

لمعان فقه در غزل حافظ و مثنوی مولوی

دکتر یدالله نصیریان^۱

امین حاجی محمدی^۲

چکیده

شاید امروزه عجین شدن احکام فقهی اسلام با اشعار فارسی چندان رایج نباشد، اما این تلفیق در شعر قدیم، به خصوص اشعار حافظ و مولانا خودنمایی می‌کند. اشعار این بزرگان در جوهر و ذات با کلام الهی سنخیت دارد و آنان برای بیان مافی الضمیر خود از هر وسیله‌ای، از جمله اصطلاحات فقهی بهره برده‌اند. از آن‌جا که اسلام، به تصریح قرآن، کامل‌ترین شریعت آسمانی است؛ باید در متن زندگی مردم قرار گیرد. از این روی در مقاله حاضر بانگرشی نو، به بررسی اصطلاحات فقهی- حقوقی غزلیات حافظ و مثنوی معنوی پرداخته شده است تا ژرفای احکام اسلامی و گستره وسیع نفوذ فقه بیش از پیش عیان شده و آفاقی نو فراروی پژوهندگان احکام اسلامی و اشعار ایرانی باز شود. نتیجه این مقاله نشان می‌دهد کلام این مردان الهی از صدر تا ذیل مملو از اشارات مستقیم و غیرمستقیم به آیات، روایات، احکام، قواعد و اصطلاحات فقهی است. واژگان کلیدی: فقه، حقوق، غزل، مثنوی.

۱. استاد و عضو هیئت علمی دانشگاه تهران.

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد فقه و حقوق دانشکده الهیات دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران شمال.

پس از شکل‌گیری جوامع بشری و رونق گرفتن زندگی اجتماعی در غالب دولتها و حکومتها، یکی از نیازهای مبرم بشر ترسیم و تدوین اصول و قوانینی بود تا در سایه آن آسایش، رفاه، عدالت و سعادت افراد جامعه تأمین شود. باتوجه به این نیازها که پدیده‌های طبیعی و واقعی هستند و بعد از شناسایی روابط ناشی از آنها علمی به نام حقوق به وجود آمد. وجه تمایز فقه با حقوق مصطلح کنونی این است که فقه اعم از حقوق می‌باشد، یعنی شارع اسلام علاوه بر توجه به نیازهای فردی و اجتماعی بشر به نیازهای روحی و معنوی آنها نیز توجه عنایت داشته است؛ به همین جهت در احکام و قوانین فقه اسلام هر دو جنبه زندگی مادی و معنوی لحاظ شده است، تا به این وسیله انسان به هر دو سعادت دنیوی و اخروی نایل گردد؛ این وسعت اندیشه و ژرف‌نگری در فقه اسلام به جهت نشأت گرفتن آن از یگانه مبدأ خلقت و مصدر تشریح است که علم تفصیلی به همه کائنات دارد. به جرأت می‌توان گفت بشر با تمام پیشرفتهایی که در زمینه علوم مختلف داشته است، معلوماتی متقن و معتبر در زمینه روح بشر و بُعد متعالی وجود انسان ندارد، زیرا این بُعد وجود او به دلیل غیر مادی بودن ذات و ماهیتش برای ما مجهول است؛ بنابراین شناخت حقیقی انسان که لازمه تدوین قوانین برای او می‌باشد در حیطة علم الهی و کسانی است که ملهم به او هستند، برخلاف نظر منکران پیام آسمانی که معتقد هستند عقل جزئی بشر قادر به درک تمام امور است، (Schunon, Frithjof, 1981, Vol4, No2) تنها کسی که نسبت به انسان آگاهی و اشراف کامل دارد و تمام زوایای روحانی و جسمانی او را می‌شناسد، ذات احدیت است. (مطهری، ۱۳۶۰ش: ص ۴۲)

۱- لزوم توجه به نشر فقه و احکام اسلام

نسل جوان کنونی، نسلی پر جنب و جوش، تحصیل کرده و آگاه است که متأسفانه در برابر بحرانهای عظیم چون گرفتاریهای اقتصادی، اجتماعی، تحصیلی و بهداشتی قرار گرفته است. اما از همه مهم‌تر، دچار بحران ایدئولوژیک شده است. بحران ایدئولوژیک که گریبان‌گیر جامعه شده است، نه تنها جوانان بلکه کلیه آحاد جامعه را دچار مشکل کرده است. برداشتهای سلیقه‌ای و متفاوت از دین موجب شده است تا بعضی جوانان، پایه‌ای استوار از دین و اعتقاداتشان در ذهن نداشته باشند؛ زیرا در بسیاری از موارد، تحت تأثیر تبلیغات و جاذبه‌های فرهنگ بیگانه، جذب آن

شده و به جای این که نکات مثبت آن فرهنگ را با فرهنگ اصیل ایرانی-اسلامی خویش درهم بیاویزند، به الگو برداری محض از فرهنگ بیگانه می‌پردازند. (لایبی، باقری، ۱۳۸۸ش:ش ۳، ص ۶۶)

نهضت اسلام در آغاز، گرفتار یهود شد و پس از آن با همکاری سایر قدرتهای شیطانی‌تر از خود تبلیغات و دسایس فکری وسیعی بر ضد اسلام شروع کردند؛ هدف آنها این بود که مردم تصور کنند اسلام دین جامعی نیست و فقط احکام عبادی و اخلاقی دارد. درحالی که نسبت آیات اجتماعی قرآن به عبادیات آن از صد به یک هم بیشتر است. فقه اسلام مترقی‌ترین و کامل‌ترین احکام را دربر دارد و هیچ موضوع حیاتی نیست که اسلام تکلیفی برای آن مقرر نداشته و حکمی نداده باشد. با این حال، از آنجا که دشمنان اسلام احساس کردند اسلام و ایمانی که مردم به آن دارند، سدی در مقابل منافع مادی و متزلزل‌کننده قدرت سیاسی آنان است، از این روی، با وسایل مختلف (و میلیاردها دلار هزینه) بر ضد اسلام دسیسه و تبلیغ کرده و می‌کنند. (خمینی، بی‌تا: ص ۹-۱۲)

باید توجه داشت سردمداران غرب با نشان دادن تصویری نادرست از اسلام و مدیریت افکار و عقاید مردم، در پی سلطه بر تمام جهان هستند؛ همچنین تسلط این طبقه (ممتاز) بر سازمانهای دولتی زمینه را برای خلع ید دولت و اصولاً نهادهای دولتی (و مردمی) فراهم نموده است، به نحوی که در مراحل بعد، طبقه مزبور خود را جدای از تشکیلات حکومت دانسته، به‌طور مستقل عمل می‌نمایند. (Burnham, 1942: p182) به عنوان مثال، امروزه ملاحظه می‌شود که بسیاری از قوانین، خارج از کنگره امریکا ساخته و پرداخته می‌شوند، زیرا مؤسسات گوناگون (که تقریباً تمام آنها در ید طبقه ممتاز یهودیان است) در ترسیم خطوط اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و نظامی نقشی بسیار مؤثر ایفاء می‌کنند. (قوامی، ۱۳۶۶ش: ش ۴، ص ۷۰۱)

۲- تأثیر اسلام بر شعر و شاعران

با ظهور اسلام، شعر، دیگر «أَحْسَنُ الشَّعْرِ أَكْذَبُهُ» آن نیست؛ بلکه بنابه حدیث شریف نبوی «إِنَّمَا الشَّعْرُ كَلَامٌ مُؤَلَّفٌ، فَمَا وَاَقَّ الْحَقُّ مِنْهُ فَهُوَ حَسَنٌ وَمَا لَمْ يُوَافِقِ الْحَقُّ مِنْهُ فَلَا خَيْرَ فِيهِ». (قیروانی، ۱۴۰۸ق: ج ۱، ص ۳۲) پس از ظهور دین مبین اسلام و نزول قرآن کریم، نقل احادیث و اقوال بزرگان دین، وضع شعر به تدریج تغییر یافت و آفاقی نو در برابر دیدگان شاعران گشوده شد، همچنین واژه‌هایی تازه با مفاهیم عالی و نو (از جمله اصطلاحات فقهی) به گستره ادب وارد شد. از این پس شعر، میزان عقل و ترازوی خلوص و اعتقاد به مفاهیم جدید الهی به شمار می‌رفت. (انوار،

۱۳۷۷ش: ج ۳، ص ۳۴۷-۳۴۸) قرآن نه تنها منبع فقه و احکام اسلامی است، بلکه کتاب اخلاق و تربیت نیز می‌باشد و هدف آن ساختن انسان صالح، متعالی و باور نمودن او در تمام سطوح است. همچنین قرآن، نه تنها دستور نامهٔ دینی مسلمانان است، بلکه در تار و پود آیات آن، فصاحت و بلاغتی بی‌نظیر به چشم می‌خورد که شاعر و نقّاد و سخنور عربی‌دان همیشه بهترین تمثیل، غنی‌ترین اشعار، زیباترین تشبیه، کامل‌ترین تصویر، گویاترین عبارت و سخت‌ترین ترکیب را در قرآن جسته است. (مؤید شیرازی، ۱۳۶۲ش: ص ۳۹) قرآن و روایات همواره یکی از منابع الهام بخش ادبا و شعرای مسلمان بوده است و هر کدام به گونه‌ای از این سرچشمهٔ معارف و حقایق سود برده‌اند. فرهنگ پر برکت اسلامی، در سایهٔ عنایات الهی و تعلیمات ارزندهٔ نبوی، طی قرون متمادی، بزرگانی را در دامن خود پروراند که چون خورشیدهایی در زمینه‌های گوناگون علم و ادب، هنر و اخلاق، فضای انسانیت را نور افشان نموده‌اند. از همین روی، یکی (فقیه) با تفقه در دین و منابع اسلامی سعی دارد احکام و اسلوب صحیح زندگی و رسیدن به قرب الهی را به مکلفین ارائه نماید و به قول فخر رازی، ایشان عقیده‌های باطل را از درون مردم زایل می‌کنند و عقیده‌های درست را به واسطهٔ براهین در درون مردم راسخ می‌گردانند؛ (رازی، ۱۳۶۶ش: ص ۲۵) و دیگری (ادیب) با اتکا به همان منابع ولی با بیانی لطیف و در غالبی موزون، با استفاده از صنایع ادبی سعی دارد ضمن بیان حکمت واقعی احکام، فطرت بشری را در این عصر خواب آلودگی بیدار نمایند؛ همچنین اینان دل‌های مردمان را از تشویش و نگرانی در آورده و با کلام دلنشین خود (که سراسر ذکر و یاد خدا است) آرامش می‌بخشند. (رعد/ ۲۸) این امر علاوه بر اینکه انسانها را متوجه حقیقت زندگی و بُعد متعالی وجود خود می‌سازد، موجب افزایش ایمان آنها نیز می‌گردد. (فتح/ ۴)

۳- جایگاه حافظ و مولانا در ایران و جهان

حافظ، اندیشمندی است که با غزلیات نافذ و روح‌نواز خود مرزهای قرون و اعصار را در نوردیده و در اعماق دل تک تک ایرانیان رسوخ کرده است؛ از این روی کمتر خانه‌ای را در ایران می‌توان یافت که در کنار قرآن، دیوان حافظ در آن نباشد و مورد مطالعه قرار نگیرد. اندیشه و افکار والای این حکیم و عارف نامدار به سایر ملل نیز راه یافته است و شعرای بزرگی همچون گوته آلمانی او را از بزرگ‌ترین اندیشمندان تاریخ هستی لقب داده‌اند. (صفا، ۱۳۸۲ش: ج ۳، ب ۲، ص ۱۰۷۱)

مولانا، این صرّاف معانی، دقیق ترین مسایل لاهوتی و ناسوتی را با مهارتی تام و حذاقتی شگفت انگیز در بیان آورده است. مثنوی شریف شاهکاری برای اصلاح و تعدیل اخلاق و ایجاد کمال نوع بشر است. کسانی که در علم النفس، فقه، اصول فقه، اصول عقاید، ادب، فلسفه، کلام، طبیعیات و جز آن مطالعه کرده‌اند نیک می‌دانند در مثنوی درباره آنها بحث شده و حرف تازه و فکر جدید و نامیرنده یافت می‌شود. «اگر گفتار امامان معصوم علیهم السلام را کنار بگذاریم، از هنگامی که بشر برای حفظ افکار خود خط را به وجود آورد و تألیف کتاب را تعمیم داد و حکما و بزرگان و شعرا و نویسندگان، عقاید و نتیجه افکار خود را به صورت کتاب به جامعه انسانی عرضه داشتند تا کنون کتابی در موضوع اخلاق بشری و کمال انسانی وزین تر، پرمایه تر، مفیدتر و خوش تر از مثنوی مولوی به عالم بشریت ارزانی نشده است. (نثری، ۱۳۴۷ش: ج ۶، ص ۲۷۹)

۴- لمعان فقه در غزل حافظ و مثنوی مولوی

اگر بخواهیم مجموعه ادب فارسی را بر مبنای اهمیت، حکمت، اخلاق، معانی بدیع، اسلوب بیان، آموزه‌های اعتقادی و تربیتی و جز آن محک بزنیم، قطعاً ممتازترین بخش این گنجینه گرانبها از سر چشمه قرآن و روایات گرفته شده است. در میان این مجموعه ارزشمند، غزلیات حافظ و مثنوی مولوی از جایگاهی بس رفیع در بین مردم و آثار مشاهیر ایران و جهان برخوردار هستند. این مردان الهی علاوه بر آشنایی با علوم زمان خود همچون، ادبیات فارسی و عربی، فقه و اصول، حدیث و قصص، تاریخ، طب و نجوم، فلسفه و کلام اسلامی، در پی الطاف الهی، با ذهن پردازشگر و نبوغ علمی و ادبی خویش، با بیانی لطیف و اسلوبی ظریف از اصطلاحات فقهی در اشعار خود گاه برای بیان حکمت واقعی احکام استفاده کرده‌اند و گاه در قالب داستان و تمثیل و غیره در جهت بیان مقاصد اخلاقی، تربیتی و عرفانی اسلامی بهره برده‌اند. با نگاهی گذرا می‌توان دید که تقریباً از تمام ابواب فقهی و مسائل حقوقی در اشعار این بزرگان اشاره‌ای رفته است؛ اشاره به این امور تنها به جهت مصاحبت دائمی او با قرآن و روایات نیست، بلکه شعر حافظ و مولانا در جوهر و ذات با کلام الهی سنخیت دارد. (الهی قمشه‌ای، ۱۳۶۸ش: ص ۲۹) اهم اصطلاحات فقهی - حقوقی به کار رفته در غزلیات حافظ و مثنوی مولوی عبارتند از: اختیار، اضرار، اعتراف، امانت، بنده، بیع، تعزیر، تزویر، تسلیم، توبه، جرم، جزا، جنایت، حد، خون بها، حق، حلال، حرام، شرع، شریعت، ضمان، عاریه، کافر، گواه، قاتل، قصاص، متهم، مدعی، مفلس، ملحد، وقف، و کیل و دیگر اصطلاحات. ذیلاً

به جهت پرهیز از اطناب به برخی ابیات که استعمال اصطلاحات فقهی حقوقی در آنها موجب طرح اشکال شده است و بیشتر بحث برانگیز می‌باشند اشاره می‌کنیم. لازم به ذکر است در استناد به اشعار حافظ از نسخه قزوینی و غنی (قزوینی، غنی، ۱۳۸۶ش) و اشعار مولوی از نسخه استعلامی (استعلامی، ۱۳۷۰ش) استفاده شده است. در دیوان حافظ حرف «ح» در پایان هر بیت رمز حافظ و عدد پس از آن شماره صفحه و حرف «ب» نشانه شماره بیت می‌باشد. و در دیوان مولوی، حرف «م» مخفف مولوی و عدد پس از آن علامت دفتر شعر است و حرف «ب» اشاره به بیت دارد.

۱-۴: دانی که چنگ و عود چه تقریر می‌کنند
پنهان خورید باده که تعزیر می‌کنند
(ح ۲۰۰، ب ۱)

تعزیر در لغت به معنی ادب کردن (معین، ۱۳۸۳ش:ص ۲۹۵) و بازداشتن (ابن‌منظور، ۱۴۰۰ق: ج ۴، ص ۵۶۱) است. ماده ۱۶ قانون مجازات اسلامی که منعکس‌کننده نظر فقها است (عاملی، ۱۴۱۳ق: ج ۲، ص ۴۲۳/ حلی (محقق)، ۱۴۰۸ق: ج ۴، ص ۱۴۷/ طباطبایی، بی تا: ج ۲، ص ۴۵۹) در تعریف تعزیر آورده است: «تعزیر تأدیب یا عقوبتی است که نوع و مقدار آن در شرع تعیین نشده و به نظر حاکم واگذار شده؛ از قبیل حبس، جزای نقدی و شلاق که میزان شلاق باید از حد کمتر باشد.» بیت فوق با توجه به اینکه شرب خمر (شراب خواری) بنابر ماده ۱۶۵ق.م.ا: «خوردن مسکر موجب حد است.» جزو جرائم مستلزم حد می‌باشد و طبق ماده ۱۷۴ق.م.ا: «حد شرب مسکر برای مرد یا زن هشتاد تازیانه است.» این بحث پیش می‌آید که چرا حافظ با داشتن آشنایی کامل با فقه از تعزیر به‌عنوان مجازات شرب خمر نام برده است. برخی شارحین کوشیده‌اند کاربرد تعزیر به جای حد را از روی عمد و درست (و نه تسامح فقهی-حقوقی حافظ به ضرورت قافیه) تلقی کنند. (خرمشاهی، ۱۳۶۸ش: ج ۲، ص ۷۳۱) با این استدلال که حافظ شافعی مذهب بوده و در فقه شافعی چهل ضربه از هشتاد تازیانه مجازات شرب خمر از باب تعزیر می‌باشد. به هر حال نظر غالب فقهای اسلامی (امامی و عامه) بر حد بودن آن است و در قوانین کیفری جزو حدود آمده است و به کاربردن تعزیر از سوی حافظ محل تأمل است. البته شاید بتوان به گونه دیگری کاربرد این اصطلاح را در بیت فوق توجیه کرد؛ به این صورت که سیاق مصرع دوم «پنهان خورید باده که تعزیر می‌کنند» این احتمال را مطرح می‌کند که شاید حافظ جرم تجاهر به شرب خمر که عنوان جرمی مستقل و تعزیراتی است و جدا از اصل شرب خمر می‌باشد را در نظر داشته است. ماده ۷۰۱ق.م.ا همین مضمون را در بر

داشته و مقرر می‌دارد: «هر کس متجاهراً و به نحو علنی در اماکن و معابر مشروبات الکلی استعمال نماید، علاوه بر اجرای حد شرعی شرب خمر به دو تا شش ماه حبس تعزیری محکوم می‌شود.»
 ۲-۴: در حد و تعزیر قاضی هر که مُرد نیست بر قاضی ضمان کو نیست خُرد

(م ۶، ب ۱۵۱۱)

در این بیت مولانا می‌گوید: اگر این بیمار در تعزیر و زیر ضربه شلاق تو بمیرد، خسارتی متوجهات نمی‌شود و خونسش به هدر می‌رود، اگر کسی از زخمی که تو به عنوان مجازات وارد می‌کنی بمیرد، از دوزخ رها می‌شود و راه بهشت را پیش می‌گیرد. هر کس در زیر حد و تعزیر قاضی جان بسپارد، قاضی ضامن خون او نیست، زیرا قضاوت و قاضی چیز محقری نیست، بلکه نایب حق است و سایه عدل حق

زیرا تأدیب قاضی برای گرفتن داد مظلومان از ستمگران است، نه از روی آبروی شخصی و خشم و سود خویش. چون کار قاضی در راه حق و روز معاد است، اگر هم خطایی کند، دیه بر گردن او نیست، بلکه دیه بر عاقله است. عاقله قاضی خود حق است، لذا خطای او از بیت المال که مال الله است جبران می‌شود. (جعفری، ۱۳۶۸ش: ج ۱۳، ص ۵۴)

۳-۴: وام حافظ بگو که باز دهند کرده ای اعتراف و ما گواهییم

(ح ۳۸۱، ب ۱۰)

خصم منکر تا نشد مصداق خواه کی کند قاضی تقاضای گواه

(م ۶، ب ۴۳۴۹)

این دو بیت کاملاً محتوای حقوقی دارد، اولاً اصطلاح اعتراف دقیقاً در محل اقرار به کار رفته است، زیرا موضوع اعتراف دعوی مدنی می‌باشد؛ در مصراع اول موضوع دعوی (وام یا قرض) مطرح شده است و در مصراع دوم ادله اثبات دعوی مزبور ذکر شده است که اعتراف (اقرار) مدیون و گواهی (شهادت) می‌باشد. ثانیاً، ابتدا به نظر می‌رسد اجتماع ادله اقرار و گواه نوعی حشو حقوقی است، چون با وجود اقرار، دیگر نیازی به گواه نمی‌باشد؛ لیکن با دقت در مصراع دوم در می‌یابیم که گواهی گواهان دایر بر اعتراف مدیون به دین است؛ پس حشوی در کار نمی‌باشد، بلکه اثبات دعوی اول (دعوی اعتراف مدیون به دین) با گواهی گواهان است، سپس اثبات دعوی اصلی (وام یا قرض) با اقرار که در دعوی اول ثابت شده است. قریب به مضمون این بیت را در ماده ۱۲۷۹ ق.م

می‌توان دید که مقرر می‌دارد: «اقرار شفاهی واقع در خارج از محکمه را در صورتی می‌توان به شهادت شهود اثبات کرد که اصل دعوی به شهادت شهود قابل اثبات باشد و یا ادله و قرائنی بر وقوع اقرار موجود باشد.»

مصراع دوم به این امر اشاره دارد که اگر متهم در محکمه به اتهام خود اقرار نکرد و اگر مدارک و مستندات کافی برای اثبات جرم نبود آنگاه متهم منکر تحقق جرم شد، در این صورت اگر شاکی بتواند برای دعوای خود بینه (شاهد) اقامه کند دعوی به نفع او خاتمه می‌یابد در غیر این صورت متهم تبرئه می‌گردد. همچنین به نکته فقهی حقوقی دیگری نیز اشاره دارد و آن این که اقامه شاهد باید به درخواست قاضی باشد؛ بنابراین اگر اقامه شهادت از پیش خود و قبل از درخواست قاضی باشد، پذیرفته نیست، خواه قبل از طرح ادعا باشد یا بعد از آن، زیرا با نشان دادن تمایل به ادای شهادت در معرض تهمت واقع می‌شود. البته با رد چنین شهادتی وی مورد جرح واقع نمی‌شود. (عاملی، ۱۴۱۰ق:ج ۱، ص ۲۵۴) بنابراین اگر بعد از آن در دعوایی دیگر شهادت دهد پذیرفته می‌گردد و در این که آیا او می‌تواند در غیر این مجلس ادای شهادت نماید، دو نظر وجود دارد. از پیش خود شهادت دادن مانع پذیرش شهادت است مگر در حقوق الله؛ مانند این که شهادت دهد فلان کس نماز و روزه و زکات خود را ترک کرده است. چنین شهادتی را شهادت «حسبه» می‌نامند و در آن ابتدا کردن به شهادت مانع قبول آن نیست. زیرا خداوند متعال به انجام آن فرمان داده است؛ از همین رو در حکم درخواست قاضی پیش از ادای شهادت محسوب می‌شود. (دادمرزی، ۱۳۸۵ش: ص ۲۱۸)

- | | |
|-------------------------------------|--|
| نکته‌ای هرگز نشد فوت از دل دانای تو | ۴-۴: از رسوم شرع و حکمت با هزاران اختلاف |
| (ح ۴۱۰، ب ۴) | |
| گفت از جان شرع را هستم غلام | گفت نفقه زن چرا ندهی تمام |
| (م ۶، ب ۴۵۶۲) | |
| بر دریدی هر کسی جسم حریف | گر نکردی شرع افسونی لطیف |
| (م ۵، ب ۱۲۱۰) | |
| دیو را در شیشه حجت کند | شرع بهر دفع شر رأیی زند |
| (م ۵، ب ۱۲۱۱) | |

شرع و شریعت در لغت هر دو به معنای آیین و دین هستند. (معین، همان: ص ۶۱۷) ولی اغلب کاربرد متعارف هر یک در محل خاص خود است. شریعت، جمیع مقررات اخلاقی، اعتقادی و حقوقی اسلام یا هر یک از ادیان آسمانی دیگر است و شرع به معنی قانون است. (جعفری لنگرودی، ۱۳۸۳ش: ص ۲۶) شرع، غالباً در محل شرح و بسط هر یک از مقررات و قوانین شریعت اصطلاح می‌شود. به نظر می‌رسد به توان قیاس کاربرد این دو را از کاربرد دو اصطلاح حقوق و قانون گرفت و چنین فرض کرد که شریعت یعنی حقوق و شرع یعنی قانون. به هر حال در اغلب موارد مراد از شرع، شرع مقدس اسلام است که مجموعه‌ای از احکام و قوانین اسلامی و مشتمل بر عبادات، عقود، معاملات و عقوبات (حدود، قصاص، دیات، تعزیرات) است. شرع در ایات فوق دقیقاً در معنی اصطلاحی ذکر شده به کار رفته است و مطابقت رسوم شرع و حکمت در بیت حافظ و شرع و نفقه در بیت مولانا، در تأیید گفته بالا است. همچنین در بیت آخر عبارت «افسونی لطیف» استعاره از احکام قضایی است که شرع مردم را در بند آن نگاه داشته است و رعایت این احکام موجب می‌شود از تجاوز به یکدیگر کاسته شود. همچنین عبارت «دیو در شیشه حجت کردن»، یعنی شرع با گذاردن شاهد و نشان دادن دلیل، متجاوز را از تعدی باز می‌دارد. (شهیدی، ۱۳۷۵ش: ج ۹، ص ۱۸۵-۱۸۶)

۴-۵: خدا رامحتسب مارابه فریاد دف و نی بخش که ساز شرع ازین افسانه بی قانون نخواهد شد (ح ۱۶۵، ب ۴)

قانون در لغت به معنای قاعده، آیین، مقررات و احکام جاریه کشور و نیز مقیاس اندازه اشیا است. (معین، همان، ص ۷۴۹) قانون در اصطلاح، مفهومی است کلی و قضایی و غیر موقت که مراجع صلاحیت‌دار آن را برای اجرا، تصویب کرده و به عموم مردم عرضه می‌دارند. (جعفری لنگرودی، ۱۳۸۸ش: ص ۵۱۷) در اصطلاح حقوق اسلامی، نام قانون را شرع و شریعت نهاده‌اند و شرایع اسلام همان قوانین اسلام است. (ابن بابویه قمی، ۱۴۱۳ق: ج ۲، ص ۶۲۸) کتاب معروف شرایع‌الاسلام نیز از همین جا اقتباس شده است. بنابراین، قانون‌گذار را شارع و پیروان شرع را متشرعه می‌نامند. استعمال اصطلاح قانون در بیت فوق با به کار بردن اصطلاحات محتسب و شرع از یک طرف و دف و نی از طرف دیگر قانون را در مرکز بیان ایهامی قرارداده است؛ در واقع محور

التذاذ هنری از بیت همین حیرانی در انتخاب معنی برای قانون (به مثابه آلت موسیقی یا قانون مصطلح حقوقی) است.

۴-۶: در ضرورت هست هر مُردارِ پاک
 بر سر منکر ز لعنت باد خاک
 (م ۲، ب ۳۴۱۶)

ضرورت در لغت به معنای نیاز، حاجت، ناگزیری و آنچه که به آن محتاج باشند، است. (معین، همان: ص ۶۵۴) در اصطلاح فقهی، عذری است که به موجب آن ارتکاب پاره‌ای از امور ممنوعه مجاز باشد مانند کسی که گرسنه و در شرف هلاکت است و در این حال می‌تواند از مال غیر بدون اذن او به قدر سد جوع بردارد و بعد عوض آن را بدهد. (جعفری لنگرودی، ۱۳۸۸ش: ص ۴۱۶) یکی از ضروری‌ترین اصول اسلامی این اصل است که می‌گوید: «الضرورات تبیح المحظورات/ ضرورتها و ناچارها ممنوعات را جایز و مباح می‌سازد.» با نظر به این که تمام قوانین اسلام برای پیش برد هر دو جنبه مادی و معنوی انسانها است، اگر تطبیق یکی از آن قوانین به جهت شرایط خارجی به ضرر انسانی بوده باشد، آن قانون از نظر فعلیت برای آن فرد ساقط می‌شود، مانند این که مکلف به آن قانون نیست. مدارک این اصل از آیات قرآنی (بقره/ ۱۷۳ و ۲۷۶، انعام/ ۱۱۹)، روایات (مهم‌ترین آن لا ضررَ ولا ضرارَ)، قانون عقلی و هم از اجماع استفاده می‌شود. (جعفری، همان: ج ۵، ص ۳۰۵) البته بایستی این نکته را بیان کرد که عبارت «در ضرورت هست هر مردار پاک» از نظر فقهی صحیح نیست و مردار نجس با اضطرار انسان پاک نمی‌شود، بلکه حلال می‌گردد. (همان: ص ۵۲۴) بنابراین به نظر می‌رسد این تسامح از سوی مولانا به جهت قافیه باشد زیرا خود در جای دیگر می‌گوید:

کز ضرورت هست مُرداری حلال
 که تحری نیست در کعبه وصال
 (م ۶، ب ۴۶۷۲)

۴-۷: خوش عروسیست جهان از ره صورت لیکن
 هر که پیوست بدو عمر خودش کاوین داد
 (ح ۱۱۲، ب ۵)

در بیت بالا کاوین به معنی اصطلاحی آن در فقه و حقوق به کار رفته و حافظ به زبانی استعاری و کنایی می‌گوید که جهان به ظاهر عروسی زیبا است اما مهریه نکاحش عمر آدمی است. این بیت اشاره‌ای لطیف به دسیسه شیطان است که گفت: «لَأَزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ؛ إِلسا

عِبَادَكَ مِنْهُمْ الْمُخْلِصِينَ» (حجر/۳۹-۴۰) «شیطان گفت: من هم (باطل را) در روی زمین حتماً برایشان می‌آرایم (فریبنده و جلوه‌گر خواهم کرد) و همه را مگر از میان آنها بندگانِ خالص شده‌ تو را گمراه سازم.

۸-۴: گر امینم، متهم نبود امین گر بگویم آسمان را من زمین
(م ۱، ب ۵۹۲)

مولانا در این بیت نیز به یکی دیگر از اصول فقهی - حقوقی، که امین متهم نمی‌شود، اشاره دارد. این اصل در فقه و حقوق اسلامی مورد عمل می‌باشد. و نمی‌توان گفت اصلی تعبدی است، زیرا تمام عقلا در مسائل اجتماعی، اشخاصی را که به صدق و امانت بپذیرند، در مورد تردید که آیا شخص امین منحرف شده است یا نه؟ عمل به اصل مزبور می‌کنند تا خلاف آن ثابت گردد. در مورد اصل فوق روایاتی نیز وارد شده است از جمله این روایت که امام صادق(ع) فرمودند: «تو نمی‌توانی کسی را که به تو خیانت کرده است امین بشماری و نمی‌توانی کسی را که امین می‌دانی، متهم سازی». (حر عاملی، ۱۴۰۹ق: ج ۱۹، ص ۸۰) یکی دیگر از روایات وارد شده خبر معروف «لَیسَ عَلَی الْأَمِینِ إِلَّا الْیَمِینُ» است؛ ضمن این که بر طبق این قاعده اثبات تعدی و تفریط نسبت به مورد امانت برعهده امانت گذار گذاشته شده، امین برای دفاع از خود در مقام منکر فقط ادای سوگند می‌کند. (موسوی بجنوردی، ۱۳۸۷ش: ج ۱، ص ۱۴۵)

۹-۴: چون معلم زد صبی را شد تَلَفٌ بر معلم نیست چیزی لا تَخَفُ
(م ۶، ب ۱۵۱۸)

در بیت فوق اصطلاح تلف کاملاً بار فقهی - حقوقی دارد، جلال الدین می‌گوید: اگر پدری فرزند خود را بزند و فرزندش بمیرد، چون برای انتقام و فرو نشاندن غضب خویش و یا برای سایر امور شخصی زده است، در حالی که تعلیم و تربیت و خدمت به فرزند برای پدر لازم است، لذا بایستی خون بهایش را به باز ماندگان فرزندش بپردازد. اگر معلم در راه تعلیم و تربیت کودک را بزند و کودک تلف شود، مجازاتی برای معلم نیست، زیرا معلم نایب پدر کودک و امین است و هیچ امینی هم ضامن نیست. و برای کودک خدمت به استاد یکی از واجبات نبوده است، پس این استاد با زجر و تنبیهی که کودک را کشته است، کار شخصی برای خویشتن انجام نمی‌داده است، برخلاف پدر که برای کار خود فرزندش را می‌زده است. (جعفری، همان، ج ۳، ص ۵۴) این مسئله که مبنی بر نظر

جلال الدین است قابل تأمل می‌باشد، زیرا در باب دیات، جایی که ولیّ یا کسی که در حکم او است کودک را به مربی می‌سپارد، فقها آورده‌اند: معلم شنا از مال خودش، ضامن (جنایت وارده بر شاگرد) غیربالغ است. (عاملی، ۱۴۰۰ق: ص ۲۷۷) دلیل حکم فوق این است که چنین جنایتی شبه عمد است و همان‌طور که اطلاق عبارت اقتضا می‌کند میان تفریط کردن یا نکردن مرتبی تفاوتی نیست. (عاملی (شهید ثانی)، ۱۴۱۰ق: ج ۲، ص ۴۲۴) البته علامه حلی علت ضمان معلم شنا را تفریط دانسته که لازمه آن این است که اگر معلم تفریط نکند، ضامن نیست. (حلی، ۱۴۱۷ق: ج ۳، ص ۶۵۳) بنابراین می‌بینیم که از نظر فقها دیه ثابت خواهد بود و از آنجا که دیه یکی از مجازاتهای اسلام است بیت مولانا محل اشکال خواهد بود؛ البته می‌توان این اشکال را چنین توجیه نمود که مقصود از عبارت «بر معلم نیست چیزی» تنها قصاص مدنظر بوده است.

۴-۱۰: کجاست صوفی دجال فعل ملحد شکل
 بگو بسوز که مهدی دین پناه رسید
 (ح ۲۴۲، ب ۶)

این بیت حافظ بسیار زیبا، عجیب و تأمل برانگیز است؛ استفاده از تعبیر «صوفی دجال فعل ملحد شکل» در کنار تعبیر «مهدی دین پناه» اشاره به یکی از عظیم‌ترین مسایل بشریت دارد که در آخر الزمان حق را بر باطل پیروز می‌گرداند. (اسراء / ۸۱) شعر حافظ به دلیل سرچشمه گرفتن از قرآن و معارف اسلامی همیشه زنده و پویا است، از این روی صوفی دجال فعل می‌تواند اشاره‌ای ظریف به فعالیت‌های طبقه ممتاز (ماسونها^۱) باشد که با نفوذ سیاسی و پولی در جهان و با در دست گرفتن رسانه‌ها سعی در رخنه در دین و فرهنگ مردم دارند تا در پوشش دین، تمام ایمان و اعتقادات مردم (به ویژه مسلمانان) را که سدی در مقابل منافع مادی و قدرت سیاسی آنها است، مطابق با عقاید و سلیق ارباب خود تغییر دهند.

مسأله ایمان به ظهور یک نجات بخش بزرگ، یک اعتقاد عمومی و قدیمی، در میان همه اقوام و مذاهب شرق و غرب است (مکارم شیرازی، ۱۳۸۸ش: ص ۱۳۰ / بازرگان، ۱۳۴۲ش: ص ۵۸-۵۹ / عقیقی بخشایشی، ۱۳۸۱ش: ص ۱۸۹۵-۱۸۹۷ / صافی گلپایگانی، ۱۳۸۸ش: ج ۱، ص ۲۰۰) ظهور مصلح موعود با حوادث طبیعی، رویدادهای اجتماعی و تحولات سیاسی، نظامی بسیاری همراه است که همه آنها نشان از آماده شدن جهان برای ورود به عصر جدید و آغاز دورانی سرنوشت ساز از حیات کره خاکی دارند؛ از مجموع حوادث، رویدادها و تحولات که پیش از ظهور و یا هم زمان با آن واقع

می‌شوند به نشانه‌ها و علائم ظهور تعبیر می‌شود که خروج دجال یکی از آنها است. (اصفهانی، ۱۴۱۴ق: ج ۳، ص ۲۸۵)

اما دجال که حافظ در بیت مورد بررسی از او نام برده کیست؟ این نام از واژه «دَجَل» مشتق شده و به مفهوم «بسیار دروغگو، فریب دهنده» (معین، همان: ص ۴۹۲)، «درهم کننده حق و باطل» (طریحی، ۱۴۱۶ق: ج ۵، ص ۳۶۹)، و «مسیح دروغین» است. (ابن منظور، همان: ج ۱۱، ص ۲۳۶) ابن عمر گوید: روزی رسول اکرم (ص) به اصحابش فرمودند: ای مردم! خداوند هیچ پیامبری را به رسالت مبعوث نکرد جز آن که قومش را از دجال ترسانید و خدای تعالی آن را تا به امروز بر شما تأخیر انداخته است و اگر امر بر شما مشتبه شد، بدانید که خداوند یک چشم نیست. (ابن بابویه، ۱۳۸۴ش: ج ۲، ص ۳۱۷-۳۱۹) درباره ماهیت دجال آرای متفاوتی است و بهترین نظر آن است که دجال، کنایه از کفر جهانی و سیطره فرهنگ مادی بر همه جهان است. (تونه‌ای، ۱۳۸۳ش: ص ۳۱۸-۳۱۹) خروج دجال جنبشی بر اساس لابی‌گری و نشأت گرفته از توطئه یهود و همانند جریان «هیبی‌گری» غربی است که ناشی از عیش و نوش، خوش‌گذرانی و مصرف‌گرایی است. البته جنبش دجال یک چشم بسیار پیشرفته و دارای ابعاد عقیدتی و سیاسی گسترده است که تمامی ابزارهای علمی روز را در تبلیغات و ترفندهایش به کار می‌گیرد و یهودیان که در پشت این فریب بزرگ قرار دارند، (طبق صریح قرآن با پیروی و ایمان به شیطان(سباء/ ۴۰-۴۱))، و با فریب دختران و پسران جوان آنان را در راستای اهداف خود قرار می‌دهند و می‌توان گفت که فتنه و آشوب دجال بر مسلمانان فتنه‌ای سخت و ناگوار است. (کورانی، ۱۳۸۶ش: ص ۳۲۶)

۴-۱۱: پس امام حی قایم آن ولی است خواه از نسل عمر خواه از علی است

(۲م، ب ۸۱۷)

ولایت در لغت به معنای تسلط داشتن، حکومت است. (معین، همان: ص ۱۱۷۶) یکی از مهم‌ترین بحثهای حقوق اساسی بعد از انقلاب اسلامی کشور ما حول محور همین اصطلاح شکل گرفته است. جایگاه حساس مسئله ولایت، در معارف دینی اسلام، قابل قیاس با هیچ یک از احکام و مقررات دینی نیست. مسئله ولایت در اسلام افضل از تمام رکنهای آن است، زیرا ولایت و وجود نظام سیاسی کلید بقای ارکان دیگر است. (در همین زمینه امیرالمؤمنین علی(ع) می‌فرماید: «الْوَلَايَةُ هِيَ

الحَافِظَةُ لِجَمِيعِ الْفَرَائِضِ وَ السُّنَنِ» «حافظ و نگهبان مجموعه فرایض و سنتهای دینی ولایت است.»
(حر عاملی، همان: ج ۱، ص ۲۹)

ولایت فقیه از موضوعاتی است که تصور آنها موجب تصدیق می‌شود، و چندان به برهان احتیاج ندارد. به این معنی که هر کس عقاید و احکام اسلامی را، حتی اجمالاً، دریافته باشد چون به ولایت فقیه برسد و آن را به تصور آورد، بی‌درنگ تصدیق خواهد کرد، و آن را ضروری و بدیهی خواهد شناخت. این که امروز به ولایت فقیه چندان توجهی نمی‌شود و احتیاج به استدلال پیدا کرده، علتش اوضاع اجتماعی مسلمانان عموماً، و حوزه‌های علمیه خصوصاً، می‌باشد. (خمینی، همان: ص ۹-۱۲) به‌هرحال با وجود قوانین جامع و مترقی اسلام برای سعادت فردی و اجتماعی بشر، مجموعه قانون به تنهایی برای اصلاح جامعه کافی نیست. برای این که قانون مایه اصلاح و سعادت بشر شود، به قوه اجرائیه و مجری احتیاج دارد. (همان: ص ۲۵) به همین جهت، خداوند در قرآن (نساء / ۵۹) اطاعت از ولایت و حاکمیت بعد از خود را از آن رسول الله (ص) و پس از او مختص، اولی الامر و اولیاء خاص خدا (فقهای) که دارای شرایطی خاص باشند تفویض) نموده است. (شعبانی، ۱۳۸۶ش: ص ۱۲۸) با این اوصاف این سؤال پیش می‌آید که چرا مولانا با اینکه خود فقیه و بلکه مجتهد و صاحب فتوا بوده است مسئله ولایت صاحب الزمان را این گونه «خواه از نسل عمر خواه از علی» مطرح کرده است؟ برای توضیح این مسئله ولایت تکوینی را به دو نوع مهم ولایت تکوینی وجودی، و ولایت تکوینی تعیینی تقسیم می‌کنیم: (جعفری، همان: ج ۳، ص ۴۰۹-۴۱۶)

۱- ولایت تکوینی وجودی: مقصود از این نوع ولایت، آن است که فرد انسانی هر چه در راه تکامل جلوتر برود و هر چه که به‌رشد شخصیتی بیشتر نائل شود و قیافه الهی او بیشتر نمودار گردد، تقرب او به خدا بیشتر شده در نتیجه قدرت تصرف و نظارت او در انسانها به عنوان نماینده الهی (به معنای عمومی) بیشتر خواهد گشت. این قسم از ولایت اکتسابی بوده و آیات و روایاتی که برای انسانهای با ایمان اثبات ولایت می‌کند به همین معنا است. این ولایت به هیچ نژاد و نسبی مخصوص نیست، چنان که رنگ و شکل و سایر خصوصیت‌های طبیعی کوچک‌ترین دخالتی در این ولایت ندارد، بلکه مربوط به این است که چه اندازه یک انسان توانسته است از عقل سلیم و وجدان و شعاع الهی که در نهاد او است، بهره برداری نموده و شخصیت خود را به ثمر برساند.

۲- ولایت تکوینی تعیینی: این نوع ولایت مطابق مدارک اسلامی اکتسابی نمی‌باشد، بلکه مطابق مصالحی که پشت پرده بوده و خداوند متعال به آنها دانا است، تنها اشخاص معینی هستند که این مقام والا را حیازت می‌کنند، این ولایت منحصر در پیامبران عظام و جانشینان آنها می‌باشد. برای اثبات ولایت تکوینی تعیینی علاوه بر آیات قرآن (انعام/۲۴ و آل عمران/ ۱۷۹) روایات شیعه و سنی از جمله «الْخُلَفَاءُ مِنْ بَعْدِي إِثْنَا عَشَرَ كُلُّهُمْ مِنْ قُرَيْشٍ» / «جانشینان من پس از من دوازده نفراند و همه آنها از قریش می‌باشند» بر آن وارد شده است. (جعفری، همان: ج ۳، ص ۴۱۱) در این که خداوند به جهت علل پنهانی که ما نمی‌دانیم خصوصیتی به بعضی از افراد انسانی می‌بخشد که به وسیله آن خصوصیات دارای ولایت تکوینی می‌باشند. «إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَ نُوحًا وَ آلَ إِبْرَاهِيمَ وَ آلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ» (آل عمران/ ۳۳) این خصوصیت به منزله سرمایه غیراختیاری است که خداوند به آنان عطا فرموده است. اما به ثمر رسانیدن این سرمایه کاملاً به اختیار آنها می‌باشد. به طور خلاصه با نظر به منابع معتبر اسلامی و تأیید عقلی، می‌توان چنین نتیجه گرفت که، منصب نبوت و امامت تعیینی بوده و از قسم ولایت تکوینی وجودی نمی‌باشد. زیرا اگر ولایت انبیاء و جانشینان آنان تعیینی نبود و این دو منصب از مقوله پدیده‌های عمومی که برای هر کس وصول به آن مقام امکان پذیر بود: اولاً خاتمیت پیامبر اکرم (ص) مورد اشکال قرار می‌گرفت؛ ثانیاً هر کسی که به مقام تقرب می‌رسید می‌توانست ادعای پیامبری یا امامت داشته باشد. بنابراین اگر نبوت و امامت ضابطه و ملاک مشخصی نداشت مردم نمی‌توانستند راهنمای واقعی خود را تشخیص بدهند.

بنابراین، در رابطه با این بیت جلال الدین باید بگوییم اگر منظور او از عبارت «خواه از نسل عمر خواه از علی» همان ولایت تکوینی وجودی باشد، کاملاً صحیح است، زیرا هر فرد از انسان بدون دخالت نژاد و نسب و سایر خصوصیت‌های وجودی می‌تواند به مقام ولایت تکوینی عالی برسد و در منابع اسلامی این گونه اشخاص را اولیاء الله می‌نامند. اما اگر مقصودش ولایت تکوینی تعیینی است (چنان که شرح نمودیم) عقلاً و نقلاً صحیح نمی‌باشد، زیرا، ولایت تعیینی، اکتسابی نبوده و دامنه نبوت است که احتیاج به تعیین دارد.

عبد الرحمن بن خلدون در مقدمه معروف خود در فصل ۵۲ در امر فاطمی، گفته است: «بدان که در میان همه اهل اسلام در طول قرون و اعصار مشهور است که به طور حتم در آخر زمان مردی از اهل بیت ظهور می‌کند، دین اسلام را تأیید نموده، عدالت را آشکار می‌کند و به تمام ممالک اسلامی مسلط می‌گردد و او مهدی نامیده می‌شود.» (جعفری، همان: ج ۳، ص ۴۱۷)

نتیجه گیری

همان‌طور که در ابتدای مقاله بیان گردید، اهتمام به تأثیر احکام فقهی اسلام در اشعار فارسی علاوه بر آثار مثبت فرهنگی و اجتماعی، روشی نوین جهت مبارزه با تبلیغات و فریبکارهای اسلام‌ستیزانه خواهد بود. همچنین، الزامات این برهه از زمان موجب گردید به فقه و حقوق اسلام از دریچه‌ای جدید و با نگرشی نو، توجه کنیم و به بررسی اصطلاحات فقهی - حقوقی در غزلیات حافظ و مثنوی مولوی بپردازیم تا ژرفای احکام اسلامی و گستره وسیع نفوذ فقه بیش از پیش عیان شود و آفاقی نو فرا روی پژوهندگان احکام اسلامی و اشعار ناب ایرانی (در جهت آموزش و پژوهش) باز گردد. همچنین نتیجه‌ای که پس از بررسی ۱۰ اصطلاح به اختصار بیان گردید از این قرار است: در مثنوی شریف دقت در انتخاب الفاظ فقهی حقوقی به فراخور ابیات، دقت در تطبیق معنای اصطلاحی الفاظ فقهی - حقوقی با سیاق آنچه درصدد بیانش است، دفع و دخل مقدر در ذیل بیان برخی اصطلاحات و اشاره به حکمت برخی از احکام و تشریح دقیق آن ممتاز از حافظ است؛ اصطلاحات به کار رفته در شعر حافظ نسبت به جلال الدین کمتر بار حقوقی دارند. توزیع متناسب اصطلاحات فقهی حقوقی در غزلیات حافظ بسیار دقیق و می‌توان گفت بدون تکرار است.

پی‌نوشت

۱. فراماسون (Mason) بناهایی بودند که در قرون وسطی کلیسا می ساختند و خود را بنده مؤمن خدا می دانستند، از حکام و شهرداران در خواست کردند که آنان را به بیگاری نگیرد و از ایشان بی مزد کار نکشد، و برای آن که بتوانند پیشنهاد خود را به تصویب برسانند اتحادیه ای به نام «فراماسون» یعنی بنای آزاد که بدون مزد کار نمی کند، بوجود آوردند، و کلاسهایی بنام «لژ» (Loge) تأسیس کردند و کارگران را تعلیم می دادند، (که بعدها مکانی برای آموزش تعالیم سحر و جادوی کابالا گردید) اما بعد از تعطیل شدن ساختمان کلیساها، لژهای فراماسونری در انگلستان و سپس در ممالک دیگر اروپا از بنا خالی شد، و جای آنرا اشراف و اصیل زادگان (که خود را طبقه ممتاز می نامیدند) گرفتند و به صورت باشگاهی سیاسی درآمد؛ این تشکیلات از اوایل قرن ۱۸ میلادی به آمریکا نفوذ کرد. (معین، همان: ص ۷۹۸)

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.

۲. ابن بابویه قمی، ابوجعفر محمدبن علی بن حسین (شیخ صدوق) (۱۳۸۴ش)، کمال السدین و تمام النعمه، ترجمه منصور پهلوان، انتشارات مسجد جمکران، قم.

۳. _____، (۱۴۱۳ق)، من لا یحضره الفقیه، چاپ

دوم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم.

۴. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۰۰ق)، لسان العرب، چاپ سوم، دار صادر، بیروت.

۵. اصفهانی، محمد تقی بن مقصود علی (مجلسی اول) (۱۴۱۴ق)، لوامع صاحبقرانی المشتهر به شرح الفقیه، چاپ دوم، مؤسسه اسماعیلیان، قم.

۶. انوار، امیر محمود (۱۳۷۷ش)، ذکر جمیل سعدی، چاپ پنجم، انتشارات سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران.

۷. بازرگان، مهدی (۱۳۴۲ش)، حکومت جهانی واحد، شرکت سهامی انتشار، تهران.

۸. تونه‌ای، مجتبی (۱۳۸۳ش)، موعودنامه (فرهنگ الفبایی مهدویت)، انتشارات مشهور، قم.

۹. جعفری لنگرودی محمدجعفر (۱۳۸۳ش)، مقدمه عمومی علم حقوق، چاپ نهم، کتابخانه گنج دانش، تهران.

۱۰. _____، (۱۳۸۸ش) ترمینولوژی حقوقی، چاپ بیست و دوم، کتابخانه گنج

دانش، تهران.

۱۱. جعفری، محمدتقی (۱۳۶۸ش)، تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی، انتشارات اسلامی، تهران.

۱۲. حرّ عاملی، محمد بن حسن بن علی (۱۴۰۹ق)، تفصیل وسائل الشیعه إلى تحصیل مسائل الشریعه، تحقیق و نشر مؤسسه آل‌البتین علیهم السلام، قم.

۱۳. حلی، نجم‌الدین جعفر بن الحسن (۱۴۰۸ق)، شرائع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام، مؤسسه اسماعیلیان، قم.

۱۴. حلی، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی (۱۴۱۷ق)، قواعد الأحکام فی معرفة الحلال و الحرام، تحقیق و نشر دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم.

۱۵. خرمشاهی، بهاء الدین (۱۳۶۸ش)، *حافظ نامه*، چاپ سوم، نشر علمی فرهنگی، سروش، تهران.
۱۶. خواجه حافظ شیرازی، شمس الدین محمد (۱۳۸۶ش)، *دیوان حافظ*، چاپ سیزدهم، بر اساس نسخه علامه قزوینی - دکتر قاسم غنی، به اهتمام جهانگیر منصور، نشر دوران، تهران.
۱۷. _____، (۱۳۶۸ش) *دیوان حافظ*، چاپ دوم، تصحیح حسین الهی قمشاهی، نشر انجمن خوشنویسان ایران و انتشارات سروش، تهران.
۱۸. خمینی، روح الله (بی تا)، *ولایت فقیه*، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران.
۱۹. دادمرزی، مهدی (۱۳۸۵ش)، *فقه استدلالی (ترجمه تحریر الروضة فی شرح اللمعة)*، چاپ دهم، نشر طه، تهران.
۲۰. رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر (۱۳۶۶ش)، *جامع العلوم (حدایق الانوار فی حقایق الاسرار)*، به کوشش محمد حسین تسبیحی، انتشارات اسدی، تهران.
۲۱. زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۸۳ش)، *حدیث خوش سعدی*، چاپ سوم، انتشارات سخن، تهران.
۲۲. شعبانی، قاسم (۱۳۸۶ش)، *حقوق اساسی و ساختار حکومت جمهوری اسلامی ایران*، چاپ بیست و پنجم، انتشارات اطلاعات، تهران.
۲۳. شهیدی، جعفر (۱۳۷۵ش)، *شرح مثنوی شریف (به سبک فروزانفر)*، نشر علمی و فرهنگی، تهران.
۲۴. صافی گلپایگانی، لطف الله (۱۳۸۸ش)، *منتخب الأثر فی الامام الثانی عشر*، نشر مکتب المؤلف، قم.
۲۵. صفا، ذبیح الله (۱۳۸۲ش)، *تاریخ ادبیات در ایران*، چاپ دوازدهم، انتشارات فردوس، تهران.
۲۶. طباطبایی، علی (بی تا)، *ریاض المسائل فی بیان الاحکام بالدلائل*، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، قم.
۲۷. طریحی، فخر الدین (۱۴۱۶ق)، *مجمع البحرين*، چاپ سوم، تحقیق سید احمد حسینی، کتابفروشی مرتضوی، تهران.
۲۸. طوسی، ابو جعفر محمد بن حسن (شیخ الطائفة) (۱۳۸۷ش)، *المبسوط فی فقه الإمامیة*، چاپ سوم، تحقیق سید محمد تقی کشفی، المکتبة المرتضویة لإحياء الآثار الجعفریة، تهران.
۲۹. عاملی، محمد بن مکی (شهید اول) (۱۴۱۰ق)، *اللمعة الدمشقیة فی فقه الإمامیة*، تحقیق محمد تقی مروارید، علی اصغر مروارید، دار التراث، الدار الإسلامیة، بیروت.

۳۰. عاملی، زین الدین بن علی بن احمد (شهید ثانی) (۱۴۱۰ق)، *الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة*، مكتبة الطباطبایی، قم.
۳۱. _____، (۱۴۱۳ق)، *مسالك الافهام إلى تنقیح شرائع الاسلام*، مؤسسة المعارف الإسلامية، قم.
۳۲. عقیقی بخشایشی، عبدالرحیم (۱۳۸۱ش)، *چهارده نور پاک*، نوید اسلام، قم.
۳۳. عسکری، نجم الدین جعفر بن محمد (۱۳۶۰ش)، *المهدی الموعود المنتظر عند علماء اهل السنة و الامامة*، مؤسسة الإمام المهدي، تهران.
۳۴. لایبی، باقری (۱۳۸۸ش)، فصلنامه مدیریت در دانشگاه اسلامی؛ ۴۱، شماره ۱، س ۱۳، تهران.
۳۵. القیروانی، حسن بن رشیق (۱۴۰۸ق)، *العمدة فی محاسن الشعر و آدابه*، چاپ اول، دارالمعرفة، بیروت.
۳۶. کورانی، علی (۱۳۸۶ش)، *عصر ظهور*، ترجمه مهدی حقی، چاپ دهم، انتشارات امیرکبیر، تهران.
۳۷. مؤید شیرازی، جعفر (۱۳۶۲ش)، *شناخت تازه از سعدي*، نشر نوید، شیراز.
۳۸. معین، محمد (۱۳۸۳ش)، *فرهنگ معین*، چاپ سوم، نشر سرایش، تهران.
۳۹. مطهری، مرتضی (۱۳۶۰ش)، *هدف زندگی*، دفتر انتشارات اسلامی، تهران.
۴۰. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۸ش)، *حکومت جهانی مهدی*، چاپ هفتم، انتشارات نسل جوان، قم.
۴۱. موسوی بجنوردی، محمد (۱۳۸۷ش)، *قواعد فقهیه*، چاپ دوم، انتشارات مجد، تهران.
۴۲. مولوی، جلال الدین محمد بلخی (۱۳۷۰ش)، *مثنوی معنوی*، نشر زوار، به اهتمام احمد استعلامی، تهران.
۴۳. نثری، موسی (۱۳۴۷ش)، *نثر و شرح مثنوی شریف*، گوتنبرگ، تهران.

لاتین

44. J. Burnham (1942), *The Managerial Revolution*, (London: Putnam, 1942).
45. Richard Burkhaliber (1991), "Two Centuries of World Order".
46. Schuon, Frithjof (1981), "Refuser ou Acceptor le Message" the Bulletin of the Islamic Iranian Academy of Philosophy, Vol 4, No 2.