جهاد در اسلام

نشر نی

نعمت الله صالحی نجف آبادی

Ketabton.com

جهاد در اسلام

نعمت الله صالحی نجف آبادی

(c) ketabton.com

(c) ketabton.com: The Digital Library

جهاد در اسلام

فقها دربارهٔ جهاد در اسلام آراء متفاوتی دارند که در کتاب‌های فقهی آمده است. برخی جهاد را مشروط به اذن یا امر امام معصوم دانسته‌اند، به نظر این گروه جهاد در عصر غیبت تعطیل است. گروهی حملهٔ نظامی به غیر مسلمانان را برای تحمیل دین به آنان جایز دانسته‌اند. برخی جهاد ابتدایی را حداقل سالی یک‌بار واجب شمرده‌اند و گروهی گفته‌اند اگر تعداد دشمنان دوبرابر نیروهای اسلام باشد جنگ با آنان واجب است و اگر شمارشان بیشتر باشد جنگ با آنان واجب نیست. نظر برخی از فقها بر این است که اسیرانی که قبل از پایان جنگ دستگیر می‌شوند باید کشته شوند.

در کتاب حاضر مؤلف با استناد به قرآن و سیرهٔ پیامبر(ص) در مقام اثبات این نظر است که در اسلام حملهٔ نظامی ابتدایی به غیر مسلمانان بی‌آزار مجاز نیست، بلکه خوش‌رفتاری با آنان تشویق شده است و جهاد برای دفع شرّ دشمن مهاجم تشریع شده است، نه برای تحمیل دین بر کفّار. همچنین نویسنده بر این نظر است که جهاد مشروط به اذن یا امر امام معصوم نیست، و وجوب جهاد ادواری نیست بلکه هر وقت دشمن حمله کند جهاد واجب است و وجوب جهاد نسبتی با تعداد نیروهای دشمن ندارد و جهاد در عصر غیبت تعطیل نیست و نیز قتل عام اسیرانی که قبل از پایان جنگ دستگیر می‌شوند جایز نیست.

نشر نی

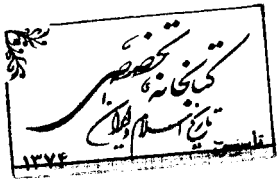
۲۵۰۰ تومان

ISBN 964-312-702-8

9 789643 127022

(c) ketabton.com: The Digital Library

جهاد در اسلام



(c) ketabton.com: The Digital Library

(c) ketabton.com: The Digital Library

جهاد در اسلام

نعمت‌الله صالحی نجف‌آبادی

کتابخانه تخصصی تاریخ اسلام و ایران
تاسیس ۱۳۷۲

نشر نی

(c) ketabton.com: The Digital Library

صالحی نجف‌آبادی، نعمت‌الله، ۱۳۰۲ ــ
جهاد در اسلام/ نعمت‌الله صالحی نجف‌آبادی. ــ تهران: نشر نی، ۱۳۸۲.
۳۲۵ ص.
ISBN 964-312-702-8
فهرستنویسی براساس اطلاعات فیپا.
۱. جهاد. الف. عنوان.
۹ ج ۲ ص / ۱ / ۱۹۶ BP ۲۹۷/۳۷۷
کتابخانه ملی ایران ۸۲ـ۱۹۱۲۷ م

نشر نی

نشانی: تهران، خیابان فاطمی، خیابان رهی معیری، شمارهٔ ۵۸،
صندوق پستی ۵۵۶ ــ ۱۳۱۴۵، نشر نی تلفن ۵۹ و ۸۰۰۴۶۵۸
دفتر فروش: خیابان انقلاب، روبروی دانشگاه تهران، پاساژ فروزنده،
شمارهٔ ۵۱۲ تلفن ۶۴۹۸۲۹۳ فکس ۶۴۹۸۲۹۴
کتابفروشی: خیابان کریم‌خان، نبش میرزای شیرازی، شمارهٔ ۱۶۹ تلفن ۸۹۰۱۵۶۱
www.nashreney.com

جهاد در اسلام
نعمت‌الله صالحی نجف‌آبادی

● چاپ اول ۱۳۸۲ تهران ● تعداد ۱۶۵۰ نسخه ● لیتوگرافی غزال ● چاپ غزال

شابک ۸ـ۷۰۲ـ۳۱۲ـ۹۶۴ ISBN 964-312-702-8

همهٔ حقوق چاپ و نشر برای ناشر محفوظ است Printed in Iran

(c) ketabton.com: The Digital Library

فهرست مطالب

مقدمهٔ مؤلف ۱۱

فصل ۱ . اصل جنگ است یا صلح ۱۵
صلح طبیعت اصلی جوامع ۱۸
نیکی کردن به کافران ۱۸
آیات جنگ و جهاد ۲۰
دستهٔ اول: آیات مقیده ۲۰
معنای لغوی فتنه ۲۴
حمل مطلقات بر مقیدات ۳۲
دستهٔ دوم: آیات مطلقه ۳۲
جنگ‌های پیامبر(ص) دفاعی بود ۳۴
نظر شیخ محمد عَبدُه ۳۵
حفظ صلح سیرهٔ رسول خدا ۳۵
صلح‌خواهی آهنگ فطرت ۳۸
نقد نظر فقها با استناد به قرآن و سیرهٔ رسول خدا ۳۹
عبارت امام شافعی ۳۹
عبارت ابن هُمام حنفی ۴۳
عبارت شیخ طوسی ۴۶

(c) ketabton.com: The Digital Library

عبارت ابن ادریس ۴۸
عبارت علّامهٔ حلّی ۴۹
عبارت شهید ثانی ۵۰
عبارت صاحب «جواهر» ۵۱
دعوت به دین با قدرت اسلحه! ۵۲
دعوت معقول در عرصهٔ جهاد ۵۳
سفرِ علی(ع) به یَمَن ارشادی بود ۵۵
استدلال علّامهٔ طباطبایی ۵۶
فقها چه پاسخی دارند؟ ۶۰
جهاد مشروط به امر امام معصوم ۶۳
منشأ این تفکر ۶۴
اشتباه در تطبیق امام عادل و امام معصوم ۶۷
پاسخ به رادیو صدای امریکا ۶۸
حملهٔ ابتدایی غافلگیرانه به کفّار ۶۹
فتوای ابن هُمام حَنَفی ۷۰
فتوای شیخ طوسی ۷۰
فتوای علّامه حلّی ۷۱
فتوای شهید ثانی ۷۱
فتوای صاحب «جواهر» ۷۱
آنچه موجب تعجب است ۷۴
چهره‌ای که علّامهٔ حلّی از پیامبر(ص) ترسیم می‌کند ۷۵
آیا مردم طائف قتل‌عام شدند؟ ۷۶
کسی از کفّار با منجنیق کشته نشد ۸۰
وجوب جنگ ابتدایی، سالی یک بار ۸۲
فتوای امام شافعی ۸۳
فتوای شیخ طوسی ۸۶
فتوای محقق حلی ۸۶
فتوای علّامهٔ حلّی ۸۷
فتوای شهیدین ۸۸
فتوای محقق ثانی ۹۰

(c) ketabton.com: The Digital Library

فتوای صاحب «جواهر» ۹۱
لزوم عدول فقها از این فتوا ۹۲
دلیل تهدید نظامی سلیمان ۹۲
یک نفر در برابر ده نفر یک نفر در برابر دو نفر ۹۷
راهی که مفسران رفته‌اند ۹۹
نسخ آیهٔ ۶۵ انفال غیرقابل قبول است ۱۰۰
مقصود از جملهٔ خبریه چیست؟ ۱۰۱
توجیه غیرقابل قبول ۱۰۳
لوازم نامطلوب این قول ۱۰۴
اعتماد شافعی به رأی منقول از ابن عباس ۱۰۵
قانون ضد موجودیت امت مسلمان ۱۰۷
تعیین کمیت دشمن ناممکن است ۱۰۹

فصل ۲ . جهاد با بُغاة ۱۱۳
مطالبی دربارهٔ آیهٔ «بُغاة» ۱۱۳
تعریف فقها از «بُغاة» ۱۲۱
۱. تعریف «بُغاة» در فقه حنبلی ۱۲۱
۲. تعریف «بُغاة» در فقه حَنَفی ۱۲۲
۳. تعریف «بُغاة» در فقه مالکی ۱۲۳
۴. تعریف «بُغاة» در فقه شافعی ۱۲۳
۵. تعریف «بُغاة» در فقه شیعه ۱۲۴
دو سؤال علمی از فُقَها ۱۲۶
بحث‌های فقها بر مبنای فرض محال ۱۲۹
توجیه عمل ناکثین و قاسطین ۱۳۱
اختلاف در شرط «باغی» بودن ۱۳۳
آیا قیام بر ضد امام ظالم مجاز است؟ ۱۳۴
حدیث رسول‌الله در مقابل رأی فُقَها ۱۳۸
آیا «بُغاة» ضامن نفوس و اموال تلف شده‌اند؟ ۱۳۹
لزوم مناظره با «بُغاة» قبل از جنگ ۱۴۴

(c) ketabton.com: The Digital Library

فصل ۳. اُسرای جنگ ۱۴۹
آزادی اُسَرا از روی احسان یا با فدیه ۱۵۰
نظر اصحاب رأی دربارهٔ اُسَرا ۱۵۲
گرفتن فدیه ممنوع نبوده است ۱۵۳
نقد نظر مفسرین ۱۵۴
بحث دربارهٔ مطلب اول ۱۵۶
منشأ اصلی این قول ۱۵۷
منشأ این نظر ۱۵۸
نظر ابن جریر طبری ۱۵۹
نظر شیخ طوسی ۱۶۰
معنای صحیح آیهٔ ۶۷ سورهٔ انفال ۱۶۱
بُعد اقتصادی اسیر گرفتن ۱۶۲
دفاع‌هایی که از پیامبر(ص) کرده‌اند ۱۶۳
دفاع ابوعلی جُبائی ۱۶۴
دفاع صاحب «اَلمنار» ۱۶۵
اشکال آلوسی ۱۶۶
دفاع از پیامبر(ص) در قالب گریهٔ او ۱۶۷
دفاع دیگر با جعل حدیث دیگر ۱۶۸
استناد شیخ طوسی به این حدیث ۱۷۰
باز هم دفاع با جعل حدیث ۱۷۱
ارتباط این حدیث با آیهٔ ۱۶۵ سورهٔ آل عمران ۱۷۳
محصول فکر شایع قتل‌عام اسرا! ۱۷۳
تاریخ اختراعی برای انبیا ۱۷۵
آیا قتل عام اُسَرا دین را تقویت می‌کند؟ ۱۷۶
آیهٔ ۶۷ سورهٔ انفال حاوی عتاب نیست ۱۷۷
بحث دربارهٔ مطلب دوم ۱۷۹
حداقل سلطه یا حد اعلا؟ ۱۸۳
بحث دربارهٔ مطلب سوم ۱۸۴
بحث دربارهٔ مطلب چهارم ۱۸۶
نظر اول ۱۸۶

(c) ketabton.com: The Digital Library

نظر دوم ۱۸۷
نظر سوم ۱۸۸
نظر چهارم ۱۸۹
نظر پنجم ۱۸۹
نظر ششم ۱۹۰
نظر قابل قبول ۱۹۱
بحث دربارهٔ مطلب پنجم ۱۹۵
بحث دربارهٔ مطلب ششم ۱۹۷
قتل‌عام اُسَرایی که قبل از پایان جنگ دستگیر شوند ۱۹۹
بررسی سند حدیث ۲۰۱
نمونه‌هایی از حدیث‌های جعلی طلحة بن زید ۲۰۲
بررسی متن حدیث ۲۰۳
فتوای ناشی از حدیث طلحة بن زید ۲۰۶
بحث دربارهٔ اجماع ۲۰۷
بحث دربارهٔ اخبار ۲۰۹
پیروی فُقها از شیخ طوسی ۲۱۰
مقصود از پایان جنگ چیست؟ ۲۱۳
این فتوا مبنی بر مسامحه است ۲۱۴
مسامحهٔ ابن حمزه و ابن ادریس ۲۱۶
مسامحهٔ علّامهٔ حلّی ۲۱۶
علت این مسامحه چیست؟ ۲۱۸
فقهای عامه این فتوا را قبول ندارند ۲۱۹
شهرت ضعف سند را جُبران نمی‌کند ۲۲۰
محتوای حدیث طلحة بن زید سابقهٔ تاریخی و فقهی ندارد ۲۲۱
صحنهٔ یک گزارش جنگی ۲۲۲

فصل ۴ . غنائم جنگ ۲۲۷
غنیمت چیست؟ ۲۲۷
انفال چیست؟ ۲۲۸
فَیء چیست؟ ۲۲۸

(c) ketabton.com: The Digital Library

دفع یک توهم ۲۲۹
نظر کُلَینی دربارهٔ فَیء ۲۲۹
نه این است و نه آن ۲۳۱
غنائم جنگ از کیست؟ ۲۳۲
شأن نزول آیه ۲۳۲
مدلول آیهٔ انفال ۲۳۳
انفال مال خداست یعنی چه؟ ۲۳۴
آیا آیهٔ غنیمت ناسخ آیهٔ انفال است؟ ۲۳۶
طبیعت مسئله نیز همین اقتضا را دارد ۲۴۱
آیهٔ خُمس و اِبهام تناسُب ۲۴۳
فقها غنائم جنگ را از انفال ندانسته‌اند ۲۴۵
خُمس به چه کسی تعلق دارد؟ ۲۵۳
آیهٔ انفال، آیهٔ فیء را تفسیر می‌کند ۲۵۶
فیء نباید میان ثروتمندان دست به‌دست شود ۲۵۸
تقسیم خمس به شش یا پنج سهم ۲۶۲
تقسیم خُمس در فقه عامه ۲۶۵
مصرف خمس در غیر مصارف مذکور در آیه ۲۷۰
«ذُی القُربیٰ» به معنای امام! ۲۷۲
آیهٔ خمس خطاب به کیست؟ ۲۸۰
دوگانگی در آیهٔ خمس ۲۸۳
باز هم دوگانگی ۲۸۴
مشکل فقهی در خمس معدن، غوص و گنج ۲۸۵
تفاوت میان غواص و ماهیگیر؟ ۲۸۶
خمس را ملک شخصی امام دانسته‌اند ۲۸۸
پنج قول دربارهٔ «ذی القُربیٰ» ۳۰۰
تعارض در سخنان شیخ طوسی ۳۰۸
زکات چرک دست‌های مردم! ۳۰۹
چگونه این مطلب به روایات شیعه راه یافت ۳۲۰
خلفای عباسی در هالهٔ قداست ۳۲۲

(c) ketabton.com: The Digital Library

بسم الله الرحمن الرحیم

مقدمهٔ مؤلف

در ایامی که جنگ تحمیلی عراق بر ضد ایران جریان داشت به جبهه رفتم و با دیدن صحنه‌های دلخراش هنگامی که شهدا و مجروحان را به پشت جبهه منتقل می‌کردند تلخی و سوزندگی جنگ را با همهٔ وجود خود لمس کردم و از اینجا جرّقه‌ای بر ذهنم زد که لازم است ما بحث جهاد را در قرآن و حدیث و متون فقهی مورد تحقیق قرار دهیم تا واقعیت آن را بدانیم. به قم که برگشتم تصمیم گرفتم جهاد را مورد بحث اجتهادی قرار دهم و اعلام شد که درس خارج جهاد در مسجد امام شروع می‌شود و شروع شد که مورد استقبال نیز واقع گشت. مجموعاً هفتاد و سه درس به سبک درس خارج در باب جهاد القا کردم و در طول بحث به این نتیجه رسیدم که جهاد به گونه‌ای که در قرآن و سیرهٔ پیامبر(ص) هست با آنچه فقها در متون فقهی نوشته‌اند در دو قطب مخالف قرار دارند و صد و هشتاد درجه با هم اختلاف دارند زیرا آنچه فُقَها گفته‌اند این است که جهاد اصلی در اسلام این است که دین با جنگ ابتدایی و قدرت اسلحه بر مردمی که اسلام را قبول ندارند اگرچه بی‌آزار باشند تحمیل شود و این یک

(c) ketabton.com: The Digital Library

تکلیف الهی است مانند نماز و روزه، درحالی‌که آنچه در قرآن و سیرهٔ پیامبر(ص) هست این است که از طرفی خوشرفتاری و نیکی کردن با کفّار بی‌آزار در قرآن سورهٔ ممتحنه آیهٔ ۸ مورد تشویق قرار گرفته و از طرفی به مقتضای آیهٔ «فَاِنِ اعْتَزَلُوْكُمْ فَلَمْ يُقٰاتِلُوْكُمْ وَ اَلْقَوْا اِلَيْكُمُ السَّلَمَ فَمٰا جَعَلَ اللّٰهُ لَكُمْ عَلَيهِمْ سَبيلاً» (نساء، ۹۰) جنگ ابتدایی با کفّار بی‌آزار تحریم شده است. می‌بینیم که بین آنچه فُقَها گفته‌اند با آنچه در قرآن و سیرهٔ پیامبر(ص) هست تفاوت زیادی وجود دارد. از همین‌جا غربی‌ها به اسلام طعن می‌زنند که طبق آنچه در متون فقهی مسلمانان هست اسلام تشنهٔ خون و شمشیر است و برنامه‌اش این است که با جنگ و قدرت نظامی خود را بر مردم دیگر تحمیل کند. اینجاست که مسئولیّت سنگینی بر دوش فُقَها گذاشته می‌شود که باید در بحث جهاد از نو بیندیشند و آنچه را در متون فقهی آمده است بازنگری کنند و با آیات قرآن و سیرهٔ پیامبر(ص) تطبیق دهند و ناخالصی‌هایی را که در آن می‌یابند جدا سازند و از متن فقه خارج کنند و در نهایت چهرهٔ واقعی و انسانی جهاد اسلامی را به جهانیان بشناسانند.

اینک مواردی را از آنچه فُقَها دربارهٔ آن فتوا داده‌اند که مبنای صحیحی ندارد در اینجا می‌آوریم:

مورد اول:

امام شافعی می‌گوید: آیاتی که جنگ با کفّار را مشروط کرده است به اینکه آنان شروع‌کنندهٔ جنگ باشند منسوخ شده و ناسخ آنها آیهٔ «وَ قٰاتِلُوْهُمْ حَتّٰى لاٰتَكُونَ فِتْنَةٌ وَ يَكُوْنَ الدّٖينُ لِلّٰهِ» (بقره، ۱۹۳) است. بنابراین جنگ ابتدایی با کفّار اگرچه بی‌آزار باشند برای حاکم کردن دین واجب است. این فتوای امام شافعی بر فضای فقه حاکم شد و فقهای دیگر از عامّه و خاصّه بی‌استثنا آن را پذیرفتند و از جملهٔ آنان ابن همام حنفی و شیخ طوسی و ابن ادریس و علاّمهٔ حلّی و شهید ثانی و صاحب جواهر و آیةاللّه خویی هستند. ولی این قول که بر آن اجماع دارند به‌نظر نگارنده صحیح و قابل قبول نیست و تفصیل و توضیح آن در متن کتاب آمده است.

مورد دوم:

فقهای شیعه گفته‌اند: جهاد باید به امر معصوم باشد که طبعاً در زمان غیبت تعطیل

(c) ketabton.com: The Digital Library

خواهد بود. این فقها امام عادل را که در روایات هست به‌معنای امام معصوم تفسیر کرده‌اند، ولی این تفسیر صحیح نیست و جهاد واجب که در قرآن و سیرهٔ پیامبر(ص) هست در عصر غیبت نیز تعطیل نیست.

مورد سوم:
به رسول خدا(ص) نسبت داده‌اند که آن حضرت به‌طور غافلگیرانه به بنی‌المُصطَلِق حملهٔ نظامی ابتدایی کرد و آنان را ریشه‌کن ساخت، ولی این نسبت صحیح نیست و پیامبر(ص) به بنی‌المصطَلِق حملهٔ نظامی ابتدایی نکرده است.

مورد چهارم:
به رسول خدا(ص) نسبت داده‌اند که اهل طائف را با منجنیق مورد حمله قرار داد و خانه‌هایشان را بر سر آنان و زنان و کودکانشان خراب کرد، ولی این نسبت صحیح نیست و پیامبر(ص) خانه‌های اهل طائف را بر سر آنان خراب نکرد.

مورد پنجم:
گفته‌اند سیرهٔ رسول‌اللّه(ص) این بود که کفّار را دعوت به اسلام می‌کرد و اگر آن را نمی‌پذیرفتند با آنان به‌طور ابتدایی می‌جنگید، ولی این نسبت صحیح نیست و هرگز سیرهٔ آن حضرت چنین نبوده است.

مورد ششم:
گفته‌اند جنگ ابتدایی با کفّار سالی یک بار واجب است. و این صحیح نیست و هرگز سالی یک بار جنگ ابتدایی با کفّار واجب نیست، بلکه هر وقت کفّار جنگ را آغاز کنند دفاع واجب است.

مورد هفتم:
گفته‌اند اول واجب بود مسلمانان هر یک نفرشان مقابل ده نفر از دشمن مقاومت کند و بعداً این حکم منسوخ گشت و واجب شد که هر یک نفر از مسلمانان مقابل دو نفر مقاومت کند که اگر تعداد دشمن از دو برابر مسلمانان حتّی یک نفر بیشتر باشد دفاع واجب نیست. ولی این صحیح نیست و دفاع در مقابل تهاجم دشمن واجب است چه تعدادشان دو برابر مسلمانان باشد و چه بیشتر و چه کمتر.

(c) ketabton.com: The Digital Library

مورد هشتم:
فقهای شیعه گفته‌اند بُغاة کسانی هستند که بر ضدّ امام معصوم طغیان کنند و جنگ با آنان مشروط به امر امام معصوم است و روی این مبنا در عصر غیبت اساساً بُغاة وجود خارجی نخواهند داشت. ولی این صحیح نیست و در زمان غیبت نیز بُغاة مصداق دارند و جنگ دفاعی با آنان واجب است و مشروط به امر امام معصوم نیست.

مورد نهم:
فقهای شیعه گفته‌اند اسیرانی که قبل از ختم جنگ دستگیر می‌شوند باید قتل‌عام شوند و حکمشان با اسیرانی که بعد از ختم جنگ دستگیر می‌شوند فرق دارد. ولی این صحیح نیست و هرگز حکم اسیرانی که قبل از ختم جنگ دستگیر می‌شوند این نیست که قتل‌عام شوند و حکمشان با اسیرانی که بعد از ختم جنگ دستگیر می‌شوند یکسان است.

انتظار می‌رود اهل نظر که این کتاب را می‌خوانند اگر مطلبی برخلاف آنچه باور داشته‌اند در کتاب دیدند فوراً به انکار آن برنخیزند بلکه آن را با تعمّق بیشتری دوباره بخوانند و سرانجام اگر آن را نپذیرفتند نویسنده را از نظر و نقد خود آگاه کنند که این قدمی در راه تکامل و پیشرفت علم خواهد بود.

تهران، ۱۱ شهریور ۱۳۸۲
نعمت‌الله صالحی نجف‌آبادی، تلفن ۴۴۱۲۷۵۲

(c) ketabton.com: The Digital Library

فصل ۱

اصل جنگ است یا صلح

باید دانست که معنی «جهاد» در لغت و در عرف قرآن گسترده‌تر از «قتال» است و به‌معنای مطلق کوشش در هر راهی و به هر منظوری است و با قرینه معلوم می‌شود که این کوشش در راه خیر است یا شر.

در آیهٔ «جٰاهِدُوا فِی اللّٰهِ حقَّ جِهٰادِهِ» (حجّ، ۷۸) کلمهٔ «فی‌الله» قرینه است و مقصود از آن کوشش در راه خیر، و در آیهٔ «وَ ان جٰاهَدٰاکَ علیٰ اَنْ تُشْرِکَ بی مٰا لَیْسَ لَکَ بِهِ عِلمٌ» (لقمان، ۱۵) عبارت «عَلیٰ اَن تُشْرِک» قرینه است و مقصود از آن کوشش در راه شر است. بنابراین، جنگ در راه خدا مصداقی از جهاد به‌معنای لُغَوی است و در واقع، جهاد به‌معنای اخص است، و ما در اینجا همین جهاد به‌معنای اخصّ را که باید آن را **جهاد اصطلاحی** نامید، مورد بحث قرار می‌دهیم.

پیش از اینکه به اصل بحث جهاد بپردازیم، لازم است که دراین‌باره دو مطلب را بیان کنیم:

اول اینکه، آیا از نظر اسلام، جنگ برای تحمیل عقیده مجاز است یا خیر؛

(c) ketabton.com: The Digital Library

دوم اینکه، آیا در مقابل دشمنِ مهاجم، صلح اصل است و باید با دفع تهاجم دشمن در پی از بین بردن جنگ و ایجاد صلح بود یا جنگ اصل است و باید هرچه بیشتر به آن دامن زد؟

دربارهٔ مطلب اول

دراین‌باره باید گفت از نظر اسلام جنگ برای تحمیل عقیده مجاز نیست زیرا آیهٔ «لا اِکْرَاهَ فِی الدّین قَدْ تَبَیَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَیِّ» (بقره، ۲۵۶) می‌گوید: «هیچ اجباری در دین نیست. رُشد و حق از گمراهی و باطل جدا و آشکار است». این جملهٔ خبری معنای انشایی می‌دهد و اینکه می‌گوید: «هیچ اجبار در دین نیست» به معنای این است که نباید هیچ اجبار و تحمیلی در دعوت به دین به‌کار رود زیرا حق و باطل به حکم وجدان و فطرت انسان مشخص است و نیازی به اجبار نیست. پس اجبار چه به صورت تهدید باشد و چه به صورت جنگ نباید برای تحمیل دین و عقیده اعمال شود.

به بیان دیگر، اساساً عقیده یک امر قلبی است که با زور به‌وجود نمی‌آید زیرا انسان هرچه را فطرتش بدان حکم می‌کند می‌پذیرد و زور و تحمیل نه عقیدهٔ فردی را تغییر می‌دهد و نه عقیدهٔ جدیدی در او به‌وجود می‌آورد و به این دلیل اِعمال زور کاری بی‌حاصل است، پس به حکم آیهٔ مزبور از نظر اسلام جنگ برای تحمیل عقیده و دین مجاز نیست.

دربارهٔ مطلب دوم

دراین‌باره باید گفت که در مقابل دشمن مهاجم، صلح اصل است نه جنگ، با این بیان که جنگ حالتی اضطراری است و پس از تهاجم دشمن ضرورت پیدا می‌کند و بعد از درهم شکستن دشمن دیگر ضرورت ندارد، و بدین سبب قرآن کریم پایان جنگ را رفع تهاجم و از بین رفتن فتنه‌ای که دشمن به‌وجود آورده دانسته و گفته است: «وَ قاتِلوهُم حَتّی لا تَکوُنَ فِتْنَةٌ» (بقره، ۱۹۳) یعنی «با نیروهای مهاجم پیکار کنید تا وقتی که فتنه و بلایی که دشمن بر سر شما

(c) ketabton.com: The Digital Library

ریخته است، از میان برود». و اگر گفته شود لفظ فتنه در آیهٔ نکره در سیاق نفی است و افادهٔ عموم می‌کند و می‌گوید با آنان بجنگید تا هیچ فتنه‌ای در جهان نباشد نه فقط فتنه‌ای که دشمن مهاجم به‌وجود آورده است، جوابش این است که به قرینهٔ آیهٔ قبل «فَإِنْ قٰاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ» که جنگ را به تهاجم دشمن مشروط می‌کند در اینجا مقصود فتنهٔ خاصّی است که دشمن مهاجم به‌وجود آورده است. بدیهی است اینکه در آیه برای جنگیدن غایت و پایان ذکر شده به این معناست که وقتی فتنه و شر دشمن رفع شد دیگر جنگیدن مجاز نیست. در حقیقت، آیه می‌خواهد بگوید: شما باید با دشمنی که شروع کنندهٔ جنگ است بجنگید و ریشهٔ فتنه را بخشکانید تا جنگ نباشد و صلح برقرار شود. قرآن کریم در سورهٔ انفال که بخش مهمی از آن به جنگ بدر مربوط است می‌گوید: «و إِنْ جَنَحُوْا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهٰا و تَوَكَّلْ عَلَى اللّٰهِ» (انفال، ۶۱) یعنی «اگر دشمن به صلح تمایل نشان داد تو نیز آن را بپذیر و به خدا توکل کن». قبل از این آیه، آیه‌ای است که می‌گوید «هر قدر می‌توانید نیروی نظامی فراهم کنید تا دشمنان خدا و دشمنان خود را بترسانید» «وَ اَعِدُّوا لَهُم مَااسْتَطَعتم مِنْ قُوَّةٍ و مِنْ رِبٰاطِ الخَيْلِ تُرهِبُونَ بِه عَدُوَّ اللّٰهِ وَعَدُوَّكُم» و سه آیهٔ بعد از آن آیه‌ای است که به رسول خدا(ص) امر می‌کند: «مؤمنان را به جنگ تشویق کن.» «يا اَيُّهَاالنَّبِي حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتٰالِ» (انفال، ۶۵). حالا در این آیه که در میان آیات جنگ واقع شده است، خدا می‌فرماید: اگر دشمنان مهاجم به صلح و مسالمت تمایل نشان دادند تو نیز بدان روی کن، به این معنا که اگر دشمن در کشاکش جنگ هم به صلح تمایل نشان داد تو نیز آن را بپذیر. از اینجا معلوم می‌شود که اسلام صلح را به‌عنوان یک اصل زیر بنایی در روابط اجتماعی می‌شناسد که باید در پی آن بود و در به‌وجود آوردن و حفظ آن کوشید.

در اینجا توجه به این نکته لازم است که با در نظر گرفتن این اصل زیربنایی اگر بیگانگان همیشه طالب صلح و زندگی مسالمت‌آمیز با مسلمانان باشند

(c) ketabton.com: The Digital Library

هیچ‌گاه جنگی میان دو طرف درنمی‌گیرد، زیرا آنچه در آیهٔ مزبور آمده است دستور و فرمانی الزامی در مورد همزیستی و صلح محسوب می‌شود که تخلف از آن جایز نیست و رسول خدا(ص) و پیروانش وظیفه دارند که همواره طالب صلح باشند و هیچ وقت درگیری نظامی را با بیگانگان آغاز نکنند.

صلح طبیعت اصلی جوامع

همان‌طور که سلامت مزاج طبیعت اصلی هر فرد و بیماری حالتی عارضی است، صلح و آرامش نیز طبیعت اصلی جوامع انسانی و جنگ حالتی عارضی محسوب می‌شود و آیهٔ «وَ اِنْ جَنَحوا لِلسَّلْمِ لَهَا» (انفال، ۶۱) اشعار به همین معنا دارد که صلح و زندگی مسالمت‌آمیز طبیعت اصلی جوامع است و باید در حفظ آن کوشید و از این‌رو اگر دشمن مهاجم به صلح تمایل نشان داد باید از آن استقبال کرد و به آن پاسخ مثبت داد و جامعه را از بیماری اجتماعی جنگ نجات داد و سلامت را به آن باز گرداند.

بدیهی است آن طرف که حملهٔ نظامی را آغاز کند و سلامت جامعه را به هم بزند محکوم می‌شود. اساساً وجدان بشریت از حملهٔ ابتدایی به دیگران بیزار است و آن را ظلم و غیرقابل توجیه می‌داند. از این‌رو هرجا که درگیری نظامی واقع می‌شود برای تشخیص اینکه کدام‌طرف محکوم است سعی می‌کنند بدانند کدام طرف حمله را آغاز کرده است تا در تبلیغات محلی، منطقه‌ای و جهانی محکومش کنند، و این نشان می‌دهد که آغاز حملهٔ نظامی به دیگران به هر منظوری باشد مخالف فطرت انسان‌هاست اگرچه آن را جنگ دینی بنامند.

نیکی کردن به کافران

گاهی بعضی از افراد مذهبی بر این باورند که نیکی کردن به کسانی که هم‌دینشان نیستند کاری نارواست و امکان چنین باوری در جامعهٔ اسلامی نیز

(c) ketabton.com: The Digital Library

وجود داشته و دارد، و قرآن کریم چنین چیزی را نفی می‌کند و هشدار می‌دهد که خدا شما مسلمانان را از نیکی کردن به کفّار ی که مزاحم شما نیستند نهی نمی‌کند و هرگز نیکی و رفتار عادلانه با آنان ممنوع نیست. «لا یَنهٰاکُم اللّهُ عَنِ الَّذینَ لَم یُقاتِلوکمْ فِی‌الدّینِ وَ لَم یُخرِجُوکُم مِنْ دِیارکُم اَنْ تَبَّروهُمْ وَ تُقسِطُوا اِلَیْهم اِنَّ اللّه یُحبُّ الْمُقْسِطینَ» (ممتحنه، ۸) یعنی «خدا شما را از نیکی کردن و عدالت ورزیدن با کسانی که با شما در دین نجنگیده‌اند و از سرزمینتان بیرون نرانده‌اند، نهی نمی‌کند. خدا کسانی را که به عدالت رفتار می‌کنند دوست دارد.»

این آیه که تلویحاً به خوشرفتاری و خیرخواهی دربارهٔ کفّار غیرمزاحم و رفتار عادلانه با آنان دعوت می‌کند، حاکی از این است که اسلام می‌خواهد روح صفا و خیرخواهی و احترام به انسان را در مسلمانان بدمد و قلب همهٔ انسان‌ها را با هم مهربان کند و زمینهٔ صلح اجتماعی را فراهم سازد و این شاهدی است بر اینکه صلح از نظر اسلام یک اصل زیربنایی و بنیادی است که همهٔ مسلمانان باید در راه آن حرکت کنند.

تنها درصورتی‌که کفّار به مسلمانان حملهٔ نظامی کرده، آنان را از سرزمینشان برانند و به آوارگی‌شان کمک کنند، از دوستی کردن با آنان نهی شده است، زیرا دوستی در چنین شرایطی سبب می‌شود که کفّار در جامعهٔ اسلامی نفوذ کرده و ضربه‌های سنگینی وارد کنند. این مورد در سورهٔ ممتحنه بلافاصله بعد از آیهٔ یاد شده آمده است.

پرسش
با توجه به آنچه گفته شد که تحمیل عقیده با قدرت اسلحه در اسلام مجاز نیست، و نیز از نظر اسلام صلح یک اصل زیربنایی است که باید در ایجاد و حفظ آن کوشید جهاد در اسلام چیست و جنگیدن با کفّار در کجا مجاز است؟ در پاسخ به این پرسش لازم است آیاتی از قرآن که دربارهٔ جنگ با کفّار نازل شده‌اند بررسی شوند تا معلوم شود جنگ با کفّار در کجا مجاز است.

(c) ketabton.com: The Digital Library

آیات جنگ و جهاد

آیاتی که دربارهٔ جنگ با کفّار نازل شده دو دسته‌اند: یک دسته، آیاتی که قید و شرط جنگ در آنها ذکر شده است، و دستهٔ دیگر آیاتی که به‌طور مطلق آمده‌اند و قید و شرطی در آنها نیست. از دستهٔ اول که در آنها روشن شده است در چه شرایطی جنگ با کفّار مجاز است، چند آیه می‌آوریم و سپس به دستهٔ دوم می‌پرازیم.

دستهٔ اول: آیات مقیده

۱. «وَ قاتِلوُا فی سَبیلِ اَللّٰهِ اَلَّذینَ یُقاتِلُونَکُمْ وَ لاٰ تَعْتَدُوا اِنَّ اَللّٰهَ لاٰ یُحِبُّ اَلْمُعْتَدینَ» (بقره، ۱۹۰). یعنی «در راه خدا با کسانی بجنگید که به شما حملهٔ نظامی می‌کنند، و تجاوز نکنید، زیرا خدا تجاوزکاران را دوست ندارد.»

در این آیه چند نکته وجود دارد که توجه به آنها لازم است:

نکتهٔ اول: جنگ باید در راه خدا و برای او باشد نه به‌منظور کشورگشایی یا انتقامجویی یا اشباع غریزهٔ جاه‌طلبی و برتری‌جویی استکباری و مانند اینها، و راه خدا یعنی راه خیر و صلاح بشریت که رضای خدا در آن است مانند باز کردن فضای آزادی که مردم بتوانند در آن سعادتمند زندگی دنیا و آخرت خود را تأمین کنند و دفاع از مظلومان و سرکوب کردن مهاجمان ظالمی که منشأ فتنه و فساد شده‌اند و آزادی را از میان برده، ظلم و زور و اختناق به‌وجود آورده‌اند.

نکتهٔ دوم: این آیه می‌گوید: «با آنان که به شما حملهٔ نظامی می‌کنند، بجنگید» بنابراین، اگر حمله‌ای از سوی دشمن صورت نگیرد موضوع جنگ منتفی است، و این قیدی است که مجاز بودن جنگ را مشروط به تجاوز دشمن می‌کند که طبعاً اگر تجاوزی صورت نگرفته باشد، شروع جنگ به‌طور ابتدایی مجاز نخواهد بود.

(c) ketabton.com: The Digital Library

نکتهٔ سوم: این آیه از هرگونه تعدی و تجاوز در معنای عام نهی می‌کند، مانند کشتن زنان و کودکان، سوزاندن خانه‌ها و مزارع، قطع درختان (بدون ضرورت)، قتل‌عام اسیران و مانند اینها. البته مفهوم تعدّی و تجاوز خیلی روشن است و وجدان و فطرت انسان مصداق‌های آن را تشخیص می‌دهد و به همین دلیل قرآن آن را مطلق آورده و توضیحی دربارهٔ آن نداده است تا هرکس با هدایت فطرت خود مصداق‌های آن را بیابد.

باید دانست که فضای جنگ فضایی پرالتهاب است که در آن گاهی افراد دچار هیجان می‌شوند و ممکن است از حد عدل و انصاف خارج شوند و دست به کارهایی ناروا بزنند؛ از این‌رو قرآن به متولیان جنگ اعم از فرماندهان و رزمندگان هشدار می‌دهد که مبادا در فضای جنگ تجاوزی از جانب شما صورت بگیرد.

ضمناً در تفسیر این آیه قولی هست که «لا تَعتَدوا» یعنی «به کسانی که به شما حملهٔ نظامی نکرده‌اند حمله نکنید و آغاز کنندهٔ جنگ نباشید که این تعدی و تجاوز خواهد بود.» (مجمع‌البیان در تفسیر آیهٔ ۱۹۰ از بقره). برمبنای این قول جملهٔ «وَ لا تَعتَدوا» تأکیدی است بر مفهوم قید «الّذین یُقاتِلونَکُم» زیرا مفهوم این قید این است که اگر به شما حملهٔ نظامی نشده است به‌طور ابتدایی حمله نکنید، بنابراین، منطوق «وَ لا تَعتَدوا» مفهوم «اَلّذینَ یُقاتِلُونَکُم» را تأیید و تثبیت می‌کند.

نکتهٔ چهارم: این آیه به مجاهدان اسلام بعد از نهی آنان از تجاوز، تذکر می‌دهد که خدا تجاوزکاران را دوست ندارد، یعنی شما که در راه خدا و برای رضای او می‌جنگید بدانید که اگر در فضای جنگ از حد عدل و انصاف خارج شوید و کارهای ناروا انجام دهید، خداوند راضی نخواهد بود و شما را دوست نخواهد داشت، زیرا تجاوز مبغوض خداست و بنابراین، تجاوز کار نیز مبغوض خدا خواهد بود.

بدیهی است که چون اسلام جهاد را برای رفع ظلم و تجاوز و احیای عدل و انصاف تشریع کرده است نمی‌پذیرد که در ضمن احیای عدل و انصاف کاری

(c) ketabton.com: The Digital Library

برخلاف آن انجام گیرد، و این نشانهٔ اوج قداست قانون جهاد در اسلام است.

۲. «وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَ اَخْرِجُوْهُم مِنْ حَيْثُ اَخْرَجُوْكُمْ وَ الْفِتْنَةُ اَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ وَ لاٰ تُقاتِلُوهُمْ عِنْد الْمَسْجِدِ الْحَرامِ حَتّىٰ يُقٰاتِلُوكُمْ فيهِ فَاِنْ قاتَلُوكُم فاقْتُلُوهُم كَذٰلِكَ جَزاءُ الْكٰافرين (بقره، ۱۹۱). یعنی «هرجا که آنان را بیابید بکشید و از همان‌جا که شما را بیرون کردند بیرونشان کنید، که فتنه از کشتن بدتر است، و در نزد مسجدالحرام با آنان نجنگید مگر اینکه آنان در آنجا با شما بجنگند. پس اگر به شما حملهٔ نظامی کردند آنان را بکشید که سزای کافران [مهاجم] اینگونه است».

این دومین آیه از آیاتی است که در آنها قید و شرط جنگ ذکر شده است، و ضمیر «وَاقْتُلُوهُم» به «الّذين يُقٰاتِلُونكُم» در آیهٔ قبل برمی‌گردد، و می‌خواهد بگوید: «رفع شر این کافران مهاجم که جنگ را شروع کرده‌اند با کشتنشان امکان‌پذیر است». سپس می‌گوید: «در نزد مسجدالحرام با آنان نجنگید مگر اینکه آنان در آنجا به شما حملهٔ نظامی بکنند پس اگر به شما حمله کردند آنان را بکشید که سزای کافران مهاجم همین است».

در این آیه نیز چند نکته موجود است.

نکتهٔ اول: این آیه به مسلمانان می‌گوید، چون این کفّار آغازکنندهٔ جنگ هستند و می‌خواهند شما را نابود کنند، شما در صحنهٔ پیکار به‌عنوان دفاع آنان را هرجا یافتید بکشید زیرا رفع شرشان فقط با کشتن میسر است.

نکتهٔ دوم: این آیه مسلمانان را از شروع جنگ نهی می‌کند و تنها وقتی که کفّار، تهاجم نظامی را آغاز می‌کنند جنگ را به‌عنوان دفاع جایز می‌داند.

نکتهٔ سوم: از آنجا که آیه خطاب به مسلمانانی است که کفّار آنان را از مکه رانده بودند، متقابلاً به مسلمانان می‌گوید: شما کفّار را از همان‌جا که شما را از آن بیرون کردند، یعنی مکه، بیرون کنید که این نوعی دفاع است.

نکتهٔ چهارم: آیه می‌گوید، فتنه‌ای که کفّار برپا کرده و مسلمانان را در مکه شکنجه می‌دهند، اموالشان را مصادره و با قشون‌کشی جنگ را بر مسلمانان

(c) ketabton.com: The Digital Library

مدینه تحمیل می‌کنند، از کشتن آنان که به‌دست مسلمانان انجام می‌شود شدیدتر است، یعنی کفّار منشأ فتنه‌اند و رنج و بلا و جنگی که آنان بر مسلمانان تحمیل کرده‌اند شدیدتر و آثار مخربش از قتل کفّار به‌دست مسلمانان بیشتر است.

نکتهٔ پنجم: تجویز قتل کفّار مهاجم جزای عمل آنان است که تهاجم را شروع کرده و خون مسلمانان را می‌ریزند و این جزایی عادلانه است.

یک تذکر

بعضی گفته‌اند: «فتنه در این آیه و آیهٔ «وَ قٰاتِلُوهُم حَتّی لاٰ تَکُونَ فِتْنَةٌ» (بقره، ۱۹۳) به‌معنای شرک است» ولی شیخ محمد عبده گفته است: «این برخلاف سیاق آیات است که فتنه به معنای شرک باشد»[۱].

گفتهٔ عبده صحیح به نظر می‌رسد زیرا آیهٔ ۱۹۰ بقره می‌گوید: «با آنان که جنگ را بر شما تحمیل می‌کنند، بجنگید». فضای این آیه و آیات بعد فضایی است که کفّار به مسلمانان فشار می‌آوردند و آنان را که در مکه بودند شکنجه می‌دادند و گاهی می‌کشتند و بر آنان که در مدینه بودند جنگ را تحمیل می‌کردند و این فتنه و بلایی بود که آنان بر سر مسلمانان ریخته بودند و آیهٔ ۱۹۳ بقره می‌گوید: «با این کفّار متجاوز بجنگید تا فتنه از میان برود» یعنی کفّار که مغلوب شدند دیگر نمی‌توانند فتنه و بلا و جنگ را بر مسلمانان تحمیل کنند. از عبدالله بن عمر نقل کرده‌اند که دربارهٔ فتنه در آیهٔ «وَ قٰاتِلُوهم حَتّیٰ لاٰ تکُونَ فِتنَةٌ» گفت: «ما در زمان رسول خدا(ص) که کفّار مسلمانان را به‌خاطر دینشان شکنجه می‌دادند، زندان می‌کردند و می‌کشتند با آنان جنگیدیم تا اسلام قوت گرفت و فتنه از میان رفت».[۲] این نقل هم تأیید می‌کند که مقصود از فتنه در آیهٔ مزبور بلا و عذابی است که از سوی کفّار بر مسلمانان وارد می‌شد.

علاوه بر این، اساساً جنگ با مشرکان شرک را که یک عقیدهٔ قلبی است از

---

۱. **تفسیر المنار**، ج ۲، ص ۲۱۰.

۲. **تفسیر المنار**، ج ۹، ص ۶۶۶، چاپ دوم.

(c) ketabton.com: The Digital Library

میان نمی‌برد زیرا مشرک به فرض اینکه در جنگ مغلوب هم بشود عقیده‌اش تغییر نمی‌کند زیرا تغییر عقیده نیاز به بحث و استدلال و قانع کردن طرف بحث دارد و تا قانع نشود عقیدهٔ قلبی او باقی است، بنابراین، صحیح نیست که بگویند با مشرکان بجنگید تا شرک که عقیدهٔ آنان است از میان برود.

معنای لغوی فتنه

اصل ماده «فِتن» به‌معنای گذاشتن طلا در آتش است تا خالص و ناخالص آن معلوم شود.[۱] و آیهٔ «اِنَّ الَّذینَ فَتَنُوا الْمُؤمِنینَ وَالمُؤمِناتِ» (بروج، ۱۰) دربارهٔ کسانی است که مؤمنان را به آتش سوزاندند، و دربارهٔ اهل جهنم آمده است: «یَوْمَ هُمْ عَلَی النّارِ یُفْتَنُون * ذُوقُوْا فِتْنَتَکُم» (ذاریات، ۱۳ و ۱۴) یعنی «عذابتان را بچشید»، و در «وَاتقُوْا فِتْنةً لاٰ تُصیبَنَّ الّذینَ ظَلَمُوا مِنکُم خٰاصّةً» (انفال، ۲۵) فتنه به معنای بلا و گرفتاری است، و زمخشری می‌گوید: «فتنه به‌معنای جنگ آمده است بینهم فتنةٌ ای حربٌ.»[۲]

به‌طورکلی در همهٔ موارد استعمال مادهٔ «فتن» معنای سختی وجود دارد، و در فتنه‌ای هم که به‌معنای امتحان است، معنای سختی هست. هیچ مورد استعمالی را برای مادهٔ «فتن» نمی‌توان یافت که در آن معنای سختی نباشد، بنابراین شرک که معنای سختی در آن نیست نمی‌تواند معنای فتنه، تلقی شود.

به ظنّ قویّ، تفسیر فتنه به شرک از طرف کسانی مطرح شده است که معتقد بوده‌اند جهاد در اسلام به‌معنای تحمیل عقیده با قدرت اسلحه است و نمی‌پذیرند که جهاد به‌معنای دفاع و رفع شر مهاجمانی است که جنگ را آغاز می‌کنند، از این‌رو گفته‌اند: «وَ قٰاتِلوهُم حَتّی لاٰتکونَ فِتنَةٌ» یعنی «با مشرکان به‌طور ابتدایی بجنگید تا شرک از میان برود» و این به‌معنای این است که تا شرک وجود دارد جنگ با مشرکان به‌طور ابتدایی واجب است، بنابراین، آنان

---

۱. مفردات راغب.
۲. اساس البلاغه ص ۳۳۴.

(c) ketabton.com: The Digital Library

در لغت اجتهاد کرده‌اند آن هم بر مبنای اجتهادی که در معنای جهاد داشته‌اند، درحالی‌که معنای لغت را باید از اهل لغت پرسید و نمی‌توان در آن اجتهاد کرد، بنابراین، فتنه را نباید به‌معنای شرک تفسیر کرد.

۳. «وَ قاتِلُوهُم حَتّیٰ لاٰتَکُونَ فِتْنَةٌ و یَکُونَ الدّین لِلّهِ فَإنِ إنْتَهَوْا فَلاٰ عُدوٰانَ إلاّ عَلَی الظّالِمینَ (بقره، ۱۹۳) یعنی «با آنها بجنگید تا دیگر فتنه‌ای نباشد و دین تنها دین خدا شود، پس اگر از تجاوز دست برداشتند، [از کشتن آنان دست بردارید زیرا] تجاوز جز بر ستمکاران روا نیست.

«قاتِلُوا در این آیه، عطف است بر «قٰاتِلُوْا» در آیهٔ ۱۹۰ بقره و ضمیر «هُم» به «الّذین» در «الّذینَ یُقٰاتِلونَکُم» در آیهٔ ۱۹۰ برمی‌گردد. باید دانست که در آیهٔ ۱۹۰ مبدأ جنگ بیان شده است و در این آیه غایت و پایان آن. آیهٔ ۱۹۰ می‌گوید: «با کافران مهاجم بجنگید» که مبدأ و منشأ جنگ هستند و سرکوب کردنشان جزای عادلانهٔ آنان است، و آیهٔ ۱۹۳ می‌گوید: «با آنها بجنگید تا دیگر فتنه‌ای نباشد و دین برای خدا باشد». یکی از معانی «دین» استیلا و سلطه است و در اینجا به قرینهٔ مقام، مراد همین معنی است، چون در شرایطی که کفّار قدرت تهاجم دارند، استیلا و سلطهٔ آنان حاکم است، و هنگامی که با نیروهای دفاعی مسلمانان سرکوب شوند و کاملاً شکست بخورند حاکمیت و سلطهٔ آنان محو شده و به‌جای آن حاکمیت خدا و دین خدا برقرار می‌شود.

سپس آیهٔ شریفه موردی را که کفّار مهاجم دست از تجاوز می‌کشند مطرح کرده و می‌گوید، پس اگر کفّار مهاجم خودشان از تجاوز دست برداشتند و ظلم را متوقف کردند، شما نیز از کشتن آنان دست بردارید و جنگ را متوقف کنید، چون جنگ شما مقابله به‌مثل و پاسخ به ظلم است و هنگامی که کفّار از تجاوز دست بردارند موضوع مقابله به مثل منتفی می‌شود و دیگر کشتن آنان روا نیست، زیرا کشتن ظالمانِ متجاوز تا زمانی ضرورت دارد که ظلم و تجاوز وجود دارد، ولی وقتی ظلم از طرف کفّار متوقف شود دیگر ظالمی در صحنه

(c) ketabton.com: The Digital Library

وجود ندارد تا مجازات شود. در این آیه دو سبب برای پایان جنگ ذکر شده است، یکی شکست کامل کفّار مهاجم و دیگری دست کشیدن آنان از جنگ.

ضمناً در اینجا توجه به این نکتهٔ ادبی لازم است که در آیه، صناعت مشاکله که از صناعات بدیعی شمرده می‌شود اعمال شده است، یعنی چون تجاوز و عدوان کفّار مهاجم مطرح است مقابله به مثل و مجازات آنان نیز عدوان نامیده شده است، و این را مشاکله می‌گویند یعنی هم‌شکل بودن در لفظ نه در معنی چون کشتن کفّار مهاجم از روی دفاع در واقع عدوان نیست و فقط در لفظ، عدوان، نامیده شده است، مانند آیهٔ «تَعْلَمُ مٰا فِي نَفْسِي وَ لاٰ اَعلَمُ مٰا فِي نَفْسِکَ» (مائده، ۱۱۶) که حضرت عیسی(ع) به خدا می‌گوید: «تو آنچه را در نفس من است می‌دانی ولی من آنچه را در نفس توست نمی‌دانم.» معلوم است که خدا نفس ندارد ولی چون در مورد عیسی نفس استعمال شده است از باب مشاکلهٔ لفظی در مورد خدا نیز به‌کار رفته است.

ناگفته نماند که آنچه در اینجا روشن است این است که دستور جنگیدن با کفّار مهاجم در آیهٔ مورد بحث مانند دو آیهٔ قبل ماهیت دفاعی دارد.

۴. «اُذِنَ لِلّذينَ يُقٰاتَلُونَ بِاَنَّهُم ظُلِمُوا وَ اِنَّ اللّٰهَ عَلىٰ نَصْرِهِم لَقَديرٌ(۳۹) الَّذينَ اُخْرِجُوْا مِنْ دِيٰارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ اِلاّ اَنْ يَقُولُواْ رَبّنااللّٰهُ وَ لَو لا دَفعُ اللّٰهِ النّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَهُدِّمَت صَوامِعُ وَ بَيَعٌ و صَلَواتٌ وَ مَسٰاجِدُ يُذكَرُ فيهٰا اسْمُ اللّٰهِ كَثيراً و لَيَنْصُرَنَّ اللّٰهُ مَنْ يَنْصُرهُ انَّ اللّٰه لَقَوىٌّ عَزيزٌ» (حج، ۳۹ـ۴۰).

یعنی «به آنان که مورد هجوم نظامی واقع می‌شوند اجازه داده شده است [که برای دفاع از خود بجنگند] به دلیل اینکه مظلوم واقع شده‌اند و بی‌شک خدا بر نصرت آنان تواناست (۳۹) هم آنان که از دیار خود به ناحق اخراج شدند فقط به جرم اینکه می‌گفتند پروردگار ما خدای یکتاست، و اگر خدا [شرّ] بعضی از مردم را به‌وسیلهٔ بعضی دیگر دفع نمی‌کرد، صومعه‌ها و کنیسه‌ها و کِنِشت‌ها و مسجدهایی که در آنها فراوان ذکر خدا می‌شود ویران می‌شد، و همانا خدا هرکس را که یاری‌اش کند یاری می‌کند. بی‌گمان خدا پرقوت و باعزت است.»

(c) ketabton.com: The Digital Library

در اینجا قرآن می‌گوید، جنگ در آنجایی مجاز است و اجازه داده می‌شود که هجوم نظامی از جانب دشمن آغاز شود و مردمی مورد ظلم و ستم قرار گیرند که در این صورت نه‌تنها حق دارند بلکه واجب است به‌عنوان دفاع با مهاجمان بجنگند. بدیهی است مفهوم این سخن این است که اگر حمله‌ای از سوی دشمن صورت نگیرد، جایز نیست به‌طور ابتدایی به مردمی که خواهان صلح و زندگی مسالمت‌آمیز هستند حملهٔ نظامی شود. به بیان دیگر، آغاز کردن جنگ و برهم زدن محیط صلح و مسالمت به‌هیچ‌عنوان جایز نیست حتی به‌عنوان تحمیل دین زیرا دین را نمی‌توان و نباید بر کسی تحمیل کرد، «لا اِکراهَ فِی الدّین» (بقره، ۲۵۶).

آنگاه در آیهٔ بعد اشاره شده است که این حق جنگ دفاعی به مردمی داده شده است که به ناحق و فقط به‌خاطر ایمان به خدا از وطن خود رانده شده‌اند، و اشارهٔ این آیه به مسلمانان مهاجر است که شکنجه و آزار مشرکان مکه آنان را ناگزیر کرد از وطن خود هجرت کنند.

البته این آیه آنچه را که اتفاق افتاده است شرح می‌دهد و می‌خواهد وضعیت سخت مسلمانان مهاجر را گوشزد کند که چگونه از وطن خود آواره شدند، و نمی‌خواهد بگوید، مجاز بودن جنگ دفاعی مشروط به آواره شدن مردمی است که مورد هجوم قرار گرفته‌اند؛ که اگر مردمی که مورد حملهٔ نظامی واقع می‌شوند از وطن خود اخراج نشوند، حق نداشته باشند به جنگ دفاعی اقدام کنند؛ چنین مفهومی از آیه برداشت نمی‌شود.

سپس آیهٔ شریفه بعضی از ثمرات تجویز جنگ دفاعی را توضیح می‌دهد و می‌گوید: اگر در مقابل هجوم نظامی دشمن اجازهٔ دفاع به مردمِ ستمدیده داده نمی‌شد، مفاسد بسیاری رخ می‌داد و از جمله اماکن مقدس مانند معابد یهود و نصاریٰ و مساجد مسلمانان نیز ویران می‌شد.

در اینجا تجویز جنگ دفاعی در شرع به‌عنوان دفع الهی خوانده شده است یعنی خدا با اذن جهاد به مردم مظلوم، مجاهدان را با مهاجمان درگیر

(c) ketabton.com: The Digital Library

می‌کند و با شکست مهاجمان شرشان را از سر مظلومان رفع می‌کند. بنابراین، دفع در اینجا دفع تکوینی نیست، بلکه دفع با تشریع جهاد است، و این معنی با جملهٔ «وَ لَیَنصُرنَّ اللّهُ مَنْ یَنْصُرهُ» در آخر آیه متناسب و هماهنگ است، زیرا مقصود از یاری کردن خدا اجرای دستور خداست و هر که امر خدا را اجرا کند خدا را یاری کرده است، و در آیه وعده داده شده است که هرکس خدا را یاری کند خدا یاری‌اش می‌کند، یعنی کسانی که دستور جهاد را اجرا کنند، خدا آنان را بر دشمن غلبه می‌دهد، «اِنْ تَنْصُرواللّه یَنْصُرکُم» (محمد، ۷)، بنابراین، آنچه در تفاسیر دیده می‌شود که دفع را در آیه دفع تکوینی گرفته و گفته‌اند: «معنای آیه این است که خدا به برکت خوبان بلا را از بدان دفع می‌کند» صحیح به‌نظر نمی‌رسد و با سیاق آیه نیز هماهنگ نیست زیرا سیاق آیه مسئلهٔ جهاد است و اجازه دادن خدا به مظلومان که با دفاع خود شر مهاجمان را رفع کنند؛ بنابراین، مناسب نیست که آیه اینگونه تفسیر شود که خدا به برکت مردم نمازخوان و زکات‌دهنده و حج‌کننده، بلا را از تارکان نماز و مانعان زکات و تارکان حج دفع می‌کند، چنانکه در مجمع‌البیان در تفسیر آیهٔ ۲۵۱ بقره آمده است. علاوه بر آن این‌گونه تفسیر کردن آیه بدآموزی دارد و تلویحاً تشویق و دعوت به ترک نماز و منع زکات و ترک حج است.

اگر آیه می‌خواست بگوید، خدا به برکت خوبان بدان را صیانت می‌کند باید عبارت آیه «وَ لَو لاٰ دَفعُ اللّٰهِ بِبَعضِ النّاسِ عَنْ بَعْضٍ» باشد زیرا مادّهٔ «دفع» اگر به «عن» متعدّی شود معنای صیانت می‌دهد مانند «انّ اللّهَ یُدٰافِعُ عَنِ‌الّذینَ آمَنُوا» (حج، ۳۸) ولی چنانچه به خودی خود متعدی شود معنای دور کردن می‌دهد مانند «اِدْفَعْ بِالّتی هِیَ اَحْسَنُ السَّیئَةَ» (مؤمنون، ۲۳، ۹۶) «السَّیِّئَةَ» مفعول اِدْفَع است، یعنی بدی را به طریقه‌ای که بهتر است دور کن؛ و در آیهٔ مورد بحث «دَفْع» به خودی خود متعدی شده و مفعولش «النّاس» است و معنای صیانت نمی‌دهد، بلکه به‌معنای دور کردن است. بنابراین، اینکه گفته‌اند: «معنای آیهٔ مورد بحث این است که خدا به برکت خوبان بلا

(c) ketabton.com: The Digital Library

را از بدان دفع می‌کند» با ترکیب خود آیه همخوانی ندارد و باید مردود شناخته شود.

نکتهٔ دیگر اینکه طبق این قول، بین شرط و جزا در آیه رابطه‌ای وجود نخواهد داشت زیرا اینکه گفته شود: «اگر به برکت خوبان خدا بلا را از بدان دفع نمی‌کرد اماکن مقدس ویران می‌شد»، چه معنای معقولی می‌تواند داشته باشد؟ چه رابطه‌ای است بین دفع نکردن بلا از بدان و ویران شدن اماکن مقدس؟ هیچ رابطه‌ای نیست، بلکه به عکس، اگر خدا بدان را با بلا نابود کند اماکن مقدس از شر آنان محفوظ خواهد ماند.

۵. «الشَّهْرُالْحَرامُ بالشَّهْرِ الْحَرام و الْحُرُماتُ قِصاصٌ فَمَنِ اعْتَدىٰ عَلَيْكُم فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَااعْتدىٰ عَلَيكُم واتَّقُوا اللّه وَاعْلَمُوا اَنّ اللّه مَعَ المتّقين» (بقره، ۱۹۴).

یعنی «ماه حرام در مقابل ماه حرام است، و شکستن حرمت ماه‌های حرام قصاص دارد، پس هرکس به شما تعدی کند شما با او مقابله به مثل کنید مانند آنکه او به شما تعدی کرده است و تقوا پیشه کنید و بدانید که خدا با تقواپیشگان است». گفته‌اند: «این آیه مربوط به قضیهٔ حُدَیبیه است که در سال ششم هجرت در ماه ذی‌القعده مشرکان مکه نگذاشتند رسول خدا(ص) و مسلمانان برای انجام عمره به زیارت خانهٔ خدا بروند و حتی با تیر و سنگ به آنان حمله کردند که با انجام صلح قرار شد آن سال پیامبر اکرم(ص) با مسلمانان به مدینه برگردند و سال بعد برای انجام عمره در ماه ذی‌القعده به مدت سه روز به مکه بروند، و طبق همین قرار، سال بعد در ماه ذی‌القعده که از ماه‌های حرام است مسلمانان در معیت رسول اکرم(ص) برای انجام عمره به سوی مکه حرکت کردند و به‌خاطر حرمت ماه از جنگ کراهت داشتند» (آلوسی، در تفسیر همین آیه) و گفته‌اند: «مشرکان مکه در فکر بودند مسلمانان را غافلگیر و به آنان حملهٔ نظامی کنند» (مجمع‌البیان در تفسیر همین آیه) و «آیهٔ مورد بحث در چنین زمینه‌ای نازل شد، و گوشزد کرد که ماه حرام در مقابل ماه حرام است یعنی جنگ در ماه حرام در مقابل جنگ در ماه

(c) ketabton.com: The Digital Library

حرام است» (مجمع‌البیان در تفسیر همین آیه) که اگر کفّار در ماه حرام جنگ را آغاز کردند شما هم در همان ماه حرام می‌توانید اقدام به جنگ دفاعی کنید، و حرمت‌ها قصاص دارند یعنی اگر کفّار حرمت ماه حرام را شکستند و جنگ را آغاز کردند شما حق دارید بدون رعایت حرمت ماه حرام به جنگ دفاعی بپردازید.

سپس آیهٔ شریفه یک حکم کلی را مطرح کرده و می‌گوید: «هرکس به شما تعدی کند شما هم مقابله‌به‌مثل کنید». که طبعاً یک مصداق آن جنگ دفاعی است. این آیه در سیاق آیات جهاد آمده و بنابراین، توجه اصلی آن به جهاد و جنگ دفاعی است، و باید دانست که در این آیه، اقدام به جنگ مشروط به شروع تعدی از طرف دشمن شده است، به این معنا که اگر حمله‌ای از طرف دشمن انجام نگیرد، جایز نیست که مسلمانان به‌طور ابتدایی به دیگران حملهٔ نظامی کنند و بنابراین، قرآن اجازه نمی‌دهد که پیروانش آغازکنندهٔ جنگ باشند، و این معنی از مفهوم شرط فهمیده می‌شود چون کلمهٔ «مَن» در آیه، به‌دلیل «فاء» که در جواب آن آمده شرطیّه است.

باید دانست که این مفهوم شرط به‌طور واضح از آیه درک می‌شود و از این‌رو کسانی که جهاد را در اسلام جنگ ابتدایی می‌دانند می‌گویند: «این آیه به‌وسیلهٔ آیهٔ «وَ قاتِلُوا الْمشرِکینَ کَافَّةً» (توبه، ۳۶) نسخ و جنگ ابتدایی با کفّار واجب شده است» (تفسیر طبری در شرح همین آیه) و مقصودشان نسخ مفهوم آیه است نه منطوق آن. معلوم می‌شود دلالت مفهوم شرط را بر عدم جواز جنگ ابتدایی مسلّم دانسته‌اند.

البته اینکه گفته‌اند، آیهٔ «قاتِلُوا الْمُشْرِکینَ کَافَّةً» ناسخ مفهوم آیهٔ مورد بحث است، قابل قبول نیست و قاعده اقتضا دارد که مطلق حمل بر مقید شود و این قاعده در همه‌جا جاری و همیشه دلیلِ دارای قید و شرط حاکم بر دلیل مطلق است، بنابراین، آیهٔ «مَنِ اعْتَدیٰ عَلیکُم فَاعْتَدُوا عَلَیهِ بمثل ما اعْتَدیٰ عَلَیکُم» (بقره، ۱۹۴) که دارای شرط است حاکم است بر «قاتِلواالْمُشرکینَ کافَّةً» که

(c) ketabton.com: The Digital Library

مطلق است و مفهوم شرط در آن دلیلی است بر اینکه جنگ با مشرکان درصورتی‌که آنان حمله را شروع نکنند به‌طور ابتدایی جایز نیست.

در اینجا مناسب است خلاصهٔ سخن شیخ محمد عبده را در این مورد به‌صورت نقل به‌معنی بیاوریم. ایشان می‌گوید: «حکمی که در آیهٔ «فَمن اعْتدیٰ عَلَیکُم فاعْتَدُوا عَلَیه بمِثْلِ مااعْتَدیٰ علیکم» آمده که جنگ با کفّار را مشروط کرده است به اینکه آنان حمله را آغاز کنند حکمی دائمی است و هرگز نسخ نشده است و این آیه با آیات قبل از آن دارای یک سیاق و متصل به هم‌اند و نیازی نیست که آیهٔ «وَ قاتِلُوا المشرکینَ کافَّةً» را در سورهٔ برائت در میان آنها وارد کنیم»، و از ابن عباس نقل شده است که: «در این آیات نسخی انجام نشده است. بنابراین اگر کسی امر به جنگ را در آنها مطلق بداند و حتی با عدم تحقق شرط آن، که تعدی دشمن است، جنگ را لازم شمارد آیات را از اسلوب خود بیرون برده و مطلبی را بر آنها تحمیل کرده است که آن را برنمی‌تابند. آیات مربوط به جنگ در آل عمران دربارهٔ جنگ اُحُد است که در آن کفّار تعدی کردند، و آیات مربوط به جنگ در سورهٔ انفال دربارهٔ جنگ بدر است که در آن نیز کفّار تعدی کردند و آغازکنندهٔ جنگ بودند، و آیات مربوط به جنگ در سورهٔ برائت دربارهٔ مشرکان پیمان‌شکن است که تجاوز را آغاز کردند، و از این‌رو دربارهٔ آنان آمده است «فَما اسْتقامُوا لَکُم فَاستَقیموا لَهم» (برائت، ۷) و نیز آمده است «اَلا تُقاتِلُونَ قوماً نَکَثوا اَیْمانَهُم... وَ هُم بَدأُوکُم اول مَرّةٍ (توبه، ۱۳). مشرکان پیوسته جنگ با مسلمانان را آغاز می‌کردند که آنان را از دین خود برگردانند، بنابراین، همهٔ جنگ‌های پیامبر(ص) برای دفاع از حق و اهل آن و حمایت از دعوت حق بود، و اگر کسی نباشد که به ما مسلمانان تعدی کند و امنیّت ما را از میان ببرد و خونمان را بریزد خدا بر ما واجب نکرده است که با دیگران بجنگیم و خونشان را بریزیم و جانشان را بگیریم، و جنگ‌های صحابهٔ پیغمبر(ص) برای این بود که از دعوت حق حمایت و از غلبهٔ ظالمان بر مسلمانان جلوگیری کنند نه برای اینکه به دیگران

(c) ketabton.com: The Digital Library

تجاوز کنند. اما، جنگ‌هایی که در زمان‌های بعد واقع شد [مقصودش جنگ‌های خلفای بنی‌امیه و بنی‌عباس است] مقتضای طبیعت مُلک و زورمندی بود و چنان نبود که همهٔ آنها با احکام دین موافق باشد، و این از طبیعت کون است که صاحبان قدرت به همسایگان ضعیف خود حمله و دست‌اندازی می‌کنند...» (**تفسیر المنار**، ج ۲، ص ۲۱۵، چاپ سوم).

حمل مطلقات بر مقیدات

تا اینجا پنج آیه از قرآن کریم آوردیم که در آنها شرط تجویز جنگ در اسلام ذکر شده و آن شرط، تجاوز دشمن است که در آن صورت جنگ برای دفع شر دشمن و حمایت از مظلومان ضرورت پیدا می‌کند و به مقتضای آیات یاد شده جهادی که در اسلام واجب شده جنگ دفاعی است که فطرت هر انسانی به لزوم آن حکم می‌کند. این آیات را **آیات مقیده** می‌خوانیم یعنی آیات دارای قید و شرط، و در مقابل آنها آیاتی است که به‌طور مطلق و بدون هیچ قیدی مسلمانان را دعوت به جنگ با کفّار می‌کند.

بدیهی است که طبق قاعده باید آیات مطلقه حمل بر آیات مقیده شود، و در حقیقت آیات دارای قید و شرط آیات بی‌قید و شرط را تفسیر می‌کند و در نتیجه، آیات دارای قید و شرط بر آیات بی‌قید و شرط حاکم خواهند بود و این یک قانون عمومی است که در همهٔ عرف‌ها و همهٔ زبان‌ها به آن عمل می‌شود.

دستهٔ دوم: آیات مطلقه

اینک چند نمونه از آیات مطلقه را که بی‌هیچ قید و شرطی مسلمانان را دعوت به جنگ با کفّار می‌کند می‌آوریم:

۱. کُتِبَ عَلَیکُم القِتالُ وَ هُوَ کُرْهٌ لَکُم وَ عَسیٰ اَنْ تَکرَهُوا شَیأً وَ هُوَ خَیرٌ لَکُمْ و عَسیٰ اَن تُحبُّوا شَیْئاً و هُو شَرٌّ لکُم وَاللّه یَعْلَمُ وَ اَنْتُم لا تَعْلَمُونَ»(بقره، ۲۱۶).

یعنی «جنگیدن بر شما نوشته شد درحالی‌که آن را مکروه می‌دارید، و

(c) ketabton.com: The Digital Library

چه‌بسا چیزی را مکروه بدارید درحالی‌که آن برای شما خیر است، و چه‌بسا چیزی را دوست داشته باشید درحالی‌که آن برای شما شرّ است، و خدا می‌داند و شما نمی‌دانید».

۲. «فَلْیُقٰاتِلْ فی سَبیلِ اللّهِ الّذینَ یَشْرُوْنَ الْحَیٰوةَ الدُّنْیا بِالآخِرَة وَ مَن یُقٰاتِلْ فی سَبیلِ اللّهِ فَیُقْتَلْ اَوْ یَغْلِب فَسَوْفَ نُؤْتیهِ اَجراً عَظیماً» (نساء، ۷۴).

یعنی «کسانی که زندگی دنیا را با آخرت مبادله می‌کنند باید در راه خدا بجنگند، وکسی که در راه خدا بجنگد وکشته یا غالب شود اجری بزرگ به او خواهیم داد».

۳. «الّذینَ آمَنوا یُقٰاتِلُونَ فی سَبیلِ اللّهِ وَالّذین کَفَروُا یُقٰاتِلونَ فی سَبیلِ الطّٰاغُوتِ فَقٰاتِلُوا اَوْلِیٰاءَ الشَّیْطٰانِ اِنَّ کَیْدَ الشَّیطٰانِ کٰانَ ضَعیفاً» (نساء، ۷۶).

یعنی «آنان که ایمان آورده‌اند در راه خدا می‌جنگند، و آنان که کافرند در راه طاغوت و شیطان می‌جنگند. پس با یاران شیطان بجنگید. همانا نیرنگ شیطان ضعیف است».

۴. قٰاتِلوا الَّذینَ لاٰ یُؤْمِنُونَ بِاللّه وَ لاٰ بِالْیَوْمِ الآخِرِ وَ لاٰ یُحَرِّمُونَ مٰا حَرَّمَ اللّهُ وَ رَسُوْلُه وَ لاٰ یَدینُوْنَ دینَ الحَقِّ مِنَ الَّذینَ اُوتُوالْکِتابَ حَتّٰی یُعْطُواالْجِزْیَةَ عَنْ یَدٍ وَ هُم صٰاغِرُوْنَ» (توبه، ۲۹).

یعنی «با کسانی از اهل کتاب که به خدا و روز واپسین ایمان نمی‌آورند و آنچه را خدا و رسول او تحریم کرده‌اند بر خود حرام نمی‌شمارند و به آیین حق ملتزم نیستند بجنگید، تا زمانی که با دست خود درحالی‌که خاضع‌اند جزیه بپردازند».

۵. یٰا اَیُّهاالّذینَ آمَنُوا قٰاتِلُوا الّذینَ یَلُونَکُم مِنَ الْکُفّٰارِ وَلْیَجِدُوا فیکُم غِلْظَةً وَاعْلَمُوا اَنَّ اللّهَ مَعَ المتّقینَ» (توبه، ۱۲۳).

یعنی «ای کسانی که ایمان آورده‌اید [قبل از کافرانِ دور دست] با کافرانی که به شما نزدیک هستند بجنگید، و باید در شما درشتی و شدت احساس کنند، و بدانید که خدا با تقواپیشگان است».

(c) ketabton.com: The Digital Library

۶. «فَإِذا لَقيتُم الّذين كَفَروا فَضَرْبَ الرِّقابِ حَتّىٰ إِذا أَثخنْتُموهُم فَشُدُّوا الْوَثاقَ فَإِمّا مَنّاً بَعْدُ وَ إِمّا فِداءً...» (محمد، ۴).

یعنی «پس وقتی با کسانی که کافرند برخورد کردید گردنشان را بزنید و چون آنها را بی‌حرکت ساختید، اسیرشان کنید و محکم ببندید آنگاه یا به منت آزاد کنید یا به فدیه...».

این شش آیه از آیات مطلقه است که بی‌ذکر هیچ شرطی مسلمانان را دعوت به جنگ با کفّار می‌کند، و قبلاً پنج آیه آوردیم که در آنها جنگ با کفّار به شروع حمله از جانب آنها مشروط شده بود، و چنانکه قبلاً گفته شد قاعده اقتضا می‌کند که مطلقات حمل بر مقیّدات شوند، و این مطلب در عرف قانون‌شناسی بدیهی است، و نتیجهٔ حمل مطلقات بر مقیّدات این است که جنگ با کفّار در وقتی مجاز است که آنان آغازکنندهٔ جنگ باشند که در آن صورت لازم است مسلمانان به دفاع بپردازند.

جنگ‌های پیامبر(ص) دفاعی بود

چون روشن شد که آیات جهاد در قرآن جنگ دفاعی را تجویز کرده‌اند نه جنگ ابتدایی را و از طرفی می‌دانیم که اولین کسی که به آیات جهاد عمل کرده شخص رسول اکرم(ص) بوده است، از اینجا کشف می‌کنیم که جنگ‌های آن حضرت دفاعی بوده و برای درهم شکستن تجاوز دشمن انجام شده است، و بنابراین آنچه علامهٔ مجاهد شیخ محمد جواد بلاغی گفته است که همهٔ جنگ‌های رسول خدا(ص) دفاعی بوده‌اند صحیح است. ایشان می‌نویسد: «... فکانت حروبه با جمعها دفاعاً لعدوان المشرکین الظّالمین عن التّوحید و شریعة الاصلاح و المسلمین. و مع ذلک فهو یسلک فی دفاعه احسن طریقة یسلکها المدافعون و اقربها الی السّلام و الصّلاح. یقدّم الموعظة و یدعو الی الصّلاح و السّلام و یخبح الی السّلم و یجیب الی الهُدنة و یقبل

(c) ketabton.com: The Digital Library

عهد الصّلح مع عرفانه انّه المظفّر المنصور[۱]...»

یعنی «همهٔ جنگ‌های رسول اکرم(ص) دفاع در مقابل تجاوز مشرکان ستمکار بود که از توحید و شریعت اصلاح و مسلمانان حمایت می‌کرد، و با این وصف او در دفاع خود بهترین راهی را که مدافعان می‌روند برمی‌گزید. قبلاً به موعظه می‌پرداخت و دعوت به صلاح و مسالمت می‌کرد و تمایل به صلح نشان می‌داد؛ و درحالی‌که می‌دانست او پیروز است پیشنهاد ترک خصومت را می‌پذیرفت و قرارداد صلح را قبول می‌کرد».

نظر شیخ محمد عَبدُه

شیخ محمد عبده نیر با شیخ محمد جواد بلاغی در مورد دفاعی بودن جنگ‌های پیامبر(ص)، هم عقیده است، او نظر خود را دربارهٔ جنگ‌های پیامبر(ص) اینگونه بیان می‌کند:

«فقتال النّبی(ص) کلّه کان مدافعةً عن الحقّ و اهله و حمایة لدعوة الحق و لذلک کان تقدیم الدّعوة شرطاً لجواز القتال و انّما تکون الدّعوة بالحجة و البرهان لابالسّیف و الشنان[۲]...»

یعنی «پس جنگ‌های پیامبر(ص) همه‌اش برای دفاع از حق و اهل آن و حمایت از دعوت حق بوده است و بدین سبب دعوت [به اسلام] قبل از شروع جنگ شرط جواز جنگ مقرر شده است و دعوت فقط با حجت و دلیل انجام می‌شود نه با شمشیر و نیزه».

حفظ صلح سیرهٔ رسول خدا

بعد از آنکه معلوم شد در اسلام تحمیل عقیده جایز نیست، و معلوم شد که

---

۱. **الرحلة المدرسیه**، ص ۲۱۲، چاپ مؤسسهٔ اعلمی کربلا.

۲. **تفسیرالمنار**، ج ۲، ص ۲۱۵، چاپ سوم.

(c) ketabton.com: The Digital Library

اسلام صلح را یک اصل زیربنایی می‌داند، و خدا به پیامبر(ص) امر کرده است که در حفظ آن بکوشد، و معلوم شد که آیات جهاد، جنگ ابتدایی را تجویز نمی‌کنند، در اینجا مناسب است یک نمونهٔ عملی از سیرهٔ رسول اکرم (ص) در جنگ بدر را بیاوریم تا روشن شود که آن حضرت حکم قرآن را در مورد حفظ صلح و پرهیز از جنگ موبه‌مو اجرا کرده است.

بعد از آنکه کاروان تجارتی قریش سالم به مکه رسید جنگ‌طلبان مکه سپاهی نزدیک به هزار نفر فراهم کردند تا مسلمانان را سرکوب کنند و بدین منظور در محل بَدرْ اُردو زدند. در میان آنان مردی به نام عُتبة بن ربیعه از سران مکه بر شتر سرخ‌مویی سوار بود و درحالی‌که در بین قومش حرکت می‌کرد چنین گفت: «ای قوم من! سخن مرا بپذیرید و با این مرد و اصحابش نجنگید و این را به من مربوط کنید و ننگ ترس را به من ببندید. شما در میان آنان خویشان نزدیکی دارید و اگر جنگ پیش آید عده‌ای کشته می‌شوند، آنگاه شما دائماً به قاتل پدر و برادر خود نگاه خواهید کرد و این سبب می‌شود که میان شما کینه و دشمنی به‌وجود آید. این را هم بدانید که شما به کشتن آنان دست نمی‌یابید مگر اینکه به تعداد کشتگانشان از شما می‌کشند. علاوه بر این ممکن است شما شکست بخورید... ای قوم من! اگر محمد دروغگو باشد گرگ‌های عرب شرّ او را دفع می‌کنند، و اگر پادشاه باشد شما در حکومت فرزند برادرتان کامیاب خواهید شد، و اگر پیغمبر باشد شما به‌وسیلهٔ او خوشبخت‌ترین مردم خواهید بود. ای قوم من! خیرخواهی مرا رد نکنید، و رأیم را سفیهانه نشمارید».

«یا قوم! لا تُقاتِلوا هذا الرّجلَ و اصحابَه، و اعْصِبوا هذا الامر برأسی وَاجعلُوا جُبْنَها لي، فانّ منهم رجالاً قرابَتُهم قریبةٌ و لا یَزالُ الرّجلُ منکُم ینظر الی قاتل ابیه و اخیه فیورث ذلک بینکُم شحناءَ و اضغاناً، و لَن تخلُصُوا الی قتلهم حتّی یُصیبوا منکم عددَهم، مع انّی لا آمَنْ ان تکون الدائرة علیکم... یا قوم! اِن یَکُ محمّد کاذباً یکفیکموه ذؤبان العرب، و ان یَکُ مَلِکاً اکلتُم فی

(c) ketabton.com: The Digital Library

مُلک ابن اخیکم، و ان یَکُ نبیّاً کُنتم اسعَدالنّاس به، یا قومِ! لا تردّوا نصیحتی و لاتُسفِّهوا رأیی[۱]».

رسول خدا(ص) دربارهٔ عُتبة بن ربیعه فرمود: «اگر در یکی از این قوم خیری باشد در صاحب آن شتر سرخ‌موی است اگر از او اطاعت کنند به راه درستی خواهند رفت»، «اِن یکُ فی اَحدٍ من القوم خیرٌ ففی صاحب الجَمَل الأحمر، اِن یُطیعوه یَرشُدوا[۲]».

کار درخشانی که آن حضرت در آن موقع حساس کرد این بود که پیامی به‌وسیلهٔ عمر برای آن قوم فرستاد و در آن فرمود: «شما برگردید و از جنگ بپرهیزید، اگر کسانی غیر از شما این موضع‌گیری را دربارهٔ من می‌کردند نزد من بهتر بود از اینکه شما این کار را بکنید، و اگر من دربارهٔ کسانی غیر از شما این موضع‌گیری را می‌کردم نزد من بهتر بود از اینکه دربارهٔ شما بکنم»، «اِرجِعُوا، فانّه یَلی هذا الامَر منّی غیرکم اَحبّ الّی من اَن تَلُوهُ منّی، و اِلَیهِ من غیرکم اَحبُّ الیّ من ان اِلَیهُ منکُم».[۳]

اینکه پیامبر(ص) در پیام خود به مردم مکه توصیه می‌کند به مکه برگردند و از جنگ بپرهیزند و کوشش دارد که از هر راه ممکن مانع درگیری نظامی شود و جلوی خونریزی را بگیرد، بدان سبب است که قرآن کریم هماهنگ با فطرت انسان صلح را یک اصل زیربنایی دانسته و به آن حضرت امر کرده است که در حفظ و ایجاد آن بکوشد، «وَ اِن جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَح لَها وَ تَوکَّل عَلَی اللّهِ» (انفال، ۶۱) و رسول اکرم(ص) مطیع ندای فطرت و امر خداست.

بنابراین، سیرهٔ پیامبر(ص) با آیات قرآن در مورد حفظ صلح و پرهیز از جنگِ ابتدایی هماهنگ است و آن حضرت دقیقاً به این آیات عمل کرده است.

اگر جنگ ابتدایی برای تحمیل دین مجاز بود رسول خدا(ص) از هرکس

---

۱. مغازی واقدی، ج ۱، ص ۶۳، چاپ نشر دانش اسلامی.
۲. همان، ص ۶۰.
۳. همان، ص ۶۱.

(c) ketabton.com: The Digital Library

دیگر سزاوارتر بود که در حادثهٔ بَدْر برای جنگ پیشقدم شود و قبل از طرف مقابل، حمله را آغاز کند، و اینکه چنین نکرد برای این بود که به ندای فطرت و امر خدا پاسخ مثبت می‌داد و از جنگ پرهیز داشت و طالب صلح بود. غربی‌ها که می‌گویند: «اسلام جنگ و خونریزی را برای تحمیل دین تجویز کرده است»، به این عمل پیغمبر اکرم(ص) در واقعهٔ بَدْر توجه کنند تا از گفتهٔ خود شرمنده شوند.

صلح‌خواهی آهنگ فطرت

خوبی صلح و مسالمت امری فطری و وجدانی است، و رسول گرامی(ص) که در طلب صلح است و از جنگ ابتدایی نهی و پرهیز می‌کند به آهنگ فطرت و ندای وجدان جواب مثبت می‌دهد. خوبی صلح چنان بافطرت انسان سرشته است که نیازی به توضیح ندارد و هر انسانی هر عقیده‌ای داشته باشد وقتی ببیند کسی دعوت به صلح و از جنگ ابتدایی دوری می‌کند بی‌درنگ او را می‌ستاید، و از این‌رو زمانی که پیامبر(ص) مشرکان مکه را از جنگ برحذر داشت و به صلح دعوت کرد حکیم بن حِزام پسر برادر خدیجه بنت خُوَیلد و مولود کعبه[1] ــ که در اردوی مشرکان بود و بعد مسلمان شد ــ چون سخن آن حضرت را شنید گفت: «محمد پیشنهادی منصفانه کرد و لازم است آن را بپذیرید، به خدا قسم بعد از این پیشنهاد منصفانه که او کرد اگر شما بجنگید بر وی پیروز نخواهید شد»، «قال حکیم بن حِزام: قد عَرَضَ نَصفاً فاقبَلوهُ، وَاللّه لاٰ تُنصَرنّ علَیه بَعد مٰا عَرَضَ مِنَ‌النّصفَ[2]».

ندای وجدان و فطرت این مرد مشرک که با قسم جلاله به قومش می‌گوید: «بعد از این پیشنهاد منصفانهٔ محمد اگر با او بجنگید پیروز نمی‌شوید» این

---

۱. **سیرهٔ ابن هشام**، ج ۱، چاپ دوم، ۱۳۷۵ هجری، پاورقی ص ۲۰۳ و **أسد الغابة**، ج ۲، ص ۴۰.
۲. **مغازی واقدی**، ج ۱، ص ۶۱.

(c) ketabton.com: The Digital Library

است که صلح‌طلبی پیشوای اسلام امری مطلوب و محبوب، و مخالفت با آن ظلم و تجاوز است که فرجامی بد دارد و به شکست می‌انجامد که عاقبت همان‌طور شد که او می‌گفت و جنگ‌طلبان مکه شکست سختی خوردند.

نقد نظر فقها با استناد به قرآن و سیرهٔ رسول خدا

با اینکه از آیات قرآن کریم و سیرهٔ پیامبر(ص) چنانکه قبلاً توضیح داده شد به‌خوبی روشن است که جنگ ابتدایی برای تحمیل دین جایز نیست با کمال تعجب می‌بینیم فقها در آنجا که دربارهٔ جهاد اسلامی بحث می‌کنند جهاد اصلی را همان جنگ ابتدایی برای دعوت به اسلام و به تعبیر دقیق‌تر، برای تحمیل اسلام بر کفّار معرفی کرده‌اند که این درست در جهت مخالف آیات قرآن و سیرهٔ پیامبر(ص) است. اینک چند نمونه از عبارات فقها را در این مسئله می‌آوریم تا اهل تحقیق در آنها بیندیشند.

عبارت امام شافعی

امام شافعی در کتاب «اُم» می‌گوید: «چون مدتی از هجرت رسول الله(ص) گذشت خدا به جماعتی توفیق داد که پیرو او شدند و با کمک خدا از لحاظ جمعیت قدرتی پیدا کردند که قبلاً نداشتند، پس خدا جهاد را بر آنان واجب کرد درحالی‌که قبلاً واجب نبود، و خدا دربارهٔ وجوب جهاد فرمود: «جنگیدن بر شما واجب شد درحالی که شما آن را مکروه می‌دارید»، و فرمود: «در راه خدا بجنگید»، و فرمود: «در راه خدا چنانکه باید جهاد کنید»، و فرمود: «وقتی که با کافران برخورد کردید گردنشان را بزنید تا هنگامی که بی‌حرکتشان کردید آنان را محکم ببندید»، و فرمود: «چرا وقتی به شما گفته می‌شود: در راه خدا کوچ کنید به سوی زمین سنگینی می‌کنید؟» «و لمّا مَضَتْ لرسول الله(ص) مدّة من هجرته انعم اللّه تعالیٰ فیها علی جماعة باتّباعه و حدثت لهم بها مع عون اللّه قوّة بالعَدد لم تکن قبلها ففرض اللّه علیهم الجهاد بعد اذکان اباحةً لا

(c) ketabton.com: The Digital Library

فرضاً فقال تبارک و تعالی: «کُتِبَ عَلَیکُم الْقِتالُ وَ هُوَ کُرهٌ لَکُم»... و قال تبارک و تعالی: «وَ قاتِلُوا فی سَبیلِ اللّه»... و قال عزّوجلّ: «وَ جاهِدُوا فِی اللّهِ جِهادِه» و قال: «فَاِذا لَقیتُم الّذین کَفَروا فَضَرْبَ الرِّقابِ حَتّیٰ اِذا اَثخنتُمُوهُمْ فَشُدّوا الْوَثاقَ» و قال عزّوجلّ: «ما لَکُم اِذا قیلَ لَکُم انْفِرُوا فی سَبیلِ اللّهِ اِثّاقَلتُم اِلَی الاَرْضِ[1]»...

امام شافعی می‌خواهد بگوید، همان‌طور که نماز و روزه بر مسلمانان واجب شده جنگیدن با کفّار نیز به‌طور ابتدایی واجب شده است به‌دلیل آیاتی که او ذکر کرده است. شافعی در اینجا آیات مطلقهٔ مربوط به جهاد را ذکر کرده و آیات مقیّده را که جنگ را مشروط به تجاوز دشمن می‌کند نیاورده است، نه اینکه آیات مقیّده را نمی‌دانسته است، بلکه آیات مقیّده را منسوخ می‌شمرده است. او قبل از اینکه به آیات مطلقه بپردازد در مورد آیات مقیّده می‌گوید: «خداوند فرموده است، به کسانی که مورد ظلم واقع شده و از دیار خود اخراج شده‌اند اذن جنگیدن داده شده است به‌گونه‌ای که در کتاب خود بیان کرده و فرموده است: «با کسانی که جنگ با شما را آغاز می‌کنند بجنگید و تعدی نکنید که خدا اهل تعدی را دوست نمی‌دارد»، و فرموده است: «... اگر کفّار جنگ با شما را آغاز کردند آنان را بکشید...». آنگاه همهٔ این آیات که جنگ با کفّار را مشروط می‌کند به اینکه آغازگر جنگ باشند به‌طوری‌که گفته شده است منسوخ شده‌اند و ناسخ آنها آیه‌ای است که می‌گوید: «با آنان بجنگید تا فتنه از میان برود». «قال اللّه تعالی: «اُذِنَ لِلَّذینَ یُقاتَلُونَ بِاَنَّهُم ظُلِمُوا وَ اِنَّ اللّهَ عَلیٰ نَصْرِهِمْ لَقَدیرٌ * الَّذینَ اُخْرِجُوا مِنْ دِیارِهِم بِغَیرِ حَقٍّ...» و اباح لهم القتال بمعنیً ابانه فی کتابه فقال عزّوجلّ: «وَ قاتِلُوا فی سَبیلِ اللّهِ الّذینَ یُقاتِلونکم وَ لاٰ تَعتَدُوا اِنَّ اللّهَ لاٰ یُحِبُّ الْمُعتَدینَ... وَ لاٰ تقاتلُوهُم عِندَالْمسجدِالحَرامِ حَتّی یُقاتِلُوکُم فیهِ فَاِن قاتَلوکُم فَاقتلُوهُم...» ثم یقال: نُسِخ

---

۱. کتاب اُم شافعی، جزء ۴، ص ۱۶۱، چاپ دارالمعرفة بیروت.

(c) ketabton.com: The Digital Library

هذا کلُّه و النّهی عن القتال حتی یقاتَلوا... بقول اللّه عزّوجلّ: «وَ قاتِلوهُمْ حَتّی لاٰ تکُونَ فِتنَةٌ» و نزل هذه الآیه بعد فرض الجهاد...»[۱].

این قول که آیات مقیدهٔ جهاد منسوخ شده‌اند قبل از شافعی در میان صاحبان فتوا و مفسران قرآن وجود داشته و عبدالرحمان بن زید بن اَسلم و ربیع بن انس همین نظر را داشته‌اند،[۲] شافعی هم این قول را از دیگران نقل کرده است بی‌آنکه از صاحب آن نام ببرد. سؤال مهم و تعجب‌آوری که در اینجا وجود دارد این است که چه عاملی در کار بوده است که این مطلب مسلّم که باید مطلقات حمل بر مقیّدات شوند نادیده گرفته شده است؟ مطلبی که در عرف قانون‌شناسی و تفسیر قوانین، همهٔ اهل فن به آن اذعان دارند و در همهٔ زمان‌ها و همهٔ نحله‌ها به آن عمل می‌شده و می‌شود چگونه در مورد آیات جهاد به آن عمل نشده است، و در نتیجه، چهرهٔ اسلام در نظر جهانیان، نازیبا نشان داده شده و قانون فطری جهاد دفاعی که مدلول آیات مقیّده است تحریف شده و به‌جای آن، جنگ ابتدایی برای تحمیل دین به عنوان جهاد اسلامی معرفی شده است؟ آیا سیاست در این مسئله تأثیر داشته است و آیا افرادی مانند ربیع بن انس و عبدالرحمان بن زید بن اَسلم تحت‌تأثیر جوّ حاکم قرار داشته‌اند که خلفای زورگو برای کشورگشایی به جنگ‌های ابتدایی اقدام می‌کردهٔ و خون مردم صلح‌طلب را به‌نام جهاد اسلامی می‌ریخته‌اند تا دامنهٔ ملک خود را گسترش دهند؟ بدیهی است که در چنین فضایی اختناقِ شدید حاکم است و کسی جرأت ندارد فتوایی بدهد یا آیه‌ای از قرآن را طوری تفسیر کند که لازمه‌اش محکوم شدن اینگونه حمله‌های نظامی ظالمانه باشد که به‌دست خلفای ستمگر انجام می‌گرفت. همان‌طور که شیخ محمد عبده گفته است، جنگ‌های خلفای جبار به مقتضای طبیعت مُلک و زورمندی بود که به

---

۱. کتاب اُم شافعی، جزء ۴، ص ۱۶۱، چاپ دارالمعرفة بیروت.

۲. مجمع‌البیان، در تفسیر آیهٔ ۱۹۰ بقره.

(c) ketabton.com: The Digital Library

همسایگان خود تجاوز می‌کردند و کار آنان منطبق با موازین اسلامی نبود.[۱]

اینک نمونه‌ای از این جنگ‌های تجاوزکارانه می‌آوریم تا گوشه‌ای از جنایاتی که به‌نام جهاد اسلامی انجام می‌شد و نیز جوّ حاکم در آن زمان روشن شود.

در عصر بنی امیه حجاج بن یوسف ثقفی، قُتَیبة بن مسلم باهلی را به حکومت خراسانِ آن زمان منصوب کرد و قُتَیبه در یک حرکت نظامی به بخارا لشکر کشی و آنجا را فتح کرد، سپس به‌سوی طالقان رفت. در آنجا باذام بر شهر مسلط شده بود و پسر باذام همراه قُتَیبه بود، قُتَیبه پسر باذام را گرفت و او را با جمعی دیگر به دار آویخت و به قتل رساند، سپس چند روز با باذام جنگید و سرانجام بر وی غلبه کرد و او را با زن و فرزندانش به قتل رساند، و زمانی که قُتَیبه بخارا و طالقان را فتح کرد، نیزک طرخون که مسلمان شده و عبداللّه نام گرفته بود از قُتَیبه اجازه گرفت که به سرزمین خود طخارستان برود و چون به آنجا رفت با مکاتبه با مردم عجم نیرویی فراهم آورد؛ قُتَیبه به طخارستان لشکرکشی کرد، و سلیم ناصح را که از دوستانش بود برای مذاکره با نیزک و در حقیقت برای فریب دادنش فرستاد، و او از طرف قُتَیبه به وی اطمینان داد که هر چه تقاضا کند پذیرفته می‌شود، سرانجام او را امان داد و نزد قُتَیبه فرستاد، قُتَیبه برخلاف امان‌نامه، او را همراه با پسر خواهرش به قتل رساند و سرهایشان را نزد حجاج فرستاد و زن او را به قصد تجاوز گرفت، وقتی با وی خلوت کرد آن زن گفت: «تو چقدر نادانی، آیا خیال می‌کنی که با اینکه شوهرم را کشتی و مُلک مرا سلب کردی، من رام تو می‌شوم؟!» قُتَیبه او را رها کرد و گفت: «هرجا که می‌خواهی برو.»[۲] این همه جنایت زیر سایهٔ حکومت خلیفهٔ بنی اُمیه که مرکزش شام بود به نام جهاد اسلامی انجام می‌گرفت.

---

۱. **تفسیر المنار**، ج ۲، ص ۲۱۶، چاپ سوم.

۲. **تاریخ یعقوبی**، جزء ۳، صص ۳۱ و ۳۲، چاپ نجف.

(c) ketabton.com: The Digital Library

در چنین فضای دیکتاتوری و اختناق آن دسته از صاحبان فتوا و مفسران قرآن که تقوا دارند گرفتار تقیه می‌شوند و از روی اضطرار به‌گونه‌ای اظهارنظر می‌کنند که مخالفت با نظام حاکم تلقی نشود، و آنان که تقوای کمتری دارند احیاناً در تأیید سیاست حاکمان اظهارنظر می‌کنند. درهرحال اینکه کسی بگوید آیات مقیّدهٔ جهاد که جنگ ابتدایی را تجویز نمی‌کند منسوخ شده و جنگ ابتدایی واجب است، با سیرهٔ خلفای ستمگر هماهنگ است نه با سیرهٔ رسول خدا(ص)؛ ولی در هر صورت، این نظر در میان جمعی از مفسران و صاحبان فتوا ظهور کرده و تا عصر شافعی دوام یافته و او هم آن را پذیرفته و بر طبق آن فتوا داده است. ما نمی‌دانیم که این فتوای واقعی شافعی بوده است یا تحت‌تأثیر جوّ اختناق از روی اضطرار چنین نظری داده است؟ ولی این را می‌دانیم که در فقه زمان شافعی این نظر، پابرجا و غیرقابل انکار بوده و شافعی تحت‌تأثیر آن قرار داشته است، و طبیعی است که فقه بعد از عصر شافعی نیز از آن تأثیر بپذیرد و در فتاوای فقهای عامه و خاصه منعکس شود؛ از اینجاست که می‌بینیم همین نظر در فتاوای فقهای بعد از شافعی از عامه و خاصه آمده است و همهٔ آنان به‌طور یکنواخت گفته‌اند جهاد به‌معنای جنگ ابتدایی برای دعوت به اسلام و به تعبیر رساتر، تحمیل اسلام بر دیگران با قدرت اسلحه است.

قبلاً وعده دادیم که نمونه‌هایی از عبارات فقها را در این مسئله بیاوریم و عبارتی از امام شافعی را به‌عنوان نمونهٔ اول آوردیم، و اینک به نمونه‌های دیگر می‌پردازیم.

عبارت ابن هُمام حنفی

ابن هُمام حَنَفی در **فتح القدیر** می‌گوید: «جنگ با کفّار واجب است اگرچه آنان آغازکنندهٔ آن نباشند چون دلیل‌هایی که دلالت بر وجوب جهاد می‌کند وجوب جنگ را مشروط نکرده است به اینکه کفّار آن را آغاز کنند، و علاوه بر

(c) ketabton.com: The Digital Library

این، حدیث رسول خدا(ص) در صحیح بخاری و صحیح مسلم و کتاب‌های دیگر به صراحت می‌گوید: «من مأمور شده‌ام با مردم بجنگم تا بگویند لاٰ اِلٰهَ اِلاّ اللّٰهُ»، این حدیث با کمترین تأمّل دلیلی است بر اینکه واجب است ما جنگ را با کفّار آغاز کنیم». «قتال الکفّار واجب و ان لم یبدأونا لانّ الأذلّة الموجبة له لم یقیّد الوجوب ببدائتهم... و صریح قوله فی‌الصّحیحین و غیرهما: اُمرت اَن اقاتِل النّاسَ حتّی یقولوا لا اِلٰه الاّ اللّٰه یوجب ان نبدأ هم بادنیٰ تامّل[1]».

ابن همام می‌گوید: «دلیل‌هایی که دلالت بر وجوب جهاد دارند آن را به اینکه کفّار جنگ را آغاز کنند مشروط نکرده‌اند».

در پاسخ او می‌گوییم: عمدهٔ دلیل‌های جهاد آیات قرآن است، و قبلاً گذشت که آیات جهاد بعضی مطلق‌اند و بعضی مقیّد، و آنها که مقیّدند وجوب جهاد را به شروع جنگ از جانب کفّار مشروط می‌کنند، و طبق قاعده، آیات مطلقه به‌وسیلهٔ آیات مقیّده تقیید می‌شوند. اگر به شما بگویند: «علما را مهمان کن» و بار دیگر بگویند: «علمای غیرهاشمی را مهمان نکن» و شما علمای هاشمی را مهمان نکردی و علمای غیرهاشمی را مهمان کردی نمی‌توانی بگویی، من به اطلاق «علما را مهمان کن» عمل کردم زیرا با وجود «علمای غیرهاشمی را مهمان نکن» اطلاقی باقی نمی‌ماند تا بتوان به آن تمسک کرد و عذر شما پذیرفته نیست و حتماً باید مطلق را حمل بر مقید نمایید و علمای هاشمی را مهمان کنید. اینکه ابن هُمام می‌گوید: «دلیل‌هایی که دلالت بر وجوب جهاد دارد آن را به اینکه کفّار آغازکنندهٔ جنگ باشند، مشروط نکرده است»، نشان می‌دهد که او به آیات مقیّده جهاد عمل نکرده و به آیات مطلقه عمل کرده است، با اینکه آیات مقیّده چنانکه مشروحاً گذشت وجوب جهاد را به اینکه کفّار آغازکنندهٔ جنگ باشند مقید کرده‌اند. در اینجا دو احتمال وجود دارد، یکی اینکه بگوییم او قاعدهٔ حمل مطلق بر مقید را

---

۱. فتح القدیر، ج ۵، ص ۱۹۴.

(c) ketabton.com: The Digital Library

نمی‌دانسته است، که این از یک فقیه درس خوانده بسیار بعید است و دیگر اینکه بگوییم او در آن جوّ حاکم بر فقه نتوانسته است آزاد بیندیشد و خود را از اسارت فتوای رایج خلاص کند، و از این‌رو طبعاً مانند شافعی گفته است: «آیات مقیدهٔ جهاد منسوخ شده و قابل استناد نیستند»، و قبلاً گذشت که این ادعایی بی‌اساس و غیرقابل قبول است. این سخن که آیات مقیّدهٔ جهاد منسوخ شده‌اند به‌قدری دور از منطق است که طبری مفسر صاحب‌نظر آن را تحکّم و زورگویی می‌نامد، او در تفسیر آیهٔ «قٰاتِلُوا فی سَبیلِ اللّٰهِ الَّذینَ یُقٰاتِلونَکُم و لاٰ تَعْتَدوا» (بقره، ۱۹۰) می‌نویسد: «اینکه کسی بگوید: «این آیه منسوخ شده است» تحکّم و زورگویی است و هیچ دلیلی بر آن وجود ندارد»[۱]. این گفتهٔ طبری صحیح است و اینکه کسی بگوید: «آیات مقیّدهٔ جهاد منسوخ شده‌اند» واقعاً تحکم و زورگویی است که هر فقیه آزاداندیشی جداً باید از آن مبرا باشد.

باقی می‌ماند حدیثی که ابن هُمام به آن استدلال کرده است که رسول خدا (ص) فرمود: «من مأمور شده‌ام با مردم بجنگم تا بگویند لا اِلٰه الاّ اللّٰه». باید دانست که این حدیث یک دلیل مطلق است که بر فرض حجیت، حکم آیات مطلقه را دارد و طبعاً به‌وسیلهٔ آیات مقیده تقیید می‌گردد و تفسیر آن چنین می‌شود، که من مأمور شده‌ام با تجاوزگرانی که جنگ را آغاز می‌کنند بجنگم، و این جنگ تا وقتی است که آنان به کفر و تجاوز ادامه می‌دهند و اگر به «لا اِلٰه الاّ اللّٰه» پناه بردند که در این‌صورت طبعاً از تجاوز دست برمی‌دارند، آن‌وقت جنگ با آنان متوقف می‌شود.

همان‌طور که به یک کتاب قانون به عنوان یک مجموعهٔ به هم پیوسته نگاه می‌شود و مطلقات آن حمل بر مقیدات می‌گردد، به آیات قرآن به ضمیمهٔ حدیث‌های معتبر نیز باید به عنوان یک مجموعهٔ به هم پیوسته نگاه کرد که در

---

۱. **تفسیر طبری**، در شرح آیهٔ ۱۹۰ بقره.

(c) ketabton.com: The Digital Library

این نگاه به‌طور طبیعی، مطلقات به‌وسیلهٔ مقیدات تقیید می‌شوند و در نتیجه به اطلاق آنها نمی‌توان تمسک کرد، بنابراین، حدیث مزبور باید پس از تقیید آن به‌وسیلهٔ آیات مقیده تفسیر شود و تفسیرش همان بود که توضیح دادیم.

اِبن هُمام به اطلاق حدیث مورد بحث، تمسک کرده است، بی‌آنکه به آیات مقیده توجه کند همان‌گونه که در مورد آیات جهاد عمل کرده و آیات مقیده را به‌حساب نیاورده است که این روشی غیرعلمی و غیرقابل قبول است.

عبارت شیخ طوسی

می‌دانیم که میان علمای عامه و خاصه مبادلهٔ فرهنگی وجود داشته و تعاطی افکار بین طرفین شیوهٔ رایج بوده است. در محیطی که شیخ طوسی در بغداد به مجاهدات علمی می‌پرداخت روش معمول او در بحث‌های فقهی و تفسیر قرآن و سایر علوم اسلامی این بود که به منابع عامه مراجعه و از آنها اقتباس می‌کرد. کسی که به تفسیر تبیان شیخ طوسی رجوع کند درمی‌یابد که او به تفسیر طبری و تفسیر رمّانی و سایر تفاسیر عامه متکی بوده و از روش آنان پیروی کرده است. در رشتهٔ فقه نیز ایشان مراجعه به کتاب‌های فقهی عامه را در دستور کار خود قرار داده است، و کتاب «مبسوط» را که مفصل‌ترین کتاب فقهی اوست به روش اجتهادی آنان نوشته است، و از این‌رو طبیعی است که او گاهی از اجتهادات و افکار رایج آن محیط متأثر شود و یا فتوایی را که عموم به آن ملتزم‌اند بپذیرد و در کتاب‌های فقهی خود بیاورد. در جوّی که فقه عامه بر حوزه‌های علمیه حاکم بود از شیخ طوسی و هر فقیه دیگری جز این انتظار نمی‌رفت، و از اینجاست که می‌بینیم او در مسئلهٔ جهاد و در موضوع مورد بحث همان نظری را که امام شافعی در «اُم» اظهار کرده است در کتاب‌های فقهی خود آورده و بی‌آنکه آن را مورد بحث و نقد قرار دهد پذیرفته است. او در کتاب «نهایه» که فتاوای خود را در آن آورده، فرموده است:

«جنگ با همهٔ فرقه‌های کفّار به‌عنوان جهاد واجب است، و کفّار به دو

(c) ketabton.com: The Digital Library

دسته تقسیم می‌شوند و از یک دسته غیر از قبول کردن اسلام پذیرفته نمی‌شود و اگر اسلام را قبول نکردند کشته می‌شوند و فرزندانشان اسیر می‌گردند و اموالشان مصادره می‌شود، و این شامل همهٔ فرقه‌های کفّار می‌شود غیر از سه فرقهٔ یهود، نصاریٰ و مجوس، و این سه فرقه اگر جزیه را پذیرفتند و به شرایط آن عمل کردند جنگ با آنان و اسیر کردن فرزندانشان جایز نیست و اگر از پذیرفتن جزیه خودداری کردند یا به شرایط آن عمل نکردند حکمشان مانند حکم فرقه‌های دیگر کفّار خواهد بود و جنگ با آنان و اسیر کردن فرزندان و مصادرهٔ اموالشان واجب است». «کلّ من خالف الاسلام من سائر اصناف الکفّار یجب مجاهدتهم و قتالهم غیر انّهم ینقسمون قسمَین: قسمٌ لا یُقبل منهم الاّ الاسلام و الدّخول فیه او یُقتلون و تُسبیٰ ذراریهم و تؤخذ اموالهم و هم جمیع اصناف الکفّار الاّ الیهود و النّصاریٰ و المجوس و القسم الآخر هم الّذین تؤخذ منهم الجزیة و هم الاجناس الثّلاثة الّذین ذکرنا هم فانّهم متی انقادواللجزیة و قبلوها و قاموا بشرائطها لم یجز قتالهم و لم یَسُغ سبی ذراریهم و متی اَبَوُا الجزیة او اخلّوا بشرائطها کان حکمهم حکم غیرهم من الکفّار فی انّه یجب علیهم القتل و سبی‌الذّراری و اخذ الاموال...»[1]

می‌بینیم که چگونه فقه مسلط بر حوزه‌های علمیه آن عصر شیخ طوسی را تحت‌تأثیر قرار داده و او نتوانسته است خود را از سلطهٔ آن خلاص کند و در نتیجه، همان فتوایی را که شافعی در «اُم» داده است به عنوان یک حکم مورد قبول در کتاب فتوایی خود آورده است.

ما اطمینان داریم که اگر شیخ در جوّی خارج از سلطهٔ فقه عامه به بررسی آیات جهاد می‌پرداخت به این نتیجه می‌رسید که آیات مقیّدهٔ جهاد حاکم بر آیات مطلقه‌اند و آنها را تقیید می‌کنند و حاصل تقیید این است که جنگ ابتدایی با دیگران جایز نیست و تنها وقتی که دشمن تجاوز را آغاز کند، جنگ

---

۱. نهایهٔ شیخ طوسی، ص ۲۹۱ به بعد.

(c) ketabton.com: The Digital Library

که در طبیعت خود مبغوض و منفور است به‌عنوان دفاع ضرورت پیدا می‌کند و عقلاً و شرعاً واجب می‌شود و جهاد اسلامی همین است، ولی برای شیخ چنین اتفاقی نیفتاده است و از این‌رو در محیطی که فقه عامه بر فضای اجتهاد مسلط بوده است، همان فتوای شافعی را که فتوای رایج بوده است به‌عنوان فتوای خود در کتاب «نهایه» آورده است.

البته، ما نمی‌توانیم از شیخ طوسی تقلید کنیم و بدین سبب نه‌تنها اجتهاد او را در این مسئله نمی‌پذیریم، بلکه آن را نقد می‌کنیم، و نقد ما همان است که در نقد نظر امام شافعی توضیح دادیم.

عبارت ابن ادریس

ابن ادریس حلّی در کتاب «سرائر» می‌نویسد: «جنگ با کفّار جایز نیست مگر بعد از دعوت آنان به اسلام و اظهار شهادتین و اقرار به توحید و عدل و التزام به همهٔ شرایط اسلام، پس هنگامی که بدین‌گونه دعوت به اسلام شدند و آن را نپذیرفتند جنگ با آنان مجاز است»، «و لا یجوز قتال احدٍ من الکفّار الاّ بعد دعائهم الی الاسلام و اظهار الشهادتین و الاقرار بالتوحید و العدل و التزام جمیع شرائط الاسلام فمتیٰ دُعوا الی ذلک و لم یُجیبوا حلّ قتالُهم[1]».

ابن ادریس می‌فرماید: «دعوت کفّار به اسلام با قدرت اسلحه انجام می‌شود که اگر آن را نپذیرفتند در آن‌صورت باید به‌طور ابتدایی با آنان جنگید تا آن را بپذیرند یا کشته شوند».

معلوم می‌شود ابن ادریس هم به آیات مقیّدهٔ جهاد توجه نکرده و یا آنها را منسوخ دانسته است، و از این‌رو جنگ ابتدایی با کفّار را در صورت نپذیرفتن اسلام واجب شمرده است، و او در حقیقت همان فتوای شیخ طوسی را پذیرفته است که شیخ هم فتوای شافعی را پذیرفته و در کتاب «نهایه» آورده بود و قبلاً

---

۱. **سرائر** ابن ادریس، ص ۱۵۶، چاپ سنگی.

(c) ketabton.com: The Digital Library

فتوای امام شافعی را نقد کردیم که نیازی به تکرار آن نیست. و در اینجا اضافه می‌کنیم که آیهٔ ۹۰ سورهٔ نساء جنگ ابتدایی با کفّار صلح‌طلب را به‌صراحت تحریم کرده و در آن آمده است که اگر آنان از شما کناره گرفتند و جنگ با شما را آغاز نکردند و دست صلح به‌سوی شما دراز کردند، خدا هرگز به شما اجازه نمی‌دهد که به‌طور ابتدایی به آنان حملهٔ نظامی بکنید. «فَاِن اعْتَزَلُوکُم فَلَم یُقاتِلُوکُم وَ اَلْقَوا اِلَیکُم السَّلَم فَما جَعَلَ اللّهُ لَکُم عَلَیْهِم سَبیلاً» (نساء، ۹۰).

این آیه نیز از جملهٔ آیات مقیّدهٔ جهاد است که قبلاً ذکر نشد. در هر حال به حکم این آیه و سایر آیات مقیّدهٔ جهاد که قبلاً ذکر شد جنگ ابتدایی با کفّار صلح‌طلب به هیچ‌عنوان جایز نیست.

این آیه جنگ ابتدایی با کفّار صلح‌طلب را تحریم کرده است، و در مقابل آن، آیهٔ بعد جنگ دفاعی را با کفّار جنگ‌طلب که حمله را آغاز می‌کنند واجب دانسته و می‌گوید: «پس اگر کفّار خود را کنار نکشند و تمایل به صلح نشان ندهند و از جنگ خودداری نکنند در این‌صورت آنان را هرجا یافتید بگیرید و بکشید که خدا شما را بر آنان تسلطی آشکار داده است»، که همان لزوم دفاع در برابر تجاوز است. «فَاِن لَمْ یَعتَزِلُوکُم وَ یُلقُوا اِلَیْکُم السَّلَمَ وَ یَکُفُّوا اَیدِیَهُم فَخُذوهُم وَاقْتُلوهُم حَیْثُ ثَقِفْتُمُوهُم و اولَئِکُم جَعَلْنا لَکُم عَلَیْهِم سُلْطاناً مُبیناً» (نساء، ۹۱).

عبارت علّامهٔ حلّی

علّامهٔ حلّی در «تذکره» می‌نویسد: «بر مسلمانان فرض است که به‌سوی همهٔ کسانی که جهاد با آنان واجب است، کوچ کنند، یا برای بازداشتن تجاوزشان و یا برای منتقل کردن آنان از کفر به اسلام، پس اگر جنگ را آغاز کنند، جنگیدن با آنان واجب است، و کسانی که مسلمان شدنشان خواسته می‌شود، باید اول دعوت به اسلام و ملتزم به شرایط آن بشوند پس اگر اسلام را پذیرفتند و به شرایط آن ملتزم شدند آزادند ولی اگر اسلام را

(c) ketabton.com: The Digital Library

نپذیرفتند و به شرایطش ملتزم نشدند باید به‌طور ابتدایی با آنان جنگید.»، «کلّ من یجب جهاده فالواجب علی‌المسلمین النّفور الیهم امّا لکفّهم اولنقلهم الی الاسلام، فان بدأواهم بالقتال وجب جهادهم، و انّما یجب جهاد من یُطلب اسلامه بعد دعائهم الی محاسن الاسلام و التزامهم شرائطه، فان فعلوا ذلک والاّ قوتلوا[۱]...»

آنچه علّامهٔ حلّی دربارهٔ جنگ ابتدایی با کفّار فرموده است همان چیزی است که شیخ طوسی و ابن ادریس دراین‌باره فرموده‌اند، و باید گفت علامهٔ حلّی نیز آیات مقیدهٔ جهاد راکه جنگ با کفّار را به تجاوز آنان مشروط می‌کند منظور نداشته است درحالی‌که لازم بود به آنها توجه کند و اگر چنین می‌کرد فتوا نمی‌داد که اگر کفّار اسلام را نپذیرند جنگ ابتدایی با آنان واجب است. درهرحال، نقد سخن علامه نیز به همان‌گونه است که در نقد سخن شافعی و شیخ طوسی و ابن ادریس گفته شد.

عبارت شهید ثانی

شهیدثانی در «شرح لمعه» می‌نویسد: «جهاد بر چند قسم است؛ یکی جهاد مشرکان به‌طور ابتدایی برای دعوت آنان به اسلام، و دیگری جهاد با کفّاری که به مسلمانان حمله می‌کنند...»، «کتاب الجهاد و هو علی اقسام: جهادالمشرکین ابتداءً لدعائهم الی الاسلام، و جهاد من یدهم علی‌المسلمین من الکفّار[۲]...»

دربارهٔ سخن شهید ثانی نیز همان چیزی را می‌گوییم که دربارهٔ سخن شیخ طوسی و ابن ادریس و علّامهٔ حلّی گفتیم که لازم بود ایشان نیز آیات مقیدهٔ جهاد راکه جنگ با کفّار را مشروط به تجاوز آنان می‌کند مورد توجه قرار دهد و اگر چنین می‌کرد فتوا نمی‌داد که جنگ ابتدایی با کفّار برای دعوت آنان به

---

۱. **تذکرهٔ علامهٔ حلّی**، ج ۱، ص ۴۰۹، چاپ سنگی.
۲. **شرح لمعه**، ج ۱، ص ۲۵۵، چاپ عبدالرحیم.

(c) ketabton.com: The Digital Library

اسلام واجب است. درهرحال این فتوا به هیچ دلیلی مستند نیست و مخالف مفهوم آیات مقیّدهٔ جهاد است.

عبارت صاحب «جواهر»

صاحب جواهر می‌نویسد: «شکی نیست که جهاد اصلی همان جنگ ابتدایی با کفّار برای قبولاندن اسلام است و آیه‌ای که می‌گوید: «جنگ بر شما نوشته شد درحالی‌که برایتان ناخوشایند است» دربارهٔ همین جنگ ابتدایی نازل شده است.» «لا ریب انّ الاصلیّ منه قتال الکُفّارِ ابتداءً عَلَی الاسلام و هوالّذی نزل فیه «کُتِبَ عَلَیکُم القِتالُ و هُو کُرهٌ لَکُم و عَسیٰ اَن تکرَهُوا شَیأً و هُوَ خَیرٌ لَکُم و عَسیٰ اَنْ تُحِبُّوا شیأً و هُوَ شَرٌّ لَکُم[1]...».

صاحب جواهر در اینجا دو ادعا دارد، یکی اینکه جهاد اصلی همان جنگ ابتدایی برای قبولاندن اسلام است، و دیگر اینکه آیهٔ «کُتِبَ عَلَیکُم الْقِتالُ وَ هُوَ کُرْهٌ لَکُم...»، (بقره، ۲۱۶) دربارهٔ جنگ ابتدایی برای دعوت کفّار به اسلام نازل شده است.

دربارهٔ ادعای اول ایشان می‌گوییم، در بحث‌های قبل کاملاً روشن شد که آیات مقیّدهٔ جهاد حاکم بر آیات مطلقه‌اند و مفهوم آنها این است که جنگ با کفّار مشروط به تجاوز آنان است و جهاد اصلی در اسلام همین است نه جنگ ابتدایی با کفّار برای قبولاندن اسلام.

دربارهٔ ادعای دوم ایشان می‌گوییم، در آیهٔ بعد از آیهٔ مزبور آمده است که «کفّار دست از سر شما برنمی‌دارند و پیوسته به شما حملهٔ نظامی می‌کنند تا اگر بتوانند شما را از دینتان برگردانند»، «وَ لا یزالُونَ یُقاتلونکم حَتّیٰ یَردُّوکُم عَنْ دینکُم اِنِ اسْتَطاعُوا...» (بقره، ۲۱۷)، و با توجه به این آیه معلوم است که آیهٔ «کُتِبَ عَلَیکُم القتالُ وَ هُوَ کُرْهٌ لکم...» در چنین زمینه‌ای نازل شده است که

---

۱. **جواهر**، چاپ جدید، ج ۲۱، ص ۴.

(c) ketabton.com: The Digital Library

کفّار دائماً مسلمانان را مورد هجوم نظامی قرار می‌دادند، بنابراین، برخلاف ادعای صاحب جواهر، آیهٔ «کُتِبَ عَلَیکُم الْقِتالُ وَ هُو کُرْهٌ لَکُم...» دربارهٔ وجوب جنگ ابتدایی با کفّار نازل نشده است بلکه در زمینهٔ هجوم‌های نظامی کفّار بر مسلمانان به‌منظور برگرداندن آنان از دینشان نازل شده است، و تفسیر آیهٔ مزبور با توجه به آیهٔ بعد چنین است: «جنگ دفاعی در مقابل هجوم نظامی دشمنان بر شما واجب شد درحالی‌که چون موجب زحمت و احیاناً تلفات است، خوشایند شما نیست ولی چه‌بسا چیزی مانند جنگ دفاعی خوشایند شما نباشد درحالی‌که به‌سود شماست چون شر دشمن متجاوز را دفع می‌کند و چه‌بسا چیزی مانند راحتی و وارد نشدن در جنگ دفاعی برای شما خوشایند باشد درحالی‌که به زیان شماست، چون در آن صورت لگدکوب دشمن متجاوز شده و سرانجام راحت‌طلبی موجب زحمت و بدبختی بیشتری برای شما می‌شود.»

دعوت به دین با قدرت اسلحه!

در سخنان ابن ادریس، علّامهٔ حلّی، شهید ثانی و صاحب جواهر آمده بود که جنگ ابتدایی با کفّار برای دعوت آنان به اسلام واجب است، یعنی جهاد که همان جنگ ابتدایی با کفّار است برای دعوت به اسلام و در حقیقت، تحمیل اسلام با قدرت اسلحه تشریع شده است. باید دانست که آنچه در سخنان این فقها آمده است درست در جهت مخالف آیات قرآن است، زیرا در قرآن کریم به رسول خدا(ص) و دیگران امر شده است که مردم را با «حکمت و موعظهٔ نیکو و با استدلال به راه پروردگارت بخوان و به بهترین اسلوب با آنان مجادله کن.»، «اُدْعُ اِلیٰ سَبیلِ رَبِّکَ بِالْحکمَةِ وَالْمَوعظةِ الْحَسَنةِ وَ جٰادِلْهُمْ بالَّتی هِیَ اَحْسَن» (نحل، ۱۲۵) و آمده است که «در دین هیچ اجباری نیست» و عقیده را نمی‌توان و نباید با زور به کسی قبولاند. «لاٰ اِکْرٰاهَ فِی الّدینِ» (بقره، ۲۵۶) و آمده است که «ما راه راست را به انسان نمایانده‌ایم، چه او شاکرانه آن را بپذیرد و چه با لجاجت و کفران از آن اعراض کند.»، «اِنّا هَدَیْناهُ السَّبیلَ امّا شاکراً وَ اِمّا کَفُوراً»

(c) ketabton.com: The Digital Library

(دهر، ۳) و آمده است که «بگو این سخن حق از پروردگار شماست پس هر کس می‌خواهد به آن ایمان بیاورد و هرکس می‌خواهد کفر بورزد و آن را انکار کند.»، «قُلِ الحَقُّ مِنْ رَبِّکُم فَمَن شاءَ فَلْیُؤْمِنْ وَ مَنْ شاءَ فَلْیکْفُر» (کهف، ۲۹)

اساساً دعوت به راه راست در ماهیت خود همراه با منطق و استدلال و نصیحت و خیرخواهی است و هرگز با تهدید و تحمیل سازگار نیست. در آنجا که تحمیل با قدرت اسلحه وجود دارد، دعوت به مفهوم صحیح آن وجود ندارد بلکه فقط برق سلاح و سرنیزه حاکم است، و نام این را دعوت گذاشتن، یا شوخی و یا نوعی مجازگویی نامطبوع خواهد بود. درهرحال آنچه این فقها فرموده‌اند که جهاد برای تحمیل دین بر مردم با قدرت اسلحه به‌عنوان دعوت به اسلام تشریع شده است، نه با نصوص قرآنی منطبق و نه با عقل و فطرت سازگار است و نه پذیرش جهانی دارد و باید به‌عنوان یک نظریهٔ نامعقول و غیرقابل قبول محکوم شود، و نیز باید ساحت قرآن کریم از آن منزه و مبرا شده و هرگز ادعا نشود که آیهٔ «کُتِبَ عَلَیکُم الْقِتالُ وَ هُوَ کرْهٌ لَکُم» (بقره، ۲۱۶) دربارهٔ جنگ ابتدایی با کفّار نازل شده است.

دعوت معقول در عرصهٔ جهاد

در بعضی احادیث ذکری از دعوت کفّار به اسلام قبل از جنگ آمده است، مانند حدیثی که از حضرت علی(ع) نقل شده که فرمود: «وقتی رسول خدا (ص) مرا به یَمَن فرستاد فرمود: «یا علی! با هیچ‌کس جنگ نکن مگر اینکه پیش از آن او را به اسلام دعوت کنی، به خدا قسم اگر خدا یک نفر را به‌وسیلهٔ تو هدایت کند برایت از آنچه خورشید بر آن طلوع و غروب می‌کند بهتر است»، «لا تقاتلن احداً حتّی تدعَوه الی الاسلام، و ایُم اللّه لَئن یهدی اللّه عزّ و جلّ علی یَدیْکَ رجلاً خیر لک ممّا طلعت علیه الشّمس و غربت[1]».

---

۱. وسائل الشیعه، ج ۱۱ ص ۳۰، حدیث ۱.

(c) ketabton.com: The Digital Library

در حدیث بُرَیده نیز از رسول خدا(ص) نقل شده است که آن حضرت هر وقت، فرماندهی را بر سپاهی می‌گماشت ضمن توصیه‌هایی به او می‌فرمود: «هنگامی که با دشمنان مشرک برخورد کردی آنان را به یکی از سه چیز دعوت کن و هر کدام را پذیرفتند قبول کن و دست از آنان بدار، اول اینکه به اسلام دعوتشان کن و اگر پذیرفتند قبول کن و دست از حمله به آنان بدار»، «اذا لقیت عدوّک من المشرکین فادعُهم الی ثلاث خصال فایتهنّ ما اجابوک فاقبلَ منهم و کُفَّ عنهم، اُدعُهم الی الاسلام فان اجابوک فاقبل منهم و کُفَّ عنهم[1]...».

با توجه به اینکه در قرآن کریم جنگ ابتدایی با کفّار ـ چنانکه مشروحاً گذشت ـ تحریم شده است، طبعاً در این دو حدیث بحث دربارهٔ کفّار مهاجم مطرح گشته و توضیح داده شده است که دفع شر کفّار مهاجم منحصر به جنگ نیست بلکه راه یا راه‌های دیگری نیز برای این کار وجود دارد که نسبت به جنگ اولویّت دارند و یکی از آنها که در ردیف اول قرار دارد، دعوت به اسلام است که کاری ارشادی و تبلیغی است و اولین و اصلی‌ترین وظیفهٔ رسول اکرم(ص) و سایر پیامبران به شمار می‌رود، در چنین شرایطی اگر کفّار مهاجم دعوت به اسلام را پذیرفتند طبعاً تهاجم از بین می‌رود و صلح برقرار می‌شود و از آن پس آنان برادران دینی مسلمانان خواهند بود.

اینگونه دعوت به اسلام قبل از جنگ که در مورد کفّار مهاجم انجام می‌شود کاری معقول و مطلوب و وسیله‌ای برای تأمین صلح و از میان بردن زمینهٔ جنگ است، مانند دعوتی که حضرت علی(ع) از کافر مهاجم عمرو بن عبدوَد در جنگ خندق کرد و به او فرمود: «سه پیشنهاد به تو می‌کنم و اولین آنها قبول اسلام است»[2] که اگر عمرو اسلام را می‌پذیرفت با توجه به شخصیت اجتماعی او این تحولی فکری و فرهنگی در اردوی دشمن بود که می‌توانست از عوامل ترک تهاجم و برقراری صلح شود.

---

۱. جامع الاصول ابن اثیر، ج ۳، ص ۲۰۱.
۲. مغازی واقدی، ج ۱، ص ۴۷۱.

(c) ketabton.com: The Digital Library

اینگونه دعوت با آنچه گفته می‌شود که جهادِ اصلی جنگ ابتدایی با کفّار برای دعوت به اسلام است، در اصل ماهیت فرق دارد زیرا اینگونه دعوت از روی خیرخواهی و به منظور ارشاد کفّار مهاجم است که فرماندهٔ نیروهای اسلام درحالی‌که آمادهٔ دفاع در برابر تهاجم است به مهاجمان می‌گوید، اگر قانع شدید و با آزادی و اختیار اسلام را قبول کردید هم شما هدایت می‌شوید و هم از خونریزی جلوگیری می‌شود ولی آنچه فقها می‌گویند، جنگ ابتدایی با کفّار بی‌آزار و صلح‌طلب برای دعوت به اسلام و در حقیقت، تحمیل اسلام با قدرت اسلحه است که ماهیت ارشادی ندارد بلکه ماهیتی تحمیلی و اجباری دارد که هرگز با روح اسلام سازگار نیست.

سفرِ علی(ع) به یَمَن ارشادی بود

باید دانست که سفر حضرت علی(ع) به یمن که در حدیث اول آمده بود سفری ارشادی بود نه جنگی زیرا قبل از آن حضرت، خالدبن ولید برای ارشاد مردم یمن اعزام شد ولی در طول شش ماه کسی به اسلام نگروید، رسول اکرم(ص) علی را فرستاد که به‌جای خالد بن ولید انجام وظیفه کند، خالد با نیروی همراهش بجز براء بن عازب برگشتند، براء بن عازب می‌گوید: «وقتی ما در معیت علی و نیروی همراهش به اوایل یمن رسیدیم و مردم از قضیه باخبر شدند برای نبرد آماده شدند. علی(ع) نماز فجر را با ما خواند، سپس ما را به صف کرد و روبه‌روی ما و مردم یمن ایستاد و پس از حمد و ثنای اِلٰهی‌نامهٔ پیامبر(ص) را برای مردم یمن خواند و بر اثر آن همهٔ قبیلهٔ هَمْدان در یک روز به اسلام گرویدند، و علی(ع) جریان را به رسول خدا(ص) گزارش داد و آن حضرت خوشحال شد و سجدهٔ شکر به‌جا آورد[1]».

از متن این واقعه معلوم است که اعزام علی(ع) به یمن برای ارشاد مردم

---

۱. **تاریخ طبری**، ج ۲، ص ۳۸۹ و **ارشاد** مفید، ص ۲۹، چاپ اصفهان.

(c) ketabton.com: The Digital Library

بوده و نیروی احتیاطی نیز داشته است پس اینکه پیامبر(ص) هنگام اعزام او فرمود: «با کسی جنگ نکن مگر بعد از آنکه قبلاً او را به اسلام دعوت کنی» به‌این معناست که اگر در این سفر ارشادی خواستند به تو تهاجم کنند قبل از درگیری نظامی آنان را به اسلام دعوت کن و معلوم است که بر فرض وقوع جنگ، حضرت علی(ع) آغازکنندهٔ آن نبود چنانکه در جنگ جَمَل و صفّین و نهروان آغازکننده نبود و نیروهای متجاوز جنگ را بر او تحمیل کردند.

استدلال علّامهٔ طباطبایی

قبلاً معلوم شد که فُقَهای متقدم جهاد اصلی را در اسلام جنگ ابتدایی برای تحمیل دین با قدرت اسلحه می‌دانند، و این مطلب تاآنجاکه ما می‌دانیم در عصر امام شافعی که به سال ۲۰۴ هجری درگذشت در فقه مدون درج شد و در اعصار بعد هم فقها آن را بی‌دغدغه پذیرفتند، و در طول زمان به‌صورت یک جریان فتوایی مسلط درآمد، و قبلاً هفت نمونه از عبارات فُقهای عامه و خاصه آوردیم و آنها را نقد کردیم. صاحب «المیزان» نیز جنگ ابتدایی با کفار را پذیرفته و آن را طبیعی و فطری می‌داند. ایشان دراین‌باره چنین استدلال می‌کند:

«قرآن می‌گوید، اسلام و دین توحید بر اساس فطرت بنا شده و عهده‌دار اصلاح انسانیت است. چنانکه خدا فرموده است: «به یکتاپرستی روی به دین آور. فطرتی است که خداوند همه را بدان فطرت بیافریده است...»، «فَأَقِم وَجهَکَ لِلّدینِ حَنیفاً فِطْرَةَ اللّه الَّتی فَطَرالنّاسَ عَلَیها...» (روم، ۳۰). بنابراین، برپا داشتن اسلام و دین توحید و نگهداری آن مهم‌ترین حق انسانیت است، و دفاع از این مهم‌ترین حق نیز حق فطری دیگری است و خدا دراین‌باره فرموده است: «... و اگر خدا بعضی را به‌وسیلهٔ بعضی دیگر دفع نمی‌کرد، دیرها و کلیساها و کنشت‌ها و مسجدهایی که نام خدا به فراوانی در آن برده می‌شود ویران می‌گردید...»، «... وَ لَو لاٰ دَفعُ اللّهِ النّاسَ بَعضَهُم بِبَعضٍ لَهُدِّمَتْ صَوامِعُ

(c) ketabton.com: The Digital Library

و بِیَعٌ و صَلَواتٌ وَ مساجِدُ یُذکَر فیها اسْمُ اللّهِ کثیراً...» (حج، ۴۰). و نیز فرموده است: «ای مردم با ایمان! سخن خدا و رسول را بپذیرید وقتی که شما را دعوت می‌کند به چیزی که شما را زنده می‌کند»، «یا اَیُّهاالّذین آمَنوااستَجیبُواللّه وَ لِلّرسُولِ اذا دَعاکُم لِمّا یُحییکُم» (انفال، ۲۴) و جهاد چیزی است که انسانیت را زنده می‌کند، زیرا جنگ چه برای دفاع از مسلمانان یا از مرکزیت اسلام باشد و چه جنگ ابتدایی با کفّار، همهٔ اینها در حقیقت، دفاع از حق انسانیت است که باید زنده بماند، چون شرک به خدا موجب هلاک انسانیت و مرگ فطرت است و جنگ و جهاد موجب زنده شدن انسانیت بعد از مرگ آن می‌شود، زیرا جنگی که در آیات قرآن ذکر شده است یا برای نابود کردن شرک است، و یا برای اینکه کلمهٔ حق بر کلمهٔ اهل کتاب غلبه کند و آنان را به دادنِ جزیه ناچار سازد، و اینکه می‌گویند جنگ موجب اکراه مردم بر پذیرش دین و تحمیل آن می‌شود، این مانعی ندارد زیرا احیای انسانیت منوط به تحمیل حق بر عده‌ای از مردم بعد از اتمام حجت است، و این چیزی است که میان ملت‌ها و دولت‌ها معمول است که اگر کسی از قوانین مدنی تخلف کند اول او را به پیروی از قانون دعوت می‌کنند و اگر نپذیرفت قانون را بر او تحمیل می‌کنند؛ اگرچه به جنگ بینجامد، علاوه بر این، اکراه و تحمیل دین فقط در نسل اول است، زیرا نسل‌های بعد با تربیت صحیح دینی اصلاح می‌شوند و با اختیار خود آزادانه دین فطری را می‌پذیرند»[1]. در ارتباط با سخنان ایشان به چند مطلب اشاره می‌کنیم.

مطلب اول: همان‌طور که قبلاً توضیح دادیم جهاد ابتدایی به‌معنای تحمیل دین با قدرت اسلحه در اسلام وجود ندارد تا ناگزیر از توجیه آن شویم یعنی تحمیل را که برخلاف عقل و آیات قرآن است بپذیریم و آنگاه آن را توجیه کنیم.

---

۱. **المیزان**، ج ۲، ص ۶۶ تا ۶۹، چاپ آخوندی.

(c) ketabton.com: The Digital Library

مطلب دوم: همان‌گونه که پذیرفتن توحید، حق انسانیت و انسان‌هاست، آزادی انسان در پذیرفتن یا نپذیرفتن توحید نیز حق انسانیت و انسان‌هاست، و اسلام هرگز این آزادی در پذیرفتن دین را از انسان سلب نکرده است، و آیهٔ «لاٰ اِکْراهَ فِي الدّینِ» (بقره، ۲۵۶) و «فَمَن شٰاءَ فَلیُؤْمِنْ وَ مَنْ شاءَ فَلیَکفُر» (کهف، ۲۹) و «اِنّا هَدَیْناهُ السَّبیلَ اِمّا شٰاکِراً وَ اِمّا کفوراً» (دهر، ۳) نسخ نشده‌اند و تا قیامت ندا می‌دهند که انسان در پذیرفتن دین آزاد است، و عاقلانه و عادلانه نیست که برای حفظ یک حق انسانی یعنی توحید فطری، حق انسانی دیگری یعنی آزادی در انتخاب عقیده و دین از او سلب شود.

مطلب سوم: اینکه فرموده‌اند، یک قسم از جنگ و جهاد برای نابود کردن شرک است، منطبق بر واقعیت نیست زیرا جهاد اسلامی عکس‌العملی طبیعی در مقابل ظلم و عدوان دشمن است، «اُذِنَ لِلَّذینَ یُقاتَلُونَ بِأَنَّهم ظُلِمُوا» (حج، ۳۹) اگر جنگ ابتدایی برای نابود کردن شرک واجب بود رسول خدا(ص) در حُدَیبیه با مشرکان پیمان صلح منعقد نمی‌کرد بلکه با آنان می‌جنگید تا اسلام را تحمیل کند، و نیز بعد از فتح مکه مشرکان را آزاد نمی‌گذاشت که بر شرک خود باقی بمانند و در سال بعد در مراسم حج به شیوهٔ خود شرکت کنند، و نیز با مشرکان خُزاعه پیمان دوجانبهٔ دفاعی نمی‌بست که دفاع از آنان را در مقابل هجوم دشمنانشان به‌عهده بگیرد بلکه به‌جای پیمان بستن با آنان با جنگ ابتدایی به‌منظور تحمیل اسلام سرکوبشان می‌کرد. علاوه بر همهٔ اینها اساساً شرک به‌عنوان یک عقیدهٔ قلبی با جنگ و قدرت اسلحه نابود نمی‌شود زیرا اسلحه فقط بر بدن انسان کارگر می‌شود نه بر قلب او و شرک در قلب او جا دارد.

مطلب چهارم: اینکه فرموده‌اند، قسم دیگر جهاد جنگ با اهل کتاب برای برتری کلمهٔ حق بر کلمهٔ اهل کتاب است که آنان را ناچار به قبول جزیه کند، این سخن ایشان اشاره است به آیهٔ ۲۹ سورهٔ توبه «قٰاتِلوا الَّذینَ لایُؤْمِنون باللّه وَ لاٰ بِالیَومِ الاخِرِ وَ لاٰ یُحَرِّمونَ مٰا حَرَّمَ اللّهُ وَ رَسُولُه وَ لاٰ یَدینُونَ دینَ الحَقِّ مِنَ

(c) ketabton.com: The Digital Library

الَّذینَ اُوْتُواالْکِتابَ حَتّٰی یُعْطوا الْجِزیَةَ عَن یَدٍ وَ هُم صاغرون» این آیه از آیات مطلقهٔ جهاد است، و طبق قاعده باید حمل بر آیات مقیدهٔ جهاد شود که قبلاً ذکر شد و جنگ با کفّار را مشروط به تجاوز آنان می‌کند و معنای آیه چنین می‌شود که «با آن دسته از اهل کتاب که تجاوز را آغاز می‌کنند بجنگید، و پایان جنگ وقتی است که آنان خاضع شوند و پرداخت جزیه را بپذیرند». بنابراین، آیهٔ مزبور نمی‌خواهد بگوید که باید برای برتر ساختن کلمهٔ حق بر کلمهٔ اهل کتاب به‌طور ابتدایی با آنان بجنگید تا ناچار به قبول جزیه شوند آن‌گونه که صاحب «المیزان» تقریر کرده‌اند.

مطلب پنجم: اینکه ایشان تحمیل دین با قدرت اسلحه را با تحمیل قوانین مَدنی بر متخلفان قیاس کرده‌اند قیاسی مع‌الفارق است، زیرا اجرای قوانین مدنی بر کسانی تحمیل می‌شود که نظام مشتمل بر آن قوانین را پذیرفته‌اند که در صورت تمرد کیفر می‌بینند و در حقیقت خودشان این تحمیل را پذیرفته‌اند، ولی در مورد جنگ ابتدایی با کفّار مطلب اینگونه نیست، زیرا کفّار آن را نپذیرفته‌اند و نمی‌توان گفت طبق التزام خودشان جنگ ابتدایی بر آنان تحمیل می‌شود، علاوه بر این، اجرای قوانین با قوه قهریه، تحمیل عقیده نیست، بلکه فقط یک کار اجرایی است آن هم طبق التزام خود افرادی که نظام مشتمل بر آن قوانین را پذیرفته‌اند و با این وصف مرتکب تخلف شده‌اند.

مطلب ششم: اینکه فرموده‌اند: «شرک به خدا موجب هلاک انسانیت و مرگ فطرت است»، آیا مقصودشان هلاک انسانیت در خود افراد مشرک و مرگ فطرت خود آنان است یا هلاک کلیت انسانیت و کلیت فطرت که جنبهٔ عمومی پیدا می‌کند؟ معلوم است که با مشرک شدن بعضی افراد، انسانیت به‌طور مطلق و فطرت انسان به‌طور مطلق نمی‌میرد تا بتوان گفت، شرک بعضی افراد تجاوز به حق انسانیت علی‌الاطلاق است و جنبهٔ عمومی دارد بلکه شرک هر فرد جنبهٔ فردی و شخصی دارد و موجب بدبختی خود اوست، ولی هرگز موجب نابود شدن انسانیت علی‌الاطلاق نمی‌شود و نمی‌توان گفت،

(c) ketabton.com: The Digital Library

مثلاً شرک چند نفر مشرک در مکه انسانیت را در کلیت آن در سراسر جهان نابود کرده بود که باید به‌وسیلهٔ جنگ ابتدایی با مشرکان آن را زنده کرد.

بنابراین، آنچه ایشان به‌طور مطلق فرموده‌اند که شرک موجب هلاک انسانیت و مرگ فطرت است، منطبق با واقعیت نیست، بلکه شرک موجب هلاک انسانیت در شخص مشرک می‌شود که چون در انتخاب حق و باطل آزاد بوده است آن را برای خود برگزیده است.

مطلب هفتم: اگر جنگ ابتدایی با کفّار برای تحمیل اسلام به نام جهاد اصلی واجب بود چنانکه صاحب «المیزان» و دیگران گفته‌اند قبل از هرکس خود رسول خدا(ص) این کار را می‌کرد و بهترین وقتی که می‌توانست این کار را بکند در فتح مکه بود که آنجا را تسخیر کرده و قدرت مسلط به‌شمار می‌رفت ولی آن حضرت در فتح مکه کسی را مخیر بین اسلام و شمشیر نکرد بلکه اعلام کرد که هرکس درِ خانه‌اش را ببندد در امان است، و هرکس در مسجد داخل شود در امان است و هرکس به خانهٔ ابوسفیان برود در امان است[۱].

این امان دادن برای حفظ کفّار بود زیرا آنان که مسلمان بودند یا مسلمان شدند نیازی به امان نداشتند. پیامبر(ص) به همین کفّار فرمود: «بروید که شما آزادید»، «اِذهَبُوا فَانتُم الطُّلَقاء» زیرا مسلمانان در اصل، آزاد بودند و نیازی نبود که کسی به آنان بگوید: «بروید که شما آزادید». چنانکه معلوم است رسول اکرم(ص) کفّار را بر کفرشان باقی گذاشت و به‌نام جهاد، اسلام را با قدرت اسلحه بر آنان تحمیل نکرد.

فقها چه پاسخی دارند؟

قبلاً معلوم شد که از عصر امام شافعی به بعد، فُقَها آیات مقیّدهٔ جهاد را که

---

۱. سیرهٔ ابن هشام، ج ۲، ص ۴۰۳.

(c) ketabton.com: The Digital Library

جنگ با کفّار را مشروط به تجاوز آنان کرده نادیده گرفته‌اند و جهاد اصلی را جنگ ابتدایی با کفّار برای تحمیل اسلام بر جبههٔ کفر می‌دانند. اینک برای اینکه ماهیت این تفکر و عوارض منفی آن درست مجسم شود صحنه‌ای را به این شکل ترسیم می‌کنیم:

فرض می‌کنیم که نیروهای جنگی اسلام آماده شده‌اند تا به پیروی از فتوای فُقَها به‌طور ابتدایی به کشوری حمله کنند که مردمش کافرانی بی‌آزار و صلح‌طلب‌اند و می‌خواهند با مسلمانان زندگی مسالمت‌آمیز داشته باشند، ولی برای احتیاط نیرویی هم به‌منظور دفاع آماده کرده‌اند، و دو نیرو به حال آماده باش در برابر هم ایستاده‌اند. قبل از هر کار فرماندهٔ نیروهای اسلام خطاب به کافران می‌کند و می‌گوید: «ما شما را دعوت می‌کنیم که اسلام را بپذیرید وگرنه جنگ با شما را آغاز خواهیم کرد». نمایندهٔ کفّار به وی می‌گوید: «در قرآن شما سورهٔ نحل آیهٔ ۱۲۵ آمده است که «دیگران را با حکمت و موعظهٔ نیکو به راه خدا دعوت کنید، و با آنان به بهترین شیوه به بحث و استدلال بپردازید»، حالا شما به‌جای دعوت همراه با حکمت و موعظهٔ نیکو و بحث و استدلال به بهترین شیوه، به تهدید نظامی روی آورده‌اید! این چگونه دعوتی است که با قدرت اسلحه انجام می‌شود؟ تهدید نظامی قلب طرف مقابل را نرم نمی‌کند و برای پذیرش آماده نمی‌سازد بلکه اثر منفی هم دارد و طرف را به لجاجت وا می‌دارد شما نام این کارتان را دعوت نگذارید زیرا این یک اولتیماتوم جنگی است، آن هم نسبت به مردم بی‌آزاری که بدخواه شما نیستند و می‌خواهند با صلح و صفا با شما رفتار کنند، ما طالب صُلح و همزیستی مسالمت‌آمیز با شما هستیم و از جنگ و خونریزی متنفریم». او جواب می‌دهد که: «ما مرد جنگیم و به فتوای فقها باید به‌طور ابتدایی به کفّار حملهٔ نظامی بکنیم و این جهاد اصلی در اسلام است». و جواب می‌شنود که: «در قرآنِ شما سورهٔ انفال، آیهٔ ۶۱ آمده است که «اگر کفّار تمایل به صلح نشان دادند شما هم به صلح روی کنید»، قرآنِ شما ندای

(c) ketabton.com: The Digital Library

صلح می‌دهد و شما دم از جنگ می‌زنید! ما می‌خواهیم با صلح و مسالمت با شما زندگی کنیم چرا شما برخلاف گفتهٔ کتاب دینی خودتان عمل می‌کنید و می‌خواهید با مردم صلح‌طلب به‌طور ابتدایی بجنگید؟» و او جواب می‌دهد: «قلب ما از بغض شما لبریز است و مؤمن کسی است که دربارهٔ کفّار با شدت و خشونت برخورد کند و قرآن می‌گوید: «کسانی که با محمد هستند نسبت به کفّار با شدت برخورد می‌کنند.» و جواب می‌شنود که: این شدت و خشونت دربارهٔ کفّار متجاوز است نه کفّار بی‌آزار، در قرآنِ شما سورهٔ ممتحنه، آیهٔ ۸ آمده است که: «خدا شما را از نیکی کردن و رفتار عادلانه دربارهٔ کفّار بی‌آزار و صلح‌طلب نهی نمی‌کند»، و این تشویق ضمنی است که شما دربارهٔ ما که بی‌آزاریم نیکی کنید و رفتار عادلانه داشته باشید، آیا اینکه به ما که بدخواه شما نیستیم به‌طور ابتدایی حملهٔ نظامی کنید و خونمان را بریزید و کودکانمان را یتیم سازید، نیکی و عدالت است؟» و او جواب می‌دهد که: «به فتوای فُقها جهاد اصلی در اسلام جنگ ابتدایی با کفّار به‌منظور تحمیل دین بر آنان است که اجر بزرگی نزد خدا دارد و ما باید با جنگ ابتدایی اسلام را بر شما تحمیل کنیم»، و جواب می‌شنود که «در قرآنِ شما سورهٔ بقره، آیهٔ ۲۵۶ آمده است که: «هیچ‌گونه اکراهی در دین نیست»، شما چگونه می‌خواهید برخلاف دستور قرآنتان با اکراه و قدرت اسلحه اسلام را بر ما تحمیل کنید؟» و او جواب می‌دهد که: «با ما از قرآن سخن نگو، چون آن را نمی‌فهمیم و تکلیف داریم به فتوای فقها که قرآن را می‌فهمند عمل کنیم و به عنوان جهاد اصلی به‌طور ابتدایی با کفّار بجنگیم تا اسلام را اجباراً بپذیرند، و این است آنچه فقها به ما دستور می‌دهند»، و جواب می‌شنود که: «شما فقط به فتوای فقها تکیه می‌کنید، آیا آنچه فقها فتوا داده‌اند صددرصد همان است که مقصود واقعی قرآن بوده است؟ آیاتی از قرآن که من به شما گوشزد کردم از دعوت به راه خدا با موعظهٔ نیکو و از صلح و همزیستی و نیکی کردن و رفتار عادلانه با کفّار بی‌آزار و نبودن اکراه در دین دم می‌زند ولی فتوایی که فقها داده‌اند

(c) ketabton.com: The Digital Library

درست در جهت مخالف این گفته‌های قرآن است! آیا فقها در استنباط این فتوا از قرآن اشتباه نکرده‌اند؟» و او جواب می‌دهد که: «ما به فتوای فقها متعبدیم و نسبت دادن اشتباه به آنان را تحمل نمی‌کنیم و جز اینکه جنگ با شما را آغاز کنیم راهی نداریم»، این را می‌گوید و به‌نام جهاد اسلامی فرمان حمله را صادر می‌کند تا اسلام را با قدرت اسلحه بر کفّار تحمیل و اجر جهاد دریافت کند!

فقها که جهاد اصلی را جنگ ابتدایی با کفّار می‌دانند در برابر این منطق محکم و مستدل که متکی به صریح آیات قرآن است و از زبان سخنگوی کفّار بی‌آزارِ فرضی بیان شده است چه پاسخی دارند جز اینکه از این فتوا عدول کنند و از این پس این مطلب را که جهاد اصلی در اسلام جنگ ابتدایی با کفّار برای تحمیل دین است تکرار نکنند و از این طریق چهرهٔ اسلام را در دنیا نازیبا نشان ندهند که این کار ضربه‌ای بزرگ به حیثیت جهانی اسلام وارد می‌کند همان‌طور که متأسفانه تاکنون وارد کرده است.

غربی‌ها به استناد همین فتوا در متون فقهی و نیز به استناد جنگ‌های ظالمانهٔ خلفای جور که به حساب اسلام گذاشته شده است، وسیلهٔ تبلیغاتی مؤثری بر ضد اسلام به‌دست آورده‌اند که آن را در هر فرصت مناسبی به رخ می‌کشند و می‌گویند: در اسلام جنگ ابتدایی بر ضد مردم صلح‌طلب، هم تجویز و هم عملاً اجرا شده است! و این اسلام است که در این عرصه مورد ظلم و ستم واقع شده و در میان دو سنگ آسیای فتوای فقها و جنگ‌های وحشیانهٔ خلفای ستمگر نالهٔ مظلومانه‌اش بلند است. اسلامی که با قدرت منطق و استدلالش قلب‌ها را فتح کرده و می‌کند متهم شده است که تشنهٔ خون بشر است و با قدرت اسلحه بر مردم تحمیل شده است! سبحان‌الله!

جهاد مشروط به امر امام معصوم

آنچه تا اینجا دربارهٔ جهاد بحث شد در فقه عامه و شیعه هر دو مطرح بود،

(c) ketabton.com: The Digital Library

ولی بحثی درباب جهاد وجود دارد که فقط مربوط به فقه شیعه است و آن این است که فقهای شیعه جهاد را مشروط به امر امام معصوم مبسوط‌الید می‌دانند که اگر به امر امام معصوم نباشد اساساً جهاد، مشروع نیست، و صاحب جواهر ادعا کرده است که فتواهای فقها در این مطلب روشن است که مشروعیت جهاد مشروط به امر امام معصوم مبسوط‌الید است[۱]. و مقصودشان از مبسوط‌الید این است که امام معصوم عملاً حاکم و زمامدار باشد و به ادارهٔ امور جامعه بپردازد مانند زمان حضرت علی(ع)، و تا آنجا که ما می‌دانیم فقهای شیعه در این مطلب که مشروعیت جهاد مشروط به امر امام معصوم مبسوط‌الید است هیچ اختلافی ندارند، و قبلاً گذشت که فقهای شیعه جهاد اصلی را جنگ ابتدایی با کفّار می‌دانند، و همین جهاد را مشروط به امر امام معصوم مبسوط‌الید می‌کنند، ولی جنگ دفاعی را که در مقابل هجوم دشمن انجام می‌شود مشروط به امر امام معصوم نمی‌دانند زیرا دفاع یک ضرورت اجتناب‌ناپذیر است که باید حتماً انجام گیرد و شر دشمن دفع شود، و معنای اینکه جهاد اصلی مشروط به امر امام معصوم مبسوط‌الید است این است که رهبری جنگ باید در دست امام معصوم باشد که یا خودش فرماندهی کند و یا به امر او دیگران این کار را بکنند.

منشأ این تفکر

در بعضی از روایات از امام صادق و اما رضا(ع) آمده است که جهاد باید به امر امام عادل باشد، «الجهاد واجب مع امامٍ عادلٍ»[۲]، روایات دیگری نیز به این مضمون وارد شده است. باید دانست که این روایات از ائمهٔ اهل بیت(ع) در محیطی صادر شده است که جهاد تحت رهبری هر زمامدار ظالمی واجب

---

۱. **جواهر**، ج ۲۱، صص ۱۳ و ۱۴، چاپ جدید.

۲. **وسائل الشیعه**، ج ۱۱، ص ۳۵، حدیث ۹ و ۱۰.

(c) ketabton.com: The Digital Library

شناخته می‌شد و این معنی مورد تأیید دستگاه حکومت بوده و ترویج می‌شده است و معلوم است که زمامدار ظالم بر مبنای هوی و هوس خود عمل می‌کند و در مسئلهٔ جنگ که ریختن خون بشر مطرح است اگر کار به‌دست ظالم باشد خون‌ها به ناحق ریخته شده و تقوا رعایت نمی‌شود و کارها بر مبنای عدالت پیش نمی‌رود، ولی دستگاه‌های حکومتی آن زمان به استناد حدیثی که به رسول خدا(ص) نسبت می‌دادند تأکید داشتند که جهاد به دستور هر زمامدار ظالمی واجب است، راوی حدیث مزبور ابوهُرَیره است که در دروغگویی ضرب‌المثل است. متن حدیث چنین است: «الجهاد واجبٌ علیکُم مَع کلِّ اَمیرٍ برّاً کانَ اَوفاجراً...»[1] یعنی «شرکت در جهاد تحت رهبری هر فرمانروایی بر شما واجب است، چه او انسان خوبی باشد و چه فاسق و فاجر باشد». در چنین محیطی که خلفای ستمگر به جنگ‌های ابتدایی بر ضد مردم صلح‌طلب دست می‌زدند و نیروهای مردمی را به شرکت در این جنگ‌ها دعوت می‌کردند و به‌نام جهاد اسلامی خون مردم را به ناحق می‌ریختند، ائمه(ع) برای بیدار کردن مردم فرموده‌اند: «جهاد باید تحت رهبری امام عادل یعنی زمامدار عادل باشد تا مردم حکم شرعی را بدانند و به عنوان داوطلب در این جنگ‌های ظالمانه شرکت نکنند»، بنابراین، امام عادل در این روایات در مقابل امام فاسق و ظالم است که مصداقش در آن زمان خلفای ستمگر بوده‌اند.

اصولاً در عرف روایات امام عادل در مقابل امام جائر و ظالم مطرح می‌شود نه در مقابل امام غیرمعصوم. حضرت علی(ع) در ضمن نصیحتی که به عثمان خلیفه سنوم کرده است می‌فرماید: «بهترین بندگان در نزد خدا امام عادلی است که خود هدایت شده و دیگران را نیز هدایت می‌کند، و بدترین مردم در نزد خدا امام جائری است که خود گمراه است و دیگران را نیز گمراه

---

۱. سنن ابی داوود، ج ۳، ص ۱۸، حدیث ۲۵۳۳.

(c) ketabton.com: The Digital Library

می‌کند»[۱]. می‌بینیم که سخن از امام عادل در مقابل امام جائر در میان است نه از امام معصوم در مقابل امام غیرمعصوم. ما وقتی که زمینهٔ صدور این روایات را دانستیم دیگر نباید تصور کنیم که مقصود از امام عادل در آنها امام معصوم است.

ولی فقهای شیعه امام عادل را در این روایت بر امام معصوم تطبیق کرده‌اند و منشأ تطبیق این بوده است که شیعه در باب امامت معتقدند امام باید معصوم باشد یعنی اشتباه نکند و این مطالب در کتاب‌های کلامی مطرح است و علمای شیعه در علم کلام در مورد لزوم عصمت امام بحث‌های معروفی داشته‌اند، و فقهای شیعه با این ذهنیت که در بحث‌های کلامی دربارهٔ عصمت امام داشته‌اند در بحث جهاد که وارد شده‌اند امام عادل را که در روایات جهاد آمده است با امام معصوم که در علم کلام مطرح بوده است تطبیق کرده‌اند و از این‌رو فتوا داده‌اند که جهاد باید به امر امام معصوم باشد، و این مطلب در نظر علمای شیعه به قدری مسلّم بوده است که مرحوم فیض کاشانی در کتاب «شافی» می‌گوید: «چون در زمان غیبت، جهادِ حق تعطیل است ما از ذکر آداب و شرایط آن خودداری کردیم»، «و لمّا کان الجهاد الحقّ ساقطاً فی زمن الغیبة طوینا ذکر آدابه و شرائطه»[۲]، و مقصودش این است که چون در عصر غیبت، امام معصومی که عملاً زمامدار باشد وجود ندارد و از طرفی باید جهاد به امر امام معصوم انجام شود از این‌رو در زمان غیبت طبعاً جهاد تعطیل است و ذکر آداب و شرایط آن بیهوده خواهد بود و بدین سبب به آن نمی‌پردازیم، و مقصودش از جهاد همان جنگ ابتدایی است که به قول فقها برای تحمیل اسلام بر کفّار انجام می‌شود، وگرنه جهاد دفاعی که در مقابل تهاجم دشمن انجام می‌گیرد یک ضرورت حیاتی است که هرگز تعطیل نمی‌شود.

---

۱. **نهج‌البلاغه**، چاپ فیض الاسلام، خطبهٔ ۱۶۳.

۲. کتاب **شافی** از فیض کاشانی، جزء ۲، ص ۷۳.

(c) ketabton.com: The Digital Library

اشتباه در تطبیق امام عادل و امام معصوم

ولی این تطبیق صحیح نیست زیرا آنچه در جهاد لازم است عدالت رهبری جنگ است که باید جهاد را بر مبنای عدل و انصاف انجام دهد و در همهٔ مراحل آن، هم دربارهٔ نیروهای خود و هم دربارهٔ دشمن عادلانه عمل کند نه مانند زمامداران ظالم که عدل و انصاف را رعایت نمی‌کنند، و مقصود روایاتی که می‌گوید در رهبری جنگ عدالت شرط است، همین معنی است نه عصمت رهبری جنگ، چون این روایات در مقابل رفتار غیرعادلانه‌ای که حکومت‌های آن زمان در جنگ‌ها داشته‌اند صادر شده است، و اینکه گاهی در این مسئله ادعای اجماع یا عدم خلاف می‌شود[1]، این اجماع ادعایی دلیل مستقلی نیست زیرا مستند به همین روایاتی است که می‌گویند جهاد باید به امر امام عادل باشد، که فقها امام عادل را به‌معنای امام معصوم گرفته‌اند، ولی معلوم شد که این صحیح نیست و نباید امام عادل را بر امام معصوم تطبیق کرد.

ضمناً در اینجا سؤالی مطرح می‌شود که آیا این بحث‌هایی که فقها در اعصار بعد از ائمه(ع) دربارهٔ جهاد اصلی کرده و می‌کنند و آن را به امرِ امام معصومِ مبسوط‌الید مشروط می‌دانند بر پایهٔ یک فرض محال قرار داشته و دارد که اگر مثلاً فرض کنیم که در عصر غیبت، امام معصوم مبسوط‌الید وجود داشته باشد آن وقت جهاد اصلی واجب می‌شود و باید مردم در آن شرکت کنند؟ آیا بحث بر مبنای یک فرض محال که هیچ نتیجهٔ عملی جز تضییع عمر ندارد مناسب شأن فقه استدلالی است؟! و عجیب است که هیچ‌یک از فقهای شیعه در اینکه جهاد اصلی مشروط به امر امام معصوم مبسوط‌الید است تردید نکرده‌اند جز امام خمینی رضوان الله علیه که می‌نویسد: «در این مسئله بحث و تأمل وجود دارد» و این مطلب را در کتاب «بیع» خود در بخشی که دربارهٔ ولایت فقیه بحث کرده‌اند مطرح می‌کنند[2]، و مقصود ایشان از این

---

۱. جواهر، ج ۲۱، ص ۱۳.

۲. کتاب بیع از امام خمینی، ج ۲، ص ۴۹۶.

(c) ketabton.com: The Digital Library

بحث و تأمل این است که احتمال دارد دستور جنگ ابتدایی با کفّار که جهاد اصلی است، مختص به امام معصوم مبسوط‌الید نباشد بلکه ولی فقیه مبسوط‌الید نیز حق یا وظیفه داشته باشد که دستور جنگ ابتدایی با کفّار را بدهد.

پاسخ به رادیو صدای امریکا

در اینجا مناسب است مطلبی را بیاوریم که از رادیو صدای امریکا صبح پنجشنبه ۱۸ شهریور ۱۳۶۱ در برنامهٔ «شما و ما» که به نامه‌های شنوندگان جواب می‌داد، پخش شد. این رادیو متن نامه‌ای را که هجده سؤال در آن مطرح شده بود ارائه کرد که سؤال هجدهم آن به این مضمون بود: «به اجماع علمای شیعه جهاد باید در رکاب امام معصوم باشد، پس چرا امام خمینی برخلاف اجماع علمای شیعه حکم جهاد داده و گفته است: «ما باید با اسرائیل بجنگیم»؟ حمله به اسرائیل جهاد است یا دفاع؟ اگر جهاد باشد که بدون وجود امام معصوم جایز نیست.» جواب این سؤال از نظر امام خمینی این است که ایشان طبق آنچه در کتاب «بیع» خود نوشته‌اند در این مطلب که حق جنگ ابتدایی با کفّار که همان جهاد اصلی است مختص به امام معصوم باشد بحث و تأمل دارند و احتمال این معنی را که ولی فقیه مبسوط‌الید نیز چنین حق یا وظیفه‌ای داشته باشد نفی نمی‌کنند و در واقع اجماعی را که ادعا شده که این حق یا وظیفه مختص به امام معصوم است قبول ندارند یا آن را معتبر نمی‌دانند.

ولی جواب این سؤال از نظر ما این است که اساساً در اسلام جنگ ابتدایی با کفّار تحت عنوان جهاد تشریع نشده است و آنچه تشریع و واجب شده است دفاع در برابر تجاوز دشمن است که حقی طبیعی است و جهان آن را می‌پذیرد و مشروط به امر امام معصوم مبسوط‌الید نیست، ولی لازم است که رهبری جنگ دفاعی در دست فرمانروای عادل و باتقوا باشد تا همهٔ کارها بر مبنای عدل و انصاف انجام شود.

(c) ketabton.com: The Digital Library

بر پایهٔ این اصل، موضوع این مسئله که آیا حق جنگ ابتدایی با کفّار مختص به امام معصوم است یا ولی فقیه نیز چنین حقی دارد؟ منتفی می‌شود.

حملهٔ ابتدایی غافلگیرانه به کفّار

فقهای عامه و خاصه در راستای این تفکر که جهاد اصلی را جنگ ابتدایی با کفّار می‌دانند دو مسئله را با استناد به سیرهٔ رسول خدا(ص) مطرح کرده‌اند؛ یکی اینکه حملهٔ غافلگیرانهٔ ابتدایی به کفّار جایز است به دلیل اینکه آن حضرت در جنگ بنی المُصطَلِق چنین کرد، و دیگر اینکه اگر دعوت اسلام به گوش کفّار رسیده باشد، لازم نیست قبل از اینکه مورد حمله قرار گیرند به اسلام دعوت شوند، به دلیل اینکه پیامبر(ص) در جنگِ بَنی المُصطَلِق کفّار را قبل از حمله، به اسلام دعوت نکرد.

فقها با استناد به حدیث عبدالله بن عمر به این دو مطلب فتوا داده‌اند، و آن حدیث چنین است:

عبدالله بن عون می‌گوید: «من در نامه‌ای از نافع مولی ابن عمر سؤال کردم که آیا قبل از شروع جنگِ با کفّار لازم است آنان دعوت به اسلام بشوند؟» و او به من نوشت: «این کار در اول اسلام لازم بود و بعداً برداشته شد، و رسول خدا(ص) به بنی المُصطلِق درحالی‌که دام‌هایشان را آب می‌دادند حملهٔ غافلگیرانهٔ نظامی کرد و مردان رزمنده‌شان را کشت و ذریه‌هاشان را اسیر کرد، و در این واقعه، پیامبر(ص) به جُوَیریه دختر حارث [رهبر بنی المُصطلِق] دست یافت»، نافع می‌گوید: «این داستان را عبدالله بن عمر که در آن سپاه حضور داشت برای من نقل کرد»[۱].

در اینجا فتواهای چند تن از فقهای عامه و خاصه را که به حدیث مزبور استناد کرده‌اند می‌آوریم.

---

۱. **جامع الاصول** ابن اثیر، ج ۳، ص ۲۰۵.

(c) ketabton.com: The Digital Library

فتوای ابن هُمام حَنَفی

ابن هُمام حَنَفی ـ درگذشته به سال ۸۸۱ هجری ـ در فتح القدیر دربارهٔ کفّاری که دعوت اسلام به آنان رسیده باشد می‌گوید: «هرگاه دعوت اسلام به کفّار رسیده باشد دیگر دعوت آنان به اسلام قبل از جنگ ابتدایی واجب نیست به‌دلیل حدیثی که در صحیح مسلم از عبدالله بن عون نقل شده است»، سپس او متن حدیثی را که در بالا ذکر شد می‌آورد[۱].

ابن هُمام می‌خواهد بگوید، چون رسول خدا(ص) به بنی المُصطلق حملهٔ نظامی کرد بی‌آنکه آنان را به اسلام دعوت کند، این دلیلی است که به استناد آن می‌توان به کفّاری که از دعوت اسلام آگاه‌اند حملهٔ ابتدایی نظامی کرد بدون اینکه به اسلام دعوت شوند.

فتوای شیخ طوسی

شیخ طوسی برای اینکه ثابت که رهبر مسلمانان در جنگ ابتدایی با کفّار حق دارد دشمن را غافلگیر کند و بر او بتازد می‌گوید: «رهبر مسلمانان حق دارد به کفّار درحالی‌که بی‌خبرند حملهٔ نظامی کند و آنان را بکشد به‌دلیل اینکه رسول خدا(ص) با بنی المُصطلق چنین کرد.[۲]» و نیز برای اینکه ثابت کند اگر دعوت اسلام به کفّار رسیده باشد لازم نیست قبل از حمله به آنان به اسلام دعوت شوند می‌گوید: «زمامدار مسلمانان حق دارد سپاهش را برای جنگیدن به سوی کفّار اعزام کند بدون اینکه آنها را به اسلام دعوت کند، زیرا همین‌قدر که از اسلام باخبر باشند کافی است و فرمانروای مسلمانان می‌تواند آنان را غافلگیرانه بکشد و اسیر کند، چنانکه پیامبر(ص) به بنی المُصطلق غافلگیرانه حملهٔ نظامی کرد و آنان را به قتل رسانید»[۳].

---

۱. **فتح القدیر** از ابن هُمام حَنَفی، ج ۵، ص ۱۹۶.
۲. **مبسوط** شیخ طوسی، ج ۲، ص ۱۱.
۳. **مبسوط**، ج ۲، ص ۱۳.

(c) ketabton.com: The Digital Library

فتوای علّامهٔ حلّی

علّامهٔ حلّی دربارهٔ اینکه می‌توان به کفّاری که از دعوت اسلام آگاه‌اند بدون دعوت، غافلگیرانه حمله کرد می‌گوید: «اما کسانی که از دعوت اسلام آگاه‌اند و بعثت پیامبر(ص) را می‌شناسند و به اسلام اقرار نمی‌کنند جنگ ابتدایی با آنان بدون دعوت قبلی به اسلام جایز است، چون دعوت پیامبر(ص) برایشان معلوم است و می‌دانند که او به ایمان آوردن دعوتشان می‌کند و با کسانی که ایمان نیاورند می‌جنگد و کسانی را که ایمان بیاورند امان می‌دهد. این فرقه از کفّار نسبت به مسلمانان کافر حربی محسوب می‌شوند و جنگ ابتدایی با آنان جایز است زیرا پیامبر(ص) به بنی المُصطلق حملهٔ ابتدایی نظامی کرد، درحالی‌که آنان بی‌خبر و در آرامش بودند و شتران خود را آب می‌دادند»[۱].

فتوای شهید ثانی

شهید ثانی در این مسئله می‌گوید: «لزوم دعوت کفّار به اسلام قبل از جنگ دربارهٔ کفّاری که دعوت اسلام را در جنگ قبلی یا از راه دیگر شناخته‌اند ساقط می‌شود و از اینجاست که پیامبر(ص) بدون اعلام قبلی با بنی‌المُصطلق جنگید و ریشه‌کن‌شان کرد، آری دعوت به اسلام در این صورت مستحب است، چنانکه حضرت علی(ع) عمرو بن عبدود و غیر او را به اسلام دعوت کرد با اینکه قبلاً دعوت اسلام را می‌دانستند»[۲].

فتوای صاحب «جواهر»

صاحب جواهر در این مسئله می‌گوید: «شیخ طوسی و محقق حلی و علّامهٔ حلّی و شهید اول و شهید ثانی و غیر آنان تصریح کرده‌اند که وجوب دعوت

---

۱. **تذکرهٔ علامه حلی**، ج ۱، ص ۴۰۹، چاپ سنگی.
۲. **شرح لمعه**، ج ۱، ص ۲۵۷، چاپ عبدالرحیم.

(c) ketabton.com: The Digital Library

کفّار به اسلام قبل از جنگ در مورد کفّاری که دعوت اسلام را در جنگ قبلی یا از راه دیگر شناخته‌اند ساقط می‌شود به دلیل اینکه اصل اولی عدم وجوب است، و دلیل دیگر اینکه عده‌ای نقل کرده‌اند که پیامبر(ص) به بنی‌المُصطلق حملهٔ نظامی کرد و ریشه‌کن‌شان ساخت درحالی‌که در آرامش بودند و شتران خود را آب می‌دادند. بلکه شاید در این مسئله اختلافی وجود نداشته باشد»[۱].

چنانکه روشن است در سخنان فقهای نامبرده با استناد به حدیث عبدالله بن عمر دو چیز به عنوان سیرهٔ پیامبر(ص) به آن حضرت نسبت داده شده است؛ یکی اینکه حملهٔ ابتدایی غافلگیرانه به بنی‌المُصطلق کرده است، و دیگر اینکه قبل از جنگ آنان را دعوت به اسلام نکرده است. در اینجا لازم است ما بدانیم که آنچه در حدیث عبدالله بن عمر آمده است حقیقت دارد یا نه؟ و راه این کار رجوع به متن تاریخ است. مشروح‌ترین متن تاریخی در این واقعه همان است که واقدی کارشناس جنگ‌های پیامبر(ص) در مغازی آورده است. او می‌گوید: «حارث بن ابی ضرار رهبر بنی‌المُصطلق به میان قوم خود و گروه‌های دیگر عرب رفت و آنان را به جنگ با رسول خدا(ص) دعوت کرد و توانست موافقتشان را جلب کند و سرانجام نیرویی برای جنگ با پیامبر(ص) آماده کردند و اسب و اسلحه خریدند و آمادهٔ حرکت برای جنگ شدند. این خبر که به‌وسیلهٔ کاروان‌ها پخش شد به گوش رسول اکرم(ص) رسید و آن حضرت بُرَیدهٔ اسلمی را برای تحقیق به منطقه فرستاد، او به‌طور ناشناس به میان نیروهای آمادهٔ جنگ رفت، گفتند: «تو کیستی؟» گفت: «من از شما هستم و چون شنیدم که شما آمادهٔ جنگ با این مرد می‌شوید آمدم تا به شما بگویم من قوم خود را دعوت به همکاری می‌کنم و نیرویی فراهم می‌سازم تا با هم یکپارچه شویم و او را ریشه کن کنیم»[۲]. حارث بن ابی ضرار با خوشحالی به

---

۱. **جواهر**، ج ۲۱، ص ۵۳.

۲. **مغازی واقدی**، ج ۱، صص ۴۰۴ تا ۴۰۷، چاپ نشر دانش اسلامی.

(c) ketabton.com: The Digital Library

وی گفت: «در این کار شتاب کن». بُرَیده برگشت و این خبر را به پیامبر(ص) رساند. آن حضرت مردم را دعوت به بسیج نیرو کرد و نیرویی که مشتمل بر سواره‌نظام نیز بود فراهم شد و به‌سوی بنی‌المُصطلق حرکت کردند و نزدیک آب مُرَیسیع در منطقهٔ بنی‌المُصطلق اردو زدند، درحالی‌که نیروهای دشمن نیز نزدیک آب اردو زده بودند. آنان آمادهٔ جنگ شدند. رسول اکرم(ص) نیروهای خود را به صف کرد و آرایش نظامی داد. آنگاه که دو نیرو در برابر هم ایستادند پیامبر به عمر دستور داد در میان دشمن ندا دهد و آنان را به اسلام دعوت کند، و او نداد داد و گفت: «اگر لا اِلٰه اِلاّ اللّٰه بگویید خودتان و اموالتان درامانید»، ولی آنان از پذیرش دعوت امتناع و اولین تیر را به‌سوی نیروهای اسلام پرتاب کرده و جنگ را آغاز کردند و تیراندازی از دو طرف شروع شد. پیامبر(ص) به نیروهایش دستور داد به صورت یکپارچه برق‌آسا حمله کنند و در این حمله به سرعت تمرکز نیروهای دشمن را درهم شکستند و مرکز فرماندهی را تسخیر کردند، و از دشمن فقط ده نفر کشته شد و از نیروهای اسلام فقط یک نفر آن هم اشتباهاً به‌دست مسلمانان کشته شد».

واقدی پس از نقل این واقعه، حدیث عبداللّه بن عمر را که می‌گوید: «رسول خدا به‌طور ابتدایی غافلگیرانه به بنی ا لمُصطلق حمله کرد» نقل می‌کند و می‌گوید: «این نقل عبدالله بن عمر نزد ما قابل اعتماد نیست و آنچه قبلاً نقل کردیم مورد قبول ماست»[1]. آنچه واقدی نقل کرده که بنی المُصطلق آمادهٔ جنگ با رسول خدا(ص) شده بودند در طبقات محمدبن سعد، ج ۲، ص ۶۳ به بعد و سیرهٔ ابن هشام، ج ۲، ص ۲۹۰ به بعد و تاریخ طبری، ج ۲، ص ۲۶۰ به بعد و ام شافعی، جزء ۴، ص ۱۶۸، و سیرهٔ حَلَبیه، ج ۲، ص ۲۹۳ و سیرهٔ زینی و حلان در حاشیهٔ سیرهٔ حَلَبیه، ج ۲، ص ۱۰۷ نیز آمده است، و بنابراین، پیامبر (ص) با این حرکت نظامی جلوی حملهٔ بنی‌المُصطلق را گرفته

---

۱. همان.

(c) ketabton.com: The Digital Library

است نه اینکه به‌طور ابتدایی و غافلگیرانه به آنان حمله کرده باشد و به عبارت دیگر، آن حضرت مدافع بوده است نه مهاجم، بر این اساس نقل عبدالله بن عمر همان‌طور که واقدی گفته است قابل قبول نیست. همچنین گفتهٔ فقها به استناد نقل عبدالله بن عمر که: «رسول اکرم(ص) بَنی المصطلق را قبل از جنگ به اسلام دعوت نکرد» صحیح نیست زیرا واقدی نقل کرده است که به دستور پیامبر(ص) عمر آنان را به اسلام دعوت کرد ولی نپذیرفتند.

آنچه موجب تعجب است

آنچه موجب تعجب و مایهٔ حیرت می‌شود این است که چرا این فقها به نقل بی‌اعتبار عبدالله بن عمر اعتماد کرده و آن را به‌عنوان دلیل یک فتوای فقهی پذیرفته‌اند درحالی‌که مغازی واقدی به صورت یک تاریخ مدونِ قابل اعتماد در دسترس آنان بوده و حتماً از آن آگاه بوده‌اند، و نیز از ام شافعی و سیرهٔ ابن‌هشام و طبقات محمدبن سعد و تاریخ طبری که نقل واقدی را تأیید می‌کنند اطلاع داشته‌اند، با این وصف چرا به این نقل‌های معتبر اعتنا نکرده‌اند که اگر می‌کردند این نسبت ناروا را به پیغمبر خدا(ص) نمی‌دادند که به‌طور ابتدایی و غافلگیرانه به بنی المُصطلق حملهٔ نظامی کرد و خونشان را بر زمین ریخت؟!

آنچه از عبارت سابق ابن هُمام حَنَفی برمی‌آید این است که فقهای عامه بی‌دغدغه به نقل عبدالله بن عمر در قضیهٔ بنی‌المُصطلقِ اعتماد می‌کرده و آن را مدرک فتوای خود قرار می‌داده‌اند، و شاید چون نقل عبدالله بن عمر جنگ‌های ابتدایی و ظالمانهٔ خلفای ستمگر را تأیید می‌کرده و طبعاً از سوی دستگاه حکومت ترویج می‌شده است به‌عنوان یک مدرک فتوایی مسلّم شناخته شده است! و شاید پسر خلیفه بودن عبدالله بن عمر در قبول نقل او مؤثر بوده است!

ولی شیخ طوسی چرا به نقل بی‌اعتبار عبدالله بن عمر اعتماد کرده و آن را مدرک فتوای خود قرار داده است، آن هم در یک چنین مسئلهٔ حساسی که ریختن خون انسان‌ها مطرح است، با اینکه مغازی واقدی و تواریخ یاد شدهٔ

(c) ketabton.com: The Digital Library

معتبر دیگر در اختیارش بوده است؟! آیا فقه عامه و فتواهای آنان که اکثریت داشته‌اند چنان بر فضای حوزه‌های علمیه مسلط بوده است که حتی شیخ طوسی فقیه اقلیت شیعه نیز نتوانسته است خود را از سلطهٔ آن خلاص کند و آزاد بیندیشد و اجتهاد کند؟ این مطلب نه‌تنها بعید به‌نظر نمی‌رسد بلکه تاحدی طبیعی می‌نماید که یک اقلیت تحت فشار خواه، ناخواه تابع اکثریت شوند، و فقیه این اقلیت نیز از این قاعده مستثنا نیست، نتیجه اینکه شیخ طوسی تحت‌تأثیر فتوای مسلط آنچه را عامه مسلّم می‌دانسته‌اند در کتاب فقهی خود می‌آورد و به یادگار می‌گذارد. آنگاه فقهای بعد از شیخ طوسی روی حسن ظنی که به وی داشته‌اند از او پیروی و در واقع تقلید کرده‌اند تا اینکه نوبت به صاحب جواهر که رسیده گفته است: «شاید در این مسئله اختلافی وجود نداشته باشد.[۱]»

چهره‌ای که علّامهٔ حلّی از پیامبر(ص) ترسیم می‌کند

قبلاً سخن علّامهٔ حلّی را نقل کردیم که گفته است: «اگر کفّار بدانند سیرهٔ پیغمبر اسلام(ص) این است که اول به اسلام دعوتشان می‌کند و اگر نپذیرفتند با آنان می‌جنگد در این‌صورت لازم نیست قبل از جنگ به اسلام دعوت شوند».

در اینجا لازم است لحظه‌ای درنگ کنیم و در این سخن علّامهٔ حلّی بیندیشیم که آیا واقعاً سیرهٔ پیشوای اسلام چنین بود که به مردم می‌گفت مسلمان شوید و اگر نمی‌پذیرفتند به‌طور ابتدایی با آنان می‌جنگید؟ آیا علّامهٔ حلّی پیغمبر اکرم را اینگونه می‌شناسد؟ کدام متن تاریخی پیامبر(ص) را اینگونه معرفی کرده است؟ علّامه با استناد به چه منبع تاریخی این سخن را گفته است؟ در هیچ منبعی از منابع تاریخی چنین مطلبی ذکر نشده است. پیغمبری که قرآنش مردم را تشویق می‌کند که با کافران بی‌آزار به نیکی و

---

۱. جواهر، ج ۲۱، ص ۵۳.

(c) ketabton.com: The Digital Library

عدالت رفتار کنند و می‌گوید: «لاٰ اِکراٰه فِی الدّینِ» و می‌گوید: «فَمَن شٰاءَ فَلیُؤْمِنْ وَ مَنْ شاءَ فَلْیَکفُر» آیا خودش به قرآن عمل نمی‌کند؟! پیغمبری که در فتح مکه با آن قدرت بی‌نظیر به اَحَدی نگفت یا اسلام یا شمشیر بلکه کفّار را آزاد گذاشت که اگر می‌خواهند بر عقیدهٔ خود باقی باشند، آیا چنین پیغمبری به مردم می‌گفت ایمان بیاورید و اگر نمی‌پذیرفتند با آنان به‌طور ابتدایی می‌جنگید و خونشان را بر زمین می‌ریخت؟! سبحان‌اللّه!

آنچه مسلّم است علّامهٔ حلّی با استناد به تاریخ این سخن را نگفته است، زیرا چنین چیزی در تاریخ نیست. پس چگونه او برخلاف حقیقت این سخن را گفته و چهرهٔ مهربان و انسان‌دوست پیغمبر(ص) را خَشِن و نامهربان نشان داده است، که اسلام را با قدرت اسلحه بر مردم تحمیل کرده است؟!

به‌نظر می‌رسد که علّامه نمی‌خواسته است یک مطلب تاریخی را با استناد به تاریخ گزارش کند، بلکه او از درون این مسئلهٔ فقهی که فقها به استناد نقل عبدالله بن عمر گفته‌اند که اگر کفّار از دعوت اسلام آگاه‌اند می‌توان به‌طور ابتدایی به آنان حملهٔ غافلگیرانه کرد، از درون این مسئلهٔ فقهی یک مطلب تاریخی درآورده است. بدین‌ترتیب که چون طبق نقل عبدالله بن عمر حملهٔ نظامی غافلگیرانه به کفّاری که از دعوت اسلام آگاه‌اند جایز است، بنابراین سیرهٔ پیشوای اسلام چنین بوده است که مردمی را که از دعوت اسلام آگاه نبوده‌اند به اسلام دعوت می‌کرده و اگر نمی‌پذیرفتند به‌طور ابتدایی به آنان حمله نظامی می‌کرده است! این استنباط مطلبی تاریخی از درون مسئله‌ای فقهی است، ولی چون دلیل این مسئلهٔ فقهی نقل بی‌اعتبار عبدالله بن عمر است این حکم فقهی از اصل باطل است و طبعاً مطلب تاریخی که از درون آن بیرون بیاید نیز باطل خواهد بود.

آیا مردم طائف قتل‌عام شدند؟

شیخ طوسی نظیر آنچه را در حملهٔ نظامی پیامبر(ص) به بنی‌المُصطلق آورده است در مورد محاصرهٔ قلعهٔ طائف از طرف آن حضرت نیز آورده و

(c) ketabton.com: The Digital Library

می‌نویسد: «وقتی که امام بر بلدی فرود آید حق دارد آن را محاصره کند و مانع دخول و خروج افراد شود چنانکه پیامبر(ص) اهل طائف را محاصره کرد، و حق دارد منجنیق و عراده نصب کند و دیوارها و منازل آن را بر سر اهلش خراب و آنان را قتل‌عام کند چنانکه رسول خدا(ص) دربارهٔ اهل طائف عمل کرد، و اگر در میان اهلش مسلمانی نباشد حق دارد آنان را با منجنیق بکوبد اگرچه در میانشان زنان و کودکان باشند چنانکه آن حضرت دربارهٔ اهل طائف عمل کرد با اینکه در میانشان زنان و کودکان بودند... و حق دارد به‌وسیلهٔ آب غرقشان کند یا با منجنیق آتش و مار و عقرب و هر چیز که موجب زیانشان شود بر آن بیفکند»[۱].

هرکس این عبارت شیخ طوسی را بخواند از آن می‌فهمد که پیغمبر اسلام (ص) با منجنیق خانه‌های اهل طائف را بر سرشان خراب کرده و آنان را با زنان و کودکانشان قتل‌عام کرده است.

این گفتهٔ شیخ طوسی اقتباسی است از آنچه امام شافعی درکتاب اُم آورده است؛ شافعی می‌گوید:

«وقتی که دشمن در کوه یا قلعه یا خندق یا هر جای دیگر متحصن شود جایز است که به‌وسیلهٔ منجنیق و عرّاده مورد حمله واقع شوند و آتش و مار و عقرب و هر چیز که موجب زیانشان شود بر آنان افکنده شود یا با آب غرقشان کنند اگرچه در میانشان زنان و کودکان باشند، و دلیلش این است که پیغمبر اسلام(ص) بر اهل طائف منجنیق نصب کرد با اینکه در میانشان زنان و کودکان بودند»[۲].

ما از عادت شیخ طوسی یافته‌ایم که او تحت‌تأثیر فقه عامه در بسیاری از موارد هماهنگ با آنان بحث‌های فقهی را مطرح کرده و فتوا داده است، و اینجا یکی از مواردی است که ایشان چنین کرده و از امام شافعی اقتباس کرده

---

۱. مبسوط، ج ۲، ص ۱۱.
۲. کتاب ام، جزء ۴، ص ۲۴۳.

(c) ketabton.com: The Digital Library

است، و قبلاً نیز دانستیم که فقهای عامه به نقل غیرمعتبر منسوب به عبدالله بن عمر اعتماد کرده و برخلاف حقیقت گفته‌اند: «پیغمبر اسلام(ص) به‌طور ابتدایی به بنی‌المُصطلق غافلگیرانه حمله کرد و آنان را کشت و زنان و فرزندانشان را اسیر کرد» و شیخ طوسی از آنان پیروی کرده است.

در اینجا لازم است بدانیم آیا آنچه امام شافعی و به پیروی از او شیخ طوسی گفته‌اند صحیح است یا نه؟

ما با رجوع به منابع تاریخیِ مربوط به جنگ حُنَین و محاصرهٔ قلعهٔ طائف این نتایج را به‌دست آورده‌ایم:

۱. پس از فتح مکه قبایل هوازن و ثقیف قشون بزرگی به فرماندهی مالک بن عوف نصری فراهم کردند تا به مسلمانان در مکه حمله کنند و رسول خدا (ص) برای جلوگیری از حملهٔ دشمن به سوی حُنَین حرکت کرد که به جنگ حُنَین و شکست دشمن انجامید، بنابراین، حرکت پیامبر(ص) در جنگ حُنَین دفاعی بوده است و مصداق جهاد ابتدایی نیست.

۲. پیامبر(ص) قلعهٔ طائف را که جنگ‌طلبان شکست خورده در آن پناه گرفته بودند محاصره کرد و در ایام محاصره چند کار تاکتیکی انجام داد تا شاید بتواند با کمترین ضایعات کانون فتنه را تسخیر کند و آن کارها بدین‌قرار بود:

الف. دبابه‌ای به طرف دیوار قلعه راندند تا سرنشینان آن دیوار را سوراخ کنند و به داخل آن راه یابند، ولی اهل قلعه از بالای آن آهن‌های داغ کرده را روی آن انداختند و چرم‌هایش سوخت و افراد درون آن که بعضی مجروح شدند بیرون آمدند و اهل قلعه به آنان تیراندازی کردند و تعدادی شهید شدند و این کار به نتیجه نرسید[۱].

---

۱. مغازی واقدی، ج ۲، صص ۹۲۷ و ۹۲۸.

(c) ketabton.com: The Digital Library

ب. برای اینکه متجاوزان را وادار به تسلیم کند دستور داد درختان انگور را که میوه‌های آنها چیده شده بود قطع کنند ولی آنان فریاد زدند: «درختان را قطع نکنید، یا شما غالب می‌شوید و آنها مال خودتان می‌شود و یا به‌خاطر خدا و خویشاوندی آنها را قطع نکنید». پیامبر فرمود: «به‌خاطر خدا و خویشاوندی از قطع آنها خودداری می‌کنیم».

ج. قصر مالک بن عوف نصری فرمانده نیروهای متجاوز را بعد از آنکه معلوم شد کسی در آن نیست سوزاندند[۱]. شاید بدان سبب آن را سوزاندند که با این ضربهٔ اقتصادی از تفرعن این فرمانده نیروهای متجاوز و پیروانش بکاهند و روحیهٔ او و نیروهایش را تضعیف و از اینکه قصر را دژ جنگی قرار دهند جلوگیری کنند، فرماندهٔ مغروری که بدون هیچ ضرورتی آن نیروی عظیم را برای نابود کردن اسلام بسیج کرد و موجب ریختن خون مسلمانان شد سزاوار چنین گوشمالی‌ای بود.

د. بیرون قلعه باغی بود دیوار کشیده از مردی از ثقیف، پیامبر(ص) پیام داد که: «یا از باغ بیرون بیا یا آن را می‌سوزانیم» و چون بیرون نیامد باغ را [احتمالاً در آن را] سوزاندند[۲].

اگر او بیرون می‌آمد به عنوان فردی از نیروی متجاوز دستگیر می‌شد و می‌توانستند اطلاعات مفیدی از وی کسب کنند ولی چون بیرون نیامد احتمالاً در آن را سوزاندند تا بتوانند از درونش آگاه شوند و از اینکه سنگر دشمن شود جلوگیری کنند.

هـ. منادی پیامبر(ص) ندا کرد: «هر برده‌ای که از قلعه بیرون بیاید و به مسلمانان ملحق شود آزاد خواهد بود» و بیش از ده نفر برده از

---

۱. همان، ص ۹۲۴.
۲. همان، ص ۹۲۵.

(c) ketabton.com: The Digital Library

قلعه فرار کرده و به مسلمانان پیوستند و پیامبر(ص) هر یک را به یکی از مسلمانان سپرد تا او را سرپرستی کند و قرآن و سنت‌های اسلام را به وی بیاموزد. بعداً که ثقیف مسلمان شدند از آن حضرت خواستند که آنان به بردگی خواجگانشان برگردند که پذیرفته نشد[۱].

آمدن غلامان هم در آن نظام برده‌داری یک ضربهٔ اقتصادی و روحی به متجاوزان بود و هم طبعاً مسلمانان به‌وسیلهٔ آنان اطلاعات جامعی از درون قلعه کسب کردند.

اینها کارهایی تاکتیکی بود که به دستور رسول اکرم(ص) مسلمانان در ایام محاصرهٔ قلعهٔ طائف دربارهٔ دشمن متجاوز انجام دادند، و پس از چند روز محاصرهٔ قلعه دربارهٔ ترک محاصره یا ادامهٔ آن دو نظر وجود داشت که سرانجام بر ترک محاصره توافق شد و پیامبر(ص) دستور بازگشت داد.

کسی از کفّار با منجنیق کشته نشد

با اینکه مورخان نوشته‌اند: «رسول خدا(ص) در محاصرهٔ قلعهٔ طائف دستور نصب منجنیق داد.» یا نوشته‌اند: «مسلمانان به دستور پیامبر قلعهٔ طائف را زدند»[۲]. ولی هیچ مورّخی ننوشته است که کسی از مردم طائف با منجنیق کشته شده است. با اینکه جزئیات حوادث جنگ حُنَین و محاصرهٔ قلعهٔ طائف را مورخان نوشته‌اند و مثلاً تعداد شهدای جنگ حُنَین را چهار نفر و کشتگان دشمن را بین ۷۰ تا ۱۰۰ نفر نوشته‌اند و با اینکه تعداد شهدای محاصرهٔ طائف را از مسلمانان ۱۲ نفر آورده‌اند و بسیاری از حوادث ایام محاصره را کسانی از طائفی‌ها که بعداً مسلمان شدند نقل کرده‌اند با این‌وصف هیچ مورخی ننوشته است که حتی یک نفر از مردم طائف به دستور پیغمبر

---

۱. همان، ص ۹۳۱.

۲. سیرهٔ ابن‌هشام، ج ۲، ص ۴۸۳.

(c) ketabton.com: The Digital Library

کتابخانه تخصصی تاریخ اسلام و ایران
تاسیس ۱۳۷۴

اکرم(ص) با منجنیق کشته شده است، و فقط یک نفر از آنان که مسلمانی را با تیر زد و کشت به‌دست برادر مقتول اسیر و به دستور رسول خدا(ص) قصاص شد[۱].

شاید امام شافعی چون دیده است تاریخ می‌گوید: «پیغمبر اسلام(ص) در محاصرهٔ طائف دستور داد منجنیق نصب کنند» از اینجا استنباط کرده است که لابد منازل مردم طائف را بر سرشان خراب و بدین وسیله آنان را با زنان و کودکانشان قتل‌عام کرده است، آنگاه غرق کردن و زنده سوزاندن دشمن را بر آن قیاس کرده و در عبارت خود آورده است، و این بسیار عجیب است که امام شافعی سوزاندن انسان‌ها و حتی زنان و کودکان را تجویز کرده است! و عجیب‌تر اینکه شیخ طوسی از او پیروی کرده است!

نصب منجنیق و حتی پرتاب سنگ به‌وسیلهٔ آن به‌گونه‌ای که تلفات نداشته باشد می‌تواند به‌عنوان یک تهدید نظامی برای ارعاب و به تسلیم واداشتن متجاوزان فراری انجام گیرد و درعین‌حال از کشتن انسان‌ها خصوصاً زنان و کودکان پرهیز شود.

آنچه از سیرهٔ رسول اکرم(ص) می‌دانیم این است که تا ضرورت ایجاب نمی‌کرد به کشتن انسان‌ها خصوصاً بی‌گناهان راضی نمی‌شد، و در محاصرهٔ طائف نیز به چنین شیوه‌ای عمل کرده است که حتی یک نفر از متجاوزان کشته نشده است.

بنابراین، آنچه از عبارت امام شافعی و شیخ طوسی برمی‌آید که در محاصرهٔ طائف مسلمانان به‌وسیلهٔ منجنیق خانه‌های اهل آن را بر سرشان خراب و آنان را با زنان و کودکانشان قتل‌عام کردند مستند به هیچ دلیل تاریخی نیست و جداً باید نقد شود. و شاید این ذهنیتِ فقها که اساساً برای کفّار و زنان و فرزندانشان حق حیات قائل نیستند به صادر کردن اینگونه فتواها دایر

---

۱. مغازی، ج ۲، ص ۹۲۶.

(c) ketabton.com: The Digital Library

بر قتل‌عام حتی زنان و کودکان کمک کرده است که باید این ذهنیت با عمل کردن به آیهٔ ۸ سورهٔ ممتحنه که کفّار بی‌آزار را انسان‌های قابل احترام و احسان معرفی می‌کند اصلاح شود.

ضمناً در **فروغ ابدیت** آمده است که «افسران اسلامی با راهنمایی سلمان منجنیق را نصب کردند و مدت قریب بیست روز برج‌ها و داخل قلعه را سنگباران کردند»[۱].

اگر مقصود این باشد که با این سنگباران‌ها مردم طائف و حتی زنان و کودکان را کشتند این صحیح نیست زیرا حتی قتل یک نفر از مردم طائف توسط منجنیق گزارش نشده است، و اگر مقصود، سنگباران برای ارعاب دشمن باشد قابل قبول است.

وجوب جنگ ابتدایی، سالی یک بار

قبلاً گذشت که فقها جنگ ابتدایی با کفّار بی‌آزار را واجب می‌دانند به‌طوری‌که خود جنگ ذاتاً مطلوب خداست مانند نماز و روزه و حج که ذاتاً مطلوب‌اند، آنگاه فکر کرده‌اند که مثلاً نماز هر روز واجب است و روزه سالی یک ماه و حج یک بار در عمر، پس جهاد چگونه است؟ آیا در هر ماه یا در هر سال یا یک بار در عمر واجب است؟ اگر آن‌طور که حق مسئله است می‌گفتند، جهاد وقتی واجب است که دشمن حمله کند، در آن‌صورت معلوم بود که جهاد نه یک بار در ماه واجب است و نه یک بار در سال و نه یک بار در عمر بلکه هرگاه دشمن حمله کند واجب می‌شود، ولی فقها اینگونه نگفته‌اند بلکه گفته‌اند جنگ ابتدایی با کفّار صلح‌طلب واجب شرعی است، پس ناچار باید تعیین کنند که این واجب مثلاً مانند نماز هر روز واجب است یا مانند روزه سالی یک ماه یا مانند حج یک بار در عمر؟ در اینجا هیچ دلیلی از کتاب

---

۱. فروغ ابدیت، ص ۷۴۹.

(c) ketabton.com: The Digital Library

و سنت وجود ندارد که این مطلب را روشن کند، چون اساساً در کتاب و سنت جنگ ابتدایی با کفّار بی‌آزار واجب نشده، بلکه تحریم شده است، ولی چون فقها برخلاف نصوص قرآن و سیرهٔ پیامبر(ص) گفته‌اند: «جنگ ابتدایی با کفّار صلح‌طلب مانند نماز و روزه واجب است» در اینجا ناچار شده‌اند تلاش کنند که زمان آن و تعداد دفعاتش را مشخص سازند.

اولین کسی که در فقه مدون سعی کرده است این مسئله را روشن کند امام شافعی است.

فتوای امام شافعی

امام شافعی در کتاب اُم با تکلف بسیار می‌خواهد حکم این مسئله را از سیرهٔ پیامبر استخراج کند. او می‌گوید: «اگر مسلمانان قوی باشند باید سالی بر خلیفه نگذرد مگر اینکه در بلادِ مشرکانی که از هر طرف همسایهٔ مسلمانان‌اند یک بار لشکرکشی کند، و اگر برایش ممکن باشد من دوست می‌دارم در سال هر قدر بتواند در بلاد مشرکان به جنگ اقدام کند بدون اینکه مسلمانان را به خطر بیندازد، و حداقل چیزی که بر خلیفه واجب است این است که سالی بر او نگذرد مگر اینکه یک جنگ داشته باشد برای اینکه در طول سال بدون عذر جهاد تعطیل نشود، و این را بدان سبب گفتم که رسول خدا از وقتی که جهاد بر او واجب شد در هر سال یا خودش یا توسط شخص دیگری به یک جنگ یا دو جنگ اقدام و یا سریه‌هایی اعزام می‌کرد، و گاهی زمانی بر او می‌گذشت که نه خودش جنگ می‌کرد و نه سریه‌هایی اعزام می‌کرد»[1].

شافعی برای اینکه ثابت کند در سال حداقل یک بار جنگ ابتدایی با کفّار بی‌آزار واجب است به سیرهٔ پیامبر(ص) که گزارش کرد استناد می‌کند. ما

---

۱. ام شافعی، جزء ۴، ص ۱۶۸.

(c) ketabton.com: The Digital Library

می‌پرسیم که چگونه از سیرهٔ پیامبر(ص) فهمیده می‌شود که در هر سال حداقل یک جنگ ابتدایی واجب است؟ خود او می‌گوید: «رسول خدا(ص) در سال گاهی به یک و یا دو جنگ و گاهی به اعزام سریه‌هایی اقدام می‌کرد و گاهی نه خودش می‌جنگید و نه سریه‌ای اعزام می‌کرد».

بدیهی است این بدان سبب بود که هر وقت تجاوزی از طرف دشمن صورت می‌گرفت رسول اکرم(ص) با حضور خودش یا با اعزام نیرو به دفاع می‌پرداخت، و تجاوز دشمن گاهی در سال یک بار اتفاق می‌افتاد و گاهی دوبار یا بیشتر و گاهی اتفاق نمی‌افتاد پس اقدام پیامبر(ص) تابع تجاوز دشمن بود و هرگز اقدام به جنگ ابتدایی با کفّار بی‌آزار نکرد. اگر از کسی بپرسند: «تو در سال چندبار به پزشک مراجعه می‌کنی؟» می‌گوید: «هر وقت بیمار شوم نزد پزشک می‌روم»، چون مراجعه به پزشک خودش ذاتاً مطلوب نیست، جنگ‌های رسول خدا(ص) نیز چنین بود. خود جنگ ابتدایی هرگز مطلوب نیست، و پیغمبر اکرم(ص) نیز همان‌طور که علامه محمد جواد بلاغی و شیخ محمد عبده گفته‌اند و واقعیت‌های تاریخی گواهی می‌دهد هرگز به جنگ ابتدایی اقدام نکرد بلکه هر وقت به علت تجاوز دشمن یا آمادگی دشمن برای تجاوز، دفاع ضرورت پیدا می‌کرد اقدام به دفاع می‌کرد.

روشن است که از این سیرهٔ پیامبر(ص) که خود شافعی گزارش کرده است هرگز فهمیده نمی‌شود که در سال حداقل یک جنگ ابتدایی با کفّار صلح‌طلب واجب است. آنچه شافعی را به این همه تکلف واداشته این است که او چنانکه قبلاً گذشت آیات مقیدهٔ جهاد را که جنگ با کفّار را به تجاوز آنان مشروط کرده منسوخ می‌داند و از این‌رو به مقتضای آیات مطلقهٔ جهاد بر این عقیده است که جنگ ابتدایی با کفّار واجب است، پس به‌ناچار باید وقت و تعداد دفعات آن را مشخص کند، و چون در کتاب و سنت دلیلی نیست که این مطلب را روشن سازد او ناچار شده است با تکلف بسیار به سیرهٔ پیامبر(ص) که دلالت بر این مطلب ندارد تمسک کند! اگر از ابتدا راه راست را می‌پیمود و

(c) ketabton.com: The Digital Library

آیات مقیدهٔ جهاد را منسوخ نمی‌دانست به مقتضای همین آیات فتوا می‌داد که جنگ ابتدایی با کفارِ بی‌آزار جایز نیست ولی هر وقت تجاوزی از طرف دشمن صورت گیرد و یا او آمادهٔ تجاوز باشد اقدام به دفاع واجب است، و در این‌صورت ناچار نمی‌شد با استناد نامقبول به سیرهٔ پیامبر(ص) وقت و تعداد دفعات جنگ ابتدایی را تعیین کند و راه ناصحیحی را پیش پای فقهای بعد از خود بگذارد.

ضمناً شافعی در این بحث از خلیفه سخن می‌گوید و وظیفهٔ او را در مسئلهٔ جنگ بیان می‌کند، آیا او در عصر خلفای عباسی که به جنگ‌های ابتدایی اقدام می‌کرده‌اند ناچار بوده است هماهنگ با روش آنان فتوا بدهد و به حکم اضطرار اینگونه سخن گفته است؟ این احتمال را نمی‌توان نفی کرد و در این‌صورت، سیاست در این مسئله تأثیر داشته است.

نکتهٔ دیگر اینکه در سیرهٔ خلیفهٔ دوم آمده است که او در هر سال سپاهیانش را برای جنگ می‌فرستاد «کان عمر یعقّب الجیوش فی کلّ عام»[۱]. احتمال دارد که این سیرهٔ منقول از عمر نیز در این فتوای شافعی مؤثر بوده است.

در هر حال، این فتوای امام شافعی که در هر سال یک بار جنگ ابتدایی با کفّار صلح‌طلب واجب است به‌هیچ‌وجه قابل قبول نیست، ولی همین فتوای نامقبول در فقه مدون آن زمان ثبت شد و با گذشت زمان در حوزه‌های علمیه از مسلمات به‌شمار رفت و بر فضای حوزه‌ها تسلط یافت به‌طوری‌که شیخ طوسی وقتی خواست در این مسئله بحث کند نتوانست خود را از سلطهٔ آن آزاد کند و مستقل بیندیشد. از این‌رو شیخ به پیروی از فقه مسلط آن عصر در کتاب‌های فقهی خود همان فتوای شافعی را آورد بی‌آنکه در آن مناقشه کند!

---

۱. **جامع الاصول** ابن اثیر، ج ۳، ص ۲۲۳.

(c) ketabton.com: The Digital Library

فتوای شیخ طوسی

شیخ طوسی می‌فرماید: «بر امام واجب است که یا خودش یا با اعزام نیرو در هر سال یک بار به جنگ اقدام کند تا جهاد تعطیل نشود»[۱]. تعطیل شدن در مورد واجباتی صادق است که ذاتاً مطلوب باشند مانند نماز و روزه نه مانند جنگ دفاعی که تابع تجاوز دشمن یا آمادگی او برای تجاوز است، و این دلیل است بر اینکه فقها جنگ ابتدایی با کفّار بی‌آزار را عبادتی مانند نماز و روزه می‌دانند که ذاتاً مطلوب است، و نیز شیخ می‌فرماید: «حداقل چیزی که بر امام واجب است این است که در هر سال یک بار به جنگ اقدام کند و هر چه بیشتر به جنگ بپردازد فضیلت بیشتری دارد چون جهاد واجب کفایی است پس هر چه بیشتر انجام شود طبعاً فضیلت آن بیشتر خواهد بود».[۲]

می‌بینیم که همان فتوای شافعی بدون هیچ نقدی در کتاب فقهی شیخ الطائفه درج شده است فقط شیخ لفظ خلیفه را به لفظ امام تبدیل کرده است که مقصودش امام معصوم است چون فقهای شیعه جنگ ابتدایی را مشروط به امر امام معصوم مبسوط‌الید می‌دانند.

بعد از شیخ طوسی فقهای دیگر که تحت‌تأثیر شخصیت شیخ بودند از او پیروی کردند و همان فتوا را در کتاب‌های فقهی خود آوردند.

فتوای محقق حلی

محقق حلی در «شرایع» می‌گوید: «کسانی که جنگ با آنان واجب شده لازم است مسلمانان به سویشان حرکت کنند یا برای بازداشتنشان و یا برای منتقل کردنشان به اسلام. پس اگر آنان شروع به جنگ کنند، جنگیدن با آنان واجب است و اگر از حمله خودداری کردند در این صورت جنگ با آنان به قدر امکان واجب است و حداقل آن در هر سال یک بار است، و اگر مصلحت

---

۱. **مبسوط** شیخ طوسی، ج ۲، ص ۲.

۲. **مبسوط** شیخ طوسی، ج ۲، ص ۱۰.

(c) ketabton.com: The Digital Library

اقتضا کند صلح با آنان جایز است»[۱].

محقق حلی نیز به پیروی از شیخ طوسی همان چیزی را که شیخ به پیروی از شافعی فرموده بود بدون نقد به عنوان فتوای خود آورده است.

ضمناً دو نکته در سخنان محقق هست، یکی اینکه از جنگ برای منتقل کردن کفّار به اسلام سخن گفته است و این به‌معنای تحمیل اسلام با قدرت اسلحه است، و دیگر اینکه گفته است: «اگر کفّار از حمله خودداری کنند جنگ با آنان به قدر امکان واجب است»، و این تصریح است به اینکه مقصودش وجوب جنگ ابتدایی برای منتقل کردن کفّار به اسلام است.

بعد از محقق فقهای دیگر نیز همان فتوای شافعی را که شیخ طوسی پذیرفته است به پیروی از شیخ در کتاب‌های فقهی به‌عنوان فتوا آورده‌اند، و در میان آنان علّامهٔ حلّی علاوه بر پذیرفتن فتوا سعی کرده است آن را مستدل کند.

فتوای علّامهٔ حلّی

علّامهٔ حلّی می‌فرماید: «اگر کفّار در سرزمین خود هستند و قصد جنگ با مسلمانان را ندارند جنگ با آنان واجب کفایی است نه واجب عینی، و حداقل در هر سال یک بار واجب است و هر چه بیشتر انجام شود فضیلت آن بیشتر خواهد بود. رسول خدا(ص) نیز در هر سال یک بار با کفّار جنگید زیرا جنگ بدر در سال دوم هجرت بود و اُحُد در سال سوم و ذات‌الرقاع در سال چهارم و خندق در سال پنجم و بنی‌المُصطلِق در سال ششم و خیبر در سال هفتم و فتح مکه در سال هشتم و تبوک در سال نهم»[۲].

بحثی که اینجا با علامه داریم این است که سخن ایشان و فقهای دیگر در جنگ ابتدایی با کفّار است که آن را جهاد اصلی می‌دانند درحالی‌که جنگ‌های رسول خدا(ص) دفاعی بوده است، در این‌صورت چگونه می‌توان به سیرهٔ

---

۱. **شرایع**، ص ۸۸، چاپ عبدالرحیم.

۲. **تذکرهٔ علامهٔ حلّی**، ج ۱، ص ۴۰۶، چاپ سنگی.

(c) ketabton.com: The Digital Library

آن حضرت در جنگ‌های دفاعی خود برای احکام جنگ ابتدایی استناد کرد؟ پیغمبر اکرم(ص) در حادثهٔ بدر بسیار کوشید تا از بروز جنگ جلوگیری کند ولی دشمن نپذیرفت و حمله را شروع کرد و او ناچار شد دفاع کند، و در واقعهٔ اُحُد نیز تهاجم از طرف دشمن شروع شد و پیامبر(ص) دفاع کرد، و همین‌طور در سایر جنگ‌ها که اقدامات دفاعی آن حضرت تابع اقدامات تجاوزکارانهٔ دشمن بود و چنین نبود که برنامهٔ خود را طوری تنظیم کند که در هر سال حداقل به یک جنگ ابتدایی اقدام کند و به همین علت در سال اول هجرت به جنگی دست نزد چون دشمن حمله نکرد. بنابراین، نمی‌توان به سیرهٔ رسول اکرم(ص) در اقدامات دفاعی خود برای احکام جنگ ابتدایی استناد کرد. ضمناً اینکه علامه فرموده است: «جنگ خندق در سال پنجم هجرت بوده است و جنگ بی‌المُصطلق در سال ششم»، طبق نقل واقدی جنگ خندق و بنی‌المُصطلق هر دو در سال پنجم بوده و جنگ بنی المُصطلق قبل از جنگ خندق اتفاق افتاده است[۱]. بنابراین، در یک سال دو جنگ دفاعی واقع شده است چون دشمن دوبار به اقدامات تجاوزکارانه دست زده است.

حقیقت این است که علّامهٔ حلّی نیز تحت‌تأثیر شخصیت شیخ طوسی که فتوای شافعی را پذیرفته همان فتوای شافعی را به‌عنوان فتوای خود آورده است، آنگاه خواسته است آن را با استناد به سیرهٔ پیامبر(ص) که به گفتهٔ علامه در هر سال یک بار جنگیده است مستدل و قابل قبول سازد که معلوم شد این استناد صحیح نیست.

فتوای شهیدین

شهیدین در «لمعه» و شرحش فرموده‌اند: «جهاد برحسب نیاز واجب است به وجوب کفایی و حداقل در سال یک‌بار واجب است. به دلیل آیهٔ «فَإِذا انْسَلَخ

---

۱. مغازی واقدی، ج ۱، صص ۴۰۴ و ۴۴۰.

(c) ketabton.com: The Digital Library

الاَشْهُرالحُرُم فَاقْتُلُوا الْمُشرِکینَ حَیْثُ وَجَدتُمُوهم» (توبه، ۵) که گذشتن ماه‌های حرام که در هر سال چهار ماه است شرط جهاد قرار داده شده و گذشتن ماه‌های حرام در هر سال یک بار اتفاق می‌افتد، پس در هر سال ماه‌های حرام که گذشت جهاد واجب می‌شود و در بقیهٔ سال واجب نیست چون امرِ مطلق تکرار مأمورٌ به را نمی‌فهماند، و در این استدلال بحث و نظر وجود دارد». (شرح لمعه، ج ۱، ص ۲۵۵، چاپ عبدالرحیم). ظاهر عبارت شرح لمعه این است که در اصل وجوب جهاد در سال یک‌بار بحثی ندارد، بلکه در استدلالی که شده است مناقشه دارد.

باید دانست که استدلال به آیهٔ «فَإذا انْسَلَخ الاشهرُ الْحُرمُ فَاقْتُلواالْمُشرِکین حَیْثُ وَجَدتُموهُم» اول در سخن علّامهٔ حلّی در تذکره آمده است و در شرح لمعه همان استدلال علامه را آورده و سپس گفته است در آن بحث و نظر وجود دارد ولی بحث و نظر را توضیح نداده است. اما بحث و نظری که ما می‌توانیم بیان کنیم این است که آیهٔ مزبور مربوط به مشرکان پیمان‌شکن است که به آنان چهار ماه مهلت داده شد تا در زمین سیر کنند «فَسیحُوا فِی‌الْأرضِ اَربعَة اَشْهُرٍ» (توبه، ۲) ظاهر آیه این است که چهار ماه پی‌درپی مقصود است پس نمی‌تواند چهار ماه حرام معهود یعنی ذی‌القعده و ذی‌الحجة و محرم و رجب مقصود باشد زیرا ماه رجب جداگانه است، و بعد که می‌گوید: «وقتی که ماه‌های حرام تمام شد» یعنی وقتی که چهار ماه مهلت مشرکان پیمان‌شکن که کشتن آنان حرام است تمام شد و باز بر پیمان‌شکنی و تجاوز خود باقی هستند باید با قدرت اسلحه سرکوب شوند، بنابراین، مقصود از «اَشْهُر حُرُم» در اینجا چهار ماه حرامی که در هر سال وجود دارد نیست تا گفته شود: «در هر سال وقتی که چهار ماه حرام گذشت جنگ ابتدایی با کفّار واجب است و حداقل آن یک‌بار است چون از امرِ «فَاقْتُلُوا» بیش از یک بار فهمیده نمی‌شود».

حقیقت این است که علّامه حلّی چون وجوب جنگ ابتدایی را در هر سال

(c) ketabton.com: The Digital Library

یک‌بار پذیرفته است دنبال دلیل آن می‌گردد و گاهی به سیرهٔ پیامبر(ص) استشهاد می‌کند که آن حضرت در هر سال یک جنگ ابتدایی انجام داد که معلوم شد این‌طور نبوده است و گاهی به آیهٔ «فَاذِاانْسَلَخَ الاَشْهُرالحُرُم فَاقْتُلواالمشرکین» متوسل می‌شود که معلوم شد بی‌مورد است. راه صحیح این بود که علامه از آغاز، وجوب جنگ ابتدایی را در هر سال یک بار نپذیرد تا ناچار نشود به دنبال دلیل آن بگردد و سرانجام به چیزهایی تشبث کند که مقصودش را ثابت نمی‌کند.

بدیهی است اینکه شهیدین اصل وجوب جنگ ابتدایی را در هر سال یک بار پذیرفته‌اند به پیروی از شیخ طوسی بوده که او هم فتوای امام شافعی را پذیرفته است و قبلاً گذشت که فتوای امام شافعی مستند به هیچ دلیل فقهی و اجتهادی نیست.

فتوای محقق ثانی

محقق ثانی در جامع المقاصد شرح قواعد علّامه می‌فرماید: «جهاد در هر سال یک بار واجب است مگر اینکه ضرورتی پیش آید که در آن صورت گاهی در سال اصلاً واجب نیست و گاهی در یک سال بیش از یک بار واجب است، و مستند این مسئله نص و اجماع است»[۱].

محقق ثانی رحمةالله علیه نیز چون در میان فقها اختلافی نمی‌دیده است همان فتوای رایج را پذیرفته است ـ که بهتر بود نمی‌پذیرفت ـ آنگاه می‌فرماید: «مستند این حکم نص و اجماع است»، و مقصودش از نص، آیهٔ «فَاِذاانْسَلَخَ الاَشْهُرالحُرُم فَاقْتُلوُا المشرکین» است که علّامهٔ حلّی به آن استشهاد کرده بود و معلوم شد که آیهٔ مزبور دلالت بر این حکم ندارد، و مقصودش از اجماع این است که همهٔ فقها از شیخ طوسی به بعد به این مطلب

---

۱. جامع المقاصد، ج ۱، ص ۱۸۶.

(c) ketabton.com: The Digital Library

فتوا داده‌اند، و معلوم شد که فتواهای فقها از شیخ طوسی به بعد به فتوای امام شافعی در کتاب ام برمی‌گردد، بنابراین، در اینجا اجماعی که حجت باشد و به‌کار آید نیز وجود ندارد.

فتوای صاحب «جواهر»

صاحب جواهر دراین‌باره می‌فرماید: «از شیخ طوسی و فاضل و شهیدین و محقق کَرَکی نقل شده است که حداقل جهادی که باید انجام شود در هر سال یک بار است، بلکه از محقق کَرَکی ادعای اجماع بر این مطلب نقل شده است، و دلیل اصلی در این مسئله همان اجماع است اگر تمام باشد نه آنچه گفته شده است که آیهٔ «فَاِذَاانْسَلَخَ الْاَشهُرُالحُرُم فَاقْتُلُوا الْمُشرِکِینَ» بر این مطلب دلالت دارد زیرا همان‌طور که می‌بینی این استدلال از جهاتی محل تأمل و نظر است»[1].

صاحب جواهر در اصل وجوب جنگ ابتدایی در هر سال یک بار مناقشه نمی‌کند ولی در دلالت آیهٔ مزبور بر این مطلب که علّامهٔ حلّی مطرح کرده بود مناقشه می‌کند و تأمل و نظر دارد. آنگاه می‌فرماید: «دلیل اصلی بر این مطلب اجماع است اگر تمام باشد»، ولی دانستیم که اجماع در این مسئله تمام نیست زیرا فتواهای فقها از شیخ طوسی به بعد به فتوای امام شافعی منتهی می‌شود که آن هم مستند به هیچ دلیل قابل قبولی نیست.

در اینجا گاهی به ذهن انسان خلجان می‌کند که شاید اینکه صاحب جواهر می‌فرماید: «دلیل اصلی در این مسئله اجماع است اگر تمام باشد» در وجود اجماع تردید دارد و اگر اجماع در نظر ایشان محرز نباشد نزد او دلیلی بر این مسئله وجود ندارد زیرا دلالت آیهٔ یاد شده را بر این مطلب مردود می‌داند، بنابراین، اصل حکم یعنی وجوب جهاد ابتدایی در هر سال یک بار در نظر

---

۱. **جواهر**، ج ۲۱، صص ۱۰ و ۱۱، چاپ جدید.

(c) ketabton.com: The Digital Library

ایشان بی‌دلیل می‌ماند و منتفی می‌شود. نمی‌دانم این مطلب را می‌توان به صاحب جواهر نسبت داد یا خیر؟

لزوم عدول فقها از این فتوا

قبلاً دانستیم که فقها می‌گویند: «در هر سال یک بار جنگ ابتدایی با کفّار صلح‌طلب واجب است»، و در این مسئله ادعای اجماع نیز شده بود. حالا سخن ما این است که اگر واقعاً این حکم خداست باید حضرت علی(ع) در چند سال زمامداری‌اش سالی یک بار به جنگ ابتدایی با کفّار صلح‌طلب اقدام کند و آن را در اولویت قرار دهد، پس چرا آن حضرت چنین کاری نکرد؟ آیا همین که امام اقدام به چنین کاری نکرد، دلیل این نیست که حکم خدا چنین نبوده است و اگر چنین بود هرگز از انجام آن خودداری نمی‌کرد؟

اگر فقها برای این سؤال جوابی ندارند حق این است که از این فتوا عدول کنند و دیگر چنین نسبتی به اسلام ندهند تا اسلام از ناحیهٔ متولیان خود متهم نشود به اینکه جنگ ابتدایی با مردم صلح‌طلب و ریختن خون آنان را به‌عنوان یک تکلیف شرعی به پیروانش دستور داده است، که این در سطح جهانی به آبرو و حیثیت اسلام ضربه‌ای جبران‌ناپذیر وارد می‌کند، و این ظلمی است که متولیان اسلام ندانسته دربارهٔ این دین اِلهی روا می‌دارند!

دلیل تهدید نظامی سلیمان

بعد از آنکه معلوم شد تحمیل دین با قدرت اسلحه مورد قبول اسلام نیست و هدایت مردم باید با حکمت و موعظهٔ نیکو و بحث استدلال با بهترین شیوه انجام شود، در اینجا سؤالی پیش می‌آید که آیا تهدید نظامی سلیمان(ع) که در مورد هیئت حاکمهٔ سبا انجام شد به‌منظور تحمیل دین نبوده است؟ حضرت سلیمان(ع) بعد از آنکه هیئت حاکمهٔ سبا دعوت او را برای حضور نزد وی نپذیرفتند و برایش هدیه فرستادند، هدیه را نپذیرفت و گفت: «ما حتماً با

(c) ketabton.com: The Digital Library

سپاهیانی به سراغشان خواهیم آمد که در مقابل آنها تاب مقاومت ندارند و آنان را از آنجا ذلیلانه بیرون خواهیم کرد»، «فَلَنَأْتِيَنَّهُم بِجُنُودٍ لاٰ قِبَلَ لَهُم بِهٰا وَ لَنُخرِجَنَّهُم مِنهٰا اَذِلَّةً وَ هُم صٰاغِرُوْنَ» (نمل، ۳۷). سؤال این است که این تهدید نظامی سلیمان(ع) به چه منظوری انجام شده است و آیا برای تحمیل دین با قدرت اسلحه نبوده است؟

برای یافتن پاسخ این پرسش لازم است زمینه و فضایی را که این تهدید در آن انجام شده است درست بشناسیم تا بدانیم هدف از تهدید چه بوده است.

اجمال قضیه این است که سلیمان(ع) به‌وسیلهٔ هُدهُد از وجود سبا و ملکه و هیئت حاکمهٔ آن آگاه و به اوضاع آنجا از هر جهت واقف شد؛ هُدهُد در گزارش خود از اوضاع سبا برای سلیمان(ع) می‌گوید: به چیزی دست یافته‌ام که تو دست نیافته بودی و از سبا خبری مهم و صحیح برایت آورده‌ام؛ من زنی را یافتم که بر آنها پادشاهی می‌کند. از هر نعمتی برخوردار است و تخت پادشاهی بزرگی دارد دیدم آن زن و قومش به‌جای خدای یکتا برای خورشید سجده می‌کنند و شیطان کارهایشان را برایشان زینت داده و آنان را از راه صحیح بازداشته است. پس هدایت‌یافته نیستند. «... اَحَطْتُ بِمٰا لَمْ تُحِطْ بِهِ وَ جِئْتُکَ مِنْ سَبَإٍ بِنَبَإٍ يَقِينٍ * اِنّی وَجَدْتُ امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَ اُوْتِيَتْ مِنْ كُلِّ شیءٍ وَ لَهٰا عَرْشٌ عَظِيمٌ * وَجَدتُهٰا وَ قَومَهٰا يَسْجُدُوْنَ لِلشَّمسِ مِن دُونِ اللّٰهِ وَ زَيَّنَ لَهُم الشَّيْطٰانُ اَعْمالَهُم فَصَدَّهم عن السَّبيلِ فَهُم لاٰ يَهْتَدونَ» (نمل، ۲۳ و ۲۴).

جناب سلیمان(ع) که با گزارش هُدهُد از اوضاع سیاسی و اجتماعی و اعتقادی سبا آگاه شد نامهٔ کریمانه‌ای که با بسم‌الله الرحمن الرحیم شروع می‌شد، توسط هُدهُد برای مرکز حکومت سبا فرستاد و از هیئت حاکمهٔ آنجا دعوت کرد که بَر وِی برتری‌جویی نکنند و با سلم و صفا به حضورش بروند. ملکهٔ سبا بعد از دریافت نامهٔ سُلیمان(ع) با رجال حکومت مشورت کرد که در مقابل این دعوت چه باید کرد؟ آنان گفتند: «ما از قدرت نظامی کافی برخورداریم و در کارزار، شدت و صولتی بی‌مانند داریم ولی سخن آخر را باید شما بگویید.

(c) ketabton.com: The Digital Library

ببینید چه فرمانی صادر می‌کنید تا اطاعت کنیم»، ملکه گفت: «شاهان اگر با قدرت نظامی به قریه‌ای وارد شوند آنجا را تباه می‌کنند و حاکمان عزیزش را ذلیل می‌سازند، من هدیه‌ای برای آنان می‌فرستم تا بدانم اهل دنیا هستند یا خیر؟» و چنین کرد، سلیمان به آورندهٔ هدیه گفت: «آیا شما می‌خواهید به من کمک مالی بکنید؟ آنچه خدا به من داده است بهتر از چیزی است که به شما داده است، به سوی آنان برگرد همانا ما با سپاهیانی به سراغشان خواهیم آمد که در برابر آنها تاب مقاومت ندارند و آنان را از آنجا با ذلت بیرون خواهیم کرد».

در اینجا برای کشف حقیقت تهدید نظامی سلیمان(ع) و هدف و آثار آن توجه به چند نکته لازم است.

نکتهٔ اول: سلیمان(ع) از گزارش هُدهُد دریافت که حکومت سبا از نوع حکومت فردی و استبدادی است که زنی در آنجا فرمانروای مطلق است و همهٔ وسائل قدرت را در اختیار دارد و مردم هیچ نقشی در ادارهٔ جامعه و سرنوشت خود ندارند بلکه مقهور ارادهٔ هیئت حاکمه‌اند و ناچار باید ظلم‌ها، تبعیض‌ها و تحمیل‌ها را تحمل کنند و دم بر نیاورند و به زندگی برده‌وار بسازند، و معلوم است که در چنین محیطی از آزادی اندیشه و عمل و حرکت اختیاری به سوی تکامل خبری نیست، و حتی اعتقادات مردم و مراسم عبادتشان را حکومت تعیین می‌کند.

نکتهٔ دوم: سلیمان از هیئت حاکمهٔ سبا دعوت کرده است به حضورش بروند نه از مردم سبا زیرا منشأ همهٔ بدبختی‌های مردم هیئت حاکمه و حکومت استبدادی آنان است و اگر قرار باشد اصلاحاتی انجام گیرد باید از اعضای حکومت شروع شود و تا عناصری که حکومت را در دست دارند اصلاح نشوند هیچ اصلاحی در طبقات پایین جامعه امکان ندارد، و دعوت سلیمان از هیئت حاکمه به‌منظور اصلاح آنان انجام شده است که اصلاح وضع جامعه را در پی دارد.

نکتهٔ سوم: سلیمان گفته است اگر هیئت حاکمهٔ سبا و در رأس آن ملکه

(c) ketabton.com: The Digital Library

بدون برتری‌جویی بر من با سلم و صفا به حضورم نیایند، با قدرت نظامی آنان را از آنجا با ذلت بیرون می‌کنم، می‌گوید هیئت حاکمه را بیرون می‌کنم نه مردم را یعنی منشأ همهٔ بدبختی‌های مردم سبا را از میان برمی‌دارم تا مردمِ اسیر و ستمکش آزاد شوند و در فضایی خالی از هرگونه استبداد و اختناق راه زندگی سعادتمندانه را بیابند و در آن حرکت کنند.

نکتهٔ چهارم: سلیمان از تحمیل عقیدهٔ توحید با قدرت اسلحه سخن نگفته است و اساساً دربارهٔ عقاید دینی بحث نکرده است و نیازی به این بحث نبوده است زیرا وقتی اعضای حکومت استبدادی به‌دست او از میان برداشته شدند مردم در محیطی آزاد دربارهٔ عقاید دینی بحث و استدلال می‌کنند و هرچه را حق تشخیص دهند می‌پذیرند و دیگر نیازی نیست که سلیمان بگوید من می‌خواهم به عنوان جهاد عقیدهٔ توحیدی را با قدرت اسلحه بر مردم تحمیل کنم، آن‌طور که فقها در مسئلهٔ جهاد می‌گویند.

نکتهٔ پنجم: آنچه سلیمان در پی آن بود چیزی است که وجدان و فطرت همهٔ انسان‌ها به آن حکم می‌کند و آن این است که اگر مردمی اسیر سرپنجهٔ استبداد و اختناق باشند و قدرت مبارزه و خلاص شدن از حکومت ظلم را نداشته باشند و صاحب قدرتی وجود داشته باشد که بتواند مردم را از چنگال ظلم و استبداد آزاد کند وجدان همهٔ انسان‌ها حکم می‌کند که وظیفهٔ عقلی و وجدانی آن صاحب قدرت است که به یاری آن مردم مظلوم بشتابد و آنان را از اسارت حکومت استبدادی آزاد سازد تا آنان هم مانند سایر انسان‌های آزاد بتوانند با ارادهٔ خود زندگی سعادتمندانه‌ای را پی‌ریزی کنند و در راه تکامل گام بردارند، و به‌همین دلیل وقتی سلیمان از حال مردم مظلوم سبا آگاهی یافت دست به کار شد تا حکومت استبدادی را با بهترین شیوه از سر راه مردم ستمدیده بردارد و آنان را از جور و جفا خلاص کند.

نکتهٔ ششم: مقصود سلیمان این نبود که تهدید خود را عملی کند و سبا را با قدرت نظامی مسخر سازد، بلکه مقصود او این بود که با نفس تهدید تدبیرش

(c) ketabton.com: The Digital Library

را عملی سازد، و به عبارت دیگر، در اینجا مصلحت در انشاء تهدید بود نه در عملی کردن آن چون از قرائن می‌دانست که هیئت حاکمهٔ سبا بدون اینکه به قدرت نظامی متوسل شوند به حضورش خواهند رفت و دیگر نیازی به لشکرکشی نخواهد بود چنانکه همین‌گونه شد و هیئت حاکمهٔ سبا وقتی از قدرت بی‌مانند سلیمان آگاه شدند با سلم و صفا به حضورش آمدند، و همین آغاز آزادی مردم سبا و شروع به اصلاحات همه جانبهٔ سیاسی و اجتماعی و حتی اعتقادی بود.

نکتهٔ هفتم: سلیمان تدبیری اندیشید تا ملکهٔ سبا و اعضای حکومتش به قدرت اِلٰهی و معجزه‌آسای او پی ببرند و یک نوع انقلاب روحی در آنان پدید آید و از نظر روانی آماده شوند تا با سلم و صفا حقیقت را قبول کنند و حتی از عقیدهٔ خورشیدپرستی دست بردارند و توحید را بپذیرند، و به‌همین دلیل وقتی که ملکهٔ سبا و وزرایش هنوز در راه بودند به دستور سلیمان یکی از ملازمانش تخت پادشاهی ملکه را با قدرت اِلٰهی از سبا به نزد سلیمان آورد و چون ملکه به حضور سلیمان آمد تخت خود را که ظاهر آن را قدری تغییر داده بودند شناخت و بیش از پیش به قدرت اِلٰهی سلیمان پی برد و گفت: «ما قبلاً به عظمت و حقانیت این مرد اِلٰهی پی برده و تسلیم حقیقت شده بودیم»، و سرانجام در حضور سلیمان توبه کرد و گفت: «پروردگارا من به خود ظلم کردم و اینک همراه سلیمان تسلیم خداوندگار جهانیان هستم».

این انقلاب فکری و اعتقادی در روح ملکه و همکارانش به برکت تدبیر سلیمان پدید آمد و آنان وارد جهانی نو و پر از نورانیت شدند و راه سعادت واقعی را پیش گرفتند. ملکهٔ سبا می‌گوید: «پروردگارا من به خود ظلم کردم» و معلوم است که بزرگ‌ترین ظلم او همان حکومت استبدادی‌اش بود که همهٔ آزادی‌ها را از مردم سلب کرده بود و با خودکامگی و ارادهٔ شخصی بر مردم حکمرانی می‌کرد، ولی اکنون با پای خود به اتفاق اعضای حکومتش از سبا به محضر یک انسان اِلٰهی آمده و به گناه خود اعتراف می‌کند و خط مشی خویش

(c) ketabton.com: The Digital Library

را تغییر می‌دهد، و اینک دیگر در سبا حکومت استبدادی وجود ندارد و با انقلاب روحی و فکری که در هیئت حاکمهٔ سبا پدید آمده است همهٔ امکانات موجود می‌تواند به‌دست همین هیئت حاکمهٔ تحول‌یافته با هدایت عالیهٔ سلیمان در راه خدمت به مردم آزاد شده از استبداد پادشاهی به‌کار گرفته شود و این چیزی است که سلیمان در پی آن بود.

نکتهٔ هشتم: راه سلیمان با راه سایر انبیا و پیامبر اسلام یکی است و همان‌طور که پیشوای اسلام و قرآن او هماهنگ با عقل و فطرت، تحمیل عقیده را با قدرت اسلحه تجویز نمی‌کنند سلیمان نیز به حکم همین وحدتِ راه، تحمیل دین را با قدرت اسلحه جایز نمی‌داند، بنابراین، ممکن نیست تهدید نظامی او به منظور تحمیل عقیدهٔ توحیدی با قدرت اسلحه انجام گرفته باشد، بلکه چنانکه قبلاً گذشت این تهدید به منظور برداشتن مانع از سر راه رشد و تعالی مردم استبدادزده انجام شده است، که با تدبیر حکیمانهٔ او این مانع یعنی حکومت دیکتاتوری مسلط بر مردم سبا با بهترین شیوه برداشته شد، و نه‌تنها مانع برداشته شد بلکه همان هیئت حاکمهٔ حکومت استبدادی اکنون توبه کرده و تحول یافته و به هیئتی پاک و منزه و آماده برای خدمت به مردم از بند رستهٔ سبا تبدیل شده‌اند.

یک نفر در برابر ده نفر یک نفر در برابر دو نفر

مفسران گفته‌اند: «ابتدا واجب بود نیروهای مسلمان در جهاد در مقابل ده برابرِ تعدادشان مقاومت کنند ولی این حکم تغییر کرد و واجب شد که نیروهای مسلمان در مقابل دو برابر خود مقاومت کنند». آنان برای اثبات این مطلب به آیهٔ ۶۵ و ۶۶ انفال تمسک کرده‌اند: «یٰا اَیُّهَا النَّبِیُّ حَرِّضِ الْمُؤْمنینَ عَلَی الْقِتٰالِ اِنْ یَکُنْ مِنکُم عِشْرُونَ صٰابِرُونَ یَغْلِبُوا مِأَتَیْن وَ اِنْ یَکُنْ مِأَةٌ یَغْلِبُوا اَلْفًا مِنَ الَّذینَ کَفَرُوا بِاَنَّهُمْ قَوْمٌ لاٰ یَفْقَهُونَ(۶۵) اَلاٰنَ خَفَّفَ اللّٰهُ عَنکُم وَ عَلِمَ اَنَّ فیکُمْ ضَعْفاً فَاِنْ یَکُنْ مِنکُم مِأَةٌ صٰابِرَةٌ یَغْلُبوا مِأَتَیْنِ وَ اِنْ یَکُنْ مِنکُم اَلْفٌ یَغْلِبُوا اَلْفَیْنِ

(c) ketabton.com: The Digital Library

بِاذْنِ اللّهِ وَاللّهُ مَعَ الصّابِرِينَ»(۶۶).

یعنی «ای پیامبر! مؤمنان را برای پیکار [با دشمنان مهاجم] تشویق کن [و بگو:] اگر از شما بیست نفر صابر و شکیبا باشند بر دویست نفر غلبه می‌کنند و اگر صد نفر باشند بر هزار نفر از کافران غالب می‌شوند، بدان سبب که آنان درک درستی [از حقایق دنیا و آخرت] ندارند(۶۵) اکنون خدا به شما تخفیف داد و دانست که در شما ضعفی هست، پس اگر از شما صد نفر صابر و شکیبا باشند بر دویست نفر غلبه می‌کنند و اگر هزار نفر باشند به اذن خدا بر دو هزار نفر غالب می‌شوند و خدا با صابران است».(۶۶)

لحن این دو آیه لحن تشجیع و تشویق به صبر و پایداری در برابر هجوم دشمن است تا بتوانند شر نیروی مهاجم را دفع کنند، و اینکه به رسول خدا(ص) امر شده است مؤمنان را بر پیکار با دشمن مهاجم تشویق و تشجیع کند دلیل است بر اینکه هدف اصلی این دو آیه ترغیب و تشجیع مسلمانان به صبر و پایداری است که از عوامل اساسی پیروزی به‌شمار می‌رود ولی این تشویق و تشجیع در دو مرحله انجام شده است، در مرحلهٔ اول، فرض شده است که بیست نفر صابر و شکیبا و دارای فقه دینی در برابر دویست نفر از دشمن قرار گیرند که فقه دینی ندارند و امیدوار به پاداش آخرت نیستند، که اگر صبر و پایداری مؤمنان در حد بسیار بالا باشد نوعاً بر دویست نفر غلبه می‌کنند یعنی یک نفر بر ده نفر غالب می‌شود، و در مرحلهٔ دوم، فرض شده است که اگر صد نفر صابر و شکیبا باشند، نوعاً بر دویست نفر غلبه می‌کنند یعنی یک نفر بر دو نفر غالب می‌شود و این یک تنوع و تنزل در خطاب است که اول یک نفر مقابل ده نفر فرض شده است ولی چون پیروزی یک نفر بر ده نفر بسیار کم اتفاق می‌افتد از آن تنزل کرده و یک نفر صابر را در مقابل دو نفر قرار داده است که پیروزی یک نفر صابر و دارای فقه دینی که به پاداش آخرت ایمان دارد بر دو نفر فاقد فقه دینی که به پاداش آخرت ایمان ندارند قابل حصول است، از این‌رو در آیهٔ بعد آمده است که چون خدا اندکی ضعف در

(c) ketabton.com: The Digital Library

شما سراغ داشت در این مسئله تخفیف قائل شد و یک نفر صابر را در برابر دو نفر قرار داد که در این‌صورت غلبه بر دشمن، طبیعی و مورد انتظار خواهد بود. خلاصه اینکه هدف دو آیه این است که روحیهٔ صبر و استقامت را با زنده کردن امید پیروزی در مسلمانان تقویت کند که چون فقه دینی و اعتقاد به پاداش اِلهی دارند در برابر دشمن مهاجم می‌ایستند و ضعف نشان نمی‌دهند که دراین‌صورت نوعاً بر دشمن پیروز می‌شوند و اگر برای بعضی‌شان شهادت پیش آید آن هم سعادت خواهد بود که فقه دینی این را اقتضا می‌کند.

اینکه تشویق به صبر و پایداری در دو مرحله انجام شده برای این است که بگوید پیروزی یک صابرِ دارای فقه دینی بر دو نفر فاقد فقه دینی، طبیعی و قابل حصول است و حتی پیروزی یک نفر بر ده نفر اگر صبر و پایداری‌اش در حد بسیار بالا باشد دور از انتظار نیست ولی چون در مسلمانان احیاناً نوعی ضعف روحی دیده می‌شود خدا آن را ملاک قرار نداده است و این نوعی تخفیف در کیفیت تشویق به صبر و پایداری محسوب می‌شود که از فرض مقاومت یک نفر صابر در مقابل ده نفر تنزل کنند و مقاومت یک نفر صابر را در مقابل دو نفر مطرح سازند.

راهی که مفسران رفته‌اند

مفسران این دو آیه را حمل بر حکم تکلیفی کرده و گفته‌اند: «در اینجا جملهٔ خبریه معنای امر و انشا می‌دهد و در آغاز تکلیف مسلمانان به مدلول آیهٔ ۶۵ انفال این بود که در جهاد هر یک نفر در برابر ده نفر مقاومت کند ولی در آیهٔ بعد این حکم برداشته شد و مسلمانان مکلف شدند که هریک در مقابل دو نفر مقاومت کند و دلیل آنان بر این مطلب این است که در آیهٔ ۶۶ آمده است که خدا به شما تخفیف داد و تخفیف در جایی تصور می‌شود که قبلاً امر و تکلیفی وجود داشته باشد»[1].

---

۱. **تبیان** شیخ طوسی، ج ۵، ص ۱۵۳، و **تفسیر طبری**، جزء ۱۰، ص ۴۱، و **تفسیر المنار**، ج ۱۰، ص ۸۷، چاپ دوم.

(c) ketabton.com: The Digital Library

ولی قبلاً دانستیم که تخفیف در کیفیت تشویق به صبر و پایداری نیز صحیح است که اول بگویند: «اگر افراد شما در حد بسیار بالا صابر و شکیبا باشند یک نفرتان بر ده نفر غلبه می‌کند» و بعد بگویند: «چون در شما اندکی ضعف روحی دیده می‌شود در کیفیت تشویق به صبر و پایداری تخفیف دادیم و اکنون می‌گوییم اگر شما صابر باشید یک نفرتان بر دو نفر غلبه می‌کند»؛ بنابراین، صرف اینکه در آیهٔ ۶۶ از تخفیف سخن رفته است دلیل نمی‌شود که جملهٔ خبریه در این دو آیه به معنای امر و انشا باشد و حکم تکلیفی را بفهماند.

نسخ آیهٔ ٦٥ انفال غیرقابل قبول است

مفسران که می‌گویند: «در این دو آیه جملهٔ خبریه معنای امر و انشا می‌دهد گفته‌اند: «در آیهٔ ۶۵ انفال حکم خدا این بود که در جهاد واجب است یک نفر در برابر ده نفر مقاومت کند ولی در آیهٔ ۶۶ این حکم نسخ شد و حکم جدید آمد که باید یک نفر در برابر دو نفر مقاومت کند»[1].

ما می‌گوییم: «آیا معقول است که کسی بگوید: «خداوند در یک آیه حکمی نازل کرده است که باید مردم به آن عمل کنند و بلافاصله در آیهٔ بعد آن را منسوخ کرده و حکم دیگری جای آن گذاشته است؟» آیا حکم اول نسنجیده وضع شده و فوراً خدا پی‌برده است که آن حکم به مصلحت نبوده و باید منسوخ شود؟ نعوذبالله که کسی به خداوند حکیم چنین نسبتی بدهد و بگوید: «در این دو آیه که با هم نازل شده‌اند خدا در آیهٔ اول حکمی وضع کرده و فوراً در آیهٔ بعد آن را منسوخ نموده است»! چنین چیزی را به قانونگذاران عادی نمی‌توان نسبت داد چه رسد به خداوند حکیم متعال!»

شیخ طوسی در «تبیان» می‌فرماید: «آیهٔ ۶۶ انفال حکم آیهٔ قبل از خود را

---

۱. **تبیان**، ج ۵، ص ۱۵۴ و **تفسیر طبری** جز ۱۰، ص ۴۱ و **روح‌المعانی** آلوسی، در تفسیر دو آیه.

(c) ketabton.com: The Digital Library

نسخ کرده است زیرا در آیهٔ قبل صبر و پایداری یک نفر در مقابل ده نفر و ده نفر در مقابل صد نفر واجب شد، پس چون خدا دانست که این تکلیف بر مردم سخت است و مصلحت در آن تغییر کرد مؤمنان را به پایداری یک نفر در مقابل دو نفر و صد نفر در مقابل دویست نفر مکلف کرد و بدین‌گونه به آنان تخفیف داد و این قول از ابن عباس و حسن بصری و عکرمة و قتاده و مجاهد و سُدّی و عطاء و بلخی و جُبائی و رُمانی و همهٔ مفسران است»[۱].

می‌بینیم که چه نسبتی به خدای حکیم داده شده است آن هم از ناحیهٔ همهٔ مفسران که خداوند تکلیفی را وضع کرد و فوراً دانست که آن برای مردم سخت است و نسخش کرد! حاش لله! سبحان الله!

مقصود از جملهٔ خبریه چیست؟

قائلان به نسخ گفته‌اند: «جملهٔ خبریه در این دو آیه معنای امر و انشا می‌دهد». ما می‌پرسیم: «مقصودشان از جملهٔ خبریه چیست؟ آیا مقصود مجموع دو جملهٔ شرط و جزا یعنی «اِنْ یکُنْ مِنکُم عِشْرُونَ صٰابِرُونَ یَغلِبوا مِأتین و دو جملهٔ مشابه آن در آیهٔ بعد است؟» که معلوم است معنای امر از آن فهمیده نمی‌شود، بلکه در هر یک از دو آیه شرطی هست و جزایی که جزا مترتب بر شرط است و معنایش این است که اگر بیست نفر صابر در شما باشند بر دویست نفر غلبه می‌کنند و اگر صد نفر صابر در شما باشند بر دویست نفر غلبه می‌کنند، و از هیچ جای این عبارت معنای امر فهمیده نمی‌شود. علاوه بر این «آیا امری که می‌گویند از جملهٔ خبریه فهمیده می‌شود امر به چه چیزی است؟ امر به صبر کردن است یا امر به غالب شدن؟» اگر امر به صبر کردن است که این اصلاً معنی ندارد زیرا چنانکه قبلاً گفته شد از هیچ جای این دو آیه امر به صبر و پایداری فهمیده نمی‌شود بلکه فقط مترتب شدن جزا بر

---

۱. تبیان شیخ طوسی، ج ۵، ص ۱۵۴.

(c) ketabton.com: The Digital Library

شرط یعنی مترتب شدن پیروزی بر صبر و پایداری فهمیده می‌شود، و اگر مقصودشان امر به غالب شدن است این عقلایی نیست زیرا غالب شدن اختیاری نیست تا بتوان به آن امر کرد، رزمندگان گاهی غالب می‌شوند و گاهی نمی‌شوند و غالب شدن در اختیار آنان نیست تا بتواند متعلّق امر واقع شود، بنابراین، معنی ندارد که به رزمندگان بگویند: «اگر بیست نفر صابر در شما باشند باید بر دویست نفر غالب شوند».

آری چیزی که در اینجا هست این است که در این دو آیه وعده و نوید پیروزی به شرط صبر و پایداری در برابر دشمن داده شده است، آیهٔ ۶۵ می‌گوید: اگر از شما بیست نفر صابر باشند بر دویست نفر غلبه می‌کنند» و آیهٔ ۶۶ می‌گوید: «اگر از شما صد نفر صابر باشند بر دویست نفر غلبه می‌کنند» و در حقیقت مدلول دو آیه این است که صبر و ظفر هر دو دوستان قدیم‌اند، بر اثر صبر نوبت ظفر آید، و از این راه مسلمانان تشویق شده‌اند که در برابر دشمن صبر و پایداری کنند، روی این اصل، این دو آیه دلالت التزامی دارند بر اینکه صبر و پایداری در برابر دشمن مهاجم مطلوب است، و شاید مفسران چون به دلالت التزامی از این دو آیه مطلوب بودن صبر و پایداری در برابر دشمن را فهمیده‌اند همین را به‌معنای امر به صبر کردن گرفته و گفته‌اند: «در این دو آیه امر به صبر و پایداری شده است و جملهٔ خبریه معنای امر و انشا می‌دهد»، ولی معلوم است که مدلول دو آیه یعنی وعده و نوید پیروزی به شرط صبر در برابر دشمن، خبر است نه انشا و معنای امر نمی‌دهد و دلالت بر حکم تکلیفی ندارد. زمخشری می‌گوید: «این آیه وعده و بشارتی است از خداوند به اینکه اگر جماعتی از مسلمانان صبر و پایداری کنند به یاری خدا بر نیروی ده برابر خود غالب می‌شوند»[۱].

بدیهی است که از وعده و بشارت به پیروزی به شرط صبر و پایداری

---

۱. **کشاف** زمخشری، ج ۲، ص ۲۳۵، از طبع چهار جلدی.

(c) ketabton.com: The Digital Library

دستور و امر به صبر کردن فهمیده نمی‌شود و نمی‌توان آن‌طور که مفسران تصور کرده‌اند، از آن وجوب و حکم تکلیفی استخراج کرد، و از اینجاست که ما نسخ را در آیهٔ مورد بحث نفی می‌کنیم زیرا نسخ در خبر و وعده معقول نیست بلکه در حکم تکلیفی که مدتی به آن عمل شده باشد معقول و ممکن است.

توجیه غیرقابل قبول

بعضی از مفسران چون دیده‌اند صحیح نیست در دو آیه‌ای که با هم نازل شده‌اند در یکی حکمی را ثابت کنند و بلافاصله در دیگری آن را نسخ کنند برای رهایی از مشکل گفته‌اند: «در اینجا آیهٔ دوم مدتی بعد از آیهٔ اول نازل شده است»[۱].

و چون این ادعایی بی‌دلیل و غیرقابل قبول بوده است صاحب «المیزان» آن را رد کرده و فرموده‌اند: «سیاق آیات نشان می‌دهد که این دو آیه با هم نازل شده‌اند ولی حکم آیهٔ دوم مربوط به زمانی است که با زمان حکم آیهٔ اول فاصله دارد، پس این دو آیه در نزول فاصله ندارند ولی حکم موجود در دو آیه مربوط به دو زمان است که با هم فاصله دارند»[۲].

در اینجا باید گفت، این سخن که این دو آیه در دو زمان و با فاصله نازل شده‌اند ولی در قرآن پهلوی هم نوشته شده‌اند سخنی ناپسند است که از باب ناچاری آن را گفته‌اند زیرا سیاق آیات همان‌طور که صاحب «المیزان» اشاره کرده‌اند نشان می‌دهد که این دو آیه در یک زمان و با هم نازل شده‌اند.

و از طرفی آنچه صاحب «المیزان» فرموده‌اند که فاصله در زمان دو حکم موجود در دو آیه است نه در زمان نزول دو آیه، ایشان چون ابتدا قبول

---

۱. **مجمع‌البیان**، ج ۲، ص ۵۵۷، چاپ کتابفروشی اسلامیه.
۲. **المیزان**، ج ۹، ص ۱۲۷، چاپ آخوندی.

(c) ketabton.com: The Digital Library

کرده‌اند که این دو آیه دو حکم تکلیفی را گوشزد می‌کنند ناچار شده‌اند برای دو حکم مزبور فاصله قائل شوند که اگر این مطلب غیرمستند را از ابتدا قبول نمی‌کردند ناچار نمی‌شدند این توجیه غیرمستدل را ارائه دهند. همان‌طور که قبلاً توضیح داده شد اساساً این دو آیه دو حکم تکلیفی را بیان نمی‌کنند بلکه به صورت تنوع و تنزل در خطاب، دو مرحله از تشویق و تحریص مسلمانان را برای صبر و پایداری در پیکار با دشمن بیان می‌کنند، و این دو مرحله به‌صورت به‌هم پیوسته بیان شده‌اند. بنابراین، نه نیازی به توجیه نامقبولی است که در «مجمع‌البیان» نقل شده است، و نه به توجیه غیرمستدلی که صاحب «المیزان» آن را از باب ناچاری ابداع کرده‌اند.

لوازم نامطلوب این قول

کسانی که گفته‌اند، از دو آیهٔ مزبور حکم تکلیفی فهمیده می‌شود می‌گویند آیهٔ ۶۶ انفال حکم آیهٔ ۶۵ را نسخ کرده و حکمی که به‌جای آن آورده این است که از آن پس باید هر یک نفر مسلمان در برابر دو نفر مقاومت کند که اگر تعداد دشمن حتی یک نفر بیش از دو برابر مسلمانان باشد دفاع واجب نیست، و لازمهٔ این سخن این است که در جنگ اُحُد دفاع بر مسلمانان واجب نبوده است، چون مسلمانان هفتصد نفر بودند و دشمن سه هزار نفر و نیز در جنگ خندق دفاع واجب نبوده است، زیرا مسلمانان سه هزار بودند و دشمن ده هزار، و نیز در جنگ مُؤْته که جعفر طیار شهید شد دفاع واجب نبوده است چون مسلمانان سه هزار بودند و دشمن سی هزار، و نیز دفاع از خرمشهر وقتی که نیروهای بعثی عراق آن را محاصره کرده بودند واجب نبوده است، زیرا نیروهای دشمن ده‌ها برابر نیروهای وطنی موجود در خرمشهر بودند، و اینها لوازم نامطلوبی است که هیچ کس نمی‌تواند به آنها ملتزم شود، و در عمل نیز رسول خدا(ص) و مسلمانان برخلاف این قول رفتار کردند، چون هم در جنگ اُحُد به‌عنوان یک واجب شرعی به دفاع پرداختند و هم در جنگ خندق

(c) ketabton.com: The Digital Library

و هم در جنگ مُؤته و هم در جنگ خرمشهر و به قول مفسران توجه نکردند، و این دلیل است بر اینکه مفسران دو آیهٔ مزبور را درست تفسیر نکرده‌اند.

اعتماد شافعی به رأی منقول از ابن عباس

شافعی در کتاب اُم می‌گوید: «ابن عُیَینه از عَمرو بن دینار از ابن عباس برای ما نقل کرده که او گفته است: «وقتی که آیهٔ «اِنْ یَکُنْ مِنکُم عِشْرُونْ صابِرُون یَغْلِبُوا مِأَتَینِ» نازل شد بر مؤمنان واجب کرد که بیست نفرشان از دویست نفر فرار نکنند، پس خدا این آیه را نازل کرد: «اَلآنَ خَفَّفَ اللّه عَنکُم وَ عَلِمَ اَنّ فیکُم ضَعْفاً فَاِنْ یکُنْ مِنکُم مأةٌ صابِرَةٌ یَغلِبُوا مأتینِ» و به آنان تخفیف داد و واجب کرد که صد نفر از دویست نفر فرار نکنند...» بنابراین، اگر مسلمانان با دشمنانی که تعدادشان دو برابر آنان است روبه‌رو شوند فرار از دشمن بر آنان حرام است، ولی اگر تعداد دشمنان بیش از دو برابر آنان است فرار کردن گناه نیست زیرا گناه در جایی است که واجبی ترک شود و در این فرض صبر و پایداری در برابر دشمن بر آنان واجب نیست تا ترکش گناه باشد»[۱].

خیلی روشن است که امام شافعی بر مبنای نقلی که از ابن عباس کرده است از دو آیهٔ یاد شده حکم تکلیفی فهمیده و فتوا داده است که حکم نهایی خدا این است که اگر تعداد دشمنان دو برابر باشد پایداری در برابر آنان واجب است ولی اگر حتی یک نفر بیش از دو برابر باشد فرار از برابر دشمن جایز است.

این موجب تعجب است که شافعی خود هیچ اجتهادی نکرده و تسلیم رأیی شده است که خود از ابن عباس نقل کرده است، درحالی‌که استناد به یک دلیل منقول باید بعد از فحص از معارض و نیافتن آن انجام گیرد و در اینجا دلیل معارض وجود دارد. و آن نقل دیگری است از ابن عباس که برخلاف

---

۱. کتاب ام شافعی، جزء ۴، ص ۱۶۹.

(c) ketabton.com: The Digital Library

آنچه شافعی از ابن عباس نقل کرده است، دلالت دارد. طبری به سند خود از ابن عباس نقل می‌کند که او در مورد آیهٔ ۶۵ و ۶۶ انفال گفته است: «خدا در مقابل هر یک نفر از مسلمانان ده نفر از دشمن قرار داد به‌منظور تشویق و تشویق آنان که خود را برای پیکار با دشمن آماده کنند و امیدوار باشند که خدا بر دشمن پیروزشان کند و این دستور واجب و امر تشریعی نبود بلکه تشویق و سفارشی بود که خدا به پیغمبرش کرد، سپس آن را تخفیف داد و در مقابل هر یک نفر از مسلمانان دو نفر از دشمن قرار داد تا مؤمنان بدانند که خدا دربارهٔ آنان مرحمت دارد و اگر جنگ فقط درصورتی واجب بود که در برابر هر یک نفر مسلمان دو نفر کافر باشد در این صورت اگر کفّار بیش از این بودند مسلمانان از جنگ با آنان خودداری می‌کردند، پس تو از گفتهٔ بعضی از رجال فریب مخور، من از افرادی شنیده‌ام که می‌گویند: «سزاوار نیست مسلمان با کافر بجنگند مگر وقتی که عدد کفّار دو برابر مسلمانان باشند» و خیال کرده‌اند که اگر تعداد مسلمانان به این حد نرسد جنگ با دشمن گناه است و اگر کمتر از این باشد می‌توانند از جنگ خودداری کنند»[۱].

می‌بینیم که این رأی منقول از ابن عباس با آنچه امام شافعی از ابن عباس نقل و به آن اعتماد کرده است تعارض دارد زیرا در این نقل به صراحت آمده است که از این دو آیه حکم تکلیفی فهمیده نمی‌شود، و نیز آمده است اگر از این دو آیه فهمیده می‌شد که اقدام به دفاع وقتی واجب است که عدد مسلمانان نصف دشمن باشد و اگر کمتر باشد دفاع واجب نیست دراین‌صورت وقتی که عدد مسلمانان کمتر از نصف کفّار بود اقدام به دفاع نمی‌کردند، و مقصودش این است که دراین‌صورت نیز مسلمانان اقدام به دفاع کردند چنانکه در جنگ اُحُد و خندق و مُؤْته اتفاق افتاد. حالا سؤالی که در اینجا هست این است که شافعی و همفکرانش چرا به این رأی منقول از

---

۱. تفسیر طبری، جزء ۱۰، ص ۳۹.

(c) ketabton.com: The Digital Library

ابن عباس که با لحن این دو آیه هماهنگ است و می‌گوید: «از این دو آیه حکم تکلیفی فهمیده نمی‌شود» توجه نکرده‌اند و به رأی دیگر منسوب به ابن عباس که می‌گوید: «حکم تکلیفی فهمیده می‌شود» اعتماد کرده‌اند که چند تالی فاسد دارد و قبلاً به آنها اشاره شد؟ جواب این را باید قائلان به آن قول نامقبول بلکه نامعقول بدهند.

قانون ضد موجودیت امت مسلمان

اینکه مفسران گفته‌اند اول واجب بود در جهاد، مسلمانان در مقابل ده برابر تعدادشان از نیروهای دشمن مقاومت کنند ولی این حکم نسخ شد و واجب شد که در مقابل دو برابر تعداد خود مقاومت کنند، این سخن به این معناست که حکم دوم تا قیامت قانون دائمی اسلام شد، و این مستلزم این است که اگر نیروهای دشمن بیش از دو برابر مسلمانان باشند، دفاع در مقابل آنان واجب نباشد، و چنین قانونی موجب نابودی امت مسلمان خواهد بود؛ زیرا مسلمانان آن را به‌عنوان یک حکم اِلٰهی تلقی می‌کنند و هرگاه نیروهای دشمن حتی یک نفر بیش از دو برابر مسلمانان باشند دفاع را وظیفهٔ دینی خود نمی‌دانند و نه حکومت و نه مردم به دفاع لازم نمی‌پردازند، و طبیعی است که دراین‌صورت دشمنان که می‌دانند مسلمانان در این شرایط دفاع را وظیفهٔ خود نمی‌دانند به‌منظور نابود کردن امت مسلمان به هجوم نظامی همه‌جانبه دست بزنند و نسل مسلمانان را براندازند! این درحالی است که می‌دانیم دفاع از موجودیت جامعهٔ اسلامی هم وظیفه و هم حق طبیعی امت مسلمان است که باید در هر حال، هم حکومت و هم مردم به آن اقدام کنند. تاریخ نیز نشان می‌دهد که مسلمانان در عمل همین‌گونه رفتار نموده و با دفاع خود موجودیت امت مسلمان را حفظ کرده‌اند.

باید از این مفسران پرسید: «چرا قانونی را که اگر به آن عمل شود موجب محو جامعهٔ اسلامی می‌شود به قرآن نسبت داده و آیهٔ ۶۵ و ۶۶ انفال را

(c) ketabton.com: The Digital Library

حاوی این قانون دانسته‌اند و به لوازم مخرب آن نیندیشیده‌اند؟!» امام شافعی با صراحت می‌گوید: «اگر تعداد دشمنان بیش از دو برابر مسلمانان باشد دفاع واجب نیست و فرار از جنگ گناه محسوب نمی‌شود چون گناه در جایی است که واجبی ترک شود و در این فرض واجبی ترک نشده است»[۱]. و این درحالی است که اطلاق آیهٔ «یا اَیُّهاالّذینَ آمَنُوا اِذا لَقِیْتُم فِئَةً فَاثْبُتُوا» (انفال، ۴۵) و نیز اطلاق «اِذَا لقیتم الَّذینَ کَفَروْا زَحْفاً فَلاٰ تُوَلُّوهُمُ الْاَدْبارَ» (انفال، ۱۵) دلالت دارد که باید در مقابل دشمن مهاجم به ایستادگی و دفاع پرداخت و نباید فرار کرد، تعداد دشمن هرچه می‌خواهد باشد.

حقیقت این است که مفسران بحث کافی و همه‌جانبه دربارهٔ مدلول این دو آیه نکرده‌اند، بلکه اول یکی گفته است: «عبارت «اَلآنَ خفّف اللّهُ عَنکُم» در آیهٔ دوم دلالت دارد که محتوای این دو آیه حکم تکلیفی است» و دیگران بی‌درنگ گفتهٔ او را پذیرفته و در کتاب‌های خود ثبت کرده‌اند و قرن به قرن آن‌قدر آن را مکرر گفته‌اند که در ذهنِ همه‌جا گرفته است، و از این‌رو صاحب «المیزان» با اینکه فرموده‌اند: «اختصاص تخفیف به باب تکلیف قابل مناقشه است» یعنی نمی‌توان ملتزم شد که تخفیف در آیهٔ «اَلآن خفّف اللّه عَنکُم» فقط در جایی راه دارد که حکم تکلیفی وجود داشته باشد، ولی با این‌وصف می‌نویسند: «سزاوار نیست کسی در ظهور این دو آیه در دو حکم تکلیفیِ مختلف شک کند»[۲].

تشخیص ما این است که این سخن ایشان ناشی از همان ذهنیتی است که با تکرار این مطلب در کتاب‌ها برایشان پدید آمده است، وگرنه، نه‌تنها شک کردن در ظهور این دو آیه در دو حکم تکلیفی سزاوار است بلکه رد کردنش الزامی است؛ زیرا مفسران برای اثبات اینکه محتوای این دو آیه حکم تکلیفی است فقط به ظهور آیهٔ «اَلآنَ خفّف اللّهُ عَنکُم» تمسک کرده و گفته‌اند: «تخفیف فقط در جایی تصور می‌شود که قبلاً تکلیفی وجود داشته باشد»، و

---

۱. ام شافعی، جزء ۴، ص ۱۶۹.

۲. المیزان، ج ۹، ص ۱۲۸، چاپ آخوندی.

(c) ketabton.com: The Digital Library

چون صاحب «المیزان» این معنی را قابل مناقشه دانسته‌اند دیگر برای ایشان راهی برای اثبات اینکه این دو آیه ظهور در حکم تکلیفی دادند باقی نمی‌ماند، علاوه بر این چنانکه گفته شد التزام به دو حکم تکلیفی که می‌گویند، از این دو آیه فهمیده می‌شود، موجب نابودی امت مسلمان می‌شود، و نیز لازمهٔ آن این است که در جنگ اُحُد و خندق و مُؤْتَه جهاد، واجب نبوده است، و اینها تالی فاسدهایی است که التزام به آنها ممکن نیست.

بنابراین، ظهور این دو آیه در دو حکم تکلیفی مختلف که یکی خفیف‌تر از دیگری است، آن‌طور که در «المیزان» آمده قابل قبول نیست. علاوه بر این، در اینجا ناهماهنگی دیگری در سخن صاحب «المیزان» وجود دارد زیرا ایشان از یک طرف می‌فرمایند: «از این دو آیه دو حکم تکلیفی فهمیده می‌شود که یکی خفیف‌تر از دیگری است» و مقصودش از خفیف‌تر حکم دوم است که اگر تعداد دشمن دو برابر مسلمانان باشد صبر در جهاد واجب است و اگر بیش از دو برابر باشد واجب نیست و از طرف دیگر، تحت‌عنوان «خامساً» می‌فرمایند: «آیه دلالت دارد بر اینکه در هر حال صبر در جنگ واجب است»[۱].

معلوم است که وجوب صبر در جنگ در همه حال با حکم دوم که به قول ایشان و سایر مفسران محتوای آیهٔ دوم است، سازگار نیست زیرا به مقتضای حکم دوم، صبر و پایداری در جنگ درصورتی‌که تعداد دشمن بیش از دو برابر مسلمانان باشد واجب نیست.

تعیین کمیت دشمن ناممکن است

ادعای مفسران این است که اگر تعداد دشمن دو برابر مسلمانان باشد جهاد واجب است و اگر بیشتر باشد واجب نیست، بنابراین، تعیین کمیت نیروی دشمن شرط روشن شدن حکم شرعی است که تا این شرط حاصل نشود

---

۱. همان.

(c) ketabton.com: The Digital Library

مسلمانان نمی‌دانند وظیفهٔ جهاد دارند یا خیر؟ پس باید از باب مقدمه قبلاً تحقیق کنند که نیروهای دشمن به چه حد رسیده‌اند تا وظیفهٔ خود را بدانند، و از طرفی می‌دانیم که کمیت نیروهای رزمی، چه زمینی، و چه هوایی و یا دریایی از اسرار نظامی است که همیشه پنهان داشته می‌شود، روی این اصل برای مسلمانان عادتاً میسر نیست که از تعداد واقعی نیروهای دشمن آگاه شوند، و اگر برای کشف حقیقت عوامل نفوذی هم بفرستند باز نمی‌توانند صددرصد به کمیت واقعی نیروی دشمن پی ببرند. پس معلوم شد که بنابر قول کسانی که می‌گویند: «محتوای این دو آیه دو حکم تکلیفی است» تشخیص حکم شرعی جهاد مشروط به چیزی شده است که پی بردن به آن برای مسلمانان عادتاً ناممکن است، و این تالی فاسد دیگری است در کنار تالی فاسدهایی که قبلاً ذکر شد.

گذشته از این در همان زمان که مسلمانان سرگرم تحقیق دربارهٔ تعداد نیروهای دشمن هستند که طبعاً به دفاع نمی‌پردازند دشمن فرصت را غنیمت می‌شمارد و با خیال راحت به حملهٔ نظامی براندازندهٔ خود دست می‌زند و تا مسلمانان نتیجهٔ تحقیق خود را آماده کنند ضربهٔ کاری را خورده‌اند و دیگر گزارش نتیجهٔ تحقیق هم ثمری نخواهد داشت. این هم از لوازم قول کسانی است که می‌گویند: «شرط وجوب جهاد این است که نیروهای دشمن دو برابر مسلمانان باشد نه بیشتر».

ولی بنابر قول صحیح که محتوای این دو آیه حکم تکلیفی نیست مدلول دو آیه مبنی بر فرض است و آیهٔ اول می‌گوید: «اگر از شما بیست نفر صابر باشند بر دویست نفر غالب می‌شوند» و آیهٔ دوم می‌گوید: «اگر از شما صد نفر صابر باشند بر دویست نفر غالب می‌شوند» و چون مطلب مبنی بر فرض است نیازی به تعیین کمیت نیروهای دشمن نیست.

بدیهی است مسلمانانی که با فرهنگ مبنی بر قول صحیح تربیت می‌شوند دفاع در برابر هجوم دشمن را در همه حال واجب می‌دانند و آن را مشروط به

(c) ketabton.com: The Digital Library

دو برابر بودن نیروهای دشمن نمی‌کنند، و از این‌رو در پی تعیین کمیت نیروی دشمن نمی‌روند و همواره هوشیار و آمادهٔ دادن پاسخ مناسب به دشمن مهاجم هستند و فرصتی برایش فراهم نمی‌کنند تا با خیال راحت اقدام به حملهٔ نظامی کند و آنان را لگدکوب سازد.

اساساً تربیت‌شدگان با این فرهنگ معتقدند که جهاد در اسلام حملهٔ ابتدایی نظامی به مردم صلح‌طلب نیست بلکه جهاد در اسلام ماهیت دفاعی دارد که هرگاه دشمن با هر کمیتی هجوم نظامی کند یا آمادهٔ چنین کاری شود با او با شدت و صلابت برخورد کرده و متجاوز را سر جای خود می‌نشانند و او را از کارش پشیمان می‌کنند.

(c) ketabton.com: The Digital Library

(c) ketabton.com: The Digital Library

فصل ۲

جهاد با بُغاة

از موضوعاتی که در باب جهاد دربارهٔ آن بحث می‌شود جنگ با «بُغاة» است و اصل در این مسئله آیهٔ ۹ از سورهٔ حُجُرات است «وَ اِنْ طٰائِفَتٰانِ مِنَ الْمُؤْمنينَ اقْتَتَلُوا فَاَصْلِحُوا بَينَهُما فَاِنْ بَغَتْ اِحْدٰاهُما عَلَى الْاُخْرىٰ فَقٰاتِلُوا الَّتى تَبْغى حَتّٰى تَفىءَ اِلىٰ اَمْرِاللّه فَاِنْ فٰائَت فَاَصْلِحُوا بَينَهُما بِالعَدلِ وَ اَقْسِطُوا اِنَّ اللّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطينَ».

یعنی «اگر دو گروه از مؤمنان به کارزار پرداختند میانشان آشتی افکنید و اگر یکی از آن دو بر دیگری تعدی کرد با گروهی که تعدی کرده پیکار کنید تا به امر خدا باز گردد، پس اگر باز گشت میان آن دو صلحی عادلانه‌برقرار و دادگرانه عمل کنید که خدا دادگران را دوست می‌دارد».

مطالبی دربارهٔ آیهٔ «بُغاة»

مطلب اول: در شأن نزول این آیه در «کشاف» زمخشری آمده است که: «رسول خدا(ص) درحالی‌که بر الاغ سوار بود نزد جلسهٔ بعضی از انصار ایستاد،

(c) ketabton.com: The Digital Library

همان‌جا الاغ ادرار کرد، پس عبدالله بن اُبَی بینی خود را گرفت و گفت: «الاغ خود را رها کن برود که بوی بدش ما را ناراحت کرد»، عبدالله بن رواحه به وی گفت: «به خدا قسم بوی ادرار الاغ پیامبر(ص) مطبوع‌تر از مشک توست» رسول اکرم(ص) رفت ولی گفت‌وگو میان عبدالله‌بن رواحه و عبدالله بن اُبَی به طول انجامید تا اینکه با هم به زد و خورد پرداختند و قوم آن دو از اوس و خزرج آمدند و با عصا و دست و کفش و چوب خرما به زدن یکدیگر مشغول شدند، پیامبر(ص) برگشت و آنان را آشتی داد، آنگاه این آیه نازل شد»[1].

مطلب دوم: اگر این شأن نزول را برای آیه بپذیریم باید گفت، «اِقْتِتالْ» در آیه در معنایی وسیع‌تر از کشتن یکدیگر به‌کار رفته است که شامل زد و خورد هم می‌شود، و شاید در آیهٔ «فَوَجَد فیهٰا رَجُلَیْن یَقْتَتِلاٰنِ» (قصص، ۱۵) در همین معنی استعمال شده باشد، چون ظاهراً آن دو مرد قبطی و سبطی به کشتنِ هم اقدام نکرده بودند بلکه به زد و خورد پرداخته بودند که سبطی از موسی کمک خواست و موسی مشتی به قبطی زد و او مرد.

مطلب سوم: اگر میان دو گروه، بالفعل جنگی رخ نداده ولی مقدمات آن فراهم شده است و مشرف به جنگ شده‌اند این هم یکی از مصادیق «اقتتال» به‌معنای وسیع کلمه است، یا حداقل ملاک وجوب اصلاح در آن هست و از این‌رو امر «فَاَصْلِحُوا بَیْنَهُما» شامل این مورد هم می‌شود و بر مؤمنان واجب است میان آن دو گروه اصلاح کنند تا جنگی پیش نیاید مانند وقتی که مقدمات جنگ جَمَل و صفین و نهروان به‌وجود آمده بود، ولی جنگ شروع نشده بود.

مطلب چهارم: در این آیه سه امر و دستور وجود دارد؛ اول، دستور آشتی میان طرفین است که با مذاکره و هرگونه فعالیتی که به صلح کمک کند انجام می‌شود، دوم، دستور جنگیدن با گروه ظالم است که طبعاً در طول مذاکرات صلح ظالم مشخص می‌شود و سوم، دستور آشتی میان دو گروه است بعد از

---

۱. **تفسیر کشاف** زمخشری در تفسیر سورهٔ حُجُرات، آیهٔ ۹.

(c) ketabton.com: The Digital Library

آنکه گروه متجاوز از تجاوز دست بردارد و به امر خدا باز گردد، و باید دانست که «اصلاح» در دستور اول و سوم با هم فرق دارند، زیرا «اصلاح» در دستور اول به‌معنای کوشش برای متوقف کردن جنگ است ولی «اصلاح» در دستور سوم به‌معنای این است که بعد از بازگشت گروه ظالم به امر خدا برای برقراری صلح خسارت‌هایی که بر طرفِ مظلوم وارد شده است باید عادلانه جبران شود، و به‌همین علت بعد از لفظ «اَصْلِحُوا» در دستور سوم کلمهٔ «بِالْعَدْلِ» آمده است، ولی بعد از «اَصْلِحُوا» در دستور اول نیامده است چون نیازی به آن نبوده است.

مطلب پنجم: این آیه به درگیری‌های داخلی اشاره دارد که گاهی در میان امت مسلمان و در کشورهای اسلامی رخ می‌دهد و خطاب‌هایش متوجه همهٔ مسلمانانی است که از واقعه آگاه می‌شوند و می‌توانند برای متوقف کردن جنگ، یا جنگ با ظالم و در نهایت، وادار کردن او به جبران حقوق تضییع شده اقدام کنند که شامل حکومت‌ها و مردم عادی در سراسر جهان اسلام می‌شود و همه باید به قدر توانایی خود اقدام کنند، و نامهٔ ۵۷ نهج‌البلاغه اشعار دارد که در اینگونه موارد مردم عادی نیز وظیفه دارند وارد میدان شوند و به دستورات آیه عمل کنند. امام علی(ع) وقتی که برای مقابله با فتنهٔ جَمَل از مدینه به بصره می‌رفت به مردم کوفه نوشت: «من از این جایگاه خود بیرون آمده‌ام ظالمانه یا مظلومانه یا نافرمانم و یا از فرمانم سرپیچی شده است، همانا من خدا را به یاد کسانی می‌آورم که نامه‌ام به آنان می‌رسد و از ایشان می‌خواهم که به سوی من کوچ کنند، پس اگر نیکوکارم یاریم کنند و اگر بدکردارم از من بخواهند تا به حق بازگردم». «امّا بعدُ فانّی خرجتُ مِن حَیّی هذا اِمّا ظالماً و امّا مظلوماً، امّا باغیاً و امّا مبغیّاً علیه، و انّی اُذَکِّراللّهَ من بلغه کتابی هذا لمّا نفر الیّ فان کنتُ محسناً اعاننی و ان کنتُ مُسیئاً اِسْتعتَبنی»[1]

---

۱. نهج‌البلاغه، نامهٔ ۵۷.

(c) ketabton.com: The Digital Library

معلوم می‌شود وقتی که مقدمات جنگ جَمَل به‌وجود آمده بود مردم عادی نیز تکلیف داشتند به دستورات موجود در آیه عمل کنند و از این‌رو امام از آنان دعوت می‌کند که وارد میدان شوند و ظالم و مظلوم را تشخیص دهند و به وظیفهٔ خود عمل کنند.

ضمناً از این نامه معلوم می‌شود که قبل از شروع جنگ نیز مردم وظیفه دارند به بررسی موضع دو طرف بپردازند و اهل حق و باطل را بشناسند و به یاری اهل حق بشتابند.

مطلب ششم: در مورد دو گروه مطرح شده در این آیه عقلاً چند صورت تصور می‌شود؛ ۱. اینکه هر دو گروه از روی علم و عمد ظالمانه وارد جنگ شوند؛ ۲. اینکه هر دو گروه از روی شبهه و اجتهاد غلط مانند خوارج جنگ را وظیفهٔ شرعی خود بدانند؛ ۳. اینکه یک گروه ظالمانه، و گروه دیگر از روی اجتهاد غلط وارد جنگ شوند؛ ۴. اینکه یک گروه اهل حق باشد و گروه دیگر ظالمانه بجنگد مانند حادثهٔ جمل و صفین؛ ۵. اینکه یک گروه اهل حق باشد و گروه دیگر از روی اجتهاد غلط بجنگد مانند واقعهٔ نهروان.

در همهٔ این پنج صورت وظیفهٔ مسلمانان در سراسر جهان و از جمله، وظیفهٔ حکومت‌هاست که با مذاکره و فعالیت‌های مصلحانه اگر جنگ شروع نشده است نگذارند شروع شود و اگر شروع شده است با مذاکرات عالمانه و سنجیده دو طرف را به قطع جنگ و برقراری صلح دعوت کنند که طبعاً در ضمن مذاکراتشان اهل حق و باطل را می‌شناسند. بدیهی است طرفی که اهل حق است مانند حضرت علی(ع) در حادثهٔ جَمَل و صفین و نهروان طالب جنگ با مسلمانان نیست و پیشنهاد عدم شروع جنگ یا توقف آن را می‌پذیرد. در اینجا اگر طرف مقابل نیز پیشنهاد عدم شروع جنگ یا توقف آن را بپذیرد طبعاً جنگ شروع نمی‌شود و اگر شروع شده است، متوقف می‌شود، و اگر نپذیرد معلوم می‌شود او باغی و ظالم است و مسلمانان وظیفه دارند با او بجنگند تا به امر خدا باز گردد و توبه کند یا به‌طور کامل مضمحل شود.

(c) ketabton.com: The Digital Library

در سه صورت اول، که هر دو طرف اهل باطل‌اند اگر هیچ یک از طرفین به ترک جنگ راضی نشوند هر دو طرف باغی و ظالم‌اند و دراین‌صورت باید با هر دو طرف جنگید تا توبه کنند یا مضمحل شوند، پس اگر هر دو گروه توبه کردند طبعاً جنگ، متوقف می‌شود، آنگاه باید برمبنای عدالت خسارت‌هایی که به هر طرف وارد شده است جبران شود و اگر توبه نکردند و هر دو طرف مضمحل شدند نیز جنگ متوقف می‌شود، و اگر یک طرف به توقف جنگ راضی شود و طرف دیگر راضی نشود آن طرف که راضی نشود باغی و ظالم است و باید با او جنگید تا یا توبه کند یا مضمحل شود.

مطلب هفتم: از این آیه معلوم می‌شود که از دو گروه مسلمانِ درگیر جنگ گروهی باغی خوانده می‌شود که به گروه دیگر ظلم می‌کند و راضی نمی‌شود نزاع به‌طور عادلانه حل شود، چه هر دو گروه از مردم عادی باشند یا یک گروه از مردم عادی باشد و گروه دیگر از اعضای حکومت، یا هر دو گروه از اعضای حکومت باشند که کشور مسلمانی با کشور مسلمان دیگری درگیر شوند، و نمونهٔ آن جنگ تحمیلی عراق علیه ایران بود که از سال ۱۳۵۹ شروع شد و اگر در ایمان حاکمان بعثی عراق تردید باشد در این تردیدی نیست که نیروهای رزمندهٔ دو طرف مسلمان بودند که مشمول «وَ اِن طائِفتانِ مِنَ‌المُؤمِنینَ اقْتَتَلوا» می‌شدند. طبق مدلول این آیه در هر سه صورت گروه ظالم باغی خوانده می‌شود که ظالم بودنش در طول مذاکره با طرفین و پی بردن به انگیزه‌های دو گروه مشخص می‌شود، وفای تفریع در «فَاِن بَغَت اِحْداهُما عَلَی الأُخریٰ» بعد از «فَاَصْلِحوا بینهُما» بر این معنی دلالت دارد. آیهٔ مزبور به‌طور عام شامل هر سه گروه باغی می‌شود، ولی فقهای عامه و خاصه در تعریف باغی گفته‌اند: «گروهی از مردم که بر ضد حکومت موجود طغیان می‌کنند باغی خوانده می‌شوند» و بحث خود را در فقه منحصر کرده‌اند به یکی از سه مصداق باغی، و شاید علت این کار این باشد که آنچه غالباً در خارج رخ می‌داد درگیری‌هایی بود که بر اثر شورش بر ضد حکومت‌ها

(c) ketabton.com: The Digital Library

به‌وجود می‌آمد که غالب حکومت‌ها به اینگونه شورش‌ها مبتلا بوده‌اند، چنانکه در حکومت حضرت علی(ع) سه شورش از این نوع به وقوع پیوست و جنگ جَمَل و صفین و نهروان به‌وجود آمد، و در حکومت‌های دیگر نیز اینگونه شورش‌ها رخ می‌داد که نیاز بوده است فقها دربارهٔ احکام آنها بحث کنند و از این‌رو در کتاب‌های فقهی در باب جهاد یک بخش از آن به جهاد با «بُغاة» اختصاص یافته است.

جملهٔ معترضه: چون ذکری از جنگ ایران و عراق به میان آمد، نگارنده ذکر مطلبی را، دربارهٔ جنگ تحمیلی عراق علیه ایران در سال ۱۳۵۹ که به مدلول آیهٔ مورد بحث مربوط می‌شود، مناسب می‌داند: زمانی که جنگ تحمیلی تازه شروع شده بود، رجال حکومت الجزایر که روابطشان با ایران خیلی خوب بود به رئیس مجلس شورای اسلامی آن زمان در سفرش به الجزایر پیشنهاد کردند که میان دو طرف میانجی شوند و مذاکراتی را برای متوقف کردن جنگ و برقراری صلح آغاز کنند. آنان به رئیس مجلس گفتند: «خداوند در قرآن دستور داده است که اگر دو گروه از مسلمانان درگیر جنگ شوند باید مسلمانان دیگر برای اصلاح میان دو طرف اقدام کنند، «وَ اِنْ طٰائِفَتانِ مِنَ الْمُؤْمِنینَ اقْتَتَلُوا فَاَصْلِحُوا بَیْنَهما» و ما می‌خواهیم میان شما و عراق میانجی شویم و برای برقراری صلح اقدام کنیم تا به این دستور قرآن عمل کرده باشیم». رئیس مجلس می‌گوید: «من در جواب آنان گفتم، اگر جنگی باشد که یکی متجاوز نباشد مسئله همین است باید دخالت کرد و اصلاح کرد ولی اگر یک طرف متجاوز باشد قرآن تکلیفش را مشخص کرده است»، در ذیل آیه آمده است: «فَاِنْ بَغَتْ اِحْدٰاهُمٰا عَلَی الْاُخْریٰ فَقٰاتِلُوا الَّتی تَبْغی حَتّی تَفیءَ اِلیٰ اَمْرِاللّه»[1].

رئیس مجلس با این استدلال پیشنهاد حاکمان الجزایر را دربارهٔ اقدام برای

---

۱. مشروح مذاکرات مجلس شورای اسلامی، ۶ بهمن ۱۳۵۹.

(c) ketabton.com: The Digital Library

صلح رد می‌کند و آنان مأیوس می‌شوند و جنگ ادامه می‌یابد.

در اینجا لازم است ملاحظاتی در نقد سخنان رئیس مجلس شورای اسلامی بیاوریم:

ملاحظهٔ اول

اینکه ایشان گفته‌اند: «آیهٔ شریفه که دستور میانجی‌گری می‌دهد مربوط به جنگی است که در آن یک طرف متجاوز نباشد ولی اگر یک‌طرف متجاوز باشد قرآن تکلیفش را مشخص کرده است که باید با متجاوز جنگید و میانجی شدن مورد ندارد، در پاسخ ایشان می‌گوییم فرض این است که رجال الجزایر می‌خواستند به عنوان نیروی سوم بی‌طرف وارد مذاکره با طرفین شوند تا متجاوز را بشناسند و راحت‌تر بتوانند مذاکرات اصلاحی خود را به نتیجه برسانند و موضع آنان قبل از مذاکرات اصلاحی موضع نیروی بی‌طرفی بود که علی‌الفرض نمی‌دانستند متجاوز کیست چون هر طرف طرف دیگر را متهم به تجاوز می‌کرد؛ بنابراین، صحیح نبود به کسانی که می‌خواستند در طول مذاکرات صلح متجاوز را بشناسند گفته شود: «چون یک طرف متجاوز است باید با او جنگید و میانجی شدن مورد ندارد»؛ زیرا آنان جواب می‌دهند که ما قبل از مذاکرات صلح نمی‌دانیم متجاوز کیست تا با او بجنگیم و با مذاکرات صلح است که می‌توانیم متجاوز را بشناسیم و در صورت لزوم با او بجنگیم.

ملاحظهٔ دوم

اینکه ایشان گفته‌اند: «آیهٔ مزبور مربوط به جنگی است که در آن یک طرف متجاوز نباشد» صحیح نیست، زیرا قبلاً دانستیم که در مورد دو گروه مطرح شده در این آیه پنج صورت تصور می‌شود که در سه صورت هر دو طرف به ناحق می‌جنگند و در دو صورت یک طرف به حق و طرف دیگر به ناحق و این آیه شامل هر پنج صورت می‌شود. و از طرفی روشن است که از هیچ

(c) ketabton.com: The Digital Library

جای آیه فهمیده نمی‌شود که بحثش دربارهٔ جنگی است که در آن متجاوزی نباشد که در این‌صورت معنای آیه چنین می‌شود: «اگر دو گروه از مؤمنان درگیر جنگ شده‌اند که هیچ‌کدام متجاوز نیستند شما برای اصلاح میانشان اقدام کنید»، که مفهومش این است که اگر یک طرف یا هر دو طرف متجاوزند اقدام برای اصلاح لازم نیست.

بدیهی است که هیچ‌کس نمی‌تواند چنین معنایی را برای آیه ادعا کند که این تحمیلی ناروا بر آیهٔ قرآن است.

ملاحظهٔ سوم

اساساً آیا ممکن است جنگی پیش بیاید که در آن متجاوزی نباشد که هر دو طرف به حق وارد جنگ شده باشند؟ هرگز چنین چیزی ممکن نیست. می‌دانیم که متجاوز گروهی است که جنگ را شروع کند و اگر هیچ یک از طرفین جنگ را شروع نکند آنجا متجاوزی وجود ندارد و طبعاً جنگی پیش نمی‌آید. بنابراین، هرجا جنگ باشد تجاوز هم هست و نمی‌توان تصور کرد که جنگی پیش بیاید که متجاوز در آن نباشد. از این‌رو سخن رئیس مجلس که گفته‌اند: «اگر جنگی باشد که یکی متجاوز نباشد مسئله همین است باید دخالت کرد و اصلاح کرد» منطبق با واقع نیست.

ممکن است هر دو طرف متجاوز باشند ولی ممکن نیست هیچ یک از دو طرف متجاوز نباشد، حتی آنجا که یک طرف از روی اجتهاد غلط وارد جنگ شود مانند خوارج که جنگ با امام علی(ع) را وظیفهٔ شرعی خود می‌دانستند در اینجا هم تجاوز وجود دارد اگرچه خود خوارج عقیده داشتند که به حق می‌جنگند و متجاوز نیستند ولی عقیدهٔ غلط آنان حقیقت را تغییر نمی‌دهد زیرا تجاوز وجود داشت، چون امام خیلی کوشید که جنگ پیش نیاید ولی خوارج آن را شروع کردند و آن حضرت جز دفاع راهی نداشت. همین شروع جنگ از جانب ایشان دلیل تجاوزشان است.

به‌هرحال پیشنهاد رجال سیاسی الجزایر که می‌خواستند برای اصلاح میان ایران و عراق اقدام کنند، کاری بسیار بجا و خیرخواهانه و منطبق با آیهٔ

(c) ketabton.com: The Digital Library

قرآن بود که با توجه به روابط خوب الجزایر با دو طرف جنگ احتمال زیادی وجود داشت که صلح عادلانه برقرار شود و این فرصتی بود که از دست رفت. ولی پاسخی که رئیس مجلس به رجال الجزایر داد غیرمنطقی و نامقبول و مانع پیشروی به سوی صلح عادلانه بود، و حتی اگر رجال الجزایر موفق به قطع جنگ و برقراری صلح هم نمی‌شدند نفس مذاکرات صلح که طبعاً در سطح جهان منتشر می‌شد به شناسایی متجاوز کمک مؤثری می‌کرد و این یک پیروزی برای ایران بود همان‌گونه که مذاکرات ویتنام و امریکا که در پاریس انجام می‌شد متجاوز بودن امریکا را روشن ساخت و سرانجام به شکست امریکا و خروج سربازانش از ویتنام منتهی شد.

برگردیم به اصل مطلب. قبلاً گفتیم، فقها بحث دربارهٔ «بغاة» را منحصر کرده‌اند به آنجا که گروهی از مردم عادی متشکل شوند و بر ضد حکومت شورش کنند که این یکی از مصادیق باغی و اخص از معنایی است که از آیه فهمیده می‌شود.

تعریف فقها از «بُغاة»

۱. تعریف «بُغاة» در فقه حنبلی

عبدالله بن قُدامه در گذشته به سال ۶۳۰ هجری در کتاب **مغنی** شرح مختصر خَرَقی در تعریف «بُغاة» می‌نویسد: «گروهی از اهل حق که از روی تأویل و اجتهادِ جایز از حاکمیت امام خارج می‌شوند و می‌خواهند او را خلع کنند و دارای قدرت متمرکزی هستند که برای بازداشتن آنان نیاز به جمع‌آوری نیروهای رزمنده است، اینان «بُغاة» نامیده می‌شوند که ما در این باب حکم آنان را بیان می‌کنیم»[۱].

اینکه ابن قُدامه بُغاة را اهل حق و دارای اجتهاد و تأویل جایز معرفی

---

۱. **مغنی**، ابن قدامه، ج ۱۰، ص ۵۲.

(c) ketabton.com: The Digital Library

می‌کند ظاهراً برای توجیه حرکت مُخرِب بانیان جنگ جَمَل و صفین بوده است چون ابن قُدامه و همفکرانش می‌گویند: «همهٔ صحابه عادل‌اند» و بنابراین، برای حرکت شورشی بانیان جنگ جمل و صفین که از صحابه‌اند توجیه شرعی لازم است که اجتهادشان چنین اقتضا داشته است.

۲. تعریف «بُغاة» در فقه حَنَفی

علاءالدین حَنَفی در گذشته به سال ۵۸۷ هجری در تعریف بُغاة می‌نویسد: «بُغاه همان خوارج‌اند و آنان گروهی هستند دارای قدرت متمرکز که معتقدند هر گناهی چه صغیره باشد و چه کبیره کفر است. آنان بر ضد امام اهل عدل طغیان می‌کنند و با همین تأویل که هر گناهی کفر است جنگ و خونریزی و تصرف اموال را حلال می‌دانند»[۱].

اینکه علاءالدین حَنَفی بُغاة را به خوارج تفسیر می‌کند ظاهراً مقصودش خوارج نهروان است، و برای اینکه بانیان جنگ جمل و صفین را از باغی بودن تبرئه کند این طور گفته است.

برای ما روشن نیست که چرا این فقها نظر به گذشته دارند و آیهٔ بُغاة را که حاوی دستوری همیشگی است طوری تفسیر می‌کنند که گویی فقط دربارهٔ گروهی خاص نازل شده است که احوالشان در تاریخ ثبت شده است؟ و چرا آن را طوری تفسیر نمی‌کنند که باغیان زمان خودشان و زمان‌های بعد را بشناسانند تا مردم هر عصر تا قیامت وظیفهٔ خود را در برابر آنان بدانند؟

عبدالقادر عَودة بُغاة را در فقه حَنَفی اینگونه تعریف می‌کند: «باغی کسی است که از اطاعت امام حق به ناحق خارج شود»، «الباغی هوالخارج عن طاعة امام الحقّ بغیر حقٍّ»[۲].

---

۱. بدایع الصنایع فی ترتیب الشرایع، ج ۷، ص ۱۴۰.

۲. التشریع الجنائی الاسلامی، ج ۲، ص ۶۷۳.

(c) ketabton.com: The Digital Library

این تعریف با تعریفی که علاءالدین حَنَفی از بغاة در فقه حنفی ارائه داد فرق دارد و شاید علاءالدین حَنَفی نظر شخصی خود را در تعریف بُغاة بیان کرده باشد و عبدالقادر عَوده آنچه را که عموم فقهای حَنَفی می‌گویند آورده باشد.

۳. تعریف «بُغاة» در فقه مالکی

عبدالقادر عَودة بُغاة را در فقه مالکی اینگونه تعریف می‌کند: «بغاة فرقه‌ای از مسلمانان‌اند که با امام اعظم یا نایب او مخالفت می‌کنند به‌منظور اینکه حقی را که دادنش بر آنان واجب است ندهند یا به‌منظور اینکه او را خلع کنند.»، «البغاة فرقة من‌المسلمین خالفت الامام الاعظم اونائبَه لمنع حقٍّ وجب علیها او لخلعه»[۱].

ظاهراً اینکه در فقه مالکی ندادن حق را در تعریف بُغاة آورده‌اند برای این بوده است که با کسانی که از دادن زکات به خلیفهٔ اول امتناع کردند هماهنگ باشد، و اینکه خلع امام اعظم را آورده‌اند برای هماهنگی با شورشیانی بوده است که می‌خواستند خلیفهٔ سوم را خلع کنند.

۴. تعریف «بُغاة» در فقه شافعی

عبدالقادر عَودة بُغاة را در فقه شافعی اینگونه تعریف می‌کند: «بُغاة مسلمانانی هستند که با امام مخالفت می‌کنند و این مخالفت یا با خروج بر ضد او انجام می‌شود و یا با ندادن حقی به او به شرط اینکه قدرت متمرکزی داشته باشند و متکی به تأویل و اجتهادی باشند، و رهبر مطاعی در میانشان باشد.» «البُغاة المسلمون مخالفوا الامام بخروجٍ علیه او منع حقٍّ بشرط شوکةٍ لَهُم و تأویلٍ و مطاعٍ فیهم.[۲]»

---

۱. همان.
۲. همان.

(c) ketabton.com: The Digital Library

اینکه در تعریف بغاة در فقه شافعی ندادن حق نیز مصداق بغی شناخته شده است نظر به گروهی دارد که از دادن زکات به خلیفهٔ اول امتناع کردند و او با آنان جنگید و اینکه شافعی در کتاب «ام» بحث جنگ با «بغاة» را با جنگ خلیفهٔ اول با مانعان زکات همراه هم آورده و هر دو را دارای یک حکم دانسته و بدین‌گونه مانعان زکات را از مصادیق «بغاة» به حساب آورده، شاهدی بر این مدعاست.[۱]

۵. تعریف «بُغاة» در فقه شیعه

شیخ طوسی در تعریف «بغاة» می‌فرماید: «باغی کسی است که بر ضد امام عادل طغیان کند و با او بجنگد و از دادن حق به او خودداری کند، و باغی اسم ذم است، و در اصحاب ما کسانی هستند که می‌گویند، باغی کافر است، و جماعتی از علما در اینکه باغی اسم ذم است با ما موافق‌اند و از جمله، همهٔ معتزله‌اند که باغی را فاسق می‌نامند و جماعتی از اصحاب ابوحنیفه و اصحاب شافعی نیز چنین گفته‌اند.» و ابوحنیفه گفته است: «بغاة فاسق‌اند بر وجه تدین.» و اصحاب شافعی گفته‌اند: «باغی در نزد شافعی اسم ذم نیست بلکه اسم است برای کسی که اجتهاد کرده و در اجتهادش به خطا رفته است مانند فقها که در اجتهاد با هم اختلاف پیدا می‌کنند».[۲]

باید دانست که مقصود شیخ طوسی از امام عادل امام معصوم است و در موارد بسیاری به این معنی تصریح کرده است و از جمله در کتاب «خلاف»، ج ۳، ص ۳۱۰، مسئلهٔ ۲ و ج ۱، ص ۲۸۱، مسئلهٔ ۳۱ و ج ۲، ص ۳۳۱، مسئلهٔ ۱۴ و ج ۲، ص ۲۲۳، مسئلهٔ ۶ و ج ۳، ص ۹۷، مسئلهٔ ۲۸ و در کتاب مبسوط، ج ۲، ص ۵۶. سایر فقهای شیعه نیز هر جا در فقه از امام مبسوط‌الید یا امام

---

۱. کتاب ام، شافعی، جزء ۴، صص ۲۱۴ تا ۲۱۶.

۲. خلاف شیخ طوسی، ج ۳، ص ۱۶۴.

(c) ketabton.com: The Digital Library

به‌طور مطلق بحث می‌کنند مقصودشان امام معصوم است، و از جمله، علّامهٔ حلّی در «تذکره» در باب جهاد با «بغاة» می‌فرماید، «میان مسلمانان دربارهٔ وجوب جهاد با بغاة اختلافی نیست»، و در ادامه می‌فرماید: «عادت فقها بر این جاری شده است که مسئلهٔ امامت را در این موضع ذکر می‌کنند تا امامی که پیروی از او واجب است و انسان با شورش بر ضد او باغی می‌شود شناخته شود، و این از علم فقه نیست بلکه از علم کلام است، و ما در اینجا مختصری از این بحث می‌آوریم و می‌گوییم که در امام چند چیز شرط است: ۱. اینکه باید مکلف باشد؛ ۲. مسلمان باشد؛ ۳. عادل باشد؛ ۴. آزاد باشد؛ ۵. مرد باشد؛ ۶. عالم باشد تا احکام را بداند؛ ۷. شجاع باشد؛ ۸. دارای رأی و کفایت باشد؛ ۹. گوش و چشم و زبان او سالم باشد؛ و در این ۹ شرط که ذکر شد اختلافی نیست؛ ۱۰. باید اعضای بدنش مانند دست و پا و سایر اعضا سالم باشد... و این اولین قول از دو قول شافعی‌هاست؛ ۱۱. باید از قُرَیش باشد به دلیل قول پیامبر(ص) که فرمود: «ائمه از قُرَیش‌اند.» و قول اظهر از دو قول شافعی‌ها همین است، و جُوَینی در این شرط مخالفت کرده است... و شافعی‌ها گفته‌اند: اگر در قُرَیش کسی پیدا نشد که واجد همهٔ صفات معتبر در امام باشد باید یک نفر از بنی کنانه نصب شود، و اگر یافت نشد باید مردی از نسل اسماعیل نصب شود.» و این در نزد ما باطل است زیرا امامت به عقیدهٔ ما منحصر به دوازده نفر است؛ ۱۲. به اعتقاد شیعه واجب است امام، معصوم باشد زیرا چیزی که مقتضی وجوب امامت و نصب امام است امکان خطا در امت است، و خطا مستلزم اختلال نظام است، و از طرفی معلوم است که در اجتماع مظنهٔ تنازع و تغالب هست... پس لابد باید سلطان قاهر مطاع نافذالامر ممتاز از سایر بنی نوع انسان امام باشد، و نصب امام نباید به او و یا به عموم مردم واگذار شود وگرنه همان محذور امکان اشتباه پیش می‌آید، بلکه باید از طرف خدا نصب شود و نباید از او خطا صادر شود وگرنه لازم می‌آید او هم امام دیگری داشته باشد و تَسَلسُل پیش می‌آید. بدین سبب لازم است که

(c) ketabton.com: The Digital Library

معصوم باشد... ۱۳. باید بر امامت او نصی از خدا یا پیامبر و یا کسی که امامت او به نص ثابت است وجود داشته باشد، چون عصمت از امور پنهانی است که اطلاع بر آن ممکن نیست، پس اگر امامت او منصوص نباشد تکلیف ما لایطاق لازم می‌آید...، ۱۴. باید افضل اهل زمانش باشد؛ ۱۵. باید از قبایح منزه باشد چون عصمت این اقتضا را دارد... و باید از کارهای پست مانند چیز خوردن در بازارها و برهنه کردن سر منزه باشد، و علمای عامه در همه اینها از شرط نهم به بعد مخالفت کرده‌اند»[۱].

دو سؤال علمی از فُقَها

ما در اینجا دو سؤال علمی از علّامهٔ حلّی و فقهای همفکر ایشان داریم.

سؤال اول

آیا علّامهٔ حلّی و فقهای همفکر ایشان وجوب جهاد با «بُغاة» را یک حکم دائمی می‌دانند که تا اسلام هست این حکم هست یا اینکه آن را فصلی و موسمی می‌دانند که فقط به زمان امام معصوم مبسوط‌الید، مربوط است، و طبعاً به پنج سال و چند ماه حکومت حضرت علی و امام حسن(ع) محدود می‌شود؟

اینکه علّامهٔ حلّی فرموده است: «ما در اینجا بحث امامت را مطرح کردیم تا امامی که شورش بر ضد او بغی است شناخته شود» و از طرفی عصمت را شرط امامت دانست لازمهٔ این سخن این است که وجوب جهاد با «بغاة» یک حکم فصلی و موسمی باشد و به پنج سال و چند ماه حکومت دو امام معصوم مبسوط‌الید محدود شود که شورش بر ضدشان بغی بود و ائمهٔ دیگر چون زمامدار بالفعل نبودند بر ضدشان شورشی انجام نشد تا بَغی محقق شود. آیا

---

۱. تذکرة علامهٔ حلّی، ج ۱، صص ۴۵۲ و ۴۵۳، چاپ سنگی.

(c) ketabton.com: The Digital Library

علّامهٔ حلّی و فقهای هم‌فکر ایشان می‌پذیرند که حکم آیهٔ مورد بحث به زمان کوتاه زمامداری دو امام معصوم محدود و بعد از آن، حکم آیه مرده تلقی شود که تاریخ مصرفش گذشته است و در عصر غیبت ممکن نیست مصداق خارجی پیدا کند؟ آیا شایستهٔ مقام علمی این فقهاست که به چنین مطلبی ملتزم شوند؟!

اگر علّامهٔ حلّی و فقهای هم‌فکر ایشان نمی‌توانند بپذیرند که حکم آیهٔ مزبور بعد از آن پنج سال و چند ماه مرده تلقی شود و می‌گویند: «لحن آیه حکایت از یک دستور دائمی دارد که تا قیامت بشر به آن نیاز دارد» در این‌صورت باید بپذیرند که در عصر غیبت نیز اگر حکومتی مانند جمهوری اسلامی ایران در هر جای جهان روی کار بیاید که مردم آزادانه رهبرش را انتخاب و امامت امت را به وی واگذار کنند و گروهی بر ضد او شورش مسلحانه کرده و جنگی واقع شود وظیفهٔ مسلمانان است که میان دو گروه اصلاح کنند و اگر یک گروه را ظالم تشخیص دادند با او بجنگند تا به امر خدا باز گردد. بنابراین، حکم آیه به زمانی که امام معصوم مبسوط‌الید حضور داشته باشد، محدود نمی‌شود بلکه حکمی است که تا قیامت باقی است.

سؤال دوم

اینکه علّامهٔ حلّی هم‌صدا با فقها فرموده است: «دلیل بر اینکه برای مردم امام معصوم لازم است این است که امکان خطا از مردم وجود دارد و خطا موجب اختلال نظام است، و از طرفی در جامعه مظنهٔ تنازع و تغالب هست، و امام معصومِ مقتدر است که می‌تواند نظام را حفظ کند». آیا مقصود ایشان این است که امام معصوم از وقوع خطا در جامعه جلوگیری می‌کند یا مقصود این است که اگر خطا واقع شد امام آن را جبران می‌کند؟ اگر مقصود این است که امامِ معصوم از وقوع خطا جلوگیر می‌کند، این صحیح نیست، زیرا نه امام و نه پیغمبر نمی‌توانند از وقوع خطا یا جرم در جامعه جلوگیری کنند، و طبق

(c) ketabton.com: The Digital Library

نصوص تاریخ در زمان رسول خدا و حکومت حضرت علی(ع) عمالشان مرتکب جرم و خیانت شدند و ایشان قادر نبودند جلوی آن را بگیرند و داستان خالدبن ولید که بعد از فتح مکه از طرف رسول اکرم(ص) مأموریت تبلیغی یافت و در راه این مأموریت نزدیک به سی نفر مسلمان بی‌گناه به دستور او کشته شدند در تاریخ معروف است که آن حضرت از این جنایت هولناک بسیار ناراحت و ناچار شد دیهٔ مقتولان را بپردازد[۱].

و در نهج‌البلاغه در مواردی خیانت‌های عمال حضرت علی(ع) در نامه‌های توبیخی امام به آنان منعکس شده است و از جمله در نامهٔ ۴۱ و ۷۱ نهج‌البلاغه که شدیدترین توبیخ از طرف امام دربارهٔ عمال خائن صادر شده است. چنانکه می‌بینیم نه پیغمبر و نه امام نتوانستند از وقوع جرم جلوگیری کنند.

و اگر مقصود این است که امام بعد از وقوع خطا یا جرم آن را جبران می‌کند این کار از امام غیرمعصوم نیز ساخته است. بنابراین، استدلال علّامه حلّی و فقهای همفکرش بر این مطلب که حتماً لازم است امام و رهبر مردم معصوم باشد استدلالی علیل و عقیم است و دردی را درمان نمی‌کند. سؤال دیگری نیز در اینجا هست که آیا این فقها دربارهٔ زمان غیبت که امام معصوم مبسوط‌الید وجود ندارد چه می‌گویند؟ آیا می‌گویند در عصر غیبت استثنائاً امام معصوم مبسوط‌الید لازم نیست و انسان غیرمعصوم نیز می‌تواند رهبر و امام باشد؟ که البته این مطلب با استدلال آنان که مطلق و برای همهٔ زمان‌هاست سازگار نیست.

به‌هرحال این بن‌بستی است که این فقها با این استدلالشان برای خود به‌وجود آورده‌اند که راه خروج از آن را باید خود جست‌وجو کنند، و راهی برای خروج از آن وجود ندارد جز اینکه از این استدلال خود دست بردارند و راهی را برگزینند که به بن‌بست منتهی نشود.

---

۱. امالی صدوق، مجلس ۳۲، حدیث ۷، با سند معتبر و مغازی واقدی، ج ۲، ص ۸۷۵.

(c) ketabton.com: The Digital Library

بحث‌های فقها بر مبنای فرض محال

علّامهٔ حلّی و فقهای همفکر ایشان از طرفی حکومت حق را فقط حکومت پیغمبر و امام معصوم می‌دانند و از طرفی با اینکه در عصر غیبت زندگی می‌کرده‌اند که امام معصوم مبسوط‌الید وجود ندارد بحث‌هایی را در فقه مطرح کرده‌اند که در نظر آنان از شئون و وظایف مخصوص امام معصوم مبسوط‌الید است مانند جهاد ابتدایی با کفّار و جهاد با «بُغاة» و معاهده با کفّار و گرفتن جزیه از اهل کتاب و گرفتن زکات از مسلمانان و صرف کردن در مصارفی که قرآن معین کرده است و اجرای حدود و تعزیرات دربارهٔ قاتلان و سارقان و زانیان و سایر مجرمان و پرداخت حقوق کارکنان دولت و مسائلی از این قبیل که به ادارهٔ جامعه مربوط می‌شود. همهٔ اینها به اعتقاد این فقها از وظایف خاص امام معصوم مبسوط‌الید است که غیرمعصوم حق دخالت در آنها را ندارد. حالا از این فقها سؤال می‌شود که آیا همهٔ این بحث‌ها که بخش بزرگی از فقه استدلالی را تشکیل می‌دهد و حاوی عمده مسائل سیاسی و نظامی و اجرایی و کیفری و اقتصادی و جز اینهاست در کتاب‌های فقه بر مبنای فرض نوشته و تدریس می‌شود که وقت زیادی از حوزه‌های فقه استدلالی را می‌پوشاند و هزینهٔ کلانی می‌برد؟

آیا فقها می‌خواهند بگویند، اگر فرض کنیم فرض محال که در عصر غیبت امام معصوم مبسوط‌الید وجود داشته باشد احکام این مسائل گوناگون اینهاست که ما در کتاب‌های فقه استدلالی ذکر می‌کنیم و باید به‌دست امام معصوم مبسوط‌الید مفروض اجرا شود، و در حقیقت ما تکلیف و وظایف امام معصوم مبسوط‌الید را که در عصر غیبت وجود خارجی ندارد در این مباحث گستردهٔ فقه استدلالی با صرف وقت و بودجهٔ زیاد بیان می‌کنیم؟

و آیا این فقها می‌خواهند بگویند، همهٔ آیات قرآن که حاوی این احکام است فقط برای زمان امام معصوم مبسوط‌الید نازل شده‌اند که منحصر است

(c) ketabton.com: The Digital Library

به پنج سال و چند ماه حکومت حضرت علی و امام حسن(ع) و بعد از آن زمان احکام آنها مرده تلقی می‌شود که تاریخ مصرفشان گذشته است؟ و آیا می‌خواهند بگویند، آیات جهاد با کفّار و جهاد با «بُغاة» و آیات زکات و آیات مربوط به مجازات سارقان و زانیان و قاذفان و محاربان و رباخواران و جز اینها در عصر غیبت که امام معصوم مبسوط‌الید وجود ندارد مصرف ندارند و فقط برای تبرک جستن و تلاوت به نیت ثواب به کار می‌آیند؟ بر مبنای عقیدهٔ این فقها که می‌گویند: «حکومت حق فقط حکومت پیغمبر و امام معصوم است» جواب این سؤالات مثبت است.

شاید یکی از علل بی‌حرکت بودن فقه خصوصاً در مسائل حکومتی که به ادارهٔ جامعه مربوط می‌شود همین طرز تفکر شیعه دربارهٔ حکومت حق باشد، چون وقتی فقیه معتقد باشد حکومت حق منحصر به حکومت معصوم است که در عصر غیبت امکان وقوع ندارد طبعاً انگیزه پیدا نمی‌کند که دربارهٔ مسائل مربوط به حکومت و ادارهٔ جامعه بیندیشد و متناسب با مقتضیات زمان اجتهاد جدید ارائه دهد، زیرا در نظر او متولی اینگونه مسائل باید امام معصوم باشد که حضور ندارد. ولی اگر فقیه معتقد شود که در عصر غیبت نیز اگر فرد لایقی با رأی آزاد مردم به رهبری و امامت انتخاب شود حکومتش حق است در این‌صورت طبعاً باور می‌کند که همهٔ مسائل حکومتی باید به‌دست همین رهبر لایق پیاده شود، و با این نگرش به مسائل حکومت و جامعه انگیزه پیدا می‌کند که در همه مسائل مورد نیاز جامعه بیندیشد و متناسب با مقتضیات زمان به پرسش‌های جدید پاسخ دهد، و با این تفکر جدید همهٔ مسائل سیاسی و نظامی و اقتصادی و سایر مسائل جامعه را با دیدی موشکافانه مورد تحقیق قرار می‌دهد و برای آنها راه‌حل پیدا می‌کند و هماهنگ با پیشرفت زندگی در ارائهٔ فتواهای مترقی و مشکل‌گشا به پیش می‌تازد و بدین‌گونه فقه از حالت ایستایی و رکود بیرون می‌آید و همگام با حرکت جامعه، روبه پیش حرکت می‌کند و تکامل می‌یابد، و اگر این حرکات

(c) ketabton.com: The Digital Library

تکاملی از زمان شیخ طوسی آغاز شده بود، در طول حدود ده قرن تحولی بزرگ و رو به جلو در فقه پدید آمده بود، ولی با کمال تأسف چنین نشد و فقه همچنان در جای خود ایستا باقی ماند که نیاز به بازنگری جدی دارد، زیرا به صورت کنونی پاسخگوی نیازهای روز جامعه نیست.

توجیه عمل ناکثین و قاسطین

در تعریفی که در فقه حنبلی و شافعی برای «بُغاة» آمده کلمهٔ تأویل ذکر شده است و معنای تأویل این است که گروه باغی اجتهاد کرده و با اجتهاد طغیان نموده است که اجتهاد حجت شرعی است و در نتیجه عملشان فسق و گناه نیست اگرچه اجتهادشان خطا و طغیانشان بغی است. این تأویل در مورد خوارج صادق است زیرا علی(ع) را کافر و جنگ با او را وظیفهٔ شرعی می‌دانستند ولی در مورد اصحاب جَمَل و صِفین صادق نیست چون آنان می‌دانستند به ناحق با علی(ع) می‌جنگند. علمای عامه که به اصل بی‌دلیل «اَلصَّحابة کلّهُم عُدول» ملتزم‌اند دیده‌اند اگر طغیان اصحاب جَمَل و صفین فسق و گناه باشد با اصل مزبور سازگار نیست از این‌رو قید تأویل را در تعریف «بغاة» آورده‌اند تا بگویند، اصحاب جَمَل و صفین تأویل و اجتهاد داشتند و جنگ با علی را وظیفهٔ شرعی می‌دانستند، بنابراین، عدالتشان خدشه‌دار نمی‌شود. عامه برای حفظ اصل بی‌دلیلشان این را گفته‌اند، ولی آنچه خلاف انتظار است این است که شیخ طوسی نیز همین شرط را در تعریف «بُغاة» آورده و می‌فرماید: «شرط سوم برای بغاة این است که بر مبنای تأویل و اجتهادِ جایز نزدِ خود از امام جدا شده و مخالفت کنند، و اگر بدون تأویل جدا شوند قطاع الطریق به‌شمار می‌روند و حکم آنان حکم محاربین است[۱].»

---

۱. **مبسوط** شیخ طوسی، ج ۷، ص ۲۶۵.

(c) ketabton.com: The Digital Library

می‌دانیم که شیخ طوسی همهٔ صحابه را عادل نمی‌داند و نیازی ندارد که اصحاب جَمَل و صفین را از فسق و گناه تطهیر کند، با این‌وصف در اینجا با فُقهای عامه همصدا شده و تأویل را از شرایط بُغاة ذکر کرده است. این کار چه توجیهی دارد؟ ما برای این کار توجیهی سراغ نداریم جز اینکه چون میان فقهای عامه و خاصه مبادلهٔ فرهنگی وجود داشته است در بسیاری از موارد، فقه شیعه با فقه عامه هماهنگ نوشته می‌شده است و چون فقه عامه بر حوزه‌ها مسلط بوده، فقه شیعه از فقه عامه متأثر شده، و اینجا یکی از مواردی است که شیخ طوسی هماهنگ با فقهای عامه قلم زده و فقه نوشته و در نتیجه در همان راهی رفته است که فقهای عامه رفته‌اند. این جمله از آیت‌اللّه بروجردی رضوان‌اللّه علیه معروف است که فرموده‌اند: «فقه شیعه حاشیه‌ای بر فقه عامه است.» فقهای عامه «بغاة» را در اصطلاح فقهی تعریف کرده و گفته‌اند: در «بغاة» سه شرط لازم است: ۱. باید گروه متشکلی باشند که جلوگیری از آنان جز با قدرت نظامی میسر نباشد؛ ۲. از سلطهٔ حکومت خارج شده باشند؛ ۳. دارای تأویل و اجتهاد باشند. البته هیچ‌یک از این سه شرط در آیهٔ بغاة نیامده است بلکه فقط متجاوز بودن یک گروه آمده که با مشخص شدن متجاوز باید با او جنگید تا به امر خدا بازگردد ولی فقها برای خود اصطلاحی درست کرده‌اند که طبق آن اصطلاح بحث می‌کنند و این سه شرط را برای بُغاة اصطلاحی ذکر کرده‌اند، و شاید بدین سبب، اصطلاح درست کرده‌اند که هنگام طرح آیهٔ بُغاة که جنگ میان دو گروه مسلمان را گوشزد می‌کند واقعهٔ جَمَل و صفین و نهروان در ذهن‌ها تداعی می‌شود، آنگاه فقهایی که همهٔ صحابه را عادل می‌دانند به فکر افتاده‌اند مسئله را طوری مطرح کنند که هم با آنچه در این سه واقعه اتفاق افتاده است مطابق باشد و هم عدالت اصحاب جَمَل و صفین که از صحابه‌اند خدشه‌دار نشود، درحالی‌که حکم آیه کلی است و به واقعهٔ خاصی نظر ندارد.

(c) ketabton.com: The Digital Library

اختلاف در شرط «باغی» بودن

فقهای عامه و خاصه به گروهی باغی می‌گویند که بر ضد حکومت طغیان کند، و این اخص از معنایی است که در قرآن آمده است. آنگاه فقهای شیعه به گروهی باغی می‌گویند که بر ضد امام معصوم طغیان کند، و این اخص از معنایی است که فقهای عامه می‌گویند، چون آنان قید عصمت را در امامی که بر ضد او طغیان می‌شود نمی‌آورند، بلکه بعضی از آنان عدالت را هم شرط نمی‌دانند. ابن قُدامهٔ حَنبلی در مُغنی می‌گوید: «اگر کسی بر ضد امامی طغیان کند و او را مغلوب سازد و با شمشیر مردم را خاضع گرداند که اطاعت او را بپذیرند چنین کسی امام می‌شود و طغیان بر ضد او و جنگ با او حرام است، به دلیل اینکه عبدالملک بن مروان بر ضد عبدالله بن زبیر طغیان کرد و او را کشت و بر بلاد و اهل آنها مستولی شد تا اینکه مردم با رغبت یا کراهت با او بیعت کردند، پس او امام شد و طغیان بر ضد وی حرام بود زیرا طغیان بر ضد او موجب دودستگی مسلمانان و ریختن خون آنان و از میان رفتن اموالشان می‌شد، و کسی که بر ضد او قیام می‌کرد مشمول قول رسول خدا می‌شد، که فرمود: «کسی که بر امت من خروج کند درحالی‌که با هم متحدند با شمشیر گردنش را بزنید هرکس می‌خواهد باشد»[۱].

قاضی ابوبکر بن العربی نیز نظری شبیه نظر ابن قُدامه دارد و می‌گوید: «قیام حسین بن علی بر ضد یزید بغی بود و باغی به دستور اسلام باید سرکوب شود، بنابراین، حسین بر مبنای دین جدش کشته شد»، که ابن خلدون نظر او را مردود می‌داند و می‌گوید: «امامی که باغی به‌دست او سرکوب می‌شود باید عادل باشد، و یزید فاسق بود و نباید به دستور او با حسین بن علی می‌جنگیدند، و حسین بر مبنای اجتهاد عمل کرد و بر حق بود، و او شهید و مثاب است»[۲].

---

۱. **مغنی** ابن قُدامه، ج ۱۰، ص ۵۳.

۲. مقدمهٔ ابن خلدون، ص ۲۱۷.

(c) ketabton.com: The Digital Library

چقدر فاصله است میان قول فقهای شیعه که عصمت را در امامی که بر ضد او طغیان می‌شود شرط تحقق بغی می‌دانند و میان قول ابن قُدامه و قاضی ابن العَرَبی که قیام بر ضد عبدالملک بن مروان و یزید بن معاویه را بغی می‌شمارند! و این مصداق بارزی از افراط و تفریط است که هیچ‌کدام مورد قبول نیست، زیرا اینکه گفته می‌شود، امامی که بر ضدش شورش می‌شود باید معصوم باشد تا بغی تحقق یابد افراط است و دلیلی بر این مطلب نداریم، و قبلاً توضیح داده‌ایم که فقهای شیعهٔ کلمهٔ «عادل» را که در روایات، شرط امام دانسته شده است با معصوم تطبیق کرده‌اند که این تطبیق صحیح نیست، و اینکه گفته می‌شود، قیام بر ضد امام فاسقی مانند عبدالملک بن مروان و یزید بن معاویه بغی محسوب می‌شود تفریط است و همان‌طور که ابن خلدون هم گفته است قیام بر ضد امام عادل بغی محسوب می‌شود نه بر ضد امام فاسق. بنابراین، راه اعتدال این است که شورش مسلحانه بر ضد امام عادل بغی محسوب می‌شود و روی این اصل اگر مثلاً در جمهوری اسلامی ایران که طبق قانون اساسی باید رهبرش عادل باشد بر ضد او طغیان مسلحانه‌ای به‌وجود آید این مصداق بغی است و باغی را باید با قدرت اسلحه به امر خدا بازگردانید.

آیا قیام بر ضد امام ظالم مجاز است؟

عبدالقادر عَودة می‌نویسد: «با اینکه عدالت از شروط امامت است رأی راجح در چهار مذهب فقهی عامه و شیعهٔ زیدیه این است که قیام بر ضد امام فاسق و فاجر جایز نیست؛ اگرچه قیام برای امر به معروف و نهی از منکَر باشد، زیرا قیام بر ضد حکومت عادةً موجب بروز منکراتی بزرگ‌تر از منکراتی که حاکم در آن واقع است می‌شود، و از این‌رو در این مورد نهی از منکر جایز نیست زیرا از شرایط نهی از منکَر این است که نهی اسباب منکَری بزرگ‌تر از آنچه از آن نهی می‌شود فراهم نکند، مانند ایجاد فتنه‌ها و ریختن خون‌ها و گسترش

(c) ketabton.com: The Digital Library

فساد و اضطراب بلاد و گمراه کردن مردم و متزلزل شدن امنیت و ویران ساختن نظام، و هرچند قاعده این است که امت حق دارد امام فاسق را به علت فسقش از امامت خلع کند ولی رأی فقها این است که اگر خلع او موجب فتنه می‌شود وی را عزل نکنند»[۱].

در اینجا توجه فقهای چهار مذهب فقهی عامه را به قاعدهٔ عقلایی اهم و مهم جلب می‌کنیم که طبق این قاعده همیشه اهم مقدم بر مهم است، و اهم چیزی است که در مقایسه با مهم ارزش بیشتری دارد. حالا باید بدانیم درجایی‌که امید پیروزی هست قیام بر ضد زمامدار ستمگر بیشتر ارزش دارد یا عدم قیام؟ آنجا که امید پیروزی بر زمامدار ستمگر هست باید میان آنچه در قیام بر ضد او از دست می‌رود و آنچه به‌دست می‌آید مقایسه کرد و طوری عمل نمود که با تحمل زیانی کمتر نتیجه‌ای بهتر گرفته شود. اگر پیروزی حاصل شود آنچه به‌دست می‌آید بسیار با ارزش‌تر است از آنچه از دست می‌رود. ولی چیزی که ممکن است ایجاد تردید کند این است که آنچه از دست می‌رود حتمی است و آنچه به‌دست می‌آید یعنی پیروزی، احتمالی است، در این‌صورت آیا عُقلایی است که زیان حتمی را تحمل کنیم به امید نتیجهٔ احتمالی؟ ولی در اینجا باید به چند نکته توجه کرد.

نکتهٔ اول: با مسلط بودن زمامدار ستمگر اگر قیام بر ضد او انجام نشود همان‌قدر از خسارت که لازمهٔ قیام است یا بیشتر از آن به‌دست او به‌طور پیگیر بر مردم وارد می‌شود چون او مرتب بی‌گناهان را می‌کشد و اموال شخصی مردم و نیز بیت‌المال را به غارت می‌برد و ارزش‌های معنوی را پایمال می‌کند، و ذراین‌صورت مردم با عدم قیام بر ضد او هم از پیروزی مورد انتظار محروم و هم از ناحیهٔ او به‌طور مستمر متحمل تحقیرها و خسارت‌های معنوی و مالی و جانی می‌شوند و جامعه همچنان در اسارت ظلم باقی

---

۱. التشریع الجنائی الاسلامی، ج ۲، ص ۶۷۷.

(c) ketabton.com: The Digital Library

می‌ماند. آیا عُقلایی است که جامعه خسارت‌های حتمی مادی و معنوی را به‌طور مستمر تحمل کند از ترس اینکه مبادا بر اثر قیام بر ضد ظالم خسارت‌هایی بر او وارد شود؟ البته نه. فقهای عامه از بیم حدوث منکرات قیام بر ضد زمامدار ستمگر را منع و در نتیجه مردم را به تحمل منکرات حاکم ظالم دعوت می‌کنند! آیا این راه صحیحی است و اسلام آن را تصویب می‌کند؟

نکتهٔ دوم: گروه قیام‌کننده بر ضد زمامدار ستمگر مدافع است نه مهاجم زیرا این زمامدار ستمگر است که با هجوم همه‌جانبه به ارزش‌های مادی و معنویِ جامعه مردم را اسیر خود کرده است و خون بی‌گناهان را می‌ریزد و با ایجاد اختناق و سلب آزادی‌ها بر سرنوشت مردم به ناحق مسلط شده و از همهٔ حقوق انسانی محرومشان کرده است. بنابراین، گروه قیام‌کننده بر ضد زمامدار ستمگر می‌خواهد از حقوق خود و جامعه دفاع کند و آنچه را به ناحق از او سلب کرده‌اند به‌دست آورد و این کار مشروع و ممدوح و حق طبیعی هر انسان است.

نکتهٔ سوم: انسان مؤمن معتقد است آنچه را در قیام مخلصانهٔ خود بر ضد زمامدار ستمگر از دست می‌دهد عوض آن را از خدا دریافت می‌کند، بنابراین، هیچ‌گونه خسارت جبران‌نشدنی بر گروه قیام‌کنندهٔ مؤمن وارد نمی‌شود، و مؤمن مجاهد در انتظار «اِحْدَی الْحُسنیَین» به‌سر می‌برد یا پیروزی در دنیا یا سعادت شهادت در آخرت.

نکتهٔ چهارم: گروه قیام‌کننده در شرایط مساعد با امید پیروزی حرکت بانشاط خود را بر ضد زمامدار ستمگر شروع می‌کند و به آن ادامه می‌دهد. نفس این حرکت دارای تقدس است زیرا به منظور ریشه‌کنی ظلم و فساد شروع می‌شود، آنگاه اگر به پیروزی برسد گروه قیام‌کننده، هم وظیفهٔ خود را انجام داده و هم به هدفش که از میان بردن ظلم و فساد بوده رسیده است، و اگر به پیروزی نرسد نزد وجدان خود و وجدان جامعه سربلند است که وظیفهٔ

(c) ketabton.com: The Digital Library

اخلاقی و اجتماعی خود را که دفاع از مظلوم است انجام داده است، پس در هیچ حالی بازَنده نیست زیرا آنچه را از دست داده است عوض آن را همراه با اجر جهاد از خدا دریافت می‌کند، و در دنیا نیز نام نیکی به یادگار می‌گذارد و در دل‌ها جای می‌گیرد و این خود سرمایهٔ معنوی با ارزشی است که در قرآن کریم به‌نام لسانِ صدق یاد شده و ابراهیم خلیل آن را از خدا درخواست کرده است. «وَاجْعَل لِی لِسَانَ صِدْقٍ فِی‌الآخِرِین[۱]»، «و برای من ذکر خیری در میان آیندگان قرار ده».

اینها چهار جنبهٔ مثبت است که در حرکت گروه قیام‌کننده بر ضد زمامدار ستمگر وجود دارد و در عدم قیام وجود ندارد. حالا گروهی که قیام نمی‌کند به تصور اینکه قیامش موجب منکَراتی بیش از آنچه حاکم ظالم انجام می‌دهد می‌شود، فرض می‌کنیم این تصورش صحیح و هدفش مقدس و مهم باشد ولی بی‌تردید تقدس و ارزش این هدف به پایهٔ تقدس و ارزش قیام با چهار مزیتی که دارد نمی‌رسد، بنابراین، ارزش قیام و هدف آن بیش از ارزش عدم قیام و هدف آن است و باید گفت: هدف قیام اهم از هدف عدم قیام است؛ خصوصاً با توجه به اینکه مقصد اصلی قیام آزاد کردن اسلام از اسارت اشرار است، و اینجاست که قاعدهٔ اهم و مهم حاکم می‌شود که اهم همیشه مقدم بر مهم است، و فقهای مذهب‌های فقهی عامه باید به این قاعده توجه کنند و مهم را بر اهم مقدم ندارند.

ضمناً در اینجا سؤالی به ذهن می‌آید که آیا این فقهای چهارمذهب و شیعیان زیدی گرفتار تقیه و تحت‌تأثیر جوّ اختناق و تمایلات زمامداران ستمگر زمان نبوده‌اند که گفته‌اند: رأی راجح عدم جواز قیام بر ضد حاکم ظالم است اگر چه برای امر به معروف و نهی از منکَر باشد؟ چنین احتمالی را نمی‌توان نفی کرد.

---

۱. شعراء، ۸۴.

(c) ketabton.com: The Digital Library

حدیث رسول‌الله در مقابل رأی فُقَها

حدیثی است از رسول خدا(ص) به روایت امام حسین(ع) که درست در مقابل رأی راجح این فقها قرار داد و قیام بر ضد حاکم ظالم را واجب می‌داند بدین شرح:

امام حسین(ع) در مقابل حر بن یزید و نیروهایش خطاب به آنان می‌گوید: «ای مردم! همانا رسول خدا(ص) فرمود: 'هرکس زمامدار ستمگری را ببیند که به حُرمت‌های خدا تجاوز می‌کند و پیمان خدا را می‌شکند و مخالف سنت پیغمبر عمل می‌کند و با بندگان خدا براساس گناه و ظلم رفتار می‌کند و برای تغییر روش او با کردار و گفتار اقدام نکند بر خدا لازم است او را به همان جایی ببرد که آن زمامدار ستمگر را می‌برد'. آگاه باشید که این عمال حکومت پیروی از شیطان را برنامهٔ کار خود قرار داده و اطاعت خدا را رها کرده و فساد را ظاهر ساخته و حدود خدا را تعطیل کرده و بیت‌المال را به خود اختصاص داده و حرام خدا را حلال و حلال او را حرام کرده‌اند و من از هرکس شایسته‌ترم که این وضع ظالمانه را تغییر دهم[۱]...»

امام حسین(ع) در اینجا دلیل قیام خود را بیان کرده و روشن ساخته است که چون عمل به سخن پیغمبر(ص) لازم بوده است برای تغییر روش ظالمانهٔ حکومت حرکت کرده است. آیا اینگونه حرکت اصلاحی بغی و ظلم شمرده می‌شود و صاحب آن باغی است که به حکم اسلام باید سرکوب شود؟ قاضی ابوبکر بن العَرَبی که می‌گوید: «حسین طبق شرع جدش کشته شد» چگونه فکر می‌کند؟ و آیا فقهای چهار مذهب و شیعهٔ زیدیه که رأی راجح آنان عدم جواز قیام بر ضد زمامدار فاسق و فاجر است درجایی‌که زمامدار ظالمی را نتوان با نصیحت و ارشاد به راه راست آورد برای رفع ظلم و تجاوز او چه پیشنهادی دارند که با آن بتوان دستگاه ظلم را برچید؟ اگر مردم بر ضد

---

۱. تاریخ طبری، ج ۴، ص ۳۰۴، در حوادث سال ۶۰ هجری.

(c) ketabton.com: The Digital Library

او قیام کنند و از فرد لایقی مانند امام حسین(ع) که خود نیز مورد ستم واقع شده است بخواهند رهبری قیام را بپذیرد و او چنین کند؛ آیا ماهیت این حرکت ماهیت بغی و تجاوز است که باید با قدرت اسلحه سرکوب شود؟ می‌دانیم که چون باغی متجاوز است، خدا دستور داده است با او بجنگید تا به امر خدا باز گردد و توبه کند، حالا اینگونه حرکت را با چه معیاری می‌توان بغی و تجاوز شمرد و رهبر آن را باغی نامید و سرکوبی او را واجب و طبق شرع اسلام دانست؟

اگر امام حسین پیروز می‌شد و اسلام و مسلمانان را از ظلم و فسق یزید نجات می‌داد و با تشکیل حکومت اسلامی برای مردم به‌جای اختناق و ظلم و استبداد، آزادی و عدالت و مردم‌سالاری می‌آورد آیا باز هم افرادی مانند قاضی ابن العَرَبی می‌گفتند: «او باغی و متجاوز و مستحق سرکوبی است» یا چون از نظر نظامی پیروز نشده و با شمشیر ظلم خونش به زمین ریخته است اینگونه افراد می‌خواهند برای این عمل ظالمانهٔ حکومت توجیهی درست کنند که می‌گویند: «او طبق شرع جدش کشته شد»؟

آیا «بُغاة» ضامن نفوس و اموال تلف شده‌اند؟

یکی از بحث‌های حقوقی در اینجا این است که آیا ضمان نفوس و اموالی که به‌دست «بُغاة» طی جنگ از طرف مقابل تلف می‌شود به‌عهدهٔ آنان است یا نه؟ امام شافعی می‌گوید: «ضمان به‌عهدهٔ «بُغاة» نیست به دو دلیل؛ دلیل اول اینکه، در آیهٔ «بُغاة» ذکری از این ضمان نشده است. دلیل دوم اینکه، حضرت علی(ع) با بُغاة که اهل تأویل بودند جنگید و ضمان نفوس و اموال را به‌عهدهٔ آنان نگذاشت.»، آنگاه شافعی می‌گوید: «گوینده‌ای به من گفت: «چرا تو در مورد نفوس و اموالی که بُغاة در جنگ از گروه مقابل تلف می‌کنند ضمان را به‌عهدهٔ آنان نمی‌دانی ولی اگر کسی از روی تأویل کسی را کشت یا مالی را تلف کرد ضمان نفس و مال را به‌عهدهٔ او می‌گذاری؟» به او گفتم: من می‌بینم

(c) ketabton.com: The Digital Library

خدا فرموده است: «کسی که به ستم کشته شود برای ولی او سلطه‌ای قرار داده‌ایم، پس نباید در کشتن زیاده‌روی کند.»، «وَ مَنْ قُتِلَ مَظْلوماً فَقَد جَعَلْنا لِوَلِیِّه سُلْطاناً فَلاٰ یُسرِفْ فِی‌الْقَتلِ» (اسراء، ۳۳). به حکم این آیه من ضمان نفس را به‌عهدهٔ قاتل گذاشتم، و از طرفی خدا در آیهٔ بُغاة جنگ با آنان را ذکر کرده ولی در میان طرفین قصاص را ذکر نکرده است، بدین سبب من گفتم: ضمان نفوس برعهدهٔ بُغاة نیست، بنابراین، قصاصی که در قرآن هست مربوط به جایی است که قتل به‌دست گروه متشکل اهل تأویل واقع نشده باشد مانند قتل علی(ع) به‌دست ابن ملجم که امام قتل او را به‌عنوان قصاص مجاز دانست.»[۱]

ولی این استدلال شافعی قابل قبول نیست زیرا اینکه می‌گوید: «چون در آیهٔ بُغاة ذکری از این ضمان نشده است ضمان به‌عهدهٔ بُغاة نیست»، باید گفت، عدم ذکر ضمان در آیه دلیل بر عدم ضمان نیست، چون آیه فقط در مقام این بوده که بگوید: «باید با بُغاة جنگید تا به امر خدا باز گردند»، و به‌عبارت دیگر؛ آیه تنها می‌خواسته است با بغی «بُغاة» برخورد کند نه چیز دیگر، بنابراین، دربارهٔ ضمان یا عدم ضمان «بُغاة» سکوت کرده، نه آن را نفی و نه اثبات می‌کند، پس برای نفی یا اثبات آن باید به دلیل‌های دیگر رجوع کرد، و اطلاق آیهٔ «وَ مَنْ قُتِلَ مَظْلوماً فَقَد جَعَلْنا لِوَلِیِّه سُلْطاناً» (اسراء، ۳۳) اقتضا دارد ضمان خون‌هایی که از گروه مبغی‌علیه و مظلوم ریخته می‌شود به‌عهدهٔ گروه باغی باشد یعنی هر فرد از گروه باغی که فردی از گروه مظلوم و مبغی‌علیه را بکشد ضامن خون اوست و وارثان مقتول می‌توانند احقاق حق کنند، و دلیلی نداریم که حضرت علی(ع) اولیای شهدای جنگ جَمَل و صفین را از احقاق حق محروم کرده باشد، و این ظلم بزرگی است که نفوس و اموال گروه مظلوم از میان برود و از احقاق حق آنان جلوگیری شود. علاوه بر این، نفوس و

---

۱. کتاب ام شافعی، جزء ۴، ص ۲۱۶.

(c) ketabton.com: The Digital Library

اموالی که گروه باغی قبل از جنگ و بعد از آن از گروه مبغی علیه تلف می‌کنند بدون شک ضمان دارد، آیا معقول است جنگ گروه باغی بر ضد مظلوم که خود یک تجاوز است موجب عدم ضمان شود و بدین‌گونه متجاوز امتیاز دریافت کند؟

شیخ طوسی در این مسئله می‌فرماید: «اگر در حال جنگ، گروه باغی از گروه مبغی علیه نفس یا مالی را تلف کند ضامن است، ولی اگر گروه مبغی علیه در جنگ نفس یا مالی را از گروه باغی تلف کند بدون اختلاف ضامن نیست»[۱].

علّامهٔ حلّی نیز دراین‌باره می‌فرماید: «اموالی را که اهل عدل در حال جنگ از گروه باغی تلف می‌کنند ضامن نیستند زیرا اهل عدل مأمور به جنگ با «بُغاة» هستند و بدون اختلاف ضامن چیزی که ثمرهٔ جنگ است نمی‌شوند، زیرا ابوبکر به مردمی که با آنان جنگید بعد از آنکه توبه کردند گفت: «شما باید دیهٔ کشتگان ما را بدهید ولی ما دیهٔ کشتگان شما را نمی‌دهیم» و نیز آنان دو گروه از مسلمانان‌اند اهل حق و اهل باطل و صحیح نیست که در عدم پرداخت غرامت با هم مساوی باشند؛ اما اموالی را که اهل عدل قبل از جنگ یا بعد از آن از اهل بغی تلف می‌کنند ضامن هستند چون آنها را به ناحق تلف کرده‌اند، و اگر اهل بغی پیش از جنگ یا بعد از آن مال اهل عدل را تلف کنند به اجماع ضامن آن‌اند، اما مال یا نفسی را که اهل بغی در حال جنگ از اهل عدل تلف می‌کنند به فتوای ما ضامن هستند به دلیل آیه‌ای که می‌گوید: «جزای هر بدی، بدی‌ای است مانند آن» «وَ جَزٰاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهٰا» (شُورىٰ، ۴۰). و نیز آنها نفوس و اموال محترمی است که به ناحق و بدون ضرورت تلف شده‌اند، پس ضمان آنها لازم است، مانند نفوس و اموالی که در غیر جنگ تلف شده‌اند، و ابوحنیفه و احمد بن حنبل و شافعی گفته‌اند: «اهل بغی

---

۱. خلاف شیخ طوسی، ج ۳، ص ۱۶۴.

(c) ketabton.com: The Digital Library

نفوس و اموالی را که در حال جنگ از اهل عدل تلف می‌کنند ضامن نیستند» زیرا از حضرت علی(ع) نقل نشده است که اَحَدی از اصحاب جَمَل و صفین را ضامن آنچه در جنگ به‌دست ایشان تلف شده، کرده باشد»[۱].

آنچه شیخ طوسی و علّامهٔ حلّی فرموده‌اند صحیح است و باید گفت، ضمان نفوس و اموالی که «بغاة» در حال جنگ از گروه مبغی‌علیه تلف می‌کنند به‌عهدهٔ آنان است، و در خود آیه نیز اشاره‌ای به این مطلب شده است که می‌فرماید: «فَاِنْ فٰائَتْ فَاَصْلِحُوا بَیْنَهُما بِالْعَدْلِ» یعنی «اگر بُغاة به امر خدا بازگشتند میان دو گروه با عدالت اصلاح کنید» و اصلاح با عدالت طبعاً به‌معنای این است که بعد از توقف جنگ گروه مبغی‌علیه که مورد ظلم واقع شده است دادخواهی می‌کند و می‌گوید: «نفوس و اموالی که در جنگ به‌دست گروه ظالم از ما تلف شده است باید جبران شود زیرا گروه باغی ظالمانه با ما جنگیدند و افرادی را از ما کشتند و اموالی را از ما تلف کردند و باید در این‌باره عدالت اجرا شود». بدیهی است که عدالت اقتضا دارد آنچه به ناحق از گروه مظلوم تلف شده است جبران شود یعنی اگر کسی کشته شده است قاتلش به قتل برسد یا دیه بپردازد و اگر مالی از میان رفته است، غرامتش به مظلوم پرداخت شود. امام شافعی نیز به این مطلب توجه داشته و با اینکه فتوا به عدم ضمان گروه باغی می‌دهد سخنی بدین مضمون می‌گوید: «محتمل است قول خدا «فَاِنْ فٰائَتْ فَاَصْلِحُوا بَیْنَهُما بِالْعَدلِ» به این معنی باشد که اگر کاری کرده‌اند که حکم لازم دارد میانشان به عدالت حکم کنید و حکم به عدالت یعنی حقی که بعضی از مردم بر بعضی دارند به آنان داده شود، و در این‌صورت باید گروه باغی ضمان نفوس و اموالی را که در جنگ از گروه مبغی‌علیه تلف کرده است به‌عهده بگیرد و حق آنان را بدهد»[۲].

---

۱. تذکرهٔ علامهٔ حلی، ج ۱، ص ۴۵۵، چاپ سنگی.

۲. کتاب ام شافعی، جزء ۴، ص ۲۱۴.

(c) ketabton.com: The Digital Library

آنچه امام شافعی به‌عنوان احتمال ذکر کرده است مدلول ظاهر آیه است، و ما نمی‌دانیم چرا شافعی برخلاف آن فتوا داده است با اینکه آن را رد نمی‌کند؟ چه مرجحی برای عدم ضمان وجود داشته است که شافعی آن را اختیار کرده است؟ به‌نظر می‌رسد اینکه گفته می‌شود: «در جنگ‌های میان اصحاب پیامبر ضمانی برعهدهٔ کسی از بُغاة گذاشته نشد.» در ذهن او جا گرفته و بر مبنای آن فتوا داده است و شاهدش این است که شافعی بلافاصله در همان صفحه از زُهْری نقل می‌کند که او گفته است: «فتنهٔ نخستین، صحابهٔ رسول خدا را فراگرفت و در آن خون‌هایی ریخته و جراحت‌هایی وارد و اموالی تلف شد ولی ضمان نفوس و اموال و جراحت‌ها برعهدهٔ کسانی که بر وجه تأویل اقدام به بغی و تجاوز کردند گذاشته نشد». آنگاه او می‌گوید: «به‌نظر ما مطلب همان‌طور است که زُهْری گفته است و در آن فتنه خون‌هایی ریخته شد که در بعضی موارد قاتل و مقتول شناخته شدند و اموالی تلف شد ولی هنگامی که جنگ آرام و حکم بر آنان جاری شد ما سراغ نداریم کسی دیگری را قصاص نفس کرده یا غرامت مالی از کسی گرفته شده باشد».

اگر امام شافعی مورد مشخصی را نشان می‌داد و می‌گفت: «فلان شخص می‌خواست قاتل پدرش را که به‌دست فلان کس از گروه باغی در جنگ کشته شده بود قصاص کند یا دیهٔ مقتول را بگیرد ولی حضرت علی(ع) یا دیگر صحابه او را منع کردند و گفتند، ضمان نفوس و اموال تلف شده در جنگ به‌دست بُغاة ساقط است» این یک دلیل فقهی بر سقوط ضمان بود، ولی صرف اینکه بگوید: «در تاریخ نیافته‌ایم که ضمان نفوس و اموال به‌عهدهٔ گروه باغی گذاشته شده باشد» برای اثبات مدعایش کافی نیست، زیرا اولاً، نیافتن، دلیل نبودن نیست چون ممکن است ضمان را به‌عهدهٔ گروه باغی گذاشته باشند ولی برای ما نقل نشده باشد، و ثانیاً، عدم ضمان، حکم فقهی است و حکم فقهی دلیل فقهی می‌خواهد، و آنچه شافعی بیان کرده است دلیل فقهی نیست بلکه عدم اطلاع از گذاشتن ضمان به‌عهدهٔ باغی است و

(c) ketabton.com: The Digital Library

عدم اطلاع عدم ضمان را ثابت نمی‌کند.

ما از امام شافعی می‌پرسیم که اگر کسی از اولیای شهدای جنگ جَمَل یا صفین به حضرت علی(ع) می‌گفت: «پدر من در جنگ به‌دست فلان کس از گروه باغی کشته شده است و من می‌خواهم احقاق حق کنم» آیا امام او را از احقاق حق محروم می‌کرد؟ شکی نیست که قاتل، باغی و ظالم بوده است، و شکی نیست که مقتول، مظلوم کشته شده است، و شکی نیست که آیهٔ «وَ مَن قُتِلَ مَظلُوماً فَقد جَعَلنا لِوَلِیِّه سُلْطاناً» شامل او می‌شود، آیا تصور امام شافعی این است که با این وصف امام علی(ع) ولی مقتول مظلوم را از احقاق حق منع می‌کرد؟ هرگز نمی‌توان به چنین مطلبی ملتزم شد.

لزوم مناظره با «بُغاة» قبل از جنگ

شیخ طوسی می‌فرماید: «در هر مورد که حکم به باغی بودن بُغاة می‌شود جنگ با آنان جایز نیست مگر بعد از آنکه امام نماینده‌ای بفرستد تا با آنان مناظره کند و به ایشان بگوید: «چه چیزی موجب ناخشنودی‌شان شده است؟» پس اگر حق می‌گویند آنچه می‌خواهند به آنان بدهد، و اگر برایشان شُبهه‌ای پیش آمده است رفع شُبهه کند، پس وقتی که واقعیات را برایشان بیان کرد، اگر برگشتند که مطلوب حاصل شده است، و اگر برنگشتند با آنان بجنگد، و اینکه گفتیم، قبل از جنگ مناظره با «بُغاة» واجب است دلیلش این است که خدا در آیهٔ «بُغاة» قبل از امر به جنگ امر به صلح کرده و فرموده است: «وَ اِنْ طائِفتانِ مِنَ الْمُؤمِنینَ اقْتَتَلوا فَاَصْلِحوا بَینَهُما...[1]».

در ارتباط با سخنان شیخ طوسی چند مطلب را گوشزد می‌کنیم.

مطلب اول: لزوم مناظره و مذاکره با گروه باغی قبل از اقدام به جنگ طبق سیاست کلی اسلام در مسئلهٔ صلح و جنگ است. اسلام صلح را یک اصل

---

۱. **مبسوط** شیخ طوسی، ج ۷، ص ۲۶۵.

(c) ketabton.com: The Digital Library

بنیادی می‌داند و جنگ را یک حالت اضطراری، و بر این اساس، لازم می‌داند که طرفین قبل از هرگونه اقدام نظامی در جست‌وجوی راه‌حل سیاسی باشند که در صورت امکان از جنگ جلوگیری شود، آنگاه اگر از راه مذاکره و مناظره مشکل حل نشد چاره‌ای جز اقدام به جنگ باقی نمی‌ماند، در این‌صورت نیز لازم است اهل حق اقدام به جنگ نکنند تا اهل باطل شروع کنند، چون شروع‌کننده متجاوز و جنگ‌طلب شناخته می‌شود و همه او را محکوم می‌کنند و اهل حق نباید کاری انجام دهند که نزد افکار عمومی محکوم شوند. حضرت علی(ع) در صفین قبل از شروع جنگ به اصحابش فرمود: «شما جنگ با دشمن را شروع نکنید تا آنان شروع کنند، بحمدالله شما دارای حجت هستید و خودداری شما از شروع به جنگ حجت دیگری است از شما بر آنان»، «لاتُقاتِلُوهُم حَتّیٰ یَبْدَؤُکُمْ فَإِنَّکم بحَمْدِاللّه عَلی حُجَّة وَ تَرکُکُم إِیّاهُم حَتّیٰ یَبْدؤُکُمْ حُجَّةٌ أُخْریٰ لَکُمْ عَلَیْهِم»[1].

مطلب دوم: اینکه شیخ فرمود: «چون خدا در آیهٔ «بُغاة» قبل از امر به جنگ امر به صلح کرده است باید امام قبل از جنگ نماینده بفرستد که با آنان مناظره کند» آیا مقصود شیخ این است که دستور «فَأَصْلِحُوا بَیْنَهُما» و «فَقاتِلوا الَّتی تَبْغی» شامل دو طرف متخاصم نیز می‌شود یا مقصودش این است که چون خدا به مؤمنانی که درگیر نیستند دستور داده است میان دو گروه درگیر اصلاح کنند معلوم می‌شود مذاکره برای صلح قبل از جنگ امری مطلوب است و این از طرفین متخاصم نیز ساخته است، پس باید چنین کنند، و در حقیقت ملاک امر به اصلاح در مورد دو گروه متخاصم وجود دارد، و وجود ملاک، منشأ حکم عقل به لزوم مذاکره برای اصلاح شده و در اینجا قاعدهٔ «کلما حکم به العقل حکم به الشّرع» حاکم می‌شود؟»

به‌نظر می‌رسد مقصود شیخ وجه دوم باشد، زیرا خطاب در آیهٔ «بُغاة» به

---

۱. نهج‌البلاغه، نامهٔ ۱۴.

(c) ketabton.com: The Digital Library

مؤمنانی است که شاهد درگیری دو گروه از مسلمانان‌اند که اول باید برای اصلاح میان آنان اقدام کنند و اگر یک گروه به صلح عادلانه راضی نمی‌شود و قصد بغی وتجاوز به گروه دیگر دارد با گروه باغی بجنگند. بنابراین، خطاب «فَاَصْلِحُوا بَیْنَهما» و «فَقاتِلُوا الَّتی تَبْغی» متوجه کسانی است که بیرون معرکه‌اند و نسبت به دوگروهِ درگیر دو وظیفه دارند، یکی اصلاح و دیگری جنگ با گروه باغی. بر این اساس، خطاب‌های آیهٔ «بُغاة» شامل دو گروه متخاصم نمی‌شود.

مطلب سوم: مشروعیت جنگ با «بُغاة» و مضمحل کردن آنان بر چه اصل عقلی یا حقوقی‌ای استوار است؟ گاهی «بُغاة» تأویل و اجتهاد دارند مانند خوارج که جنگ با امام علی(ع) را وظیفهٔ شرعی خود می‌دانستند، به فرض در اجتهاد خود اشتباه کرده باشند ولی جنگ را به عقیدهٔ خود طبق وظیفهٔ شرعی انجام می‌دهند، به چه دلیل مستحق سرکوبی و نابودی هستند؟

در اینجا توجه به این نکته لازم است که در خود آیهٔ «بُغاة» به یک اصل عقلی و حقوقی اشاره شده است که لزوم سرکوبی «بُغاة» بر آن اصل استوار است، در آیهٔ شریفه آمده است: «فَاِنْ بَغَتْ اِحْداهُما عَلَی الْاُخْریٰ فَقاتِلُوا الَّتی تَبْغی حَتّی تَفیءَ اِلیٰ اَمْرِاللّهِ» در اینجا لزوم جنگ با «بُغاة» تعلیق بر وصف بغی شده است و تعلیق حکم بر وصف مشعر به علیت وصف برای حکم است و معنایش این است که علت وجوب جنگ با «بُغاة» بغی و تجاوز آنان است، و اینکه آنان از روی عقیده می‌جنگند واقعیت را تغییر نمی‌دهد زیرا آنچه از آنان صادر می‌شود ظلم و تجاوز است، آن هم تجاوز به یک امت، یعنی امتی که به رهبر خود رأی داده و می‌خواهند تحت رهبری او زندگی کنند، پس گروه باغی با یک امت منسجم که با رأی به رهبرش راه خود را انتخاب کرده است روبه‌رو می‌شود و می‌خواهد با ظلم و تجاوز امتی را مضمحل کند؛ بنابراین، ظلم و تجاوز گروه‌هایی مانند خوارج تنها ظلم به امام نیست بلکه ظلم به کل امت اسلامی است.

(c) ketabton.com: The Digital Library

فرض این است که اگر «بُغاة» دست از بغی بردارند غائله تمام می‌شود و آرامش به جامعه باز می‌گردد، پس منشأ اصلی فتنه بغی «بُغاة» است، حالا آیا عادلانه است این گروه که کانون شر و فتنه‌اند آزاد گذاشته شوند تا نظام جامعه را درهم بریزند و حقوق امتی را پایمال کنند؟ عقل فطری هر انسانی حکم می‌کند که باید جلوی تجاوز گرفته شود، و نیز عقل فطری حکم می‌کند که هر فرد یا جمعیتی که مورد تجاوز واقع می‌شود هم حق و هم وظیفه دارد که در برابر ظلم و تجاوز بایستد و برای رفع شر ظالم از خود دفاع کند، بنابراین، دستور جنگ با «بُغاة» بر یک اصل عقلی و حقوقی استوار است. حال اگر در این جنگ دفاعی، جاهلانی که جنگ با امام و امت را وظیفهٔ خود می‌دانند سرکوب و مضمحل می‌شوند آنان قربانی جهل مرکب و عمل تجاوزکارانهٔ خود شده و خود مسئول عمل خویش‌اند.

(c) ketabton.com: The Digital Library

(c) ketabton.com: The Digital Library

فصل ۳

اُسرای جنگ

یکی از مباحث جهاد مسئلهٔ اُسَرای جنگ است که فقها در بحثی مستقل به آن می‌پردازند. و لازم است ما نظر اسلام را دراین‌باره بدانیم.

قبل از هر چیز باید دانست که نظر کلی اسلام دربارهٔ اُسَرای جنگی به‌عنوان انسان‌های گرفتار، نظر لطف و عنایت و دلسوزی است. در قرآن کریم برای دلجویی و ترمیم دل‌شکستگی اُسَرا خطاب به رسول گرامی(ص) آمده است: «ای پیامبر! به اسیرانی که در دست شما گرفتارند بگو اگر خدا در قلب شما نیکی و خیری سراغ داشته باشد در عوض آنچه از دست داده‌اید چیزی بهتر و باارزش‌تر به شما می‌دهد و گناهانتان را می‌بخشد و خدا بخشنده و مهربان است.»، «یٰا اَیُّها النَّبِی قُلْ لِمَن فی اَیْدیکُم مِنَ‌الْاَسْریٰ اِنْ یَعلَمِ اللّٰهُ فی قُلوبِکُمْ خَیراً یُؤْتِکُم خَیْراً مِمّٰا اُخِذَ مِنکُم وَ یَغْفِرْ لَکُمْ وَ اللّٰهُ غَفُورٌ رَحیمٌ» (انفال، ۷۰).

لحن این آیه لحن خیرخواهی و ترحم و درعین‌حال، ارشاد و هدایت است و می‌گوید ای رسول رحمت! به اسیران بگو خدا با قلب شما کار دارد و اگر در

(c) ketabton.com: The Digital Library

قلبتان پاکی و نیکی وجود داشته باشد هم در دنیا در مقابل آنچه از دست داده‌اید به شما عوضی بهتر می‌دهد و دنیایتان را آباد می‌کند و هم در آخرت گناهانتان را می‌آمرزد و شما را مجازات نمی‌کند، چون خدا آمرزنده و صاحب رحمت است.

از این آیه پیداست که قرآن کریم به اسیران به عنوان انسان‌های قابل ترحم و درعین‌حال سزاوار هدایت و ارشاد نگاه می‌کند. بدیهی است که این لحن مودت‌آمیز ودلسوزانه در نرم کردن دل آنان و جذبشان به‌سوی اسلام تأثیری بسزا دارد. و از اینجاست که باید گفت، اسلام با فتح قلب‌ها جهانی و ماندگار شد، نه با فتح سرزمین‌ها؛ و از این پس نیز راه پیشرفت آن فقط فتح قلب‌ها خواهد بود، نه چیز دیگر.

آزادی اُسَرا از روی احسان یا با فدیه

بحث مهمی که در اینجا هست این است که از نظر مقررات اسلامی سرانجام کار اسیران چیست و با آنان چه باید کرد؟

آیهٔ ۴ از سورهٔ محمد سرنوشت اسیران جنگ را بدین‌گونه رقم زده است که آنان باید آزادی خود را بازیابند بدین‌صورت که یا از روی احسان و بدون هیچ عوضی و یا در برابر عوض رها شوند که ممکن است آن عوض، مادی باشد و یا مبادله با اسیران مسلمان. این آیه می‌گوید: «وقتی که شما با کافران برخورد کردید آنان را گردن بزنید و چون آنها را سخت فرو کوفتید، محکم ببندید تا بعد از پایان جنگ یا از روی احسان آزاد سازید و یا در برابر فدیه رهایشان کنید...»، «فَاِذٰا لَقیتُمُ الَّذینَ کَفَروُا فَضَرْبَ الرِّقٰابِ حَتّی اِذٰا اَثخَنْتُمُوهُمْ فَشُدُّوالْوَثاقَ فَاِمّا مَنّاً بَعْدُ وَ اِمّا فِدٰاءً...».

چنانکه روشن است این آیه سرنوشت نهایی اُسَرا را آزادی آنان دانسته است که یا بی‌عوض آزاد می‌شوند و یا در برابر عوض.

در اینجا توجه به این نکته لازم است که در این آیه نه از کشتن اُسَرا سخن

(c) ketabton.com: The Digital Library

رفته است و نه از بردگی آنان با اینکه آیه در مقام بیان حکم اُسَرا از نظر مقررات اسلامی بوده است که بالاخره با آنان چه باید کرد؟ با این وصف از کشتن اُسَرا یا بردگی آنان سخن نگفته است، و از اینجاست که کشتن اُسَرا و یا به بردگی گرفتن آنان مورد تردید جدی قرار می‌گیرد و فتوایی که بعضی از فقها داده و گفته‌اند: «اگر اُسَرا از اهل کتاب و مرد باشند یکی از چهار برنامه به دلخواه درباره‌شان اجرا می‌شود: یا بی‌فدیه آزاد می‌شوند و یا با فدیه و یا کشته می‌شوند و یا به بردگی درمی‌آیند، و اگر غیر اهل کتاب باشند یکی از سه برنامهٔ اول درباره‌شان اجرا می‌شود ولی برده نمی‌شوند.[۱]»، این فتوا نسبت به قتل اُسَرا و بردگی آنان با توجه به مدلول آیه جداً مورد تردید است؛ خصوصاً قتل آنان، و از این رو حسن بصری و عطا و سعید بن جُبَیر قتل اُسَرا را روا ندانسته و گفته‌اند: «در آیهٔ مزبور فقط آزادی اسَرا بی‌فدیه یا با فدیه ذکر شده است نه چیز دیگر»[۲].

معنای این سخن این است که چون آیه در مقام بیان احکام اُسَراست عدم ذکر قتل اُسَرا در آن دلیل بر عدم جواز آن است. سخن این سه فقیه دربارهٔ قتل اُسراست ولی آنچه دربارهٔ قتل اُسَرا گفته‌اند دربارهٔ بردگی آنان نیز صدق می‌کند زیرا بردگی اُسَرا نیز در آیه ذکر نشده است. خلاصه اینکه دلیل درستی برای جواز قتل اُسَرا و بردگی آنان در دست نیست اگرچه گاهی چیزهایی به‌نام دلیل ذکر می‌شود و مثلاً ابن قُدامه برای اثبات جواز قتل اُسَرا می‌گوید: «چون نضر بن حارث و عُقبة بن ابی مُعَیط که از اُسَرای جنگ بدر بودند به دستور پیامبر(ص) کشته شدند به این دلیل قتل اُسَرا جایز است»[۳].

ولی باید دانست که این دو تن به‌عنوان اسیر جنگی کشته نشدند بلکه به سبب جنایاتی که قبلاً در مکه مرتکب شدند و از ارکان فساد به شمار

---

۱. مغنی ابن قُدامه، ج ۱۰، ص ۴۰۰.
۲. همان، ص ۴۰۱.
۳. همان.

(c) ketabton.com: The Digital Library

می‌رفتند به‌عنوان مفسد فی‌الارض کشته شدند. وقتی که نضر بن حارث از مُصعَب بن عُمیر پرسید: «چرا مرا می‌کشند؟» مصعب گفت: «تو ظالمانه با قرآن ضدیت می‌کردی و دربارهٔ آن ناروا می‌گفتی و بی‌رحمانه اصحاب پیامبر را عذاب می‌دادی، به این دلیل کشته می‌شوی»[۱]، و هنگامی که عُقبة بن ابی مُعَیط پرسید: «چرا باید من کشته شوم؟» رسول خدا(ص) فرمود: «به سبب دشمنی‌هایی که با خدا و رسول او می‌کردی»، و چون او کشته شد فرمود: «تو چه مرد بدی بودی که به خدا و رسول او و کتابش کفر می‌ورزیدی و پیامبرش را آزار می‌دادی، شکر خدا را که تو را کشت و با کشتن تو چشم مرا روشن کرد»[۲].

می‌بینیم که در سخنان رسول اکرم(ص) و مُصعَب بن عُمَیر فساد و افساد پیگیر این دو تن که از آتش‌افروزان اصلی جنگ بدر بودند دلیل قتلشان معرفی شده است نه اسارتشان. رسول گرامی از کشته شدن اسیر خوشحال نمی‌شود، بلکه از کشته شدن عناصر مفسد و غیرقابل اصلاح خوشحال می‌شود.

نظر اصحاب رأی دربارهٔ اُسَرا

اصحاب رأی گفته‌اند: «اُسَرا باید یا کشته شوند و یا به بردگی درآیند و آزاد کردن آنان بی‌فدیه یا با فدیه جایز نیست زیرا آیهٔ «اُقْتُلُوا الْمُشْرِکین حَیْثُ وَجَدْتُمُوهُم» (توبه، ۵) که دستور کشتن مشرکان را می‌دهد بعد از آیهٔ «فَاِمّا مَنّاً بَعد وَ اِمّا فِداءً» (محمد، ۴) نازل شده است که دستور آزادی اُسَرا را می‌دهد از این‌رو مدلول آن را نسخ می‌کند، و نیز عمر بن عبدالعزیز و عیاض بن عُقبه اُسرا را می‌کشتند»[۳].

ولی این استدلال عقیم است زیرا آیهٔ «اُقتلوا الْمُشرکینَ حَیْثُ وَجَدْتُمُوهُم» دربارهٔ مشرکان پیمان‌شکنی نازل شده است که آیات اول سورهٔ توبه مربوط به

---

۱. مغازی واقدی، ج ۱، ص ۱۰۶.
۲. مغازی، ج ۱، ص ۱۱۴.
۳. مغنی ابن قُدامه، ج ۱۰، ص ۴۰۱.

(c) ketabton.com: The Digital Library

آنان است و چهار ماه مهلتشان داده است که روش خود را اصلاح کنند، و آیه آمد که «فَاِذا انْسَلَخَ الْاَشْهُرُ الحُرُم فَاقْتُلُوا الْمُشرِکینَ حَیْثُ وَجدتُمُوهُم» (توبه، ۵). یعنی «وقتی که این چهار ماه مهلت تمام شد اگر این مشرکان روش خود را اصلاح نکردند و همچنان به تجاوز ادامه دادند آنان‌را هرجا یافتید بکشید»، بنابراین، آیهٔ مزبور مربوط به مشرکان خاصی است و به اُسَرا ربطی ندارد، و به‌عبارت دیگر؛ موضوع این دو آیه با هم فرق دارد چون آیهٔ سورهٔ توبه دربارهٔ گروه خاصی از مشرکان است که پیمان خود را شکسته و تجاوز کرده‌اند، و آیهٔ سورهٔ محمد دربارهٔ اُسَرای جنگ است چه مشرک باشند و چه اهل کتاب و چه مجوس و چه غیر اینها، از این رو در هر یک از این دو آیه حکم موضوع همان آیه بیان شده و با هم اصطکاکی ندارند و آیهٔ سورهٔ توبه حکم آیهٔ سورهٔ محمد را نفی و نسخ نمی‌کند. اما استدلال به عمل عمر بن عبدالعزیز و عیاض بن عُقبه که گفته شد، اُسرا را می‌کشتند؛ به فرض صحت این نسبت، عمل این دو تن برای ما حجت نیست و ممکن است از روی اجتهاد خطا اینگونه عمل کرده باشند.

گرفتن فدیه ممنوع نبوده است

قبلاً معلوم شد که به مدلول آیهٔ ۴ سورهٔ محمّد گرفتن فدیه از اُسَرا در برابر آزاد کردنشان مجاز است، و در سیرهٔ رسول خدا(ص) نیز آمده است که آن حضرت بعضی از اُسرای جنگ بدر را در برابر فدیه آزاد کرد و فدیهٔ بعضی از آنان این بود که هر یک به ده نفر از اطفال مسلمان خواندن و نوشتن بیاموزند و فدیهٔ بعضی دیگر پول نقد بود، و از جملهٔ آنان ابوعزیز برادر مُصعَب بن عُمیَر است که مادرش گفت: «من می‌خواهم بیشترین مبلغ فدیه را برای آزادی فرزندم بدهم» که چهار هزار درهم بود و او داد.[۱]

---

۱. فروغ ابدیت، ص ۴۲۷ و مغازی واقدی، ج ۱، ص ۱۴۰.

(c) ketabton.com: The Digital Library

با وجود اینکه بر طبق آیهٔ «فَإِمّا مَنّاً بَعدُ وَ إِمّا فِداءً» (محمد، ۴) و سیرهٔ قطعی رسول اکرم(ص) گرفتن فدیه در برابر آزادی اُسَرا از نظر مقررات اسلامی از اول مجاز بوده است، اکثریت قریب به اتفاق مفسران در تفسیر آیهٔ «ما کانَ لِنَبیٍّ اَن یَکُوْنَ لَهُ اَسْریٰ حَتّٰی یُثْخِنَ فِی الْاَرض»... (انفال، ۶۷) گفته‌اند: «در آغاز، گرفتن فدیه از اُسَرا جایز نبود و اینکه از اُسرای جنگ بدر فدیه گرفتند کاری برخلاف حکم خدا انجام دادند، و آیهٔ مزبور از این کار مذمت کرده است»، و آیه را بدین‌گونه تفسیر کرده‌اند که هیچ پیغمبری حق ندارد اسیرانی را در اختیار بگیرد که از آنان فدیه دریافت کند و باید اُسَرا را قتل‌عام کند تا وقتی که قدرتش در زمین مستحکم و پابرجا شود، که طبق این تفسیر، طبعاً آیهٔ مزبور با آیهٔ «فَإِمّا مَنّاً بَعدُ وَ إِمّا فِداءً» تعارض پیدا می‌کند، زیرا این آیه گرفتن فدیه را مجاز دانسته و از این‌رو بعضی گفته‌اند، این آیه، آیهٔ ۶۷ انفال را نسخ کرده است[۱].

این تفسیر برای آیهٔ مزبور به‌نظر نگارنده تفسیری نادرست است که با کمال تأسف اکثریت عظیم مفسران آن را پذیرفته و در کتاب‌هایشان آورده‌اند، و ضرورت دارد که این مسئله به‌طور دقیق و همه‌جانبه بررسی شود.

نقد نظر مفسرین

کتاب‌هایی که نگارنده به آنها رجوع کرده و این تفسیر نادرست را برای آیهٔ مزبور ذکر کرده‌اند از این قرارند:

۱. **تفسیر طبری** از محمد بن جریر طبری در گذشته به سال ۳۱۰ هجری قمری.
۲. **تفسیر تبیان** از شیخ الطائفه محمد بن حسن طوسی در گذشته به سال ۴۶۰ هجری قمری.
۳. **تفسیر مجمع‌البیان** از شیخ طبرسی در گذشته به سال ۵۴۸ هجری قمری.
۴. **تفسیر کشّاف** از زمخشری در گذشته به سال ۵۲۸ هجری قمری.
۵. **تفسیر قُرطُبی** از محمد بن احمد خزرجی قُرطُبی در گذشته به سال ۶۷۱ هجری قمری.

---

۱. **تفسیر جلالین** در تفسیر آیهٔ مزبور.

(c) ketabton.com: The Digital Library

۶. **تفسیر کبیر** امام فخر رازی در گذشته به سال ۶۰۶ هجری قمری.
۷. **تفسیر بیضاوی** در گذشته به سال ۶۸۵ هجری قمری.
۸. **تفسیر ابن کثیر دِمِشقی** در گذشته به سال ۷۷۴ هجری قمری.
۹. **تفسیر السراج المنیر** از محمّد شِربینی خطیب، ج ۱، ص ۵۸۱، چاپ بیروت، دارالمعرفة.
۱۰. **تفسیر روح‌المعانی** آلوسی در گذشته به سال ۱۲۷۰ هجری.
۱۱. **تفسیر المنار** از سید محمد رشید رضا.
۱۲. **تفسیر فی ظلال القرآن** از سیدِ قُطب.
۱۳. **تفسیر حسین بن مسعود بَغَوی** در گذشته به سال ۵۱۶ هجری قمری.
۱۴. **تفسیر ابی السُعود** قاضی القضاة در گذشته به سال ۹۵۱ هجری، جزء ۴، ص ۳۵.
۱۵. **تفسیر البحر المحیط** از ابوحیان اندلسی در گذشته به سال ۷۴۵ هجری، ج ۴، ص ۵۱۹.
۱۶. **تفسیر الجواهر** از طنطاوی، ج ۵، ص ۸۳، چاپ سوم، مکتبهٔ اسلامیه.
۱۷. **تفسیر ابوالمحاسن جرجانی** معروف به گازُر، ج ۴، ص ۱۸، چاپ اول.
۱۸. **تفسیر علاءالدین بغدادی** معروف به خازن، ج ۳، ص ۴۲، چاپ مصر.
۱۹. **تفسیر ابوالفتوح رازی**، ج ۵، ص ۴۳۸، چاپ اسلامیه تهران.
۲۰. **تفسیر فتح البیان** از صدیق حسن خان، در گذشته به سال ۱۳۰۷ هجری، ج ۴، ص ۶۶.
۲۱. **تفسیر منهج الصادقین** از ملا فتح الله کاشانی، ج ۴، ص ۲۱۱، چاپ اسلامیه، تهران.
۲۲. **تفسیر فتح القدیر** از شوکانی، در گذشته به سال ۱۲۵۰ هجری، ج ۲، ص ۳۱۰.
۲۳. **تفسیر روح البیان** از شیخ اسماعیل حقی، در گذشته به سال ۱۱۳۷ هجری، ج ۳، ص ۳۷۲.
۲۴. **تفسیر محاسن التأویل** از محمد جمال‌الدین قاسمی، در گذشته به سال ۱۳۳۲ هجری، ج ۸، ص ۳۰۳۶.
۲۵. **تفسیر کشف‌الاسرار** از رشیدالدین میبدی، در گذشته به سال ۵۲۰ هجری، ج ۴، ص ۷۹.
۲۶. **تفسیر احمد مصطفی مراغی**، جزء ۱۰، ص ۳۳، چاپ مصر، ۱۳۷۳ هجری قمری.
۲۷. **التفسیر القرانی للقرآن** از عبدالکریم خطیب، ج ۵، ص ۶۷۶، چاپ ۱۳۸۶ هجری قمری.
۲۸. **تفسیر احکام القرآن** از ابوبکر ابن العَرَبی، در گذشته به سال ۵۴۳ هجری، ص ۸۷۹.
۲۹. **تفسیر التسهیل لعلوم التنزیل** از حافظ محمد بن کلبی، جزء ۲، ص ۶۸، چاپ مصر، ۱۳۵۵ قمری.
۳۰. **تفسیر الواضح** از محمد محمود حجازی از علمای الازهر مصر، جزء ۱۰، ص ۱۷، چاپ قاهره، ۱۳۸۵ قمری.
۳۱. **تفسیر المیزان** از علامهٔ طباطبایی، ج ۹، ص ۱۳۶، به بعد چاپ آخوندی.

(c) ketabton.com: The Digital Library

برای روشن شدن معنای آیهٔ مزبور لازم است این آیه از سورهٔ انفال و دو آیهٔ بعدش با هم مورد توجه قرار گیرند؛ «مٰا کٰانَ لِنَبِیٍّ اَن یَکُونَ لَه اَسْرٰی حَتّٰی یُثْخِنَ فِی الْارضِ تُریدُونَ عَرَضَ الدُّنیا وَ اللّٰهُ یُریدُ الآخِرَةَ وَ اللّٰهُ عَزیزٌ حَکیمٌ(۶۷) لَو لٰا کِتٰابٌ مِنَ اللّٰهِ سَبَقَ لَمَسَّکُم فیٖ مٰا اَخَذتُم عَذٰابٌ عظیمٌ (۶۸) فَکُلُوا مِمّٰا غَنِمْتُمْ حَلٰالاً طَیِّباً وَ اتَّقُواللّٰهَ اِنَّ اللّٰهَ غفورٌ رَحیمٌ(۶۹)

در اینجا لازم است دربارهٔ چند مطلب بحث شود:

مطلب اول: آیا مقصود از «مٰا کٰانَ لِنَبِیٍّ اَنْ یَکونَ لَهُ اَسْرٰی» این است که نباید از اُسَرا فدیه گرفت و آزادشان کرد و باید همه قتل‌عام شوند، یا مقصود این است که در گرماگرم جنگ نباید وقت و نیرو را صرف گرفتن اسیر و نگهداری اُسرا کرد؟

مطلب دوم: آیا مقصود از «حَتّٰی یُثْخِنَ فِی الْارضِ» پابرجا شدن سلطهٔ پیامبر (ص) در کرهٔ زمین است یا مقصود بی‌حرکت کردن و زمینگیر ساختن دشمن در زمین جنگ است؟

مطلب سوم: آیا آیهٔ «مٰا کٰانَ لنبیٍّ اَنْ یَکُونَ لَهُ اَسْرٰی» با آیهٔ «فَاِمّٰا مَنّاً بَعدُ وَ اِمّٰا فِداءً» تعارض دارد؟

مطلب چهارم: مقصود از کتاب سابق خدا که مانع عذاب عظیم شد چیست؟

مطلب پنجم: آیا مقصود از عذاب عظیم در آیهٔ ۶۸، عذاب استیصال است مانند عذاب عاد و ثمود یا مقصود، شکست بزرگ در میدان جنگ است؟

مطلب ششم: آیا مقصود از «فَکُلُوا ممّا غَنِمْتُم حَلٰالاً طَیِّباً» در آیهٔ ۶۹ این است که اول فدیه گرفتن از اُسرا مجاز نبوده و بعداً مجاز شده است؟

بحث دربارهٔ مطلب اول

چنانکه قبلاً اشاره شد مفسران عموماً می‌گویند: «آیهٔ مٰا کٰانَ لِنَبِیٍّ اَنْ یَکُونَ لَه اَسْرٰی» عتاب و مذمت دربارهٔ فدیه گرفتن از اُسَرای جنگ بدر است و می‌گوید: «اُسَرا باید قتل‌عام می‌شدند» و اینکه فدیه گرفتند و آزادشان کردند کاری مخالف رضای خدا بوده است».

(c) ketabton.com: The Digital Library

منشأ اصلی این قول

منشأ اصلی این قول گفته‌های بعضی از صحابه و تابعین است که مفسران بدون هیچ نقدی به آنها استناد کرده‌اند، و آن گفته‌ها بدین شرح است:

۱. از ابوهریره نقل کرده‌اند که آیهٔ «لَو لا کِتابٌ مِنَ اللّهِ سَبَقَ لَمَسَّکُم فیما اَخَذْتُم عَذابٌ عَظیمٌ» را خواند و گفت: «خدا می‌گوید: 'اگر در علم من نگذشته بود که فدیهٔ اسیران را در آینده حلال خواهم کرد به‌علت اینکه شما فدیهٔ اسیران را پیش از حلال شدنش گرفتید عذابی بزرگ شما را فرا می‌گرفت[۱]'»

۲. از حسن بصری نقل کرده‌اند که در تفسیر آیهٔ «لَو لا کتابٌ مِنَ اللّهِ سَبَقَ لَمَسَّکُم فیما اَخَذتُم عذاب عظیمٌ» گفت: «مسلمانان فدیهٔ اُسَرای جنگ بدر را پیش از حلال شدنش گرفتند و خدا آنان را بر این کار توبیخ و سپس آن را برایشان حلال کرد»[۲].

۳. از قتاده نقل کرده‌اند که در تفسیر آیهٔ «ما کانَ لِنَبیٍّ اَنْ یَکُونَ لَهُ اَسْریٰ حَتی یُثْخِنَ فِی‌الْاَرْضِ تُریدُونَ عَرَضَ الدُّنیا» گفت: «اصحاب پیامبر(ص) در جنگ بدر به گرفتن فدیه از اُسَرا تمایل داشتند و تا چهار هزار درهم از آنان فدیه گرفتند درحالی‌که به جان خودم سوگند در آن زمان هنوز رسول خدا(ص) در کشتن دشمنان مبالغه نکرده بود»[۳].

مقصود قتاده این است که مسلمانان برخلاف دستور آیهٔ مزبور پیش از آنکه پیامبر(ص) در کشتن دشمنان مبالغه کند از اُسَرا فدیه گرفتند و این گناه بود.

۴. از سعید بن جُبَیر نقل کرده‌اند که در تفسیر آیهٔ «ما کانَ لِنَبیٍّ اَن یَکُونَ لَه اَسْریٰ حتّی یُثْخِنَ فِی‌الْاَرضِ» گفت: «وقتی که اسیرشان کردید از آنان فدیه

---

۱. تفسیر طبری، جزء ۱۰، ص ۴۵.
۲. همان.
۳. تفسیر طبری، جزء ۱۰، ص ۴۳.

(c) ketabton.com: The Digital Library

نگیرید تا در کشتن آنان مبالغه کنید»[۱].

اینها اظهارنظرهای بعضی از صحابه و تابعین بود که در تفسیر آیهٔ ۶۷ و ۶۸ انفال آورده و خواسته‌اند بگویند: «فدیه گرفتن مسلمانان از اُسَرای جنگ بدر در برابر آزادی‌شان برخلاف رضای خدا انجام شده و مقتضی عذاب عظیم بوده و کتابی از خدا مانع وقوع آن شده است».

منشأ این نظر

گمان می‌رود این صاحب‌نظران چون از طرفی دیده‌اند مسلمانان از بعضی اُسَرای جنگ بدر فدیه گرفته و آزادشان کردند، و از طرفی در آیات یاد شده عبارت «تریدونَ عَرَضَ الدُّنیا» وجود دارد که از علاقهٔ مسلمانان به فدیه و مال دنیا مذمت کرده است، و نیز عبارت «لَو لا کِتابٌ مِنَ اللّهِ سَبَقَ لَمَسَّکُمْ فیما اَخَذْتُم عَذابٌ عظیمٌ» هست که می‌گوید: «آنچه شما گرفتید مقتضی عذاب عظیمی بود و کتابی از خدا مانع آن شد»، از اینجا به ذهنشان متبادر شده است که لابد گرفتن فدیه از اُسَرا مقتضی عذاب عظیم بوده است و در فکرشان تداعی شده است که عبارت «فیما اَخَذْتُمْ» در آیه، گرفتن فدیه را گوشزد می‌کند و می‌گوید: «گرفتن فدیه مقتضی عذاب عظیم بوده است»، و با این مقدمات تصور کرده‌اند مفهوم آیهٔ «ما کانَ لِنَبیٍّ اَنْ یَکُونَ لَهُ اَسْریٰ حَتّی یُثْخِنَ فِی الْاَرض» این است که برای هیچ پیغمبری روا نیست قبل از مبالغه در کشتن دشمن از اُسَرا فدیه بگیرد و آزادشان کند بلکه باید همهٔ آنان را قتل‌عام کند.

به‌نظر می‌رسد که در قرن اول و دوم هجری اینگونه گفته‌ها از صحابه و تابعین دارای قداست خاصی بوده است و مفسران بدون هیچ‌گونه نقدی آنها را مبنای تفسیر مفاهیم قرآن قرار داده‌اند و رفته‌رفته نظرات آنان مورد قبول عموم اهل قلم واقع گشته و بر محافل علمی مسلط شده است به‌طوری‌که در

---

۱. همان.

(c) ketabton.com: The Digital Library

قرن‌های متأخر آنها را مسلّم پنداشته و در صحت آنها شک نمی‌کرده‌اند.

و از اینجاست که می‌بینیم ابوعلی جُبائی عالم و متفکر قرن سوم هجری هنگام تفسیر کردن آیات یاد شده این مطلب را مسلّم پنداشته است که گرفتن فدیه از اُسَرای جنگ بدر و آزاد کردن آنان گناه بوده است و چون گرفتن فدیه به دستور رسول اکرم(ص) انجام شده است این عالم معتزلی برای دفاع از پیامبر(ص) می‌گوید: «فدیه گرفتن از اُسَرای جنگ بدر گناه صغیره بوده است و به عدالت پیغمبر و صحابه لطمه نمی‌زند.[۱]»

این سخن از ابوعلی جبائی دلیل است بر اینکه گناه بودن گرفتن فدیه از اُسَرای بدر به‌طوری بر حوزه‌های علمی مسلّم و مسلط بوده است که حتی این متفکر اهل اجتهاد هم نتوانسته است خود را از اسارت آن خلاص کند و مستقل بیندیشد و نظر بدهد.

نظر ابن جریر طبری

محمد بن جریر طبری، مفسر بزرگ قرن سوم هجری، که اهل نظر و اجتهاد است نیز در تفسیر آیهٔ «مٰا کٰانَ لِنَبِیٍّ اَنْ یَکُونَ لَهُ اَسْری حَتّی یُثْخِنَ فِی‌الاَرْضِ» همین نظر را پذیرفته است که گرفتن فدیه از اُسَرای جنگ بدر و آزاد کردن آنان کاری ناصواب بوده است و کار صواب این بود که قتل‌عام شوند، او می‌گوید: «معنای آیه این است که برای هیچ پیغمبری روا نیست که وقتی بر کافری از بت‌پرستان دست می‌یابد و در قبضهٔ اوست وی را نگه‌دارد، برای اینکه در برابر فدیه یا از روی احسان آزادش کند... خداوند به پیغمبرش محمد(ص) می‌آموزد که کشتن کافرانی که در جنگ بدر اسیرشان کرد به صواب نزدیک‌تر بود از آنچه وی انجام داد که از آنان فدیه گرفت و آزادشان کرد.[۲]»

---

۱. **تبیان**، شیخ طوسی، ج ۵، ص ۱۵۷.
۲. **تفسیر طبری**، جزء ۱۰، ص ۴۲.

(c) ketabton.com: The Digital Library

معلوم است که طبری تحت‌تأثیر همان جوّ فکری که قبل از او در حوزه‌های تفسیر قرآن ساخته شده بود قرار داشته است که همه می‌گفتند: «گرفتن فدیه در برابر آزادی اُسرای بدر کاری خلاف بوده است»، و طبری با همهٔ توانایی علمی‌اش نتوانسته است خود را از آن جوّ ساخته شده آزاد کند و برخلاف آن نظر بدهد.

نظر شیخ طوسی

شیخ طوسی نیز در تفسیر آیهٔ «مٰا کٰانَ لِنَبِیٍّ اَنْ یَکُونَ لَهُ اَسْریٰ...» بدون هیچ‌گونه اجتهادی عبارت طبری را خلاصه کرده و در واقع از آن اقتباس کرده و می‌گوید: «معنای آیه این است که برای هیچ پیغمبری روا نیست کافری را که اسیر کرده است نگاه دارد تا او را با فدیه یا از روی احسان آزاد کند». مقصود شیخ این است که لازم بود همهٔ اُسَرای جنگ بدر کشته شوند. آنگاه ایشان چند سطر بعد می‌فرماید: «اگر گفته شود؛ چگونه کشتن اُسَرای جنگ بدر به صواب نزدیک‌تر بود درحالی‌که جماعتی از آنان بعداً مسلمان شدند و کسانی که خدا می‌داند در آینده ایمان می‌آورند واجب است زنده نگاه داشته شوند، پس چرا لازم بود همهٔ اُسَرای جنگ بدر کشته شوند؟» جواب می‌دهیم: «در این مسئله اختلاف است» و کسانی که می‌گویند: «زنده نگاه داشتن چنین کسانی واجب نیست» این سؤال متوجه آنان نمی‌شود، و کسانی که می‌گویند: «زنده نگاه داشتن چنین کسانی واجب است»، می‌گویند: «خدا اراده داشت دستور دهد اُسَرا را در برابر گرفتن فدیه آزاد کنند تا زنده بمانند ولی مسلمانان پیش از آنکه خدا این دستور را بدهد آنان را در برابر فدیه آزاد کردند، و اینکه خدا در این آیه عتابشان کرد برای این است که این کار را قبل از آنکه خدا دستورش را بدهد انجام دادند»[1].

---

۱. تبیان، شیخ طوسی، ج ۵، ص ۱۵۶.

(c) ketabton.com: The Digital Library

معلوم است که شیخ طوسی نیز مانند طبری تحت‌تأثیر جوّ ساخته شدهٔ پیش از خود بوده است، و از این‌رو همان گفتهٔ طبری را تکرار کرده است.

معنای صحیح آیهٔ ٦٧ سورهٔ انفال

آنچه نگارنده می‌فهمد، معنای آیه آن نیست که عموماً مفسران گفته‌اند بلکه معنایش این است که برای هیچ پیغمبری که فرماندهٔ جنگ باشد و نیز برای هر فرماندهٔ جنگی روا نیست که در وقت جنگیدن با دشمن مقداری از وقت و نیروی رزمی سپاهش صرف گرفتن اسیر و نگهداری اُسرا شود زیرا هنگام درگیری با دشمن باید همهٔ وقت و نیروی رزمندگان صرف سرکوب کردن و بی‌حرکت ساختن دشمن شود چون در لحظات حساس جنگِ تن به تن که روی لحظه‌ها هم حساب می‌شود به هر نسبت که از نیروی سپاه حق در راهی غیر از سرکوب کردن دشمن به‌کار رود به همان نسبت احتمال پیروزی، کمتر و احتمال شکست بیشتر می‌شود.

آیه می‌خواهد بگوید: «برای هیچ پیغمبری روا نیست که حین جنگیدنِ نیروهایش اسیرانی برای او به‌دست آید، یعنی روا نیست که نیروهایش مقداری از وقت و توانایی خود را صرف گرفتن اسیرانی از دشمن و به‌دنبال آن مقدار دیگری از وقت و نیروی خود را صرف نگهداری اُسَرا کنند».

سرباز دشمن تا وقتی که می‌جنگد اسیر نیست و اسارت وی با گرفتن او و نگهداری‌اش حاصل می‌شود، و اینکه آیهٔ مزبور می‌گوید: «برای هیچ پیغمبری روا نیست که اسیرانی برای وی حاصل شود» مقصودش این است که نباید در گرماگرم جنگ اسارت افرادی از دشمن به‌دست نیروهای حق تحقق یابد که این کار از توان رزمی آنان می‌کاهد و احتمال پیروزی را کمتر و احتمال شکست را بیشتر می‌کند، بنابراین، تا وقتی که نیروهای باطل قدرت جنگیدن دارند و سرکوب و بی‌حرکت نشده‌اند، باید همهٔ وقت و توانایی نیروهای حق فقط صرف درهم‌شکستن نیروهای باطل شده و چیزی از آن

(c) ketabton.com: The Digital Library

صرف گرفتن اسیر و نگهداری اُسَرا نشود.

جملهٔ معترضه: می‌توان گفت در گرماگرم جنگ تنها گرفتن اسیر و نگهداری آن ممنوع نیست بلکه هر کاری که از قدرت رزمندگی نیروهای حق بکاهد ممنوع است هرچند در قالب افعال مستحب باشد، مانند نمازِ نافله و تلاوت قرآن و ذکر و دعا، و این مقتضای ملاک حکم و روح قانون است که با توجه به ملاک حکم از مورد مذکور در آیه الغای خصوصیت می‌شود و حکم آن به موارد مشابه گسترش می‌یابد، و این قیاسِ ممنوع نیست بلکه تنقیح مناط و کشف ملاک است که عقل به صحت آن حکم می‌کند، و این معنی تحت ضابطهٔ عقلی اهم و مهم در می‌آید که همیشه اهم بر مهم مقدم است و تا اهم در صحنه حاضر است نباید به مهم پرداخته شود.

بُعد اقتصادی اسیر گرفتن

باید دانست کسانی که اسیر می‌گرفتند می‌خواستند بعداً از اُسَرا فدیه بگیرند و آزادشان کنند و در واقع این کارشان جنبهٔ اقتصادی داشت چنانکه در آیهٔ مزبور آمده است: «تُرِیدُونَ عَرَضَ الدُّنیا وَاللّٰهُ یُرِیدُ الآخِرَةَ» یعنی «رغبت شما در فدیه که متاع ناپایدار دنیاست وادارتان می‌کند که مقداری از وقت و نیروی خود را صرف گرفتن اسیر و نگهداری‌اش کنید تا بعداً از او فدیه بگیرید ولی خدا می‌خواهد شما برای آخرت کار کرده و همهٔ نیرویتان را فقط صرف سرکوب کردن دشمن کنید.»

بُعد اقتصادی اسیر گرفتن از داستانی که در میدان جنگ بدر اتفاق افتاد روشن می‌شود و آن چنین بود؛ ابوعزیز برادر مُصعَب بن عُمَیر که در اُردوی مشرکان مکه بود می‌گوید: «در جنگ بدر یکی از مسلمانان قصد اسیر کردن مرا کرد، در این حال برادرم مُصعَب که در اُردوی مسلمانان بود به آن شخص گفت: او را محکم بگیر که مادر ثروتمندی دارد و امید است برای آزاد کردن او فدیه‌ای به تو بدهد ــ که سرانجام همین‌طور شد و مادرش گران‌ترین فدیه

(c) ketabton.com: The Digital Library

را که چهار هزار درهم بود برای آزادی‌اش داد.» ابوعزیز می‌گوید: «من به برادرم مُصعَب گفتم: برادر! تو او را تشویق می‌کنی که مرا اسیر کند؟! مُصعَب به من گفت: او برادر من است نه تو».[۱]

از این داستان معلوم می‌شود که حتی در مسلمانان با اخلاصی مانند مُصعَب بن عُمَیر این فکر وجود داشته است که گرفتن اسیر نفع اقتصادی دارد و دیگران را به آن تشویق می‌کرده‌اند، و عبارت «تُرِیدُونَ عَرَضَ الدُّنیا» در آیهٔ مزبور از این فکر نکوهش می‌کند و می‌گوید: «مقصود شما از گرفتن اسیر به‌دست آوردن متاع ناپایدار دنیاست درحالی‌که نباید علاقه به مال شما را از این رمز نظامی غافل کند که صرف کردن وقت و نیرو برای گرفتن اسیر و نگهداری‌اش از توان رزمی شما می‌کاهد و احتمال پیروزی را کم می‌کند».

دفاع‌هایی که از پیامبر(ص) کرده‌اند

چون این عقیده که گرفتن فدیه از اُسَرای جنگ بدر کار خلافی بود مستلزم این است که پیامبر(ص) نیز خلافکار باشد زیرا این کار به امر آن حضرت انجام شد، از این‌رو کسانی خواسته‌اند به نوعی از وی دفاع و حضرتش را تبرئه کنند. این افراد نتوانسته‌اند بگویند: «فدیه گرفتن از اُسرای جنگ بدر کار خلافی نبوده است چون جوّی که از زمان ابوهُریره به بعد ساخته شده بود آنان را ملزم می‌کرد حتماً بپذیرند که فدیه گرفتن از اُسرای جنگ بدر در برابر آزادی‌شان کار خلافی بوده است».

در چنین جوّی بعضی از کسانی که اهل اجتهاد بودند با نیروی اجتهاد به میدان آمده و برمَبنای اجتهادشان از پیامبر(ص) دفاع کرده‌اند و بعضی دیگر که به نقل روایات بیشتر توجه داشته‌اند داستان‌هایی ساخته‌اند تا به کمک آنها از ساحت رسالت دفاع کنند.

---

۱. سیرهٔ ابن هشام، ج ۱، ص ۶۴۵.

(c) ketabton.com: The Digital Library

دفاع ابوعلی جُبائی

ابوعلی جبائی متکلم معتزلی قرن سوم هجری[۱] بدین‌گونه از پیامبر(ص) دفاع می‌کند که می‌گوید: «گرفتن فدیه از اُسَرای جنگ بدر در برابر آزادی‌شان گناه صغیره بوده است و گناه صغیره به عدالت پیغمبر(ص) و صحابه لطمه نمی‌زند زیرا اجماع داریم که عاملان این گناه از عدالت خارج نشده‌اند»؛ او در دنبالهٔ سخن خود می‌گوید: «علما اجماع دارند که پیامبر(ص) در این گناه صغیره شریک است ولی معلوم نیست که فدیه گرفتن گناه بوده است یا نکشتن اُسَرا و من گمان دارم نکشتن اُسَرا گناه بوده است»[۲].

می‌بینیم که ابوعلی جُبائی خلافکاری را برای پیامبر(ص) و صحابه مسلّم می‌شمارد ولی می‌گوید: «چون اجماع داریم که با انجام این کار از عدالت خارج نشده‌اند باید بگوییم، این گناهی صغیره بوده است که به عدالت عاملانش لطمه نمی‌زند»، و این تلاشی است که ایشان برای حفظ حریم رسالت کرده است.

ولی حقیقت این است که آنچه رسول اکرم(ص) و صحابه انجام دادند نه گناه صغیره بود و نه کبیره، نه فدیه گرفتن از اسرا گناه بود و نه آزاد کردنشان بلکه فدیه گرفتن کاری مشروع و عُقَلایی و آزاد کردنشان عملی بشردوستانه و منبعث از عواطف انسانی بود.

علاوه بر این قرآن کریم دربارهٔ اُسرای جنگ می‌گوید: «باید آنان بی‌فدیه و یا با فدیه آزاد شوند»، «فَاِمّا مَنّاً بَعدُ و اِمّا فِداءً» (محمد، ۴) و پیامبر(ص) و صحابه دستور قرآن را اجرا کردند و آنچه قرآن امر به انجامش بکند، گناه

---

۱. ابوعلی محمد بن عبدالوهاب بن سلام جُبائی عالم متکلم معتزلی به سال ۳۰۳ هجری درگذشت. او اهل جُبا بوده که جزء خوزستان و در طرف بصره قرار داشته است. ابوعلی جُبائی و پسرش ابوهاشم از رؤسای معتزله بودند و کتاب‌های کلام پر است از اقوال این پدر و پسر. و جُبائیان بر این دو تن اطلاق می‌شود. (**الکنی و الالقاب** از محدث قمی، ج ۲، ص ۱۲۹)

۲. **تبیان**، شیخ طوسی، ج ۵، ص ۱۵۷.

(c) ketabton.com: The Digital Library

نیست. ولی ابوعلی جُبائی نتوانسته است خود را از جوّ ساخته شده خلاص کند زیرا تعبد به اقوال صحابه و تابعین به قدری شدید بوده است که حتی این عالم متفکر نمی‌توانسته است از عقیدهٔ شایع در آن عصر رها شود، و از این‌رو ناچار شده است برای دفاع از پیامبر(ص) بگوید: «این کار گناه صغیره بوده و به عدالت حضرتش لطمه نمی‌زند»، البته این دفاع را از روی دلسوزی و اخلاص کرده است که ای کاش نمی‌کرد. اینجاست که باید گفت، گاهی نظر شخصی یک صحابه یا تابعی منشأ یک اصل اعتقادی شده، در محیط‌های علمی مورد پذیرش قرار می‌گیرد و از آنجا به جامعه منتقل می‌شود، و قرن‌ها باقی می‌ماند و جزء اعتقادات قطعیِ بخش عظیمی از یک امت بزرگ به ثبت می‌رسد، درحالی‌که مبنای اصلی آن استنباطی غلط بوده است.

دفاع صاحب «المنار»

سید محمد رشید رضا در «تفسیر المنار» می‌خواهد ثابت کند که فدیه گرفتن از اُسرای جنگ بدر در برابر آزادی‌شان بر مبنای اجتهاد پیامبر(ص) بود که تشخیص داد این کار به مصلحت نزدیک‌تر است درحالی‌که واقعاً کشتن اُسَرا به مصلحت نزدیک‌تر بود و آن حضرت در اجتهادش خطا کرد ولی خطای در اجتهاد گناه نیست و نمی‌توان اجتهاد کننده را کیفر داد. او در دنبالهٔ سخنان خود مطلبی را بدین مضمون می‌آورد که: «اگر گفته شود، چه حکمتی از خدا در این کار بود که رسول خدا(ص) رأی اکثریت را در مورد فدیه گرفتن از اُسرا ترجیح داد، با اینکه این کاری ناصواب و مخالف سنت انبیا بود و خدا نیز این کار را نکوهش کرده است؟» و در پاسخ می‌گوید: «چند حکمت از خدا در این کار بوده است» و سپس نُه حکمت ذکر می‌کند و در توضیح حکمت سوم می‌گوید: «حکمت سوم این بود که در این قضیه معلوم شد پیغمبر(ص) گاهی در اجتهادش خطا می‌کند ولی خدا آن را برایش روشن می‌سازد و او را بر خطایش باقی نمی‌گذارد، چنانکه علما به این مطلب تصریح کرده‌اند،

(c) ketabton.com: The Digital Library

بنابراین، پیامبر(ص) در پیام‌رسانی از خدا معصوم است نه در رأی و اجتهاد»[۱].

آنچه صاحب «المنار» گفته است اجتهاد خود اوست که به‌نظر نگارنده در این اجتهاد خطا کرده است، زیرا هم گرفتن فدیه از اُسرا کاری معقول و به مصلحت نزدیک‌تر بود و هم آزاد کردن آنان و اجتهاد خطایی از پیامبر(ص) سر نزده است چون آنچه انجام داد به مدلول آیهٔ «اِمّا مَنّاً بَعْدُ وَ اِمّا فِداءً» بوده و به امر خدا عمل کرده است. ولی این اجتهاد صاحب «المنار» از روی حسن نیت بوده و برای دفاع از رسول خدا(ص) چنین گفته و می‌خواسته است روشن کند که عمل آن حضرت در این قضیه گناه نبوده و مسئولیتی متوجه وی نیست. قبل از صاحب «المنار» نیز علمای دیگری از عامه گفته‌اند که پیغمبران ممکن است در اجتهاد خود خطا کنند.

اشکال آلوسی

سید محمود آلوسی بغدادی در «تفسیر روح‌المعانی» سخنی بدین مضمون می‌گوید که علما به آیهٔ «مٰا کٰانَ لِنَبِیٍّ اَنْ یَکُوْنَ لَه اَسْریٰ» استدلال کرده‌اند بر اینکه انبیا گاهی در اجتهادشان خطا می‌کنند ولی وحی اِلٰهی برخلاف آن نازل می‌شود و خطای آنان را روشن می‌سازد، سپس می‌گوید: «در اینجا اشکالی هست و آن این است که در حدیث آمده است: 'اگر کسی اجتهادش خطا باشد یک اجر دارد و اگر صحیح باشد دو اجر تا ده اجر دارد' و از طرفی می‌بینیم پیامبر(ص) به گفتهٔ مفسران در آیهٔ مزبور مورد عتاب واقع شده است، حالا اگر بگوییم، آن حضرت در مورد اُسَرا در اجتهادش خطا کرده است، طبق حدیث مزبور باید برای این اجتهادِ خطا یک اجر داشته باشد نه اینکه مورد عتاب واقع شود، آیا این عتاب با اجر داشتن منافات ندارد؟ و آیا

---

۱. تفسیر المنار، ج ۱۰، ص ۱۰۹.

(c) ketabton.com: The Digital Library

ممکن است پیامبر(ص) برای یک کار هم اجر داشته باشد و هم مورد عتاب واقع شود؟ من ندیدم کسی درصدد تحقیق این مطلب برآمده باشد. و اگر بگوییم، اجر داشتن بر کاری با عتاب بر آن کار منافات دارد، دراین‌صورت استدلالی که علما به آیهٔ مزبور کرده‌اند برای اثبات خطای پیغمبران در اجتهاد صحیح نیست»[۱].

ظاهراً آلوسی می‌خواهد بگوید: «در این فرض که اجر داشتن بر کاری با عتاب بر آن کار منافات داشته باشد نمی‌توان گفت آیهٔ مزبور معنای عتاب می‌دهد».

دفاع از پیامبر(ص) در قالب گریهٔ او

گروهی دیگر که به حدیث قداست بیشتری می‌دادند کوشش کردند با جعل حدیث، از پیامبر(ص) دفاع کنند و هرکس به سلیقهٔ خود حدیثی جعل کرده است تا در قضیهٔ آزاد کردن اُسرای بدر آن حضرت را تبرئه کند، و یکی از آن حدیث‌ها که به‌نظر نگارنده بخشی از آن جعلی است حدیثی است که خلاصهٔ آن چنین است: «پیامبر(ص) دربارهٔ اُسَرای جنگ بدر با اصحاب مشورت کرد، ابوبکر گفت: «یا رسول‌الله! اینان خویشان ما هستند و رأی من این است که از آنان فدیه بگیریم و آزادشان کنیم که هم فدیه‌ها کمکی برای ما بر ضد کفّار باشد و هم امیدواریم خدا به اسلام هدایتشان کند.» عمر گفت: «یا رسول‌الله! اینان سران کفرند و رأی من این است که آنان را قتل‌عام کنیم.» پیامبر(ص) رأی ابوبکر را پسندید و از اُسَرا فدیه گرفت و آزادشان کرد. عمر می‌گوید: «من فَردا نزد رسول خدا(ص) رفتم، دیدم او با ابوبکر نشسته و با هم گریه می‌کنند»، گفتم: «یا رسول‌الله! به من بگویید به چه علت گریه می‌کنید تا من اگر گریه دارم گریه کنم و اگر ندارم تباکی کنم؟» فرمود: «من به

---

۱. **روح المعانی** آلوسی، جزء ۱۰، ص ۳۱.

(c) ketabton.com: The Digital Library

علت اینکه راضی شدیم از اُسَرا فدیه بگیریم گریه می‌کنم، به خدا قسم عذابی بر من عرضه شد که قرار بود بر شما نازل شود و آن از این درخت نزدیک‌تر بود» و اشاره به درختی در نزدیک خود کرد، آنگاه این آیه نازل شد: «مٰا کٰانَ لِنَبِیٍّ اَنْ یَکُونَ لَهُ اَسْریٰ حَتّٰی یُثْخِنَ فِی الْاَرضِ»[۱].

بخش جعلی حدیث از عمر می‌گوید: «من فردا نزد رسول خدا رفتم» تا آخر حدیث است. در اینجا باید گفت اصل مشورت کردن پیامبر(ص) دربارهٔ اُسَرا کاری صحیح و یک دستور قرآنی است، و نیز اختلاف‌نظر اصحاب امری طبیعی است، و همچنین آزاد کردن اُسَرا در برابر فدیه کاری معقول و حاکی از جوانمردی و انسان‌دوستی است، و علاوه بر این، اجرای امر خداست که فرمود: «فَاِمّٰا مَنّاً بَعْدُ وَ اِمّٰا فِدٰاءً». با این توضیح روشن می‌شود که آزادی اُسَرا در برابر فدیه برخلاف رضای خدا نبوده است تا موجب عذاب استیصال شود و پیامبر(ص) به‌خاطر آن گریه کند.

استنباط نگارنده این است که بعضی افراد کم‌عُمق تحت‌تأثیر جوّ ساخته شده که همه می‌گفتند: «آزاد کردن اُسَرا خلاف رضای خدا بود» به فکر افتاده‌اند پیامبر(ص) را که این کار به امر وی انجام شد به نوعی تبرئه کنند، از این‌رو داستان گریه کردن آن حضرت را با ابوبکر ساخته‌اند تا بگویند، گریهٔ وی و یارِ نزدیکش این کار خلاف را جبران کرده است، و بدین‌وسیله او را از هر مسئولیتی در این قضیه مبرا سازند، و این کار از دوستان نادان دور از انتظار نیست.

دفاع دیگر با جعل حدیث دیگر

برای دفاع از پیامبر(ص) حدیثی دیگر ساخته‌اند که اساساً آن حضرت را مخالف با گرفتن فدیه از اُسَرا و آزاد کردن آنان جلوه داده‌اند و آن حدیث

---

۱. **تفسیر طبری**، جزء ۱۰، ص ۴۴ و **تفسیر المنار**، ج ۱۰، ص ۱۰۰.

(c) ketabton.com: The Digital Library

چنین است: «روایت شده است که پیامبر(ص) با گرفتن فدیه مخالف بود تا آنجا که سعد بن معاذ ناخشنودی آن حضرت را از این کار در چهرهٔ او دید و گفت: «یا رسول‌الله! این اولین جنگی بود که ما در آن با مشرکان درگیر شدیم و من میل داشتم اُسَرا قتل‌عام شوند تا دیگر اَحَدی جرأت نکند به مخالفت و جنگ با تو برخیزد»، فرمود: «از آنچه تو ناخشنودی من نیز ناخوشنودم ولی تو دیدی که این قوم چه کردند!».[۱]»

این حدیث را ساخته‌اند تا بگویند، آزاد کردن اُسرای جنگ در برابر فدیه کار صحابه بود و پیامبر(ص) شخصاً با این کار مخالف و از آن ناخوشنود بود و بدین‌وسیله ساحت رسالت را از عمل خلاف مبرا سازند. ولی این حدیث به چند دلیل بی‌اعتبار است:

دلیل اول اینکه، سند ندارد و حدیث بی‌سند اگر دلیل دیگری صحت آن را ثابت نکند بی‌اعتبار است.

دلیل دوم اینکه، معارض دارد و آن حدیثی است که می‌گوید: «پیامبر(ص) دربارهٔ اُسَرای بدر با اصحاب مشورت کرد، عمر برخاست و گفت: «یا رسول‌الله! همهٔ آنان را گردن بزن» و آن حضرت از او اعراض کرد و فرمود: «ای مردم! خدا شما را بر این اُسَرا مسلط کرده است و آنان تا دیروز برادران شما بودند»، عمر دوباره برخاست و همان سخنش را تکرار کرد و پیامبر(ص) باز از او اعراض کرد و دوباره فرمود: «ای مردم! خدا شما را بر این اسرا مسلّط کرده است و آنان تا دیروز برادران شما بودند»، ابوبکر برخاست و گفت: «یا رسول الله! آنان را ببخش و در برابر فدیه آزادشان کن»، در اینجا چهرهٔ پیامبر (ص) شکفت و غم وی زائل شد و آنان را در برابر فدیه آزاد کرد»[۲].

چنانکه معلوم است این حدیث می‌گوید، پیامبر(ص) با کشتن اُسَرا

---

۱. تبیان، شیخ طوسی، ج ۵، ص ۱۵۸.
۲. تفسیر ابن کثیر، ج ۲، ص ۳۲۵.

(c) ketabton.com: The Digital Library

مخالف بود و با پیشنهاد آزادی‌شان چهره‌اش شکفت و غم او زائل شد؛ درحالی‌که حدیث قبلی می‌گفت، آن حضرت از آزادی اُسَرا ناخشنود بود، و این تعارضی آشکار است میان دو حدیث و حدیثی که معارض دارد اگر دلیل دیگری آن را تأیید نکند، از اعتبار ساقط است.

دلیل سوم اینکه، از حدیث مزبور معلوم می‌شود اصحاب پیامبر(ص) با آن حضرت در قضیهٔ اُسَرا کشمکش داشته و سرانجام بر وی غلبه کرده و او را تسلیم خود ساخته‌اند، و این قابل قبول نیست زیرا رسول خدا که فاتح جنگ بدر و در اوج قدرت بود و اکثریت اصحاب مطیع فرمانش بودند ممکن نیست در برابر خواستهٔ بعضی از صحابه چنان بی‌اراده و ناتوان شود که نتواند جلوی گناهی را که می‌خواهند انجام دهند بگیرد و ناچار به تسلیم باشد تا در مقابل چشم او گناه انجام شود.

دلیل چهارم اینکه، از حدیث مزبور معلوم می‌شود پیامبر(ص) با دستور قرآن که می‌گوید: «فَإِمّا مَنّاً بَعدُ وَ إِمّا فِداءً» مخالف بوده و آزادی اُسَرا را نمی‌خواسته است، و هرگز قابل قبول نیست که آن حضرت مخالف دستور قران باشد و آنچه را قرآن می‌خواهد او نخواهد.

دلیل پنجم اینکه، حدیث مزبور مخالف قرآن است زیرا از این حدیث معلوم می‌شود حکم خدا قتل‌عام کردن اُسَرا بوده است درحالی‌که آیهٔ «فَإِمّا مَنّاً بَعدُ وَ إِمّا فِداءً» می‌گوید: حکم خدا آزاد کردن اُسَرا است بی‌فدیه یا با فدیه»، و قانون کلی این است که حدیث مخالف قرآن مردود است.

استناد شیخ طوسی به این حدیث

شیخ طوسی بعد از نقل حدیث مزبور می‌گوید: «از این حدیث می‌فهمیم که در قضیهٔ فدیه گرفتن از اُسَرا و آزاد کردنشان معصیت را گروهی از صحابه که به دنیا و گرفتن فدیه تمایل داشتند انجام دادند نه پیامبر(ص)». شیخ در اینجا می‌خواهد پاسخی به ابوعلی جُبائی بدهد که او گفته بود: «رسول خدا(ص) با

(c) ketabton.com: The Digital Library

گرفتن فدیه از اُسَرای بَدر گناه صغیره انجام داد نه کبیره». شیخ با تمسک به این حدیث می‌خواهد به ابوعلی جُبائی بگوید: «گناه صغیره‌ای که با فدیه گرفتن از اُسرا و آزاد کردنشان انجام شد کار گروهی از صحابه بود نه پیامبر (ص)»[۱].

ولی قبلاً دانستیم که حدیث مزبور به پنج دلیل بی‌اعتبار است و قابل استناد نیست، و نیز قبلاً روشن شد که فدیه گرفتن از اُسَرا و آزاد کردنشان مخالف رضای خدا نبود بلکه طبق آیهٔ «فَامّا مَنّاً بَعْدُ وَ اِمّا فداءً» بود، بنابراین، پیامبر(ص) با این کار مرتکب گناهی نشده است تا ابوعلی جُبائی بگوید: «این گناه صغیره بوده است نه کبیره»، و بر این اساس دیگر نیازی نیست که شیخ طوسی با استناد به این حدیث بی‌اعتبار، گناه صغیرهٔ مفروض را از رسول خدا نفی کند و به اصحاب وی نسبت بدهد.

می‌بینید که چگونه این فکر بی‌اساس که گرفتن فدیه از اُسَرا گناه بود بر حوزه‌های علمی مسلط شده است و چگونه علما را در تنگنا قرار داده و آنان را ناچار ساخته است که برای رهایی از آن مانند غریق به هر خسی بیاویزند.

باز هم دفاع با جعل حدیث

باز هم به‌منظور دفاع از پیامبر(ص) حدیث دیگری ساخته و حضرتش را در قضیهٔ اُسَرای بدر بی‌طرف جلوه داده و گفته‌اند: «او شخصاً در قضیهٔ اُسَرا دخالت نکرده و آن را به اصحاب واگذاشته است که از کشتن اُسَرا یا آزاد کردنشان یکی را انتخاب کنند» و آن حدیث چنین است: «سفیان ثَوری با سندی از امام علی(ع) نقل می‌کند که گفت: «جبرئیل روز بدر نزد پیامبر(ص) آمد و گفت: اصحاب خود را در مورد اُسَرا مخیر کن که اگر خواستند آنان را

---

۱. تبیان، شیخ طوسی، ج ۵، ص ۱۵۸.

(c) ketabton.com: The Digital Library

بکشند و اگر خواستند فدیه بگیرند ولی بدانند که اگر فدیه بگیرند و آزادشان کنند سال آینده به تعداد اُسَرا از آنان کشته خواهد شد، اصحاب گفتند: ما فدیه می‌گیریم و آزادشان می‌کنیم و سال آینده به تعداد اُسَرا از ما کشته شوند»[۱].

ابن کثیر بعد از نقل حدیث می‌گوید: «این حدیث جداً غریب است». می‌بینیم که سفیان ثَوری در اواسط قرن دوم هجری داستانی را با سندی به امام علی(ع) نسبت می‌دهد که جبرئیل گفته است: «اگر مسلمانان اُسَرا را نکشند باید سال آینده به تعدادشان کشته بدهند که تعدادشان را هفتاد تن گفته‌اند».

در اینجا سؤالی پیش می‌آید که این چگونه قراردادی است که خدا با مسلمانان می‌کند که اگر اُسَرا را نکشند باید سال آینده به تعداد آنان کشته بدهند؟ آیا خدا ریختن خون هفتاد انسان را می‌خواسته است که باید این خون‌ها یا از اُسَرا بریزد و یا از مسلمانانی که سال آینده در جنگ اُحُد از اسلام دفاع می‌کنند؟ آیا آزاد کردن اُسَرا که دستورش در آیهٔ «فَإِمّا مَنّاً بَعدُ وَ إِمّا فِداءً» آمده گناه بوده است که باید مسلمانان سال آینده به کیفر آن هفتاد کشته بدهند که یکی از آنان حمزهٔ سیدالشهدا بود؟

کدام عقل سالمی است که این مطلب نامعقول را بپذیرد؟ حق به جانب ابن کثیر است که می‌گوید: «این حدیث جداً غریب است»، یعنی نامعقول و تعجب‌آور است. سازندگان این حدیث سندش را به امام علی(ع) متصل کرده‌اند تا قداست پیدا کند و مردم آن را بپذیرند؛ درحالی‌که، ساحت آن حضرت از نقل چنین داستان نامعقولی مبراست، و باید گفت، این حدیث را نیز دوستان نادان ساخته‌اند تا به خیال خود رسول خدا(ص) را از گناه آزاد کردن اُسَرا بر کنار بدارند!

---

۱. **تفسیر ابن کثیر**، ج ۲، ص ۳۲۶، چاپ بیروت، ۱۴۰۲ قمری.

(c) ketabton.com: The Digital Library

ارتباط این حدیث با آیهٔ ۱۶۵ سورهٔ آل عمران

بعضی از افراد حدیث ساختگی مزبور را با آیهٔ «هُوَ مِنْ عِندِ اَنْفُسِکُم» مربوط کرده‌اند که دربارهٔ شکست مسلمانان در جنگ اُحُد است که هفتاد کشته دادند. آیهٔ مزبور می‌گوید: «آیا وقتی که ـ در اُحُد ـ مصیبتی به شما رسید که ـ در بدر ـ دو برابر آن را بر دشمن وارد کردید، گفتید: این از کجا بود؟ بگو: از جانب خودتان، «اَوَ لَمّا اَصابَتکُم مُصیبَةٌ قَدْ اَصَبْتُمْ مِثْلَیْها قُلْتُم اَنّیٰ هٰذا قُلْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اَنْفُسِکُمْ» (آل عمران، ۱۶۵).

مقصود آیه این است که چون شما در اُحُد از دستور پیامبر(ص) تخلف کردید و موضع خود را رها ساختید دشمن از همان ناحیه به شما حمله کرد و شکست خوردید و هفتاد کشته دادید، پس این مصیبت از ناحیهٔ خودتان بر شما وارد شد.

بعضی حدیث مزبور را به جملهٔ «هُوَ مِنْ عِنْدِ اَنْفُسِکُم» در آیه مربوط کرده و گفته‌اند: «آیه می‌گوید: چون شما در بَدْر قبول کردید که در برابر آزاد کردن اُسَرا در سال بعد به تعداد آنان کشته بدهید در جنگ اُحُد شکست خوردید و هفتاد کشته دادید، پس این مصیبت برمبنای تعهد خودتان به‌شما رسید»[1].

ولی این گفته قابل قبول نیست زیرا اولاً حدیث مزبور ساختگی است و ثانیاً معنای آیه چنان نیست که این افراد گفته‌اند، بلکه معنایش این است که تخلف تیراندازان تپهٔ عَینَیْن از دستور پیامبر(ص) و خالی کردن موضعشان موجب شکست شما و دادن هفتاد کشته شد، پس ضربه‌ای که خوردید از ناحیهٔ خودتان بود. بنابراین حدیث مزبور را نباید به آیهٔ یاد شده مربوط کرد.

محصول فکر شایع قتل‌عام اسرا!

محصول این فکر در تفسیر آیهٔ «ما کانَ لِنبیٍّ اَنْ یَکُوْنَ لَه اَسْریٰ حَتّیٰ یُثْخِنَ

---

۱. **تفسیر طبری**، جزء ۴، ص ۱۶۶.

(c) ketabton.com: The Digital Library

فی‌الْاَرض» این است که پیامبر(ص) بعد از پیروزی در جنگ بدر باید همهٔ اسیران را قتل‌عام می‌کرد که نکرد. بعضی از پیروان این فکر با استناد به آیهٔ مزبور می‌گویند: «سیرهٔ همهٔ پیامبران گذشته این بوده است که ابتدای دعوتشان بعد از پیروزی در جنگ همهٔ نیروهای باقیماندهٔ دشمن را قتل‌عام می‌کردند ولی پیغمبر اسلام از این سیره تخلف کرد». صاحب «المیزان» در تفسیر آیهٔ مزبور می‌گوید: «آنچه سزاوار است در تفسیر این آیه گفته شود این است که سنت جاری در میان انبیای گذشته این بود که وقتی با دشمنان می‌جنگیدند و بر آنان ظفر می‌یافتند باقیماندهٔ دشمن شکست خورده را اسیر نمی‌کردند، بلکه همه را می‌کشتند تا دیگران عبرت بگیرند و از دشمنی با خدا و پیامبرش خودداری کنند، و انبیا این کار را ادامه می‌دادند تا وقتی که سلطهٔ خود را در زمین برقرار کنند و دینشان میان مردم پابرجا شود ولی بعد از پابرجا شدن دینشان دیگر مانعی نداشت که اسیر بگیرند و آنگاه بی‌فدیه یا بافدیه آزادشان کنند»[۱].

مقتضای این تفسیر برای آیهٔ مزبور این است که پیغمبران گذشته در قساوت و بی‌رحمی از حجاج بن یوسف هم پیش‌تر رفته باشند. نقل می‌کنند که حجاج در جنگی با عبدالرحمن بن اشعث بر وی پیروز شد و چهارهزار و هشتصد اسیر از او گرفت. وقتی که اسیران را نزد حجاج آوردند دستور داد همه را قتل‌عام کنند. قریب سه هزار از اسیران را که کشتند مردی از قبیلهٔ کِنده سر رسید که حجاج به وی احترام می‌کرد، او به حجاج گفت: «تو در مورد این اسیران نه سنت اسلام را رعایت کردی و نه جوانمردی و کرم را» حجاج گفت: «چگونه؟» او گفت: «خدا می‌گوید: «فَاِمّا مَنّاً بَعدُ وَ اِمّا فِداءً» خدا دربارهٔ اُسَرای کفّار گفته است، باید بی‌فدیه یا با فدیه آزاد شوند، ولی تو این اُسَرا را نه بی‌فدیه آزاد کردی و نه با فدیه و دستور کشتن همه را دادی، علاوه بر این،

---

۱. المیزان، ج ۹، ص ۱۳۸، چاپ آخوندی.

(c) ketabton.com: The Digital Library

شاعر شما دربارهٔ مکارم اخلاق قوم خود گفته است: «ما اسیران را نمی‌کشیم بلکه آزادشان می‌کنیم».»، حجاج تحت‌تأثیر سخنان دوست خود لحظه‌ای به فکر فرو رفت و آنگاه اشاره به کشته‌ها کرد و گفت: «آیا در میان این جیفه‌ها یک نفر نبود که اینگونه با من سخن بگوید تا آنان را نکشم؟» سپس دستور داد بقیهٔ اُسَرا را آزاد کنند و قریب دو هزار باقیمانده را آزاد کردند.[۱]

لازمه تفسیری که صاحبان فکر شایع برای آیهٔ مزبور ارائه می‌دهند این است که پیامبران گذشته در ابتدای دعوتشان بعد از پیروزی بر دشمن در خونریزی بی‌دلیل از حجاج هم بدتر می‌کرده و حتی بخشی از نیروهای شکست‌خورده را آزاد نمی‌کردند بلکه همه را می‌کشتند، و بدین‌گونه اینان چهرهٔ انبیای سلف را خشن‌تر و بی‌رحم‌تر از حجاج نشان داده و توجه نداشته‌اند!

این است نتیجهٔ تعبد بی‌دلیل به اقوال صحابه و تابعین که گفته‌های آنان بی‌چون و چرا پذیرفته و به مرور زمان به عنوان عقیدهٔ حاکم تثبیت می‌شود!

تاریخ اختراعی برای انبیا

باید دانست که آنچه صاحب «المیزان» از آیهٔ «مٰا کٰانَ لِنَبِیٍّ اَنْ یَکُونَ لَهُ اَسْریٰ» استنباط کرده و به پیامبران گذشته نسبت داده‌اند یک نوع تاریخ اختراعی برای پیامبران است یعنی نوشتن تاریخ پیامبران اما نه بر مبنای متن‌های مدون تاریخ بلکه بر مبنای استنباط از یک آیهٔ قرآن، آن هم استنباطی نامقبول که مبتنی است بر اقوال افرادی مانند ابوهُرَیره.

بر مبنای این تاریخ اختراعی، قتل‌عام کردن همهٔ نیروهای شکست‌خوردهٔ باقیمانده از دشمن به‌عنوان سنت و سیرهٔ همیشگی همهٔ انبیا در ابتدای دعوتشان شناخته شده است، و این اسراف در خونریزی، حتی بیشتر از

---

۱. تفسیر قرطبی، ج ۱۶، ص ۲۲۶.

(c) ketabton.com: The Digital Library

حجاج بن یوسف به‌عنوان بخشی از تاریخ پیامبران گذشته معرفی شده است، درحالی‌که، نه در تاریخ مدونِ پیامبران گذشته چنین چیزی هست، و نه این پیغمبران عظیم‌الشأن که الگوهای انسانیت و بشردوستی و احترام به حقوق انسان بوده‌اند هرگز دست به اینگونه خونریزی‌های وسیع و بی‌دلیل زده‌اند، و نه تفسیر آیهٔ «مٰا کٰانَ لِنَبِیٍّ اَنْ یَکُونَ له اَسْریٰ» چنان است که صاحب «المیزان» تصویر کرده‌اند و پیش از ایشان صاحب «المنار» چنین استنباطی از آیهٔ مزبور داشته است که گویی گفتهٔ صاحب «المیزان» اقتباسی است از گفتهٔ صاحب «المنار».

آیا قتل عام اُسرا دین را تقویت می‌کند؟

کسانی که آیهٔ «مٰا کٰانَ لِنَبِیٍّ اَنْ یَکُونَ لَه اَسْریٰ» را این‌طور تفسیر می‌کنند که وظیفهٔ همهٔ پیغمبران و از جملهٔ پیغمبر اسلام این بوده است که قبل از پابرجا شدن دینشان همهٔ نیروهای باقیمانده از دشمن شکست خورده را قتل‌عام کنند، این گفتهٔ خود را چنین توجیه می‌کنند که این کار دین خدا را تقویت می‌کند و دیگر دشمنان وسوسه نمی‌شوند که به جبههٔ حق حمله کنند.[۱]

حالا آیا واقعاً مطلب همین‌طور است و آیا با این کار، دین خدا تقویت می‌شود؟ در فرض مورد بحث که نیروهای دشمن کاملاً شکست خورده و بی‌حرکت شده‌اند و هیچ خطری از ناحیهٔ آنان متوجه جبههٔ حق نیست چه ضرورتی هست که خون این انسان‌های ذلیل شده و بی‌حرکت ریخته شود؟ خشم و خشونت و خونریزی در زمانی که هیچ ضرورتی ندارد چه تأثیری در تقویت دین دارد؟

حقیقت این است که قتل‌عام کردن نیروهای شکست‌خورده‌ای که عموماً آلت دست رؤسای مغرور خود بوده‌اند نه‌تنها هیچ ضرورتی ندارد بله بر

---

۱. المیزان، ج ۹، ص ۱۳۸، و المنار، ج ۱۰، ص ۹۶.

(c) ketabton.com: The Digital Library

روحیهٔ انسان‌های باوجدان و فرزانه تأثیر منفی می‌گذارد، زیرا عقل و وجدان همهٔ انسان‌ها حکم می‌کند که ریختن خون بشر فقط در وقت ضرورت و بدون زیاده‌روی مجاز است، بنابراین، اگر همهٔ نیروهای باقیمانده از دشمن شکست‌خورده بدون هیچ دلیلی قتل‌عام شوند این کار هم مردم کشوری را که نیروهایش قتل‌عام می‌شوند شدیداً به خشم می‌آورد و تحریک می‌کند که برای انتقامجویی به تجاوزی جدید دست بزنند، و هم وجدان همهٔ انسان‌ها را بر ضد عاملان این کار برمی‌انگیزد، و اگر این خونریزی بی‌دلیل به‌نام دین انجام شود همهٔ جهانیان بر ضد دین تحریک و به آن بدبین می‌شوند و دینی که وجدان‌ها را بیازارد و نفرت همهٔ مردم را برانگیزد روزبه‌روز ضعیف‌تر می‌شود و راه سقوط را در پیش می‌گیرد.

بنابراین، کشتن همهٔ نیروهای بی‌حرکت و زمینگیر نه‌تنها دین خدا را تقویت نمی‌کند بلکه تضعیف هم می‌کند، و به‌عکس، اگر با انسان‌های ذلیل شده برخوردی انسانی همراه با عفو و اغماض بشود چنانکه پیغمبر پرگذشت اسلام در فتح مکه عمل کرد، دراین‌صورت نه‌تنها بر خود ایشان تأثیر مثبت دارد بلکه تحسین جهانیان را نیز برمی‌انگیزد و در مقیاس جهانی قلب‌های آماده را به‌سوی دینی که چنین رهنمودی می‌دهد جذب می‌کند و موجب نفوذ و گسترش بیشتر آن می‌شود.

آیهٔ ۶۷ سورهٔ انفال حاوی عتاب نیست

مفسران عموماً تصور کرده‌اند آیهٔ «مٰا کٰانَ لِنَبِیٍّ اَنْ یَکُونَ لَهُ اَسْریٰ» حاوی توبیخ و عتاب است و رشید رضا و آلوسی می‌گویند: «توبیخ و عتاب این آیه با اشاره و غیرمستقیم شامل پیامبر(ص) نیز می‌شود» و صاحب «المیزان» می‌گوید: «عتاب شدید در آیه متوجه اهل بدر است نه پیامبر(ص)»[۱].

---

۱. المیزان، ج ۹، ص ۱۳۸.

(c) ketabton.com: The Digital Library

ولی باید دانست که در قرآن کریم شبیه تعبیر آیهٔ مزبور مکرر ذکر شده است و از هیچ یک از آنها توبیخ و عتاب فهمیده نمی‌شود، و اینکه چند نمونه از این آیات:

۱. «وَ ما کانَ لِنَفْسٍ اَنْ تموت اِلّا بِاِذْنِ اللّه» (آل عمران، ۱۴۵).
۲. «وَ ما کانَ لِبَشَرٍ اَنْ یُکَلِّمَهُ اللّه اِلّا وَحْیاً اَوْ مِنْ وَرٰاءِ حِجابٍ» (شوری، ۵۱).
۳. «وَ ما کانَ لِرَسُولٍ اَنْ یأتِیَ بِآیةٍ الاّ بِاِذْنِ اللّه» (رعد، ۳۸).
۴. «وَ ما کانَ لِلّهِ اَنْ یتّخذ مِنْ وَلَدٍ» (مریم، ۳۵).

چنانکه می‌بینیم بافت و ترکیب این آیات عیناً همان بافت و ترکیب آیهٔ «ما کانَ لِنَبیٍّ اَنْ یَکُوْنَ لَه اسْریٰ» است زیرا در همهٔ آنها عبارت «ما کانَ» و بعد از آن اسم مجرور به لام جاره و بعد از آن فعل مضارع مصدر به «اَن» ناصبه وجود دارد، درست مانند آیهٔ مزبور، ولی لحن هیچکدام از آنها لحن توبیخ و عتاب نیست بلکه از آنها مفهوم «سزاوار نیست» و یا «ممکن نیست» و یا «انتظار نمی‌رود» و مانند اینها متبادر می‌شود. این آیه حاوی ارشاد نیروهای رزمنده است و می‌گوید: «سزاوار نیست رزمندگان در گرماگرم جنگ حتی یک لحظه از وقت خود را صرف گرفتن اسیر کنند»، و آیهٔ مزبور بدین مناسبت نازل شد که در جنگ بدر بخشی از وقت و نیروی رزمندگان صرف گرفتن اسیر و نگهداری آنها شد و این نقطه ضعف و غفلتی در راه و رسم جنگاوری بود؛ خدا این ضعف را با نیروی غیبی جبران کرد و مسلمانان پیروز شدند.

اینکه در آیه لفظ «نَبی» ذکر شده بدین سبب است که نبی اکرم(ص) فرمانده جنگ بود و آگاهی‌ها اول به فرمانده جنگ داده شده و از او به رزمندگان منتقل می‌شود، و این درسی است برای رزمندگان تا قیامت.

باید دانست که قبلاً مسلمانان از گرفتن اسیر حین جنگ نهی نشده بودند تا با اسیر گرفتن مخالفت با نهی کرده و مرتکب گناه شده باشند، بنابراین، گرفتن اسیر برخلاف گفتهٔ «المیزان»، ج ۹، ص ۱۳۹، گناهی بزرگ نبوده است تا مسلمانان به‌خاطر آن به قول «المیزان»، ج ۹، ص ۱۳۶، مورد عتاب شدید واقع شوند.

(c) ketabton.com: The Digital Library

در اینجا بحث دربارهٔ مطلب اول به پایان رسید، و نتیجه این شد که آیهٔ «مٰا کٰانَ لِنَبِیٍّ اَنْ یَکُوْنَ لَهُ اَسْریٰ» به‌معنای این نیست که نباید از اسرا فدیه گرفت و آزادشان کرد بلکه به‌معنای این است که در گرماگرم جنگ نباید چیزی از وقت و نیرو را صرف گرفتن اسیر و نگهداری اسیران کرد که این کار از احتمال پیروزی می‌کاهد و به احتمال شکست می‌افزاید.

بحث دربارهٔ مطلب دوم

مطلب دوم این بود که عبارت «حَتّیٰ یُثْخِنَ فِی‌الْاَرْضِ» در آیهٔ «مٰا کٰانَ لِنَبِیٍّ اَنْ یَکُونَ لَهُ اَسْریٰ حَتّیٰ یُثْخِنَ فِی‌الْاَرضِ» به‌معنای استوار کردن سلطهٔ پیغمبر و دین او در کرهٔ زمین است یا به‌معنای سرکوب کردن و بی‌حرکت ساختن دشمن در زمینِ جنگ؟

ابومسلم اصفهانی که به سال ۳۲۲ هجری درگذشته است در تفسیر این عبارت به نقل از «مجمع‌البیان» می‌گوید: «اثخان به‌معنای غالب شدن بر بلاد و رام کردن اهل آنهاست»، و آیهٔ مزبور می‌گوید: «برای هیچ پیغمبری روا نیست اسیر بگیرد تا وقتی که تسلط و حاکمیت خود را در زمین برقرار کند».

تا آنجا که ما می‌دانیم ابومسلم اصفهانی قدیمی‌ترین مفسری است که در تفسیر «حَتّیٰ یُثْخِنَ فی‌الْاَرْضِ» چنین نظری داده و از آن حاکمیت یافتن پیغمبر در زمین را فهمیده است و این نظر با شغل او نیز مناسبت داشته است چون او از فرمانروایان حکومت بنی‌عباس بوده و طبعاً به اقتدار حکومت می‌اندیشیده است[۱]، و از علمای متأخر صاحب «المنار» و صاحب «المیزان» این نظر را پذیرفته‌اند. صاحب «المنار» می‌گوید: «معنای آیهٔ مزبور این است

---

۱. در **لغت‌نامهٔ دهخدا** آمده است: «محمد بن بحر اصفهانی، مکنی به ابومسلم (۲۵۴ تا ۳۲۲ هـ.ق) از مردم اصفهان، دانشمند معتزلی و مفسر و شاعر است. از طرف مقتدر عباسی والی اصفهان و فارس گردید و در سال ۳۲۱ هـ.ق. از منصب معزول شد. او راست: **جامع التأویل در تفسیر** در چهارده جلد و **مجموعهٔ رسائل**.

(c) ketabton.com: The Digital Library

که از شأن و سنت هیچ پیغمبری در جنگ این نبوده است که اسیرانی بگیرد و بی‌فدیه یا با فدیه آزادشان کند مگر بعد از آنکه قدرت و سلطه‌اش در زمین کامل شده باشد تا گرفتن اسیران سبب ضعف او یا قوت دشمنانش نشود... و ثخانت به‌معنای غلظت است و هر چیز غلیظی را ثخین می‌گویند، بنابراین، معنای «حَتّی یُثْخِنَ فِی الْاَرضِ» این است، «تا وقتی که آن پیغمبر قوی و شدید و غالب شود»، و یکی از امور تجربه شده که شکی در آن نیست این است که مبالغه در کشتن دشمنان یکی از اسباب اثخان در زمین یعنی حاکمیت و قوت و سلطه یافتن در زمین است. و اِثخان دو گونه است؛ اثخان الْقَتلیٰ و اثخان فی‌الارض، و اثخان الْقتلی یعنی مبالغه در کشتن دشمنان و اثخان فی‌الارض یعنی تسلط و حاکمیت یافتن در زمین و اثخان القتلیٰ موجب اثخان فی‌الارض می‌شود، و بر هر پیغمبری لازم است اسیرانی را که از دشمن می‌گیرد قتل‌عام کند تا وقتی که تسلط و حاکمیت وی مسلّم شود و بعد از آن مانعی ندارد اسیرانی را که می‌گیرد بی‌فدیه یا با فدیه آزاد کند[1].

صاحب «المیزان» نیز بدون اینکه نام «المنار» را ببرد نظر صاحب «المنار» را پذیرفته است که بعداً آن را می‌آوریم. این بود نظر ابو مسلم اصفهانی و صاحب «المنار» و صاحب «المیزان» در معنای «حَتّیٰ یُثْخِنَ فی‌الْاَرْضِ» و ما برای اینکه بدانیم نظر سه عالم نامبرده صحیح است یا نه لازم است لغت «اثخان» و موارد استعمال آن را در سخنان اهل لغت بررسی کنیم، و اینک سخنان اهل لغت:

۱. ابن اثیر در «نهایه» می‌گوید: «اثخان در هر چیز مبالغه در آن چیز و زیاد انجام دادن آن است و اثخنه المرض یعنی بیماری او را سنگین و سست کرد و از این باب است حدیث ابوجهل که در آن آمده است: «و کان قد اُثْخِنَ» یعنی به سبب جراحت سنگین و بی‌حرکت شده بود».

---

۱. تفسیر المنار، ج ۱۰، صص ۹۶ و ۹۷.

(c) ketabton.com: The Digital Library

۲. زمخشری در «اساس البلاغه» می‌گوید: «ثَخُن الشّیء کثف و غلظ» یعنی فلان چیز به هم فشرده و غلیظ شد و از باب مجاز می‌گویند: «اَثْخَنْتُهُ الجراحات».

۳. راغب در «مفردات» می‌گوید: «گفته می‌شود: «ثَخُن الشیء فهو ثخین» یعنی وقتی که چیزی غلیظ شود و حرکت نکند و از آن استعاره آورده و گفته‌اند: «اَثْخَنْتُهُ ضرباً» یعنی او را با زدن بی‌حرکت کردم و خدا گفته است: «حَتّیٰ اِذٰا اَثْخَنتُموهُم فَشُدُّوا الوثاق».»

از آنچه گفته شد معلوم می‌شود ماده ثخن به‌معنای غلظت است و چنانچه به باب افعال برود آن را برای معنای دیگری استعاره می‌آورند؛ چنانکه راغب گفت: «اَثْخَنْتُهُ ضرباً، استعاره است.» توضیح سخن راغب این است که مثلاً وقتی شیره غلیظ می‌شود می‌گویند: «ثخن الّدِبس» یعنی شیره غلیظ شد آنگاه در «اَثْخَنْتُهُ ضرباً» «وَ حَتّی اِذٰا اَثخَنتُموهُم اثخان» را برای معنای دیگری استعاره آورده‌اند، راغب فقط می‌گوید: «آن را استعاره آورده‌اند» ولی نمی‌گوید: «آن را برای چه معنایی استعاره آورده‌اند». اکنون باید بدانیم در «اَثْخَنْتُهُ ضرباً» و در «حَتّی اِذا اَثخنتُموهُم» این ماده را برای چه معنایی استعاره آورده‌اند؟ در همین مثال شیره که دقت کنیم می‌بینیم شیره وقتی غلیظ می‌شود، دو حالت پیدا می‌کند: یکی اینکه در جای خود می‌ماند و بی‌حرکت می‌شود و دیگر اینکه سفت و محکم می‌شود، حالا وقتی که با استعاره می‌گویند: «اَثْخَنْتُهُ ضرباً» آیا مقصود این است که او را زدم تا بی‌حال و بی‌حرکت شد یا اینکه او را زدم تا سفت و محکم شد؟ و نیز در آیهٔ «حَتّی اِذٰا اَثخنتُموهُم فَشُدّواالْوَثاقَ» آیا مقصود این است که وقتی دشمنان را شکست دادید و بی‌حرکت و زمینگیر کردید آنان را با ریسمان محکم ببندید یا اینکه وقتی دشمنان را سفت و محکم کردید آنان را با ریسمان ببندید؟ در سخنان زمخشری بود که «مِنَ المَجاز اَثْخَنْتُهُ الجراحات»، آیا مقصود این است که جراحات، او را بی‌حرکت و زمینگیر کرده است یا اینکه او را سفت و محکم

(c) ketabton.com: The Digital Library

کرده است؟ بدیهی است که معنای «اَثْخَنْتُهُ ضرباً» این است که او را آن‌قدر زدم تا بی‌حرکت شد، و معنای «اَثْخَنْتُهُ الجراحات» این است که جراحات، او را بی‌حرکت و زمینگیر کرده است.

از این مثال‌ها روشن می‌شود که هرگاه مادهٔ «ثخن» به بابِ افعال برود از باب استعاره به‌معنای بی‌حرکت کردن چیزی می‌آید نه به‌معنای محکم شدن آن. ولی با این وصف صاحب «المیزان» آن را به‌معنای سفت و محکم شدن گرفته و در تفسیر «حَتّی یُثخِنَ فی‌الْاَرضِ» بعد از نقل سخنان راغب می‌گوید: «پس مراد به اِثخان پیغمبر در زمین استقرار یافتن دین او میان مردم است که گویا چیز غلیظی است که منجمد شده و ثبات یافته است بعد از آنکه چیز رقیقی بوده و بیم نابود شدنش می‌رفته است»[1].

این سخن دارای دو نقطه ضعف است.

نقطه ضعف اول: صاحب «المیزان» تصور کرده‌اند مقصود راغب که گفته است: «و منه استعیر قولهم: اَثْخَنْتُهُ ضرباً» این است که اثخان را استعاره آورده‌اند برای مفهوم سفت و محکم شدن، درحالی‌که مقصود راغب این است که او را زدم تا بی‌حرکت و زمینگیر شد نه اینکه او را زدم تا سفت و محکم شد، چنانکه معنای آیهٔ «حَتّی اِذٰا اَثخَنتُموهُم فَشُدُّوا الوَثاقَ» که در سخنان راغب بود این است که وقتی دشمنان را شکست دادید و بی‌حرکت و زمینگیر کردید آنان را با ریسمان محکم ببندید نه اینکه وقتی دشمنان را سفت و محکم کردید آنان را با ریسمان ببندید.

نقطه ضعف دوم: صاحب «المیزان» اِثخان از باب اِفعال را لازم پنداشته و آن را به‌معنای استقرار یافتن و محکم شدن تفسیر کرده‌اند درحالی‌که اِثخان از باب اِفعال در همهٔ موارد استعمالش متعدی است و آن را برای کوبیدن و بی‌حرکت کردن چیزی استعاره می‌آورند و چنانکه در سخنان اهل لغت

---

۱. **المیزان**، ج ۹، ص ۱۳۷، چاپ آخوندی.

(c) ketabton.com: The Digital Library

دیدیم «اَثخَنَه المرض» و «اَثْخَنَتْهُ الْجراحة» به‌معنای این است که مرض و جراحت او را بی‌حرکت و زمینگیر کردند، و در حدیث ابوجهل که از ابن اثیر نقل کردیم آمده بود «وکانَ قد اُثخِنَ» به صیغهٔ مجهول یعنی ابوجهل در جنگ بدر به سبب ضربه‌ها و جراحت‌ها بی‌حرکت شده بود. بنابراین، توضیحی که صاحب «المیزان» در معنای «حَتّیٰ یُثخنَ فِی‌الْارضِ» آورده و آن را به‌معنای استقرار یافتن دین پیغمبر در میان مردم تفسیر کرده و معنای فعل لازم از آن فهمیده‌اند با واقع منطبق نیست، زیرا چنانکه گفته شد اِثخان از باب اِفعال متعدی است و می‌بینیم که ضمیر «هُم» در «اَثخَنتُموهُم» مفعول است و طبعاً «یُثخِن» مضارع آن نیز متعدی است ولی مفعولش مقدر است که اگر ظاهر باشد چنین می‌شود: «حَتّی یُثخن الْعَدُوَّ فِی‌الْاَرْض» و مدلول آیه این است که برای هیچ پیغمبری سزاوار نیست که نیروهایش در گرماگرم جنگ وقت خود را صرف گرفتن اسیر کنند تا وقتی که دشمن را در زمین و میدان جنگ بی‌حرکت و زمینگیر سازد.

حداقل سلطه یا حد اعلا؟

صاحب «المنار» و «المیزان» که می‌گویند: «عتاب و توبیخ در آیهٔ «مٰا کٰانَ لِنَبِیٍّ اَنْ یَکُونَ لَهُ اَسْریٰ حَتّیٰ یُثخنَ فی‌الْاَرضِ» به‌خاطر این بود که قبل از استقرار سلطهٔ پیامبر(ص) اُسَرای بدر را آزاد کردند» مقصودشان حداقل سلطه است یا حد اعلا؟ اگر مقصود حداقل باشد که بعد از جنگ بدر حاصل بود، زیرا پیغمبر اکرم(ص) در آن زمان فاتح جنگ و دارای حکومتی پابرجا بود و اگر مقصود حد اعلای سلطه است که تا آخر حیات آن حضرت نیز حاصل نشد زیرا حد اعلایش حکومت جهانی است که هرگز به آن دست نیافت، و نیز اگر مقصود حد اعلای سلطه یعنی حکومت جهانی باشد در این صورت آزاد کردن اُسرای جنگ بنی‌المصطلق که از طرف آن حضرت انجام شد برخلاف رضای خدا بوده است زیرا در آن زمان حد اعلای سلطه حاصل

(c) ketabton.com: The Digital Library

نشده بود و اگر گفته شود: «هنگام جنگ بنی المُصطلِق قدرت اسلام آن‌قدر بود که دیگر احتمال شکست وجود نداشت، از این‌رو آزاد کردن اُسَرا مانعی نداشت»، جوابش این است که تاریخ خلاف این گفته را ثابت می‌کند زیرا مسلمانان در جنگ مُؤْته که بعد از جنگ بنی المُصطلِق بود شکست سختی خوردند[۱].

به‌طورکلی احتمال شکست نیروهای هر دولت اگرچه در اوج قدرت باشد وجود دارد چنانکه احتمال پیروزی‌شان وجود دارد. ضمناً قوت و ضعف دو امر نسبی‌اند و ابزار سنجشی وجود ندارد که مثلاً بگوییم، خدا گفته است، اگر قدرت مسلمانان تا فلان درجه باشد آزاد کردن اُسَرا جایز نیست و اگر تا فلان درجه ارتقا یابد آزاد کردنشان جایز است، نه چنین حکمی از طرف خدا اعلام و نه قدرت حکومت در این ارتباط درجه‌بندی شده است.

بحث دربارهٔ مطلب سوم

مطلب سوم این بود که آیا میان «مٰا کٰانَ لِنَبِیٍّ اَنْ یکُونَ اَسریٰ حتّٰی یُثْخِنَ فی‌الارضِ» (انفال، ۶۷) و «فَاِمّٰا مَنّاً بَعدُ و امّٰا فِداءً» (محمد، ۴) تعارض هست؟

مفسرانی که می‌گویند: «مدلول آیهٔ «مٰا کٰانَ لِنَبِیٍّ اَنْ یکُونَ لَهُ اَسْریٰ...» این است که آزاد کردن اُسَرا پیش از استقرار سلطهٔ پیامبر جایز نیست» طبعاً میان این دو آیه تعارض می‌بینند زیرا آیهٔ «فامّٰا مَنّاً بَعدُ وَ اِمّٰا فِداءً» آزاد کردن اُسَرا را بی‌فدیه یا با فدیه به‌طور مطلق جایز می‌داند و بین جواز و عدم جواز تعارض هست، و به همین دلیل در بعضی از تفاسیر مانند تفسیر جلالین آمده است که آیهٔ سورهٔ محمد(ص) آیه سورهٔ انفال را نسخ کرده است، و شیخ طوسی از ابن عباس نقل می‌کند که آیهٔ «مٰا کٰانَ لِنَبِیٍّ اَنْ یکون لَهُ اَسْریٰ...» که آزاد کردن اُسَرا

---

۱. طبقات محمد بن سعد، ج ۲، ص ۱۲۹.

(c) ketabton.com: The Digital Library

را منع می‌کند مربوط به زمانی است که عدهٔ مسلمانان کم بود ولی وقتی که عدهٔ آنان زیاد شد آیهٔ «فَاِمّا مَنّاً بَعدُ وَ اِمّا فِداءً» نازل شد و آزاد کردن اُسَرا را جایز دانست[۱]. و صاحب «المنار» در ج ۱۰، ص ۹۶ و صاحب «المیزان» در ج ۹، ص ۱۳۸ به تصور اینکه بین این دو آیه ناهماهنگی هست نظر ابن عباس و قتاده را پذیرفته و به‌عنوان رأی خود آورده‌اند.

ولی آنچه صحیح به‌نظر می‌رسد این است که بین این دو آیه هیچ‌گونه تعارض و ناهماهنگی وجود ندارد زیرا «ما کانَ لِنبیٍّ اَنْ یکُونَ لَهُ اَسْریٰ حَتّی یُثخِنَ فی‌الارض» (انفال، ۶۷) می‌گوید: «رزمندگان نباید حین نبرد وقت خود را صرف گرفتن اسیر کنند تا وقتی که دشمن را در زمین و میدان جنگ سرکوب و بی‌حرکت سازند». چنانکه روشن است این آیه برای منع اسیر گرفتن غایت معین کرده است و آن سرکوب کردن کامل دشمن است، و مفهوم این غایت این است که بعد از سرکوب کردن دشمن گرفتن اسیر مانعی ندارد، و «حَتّی اِذا اَثخنتُمُوهُم فَشُدُّوا الوثاق فَاِمّا مَنّاً بَعدُ وَ اِمّا فِداءً» (محمد، ۴) می‌گوید: «وقتی که دشمن را سرکوب و بی‌حرکت کردید اسیرشان کنید و محکم ببندید تا بعداً از روی احسان یا با فدیه آزادشان سازید». می‌بینیم که آنچه از مفهوم غایت در آیهٔ انفال فهمیده می‌شود در منطوق آیهٔ سورهٔ محمد(ص) ذکر شده است. بنابراین، مفهوم غایت در آیهٔ انفال با منطوق آیهٔ سورهٔ محمد منطبق است و هیچ‌گونه ناهماهنگی و تعارض میان این دو آیه وجود ندارد. بر این اساس، دیگر نیازی نیست که گفته شود: «آیهٔ سورهٔ محمد(ص) آیهٔ سورهٔ انفال را نسخ کرده است» چنانکه در تفسیر جلالین آمده است، و نیز نیازی نیست که گفته شود: «آیهٔ انفال مربوط به زمانی است که تعداد مسلمانان کم بود و هنوز اسلام قدرت نگرفته بود و آیهٔ سورهٔ محمد(ص) مربوط به زمانی است که تعداد مسلمانان زیاد شده و اسلام قوت

---

۱. تبیان شیخ طوسی، ج ۵، ص ۱۵۶.

(c) ketabton.com: The Digital Library

گرفته بود» چنانکه از ابن عباس و قتاده نقل شده است و صاحب «المنار» و «المیزان» آن را به عنوان رأی خود آورده‌اند.

بحث دربارهٔ مطلب چهارم

مقصود از کتاب سابق خدا در آیهٔ «لَوْ لا کِتابٌ مِنَ اللّه سَبَقَ لَمسَّکُمْ فی ما اَخَذْتُم عَذابٌ عَظیمٌ» چیست؟ و این چه کتابی است که از عذابی عظیم جلوگیری کرده است؟

در «تفسیر المیزان»، ج ۹، ص ۱۳۹ آمده است که خداوند به عمد کتاب را در این آیه مبهم آورده است تا کسی آن را نداند و ذهن شنونده به هر طرف برود. طبق این نظر کوشش برای دانستن معنای این کتاب بیهوده است! ولی مفسران برای دانستن معنای آن بحث‌های زیادی کرده و نظرهای گوناگونی ارائه داده‌اند که چند نظر را در اینجا می‌آوریم.

نظر اول

مقصود از کتاب در این آیه، ام الکتاب یعنی لوح محفوظ است و این آیه می‌خواهد بگوید: «اگر نبود اینکه خدا در لوح محفوظ نوشته بود که قرار است غنائم جنگ و فدیه گرفتن از اُسَرا را در آینده برای شما حلال کند چون شما قبل از اباحهٔ رسمی خدا غنیمت و فدیه گرفتید عذابی بزرگ شما را فرا می‌گرفت». این نظر را از ابوهُرَیره نقل کرده‌اند که گفته است: «خدا می‌گوید: اگر قبلاً در علم من نگذشته بود که در آینده غنیمت‌ها [و فدیه‌ها] را برای شما حلال خواهم کرد چون شما [قبل از حلال شدن] آنها را گرفتید، عذابی بزرگ به شما می‌رسید»[1].

ولی این نظر قابل قبول نیست زیرا اگر در زمان نزول این آیه غنائم جنگ و فدیه گرفتن از اُسرا واقعاً حلال بوده ولی هنوز ابلاغ نشده است، گرفتن

۱. درّالمنثور، ج ۳، ص ۲۰۳.

کتابخانه تخصصی تاریخ اسلام و ایران
تاسیس ۱۳۷۴

(c) ketabton.com: The Digital Library

غنیمت و فدیه مقتضی عذاب بزرگ نخواهد بود، و اگر واقعاً حرام بوده و هنوز حلال نشده بوده است دراین‌صورت گرفتن غنیمت و فدیه مقتضی عذاب است و جلوگیری از عذاب به دلیل اینکه این حرام بعداً حلال خواهد شد توجیه صحیحی ندارد و مانند این است که کسی با زنی که می‌خواهد به عقد خود در آورد قبل از عقد آمیزش کند و بگوید: «چون قرار بود او را به عقد خود در آورم و بر من حلال شود چنین کردم!» و اگر برای توجیه نظر خود بگویند: «چون قرار بود در آینده فدیه گرفتن از اُسَرا حلال شود بدین سبب از عذاب عظیم جلوگیری شد»، این صحیح نیست زیرا اگر حرام بالفعل که در آینده حلال خواهد شد به فرض محال از نظر قانون اِلٰهی حلال بالفعل محسوب شود دراین‌صورت فدیه گرفتن از اُسَرا مجاز بوده و طبعاً مقتضی عذاب عظیم نخواهد بود، درحالی‌که آیه می‌گوید: «عمل مسلمانان مقتضی عذاب عظیم بود و کتاب سابق خدا مانع وقوع آن شد».

نظر دوم

مقصود از کتاب سابق حکم سابق خداست که هیچ قومی را عذاب نخواهد کرد تا وقتی که حجت را بر آنان تمام کند و چون خدا حرمت گرفتن فدیه از اُسَرا را قبلاً بیان نکرده و حجت بر مسلمانان تمام نشده بود این موجب جلوگیری از عذاب عظیم شد، و این همان «قبح عقاب بلا بیان» است که علمای اصول در باب برائت از آن بحث می‌کنند. این نظر را «مجمع البیان»، ج ۲، ص ۵۵۸ از ابن جُرَیج[1] نقل می‌کند.

---

۱. عبدالملک بن عبدالعزیز بن جُرَیج اُمَوی مکی، اصل او رومی بوده، و از طاووس یمانی و زُهْری و امام صادق(ع) روایت می‌کند و اوزاعی و حفص بن غیاث از او روایت می‌کنند و او از اولین کسانی است که در اسلام تصنیف کرده‌اند و از اقطاب محدثان و فقها و عباد شمرده شده است. جماعتی او را توثیق کرده و درعین‌حال گفته‌اند: در نقل حدیث تدلیس می‌کرده است. او در سال ۱۴۹ یا ۱۵۰ یا ۱۵۱ در هفتاد سالگی وفات یافت. شافعی گفته است: «ابن جُرَیج هفتاد زن را به متعه گرفته است.» (**تهذیب التهذیب** عسقلانی، ج ۶، صص ۴۰۲ تا ۴۰۶).

(c) ketabton.com: The Digital Library

این نظر نیز مقبول نیست زیرا اگر هیچ دلیل عقلی و نقلی حرمت گرفتن فدیه را ثابت نکند و حجت بر مسلمانان تمام نباشد در این صورت مقتضی عذاب وجود ندارد و طبعاً گرفتن فدیه از اُسَرا و آزاد کردنشان مقتضی عذاب نیست درحالی‌که آیه می‌گوید: «مقتضی عذاب وجود داشته و کتاب سابق خدا از آن جلوگیری کرده است».

نظر سوم

مقصود از کتاب سابق خدا، حکم خدا دربارهٔ اصحاب بدر است که وعده داده بود کسانی را که با رسول خدا(ص) در جنگ بدر شرکت داشته‌اند هرگز عذاب نخواهد کرد. این نظر را «تفسیر طبری» جزء ۱۰، ص ۴۷ به حسن[۱] بصری نسبت می‌دهد.

این نظر هم صحیح نیست زیرا این مستلزم تجویز هرگونه فسق و فجور برای اصحاب بدر است چون به این معنا است که خدا بر خود حتم کرده است هرگز اصحاب بدر را عذاب نکند اگرچه مرتکب انواع گناهان کبیره شوند، و این مخالف روح اسلام و هدف از بعثت انبیاست که خدا به عدهٔ خاصی تضمین بدهد و بگوید: «هرگونه گناهی از آنان از پیش بخشیده شده است».

---

۱. «حسن بن ابی الحسن بصری در اواخر خلافت عمر به دنیا آمده و حضرت علی (ع) و طلحه و عایشه را دیده است. او کاتب ربیع بن زیاد حاکم خراسان در زمان معاویه بود، و مدتی در بصره منصب قضا داشت. وی از ابی بن کعب و سعد بن عباده روایت می‌کند و قتاده و ربیع بن صبیح از او روایت می‌کنند. اقوال اجتهادی او در تفسیر قرآن فراوان نقل می‌شود. وی را از بزرگان فقها و عُلمًا و عُباد شمرده‌اند و درعین‌حال گفته‌اند: در نقل حدیث تدلیس می‌کرد یعنی حدیث را به کسی نسبت می‌داد که از او نشنیده بود و از دیگری شنیده بود. یونس بن عُبَید به حسن بصری گفت: «تو که رسول خدا را ندیده‌ای چگونه از وی حدیث نقل می‌کنی؟ گفت: من هر چه از رسول خدا نقل می‌کنم از علی شنیده‌ام ولی جرأت ندارم نام علی را ببرم چون ما در زمانی هستیم که می‌بینی یعنی در زمان حجاج. او در سال ۱۱۰ هجری درحالی‌که نزدیک نود سال داشت درگذشت.» (تهذیب التهذیب عسقلانی، ج ۲، ص ۲۶۳، به بعد).

(c) ketabton.com: The Digital Library

نظر چهارم

مقصود از کتاب سابق خدا حکم ازلی اوست که بر خود حتم کرده و وعده داده است فقط این گناه خاص یعنی فدیه گرفتن از اُسَرای بدر را از شرکت‌کنندگان در جنگ بدر ببخشد نه گناهان دیگر را، و اگر حکم ازلی خدا نبود که این گناه خاص را ببخشد عذاب عظیمی اصحاب بدر را فرا می‌گرفت. این نظر از امام فخر رازی است، در «تفسیر کبیر»، جزء ۱۵، ص ۲۰۳.

این نظر نیز مردود است زیرا این گناه خاص چه ویژگی و امتیازی دارد که خدا در ازل حکم کرده است آن را ببخشد؟ این ادعایی بی‌دلیل و تیری در تاریکی است، و اساساً این معنی که گناهی خاص از افرادی خاص پیش از ارتکاب آن بخشیده شود مخالف روح عدالت و هدف بعثت و مخالف حکمت اِلٰهی است. حقیقت این است که فدیه گرفتن از اُسَرا و آزاد کردنشان اصلاً گناه نیست تا نیازی به اینگونه توجیهات غیرعالمانه باشد.

نظر پنجم

مقصود از کتاب در این آیه حکمی است که خدا قبلاً در لوح نوشته بود که کسی را به‌خاطر اشتباه عقاب نکند و معنای آیه این است که اگر حکم خدا قبلاً در لوح نوشته نشده بود که کسی را به‌خاطر اشتباه عقاب نکند عذابی عظیم به شما اهل بدر می‌رسید زیرا اصحاب بدر از روی اشتباه اجتهاد کردند که فدیه گرفتن از اسرای بدر و آزاد کردنشان بهتر از کشتن آنان است چون ممکن است بعضی‌شان مسلمان شوند و نیز فدیه‌ها کمکی برای جهاد خواهد بود، ولی آنان اَز این نکته غافل بودند که کشتن اسرا عزت اسلام را بیشتر می‌کند و موجب تضعیف کفّار می‌شود[1].

این نظر هم صحیح نیست زیرا خطای در اجتهاد از اصل مقتضی عذاب

---

۱. **کشاف** زمخشری، ج ۱، ص ۳۵۲، چاپ سنگی.

(c) ketabton.com: The Digital Library

نیست تا کتابی از خدا جلوی آن را بگیرد، درحالی‌که آیه می‌گوید: «مقتضی عذاب وجود داشت ولی کتاب سابق خدا مانع وقوع آن شد». ضمناً این سؤال وجود دارد که کشتن عقیل بن ابی طالب و عباس بن عبدالمطلب و ابی‌العاص بن ربیع داماد رسول خدا(ص) که از اُسَرای جنگ بدر بودند چگونه عزت اسلام را بیشتر می‌کرد با اینکه آنان مسلمان شدند و از این راه به عزت اسلام افزوده شد؟

نظر ششم

ابوعلی جُبائی می‌گوید: «مقصود از کتاب در این آیه، قرآن است و معنای آیه این است که اگر قرآن که شما به آن ایمان آوردید و از این‌رو مستحق بخشش گناهان صغیره شدید نبود، چون از اُسَرای بدر فدیه گرفتید عذابی عظیم به‌شما می‌رسید و این گناهِ بخشیده شده حتماً صغیره بوده است زیرا اجماع داریم که صحابه قبل از بخشش این گناه فاسق نبودند»[1].

از سخنان ابوعلی جُبائی چند مطلب استفاده می‌شود:

۱. مقصود از کتاب در این آیه، قرآن است.
۲. ایمان اصحاب بدر به کتاب، مانع عذاب عظیم شد نه خود کتاب.
۳. گناهِ بخشیده شده یعنی گرفتن فدیه صغیره بوده است نه کبیره؛

ولی هیچ‌یک از این سه مطلب قابل قبول نیست با این بیان؛

الف) اینکه گفته است، «کتاب به‌معنای قرآن است» صحیح نیست زیرا کتاب در این آیه به‌صورت نکره آمده است درحالی‌که هرجا کتاب به‌معنای قرآن آمده به‌صورت معرفه است مانند «ذٰلِکَ الکِتٰابُ لٰا رَیْبَ فیه» و «کِتٰابٌ اَنزلناهُ اِلیکَ مُبارکٌ» یعنی هذا کتاب، و نیز کلمهٔ سَبَقَ در آیه وصف

---

۱. تبیان شیخ طوسی، ج ۵، ص ۱۵۷.

(c) ketabton.com: The Digital Library

کتاب است با اینکه توصیف قرآن با لفظ سَبَقَ درست نیست چون قرآن در وقت نزول این آیه، حاضر و موجود بوده و کتاب سابق نبوده است.

ب) اینکه گفته است، «ایمان مسلمانان به قرآن جلوی عذاب را گرفت»، مخالف ظاهر آیه است، زیرا آیه می‌گوید: «خود کتاب سابق خدا مانع عذاب عظیم شد نه ایمان به کتاب».

ج) اینکه گفته است، گناه اصحاب بدر یعنی گرفتن فدیه صغیره بوده است نه کبیره، اوّلاً، گرفتن فدیه گناه نبوده است، و ثانیاً گناه صغیره با عذاب عظیم مذکور در آیه تناسب ندارد.

این شش نظر از میان مجموعه نظرهایی که در معنای کتاب مذکور در آیه وجود دارد، به شرحی که گذشت قابل قبول نیست.

نظر قابل قبول

نظر قابل قبول این است که کتاب سابق خدا وعدهٔ قبلی اوست به مسلمانان که آنان را بر یکی از دو گروه مشرکان مکه پیروز خواهد کرد، یا بر کاروان تجارت و یا بر سپاه مسلح و چون بر کاروان تجارت پیروز نشدند خدا شق دیگر وعدهٔ خود را محقق ساخت و با امداد غیبی آنان را بر سپاه مسلح دشمن پیروز کرد، و اگر این وعدهٔ قبلی خدا نبود چون مسلمانان حین جنگ بخشی از وقت خود را صرف گرفتن اسیر و نگهداری اسیران کردند و از نیروی رزمی خود کاستند بدین سبب شکستی سخت و عذابی عظیم از دشمن بر آنان وارد می‌شد، ولی خدا طبق وعدهٔ قبلی خود با امداد غیبی اصحاب بدر را بر سپاه مسلح دشمن پیروز کرد.

برای اثبات صحت این نظر ابتدا به ذکر چند مطلب می‌پردازیم و سپس آنها را اثبات می‌کنیم.

۱. خدا قبلاً به مسلمانان وعده داده بود که بر یکی از دو گروه مشرکان

(c) ketabton.com: The Digital Library

مکه یا کاروان تجارت و یا سپاه مسلح پیروزشان کند.

۲. نیروهای اسلام حین جنگ برای گرفتن فدیه بخشی از وقت خود را صرف گرفتن اسیر و نگهداری اُسَرا کردند و بدین‌وسیله از نیروی رزمی خود کاستند.

۳. خدا با امداد غیبی ضعف نظامی نیروهای اسلام را جبران و آنها را بر سپاه مسلح دشمن پیروز کرد.

اثبات مطلب اول: وعدهٔ خدا که نیروهای اسلام را بر یکی از دو گروه مشرکان مکه پیروز می‌کند در آیهٔ ۷ سورهٔ انفال بدین‌صورت آمده است: «و یاد کن وقتی را که خدا به شما وعده داد که یکی از آن دو گروه ــ مشرکان مکه ــ به تسلط شما درآید (یا کاروان تجارت و یا سپاه مسلح) و شما دوست داشتید که بر گروه غیرمسلح دست یابید، ولی خدا می‌خواست حق را به‌وسیلهٔ کلمات خود محقق سازد و دنبالهٔ کافران را قطع کند.»، «وَ اِذْ یَعِدُکُم اللّٰهُ اِحْدیَ الطّٰائِفَتَیْنِ اَنَّها لَکُم وَ تَوَدُّوْنَ اَنَّ غَیْرَ ذٰاتِ الشَّوْکَةِ تَکُونُ لَکُمْ وَ یُرِیدُ اللّٰهُ اَنْ یُحِقَّ بِکَلِمٰاتِه وَ یَقْطَعَ دٰابِرَ الْکافِرِینَ».

از این آیه روشن می‌شود که خداوند قبل از جنگ بدر به اصحاب رسول خدا(ص) وعده داده و برعهدهٔ خود نوشته بود که حتماً آنان را بر یکی از دو طائفه که یکی غیر مسلح و دیگری مسلح بود مسلط کند. البته خود این آیه این وعده را نمی‌دهد بلکه حکایت از وعده‌ای می‌کند که از طرف خدا توسط پیامبر(ص) داده شده بود.

این وعدهٔ قبلی خدا در آیهٔ «لَو لٰا کِتابٌ مِنَ اللّٰهِ سَبَقَ لَمَسَّکُم فی مٰا اَخَذْتُم عَذٰابٌ عَظیمٌ» کتاب سابق خدا خوانده شده است. در قرآن چیزهایی که در تشریع یا تکوین حتمیت دارند با تعبیر کتاب و کَتَب و مانند اینها بیان می‌شوند، مثل «اِنَّ الصَّلٰوةَ کٰانَت عَلَی الْمُؤْمِنینَ کِتاباً مَوْقُوْتاً» (نساء، ۱۰۳) و «کَتَبَ رَبُّکُمْ عَلیٰ نَفْسِه الرَّحمَةَ» (انعام، ۱۲).

(c) ketabton.com: The Digital Library

نکته

در محیط نزول آیات سورهٔ انفال صحابهٔ پیامبر(ص) که خود در متن حوادث قرار داشتند و سخنان آن حضرت را دربارهٔ موضع‌گیری برابر کاروان قریش و نیروی رزمی کفّار شنیده بودند و وعدهٔ خدا را در خصوص غلبهٔ صحابه بر یکی از دو طایفهٔ دشمن به خاطر داشتند، وقتی می‌شنیدند: «لَو لٰا کتابٌ مِنَ اللّٰهِ سَبَقَ لَمسَّکُم فی مٰا اَخَذتُم عَذابٌ عَظیمٌ» بی‌درنگ از عبارت «کِتٰابٌ مِنَ اللّٰهِ سَبَقَ» همان وعدهٔ قبلی خدا را می‌فهمیدند که در مورد یکی از دو پیروزی آنان داده بود و نیازی به توضیح بیشتر دربارهٔ معنای «کتاب» مذکور در آیه نداشتند.

ولی مفسرانی که در زمان‌های بعد خواسته‌اند معنی کتاب را بدانند چون در محیط نزول آیه نبوده و به قرائن کلامی و مقامی مربوط به آن دست نیافته‌اند ذهن آنان به هر سو رفته و نظرهای گوناگونی اظهار کرده‌اند که از میان آنها شش نظر قبلاً نقل شد. تشتت افکار در معنای کتاب ابهام را بیشتر کرده و صاحب «المیزان» را ناچار ساخته است که بگوید: «خدا عمداً کتاب را در این آیه مبهم گذاشته است تا کسی آن را نداند و ذهن افراد به هر سو برود»[1]. و بر مبنای این نظر کوشش برای کشف معنای آن بیهوده و بلکه ناروا خواهد بود، زیرا برخلاف خواست خداست!

اثبات مطلب دوم: در جنگ بدر نیروهای اسلام برای گرفتن فدیه بخشی از وقت خود را صرف گرفتن اسیر کردند، و برای اثبات این مطلب دلیل‌هایی وجود دارد بدین شرح:

۱. عبارت «تُرِیدُوْنَ عَرَضَ الدّنْیٰا» در آیهٔ ۶۷ انفال خطاب به صحابه می‌گوید: «شما در جنگ بدر از گرفتن اسیر قصد گرفتن فدیه داشتید که مال زوال‌پذیر دنیاست».

---

۱. المیزان، ج ۹، ص ۱۳۹، چاپ آخوندی.

(c) ketabton.com: The Digital Library

۲. مصعب بن عُمَیر حین جنگ به ابوالیَسَر که می‌خواست برادر او ابوعزیز را اسیر کند گفت: «او را محکم بگیر که مادرِ ثروتمندی دارد و امید است برای رهایی او به تو فدیه بدهد».[۱]

۳. عبدالرحمن بن عَوف، اُمَیة بن خلف و پسرش علی را اسیر کرد و بلال به کمک عده‌ای آن دو را کشتند. عبدالرحمن می‌گفت: «غصه دارم که دو اسیرم را کشتند و مرا از فدیه محروم کردند»[۲].

از این سه دلیل روشن می‌شود که صحابه در جنگ بدر برای گرفتن فدیه بخشی از وقت خود را صرف گرفتن اسیر و نگهداری آنها کردند.

اثبات مطلب سوم: خداوند ضعف نظامی نیروهای اسلام را جبران و آنان را با نیروی غیبی بر دشمن پیروز کرد؛ برای اثبات این مطلب دلیل‌هایی وجود دارد بدین شرح:

۱. در آیهٔ ۹ انفال خطاب به صحابه آمده است: «و آنگاه که از پروردگارتان یاری خواستید و خدا پذیرفت که من با هزار فرشته که از پی یکدیگر می‌آیند یاریتان می‌کنم»، «اِذْ تَسْتَغیثُونَ رَبَّکُم فَاسْتَجابَ لَکُم اَنّی مُمِدُّکُمْ بِاَلْفٍ مِنَ الْمَلٰائِکَةِ مُرْدِفینَ». پیداست که کمک خدا به‌وسیلهٔ فرشتگان امداد غیبی توسط نیروهایی است که فراتر از نیروهای مادی عمل می‌کنند.

۲. در آیهٔ ۱۲ انفال خطاب به پیامبر(ص) آمده است: «یاد کن وقتی را که پروردگار تو به ملائکه وحی کرد که من با شما هستم. شما مؤمنان را به پایداری وادار کنید، من در دل کافران وحشت و ترس می‌افکنم...»، «اِذْ یُوْحی رَبُّکَ اِلَی الْمَلٰائِکَةِ اَنّی مَعَکُمْ فَثَبِّتُواالَّذینَ آمَنُوا سَاُلْقی فی قُلُوبِ الَّذینَ کَفَرُوُا الرُّعْبَ...» در این آیه نیز از کمک نیروهای غیبی به مسلمانان سخن رفته است.

---

۱. سیرهٔ ابن هشام، ج ۱، ص ۵۴۶.
۲. همان، ص ۶۳۱.

(c) ketabton.com: The Digital Library

۳. در آیهٔ ۱۷ انفال خطاب به نیروهای اسلام آمده است: «شما آنان را نکشتید، بلکه خدا بود که آنها را کشت...»، «فَلَم تَقْتُلُوهُمْ وَ لکِنَّ اللّٰهَ قَتَلَهُم...» یعنی شما در جنگ بدر با نیروی غیبی اِلٰهی پیروز شدید نه با نیروی عادی و مادی.

این سه دلیل روشن می‌کند که خدا در جنگ بدر نیروهای اسلام را با امداد غیبی بر دشمن پیروز کرده است.

تا اینجا معلوم شد که نظر قابل قبول در معنای «کتاب» در آیهٔ «لَو لٰا کِتٰابٌ مِنَ اللهِ سَبَقَ لَمَسَّکُم فیٖ مٰا اَخَذْتُم عَذٰابٌ عَظیمٌ» این است که کتاب سابق خدا همان وعدهٔ قبلی خدا به مسلمانان است که آنان را بر یکی از دو طائفهٔ قریش پیروز خواهد کرد، یا بر کاروان تجارت و یا بر سپاه مسلح.

بحث دربارهٔ مطلب پنجم

آیا عذاب در آیهٔ «لَو لٰا کِتٰابٌ مِنَ اللّٰه سَبَقَ لَمَسَّکُمْ فی مٰا اَخَذْتُم عَذابٌ عَظیمٌ» عذاب استیصال مانند عذاب عاد و ثمود است یا شکست در میدان جنگ؟

مفسران عموماً می‌گویند: «عذاب در این آیه عذاب استیصال است که اگر می‌آمد همه را هلاک می‌کرد»، و دراین‌باره روایاتی نیز به رسول خدا(ص) نسبت داده‌اند، و از جمله اینکه آن حضرت دربارهٔ اُسَرای جنگ بدر با صحابه مشورت کرد، ابوبکر گفت: «از آنان فدیه بگیر و آزادشان کن»، عُمر گفت: «همه را گردن بزن»، و چون پیامبر(ص) به رأی عمر عمل نکرد و اُسَرا را در برابر فدیه آزاد کرد این کار موجب غضب خدا شد و عذاب استیصال را به آنان نزدیک کرد و پیغمبر اکرم(ص) فرمود: «چون با رأی عمر مخالفت کردیم و اُسَرا را نکشتیم نزدیک بود عذابی عظیم ما را فراگیرد و اگر عذاب می‌آمد غیر از عمر کسی از آن نجات نمی‌یافت».[۱]

---

۱. تفسیر المنار، ج ۱۰، ص ۱۰۳.

(c) ketabton.com: The Digital Library

کسانی که اینگونه روایات را آورده‌اند خواسته‌اند وانمود کنند که عذاب در این آیه مانند عذاب استیصالی است که به قوم یونس نزدیک شد و چون ایمان آوردند از میان رفت و در سورهٔ یونس ذکر آن آمده است که: «... قوم یونس چون ایمان آوردند عذابِ ذلت در دنیا را از آنان برداشتیم»، «... الاّ قَوْم یُونُس لَمّا آمَنُوا کَشَفْنا عَنهُم عَذابَ الْخِزْیِ فِی الْحَیاةِ الدُّنْیا) «یونس، ۹۸).

صاحب «المیزان» نیز عذاب را در این آیه عذاب استیصال دانسته و در تفسیر آن نوشته‌اند: «کتاب سابق خدا سبب شد که عذاب شما را هلاک نکند»[۱].

ولی باید دانست که عذاب در این آیه به‌معنای شکست در میدان جنگ است که به‌دست دشمن بر نیروهای حق تحمیل می‌شود، و در قرآن نمونه‌هایی هست که عذاب به معنای شکست در میدان جنگ آمده است.

نمونهٔ اول: در سورهٔ توبه (برائت) آمده است که می‌گوید: «با مشرکان پیمان‌شکن بجنگید. خدا به‌دست شما عذابشان می‌کند و خوارشان می‌سازد...»، «قاتِلُوهُم یُعَذِّبْهُم اللّهُ بِاَیْدیکُم...» (توبه، ۱۴).

نمونهٔ دوم: در سورهٔ توبه آیهٔ دیگری است که دربارهٔ شکست کفّار در جنگ حُنَین می‌گوید: «آنگاه خدا آرامش خود را بر رسولش و بر مؤمنان نازل کرد و سپاهیانی که آنها را نمی‌دیدید فرو فرستاد و کافران را عذاب کرد،...»، «ثُمّ اَنْزَلَ اللّهُ سَکینَتَهُ عَلیٰ رَسُولِه وَ عَلَی الْمُؤْمِنین وَ اَنْزَلَ جُنُوداً لَمْ تَرَوْها و عذّب الّذین کَفَروا...» (توبه، ۲۶). مقصود از این عذاب که خدا بر کافران وارد کرد، شکستی است که در جنگ حُنَیْن آنان را متلاشی ساخت.

در اینجا لازم است بدانیم که در قرآن گاهی عذاب به‌معنای عذاب

---

۱. تفسیر المیزان، ج ۹، ص ۱۳۹.

(c) ketabton.com: The Digital Library

استیصال در دنیا آمده است، گاهی به‌معنای عذاب آخرت، و گاهی به‌معنای شکست در جنگ، و چون قبلاً روشن شد که پیامبر(ص) و صحابه در ارتباط با اُسَرای جنگ گناهی انجام ندادند زیرا فدیه گرفتن و آزاد کردن اُسَرا به حکم آیهٔ «فَإِمّا مَنّاً بَعدُ وَ إِمّا فِداءً» بود، بنابراین، عمل آنان در مورد اُسرا نه مقتضی عذاب استیصال در دنیا بود و نه عذاب آخرت، و از این‌رو عذاب عظیم در این آیه جز شکست در جنگ نمی‌تواند معنای دیگری داشته باشد، و مقتضی این شکست را نیروهای اسلام که بخشی از وقت خود را صرف گرفتن اسیر کردند به‌وجود آوردند، و عبارت «فیمٰا اَخَذْتُمْ» در آیه به این معنا است که به‌خاطر اخذ اسیر که به‌دست شما انجام شد مقتضی شکست به‌وجود آمد، چون «فی» به‌معنای سببیت و «ما» مصدریه است و آیه می‌گوید: «شما به سبب صرف کردن وقت و نیرویتان برای گرفتن اسیر از قدرت رزمی خود کاستید و این کار زمینهٔ شکستتان را فراهم کرد ولی امداد غیبی مانع شکست شما شد، و اگر وعدهٔ قبلی خدا نبود که قول داده بود شما را بر یکی از دو طائفهٔ مشرکان مکه پیروز کند، و اگر امداد غیبی نیامده بود شکست و عذاب بزرگی از دشمن به شما می‌رسید».

بحث دربارهٔ مطلب ششم

آیا مقصود از «فَکُلُوا مِمّا غَنِمْتُمْ حَلٰالاً طَیِّباً» در آیهٔ ۶۹ انفال این است که اول فدیه گرفتن از اُسَرای جنگ ممنوع بوده و با نزول این آیه حلال شده است؟

مفسران عموماً چون گرفتن فدیه از اُسَرای جنگ را گناه می‌دانسته‌اند، این آیه را مبین حلال شدن آن دانسته و گفته‌اند: «آیه می‌خواهد بگوید، شما فدیه‌ای را که گرفتن آن از اُسَرا جایز نبود گرفتید و گناه کردید، ولی خدا اکنون آن را با نزول این آیه جایز می‌داند، پس در آن تصرف کنید حلال و مطبوع». همچنین گفته‌اند: «مقصود اصلی از «مٰا غَنِمْتُمْ» فدیه است اگرچه لفظ آن شامل فدیه و غنائم جنگ هر دو می‌شود». یک نقل تاریخی بی‌سند نیز

(c) ketabton.com: The Digital Library

آورده‌اند که می‌گوید: «وقتی «مٰا کٰانَ لِنَبِیٍّ اَنْ یَکُونَ لَهُ اَسْریٰ...» (انفال، ۶۷) نازل شد که فدیه گرفتن از اُسرا را منع می‌کند مسلمانان از تصرف در فدیه‌هایی که گرفته بودند خودداری کردند، و آیهٔ «فَکُلُوا مِمّا غَنِمْتُمْ حَلٰالاً طَیِّباً» نازل شد و تصرف در فدیه‌ها را حلال کرد».[۱]

صاحب «المیزان» نیز در تفسیر آیهٔ مزبور نوشته‌اند: «ما گناهی را که شما با گرفتن فدیه مرتکب شدید بخشیدیم و شما را رحم کردیم، پس اکنون در فدیه‌ها و غنیمت‌ها تصرف کنید که بر شما حلال شده است، «غَفَرْنٰا لَکُمْ وَ رَحِمْنٰاکُمْ فَکُلُوا مِمّا غَنِمْتُمْ.»[۲].

این مفسران فای تفریع در «فَکُلُوْا» را عطف بر مقدر گرفته‌اند که عبارتی مانند «غَفَرْنٰا لَکُمْ یا اَحْلَلْنٰا لَکُم» خواهد بود. این گفتهٔ مفسران مبنی بر این است که گرفتن فدیه از اُسرای جنگ بدر گناه بوده است، و از این‌رو گفته‌اند: «باید قبل از «فَکُلُوا ممّا غَنِمتُم» عبارتی مانند «غَفَرنٰا لَکُم» تقدیر بگیریم که «فَکُلُوا مِمّا غَنِمْتُم» متفرع بر آن است و حلال شدن فدیه را بعد از حرام بودنش ابلاغ می‌کند».

ولی چنانکه قبلاً روشن شد گرفتن فدیه از اُسرا پیش از آن ممنوع نبوده است، و عمل رسول خدا(ص) و صحابه در مورد گرفتن فدیه و آزاد کردن اُسرا کاری درست و انتخابی اَحسن بوده و با مشورت انجام شده و در این قضیه به دستور آیهٔ «فَإمّا مَنّاً بَعْدُ وَ إمّا فداءً» عمل کرده‌اند.

بر این اساس، «فَکُلُوا ممّا غَنِمْتُم حَلٰالاً طَیِّباً» متفرع بر جملهٔ مقدر مانند «غَفَرنا لَکُم» یا «اَحْلَلْنٰا لَکُم» نیست بلکه ارتباط آن با آیهٔ قبل یعنی «لَو لٰا کِتٰابٌ مِنَ اللّٰهِ سَبَقَ...» باید اینگونه تبیین شود که آیهٔ قبل می‌گوید: «اگر نبود وعدهٔ سابق خدا که شما را پیروز خواهد کرد چون شما وقت خود را صرف گرفتن اسیر و نگهداری اُسرا کردید و زمینهٔ شکست خویش را فراهم ساختید

---

۱. روح المعانی آلوسی، جزء ۱۰، ص ۳۲.
۲. المیزان، ج ۹، ص ۱۳۹، چاپ آخوندی.

(c) ketabton.com: The Digital Library

شکست و عذابی بزرگی از دشمن بر شما تحمیل می‌شد»، و این آیه می‌گوید: «پس اکنون که خدا طبق وعدهٔ خود شما را با امداد غیبی از شکست نجات داد و بر دشمن پیروز کرد و غنیمت و فدیه به‌دست آوردید از دستاورد این جنگِ پیروزمندانه بهره‌مند شوید که برای شما حلال و مطبوع است».

بنابراین، آیهٔ «فَکُلُوا ممّا غَنِمْتُمْ» مانند آیهٔ قبل از آن در مقام امتنان است و در حقیقت مکمل امتنان محسوب می‌شود و می‌گوید: «اینک در این فضای !پیروزی و رهایی از خطر شکست، از آنچه به‌دست آوردید استفاده کنید».

از آنچه گذشت روشن شد که مقصود از آیهٔ «فَکُلُوا ممّا غَنِمْتُم حَلٰالاً طَیِّباً» این نیست که گرفتن فدیه از اُسَرای جنگ قبلاً ممنوع بوده و با نزول این آیه حلال شده است.

قتل‌عام اُسَرایی که قبل از پایان جنگ دستگیر شوند

قبلاً گذشت که اکثریت قریب به اتفاق مفسران در تفسیر آیهٔ «مٰا کٰانَ لِنَبِیٍّ اَنْ یَکُوْنَ لَهُ اَسْریٰ حَتّٰی یُثْخِنَ فِی الْاَرْضِ» گفته‌اند: «در آغاز، حکم خدا وجوب کشتن همهٔ اُسَرای جنگ بود و فدیه گرفتن از اُسَرای جنگ بدر و آزاد کردنشان برخلاف حکم خدا انجام و مورد توبیخ و عتاب واقع شد. ولی معلوم شد که این مطلب برخلاف حقیقت است».

مورد دیگری نیز وجود دارد که دربارهٔ اُسَرا مطلبی برخلاف حقیقت گفته شده و اکثریت قریب به اتفاق فقها ــ البته فقهای شیعه ــ به‌استناد یک حدیث بی‌اعتبار گفته‌اند: «اُسَرایی که قبل از پایان جنگ دستگیر شوند باید قتل‌عام شوند.

راوی حدیث مزبور طلحة بن زید است که آن را چنانکه در «کافی» آمده است، بدین‌گونه نقل می‌کند؛ او می‌گوید: «من از امام صادق(ع) شنیدم که گفت: «پدرم می‌گفت: «برای جنگ [یعنی برای اُسرای جنگ] دو حکم است؛ حکم اول اینکه وقتی جنگ برپاست و تمام نشده و اهل جنگ از سپاه دشمن

(c) ketabton.com: The Digital Library

سرکوب و بی‌حرکت نشده‌اند، هر اسیری که در این حال دستگیر شود امام دربارهٔ او مخیر است که اگر بخواهد گردنش را بزند و یا یک دست و یک پای او را برخلاف یکدیگر قطع کند و جای قطع را داغ نکند [که مانع خونریزی شود] و او را رها سازد، در خون خود بغلتد تا بمیرد و این است معنای قول خدای عزوجل [در آیهٔ محاربه] که می‌فرماید: «جز این نیست که جزای محاربان با خدا و رسول او که برای فساد در زمین می‌کوشند این است که کشته شوند، یا به دار بروند یا دست‌ها و پاهایشان برخلاف یکدیگر قطع شود یا از سرزمین خود تبعید شوند، اینها رسوایی‌شان در این جهان است و برایشان در آخرت عذابی عظیم خواهد بود»، «اِنّما جَزٰاءُ الَّذین یُحٰارِبُوْنَ اللّٰهَ وَ رَسُولَه و یَسْعَوْنَ فی‌الْاَرضِ فَسٰاداً اَنْ یُقَتَّلُوا اَوْ یُصَلَّبُوا اَوْ تُقَطَّعَ اَیْدیهِمْ و اَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلٰافٍ اَوْ یُنْفَوا مِنَ الْاَرضِ ذٰلِکَ لَهُمْ خِزْیٌ فی‌الدنیا وَ لَهُم فی‌الآخِرَةِ عَذابٌ عَظیمٌ» (مائده، ۳۳) «آیا نمی‌بینی آن چیزی که خدا امام را دربارهٔ آن مخیر کرده مبتنی بر یک چیز است و آن قتل است و بر چیزهای مختلف مبتنی نیست». به امام صادق(ع) گفتم: «قول خدای عزوجل: اَوْ یُنْفَوْا مِنَ الْاَرْضِ [از مصادیق قتل نیست]» گفت: «این به این معناست که سواره‌نظام جنگجو را تعقیب می‌کند تا فراری شود پس اگر او را گرفتند بعضی از مجازات‌هایی که [برای تو وصف کردم] دربارهٔ او اجرا می‌شود و حکم دیگر [دربارهٔ اُسَرا] این است که وقتی جنگ به پایان برسد و اهل جنگ از سپاه دشمن سرکوب و بی‌حرکت شوند هر اسیری در این حال دستگیر شود امام دربارهٔ او مخیر است که اگر بخواهد بی‌فدیه یا با فدیه آزادشان کند و یا آنان را به بردگی بگیرد».[۱]

جملهٔ معترضه: در یک نسخه از «کافی» به نقل «جواهر»، ج ۲۱، ص ۱۲۲ در

---

۱. کافی، ج ۵، ص ۳۲.

(c) ketabton.com: The Digital Library

حدیث، بعد از ذکر آیهٔ محاربه آمده است: «اَلاٰتری انّ المخیّر الّذی خیّرالله الامام علی شیءٍ واحد و هوالقتل» که به‌جای «و هوالکفر» که در نسخهٔ دیگر «کافی» هست و «هوالقتل» آمده است و من این را ترجیح دادم و ترجمه را بر مبنای آن آوردم زیرا می‌خواهد علت داغ نکردن محل قطع را بیان کند و می‌گوید: «مجازات‌های دیگر که در آیه هست از مصادیق قتل‌اند پس قطع دست و پا نیزباید از مصادیق قتل باشد؛ بنابراین، محل قطع دست و پا باید داغ نشود تا خون بند نیاید و او بمیرد، و نیز اینکه راوی می‌گوید: «اَوْ یُنْفَوا مِنَ الْاَرضِ» در آیه از مصادیق قتل نیست نسخه‌ای را که در آن به‌جای «و هوالکفر» «و هوالقتل» آمده است تأیید می‌کند.

بررسی سند حدیث

سند حدیثی که برای اثبات یک حکم فقهی به آن استدلال می‌شود باید حداقل اعتبار را داشته باشد تا بتوان به آن استناد کرد، پس لازم است بدانیم سند حدیث طلحة بن زید اعتبار دارد یا خیر؟

کافی است که از میان سلسلهٔ سند این حدیث فقط وضعیت طلحة بن زید را که راوی مستقیم حدیث است روشن کنیم تا بدانیم حدیث او چه اندازه معتبر است.

طلحة بن زید که خود از عامه است در نظر علمای عامه دروغگو و بی‌اعتبار و جاعل حدیث است. به استناد موارد زیر:

۱. ابن ابی حاتَم در کتاب **الجرح و التعدیل**، ج ۴، ص ۴۸۰، می‌گوید: «طلحة بن زید ضعیف و منکَر الحدیث است».

۲. محمد بن حبّان در کتاب **المجروحین**، ج ۱، ص ۳۸۳، می‌گوید: «طلحة بن زید که به او طلحة بن زید شامی می‌گویند جداً منکَرالحدیث است و نمی‌توان به حدیث او احتجاج کرد».

۳. محمد بن اسماعیل بخاری در **تاریخ کبیر**، ج ۴، ص ۳۵۱، می‌گوید:

(c) ketabton.com: The Digital Library

«طلحة بن زید منکَرالحدیث است».

۴. علی بن المَدینَی به نقل میزان الاعتدال، ج ۲، ص ۳۳۹، می‌گوید: «طلحة بن زید پیوسته حدیث جعل می‌کرد».

۵. دار قطنی به نقل تهذیب التهذیب ابن حَجَر عَسقَلانی، ج ۵، ص ۱۶، می‌گوید: «طلحة بن زید ضعیف است».

۶. ابو نُعَیم به نقل همان کتاب می‌گوید: «طلحة بن زید منکرات را روایت کرده است».

۷. نسائی صاحب سُنَن به نقل همان کتاب می‌گوید: «طلحة بن زید قابل اعتماد نیست».

۸. احمد بن حنبل به نقل همان کتاب می‌گوید: «طلحة بن زید شخصی بی‌ارزش است و او پیوسته حدیث جعل می‌کرد».

این بود نظر هشت تن از علمای عامه دربارهٔ طلحة بن زید که همه گفته‌اند: «او جعل حدیث می‌کرد و به حدیثش نمی‌توان اعتماد کرد».

ضمناً کسی او را به تشیع متهم نکرده است تا احیاناً توهم شود که به خاطر تشیعش او را از روی غرض مذمت کرده‌اند.

نمونه‌هایی از حدیث‌های جعلی طلحة بن زید

علمایی که طلحة بن زید را جاعل حدیث معرفی کرده‌اند، نمونه‌هایی از حدیث‌های جعلی او را بدین شرح نشان داده‌اند:

۱. به نقل «میزان الاعتدال»، ج ۲، ص ۳۳۸، طلحة بن زید روایت کرده است که رسول خدا(ص) به عمر گفت: «تو در دنیا و آخرت ولی من هستی».

۲. به نقل کتاب «المجروحین» ابن حبّان، ج ۱، ص ۳۸۳، طلحة بن زید روایت کرده است که رسول خدا(ص) عثمان را در آغوش گرفت و گفت: «تو در دنیا و آخرت ولی من هستی».

۳. به نقل «میزان الاعتدال»، ج ۲، ص ۳۳۹، طلحة بن زید در حدیث مرفوع از

(c) ketabton.com: The Digital Library

انس بن مالک روایت می‌کند که: «هرکس به فارسی سخن بگوید فساد اخلاق او افزوده می‌شود و از مروتش می‌کاهد».

این حدیث‌ها و حدیث‌های دیگری را علما از مجعولات طلحة بن زید شمرده‌اند. نتیجه اینکه، طلحة بن زید نزد علمای رجال‌شناس عامه کمترین اعتباری ندارد و بنابراین به حدیث او نمی‌توان استناد کرد.

بررسی متن حدیث

متن حدیث طلحة بن زید نیز دارای نقاط ضعف و مطالبی نادرست است که هر پژوهشگر منصفی با ملاحظهٔ آنها یقین می‌کند که این حدیث از امام معصوم صادر نشده است. و اینک به ذکر نقاط ضعف این حدیث می‌پردازیم.

نقطه ضعف اول: اینکه در این حدیث اُسَرای جنگ دو دسته شده و کشتن اُسَرای دستگیر شده قبل از پایان جنگ واجب شمرده شده است مخالف سیرهٔ رسول خدا(ص) است زیرا در هیچ‌یک از جنگ‌هایی که زیر نظر آن حضرت انجام شد و مسلمانان اسیر گرفتند پیامبر(ص) دستور نداد اُسَرا دو دسته شوند و اُسَرای دستگیر شده قبل از پایان جنگ، قتل‌عام شوند، بلکه دربارهٔ همهٔ اُسَرا یکسان عمل می‌کرد. در جنگ بدر مسلمانان هفتاد اسیر گرفتند و شصت و هشت تن از آنان چه دستگیرشدگان قبل از پایان جنگ و چه بعد از آن آزاد شدند و فقط دو نفر کشته شدند.[۱]

قتل این دو تن نیز به علت جنایاتی بود که در مکه مرتکب شده بودند، نه به علت اسارت. و نیز در جنگ بنی‌المُصطلِق و جنگ هوازن نیروهای اسلام اُسرای بسیاری گرفتند که همهٔ آنان به‌طور یکسان و بدون اینکه دو دسته شوند آزاد شدند.[۲]

خلاصه، مطلبی که این حدیث طلحة بن زید القا می‌کند که اُسَرا دو دسته

---

۱. تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۳۷، چاپ نجف. ۲. همان، صص ۴۴ و ۵۵.

(c) ketabton.com: The Digital Library

می‌شوند و آنان که قبل از پایان جنگ دستگیر شده‌اند باید قتل‌عام شوند، مخالف سیرهٔ قطعی پیغمبر اکرم(ص) و مردود است.

نقطه ضعف دوم: در این حدیث کلمهٔ «یُحَارِبُوْن» در آیه برخلاف حقیقت به‌معنای «یُقَاتِلُوْن» یعنی جنگیدن گرفته شده است درحالی‌که «یُحَارِبُون» به قرینه «وَ یَسْعَوْنَ فِی الْاَرضِ فَسَاداً» دربارهٔ مفسدان حرفه‌ای است که در جامعه ایجاد فساد می‌کنند و هیچ ربطی به مسئلهٔ جنگ ندارد، و در روایات، آیهٔ محاربه با کسانی که با اسلحه به مردم حمله می‌کنند و موجب سلب امنیت می‌شوند تطبیق شده است که از مصادیق مفسِد فی‌الاَرض به‌شمار می‌روند.

نقطه ضعف سوم: در این حدیث آیهٔ محاربه به جنگ کفّار با مسلمانان مربوط شده و از اُسرای جنگ سخن رفته و آنان به دو دسته تقسیم شده‌اند و برای هر دسته حکمی تعیین شده است، درحالی‌که آیهٔ محاربه هیچ ربطی به جنگ کفّار با مسلمانان ندارد، و این مطلب به‌قدری روشن است که نیاز به توضیح ندارد، و شاید طلحة بن زید قولی را که به نقل «طبری» در جزء ۶، ص ۲۰۶، در عامه هست که گفته‌اند: «آیهٔ محاربه دربارهٔ مشرکان نازل شده است.» در ذهن داشته و این ذهنیت سبب شده است که جنگ مشرکان با مسلمانان در فکر او تداعی شود، آنگاه به میل خود برای اُسَرای جنگ حکم صادر کرده است.

نقطه ضعف چهارم: در این حدیث آمده‌بود که باید یک دست و یک پای اسیر برخلاف یکدیگر قطع شود و محل قطع داغ نشود تا خون بند نیاید و او بمیرد. این مطلب فقط در حدیث طلحة بن زید آمده است و هیچ حدیثی از عامه و خاصه و هیچ فتوای فقهی آن را تأیید نمی‌کند. کشتن اسیر با این کیفیتِ وحشیانه و غیرانسانی با هیچ آیین آسمانی و هیچ قانون حقوقی و هیچ اصل اخلاقی منطبق نیست.

(c) ketabton.com: The Digital Library

جملهٔ معترضه: فقهای عامه و خاصه که آیهٔ محاربه را با راهزنان مسلح تطبیق کرده‌اند دربارهٔ قطع یک دست و یک پای محاربِ مفسِد که در آیه آمده است به اجماع گفته‌اند: «باید محل قطع فوراً داغ شود که خونریزی نکند و او زنده بماند».[۱]

نقطه ضعف پنجم: در این حدیث آمده است که چون مجازات‌هایی که در آیهٔ محاربه امام میان آنها مخیر شده است از مصادیق قتل‌اند باید قطع دست و پا نیز از مصادیق قتل باشد و از این‌رو باید محل قطع داغ نشود تا خون بند نیاید و او بمیرد، و این سخن توهمی بیش نیست زیرا اولاً، برای درجات متفاوت جرمی مانند افساد، مجازات‌های متفاوت لازم است، و ثانیاً، مجازات چهارم در آیه، تبعید مقرر شده است که به‌هیچ‌وجه از مصادیق قتل نیست.

نقطه ضعف ششم: در این حدیث آمده است که معنای «اَوْ یُنْفَوا مِنَ الْاَرضِ» در آیه این است که سواره نظام جنگجو را تعقیب می‌کند تا فراری شود و اگر او را گرفتند به یکی از دو گونه به قتل می‌رسانند، و این مخالف مدلول آیه و مخالف لغت است زیرا نفی بلد به‌معنای تبعید است و هر محصل ابتدایی که لغت عرب را بداند این را می‌فهمد. کج فکری طلحة بن زید به این حد رسیده است که «اَوْ یُنْفَوا مِنَ الاَرضِ» را که مفهومی روشن دارد به‌گونه‌ای پیچیده و نامأنوس بلکه نامفهوم تفسیر کرده است که هیچ‌کس از او نمی‌پذیرد.

نقطه ضعف هفتم: در این حدیث میان دو دسته از اُسَرای جنگ فرق گذاشته است که یک دسته باید قتل‌عام شوند و دستهٔ دیگر خیر. چه فرقی است میان اسیری که حین جنگ دستگیر شود و آن که بعد از پایان جنگ به اسارت درآید؟ فرض این است که هر دو بر ضد اسلام جنگیده‌اند. هیچ فرقی میان این دو دسته اسیر نیست و سخن طلحة بن زید هیچ توجیهی ندارد، و اینکه

---

۱. **مبسوط** شیخ طوسی، ج ۸، ص ۴۸ و **مغنی** ابن قدامه، ج ۱۰، ص ۳۱۱.

(c) ketabton.com: The Digital Library

در کتاب «ولایت فقیه» آیت‌الله منتظری، ج ۳، ص ۲۶۳، در توجیه فرق میان این دو دسته اسیر آمده است که اُسرای دستگیر شده قبل از پایان جنگ اگر آزاد شوند ممکن است به دشمن ملحق شوند، قابل قبول نیست زیرا امکان ملحق شدن به دشمن در مورد اُسَرای دستگیر شده بعد از پایان جنگ نیز وجود دارد و این توجیه، موجه نیست. رسول خدا(ص) نیز که میان دو دسته اسیر فرق نمی‌گذاشت برای این بود که واقعاً فرقی وجود نداشت.

نقطه ضعف هشتم: در این حدیث «اَنْ یُصَلَّبُوا» در آیه از قلم افتاده و طلحة بن زید دربارهٔ مجازات به دار زدن که مجازات دوم در آیهٔ محاربه است سخنی نگفته است و این یک خطاست زیرا او که آیهٔ محاربه را به مجازات اُسَرای جنگی مربوط کرده است باید روشن کند که کدام دسته از اُسَرا را باید به دار آویخت که روشن نکرده است.

با توجه به نقاط ضعف غیرقابل اغماضی که در متن حدیث طلحة بن زید وجود دارد، و با توجه به اینکه او دروغگو و جاعل حدیث بوده و به این کار عادت داشته هیچ شکی باقی نمی‌ماند در اینکه حدیث مورد بحث که دارای متنی مضطرب و نامنسجم و عاری از فصاحت و بلاغت است از مجعولات اوست و به‌هیچ‌وجه نمی‌توان به آن اعتماد و استناد کرد، آن هم در چنین مسئلهٔ مهمی که ریختن خون انسان‌ها مطرح است و حکمی را مسجل می‌کند و به اسلام نسبت می‌دهد که باید تا قیامت باقی بماند.

فتوای ناشی از حدیث طلحة بن زید

با اینکه حدیث طلحة بن زید کمترین اعتباری ندارد با کمال تأسف می‌بینیم فقهای شیعه بدون کمترین نقدی به مضمون آن فتوا داده‌اند که لازم است این مطلب به‌طور کامل و همه‌جانبه بررسی شود زیرا این مسئله که در آن کشتن انسان‌ها مطرح است بسیار مهم و حساس بوده و آبروی اسلام در میان است.

(c) ketabton.com: The Digital Library

سرسلسلهٔ این فقها شیخ طوسی است که به صورتی واضح مضمون حدیث طلحة بن زید را آورده و به آن فتوا داده است، ایشان در کتاب «خلاف» می‌گوید: «اسیر دو قسم است: یک قسم قبل از پایان جنگ دستگیر می‌شود که امام دربارهٔ او میان دو چیز مخیر است: یا او را گردن بزند و یا دو دست و دو پایش را قطع کند و رهایش سازد که خون از او برود تا بمیرد، و قسم دیگر بعد از پایان جنگ دستگیر می‌شود که امام دربارهٔ او میان سه چیز مخیر است: یا بی‌فدیه آزادش کند و یا او را به بردگی بگیرد و یا با فدیه آزادش سازد و شافعی گفته است: «امام دربارهٔ اُسَرا میان چهار چیز مخیر است: یا قتل، یا آزاد کردن بی‌فدیه، یا آزاد کردن با فدیه و یا به بردگی گرفتن، و او میان اینکه اسیر قبل از پایان جنگ دستگیر شود یا بعد از آن فرق نگذاشته است»، و ابوحنیفه گفته است: «امام دربارهٔ اُسَرا میان دو چیز مخیر است: کشتن و به بردگی گرفتن و آزاد کردن اُسَرا بی‌فدیه یا با فدیه جایز نیست، و دلیل ما بر فتوای مختار اجماع فرقهٔ شیعه و اخبار آنان است که آن اخبار را در کتاب «کبیر» ذکر کرده‌ایم»[۱].

شیخ طوسی این فتوا را در کتاب «نهایه»، ص ۲۹۶ و «الجُمَل و العقود»، ص ۱۵۸ و «مبسوط»، ج ۲، ص ۲۰ و «الاقتصاد»، ص ۳۱۵ نیز آورده است، و لازم است ما دربارهٔ اجماع و اخباری که شیخ اشاره کرده است بحث کنیم تا بدانیم مطلب همین‌طور است که ایشان ادعا کرده است یا خیر؟

بحث دربارهٔ اجماع

باید دانست که فقهای قبل از شیخ طوسی دربارهٔ اُسَرای جنگی بحث کرده‌اند ولی دربارهٔ قتل اُسَرای دستگیر شده قبل از پایان جنگ سخنی نگفته‌اند، ابن ابی عقیل عُمانی هم‌طبقه کُلَینی دربارهٔ اُسَرای جنگی می‌گوید: «وقتی که

---

۱. کتاب **خلاف** از شیخ طوسی، ج ۲، ص ۳۳۲، مسئلهٔ ۱۷.

(c) ketabton.com: The Digital Library

مسلمانان در جنگ بر مشرکان غالب شوند و از آنان اسیر بگیرند دربارهٔ اُسَرای بالغ که مرد باشند امام مخیر است که آنان را به بردگی بگیرد و یا در برابر فدیه و یا بی‌فدیه آزادشان کند، خدا فرموده است: «وقتی که با کافران مهاجم برخورد کردید آنان را گردن بزنید تا زمانی که سرکوب و بی‌حرکتشان ساختید محکم در بندشان کنید تا جنگ پایان یابد، و بعداً بی‌فدیه یا با فدیه آزادشان سازید»، «فَاِذٰا لَقیتُمُ الَّذینَ کَفَروُا فَضَرْبَ الرِّقٰابِ حَتّی اِذٰا اَثْخَنتُمُوهُمْ فَشُّدوا الوَثٰاقَ فَاِمّا مَنّاً بَعْدُ وَ اِمّا فِدٰاءً حَتّی تَضَعَ الْحَرْبُ اَوْزٰارَهٰا...»[۱].

می‌بینیم که ابن ابی عقیل اُسَرا را دو دسته نکرده و دربارهٔ قتل اُسَرای دستگیر شده قبل از پایان جنگ سخنی نگفته است، و چون او در مقام بیان احکام اُسَرا بوده است همین‌که از کشتن اُسَرا سخن نگفته است معلوم می‌شود قتل اُسَرا را مطلقاً جایز نمی‌داند چه قبل از پایان جنگ دستگیر شده باشند و چه بعد از آن، و صاحب «جواهر» در ج ۲۱، ص ۱۲۲، همین قول ابن ابی عقیل را به نقل از دیگران به ابن جُنَید اِسکافی هم‌طبقهٔ صدوق نسبت می‌دهد. بر این اساس، قبل از شیخ طوسی دو نفر از فقهای شیعه دربارهٔ اُسَرای جنگی بحث کرده‌اند ولی از قتل اُسَرای دستگیر شده قبل از پایان جنگ سخنی نگفته‌اند. حالا با وجود فتوای ابن ابی عقیل عُمانی و فتوای ابن جُنید اِسکافی که مخالف فتوای شیخ طوسی است ادعای اجماع ایشان در مورد وجوب قتل اُسَرای دستگیر شده قبل از پایان جنگ چه توجیهی دارد؟ تا آنجاکه ما می‌دانیم شیخ طوسی اولین فقیهی است که به وجوب قتل اُسَرای دستگیر شده قبل از پایان جنگ فتوا داده است و در آن زمان در این مسئله اجماعی وجود نداشته است تا بتوان آن را ادعا کرد. آیا همین که شیخ در این مسئله مخالف صریحی ندیده است، ادعای اجماع کرده و مقصودش از اجماع نبودن مخالف صریح در این مسئله است اگرچه مخالف غیرصریح

---

۱. مختلف علّامهٔ حلّی، ص ۳۳۱، چاپ سنگی.

(c) ketabton.com: The Digital Library

وجود دارد؟ شاید چنین باشد. اکنون فرض می‌کنیم همهٔ فقهای معاصر شیخ مانند او به مضمون حدیث طلحة بن زید فتوا داده باشند، معلوم است که دلیلشان همان حدیث طلحة بن زید است، و چون مدرک اجماع معلوم است خود اجماع دلیل مستقلی نخواهد بود.

در هر حال، اجماعی که در سخن شیخ طوسی ادعا و به‌عنوان دلیل مستقلی ارائه شده است، اولاً، وجود ندارد، و ثانیاً، بر فرض وجود، دلیل مستقلی نیست و چیزی را ثابت نمی‌کند.

بحث دربارهٔ اخبار

شیخ طوسی اخبار را نیز دلیل دیگر این مسئله قرار داده و گفته است: «این اخبار را در کتاب «کبیر» یعنی «تهذیب» ذکر کرده‌ایم». باید دانست که شیخ در کتاب «تهذیب» فقط یک خبر در این مسئله ذکر کرده و آن خبر طلحة بن زید است و خبر دیگری در این مسئله وجود ندارد. علّامهٔ حلّی در «تذکره»، ج ۱، ص ۴۲۳ و صاحب «جواهر» در ج ۲۱، ص ۱۲۲، فقط خبر طلحة بن زید را به‌عنوان مدرک این فتوا آورده‌اند و اگر خبر دیگری بود در این دو کتاب که از کتاب‌های استدلالی تفصیلی است ذکر می‌شد، و قبلاً دانستیم که خبر طلحة بن زید از مجعولات اوست و کمترین اعتباری ندارد. درجایی‌که طلحة بن زید به علت کینه‌ای که از فارسی‌زبانان در دل دارد بتواند حدیثی جعل کند که، «هرکس به زبان فارسی سخن بگوید فساد اخلاق او افزوده می‌شود و از مروتش می‌کاهد»، می‌تواند به علت کینه‌ای که از کفّار در دل دارد برای یک گروه از اُسَرای‌شان ضمن یک حدیث جعلی مجازات قتل‌عام مقرر کند تا برایش تشفی نفسی باشد، و اینکه در کتاب «ولایت فقیه» آیت‌الله منتظری، ج ۳، ص ۲۶۴، آمده است که، «اصحاب ما به روایات طلحة بن زید عمل کرده‌اند و شیخ طوسی گفته است: کتاب او معتَمد است». این سخن، حدیث طلحة بن زید را قابل قبول نمی‌کند زیرا این سؤال مطرح است که اصحاب ما

(c) ketabton.com: The Digital Library

در کجاها به روایات او عمل کرده‌اند و در جاهایی که عمل کرده‌اند کارشان درست بوده است یا خیر؟ حق این است که روایات طلحة بن زید باید هر یک جداگانه بررسی شوند. و هر کدام از آنها با دلیلی از کتاب یا سنت یا اصول عقلی تأیید نشد، مردود شود، زیرا چون او متهم به دروغگویی و جعل حدیث است هیچ حدیثی از او مستقلاً حجت نیست، و حدیث او دربارهٔ قتل اُسَرا با هیچ دلیلی تأیید نشده و مردود است. و دربارهٔ معتَمد بودن کتاب او قبلاً توضیح داده شد و نیازی به تکرار نیست.

به این ترتیب روشن شد، فتوایی که شیخ طوسی به مضمون حدیث طلحة بن زید داده و آن را مستند به اجماع و اخبار کرده و به سرعت گذشته است قابل قبول نیست. در اینجا سخن آیت‌الله بروجردی، رضوان‌الله علیه در مسجد بالا سر قم که ضمن درس صلوة فرمود، به یاد انسان می‌آید، ایشان ضمن نقد فتوایی از شیخ طوسی فرمود: «شیخ‌الطائفه با آن همه مشغلهٔ کاری خصوصاً که متهجد هم بود فرصت نداشته است که برای هر مسئله‌ای وقت زیادی صرف کند و شاید برای بحث در هر مسئله‌ای بیش از سه چهار دقیقه وقت صرف نکرده باشد». آنچه آیت‌الله بروجردی فرمودند، برای شیخ طوسی آنجاها که احیاناً از ایشان ضعفی در فتوا دیده می‌شود، عذری موجه است.

پیروی فُقها از شیخ طوسی

به پیروی از شیخ طوسی فقهای دیگر از آن زمان تا امروز همان فتوای شیخ را در مورد کشتن اُسَرای دستگیر شده قبل از پایان جنگ بدون هیچ نقدی پذیرفته و در کتاب‌های خود ثبت کرده‌اند. بعضی از این فقها به حدیث طلحة بن زید نیز که تنها مدرک این فتواست اشاره کرده‌اند، و بعضی دیگر فقط مضمون آن را به‌عنوان فتوای خود آورده‌اند، و به علت اهمیت این مسئله، سخنان آنان را در اینجا ذکر می‌کنیم:

(c) ketabton.com: The Digital Library

۱. قاضی ابن براج در «المهذَّب»، ج ۱، ص ۳۱۶، می‌گوید: «اُسرای جنگی دو قسم‌اند؛ باقی گذاشتن یک قسم از آنان جایز است، و قسم دیگر جایز نیست... آن قسم که باقی گذاشتنش جایز نیست، هر اسیری است که قبل از پایان یافتن جنگ و فارغ شدن از آن دستگیر شود».

۲. ابن حمزه به نقل «الجوامع الفقهیه»، ص ۶۹۶ـ در «وسیله» می‌گوید: «اسیر اگر مرد باشد دو قسم است؛ یک قسم اسیری است که قبل از پایان جنگ دستگیر شود و قسم دیگر بعد از آن، اگر قسم اول مسلمان نشد، امام دربارهٔ او میان دو کار مخیر است؛ یا او را می‌کشد و یا دو دست و دو پایش را قطع می‌کند و رهایش می‌سازد که خون از او برود تا بمیرد».

۳. ابن زهره به نقل «الجوامع الفقهیه»، ص ۵۸۵ـ در «غُنیه» می‌گوید: «قتل اسیری که قبل از پایان یافتن جنگ دستگیر شود، واجب است و برای امام جایز نیست او را باقی گذارد».

۴. ابن ادریس در «سرائر» ص ۱۵۸، می‌گوید: «نزد ما فقهای شیعه اسیر بر دو قسم است؛ یک قسم قبل از پایان یافتن جنگ دستگیر می‌شود که برای امام جایز نیست او را باقی بگذارد، بلکه باید او را به یکی از دو گونه به قتل برساند؛ یا گردنش را بزند، و یا دو دست و دو پای او را قطع کند و رهایش سازد که از او خون برود تا بمیرد.

۵. محقق اول در «شرایع»، ص ۹۰، می‌گوید: «اُسَرای مرد که بالغ باشند درصورتی‌که مسلمان نشوند، اگر درحالی‌که جنگ برپاست دستگیر شوند، قتلشان واجب است و امام مخیر است که اگر خواست آنان را گردن بزند و اگر خواست دست‌هاو پاهایشان را قطع کند و رهایشان سازد که خون از آنان برود تا بمیرند».

۶. علّامهٔ حلّی در «تذکره»، ج ۱، ص ۴۲۳، می‌گوید: «اُسَرای مرد که بالغ و آزاد باشند، اگر قبل از پایان یافتن جنگ دستگیر شوند باقی گذاشتن آنان با فدیه یا غیر آن و نیز به بردگی گرفتنشان جایز نیست، بلکه امام مخیر است که

(c) ketabton.com: The Digital Library

آنان را بکشد و یا دست‌ها و پاهایشان را برخلاف یکدیگر قطع کند و رهایشان سازد که خون از آنان برود تا بمیرند».

۷. شهید اول در «لمعه» می‌گوید: «اُسَرای مرد که بالغ باشند اگر درحالی‌که جنگ برپاست دستگیر شوند، حتماً باید به قتل برسند مگر اینکه مسلمان شوند».

۸. شهید ثانی در «شرح لمعه»، ج ۱، ص ۲۶۰، می‌گوید: «امام دربارهٔ اُسَرایی که قبل از پایان جنگ دستگیر شوند مخیر است که به دلخواه خود ــ نه از روی مصلحت ــ یا گردنشان را بزند و یا دست‌ها و پاهایشان را قطع کند و رهایشان سازد تا بمیرند و اگر نمردند باید آنان را کشت».

۹. محقق ثانی در «جامع المقاصد»، ج ۱، ص ۱۸۹، در شرح قول علامه: «ویترکهم حتی ینزفوا و یمونوا» می‌گوید: «اینکه علامه گفت: «ویموتوا» برای توجه دادن به این مطلب است که این اُسَرا حتماً باید بمیرند وگرنه امتثال امر خدا نمی‌شود پس اگر با قطع دست و پا نمردند حتماً باید کشته شوند».

۱۰. شیخ جعفر کبیر در «کشف الغطاء»، ص ۴۰۶ می‌گوید: اُسرای مرد که بالغ و عاقل باشند اگر درحالی‌که جنگ برپاست دستگیر شوند باید به قتل برسند».

۱۱. صاحب «جواهر» در ج ۲۱، ص ۱۲۲، می‌گوید: «اُسَرای مرد که بالغ باشند، اگر درحالی‌که جنگ برپاست و پایان نیافته است دستگیر شوند لازم است کشته شوند».

۱۲. آیت الله منتظری در کتاب «ولایت فقیه»، ج ۳، ص ۲۶۳، می‌گوید: «میان ما اختلافی نیست که قسم اول از اُسَرا ــ که قبل از پایان جنگ دستگیر می‌شوند ــ کشتنشان متعین و باقی گذاشتنشان حرام است».

این دوازده فقیه که نام بردیم همان فتوای شیخ طوسی را بدون هیچ نقدی پذیرفته‌اند و حتی احتمال نداده‌اند که مطلب غیر از این باشد، و اگر احتمال می‌دادند تحقیق بیشتری می‌کردند. در اینجا آن سخن معروف که می‌گویند:

(c) ketabton.com: The Digital Library

«فقهای بعد از شیخ طوسی تا مدتی مقلد شیخ بوده‌اند» در ذهن تداعی می‌شود. عادت فقها این است که هنگام بررسی یک مسئلهٔ فقهی به کتاب‌های فقهای دیگر رجوع می‌کنند و اگر در مسئله اختلافی ندیدند همان نظری را که در کتاب‌ها ثبت شده می‌پذیرند و نیازی نمی‌بینند که خود مستقلاً مسئله را ریشه‌یابی کنند، و در این مسئله نیز چنین شده است و همهٔ فقهای نامبرده با اطمینان خاطر پذیرفته‌اند که اُسَرای دستگیر شده قبل از پایان جنگ حتماً باید کشته شوند و این تکلیف اِلٰهی است و از این‌رو اگر اسیر با قطع دست و پایش نمیرد، حتماً باید او را کشت تا امر خدا امتثال شود.

مقصود از پایان جنگ چیست؟

از آنجا که این فقها نمی‌خواسته‌اند چنین حکمی را اجرا کنند، دربارهٔ این مطلب که مقصود از پایان جنگ چیست؟ بحثی نکرده‌اند که آیا مقصود، پایان هر یک از عملیات است یا پایان کل جنگ؟ به‌طور مثال، اگر جنگی مانند جنگ ایران و عراق هشت سال طول بکشد و در آن صد عملیات انجام شود و در هر یک از عملیات هزار اسیر گرفته شود که پانصد نفر حین عملیات دستگیر شوند و پانصد نفر بعد از آن، دراین‌صورت اگر مقصود از پایان جنگ، پایان هر یک از عملیات باشد باید از این صدهزار اسیر پنجاه هزار کشته شوند و پنجاه هزار زنده بمانند، ولی اگر مقصود، پایان کل جنگ باشد، باید نود و نه هزار و پانصد اسیر کشته شوند و فقط پانصد نفر زنده بمانند که بعد از آخرین عملیات دستگیر شده‌اند. اگر مقلدان این فقها روزی بخواهند این حکم را اجرا کنند دچار سرگردانی می‌شوند. اگر مسائل فقهی برای عمل و اجرا نوشته می‌شود، باید این فرع فقهی را روشن کنند تا مجریانِ حکم وظیفهٔ خود را بدانند، و اگر این فقها بخواهند یکی از دو احتمال مزبور را اختیار کنند به ظن قوی از دلیل این حکم استظهار می‌کنند که مقصود از پایان جنگ پایان کل جنگ است نه پایان هر یک از عملیات زیرا درحالی‌که جنگ

(c) ketabton.com: The Digital Library

ادامه دارد پایان هر یک از عملیات را در عُرف پایان جنگ نمی‌گویند، و بر این اساس، فتوا خواهند داد که از این صدهزار اسیر نودونه هزار و پانصد نفر باید کشته شوند تا امر خدا امتثال شود.

این فتوا مبنی بر مسامحه است

فتوای شیخ طوسی در مورد کشتن اُسَرای دستگیر شده قبل از پایان جنگ از ابتدا مبنی بر مسامحه بوده است و در چنین مسئلهٔ حساسی اصول علمی و موازین مورد قبول فقها رعایت نشده است به دو دلیل:

دلیل اول: شیخ طوسی در کتاب «عُدة الاصول» می‌گوید: «اگر دلیل دیگری باشد که روایات نقل شده از راویان متهم و تضعیف شده را تأیید کند و بر صحتشان دلالت داشته باشد، لازم است به آنها عمل شود ولی اگر دلیلی نباشد که به صحت روایات آنان شهادت بدهد واجب است در آنها توقف و از عمل به آنها اجتناب شود»[۱].

طبق این نظر عالمانهٔ شیخ باید ایشان از عمل کردن به حدیث طلحة بن زید و فتوا دادن به مضمون آن اجتناب می‌کرد زیرا او متهم به دروغگویی و جعل حدیث است و خبرگان علم رجال او را تضعیف کرده‌اند و خیلی بعید می‌نماید، شیخ طوسی که خود از خبرگان علم رجال است از نظر رجالیون عامه دربارهٔ طلحة بن زید بی‌اطلاع باشد. رجال‌شناسانی که قبل از شیخ بوده‌اند مانند بُخاری صاحب «صحیح» و احمد بن حنبل و ابن ابی حاتم و ابن حبّان، طلحة بن زید را ضعیف و جاعل حدیث معرفی کرده‌اند و از طرفی هیچ دلیلی از کتاب و سنت و اصول عقلی این حدیث او را که شیخ به مضمون آن فتوا داده است تأیید نمی‌کند، از این‌رو طبق قاعدهٔ عالمانه‌ای که خود شیخ در «عُدة الاصول» آورده و مورد قبول فقهای دیگر نیز هست لازم بود ایشان

---

۱. **عُدة الاصول**، ص ۳۸۲، چاپ جدید.

(c) ketabton.com: The Digital Library

دربارهٔ حدیث او توقف کند و به مضمون آن فتوا ندهد، و به‌عبارت دیگر، باید به آنچه خود فرموده است ملتزم باشد ولی شیخ با همهٔ عظمتش برخلاف گفتهٔ خود عمل کرده و به مضمون حدیث طلحة بن زید فتوا داده است و این غیر از مسامحه علت دیگری نمی‌تواند داشته باشد، و نمی‌توان گفت که شیخ تضعیف طلحة بن زید را از سوی علمای عامه غیرمنصفانه و از روی غرض می‌دانسته و بدین سبب آن را ندیده گرفته است.

دلیل دوم: شیخ طوسی دربارهٔ قطع دست و پای اسیر نوشته است: «یقطع یَدَیه و رِجلَیه» یعنی باید دو دست و دو پای او قطع شود درحالی‌که در حدیث طلحة بن زید که مدرک فتوای اوست، عبارت «قطع یَده و رجلَه مِن خلاف» آمده، همان‌طور که در آیهٔ محاربه است، یعنی باید یک دست و یک پای او برخلاف یکدیگر قطع شود، عبارت «مِنْ خلاف» می‌فهماند که باید یک دست و یک پا قطع شود زیرا اگر قرار باشد دو دست و دو پا قطع شود دیگر عبارت «من خلاف» معنی ندارد. طلحة بن زید چون می‌خواسته است آیهٔ محاربه را با قتل اُسَرای جنگی تطبیق کند همان عبارت آیه را آورده و به آن افزوده است: «محل قطع نباید داغ شود که خون از او برود تا بمیرد» این را افزوده است تا منظور او که مردن اسیر است تأمین شود. لازم بود که شیخ وقتی می‌خواهد این فتوا را در کتاب «خلاف» بنویسد به متن حدیث طلحة بن زید که مدرک فتوای اوست نگاه کند تا برخلاف عبارت حدیث چیزی ننویسد. اگر این تعبد است که باید اُسَرای یاد شده کشته شوند باید همان چیزی که در حدیث هست در فتوا بیاید تا امتثال امر بشود، بنابراین، باید یک دست و یک پای اسیر قطع شود تا جان دادن او بیشتر طول بکشد و شکنجهٔ بیشتری را تحمل کند و اگر دو دست و دو پای او قطع شود خون بیشتری از او می‌رود و سریع‌تر جان می‌دهد و شکنجهٔ کمتری را تحمل می‌کند و این برخلاف متن حدیث است و با آن امتثال امر نمی‌شود. شیخ طوسی با اعتماد به حافظه و بدون توجه به متن حدیث نوشته است: «باید دو دست و دو پای

(c) ketabton.com: The Digital Library

اسیر قطع شود»، و این غیر از مسامحه و اهمیت ندادن به این مسئلهٔ مهم علت دیگری نمی‌تواند داشته باشد.

مسامحهٔ ابن حمزه و ابن ادریس

خیلی عجیب است که مسامحهٔ یادشده در بعضی از فقهای دیگر نیز وجود دارد و مثلاً ابن حمزه در «وسیله» و ابن ادریس در «سرائر» نوشته‌اند: «باید دو دست و دو پای اسیر قطع شود»[۱].

گویی این دو فقیه عین عبارت شیخ طوسی را در کتاب «خلاف» رونویس کرده‌اند، بدون اینکه احتمال بدهند که باید مسئله را ریشه‌یابی کنند. این کار ابن حمزه و ابن ادریس به علت حسن ظن آن دو به شیخ و اعتماد کامل به او انجام شده است که عین عبارت او را بی‌کم‌وکاست آورده‌اند وگرنه باید هنگام نوشتن این فتوا به روایت طلحة بن زید که مدرک این فتواست رجوع کنند و آنچه در روایت است بنویسند که این کار را نکرده‌اند و این غیر از مسامحه علت دیگری نمی‌تواند داشته باشد.

جملهٔ معترضه: فقهایی که مجازات اسیر را قطع یک دست و یک پا دانسته‌اند به‌طوری‌که از خونریزی بمیرد مشخص نکرده‌اند که آیا باید دست را از مچ قطع کرد یا از آرنج و یا از کتف؟ و آیا پا را باید از قوزک قطع کرد یا از زانو و یا بالاتر؟ و نیز مشخص نکرده‌اند که آیا باید دست راست و پای چپ را قطع کرد یا به‌عکس و یا مکلف مخیر است که هر کدام را خواست انجام دهد؟

مسامحهٔ علّامهٔ حلّی

علّامهٔ حلّی «خلاصة‌الرجال» خود را دو قسم کرده و گفته است: «در قسم دوم

---

۱. **الجوامع الفقهیه**، ص ۶۹۶ و **سرائر** ابن ادریس، ص ۱۵۱، چاپ سنگی.

(c) ketabton.com: The Digital Library

آن راویانی را ذکر می‌کنم که حدیث آنان را مردود می‌دانم یا در آن تردید دارم»[۱].

آنگاه طلحة بن زید را در قسم دوم، ص ۲۳۱ ذکر می‌کند. انتظار چنین بود که علامه به قول خود ملتزم باشد و به حدیث طلحة بن زید که او را از راویان غیرقابل اعتماد شمرده است، عمل نکند و به مضمون آن فتوا ندهد ولی برخلاف انتظار، او به حدیث وی عمل کرده و به مضمون آن فتوا داده است. وی در «تذکره»، ج ۱، ص ۴۲۳، می‌گوید: «اُسَرای جنگی دو دسته‌اند؛ یک دسته قبل از پایان جنگ دستگیر می‌شوند که کشتن آنان واجب است و دستهٔ دیگر بعد از پایان جنگ دستگیر می‌شوند که کشتن آنان جایز نیست». آنگاه می‌گوید: «دلیل بر این تفصیل قول امام صادق(ع) است.» و حدیث طلحة بن زید را به‌عنوان قول امام صادق(ع) می‌آورد و آن را دلیل فتوای خود قرار می‌دهد، و در کتاب «مختلف»، ص ۳۳۱، قول ابن ابی عقیل عُمانی را که قبلاً ذکر شد می‌آورد که دو دسته کردن اُسَرا را قبول ندارد و حکم همه را یکسان می‌داند و به کشتن یک دسته از اُسَرا فتوا نمی‌دهد. آنگاه می‌گوید: «قول ابن ابی عقیل مخالف مشهور است» و حدیث طلحة بن زید را دلیل قول مشهور می‌آورد که البته این قول مشهور بعد از شیخ طوسی آن هم به استناد حدیث طلحة بن زید که حجت نیست برمبنای مسامحه به‌وجود آمده و در زمان ابن ابی عقیل که هم‌طبقهٔ کُلینی است وجود نداشته است و چنین شهرتی فاقد اعتبار است و نمی‌توان قول ابن ابی عقیل را به دلیل اینکه مخالف چنین شهرتی است مردود دانست.

در هر حال اینکه علّامهٔ حلّی محتوای حدیث طلحة بن زید بی‌اعتبار را قول امام صادق(ع) خوانده است، مسامحه‌ای آشکار است، زیرا این عبارت چنین القا می‌کند که علامه حدیث مزبور را به‌طور حتم قول امام صادق(ع)

---

۱. خلاصة‌الرجال علّامهٔ حلّی، ص ۱۹۷.

(c) ketabton.com: The Digital Library

می‌داند، درحالی‌که خود او گفته است: «راویان مذکور در قسم دومِ خلاصه را [که طلحة بن زید از جملهٔ آنان است] معتبر نمی‌دانم»؛ بنابراین، حدیث طلحة بن زید را نمی‌توان قول امام صادق(ع) تلقی کرد، و نیز اینکه علامه حدیث طلحة بن زید را حجت شرعی قرار داده و به مضمون آن فتوا داده است، مسامحهٔ آشکار دیگری است، زیرا طلحة بن زید حتی در نظر خود علامه قابل اعتماد نیست، و از طرفی حدیث او با دلیلی از کتاب و سنت و موازین عقلی تأیید نشده است، پس نمی‌توان به آن استناد کرد و به مضمونش فتوا داد. از آنچه گذشت روشن شد که در سخن علّامهٔ حلّی رضوان الله علیه دو مسامحهٔ آشکار وجود دارد، و این مایهٔ تعجب و تأسف است که این مسامحهٔ زیان‌آور از شیخ طوسی شروع شده است و به ابن حمزه و ابن ادریس سرایت کرده و به علامه نیز منتقل شده و تا زمان حاضر ادامه یافته است!

علت این مسامحه چیست؟

به‌نظر می‌رسد علت مسامحهٔ این فقهای بزرگ در این مسئلهٔ مهم این است که آنان چون در انزوا و دور از درگیری‌های اجتماعی بوده‌اند تصور نمی‌کرده‌اند که روزی نیاز به اجرای این فتوا پیدا کنند، و در چنین فضایی این مسئله را نیز مانند بسیاری از مسائل دیگر به صورت ذهنی نه برای اجرا و عمل مورد بحث قرار داده‌اند و چون نمی‌خواسته‌اند به این فتوا عمل کنند انگیزه نداشتند که دربارهٔ آن تعمق بیشتری بکنند و از طرفی چون در نظر داشته‌اند یک دورهٔ کامل فقه بنویسند مسئلهٔ اُسَرای جنگی را نیز با سرعت نوشته و گذشته‌اند، و در چنین شرایطی عدم تعمق در اینگونه مسائل امری طبیعی است و ملامت بر آن روا نیست زیرا چنین مسامحه‌ای معلول عوامل قهری حاکم بر محیط زندگی است و در اختیار فقیه نیست.

ولی اگر این فقها خود حاکم بودند و جنگی پیش می‌آمد و هزاران اسیر

(c) ketabton.com: The Digital Library

می‌گرفتند آیا راضی می‌شدند خود مُجری این فتوا باشند؟ این فقها که می‌دانند آیهٔ ۴ سورهٔ محمد(ص) از آزادی اُسَرا سخن گفته و آیهٔ ۷۰ سورهٔ انفال دستور دلجویی از اُسَرا را به پیامبر(ص) داده است و آن حضرت با اُسَرای جنگ بدر و بنی‌المُصطلِق و هوازن با رأفت پدرانه رفتار و همه را آزاد کرد، آیا آنان با توجه به آنچه گفته شد راضی می‌شدند دست و پای هزاران اسیر را قطع کنند و رهایشان سازند در خون خود بغلتند تا بمیرند بدون اینکه چنین کشتار وحشیانه‌ای هیچ ضرورتی داشته باشد؟ بی‌شک در چنین شرایطی در این فتوا تجدیدنظر می‌کردند و به استناد حدیث بی‌اعتبار طلحة بن زید چنین فتوایی نمی‌دادند و به قرآن و سیرهٔ پیامبر(ص) بازمی‌گشتند.

فقهای عامه این فتوا را قبول ندارند

واقعهٔ عجیبی که در اینجا اتفاق افتاده این است که فقهای عامه به مضمون حدیث طلحة بن زید عامی که مدرک فتوای فقهای امامیه است فتوا نداده‌اند و این مطلب که اُسَرای دستگیر شده قبل از پایان جنگ باید کشته شوند از منفردات فقه امامیه است و نمی‌توان گفت علمای عامه از این حدیث طلحة بن زید بی‌اطلاع بوده‌اند زیرا آنان برای طلحة بن زید شرح حال نوشته و این را نیز گفته‌اند که او از امام صادق(ع) نقل حدیث کرده است[1].

بنابراین، می‌توان گفت فقهای عامه از این حدیث طلحة بن زید اطلاع داشته‌اند ولی چون او را دروغگو و جاعل حدیث می‌دانسته‌اند به حدیث او اعتماد نکرده و به مضمون آن فتوا نداده‌اند، و این عجیب است که فقهای شیعه به حدیث کسی عمل کرده‌اند که نزد هم‌مسلکان خودش مطرود و بی‌اعتبار است و هیچ‌کس از علمای شیعه نیز او را توثیق نکرده است!

---

۱. تهذیب التهذیب، ابن حجَر عسقلانی، ج ۵، ص ۱۵.

(c) ketabton.com: The Digital Library

شهرت ضعف سند را جُبران نمی‌کند

میان فقها شایع است که شهرت ضعف سند را جبران می‌کند. یعنی حدیثی که سندش ضعیف است اگر مشهور فقها به آن عمل کنند و به مضمونش فتوا بدهند این عمل فقها ضعف سندش را جبران می‌کند و حدیث ضعیف مانند حدیث صحیح اعتبار می‌یابد و می‌توان به مضمونش فتوا داد. صاحب جواهر در مورد همین حدیث طلحة بن زید می‌گوید: «درست است که سندش ضعیف است ولی چون مشهور فقها به مضمونش فتوا داده‌اند ضعف سندش جبران می‌شود». ایشان با این استدلال به مضمون این حدیث فتوا داده است.[۱]

معنای این سخن این است که خود حدیث طلحة بن زید به تنهایی حجت نیست ولی با فتوا دادن مشهور فقها به مضمون آن حجت می‌شود. ولی این نظر صحیح نیست زیرا فقهایی که به مضمون این حدیث فتوا داده‌اند به اجتهاد خود عمل کرده‌اند و می‌دانیم که اجتهاد هیچ فقیهی برای فقهای دیگر حجت نیست چه این اجتهاد از یک فقیه باشد و چه از چند فقیه بنابراین، با اجتماع چند اجتهاد غیرحجت که شهرت نامیده می‌شود، یک حجت درست نمی‌شود، و نتیجه می‌گیریم که شهرت حجت نیست، و از طرفی می‌دانیم که حدیث ضعیف‌السند حجت نیست، حالا چگونه ممکن است از اجتماع دو غیر حجت یک حجت درست شود؟ آیا ممکن است با اجتماع دو صفر یک عدد صحیح درست شود؟ هرگز.

حالا فرض می‌کنیم، فرض غیرصحیح، که شهرت ضعف سند را جبران می‌کند. معنای این سخن این است که حدیث ضعیف قبل از حصول شهرت حجت نیست، حالا می‌پرسیم، اولین فقیهی که به حدیث طلحة بن زید قبل از حصول شهرت عمل کرد چه دلیلی داشته است؟ و همچنین دومین و سومین و چندمین فقیهی که قبل از حصول شهرت به مضمون این حدیث فتوا داده‌اند

---

۱. جواهر، ج ۲۱، چاپ جدید، ص ۱۲۲.

(c) ketabton.com: The Digital Library

چه حجتی داشته‌اند؟ مثلاً شیخ طوسی که در زمان او هنوز شهرت حاصل نشده بود، به چه دلیل به آن استناد کرده و به مضمونش فتوا داده است؟ و نیز ابن براج و ابن حمزه و ابن ادریس به چه دلیل چنین کرده‌اند؟ جز این نیست که شیخ طوسی بدون تعمقِ کافی از روی مسامحه به مضمون این حدیث فتوا داده است و فقهای دیگر از روی حسن‌نظر به شیخ از ایشان پیروی کرده‌اند.

خلاصهٔ سخن اینکه شهرت، ضعف سند را جبران نمی‌کند و فتوا دادن فقهای شیعه به مضمون حدیث طلحة بن زید توجیه علمی ندارد.

محتوای حدیث طلحة بن زید سابقهٔ تاریخی و فقهی ندارد

اگر آنچه در حدیث طلحة بن زید آمده است، حقیقت داشت، چون از مسائل مهم است، حتماً در تاریخ جنگ‌های اسلام منعکس می‌شد و مثلاً ضمن شرح وقایع جنگ بدر و بنی‌المُصطلِق و هوازن می‌نوشتند که به دستور پیامبر (ص) اُسَرای جنگی را دو دسته کردند و دسته‌ای را که قبل از پایان جنگ دستگیر شده بودند به قتل رساندند و ممکن نبود چنین مطلب مهمی ضمن شرح وقایع جنگ‌های رسول اکرم ثبت نشود، ولی با اینکه وقایع خیلی کوچک هم ثبت شده است چنین مطلب مهمی ثبت نشده است.

همچنین، اگر به امر رسول خدا(ص) با اُسَرا اینگونه رفتار کرده بودند، خلفا هم در فتوحات خود چنین می‌کردند و اگر چنین کرده بودند در تاریخ این فتوحات ثبت می‌شد، درحالی‌که ثبت نشده است.

به این ترتیب، اگر آنچه در حدیث طلحة بن زید است حقیقت داشت، به‌عنوان یک حکم شرعی از طرف پیامبر(ص) ابلاغ می‌شد. می‌دانیم که پیغمبر اکرم(ص) در ارتباط با جنگ دستوراتی را برای فرماندهان ابلاغ می‌کرد که باید اجرا کنند، در این مسئله هم باید ابلاغ می‌شد که اُسرای دستگیر شده قبل از پایان جنگ را با اُسَرای دستگیر شده بعد از آن مخلوط نکنید چون دستهٔ اول باید کشته شوند، و در این‌صورت از طرف خلفا نیز

(c) ketabton.com: The Digital Library

همین مطلب ابلاغ می‌شد و اگر شده بود در تاریخ جنگ‌های خلفا به ثبت می‌رسید، ولی چنین ابلاغی نه از طرف رسول خدا(ص) صادر و ثبت شده است و نه از طرف خلفا.

خلاصه اینکه اگر آنچه در حدیث طلحة بن زید است حقیقت داشت، باید هم سابقهٔ تاریخی داشته باشد و هم در فقه جهاد از طرف پیامبر(ص) ابلاغ شود درحالی‌که، نه سابقهٔ تاریخی دارد و نه در فقه جهاد آمده است، و سابقه‌اش این است که این شخص متهم به دروغگویی و جعل حدیث در اواسط قرن دوم هجری یک تفسیر انحرافی برای آیهٔ محاربه ارائه داده و آن را به اُسَرای جنگی مربوط کرده و در قالب یک حدیث ساختگی به امام صادق(ع) نسبت داده و در کتاب «مجهول الاسم» خود نوشته است که بعداً مدرک فتوای شیخ طوسی و پیروان ایشان شده، فتوایی که نه هرگز اجرا شد و نه کتاب و سنت آن را تأیید می‌کند و نه با روح اسلام این دین رأفت و رحمت سازگار است و نه با قوانین جهانی دربارهٔ حقوق اُسَرا.

صحنهٔ یک گزارش جنگی

فرض کنید، یک گزارش مستند جنگی تهیه کرده‌اند که در یک درگیری نظامی، نیروهای اسلام بیست‌هزار اسیر گرفته‌اند که ده‌هزار نفرشان قبل از پایان جنگ دستگیر شده‌اند و ده‌هزار نفرشان بعد از پایان جنگ. در میدان بزرگی یک گروه از اسرا در یک طرف میدان در چند صف ایستاده‌اند و گروه دیگر در طرف دیگر. وضعیت هر گروه در تابلوی بزرگی در کنارشان مشخص شده است و حاکم اسلامی در جایگاه مخصوص قرار دارد. سخنگوی حاکم در حضور هزاران تماشاچی و ده‌ها خبرنگار و فیلمبردار بیانیه‌ای می‌خواند به این مضمون؛ این گروه از اُسَرا که بعد از پایان جنگ دستگیر شده‌اند به حکم اسلام مورد لطف و مرحمت قرار می‌گیرند و از زبان قرآن کریم به آنان می‌گوییم: «اگر خدا در قلب شما خیری ببیند چیزی بهتر از آنچه از شما گرفته

(c) ketabton.com: The Digital Library

شده است به شما عطا می‌کند و گناهتان را می‌بخشد و خدا آمرزنده و رحیم است» (انفال، ۷۰) اکنون که تقدیر، شما را به اینجا آورده است دل شکسته نباشید که زیر چتر اسلام مورد تکریم و احترام هستید واز این لحظه شما آزادید مانند همهٔ انسان‌های دیگر که خدا انسان را آزاد آفریده است. آغوش اسلام برای پذیرایی از شما گشوده است و می‌توانید در سرزمین اسلام ساکن شوید بدون اینکه به پذیرفتن اسلام مجبور باشید که «لَا اِکْرَاهَ فی الدِّین» (بقره، ۲۵۶) و می‌توانید به سرزمین خود بروید. به هر یک از شما لوحی قاب گرفته اهدا می‌شود که در آن آیه‌ای از قرآن که ترجمهٔ آن را شنیدید نوشته شده است تا نشانی باشد از نظر اسلام در مورد دلجویی از اُسرا، اکنون هدیهٔ خود را بگیرید و به محل پذیرایی بروید. آنان هدیه را گرفته و میدان را ترک می‌کنند و به محل پذیرایی می‌روند.

در اینجا خبرنگاری از حاکم می‌پرسد: «آیا حکم اسلام دربارهٔ این گروه از اُسَرا منحصراً همین بود که اجرا شد؟» و او جواب می‌دهد: «حکم اسلام طبق آیهٔ ۴ سورهٔ محمد(ص) یکی از دو چیز است؛ آزادی بی‌فدیه و آزادی با فدیه و ما آزادی بی‌فدیه را برگزیدیم تا به آبروی اسلام افزوده شود».

آنگاه درحالی‌که بقیّهٔ اُسَرا امیدوار شده‌اند که با آنان نیز خوشرفتاری شود، به امر حاکم ده میرغضب قهار با شمشیرهای آخته وارد می‌شوند و گوش به فرمان می‌ایستند. سخنگوی حاکم بیانیه‌ای می‌خواند به این مضمون؛ این گروه از اُسَرا که قبل از پایان جنگ دستگیر شده‌اند کشته می‌شوند به این صورت که یک دست و یک پای آنان برخلاف یکدیگر قطع می‌شود و رها می‌شوند که خونْ از آنان برود تا بمیرند. سپس با اشارهٔ حاکم، میرغضب‌ها با شمشیرهای برهنه به اُسَرا که در ده گروه هزار نفری به صف ایستاده‌اند، حمله می‌کنند و هر میرغضب یک دست و یک پای هزار اسیر را قطع می‌کند و اجساد نیمه‌جان ده هزار اسیر دست و پا بریده را در گودال بزرگی که قبلاً آماده شده است می‌اندازند. ناله‌ها و ضجه‌های ده هزار انسان نگون‌بخت که

(c) ketabton.com: The Digital Library

باید با تحمل شکنجهٔ طاقت‌فرسا جان بدهند فضا را پر کرده و هزاران تماشاچی و ده‌ها گزارشگر روزنامه و رادیو و تلویزیون با حال منقلب، وحشت‌زده به این صحنهٔ دلخراش می‌نگرند و همهٔ جریانات به‌طور زنده از فرستنده‌های رادیویی و تلویزیونی پخش می‌شود و میلیون‌ها انسان این صحنهٔ غم‌انگیز را می‌بینند و از خود می‌پرسند: «آیا واقعاً حکم اسلام همین است یا متولیان اسلام چنین استنباط کرده‌اند؟».

حاکم اسلامی که با کارگزارانش در صحنه حضور دارند در مقابل این جریان، خونسرد و بی‌تفاوت‌اند و احساس آنان این است که تکلیف شرعی خود را انجام داده‌اند و نزد خدا مأجور خواهند بود.

سخنگو اعلام تنفس می‌کند تا حاضران پذیرایی شوند و اُسرای دست و پا بریده جان بدهند و ناله‌های آنان خاموش شود، با پایان یافتن تنفس مصاحبهٔ مطبوعاتی و رادیو تلویزیونی حاکم شروع می‌شود. خبرنگاری می‌پرسد: «چرا شما آن گروه از اُسَرا را با احترام و تکریم آزاد کردید ولی این گروه را به اینگونه کشتید؟ آیا این گروه برای شما خطری داشتند؟» حاکم جواب می‌دهد: «برای ما خطری نداشتند و اینکه آنان را به اینگونه کشتیم یک تعبد و تکلیف بود که به حکم حدیث طلحة بن زید واجب بود انجام دهیم». خبرنگار دیگری می‌پرسد: «آیا حکم این گروه از اُسَرا منحصراً بریدن یک دست و یک پاست که از خونریزی بمیرند؟» حاکم جواب می‌دهد: «نه، بلکه می‌توان آنان را با زدن گردن کشت». خبرنگار دیگری می‌پرسد: «شما در مورد آن گروه آزادی بی‌فدیه را برگزیدید که انسانی‌تر از آزادی با فدیه است تا به آبروی اسلام افزوده شود، آیا به مصلحت نزدیک‌تر نبود که این گروه را با زدن گردن بکشید تا رنج کمتری تحمل کنند؟» حاکم جواب می‌دهد: «فقها چنانکه در «شرح لمعه» ج ۱، ص ۲۶۰، آمده است فرموده‌اند، در انتخاب یک نوع از کشتن اُسَرا رعایت مصلحت لازم نیست و حاکم می‌تواند به دلخواه خود عمل کند و ما به دلخواه خود عمل کردیم اگرچه موجب رنج

(c) ketabton.com: The Digital Library

بیشتری برای اُسَرا می‌شود». خبرنگار دیگری می‌پرسد: «چه قانون حقوقی یا ضرورت اجتماعی‌ای ایجاب می‌کند که شما ده هزار اسیر را با این وضع فجیع بکشید، با اینکه ده هزار اسیر مشابه را با تکریم و احترام آزاد کردید؟» حاکم جواب می‌دهد: «ما به قوانین حقوقی و ضرورت‌های اجتماعی کاری نداریم، بلکه وظیفه داریم به روایات عمل کنیم و روایت طلحة بن زید کشتن اُسَرای دستگیر شده قبل از پایان جنگ را واجب کرده و کشتن اُسَرای دستگیر شده بعد از پایان جنگ را مجاز ندانسته است و ما نباید از دستور روایت سرپیچی کنیم»، و یک خبرنگار مسلمان می‌گوید: «آیهٔ قرآن که در لوح هدیه شده به آن گروه ثبت شده است شامل همهٔ اُسرا می‌شود، «قُلْ لِمَن فی اَیدیکُم مِنَ الاَسریٰ اِن یَعْلَم اللّهُ فی قُلُوبِکُم خیراً یُؤْتِکُم خَیراً ممّا اُخِذَ مِنکُم و یَغْفِرلَکُم» کلمهٔ الاسْریٰ جمع مَحلّی به الف و لام است و معنای عموم استغراقی می‌دهد و به حکم عموم این آیه باید به همهٔ اُسَرا احترام و از آنان دلجویی کرد شما چرا برخلاف دلالت آیه، این گروه را با این وضع دلخراش کشتید؟» و حاکم جواب می‌دهد: «درست است که آیه، عموم دارد و شامل هر دو گروه از اُسرا می‌شود ولی حدیث طلحة بن زید عموم آیه را تخصیص می‌زند و اُسرای دستگیر شده قبل از پایان جنگ را از حکم آیه خارج می‌کند و دستور کشتن آنان را می‌دهد»، همان خبرنگار می‌پرسد: «آیا حدیث طلحة بن زید آن‌قدر اعتبار دارد که عموم قرآن را تخصیص بزند؟» و حاکم جواب می‌دهد: «حدیث طلحة بن زید ضعیف و بی‌اعتبار است ولی چون مشهور فقها به مضمون آن فتوا داده‌اند ضعف آن جبران می‌شود و مانند حدیث صحیح عموم قرآن را تخصیص می‌زند». خبرنگار دیگری می‌پرسد: «آیا این درست است که برخلاف دستور قرآن به استناد یک حدیث که در اصل بی‌اعتبار است چندهزار اسیر با این وضع غم‌انگیز به‌نام اسلام کشته شوند و از این راه به آبرو و حیثیت جهانی اسلام خدشه وارد شود؟» و حاکم جواب می‌دهد: «تاکنون فتوای مشهور فقها همین بوده و حتی علّامهٔ حلّی گفته است:

(c) ketabton.com: The Digital Library

«این فتوای همگی علمای ماست»، ولی این را هم بگویم که فقه رویه تکامل است و اگر اجتهاد جدیدی در این مسئله انجام شود و حدیث طلحة بن زید را مردود بشناسد و عمل مشهور فقها را بر طبق آن جبران‌کنندهٔ ضعف سندش نداند در آن صورت حکم همهٔ اُسَرا یکسان خواهد بود و همهٔ آنان مورد احترام و تکریم قرار خواهند گرفت. امید است چنین اجتهاد مبارکی انجام گیرد و جامعهٔ اسلامی از برکات آن بهره‌مند شوند، انشاءالله.

(c) ketabton.com: The Digital Library

فصل ۴

غنائم جنگ

یکی از بحث‌هایی که در باب جهاد مطرح می‌شود بحث دربارهٔ غنائم جنگ است که باید معلوم شود آنچه از دشمن به غنیمت گرفته می‌شود، منقول و یا غیرمنقول چه حکمی دارد؟

قبل از ورود در اصل مطلب بحث دربارهٔ سه کلمه لازم به‌نظر می‌رسد، و آن سه کلمه عبارت‌اند از: غنیمت، انفال، و فیء.

غنیمت چیست؟

غنیمت در لغت هر چیزی است که انسان به‌دست می‌آورد، و قُرطُبی در جزء ۸، تفسیر، ص ۱، می‌گوید: «غنیمت در لغت چیزی است که انسان با کوشش به‌دست می‌آورد، و بنابراین، آنچه به‌وسیلهٔ کسب و کار به‌دست می‌آید مصداقی از غنیمت است، و نیز آنچه در جنگ از دشمن به‌دست می‌آید، مصداق دیگری از غنیمت است، نه اینکه گرفتن آن به‌وسیلهٔ جنگ در مفهوم غنیمت ملحوظ شده باشد».

(c) ketabton.com: The Digital Library

انفال چیست؟

نَفَل به فتح نون و فاء چیزی است که به کسی عطا می‌شود و جمع آن انفال است، و اهل لغت می‌گویند: «در این ماده معنای «زیاده» ملحوظ شده است، و نماز مستحب را نافله می‌گویند چون اضافه بر نماز واجب است، در سورهٔ انبیا آیهٔ ۷۲ آمده است: «وَ وَهَبْنا لَهُ اِسْحاقَ وَ یَعْقُوبَ نافِلَةً» یعنی اسحاق و یعقوب را زائد بر درخواستی که ابراهیم کرده بود به او بخشیدیم چون ابراهیم درخواست فرزند صالحی کرد و خدا اسماعیل را به او داد ولی اسحاق و یعقوب را اضافه بر درخواستش به وی عطا کرد، از این رو نافله خوانده شده‌اند. غنائم جنگی را نیز انفال می‌گویند چون زائد بر هدف جنگ که پیروزی است به‌دست می‌آیند، و جنگل‌ها و مراتع و زمین‌های موات و جز اینها را انفال می‌گویند چون اینها ثروت‌های عمومی و زائد بر ثروت‌های شخصی است، بنابراین، انفال مفهوم عامی دارد و شامل مصداق‌های زیادی می‌شود که یکی از آنها غنائم جنگی است.

فَیء چیست؟

فیء مصدر فاءَ یفیءُ و به‌معنای برگشتن است، و هر چیزی که از هر طریق به خزانهٔ دولت اسلامی برگردد و عایدش شود فیء خوانده می‌شود، حضرت علی(ع) در خطبهٔ ۲۳۲ نهج‌البلاغه دربارهٔ بیت‌المال می‌فرماید: «آن فیء مسلمانان است»، «هُوَ فَیءٌ لِلْمُسلِمینَ»، و امام حسین(ع) در مذمت عُمال حکومت یزید می‌فرماید: «آنان بیت‌المال را به انحصار خود درآورده‌اند» وَ اسْتَأْثَرُوا بالْفَیء»[1].

چنانکه می‌بینم در سخن این دو امام فَیء بر مطلق بیت‌المال اطلاق شده است.

---

۱. تاریخ طبری، ج ۴، ص ۳۰۴، چاپ مطبعهٔ استقامت قاهره.

(c) ketabton.com: The Digital Library

دفع یک توهم

بعضی تصور کرده‌اند فیء چیزی است که بدون جنگ از دشمن به‌دست آید که این قید در مفهوم آن ملحوظ شده است، شیخ طوسی در «تبیان» می‌گوید: «فیء چیزی است که بدون جنگ از دشمن گرفته شود»، و این قول عطاء بن سائب و سفیان ثَوری و شافعی است، و همین معنی در اخبار ما وارد شده است.[۱]

به‌نظر می‌رسد این تصور از آیهٔ ۶ سورهٔ حشر ناشی شده است: «وَ مٰا اَفٰاءَ اللّٰهُ عَلٰی رَسُوْلِهِ مِنْهُمْ فَمٰا اَوجَفْتُمْ عَلَیْهِ مِنْ خَیْلٍ وَ لاٰ رِکٰابٍ...» یعنی «آنچه را خدا از یهود بنی‌النضیر عاید پیغمبر خود کرد شما با اسب و شتری بر آن نتاختید و برای به‌دست آوردنش جنگ نکردید. چون در این آیه عبارت «مٰا اَفٰاءَ اللّٰه» از مادهٔ فیء آمده و قصهٔ بنی‌النضیر را گوشزد می‌کند که جلای وطن کردند و زمین‌های آنان بدون جنگ به‌دست مسلمانان افتاد، از اینجا تصور کرده‌اند قید «بدون جنگ به‌دست آید» جزء مفهوم فیء است، درحالی‌که، چنین نیست زیرا در آیه منظور معنای لغوی «مٰا اَفٰاءَ اللّٰه» است، یعنی عاید کردن و در اختیار قرار دادن و به‌عبارت دیگر؛ این آیه نمی‌خواهد کلمهٔ «فیء» را تعریف کند و بگوید، فیء چیزی است که بدون جنگ از دشمن به‌دست آید، بنابراین، آنچه تصور شده است که قید «بدون جنگ به‌دست آید» در مفهوم فیء ملحوظ شده است مبنای صحیحی ندارد.

نظر کُلَینی دربارهٔ فَیء

کُلَینی دربارهٔ فیء نظری دارد به عکس نظری که از «تبیان» نقل کردیم که در «اصول کافی»، ج ۱، ص ۵۳۸ آمده او گفته است: «فیء چیزی است که با جنگ از دشمن گرفته شود» و در توضیح این مطلب می‌گوید: «خدا همهٔ دنیا

---

۱. تبیان شیخ طوسی، ج ۵، ص ۱۲۲.

(c) ketabton.com: The Digital Library

را ملک خلیفهٔ خود آدم قرار داد که فرمود «اِنّی جٰاعِلٌ فِی‌الْاَرضِ خَلیفَةً» و بعد از آدم نیکان از فرزندان او و جانشینانش [انبیا و اوصیا] مالک دنیا شدند، پس آنچه دشمنانشان بر آن غالب شوند ولی بعداً با جنگ به نیکان از فرزندان آدم و خلفای او برگردد فیء خوانده می‌شود [چون به مالکانِ اصلی‌اش برگشته است] و حکمش همان است که در آیهٔ «وَاعْلَمُوا اَنَّمٰا غَنِمتُم مِن شَیءٍ فَاَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَه وَ لِلرَّسُوْلِ... الخ» (انفال، ۴۱) آمده است».

منشأ این گفتهٔ کُلَینی یک روایت ساختگی بسیار طولانی است که به حضرت علی(ع) نسبت داده‌اند و در سند آن دو راوی دروغگو یعنی علی‌بن ابی حمزهٔ بَطائنی و حسن بن علی بن ابی حمزه وجود دارد، و از نقاط ضعفِ آن اثبات تحریف قرآن در چند مورد است که به‌صورت مُضحکی بر آن استدلال کرده و بر آن اصرار دارد.[۱]

منشأ جعل اینگونه روایات عشق افراطی خارج از حد اعتدال به ائمهٔ اهل بیت(ع) بوده است که گاهی در بعضی از افراد باتقوا نیز دیده شده است. در کافی داستانی هست که حاکی از وجود اینگونه عشق افراطی در بعضی از نیکان است و آن داستان در اصول کافی، ج ۱، ص ۴۰۹، چنین است: «ابن ابی عُمَیر به هشام بن حَکَم علاقهٔ بسیار داشت که هیچ‌کس را با وی برابر نمی‌کرد و هر روز به دیدارش می‌رفت، سپس از او جدا و مخالف وی شد و سببش این بود که میان ابن ابی عُمَیر و ابومالک حَضْرمی بحثی پیش آمد بدین‌صورت که ابن ابی عُمیر می‌گفت: «همهٔ دنیا ملک شخصی امام است و امام از کسانی که از آن چیزی در دست دارند نسبت به آن اولی به تصرف است» و ابومالک می‌گفت: «املاک مردم مال خودشان است جز آنچه خدا برای امام قرار داده است از قبیل فیء و خمس و غنیمت، آن را هم خدا معلوم

---

۱. این روایت طولانی به صورت مستقل در کتابچه‌ای به‌نام «رسالهٔ محکم و متشابه» که به غلط آن را به سیدِ مرتضی نسبت داده‌اند و صاحب وسائل باور کرده است چاپ شده و عمدهٔ آن در مقدمهٔ تفسیر منسوب به علی بن ابراهیم نیز آمده است.

(c) ketabton.com: The Digital Library

کرده است که امام باید در آن چگونه تصرف کند و به چه مصرفی برساند». آن دو نتوانستند به توافق برسند و راضی شدند حکمیت را به هشام بن حَکَم واگذارند و طبق قرار نزد هشام بن حَکَم رفتند و او عقیدهٔ ابومالک ضحاک حضرمی را صحیح دانست و عقیدهٔ ابن ابی عُمیر را خطا دانست، ابن ابی عُمیر به خشم درآمد و از آن پس از هشام به حَکَم جدا و با او مخالف شد.

از این داستان معلوم می‌شود این تفکر افراطی که همهٔ دنیا ملک شخصی امام است در نیمهٔ دوم قرن دوم هجری در میان افراد صادقی مانند ابن ابی عُمَیر وجود داشته و از این فکر طبعاً این نظر پدید آمده است که آنچه با جنگ از دشمن گرفته می‌شود و در اختیار امام قرار می‌گیرد به مالک اصلی‌اش برگشته است و از این‌رو آن را فیء می‌گویند. که به‌معنای برگشتن است. مرحوم کُلَینی بدون اینکه روایت بی‌اعتباری راکه منشأ این فکر است نقد کند آن را به‌عنوان نظر خود پذیرفته است. ضمناً روایت ساختگی یاد شده که منشأ این نظر کُلَینی است کلاً در جلد ۹۳ «بحار»، چاپ ایران آمده و آن قسمت که مدرک این سخن کُلَینی است در صفحهٔ ۴۷ آن است. که می‌گوید: «همهٔ دنیا ملک شخصی امام است»، و حدیث دیگری در «اصول کافی»، ج ۱، ص ۴۰۸، هست که می‌گوید: «نه‌تنها همهٔ دنیا ملک شخصی امام است بلکه دنیا و آخرت هر دو ملک امام است که به هرکس بخواهد می‌دهد»، و در سند این حدیث نیز همان دو راوی یعنی علی بن ابی حمزهٔ بطائنی و حسن بن علی بن ابی حمزه وجود دارند که هر دو از واقفی‌های دروغگو بوده و این افکار غلوآمیز را اینگونه راویان بی‌تقوا القا کرده و به امام معصوم نسبت داده‌اند و این آفت بزرگی است برای روایات که باید آفت‌زدایی شوند.

نه این است و نه آن

قبلاً دانستیم که امام علی و امام حسین(ع) «فیء» را بر مطلق بیت‌المال اطلاق کرده‌اند که طبعاً شامل همهٔ مصادیق آن می‌شود، و معنای لُغَوی آن نیز که

(c) ketabton.com: The Digital Library

برگشتن است بر همهٔ چیزهایی که متعلق به بیت‌المال است و به خزانهٔ دولت اسلامی برمی‌گردد صدق می‌کند چه درآمد صدقات و زکات باشد و چه زمین‌هایی که با جنگ گرفته شده و یا مردمش تسلیم شده و واگذار کرده‌اند و چه مالیات‌هایی که به هر نوعی به حکومت داده می‌شود و چه درآمدهای منابعی از قبیل معادن و جنگل‌ها و مراتع و چه غیر اینها از هر نوعی که تصور (شود، همهٔ اینها از مصادیق فیء است. و از اینجا پی می‌بریم که نه شرط فیء این است که با جنگ گرفته شده باشد، چنانکه مرحوم کُلَینی می‌گوید و نه شرطش این است که با جنگ گرفته نشده باشد، چنانکه در «تبیان» شیخ طوسی آمده است، بلکه هر یک از این دو، مصداقی برای فیء است در ردیف مصداق‌های دیگر که همهٔ آنها به صندوق بیت‌المال برمی‌گردد و عایدش می‌شود.

غنائم جنگ از کیست؟

بعد از آنکه اجمالاً معنای سه کلمهٔ غنیمت، انفال و فیء روشن شد حالا بحث اصلی این است که حکم غنائم جنگ چیست؟ و به تعبیر دیگر: غنائم جنگ از کیست؟ اولین آیه‌ای از قرآن که دربارهٔ غنائم جنگ بحث کرده و حکم آن را روشن ساخته است آیهٔ اول سورهٔ انفال است که می‌گوید: «از تو ای پیامبر! حکم انفال و غنائم جنگی را می‌پرسند، بگو: اختیار همهٔ انفال با خدا و رسول است. پس شما [برای تصاحب غنائم کشمکش نکنید و] از خدا پروا داشته باشید و میان خود را اصلاح کنید، و اگر اهل ایمانید از خدا و رسول او اطاعت کنید»، «یَسْئَلُونَکَ عَنِ الْأَنفَالِ قُلِ الْأَنفَالُ لِلّهِ وَالرَّسُولِ فَاتَّقُواللهَ وَ اَصْلِحُوا ذٰاتَ بَینِکُم وَ اَطیعواللّهَ وَ رَسُولَه اِنْ کُنْتُم مُؤْمِنینَ».

شأن نزول آیه

در شأن نزول این آیه آورده‌اند که در جنگ بدر وقتی دشمن شکست خورد یک گروه از مسلمانان به تعقیب و کشتن آنان پرداختند، درحالی‌که گروهی

(c) ketabton.com: The Digital Library

برای حفاظت از پیامبر(ص) گرد او حلقه زده بودند و گروه دیگری به جمع‌آوری غنائم مشغول شدند، وقتی آن گروه که به تعقیب و کشتن دشمن پرداخته بودند برگشتند گفتند: «غنائم به ما تعلق دارد زیرا ما بودیم که دشمن را تعقیب کردیم و به هزیمت واداشتیم»، و آنان که گرد پیامبر(ص) بودند، گفتند: «غنائم از ماست چون ما گرد پیامبر(ص) بودیم که دشمن غافلگیرانه به وی حمله نکند»، و آنان که غنائم را جمع کردند گفتند: «غنائم حق ماست چون ما آنها را جمع‌آوری کردیم». در این فضای کشمکش و اختلاف بود که آیه نازل شد «یَسئَلُونکَ عَنِ الْاَنفالِ...»[۱]

در خود آیه نیز عبارت «فَاتَّقُواللّهَ وَ اَصْلِحُوا ذٰاتَ بَینکُم» اشاره‌ای به رخداد اختلاف دارد که می‌گوید: «میان خود را اصلاح کنید.» با نزول این آیه حکم غنائم جنگ روشن گشت و اختلاف برطرف شد.

کاملاً طبیعی به‌نظر می‌رسد که این آیه در همان سرزمین بدر نازل شده باشد تا اختلاف موجود را برطرف کند و حکم انفال را نیز تا ابد روشن سازد، روایتی نیز از عُبادة بن صامت هست که این مطلب را تأیید می‌کند، او می‌گوید: «آیهٔ انفال دربارهٔ ما اصحاب بَدر نازل شد، وقتی که دربارهٔ غنائم جنگ اختلاف و بداخلاقی کردیم، در نتیجه خدا آن را از ما گرفت و به رسول الله(ص) واگذار کرد...»[۲].

بدیهی است اختلاف باید در همان سرزمینی که به‌وجود آمده است برطرف شود، پس طبعاً آیه در همان سرزمین بدر نازل می‌شود تا اختلاف را برطرف کند.

مدلول آیهٔ انفال

باید دانست که الف و لام در انفالِ اول برای عهد است و اشاره به انفال جنگ بدر دارد که صحابه دربارهٔ آن اختلاف و از حکمش سؤال کردند، ولی در

---

۱. **تفسیر قُرطبی**، جزء ۷، ص ۳۶۰.
۲. **تفسیر طبری**، جزء ۹، ص ۱۷۲.

(c) ketabton.com: The Digital Library

الانفال دوم الف و لام برای استغراق است و حکم همهٔ انفال را از هر نوعی باشد روشن می‌کند که انفال جنگ بدر یک مصداق آن است، و اینکه در آیه نگفته است: «قُلْ هِیَ لِلّه وَالرَّسُولِ» بلکه گفته است: «قُلِ الْاَنفالُ لِلّهِ وَالرَّسُوْلِ» که الانفال را تکرار کرده برای این است که بفهماند همهٔ انفال از هر نوع که باشد باید در اختیار خدا و رسول قرار گیرد نه‌تنها انفال جنگ بدر. این آیه در مقام تشریع یک قانون عام برای مطلق انفال است که تا قیامت باید به آن عمل شود. انفال به‌طورکلی هر چیز بی‌صاحبی است که مالک شخصی ندارد مانند معادن و جنگل‌ها و دریاها و بیابان‌ها و میراث کسی که وارث ندارد و کوه‌ها و رودخانه‌ها و امثال اینها، و غنائم جنگ نیز چون مالک شخصی ندارد، مصداقی از انفال است و اینها را اموال عمومی می‌گویند که تعبیر مناسبی است و معنایش این است که اینها متعلق به جامعه است و از طرفی ولیّ جامعه خداست و آنچه متعلق به کل جامعه است باید در درجهٔ اول اختیارش با خدا باشد و در درجهٔ دوم با پیامبر(ص) به‌نمایندگی خدا. این آیه می‌گوید: «از تو حکم انفال جنگ بدر را می‌پرسند، بگو: قانون کلی برای مطلق انفال این است که باید اختیارش با خدا و رسول باشد». بدیهی است که اختیار رسول در طول اختیار خدا و به‌نمایندگی اوست و به همین سبب لام اختصاص بر سر رسول درنیامده است تا بفهماند که اختیار رسول همان اختیار خداست که به رسولش تفویض شده است.

انفال مال خداست یعنی چه؟

باید دانست که قرآن کریم دربارهٔ حضور خدا در صحنهٔ اجتماع زبان خاصی دارد و خدا را وارد جامعهٔ توحیدی کرده و همه‌جا حضور او را گوشزد می‌کند و در مبارزهٔ حق و باطل خدا و پیامبران را در یک صف و نیروهای اهریمنی را در یک صف قرار داده و می‌گوید: «خدا این را نوشته که: البته من و پیامبرانم قطعاً [بر نیروهای مخالف] پیروز می‌شویم»، «کَتَبَ اللّهُ لَاَغْلِبَنَّ اَنَا وَ رُسُلی»

(c) ketabton.com: The Digital Library

(مجادله، ۲۱) و نیز می‌گوید: «اگر شما خدا را یاری کنید خدا شما را یاری می‌کند» «اِنْ تَنْصُرُواللّهَ یَنْصُرْکُمْ» (محمد، ۷) اگر ما به زبان خاص قرآن توجه کنیم که می‌خواهد حضور خدا را در صحنهٔ اجتماع مجسم کند در این صورت درک این مطلب که انفال متعلق به خداست برایمان آسان می‌شود البته آیهٔ ۱ انفال نمی‌خواهد بگوید: «خدا تکویناً مالک انفال است» بلکه می‌خواهد بگوید: «تشریعاً انفال متعلق به خداست»، و از اینجا درمی‌یابیم که قرآن می‌خواهد حضور خدا را در عرصهٔ حیات اجتماعی در ذهن ما جای دهد، و این معنایی است که در عرف جامعه نیز معقول و قابل قبول است، متفکر فرانسوی میشل فوکو می‌گوید: «انقلاب ایران خدا را از آسمان به میان مردم بازگردانده است، سیاست روحانی شده و ربوبیت بازگشتی پیروزمندانه را تجربه می‌کند»[۱].

معلوم می‌شود حضور خدا در صحنهٔ اجتماع مفهومی عرفی و معقول دارد. در این صحنه خدا بر مسند حکمرانی میان مردم نشسته و دارای سپاه و حزب و بیت‌المالی است، و در این صحنه خدا ولی اجتماع و زمامدار مردم است و برای ادارهٔ جامعه بودجه لازم دارد «قُلِ الْاَنْفالُ لِلّهِ» و به این اعتبار است که حضرت علی(ع) بیت‌المال را در خطبهٔ شقشقیه مال خدا می‌نامد و می‌فرماید: «آنان مال خدا را با دندان‌های آسیای خود می‌جویدند و می‌خوردند چنانکه شتر گیاهان بهاری را با دندان‌های آسیای خود می‌جَوَد و می‌خورد»، «یَخْضِمُونَ مالَ اللّهِ خَضْمَ الْاِبِلِ نِبْتَةَ الرَّبیعِ»[۲].

همین مال خدا، مال رسول نیز هست زیرا او به نمایندگی خدا در آن تصرف می‌کند، و مال مردم نیز هست چون در نهایت باید در راه مصالح مردم مصرف شود، و به‌همین اعتبار حضرت علی(ع) فرمود: «این بیت‌المال متعلق به مسلمانان است»، «اِنّما هوَ فیءٌ لِلْمُسلِمینَ»[۳].

---

۱. روزنامهٔ کیهان، ۷ اسفند ۱۳۵۸.
۲. نهج‌البلاغه، خطبهٔ ۳.
۳. نهج‌البلاغه، خطبهٔ ۲۳۲.

(c) ketabton.com: The Digital Library

آیا آیهٔ غنیمت ناسخ آیهٔ انفال است؟

جمهور مفسران چون آیهٔ انفال را مربوط به غنائم جنگ دانسته‌اند که دلالت دارد بر اینکه، انفال و غنائم جنگ فقط متعلق به خدا و رسول است، و از طرفی آیهٔ «وَاعْلَمُوا اَنَّما غَنِمْتُمْ مِنْ شَیءٍ فَاَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَه وَ لِلرَّسُولِ... تا آخر» (انفال، ۴۱) را نیز مربوط به غنائم جنگ دانسته‌اند که به عقیدهٔ آنان دلالت دارد بر اینکه، چهارپنجم غنائم جنگ متعلق به رزمندگان است، از این‌رو میان این دو آیه تعارض دیده‌اند و برای رفع تعارض گفته‌اند: «آیهٔ غنیمت آیهٔ انفال را نسخ کرده است»، قُرطُبی می‌نویسد: «جمهور مفسران می‌گویند: «آیهٔ غنیمت ناسخ آیهٔ اول سورهٔ انفال است»، و ابن عبدالبَر ادعای اجماع کرده است بر اینکه آیهٔ غنیمت بعد از آیهٔ انفال نازل شده است، و اینکه چهارپنجم غنائم جنگ متعلق به رزمندگان و غنیمت‌گیران است که باید میانشان تقسیم شود»[۱].

در مقابل، جماعتی گفته‌اند: «اختیار همهٔ غنائم جنگ با رسول خداست و چیزی از آن به رزمندگان تعلق ندارد که لازم باشد میانشان تقسیم شود، و این حکم برای زمامداران بعد از پیامبر(ص) نیز هست»، قُرطُبی در همان‌جا می‌نویسد: «این مطلب را مازَری [فقیه مالکی درگذشته به سال ۵۳۶ قمری] از بسیاری از اصحاب نقل کرده است که گفته‌اند: «امام می‌تواند غنائم را میان رزمندگان تقسیم نکند»، و برای اثبات این مطلب به عمل پیامبر(ص) در فتح مکه و جنگ حُنَین استدلال کرده‌اند [که آن حضرت در این دو واقعه غنائم را میان رزمندگان تقسیم نکرد]» و ابوعُبَید می‌گوید: «پیامبر مکه را با قدرت نظامی فتح کرد و آن را از روی احسان به اهلش برگرداند و تقسیمش نکرد و فیء مسلمانان قرارش نداد».

باید دانست این مسئله که نسبت میان آیهٔ انفال و آیهٔ غنیمت چیست؟

---

۱. **تفسیر قُرطُبی**، جزء ۸، ص ۲.

(c) ketabton.com: The Digital Library

به‌صورت یک مشکل درآمده و ذهن مفسران را مشغول کرده و آنان را به اجتهاد و تلاش واداشته است تا آنجا که بعضی از آنان با تزلزل و دودلی در یک‌جا گفته‌اند: «آیهٔ غنیمت ناسخ آیهٔ انفال است» و در جای دیگر گفته‌اند: «دلیلی نداریم که آیهٔ غنیمت ناسخ آیهٔ انفال باشد»، مثلاً شیخ طوسی در «مبسوط» می‌گوید: «غنیمت در شریعت سابق حرام بوده است، سپس خدا بر پیامبر(ص) اِنعام کرد و آن را مخصوص او قرار داد و فرمود: «یَسئَلُونَکَ عَنِ الْاَنفالُ قُلِ للّهِ وَالرَّسُوْلِ»... و پیامبر(ص) در آغاز، غنائم را میان کسانی که در جنگ حضور داشتند تقسیم می‌کرد چون اختیارش با او بود، ولی این حکم به‌وسیلهٔ آیهٔ «وَاعْلَمُوا اَنَّما غَنِمْتُم مِنْ شَیءٍ فَاَنَّ لِلّهِ خُمُسَه... تا آخر» منسوخ شد به دلیل اینکه انفال را به رزمندگان نسبت داده است، آنگاه خُمس آن را برای اهل سهام قرار داد که طبعاً بقیّهٔ آن بر ملک رزمندگان باقی می‌ماند، و این مسئله اجماعی است»[۱].

ولی در تفسیر «تبیان» می‌گوید: «اختلاف کرده‌اند که آیا آیهٔ انفال منسوخ شده است یا نه؟ گروهی گفته‌اند: «آن به‌وسیلهٔ آیهٔ «وَاعْلَمُوا اَنَما غَنِمْتُمْ مِنْ شَیءٍ فَاَنَّ لِلّهِ خُمُسَه... تا آخر» منسوخ شده است»، و این قول از مجاهد و عِکرِمه و سُدّی و عامر شَعبی نقل شده و جُبّائی نیز آن را اختیار کرده است، و گروه دیگری گفته‌اند: «آیهٔ انفال منسوخ نشده است»، و این قول از ابن زید است، و طَبَری نیز آن را اختیار کرده است، و همین قول صحیح است زیرا نسخ نیاز به دلیل دارد [و در اینجا دلیلی برای آن نیست] و میان آیهٔ انفال و آیهٔ خمس تنافی وجود ندارد تا گفته شود که آیهٔ خمس آیهٔ انفال را نسخ کرده است»[۲].

این تزلزل و دودلی شیخ طوسی که در مسئلهٔ مورد بحث در یک کتاب چیزی می‌گوید و در کتاب دیگر آن را باطل می‌کند ناشی از پیچیدگی مسئله و

---

۱. **مبسوط**، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۶۴ـ۶۵. ۲. **تبیان**، شیخ طوُسی، ج ۵، ص ۷۳.

(c) ketabton.com: The Digital Library

مشکل بودن آن است. شیخ در اینجا توضیح نداده است که چگونه میان این دو آیه تنافی نیست و لازم بود آن را توضیح دهد زیرا اگر موضوع دو آیه یک چیز باشد و هر دو آیه ناظر به غنائم جنگ باشد چنانکه جمهور مفسران می‌گویند در این صورت ظاهر دو آیه تنافی دارد چون آیهٔ انفال همهٔ انفال را مختص خدا و رسول قرار داده است درحالی‌که آیهٔ خُمس یک سهم از شش سهم خمس غنائم را برای خدا و یک سهم را برای رسول و چهار سهم دیگر از شش سهم را برای ذی‌القُربی و یتیمان و مسکینان و درراه‌ماندگان قرار داده است که طبعاً چهارپنجم باقیماندهٔ غنائم متعلق به غنیمت‌گیران خواهد بود، و خیلی روشن است که این دو مفهوم با هم تنافی دارند، و همین تنافی است که مجاهد و عِکرِمه و سُدّی و شَعبی و جُبّائی و حتی خود شیخ طوسی را در «مبسوط» ناچار کرده است که بگویند: «آیهٔ غنیمت آیهٔ انفال را نسخ کرده است». آری اگر موضوع دو آیه متفاوت باشد و هر آیه‌ای ناظر به موضوعی غیر از موضوع آیهٔ دیگر باشد در آن صورت میان دو آیه تنافی نیست، مثلاً اگر آیهٔ غنیمت ناظر به درآمدهایی باشد که هرکس از کسب و کار خود یا هر راه مشروع دیگری به‌دست می‌آورد در این‌صورت با آیهٔ انفال تنافی ندارد زیرا در این فرض آیهٔ غنیمت به غنائم جنگ مربوط نیست بلکه قانون مالیات بیست درصد از سود خالص را گوشزد می‌کند که سالی یک‌بار باید داده شود، و این معنی در روایات از ائمهٔ اهل بیت(ع) وارد و بدون ابهام روشن شده است که خُمس به سود خالصی تعلق می‌گیرد که اضافه بر هزینهٔ زندگی انسان باشد و سالی یک‌بار واجب است. در روایتی از حضرت ابی‌الحسن سؤال کرده‌اند که «خُمس در چه چیز واجب است؟» امام فرموده‌اند: «در هر فایده‌ای که مردم به‌دست می‌آورند کم یا زیاد واجب است»، «فی کُلِّ ما اَفادَالنّاسُ مِن قلیلٍ او کثیرٍ»[1].

---

۱. وسائل‌الشیعه، ج ۴، ص ۳۵۰، حدیث ۶.

(c) ketabton.com: The Digital Library

و در روایتی از امام محمد تقی(ع) کتباً سؤال کرده‌اند که: «آیا خُمس به همهٔ درآمدهای انسان از هر کاری کم یا زیاد تعلق می‌گیرد؟ و کیفیت آن چیست؟» امام به خط خود نوشت: «خُمس به درآمدهایی تعلق می‌گیرد که اضافه بر هزینهٔ زندگی انسان باشد»، «الخُمسُ بعدَالمؤُنة»[۱]. و در روایت دیگری از امام محمد تقی(ع) آمده است که آن حضرت ضمن نامه‌ای به بعضی از دوستانش نوشت: «خُمسِ غنائم و فوائد در هر سال بر دوستان من واجب است، خدا فرموده است: «وَاعْلَمُوا اَنّما غَنِمْتُم مِنْ شَیءٍ فَاَنَّ لِلّهِ خُمُسَهُ وَ لِلرَّسُوْلِ وَلِذِی الْقُربیٰ وَالْیَتٰامیٰ وَالْمَسٰاکینَ وَابنِ السَّبیلِ... تا آخر» و غنائم و فوائد دستاوردی است که انسان به‌دست می‌آورد و فائده‌ای است که می‌برد و جایزهٔ ارزشمندی است که انسان به انسان می‌دهد و میراثی است که از راه بی‌گمان از غیرپدر و فرزند به انسان می‌رسد»[۲].

در اینجا امام فرموده است: «خمس به درآمدهای مختلفی که انسان به‌دست می‌آورد تعلق می‌گیرد و آیهٔ «وَاعْلَمُوا اَنَّمٰا غَنِمْتُم مِنْ شَیءٍ فَاَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَه وَ لِلرَّسُوْلِ... تا آخر» را دلیل آن آورده است، و از اینجا معلوم می‌شود آیهٔ غنیمت ناظر به درآمدهایی است که انسان به‌دست می‌آورد که دادن خُمس آن را واجب کرده است، و این روایت کمک می‌کند به اینکه بگوییم: «آیهٔ غنیمت مربوط به غنائم جنگ نیست بلکه مربوط به درآمدهای کسب و کار و سودی است که بعد از وضع مخارج کسب و هزینهٔ زندگی برای انسان باقی می‌ماند که سالی یک‌بار باید بیست درصدِ این سود خالص را به‌عنوان خمس بپردازد». ضمناً غنائم در این روایت به‌معنای مطلق درآمد است نه غنائم جنگ به دلیل اینکه گفته است: «در هر سال باید خمس آن را بدهد و معلوم است که در هر سال جنگ اتفاق نمی‌افتد، بنابراین، عطف فوائد به غنائم در روایت، عطف تفسیری است.

---

۱. همان، ص ۳۴۸، حدیث ۱.
۲. همان، ص ۳۵۰، حدیث ۵.

(c) ketabton.com: The Digital Library

به‌نظر می‌رسد راه صحیح برای رفع تنافی میان آیهٔ انفال و آیهٔ غنیمت همین است که به کمک روایات بگوییم: «آیهٔ غنیمت مربوط به غنائم جنگ نیست بلکه در مقام وضع قانون مالیات بیست درصد بر عایدات است»، و این مطلب را که آیهٔ غنیمت مربوط به غنائم جنگ نیست می‌توان با اعتبار عقلی نیز تأیید کرد با این بیان که آیهٔ اولِ سورهٔ انفال حکم غنائم جنگ را مشخص کرده است که اختیارش فقط با خدا و رسول است و هیچ‌کس در آن حقی ندارد، نه غنیمت‌گیران رزمنده و نه غیر آنان، البته پیامبر(ص) به‌نمایندگی خدا دربارهٔ غنائم تصمیم می‌گیرد. پیغمبر اکرم(ص) در این عرصه فرمانده جنگ است و زمامدار امت و دربارهٔ غنائم هرطور که مصلحت امت اسلامی باشد عمل می‌کند و اگر صلاح بداند همه یا بخشی از آن را به رزمندگان می‌دهد چنانکه دربارهٔ غنائم بدر عمل کرد، و یا برای تألیف قلوب، از آن به افراد شکست‌خورده‌ای که تا دیروز با او می‌جنگیدند می‌دهد چنانکه دربارهٔ غنائم جنگ حُنَین و هوازن چنین کرد، و یا به هر مصرف دیگری که به صلاح امت تشخیص بدهد می‌رساند. بنابراین، آیهٔ اول سورهٔ انفال حکم غنائم جنگ را تا ابد روشن کرده و دربارهٔ حکم غنائم سخنی ناگفته باقی نمانده است تا آیهٔ غنیمت آن را بگوید و چون زمینه‌ای برای گفتن سخن دیگری دربارهٔ حکم غنائم باقی نمانده است معنی ندارد در چهل آیهٔ بعد آیهٔ خمس دربارهٔ حکم غنائم مطلبی بگوید خصوصاً مطلبی که با مدلول آیهٔ انفال تنافی دارد. بر این اساس، باید گفت، آیهٔ غنیمت که همان آیهٔ خمس است از غنائم جنگ انصراف دارد، و معنای انصراف این است که محیط و جوّ صدور آیه و مجموعهٔ قرائن فضای صدور را طوری ساخته است که به حکم عرف آیهٔ خمس یا غنائم جنگ منطبق نمی‌شود، مثلاً اگر بعد از صرف ناهار، میزبان به خدمتکارش بگوید: «از مهمانان پذیرایی کن» این پذیرایی از غذا انصراف دارد و فقط شامل چای و میوه و مانند اینها می‌شود چون دیگر زمینه‌ای برای غذا و ناهار باقی نمانده است، در مسئلهٔ مورد بحث نیز چون آیهٔ انفال حکم

(c) ketabton.com: The Digital Library

غنائم جنگ را تا اَبد مشخص کرده و محلش پر شده است دیگر جایی برای بیان حکم غنائم جنگ باقی نمانده است تا آیهٔ خمس آن را بیان کند.

طبیعت مسئله نیز همین اقتضا را دارد

اگر به طبیعت جنگ و طبیعت غنائم نیز نگاه کنیم کار معقول همین است که اختیار غنائم با فرماندهان و زمامداران باشد نه با جنگجویان زیرا غنائم جنگ از اموال عمومی است و مالک مشخصی ندارد و اموال عمومی به‌طور طبیعی در اختیار دستگاه حاکمه که ادارهٔ جامعه را به‌عهده دارد قرار می‌گیرد تا در راه مصالح جامعه به‌کار گرفته شود، البته هیئت حاکمه یا فرماندهان جنگ مالک غنائم نمی‌شوند بلکه به‌عنوان امین جامعه غنائم در اختیارشان قرار می‌گیرد تا در راه نیازهای جامعه مصرف شود، ولی دادن اختیار غنائم یا بخشی از آن به جنگجویان کاری ناموجه است، زیرا جنگجویان مسئول اداره جامعه نیستند تا غنائم که از اموال عمومی است در اختیار آنان قرار گیرد. رزمندگان یا به‌طور داوطلب در جنگ شرکت می‌کنند یا در مقابل اجرت و یا سرباز وظیفه‌اند، فرد رزمنده از هر یک از این سه گروه که باشد بعد از پایان جنگ چیزی طلبکار نیست تا طلب او از غنائم پرداخت شود زیرا اگر داوطلب است که اجرت نمی‌طلبد و اگر در مقابل اجرت کار کرده است، همان اجرت مقرر به او داده می‌شود و از غنائم حقی ندارد و اگر سرباز وظیفه است که وظیفه‌اش را انجام داده است و چیزی طلب ندارد جز همان حقوق سربازی که به او پرداخت می‌شود، بنابراین، هیچ دلیل قابل قبولی وجود ندارد که بگوییم، غنائم جنگ متعلّق به رزمندگان است و باید یک‌پنجم آن را به صاحبان خمس بدهند و چهارپنجم باقیمانده مال خودشان است.

علاوه بر اینها کسانی که می‌گویند: «چهارپنجم غنائم حق رزمندگان است»، آیا می‌گویند: «همهٔ آنان در غنائم سهم مساوی دارند» و مثلاً آن رزمنده‌ای که در حد اعلی فداکاری کرده است با فردی که فقط وظیفهٔ

(c) ketabton.com: The Digital Library

سربازی‌اش را به‌طور ضعیف انجام داده است، حقشان در برخورداری از غنائم یکسان است، یا باید عملیات جنگی رزمندگان ارزشیابی شود و به هر فرد به قدر ارزش کارش سهمی از غنیمت داده شود؟ آنگاه مسئول این ارزشیابی و دادن سهم‌های مختلف از غنیمت به رزمندگان کیست؟ و کدام مقام مسئول باید مأمورانی در جبههٔ جنگ بگمارد که بر عملیات رزمی جنگجویان نظارت و کم و کیف عملیات را ثبت و گزارش کنند تا کارشناسان، آن عملیات را ارزیابی کنند و به هر رزمنده‌ای به نسبت ارزش کارش از غنیمت داده شود؟

اینها مطالبی است که مفسران و فقهایی که می‌گویند: «چهارپنجم غنائم حق رزمندگان است.» در آنها بحث نکرده‌اند و فقط به‌طور سربسته نوشته‌اند: «چهارپنجم غنائم از رزمندگان است»، و علت اینکه متعرض این مسائل نشده‌اند این است که آنان نمی‌خواسته‌اند به آنچه می‌گویند عمل کنند بلکه می‌خواسته‌اند چیزی بنویسند و بگذرند. در رساله‌های عملیه نیز به‌طور سربسته نوشته‌اند: «یکی از چیزهایی که خمس به آنها تعلق می‌گیرد غنائم جنگ است، و این مسئلهٔ فقهی بر مبنای همان تفکر رایج که چهارپنجم غنائم را متعلق به رزمندگان می‌داند نوشته شده است، نه برای عمل بلکه فقط برای نوشتن.

شما فرض کنید که بسیجیان در جنگی با کفّار درگیر و پیروز شده‌اند و صد تانک، صد توپ و صد هواپیمای جنگی پیشرفته و ده‌ها انبار مهمات به غنیمت گرفته‌اند، حالا آیا باید این بسیجیان کارشناس بیاورند و این ادوات جنگی پیشرفته را قیمت‌گذاری و سهم هر رزمنده را از آنها مشخص کنند و سپس دنبال بازاریابی بروند و آنها را بفروشند و یک‌پنجم پول آنها را به صاحبان خمس بدهند و چهارپنجم را میان خودشان تقسیم کنند؟ ببینید آیا این کارها قابل اجراست؟ اگر قابل اجرا نیست و خارج از مسیر طبیعی زندگی است بدانید که بحث از مجرای صحیح خود منحرف شده است و باید در اصل مسئله تجدیدنظر شود و راه تجدیدنظر این است که فقها و مفسران از

(c) ketabton.com: The Digital Library

این فکر که آیهٔ خمس مربوط به غنائم جنگ است عدول کنند و آن را مربوط به درآمد کسب و کار و مالیات بیست درصد از سود خالص بدانند که مورد تأیید روایات از ائمهٔ اهل بیت(ع) است که اگر چنین کنند از این بن‌بست رهایی می‌یابند و دیگر فقیهی مانند شیخ طوسی ناچار نمی‌شود با دودلی و تزلزل در یک کتابش بنویسد: «آیهٔ غنیمت آیهٔ انفال را نسخ کرده است» و در کتاب دیگرش از این عقیده برگردد و آن را باطل کند.

آیهٔ خُمس و اِیهام تناسُب

از آنجا که آیهٔ «وَاعْلَمُوا اَنَّما غَنِمْتُم مِنْ شَیءٍ فَاَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَه... تا آخر» در میان آیات جنگ و جهاد واقع شده است، طبعاً این ایهام را دارد که مقصود از «غَنِمْتُم» در این آیه غنیمت‌های جنگ باشد، درحالی‌که مقصود از آن چنانکه گذشت درآمدهایی است که انسان به‌دست می‌آورد، و این را ایهام تناسُب می‌گویند؛ یعنی تناسبی که میان جنگ و گرفتن غنیمت هست به واهمهٔ انسان القا می‌کند که مقصود از «غَنِمْتُم» در آیهٔ مزبور غنیمت‌های جنگ باشد، و این ایهام تناسب یکی از مُحسِنات بدیعی است که در علم بدیع از زیبایی‌های کلام شمرده شده است، مثلاً در سورهٔ الرّحمٰن، آیات ۵ و ۶ آمده است: «اَلشَّمسُ وَ الْقَمَر بِحُسْبانٍ وَ النَّجْمُ وَ الشَّجَرُ یَسْجُدٰانِه» «نجم» از لغات مشترک است که هم به‌معنای ستاره آمده است و هم به‌معنای گیاه بی‌ساقه و تنه در مقابل درخت که ساقه و تنه دارد. تناسب میان «شمس و قَمَر» (خورشید و ماه) که از اجرام نورانی آسمان‌اند با «نجم» به‌معنای ستاره که جسم نورانی آسمانی است این ایهام را دارد که مقصود از «نجم» در این آیه ستاره باشد درحالی که به قرینهٔ «شَجَر» که بعد از «نجم» آمده است مقصود از «نجم» گیاه است که ساقهٔ محکم و تنه ندارد در مقابل «شَجَر» درخت که ساقهٔ محکم و تنه دارد، آیه می‌گوید: «گیاهِ ضعیف و بی‌تنه و درختِ قوی و تنه‌دار هر دو برای خدا سجده می‌کنند»، در اینجا ایهام اینکه «نجم» به‌معنای ستاره باشد

(c) ketabton.com: The Digital Library

رفع می‌شود. البته این ایهام به‌عنوان یکی از زیبایی‌های کلام منظور بوده است زیرا اگر به‌جای «وَالنَّجْمُ»، «وَالنَّبْتُ» می‌آمد، به‌معنای گیاه بود ولی زیبایی ایهام از میان می‌رفت، رفع این ایهام نیز با آوردن «شجر» بعد از «نجم» انجام و روشن شده است که مقصود از «نجم» گیاه است نه ستاره، بنابراین، در اینجا منظور هم ایهام بوده است و هم رفع ایهام، ایهام با آوردن «نجم» ـ که از الفاظ مشترک است ـ به‌جای «نَبت» و رفع ایهام با ذکر «شَجَر» بعد از «نجم» انجام شده است. [البته این ظریف‌کاری‌ها به‌طور طبیعی از فردی درس نخوانده ساخته نیست و نیروی غیبی لازم دارد.]

در آیهٔ خمس نیز این ایهام تناسب وجود دارد زیرا قبل از آیهٔ خُمس در آیهٔ ۳۹ دستور جنگیدن با مهاجمان فتنه‌گر را می‌دهد و می‌گوید: «با آنان بجنگید تا دیگر فتنه‌ای نباشد»، «وَ قاتِلُوهُمْ حَتّی لا تَکُونَ فِتْنَةٌ» و بعد از آیهٔ خُمس در آیهٔ ۴۲ موقعیت مکانی مسلمانان و مشرکان را در جنگ بدر گوشزد می‌کند، و در آیهٔ ۴۵ دستور پایداری در برابر دشمن در میدان جنگ را می‌دهد و می‌گوید: «اگر به فوجی از دشمن برخوردید پایداری کنید»، «إذا لَقیتُم فِئَةً فَاثْبُتُوا». قرار گرفتن آیهٔ خُمس در میان آیات جنگ و جهاد به‌طور طبیعی این ایهام را دارد که مقصود از «غَنِمتُم» در آیهٔ خُمس غنیمت‌های جنگ باشد خصوصاً که در آیهٔ مزبور کلمهٔ «غَنِمتُم» از مادهٔ غنیمت به‌کار برده شده است. در اینجا رفع ایهام به‌عهدهٔ عقل و فکر خردمندان گذاشته شده است که با اندکی تأمل درمی‌یابند که حکم غنائم جنگ در آیهٔ انفال تا ابد روشن شده است و دیگر جا ندارد که آیهٔ خُمس دربارهٔ غنائم جنگ چیزی بگوید، و نیز اگر «غَنِمتُم» در آیهٔ خمس ناظر به غنیمت‌های جنگ باشد میان آیهٔ خمس و آیهٔ انفال تنافی پیدا می‌شود پس باید ناظر به مطلق درآمدهای انسان باشد که معنای لُغَوی و اصلی مادهٔ غنیمت است و قبلاً دانستیم که غنیمت هر چیزی است که انسان به‌دست می‌آورد و به‌دست آوردن آن به‌وسیلهٔ جنگ در مفهوم آن منظور نشده است.

(c) ketabton.com: The Digital Library

مفسرانی که می‌گویند: «آیهٔ خمس ناظر به غنائم جنگ است» به ایهام تناسب موجود در اینجا که از مُحسِّنات کلام است توجه نکرده‌اند و دنبال همان معنایی رفته‌اند که از قرارگرفتن آیهٔ خمس در میان آیات جنگ به واهمهٔ انسان می‌آید و از اینجا مشکل تنافی میان آیهٔ خمس و آیهٔ انفال برایشان پیش آمده است که برای حل آن به قول قُرطُبی بیشتر آنان گفته‌اند: «آیهٔ خمس آیهٔ انفال را نسخ کرده است». اگر آنان به ایهام تناسب موجود در اینجا توجه می‌کردند گرفتار این مشکل نمی‌شدند تا ناگزیر برای حل آن سخنی ناموجه بگویند و قائل به نسخ آیهٔ انفال شوند که اساساً این آیه قابل نسخ نیست زیرا عمل کردن به مضمون آیهٔ انفال یک ضرورت اجتماعی دائمی است که باید انفال که همان اموال عمومی است در اختیار خدا و رسول یعنی رهبری جامعه و دستگاه حکومت باشد تا در راه مصالح عمومی صرف شود، نسخ آیهٔ انفال به‌معنای این است که اموال عمومی در اختیار رسول خدا و رهبری جامعه قرار نگیرد، پس اموال عمومی باید در اختیار چه فرد یا جمعیتی قرار گیرد که ضایع نشود؟ آیا می‌توان گفت، انفال باید بی‌متصدی بماند؟ البته، نه. آنگاه جز رهبری جامعه که ولی مردم است کدام فرد یا گروه صلاحیت دارد که اموال عمومی را در اختیار بگیرد و در راه مصالح جامعه صرف کند؟ جواب این سؤال را باید کسانی بدهند که قائل به نسخ آیهٔ انفال شده و گفته‌اند: «انفال نباید در اختیار رسول خدا و رهبری جامعه قرار گیرد.» و اگر بخواهند از این مشکل رهایی یابند باید از این عقیدهٔ ناموجه عدول کنند و بگویند: «آیهٔ انفال نسخ نشده است و تا ابَد باید به آن عمل شود، و بعد از پیامبر نیز باید رهبری مُشروع جامعه متصدی انفال باشد تا بی‌صاحب و ضایع نماند».

فقها غنائم جنگ را از انفال ندانسته‌اند

با اینکه آیهٔ انفال دربارهٔ غنائم جنگ نازل شده و غنائم را انفال نامیده و روشن کرده است که انفال باید در اختیار خدا و رسول قرار گیرد، با این وصف فقها

(c) ketabton.com: The Digital Library

غنائم را از انفال ندانسته‌اند و هنگامی که انفال را ذکر کرده‌اند، غنائم جنگ را از آنها نشمرده‌اند، گویی که دربارهٔ انفال اصطلاحی خاص دارند و نخواسته‌اند اصطلاح خود را با آیهٔ انفال تطبیق کنند، و اینک عبارات فُقها:

الف) شیخ طوسی در «نهایه» و «مبسوط» انفال را اینگونه برشمرده است:

۱. هر زمین ویرانی که اهلش منقرض شده‌اند؛ ۲. هر زمینی که برای فتح آن لشکرکشی نشده است؛ ۳. هر زمینی که اهلش آن را بدون جنگ تسلیم کرده‌اند؛ ۴. سرِ کوه‌ها؛ ۵. بستر سیل‌گاه‌ها؛ ۶. بیشه‌ها (جنگل‌ها)؛ ۷. زمین‌های موات؛ ۸. کالاهای گزیدهٔ پادشاهان و زمین‌های اختصاصی آنان که غصبی نباشد؛ ۹. میراث کسانی که وارث ندارند؛ ۱۰. از غنائم جنگ پیش از آنکه تقسیم شود، کنیز زیبا و اسب گرانبها و جامهٔ فاخر و مانند اینها چون برده و متاع بی‌نظیر؛ ۱۱. غنیمت‌های هر جنگی که بدون دستور امام انجام شود[۱].

ب) ابوالصلاح حَلَبی انفال را اینگونه می‌شمارد:

۱. هر زمینی که برای فتح آن لشکرکشی نشده است؛ ۲. زمین‌های اختصاصی پادشاهان؛ ۳. زمین‌های موات؛ ۴. هر زمینی که صاحبش آن را سه سال معطل بگذارد [این را فقط ابوالصلاح حَلَبی گفته است]؛ ۵. سرکوه‌ها؛ ۶. بستر سیل‌گاه‌ها از هر سرزمینی؛ ۷. دریاها؛ ۸. بیشه‌ها (جنگل‌ها)؛ ۹. اموالِ به‌جا مانده از کسانی که وارث ندارند.[۲]

ج) ابن حمزه در «وسیله» می‌گوید: «زمین‌های انفال که مختص به امام‌اند بر ده قسم‌اند:

۱. هر زمینی که اهلش از آن رفته‌اند؛ ۲. هر زمین ویرانی که اهلش منقرض شده‌اند؛ ۳. هر زمینی که کفّار بدون جنگ تسلیم کرده‌اند؛ ۴. هر زمینی که برای فتح آن لشکرکشی نشده است؛ ۵. زمین ویرانی که

---

۱. **نهایه**، ص ۱۹۲، و **مبسوط**، ج ۱، ص ۲۶۳. ۲. **کافی** ابوالصلاح حَلَبی، صص ۱۷۰ـ۱۷۱.

(c) ketabton.com: The Digital Library

صاحب ندارد؛ ۶. بیشه‌ها (جنگل‌ها)؛ ۷. سرکوه‌ها؛ ۸. بستر سیل‌گاه‌ها؛ ۹. هر زمینی که پادشاهان برای خود برگزیده‌اند؛ ۱۰. زمین‌های اختصاصی پادشاهان که در دست آنان بوده است به شرط اینکه غصبی نباشد.

همهٔ این زمین‌ها حکمش با امام است»[۱].

د) سالار بن عبدالعزیز در «مراسم» می‌گوید: «انفال که مختص به امام است عبارت‌اند از:

۱. هر زمینی که بدون لشکرکشی فتح شود؛ ۲. زمین موات؛ ۳. میراث کافر حربی [این را فقط سالار بن عبدالعزیز گفته است]؛ ۴. بیشه‌ها (جنگل‌ها)؛ ۵. بیابان‌ها؛ ۶. معادن؛ ۷. زمین‌های اختصاصی پادشاهان.

کسی حق ندارد در چیزی از اینها بی‌اذن امام تصرف کند»[۲].

هـ) ابن زُهره در «غُنیه» می‌گوید: «زمین‌های انفال عبارت‌اند از:

۱. هر زمینی که اهلش بدون جنگ تسلیم کرده‌اند؛ ۲. هر زمینی که اهلش رفته‌اند؛ ۳. هر زمینی که مالکش مرده است و وارث ندارد؛ ۴. بستر سیل‌گاه‌ها؛ ۵. سرِ کوه‌ها؛ ۶. بیشه‌ها (جنگل‌ها)؛ ۷. زمین‌های اختصاصی پادشاهان که غصبی نباشند؛ ۸. زمین‌های موات.

همهٔ اینها مختص به امام است»[۳].

و) شیخ مفید انفال را اینگونه برشمرده است:

۱. هر زمینی که بدون لشکرکشی فتح شود؛ ۲. زمین‌های موات؛ ۳. اموال به‌جا مانده از کسانی که وارث ندارند؛ ۴. بیشه‌ها (جنگل‌ها)؛ ۵. بیابان‌ها؛ ۶. معادن؛ ۷. زمین‌های اختصاصی پادشاهان؛ ۸. دریاها[۴].

چنانکه می‌بینیم در هیچ‌یک از عبارات این شش فقیه غنائم جنگ از انفال

---

۱. **الجوامع الفقهیه**، صص ۶۸۱ـ۶۸۲.
۲. **همان**، ص ۶۴۳.
۳. **الجوامع الفقهیه**، ص ۵۸۵.
۴. **تهذیب**، شیخ طوسی، ج ۴، ص ۱۳۲ از مُقنعهٔ مفید.

(c) ketabton.com: The Digital Library

شمرده نشده است؛ با اینکه آیهٔ انفال در مورد غنائم جنگ نازل شده است، و می‌دانیم که مورد نزول آیه را نمی‌توان از مدلول آن خارج کرد. آیهٔ انفال اختیار آنچه را که به‌وسیلهٔ جنگ گرفته می‌شود با خدا و رسول قرار داده است که طبعاً پیامبر(ص) به‌نمایندگی خدا هرطور که مصلحت بداند در آن تصرف می‌کند. چه شده است که این فُقها غنائم جنگ را از انفال نشمرده‌اند؟ شیخ طوسی و ابن حمزه و سالار بن عبدالعزیز و ابن زُهره به پیروی از روایات می‌گویند: «اختیار انفال با امام است» که البته مقصود، امام مبسوط‌الید و زمامدار بالفعل است یعنی رهبری جامعهٔ اسلامی، این مطلب حقی است و همان‌طور که پیامبر(ص) اختیار انفال را دارد بعد از او امام و زمامدار جامعه تا قیامت اختیار انفال را دارد که هرطور مصلحت جامعه بداند دربارهٔ آن عمل کند و همان‌طور که شیخ طوسی در «نهایه»، ص ۴۱۹ گفته است امام می‌تواند انفال را ببخشد، بفروشد، اجاره دهد، یا هرگونه تصرفی که به مصلحت جامعه بداند در آن بکند؛ چنانکه پیامبر(ص) به‌عنوان زمامدار می‌توانست چنین کند. اینها همه درست است، ولی آنچه سؤال برانگیز است این است که چرا این فقها غنائم جنگ را چه منقول و چه غیرمنقول از انفال نشمرده‌اند که اختیارش با پیامبر و امام باشد؟ این کار چه توجیهی دارد؟ آنچه در این‌باره می‌توان گفت این است که این فقها حکم غنائم جنگ را از آیهٔ «وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُم مِنْ شيءٍ فَأَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهُ... تا آخر» استنباط کرده‌اند نه از آیهٔ انفال و از این‌رو گفته‌اند: «یک‌پنجم از غنائم جنگ را باید به اهل خمس داد و چهارپنجم آن حق رزمندگان است»، و نتیجهٔ این استنباط این شده است که آیهٔ انفال در مورد غنائم جنگ از کار افتاده است با اینکه مورد نزولش غنائم جنگ است! حتی این فقها گفته‌اند: «زمینی که با جنگ گرفته می‌شود باید خمسش را داد»، شیخ طوسی در «خلاف» می‌گوید: «از نظر ما خمس غنائم غیرمنقول مانند خانه‌ها و اموال ثابت و زمین فتح شده باید به اهل خمس داده شود و بقیه متعلق به مسلمانان است چه آنان که در جنگ شرکت کرده‌اند و چه آنان که

(c) ketabton.com: The Digital Library

شرکت نکرده‌اند و درآمدِ آن باید در راه مصالح مسلمانان صرف شود»، و شافعی گفته است: «حکم غنائم غیرمنقول مانند غنائم منقول است که باید یک‌پنجم آن به اهل خمس داده و بقیه میان رزمندگان تقسیم شود»[۱].

اینکه شیخ گفته است: «خمس زمین فتح شده باید داده شود» دلیلی است بر اینکه، این فتوا را از آیهٔ خمس استنباط کرده است، درحالی‌که، قبل از نزول آیهٔ خمس حکم قطعی غنائم جنگ در آیهٔ انفال روشن شده است که اختیارش با خدا و رسول است و نه خمس به آن تعلق می‌گیرد و نه رزمندگان و دیگران در غنائم حقی دارند مگر اینکه پیامبر(ص) یا امام از روی مصلحت چیزی به آنان بدهند. اگر این عقیدهٔ شیخ درست باشد که حکم غنائم جنگ را باید از آیهٔ خمس استنباط کرد، دراین‌صورت حق با شافعی است که می‌گوید: «خمس زمین فتح شده را باید به اهل خمس داد و بقیه را میان رزمندگان تقسیم کرد» زیرا آیهٔ خمس می‌گوید: «آنان که غنیمت به‌دست می‌آورند باید خمس آن را بدهند که طبعاً چهار خمس باقیمانده مال خودشان خواهد بود»، ولی شیخ می‌گوید: «چهار خمس باقیمانده متعلق به همهٔ مسلمانان است نه به رزمندگان» و در جای دیگر می‌گوید: «هر زمینی که با قدرت اسلحه فتح شود متعلق به همهٔ مسلمانان است و جایز نیست میان رزمندگان تقسیم شود»[۲].

اگر حکم غنائم جنگ را باید از آیهٔ خمس استنباط کرد به مدلول آیهٔ خمس، چهارپنجم زمین فتح شده باید میان رزمندگان تقسیم شود، همان‌طور که شافعی گفته است، نه آن‌طور که شیخ طوسی می‌گوید که تقسیم آن میان رزمندگان جایز نیست. درهرحال حکم غنائم جنگ را از آیهٔ خمس استنباط کردن و آیهٔ انفال را از کار انداختن آن‌طور که شیخ طوسی عمل کرده است، توجیه علمی ندارد، و شاید شیخ در کتاب «خلاف» نیز مانند «مبسوط» آیهٔ انفال را منسوخ می‌داند اگرچه در تبیان که بعداً نوشته شده آن را رد کرده

---

۱. کتاب خلاف ج ۲، ص ۳۳۳، مسئلهٔ ۱۸. ۲. کتاب خلاف ج ۳، ص ۲۳۵، مسئلهٔ ۲۳.

(c) ketabton.com: The Digital Library

است، و این طبیعی است که اگر آیهٔ انفال را منسوخ بداند در آن صورت نمی‌توان حکم غنائم را از آیهٔ انفال استنباط کرد بلکه باید از آیهٔ خمس استنباط کرد، و در این فرض این سخن شیخ که زمین فتح شده به همهٔ مسلمانان تعلق دارد و نمی‌توان آن را میان رزمندگان تقسیم کرد، قابل قبول نیست. آری این سخن شیخ به اینگونه قابل قبول است که بگوییم: «چون آیهٔ انفال حکم غنائم را روشن کرده است که باید در اختیار خدا و رسول باشد، رسول به عنوان ولی و رهبر جامعه باید زمین فتح شده را در اختیارِ داشته باشد، که آن را در راه مصالح جامعه به‌کار بگیرد»؛ بنابراین، زمین فتح شده متعلق به همهٔ مسلمانان است نه به این معنی که همهٔ مسلمانان به‌طور مشاع مالک آن شوند بلکه به این معنی که چون از اموال عمومی است باید در راه مصالح همهٔ مسلمانان به‌کار گرفته شود.

به اصل مطلب، بازگردیم، گفتیم، علت اینکه فقها غنائم جنگ را از انفال ندانسته‌اند این بوده است که حکم غنائم را از آیهٔ خمس استنباط کرده‌اند نه از آیهٔ انفال و یک نمونه از سخنان شیخ طوسی آوردیم که دلالت بر این مطلب داشت و طبعاً فقهای دیگر نیز در این مسئله با شیخ هماهنگ شده‌اند.

در اینجا این نکته را نیز باید ذکر کنیم که در روایاتِ حاوی ذکر انفال که مدرک فقهاست نامی از غنائم جنگ برده نشده است ولی نه به‌خاطر اینکه ائمهٔ اهل بیت(ع) غنائم جنگ را از انفال نمی‌دانسته‌اند یا آیهٔ انفال را منسوخ می‌دانسته‌اند بلکه مقصود این بوده است که مصداق‌های دیگری از انفال را غیر از غنائم جنگ که در آیه آمده است ذکر کنند تا گمان نرود که انفال منحصر به غنائم جنگ است، و چون غنائم جنگ در آیهٔ انفال ذکر شده است، دیگر نیازی نبوده است که دوباره در روایات ذکر شود، از این‌رو در روایاتی که حاوی ذکر انفال است ذکری از عنوان غنائم جنگ نیست.

آری، از میان غنائم جنگ فقط چند مصداق در روایات آمده است و دلیل این امر، تأکید بیشتر بر اختصاص غنائم به امام است. یکی از آنها

(c) ketabton.com: The Digital Library

صوافی‌الملوک است یعنی چیزهای نفیسی که پادشاهان برای خود برگزیده‌اند و در جنگ به‌دست مسلمانان می‌افتد، و دیگری قطایع‌الملوک است یعنی زمین‌های اختصاصی پادشاهان، و سوم هر چیز مرغوب و باارزشی که امام مایل باشد از میان غنائم به خود اختصاص دهد مانند کنیز زیبا، اسب گرانبها، جامهٔ فاخر، شمشیر ارزشمند و زره ممتاز و مانند اینها.[۱]

اینک دو سؤال مطرح می‌شود که باید جواب آنها را یافت.

سؤال اول: با توجه به اینکه به مدلول آیهٔ انفال باید همهٔ غنائم جنگ بی‌استثنا در اختیار پیامبر(ص) و بعد از او در اختیار امام باشد چرا در روایات از میان غنائم جنگ فقط این چند چیز در اختیار امام قرار گفته است؟

سؤال دوم: با توجه به اینکه حضرت علی(ع) فرموده است: «خدا بر زمامداران مسلمانان واجب کرده است که زندگی خود را هم‌سطح طبقات ضعیف جامعه قرار دهند تا فقیر از فقر خود رنج نبرد»[۲].

با توجه به این سخن امیرالمؤمنین آنچه در روایات آمده است که کنیز زیبا و لباس فاخر و مرکب گرانبها و هر چیز مرغوبی که امام از غنائم انتخاب کند و نیز چیزهای نفیسی که پادشاهان برای خود برگزیده‌اند به امام اختصاص دارد چگونه قابل توجیه است؟ امام که باید از تجمل‌گرایی دور باشد چرا این چیزها که از مظاهر تجمل‌گرایی است انحصاراً در اختیار او قرار داده شده است؟

در مورد سؤال اول باید بگوییم، ما نمی‌توانیم بپذیریم که از میان غنائم جنگ فقط این چند چیز که در روایات آمده است در اختیار امام باشد بلکه همهٔ انفال و غنائم جنگ بی‌استثنا باید در اختیار پیامبر(ص) و بعد از او در

---

۱. **وسائل**، ج ۴، ص ۳۶۵، حدیث ۴ و ص ۳۷۲، حدیث ۳۲ و ص ۳۶۹، حدیث ۱۵.
۲. **نهج‌البلاغه**، خطبهٔ ۲۰۹، از چاپ صبحی صالح.

(c) ketabton.com: The Digital Library

اختیار امام باشد، نه اینکه پیغمبر و امام مالک آنها شوند بلکه مدیریت آنها را به‌عهده دارند که در راه مصالح جامعه به مصرف برسانند، کلمهٔ «الانفال» در آیه، جمع مُحلّی به الف و لام است و استغراق را می‌فهماند یعنی همهٔ انفال بی‌استثنا باید در اختیار خدا و رسول باشد نه بعضی از آنها، مثلاً زمینی که با جنگ فتح می‌شود که شیخ طوسی گفته است: «خمس آن را باید داد با زمین‌های اختصاصی پادشاهان فرقی ندارد و هر دو از انفال است و باید در اختیار پیغمبر و امام باشد و نه خمس به آنها تعلق می‌گیرد و نه رزمندگان در آنها حقی دارند و همچنین صوافی‌الملوک و چیزهای نفیسی که از غنائم جنگ است چون از اموال عمومی است تماماً باید به رهبری جامعه سپرده شود». این حکم قطعی قرآن است که در آیهٔ انفال ذکر شده است. آیا می‌توان به استناد روایات که احتمال صدق و کذب در آنها هست آیهٔ انفال را که حجت قطعی است از کار انداخت؟ خیلی جرأت می‌خواهد که انسان آیهٔ قرآن را به زمین بزند و روایات را که قطعی نیستند حجت میان خود و خدا قرار دهد. ما دستور داریم روایاتی را که با قرآن هماهنگ نیستند کنار بگذاریم و به قرآن عمل کنیم و این روایات که بعضی از غنائم جنگ را در اختیار رهبری جامعه قرار می‌دهند نه همهٔ آنها را با نص آیهٔ انفال که همهٔ غنائم را در اختیار رهبری قرار می‌دهد مخالف‌اند و طبق دستور باید آنها را کنار گذاشت. راه صحیح این است که ما به آیهٔ انفال که حجت قطعی است عمل کنیم و همهٔ غنائم جنگ را در اختیار رهبری جامعه قرار دهیم نه بعضی از آنها را و پایبند این روایات که حجت قطعی نیستند نشویم.

اما دربارهٔ سؤال دوم جوابی نداریم جز اینکه بگوییم اختصاص یافتن چیزهای تجملی و گرانبهای یاد شده به امام مظهری از تجمل‌گرایی است و با روح اسلام و سیرهٔ پیامبر(ص) و سیرهٔ حضرت علی(ع) و سخنان آن حضرت مخالف است و بدین سبب قابل قبول نیست، و اگر گفته شود: «چون امام امین جامعه است این چیزهای گرانبها در اختیارش قرار می‌گیرد تا آنها را به بهترین

(c) ketabton.com: The Digital Library

وجهی در راه مصالح جامعه به کار گیرد» در جواب می‌گوییم این سخن صحیحی است ولی نباید از میان غنائم جنگ فقط این چند چیز را به امین جامعه سپرد بلکه باید همهٔ غنائم جنگ را به امام به‌عنوان امین و رهبر جامعه سپرد تا هر طور مصلحت جامعه اقتضا کند دربارهٔ آنها عمل کند.

خُمس به چه کسی تعلق دارد؟

بعد از آنکه برای رفع تنافی میان آیهٔ انفال و آیهٔ خمس گفتیم رفع تنافی بدین‌گونه حاصل می‌شود که بگوییم موضوع آیهٔ انفال و آیهٔ خمس دو چیز متفاوت است و آیهٔ انفال نظر به مطلق اموال عمومی و از جمله غنائم جنگ دارد که اختیار آن انحصاراً با خدا و رسول است و آیهٔ خمس به مدلول روایات نظر به درآمدهایی دارد که هرکس از راه‌های گوناگون به‌دست می‌آورد که باید یک‌پنجم از سود خالص آن را سالی یک‌بار به‌عنوان خمس بدهد اکنون باید روشن کنیم که این خمس متعلق به کیست و به چه کسی یا مقامی باید پرداخت شود؟ [البته این موضوع مستقلی است و در متن مسائل جهاد قرار ندارد ولی به‌علت اهمیت مطلب آن را در اینجا مورد بحث قرار می‌دهیم] و اینک بحث دربارهٔ خمس.

آیهٔ خمس عطف به دستور جنگیدن با کفّار متجاوز خطاب به مسلمانان می‌گوید: «و اگر به خدا و آنچه [از امدادهای غیبی] بر بندهٔ خود در روز جدایی [حق از باطل] روزی که دو گروه [مؤمن و کافر در جنگ بدر] درگیر شدند نازل کرده‌ایم ایمان دارید، بدانید که آنچه از درآمدها به‌دست می‌آورید هرچه باشد یک‌پنجم آن مال خدا و رسول و خویشاوندان و یتیمان و مسکینان و درراه‌ماندگان خواهد بود و خدا بر هر چیز تواناست»، «وَ اعْلَمُوا اَنَّمٰا غَنِمْتُمْ مِنْ شَیْءٍ فَاَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهُ وَ لِلرَّسُوْلِ وَلِذِی الْقُربیٰ وَالیَتٰامیٰ وَالْمَسٰاکینِ وَ ابنِ‌السَّبیلِ اِنْ کُنتُم آمَنْتُم بِاللّٰهِ وَ مٰا اَنْزَلنٰا عَلیٰ عَبْدِنٰا یَوْمَ الْفُرقانِ یَوْمَ الْتَقَی الْجَمعٰانِ وَاللّٰهُ عَلیٰ کُلِّ شَیءٍ قَدیرٌ» (انفال، ۴۱).

(c) ketabton.com: The Digital Library

در اینجا لازم است آیهٔ ۷ سورهٔ حشر را که شباهت زیادی با آیهٔ خمس دارد با آیهٔ بعد از آن بیاوریم تا در فهم معنای آیهٔ خمس به ما کمک کند. آیهٔ مزبور که به آیهٔ فیء معروف است می‌گوید: «آنچه خدا از اموال بنی‌النضیر عاید رسول خود کرده است مال خدا و رسول و خویشاوندان و یتیمان و مسکینان و درراه‌ماندگان است تا میان ثروتمندان شما دست به‌دست نشود، و آنچه را رسول به شما داد بگیرید و آنچه شما را از آن منع کرد بپذیرید و از خدا پروا کنید که خدا عقوبتش سخت است * این اموال برای مهاجران فقیری است که از دیار خود اخراج شدند درحالی‌که فضل و رضای خدا را طلب و خدا و رسولش را یاری می‌کنند، اینان صداقت پیشگان‌اند*»، «مٰا اَفٰاءَ اللّٰهُ عَلیٰ رَسُولِه مِنْ اَهْلِ الْقُریٰ فَلِلّٰهِ وَ لِلرَّسُوْلِ وَلِذِی الْقُربیٰ وَالْیَتٰامیٰ وَالْمَسٰاکینِ وَابْنِ السَّبیلِ کَیٰ لاٰیَکُونَ دُوْلَةً بَینَ الْاَغْنیٰاءِ مِنْکُم وَ مٰا آتٰاکُم الرَّسُوْلُ فَخُذُوْهُ وَ مٰانهاکُم عَنهُ فَانْتَهُوا وَ اتَّقُواللّٰهَ اِنَّ اللّٰهَ شَدیدُ الْعِقٰاب * لِلْفُقَراءِ الْمُهٰاجِرینَ الَّذینَ اُخْرِجُوا مِنْ دِیٰارِهِمْ وَ اَمْوٰالِهِم یَبْتَغُونَ فَضْلاً مِن رَبِّهِم وَ رِضْواناً وَ یَنْصُرُونَ اللّٰهَ وَ رَسُولَهُ اُولٰئِکَ هُمُ الصّٰادِقُوْنَ*» (حشر، ۷ و ۸).

دربارهٔ آیهٔ خمس و آیهٔ فیء نظرهای مختلفی اظهار شده است که برای روشن شدن همهٔ جوانب مطلب ذکر این نظرها لازم است:

۱. سفیان ثوری گفته است: «غنیمت چیزی است که مسلمانان با جنگ می‌گیرند و یک‌پنجم آن به‌عنوان خمس باید داده شود و چهارپنجم باقیمانده متعلق به کسانی است که در جنگ شرکت کرده‌اند و فیء چیزی است که بدون جنگ و با صلح به‌دست مسلمانان می‌آید که خمس به آن تعلق نمی‌گیرد و همهٔ آن متعلق به کسانی است که در آیهٔ فیء نامشان آمده است [یعنی خدا و رسول و ذی‌القربیٰ و یتامی و مساکین و ابن سبیل][1]».

۲. قتاده گفته است: «فیء اول متعلق به این عده بود که در آیهٔ فیء ذکر

---

۱. تفسیر طبری، جزء ۱۰، ص ۱.

(c) ketabton.com: The Digital Library

شده‌اند، بعداً به‌وسیلهٔ آیهٔ خمس در سورهٔ انفال حکم آیهٔ فیء در سورهٔ حشر نسخ شد و کسانی که در آیهٔ فیء همهٔ فیء به آنان تعلق داشت فقط خمس فیء به آنان تعلق گرفت و بقیهٔ آن به جنگجویان اختصاص یافت»[۱].

معلوم می‌شود در نظر قتاده فیء و غنیمت یک چیز بوده است که آیهٔ خمس را ناسخ آیهٔ فیء می‌داند، ولی ابن کثیر در تفسیر خود ج ۲، ص ۴۱۰، به قتاده اعتراض کرده است که آیهٔ خمس بعد از جنگ بدر نازل شده است و آیهٔ فیء دربارهٔ اموال بنی‌النضیر است که به‌دست مسلمانان افتاد و سیره‌نویسان اتفاق دارند که واقعهٔ بنی‌النضیر بعد از جنگ بدر بوده است. مقصود ابن کثیر این است که آیهٔ خمس که متقدم است نمی‌تواند ناسخ آیهٔ فیء باشد که زمانش متأخر است.

۳. امام شافعی گفته است: «خمس هم به غنیمت تعلق می‌گیرد و هم به فیء»، او در کتاب «اُم» بعد از ذکر آیهٔ خمس و آیهٔ فیء می‌گوید: «غنیمت و فیء هر دو در این جهت مشترک‌اند که خمس به هر دو تعلق می‌گیرد، و این خمس باید به کسانی که خدا در دو آیهٔ مزبور نام برده است داده شود و حکم چهار خُمس باقیمانده از قول و فعل پیامبر(ص) فهمیده می‌شود و آن حضرت چهار خمس باقیماندهٔ غنیمت را که با جنگ گرفته شده بود میان کسانی که در جنگ شرکت داشتند از غنی و فقیر تقسیم کرد، ولی چهار خمس باقیماندهٔ فیء را که بدون جنگ گرفته شده بود به خود اختصاص داد و آن را در هر راهی که خدا به وی ارائه می‌داد، صرف می‌کرد»[۲].

ابن قُدامه در «مغنی»، ج ۷، ص ۲۹۹ از ابن منذر نقل می‌کند که گفته است: «ما کسی را قبل از شافعی سراغ نداریم که گفته باشد: «در فیء هم مانند غنیمت خمس واجب است».» و هم او در متن «مغنی» قول ابوالقاسم خَرَقی فقیه حنبلی را آورده که او نیز گفته است: «در فیء نیز مانند غنیمت خمس

---

۱. **تفسیر طبری**، جزء ۱۰، ص ۲.

۲. **کتاب ام**، شافعی، جزء ۴، ص ۱۳۹.

(c) ketabton.com: The Digital Library

واجب است»، و بدین‌گونه با شافعی هم‌قول شده است.

ضمناً شافعی برای این رأی خود دلیلی نیاورده است و در آیهٔ فیء ذکری از خمس نیست و شاید شافعی فیء را به غنیمت قیاس کرده باشد چون هر دو از کفّار گرفته می‌شود. شافعی مدعی است که رسول خدا(ص) خمس فیء را به صاحبان خمس و بقیه را به خود اختصاص داد. ما در هیچ تاریخی ندیده‌ایم که پیامبر(ص) خمس اموال بنی‌النضیر را که بی‌جنگ تسلیم شدند به صاحبان خمس داده باشد، و شاید شافعی این را اجتهاداً گفته است و این می‌شود تاریخ اجتهادی. در هر حال این گفتهٔ شافعی دربارهٔ خمسِ فیء قابل بحث و مناقشه است. ضمناً اختلاف‌نظر صاحب‌نظران دربارهٔ آیهٔ خمس و آیهٔ فیء حاکی از این است که طبیعت مسئله مشکل و پیچیده است و نیاز به تعمق و کنجکاوی دارد.

آیهٔ انفال، آیهٔ فیء را تفسیر می‌کند

قبلاً دانستیم که آیهٔ انفال یعنی «قُلِ الْاَنفالُ لِلّٰهِ وَ الرَّسُوْلِ» غنائم جنگ را از منقول و غیرمنقول در اختیار خدا و رسول و در واقع در اختیار رهبر و ولیّ جامعه قرار داده است، و از اینجا می‌فهمیم که عبارت «لِلّٰهِ و لِلرّسول» در آیهٔ فیء همان چیزی را می‌گوید که «قُلِ الاَنفالُ لِلّٰهِ وَالرَّسُولِ» می‌گوید زیرا موضوع آیهٔ انفال و آیهٔ فیء یک چیز است و آن اموال عمومی است که مالک شخصی ندارد چون غنائم جنگ که با قدرت اسلحه گرفته می‌شود و اموالی که کفّار از روی ترس یا با صلح واگذار می‌کنند هر دو از اموال عمومی است و آیهٔ انفال حکم اموال عمومی را از هرگونه که باشد روشن کرده است که آنها در حاکمیت پیامبر(ص) به‌عنوان ولی و زمامدار مسلمانان است و طبعاً آنها را برای رفع نیازهای جامعه به‌کار می‌گیرد، بنابراین، موضع خدا و رسول در آیهٔ انفال و نیز در آیهٔ فیء موضع فرمانروا و حاکم است که حاکمیت خدا در حاکمیت رسول تجلی می‌یابد، همان‌طور که «قُلِ الاَنفالُ لِلّٰهِ وَالرَّسُولِ»

(c) ketabton.com: The Digital Library

نمی‌خواهد انفال را میان خدا و رسول تقسیم کند و یک سهم برای خدا و یک سهم برای رسول قرار دهد، آیهٔ فیء هم نمی‌خواهد یک سهم برای خدا و یک سهم برای رسول در ردیف ذی‌القُربی و یتامیٰ و مساکین و ابن سبیل قرار دهد، زیرا موضع خدا و رسول در آیهٔ فیء مانند آیهٔ انفال موضع فرمانروا و دهنده است نه موضع گیرنده، اساساً تعیین سهم برای پیامبر از فیئی که تماماً به‌عنوان اموال عمومی در اختیار او قرار دارد، به چه معناست؟ آری، خویشاوندان، یتیمان، مسکینان و درراه‌ماندگان نیازمندانی هستند که به‌عنوان نمونه‌هایی از مصرف فیء ذکر شده‌اند و رسول به‌عنوان ولی جامعه از فیء به قدر نیازشان به آنان می‌دهد، بنابراین، نباید تصور شود که فیء باید به شش سهم مساوی تقسیم شود و به هر یک از خدا و رسول نیز یک سهم تعلق بگیرد و نیز نباید تصور شود که چهار صنفِ مذکور در آیهٔ فیء سهم‌های مساوی دارند مثلاً اگر صد مسکین وجود دارد و یک ابن سبیل نمی‌توان گفت: باید به یک ابن سبیل به قدر صد مسکین داد، اگر پیامبر(ص) به صد مسکینِ موجود صد دینار بدهد و به یک ابن سبیل موجود یک دینار، بدون شک به آیهٔ فیء عمل کرده است، پس معلوم می‌شود چهار صنف گیرنده مذکور در آیهٔ فیء سهم‌های مساوی ندارند. به‌طورکلی ملاک اصلی وجود نیاز در گیرنده است و طبعاً نیازها متفاوت‌اند و به هر نیازمند باید به قدر نیازش داده شود.

از اینجا پی می‌بریم که در آیهٔ خمس نیز نمی‌توان گفت، خدا و رسول و چهار صنف گیرندهٔ مذکور در آیهٔ خمس که همان چهار صنف آیهٔ فیء هستند سهم‌های مساوی دارند، زیرا موضع خدا و رسول موضع فرمانروا و دهنده است نه موضع گیرنده، درحالی‌که، موضع آن چهار صنف موضع گیرندهٔ محتاج است که به‌عنوان نمونه‌هایی از مصرف خمس ذکر شده‌اند، نه اینکه مالک سهم‌های مذکور در آیه باشند. ضمناً چهار صنف مذکور در آیهٔ خمس نیز سهم‌های مساوی ندارند، چنانکه در مورد آیهٔ فیء توضیح داده شد، و در

(c) ketabton.com: The Digital Library

واقع در آیهٔ فیء و آیهٔ خمس چهار نمونه از خَلَأهای اجتماعی و نیازهای عمومی ذکر شده است که باید به این نیازها پاسخ داده شود و مسئول اجرای آن حاکمیت جامعه است.

فیء نباید میان ثروتمندان دست به‌دست شود

در آیهٔ فیء عبارت «کَی لَا یَکُونَ دُوْلَةً بَیْنَ الْاَغْنیاءِ مِنْکُمْ» دلالت دارد که ذکر چهار مورد از نیازهای جامعه در آیهٔ فیء برای این بوده است که بفهماند فیء که از بیت‌المال است باید در راه نیازهای اجتماع صرف شود نه اینکه در میان ثروتمندان دست به‌دست بگردد، و از اینجا می‌فهمیم که اگر «ذی‌القُربیٰ» و «یتامیٰ» غنی باشند از فیء سهمی ندارند و نیز اگر «ابن سبیل» در وطن خود غنی باشد فقط می‌توان به‌قدر رفع نیاز از فیء به او داد تا به وطنش برسد، و نیز از اینجا می‌فهمیم که خمس نیز مانند فیء باید به مصرف نیازمندان برسد بنابراین، «ذی القُربی» و «یتامیٰ» باید از مساکین باشند تا بتوان از فیء و خمس به آنان داد. بر این اساس، آنچه شیخ طوسی در «تبیان»، ج ۹، ص ۵۶۴، و در «خلاف»، ج ۲، ص ۳۴۱ فرموده است که اگر «ذی‌القُربیٰ» غنی هم باشند از فیء و خمس سهم دارند، قابل قبول نیست.

ضمناً در اینجا باید به این نکته توجه کرد که ذکر «ذی‌القُربیٰ» و «یتامیٰ» در آیهٔ فیء و آیهٔ خمس با اینکه مساکین مذکور در دو آیه شاملشان می‌شود برای اهمیت دادن به خویشاوندان و یتیمان و جلب‌توجه جامعه و تحریک عواطف نسبت به آنان بوده است، مانند آیهٔ «مَنْ کَانَ عَدُوّاً لِلّٰهِ و مَلائِکَتِهِ وَ رُسُلِهِ وَ جِبریلَ وَ میکالَ فَاِنَّ اللّٰهَ عَدُوٌّ لِلْکافِرینَ» (بقره، ۹۸) «هرکس دشمن خدا و فرشتگان او و رسولانش و جبرئیل و میکائیل باشد بداند که بی‌تردید خدا دشمن کافران است»، معلوم است که ذکر جبرئیل و میکائیل بخصوص با اینکه آن دو در ملائکهٔ مذکور در آیه مندرج‌اند برای توجه و احترام خاص نسبت به این دو فرشتهٔ مقرب بوده است، ذکر «ذی‌القُربیٰ» و «یتامیٰ» در آیهٔ

(c) ketabton.com: The Digital Library

فیء و آیهٔ خمس نیز با اینکه در مساکین مذکور در دو آیه مندرج‌اند برای توجه خاص به خویشان و یتیمان بوده است، نه برای اینکه در مقابل مساکین برایشان دو سهم جداگانه مقرر شود، و لازمهٔ این مطلب این است که فیء و خمس شش سهم نشود زیرا چون «ذی‌القُربیٰ» و «یتامی» در مساکین مذکور در آیهٔ فیء و آیهٔ خمس مندرج‌اند، قرار دادن سهمی جداگانه برای آنان بی‌معناست، بلکه فیء و خمس در اختیار حاکمیت است و به هرکس یا هر گروه به قدر نیاز داده می‌شود.

در این زمینه لازم است به‌طور خاص به آیهٔ بعد از آیهٔ فیء یعنی «لِلْفُقَراءِ الْمُهاجِرينَ الَّذينَ اُخْرِجُوا مِنْ دِيارِهِمْ وَ اَمْوالِهِمْ» توجه شود که می‌گوید: «فیء متعلق به فقرای مهاجری است که از دیار و اموال خود اخراج شده‌اند»، این آیه دلالت دارد که فیء باید به نیازمندان داده شود، و نیز دلالت دارد که این نیازمندان چه از خویشان پیامبر(ص) باشند و چه نباشند فیء به آنان داده می‌شود، و عملاً نیز رسول خدا(ص) اموال بنی‌النضیر را که فیء بود میان مهاجران که اموالشان را در مکه گذاشتند و تهیدست به مدینه آمدند تقسیم کرد و اکثریت مهاجران از خویشاوندان پیامبر(ص) نبودند، بلاذُری در «فتوح البلدان»، ص ۳۱، می‌نویسد: «رسول خدا(ص) از اموال بنی‌النضیر به ابوبکر و عبدالرّحمٰن بن عوف عطا کرد و معلوم است که این دو تن از خویشاوندان آن حضرت نبودند»، و طبرسی می‌نویسد: «اموال بنی‌النضیر را که فیء بود خداوند در اختیار پیامبر(ص) قرار داد تا هرگونه می‌خواهد دربارهٔ آن عمل کند و او آنها را میان مهاجران تقسیم کرد و به انصار نداد جز به سه نفر که نیازمند بودند یعنی ابودجانه و سهل بن حُنَیف و حارث بن الصمّة»[۱].

معلوم می‌شود فقط نیازمندان در فیء حق دارند چه از خویشان پیامبر (ص) باشند و چه نباشند زیرا این سه نفر از نیازمندان انصار که از اموال

---

۱. مجمع‌البیان، ج ۵، ص ۲۶۰.

(c) ketabton.com: The Digital Library

بنی‌النضیر به آنان داده شد از خویشاوندان آن حضرت نبودند و در میان مهاجران نیز جمعی بودند که مانند ابوبکر و عبدالرحمن بن عوف از خویشان رسول خدا نبودند ولی نیازمند بودند، و از اینجا پی می‌بریم که «ذی القُربیٰ» در آیهٔ فیء به‌معنای خویشان پیامبر(ص) نیست بلکه به‌معنای مطلق خویشان است یعنی خویشان مخاطبان آیه. حالا با توجه به اینکه «ذی القُربی» باید نیازمند باشند و طبعاً از مساکین مذکور در آیه محسوب می‌شوند باید گفت، ذکر ذی‌القُربیٰ بخصوص در آیهٔ فیء و همچنین در آیهٔ خمس برای تحریک عواطف مخاطبان نسبت به خویشان خودشان است و آیهٔ فیء می‌خواهد بگوید با این فیء باید نیاز خویشان شما برآورده شود، و آیهٔ خمس می‌خواهد بگوید خمسی که شما به حاکمیت می‌دهید به‌وسیلهٔ آن زندگی خویشان نیازمند شما تأمین می‌شود، و این مانند قول خدا در آیات ۱۴، ۱۵ و ۱۶ از سورهٔ بَلَد است که می‌فرماید: «اَو اِطْعٰامٌ فی یَوْمٍ ذی مَسْغَبَةٍ(۱۴) یَتیماً ذا مَقْرَبَةٍ(۱۵) اَوْ مِسْکیناً ذا مَتْرَبَةٍ(۱۶)» که به اطعام یتیم خویشاوند و مسکین خاک‌نشین در روز گرسنگی توصیه می‌کند، پیداست که توصیه به اطعام یتیم نیازمند می‌کند که گرسنه است، نه یتیم ثروتمند، و از طرفی معلوم است که یتیم نیازمند مصداق مسکین ذا مَتْرَبَه است و صنفی جداگانه در مقابل مسکین محسوب نمی‌شود، پس باید گفت اینکه یتیم گرسنه بخصوص ذکر و خویشاوندی‌اش نیز قید شده است، برای برانگیختن عواطف مخاطبان بوده است که به یتیمان گرسنه و خویشاوند خود توجه خاص مبذول دارند. در آیهٔ فیء و آیهٔ خمس نیز «ذی‌القُربیٰ» و «یتامیٰ» آمده است ولی در سورهٔ بَلَد «یتامیٰ» و «ذی القُربیٰ» به‌صورت صفت و موصوف ذکر شده است «یَتیماً ذا مَقرَبةٍ» یعنی یتیمی که خویشاوند باشد که این هم مصداق «یتامیٰ» است و هم مصداق «ذی‌القُربیٰ» و مسکین با وصف «ذامَتْرَبة» یعنی خاک‌نشین آمده است تا بیشتر حس ترحم مخاطبان را برانگیزد نه اینکه اگر مسکین گلیم‌نشین باشد اطعام او توصیه نشده است. بدیهی است کسی توهم نمی‌کند که مقصود

(c) ketabton.com: The Digital Library

از «یتیماً ذا مقربه» یتیمی است که از خویشاوندان پیامبر(ص) باشد بلکه همه می‌فهمند مقصود یتیمی است که خویشاوند مخاطب باشد، در آیهٔ فیء و آیهٔ خمس نیز مقصود از «ذی‌القُربیٰ» خویشاوند مخاطبان است و اینکه در این دو آیه قبل از «ذی‌القُربی» کلمهٔ رسول آمده است دلیل نمی‌شود که مقصود خویشاوندان رسول است آن‌گونه که شیخ طوسی «در تبیان»، ج ۹، ص ۵۶۴ تصور کرده است.

نکته

در آیات قرآن هرجا توجه به «ذی‌القُربیٰ» و خویشان شده است خویشان مخاطَب مقصود است مانند آیهٔ ۱۷۷ سورهٔ بقره «... وَ آتَی الْمَالَ علیٰ حُبِّهِ ذَوِی‌الْقُربیٰ وَ الْیَتٰامیٰ وَ الْمَسٰاکینَ وَ ابْنَ السَّبیلِ...» همان چهار صنفی که در آیهٔ فیء و آیهٔ خمس ذکر شده در این آیه نیز آمده است، آیه می‌گوید: «نیکی این است که انسان مال را با اینکه دوست می‌دارد به خویشان و یتیمان و مسکینان و درراه‌ماندگان بدهد». معلوم است که مقصود از «ذی القُربیٰ» در آیه خویشاوندان مخاطَب است، نه خویشاوندان پیامبر(ص) و مانند آیهٔ ۳۶ سورهٔ نساء «... وَ بِالْوٰالِدَیْنِ اِحْسٰاناً وَ بِذی الْقُربیٰ والْیَتٰامیٰ وَالْمَسٰاکین...» که می‌گوید: «به پدر و مادر و خویشان و یتیمان و مسکینان احسان کنید.» روشن است که مقصود از «ذِی القُربیٰ» در آیه خویشان مخاطَب است، و مانند آیهٔ ۲۶ از سورهٔ اِسراء «وَ آتِ ذاالقُربیٰ حَقَّهُ وَالْمِسْکینَ وَ ابْنَ السَّبیلِ...» که می‌گوید: «حق خویشان و مسکینان و درراه‌ماندگان را بده.» معلوم است که مقصود از «ذَاالْقُربیٰ» خویشان مخاطَب است، و مانند «اِنَّ اللّٰهَ یَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَ الْاِحْسٰانِ وَ اِیْتٰاءِ ذِی الْقُرْبیٰ» (نحل، ۹۰)

آنچه در این آیات آمده است که دربارهٔ «ذوی الْقُربیٰ» توصیه به نیکی شده است، به‌عنوان زبان قرآن شناخته می‌شود که مقصود از «ذی‌الْقُربیٰ» در قرآن خویشان مخاطَب است، و این آیات قرینه می‌شود که در آیات دیگر نیز هر جا دربارهٔ ذی‌الْقُربیٰ توصیه یا حکمی صادر شده است مقصود از

(c) ketabton.com: The Digital Library

«ذی‌الْقُربیٰ» خویشان مخاطَب است نه خویشان پیامبر(ص) زیرا بعضی از قرآن بعضی دیگر را تفسیر می‌کند، بنابراین، در آیهٔ فیء و آیهٔ خمس نیز مقصود از «ذِی‌الْقُربیٰ» خویشان مخاطَب است. آیهٔ فیء می‌گوید: «اینکه شما انتظار دارید اموال بنی‌النضیر که فیء است به شما داده شود، بدانید که آنها چون اموال عمومی است در اختیار پیامبر(ص) به‌عنوان ولی جامعه قرار دارد و آنها را در راه رفع نیازهای خویشان شما و یتیمان و مسکینان و درراه‌ماندگان صرف می‌کند»، و آیهٔ خمس می‌گوید: «بدانید این خمسی که شما به پیغمبر(ص) به‌عنوان ولی جامعه می‌دهید برای رفع نیازهای خویشان شما و یتیمان و مسکینان و درراه‌ماندگان صرف می‌شود.

ضمناً توجه به این نکته لازم است که چون رسول خدا(ص) خود از مخاطبان آیاتی است که در آنها نیکی و احسان به «ذی القُربیٰ» و خویشان توصیه شده است، طبعاً «ذی القُربیٰ» در این آیات شامل خویشان آن حضرت نیز می‌شود ولی نه از باب اینکه رسول است بلکه از باب اینکه از مخاطبان این آیات است و وظیفه دارد به خویشانش توجه مخصوص داشته باشد.

تقسیم خمس به شش یا پنج سهم

شیخ طوسی در «خلاف» نوشته است: «خمس در نظر ما به شش سهم تقسیم می‌شود، یک سهم برای خدا و یک سهم برای رسول و یک سهم برای «ذی‌القُربیٰ»، این سه سهم متعلق به پیامبر(ص) و بعد از او متعلق به کسی است از ائمه که جانشین او باشد و یک سهم برای یتیمان و یک سهم برای مسکینان و یک سهم برای درراه‌ماندگان که این سه گروه باید از آل محمد(ص) باشند و هیچ‌کس در این سهم‌ها با آنان شریک نیست»، و فقهای عامه در این مسئله اختلاف دارند، شافعی گفته است: «خمس غنیمت به پنج سهم تقسیم می‌شود، یک سهم برای رسول و یک سهم برای «ذی‌القُربیٰ» و یک سهم برای یتیمان و یک سهم برای مسکینان و یک سهم برای درراه‌ماندگان». [شافعی برای خدا سهم قائل نیست] اما سهم رسول باید در

(c) ketabton.com: The Digital Library

راه مصالح مسلمانان صرف شود اما سهم «ذی‌القُربیٰ» باید به «ذی‌القُربیٰ» داده شود همان‌گونه که در زمان پیامبر(ص) به آنان داده می‌شد، و ابوالعالیه [از ثقات تابعین] گفته است: «خمس غنیمت و نیز خمس فیء به شش سهم تقسیم می‌شود یک سهم از خداست و پنج سهم دیگر از کسانی است که در آیه نام برده شده‌اند»، و مالک گفته است: «خمس غنیمت و چهار خمس فیء به اجتهاد امام واگذار شده است که به هرکس هر چه صلاح می‌داند بدهد»، و ابوحنیفه گفته است: «خمس غنیمت و چهار خمس فیء به سه سهم تقسیم می‌شود که متعلق به یتیمان و مسکینان و درراه‌ماندگان است...»، ابن سُماعه از ابوحنیفه نقل کرده که او گفته است: «خمس در زمان پیامبر(ص) به پنج سهم تقسیم می‌شد ولی بعد از وی سهم پیامبر(ص) و سهم «ذی‌القُربیٰ» که در عهد او بودند ساقط شد و سه سهم دیگر به حال خود باقی ماند که به مصارف خود می‌رسد»، و بعضی از اصحاب ابوحنیفه گفته‌اند: «ذی‌القُربیٰ صاحب حق بودند و با وفاتشان این حق ساقط شد» و بعضی از اصحاب او گفته‌اند: «ذی‌القُربیٰ در خمس حقی نداشتند و پیامبر(ص) به‌خاطر قرابتشان به آنان تصدق می‌داد». دلیل ما بر اینکه خمس به شش سهم تقسیم می‌شود اجماع فرقهٔ شیعه و اخبار آنان است، و نیز آیهٔ خمس شش صنف را ذکر کرده است و آنان که خمس را به پنج سهم یا سه سهم تقسیم می‌کنند مخالف ظاهر آیه عمل کرده‌اند.[۱]

در اینجا ذکر چند نکته لازم است.

نکتهٔ اول: اینکه شیخ فرموده است: «خمس به شش سهم تقسیم می‌شود»، قبلاً توضیح داده شد که تقسیم خمس و فیء به شش سهم بلکه اصل تقسیم خمس و فیء به چند سهم صحیح نبوده و نیازی به تکرار آن نیست.

نکتهٔ دوم: اینکه شیخ فرموده است: «یتامیٰ و مساکین و ابن سبیل که از

---

۱. خلاف، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۳۴۰، مسئله ۳۷.

(c) ketabton.com: The Digital Library

خمس سهم دارند باید از آل محمد(ص) باشند نه غیر آنان». لازمه این سخن این است که در آیهٔ خمس برای خویشان پیامبر(ص) دوبار سهم مقرر شده باشد یک‌بار به‌عنوان «ذی‌الْقُربیٰ» و یک بار به‌عنوان آل محمد(ص) که شامل سه گروه اخیر مذکور در آیهٔ خمس می‌شود و این کار منطقی نیست و خارج از روش صحیح قانونگذاری و نامعقول است و کارنامعقول را نمی‌توان به خدا نسبت داد.

نکتهٔ سوم: اینکه شیخ فرموده است: «سهم «ذی‌القُربیٰ» در حیات پیامبر(ص) به ضمیمهٔ سهم خدا و سهم رسول به پیغمبر تعلق داشته و بعد از وی متعلق به امام جانشین اوست»، لازمهٔ این سخن این است که سهم ذی‌الْقُربیٰ هیچ‌وقت به خود ذی‌القُربیٰ داده نشود چون در حیات رسول متعلق به رسول بوده و بعد از وی متعلق به امام است، سهمی که ذی‌الْقُربیٰ هرگز دریافت نمی‌کند به چه دلیل باید برایش قرار داده شود؟ این کار عَبَث و بیهوده است و چنین کار عَبَثی را نباید به خدا و قرآن نسبت داد.

نکتهٔ چهارم: از آنچه شیخ در مورد اقوال فقهای عامه نقل کرد معلوم می‌شود ابوالعالیه [رُفیع بن یزید بن مهران ریاحی] و امام مالک و ابوحنیفه می‌گفته‌اند: «به فیء نیز مانند غنیمت خمس تعلق می‌گیرد»؛ بنابراین، آنچه ابن قُدامه از ابن منذر نقل کرده بود که ما هیچ‌کس را قبل از شافعی سراغ نداریم که گفته باشد به فیء هم مانند غنیمت خمس تعلق می‌گیرد، معلوم شد که قبل از شافعی ابوالعالیه و ابوحنیفه و مالک می‌گفته‌اند: «به فیء نیز مانند غنیمت خمس تعلق می‌گیرد» ولی ابن منذر از قول این سه فقیه خبر نداشته است. البته اینکه مدرک شافعی و سه فقیه قبل از او برای این فتوا چیست؟ بحث دیگری می‌طلبد، و شاید این چهار فقیه از راه قیاس کردن فیء به غنیمت این فتوا را داده باشند، و به‌هرحال این فتوا در قرن اول و دوم هجری میان فقهای سرشناس وجود داشته است که امام شافعی نیز بی‌دغدغه آن را پذیرفته است، با همهٔ اینها ما نمی‌توانیم آن را بپذیریم زیرا فیء که از اموال

(c) ketabton.com: The Digital Library

عمومی است همه‌اش در اختیار رسول است حالا اگر بگوییم دادن خمسِ فیء واجب است به این معناست که باید پیامبر(ص) خمس آن را به خودش و به «ذی‌القُربیٰ» و «یتامیٰ» و «مساکین» و «ابن سبیل» بدهد، پیامبر(ص) که همهٔ فیء و همهٔ بیت‌المال را در اختیار دارد به این چهار صنف به قدر نیازشان از کل بیت‌المال می‌دهد دیگر چه معنی دارد که خمس فیء را جداگانه به خودش و به این چهار صنف بدهد؟ آیا اساساً این کار معقول است؟

تقسیم خُمس در فقه عامه

ابن قدامه در «مغنی» می‌نویسد: «خُمس به پنج سهم تقسیم می‌شود و این قول عطا و مجاهد و شَعبی و نَخَعی و قتاده و ابن جُریج و شافعی است و قول دیگری هست که خُمس به شش سهم تقسیم می‌شود که یک سهم آن از خداست زیرا ظاهر آیهٔ خُمس یک سهم برای خدا قرار داده است که آن را باید به بندگان حاجت‌مند خدا داد.[۱]

می‌بینیم که در قرن اول و دوم هجری فُقهای عامه قائل به تقسیم خمس به سهم‌های مساوی بوده‌اند که اکثریت آنان پنج سهم می‌گفته‌اند و اقلیتشان شش سهم، فقط امام مالک بوده است که به نقل ابن قدامه در «مغنی» ج ۷، ص ۳۰۱ می‌گفته است: «خمس و فیء هر دو جزء بیت‌المال است که طبعاً تقسیم به چند سهم بی‌معنی می‌شود».

از اینجا معلوم می‌شود که منشأ اصلی تقسیم خمس به سهم‌های مساویِ پنج یا شش سهم فتوا و اجتهاد فقهای عامه بوده است که طبعاً آن را از ظاهر آیهٔ خمس استنباط کرده‌اند. در بعضی از روایات شیعه نیز تقسیم خمس به سهم‌های مساوی پنج یا شش سهم آمده است مانند حدیثی که در تهذیب شیخ طوسی از امام صادق(ع) نقل شده است که رسول خدا(ص) خمس را به

---

۱. **مُغنی**، ابن قُدامه، ج ۷، ص ۳۰۰.

(c) ketabton.com: The Digital Library

پنج سهم تقسیم می‌کرد و یک سهم را برای خود می‌گرفت که سهم خدا و رسول را یک سهم می‌شمرد و چهار سهم را میان «ذوی‌القُربیٰ» و «یتامیٰ» و «مساکین» و «ابناء سبیل» تقسیم می‌کرد و به هر یک حقی می‌داد، و امام نیز همان‌گونه که پیامبر(ص) عمل می‌کرد، رفتار می‌کند. این حدیث که موافق رأی اکثریت عامه است، در «تهذیب»، ج ۴، ص ۱۲۸ آمده است.

و در حدیث دیگری که به مرسلهٔ حماد بن عیسی معروف است از امام موسی کاظم(ع) نقل شده است که خمس شش سهم می‌شود یک سهم برای خدا و یک سهم برای رسول و یک سهم برای «ذی‌القُربیٰ» و یک سهم برای «یتامیٰ» و یک سهم برای «مساکین» و یک سهم برای «ابن سبیل»، سهم خدا و سهم رسول هر دو از رسول است که بعد از او به ولی امر تعلق می‌گیرد، پس او سه سهم دارد که دو سهم آن از راه وراثت [از پیغمبر] است و یک سهم از طرف خدا به او تعلق گرفته است [مقصودش سهم «ذی‌القُربیٰ» است] بنابراین، نصف خمس به‌طور کامل به امام تعلق می‌گیرد و نصف دیگرش متعلق به اهل بیت امام است یک سهم برای یتیمانشان و یک سهم برای مسکینانشان و یک سهم برای ابن سبیل‌های آنان. این حدیث که با رأی اقلیت عامه موافق است در «تهذیب» شیخ طوسی، ج ۴، ص ۱۲۸ آمده است. [و آنچه اکنون شایع است که نصف خمس را سهم امام و نصفش را سهم سادات می‌نامند مدرکش همین مرسلهٔ حماد است].

قبلاً روشن شد که تقسیم خمس به سهم‌های مساوی صحیح نیست، و حدیث صحیحی نیز هست که تقسیم خمس را به چند سهم مساوی بلکه اصل تقسیم خمس را نفی می‌کند و آن حدیثی است که احمد بن محمد بن ابی نصر بَزَنْطی از امام رضا(ع) نقل می‌کند که از آن حضرت دربارهٔ آیهٔ «وَاعْلَمُوا اَنَّمٰا غَنِمْتُم مِنْ شَیءٍ فَاَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَه وَ لِلرَّسُولِ وَلِذِی القُربیٰ» پرسیدند: «سهم خدا در این آیه به چه کسی تعلق دارد؟» فرمودند: «به رسول الله(ص)، و آنچه به رسول تعلق دارد، به امام تعلق می‌گیرد»، گفتند:

(c) ketabton.com: The Digital Library

«اگر یک صنف از اصناف مذکور در آیه، تعدادشان بیشتر باشد و صنف دیگر کمتر باشند امام در تقسیم خمس چه می‌کند؟» [مثل اینکه صد یتیم موجود باشد و ده ابن سبیل] فرمودند: «این اختیارش با امام است، آیا به نظر تو رسول خدا (ص) چگونه عمل می‌کرد؟ آیا چنین نبود که هر طور رأی او بود و صلاح می‌دانست عمل می‌کرد؟ امام نیز چنین می‌کند»[1].

از این حدیث صحیح چند مطلب استنباط می‌شود.

مطلب اول: سهمی که در آیهٔ خمس به ظاهر برای خدا قرار داده شده است، به‌معنای این نیست که واقعاً باید برای خدا از خمس سهمی جدا کرد چون همهٔ خمس باید در اختیار پیامبر(ص) به‌عنوان نمایندهٔ خدا و ولی جامعه قرار گیرد، پس جداکردن سهم برای خدا معنی ندارد.

مطلب دوم: خمس به سهم‌های مساوی تقسیم نمی‌شود که اگر صد یتیم موجود باشد و ده ابن سبیل به ده ابن سبیل به قدر صد یتیم داده شود بلکه همهٔ خمس در اختیار پیامبر(ص) بوده است که هر طور صلاح می‌داند دربارهٔ آن تصمیم بگیرد.

مطلب سوم: رسول خدا(ص) خمس را به سهم‌های مساوی تقسیم نمی‌کرد بلکه به هر صنفی از اصناف مذکور در آیهٔ خمس بر طبق مصلحت و به قدر نیازشان می‌داد.

مطلب چهارم: بعد از رسول خدا(ص) نیز این حکم باقی است و اختیار خمس به امام و زمامدار جامعه واگذار شده است که مانند پیامبر(ص) عمل کند و به هر صنفی از اصناف مذکور در آیهٔ خمس بر مبنای مصلحت و به قدر نیاز بدهد.

مطلب پنجم: هر یک از اصناف مذکور در آیهٔ خمس مالک یک سهم از خمس نیستند بلکه این اصناف به‌عنوان نمونه‌هایی از مصرف خمس ذکر

---

۱. وسائل، ج ۴، ص ۳۶۲، حدیث ۱.

(c) ketabton.com: The Digital Library

کتابخانه تخصصی تاریخ اسلام و ایران
تاسیس ۱۳۷۴

شده‌اند که پیغمبر یا امام به‌عنوان ولی جامعه هرطور مصلحت بدانند به قدر نیازشان به آنان می‌دهند، برخلاف آنچه شیخ طوسی در کتاب «خلاف»، ج ۲، ص ۳۴۱ فرموده است که هر یک از اصناف یاد شده را مالک یک سهم از شش سهم خمس می‌داند.

چنانکه روشن است، حدیث صحیح بَزَنْطی از امام رضا(ع) مخالف دو حدیث سابق است زیرا مضمون آن دو حدیث تقسیم خمس به پنج سهم یا شش سهم بود و حدیث بَزَنطی اساساً تقسیم خمس را نفی می‌کند. آن دو حدیث با رأی عامهٔ اکثریت و اقلیت موافق بودند و این حدیث با آن مخالف است، و ما دستور داریم که هرجا دو حدیث تعارض دارند به حدیثی عمل کنیم که مخالف عامه است، پس در اینجا باید به حدیث بَزَنطی از امام رضا(ع) عمل کنیم که تقسیم خمس را به چند سهم نفی می‌کند زیرا هرجا فتوای ائمهٔ اهل بیت با فتوای فقهای عامه مخالف باشد فتوای ائمه مقدم است و این مانند اختلاف فتوای دو مرجع تقلید است که اگر مثلاً زید فتوای مرجع تقلیدش با فتوای مرجع تقلید خالد مخالف باشد، به فتوای مرجع تقلید خودش عمل می‌کند، در اینجا ما باید به فتوای امام رضا(ع) که در حدیث بَزَنطی منعکس شده است، عمل کنیم نه به فتوای فقهای عامه و نه به حدیثی که با عامه موافق است، و این با وحدت اسلامی منافات ندارد. زیرا همبستگی دینی و اسلامی در جای خود محفوظ است و باید محفوظ باشد ولی درعین‌حال هرکس به‌فتوای فقیه خود عمل می‌کند.

ضمناً دو حدیث دیگر هست که حدیث بَزَنطی را در نفی تقسیم خمس تأیید می‌کنند، یکی حدیثی است که در آن از امام علی نقی(ع) سؤال کرده‌اند که: «شخصی از زراعت خود صد کُر[1] گندم به‌دست آورده است به‌قدر سی کر آن خرج زراعت شده است و ده کر به عنوان عُشر از او گرفته‌اند و شصت

---

۱. واحد وزن معادل ۱۲۰۰ رطل عراقی، یا ۱۰۹۰۰ مثقال است.

(c) ketabton.com: The Digital Library

کُر برای خودش مانده است چه چیزی از آن حق شماست؟» امام در جواب نوشت: «هر چه از هزینهٔ زندگیش زیاد بیاید خمس آن حق من است». این حدیث در «تهذیب» شیخ طوسی، ج ۴، ص ۲۶ آمده است و دیگر حدیثی است که ابوعلی حسن بن راشد وکیل امام علی نقی(ع) در آن می‌گوید: «به امام گفتم شما به من امر کردید به کارهایتان بپردازم و حق شما را بگیرم و من این را به دوستان شما گفتم، یکی از آنان پرسید: «حق امام چیست؟» «و من نمی‌دانستم چه جوابی به او بدهم»، فرمودند: «خمس بر آنان واجب است»، گفتم: «در چه چیز؟» فرمودند: «در کالاها و زمین‌های دارای درآمدشان و تجارت تاجر و صنعت صنعتگر درصورتی‌که از هزینهٔ زندگی‌شان چیزی زیاد بیاید».[۱]

از این دو حدیث معلوم می‌شود که همهٔ خمس باید در اختیار امام قرار بگیرد، و لازمه‌اش این است که خُمس به چند سهم تقسیم نشود، بدین‌گونه، این دو حدیث، حدیثِ بَزَنطی را در نفی تقسیم خمس تأیید می‌کنند و بدین سبب حدیث بَزَنطی استحکام بیشتری می‌یابد و فقیه می‌تواند بی‌هیچ دغدغه‌ای طبق آن فتوا بدهد و بگوید: «اساساً خمس تقسیم نمی‌شود، نه به پنج سهم و نه به شش سهم بلکه همهٔ آن یکجا به پیغمبر یا امام به‌عنوان ولی و زمامدار جامعه داده می‌شود تا در راه رفع نیازهای مردم صرف شود».

در اینجا تذکر این نکته مناسب است، که آنچه قبلاً از خلاف شیخ طوسی نقل کردیم که فرموده بود: «خمس به شش سهم تقسیم می‌شود»، این فتوا را طبق مرسلهٔ حماد بن عیسی داده است که با رأی اقلیت عامه موافق و با حدیث صحیح بَزَنطی از امام رضا(ع) که تقسیم خمس را نفی می‌کند مخالف است، و حق این بود که ایشان طبق حدیث صحیح بَزَنطی فتوا بدهد و طبق مرسلهٔ حماد فتوا ندهد زیرا این مرسَله با فتوای عامه موافق و با فتوای امام

---

۱. تهذیب شیخ طوسی، ج ۴، ص ۱۲۳، حدیث ۱۰.

(c) ketabton.com: The Digital Library

رضا(ع) که در حدیث بَزَنطی آمده مخالف است، علاوه بر این، سندش بی‌اعتبار است چون یکی از راویانش ساقط شده است و به همین سبب آن را مرسَله می‌گویند و معلوم نیست آن راوی که نامش برده نشده قابل اعتماد بوده است یا نه؟ شیخ طوسی به جای اینکه طبق حدیث صحیح بَزَنطی که مخالف عامه است فتوا بدهد و بگوید: «خمس تقسیم نمی‌شود.» طبق مرسلهٔ حماد که موافق عامه است فتوا داده و گفته است: «خمس به شش سهم تقسیم می‌شود.» و بدین‌گونه هم روایت مرسَله را که سندش بی‌اعتبار و حاوی فتوای عامه است بر روایت صحیح السند بَزَنطی که حاوی فتوای امام رضاست ترجیح داده و هم برخلاف دستور ائمه (ع) که باید روایت مخالف عامه را ترجیح داد عمل کرده و روایت موافق عامه را ترجیح داده است!

آنگاه بعد از شیخ طوسی این فتوا که خمس به شش سهم مساوی تقسیم می‌شود و سه سهم آن به امام تعلق می‌گیرد و سه سهمش به یتیمان و مسکینان و درراه‌ماندگان از خویشان پیامبر(ص) اختصاص دارد، پذیرفته شد چون شیخ طوسی به آن فتوا داده بود و به علت شخصیت کم‌نظیر او فقیه دیگری با فتوای ایشان مخالفت نکرد و این فتوا قرن به قرن در کتاب‌های فقه شیعه درج شد و از مسلمات به‌شمار آمد، به‌طوری‌که، در محافل دینی شیعه این مطلب که نصف خمس سهم امام است و نصفش سهم سادات، غیرقابل انکار محسوب می‌شود، درحالی‌که، منشأ اصلی این فتوا مرسَلهٔ حماد بن عیسی است که هم سندش بی‌اعتبار است و هم با حدیث صحیح بَزَنطی که حاوی فتوای امام رضا(ع) و حجت معتبر فقهی است مخالف است، و باید جداً در این مسئله تجدیدنظر شود.

مصرف خمس در غیر مصارف مذکور در آیه

آیا مصرف خمس به چهار صنفی که در آیهٔ خمس بعد از ذکر خدا و رسول نامشان آمده است، محدود می‌شود، یا در راه نیازهای دیگر جامعه نیز

(c) ketabton.com: The Digital Library

می‌توان آن را صرف کرد؟ می‌دانیم که همان چهار صنف مذکور در آیهٔ خمس در آیهٔ فیء نیز عیناً آمده‌اند، و در اینکه این چهار صنف از مصارف خمس و فیء هستند نباید شک کرد ولی بحث و اجتهاد در این مطلب که آیا نیازمندی‌های دیگری که در اجتماع هست مانند، هزینه‌های دفاع و تهیهٔ امکانات برای حفظ امنیت و بهداشت و ارتقای سطح علمی جامعه و غیر اینها را می‌توان با مصرف خمس و فیء رفع کرد یا خیر؟ در روایتی که قبلاً از «خلاف» شیخ طوسی، ج ۲، ص ۳۲۹ نقل شد، آمده بود که رسول خدا(ص) از درآمد فیء وسائل دفاعی می‌خرید. با توجه به اینکه همان چهار صنفی که در آیهٔ خمس به عنوان مصرف ذکر شده‌اند عیناً در آیهٔ فیء نیز آمده‌اند، ولی پیامبر(ص) مصرف فیء را به چهار صنف مذکور در آیهٔ فیء منحصر نکرد بلکه عملاً نشان داد که می‌توان فیء را در راه نیازهای دیگر جامعه نیز صرف کرد، این عمل پیغمبر اکرم(ص) به ما می‌فهماند که هرجا نیازی در جامعه هست با در نظر گرفتن اولویت‌ها می‌توان از محل خمس و فیء آن نیاز را رفع کرد، اگرچه از آن چهار مصرف مذکور در آیهٔ خمس و آیهٔ فیء نباشد، و نیز به ما می‌فهماند که ملاک ذکر این چهار صنف در این دو آیه نیازمندی آنان بوده است و وقتی ملاک حکم را در آیهٔ خمس و آیه فیء کشف کردیم می‌فهمیم هرجا این ملاک موجود است، یعنی نیاز هست، می‌توان از خمس و فیء برای پاسخ دادن به آن نیاز خرج کرد.

ضمناً آیهٔ صَدَقات نیز می‌تواند قرینه‌ای باشد برای این مطلب. در آیهٔ صَدَقات هشت مورد برای مصرف صَدَقات ذکر شده است:

۱. فقرا؛
۲. مساکین؛
۳. کارگزاران صَدَقات؛
۴. مُؤَلفة قُلُوبُهم؛
۵. آزاد کردن برده‌ها؛
۶. ادا کردن بدهیِ بدهکاران؛
۷. در راه خدا؛
۸. درراه‌ماندگان.

(c) ketabton.com: The Digital Library

«إِنَّما الصَّدَقاتُ لِلْفُقَراءِ وَالْمَساكينِ وَالْعامِلينَ عَلَيْها وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُم وَ فِي الرِّقابِ وَالْغارِمينَ وَ في سَبيلِ اللّهِ وَابْنِ السَّبيلِ» (توبه، ۶۰)، چنانکه می‌بینیم در این آیه ذکری از یتیمان نیست، حالا آیا کسی احتمال می‌دهد که شرعاً جایز نباشد از صدقات و زکات زندگی یتیمان نیازمند را تأمین کنند؟ هرگز کسی چنین احتمالی نمی‌دهد، و از اینجا می‌فهمیم که ذکر هشت مورد برای مصرف صدقات از باب نمونه بوده و مصرف صدقات منحصربه این هشت مورد نیست، و طبعاً ذکر کلمهٔ «إِنَّما» ابتدای آیهٔ صدقات برای حصر نِسبی بوده است نه حصر حقیقی چون همان‌طور که قبل از آیهٔ صدقات آمده است بعضی از افراد طماع به پیامبر(ص) در مورد اعطای صدقات طعن می‌زدند که چرا به آنان بیشتر نمی‌دهد، با اینکه نیازمند نبودند، کلمهٔ «إِنَّما» ابتدای آیهٔ صدقات می‌فهماند که صدقات برای مصرف موارد نیاز از قبیل چند مورد است که در آیه ذکر شده‌اند نه برای بی‌نیازانی که طمع دارند بیشتر از صدقات بهره ببرند، بنابراین، مصرف صدقات را منحصر می‌کند به موارد نیاز در مقابل بی‌نیازان حریص و طماع، و معلوم است که یتیمان فقیر از موارد نیازند پس می‌توان از محل صدقات زندگی آنان را تأمین کرد با اینکه در آیهٔ صدقات ذکری از یتیمان نیست، همان‌طور که صدقات را بی‌هیچ دغدغه‌ای می‌توان به مصرف یتیمان نیازمند رسانید، با اینکه در آیهٔ صدقات ذکری از یتیمان نیست، خمس و فیء را نیز می‌توان با رعایت اولویت‌ها برای رفع هرگونه نیاز اجتماعی صرف کرد، زیرا ملاک اصلی وجود نیاز است که چهار موردش از باب نمونه در آیهٔ خمس و آیهٔ فیء آمده و هشت موردش در آیهٔ صدقات ولی نیازها منحصر به این موارد نیست.

«ذُی الْقُربیٰ» به معنای امام!

یکی از مسائل بحث‌برانگیزی که فقهای شیعه مطرح کرده‌اند این است که گفته‌اند: «ذِی‌الْقُربیٰ» در آیهٔ خمس به‌معنای امام است و حتی بر این مطلب

(c) ketabton.com: The Digital Library

ادعای اجماع کرده‌اند، صاحب «جواهر» می‌نویسد: «ظاهر این است که این مسئله اجماعی است بلکه آن از معقد اجماعی است که سیدِ مرتضیٰ در «انتصار» و ابن زُهره در «غُنیه» ادعا کرده‌اند چنانکه علّامهٔ حلّی در «تذکره» آن را به علمای شیعه نسبت داده و در «منتَهیٰ» از شیخ طوسی نقل می‌کند که او ادعای اجماع بر این مطلب کرده است، و دلیل بر این مطلب سه روایت مرسَل است که یکی از آنها روایت مرسَل حماد بن عیسی است.» (جواهر، ج ۱۶، ص ۸۶).

سه روایت مرسَل که صاحب «جواهر» به عنوان دلیل مسئله از آنها نام برده است از این قرارند:

۱. روایت حماد بن عیسی است که در آن می‌گوید: «خمس به شش سهم تقسیم می‌شود، یک سهم برای خدا و یک سهم برای رسول و یک سهم برای «ذی‌القُربیٰ» و سه سهم به ترتیب برای یتیمان، مسکینان و درراه‌ماندگان؛ پس سهم خدا و سهم رسول متعلق به پیامبر(ص) است و بعد از پیامبر(ص) سهم خدا و سهم رسول برای ولی امر است، پس ولی امر سه سهم دارد که دو سهم آن را به وراثت [از پیامبر] دارد و یک سهم را خدا برایش قرار داده است [مقصود سهم «ذی‌القُربی» است]، بنابراین، نصف خمس به‌طور کامل به ولی امر تعلق می‌گیرد.» (وسائل، ج ۴، ص ۳۵۸، حدیث ۸).

از اینکه در این روایت سهم «ذی‌القُربیٰ» برای ولی امر قرار داده شده، استنباط کرده‌اند که «ذی‌القُربیٰ» در آیهٔ خمس به‌معنای ولی امر و امام است.

۲. روایت احمد بن محمد است که در آن می‌گوید: «خمس به شش سهم تقسیم می‌شود، یک سهم برای خدا، یک سهم برای رسول، یک سهم برای «ذی‌القُربیٰ» و سه سهم به ترتیب برای یتیمان، مسکینان و

(c) ketabton.com: The Digital Library

درراه‌ماندگان، پس سهم خدا و سهم رسول مختص پیامبر(ص) است و آنچه برای پیامبر است [بعد از وی] به «ذی‌القُربیٰ» و حجت زمان خود تعلق می‌گیرد، پس [به ضمیمهٔ سهم «ذی‌القُربیٰ»] نصف خمس متعلق به حجت زمان خویش است». (وسائل، ج ۴، ص ۳۵۹، حدیث ۹).

از اینکه در این روایت می‌گوید: «آنچه برای پیامبر است به «ذی‌القربیٰ» و حجت زمان خود تعلق می‌گیرد» استنباط کرده‌اند، که مقصود از «ذی‌القُربیٰ» در آیهٔ خمس امام است.

۳. روایت عبدالله بن بُکُیر است که در آن می‌گوید: «خمس خدا و خمس رسول خدا [بعد از وی] برای امام است، و خمس «ذی‌القُربیٰ» برای خویشاوند پیامبر، امام است» (وسائل، ج ۴، ص ۳۵۶، حدیث ۲).

از اینکه در این روایت می‌گوید: «خمس «ذی‌القُربیٰ» برای خویشاوند پیامبر، امام است»، استنباط کرده‌اند که «ذی‌القُربیٰ» در آیهٔ خمس به‌معنای امام است. در اینجا ذکر دو مطلب لازم به نظر می‌رسد.

مطلب اول: این سه روایت از دو جهت بی‌اعتبارند:

جهت اول اینکه، سندهای آنها معتبر نیست زیرا در هر یک از سندهای آنها یک راوی مجهول وجود دارد که نامش برده نشده است و به‌همین سبب به آنها مُرسَل می‌گویند و معلوم نیست راویانی که نامشان برده نشده است راستگو بوده‌اند یا دروغگو، و اعتماد کردن به روایتی که راوی مجهول دارد نه موافق عقل است و نه شرع آن را مجاز می‌داند، در قرآن کریم آمده است: «از چیزی که به آن علم نداری پیروی نکن»، «وَ لاٰ تَقْفُ مٰا لَیْسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ» (اسراء، ۳۶) و ما علم نداریم که آنچه این سه راوی مجهول گفته‌اند حق است یا باطل، پس به حکم عقل و به حکم این آیه که موافق حکم عقل است نمی‌توانیم گفتهٔ این راویان مجهول را بپذیریم، در حدیث آمده است که ببینید علم خود را از چه کسی می‌گیرید و ما در اینجا نمی‌دانیم علم خود را از چه

(c) ketabton.com: The Digital Library

کسی می‌گیریم چون این راویان مجهول را نمی‌شناسیم.

جهت دوم اینکه، متن هر یک از این روایات سه مشکل دارد:

مشکل اول اینکه، به مقتضای این سه روایت در حیات رسول سهم «ذی‌القُربیٰ» بی‌صاحب می‌ماند زیرا در حیات آن حضرت امام بالفعل وجود ندارد که سهم «ذی‌القُربیٰ» به او تعلق بگیرد، بنابراین، اگر بخواهند در حیات رسول خمس را تقسیم کنند سهم «ذی‌القُربیٰ» صاحب ندارد و معلوم نیست آن را به چه کسی باید داد.

مشکل دوم اینکه، مضمون این سه روایت با مضمون حدیث صحیح بَزَنطی که حاوی فتوای امام رضا(ع) است، تعارض دارد، زیرا در این سه روایت خمس به شش سهم تقسیم شده است درحالی‌که، حدیث بَزَنطی چنانکه قبلاً گذشت اساساً تقسیم خمس را نفی می‌کند و می‌گوید: «همهٔ خمس باید یکجا در اختیار امام قرار گیرد.» (وسائل، ج ۴، ص ۳۶۲، حدیث ۱). و معلوم است که حدیث صحیح‌السَنَد بر حدیثی که سندش بی‌اعتبار است تقدم دارد و طبعاً این سه روایت کنار می‌روند.

مشکل سوم اینکه مضمون این سه روایت با فتوای عامه موافق و با فتوای امام رضا(ع) در حدیث بَزَنطی مخالف است و ما دستور داریم هرجا دو روایت تعارض دارند روایتی را که مخالف عامه است بپذیریم، پس در اینجا باید روایت بَزَنطی را که حاوی فتوای امام رضا(ع) است بپذیریم و این سه روایت بی‌اعتبار موافق عامّه را کنار بگذاریم. ضمناً توجه به این نکته لازم است که اگر «ذی‌القُربیٰ» به‌معنای امام باشد تخصیص اکثر می‌شود زیرا «ذی‌القُربیٰ» مطلق است و صدها و هزارها مصداق دارد و ارادهٔ یک فرد از آن مستهجن و دور از بلاغت قرآن است و جداً باید از آن پرهیز شود.

در اینجا این احتمال جداً وجود دارد که بعضی از راویان بی‌احتیاطِ این سه روایت تحت‌تأثیر فتوای عامه تقسیم خمس را به شش سهم پذیرفته و آن را به امام معصوم نسبت داده باشند و راویان بی‌احتیاط از این کارها زیاد می‌کرده‌اند.

(c) ketabton.com: The Digital Library

مطلب دوم: مدرک اجماعی که صاحب «جواهر» ذکر کرده به گفتهٔ خود او همین سه روایت یاد شده است و چون این مدرک معلوم است دیگر خودِ اجماع مورد ادعا دلیل مستقلی نیست، و چون معلوم شد که این سه روایت بی‌اعتبارند اجماع ادعایی نیز خودبه‌خود بی‌اعتبار خواهد بود.

علاوه بر این، در این مسئله اجماع محقق نیست چون در آن اختلاف وجود دارد، سیدِ مرتضیٰ عَلَم الهُدیٰ به نقل «الجوامع الفقهیه»، ص ۱۱۳ در انتصار می‌گوید: «بعضی از علمای امامیه گفته‌اند: سهم ذی‌القُربیٰ متعلق به امام نیست بلکه متعلق به همهٔ خویشان پیامبر(ص) از بنی‌هاشم است [و طبعاً ذی‌القُربیٰ به‌معنای امام نخواهد بود]» و نیز محقق در «معتبر»، ص ۲۹۴ می‌گوید: «بعضی از فقهای ما گفته‌اند: مقصود از ذی‌القُربیٰ در آیهٔ خمس خویشان رسول از نسل بنی‌هاشم است نه امام» و صاحب «مدارک» در ص ۳۴۱ کتابش می‌نویسد: «متبادر از «ذی‌القُربیٰ» در آیهٔ خمس جنس «ذی‌القُربیٰ» است نه شخص امام چنانکه در آیهٔ «وَ آتِ ذالقُربیٰ حَقَّهُ» و آیهٔ «اِنَّ اللّهَ یَأمُرُ بالْعَدْلِ وَالْاِحْسانِ وَ ایتاءِ ذِی‌الْقُربیٰ» و بسیاری از آیات دیگر مقصود از «ذی‌القُربیٰ» معنای جنس است و نمی‌توان آن را بی‌دلیل به‌معنای فرد گرفت چنانکه «ابن سبیل» در آیهٔ خمس به‌معنای جنس است و نمی‌توان آن را به‌معنای فرد گرفت.» صاحب «مدارک» از «ذی‌القُربیٰ» در آیهٔ خمس خویشان مخاطب فهمیده است نه خویشان پیامبر(ص) و علامه در «مختلَف» گفته است: «فتوای ابن جُنَید این است که «ذی‌القُربیٰ» در آیهٔ خمس به‌معنای همهٔ خویشان پیامبر(ص) است نه به‌معنای امام.» و شیخ صدوق در من لایحضر و المُقنِع به حدیث زکریا بن مالک [که در وسائل، ج ۴، ص ۳۵۵ آمده] استناد کرده است که در آن می‌گوید: «خمس «ذی‌القُربیٰ» متعلق به خویشان رسول است [که طبعاً «ذی‌القُربیٰ» به‌معنای امام نخواهد بود] و معلوم می‌شود صدوق «ذی‌القُربیٰ» را به‌معنای خویشان رسول می‌داند نه به‌معنای امام.

(c) ketabton.com: The Digital Library

حالا در مسئله‌ای که به نقل سیدِ مرتضیٰ و محقق حلی جمعی از علمای شیعه معتقدند که «ذی‌القُربیٰ» در آیهٔ خمس به معنای خویشان رسول است نه به‌معنای امام و شیخ صدوق و ابن جُنَید نیز همین‌نظر را دارند چگونه می‌توان گفت، ظاهراً علمای شیعه اجماع دارند که «ذی‌القُربیٰ» در آیهٔ خمس به‌معنای امام است آن‌طور که صاحب «جواهر» ادعا کرده است؟ خلاصه اینکه در این مسئله اجماع محقق نیست بلکه اختلاف محقق است، بنابراین، آنچه در اینجا صاحب «جواهر» در مورد وجود اجماع فرموده است قابل قبول نیست چنانکه آنچه در تقریرات درس آیت‌اللّه بروجردی «زبدةالمقال» در ص ۶ آمده است که اصحاب ما در این مسئله اجماع دارند، قابل قبول نیست.

حالا در اینجا سؤالی پیش می‌آید که آیا کسانی که «ذی‌القُربیٰ» را در آیهٔ خمس به‌معنای امام می‌دانند می‌گویند: «ذی‌القُربیٰ» در آیهٔ فیء نیز به‌معنای امام است؟» اگر می‌گویند دلیلشان چیست؟ و اگر نمی‌گویند چرا میان «ذی‌القُربی» در آیهٔ خمس و «ذی‌القُربیٰ» در آیهٔ فیء فرق می‌گذارند؟ می‌دانیم که آیهٔ خمس و آیهٔ فیء شبیه هم‌اند زیرا در هر دو آیه خدا و رسول و «ذی‌القُربیٰ» و «یتامیٰ» و «مساکین» و «ابن سبیل» به‌عنوان کسانی که خمس و فیء به آنان تعلق دارد ذکر شده‌اند و اگر قرار است «ذی‌القُربیٰ» در آیهٔ خمس به‌معنای امام باشد چرا در آیهٔ فیء به‌معنای امام نباشد؟ و چرا میان «ذی‌القُربیٰ» در این دو آیه فرق گذاشته شود؟ جواب صحیح این سؤال این است که «ذی‌القُربیٰ» در هیچ‌جا به‌معنای امام نیست و اگر خدا می‌خواست در آیهٔ خمس یا در آیهٔ فیء برای امام سهمی قرار دهد به صراحت لفظ امام را به کار می‌برد چنانکه دربارهٔ ابراهیم فرموده است: «اِنّی جٰاعِلُکَ لِلنّاسِ اِمٰاماً» (بقره، ۱۲۴) نه اینکه لفظ «ذی‌القُربیٰ» را به کار ببرد و فقها و مفسران را به دردسر و اختلاف دچار کند.

مشکل دیگری که در اینجا هست این است که قرار دادن سهم در آیهٔ

(c) ketabton.com: The Digital Library

خمس برای امام به عنوان «ذی‌القُربیٰ» در حیات رسول کار موجهی نیست بلکه لغو است زیرا در حیات رسول امام بالفعل وجود ندارد تا آن را دریافت کند، اینکه برای کسی یا عنوانی که وجود خارجی ندارد سهمی از خمس قرار دهند بی‌معناست.

صاحب «جواهر» که متوجه این اشکال شده است به تصور خود آن را اینگونه حل می‌کند که می‌فرماید: «در حیات رسول امام خود رسول است و امامی غیر از او نیست پس امام وجود خارجی دارد و سهم «ذی‌القُربیٰ» متعلق به اوست» بنابراین، رسول در حیات خود هم امام است و هم «ذی‌القُربیٰ» اگرچه ظاهر آیهٔ خمس و نیز روایات برخلاف این معنی دلالت دارد زیرا در آیه و روایات، رسول به‌عنوان امام و ذی‌القُربیٰ معرفی نشده است، عبارت «جواهر» این است: «و سَهمُ ذِی‌القُربیٰ لِلرَّسُولِ بِاعتبارِ اَنَّهُ الاِمامُ حالَ حَیاتِهِ وَ لا اِمامَ غیرُه... وَ اِن کانَ ظاهِرُ الآیَةِ وَ غیرِها مِنَ‌النّصوصِ خِلافَه...» (جواهر، ج ۱۶، ص ۸۴).

آیا کسی تاکنون گفته یا تصور کرده است که صاحب قرابت با رسول خود رسول است؟ سبحان‌الله! ببینید فقیهی که «ذی‌القُربیٰ» در آیهٔ خمس را به‌معنای امام می‌داند چگونه در تنگنا قرار گرفته است و چگونه برای رهایی از تنگنا به تلاش و توجیه می‌پردازد و درعین‌حال اعتراف دارد که توجیه او برخلاف ظاهر آیه و روایات است!

تذکر
در حدیث بَزنطی از امام رضا(ع) آمده بود که همهٔ خمس یکجا در اختیار امام قرار می‌گیرد تا هرطور صلاح بداند آن را در رفع نیازها به مصرف برساند، راه معقول نیز همین است که خمس در اختیار حاکمیت قرار گیرد که قدرت اجرایی دارد و می‌تواند با رعایت اولویت‌ها آن را برای پاسخ دادن به نیازهای جامعه خرج کند. اکنون آن‌طور که در این سه روایت آمده بود پرداخت سه سهم از شش

(c) ketabton.com: The Digital Library

سهم خمس به امام که همهٔ خمس و نیز همهٔ بیت‌المال در اختیار اوست چه معنی دارد؟! این چیزی شبیه به شوخی است و ساحت شرع از آن مبراست.

بدیهی است اینکه امام رضا(ع) در حدیث بَزَنطی می‌فرماید: «خمس در اختیار امام قرار می‌گیرد»، مقصود، امام مبسوط‌الید و زمامدار است و به تعبیر دیگر؛ مقصود دستگاه حاکمه است، امام رضا(ع) خود مبسوط‌الید و زمامدار نبود ولی آن حضرت حکم اسلام را تا قیامت بیان می‌کند چه خودش زمامدار باشد یا نباشد.

ضمناً باید دانست که خمس ملک شخصی امام و زمامدار نیست بلکه جزء بیت‌المال و امانتی است در دست او که باید طبق قانون به مصرف نیازهای جامعه برسد و مؤید این مطلب روایتی است که در آن ابوعلی بن راشد وکیل امام علی نقی(ع) به امام می‌گوید: «اموالی را نزد ما می‌آورند و می‌گویند: «اینها از پدر شما امام محمد تقی(ع) نزد ما بوده است»، ما دربارهٔ این اموال چه کنیم؟» فرمودند: «آنچه به سبب امامت به پدرم تعلق داشته است به من تعلق دارد، ولی اموال دیگر غیر آن هرچه باشد میراث پدرم محسوب می‌شود که باید موافق کتاب و سنت میان وارثان تقسیم شود.» (وسائل، ج ۴، ص ۳۷۴، حدیث ۶).

چنانکه روشن است امام در این روایت میان خمسی که به‌عنوان منصب امامت به امام می‌دهند و میان اموال شخصی امام فرق گذاشته و آنچه را که به‌عنوان خمس و مال امام به او داده می‌شود از عنوان ملک شخصی بیرون برده است، بنابراین، خمس متعلق به حاکمیت و جزء بیت‌المال است و باید در راه نیازهای جامعه با توجه به اولویت‌ها و رعایت مصالح به مصرف برسد.

البته امام علی نقی(ع) در آن زمان مبسوط‌الید و زمامدار نبود ولی آن حضرت حکم دائمی اسلام را بیان می‌کند چه خودش زمامدار باشد و چه نباشد. امام در شرایطی که محصور و محدود بود در حدی که برایش مقدور بود خمس را که جزء بیت‌المال محسوب می‌شود می‌گرفت و در راه نیازهای جامعه صرف می‌کرد و آن را ملک شخصی خود نمی‌دانست و اگر مبسوط‌الید و زمامدار هم بود، همین کار را می‌کرد.

(c) ketabton.com: The Digital Library

آیهٔ خمس خطاب به کیست؟

باید دانست همان‌طور که قبلاً گذشت خمس به‌عنوان مالیات بیست درصد باید در اختیار نظام حاکم قرار گیرد که متولی ادارهٔ جامعه است و قدرت اجرایی دارد و می‌تواند آن را برای رفع نیازمندی‌های اجتماع به مصرف برساند چنانکه زکات و درآمدهای اراضی خراجیه و جزیه و سایر درآمدهای عمومی به رهبری نظام داده می‌شود یعنی به بیت‌المال واریز می‌شود تا به مصرف نیازهای جامعه برسد.

حالا اگر آن‌طور که ما اختیار کردیم آیهٔ خمس از غنائم جنگ انصراف داشته باشد، که دارد، در این صورت خطاب آیه متوجه همهٔ مکلفانی است که درآمدشان بیش از مخارج سالشان است که باید پنج‌یک آنچه را زیاد می‌آورند، به متولیان بیت‌المال بدهند.

ولی اگر آن‌طور که دیگران می‌گویند، آیهٔ خمس ناظر به غنائم جنگ باشد در این‌صورت در تعیین مخاطَب این آیه مشکل پیش می‌آید که باید صاحبان این قول پاسخ آن را بدهند و تفصیل مطلب چنین است؛ اگر آیهٔ خمس آن‌طور که گفته می‌شود ناظر به غنائم جنگ باشد در مخاطَبِ «وَ اعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُم مِنْ شَیءٍ... تا آخر» سه احتمال وجود دارد:

۱. اینکه، مخاطبِ آیه کسانی باشند که از غنائم چیزی به آنان داده می‌شود، چه رزمندگان و چه غیر آنان.

۲. اینکه، مخاطبِ آیه رزمندگان باشند که در جنگ پیروز می‌شوند و غنیمت می‌گیرند.

۳. اینکه، مخاطب آیه فرماندهان جنگ باشند که غنائم تحت فرمانشان قرار می‌گیرد.

الف) اگر خطاب آیه به کسانی باشد که از غنائم جنگ چیزی به آنان داده می‌شود، در این صورت آیه می‌گوید: «شما باید خمس چیزی را که از

(c) ketabton.com: The Digital Library

غنیمت می‌گیرید بدهید»، آنگاه اگر این دستور مطلق باشد که چه آن چیز از خرج سال شخص زیاد بیاید و چه کم پرداخت خمس آن واجب باشد، این درصورتی‌که از خرج سالش کم بیاید ظلم به اوست، زیرا چنین کسی فقیر است و گرفتن خمس و مالیات از شخص فقیر ظلم فاحشی است و اگر درصورتی‌که از خرج سالش زیاد بیاید دادن خمس آن واجب باشد این داخل در حکم درآمدهای دیگر است که اگر از خرج سال زیاد بیاید خمس دارد در غیر این صورت ندارد، و در این صورت آوردن آن در یک آیه به‌طور جداگانه تحت عنوان غنائم جنگ معنی ندارد بلکه کاری لغو می‌نماید. نتیجه اینکه، آیهٔ خمس نمی‌تواند خطاب به کسانی باشد که از غنیمت‌های جنگ چیزی به آنان داده می‌شود.

ب) و اگر خطاب آیه به رزمندگان باشد در این صورت آیه می‌گوید: «شما رزمندگان باید خمس غنائمی را که از دشمن می‌گیرید بدهید.» و معلوم است که رزمندگان نه مجموعاً و نه فردفردشان قدرت اجرایی ندارند تا بتوانند کارشناس استخدام کنند و غنائم را به قیمت درآورند و خمس آن را جداکنند، و سپردن کاری به کسی که نمی‌تواند آن را انجام دهد و یا در انجام آن به عُسر و حَرَج می‌افتد عُقَلایی نیست و خدا امر به کار غیر عُقَلایی نمی‌کند. علاوه بر این اساساً غنائم جنگ در اختیار رزمندگان نیست تا به آنان گفته شود، خمس آن را بدهید بلکه به‌طور طبیعی در اختیار فرماندهٔ جنگ و در حقیقت در اختیار ولی جامعه و نظام حاکم است، بنابراین، معقول نیست به رزمندگان بگویند: «خمس غنائم را که اختیارش با شما نیست بدهید.» نتیجه اینکه خطاب در آیهٔ خمس نمی‌تواند متوجه رزمندگان باشد.

ج) و اگر خطاب آیه به فرماندهان باشد که مدیریت جنگ را به‌عهده دارند، در این صورت، آیه می‌گوید: «شما فرماندهان جنگ خمس غنائم را بدهید» که طبعاً آن را به متولیان بیت‌المال می‌دهند. آنگاه بقیهٔ غنائم را

(c) ketabton.com: The Digital Library

باید چه کنند؟ طبیعی است که بقیهٔ آن را نیز باید به متولیان بیت‌المال بدهند یعنی یک‌بار پنج یک غنائم را به تشکیلات نظام حاکم می‌دهند و یک‌بار بقیهٔ آن را. اگر قرار است همهٔ غنائم در اختیار نظام حاکم قرار گیرد چرا مقداری وقت و بودجه را بیهوده برای استخدام کارشناس و به قیمت درآوردن غنائم و تقسیم آن به پنج قسم تلف کنند، آنگاه پنج‌یک آن را یک دفعه و بقیه را دفعهٔ دیگر به نظام حاکم بدهند؟ کار معقول این است که همهٔ غنائم را یکجا در اختیار رهبری نظام قرار دهند، همان‌طور که آیهٔ «قُلِ الْأَنْفَالُ لِلّٰهِ وَالرَّسُولِ» بر آن دلالت دارد و می‌گوید: «اختیار غنائم جنگ کلاً با خدا و رسول و در حقیقت با ولی جامعه است» که در آن زمان رسول بود و در زمان‌های دیگر هر ولی جامعه‌ای است که ولایتش مشروع باشد. نتیجهٔ بحث اینکه آیهٔ خمس نمی‌تواند خطاب به فرماندهان جنگ باشد.

حالا که معلوم شد اگر آیهٔ خمس ناظر به غنائم جنگ باشد خطاب آن نه می‌تواند به کسانی باشد که از غنائم چیزی می‌گیرند، نه به رزمندگان، و نه به فرماندهان جنگ، با چنین وضعی کسانی که می‌گویند: «آیهٔ خمس ناظر به غنائم جنگ است» بالاخره خطاب آن را متوجه چه کس یا گروهی می‌دانند؟ آیا غیر از سه احتمال یاد شده احتمال دیگری وجود دارد؟ و آیا غیر از سه گروهی که ذکر شد مخاطبان دیگری را می‌توان تصور کرد که خطاب آیهٔ خمس متوجه آنان باشد؟ البته خیر. فقها به‌طور سربسته گفته‌اند: «آیهٔ خمس ناظر به غنائم جنگ است» ولی نگفته‌اند خطاب آن متوجه کیست، و اصلاً در این مسئله فکر نکرده‌اند تا دربارهٔ آن چیزی بنویسند، و چون آنان در انزوا به‌سر می‌برده‌اند و درگیر مسائل جنگ نبوده‌اند که بخواهند این مسئله را عملاً اجرا کنند تا ناچار باشند دربارهٔ آن بیندیشند، از این‌رو آن را به‌صورت ذهنی نوشته و گذشته‌اند، نه برای عمل بلکه فقط برای نوشتن، درحالی‌که، ضرورت داشت مخاطب آیهٔ خمس را مشخص کنند ولی نکرده‌اند.

(c) ketabton.com: The Digital Library

این مشکل و بن‌بست گریبانگیر کسانی است که می‌گویند: «آیهٔ خمس به غنائم جنگ نظر دارد» و باید برای آن راه‌حلی بیابند و راه‌حلی وجود ندارد جز اینکه بگویند، چون حکم غنائم جنگ قبلاً در آیهٔ انفال معلوم شده و دیگر محلی برای ذکر حکم غنائم باقی نمانده است طبعاً آیهٔ خمس از غنائم جنگ انصراف دارد و چنانکه در روایات نیز آمده است ناظر به درآمدهایی است که مردم از کسب و کار خود به‌دست می‌آورند، که اگر بیش از مخارج سالشان باشد، باید خمس مازادش را بپردازند تا در راه نیازمندی‌های جامعه صرف شود.

دوگانگی در آیهٔ خمس

بعضی از فقها گفته‌اند: «آیهٔ خمس غنائم جنگ و درآمدهای کسب هر دو را شامل می‌شود» و از جمله شیخ طوسی در «خلاف»، ج ۲، ص ۳۲۸ و آیت‌الله بروجردی در تقریرات درس خمس، ص ۵ چنین فرموده‌اند، ولی باید دانست که اگر چنین باشد نوعی دوگانگی در آیهٔ خمس لازم می‌آید، زیرا خمس درآمدهای کسب و کار درصورتی واجب است که از مخارج سالیانهٔ شخص زیادتر باشد، اما در غنیمت‌های جنگ چنین شرطی وجود ندارد، چون به گفتهٔ فقها با به‌دست آمدن غنائم بی‌هیچ شرطی اخراج خمس آن واجب است، و به تعبیر دیگر؛ در این فرض آیهٔ خمس می‌گوید: «چیزی که شما به‌دست می‌آورید اگر درآمد کسب و کار باشد، درصورتی دادن خمس آن واجب است که از خرج سال شخص زیاد بیاید ولی اگر غنیمت جنگ باشد چنین شرطی ندارد و مطلقاً اخراج خمس آن واجب است.» آیا این مفهوم دوگانه را می‌توان بر آیهٔ خمس تحمیل کرد که در یک طیف از مصادیق آن اگر درآمد شخص از مخارج سالیانه زیادتر باشد، خمس آن واجب باشد و در طیف دیگری از مصادیقش این شرط را نداشته باشد؟ و اگر بگویید: «مشروط شدن خمس درآمدهای کسب به زیاد آمدن آن از خرج سال مقتضای روایات

(c) ketabton.com: The Digital Library

است» می‌گوییم: «همین مطلب دوگانگی مزبور را آشکارتر می‌کند که روایات وجوب خمس درآمدهای کسب را مشروط به چنین شرطی کرده است، درحالی‌که، در مورد غنائم جنگ چنین شرطی وجود ندارد». خلاصه اینکه تحمیل این مفهوم دوگانه بر آیهٔ خمس نه‌تنها آسان نیست، بلکه صحیح هم نیست و از تفاهم عرف به دور است.

باز هم دوگانگی

اگر آیهٔ خمس شامل درآمدهای کسب و غنائم جنگ هر دو بشود دوگانگی دیگری نیز در آیهٔ مزبور لازم می‌آید و آن این است که جداکنندهٔ خمس درآمدهای کسب و دهندهٔ آن خود صاحب درآمد است که حساب سالش را می‌کند و خمس آنچه را از خرج سالش زیاد آمده است جدا کرده و می‌پرازد، ولی خمس غنائم را ــ اگر بگوییم: «غنائم جنگ خمس دارد» ــ فرماندهان جنگ که خود صاحب غنائم نیستند پس از کارشناسی و قیمت‌گذاری و تقسیم غنائم به پنج قسم جدا می‌کنند و به مرکزی که تعیین شده است تحویل می‌دهند. طبق قول مزبور آیهٔ خمس دو خطاب دارد؛ یک خطاب به صاحبان و مالکان درآمدهای کسب که می‌گوید: «آنچه از مخارج سال شما زیاد می‌آید خمس آن را بپردازید و بقیهٔ آن مال خودتان است»، و خطاب دیگری به فرماندهان جنگ‌ها و به آنان می‌گوید: «آنچه از غنائم جنگ تحت سلطهٔ شما درمی‌آید که صاحب آن نیستید و امانتی است نزد شما خمس آن را جدا کنید و به متولیان حکومت بپردازید و بقیهٔ آن را نیز به همان مرکز بدهید!» آیا این دوگانگی را همراه با دوگانگی سابق می‌توان بر آیهٔ خمس تحمیل کرد؟ ذوق سلیم نه این دوگانگی را در آیهٔ خمس می‌پذیرد و نه دوگانگی سابق را.

راه رهایی از این ورطه این است که بگوییم آیهٔ خمس از غنائم جنگ انصراف دارد و فقط درآمدهای کسب و کار را شامل می‌شود که در روایات نیز آمده است.

(c) ketabton.com: The Digital Library

مشکل فقهی در خمس معدن، غوص و گنج

در مورد خمس معدن و غوص و گنج پرسش مهمی وجود دارد که پاسخگویی به آن ضرورت دارد و آن این است که فقها به پیروی از روایات فرموده‌اند: «آنچه از معدن یا غواصی یا یافتن گنج به‌دست می‌آید، اگر به حد نصاب[1] برسد دادن خمس آن واجب است». سؤال این است که اگر معدن کار و غواص و یابندهٔ گنج آنچه به‌دست می‌آورند از خرج سالشان کمتر باشد، تکلیف چیست؟ ظاهر کلام فقها این است که در این صورت نیز دادن خمس بر آنان واجب است زیرا اگر وجود خمس مشروط بود به اینکه آنچه به‌دست می‌آورند از خرج سالشان زیادتر باشد، در این صورت مطرح کردن معدن و غواصی و گنج به‌طور جداگانه معنی نداشت، چون در این فرض کار معدن و غواصی و یافتن گنج در ردیف سایر رشته‌های درآمد قرار می‌گرفت که اگر درآمد شخص از همهٔ راه‌ها از خرج سالش زیادتر باشد، خمس آن زیاده را باید پرداخت و اگر زیاد نیاید خمس ندارد، آنگاه دیگر نباید معدن و غواصی و گنج جداگانه مطرح شود و اینکه جداگانه مطرح شده و در مقابل درآمدهای کسب و کار قرار گرفته است، نشان می‌دهد که درآمد معدن و غواصی و گنج اگر به حد نصاب برسد دادن خمس آن واجب است، هرچند از مخارج سال شخص کمتر باشد، که چنین شخصی فقیر محسوب می‌شود و واجب کردن خمس بر معدن کار و غواص و یابندهٔ گنج که آنچه به‌دست می‌آورند از خرج سالشان کمتر است، عادلانه نیست و چنین تکلیفی مخالف با آیهٔ «اِنَّ اللّهَ یَأْمُرُ بِالعَدْلِ و الاِحْسٰانِ» (نحل، ۹۰) است که می‌گوید: «خداوند امر به عدالت و احسان می‌کند». بخشودگی مالیاتی نسبت به قشرهای کم‌درآمد جامعه در دنیا پذیرفته شده است. اکنون چگونه ممکن است اسلام که منادی عدل و احسان است، قانونی وضع کند که مستقیماً ظلم به محرومان باشد؟ سؤال فوق از این

---

۱. به قول مشهور، در معدن و گنج بیست دینار و در غوص یک دینار است.

(c) ketabton.com: The Digital Library

جهت مهم است که چنین قانونی علاوه بر اینکه مخالف عقل است، در تضاد کامل با قرآن قرار دارد، و اگر گفته شود: «خمس را از معدن کار و غواص و یابندهٔ گنج که فقیرند می‌گیریم و در عوض کمبود درآمدشان را از بیت‌المال جبران می‌کنیم»، در جواب می‌گوییم: «این کار نامعقولی است که از طرفی فقیر را فقیرتر نماییم و از طرفی فقر مضاعفِ او را از بیت‌المال جبران کنیم». در این فرض یک کار معقول وجود دارد و یک کار نامعقول، کار معقول این است که نیاز فقیر را از بیت‌المال جبران کنیم، و کار نامعقول این است که فقیر را فقیرتر سازیم. اساساً چرا باید قانون نامعقول و مخالف عدالت تشریع شود؟

خلاصه اینکه گرفتن خمس از معدن کار و غواص و یابندهٔ گنج که دخلشان از خرجشان کمتر باشد، هم نامعقول است و هم برخلاف عدل و احسان، و اگر نتوان به این مسئله جواب درستی داد اصل قانون تعلق خمس به معدن و غوص و گنج که مورد قبول فقهاست زیر سؤال می‌رود و غیرعقلایی و ظالمانه جلوه می‌کند و چنین قانونی را نمی‌توان به خدا نسبت داد.

تفاوت میان غواص و ماهیگیر؟

تفاوتی میان غواصی که از دریا مروارید و مرجان بیرون می‌آورد و کسی که در دریا ماهی می‌گیرد وجود دارد که فقها می‌گویند: «ماهیگیر اگر درآمدش کمتر از خرجش باشد خمس به او تعلق نمی‌گیرد، چون مصداق فقیر است و باید کمبود درآمد او از بیت‌المال جبران شود ولی غواص اگر درآمدش از خرجش کمتر باشد باز هم اگر آنچه از دریا بیرون می‌آورد قیمتش به حد نصاب یعنی یک دینار برسد خمس به او تعلق می‌گیرد»؟ چرا فقها میان این دو فرق گذاشته‌اند با اینکه هر دو مصداق فقیرند؟ این یک تبعیض ناروا و برخلاف عدل و انصاف است و هرگز قابل قبول نیست، و نمی‌توان گفت این یک تعبد است، زیرا تعبد در مسائل اقتصادی راه ندارد و قانون اقتصادی وقتی معقول و مقبول است که جواب مثبت بدهد نه منفی، و قانونِ وجوب خمس بر

(c) ketabton.com: The Digital Library

معدن‌کار و غواص و یابندهٔ گنج که دخلشان از خرجشان کمتر باشد، جواب منفی می‌دهد و فقیر را فقیرتر می‌کند و مستلزم ظلم و تبعیض است، و نباید تصور شود که ما نمی‌توانیم در مقابل یک حکم شرعی چون و چرا کنیم، زیرا حکم شرعی نمی‌تواند و نباید همراه با ظلم و تبعیض باشد و اگر چنین باشد حکم شرعی نیست.

خلاصه اینکه در اینجا یک سؤال جدی و یک مشکل فقهی وجود دارد، پاسخ این پرسش و راه‌حل این مشکل چیست؟

اگر بتوان حدیث «اَلخُمسُ بَعَد المَؤُنَة» (وسائل، ج ۴، ص ۳۴۸) را که می‌گوید: «خمس بعد از بیرون کردن مخارج زندگی واجب می‌شود» بر همهٔ موارد تعلقِ خمس و از جمله معدن و غوص و گنج حاکم کرد، مشکل حل می‌شود و معنای این سخن این است که بگوییم، هرگونه درآمدی از هر راهی به‌دست آید درصورتی خمس به آن تعلق می‌گیرد که از خرج سال شخص بیشتر باشد؛ چه این درآمد از معدن و غواصی و گنج به‌دست آید و چه از راه‌های دیگر.

اگر این راه‌حل پذیرفته شود، باید گفت اینکه در روایت آمده است: «در پنج چیز خمس واجب است؛ غنائم و غوص و گنج و معدن و ملاحت» (وسائل، ج ۴، ص ۳۴۰، حدیث ۹) به این معناست که آنچه در این حدیث آمده است از رشته‌های درآمد محسوب می‌شود و منحصر به این پنج چیز هم نیست و این پنج چیز از باب ذکر مصداق آمده است و صدها شغل دیگر نیز وجود دارد، مانند تجارت، طبابت، مهندسی، خلبانی، ملوانی و غیر اینها و در صورتی به درآمد این شغل‌ها خمس تعلق می‌گیرد که از خرج سال شخص بیشتر باشد.

ولی این راه‌حل یک مشکل دارد و آن این است که اگر مطلب چنین باشد، دیگر تعیین حد نصاب برای معدن و غوص و گنج معنی ندارد. آنچه فقها گفته‌اند این است که معدن و غوص و گنج درصورتی‌که محصولشان به حد نصاب برسد خمس به آن تعلق می‌گیرد و تعیین حد نصاب برای این

(c) ketabton.com: The Digital Library

سه چیز به این معناست که اگر درآمد خالص اینها به این حد برسد خمس به آن تعلق می‌گیرد هرچند این درآمد از خرج سال شخص کمتر باشد و این چنانکه گفته شد قانونی ظالمانه و مخالف قرآن است و فقیر را فقیرتر می‌کند و از این رو مردود است.

آری اگر بگوییم مقصود از تعیین حد نصاب این است که اگر درآمد معدن و غوص و گنج به این حد برسد پرداخت خمس آن بدون درنظر گرفتن خرج سال مستحب است، در این صورت نیز مشکل حل می‌شود، زیرا با این فرض پرداخت خمس الزامی نیست تا گفته شود، گرفتن مالیات از شخص فقیر عادلانه نیست. ولی بن‌بستی که در اینجا هست این است که فقها همه گفته‌اند: «اگر درآمد این سه چیز به حد نصاب برسد دادن خمس آن واجب است».

بالاخره، در این مسئله دو راه وجود دارد؛ راه اول این است که بگوییم آنچه در روایات آمده و فقها نیز به‌طور مطلق گفته‌اند که اگر درآمد این سه چیز به حد نصاب برسد، بدون درنظر گرفتن خرج سال، پرداخت خمس آن واجب است، قابل قبول نیست، چون این قانون دربارهٔ کسانی که درآمدشان از این سه راه از خرج سالشان کمتر باشد، ظالمانه و مخالف قرآن است و ما دستور داریم روایت مخالف قرآن را نپذیریم؛ و راه دوم این است که بگوییم اگر درآمد این سه چیز به حد نصاب برسد، بدون در نظر گرفتن خرج سال، پرداخت خمس آن مستحب است. البته فقها نه راه اول را قبول دارند و نه راه دوم را. حالا آیا ما باید چشم بسته از فقها تقلید کنیم و فتوایی را که مخالف عقل و قرآن است بپذیریم یا باید مستقلاً فکر کنیم و هر چه را صحیح یافتیم بپذیریم؟ عقل و قرآن به ما می‌گویند، راه دوم را انتخاب کنیم.

خمس را ملک شخصی امام دانسته‌اند

فقهای شیعه نوعاً به خمس به عنوان ملک شخصی امام نگاه کرده و احکام

(c) ketabton.com: The Digital Library

ملک شخصی را بر آن مترتب کرده‌اند و از این جهت بعضی گفته‌اند: «در زمان غیبت تکلیف خمس برداشته شده و امام حقش را بر شیعیانش حلال کرده است»، و بعضی گفته‌اند: «باید آن را دفن کرد تا هنگام ظهور امام به‌دست او برسد»، و بعضی گفته‌اند: «باید آن را نگهداری کرد تا دست به‌دست سرانجام به‌دست صاحبش برسد» و شیخ مفید در «مُقنعه» به نقل «حدائق»، ج ۱۲، ص ۴۳۸، قول اخیر را ترجیح داده و فرموده است: «این قول در نظر من از اقوال دیگر واضح‌تر است، زیرا خمس حقی است که برای صاحبش واجب و مقرر شده است و پیش از غیبت خود دربارهٔ آن دستوری نداده است که واجب باشد به آن عمل کنند. پس حفظ حق او واجب است تا وقتی که برگردد و دادن حقش به وی ممکن شود، و اصحاب ما بدان سبب در این باب اختلاف کرده‌اند که دلیل لفظی صریحی وجود ندارد تا به آن رجوع و عمل شود و از طرفی دلیل عقل اقتضا دارد که تصرف در ملکِ غیر، بدون اذن مالکش جایز نیست و ودیعه‌ها باید برای اهلش حفظ شود و حقوق باید به صاحبانش برگردد».

شیخ طوسی در «نهایه» می‌نویسد: «میان اصحاب ما دربارهٔ اخماس در زمان غیبت اختلاف است و نص معینی دراین‌باره وجود ندارد، از این جهت از روی اجتهاد نظرهایی داده‌اند:

۱. بعضی گفته‌اند: «در زمان غیبت اخماس برای شیعیان حلال شده و لازم نیست آن را بپردازند»؛ ۲. بعضی گفته‌اند: «انسان باید آن را حفظ کند و هنگام وفاتش آن را به شخص مورد وثوقی بسپارد و وصیت کند که آن را هنگام ظهور صاحب‌الأمر به وی بدهد یا وصیت کند به کسی و او هم به دیگری و این کار ادامه یابد تا عاقبت به صاحبش برسد»؛ ۳. بعضی گفته‌اند: «واجب است خمس را دفن کنند زیرا زمین در وقت قیام قائم گنج‌هایش را بیرون می‌اندازد»؛ ۴. بعضی گفته‌اند: «باید خمس به شش سهم تقسیم شود و سه سهم آن که از امام است دفن شود یا نزد کسی امانت گذاشته شود و سه سهم

(c) ketabton.com: The Digital Library

دیگر که از یتیمان و مسکینان و ابن سبیلان از آل رسول است به اهلش داده شود».

و سزاوار است به همین قول عمل شود زیرا صاحبان این سه سهم خود حضور دارند اگرچه متولی تقسیم آن میان آنان ظاهر نیست، و اگر کسی به این قول عمل نکند و آن را دفن یا به کسی دربارهٔ آن وصیت کند، گناه نکرده است، اما عمل به قول اول که خمس را برای خود مباح بداند و آن را نپردازد خلاف احتیاط است». (نهایه، صص ۲۰۰ـ۲۰۱)

علّامهٔ حلّی به نقل «حدائق»، ج ۱۲، ص ۴۴۱، در «مختلف» می‌گوید: «اقرب این است که نصف خمس که سهم بنی‌هاشم است به آنان داده شود و نصف دیگرش که سهم امام است به ودیعت سپرده شود تا دست به‌دست عاقبت به امام برسد»، سپس علامه فرموده است: «اقرب این است که جایز است سهم امام در زمان غیبت به بنی‌هاشم داده شود، به چند دلیل که یکی از آنها این است که امام مستغنی است و بنی‌هاشم نیاز دارند».

سخنان این سه فقیه بزرگ دلالت دارد که آنان خمس را ملک شخصی امام غائب می‌دانند و دفن آن یا به ودیعت گذاشتنش را به این جهت مطرح کرده‌اند که در نظر آنان بدین وسیله خمس به مالکش می‌رسد، و از میان فقها فقط ابن حمزه را سراغ داریم که در «وسیلهٔ» خود ـ به نقل «الجوامع الفقهیه»، ص ۶۸۲ ـ دفن خمس یا به ودیعت گذاشتن آن را نمی‌پذیرد و می‌گوید: «رأی صحیح درنظر من این است که سهم امام میان دوستان نیازمند امام که به حقش معرفت دارند و اهل صلاح و سدادند تقسیم شود.» [ظاهراً ابن حمزه می‌گوید: «نصف دیگر خمس راکه از بنی‌هاشم است باید به خود آنان داد»] ابن حمزه بدین‌گونه می‌فهماند که در نظر او دفن یا به ودیعت گذاشتن سهم امام که از این راه به‌دست صاحبش برسد کار صحیحی نیست، ولی او این مطلب راکه سهم امام ملک شخصی امام است نفی نمی‌کند.

اکنون جای این سؤال هست که ما با چه مجوزی می‌توانیم در ملک

(c) ketabton.com: The Digital Library

شخصی امام بی‌اذن او تصرف کنیم و آن را به دوستانش بدهیم؟ مگر اینکه کسی به شاهد حال تمسک کند و بگوید: «شخص کریمی چون امام حالش گواهی می‌دهد که راضی است مالی که به قول علّامهٔ حلّی به آن نیاز ندارد به دوستان نیازمندش داده شود.» در هر حال نظر غالب در میان فقها این است که خمس و خصوصاً سهم امامش ملک شخصی صاحب خمس است.

ولی در مقابل این نظر، نظر دیگری هست که خمس مانند زکات و انفال و سایر درآمدهایی که به بیت‌المال واریز می‌شود مالک شخصی ندارد، بلکه متعلق به کل جامعهٔ اسلامی به‌عنوان یک واحد حقوقی است، جامعه‌ای که دارای نظام حکومتی مشروع است، در مقابل فرد دارای حقوقی است که هنگام تعارض حق جامعه با حق فرد، حق جامعه مقدم است، جلوگیری از احتکار کالاهای مورد نیاز جامعه و مجازات اعدام برای راهزنان مسلحی که امنیت را از جامعه سلب می‌کنند از موارد تقدم حق جامعه بر حق افراد است. از این منظر جامعه خود دارای شخصیت حقوقی خواهد بود و نفس جامعه به‌عنوان یک واحد اجتماعی مستمر دارای حقوقی است که رعایت آنها لازم است، در حدیث صحیحی آمده است که از امام صادق(ع) دربارهٔ اراضی عراق که در زمان خلیفهٔ دوم فتح شد، سؤال کردند که این اراضی متعلق به کیست؟ فرمود: «متعلق به مسلمانانی است که امروز هستند و مسلمانانی که بعداً وارد اسلام می‌شوند و آنان که هنوز خلق نشده‌اند.» (وسائل، ج ۱۲، ص ۲۷۴، حدیث ۲).

در این حدیث مجموعهٔ امت اسلامی چه آنان که وجود دارند و چه آنان که بعداً به‌وجود می‌آیند به‌عنوان یک واحد اجتماعی مستمر دارای شخصیت حقوقی شناخته شده است که اراضی عراق متعلق به کل این امت مستمر است، نه افراد موجود بالفعل که اگر آنان بمیرند این اراضی به ورثه‌شان منتقل شود. این جامعهٔ منسجم و مستمر، حقوقی دارد که با رعایت آن حقوق پایدار می‌ماند و از جمله حقِ داشتنِ حکومت است، و اینکه حضرت علی(ع) در

(c) ketabton.com: The Digital Library

خطبهٔ ۴۰ نهج‌البلاغه می‌فرماید: «زمامدار برای مردم ضروری است، نیک یا بد بَر یا فاجر اشاره به همین حق قطعی دارد، و طبیعی است که حکومت نیاز به بیت‌المال دارد که باید از ناحیهٔ مردم تأمین شود، و نیز طبیعی است که بیت‌المال متعلق به هیچ‌کس نیست نه امام و نه غیر امام بلکه متعلق به کل جامعه است»، و اینکه امام علی(ع) در خطبهٔ ۲۳۲ نهج‌البلاغه به عبدالله بن زمعة که از بیت‌المال چیزی طلب می‌کرد فرمود: «این مال نه از من است و نه از تو بلکه از جامعهٔ اسلامی است.» اشاره به همین مطلب دارد که بیت‌المال ملک شخصی هیچ‌کس نیست، نه امام و نه غیر امام، و نیز طبیعی است که وجوه واریز شده به بیت‌المال را نظام حاکم دریافت می‌کند نه شخص امام، و نیز طبیعی است که مال جامعه باید در راه نیازهای جامعه صرف شود، و اینکه امام علی(ع) در سخن سابق فرمود: «این مال متعلق به جامعهٔ اسلامی است»، اشاره به همین مطلب دارد که بیت‌المال باید برای جامعه خرج شود، در این سخن امام دو مطلب هست؛ یکی اینکه، بیت‌المال ملک شخصی هیچ‌کس نیست، نه امام و نه غیر امام، و دیگر اینکه حتماً باید برای رفع نیازهای جامعه صرف شود، بنابراین، دفن یا ذخیره‌سازی آن درحالی‌که جامعه نیازمند آن است و دفاع از کشور ضرورت دارد و امنیت شهرها باید تأمین و سایر نیازهای جامعه پاسخ داده شود، دفن بیت‌المال یا ذخیره کردن آن تضییع حق مردم و فلج کردن جامعه و گناهی بزرگ است. فقهایی که گفته‌اند: «در زمان غیبت خمس باید دفن یا ذخیره شود» چون آن را ملک شخصی امام غایب تلقی کرده‌اند، چنین گفته‌اند، و اگر توجه می‌کردند امام وقتی که ظاهر هم باشد بیت‌المال ملک شخصی او نیست، چنانکه امام علی(ع) که امام ظاهر بود در سخن سابق خود به عبدالله بن زمعه فرمود: «این بیت‌المال نه از من است و نه از تو»، اگر به این نکته توجه می‌کردند می‌دانستند که امام غایب از این جهت مانند امام ظاهر است که بیت‌المال ملک شخصی او نیست، در حدیثی که قبلاً از «وسائل»، ج ۴، ص ۳۷۴، نقل

(c) ketabton.com: The Digital Library

شد امام علی نقی(ع) میان اموالی که مردم به‌عنوان منصب امامت به امام‌محمد تقی(ع) داده بودند و اموالی که ملک شخصی وی بوده است، فرق گذاشته بود که آنچه ملک شخصی بوده است میان ورثه تقسیم می‌شود ولی آنچه به‌عنوان منصب امامت داده شده است باید در اختیار امام بعدی قرار گیرد و باید حتماً در راه نیازهای جامعه صرف شود، چون متعلق به جامعه است و نه ملکِ شخصی امام قبلی بوده و نه ملکِ شخصی امام بعدی است. اینکه فقهای نامبرده خمس را ملک شخصی امام تلقی کرده‌اند سبب شده است که آلوسی در روح‌المعانی در تفسیر آیهٔ خمس از روی طنز بگوید: «ظاهر این است سه سهمی که به عقیدهٔ امامیه متعلق به امام است امروز باید در سرداب مخفی شود چون امامِ جانشینِ پیامبر(ص) در نظر آنان غایب شده است، پس باید سهمش را برای او مخفی کنند تا از غیبتش برگردد». پاسخ آلوسی این است که خمس جزء بیت‌المال و متعلق به همهٔ جامعه است و باید در راه نیازهای عمومی صرف شود و ملک شخصی امام نیست تا لازم باشد برای او ذخیره شود.

ضمناً باید دانست که کلمهٔ امام در روایات الزاماً به‌معنای امام معصوم نیست بلکه به‌معنای والی و زمامدار است چه معصوم و چه غیرمعصوم مثلاً آنجا که در روایت مذکور در «وسائل»، ج ۴، ص ۳۶۴، حدیث ۱، گفته‌اند: «انفال بعد از رسول در اختیار امام است» به این معناست که انفال بعد از رسول در اختیار زمامدار و حاکم است. در اینگونه روایات امام به‌عنوان نماد دولت و نظام حاکم منظور شده است که در عصر غیبت هم وجودش ضرورت دارد و هر زمامداری که زمامداری او مشروع باشد او امام مفترض‌الطّاعه خواهد بود که ادارهٔ جامعه و دستور صلح و جنگ و صرف بیت‌المال و همهٔ کارهای حکومتی باید به امر و تحت اشراف او انجام شود، و ضرورت دارد که در کتاب‌های کلامی فصلی را هم به بحث دربارهٔ امامت امام غیرمعصوم اختصاص دهند زیرا اگرچه در عصر غیبت امام معصوم

(c) ketabton.com: The Digital Library

مبسوط‌الید وجود ندارد ولی وجود حکومت و در رأس آن امام و زمامدار ضرورت دارد و بیشتر عمر اسلام را زمان غیبت دربرمی‌گیرد و صحیح نیست در این مدت طولانی که بیشتر عمر اسلام را شامل می‌شود دربارهٔ مسائل حکومت و شرایط امام و زمامدار که طبعاً غیرمعصوم خواهد بود بحث نشود و مسائل آن و وظایف مردم دربارهٔ آن روشن نگردد. و نیز در آن قسمت از مسائل فقهی که به نوعی به حکومت مربوط است، نباید طوری بحث شود که گمان برود این مسائل فقط مربوط به زمانی است که امام معصوم مبسوط‌الید حضور دارد، مانند آنچه شیخ طوسی فرموده است که اگر امام قبل از درگیری با دشمن بگوید: «هرکس چیزی از غنیمت بعد از اخراج خمس بردارد مال او خواهد بود»، این کار جایز است زیرا امام معصوم است و عمل او حجت خواهد بود. (مبسوط، ج ۲، صص ۶۸ـ۶۹).

جملهٔ معترضه

فقهای شیعه در آن قسمت از مسائل فقه که به نوعی به حکومت و ادارهٔ جامعه مربوط می‌شود، فقط نظر به زمانی داشته‌اند که امام معصوم در رأس جامعه باشد به‌طوری‌که اگر امام غیرمعصوم، هرچند عادل باشد زمام جامعه را به‌دست بگیرد آن مسائل قابل طرح نیست و به درد ادارهٔ جامعه نمی‌خورد و ما چند نمونه از این مسائل را می‌آوریم.

نمونهٔ اول: شیخ طوسی در «خلاف» مانند «مبسوط» فرموده: «جایز است امام پیش از شروع جنگ بگوید: «هرکس از غنیمت بعد از اخراج خمس چیزی بردارد مال اوست»، و قول دیگر این است که این کار جایز نیست. دلیل ما بر جواز این کار این است که امام معصوم است و کار غیرجایز نمی‌کند و افعال او مانند افعال پیغمبر(ص) حجت است.» (خلاف، ج ۲، ص ۳۳۱، مسئله ۱۴).

در اینجا کاری را که شک داریم جایز است یا خیر؟ شیخ می‌گوید جایز است، چون علی‌الفرض امام معصوم آن‌را انجام داده است. این مسئله به این

(c) ketabton.com: The Digital Library

صورت که شیخ مطرح کرده است، فقط برای زمانی خوب است که امام معصوم در رأس کار باشد، ولی در عصر غیبت که امام معصوم مبسوط‌الید وجود ندارد و ما شک داریم این کار جایز است یا خیر؛ نمی‌توان به آن استناد کرد. ضمناً اگر فرماندهٔ جنگ چنین چیزی بگوید این دلیل بی‌تدبیری اوست، زیرا دراین‌صورت جنگجویان هجوم می‌آورند که هریک از غنائم چیزی بردارد و این مستلزم هرج و مرج و آشفتگی و نزاع میان جنگجویان خواهد بود، و طبعاً امام معصوم که از دیگران عاقل‌تر است چنین چیزی نخواهد گفت.

نمونهٔ دوم: شیخ طوسی در «خلاف» فرموده است: «اگر چند عالم هستند که در علم قضا به یک اندازه مهارت دارند و امام یکی از آنان را برای قضاوت تعیین کرد او حق ندارد از قبول آن خودداری کند، و شافعی در این مسئله دو قول دارد؛ یکی مثل آنچه ما گفتیم و دیگر اینکه او می‌تواند از قبول قضاوت خودداری کند چون قضاوت واجب کفایی است. دلیل ما بر آنچه گفتیم این است که امام در نظر ما معصوم است و اگر به چیزی امر کند مخالفت با آن جایز نیست چون این معصیت است و موجب عقاب خواهد بود.» (خلاف، ج ۳، ص ۳۱۰، مسئلهٔ ۲).

آنچه شیخ فرموده است در زمان غیبت به کار نمی‌آید زیرا در زمان غیبت امام غیرمعصوم زمامدار است و او حق ندارد از عالمی که نمی‌خواهد قضاوت را بپذیرد، سلب آزادی و اختیار کند، زیرا قضاوت واجب کفایی است و آنجا که به‌قدر کفایت اشخاص دارای صلاحیت وجود دارند، جایز نیست که عالمی را به قبول قضاوت مجبور کنند، و امام معصوم نیز چون این حکم فقهی را می‌داند هرگز در چنین حالتی عالمی را به قبول قضاوت اجبار و اقدام به سلب آزادی و اختیار افراد نمی‌کند و اگر چنین کار غیرجایزی بکند دیگر معصوم نخواهد بود.

ضمناً اینگونه سخن گفتن یک نوع ترویج دیکتاتوری زیر لوای عصمت امام است، که فقیهی جایز بداند امام آزادی و اختیار عالمی را سلب کند و او را به قبول قضاوت که بر او واجب عینی نیست مجبور سازد، فقیه باید

(c) ketabton.com: The Digital Library

مواظب لوازم گفتار خود باشد که آنچه می‌گوید مستلزم نتایج منفی نباشد.
نمونهٔ سوم: شیخ طوسی در «خلاف» می‌فرماید: «اگر والی ظالم که به زور بر مردم حاکم شده است زکات را بگیرد، دهندهٔ زکات بری‌ءالذمه نمی‌شود و شافعی گفته است: «بری‌ءالذمه می‌شود زیرا امامت حاکم ظالم با فسق او زائل نمی‌شود» و اکثر فقهای محقق و اکثر اصحاب شافعی گفته‌اند: «امامت او به سبب فسقش زائل می‌شود». ولی در نظر ما فاسق شدن امام ممکن نیست چون او معصوم است...» (خلاف، ج ۱، صص ۲۸۱ـ۲۸۲).

اینجا بحث در این است که آیا امامت و زمامداری والی ظالم، قانونی است و دهندهٔ زکات با دادن زکات به او تکلیفش ادا می‌شود یا چون او فاسق است امامتش غیرقانونی است و با دادن زکات به او، دهنده تکلیفش ادا نمی‌شود؟ و در عصر غیبت باید این مسئله روشن شود و مردم تکلیف خود را بدانند. و اینکه شیخ فرموده است: «فاسق شدن امام ممکن نیست چون او معصوم است» به درد زمان غیبت یعنی زمان خود شیخ طوسی نمی‌خورد و مشکل را حل نمی‌کند و باید اجتهاد کرد و یک طرف قضیه را انتخاب نمود.
نمونهٔ چهارم: شیخ طوسی در کتاب «خلاف» فرموده است: «امام معصومی که ما امامتش را قبول داریم، حق دارد چراگاه‌ها و مراتع را برای خودش یا برای عموم مسلمانان غُرُق کند و دیگران را از آن منع نماید، و شافعی گفته است: «اگر این کار برای خودش باشد جایز نیست و اگر برای همهٔ مسلمانان باشد در آن دو قول است؛ جواز و عدم جواز»، و ابوحنیفه جواز گفته است. دلیل ما بر مدعایمان این است که امام معصوم است، و هر کاری بکند صحیح و حجت است، و نیز ما گفته‌ایم که زمین‌های مَوات ملک امام است، پس حق دارد دیگران را از آن منع کند، زیرا هرکس ملکی دارد بدون خلاف حق دارد دیگران را از تصرف در آن منع کند.» (خلاف، ج ۲، ص ۲۲۳، مسئلهٔ ۶).

اینجا بحث در این است که آیا زمامدار مسلمانان حق دارد مراتع را برای خودش یا برای مسلمانان حراست و دیگران را از آن منع کند یا خیر؟ و پاسخ دادن به آن در عصر غیبت مورد نیاز است، و اینکه شیخ می‌فرماید: «امام معصوم حق دارد چنین کند چون معصوم است و خلاف نمی‌کند» به درد

(c) ketabton.com: The Digital Library

زمان غیبت نمی‌خورد و آنچه لازم است اجتهاد کردن و فتوا دادن به یکی از دو طرف مسئله در عصر غیبت است که شیخ این کار را نکرده است.

به‌نظر می‌رسد در این مسئله باید چنین گفت که چون مراتع از انفال است که متعلق به کل جامعهٔ اسلامی است، و امام که ولی جامعه است باید در مورد آن به نفع جامعه عمل کند، از این رو حق ندارد به نفع شخصی خود دیگران را از آن منع کند و اگر بکند خلاف شرع کرده ودیگر معصوم نخواهد بود، و اینکه شیخ فرموده است: «زمین‌های موات ملک امام است و او حق دارد دربارهٔ ملک خود هرگونه خواست عمل کند» این مبتنی بر نظری است که انفال را ملک شخصی امام می‌داند که نظری نامقبول و مردود است و این مطلب را قبلاً به‌طور کامل توضیح داده‌ایم.

نمونهٔ پنجم: شیخ طوسی فرموده است: «امام به عقیدهٔ ما امر به قتل کسی نمی‌کند که قتلش واجب نیست چون او معصوم است، ولی ممکن است امیر چنین کند، پس اگر امر به کشتن کسی امر کرد که قتلش واجب نیست و مأمور این را می‌دانست و با این وصف او را کشت بدون خلاف قاتل مستحق قصاص است... ولی اگر معتقد بود که امیر به قتل کسی که قتلش واجب نیست امر نمی‌کند و او را کشت شافعی گفته است: «او مستحق قصاص نیست بلکه دستور دهنده مستحق قصاص است.» (خلاف، ج ۳، ص ۹۷، مسئلهٔ ۲۸).

شیخ در اینجا نیز مسئله را با فرض اینکه امام معصوم زمامدار باشد مطرح کرده است که این به درد زمان غیبت نمی‌خورد، و در زمانی که امام معصوم مبسوط‌الید وجود ندارد نیاز هست که فقیه اجتهاد کند و حکم مسئله را روشن سازد که در چنین موردی قاتل مستحق قصاص است یا آمر؟

نمونهٔ ششم: علّامهٔ حلّی در «تذکره» در بحث جهاد با بُغاة می‌فرماید: «عادت فقها جاری شده است که شرایط امام را در اینجا ذکر می‌کنند تا معلوم شود امامی که انسان با خروج بر ضد او باغی می‌شود چه کسی است، آنگاه نه شرط ذکر می‌کند و می‌فرماید: «این نه شرط مورد اتفاق عامه و خاصه است»، سپس شروط اختلافی را ذکر می‌کند و شرط یازدهم را بدین‌گونه

(c) ketabton.com: The Digital Library

می‌آورد که باید امام از قُرَیش باشد چون رسول خدا فرموده است: «اَلاَئِمَّةُ مِنْ قُرَیشٍ» و فقهای شافعی مذهب گفته‌اند: «اگر در قُریشیان کسی که واجد شرایط امامت باشد یافت نشود باید فردی از بنی کِنانه را به امامت نصب کنند و اگر آن هم یافت نشود مردی از نسل اسماعیل نصب کنند، و این نزد ما باطل است چون امامت به عقیدهٔ ما منحصر است در دوازده امام.» (تذکره، ج ۱، ص ۴۵۲).

می‌بینیم که علّامهٔ حلّی امامی را که طغیان بر ضد او بغی محسوب می‌شود منحصر کرده است به دوازده امام معصوم، حالا جای این سؤال هست که آیا در عصر غیبت که امام معصوم مبسوط‌الید از دوازده امام وجود ندارد اگر مردم امام عادلی را برای ادارهٔ جامعه انتخاب کردند و عناصر فتنه‌انگیز بر ضد او سر به طغیان برداشتند چون امام انتخاب شده از دوازده امام نیست طغیان بر ضد او بغی محسوب نمی‌شود و دفع شر طغیانگران واجب نیست؟ آیا علامه به این مطلب ملتزم می‌شود که در چنین حالتی جهاد بر ضد عناصر طغیانگر و فتنه‌آفرین واجب نیست و باید آنان را به حال خود گذاشت تا به طغیان خود ادامه دهند و حرث و نسل را نابود کنند؟ هرگز نمی‌توان به چنین چیزی ملتزم شد.

مواردی که از سخنان شیخ طوسی و علّامهٔ حلّی ذکر شد به‌خوبی نشان می‌دهد که فقهای شیعه آن قسمت از مسائل فقهی را که به نوعی به حکومت و ادارهٔ جامعه مربوط می‌شود با فرض اینکه امام معصوم مبسوط‌الید وجود داشته باشد، مطرح کرده‌اند و با اینکه خودشان در عصر غیبت زندگی می‌کرده‌اند این مسائل را برای عصر غیبت طرح نکرده‌اند تا مردم چنین عصری در مسائل حکومتی وظیفهٔ خود را بدانند که آیا لازم است امام عادل و لایقی را برگزینند و با رهبری او جامعه را به پیش ببرند یا چون امام معصوم مبسوط‌الید از دوازده امام وجود ندارد جامعه باید به حال خود رها شود تا با هرج و مرج و فتنه و فساد تا اَبد دست به گریبان باشد؟

فقهای شیعه چون مسائل سیاسی و اجتماعی و نظامی و اقتصادی فقه و خلاصه مسائلی را که به حیات جمعی مردم مربوط می‌شود با فرض وجود

(c) ketabton.com: The Digital Library

امام معصوم مطرح کرده‌اند، به گذشته نظر داشته‌اند نه به حال و آینده و به فکر این نبوده‌اند که فقه را برای ادارهٔ جامعه در عصر غیبت که بیشترِ عمر اسلام را دربرمی گیرد بنویسند به‌طوری که بتواند با تحول اجتماع، تحول یابد و پاسخگوی پرسش‌های جدید باشد.

یکی از علل ایستایی فقه شیعه که نتوانسته است همراه حرکت تکاملی جوامع انسانی حرکت کند و پاسخ پرسش‌های تازه به تازهٔ جامعه را بدهد همین است که شالودهٔ اصلی آن برای زمان گذشته که امام معصوم وجود داشته است، ریخته شده نه برای همهٔ زمان‌ها، و معلوم است که چنین فقهی در محدودهٔ زمان حضور امام معصوم متوقف می‌ماند و نمی‌تواند به همهٔ زمان‌ها نگاه کند و دربارهٔ ادارهٔ همهٔ جوامع انسانی در همهٔ اعصار بیندیشد.

این فقها چون در انزوا به‌سر می‌برده‌اند و در ادارهٔ جامعه سهیم نبوده‌اند احساس نیاز نمی‌کرده‌اند که فقه را طوری بنویسند که بتواند ابزاری برای ادارهٔ جوامع انسانی در همهٔ زمان‌ها باشد.

اگر فقهای امروز احساس چنین نیازی بکنند و حرکتی را برای بازسازی فقه آغاز کرده و همهٔ نیروهای فکری و علمی خود را روی هم بریزند و از تخصص‌های دانشمندان بیرون حوزه‌ها نیز کمک بگیرند تا فقهی بنویسند که بتوان با آن جوامع انسانی را در همهٔ زمان‌ها اداره کرد، امید است به نتیجهٔ مطلوبی دست یابند و فقه را از این بی‌تحرکی که دارد خلاص کنند تا بتواند همراه حرکت تکاملی جوامع بشری حرکت کند و به نیازهای جدید پاسخ دهد.

امام خمینی رضوان‌الله علیه دربارهٔ ناکارآمدی اجتهاد مصطلَح و لزوم حرکت برای بازسازی فقه می‌فرماید: «روحانیت تا در همهٔ مسائل و مشکلات حضور فعال نداشته باشد، نمی‌تواند درک کند که اجتهاد مصطلَح برای ادارهٔ جامعه کافی نیست، حوزه‌ها و روحانیت باید نبض تفکر و نیاز آیندهٔ جامعه را همیشه در دست خود داشته باشد و همواره چند قدم جلوتر از حوادث، مهیای عکس‌العمل مناسب باشد، چه‌بسا شیوه‌های رایج ادارهٔ امور مردم در سال‌های آینده تغییر کند و جوامع بشری برای حل مشکلات

(c) ketabton.com: The Digital Library

خود به مسائل جدید اسلام نیاز پیدا کنند، علمای بزرگوار اسلام از هم‌اکنون باید برای آن موضوع فکری بکنند.»(«صحیفهٔ نور» ج ۲۱، ص ۱۰۰).

این سخنان از شخصیتی است که هم یک فقیه برجسته بود و هم ده سال تجربهٔ ادارهٔ کشورش را با خود داشت. او ناکارآمدی اجتهاد مصطلَح را که فقه موجود محصول مستقیم آن است با همهٔ وجودش لمس می‌کرد و بدین سبب از روی درد از روحانیت و حوزه‌های علمیه خواسته است که رو به جلو حرکت کنند و برای کارآمد کردن اجتهاد مصطلح و فعال کردن فقه کاری انجام دهند.

پنج قول دربارهٔ «ذی القُربیٰ»

باید دانست که میان مفسران و فقها دربارهٔ معنای «ذی القُربیٰ» در آیهٔ خمس اختلاف است و در آن چند قول وجود دارد.

قول اول

مقصود از ذِی‌القُرْبیٰ امام است، و این قولِ گروهی از فقهای شیعه است که نصف خمس را ملک شخصی امام می‌دانند و قبلاً آن را نقد و رد کردیم، و در اینجا اضافه می‌کنیم که این قول مستلزم این است که در هر سال میلیاردها دینار از خمس ملک شخصی امام شود خصوصاً اگر آن‌طور که اسلام می‌خواهد، همهٔ مردم جهان مسلمان باشند و خمس بدهند و این با آیهٔ «کَیْ لایَکُونَ دُوْلَةً بین الاغنیاء مِنکُم» (حشر، ۷) مخالف است چون این آیه می‌گوید: «فیء را برای خویشان نیازمند شما و یتیمان و مسکینان و ابن سبیلان [و طبعاً نیازمندان دیگر مانند اطفالی که پدرانشان مفقود شده‌اند] قرار دادیم تا میان ثروتمندان شما دست به‌دست نشود و تمرکز ثروت لازم نیاید» و معلوم است که اگر نصف خمس از همهٔ مردم جهان ملک شخصی امام باشد تمرکز ثروت عظیمی لازم می‌آید که مورد قبول اسلام نیست. ضمناً این قول نصف دیگر خمس را به بنی‌هاشم

(c) ketabton.com: The Digital Library

اختصاص می‌دهد که در نتیجه، نصف خمس ملک شخصی شده است و نصف دیگرش بودجهٔ فامیلی!

قول دوم

«ذی‌القُربیٰ» به‌معنای بنی‌هاشم است و این قول به نوشتهٔ «تفسیر قُرطُبی»، جزء ۸، ص ۱۲، از مجاهد و مالک و سفیان ثوری و اوزاعی است، و این قول نیز دلیل معتبری ندارد و گویا صاحبان این قول تصور کرده‌اند که چون در آیهٔ خمس کلمهٔ رسول قبل از «ذی‌القربی» ذکر شده است، مقصود از «ذی‌القربی» خویشان رسول است، آنگاه خویشان رسول را منحصر کرده‌اند به بنی‌هاشم، درحالی‌که، نه ذکر رسول قبل از «ذی‌القُربیٰ» دلیل است که مقصود از «ذی‌القُربیٰ» خویشان رسول است و نه خویشان رسول منحصر به بنی‌هاشم است زیرا خویشان رسول طیف بسیار گسترده‌ای هستند که بنی‌هاشم شاید کمتر از یک‌پنجم آنان باشند، و به فرض غیرصحیح که مقصود از «ذی‌القُربیٰ» خویشان رسول باشد منحصر کردن آن به بنی‌هاشم تخصیص اکثر و مستهجن است زیرا آوردن لفظی که هزارها مصداق دارد و اراده کردن اقلیتی از مدلول آن، در عرف فصحا ناپسند و مردود است.

قول سوم

مقصود از «ذی‌القربی» بنی‌هاشم و بنی‌المطلّب هستند [مطلّب برادر هاشم و از اجداد شافعی است] و این قول به نوشتهٔ تفسیر قُرطُبی در همان صفحه از شافعی و احمد بن حنبل وابی ثَور و قتاده و ابن جُرَیج است، و دلیل این قول حدیث جُبَیر بنْ مُطعِم است که می‌گوید: «وقتی رسول خدا از غنائم خیبر از سهم «ذی‌القُربیٰ» به بنی‌هاشم و بنی‌المطلب داد من و عثمان نزد آن حضرت رفتیم و گفتیم: «یا رسول‌الله! ما منکر فضل بنی‌هاشم نیستیم آنان جای خود دارند ولی شما از غنائم به بنی‌المطلب نیز دادید درحالی‌که ما و بنی‌المطلب نسبت به شما منزلت واحدی داریم»، فرمود: «بنی‌المطلب در جاهلیت و

(c) ketabton.com: The Digital Library

اسلام از من جدا نشدند، بنی‌المطلب و بنی‌هاشم یکی هستند» و انگشتان خود را درهم فرو برد»، این حدیث را احمد بن حنبل و بُخاری روایت کرده‌اند. (مُغنی ابن قُدامه، ج ۷، ص ۳۰۴)

ما می‌گوییم اولاً، اعتبار این حدیث مشکوک است زیرا جُبَیْر بن مُطعِم به قولی که در «سیرهٔ زینی دحلان» در حاشیهٔ «سیرهٔ حلبیه»، ج ۲، ص ۳۵۸، آمده است در فتح مکه مسلمان شد و از مؤلفة قلوبهم است از قبیل ابوسفیان و حکیم بن حزام که هر کدام صد شتر گرفتند و جُبَیر بن مطعم ششمین نفر از آنان است. بنابر این قول، جُبَیر بن مطعم هنگام فتح خیبر مسلمان نبوده است تا نزد پیامبر(ص) برود و از غنائم طلب کند چون فتح خیبر یک سال قبل از مسلمان شدن جُبَیر بن مُطعِم بوده است، و ثانیاً، اینکه رسول خدا از غنائم خیبر به بنی‌هاشم و بنی‌المطلب داد دلیل نمی‌شود که «ذی‌القُربیٰ» در آیهٔ خمس منحصر به این دو طایفه باشد زیرا غنائم خیبر از انفال بوده و اختیارش با پیامبر(ص) بود که به هرکس صلاح می‌داند بدهد و طبق مصلحت به این دو طایفه نیز داده است.

قول چهارم

«ذی‌القُربیٰ» در آیهٔ خمس، قُرَیش هستند، این را بعضی از علمای سلف گفته‌اند و دلیلش این است که وقتی آیهٔ «وَ اَنْذِرْ عَشیرَتَکَ الْاَقْرَبینَ» (شعرا، ۱۱۴) نازل شد، رسول خدا(ص) بنی عبد مناف و بنی‌کعب و بنی مرّه و بنی عبد شمس و بنی‌المطلب را که از قُرَیش هستند، انذار کرد، پس معلوم می‌شود عشیرهٔ اقربین و ذوی‌القُربای رسول قُرَیش هستند، بنابراین، «ذی‌القُربیٰ» در آیهٔ خمس نیز به‌معنای قُرَیش است. (تفسیر قُرطُبی، جزء ۸، ص ۱۲).

ولی چون آیهٔ مزبور خطاب به پیامبر(ص) است و عشیره اضافه به کاف خطاب شده و وصف اقربین به دنبال آن ذکر شده است طبعاً منظورش از

(c) ketabton.com: The Digital Library

عشیرهٔ اقربین خویشان رسول است که بنابر قول مزبور قُرَیش هستند. اما آیهٔ خمس، خطاب به رسول نیست بلکه خطاب به همهٔ امت اسلامی است و دلالت ندارد که مقصود از «ذی‌القُربیٰ» در آن انحصاراً خویشان رسول است و اینکه لفظ رسول قبل از «ذی‌القربی» ذکر شده است دلیل نمی‌شود که مقصود از آن فقط خویشان رسول باشد، خلاصه اینکه دعوت رسول از شاخه‌های قُرَیش و انذار آنان بعد از نزول «وَ اَنذِرْ عَشیرَتَکَ الْاَقرَبینَ» دلیل نمی‌شود که «ذی‌القُربیٰ» در آیهٔ خمس به‌معنای خویشان رسول در سطح گسترده یعنی قُرَیش باشد، نه غیر آنان.

این سه قول اخیر در این جهت مشترک‌اند که «ذی‌القربی» را در آیهٔ خمس به‌معنای خویشان پیامبر(ص) می‌دانند. هرچند بعضی دایرهٔ آن را محدودتر کرده‌اند و بعضی وسیع‌تر، و این استنباطی است که فقها و مفسران عامه یعنی مجاهد و مالک و سفیان ثَوری و اوزاعی و شافعی و احمد بن حنبل و ابی ثَور و قتاده و ابن جُرَیج در مورد آیهٔ خمس داشته‌اند، و معلوم است که اصل در این مسئله فقها و مفسران عامه‌اند که نام‌های آنان ذکر شد، و به‌نظر می‌رسد که ذکر رسول قبل از «ذی‌القربی» در آیهٔ خمس منشأ استنباط و برداشت آنان بوده است که این استنباط ضعیفی است و صرف آمدن «ذی‌القُربی» بعد از لفظ رسول دلیل نمی‌شود که «ذی‌القربی» به‌معنای خویشان رسول است، و اگر منظور ذی‌القُربای رسول بود، لفظ آیه به این صورت می‌آمد: «وَاعْلَمُوا اَنَّما غَنِمتُم مِنْ شَیءٍ فَاَنَّ لِلّٰهِ خُمُسه وَ لِلرَّسُولِ و لِذی قُربٰاهُ وَالیَتٰامیٰ... تا آخر» و در آن صورت چون «ذی قُربیٰ» اضافه به ضمیر رسول می‌شد خویشان رسول را می‌فهماند و نظم آیه هم محفوظ بود و خَلَلی به فصاحت آن وارد نمی‌شد، ولی لفظ «ذی‌القُربیٰ» در آیهٔ خمس به‌صورتی که هست مطلق است و اختصاص به ذی‌القُربای هیچ‌کس ندارد و بدین سبب ذی‌القُربای همهٔ مخاطبان آیه را شامل می‌شود، و آیه می‌خواهد بگوید: «بدانید خمسی که به خدا و رسول و نظام حاکم می‌دهید صرف موارد نیاز جامعه می‌شود، از قبیل

(c) ketabton.com: The Digital Library

خویشان نیازمند شما و یتیمان و مسکینان و درراه‌ماندگان و مثلاً اطفالی که پدرانشان مفقود شده‌اند، بنابراین، از دادن آن دریغ نکنید».

به‌هرحال فقها و مفسران عامه در این برداشت که مقصود از «ذی‌القُربیٰ» در آیهٔ خمس خویشان رسول است پیشقدم بوده‌اند آنگاه فقها و مفسران شیعه نیز در راه آنان رفته‌اند، و در واقع در اینجا یک نوع مبادلهٔ فرهنگی میان عامه و خاصه انجام شده است و اینکه در بعضی روایات، «ذی‌القربی» در آیهٔ خمس به‌معنای خویشان پیامبر(ص) تفسیر شده است، راویان آنها از عامه متأثر بوده‌اند که چنین گفته‌اند. در اینجا سخن آیت‌الله بروجردی رضوان‌الله علیه به یاد انسان می‌آید که می‌فرمودند: «فقه شیعه حاشیه‌ای است بر فقه عامه».

این سه قول اخیر یک نقطهٔ ضعف مشترک دارند که قابل دفاع نیست و آن این است که خمس را که جزء بیت‌المال و متعلق به کل جامعه است به یک فامیل معین اختصاص داده‌اند و در واقع یک امتیاز خونی و نژادی به یک تیرهٔ معین از فرزندان آدم داده و آپارتایدِ زشت و منفور را تأیید کرده‌اند و این به چند دلیل صحیح نیست:

اول اینکه، اسلام یک دین قبیله‌ای و فامیلی نیست، بلکه دینی جهانی و جاودانی است که شایسته است همهٔ جهانیان از آن پیروی کنند، حالا آیا صحیح است در زمانی که همهٔ مردم پنج قارهٔ دنیا مسلمان باشند و خمس بدهند دین اسلام بگوید این ثروت عظیم را که در هر سال هزارها میلیارد دینار طلا می‌شود باید به یک فامیل معین یعنی بنی‌هاشم یا بنی‌هاشم و بنی‌المطلب و یا به کل قُرَیش بدهند؟ البته خیر.

دوم اینکه، اگر این سرمایهٔ عظیم به یک فامیل معین اختصاص یابد تمرکز ثروت لازم می‌آید، خصوصاً که بعضی از فُقها فقر و نیازمندی را در گیرندهٔ خمس شرط نمی‌دانند و از جملهٔ آنان شافعی و شیخ طوسی است که در کتاب «خلاف»، ج ۲، ص ۳۴۱، این فتوا را داده است، و می‌دانیم که اسلام تمرکز ثروت را نمی‌پذیرد و آیهٔ ۷ سورهٔ حشر چنانکه قبلاً گفته شد آن را

(c) ketabton.com: The Digital Library

محکوم می‌کند. اسلامی که تمرکز ثروت را نمی‌پذیرد چگونه ممکن است در مورد خمس حکمی صادر کند که مستلزم تمرکز ثروت آن هم در حجمی بسیار عظیم باشد؟ هرگز چنین چیزی ممکن نیست.

سوم اینکه، این کاری نامعقول است که جامعهٔ مسلمانان در آسیا، اروپا، امریکا، افریقا و استرالیا که می‌خواهند بیست درصد از سود خالص سالانهٔ خود را بدهند یا حکومت‌هایی که خمس را می‌گیرند، در اطراف دنیا بگردند، ببینند از فامیل نامبرده که اصلاً در حجاز بوده‌اند از نسل عباس بن عبدالمطلب و ابولَهَب و سایر بنی‌هاشم یا بنی‌المطلب و یا قُرَیش کجا پیدا می‌کنند که این اموال بسیار کلان را هر سال به آنان بدهند تا همیشه غرق ثروت باشند، آن هم ثروت بی‌زحمت و مجانی! ناصحیح بودن این کار وقتی بیشتر آشکار می‌شود که آن‌طور که اسلام می‌خواهد همهٔ‌مردم جهان مسلمان باشند و ملتزم به احکام اسلام و از جمله دادن خمس که موظف‌اند این حجم عظیم از ثروت را به اولاد ابولهب و هارون‌الرشید و متوکل عباسی بدهند اگرچه نیازمند نباشند چون این حق را به فتوای فقهایی مانند شافعی و شیخ طوسی به‌خاطر قرابت با رسول دارند نه به‌خاطر نیازمندی.

ضمناً باید دانست که آنچه در ذهن مردم ما نقش بسته است و گمان می‌کنند نصف خمس حق سادات از نسل پیغمبر اکرم است مبنای فقهی ندارد و فقها چنین نگفته‌اند، زیرا شیخ طوسی در تفسیر تبیان، ج ۵، ص ۱۲۳، می‌فرماید: «خمس متعلق است به اولاد عبدالمطلب از نسل ابولهب و ابوطالب و عباس و حارث». بنابراین، نباید تصور شود که به احترام رسول خدا(ص) نصف خمس برای اولاد آن حضرت مقرر شده است آن‌طور که بعضی از عوام می‌پندارند.

قول پنجم

قولی است که ما اختیار کردیم و آن این است که «ذی‌القُربیٰ» در آیهٔ خمس و

(c) ketabton.com: The Digital Library

آیهٔ فیء به معنای خویشان مخاطبان آیهٔ خمس و آیهٔ فیء است یعنی همهٔ امت اسلامی، چنانکه در آیهٔ «اِنَّ اللّهَ یَأمُرُ بِالْعَدْلِ وَ الاْحسانِ وَ ایتاءِ ذِی‌الْقُربیٰ» (نحل، ۹) و آیات دیگری که کلمهٔ «ذی‌القُربی» در آنها هست مقصود، ذی‌القُربای همهٔ مخاطبان است، و این مطلب را قبلاً به‌طور کامل توضیح داده‌ایم، و بر مبنای این نظر هیچ یک از اشکالاتی که به چهار قول سابق وارد بود به این قول وارد نیست زیرا اولاً در این‌صورت «ذی‌القربیٰ» به‌معنای امام نیست که خمس ملک شخصی او باشد و تمرکز ثروت لازم بیاید؛ و ثانیاً ذِی‌الْقُرْبیٰ به‌معنای خویشان رسول از بنی‌هاشم نیست تا گفته شود ذکر رسول قبل از «ذی‌القُربیٰ» دلیل نمی‌شود که «ذی‌القُربیٰ» به‌معنای خویشان رسول از بنی‌هاشم باشد؛

و ثالثاً ذِی‌الْقُرْبیٰ به‌معنای بنی‌هاشم و بنی‌المطلب نیست تا گفته شود دادن قسمتی از غنائم خیبر به بنی‌هاشم و بنی‌المطلب از جانب رسول اکرم(ص) دلیل نمی‌شود که «ذی‌القُربیٰ» به‌معنای بنی‌هاشم و بنی‌المطلب باشد؛

و رابعاً ذِی‌الْقُرْبیٰ به‌معنای قُرَیش نیست تا گفته شود دعوت رسول از تیره‌های قُرَیش بعد از نزول «وَ اَنْذِر عَشیرَتَکَ الاَقربینَ» و انذار آنان دلیل نمی‌شود که ذی‌القُربیٰ به‌معنای قُرَیش باشد.

این اشکالات به کسانی وارد می‌شد که عقیده داشتند، «ذی‌القُربیٰ» در آیهٔ خمس به‌معنای امام یا به‌معنای خویشان رسول است چه در محدودهٔ بنی‌هاشم و چه بنی‌هاشم و بنی‌المطلب و چه در طیف گسترده‌تر یعنی قُرَیش، و قبلاً گفتیم که اگر منظور از «ذی‌القُربیٰ» در آیهٔ خمس خویشان رسول بود لفظ آیه به این صورت می‌آمد، «وَاعْلَمُوْا اَنَّما غَنِمْتُمْ مِنْ شَیءٍ فَاَنَّ لِلّهِ خُمُسَه و للرَّسُول وَ لِذِی قُرْباهُ والْیَتامیٰ... تا آخر» اکنون در ارتباط با این مطلب لازم است به آنچه شیخ طوسی دربارهٔ «ذی‌القربیٰ» در آیهٔ فیء فرموده است توجه کنیم، ایشان در «تفسیر تبیان»، ج ۹، ص ۵۶۴، دربارهٔ آیهٔ «مٰا اَفٰاءَ اللّهُ عَلیٰ رَسُولِه مِنْ اَهْلِ الْقُریٰ فَلِلّهِ وَ لِلرَّسُولِ وَلِذِی الْقُرْبیٰ و الْیَتامیٰ

(c) ketabton.com: The Digital Library

وَالْمَسٰاكينِ وَابْنِ السَّبيلِ...» (حشر، ۷) می‌فرماید: «مقصود از «ذی‌القُربیٰ» اهل بیت پیامبر(ص) است و مقصود از «یتامی» و «مساکین» و «ابن سبیل» یتیمان و مسکینان و درراه‌ماندگان از اهل بیت پیامبر(ص) است «لانّ تقدیره ولذی قُرباه و یتامی اهل بیته و ابن سبیلهم [مساکین از قلم افتاده] لان الا لف و اللاّم تعاقب الضّمیر» یعنی الف و لام در «ذی‌القُربیٰ» به جای ضمیر آمده است که به رسول برمی‌گردد و در اصل «ذی قرباه» بوده است، ضمیر حذف شده و به‌جای آن الف و لام آمده است و الف و لام در «الیَتامیٰ» هم به‌جای ضمیر است و در اصل «یتامیٰ اهل بیته» بوده است «اهل بیته» حذف شده و الف و لام به‌جای آن آمده است و الف و لام در «ابن السبیل» نیز به‌جای ضمیر است و در اصل «ابن سبیلهم» بوده است، ضمیر «هم» حذف شده و الف و لام به‌جای آن آمده است.

اگر آنچه شیخ فرمود که الف و لام در «القُربیٰ» به‌جای ضمیر رسول است صحیح باشد باید بگوییم آیهٔ فیء در اصل چنین بوده است: «فَلِلّهِ و لِلرّسُولِ وَ لِذی قُرباهُ و یَتاماهُ وَ مَساکینهِ و ابنِ سَبیلهِ»، آنگاه ضمیرها در «ذی قرباه» و «یتاماه» و «مساکینه» و «ابن سبیله» حذف شده و به‌جای آنها الف و لام آمده است، و معلوم است که صحیح نیست کسی بگوید فیء برای خدا و رسول و خویشان رسول و یتیمان رسول و مسکینان رسول و ابن سبیلان رسول است. و اینکه شیخ فرمود: «عبارت اصلی در آیهٔ فیء «یتامیٰ اهل بیته» و «ابن سبیلهم» بوده و «اهل بیته» و «ابن سبیلهم» بوده و «اهل بیته» حذف شده و به‌جای آن الف و لام آمده است» صحیح نیست زیرا الف و لام باید به‌جای ضمیر مفردی بیاید که به رسول برمی‌گردد نه به‌جای اهل بیتِ مضاف به ضمیر، و نیز اینکه در مورد ابن السبیل فرمود: «عبارت اصلی» ابن سبیلهم «بوده و ضمیر «هم» حذف شده و به‌جای آن الف و لام آمده است» صحیح نیست زیرا الف و لام باید به‌جای ضمیر مفرد که به رسول برمی‌گردد بیاید نه به‌جای ضمیر «هم». آری چون شیخ طوسی تحت‌تأثیر جوّ ساخته شده در

(c) ketabton.com: The Digital Library

حوزه‌های علمی ملتزم شده است که حتماً «ذی‌القُربیٰ» در آیهٔ فیء و آیهٔ خمس به‌معنای خویشان رسول است ناچار شده است تلاش کند هرچند با تکلف زیاد آنچه را بدان ملتزم شده است ثابت کند، و اگر ایشان توانسته بود خود را از آن جوّ فکری که در حوزه‌های فقهی و تفسیری از جانب صاحب‌نظران عامه ساخته شده بود خلاص کند راه دیگری می‌رفت و دربارهٔ «ذی‌القُربیٰ» در دو آیهٔ یاد شده نظر دیگری می‌داد ولی چنین اتفاقی نیفتاده است، و ما با تتبع و تجربه دریافته‌ایم که شیخ طوسی در فقه و تفسیر قرآن تا حد زیادی تحت‌تأثیر نوشته‌ها و نظرات عامه است که البته این برای ایشان نقطهٔ ضعف نیست و هر عالم دیگری هم اگر به‌جای او بود همین‌طور عمل می‌کرد زیرا اینگونه تعامل‌ها و تأثیرپذیری‌های علمی و فکری در فضای مبادلات فرهنگی امری طبیعی و عادی و درعین‌حال اجتناب‌ناپذیر است.

تعارض در سخنان شیخ طوسی

شیخ طوسی در کتاب «خلاف» می‌فرماید: «اگر کسی وصیت کند که ثُلث مالش برای قرابت او باشد، بعضی از اصحاب ما گفته‌اند: «قرابت شامل همهٔ کسانی می‌شود که تا آخرین پدر و آخرین مادر در اسلام با او خویشی نَسَبی داشته باشند»، دلیل ما بر این مطلب این است که در آیهٔ خمس کلمهٔ «ذی‌القُربیٰ» آمده است که برای ذی‌القُربای پیامبر(ص) سهمی از خمس قرار داده است و آن حضرت آن را به بنی‌هاشم و بنی‌المطّلب داد [مطلب برادر هاشم است] و آنان از عموزادگان او و از نسل جدش عبدمناف بودند و نیز به صفیه، عمهٔ خود از سهم «ذی‌القُربیٰ» داد، بنابراین، کلمهٔ قرابت و «ذی‌القُربیٰ» شامل همهٔ خویشان نَسَبی می‌شود هرچند خویشی آنان دور باشد.» (خلاف، ج ۲، ص ۳۱۵، مسئلهٔ ۲۴).

می‌بینیم که شیخ طوسی در اینجا «ذی‌القُربیٰ» را در آیهٔ خمس به‌معنای خویشان نَسَبی پیامبر(ص) در سطحی وسیع گرفته است و از طرفی چنانکه

(c) ketabton.com: The Digital Library

قبلاً گذشت صاحب «جواهر» از کتاب «منتهای» علّامهٔ حلّی نقل می‌کند که او گفته است: «شیخ طوسی ادعای اجماع کرده است که «ذی‌القُربیٰ» در آیهٔ خمس به‌معنای امام است.» (جواهر، ج ۱۶، ص ۸۶).

نمی‌دانیم دربارهٔ تعارضی که در سخنان شیخ طوسی در خصوص معنای «ذی‌القُربیٰ» در آیهٔ خمس دیده می‌شود چه باید گفت که از طرفی «ذی‌القُربیٰ» را در آیهٔ خمس به‌معنای خویشان نَسَبی پیامبر(ص) در سطح وسیع گرفته و از طرفی آن را به‌معنای امام دانسته است؟ از سویی نمی‌توانیم بگوییم آنچه علّامهٔ حلّی در کتاب «منتهیٰ» به شیخ طوسی نسبت داده است صحیح نیست، و از سویی نمی‌توانیم این تعارض را در سخنان شیخ طوسی رفع کنیم.

زکات چرک دست‌های مردم!

یکی از مطالبی که باید ضمن مسائل خمس بررسی شود، این است که آیا زکات بر بنی‌هاشم حرام و به‌جای آن خمس برای این فامیل مقرر شده است؟

در روایات این مطلب زیاد به چشم می‌خورد که زکات بر بنی‌هاشم حرام است و به‌جای آن خمس برای آنان مقرر شده است و این مطلب به‌قدری تکرار شده است که از مسلمات به‌شمار می‌رود، و منشأ اصلی آن روایتی است که در صحیح مسلم و سنن ابی داوود بدین صورت آمده است:

ابن شهاب زُهْری می‌گوید: «عبدالله بن عبدالله بن نَوفل بن حارث بن عبدالمطلب، برای من نقل کرد که عبدالمطلب بن ربیعة بن حارث، داستانی را بدین‌گونه ذکر کرد که پدر من ربیعة بن حارث و عباس بن عبدالمطلب در نشستی با یکدیگر گفتند: «چه خوب است که این دو فرزند جوانمان عبدالمطلب بن ربیعة و فضل بن عباس را نزد رسول خدا(ص) بفرستیم تا با آن حضرت دربارهٔ سپردن کار صدقات به آن دو گفت‌وگو کنند که این دو جوان نیز مانند مردم دیگر به این کار مشغول شوند و حقوقی بگیرند». آن دو در این

(c) ketabton.com: The Digital Library

گفت‌وگو بودند که علی(ع) سررسید و نزدشان توقف کرد و ایشان آنچه را که دربارهٔ آن گفت‌وگو می‌کردند به وی گفتند، او گفت: «این کار را نکنید که قطعاً رسول خدا(ص) این را قبول نخواهد کرد»، پدر من ربیعة بن حارث به او پرخاش کرد و گفت: «به خدا تو بر ما حَسَد می‌ورزی که چنین می‌گویی، تو داماد پیامبر(ص) شدی و ما بر تو حَسَد نورزیدیم»، علی(ع) گفت: «جالا که این‌طور است آن دو را نزد حضرتش بفرستید تا نتیجه را بدانید». ایشان رفتند تا به حضور پیغمبر(ص) برسند و علی(ع) ردای خود را انداخت و روی آن خوابید تا آن دو بروند و نتیجهٔ کار معلوم شود، راوی داستان عبدالمطلب بن ربیعة می‌گوید: «وقتی رسول خدا نماز ظهر را در مسجد خواند من و فضل بن عباس به سوی حجرهٔ وی سبقت جستیم و نزد آن ایستادیم تا او آمد پس گوش‌های ما را گرفت»، آنگاه فرمود: «آنچه در دل دارید بگویید»، سپس داخل حجره شد و ما بر او وارد شدیم، و آن روز نوبت زینب بنت حجش بود، ما دربارهٔ اینکه کی با وی گفت‌وگو کند با هم سخنی رد و بدل کردیم و یکی از ما گفت: «یا رسول الله! تو خوشرفتارترین و مهربان‌ترین مردم دربارهٔ خویشان خود هستی و ما به سن ازدواج رسیده‌ایم و پدرانمان چیزی ندارند که مَهر همسران ما قرار دهند و آمده‌ایم که کارِ بخشی از صدقات را به ما بسپاری تا ما هم مثل مردم دیگر در مقابل این کار حقوقی بگیریم»، پیامبر(ص) سکوتی طولانی کرد تا اینکه ما خواستیم با وی سخن بگوییم، زینب از پشت حجاب به ما اشاره کرد که با او سخن نگویید. آنگاه فرمود: «صدقه برای آل محمد حلال نیست [فضل بن عباس و عبدالمطلب بن ربیعة که از بنی‌هاشم‌اند از آل محمد(ص) به‌شمار آمده‌اند] زیرا صدقات چرک‌های مردم است. محمیّه را با نوفل بن حارث بن عبدالمطلب بگویید نزد من بیایند» ـ محمیّه مسئول خمس بود ـ آن دو را خواستند و نزد آن حضرت آمدند، پس به محمیّه فرمود: «دخترت را به ازدواج فضل بن عباس در آور» و به نَوفل بن حارث فرمود: «دخترت را به ازدواج عبدالمطلب بن ربیعه در آور» و آن دو چنین کردند، و به

(c) ketabton.com: The Digital Library

محمیّه فرمود: «بابت صداق آن دو فلان مقدار از خمس بپرداز [یعنی چون زکات بر آن دو حلال نیست خمس به‌جای آن است]» (صحیح مسلم، جزء ۳، ص ۱۱۸ و سنن ابی داوود، ج ۳، ص ۱۴۷).

منشأ اصلی این مطلب که زکات بر آل پیغمبر(ص) حلال نیست و خمس به‌جای آن مقرر شده همین روایت است و شیخ طوسی در «خلاف»، ج ۲، ص ۳۵۰ به‌همین روایت تمسک کرده است نه به چیز دیگر. ولی این روایت به چند دلیل قابل اعتماد نیست و نمی‌توان برای اثبات یک حکم شرعی به آن استناد کرد.

دلیل اول: سند آن بی‌اعتبار است زیرا عبدالله بن عبدالله و عبدالمطّلب بن ربیعة راویان آن هر دو مجهول‌اند و ما نمی‌دانیم که آن دو، راستگو بوده‌اند یا دروغگو، و راوی دیگر این روایت از ابن شهاب زُهْری، یونس بن یزید، متهم به دروغگویی است.

دلیل دوم: وجوب زکات طبق حدیث صحیح عبدالله بن سنان در «وسائل»، ج ۴، ص ۳، پس از نزول آیهٔ «خُذْ مِنْ اَمْوالِهِم صَدَقَةً تُطَهِّرُهُم و تُزَكّيهِمْ بِها» (توبه، ۱۰۳) تشریع شده و این آیه در سال نهم هجری نازل شده است و در آن زمان عباس بن عبدالمطلب که دو یا سه سال از پیامبر(ص) بزرگ‌تر بود (اُسدُ الغابه، ج ۳، ص ۱۰۹) در حدود شصت و پنج سال داشته و اگر در بیست‌سالگی ازدواج کرده باشد فضل بن عباس که اولین فرزند اوست و به‌نام او مکنی به ابی‌الفضل شده است، (اُسدُ الغابة، ج ۴، ص ۱۸۳) در سال نهم هجری بیش از چهل سال داشته است و در این‌صورت او غلام و جوان نبوده است که هنوز ازدواج نکرده باشد، پس چگونه او در این روایت به‌عنوان نوجوانی که تازه به سن ازدواج رسیده معرفی شده است؟

دلیل سوم: حضرت علی(ع) را اینگونه معرفی کرده است که بعد از دخالت

(c) ketabton.com: The Digital Library

کردن در زندگی خصوصی دیگران در وقت نماز ظهر که پیامبر(ص) و مردم آمادهٔ نماز جماعت در مسجد هستند در حضور عمویش عباس و برادرزادهٔ او ربیعة بن حارث خوابیده است نه اینکه خوابش بیاید بلکه دراز کشیده است تا آن دو نفر نزد پیامبر(ص) بروند و نتیجهٔ ملاقاتشان معلوم شود، آیا علی(ع) تا این حد به نمازش بی‌اعتنا و تا این حد از آداب اسلامی معاشرت دور بوده است؟ هرگز.

دلیل چهارم: در قرآن کریم بعد از آیهٔ «خُذْ مِنْ اَمْوالِهِمْ صَدَقَةً تُطهِّرُهُم وَ تُزَكِّيهِمْ بِها» آمده است: «آیا ندانسته‌اند که تنها خدا توبهٔ بندگان خود را می‌پذیرد و صدقات را می‌گیرد؟» «اَلَم يَعْلَمُوا اَنَّ اللّٰهَ هُوَ يَقْبَلُ التَّوبَةَ عَنْ عِبادِهِ وَ يَأْخُذُ الصَّدقاتِ» (توبه، ۱۰۴)

در این آیه خدا به عنوان گیرندهٔ صدقات معرفی شده است تا مردم پرداخت صدقه را یک عمل مقدس و اِلٰهی بدانند و در آن رغبت پیدا کنند، در «حدیث کافی» ج ۴، ص ۳، نیز آمده است که صَدَقه پیش از آنکه در دست بنده قرار گیرد در دست خدا واقع می‌شود که این حدیث هم از آیهٔ مزبور الهام گرفته است. با اینکه در قرآن و حدیث تا این حد به صدقات قداست داده شده که گیرنده‌اش خدا معرفی شده است، روایت یاد شده می‌گوید: «صدقه چرک‌های مردم است» و در روایت «تهذیب» شیخ طوسی، ج ۴، ص ۵۸، می‌گوید: «چرک‌های دستان مردم است»، و در روایت «اصول کافی»، ج ۱، ص ۵۴۰، می‌گوید: «چرک‌های اموال مردم است». آیا خدا چرک‌های مردم را می‌گیرد؟ چه اندیشهٔ پست و شرم‌آوری!

روایت مورد بحث و روایات مشابه آن با آیهٔ مزبور که به صدقات در حد بالایی قداست می‌دهد و گیرندهٔ آن را خدا می‌داند مخالف است و روایت مخالف قرآن مردود است.

دلیل پنجم: در قرآن کریم آمده است که: «صدقات خود را با منت گذاشتن

(c) ketabton.com: The Digital Library

و آزار رساندن به گیرنده باطل نکنید»، «لاٰ تُبْطِلُوا صَدَقاتِکُم بِالْمَنِّ وَ الْاَذیٰ» (بقره، ۲۶۴). آنگاه چگونه ممکن است خدا صدقات را چرک‌های مردم معرفی کند که گیرندهٔ آن آزار روحی ببیند؟ وانگهی این آیه می‌گوید، اگر به گیرندهٔ صدقات آزار برسانید، صدقهٔ شما باطل می‌شود، با این وصف چگونه ممکن است خدا صدقه را موصوف به وصفی کند (= چرک‌های مردم) که به گیرنده آزار برساند و موجب ابطال آن شود؟ نتیجه اینکه، روایت مورد بحث با این آیه نیز مخالف است و به این دلیل مردود است.

دلیل ششم: در حدیث است که خدا فرمود: «هرکس به یکی از اولیای من توهین کند، او آمادهٔ جنگ با من شده است». (اصول کافی، ج ۲، ص ۳۵۱، آیا ممکن است خدا که تا این حد به کرامت انسان مؤمن عنایت دارد و تحقیر مؤمن را به‌منزلهٔ جنگ با خود می‌داند قانونی وضع کند که همراه با اجرای آن دائماً مؤمنان تحقیر و گیرندگان صدقات پیوسته در میان مردم خوار و ذلیل شوند؟ در روایت حماد بن عیسی، در «تهذیب» شیخ طوسی، ج ۴، ص ۱۲۹، آمده است که خداوند خمس را به بنی‌هاشم اختصاص داد به عوض صدقات تا صدقه نگیرند و در موضع ذلت و مسکنت واقع نشوند، این حدیث می‌گوید، گیرندهٔ صدقات در موضع ذلت و مسکنت قرار می‌گیرد. آیا ممکن است خدا که تحقیر مؤمن را گناهی بزرگ می‌داند، قانونی وضع کند و صدقات را به وصفی موصوف سازد که موجب تحقیر مؤمنان گیرندهٔ صدقات شود؟ البته نه، پس به این دلیل روایت مورد بحث که می‌گوید: «صدقات چرک‌های مردم است» قابل قبول نیست. ضمناً روایت حماد یک برتری خونی و نژادی برای بنی‌هاشم قائل شده است که با روح اسلام مخالف است، اسلام هرگز نخواسته است که بنی‌هاشم تحقیر نشوند و غیربنی‌هاشم تحقیر شوند، بنابراین، بخش مزبور از روایت حماد مردود است.

دلیل هفتم: کسانی که گفته‌اند: «صدقات چرک‌های مردم است» نظر به آیهٔ

(c) ketabton.com: The Digital Library

«خُذْ مِن اَمْوالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُم وَ تُزَكّیهِم بِها» داشته‌اند که می‌گوید: «از اموالشان صدقه بگیر تا بدین‌وسیله آنان را پاکیزه و تزکیه کنی» و تصور کرده‌اند همان‌طور که آبی که چرک‌های بدن انسان را می‌برد حامل آن چرک‌هاست، صدقه هم که انسان را پاکیزه و تزکیه می‌کند، حاملِ چرک است، ولی این تصور صحیح نیست زیرا پاکیزه شدن انسان به‌وسیلهٔ دادن زکات پاکیزگی معنوی است مانند آیهٔ «وَ لکِن یُریدُ لِیُطَهِّرَکم» (مائده، ۶) که می‌گوید، خدا با دستور وضو و غسل و تیمم می‌خواهد شما را پاکیزه کند که این یک پاکیزگی معنوی است، بنابراین، صدقه نه چرک است و نه حامل چرک.

دلیل هشتم: امام صادق(ع) در حدیث عبدالله بن بُکَیر می‌فرماید: «با اینکه من از مالدارترین اهل مدینه‌ام از شما حتی درهم را می‌گیرم و منظورم جز این نیست که شما پاکیزه شوید»، «اِنّی لآخذُ مِنْ اَحَدِکُم الدّرهمَ وَ اِنّی لَمِنْ اَکثَرِ اَهْلِ الْمَدینة مٰا لا مـا اُریـدُ بِـذٰلِکَ اِلاّ اَنْ تَـطْهُرُوٰا» (وسائل، ج ۴، ص ۳۲۷، حدیث ۳). صدوق این حدیث را در علل‌الشرایع در باب علت اخذ خمس آورده است، بنابراین، معنای حدیث این است که من از شما خمس می‌گیرم نه برای نیاز بلکه برای اینکه شما پاکیزه شوید، چون دادن خمس ریاضت و تهذیب نفس است و این طهارت معنوی است و هرگز خمس چرک دست‌های مردم نیست. اگر بگوییم: «زکات چرک‌های مردم است، چون آنان را پاکیزه و تزکیه می‌کند» باید خمس نیز چرک‌های مردم باشد، درحالی‌که چنین نیست بلکه فقط موجب طهارت معنوی می‌شود.

دلیل نهم: اگر صدقات چرک‌های مردم باشد باید گفت، ضابطان زکات کارشان فقط این است که چرک‌های مردم را جابه‌جا کنند، مانند مأموران زباله در شهرداری با این فرق که مأموران شهرداری زباله‌ها را دفن می‌کنند ولی ضابطان زکات چرک‌های مردم را می‌خورند و به خورد دیگران می‌دهند، چه تصویر زشتی!

(c) ketabton.com: The Digital Library

دلیل دهم: لازمهٔ اینکه کارکنان صدقات باید از غیر بنی‌هاشم باشند چون صدقه بر بنی‌هاشم حرام است، این است که باید کارمندان صدقات حقوق خود را از باب صدقه دریافت کنند نه از باب اجرت کار یعنی زحمت کار را دارند ولی مزد کار را ندارند و باید از باب صدقه همراه با ذلت چیزی دریافت کنند و چرک‌های مردم را بخورند، چنانکه شیخ طوسی در «خلاف»، ج ۲، ص ۳۵۰ و ۳۵۲، این فتوا را به استناد همین روایت مورد بحث داده است و این ظلم بزرگی است به کارمندان صدقات که باید زحمت کار را بکشند ولی مزدکار را نگیرند و ضمن اینکه تحقیر می‌شوند، چیزی به‌عنوان صدقه بگیرند، این درحالی است که آیهٔ صدقات حقوق گرفتن کارکنان صدقات را تعلیق بر وصف کرده و می‌گوید: «وَ الْعامِلِینَ عَلَیها» یعنی، کارمندان صدقات چون در ارتباط با صدقات کار می‌کنند باید حقوق خود را از آن به‌عنوان اجرت کار بگیرند، نه از باب صدقه، در واقع آیهٔ صدقات می‌گوید، فقرا و مساکین به‌خاطر نیازشان از صدقات می‌گیرند ولی کارکنان صدقات در مقابل عمل و کارشان از آن می‌گیرند، بنابراین، فتوایی که شیخ طوسی و دیگران به استناد روایت مورد بحث داده‌اند که کارمندان صدقات باید حقوقشان را از باب صدقه بگیرند نه از باب اجرت کار صحیح نیست. چگونه ممکن است حکومت اسلامی این ذلت و ننگ را تا ابد بر کارمندان صدقاتش تحمیل کند که باید حقوق خود را از باب صدقه همراه با تحقیر و سرافکندگی دریافت کنند؟! و کدام انسان عاقل و شرافتمندی است که این شغل ذلت‌آور را بپذیرد؟ می‌بینید که پیروی از این روایت بی‌اعتبار چه نتیجهٔ شرم‌آوری دارد که اسلام مبتنیٰ بر حکمت از آن مبراست چنانکه پیغمبر حکیمش از آن مبراست و بالاتر از این، خدای وحی‌کنندهٔ اسلام از آن مبراست.

در اینجا تذکر این نکته لازم است که فضل بن عباس و عبدالمطلب بن ربیعة که نزد پیامبر(ص) رفتند تا از کارکنان صدقات شوند می‌خواستند در مقابل کارشان اجرت بگیرند نه اینکه از باب صدقه چیزی بگیرند، پس به

(c) ketabton.com: The Digital Library

فرض اینکه صدقه بر بنی‌هاشم حرام باشد، اجرت کار که بر بنی‌هاشم حرام نیست، فرض کنید کسی که صدقه بر او حرام نیست، صدقه گرفته و کارگری از بنی‌هاشم برای او کار می‌کند و او از همان صدقه اجرت کارگر را می‌دهد، در اینجا نمی‌توان گفت چون صدقه بر بنی‌هاشم حرام است این کارگر هاشمی حق ندارد اجرت کارش را از دهنده بگیرد، زیرا این کارگر به‌عنوان صدقه از او چیزی نمی‌گیرد بلکه مزد کارش را می‌گیرد.

دلیل یازدهم: رسول خدا(ص) حضرت علی(ع) را به نجران فرستاد تا صدقات و جزیه‌های اهل آنجا را جمع‌آوری کند. (کامل، ج ۲، ص ۳۰۱).

آیا علی(ع) مأمور شده است که چرک‌های اهل نجران را جمع‌آوری کند؟ چه کار زشت و تهوع‌آوری! و نیز امام علی(ع) به نقل کامل «ابن اثیر»، ج ۳، ص ۳۹۸، ابن عباس را به حکومت بصره منصوب کرد تا هم صدقات را جمع کند و هم کار نیروهای مسلح را سامان دهد. «کانَ عاملَ علیٍّ(ع) عَلی‌البَصرة عبداللّه به عبّاس وکانَ الَیه الصَّدقات وَ الجُند» آیا ابن عباس مأمور جمع‌آوری چرک‌های مردم منطقهٔ بصره بوده است؟ چه کار نفرت‌آوری!

دلیل دوازدهم: فقها گفته‌اند: «از سهم سبیل‌اللهِ زکات می‌توان هزینهٔ جنگ مجاهدان داوطلب را داد و می‌توان کسانی را به حج فرستاد و می‌توان کتاب‌های دینی و از جمله قرآن را خریداری کرد». آیا مجاهد جبههٔ جهاد و زائر خانهٔ خدا و عالم دینی که کتاب‌های مورد نیازش و از جمله قرآن را از زکات می‌خرد از چرک‌های مردم خرج می‌کنند و حتی قرآن با چرک‌های مردم مبادله می‌شود؟ چه تفکر ارتجاعی و شرم‌آوری!

دلیل سیزدهم: فقها گفته‌اند: «صدقات بنی‌هاشم بر بنی‌هاشم حلال است». اکنون سؤال این است که آیا صدقات بنی‌هاشم چرک نیست؟ اگر چرک نیست به چه دلیل؟ و اگر چرک هست به چه دلیل این چرک چون از بنی‌هاشم

(c) ketabton.com: The Digital Library

است، مصرف کردن آن برای پیغمبر و آلش جایز است؟ چقدر ناپسند و توهین‌آمیز است که گفته شود: «مصرف چرک‌های بنی‌هاشم بر پیغمبر و آلش حلال است!»

دلیل چهاردهم: در «سنن ابی داوود» ج ۳، ص ۱۴۷، در روایت مورد بحث آمده بود فضل بن عباس و عبدالمطلب بن ربیعة که نزد رسول خدا(ص) رفتند تا برای کار صدقات استخدام شوند به آن حضرت گفتند: «پدران ما چیزی ندارند که مَهر همسران ما قرار دهند»، این درحالی‌است که در «سیرهٔ ابن هشام»، ج ۲، ص ۵۸۵، آمده است که عباس و ربیعه پدران فضل بن عباس و عبدالمطلب بن ربیعه هر دو تاجر بودند، و نیز در «سیرهٔ ابن هشام»، ج ۲، ص ۶۰۳، آمده است که رسول خدا(ص) در حجةالوداع ضمن خطبه‌ای فرمود: «رباهایی که عباس بن عبدالمطلب از مردم طلبکار است، مُلغیٰ اعلام می‌شود». در این‌صورت چگونه ممکن است عباس بن عبدالمطلب که تاجری رباخوار است و در حجةالوداع مبالغی از مردم طلبکار بوده است که رسول اکرم(ص) ربح و ربای آن را منع می‌کند، چیزی نداشته باشد که مهر عروس خود قرار دهد؟ سازندهٔ این روایت در فکر نبوده است آن را طوری بسازد که دروغ بودنش تا این حد آشکار نباشد.

دلیل پانزدهم: در روایت مورد بحث پاسخی که به پیغمبر اکرم(ص) نسبت داده شده است هیچ تناسبی با درخواست فضل بن عباس و عبدالمطلب بن ربیعه که نزد وی رفته بودند، ندارد، زیرا ایشان از آن حضرت درخواست کردند که برای کار صدقات استخدام شوند تا به‌عنوان اجرت کاری که می‌کنند، حقوقی بگیرند و پاسخی که به پیامبر(ص) نسبت داده‌اند این است که صدقه بر آل محمد(ص) حرام است، یعنی فضل بن عباس و عبدالمطلب بن ربیعه که از آل پیامبرند نباید صدقه بگیرند، و این پاسخ هیچ تناسبی با درخواست آن دو ندارد، زیرا ایشان درخواست صدقه نکردند تا چنین جوابی

(c) ketabton.com: The Digital Library

بشنوند، بلکه جویای کار بودند و درخواست اشتغال کردند و درخواست اشتغال پاسخش این نیست که صدقه بر آل محمد حرام است، بلکه پاسخش این است که فعلاً اشتغالی که خواسته‌اید میسر نیست.

سازندگان این روایت چنان غرق در فضیلت‌سازی و امتیازتراشی برای بنی‌هاشم و در رأسشان خلفای عباسی بوده‌اند، که توجه نکرده‌اند در این کارشان رسول خدا(ص) را ناآگاه از مقررات سخن گفتن نشان می‌دهند، که مقتضای حال را نمی‌داند و پاسخ نامربوط و بی‌تناسب با درخواست مخاطبش به وی می‌دهد، نعوذبالله!

فضیلت‌سازی برای خلفای بنی‌عباس به‌منظور تقرب به آنان کاری عادی و رایج بود، و از جمله این فضیلت را ساخته بودند که بنی‌عباس چون اهل بیت پیغمبرند گناهانشان بخشیده شده است. روزی هارون‌الرشید به شیبان گفت: «مرا موعظه کن»، او به هارون گفت: «کسی که به تو می‌گوید: «در مقابل رعیت مسئولیت داری، پس تقوا پیشه کن و از خدا بترس» در حق تو خیرخواه‌تر است از کسی که می‌گوید: «شما اهل بیتی هستید که به‌خاطر قرابت با رسول‌اللّه(ص) گناهانتان بخشیده شده است».» (تاریخ الخلفاء از سیوطی، ص ۲۹۴).

در چنین محیطی که فضیلت‌سازی برای بنی‌عباس کاری رایج است، ساختن چنین روایتی که صدقه چون چرک‌های مردم است، بر بنی‌هاشم حلال نیست و به‌جای آن خمس مقرر شده است، کاملاً عادی است، خلفای بنی‌عباس، بیش از همه از این روایت ساختگی سوءاستفاده می‌کنند و خود را نژاد برتر می‌شمارند و سلطهٔ خود را بر مردم مستحکم‌تر می‌کنند.

نظر کارشناسی به ما دیکته می‌کند، در عصر خلفای عباسی که روایات نبوی به‌طور مبسوط تدوین شد، راویان حدیث تحت‌تأثیر جوّ سیاسی که رقابت میان بنی‌عباس و بنی علی به‌صورتی حاد جریان داشت، روایت مورد بحث را تنظیم کرده و رقابت را به حضرت علی(ع) و عباس و فضل بن عباس نیز سرایت داده‌اند تا آنجا که حَسَد علی را نسبت به فضل بن عباس و

(c) ketabton.com: The Digital Library

عبدالمطلب بن ربیعة مطرح کرده و از ازدواج وی با فاطمهٔ زهرا(س) سخن گفته، و از عقده‌ای که از آن در دل داشته‌اند پرده برگرفته‌اند. راویان اخبار تحت‌تأثیر جوّ سیاسیِ حاکم خواسته‌اند برای عباس جد خلفای عباسی و فرزندانش امتیازی از زبان رسول خدا(ص) نقل کنند و آنان را که از بنی هاشم‌اند از گرفتن و خوردن چرک‌های مردم منزه بدانند و مهر زنان این فامیل را از خمس بپردازند. این راویان اخبار که فرهنگ عمومی مردم را می‌ساختند در اینجا یک تبعیض نژادی و فامیلی درست کرده و برای تقرب جستن به خلفای عباسی، بنی‌هاشم را که در رأسشان خلفای بنی‌عباس بودند به‌عنوان نژاد برتر معرفی کرده‌اند و این هرگز با روح اسلام که منادی تساوی میان افراد بشر از هر رنگ و خون و نژاد است، همخوانی ندارد و در تضاد کامل است.

دستگاه‌های تبلیغاتی خلفای عباسی به قدری این روایت بی‌اعتبار را ترویج کرده و آن را جا انداخته بودند که حتی شیخ طوسی که در عصر عباسیان زندگی می‌کرد با آن مایهٔ علمی تحت‌تأثیر آن قرار گرفته و در کتاب «خلاف»، ج ۲، ص ۳۵۰، مسئلهٔ ۱۳ به آن استدلال می‌کند.

در اینجا باید دانست روایاتی که در کتاب‌های شیعه آمده و زکات را چرک‌های مردم معرفی می‌کنند راویانشان تحت‌تأثیر جوّی که ساخته شده بود قرار داشته و همان مطلبی را که مبلغان خلفای عباسی شایع کرده و جاانداخته بودند بازگو کرده‌اند. در جایی که شیخ طوسی با آن مقام علمی نتواند خود را از آن فرهنگ ساخته شده خلاص کند و به این روایت بی‌اعتبار تمسک نکند، از راویان اخبار که در سطح پایین‌تری از علم قرار داشتند، انتظاری جز این نیست که همان مطلبی را بازگو کنند که مبلغان دربار عباسیان ساخته و پرداخته و جا انداخته بودند، آنگاه فقها به بازگفتهٔ این راویان تمسک کرده و بر مبنای آن فتوا داده‌اند. اینجاست که باید گفت، سیاست در فقه تأثیر گذاشته و فقها را به دنبال خود کشیده است.

(c) ketabton.com: The Digital Library

چگونه این مطلب به روایات شیعه راه یافت

می‌دانیم که میان عامه و خاصه روابط فرهنگی وجود داشته و هر طرف از طرف دیگر اخذ حدیث می‌کرده است، و در این مبادلهٔ فرهنگی گاهی افراد بی‌تقوا روایات ساختگی را برای دیگران نقل می‌کرده‌اند و ازجمله همین مطلب را که زکات چرک‌های مردم است و بر پیغمبر(ص) و آل او حلال نیست یک راوی عامی دروغگو، یعنی ابان بن ابی عیاش نقل کرده و در کتاب‌ها ثبت و از آن کتاب‌ها به کتاب «کافی» منتقل شده است. ابان بن ابی عیاش که از عامه است، در نظر رجال‌شناسان عامه دروغگو و بی‌اعتبار است. ذَهَبی در «میزان‌الاعتدال» برای او شرح حال نوشته و از جمله یکی از روایات ساختگی وی را بدین‌صورت آورده است که رسول خدا(ص) ضمن ستایش‌هایی که از ابی‌بکر کرد به وی فرمود: «گویی به تو می‌نگرم که بر در بهشت برای امت من شفاعت می‌کنی». (میزان‌الاعتدال، ج ۱، صص ۱۰ـ۱۳)

روایت چرک بودن زکات را ابراهیم بن عمر یمانی که از راویان عامه است از ابان بن ابی عیاش دروغ‌پرداز نقل می‌کند و حماد بن عیسیٰ که از راویان شیعه است آن را از ابراهیم بن عمر یمانی گرفته و ابراهیم بن هاشم که از راویان شیعه است آن را از حماد بن عیسی روایت کرده و علی بن ابراهیم که از راویان شیعه است آن را از پدرش ابراهیم بن هاشم آورده و کُلَینی آن را در «کافی» از علی بن ابراهیم نقل کرده است. (اصول کافی، ج ۱، ص ۵۳۹).

می‌بینیم که چگونه یک روایت ساختگی توسط راوی دروغگویی چون ابان بن ابی عیاش از این راوی به آن راوی و از این کتاب به آن کتاب منتقل شده است تا به کتاب «کافی» رسیده و مورد استناد واقع شده و از آن حکم شرعی استنباط کرده‌اند و با گذشت زمان و تکرار آن یک باور و یک فرهنگ به‌وجود آمده است که بنی‌هاشم و در رأسشان خلفای عباسی یک نژاد برترند و زکات که چرک‌های مردم است بر آنان حلال نیست و به‌جای آن خمس

(c) ketabton.com: The Digital Library

مقرر شده است، درحالی‌که ریشهٔ اصلی این مطلب همان روایت مطلب بن ربیعة است که قبلاً از صحیح مسلم و سنن ابی داوود نقل شد و سندش بی‌اعتبار و متن آن دارای آن همه نقطه ضعف است که یکی از آنها مخالفت با قرآن است، و چنین روایتی هرگز نباید برای اثبات حکم شرعی به آن استناد شود.

ضمناً مضمون این روایت در «کافی»، ج ۴، ص ۵۸، حدیث ۱ و تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۹۳، حدیث ۷۵، و عیون اخبارالرضا، ج ۱، ص ۲۳۹، ضمن حدیث بی‌اعتباری آمده است، و معلوم است که راویان اخبار تحت‌تأثیر همان فرهنگ ساخته شده توسط مبلغان بنی‌عباس آن را آورده و آنچه را میان عامه رواج داشته است، پذیرفته‌اند، و باید گفت در این مبادلهٔ فرهنگی، راویان شیعه که این روایت بی‌اعتبار را از عامه گرفته‌اند، هم زیان کرده و هم زیان رسانده‌اند که این برتری نژادی مخالف اسلام را برای بنی‌هاشم، هم پذیرفته و هم ترویج کرده‌اند.

با توجه به مجموع آنچه گفته شد، روایت مورد بحث و روایات هم مضمون آن، که مخالف قرآن و مخالف روح اسلام‌اند به‌هیچ‌وجه قابل قبول نیست. بنابراین، زکات چرک‌های مردم نیست، بلکه چون گیرنده‌اش خداست دارای قداست خاصی است، و بر این اساس، زکات با خمس و انفال و سایر منابع مالی اسلام هیچ فرقی ندارد و از همهٔ این منابع که مجموعاً بیت‌المال اسلام را تشکیل می‌دهند، می‌توان به مصرف نیازمندان بنی‌هاشم و غیربنی‌هاشم و نیازمندی‌های دیگر جامعه رساند مانند تأمین نیازهای نیروهای رزمی و ساختن راه‌ها و پل‌ها و تأسیس دارالایتام و مراکز علمی و جز اینها.

بدیهی است فقهایی که به پیروی از شیخ طوسی به این روایت بی‌اعتبار تمسک کرده و به مضمون آن فتوا داده و می‌دهند، جداً باید در فتوای خود تجدیدنظر کنند و این فرهنگ ارتجاعی و مخالف اسلام را که ساختهٔ دست مبلغان و ثناگویان دربار بنی‌عباس است، ترویج نکنند بلکه آن را محکوم کنند.

(c) ketabton.com: The Digital Library

خلفای عباسی در هالهٔ قداست

باید دانست که خلفای بنی‌عباس خود را به‌عنوان بنی‌هاشم و اهل بیت پیغمبر(ص) دارای برتری و قداست خاصی معرفی کردند و با قدرت تبلیغات این مطلب را جا انداختند که آنان در رأس اهل بیت رسالت قرار دارند و شایستهٔ همه‌گونه احترام و اطاعت هستند و بدین‌وسیله سلطهٔ خود را بر مردم پابرجا کردند و توانستند بیش از پانصد سال حکومتشان را ادامه دهند.

منصور دوانیقی از خلفای عباسی در شام ضمن ملاقاتش با یک اعرابی به او گفت: ای اعرابی! شکر خدا را به‌جا بیاور که او به برکت ولایت ما اهل بیت پیغمبر(ص) طاعون را از شما برداشت. (تاریخ‌الخلفا، ارسیوطی، ص ۲۷۰)

می‌بینیم که این خلفا برای خود چه هاله‌ای از قداست درست کرده‌اند که به برکت وجود آنان و ولایتشان خدا طاعون را از مردم برطرف می‌کند!

و نیز همین منصور دوانیقی به نقل تاریخ‌الخلفا در همان صفحه از پدرانش روایت می‌کند که رسول خدا(ص) فرمود: هر سبب و نَسَبی در قیامت قطع می‌شود غیر از سبب و نَسَب من. مقصودِ منصور این است که چون نَسَب ما نَسَبِ پیغمبر است در قیامت قطع نمی‌شود و ما اهل سعادت و نجات خواهیم بود، و نیز به نقل «تاریخ‌الخلفا» ص ۲۷۰، منصور از پدران خود روایت می‌کند که رسول اکرم(ص) فرمودند: «مَثَل اهل بیت من مَثَل کشتی نوح است که هرکس در آن سوار شد نجات یافت و هرکس از آن تخلف کرد هلاک شد». مقصود منصور این است که بنی‌عباس در رأس اهل بیت رسول‌اند و مانند کشتی نوح هستند و هرکس از آنان پیروی کند، اهل نجات است و هرکس در راهشان نرود، هلاک می‌شود، و قبلاً اشاره شد که از طرف مقربان درگاه خلفای عباسی تبلیغ می‌شد که این خلفا چون از اهل بیت پیغمبرند، گناهانشان بخشیده شده است.

وقتی که مردم با سفاح، اولین خلیفه عباسی بیعت کردند، او در کوفه به منبر رفت و ضمن سخنانی گفت: «خدا به‌وسیلهٔ ما اسلام را تأیید کرد و ما را

کتابخانه تخصصی تاریخ اسلام و ایران
تاسیس ۱۳۷۰

(c) ketabton.com: The Digital Library

به خویشاوندی رسول الله(ص) اختصاص داد و از اسلام در جایگاه رفیعی قرارمان داد و در قرآن دربارهٔ منزلت ما آیاتی نازل کرد»، آنگاه آیات تطهیر و مودت و فیء و خمس را خواند و گفت: «خدا در این آیات مردم را از فضل ما آگاه و حق ما و مودت ما را بر مردم واجب کرده و از فیء و غنیمت سهم وافری برای ما مقرر ساخته است.» (تاریخ طبری، ج ۶، ص ۸۰). در عصر خلیفهٔ عباسی، المعتضد بالله نیز به دستور او مکتوبی تهیه شد که بر مردم بخوانند و در آن آمده بود: «خدا را شکر می‌کنیم که خلیفه، امیرالمؤمنین و سلَف راشدین او را وارثان خاتم‌النبیین و متصدیان دین و اهل بیت رحمت قرار داد که آیهٔ تطهیر در شأنشان نازل شده و اطاعتشان را بر مردم واجب کرد. بنی‌امیه آن همه ظلم و جنایت کردند تا اینکه خدا از عترت پیغمبر بنی‌عباس را برانگیخت که خون آن مرتدان را بریزند، چنانکه پدران مجاهدشان خون پدران کافر و مشرک بنی‌امیه را ریختند.» (تاریخ طبری، ج ۸، ص ۱۸۳ به‌بعد)

در چنین فضایی که خلفای بنی‌عباس در رأس بنی‌هاشم و به‌عنوان چهره‌های برجستهٔ اهل بیت رسالت شناخته می‌شوند و تبلیغ می‌کنند که آیات تطهیر، مودت، خمس و فیء دربارهٔ آنان نازل شده است و فامیل برتر معرفی می‌شوند، این حدیث نیز ساخته می‌شود که زکات چرک‌های مردم است و شأن بنی‌هاشم که آل رسول‌اند و در رأسشان بنی‌عباس برتر از آن است که چرک‌های مردم را مصرف کنند و تحقیر شوند و خداوند به‌جای آن خمس را برایشان مقرر کرده است.

نکته
عموها و عموزاده‌های رسول خدا(ص) در لغت و در عرف از اهل بیت وی محسوب می‌شوند، به دلیل اینکه حضرت علی(ع) در نهمین نامهٔ نهج‌البلاغه می‌فرماید: «هر وقت جنگ مشکل می‌شد و مردم پیشقدم نمی‌شدند، پیغمبر اکرم(ص) اهل بیت خود را به‌عنوان پیشگامان نبرد به

(c) ketabton.com: The Digital Library

پیکار می‌فرستاد و آنان را سپر اصحاب خود می‌کرد و از این‌رو، عُبَیدة بن حارث بن عبدالمطلب در جنگ بدر کشته شد و حمزه در جنگ اُحُد و جعفر طیار در جنگ مؤته». در اینجا، امام عمو و عموزاده‌های رسول‌الله را از اهل بیت وی شمرده است، بنابراین، از این جهت به خلفای عباسی ایرادی نیست که خود را از اهل بیت رسول می‌شمردند بلکه ایراد از این جهت وارد است که چرا از این مسئله سوء استفاده کردند و خود را نژاد برتر قرار دادند و در میان مردم شایع کردند که بنی‌عباس چون اهل بیت پیغمبرند گناهانشان بخشیده شده است؟ آنگاه زیر لوای خویشاوندی با پیامبر(ص) مرتکب آنَ همه جرم و جنایت شدند.

ضمناً پوشیده نماند که در عصر بنی‌عباس در تبلیغات دولتی از اهل بیت پیغمبر(ص) بسیار تجلیل می‌شد و روی فضیلت و عظمتشان زیاد تکیه می‌کردند و «ذی‌القربی» را در آیهٔ خمس و فیء به‌معنای خویشان پیامبر (ص) تفسیر می‌کردند، چنانکه در سخنان سفاح خلیفهٔ عباسی دیدیم و هر تفسیری که خلیفه بکند همان درست است، آنگاه مفسران و فقهای عامه و به دنبال آنان مفسران و فقهای خاصه، تحت‌تأثیر تبلیغات پرحجمی که از طرف دستگاه خلافت می‌شد آن را پذیرفتند، و نیز آیهٔ مودت را اینگونه تفسیر کردند که خدا محبت اهل بیت را اجر رسالت پیغمبر(ص) قرار داده است که از طرف بسیاری از مفسران پذیرفته شد و مقصودشان از این همه تجلیل و تعظیم و تفضیل اهل بیت این بود که خلفای عباسی به‌عنوان چهره‌های برجستهٔ اهل بیت شناخته شوند و مردم محبت و اطاعت آنان را وظیفهٔ دینی خود بدانند و پشتیبان حکومتشان باشند و شاهدِ این مطلب این است که در همان زمان که از طرف عباسیان به نفع اهل بیت آن همه تبلیغ می‌شد، آل علی که از اهل بیت بودند از طرف حکومت مورد آنَ همه ظلم و تجاوز و قتل و حبس و حصر واقع می‌شدند. شاید تصور شود منظور از روایاتی که دربارهٔ فضائل آل محمد(ص) در عصر بنی‌عباس نقل و ترویج می‌شد، خاندان علی(ع) است، درحالی‌که چنین نیست، زیرا زمخشری که در عصر عباسیان بوده است در تفسیر آیهٔ مودت می‌آورد که

(c) ketabton.com: The Digital Library

انصار در حضور عباس، جد خلفای عباسی افتخارات خود را ذکر کردند، عباس گفت: «ما بر شما برتری داریم» رسول خدا(ص) که این را شنید نزد آنان رفت و سخنانی در تأیید عباس فرمود، و نیز او نقل می‌کند که پیامبر(ص) فرمود: «هرکس بر محبت آل محمد(ص) بمیرد شهید مرده و گناهانش بخشیده می‌شود و ملک‌الموت او را به بهشت مژده می‌دهد و در قبر او دو در به بهشت باز می‌شود و قبرش زیارتگاه ملائکهٔ رحمت می‌شود و بر سنت و جماعت می‌میرد، و هرکس بر بغض آل محمد(ص) بمیرد کافر مرده است و بوی بهشت را نخواهد شنید». منظور از آل محمد در درجهٔ اول بنی‌عباس است، و از این‌رو، در تفسیر آیهٔ مودت برتری عباس و فامیل او مطرح می‌شود، آنگاه از مدح کسی که بر مودت و محبت آل محمد بمیرد و مذمت کسی که بر بغض آل محمد بمیرد سخن به میان می‌آید تا مردم به سوی محبت خلفای عباسی و اجتناب از بغض آنان و اطاعتشان سوق داده شوند، و قبلاً در سخنان منصور و سفاح و المعتضد بالله عباسی دیدیم که آیهٔ تطهیر و آیهٔ مودت و آیهٔ خمس را مربوط به خودشان می‌دانند و خود را در رأس اهل بیت پیغمبر(ص) معرفی می‌کنند. بدیهی است که در این عرصه علی و آل او حضور ندارند!

(c) ketabton.com: The Digital Library

کتابخانه تخصصی تاریخ اسلام و ایران

نشر نی منتشر کرده است:

سیاست ● تاریخ سیاسی

نام کتاب	نویسنده/مترجم	قیمت (تومان)
از دنیای شهر تا شهر دنیا	سیدمحمد خاتمی	۲۰۰۰
اسرار کودتا (CIA)	حمید احمدی	۱۱۰۰
افغانستان (پنج سال سلطهٔ طالبان)	وحید مژده	۱۴۰۰
امنیت بین‌الملل	گروه نویسندگان / علیرضا طیب	۱۴۰۰
ایده‌های ژئوپولیتیک و واقعیت‌های ایرانی	پیروز مجتهدزاده	۲۵۰۰
برای تاریخ ● گفتگو با سعید حجاریان	عمادالدین باقی	۲۰۰۰
بنیادهای علم سیاست	عبدالرحمن عالم	۲۰۰۰
بهای آزادی (دفاعیات محسن کدیور در دادگاه ویژهٔ روحانیت)	زهرا رودی	۹۰۰
تجربهٔ بازی سیاسی در میان ایرانیان	محمدرضا تاجیک	۱۸۰۰
تضاد دولت وملت (نظریه‌تاریخ‌وسیاست درایران)	محمدعلی همایون‌کاتوزیان/ علیرضا طیب	۲۶۰۰
تروریسم	سلسله مقالات / علیرضا طیب	۳۰۰۰
جستارهایی دربارهٔ تئوری توطئه در ایران		۱۴۰۰
	یرواند آبراهامیان، احمد اشرف، محمدعلی همایون‌کاتوزیان / محمد ابراهیم فتاحی	
جهانی‌شدن، فرهنگ، هویت	احمدگل‌محمدی	۲۲۰۰
جنبه‌های سیاسی زبانشناسی	فردریک جی نیومایر / اسماعیل فقیه	۷۵۰
جنگ بوش‌ها	اریک لوران / سوزان میرفندرسکی	۱۵۰۰
چالش مذهب و مدرنیسم در ایران نیمهٔ اول قرن بیستم	مسعودکرهستانی‌نژاد	۳۲۰۰
حقیقت‌ها و مصلحت‌ها● گفتگو با هاشمی رفسنجانی	مسعود سفیری	۱۰۰۰
حکومت ولایی	محسن کدیور	۲۲۰۰
خاورمیانه (۲۰۰۰ سال تاریخ از ظهور مسیحیت تا امروز)	برنارد لوئیس / حسن کامشاد	۳۸۰۰
دیروز، امروز و فردای جنبش دانشجویی	مسعود سفیری	۱۰۰۰
سه پاسخ	مسعود سفیری	۷۰۰
سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران	روح‌ا... رمضانی / علیرضا طیب	۱۶۰۰

(c) ketabton.com: The Digital Library

نام‌کتاب	نویسنده/مترجم	قیمت (تومان)
فرهنگ لغات و اصطلاحات سیاسی	مهدی نوروزی خیابانی	۲۵۰۰
کالبدشکافی خشونت	مسعود سفیری	۱۱۰۰
مقدمات سیاست	استیون تانسی / هرمز همایون‌پور	۲۵۰۰
موج چهارم	رامین جهانبگلو / منصور گودرزی	۳۰۰۰
نظارت برانتخابات (بحثی حقوقی پیرامون نظارت استصوابی و قانون انتخابات)	امیرحسین علیقی	۶۵۰
نظریه‌های دولت	اندرو رینسنت / حسین بشیریه	۲۰۰۰
نظریه‌های دولت در فقه شیعه	محسن کدیور	۹۵۰

دین ● عرفان

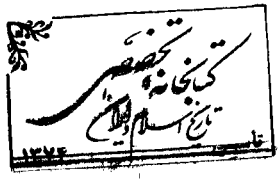
ارتداد در اسلام	عیسی ولایی	۱۶۰۰
المعیار والموازنه	ابوجعفر اسکافی / محمود مهدوی دامغانی	۹۸۰
امامیه و سیاست (در نخستین سده‌های غیبت)	محمدکریمی زنجانی اصل	۱۸۰۰
این برگ‌های پیر (مجموعهٔ بیست اثرچاپ‌ناشدهٔ فارسی از قلمرو تصوف)	نجیب مایل هروی	۴۵۰۰
ثمرات، چهل حدیث نبوی	حسن نیّری تهرانی	۶۰۰
خاصیت آینگی (نقدحال، گزارهٔ آرا و گزیدهٔ آثار فارسی عین‌القضاة همدانی)	نجیب مایل هروی	۲۵۰۰
رابطه دین و سیاست	ایرج میر	۲۰۰۰
شرح نهج‌البلاغه (دورهٔ ۸جلدی)	ابن ابی‌الحدید / محمود مهدوی دامغانی	۱۷۰۰۰
صحیفهٔ سجادیه	اسدالله مبشری	۲۸۰۰
فرهنگ تشریحی اصطلاحات اصول	عیسی ولایی	۱۸۵۰
کتابهایی از عهد عتیق (بر اساس کتاب مقدس اورشلیم)	پیروز سیار	۵۸۰۰

تاریخ ● سفرنامه ● خاطرات

آن سوی اتهام (۱) (خاطرات عباس امیرانتظام، شهریور ۵۷ تا خرداد ۶۰)	عباس امیرانتظام	۲۲۵۰
آن سوی اتهام (۲) (محاکمه و دفاعیات عباس امیرانتظام در دادگاه انقلاب)	عباس امیرانتظام	۲۷۵۰
اخبارالطوال	احمدبن داود دینوری / محمود مهدوی دامغانی	۳۶۰۰
اسناد امیرمؤید سوادکوهی	محمد ترکمان	۲۰۰۰
القاب رجال دورهٔ قاجاریه	کریم سلیمانی	۱۸۰۰
ایران بین دو انقلاب	یرواند آبراهامیان / احمد گل‌محمدی، محمدابراهیم فتاحی	۳۸۰۰

(c) ketabton.com: The Digital Library

اوضاع اقتصادی-اجتماعی موالی در صدر اسلام	جمال جرده / جباری، زمانی	۲۰۰۰
بازار قیصریهٔ لار	محمدحسن ضیاء توانا	۱۰۰۰
با زمزمهٔ هزاردستان (خاطرات اقبال آذر)	سیدجواد حسینی	۳۰۰۰
پان‌ترکیسم	جیکوب لاندو / حمید احمدی	۲۸۰۰
خاطرات سفر ایران	کنت ژولین دو روشوار / مهران توکلی	۹۵۰
خاطرات سیلویا پلات	سیلویا پلات / مهسا ملک‌سرزیان	۳۵۰۰
درآمدی بر فلسفهٔ تاریخ	مایکل استنفورد / احمدگل‌محمدی	۳۴۰۰
در فاصلهٔ دو نقطه (خاطرات ایران دزودی)	ایران دزودی	۲۵۰۰
دوازده روز (در کوهساران بختیاری)	ویتاسکویل رست / مهران توکلی	۹۵۰
رساله‌های میرزاملکم‌خان ناظم‌الدوله	حجت‌الله اصیل	۳۴۰۰
زنان ریاضی‌دان و دانشمند	میریام کُتی / پرویز امینی	۱۴۰۰
زندگی و اندیشه‌ی میرزا ملکم‌خان ناظم‌الدوله	حجت‌الله اصیل	۷۰۰
سالن ۶ (یادداشتهای روزانهٔ زندان)	سیدابراهیم نبوی	۱۸۵۰
سرگذشت من	چارلز اسپنسر چاپلین / جمشید نوایی	۵۶۰۰
قصهٔ زندگی من	هانس کریستیان آندرسون / جمشید نوایی	۱۲۵۰
گزارش کارملیت‌ها از ایران در دوران افشاریه و زندیه	معصومه ارباب	۱۲۰۰
گفته‌ها و ناگفته‌ها (خاطرات محمدمهدی کمالیان)	بهروز مبصری	۱۲۵۰
گلبانگ محراب تا بانگ مضراب (خاطرات سیدجواد بدیع‌زاده)	به‌کوشش الهه بدیع‌زاده	۳۹۰۰
گوهر عمر (مصاحبه با احمد آرام)	پیروز سیار	۲۵۰۰
مسی به رنگ شفق (خاطرات سیدکاظم موسوی بجنوردی)	علی‌اکبر رنجبر کرمانی	۲۲۰۰
مجلس و نوسازی در ایران	محمدوحید قلفی	۱۵۰۰
نفت ایران، جنگ سرد و بحران آذربایجان	کاوه بیات	۹۵۰



Get more e-books from www.ketabton.com
Ketabton.com: The Digital Library