تفسیر موضوعیالمیزان

-----------------------------------------------------------------

ویرایش 77 کتاب جیبی از معارف قرآن در المیزان

**کتاب هفتاد و دوم**

**گفتارهای علامه طباطبائی در بیان**

**احکام حقوقی، جزائی و خانوادگی اسلام**

تألیف: سید مهدی امین

(تجدید نظر: 1394)

**بسم الله الرحمن الرحیم**

بسيار مى‏شود كه مردم، عملى را كه مى‏كنند و يا مى‏خواهند آغاز آن كنند، عمل خود را با نام عزيزى و يا بزرگى آغاز مى‏كنند، تا به اين وسيله مبارك و پر اثر شود و نيز آبرويى و احترامى به خود بگيرد و يا حداقل باعث شود كه هر وقت نام آن عمل و يا يـاد آن بـه ميـان مى‏آيـد، به ياد آن عـزيز نيـز بيـفتنـد.

اين معنا در كلام خداى‏تعالى نيز جريان يافته، خداى‏تعالى كلام خود را به نام خود كه عزيزترين نام است آغاز كرده، تا آن چه كه در كلامش هست نشان او را داشته باشد و مرتبط با نام او باشد و نيز ادبى باشد تا بندگان خود را به آن ادب مؤدب كند و بياموزد تا در اعمال و افعال و گفتارهايش اين ادب را رعايت و آن را با نام وى آغاز نموده، نشان وى را بدان بزند، تا عملش خدايى شده، صفات اعمال خدا را داشته باشد و مقصود اصلى از آن اعمال، خدا و رضاى او باشد و در نتيجه باطل و هالك و ناقص و ناتمام نماند، چون به نام خدايى آغاز شده كه هلاك و بطلان در او راه ندارد(1) ... و

**« من به نام خدا آغاز مى‏كنم! »**

1- الـميزان ج 1، ص 26.

**فهرست مطالب**

**موضـوع :      صفحـه :**

**مقدمـه مــــؤلــــف 5**

**بخش اول: گفتارهای علامه طباطبائی درباره احکام حقوقی و جزائی و خانوادگی اسلام**

**پیش گفتار 7**

**فصل اول: مفهوم حکم در قرآن 8**

**گفتاری در معنای حکم و انواع حكم از نظر قرآن**

**فصل دوم: شارع احکام اسلام 10**

**مقدمه تفسیری درموضوع : انحصار تشریع حکم**

**گفتارى دیگر در معناى حكم و اينكه حكم تنها از آن خدا است!**

**گفتارى در معناى حقيقت فعل و حكم خداوند متعال**

**فصل سوم: عدالت در اسلام 23**

**گفتارى پيرامون معناى: عدالت**

**فصل چهارم: احکام جزائی اسلام 27**

**گفتارى چند پيرامون عفو و مجازات**

1. **معنى جزا چيست ؟**
2. **سنخیت بین عمل و جزا**
3. **عفو و بخشش**

**مراتب عفو و بخشش**

1. **عفو داراى مراتبى است.**

**مراتب جرم و گناه**

1. **آيا بدون گناه، مؤاخذه و مغفرت معقول است؟**
2. **رابطه ميان عمل و جزا**
3. **عمل ، رابطه جزا و عمل را به نفس سرايت مى‏دهد!**

**فصل پنجم: احکام قصاص در اسلام 49**

**مقدمه تفسیری بر موضوع: قصاص اسلامی**

**بحث علمى در: اهمیت قصاص اسلامی**

**فصل ششم: عقدها و پیمان ها 58**

**بحثی در پیرامون موضوع: عقد و پیمان**

**گفتارى در معناى عهد، و اقسام و احكام آن**

**فصل هفتم: احکام ازدواج و زناشوئی 70**

**بحث علمى در باره : ازدواج و طلاق**

**طلاق، یک حکم مترقی در اسلام**

**بحثى حقوقى و اجتماعى در: فطری بودن ازدواج دائم و موقت**

**فصل هشتم: رابطه شوهران و همسران 75**

**مقدمه تفسیری بر موضوع: قيمومت مردان بر زنان**

**گفتارى در معناى: قيمومت مردان بر زنان**

**فصل نهم: حکم ادای شهادت در اسلام 80**

**گفتارى در معناى شهادت**

**فصل دهم: حکم ادای سوگند در اسلام 83**

**گفتارى پيرامون: سوگند**

**فصل یازدهم: بندگی و بردگی 90**

**گفتارى پيرامون: بندگى و بردگی**

1. **بندگی، و اعتبار عبوديت براى خداى سبحان**
2. **برده‏گيرى و اسباب آن**
3. **سير تاريخى برده‏گيرى**
4. **نظر اسلام در باره برده‏گيرى چيست؟**
5. **راه برده‏گيرى در اسلام چيست؟**
6. **رفتار و سيره اسلام در باره غلامان و كنيزان چگونه بود؟**
7. **خلاصه مباحث فصول گذشته**
8. **سير برده‏گيرى در تاريخ**
9. **بناگذارى بر الغاى رژيم برده‏گيرى تا چه اندازه صحيح بود؟**
10. **آزادى تا چه حدى محدود است ؟**
11. **داستان بر انداختن برده‏گيرى به كجا انجاميد؟**

# مقدمه مـؤلـف

اِنَّــهُ لَقُـرْآنٌ كَـــريــمٌ **« اين قـــــــــرآنـى اســت كــريـــــــــــم! »**

فـى كِتــابٍ مَكْنُـــــونٍ **« در كتــــــــابـــــــى مكنـــــــــــــــــــــــون! »**

لا يَمَسُّــهُ اِلاَّ **الْمُطَهَّـــروُنَ « كه جز دست پــاكــان و فهـم خاصان بدان نرسد! »**

**(77 ـ 79/ واقعه)**

**اين كتاب به منزله يك «كتاب مرجع» يا فرهنگ معارف قرآن است**

**كه از «تفسير الميزان» انتخـاب و تلخيـص و بر حسب موضوع، طبقه‏بندى شده است.**

در یک « طبقه بندی کلی» از موضوعات قرآن كريم در تفسیر المیزان قريب 77 عنوان انتخاب شد که هر يك یا چند موضوع، عنوانی براى تهيه يك كتاب در نظر گرفته شد. هر كتاب در داخل خود به چندين فصل يا عنوان فرعى تقسيم گرديد. هرفصل نيز به سرفصل‏هايى تقسيم شد. در اين سرفصل‏ها، آيات و مفاهيم قرآنى از متن تفسيـر الميــزان انتخــاب و پس از تلخيص، به روال منطقى طبقه‏بندى و درج گرديد، به طورى كه خواننده جوان و محقق ما با مطالعه اين مطالب كوتاه وارد جهان شگفت‏انگيز آيات و معارف قرآن عظيم گردد.

تعدادی از این مجلدات هم گفتارهای مربوط به همین موضوعات و همچنین تحقیقاتی است که علامه طباطبائی رضوان الله علیه درباره اهداف آیات و سوره های قرآن کریم به عمل آورده است. آخرین مجلد منتخبی خلاصه از 21 جلد قبلی است.

در نظر گرفته شد این مجلدات بر اساس سلیقه خوانندگان در شکل ها و قطع های مختلف آماده شود. در قطع وزیری تعداد این مجلدات به 22 رسید. در قطع جیبی نیز چند بخش از هر کتاب اصلی، عنوان یک کتاب در نظر گرفته شد و در نتیجه به 77 جلد رسید.

کتاب حاضر یکی از 77 جلد جیبی است که برای احتراز از تکرار، مقدمه ها و فهرست عناوین موجود در کتاب اصلی، در آن تکرار نشده است.

... و همه توفیقاتی که از جانب حق تعالی برای تألیف این کتاب به بنده خود داده شده، ثواب و توشه راهی است که روح پاک و مقدس علامه طباطبائی بزرگوار به امت اسلام در سراسر جهان پخش کرده است. روحش با فاتحه ای از صمیم دل همه مان شاد باد!

و نیز... همسر مهربانم که در آخر این سالها روحش به مهمانی خدا رفت، سال های طولانی یار راه متحمل من بود... سائل فاتحه و یاسین است!

**سید مهدی ( حبیبی) امین**

بخش اول

**گفتارهای علامه طباطبائی در بیان**

**احکام حقوقی و جزائی**

**و خانوادگی اسلام**

# پیش گفتار

کسانی که با المیزان الفت دارند، می دانند که علامه بزرگوار علاوه بر آن که در متن تفسیر آیات قرآن کریم مباحثی مفصل برای روشن شدن مطالب دارد، به طور جداگانه نیز در پایان تفسیر برخی از آیات، گفتارهای فلسفی، علمی، اخلاقی، اجتماعی، قرآنی و... بیان فرموده که خود منابع عظیمی از دانش و معارف اسلامی هستند.

این گفتارها تحت 15 عنوان در 4 جلد بر اساس موضوع آیات طبقه بندی شد **(جلدهای 17 و 18 و 19 و20 معارف قرآن در المیزان،)** و به منظور ارتباط گفتارها با آیات مورد نظر، در برخی از آنها، مختصری از تفسیر آیات تحت عنــوان « مقدمه تفسیری بر موضوع، » اضافه گردید. گفتارها و مباحثی که در مجلدات قبلی خلاصه و بطور پراکنده آمده بود در اینجا بطور مفصل و متمرکز تکرار شد.

در هر موضوع، آنجا که در متن تفسیر برای روشن شدن مطلب، بحث قابل توجهی به عمل آمده، ولی عنوان گفتار جداگانه به آن داده نشده، در این مجموعه گنجانده شد. در انتخاب ها نیز، اصل اختصار رعایت گردید.

**فصل اول**

**مفهوم حکم در قرآن**

**گفتارى در معناى:**

# حکم و انواع حكم از نظر قرآن

ماده حكم بر حسب آنچه كه از موارد استعمال آن به دست مى‏آيد در اصل به معناى منع است و به همين مناسبت احكام مولوى را حكم ناميده‏اند، چون مولاى آمر با امر خود مامور را مقيد ساخته و او را از آزادى در اراده و عمل تا اندازه‏اى منع نموده و هوا و خواهش نفسانى او را محدود مى‏سازد .

و همچنين حكم به معناى قضا ، كه آن نيز دو طرف دعوا را از مشاجره و يا تعدى و جور باز مى‏دارد .

و حكم به معنى تصديق كه قضيه را از اينكه مورد ترديد شود منع مى‏نمايد و احكام و استحكام ، كه معناى منع در آن دو نيز خوابيده چون هر چيزى وقتى محكم و مستحكم مى‏شود كه از ورود منافى و فساد در بين اجزايش جلوگير بوده باشد و نگذارد اجنبى در بين اجزايش تسلط پيدا كند .

و در آيه:

« كتاب احكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير!»(1/هود)

به اعتبارى احكام در مقابل تفصيل استعمال شده و معناى اصليش را از دست نداده، براى اينكه اين احكام نيز از فصل كه همان بطلان التيام و تركيب اجزاى هر چيزى است ، جلوگيرى به عمل مى‏آورد و به همين معنى است محكم در مقابل متشابه .

راغب در مفردات خود مى‏گويد : لفظ حكم در اصل به معناى منع به منظور اصلاح است و به همين جهت لگام حيوان را حكمة الدابة - به فتح حاء و كاف - ناميده اند.

اين كلمه وقتى به خداى تعالى نسبت داده شود ، اگر در مساله تكوين و خلقت باشد معناى قضاى وجودى را كه ايجاد و آفرينش باشد مى‏دهد، مانند آيه:

« و الله يحكم لا معقب لحكمه!» (41/رعد) و آيه:

« و اذا قضى امرا فانما يقول له كن فيكون!»(117/بقره)

و به اعتبارى مى‏توان آيه:

« قال الذين استكبروا انا كل فيها ان الله قد حكم بين العباد!»(48/غافر)

را از اين باب گرفت .

و اگر در تشريع باشد معناى قانون‏گذارى و حكم مولوى را مى‏دهد و به اين معنا است آيه:

« و عندهم التورية فيها حكم الله!»(43/مائده) و آيه:

« و من احسن من الله حكما!»(50/مائده)

و لذا در آيه: « و جعلوا لله مما ذرا من الحرث و الانعام نصيبا فقالوا هذا لله بزعمهم و هذا لشركائنا - تا آنجا كه مى‏فرمايد - ساء ما يحكمون!»(136/انعام) كسانى را كه به خود اجازه تشريع و قانون‏گذارى را داده‏اند ملامت كرده است.

و وقتى همين لفظ به انبيا عليهم‏السلام‏ نسبت داده شود معناى قضا را كه يكى از منصب‏هاى الهى است و خداوند انبياى خود را به آن منصب تشريف و اكرام كرده افاده مى‏كند و در اين باره فرموده است:

**« فاحكم بينهم بما انزل الله و لا تتبع اهواءهم عما جاءك من الحق!» (48/مائده)**

و نيز فرموده:« اولئك الذين آتيناهم الكتاب و الحكم!»(89/انعام)

و شايد بعضى آيات اشعار يا دلالت كند بر اينكه به انبيا حكم به معنى تشريع داده شده ، مانند آيه:

« رب هب لى حكما و الحقنى بالصالحين!» (83/شعرا)

و اگر به غير انبيا نسبت داده شود معناى قضاوت را افاده مى‏كند همچنانكه در آيه:

« و ليحكم اهل الانجيل بما انزل الله فيه!»(47/مائده) به اين معنا آمده است.

معناى ديگرى نيز براى حكم هست و آن عبارت است از منجز كردن وعده و اجراى حكم و قانون و آيه:

« و ان وعدك الحق و انت احكم الحاكمين!»(45/هود)

به همين معنا است .

**الميزان ج : 7 ص : 354**

**فصل دوم**

**شارع احکام اسلام**

**مقدمه تفسیری درموضوع :**

# انحصار تشریع حکم

**« قُلْ أَ رَءَيْتُم مَّا أَنزَلَ اللَّهُ لَكُم مِّن رِّزْقٍ فَجَعَلْتُم مِّنْهُ حَرَاماً وَ حَلَلاً قُلْ ءَاللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلى اللَّهِ تَفْترُونَ‏!»**

**« بگو به من خبر دهيد آيا رزقى كه خدا برايتان نازل كرده و شما بعضى را حلال و بعضى را حرام كرديد خدا به شما اجازه داده بود؟ يا از پيش خود حلال و حرام درست كرديد و آنگاه آن را به افتراء به خدا نسبت داديد؟» (59/یونس)**

اگر ما در كلام خداى تعالى تدبر كنيم و بحثى عميق و ريشه‏اى بنمائيم ، خواهيم ديد كه از نظر قرآن كريم حكم مختص به خداى تعالى است و احدى از خلق حق آن را ندارد كه به تشريع حكمى مبادرت جسته آن را در ميان جامعه انسانى دائر و رسمى بسازد ، قرآن كريم در اين باره فرموده:

« ان الحكم الا لله !»(57/انعام)

و خداى تعالى خودش به علت اين انحصار اشاره نموده و فرموده:

« فاقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التى فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم!»(30/روم)

پس ، به حكم اين آيه ، حكم مخصوص خداى تعالى است و معناى اين انحصار اين است كه حكم او معتمد بر خلقت و فطرت و منطبق بر آن است و با وضعى كه عالم هستى منطبق بر آن است مخالفتى ندارد .

و علت اين عدم مخالفت اين است كه خداى سبحان خلق را به عبث نيافريده همچنانكه خودش فرموده:« افحسبتم انما خلقناكم عبثا!»(115/مومنون) بلكه خلق را به خاطر غرض‏هاى الهى و غايات و هدفهاى كمالى آفريده ، به اين منظور آفريده تا به فرمان فطرت متوجه آن اغراض گردند و بدان سو حركت كنند و خلقت و فطرتشان را به اسباب و ادواتى مناسب با اين حركت مجهز فرموده و از ميان راههائى كه منتهى به آن هدف مى‏شود راهى را برايشان انتخاب كرد و به سوى آن هدايتشان نمود كه پيمودن آن برايشان ممكن و آسان باشد به دو آيه زير توجه كنيد كه يكى مساله هدايت را تذكر داده و ديگرى انتخاب راه آسانتر را خاطر نشان ساخته و مى‏فرمايد:

« اعطى كل شى‏ء خلقه ثم هدى!»(50/طه) و نيز مى‏فرمايد:

« ثم السبيل يسره !» (20/عبس)

بنابر اين ، هستى هر موجود در آغاز خلقتش مناسب با آن هدف كمالى بوده كه برايش معين و مهيا شده و نيز خلقتش مجهز به قوا و ادواتى است كه آن موجود با بكار بستن آن قوا و ادوات مى‏تواند به آن هدفها برسد و هيچ موجودى نمى‏تواند به كمالى كه برايش مهيا شده برسد مگر از طريق صفات و اعمالى كه خودش بايد كسب كند .

با در نظر گرفتن اين معنا واجب مى‏شود كه دين - يعنى قوانين جارى در صفات و اعمال اكتسابى – مو به مو با نظام خلقت و فطرت منطبق باشد ، چون تنها فطرت است كه هدفهاى خود را نه فراموش مى‏كند و نه با هدفى ديگر اشتباه مى‏كند و به انجام هيچ كارى امر و از انجام هيچ عملى نهى نمى‏كند مگر به خاطر آن قوا و ادواتى كه به او داده شده و آن قوا و ادوات هم دعوت نمى‏كند مگر به آن چيزى كه به خاطر رسيدن به آن مجهز شده و آن عبارت است از هدف نهائى و كمال واقعى موجود!

از ميان همه موجودات انسان نيز همين وضع را دارد و از آن مستثناء نيست! از آنجا كه مجهز به جهاز تغذيه و نكاح است ناچار حكم حقيقيش در دين فطرت اين است كه غذا بخورد و ازدواج بكند ، نه اينكه چون مرتاضان هند و رهبانان مسيحيت از آن پرهيز كند .

و نيز از آنجا كه طبع بشر اجتماعى زيستن و تعاون در زندگى است ، حكم حقيقيش اين است كه در زندگى با ساير مردم شركت نموده ، از مجتمع مردم جدا نگردد و به وظائف اجتماعيش عمل كند و بر همين قياس ساير خصايص وجودى او اقتضاء احكامى متناسب با خود را دارد .

پس ، از ميان احكام و سنت‏ها آن حكم و سنتى براى بشر متعين شده كه هستى عام عالمى به آن دعوت مى‏كند ، عالمى كه بشر جزئى حقير و ناچيز از آن است و جزئى است كه بر خلاف ساير اجزاء مجهز به جهازى است كه او را به مرحله كمال وجودش سوق مى‏دهد .

و بنابر اين ، هستى عام عالمى كه اجزاء آن مرتبط و چون زنجير بهم پيوسته است و محل اراده خداى تعالى است ، همو حامل شريعت فطرت انسانى و داعى به سوى دين حنيف الهى است .

پس ، دين حق عبارت است از حكم خداى سبحان كه غير از حكم او حكمى نيست و همين حكم است كه منطبق بر خلقت الهى است و ماوراى حكم او هر حكمى باشد باطل است ، چون آدمى را جز به سوى شقاوت و هلاكت نمى‏كشاند و جز به سوى عذاب سعير هدايت نمى‏كند  **الميزان ج : 10 ص : 124**

**گفتارى دیگر در معناى**

# حكم و اينكه حكم تنها از آن خدا است!

**« قُلْ إِنى عَلى بَيِّنَةٍ مِّن رَّبى وَ كذَّبْتُم بِهِ مَا عِندِى مَا تَستَعْجِلُونَ بِهِ إِنِ الْحُكْمُ إِلا للَّهِ يَقُص الْحَقَّ وَ هُوَ خَيرُ الْفَصِلِينَ‏!»**

**« بگو به درستى كه من از ناحيه پروردگارم بر حجتى هستم كه شما آن حجت را تكذيب مى‏كنيد، نزد من نيست آن عذابى كه در آن شتاب مى‏كنيد، حكم نيست مگر از براى خدا، او خود حق را بيان مى‏كند و خدا بهترين داوران است!»**

**(57/انعام)**

ماده حكم دلالت دارد بر اتقان و استحكامى كه اگر در هر چيزى وجود داشته باشد ، اجزائش از تلاشى و تفرقه محفوظ است ، خلاصه هر موجودى كه از روى حكمت به وجود آمده باشد ، اجزايش متلاشى نگشته و در نتيجه ، اثرش ضعيف و نيرويش در هم شكسته نمى‏شود، اين است همان معناى جامعى كه برگشت جميع مشتقات اين ماده، از قبيل احكام و تحكيم و حكمت و حكومت و ... به آن است.

انسان در وظائف مقرره در ميان موالى و عبيد و حقوق دائره در بين مردم به يك نوع از اين اتقان برمى‏خورد و مى‏بيند كه موالى و رؤسا ، وقتى عبيد و مرئوسين خود را به چيزى امر مى‏كنند ، گويا تكليف را به مامورين گره زده و آنان را بدان پاى‏بند مى‏سازند ، گرهى كه نتوانند بگشايند و قيدى كه نتوانند از آن رهائى بيابند.

همچنين در بين دارنده هر متاع و متاعش و صاحب هر حقى با حقش التيام و اتصالى قائلند كه مانع دخالت اغيار و فاصله شدن بين او و متاعش مى‏شود ، به طورى كه اگر كسى با مالك متاع ، نزاع نموده و مدعى آن متاع شود و يا با صاحب حقى در حقش نزاع نموده و بخواهد حق او را باطل كند چنين كسى را بى اعتنا به حق مردم دانسته و مى‏گويند : احكام و اتقانى كه در بين مالك و ملكش هست خوار و ضعيف شمرده است ، روى همين حساب است كه قاضى را هم حاكم مى‏گويند زيرا وقتى قاضى در قضيه‏اى حكم و مرجع قرار مى‏گيرد و حكم مى‏كند به اينكه ملك و حق مورد نزاع ، مال فلان است ، در حقيقت با حكم خود ، ضعف و فتورى كه در رابطه با ملك و مالك و حق و صاحب آن روى داده ، جبران نموده و مبدل به قوت و اتقان مى‏سازد و بدين وسيله به غائله نزاع و مشاجره خاتمه مى‏دهد ، ديگر آن شخص نمى‏تواند بين مالك و ملكش و بين حق و صاحبش ، فاصله و حائل شود .

و كوتاه سخن اينكه : آمر در امرى كه مى‏كند و قاضى در حكمى كه صادر مى‏نمايد گوئى در مورد امر و حكم ، نسبتى ايجاد نموده و مورد امر و حكم را ، با آن نسبت مستحكم مى‏سازد و بدين وسيله ضعف و فتورى كه در آن راه يافته بود ، جبران مى‏نمايد .

اين همان معنائى است كه مردم در امور وضعى و اعتبارى از لفظ حكم درك مى‏كنند و همين معنا را قابل انطباق بر **امور تكوينى و حقيقى** هم ديده احساس مى‏كنند كه امور تكوينى از نظر اينكه منسوب به خداى سبحان و قضا و قدر اويند ، داراى چنين استحكامى هستند .

اگر مى‏بينند كه هسته درخت از زمين روئيده و داراى شاخ و برگ و ميوه مى‏شود و همچنين اگر نطفه به تدريج به صورت جسمى جاندار درآمده و داراى حس و حركت مى‏گردد ، همه را به حكم خداى سبحان دانسته و مستند به قضا و قدر او مى‏دانند ، اين است آن معنائى كه انسان از لفظ حكم مى‏فهمد .

و آنرا عبارت مى‏داند از : اثبات چيزى براى چيز ديگر و يا اثبات چيزى مقارن با وجود چيز ديگر .

بعد از واضح شدن اين معنا مى‏گوييم كه : نظريه توحيد كه قرآن كريم معارف خود را بر اساس آن بنا نهاده ، حقيقت تاثير را در عالم وجود ، تنها براى خداى تعالى اثبات مى‏كند و در موارد مختلف انتساب موجودات را به خداى سبحان به انحاء مختلفى بيان مى‏نمايد ، به يك معنا - استقلالى - آنرا به خداى سبحان نسبت داده و به معناى ديگر همان را - غير استقلالى و تبعى - آنرا به غير او منسوب نموده است .

مثلا مساله خلقت را به معناى اول به خداوند نسبت داده و در عين حال در موارد مختلفى به معناى دوم آنرا به چيزهاى ديگر هم نسبت مى‏دهد ، همچنين از طرفى علم و قدرت و حيات و مشيت و رزق و زيبائى را به خداوند نسبت مى‏دهد و از طرفى همينها را به غير خدا منسوب مى‏سازد .

حكم هم كه يكى از صفات است ، از نظر اينكه خود نوعى از تاثير مى‏باشد معناى استقلاليش تنها از آن خداوند است چه حكم در حقايق تكوينى و چه در شرايع و احكام وضعى و اعتبارى .

قرآن كريم هم در بسيارى از آيات ، اين معنا را تاييد نموده است كه از آن جمله آيات زير است:

« ان الحكم الا لله!»(57/انعام)

« الا له الحكم!»(62/انعام)

« له الحمد فى الاولى و الاخرة و له الحكم!»(70/قصص)

« و الله يحكم لا معقب لحكمه!» (41/رعد)

و معلوم است كه اگر غير خداوند كسى داراى حكم بود ، مى‏توانست حكم خدا را به وسيله حكم خود دنبال كند و با خواست او معارضه نمايد:

« فالحكم لله العلى الكبير !»(12/غافر)

و همچنين آيات ديگرى كه به طور عموم يا به طور خصوص ، دلالت دارند بر اختصاص حكم تكوينى به خداى تعالى .

**و اما حكم تشريعى** : از جمله آياتى كه دلالت دارند بر اختصاص حكم تشريعى به خداى تعالى اين آيه مى‏باشد:

« ان الحكم الا لله امر ألا تعبدوا الا اياه ذلك الدين القيم!»(40/یوسف)

با اينكه اين آيه و ظاهر آيات قبلى دلالت دارند بر اينكه حكم تنها براى خداى سبحان است و كسى با او شريك نيست ، در عين حال در پاره‏اى از موارد حكم را و مخصوصا حكم تشريعى را به غير خداوند هم نسبت داده است ، از آن جمله اين چند مورد است:

« يحكم به ذوا عدل منكم!»(95/مائده)

**« و يا داود انا جعلناك خليفة فى الارض فاحكم بين الناس بالحق!»(26/ص)**

و در باره رسول خدا صلى‏الله‏عليه‏وآله‏وسلّم‏ مى‏فرمايد:

« و أن احكم بينهم بما انزل الله!»(49/مائده)

« فاحكم بينهم بما انزل الله!»(48/مائده)

« يحكم بها النبيون!»(44/مائده)

و همچنين آيات ديگرى كه اگر ضميمه شوند با آيات دسته اول ، اين نتيجه را مى‏دهد كه حكم به حق به طور استقلال و اولا و بالذات ، تنها از آن خداى سبحان است و غير او كسى مستقل در آن نيست و اگر هم كسى داراى چنين مقامى باشد ، خداى سبحان بر او ارزانى داشته و او در مرتبه دوم است و از همين جهت است كه خداى تعالى خود را احكم الحاكمين و خير الحاكمين ناميده و فرموده:

« ا ليس الله باحكم الحاكمين!» (8/تین)و نيز فرموده:

« و هو خير الحاكمين!» (87/اعراف)

آرى ، لازمه اصالت و استقلال و اولويت همين است .

آياتى كه حكم را به اذن خداى تعالى به غير او نسبت مى‏داد - همانطورى كه ملاحظه گرديد - مختص بود به احكام وضعى و اعتبارى و تا آنجا كه من به ياد دارم در اين سنخ آيات ، آيه‏اى كه احكام تكوينى را هم به غير خدا نسبت داده باشد وجود ندارد ، گو اينكه معناى صفات و افعالى كه منسوب به خداى تعالى است ، از قبيل علم، قدرت ، حيات ، خلق ، رزق ، احياء ، مشيت و امثال آن چنان نيست كه به هيچ وجه ، حتى بدون استقلال نيز قابل انتساب به غير او نباشد ، بلكه اگر اينگونه صفات و از آن جمله احكام تكوينى به اذن خدا به غير او نسبت داده شود ، صحيح است ، ليكن گويا از اين جهت در هيچ آيه‏اى چنين نسبتى به غير خدا داده نشده كه احترام جانب خداى تعالى رعايت شده باشد ، براى اينكه در لفظ اين صفت (حكم) يك نوع اشعارى به استقلال هست ، به طورى كه مجوزى براى نسبت دادن آن به اسباب متوسطه نيست ، چنانكه امر و قضاى تكوينى و همچنين الفاظ بديع ، بارى ، فاطر و امثال آن هم داراى چنين اشعارى هستند و همه بر معناى خود طورى دلالت مى‏كنند كه از نحوه دلالت آن نوعى اختصاص فهميده مى‏شود ، به همين خاطر در قرآن كريم اينگونه الفاظ در غير خداى سبحان استعمال نشده تا حرمت ساحت مقدس ربوبى رعايت شده باشد .

بحث ما در اينجا پيرامون معناى حكم به پايان مى‏رسد.

**الميزان ج : 7 ص 163**

**گفتارى در معناى**

# حقيقت فعل و حكم خداوند متعال

**« قُلْ إِنى عَلى بَيِّنَةٍ مِّن رَّبى وَ كذَّبْتُم بِهِ مَا عِندِى مَا تَستَعْجِلُونَ بِهِ إِنِ الْحُكْمُ إِلا للَّهِ يَقُص الْحَقَّ وَ هُوَ خَيرُ الْفَصِلِينَ‏!»**

**بگو به درستى كه من از ناحيه پروردگارم بر حجتى هستم كه شما آن حجت را تكذيب مى‏كنيد، نزد من نيست آن عذابى كه در آن شتاب مى‏كنيد، حكم نيست مگر از براى خدا، او خود حق را بيان مى‏كند و خدا بهترين داوران است!»(57/انعام)**

فعل خداى تعالى و حكمش نفس حق است ، نه اينكه مطابق با حق و موافق با آن باشد .

توضيح اينكه : هر چيزى وقتى حق است كه در خارج و در اعيان ، ثابت و واقع بوده باشد ، نه اينكه وجودش وابسته به وهم و ذهن انسانى باشد ، مانند خود انسان كه يكى از موجودات خارجى است و همچنين مانند زمينى كه انسان در روى آن زندگى مى‏كند و گياه و حيوانى كه از آن تغذيه مى‏نمايد ، بنا بر اين وقتى آمرى ما را امر به چيزى مى‏كند و يا قاضى به چيزى حكم مى‏نمايد امر آمر و حكم قاضى وقتى حق مطلق است كه با مصالح مطلقى كه ماخوذ از سنت جارى در عالم است ، موافق باشد .

و وقتى حق نسبى و غير مطلق است كه اگر با نظام عام جهانى موافقت ندارد با مصالح نسبى ماخوذ از سنت جارى ، نسبت به بعضى از اجزاى عالم موافق بوده باشد .

پس اگر آمرى ما را به التزام به عدالت و اجتناب از ظلم امر مى‏كند ، اين امر حق خواهد بود ، براى اينكه موافق با نظام عام جهانى است ، چرا كه نظام عالم هم كه هر چيزى را به سعادت و خير خود هدايت مى‏كند بر آدميان واجب كرده است كه به طور اجتماعى زندگى نموده و اجزاى جامعه‏شان با هم متلائم و سازگار بوده باشد و برخى از آن مزاحم برخى ديگر نشوند و يك گوشه جامعه گوشه ديگر را فاسد نسازد تا بدين وسيله از سعادت وجود آنچه كه براى جامعه مقدر است به دست آمده و همه اجزايش بهره خود را از آن سعادت بگيرند پس مصلحت مطلق نوع انسانى هم همان سعادت در زندگى او است و امر به عدالت و نهى از ظلم با اين مصلحت مطلق موافق است و چون موافق است حق است.

بر عكس ، چون امر به ظلم و نهى از عدالت ، با اين نظام عام موافقت ندارد باطل است .

همچنين توحيد ، حق است ، چون انسان را به سعادت حقيقى در زندگى هدايت مى‏كند و شرك باطل است چون سرانجام آدمى را به شقاوت و هلاكت و عذاب دائمى مى‏كشاند .

همچنين زمانى حكومت بين دو نفر حق است كه با حكم مشروعى كه در آن مصلحت مطلق انسانى و يا مصلحت قوم خاصى و يا امت مخصوصى رعايت شده موافق باشد ، مصلحت حقيقى هم همانطورى كه گفته شد ، مصلحتى است كه از سنت جارى در مطلق عالم و يا جارى در بعضى از آن ، گرفته شده باشد .

با اين بيان اين معنا به خوبى روشن مى‏شود كه حق هر چه باشد ، ناگزير الگوئى است كه از نظام و سنت جارى در عالم كون برداشته شده است و جاى ترديد نيست كه كون و جهان هستى با نظامى كه دارد و سنن و نواميسى كه در آن جارى است ، فعل خداى سبحان است ، ابتدايش از او و قوامش با او و انتها و بازگشتش هم به سوى او است ، پس حق هر چه باشد و مصلحت هر قسم كه فرض شود ، تابع فعل او و پيرو اثر او است و به استناد به وى ثابت و موجود است ، نه اينكه او در كارهايش تابع حق بوده و پيرو آثار آن باشد ، زيرا كه خداى تعالى به ذات خود حق است و هر چيزى به وسيله او و از پرتو او حق شده است .

ما آدميان هم كه مى‏خواهيم با افعال اختيارى خود نواقص وجوديمان را تتميم و جبران نموده حوائج زندگى خود را تامين نماييم ، از آنجائى كه پاره‏اى از افعال ما با سعادت مطلوبمان وفق داده و پاره‏اى ديگر مخالف با آن است ، ناچاريم در كارهاى خود جانب مصلحتى را كه ايمان به مصلحت بودن آن داريم و راستى صلاح حال ما در آن است و تلاش ما را به نتيجه مى‏رساند ، رعايت كنيم : همين احساس ارتكازى ، ما را بر آن مى‏دارد كه نسبت به قوانين جارى و احكام عام عالم اذعان نموده ، شرايع و سنن اجتماعى را معتبر و لازم الرعايه و واجب الاتباع بشماريم زيرا مى‏بينيم كه رعايت اين احكام و شرايع ، آدمى را به مصلحت انسانيت و به سعادت مطلوبش مى‏رساند .

اين احساس نيز ما را بر آن مى‏دارد كه اذعان كنيم به اينكه مصالح و مفاسد ، جداى از عالم ذهن و خارج ، حقيقت و واقعيت داشته و براى خود ظرف تحققى دارند و در عالم خارج ، آثار موافق و مخالفى باقى مى‏گذارند ، اگر افعال و احكام ما مطابق با مصالح واقعى باشد ، خودش هم داراى مصلحت گشته و منتهى به سعادت ما مى‏گردد و اگر با آن مصالح مخالفت داشته و موافق مفاسد واقعى و حقيقى باشد ، ما را به ضررها و شرها سوق مى‏دهد .

اين نحو از ثبوت ، ثبوتى است واقعى كه به هيچ وجه قابل زوال و تغيير نيست ، پس مفاسد و مصالح واقعى و همچنين صفاتى كه با آندو است و آدمى را به انجام و ترك كارهائى وامى‏دارد ، مانند حسن و قبح و همچنين احكامى كه از آن صفات منبعث مى‏شود ، مانند وجوب و حرمت ، همه اينها داراى ثبوت واقعى هستند و فنا و بطلان در آنها راه نداشته و قابل زوال و تغيير نيستند .

آرى ، عقل آدمى همانطورى كه به موجودات خارجى و واقعيت آنها نائل مى‏شود ، همچنين به اينگونه امور نفس الأمرى هم نائل مى‏گردد .

پاره‏اى از متكلمين چون مى‏ديدند كه احكام و شرايع الهى به هيچ وجه از احكام و قوانينى كه در جامعه‏هاى انسانى است ، از جهت معناى حكم جدائى ندارد.

و همچنين مى‏ديدند كه افعال خداى تعالى از جهت معنا مخالف با افعال ما نيست ، از اين جهت از نكته‏اى كه ما خاطرنشان ساختيم غفلت ورزيده و حكم كردند به اينكه احكام الهى و افعالى كه منسوب به خداى سبحان است ، مانند افعال خود ما مطابق با مصالح واقعى و متصف به حسن است و نيز چنين خيال كردند كه مصالح واقعى در افعال خداى تعالى تاثير داشته و بر احكام او مخصوصا از نظر اينكه واقف به حقايق امور و بصير بر مصالح بندگان است ، حكومت دارد .

و اين خود از غرور فكرى و افراط در رأى آنان بوده و شما خواننده عزيز از بيانات گذشته ما به خوبى فهميديد كه اينگونه احكام و مقررات ، واقعيت خارجى نداشته و تنها احكامى اعتبارى و غير حقيقى هستند كه حوائج طبيعى و ضرورت‏هاى زندگى اجتماعى ، انسان را مجبور نموده كه آنها را معتبر بشمارد و گرنه در خارج از ظرف اجتماع و در نفس الأمر نه از آن احكام اثرى هست و نه ارزشى دارد ، بلكه اثر و ارزش آن ، در همان ظرف اعتبار است كه انسان به وسيله آن ، كارهاى نيك و بد و مفيد و مضر خود را از هم تشخيص داده ، صلاح و فساد و سعادت و شقاوتش را از هم تميز مى‏دهد .

آرى ، اينگونه افراط و تفريطها در عقائد تفويضى‏ها و جبرى‏ها كه در صدر اسلام يكه‏تازان ميدان بحث ، در اطراف معارف اسلامى بودند ، بسيار است ، انحراف در مساله مورد بحث هم از اشتباهات همين دو طايفه است ، زيرا اين دو طايفه در اثر تعصب‏هاى مذهبى به وجه عجيبى در دو طرف افراط و تفريط قرار گرفته‏اند ، مفوضه بر اين عقيده‏اند كه مصالح و مفاسد و حسن و قبح از امور واقعى بوده و بلكه حقايقى هستند ازلى و ابدى و تغيير ناپذير و حتى به اينهم اكتفا نكرده گفته‏اند كه : اين امور بر همه چيز حتى بر خداى سبحان حكومت داشته و ساحت مقدس پروردگار نيز در كارهاى تكوينى و تشريعيش محكوم به اين امور است و اين امور چيزهائى را بر خداى تعالى واجب و چيزهاى ديگرى را بر او حرام مى‏كند .

آرى ، معتزلى‏ها با اين رأى فاسد خود ، خداى را از سلطنت مطلقه‏اش كنار زده و مالكيت على الاطلاقش را ابطال نمودند .

در مقابل آنان ، طائفه جبرى‏ها اين سخنان را انكار كرده و از آنطرف زياده‏روى نموده و گفته‏اند كه حسن و قبح نه تنها واقعيت ندارند ، بلكه حتى از امور اعتبارى هم نيستند.

و حسن در هر كارى تنها عبارت است از اينكه مورد امر قرار گيرد ، همچنانكه قبح در هر كارى عبارت است از اينكه مورد نهى قرار گرفته باشد و در عالم چيزى به نام حسن و قبح وجود ندارد و اصلا غايت و غرضى در كار عالم نيست ، نه در آفرينش آن و نه در شرايع و احكام دينى آن .

بلكه آنان به اين هم اكتفا نكرده و گفتند : آدمى هيچ كارى از كارهاى خود را مالك نبوده و در هيچ يك از آنها اختيارى از خود ندارد ، بلكه كارهاى او هم مثل خود او مخلوق خدايند .

درست عكس طائفه اولى كه در مقابل اين طائفه مى‏گفتند : به طور كلى كارهاى انسان مخلوق خود او است و خدا در آن هيچگونه مالكيت و اختيارى ندارد و قدرتش به آن تعلق نمى‏گيرد .

اين دو مذهب به طورى كه ملاحظه مى‏كنيد يكى در طرف افراط و ديگرى در طرف تفريط قرار دارند ، و حقيقت امر نه به آن شورى است و نه به اين بى نمكى.

بلكه حقيقت مطلب اين است كه اين امور هر چند امورى اعتبارى هستند و ليكن ريشه حقيقى دارند .

توضيح اينكه انسان و هر حيوانى كه مانند انسان زندگى اجتماعى دارد هر كدام به قدر خود در مسيرى كه در زندگى دارند و راهى كه براى بقاى حيات و رسيدن به سعادت اتخاذ كرده‏اند ، داراى نواقصى هستند كه ناچارند كارهائى را از روى اراده و شعور انجام داده و بدان وسيله نواقص خود را بر طرف سازند و حوائج اجتماعى خويش را برآورده كنند و ناگزيرند اين كارها را و هر امرى را - كه اگر نباشد، سعى و كوشش‏شان در راه رسيدن به سعادت نتيجه نمى‏دهد - به اوصاف امور خارجى از قبيل حسن ، قبح ، وجوب ، حرمت، ملكيت ، حق و باطل و امثال آن وصف نمايند .

حتى قانون علت و معلول را كه مخصوص موجودات خارجى است در كارهاى‏شان جارى سازند و به دنبال آن قوانين عمومى و خصوصى براى كارهاى خود وضع نموده و يك نوع واقعيت و ثبوت كه الگويش از واقعيت موجودات خارجى برداشته شده براى آن قوانين قائل بشوند ، تا بدين وسيله امور زندگى اجتماعيشان بگذرد .

شاهد در اين معنا ، اين است كه ما خودمان همانطورى كه معتقديم به اينكه گل زيبا است به همان معنا قائليم عدالت نيز زيبا است و همچنانكه معتقديم مردار زشت است قائليم به اينكه ظلم زشت است .

همانطورى كه دست خود را مال خود مى‏دانيم همچنين فلان متاع را هم كه واقعا جزئى از ما نيست ، مال خود مى‏دانيم ، همانطورى كه اثر و معلول را براى علتش واجب مى‏دانيم( و واقعا هم واجب است!) همچنين فلان عمل را واجب مى‏شماريم .

و اين معنا اختصاص به انسان خاصى ندارد ، بلكه در بين همه اقوام و ملل وجود دارد چيزى كه هست از نظر اختلافى كه در مقاصد اجتماعى آنان هست ، مختلف مى‏شود .

مثلا مى‏بينيد چيزهائى را كه اين قوم زيبا مى‏دانند قوم ديگرى آنرا زشت شمرده و احكامى را كه قومى معتبر مى‏داند ، قومى ديگر كوچكترين اعتبارى برايش قائل نيست ، چيزهائى را كه اين معروف مى‏داند آن ديگرى منكرش مى‏شمارد ، امورى كه خوشايند او است در نظر اين منفور مى‏آيد و چه بسا ملتى چند صباحى سنتى را براى خود اتخاذ كرده و در اثر همگامى با گذشت زمان و طى كردن مراحلى از سير اجتماعى و برخورد به احتياجاتى نو ظهور ، آن سنت را رها كرده سنت ديگرى را براى خود اتخاذ مى‏كند .

البته اين اختلافات و تغيير و تبديل‏ها كه گفته شد نسبت به مقاصدى است كه هر كدام مخصوص يك جامعه است و گرنه مقاصد عمومى كه حتى دو نفر هم در آن اختلاف رأى ندارند ، از قبيل اصل لزوم تشكيل جامعه و يا لزوم عدالت و حرمت ظلم و امثال آن ، قابل تغيير نمى‏باشد و هيچ جامعه‏اى در اصل آن( نه در جزئيات) اختلاف ندارند .

آنچه تاكنون گفته شد نسبت به انسان و حيوانات شبيه به انسان بود و خداوند هم از آنجائى كه دين خود را در قالب سنن عمومى و اجتماعى بشر ريخته است ، از اين جهت در معارف حقيقى خود ، همان سبكى را كه خود ما در سنن اجتماعى خود رعايت مى‏كنيم مراعات كرده است ، مثلا همانطورى كه ما تفكر در زندگى خود را لازم شمرده و پذيرفتن سنن زندگى را لازم مى‏دانيم ، خداى تعالى هم تفكر در معارف دينيش و پذيرفتن آن را بر ما واجب فرموده و به همين ملاحظه خود را پروردگار و معبود و ما را بنده و مربوب خود شمرده است و به ما خاطرنشان ساخته كه براى او دينى است مركب از عقايدى اصولى و قوانينى عملى كه عمل به آنها واجب و موجب ثواب و تخلف از آن حرام و مورث عقاب است و صلاح حال ما و سرانجام نيكمان و به نتيجه رسيدن كوشش‏هاى ما در اين است كه آن عقايد و احكام را مانند آراى اجتماعى خود پيروى نموده و محترم بشماريم .

آرى ، در دين خدا عقايدى است كه بايد بدان معتقد بود و وظائف عملى و قوانينى در عبادات و معاملات و سياسات وجود دارد كه بايد بدان عمل نمود ، همچنان كه هر جامعه‏اى به قوانين خود اعتقاد داشته و به آن عمل مى‏كند .

همين معنا است كه ما را وادار به بحث در اطراف معارف اعتقادى و عملى دين نموده و به ما اجازه مى‏دهد كه معارف دينى و آراى عقلى و احكام عملى آنرا عينا به چيزى مستند كنيم كه معارف اجتماعى خود را بدان مستند مى‏سازيم و آن مساله وجود مصلحت و نبود مفسده است .

اينجاست كه حكم مى‏كنيم به اينكه خداى سبحان هم براى بندگان خود وظائف و تكاليفى تعيين نمى‏كند مگر اينكه در آن مصلحتى باشد كه دنيا و آخرت آنان را اصلاح نمايد.

و خلاصه ، خداى سبحان جز به امر حسن و پسنديده دستور نداده و جز از امرى كه قبيح و موجب فساد دنيا و دين بندگان است نهى نكرده و كارى را انجام نمى‏دهد مگر اينكه عقل نيز همان را مى‏پسندد و چيزى را ترك نمى‏كند ، مگر اينكه عقل هم ترك آنرا سزاوار مى‏داند .

اين بود آنچه كه عقل ما آن را درك مى‏كند و ليكن با اين حال خداى تعالى ما را به دو حقيقت ديگر تذكر داده است:

اول اينكه: اين عقل است كه از معارف اعتقادى و عملى دين ما اين مقدار را درك مى‏كند و گرنه حقيقت امر از اين مقدارها بالاتر و باز هم بالاتر است ، براى اينكه آنچه را كه ما از معارف دين درك مى‏كنيم ، حقايقى است كه از مواد آراى اجتماعى گرفته شده و در حقيقت الگويش از آن آراء برداشته شده است و عقل قاصر است از اينكه پا فراتر گذاشته و قرآنى را كه از آسمان نازل شده و مشتمل بر حقايقى آسمانى است ، آن طور كه هست درك نمايد .

و در اين باره فرموده است:

**« انا جعلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون! و انه فى ام الكتاب لدينا لعلى حكيم!»**

**(3و4/زخرف)**

و در مثالهائى كه زده است فرموده:

**« انزل من السماء ماء فسالت اودية بقدرها فاحتمل السيل زبدا رابيا و مما يوقدون عليه فى النار ابتغاء حلية او متاع زبد مثله كذلك يضرب الله الحق و الباطل!»**

**(17/رعد)**

رسول خدا نيز فرموده است:

**ما گروه پيغمبران ماموريم كه با مردم به قدر عقلشان تكلم كنيم!**

و امثال اين آيات و روايات بسيار است .

و شايد همين عبارات ، جبرى مذهبان را به انكار حسن و مصلحت وادار ساخته است ، غافل از اينكه معناى اينگونه عبارات ، نفى حسن و مصلحت از افعال خدا و اثبات قبح و مفسده آن و يا - العياذ بالله - ساقط كردن افعال خدا را از اعتبار عقلائى و آنرا به منزله افعال كودكان قرار دادن نيست .

همچنانكه اگر كسى بگويد : عقل چشم ندارد ، معنايش اثبات كورى براى عقل يا آن را به كلى از ادراك ساقط ساختن نيست ، بلكه معنايش منزه دانستن آن است از نقص و احتياج به داشتن عضو .

دوم اينكه : گر چه افعال خداى تعالى و شرايع و احكامش معلل به جهات حسن و مزاياى مصالح است و وظائف عبوديت را به داشتن آن جهات تعليل مى‏كند ، همانطورى كه احكام و اعمال عقلائى همين طور است و ليكن بين شرايع و احكام او و احكام عقلائى ما اين فرق هست كه جهات مزبور نسبت به ما حاكميت داشته و در اراده و اختيار ما مؤثر است و ما از جهت اينكه عقلا هستيم وقتى فعلى را داراى حسن و مصلحت بدون مزاحم مى‏يابيم وادار به انجام آن شده و وقتى حكمى را واجد اين اوصاف مى‏يابيم بدون ترديد قانونيت آن را امضا نموده و آنرا در جامعه خود اجرا مى‏كنيم .

و اين جهات غير از معانيى كه ما آنرا از سنت تكوين و وجود خارجى مستقل از ما و از ذهنمان اقتباس كرده‏ايم چيز ديگرى نيست و اگر اعمال حسنه را اختيار مى‏كنيم براى اين است كه در مسير خود دچار گمراهى و بى هدفى نشده و اعمالمان منطبق با سنت تكوين بوده باشد و مانند موجودات خارجى در مسير حقيقت قرار بگيرد. به عبارت ديگر ، اين جهات و مصالح معانيى هستند كه از اعيان خارجى انتزاع شده و متفرع بر آنها هستند و اعمال و احكام مجعوله ما متفرع بر اين جهات و محكوم آن و متاثر از آنند .

به خلاف افعال و احكام خداى تعالى كه خودش وجود خارجى است ، همان وجودى است كه ما از آن حسن و مصلحت را انتزاع كرده و افعال خود را متفرع بر آن مى‏نمائيم ، با اين حال چگونه ممكن است كه افعال و احكام او متفرع بر جهات مزبور و محكوم آن و متاثر از آن باشد - دقت بفرمائيد!

با اين بيان اين معنا روشن شد كه جهات حسن و مصلحت و امثال آن ، با اينكه در افعال خداى تعالى و احكامش و در افعال ما و احكام عقلائيمان موجود است در عين حال نسبت به افعال و احكام ما مؤثر و حاكم و به عبارت ديگر داعى و علت غائى است و نسبت به افعال و احكام خداى تعالى حكومت و تاثير نداشته بلكه لازم لا ينفك آن و يا به عبارت ديگر فوائدى عمومى است كه مترتب بر آن مى‏شود .

آرى ما از جهت اينكه از عقلا هستيم هر كار و هر حكمى كه مى‏كنيم براى اين مى‏كنيم كه ناقصيم و بدان وسيله خير و سعادتى را كه فاقديم ، تحصيل مى‏نمائيم و اما خداى تعالى هر كارى و هر حكمى كه مى‏كند براى اين نيست كه چيزى را كه تاكنون نداشته كسب نمايد ، بلكه براى اين است كه او خدا است و اگر مى‏گوئيم كارهاى خداى تعالى هم مانند كارهاى ما داراى جهات حسن و مصلحت است ، اين فرق هم هست كه افعال ما مورد بازخواست خداى تعالى و معلل به نتايج و مصالح است ولى افعال او مورد بازخواست كسى واقع نشده و معلل به غايت و نتيجه‏اى كه خدا بعد از نداشتن داراى آن شود ، نيست ، بلكه هر كارى كه مى‏كند ، خود آن كار و آثار و لوازمش همه براى او مكشوف است - در اين نكته دقت بيشترى كنيد!

آيات كريمه قرآن هم اين فرق را تاييد نموده و در باره اينكه خداوند محكوم اين جهات نيست، مى‏فرمايد:

« لا يسئل عما يفعل و هم يسئلون!»(23/انبیا) و نيز مى‏فرمايد:

« له الحمد فى الاولى و الاخرة و له الحكم!»(70/قصص) و نيز مى‏فرمايد:

« و يفعل الله ما يشاء!» (27/ابراهیم) و نيز مى‏فرمايد:

« و الله يحكم لا معقب لحكمه!»(41/رعد)

و اگر كارهاى خداى تعالى هم مانند كارهاى عقلائى ما بود ، صحيح نبود كه بفرمايد:« لا معقب لحكمه !» براى اينكه در اين صورت براى حكمش دنبال كننده‏اى مى‏بود و كسى بود كه رعايت مصلحت را در كارها و در حكم ، بر او واجب كند .

و نيز صحيح نبود بفرمايد:« يفعل ما يشاء !» زيرا كه در اين صورت ديگر نمى‏توانست هر چه مى‏خواهد بكند ، بلكه تنها كارى را مى‏توانست انجام دهد كه داراى مصلحت باشد .

و در باره اينكه كارها و احكامش همه بر طبق مصلحت است مى‏فرمايد:

« قل ان الله لا يامر بالفحشاء!»(28/اعراف) و نيز مى‏فرمايد:

**« يا ايها الذين آمنوا استجيبوا لله و للرسول اذا دعاكم لما يحييكم!»(24/انفال)**

و همچنين آيات ديگرى كه احكام خداى را به وجوهى از حسن و مصلحت تعليل مى‏كند .

« قل لو ان عندى ما تستعجلون به لقضى الامر بينى و بينكم!»(58/انعام)

يعنى اگر مى‏توانستم خواسته‏هاى بيجاى شما را عملى سازم و معجزه پيشنهادى شما را كه اگر به هر پيغمبرى نازل شود قطعا كار او و قومش را يكسره مى‏كند ، جامه عمل بپوشانم ، ناچار كار من و شما نيز يكسره گشته و يكى از ما دو طرف دعوا ، نجات يافته و طرف ديگر هلاك و دچار عذاب مى‏شد و معلوم است كه در اين ميان ، تنها شما معذب و هلاك مى‏شديد ، چون ستمكار شمائيد و عذاب الهى هم شامل حال ستمكاران است .

زيرا خداى سبحان منزه‏تر از آن است كه ستمكار را از غير ستمكار نشناخته و مرا به جاى شما عذاب كند .

پس در اينكه فرمود:« و الله اعلم بالظالمين!»(58/انعام) يك نوع كنايه و تعليلى به كار رفته و معنايش اين است كه شما معذب خواهيد بود ، براى اين كه ظالميد و عذاب الهى جز به ظالمين كارى ندارد .

و اين جمله اشاره است به مطلبى كه در آيه:« قل ا رايتكم ان اتيكم عذاب الله بغتة او جهرة هل يهلك الا القوم الظالمون!»(47/انعام) گذشت.

**الميزان ج : 7 ص : 167**

**فصل سوم**

**عدالت در اسلام**

**گفتارى پيرامون معناى:**

# عدالت

**« يَأَيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا شهَدَةُ بَيْنِكُمْ إِذَا حَضرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْت حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ ...!»**

**« اى كسانى كه ايمان آورديد شهادتى كه براى يكديگر در حال احتضار و هنگام اداى وصيت تحمل مى‏كنيد مى‏بايد كه دو تن از شما يا ديگران آنرا تحمل كنند و اگر مصيبت مرگ، شما را در سفر پيش آيد و دو نفر مسلمان نيافتيد تا وصيت شما را تحمل كنند ، دو نفر از كفار را شاهد بگيريد و در صورتى كه ورثه در باره اين دو شاهد سوء ظنى داشتند آنان را بعد از نماز بازداشت كنيد تا سوگند ياد كنند كه ما شهادت خود را بمنظور سود مادى اگر چه رعايت جانبدارى از خويشان باشد تحريف نكرده و شهادت خداى را كتمان نكرده‏ايم چه مى‏دانيم كه اگر چنين كنيم از گنه‏كاران خواهيم بود!» (106/مائده)**

كسانى كه در احكام و معارف اسلامى بحث مى‏كنند در خلال بحث‏هاى خود بسيار به لفظ عدالت بر مى‏خورند و چه بسا در باره عدالت به تعريفات مختلف و تفسيرهاى گوناگونى كه ناشى از اختلاف مذاقهاى اهل بحث و مسلك‏هاى ايشان است برخورد مى‏كنند ، ليكن مذاقى كه در تعريف عدالت اختيار مى‏كنيم بايد مذاقى باشد كه با كار ما كه تفسير قرآن است سازگار باشد مذاقى باشد كه بتوان آنرا در تجزيه و تحليل معناى عدالت و كيفيت اعتبارش با فطرتى كه مبناى همه احكام اسلامى است وفق دهد و اين خود مذاق مخصوصى است .

و آن اين است كه بگوييم : عدالت كه در لغت به معناى اعتدال و حد وسط بين عالى و دانى و ميانه بين دو طرف افراط و تفريط است ، **در افراد مجتمعات بشرى هم عبارتست از افرادى كه قسمت عمده اجتماع را تشكيل مى‏دهند و آنان همان افراد متوسط الحالند ،** كه در حقيقت به منزله جوهره ذات اجتماعند و همه تركيب و تاليف‏هاى اجتماعى روى آنان دور مى‏زند .

زيرا نوابغ و رجالى كه از مزايا و فضايل عالى اجتماعى برخوردارند و همه افراد اجتماع همشان و غرض نهائيشان رسيدن به مقام ايشان مى‏باشد در هر عصرى جز عده‏اى انگشت شمار نيستند و در هر جامعه‏اى يافت شوند در طبقه اعضاى رئيسه آن اجتماع قرار مى‏گيرند و عده اين چنين افراد آنقدر نيست كه به تنهايى بتوانند جامعه‏اى را تشكيل داده و يا در تكميل و تكون آن اثرى داشته باشند .

همچنين افراد معدودى كه نقطه مقابل آنان و در طرف تفريط قرار دارند ، يعنى اشخاص بى شخصيت و فرومايه اجتماع كه پايبند به حقوق اجتماعى نيستند و فضائلى كه مورد غبطه و آرزوى افراد جامعه باشد در آنان نيست و خلاصه بى بند و بارهايى كه پايبند به اصول عامه اجتماعى كه در حقيقت حيات جامعه به رعايت آنها است ، نيستند و رادعى از ارتكاب گناهان اجتماعى كه باعث هلاكت جامعه و بطلان تجاذب و پيوستگى لازم بين اجزاى اجتماع است ندارند ، كه اين چنين افراد هم مانند دسته اول عددشان در هر عصرى انگشت شمار بوده و در تشكيل اجتماع اثرى نداشته و بود و نبودشان يكسان است و اجتماع وقعى و اعتمادى به رأى و خير خواهى شان ندارد ، از اين دو دسته كه بگذريم تنها افرادى در تشكيل جامعه به حساب مى‏آيند كه مردمى متوسط الحال هستند ، تنها اينانند كه ساختمان و اسكلت جامعه را تشكيل مى‏دهند و بدست اينان است كه مقاصد جامعه و آثار حسنه‏اى كه غرض از تشكيل جامعه حصول آن مقاصد و تمتع از آن آثار است ظاهر مى‏گردد و اين مطلب روشن است و هيچ جامعه‏شناسى نيست كه در اولين برخورد به آن به حسن قبول تلقيش نكند ، آرى هر كسى به طور قطع احساس مى‏كند كه در زندگى اجتماعى خود به افرادى احتياج دارد كه رفتار اجتماعى‏شان مورد اعتماد و در امور ميانه‏رو باشند ، از بى‏باكى و قانون‏شكنى و مخالفت با سنن و آداب جارى پروا داشته باشند و تا اندازه‏اى نسبت به حكومت و دستگاه قضا و شهادات و غيره لا ابالى نباشند ، اين است حكم فطرى و ارتكازى هر كسى ، اسلام هم اين حكم را كه حكمى است فطرى و ضرورى و يا نزديك به ضرورى در شاهد معتبر دانسته و فرموده:

« و اشهدوا ذوى عدل منكم و اقيموا الشهادة لله ذلكم يوعظ به من كان يؤمن بالله و اليوم الاخر!»(2/طلاق) و نيز فرموده:

**« شهادة بينكم اذا حضر احدكم الموت حين الوصية اثنان ذوا عدل منكم!»(106/مائده)**

در اين دو آيه روى سخن با مؤمنين است ، پس اينكه شرط كرده كه اين دو شاهد بايد از دارندگان فضيلت عدالت باشند مفادش اين است كه شاهد بايد نسبت به مجتمع دينى مردى معتدل باشد ، نه نسبت به مجتمع قومى و شهرى و از همين جا استفاده مى‏شود كه شاهد بايد در جامعه طورى مشى كند كه مردم دين دار به دين وى وثوق و اطمينان داشته باشند و كارهايى را كه در دين گناه كبيره و منافى دين بشمار مى‏رود مرتكب نشود ، چنانكه قرآن هم در اين مقوله مى‏فرمايد:

**« ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم و ندخلكم مدخلا كريما!»(31/نسا)**

و در آيات ديگرى هم به همين معنا اشاره نموده ، از آن جمله مى‏فرمايد :

« و الذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة و لا تقبلوا لهم شهادة ابدا و اولئك هم الفاسقون!»(4/نور)

نظير آيه مورد بحث از جهت اشتراط عدالت آيه:« ممن ترضون من الشهداء!»(282/بقره) است ، زيرا رضايتى كه در آن اخذ شده همان خوش بينى مجتمع دينى است و معلوم است كه مجتمع دينى از جهت دينى بودنش از كسى راضى و به وى خوشبين مى‏شود كه رفتارش براى جماعت اطمينان‏آور نسبت به ديانتش باشد .

و اين همان معنايى است كه در اصطلاح فقه آنرا **ملكه عدالت** مى‏نامند ، البته اين ملكه غير ملكه عدالت در اصطلاح فن اخلاق است ، چون عدالت فقهى هياتى است نفسانى كه آدمى را از ارتكاب كارهايى كه به نظر عرف متشرع گناه كبيره است باز مى‏دارد و اما ملكه عدالت در اصطلاح اخلاق ملكه راسخ به حسب واقع است نه به نظر عرف و اين معنايى كه ما براى عدالت كرديم معنايى است كه از مذاق و مذهب امامان اهل بيت عليهم‏السلام بنا بر رواياتى كه از آن خاندان نقل شده نيز استفاده مى‏شود ، از آن جمله صدوق در كتاب فقيه به سند خود از ابن ابى يعفور نقل مى‏كند كه گفت حضور حضرت صادق عليه‏السلام‏ عرض كردم : در بين مسلمين عدالت مرد با چه چيز شناخته مى‏شود تا شهادت‏هايى كه له يا عليه مسلمين مى‏دهد پذيرفته گردد؟ امام فرمود: به اينكه مسلمين او را به ستر و عفاف و جلوگيرى از شكم و شهوت و دست و زبان بشناسند و به اجتناب از گناهان كبيره‏اى كه خداوند متعال مرتكب آنرا وعده آتش داده از قبيل مى‏گسارى، زنا، ربا، عقوق پدر و مادر و فرار از جنگ و امثال آن معروف باشد و دليل بر اين كه شخص از جميع اين گناهان اجتناب دارد اين است كه جميع معايب خود را بپوشاند، به طورى كه بر مسلمانان تفتيش ساير معايب و لغزشهايش حرام باشد و ستودن وى به پاكى و اظهار عدالتش در بين مردم واجب شود، دليل ديگرش اين است كه به رعايت نمازهاى پنجگانه و مواظبت بر آنها و حفظ اوقات آنها معهود باشد و در جماعتهاى مسلمين حضور بهم برساند و جز با عذر موجه از اجتماعاتى كه در مصلاها منعقد مى‏شود تخلف نورزد ، وقتى داراى چنين نشانه‏هايى بود و همواره در مواقع نماز در مصلاى خود ديده شد و خلاصه اگر از اهل شهر و قبيله‏اش بپرسند فلانى چطور آدمى است بگويند ما جز نيكى از او نديده‏ايم و همواره او را مواظب نماز و مراقب اوقات آن يافته‏ايم ، همين مقدار براى احراز عدالت و قبول شهادتش در بين مسلمين كافى است ، زيرا نماز خود پرده و كفاره گناهان است و ممكن نيست كسى كه در جماعات حاضر نمى‏شود و نماز را در مساجد نمى‏خواند در باره‏اش شهادت دهند كه وى نمازگزار است ، جماعت و اجتماع تنها براى همين منظور تشريع شده كه نمازگزار را از بى نماز بشناسند و اگر غير اين بود كسى نمى‏توانست به صلاح و سداد و ديانت اشخاص شهادت دهد و لذا رسول الله صلى‏الله‏عليه‏وآله‏وسلّم تصميم گرفت خانه‏هاى مردمى را به جرم كناره گيرى از جماعت مسلمين آتش بزند و بارها مى‏فرمود**:« نماز كسى كه بدون عذر در مسجد حاضر نمى‏شود نماز نيست!»**

مؤلف : همين روايت را شيخ در تهذيب زيادتر از آنچه ما از صدوق عليه الرحمه نقل كرديم روايت كرده و ستر و عفافى كه در اين روايت است هر دو بنا بر آنچه در صحاح است به معناى تزكيه است و اين روايت همانطورى كه مى‏بينيد عدالت را امرى معروف در بين مسلمين دانسته ، وسائل از نشانه‏هاى آن پرسش نموده و امام عليه‏السلام‏ در باره آثار آن فرموده : اثر مترتب بر عدالت كه دلالت بر اين صفت نفسانى و حكايت از آن مى‏كند همانا ترك محرمات پروردگار و خوددارى از شهوات ممنوع است و در باره نشانه آن فرموده : نشانه عدالت اجتناب از گناهان كبيره است و دليل بر اين اجتناب به آن تفصيلى كه امام بيان داشت حسن ظاهر بين مسلمين است .

و در تهذيب از عبد الله بن مغيره از ابى الحسن على بن موسى الرضا عليهماالسلام نقل مى‏كند كه فرمود : كسى كه بر فطرت اسلام به دنيا آمده باشد و مردم نفس او را نفسى صالح بدانند جايز است كه شهادت دهد و شهادتش معتبر است.

و نيز در همان كتاب است كه سماعه از ابى بصير از ابى عبد الله عليه‏السلام‏ نقل كرده كه فرمود : در شهادت اشخاص ضعيف عيبى نيست به شرطى كه عفيف و خويشتن دار باشند .

در كتاب كافى به سند خود از على بن مهزيار از ابى على بن راشد نقل مى‏كند كه گفته است : خدمت حضرت ابى جعفر عليه‏السلام‏ عرض كردم : دوستان شما در بين خود اختلاف دارند ، آيا با اين حال مى‏توانم در نماز به همه آنها اقتدا كنم؟ فرمود : دنبال كسى نماز بخوان كه به ديانتش وثوق داشته باشى .

مؤلف : دلالت اين چند روايت بر مطالب گذشته ، واضح است. البته در ذيل عنوان عدالت بحث‏هاى زيادترى هست و ليكن چون از غرض ما خارج است لذا از ايراد آن خوددارى مى‏كنيم .

**الميزان ج : 6 ص : 297**

**فصل چهارم**

**احکام جزائی اسلام**

**گفتارى چند پيرامون**

# عفو و مجازات

## معنى جزا چيست ؟

در پاسخ اين سؤال به عنوان مقدمه بايد گفت كه هيچ مجتمعى از مجتمعات بشرى خالى از وظائف اجتماعى‏اى كه افراد آن موظف به احترام به آن باشند نيست ، چون اصولا تشكيل جامعه براى هماهنگ كردن مردم و ايجاد توافق بين اعمال ايشان و نزديك كردن آنان به يكديگر است ، براى اين است كه همه با هم مؤتلف و مجتمع شده و بوسيله آثارى كه در ائتلاف و اجتماع است احتياجات هر يك از افراد به مقدار استحقاق و به نسبت عمل و سعيشان برآورده مى‏گردد .

و اين وظائف از آنجائى كه اختيارى است و افراد نسبت به انجام و ترك آن مختارند و چون اصولا وظيفه و تكليف از اراده و عمل ايشان سلب حريت مى‏كند ، لذا در خود آن وظائف ضامن اجرائى نيست و چنان نيست كه حتى افراد لا قيد و راحت طلب هم از آن تخلف نورزند ، از جهت همين نقصى كه در تكليف و وظيفه بود بشر اجتماعى چاره‏اى جز اين نديد كه اين نقص را جبران نموده با ضميمه كردن چيز ديگرى بنيه آنرا تقويت نمايد و آن اين بود كه كيفرهائى ناگوار براى مخالفت با آن وظائف و تخلف از آن تكاليف جعل نموده ضميمه آن سازد تا كراهت از آن كيفرها و ترس از ضرر آن ، متخلفين را مجبور به تسليم و انجام تكليف سازد .

اين است معنى جزا و كيفر گناه و اين خود حقى است براى مجتمع و يا زمامدار جامعه بر گردن افراد متخلف و عاصى و همينطور است پاداشى كه در ازاى اطاعت ممكن است جعل شود ، چيزى كه هست جزا در گناه امر ناگوارى است و در اطاعت امر محبوب و مرغوبى بايد باشد تا داعى و محرك اشخاص بسوى انجام وظيفه واجب و يا مستحب بوده باشد .

و نيز جزاى گناه حقى است كه براى مجتمع و به گردن متخلف و جزاى اطاعت حقى است براى مكلف و به گردن مجتمع و يا زمامدار آن. اين را جزاى حسنه و يا ثواب و آنرا جزاى سيئه و يا عقاب مى‏نامند .

و اين دو نحو جزا در جميع مجتمعات بشرى هست ، اسلام هم آن دو را جعل كرده و فرموده:

« للذين احسنوا الحسنى!» (26/یونس)و نيز فرموده:

« و الذين كسبوا السيئات جزاء سيئة بمثلها !»(27/یونس) و نيز فرموده:

« و جزاء سيئة سيئة مثلها !»(40/شوری)

و اين ثواب و عقاب از جهت شدت و ضعف داراى مراتبى است كه ضعيف‏ترين آن خوش آمدن و ناخوش آمدن عمل است ، از آن شديدتر عملى است كه خوبى و بديش به حدى برسد كه صاحبش مستحق مدح و يا ذم باشد ، از آن هم بالاتر عملى است كه صاحبش سزاوار خير و يا شر باشد ، البته خير و شر هم داراى مراتبى است ، تا ببينى قدرت طرف در رسانيدن اين خير و شر تا چه اندازه باشد و اين ثواب و عقاب هم خودش و هم شدت و ضعفش زائيده عوامل مختلفى است ، از آن جمله يكى خود عمل است يكى ديگر اين است كه اين عمل از چه كسى سر زده و يكى اينكه اين عمل اطاعت و يا نافرمانى چه كسى بوده و يكى اينكه تا چه اندازه براى مجتمع سودمند و يا تا چه حد مضر و مخل بوده است و شايد بتوان همه اين عوامل را در يك جمله كوتاه خلاصه كرده و گفت: هر عملى هر قدر بيشتر مورد اهتمام باشد عقاب آن در صورت معصيت و ثوابش در صورت اطاعت بيشتر خواهد بود!

## سنخیت بین عمل و جزا

بين عمل چه خوب و چه بد و جزاى آن بايد سنخيت و شباهتى و لو تقريبا بوده باشد.

و از آيات قبلى و همچنين از امثال آيه:

« ليجزى الذين اساؤا بما عملوا و يجزى الذين احسنوا بالحسنى!»(31/نجم)

نيز اين اعتبار سنخيت استفاده مي شود .

از آن آيات روشن‏تر ، آيه زير است كه خداى تعالى آنرا از صحف ابراهيم و موسى عليهماالسلام‏ نقل مى‏فرمايد:

**« و ان ليس للانسان الا ما سعى! و ان سعيه سوف يرى! ثم يجزيه الجزاء الاوفى!» (39تا41/نجم)**

باز از اين آيه هم روشن‏تر آيات راجع به احكام قصاص است. از آنجمله مى‏فرمايد:

**« كتب عليكم القصاص فى القتلى الحر بالحر و العبد بالعبد و الانثى بالانثى!»**

**(178/بقره)** و نيز مى‏فرمايد:

**« الشهر الحرام بالشهر الحرام و الحرمات قصاص فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم و اتقوا الله!»(194/بقره)**

و لازمه اين هماهنگى و سنخيت در بين جزا و عمل اين است كه ثواب و عقاب اول به خود مباشر و به مقدار عملش عايد شود ، به اين معنا كه اگر مثلا حكمى از احكام و مقررات اجتماعى را عصيان كرد و كارى كرد كه براى او نفع و براى مجتمع ضرر داشت بايد به همان مقدار تمتعى كه از مجتمع سلب كرده از تمتعاتش سلب شود ، اگر چه به كلى آبرويش به باد رود و يا مال و يا عضوى از اعضايش و يا به كلى جانش از او گرفته شود .

و اين همان مطلبى است كه ما در بحث برده‏گيرى به آن اشاره كرديم و گفتيم : مجتمع و يا زمامدار جامعه حق دارد به مقدار جرمى كه از مجرم سر زده از جان او و يا هر چيزى كه با جان او بستگى دارد سلب نموده آزاديش را در انتفاع از آنها بگيرد ، بنا بر اين اگر مثلا مجرمى كسى را بدون اينكه خونى از او طلب داشته باشد و يا او فسادى در زمين و در ميان مجتمع اسلامى كرده باشد به قتل برساند زمامدار مجتمع جان او را مالك شده و مى‏تواند به جرم اينكه وى باعث نقصان جان محترمى از جانهاى مجتمع شده حد قتل را كه همان تصرف در جان قاتل است بر او جارى سازد .

و هم چنين اگر كسى چيزى را كه ربع دينار قيمت داشته باشد بدزدد چون يكى از مقررات امنيت عمومى را كه به دست شريعت جعل شده و دست امانت مسلمين حافظ آن است تخلف نموده و زمامدار حكومت اسلامى حق دارد دست او را قطع كند و معنى داشتن چنين حقى اين است كه حكومت شانى از شؤون حياتى دزد را كه به وسيله دستش تامين مى‏شده مالك شده و مى‏تواند در اين ملك خود تصرف نموده ، آزادى را از اين عضوش سلب نمايد و خلاصه اين وسيله زندگى را از او بگيرد و به همين قياس است ساير حدود و كيفرهائى كه شارع اسلام در شرايع و سنن مختلف خود جعل فرموده است .

از اينجا به خوبى معلوم مي شود كه عقاب جرائم يك نوع رقيت و بردگى است و لذا مى‏توان گفت بردگان فرد اعلا و خلاصه روشن‏ترين مصاديق مشخصن اين گونه عقابهايند، قرآن كريم هم به اين معنا اشاره كرده و فرموده:

« ان تعذبهم فانهم عبادك !»(118/مائده)

و از اين معنا در ساير شرايع و سنن مختلف دين نيز مظاهرى وجود دارد ، از آن جمله در داستان يوسف عليه‏السلام‏ آنجا كه به منظور بازداشت برادر تنى خود دستور مى‏دهد كه جام طلا را دربار و بنه‏اش بگذارند مى‏فرمايد**:**

**« قالوا فما جزاؤه ان كنتم كاذبين - كاركنان يوسف گفتند: اگر معلوم شد كه شما در انكار خود دروغ گفته‏ايد كيفر آنكس كه جام طلا را دزديده بود چه باشد؟ گفتند هر كس از ما كه جام در بار و بنه‏اش ديده شد خودش كيفر دزديش باشد ، چون معمول خود ما اين است كه دزد را برده خود مى‏گيريم! يوسف بعد از آنكه اين التزام را از آنان گرفت دستور داد اول از ساير برادران بازرسى به عمل آورند، در باريان نيز چنين كرده و سرانجام جام را از بار و بنه برادر يوسف بيرون آوردند!»**

**« آرى اين نقشه را ما به يوسف ياد داديم! تا آنجا كه مى‏فرمايد: برادران ناتنى گفتند اى عزيز مصر اين جوان را پدرى است سالخورده كه طاقت فراق او را ندارد به جاى او يكنفر از ما را برده خود بگير كه اگر چنين كنى البته به ما احسان بزرگى كرده‏اى!»** (74تا78/یوسف)

و اين پيشنهاد همان فديه معروفى است كه نسبت به بردگان و ساير بازداشتى‏ها معمول بوده است .

يوسف گفت:

**« معاذ الله ان ناخذ الا من وجدنا متاعنا عنده انا اذا لظالمون - پناه بخدا از اينكه ما كسى را به جاى دزد خود بازداشت كنيم زيرا اگر چنين كنيم يقينا از ستمكاران خواهيم بود!»(79/یوسف)**

و چه بسا قاتل را هم برده مى‏گرفته‏اند و نيز به جاى قاتل شخصى ديگر را فديه مى‏دادند مثلا زن او را و يا دختر و خواهرش را به دست ورثه مقتول مى‏سپردند تا به جاى قاتل از او انتقام بگيرند .

و مساله عوض دادن به تزويج ، خود سنتى رائج بوده حتى تا امروز هم اين سنت در بين قبايل و عشاير ايران باقى است و اين بدان علت است كه ازدواج را براى زن يك نوع اسارت و بردگى مى‏دانند .

قرآن كريم هم در بسيارى از موارد از مطيع تعبير به عبد نموده از آن جمله راجع به اطاعت شيطان فرموده:

« ا لم اعهد اليكم يا بنى آدم ان لا تعبدوا الشيطان انه لكم عدو مبين! و ان اعبدونى!» (60و61/یس)و نيز مى‏فرمايد:

« ا فرايت من اتخذ الهه هواه!»(23/جاثیه)

و اين گونه تعبيرات از اين جهت است كه مطيع در اطاعتى كه مى‏كند اراده خود را تابع اراده مطاع مى‏سازد ، پس در حقيقت به مقدار اطاعتش مملوك مطاع و محروم از حريت اراده است و زمامدار جامعه يعنى همان كسى كه كيفر متخلف و پاداش وظيفه‏شناس به دست او است چون از اراده مطيع سلب آزادى كرده و مقدارى از اراده او را مالك شده از اين جهت مطيع هم به مقدار اطاعتش از وى طلبكار پاداش مي شود و مجتمع يا زمامدار آن بايد در مقابل آن مقدار آزادى كه از موهبت مطيع كاسته به وى پاداش بدهد و آن كاستگى و نقص را جبران نمايد و همين است سر اينكه مى‏گويند : وفاى به وعده واجب است و ليكن وفاى به وعيد و تهديد واجب نيست .

براى اينكه وعده در عالم عبوديت و مولويت متضمن ثواب بر اطاعت است كما اينكه وعيد متضمن عقاب بر معصيت .

و چون ثواب حق مطيع است و طلبى است كه در ذمه ولى خود دارد بر ولى و زمامدار واجب است كه اين حق را ادا نموده و ذمه خود را برى سازد ، به خلاف عقاب كه حق خود زمامدار است بر گردن مكلف مجرم و متخلف .

و چون چنين است مي تواند از حق خود صرفنظر نموده و در ملك خود تصرف ننمايد ، براى اينكه چنان نيست كه هر كسى هر حقى را دارا باشد واجب باشد آن را اعمال كند و هر ملكى داشته باشد در آن تصرف نمايد.

## عفو و بخشش

از بحث گذشته چنين نتيجه مى‏گيريم كه صرفنظر كردن از مجازات عاصى و متخلف جايز است ولى پاداش ندادن به مطيع جايز نيست و اين حكم تا اندازه‏اى فطرى هم هست ، براى اينكه كيفر دادن به گناهكار حق كسى است كه نافرمانيش شده و همانطورى كه گفتيم اعمال حق هميشه واجب نيست ليكن چنان هم نيست كه ترك آن هميشه و در هر جا صحيح باشد ، زيرا اگر ترك اعمال حق را در هر جا و براى هميشه تجويز كنيم حكم فطرى به ثبوت حق را لغو كرده‏ايم و بما اعتراض خواهد شد كه شما از يكطرف مى‏گوئيد فطرت به ولى امر حق مي دهد كه گنهكار را كيفر دهد و از طرف ديگر آنرا لغو مى‏نمائيد پس فائده اثبات اين حق چيست؟ و آيا تجويز ترك اعمال حق رشته خود را پنبه كردن و علاوه بر اين ، مستلزم لغو ساير قوانين مقرر در نظم اجتماع نيست؟ يقينا هست و معلوم است كه لغو و ابطال آن قوانين چه هرج و مرجى به وجود مى‏آورد .

پس بايد گفت مساله عفو از گناه تا اندازه‏اى صحيح است كه منتهى به چنين محذوراتى نشود .

خلاصه اين قضيه به اصطلاح علمى ، قضيه‏اى است مهمل ، به اين معنى كه نمى‏توان در باره آن حكم يك جا و صد در صد نمود ، بلكه بايد ديد حكمت و مصلحتى براى عفو هست يا نه ، اگر بود عفو جائز است و گرنه رعايت احترام قوانينى كه حافظ بنيه اجتماع و سعادت بشر است لازم‏تر است و به همين منظور البته بايد گنهكار را مجازات كرد، آيه شريفه:

« و ان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم!»(118/مائده)

كه حكايت قول عيسى عليه‏السلام‏ است نيز اشاره باين معنا دارد .

و در قرآن كريم از اسبابى كه حكمت الهى سبب آن را براى مغفرت امضاء نموده دو سبب كلى ديده مى‏شود .

**اول**: توبه و بازگشت به سوى خداى سبحان و رجوع از كفر به ايمان و از معصيت به اطاعت.

و از جمله آياتى كه متعرض اين معنا است آيات زير است:

« قل يا عبادى الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعا انه هو الغفور الرحيم! و انيبوا الى ربكم و اسلموا له من قبل ان ياتيكم العذاب ثم لا تنصرون!»(53و54/زمر)

تا اينجا مربوط به توبه از كفر است و در آن تهديد به عذابى كرده كه نصرت و شفاعت احدى در رفع آن مؤثر نيست .

**« و اتبعوا احسن ما انزل اليكم من ربكم من قبل ان ياتيكم العذاب بغتة و انتم لاتشعرون!»(55/زمر)**

**« انما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة ثم يتوبون من قريب فاولئك يتوب الله عليهم و كان الله عليما حكيما !»(17/نسا)**

**« و ليست التوبة للذين يعملون السيئات حتى اذا حضر احدهم الموت قال انى تبت الان و لا الذين يموتون و هم كفار اولئك اعتدنا لهم عذابا اليما!» (18/نسا)**

سبب دوم شفاعت در روز قيامت است.

خداى تعالى در اين باره مى‏فرمايد:

**« و لا يملك الذين يدعون من دونه الشفاعة الا من شهد بالحق و هم يعلمون!»(86/زخرف)**

و آيات ديگرى كه متعرض امر شفاعتند.

در قرآن كريم در موارد متفرق ديگرى عفو بدون ذكر سبب ذكر شده است ، ليكن اگر در همان موارد هم دقت شود اجمالا به دست مى‏آيد كه در آن موارد نيز مصلحتى در كار بوده و آن عبارت بوده از مصلحت دين ، از آن جمله آيات زير است:

**« و لقد عفا عنكم و الله ذو فضل على المؤمنين!» (152/ال عمران)**

**و نيز مى‏فرمايد:**

**« ء اشفقتم ان تقدموا بين يدى نجويكم صدقات فاذ لم تفعلوا و تاب الله عليكم فاقيموا الصلوة و آتوا الزكوة و اطيعوا الله و رسوله!»(13/مجادله) و نيز مى‏فرمايد:**

**« لقد تاب الله على النبى و المهاجرين و الانصار الذين اتبعوه فى ساعة العسرة من بعد ما كاد يزيغ قلوب فريق منهم ثم تاب عليهم انه بهم رؤف رحيم!» (117/توبه)و نيز مى‏فرمايد:**

**« و حسبوا ألا تكون فتنة فعموا و صموا ثم تاب الله عليهم ثم عموا و صموا كثير منهم!»(71/مائده) و نيز مى‏فرمايد:**

**« الذين يظاهرون منكم من نساءهم ما هن امهاتهم ان امهاتهم الا اللائى و لدنهم و انهم ليقولون منكرا من القول و زورا و ان الله لعفو غفور!»(2/مجادله)**

**و نيز مى‏فرمايد:**

**« يا ايها الذين آمنوا لا تقتلوا الصيد و انتم حرم - تا آنجا كه مى‏فرمايد - عفا الله عما سلف و من عاد فينتقم الله منه و الله عزيز ذو انتقام!»(95/مائده)**

و بايد دانست توبه‏اى كه در امثال:« آيه عفا الله عنك لم اذنت لهم!» است از قبيل توبه مورد بحث ما نيست زيرا در امثال اين آيات خداوند خبر از مغفرت و قبول توبه نمى‏دهد بلكه در حقيقت دعا به توبه مى‏كند و مثل اين است كه ما به يكديگر بگوئيم خدا از گناهت در گذرد چرا چنين و چنان كردى .

كما اينكه نظير اين تعبير در آيه**:« انه فكر و قدر! فقتل كيف قدر!»** (18و19/مدثر) نيز بكار رفته است ، چيزى كه هست در آن آيه دعاى به توبه شده بود و در اين آيه نفرين و همچنين مغفرتى كه در آيه:**« انا فتحنا لك فتحا مبينا ، ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك و ما تاخر!»** (1و2/فتح) است از قبيل توبه و مغفرت مورد بحث نيست ، به شهادت اينكه در اين آيه مغفرت را نتيجه فتح مكه قرار داده و معلوم است كه بين فتح مكه و مغفرت گناه هيچ ارتباطى نيست.

## مراتب عفو و بخشش

**عفو داراى مراتبى است.**

از آنجائى كه عفو عبارتست از بخشيدن گناهى كه مستلزم نوعى پاداش و مجازات باشد و اين مجازات و پاداش همانطورى كه گفته شد از جهت اختلافى كه در اثر گناه هست داراى عرضى عريض و مراتبى است مختلف و اختلاف جزا ، جز از جهت اختلاف و شدت و ضعف آثار گناه نيست و خلاصه از جهت اينكه بحث از مراتب عفو بستگى كامل دارد به آگهى از مراتب آثار گناه ، چون ميزان در شدت و ضعف عقاب و كم و زيادى پاداش همان آثار گناه است از اين رو لازم دانستيم كه قبل از بحث از مراتب عفو قدرى در باره گناه و آثار آن توقف نموده و در آنچه كه عقل فطرى ما را بدان ارشاد مى‏كند تامل نمائيم .

آرى ، گر چه بحث قرآنى است و مقصود از آن بدست آوردن نظريه كتاب الهى است نسبت به اين گونه حقايق ، ليكن خداى تعالى بطورى كه خودش بيان فرموده همواره با ما به قدر عقل ما و بر طبق موازين فطرى ما حرف مى‏زند ، همان موازينى كه ما بوسيله آن نيك و بد هر چيزى را هم در مرحله فكر و هم در مرحله عمل مى‏سنجيم و در چند جاى از ابحاث اين كتاب به اين معنا اشاره كرده‏ايم و چگونه چنين نيست و حال آنكه خود پروردگار در موارد بسيارى از بيانات خود از عقل و فكر بشر استمداد نموده و خلاصه ، كلام شريف خود را با همان احكام عقلى تاييد كرده ، از آنجمله فرموده است:« ا فلا تعقلون!»(44/بقره) و « ا فلا تتفكرون!» (50/انعام) و امثال اينها .

## مراتب جرم و گناه

**اينك در باره گناه و اختلاف مراتب آن مى‏گوئيم:**

چيزى كه عقل سليم و اعتبار صحيح ما را بان ارشاد مى‏كند اين است كه اولين چيزى كه بستگى به نظام اجتماعى انسان دارد و مجتمع آنرا احترام مى‏گذارد همان احكام عملى و مقدساتى است كه عمل به آن و مداومت بر آن مقاصد انسانى مجتمع را حفظ نموده و او را در زندگى به سعادت مى‏رساند ، همين سنن و مقدسات است كه مجتمع را وادار مى‏سازد تا به منظور حفظ آن قوانين ، جزائى وضع كند و متخلفين و كسانى كه از آن سنن سرپيچى مى‏كنند كيفر نموده و عاملين به آنرا پاداش دهد ، گناه در اين مرحله هم عبارتست از همان سرپيچى كردن از متون قوانين عملى و قهرا عدد گناهان به اندازه عدد آن قوانين خواهد بود .

مرتكز در اذهان ما مسلمين هم از معنى لفظ گناه و الفاظ مرادف آن از قبيل معصيت و سيئه ، اثم ، خطاء ، حوب ، فسق و غير آن همين معنا است .

مساله پيروى از قوانين به اينجا خاتمه نمى‏يابد و مجتمع بشرى تنها به اينكه مردم از ترس قوانين جزائى به دستورات عملى عمل كنند اكتفا نمى‏كند ، بلكه غرض نهائيش اين است كه افراد در اثر ممارست و مراقبت بر عمل به آن داراى فضائلى نفسانى شوند ، چون اصولا مداومت بر عمل نيك آدمى را به اخلاقى كه مناسب با آن عمل و با هدف اصلى از تشكيل جامعه است متخلق مى‏سازد و اين اخلاق همان چيزى است كه جوامع بشرى آنرا فضائل انسانى نام نهاده و همه افراد را به كسب آن تحريك نموده و مقابل آنرا رذائل ناميده و مردم را از آن برحذر مى‏دارد.

خواهيد گفت كه مگر قوانين هر مجتمعى اين آثار حسنه را در روحيات افراد مى‏گذارد ؟ چه بسيار قوانينى كه بر عكس در روحيات مردم اثر سوء دارد ؟ البته اين سؤال به جا است ليكن ما فعلا كارى به اين جهت نداريم كه اثر قوانين وضع شده در جوامع مختلف بشرى مختلف است ، تنها مى‏خواستيم بگوييم سنن و قوانين اجتماعى در روحيات اثر مستقيم دارد ، البته معلومست كه قوانين صحيح و دستور العمل‏هاى نيك در تخلق به فضائل و قوانين بد در تخلق به رذائل مؤثر است و اين صفات نيك و بد اخلاقى گر چه از نظر اينكه اوصافى هستند روحى و مستقيما اختيارى انسان نبوده و ضامن اجرائى براى آن نيست و لذا جوامع بشرى هم براى تخلف از آن ، قوانينى جزائى وضع نكرده‏اند ، ليكن از نظر اينكه گفتيم عمل به دستورات عملى در تخلق به فضائل و تخلف از آن دستورات در تخلق به رذائل مؤثر است از اين جهت همين بكار بستن دستورات عملى ، خود ضامن اجراى آن خواهد بود .

خلاصه اينكه اختيارى بودن عمل كافى است كه كسب فضائل و دورى از رذائل هم اختيارى باشد ، با اين تفاوت كه عمل خودش اختيارى انسانى است و ليكن اخلاق به واسطه عمل اختيارى است و همين مقدار از اختيارى بودن كافى است كه صحيح باشد عقل در باره كسب فضائلش اوامرى صادر نموده ، مثلا بگويد : در مقام كسب فضيلت شجاعت ، عفت و عدالت برآى و در باره دورى از رذائل آن نواهى‏يى صادر كرده و بگويد : از تهور ، خمود، طمع ، ظلم و امثال آن دورى جوى ، چنان كه همين مقدار اختيارى بودن بس است براى اينكه ثواب و عقاب عقلى هم كه همان مدح و ذم است براى آن تصور نمود .

و خلاصه ، در اين مرحله يعنى مرحله تخلف از احكام اخلاقى هم مرتبه‏اى از گناه وجود دارد بلكه مرتبه آن فوق مرتبه گناه در مرحله عمل است ، بنا بر اين در باره فضائل و رذائل اخلاقى نيز حاكمى هست كه به وجوب تحصيل اين و لزوم اجتناب از آن حكم كند و آن عقل آدمى است كه به طور كلى بنايش بر اين است كه وقتى عمل به يكى از دو چيز متلازم را ممكن بداند بدون هيچ تاملى حكم به وجوب آن ديگرى هم مى‏كند و تخلف از آن را هم عصيان دانسته و متخلف را مستحق نوعى مؤاخذه مى‏داند .

بنا بر اين تا اينجا دو نوع امر و نهى و دو نوع ثواب و عقاب ثابت شد، اينك در اينجا نوع سوم آن ظاهر مي شود:

توضيح اينكه: فضائل و رذائل يك مقدارش كه به منزله اسكلت بنا است و چاره‏اى جز تحصيل آن و اجتناب از اين نيست ، واجب و حرام است .

و بيشتر از آن كه به منزله زينت و رنگ‏آميزى بنا است جزو مستحبات اخلاقى است كه عقل نسبت به تحصيل آن ، امر استحبابى مى‏كند ، چيزى كه هست همين مستحبات اخلاقى كه براى مردم عادى مستحب است نسبت به آحادى از مردم كه در ظرف اينگونه آداب زندگى مى‏كنند واجب است و عقل بر حسب اقتضائى كه افق زندگى آنان دارد حكم به وجوب رعايت آن مى‏كند ، مثالى كه مطلب را قدرى روشن كند اين است كه ما خود مى‏بينيم كه مردم صحرانشين و عشايرى كه افق زندگيشان از افق مردم متوسط شهر دور است ، هيچ وقت به تخلف از احكام و قوانينى كه براى مردم شهر ضرورى و به حكم عقل و فهم خود آنان واجب الرعايه است مؤاخذه نمى‏شوند و چه بسا كارهائى از عشاير سر مي زند كه نسبت به مردم شهر زشت و ناپسند است و ليكن همين شهر نشينان آنان را توبيخ ننموده و با خود مى‏گويند: اينان معذورند ، چون افق زندگيشان از سواد اعظم دور و در نتيجه افق فهمشان هم از درك دقايق آداب و رسوم دور است .

آرى مردم شهر همه روزه سر و كارشان با اين رسوم و چشمشان پر از مشاهده اين آداب است و اين خود معلمى است كه آنان را درس ادب مى‏آموزد ، مردم شهر هم باز با هم تفاوت دارند و همه‏شان در يك افق نيستند ، زيرا در بين ايشان نيز عده معدودى يافت مى‏شوند كه داراى فهم لطيف‏تر و آداب ظريف‏ترى هستند ، انتظارى كه از آنان مى‏رود از مردم متوسط نمى‏رود و مؤاخذاتى كه از آنان مى‏شود از اينان نمى‏شود ، براى اينكه مردم متوسط اگر دقايق ادب و ظرافتهاى قولى و عملى را رعايت نكنند عذرشان موجه است ، چون فهمشان بيش از آن نيست و از ادب و لوازم آن بيش از آن مقدارى كه رعايت مى‏كنند درك نمى‏كنند ، چون افق و ظرف زندگيشان ظرف همين مقدار از ادب است ، به خلاف نوادر و مردان فوق العاده كه در ترك آن دقايق و ظرائف اگر چه جزئى باشد مؤاخذه مى‏شوند ، براى آنان حتى يك اشتباه لفظى غير محسوس و يك كندى مختصر و يا يك لحظه كوتاه اتلاف وقت و يا يك نگاه و اشاره نابجا و امثال آن گناه است ، با اينكه هيچيك از اينها نه با قوانين مملكتى و عرفى مخالفت دارد و نه با قوانين دينى و اين مثل معروفى هم كه مى‏گويند : حسنات الابرار سيئات المقربين - نيكى‏هاى نيكان نسبت به مقربين گناه است به همين ملاك است .

خلاصه روى اين حساب در هر موقعيت و افقى كه فرض كنيم كارهائى هست كه در آن افق و موقعيت گناه شمرده نمى‏شود و انسانهاى آن افق گناه بودن آنرا احساس ننموده و از آن غفلت دارند مسؤول و زمامدارشان هم ايشان را به ارتكاب آن كارها مؤاخذه نمى‏كند ، ليكن هر چه افق بالاتر و موقعيت باريك‏تر و لطيف‏تر شود گناه بودن مقدار بيشترى از آن كارها نمايان‏تر مى‏گردد .

اينجاست كه اگر قدرى در بحث دقيق شويم بنوع ديگرى از احكام و قوانين كه نوع چهارم آن و عبارتست از احكام مخصوص افق حب و بغض برمى‏خوريم ، توضيح اينكه ما مى‏بينيم چشم دشمن مخصوصا اگر در حال غضب باشد همه اعمال نيك را هم بد و مذموم مى‏بيند و بر عكس چشم دوست مخصوصا وقتى كه در دوستى بحد شيفتگى رسيده باشد جز حسن و كمال نمى‏بيند ، تا آنجا كه تمامى هم خود را صرف در خدمت به دوست نموده بلكه كارش به جائى مى‏رسد كه كوچكترين غفلت از محبوب را گناه مى‏شمارد ، چون به نظر او ارزش خدماتش به دوست به مقدار توجه و مجذوبيتى است كه نسبت به او دارد و چنين معتقد است كه يك لحظه غفلت از دوست و قطع توجه به او مساوى است با ابطال طهارت قلب ، حتى چنين كسى اشتغال به ضروريات زندگى از قبيل ، خوردن و آشاميدن و امثال آن را گناه مى‏داند ، زيرا فكر مى‏كند كه گر چه اين كارها ضرورى است و آدمى ناگزير از اشتغال به آن است ، ليكن يك يك آنها از جهت اينكه كارى است اختيارى و اشتغال به آن اشتغال اختيارى به غير محبوب و اعراض اختيارى از اوست از اين جهت گناه و مايه انفعال و شرمندگى است ، لذا مى‏بينيم كسانى كه از فرط عشق و يا از بزرگى مصيبتى كه به آنها روى آورده باين حد از خود بى‏خبر مى‏شوند از اشتغال به خوردن و نوشيدن و امثال آن استنكاف مى‏ورزند .

كلام معروفى را هم كه نسبت مى‏دهند به رسول خدا صلى‏الله‏عليه‏وآله‏وسلّم‏ كه فرمود:

**« انه ليغان على قلبى فاستغفر الله كل يوم سبعين مرة - بدرستى كه من - از آنجائى كه مامور به هدايت خلق و مبعوث به شريعتى آسان هستم و قهرا در تماس با مردم و توجه به ما سوى الله - خاطراتى در دلم خطور مى‏كند كه ممكن است بين من و پروردگارم حجاب شود لذا همه روزه هفتاد بار استغفار مى‏كنم!»**

بايد به امثال اين معانى حمل كرد .

**و هم چنين آيه شريفه:**

**« و استغفر لذنبك و سبح بحمد ربك بالعشى و الابكار!»(55/غافر)**

**و آيه شريفه:**

**« فسبح بحمد ربك و استغفره انه كان توابا !» (3/نصر)**

و ساير آياتى را كه از زبان انبياء عليهم‏السلام‏ نقل مى‏كند به امثال اين معانى حمل مى‏شود .

از آن جمله يكى كلام نوح عليه‏السلام‏ است كه عرض كرد:

**« رب اغفر لى و لوالدى و لمن دخل بيتى مؤمنا!»(28/نوح)**

و يكى ديگر كلام ابراهيم عليه‏السلام‏ است كه عرض مى‏كند:

**« ربنا اغفر لى و لوالدى و للمؤمنين يوم يقوم الحساب!»(41/ابراهیم)**

و يكى كلام موسى عليه‏السلام‏ است كه در باره خودش و برادرش عرض مى‏كند:

**« رب اغفر لى و لاخى و ادخلنا فى رحمتك!»(151/اعراف)**

و يكى ديگر كلامى است كه قرآن كريم آنرا از رسول خدا صلى‏الله‏عليه‏وآله ‏وسلّم‏ حكايت مى‏كند كه عرض كرد:

**« سمعنا و اطعنا غفرانك ربنا و اليك المصير!»(285/بقره)**

بدين علت گفتيم كه اينگونه كلمات بايد به معناى مورد بحث حمل شود كه انبياء عليهم‏السلام‏ با اينكه داراى ملكه عصمت‏اند ممكن نيست معصيتى از آنها سر زند و با اينكه مامورند مردم را بسوى دين و عمل به آن دعوت نموده قولا و فعلا به تبليغ آن قيام نمايند معقول نيست كه خود از عمل به دستورات دينى سرپيچى كنند و چگونه چنين چيزى تصور دارد و حال آنكه مردم همه مامور به اطاعت از آنهايند؟ مگر ممكن است خداوند مردم را مامور به اطاعت از كسانى كند كه ايمن از معصيت نيستند؟ پس ناچار بايد آيات مزبور را به همان معنائى كه گفتيم حمل نمود و اعتراف به ظلمى را كه از بعضى از آن حضرات حكايت شده مانند اعتراف ذو النون است كه عرض كرد:

**« لا اله الا انت سبحانك انى كنت من الظالمين!» (87/انبیا)**

چون وقتى صحيح باشد بعضى از كارهاى مباح را براى خود گناه بدانند و از خداوند در باره آنها طلب مغفرت نمايند جايز هم هست كه آن كارها را ظلم بشمارند ، زيرا هر گناهى ظلم است .

البته محمل ديگرى نيز براى خصوص اعتراف بظلم هست و سابقا هم به آن اشاره شد كه مراد از ظلم ، ظلم به نفس باشد ، چنانكه آدم و حوا عليهماالسلام‏ گفتند:

**« ربنا ظلمنا انفسنا و ان لم تغفر لنا و ترحمنا لنكونن من الخاسرين!»**

**(23/اعراف)**

و اينكه گفتيم اين كلمات فلان محمل را دارد ، نخواستيم اعتراف كنيم به اينكه اين محمل‏ها خلاف ظاهر آيات و يك نوع معانى است كه ما خود تراشيده و به منظور حفظ آراء و عقايد مذهبى خود و اعمال تعصب، آيات را بر آن حمل كرده‏ايم.

نه ما در اين معنائى كه كرديم نخواستيم تعصب به خرج دهيم ، به شهادت اينكه بحثى كه در جلد دوم المیزان در باره عصمت انبياء كرده آن را اثبات نموديم بحثى بود قرآنى و خالى از هر گونه تعصب و متكى بر دقت در آيات قرآنى بى اينكه مطلبى غير از قرآن را در آن دخالت داده باشيم .

چيزى كه هست همانطورى كه در آن بحث و در مواردى ديگر مكررا گفته‏ايم نبايد در تشخيص ظهور اينگونه آيات به فهم عاميانه اكتفا نمود ، براى اينكه قرائن مقامى و همچنين قرائن لفظى چه آنهائى كه در خود كلام هست و چه آنهائى كه جداى از كلام يافت مى‏شود تاثير قاطعى در تشخيص ظهور دارند ، مخصوصا قرآن كريم كه در تشخيص ظهور و معنى هر آيه از آن بيشتر از هر كلام ديگرى بايد رعايت اين جهت را نمود ، زيرا كلام الهى هر آيه‏اش شاهد و مصدق و زبان آيات ديگر است .

غفلت از همين نكته بوده است كه مساله تاويل را در بين عده‏اى از مفسرين و علماى كلام رواج داده ، اين عده از آنجائى كه ارتباطى بين آيات قرآنى نمى‏ديدند و خيال مى‏كردند كه اين آيات جملاتى است بريده و اجنبى از هم و هر كدام مستقل در معنا ، لذا بدون اينكه در تشخيص معنى هر كدام از ساير آيات استمداد كنند آنرا بر معنائى عاميانه حمل كردند ، همانطورى كه مردم بازار كلمات يكديگر را بر معنى ظاهرش حمل مى‏كنند و لذا وقتى مى‏شنوند كه قرآن كريم مى‏فرمايد:« فظن ان لن نقدر عليه !» مى‏گويند:« ذو النون خيال كرد - بلكه يقين كرد و حاشا بر او كه چنين خيالى كند - كه خداى سبحان قدرت بر وى ندارد!»

آيه بعديش را ملاحظه نكردند كه ذوالنون را از مؤمنين دانسته، مى‏فرمايد:« و كذلك ننجى المؤمنين!»(88/انبیا) آرى اگر اين دو آيه را با هم ملاحظه مى‏كردند قطعا به چنين اشتباهى دچار نمى‏شدند و مى‏فهميدند كه معنى آيه ، آن معناى عاميانه و غلط نيست ، زيرا مؤمن در قدرت خداى سبحان شك نمى‏كند تا چه رسد به اينكه عجز خداى را ترجيح داده و يا يقين به آن كند .

و نيز وقتى مى‏شنوند كه قرآن مى‏فرمايد**:« ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك و ما تاخر!»**(2/فتح) چنين خيال مى‏كنند كه لابد رسول خدا صلى‏الله‏عليه‏وآله‏وسلّم‏ نيز مانند ساير مردم گناه و مخالفت امرى از اوامر و يا نهيى از نواهى مربوط به احكام دين را كرده كه خدايش آمرزيده .

فكرشان آنقدر رسا نبوده كه بفهمند اين آيه مربوط است به آيه قبليش كه ميفرمايد**:**

**«انا فتحنا لك فتحا مبينا!»(**1/فتح) و اگر اين گناه و آن آمرزش از سنخ گناهان مردم عادى و آمرزش آن بود هيچ ربطى بين آمرزش آن و داستان فتح مكه نبود و حال آنكه در اين آيات گناه به معنائى گرفته شده كه آمرزش آن نتيجه فتح مكه است، علاوه بر اين ، اگر مراد از گناه ، همان معناى متعارف بود مغفرت آن با مطالب بعد هم كه مى‏فرمايد**: « و يتم نعمته عليك و يهديك صراطا مستقيما! و ينصرك الله نصرا عزيزا!»** (2و3/فتح) متناسب نبود ، زيرا در اينصورت معناى اين جملات عطف بر آن آمرزش مى‏شوند .

و نيز وقتى به ساير آياتى كه به خيال خودشان متعرض لغزشهاى انبيائى چون آدم ، ابراهيم ، لوط ، يعقوب ، يوسف ، داود ، سليمان ، ايوب و محمد صلى‏الله‏عليه‏وآله‏وسلّم‏ مى‏رسند بدون تامل و با كمال بى شرمى به ساحت مقدس آنان جسارت نموده و طعنه‏ها و نسبت‏هاى ناروائى كه لايق خود آنان است به انبياء عليهم‏السلام‏ مى‏دهند .

راستى كه هيچ عيب و ننگى بالاتر و بدتر از بى ادبى نيست!!

خلاصه اينكه، علمى كه بايد آدمى را به ادب و خضوع در برابر پروردگار و برگزيدگان او وادار سازد در اين كوته‏نظران مايه گمراهى شده و آنان را به جائى كشانيده كه خدائى را كه قرآن مجيد رب العالمين معرفى‏اش نموده با خداى تورات و انجيل دست خورده و تحريف شده عوض كنند و خدا را قوه‏اى بدانند غيبى و داراى بدن كه مانند پادشاهان كه هر روز به سركشى بخشى از كشور خود مى‏روند در اطراف عالم هستى قدم زده و هيچ همى جز اشباع شهوت و غضب سركش خود ندارد.

و در نتيجه نه تنها نسبت به مقام پروردگار خود جاهل ماندند بلكه از مقام نبوت و مدارج عالى و شريف روحى انبياء عليهم‏السلام‏ و مقامات رفيع آنان نيز غافل شدند و اين جهل و غفلت باعث شد كه آن نفوس طيبه و طاهره را هم مانند نفوس شرير مردم پست و فرومايه بدانند كه از شرف انسانيت جز اسم بهره و بوئى ندارند ، نفوسى كه يك روز بر سر آز و شهوت ، عرض و مال خود را مى‏بازند و روزى خود را بر سر اينكار از دست مى‏دهند - سبحان الله - همين مردم فرومايه هم با همه پستى و نادانى‏شان هيچ وقت راضى نمى‏شوند نسبت‏هائى كه اين عالم‏نماها به خدا و انبيا مى‏دهند به خداى خود و پيغمبران خود بدهند و هرگز حاضر نيستند زمام امور دنيايشان را بلكه زمام امور خانه و اهل و عيالشان را به دست كسانى بسپارند كه اين عالم‏نماها آنها را انبياء ميخوانند ، چطور راضى خواهند شد كه خداى عليم و حكيم آنها و انبيايشان چنين خدا و چنين انبيائى باشند .

خود مردم عامى و بلكه فرومايه‏گان آنها هم مى‏دانند كه خداوند اگر انبيائى مبعوث نموده براى اين بوده كه فردا مردم عذرى نداشته باشند .

و مى‏دانند كه انبياء از هر لغزش و گناهى معصومند و اگر معصوم نباشند و جايز باشد كه پيغمبرى كافر و يا فاسق و فاجر شود و يا مردم را به شرك و وثنيت دعوت كند آنگاه پاى خود را كنار كشيده و تقصير را به گردن شيطان گذارد ، غرض از بعثت حاصل نمى‏شود ، چون در چنين صورتى از مردم هيچ توقعى نمى‏توان داشت و خداوند هيچ حجتى بر مردم نخواهد داشت .

آرى ، مردم عوام اين معنا را درك مى‏كنند ولى اين گمراهان عالم‏نما كه علم خود را سرمايه و سلاح براى اضلال مردم قرار داده‏اند از درك آن عاجز مانده‏اند و وقتى اين مطالب را مى‏شنوند و بحث از عصمت انبياء و موهبت‏ها و مواقف روحى آنان به ميان مى‏آيد آنرا شرك و غلو در باره بندگان خدا دانسته و به امثال آيه قل انما انا بشر مثلكم - بگو بدرستى من نيز بشرى مانند شمايم تمسك مى‏جويند ، تقصير هم ندارند ، براى اينكه پروردگارى را كه اينها تصور كرده‏اند بمراتب پائين‏تر از انبيا و صفاتى را كه براى ذات و افعال خدا قائلند بمراتب پائين‏تر از صفات و مقامات انبياء عليهم‏السلام است .

و **اينها همه مصائبى است كه اسلام و مسلمين از دست اهل كتاب مخصوصا يهود ديده** و خرافاتى است كه به دست اينها جعل و در بين روايات ما گنجانيده شده و در نتيجه عده‏اى هم به آن معتقد شده‏اند ، از آن جمله معتقد شدند كه خداى سبحان - كه قرآن كريم با جمله:« ليس كمثله شى‏ء - هيچ چيز شبيه او نيست!» توصيف نموده - العياذ بالله - مانند يكى از انسانهاى متجبرى است كه خود را آزاد و غير مسؤول و ديگران را همه بنده و مسؤول خود مى‏داند و از آن جمله معتقد شدند كه ترتب هر يك از مسببات بر اسباب خود و به وجود آمدن هر نتيجه‏اى از مقدمات خود و اقتضاى هر موجود مؤثر مادى و معنوى براى اثر خود، همه جزافى و بدون رابطه است .

و لذاست كه مى‏گويند اگر خداى تعالى نبوت را به رسول خدا صلى‏الله‏عليه‏ وآله‏وسلّم‏ ختم نموده و بر آن جناب قرآن نازل كرده و اگر موسى عليه‏السلام‏ را به تكلم با خود ممتاز ساخته و عيسى عليه‏السلام‏ را به تاييد به روح اختصاص داده ، هيچكدام به خاطر خصوصيتى در روح و نفوس شريف آن حضرات نبوده ، بلكه خداى تعالى خودش چنين خواسته كه يكى را به آن و يكى را به اين اختصاص دهد و اگر با عصاى موسى سنگ شكافته و آب جارى مى‏گردد زدن آن حضرت خصوصيتى ندارد ، بلكه عينا مانند زدن ما است ، الا اينكه خدا خواسته كه آنجا سنگ شكافته و آب جارى بشود و در زدن ما نشود و هم چنين اگر عيسى عليه‏السلام به مردگان مى‏گويد: برخيزيد به اذن خدا و آنان هم برمى‏خيزند ، خصوصيتى در گفتن وى نيست بلكه گفتن او عينا مثل گفتن ما مردم عادى است ، الا اينكه خداى تعالى بعد از گفتن او مردگان را زنده مى‏كند و در گفتن ما نمى‏كند و همچنين است ساير معجزات انبياء عليهم‏السلام .

اينان از اين رو دچار چنين اشتباهاتى شده‏اند كه نظام تكوين را بر نظام تشريع قياس كرده‏اند و مقررات تشريع را بر تكوين حكومت داده‏اند در حالى كه نظام تشريع از وضع و قرارداد تعدى و از جهان اجتماع انسانى تجاوز نمى‏كند و اگر كمى فكر مى‏كردند ، به اشتباه خود واقف شده و مى‏فهميدند كه گناهى مافوق اين گناه و مغفرتى مافوق مغفرت متعلق به آن نيز هست ، راستى ايشان چگونه از درك اين حقيقت غافل شده‏اند؟ با اينكه انتقال به آن خيلى دشوار نبود ، براى اينكه خداى تعالى از طرفى مكرر بندگانى را براى خود به نام مخلصين سراغ مى‏دهد كه معصوم و مصون از گناه بوده و شيطان براى هميشه از اغواى آنان نااميد است و گناه - به معناى معروف - هرگز از ايشان سر نمى‏زند و به مغفرت آن حاجت ندارند و در باره عده‏اى از انبياى عظام خود مانند ابراهيم ، اسحاق ، يعقوب ، يوسف و موسى عليهماالسلام‏ صريحا فرموده كه اينان از مخلصين هستند ، راجع به ابراهيم و اسحاق و يعقوب فرموده**:« انا اخلصناهم بخالصة ذكرى الدار!»** (46/ص)و در حق يوسف عليه‏السلام فرموده**:« انه من عبادنا المخلصين!»** (24/یوسف)و در باره موسى عليه‏السلام‏ فرموده: **« انه كان مخلصا!»(**51/مریم) و از طرفى ديگر از همين انبياى مخلص و بى گناه طلب مغفرت را حكايت كرده ، چنانكه از ابراهيم عليه‏السلام‏ حكايت كرده كه عرض كرد:

**« ربنا اغفر لى و لوالدى!»(41/ابراهیم)**

**و از موسى عليه‏السلام‏ نقل كرده كه گفت:**

**« رب اغفر لى و لاخى و ادخلنا فى رحمتك !»(151/اعراف)**

و هر كسى مى‏تواند بفهمد كه اگر مغفرت جز به گناهان متعارف تعلق نمى‏گرفت طلب مغفرت ايشان با اينكه بى گناهند معنائى نداشت .

گر چه بعضى در توجيه آن گفته‏اند كه اين حضرات خواسته‏اند از باب تواضع در برابر پروردگار ، خود را در عين بى گناهى گنهكار بخوانند ، ليكن اين توجيه نيز غلط است و گويا غفلت كرده‏اند از اينكه انبياء هيچ وقت در نظريات خود خطا و شوخى و تعارف نمى‏كنند و اگر طلب مغفرت مى‏كنند اين تقاضاى‏شان جدى و از آن معناى صحيحى در نظر دارند .

علاوه بر اين ، دعاى ابراهيم عليه‏السلام‏ تنها بخودش نبود بلكه دعاى به پدر و مادر و جميع مؤمنين هم بود .

در باره خودش ممكن است كسى بگويد تعارف است، در باره جميع مؤمنين چه خواهد گفت ؟ و هم چنين نوح عليه‏السلام كه به طور اطلاق عرض كرد:

**« رب اغفر لى و لوالدى و لمن دخل بيتى مؤمنا و للمؤمنين و المؤمنات!»(28/نوح)**

چه اطلاق كلامش شامل كسانى هم كه معصومند و محتاج به مغفرت نيستند مى‏شود .

با اينهمه چطور ممكن است كسى نفهمد كه گناهانى غير از گناهان متعارف هست كه از آن طلب مغفرت مى‏شود .

و طلب مغفرتى غير از طلب مغفرت متعارف هست و خداوند از ابراهيم نقل مى‏كند و مى‏فرمايد:

**« و الذى اطمع ان يغفر لى خطيئتى يوم الدين!»(82/شعرا)**

و شايد همين نكته باعث شده كه خداى تعالى هر جا كه در كلام خود رحمت و يا رحمت اخروى يعنى بهشت را ذكر مى‏كند قبل از آن مغفرت را اسم مى‏برد ، مثلا مى‏فرمايد:

« و قل رب اغفر و ارحم!» (118/مومنون)و نيز مى‏فرمايد:

« و اغفر لنا و ارحمنا!»(286/بقره)

و نيز از قول آدم و همسرش عليهماالسلام‏ حكايت كرده كه عرض كردند:

« و ان لم تغفر لنا و ترحمنا...!»(23/اعراف)

و از نوح عليه‏السلام‏ حكايت مى‏كند كه گفت:

« و الا تغفر لى و ترحمنى...!» (47/هود)

پس از اين بيان چنين به دست آمد كه **گناه داراى مراتب مختلفى است كه يكى پس از ديگرى و در طول هم قرار دارند ، چنانكه مغفرت نيز داراى مراتبى است كه هر مرتبه از آن متعلق به گناه آن مرتبه مى‏شود** و چنين نيست كه گناه در همه جا عبارت باشد از نافرمانى اوامر و نواهى مولوى كه معناى متعارفى آن است و نيز چنين نيست كه هر مغفرتى متعلق به چنين گناهى باشد ، بلكه غير از اين معنائى كه عرف از گناه و مغفرت مى‏فهمد گناهان و مغفرتهاى ديگرى هم هست كه اگر بخواهيم آنرا از بحث سابق خود گرفته و بشماريم بالغ بر چهار مرتبه مى‏شود:

**اول** : گناه معمولى و عرفى كه اگر بخواهيم عمومى تعريفش كنيم عبارت مى‏شود از مخالفت پاره‏اى از مواد قوانين عملى چه دينى و چه غير دينى و مغفرت متعلق به اين مرتبه از گناه هم اولين مرتبه مغفرت است .

**دوم** : عبارت است از گناه متعلق به احكام عقلى و فطرى و مغفرت متعلق به آن هم دومين مرتبه مغفرت است .

**سوم** : گناه متعلق به احكام ادبى است نسبت به كسانى كه افق زندگيشان ظرف آداب است و اين مرتبه هم براى خود مغفرتى دارد و اين دو قسم از گناه و مغفرت را فهم عرف گناه و مغفرت نمى‏شمارد و شايد اگر در جائى هم چنين اطلاقى ببينند حمل بر معناى مجازى مى‏كنند و ليكن بنظر دقيق و علمى مجاز نيست براى اينكه همه آثار گناه و مغفرت را دارد .

**چهارم** : گناهى است كه تنها ذوق عشق ، آنرا و مغفرت مربوط به آن را درك مى‏كند ، البته در طرف بغض و نفرت نيز گناه و مغفرتى مشابه آن تصور مى‏شود .

و اين نوع از گناه و مغفرت را فهم عرفى حتى به معنى مجازى هم گناه نمى‏شمارد و اين اشتباهى است از عرف ، و البته تقصير هم ندارد ، زيرا فهم عرفى از درك اين حقايق قاصر است و چه بسا كسانى از همين اهل عرف بگويند اين حرفها از خرافات و موهومات عشاق و مبتلايان بمرض برسام و يا از تخيلات شعرى است و متكى بر مبناى صحيحى از عقل نيست و غفلت داشته باشند از اينكه ممكن است همين تصوراتى كه در افق زندگى اجتماعى تصوراتى موهوم به نظر مى‏رسد در افق بندگى حقايقى ناگفتنى باشد .

آرى عبوديتى كه ناشى از محبت پروردگار است كار بنده را بجائى مى‏كشاند كه دل از دست داده و عقلش خيره و سرگردان مى‏شود و ديگر شعورى كه بتواند چيزى را غير پروردگار درك نموده ، اراده‏اى كه چيزى غير از خواسته‏هاى او بخواهد برايش باقى نمى‏گذارد، در چنين حالتى انسان احساس مى‏كند كه كوچكترين توجه به خود و به مشتهيات نفس خود گناهى است عظيم و پرده‏ايست ضخيم كه جز مغفرت الهى چيزى آن را برطرف نمى‏سازد .

قرآن كريم هم گناه را حجاب دل و مانع از توجه تام به پروردگار ناميده و فرموده:

**« كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون كلا انهم عن ربهم يؤمئذ لمحجوبون!» (14و15/مطففین)**

اين بود آنچه را كه گفتيم بحث دقيق و جدى - نه بحثى كه با حقايق بازى كند - آدمى را به آن ارشاد مى‏نمايد و ممكن هم هست كه براى اولياى خدا در خلال راز و نيازهاى نهانى كه با خداى خود دارند حالاتى دست دهد كه در آن احوال به گناهانى رقيق‏تر از اين مراحل چهارگانه و همچنين مغفرتى لطيف‏تر از اين مغفرتها برخورد نمايند كه اينگونه بحثهاى كلى و عمومى نتواند از عهده بيان آن برآيد .

## آيا بدون گناه، مؤاخذه و مغفرت معقول است؟

در بحث از روش عقلاى اجتماع ، انسان به اين معنا برمى‏خورد كه عقلاء مؤاخذه و عقاب را فرع بر مخالفت تكليف اختيارى دانسته و از شرائط صحت تكليف هم عقل را مى‏شمارند .

البته شرائط مختلف ديگرى براى اصل مؤاخذه و حدود آن نيز قائلند كه ما فعلا در مقام بيان و بحث از آن نيستيم .

گفتار ما فعلا در باره عقلى است كه مردم متوسط الحال هر مجتمعى آنرا وسيله تشخيص زشت از زيبا و نافع از مضر و خير از شر مى‏دانند .

چون مردم - حتى دانشمندان - از نظر اجتماعى نه از نظر علمى ، براى هر انسانى مبدأ فعاله‏اى كه قادر بر تشخيص خير و شر است سراغ مى‏دهند ، اگر چه از نظر علمى آنرا قبول نداشته ، ممكن است بگويند ما در انسان غير از قوائى كه در او به وديعه سپرده شده از قبيل قوه خيال و حافظه و امثال آن قوه ديگرى بنام عقل سراغ نداريم و تشخيص خير و شر كه مى‏گويند كار عقل است خاصيت توافق عملى همان قوا است نه اثر قوه جداگانه به نام عقل ، مانند عدالت كه اثر توافق غرايز است.

و ليكن ما به اين جهت كار نداريم تنها مى‏خواهيم بگوئيم چنين تشخيصى در انسان هست و مجتمعات بشرى با همه اختلاف سليقه‏اى كه دارند در وجود آن همه متفقند و قبول دارند كه تكليف ، فرع داشتن قوه مشخصه‏ايست كه از آن به عقل تعبير ميشود و ثواب بر امتثال و عقاب بر مخالفت تكليف منوط به داشتن آن است.

و عاقل است كه در ازاى اطاعت پاداش و در قبال معصيت كيفر داده مى‏شود! و اما غير عاقل يعنى اطفال و ديوانگان و مستضعفين ديگر ثواب و عقابى بر اطاعت و معصيتشان نيست!

و اگر هم در مقابل اطاعت پاداشى داده شوند از باب تشويق است ، چنانكه مؤاخذه و سياست در قبال نافرمانيشان تاديب است و اين معنا در همه مجتمعات حتى در مجتمع اسلامى هم امرى است مسلم .

و در عين اينكه سعادت و شقاوت در دنيا را نتيجه امتثال و مخالفت تكليف مى‏داند ، با اينحال اينان را نه در امتثالشان سعيد مى‏داند و نه در مخالفتشان شقى زيرا تكليفى ندارند تا با ثواب امتثال آن سعيد و با عقاب مخالفت آن شقى گردند ، اگر چه احيانا بوسيله پاداشى تشويق و با گوشمالى‏هائى تاديب شوند .

اين حكم اسلام است نسبت به سعادت و شقاوت در دنيا و اما نسبت به حيات اخروى كه دين الهى آنرا اثبات نموده و مردم را نسبت به آن به دو دسته ، سعيد و شقى تقسيم نموده، آنچه كه قرآن شريف در اين باب ذكر فرموده مجملاتى است كه نمى‏توان از آن حكم جزئيات را و اينكه مستضعفين هم سعادت و شقاوت اخروى دارند يا خير استفاده نمود، زيرا جزئيات احوال مردم در آخرت امرى نيست كه عقل بتواند از آن سر در آورد .

از جمله آن مجملات آيات زير است كه مى‏فرمايد:

**« و آخرون مرجون لامر الله اما يعذبهم و اما يتوب عليهم و الله عليم حكيم!» (106/توبه)** و نيز مى‏فرمايد:

**« ان الذين توفيهم الملائكة ظالمى انفسهم قالوا فيهم كنتم قالوا كنا مستضعفين فى الارض قالوا ا لم تكن ارض الله واسعة فتهاجروا فيها فاولئك ماويهم جهنم و سائت مصيرا! الا المستضعفين من الرجال و النساء و الولدان لا يستطيعون حيلة و لا يهتدون سبيلا! فاولئك عسى الله ان يعفو عنهم و كان الله عفوا غفورا!» (97تا99/نسا)**

و اين آيات همين طورى كه ملاحظه مى‏كنيد مشتمل است بر عفو از مستضعفين و قبول توبه ايشان و حال آنكه مستضعفين گناهى نداشته‏اند و اين مغفرت در موردى به كار رفته كه گناهى در كار نبوده ، عذابى هم كه در آيه است عذاب بر كسى است كه تكليف نداشته .

خلاصه اين آيات از همان مجملاتى است كه گفتيم قرآن كريم در باره امر آخرت بيان داشته ، الا اينكه روى مراتبى كه ما براى گناه و مغفرت قائل شديم ممكن است اين آيات را معنا كرده ، زيرا به آن بيان گناه و مغفرت منحصر در مخالفت تكليف نيست ، بلكه بعضى از مراحل مغفرت متعلق به مرض‏هاى قلبى و احوال بدى مى‏شود كه عارض بر قلب شده و بين قلب و پروردگار حجاب مى‏شود ، مستضعفين درست است كه به خاطر ضعف عقل و يا نداشتن آن تكليف ندارند ، ليكن چنان هم نيستند كه ارتكاب كار زشت در دل‏شان اثر نگذاشته و دلهايشان را آلوده و محجوب از حق نسازد ، بلكه در اين جهت با غير مستضعفين يكسانند و خلاصه در تنعم به نعيم قرب خدا و حضور در ساحت قدس الهى محتاج به ازاله آن مرضها و دريدن آن پرده‏ها هستند و چيزى هم از عهده ازاله و رفع آن برنمى‏آيد مگر همان عفو پروردگار و پرده‏پوشى و مغفرت او .

بعيد نيست مراد از رواياتى هم كه مى‏گويد : خداوند سبحان مردم را محشور مى‏كند و آتشى را هم مى‏آفريند ، آنگاه به مردم دستور مى‏دهد تا در آتش داخل شوند پس هر كس وارد آتش شود داخل بهشت مى‏شود و هر كس سرپيچى كند داخل جهنم مي شود همين معنا باشد ، يعنى مراد از آتش رفع آن پرده‏ها و معالجه آن مرضها باشد. و ما در تفسير سوره توبه در المیزان حرفهائى كه در اينگونه روايات داريم ايراد خواهيم نمود و مختصرى هم در تفسير سوره نساء ايراد نموديم.

و نيز از جمله مواردى كه در قرآن كريم عفو و مغفرت در غير مورد گناه بكار برده شده مغفرتى است كه در موارد رفع تكليف كرارا ايراد گرديده ، مثل آيه‏اى كه مى‏فرمايد:

**« فمن اضطر فى مخمصة غير متجانف لاثم فان الله غفور رحيم!»(3/مائده)**

نظير اين مطلب را در سوره انعام هم فرموده و نيز در باره اينكه از فاقد آب تكليف به وضو رفع شده و بايد تيمم كند ، مى‏فرمايد:

**« و ان كنتم مرضى او على سفر - تا آنجا كه مى‏فرمايد - فتيمموا صعيدا طيبا فامسحوا بوجوهكم و ايديكم ان الله كان عفوا غفورا!»(43/نسا)**

**و نيز در باره حد كسانى كه در زمين فساد مى‏كنند فرموده:**

**« الا الذين تابوا من قبل ان تقدروا عليهم فاعلموا ان الله غفور رحيم!» (34/مائده) و نيز در رفع حكم جهاد از معذورين مى‏فرمايد:**

**« ما على المحسنين من سبيل و الله غفور رحيم!»(91/توبه)**

و در باره بلايا و مصائبى كه به مردم مى‏رسد مى‏فرمايد:

**« و ما اصابكم من مصيبة فبما كسبت ايديكم و يعفوا عن كثير !» (30/شوری)**

از اين گونه آيات كشف مى‏شود كه صفت عفو و مغفرت در خداى تعالى مثل صفت رحمت و هدايت او است كه متعلق به امور تكوينى و تشريعى هر دو مى‏شود ، پس خداى تعالى يك وقت از معاصى عفو مى‏كند و آنرا از نامه اعمال محو مى‏سازد و يك وقت از حكمى كه اقتضاى تشريع دارد عفو مى‏كند از وضع و تشريع آن صرفنظر مى‏نمايد و يك وقت هم از بلايا و مصائب عفو مى‏كند از نزول آن با آنكه اسباب نزولش فراهم است جلوگيرى مى‏نمايد.

## رابطه ميان عمل و جزا

از بحث قبلى چنين فهميديم كه اوامر و نواهى عقلائى يعنى همان قوانين دائر بين عقلا مستلزم آثار جميل و پسنديده‏ايست كه بر امتثال آن مترتب شده و در حقيقت ثواب آن به شمار مى‏رود .

چنانكه مستعقب آثار ناپسند و بدى است كه بر مخالفت آن مترتب شده در حقيقت عقاب آن محسوب مى‏شود و غرض عقلا از ترتيب آن آثار حسنه و اين آثار سيئه تقريبا بكار بردن حيله‏ايست براى وادار كردن مردم به عمل به آن قوانين و تحذير از مخالفت آن .

از اينجا معلوم مي شود كه رابطه ميان عمل و جزا رابطه‏ايست جعلى و قراردادى كه خود مجتمع يا زمامداران ، آن را وضع نموده‏اند و محرك ايشان بر اين وضع و قرارداد حاجت شديدى بوده كه بجريان قوانين مذكور داشته‏اند .

زيرا اگر آن پاداشها و كيفرها را بر امتثال قوانين و تمرد از آن جعل نمى‏كردند نمى‏توانستند از قوانين خود استفاده نموده و حاجتى را كه محرك ايشان بود از آن برآورده و از اختلال نظام جلوگيرى بعمل آورند و لذا هر وقت از عمل به قوانين بى‏نياز مي شوند و ديگر به آن قوانين احتياجى نمى‏بينند در وفاى به قراردادهاى خود يعنى دادن پاداش و كيفر سهل‏انگارى مى‏كنند و نيز كم و زيادى جزا و شدت و ضعف كيفرها به حسب اختلاف مقدار حاجت به قوانين و عمل به آن مختلف مى‏شود، باين معنا كه هر وقت احتياج به عمل به قوانين زياد شود پاداش و كيفرها نيز به همان نسبت شدت مى‏يابد و هر چه احتياج كمتر شد آن نيز كمتر مى‏شود .

پس در حقيقت آمر و مامور و تكليف كننده و مكلف، مانند مشترى و فروشنده‏اى هستند كه هر يك به ديگرى چيزى داده و چيزى مى‏ستاند ، آمر و زمامدار خريدار عمل مردم به قوانين است و پاداشى كه مى‏دهد به منزله بهاى معامله است و عقاب و كيفرى كه به متخلف مى‏دهد به منزله خسارت و ضمان قيمتى است كه در هر معامله در مقابل اتلاف متاع بر ذمه مى‏گيرند .

و كوتاه سخن ، رابطه ميان عمل و جزا امرى است قراردادى و اعتبارى نه حقيقى و تكوينى نظير ساير عناوين احكام و موازين اجتماعى كه به منزله محور چرخ اجتماع است مانند عنوان رياست و مرئوسيت و امر و نهى و اطاعت و معصيت و وجوب و حرمت و ملك و مال و خريد و فروش و غير آن كه همه عناوينى هستند اعتبارى نه حقيقى ، چون حقايق عبارتند از همان موجودات خارجى و حوادثى كه همراه آنها است و به هيچ وجه به دارائى و ندارى و عزت و ذلت و مدح و ذم تغيير نمى‏كنند .

مانند زمين و آنچه كه از آن بيرون مي آيد و نيز مانند مرگ و حيات و مرض و صحت و گرسنگى و سيرى و تشنگى و سيرابى كه امورى هستند حقيقى و واقعى .

اين است آنچه كه عقلاى اجتماع در بين خود دارند .

خداى سبحان هم ميان ما و خودش همين مطالبى را كه ما بين خود مجرى مى‏داريم معمول داشته ، يعنى سعادتى را كه به وسيله دين خود ، ما را بدان هدايت نموده در قالب همين سنن اجتماعى ريخته ، امر و نهى كرده ترغيب و تحذير نموده بشارت داده و انذار كرده به ثوابها وعده و به عقابها وعيد داده و در نتيجه كار تلقى دين را عينا به اندازه سهولت تلقى قوانين اجتماعى آسان نموده و قرآن كريم در اشاره به اين مطلب فرموده:

**« و لو لا فضل الله عليكم و رحمته ما زكى منكم من احد ابدا!»(21/نور)**

آرى خداى تعالى نفوسى را كه قابل و مستعد براى درك حقايقند مهمل نگذاشت و در خلال آيات خود به اين معنا اشاره فرموده كه در ماوراى اين معارف دينى كه ظواهر كتاب و سنت مشتمل بر آن است امر ديگرى هست خطيرتر و اسرارى هست كه نفيس‏تر و گرانبهاتر از آن ها است ، از آن جمله مى‏فرمايد:

**« و ما هذه الحيوة الدنيا الا لهو و لعب و ان الدار الاخرة لهى الحيوان!» (64/عنکبوت)**

همانطورى كه مى‏بينيد در اين آيه شريفه دنيا را بازيچه‏اى شمرده كه جز خيال ، مبنا و اساس ديگرى ندارد و جز اشتغال به ضرورتهاى زندگى چيز ديگرى نيست .

و حقيقت حيات ، فقط زندگى آخرت و سعادت دائمى است ، وقتى حيات دنيا و همان چيزى كه ما آنرا زندگى مى‏ناميم صرفنظر از شؤونى كه دارد ، از قبيل مال و جاه و ملك و عزت و كرامت و امثال آن لهو و لعب باشد قهرا شؤون آن به طريق اولى لهو و لعب خواهد بود و اگر مراد از حيات دنيوى مجموع زندگى و شؤون آن باشد البته لهو بودنش روشن‏تر خواهد بود .

بنا بر اين مى‏توان گفت قوانين اجتماعى و هدفهائى كه از عمل به آن منظور است از قبيل رسيدن به عزت و جاه و مال و يا غير آن و همچنين قوانين دينى و هدفهائى كه منظور از عمل به آن رسيدن به آنها است و خداوند سبحان به فطرت يا به رسالت انبياء عليهم‏السلام ما را به آن نتايج راهنمائى كرده مثلشان مثل بازيچه‏هائى است كه مربى و ولى عاقل در اختيار طفل صغيرى كه عاجز از تشخيص صلاح از فساد و خير از شر است گذاشته و طفل را در بازى با آن راهنمائى مى‏كند تا بدين وسيله عضلات و اعصاب طفل را ورزيده كرده و روحش را نشاط بخشيده ، او را براى عمل به قوانين و رستگار شدن به آن آماده سازد .

پس عملى كه عنوان لعب بر آن صادق است عمل طفل است و اين عمل از ناحيه طفل پسنديده هم هست ، چون او را به سوى عمل و رسيدن به حد رشد سوق مى‏دهد و همين عمل از ناحيه ولى طفل هم پسنديده و عملى حكيمانه و جدى است، به طورى كه به هيچ وجه عنوان لعب بر آن صادق نيست .

خداى تعالى به اين معنا اشاره نموده مى‏فرمايد:

« و ما خلقنا السموات و الارض و ما بينهما لاعبين! ما خلقنا هما الا بالحق و لكن اكثرهم لا يعلمون!»(38و3/دخان)

و اين آيه قريب به مضمون آيه قبلى است .

سپس براى توضيح اينكه چطور اين تربيت صورى نتائجى معنوى دارد مثال عامى براى مردم زده ، مى‏فرمايد:

**« انزل من السماء ماء فسالت اودية بقدرها فاحتمل السيل زبدا رابيا و مما يوقدون عليه فى النار ابتغاء حلية او متاع زبد مثله كذلك يضرب الله الحق و الباطل فاما الزبد فيذهب جفاء و اما ما ينفع الناس فيمكث فى الارض!»(17/رعد)**

پس از اين بيانى كه خداى تعالى فرمود روشن شد كه بين عمل و جزا رابطه‏اى است حقيقى ، نه قراردادى و اعتبارى كه اهل اجتماع آنرا بين عمل به قوانين خود و جزاى آن قائلند.

## عمل، رابطه جزا و عمل را به نفس سرايت مى‏دهد!

خداى تعالى بعد از بيان رابطه بين عمل و جزا در باره اينكه اين رابطه به قلب سرايت كرده ، قلب در اثر عمل حالت و هيات مخصوصى به خود مى‏گيرد ، اشاره نموده ، مى‏فرمايد:

« و لكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم!»(225/بقره) و نيز مى‏فرمايد:

« و ان تبدوا ما فى انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله!»(284/بقره)

و در اين معنا آيات زياد ديگرى است كه از آنها برمى‏آيد جميع آثار مترتبه بر اعمال از ثواب و عقاب همه در حقيقت مترتب بر حالاتى است كه دلها از راه عمل كسب مى‏كنند و اعمال تنها و تنها واسطه اين ترتبند .

آنگاه در آيات ديگرى بيان مى‏كند كه آن جزائى كه مردم در برابر عمل خود به زودى مواجه با آن مى‏شوند در حقيقت همان عمل ايشان است و چنان نيست كه خداى تعالى مانند مجتمعات بشرى عملى را در نظر گرفته و جزاى معينى را رديف آن قرار داده و به سبب جعل و قرارداد اين را اثر آن كرده باشد .

بلكه محفوظ ماندن عمل در نزد خداى تعالى به محفوظ ماندن نفس عامل است و اثر عمل در نفس عامل همچنان محفوظ هست تا آنكه در روز آشكار شدن نهانى‏ها آنرا اظهار نمايد .

از آن جمله مى‏فرمايد:

**« يوم تجد كل نفس ما عملت من خير محضرا و ما عملت من سوء تود لو ان بينها و بينه امدا بعيدا!»(30/ال عمران) و نيز مى‏فرمايد:**

**« لا تعتذروا اليوم انما تجزون ما كنتم تعملون!»(7/تحریم)**

و دلالت اين چند آيه بر اين معنا روشن است ، البته آيات بسيار ديگرى هم هست كه از همه روشن‏تر اين آيه شريفه است:

**« لقد كنت فى غفلة من هذا فكشفنا عنك غطائك فبصرك اليوم حديد!»(22/ق)**

چه از اين آيه مخصوصا به قرينه اينكه فرمود:« اليوم» استفاده مى‏شود كه جزاى اخروى در دنيا نيز حاضر و آماده بوده ، چيزى كه هست انسان مادامى كه در دنيا بوده از وجود آن غفلت داشته ، كلمه غفلت نيز قرينه ديگرى است بر اين معنا ، زيرا اگر آن جزا در دنيا آماده و حاضر نبود غفلت از آن معنا نداشت ، چنانكه كشف غطا نيز قرينه ديگرى است كه از آن استفاده مى‏شود ، چيزى در پس پرده بوده و تنها پرده مانع از ديدن آن بوده است .

و اين آيات تفسير مى‏كنند آيات ديگرى را كه ظاهرند در مجازات معمولى و بينونت ميان عمل و جزا .

به عبارت روشن‏تر ، از اين آيات استفاده مى‏شود كه اگر آيات ديگرى ظهور در اين دارد كه عمل و جزا دو چيز جداى از هم و غير همند از اين جهت است كه آن آيات ناظر به ربط اجتماعى و قراردادى و اين آيات ناظر به مرحله رابطه حقيقى و واقعى عمل و جزاست .

اين بود مطالبى كه ما در اينجا مى‏خواستيم در پيرامون مجازات و عفو بگذرانيم ، البته در جلد اول المیزان در تفسير جمله:« ختم الله على قلوبهم!»(7/بقره) نيز مختصر بحثى در اين باره نموديم، طالبين مى‏توانند براى تكميل و توضيح بحث به آنجا نيز مراجعه نمايند – و خدا راهنما است!

**الميزان ج : 6 ص : 515**

**فصل پنجم**

**حکم قصاص در اسلام**

**مقدمه تفسیری بر موضوع:**

# قصاص اسلامی

**« يَأَيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِب عَلَيْكُمُ الْقِصاص فى الْقَتْلى الحُرُّ بِالحُرِّ وَ الْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَ الأُنثى بِالأُنثى فَمَنْ عُفِىَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شىْ‏ءٌ فَاتِّبَاعُ بِالْمَعْرُوفِ وَ أَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسنٍ ذَلِك تخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَ رَحْمَةٌ فَمَنِ اعْتَدَى بَعْدَ ذَلِك فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ‏!»**

**« وَ لَكُمْ فى الْقِصاصِ حَيَوةٌ يَأُولى الأَلْبَبِ لَعَلَّكمْ تَتَّقُونَ‏!»**

**« اى كسانى كه ايمان آورده‏ايد قصاص ( جناياتى كه واقع مي شود،) بر شما واجب است! آزاد در مقابل آزاد و برده در مقابل برده و زن در مقابل زن! پس اگر صاحب خون از برادرش( قاتل) بگذرد قاتل بايد كه احسان او را به خوبى تلافى كند و خونبهائى كه بدهكار است به طرز خوبى بپردازد! اين خود تخفيفى است از ناحيه پروردگارتان و هم رحمتى است پس اگر كسى بعد از عفو كردن دبه در آورد و از قاتل قصاص بگيرد عذابى دردناك دارد!»**

**« و شما را در قصاص حياتى است اى خردمندان اگر بخواهيد تقوى داشته باشيد!» (178 و 179/بقره)**

در اينكه خطاب را متوجه خصوص مؤمنين كرده ، اشاره است باينكه حكم قصاص مخصوص جامعه مسلمين است و كفارى كه در كشورهاى اسلامى بعنوان اهل ذمه زندگى مى‏كنند و غير آنان از كفار ، مشمول آيه نيستند و آيه از كار آنها ساكت است.

و اگر اين آيه را با آيه:**« أن النفس بالنفس!»(45/مائده)** بسنجيم ، نسبت تفسير را براى آن دارد ، پس ديگر وجهى براى اين سخن كه چه بسا كسانى گفته باشند( كه اين آيه ناسخ آن است و به حكم اين آيه به خاطر كشتن برده‏اى قاتل آزاد اعدام نمي شود و به خاطر كشتن زنى قاتل مرد اعدام نمي شود،) باقى نمى‏ماند .

كلمه « قصاص» به معنی تعقیب کردن جای پاست. اگر قصاص را قصاص ناميده‏اند براى اين است كه جانى را در جنايتش تعقيب مي كنند و عين آن جنايت كه او وارد آورده بر او وارد مى‏آورند!

عفو از قاتل تنها در حق قصاص است ، در نتيجه مراد به كلمه« شى‏ء» همان حق است و اگر « شى‏ء » را نكره آورد، براى اين بود كه حكم را عموميت دهد، بفرمايد : هر حقى كه باشد ، چه تمامى حق قصاص باشد و چه بعضى از آن ، مثل اينكه صاحبان خون چند نفر باشند ، بعضى حق قصاص خود را به قاتل ببخشند و بعضى نبخشند كه در اينصورت هم ديگر قصاص عملى نمى‏شود ، بلكه( مثل آن صورتيكه همه صاحبان حق از حق خود صرفنظر كنند،) تنها بايد ديه يعنى خون بها بگيرند.

اگر از صاحبان خون تعبير به برادران قاتل كرد براى اين بود كه حس محبت و رأفت آنان را بنفع قاتل برانگيزد و نيز بفهماند : در عفو لذتى است كه در انتقام نيست .

**« فاتباع بالمعروف و اداء اليه باحسان...!»(178/بقره)** بر اوست كه قاتل را تعقيب كند و خون بها را از او مطالبه نمايد مطالبه‏اى پسنديده و بر قاتل است كه خون بها را به برادرش كه ولى كشته او است ، با احسان و خوبى و خوشى بپردازد و ديگر امروز و فردا نكند و او را آزار ندهد .

**« ذلك تخفيف من ربكم و رحمة ...!» (178/بقره)**يعنى حكم به انتقال از قصاص به ديه ، خود تخفيفى است از پروردگار شما و به همين جهت تغيير نمى‏پذيرد ، پس ولى خون نمى‏تواند بعد از عفو دوباره دبه در آورده و از قاتل قصاص نمايد و اگر چنين كند ، خود او هم متجاوز است و كسيكه تجاوز كند و بعد از عفو قصاص كند عذابى دردناك دارد.

**« و لكم فى القصاص حيوة يا اولى الالباب ، لعلكم تتقون!»(179/بقره)**

اين جمله به حكمت تشريع قصاص اشاره ميكند و هم توهمى را كه ممكن است از تشريع عفو و ديه بذهن برسد ، دفع مي نمايد و نيز مزيت و مصلحتى را كه در عفو است ، يعنى نشر رحمت و انگيزه رأفت را بيان نموده ، مى‏فرمايد : عفو به مصلحت مردم نزديكتر است ، تا انتقام .

و حاصل معناى اين جمله اين است كه عفو هر چند تخفيفى و رحمتى است نسبت به قاتل( و رحمت خود يكى از فضائل انسانى است!) و لكن مصلحت عموم تنها با قصاص تامين مي شود! قصاص است كه حيات را ضمانت ميكند نه عفو كردن و ديه گرفتن و نه هيچ چيز ديگر ، و اين حكم هر انسان داراى عقل است و اينكه فرمود:**« لعلكم تتقون!»** معنايش اين است كه بلكه شما از قتل بپرهيزيد و اين جمله به منزله تعليل است ، براى تشريع قصاص .

مفسرين گفته‏اند : اين جمله يعنى جمله **« و لكم فى القصاص حيوة...!»** با همه اختصار و كوتاهيش و اندكى كلمات و حروفش و سلامت لفظش و صفاى تركيبش و بليغ‏ترين آيات قرآن ، در افاده معناى خويش است و برجسته‏ترين آيات است در بلاغت ، براى اينكه در عين اينكه استدلالش بسيار قوى است ، معنايش هم بسيار لطيف و زيباست و در عين اينكه معنايش لطيف و زيباست ، دلالتش رقيق‏تر و در افاده مدلولش روشن‏تر است .

قبل از آنكه قرآن كريم اين جمله را در باره قصاص ايراد كند ، بلغاى دنيا در باره قتل و قصاص كلماتى داشتند كه بسيار از بلاغت و متانت اسلوب و نظم آن كلمات تعجب مي كردند و لذت مى‏بردند ، مثل اين گفتار كه:« كشتن بعض افراد، احياء همه است!» و اين گفتار كه:« زياد بكشيد تا كشتار كم شود!» و از همه خوش‏آيندتر اين جمله بوده كه مى‏گفتند:« كشتن مؤثرترين عامل است براى از بين بردن كشتار!»

لكن آيه شريفه مورد بحث ، همه آن كلمات بليغ را از ياد برد و همه را عقب زد ، زيرا جمله**« و لكم فى القصاص حيوة - در قصاص براى شما حيات است!»** از همه آن كلمات كوتاهتر و تلفظش آسانتر است ، علاوه در اين جمله ، كلمه قصاص معرفه يعنى با الف و لام آمده و كلمه حيوة نكره ، يعنى بدون الف و لام آمده است تا دلالت كند بر اينكه نتيجه قصاص و بركات آن ، دامنه‏دارتر و عظيمتر از آن است كه با زبان گفته شود .

و باز با همه كوتاهيش ، نتيجه قصاص را بيان كرده و حقيقت مصلحت را ذكر كرده ، كه حيات است و همين كلمه حيات حقيقت آن معنائى را كه نتيجه را افاده مي كند متضمن است چون قصاص است كه سرانجام به حيات مى‏انجامد نه قتل ، براى اينكه بسيار مى‏شود شخص را بعنوان اينكه قاتل است مى‏كشند در حاليكه بى گناه بوده ، اين كشتن خودش عدوانا واقع شده و چنين كشتنى مايه حيات نمي شود.

بخلاف كلمه قصاص كه هم شامل كشتن مى‏شود و هم شامل انحاء ديگرى از انتقام، يعنى اقسامى كه در قصاص غير قتل هست ، علاوه بر اينكه كلمه قصاص يك معناى زائدى را افاده مي كند و آن معناى متابعت و دنبال بودن قصاص از جنايت است و به همين جهت قصاص قبل از جنايت را شامل نمى‏شود ، بخلاف جمله« قتل مؤثرترين عامل در جلوگيرى از قتل است!» كه اين شامل قصاص قبل از جنايت هم مي شود .

از اين هم كه بگذريم ، جمله مورد بحث متضمن تحريك و تشويق هم هست، چون دلالت مي كند بر اينكه شارع يك حيات و زندگى‏ئى براى مردم در نظر گرفته كه خود مردم از آن غافلند و اگر قصاص را جارى كنند مالك آن حيات مي شوند ، پس بايد كه اين حكم را جارى بكنند و آن حيات كذائى را صاحب شوند .

نظير اينكه به كسى بگوئى : تو در فلان محل يا نزد فلان شخص مالى و ثروتى دارى و نگوئى آن مال چيست كه معلوم است شنونده چقدر تشويق مى‏شود به رفتن در آن محل يا نزد آن شخص .

باز از اين هم كه بگذريم عبارت قرآن به اين نكته هم اشاره دارد : كه صاحب اين كلام منظورش از اين كلام جز حفظ منافع مردم و رعايت مصلحت آنان چيز ديگرى نيست و اگر مردم به اين دستور عمل كنند ، چيزى عايد خود او نمى‏شود ، چون مي فرمايد:« لكم - براى شما !»

اين بود وجوهى از لطائف كه آيه شريفه با همه كوتاهيش مشتمل بر آن است، البته بعضى وجوهى ديگر علاوه بر آنچه گذشت ذكر كرده‏اند كه هر كس به آنها مراجعه كند مى‏فهمد ، چيزى كه هست بدون مراجعه به آنها هر كس در آيه شريفه هر قدر بيشتر دقت كند ، جمال بيشترى از آن برايش تجلى مي كند ، بطوريكه غلبه نور آن بر او چيره مى‏شود، آرى **« كلمة الله هى العليا - كلمه خدا عالى‏ترين كلمه است!»** (40/توبه)

**الميزان ج : 1 ص : 655**

**بحث علمى در:**

# اهمیت قصاص اسلامی

در عصر نزول آيه قصاص و قبل از آن نيز عرب به قصاص و حكم اعدام قاتل ، معتقد بود و لكن قصاص او حد و مرزى نداشت بلكه به نيرومندى قبائل و ضعف آنها بستگى داشت ، چه بسا مي شد يك مرد در مقابل يك مرد و يك زن در مقابل يك زن كه كشته بود قصاص مي شد و چه بسا مي شد در برابر كشتن يك مرد ، ده مرد كشته مي شد و در مقابل يك برده ، آزادى بقتل مى‏رسيد و در برابر مرئوس يك قبيله ، رئيس قبيله قاتل قصاص مي شد و چه بسا مي شد كه يك قبيله ، قبيله‏اى ديگر را بخاطر يك قتل بكلى نابود مي كرد .

و اما در ملت يهود ؟ آنها نيز به قصاص معتقد بودند ، همچنانكه در فصل بيست و يكم و بيست و دوم از سفر خروج و فصل سى و پنجم از سفر عدد از تورات آمده و قرآن كريم آنرا چنين حكايت كرده:

**« و كتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس و العين بالعين و الانف بالانف و الاذن بالاذن و السن بالسن و الجروح قصاص!»(45/مائده)**

**« و در آن الواح برايشان نوشتيم: يك نفر بجاى يك نفر و چشم بجاى چشم و بينى در برابر بينى و گوش در مقابل گوش و دندان در مقابل دندان و زخم در برابر زخم قصاص بايد كرد!»**

ولى ملت نصارى بطوريكه حكايت كرده‏اند در مورد قتل ، به غير از عفو و گرفتن خون بها حكمى نداشتند ، ساير شعوب و امتها هم با اختلاف طبقاتشان ، فى الجمله حكمى براى قصاص در قتل داشتند هر چند كه ضابطه درستى حتى در قرون اخير براى حكم قصاص معلوم نكردند .

در اين ميان ، اسلام عادلانه‏ترين راه را پيشنهاد كرد ، نه آنرا بكلى لغو نمود و نه بدون حد و مرزى اثبات كرد ، بلكه قصاص را اثبات كرد ، ولى تعيين اعدام قاتل را لغو نمود و در عوض صاحب خون را مخير كرد ميان عفو و گرفتن ديه ، آنگاه در قصاص رعايت معادله ميان قاتل و مقتول را هم نموده ، فرمود : آزاد در مقابل كشتن آزاد ، اعدام شود و برده در ازاء كشتن برده و زن در مقابل كشتن زن .

لكن در عصر حاضر به حكم قصاص و مخصوصا قصاص به اعدام اعتراض شده، باينكه قوانين مدنى كه ملل راقيه آنرا تدوين كرده‏اند ، قصاص را جائز نمى‏داند و از اجراء آن در بين بشر جلوگيرى مي كند .

مى‏گويند قصاص به كشتن در مقابل كشتن ، امرى است كه طبع آدمى آن را نمى‏پسندد و از آن متنفر است و چون آنرا به وجدانش عرضه مي كند ، مى‏بيند كه وجدانش از در رحمت و خدمت به انسانيت از آن منع مي كند .

و نيز مى‏گويند : قتل اول يك فرد از جامعه كاست ، قتل دوم بجاى اينكه آن كمبود را جبران كند ، يك فرد ديگر را از بين مى‏برد و اين خود كمبود روى كمبود مى‏شود و نيز مي گويند : قصاص كردن بقتل از قساوت قلب و حب انتقام است ، كه هم قساوت را بايد وسيله تربيت در دل‏هاى عامه برطرف كرد و هم حب انتقام را و بجاى قصاص قاتل بايد او را در تحت عقوبت تربيت قرار داد و عقوبت تربيت به كمتر از قتل از قبيل زندان و اعمال شاقه هم حاصل مي شود .

و نيز مي گويند : جنايتكارى كه مرتكب قتل مي شود تا به مرض روانى و كمبود عقل گرفتار نشود ، هرگز دست به جنايت نمى‏زند ، به همين جهت عقل آنهائيكه عاقلند ، حكم مي كند كه مجرم را در بيمارستانهاى روانى تحت درمان قرار دهند .

و باز مي گويند : قوانين مدنى بايد خود را با سير اجتماع وفق دهد و چون اجتماع در يك حال ثابت نمى‏ماند و محكوم به تحول است ، لا جرم حكم قصاص نيز محكوم به تحول است و معنا ندارد حكم قصاص براى ابد معتبر باشد و حتى اجتماعات راقيه امروز هم محكوم به آن باشند ، چون اجتماعات امروز بايد تا آنجا كه مى‏تواند از وجود افراد استفاده كند ، او مى‏تواند مجرم را هم عقاب بكند و هم از وجودش استفاده كند ، عقوبتى كند كه از نظر نتيجه با كشتن برابر است ، مانند حبس ابد و حبس سالهائى چند كه با آن هم حق اجتماع رعايت شده و هم حق صاحبان خون .

اين بود عمده آن وجوهى كه منكرين قصاص به اعدام براى نظريه خود آورده‏اند .

و قرآن كريم با يك آيه به تمامى آنها جواب داده و آن آيه:

**« من قتل نفسا بغير نفس او فساد فى الارض فكانما قتل الناس جميعا و من احياها فكانما أحيا الناس جميعا !»(32/مائده)**

**« هر كس انسانى را كه نه مرتكب قتل شده و نه فسادى در زمين كرده، به قتل برساند، مثل اين است كه همه مردم را كشته و كسى كه يكى را احياء كند، مثل اين است كه همه را احياء كرده باشد!»**

بيان اين پاسخ اين است كه قوانين جاريه ميان افراد انسان ، هر چند امورى وصفى و اعتبارى است كه در آن مصالح اجتماع انسانى رعايت شده ، الا اينكه علتى كه در اصل ، آن قوانين را ايجاب مي كند ، طبيعت خارجى انسان است كه انسان را به تكميل نقص و رفع حوائج تكوينيش دعوت مى‏كند .

و اين خارجيت كه چنين دعوتى مي كند ، عدد انسان و كم و زيادى كه بر انسان عارض مى‏شود نيست ، هيئت وحدت اجتماعى هم نيست ، براى اينكه هيئت نامبرده خودش ساخته و پرداخته انسان و نحوه وجود اوست ، بلكه اين خارجيت عبارتست از طبيعت آدمى كه در آن طبيعت يك نفر و هزاران نفرى كه از يك يك انسانها تركيب مى‏شود فرقى ندارد ، چون هزاران نفر هم هزاران انسان است و يك نفر هم انسان است و وزن يكى با هزاران از حيث وجود يكى است .

و اين طبيعت وجودى بخودى خود مجهز به قوى و ادواتى شده كه با آن از خود دفاع مي كند ، چون مفطور ، به حب وجود است فطرتا وجود را دوست مي دارد و هر چيزى را كه حيات او را تهديد مي كند به هر وسيله كه شده و حتى با ارتكاب قتل و اعدام ، از خود دور مي سازد و به همين جهت است كه هيچ انسانى نخواهى يافت كه در جواز كشتن كسيكه مي خواهد او را بكشد و جز كشتنش چاره‏اى نيست شك داشته باشد و اين عمل را جائز نداند .

و همين ملت‏هاى راقيه را كه گفتيد : قصاص را جائز نمي دانند ، آنجا كه دفاع از استقلال وحريت و حفظ قوميتشان جز با جنگ صورت نمى‏بندد ، هيچ توقفى و شكى در جواز آن نمي كنند و بى درنگ آماده جنگ مي شوند ، تا چه رسد به آنجا كه دشمن قصد كشتن همه آنان را داشته باشد .

و نيز مى‏بينيد كه اين ملل راقيه از بطلان قوانين خود دفاع مي كنند ، تا هر جا كه بيانجامد ، حتى بقتل و نيز مى‏بينيد كه در حفظ منافع خود متوسل به جنگ مي شوند البته در وقتى كه جز با جنگ دردشان دوا نشود .

و بخاطر همين جنگهاى خانمان برانداز و مايه فناى دنيا و هلاكت حرث و نسل است كه مى‏بينيم لا يزال ملت‏هائى خود را با سلاح‏هاى خونينى مسلح مي كنند و ملت‏هائى ديگر براى اينكه از آنها عقب نمانند و در روز مبادا بتوانند پاسخ آنان را بگويند ، مي كوشند خود را به همان سلاح‏ها مسلح سازند و موازنه تسليحاتى را برقرار سازند .

و اين ملت‏ها هيچ منطقى و بهانه‏اى در اين كار ندارند ، جز حفظ حيات اجتماع و رعايت حال آن و اجتماع هم جز پديده‏اى از پديده‏هاى طبيعت انسان نيست ، پس چه شد كه طبيعت كشتارهاى فجيع و وحشت‏آور را و ويرانگرى شهرها و ساكنان آن را براى حفظ پديده‏اى از پديده‏هاى خود كه اجتماع مدنى است جائز مى‏داند ولى قتل يك نفر را براى حفظ حيات خود جائز نمى‏شمارد ؟ با اينكه بر حسب فرض ، اين اجتماعى كه پديده طبع آدمى است ، اجتماعى است مدنى .

و نيز چه شد كه كشتن كسى را كه تصميم كشتن او را گرفته، با اينكه هنوز نكشته، جائز مى‏داند ولى قصاص كه كشتن او بعد از ارتكاب قتل است، جائز نمي داند؟ و نيز چه شد كه طبيعت انسانى حكم مي كند به انعكاس وقايع تاريـــخى و مي گويد:

**« فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره و من يعمل مثقال ذرة شرا يره!»(7و8/زلزله)**

**« هر كس به سنگينى ذره‏اى عمل خير كند آن را مى‏بيند و هر كس به سنگينى ذره‏اى شر مرتكب شود آن را مى‏بيند!»**

كه هر چند كلام قرآن است ولى زبان طبيعت آدمى است و خلاصه براى هر عملى عكس العمل قائل است و اين عكس العمل را در قوانينى كه جعل مي كند ، رعايت مي كند و لكن كشتن قاتل را ظلم و نقض حكم خويش مي داند ؟ .

علاوه بر آنچه گذشت قرآن كريم و قانون اسلام در تمامى دنيا چيزى كه بهاى انسان شود و ميزانى كه با آن ميزان بتوان انسان را سنجيد ، سراغ نمي دهد مگر يك چيز ، آنهم ايمان به خدا و دين توحيد است و بر اين حساب وزن اجتماع انسانى و وزن يك انسان موحد ، نزد او برابر است و چون چنين است حكم اجتماع و فرد نزد او يكسان مى‏باشد ، پس اگر كسى مؤمن موحدى را بكشد در اسلام با كسيكه همه مردم را بكشد يكسان است ، بخاطر اينكه هر دو به حريم حقيقت تجاوز نموده ، هتك حرمت آن كرده‏اند .

همچنانكه قاتل يك نفر با قاتل همه مردم از نظر طبيعت وجود يكسان است.

و اما ملل متمدن دنيا كه به حكم قصاص اعتراض كرده‏اند ، همانطور كه در جوابهاى ما متوجه شديد ، نه براى اين است كه اين حكم نقصى دارد ، بلكه براى اين است كه آنها احترامى و شرافتى براى دين قائل نيستند و اگر براى دين حد اقل شرافتى و يا وزنى معادل شرافت و وزن اجتماع مدنى قائل بودند تا چه رسد به بالاتر از آن هر آينه در مسئله قصاص همين حكم را مي كردند .

از اين هم كه بگذريم اسلام دينى است كه براى دنيا و هميشه تشريع شده نه براى قومى خاص و امتى معين و ملل راقيه دنيا اعتراضى كه به حكم قصاص اسلام كرده‏اند از اين رو بوده كه خيال كرده‏اند افرادش كاملا تربيت شده‏اند و حكومت‏هايشان بهترين حكومت است و استدلال كرده‏اند به آمارگيرى‏هايشان كه نشانداده در اثر تربيت موجود ، ملت خود بخود از كشتار و فجايع متنفرند و هيچ قتلى و جنايتى در آنها اتفاق نمى‏افتد ، مگر بندرت و براى آن قتل نادر و احيانى هم ، ملت به مجازات كمتر از قتل راضى است و در صورتى كه اين خيال ايشان درست باشد اسلام هم در قصاص كشتن را حتمى و متعين ندانسته ، بلكه يك طرف تخيير شمرده و طرف ديگر تخيير را عفو دانسته است .

بنا بر اين چه مانعى دارد حكم قصاص در جاى خود و به قوت خود باقى بماند ، ولى مردم متمدن ، طرف ديگر تخيير را انتخاب كنند و از عقوبت جانى عفو نمايند ؟ .

همچنانكه آيه قصاص هم خودش به اين معنا اشاره دارد ، مى‏فرمايد : هر جنايتكار قاتل كه برادر صاحب خونش از او عفو كرد و به گرفتن خون بها رضايت داد، در دادن خون بها امروز و فردا نكند و احسان او را تلافى نمايد و اين لسان ، خود لسان تربيت است مى‏خواهد به صاحب خون بفرمايد:« در عفو لذتى است كه در انتقام نيست!» و اگر در اثر تربيت كار مردمى بدينجا بكشد ، كه افتخار عمومى در عفو باشد ، هرگز عفو را رها نمى‏كنند و دست به انتقام نمي زنند .

و لكن مگر دنيا هميشه و همه جايش را اين گونه اجتماعات راقى متمدن تشكيل داده‏اند ؟ نه بلكه براى هميشه در دنيا امت‏هائى ديگر هستند ، كه درك انسانى و اجتماعيشان به اين حد نرسيده، لاجرم در چنين اجتماعات مسئله صورت ديگرى بخود مى‏گيرد ، در چنين جوامعى عفو به تنهائى و نبودن حكم قصاص ، فجايع بار مى‏آورد ، به شهادت اينكه همين الآن به چشم خود مى‏بينيم ، جنايتكاران كمترين ترسى از حبس و اعمال شاقه ندارند و هيچ اندرزگو و واعظى نمي تواند آنها را از جنايتكارى باز بدارد ، آنها چه مى‏فهمند حقوق انسانى چيست ؟ .

براى اينگونه مردم ، زندان جاى راحت‏ترى است ، حتى وجدانشان هم در زندان آسوده‏تر است و زندگى در زندان برايشان شرافتمندانه‏تر از زندگى بيرون از زندان است كه يك زندگى پست و شقاوت بارى است و به همين جهت از زندان نه وحشتى دارند و نه ننگى و نه از اعمال شاقه‏اش مى‏ترسند و نه از چوب و فلك آن ترسى دارند .

و نيز به چشم خود مى‏بينيم در جوامعى كه به آن پايه از ارتقاء نرسيده‏اند و حكم قصاص هم در بينشان اجراء نمى‏شود ، روز بروز آمار فجايع بالاتر مي رود ، پس نتيجه مى‏گيريم كه حكم قصاص حكمى است عمومى ، كه هم شامل ملل راقيه مي شود و هم شامل غير ايشان ، كه اكثريت هم با غير ايشان است .

اگر ملتى به آن حد از ارتقاء رسيد ، و بنحوى تربيت شد كه از عفو لذت ببرد، اسلام هرگز به او نمى‏گويد چرا از قاتل پدرت گذشتى ؟ چون اسلام هم او را تشويق به عفو كرده و اگر ملتى همچنان راه انحطاط را پيش گرفت و خواست تا نعمت‏هاى خدا را با كفران جواب بگويد ، قصاص براى او حكمى است حياتى ، در عين اينكه در آنجا نيز عفو به قوت خود باقى است .

و اما اين كه گفتند : رأفت و رحمت بر انسانيت اقتضاء مى‏كند قاتل اعدام نشود ، در پاسخ مى‏گوئيم بله و لكن هر رأفت و رحمتى پسنديده و صلاح نيست و هر ترحمى فضيلت شمرده نمى‏شود ، چون بكار بردن رأفت و رحمت ، در مورد جانى قسى القلب( كه كشتن مردم برايش چون آب خوردن است،) و نيز ترحم بر نافرمانبر متخلف و قانون‏شكن كه بر جان و مال و عرض مردم تجاوز مي كند ، ستمكارى بر افراد صالح است و اگر بخواهيم بطور مطلق و بدون هيچ ملاحظه و قيد و شرطى ، رحمت را بكار ببنديم ، اختلال نظام لازم مى‏آيد و انسانيت در پرتگاه هلاكت قرار گرفته ، فضائل انسانى تباه مى‏شود ، همچنان كه آن شاعر فارسى زبان گفته:

**« ترحم بر پلنـــــــــــــــــــــــــــگ تيـز دندان!»**

**« ستمكارى بود بر گوسفندان!»**

و اما اينكه داستان فضيلت رحمت و زشتى قساوت و حب انتقام را خاطر نشان كردند جوابش همان جواب سابق است ، آرى انتقام گرفتن براى مظلوم از ظالم، يارى كردن حق و عدالت است كه نه مذموم است و نه زشت ، چون منشا آن محبت عدالت است كه از فضائل است ، نه رذائل ، علاوه بر اينكه گفتيم : تشريع قصاص به قتل تنها بخاطر انتقام نيست ، بلكه ملاك در آن تربيت عمومى و سد باب فساد است.

و اما اينكه گفتند : جنايت قتل ، خود از مرض‏هاى روانى است كه بايد مبتلاى بدان را بسترى كرد و تحت درمان قرار داد و اين خود براى جنايتكار عذرى است موجه ، در پاسخ مى‏گوئيم همين حرف باعث مي شود قتل و جنايت و فحشاء روز بروز بيشتر شود و جامعه انسانيت را تهديد كند ، براى اينكه هر جنايتكارى كه از قتل و فساد لذت مى‏برد ، وقتى فكر كند كه اين ساديسم جنايت ، خود يك مرض عقلى و روحى است و او در جنايتكاريش معذور است و اين حكومتها هستند كه بايد اينگونه افراد را با يك دنيا رأفت و دلسوزى تحت درمان قرار دهند و از سوى ديگر حكومت‏ها هم به همين معنا معتقد باشند البته هر روز يكى را خواهد كشت و معلوم است كه چه فاجعه‏اى رخ خواهد داد .

و اما اين كه گفتند : بشريت بايد از وجود مجرمين استفاده كند و به اعمال شاقه و اجبارى وادار سازد و براى اينكه وارد اجتماع نباشند و جنايات خود را تكرار نكنند ، آنها را حبس كنند ، در پاسخ مى‏گوئيم : اگر راست مي گويند و در گفته خود متكى به حقيقت هستند ، پس چرا در موارد اعدام قانونى كه در تمامى قوانين رائج امروز هست ، به آن حكم نمى‏كنند ؟ پس معلوم مى‏شود در موارد اعدام ، حكم اعدام را مهم‏تر از زنده ماندن و كار كردن محكوم تشخيص مي دهند در سابق هم گفتيم كه فرد و جامعه از نظر طبيعت و از حيث اهميت يكسانند .

**الميزان ج : 1 ص : 660**

**فصل ششم**

**عقد ها و پیمان ها**

**بحثی در پیرامون موضوع:**

# عقد و پیمان

**« يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ...!»** **(1/مائده)**

قرآن كريم همانطور كه از ظاهر جمله:« اوفوا بالعقود!» ملاحظه مى‏كنيد ، دلالت دارد بر اينكه دستور اكيد داده بر وفا كردن به عقود و ظاهر اين دستور عمومى است ، كه شامل همه مصاديق مى‏شود و هر چيزى كه در عرف عقد و پيمان شمرده شود و تناسبى با وفا داشته باشد را در بر مى‏گيرد.

عقد عبارت است از هر فعل و قولى كه معناى عقد لغوى را مجسم سازد و آن معناى لغوى عبارت است از برقرار كردن نوعى ارتباط بين يك چيز و بين چيز ديگر ، بطورى كه بسته به آن شود و از آن جدائى نپذيرد.

مانند عقد بيع ، كه عبارت است از نوعى ربط ملكى بين كالا و مشترى ، بطورى كه مشترى بعد از عقد بتواند در آن كالا به هر جورى كه بخواهد تصرف كند و علاقه‏اى كه قبلا فروشنده با آن كالا داشت قطع شود و ديگر نتواند در آن كالا دخل و تصرف كند چون ديگر مالكيتى در آن ندارد.

و مثل عقد نكاح كه عبارت است از ايجاد رابطه زناشوئى بين زن و مردى بنحوى كه آن مرد بتواند از آن زن تمتع ببرد و عمل زناشوئى با او انجام دهد و آن زن ديگر نتواند چنين رابطه‏اى با غير آن مرد برقرار نموده ، مردى ديگر را بر ناموس خود تسلط دهد و مانند عهدى كه صاحب عهد شخص معهود له را بر خود مسلط مى‏سازد، تا آن عهد را براى او وفا كند ، و نتواند عهد بشكند .

قرآن كريم در وفاء به عهد به همه معانى كه دارد تاكيد كرده و رعايت عهد را و در همه معانى آن و همه مصاديقى كه دارد تاكيد شديد فرموده ، تاكيدى كه شديدتر از آن نمى‏شود و كسانى كه عهد و پيمان را مى‏شكنند را به شديدترين بيان مذمت فرموده و به وجهى عنيف و لحنى خشن تهديد نموده و كسانى را كه پاى بند وفاى به عهد خويشند در آياتى بسيار مدح و ثنا كرده و آيات آنقدر زياد است كه حاجتى بذكر آنها نيست .

و لحن آيات و بياناتى كه دارد طورى است كه دلالت مى‏كند بر اينكه خوبى وفاى به عهد و زشتى عهدشكنى از فطريات بشر است و واقع هم همين است.

علت و ريشه اين مطلب اين است كه بشر در زندگيش هرگز بى نياز از عهد و وفاى به عهد نيست ، نه فرد انسان از آن بى نياز است و نه مجتمع انسان و اگر در زندگى اجتماعى بشر كه خاص بشر است دقيق شويم ، خواهيم ديد كه تمامى مزايائى كه از مجتمع و از زندگى اجتماعى خود استفاده مى‏كنيم و همه حقوق زندگى اجتماعى ما كه با تامين آن حقوق آرامش مى‏يابيم ، بر اساس عقد اجتماعى عمومى و عقدهاى فرعى و جزئى مترتب بر آن عهدهاى عمومى استوار است ، پس ما نه از خود براى انسانهاى ديگر اجتماعمان مالك چيزى مى‏شويم و نه از آن انسانها براى خود مالك چيزى مى‏شويم ، مگر زمانى كه عهدى عملى به اجتماع بدهيم و عهدى از اجتماع بگيريم ، هر چند كه اين عهد را با زبان جارى نكنيم چون زبان تنها در جائى دخالت پيدا مى‏كند كه بخواهيم عهد عملى خود را براى ديگران بيان كنيم ، پس ما همينكه دور هم جمع شده و اجتماعى تشكيل داديم در حقيقت عهدها و پيمانهائى بين افراد جامعه خود مبادله كرده‏ايم هر چند كه به زبان نياورده باشيم و اگر اين مبادله نباشد هرگز اجتماع تشكيل نمى‏شود و بعد از تشكيل هم اگر به خود اجازه دهيم كه يا به ملاك اينكه زورمنديم و كسى نمى‏تواند جلوگير ما شود و يا به خاطر عذرى كه براى خود تراشيده‏ايم اين پيمانهاى عملى را بشكنيم ، اولين چيزى را كه شكسته‏ايم عدالت اجتماعى خودمان است ، كه ركن جامعه ما است و پناهگاهى است كه هر انسانى از خطر اسارت و استخدام و استثمار ، به آن ركن ركين پناهنده مى‏شود .

به همين جهت است كه خداى سبحان اين قدر در باره حفظ عهد و وفاى به آن سفارش‏هاى اكيد نموده ، از آن جمله فرموده:

« و اوفوا بالعهد ان العهد كان مسئولا !»(34/اسرا)

و اين آيه شريفه مانند غالب آياتى كه وفاى به عهد را مدح و نقض آن را مذمت كرده هم شامل عهدهاى فردى و بين دو نفرى است و هم شامل عهدهاى اجتماعى و بين قبيله‏اى و قومى و امتى است ، بلكه از نظر اسلام وفاى به عهدهاى اجتماعى مهم‏تر از وفاى به عهدهاى فردى است ، براى اينكه عدالت اجتماعى مهم‏تر و نقض آن بلائى عمومى‏تر است و به همين جهت قرآن اين كتاب عزيز هم در مورد دقيق‏ترين عهدها و هم بى اهميت‏ترين آن موارد با صريح‏ترين بيان و روشن‏ترين سخن از نقض عهد منع كرده ، از آن جمله فرموده:

**« براءة من الله و رسوله الى الذين عاهدتم من المشركين فسيحوا فى الارض اربعة اشهر و اعلموا انكم غير معجزى الله ، و ان الله مخزى الكافرين...!»**

**«(اين آيات) بيزارى است از خدا و رسولش بسوى آنان كه (شما مسلمين) پيمان بستيد با آنان از مشركين! پس شما (اى مشركين) تا چهار ماه (پيمانتان معتبر است و مى‏توانيد) آزادانه در زمين آمد و شد كنيد و بدانيد كه شما ناتوان كننده خدا نيستيد و اينكه خدا خواركننده كافران است! (و اين آيات) اعلامى است از خدا و پيغمبرش به مردم در روز حج اكبر كه خداوند و رسولش بيزار است از مشركين، حال اگر توبه كرديد كه توبه برايتان بهتر است و اما اگر سر پيچيديد، پس بدانيد كه شما ناتوان كننده خدا نيستيد و تو (اى محمد) كسانى را كه كفر ورزند به عذاب دردناكى بشارت ده! مگر آن كسانى از مشركين كه شما با آنان عهد بسته‏ايد و ايشان بهيچ وجه عهد شما را نشكسته و احدى را عليه شما پشتيبانى و كمك نكردند، كه بايد عهدشان را تا سر آمد مدتشان استوار بداريد كه خدا پرهيزكاران را دوست مى‏دارد! پس وقتى ماههاى حرام تمام شد مشركين را هر جا يافتيد به قتل برسانيد و دستگير نموده و برايشان تنگ بگيريد و به هر كمين‏گاهى (براى گرفتن آنان) بنشينيد...! »(1تا5/توبه)**

اين آيات همانطور كه سياقش به ما مى‏فهماند بعد از فتح مكه نازل شده ، بعد از آنكه خداى تعالى در آن روز مشركين را خوار كرد و قوت و شوكتشان را از بين برد ، اينك در اين آيات بر مسلمانان واجب كرده كه سرزمين تحت تصرف خود را كه بر آن تسلط يافته‏اند از قذارت و پليدى شرك پاك كنند و به همين منظور ، خون مشركين را بدون هيچ قيد و شرطى هدر كرده ، مگر آنكه ايمان آورند و با اين همه تهديد مع ذلك جمعى از مشركين را كه بين آنها و مسلمانان عهدى برقرار شده استثناء كرده و فرموده متعرض آنان نشوند و اجازه هيچگونه آزار و اذيت آنان را به مسلمين نداده ، با اينكه روزگار ، روزگار ضعف مشركين و قوت و شوكت مسلمين بوده است و هيچ عاملى نمى‏توانسته مسلمانان را از آزار و اذيت آن عده جلوگير شود و همه اينها به خاطر احترامى است كه اسلام براى عهد و پيمان قائل است و براى اهميتى است كه اسلام در امر تقوا دارد .

بله عليه شكننده عهد حكم كرده است كه اگر عهدى را بعد از عقد شكست ، آن عقد و آن پيمان ملغى و باطل است و به طرف مقابلش اجازه داده كه بر وى تجاوز كند ، به همان مقدارى كه او به وى تجاوز كرده و در اين باره فرموده است:

**« كيف يكون للمشركين عهد عند الله و عند رسوله...** **چگونه براى مشركين در نزد خدا و نزد رسولش عهدى باشد؟ مگر آن مشركينى كه شما با ايشان نزد مسجد الحرام عهد بستيد، پس ما دام كه پايدار بر عهد شما بودند شما نيز پايدار بر تعهداتى كه به ايشان سپرده‏ايد باشيد كه خداوند پرهيزكاران را دوست مى‏دارد...** **در باره هيچ مؤمنى رعايت هيچ خويشاوندى و عهدى را نمى‏كنند و ايشان آرى، هم ايشانند تجاوزگران!** **پس اگر توبه كردند و نماز را بپا داشته و زكات دادند برادران شما در دين خواهند بود و ما آيتها را براى قومى كه بدانند تفصيل مى‏دهيم!** **و اگر سوگندهاى خود را بعد از عهدشان شكستند و در دين شما طعنه زدند پس كارزار كنيد با پيشوايان كفر كه ايشان پاى بند سوگندهايشان نيستند، شايد بوسيله كارزار دست بردارند!»(7تا12/توبه)**

و نيز فرموده:

**« فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ، و اتقوا الله...** **اگر آنان حرمت ماه حرام را شكستند شما هم بشكنيد چون خدا قصاص را در همه حرمت‏ها جايز دانسته پس هر كس بر شما ستم كرد شما هم به همان اندازه كه بر شما ستم روا داشتند بر آنان ستم كنيد و نسبت به ستم بيش از آن از خدا بترسيد و بدانيد كه خدا با مردم با تقوا است!»(194/بقره)**

و باز فرموده:

**« و لا يجرمنكم شنان قوم ان صدوكم عن المسجد الحرام ان تعتدوا و تعاونوا على البر و التقوى و لا تعاونوا على الاثم و العدوان و اتقوا الله...** **و دشمنى و كينه كسانى كه نگذاشتند به مسجد الحرام درآئيد شما را وادار به تعدى نكند، يكديگر را در كار نيك و در تقوا يارى كنيد و در گناه و دشمنى به يكديگر كمك مكنيد و از خدا پروا كنيد، كه خدا شديد العقاب است!»(2/مائده)**

و جان كلام اينكه اسلام حرمت عهد و وجوب وفاى به آن را بطور اطلاق رعايت كرده ، چه اينكه رعايت آن به نفع صاحب عهد باشد و چه به ضرر او ، آرى كسى كه با شخصى ديگر هر چند كه مشرك باشد پيمان مى‏بندد ، بايد بداند كه از نظر اسلام بايد به پيمان خود عمل كند و يا آنكه از اول پيمان نبندد ، براى اينكه رعايت جانب عدالت اجتماعى لازم‏تر و واجب‏تر از منافع و يا متضرر نشدن يك فرد است ، مگر آنكه طرف مقابل عهد خود را بشكند ، كه در اين صورت فرد مسلمان نيز مى‏تواند به همان مقدارى كه او نقض كرده نقض كند و به همان مقدار كه او به وى تجاوز نموده وى نيز به او تجاوز كند زيرا اگر در اين صورت نيز نقض و تجاوز جائز نباشد ، معنايش اين است كه يكى ديگرى را برده و مستخدم خود نموده و بر او استعلاء كند و اين در اسلام آنقدر مذموم و مورد نفرت است كه مى‏توان گفت نهضت دينى جز براى از بين بردن آن نبوده است .

و به جان خودم سوگند كه اين يكى از تعاليم عاليه‏اى است كه دين اسلام آن را براى بشر و به منظور هدايت انسانها به سوى فطرت بشرى خود آورده و عامل مهمى است كه عدالت اجتماعى را كه نظام اجتماع جز به آن تحقق نمى‏يابد حفظ مى‏كند و مظلمه استخدام و استثمار را از جامعه نفى مى‏كند .

و قرآن اين كتاب عزيز به آن تصريح و رسول خدا صلى‏الله‏عليه‏وآله‏وسلّم بر طبق آن مشى نموده و سيره و سنت شريفه خود را بر آن اساس بنا نهادند و اگر نبود كه ما در اين كتاب تنها به بحث قرآنى مى‏پردازيم، داستانهائى از آن جناب در اين باره برايت نقل مى‏كرديم و تو خواننده عزيز مى‏توانى به كتبى كه در سيره و تاريخ زندگى آن حضرت نوشته شده مراجعه نمائى .

و اگر بين سنت و سيره اسلام و سنتى كه ساير امت‏هاى متمدن و غير متمدن در خصوص احترام عهد و پيمان دارند مقايسه كنى و مخصوصا اخبارى را كه همه روزه از رفتار امت‏هاى قوى با كشورهاى ضعيف مى‏شنويم كه در معاملات و پيمانهايشان چگونه معامله مى‏كنند؟! و در نظر بگيرى كه تا زمانى كه با پيمان خود آنها را مى‏دوشند پاى بند پيمان خود هستند و زمانى كه احساس كنند كه عهد و پيمان به نفع دولتشان و مصالح مردمشان نيست آن را زير پا مى‏گذارند ، آن وقت فرق بين دو سنت را در رعايت حق و در خدمت حقيقت بودن را لمس مى‏كنى .

آرى سزاوار منطق دين همين و لايق منطق آنان همان است ، چون در دنيا بيش از دو منطق وجود ندارد يك منطق مى‏گويد : بايد حق رعايت شود ، حال رعايت آن به هر قيمتى كه مى‏خواهد تمام شود ، زيرا در رعايت حق ، مجتمع سود مى‏برد و منطقى ديگر مى‏گويد : منافع مردم بايد رعايت شود ، حال به هر وسيله‏اى كه مى‏خواهد باشد ، هر چند كه منافع امت با زير پا گذاشتن حق باشد ، منطق اول منطق دين و دوم منطق تمامى سنت‏هاى اجتماعى ديگر است ، چه سنت‏هاى وحشى و چه متمدن ، چه استبدادى و دموكراتى و چه كمونيستى و چه غير آن .

خواننده عزيز توجه فرمود كه اسلام عنايتى كه در باب رعايت عهد و پيمان دارد را منحصر در عهد اصطلاحى نكرد ، بلكه حكم را آن قدر عموميت داد كه شامل هر شالوده و اساسى كه بر آن اساس بنائى ساخته مى‏شود بگردد و در باره همه اين عهدها چه اصطلاحيش و چه غير اصطلاحيش سفارش فرمود.

**الميزان ج : 5 ص : 258**

**گفتارى در معناى**

# عهد، و اقسام و احكام آن

**« بَرَاءَةٌ مِّنَ اللَّهِ وَ رَسولِهِ إِلى الَّذِينَ عَهَدتم مِّنَ الْمُشرِكِينَ!»**

**« اين آيات بيزارى است از خدا و رسولش بسوى آنانكه شما مسلمين پيمان بستيد با آنان از مشركين!»( 1/توبه)**

در جلد ششم المیزان ( و شرحی در بالا ) گفتارى پيرامون معناى عقد و عهد گذرانديم و اينك در اينجا بيانى ديگر در معناى آنچه گذشت و اقسام احكامى كه مترتب بر آن مى‏شود در چند فصل ايراد مى‏نمائيم:

**فصل 1-** از بحث‏هائى كه تا اينجا در اين كتاب ايراد شد اين معنا براى خواننده روشن گرديد كه انسان در مسير زندگيش همواره كارهاى خود را و آن موادى را كه كارهايش مربوط به آن است به صورت امور وجودى و موجودات خارجى تصوير نموده و احكام و آثار امور خارجى را بر آن مترتب نموده و قوانين جارى در كون را آنطور كه با غرضهايش مناسب باشد در آنها اجرا مى‏كند ، همچنانكه مثلا صوتهاى گوناگونى از قبيل ز ، ى و د را گرفته و آنها را به شكل مخصوص تركيب نموده بصورت لفظ زيد درمى‏آورد ، آنگاه فرض مى‏كند كه اين كلمه فلان انسان معين خارجى است ، آنگاه همان انسان را به اين نام مى‏نامد و در نتيجه هر وقت بخواهد آن انسان را در ذهن مخاطب و طرف صحبتش وارد سازد همين كلمه را مى‏گويد و بلا فاصله آن انسان معين در ذهن مخاطبش مجسم مى‏شود و غرض گوينده به دست مى‏آيد .

و اگر بخواهد يك عملى را كه جز با عده چند نفرى انجام نمى‏شود اداره كند چند نفر را انتخاب مى‏كند و همه آنها را يك انسان واحد فرض نموده و يكى از آنها را نسبت به بقيه به منزله سرى فرض مى‏كند كه نسبت به ساير اعضاء يك بدن رياست دارد و آن يك نفر را رئيس و افراد ديگر را اعضاء مى‏خواند ، آنگاه احكام يك سر خارجى را بر آن يكنفر و احكام اعضاى خارجى يك بدن را بر افراد عضو و زير دست بار مى‏كند و همچنين .

و اگر تمامى افكار يك انسان اجتماعى را بطور صحيح تجزيه و تحليل كنيد خواهيد ديد كه برگشت همه آنها به اين تصورها و تصديق‏هاست ، حال يا اين تصور و تصديق بدون واسطه از يك انسان اجتماعى صورت مى‏گيرد و يا آنكه با واسطه يك نفر و يا وسائط افراد بيشترى انجام مى‏شود و هيچ فرقى ميان افكار شخصى و افكار اجتماعى او نيست .

و اگر مى‏بينيم انسان در باره عقد قراردادها و پيمانها و متعلقات آن از سوگند و بيعت و امثال آن اهتمام مى‏ورزد نخستين عامل و داعيش تحفظ بر زندگى و رسيدن به مزاياى آن و در نتيجه بهره‏مندى از سعادت خويش است ، چون آدمى وقتى از زندگيش تمتع مى‏گيرد كه زندگيش بر مجراى حقيقيش جريان يابد .

آرى ، او به هر مقصدى از مقاصد خود كه دست يابد و بر آن مسلط شود شروع مى‏كند به تمتع از آن ، اما تمتعى كه مناسب با آن بوده و خود را مجهز به ادوات و وسايل تمتع از آن ببيند و بدين منظور اگر به موانعى برخورد با تمام قوا در رفع آنها مى‏كوشد و خود را كه موفق به اين استفاده مى‏داند بخاطر سلطه و قدرتى است كه به او اعطا شده است.

يكى از وسايل و ادواتى كه در اختيار بشر است سرمايه فكر او است كه با آن امر زندگى خود را تدبير نموده و كار معاش خود را اصلاح مى‏كند كار امروزش را انجام داده و زمينه كار فردايش را فراهم مى‏سازد .

و كارهايش كه يا بطور مستقيم تصرف در ماده و يا برگشتش به آن است در عين اينكه همه بستگى دارد به مقدار تسلطش بر عمل و احاطه‏اش به متعلقات آن از نظر دوام تسلط و قدرت يكسان نيستند ، بعضى از كارهايش بستگى دارد به سلطنتى كه به مقدار زمان عمل دوام داشته باشد ، مانند گرسنه‏اى كه به غذائى رسيده و آن را بخورد ، كه خوردن آن جز به مقدار سلطنتى كه تا پايان عمل ادامه داشته باشد، احتياج ندارد ، چون خوردن چنين كسى احتياج به تمهيد مقدمه ندارد.

و بعضى ديگر كه قسمت عمده اعمال انسانى است ، بستگى دارد به داشتن قدرت و سلطنتى كه هم در موقع انجام آن و هم قبل از آن و در بعضى حتى بعد از آن امتداد داشته باشد و آن اعمال اجتماعى اوست كه محتاج به تمهيد مقدمات و زمينه‏سازى قبلى است ، پس نمى‏توان گفت تمامى كارهاى انسان تصادفى و اتفاقى است بلكه قسمت عمده آن وضعش طورى است كه قبل از رسيدن موقعش بايد زمينه‏اش را فراهم كرد .

يكى از مقدمات عمل ، فراهم آوردن تمامى اسباب و منظم نمودن وسايل آن است و يكى ديگر بر طرف كردن موانعى است كه ممكن است در حين عمل از انجام آن جلوگيرى كند و خلاصه انسان موفق به اعمال حياتيش نمى‏شود مگر بعد از آنكه از فوت شدن وسايل و مزاحمت موانع در امان باشد .

تنبه و توجه به اين حقيقت است كه آدمى را وادار مى‏كند به اينكه خود را از ناحيه رقباى خود خاطر جمع نموده و اطمينان پيدا كند علاوه بر اينكه از اعمال حياتيش مانع نمى‏شود بلكه او را در آنچه محتاج به مساعدت و كمك است يارى مى‏كنند .

مثلا انسانى محتاج به لباس است و ناگزير است از يك ماده بسيط و ساده‏اى مانند پنبه و يا پشم براى خود لباس تهيه كند ، ليكن اين عمل حياتى وقتى انجام مى‏شود كه ريسندگان و بافندگان و دوزندگان و كارگران كارخانه‏هائى كه ماشين ريسندگى و بافندگى و خياطى مى‏سازند همه به او مساعدت كنند و او وقتى مى‏تواند به مقصود خود نايل شود كه از ناحيه ايشان اطمينان و ايمنى داشته باشد و بداند كه او را تنها نمى‏گذارند .

و همچنين كسى كه مى‏خواهد در سرزمينى و يا در خانه‏اى سكونت گزيند وقتى مى‏تواند به مقصود برسد كه مطمئن باشد ديگران ممانعتش نمى‏كنند و علاوه ، مى‏تواند در آن زمين و يا خانه به نحوى كه صلاحش باشد تصرف كند .

درك اين حقيقت است كه انسان را نيازمند و وادار مى‏كند به اينكه با رقيب‏هاى خود عهد و پيمان ببندد و بدين وسيله عمل خود را با عمل ديگران پيوسته و مرتبط سازد ، همانطورى كه با عقد( گره) چند قطعه طناب را به هم متصل مى‏سازد و همچنين او را وادار مى‏كند به اينكه متقابلا ديگران را با عمل خود مساعدت نموده و عقد و عهد آنان را امضاء كند و متعهد شود كه مانع كار آنان نگردد.

اين است برگشت تمامى عقدها و قراردادهائى كه در ميان مردم منعقد مى‏شود ، مانند عقد نكاح و عقد خريد و فروش و عقد اجاره و امثال آن كه هم عقد است و هم مصداق عهد به معناى عام ، چون معناى عام عهد اين است كه انسان به ديگران قول بدهد و يا سند بسپارد كه ايشان را در فلان عمل مساعدت نموده و يا تا فلان مدت و يا بدون ذكر مدت متعهد شود كه مانع كار ايشان نشود .

و همين معناى عام عهد مورد بحث ما است ، نه عهد به معناى خاص و به اسم مخصوص مانند عقد بيع و يا نكاح و يا غير آن از معاملات ، چون اينگونه عهدها فعلا مورد غرض ما نيست ، زيرا هر كدام در مجتمعات بشرى احكام و آثار و خواص مخصوصى دارند ، بلكه گفتار ما در عهد به معناى قراردادهائى است كه انسان با غير خود مى‏بندد مبنى بر اينكه او را كمك نموده و علاوه مانع و مزاحم كارهاى اجتماعى او نشود و در مقابل فلان عوض را بگيرد ، مانند كسى كه معاهده مى‏بندد كه در هر سال فلان مقدار مال به فلان شخص بدهد و او را در رسيدن به هدفش كمك كند ، و در مقابل ، فلان سود را بگيرد و يا معاهده كند كه او را تا مدتى معين و يا بدون ذكر مدت در رسيدن به هدفش مزاحمت نكند ، كه اين يك نوع عقديست كه جز با نقض يك طرف و يا طرفين منحل نمى‏شود .

و چه بسا علاوه بر استحكام عهد پاى سوگند هم به ميان آيد ، يعنى شخص معاهد عهدى را كه مى‏سپارد به يكى از مقدسات كه معتقد به احترام آنست مربوط كند و گويا احترام و عزت آن امر مقدس و عظيم را رهن و گروگان عهد خود كرده و اين معنا را مجسم مى‏سازد كه اگر عهدش را بشكند حرمت آن محترم را هتك كرده است ، مثل اينكه بگويد : به خدا سوگند به تو خيانت نمى‏كنم و يا بگويد : بجان خودم ياريت مى‏كنم و يا سوگند مى‏خورم كه ياريت مى‏كنم و با اين سوگندها به طرف بفهماند كه اگر به وعده‏اش عمل نكند و عهد خود را بشكند حرمت پروردگار و يا عزت جان عزيزش و يا سوگندش را ابطال كرده و خود را ناجوانمرد و بى مروت كرده است .

و چه بسا براى چهارميخه كردن عهدش آن را با بيعت و دست دادن ابرام مى‏كند ، يعنى دست خود را در دست طرف گذاشته و مى‏فهماند كه من دست خودم را به تو سپردم و ديگر دستى ندارم تا با آن بر خلاف عهدم رفتارى كنم.

**فصل 2-** اين عهد و پيمانها همانطورى كه مورد احتياج افراد انسان قرار مى‏گيرد همچنين اجتماعات بشرى بدان محتاج مى‏شوند ، چون اجتماع جز جمع شدن همين افراد چيز ديگرى نيست ، حيات اجتماع عبارتست از مجموع حيات افراد، كارهاى اجتماع عبارتست از مجموع كارهاى افراد و همچنين خير و شر و نفع و ضرر و سلامتى و مرض و ترقى و رشد و استقامت و انحراف و نيز سعادت و شقاوت و بقاء و زوال اجتماع عبارتست از مجموع آنچه از اينها كه در افراد است .

پس مجتمع در حقيقت يك انسان بزرگى است كه همه حوائج و هدفهاى يك انسان كوچك را دارد و نسبت يك اجتماع به اجتماعى ديگر عينا نسبت يك انسان است به انسانى ديگر ، اجتماع نيز همانند افراد ، در سوار شدن بر اسب مرادش احتياج به امنيت و سلامتى دارد بلكه مى‏توان گفت احتياج اجتماع به امنيت بيشتر است از احتياج يك فرد به آن ، چون هر قدر عامل و غرض او بزرگتر شد عمل نيز بزرگتر مى‏شود .

آرى ، اجتماع هم از ناحيه اجزاء و افرادش به امنيت احتياج دارد و محتاج است به اينكه افرادش متلاشى و پراكنده نشوند و هم از ناحيه دشمنان و رقبايش و بطورى كه تاريخ امم و اقوام گذشته نشان مى‏دهد و خود ما از وضع ملت‏هاى عهد خودمان مشاهده مى‏كنيم رسم و سنت همه اجتماعات بشرى بر اين بوده كه يك اجتماع در پاره‏اى از شؤون حياتى و زندگى سياسى و اقتصاديش و يا پاره‏اى از شؤون فرهنگيش با اجتماع ديگرى پيمان مى‏بندد ، معلوم مى‏شود هيچ اجتماعى راه زندگى اجتماعى و يا پيشرفت بسوى مقاصد خود را جز به وسيله كمك گرفتن از امثال خود و ايمنى از معارضه اجتماعات ديگر هموار نمى‏بيند .

**فصل 3-** اسلام هم بخاطر اينكه متعرض اصلاح زندگى اجتماعى و عمومى بشر شده همانطورى كه به اصلاح زندگى افراد اهتمام نموده است قوانين كليى در باره شؤون حيات اجتماعى بشر دارد ، از قبيل قانون جهاد و دفاع و مقاتله با متجاوزين و پيمان‏شكنان و همچنين قوانينى در باره صلح و عهد و ميثاق و غير آن دارد .

و همين عهد و پيمانى كه ما در اين چند فصل در باره آن بحث مى‏كنيم در شريعت اسلام معتبر شده و اسلام به تمام معنا و بطورى كه ما فوق آن تصور نشود به آن اعتبار داده است و شكستن آن را از بزرگترين گناهان شمرده است ، مگر آنكه طرف مقابل اقدام به نقض آن كرده باشد كه در اين صورت مقابله به مثل را جايز دانسته است.

قرآن كريم در آيات بسيارى امر به وفاى به عهد و عقد كرده و شكستن عهد و ميثاق را شديدا مذمت نموده ، و از آن جمله فرموده است:

**« يا ايها الذين آمنوا اوفوا بالعقود!»(1/مائده) و نيز فرموده:**

**« و الذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه - تا آنجا كه مى‏فرمايد - اولئك لهم اللعنة و لهم سوء الدار!»(25/رعد) و نيز فرموده:**

**« و اوفوا بالعهد ان العهد كان مسئولا!»(34/اسرا)**

و همچنين آياتى ديگر .

و شكستن عهد را همانطورى كه گفتيم جايز ندانسته مگر در جائى كه حق و عدالت آن را تجويز كند و آن در جائى است كه طرف مقابل معاهد از روى ظلم و گردن‏كشى اقدام به نقض آن نموده و يا مسلمين از نقض ايشان ايمن نباشند و كارهائى كرده باشند كه از درجه اعتبار ساقط شده باشند ، كه البته در چنين صورتى اگر مسلمان و يا مسلمانان عهدشكنى كنند كسى به ايشان اعتراض و يا ملامت نمى‏كند و در اين باره فرموده است:

**« و اما تخافن من قوم خيانة فانبذ اليهم على سواء ان الله لا يحب الخائنين!» (58/انفال)** و نقض عهد را در صورتى كه خوف خيانت طرف مقابل در كار باشد تجويز كرده و راضى به اين معنا نشده مگر به اينكه مسلمين قبلا به طرف خود اعلام بدارند و آنان را غافلگير نكنند و مرتكب چنين خيانتى نگردند. و نيز در آيه:

**« برائة من الله و رسوله الى الذين عاهدتم من المشركين فسيحوا فى الارض اربعة اشهر!»(1/توبه)**

راضى به نقض عهد نگشته مگر بعد از آنكه چهار ماه براى آنان مهلت قرار دهد ، تا در كار خود فكر كنند و آخرين رأى خود را با آزادى هر چه تمامتر معلوم بدارند تا ، يا ايمان آورند و نجات يابند و يا كشته شوند و نابود گردند .

و اين مهلت دادن آثار حسنه‏اى داشت كه يكى از آنها اين بود كه معاهدين مورد نظر آيه ايمان آوردند و خود را بكشتن ندادند .

خداوند اين فايده را به بهترين وجهى تكميل نموده و بعد از اعلام برائت ، فرمود:

**« و ان احد من المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله ثم ابلغه مامنه ذلك بانهم قوم لا يعلمون!» (6/توبه)**

و آنگاه از مشركين آن دسته‏اى را كه به عهد خود وفا دارند استثناء كرده و فرموده:

**« كيف يكون للمشركين عهد عند الله و عند رسوله الا الذين عاهدتم عند المسجد الحرام فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم ان الله يحب المتقين! كيف و ان يظهروا عليكم لا يرقبوا فيكم الا و لا ذمة يرضونكم بافواههم و تابى قلوبهم و اكثرهم فاسقون!» (7و8/توبه)**

و در ضمن ، استقامت و استوارى در عهد را از تقوى كه دين جز دعوت به آن دعوت ديگرى ندارد شمرده و فرموده:« ان الله يحب المتقين!» و اين تعليل زنده‏اي است كه تا روز قيامت باقى خواهد ماند .

و در سوره بقره فرموده:

« فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم!»(194/بقره)

و در سوره مائده فرموده:

« و لا يجرمنكم شنان قوم ان صدوكم عن المسجد الحرام ان تعتدوا و تعاونوا على البر و التقوى و لا تعاونوا على الاثم و العدوان!»(2/مائده)

و اما نقض ابتدايى و بدون اينكه دشمن معاهد قبلا نقض عهد كرده باشد در دين حنيف اسلام جايز نيست و به عدم جواز آن هم در آيات مورد بحث يعنى جمله:

« فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم!» (7/توبه)و هم در آيه:

« و لا تعتدوا ان الله لا يحب المعتدين!» (190/بقره)اشاره فرموده است.

عمل رسول خدا صلى‏الله‏عليه‏وآله‏وسلّم هم بر همين معنا بوده چون مى‏بينيم با بنى قينقاع و بنى قريظه و ساير قبائل يهود معاهده بست و عهد خود را نشكست مگر بعد از آنكه معاهدينش نقض كردند و در حديبيه با مشركين قريش عهد بست و به عهدش وفادار بود تا آنان اقدام به نقض نموده و بنى بكر را عليه خزاعه كمك كردند، چون همانطورى كه گفتيم خزاعه در عهد رسول خدا صلى‏الله‏عليه‏وآله‏وسلّم‏ بودند و بنى بكر با مشركين قريش پيمان نظامى داشتند.

و اينكه گفتيم اسلام وفاى به عهد را واجب كرده و نقض آن را بدون مجوز تحريم نموده است تا حدى است كه هر چند وفاى به عهد باعث فوت منافع مسلمين و يا موجب خسارت آنان شود و مسلمين با اينكه مى‏توانند با اعمال قدرت و يا بهانه‏جوئى و بر خلاف عهدى كه دارند منافع خود را حفظ نموده و در آخر از معاهدين خود عذرخواهى كنند بطورى كه مورد ملامت هم واقع نشوند مع ذلك اسلام اجازه چنين عملى را به آنان نداده است ، چون مدار احكام اسلام بر حق و حقيقت است و حق براى هيچ كس و هيچ قومى ضرر و زيان ببار نمى‏آورد مگر اينكه خود آن شخص و يا آن قوم از حق منحرف شده باشند .

**فصل 4-** اجتماعات بشرى مخصوصا جوامع مترقى آن - البته جوامع غير دينى - براى اجتماعشان و از سنت‏هاى جاريشان هدف و غرضى جز تمتع از مزاياى زندگى مادى به قدر امكان ندارند و در نتيجه جز قوانين عملى كه حافظ مقاصد گوناگون زندگيشان است چيز ديگرى كه نسبت به آن تحفظ به خرج دهند ندارند .

و خيلى روشن است كه در محيطى اين چنين براى امور معنوى ارزشى نيست مگر به همان مقدارى كه در مقاصد زندگى مادى دخالت و با آن موافقت داشته باشند ، فضايل و رذايل معنوى از قبيل راستى و جوانمردى و مروت و گستردن رحمت و رأفت و احسان و امثال آن تا جائى اعتبار و ارزش دارد كه براى جامعه استفاده مادى داشته باشد و از ابقاء آنها متضرر نشوند و اما در جائى كه منافى با منافع مردم شد ديگر داعيى بر عمل كردن و بكار بردن آن ندارند ، بلكه داعى به مخالفت با آن خواهند داشت .

و لذا مى‏بينيم اولياى امور اينگونه اجتماعات ، غير از حفظ منافع مادى جامعه خود احساس وظيفه ديگرى در خود نمى‏بينند و در كنفرانس‏هاى رسمى كه تشكيل مى‏دهند گفتگوئى از امور معنوى به ميان نمى‏آورند و پيمانها و قراردادهائى كه مى‏بندند همه بر وفق مصالح روز است ، تا مصلحت روز چه اقتضائى داشته باشد، قدرت و بنيه خود و هم چنين نيروى طرف مقابل را مى‏سنجند ، مقتضيات ديگر را در نظر مى‏گيرند و آنگاه هم سنگ آن قرار مى‏بندند .

اگر اين موازنه حالت اعتدال را داشت عهد و قرار هم به اعتبار خود باقى مى‏ماند ، ولى اگر كفه ميزان قدرت خود را نسبت به كفه ميزان طرف سنگين‏تر ديدند بهانه‏جوئى كرده و تهمت‏ها مى‏تراشند تا سرانجام عهدى را كه سپرده بودند بشكنند و مقصودشان از بهانه‏جوئى و تهمت حفظ ظاهر قوانين بين المللى است كه مى‏ترسند اگر حفظ اين ظاهر را هم نكنند حيات اجتماع آنها و يا بعضى از منافعشان به خطر بيفتد ، كه اگر اين ترس نبود بدون كوچكترين عذرى پيمان و قرارداد را زير پا مى‏گذاشتند .

و اما دروغ و خيانت و تجاوز به منافعى كه طرف آن را حق خود مى‏داند در اينگونه جوامع زياد وجود دارد و زشتى آن ايشان را از ارتكابش باز نداشته و بخاطر آن از منافع مادى چشم نمى‏پوشند ، چون در نظر آنان اخلاق و معنويات اصالت ندارد ، اصل منافع مادى است و اخلاق و معنويات بخاطر منافع مادى مورد اعتبار و اعتناء قرار مى‏گيرد .

و اگر خواننده محترم حوادث اجتماعى را كه در مجتمعات گذشته و آينده رخ داده و مى‏دهد مورد دقت قرار دهد و مخصوصا در حوادث جهانى كه در عصر حاضر به وقوع مى‏پيوندد دقت به عمل آورد به پيمانهاى بى‏شمارى برمى‏خورد كه به دست يكى از دو جامعه متعاهد نقض شده و نقض آن بخاطر همان سودجوئى و اعمال زور بوده است و اما در اسلام زندگى مادى بشر زندگى حقيقى و اصلى وى به شمار نرفته ، اسلام تمتع از مزاياى زندگى مادى را سعادت واقعى انسان نمى‏داند ، بلكه زندگى حقيقى و سعادت واقعى يك جامعه آن زندگيى است كه جامع و واجد سعادت مادى و معنوى و دنيايى و آخرتى انسان باشد .

و پديد آوردن چنين اجتماعى مستلزم اين است كه قوانينش بر اساس خلقت و فطرت تنظيم شود نه بر اساس منافعى كه انسان آن را صالح به حال خود بداند و لذا اسلام دعوت خود را بر اساس پيروى از حق و هدايت قرار داده نه بر پيروى هوى و هوس و تمايلات و عواطف و احساسات اكثريت و چنين فرموده:

**« فاقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التى فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم!»(30/روم) و نيز فرموده:**

**« هو الذى ارسل رسوله بالهدى و دين الحق ليظهره على الدين كله و لو كره المشركون!»(33/توبه) و نيز فرموده:**

**« بل اتيناهم بالحق!» (90/مومنون)و فرموده:**

**« و لو اتبع الحق اهوائهم لفسدت السموات و الارض و من فيهن!»(71/مومنون)**

و نيز مستلزم اين است كه در چنين اجتماعى اعتقادات حقه و فضائل اخلاقى و صالح بودن اعمال يكجا رعايت شود براى اينكه نه ماديات از معنويات بى نياز است و نه معنويات از ماديات .

و به عبارت ديگر فضايل انسانى بايد رعايت شود چه اينكه سود مادى داشته باشد و چه ضرر و همچنين از رذايل بايد اجتناب شود چه اينكه منفعت مادى داشته باشد و چه به منافع مادى ضرر برساند .

آرى ، پيروى از حق مستلزم اين معنا است و ليكن بايد دانست كه رعايت فضايل اخلاقى و اجتناب از رذايل ضرر نمى‏رساند مگر اينكه از راه ميانه‏اى كه حق آن را ترسيم و تعيين نموده تخطى شود و به افراط و يا تفريط برسد .

و لذا مى‏بينيم خداى سبحان در مساله مورد بحث يعنى مساله عهد و نقض عهد از طرفى دستور مى‏دهد مسلمانان عهد مشركين را كه خود نقض عهد كردند نقض كنند و از طرفى به ملاك فضيلت رحم و رأفت چهار ماه مهلتشان مى‏دهد و با آنكه حوادث و پيشرفتهاى مسلمين مشركين را زبون و ضعيف كرده و مسلمانان قدرت دارند عهد آنهائى را كه در عهد خود وفادار بودند بشكنند مع ذلك به آنان دستور مى‏دهد به اينكه ايشان هم متقابلا در عهدشان وفادارى كنند ، از طرفى به رسول خدا صلى‏الله‏عليه‏وآله‏وسلّم دستور مى‏دهد در صورتى كه خوف خيانت از مشركين دارد عهدشان را بشكند و از طرفى هم مى‏فرمايد كه بايد قبلا به ايشان اطلاع دهد و اعلام بدارد و همين دستور را چنين تعليل مى‏كند كه خداوند خيانت را دوست نمى‏دارد!

**الميزان ج : 9 ص : 246**

**فصل هفتم**

**احکام ازدواج و زناشوئی**

**بحث علمى در باره :**

# ازدواج و طلاق

عمل هم خوابى ، يكى از اصول اعمال اجتماعى بشر است و بشر از همان آغاز پيدايش و ازدياد خود ، تا به امروز دست از اين عمل اجتماعى نكشيده و قبلا هم گفته بوديم كه اين اعمال بايد ريشه‏اى در طبيعت داشته باشد تا آغاز و انجامش به آن ريشه برگشت كند.

اسلام وقتى مى‏خواهد اين عمل جنسى را با قانون خود نظام بخشد ، اساس تقنين خود را بر خلقت دو آلت تناسلى نرى و مادگى نهاده است ، چون دو جهاز تناسلى متقابل كه در مرد و زن است( و هر دو در كمال دقت ساخته شده و با تمامى بدن نر و ماده ، اتصال و بستگى دارد،) بيهوده و عبث در جاى خود قرار نگرفته و به باطل خلق نشده و هر متفكرى كه در اين باره خوب دقت كند به روشنى خواهد ديد كه طبيعت مرد در مجهز شدنش به جهاز نرى چيزى به جز جهاز طرف مقابل را نمى‏طلبد .

و همچنين طبيعت زن در تجهيزش به آلات مادگى چيزى جز جهاز طرف مقابل را نمى جويد و اين دو جذبه در كشش طرفينى خود هدفى به جز توليد مثل و بقاى نوع بشر دنبال نمى‏كند، پس عمل همخوابگى اساسش بر همين حقيقت طبيعى است( نه بر بازيچه و لذت گيرى و بس و نه بر اساس مدنى بودن انسان،) و تمامى احكامى را هم كه اسلام در باره اين عمل مقرر كرده و پيرامون اين حقيقت دور مى‏زند و مى‏خواهد اين عمل به صورت بازى انجام نشود .

و خلاصه همه احكام مربوط به حفظ عفت و چگونگى انجام عمل همخوابى و اينكه هر زنى مختص به شوهر خويش است و نيز احكام طلاق ، عده ، اولاد ، ارث و امثال آن همه براى همين است كه اين دو جهاز در راهى به كار بيفتد كه براى آن خلق شده‏اند ، **يعنى بقاى نوع بشر!**

و اما در قوانين ديگرى كه در عصر حاضر در جريان است اساس همخوابى شركت زن و شوهر در مساعى حيات است و در حقيقت از نظر اين قوانين نكاح ، كه معنى فارسى آن ، همان همخوابى است يك نوع اشتراك در عيش است و چون دايره اشتراك در زندگى درون خانه تنگ‏تر از دايره اشتراك در زندگى شهر و همچنين مملكت است و با در نظر داشتن اينكه قوانين اجتماعى و مدنى امروز تنها اجتماع شهر و مملكت را در نظر ميگيرد و كارى به زندگى مشترك در درون خانه‏ها ندارد ، به همين جهت متعرض هيچ يك از احكامى كه اسلام در باره بستر زناشويى و فروعات آن وضع كرده نيستند ، در آن قوانين سخنى از عفت و اختصاص و امثال آن ديده نمى‏شود .

و بنائى كه تمدن امروز بر اين اساس چيده شده علاوه بر نتائج نامطلوب و مشكلات و محذورهاى اجتماعى كه به بار آورده و انشاء الله به زودى بيان خواهد شد با اساس خلقت و فطرت به هيچ وجه سازش ندارد ، براى اينكه مى‏دانيم آن هدفى كه در انسان انگيزه كرد و باعث شد تا انسان طبيعى به طبع خود( و نه سفارش هيچكس) زندگى خود را اجتماعى و بر اساس تشريك مساعى بنيان نهد ، غير آن داعى است كه او را به ازدواج واميدارد ، داعى و انگيزه او در تشكيل اجتماع اين بوده كه مى‏ديد آن سعادت زندگى كه طبيعت ، بنيه‏اش را در او نهاده ، به امورى بسيار نيازمند است كه خود او به تنهائى نمى‏تواند همه آن امور را انجام دهد و ناگزير بايد از راه تشكيل اجتماع و تعاون افراد و طبقات به دست آورد، بدون هيچ توجهى به اينكه اين افراد مرد باشند يا زن ، خلاصه او نان مى‏خواهد حال نانوا چه زن باشد و چه مرد.

پس به دست آمدن همه آن حوائج نيازمند به همه مردم است و عجب اينجا است كه همين طبيعت و فطرت ، شوق و علاقه به هر شغلى را در دل طائفه‏اى قرار داده ، تا از كار مجموع آنان ، مجموع حوائج تامين گردد .

و اما انگيزه و داعيش بر ازدواج تنها و تنها مساله غريزه جنسى و جذبه‏اى است كه بين مرد و زن هست و از طرف آن انگيزه كه وى را به تشكيل اجتماع وامى‏داشت ، هيچ دعوتى به ازدواج نمى‏شود ، پس كسانى كه ازدواج را بر پايه و اساس تعاون زندگى بنا كرده‏اند ، از مسير اقتضاى طبيعى تناسل و توليد مثل ، به ديگر سوى منحرف شده‏اند ، به جائى منحرف شده‏اند كه طبيعت و فطرت هيچ دعوتى نسبت به آن ندارد .

و اگر مساله ازدواج بر پايه تعاون و اشتراك در زندگى بود ، مى‏بايست مساله ازدواج ، هيچ يك از احكام مخصوص به خود را جز احكام عمومى‏اى كه براى همه شركتها و تعاونى‏ها وضع شده است ، نداشته باشد .

مثلا همه مردان در همه زنان شريك و نيز تمامى زنان درتمامى مردان شريك باشند و معلوم است كه در اين صورت ديگر در بشر فضيلتى به نام عفت ، باقى نمى‏ماند و نسب‏ها و دودمانها مختلط مى‏شد ، مساله ارث ، دچار هرج و مرج مى‏گرديد و همان وضعى پيش مى‏آمد كه كمونيست‏ها و بلشويك‏ها پيش آوردند ، و نيز در چنين صورتى ، تمامى غرائز فطرى كه مرد و زن( انسان) مجهز به آن غرائز است باطل مى گردد.

# طلاق

## یک حکم مترقی در اسلام

طلاق، كه خود يكى از مفاخر شريعت اسلام است، مانند همه احكام اسلام، در فطرت بشر سرچشمه دارد، به اين معنا كه جواز اصل آن را به عهده فطرت گذاشته و از ناحيه فطرت هيچ دليلى بر منع از طلاق نيست و اما خصوصيات قيودى كه در تشريع طلاق رعايت شده ، در تفسير سوره طلاق در المیزان آمده است .

در اينجا همين را بگوئيم و بگذريم كه در فطرى بودن اصل طلاق همين بس كه ملل متمدن دنيا و كشورهاى بزرگ امروز نيز بعد از سالها و قرنها ناگزير شدند حكم ممنوعيت آن را لغو نموده و جواز طلاق را در قوانين مدنى خود بگنجانند.

**الميزان ج : 2 ص : 419**

**بحثى حقوقى و اجتماعى در:**

# فطری بودن ازدواج دائم و موقت

**« وَ الَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَفِظونَ‏!»**

**« إِلا عَلى أَزْوَجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَت أَيْمَنهُمْ فَإِنهُمْ غَيرُ مَلُومِينَ‏!»**

**« فَمَنِ ابْتَغَى وَرَاءَ ذَلِك فَأُولَئك هُمُ الْعَادُونَ‏!»**

**« و همانهايند كه عورت خود را از حرام و نامحرم حفظ مى‏كنند!»**

**« مگر از همسران و يا كنيزان خود كه در مباشرت با اين زنان ملامتى ندارند!»**

**« و كسى كه غير از اين زنان را به مباشرت طلبد البته ستمكار و متعدى خواهد بود!» (5تا7/مومنون)**

جاى هيچ ترديدى نيست كه حوائج زندگى ، بشر را وادار كرده كه براى اجتماع خود قوانينى وضع نمايد و به سنن اجتماعى جارى در مجتمع خود عمل كند.

و اين احتياج هر چه ساده‏تر و طبيعى‏تر باشد كوشش براى رفع آن واجبتر و سهل‏انگارى در دفع آن مضرتر است و پر واضح است كه احتياج به اصل تغذى كه زنده ماندن دائر مدار آن است غير از احتياج به تنعم در غذا و انواع ميوه‏ها است و به همين قياس است ساير شؤون زندگى .

يكى از حوائج اوليه انسان ، احتياج هر يك از دو جنس نر و ماده‏اش به جنس مخالف است ، به اينكه با او درآميزد و عمل جنسى با او انجام دهد ، هر چند كه صانع بشر احساس اين احتياج را در بشر قرار داده و طرفين را مجهز به غريزه شهوت كرده است تا نسل بشر باقى بماند .

و به همين جهت است كه مجتمعات انسانى در گذشته و امروز همگى داراى سنت ازدواج بوده‏اند و خانواده تشكيل مى‏داده‏اند و اين بدان جهت است كه تنها ضامن بقاى نسل بشر ، ازدواج است .

ممكن است شما بگوييد نه ، اين انحصار را قبول نداريم ، زيرا در تمدن جديد راه ديگرى غير از اصل تناسل و يا ارضاى غريزه براى دفع اين حاجت پيشنهاد كرده‏اند و آن اصل اشتراك در زندگى است ، به اينكه مردان با آميختن با يكديگر و همچنين زنان با همجنس خود ، اين احتياج را بر طرف سازند .

ليكن در پاسخ مى‏گوييم دليل بر غير طبيعى بودن روش مذكور اين است كه هيچ اجتماعى سراغ نداريم كه اصل اشتراك در ميان آنها شايع شده باشد و از ازدواج و تشكيل خانواده بى نياز شده باشند .

و كوتاه سخن اينكه ازدواج سنتى است طبيعى كه از آغاز پيدايش بشر تاكنون در مجتمعات بشرى داير بوده و هيچ مزاحمى به غير از زنا سد راه و مزاحم آن نبوده ، آرى ، تنها مزاحم ازدواج ، زنا است كه نمى‏گذارد خانواده‏اى تشكيل شود و طرفين بار سنگين ازدواج را تحمل كنند و به همين بهانه شهوات را به سوى خود مى‏خواند و خانواده‏ها را مى‏سوزاند و نسلها را قطع مى‏كند .

و باز به همين جهت است كه همه مجتمعات دينى و يا طبيعى ساده و سالم عمل زنا را شنيع و زشت مى‏دانند و آن را فاحشه و منكر مى‏خوانند و به هر وسيله‏اى كه شده عليه آن مبارزه مى‏كنند و مجتمعات متمدن هم اگر چه به كلى از آن جلوگيرى نمى‏كنند و ليكن در عين حال آن را كار نيكى نمى‏شمارند ، چون مى‏دانند كه اين كار عميقا با تشكيل خانواده ضديت دارد و از زيادى نفوس و بقاى نسل جلوگيرى مى‏كند و لذا به هر وسيله‏اى كه شده آن را كمتر مى‏كنند و سنت ازدواج را ترويج مى‏نمايند و براى كسانى كه فرزند بيشترى بياورند جايزه مقرر مى‏دارند و درجات آنان را بالا مى‏برند و همچنين مشوقات ديگر به كار مى‏بندند .

چيزى كه هست على رغم همه آن سختگيرى‏ها عليه زنا و اين تشويقها در امر ازدواج ، باز مى‏بينيم كه در تمامى بلاد و ممالك چه كوچك و چه بزرگ اين عمل خانمان‏سوز و ويرانگر ، يا علنى و يا به طور پنهانى انجام مى‏شود ، كه البته علنى و يا سرى بودن آن بستگى به اختلاف سنتهاى جارى در آن اجتماع دارد .

و اين خود روشن‏ترين دليل است بر اينكه سنت ازدواج دائم براى نوع بشر كافى براى رفع اين احتياج حيوانى نيست و انسانيت و بشريت با داشتن سنت ازدواج باز در پى تتميم نقص آن است .

پس آنهايى كه در جوامع بشرى زمام قانون را به دست دارند بايد در مقام توسعه و تسهيل امر ازدواج بر آيند .

و به همين جهت است كه شارع اسلام سنت **ازدواج دائم** را با **ازدواج موقت** توأم نموده ، تا امر ازدواج آسان گردد و در آن شروطى قرار داده تا محذورهاى زنا را از قبيل آميخته شدن نطفه‏ها ، اختلال انساب ، واژگون شدن رشته خانوادگى ، انقطاع نسل و مشخص نشدن پدر آن فرزند نداشته باشد و آن شرايط اين است كه يك زن مختص به يك مرد باشد و زن بعد از جدايى از شوهرش عده نگهدارد و آنچه بر شوهرش شرط كرده در آن ذى حق باشد پس با جعل اين مقررات محذورهاى زنا را بر طرف كرده و با القاى ساير قوانين ازدواج دائم ، از قبيل حق نفقه و ... مشقت ازدواج دائم را بر داشته است .

**و به خدا سوگند اين حكم( تشريع متعه) از افتخارات اسلام در شريعت سهل و آسان آن به شمار مى‏رود ، مانند طلاق و تعدد زوجات و بسيارى از قوانين ديگرش** و ليكن به فرموده قرآن كريم:« ما تغنى الآيات و النذر عن قوم لا يؤمنون!» حرف منطقى و مستدل كجا و مردم كر و ناشنوا كجا ؟ آنها هنوز حرف خود را مى‏زنند كه من زنا را از متعه بيشتر دوست مى‏دارم !؟

**الميزان ج : 15 ص : 20**

**فصل هشتم**

**زندگی زناشوئی**

**مقدمه تفسیری بر موضوع:**

# قيمومت مردان بر زنان

**« الرِّجَالُ قَوَّمُونَ عَلى النِّساءِ بِمَا فَضلَ اللَّهُ بَعْضهُمْ عَلى بَعْضٍ وَ بِمَا أَنفَقُوا مِنْ أَمْوَلِهِمْ فَالصلِحَت قَنِتَتٌ حَفِظتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظ اللَّهُ وَ الَّتى تخَافُونَ نُشوزَهُنَّ فَعِظوهُنَّ وَ اهْجُرُوهُنَّ فى الْمَضاجِع وَ اضرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطعْنَكمْ فَلا تَبْغُوا عَلَيهِنَّ سبِيلاً إِنَّ اللَّهَ كانَ عَلِيًّا كبِيراً !»**

**« وَ إِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنهِمَا فَابْعَثُوا حَكَماً مِّنْ أَهْلِهِ وَ حَكَماً مِّنْ أَهْلِهَا إِن يُرِيدَا إِصلَحاً يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنهُمَا إِنَّ اللَّهَ كانَ عَلِيماً خَبِيراً !»**

**« مردان بر زنان قيمومت و سرپرستى دارند، به خاطر اين كه خدا بعضى را بر بعضى برترى داده و به خاطر اين كه مردان از مال خود نفقه زنان و مهريه آنان را مى‏دهند، پس زنان صالح و شايسته بايد فرمانبر شوهران در كام‏گيرى و تمتعات جنسى و حافظ ناموس و منافع و آبروى آنان در غيابشان باشند، همانطور كه خدا منافع آنان را حفظ فرموده و زنانى را كه بيم داريد نافرمانيتان كنند، نخست اندرز دهيد، اگر به اطاعت در نيامدند، با آنها قهر كنيد و در بستر خود راه ندهيد و اگر اين نيز مؤثر نشد بزنيدشان اگر به اطاعت در آمدند ديگر براى ادامه زدنشان بهانه‏جويى مكنيد ، و به خاطر علوى كه خدا به شما داده مغرور نشويد ، كه دارنده علو و بزرگى خدا است!»**

**« و اگر ترسيديد كار به جدايى بكشد، داورى از خانواده مرد و داورى از خانواده زن بفرستيد، كه اگر بناى آن دو به اصلاح باشد خداى تعالى بينشان را توافق پديد مى‏آورد، كه خدا همواره دانايى با خبر است!» (34و35/نساء)**

كلمه « قيم» به معناى آن كسى است كه مسؤول قيام به امر شخصى ديگر است و كلمه« قوام» و نيز «قيام» مبالغه در همين قيام است.

مراد از جمله:« بما فضل الله بعضهم على بعض!» آن زيادتهايى است كه خداى تعالى به مردان داده ، به حسب طاقتى كه بر اعمال دشوار و امثال آن دارند ، چون زندگى زنان يك زندگى احساسى و عاطفى است ، كه اساس و سرمايه‏اش رقت و لطافت است و مراد از جمله:« بما انفقوا !» مهريه‏اى است كه مردان به زنان مى‏دهند و نفقه‏اى است كه همواره به آنان مى‏پردازند .

و از عموميت علت به دست مى‏آيد كه حكمى كه مبتنى بر آن علت است يعنى قيم بودن مردان بر زنان نيز عموميت دارد و منحصر به شوهر نسبت به همسر نيست و چنان نيست كه مردان تنها بر همسر خود قيمومت داشته باشند ، بلكه حكمى كه جعل شده براى نوع مردان و بر نوع زنان است ، البته در جهات عمومى كه ارتباط با زندگى هر دو طايفه دارد و بنا بر اين پس آن جهات عمومى كه عامه مردان در آن جهات بر عامه زنان قيمومت دارند ، عبارت است از مثل حكومت و قضا ( مثلا ) كه حيات جامعه بستگى به آنها دارد و قوام اين دو مسؤوليت و يا بگو دو مقام بر نيروى تعقل است ، كه در مردان بالطبع بيشتر و قوى‏تر است ، تا در زنان همچنين دفاع از سرزمين با اسلحه كه قوام آن برداشتن نيروى بدنى و هم نيروى عقلى است ، كه هر دوى آنها در مردان بيشتر است تا در زنان .

و بنا بر اين ، اين كه فرمود:« الرجال قوامون على النساء !» اطلاقى تام و تمام دارد و اما جملات بعدى كه مى‏فرمايد:« فالصالحات قانتات ...!» كه ظاهر در خصوصياتى است كه بين زن و شوهر هست نمى‏خواهد اين اطلاق را مقيد كند ، بلكه مى‏خواهد فرعى از فروع اين حكم مطلق را ذكر نموده ، جزئى از ميان جزئيات آن كلى را بيان كند ، پس اين حكم جزئى است كه از آن حكم كلى استخراج شده ، نه اينكه مقيد آن باشد .

همان طور كه قيمومت صنف مردان بر صنف زنان در مجتمع بشرى تنها مربوط مى‏شود به جهات عامه‏اى كه زنان و مردان هر دو در آن جهات شريكند و چون جهاتى است كه نيازمند به تعقل بيشتر و نيروى زيادتر است كه در مردان وجود دارد، يعنى امثال حكومت و قضا و جنگ بدون اين كه استقلال زن در اراده شخص و عمل فردى او خدشه‏اى بخورد و بدون اين كه مرد حق داشته باشد اعتراض كند كه تو چرا فلان چيز را دوست مى‏دارى و يا فلان كار را مى‏كنى ، مگر آن كه زن كار زشت را دوست بدارد ، يا مرتكب شود ، به شهادت اين كه فرمود : فلا جناح عليكم فيما فعلن فى انفسهن بالمعروف .

همچنين قيمومت مرد بر زنش به اين نيست كه سلب آزادى از اراده زن و تصرفاتش در آنچه مالك آن است بكند و معناى قيمومت مرد اين نيست كه استقلال زن را در حفظ حقوق فردى و اجتماعى او و دفاع از منافعش را سلب كند ، پس زن همچنان استقلال و آزادى خود را دارد ، هم مى‏تواند حقوق فردى و اجتماعى خود را حفظ كند و هم مى‏تواند از آن دفاع نمايد و هم مى‏تواند براى رسيدن به اين هدفهايش به مقدماتى كه او را به هدفهايش مى‏رساند متوسل شود .

بلكه معناى قيمومت مرد اين است كه مرد به خاطر اين كه هزينه زندگى زن را از مال خودش مى‏پردازد ، تا از او استمتاع ببرد ، پس بر او نيز لازم است در تمامى آنچه مربوط به استمتاع و هم‏خوابگى مرد مى‏شود او را اطاعت كند و نيز ناموس او را در غياب او حفظ كند و وقتى غايب است مرد بيگانه را در بستر او راه ندهد و آن بيگانه را از زيبائيهاى جسم خود كه مخصوص شوهر است تمتع ندهد و نيز در اموالى كه شوهرش در طرف ازدواج و اشتراك در زندگى خانوادگى به دست او سپرده و او را مسلط بر آن ساخته خيانت نكند .

پس معناى آيه مورد بحث اين مى‏شود كه زنان مسلمان سزاوار است صفت صلاح را پيشه خود بسازند ، كه اگر چنين كنند قهرا قانتات خواهند بود ، يعنى همواره و دائما شوهران خود را در هر چه كه از ايشان بخواهند اطاعت خواهند كرد ، البته هر چيزى كه با تمتع شوهران ارتباط داشته باشد و واجب است بر آنان كه جانب خود را در همه چيزهايى كه متعلق حق شوهران است در غياب شوهران حفظ كنند .

و اما معنای جمله :« بما حفظ الله!» اين است كه زنان مطيع شوهران خويشند و حافظ غيب ايشانند، به حفظى كه خدا از حقوق ايشان كرده، چون قيمومت را براى آنان تشريع و اطاعتشان و حفظ غيبتشان را بر زنان واجب فرموده است.

**الميزان ج : 4 ص : 544**

**گفتارى در معناى:**

# قيمومت مردان بر زنان

اين معنا بر احدى پوشيده نيست، كه قرآن كريم همواره عقل سالم انسان‏ها را تقويت مى‏كند و جانب عقل را بر هواى نفس و پيروى شهوات و دلدادگى در برابر عواطف و احساسات تند و تيز ترجيح مى‏دهد و در حفظ اين وديعه الهى از اين كه ضايع شود توصيه مى‏فرمايد و اين معنا از آيات كريمه قرآنى آنقدر روشن است كه احتياجى به آوردن دليل قرآنى ندارد ، براى اين كه آياتى كه به صراحت و يا به اشاره و به هر زبان و بيانى اين معنا را افاده مى‏كند يكى دو تا ده تا نيست كه ما آنها را نقل كنيم .

قرآن كريم در عين حال مساله عواطف پاك و درست و آثار خوبى كه آن عواطف در تربيت افراد دارد از نظر دور نداشته ، اثر آن را در استوارى امر جامعه پذيرفته ، در آيه شريفه : اشداء على الكفار رحماء بينهم دو صفت از صفات عاطفى را به عنوان دو صفت ممدوح مؤمنين ذكر كرده ، مى‏فرمايد مؤمنين نسبت به كفار خشن و بيرحمند و نسبت به خودشان مهربانند .

و در آيه:

**« لتسكنوا اليها و جعل بينكم مودة و رحمة!»(21/روم)**

مودت و رحمت را كه امورى عاطفى هستند، دو تا نعمت از نعم خود شمرده و فرموده، از جنس خود شما، همسرانى برايتان قرار داد، تا دلهايتان با تمايل و عشق به آنان آرامش يابد و بين شما مردان و همسران مودت و رحمت قرار داد و در آيه:

**« قل من حرم زينة الله التى اخرج لعباده و الطيبات من الرزق!»(32/اعراف)**

علاقه به زينت و رزق طيب را كه آن نيز مربوط به عواطف است مشروع معرفى نموده ، به عنوان سرزنش از كسانى كه آن را حرام دانسته‏اند، فرموده:« بگو چه كسى زينت‏ها و رزق طيب را كه خدا براى بندگانش پديد آورده تحريم كرده است؟»

چيزى كه هست **قرآن كريم عواطف را از راه هماهنگ شدن با عقل تعديل نموده ،** عنوان پيروى عقل به آنها داده است ، به طورى كه عقل نيز سركوب كردن آن مقدار عواطف را جايز نمى‏داند .

يكى از مراحل تقويت عقل در اسلام اين است كه احكامى را كه تشريع كرده بر اساس تقويت عقل تشريع كرده، به شهادت اين كه هر عمل و حال و اختلافى كه مضر به استقامت عقل است و باعث تيرگى آن در قضاوت و در اداره شؤون مجتمعش مى‏شود تحريم كرده، نظير شرب خمر و قمار و اقسام معاملات غررى، دروغ، بهتان، افترا، غيبت و امثال آن .

خوب معلوم است كه هيچ دانشمندى از چنين شريعتى و با مطالعه همين مقدار از احكام آن جز اين توقع ندارد كه در مسائل كلى و جهات عمومى و اجتماعى زمام امر را به كسانى بسپارد كه داشتن عقل بيشتر امتياز آنان است ، چون تدبير امور اجتماعى از قبيل حكومت و قضا و جنگ نيازمند به عقل نيرومندتر است و كسانى را كه امتيازشان داشتن عواطف تند و تيزتر و اميال نفسانى بيشتر است، از تصدى آن امور محروم سازد و نيز معلوم است كه طايفه مردان به داشتن عقل نيرومندتر و ضعف عواطف، ممتاز از زنانند و زنان به داشتن عقل كمتر و عواطف بيشتر ممتاز از مردانند .

و اسلام همين كار را كرده و در آيه‏اى كه گذشت فرموده:« الرجال قوامون على النساء!» سنت رسول خدا صلى‏الله‏عليه‏وآله‏وسلّم نيز در طول زندگيش بر اين جريان داشت، يعنى هرگز زمام امور هيچ قومى را به دست زن نسپرد و به هيچ زنى منصب قضا نداد و زنان را براى جنگيدن دعوت نكرد - البته براى جنگيدن ، نه صرف شركت در جهاد ، براى خدمت و جراحى و امثال آن!

و اما غير اين امور عامه و اجتماعى، از قبيل تعليم و تعلم، كسب، پرستارى بيماران، مداواى آنان و امثال اين گونه امور كه دخالت عواطف منافاتى با مفيد بودن عمل ندارد، زنان را از آن منع نفرمود و سيرت نبويه بسيارى از اين كارها را امضا كرد، آيات قرآن نيز خالى از دلالت بر اجازه اين گونه كارها براى زنان نيست ، چون لازمه حريت زن در اراده و عمل شخصى اين است كه بتواند اين گونه كارها را انجام دهد ، چون معنا ندارد از يك طرف زنان را در اين گونه امور از تحت ولايت مردان خارج بداند و ملكيت آنان را در قبال مردان معتبر بشمارد و از سوى ديگر نهيشان كند از اين كه به نحوى از انحا ملكشان را اداره و اصلاح كنند و همچنين معنا ندارد به آنان حق دهد كه براى دفاع از خود در محكمه شرع طرح دعوى كنند و يا شهادت بدهند و در عين حال از آمدن در محكمه و حضور نزد والى يا قاضى جلوگيرشان شود و همچنين ساير لوازم استقلال و آزادى .

**بلى دامنه استقلال و آزادى زنان تا آنجايى گسترده است كه به حق شوهر مزاحمت نداشته باشد ،** چون گفتيم در صورتى كه شوهر در وطن حاضر باشد زن در تحت قيمومت او است ، البته قيمومت اطاعت و در صورتى كه حاضر نباشد مثلا به سفر رفته باشد موظف است غيبت او را حفظ كند و معلوم است كه با در نظر گرفتن اين دو وظيفه هيچ يك از شؤون جايز زن در صورتى كه مزاحم با اين دو وظيفه باشد ديگر جايز و ممضى نيست.

**الميزان ج : 4 ص : 548**

**فصل نهم**

**حکم ادای شهادت در اسلام**

**گفتارى در معناى**

# شهادت

**« يَأَيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا شهَدَةُ بَيْنِكُمْ إِذَا ...!»**

**« اى كسانى كه ايمان آورديد شهادتى كه براى يكديگر در حال احتضار و هنگام اداى وصيت تحمل مى‏كنيد مى‏بايد كه دو تن از شما يا ديگران آنرا تحمل كنند و اگر مصيبت مرگ، شما را در سفر پيش آيد و دو نفر مسلمان نيافتيد تا وصيت شما را تحمل كنند، دو نفر از كفار را شاهد بگيريد و در صورتى كه ورثه در باره اين دو شاهد سوء ظنى داشتند آنان را بعد از نماز بازداشت كنيد تا سوگند ياد كنند كه ما شهادت خود را بمنظور سود مادى اگر چه رعايت جانبدارى از خويشان باشد تحريف نكرده و شهادت خداى را كتمان نكرده‏ايم چه مى‏دانيم كه اگر چنين كنيم از گنه‏كاران خواهيم بود!»**

**« پس اگر معلوم شد سوء ظن شما بجا بوده و آن دو مرتكب خيانت شده‏اند دو نفر ديگر از اولياى ميت كه آن دو شاهد عليه آنان شهادت داده بودند بعد از رد شهادت آنان شهادت مى‏دهند و سوگند مى‏خورند كه شهادت ما از شهادت آن دو به حق نزديك‏تر است و ما در اين شهادت خود تجاوز نكرده‏ايم و ميدانيم كه اگر چنين تجاوزى بكنيم هر آينه از ستمكاران خواهيم بود !»**

**« اين دستور نزديك‏ترين راه است براى وادارى شهود بر اينكه صحيح شهادت دهند و بترسند از اينكه اگر تحريف كنند شهادتشان مردود شده اولياى ميت با شهادت و سوگند خود آنها را رسوا مى‏كنند و بترسيد از خدا و گوش فرا دهيد و خدا مردم فاسق را رهنمايى نمى‏كند!»**

**(106تا108/مائده)**

اجتماع مدنى كه داير در بين ما عائله بشر است و معارضاتى كه در جميع جهات زندگى زمينى ما بين قواى فعاله ما هست خواه ناخواه انواع اختلافات و خصومتها پيش مى‏آورد ، زيرا چه بسا اتفاق مى‏افتد كه يك فرد از بشر مى‏خواهد از لذتى كه در نظر دارد تمتعى ببرد ، افراد ديگرى هم مى‏خواهند از همان لذت بهره و سهمى داشته باشند و يا اصلا او را بى‏بهره كرده و كنار زده و همه را به خود اختصاص دهند ، اين معارضه خود باعث مى‏شود لذت مذكور بيش از آنچه كه هست جلوه نموده و دلها را شيفته خود كند و دل دادگان ، براى رسيدن به آن به نزاع و كشمكش بپردازند و اين كشمكش‏ها كار را به جايى رسانيده كه بشر در خود احساس احتياج به حكومت و قضاوتى كه بتواند از عهده فصل اين خصومات و كشمكش‏ها برآيد بنمايد و اولين چيزى را كه دستگاه قضاوت و حكومت لازم دارد اين است كه قضايا و وقايع همانطورى كه واقع شده، بدون هيچ گونه تغيير و تحريفى ضبط شود ، تا آنكه عين واقعه ، مورد بررسى و قضاوت قضات قرار گيرد و اين معنا واضح است و جاى ترديد نيست و نيز جاى ترديد نيست كه وقتى وقايع درست ضبط مى‏شود كه كسانى شاهد و ناظر بر آن بوده و آنرا به ذهن بسپارند و يا ماجرا را نوشته و يا بوسيله ديگرى كه براى كنترل حوادث در دسترس بشر است ضبط نمايند و در موقع لزوم به آنچه كه ديده و يا نوشته‏اند شهادت دهند .

البته ممكن است راه‏هاى ديگرى هم براى حفظ و ضبط حوادث باشد و ليكن شهادت از ساير وسايل ممكن از چند جهت امتياز دارد:

اول اينكه : ساير اسباب ضبط ، امورى هستند كه براى عموم مردم ميسر نيستند ، حتى نوشتن كه از همه وسايل تا اندازه‏اى عمومى‏تر و آسان‏تر و بى‏خرج‏تر است باز براى جميع مردم امكان ندارد حتى امروز كه روز تمدن بشر است باز همه مردم قادر بنوشتن نيستند تا چه رسد به داشتن وسايلى ديگر از قبيل ضبط صوت و امثال آن ، به خلاف شهادت كه هميشه و براى همه افراد امكان دارد .

دوم اينكه : شهادت كه عبارتست از تشريح زبانى ، تحمل و ضبطش از خطر دستخوش عوارض شدن ، دورتر از ساير وسايل است و نسبت به نوشتن و امثال آن از دستبرد حوادث مصون‏تر است و لذا مى‏بينيم هيچ يك از امت‏ها با همه اختلافى كه در سنن اجتماعى و سليقه‏هاى قومى و ملى و با آن تفاوت فاحشى كه در ترقى و عقب ماندگى و تمدن و توحش دارند ، با اينهمه در مجتمعات خود نسبت به شهادت ، خود را بى‏نياز ندانسته و از قبول آن شانه خالى نكرده و تا اندازه‏اى به اعتبار آن اعتراف دارند ، روى اين حساب شهادت كسى معتبر است كه يكى از افراد مجتمع و جزئى از اجتماع بشمار آيد و لذا اعتبارى به شهادت اطفال غير مميز و ديوانگانى كه نمى‏فهمند چه مى‏گويند ، نيست و نيز از همين جهت بعضى از ملل وحشى كه زنان را جزو اجتماع بشرى نمى‏شمارند شهادت‏شان را هم معتبر نمى‏دانند ، چنانكه سنن اجتماعى غالب امتهاى قديمى مانند روم و يونان و غير آنها به همين منوال جريان داشته است و اسلام هم كه دين فطرت است شهادت را معتبر دانسته و در بين ساير وسايل تنها آنرا معتبر داشته و ساير وسايل را از درجه اعتبار ساقط دانسته ، مگر در صورتى كه افاده علم كند و در باره اعتبار شهادت فرموده:

**« و اقيموا الشهادة لله!»(2/طلاق) و نيز فرموده:**

**« و لا تكتموا الشهادة و من يكتمها فانه اثم قلبه!»(283/بقره) و نيز فرموده:**

**« و الذين هم بشهاداتهم قائمون!» (33/معارج)**

و در باره عدد شهود جز در مساله زنا در جميع موارد دو نفر را كافى دانسته كه هر كدام ديگرى را تاييد كند و فرموده:

**« و استشهدوا شهيدين من رجالكم فان لم يكونا رجلين فرجل و امراتان ممن ترضون من الشهداء ان تضل احديهما فتذكر احديهما الاخرى و لا ياب الشهداء اذا ما دعوا و لا تسئموا ان تكتبوه صغيرا او كبيرا الى اجله ذلكم اقسط عند الله و اقوم للشهادة و ادنى الا ترتابوا!»(282/بقره)**

چون ذيل آيه افاده مى‏كند كه آنچه در صدر آيه درباره احكام شهادت ذكر شده كه از آن جمله ضميمه شدن يكى است به ديگرى به عدالت و اقامه شهادت و رفع سوء غرض بيشتر مطابقت دارد ، چون اسلام در تشخيص اينكه چه كسى از افراد مجتمع بشمار مى‏رود و خلاصه چه كسانى مجتمع انسانى را تشكيل مى‏دهند زنان را هم جزو مجتمع و مشمول حكم شهادت مى‏دانست، از اين رو زنان را هم در اقامه شهادت با مردان سهيم نموده و حق اداى شهادات را هم به آنان داده ، الا اينكه چون مجتمعى را كه اسلام بوجود آورده مجتمعى است كه ساختمانش بر پايه عقل نهاده شده نه بر عواطف و زنان جنبه عواطفشان بر تعقلشان غلبه دارد ، از اين رو از اين حق به زنان نصف مردان داده .

بنا بر اين شهادت دو نفر از زنان معادل يك نفر از مردان خواهد بود ، چنانكه آيه شريفه گذشته نيز به اين حكمت اشاره كرده و فرموده:« ان تضل احديهما فتذكر احديهما الاخرى - تا اگر يكى از آن دو گمراه و دستخوش عواطف شد ديگرى متذكرش سازد!»

**الميزان ج : 6 ص : 284**

**فصل دهم**

**حکم ادای سوگند در اسلام**

# گفتارى پيرامون: سوگند

**« يَأَيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا شهَدَةُ بَيْنِكُمْ إِذَا حَضرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْت حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ أَوْ ءَاخَرَانِ مِنْ غَيرِكُمْ إِنْ أَنتُمْ ضرَبْتُمْ فى الأَرْضِ فَأَصبَتْكُم مُّصِيبَةُ الْمَوْتِ تحْبِسونَهُمَا مِن بَعْدِ الصلَوةِ فَيُقْسِمَانِ بِاللَّهِ إِنِ ارْتَبْتُمْ لا نَشترِى بِهِ ثَمَناً وَ لَوْ كانَ ذَا قُرْبى وَ لا نَكْتُمُ شهَدَةَ اللَّهِ إِنَّا إِذاً لَّمِنَ الاَثِمِينَ‏!»**

**« اى كسانى كه ايمان آورديد شهادتى كه براى يكديگر در حال احتضار و هنگام اداى وصيت تحمل مى‏كنيد مى‏بايد كه دو تن از شما يا ديگران آنرا تحمل كنند و اگر مصيبت مرگ، شما را در سفر پيش آيد و دو نفر مسلمان نيافتيد تا وصيت شما را تحمل كنند، دو نفر از كفار را شاهد بگيريد و در صورتى كه ورثه در باره اين دو شاهد سوء ظنى داشتند آنان را بعد از نماز بازداشت كنيد تا سوگند ياد كنند كه ما شهادت خود را بمنظور سود مادى اگر چه رعايت جانبدارى از خويشان باشد تحريف نكرده و شهادت خداى را كتمان نكرده‏ايم چه مى‏دانيم كه اگر چنين كنيم از گنه‏كاران خواهيم بود!» (106/مائده)**

حقيقت معناى اينكه مى‏گوييم: به جان خودم سوگند كه فلان مطلب فلان است و يا : به حياتم قسم كه مطلب همانست كه من گفتم ، اين است كه گفته‏هاى خود را در راستى و صحت به جان و زندگى خود كه در نظر ، عزيز و محترم است پيوند دهيم ، بطورى كه صحت و راستى گفتار ما بسته به جان و زندگى ما و عدم صحت آن بسته به عدم زندگى ما باشد، بطلان گفتارمان ابطال حرمت و منزلت زندگيمان باشد ، با حفظ اينكه نداشتن ارزش و احترام زندگى سقوط از مقام انسانيت است ، چون انسانيت ، آدمى را دعوت به حفظ احترام زندگى مى‏كند و همچنين معناى اينكه مى‏گوييم : تو را به خدا قسم فلان كار را مكن و يا فلان كار را بكن ، اين است كه مى‏خواهيم امر و نهى خود را به مقام و منزلتى كه خداى سبحان در نظر مؤمنين دارد پيوند داده و مربوط سازيم ، به طورى كه مخالفت امر و نهى ما ، خوار شمردن مقام خداى تعالى باشد و همچنين غرض و معناى اينكه مى‏گوييم : والله هر آينه فلان كار را مى‏كنم ، پيوند مخصوصى است كه بين تصميمى كه بر كارى گرفته‏ايم و بين مقام و منزلتى كه خداى متعال در نظرمان دارد بر قرار كنيم ، بطورى كه فسخ آن عزيمت و نقض آن تصميم ابطال منزلت و اهانت به حرمتى باشد كه خداى سبحان در نظر ما دارد و نتيجه اين پيوند اين است كه خود را از فسخ عزيمت و شكستن عهدى كه بسته‏ايم باز داريم .

بنا بر اين مى‏توان گفت : قسم عبارت است از ايجاد ربط خاصى بين خبر و يا انشاء و بين چيز ديگرى كه داراى شرافت و منزلت است ، بطورى كه بر حسب اين قرار داد ، بطلان و دروغ بودن انشا يا خبر مستلزم بطلان آن چيز باشد و چون آن چيز در نظر صاحب قرار داد داراى مكانت و احترام لازم الرعايه است و هيچگاه راضى به اهانت به آن نيست از اين جهت فهميده مى‏شود كه در خبرى كه داده راستگو است و در تصميمى كه گرفته پايدار است ، پس قسم در اينگونه امور تاكيدى است بالغ .

در بعضى از لغات بجاى قسم و در مقابل آن ، خبر را به چيزى كه فاقد شرف و احترام است مربوط مى‏سازند و غرضشان از اين قسم پيوندها ، اظهار بى اعتنايى است نسبت به خبرى كه مى‏دهند و يا مى‏شنوند ، در حقيقت اين يك قسم زخم زبان به شمار مى‏رود و ليكن از اين قسم پيوندها در كلام عرب بسيار كم ديده مى‏شود .

تا آنجا كه ما سراغ داريم سوگند از عادات و رسومى است كه در تمامى زبانها متداول است و پيداست كه آنرا از نياكان خود به ارث برده‏اند ، نه اينكه مختص به يك زبان و از مخترعات يك نسل بوده باشد و اين خود دليل بر اين است كه سوگند از شؤون تلفظات يك لغت نيست بلكه حيات اجتماعى انسان وى را بسوى آن هدايت نموده است ، زيرا انسان در بعضى از موارد مى‏فهمد كه چاره‏اى جز توسل به سوگند و استفاده از آن ندارد و هميشه توسل به سوگند در بين امم دائر بوده و چه بسا در موارد متفرقه‏اى كه نمى‏توان در تحت قاعده‏اش در آورد و احيانا در مجتمعات انسانى پيش مى‏آيد بمنظور دفع تهمت و دروغ و يا تسكين نفس و تاييد خبر به آن متوسل مى‏شده‏اند ، تا اندازه‏اى كه حتى قوانين كشورى هر امت در پاره‏اى از موارد از قبيل تحليف سلاطين و اولياى مملكت در ابتداى تاجگذارى و يا افتتاح مجلس شورا و امثال آن به آن اعتبار و قانونيت داده است ، اسلام نيز كمال اعتبار را نسبت به سوگندى كه با نام خداوند واقع شود مبذول داشته و اين نيست مگر براى خاطر عنايتى كه اسلام به رعايت احترام مقام ربوبى دارد ، آرى اسلام ساحت قدس خداى تعالى را از اينكه مواجه با صحنه‏هايى كه با مراسم ربوبيت و عبوديت منافى باشد حفظ كرده و لذا كفاره‏هاى مخصوصى براى شكستن سوگند وضع نموده و سوگند زياد را هم مكروه دانسته ، و فرموده:

**« لا يؤاخذكم الله باللغو فى ايمانكم و لكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته اطعام عشرة مساكين!»(89/مائده) و نيز فرموده:**

**« و لا تجعلوا الله عرضة لايمانكم!»(224/بقره)**

و سوگند را در مواردى كه مدعى در محكمه ، شاهدى بر دعوى خود ندارد معتبر دانسته و فرموده:« فيقسمان بالله لشهادتنا احق من شهادتهما و ما اعتدينا !» (107/مائده)

و از كلمات رسول الله صلى‏الله‏عليه‏وآله‏وسلّم‏ است كه فرموده : شاهد آوردن به عهده مدعى و سوگند خوردن به عهده منكر است .

و اين اعتبار سوگند در حقيقت اكتفا كردن محكمه است به دلالت سوگند بر ايمان - درونى طرف در جايى كه دليل ديگرى بر صدق گفتارش نباشد ، توضيح اينكه : مجتمع دينى مجتمعى است كه بر پايه ايمان به خداى تعالى بنا نهاده شده و اجزاى اين مركب كه با هم تاليف شده و اجتماع را تشكيل داده‏اند ، انسان‏هاى با ايمان است ، خلاصه در چنين مجتمع سرچشمه همه سنت‏هايى كه پيروى مى‏شود و محور جميع احكامى كه جارى مى‏گردد ايمان به خدا است .

و كوتاه سخن ، جميع آثارى كه از اين چنين مردم بروز مى‏كند همه و همه ناشى از حالت درونى و ايمان آنها است چنانكه در يك مجتمع بى دين محور همه اينها ايمان افراد است به مقاصد قومى خود و همه سنن و قوانين كشورى و آداب و رسومى كه در بينشان دائر است ناشى از ايمان است .

وقتى حال يك جامعه دينى چنين باشد و صحيح باشد اعتماد و اتكاء بر ايمان افراد در جميع شؤون اجتماعى و لوازم زندگى ، همچنين صحيح است اعتماد به ايمان‏شان در جائى كه جز ايمان به خدا دليل ديگرى بر صدق گفتارشان در بين نيست و اين اعتماد به ايمان همان سوگندى است كه شارع در مواردى كه مدعى گواهى بر صدق دعوى خود ندارد براى وى تشريع فرموده ، تا منكر ، انكار خود را مربوط و بسته به ايمان درونى خود كند و بر صدق گفتار خود سوگند ياد نمايد ، به طورى كه اگر كشف شود كه در انكار و اظهاراتش دروغ گفته ، كشف شود كه در اظهار ايمانش به خدا نيز دروغگو بوده است ، پس در حقيقت ايمانش كه بوسيله عقد قسم مربوط و مرهون صدق گفتارش شده به منزله گروگانى است كه مديون ، آنرا در اختيار طلبكار خود مى‏گذارد كه وقتى مجاز است گروگان را بگيرد كه در وعده‏اى كه داده وفا كند يعنى در سر موعد طلب وى را بپردازد و گرنه ديگر دست به گروگان پيدا نمى‏كند ، همچنين منكر كه در عالم اعتبار ايمانش گروگان به مطلبى بسته است كه بر آن سوگند ياد كرده ، به طورى كه اگر خلاف آن مطلب كشف شد ايمانش نيز از بين رفته و از اين سرمايه تهى دست شده و ايمانش در جامعه از درجه اعتبار ساقط مى‏شود و از ثمرات ايمانش - كه در چنين مجتمع عبارت است از همه مزاياى اجتماعى - محروم مانده و در اين مجتمع كه گفتيم بايد اجزايش با هم مؤتلف باشند رانده و مطرود شده بلكه رانده زمين و آسمان مى‏شود ، نه در زمين ماوايى دارد كه در آن قرار گيرد و نه آسمانى كه بر سرش سايه افكند .

مؤيد اين مطلب انزجار و تنفر شديدى است كه مسلمين صدر اسلام در برابر كسانى كه از سنن دينى مانند نماز جماعت و حضور در جبهه جنگ تخلف مى‏ورزيدند از خود نشان داده‏اند ، چه از اعتراض مسلمين آنروز كه در حقيقت روزگار سلطه دين بر همه هواها بوده به خوبى مى‏فهميم تا چه اندازه يك مرد متخلف از سنن دينى در نظر مجتمع مطرود و منفور بوده است و عالم در نظر آن بى‏نوا ، تا چه اندازه تنگ مى‏شده . اينكه گفتيم مسلمين صدر اسلام براى اين بود كه اسلام ، مجتمعى كه به تمام معنى دينى باشد و دين بر تمامى شؤون اجتماعى حكومت كند جز در صدر اسلام بخود نديده ، است .

مجتمع كشورهاى اسلامى امروز با اينكه اسمش اسلامى است در حقيقت مجتمعى است كه دين در آنها رسما حكومت و نفوذ ندارد و بيشتر تمايلات مادى در دلها حكمفرماست ، مجتمعى است كه از مختصرى تمايلات دينى آنهم بسيار ضعيف و مورد اعراض و طعن عموم و از تمايلات مادى بس شديد ، تركيب يافته است ، مجتمعى كه تمدن جديد قسمت عمده توجه مردم را بخود جلب كرده و علاقه‏اش تا اعماق دلها ريشه دوانيده و در نتيجه كشمكشى بس عجيب بين اين دو علاقه و دو داعى در دلها براه انداخته و همواره در نزاع بين داعى دين و دنيا ، غلبه و پيروزى نصيب تمايلات مادى بوده در نتيجه آن وحدت نظامى كه اسلام در مجتمع دينى مسلمين بوجود آورده بود و در همه شؤون اجتماع گسترش داشت از بين رفته و در روحيات مردم هرج و مرج عجيبى بپا خاسته است ، البته در چنين روزگارى سوگند بلكه هر قانون ديگرى هر چه هم در حفظ حقوق مردم از سوگند قوى‏تر باشد در مجتمعات امروز كوچكترين اثرى ندارد ، براى اينكه در اين اجتماع نه تنها سلب اعتماد از قوانين دينى موجود در مجتمع شده ، بلكه به هيچ يك از نواميس و مقررات جديد هم اعتمادى نيست .

اين را هم بايد تذكر داد كه ما نمى‏خواهيم بگوييم چون امروز ايمان مردم ضعيف شده پس بايد احكام مربوط به يمين ( سوگند) از بين برود ، نه ، خداى تعالى به مقتضات هر عصر و روزگارى احكامش را نسخ نمى‏كند و اگر مردم از دين اعراض كنند و از آن به ستوه آيند ، خداوند از شرايع دينيش دست بر نمى‏دارد .

آرى دين در نزد خداى تعالى اسلام است و بس و خداوند هيچوقت به كفر بندگانش راضى نمى‏شود ، اگر بنا بود حق و حقيقت پيرو تمايلات آنان شود آسمانها و زمين تباه مى‏گرديد ، جز اين نيست كه اسلام دينى است متعرض جميع شؤون زندگى انسانى و شارح و مبين احكام آن ، دينى است كه هر يك از احكام آن نسبت به مابقى متناسب و متلازم است ، به اين معنا كه يك پيوستگى و وحدت خاصى در سراسر احكام آن حكمفرما است و طورى به هم مربوطند كه اگر فتورى در يكى از آنها دست دهد و يا يكى از آنها از بين برود اثرش در سراسر دين بروز مى‏كند ، عينا مانند بدن يك انسان كه اگر يكى از اجزايش مريض شود در مابقى هم اثر مى‏گذارد ، و نيز همانطورى كه در بدن انسان اگر عضوى فاسد و يا مريض شود نبايد از ساير اعضا چشم پوشيد و بدن را يكسره بدست مرض سپرد ، بلكه بايد آنرا سالم نگهداشت و در صدد علاج مريضى آن بر آمد .

همچنين اگر اخلاق مردم رو به ماديت نهاد خداوند از ساير احكامش چشم نمى‏پوشد ، آرى اسلام گر چه ملتى حنيف و دينى آسان و پر گذشت است و داراى مراتب مختلف وسيعى است و تكاليف خود را به قدر طاقت انجام و اجراء ، متوجه اشخاص مى‏كند و اگر چه در عين اينكه داراى حالتى است كه در آن حالت بايد حفظ جميع شرايع و قوانينش يكجا و بدون استثناء رعايت شود ، ليكن در عين حال داراى حالت ديگرى است و آن حالت انفرادى است .

همانطورى كه براى روز امنيت و سلامت احكامى دارد همچنين براى روز اضطرار احكام ديگرى جعل كرده ، نماز در روز امنيت و سلامت نمازى است شامل جميع شرايط و فاقد جميع موانع و در روز خوف و اضطرار نمازى است فاقد اغلب شرايط و عبارت است از اشاره و بس و ليكن اين گذشت و تنزل از مرتبه فوق به مرتبه مادون مشروط است به اضطرارى كه رافع تكليف و مجوز ترك آن باشد ، چنانكه فرموده:

**« من كفر بالله من بعد ايمانه الا من اكره و قلبه مطمئن بالايمان و لكن من شرح بالكفر صدرا فعليهم غضب من الله و لهم عذاب عظيم... تا آنجا كه مى‏فرمايد: ثم ان ربك للذين هاجروا من بعد ما فتنوا ثم جاهدوا و صبروا ان ربك من بعدها لغفور رحيم!»(106تا110/نحل)**

و اما اينكه افراد مجتمع در برابر تمتعات مادى شيفته و بى خود شده و دستوراتى را از دين كه منافى آن تمايلات است ترك نموده و بگويند اين دستورات موافق سنن جارى در دنياى امروز نيست ، صرف اين جهت باعث نمى‏شود كه احكام خدا از بين برود ، زيرا همانطورى كه گفتيم تنها اضطرار رفع تكليف مى‏كند و علاقه به تمايلات مادى ، اضطرار و رافع تكليف نيست ، بلكه در حقيقت ماديت و دست از دين كشيدن است .

در اينجا بحث ديگرى به ميان مى‏آيد و آن اين است كه آيا همانطورى كه بعضى‏ها خيال كرده‏اند سوگند به غير اسم خدا ، شرك به خداوند است يا نه ؟ بايد از كسى كه چنين گمان كرده پرسيد مقصود از اين شرك چيست ؟ اگر مقصود اين است كه سوگند چون مبتنى بر تعظيم است اگر به غير اسم خدا واقع شود در حقيقت غير خدا را تعظيم نموده و آنرا پرستيده .

در جواب مى‏گوييم : هر تعظيمى شرك نيست ، بلكه شرك عبارت است از اينكه عظمتى را كه مخصوص ذات خداوندى است و با آن از هر چيزى بى نياز است براى غير خدا قائل شويم ، به دليل اينكه اگر هر تعظيمى شرك بود خود پروردگار در كتاب مجيدش مخلوقات خود را تعظيم نمى‏كرد و حال آنكه مى‏بينيم به آسمان و زمين و مهر و ماده و خنس و كنس از ستارگان و شهاب‏هايى كه فرو مى‏ريزند سوگند خورده است و همچنين به كوه و دريا و انجير و زيتون و اسب و شب و روز و صبح و شفق و ظهر و عصر و روز قيامت قسم ياد كرده و نيز به نفس و كتاب و قرآن عظيم و زندگى رسول الله صلى‏الله‏عليه‏وآله‏وسلّم‏ و به ملائكه و مخلوقاتى ديگر در آيات زيادى قسم خورده و معلوم است كه سوگند خالى از يك نحوه تعظيم نيست.

با اين حال چه مانعى دارد همانطورى كه خداوند اشياء را به عظمتى كه خودش به آنها داده ياد فرموده ، ما نيز آنها را به همان موهبت تعظيم و به همان مقدار از تعظيم ياد كنيم؟ و اگر اين تعظيم شرك بود، كلام خداوند به احتراز از چنين تعظيم و اجتناب از چنين شرك سزاوارتر بود و نيز خداوند متعال امور بسيارى را در كلام خود احترام نموده، مثلا در باره قرآن خود فرموده: و القرآن العظيم و در باره عرش فرموده: و هو رب العرش العظيم و در باره پيغمبر صلى‏الله‏عليه‏وآله‏وسلّم‏ فرموده:

« انك لعلى خلق عظيم!»(4/قلم)

و نيز براى انبيا و پيغمبران خود و هم چنين براى مؤمنين حقوقى بر عهده خود واجب نموده و آن حقوق را تعظيم و احترام كرده ، از آن جمله فرموده:

**« و لقد سبقت كلمتنا لعبادنا المرسلين انهم لهم المنصورون!»**

**(171و172/صافات)**

و نيز فرموده:

**« و كان حقا علينا نصر المؤمنين!»(47/روم)**

با اين حال چه مانعى دارد كه ما نيز اين امور را تعظيم نماييم ؟ و از كلامى كه خداى تعالى در باره مطلق قسم دارد تبعيت نموده و خدا را به يكى از همان چيزهايى كه خودش به آن قسم ياد كرده و يا به يكى از حقوقى كه خودش براى اوليايش قرار داده قسمش بدهيم ؟ و چطور مى‏توان گفت كه اين نحوه قسم شرك به خدا است؟! آرى اين نحو قسم، قسم شرعى كه در فقه در باب يمين و قضا ، آثار و احكام مخصوصى دارد نيست و قسم شرعى تنها قسمى است كه به اسم خداى سبحان منعقد شود و ليكن كلام ما در اين جهت نبود .

و اگر مقصود اين است كه بطور كلى تعظيم غير خدا چه در قسم و چه در غير قسم جايز نيست ، اين مدعائى است بدون دليل بلكه دليل قطعى بر خلافش هست .

بعضى هم گفته‏اند كه خدا را به حق رسول الله صلى‏الله‏عليه‏وآله‏وسلّم‏ و ساير اوليايش قسم دادن و به آنان تقرب جستن و آنان را به هر وجهى كه شده شفيع قرار دادن جايز نيست ، زيرا اين عمل خود يك نحوه پرستش و براى غير خدا نفوذ معنوى قايل شدن است .

جواب اين حرف هم نظير جوابى است كه از حرف قبلى داده شد ، زيرا از اين آقايان مى‏پرسيم مراد شما از اين نفوذ و سلطه غيبى چيست ؟ اگر مراد از اين سلطه ، سلطه و نفوذ استقلالى است بطورى كه رسول الله صلى‏الله‏عليه‏وآله‏وسلّم و يا امامان عليهم‏السلام‏ در مقابل خداى تعالى مستقل در تاثير باشند كه خود روشن است هيچ مسلمانى كه به كتاب خدا ايمان داشته باشد چنين خيالى را هرگز نمى‏كند .

و اگر مراد مطلق سلطه و نفوذ معنوى است و لو به اذن خدا باشد چنين سلطه‏اى هيچ دليلى بر امتناعش نيست و هيچ اشكالى ندارد كه بعضى از بندگان خدا مانند اولياى او متصف به چنين قدرتى بشوند ، بلكه قرآن شريف پاره‏اى از سلطنت‏هاى غيبى را صريحا به بعضى از بندگان خدا مانند ملائكه نسبت داده ، از آن جمله فرموده است:« حتى اذا جاء احدكم الموت توفته رسلنا و هم لا يفرطون!» (61/انعام) و نيز فرموده : « قل يتوفيكم ملك الموت!» (11/سجده)و نيز فرموده:

**« و النازعات غرقا! و الناشطات نشطا! و السابحات سبحا! فالسابقات سبقا! فالمدبرات امرا!» (اتا5/نازعات)**

**و نيز فرموده:**

**« من كان عدوا لجبريل فانه نزله على قلبك!»(97/بقره)**

**و آيات كريمه قرآن در اين باره بسيار زيادند .**

**در باره شيطان و جنود او هم مى‏فرمايد:**

**« انه يريكم هو و قبيله من حيث لا ترونهم!»(27/اعراف)**

**« انا جعلنا الشياطين اولياء للذين لا يؤمنون!»(27/اعراف)**

و در باره شفاعت انبيا و غير انبيا در آخرت و همچنين در باره معجزات آنها در دنيا آيات زيادى هست. اى كاش مى‏فهميديم چه فرق است بين آثار مادى و غير مادى كه اين آقايان آثار مادى را از قبيل سردى و گرمى را بدون هيچ استنكاف و انكارى براى هندوانه و عسل اثبات مى‏كنند و اما وقتى به آثار غير مادى مى‏رسند اسمش را سلطه غيبى گذاشته و آنرا انكار مى‏كنند .

اگر اثبات تاثير براى غير خدا قدغن است فرقى بين آثار مادى و غير مادى نيست و اگر جايز است كه چيزى به اذن خدا داراى اثر شود باز هم فرقى بين مادى و غير مادى نيست و هر دو يكسانند .

**الميزان ج : 6 ص : 302**

**فصل یازدهم**

**بندگی و بردگی**

**گفتارى پيرامون:**

# بندگى و بردگی

خداى تعالى در سوره مائده مى‏فرمايد:

**« ان تعذبهم فانهم عبادك...!»**

**« اگر عذابشان كنى اختيار دارى چون آنان بندگان تواند...!» (118/مائده)**

اين كلام خلاصه‏اي است از معناى رقيت و بندگى ، گر چه در قرآن كريم آياتى كه متضمن اين معنا هستند بسيار است ، ليكن جمله كوتاه فوق نفوذ تصرفات خودمختارانه مولا را در عبد تعليل مى‏كند و مشتمل است بر دليلى كه مى‏رساند هر جا و در حق هر كسى بندگى تصور شود حق مسلم و عقلى مولا است كه در آن بنده به عذاب تصرف كند ، براى اينكه فرض شد كه مولا و مالك اوست و عقل همين طور كه شكنجه و ساير تصرفات و تكاليف شاقه را براى مولى و نسبت به عبد خود تجويز مى‏كند و چنين حقى را به او مى‏دهد ، تصرفات غير شاقه را نيز براى او مباح مى‏داند، پس عقل حكم مى‏كند به اينكه مولا مى‏تواند بهر نحوى كه بخواهد در بنده خود تصرف كند ، و تنها تصرفاتى را تجويز نمى‏كند كه زشت و مستهجن باشد ، آنهم نه از جهت رعايت حال و احترام بنده ، بلكه از جهت رعايت احترام خود مولى و اينكه اينگونه تصرفات زيبنده ساحت مولويت نيست!

لازمه اين معنا اين است كه بنده نيز بايد در آنچه كه مولايش او را بدان تكليف كرده و از او خواسته اطاعت و پيروى كند و براى او در هيچ عملى كه خوش آيند مولايش نيست هيچگونه استقلالى نخواهد بود ، چنانكه آيه شريفه:

**« بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول و هم بامره يعملون!»(26و27/انبیا)**

نيز تا اندازه‏اى به اين معنا اشاره دارد و همچنين آيه شريفه:

**« ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شى‏ء و من رزقناه منا رزقا حسنا فهو ينفق منه سرا و جهرا هل يستوون!» (75/نحل)**

و ما اگر بخواهيم جهاتى را كه قرآن شريف در مساله عبوديت متعرض شده همه را مورد بحث قرار دهيم بايد كه در طى چند فصل راجع به آن بحث كنيم:

## بندگی، و اعتبار عبوديت براى خداى سبحان

در قرآن كريم آيات بسيار زيادى است كه مردم را بندگان خدا حساب كرده و اساس دعوت دينى را بر همين مطلب بنا نهاده كه مردم همه بنده و خداى تعالى مولاى حقيقى ايشان است ، بلكه چه بسا از اين نيز تعدى كرده و همه آنچه را كه در آسمانها و زمين است به همين سمت موسوم كرده ، نظير همان حقيقتى كه از آن به اسم ملائكه تعبير شده و حقيقت ديگرى كه قرآن شريف آنرا جن ناميده و فرموده:

**« ان كل من فى السموات و الارض الا آتى الرحمن عبدا!»(93/مریم)**

جهت اينكه بندگى تنها بايد براى خداوند اعتبار شود از تجزيه و تحليل خود معناى عبوديت به دست مى‏آيد، چه اگر ما معناى عبوديت را به اجزاى اصلى‏اش تجزيه كنيم و خصوصيات زائدى را كه در خصوص مخلوقات صاحب عقل عارض بر معناى اصلى آن مى‏شود طرح كنيم بدون ترديد حكم به اعتبار عبوديت و وجوب بندگى براى خدا خواهيم نمود ، براى اينكه ما اگر به بعضى از بنى نوع خود اطلاق بنده و عبد مى‏كنيم يا مى‏كرديم ، براى اين بود كه مى‏ديديم نامبردگان نه تنها مالك چيزى نيستند بلكه خودشان هم ملك غيرند ، ملكى كه تجويز مي كند كه آن غير يعنى همان كسى كه مالك و مولاى عبد است در عبد خود بهر طورى كه بخواهد تصرف كند ، ملكى كه هر گونه استقلالى را از عبد و از اراده و عملش سلب مى‏كند ، وقتى معناى عبوديت در بين خود ما افراد بشر اين باشد معلوم است كه معناى تام و تمامش بر ما نسبت به خدا صادق خواهد بود .

بلكه اگر دقت بيشترى در معناى عبوديت شود يقينا حكم خواهيم كرد به اينكه علاوه بر افراد بشر تمامى موجودات صاحب شعور و اراده بنده خداى سبحانند ، زيرا خداى سبحان به تمام معناى كلمه و حقيقتا مالك هر چيزى است كه كلمه شى‏ء - چيز بر آن اطلاق مى‏شود ، چه هيچ موجودى جز خداى سبحان ، خود و غير خود را و همچنين نفع و ضررى را و مرگ و حيات و نشورى را مالك نيست .

خلاصه در عالم هستى هيچ چيزى نه در ذات و نه در وصف و نه در عمل استقلال ندارد و مالك نيست ، مگر آنچه را كه خدا تمليك كند ، البته تمليكى كه مالكيت خود او را باطل نمى‏كند و نظير تمليك‏هاى ما انتقال ملكيت از مالك بغير مالك نيست ، بلكه بعد از تمليك هم باز خود او مالك آن چيزى كه تمليك كرده و همچنين قادر بر آن چيزى كه بندگان را بر او قدرت داده هست:

**« و هو على كل شى‏ء قدير !»(120/مائده) و**

**« انه بكل شى‏ء محيط!»(54/فصلت)**

همين سلطنت حقيقى و مالكيت واقعى پروردگار منشا وجوب انقياد موجودات و مخصوصا آدميان در برابر اراده تشريعى او و دستوراتى است كه خداوند بر ايشان مقرر فرموده ، چه دستوراتى كه در باره كيفيت عبادت و سنتش داده و چه قوانينى كه باعث صلاح امر آنان و مايه سعادت دنيا و آخرت‏شان مي باشد جعل فرموده .

خلاصه اينكه صاحبان عقل از انس و جن و ملك همه ملك خدايند و خدا هم مالك تكوينى و به وجود آورنده ايشان است و به همين جهت همه بندگان او ذليل و زبون حكم و قضاى اويند، چه او را بشناسند چه نشناسند و چه اينكه تكاليفش را اطاعت كنند و چه اطاعت نكنند و هم مالك تشريعى ايشان است، مالكيتى كه به او حق مى‏دهد همه را به اطاعت خود در آورد و همه را محكوم به تقوا و عبادت خود كند و فرق اين مالكيت و مولويت از نظر حكم با مالكيت و مولويتى كه در ميان ما مردم معمول و دائر است و همچنين فرق آن بندگى و عبوديت با بندگى و بردگى افراد بشر نسبت به يكديگر اين است كه از آنجائى كه خداى سبحان مالك تكوينى و على الاطلاق است و كسى جز او مالك نيست از اين جهت جايز نيست كه در مرحله عبوديت تشريعى - نه تكوينى - كسى جز او پرستش شود ، چنانكه خودش فرمود:

« و قضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه!»(23/اسری)

به خلاف ساير مولاها كه اطاعت كردن و فرمان‏بردارى آنان به استحقاق ذاتى‏شان نيست ، بلكه به خاطر مالكيت‏شان مى‏باشد و مالكيت‏شان هم ذاتى نيست ، بلكه مالكيت اينجا به معنى غلبه بر ديگران به سببى از اسباب است .

فرق ديگر اين دو سنخ مالكيت اين است كه خداى تعالى از اين جهت كه در بندگان مملوكش كسى و چيزى نيست كه مملوك او نباشد و خلاصه چنان نيست كه بعضى در هستى خود مملوك او باشند و بعضى نباشند ، بلكه تمامى موجودات از جهت ذاتشان و صفات و احوال و اعمالشان مملوك تكوينى اويند ، از اين جهت خداى تعالى مالك تشريعى به تمام معناى آنان نيز هست و لذا به بندگى دائمى آنان و عبوديتى كه جميع شؤون آنان را فرا گيرد حكم كرده و ديگر نمى‏توانند بعضى از عبادت خود را براى خدا و بعضى را براى غير خدا انجام دهند .

به خلاف مالكيت و بندگى دائر در بين افراد بشر كه در اين مالكيت مالك نمى‏تواند هر رقم تصرفى كه مى‏خواهد در عبد خود بكند ، چون مالك به تمام معنا و مالك جميع شؤون عبد نيست( دقت فرمائيد!)

اين همان معنائى است كه امثال آيه:

**« ما لكم من دونه من ولى و لا شفيع!» (4/سجده)و آيه:**

**« و هو الله لا اله الا هو له الحمد فى الاولى و الاخرة و له الحكم!»(70/قصص) و آيه:**

**« يسبح لله ما فى السموات و ما فى الارض له الملك و له الحمد و هو على كل شى‏ء قدير!»(1/تغابن)**

اطلاقش بر آن دلالت مي كند. به هر تقدير روشن شد كه عبوديتى كه نسبت به خداى تعالى معتبر است همان معنائى است كه از تجزيه و تحليل و عبوديت معتبر بين عقلا در مجتمع انسانى‏شان گرفته مى‏شود .

خلاصه كلام اينكه اين عبوديت معنائى است كه ريشه آن در مجتمعات بشرى نيز هست ، اكنون بايد در اين ريشه بحث و نظر كرد و ديد كه به چه جهت بعضى از افراد بشر بعضى ديگر را بنده خود گرفته‏اند؟

## برده‏گيرى و اسباب آن

تا آنجا كه تاريخ بشريت نشان مى‏دهد از زمانهاى قديم تا حدود هفتاد سال قبل مساله برده‏گيرى و خريد و فروش افرادى از جنس بشر به نام غلام و كنيز مساله‏اى دائر و معروف در بين مجتمعات بشرى بوده و شايد امروزه هم در بين بعضى از قبائل دور افتاده و عقب مانده آفريقا و آسيا معمول باشد و اين مساله همانطور كه گفتيم آنقدر سابقه‏دار و قديمى است كه نمى‏توان ابتدائى تاريخى براى آن پيدا كرد ، ولى تاريخ اين معنا را نشان مى‏دهد كه مساله بردگى داراى نظام مخصوصى در ميان همه ملتها بوده و مقررات مخصوصى داشته است .

معناى اصلى آن اين بوده كه انسان در تحت شرائط مخصوصى آزاديش سلب شده و بصورت متاعى كه قابل ملكيت است مانند ساير اجناس و متاعهائى كه به مالكيت درمى‏آيد از قبيل حيوانات و نباتات و جمادات درآيد و معلوم است كه اگر انسانى مملوك شد ديگر اختيارى از خود ندارد ، چون اعمال و آثار او نيز به ملكيت غير درآمده و آن غير هر طورى كه بخواهد مى‏تواند در اعمال و آثار او تصرف كند اين آن سنتى بوده كه گفتيم ملتها در بردگان اجرا مى‏كرده‏اند ، چيزى كه هست بايد گفت مساله برده‏گيرى متكى به اراده جزافى و على الاطلاق و بدون هيچ قيد و شرطى هم نبوده و خلاصه اينطور هم نبوده كه هر كس هر كه را كه دوست مى‏داشته برده خود مى‏كرده و يا هر كه را كه دلش مى‏خواسته مى‏فروخته و يا مى‏بخشيده ، گر چه در بين قوانينى كه در نظام بردگى اجرا مى‏شده امور جزاف زيادى به حسب اختلاف آراء و عقايد اقوام و سنن آنها ديده مى‏شود ، بلكه ريشه و اساس آن مبتنى بر نوعى غلبه و تسلط بوده است ، نظير غلبه در جنگ كه مجوز اين مى‏شده كه غالب و فاتح نسبت به مغلوب هر كارى كه مى‏خواهد بكند ، بكشد ، اسير كند ، از او پولى گرفته و رهايش سازد .

نظير غلبه به رياست كه رئيس در حوزه رياستش هر چه مى‏خواسته مى‏كرده و همچنين نظير غلبه و قهرى كه پدر نسبت به فرزند داشته و پدر را از نظر اينكه فرزند را توليد كرده ولى امر او دانسته و بوى حق مى‏داده كه نسبت به طفل ضعيف خود هر كارى كه دلش بخواهد بكند حتى او را بفروشد و يا به ديگران ببخشد و يا با فرزندان ديگران تبديلش كند و يا به طور موقت عاريه‏اش دهد و يا بلاى ديگرى بر سرش آورد .

ما در ابحاث گذشته مكرر گفتيم كه بطور كلى مساله مالكيت در مجتمع انسانى مبنى است بر غريزه‏اى كه در هر انسانى تمام قدرت بر انتفاع از هر چيزى كه ممكن است به وجهى از آن انتفاع برد وجود دارد و انسان كه مساله استخدام ، جبلى و طبيعى اوست در راه بقاى حيات خود هر چيزى را كه بتواند استخدام نموده از منافع وجودى آن استفاده مى‏كند چه از مواد اوليه عالم و چه عناصر و چه مركبات گوناگون جمادى و چه حيوانات و چه انسانى كه هم نوع خود او و در انسانيت مثل اوست و اگر احساس احتياج به مساله اشتراك در زندگى نبود آرزوى جبليش اين بود كه همه افراد هم نوع خود را استثمار نمايد ، ليكن همين احتياج مبرمش به اجتماع و تعاون در زندگى او را مجبور به قبول اشتراك با ساير هم نوعهاى خود در عمل و تحصيل منافع هر چيزى و انتفاع از آن نموده است ، از اين رو ، او و ساير هم‏نوعانش مجتمعى تشكيل دادند كه هر جزئى از اجزاى آن و هر طرفى از اطرافش اختصاص به عمل يا اعمالى داشته و تمامى افرادشان از مجموع منافع حاصله برخوردار مى‏شوند ، يعنى نتائج اعمالشان تقسيم شده ، هر كسى به قدر وزن اجتماعيش از آن سهم مى‏گيرد و تن در دادن به چنين تشكيلات - همانطورى كه گفتيم - بر خلاف آرزوى طبيعى و جبلى و صرفا از روى اضطرار است ، به شهادت اينكه مى‏بينيم يك فرد از انسان با اينكه موجودى است اجتماعى هر وقت در خود قوت و شدتى مى‏بيند پشت پا به همه قوانين اجتماعى و مدنى كه آن نيز طبيعى آدمى است زده و شروع مى‏كند به زور و قلدرى افراد هم نوع خود را زير يوغ استعمار خود كشيدن و دعوى مالك الرقابى كردن و به جان آنان و نواميس و اموالشان به دلخواه خود دست درازى كردن.

لذا اگر خواننده محترم آزادانه و منصفانه در روش اينگونه افراد و استثمارشان تامل كند خواهد ديد كه اينان روش خود را در تملك انسانها تنها در انسانهائى كه داخل در مجتمع آنان و جزئى از اجزاى آنند معتبر نمى‏دانسته بلكه روش مزبور را در آشنا و بيگانه و دوست و دشمن مجرى مى‏داشتند ، چيزى كه هست دشمن را از اين جهت تملك مى‏كردند كه بيگانه بود ، يا به جرم دشمنى محكوم به بيگانگى و خروج از مجتمع او شده و همه آرزو و همش اين بوده است كه تار و پود هستى طرف را به باد داده ، اسم و رسم او را محو و نابود سازد ، به همين جهت از مجتمع طرف خود خارج شده و طرف هم بخود حق مى‏داد كه او را نابود كرده و او و مايملك او را تملك كند ، چون براى او احترامى قائل نبود و همچنين پدرانى كه اولاد خود را ملك خود مى‏دانستند آنان نيز اولاد را در عين حالى كه جزو مجتمع خود مى‏شمردند هم طراز و هم سنگ خودشان نمى‏پنداشتند و چنين معتقد بودند كه فرزندان در مجتمع بشرى از متعلقات و توابع پدرانند و به همين جهت به پدران حق مى‏دادند كه در فرزندان خود همه رقم تصرف حتى كشتن و فروختن و تصرفات ديگر را بكنند .

يا از اين جهت تملك مى‏كردند كه خصوصياتى كه در آنان بوده آنان را بر اين مى‏داشت كه خيال كنند كه مافوق افراد مجتمعند و افراد هم پايه و هم وزن و در منافع شريك آنان نيستند و حق دارند كه در جامعه حكمرانى نموده و از هر لذتى لب لباب آنرا به خود اختصاص دهند و در نفوس افراد مجتمع همه رقم دخل و تصرف نموده حتى آنان را زير يوغ بردگى خود درآورند ، پس معلوم شد اصل اساسى در مساله برده‏گيرى همان حق اختصاص و تملك على الاطلاقى بوده كه انسان‏هاى زورمند براى خود قائل بوده‏اند و نيز معلوم شد كه اين روش ناپسند را نسبت به طائفه مخصوصى اجرا نمى‏كردند ، بلكه هر ضعيفى را بدون استثنا محكوم به رقيت خود مى‏دانستند ، تنها كسانى مستثنا بودند كه مثل خودشان زورمند و در وزن اجتماعى هم سنگ‏شان باشند ، از اينان گذشته هيچ مانعى از برده گرفتن بقيه افراد مجتمع برايشان نبود و عمده اين بقيه سه طائفه بودند: 1 - دشمنانى كه با آنان سر جنگ داشتند. 2 - فرزندان خرد و ضعيف آنان و هم چنين زنان نسبت به اولياى خودشان. 3 - هر مغلوب ذليلى نسبت به غالب عزت يافته خود .

## سير تاريخى برده‏گيرى

گر چه تاريخ شيوع سنت برده‏گيرى در مجتمع بشرى در دست نيست ، ليكن چنين بنظر مى‏رسد كه اين سنت نخست در باره اسراى جنگى معمول و سپس در باره زنان و فرزندان عملى شده باشد ، براى اينكه آن مقدار كه در تاريخ امم قوى و جنگى به قصص و حكايات و قوانين و احكام مربوط به سنت برده‏گيرى اسراى جنگى برمى‏خوريم به داستانهاى برده‏گيرى زنان و فرزندان برنمى‏خوريم .

اين سنت در بين جميع ملل و امم متمدن قديم مانند هند ، يونان ، روم و ايران و همچنين در بين اديان آسمانى آنروز مثل دين يهود و نصارا - به طورى كه از انجيل و تورات استفاده مي شود - رواج داشته است ، تا اينكه اسلام ظهور نموده و پس از انفاذ و امضاء اصل اين سنت تضييقات زيادى در دائره آن و اصلاحاتى در احكام و قوانين آن كرد ، تا اينكه در اثر آن تضييقات اسلام ، سرانجام اين سنت به اينجا كشيد كه در هفتاد سال قبل در كنفرانس بروكسل به طور كلى لغو گرديد .

فردينان توتل در معجم خود كه در باره اعلام شرق و غرب نوشته در صفحه 219 مى‏گويد: مساله برده‏گيرى در بين ملل قديم شايع بود و اين برده‏ها از همان اسراى جنگى و طوائف مغلوبه بودند و اين روش در بين يهود و يونانيها و روميها و عرب جاهليت و همچنين در اسلام داراى نظام معروفى بود و ليكن رفته رفته رو به زوال و لغويت گذاشت، نخست در هند در سال 1843 و سپس در مستعمرات فرانسه سنه 1848 و در ايالات متحده آمريكا بعد از جنگ انفصال در سنه 1865 و در برزيل در سال 1888 لغو شد ، تا آنكه در سال 1890 در بروكسل كنفرانسى تشكيل يافته و به لغويت آن قرارى صادر گرديد ، الا اينكه تا كنون در سراسر جهان لغو نشده ، هنوز هم در بعضى از قبائل آفريقا و همچنين بعضى از نقاط آسيا آثارى از آن باقى است و منشا اين لغويت همان تساوى بشر است در حقوق و واجبات و ضروريات زندگى.

## نظر اسلام در باره برده‏گيرى چيست؟

همانطورى كه قبلا گفتيم عمده اسباب برده‏گيرى سه چيز بود : 1 - جنگ 2 - زور و قلدرى 3 - داشتن ولايت ابوت و شوهرى و امثال آن .

يكى از تضييقات اسلام همين بود كه اين بود سبب اخير را لغو كرد و حقوق جميع طبقات بشر را از شاه و رعيت و حاكم و محكوم و سرباز و فرمانده و خادم و مخدوم را به طور يكسان محترم شمرده و امتيازات و اختصاصات زندگى را لغو نمود و در احترام جان‏ها و عرض و مال همه حكم به تسويه فرمود ، افكار و عقايد و خواسته‏هاى همه را مورد اعتنا قرار داد ، يعنى همه را در بكار بردن حقوق محترم خود در حد خود تام الاختيار ساخت و همچنين آنان را بر كار خود و بر دست مزدى كه كسب كرده‏اند و منافع وجودشان مسلط كرد .

روى اين حساب زمامدار در حكومت اسلامى ولايتى بر مردم جز در اجراى احكام و حدود و جز در اطراف مصالح عامى كه عايد به مجتمع دينى مي شود ندارد و چنين نيست كه هر چه را دلش خواست بكند و هر چه را كه براى زندگى فردى خود پسنديد به خود اختصاص دهد ، بلكه در مشتهيات شخصى و تمتعات زندگى فردى مثل يك فرد عادى است و هيچگونه امتيازى از سايرين ندارد و امر او در آرزوها و اميال شخصيش به هيچ وجه در ديگران نافذ نيست ، چه آن آرزو بزرگ باشد و چه كوچك ، آرى اسلام با اين طرز حكومت موضوع و زمينه استرقاق به زور و قلدرى را از بين برده و همچنين ولايت پدران را هم نسبت به فرزندان محدود نموده و اگر به آنان ولايتى آنهم تنها نسبت به حضانت و نگهدارى اولادشان داده در عوض بار سنگين تعليم و تربيت‏شان و حفظ اموالشان در ايام حجر و كودكى آن را هم بدوششان گذاشته و همين كه اين بار سنگين ، به رسيدن فرزندان به حد بلوغ از دوش‏شان برداشته شد آن ولايت نيز از آنان سلب شده و در تمامى حقوق اجتماعى دينى با فرزندان خود برابر مى‏شوند همانطورى كه آنان صاحب اختيار خود هستند فرزندان نيز در زندگى شخصى و تمايلات خود مستقل و صاحب اختيار مي شوند ، اين است آن مقدار ولايتى كه اسلام براى پدران نسبت به فرزندان قائل شده و ضمنا سفارشات اكيدى هم به فرزندان كرده كه زحمات پدران را در راه تعليم و تربيتشان منظور داشته و در عوض به آنها احسان و نيكوئى كنند ، از آن جمله فرموده:

**« و وصينا الانسان بوالديه حملته امه وهنا على وهن و فضاله فى عامين ان اشكر لى و لوالديك الى المصير! و ان جاهداك على ان تشرك بى ما ليس لك به علم فلا تطعهما و صاحبهما فى الدنيا معروفا و اتبع سبيل من اناب الى!» (14و15/لقمان)** و نيز فرموده:

**« و قضى ربك الا تعبدوا الا اياه و بالوالدين احسانا اما يبلغن عندك الكبر احدهما او كلاهما فلا تقل لهما اف و لا تنهرهما و قل لهما قولا كريما و اخفض لهما جناح الذل من الرحمة و قل رب ارحمهما كما ربيانى صغيرا!»(23و24/اسرا)**

در شريعت مقدس اسلام عقوق و رنجاندن والدين را از گناهان كبيره و هلاك كننده شمرده است.

همچنين ولايتى را كه بشر براى شوهران نسبت به زنان قائل بود از بين برده و بر عكس براى زنان در جامعه جائى را باز كرده و ارزش اجتماعى برايشان قائل شد ، عقل سليم هم جز اين را در باره آنها نمى‏گويد و تخطى از آن را جايز نمى‏داند ، و خلاصه در نتيجه اين روش اسلام ، زنان در برابر مردان و دوش به دوش آنان يكى از دو ركن اجتماع گرديدند و حال آنكه در دنياى قبل از اسلام از چنين مكانت و ارزشى محروم بودند ، اسلام زمام انتخاب شوهر و زمام اداره اموال شخصى آنان را به خودشان واگذار نمود و حال آنكه زنان در دنيا داراى چنين اختياراتى نبودند و يا اگر هم بودند چنين استقلالى را نداشتند ، اسلام زنان را در امور معينى با مردان شريك كرد و در امور ديگرى جدايشان نمود ، چنانكه امورى را هم اختصاص به مردان داد ، و در تمامى امور رعايت وضع ساختمانى بدنى و روحى شان را نمود و در امورى مانند امر نفقه و شركت در صحنه‏هاى جنگ و امثال آن كار زنان را آسان نموده بار اين گونه امور را به دوش مردان گذاشت.

راجع به اين مطالب در اواخر سوره بقره و همچنين در سوره نساء، در المیزان، بطور تفصيل بحث شد و در آنجا روشن شد كه ارفاقى را كه اسلام بزنان اختصاص داده بيش از آن ارفاقى است كه در باره مردان رعايت نموده ، به طورى كه نظير آن در هيچ يك از سيستم‏هاى مختلف اجتماعى قديم و جديد ديده نمى‏شود و ما در اينجا چند آيه از قرآن شريف به عنوان استشهاد نقل مى‏كنيم:

**« للرجال نصيب مما اكتسبوا و للنساء نصيب مما اكتسبن!»(32/نسا) و نيز فرموده:**

**« فلا جناح عليكم فيما فعلن فى انفسهن بالمعروف!» و نيز فرموده:**

**« و لهن مثل الذى عليهن بالمعروف!»(234/بقره) و نيز فرموده:**

**« انى لا اضيع عمل عامل منكم من ذكر او انثى بعضكم من بعض!» (195/ال عمران) و نيز فرموده:**

**« لها ما كسبت و عليها ما اكتسبت!»(286/بقره)**

اين آيه شريفه مشتمل است بر خلاصه‏اى از آنچه كه در آيات قبلى بيان شده و نيز فرموده:

**« و لا تكسب كل نفس الا عليها و لا تزر وازرة وزر اخرى!»(164/انعام)**

آيات مطلق ديگرى نيز هست كه مانند اين آيات، يك فرد از انسان را چه مرد و چه زن جزء تام و كامل مجتمع دانسته و او را آنقدر استقلال فردى داده كه در نتايج خوب و بد و نفع و ضرر اعمالش ، از هر فرد ديگرى جدايش ساخته ، بدون اينكه در اين استقلال بين مرد و زن و كوچك و بزرگ فرقى گذاشته باشد ، آنگاه ميانشان در عزت و احترام نيز تساوى قائل شده و فرموده:

**« و لله العزة و لرسوله و للمؤمنين!»(8/منافقون)**

سپس تمامى عزت‏ها و كرامت‏هاى موهوم را لغو كرده و تنها عزت و احترام دينى را كه با تقوا و عمل صالح به دست مى‏آيد معتبر دانسته و فرموده:

**« يا ايها الناس انا خلقناكم من ذكر و انثى و جعلناكم شعوبا و قبائل لتعارفوا ان اكرمكم عند الله اتقيكم!»(13/حجرات)**

پس روشن شد كه اسلام از آن سه سبب مذكور در مورد بردگی، دو سببش را لغو كرده و تنها مساله جنگ را باقى گذاشت و سببيت آن را براى برده گیری لغو نفرمود ، آرى آن را هم تنها در جنگهائى معتبر دانست كه بين مسلمين و كفار اتفاق افتد كه در اين صورت مسلمين مى‏توانند اسير كافر را برده بگیرند، نه جنگهائى كه بين خود مسلمين رخ مى‏دهد ، كه در اين جنگها اسير گرفتن و برده كردن نيست بلكه ياغى از اين دو طائفه آنقدر سركوب مي شود تا سر در اطاعت امر خدا فرود آورده و رام گردد، چنانكه فرمود:

**« و ان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما فان بغت احديهما على الاخرى فقاتلوا التى تبغى حتى تفى‏ء الى امر الله فان فاءت فاصلحوا بينهما بالعدل و اقسطوا ان الله يحب المقسطين!»(9/حجرات)**

**« انما المؤمنون اخوة فاصلحوا بين اخويكم!»(10/حجرات)**

جهت اين امضاء كردن و معتبر شمردن برده‏گيرى اسراى جنگى اين است كه به طور كلى دشمن محارب ، هدفى جز نابودى انسانيت و از بين بردن نسل بشرى و ويران ساختن آبادى‏ها ندارد و فطرت بشر بدون هيچ ترديدى چنين كسى را محكوم به زوال دانسته و بر هر كسى واجب مى‏داند كه اينگونه دشمن‏هاى بشريت را جزو مجتمع بشرى به شمار نياورده و آنان را مستحق تمتع از مزاياى حيات و تنعم به حقوق اجتماعى نداند و نيز حكم مى‏كند بوجوب از بين بردن آنان و يا دست كم برده گرفتنشان ، علاوه بر اين ، بشر ، حكم فطريش و سنت عمليش هم - تا آنجا كه تاريخ نشان داده - از روزى كه در زمين منزل گزيد تا امروز همين بوده و بعد از اين هم همين خواهد بود .

اسلام هم در ساختمان مجتمع دينى خود كه بر اساس توحيد و حكومت دينى اسلاميش بنا نهاده ، عضويت هر منكر توحيد و ياغى از حكومت دين را نسبت به مجتمع انسانى لغو فرموده و تنها كسانى را انسان دانسته و عضويت آنان را نسبت به مجتمع بشرى معتبر شمرده كه اسلام( دين توحيد) را پذيرفته و يا لااقل به ذمه و تبعيت حكومت دين گردن نهاده باشد ، بنا بر اين از نظر اسلام كسى كه از دين و حكومت آن و يا ذمه و عهده آن خارج باشد از جرگه انسانيت خارج بوده ، با او همان معامله‏اى را مى‏كند كه با غير انسان مى‏نمايد ، يعنى به انسانها اجازه مى‏دهد كه او را از هر نعمتى كه خود در زندگيشان از آن استفاده مى‏كنند محروم ساخته و زمين را از ننگ و لوث استكبار و افسادش پاك كنند ، پس چنين كسى از نظر اسلام هم خودش و هم عملش و هم نتائج همه مساعى و كارهايش مسلوب الحرمة و بى احترام است ، روى اين حساب لشكر اسلام مى‏تواند چنين كسى را در صورت غلبه و پيروزى اسير نموده و بنده خود قرار دهد .

## راه برده‏گيرى در اسلام چيست؟

برده‏گيرى در اسلام از اين راه صورت مى‏گيرد كه نخست قشون اسلام خود را براى روبرو شدن با كفار هم‏مرز و همجوار تجهيز نموده آنان را با كلمات حكمت‏آميز خود و موعظه و مجادله و با حسن دعوت ، به حق دعوت نموده ، آنگاه اگر كفار دعوتشان را پذيرفتند برادرانشان خواهند بود ، به اين معنى كه در هر سود و زيانى با ساير مسلمانان شركت خواهند داشت و اگر بعد از اتمام حجت نپذيرفتند در اين صورت يا اين است كه پيرو كتابى از كتابهاى آسمانى هستند و حاضر مى‏شوند كه به حكومت اسلامى جزيه و ماليات بپردازند كه در اين فرض بحال خود واگذار شده ، در تحت لوا و ذمه اسلام به سلامت زندگى مى‏كنند ، يا اين است كه با قشون اسلام معاهده‏اى مى‏بندند كه در اين صورت چه اهل كتاب باشند و چه نباشند به عهدشان وفا مي شود و اگر نه اهل كتابند و نه براى جزيه دادن حاضر ببستن معاهده ، در اين صورت با اعلام قبلى به جهاد و كارزار با ايشان اقدام مى‏شود ، البته تنها كسانى از آنان كشته مى‏شوند كه شمشير كشيده و در معركه و ميدان جنگ حاضر شده باشند و اما كسانى كه تسليم شده و همچنين مردان و زنان و فرزندان مستضعف ، هيچكدام محكوم به قتل نيستند و اسلام ، كشتن آنان را جايز نمى‏داند و نيز شبيخون زدن و بدون اطلاع بر سر دشمن تاختن و آب را به روى دشمن بستن و او را شكنجه دادن و مثله كردن را اجازه نمى‏دهد .

قشون اسلام اين روش را همچنان ادامه مى‏دهد تا آنكه در روى زمين اثرى از شرك باقى نماند و همه به دين خدا گرايند ، بنا بر اين تنها كسانى محكوم به قتل‏اند كه دين حق را نپذيرند و در هر جنگى كه لشكر اسلام پيروز مى‏شود بعد از خاتمه جنگ به هر چه از اموال و نفرات لشكر كفر مسلط شود ملك او خواهد بود ، تاريخ درخشان جنگهاى رسول خدا صلى‏الله‏عليه‏وآله‏وسلّم‏ مشتمل است بر صفحاتى نورانى و مملو است از سيره عادله و پسنديده‏اى كه سراسر لطائفى از فتوت و مروت و ظرائفى از برو احسان است .

## رفتار و سيره اسلام در باره غلامان و كنيزان چگونه بود؟

بعد از آنكه بردگى بر غلام و يا كنيزى مستقر گرديد آن غلام و كنيز ملك يمين شده و تمامى منافع عملش براى غير خواهد شد و در مقابل هزينه زندگيش بر عهده مالكش خواهد بود ، اسلام سفارش كرده كه مولا با عبد خود معامله پدر و فرزندى نموده و او را يكى از اهل بيت خود حساب كنند و بين او و آنان در لوازم و احتياجات زندگى فرق نگذارد، چنانكه رسول خدا صلى‏الله‏عليه‏وآله‏وسلّم‏ هم با غلامان و خدمت‏كاران خود همين طور رفتار مى‏نمود ، با ايشان غذا مى‏خورد ، نشست و برخاست مى‏كرد ، در خوراك و پوشاك و امثال آن هيچ تقدمى براى خود بر آنان قائل نبود .

و نيز توصيه كرده كه بر غلام و كنيز سخت نگيرند و شكنجه ندهند و ناسزا نگويند و ظلم روا ندارند و اجازه داده كه اين طائفه در بين خود و به اذن اهل‏شان ازدواج كنند و همچنين به احرار هم اجازه داده كه با آنان ازدواج نمايند و در دادن شهادت و در كارهاى خود دخالت داده و سهيم سازند ، چه در زمان بردگيشان و چه بعد از آزاد شدنشان .

ارفاق اسلام در حق بردگان به جائى رسيد كه در جميع امور با اصرار شركت مى‏كردند، حتى تاريخ صدر اسلام بسيارى از بردگان را ياد مى‏كند كه متصدى امر امارت و قيادت لشكر شده‏اند، در بين صحابه بزرگ رسول خدا صلى‏الله‏ عليه‏وآله‏وسلّم‏ نيز عده‏اى از همين بردگان وجود داشتند، مانند سلمان فارسى، بلال حبشى و ديگران، در حسن سلوك اسلام با بردگان همين بس كه خود رسول خدا صلى‏الله‏عليه‏وآله‏وسلّم‏ صفيه دختر حى بن أخطب را آزاد نمود و با او ازدواج كرد و همچنين جويريه دختر حارث را كه يكى از دويست نفر اسراى جنگ بنى المصطلق بود همسر خود نمود. اين عمل باعث شد كه بقيه نفرات هم كه همه زنان و كودكان بودند آزاد شوند .

اين خود يكى از ضروريات سيره اسلام است كه مردان با تقوا اگر چه برده باشند مقدم بر سايرين هستند ، حتى از مولاى بى تقواى خود هم گرامى‏ترند و عبد مى‏تواند مالى را تملك نموده و با اذن اهل خود از جميع مزاياى حيات استفاده نمايد، اين بود اجمالى از رفتار اسلام نسبت به بردگان .

علاوه بر اين ، تاكيد بليغ و سفارش اكيد كرده به آزاد كردن ايشان و اخراجشان از زندان رقيت به فضاى آزاد حريت ، و همين روش خود باعث شد كه روز بروز از عده بردگان كاسته شده و به جمعيت احرار افزوده شود .

به اين سفارشات هم اكتفا نكرده ، يكى از كفارات را آزاد كردن بردگان قرار داد ، نظير كفاره قتل و روزه‏خورى و نيز به موالى اجازه داد كه با بندگان خود مكاتبه كنند ، يعنى قرارداد ببندند كه هر وقت تمامى قيمت خود را به موالى پرداختند آزاد شوند و يا به هر مقدارى كه از قيمت خود را پرداختند به همان مقدار آزاد گردند ، همه اين دستورات از جهت عنايتى است كه اسلام به آزاد شدن بردگان و رها شدن‏شان از اسارت بندگى و الحاقشان به مجتمع انسانى دارد و مى‏خواهد كه هر چه زودتر و هر چه بيشتر پيوند بندگان به مجتمع بشرى تكميل شده و بطور كلى اين ذلت از عائله بشر رخت بربندد .

**خلاصه مباحث فصول گذشته**

مباحث فصول گذشته را مي توان در سه مطلب خلاصه كرد:

اول اينكه اسلام در الغاى اسباب برده‏گيرى و تقليل و تضعيف آن از هيچ بذل جهدى دريغ نداشته و كوتاهى نكرده ، تا جائى كه از همه اسبابهاى معمول در دنياى آن روز تنها يك سبب را باعتبار خود باقى گذارد ، آن هم سببى بود كه به حكم فطرت قاطع ، چاره‏اى جز ابقاى اعتبارش نبود و آن سبب عبارت بود از دشمنى با دين و مزاحمت با مجتمع بشرى و سركشى در برابر حق و بهيچ وجهى از وجوه در برابر حق سر فرود نياوردن ، اسلام اين طغيان را مجوز برده‏گيرى دانست .

دوم اينكه اسلام براى احترام و آبرو دادن به بردگان و نجات آنان از ذلتى كه داشتند جميع وسائل ممكن را بكار برد و تا اندازه‏اى كه بيش از آن تصور و امكان ندارد شؤون حياتى آنان را با شؤون حياتى ساير اجزاء مجتمع بشرى ، يعنى آزادگان نزديك ساخت ، بحدى كه بردگان مثل يكى از افراد مجتمع شدند ، گر چه به تمام معنا همدوش‏شان نگرديدند ، ليكن حجاب و فاصله‏اى كه باقى ماند بسيار دقيق و قابل تحمل بود و آن اين بود كه بردگان مانند آزادگان تمامى مازاد از فعاليتشان ملك خودشان نبود ، بلكه از اين نيرو تنها مقدارى را مالك بودند كه زندگى‏شان را به طور متوسط تامين نمايد و زائد بر آن ملك موالى بود ، به عبارت ديگر، در اسلام هيچ فاصله‏اى بين عبد و حر نماند مگر تنها اين تفاوت كه عبد محتاج بود به اذن مولايش .

سوم اينكه اسلام در آزاد كردن بردگان و الحاقشان به مجتمع آزادگان به هر گونه بهانه متشبث شده ، از طرفى عموم مسلمين را به آزاد كردن بردگان ترغيب و تحريص نموده و اين عمل را يكى از عبادات شمرده و از طرفى هم آنرا در حق بعضى از گنهكاران واجب نموده و كفاره گناهشان قرار داده و از طرفى ديگر به موالى اجازه داد كه با برده خود مكاتبه نموده ، قرار ببندند كه هر وقت از دستمزد خود همه قيمت خود را به مولا پرداختند آزاد شوند و يا به هر مقدارى كه از قيمت خود را پرداختند به همان مقدار آزاد گردند و نيز به موالى اجازه داد كه بنده خود را تدبير كنند يعنى او را براى بعد از مرگ‏شان آزاد سازند .

## سير برده‏گيرى در تاريخ

در كتاب دائرة المعارف و كتاب المذهب و الاخلاق تاليف جان هيسينك طبع بريتانيا و كتاب مجمل التاريخ تاليف اچ. جی. ولز طبع بريتانيا و كتاب روح القوانين تاليف مونتسكيو چاپ تهران مى‏نويسند:

برده‏گيرى در آغاز پيدايشش نخست در باره اسراى جنگى تحقق يافت و قبل از آن رفتار قبائل در باره اسراى جنگى اين بود كه آنان را هر چه هم زياد بودند تا آخرين نفر مى‏كشتند، بعد از آن ، بنا را بر اين گذاشتند كه ايشان را زنده نگهداشته مانند ساير غنيمت‏هاى جنگى تملك نمايند و اين بنا را نه براى استفاده از كار آنان گذاشتند، بلكه منظورشان احسان در حق ايشان و نوع دوستى و رعايت قوانين اخلاقى بود .

چون همگام با اين سير تاريخى اين احساسات هم در نهاد بشر بيدار شد و بشر به تدريج به طرف ترقى و تمدن پيش مى‏رفت، علاوه بر اين ، وضع مادى بشر در آغاز آن طور رو براه نبود كه بتواند اسراى جنگى خود را زنده نگهداشته و نان خور خود را بيشتر سازد ، چون بشر در آغاز اقتصادياتش تنها از راه شكار تامين مى‏شد و لذا مجبور بود اسراى جنگى را كشته و نابود سازد .

وقتى بفكر نگهدارى آنان افتاده كه در نتيجه اتخاذ روش نزول و ارتحال و انتقال از اين منزل به آن منزل سطح زندگيش بالا رفته به او اجازه چنين ترحم و احسانى را داد .

و با شيوع روش برده‏گيرى در بين قبائل و امم به هر طريق كه بود تحولى در زندگى اجتماعى بشر بوجود آمد ، به اين معنا كه اولا زندگى اجتماعى بشر نظام و انضباط مخصوصى به خود گرفت و در ثانى كارها و وظائف در بين مردم تقسيم شد .

اين را هم بايد دانست كه روش برده‏گيرى در تمامى اقطار عالم به يك روش معمول نبود ، بلكه در بعضى از مناطق اصلا رايج نگشت نظير استراليا ، آسياى مركزى ، سيبريه ، آمريكاى شمالى ، اسكيمو و بعضى از نقاط آفريقا از قبيل شمال نيل و جنوب رامبيز و به عكس در بعضى از مناطق ديگر رواج داشت نظير جزيرة العرب و قسمت وحشى‏نشين آفريقا و هم چنين اروپا و آمريكاى جنوبى - وضع رفتار امت‏ها هم با بردگان يكسان نبود بلكه بعضى نسبت به آنان مهربان و بعضى خشن بودند .

مهربان‏ترين امت‏ها نسبت به اين طايفه يهود بود ، به شهادت اينكه ما در آثار باستانى جهان براى يهود هيچ بناى رفيعى نظير اهرامى كه در مصر معمول بوده و بناهاى تاريخى آشور نمى‏يابيم .

و اين خود شاهد روشنى است بر خوشرفتارى يهود نسبت به بردگان ، زيرا اينگونه آثار باستانى به دست بردگان ساخته مى‏شده و خود يك نحو شكنجه‏اى بوده ، بر عكس روميها و يونانيها كه سختگيرترين مردم نسبت به اين طائفه بودند ، اين روش هم چنان در دنيا معمول بود تا آنكه فكر آزاد كردن بردگان و الغاى روش برده‏گيرى نخست در قسطنطنيه و سپس در روم شرقى شايع شد و در قرن 13 ميلادى به طور كلى لغو گرديد و اما در روم غربى ، گر چه در آنجا روش برده‏گيرى به طور كلى لغو نشد و ليكن آن اعمال اجبارى كه در سابق به بردگان تحميل مى‏كردند تعطيل شد و روش جديدى نسبت به آنان اتخاذ كردند ، و آن اين بود كه آنان را در كار خود كه همان زراعت بود آزاد گذاشته تنها سهمى از دسترنج‏شان مى‏گرفتند و وقتى ملكى را خريد و فروش مى‏كردند دهقان را هم ضميمه ملك معامله مى‏نمودند .

و اما در اروپا ، اين روش در بيشتر كشورهاى اروپائى تا سال 1772 ميلادى ادامه داشت ، چند سال قبل از اين تاريخ بود كه معاهده‏اى سى‏ساله بين دو كشور بزرگ اروپائى يعنى انگلستان و اسپانيا بدين قرار برقرار شد كه دولت انگلستان از بردگان آفريقائى سالى چهار هزار و هشتصد نفر را به اسپانيا فروخته و در مقابل مبالغ هنگفتى پول از اسپانيا دريافت دارد .

ليكن همانطورى كه گفتيم اين روش روز بروز از رونقش كاسته مى‏شد تا آنكه در سال 1761 افكار عامه مردم عليه رقيت و برده‏گيرى بهيجان آمد و طوائفى عليه اين روش قيام نمودند از آن جمله طائفه مذهبى لرزان بودند كه دست از شورش و قيام خود برنداشتند تا آنكه در سال 1782 قانونى وضع كردند كه هر كسى از هر كجا به كشور بريتانيا وارد شود آزاد شناخته مى‏گردد و در سال 1788 بعد از آمارگيرى و پى‏جوئى دقيقى معلوم شد كه اين كشور ساليانه دويست هزار برده معامله مى‏كرده است و بردگانى را كه از آفريقا جمع آورى نموده و تنها به كشور آمريكا صادر مى‏كرده‏اند بالغ بر صد هزار نفر در سال مى‏شده ، خلاصه ، مبارزات عليه بردگى هم چنان ادامه داشت تا آنكه در سال 1833 در بريتانيا روش برده‏گيرى بطور كلى لغو و دولت مبلغ بيست ميليون ليره به كمپانيهاى برده‏فروشى بابت خسارت غلامان و كنيزانى كه از آن كمپانيها آزاد شدند پرداخت و غلامان و كنيزانى كه در اين واقعه از قيد رقيت آزاد گرديدند بالغ بر 770380 نفر بودند .

و اما در آمريكا نيز بعد از مبارزات دامنه‏دار و مجاهدتهائى كه اهالى اين كشور در اين راه كردند در سال 1862 حكم به لغويت روش مزبور گرديد ، چون نظريه اهالى اين كشور در باره اين مطلب مختلف بود ، سكنه آمريكاى شمالى برده را تنها از نظر تجمل نگه مى‏داشتند و اما آمريكاى جنوبى چون كه شغل رسمى سكنه آن زراعت و كشت و كار بود و به كارگران بسيارى نيازمند بودند از اين جهت غرضشان از برده‏گيرى استثمار بردگان و استفاده از نيروى كار آنان بود و ازين روى با لغو شدن روش برده‏گيرى مخالفت مى‏كردند ، روش مزبور روز به روز و در كشورى بعد از كشور ديگر لغو مى‏شد ، تا آنكه قرار داد بين المللى بروكسل در سال 1890 ميلادى مبنى بر لغويت روش مزبور منعقد گشته ، دولت‏ها و ممالك يكى پس از ديگرى آنرا امضاء كردند و بدين وسيله روش برده‏گيرى در دنيا لغو و ميليونها نفر از نفوس بشرى از قيد بردگى آزاد شدند .

خواننده محترم اگر در اين گفتار دقت نمايد خواهد ديد كه همه مجاهدتها و مبارزاتى كه عليه روش برده‏گيرى شد و هم چنين قوانينى كه در باره لغويت آن گذرانيدند همه و همه مربوط به برده‏گيرى از طريق ولايت و زورمندى بوده ، بشهادت اينكه بيشتر و يا همه بردگانى كه آنروز به اطراف دنيا برده و فروخته مى‏شد آفريقايى بودند و معلوم است كه در آفريقا جنگى پيش نيامده بود كه آنهمه اسير از آنجا گرفته شود ، بلكه به وسيله قهر و غلبه و قلدرى مردم را دستگير كرده به اطراف رهسپار مى‏كردند ، پس رقيت و برده‏گيرى كه اسلام آنرا امضاء فرمود اصلا مورد بحث مبارزين عليه رژيم برده‏گيرى نبوده .

## بناگذارى بر الغاى رژيم برده‏گيرى تا چه اندازه صحيح بود؟

اين حريت و آزادى فطرى كه ما آنرا براى جنس بشر موهبتى مى‏ناميم (صرف نظر از اينكه نتوانستيم بفهميم كه چه جهت دارد ، ما اين حريت را از ساير حيوانات با اينكه آنها نيز در داشتن شعور نفسانى و اراده محركه مثل انسانند سلب نموده و بخود اختصاص داده‏ايم؟ مگر اينكه بگوئيم همين ما آدميان حريت را به منظور استفاده خودمان از آنها سلب نموده‏ايم!) هيچ اصلى جز اين ندارد كه انسان چون مجهز به شعورى باطنى است كه لذت‏ها را از آلام برايش مشخص مى‏نمايد و هم چنين چون داراى اراده‏ايست كه او را به جلب لذت‏ها و وضع آلام وا مي دارد از اين جهت مى‏تواند آزادانه هر چيزى را براى خود اختيار نمايد .

و اين شعور باطنى انسان محدود و مقيد نيست ، يعنى چنان نيست كه به پاره‏اى از چيزها تعلق بگيرد و چيزهاى ديگرى را احساس نكند و چنين نيست كه انسان ضعيف و زير دست چيزهائى را كه انسان عزيز و قوى درك مى‏كند درك نكند و همچنين اراده‏اش هم محدود نيست تا در نتيجه به بعضى از چيزهائى كه دوست دارد تعلق نگيرد و يا بدون اختيار به چيزهائى تعلق بگيرد كه اراده شخص ديگرى به آن تعلق گرفته و آنرا در عين بى ميلى و كراهت به نفع آن شخص انجام دهد .

خلاصه اينكه انسان مغلوب و ضعيف هم نظائر همه آنچه را كه مافوقش اراده مى‏كند او نيز اراده مى‏كند و هيچ گونه رابطه‏اى بين اراده زير دست و اراده مافوقش نيست كه اراده ضعيف و زير دست را مجبور سازد به اينكه تعلق نگيرد مگر به آنچه كه اراده قوى و مافوقش تعلق گرفته و يا اراده او را در اراده مافوقش فانى و مندك سازد .

به طورى كه آن دو اراده يكى گرديده و به سود قوى بكار افتد و يا اراده ضعيف را چنان تابع اراده قوى نمايد كه استقلال را از آن سلب گرداند ، وقتى چنين رابطه‏اى طبيعى در ميان نبود و از طرفى هم چون قوانين حيات بايستى بر اساس ساختمان طبيعت پى ريزى شود از اين جهت لازم است كه هر انسانى خودش آزاد و در عملش هم آزاد باشد ، منشا سر و صداها و مبارزه‏هائى كه عليه رژيم بردگى شد همين حريت فطرى است و صحيح هم هست ليكن بايد ديد آيا اين حريت موهوبه به انسان موهبتى است براى مجتمع بشرى يا براى فرد فرد انسان‏هائى كه در اين مجتمع به وجود آمده و زندگى مى‏كنند؟ و آيا با اينكه تا آنجا كه سراغ داريم بشر همواره در حال اجتماع بسر مى‏برده و جهاز وجوديش اجازه جز زندگى دسته جمعى را نمى‏دهد ، ممكن است يك فرد حريتش بتمام معنا محفوظ مانده و دست بتركيب آن نخورد؟! يقينا خواهيد گفت: خير، زيرا محال است مجتمعى بتواند زندگى اجتماعى خود را با تشريك مساعى افراد حتى براى مدتى كوتاه ادامه بدهد و در همين حال دست به تركيب آزادى يك يك افراد آن مجتمع نخورد .

آرى تشريك مساعى چه به طور عادلانه و عاقلانه باشد و چه سنتى جائره و جزافى يا به هر صفتى ديگر متصف باشد آزادى فردى را محدود مى‏سازد ، علاوه بر اين ، ممكن نيست انسان بتواند در اين عالم زندگى كند مگر اينكه به حكم ضرورت تصرفاتى در مواد اين عالم بنمايد ، تصرفاتى كه بقاء و دوام زندگيش را تامين و تضمين كند و اين وقتى ممكن است كه در آنچه كه تصرف كرده يك نحوه اختصاص كه از آن بملكيت تعبير مى‏شود داشته باشد - البته مراد ما از اين ملكيت معناى اعمى است كه هم شامل حق ميشود و هم شامل ملك مصطلح - و اين خود مستلزم محدوديت آزاديهاى فردى است ، براى اينكه مادامى كه يك فردى مثلا فلان لباس را مى‏پوشد و يا فلان غذا را مى‏خورد و يا از فلان مايع استفاده مى‏كند و يا در فلان محل سكونت مى‏كند فرد ديگرى نمى‏تواند مستقلا آن استفاده‏ها را از آن لباس و خوراك و مسكن بكند ، پس اراده فرد غير متصرف نسبت به متصرفات فرد متصرف محدود شده حريتش مقيد مى‏شود و لذا مى‏بينيم از آن روزى كه جنس بشر در زمين جاى گرفت همواره ملازم با اختلاف و نزاع با يكديگر بوده و هيچ روزى بر اين انسانهاى پراكنده در پهناى زمين نگذشت مگر اينكه آفتاب آنروز بر نزاع آنان طلوع و از كشمكش آنها غروب نموده ، نزاع و كشمكشهائى كه آنان را به نابودى نفوس و تباهى و هتك اعراض و تاراج رفتن اموال سوق داده است و اين خود شاهد روشنى است بر محدوديت آزاديهاى افراد و گرنه اگر انسان براى خود ، انسانيت ، حريت و آزادى مطلقى قائل بود اين اختلافات دردى از او دوا نمى‏كرد و كوچكترين اثرى نداشت و نيز مى‏بينيم دائما قوانين جزائى و گرفت و گيرهائى چه صحيح و چه غير صحيح در ميان مجتمعات گوناگون بشرى چه متمدن و چه نيمه وحشى متداول بوده است و اين مجازاتها معنائى جز اين ندارد كه مجتمع ، بعضى از نعمتهائى را كه خلقت به فرد ارزانى داشته مالك است و مى‏تواند آزادى افراد را نسبت به آن نعمتها سلب نمايد .

آرى اگر جامعه و يا زمامدار جامعه مالك جان يك فرد قاتل نباشد نمى‏تواند حكم به اعدام او نموده و جانش را از او سلب نمايد و همچنين از يك فرد متخلف كه او را به جرم گناهى مؤاخذه نموده و به انواع شكنجه‏ها از قبيل قطع و ضرب و حبس و غير آن عذابش مى‏دهد اگر مالك حكم و اجراء آن و اختياردار سلب بعضى شؤون حياتى و آسايش و سلطنت مالى از او نبود نمى‏توانست چنين احكامى را در حق او صادر و اجرا نمايد ، چطور مي تواند بدون تحديد و سلب مقدارى از آزادى فرد متخلف و ياغى او را از جور و تعدى باز داشته و او را از حريم جانها و اعراض و اموال ديگران دور سازد .

كوتاه سخن ، براى هيچ عاقلى جاى ترديد نيست كه آزادى على الاطلاق انسان در مجتمع انسانى حتى در يك لحظه باعث اختلال نظام اجتماعى شده و آنا وضع اجتماع را در هم مى‏ريزد ، پس اينكه گفتند حريت فطرى و ارتكازى بشر است - و ما نيز آنرا قبول داشتيم - دليل بر اين نمى‏شود كه حتى افراد در ياغى‏گرى و بر هم زدن اوضاع اجتماعى هم آزاد باشند براى اينكه تنها حريت فطرى نيست ، احتياج به تشكيل و اجتماع نيز فطرى و ارتكازى بشر است و همين ارتكاز اطلاق حريتش را كه آنهم موهبت اراده و شعور غريزى اوست مقيد و محدود مى‏سازد ، زيرا همانطورى كه تشكيل و اجتماع با بطلان اصل آزادى دوام نمى‏يابد همين طور جز به اينكه آزادى‏هاى فردى تا اندازه‏اى محدود شود قابل دوام نخواهد بود .

و لذا مى‏بينيم جوامعى كه بين اين دو حد افراط و تفريط در آزادى به سر مى‏برده‏اند محفوظ و پايدار مانده‏اند و تاريخ از اينگونه جوامع بسيار نشان مى‏دهد ، و چيز نو ظهورى نيست ، گر چه بسيارى از ماها در اثر از حد گذشتن تبليغات ملل غرب خيال مى‏كنند كه اسم آزادى را غربيها در دهن‏ها انداخته و معنايش را هم همانها اختراع و ابتكار كرده و توانسته‏اند آزادى على الاطلاق را حفظ كنند .

به هر حال پيكره يك اجتماع مانند يك بدن است ، همانطورى كه قواى طبيعى روحى و جسمى يك فرد يكديگر را محدود داشته و بعضى از قوا بخاطر بعضى ديگر از كار دست مى‏كشد، مثلا قوه باصره كه منشا ديدن هر چيز قابل رؤيتى است وقتى لامسه چشم و يا قواى فكرى خسته و مانده شوند او نيز بمنظور همراهى با همكارانش متوقف مى‏شود و قوه ذائقه كه از اعمال دستگاه گوارش از گرفتن لقمه و جويدن و فرو بردنش لذت مى‏برد وقتى عضلات فك خسته و مانده شدند او نيز دست از اشتهاى خود بر مى‏دارد .

هم چنين اجتماع بشرى هم كه خود امرى است فطرى براى هيچ قومى دست نمى‏دهد مگر اينكه بعضى از افراد ، مقدارى از آزادى را كه مى‏خواهند در عمل و در تمتعات خود داشته باشند فداى ديگران كرده و به محدوديت تن در دهند.

## آزادى تا چه حدى محدود است ؟

و اما آن مقدار محدوديتى كه اجتماع در آزادى افراد ايجاد مى‏كند و اطلاق فطرى آن را تقييد مى‏نمايد بر حسب اختلاف مجتمعات بشرى از جهت زيادى قوانين و رسومى كه در مجتمع دائر مى‏باشد و كمى آن قوانين و رسوم مختلف مى‏شود، زيرا آن چيزى كه بعد از اجتماع در تقييد آزادى‏هاى فردى اثر به سزائى دارد همان قوانينى است كه در ميان مردم جارى مى‏شود، هر قدر مواد اين قوانين بيشتر و مراقبت در اعمال مردم دقيقتر باشد معلوم است كه محروميت از آزادى و لاقيدى بيشتر خواهد بود ، چنانكه هر قدر مراقبت قوانين كم‏تر باشد آن محروميت‏ها نيز كمتر خواهد بود .

ليكن در عين حال آن مقدار محدوديت واجبى كه در هيچ اجتماعى از بكار بستن آن مفرى نيست و هيچ انسان اجتماعى نمى‏تواند آن را ناچيز بگيرد محدوديتى است كه حفظ وجود اجتماع و سنن دائر و قوانين جارى از نقض و انتقاض موقوف بر آن است .

و لذا هيچ مجتمعى از مجتمعات بشرى را نخواهيد يافت كه داراى قوه دفاعى‏اى كه از نفوس و ذرارى آن مجتمع دفاع كند و ايشان را از نابودى و هلاكت حفظ نمايد نبوده باشد، بلكه بهر اجتماعى كه نگاه كنيد خواهيد ديد كه زمامدارى امور آن اجتماع را تكفل نموده و با گستردن امنيت عمومى و بى‏رحمى در برابر متعدى و ظالم، سنن جارى و عادات و رسوم مقدس جماعت را از انتقاض حفظ مي كرده، اين شما و اين رسيدگى و مطالعه اوضاع جوامعى كه تاريخ اوضاع و احوال آنها را ضبط نموده ، خواهيد ديد كه تاريخ نيز گفتار ما را تصديق مى‏كند .

اينجاست كه بعد از بيانات گذشته مى‏توانيم حرف خود را پوست كنده بزنيم و بگوئيم **روش اسلام در باره برده‏گيرى صحيح و روش ديگران غلط بوده است،** براى اينكه در شريعت فطرت ، اولين حق مشروع هر مجتمعى سلب حريت از دشمن جامعه خويش است و به عبارت ديگر هر جامعه‏اى هر گونه آزادى را از دشمن كه در صدد بر آمده زندگى آن جامعه را بكلى تباه سازد مالك است و حق دارد هر گونه آزادى اراده و عمل را از دشمن جانى خود تملك كند و بگيرد، يا اينكه او را بكلى از صفحه روزگار بر اندازد يا زنده‏اش گذارد و تملكش نمايد و هم چنين نسبت به دشمن دين و سنن و قوانين جاريه‏اش مى‏تواند جلو قانون‏شكنى و آزادى عملش را بگيرد و اختيار دارد كه او را به جان و يا مال و يا غير آن مجازات نمايد، يقينا هيچ انسان عاقلى بخود اجازه نمى‏دهد كه از حريت و آزادى دشمنى كه نه براى حيات مجتمع او وقعى قائل است و نه با او در حفظ مجتمعش برادرى و تشريك مساعى مى‏نمايد و نه از تباه ساختن مجتمعش پروا داشته و در مواقع خطر به خودش واميگذارد طرفدارى نمايد و آيا از آزادى چنين دشمنى طرفدارى كردن و هم وظيفه فطرى حفظ اجتماع را انجام دادن جمع صريح بين دو متناقض و سفاهت و ديوانگى نيست ؟ يقينا خواهيد گفت چرا .

بنا بر اين از مطالبى كه گفتيم روشن شد كه:

اولا بنا گذاشتن بر آزادى انسان به طور مطلق ، امرى است كه صريحا مخالف حق فطرى و مشروع انسان است، آنهم حقى كه نسبت به ساير حقوق مشروع و فطرى انسان اولويت دارد .

و ثانيا آن برده‏گيرى كه اسلام معتبرش دانسته حقى است كه با قوانين فطرت مطابقت دارد و آن عبارت است از برده‏گيرى دشمنان دين و محاربين با مجتمع اسلامى، چنين كسانى از حريت عمل محروم شده به حكم اجبار به داخل مجتمع اسلامى جلب و در زى بردگان در خواهند آمد و آن قدر در آن مجتمع خواهند زيست تا آنكه بر اساس تربيت صالح دينى تربيت يافته تدريجا آزاد و به مجتمع احرار ملحق شوند ، علاوه بر اينكه زمامدار مسلمين حق دارد كه اگر براى مجتمع دينى مصلحت بداند تمامى بردگان را تا آخرين نفر آزاد نموده يا در حق آنها رفتار ديگرى كه منافى با احكام الهى نباشد معمول دارد و حال آنكه اگر اين بردگان به بردگى مسلمين در نيامده بودند يقينا نه اينطور سالم و محترم مى‏زيستند و نه نعمت دين و تربيت دينى كه اعظم نعمتهاست نصيبشان مي شد .

## داستان بر انداختن برده‏گيرى به كجا انجاميد؟

دولت‏هاى بزرگ دنيا در كنفرانس بروكسل قرارى صادر كردند مبنى بر منع اكيد خريد و فروش برده و نتيجه قرار مزبور اين شد كه غلامان و كنيزان هر كجا بودند آزاد گردند و ديگر مثل سابق بردگان براى عرضه به خريدار به صف در نيامده چون رمه گوسفند از اينجا به آنجا سوق داده نشوند، نتيجه ديگرش اين شد كه ديگر عده‏اى از نفوس بشر براى خدمت در حرم‏سراها اخته نگردند ، خلاصه امروز ديگر از آن بردگان و آن اخته‏ها حتى براى نمونه يك نفر هم يافت نمى‏شود، مگر در بعضى از اقوام وحشى بطورى كه نقل مى‏كنند .

ليكن بايد ديد آيا صرف بر انداختن اسم برده و برده‏گيرى از زبانها و يافت نشدن اشخاص به اين اسم ، يك دانشمندى را كه آزادانه فكر مى‏كند قانع مي سازد؟ و آيا مردم فهميده نمى‏پرسند كه مگر در اين مساله بحث و نزاع بر سر اسم بود كه با منع از بردن اسم برده و اطلاق اسم حر بر بندگان مطلب تمام و نزاع خاتمه يابد اگر چه آش همان آش و كاسه همان كاسه باشد؟ باز هم منافع كار عده‏اى را از آنان سلب و اراده‏شان را تابع اراده خود بكنند؟ آيا اين همه گفتگوها و مبارزه‏هاى اساسى بر سر واقعيت و حقيقت معناى آزادى و آثار آن بود و راستى اينها با رسوم بردگى مخالفند؟! اگر مخالفند پس آن رفتار وحشيانه در جنگ جهانى دوم‏شان چه بود كه دول ضعيف را تسليم بلاقيد و شرط خود نموده چون مور و ملخ به شهرها و ديارشان تاخته ميليونها از اموالشان را به تاراج برده حتى بر جانشان و اطفال بى گناهشان هم رحم نكردند و ميليونها نفر را به اسيرى و بردگى بداخل خاك خود كشيده بهر كارى كه خواستند واداشتند و همين امروز هم رفتار خود را بهمان منوال دارند ادامه مى‏دهند .

خدايا ! آيا برده‏گيرى غير از همين رفتار غربيها است و بصرف اينكه از بردن اسم بردگى جلوگيرى كرده‏اند آزاديخواه و مدافع حقوق بشر شدند؟ مگر معناى برده‏گيرى غير از سلب آزادى مطلق و تملك اراده و عمل ديگران و نفوذ حكم اقويا و عزت‏طلبان در اشخاص ضعيف و ذليل به دلخواه خود و به حق و نا حق حكم كردن چيز ديگرى است .

شگفتا ! مگر اسلام چه فرموده بود؟ اسلام هم همين حكم را البته به صحيح‏ترين وجهى امضا كرده بود، چطور شد كه با كمال بى شرمى نظام صحيح اسلامى را نظام بردگى ناميده و نظام غلط خود را نظام بردگى نمى‏نامند؟ و حال آنكه اسلام اگر برده مى‏گيرد به آسان‏ترين وجه و خفيف‏ترين مؤنه گرفته و آنها به بى رحمانه‏ترين وجه و سنگين‏ترين مؤنه مى‏گيرند .

ما هنوز خاطرات تلخ آن جنگ جهانى را از ياد نبرده‏ايم، با اينكه اينها ميهن ما را بعنوان دوستى و حمايت و حفظ از خرابيهاى جنگ اشغال كرده آن همه وحشى‏گرى‏ها را از خود نشان دادند ، واى به حال كشورهائى كه اين طرفداران آزادى و مخالفين نظام بردگى آن كشورها را به عنوان فتح و غلبه بر دشمن اشغال نمودند ، از آن دوستى‏شان با ما مى‏توان فهميد كه بر سر دشمن خود چه‏ها آورده‏اند؟ اينجاست كه هر شخص فهميده‏اى به رسوائى قرار داد بروكسل پى برده مى‏فهمد كه اين قرارداد و آن همه تبليغات جز يك بازى سياسى و گرفتن برده به صورت لغو بردگى چيز ديگرى نبود و اگر اسلام بردگى اسراى جنگى را امضاء فرمود ايشان نيز عملا آنرا امضاء كرده‏اند ، چيزى كه هست از تلفظ اسم آن جلوگيرى نموده‏اند .

و اما بردگى از راه ولايت و به فروش رساندن فرزندان بدست پدران را گر چه ايشان اسما و رسما آنرا منع كرده‏اند ليكن چندين قرن قبل از منع‏شان اسلام آنرا منع فرموده بود .

اما برده‏گيرى از راه غلبه و قلدرى كه اسلام اين را نيز منع نموده و ليكن غربيها نه ، گر چه اينها نيز بر منع از آن اتفاق نموده‏اند و ليكن اين منع‏شان نظير همان منع از بردگى اسراى جنگى تنها حرف است و از مرحله حرف نگذاشته و عمل نمى‏كنند؟ خواننده محترم مى‏تواند جواب اين سؤال را از مطالعه و مرور به تاريخ و سرگذشت مستعمرات آسيائى و آفريقائى و آمريكائى اروپائيان و فجايعى كه در آن مستعمرات مرتكب شدند و خونهائى كه ريختند و نواميسى كه هتك نمودند و اموالى كه به غارت بردند و تحكم‏هائى كه كردند بدست آورد زيرا اين فجايع و جنايات يكى و صدتا و هزارتا و خلاصه شمردنى نيست .

عجب !! ما چرا خواننده را بجائى حواله دهيم كه شايد به نظرش دور و دراز باشد؟ براى صدق گفتار ما كافى است كه خواننده عزيز تنها در شكنجه و خون دلهائى كه مردم الجزاير از ملت متمدن !!! فرانسه در عرض چند سال ديد دقت نمايد و نفوسى كه به دست اين جانور درنده به خون آغشته گشته و شهرهائى كه در زير آتش گلوله‏هايش ويران شده و شدائدى كه مردم بى گناهش از آنها ديده‏اند از نظر بگذراند و بر اين تمدن نفرين فرستد و هم چنين ظلم و بيدادى كه ملت عرب از انگليسيها و ملت سودان و سرخ پوستان آمريكا و اروپاى شرقى از اتحاد جماهير شوروى و ستمهائى كه خود ما از دست همين‏ها ديده‏ايم به ياد آورده بر اين آدم‏خواران قرن بيستم نفرين كند .

دردناك‏تر از همه اين است كه اين جنايات را به اسم خيرخواهى و بشر دوستى مرتكب مى‏شوند و حال آنكه اين همان برده‏گيرى است كه به ظاهر از آن بيزارى مى‏جستند.

پس از آنچه كه در اين فصول ده‏گانه گذشت معلوم شد كه غربيها نيز با همه آن هو و جنجال‏هائى كه عليه روش اسلام براه انداختند، در مرحله عمل همان رفتار اسلام را اتخاذ مى‏نمايند و در موقع وجود سبب يعنى هجوم دشمنى كه در صدد ويران ساختن بناى مجتمع و هدم انسانيت است از چنين دشمنى حريت را سلب كرده و مى‏كنند و نمى‏توانند نكنند، زيرا اين حكمى است مشروع در شريعت فطرت و براى آن اصلى است واقعى و لا يتغير و آن احتياج انسانيت است در بقاى خود به دفع مزاحمات وجود و مناقضات بقايش، چنانكه متفرع بر اين اصل واقعى اصل ديگرى دارد اجتماعى و عقلائى و تبدل ناپذير و آن همانطورى كه سابقا هم گفته شد لزوم حفظ مجتمع انسانى است از انعدام و انهدام ، چيزى كه هست ايشان از اين قسم مشروع تجاوز نموده و برده‏گيرى بزور و قلدرى را هم كه قسم نامشروع آن است معمول مى‏دارند و هميشه چه قبل از قرارداد بروكسل و چه بعد از آن ميليونها نفوس بشرى را خريد و فروش كرده و به يكديگر پيش‏كش و يا عاريه داده و مى‏دهند، الا اينكه طبق مثل معروف يك بام و دو هوا ، اعمال وحشيانه خود را برده‏گيرى نناميده و با كمال پرروئى اسمهاى فريبنده‏اى از قبيل استعمار ، استملاك ، قيموميت ، حمايت ، عنايت ، اعانت و غيره روى آن مى‏گذارند .

و معلوم است كه از اين تبديل لفظ جز پوشاندن روى رسوائيهاى خود غرضى ندارند و لذا هر وقت احساس مى‏كنند كه دنيا دارد پى به رسوائيها و فجايع‏شان مى‏برد اسم مبتذل و پوسيده سابق را عوض كرده اسم ديگرى بر آن مى‏گذارند .

آرى از اقسام مختلف برده‏گيرى كه به وسيله قرارداد بروكسل نسخ و ملغى گرديد و آنهمه سر و صدا در دنيا به راه انداخت و دول متمدن دنيا يعنى همان گردانندگان مدنيت مترقى و پرچم‏داران آزادى در باره آن آنهمه مباهات كردند تنها قسمى كه باقى ماند و مثل ساير اقسام برده‏گيرى قرارداد مزبور را در خصوص آن نشكستند مساله فروختن فرزندان و اخته كردن بردگان بود .

آنهم نه براى خاطر احترام به قرارداد بروكسل و يا طرفدارى از آزادى بردگان بود بلكه براى اين بود كه اين قسم از برده‏گيرى بر ايشان سودى نداشت ، علاوه بر اينكه به مساله فردى بيشتر شباهت داشت تا يك مساله اجتماعى .

مضافا بر اينكه عمل كردن به قرارداد مزبور در خصوص اين قسم از برده‏گيرى خود سوژه تبليغاتى خوبى بود براى غربى‏ها كه آن را به دست گرفته سر و صدا براه انداخته و با مشتى الفاظ پوچ و دروغ خود را در دنيا به آزادى خواهى و مخالفت با رژيم برده‏گيرى وانمود ساخته اثر معجزآسائى از الفاظ و ادعاهاى خالى از حقيقت بگيرند مثل تبليغاتى كه در ساير موضوعات به راه مى‏اندازند .

از مقايسه‏اى كه ما بين روشهاى دنياى قديم و جديد در باره برده‏گيرى و بين روش اسلام در باره آن كرديم، بخوبى معلوم شد كه روش اسلام در باره برده‏گيرى متقن‏ترين و حكيمانه‏ترين و به آزادى و صلاح بردگان نزديك‏ترين روشى است كه ممكن است تصور نمود .

تنها سؤالى كه در اين مقايسه باقى مى‏ماند اين است كه غربيها حق استفاده از بردگان را مخصوص دولتها مى‏دانند و اسلام بردگان را مثل ساير غنيمت‏هاى جنگى - غير از اراضى مفتوحه عنوة - بين سربازان تقسيم مى‏كند ، بلكه سهم آنان را قبل از سهم دولت مى‏پردازد .

و اين سؤال براى خود مساله جداگانه‏ايست غير مربوط به اصل مساله برده‏گيرى كه شايد در مباحث آينده در ضمن گفتار در تفسير آيات زكات و خمس به طور مفصل در باره آن بحث كنيم - ان شاء الله و الله المستعان - اينك بعد از همه اين حرفها بر مى‏گرديم به تجزيه و تحليل كلام صاحب معجم الاعلام كه پيش از اين نقل كرده بوديم .

وى مى‏گويد: مبدأ و منشا سر و صداهائى كه به راه افتاد و منجر به الغاى رژيم بردگى گرديد تساوى حقوق افراد بشر در ضروريات زندگى بود، از نامبرده مى‏پرسيم مقصود شما از اين تساوى در حقوق چيست؟ اگر مقصود اين است كه تمامى افراد بشر در استحقاق رعايت شدن حقوق واجبشان يكسانند و خلاصه حقوق همه افراد هر چه باشد محترم است، اگر چه خود آن حقوق به نسبت اختلاف و ارزش اجتماعى افراد مختلف باشد حقوق رئيس از مرئوس و حاكم از محكوم و آمر از مامور و مطيع قانون از متخلف و عادل از ظالم بيشتر باشد البته همينطور است و همه در اينكه بايد حقوقشان چه كم و چه زياد محفوظ باشد استحقاق دارند، ليكن اين سخن مستلزم اين نيست كه جميع افراد بشر چه آن فرد شريفى كه وجودش براى جامعه مفيد است و چه آنكسى كه اصلا صلاحيت ندارد كه جزئى از مجتمع شمرده شود در همه حقوق مساوى باشند، زيرا آن يكى نافع و اين ديگرى مضر و مانند سم مهلكى است كه در هر جا از پيكره مجتمع رخنه كند حيات آن بخش را تباه مى‏كند و فطرت انسان به طور صريح حكم مى‏كند بر اينكه بايد به فرد نافع آزادى كامل داد و از افراد مضر سلب آزادى كرد، پس دشمنى كه در صدد از بين بردن آزادى آدمى است حق ندارد ادعاى تساوى در آزادى كند، به همان دليلى كه گرگ اين حق را به گردن گوسفند و شير به گردن شكار خود ندارد .

و اگر مقصود اين است كه همه افراد بشر حتى افراد وحشى چون همه در انسانيت مشتركند و همه قابليت و استعداد ارتقاء به مدارج انسانيت و نيل به سعادت‏هاى ممكن را دارند از اين جهت جامعه بايد يك يك افراد را از آزادى برخوردار ساخته و آنان را تربيت نموده به تدريج به صلحا ملحق سازد .

اين نيز صحيح است ليكن گاهى مى‏شود كه اين تربيت منوط بر اين مى‏شود كه براى مدتى آزادى اراده و عمل از افرادى كه تحت تربيتند سلب شود ، تا در نتيجه اين نحوه تربيت صلاحيت آزاد شدن را دارا شوند يعنى بدانند كه اراده و عمل را در كجا بكار برند، نظير مريضى كه طبيب اراده و عمل او را كنترل نموده و او را به چيزهائى وا مي دارد كه خودش اراده آنرا ندارد، بلكه بر عكس از آن نفرت هم مى‏كند و همچنين اطفال كه اوليايشان آنان را در تحت شرايط و مقرراتى تربيت مى‏كنند كه خود اطفال آن شرايط را دوست نمى‏دارند كه هيچ ، بنظرشان سنگين و دشوار هم مى‏آيد .

اسلام هم به منظور تربيت كفار محارب ، آزادى را از اراده و عمل‏شان سلب نموده آنان را به اسم بردگى به داخل مجتمع صالح دينى خود كشانيده و در آغوش خود تربيت نموده ، آنگاه به تدريج آزادشان مى‏سازد .

البته ممكن است يك فرد از اين اسراى جنگى تا آخر عمر هم از قيد بردگى آزاد نگردد، ليكن قانون اسلام در باره بردگان قانونيست اجتماعى و عمومى كه بايد به نظر كلى به آن و به نتيجه آن نظر كرد، نه يك مساله فردى كه فرض وجود چنان فردى ناقض آن قانون باشد، از همه اينها گذشته، عجب اينجاست كه همانطورى كه سابقا هم گفتيم خود اين آقايان يعنى غربيها در باره اسراى جنگى با همه مخالفت‏شان با اسم بردگى و اظهار حسن نيت نسبت به بردگان همان رفتار اسلام را اجرا مى‏كنند .

و اگر مقصود اين است كه آزادى انسان ايجاب مى‏كند كه تمامى اطراف و جوانب پيكره مجتمع از آن برخوردار باشد و همه افراد اختيار اراده و عمل خود را داشته باشند و چيزى بين آنان و اراده بى‏قيد و شرطشان حائل و مانع نباشد، خيلى روشن و غير قابل ترديد است كه چنين آزادى بى‏قيد و شرطى را نمى‏توان براى افراد بشر قائل شد و ممكن نيست در جامعه‏اى آنرا نسبت به خود افراد جامعه اجرا نمود ، تا چه رسد به دشمنان جنگى جامعه كه تنها مورد امضاى بردگى اسلامند و گمان نمى‏كنيم كه خود اين آقايان هم به چنين چيزى ملزم باشند ، بلكه مى‏بينيم كه بر خلاف آن رفتار مى‏كنند .

براى اينكه اگر اين سخن درست باشد بايد بين يك فرد و دو فرد و يك جامعه فرقى نباشد و اين نحو آزادى در باره همه افراد جارى باشد و حال آنكه همين غربيها كه به افراد آنقدر آزادى قانونى مى‏دهند كه حتى به او اجازه خودكشى و بدو نفر اجازه دوئل هم مى‏دهند نسبت به جوامع فقير و ملل عقب مانده و يك مشت هم نوع فقير و بى‏نواى خود اين قدر ظلم مى‏كنند كه عرصه زندگى بر آنان تنگ شده و در همان بيغوله و خانه‏هاى ويرانى كه دارند آب خوش از گلويشان پائين نمى‏رود.

در اينجا سؤالى باقى مى‏ماند و آن اين است كه چرا اسلام تملك مال را براى بردگان تشريع نكرد تا آنان نيز مانند آزادگان با دستمزد خود حوائج ضرورى خود را برطرف ساخته و سربار موالى نباشند؟ و چرا بردگى بردگان را موقت و محدود به اسلام نكرد تا در نتيجه هر برده‏اى كه مسلمان شود آزاد گردد و اين لكه ننگ يعنى بردگى و محروميت تا قيام قيامت در دامن او و اعقابش باقى نماند؟ جواب اين سؤال اين است كه اگر اسلام بردگى بردگان را محدود به اسلام نكرده و بعد از اسلام آوردن بردگان باز هم حكم به بقاى بردگى ايشان نموده و همچنين اگر عبد را مالك چيزى ندانسته و نيز فطرت بشرى هم اگر سلب آزادى از دشمنان محارب را تجويز نموده همه براى اين است كه دشمن در داخل مملكت نتواند نقشه‏هاى درونى خود را عملى سازد و قوه و قدرتى بر مقاومت و پايدارى در مبارزه و به هم زدن نظم اجتماع صالح و دينى حريف را نداشته باشد ، چون منشا همه قدرتها مال و آزادى در عمل است ، وقتى دشمن نه مالك عمل خود بود و نه مالك مزد عمل ، قهرا هوس دشمنى و ستيزه با دشمن خود را هم نمى‏كند .

بله ، اسلام تا اندازه‏اى اجازه تملك را به بردگان داده و البته اين تملك تنها در جائى تجويز شده كه تمليك از ناحيه مالك باشد و در حقيقت مالكيت عبد يكى از شؤون مالكيت مالك و در طول آن است و چنان نيست كه در عرض مالك مستقل در تصرف باشد .

و اما اينكه چرا بردگى بردگان را محدود به اسلام آوردن آنان نكرد ، جوابش اين است كه اين تحديد با سياست اسلام منافات داشت ، چون اسلام براى حفظ اساس دين و اداره جامعه دينى و بسط دادن تربيت دينى ، حتى به همين كفار محاربى كه منكوب عده وعده‏اش شده‏اند سياستهائى دارد كه اگر به صرف اسلام آوردن بردگان حكم بازادى آنان ميكرد آن سياستها باطل ميشد، زيرا بردگان كه همان دشمنان راه يافته به داخل كشور اسلاميند مى‏توانستند به ظاهر اسلام آورده و به اين وسيله در داخل مملكت آزادانه عليه حكومت توطئه نموده و به طور خطرناكترى حمله كرده، افراد و توانائى از دست رفته خود را به دست آورند و اين تنها اسلام نيست كه براى حفظ اساس دين چنين سياستى را اتخاذ نموده، بلكه از همين عصر حاضر گرفته تا قديمى‏ترين ملتى كه تاريخ سراغ مى‏دهد سنت جارى بين همه اقوام و ملل همين بوده كه وقتى با دشمن روبرو مى‏شدند و از يكديگر مى‏كشتند و سرانجام بر دشمن ظفر مى‏يافتند حق مشروع خود مى‏دانستند كه شمشير در ميان آنان گذاشته آنقدر مى‏كشتند تا تسليم بلا قيد و شرط شوند و تنها به اين راضى نمى‏شدند كه دشمن از قتال دست كشيده اسلحه خود را زمين بگذارد .

بلكه وادارشان مى‏كردند به اينكه تسليم امرشان شده نسبت به حكم‏شان مطيع و منقاد شوند، چه اين حكم به نفع آنان باشد و چه بر ضررشان چه بخواهند آنان را زنده گذاشته و اموالشان را محترم شمارند و چه بخواهند اموالشان را مصادره و خونهاى‏شان را بريزند و اين را از سفاهت و نفهمى مى‏دانستند كه قومى پس از آنكه بر دشمن خود غلبه نموده سيادت و سيطره خود را مقيد به قيدى سازد كه در نتيجه آن قيد راه براى برگشتن دشمن و انتقام و خونخواهيش هموار شده سرانجام همه رشته‏هايش پنبه گشته و زحماتش هدر رود، چگونه ممكن است ملتى به خود اجازه چنين سفاهتى را بدهد؟ و حال آنكه در راه تحصيل اين سيادت و حفظ استقلال مجتمع مقدس خود نفوسى از افراد خود را به كشتن و اموالى را به هدر داده؟ و آيا اگر با دادن خسارتهاى جانى و مالى چنين كارى كند به خود ظلم نكرده؟ و به آن خونهاى ريخته شده اهانت و نسبت به اموال و كوششهاى پيگير خود اسراف ننموده؟ و اگر ملتى با دادن قربانيان و تحمل خسارتهاى مالى به دشمن خونخوار خود دست يافته و آنان را ذليل و برده خود كرد آيا جا دارد كسى اعتراض كند كه چرا خردسالان دشمن را برده خود كرده‏اى؟ و حال آنكه مردان با شما سر جنگ داشتند و خسارتهاى جانى و مالى شما همه از ناحيه بزرگسالان دشمن بوده گناه كودكان چه بود؟ با اينكه نه شمشيرى بدست گرفته بودند و نه در معركه‏اى حاضر شده بودند ؟ جوابش اين است كه خردسالان دشمن ، قربانيان پدران خويشند .

از اين گذشته، فراموش نشود كه گفتيم اسلام در باره بردگان داراى حكم مخصوصى است كه در هيچ ملتى نيست و آن اين است كه حكومت اسلامى قانونا حق دارد در صورتى كه مصلحت حال مجتمع اسلامى باشد اسراى جنگى را آزاد سازد و براى آزاد ساختن آنان اقدام نموده مجانا يا با دادن قيمت همه آنان را آزاد كند! (و خدا داناتر است!)

**الميزان ج : 6 ص : 488**