

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

«تأملی در سرایت ایمان و کفر به حقوق شهروندی؛ نقدی بر نقد»

دانیال نمازی؛ طلبه علوم دینی و دانشجوی ارشد حقوق عمومی دانشگاه شهید بهشتی

شبکه اجتهاد

در مقدمه تشکر می‌کنم از استاد محترم حوزه علمیه قم، جناب استاد فاضل لنکرانی بابت نقد جوابیه. این یادداشت، پاسخی به انتقادات ایشان است.

محور اول) فقه ضرورت‌انگار و قطع قطاع

استاد فاضل لنکرانی: «آنچه که انگیزه برای پاسخ مجدد است، چیزی جز دفاع از مسلمات و واضحات دین نیست؛ ان شاء الله مورد قبول حق تعالی قرار گیرد.»

پاسخ: اولاً این کلام ایشان، بدین معناست که در یادداشت بنده، مسلمات و واضحات دین، انکار شده است. روشن نیست که آیا ایشان، اصطلاح سنگین «مسلمات و واضحات دین» را با دقت و حزم به کار برده‌اند و مرادشان همان «ضروریات و بدیهیات دین» است که لوازم خاصی دارد یا خیر؟ زیرا هیچ یک از مسائلی که بین بنده و ایشان در گرفته‌است، نه تنها از مسلمات و ضروریات «دین» نیست، بلکه از مسلمات و ضروریات «مذهب»، «فقه» و «اجماعیات» هم نیست و حتی در بعض مسائل، نظیر «نسبت ایمان و عمل»، «جواز جهاد ابتدایی در عصر غیبت» و «خطابات قانونیه»، مدعای ایشان شاذ و نادر است و البته این شذوذ و ندرت، فی‌نفسه، بلا اشکال است. علی‌ای تقدیر باتوجه به این ادعای ایشان، سعی خواهیم نمود عمده مطالب را در قالب عبارات معارف، بیان کنیم.

ثانیاً سنت سیئه ضروری‌انگاری و مسلم‌پنداری مسائل، تعریف خطوط قرمز در مسیر تحقیق است که ثمره‌ای جز انسداد باب اجتهاد و آزاداندیشی، احساس استغناء از اقامه دلیل و توسیع دامنه تکفیر، ندارد و نوعاً در مسائل خاصی چنین ادعاهایی می‌شود. آقای زنجانی می‌فرماید: «صاحب جواهر، نوعاً در مطالبی که به نظر روشن نمی‌رسد، ادعای ضروری بودن می‌کند. در بسیاری از مباحث، ادعای ضرورت و بدهت در کلام آقای خوئی دیده می‌شود در حالی که به نظر ما آنها جزء امور بدیهی نیست و نمی‌توان آنها را قطعی و ضروری دانست، بلکه گاه ممکن است خلافش مسلم باشد.»

ولقد أجاد صاحب القوانين فيما أفاد بقوله: «و معرفه أنّ ذلك الشيء ممّا يعرفه كلّ أحد، دخل في الدين أيضا من المسائل الاجتهادية، و لذلك اختلف العلماء في الضروريات، فربما يدعى أحدهم كون شيء ضرورياً بعنوان القطع، و آخر يحكم بعدمه، و ربّما يحكم بكون خلافه ضرورياً... فالحكم بكون شيء ضرورياً، من المسائل الاجتهادية.» (قوانين، ج ۴، ص ۴۳۹)

ثالثاً آنچه در اکثر کلمات جناب استاد فاضل چه در اینجا و چه در جاهای دیگر، جلوه خاصی دارد، ضروری، مسلم، قطعی، یقینی و واضح شمردن کثیری از مسائل است. برای بنده روشن نیست که این حجم از قطع و یقین، در «عصر انسداد»

که «دست ما کوتاه و خرما بر نخیل» است، جز برای «قطاع»، چگونه حاصل می‌شود؟ این در حالی است که محققین و مدققین از علما، در مباحث علمی، مسائل را با لعل و فتأمل و تشکیک می‌گذرانند. همچنین اخذ به «ظاهر» قضیه «ظَنِيَّةُ الطَّرِيقِ لَا تَنَافِي عِلْمِيَّةً / قَطْعِيَّةَ الْحَكْمِ» به سبب استلزام تصویب و این که نتیجه باید تابع اخس مقدمتین باشد، مردود است و مستمسکی برای ایشان نخواهد بود. (معالم، ج ۱، ص ۹۲، قوانین، ج ۴، ص ۲۵۶)

محور دوم) رابطه ایمان و عمل

استاد فاضل لنکرانی: «الف) ایشان اصرار دارد که عمل جزء مقوم و حقیقت ایمان نیست و ایمان امر قلبی محض است و به آیهی شریف «وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ» اشاره نموده است؛ اما کدام قسمت آیه دلالت دارد ایمان در قلوب وجود دارد و هیچ ارتباطی به عمل ندارد؟ به عبارت دیگر، مدعا آن است که ایمان یک امر قلبی محض است و عمل در حقیقت آن دخالت ندارد، در حالی که آیه هیچ دلالتی بر این ادعا ندارد.»

پاسخ: با اندک تأملی در عبارت، روشن می‌شد که کریمه «وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ» أصلاً دلیل برای مدعای قلبی بودن ایمان، قرار داده نشده است؛ بلکه ادله آن، چهار موردی بود که پس از کلمه «چنانکه» آوردیم و اگر پاسخ بنده به فقره دوم کلام ایشان، مورد عنایت قرار می‌گرفت، این سوء تفسیر رخ نمی‌داد. تصدیق و تکذیب، موقوف به تصور صحیح است. لب مدعا آن بود که (۱) ایمان، امری قلبی است و (۲) خداوند، علیم به ذات الصدور است و در نتیجه (۳) ما سوی الله راهی به قلوب ندارند تا ایمان‌داری و بی‌ایمانی دیگران را به داوری نشینند و آیه مذکور، به‌عنوان مقدمه دوم ذکر شد. چنانکه در جوابیه پیشین نوشته بودم: «ایمان، امری قلبی است و خلق را بدان‌جا بار نیست «وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ» و با توجه بدان که ارزش اعمال به روح آن یعنی نیت است «إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ» و نیت نیز امری قلبی است، خلق را امکان آن نیست که بر اساس پیکره ظاهری اعمال، نقبی به ضمیر دیگران زند و به داوری و سنجش ایمان آنان نشینند و به‌حسب آن به توزیع حقوق پردازد.»

استاد فاضل لنکرانی: «ب) گرچه عطف، ظهور در بینونت دارد، اما بینونت به این نیست که هیچ عملی در حقیقت ایمان دخیل نباشد، بلکه عمل به ارکان داخل در حقیقت ایمان است و با این قرینه «عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ» را بر سائر اعمال منطبق می‌نماییم.»

پاسخ: اولاً کلام ایشان مبهم است. صورت‌بندی استدلال بنده چنین است: (۱) عمل صالح، عطف بر ایمان شده است. (۲) عطف، ظهور در بینونت دارد. (۳) پس رابطه ایمان و عمل صالح، تباین است. سوال بنده از استاد فاضل این است که نسبت عمل به ارکان (جوارح) با عمل صالح چیست؟ آیا مراد از عمل به ارکان و جوارح، عمل غیر صالح است یا عمل صالح مخصّص؟! به‌نظر نمی‌رسد توجیهی که ایشان برای ظهور عطف بر بینونت ذکر فرموده‌اند، معنای محصلی داشته باشد.

ثانیاً در آیات مورد استناد بنده، صرفاً عمل صالح بر ایمان عطف نشده بود، بلکه مطلق اتباع هم عطف بر ایمان شده بود: «فَأْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ» (اعراف)

استاد فاضل لنکرانی: «ج» از نکات مهم تفسیری این است که نمی‌توان کلمه ایمان را در همه آیات یکسان معنا کرد... مطلب اساسی آن است که در حقیقت ایمان، آیا عمل دخالت دارد یا خیر؟ یعنی با توجه به قرآن و سنت باید به این سوال پاسخ دهیم. مع الأسف نویسندگان یادداشت توجهی به روایات معتبر در این زمینه نداشته است؛ از جمله این که امیرالمؤمنین از رسول خدا نقل می‌کند که در حقیقت ایمان سه چیز معتبر است: عقد قلبی، اقرار زبانی و عمل به ارکان دین... مراد از ارکان در عبارت «عمل بالارکان» ارکان دین است که عبارت باشد از نماز، روزه، حج، زکات و ولایت معصومان... (البته این احتمال وجود دارد که مراد ارکان وجودی انسان، یعنی دست، چشم، گوش و پا و... باشد که در مواردی با معنای قبل تلازم دارد)... همچنین امام صادق (علیه السلام) فرموده‌اند...»

پاسخ: اولاً اینکه فرموده‌اند ایمان را در متون دینی نباید یکسان معنا کرد، مطلب جدیدی نیست و در جوابیه پیشین متذکر شدم که: «پوشیده نیست که در متون دینی، ایمان، مشترک لفظی است و آنچه مراد ماست حقیقت ایمان است که مقول به تشکیک بوده.»

ثانیاً هرچند که ممکن است بر مسأله حقیقت ایمان، آثار فقهی نیز مترتب شود، لکن این مسأله، فی‌نفسه، مسأله‌ای کلامی است و تکلیف مسائل کلامی، صرفاً با ردیف کردن اخبار آحاد و اخذ به ظواهرشان مشخص نمی‌شود و حجیت آنها در این زمینه محل مناقشه است و روش‌شناسی علم کلام را با علم فقه نباید خلط کرد. همچنین استناد به قرآن نیز در کلمات ایشان ندیدیم.

ثالثاً ایشان مدعی «معتبر بودن» روایاتی هستند که ذکر کرده‌اند که البته این ادعا، محل اشکال است. به‌علاوه احتیاط اقتضا می‌کند که حتی روایات صحیحه را هم با جزمیت از معصومین نقل نکنیم و مثلاً نگوییم «امام صادق فرمودند»، چه رسد به روایات مشکل‌دار.

رابعاً برای بنده بابت به بی‌توجهی به روایات اظهار تأسف کرده‌اند؛ حال آنکه روایت اولی را که ذکر نموده‌اند در همان جوابیه اول ایشان هم بود و طبعاً مورد بی‌توجهی بنده نبوده است، بلکه این روایت را در مقام افاده معنای دیگری می‌دانم که سیأتی ان شاء الله. بعلاوه در جوابیه، روایاتی را از باب تأیید ذکر کرده بودم.

خامساً عمل بالارکان، به معنای عمل با جوارح است و نه عمل به ارکان دین که نویسندگان این را به‌عنوان معنای اصلی آورده و معنای اول را صرفاً به‌عنوان احتمال ذکر کرده‌اند! چنانکه در لغت چنین است: «وَأَرْكَانُ الْإِنْسَانِ: جَوَارِحُهُ.» (تاج العروس من جواهر القاموس، ج ۱۸، ص ۲۴۲) «وَيُقَالُ لِأَرْكَانِهِ أَنْطَقِي. أَيْ لَجَوَارِحِهِ.» (لسان العرب، ج ۱۳، ص ۱۸۵) در نهج البلاغه هم هست: «أَوْضَحَ الْعِلْمَ مَا وَقَفَ عَلَى اللِّسَانِ، وَ أَرْفَعَهُ مَا ظَهَرَ فِي الْجَوَارِحِ وَ الْأَرْكَانِ.» (حکمت ۹۲) این معنا را به‌قرینه قلب و جنان و لسان هم می‌توان استفاده نمود. ملا صالح مازندرانی می‌فرماید: «العمل بالارکان الظاهرة مثل السمع و البصر و اللسان و اليد و الرجل باستعمال كل واحد منها فيما خلق لاجله.» (شرح الکافی، ج ۸، ص ۸۱) «وَأَمَّا عَمَلُ الْأَرْكَانِ فَهُوَ اسْتِعْمَالُ نِعْمَةِ الظاهرة و الباطنة في طاعته و عبادته و التوقّي من الاستعانة بها في معصيته و مخالفته كاستعمال العين في مطالعة مصنوعات، و استعمال الأذن في استماع براهينه و آياته، و هكذا حكم سائر الجوارح.» (همان، ج ۱، ص ۲۸۶) و آقا جمال خوانساری (شرح غرر الحکم، ج ۲، ص ۴۰) و آقای شعرانی (شرح الکافی، ج ۱، ص ۲۷۷) نیز چنین معنا می‌کنند. آری، بنده فقط در مشکلات العلوم ملا مهدی نراقی دیده‌ام که در عین انفکاک حقیقت ایمان و عمل، از

تعبیر «ارکان الاسلام» استفاده کرده‌اند که البته معلوم نیست در مقام تبیین این روایت بوده باشند و بر فرض اینکه در این مقام هم باشند، چنین تفسیری با توجه به نکات مذکور، محل اشکال است.

استاد فاضل لنکرانی: «د» متاسفانه نویسنده‌ی یادداشت اساس نزاع و مدعا را مورد دقت قرار نداده است و نیز معلوم می‌شود اطلاع دقیقی از افکار و انظار خوارج ندارد.»

پاسخ: بنده عباراتی را از کتب درجه اول کلامی در باب نظریه خوارج نقل می‌کنم تا روشن شود:

أ. تفتازانی: «و أما على الرابع، و هو أن يكون الإيمان اسماً لفعل القلب و اللسان و الجوارح على ما يقال إنه إقرار باللسان، و تصديق بالجنان، و عمل بالأركان. فقد يجعل تارك العمل خارجاً عن الإيمان، داخلاً في الكفر، و إليه ذهب الخوارج، أو غير داخل فيه، و هو القول بالمنزلة بين المنزلتين، و إليه ذهب المعتزلة... أن الإيمان إما أن يكون اسماً لعمل القلب فقط، و هو المعرفة عند الإمامية، و جهم، و التصديق عندنا، و إما لعمل الجوارح. فإن كان هو القول، فمذهب الكرامية. أو سائر الأعمال، فمذهب المعتزلة. و إما مجموع عمل القلب و الجوارح، و هو مذهب السلف.» (شرح المقاصد، ج ۵، ص ۱۸۰-۱۷۹)

ب. میرسید شریف: «(قوله -ایجی- فقالت الخوارج كل معصية كفر) فان قلت يلزم السلف و أصحاب الأثر القائلين بأن الايمان تصديق بالجنان و اقرار باللسان و عمل بالأركان ان يقولوا بما قال به الخوارج بناء على أن الشيء ينتفى بانتفاء ركنه و لا منزلة عندهم بين الكفر و الايمان مع انهم لا يجعلون تارك العمل خارجاً من الايمان و يقطعون بعدم خلوده في النار قلت أجيب عنه بأن الايمان يطلق على ما هو الاساس و الأصل في دخول الجنة و هو التصديق وحده و على ما هو الكامل المنجى و هو الذى عد العمل ركناً منه.» (شرح المواقف، ج ۸، ص ۳۳۲)

ج. ابن حزم: «لأنهم (الخوارج و المعتزلة) يَقُولُونَ بذهاب الإيمان جملةً بإضاعة الأعمال.» (الفصل فى الملل والأهواء والنحل، ج ۳، ص ۱۰۶)

استاد فاضل لنکرانی: «آنچه از ادله استفاده می‌شود این است که ایمان امر قلبی محض نیست و بلکه مشروط به عمل است و از این جهت، شارع و دین می‌تواند ایمان را معیاری برای حقوق فردی، اجتماعی، جزایی و سیاسی قرار دهد. با همین تفسیر است که صف مؤمنان از صف کافران جدا می‌شود؛ وگرنه اگر ایمان صرف یک امر قلبی باشد، تقسیم افراد به مؤمن و کافر جز برای روز جزا و قیامت معنا ندارد. کسانی که اندک آشنایی با قرآن کریم داشته باشند اذعان دارند که در همین دنیا مجموعه مؤمنین از مجموعه کفار متمایز است و هر کدام احکام و آثار خود را دارند... اولاً بر اساس روایات متعدد عمل در حقیقت ایمان داخل است به این معنا که ایمان بدون عمل در پیشگاه خداوند ارزشی ندارد (برخی از این روایات در صفحات آغازین ذکر گردید).»

پاسخ: اولاً موضوعیتی که جناب آقای فاضل، در این مسأله کلامی، برای اخبار آحاد قائل شده‌اند و همچنین ظاهراً عدم انس ایشان با کتب کلامی، منجر به این شده‌است که نظریه‌شان در باب حقیقت ایمان، از نظریه مشهور بین متکلمین امامیه فاصله گرفته و -بر فرض اینکه بگوییم ایشان ارتفاع عمل را مستلزم ارتفاع ایمان نمی‌دانند که مسلک خوارج است- با نظریه اهل حدیث و سلفیه یکسان می‌شود که حقیقت ایمان را مجموع عمل قلب، لسان و جوارح می‌دانند:

أ. **ابن تیمیه:** «الفصل الأول: الدين والإيمان قول وعمل [وَمِنْ أَسْوَاطِ الْفِرْقَةِ النَّاجِيَةِ: أَنْ الدِّينَ وَالْإِيمَانَ: قَوْلٌ وَعَمَلٌ. - قَوْلٌ: الْقَلْبُ، وَاللِّسَانُ. - وَعَمَلٌ: الْقَلْبُ، وَاللِّسَانُ، وَالْجَوَارِحُ.]» (العقيدة الواسطية، ص ۱۱۳)

ب. **تفتازانی:** «و إما مجموع عمل القلب و الجوارح، و هو مذهب السلف.» (شرح المقاصد، ج ۵، ص ۱۸۰)

ج. **میرسید شریف:** «السلف و أصحاب الأثر القائلين بأن الإيمان تصديق بالجنان و اقرار باللسان و عمل بالأركان.» (شرح المواقف، ج ۸، ص ۳۳۲)

ثانياً با توجه به اینکه ایمان، مشترک لفظی* است، در کلام ایشان معانی مختلف ایمان خلط می شود و گاه ایمان را به معنای **ظاهری** آن (اسلام) استعمال می کنند که آثار دنیوی بر آن مترتب می شود و می گویند: «آنچه از ادله استفاده می شود این است که ایمان امر قلبی محض نیست و بلکه مشروط به عمل است و از این جهت، شارع و دین می تواند ایمان را معیاری برای حقوق فردی، اجتماعی، جزایی و سیاسی قرار دهد. با همین تفسیر است که صف مؤمنان از صف کافران جدا می شود؛ وگرنه اگر ایمان صرف یک امر قلبی باشد، تقسیم افراد به مؤمن و کافر جز برای روز جزا و قیامت معنا ندارد. کسانی که اندک آشنایی با قرآن کریم داشته باشند اذعان دارند که در همین دنیا مجموعه مؤمنین از مجموعه کفار متمایز است و هر کدام احکام و آثار خود را دارند.»

و گاه ایمان را به معنای **حقیقی** آن استعمال می کنند که خداوند بدان آگاه است و ملاک داوری از جانب او قرار می گیرد. چنانکه دقیقاً چند سطر پایین تر از عبارت قلبی می گویند: «بر اساس روایات متعدد عمل در **حقیقت ایمان** داخل است به این معنا که ایمان بدون عمل در **پیشگاه خداوند** ارزشی ندارد (برخی از این روایات در صفحات آغازین ذکر گردید).»

***نکته اول:** لعل با توسیع معنایی تصدیق، بتوان ایمان را مشترک معنوی دانست و در نتیجه خلط استاد فاضل را نه خلط میان معانی مختلف، بل خلط بین مصادیق دانست.

نکته دوم: در ایمان به معنای ظاهری کلمه که همان اسلام است، اظهار لسانی شهادتین کفایت می کند و عمل بالارکان مدخلیتی در آن ندارد، لذا ترکیب های مومن / مسلمان فاسق و مومن / مسلمان منافق، معنا دار است.

آقای خوبی: «و أما الإيمان في لسان الأئمة (عليهم السلام) ورواياتهم فهو أخص من الإيمان بمصطلح الكتاب وهو ظاهر . و أما الإسلام فيكفي في تحقّقه مجرد الاعتراف وإظهار الشهادتين باللسان وإن لم يعتقداهما قلباً ، بأن أظهر خلاف ما أضمره وهو المعبر عنه بالنفاق ، ويدل على ذلك الأخبار الواردة في أن الإسلام هو إظهار الشهادتين وأن به حقت الدماء وعليه جرت المواريث و جاز النكاح كما ورد ذلك في جملة من الأخبار النبوية أيضاً راجع وقوله عز من قائل : (قَالَتِ الْأَعْرَابُ أَمَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ) هذا . مضافاً إلى السيرة القطعية الجارية في زمان النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) على قبول إسلام الكفرة بمجرد إظهارهم للشهادتين مع القطع بعدم كونهم معتقدين بالإسلام حقيقته ، لأن من البعيد جداً - لو لم يكن مستحيلاً عادة - أن يحصل اليقين القلبى للكفرة بمجرد مشاهدتهم غلبة الإسلام وتقدمه إلا في مثل عقيل على ما حكى . فتلخص أن الإسلام لا يعتبر فيه سوى إظهار الشهادتين ...»

السيرة القطعية الجارية على الحكم باسلام المظهر لهما ولو مع العلم بالخلاف ، لمعامله النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) مع مثل أبي سفيان وغيره من بعض أصحابه معاملة الاسلام ، لاظهارهم الشهادتين مع العلم بعدم إيمانهم بالله طرفه عين.» (التنقيح في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص ٢٠٨-٢٠٦)

همچنین این معنا از ایمان هرچند در احکام ظاهریه و احوال شخصیه دنیویه ثمره دارد و توسط خلق الله قابل تشخیص است، اما به حقوق شهروندی سرایت نمی‌کند و در حوزه عمومی منجر به تبعیض ناروا نمی‌شود. ترجیح مسلمان منافق یا فاسق، بر یک مسیحی مومن صالح، مستلزم ترجیح مرجوح بر راجح است و هو قبیح عقلاً. چنانکه رئیس العقلاء، در خصوص کافران ذمی مومن و صالح می‌فرماید: «إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون» و در خصوص مسلمانان منافق می‌فرماید: «و من الناس من يقول امنا بالله و باليوم الآخر و ما هم بمومنين... في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا ولهم عذاب اليم بما كانوا يكذبون». مرجحیت ایمان و اسلام ظاهری، چه در دنیا و چه در آخرت، عقلاً قبیح است. ایمان و اسلام حقیقی نیز اصلاً قابل تشخیص برای ماسوی الله نیست و حسابا علی الله. بر این اساس برخی از تبعیض‌ها در احکام نیز محل اشکال ماست که طرح آن مجال دیگر می‌طلبد.

ثالثاً چنانکه عرض شد، مشهور امامیه، عمل را جزء حقیقت ایمان نمی‌دانند؛ بر این اساس با انتفاء عمل، ایمان متفی نمی‌شود؛ ولی در عین حال به‌سان مرجئه، قائل به گسست ایمان و عمل نیستند؛ بلکه آن را کمال ایمان و لازمه عادی آن می‌دانند:

أ. خواجه طوسی: «ایمان در لغت تصدیق باشد، یعنی باور داشتن. و در عرف اهل تحقیق، تصدیقی خاص باشد، و آن تصدیق بود به آنچه علم قطعی به آن حاصل است و پیغمبر (علیه السلام) فرموده است، و معرفت پیغمبر منفک نباشد از معرفت پروردگار قادر عالم حیّ مدرك سمیع بصیر مرید متکلم، که پیغمبران را فرستاده است، و قرآن به محمد مصطفی (صلى الله عليه وآله) فرستاده، و احکام فرائض و سنن و حلال و حرام بر وجهی که همه امت را بر آن اجماع باشد بیان فرموده است. پس ایمان مشتمل بر این امور باشد، و این قدر قابل زیاده و نقصان نباشد، چه اگر کمتر از این باشد ایمان نباشد، و اگر زیادت از این باشد آن زیادت، کمال ایمان بود مقارن ایمان و نشان باور داشتن آن باشد که آنچه دانستنی و گفتنی و کردنی باشد بداند و بگوید و بکند، و آنچه از آن احتراز فرموده باشند احتراز کند، و این جمله از باب عمل صالح باشد و قابل زیادت و نقصان بود و لازم تصدیق مذکور باشد. و از این جهت ذکر ایمان با عمل صالح فرموده‌اند در همه مواضع، كما قال «الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ» و باید دانست که ایمان را مراتب است.» (اوصاف الاشراف، ص ١١-٩)

ب. آقا جمال خوانساری: «الایمان قول باللسان و عمل بالارکان... مشهور میانه علماء این است که ایمان همان تصدیق به‌دل است با اقرار به‌زبان و عمل جزء آن نیست بلکه واجبی است علیحده پس آدمی بترک آن فاسق باشد و از ایمان به‌در نرود و در بسیاری از احادیث مثل این کلام معجز نظام عمل هم جزو ایمان شمرده شده و ممکن است حمل آنها بر این که مراد به‌ایمان در آنها ایمان کامل باشد پس منافات نداشته باشد به‌این که بمجرد تصدیق و اقرار اصل ایمان به‌عمل آید چنانکه مشهور است میانه علماء... کسی را که اعتقاد نباشد به آن چه اقرار کرده در واقع و

نفس الامر ايمان نباشد و در قيامت داخل مؤمنان محشور نشود هر چند در دنيا بنا بر ظاهر از زمره مؤمنان شمرده شود.» (شرح غرر الحكم و درر الكلم، ج ٢، ص ٤٠)

ج. فاضل مقداد: «[الإيمان و مراتبه] الأول: الإيمان. و هو لغة التصديق، و شرعا التصديق بكل ما علم ضرورة مجيء الرسول به. و ذلك مستلزم لمعرفة الله تعالى و صفاته و أفعاله و القرآن و الأحكام، و بهذا الاعتبار لا يقبل الزيادة و النقصان. و قد يطلق على وجه الكمالية، بإضافة الأعمال الصالحة، فيقبل حينئذ الزيادة و النقصان. و أدنى مراتب الإيمان هو اللساني قالت الأعراب أمنا قل لم تؤمنوا و لكن قولوا أسلمنا. و بعده القلبي على وجه التصديق الجازم، لكن يمكن زواله. و بعده الإيمان بالغيب المنبعث عن بصيرة في القلب تقتضى ثباته. و أعلى مراتب الإيمان اليقين الآتى ذكره.» (الانوار الجليلية، ص ١٠٣)

د. ميرداماد: «و الحق أن العمل ليس جزءاً من الايمان، فالمراد بالايمان الذى العمل بعض منه هو الايمان الفاضل المشفوع بالتممات و المكملات، لا مجرد أصل الايمان. و منه الحديث فى الصحيفة الكريمة الرضوية «الايمان اقرار باللسان و معرفة بالقلب و عمل بالاركان». (التعليقة على أصول الكافي، ص ٩٥)

هـ ملا مهدي نراقى: «اختلفوا فى حقيقه الايمان فى أنه من العقائد العقلية او مدخليه للعمل الصالح فى مفهومه و منشأ الاختلاف ظواهر الكتاب و اخبار الحجج الاطياب و لتحقيقه بحيث يجمع بين الظواهر. نقول الايمان لغه مطلق التصديق و شرعا التصديق بالله سبحانه و الرسول فيما جاء به من الله... و صدق المقال أن التأمل فى مطاوى الظواهر و النصوص فى كلمات الفقهاء لا يبقى معه الريب أن حقيقه الايمان هى مجرد المعرفة القلبية و يعضده التبادر و عدم صحه السلب و الموافقه لمعناه اللغوى ولو بالعموم و الخصوص و تفسيره فى الجملة من النصوص بما يقتدرن العمل أو بنفس العمل فهو من باب التعريف باللازم فان الايمان الواقعى لا ينفك غالبا او مطردا عن العمل بأركان الإسلام.» (مشكلات العلوم، ٣٦٠-٣٥٩)

و. ملا صالح مازندراني: «والظاهر من الإقرار الاقرار بالجنان أو الأعم منه، ومن الإقرار باللسان مع الإمكان، وفيه دلالة على أن أصل الإيمان هو التصديق والاذعان وإن لم يكن معه شئ من الأعمال، وأن الأعمال مرتبة على الإيمان ولا ينافيه ما روى عنه وعن الرضا (عليهما السلام) " إن الإيمان معرفة بالقلب وإقرار باللسان وعمل بالأركان " لجواز أن يكون المراد به الإيمان الكامل أو التقدير زين الإيمان ذلك على حذف المضاف، وقد مرت الأخبار الدالة على أن الإيمان هو التصديق، وعلى أنه بالعمل يكمل ويتم ويرتقى إلى الدرجة العليا ومرتبة الكمال.» (شرح أصول الكافي، ج ١٠، ص ١٣٢) «فإن اقتران الإيمان بالمعاصى فى هذه الآيات يدل على أن العمل غير معتبر فى حقيقته، ومنها (يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله " فإن الأمر بالاطاعة بعد ثبوت الإيمان يدل على ذلك أيضا.» (همان، ج ٨، ص ٤٤) «ولاريب فى أن هذه الأخبار تدل صريحا على أن الإيمان هو التصديق وحده من غير دخل لفعل اللسان والجوارح فيه، على أن كون الإيمان عبارة عن التصديق المخصوص المذكور لا يحتاج إلى نقله عن معناه اللغوى الذى هو التصديق مطلقا لأن التصديق المخصوص فرد منه بخلاف ما إذا كان المراد منه غيره من المعانى المذكورة. إذا عرفت هذا فنقول الأخبار الدالة على أن الإيمان هو العمل بالاركان والإقرار باللسان والتصديق بالجنان مثل ما روى عن أبى الحسن الرضا (عليه السلام) وغيره محموله على أن إضافة الفعل إلى الإيمان لاجل الكمال لا لأنه جزء منه أو شرط له أو

لاجل أنه دليل عليه وليس له دليل أعظم منه فكأنه صار نفس على سبيل المبالغة. يدل عليه ما روى عن أبي جعفر (عليه السلام) " أن الإيمان ما استقر في القلب وأفضى به إلى الله عز وجل، وصدقه العمل بالطاعة لله والتسليم لامر الله ". وما روى عن الصادق (عليه السلام) قال: " قال أمير المؤمنين (عليه السلام): ان لاهل الدين علامات يعرفون بها: صدقت الحديث وأداء الإمامة ووفاء بالعهد - إلى أن قال - وما يقرب إلى الله عز وجل زلفى ". وما روى عن أمير المؤمنين عن رسول الله (صلى الله عليه وآله) قال " عشرون خصلة في المؤمن فان لم تكن فيه لم يكمل إيمانه، ان من أخلاق المؤمن يا على الحاضرون الصلاة، والمسارعون إلى الزكاة والمطعون المسكين - الحديث ". وفي هذه الاخبار مع دلالتها على أن الايمان هو التصديق القلبي دلالة واضحة على أن العمل مصدق ومبين ومظهر له و موجب لكماله. « (همان، ج ٨، ص ٤٥)

ز. آقای شعرانی: «الايمان كما صرح به علمائنا هو **نفس الاعتقاد** كما مر في المقدمة و الاقرار باللسان علامة و العمل بالاركان نتيجة له و المراد هنا الايمان الظاهر الكامل اما الزيادة و النقصان في الايمان فباعتماد تأثيره في العمل. (شرح الكافي، ج ٢، ص ١٦٠ و ١٦١) ليس الإقرار باللسان جزء من الايمان بل هو دليل عليه و **ليس العمل بالاركان أيضا جزء من الايمان** بل هو من آثاره و فوائده... اما بيان كلام الشارح فهو أن المسلمين اختلفوا في حقيقة الايمان اى الفرق بين المؤمن و الكافر فان لكل منهما أحكاما في الشرع فالكافر نجس لا يدفن في مقبرة المسلمين و لا يرث من المورث المسلم و لا ينكح في المسلمات الى غير ذلك بخلاف المؤمن و الحق ما ذكره الشارح من أن **عمل الجوارح لا يدخل في الايمان و المخالف فيه الوعيدية من الخوارج** حيث قالوا ان مرتكب الكبائر كافر و بعض المحدثين مال الى تفسير الفاظ الاحاديث فطول الكلام و قسم الايمان الى درجات و ذكر له معانى كثيرة و لم يقطع بمذهبنا من ان العمل ليس من الايمان. « (شرح الكافي، ج ١، ص ٢٧٧)

ح. آقای خويى: «و أمّا ما ورد في بعض الأخبار من نفى الإيمان المعتبر في المستحقّ عن بعض مرتكبي الكبائر كقوله (عليه السلام) في معتبر محمد بن حكيم «... لا يزنى الزانى و هو مؤمن، و لا يسرق السارق و هو مؤمن» فمن الواضح أن المنفى إنّما هو المرتبة الكاملة من الإيمان لا نفى حقيقته كي لا يصحّ دفع الزكاة إليه، و من البيّن أن المؤمن يعمّ العادل و الفاسق.» (المستند في شرح العروة الوثقى، ج ٢٤، ص ١٥٥)

ط. آقای سبحانی: «وأمّا القول الثالث والرابع: فمتقاربان، غير أن الرابع جعل العمل جزء من الإيمان، والثالث جعله من ثمراته وكماله، لاجزاءً لحقيقته، وهذا هو الموضوع الذي فرّق المسلمين إلى فرق ثلاثة، أعنى بهم: أ - الخوارج: الذين كفّروا مرتكب الكبيرة، ومنعوا من إطلاق المؤمن عليه، وبلغوا الغاية في التشديد وجعلوه مخلّداً في النار لخروجه عن رتبة الإيمان. ب - المعتزلة: وهم الذين جعلوا مرتكب الكبيرة منزلةً بين منزلتين فلا هو بمؤمن ولا كافر، ولكنهم صفّوا مع الخوارج في جعل مرتكب الكبيرة مخلّداً في النار إذا مات بلا توبة. ج - جمهرة الفقهاء والمتكلمين من السنّة والشيعّة: وهم الذين جعلوا **الإيمان نفس التصديق مع الإقرار باللسان، وجعلوا العمل كمال الإيمان.**» (سبحانى، الايمان و الكفر في الكتاب و السنه، ص ١٥)

لازم به ذكر است صرف شهرت و ندرت، در مسائل كلامى، مقوى و مضعف يك نظريه نيست، لكن با توجه به اينكه جناب استاد فاضل دلبسته مشهورات هستند و دأب ایشان بر متهم نمودن مخالفين به انكار مسلمات و مشهورات است، ذكر آن لازم به نظر مى رسيد.

رابعاً دو دلیل دیگر بر اینکه عمل، جزء ایمان نیست، عبارت است از:

۱- به اتفاق اهل لغت، ایمان در لغت به معنای تصدیق است؛ زیرا اولاً موافق استعمال عرفی کلام عرب است که می‌گوید: «فلان یؤمن بكذا و لا یؤمن بكذا» که به معنای «یصدّق أو لا یصدّق بكذا» می‌باشد. و اصل، عدم نقل است و تا دلیلی بر نقل وجود نداشته باشد لفظ را باید بر معنای اصلی (= لغوی) حمل کرد. از طرف دیگر، به دلیل اهمیت ایمان در شرع و به تبع آن، حساسیت مسلمانان نسبت به آن، اگر نقل و انتقالی از وضع لغوی ایمان به غیر آن صورت گرفته بود، به‌طور حتم خبر این انتقال به آگاهی ما نیز می‌رسید:

سید مرتضی: «و الذی یدل علی صحه ما اخترناه أن الایمان فی اللغه هو التصدیق و لیس باسم الجوارح. و هذا مما لا خلاف فیهِ و لا شبهه، و انما ادعی قوم فی هذه اللفظة النقل. و یشهد بأن معناها فی اللغه ما ذکرناه قولهم: فلان یؤمن بالمعاد و فلان لا یؤمن بكذا، أی لا یصدّق به، و قال الله تعالی و ما أنت بمؤمنٍ لنا و لو کُنّا صادقین و اذا ثبت ذلك و لم یقم دلیل علی انتقال هذه اللفظة الی غیر معناها فی اللغه، و جب أن یكون فی معناها علی مقتضى اللغه.» (الذخیره فی علم الکلام، ص ۵۳۸)

۲- اجماع قائم است بر اینکه ایمان شرط صحت اعمال صالح و عبادات است. اگر اعمال جزو حقیقت ایمان باشد لازم می‌آید که ایمان شرط صحت بخشی از خودش بشود، و این محال است:

آقای سبحانی: «یؤیّده الإجماع حیث جعلوا الإیمان شرطاً لصحّة العبادات، و لا یكون الشیء شرطاً لصحّة جزئه.» (بحوث فی الملل و النحل، ج ۳، ص ۹۱)

خامساً این سوال پیش می‌آید که چرا برخی از روایات از جمله روایت «الایمان تصدیق بالجنان و اقرار باللسان و عمل بالارکان» که جناب استاد فاضل بر آن اصرار دارند، ظهور در جزئیت عمل برای ایمان دارد؟ خواه طوسی با توجه به سیاق کلام، احتمالی را مطرح می‌کنند که سر مطلب را روشن می‌سازد:

خواجه طوسی: «قد ظهرت فی النصف الثانی من القرن الأوّل الهجری عقیده باطله باسم «الإرجاء» و کانت تهدف إلى أنّ المعصیة لا تضرّ بالإیمان، و یکفی لنجاة الإنسان أن یكون مؤمناً باللّٰه ورسوله فحسب، وإن لم یعمل بالفرائض أو ارتكب المعاصی، و صارت خیر وسیله للظلمة الطغاة المؤمنین لتبریر أعمالهم الإجرامیة، و خصوصاً ما كانوا یفعلونه بالرجال الأحرار من العلویین و غیرهم. و علی هذا، فقسم من الروایات المؤکدة علی أنّ العمل من أجزاء الإیمان ناظره إلى بطلان عقیده المرجئة.» (قواعد العقائد، ص ۱۴۸)

استاد فاضل لنکرانی: «ثانیاً اگر عمل کاشف و محرز نباشد، سؤال این است که وجه ارتباط ایمان و عمل چیست؟ آیا دو امری که بیگانه از یکدیگرند، در عین بینونت و بیگانگی، باز با هم ارتباط دارند؟ این چه تناقضی است که نویسنده خود را در دام آن قرار داده است؟! ارتباط بین دو شیء یا از قبیل قید و مقید باید باشد که با انتفای قید، مقید حقیقتاً از بین می‌رود و یا از قبیل شرط و مشروط که با انتفای شرط، مشروط بدون اثر خواهد بود. نویسنده باید روشن کند کدام یک از این دو ارتباط مد نظر او است؟»

پاسخ: جناب آقای فاضل، در این قسمت دچار خلط بین مفهوم و مصداق شده‌اند و بر این اساس بنده را متهم به تناقض‌گویی کرده‌اند.

توضیح مطلب آنکه: تباین نسبت میان دو مفهوم است. در ما نحن فیه، ایمان و عمل، دو مفهوم متباین می‌باشند و بر این اساس می‌توان گفت: «هیچ ایمانی، عمل نیست» و «هیچ عملی، ایمان نیست». اگر عمل، جزء ایمان بود، با انتفاء عمل، ایمان منتفی می‌شد و بر این اساس «ایمان بلا عمل»، ترکیب مفهومی پارادوکسیکالی می‌گردید؛ از قبیل انسان (= حیوان ناطق) غیر حیوان! اما تباین دو مفهوم بدین معنا نیست که حقیقت و مصداق خارجی متباینین هم هیچ ارتباطی با هم نداشته باشند و به‌طور مطلق بی‌ارتباط باشند! برای مثال نفس و بدن، دو مفهوم متباین هستند: «هیچ نفسی، بدن نیست» و «هیچ بدنی، نفس نیست» اما این بدین معنا نیست که مصداق نفس و بدن هم بی‌ارتباط باشند؛ بلکه میان این دو رابطه متقابل برقرار است؛ هریک بر دیگری تأثیر می‌نهند و از یکدیگر تأثیر می‌پذیرند. رابطه عمل و ایمان، مفهوماً و مصداقاً، جزئی و کلی و جزء و کل نیست.

استاد فاضل لنکرانی: «ه» ای کاش در کلام محقق اصفهانی (رحمه الله) دقت می‌نمودید که ایشان در چه مقامی و در صدد بیان چه مطلبی است! هر کس که با عبارات عربی آشنا باشد به خوبی استفاده می‌کند ایشان در صدد اثبات این مطلب نیست که ایمان امر قلبی محض است و هیچ ارتباطی با عمل ندارد.»

پاسخ: کلام محقق اصفهانی، در هر مقامی که باشند، نسبت به چیستی حقیقت ایمان و عدم مدخلیت عمل در آن تصریح دارد: «و بالجمله حقیقه الإیمان - الذی هو هیئته نورانیة یتجوهر بها جوهر النفس - هو العلم و المعرفة و الیقین.»

استاد فاضل لنکرانی: «هرچه در این استدلال تامل نمودیم هیچ وجه صحیحی برای آن نیافتیم و این که از کجای این حدیث (انما الاعمال بالنیات) استفاده می‌شود عمل، کاشف از ایمان نیست، معلوم نگردید. نویسنده باید در فهم معنای این حدیث به شأن نزول آن مراجعه نماید تا روشن شود مقصود آن است که نیت می‌تواند جای عمل را بگیرد: «نیة المؤمن خیر من عمله» و در نتیجه دلالتی ندارد که عمل آیا کاشف از ایمان هست یا خیر؟»

پاسخ: اولاً تعبیر «شأن نزول» در باب قرآن کریم و أجزاء آن استعمال می‌شود که «تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ» و استعمال آن در باب روایات، مسامحی و متکلف است و بهتر است از تعبیر «شأن صدور» استفاده شود.

ثانیاً فقره «انما الاعمال بالنیات» به چند صورت آمده است:

۱. «إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ وَإِنَّمَا لِامْرِئٍ مَّا نَوَىٰ فَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى اللَّهِ وَ رَسُولِهِ فَهِيَ هِجْرَتُهُ إِلَى اللَّهِ وَ رَسُولِهِ وَ مَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ لِامْرَأَةٍ يَتَزَوَّجُهَا أَوْ لِدُنْيَا يُصِيبُهَا فَهِيَ هِجْرَتُهُ إِلَىٰ مَا هَاجَرَ إِلَيْهِ.» (دعائم الاسلام، ج ۱، ص ۴)
۲. «إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ وَ لِكُلِّ امْرِئٍ مَّا نَوَىٰ فَمَنْ عَزَا ابْتِغَاءَ مَا عِنْدَ اللَّهِ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ مَنْ عَزَا يُرِيدُ عَرْضَ الدُّنْيَا أَوْ نَوَىٰ عِقَالًا لَمْ يَكُنْ لَهُ إِلَّا مَا نَوَى.» (مسائل علی بن جعفر و مستدرکاتها، ص ۳۴۶)
۳. «إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ وَ لِكُلِّ امْرِئٍ مَّا نَوَىٰ فَلَا بُدَّ لِلْعَبْدِ مِنْ خَالِصِ النِّيَّةِ فِي كُلِّ حَرَكَةٍ وَ سَكُونٍ لِأَنَّهُ إِذَا لَمْ يَكُنْ بِهَذَا الْمَعْنَى يَكُونُ غَافِلًا...» (مصباح الشریعه، ص ۵۳)
۴. «إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ وَ لِكُلِّ امْرِئٍ مَّا نَوَى.» (تهذیب الأحکام، ج ۴، ص ۱۸۶)
۵. «إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ» (وسائل الشیعه، ج ۶، ص ۵)

ثالثاً مراد از نیت عبارت است از: «ما نواه بعمله من الأغراض الصحيحة و الباطلة، و المثوبات الأخروية و الأغراض الدنيوية، لا نية الوجود و الاستباحة و رفع الحدث و أمثالها...» (ملاذ الاخيار، ج ۱، ص ۳۴۰)

رابعاً شأن صدور این عبارت، از خود روایات مذکور قابل استفاده است:

أ. در ابتدای روایت دوم آمده است: «أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي سَرِيَّةٍ عَظِيمَةٍ فِي سَرِيَّةٍ فَقَالَ رَجُلٌ مِنَ الْأَنْصَارِ لَأَخِي لَهْ أَغْرُبْنَا فِي سَرِيَّةٍ عَلَيَّ لَعَلَّنَا نُصِيبُ خَادِمًا أَوْ دَابَّةً أَوْ شَيْئًا نَتَّبَلَّغُ بِهِ قَبْلَ بَلْغِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَوْلَهُ فَقَالَ إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ...» (مسائل علی بن جعفر و مستدرکاتها، ص ۳۴۶)

ب. **ملا محسن فیض** می فرماید: «وإنما قال صلى الله عليه وآله وسلم ذلك حين قال له بعض الصحابة: إن بعض المهاجرين إلى الجهاد ليست نيته من تلك الهجرة إلا أخذ الغنائم من الأموال و السبايا، أو نيل الصيت عند الاستيلاء؟ فبين صلى الله عليه وآله وسلم أن كل أحد ينال في عمله ما يبغيه و يصل إلى ما ينويه كائنا ما كان دنيويا أو اخرويا و هذا الخبر مما يعده أصحاب الحديث من المتواترات و هو أول ما يعلمونه أولادهم و يقولون إنه نصف العلم» (الوافي، ج ۴، ص ۳۶۵) «فما اظهر معناه و ما ابين مغزاه و ما اكشف آخره عن اوله حيث قال عقيبه فمن كانت هجرته الى الله و رسوله فهجرته الى الله و رسوله و من كانت هجرته الى دنيا يصيبيها او امرأة يتزوجها فهجرته الى ما هاجر اليه و انما سبب صدور هذا الحديث قول بعض الصحابة للنبي صلى الله عليه وآله ان بعض المهاجرين الى الجهاد ليست نيته من تلك الهجرة الا اخذ الغنائم من الاموال و السبايا او نيل الجاه و الصيت عند الاستيلاء فبين صلى الله عليه وآله ان كل احد ينال في عمله ما يبغيه و يصل الى ما ينويه و هذا واضح بحمد الله.» (سفينه النجاه، ص ۱۳۰)

خامساً بنابر توضیحات فوق، معنای روایت «انما الاعمال بالنيات» عبارت است از:

أ. **صدر المتألهين**: «لم يقيم عمل الاركان الا بنية الجنان لقوله صلى الله عليه وآله: انما الاعمال بالنيات، و قوله: لكل امرأ ما نوى.» (شرح أصول الكافي، ج ۲، ص ۳۸۲)

ب. **ملا محسن فیض**: «والمستفاد من هذه الأخبار أنه لا يحسب من عبادة الله و لا يعد من طاعته بحيث يصح أن يترتب عليه الأجر في الآخرة، إلا ما يراد به التقرب إلى الله تعالى و الدار الآخرة، أعني يقصد به وجه الله أو التوصل إلى ثوابه أو الخلاص من عقابه.» (الشافی، ج ۱، ص ۵۲۲)

سادساً روایت «نية المؤمن خير من عمله» که جناب استاد فاضل ذکر کردند، اتفاقاً موید نظر ماست. چنانکه در تفسیر این روایت آمده است:

أ. **شهید مطهری**: «عمل انسان... روحی دارد و اندامی، شخصیتی دارد و شخصی. روح و شخصیت عمل انسان نیت انسان است، اندام عمل انسان پیکر عمل است: خم شدن، راست شدن، رفتن، سفر کردن و امثال اینها.» (مجموعه آثار، ج ۲۷، ص ۵۰۶)

ب. «لانها (نية) بمنزلة الروح و العمل بمنزلة الجسد، و حياة الجسد بالروح لا الروح بالجسد، فهي خير منه لان الجسد بغير روح لا خير فيه.» (مجمع البيان، ج ۴، ص ۳۹۷)

ج. «نَبِيَّ الْمُؤْمِنِ خَيْرٌ مِنْ عَمَلِهِ»، لِأَنَّ النَّبِيَّ مَجْلُهَا الْقَلْبُ فَلَا يَطَّلَعُ عَلَيْهَا غَيْرُ اللَّهِ، تَقْدِيرُهُ: أَنَّ نَبِيَّ الْمُؤْمِنِ مُفْرَدَةٌ عَنِ الْعَمَلِ خَيْرٌ مِنْ عَمَلٍ خَالٍ عَنِ النَّبِيِّ، كَمَا قَالَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى لَيْلَهُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ، أَي: لَيْسَ فِيهَا لَيْلَهُ الْقَدْرِ. (شرح السنه، ج ۶ ص ۱۲۵)

روایات دیگری هم بدین مضمون هست؛ از جمله: «لَا عَمَلَ إِلَّا بِنَبِيَّةٍ» (وسائل، ج ۶ ص ۵)

در نتیجه با این مقدمات و انضمام بند ۴ قسمت اول پاسخ پیشین بنده - که ناقد بدان توجه نداشتند - مدعا و دلیل روشن می‌شود:

مدعا: لو سلم که عمل، جزء، شرط یا علت ناقصه حقیقت ایمان است (مبنای آقای فاضل)، باز هم با احراز عمل، حقیقت ایمان منکشف نخواهد شد.

دلیل: اولاً مراد از عملی که جزء، شرط یا علت ناقصه ایمان است، به مقتضای «انما الاعمال بالنیات» و «لا عمل الا بنیه»، قهراً عمل مع النیه است و نه پیکره ظاهری عمل، و چون نیت امری قلبی و مستور است، پس هیچگاه مجرد احراز پیکره ظاهری عمل که مشهود ماست، نمی‌تواند کاشف از حقیقت ایمان باشد.

ثانیاً بر فرض امکان احراز عمل مع النیه نیز حقیقت ایمان منکشف نمی‌گردد؛ زیرا از عمل (جزء/علت ناقصه) به ایمان (کل/معلول) ملازمه عدمی برقرار است و نه وجودی. عدم عمل، مستلزم عدم ایمان است. المشروط ینتفی بانتهاء شرطه/المركب ینتفی بانتهاء جزئه. وجود عمل، مستلزم وجود ایمان نیست؛ چون تصدیق قلبی، جزء العله ایمان است و بر ما مکشوف نیست. لذا دو چیز از مانع از احراز ایمان، با صرف دیدن پیکره ظاهری عمل می‌شود: **أ.** قلبی بودن نیت به مثابه جزء العله عمل. **ب.** قلبی بودن تصدیق به مثابه جزء العله ایمان.

استاد فاضل لنکرانی: «این سخن نویسنده یادداشت که «بر توزیع حقوق بر مبنای ایمان - به توهم امکان سنجش آن - اثری جز منافق‌پروری و تعسر تحقق نیات خالص مترتب نیست»، کلامی خطابی و دور از استدلال و منطق است؛ لذا سزاوار پاسخ مستقل نیست.»

پاسخ: متأسفانه یکی از عوامل ناکارآمدی فقه موجود و متروک شدن روزافزون آن در جامعه فعلی، عدم التفات به لوازم آراء و فتاواست. اینکه با ارتکازات درون حجره‌ای و چشم بربستن در برابر واقعیات موجود، نظر دهیم دور از عقلانیت و منطق است. و بنده وظیفه خود می‌دانم بگویم که چنانچه ما خودمان متنیه نشویم و چشم بر واقعیات نگشاییم و اصلاح رویه ندهیم، زمانی که دیگر دیر شده است، به شکلی ناخوشایندی متنیه خواهیم شد.

استاد فاضل لنکرانی: «و اما اشاره به فرمایش علامه طباطبایی که امر تقوا به دست خداوند است و احدی نمی‌تواند به وسیله آن استعلاء بر دیگری پیدا کند، باید پاسخ داد این امر هم دلالتی ندارد که تقوا یک امر قلبی صرف و محض است و اگر چنین است، باید در این دنیا متقی از غیر متقی تمییز داده نشود و هو کما تری. آری مقدار آن و حساب آن را جز خدای متعال کسی حتی خود انسان متقی هم نمی‌داند و این مطلبی است دیگر.»

پاسخ: استاد فاضل، اصرار بر تقسیم خلق الله، بحسب ایمان و کفر، تقوا و عدم تقوا و عناوین قلبیه‌ای ازین سنخ، توسط انسان عاجز و ترتب اثر دنیوی بر این عناوین دارند. بنده در جواب ایشان به ذکر خطبه‌ای منسوب به امیرالمومنین (سلام‌الله‌علیه)، که ادل دلیل بر عدم تسری چنان عناوینی به حوزه حقوق شهروندی است، بسنده می‌کنم:

«ألا لا يقولن رجال منكم غدا قد غمرتهم الدنيا فاتخذوا العقار و فجروا الأنهار و ركبوا الخيول الفارहे و اتخذوا الوصائف الروقه فصار ذلك عليهم عارا و شنارا إذا ما منعتم ما كانوا يخوضون فيه و أصرتهم إلى حقوقهم التي يعلمون فينقمون ذلك و يستنكرون و يقولون حرما ابن أبي طالب حقوقنا ألا و أيما رجل من المهاجرين و الأنصار من أصحاب رسول الله ص يرى أن الفضل له على من سواه لصحبته **فإن الفضل النير غدا عند الله و ثوابه و أجره على الله** و أيما رجل استجاب لله و للرسول فصدق ملتنا و دخل في ديننا و استقبل قبلتنا فقد استوجب حقوق الإسلام و حدوده **فأنتم عباد الله و المال مال الله يقسم بينكم بالسوية لا فضل فيه لأحد على أحد و للمتقين عند الله غدا أحسن الجزاء و أفضل الثواب لم يجعل الله الدنيا للمتقين أجرا و لا ثوابا و ما عند الله خير للأبرار** و إذا كان غدا إن شاء الله فاعدوا علينا فإن عندنا ما لا نقسمه فيكم و لا يتخلفن أحد منكم عربى و لا عجمى كان من أهل العطاء أو لم يكن إلا حضر إذا كان مسلما حرا أقول قولى هذا و أستغفر الله لى و لكم ثم نزل. « (ابن ابى الحديد، شرح نهج البلاغه، ج ۷، ص ۳۷).

محور سوم) سلطه و ولایت دنیوی

استاد فاضل لنکرانی: «الف) با دقت در خود آیات با قطع نظر از تفاسیر، روشن می‌شود که هیچ گونه اجمالی وجود ندارد. با توجه به تعبیر ﴿وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ﴾ **روشن** است که مراد از ولایت، حکومت و سلطه است و گرنه **بسیار روشن است که صرف علاقه قلبی و محبت، عقلاً سبب نمی‌شود انسان از زمره آنان تلقی گردد و** علاوه بر عقل، در ادله دیگر، اسلام دستور محبت به کفار در برخی موارد داده است. قرینه دوم تعبیر ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ است که **دلالت روشنی** دارد بر اینکه چنانچه مسلمانان و مؤمنین، یهود یا نصاری را ولی و سرپرست خود قرار دهند از قوم ظالمین محسوب می‌شوند. قرینه سوم آیه ۵۵ و ۵۶ و ۵۷ از سوره‌ی مائده است... بنابراین **بسیار واضح** است که این آیات در مقام تحریم حکومت و سلطه‌ی کفار بر مؤمنین است و احتمالات دیگر در این آیات بسیار ضعیف و غیرقابل اعتماد است. از این جهت دلالت این آیات بر نفی مشروعیت سلطه کافر بر مؤمن، کمتر از دلالت آیه نفی سبیل نیست.»

پاسخ: اولاً لو سلم قرینیت مواردی که فرموده‌اند: بنده وقتی جواب استاد فاضل در خصوص این آیات را با جواب ایشان در مورد آیه نفی سبیل مقایسه می‌کنم، به نظر قاصر می‌رسد تمسک ایشان به «سیاق»، تابع نظر از پیش اختیار شده‌شان است. در جواب به تمسک بنده به قرینه سیاق برای تفسیر نفی سبیل - که به نظر می‌رسد روشن‌تر از تمسک ایشان بود- فرموده‌اند: «سیاق در قرآن کریم به نحو موجه کلیه قرینیت ندارد و در مباحث اصول این مطلب را به صورت مستدل بیان نموده‌ایم. در برخی روایات معتبر وارد شده است که چه بسا در یک آیه شریفه اول آن در یک موضوع و وسط آن در موضوع دیگر و آخر آن در موضوع سوم باشد.»

ثانیاً هیچ یک از قرائتی که ذکر کرده‌اند وافی به مقصودشان نیست و اگر -به اذعان خودشان- قطع نظر از تفاسیر نمی‌شد و به تفاسیر معتبره رجوع می‌گردید، چنان استظهار ناصواب و عجیبی صورت نمی‌گرفت و نسبت بدان ادعای

وضوح نمی‌شد. بیان پیشین بنده در خصوص اجمال ولایت هم مسامحی بوده و احتمال دلالت آن بر حکومت و سلطه، منتفی است:

أ. علامه طباطبائی: «ما ذكره بعضهم: «أن أخذ الولاية بمعنى المحبة والاعتماد خطأً تتبرأ منه لغة الآية في مفرداتها وسياقها كما يتبرأ منه أسباب النزول والحالة العامة التي كان عليها المسلمون والكتابيون في عصر التنزيل» فمما لا يرجع إلى معنى محصل بعد التأمل فيه... و كيف تتبرأ من ذلك مفردات الآية أو سياقها و قد وقع فيها بعد قوله: «لا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَ النَّصَارَى أَوْلِيَاءَ» قوله تعالى: «بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ» و لا ريب في أن المراد بهذه الولاية ولاية المحبة و الاتحاد و المودة، دون ولاية الحلف إذ لا معنى لأن يقال: لا تحالفوا اليهود و النصارى بعضهم حلفاء بعض، و إنما كان ما يكون الوحدة بين اليهود و يرد بعضهم إلى بعض هو ولاية المحبة القومية، و كذا بين النصارى من دون تحالف بينهم أو عهد إلا مجرد المحبة و المودة من جهة الدين؟. و كذا قوله تعالى بعد ذلك: «وَ مَنْ يَتَّوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ» فإن الاعتبار الذي يوجب كون موالى جماعة من تلك الجماعة هو أن المحبة و المودة تجمع المتفرقات و توحد الأرواح المختلفة و تتوحد بذلك الإدراكات، و ترتبط به الأخلاق، و تتشابه الأفعال، و ترى المتحابين بعد استقرار ولاية المحبة كأنهما شخص واحد ذو نفسية واحدة، و إرادة واحدة، و فعل واحد لا يخطئ أحدهما الآخر في مسير الحياة، و مستوى العشرة. فهذا هو الذي يوجب كون من تولى قوما منهم و لحوقه بهم، و قد قيل: **من أحب قوما فهو منهم، و المرء مع من أحب،** و قد قال تعالى في نظيره نهيا عن موالاة المشركين: «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُمْ مِنَ الْحَقِّ- إلى أن قال بعد عدة آيات- وَ مَنْ يَتَّوَلَّهُمْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ»؛ (المتحنة: ٩) و قال تعالى: «لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ لَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ»؛ (المجادلة: ٢٢) و قال تعالى في تولى الكافرين- و اللفظ عام يشمل اليهود و النصارى و المشركين جميعا-: «لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَ مَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاءً وَ يُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ»؛ (آل عمران: ٢٨) و الآية صريحة في ولاية المودة و المحبة دون الحلف و العهد، و قد كان بين النبي ص و بين اليهود، و كذا بينه و بين المشركين يومئذ أعنى زمان نزول سورة آل عمران معاهدات و مواعدات. و بالجملة الولاية التي تقتضى بحسب الاعتبار لحوق قوم يقوم هي ولاية المحبة و المودة دون الحلف و النصرة و هو ظاهر، و لو كان المراد بقوله: «وَ مَنْ يَتَّوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ» أن من حالقهم على النصرة بعد هذا النهى فإنه لمعصيته النهى ظالم ملحق بأولئك الظالمين في الظلم كان معنى- على ابتذاله- بعيدا من اللفظ يحتاج إلى قيود زائدة في الكلام.

فقد تبين أن لغة الآية في مفرداتها و سياقها لا تتبرأ من كون المراد بالولاية ولاية المحبة و المودة، بل إن تبرأت وإنما تتبرأ من غيرها. و أما قولهم: إن المراد بالذين في قلوبهم مرض المنافقون فسيجيء أن السياق لا يساعده فالمراد بقوله: «لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَ النَّصَارَى أَوْلِيَاءَ» النهى عن موادتهم الموجب لتجاذب الأرواح و النفوس الذي يفضى إلى التأثير و التأثر الأخلاقيين فإن ذلك يقلب حال مجتمعهم من السيرة الدينية المبنية على سعادة اتباع الحق إلى سيرة الكفر المبنية على اتباع الهوى و عبادة الشيطان و الخروج عن صراط الحياة الفطرية. أما قوله تعالى: «بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ» فالمراد بالولاية- كما تقدم- ولاية المحبة المستلزمة لتقارب نفوسهم، و تجاذب أرواحهم المستوجب لاجتماع آرائهم على اتباع الهوى، و الاستكبار عن الحق و قبوله، و اتحادهم على إطفاء نور الله سبحانه، و تناصرهم على النبي ص و المسلمين كأنهم نفس واحدة ذات ملة واحدة... «بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ» في مفرداتها، و الجملة في موضع التعليل لقوله: «لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَ النَّصَارَى أَوْلِيَاءَ» و المعنى لا تتخذوهم أولياء لأنهم على تفرقهم و شقاقهم فيما بينهم يد واحدة عليكم لا نفع لكم في الاقتراب منهم بالمودة و المحبة... «إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ»

فالكلام فى معنى: أن هذا الذى يتولاهم منكم هو منهم غير سألک سبيلکم لأن سبيل الإيمان هو سبيل الهداية الإلهية، و هذا المتولى لهم ظالم مثلهم، و الله لا يهدى القوم الظالمين.» (الميزان فى تفسير القرآن، ج ۵، ص ۳۷۳-۳۷۱)

ب. آقای شیبیری زنجانی: «از زمان شیخ طوسی تا زمان صاحب حدائق عده‌ای برای نفی ولایت کافر بر مسلمان همچنين نفی ولایت مسلمان بر کافر به آیه «و المومنون و المومنات بعضهم اولياء بعض» و آیه «و الذین کفروا بعضهم أولیاء بعض» استدلال کرده‌اند در حالی که همان‌طور که صاحب حدائق فرموده این آیات ناظر به ولایت به معنای سرپرستی نیست بلکه به معنای وداد و تعاون و یاری کردن آمده است و این مطلب با ملاحظه آیه پیش از آن واضح‌تر می‌شود. خداوند قبل از آیه مربوط به ولایت کفار می‌فرماید: آنان که ایمان آوردند و هجرت کردند و با مال و جان خود در راه خدا جهاد نمودند و آنان که به ایشان پناه داده و آنها را یاری می‌کردند (مهاجرین و انصار) بعضی از آنها ولی بعضی دیگرند اما آنان که ایمان آوردند ولی هجرت نکردند ولایتی بین شما و آنان نیست تا آن زمان که آنان نیز هجرت کنند و اگر آنان از شما طلب یاری کردند باید آنها را کمک کرده و به نفع آنها وارد کارزار شوید مگر نسبت به گروهی که پیمان صلح با آنها بسته‌اید همچنانکه کفار هم بعضی از آنها با بعضی دیگر دوستی و یاری می‌کنند و اگر شما به این دستور عمل نکنید (هجرت نکنید یا به کمک مسلمین نروید) باعث ایجاد فتنه بر روی زمین و یا فساد بزرگی خواهد شد. از این آیه به خوبی استفاده می‌شود که مراد از «ولایت» در اینجا دوستی و کمک کردن است یعنی شما مؤمنین باید ید واحده باشید و نسبت به یکدیگر یاری و دوستی کنید همان‌گونه که کفار نیز در بین خود دوستی می‌کنند و به یاری یکدیگر می‌شتابند و اصلاً نمی‌خواهد بفرماید مهاجرین و انصار برخی از آنها نسبت به صغار یا مجانبین و قصر ولایت دارند و کفار هم در بین خود بر قصر و صغارشان ولایت دارند. این مطلب از آیات بعد نیز به روشنی به دست می‌آید. در آیه ولایت مؤمنین نیز که لسان او مثل همین آیات است بیان مذکور می‌آید که ولایت به معنی دوستی و کمک کردن است. این تعبیر شبیه تعبیری است که در باب میاه فرموده‌اند: «ان ماء الحمام کماء النهر يطهر بعضه بعضاً» مراد از این جمله این است که آبهای نهر کمک یکدیگر بوده و در نتیجه از آلودگی و انفعال آن جلوگیری می‌کنند. آیه «و المؤمنون و المؤمنات بعضهم أولیاء بعض» نیز در همین مقام می‌باشد نه اینکه برخی از مؤمنین را مجنون و صغیر و برخی دیگر را کبیر و عاقل فرض کرده و کبار را ولی صغار دانسته باشد. بنابراین آیات مذکوره ناظر به ولایت به معنای سرپرستی نیست لذا استدلال شیخ طوسی برای نفی ولایت مسلمان بر کافر نیز مخدوش می‌باشد.» (کتاب نکاح، ج ۱۲، ص ۴۳۵۳-۴۳۵۲)

ب) استاد فاضل لنکرانی: «آیه نفی سبیل... اولاً تردیدی نیست که کلمه «سبیل»، ظهور در سلطه و ولایت دارد، خصوصاً که این کلمه از نظر ادبی باید با «إلی» متعدی شود اما در این آیه کلمه «علی» آمده است که از آن ضرر استفاده می‌شود و به تعبیر و برداشت محقق اصفهانی (رحمه الله) آیه هرگونه سلطه‌ای را نفی نمی‌نماید، بلکه سلطه و تسلطی که موجب ضرر بر مسلمانان و مؤمنان باشد مورد نفی و نهی قرار گرفته است. پس نمی‌توان ادعا نمود کلمه «سبیل» در آیه فی نفسه اجمال دارد و ظهوری ندارد! بلکه ظهور عرفی آن همان تسلط و ولایت است. حال اگر در برخی روایات - بر فرض اغماض از اشکال سندی - کلمه‌ی سبیل را به حجت معنا نموده (از زمان صاحب حدائق (رحمه الله) این نظریه در متون فقهی وارد شد بر خلاف فقهای قبل که از زمان شیخ طوسی (قدس سره) تا زمان ایشان، سبیل را به همان معنای ظاهری خودش تفسیر و به آیه عدم ولایت کافر بر مسلمان و عدم ارث کافر از مسلمان و موارد فراوان دیگر استدلال می‌نمودند) اما فقهای بعد از ایشان مانند صاحب مفتاح الکرامه و صاحب جواهر و کاشف الغطاء (رحمهم الله) و جمع زیادی باز در مقابل ایشان همان تفسیر قدما از کلمه سبیل را تایید نمودند.»

پاسخ: اولاً ظهور «بدوی» «جعل السبیل علی»، در «مطلق غلبه» است؛ اعم از غلبه در عالم تشریح احکام، غلبه با حجت و برهان در روز قیامت و غلبه تکوینی خارجی. لذا اینکه آقای فاضل، به استناد تعدی با علی، ضرر و سلطه را منحصر به سلطه، ولایت و ضرر دنیوی می‌فرماید و چنین استظهاری را به عرف منتسب می‌نمایند، هیچ وجهی ندارد؛ چنانکه محقق بجنوردی می‌فرماید:

«أَنَّ كُلَّ هَذِهِ الْأُمُورِ - أَى الْغَلْبَةُ فِي عَالَمِ تَشْرِيعِ الْأَحْكَامِ، وَ الْغَلْبَةُ بِالْحِجَّةِ وَ الْبِرْهَانِ فِي يَوْمِ الْقِيَامَةِ، وَ الْغَلْبَةُ التَّكْوِينِيَّةُ الْخَارِجِيَّةُ كُلُّهَا - مِنْ مَصَادِقِ مَفْهُومِ الْغَلْبَةِ وَ السَّبِيلِ حَقِيقَةً وَ بِالْحَمْلِ الشَّائِعِ.» (القواعد الفقهيّة، ج ۱، ص ۱۹۰)

بر این اساس برداشت استاد فاضل از کلام محقق اصفهانی که احتمالاً گمان کرده‌اند ایشان سبیل را منحصر در سلطه و ولایت دنیوی کرده‌اند و در نتیجه شامل حجت نمی‌تواند باشد، صحیح نیست؛ بلکه از کلام محقق اصفهانی نیز استفاده می‌شود «جعل السبیل علی»، ظهور در مطلق غلبه دارد:

«أَنَّ جَعْلَ السَّبِيلِ يَتَعَدَى بِطَبْعِهِ يَأْتِي فِي قَوْلِ «لَهُ سَبِيلٌ وَ طَرِيقٌ إِلَيْهِ» أَوْ «جَعَلَ لَهُ السَّبِيلَ إِلَى كَذَا» فَجَعَلَهُ مُتَعَدِيًا بِ «عَلِيٍّ» بِاعْتِبَارِ اشْتِمَالِهِ عَلَى مَعْنَى يَنَاسِبُ التَّعَدَى بِ «عَلِيٍّ»، فَالْمُرَادُ حِينَئِذٍ جَعْلُ سَبِيلٍ يَدْخُلُ بِهِ الضَّرْرُ عَلَيْهِ، وَ يَكُونُ لَهُ الْغَلْبَةُ وَ الظَّفَرُ عَلَيْهِ.» (حاشیه کتاب المکاسب، ج ۲، ص ۴۴۴) «وَ فَإِنَّ مُقْتَضَى التَّعَدَى بِحَرْفِ الِاسْتِعْلَاءِ فِيمَا لَا يَتَعَدَى بِهَا بِطَبْعِهِ كَوْنُ التَّعَدَى مُتَضَمَّنًا لِلْغَلْبَةِ، وَ الظَّفَرُ وَ الضَّرْرُ مِمَّا يَتَعَدَى بِهَا.» (همان، ص ۱۶۸)

بعلاوه اینکه استاد فاضل می‌فرماید: «کلمه سبیل از نظر ادبی باید با «إلى» متعدی شود» خالی از مسامح نیست و صحیح آن بود همانند محقق اصفهانی می‌فرمودند «جعل السبیل بطبعه و از نظر ادبی، با الی متعدی می‌شود.»

ثانیاً تمام بحث بر سر این است که آیا با وجود فقره «فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ»، این ظهور بدوی، منعقد و مستقر می‌شود یا اینکه این فقره، صلاحیت قرینیت را دارد و مانع از انعقاد و استقرار ظهور بدوی است؟ این فقره عرفاً، به مثابه قرینه متصله، مانع از انعقاد ظهور «جعل السبیل علی» در مطلق غلبه است و آن را مقید به آخرت می‌نماید. روایات نیز موید همین معناست و استظهار بسیاری از فقها همین است که سخن بعضی آنها در یادداشت پیشین ذکر شد و در این یادداشت نیز نظر بعضی دیگر را بیان می‌کنیم:

أ. آقای حکیم در ابتدا دلالت السبیل علی را مطرح می‌کند: «فان السبیل الی شیء غیر السبیل علیه، والاول ظاهر فی الوصول الی ذاته والاستیلاء علیه، والثانی ظاهر فی القدرة علی التصرف به...» (نهج الفقاهه، ج ۱، ص ۳۱۴) و سپس با توجه قرینه سیاق و وجود حرف استقبال «لن»، آن را متعلق به آخرت می‌داند که اگر این قرائن نبود، می‌شد آثار دنیوی نیز بر آن مترتب کرد: «نعم سیاق الآیة الشریفة ظاهر فیما یتعلق بأمر الآخرة فان ما قبلها قوله تعالی: (فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ) والنفی فیها کان باداءة الاستقبال ولو لا ذلك کانت دلالتها علی نفی القدرة علی التصرف فیها مما یکون سییلا علیه عرفا مما لا ینبغی التأمل فیها کما لا یخفی...» (همان، ص ۳۱۵)

و در **مستسک** نیز همین نظر را اختیار می‌کنند: «وَأَمَّا الْآيَةُ الْأُولَى فَبِقَرِينَةٍ سِيَاقِ مَا قَبْلَهَا، وَهُوَ قَوْلُهُ تَعَالَى (فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ)، وَ وَجُودَ حَرْفِ الْاِسْتِقْبَالِ فِيهَا، يَكُونُ الظَّاهِرُ مِنْهَا الْجَعْلُ التَّكْوِينِيَّ فِيمَا يَتَعَلَّقُ بِأُمُورِ الْآخِرَةِ، لَا الْجَعْلَ التَّشْرِيعِيَّ لِتَكُونُ مِمَّا نَحْنُ فِيهِ. مُضَافًا إِلَى إِمْكَانِ انْصِرَافِ السَّبِيلِ عَلَيْهِ عَمَّا كَانَ لِمَصْلَحَتِهِ وَخِدْمَتِهِ، فَالْحَظُّ.» (مستسک، ج ۱۴، ص ۴۸۳)

ب. آقای طباطبایی قمی: «ان الآیة مقرونة بما قبلها و الظاهر من مجموع الآیة الشریفة بمناسبة ما ذکر قبل هذه الجملة ان الله تعالی عند الحساب و المحاکمة بین الطرفين لن يجعل للكافر حجة توجب غلبته علی المسلم و إن أبيت

فلا أقلّ من أنّ الآية الشريفة **مقرونة بما يصلح للقربنية** و هذا مانع عن انعقاد الظهور في المدعى... اصف الى ذلك ان كلمة (لن) تدل على النفي في المستقبل فالآية ترتبط بالمستقبل و لا ترتبط بزمان تشريع الأحكام فلا تلائم ما ادعى في المقام من ان الآية الشريفة في مقام نفي علو الكافر على المسلم في عالم التشريع فانه لو كان كذلك لكان المناسب ان يقال لم يجعل الله و الحال أن المذكور قوله تعالى: **لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ**» (الانوار البهية، ص ۱۴۱) فقره «لن يجعل الله للكافرين على المسلمين سبيلاً» مقرون به ما يصلح للقربنية «فالله يحكم بينهم يوم القيامة» است و اين مانع از انعقاد ظهور آن در نفي سبيل كافر بر مسلم از حيث احكام تشريعي است، چنانكه حرف استقبال «لن» ارتباطی با زمان تشريع احكام ندارد و اگر مراد اين بود بايد گفته می شد «لم يجعل الله».

ج. آقای عبد الاعلی سبزواری: «و أما الاستدلال بالآية الشريفة لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا، فإجمال دلالتة منع عن الاستدلال به، إذ يحتمل ان يراد الجعل الإلهي تكويني، أو جعل الحجّة له، أو الاستيلاء التام من كل جهة.» (مهذب الاحكام، ج ۱۶، ص ۳۸۵)

د. آقای أراكي / حاج شيخ عبدالكريم: «و الإنصاف كما ذكره شيخنا المرتضى: عدم خلوّ التمسكّ بها عن الخدش في الدلالة.» (كتاب البيع، ج ۲، ص ۴۸)

هـ محقق اصفهانی، پیش از تحقیق پیرامون آیه نفي سبيل و معنای سبيل، می فرماید: «تحقیق الحال في الآية - بعد تسليم كونها ناظرة إلى هذه المجعولات التشريعية و الاعتبارات الوضعية من الملكية و الزوجية و أشباههما...» (حاشیه کتاب المكاسب، ج ۲، ص ۴۴۳) و این «بعد تسليم» اشعار بر این دارد که ترتب آثار دنیوی بر آیه، از نظر ایشان خالی از اشکال و مناقشه نیست. استاد فاضل که نظر محقق اصفهانی را ذکر نمودند، مناسب بود به این مطلب هم - که دقیقاً یک صفحه پیش از موضع محل اشاره ایشان است - اشاره می فرمودند.

ثالثاً اینکه نظریه «سبيل به مثابه حجت» از چه زمانی وارد «متون فقهی» شد، به خودی خود، تأثیری در بحث ندارد. این نظریه که سبيل به معنای حجت و ناظر به آخرت است، نظریه **مشهور مفسرين** است و حتی **شیخ طوسی** که در کتب فقهی خویش، آثار فقهی بر این آیه مترتب می کند، در تفسیر التبیان، که ظاهراً آخرین اثر ایشان و متأخر از آثار فقهی شان است (زبدة المقال فی خمس الرسول و الال، ص ۶۱) می فرماید: «ولا يجعل للكافرين على المؤمنين سبيلاً» ای بالغبلة والقهر. وان حملناه على دار الدنيا يمكن حمله على انه لا يجعل لهم عليهم سبيلاً بالحجة، وان جاز ان يغلبوهم بالقوة، لكن المؤمنين منصورون بالحجة والدلالة. وبالتأويل الاول قال على (عليه السلام): والسدى وابومالك وابن عباس. قال السدى: السبيل - هاهنا - الحجّة.» (التبيان، ج ۳، ص ۳۶۴)

استاد فاضل لنكرانی: «لازم است یک محقق، در مقام تحقیق چنانچه از کلام یکی از بزرگان به عنوان تایید استفاده می نماید همه کلام را مطرح نماید. حضرت آیت الله زنجانی (دام ظلّه) بعد از اینکه اشکالات شیخ انصاری بر استدلال به آیه ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ...﴾ را پذیرفته، آورده اند: «عمده دلیل بر عدم ولایت کافر بر مسلمان اجماع بین عامه و خاصه است و این مسئله جزء اصول مسائل و از مسائل کثیر الابتلاء است نه یک مسئله جزئی و تفریعی، و اجماع فقها در مسائل

اصولی که منتهی به زمان معصوم علیه السلام شود چه مدرکی و چه غیر مدرکی اگر خلاف آن نرسیده باشد حجت است.» نیز مرحوم محقق خوئی اگرچه در برخی عبارات اشکالات شیخ را پذیرفته است و سبیل را به حجت معنا نموده، اما در برخی از موارد دیگر بر طبق همان معنای مشهور و معروف به آیه استدلال کرده است؛ به عنوان نمونه در مبانی تکملة المنهاج (ج ۴۱ موسوعه ص ۴۰۶) آورده: «لا ولاية للأب أو الجد المرتد على بنته المسلمة لانقطاع ولايتهما بالارتداد من دون خلاف بين الأصحاب ولقوله تعالى ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾» و نیز در مصباح الفقاهة ج ۵، ص ۸۴ در مورد بیع مصحف و عبد مسلم به کافر به همین آیه تمسک نموده است.»

پاسخ: اولاً بنده بالاتر عرض می‌کنم: حتی خود شیخ انصاری نیز با وجود مناقشاتی که دارد، به آیه نفی سبیل استدلال کرده است. (المکاسب، ج ۴، ص ۱۴۲ و کتاب النکاح، ص ۳۹۸)

ثانیاً اینکه بنده همه کلام آقای شبیری یا استدلال شیخ انصاری و آقای خوبی به آیه را بیان نکردم، منافاتی با وظیفه یک محقق ندارد؛ بدین علت که:

(۱) تنها دلیل قاعده نفی سبیل، آیه نفی سبیل است: «و لا یخفی أن المدرك الوحيد للقاعدة هو هذه الآية و القاعدة متخذة منها» (مائه قاعده فقهیه، ص ۲۹۴) و

(۲) این بزرگواران پس از مناقشه در دلالت آیه، با استدلال به اجماع، ملتزم به این قاعده شده‌اند: «لكن الإنصاف أنه لو أغمض النظر عن دعوى الإجماع المعتضد بالشهرة و اشتها التمسك بالآية حتى أسند في كثر العرفان إلى الفقهاء، و في غيره إلى أصحابنا لم يكن ما ذكره من الأدلة خالياً عن الإشكال في الدلالة.» (المکاسب، ج ۳، ص ۵۸۲) و «عمده دلیل بر عدم ولایت کافر بر مسلمان اجماع بین عامه و خاصه است...» (کتاب النکاح، ج ۱۲، ص ۴۳۶۷).

(۳) اما این اجماع، «مدرکی» است: «فدلیل الشرط هو الإجماع المستند الى قوله تعالى وَ لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا» (مجمع الفائدة و البرهان، ج ۹، ص ۲۶) و «عند علمائنا أجمع؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾» (تذکره الفقهاء، ج ۱۵، ص ۳۴) و

(۴) حجیت چنین اجماعی در غایت اشکال و بل معلوم العدم است و موجب حدس قطعی رأی معصوم نیست و استدلال آقای شبیری نیز تمام نمی‌باشد. و لقد أجاد السيد البجنوردی فیما أفاد بقوله: «أنت خبير بأن الاتفاق على هذا الأمر- أى عدم كون الأحكام الشرعية موجبه لعلو الكافر على المسلم- و إن كان في الجملة مسلماً، و لكن كونه من الإجماع المصطلح- عند الأصولی الذي أثبتنا حجیته- فی غاية الإشكال بل معلوم العدم؛ لأن الظاهر أن المتفقين يعتمدون على هذه الأدلة المذكورة. و قد حققنا فی الأصول أن مثل هذا الإجماع لا یوجب الحدس القطعی برأی الإمام علیه السلام، و ليس مثل هذا الاتفاق مسبباً عن رأیه و رضاه علیه السلام حتى یستكشف من وجوده وجود سببه، بل هو مسبب من الاستظهار من هذه الأدلة، فلا بدّ و أن یراجع الفقيه إلى نفس هذه الأدلة و أنها هل تدلّ على هذه القاعدة أم لا؟» (القواعد الفقهیه، ج ۱، ص ۱۹۲-۱۹۰)

چنانکه در یادداشت پیشین عرض شد، ظاهراً جناب شافعی اولین شخصی است که این آیه را مستند قاعده نفی سبیل قرار داده و بر آن آثار فقهی مترتب نموده است و احتمالاً شیخ طوسی از وی تاثیر پذیرفته و پس از ایشان این قاعده میان فقهای امامیه به شهرت رسیده است؛ چنانکه پیش از شیخ طوسی استناد به قاعده و آیه نفی سبیل را در کلمات فقهای امامیه نیافتیم.

استاد فاضل لنکرانی: «انس با قرآن کریم اقتضا می کند که فقیه به این نتیجه رسد که آیه شریفه ﴿لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ بر همه ادله اولیه حکومت دارد و برخی از فقهای بزرگ به این مطلب تصریح نموده اند... هرگز نباید آیه ۹۰ سوره نساء ﴿فَإِنْ اعْتَرَفْتُمْ فَلَمْ يُقَاتِلُوكُمْ وَ آَلَقُوا إِلَيْكُمْ السَّلَامَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا﴾ که در خصوص قتال و جنگ است و با شرایطی فرموده در این فرض قتال ننماید، یعنی سبیل در این آیه در خصوص مورد قتال و جنگ است و از آن مطلق سلطه و تسلط استفاده نمی شود تا چه رسد به این کبرای کلی که اصل ممنوعیت سلطه پذیری و سلطه جویی احدی بر احدی!! آیا اگر خداوند متعال در مقام بیان چنین اصلی بود، افاده آن با چنین تعبیری، قابلیت تفهیم به مخاطب را داشت؟! خداوندی که قوی ترین قواعد را در کوتاه ترین و واضح ترین تعبیر بیان می فرماید چگونه چنین مطلب ادعایی شما را با آیه ۹۰ سوره نساء به ضمیمه آیه ۱۴۱ بیان فرموده است؟!»

پاسخ: اولاً اینکه می فرمایند «انس با قرآن کریم» اقتضا می کند که فقیه به این نتیجه رسد که آیه شریفه نفی سبیل، بر همه ادله اولیه حکومت دارد، فرمایشی خطابی است و بعید می دانم خود ایشان به مفهوم و لازمه آن ملتزم باشند. خود ایشان اذعان می فرمایند «برخی از فقهای بزرگ به این مطلب تصریح نموده اند.» آن دسته از فقهای بزرگی که چنین نظری نداشته اند، انس با قرآن نداشته اند؟!

ثانیاً ایشان در پاسخ به تمسک بنده به سیاق آیه نفی سبیل فرموده بودند: «سیاق در قرآن کریم به نحو موجه کلیه قرینیت ندارد و در مباحث اصول این مطلب را به صورت مستدل بیان نموده ایم.» و در آیات مربوط به جهاد با کفار، برای اثبات نظریه خود (جواز ابتدایی در زمان غیبت) در صدد توجیه سیاق برآمدند و منکر اختصاص آن به فرض قتال شدند؛ عجباً که در اینجا می فرمایند: «در خصوص قتال و جنگ است و با شرایطی فرموده در این فرض قتال ننماید، یعنی سبیل در این آیه در خصوص مورد قتال و جنگ است و از آن مطلق سلطه و تسلط استفاده نمی شود.»

ثالثاً این آیه حتی بنا بر تفسیر جناب آقای فاضل، منافی جواز جهاد ابتدایی است. هرچند در جای دیگری دیدم که ایشان برای گریز از آن، ناگزیر شده اند «سلم» را به معنای اسلام بگیرند -و نه صلح- و آیه را مختص به مرتدین بدانند؛ و هو کما تری!

رابعاً لازم به توضیح نیست که قواعد فقهیه، به یک اعتبار، به قواعد منصوص و قواعد اصطیادی / مستنبطه منقسم می شوند و بیان استاد فاضل به نحوی است که گویا منکر قسم ثانی هستند.

استاد فاضل لنکرانی: «آیا بر اساس ضوابط دینی و فقهی، مسلمانان می توانند با تمسک به حقوق شهروندی، کفاری را به عنوان رهبر و یا رئیس خود **انتخاب** نمایند؟»

پاسخ: صورت بندی پیش فرض های این استبعاد آقای فاضل، چنین است: (۱) حکومت از سنخ ولایت و سلطه است. (۲) به مقتضای قاعده نفی سبیل، کافر بر مسلمان، ولایت و سلطه ای ندارد. (نتیجه) کافر بر مسلمان نمی تواند حکومت کند.

ابطال مقدمه اول:

۱- حکومت، از سنخ «وکالت» است:

«حکومت به معنای فن کشورداری و اندیشه در اداره و تنظیم امور داخلی و خارجی کشور است و از شاخه‌های حکمت و عقل عملی محسوب می‌شود و به معنای فرماندهی، سلطنت و حاکمیت بر زیردستان، یا ولایت و قیمومیت نیست. حکومت، سیاست و آیین کشورداری عبارت است از حکمت و تدبیر امور مملکتی یا فن حفظ و حراست نظم عمومی و امنیت و آسایش کشور و شهروندان. ولایت و حاکمیت به کلی از حریم دلایل مطابقی، تضمینی و التزامی مفهوم حکومت به دور است. حکومت چیزی جز وکالت و نظارت مردم بر روابط میان شهروندان و بر روابط برون مرزی میان کشورها نیست. این روابط کالا در قلمرو عقل عملی و عقل عمومی انسان‌ها قرار دارند و از جمله موضوعات و متغیرات محسوبند. لذا خود حکومت و تمام لوازم و ملزومات آن از جمله متغیرات و موضوعات جزئی خواهند بود و در رده احکام لا یتغیر الهی به‌شمار نمی‌آیند. سیاست مدن به‌طور کلی از مدار تکالیف و احکام کلیه الهی خارج بوده و تنها ارتباط آن با این گونه احکام و با آن معقولات، همچون ارتباط قضایای صغری با قضایای کبری در یک قیاس منطقی می‌باشد.» (حکمت و حکومت، ص ۶۷-۵۵، به‌نقل از نظریه‌های دولت در فقه شیعه)

۲- در وکالت، اسلام و ایمان، شرط نیست:

أ. **آقایان اصفهانی و خمینی:** «لا یشرط فی الوکیل الإسلام، فتصحّ وكالة الكافر بل و المرتدّ و إن کان عن فطرة عن المسلم و الكافر إلّا فیما لا یصحّ وقوعه من الكافر، کاتبیاع مصحف أو مسلم لکافر أو مسلم علی إشکال.» (وسيلة النجاة، ص ۵۰۸ و تحریر الوسيلة، ج ۲، ص ۴۰)

ب. **آقای خوانساری:** «فلا یتّم التمسک بالآیة الشریفه لعدم کون الوكالة علی المسلم سبباً له علی المؤمن و إلّا لم یدم جواز مطالبه الموکّل الکافر و لا مجال للتخصیص لإبائه الآیة الشریفه التخصیص.» (جامع المدارک، ج ۳، ص ۴۸۷)

ج. **علامه حلی:** «فإنّ الوكالة إنّما جُوزت لعموم الحاجة، و ذلك یقتضی المسامحة فیها... إنّنا نضبط جواز تصرف الوکیل بالمصلحة، فکلّ ما لا مصلحة للموکّل فیہ لم ینفذ تصرف الوکیل [فیہ].» (تذکره الفقهاء، ج ۱۵، ص ۵۳-۵۱)

د. شرائطی که **محقق نائینی** برای نمایندگان مجلس شوری معتبر می‌داند عبارت است از: «(۱) علمیت کامله در باب سیاسات، (۲) بی‌غرضی و بی‌طمعی و (۳) غیرت کامله و خیرخواهی نسبت به دین و دولت و وطن اسلامی و نوع مسلمین. و حتی نسبت به **فرق غیر اسلامی** هم هرچند نظر به اشتراکشان در مالیه و غیرها و هم به واسطه توقف تمامیت و رسمیت شورویت عمومی بر دخولشان در امر انتخاب، **لامحاله باید داخل شوند.** و البته اگر از صنف خود کسی را انتخاب کنند **حفظ ناموس دین از او مترقب نباشد.** لکن **خیرخواهی نسبت به وطن و نوع** از آنان هم مترقب و اتصافشان به اوصاف مذکوره در صلاحیت برای عضویت **کافی** است.» (تنبیه الامه (آستانه تجدد)، ص ۳۹۳) جالب توجه اینکه برخلاف قانون اساسی ما، نصابی برای تعداد اقلیت‌های دینی تعیین نمی‌نمایند.

۳- بر فرض که حکومت را از سنخ «ولایت» بدانیم و نه وکالت، باید توجه داشت که ولایت، بر دو قسم است: **ولایت عرفی** و **ولایت شرعی**. حکومت از سنخ ولایت عرفیه است که عرف عقلاء آن را حفظاً للنظام و صوتاً عن الاختلال

اعتبار می‌نمایند و در این اعتبار، لحاظ ایمان و کفر را نمی‌نمایند. دلیلی بر شرعی بودن چنین ولایتی نیست و اختصاص آن به فقها و حتی مومنین، غیر عقلائی و اجنبی از فلسفه اعتبار آن است:

أ. محقق خراسانی: «ما مشاهده می‌کنیم اشخاصی را که متدین به دین و متشرع به شریعتی نیستند و مع هذا امور دنیویه خود را به جعل قوانین از قِبَل خودشان منظم می‌کنند بلکه هرکس نسبت به امور مخصوصه متعلقه به خودش - ولو خانه و متعلقات آن - می‌بینیم چگونه نظم می‌دهد و احتیاج به جعل و شرایع قوانینی از قِبَل حکیمی ندارد. اگر غرض از خلقت و بعثت انبیا و انزال کتب همین باشد، لازم می‌شود که آنها بی‌فایده مانند حاشا و کلاً خلاف بدیهه عقل است؛ چه شده که اغلب ماها مدتی است از اشتغال به آنچه مهم و لازم است رفع ید کرده و اغلب اوقات خود را صرف ذکر و خیال امور سیاسی کرده و مشغول تدبیر نظم امور دولتی و مملکتی شده‌ایم، و حال آنکه این نه فایده دارد از برای آخرت همه ماها و نه از برای دنیای غالبی از ماها.» (تقریرات درس اخلاق، مقرر سید علی آقامیری الموسوی الدزفولی)

ب. محقق اصفهانی: «أن بعض تلك الامور التي لا بد فيها من الرئيس، فإيكال أمرها إليه من حيث إن نظره مكمل لنقص غيره، ومثل هذا الأمر يتوقف على نظر من كان له بصيرة تامه به فوق أنظار العامه، والفقیه بما هو فقیه اهل النظر فی مرحله الاستنباط دون الامور المتعلقه بتنظیم البلاد وحفظ الثغور وتدبیر شؤون الدفاع والجهاد وامثال ذلك، فلا معنی لا یكالم هذه الامور إلى الفقیه بما هو فقیه...» (حاشیه کتاب المكاسب، ج ۲، ص ۳۹۰)

ج. آقای حکیم: آقای سید جواد خوبی به نقل از آقای فیاض: «رئیس ارتش پاکستان - که رئیس دولت بود - به نجف آمد، او لائیک، اما شیعه بود و قصد داشت خدمت مرجع اعلاى شیعه آیت الله العظمی حکیم برسد، من آن زمان طلبه افغانی جوانی بودم، قبل از این که رئیس ارتش پاکستان به نجف برسد، خدمت آقای حکیم رسیدم و گفتم: چنین فردی خدمت‌تان می‌آید، وضع شیعیان در پاکستان بسیار بد است، از او بخواهید یک حسینیه در پاکستان برای شیعیان بسازد! آقای حکیم فرمودند: آقای فیاض! حسینیه و مسجد ساختن کار رئیس دولت نیست، کار رئیس دولت این است که نان برای ملت خود بیاورد و امنیت کشور را فراهم کند!»

۴- اگر دغدغه، دین‌داری مردم است که تجربه نشان داده در حکومت‌های غیردینی و حتی ضد دینی، وضعیت دین‌داری بهتر از فرض دیگر است.

ابطال مقدمه دوم: پیشتر گذشت که دلیلی بر قاعده نفی سبیل نیافتیم.

محور چهارم: جهاد ابتدایی

استاد فاضل لنکرانی: «این بحث که آیاتی در قرآن کریم با خطاب آغاز شده و باید اختصاص به موجودین در زمان خطاب و بلکه حاضرین در مجلس خطاب داشته باشد از بحث‌هایی است که خوشبختانه در علم اصول معاصر حل شده و دیگر جایگاهی برای آن وجود ندارد.»

پاسخ: اولاً لازم به توضیح نیست که حقانیت یک نظریه را تأخر و تقدم و کثرت و قلت قائلین آن تعیین نمی‌نماید. چه بسا نظریات ارزشمندی که در کلمات پیشینیان آمده و آن‌طور که باید، مورد مذاقه قرار نگرفته و مغفول‌عنه باقی مانده است. یکی از مشکلاتی که امروزه حوزه علمیه با آن مواجه است، بی‌عنایتی نسبت به کتبی نظیر معالم، قوانین، هدایه‌المسترشدین و...، اکتفا به نظریات بعض المعاصرین و تقریر آنان از کلمات پیشینیان و مسلم‌البطلان فرض کردن بعض موضوعات و احساس استغناء از پرداختن به آنهاست که بارزترین مصداق آن را می‌توان مبحث دقیق و عمیق انسداد دانست که حوزه از آن محروم است. بر این اساس چنانچه شخصی، مبحثی اصولی را بدون تحقیق شخصی و با اتکال به مشهور، مسلم‌البطلان فرض نماید فانه مقلد فی الأصول. همین نظریه انسدادی که در روزگار ما بطلان آن مشهور است - هرچند که مدقینی چون آقایان روحانی، زنجانی و سیستانی قائل بدان هستند - در روزگار وحید بهبهانی و شاگردانش مشهور بود.

ثانیاً روشن نیست که چرا استاد فاضل در خصوص نظریه محقق قمی می‌فرماید: «خوشبختانه حل شده». کانه پیش‌فرض‌شان این است که این نظریه، «شبهه‌ای» است که حل آن مایه خوش‌بختی و خرسندی است! چنین پیش‌داورانه استنباط کردن، به‌نظر می‌رسد اجنبی از روحیه تحقیق است. فقیه محقق، آقای زنجانی می‌فرماید: «سعی من این است که فارغ از اقوال، استنباط کنم. چون انسداد را بعید نمی‌دانم، سعی می‌کنم من حیث المجموع آنچه به‌نظرم اقرب به واقع است - مطابق مشهور باشد یا نباشد - آن را استنباط کنم. نکته مهم در استنباط این است که پیش‌داوری نکنیم. اگر انسان قبل از استنباط به نظری متمایل شود، سعی می‌کند ادله‌ای مطابق همان نظر دست و پا کند و این سبب انحراف از واقع است. من در استنباط اصراری به یک قول ندارم.»

ثالثاً اینکه می‌فرماید نظریه محقق قمی، در اصول معاصر حل شده و دیگری جایگاهی ندارد، انصافاً کم‌لطفی است. عمده دلیل کسانی که در صدد رد نظریه محقق قمی برآمده‌اند، «بناء عقلاء» است. (کفایه الاصول، ص ۲۸۱؛ فوائد الاصول، ج ۳، ص ۱۳۸؛ مصباح الاصول، ج ۱، ص ۱۳۹؛ معتمد الاصول، ج ۱، ص ۴۴۸؛ سیری کامل در اصول فقه، ج ۱۰، ص ۲۴۷) بناء عقلاء چون لسان ندارد، استناد بدان فاقد مؤونه است! در یادداشت پیشین عرض کردم که اصولی، عقلایی نامیده می‌شود که «عقلاء از بعض آنها یا موارد کاربست‌شان استبراء می‌کنند»، اصولی نظیر اصاله عدم قرینه، اصاله عدم غفله، اصاله عدم نقل، اصل ثبات زبان و استصحاب قهقری که از سر «ناچاری» و برای تعمیم حجیت ظهور به‌غیر مشافهین و ربط ظهور عند الوصول به ظهور عند الصدور، اختراع و به عقلاء منتسب می‌شود؛ در حالی که عقلاء، چنین رویه‌ای ندارند و آقای صدر هم - با وجود اینکه این اصول را در دهان عقلاء می‌گذارد - اذعان به «خادع» بودن آن می‌کند. (دروس فی علم الاصول، ج ۲، ص ۱۸۹) به‌نظر می‌رسد این اصول و یا موارد کاربست‌شان، مبتنی بر ارتکازات درون حجره‌ای است و نه بناات عقلائیة. نظریه محقق قمی، از منظر **هرمنوتیک و دانش‌های زبانی**، نظریه‌ای مقبول، موجه و مترقی است.

رابعاً اینکه می‌فرماید چنین تفصیلی، در اصول معاصر حل شده و جایگاهی ندارد، صحیح نیست. برای مثال در میان اصولیین معاصر، **محقق روحانی** چنین تفصیلی را متین می‌داند هرچند ثمره‌ای بر آن مترتب نمی‌کند؛ چنانکه در عین پذیرش نظریه انسداد هم در درس تأکید داشته‌اند لائمه لها! و ما بالعکس، قائل هستیم که بر این مبانی، ثمرات و لوازم بسیاری مترتب است.

محقق روحانی: «والحق هو: ان التفصيل في حجية الظواهر بين من قصد افهامه وبين من لم يقصد، تفصيل متين لا بد من الالتزام به، فان الملاك الذي قربنا به حجية الظواهر يختص بمن قصد افهامه... فالتفصيل متين كما عرفت. إلا ان الغرض منه - وهو إنكار حجية ظواهر الاخبار بالنسبة إلينا لعدم كوننا مقصودين بالإفهام، بناء على اختصاص الخطابات بالمشافهين - لا يترتب عليه.» (منتقى الاصول، ج ۴، ص ۲۱۷-۲۱۵)

استاد فاضل لنکرانی: «گویا نویسنده دقت کافی در مفاد قاعده اشتراک ننموده است، مفاد آن این است که همه مکلفین در همه تکالیف اشتراک دارند مگر اینکه دلیلی دلالت بر اختصاص یک تکلیف به گروه خاص در زمان خاص داشته باشد. آری مرحوم نائینی مسئله اتحاد در صنف را مطرح نموده اما تصریح نموده که باید برای دخالت آن خصوصیت یک احتمال نزدیک و قابل قبولی وجود داشته باشد و مجرد یک احتمال ولو بعید کفایت نمی کند. ایشان در کتاب الصلاة ج ۲، ص ۱۳۶ آورده است: «لكن قاعدة الاشتراك في التكليف إنما يكون مع اتحاد الصنف فإذا كان أحد الصنفين واجداً لخصوصية كان الآخر فاقداً لها واحتملنا قريباً دخل تلك المزية في الحكم فلا يمكننا التمسك بقاعدة الاشتراك». نکته مهم آن است که فقها تصریح دارند به اینکه عموم قاعده اشتراک همیشه محل استدلال است؛ یعنی عموم و اطلاق آن معقد اجماع است و دیگر معنا ندارد بگوئیم در مواردی که شک داریم باید به قدر متیقن عمل نماییم. آنچه معقد اجماع در این قاعده است، عموم اشتراک است نه اصل اشتراک؛ لذا باید برای خروج از آن دلیل داشته باشیم؛ فتدبر واغتنم.»

پاسخ: اولاً بنظر می رسد صورت بندی استاد فاضل از این مسأله، از اساس مشکل دارد و دچار تشویش است. صورت بندی دقیق مسأله از این قرار است:

أ. بنابر حقیقه بودن قضایای شرعیه، حکم ثبوتاً و خطاباً اثباتاً، عام و مطلق است و شامل حاضرین، غائبین و معدومین می شود و عند الشک در مدخلیت خصوصیت حضور، أخذ به اطلاق و عموم حکم و خطاب می شود و احتمال مذکور ساقط می گردد. بنابر این فرض، هیچ حاجتی به توسط قاعده اشتراک نیست و در واقع، حقیقه بودن قضایای شرعیه، قاعده اشتراک را منهدم می کند. بر این اساس کسانی که حقیقه بودن قضایا و اطلاق و عموم خطابات را به عنوان ادله قاعده اشتراک ذکر می کنند، دچار خطا شده اند؛ چنانکه استاد فاضل نیز در یادداشت اولیه شان این دو را در عرض هم آورده بودند و در این یادداشت هم گفته اند: «آیا با همه استدلال ها، باز مجالی برای انکار قضیه حقیقه بودن این آیه وجود دارد؟» و با این وجود، بحث از قاعده اشتراک می کنند و می فرمایند تمام فقه مبتنی بر این قاعده است!

محقق بجنوردی این مطلب را به خوبی تحقیق نموده اند: «الخامس: وهو الوجه الوجیه وما هو التحقيق عندنا: أن جعل الاحكام من الازل على الموضوعات المقدره الوجود على نحو القضايا الحقیقیه وليس من قبیل القضايا الخارجیه حتى یكون تسریته إلى غیر الحاضرین فی مجلس الخطاب أو غیر الموجودین فی ذلك الزمان **بدلیل الاشتراک** بل شموله للحاضرین والغائبین والموجودین والمعدومین على نسق واحد. وهذا هو شأن القضية الحقیقیه الكلية سواء كان إخباراً أو إنشاءً... فلا یبقى محل ومجال **لدلیل الاشتراک**. وفي الحقیقه هذا الوجه الخامس یوجب هدم هذه القاعدة ولا یبقى معه احتیاج إلى تلك القاعدة.» (القواعد الفقهیة، ج ۲، ص ۶۳-۶۲)

در تقریرات **محقق نائینی** نیز این مطلب آمده: «إذا قلنا: بعموم الخطابات الشفاهية للغائبين و المعدومين، فإننا لا نحتاج إلى قاعدة الاشتراك، بل نفس عموم الخطاب يقتضى تكليف الغائب و المعدوم بما تضمنته تلك الخطابات من الأحكام و لو مع اختلاف الصنف، و ذلك واضح، هذا.» (فوائد الأصول، ج ۲، ص ۵۴۹)

والد استاد فاضل لنکرانی نیز پس از نقل کلام محقق بجنوردی، نظر ایشان را می‌پذیرند؛ هرچند در قضایای غیر حقیقه، مجالی را برای جریان قاعده اشتراک قائلند که نقد آن در بخش «ب» سیأتی ان شاء الله: «أقول: قد مرّت الإشارة إلى ان مورد قاعدة الاشتراك ما إذا لم يكن بيان الحكم بصورة القضية الحقيقية، أو بما يرجع إليها مثل، قوله تعالى لِّلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا؛ فان كان مراده ان بيان جميع الاحكام انما يكون بهذه الصورة حتى مثل قوله (ع): أعد، مخاطباً زراراً في المثال المتقدم، بحيث يكون مرجعه الى ان الحكم في مثله انما يكون بنحو كلي و بهذه الصورة، فيدفعه وضوح خلافه، بل اننا نرى الاختلاف بين الرجال و النساء في كثير من الاحكام، و هذا لا ينافي ما تقدم منا من إلغاء الخصوصية في مثله، فتدبر، و إن كان مراده انه لا مجال لدليل الاشتراك فيما إذا كان بيان الحكم بصورة القضية الحقيقية، فهذا لا ينافي ثبوت القاعدة في غير هذه الصورة، كما في مثال زراراً المتقدم.» (القواعد الفقهية، ص ۳۰۵-۳۰۴)

ب. بنابر غیر حقیقه بودن قضایای شرعیه، حکم ثبوتاً و خطاباً اثباتاً مختص حاضرین و مشافهین است و برای تعمیم آن به غائبین و معدومین، حاجت به دلیل خارجی است. عمدتاً قاعده اشتراک را به عنوان دلیل خارجی ذکر کرده‌اند؛ لکن تنها دلیل «اصل» قاعده اشتراک، اجماع است که اولاً اجماع در چنین مسائلی حجت نیست (الفوائد الحائریه، ۱۵۵-۱۵۴) و ثانیاً بر فرض حجیت، چون دلیل لبی است، أخذ به قدر متیقن آن می‌شود و قدر متیقن آن، اتحاد در صنف است. پس جریان قاعده اشتراک، متوقف بر احراز اتحاد در صنف است و احراز اتحاد در صنف با خود قاعده اشتراک، مستلزم دور مصرح است. لذا عند الشک در مدخلیت خصوصیت حضور، با قاعده اشتراک نمی‌توان این احتمال را ساقط کرد. بر این اساس هیچ مجالی برای قاعده اشتراک باقی نمی‌ماند و از حیث انتفاع، ساقط می‌شود؛ لذا بعض مدققین چنین قاعده‌ای را محل تأمل می‌دانند. (موسوعه الخویی، ج ۱۴، ص ۱۵۴ و مستمسک العروه، ج ۵، ص ۵۸۰)

ثانیاً استاد فاضل چون برای درک کلام **محقق نائینی**، به تقریرات درس صلوة ایشان اکتفا نموده و از تقریرات درس اصول ایشان احتمالاً غفلت کرده‌اند، دچار سوء برداشت شده‌اند و گمان کرده‌اند خصوصیت حضور، مانع از جریان قاعده اشتراک نیست:

«ان ثمره البحث انما تظهر في شمول الحكم للغائبين بل للمعدومين بنفس الخطاب بناء على عدم اختصاص الخطاب بالمشافهين و اما إذا قلنا باختصاصه بهم فنحتاج في تسريه الحكم منهم إلى غيرهم إلى التمسك بذيل قاعدة الاشتراك في التكليف و هي انما تجرى مع الاتحاد في الصنف فلو احتملنا اختصاص الحكم بالحاضرين مجلس الخطاب أو الموجودين في المدينة أو في عصر النبي (صلى الله عليه و آله) لما أمكننا تسريه الحكم منهم إلى غيرهم نعم احتمال الاختصاص بالحاضرين في المسجد أو المدينة في غاية البعد و لكن احتمال الاختصاص بالموجودين في زمان الحضور بمكان من الإمكان فنحتاج في تسريه الحكم منهم إلى غيرهم إلى التمسك بقاعدة الاشتراك في التكليف التي لا تجرى مع الاختلاف في الصنف.» (أجود التقريرات، ج ۱، ص ۴۹۰-۴۸۹)

«فان قلنا: باختصاصها بالمشافهين لا يصح التمسك بها في حق الغائبين و المعدومين، لعدم كونهم مخاطبين بما تضمنته تلك الخطابات. و تسريه ما تضمنته تلك الخطابات من الأحكام إلى الغائبين و المعدومين أنما يكون بقاعده الاشتراك في التكليف، الذي انعقد عليه الإجماع و الضرورة. و قاعدة الاشتراك في التكليف مختصة بما إذا اتحد الصنف، و لا تجرى في مورد اختلاف الصنف، بان كان الحاضرون في مجلس التخاطب واجدين لخصوصية يحتمل دخلها في موضوع الحكم و لو كانت تلك الخصوصية نفس حضورهم في مجلس التخاطب، أو وجودهم في بلد الخطاب، أو وجودهم في عصر الحضور و نزول الخطاب، فإنه لو احتمل دخل شيء من تلك الخصوصيات لما كان مجال للتمسك بقاعدة الاشتراك، لما عرفت: من اختصاصها بصورة اتحاد الصنف.» (فوائد الأصول، ج ٢، ص ٥٤٩-٥٤٨)

ثالثاً آنچه در باب معقد اجماع فرمودند نیز صحیح نیست و «اصل» قاعده اشتراك، معقد اجماع است:

«إنه بناءً على عموم الخطابات، يسقط احتمال دخل خصوصية الحضور، لأن المفروض كون الخطاب عاماً، و أنه لا يوجد في الكلام قيدٌ دالّ على اعتبار الحضور، فيؤخذ بإطلاق الخطاب. و أما بناءً على القول بالاختصاص بالمشافهين، فإن دفع الاحتمال المذكور يحتاج إلى دليل، ففي وجوب صلاة الجمعة على غير الحاضرين، لا بدّ من التمسك بمثل قاعدة الاشتراك ليعمّ الخطاب غير المشافهين، لكن القاعدة هنا غير جارية، لأنه دليلها هو الإجماع، و هو دليل لبي و القدر المتيقن منه الحجة و هو الخصوصيات الصنفية، فالصلاة الرباعية مشتركة لكن في صنف الحاضرين، و الثنائية مشتركة لكن للمسافرين لا الأعم منهم و الحاضرين، فلو اريد تعميم الخطاب بقاعدة الاشتراك اعتبر إحرار الاتحاد في الصنف مع الحاضرين، و هذا أول الكلام.» (تحقيق الأصول، ج ٤، ص ٣٣٥)

استاد فاضل لنكرانی: «اینکه در مطلب هفتم آورده «قاعده مربوط به متعلق خویش است...» باید بیان شود گویا نویسنده به دنبال رسیدن به واقع نیست و به هر لفظ و مفهومی برای ادعای خویش تمسک می کند. سؤال از ایشان آن است که اگر قاعده اشتراك اصل و وجوب جهاد ابتدایی را برای غیر حاضرین در زمان خطاب ثابت نماید، باید کسی که ادعا می کند اختصاص به حاضرین دارد دلیل اقامه نماید، اما دیگر فرق گذاشتن بین مکلفین و کفار بسیار جای تعجب است! مکلف بر اساس قاعده اشتراك مشترک است بین زمان حضور و غیر حضور، و ملاک در کفار هم همان کفار حربی است. دیگر چگونه ادعا می کند نسبت به کفار در زمان حال نمی توان این حکم را جاری نمود؟. آری روایت معتبر وجود دارد که در زمان فعلی تا زمان ظهور حضرت حجت عجل الله تعالی فرجه الشریف این حکم به نحو اقتضائی است و فعلیتی ندارد و در واقع تریخص عامی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نسبت به انسان های بعد از زمان ایشان تا زمان ظهور وجود دارد.»

پاسخ: اولاً مراد بنده این بود که قاعده اشتراك، حکم را نسبت به غیر متعلق خود تعمیم نمی دهد؛ یعنی اگر حکم عبارت باشد از وجوب مقاتله با «کافری خاص»، قاعده اشتراك، حکم و وجوب مقاتله را به عموم کفار تعمیم نمی دهد؛ بلکه نهایت دلالت قاعده اشتراك، این است که مقاتله با «کافر کذایی»، بر غائبین و غیر مشافهین و غیر مخاطبین و معدومین، واجب است. لذا با این قاعده نمی توان حکم قتال را نسبت به کافران غیر مقاتل و غیر محارب اثبات کرد. در عبارت یادداشت پیشین بنده در این خصوص مسامحه وجود داشت.

ثانیاً استاد فاضل می‌فرمایند: «ملاک در کفار هم همان کفار حربی است»؛ پس دیگر چه مجالی برای جهاد ابتدایی؟!

ثالثاً قاعده الاشتراک لا أساس لها کما ثبت فی محله.

استاد فاضل لنکرانی: «نسبت به تعبیر {الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ} بعد از دقت تمام در آیه شریفه و بررسی احتمالات سه‌گانه‌ای که در آن وجود دارد، به این نتیجه می‌رسیم که این عنوان، **وصف مُشیر برای مشرکان مکه** است؛ یعنی وصف بارز مشرکان مکه این بود که همواره در صدد قتال با مسلمانان بودند، چه لشکرکشی می‌کردند و چه نمی‌کردند؛ لذا معنای آیه شریفه این است: «با مشرکانی که همواره در صدد جنگ هستند جهاد کنید چه بالفعل در حال جنگ باشند چه نباشند.»»

پاسخ: اولاً لازم نبود فقره «الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ»، حتماً به نحو قضیه شرطیه «ان قاتلوکم» باشد تا حکم وجوب قتال، دائر مدار قتال و محاربه کفار باشد و در نتیجه آیه تنها دال بر وجوب جهاد دفاعی گردد؛ بلکه از باب «تعليق الحكم علی الوصف مشعر بالعلیة» (قاتلوا الذین یقاتلونکم) نیز مقصود، حاصل است و این قاعده، عرفی است: «ما یدور الحكم مدار عنوانه حدوثاً و بقاء نحو قلد العادل العالم، و هذا هو المطابق للقاعدة العرفیة، و هی أن تعليق الحكم علی الوصف مشعر بالعلیة و دوران الحكم مدار الوصف و العنوان، فلا یصح الخروج عن هذه القاعدة الاستظهاریة العرفیة إلا بقرینة عقلیة أو مقامیة أو لفظیة.» (الرافد، ص ۲۵۷) استاد فاضل ملتزم به این قاعده هستند؛ چنانکه در بحث از آیه «انما المومنون اخوه»، برای حصر اخوت در مومنان و ترتب اثر، صرفاً بر چنین اخوتی، استناد بدین قاعده نمودند. همچنین ایشان گمان کرده‌اند: «جهاد دفاعی، نیاز به دستور ندارد، بلکه حکم ضروری عقل است که انسان در صورت مورد حمله قرار گرفتن، از خویش دفاع می‌کند.» (مقاله قرآن و مشروعیت جهاد ابتدایی) و در یادداشت اولیه‌شان نیز ذکر کردند: «جهاد دفاعی و وجوب آن نیاز به صدور حکم ندارد؛ هر عاقلی می‌گوید انسان باید از خود دفاع کند.» بر این اساس آیه ناظر به مشروعیت جهاد دفاعی نیست. اما چنانکه پیشتر عرض شد، این استدلال از اساس مخدوش است؛ زیرا **اولاً** زمانی که مسلمانان در موضع ضعف قرار داشتند، مأذون به جهاد دفاعی نبودند؛ بلکه ملزم به خویشتنداری و صبر بودند: «ألم تر إلی الذین قیل لهم کفوا أیدیکم» (۷۷ نساء) تا اینکه آیه اذن جهاد نازل شد: «أذن للذین یقاتلون بأنهم ظلموا [تعلیل اذن به قتال] وإن اللہ علی نصرهم لقدیر» (۳۹ حج) لقائل أن یقول در آیه محل بحث، «امر عقیب الحظر» است. **ثانیاً** جهاد دفاعی منحصر در دفاع مشروع از نفس خویش نیست تا ادعا شود هر کسی قهراً به دفاع از خویش برانگیخته می‌شود؛ بلکه دفاع از مملکت نیز مصداق آن است و چه بسیار افرادی که داعی دفاع، لو خلی و طبعه، در آنها منبعث نمی‌شود و مولا به داعی بعث مکلف و جعل داعی در او - کما هو مسلک الاصفهانی فی حقیقه الامر - به جعل امر می‌پردازد. (نهایه الدرایه، ج ۴، ص ۲۳۵)

ثانیاً لو سلم «الذین یقاتلونکم»، عنوان و وصف مشیر برای مشرکان مکه باشد، آیه به نحو «قضیه خارجیة» خواهد بود - کما هو المختار - که تردیدی در اختصاص آن به مشافهین و عدم تعمیم آن به غیر مشافهین نیست: «(اما القضایا الخارجیة) فالحق فیها ان یقال باختصاص الخطاب بالمشافهین فان خطاب الغائب فضلا عن المعدوم یحتاج إلی تنزیل و عنایة و ظهور الخطاب فی انه بلا عنایة یدفع احتمالها.» (أجود التقریرات، ج ۱، ص ۴۹۱-۴۹۰) بر این اساس آیه، فی نفسه، حتی شامل مطلق کافران مقاتلین مسلمین نیز نمی‌شود.

ثالثاً چنانچه ناقد، مدعی شود که آیه به‌نحو قضیه حقیقیه است، علاوه بر اینکه با عنوان مشیر بودن «الذین یقاتلونکم» -کما اذعن به- سازگار نیست، همچنین نفعی هم برای مدعیاتش ندارد؛ چون اگر قضیه حقیقیه باشد، بنابر مقدماتی که پیشتر گذشت و در یادداشت پیشین هم ذکر کردیم، اطلاقی در آن نیست که جمیع کافران ولو کافران غیر مقاتلین مسلمین را شامل شود و عند الشک بتوان به اطلاق آن تمسک نمود؛ بلکه در آن، کافران «مقاتلین» مسلمین اخذ شده‌است.

رابعاً مروری بر نظریات مفسرین، ذیل این آیه، جهت استنباط صحیح، مفید خواهد بود:

أ. علامه طباطبائی: «القتال محاولة الرجل قتل من يحاول قتله... الشَّهْرُ الْحَرَامُ «إلخ»، بیان آن هذا الحكم تشريع **للقصاص في القتال و القتل و معامله بالمثل معهم.**» (الميزان، ج ۲، ص ۶۲-۶۱)

ب. آقای عبدالاعلی سبزواری: «هی تتضمن من القواعد التي يحكم بها العقل في النظام الأحسن: **قتل المقاتل**، و كونه بإذن الله و في سبيله، و ترك الاعتداء. و لذلك اعتبر أن القتال مع المشركين **دفاع عن النفس، و مقابلة بالمثل**... و يستفاد من مجموعها أنها نزلت لبيان حكم جديد في هذا الموضوع، و تشريع للقتال لأول مرة مع مشركي مكة، فإنها نزلت بعد الهجرة و الإخراج عن مكة، و لم يشرع القتال قبلها... لا تَعْتَدُوا، كما **عَلَّلَ الإِذْنَ بِالْقِتَالِ بِأَنَّهُ دِفَاعٌ** في سبيل الله تعالى. و إطلاق الآية الشريفة يقتضى النهى عن **كل اعتداء صغيرا كان أو كبيرا، و سواء كان في الابتداء بالقتال أم في التجاوز في القتل أم في المكان، و سواء كان في النفس أم في المال أم في العرض أم في الأدب في الكلام أم في الفعل و غير ذلك مما ورد في السنة الشريفة.** و يختلف قبح الاعتداء باختلاف المعتدين، **فمن كان في طريق الإرشاد و الدعوة إلى الله عز و جل يكون اعتدائه أقبح و أبغض.**» (مواهب الرحمن، ج ۳، ص ۱۳۰-۱۲۶)

ج. شیخ طوسی: «القتال هو المقاتلة، و هو محاولة الفاعل لقتل من يحاول قتله، و التقاتل محاولة كل واحد من المتعادين قتل الآخر.» (التبيان، ج ۲، ص ۱۴۳)

د. آقای عبدالحسین طیب: «پس معنی آیه اینست که با کسانی که در صدد قتال شما باشند با آنها مقاتله کنید... کسانی را که فرار میکنند تعقیب نکنید و اگر امان خواستند امان دهید و اگر سلاح جنگ را زمین گذاردند آنها را رها کنید چنانچه دستورات رسول خدا در غزوات و امیر مؤمنان در جنگ جمل و صفین و خوارج چنین بوده است.» (اطیب البیان، ج ۲، ص ۳۵۱)

ه. آقای مکارم: «القرآن أمر في هذه الآية الكريمة بمقاتلة الذين يشهرون السلاح بوجه المسلمين، و أجازهم أن يواجهوا السلاح بالسلاح، بعد أن انتهت مرحلة صبر المسلمين على الأذى، و حلت مرحلة الدفاع الدامى عن الحقوق المشروعة.» (الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ج ۲، ص ۱۸)

و. **آقای فخر رازی:** «الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ عَلَىٰ وَجْهِ أَحَدِهِا: وَ هُوَ قَوْلُ ابْنِ عَبَّاسٍ، الْمُرَادُ مِنْهُ: قَاتَلُوا الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ إِمَّا عَلَىٰ وَجْهِ الدَّفْعِ عَنِ الْحَجِّ، أَوْ عَلَىٰ وَجْهِ الْمَقَاتِلَةِ ابْتِدَاءً، وَ هَذَا الْوَجْهُ مُوَافِقٌ لِمَا رَوَيْنَاهُ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ فِي سَبَبِ نَزُولِ هَذِهِ الْآيَةِ... وَ اعْلَمْ أَنَّ الْقَوْلَ الْأَوَّلَ أَقْرَبُ إِلَى الظَّاهِرِ لِأَنَّ الظَّاهِرَ قَوْلُهُ تَعَالَى: الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ يُقْتَضَىٰ كُونُهُمْ **فَاعِلِينَ لِلْقِتَالِ**، فَأَمَّا الْمُسْتَعِدُّ لِلْقِتَالِ وَ الْمُتَاهِلُ لَهُ قَبْلَ إِقْدَامِهِ عَلَيْهِ، فَإِنَّهُ لَا يُوصَفُ بِكُونِهِ مَقَاتِلًا إِلَّا عَلَىٰ سَبِيلِ الْمَجَازِ.» (التفسير الكبير، ج ۵، ص ۲۸۸)

ز. **آقایان محمد عبده / رشید رضا:** «أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ تَخَافُونَ أَنْ يَمْنَعَكُمْ مُشْرِكُو مَكَّةَ عَنْ زِيَارَةِ بَيْتِ اللَّهِ وَ الْإِعْتِمَارِ فِيهِ نَكْتًا مِنْهُمْ لِلْعَهْدِ وَ فَتْنَةً لَكُمْ فِي الدِّينِ، وَ تَكْرَهُونَ أَنْ تَدَافِعُوا عَنْ أَنْفُسِكُمْ بِقِتَالِهِمْ فِي الْأَحْرَامِ وَ الشَّهْرِ الْحَرَامِ، إِنِّي أَدْنْتُ لَكُمْ فِي الْقِتَالِ عَلَىٰ أَنَّهُ دَفَاعٌ فِي سَبِيلِ اللَّهِ.» (المنار، ج ۲، ص ۲۹۸)

استاد فاضل لنکرانی: «در مطلب یازدهم، مطالبی در مورد خطابات قانونیه ذکر نموده‌اید و تصریح کرده‌اید که مبتنی بر مغالطه زمان پریشی است... بسیار تعجب است که چنین تعبیری را نموده‌اید و این حاکی از آن است که این نظریه را درست توجه نموده‌اید و از ریشه فقهی و اصولی آن اطلاع چندانی ندارید. بنابراین مناسب و بلکه لازم است به کتب منتشره در این موضوع مراجعه نمایید. اما اجمالاً باید بدانید قانون منشور کورش سابقه آن به قبل از اسلام برمی‌گردد **چطور ادعا می‌کنید در آن زمان قانون به مفهوم امروزی نبوده!** آری به این توسعه و شکل امروزی نبوده اما حقیقت آن موجود بوده است. علاوه بر این، مگر اصل **تشریح خداوند** به معنای **جعل قانون** نیست؟ مگر در نامگذاری نزاع وجود دارد؟ آنچه امام خمینی در نظریه خطابات قانونیه که مهم‌ترین ابتکار اصولی امام است مطرح نموده و نظریه‌ای است که همه فقه و اصول را تحت تاثیر خویش قرار می‌دهد، آن است که خداوند متعال در تشریح، مکلفین را در نظر نگرفته و آنها را مورد خطاب خاص قرار نداده است، حال اسم این امر را قانون بگذاریم یا غیر آن، توجه به حقیقت نظریه کنید تا روشن شود ان شاء الله.»

پاسخ: اولاً برخی از اشکالات به نحوی است که مانع از ورود به جزئیات می‌شود؛ مغالطه زمان پریشی ازین سنخ اشکالات است که در صورت ثبوت، مجالی برای دخول به جزئیات باقی نمی‌گذارد و چنانچه شخصی متعرض جزئیات نشود، عامدانه است و اگر کسی بدین خاطر او را متهم به نفهمیدن و بی‌اطلاعی کند، بی‌انصافی است.

ثانیاً آنچه استاد فاضل در باب مفهوم امروزی قانون و نسبت آن با منشور کوروش فرمودند، نشانگر این است که متأسفانه درک دقیقی از مفهوم قانون به معنای امروزی آن ندارند و میان «**قاعده**» و «**حکم کلی**» با **قانون** خلط نموده‌اند و دچار مغالطه **اشتراک لفظی** شده‌اند. قانون به معنای جدید، (۱) «وجود فی نفسه» دارد و در پرتو «شخصیت حاکم» نیست، (۲) «جنبه اجتماعی» دارد و ورود به خصوصی‌ترین مسائل افراد نمی‌کند، (۳) ضمانت اجرای آن با حکومت است و در صورت تخلف از قانون، حکومت با قوه قهریه، با متخلف برخورد می‌نماید و او را مجبور به تمکین می‌نماید، و تفاوت‌های دیگر. در حالی که پیش‌فرض احکام تشریحیه من حیث هی التشریحیه، «اختیار» و «اجبارناپذیری» است: «الإرادة التشریحیه فهی - علی ما عرفت فی محلّه - إرادة فعل الغیر منه اختیاراً، و حیث إن المشتاق إلیه فعل الغیر الصادر باختیاره، فلا محالّه لیس بنفسه تحت اختیاره، بل بالتسبب إلیه بجعل الداعی الیه، وهو البعث نحوه» (نهایه الدرایه، ج ۲، ص ۷۶) «فإنَّ الإرادة التشریحیه لیست إلّا إرادة صدور الفعل عن إرادة المکلفین كما أنَّ الإرادة التکوینیّه هی أفعال الله

تعالی من دون واسطه الإنسان.» (الحجّة فی الفقه، ص ۱۰۴) و «أن الإرادة التشريعية ليست عبارة عن إرادة صدور الفعل عن الغير، بلا توسط إرادة منه، فإن هذا عين الإرادة التكوينية، بل هي عبارة عن إرادة بعث المكلف نحو الفعل المطلوب، حتى يحدث في نفسه الداعي فيوجده بإرادته.» (نهایة الأصول، ص ۲۰۱)

مشفقانه پیشنهاد می‌کنم که در مرکز فقهی ائمه اطهار، «فلسفه حقوق» به طلاب تدریس شود. برای آنکه طلاب بتوانند در جامعه امروز، منشأ اثر باشند، گریزی از مطالعه علوم جدید نیست. برخی از استادان بزرگوار حوزه، در علوم جدید نیز مطالعات گسترده‌ای دارند و از این جهت درس ایشان از حیث عمق و وسعت نظر، قابل قیاس با دیگران نیست:

أ. استاد سروش محلاتی: «قانون امروزه معنای حقوقی خاصی دارد. اینکه در گذشته می‌گفتند مثلاً «المنطق آله قانونیه»، قانون به معنای «قاعده» و «حکم کلی» است. احکام شرعی بدین معنا، قانونند. (البته احکام اختصاصی برای پیامبر هم داریم مثل وجوب نماز شب) اما قانون به معنای امروزی، جنبه اجتماعی دارد، ضمانت اجرای آن با حکومت است؛ اما احکام شرعی، به یک اعتبار، اعم از قوانین است؛ گاه قانون است، گاه اخلاق و گاه هر دو با هم.» (تقریرات نگارنده از درس خارج اصول ایشان)

ب. آقای سید احمد مددی: «سرّ اینکه [نظریه خطابات قانونیه] در گذشته مطرح نبوده این است که خطابات قانونی، مقداری متأثر از وضع قانون در دنیای امروز ماست که قانون خودش، وجود فی نفسه پیدا کرده است. همان طور که می‌دانید در فرهنگ‌ها و تمدن‌های قبلی یا تا همین حدود صد سال یا صد و پنجاه سال قبل قانون، انعکاس شخصیت حاکم بود؛ که به اصطلاح ما، قانون‌های غیر مکتوب یا قانون‌های غیر مدوّن بوده است. حالا می‌توانیم از آن به کیش شخصیت یا پرتو شخصیت حاکم تعبیر کنیم. در حقیقت قانون، چیز جدایی از حدود حاکم نبود؛ مثل همین نظام‌های دیکتاتوری و نظام‌های سلطنتی و استبدادی که الآن در دنیا حاکم است و قانون مدوّن ندارند. بعد از انقلاب فرانسه بحث‌هایی مطرح شد که منجر به تدوین قانون شد، البته نه به این معنا که قبلاً قانون کلی نداشتیم. اصلاً لفظ قانون، یونانی است که قبل از اسلام هم مطرح بوده است. اما اینکه در مقام اجرا در نظام اجتماعی، خودش فی نفسه مستقل باشد و در پرتو شخصیت حاکم مطرح نشود، نبوده است. بلکه قانون همان بود که شاه می‌گفت، شاه هر چه می‌گفت همان قانون بود، که خیلی وقت‌ها مدوّن نبود. (خطابات قانونیه، ص ۱۱۸-۱۱۹)

ثالثاً از عبارات آقای خمینی و تقریرات درس ایشان به روشنی استفاده می‌شود که متأثر از قوانین و قانون‌گذاری‌های عرفی جدید بوده‌اند:

«ثم إن ما ذكرنا: من أن المقتن لم يكن طرف المخاطبة في القوانين الإسلامية، بل يكون المقتن غير المبلغ... لأن المقتن في القوانين العرفية و السياسية إما شخص، أو هيئة و جماعة، و لم يتعارف أن يكون الواضع مبلغاً، بل وسائل التبليغ هي الكتب و الجرائد و الآلات المستحدثة في هذه الأزمنة، فالقانون الإسلامي كسائر القوانين العرفية، و لم يتخذ الإسلام طرزا حادثا، فقوانينه عامّة لكل من بلغت إليه بأيّ نحو كان من غير لزوم محذور.» (مناهج الوصول، ج ۲، ص ۲۸۹)

«و أما حال وضع القوانين و تشريع الشرائع لدى جميع العقلاء، فغير حال المحاورات الشخصية، فترى أن ديدنهم في وضع القوانين ذكر العمومات و المطلقات في فصل و مادة، و ذكر مخصّصاتها و مقيداتها و حدودها تدريجا

و نجومًا في فصول آخر. و الشارع الصادر جرى في ذلك على ما جرت به طريقة كآفة العقلاء، فتري أن القوانين الكليّة في الكتاب و السنّة منفصلة عن مخصّصاتها و مقيداتها، فالأحكام و القوانين نزلت على رسول الله صلى الله عليه و آله نجومًا في سنين متمادية، و بلغها حسب المتعارف في تبليغ القوانين للأمة، و جمع علماءها بتعليم أهل بيت الوحي القوانين في أصولهم و كتبهم. فإذن تكون أحكامه تعالى قوانين مدوّنة في الكتاب و السنّة و العمومات و المطلقات التي فيها في معرض التخصيص و التقييد، حسب ديدن العقلاء في **وضع القوانين السياسيّة و المدنيّة.**» (همان، ج ٢، ص ٢٧٦-٢٧٥)

«هذا، مضافًا إلى أن الإرادة التشريعيّة ليست إرادة إتيان المكلف و انبعاثه نحو العمل، و إلّا يلزم في الإرادة الإلهيّة عدم انفكاكها عنه و عدم إمكان العصيان، بل هي عبارة عن إرادة التقنين و الجعل على نحو العموم، و في مثله يراعى الصحّة بملاحظة الجعل العموميّ القانونيّ، و معلوم أنه لا تتوقّف صحّته على صحّة الانبعاث بالنسبة إلى كلّ الأفراد، كما يظهر بالتأمّل في **القوانين العرفيّة.**» (مناهج الوصول، ج ٢، ص ٢٨-٢٧) و قريب به همين عبارات در (تهذيب الأصول، ج ١، ص ٤٣٩ - جواهر الأصول، ج ٣، ص ٣٢٢)

«ولله الحمد»