

باتوجه به وسعت سنت در قفه شیعه.

۱۵۲ [۱۵۵]. مؤلف محترم توجه نمی‌دارد که این خلط نیست، مثلاً اگر گفتیم قتل نفس هم قصاص - یادیه - دارد (از نظر جزایی) و هم گناه کبیره است خلط نیست، بلکه توجه به یک پدیده است از نظر دو اکتش: در مقیاس اجتماع و حقوق جزا، و در مقیاس تربیت نفس و سلامت و فساد آن. و به تعبیر دیگر از نظر «حق الله» و «حق الناس»، یا به تعبیر سوم: از نظر آثار این جهانی (جزاء) و آثار آن جهانی (عذاب).

۱۵۳ [۱۵۶]. چنانکه یاد آور شدیم، با عدم انسداد باب اجتهاد، در قفه شیعه، چنین نقیصه‌ای در آن هیچ‌گاه راه نمی‌یابد. بلکه در روایت توقیعیه - که «حوادث واقعه» به «روایات احادیث» ارجاع شده است نه خود «احادیث» - منظور همین است که فقهای شیعه را (که باید راوی «واعی» احادیث آل محمد «ص» باشند، که امام علی «ع» فرمود: «کونوا للعلم وعاء ولا تكونوا له رواة» - فراگیرنده علم باشید نه روایت کننده آن) الزام کند تا با ترویج کامل در روایات و مناقضه، و با توجه به جنبه حوادثی و نوپیدایی واقعه‌ها و مسائل، و هم توجه به زمان و ملاسبات زمان و نسل، احکام را در مقیاس جهانی و نیازهای مشتت انسانی عرضه کنند.

۱۵۴ [۱۵۸]. چنین نیست که قرآن، درباره دولت اسلامی دستوری نداده باشد. بلکه آیاتی چند در این باره آمده است که - بجز ماخذ شیعه - در متون و مدارک فراوانی از اهل سنت نیز تصریح بدان شده است. از این جمله است، آیات غدیر (← «الغدیر» ج ۱) و آیه ۵۵ از سوره ۵ «مائده» (← «الغدیر» ج ۳: ۱۵۶-۱۶۷). و با نظر به این آیه است که صاحب بن عباد (۳۲۶-۳۸۵) ادیب و متکلم معروف می‌گوید:

وَإِنَّ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ
إِمَامُنَا فِي سُوْرَةِ الْمَائِدَةِ

و آیاتی دیگر (← «الغدیر» ج ۲/ ۳۰۵ و بعد). این آیات، ناظر به تشکیل حکومت اسلامی و پیروی قاطع از امام عادل و امامت قطعی علی بن ابیطالب است. و از اینجا که آیاتی درباره این امر هست، محقق سنی معروف عزالدین بن ابی الحدید مدائنی (۵۸۶-۶۵۵) می‌گوید: «واجب است هر آیه یا روایتی را که در حق علی بن ابیطالب وارد شده و در آنها به طور آشکار، به خلافت علی پس از پیامبر، تصریح شده است، تأویل و توجیه کنیم، تا صحت خلافت سه خلیفه قبل از او ضایع نشود.

و کفر و فسق آنان - به این دلیل که با نص جلی (تصویح و تعیین آشکار قرآن و پیامبر) مخالفت کرده اند - ثابت نگردد. (← نظره فی شرح نهج البلاغه، ج ۳/۸۷). بنا بر این روشن می شود که آنچه مؤلف محترم، در ص ۳۷ متن نیز گفت (← توضیح ۲۱) درست نیست، و در اسلام برای پس از زمان پیامبر نیز دستور بوده است. و شیعه پیرو همین دستور است.

۱۵۵. [۱۵۸]. چنانکه یاد شد، حکومت در اسلام، هم جنبه دینی دارد هم سیاسی. (← توضیح ۳۷) و مسئله خلافت، از نظر شیعه، مسئله نیاز دولت جوان عربی نیست بلکه، دنباله و ادامه نبوت است و حفاظت مجموعه ای که پیامبر گذارده است. فلاسفه و متکلمان شیعه، چون فارابی، ابن سینا، نصیرالدین طوسی و شیخ مفید و سید مرتضی... این موضوع را مبرهن کرده اند (← آراء اهل المدينة الفاضله، کتاب امامت «شفا»، «تجرید العقاید» - فصل امامت، «الشافی» سید مرتضی، کتب مفید و ... نیز «الغدیر» ج ۷/۱۳۱-۱۳۴، بحث «الخلافة عندنا مرآة الهیة»).

۱۵۶. [۱۵۸]. این آیه، ربطی به اطاعت از قدرتمندان ندارد. زیرا همین قدرتمندان بوده اند، که اسلام را نابود کردند و احکام قرآن را از دست مردم گرفتند. اگر قرآن کریم، اطاعت قدرتمندان را - بدون هیچ قید و تخصیصی - لازم بداند، باید نقض شدن خویش را بپذیرد. و این محال است. پس منظور از «اولی الامر» در این آیه، بنا بر تفاسیر بسیار، ائمه عدلند یعنی امامان آل محمد «ص» که اطاعت آنان، یعنی عملی شدن کلیت احکام قرآن و به دست آمدن عزت واقعی انسان.

۱۵۷. [۱۶۰]. چنانکه معلوم است این هیئت، شش نفر بودند، یعنی طلحه نیز در آن شرکت داده شده بود. نیز می دانیم که مسئله این شوری که خلیفه دوم تعیین کرد، کاملاً مورد بحث و انتقاد است، که چرا - در صورت انتخاب - این حق را به سه چهار تن محدود کنیم، و سرانجام کار را به شمشیر پسر عوف واگذاریم؟ بعلاوه در این شوری، این چند نفر کاملاً در انتخاب آزاد نبودند، بلکه حق نظر دادن نهایی به عبدالرحمن ابن عوف و شمشیر او - چنانکه یاد شد - داده شده بود (از طرف خود خلیفه) که کاری بود خلاف شوری و خلاف انتخاب. و می دانیم که علی «ع» ابدأ در انتخاب عثمان نظر موافق نداشت، و شوری را اسمی فریبنک می دانست. جمله تاریخی: «بالله و للشوری» از سخنان او مشهور است. (برای تفصیلات دقیق این بحث، از

جمله ← «الغدیر»، ج ۱/ ۱۵۹ و بعد - بحث «مناشدة امیر المؤمنین يوم الشوری» (پس شورایی اینچنین، و سپرده به دست شمشیر) ← تاریخ طبری، بخش ۲۷۷۶/۱ (بعد) حجیت شرعی و اجتماعی نداشت^۱. و همین است که مؤلف می گوید، برای خلیفه کردن کسی، روش معینی در کار نبود. ← توضیح ۱۵۸)

۱۵۸ و ۱۶۰]. چگونه خلیفه این حق را دارد ولی پیامبر ندارد، یاد داشته و از آن استفاده نکرده است؟ هیچ يك صحيح نیست، بلکه - چنانکه گذشت - پیامبر جانشین خویش را - بنا بر روایات متواتر اهل سنت - تعیین فرمود. حتی در قرآن نیز در این باره دستور رسیده است (← توضیح ۱۵۴) اما فعل ابوبکر در مورد عمر، جای اشکال است که چرا حق انتخاب را از جماعت سلب کرد و خود تعیین نمود. اگر بگوییم مصلحت اندیشی چنین اقتضایی داشت، در مورد پیامبر نیز این موضوع به طریق اولی صدق می کند. اما فعل هارون (قهرمان هزار و یک شب و قاتل احرار و سادات و علمای زمان خود از شیعه) چگونه می تواند حجت باشد و حکم دینی و اسلامی اجتماعی بسازد؟ آری انحراف از تعالیم آل محمد «ص» و خط سیر منور و الهی و زندگی ساز و سعادت آفرینی را که پیامبر تعیین کرده بود، نتیجه اش همین فلاکت است. و همین است که به گفته خود پطروشفسکی: «قتها پیوسته برای رضای خاطر حکام و سلاطین قنوی بدهند» و این گونه اسلام انسانی را ضایع کنند. (← توضیح ۱۶۱)

و از اینجا - و پس از اینهمه نگرانیها و انحرافها که در طول تاریخ اسلام روی داده است و روی می دهد، و ملل اسلامی و هم دیگر ملل جهان، چنین کمی ینم به سر می برند- ارزش اعتقاد و صراحت شیعه درباره امامت، معلوم می گردد که می گویند: «هی منصوص من الله تعالی، لمسمین باعیانهم، من آل النبی علیه السلام... لان اختیار الله تعالی لهم، افضل من اختیارهم لهم، از یعلم من حالهم ما لا یعلم بعضهم من بعض. و لو کانت شوری، فتنازعوا، بطل الاتفاق علی واحد، وافضی بهم الی الحرب...» (← «جوامع العلوم» - شعبان فریغون - تألیف پیش از ۳۴۴ ه. ق - عکس نسخه خطی اسکوریال، ورق ۷۳)

و از اینجا است که بهر حال، خلیفه دوم، به ابن عباس می گوید. «علی از

۱- و به گفته محقق مصری، استاد فلننه در دانشگاه اسکندریه، علی سامی النشار: «ایمن شوری خلافت را از علی گرفت، تا به پیرمردی سپارد ست عنصر، حرص، که حتی یک کار را بخوبی انجام نتواند داد. و عدل و دادی ابتدا برها نتواند کرد» (← «امامة علی بین العتل والقرآن» ۷۵).

من و ابوبکر سزاوارتر به این امر بود.» («الغدیر»، ج ۷/ ۸۵) و از اینجاست که همونیز گفته است: «یعنی که با ابوبکر شدکاری حساب نشده بود، مانند کارهای زمان جاهلیت» («الغدیر»، ج ۷/ ۷۹، و مأخذ آن از اهل سنت).

۱۶۵ [۱۶۴]. مؤلف محترم، در اینجا، اشاره به جنگهای داخلی اسلام می کند، و اظهار می دارد که در فقه اسلامی درباره آنها حکمی نیست. لیکن در مورد اینگونه جنگها نیز احکامی هست، از جمله ← سوره حجرات (۴۹): آیه ۹.

۱۶۱ [۱۶۴] آنچه مؤلف محترم در این گونه موارد اظهار می کند - متأسفانه - صحیح است: «نظر جامعه اسلامی را جامعه ای مرکب از افراد برابر می دانستند، ولی عملاً جامعه دوران خلافت، به طبقات تقسیم شده بود.» (ص ۱۴۴). باید توجه داشت که مؤلف در این موارد، همواره، تصریح می کند که جامعه دوران خلافت، و درست است زیرا جامعه دوران خلافت اموی و عباسی، «اسلامی» و «قرآنی» و «محمدی» و «علوی» و «غدیری» نبود، و ربطی با «مدینه فاضله غدیر» نداشت. پیامبر هم بارها گفته بود که اگر راهتان را از علی جدا کنید، بهمین فلاکتها خواهید افتاد. (مسند احمد حنبل، ج ۱/ ۱۵۹ و حلیة الاولیاء، ج ۱/ ۶۴ و کنز العمال، ج ۶/ ۱۵۶ و کتابة الطالب ۶۷ و مناقب الخطیب ۶۸/ و البدایة والنهایه، ج ۷/ ۳۶۵ و سنن ابوداود و فضائل الصحابة ابونعیم و مستدرک حاکم ← «الغدیر»، ج ۱/ ۱۲-۱۳).

بانوی اکرم، حضرت زهرا «ع» نیز، در خطبه شورا نگیز و قیام اصلاحی خویش گفته بود: که «حال که چنین شد (اشاره به انحراف حکومت از مسیر حق)، شما بکارید و دیگران بدروند و به استبداد ستمگران دچار آید» («حساسترین فراز تاریخ» - فصل «امواج غدیر»، ص ۱۸۲ و بعد، از چاپ پنجم و مأخذ آن و «فلك فی التاریخ» و «جنايات تاریخ» و «فاطمة الزهراء و ترفی غمده»)

مؤلف دو صفحه بعد گوید: «... و ققیان سنی، امکان راه سومی (گذشته از انتخاب و تعیین خلیفه بعدی، توسط خلیفه محی [که دیگر حرفی از اجماع نیست]) را در موضوع جانشین جایز دانستند. و آن «الیعة القهریه» بود...» (متن، ص ۱۶۶)

شگفتا... بیعت قهری، یعنی تسلط به زور. آن هم برای جانشینی پیامبر و حکومت اسلام. و با آنکه مظلومه این یاوه به گردن آن گروه عالمان و متکلمان ساخته و مزور باشد که چنین یاوه ضد انسانی و ضد اسلامی را بگفتند، و برای تأیید قدرتهای مسلط، آن را «اصل» قرار دادند. اینجا بود که کار به دست

هر کس افتاد، و سلاطین اموی و عباسی، بر خلقها چیره شدند، قطاعان طریق به این مقام رسیدند، و رهبران خدایی جامعه اسلام - که رهبر شعار توحید و آزادی انسان بودند - همواره، یا مهجور بودند و از مردم دور داشته می شدند یا آشکارا زندانی بودند و سرانجام...

من از اینجا به شتاب، می گذرم. فقط برای آنکه دانسته شود که «اذا فسد العالم فسد العالم» یعنی چه؟ و روایات «اذا کان العالم مخالطاً للسلطان فانه موه فی دینه» چه معنی دارد؟ و چگونه است که اگر عالم مخالط شد باید او را بیدین دانست، و چگونه علمای دارالخلافتها پاروی اسلام گذاشتند، و در تأیید قدرتها، دین را، چگونه به مردمان آموختند، تنها سخن دوتن^۱ از این دسته را نقل می کنم:

قاضی ابوبکر باقلانی، در کتاب معروف خود: «التهبید» - ص ۱۸۶

گوید:

«خليفة، اگر فاسق بود، ظلم کرد، اموال جامعه را گرفت، پوست بدن مردم را زیر شلاق له کرد، خون بیگناهان را ریخت، قانون را زیر پا گذاشت، حدود و احکام الهی را از میان برد، خلع نمی شود، و قیام به ضد او لازم نیست، بلکه باید او را موعظه کرد!» موعظه؟

این سخن متکلم و عقایدشناسی معروف بود. حال گوش بدارید به سخن يك محدث معروف، حافظ یحیی دمشقی نووی، که گفته اند شیخ دارالحدیث بسوده است، و شارح «صحیح مسلم». وی در شرح صحیح مسلم - در حاشیه ارشاد الساری، ج ۳۴/۸ - گوید: «خروج بر خليفة و حاکم، و جنگ با او، به اجماع مسلمین حرام است اگرچه آنان فاسق و ظالم باشند؟»

و کسی نیست که از اینان پیرسد به اجماع کدام مسلمین، مگر شیعه و سادات علوی و حسنی و حسینی و موسوی که در طول تاریخ، خروج می کردند، مسلمان نیستند. و مگر خود ابوحنیفه که با منصور دوانیقی در افتاد مسلمان نبود؟ این است عاقبت از آل محمد «ص» جدا شدن، و دنبال یزیدها و ولیدها و منصورها و هارونها و متوکلها و... رفتن!

وسخت شگفتنا که سیره سلف را به دست فراموشی سپردند، مگر نه این بود که چون ابوبکر گفت اگر انحراف یا به چه کنید؟ عربی گفت لقومناک بالسيف. و همین گونه عمر. اگر قومناک بالسيف بود، موعظه از کجا آمده لایب از بدهای زر.

و حق، همیشه، با همان اعرابی است و اگر تقویمی است همان است و بقیه حرف.

۱۶۲ [۱۶۸]. نه، مقصود پیامبر «ص» از این احادیث، مروان حکم و ولید بن عبدالملک و هارون الرشید و متوکل عباسی و مانند‌های ایشان نیست. مقصود ائمه طاهرین است که عصمت و عدالتشان نظراً و اعتباراً و خارجاً احراز شده است و پیامبر بارها درباره آنان سخن گفته است. (← بنایع الموده حواجه کلان قندوزی حنفی). و گرنه اگر مراد مطلق هر شیادی باشد که بر جامعه مسلط شود، و به اصطلاح تفنازانیها با «بیعت - التهریه» بر مردم مسلط گردد، آیا می‌توان پذیرفت که پیامبر اطاعت آنان را، اطاعت خدا دانسته باشد؟ نیز ← توضیح ۱۵۶.

۱۶۳ [۱۶۹]. چنین نیست، و در مورد بازماندگان پیامبر، برعکس رفتار می‌شده است و حق آنان داده نمی‌شده است. به گفته دعلیل:

اری فیثهم فی غیرهم متقسماً
وایدیهم من فیثهم صفرات
بنات زیاد فی القصور مصنونة
و بنت رسول الله فی القلوات
اذا وتروا مدوا الی و اتریهم
اکفاً عن الاوتار منقبضات
دیوان / ۹۵

و به گفته ابوفراس حمدانی:

الحق مهتضم والدین محترم
وفی آل رسول الله منقسم
بنو علی رعایا فی دیارهم
والامر تملکه النسوان والخدم
الغدیر، ج ۳/۳۹۹

و حتی به خاطر اینکه مردم گرد آنان را نگیرند و علیه حکومت‌های ظالم و غاصب نشوند، همواره آل محمد و ص را در مضیقه قرار می‌دادند. اگر در برخی از دوادین خلفا، چنین عنوانی بوده است جنبه اسمی داشته است و تحت این عناوین باز به - اشخاص بخصوص کمک می‌کردند. و به تعبیر خود پطروشفسکی: «همه این اموال صرف خدمتگزاران خلافت می‌شده نه احرار و مردم دوستان و نوسه‌پروان و

عصیانگرایان.

- ۱۶۴ [۱۷۲]. در این باره مسائل بسیاری دیگر، در مورد اراضی و اقسام دوازده گانه آنها، در فقه شیعه (با آنکه مؤلف اراضی را دارای سه قسم دانست) و سایر مسائل حقوقی دقیق و رعایت‌های ویژه اسلام در مورد حقوق افراد در مسائل زمین و... ← کتب فقه، ابواب مربوط.
- ۱۶۵ [۱۷۵]. این توأم بودن را که مؤلف محترم مطرح می‌کند، می‌دانیم که اشکالی نیست و باعث عدم استواری اساسی حقوق جزایی اسلام نمی‌شود. این موضوع از نظر روحی و معنوی است، یا از جنبه‌های مختلف دیگر، و هیچ منافات ندارد با اینکه اسلام در هر يك از رشته‌های حقوقی (جزایی و...) دارای اساسی استوار، و سیستمی منظم و کامل باشد. در پیش نیز به این موضوع اشاره شد. ← توضیح ۱۵۲.
- ۱۶۶ [۱۷۵]. گویا منظور موارد خاصی است که بنا بر علتی، دیه بر عاقله مقرر شده است (← کتاب «علل الشرایع» شیخ صدوق)، و این کلیت ندارد. پس به طور کلی نمی‌توان گفت، قتل جنایتی علیه جامعه شناخته نشده است، مخصوصاً با توجه به آیات بسیار قرآن در این مورد، و از جمله این آیه: «ولکم فی القصاص حیاة یا اولی الاباب» (سوره ۲، آیه ۱۷۹) که خطاب به توده است و قصاص را مایه حیات جامعه دانسته است. نیز آیه دیگر: «کب علیکم القصاص...» (سوره ۲، آیه ۱۷۸) و آیاتی دیگر.
- ۱۶۷ [۱۷۹]. با موازینی که در اصول فقه وجود دارد، و هم آنچه در فقه اصطلاحاً «قواعد» گفته می‌شود، هیچ چیز از حوزه فقه اسلام بیرون نخواهد ماند.
- ۱۶۸ [۱۸۱]. در فقه شیعه، از باب جمع میان آیه ۳۸، سوره ۵، و آیه ۱۸، سوره ۷۱، فقط چهار انگشت قطع می‌شود.
- ۱۶۹ [۱۸۷]. ← توضیح ۱۰۲.
- ۱۷۰ [۱۹۱]. ← توضیح ۱۶۷.
- ۱۷۱ [۱۷۲]. در اسلام مساوات‌های واقعی بسیاری هست. حتی پیامبر اکرم، در معرفت‌های

مختلف خود ازعلی، همواره باین امر توجه می‌دهد که او «اقسکم بالسویه» است (← الغدیر ج ۳/ ۱۵۷). نیز پیامبر، درباره مهدی و دولت او فرموده است که تقسیم مساوی، از شئون اوست. ← رساله «در فجر ساحل». پس آرمان اسلام، همان مساوات است. و چنانکه مؤلف محترم خود توجه دارد و بارها یاد کرده است، عمل خلفا - چه اموی و چه عباسی - همواره غیر اسلامی بوده است (← متن، ص ۱۵۷، و توضیح ۱۶۱)

۱۷۲. [۱۹۲]. ← احکام تفصیلی «مزارعه»، کتب فقه.

۱۷۳. [۱۹۲]. درباره آنچه در این یکی دو صفحه، درباره اهل ذمه آمده است، باید یاد کرد، که در دین انسانی اسلام و موضعگیری حکیمانه آن، در این موارد، سیاست خاصی منظور بوده است که غیر انسانی تلقی نمی‌شود، بلکه مربوط است به سیاست ارشادی و مدیریت داخلی اقلیم اسلامی. و از هنگامی که این رعایتها از میان رفته است تاکنون می‌نگریم که چه مایه فجور و پستی و حیوانیگری و بیحماسگی و لاوطنی و لادینی را، همینان، در میان جوامع اسلام، رسوخ داده‌اند؟

۱۷۴. [۱۹۸]. بردگی ابداً لازمه جامعه اسلامی نیست. بردگی واقعی بود تاریخی که اسلام با آن روبرو شد و به خاطر ریشه‌دار بودن آن - بخصوص از جنبه اقتصادی - نمی‌توانست یکباره و آنرا آن را براندازد - چنانکه مؤلف خود بسدین موضوع توجه کرده است. و با این توجه، بعید است که چنین بگوید؟ یا این همه چنانکه در گذشته یاد کردیم (توضیح ۲۸)، با توجه به موازین و دستورات مؤکد اسلام و فقه اسلام در مورد آزاد کردن بندگان، در می‌یابیم که بردگی لازمه جامعه اسلامی نیست، بلکه اسلام به انواع و اقسام وسایل آن را محدود کرد و به سوی نابودی کشانید.

۱۷۵ و ۱۷۶ و ۱۷۷ [۱۹۹ و ۲۰۰]. این سخنان درست نیست. اگر صاحب برده‌ای، در ضمن تأدیب معقول، برده را بکشد، فتوای برخی از فقهای سنی این است که باید سخت با تازیانه مورد شکنجه و تنبیه قرار گیرد و دینه او را به بیت‌المال بپردازد. ابوحنیفه گوید اگر کسی بنده غیر را بکشد کشته می‌شود. مالک گوید، مطلقاً کشته می‌شود. فقهای شیعه از جمله صاحب «ریاض» می‌گویند: «به حال اگر صاحب برده، برده را بکشد کشته می‌شود بنا بر نصوص»، و ریاض روایتی نقل می‌کند از حضرت صادق «ع» از

علی «ع» که او آزادی را به خاطر کشتن برده‌های کشت. (← جواهر، کتاب‌القصاص، و ریاض، همان کتاب).

۱۷۸. [۲۰۰]. در این موارد، تخصصات فقهی و موازین اسلامی در راه رعایت انسان باید در نظر گرفته شود و به‌عمومات رجوع شود.

۱۷۹. [۲۰۱]. همه می‌دانند که سخن مؤلف «قابوسنامه» حکم اسلامی نیست، مانند سخن نوع کسانی که در مقامی چون مقام صاحب قابوسنامه‌اند. مؤلف سابقاً نیز چیزهایی از وی، درباره تجویز معاصی نقل کرد. اینها همه مردود است و ربطی به اسلام ندارد.

۱۸۰. [۲۰۳]. آزادی برده دونوع است: «ولاء» و «سائبه». نوع دوم - که بیشتر همین بوده است - آن است که برده کاملاً آزاد می‌شده است و دیگر صاحب برده هیچ امتیازی بر او نداشته و او مستقلاً راه خود را در زندگی پیش می‌گرفته است. نوع اول آن بوده است که برده پس از آزاد شدن، خود (به‌خاطر انس و علاقه، یا تأمین مادی، یا...) پیشنهاد می‌کرده است که از صاحب‌خود همواره جدا نشود و مطلقاً روابط خود را با او نگسلد، در این صورت طرفین حقوق تازه‌ای نسبت به یکدیگر پیدا می‌کردند، از جمله اینکه برده از صاحب خود «ارث» می‌برد. و قانون فقهی: «الولاء لمن اعتق» مربوط به این صورت است. پس نمی‌توان گفت، در اسلام، آزادی برده، موجب استقلال کامل وی نمی‌شده است.

۱۸۱. [۲۰۶]. اشتباهی شگفتی زای است! زیرا در قرآن مجید، درباره کتابت، امر آمده است. (← سوره ۲، آیه ۲۸۲).

۱۸۲. [۲۰۷]. آیه‌ای که شماره آن در توضیح پیش ذکر شد، لزوم اسناد کتبی را در معاملات و معاملات تأکید می‌کند و همین خود در حوزه‌های وسیع، ثبت اسناد را به‌وجود می‌آورد و قهراً مستلزم چنین سازمانی خواهد بود.

۱۸۳. [۲۰۸]. اگر تعبیر مؤلف در اصل «عارف» بوده (چون ما عریف گذاشتیم) غفلتی شده است، زیرا در این موارد «عرفاء» جمع «عریف» است (به‌معنای نقیب، شناسای قوم)، نه‌عارف. عریف به معنای مذکور در بیت طریف بن تمیم حنبری آمده است:

او كلما دخلت عكاظ قبيلة

بعثوا الی عرفهم بتوسم

۱۸۴ [۲۱۳]. شاید در این مورد، کلمه «تدوین» مناسبتر باشد از «تکوین».

۱۸۵ [۲۱۵]. این سخن درست است که مسئله «تقدیر» در طول تاریخ اسلام، از ناحیه خلفا و سردمداران بسی مورد سوء استفاده بوده است، و جامعه را در نوع اوقات بهستی و پستی و ذلت و تحمل و بی جوهری کشانده است. اما در اصل اسلام و تعالیم شیعه - گرچه برای جامعه شیعی نیز روشن نیست و روحانیان این اصل را درست به مردم نیاموختند - درست به عکس است و همواره ترغیب شده است به عدم تسلیم و جوهر داشتن و... («در فجر ساحل»)

باید به یاد داشت که برخی از مسائل، از نظر زمان و مکان طرح کردند، فرق بسیار می کند و گاهی مسخ می شود. مثلا مسئله «رضا» و «تسلیم» و «قناعت» و اذعان به «تقدیر»، يك بار در مورد تهذیب نفس و كشتن شعله آرزو و ایجاد آرامش درونی مطرح می شود، و تا حتم مشروع (یعنی حدى كه سستی و قعود نیافریند) مورد قبول قرار می گیرد. آن هم باز با توجه به دو امر: یکی اینکه همین رضا و قناعت و قبول تقدیر، از انسان، موجودی می سازد فرشته خو و بی نیاز و آهنگین اراده كه در راه آرمان بزرگ به هر خطری بی اعتنا باشد. چنانكه مؤلف خود در مورد غازیان اسلام تصریح می کند. دوم، اعتدالی كه در تعالیم اسلام هست. چون از سویی دیگر می گوید: «خبر الناس من انتفع بالناس» - حدیث حضرت صادق از پیامبر (« سفینة البحار، ذیل «نفع») یعنی بهترین مردم آن كس است كه مرم از او نفع ببرند. و در تعریف محبوبترین بنده نزد خداوند، می گوید، «انفع الناس للناس» (« سفینة البحار ») یعنی سودمندترین مردم برای مردم. نیز ستایش بسیار از سعی و كوشش می كند و ترغیب می كند كه مبادا كسی بهر قنوعیش را فراموش كند (سوره ۱۷، آیه ۱۹ و سوره ۵۳، آیه ۳۹ و ۴۰ و سوره ۷۷، آیه ۲۸ و...) نیز تفضیل مجاهدین (سوره ۴، آیه ۹۵) و ذم مخلفون (= بهجا ماندگان)، (سوره ۱۹، آیه ۸۱ و سوره ۴۸، آیه ۱۱) كه این تعالیم حركت خیز و كوشش را - كه در اسلام بسیار است، و بلکه اصلی است اساسی - برای تعدیل همان زمینه اعتقادی است. باید به نفع جامعه كوشید، باید نصیب خویش را به دست آورد... اگر زیر ساز تعالیم، دست روی دست گذاشتن بسود، این تعالیم درست نبود. اگر تقدیر شده باشد كه نفعی به خلق برسد می رسد، پس چرا من بگوشم؟

نه، انسان باید بکوشد چه در مقیاس فرد، چه در جامعه: «و ان لیس للانسان الاماسعی. و ان سبعه سوفیری» (سوره ۵۳، آیه ۳۹ و ۴۰). اگر حتی تقدیر شده باشد بهمن می‌رسد، نه، تو باید حق خویش بستانی. (سوره ۲۷، آیه ۷۷).

نیز این وصیت جاودان علی، به دو فرزندش، حسن و حسین، و به واسطه انسان بهمه انسانها: «کونا للظالم خصماً و للمظلوم عوناً» - همواره با ستمگران ستیزه جو، و برای ستمسیدگان کمک رسان و یاور باشید. (نهج البلاغه، چاپ مصر، جزء ۳، ص ۸۵) که بخود نمودار والای علم تسلیم است و صلها و صلها تعلیم زندگی آفرین و ستم نابودکن دیگر....

بار دیگر مسئله رضا و... در مقیاس جامعه و سطح ارتباط خلق با حقوق خویش، در حال اجتماع، و تصرفات گوناگون حکام مطرح است. اینجا نیز کاملاً جامعه را ترغیب کرده‌اند به حرکت و... امام صادق می‌گوید: «شیعتنا اهل الفتح و الظفر» (اصول کافی) ۱ باری، مسئله تقدیر را گروهی مورد سوء استفاده قرار داده‌اند و حتی گروههای زیادی از خلق نیز آن را درست درک نکرده‌اند، تا جایی که در کسب فضایل و سربلندیها نیز سستی ورزیده‌اند، اما در تعالیم اصیل و فقه حقوق شیعه، واقعیت فلسفی آن به صورت «امرین امرین» طرح و حل شده است. وجوانب اجتماعی آن، کاملاً جاندار و حماسه‌زای آموخته شده است.

نیز باید به یاد داشت که این سخن مؤلف: «این اصل دینی دارای اهمیت سیاسی نیز بوده. زیرا حقانیت رسالت...» درست به نظر نمی‌رسد. زیرا اولاً - این اصل، یک تعلیم چند جانبه است که در صدر اسلام با توجه بهمه جوانبش آموخته می‌شده است، و این خلفا بودند که بعدها آن را تحریف کردند.

ثانیاً - شور و خروش مسلمین فداکار صدر اسلام، بر اساس ایمانی راسخ بود که با اعتقاد به دین جدید و در راه آن، به عنوان گسترانیدن مسکبی الهی و صراطی مستقیم، زیسر شعار توحید (قولوا لا اله الا الله فتلحوا)، آن نهضت را آغاز کردند و پراکندند.

۱- اصول کافی (ج ۲، ص ۲۲۳، از چاپ ۱۳۸۸ دارالکتب الاسلامیه - تهران). «باب المؤمن وعلاماته و صفاته» روایات فراوانی است در این مقوله، و از جمله این روایت است از امام صادق: «شیعتنا اهل الهدی، و اهل النقی، و اهل الخیر، و اهل الایمان، و اهل الفتح، و الظفر». یعنی: شیعه‌ما، راهنمایان، پرهیزکاران، بیکوروشان، گروه‌کنان، افق‌گشایان و پیروزمندانند.

- ۱۸۶ [۲۱۵]. اطلاق دترمینیسم (*Determinism*) بر این مکتب از سر تسامح است.
- ۱۸۷ [۲۱۷]. اینجا برای اظهار یک نکته بس مهم و عمیق و تحول‌خیز در تاریخ اسلام، مناسب است. و آن این است که نوع این واقعیات و مسائل چیزهایی است که به دست سلسلهٔ خلافت اسلامی (از صدر اول تا امویان و عباسیان و...) به وجود آمده و رواج داده شده است، و مثلا آن دسته از متکلمان حرفه‌ای که این‌گونه مباحث را دامن می‌زدند و مردم را در غفلت می‌گذاشتند و به سرنوشت‌های مسکنت‌بار راضی می‌داشتند و از جهشها و جوششها و حرکتهای و شورها و شورشها و شعارهای اصیل و زندگی‌ساز اسلام دورشان می‌کردند، از ناحیهٔ دستگاه خلافت تأیید می‌شدند. اما همهٔ اینها از معارف واقعی و تربیت اصیل و اصول مصفا‌ی اسلام - که همه در نزد خاندان پیامبر (و اهل‌الیت ادری بما فی‌الیت) بوده است - فرسنگها به‌دور است. علمای متخصص معارف شیعه، این موضوعات را نیک بررسی کرده‌اند و گاه با عمل در سطح حرکت اجتماعی نشان داده و پیاده کرده‌اند، ولی مایهٔ تأسف است که این حقایق هنوز در سطح عمومی اسلام درک و نشر نشده است؛ در روزگاران گذشته دستگاه خلافت از نشر این تعالیم نگران بود و می‌خواست مردم را در عقایدی بگذارد که هرستمی را بپذیرند و مخصوصاً اصل بی‌تفاوتی را - که از نظر تشیع و ائمهٔ شیعه کاملاً محکوم است - و جهت زندگی قرار دهند و از هر قیامی بگریزند و... و در روزگاران بعد نیز این مانع از میان برداشته نشد...
- ۱۸۸ [۲۱۸]. اطلاق «باطنیان» بر معتزله ظاهراً مصطلح نیست. با اینکه مفهوم اصطلاحی آن، از اطلاق بر اسماعیلیه اعم است.
- ۱۸۹ [۲۱۹]. در این باب پیشتر سخن گفتیم. ← توضیح ۳۲ و ۲۸ و ۵۰
- ۱۹۰ [۲۱۹]. مؤلف در گذشته بارها اظهار کرد که دین اسلام، دین توحید محض است (← توضیح ۸۳). اکنون چطور ممکن است تشیه از ویژگیهای دین توحید محض باشد؛ بلکه تشیه از نظر علمای اسلام مردود است. و قرآن دعوت به توحید مطلق می‌کند، نهایت چون قرآن به زبان قوم است، باید مانند همان زبان - در اداء و تعبیر - استعاره، کنایه، تمثیل و تشیه داشته باشد. چنانکه زبان بلیغ عرب از این امور آکنده است. و چنانکه در کتب بلاغت (← تلخیص‌المفتاح و شروح آن،

و دلائل الاعجاز و مفتاح العلوم مسکاکی و اسرار البلاغه... روشن شده است. در استعاره، معنای لغوی کلمه (مستعارنه) ابدأ ملحوظ نیست و فقط معنای استعاری (مستعارله) خواسته شده است.

از جمله آیاتی که مؤلف ذکر می کند، «الرحمن علی العرش استوی» است، و می دانیم که برای «عرش» تفاسیری گوناگون شده است و «استواء» ابدأ نص در مکان گرفتن، ممکن نیست. پس معنای «الرحمن علی العرش استوی»، حتی در سطح عامیانه فهم عربی، جلوس خداوند بر تخت نیست. بلکه چنانکه غزالی در احیاء العلوم گوید، استواء در آیه، به معنای استیلاء و غلبه است، چنانکه در استعمال این شاعر عرب آمده است: «قد استوی بشر علی العراق* من غیر سیف و دم مهراق». بخصوص که در اینجا کلمه «اسم - وصف» (الرحمن) به کار برده شده است که ناظر به احاطه رحمت و شمول رحمانیت است، و این ابدأ مقیاسی جسمی نیست. و به اصطلاح، نوعی «تعلیق حکم بر وصف» است که مشعر به «علیت مبدأ اشتقاق» است.

۱۹۱ [۲۲۵]. در تعییرات معتزله چنین چیزی نیست که خدا را روح دانسته باشند و این کلمه را بر مبدأ اطلاق کرده باشند. مؤلف نیز - مانند مواردی چند - مأخذی نشان نمی دهد، تا در آن نگریسته شود. گو اینکه مأخذ وی، اکثر، از مستشرقان و اسلام - شناسان است، که خود تألیفات آنان از اشکالاتی که در «یادآوری» (ص ۵-۷) گفتیم آکنده است. و روی هم سند نتواند بود.

۱۹۲ [۲۳۵]. علم کلام را در اصطلاح، «اصول لایتغیر» گفتن معهود نیست.

۱۹۳ [۲۳۱]. ← کتب کلام، ذیل بحث در مسئله «کسب اشعری»، و تحریر غزالی از این مسئله، در «احیاء العلوم» (ج ۱) و «معراج السالکین».

۱۹۴ [۲۳۲]. یعنی نگوید: «کیف تکون یدالله»، بلکه معتقد باشد به «لاکیف» یعنی عدم سؤال به «کیف، چگونه» (کیفیت)، یا علم وجود کیفیتی قابل سؤال و جواب.

۱۹۵ [۲۳۲]. البته معتزله، به طور مطلق، منکر صفات آفریدگار نیستند، بلکه منکر صفات زاید بر ذاتند و صفات «جمالیه» و «جلالیه» را همین ذات می دانند. و مؤلف توجه نداشته اند که این، انکار صفات نیست.

۱۹۶ [۲۳۸]. باید به یاد داشت که اگر محققى بخواهد دربارهٔ مسائل مطروحه در «احیاء العلوم» تحقیقات همه جانبه‌ای داشته باشد، لازم است کتاب «المحجاة لیضاء فی احیاء الاحیاء» تألیف عالم جامع ملامحسن فیض کاشانی (در ۸ مجلد) را نیز بخواند، با مقدمهٔ بسیار ممتع آن، به املاى علامهٔ امینى (صاحب «الغدیر»). نیز درالغدیر (ج ۱۱ ص ۱۵۹ - ۱۶۷، از چاپ بیروت) در مورد برخی از مطالب احیاء العلوم، بحثهایی شده است که خواندن آنها ضروری است. همین طور که مطالعهٔ انظار دانشمندان از اهل سنت و دیدگران در مسود غزالی و آراء اولاد است. نیز کتاب دکتر احمد فرید رفاعی: «الغزالی».

۱۹۷ [۲۴۰]. منظور را از بستگی محفل اخوان الصفا با طیبیون نمی فهمیم. آنچه مسلم است این است که اینان گروهی از فلاسفهٔ مسلمان قرن چهارم بودند که برای تلفیق دین با فلسفه می کوشیدند و رسائل خویش را به همین منظور تألیف کردند. (تتمهٔ صوان الحکمة - بیهقی، نزهاة الاروح - شهرزوری و الامتاع و الموانسه - توحیدی)

۱۹۸ [۲۴۰، پانوش ۳]. تحلیل دقیق این نیست که کندی، فارابی، ابن سینا، خوارزمی، رازی، مسعودی، ابن هیثم، بیرونی، مجریطی، ابن رشد، نصیرالدین طوسی، سهروردی، ابن طفیل، ابن باجه، و میرداماد حسینی و همانندان ایشان را تنها وارث علوم و فلسفهٔ گذشتگان بدانیم، زیرا فلسفهٔ اینان اگر چه از موارث فلسفی یونان، بسیار استفاده کرد، اما خود دارای مبانی ویژه و عناصری مبتنی بر وحی است که در کتب فلاسفهٔ اسلام، بخصوص تفسیرهایی، از قبیل تفاسیر ابن سینا بر چند سوره از قرآن، و مبانی که در کتاب «الاشارات و التنبیها» اظهار کرده، نمودار است.

البته اخیراً برخی از محققان، در مورد فلسفهٔ اسلامی، دیدصاحبحتری عرضه کرده اند. این گروه به سراغ متکلمان - اشاعره و معتزله - رفته اند و سرچشمه های جهانیینی اسلامی را در آنجا جسته اند و متکلمان بزرگ را در شمار فلاسفه و اندیشمندان صاحب مکاتب شمرده اند. این روش، از نظر تاریخ علم کاملاً صحیح است.

ولیکن در اینجا واقعیت دیگری هست، که باید از آن غفلت نشود و شگفتا که سخت مورد غفلت قرار گرفته است. و آن این است که فلسفه و جهانیینی واقعی اسلام را باید، در خود قرآن کریم و روایات و کلمات و خطب و ادعیه و تعالیم ائمه طاهرین، علیهم السلام، جستجو کرد. البته این جهانیینی، هنوز، به طور کامل و سره، فراهم و عرضه نشده است. پیروان «مکتب تفکیک» - که در هر دوره نیز وجود

داشته‌اند - درباره فلسفه واقعی اسلام و حکمت محمدی و معارف قرآنی، دارای نظر مذکور بودند. از این جمله‌اند - در روزگار اخیر - عالم‌دازور بزرگ (و به تعبیر یکی از عالمان که بر سنگ مزارش - در صحن شاهزاده حسین، قزوین - نوشته است: «قدوة اخوان الصفا و زبدة خلان الوفا») حضرت سید موسی زرآبادی قزوینی (در گذشته به سال ۱۳۵۳ ه. ق) و عالم معارفی بصیر حضرت میرزا مهدی غروی اصفهانی (در گذشته به سال ۱۳۶۵ ه. ق) و استاد بزرگوار ما، متأله اخیر خراسان، حضرت شیخ مجتبی قزوینی خراسانی (در گذشته به سال ۱۳۸۶ ه. ق، ۱۳۴۶ ه. ش) که دروس خویش را بر همین پایه می‌آموخت. او اندیشه‌های خود را از مشرق تا بناك معارف قرآن و علوم آل محمد «ص» گرفته بود، از مشرقی که به گفته شیخ بهاء الدین عاملی:

فلوزار افلاطون اعتاب قدسه

ولم یعشه منها سواطع انوار

رأی حکمة قدسیة لایشوبها

شوائب انظار و ادناس افکار^۱

شیخ مجتبی قزوینی خراسانی، دوره کتاب «بیان الفرقان» خود را نیز (در ۵ جلد) در همین باره تألیف کرد. - رضوان الله علیه.

امید است که بایک جهش دیگر، تحقیق در فلسفه اسلامی، از متکلمان نیز - که باز تحت تأثیر فلسفه قدیمند - بگذرد و به منابع اصیل آن برسد.

[۲۴۱]. مؤلف برای این موضوع، مأخذی ذکر نکرده است. اصولاً مستشرقان و اسلام‌شناسان غیر مسلمان در فهم و برداشت مسائل مختلف اسلامی (در فقه و فلسفه و حکومت) دچار اشتباه می‌شوند. در اینجا «باید اشتباه اکثر مستشرقین را درباره اسلام و مقولات نامناسبی که معمولاً برای تحقیق درباره آن به کار می‌برند ذکر کرد. خاورشناسان کلمه صواب و خطا و اصل و فرع و ایمان و کفر را به نحوی در مورد اسلام به کار می‌برند که تمام ساختمان عقلی و دینی تمدن اسلامی را منحرف و بی‌قواره می‌سازد. اولین شرقشناسان که اکثر مروجین کیش مسیحی بوده و در معارف و کلام مسیحی تعلیم یافته بودند، همان تقسیم بندیها و مقولاتی را که با آن آشنایی داشتند در اسلام می‌جستند. بنابراین آنان کلام اشعری را عقیده صحیح و