از این رو نسبت بین الف و ب هر چه که باشد، تأثیری در صادق یا کاذب بودن قضیه "هیچ الف، غیر الف نیست" نخواهد داشت؛ مطابق آنچه پیش‌ازین گفته شد، برای ملازم بودن صدق یا کذب قضیه "هر الف، ب است" با کذب قضیه "هیچ الف، غیر الف نیست"، می‌بایست در هر نسبتی از الف و ب، قضیه "هر الف، ب است" یا همیشه صادق باشد و یا کاذب، در حالی که چنانچه در مقدمه اول گذشت، قضیه "هر الف، ب است" در دو نسبت الف=ب و الف < ب صادق و در سه نسبت الف>ب، الف < ب و الف//ب کاذب است؛ از این رو نه صدق و نه کذب قضیه "هر الف، ب است"، ملازم با کذب قضیه "هیچ الف، غیر الف نیست" نخواهد بود و در نتیجه نمی‌توان از کذب قضیه "هیچ الف، غیر الف نیست" به صدق یا کذب قضیه "هر الف، ب است" علم پیدا کرد.

تجمیع قضایای مطلوب در حیطة تکثیر معلوم

باتوجه به آنچه در فصل دوم گذشت تمام قضایای مورد استفاده در هر یک از قضایای چهارگانه برای تکثیر معلوم به شرح زیر خواهد بود لکن پرواضح است که تلازم در همه موارد غیرمذکور، به یک صورت نیست و وضوح برخی قضایای مطلوب از برخی دیگر بیشتر یا کمتر است، اما به دلیل رویکرد تجمیع در این نوشتار، همه قضایای مطلوب ذکر خواهد شد.

۱- قضیه معلوم: موجبه کلیه (هر الف، ب است)

- قضایایی که در صورت صادق بودن قضیه معلوم، صادق‌اند: بعض الف، ب است / هیچ الف، غیر ب نیست / بعض الف، غیر ب نیست / بعض ب، الف است / بعض ب، غیر الف نیست / بعض غیر الف، ب نیست / بعض غیر الف، غیر ب است / هیچ غیر ب، الف نیست / بعض غیر ب، الف نیست / هر غیر ب، غیر الف است / بعض غیر ب، غیر الف است

- قضایایی که در صورت صادق بودن قضیة معلوم، کاذب‌اند: هیچ الف، ب نیست/ بعض الف، ب نیست/ هر الف، غیر ب است/ بعض الف، غیر ب است/ هیچ ب، الف نیست/ هر ب، غیر الف است/ هر غیر الف، ب است/ هیچ غیر الف، غیر ب نیست/ هر غیر ب، الف است/ بعض غیر ب، الف است/ هیچ غیر ب، غیر الف نیست
 - قضایایی که در صورت کاذب بودن قضیة معلوم، کاذب‌اند: هیچ الف، غیر ب نیست/ هیچ غیر ب، الف است/ هر غیر الف، ب است/ هیچ غیر الف، غیر ب نیست/ هر غیر ب، غیر الف است
 - قضایایی که در صورت کاذب بودن قضیة معلوم، صادق‌اند: بعض الف، ب نیست/ بعض الف، غیر ب است/ بعض غیر ب، الف است/ بعض غیر ب، غیر الف نیست
- ۲- قضیة معلوم: موجبة جزئیة (بعض الف، ب است)**
- قضایایی که در صورت صادق بودن قضیة معلوم، صادق‌اند: بعض الف، غیر ب نیست/ بعض ب، الف است/ بعض ب، غیر الف نیست
 - قضایایی که در صورت صادق بودن قضیة معلوم، کاذب‌اند: هیچ الف، ب نیست/ هر الف، غیر ب است/ هیچ ب، الف نیست/ هر ب، غیر الف است
 - قضایایی که در صورت کاذب بودن قضیة معلوم، کاذب‌اند: هر الف، ب است/ هیچ الف، غیر ب نیست/ بعض الف، غیر ب است/ بعض ب، الف است/ هیچ ب، الف نیست/ هر ب، غیر الف است
 - قضایایی که در صورت کاذب بودن قضیة معلوم، صادق‌اند: هیچ الف، ب نیست/ بعض الف، ب نیست/ بعض الف، غیر ب است/ بعض ب، الف است/ بعض ب، غیر الف است
 - قضایایی که در صورت کاذب بودن قضیة معلوم، صادق‌اند: هیچ الف، ب نیست/ بعض الف، ب نیست/ بعض الف، غیر ب است/ بعض ب، الف است/ بعض ب، غیر الف است

۳- قضیة معلوم: سالبة کلیة (هیچ الف، ب نیست)

- قضایایی که در صورت صادق بودن قضیة معلوم، صادق‌اند: بعض الف، ب نیست/ هر الف، غیر ب است/ بعض الف، غیر ب است/ هیچ ب، الف نیست/ هر ب، غیر الف است
- قضایایی که در صورت صادق بودن قضیة معلوم، کاذب‌اند: هیچ الف، ب نیست/ هر الف، ب است/ هیچ ب، الف نیست/ هر ب، غیر الف است
- قضایایی که در صورت کاذب بودن قضیة معلوم، کاذب‌اند: هیچ الف، ب نیست/ هر الف، ب است/ هیچ ب، الف نیست/ هر ب، غیر الف است
- قضایایی که در صورت کاذب بودن قضیة معلوم، صادق‌اند: بعض الف، ب نیست/ بعض الف، غیر ب است/ بعض ب، الف است/ بعض ب، غیر الف است

- قضایایی که در صورت صادق بودن قضیه معلوم، کاذب‌اند: هر الف، ب است/ بعض الف، ب است/ هیچ الف، غیر ب نیست/ بعض الف، غیر ب نیست/ هر ب، الف است/ بعض ب، الف است/ هیچ ب، غیر الف نیست/
- بعض ب، غیر الف نیست/ هیچ غیر الف، ب نیست/ هر غیر الف، غیر ب است/ هیچ غیر ب، الف نیست/ هر غیر ب، غیر الف است
- قضایایی که در صورت کاذب بودن قضیه معلوم، کاذب‌اند: هر الف، غیر ب است/ هیچ ب، الف نیست/ هر ب، غیر الف است
- قضایایی که در صورت کاذب بودن قضیه معلوم، صادق‌اند: بعض الف، ب است/ بعض الف، غیر ب نیست/ بعض ب، الف است/ بعض ب، غیر الف نیست
- ۴- قضیه معلوم: سالبه جزئیه (بعض الف، ب نیست)
- قضایایی که در صورت صادق بودن قضیه معلوم، صادق‌اند: بعض الف، غیر ب است/ بعض غیر ب، الف است/ بعض غیر ب، غیر الف نیست
- قضایایی که در صورت صادق بودن قضیه معلوم، کاذب‌اند: هر الف، ب است/ هیچ الف، غیر ب نیست/ هیچ غیر ب، الف نیست/ هر غیر ب، غیر الف است
- قضایایی که در صورت کاذب بودن قضیه معلوم، کاذب‌اند: هیچ الف، ب نیست/ هر الف، غیر ب است/ بعض الف، غیر ب است/ هیچ ب، الف نیست/ هر ب، غیر الف است/ هر غیر الف، ب است/ هیچ غیر الف، غیر ب نیست/ هر غیر ب، الف است/ بعض غیر ب، الف است/ هیچ غیر ب، غیر الف نیست
- قضایایی که در صورت کاذب بودن قضیه معلوم، صادق‌اند: هر الف، ب است/ بعض الف، ب است/ هیچ الف، غیر ب نیست/ بعض الف، غیر ب نیست/ بعض ب، الف است/ بعض ب، غیر الف نیست/ بعض غیر الف، ب نیست/ بعض غیر الف، غیر ب است/ هیچ غیر ب، الف نیست/ بعض غیر ب، الف نیست/ هر غیر ب، غیر الف است/ بعض غیر ب، غیر الف نیست

۵- تنبیه

با ادغام موارد مشترک، نتیجه مطابق جدول زیر خواهد بود. پیش‌از این نحوه به‌دست‌آوردن نسب محتمل برای موضوع و محمول قضیه الف، در صورت صادق بودن قضیه ب، بیان شده بود.

جدول شماره ۷

قضيه معلوم	نوع ملازمه	قضاياى مطلوب
الف ب ج د	صدق => كذب و كذب => كذب	هيچ الف، غير ب نيست / هيچ غير ب، الف نيست / هر غير ب، غير الف است
	صدق => كذب و كذب => صدق	بعض الف، ب نيست / بعض الف، غير ب است / بعض غير ب، الف است / بعض غير ب، غير الف نيست
	صدق => صدق	بعض الف، ب است / بعض الف، غير ب نيست / بعض ب، الف است / بعض ب، غير الف نيست / بعض غير الف، ب نيست / بعض غير الف، غير ب است / بعض غير ب، الف نيست / بعض غير ب، غير الف است
الف ب ج د	صدق => كذب	هيچ الف، ب نيست / هر الف، غير ب است / هيچ ب، الف نيست / هر ب، غير الف است / هر غير الف، ب است / هيچ غير الف، غير ب نيست / هر غير ب، الف است / هر غير الف، غير ب نيست
	صدق => صدق و كذب => كذب	بعض الف، غير ب نيست / بعض ب، الف است / بعض ب، غير الف نيست
	صدق => كذب و كذب => صدق	هيچ الف، ب نيست / هر الف، غير ب است / هيچ ب، الف نيست / هر ب، غير الف است / ب، الف نيست / هر ب، غير الف است
الف ب ج د	كذب => كذب	هر الف، ب است / هيچ الف، غير ب نيست / هر ب، الف است / هيچ ب، غير الف نيست / هيچ غير الف، ب نيست / هر غير الف، غير ب است / هر غير الف، غير ب نيست
	كذب => صدق	بعض الف، ب نيست / بعض الف، غير ب است / بعض ب، الف نيست / بعض ب، غير الف است / بعض غير الف، ب نيست / بعض غير الف، غير ب است
	صدق => صدق و كذب => كذب	هر الف، غير ب است / هيچ ب، الف نيست / هر ب، غير الف است
هيچ الف، ب نيست	صدق => كذب و كذب => صدق	بعض الف، ب است / بعض الف، غير ب نيست / بعض ب، الف است / بعض ب، غير الف نيست
	صدق => صدق	بعض الف، ب نيست / بعض الف، غير ب است / بعض ب، الف نيست / بعض ب، غير الف است

الف، ب است/ بعض غیر الف، غیر ب نیست/ بعض غیر ب، الف است/ بعض غیر ب، غیر الف نیست		
هر الف، ب است/ هیچ الف، غیر ب نیست/ هر ب، الف است/ هیچ ب، غیر الف نیست/ هیچ غیر الف، ب نیست/ هر غیر الف، غیر ب است/ هیچ غیر ب، الف نیست/ هر غیر ب، غیر الف است	صدق => کذب	
بعض الف، غیر ب است/ بعض غیر ب، الف است/ بعض غیر ب، غیر الف نیست	صدق => صدق و کذب => کذب	
هر الف، ب است/ هیچ الف، غیر ب نیست/ هیچ غیر ب، الف نیست/ هر غیر ب، غیر الف است	صدق => کذب و کذب => صدق	
هیچ الف، ب نیست/ هر الف، غیر ب است/ هیچ ب، الف نیست/ هر ب، غیر الف است/ هر غیر الف، ب است/ هیچ غیر الف، غیر ب نیست/ هر غیر ب، الف است/ هیچ غیر ب، غیر الف نیست	کذب => کذب	تبدیل قضایای مجهول به معلوم
بعض الف، ب است/ بعض الف، غیر ب نیست/ بعض ب، الف است/ بعض ب، غیر الف نیست/ بعض غیر الف، ب نیست/ بعض غیر الف، غیر ب است/ بعض غیر ب، الف است/ بعض غیر ب، غیر الف است	کذب => صدق	

تجمیع قضایای مطلوب در حیطة تبدیل مجهول به معلوم

باتوجه به آنچه در فصل دوم گذشت تمام قضایای مورد استفاده در هر یک از قضایای چهارگانه برای تبدیل مجهول به معلوم به شرح زیر خواهد بود.

۱- قضیة مجهول: موجبه کلیه (هر الف، ب است)

- قضایایی که از علم به صدق آنها می توان به صدق قضیة مجهول علم پیدا کرد: هیچ الف، غیر ب نیست/ هیچ غیر ب، الف نیست/ هر غیر ب، غیر الف است.
- قضایایی که از علم به صدق آنها می توان به کذب قضیة مجهول علم پیدا کرد: هیچ الف، ب نیست/ بعض الف، ب نیست/ هر الف، غیر ب است/ بعض الف، غیر ب است/ هیچ ب، الف نیست/ هر ب، غیر الف است/ هر غیر الف، ب است/ هیچ غیر الف، غیر ب نیست/ هر غیر ب، الف است/ بعض غیر ب، الف است/ هیچ غیر ب، غیر الف نیست/ بعض غیر ب، غیر الف نیست.

- قضایایی که از علم به کذب آنها می‌توان به کذب قضیة مجهول علم پیدا کرد: بعض الف، ب است/ هیچ الف، غیر ب نیست/ بعض الف، غیر ب نیست/ بعض ب، الف است/ بعض ب، غیر الف نیست/ بعض غیر الف، ب نیست/ بعض غیر الف، غیر ب است/ هیچ غیر ب، الف نیست/ بعض غیر ب، الف نیست/ هر غیر ب، غیر الف است/ بعض غیر ب، غیر الف است

- قضایایی که از علم به کذب آنها می‌توان به صدق قضیة مجهول علم پیدا کرد: بعض الف، ب نیست/ بعض الف، غیر ب است/ بعض غیر ب، الف است/ بعض غیر ب، غیر الف نیست

۲- قضیة مجهول: موجبة جزئیة (بعض الف، ب است)

- قضایایی که از علم به صدق آنها می‌توان به صدق قضیة مجهول علم پیدا کرد: هر الف، ب است/ هیچ الف، غیر ب نیست/ بعض الف، غیر ب نیست/ هر ب، الف است/ بعض ب، الف است/ هیچ ب، غیر الف نیست/ بعض ب، غیر الف نیست/ بعض ب، غیر الف نیست/ هر غیر الف، غیر ب است/ هیچ غیر ب، الف نیست/ هر غیر ب، غیر الف است.

- قضایایی که از علم به صدق آنها می‌توان به کذب قضیة مجهول علم پیدا کرد: هیچ الف، ب نیست/ هر الف، غیر ب است/ هیچ ب، الف نیست/ هر ب، غیر الف است.

- قضایایی که از علم به کذب آنها می‌توان به کذب قضیة مجهول علم پیدا کرد: بعض الف، غیر ب نیست/ بعض ب، الف است/ بعض ب، غیر الف نیست.

- قضایایی که از علم به کذب آنها می‌توان به صدق قضیة مجهول علم پیدا کرد: هیچ الف، ب نیست/ بعض الف، ب نیست/ هر الف، غیر ب است/ بعض الف، غیر ب است/ هیچ ب، الف نیست/ بعض ب، الف نیست/ هر ب، غیر الف است/ بعض ب، غیر الف است/ بعض غیر الف، غیر ب نیست/ بعض غیر ب، الف است/ بعض غیر ب، غیر الف نیست.

۳- قضیة مجهول: سالبة کلیة (هیچ الف، ب نیست)

- قضایایی که از علم به صدق آنها می‌توان به صدق قضیة مجهول علم پیدا کرد: هر الف، غیر ب است/ هیچ ب، الف نیست/ هر ب، غیر الف است.

- قضایایی که از علم به کذب آنها می‌توان به کذب قضیة مجهول علم پیدا کرد: هر الف، ب است/ بعض الف، ب است/ هیچ الف، غیر ب نیست/ بعض الف، غیر ب نیست/ هر ب، الف است/ بعض ب، الف است/ هیچ ب، غیر الف نیست/ بعض ب، غیر الف نیست/ هیچ

غیر الف، ب نیست/ هر غیر الف، غیر ب است/ هیچ غیر ب، الف نیست/ هر غیر ب، غیر الف است.

- قضایایی که از علم به کذب آنها می‌توان به کذب قضیه مجهول علم پیدا کرد: بعض الف، ب نیست/ هر الف، غیر ب است/ بعض الف، غیر ب است/ هیچ ب، الف نیست/ بعض ب، الف نیست/ هر ب، غیر الف است/ بعض ب، غیر الف است/ بعض الف، غیر ب نیست/ بعض غیر ب، الف است/ بعض غیر ب، غیر الف نیست.
- قضایایی که از علم به کذب آنها می‌توان به صدق قضیه مجهول علم پیدا کرد: بعض الف، ب است/ بعض الف، غیر ب نیست/ بعض ب، الف است/ بعض ب، غیر الف نیست.

۴- قضیه مجهول: سالبه جزئیه (بعض الف، ب نیست)

- قضایایی که از علم به صدق آنها می‌توان به صدق قضیه مجهول علم پیدا کرد: هیچ الف، ب نیست/ هر الف، غیر ب است/ بعض الف، غیر ب است/ هیچ ب، الف نیست/ هر ب، غیر الف است/ هر غیر الف، ب است/ هیچ غیر الف، غیر ب نیست/ هر غیر ب، الف است/ بعض غیر ب، الف است/ هیچ غیر ب، غیر الف نیست.
- قضایایی که از علم به صدق آنها می‌توان به کذب قضیه مجهول علم پیدا کرد: هر الف، ب است/ هیچ الف، غیر ب نیست/ هیچ غیر ب، الف نیست/ هر غیر ب، غیر الف است.
- قضایایی که از علم به کذب آنها می‌توان به کذب قضیه مجهول علم پیدا کرد: بعض الف، غیر ب است/ بعض غیر ب، الف است/ بعض الف، غیر ب نیست/ بعض ب، غیر الف است/ بعض ب، غیر الف نیست/ بعض غیر ب، الف نیست/ بعض غیر ب، غیر الف است/ بعض الف، غیر ب نیست/ بعض غیر ب، الف نیست/ بعض غیر ب، غیر الف است/ بعض الف، غیر ب نیست/ بعض غیر ب، الف نیست/ بعض غیر ب، غیر الف است.

۵- تنبیه

با ادغام موارد مشترک، نتیجه مطابق جدول زیر خواهد بود.

جدول شماره ۸

قضیه معلوم	نوع ملازمه	قضایای مطلوب
------------	------------	--------------

هيچ الف، غير ب نيست / هيچ غير ب، الف نيست/ هر غير ب، غير الف است	صدق => و كذب >=كذب	هر الف، ب است
بعض الف، ب نيست/ بعض الف، غير ب است/ بعض غير ب، الف است/ بعض غير ب، غير الف نيست	كذب => و صدق >=كذب	
بعض الف، ب است/ بعض الف، غير ب نيست/ بعض ب، الف است/ بعض ب، غير الف نيست/ بعض غير الف، ب نيست/ بعض غير ب، غير الف است	كذب => و صدق >=كذب	
هيچ الف، ب نيست/ هر الف، غير ب است/ هيچ ب، الف نيست/ هر ب، غير الف است/ هر غير الف، ب نيست/ هر غير ب، غير الف نيست	كذب => و صدق >=كذب	
بعض الف، غير ب نيست/ بعض ب، الف است/ بعض ب، غير الف نيست	صدق => و كذب >=كذب	بعض الف، ب است
هيچ الف، ب نيست/ هر الف، غير ب است/ هيچ ب، الف نيست/ هر ب، غير الف است	كذب => و صدق >=كذب	
هر الف، ب است/ هيچ الف، غير ب نيست/ هر ب، الف است/ هيچ ب، غير الف نيست/ هر غير الف، ب نيست/ هر غير ب، غير الف است	صدق => و كذب >=كذب	
بعض الف، ب نيست/ بعض الف، غير ب است/ بعض ب، الف نيست/ بعض ب، غير الف است/ بعض غير الف، ب نيست/ بعض غير ب، غير الف نيست	صدق => و كذب >=كذب	
هر الف، غير ب است/ هيچ ب، الف نيست/ هر ب، غير الف است	صدق => و كذب >=كذب	هيچ الف، ب نيست
بعض الف، ب است/ بعض الف، غير ب نيست/ بعض ب، الف است/ بعض ب، غير الف نيست	كذب => و صدق >=كذب	
بعض الف، ب نيست/ بعض الف، غير ب است/ بعض ب، الف نيست/ بعض ب، غير الف است/ بعض غير الف، ب نيست/ بعض غير ب، غير الف نيست	كذب => و صدق >=كذب	

هر الف، ب است/ هیچ الف، غیر ب نیست/ هر ب، الف است/ هیچ ب، غیر الف نیست/ هیچ غیر الف، ب نیست/ هر غیر الف، غیر ب است/ هیچ غیر ب، الف نیست/ هر غیر ب، غیر الف است	کذب => صدق	
بعض الف، غیر ب است/ بعض غیر ب، الف است/ بعض غیر ب، غیر الف نیست	صدق => صدق و کذب >= کذب	بعض الف، ب نیست
هر الف، ب است/ هیچ الف، غیر ب نیست/ هیچ غیر ب، الف نیست/ هر غیر ب، غیر الف است	کذب => صدق و صدق >= کذب	
هیچ الف، ب نیست/ هر الف، غیر ب است/ هیچ ب، الف نیست/ هر ب، غیر الف است/ هر غیر الف، ب است/ هیچ غیر الف، غیر ب نیست/ هر غیر ب، الف است/ هیچ غیر ب، غیر الف نیست	صدق => صدق	
بعض الف، ب است/ بعض الف، غیر ب نیست/ بعض ب، غیر الف، غیر ب است/ بعض غیر ب، الف نیست/ بعض غیر الف، غیر ب است/ بعض غیر ب، الف نیست/ بعض غیر ب، غیر الف است	صدق => کذب	

نتیجه‌گیری

هدف از نوشته پیش‌رو، تجمیع تمامی قضایای مطلوب در هر دو حیطة تکثیر معلوم و تبدیل مجهول به معلوم بود، به نحوی که قضایای تصریح نشده در بیان مشهور را نیز شامل شود که این غرض در مطالبی که گذشت حاصل شد. باتوجه به مطالب پیشین، مواردی که مشهور بدان تصریح نکرده‌اند - که حدود پنجاه و هشت درصد از کل قضایای مطلوب در هر دو حیطة است- ت - شرح زیر خواهد بود.

۱- در حیطة تکثیر معلوم

۱-۱- قضیة معلوم: موجبه کلیه (هر الف، ب است)

- قضایایی که در صورت صادق بودن قضیة معلوم، صادق‌اند: بعض الف، غیر ب نیست/ بعض ب، غیر الف نیست/ بعض غیر ب، الف نیست/ بعض غیر ب، غیر الف است
- قضایایی که در صورت صادق بودن قضیة معلوم، کاذب‌اند: هر الف، غیر ب است/ بعض الف، غیر ب است/ هیچ ب، الف نیست/ هر ب، غیر الف است/ هر غیر الف، ب است/ هیچ غیر الف، غیر ب نیست/ هر غیر ب، الف است/ بعض غیر ب، الف است/ هیچ غیر ب، غیر الف نیست/ بعض غیر ب، غیر الف نیست

- قضایایی که در صورت کاذب بودن قضیۀ معلوم، کاذب‌اند: هیچ غیر ب، الف نیست
- قضایایی که در صورت کاذب بودن قضیۀ معلوم، صادق‌اند: بعض الف، غیر ب است/ بعض غیر ب، الف است/ بعض غیر ب، غیر الف نیست

۲-۱- قضیۀ معلوم: موجبه جزئیه (بعض الف، ب است)

- قضایایی که در صورت صادق بودن قضیۀ معلوم، صادق‌اند: بعض ب، غیر الف نیست
- قضایایی که در صورت صادق بودن قضیۀ معلوم، کاذب‌اند: هر الف، غیر ب است/ هیچ ب، الف نیست/ هر ب، غیر الف است
- قضایایی که در صورت کاذب بودن قضیۀ معلوم، کاذب‌اند: هیچ الف، غیر ب نیست/ هیچ غیر ب، الف نیست/ هر غیر ب، غیر الف است
- قضایایی که در صورت کاذب بودن قضیۀ معلوم، صادق‌اند: هر الف، غیر ب است/ بعض الف، غیر ب است/ هیچ ب، الف نیست/ بعض ب، الف نیست/ بعض غیر الف، ب است/ بعض غیر الف، غیر ب نیست/ بعض غیر ب، الف است/ بعض غیر ب، غیر الف نیست

۳-۱- قضیۀ معلوم: سالبه کلیه (هیچ الف، ب نیست)

- قضایایی که در صورت صادق بودن قضیۀ معلوم، صادق‌اند: بعض الف، غیر ب است/ بعض ب، الف نیست/ هر ب، غیر الف است/ بعض ب، غیر الف است
- قضایایی که در صورت صادق بودن قضیۀ معلوم، کاذب‌اند: هیچ الف، غیر ب نیست/ بعض الف، غیر ب نیست/ هر ب، الف است/ بعض ب، الف است/ هیچ ب، غیر الف نیست/ بعض ب، غیر الف نیست/ هیچ غیر الف، ب نیست/ هر غیر الف، غیر ب است/ هیچ غیر ب، الف نیست/ هر غیر ب، غیر الف است
- قضایایی که در صورت کاذب بودن قضیۀ معلوم، کاذب‌اند:
- قضایایی که در صورت کاذب بودن قضیۀ معلوم، صادق‌اند: بعض الف، غیر ب نیست/ بعض ب، الف است/ بعض ب، غیر الف نیست

۴-۱- قضیۀ معلوم: سالبه جزئیه (بعض الف، ب نیست)

- قضایایی که در صورت صادق بودن قضیۀ معلوم، صادق‌اند:
- قضایایی که در صورت صادق بودن قضیۀ معلوم، کاذب‌اند: هیچ الف، غیر ب نیست/ هیچ غیر ب، الف نیست/ هر غیر ب، غیر الف است

- قضایایی که در صورت کاذب بودن قضیه معلوم، کاذب‌اند: هر الف، غیر ب است/ هیچ ب، الف نیست/ هر ب، غیر الف است/ هر غیر ب، الف است/ بعض غیر ب، الف است
- قضایایی که در صورت کاذب بودن قضیه معلوم، صادق‌اند: هیچ الف، غیر ب نیست/ بعض الف، غیر ب نیست/ بعض ب، الف است/ بعض ب، غیر الف نیست/ بعض غیر الف، غیر ب است/ هیچ غیر ب، الف نیست/ بعض غیر ب، الف نیست/ بعض غیر ب، غیر الف است

۲- در حیطة تبدیل مجهول به معلوم

باتوجه به آنچه گذشت، مواردی که در بیان مشهور به صورت مستقیم ذکر نشده است به نحو زیر خواهد بود.

۱-۲- قضیه مجهول: موجبه کلیه (هر الف، ب است)

- قضایایی که از علم به صدق آنها می‌توان به صدق قضیه مجهول علم پیدا کرد: هیچ غیر ب، الف نیست
- قضایایی که از علم به صدق آنها می‌توان به کذب قضیه مجهول علم پیدا کرد: بعض الف، غیر ب است/ بعض غیر ب، الف است/ بعض غیر ب، غیر الف نیست/ هر غیر الف، ب است/ هیچ غیر الف، غیر ب نیست/ هر غیر ب، الف است/ هیچ غیر ب، غیر الف نیست/ هر الف، غیر ب است/ هیچ ب، الف نیست/ هر ب، غیر الف است
- قضایایی که از علم به کذب آنها می‌توان به کذب قضیه مجهول علم پیدا کرد: بعض غیر ب، الف نیست/ بعض غیر ب، غیر الف است/ بعض الف، غیر ب نیست/ بعض ب، غیر الف نیست
- قضایایی که از علم به کذب آنها می‌توان به صدق قضیه مجهول علم پیدا کرد: بعض الف، غیر ب است/ بعض غیر ب، الف است/ بعض غیر ب، غیر الف نیست

۲-۲- قضیه مجهول: موجبه جزئیه (بعض الف، ب است)

- قضایایی که از علم به صدق آنها می‌توان به صدق قضیه مجهول علم پیدا کرد: هیچ الف، غیر ب نیست/ هیچ غیر ب، الف نیست/ هر غیر ب، غیر الف است
- قضایایی که از علم به صدق آنها می‌توان به کذب قضیه مجهول علم پیدا کرد: هر الف، غیر ب است/ هیچ ب، الف نیست/ هر ب، غیر الف است
- قضایایی که از علم به کذب آنها می‌توان به کذب قضیه مجهول علم پیدا کرد: بعض ب، غیر الف نیست

- قضایایی که از علم به کذب آنها می توان به صدق قضیة مجهول علم پیدا کرد: هر الف، غیر ب است/ بعض الف، غیر ب است/ هیچ ب، الف نیست/ بعض ب، الف نیست/ هر ب، غیر الف است/ بعض ب، غیر الف است/ بعض غیر الف، غیر ب نیست/ بعض غیر ب، الف است/ بعض غیر ب، غیر الف نیست

۳-۲- قضیة مجهول: سالبه کلبه (هیچ الف، ب نیست)

- قضایایی که از علم به صدق آنها می توان به صدق قضیة مجهول علم پیدا کرد:
- قضایایی که از علم به صدق آنها می توان به کذب قضیة مجهول علم پیدا کرد: هیچ الف، غیر ب نیست/ بعض الف، غیر ب نیست/ هر ب، الف است/ بعض ب، الف است/ هیچ ب، غیر الف نیست/ بعض ب، غیر الف نیست/ هیچ غیر الف، غیر ب است/ هیچ غیر ب، الف نیست/ هر غیر الف، غیر ب است

- قضایایی که از علم به کذب آنها می توان به کذب قضیة مجهول علم پیدا کرد: بعض الف، غیر ب است/ بعض ب، الف نیست/ هر ب، غیر الف است/ بعض ب، غیر الف است
- قضایایی که از علم به کذب آنها می توان به صدق قضیة مجهول علم پیدا کرد: بعض الف، غیر ب نیست/ بعض ب، الف است/ بعض ب، غیر الف نیست

۴-۲- قضیة مجهول: سالبه جزئیه (بعض الف، ب نیست)

- قضایایی که از علم به صدق آنها می توان به صدق قضیة مجهول علم پیدا کرد: بعض غیر ب، الف است/ هر غیر ب، الف است/ هر الف، غیر ب است/ هیچ ب، الف نیست/ هر ب، غیر الف است

- قضایایی که از علم به صدق آنها می توان به کذب قضیة مجهول علم پیدا کرد: هیچ الف، غیر ب نیست/ هیچ غیر ب، الف نیست/ هر غیر ب، غیر الف است

- قضایایی که از علم به کذب آنها می توان به کذب قضیة مجهول علم پیدا کرد:
- قضایایی که از علم به کذب آنها می توان به صدق قضیة مجهول علم پیدا کرد: هیچ الف، غیر ب نیست/ هیچ غیر ب، الف نیست/ هر غیر ب، غیر الف است/ بعض غیر الف، ب نیست/ بعض غیر الف، غیر ب است/ بعض غیر ب، الف نیست/ بعض غیر ب، غیر الف نیست/ بعض الف، غیر ب نیست/ بعض ب، الف است/ بعض ب، غیر الف نیست.

منابع

- ۱- مظفر، محمدرضا، المنطق، مصحح و محقق: علی‌رضا رنجبر، ۱۴۴۰ ق، مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه، قم.
- ۲- منتظری مقدم، محمود، دانش منطق، سال ۱۳۹۹ ش، مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه، قم.



بررسی هندسه معرفتی رزق از منظر تفسیر المیزان

ابوالفضل حسین زاده^۱

چکیده

انسان موجودی است ممکن‌الوجود و نیازمند و برای به‌دست‌آوردن نیاز «خود و دیگران» تلاش می‌کند تا خود را بی‌نیاز کند و به‌خاطر آن خود را به هر آب آتشی می‌زند تا آن بر طرف کند که قرآن از این نیاز به رزق تعبیر می‌کند و رزق از منظر تفسیر المیزان به معنای عطا و بخشش مستمر هست که موجود زنده در ادامه حیاتش نیازمند آن هست و مسلماً رازق آن جز خداوند کسی نیست و مرزوق هم موجودات عالم هست و اینکه انسان یک موجود دوبعدی حیوانی و روحانی هست و هر بعدش نیاز مخصوص خود را دارد؛ بنابراین بعد حیوانی‌اش مانند بقیه حیوانات نیازمند رزق مادی هست و بعد روحانی‌اش نیازمند رزق معنوی هست. در نتیجه ما در عالم رزق معنوی نیز داریم. اینکه خداوند رزق مادی برای انسان‌ها قبل از تولدشان مقدر فرموده؛ لذا باید به دنبال رزق معنوی باشیم. خداوند متعال رزق را بدون عوض عطا می‌کند، چراکه مخلوقات هر چه که بخواهند در مقابلش بدهند همه‌اش از ملک و مخلوقات او هست.

رزق چه معنوی و چه مادی نسبت به موجودات نسبی هست چرا که هر موجودی نیاز خاص به خود را دارد، بنابراین رزقشان نیز متفاوت خواهد شد، شاهد بر این سخن هم آیات قرآنی است که برای هر فرد از اهل بهشت و جهنم مرتبه‌ای را وعده داده است، بنابراین خداوند انسان را رزق داده هست و برای خود واجب کرده هست که نیاز او برطرف کند و این

^۱. طلبه سطح ۱ مدرسه امام باقر علیه السلام حوزه علمیه منطقه بناب

رزق معنوی هست، ولی رزق معنوی را این‌گونه قرار داده که باید خود او برای به‌دست‌آوردن آن تلاش کند چرا که هدف از خلقت نیز همین است، برای عبادت و انس‌گرفتن با خدا که این انس‌گرفتن هم به‌اندازه معرفت او بستگی دارد که خداوند راه افزایش آن را هم برای بشر باز قرار داده هست، همچون راه انبیا و معصومین {علیهم‌السلام} و فطرت و عقل. در نتیجه ما باید در تمام مسائل زندگی بیشتر روی رزق معنوی تلاش کنیم؛ زیرا که خداوند رزق معنوی را آنچه مقدر هست می‌رساند.

هدف از طرح این مسئله، این هست که بدانیم خداوند که سازنده انسان هست برای او چه چیزهای را مفید و چه چیزها را مضر دانسته و از طرف دیگر دیدگاه المیزان را ملاک پژوهش قرار دادیم چرا که نویسنده این تفسیر شریف جزو علمای جامع‌نگر بوده و از جهات مختلف و متعددی به آیات قرآنی در تفسیرش نظر داشته است.

کلیدواژه: رزق، مرزوق، قرآن، رازق، علامه، انسان.

مقدمه

انسان موجودی است ضعیف و نیازمند و دارای حیات که برای ادامه حیاتش نیازمند برخی امور است که از آن به رزق‌وروزی تعبیر می‌کنند. انسان برای اینکه نیاز خود را تأمین کند به هر کاری که ممکن هست، نیاز او را تأمین کند، دست می‌زند هر چند آن به ضرر او تمام شود یا انجام می‌دهد کاری را که به‌غایت و عواقب آن کار علم ندارد. از طرفی هم انسان موجودی حادث هست و خداوند خالق اوست، اوست که می‌داند چه چیزی برای برطرف کردن نیاز بشر بهتر است و باعث ضرر او نمی‌شود؛ بنابراین لازم هست بدانیم که خداوند برای ما انسان‌ها چه چیزی را مصلحت دانسته و چه چیزی را مصلحت ندانسته. به‌خاطر آن به بحث از چیستی رزق، از دیدگاه کتاب خالق بشر یعنی قرآن کریم می‌پردازیم.

رزق، نقش مهمی در زندگی انسان دارد؛ چراکه هم اثر معنوی دارد و هم اثر مادی؛ یعنی هم اثر جسمانی دارد و هم اثر روحانی؛ لذا جای این بحث است که انسان از چه رزقی استفاده کند که موجب آسیب او نشود به‌خاطر این مسئله لازم هست که رزق را از نظر قرآن بررسی کنیم، تا بدانیم قرآن که دفترچه راهنمای انسان هست، چه برنامه برای تکامل انسان دارد هم از حیث جسمانی و هم از حیث روحانی. بدین دلیل که رزق یک مسئله مهمی در زندگی بشر است ده‌ها عنوان کتاب‌ها در این خصوص نوشته‌اند همچون کتاب: جایگاه رزق انسان در

هستی - افزایش رزق ورزی - رزق و روزی حلال - رزق حلال از دیدگاه آیات و روایات و مقالاتی همچون: فرهنگ کسب رزق حلال در قرآن، مجله: پژوهش‌نامه حلال بهار ۱۴۰۱ دوره پنجم، بررسی عوامل قبض و بسط رزق و روزی در قرآن - مجله مطالعات قرآنی زمستان ۱۳۹۹، جایگاه سنت رزق در پیشرفت اقتصادی توحیدی از دیدگاه قرآن کریم - مجله حدیث و اندیشه بهار و تابستان ۱۳۹۸، رزق و روزی از منظر اسلام - همایش الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت دوره ۱۳۹۷.

خلائ که در این بین مشاهده می‌شود مقاله‌ای مستقل و عمیق در این باب از منظر تفسیر المیزان نوشته نشده است؛ لذا بنای ما در این نوشته بر این هست که رزق را از دیدگاه تفسیر شریف المیزان بررسی کنیم و بیان کنیم که المیزان آیات رزق را چگونه تبیین کرده و از چه منظری به مسئله رزق از منظر قرآن پرداخته و در نهایت هدف و غرض از این مقاله مفهوم‌شناسی رزق، رازق، مرزوق و بیان انواع رزق، اقسام آن و تبیین عوامل و موانع رزق، از دیدگاه قرآن و محوریت تفسیر المیزان است.

مفهوم رزق

در بیشتر کتب لغوی رزق به معنای «ما يُنْتَفَعُ بِهِ» است، یعنی آنچه که از آن نفع برده می‌شود^۱ و به معنای بخشش مدام و پیوسته است که گاهی دنیوی است. البته گاهی نصیب اخروی و گاه مطلق نصیب و بهره را هم رزق می‌گویند. علامه {رحمت‌الله علیه} در تفسیر المیزان می‌فرماید: در اصل معنای روزی آن چیزی است که در آن نوعی بخشش و عطا هست که بعداً در معنای آن توسعه داده شده است و به معنای هر چیزی که به انسان می‌رسد استعمال شده است، چه عاملش معلوم باشد و چه معلوم نباشد که هر بخشی که به انسان می‌رسد به اندازه، کوشش و تلاش او بستگی دارد و بعداً به معنای هر سودی که به انسان می‌رسد نیز استعمال شده که این معنا اعم از معنای قبل است و شامل هر چیزی اعم از غذا، علم، مقام، و غیر از آن است. این آیه {يَا قَوْمِ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كُنْتُمْ عَلَىٰ بَيْتِنَا مِنْ رَبِّي، وَرَزَقْنِي مِنْهُ رِزْقًا حَسَنًا} می‌شود^۲، شاهد بر این مطلب است که حضرت شعیب ع از رزق به علم و

۱. قاموس قرآن ج ۳، ۸۲، در این کتاب‌ها هم آورده‌اند القاموس المحيط ج ۳، ۳۱۹، معجم مقاییس اللغة ج ۲، ۳۸۸، تاج العروس من جواهر القاموس ج ۱۳، ۱۶۲، تاج العروس من جواهر القاموس ج ۱۳، ۱۶۲، الصحاح: تاج

اللغة و صحاح العربیة ج ۴، ۱۴۸۱

۲. سوره مبارکه هود آیه ۸۸

نبوت تعبیر آورده؛ بنابراین هر چیزی که یک موجود دارای حیات، برای ادامه زندگی خود به آن نیازمند هست اعم غذا و غیر آن را رزق می‌گویند.^۱

مشتقات رزق در قرآن

کلمه رزق و مشتقات آن در قرآن ۱۲۳ بار آمده که در ۱۰۹ آیه از ۴۰ سوره قرآن به‌کاررفته است و از آن ۶۱ بار به‌صورت فعل به‌کاررفته که ۳۵ بار به‌صورت فعل ماضی معلوم و ۲ بار مجهول، ۱۶ با فعل مضارع معلوم و ۳ بار مجهول، ۵ بار امر حاضر به‌کاررفته هست و بقیه آن ۱۲۳ بار به‌صورت اسم به‌کاررفته هست که از ۵۵ بار به‌صورت مصدر مجرد، ۱ بار صیغه مبالغه، ۶ بار اسم‌فعل که همگی از ماده رزق و یرزق رزقا ثلاثی مجرد استعمال شده هست؛ بنابراین کاربردهای متفاوتی از کلمه رزق را در قرآن کریم می‌رساند که هرکدام دارای معنای خاصی است لذا نیاز است زیبایی و هدف هرکدام را بیان کنیم:

۱- به‌کاررفتن کلمه رزق به‌صورت فعل ماضی اشاره به این مطلب دارد که رسیدن رزق،

حتمی و قطعی هست. شارع آن را به‌حساب رسیده و محقق شده فرض کرده است.

۲- با به‌کاررفتن کلمه رزق به‌صورت فعل مضارع به این مطلب اشاره دارد که این بخشش

از طرف رازق، دائمی و استمرار دارد

۳- با به‌کاررفتن این کلمه به‌صورت مصدر، اشاره به این مطلب دارد که هر بهره و سودی

که به مرزوق می‌رسد از طرف خداوند هست؛

بنابراین، نتیجه حاصل از این سه مطلب به این اشاره دارد که خداوند می‌خواهد این را

برساند که من فقط هستم رازق مخلوقات در تمام احوالات.

رازق در قرآن

قرآن رازق را خداوند هستی‌بخش معرفی کرده است. رازقی که عطا می‌کند؛ ولی چیزی

نمی‌خواهد و چیزی از او کم نمی‌شود، بجاست که قرآن او را {إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ

الْمُتِّينِ} ^۲ معرفی می‌کند و از طرفی هم می‌فرماید: او {خَيْرَ الرَّازِقِينَ} ^۳ هست این بیانگر این

است که غیر از خداوند هم رازقی هست؛ ولی او بهترین آنهاست، مرحوم علامه رحمت‌الله

۱. ترجمه تفسیر المیزان ج ۳ ۲۱۴ و ج ۱۰ ص ۲۳۲

۲. سوره مبارکه ذاریات ۵۸

۳. سوره مبارکه مؤمنون ۷۲

فرموده این که قرآن می‌فرماید: او خیر الرازقین است و در بعضی جاها هم رزق دادن را به خود انسان نسبت داده هست^۱ مثل این آیه مبارکه می‌فرماید {وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ} آیین نسبت‌ها حقیقی نیست؛ بلکه مجاز نسبت‌داده شده است و رازق حقیقی فقط خداوند است؛ چون که هر چیزی که در عالم است خالق حقیقی و مالک حقیقی آن، خود خداوند است که به اذن الله مخلوقین می‌توانند از آنها استفاده کنند.

مرزوق در قرآن

تمام موجودات عالم که نیازمند هستند مرزوق خداوند متعالی بوده {وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا، وَ يَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَ مُسْتَوْدَعَهَا، كُلٌّ فِي كِتَابٍ مُبِينٍ}^۳ وجودشان وابسته به وجود خداوند بوده و انسان یکی از مخلوقات است که مرزوق خداوند است و از آنجا که دارای دو بعد است که یکی بعد روحانی و دیگری بعد حیوانی و هر بعدی نیاز متفاوتی را می‌طلبند، خداوندی که عالم بر تمام شئون عالم هستی است، برای هر بعدی از آنها رزقی قرار داده که رزق اولی عبادت و نیایش با خودش است^۴ و رزق برای بُعد بعدی آنچه در عالم ماده برای آن آماده کرده است.

رزق تکوینی و رزق تشریحی

بر اساس مطالبی که سابقاً گفته شد که خداوند خیرالرازقین هست، شاید این اشکال در اول وهله به ذهن آدمی خطور کند که چگونه خیرالرازقین است؛ ولی استفاده از برخی از رزق‌ها را منع کرده و عذاب و عقاب برای استفاده‌کنندگان آن تعیین کرده هست؛ در جواب گفته می‌شود این اشکال بر اساس سه تقسیمی که علامه رحمه‌الله‌علیه ذکر فرموده است، برطرف می‌شود چرا که علامه در بیان انواع رزق می‌فرماید رزق یا تکوینی هست یا تشریحی که رزق تکوینی بدین معناست که هر چیزی را که خداوند خلق کرده را رزق می‌گویند که شامل حرام هم می‌شود؛ ولی رزق تشریحی رزق هست که شامل حرام نمی‌شود؛ لذا بنا به قسم اول یعنی رزق تکوینی خداوند خود را رازق معرفی می‌کند و بر اساس قسم دوم؛ یعنی رزق

۱. ترجمه تفسیر المیزان، ج ۳ ص ۲۱۵

۲. سوره مبارکه بقره، آیه ۲۳۳

۳. سوره مبارکه هود، آیه ۶

۴. «وما خلقت الجن و الناس الا ليعبدون» ذاریات، آیه ۵۶

تشریحی، خود را خیرالرازقین معرفی فرموده است که اینها هیچ منافاتی باهم ندارند چرا که در رزق تکوینی، تکلیفی نیست، ولی در قسم دوم تکلیف هست.^۱

رابطه بین رزق و خلق

در خصوص رابطه منطقی بین مصادیق رزق و خلق مرحوم علامه می‌فرماید: این دو با هم بر اساس مصداق مساوی هستند؛ ولی با این فرق که هر رزقی، مرزوقی می‌خواهد؛ ولی خلق به هیچ چیز نیاز ندارد با این بیان که رابطه بین رزق، مرزوق و رازق لزوم بالمعنی الاخص هست چرا که وقتی رازقی را یا رزقی را تصور کردی به خودی خود ذهن به مرزوق آن منتقل می‌شود، ولی در خلق آن گونه نیست. در نتیجه وقتی از کلمه رزق استفاده می‌کنیم که مرزوقی را در بیرون تصور کرده باشیم

اقسام رزق

رزق یا معنوی هست یا مادی با این توضیح که همان طوری که قبلاً هم ذکر شد انسان موجودی است دوبعدی متشکل از {روح و جسم} و هر کدام از آنها بر اساس مقتضای خودش، رزقی را می‌طلبد؛ چراکه یکی مجرد هست که همان روح باشد و دیگری ماده که همان جسم و بدنی که از انسان در عالم خارج وجود دارد؛ لذا رزق جسم آن چیزی است که در عالم ماده وجود دارد؛ یعنی همان مادیات و رزق روح نیز انس گرفتن با پروردگارش هست که این دو رزق هم در دنیا هست و هم در آخرت.

رابطه بین رزق مادی و معنوی

در باره رابطه بین رزق مادی و معنوی می‌توان گفت که هر دو رزق در مرزوق دیگری تأثیر دارد با این بیان که زمانی که فردی رزق حرام می‌خورد، در رشد روح اثر منفی گذاشته و مانع رشد و کمال آن می‌شود و همین‌طور زمانی که روح بجای رزق حلال به سوی رزق حرام رفت {مانند تابع بودن از شیطان که کار ساحر هست} در جسم او اثر منفی می‌گذارد و بالعکس؛ بنابراین رابطه بین رزق معنوی و مادی عموم خصوص من وجه هست.

انواع رزق مادی

در خصوص انواع رزق مادی اگر بخواهیم ضابطه‌ای کلی بدهیم، هر آن چیزی است که جسم و بدن به آن نیازمند هست؛ مانند طعام، هوا، آب و غیره و مراد همان رزق تشریحی هست نه هر رزقی و مانند قول که فرمود *{عَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ}* ^۱ و *{وَأَرْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ}* ^۲ که در این دو آیه مبارکه رزق‌های مادی را نام برده هست که مرد نسبت که خانواده خود وظیفه دارد که رزق آنها را تأمین کند

انواع رزق معنوی

اما انواع رزق معنوی را بدین‌گونه می‌توان از آن نام برد که هر آن چیزی است که روحمان به نیازمند است؛ مانند انس گرفتن با اهل بیت و غیره مانند قول حضرت نوح که به قومش فرمود *{يَا قَوْمِ أَرَأَيْتُمْ أَن كُنْتُ عَلَى بَيْتِهِ مِن رَّبِّي، وَرَزَقَنِي مِنْهُ رِزْقًا حَسَنًا}* ^۳ که در این آیه منظور از رزق علم و حکمت هست ^۴ و مثل این آیه مبارکه که در مورد شهدا می‌فرماید *{وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتًا بَلْ أحياءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ}* ^۵ در این آیه هم منظور رزق معنوی هست .

۱ . سوره مبارکه بقره، آیه ۲۳۳

۲ . سوره مبارکه، نساء، ۵

۳ . سوره مبارکه هود، آیه ۸۸

۴ . ترجمه تفسیر المیزان، ج ۳/ ۲۱۵

۵ . سوره مبارکه آل عمران، آیه ۱۶۹

منابع

- ۱- قرآن کریم
- ۲- ترجمه و تحقیق مفردات الفاظ قرآن با تفسیر لغوی و ادبی قرآن، مترجم: خسروی حسینی، غلامرضا،
- ۳- طباطبایی، محمدحسین، ترجمه تفسیر المیزان، ۲۰ جلد، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی - ایران - قم، چاپ: ۵، ۱۳۷۴ ه.ش. از کتاب قرب الاسناد ص ۵۵ بنا به نقل وسائل ج ۱۲ ص ۳۴.
- قاموس قرآن، قرشی بنابی، علی اکبر، موضوع: ادبی - لغوی - واژه‌شناسی، زبان: فارسی، تعداد جلد: ۷، ناشر: دارالکتب الإسلامیة، مکان چاپ: ایران - تهران، سال چاپ: ۱۳۷۱ ه. ش، نوبت چاپ: ۶، ملاحظات: توضیح واژگان قرآن به فارسی



آثار افلاس در فقه امامیه

محمد مهدی جاهد^۱

چکیده

ورشکستگی یا افلاس عبارت است از حالتی که در آن دارایی فرد از بدهی‌هایش کمتر باشد. اگر حالت مذکور برای فردی پیش بیاید در اصطلاح فقهی به او مفلس می‌گویند و شخص در این حالت از هر گونه تصرف مالی ابتدایی در اموالش منع می‌شود. شخص مفلس اگر در حالت محجوریت به دینی اقرار کند، اقرار او پذیرفته می‌شود؛ اما اقرار مفلس به عین اموال در حال محجوریت، نافذ نبوده و قبول نمی‌شود. اگر شخص در زمان محجوریت خود عینی را تلف کرده باشد، صاحب آن با دیگر طلبکاران شریک می‌شود. شخصی که چیزی به مفلس می‌فروشد، اگر افلاس او را نداند می‌تواند عین مال خود را بردارد و یا اینکه با سایر غرما شریک شده و به هنگام تقسیم اموال سهم خود را دریافت کند؛ همچنین اگر مفلس زمینی را خریده باشد و چیزی در آن احداث کرده باشد، بایع باز حق رجوع دارد؛ اما شیء احداث شده همچنان مال مفلس است. اگر مفلس چیزی را که خریده است چنان مخلوط کرده باشد که قابل تمییز نباشد، حق رجوع از مشتری ساقط می‌شود. زیادت و نمائی که در عین حاصل شده اگر متصل باشد تابع اصل آن است و متعلق به بایع اما اگر منفصل باشد، متعلق به مشتری است.

در صورتی که مفلس علاوه بر دیون نقد، دین مدت‌دار نیز داشته باشد با محجوریت او دیون مدت‌دارش حال نمی‌شوند و در هنگام تقسیم اموال فقط بدهی‌های نقد لحاظ می‌شود و چیزی برای بدهی‌های مدت‌دار او کنار گذاشته نمی‌شود؛ و اگر بعد از تقسیم طلبکار دیگری پیدا شود، تقسیم قبلی باطل شده و اموال مجدداً بین غرما بر اساس سهمشان پخش می‌شوند.

^۱. طلبه سطح ۱ مدرسه امام باقر علیه السلام حوزه علمیه منطقه بناب

خرج و مخارج و پوشاک خود مفلس و خانواده او تا روز تقسیم، از اموال او تأمین می‌شوند و اگر قبل از تقسیم مفلس بمیرد هزینه کفن و دفن او بر طلب غرماء مقدم خواهد بود. اگر در هنگام فروختن اموال بردن هر کالا به بازار مختص خودش موجب افزایش قیمت شود واجب است که چنین کنند و اگر این امید نباشد وجوب ساقط می‌شود. در صورتی که افلاس فرد به وسیله اعتراف غرماء یا اقامه بیّنه ثابت شود، حبس کردن چنین فردی حرام است؛ اما اگر خود فرد ادعای اعسار کند در این صورت او را حبس می‌کنند تا افلاس او به وسیله یکی از دو طریق اقرار غرماء یا اقامه بیّنه ثابت شود و بعد از اثبات ادعایش مبنی بر افلاس او را رها می‌کنند و طبق نظر مشهور فقها واجب است که در صورت قدرت داشتن بر تکسب، در آن اموری که مناسب حال اوست کار کند و بر ادای دیون خود بکوشد.

کلیدواژه‌ها: افلاس، اعسار، حجر، ورشکستگی، فقه، اسلام

مقدمه

افلاس یا اعسار که در زبان فارسی از آن با عنوان ورشکستگی یاد می‌شود در اصطلاح فقهی عبارت است از صادر کردن حکم محجوریت توسط حاکم شرع به این دلیل که مجموع دارایی‌های شخص از بدهی‌های او کمتر بوده و به واسطه این حکم شخص از تصرف در اموالش منع می‌شود. افلاس از مهم‌ترین مسائل در سطح جهان و جوامع انسانی محسوب شده و مربوط به جامعه امروز نیست؛ بلکه از مسائلی است که انسان از زمانی که به دادوستد و قرض گرفتن یا قرض دادن پرداخت، با آن سروکار داشته و همواره بر او و روابطش با سایر مردم تأثیر بسزایی داشته است. این مسئله همواره از آنجایی که تأثیر مستقیم بر اموال و زندگی اقتصادی افراد دارد موجب ایجاد اختلافات بسیاری بین مردم می‌شود. دین اسلام به‌عنوان آخرین و کامل‌ترین دین الهی و به‌عنوان راهنمای طرز زندگی صحیح انسان، به دلیل اهمیت و تأثیر بسیاری که این مسئله دارد، موظف است که در این رابطه نیز راه درست را به او نشان داده و از بایدها و نبایدهای آن آگاه سازد. به همین دلیل نیز به‌صورت گسترده این مسئله و احکام پیرامون آن در اسلام مطرح شده و مورد بررسی قرار گرفته و بایدها و نبایدهای مربوط به افلاس برای ما تبیین شده است. همان‌طور که گفته شد در رابطه با مسئله افلاس بحث‌ها و بررسی‌های فراوانی شده است که به ریزترین جزئیات آن نیز وارد شده و پاسخگوی تمامی شبهات در رابطه با افلاس هستند و پیش از تحقیق حاضر، تحقیقات زیادی در قالب مقالات متعدد نظیر «شناسایی مفهوم اعسار و افلاس و تأثیر آن در قانون، بررسی آثار صدور حکم

ورشکستگی و رفع آن، مبانی نظری افلاس و ورشکستگی» و... صورت گرفته لکن سعی ما در این مقاله - همان طور که از عنوان آن نیز پیداست - ارائه تصویری کلی از مفهوم افلاس و احکام و آثار مترتب بر آن است به گونه‌ای که بتوانیم چشم‌اندازی از این مفهوم داشته باشیم و فی‌الجمله اطلاعاتی درباره آثاری که به سبب این حالت بر مفلس و طلبکاران و اموال بار می‌شود داشته باشیم. در مقاله پیشرو سعی شده است که با رجوع به لغت و کتب فقهی علمای بزرگ شیعه از قبیل: «تحریرالوسیله امام خمینی، ارشاد از الادهان علامه حلی، الروضة البهیة شهید ثانی، جواهر الکلام صاحب جواهر» به این مهم دست یافته شود.

مفهوم‌شناسی افلاس

افلاس در لغت به معنی این است که شخص بعد از اینکه طلا و نقره‌اش را از دست داد صاحب فلوس (پول بی‌ارزش) شود، یا اینکه به حالتی بیفتد که حتی فلس نیز نداشته باشد. اما افلاس در اصطلاح فقها عبارت است از: حالتی که در آن دینی که بر گردن شخص است از مجموع دارایی‌هایش بیشتر باشد. فرقی ندارد که کلاً مالی نداشته باشد یا اینکه مال داشته باشد؛ اما از بدهی‌هایش کمتر باشد.^۱ حال چنانچه اگر حالت فوق برای فردی پیش بیاید و اموالش از بدهی‌هایش کمتر باشد؛ اما هنوز حاکم شرع او را محجور نکرده باشد، برای شخص جایز است که هر نوع تصرفی که می‌خواهد در اموالش انجام دهد ولو اینکه همه مال را یا مجاناً و یا در مقابل عوضی خارج بکند؛ البته صلح او با اموال یا هبه کردن آن اگر به‌خاطر فرار از پرداخت دیون باشد، علی‌الخصوص زمانی که امیدی برای فراهم شدن مال دیگری به‌وسیله کسب‌وکار و یا مانند آن نداشته باشد، دارای اشکال است.^۲

برای اینکه حاکم شرع بتواند بر محجوریت مفلس حکم کند، باید چهار شرط وجود داشته باشد: اول - اینکه بدهی‌های او شرعاً ثابت شده باشند. دوم - اموال و دارایی‌های او - به‌غیر از مستثنیات دین - که شامل نقود، اعیان، منافع و بدهی‌های دیگران به او می‌شود، کمتر از بدهی‌های او باشد. سوم - دیون او حال باشند؛ در نتیجه شخص به‌خاطر وجود دیون مدت‌دار محجور نمی‌شود هر چند که اگر مال او به‌اندازه دیونش (اگر حال شوند) نباشد. حال اگر برخی از دیون شخص حال باشند و برخی دیگر مدت‌دار، اگر مقدار دیون حال بیشتر از اموال باشد شخص محجور می‌شود و اگر کمتر یا مساوی با اموال باشد نمی‌توان حکم به محجوریت فرد

۱. حماد نزیه، معجم المصطلحات الفقهیه و الاقتصاديه فی اصطلاح الفقها، ص ۷۱

۲. خمینی، روح‌الله، تحریرالوسیله، ج ۲، ص ۲۰

کرد و در چنین صورتی (که فرد هم دیون مدت‌دار دارد و هم دیون حال) دیون مدت‌دار هیچ دلالتی بر محجوریت فرد در زمان حال نمی‌کنند. چهارم - تمامی طلبکاران یا بعضی از آنها - به شرط اینکه دارایی فرد به مقدار دین بعض نباشد - به نزد حاکم رجوع کرده و درخواست محجوریت او را بکنند به استثنای صورتی که دین برای شخصی باشد که حاکم ولیّ اوست که در چنین صورتی حکم به محجوریت توسط حاکم موقوف بر رجوع طلبکاران به حاکم نیست؛ مانند حالتی که صاحب دین یتیم یا مجنون باشد و ولیّ او حاکم شرع باشد که در چنین حالتی حاکم شرع می‌تواند به صلاحدید خود و با در نظر گرفتن مصلحت مولیّ علیهم، حکم بر محجوریت کند.^۱

حال اگر تمامی شرایط مذکور موجود باشد و حاکم، حکم به محجوریت فرد بدهکار بکند، حق غرما (طلبکاران) به اموال او تعلق می‌گیرد و در چنین صورتی فرد نمی‌تواند در اموال خود تصرف کند؛ فرقی ندارد که تصرفش در مقابل عوضی باشد - مانند بیع و اجاره - و یا اینکه غیر معوضه باشد؛ مانند هبه و یا وقف مگر به شرط اینکه طلبکاران به او در تصرف در اموالش در هر کدام از دو حالت (معوضه یا غیر معوضه) اجازه بدهند؛ و منع مفلس از تصرف در اموالش فقط در تصرفات ابتدایی است؛ در نتیجه اگر برای مثال قبلاً چیزی را همراه با خيار فسخ خریده باشد و الان محجور شده باشد، حق خيار همچنان باقی است و اختیار دارد که یا بیع را فسخ کند و یا آن را اجازه دهد. لکن اگر حق یا مالی را از دیگری طلب داشته باشد، نمی‌تواند همه و یا حتی بخشی از آن را اسقاط کند.^۲ اما تصرفات مفلس اگر غیرمالی باشد، نظیر نکاح، خلع، استیفاکردن قصاص یا عفو آن، اقرار به نسب یا نفی آن به وسیله لعان و سایر تصرفات غیرمالی، نافذ هستند و محجوریت مانع از وقوع آنها نمی‌شود.^۳

همچنین اگر تصرفات مفلس به گونه‌ای باشد که موجب زیادت مال او بشود، نظیر هیزم جمع کردن و شکار کردن، در این موارد نیز منع از تصرف نمی‌شود. البته قول به عدم منع از تصرف در قبول کردن وصیت و هدیه گرفتن و خریدن جنس به ثمنی که در ذمه است و هر آنچه که موجب ازدیاد مال به نفع غرما شود، نسبت به دو مورد مذکور (هیزم جمع کردن و شکار) اولویت دارد؛ و دلیل عدم منع از تصرف این است که این موارد موجب ازدیاد مالی می‌شود که حق غرما متعلق به آن است و موجب پرداخت دیون آنها می‌شود و این اموال بعد

۱. همان.

۲. خمینی، روح‌الله، تحریر الوسیله، ج ۲، ص ۲۱

۳. همان.

از اینکه مفلس آنها را در قبال تصرفاتش به دست آورد، داخل در حجر می‌شود و خود مفلس نمی‌تواند تصرفی در آنها انجام دهد.^۱

اگر مفلس بعد از محجور شدن نسبت به دینی اقرار کند، در این صورت اقرار او صحیح و نافذ خواهد بود؛ اما طبق قول قوی تر کسی که مفلس (مقر) به نفع او اقرار کرده (مقر له) با بقیه طلبکاران در اموال شریک نمی‌شود و در این حکم فرقی ندارد که اقرار به دینی در گذشته باشد یا دینی که بعد از حجر بر ذمه او ثابت شده باشد و همچنین فرقی نیست که آن دین را به سببی نسبت بدهد که محتاج رضایت دو طرف است؛ مانند قرض و به ذمه خریدن و یا به سببی نسبت دهد که محتاج رضایت دو طرف نیست مثل جنایت یا تلف کردن و مانند اینها. نظیر مورد فوق است حالتی که در آن مفلس نسبت به یکی از اعیانی که در اختیارش است، به نفع کسی اقرار کند، در چنین موردی نفوذ اقرار او به خودی خود یعنی به این صورت که بعد اسقاط حق طلبکاران و برطرف شدن حجر بر او واجب باشد که آن عین را به کسی به نفع او اقرار کرده برگرداند، صحیح و بدون اشکال است؛ اما نفوذ اقرار مفلس در حق طلبکاران به این صورت که آن عین در همان حالت حجر و قبل از ادای حق غرما به مقر له داده شود، طبق قول اقوی دارای اشکال بوده و صحیح نیست^۲ و در پایان تفصیلاً به توضیح آن خواهیم پرداخت.

اگر مفلس بعد از محجور شدن مالی را تلف کند، مالک آن مال در حکم سایر غرما است و با سایر طلبکاران در اموال مفلس شریک می‌شود. اگر چنانچه شخصی چیزی به مفلس بفروشد، اگر افلاس او را نمی‌دانست احتمال دارد که حق بایع به عین مال خودش تعلق داشته باشد و محتمل است که باید تا زمان از بین رفتن حجر صبر کند؛ یا اینکه در حکم سایر غرما باشد و با آنها شریک شود. در این حالت اگر شخص طلب مؤجلی داشته باشد، به محض محجور شدن مفلس، دیون فرد طلبکار، حال نمی‌شوند.^۳

بعد از آنکه حاکم حکم به محجوریت مفلس کرد، نوبت به فروختن اموال او و تقسیم آن بین طلبکاران به نسبت سهمشان و طلبشان می‌رسد؛ البته همه اموال او فروخته نمی‌شوند؛ بلکه مستثنیات دین و اموالی را که مفلس نزد برخی طلبکاران گذاشته است را، استثنا می‌کنند؛ هم چنین اموالی که نزد دیگران رهن گذاشته نیز چنین است؛ چرا که مرتهن نسبت

۱. صاحب جواهر، محمدحسن بن باقر، جواهر الکلام، ج ۱۳، ص ۳۳۲.

۲. همان.

۳. علامه حلی، حسن بن یوسف، ارشاد الاذهان، ج ۱، ص ۳۹۸.

به مالی که نزد اوست (رهن) از بقیه طلبکاران شایسته‌تر است که حق خود را از آن بردارد و سایر طلبکاران از رهن سهمی ندارند. حال اگر در بین اموال مفلس، عینی باشد که آن را خریداری کرده و ثمن آن در ذمه؟ او باشد، بایع اختیار این را دارد که یا معامله را فسخ کند و عین مال خود را بردارد اگرچه مفلس غیر از عین مال او، چیز دیگری نداشته باشد و یا نیز می‌تواند با سایر طلبکاران شریک شده و همراه با آنان پولی را که طلب دارد، درخواست کند. طبق ظاهر اخبار، این خیار برای بایع فوری نیست و در نتیجه می‌تواند ولو بعد از گذشت مدتی نسبت به فسخ معامله و برگرداندن عین اقدام کند؛ لکن نباید در به تأخیرانداختن خیار فسخ، افراط کند به گونه‌ای که باعث شود تقسیم کردن اموال بین سایر طلبکاران معطل شود؛ اما اگر چنین کرد (در به تأخیرانداختن خیار، افراط کرد)، آنگاه حاکم شرع او را بین یکی از دو امر مخیر می‌کند و اگر باز سرباز زد و خودداری کرد، حاکم شرع او را شریک با سایر طلبکاران قرار می‌دهد. البته برای این که بایع بتواند حق رجوع به عین مال خود را داشته باشد، شرط است که وقت دین رسیده باشد و اصطلاحاً حالّ شود فلذا اگر دین او مدت داشته باشد (مؤجل باشد) بایع حق اینکه به عین مال خود رجوع کند را ندارد؛ اما اگر دین مدت داری که بایع در ذمه مفلس دارد، قبل از اینکه محجوریت مفلس برطرف شود حالّ گردد، در این صورت طبق صحیح‌ترین اقوال، بایع حق رجوع به آن را دارد مگر اینکه عینی که بایع به مفلس فروخته و ثمن آن را طلبکار است، از مستثنیات دین باشد که در این صورت، بایع حق رجوع به آن را ندارد؛ مانند موردی که عین فروخته شده توسط بایع، چهارپایی باشد که مشتری (مفلس) از آن به‌عنوان مرکب خود استفاده می‌کند.^۱

اگر بعد از حکم به محجوریت و قبل از تقسیم اموال، مفلس بمیرد؛ در این صورت اگر مال مفلس به‌اندازه‌ای باشد که بایع بتواند مبیع را بردارد، در آن صورت فروشنده می‌تواند از معامله‌ای که کرده، رجوع کند و اگر به‌اندازه بخشی از مبیع بود، آن مقدار را برداشته و در مابقی طلبش، با سایر طلبکاران شریک می‌شود. اگر در عین مبیع یا کالای قرضی که شخص به مفلس داده بود، زیادت متصلی ایجاد شده باشد؛ آن زیادت تابع اصل عین است در نتیجه بایع یا شخص قرض‌دهنده می‌تواند به آن رجوع کند؛ اما اگر زیادت منفصل باشد، مانند این که عین یک گوسفندی باشد که الان گوساله‌ای به دنیا آورده، در این صورت این زیادت منفصل برای مشتری (مفلس) است. لکن چنانچه در مبیع یا مال قرضی که در نزد مشتری مفلس است عیبی عارض شود، اگر سبب به‌وجود آمدن عیب مذکور بلاپای طبیعی یا فعل

۱. خمینی، روح‌الله، تحریر الوسیله، ج ۲، ص ۲۲

خود مشتری باشد، در این صورت بایع این حق را دارد که مبیع را در عوض ثمن بردارد و در ارزش آن با سایر طلبکاران شریک شود؛ اما اگر عارض شدن عیب به دلیل فعل اجنبی باشد، در این هنگام بایع بین اینکه مبیع معیوب را بر ندارد و در تمام ثمن با سایر طلبکاران سهیم باشد و بین اینکه آن عین معیوب را همان طور که هست قبول کند، مخیر است و در صورت دوم احتمال دارد که نسبت به جزئی از ثمن (که نسبت آن جزء به اصل ثمن همانند نسبت ارزش به قیمت عین است) با سایر طلبکاران شریک شود؛ و نیز احتمال دارد که در تمام تفاوت با طلبکاران شریک شود.^۱

اگر شخص مفلس قبل از اینکه محجور بشود زمینی خریده باشد و در آن زمین ساختمانی بنا کرده یا درختی کاشته باشد و سپس مفلس شود، فروشنده زمین حق این را دارد که از معامله رجوع کرده و زمینش را پس بگیرد؛ اما آنچه که مشتری مفلس در آن زمین ایجاد کرده (اعم از ساختمان یا درخت یا مانند اینها)، ملک خود او بوده؛ اما اجازه ندارد که آنها را نگه دارد ولو در ازای پرداخت اجرت به بایع که صاحب زمین است؛ در چنین صورتی اگر دو نفر به صورت مجانی یا در قبال پرداخت اجرت توافق کنند که همان و الا بایع شرعاً این حق را داراست که مشتری را ملزم کند که آنچه را که در زمین او احداث کرده بکند و از زمین و ملک او خارج کند؛ اما در این صورت بایع باید ارزش آن را به مشتری بدهد؛ همان طوری که اگر مشتری بخواهد درخت یا ساختمان بنا شده در زمین بایع را قلع کند، باید آن گودی که به واسطه قلع ایجاد شده است را پر کند. لکن طبق نظر فقها احتیاط در چنین مواردی حکم می‌کند که بایع، مشتری را ملزم و مجبور به قلع آنچه که ایجاد کرده نکند و در صورتی که خود مشتری درخواست کند، به بقای او ولو در مقابل پرداخت اجرت و عوضی معلوم رضایت دهد؛ احوط نیز این است که به بقای او بدون پرداختن اجرت راضی شود.^۲

اگر مشتری که محجور شده است، عینی را که از بایع خریده بود را به گونه‌ای با مال خود مخلوط کرده و در هم آویخته باشد که امکان جدا کردن و تمییز آنها وجود نداشته باشد، در این صورت طبق صحیح‌ترین اقوال حق رجوع از بایع ساقط می‌شود و دیگر نمی‌تواند معامله را بر هم زده و مبیع را از مشتری طلب نماید و در این حکم فرقی نیست که مبیع را به همان جنس خود مخلوط کرده باشد (مثلاً گندم را با گندم مخلوط کرده باشد) یا با غیرهمجنس مخلوط کرده باشد (نظیر مخلوط کردن گندم با جو). اما اگر مشتری نخعی را بخرد و سپس

۱. علامه حلی، حسن بن یوسف، ارشاد الاذهان، ج ۱، ص ۳۹۹

۲. خمینی، روح‌الله، تحریر الوسیله، ج ۲، ص ۲۴

همان نخ را ببافد یا آردی بخرد و با آن نان بپزد و یا اینکه لباسی را بخرد و آن را بشوید یا رنگ کند - تا به وسیله این دو امر در لباس تغییر و تبدل ایجاد شود - در این حالات حق رجوع از مشتری سلب نمی‌شود و او اجازه رجوع کردن به مبیع را دارد لکن طبق نظر فقها این حکم در دو مورد اول (نخ و آرد) با اشکال روبروست.^۱

اگر مفلس علاوه بر دیون حالی که دارد، بدهی‌های مدت‌دار نیز داشته باشد، با اعلام محجوریت علیه او توسط حاکم بدهی‌های مدت‌دار او حال و به اصطلاح نقد نمی‌شوند طبق عمل کردن به اصل استصحاب؛ بر خلاف نظر ابن جنید که این مسئله را با فوت مدیون مقایسه کرده است در حالی که اولاً قیاس در فقه شیعه باطل بوده و ثانیاً تفاوت واضحی بین حالت فوت مدیون و افلاس او وجود دارد؛ آن هم این است که در صورت فوت مدیون، اگر از تصرف منع بکنند تا زمانی که دیون حال شوند، در این صورت ورثه متضرر می‌شوند و باید تا آن مدت صبر کنند و چنانچه منع از تصرف نشوند در این صورت نیز غرماء متضرر می‌شوند چه این که امکان دارد ورثه تمام اموال را قبل از اینکه زمان نقدشدن دیون فرارسد، بین خود تقسیم کرده و در نتیجه مالی باقی نماند تا طلبکاران حق خود را از آن استیفا کنند؛ اما در مسئله افلاس ذمه او در هر حال مشغول است و دیربازود ناچار به پرداخت آنها خواهد شد مادامی که زنده است؛ آری اگر از مفلس در حال محجوریت از دنیا برود آنگاه دیون مدت‌دار او نیز، حال خواهند شد.^۲

در هنگام تقسیم اموال مفلس برای پرداخت دیون او، فقط دیون حال در نظر گرفته می‌شوند و دیون مدت‌دار یا به اصطلاح مؤجل در این تقسیم‌بندی لحاظ نمی‌شوند در نتیجه همه اموال را بین طلبکارانی که طلب آنها نقد بوده است تقسیم می‌کنیم و چیزی برای آن عده از طلبکارانی که طلبشان مدت‌دار بوده، کنار گذاشته نمی‌شود؛ اما اگر قبل از تقسیم‌شدن تمام اموال زمان دیون مدت‌دار به پایان برسد و حال شوند، طلبکاران آن دیون در باقی اموال شریک می‌شوند و اگر اموال مفلس کفایت کرد که همان و آلا متناسب با طلبشان اموال بین آنها نیز تقسیم می‌شود.^۳

مخارج و هزینه‌ها و پوشاک مفلس و نفقه کسانی که نفقه و پوشاکشان بر مفلس واجب است که تا روز تقسیم اموال و بر اساس عادت همیشگی مفلس از اموال او پرداخت شود و

۱. همان

۲. شهید ثانی، زین‌الدین بن علی، الروضه البهیة، ج ۴، ص ۲۳

۳. شهید ثانی، زین‌الدین بن علی، الروضه البهیة، ج ۴، ص ۳۷

اگر قبل از تقسیم اموال بمیرد هزینه کفن و سایر مخارج تجهیز او اعم از سدر و کافور و آب برای غسل و مانند این موارد، نسبت به حق طلبکاران مقدم می‌شوند و طبق احتیاط اکتفا کردن بر واجب در این امور بهتر است؛ هر چند که طبق نظر برخی فقها، قول رعایت کردن آنچه لایق حال میت و امثال اوست، خالی از قوت نمی‌باشد.^۱

اگر حاکم اموال مفلس را بین طلبکاران تقسیم کند و سپس طلبکار دیگری پیدا شود و ثابت شود که او واقعاً طلبکار است، طبق قول قوی تر تقسیم مذکور از ریشه باطل می‌شود و هر چه به هر کسی رسیده بود باید بازگردانده شود و مجدداً تقسیم بین همه؟ طلبکاران متناسب با طلبشان، صورت گیرد.^۲

هنگام فروختن اموال مفلس به جهت اینکه بدهی طلبکاران را به وسیله آنها بپردازند، در صورتی که اگر هر کالا را به بازارش خودش ببرند، به قیمت بیشتری به فروش خواهند رفت، حاضر کردن هر کالا در بازار مخصوص به خود واجب خواهد بود؛ اما اگر چنین امیدی نباشد، بردن هر کالا به بازار خود مستحب است؛ و دلیل استحباب این است که هر جنس در بازار خود مشتری بیشتری نسبت به سایر بازارها دارد و قیمت‌گذاری نیز در این بازار نسبت به سایرین دقیق و مضبوط تر است.^۳

حبس کردن فردی که افلاس او به وسیله یکی از دوره اعتراف طلبکار یا شهادت بینه ثابت شده است حرام است؛ اما در صورتی که فرد با وجود اینکه توانایی بر پرداخت دیون خود را دارد؛ اما باز ممانعه و سهل‌انگاری کند، در این صورت بر حاکم شرع واجب است که او را حبس کرده و اموالش را به فروش برساند و با آنها بدهی طلبکاران را بپردازد. لکن چنانچه خود فرد مدیون ادعای اعسار بکند، او را حبس می‌کنند مادامی که اعسار او به وسیله اعتراف طلبکاران او یا به وسیله بینه‌ای که از باطن کار او آگاه‌اند؛ البته شرط اطلاع از باطن امر مدعی افلاس، زمانی است که بینه به طور مطلق شهادت به اعسار او بدهند و یا اینکه به تلف شدن مال شهادت داده باشند در حالی که اموال فرد منحصر در اعیان مخصوصی نباشد و آلا صرف اطلاع داشتن آنها از تلف شدن مال کفایت می‌کند؛ در حالت اول (حالتی که در آن به طور مطلق بر اعسار او شهادت داده‌اند) علاوه بر اطلاع داشتن بر باطن امر او، شرط است که شهود در اثر

۱. علامه حلی، حسن بن یوسف، ارشاد الاذهان، ج ۱، ص ۴۰۰

۲. خمینی، روح‌الله، تحریر الوسیله، ج ۲، ص ۲۵

۳. همان

کثرت مخالطه و رفت و آمد با مدعی اعسار، بدانند که در حال حاضر متحمل چیزی است که اگر فردی محجور و ورشکسته نبود، هرگز آن را تحمل نمی‌کرد.^۱

در بحث مذکور دودستگی میان فقها ایجاد می‌شود در اینکه آیا محجوریت و اعسار مدعی با صرف شهادت بینه ثابت می‌شود؛ یا اینکه علاوه بر شهادت باید بر اعسار قسم نیز بخورند؟ در اینجا عده‌ای از فقها قول به لزوم حلف را پذیرفته‌اند و برخی عدم لزوم را. اما اینکه گفته شد اگر مدیون ادعای اعسار بکند حبس می‌شود تا ادعایش به وسیله اعتراف طلبکاران یا شهادت بینه ثابت شود، زمانی است که اصل دین مال باشد؛ مانند این که چیزی از دائن قرض گرفته باشد؛ یا اصل دین، عوض از مالی باشد همانند اینکه ثمن مبیعی را به دائن بدهکار باشد؛ اما اگر اصل دین چیزی غیر از این دو باشد نظیر جنایت یا تلف کردن یک مال، در این صورت قول مدعی درباره اعسار خود با صرف قسم خوردن او ثابت می‌شود و دلیل این امر اصالت عدم مال است.^۲

بعد از اینکه اعسار مدیون ثابت شد، او را رها می‌کنند و آزاد می‌شود و همچنین بر مدیون کارکردن به جهت اینکه هر چه سریعاً بدهی‌های خود را صاف کند، طبق نظر برخی فقها واجب نیست و علت آنها برای قول مذکور که قائل به آن هستند، تمسک به قول خداوند متعال است در سوره بقره که می‌فرمایند: «وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ»^۳؛ اما در مقابل برخی با استناد به روایتی از امیرالمؤمنین علیه‌السلام (به نقل از سکونی)- که حضرت در آنجا می‌فرمایند اگر شخص مالی نداشت تا با آن دینی که به طلبکاران دارد را بپردازد، خودتان می‌دانید با آن چه کنید؛ اگر خواستید او را اجیر کنید تا برای دیگران کار کند و اجرت آن را در عوض بدهی‌اش بردارید و یا اینکه خود شما از او کار بکشید جهت انجام امور خودتان^۴ معتقد هستند که تکسب و کارکردن برای شخص مدیون که مفلس شده واجب است. از عالمان شناخته شده‌ای که به وجوب تکسب قائل‌اند می‌توان از علامه حلی در کتاب مختلف و ابن حمزه نام برد و در مقابل شیخ طوسی و ابن ادریس ردکننده قول وجوب تکسب هستند و استنادشان به آیه مذکور و قاعده اصالة البرائة است. طبق نظر شهید ثانی در کتاب الروضة البهیة نیز تکسب بر مفلسی که مالی برای پرداخت دیون خود ندارد واجب است؛ چرا

۱. علامه حلی، حسن بن یوسف، ارشاد الاذهان، ج ۱، ص ۴۰۰

۲. شهید ثانی، زین‌الدین بن علی، ج ۴، ص ۴۰

۳. بقره، ۲۸۰

۴. وسائل الشیعة، کتاب الحجر، باب ۷، حدیث ۳

که در مبحث دین آمده است که اگر شخص قرض‌دهنده طلب خود را درخواست نماید و مدیون نیز توان بر تکسب و ادای دین خود را داشته باشد، قضاکردن دین بر مدیون واجب می‌شود و به همین جهت وجوب قضا است که پرداخت زکات برای او حرام است و در جواب کسانی که در واجب نبودن تکسب به آیه «و ان کانو ذو عسرہ...» تمسک می‌کنند باید گفت که با قدرت داشتن بر تکسب شخص از مصادیق «ذو عسرہ» و تنگدست خارج می‌شود فلذا باید کار کرده و بدهی‌های خود را پرداخت کند. اما اینکه تکسب او باید چگونه باشد، از ظاهر کلام فقها برمی‌آید که باید مناسب با شأن و جایگاه او باشد؛ و روایت امیرالمؤمنین علیه‌السلام نیز که می‌فرمایند او را اجیر کنید، حمل بر حالتی می‌شود که اجیر قرار گرفتن مناسب حال مفلس باشد.^۱

بعد از اینکه حاکم شرع حکم محجوریت بر شخص مفلس صادر کرد و او مفلس شد، اقرارکردن شخص در این حالت (تفلیس) بر عینی به نفع کسی، پذیرفته نمی‌شود؛ به این علت که اموالی که برای او بوده‌اند، الان به دلیل ورشکستگی او از ملکیت او خارج شده‌اند و غرماء نسبت به آن اموال اولویت دارند تا خود او؛ و اگر شخص در این حالت به آن اموال اقرار کند، اقرار او به منزله اقرار به مال غیر است که صحیح و نافذ نیست؛ زیرا در بحث افلاس آمده است که اقرار تنها زمانی صحیح و مورد قبول است که بر ضرر خود شخص باشد نه بر ضرر دیگران. اما اگر در حال تفلیس نسبت به دینی اقرار کند، در این صورت اقرار او صحیح و نافذ خواهد بود؛ چرا که شخص مقرر، فردی بالغ، عاقل و مختار است که تحت عموم روایت «اقرار العقلاء علی انفسهم جائز»^۲ قرار می‌گیرد و مانعی که در پذیرفتن اقرار فرد به‌عین در حال تفلیس بود در اقرار به‌عین منتفی است؛ (در نتیجه طبق اصل مقتضی موجود، مانع مفقود اقرار او را می‌پذیریم) چرا که مانعی که در اقرار به‌عین وجود داشت، این بود که اقرار فرد با حق غرماء که به اعیان متعلق است، منافات دارد؛ اما اقرار مفلس در اقرار به دین به ذمه خود او تعلق دارد و هیچ خللی به حق غرماء وارد نمی‌کند و مقرر له با سایر طلبکاران در اموال او شریک نمی‌شود و بدین‌گونه بین حق هر دو گروه جمع صورت می‌گیرد و هیچ‌کدام مخل دیگری واقع نمی‌شوند.

البته برخی از فقها - که شیخ طوسی و علامه حلی نیز از جمله آنها هستند - قائل بر این هستند که اگر مفلس اقرار به دینی بکند، در این صورت مقرر له با دیگر غرماء شریک می‌شود

۱. شهید ثانی، زین‌الدین بن علی، ج ۴، ص ۴۰

۲. وسائل الشیعه، کتاب الاقرار، باب ۳، حدیث ۲

و او نیز از اموال سهم می‌برد؛ اولاً به دلیل روایت «اقرار العقلا علی انفسهم» و اینکه طبق اقراری که کرده مقر له نیز جزوی از طلبکاران است و ثانیاً به خاطر اینکه حدیثی که در آن اذن به تقسیم اموال مفلس بین غرماء داده شده است،^۱ عمومیت داشته و شامل مقر له نیز می‌شود و سوم به این دلیل که مفلس اقرار کرده نه انشا؛ و فرق بین اقرار و انشا در این است که اقرار عبارت است از خبردادن از حقی که از پیش وجود داشته است؛ حال آنکه حجر از احداث ملک (که در نتیجه انشا حاصل می‌شود) مانع می‌شود نه از ملک که سابقاً وجود داشته است؛ پس مانعی از پذیرفته شدن اقرار نیست. اما چهارمین دلیل این است که اقرار همانند بیّنه است؛ پس همان‌طور که اگر شخص اقامه بیّنه می‌کرد، قول او مورد قبول می‌شد و فرد در اموال مفلس سهم می‌شد، در اقرار نیز باید این چنین باشد و قول او را قبول کنیم. لکن شهید ثانی رحمه‌الله در کتاب الروضة البهیة به ادله فوق که از جانب علامه و شیخ طوسی مطرح شده است پاسخ داده و آنها را نپذیرفته‌اند؛ در جواب دلیل اول باید گفت که نپذیرفتن اقرار مفلس در شریک شدن مقر له در اعیان با سایر غرما به خاطر خود او نیست تا اینکه بگوییم با روایت «اقرار العقلا علی انفسهم جائز» منافات دارد؛ بلکه به این جهت است که اموال ذکر شده در اصل حق طلبکاران است و به همین خاطر است که ما اقرار مفلس را نسبت به مشارکت مقر له در اموال قبول نمی‌کنیم. اما جواب دلیل دوم و سوم نیز این است که سهم شدن مقر له همراه با سایر غرماء، از نفوذ اقرار مفلس نسبت به اموال مانع می‌شود؛ چرا که اگر اقرار یاد شده درباره اموال را جایز بدانیم، در حقیقت مقر له را شریک با سایر طلبکاران در اموال قرار داده‌ایم، و اینکه مقر له را شریک سایرین قرار دهیم در واقع ایجاد ملک برای اوست؛ بنابراین اقرار مساوی با انشا قرار می‌گیرد و فرقی بین این دو از این جهت که هر دو ایجاد ملکیت می‌کنند، نخواهد بود. جواب دلیل چهارم نیز از این قرار است که ما قبول نداریم اقرار عین بیّنه است و در همه احکام همانند هم هستند؛ فلذا قبول نداریم که اقرار از جهت شریک قراردادن و سهم کردن مقر له در اموال مفلس، همانند بیّنه باشد.^۲

۱. وسائل الشیعة، کتاب الحجر، باب ۶، حدیث ۱

۲. شهید ثانی، زین‌الدین بن علی، الروضة البهیة، ج ۴، ص ۳۱

منابع

- ۱- حماد، نزیه، معجم المصطلحات الماليّة و الاقتصاديّة في لغة الفقهاء، دمشق، سوریه، دار القلم، ۱۴۲۹ ه.ق
- ۲- خمینی، روح‌الله، تحریر الوسیله، تهران، ایران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ۱۳۹۲ ه.ش
- ۳- علامه حلّی، حسن بن یوسف، ارشاد الازهان الی احکام الایمان، قم، ایران، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۰ ه.ق
- ۴- صاحب جواهر، محمدحسن بن باقر، جواهر الکلام، قم، ایران، مؤسسه دائرةالمعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل‌بیت، ۱۴۲۱ ه.ق
- ۵- شهید ثانی، زین‌الدین بن علی، الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة، قم، ایران، مکتبه الداوری، ۱۴۱۰ ه.ق
- ۶- حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل‌الشیعة الی تحصیل مسائل‌الشریعة، تهران، ایران، انتشارات کتابچی، ۱۴۰۳ ه.ق



اصل قانونی بودن جرم و مجازات و آثار آن از منظر قانون اساسی و منابع فقهی

علی صادقی^۱

چکیده

یکی از اساسی‌ترین اصل‌ها در حقوق کیفری اصل قانونی بودن جرم و مجازات است. اصل فوق عبارت است از اینکه: ملاک جرم و مجازات تنها قانون است؛ یعنی اینکه چه عملی جرم تلقی می‌شود و دارای چه مجازاتی است برعهده قانون است و باید قانون آن را مشخص کند. پذیرش و عمل به این اصل حافظ حقوق مردم در قبال دستگاه حاکم و تأمین کننده آسایش فکری و اجتماعی و اقتصادی مردم است از آغاز تشریح دین مبین اسلام، به‌عنوان یک اصل مهم، مورد پذیرش دین اسلام واقع گردید. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز از سایر نظام‌های حقوقی مستثنی نبوده و با الهام از حقوق اسلام، در اصل ۳۶ و ۱۶۹ و... قانون اساسی و... این اصل مترقی را به رسمیت پذیرفته است، به‌گونه‌ای که اصل ۳۶ ق.ا. بدون هیچ رأی مخالفی به تصویب رسید. از این رو در نوشتار حاضر معنا و مفهوم اصل قانونی بودن جرم و مجازات و آثار آن با استناد به قانون اساسی مورد بررسی قرار گرفته و جهت اثبات اصل مزبور به سه دسته از ادله که عبارت‌اند از: آیات، روایات و عقل استناد و تمسک شده است.

کلیدواژه: اصل، جرم، مجازات، اصل قانونی بودن جرم و مجازات در قانون اساسی، اصل

قانونی بودن جرم و مجازات در اسلام.

^۱. طلبه سطح ۱ مدرسه امام صادق علیه السلام حوزه علمیه منطقه بناب

مقدمه

اصل قانونی بودن جرائم و مجازات از اصول اولیه و مسلم حقوق کیفری است و مفهوم آن این است که تنها بر پایه عملی می‌توان فردی را مجازات و محاکمه نمود که قبلاً آن عمل توسط قانون‌گذار به‌عنوان جرم شناخته شده باشد و سابقه قانونی داشته باشد.

آنچه سبب مطرح‌شدن چنین اصلی در جوامع بشری و نظام‌های حقوقی شد این بود که در دوران باستان و حتی در دوران بعد از آن بر روابط افراد جامعه قانونی حاکم نبود؛ بلکه افراد به‌تنهایی یا در لوای حمایت قبیله‌هایشان اقدام به تقابل و انتقام‌جویی از یکدیگر می‌کردند. حتی در هنگامی که دادگاه‌های شکل گرفتند قانون مشخص و تدوین شده‌ای وجود نداشت و قاضی با رأی و نظر خود درباره عمل ارتكابی نظر می‌داد و حکم صادر می‌کرد و بیشتر قضاوت‌ها و احکامی که توسط قضات و حاکمان جامعه صادر می‌شد مبتنی بر قانون و اصلی نبود؛ بلکه بیشتر بر طبق میل و سلیقه و...بود؛ لکن به‌مرور زمان با توجه به بی‌عدالتی و ظلم‌هایی که احیاناً توسط حاکمان جامعه بر مردم تحمیل می‌شد افراد جامعه بخصوص اندیشمندان و نظریه‌پردازان را به واکنش واداشت؛ لذا به این نتیجه رسیدند که درصدد چاره‌ای جهت جلوگیری از این قبیل حوادث و رویدادها باشند و به همین خاطر برخی از اندیشمندان و نظریه‌پردازان غربی اصل قانونی بودن جرم و مجازات را ارائه دادند.

از این اصل تا قبل از قرن ۱۸ میلادی در نظام حقوق کیفری کشورهای غربی، اثری دیده نمی‌شود. با توجه به اینکه اصل مزبور تأثیر زیادی در جوامع بشری گذاشت به‌گونه‌ای که می‌توان گفت این اصل جلوی بسیاری از زیاده‌خواهی‌ها، ظلم‌ها و مجازات‌هایی که ممکن بود از سوی قضات و حاکمان هر جامعه‌ای بر مردم تحمیل شود را گرفت؛ از این رو ضرورت دارد به این مسئله که آیا این اصل راهبردی همان‌طور که در سایر نظام‌های حقوقی مورد قبول واقع شد در نظام حقوقی اسلام به‌عنوان یک دین کامل و قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز مورد پذیرش واقع گردیده است یا خیر؟ و اینکه چه آثاری بر اصل قانونی بودن مترتب می‌می‌شود؟ در این مقاله اصل قانونی بودن جرائم و مجازات‌ها را در سه قسمت مورد بررسی قرار خواهیم داد و به جوانب مختلف آن می‌پردازد:

- قسمت اول: تعریف اصل قانونی بودن جرائم و مجازات‌ها و بررسی آن از منظر قانون اساسی

- قسمت دوم: ادله اصل قانونی بودن جرائم و مجازات‌ها از منابع فقهی

- قسمت سوم: ویژگی‌ها و اشکالات اصل قانونی بودن جرائم و مجازات

تاریخچه اصل قانونی بودن جرائم و مجازات

قبل از اینکه وارد بحث از اصل قانونی بودن جرائم و مجازات شویم از باب مقدمه به تاریخچه این اصل به طور مختصر اشاره ای خواهیم کرد:

هر چند امروزه اصل قانونی بودن جرم و مجازات در نظام های حقوقی و در نزد نظریه پردازان مکتب کلاسیک یک اصل پذیرفته شده است، لکن در دوران قدیم این اصل ناشناخته بود با اندکی تحقیق و بررسی کتب تاریخی حقوق جزا می توان به این مطلب پی برد که اصل قانونی بودن جرائم و مجازات ها تا قبل از رنسانس در نظام های کیفری باستان مطرح نبوده و صرفاً "در قوانین بابل جهت پاره ای امور مجازات های تعیین گردیده که می توان آن را در نوع خود و با توجه به شرایط زمانی و مکانی آن عصر قابل توجه دانست در حقوق روم نیز این اصل به صورت ضعیف مورد توجه قرار گرفته لیکن چون فرامین سلطنتی به صورت کلی به مردم و قضات ابلاغ می شد زمینه های خودکامگی و استبداد قضایی در برخوردهای سلیقه ای فراهم می گردید.

دادگاه هایی که وابسته به کلیسا بودند نیز به صورت ناعادلانه و بدون وحدت رویه مبادرت به صدور حکم و اجرای مجازات می نمودند. همین ظلم ها و سفاکی ها که به نام عدالت صورت می گرفت زمینه ساز واکنش دانشمندان و نظریه پردازان قرن هجدهم میلادی مانند مونتسکیو و روسو در فرانسه، بنتام در انگلستان، بکاریا در ایتالیا گردید که با کتب و نظرات خود سعی در تنسیق جرم و مجازات، لزوم اعلام قبلی به جامعه و نیز تناسب بین جرم و مجازات داشتند. آنها به چند چیز معتقد بودند:

- ۱- باید بین اعمال ارتكابی و مجازات آن ها سنخیت وجود داشته باشد.
- ۲- آن دسته از اعمالی که به موجب قانون جرم تلقی می گردد و دارای مجازات هستند باید به اطلاع مردم از قبل ابلاغ شده باشد.
- ۳- اجرای عدالت در جامعه باید مبتنی بر نظم و از روی قاعده باشد.

نکته: مونتسکیو در سال ۱۷۴۸ موضوع قوای سه گانه دولتی و تفکیک آنها را برای رسیدن به یک نظام حکومتی قانونمند به نحوی دقیق تر و جذاب تر از اسلاف خود مطرح کرد هر چند مونتسکیو به طور مستقیم به مباحث کیفری از جمله اصل قانونی بودن جرم و مجازات اشاره ای نداشت لکن با بیان این موضوع که قانون سدی در مقابل خودکامگی ها و خودسری قضات خواهد بود؛ زمینه بحث و بررسی را برای معاصران خود ایجاد کرد. مونتسکیو در کتاب روح

القوانین بحث تفکیک قوا را برای اولین بار مطرح نمود. او در کتاب مذکور می‌نویسد: «اگر قوه قضائیه از قوه قانون‌گذاری و اجرایی مجزا نباشد باز هم آزادی وجود ندارد. چه آنکه اختیار نسبت به زندگی و آزادی افراد خودسرانه خواهد بود وقتی قاضی خود مقنن بود و خودش هم اجرا کرد، اقتدارات او جابرانه خواهد بود...»^۱

شخص تأثیرگذار دیگر سزار بکاریا بود. بکاریا دانشمند ایتالیایی، از جمله فلاسفه‌ای است که با الهام از اندیشه‌های مونتسکیو و ولتر، مطالعات و آثار خود را کلاً به مباحث کیفری و از جمله اصل قانونی‌بودن جرائم و مجازات‌ها اختصاص داد و در سال ۱۷۶۴ کتاب مختصر لکن بسیار غنی و مهم خود را تحت عنوان رساله «جرائم و مجازات‌ها» منتشر نمود. نظرات بدیع و کم‌سابقه بکاریا در باب مسائل کیفری سرآغاز توجه و عنایت بیشتر دانشمندان حقوق و قانون‌گذاران، به اصل قانونی‌بودن جرائم و مجازات‌ها گردید. او در کتاب مختصر «جرائم و مجازات‌ها» اصل قانونی‌بودن جرم و مجازات‌ها را مطرح کرده و در دفاع از آن نوشت: «تنها بر پایه قوانین می‌توان کیفرهای متناسب با جرائم را تعیین کرد و این اختیار خاص تنها به قانون‌گذار که نماینده جامعه‌ای است که بر اساس یک قرارداد اجتماعی تشکیل یافته است. تعلق دارد»^۲ و نیز صراحتاً در مقام دفاع از آزادی مردم می‌نویسد: هر شهروندی باید بداند چه زمانی گناهکار و چه زمانی بی‌گناه است.^۳

در آخر "با انقلاب کبیر فرانسه در سال ۱۷۸۹ بر آمال و آرزوهای آنها جامعه عمل پوشیده شد و قانون‌گذار فرانسوی آن را تصویب نمود، سپس این اصل رفته‌رفته به سایر کشورها انعکاس یافت و حتی آن را در قوانین اساسی خود جای دادند و به‌صورت یک اصل راهبردی و دارای ضمانت در آمد. براین اساس بود که مجلس مؤسسان انقلاب فرانسه در اعلامیه ۲۷ لوت ۱۷۸۹، پس از قبول اصل تفکیک قوا تأکید کرد که فقط قانون‌گذار می‌تواند اعمال ضداجتماعی را به‌عنوان جرم بشناسد و قانون‌گذار تنها مرجعی است که می‌تواند عملی را به‌عنوان ناهنجاری و نقض نظم و عدالت در جامعه ممنوع گرداند و قوه قضائیه نیز ملزم به اجرای این قانون است و حکام از پیش خود نمی‌توانند قانون وضع نمایند یا عملی را سرخود مجازات نمایند. به‌موجب ماده ۸ اعلامیه: «قانون فقط کیفرهایی را مقرر می‌دارد که به‌وضوح

۱. شارل لویی مونتسکیو، روح القوانین ترجمه علی اکبر مهتدی ص ۲۹۷.

۲. سزار بکاریا، رساله جرائم و مجازات‌ها، ترجمه محمد علی اردبیلی ص ۳۴.

۳. همان ص ۱۱۲.

و یقین ضرورت دارد و هیچ کس را نمی توان مجازات کرد مگر به موجب قانونی که پیش از ارتکاب جرم مقرر و تشریح شده باشد و به طور قانونی به اجرا درآمده باشد».

ماده ۷ اعلامیه در تأیید این نکته اعلام می دارد که: «هیچ کس را نمی توان بازداشت کرد مگر در موارد و به صورتی که قانون تعیین و مقرر کرده است». در خصوص مجازات ها سزار بکاریا معتقد است که تعیین کیفرهای متناسب با جرم فقط صلاحیت قانون گذار است. اعلام این اصل باز نشر گسترده ای در دنیا داشت و در مجموعه های جزایی و قوانین اساسی غالب کشورها به عنوان اصلی مسلم پذیرفته شد، متعاقب این اصل، اعلامیه جهانی حقوق بشر که در ۱۹۴۸ منتشر شد در موارد مختلف خود بیشتر به تجزیه و تحلیل این اصل پرداخت.

سال ها قبل از آنکه نظریه پردازان غربی به ضرورت وجود اصل قانونی بودن جرم و مجازات پی ببرند، دین اسلام در همان ابتدای امر در قرآن و احادیث مانند تمام موارد، گوی نواندیشی و ترقی را از سایر تمدن ها ربوده و آن را مورد توصیه مؤکد قرار داده است. هر چند باگذشت زمان و در اثر استبداد حکام و پادشاهان محاکم مذهبی و شرعی قدرت خود را از دست داده و نقش قواعد شرعی و احکام اسلامی کم کم بی رنگ شده جای خود را به خودمحموری حکام و قضات منصوب آنان داد که شرح آن نیاز به تحلیل تاریخ دارد.

معنا و مفهوم اصل قانونی بودن جرائم و مجازات

اصل قانونی بودن جرائم و مجازات ها از اصطلاحات علم حقوق بوده و یکی از اصول مطرح و پرکاربرد حقوق جزا است برای اینکه فهم معنای این اصل باید به قانون رجوع کرد قبل از تعریف آن لازم است که به توضیح واژه هایی که در این اصل آمده که عبارت است از: قانون، جرم، و مجازات... بپردازم:

- **قانون** عبارت است از: «مجموعه قواعد و مقرراتی که از طرف مقامات صالحه و مراجع مفترض الطاعه وضع و اعلام می گردد و موضوع آن حقوق و تکالیف افراد بشر و مدلول آن الزام، و غایت آن ایجاد نظم و ترتیب در اعمال و اقوال و روابط افراد و اجتماعات و جلوگیری از خودکامگی زورگویی و نیرنگ و نفاق و جنگ و قتال است».^۱
- **جرم**: واژه جرم در علوم مختلف دارای معانی متفاوت است مثلاً " از دیدگاه اسلام، رفتارهایی جرم (گناه) تلقی می شود که مغایر با احکام یا اوامر و نواهی خداوند

۱. پاشا، صالح، مباحثی تاریخ از حقوق، دورنمایی روزگاران پیشین تا امروز، ص ۱۳

تبارک و تعالی باشد این افعال در آیات و روایات با تعبیری مانند ذنب، اثم، معصیت، سوء، سیئه، جناح و... نام‌گذاری شده و به معنای تخلف از اوامر و نواهی شارع است با مفهوم جرم در علوم جامعه‌شناسی و روان‌شناسی متفاوت است.

بنا به تعریف گارو فالو یکی از بنیان‌گذاران دانش جرم‌شناسی جرم عبارت از: تعرض به احساس اخلاقی بشر یعنی «جریحه‌دار کردن آن بخش از حس اخلاقی که احساسات بنیادی نوع خواهانه یعنی شفقت و درستکاری را شامل می‌شود». «۵» بکار یا از آن جهت که بیشتر به اوصاف و خصوصیات جرم التفات داشته جرم را این‌گونه تعریف نموده است: «نقض یکی از قوانین دولت ناشی از فعل خارجی انسان که ایفای وظیفه یا اعمال حقی آن را تجویز نکند و مستوجب کیفر باشد»

همین مفهوم جرم در اصطلاح علم حقوق تعریفی دیگر دارد و آن عبارت از:

«فعل یا ترک فعلی است که به موجب قانون ممنوع و مقید به قید مجازات یا اقدام تأمینی و تربیتی شده باشد. نکته: در قوانین کیفری ما تعریفی از جرم نشده است. فقط در ماده ۲ قانون مجازات اسلامی (مصوب اردیبهشت ۱۳۹۲) در بیان اوصاف جرم آمده است». «هر رفتاری اعم از فعل یا ترک فعل که در قانون برای آن مجازات تعیین شده است جرم محسوب می‌شود.»

تردید در جرم بودن عمل

باید حکم به براءت شخص نماییم و تا زمانی که به موجب قانون مقدم بر وقوع عمل، یک عمل ممنوع نشده باشد نمی‌توان شخصی را به علت انجام آن عمل توقیف یا مجازات نمود. باید به این نکته توجه داشت که: ذکر این اصول در قانون اساسی به این معنا است که نه تنها دادرسان از تعیین جرم و مجازات منع نشده‌اند و احکام آنها باید مستدل و مستند به قوانینی باشد که در زمان وقوع فعل وجود داشته باشند؛ بلکه قانون‌گذاران نیز نمی‌توانند با وضع قوانین عادی تشخیص رفتارهای مجرمانه و یا تعیین نوع و میزان مجازات را به اختیار دیگر قوا و مقامات واگذار کند به تعبیری دیگر اصل قانونی بودن جرم و مجازات این است که فقط قانون‌گذار صالح است در حدود مقرر در قانون اساسی به تشریح جرم و تعیین مجازات بپردازد. به این اصل، اصل قانونی بودن جرائم و مجازات‌ها گفته می‌شود و بر مبنای آن تنها شخصی را می‌توان مجازات کرد که عمل او در قانون جرم شناخته شده باشد و برای آن مجازات تعیین شده باشد.

نتیجه: باتوجه به صراحت اصول ذکر شده در قانون اساسی درباره اصل قانونی‌بودن جرم و مجازات، می‌توان چنین نتیجه‌گیری کرد که قانون اساسی ایران نیز این اصل را به همچون سایر نظام‌هایی حقوقی به رسمیت شناخته است و آن را به‌عنوان یک اصل مهم پذیرفته است. نکته: به نظر می‌رسد این اصل خود جزئی از اصل قانونی‌بودن حقوق جزا است و اصل قانونی‌بودن جرائم و مجازات ممکن است این توهم را به وجود آورد که این اصل فقط در حقوق جزای ماهوی مؤثر و در سایر قسمت‌ها از جمله آیین دادرسی کیفری تأثیری ندارد درحالی‌که در آیین دادرسی کیفری هم اقدامات و رسیدگی‌ها و سایر موارد باید طبق مقررات و اصول قانونی باشد.

نتایج و آثار اصل قانونی‌بودن جرم و مجازات

بعد از تعریف و تحلیل اصل قانونی‌بودن جرم و مجازات در قانون اساسی، نوبت به بررسی نتایج این اصل می‌رسد، بدین بیان که پیامدها و نتایج پذیرش اصل قانونی‌بودن جرم و مجازات‌ها در قوانین جزایی چیست و چه آثار و تبعاتی بر پذیرش آن ممکن است مترتب شود؟ در پاسخ به سؤال فوق می‌توان گفت در حقوق کیفری اصل قانونی‌بودن جرم و مجازات دارای دو نتیجه بسیار مهم در حوزه تفسیر قانون و قلمرو حاکمیت قانون در زمان است که به ترتیب در مباحث زیر بدان پرداخته می‌شود:

مهم‌ترین آثار اصل قانونی‌بودن عبارت است از:

۱- عطف بامسبق نشدن قوانین کیفری

یکی از آثار اصل قانونی‌بودن جرایم و مجازات‌ها، قاعده عطف بامسبق نشدن قوانین کیفری است منظور از عطف بامسبق نشدن قوانین کیفری اجمالاً این است که قاضی نمی‌تواند حکم قانون لاحق را به مصادیق سابق تسری دهد و افعالی که پیش از تصویب این قانون جرم نبوده است به استناد آن مجازات نماید. در حقوق اسلام بر اعتبار این قاعده دلیل‌هایی ذکر کرده‌اند. ^۱ به استناد ماده ۱۰ قانون مجازات اسلامی: نیز در مقررات و نظامات دولتی مجازات و اقدامات تأمینی و تربیتی باید به‌موجب قانونی باشد که قبل از وقوع جرم مقرر شده است و مرتکب هیچ رفتاری اعم از فعل یا ترک فعل را نمی‌توان به‌موجب قانون مؤخر به مجازات یا اقدامات تأمینی و تربیتی محکوم کرد. این ماده تعبیری از اصل یک‌صد و شصت و نهم قانون اساسی

^۱ . Garofalo (R.), La criminologie, étude sur la nature du crime et la théorie de la pénalité, pp. 38-39.

است که به موجب آن «هیچ فعل یا ترک فعلی به استناد قانونی که بعد از آن وضع شده است جرم محسوب نمی‌شود به این ترتیب قانون‌گذار نیز از وضع قانونی که اثر آن به گذشته برگردد منع شده است»^۱

مبنای این قاعده حفظ حقوق و آزادی‌های فردی است بدین معنی که شهروندان جامعه باید بدانند در انجام چه رفتارهایی آزاد بوده و از انجام چه رفتارهایی منع شده‌اند و نباید شهروندان یک جامعه همواره در این ترس باشند که مبادا به جهت انجام رفتاری که امروزه قانونی است در آینده به جهت جرم تلقی شدن آن، مجازات خواهند شد؛ لذا اگر بخواهند مردم را برای رفتاری که زمانی مباح بوده و از آن پس منع شده است مورد بازخواست قرار دهند به نظر خلاف عدالت است و همچنین با سایر ادله اصل قانونی بودن جرم و مجازات همچون آیات و روایات و قاعده قبح عقاب بلا بیان و... در تضاد خواهد بود.

نکته: قاعده عطف بماسبق نشدن قوانین منحصر به مقررات کیفری نیست؛ بلکه قوانین مدنی نیز از همین پشتوانه اصولی برخوردار است. بر طبق ماده ۴ قانون: «مدنی اثر قانون نسبت به آتیه است و قانون نسبت به ماقبل خود اثر ندارد...» فلسفه قاعده عطف بماسبق نشدن قوانین مدنی حفظ حقوقی است که مردمان کسب کرده‌اند و این حقوق نباید با وضع قانون جدید سلب و یا خدشه‌دار شود. اهمیت این قاعده در قلمرو حقوق کیفری به مراتب بیشتر از امور حقوقی است، زیرا با عطف کردن قوانین کیفری به گذشته بیم آن می‌رود که شرافت آزادی و نیز جان مردمان به خطر افتد درحالی‌که در مناسبات خصوصی اشخاص تخطی از این قاعده نهایتاً ممکن است حقوق مالی مردمان را تضییع کند شاید به دلیل همین اختلاف باشد که قانون‌گذار در ماده ۴ قانون مدنی موارد استثنایی را با قید... مگر اینکه در خود قانون مقررات خاصی نسبت به این موضوع اتخاذ شده باشد. پیش‌بینی کرده است حال آنکه در قلمرو مقررات کیفری استثنایی که به زیان متهم باشد قابل‌تصور نیست.

بنابراین اصل قانونی بودن جرم و مجازات که از نتایج اصل برائت است بیان می‌دارد که اگر فعلی به موجب قانون مؤخر بر وقوع آن ممنوع شده باشد نمی‌توان شخصی را به موجب قانون مؤخر مجازات نمود به عبارتی دیگر قانون جزایی طبق اصول عطف‌به‌ماسبق نمی‌شود. پس اگر در جرم بودن عملی تردید نمودیم اصل بر این است که آن عمل مباح است؛ مگر

۱. از جمله دلیل‌ها آیات قرآن کریم: مَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا (سوره اسراء آیه ۱۵) و لَا يَكْفُلُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَيْهَا و... است. و همچنین قاعده قبح عقاب که قاعده عقلی است برطبق آن کیفر کردن بدون بیان قبلی ناپسند و قبیح است.

اینکه به موجب قانون موضوعه و مدون، ممنوع به قید مجازات شده باشد هر چند آن عمل اخلاقاً ممنوع باشد و می‌دانیم که تفاوت اخلاق و حقوق همین جاست و اینجاست که دایره اخلاق و حقوق از هم تفکیک می‌شود حقوق دارای ضمانت اجراست و ضمانت اجرای آن دولت و حکومت است. اما ضمانت اجرای اخلاق وجدان بشر است و ضمانت اجرای دولتی و حکومتی ندارد؛ بنابراین اگر عملی به موجب اخلاق و قواعد دینی ممنوع باشد؛ اما در قوانین موضوعه و مدون نیامده باشد نمی‌توان شخص را به علت انجام آن عمل مجازات و توقیف نمود.

یکی دیگر از شاخه‌های این اصل این است که تنها مرجعی که می‌تواند عملی را ممنوع اعلام نماید و برای آن مجازات تعیین کند نه قاضی و نه حکام دیگر هستند و تنها مرجعی که می‌تواند قانون وضع کند قوه قانون‌گذاری است؛ بنابراین تنها مجلس و قوه قانون‌گذاری است که می‌تواند عملی را ممنوع به قید مجازات نماید.

۲- تفسیر مضیق قوانین کیفری

یکی دیگر از آثار اصل قانونی بودن جرایم و مجازات‌ها، تفسیر مضیق جزایی است که بیان می‌دارد بر طبق این اصل قاضی مکلف است قانون را تا می‌تواند مضیق و به نفع متهم تفسیر کند و حق ندارد از قانون تفسیر موسعی داشته باشد و لذا در صورتی که در مصداق قانون تردید داشته باشیم اصل را باید بر این گذاشت که مصادیق آن محدودتر است؛ بنابراین قاضی در موارد تردید موظف است که دایره قانون را محدود در نظر بگیرد و نه تنها خارج از متن قانون نمی‌تواند حکمی صادر نماید حتی در موارد تردید نیز باید اصل را بر مباح بودن عمل گذاشت؛ بنابراین قاضی مکلف است در موقع تفسیر قانون نفع متهم را در نظر گرفته و تا می‌تواند قانون را مضیق تفسیر نماید.

نکته: تفسیر موسع از قانون جزایی مجاز نمی‌باشد؛ لذا لازمه چنین امری این است که قانون‌گذار قوانین را به نحو جامع و مانع تدوین نماید و باید از وضع قوانین با اصطلاحات مبهم و دایره نامشخص و گسترده اجتناب نمایند؛ زیرا قوانین الفاظ و اصطلاحات مبهم می‌تواند ناقص حقوق و آزادی‌های افراد باشد؛ بنابراین اصل قانونی بودن جرم و مجازات با توجه به اصول ۳۶ و ۳۷ و ۱۶۶ ق.ا.م و ۲ ق.م.ا در حقوق کیفری ایران پذیرفته شده و غیرقابل تردید و انکار است و سابقه آن نیز به منابع غنی فقهی اسلام بازگشت دارد.

به موجب اصل ۳۶ قانون اساسی: «حکم به مجازات و اجرای آن باید تنها از طریق دادگاه صالح و به موجب قانون باشد» این اصل با قید کلمه «تنها» تأکید، بر اصل قانونی بودن جرائم و مجازات‌ها دارد.

هدف قانون گذار از اصل قانونی بودن جرم و مجازات

مبنای این اصل و هدف از آن اجرای عدالت و نظم اجتماعی است. این اصل در اجرای صحیح عدالت بی تأثیر نیست. زیرا عدالت اقتضا می‌کند همگان در برابر قانون مساوی باشند و وجود قوانین ثابت که شائبه غرض‌ورزی و جانب‌داری در آن نباشد می‌تواند تضمین‌کننده حقوق در آزادی‌های فردی مردم در مقابل حکام و حکومتگران باشد تا در پناه آن شهروندان مناسبات اجتماعی خود را شکل دهند، شرط تضمین این حقوق و آزادی‌ها وجود قوانین ثابت و کامل است. در جوامع بشری سلسله تدابیری برای جلوگیری از ارتکاب و وقوع جرم اتخاذ می‌شود یکی از چیزهایی که باعث پیشگیری از وقوع جنایات است و به نوعی قوه بازدارنده به شمار می‌رود اصل قانونی بودن جرم و مجازات است.

فصل دوم: اصل قانونی بودن جرم و مجازات در منابع فقهی

در متون و نصوص دینی اعم از آیات قرآن و روایات، یکی از پیش شرط‌های تحمیل عقوبت، وجود بیان پیشین از جانب خداوند به وسیله پیام‌آوران الهی است. گویی یکی از سنت‌هایی که خداوند مورد تأکید قرار داده، آن است که پیش از اتمام حجت با متخلفان از دستورهای الهی برخورد قهرآمیز ننماید. حجت امری است که بدان احتجاج می‌شود و با استناد به آن می‌توان به مؤاخذه پرداخت یا از مؤاخذه و مجازات رهایی یافت.

فقها برای اثبات این اصل به ادله‌ای استناد و تمسک کرده‌اند از جمله...:

استدلال به آیات

- ۱- آیه شریفه ۷ سوره مبارکه طلاق: «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا» خداوند هیچ کس را تکلیف نمی‌کند مگر به آنچه داده است.
- ۲- آیه شریفه ۷، سوره مبارکه اسراء: «مَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا» ما هیچ قومی را عذاب نخواهیم کرد تا آن زمان که پیامبری مبعوث نماییم.

- ۳- آیه شریفه ۴۲، سوره مبارکه انفال «لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَن بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّىٰ عَن بَيِّنَةٍ» خداوند با دلیل به هلاکت می‌افکند و با دلیل زنده می‌گرداند.
- ۴- آیه شریفه ۸۹، سوره مبارکه انعام «مَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ» چه شده شما را که از آنچه به نام خدا ذبح شده نمی‌خورید در صورتی که آنچه بر شما حرام شده به تفصیل آمده است.
- ۵- آیه شریفه ۱۱۵، سوره مبارکه توبه: «وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّىٰ يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ» خداوند هیچ قومی را گمراه نمی‌کند مگر آنکه موارد اجتناب و پرهیز را از پیش برایشان تشریح کرده باشد.
- ۶- آیه شریفه ۵۹، سوره مبارکه قصص: «وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَىٰ حَتَّىٰ يَبْعَثَ فِي أُمِّهَا رَسُولًا يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِنَا...»
- و پروردگارت قریه‌ها (و شهرها) را نابود نمی‌کند، مگر این که در میان آنان پیامبری برانگیزد که آیات ما را بر آنان تلاوت کند.
- ۷- آیه شریفه ۲۰۸، سوره مبارکه شعراء «وَمَا أَهْلَكْنَا مِنْ قَرْيَةٍ إِلَّا لَهَا مُنْذِرُونَ» و ما (مردم) هیچ منطقه‌ای را هلاک نکردیم، مگر آن که بیم‌دهندگانی داشتند. خداوند، هر فرد و قوم گمراهی را زمانی هلاک می‌کند که از قبل به آنان هشدار داده باشد، وگرنه عقوبت بدون هشدار ظلم است و ظلم در شأن خداوند نیست.

کیفیت استدلال

مفاد این آیات این است که خداوند متعال کسی را عذاب و مجازات نخواهد کرد مگر اینکه پیش از آن حجت را برایشان و تمام کرده باشد و از قبل اوامر و نواهی را برای او تبیین کرده باشد و او را نسبت به برخی امور امر یا نهی کرده باشد و این همان اصل قانونی بودن جرم و مجازات است.

استدلال به احادیث

در اثبات و تأیید اصل قانونی بودن جرائم و مجازات‌ها می‌توان روایات ذیل را مورد استناد قرار داد:

۱- قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي تِسْعَةٌ أَلْحَطَّ وَ أَلْتَسَيَّانُ وَ مَا أُكْرِهُوا عَلَيْهِ وَ مَا لَا يَعْلَمُونَ وَ...^۱ احادیث معروف «رفع» که پیامبر (ص) فرمودند: از امت من نه چیزی برداشته شده: اشتباه و فراموشی و اموری که مورد اکراه واقع شده باشند و اموری که به آن علم ندارند و...»

نکته: اهمّ مستندات این اصل در سنت همین روایت «رفع عن امتی...» است که رسول اکرم (ص) فرموده‌اند: از امت من این نه چیز برداشته شده است اینجا این سؤال مطرح شده که آثار آن است که برداشته شده یا مؤاخذه از آن یا حکم آن؟

کیفیت استدلال

در این روایت وجود نورانی پیغمبر (ص) می‌فرماید: مجازات و مؤاخذه ۹ چیز از امت من رفع و برداشته شده است و امت من نسبت به این ۹ چیز مؤاخذه و مجازات نخواهند شد یکی از آنها مالایعلمون است؛ یعنی اگر مکلف علم به چیزی نداشت و ندانسته مرتکب آن شود خداوند چنین شخصی را مؤاخذه نخواهد کرد. مفاد اصل قانونی بودن جرائم و مجازات‌ها نیز همین است؛ لذا طبق این دلیل در صورتی که قوانین و مقررات به افراد جامعه اعلام نشده باشد نمی‌توان کسی را مجازات کرد.

۲- عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: مَا حَبَبَ اللَّهُ عِلْمَهُ عَنِ الْعِبَادِ فَهُوَ مَوْضُوعٌ عَنْهُمْ.^۲ امام صادق (علیه‌السلام): آنچه را که خداوند آگاهی از آن را بر بندگان پوشیده داشته از آنان برداشته شده است.

۳- النَّاسُ فِي سَعَةِ مَا لِيَعْلَمُونَ مَرْدَمٌ نَسَبَتْ بِهِ أَنْجَاحٌ نَمِيٌّ دَانِدٌ فِي غَشَايَشِ أَنْدِ.^۳

۱. از جمله دلیل‌ها آیات قرآن کریم: مَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا (سوره اسراء آیه ۱۵) و لَا يَكْفُلُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَيْهَا و... است و همچنین قاعده قبح عقاب که قاعده عقلی است بر طبق آن کیفر کردن بدون بیان قبلی ناپسند و قبیح است.

۲. این قاعده بر قوانین فرائض نیز حاکم است. بند ۱ ماده ۱۵ میثاق بین المللی حقوق مدنی و سیاسی (مصوب ۱۶ دسامبر ۱۹۶۶ مجمع عمومی سازمان ملل متحد) مقرر می‌دارد: «هیچ کس به علت فعل یا ترک فعلی که در موقع ارتکاب بر طبق قوانین ملی یا بین‌المللی جرم نبوده محکوم نمی‌شود...»

۳. حرعالملی، وسائل الشیعه، ج ۱۵، ص ۳۶۹.

- ۴- عن الصادق عليه السلام أنه قال: «كلُّ شيءٍ مُطلقٌ حتَّى يردَّ فيه نهيٌّ». ^۱ از امام صادق عليه السلام که آن حضرت فرمود: «هر چیزی جایز و مطلق است تا مادامی که نهی از آن (از ناحیه شارع) وارد شود»
- ۵- عنه عليه السلام: كلُّ شيءٍ هو لك حلالٌ حتَّى تعلمَ أنه حرامٌ بعينه فتدعه ^۲ و الأشياء كلها على هذا حتَّى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البينة. ^۳ امام صادق عليه السلام: همه چیز برای تو حلال است، مگر آن که دقیقاً بدانی آن حرام است که در این صورت باید آن را واگذاری همه چیزها همین حکم را دارند تا زمانی که خلاف آن برایت روشن شود یا دلیل آشکاری بر آن اقامه شود.

کیفیت استدلال

مفاد این ۴ روایت این است که مردم نسبت به همه چیز آزادند و حق ارتکاب هرگونه فعل یا ترک فعلی را دارند و کسی هم حق ندارد آنها را مجازات کند مگر اینکه از جانب قانون گذار نسبت به فلان رفتار از قبل نهی ای شده باشد. این تعبیری دیگر از اصل قانونی بودن جرائم و مجازات هاست.

نکته: به اصل عدم یا همان استصحاب عدم جرم بودن نیز می توان استناد کرد بدین صورت که اگر در جرم بودن یا نبودن عملی تردید داشتیم اصله العدم و اصله الاباحه را جاری می کنیم و حکم بر این می کنیم که این عمل جرم نیست.

استدلال به عقل

- علاوه بر کتاب و سنت به قاعده عقلی قبح عقاب بلا بیان نیز استناد شده است:
- قاعده قبح عقاب بلا بیان عبارت است از اینکه: مادام که عملی توسط شرع نهی نگردد و آن نهی به مکلف ابلاغ نشده چنانچه شخص مکلف مرتکب فلان عمل گردد مجازات او عقلاً قبیح و زشت است و هیچ تردیدی در صحت این قاعده نیست همه علما بر چنین قاعده ای اجماع دارند این قاعده همان اصل قانونی بودن جرائم و مجازات هاست.
 - عبارات چند تن از فقها در توضیح قاعده قبح عقاب بلا بیان: آیت الله العظمی خوئی (ره) می فرماید: «انَّ العقاب علی مخالفه التکلیف الغیر الواصل، من اوضح مصادیق الظلم وقد

۱. حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج ۲۷ ص ۱۶۳.

۲. نوری طبرسی، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، ج ۱۸ ص ۲۰.

دلّت الآيات و الروایات علی أنّ الله سبحانه و تعالی لایعاقب إلاّ بعد البیان لئلا یكون للناس علی الله حجه بل له الحجه البالغه» «مجازات کردن نسبت به مخالفت با تکلیفی که به مرتکب واصل نشده از واضح ترین مصادیق ظلم است».^۱ مرحوم آخوند خراسانی نیز این گونه به توضیح قاعده قبح عقاب بلا بیان می پردازد: و أما العقل: فإنّه قد استقل بقبح العقوبه و المؤاخذه علی مخالفه التکلیف المجهول، بعد الفحص والیأس عن الظفر بما کان حجهً علیه، فإنّهما بدونهما عقاب بلا بیان و مؤاخذه بلا برهان، و هما قبیحان بشهاده الوجدان. عقل مستقلاً مجازات و مؤاخذه کسی را که بعد از فحص و یاس از دستیابی به چیزی که حجت و دلیل بر او باشد و با تکلیف مجهول مخالفت کرده قبیح می داند؛ لذا مجازات مؤاخذه بدون دلیل است و این دو به شهادت وجدان ناپسند هستند.^۲

مرحوم آقا ضیاء الدین عراقی، دیگر اصولی نامدار قرن معاصر، می گوید: «و اما العقل فحکمه بالبراءه لقبح العقاب بلا بیان واصل الی المکلف مما لا یکاد یخفی». حکم عقل به برائت بر هیچ کس پوشیده نیست؛ چرا که عقل، عقاب بدون بیان واصل به مکلف را زشت و قبیح می داند.^۳ قاعده قبح عقاب بلا بیان از قواعد مسلم نزد فقها و اصولیون به شمار می رود. محقق حائری یزدی می گوید: «هذه قاعده مسلّمه عندالعدلیّه و لاشبهه لاحد فیها» «این قاعده ای است مسلم نزد عدلیه و هیچ تردیدی در آن نیست».^۴

عبارات چند تن از حقوق دانان در توضیح قاعده قبح عقاب بلا بیان: گرجی در کتاب حقوق جزای اسلامی خود این گونه به قاعده قبح عقاب بلا بیان می پردازد: قاعده عقلی قبح عقاب بیان بر این امر دلالت می کند که بدون بیان حکم و تصریح قانونی، اگر کسی به کیفر برسد، عقل آدمی آن را قبیح و نادرست می داند و تا هنگامی که قانون گذار افراد را از کاری منع ننموده، انجام دادن آن کار، مباح است، منعی ندارد و هرگز کسی را برای آن کیفر نخواهند کرد.^۵

توضیح محقق داماد از قاعده...

قاعده قبح عقاب بلا بیان که در اسلام بیان شده است، اجمالاً آن است که مادام که عملی توسط شرع نهی شده و آن نهی به مکلف ابلاغ نشده، چنان چه شخصی مرتکب گردد، مجازات

۱. صدوق، من لایحضره الفقیه، ج ۱ ص ۳۱۷.

۲. حرّعاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۷ ص ۸۹.

۳. خوئی، مصباح الاصول، ج ۱، ص ۲۵۴.

۴. آخوند خراسانی، کفایه الاصول، ج ۱، ص ۳۴۳.

۵. بروجردی، نهاییه الافکار (تقریرات درس آقا ضیاء الدین عراقی)، ج ۲، ص ۲۳۵.

او عقلاً قبیح و زشت است و مادام که عملی توسط شرع واجب نشده و امر شارع به مکلف ابلاغ نشده، چنانچه شخصی ترک کند مجازات او بر ترک فعل مزبور عقلاً قبیح و زشت است. ^۱ مفاد قاعده قبح عقاب بلا بیان، ظاهراً نخستین بار در متون شیخ طوسی به چشم می خورد. وی در تفسیر تبیان ذیل آیه شریفه «و ما کنا معذبین حتی نبعث رسولاً»^۲، می گوید: این آیه بیانگر آن است که خداوند هیچ کس را بر معاصی و گناهانش عقاب نخواهد کرد مگر آنکه با حجت‌ها، دلایل و ارسال رسل وی را آگاه کرده باشد.

سپس در مقام استدلال می گوید: به خاطر آنکه زشت است (عقلاً) خداوند کسی را عقاب کند قبل «فانه لایحسن من الله تعالی مع ذلک ان یتعاقب احداً قبل ان یعرفه ما هو لطف له و مصلحته». از آنکه او را به مصالح و مفاسدش آگاه ساخته باشد. از دیدگاه فقها، این قاعده عقلی است. بدین معنا که معتقدند عقاب و مؤاخذة نسبت به فعل یا ترک فعلی که از سوی مقام تشریح برای شخص مرتکب، بیانی واصل نشده، قبیح است.^۳

در همین راستا، به موجب ماده ۸ اعلامیه جهانی حقوق بشر و شهروند ۱۷۸۹ فرانسه: هیچ کس را نمی توان مجازات کرد مگر به موجب قانونی که پیش از ارتکاب جرم مقرر و تشریح شده باشد و به طور قانونی به اجرا درآمده باشد.

- قاعده در

به موجب این قاعده اعمال مجازات در مواردی که وقوع جرم (موضوعات یا حکماً) یا انتساب آن به متهم محل تردید، است منتفی است و در رفع مجازات فرقی بین شبهات موضوعی و حکمی وجود ندارد مستند فقهی این قاعده روایت «ادرو الحدود بالشبهات» است که به صورت مختلف در کتب حدیثی امامیه و اهل سنت نقل گردیده است. بسیاری از فقهای امامیه از قدیم و جدید، مخصوصاً فقهای قریب به زمان ائمه (ع) به روایت در عمل کرده و در موارد متعددی در کتب فقهی خود آن را مبنای استنباط قرار داده و بر طبق آن فتوا داده‌اند. محقق داماد در بیان مفاد این قاعده بیان داشته‌اند: «مفاد اجمالی قاعده در آن است که در مواردی که وقوع جرم یا انتساب آن به متهم و یا مسئولیت و استحقاق مجازات وی، به جهتی محل تردید و مشکوک باشد، به موجب این قاعده باید جرم و مجازات را منتفی دانست».

۱. محقق داماد، قواعد فقه بخش جزایی، ص ۳-۴.

۲. اسراء، ۱۵

۳. گرجی، حقوق جزای عمومی اسلام ص ۹۳.

^۱ به تعبیری دیگر مفاد اجمالی قاعده آن است که: «حدود با شبهه برداشته می‌شوند و مجازات‌های حدّی در صورتی جاری می‌شود که هیچ‌گونه شک و شبهه‌ای در میان نباشد».

برخی از مصادیق اصل قانونی‌بودن جرائم و مجازات‌ها

- ۱- با توجه به فقدان نص قانونی، خودکشی جرم نیست، بنابراین معاونت در خودکشی نیز موضوعاً و قانوناً منتفی است.^۲
- ۲- در قانون مجازات اسلامی برای خرید و فروش و آموزش و به بارگیری آلات موسیقی مجازات تعیین نشده و لذا داشتن آن‌ها جرم به حساب نمی‌آید.
- ۳- از آنجاکه جهت استفاده از کروات، دوچرخه‌سواری دختران در خیابان‌های اصلی و نحوه اصلاح موی سر پسران در قوانین موضوعه و مدون مجازاتی در نظر گرفته نشده است، لذا اعمال مذکور قانوناً جرم تلقی نمی‌شود. برای اصل قانونی‌بودن جرم و مجازات، امتیازات و انتقاداتی را بیان کرده‌اند که به طور مختصر می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

ویژگی‌ها و امتیازات اصل قانونی‌بودن جرائم و مجازات‌ها

- سیاست کیفری اقتضای آن را دارد که هر فرد به حدود ممنوعیت‌ها واقف شود. وجود قانون قبل از ارتکاب عمل، از نظر روانی می‌تواند تأثیرگذار و جنبه پیشگیری از وقوع جرم را دارا باشد. در این صورت، نه تنها جنبه تنبیهی ندارد که اصلاح‌کننده نیز هست و جنبه پیشگیری از وقوع جرم را دارد. افراد در لوا و پرتو این اصل مطمئن می‌شوند که تا زمانی که مرتکب هیچ یک از جرائم مصرح در قانون جزا نگردند، تحت تعقیب قرار نخواهند گرفت و می‌دانند که اصل قانونی‌بودن جرائم و مجازات‌ها مانع خودکامگی قاضی در صدور حکم خواهد شد.^۳
- افراد جامعه اختیارات خود را به جامعه تفویض می‌کنند، اما در مقابل حق دارند که از جامعه بخواهند چه اعمالی را نباید انجام دهد؛ زیرا جامعه مجاز نیست از قدرتی که به او داده شده سوءاستفاده کند در این راستا، جامعه بایستی قانون خود را قبلاً به افراد

۱. محقق داماد، فقه بخش جزائی، ص ۱۵.

۲. شیخ طوسی، التبیان فی تفسیر القرآن ج ۶ ص ۴۵۸.

۳. محقق داماد، قواعد فقه بخش جزایی، ج ۴، ص ۴۳.

عرضه کند و از آن‌ها بخواهد طبق آن رفتار نمایند. با در نظر گرفتن اصل قانونی بودن جرائم و مجازات‌ها، قواعد و قوانین اجتماعی دارای اعتبار و قدرت بیشتری شده و افراد در گسترش روابط و فعالیت‌های اقتصادی مجاز و مشروع تردید به خود راه نخواهد داد.

اشکالات به اصل قانونی بودن جرائم و مجازات‌ها:

- جامع نبودن قوانین کیفری: بدین معنا که بعضی از مجرمین حرفه‌ای اعمال ضداجتماعی را چنان انجام می‌دهند که عناصر متشکله آن اعمال منطبق با عناوین قانونی نیست، لذا قابلیت تعقیب و محاکمه ندارد. باین وجود، پاره‌ای از حقوق دانان بر وجود اصل قانونی بودن جرائم و مجازات‌ها پافشاری می‌کنند؛ زیرا هرچند اصل قانونی بودن جرائم در بعضی موارد باعث می‌شود مجرمین آزاد مانده و از عدالت فرار کنند، اما از نظر حفظ حقوق و امنیت شخصی اعضای جامعه، رعایت این اصل به طور قاطع و کامل ضرورت دارد.^۱
- عدم توجه اصل به مجرم: یکی دیگر از انتقادات وارده این است که اصل مذکور، فقط جرم و میزان خطر را در نظر می‌گیرد و به مجرم و حالت خطرناک وی توجهی ندارد و قاضی در هنگام قضاوت نمی‌تواند مجازات مناسبی را اعمال کند. حال آنکه مجرمان با توجه به اوضاع و احوال شخصی و اجتماعی، مستحق مجازات مختلفی هستند و قاضی بی‌اختیار داشته باشد برای هر جرم، مجازات مناسبی اعمال کند. با توجه به این ایراد، تعدیل‌های فراوانی نسبت به اصل مزبور صورت گرفت از جمله اینکه مجازات‌ها میان حداقل و حداکثر تعیین شد تا قاضی، مجازات مناسبی انتخاب کند.^۲

۱. گلدوزیان، محشای قانون مجازات اسلامی، ص ۳۰.

۲. بولک برنارد، کیفرشناسی، ترجمه نجفی ابرنآبادی، ص ۵۶.

نتیجه

از مجموع مباحث فوق می‌توان به نتایج ذیل اشاره کرد:

- ۱- مفاد اصل قانونی بودن جرم و مجازات این است که هم جرم وهم مجازات باید هر دو به موجب قانون باشد والا با قطع نظر از قانون بر هیچ فعل یا ترک فعلی اطلاق جرم نمی‌شود و دارای مجازات نخواهد بود؛ به تعبیری دیگر اصل اولی بر این است که هیچ رفتاری جرم و هیچ عملی دارای مجازات نباشد مگر اینکه قانون به جرم بودن و مجازات داشتن آن عمل ارتكابی تصریح کرده باشد.
- ۲- باتوجه به اصل‌های ۱۶۹، ۳۷، ۳۶ و... اصل قانونی بودن جرم و مجازات از منظر قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران یک اصل پذیرفته شده است قانون‌گذار باتوجه به اهمیت اصل مذکور چند اصل از اصول قانون اساسی را به آن اختصاص داده است.
- ۳- از ادله‌ای که بر اصل قانونی بودن جرم و مجازات اقامه کردیم روشن می‌شود که اصل مزبور از همان ابتدا در شریعت اسلام یک اصل شناخته شده‌ای بود و با رجوع به منابع فقهی و اندکی فحص و بررسی می‌توان چنین اصلی را از آیات و روایت متعدد به‌خوبی و بدون تکلف استفاده کرد و اثبات نمود.
- ۴- عطف به‌ماسبق نشدن قوانین کیفری و تفسیر مضیق قوانین کیفری از جمله آثار و لوازم مهمی هستند که بر اصل قانونی بودن جرم و مجازات مترتب می‌شوند.

منابع

- ۱- صدوق، محمد بن علی ابن بابویه، من لایحضره الفقیه، چاپ: ۲، چاپ ۵، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۰.
- ۲- حر عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، چاپ ۱۰، قم: مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام، ۱۳۸۶.
- ۳- طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، چاپ ۱، قم: مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام، ۱۳۸۹.
- ۴- نوری طبرسی، میرزا حسین، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، چاپ ۲، قم: مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام، ۱۳۶۸.
- ۵- بولک برنارد، کیف‌شناسی، ترجمه نجفی ابرندآبادی، علی حسین، چاپ ۵، تهران: انتشارات مجد، ۱۳۸۵.
- ۶- پاشا صالح، علی، مباحثی تاریخ از حقوق، دورنمایی روزگاران پیشین تا امروز، چاپ ۳ تهران: انتشارات دانشگاه تهران ۱۳۴۸.
- ۷- بکاریا، سزار، رساله جرائم و مجازات‌ها، ترجمه محمدعلی اردبیلی، چاپ ۳، تهران: انتشارات میزان، ۱۳۷۷.
- ۸- مونتسکیو، شارل لویی، روح القوانين، ترجمه علی‌اکبر مهتدی، چاپ ۸، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۶.
- ۹- شام بیاتی، هوشنگ، حقوق جزای عمومی، جلد اول، چاپ ۱۴، تهران: انتشارات مجد، ۱۳۸۸.
- ۱۰- گرجی، ابوالقاسم « حقوق جزای عمومی اسلام » مجله حقوق تطبیقی، شماره ۶، - ۱۲ ۱۳۹۱.
- ۱۱- گلدوزیان، ایرج، محشای قانون مجازات اسلامی، چاپ ۳، تهران: انتشارات مجد، ۱۳۹۳.
- ۱۲- میلانی، علیرضا، نگرشی بر اصل قانونی بودن جرائم و مجازات‌ها، چاپ ۱، تهران: انتشارات میزان، ۱۳۸۶.
- ۱۳- محقق داماد، سیدمصطفی، قواعد فقه، بخش جزایی، چاپ ۴، تهران: مرکز نشر علوم اسلامی، ۱۳۸۴.
- ۱۴- خوئی، سید ابوالقاسم، مصباح الاصول، چاپ ۵، قم: انتشارات مکتبه الداوری، ۱۳۷۹.

۱۵- آخوند خراسانی، محمدکاظم، کفایه الاصول، چاپ ۱، قم: انتشارات موسسه آل البيت، ۱۳۶۶.

۱۶- بروجردی، محمدتقی، نهاییه الافکار، چاپ ۵، قم: انتشارات موسسه نشر اسلامی، ۱۳۸۷.

۱۷- Garofalo (R.), *La criminologie*, 5^o éd., Paris, Alcan, 1905.

راهنمای نویسندگان مقالات

الف) شرایط تدوین و ارسال مقالات

✓ رعایت ساختار علمی (عنوان، چکیده، مقدمه، بیان مسئله و ضرورت، سؤال یا فرضیه، روش، یافته‌های تحقیق و مباحث تفصیلی، نتیجه‌گیری و پیشنهاد، فهرست منابع
به ترتیب حروف)

✓ چکیده مقاله حداکثر در ۱۰۰ تا ۲۰۰ کلمه به زبان فارسی و انگلیسی تهیه شود.

✓ چکیده در بردارنده هدف، روش و نتایج تحقیق باشد.

✓ واژه‌های کلیدی (حداکثر ۷ واژه) و در انتهای چکیده فارسی و انگلیسی آورده شود.

✓ مقاله قبلاً چاپ نشده و هم‌زمان برای چاپ به نشریات دیگر ارائه نشده باشد.

✓ عنوان مقاله و نام نویسنده یا نویسندگان به زبان فارسی و انگلیسی همراه با رتبه علمی، محل اشتغال، نشانی کامل، تلفن، دورنگار و آدرس پست الکترونیک، در صفحه‌ای جدا از متن اصلی نوشته شود.

✓ توضیحات و معادل‌های خارجی واژه‌ها و اصطلاحات علمی، با شماره‌گذاری در پانویس آورده شود.

✓ فایل مقاله حداکثر در ۷۵۰۰ کلمه، در محیط Word تایپ شود.

ب) روش ارجاع به منابع در متن و پایان مقاله

✓ ارجاع به منابع به شیوه درون‌متنی (APA) است؛ مثل (مطهری، ۱۳۷۵، ص ۷۱).

✓ اگر از متن ترجمه شده استفاده شده است، مشخصات (نام مؤلف، سال ترجمه، شماره صفحه) آورده شود.

✓ فهرست منابع در پایان مقاله به‌صورت زیر تنظیم می‌شود:

✓ نام خانوادگی، نام (سال انتشار)، عنوان کتاب، مصحح یا مترجم، محل نشر: نام ناشر.
نام خانوادگی، نام (سال انتشار)، عنوان مقاله، عنوان مجله، دوره، شماره، شماره صفحات ابتدا و انتهای مقاله.

ج) تذکرات

- ✓ آرای مندرج در مجله، الزاماً مبین نظرات مجله نیست.
- ✓ مسئولیت محتوای مقالات به عهده نویسندگان است.
- ✓ مجله در ویراستاری و تلخیص مقالات آزاد است.
- ✓ نقل مطالب مجله با ذکر مأخذ بلامانع است.



Quarterly Scientific of Afagh
spring and summer 2024 ,Vol 2

Interview with Professor Bahrami

Mohammad Mehdi Arani

Interview with Professor Soltani

Amir Abbas Radmanesh

Interview with Professor Shafavi

Sajjad Salimpour

Interview with Professor Shami

Mehdi Abbasi

Interview with Professor Pour Aziz

Mohammad Amin Rasouli

Islamic Unity from the Perspective of Hadiths

Karim Arad

An Examination of the Evidence for the Reliability of Single Narration's Chain and Issuance

Seyyed Milad Gholenji Hosseini

Compiling All Desired Propositions in the Chapter on Rulings of Propositions Under Two Domains: "Multiplication of the Known" and "Transforming the Unknown into the Known" Using the Four Ratios

Sina Hafezi

Examining the Epistemological Geometry of Sustenance from the Perspective of Tafsir Al-Mizan

Abolfazl Hoseinzadeh

The Effects of Bankruptcy in Imami Jurisprudence

Mohammad Mehdi Jahed

The Legal Principle of Legality of Crimes and Punishments and Its Effects from the Perspective of the Constitution and Juristic Sources

Ali Sadeghi