

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ



فصلنامه علمی

پژوهش‌های اعتقادی - کلامی

دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه

شاپا: ۹۸۹۹ - ۱۷۳۵

مجوز شماره ۱۲۴/۹۵۳ مورخ ۱۳۸۸/۲/۲۰ وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی

براساس نامه شماره ۳/۲۱۰۹۶۵ مورخ ۹۱/۱۱/۳ کمیسیون نشریات علمی کشور (وزارت علوم، تحقیقات و فن‌آوری) در جلسه مورخ ۱۳۹۱/۱۰/۲۰ به مجله پژوهش‌های اعتقادی - کلامی درجه علمی پژوهشی اعطا نموده است.

این مجله در وبگاه‌های:

www.ISC.gov.ir پایگاه استنادی علوم جهان اسلام

www.SID.ir مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی

www.magiran.com بانک اطلاعات نشریات کشور

www.noormags.com پایگاه مجلات تخصصی نور

نمایه و قابل دریافت می باشد.

سال شانزدهم / شماره دو / شماره پیاپی ۶۲ / تابستان ۱۴۰۵

فصلنامه علمی پژوهش‌های اعتقادی. کلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه

سال شانزدهم / شماره دو / شماره شصت و دو / تابستان ۱۴۰۵ / شمارگان ۱۰۰۰ / بهای تک شماره ۳۰۰/۰۰۰ تومان

صاحب امتیاز :	دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه (گروه معارف اسلامی)
مدیر مسئول :	محمود قیوم زاده
سر دبیر :	محمد حسن قدردان قراملکی

هیأت تحریریه

احمد بهشتی	استاد فلسفه اسلامی - بازنشسته دانشکده الهیات دانشگاه تهران
احمد باقری	استاد فقه و مبانی حقوق اسلامی - دانشکده الهیات دانشگاه تهران
عین الله خادمی	استاد فلسفه و حکمت اسلامی - دانشگاه شهید رجائی تهران
عبدالحسین خسرو پناه	استاد کلام اسلامی - پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
محمد حسن قدردان قرا ملکی	استاد کلام اسلامی - پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
محمود قیوم زاده	استاد فلسفه و کلام اسلامی - دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه
حسین حبیبی تبار	دانشیار مبانی نظری اسلام - دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه
امیرحسین محمد داوودی	دانشیار مدیریت اسلامی - دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه
جعفر شانظری گرگابی	دانشیار فلسفه و کلامی اسلامی - دانشگاه اصفهان
رضا برنجکار	استاد کلام اسلامی - دانشگاه تهران، پردیس فارابی
محمد رسول آهنگران	استاد فقه اسلامی - دانشگاه تهران، پردیس فارابی
احمد دیلمی	دانشیار فلسفه و کلام اسلامی - دانشگاه قم
علی احمد ناصح	استاد علوم قرآن و حدیث - دانشگاه قم
محمد مهدی گرجیان عربی	استاد فلسفه و کلام اسلامی - دانشگاه باقرالعلوم
ویلیام گراوند	استاد دانشگاه مک گیل
سید ساجد علی پوری	استاد دانشگاه علی گر هند
مارتین براون	استاد دانشگاه هاروارد

مدیر داخلی و دبیر تحریریه:	جعفر صدری
ویرایش علمی مقالات :	محمود قیوم زاده
برگرداندن چکیده‌ها به لاتین:	فریبا هشترودی
ناشر:	دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه
لیتوگرافی، چاپ و صحافی :	مرکز انتشارات دانشگاه آزاد اسلامی (واحد ساوه)
مترجم:	محمد احسانی
صفحه آرایی:	حمیدرضا علیزاده
ویرایش:	خدمات احسان

نشانی: ساوه. میدان فلسطین، دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه، دفتر گروه معارف اسلامی

دبیر خانه فصلنامه پژوهش‌های اعتقادی. کلامی (علوم اسلامی)

کد پستی: ۳۹۱۸۷. صندوق پستی ۳۶۶

تلفن: ۰۸۶.۴۲۴۳۳۰۰۶. تلفکس: ۰۸۶.۴۲۲۴۸۹۸۹

ارسال مقاله از طریق:

رایانامه: kalam1391@yahoo.com و وبگاه: <http://kalam.saminattech.ir>

راهنمای نویسندگان و چگونگی تنظیم مقالات

به منظور تولید و توسعه علم در حوزه اعتقادی و کلامی، ارائه و نقد تحقیقات و مطالعات نظام مند پژوهشگران ارجمند و نوآوری در حوزه دین پژوهی و کلامی، فصلنامه پژوهش های اعتقادی - کلامی انتشار می یابد و مقاله های علمی، پژوهشی در حوزه کلام و زمینه های اعتقادی مانند: فلسفه دین، عرفان و معنویت دینی، فلسفه و حکمت اسلامی و سایر موضوعات متناسب پذیرش می گردد.

نحوه تنظیم مقالات:

- ♦ مقاله باید به زبان اصلی و رسمی مجله (فارسی) باشد.
- ♦ چکیده مقاله حداکثر در ۱۵۰ کلمه و واژگان کلیدی مقاله حداکثر در ۵ کلمه ضمیمه باشد.
- ♦ مقاله های ارسالی باید دارای چکیده، واژگان کلیدی و عنوان به انگلیسی و عربی نیز باشد.
- ♦ مقاله ها دارای موضوع، اهداف، فرضیه، روش تحقیق، بحث و نتیجه گیری باشد.
- ♦ مقاله هایی که ترجمه و تفسیر آیات قرآنی، نقل جریانات تاریخی، ارائه دیدگاه فلسفی و کلامی و غیره را در بردارد، هرگاه با بررسی و تحلیل و احیاناً مقایسه و تطبیق بوده و دیدگاه و نظر جدیدی از نویسنده در آن درج شده باشد، قابل پذیرش است.

- ♦ کلیه منابع و مآخذ مقاله باید در پایان مقاله به صورت دایرةالمعارفی به صورت نام خانوادگی نویسنده، نام، تاریخ نشر داخل پرانتز، عنوان اثر، ناشر و محل نشر درج گردد و در متن مقاله با نام خانوادگی نویسنده، تاریخ نشر و درج شماره جلد و صفحه ارجاع شود.
- ♦ ارسال مقاله صرفاً از طریق وب سایت مجله به نشانی <http://kalam.saminattech.ir> امکان پذیر است.
- ♦ مقاله ها نباید از بیست صفحه متعارف تجاوز نماید و یک موضوع جزئی و خاص را کامل بررسی و اظهار نظر و نتیجه گیری کرده باشد.
- ♦ مسئولیت محتوای مقاله ها از هر جهت بر عهده نویسنده / نویسندگان می باشد.
- ♦ هیأت تحریریه در قبول یا رد و ویرایش مقاله ها آزاد است.
- ♦ مقاله ها پس از وصول و پذیرش مسترد نخواهد شد.
- ♦ مقتضی است از ارسال همزمان مقاله به نشریات دیگر خودداری شود و نیز قبلاً مقاله در مجله دیگری چاپ نشده باشد.

❁ فهرست مقالات ❁

عنوان	صفحه
داروینیسیم و الحاد جدید؛ تحلیل انتقادی با تأکید بر فلسفه اسلامی.....	۲۹-۷
سید عبدالرئوف افضلی	
دیوید بناتار؛ بی‌معنایی کیهانی و اخلاقی نبودن فرزندآوری.....	۵۴-۳۱
علیرضا آل بویه / محمد محابی نژاد قویدل	
مفهوم خدا در انجیل.....	۷۷-۵۵
علی بادامی	
اوصاف فرابشری پیامبران و امامان معصوم (ع) از منظر تفاسیر فریقین.....	۱۰۵-۷۹
فرشته بلوچی / محمد مهدی تقدیسی / محمد جعفری هرندي	
تحلیل احادیث معرفت به حقّ امام.....	۱۳۰-۱۰۷
علی اصغر یارسامقدم	
چیستی مذاق شریعت و کاربرد آن در فقه جزایی شیعه.....	۱۵۵-۱۳۱
حمیدرضا جعفری / محمود قیوم زاده / امیر ملاعلی محمد	
تحلیل انحراف جامعه یهود از منظر قرآن کریم و تطبیق آن با وقایع صدر اسلام در شکل‌گیری فتنه‌های آریحا و جمل.....	۱۷۷-۱۵۷
سیدجواد جلیلی شانی / رمضان رضایی	
بررسی و نقد دیدگاه نصیریّه پیرامون احباط اعمال.....	۱۹۹-۱۷۹
معصومه سعید / فهیمه شریعتی / سیدحسین سیدموسوی / حکیمه پردلی اسفندقه / طاهره رحیم پورازغدی	
چیستی و امکان مسئولیت اخلاقی انسان از دیدگاه علامه طباطبایی؛ با توجه به جبر طبیعت و جبر اجتماع (سازگارگرای یا ناسازگارگرای؟).....	۲۲۴-۲۰۱
الناز شاکری / فرشته ابوالحسنی نیارکی	

بررسی ساختار جمله در نثر معاصر عربی از منظر خاورشناسان غربی؛ مطالعه موردی جمله اسمیه
و فعلیه از دیدگاه ویسنته کانتارینو ۲۲۵-۲۴۴

فائزه شب تاب / سید بابک فرزانه

بررسی ملاک آغاز بلوغ دختران در فقه و حقوق با رویکردی براندیشه حضرت
امام خمینی (ره) ۲۴۵-۲۷۵

مریم صرفی / سید محمد موسوی بجنوردی

بررسی تطبیقی مسأله علم الهی از نگاه امام سجاد (ع) و قرآن کریم ۲۷۷-۲۹۹

عزیز علی زاده سالطه / پریوش علیزاده

نقد نظریه اصولیان و متکلمان مسلمان نسبت به ناسازگاری اصل اختیار و علیت ۳۰۱-۳۱۹

محمد حسن قدردان قراملکی / جواد حاجی پور / سید سجاد ساداتی زاده

بازگشت و احیای دیگر در عهد جدید و قرآن مجید ۳۲۱-۳۴۳

محمد کاوه

قربانی به مثابه شیوه شکرگزاری در عهدین و قرآن ۳۴۵-۳۷۰

فاطمه گودرزی / محسن احتشامی نیا / بخشعلی قنبری

چکیده مقالات به انگلیسی (Abstracts) 1-15

داروینیسیم و الحاد جدید؛ تحلیل انتقادی با تأکید بر فلسفه اسلامی

سید عبدالرئوف افزلی^۱

چکیده

الحاد جدید به مثابه یک پدیده نوظهور و تأثیرگذار بر مبانی و اصول خاصی تأکید می‌ورزد. یکی از مبانی بسیار مهم این جنبش داروینیسیم است. طرفدان این جنبش به همان اندازه که بر اصولی مانند علم‌گرایی و عقل‌گرایی تأکید دارند به داروینیسیم نیز اهمیت می‌دهند و از آن احیانا دفاع می‌کنند. ما در این مقال که به شیوه توصیفی-تحلیلی ساماندهی شده است ابتدا با داروینیسیم آن گونه که در منابع دست اول انعکاس یافته آشنا می‌شویم. سپس با تکیه بر آثار ملحدان جدید نشان خواهیم داد که چگونه آنها در جای جای آثار خود از اصول این مکتب برای ترویج افکار خود بهره برده و از آن دفاع کرده‌اند. سرانجام تلاش خواهیم کرد که این مبنای بغایت مهم ملحدان جدید را مورد ارزیابی و نقادی قرار دهیم. ما در نقادی‌هایی که در اینجا مطرح کرده‌ایم ضمن توجه به نقدهای علم-بنیان و دین- پایه نسبت به این نظریه، نقدهایی را بر پایه فلسفه اسلامی نیز مورد توجه قرار داده‌ایم. عدم سازگاری با نظریه حرکت تکاملی در فلسفه اسلامی، عدم سازگاری با اصل علیت، عدم پذیرش بدون دلیل همان‌گویی، عدم سازگاری با سنت‌های الهی و عدم سازگاری با نظام اخلاقی در اسلام برخی از نقدهایی جدیدی است که بر پایه این نگارش بر نظریه داروین وارد شده است.

واژگان کلیدی

الحاد جدید، داروینیسیم، حرکت تکاملی، علیت، علم.

۱. استادیار گروه فلسفه و عرفان، جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران.

طرح مسأله

داروینیسیم (Darwinism) که از آن به نظریه تکامل (theory of evolution) یا نظریه انتخاب طبیعی (theory of natural selection) نیز یاد می‌شود توسط چارلز داروین در قرن نوزدهم ارائه گردید. مشابه این نظریه هم‌چنین توسط دانشمند دیگری به نام آلفرد راسل والاس نیز مطرح گردید. پیش از این که داروین در کتاب *درباره خاستگاه گونه‌ها*، و والاس در مقاله «درباره تمایل گونه‌ها به خروج بی قید و شرط از نوع اصلی»، نظریه تکامل را مطرح کنند هیچ توضیح طبیعت‌گرایانه مناسبی برای تنوع اشکال زندگی، سازگاری آنها با محیط، داشتن اندام‌های تحلیل رفته، شباهت‌های بین آنها، یا تاریخچه آنها در اختیار نبود (Lloyd, 1998, 2623). نظریه تکامل برای این ویژگی‌های زندگی و طیف وسیعی از دیگر پدیده‌های بیولوژیکی توضیحاتی یکپارچه و طبیعی ارائه کرد. این نظریه با توجه به دلالت‌های مخرب آشکار و نهانی که دارد تا کنون به شدت مورد توجه بوده است. اگر از چهره‌های موافق این نظریه که افراد کمی را در بر می‌گیرد (سحابی، بی‌تا، ۱۰۱-۱۰۸) بگذریم، به مخالفان آن می‌رسیم که طیف وسیعی را شامل می‌شود. سید حسین نصر به عنوان کسی که هم با تفکر غرب از نزدیک آشنا است و هم مبانی اندیشه اسلامی را می‌شناسد، مشکل این نظریه را در نامعقول بودن (نصر، ۱۳۸۸، ۹) و عدم سازگاری آن با تعالیم اسلامی (همان، ۱۱) می‌داند. همین نگاه کم و بیش از سوی دیگر اندیشمندان مسلمان نیز مطرح گردیده است (طباطبایی، ۱۶، ۲۵۵). در این نقدها بیشتر از زاویه دینی یا علمی به مسئله نگریسته شده است؛ اما در نگارش پیش رو، علاوه بر اشاره گذرا به آخرین نقدهای علمی و دینی، نقدهایی از منظر فلسفه و الهیات اسلامی نیز مطرح گردیده است که در نوع خود بدیع و بی‌سابقه است.

چیستی داروینیسیم

واژه داروینیسیم به دو معنای خاص و عام به کار می‌رود. داروینیسیم به معنای خاص به نظریه تکامل ارگانیسم اشاره دارد که توسط چارلز داروین ارائه شد و بوسیله دیگر دانشمندان جنبه‌های مختلف آن تبیین گردید. داروینیسیم به معنای عام به مجموعه‌ای از

اندیشه‌های علمی، اجتماعی، الهیاتی و فلسفی اشاره دارد که از نظر تاریخی توسط نظریه تکامل داروین برانگیخته و تقویت شده است (Beckner, 1967, vol. 2, 296). آنچه در اینجا مطرح نظر است داروینیسم به معنای خاص است. از داروینیسم به این معنا گاهی به عنوان نظریه تکامل (فرگشت) یا انتخاب طبیعی نیز یاد می‌شود؛ اگر چه که بین داروینیسم و نظریه تکامل نسبت تساوی وجود ندارد؛ چرا که نظریه تکامل ظاهراً اعم از داروینیسم است. داروینیسم به معنای خاص صرفاً به نظریه تکامل داروین اشاره دارد؛ اما نظریه تکامل صرفاً به داروینیسم اشاره ندارد؛ چرا که امروزه چندین نظریه تکامل داریم و نظریه تکامل داروین صرفاً یکی از این نظریات و البته برجسته‌ترین آنها است. نظریات دیگر تکامل نظریه جهش تکامل (mutation)^۱ و نظریه سنتتیک مدرن تکامل (modern synthetic theory of evolution)^۲ است که البته هیچ کدام به اندازه نظریه داروین اشتهار و اعتبار ندارد.

داروینیسم، که امروزه عمدتاً به عنوان نظریه‌ی انتخاب طبیعی شناخته می‌شود، نظریه‌ای است که چارلز داروین در کتاب خود با عنوان «خاستگاه گونه‌ها» مطرح کرده است. بر اساس این نظریه، برخی از موجودات دارای صفات و ویژگی‌هایی هستند که با محیط اطرافشان سازگاری بیشتری دارند. داروین معتقد بود که این موجودات، به دلیل برخوردار بودن از چنین ویژگی‌هایی، شانس بقای بیشتری داشته و عمر طولانی‌تری پیدا می‌کنند. در نتیجه، قادرند از طریق تولیدمثل، این صفات مطلوب را به نسل‌های بعدی انتقال دهند. از سوی دیگر، موجوداتی که فاقد این ویژگی‌های سازگارانه هستند، به تدریج از محیط حذف می‌شوند و صفات نامطلوب آنها به نسل‌های بعد منتقل نمی‌گردد. با گذشت زمان، صفاتی که بیشترین سازگاری را با محیط دارند، در جمعیت باقی می‌مانند و از طریق زنده ماندن و تولیدمثل موجودات دارای آن صفات، تثبیت می‌شوند. در نهایت، این سازگاری‌ها و تغییرات تدریجی، به مرور زمان منجر به شکل‌گیری گونه‌های جدید می‌شوند (Ibid).

1. <https://www.britannica.com/science/mutation-theory>

2. <https://www.britannica.com/science/synthetic-theory-of-evolution>

برخلاف نظریه‌ی ثبات انواع (Fixism) که معتقد به تغییرناپذیری گونه‌ها است، داروین‌یسم بر دگرگونی انواع تأکید دارد و از آن به عنوان نظریه‌ی تبدل انواع (Transformism) یاد می‌شود. بر اساس نظریه‌ی ثبات انواع، موجودات به صورت آنی و با هدف خاصی پدید می‌آیند و اینگونه نیست که یک موجود به صورت تدریجی و از طریق تبدل انواع شکل گرفته باشد. در حالی که از منظر داروین‌یسم، هیچ غایت یا هدفی در کار نیست و موجودات به صورت تدریجی و از طریق تبدل انواع به وجود می‌آیند. البته، مسئله‌ی چگونگی پیدایش ارگانیسم اولیه و این که آیا نظریه‌ی تبدل انواع در آنجا نیز کاربرد دارد یا خیر، موضوعی است که داروین به آن پرداخته است. از این رو، اصل پیدایش موجودات زنده از دیدگاه نظریه‌ی تکامل، همچنان در هاله‌ای از ابهام باقی مانده است. این نظریه همچنین مختص موجودات زنده است و در مورد غیرجانداران کاربرد ندارد؛ هرچند برخی از اندیشمندان به این اصل پایبند نبوده‌اند و آن را به موجودات بی‌جان نیز تعمیم داده‌اند. (Lloyd, 1998, p. 2623)

بنابراین، نظریه‌ی داروین شامل دو نکته‌ی اصلی است:

۱. گروه‌های متنوع حیوانات از یک یا چند نیای مشترک تکامل یافته‌اند.
۲. مکانیسمی که این تکامل را ممکن می‌سازد، انتخاب طبیعی است. اکنون این پرسش مطرح می‌شود که داروین چگونه این دو گزاره را اثبات می‌کند.

توجیهات داروین

در تبیین توجیهات داروین، دیدگاه واحدی وجود ندارد. برخی از صاحب‌نظران در تبیین نظریه‌ی او بر سه اصل تغییر (Variation)، وراثت (Heredity) و تنازع بقا (Struggle for Survival) تأکید کرده‌اند و تکامل را حاصل تعامل این سه اصل می‌دانند.^۱ در مقابل، برخی دیگر از اصول یا نکات چهارگانه‌ای مانند تفاوت افراد یک نوع (Variation)، وراثت (Heredity)، تولید مثل بیش از حد (Overproduction) و بقای اصلح (Survival of the Fittest) یا اصولی مانند تنازع، انتخاب اصلح، وراثت صفات اکتسابی و سازش با محیط

1. <https://www.britannica.com/science/Darwinism>

2. <https://sciencing.com/darwins-four-main-ideas-evolution-8293806.html>

سخن به میان آورده‌اند. (سبحانی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۲۰۷).

با این حال، آنچه اهمیت دارد، تعداد این اصول یا کم و زیاد شدن آن‌ها نیست، بلکه پیوند منطقی بین آن‌ها و هم‌افزایی آن‌ها نسبت به یکدیگر است که از درجه‌ی بالایی از اهمیت برخوردار است. با توجه به این نگاه، می‌توان استدلال داروین مبنی بر دگرگونی انواع را در قالب هفت مقدمه‌ی اساسی بیان کرد.

مقدمه ۱: گونه‌ها متشکل از افرادی هستند که با توجه به ویژگی‌های متعددشان، اندکی با یکدیگر تفاوت دارند (Variation). مطالعات داروین در مورد حیوانات اهلی، او را متقاعد کرد که افراد هر جمعیتی با هم اختلاف دارند. گاهی این اختلافات را «تصادفی» می‌نامند؛ چراکه هدف آشکاری در پس آن‌ها دیده نمی‌شود. این واقعیت که افراد یک گونه تفاوت‌های جزئی با یکدیگر دارند، غیرقابل انکار است. هر مشاهده‌گری با دقت در افراد گونه‌های پیرامون خود به خوبی می‌تواند این موضوع را تأیید کند. انسان به‌عنوان یک گونه، نمونه‌ی بارزی از این تفاوت‌هاست؛ چراکه افراد آن از نظر ظاهر، امیال و گرایش‌ها با یکدیگر تفاوت‌های چشمگیری دارند. این اختلافات تنها به ظواهر محدود نمی‌شود، بلکه شامل تمایلات و ویژگی‌های درونی نیز می‌گردد. نمونه‌های مشابهی از این تفاوت‌های جزئی در میان افراد دیگر گونه‌ها، مانند میمون‌ها، اسب‌ها، شترها و مانند آن‌ها نیز قابل مشاهده است (Bowler, 1985, 1988).

مقدمه ۲: گونه‌ها تمایل به افزایش تعداد خود در طول نسل‌ها با سرعت هندسی دارند (overproduction).^۱ افزایش تعداد با سرعت هندسی زمانی رخ می‌نماید که ۱ واحد منتهی به ۲ واحد، ۲ واحد منتهی به ۴ واحد، ۴ واحد منتهی به ۸ واحد و ... گردد. این امر ممکن است به تولید مثل بیش از حد بانجامد. تولید مثل بیش از حد زمانی اتفاق می‌افتد که گونه‌ها بیش از آنچه که امکانات اجازه می‌دهد، تولید مثل کنند. مشاهده‌ی نشان می‌دهد که جهان منابع محدودی دارد و این منابع فقط می‌تواند تعداد معینی از افراد را تأمین کند. اما بسیاری از گونه‌ها بدون توجه به محدودیت منابعی مانند غذا، آب و فضای زندگی،

1. Lennox, James and Charles H. Pence, "Darwinism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2024 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2024/entries/darwinism/>>.

فرزندان بیشتری نسبت به این منابع تولید می‌کنند.^۱

مقدمه ۳: محدودیت منابع باعث رقابت بین اعضاء یک گونه و سرانجام کاهش جمعیت می‌گردد (struggle for survival). محدودیت منابع فرزندان را در یک وضعیت تنازع همیشگی قرار می‌دهد. اگر یک شرکت تولید پوشاک یک نوع بلوز را بیش از حد تولید کند، مشکل خاصی پیش نخواهد آمد. موارد اضافی به فروش گذاشته خواهند شد. تولید بیش از حد در زیست‌شناسی عواقب جدی تری دارد. اگر موجوداتی که در یک منطقه زندگی می‌کنند تولید مثل بیشتری نسبت به ظرفیت محیط زیست داشته باشند، برخی از آنها خواهند مرد. چارلز داروین متوجه این موضوع شد و آن را به عنوان بخشی از نظریه تکامل خود قرار داد (Ibid).

مقدمه ۴: برخی از افراد ویژگی‌هایی دارند که به آنها در این نزاع برتری می‌بخشد. این ویژگی‌ها که از جمله آنها سازگاری با محیط است (adaptability) امکان دسترسی کارآمدتر یا بهتر به منابع، مقاومت بیشتر در برابر بیماری، موفقیت بیشتر در اجتناب از شکار و غیره را برای آنها فراهم می‌کند. بر پایه نظریه داروین، این عاقل‌ترین و قوی‌ترین گونه نیست که زنده می‌ماند؛ بلکه گونه‌ای باقی می‌ماند که می‌تواند به بهترین وجه خود را با محیط در حال تغییری که در آن قرار می‌گیرد سازگار کند (Bowler, 1988, ۱۹۸۷).

مقدمه ۵: در نتیجه افرادی که واجد این قبیل ویژگی‌ها هستند امکان بیشتری برای بقا و فرزندآوری دارند (survival of the fittest).^۲ بقای اصلح اصطلاحی است که داروین در کتاب *درباره خاستگاه گونه‌ها* از آن استفاده و در نتیجه این اصطلاح شهرت جهانی پیدا کرد. مطابق این اصل موجوداتی که به بهترین وجه با محیط خود سازگار شده‌اند، موفق‌ترین‌ها در بقا و تولید مثل هستند. داروین این اصطلاح را از جامعه‌شناس و فیلسوف انگلیسی هربرت اسپنسر وام گرفت. اسپنسر اولین بار این اصطلاح را در کتاب *اصول زیست‌شناسی خود* در سال ۱۸۶۴ مورد بهره‌برداری قرار داد.^۳

1. <https://sciencing.com/main-idea-overproduction-natural-selection-18000.html>

2. Lennox, James and Charles H. Pence, "Darwinism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2024 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2024/entries/darwinism/>.

3. <https://www.britannica.com/science/survival-of-the-fittest>

مقدمه ۶: فرزندان نوعاً تغییرات حاصل در والدین خود را به ارث می‌برند (heredity). می‌دانیم که در اثر عوامل مختلف از جمله مهاجرت تغییراتی در ظواهر افراد یک نوع حاصل می‌شود. این تغییرات با توجه به اصل وراثت از والدین به فرزندان منتقل می‌گردد. بنابراین، اصل وراثت همان گونه که برخی به درستی تصریح کرده‌اند^۱ یکی از اصول اساسی نظریه تکامل است؛ به گونه‌ای که بدون پذیرش این اصل فهم نظریه تکامل میسر نیست. تصدیق به این مسئله نیز نیاز به برهان خاصی ندارد؛ مشاهده محیط پیرامون برای تأیید آن کفایت می‌کند.

مقدمه ۷: با گذشت زمان، به ویژه در محیطی که به آرامی در حال تغییر است، این فرآیند باعث تغییر شخصیت گونه‌ها و گونه‌زایی می‌شود (speciation). اگر فرض کنیم که نسل اول ۵ در صد و نسل دوم ۱۰ درصد تغییر کرده است و این روند به همین صورت ادامه یابد در نسلهای پانزدهم به بعد کار به جایی می‌رسد که دیگر فرزندان نمی‌توانند به لحاظ ظواهر ارتباط چندانی با والدین خود داشته باشند و این گونه است که انتخاب طبیعی حاصل می‌شود و نوع جدیدی به وجود می‌آید. این فرایند تکرارپذیر نیز هست و محدود به نسل یا جاندار خاصی نمی‌شود.^۲ گونه‌زایی نحوه ایجاد نوع جدیدی از گونه‌های گیاهی یا جانوری است. گونه‌زایی زمانی اتفاق می‌افتد که گروهی در یک گونه از سایر اعضای گونه خود جدا شده و ویژگی‌های منحصر به فرد خود را ایجاد کند. خواسته‌های محیط متفاوت یا ویژگی‌های اعضای گروه جدید، گونه‌های جدید را از اجدادشان متمایز می‌کند.^۳

بنابراین، با عنایت به مقدمات پیش گفته می‌توان گفت که موجودات زنده اولاً بیش از حد تولید مثل می‌کنند و ثانياً این موجودات مدام در حال تغییرند و این تغییرات را از طریق وراثت به فرزندان خود منتقل می‌کنند. با توجه به این که منابع محدود است موجوداتی امکان بقاء دارند که سازگاری آنها با محیط بیش‌تر باشند. تغییراتی که از طریق وراثت به

1. <https://academic.oup.com/book/5770/chapter-abstract/148951415?redirectedFrom=fulltext>
 2. Lennox, James and Charles H. Pence, "Darwinism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2024 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2024/entries/darwinism/>.
 3. <https://education.nationalgeographic.org/resource/speciation/>

فرزندان منتقل می‌شوند به مرور زمینه به وجود آمدن یک نوع جدید را فراهم می‌سازد و این گونه است که داروین بر خلاف نظر پیشینیان که قایل به ثبات انواع بودند، قایل به تبدل انواع می‌شود و فرایند تبدل انواع را که ما در ضمن مقدمات پیشین شرح کردیم انتخاب طبیعی می‌نامد.

بهره‌گیری خداناباوران جدید از داروینیسیم

بررسی‌ها نشان می‌دهد که خداناباوران جدید بطور گسترده از داروینیسیم یا همان نظریه انتخاب طبیعی بهره برده‌اند. داروینیسیم نه تنها یکی از مبانی و زیرساخت‌های مدرنیته را تشکیل می‌دهد بلکه یکی از شالوده‌های بسیار مهم خداناباوری جدید نیز به شمار می‌رود. خداناباوران جدید برای تبیین چگونگی تکامل و بسط موجودات و تبیین نظم بدون ناظم یا طرح بدون طراح به نظریه داروین نیاز دارند؛ به گونه‌ای که اگر این نظریه را از آنها بگیریم آنها در برابر الهی‌دانان و قایلان به برهان نظم بدون دفاع خواهند بود. از این رو است که آنها نه تنها به داروینیسیم به دیده قبول می‌نگرند و از آن به نیکی یاد می‌کنند بلکه در حد توان شواهدی را نیز برای مبرهن ساختن آن در اختیار قرار می‌دهند.

به گمان داو کینز تا پیش از داروین عموم خداناباوران بر این باور بودند که نمی‌توان از نامحتمل بودن حیات وجود خدا را اثبات کرد؛ اما آنها نتوانستند به این مشکل پاسخ دهند که اگر خدا را حذف کنیم آنگاه چگونه می‌توانیم نحوه پیدایش حیات بر روی کره زمین را توجیه کنیم. داروین با ارائه نظریه انتخاب طبیعی خود بر این مشکل فایق آمد. به گمان وی می‌توان مسئله حیات را بدون توسل به وجود خداوند و با تکیه بر اصل انتخاب طبیعی تبیین کرد (Dawkins, 2006, 114). این اصل به ما گوشزد می‌کند که چگونه موجودات زنده، با وجود آن که به دلیل داشتن طراحی هوشمندانه به لحاظ آماری نامحتمل است که بدون دخالت علت به وجود آمده باشند، به صورت آهسته و تدریجی از یک آغاز ساده تکامل یافته‌اند و اکنون با عنایت به همین معنا است که نظریه طراح هوشمند را به راحتی می‌توانیم کنار بگذاریم (Ibid, 156). نمی‌توان موردی را نشان داد که با تکیه بر نظریه داروین قابل تبیین نباشد (Ibid, 125). اکنون به جرأت می‌توان این دیدگاه را به دیگر قلمروها از جمله موجودات بی‌جان نیز تسری دهیم (Ibid, 118).

به گمان هیچ‌کس تا پیش از ظهور داروین، جهان در مورد خاستگاه موجودات زنده چیزی نمی‌دانست و نسبت به آنها در یک وضعیت ناآگاهی قرار داشت؛ اما اکنون بشر به لطف این نظریه می‌داند که موجودات زنده نه در اثر دخالت یک موجود هوشمند بلکه در اثر انتخاب طبیعی شکل یافته و گسترش پیدا کرده است (Hitchens, 2007, 269). نظریه تکامل نه تنها شکل‌گیری موجودات ساده، بلکه به وجود آمدن ساختارهای پیچیدی مانند چشم را نیز تبیین می‌کند (Ibid, 81).

دانیل دنت معتقد است که نظریه تکامل داروین یک حقیقت علمی است مانند این نظریه که زمین گرد است یا زمین به دور خورشید می‌چرخد؛ اما وی از این جهت متأسف است که بسیاری از مردم آمریکا به این مسئله التفات پیدا نکرده‌اند و هم‌چنان به دیده شک به آن نگاه می‌کنند. به گمان وی تنها حدود یک چهارم از جمعیت ایالات متحده می‌دانند که نظریه تکامل به همان اندازه ثابت شده است که نظریه متشکل بودن آب از اکسیژن و هیدروژن. این آمار شرم‌آور از منظر وی نیاز به توضیح دارد، زیرا سایر کشورهای پیشرفته علمی الگوی مشابهی را نشان نمی‌دهند. بنابراین، چگونه می‌توان عدم اعتقاد اکثر آمریکایی‌ها به نظریه تکامل را توجیه کرد؟ آیا ممکن است بسیاری از مردم این کشور اشتباه کنند؟ از نظر دنت جواب درست همین است. باید پذیرفت که متأسفانه اکثر مردم این کشور در مورد نظریه تکامل اشتباه می‌کنند و این چیزی غریبی نیست؛ چرا که در زمانهای نه‌چندان دور در مورد وضعیت زمین و شکل آن نیز اشتباه فکر می‌کردند (Denet, 2006, 61). از نظر دنت مفری از نظریه تکامل نیست و باید هر چه زودتر به کاروان داروینیان بپیوندیم و از آنها در امر خاستگاه موجودات زنده تبعیت کنیم؛ زیرا نجات انسان‌ها در گرو پیوستن به این نظریه است (Ibid, 268).

سم هریس نیز از مدافعان تمام‌قد داروینیسیم یا همان نظریه تکامل است. او همانند کریستوفر هیچ‌کس نظریه تکامل را در سطح نظریات مسلم علمی تلقی می‌کند. او علت این که بر اساس آمارها ۲۸ درصد مردم آمریکا به نظریه تکامل باور دارند، در حالی که ۷۲ درصد این مردم وجود فرشتگان را می‌پذیرند، فاصله گرفتن مردم آمریکار از خردورزی می‌داند. (Harris, 2010, 230). وی معتقد است همان‌گونه که ناآگاهی عمومی در مورد

نظریه نسبیت خاص نمی‌تواند جهان‌بینی علمی ما را اندکی زیر سوال ببرد هم‌چنین عدم تمایل فراگیر آمریکایی‌ها به پذیرش اجماع علمی در مورد تکامل نمی‌تواند خدشه‌ای در اعتقادات علمی ما وارد کند (Ibid, 67). او از این نظریه نه تنها در مورد جانداران؛ بلکه برای توجیه اخلاق نیز استفاده می‌کند (Ibid, 65).

نقد داروینیسیم

اگر چه امروزه داروینیسیم یکی از استوانه‌های مهم تفکر غربی است و افراد به خاطر محافظه‌کاری یا ترس جرأت مخالفت با آن را ندارند؛ اما این دلیل نمی‌شود که پس باید آن را پذیرفت و به آموزه‌های آن به دیده قبول نگریست. واقعیت این است که داروینیسیم مانند بسیاری از مکاتب مادی غرب با چالش‌های متعددی روبرو است. برخی از این چالش‌ها که غلبه بر آنها نیز به راحتی میسر نیست به قرار زیر است:

الف) علمی نبودن

تکامل را به دو صورت می‌توان فرض کرد- تکامل در سطح خرد (micro-evolution) و تکامل در سطح کلان (macro-evolution). تکامل در سطح خرد مانند تبدیل شدن یک باکتری به باکتری دیگر تحت شرایط خاص یا انتخاب مصنوعی (artificial selection). این نوع تکامل یا جهش از منظر دانشمندان هیچ اشکالی ندارد و نمونه‌های فراوانی وجود دارد که وقوع آن را تأیید می‌کند. این شیوه تکامل که توسط انتخاب مصنوعی اداره می‌شود، قبل از اینکه الگوی تکامل داروینی توسط انتخاب طبیعی (natural selection) آن را اصلاح کند، وجود داشت. و اما تکامل در سطح کلان مانند تبدیل شدن باکتری به انسان. این نوع تکامل محل مناقشه است که آیا واقع شده است یا خیر؟ (Ebifegha, 2009, 5) داروین مدعی است که علاوه بر این که تکامل از نوع اول واقع شده و کسی در وقوع آن خدشه نکرده است، نوع دوم تکامل نیز به وقوع پیوسته است و نباید در درستی یا وقوع آن شکی به خود راه داد. حال باید دید که آیا این به اصطلاح نظریه واجد شرایط یک نظریه علمی هست یا خیر؟

داروین علم‌گرا و معتقد است که نظریه او یک نظریه علمی است؛ اما این گزاره که

انتخاب طبیعی حیات را تبیین می‌کند و اسرار آن را برای ما هویدا می‌سازد علاوه بر این که شواهد کافی ندارد (Dawkins, 2006, 189-190) یک گزاره تجربی و علمی نیست. یک گزاره تجربی آن گونه که تجربه‌گرایان گفته‌اند دست کم سه معیار اساسی دارد؛ آزمون‌پذیری (testability)، ابطال‌پذیری (falsifiability) و پیش‌بینی‌کنندگی (predictability)^۱. بر ایند نظریه انتخاب طبیعی را که تبدل انواع باشد نمی‌توان مورد آزمایش قرار داد (Morris, 1981, 9). صرف مشابهت برخی از فسیل‌ها با برخی دیگر از فسیل‌ها نمی‌تواند این ادعای بزرگ را اثبات کند که در میان جانداران تبدل انواع رخ داده است. علاوه بر این، این گزاره ابطال‌پذیر هم نیست (Ruse, 1981, 828). دو چیزی که با هم مشابهت دارد می‌تواند منشاء یک دیگر باشد (مانند پدر و پسر) و می‌تواند منشاء یک دیگر هم نباشد (نباشد مانند دو فرد بیگانه شیه هم). بنابراین، از روی برخی شباهتها نه می‌شود چیزی را ثابت کرد و نه نفی. سرانجام بر ایند این نظریه قدرت پیش‌بینی‌کنندگی نیز ندارد؛ در حالی که این ویژگی یکی از بایسته‌های یک نظریه علمی است.^۲

این نظریه علاوه بر این که شواهد کافی ندارد و از معیارهای گزاره‌های تجربی تبعیت نمی‌کند با برخی از قوانین مسلم علمی مانند قانون دوم ترمودینامیک نیز هم‌نوایی و هم‌خوانی ندارد. بر پایه نظریه تکامل گونه‌های زنده کنونی از اشکال زندگی اولیه بسط یافته‌اند. گونه‌های اولیه در مقایسه با گونه‌های امروزی از قابلیت‌ها و پیچیدگی‌های کمتری برخوردار بودند. بنابراین، مطابق نظریه تکامل می‌توان ادعا کرد که موجودات در طول زمان رو به تکامل است و نظم بهتری پیدا می‌کنند؛ اما می‌دانیم که بر اساس قانون دوم ترمودینامیک آنتروپی افزایش می‌یابد و سیستم‌ها به مرور نظم خود را از دست می‌دهند.^۳ بنابراین، بین نظریه تکامل و قانون دوم ترمودینامیک فیزیک ناسازگاری وجود دارد و باید از میان آنها یکی را برگزید و دیگری را به کناری گذاشت

گذشته از اینها به گمان برخی از دانشمندانان برخی از سیستم‌های پیچیده بیوشیمی را

1. Hawking, 2010, 18. See also: Hanne Anderson, Scientific Method, available at: <https://plato.stanford.edu/entries/scientific-method/>

2. See for example, Popper, K. (1934). *The Logic of Scientific Discovery*. London: Routledge.

3. <https://www.britannica.com/science/second-law-of-thermodynamics>

هم نمی‌توان به سیستم‌های ساده‌تر فروکاست؛ چرا که حذف یک جزء از اجزاء آنها به منزله از کار انداختن کل آنها است. بنابراین، یا باید این سیستم‌ها اصلاً وجود نداشته باشند یا اگر قرار است وجود داشته باشند باید به همین شکل کنونی خود باشند.^۱

(ب) توتولوژیک بودن

در حالی که برخی از دانشمندان اهتمام زیادی نسبت به نظریه تکامل نشان می‌دهند کسانی نیز که گرایش فلسفی دارند این نظریه را توتولوژیک و همان‌گویی می‌دانند. عباراتی مانند «هر متأهلی همسر دارد»، یک گزاره توتولوژیک است؛ چرا که متأهل همان فرد دارای همسر است. بنابراین، گزاره توتولوژیک گزاره‌ای است که به لطف شکل منطقی‌اش همیشه صادق است.^۲ مشکل عبارات توتولوژیک آن است که این قبیل عبارات ضروری الصدق‌اند و اطلاعات تازه‌ای در اختیار مخاطب قرار نمی‌دهند. به گمان برخی نظریه تکامل با تمام طمطراق و ادعاهایی که دارد یک توتولوژی بیش نیست و آگاهی خاصی در اختیار مخاطب قرار نمی‌دهد. اگر از یک تکامل‌گرا بپرسیم چه موجودی «باقی می‌ماند»؟ می‌گوید: «اصلح» و اگر بپرسیم چه موجودی اصلح است؟ می‌گوید موجودی که باقی ماند. بنابراین معرف باقی می‌ماند همان باقی می‌ماند است و این یک توتولوژی است که بر تصدیق آن فایده خاصی مترتب نیست (Parker, 2006, 87).

در فلسفه و منطق اسلامی درباره این نوع عبارات و گزاره‌ها که از آنها به «حمل‌الشیء علی نفسه» یا «اثبات‌الشیء ل نفسه» یاد می‌شود دیدگاه واحدی وجود ندارد. در حالی که بوعلی (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ۶۶-۶۷) به تبع ارسطو (ارسطو، ج ۱، ۱۹۹۹، ۱۵۸-۱۶۲) این قبیل تعابیر را ممکن و حتی ضروری الصدق می‌داند (احتمالاً با عنایت به برخی از وجوه صحیح آن) کسانی مانند خواجه نصیرالدین طوسی و فخررازی در امکان آنها مناقشه کرده‌اند. خواجه در *اساس الاقتباس* خاطر نشان می‌کند که در حملیات نباید موضوع و محمول یک چیز باشد؛ زیرا حمل شیء بر خودش جایز نیست. بنابراین، اگر بگوییم «باغچه خانه علی زیبا است» یا «علی معلم ریاضی مدرسه ماست» درست است؛ اما اگر بگوییم «زید زید

1. See for example, Michael J. Behe, *Darwin's Black Box*, New York, The Free Press, 1996.

2. <https://www.britannica.com/topic/tautology>

است» یا «انسان بشر است» گزاره ما نادرست خواهد بود؛ چرا که در دو گزاره اخیر حمل شیء بر خود شیء انجام شده است که به لحاظ قانون حملیات قابل قبول نیست (طوسی، ۱۳۹۵، ۷۴). شیخ اشراق نیز حمل شیء بر خودش را جایز نمی‌داند و این نوع ساختار را در تضاد با روح منطق اعلام می‌کند (شیخ اشراق، ۱۳۳۴، ۶-۷). اما کسانی مانند میرداماد به هر حال در این قبیل گزاره‌ها قایل به تفصیل شده است. از منظر میرداماد بهره‌برداری از این قبیل گزاره‌ها در برخی موارد باطل، در پاره‌ای موارد بی‌حاصل و در مواردی معدودی هم سودمند است (میرداماد، ۱۳۸۵، ۲۶).

در غرب نیز نسبت به این قبیل گزاره‌ها نگاه واحدی و مساعدی وجود ندارد. در غرب برای اشاره به گزاره‌هایی مانند «زید زید است»، «انسان بشر است»، «مثلث سه ضلع دارد» یا «هر متأهلی همسر دارد» از تعابیر مختلفی مانند قضیه تحلیلی (analytical statement)، اصل هویت (identity principle) یا همان‌گویی (tautology) استفاده می‌کنند. اگر چه ممکن است فی‌الجمله بین این تعابیر تفاوت‌هایی وجود داشته باشد؛ اما به نظر می‌رسد بین آنها تشابهات زیادی نیز وجود دارد و به همین دلیل هم است که برخی قضایای تحلیلی را به دلیل عدم گزارش از عالم واقع و اضافه نکردن چیزی به علم مخاطب از مصادیق اصل هویت شمرده‌اند (Ayer, 1949, 86-87). و کسانی نیز اصل هویت را به دلیل آن که صدق آن به تحلیلی بودن آن بر می‌گردد به قضایای تحلیلی برگردانیده‌اند (فولکیه، ۱۳۷۷، ۹۰). در این میان کسانی هم هستند که خود را پوزیتیویست یا تحصیل‌گرا می‌نامند که فقط حس و تجربه را قبول دارند. این گروه از این قبیل قضایا به همان‌گویی تعبیر کرده‌اند (Hospers, 1967, 164).

اگر چه فیلسوفانی مانند لایبنیتس از این قبیل قضایا به احترام یاد کرده و از آنها به عنوان نخستین حقایق عقلی در مقابل حقایق واقع نام برده است (Leibniz, 1992, 361). کسانی مانند آیر آنها را همان‌گویی یا تکرار معلوم نامیده‌اند.^۱ مهم‌ترین مشکل این قبیل قضایا عبث بودن و بی‌فایده‌گی آنها است. در فرهنگ امروزی غرب استفاده از همان‌گویی

1. Macdonald, Graham and Nikhil Krishnan, "Alfred Jules Ayer", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2022 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2022/entries/ayer/>.

نه تنها دلالت بر فضل گوینده نمی‌کند؛ بلکه منزلت او را در چشم شونده تنزل و او را حقیر جلوه می‌دهد.

بنابراین، آنچه در مجموع می‌توان گفت آن است که همان‌گویی چه در اندیشه اسلامی و چه در اندیشه غربی چندان قابل قبول نیست؛ زیرا تغایر بین موضوع و محمول مانند اتحاد بین آنها یک امر لازم است. در جایی که از این اصل اصیل عدول شده یا می‌شود باید دلیل موجهی وجود داشته باشد.

ج) عدم هم‌خوانی با نظریه حرکت تکاملی

ممکن است گفته شود با توجه به این که هر دو نظریه تکامل داروین و نظریه حرکت تکاملی در فلسفه اسلامی بر مقوله تکامل تأکید می‌کنند می‌توان گفت که نظریه تکامل داروین مصداقی از نظریه حرکت تکاملی در فلسفه اسلامی است؛ بنابراین، ادله حرکت تکاملی در فلسفه اسلامی می‌تواند موید نظریه داروین نیز باشد؛ اما در پاسخ باید گفت که این دو نظریه فقط تشابه اسمی دارند و به لحاظ محتوا وجه مشترکی بین آنها وجود ندارد؛ زیرا اولاً نظریه تکامل داروین همیشه تکاملی نیست؛ چرا که گاهی ممکن است انتخاب طبیعی باعث ساده‌تر شدن یا از کار افتادن برخی از اندام‌ها گردد؛ این در حالی است که حرکت در فلسفه به دلیل این که خروج از قوه به فعلیت است همیشه تکاملی است (مطهری، ج ۱۱، ۱۳۹۳، ۳۶۹). ثانیاً حرکت در فلسفه اسلامی به غایت رسیدن به مقام تجرد صورت می‌گیرد (ملاصدرا، ج ۸، ۱۹۸۱، ۳۷۸)؛ این در حالی است که تبدل انواع با هدف سازگاری با محیط انجام می‌گیرد. ثالثاً تکامل در فلسفه اسلامی یک مسیر خاص و مشخص دارد و هر چیزی به هر چیزی تبدیل نمی‌شود. الف تنها در صورتی به ب تبدیل می‌شود که قوه و استعداد ب شدن را داشته باشد. در غیر این صورت تبدیل شدن در کار نخواهد بود (مطهری، ج ۶، ۱۳۹۶، ۷۲۵-۷۲۷). اما در نظریه داروین این اتفاق صورت نمی‌گیرد و مسئله قوه و استعداد مورد توجه نیست. رابعاً بنا بر نظریه حرکت تکاملی، تکامل می‌تواند در هر فردی از افراد انسان مثلاً اتفاق بافتد (ملاصدرا، ج ۸، ۱۹۸۱، ۳۷۸)؛ اما بنا بر نظریه داروین تکامل در انواع مطرح است. خامساً نظریه تکامل داروین صرفاً در حوزه جانداران مطرح است؛ در حالی که حرکت تکاملی کل جهان طبیعت را مطمح نظر قرار

می‌دهد (مطهری، ج ۲۲، ۱۳۹۵، ۹۵). سادسا حرکت در فلسفه اسلامی مبتنی بر طرح و هدایت الهی است؛ در حالی که این امر در نظریه داروین بر پایه تضاد یا به اصطلاح «انتخاب طبیعی» صورت می‌پذیرد. بنابراین نمی‌توان نظریه داروین را مصداقی از نظریه حرکت تکاملی دانست و از این طریق به نفع آن استدلال کرد.

د) عدم سازگاری با قانون علیت

همان گونه که از بحث‌های پیشین مستفاد می‌گردد داروین منکر نظم و قایل به تضاد است. این چیزی است که برخی از شارحان و منتقدان او نیز مطرح کرده‌اند. به گمان برخی از شارحان داروین، نظریه تکامل با بیان اینکه نظم ظاهری طبیعت از طریق دخالت هدفمند خداوند به وجود نیامده است روی این مطلب صحنه می‌گذارد که نظم ظاهری در اثر تضاد کور به وجود آمده است. با توجه به همین معنا است که می‌توان با تکیه بر نظریه تکامل داروین از انتخاب بدون انتخابگر، طرحی بدون طراح و در واقع خلقت بدون خالق سخن گفت (Ree, etc. 2005, 87). به گفته یکی دیگر از شارحان و ناقدان وی، بر پایه نظریه تکامل که یک فرضیه اثبات نشده است حیات بر روی زمین به صورت خود به خود و در نتیجه تضاد به وجود آمده است (Yahha, 2003, 14).

تضاد معمولاً به دو معنا به کار می‌رود؛ یکی به معنای انکار علت فاعلی و دیگری به معنای انکار علت غایی. تضاد به معنای انکار علت فاعلی چندان کاربرد ندارد و در جهان چه در میان الهیون و چه در میان مادیون کسی نیست که تضاد را به این معنا به کار برده باشد. بنابراین، وقتی گفته می‌شود فلان کس تضاد گرا است این امر بدین معنا است که او اعتقادی به علت غایی و هدفمندی ندارد (مطهری، ج ۴، ۱۳۹۵، ۶۳-۶۴). در مورد داروین نیز وقتی گفته می‌شود که او قایل به تضاد است نیز منظور این است که او اعتقاد به علت غایی ندارد؛ اگر چه که برخی او را منکر علت فاعلی نیز دانسته‌اند (Ree etc. 2005, 87).

اما آیا می‌شود قایل به تضاد و منکر علت غایی شد؟ تفحص در دیدگاه اندیشمندان نشان می‌دهد که تضاد چه به لحاظ علمی و چه به لحاظ فلسفی راه حل قابل قبولی نیست و باید به قانون علیت احترام گذاشت.

دانشمندان علوم طبیعی تقریباً همگی اتفاق نظر دارند که پیدایش حیات در اثر تصادف امری کاملاً نامحتمل است. چگونه یک سلول زنده که ساختار پیچیده‌تر از ساختار یک شهر بزرگ دارد در اثر تصادف به وجود آید و علت غایی نداشته باشد؟ سلول، کوچکترین واحد حیات، نه تنها در شرایط ابتدایی و کنترل نشده در روزهای اولیه زمین، آنطور که تکامل گرایان می‌خواهند باور کنیم، هرگز به طور تصادفی به وجود نمی‌آید، بلکه حتی نمی‌توان آن را در پیشرفته‌ترین آزمایشگاه‌های قرن بیستم نیز به وجود آورد. اسیدهای آمینه، بلوک‌های سازنده پروتئین‌هایی که سلول زنده را می‌سازند، به تنهایی نمی‌توانند اندامک‌هایی مانند میتوکندری، ریبوزوم، غشای سلولی یا شبکه آندوپلاسمی را در سلول بسازند، چه رسد به یک سلول کامل (Yahha, 2003, 16-17). وقتی یک سلول با تصادف قابل توجیه نیست؛ کل جهان به طریق اولی با تصادف قابل توجیه نیست.^۱ به گفته فرانسویس کریک یک دانشمند صادق امروزه فقط می‌تواند بیان کند که منشأ زندگی در آغاز تقریباً یک معجزه به نظر می‌رسد و به گفته یک تکامل‌شناس دیگر احتمال تشکیل پروتئین و اسید نوکلئیک (DNA-RNA) یک احتمال فراتر از تخمین است (Ibid 18-19). برای به وجود آمدن حیات در روی کره زمین آن قدر اوضاع و احوال مساعد لازم است که از حیث امکانات ریاضی، محال است تصور نمود، این اوضاع و احوال بر سیل تصادف و اتفاق با یکدیگر جور آمده باشند (موریسن، ۱۳۳۴، ۱۶) برای کسی که شگفتیها و رموز و نظم و ترتیب شیمی آلی را - مخصوصاً در اجسام زنده دیده است - تصور به وجود آمدن جهان در نتیجه تصادف محال است (مونسما، ۱۳۹۳، ۲۲۹).

از نظر فلسفی نیز تصادف چیزی نیست که قابل دفاع باشد. ارسطو برای تحقق یک چیز چهار علت را شناسایی می‌کند. علت فاعلی، علت غایی، علت صوری و علت مادی. اگر بخواهیم یک نامه بنویسیم برای تحقق آن علت فاعلی (نویسنده)، علت غایی (مکاتبه با دوست)، علت مادی (کاغذ) و علت صورت (صور و نقوش) نیاز است. بدون در نظر گرفتن هدف امکان تحقق فعل منتفی است.^۲

1. Harun Yahha, *The Collapse of The Theory of Evolution in 20 Questions*, New Delhi, Idara Ishaa-e-Diniyat (P) LTD, 2003, p. 15.

2. Falcon, Andrea, "Aristotle on Causality", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring

فلاسفه مسلمان با عنایت به استحکام ادله ارسطو دیدگاه او را در مورد لزوم وجود علت غایی مورد تأیید قرار داده‌اند. بنابراین، از نظر فیلسوفان مسلمان نیز تحقق یک فعل بدون علت غایی محال است هم‌چنان که تحقق آن بدون سایر علل همین حکم را دارد. از منظر فلسفه اسلامی هیچ تصادفی در عالم وجود راه ندارد و برهان آن این است که امور ممکن روی هم رفته بر چهار قسم است - دائمی الوقوع، اکثری الوقوع، اقلی الوقوع و متساوی الوقوع. هر کدام از دائمی الوقوع و اکثری الوقوع به حسب عقل به ضرورت علتی دارند. تفاوت آنها در این است که اکثری الوقوع بر خلاف دائمی الوقوع در پاره‌ای اوقات با مانع روبرو می‌شود که باعث می‌شود علت عمل نکند؛ برخلاف دائمی الوقوع که با این مانع مواجه نیست. بنابراین، اگر علت تخلف اکثری الوقوع در پاره‌ای از زمانها وجود معارض باشد می‌توان گفت که با نبود معارض این مورد نیز دائمی الوقوع خواهد شد. نظیر همین کلام در متساوی الوقوع و اقلی الوقوع نیز جاری است؛ یعنی دلیل این که در این دو مورد علت علی‌الدوام عمل نمی‌کند وجود معارض است. اگر معارض اکثری یا متساوی در این دو مورد نباشد این دو مورد نیز مانند موارد پیشین خواهند بود و علت علی‌الدوام عمل خواهد کرد (طباطبایی، بی تا، ۱۸۹-۱۹۰). بنابراین، هیچ‌گونه تصادفی در کار جهان راه ندارد و آنچه را که عرف تصادف تلقی می‌کند در واقع تصادف نیست؛ بلکه تصادف‌نما است. (مطهری، ج ۴، ۱۳۹۵، ۸۲-۸۳).

ه) عدم سازگاری با ظواهر دینی

از ظاهر آیات متعدد قرآن کریم استفاده می‌شود که خداوند حضرت آدم (ع) را مستقیماً از گل و نسل او را از آب (نطفه) آفریده است. خداوند در آیه‌ای از قرآن کریم خاطرنشان می‌کند که بنا دارد «بشری» را از گل بیافریند (ص، ۷۱) و در آیه دیگر مشخص می‌کند که منظور او از این «بشر» همان حضرت آدم ابوالبشر (ع) است (بقره، ۳۴). در آیه دیگر نیز خاطرنشان می‌کند که آغاز آفرینش انسان از گل بوده اما ادامه نسل او از طریق آب بوده است (سجده، ۷-۸).

با توجه به این که قرآن کریم خلقت حضرت عیسی (ع) را به خلقت حضرت آدم (ع) تشبیه کرده است (آل عمران، ۵۹) و نیز با عنایت به این که قرآن کریم حضرت آدم (ع) را به عنوان والدین افراد بشر معرفی کرده است (اعراف، ۲۷) می‌توان با قطع اعلام کرد که منظور از «آدم» نوع بشر نیست بلکه منظور یک فرد خاص است که همان آدم ابوالبشر (ع) باشد. افزون بر این، تصریح به آفرینش انسان با استفاده از دست (ص، ۷۵-۷۶)، تصریح به مقیم بودن آدم در بهشت و اخراج وی از آن در اثر ارتکاب گناه (بقره، ۳۵-۳۶)، یادگیری دفن میت از پرنده (مائده، ۳۱) و پوشانیدن عورت پس از خوردن میوه ممنوعه (اعراف، ۲۲) می‌رساند که مراد از آدم نوع انسان نیست؛ بلکه فرد خاص مراد است که با نظریه تکامل هم‌خوانی ندارد.

تأمل در آیات خلقت به خوبی نشان می‌دهد که پدر انسان مستقیماً از خاک آفریده شده است؛ هر چند که ادامه نسل او از آب یا همان نطفه امکان‌پذیر گردیده است. طبیعی است که این نظریه که از آن به نظریه آفرینش گرایانه تعبیر می‌شود با نظریه تکامل‌گرایان که خلقت بشر را حاصل فرایند تکاملی می‌دانند و آفرینش مستقیم او را از خاک نمی‌پذیرند هیچ گونه اشتراکی ندارد. ناهم‌خوانی نظریه تکامل با ظواهر دینی از اموری است که بسیاری از بزرگان دینی از جمله علامه طباطبایی (طباطبایی، ج ۱۶، ۱۳۹۳، ۲۵۵)، آیت الله جوادی آملی (جوادی آملی، ج ۱۴، ۱۳۸۹، ۴۲۶)، مصباح یزدی (مصباح، ۱۳۸۴، ۳۴۱)، سید حسین نصر (نصر، ۱۳۸۵، ۴۶۰) و دیگران نیز به آن اذعان کرده‌اند.

و) عدم سازگاری با برخی از سنت‌های الهی

آموزه تکامل نه تنها با ظواهری دینی سازگاری ندارد بلکه با برخی از سنت‌های الهی نیز سر سازگاری ندارد. یکی از سنت‌های الهی حاکمیت مومنان و مستضعفان و چیره شدن آنها بر مستکبران و زورمندان است. مطابق نظریه تکامل فقط قوی امکان بقاء دارد و ضعیف باید برود. اما بر اساس آموزه‌های دینی اگر چه مومنان و مستضعفان ممکن است در مقطع یا مقطعی از تاریخ به حاشیه رانده شوند و از اعمال حاکمیت بر سرنوشت خود باز بمانند؛ اما در نهایت این مومنان و ستم‌دیدگان هستند که زمام امور را در دست می‌گیرند و بر مقدرات جامعه تسلط پیدا می‌کنند. آیات متعددی در قرآن کریم وجود دارد که

می‌توان این معنا را از آنها دریافت کرد. قرآن کریم خلافت مومنان و صالحان بر روی زمین (نور، ۲۴)، امامت مستضعفان (قصص، ۵) و وارث زمین شدن بندگان خداوند (اعراف، ۱۲۸) را نوید داده است.

از آیات موجود در این باب به نیکی استفاده می‌شود که تاریخ از آن مستضعفان، مومنان و عباد الله هست نه از آن اقویا و زورمندان. طبیعی است که این معنا با نظریه تکامل که بر حاکمیت اقویا تأکید دارد سازگاری ندارد.

ز) عدم سازگاری با آموزه‌های اخلاقی اسلام

بر اساس نظریه تکامل باید کاری کرد که به بقای اصلح بانجامد و موارد غیر اصلح را باید از رده خارج کرد. با توجه به همین معنا است که داروینیستها از طرحهایی مانند واکسیناسیون حمایت نمی‌کنند و این قبیل کارها را در تعارض با اخلاق تکاملی می‌دانند. این در حالی است که در اسلام بر مقوله احسان و کمک به مستمندان و ضعیفان تأکیدات زیادی صورت گرفته است. قرآن کریم در موارد متعدد از احسان (مائده، ۹۳)، انفاق (بقره، ۱۹۵ و ۲۷۱)، کمک به مستمندان (انسان، ۸)، کمک به یتیمان (همان) و کمک به در راه ماندگان (همان) و مانند آن سخن گفته و آنها را مورد تأکید قرار داده است. روح اخلاق اسلامی که بر پایه احسان و کمک به نیازمندان بنا شده با روح اخلاق داروینی که بر اساس حاکمیت زورمداران طراحی گردیده است سازگاری ندارد. از آنجا که اخلاق اسلامی پشتوانه‌های عقل و وحی را به همراه دارد و اخلاق داروینی حتی فاقد پشتوانه حسی و تجربی قابل قبول است، نمی‌توان با پذیرش اخلاق اسلامی از اخلاق داروینی و نظریه تکامل او که مبنای این اخلاق است دم زد.

نتیجه‌گیری

در این مقال نخست با نظریه تکامل داروین آشنا شدیم. سپس نشان دادیم که خداناباوران جدید از داو کینز و دنت گرفته تا هیچنز و هریس از این نظریه استفاده کرده و آن را مبنا و اساس کار خود قرار داده‌اند. سرانجام نظریه تکامل مورد نقادی قرار گرفت. البته نظریه تکامل را بسیاری از متفکران مسلمان و غیر مسلمان مورد نقادی قرار داده‌اند و مطالب مهمی بر له و علیه آن بیان کرده‌اند؛ اما باید توجه داشت که این نقدها یا از منظر غیراسلامی است و یا این که بیش‌تر با اتکا به منابع دینی و از لحاظ تلائم و تعارض با آنها مورد ارزیابی قرار گرفته است. ما در نقادی که در اینجا مطرح کرده‌ایم ضمن پرداختن به نقدهایی که بر اساس معیارهای علمی و ظواهر دینی نسبت به این نظریه وارد شده است، نقدهایی را بر پایه فلسفه اسلامی نیز مورد توجه قرار داده‌ایم. عدم سازگاری نظریه داروین با نظریه حرکت تکاملی در فلسفه اسلامی، عدم سازگاری با اصل علیت، عدم پذیرش بدون دلیل همان‌گویی، عدم سازگاری با سنت‌های الهی و عدم سازگاری با نظام اخلاقی در اسلام برخی از نقدهایی جدیدی است که بر پایه این نگارش بر نظریه داروین وارد شده است.

فهرست منابع

۱. ابن سینا حسین؛ (۱۴۰۴ق) الشفاء، المنطق، الجدل، مراجعه و تقدیم ابراهیم مدکور، تحقیق احمد عواد اهوانی، قم: منشورات مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
۲. ارسطو؛ (۱۹۹۹) النص الكامل لمنطق ارسطو، تحقیق و تقدیم فرید جبر، مراجعه جیرار جهامی، رفیق العجم، بیروت: دارالفکر اللبنانی.
۳. سبحانی، جعفر؛ (۱۳۸۶) مسائل جدید کلامی، قم: مؤسسه امام صادق.
۴. سبحانی، یدالله؛ (بی تا) قرآن و تکامل، تهران، رسالت قلم.
۵. شیخ اشراق، یحیی بن حبش؛ (۱۳۳۴) منطق التلویحات، تحقیق و تقدیم علی اکبر قیاض، تهران: دانشگاه تهران.
۶. طباطبایی، محمد حسین؛ (بی تا) نهاییه الحکمه، قم: انتشارات جامعه مدرسین.
۷. فولکیه، پل؛ (۱۳۷۷) فلسفه عمومی، ترجمه یحیی مهدوی، تهران: موسسه انتشارات دانشگاه تهران.
۸. مصباح یزدی، محمد تقی؛ (۱۳۷۹) آموزش فلسفه، تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل سازمان تبلیغات اسلامی.
۹. مطهری، مرتضی؛ (۱۳۹۵) مجموعه آثار استاد شهید مطهری، تهران: صدرا.
۱۰. مطهری، مرتضی؛ (۱۳۹۶) مجموعه آثار استاد شهید مطهری، تهران: صدرا.
۱۱. مطهری، مرتضی؛ (۱۳۹۳) مجموعه آثار استاد شهید مطهری، تهران: صدرا.
۱۲. ملاصدرا، محمد؛ (۱۹۸۱) الحکمه المتعالیه، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۳. مورینسن، کرسی؛ (۱۳۳۴) راز آفرینش انسان، ترجمه محمد سعیدی، تهران: انتشارات امیر کبیر و اقبال.
۱۴. مونسما، تجان کلورور؛ (۱۳۹۳) مونسما، اثبات وجود خدا، ترجمه علی اکبر صبا و دیگران، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۵. میرداماد، محمد باقر بن محمد؛ (۱۳۸۵) مصنفات میرداماد: الافق المبین، به اهتمام

عبدالله نورانی، تهران: دانشگاه تهران.

۱۶. نصر، سید حسین؛ (۱۳۸۸) نقد نظریه‌ی تکامل داروین، آموزش معارف اسلامی، ش ۷۲.

۱۷. نصیر الدین طوسی، محمد بن محمد؛ (۱۳۹۵) / اساس الاقتباس، تصحیح مدرس رضوی، تهران: دانشگاه تهران.

18. Ayer, Alfred, J. (1949), *Language, Truth and Logic*, New York, Dover Publications Inc.

19. Beckner, Morton O., (1967), "Darwinism", in *Encyclopedia of Philosophy*, Ed. Paul Edwards, vol. 2, London, Collier Machmillan Publishers.

20. Behe, Michael J. (1996), *Darwin's Black Box*, New York, The Free Press.

21. Bowler, Peter, J. (1998), 'Darwin, Charles Robert (1809-82)', *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Version 1.0, London and New York, Routledge.

22. Dennet, Daniel C. (2006), *Breaking the Spell- Religion as a Natural Phenomenon*, (n.p.), Viking Adult.

23. Dawkins, Richard, (2006), *The God Delusion*, London, Bantam Press.

24. Ebifegha, Michael, (2009), *The Darwinian Delusion, the Scientific Myth of Evolutionism*, Bloomington, Authorhouse.

25. Falcon, Andrea, "Aristotle on Causality", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2023 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/aristotle-causality/>>.

26. Hanne Anderson, Scientific Method, available at: <https://plato.stanford.edu/entries/scientific-method/>

27. Harris, Sam, (2010), *Moral Landscape*, New York etc., Free Press.

28. Hitchens, Christopher, (2007), *God is not Great; How Religion Poisons Everything*, Australia and New Zealand, Allen & Unwin.

29. Hospers, John, (1967), *An Introduction to Philosophical Analysis*, Prentice – Hall Inc & Englewood Cliffs, N.J.

30. Leibniz, Gottfried Wilhelm Von, (1992), *Discourse on Metaphysics and Monadology*, tr. & ed. George R. Montgomery, New York, Prometheus Books.

31. Lennox, James and Charles H. Pence, "Darwinism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2024 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2024/entries/darwinism/>>.

32. Lloyd, Elisabeth A., (1998), "Theory of Evolution" in *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Ed. Edward Craig, London and New York,

Routledge.

33. Macdonald, Graham and Nikhil Krishnan, "Alfred Jules Ayer", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2022 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL =

<<https://plato.stanford.edu/archives/spr2022/entries/ayer/>>.

34. Millstein, Roberta L., "Evolution", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2024 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2024/entries/evolution/>>.

35. Morris, Henry, M., Ed. (1981), *Scientific Creationism*, California, Creation-Life Publishers.

36. Parker, Gary, (2006), *Creation: Facts of Life*, Green Forest, AR: Master Books.

37. Popper, K. (1934). *The Logic of Scientific Discovery*. London, Routledge.

38. Ree, Jonathan and J.O. Urmson, (2005), *The Concise Encyclopedia of Western Philosophy*, London and New York, Routledge.

39. Ruse, Michael, (25 June 1981), "Darwin's Theory: An Exercise in Science," *New Scientist*.

40. Yahha, Harun, (2003), *The Collapse of The Theory of Evolution in 20 Questions*, New Delhi, Idara Isha-e-Diniyat (P) LTD.

41. <https://academic.oup.com/book/5770/chapter-abstract/148951415?redirectedFrom=fulltext>

42. <https://education.nationalgeographic.org/resource/speciation/>

43. <https://sciencing.com/darwins-four-main-ideas-evolution-8293806.html>

44. <https://sciencing.com/main-idea-overproduction-natural-selection-18000.html>

45. <https://www.britannica.com/biography/Charles-Darwin>

46. <https://www.britannica.com/science/Darwinism>

47. <https://www.britannica.com/science/mutation-theory>

48. <https://www.britannica.com/science/second-law-of-thermodynamics>

49. <https://www.britannica.com/science/survival-of-the-fittest>

50. <https://www.britannica.com/science/synthetic-theory-of-evolution>

51. <https://www.britannica.com/topic/tautology>

دیوید بناتار، بی‌معنایی کیهانی و اخلاقی نبودن فرزندآوری

علیرضا آل بویه^۱

محمد محابی نژاد قوبدل^۲

چکیده

دیوید بناتار به‌عنوان یکی از مدافعان سرسخت زایش ستیزی، در کتاب *مخمصه انسانی*، زندگی انسان را از دو منظر کیهانی و زمینی مورد ارزیابی قرار می‌دهد. او معتقد است که انسان و فعالیت‌های او از منظر کیهانی، فاقد هرگونه معنا هستند و در نتیجه، زندگی بشر در مقیاس کیهانی هیچ اهمیتی ندارد. بناتار بر این باور است که این فقدان معنا واقعی تلخ است که باید به‌طور صادقانه پذیرفته شود. یکی از پیامدهای دیدگاه بدبینانه بناتار در موضوع فقدان معنای کیهانی، دفاع او از مسئله زایش ستیزی است. آنتی‌ناتالیسم یا زایش ستیزی دیدگاهی است که فرزندآوری و تولید نسل جدید را اقدامی غیراخلاقی و زیان‌بار می‌داند. بناتار در توجیه این دیدگاه از دلایل متعددی بهره می‌برد که یکی از مهم‌ترین آنها بی‌معنایی کیهانی حیات بشر است. در این مقاله، استدلال‌های بناتار مورد نقد قرار گرفته و تلاش شده است نشان داده شود که ارتباط میان بی‌معنایی کیهانی و زایش ستیزی آن‌گونه که او ادعا می‌کند، منطقی و منسجم نیست. همچنین رویکرد دوگانه بناتار در مواجهه با مسائلی همچون ارزش‌های اخلاقی و خودکشی نیز مورد بررسی و نقد قرار گرفته است.

واژگان کلیدی

معنای زندگی، دیوید بناتار، معنای کیهانی، آنتی‌ناتالیسم، زایش ستیزی.

۱. استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: a.alebouyeh@isca.ac.ir

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد، گروه اخلاق و تربیت، دانشکده فلسفه و اخلاق، دانشگاه باقرالعلوم (ع)، قم، ایران.

Email: Ghavidel.muhammad@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۴/۱/۲۸

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۳

طرح مسأله

پرسش از معنای زندگی جزو مسائل مهم فلسفی است که در طول تاریخ، ذهن بسیاری از فیلسوفان را به خود مشغول کرده است. این پرسش با مفاهیم و رویکردهای مختلف در آثار فیلسوفان برجسته مورد بررسی قرار گرفته است. دیوید بناتار به عنوان یکی از فیلسوفان معاصر، دیدگاهی بدبینانه نسبت به معنای زندگی اتخاذ کرده است. به باور او، بی‌معنایی کیهانی نقشی اساسی در تقویت دیدگاه زایش‌ستیزی دارد؛ چراکه اگر انسان و تمام آنچه به او مربوط می‌شود، از منظر کیهانی کاملاً بی‌اهمیت باشد، توجیهی برای ادامه حضور انسان در این جهان پهناور و سرشار از رنج وجود نخواهد داشت. البته تنها بناتار نیست که از مسئله فقدان معنا در تقویت دیدگاه زایش‌ستیزی بهره می‌گیرد؛ فیلسوفانی هم چون شوپنهاور و امیل چوران نیز، با دیدگاهی بدبینانه، رنج و بی‌معنایی را ماهیت اصلی زندگی می‌دانند. شوپنهاور، اراده به زیستن را ریشه رنج می‌داند و انکار آن را راهی برای رهایی معرفی می‌کند. او معتقد است زایش تنها چرخه رنج را تداوم می‌بخشد. (Schopenhauer, 1966, p. 312) هم چنین چوران، زایش را فاجعه‌ای اخلاقی می‌داند و بر ترجیح خاموشی و نبودن تاکید دارد. (Cioran, 1996, p. 19) هر دو فیلسوف، معنای زندگی را زیر سوال برده و راهکارهایی ارائه می‌دهند که در نهایت به زایش‌ستیزی منجر می‌شود.

مقاله حاضر تلاش دارد تا ارتباط میان دو مؤلفه "فقدان معنای کیهانی" و "اخلاقی نبودن فرزندآوری" در نظام فکری دیوید بناتار را بررسی و نقد کند. در خصوص این موضوع و به ویژه ارتباط میان این دو مؤلفه، تاکنون تحقیق مستقلی انجام نشده و بدین ترتیب، این موضوع در نوع خود بدیع و نوآورانه به شمار می‌آید. با این حال، می‌توان به برخی پژوهش‌های نسبتاً مشابه اشاره کرد:

۱. **پایان نامه ای با عنوان "بودن بهتر است یا نبودن؛ بررسی انتقادی دیدگاه دیوید بناتار بر مبنای فلسفه اسلامی"** نوشته لعیاء سادات رضوی (۱۴۰۲). این اثر به نقد استدلال‌های دیوید بناتار در دفاع از تولدستیزی می‌پردازد، اما به استدلال‌های مبتنی بر فقدان معنای کیهانی توجهی ندارد.

۲. **آسیب‌شناسی نگاه‌های بدبینانه به فرزندآوری؛** نوشته فائزه رحیمی، نجف

یزدانی و فخرالسادات علوی (۱۴۰۳). این مقاله کنفرانسی به بررسی و نقد دیدگاه‌های بدبینانه نسبت به فرزندآوری پرداخته و استدلال‌های مرتبط با زایش‌ستیزی را مورد نقادی قرار می‌دهد.

۳. تبیین و تحلیل انتقادی نظریه تولدستیزی (آنتی ناتالیسم) دیوید بنتر براساس سنت فلسفه و کلام اسلامی نوشته فاطمه سروش (۱۴۰۱). این پژوهش به تحلیل انتقادی نظریه تولدستیزی دیوید بناتار از دیدگاه فلسفه و کلام اسلامی می‌پردازد و در همین راستا با استفاده از مبانی فلسفه اسلامی، دو استدلال اصلی "عدم تقارن لذت و درد" و "ترجیح نبودن به بودن" را نقد کرده و پاسخ‌های متفکران اسلامی در این زمینه را بررسی می‌کند.

تمایز و نوآوری پژوهش حاضر با دیگر پژوهش‌های مشابه از آن رو است که در هیچ یک از آنها به مسئله "معنای زندگی" و به‌ویژه "فقدان معنای کیهانی" و ارتباط آن با تولدستیزی پرداخته نشده است و تنها به سایر استدلال‌های مرتبط با تولدستیزی توجه شده است. حال آنکه بناتار برای توجیه دیدگاه تولدستیزی خود از دلایل متعددی استفاده می‌کند که از مهم‌ترین آنها می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱- اصل عدم تقارن لذت و درد (Benatar, 2006, pp. 64-69)

۲- کیفیت ضعیف زندگی (Benatar, 2006, pp. 57-68)

۳- بی‌معنایی کیهانی (Benatar, 2017, p. xii ; Benatar, 2017, p.54)

در حالی که سایر تحقیقات بیشتر بر دو استدلال اول و نقد آن تمرکز کرده‌اند، این پژوهش به‌طور خاص به نقد و بررسی ارتباط میان فقدان معنای کیهانی و اخلاقی نبودن فرزندآوری (استدلال سوم) می‌پردازد.

مفهوم‌شناسی معنای زندگی

پیش از ورود به توضیح اندیشه بناتار، تبیینی از ماهیت معنای زندگی و چیستی آن، به‌اجمال ارائه می‌گردد. لازم به ذکر است که مفهوم «معنا» و تعریف آن در آثار بناتار به‌طور دقیق مطرح نشده است. غیاب این بحث ممکن است به این معنا باشد که بناتار تعریف معنا را بدیهی یا شهودی فرض کرده است. با این حال، به نظر می‌رسد برای داشتن قضاوتی دقیق در مورد معنای زندگی انسان، ضروری است تعریفی روشن و مشخص از معنا در ذهن

خود داشته باشیم.

جاشوا سچریس، به عنوان یکی از اندیشمندان برجسته در حوزه معنای زندگی، بر این باور است که مقصود از واژه «معنا» در پرسش از معنای زندگی، در حقیقت فهم‌پذیری آن است. به گفته او، انسان هنگامی که به جست‌وجوی معنای زندگی خود می‌پردازد، در واقع به دنبال تعریف زندگی خود در یک زمینه و چارچوب منسجم است؛ به گونه‌ای که جنبه‌های مهم وجودی زندگی‌اش، مانند ریشه‌ها، هدف، اهمیت، ارزش، مرگ، سرنوشت و غیره، به شکلی سازگار در آن چارچوب جای گیرند. به بیان دیگر از دیدگاه سچریس، پرسش درباره چیستی معنای زندگی، در حقیقت درخواستی برای درک منسجم و مرتبط از امور مهم زندگی مانند مبدأ، هدف، ارزش، سرنوشت، مرگ و موارد مشابه است. (Seachris, 2019, p. 376)

به اعتقاد سچریس فهم‌پذیری زندگی از رهگذر سازگاری و تناسب اجزای آن در بافت و زمینه‌ای منسجم شکل می‌گیرد. سچریس ادعا می‌کند زمانی که ما به دنبال معنای زندگی خود هستیم، در واقع می‌کوشیم تا تناسب و سازگاری میان جنبه‌های مهم زندگی‌مان را در یک ساختار کلی منسجم درک کنیم. (Goetz & W. Seachris, 2020, p. 12) زندگی‌ای که اجزای آن به درستی با یکدیگر تناسب داشته باشند، زندگی‌ای خواهد بود که در آن همه جنبه‌ها، از جمله دین، خانواده، دوستان، شغل، فعالیت‌های فکری، اوقات فراغت و... در جای خود قرار گرفته باشند. اما اگر این اجزا در جای خود نبوده و یا از تعادل خارج شوند، نگرانی ما در مورد معنای زندگی‌مان آغاز می‌شود. (Seachris, 2019, pp. 364-365)

دیدگاه بناتار در مورد معنای زندگی انسان

بناتار به صورت کلی دو نوع معنا را برای زندگی انسان قابل‌تصویر می‌داند: معنای کیهانی و معنای زمینی. معنای کیهانی - همان‌طور که از نامش پیداست - یعنی جست‌وجوی معنای زندگی بشر از منظر کیهان و هستی. در بحث معنای کیهانی، به دنبال یافتن پاسخ سؤال‌هایی از این سنخ هستیم که آیا زندگی انسان از دیدگاه کیهانی، معنا دارد یا خیر؟ جایگاه انسان در هستی و عالم چگونه تعریف می‌شود؟ معنای کیهانی در برگیرنده گسترده‌ترین چشم‌انداز به معنای زندگی بشر است. اما در مقابل، وقتی از معنای زمینی صحبت می‌کنیم در واقع به جست‌وجوی معنای زندگی بشر از چشم‌اندازی محدودتر

می‌پردازیم. این چشم‌انداز محدود را می‌توان به لحاظ شدت و ضعف محدودیت، دارای سه منظر دانست. به عبارت دیگر، وجود یا عدم معنای زمینی را می‌توان - به نحو تشکیکی - از سه منظر مورد بررسی قرار داد:

۱- منظر کل بشریت: یعنی آیا زندگی انسان می‌تواند از دیدگاه کل بشریت معنادار باشد یا خیر؟

۲- منظر گروه‌های انسانی (اعم از قبایل ملت‌ها جوامع کشورها و حتی خانواده): آیا زندگی انسان از منظر گروهی خاص، معنا دارد یا خیر؟

۳- منظر شخص واحد: آیا زندگی انسان از منظر یک شخص انسانی (مثلاً پدر یا مادر فرد) معنا دارد یا خیر؟ (Benatar, 2017, p. 21-23)

معنای زمینی از دیدگاه بناتار

پژوهش در باب معنای زمینی در نگاه بناتار به اندازه بحث از معنای کیهانی مهم نیست. به همین جهت توجه اصلی بناتار در بحث معنای زندگی به معنای کیهانی معطوف است. او تمرکز بر معنای زمینی را در بحث معنای زندگی سودمند نمی‌داند. وی معتقد است تمرکز بر معنای زمینی نه تنها دغدغه معناداری زندگی را مرتفع نمی‌سازد، بلکه ما را از توجه به سؤال اصلی در باب معنای زندگی که همان معنای کیهانی است غافل می‌سازد.

به اعتقاد بناتار یکی از راهبردهای رایج برای کم‌اهمیت جلوه دادن دیدگاه کیهانی این است که سؤالات مربوط به معنای زندگی را منحصرأ بر اساس معنای زمینی صورت‌بندی کنیم. افرادی مانند پیتر سینگر که از این راهبرد برای مقابله با بی‌معنایی کیهانی بهره می‌گیرند، اغلب تصریح به بی‌اهمیت بودن دیدگاه کیهانی نمی‌کنند؛ بلکه هوشمندانه، سؤال از معنای زندگی را در چارچوبی طرح می‌کنند که پاسخ‌های خوشایندی را برای آن ممکن سازد. (Singer, 1995, p. 218) در واقع آنان می‌کوشند با دورزدن سؤال اصلی در بحث معنای زندگی، صرفاً بر معنای زمینی تمرکز کرده و از رویارویی صریح با حقیقت تلخ فقدان معنای کیهانی اجتناب کنند. (Benatar, 2017, p. 56)

البته لازم به ذکر است که بناتار وجود معنای زمینی در زندگی انسان را نفی نمی‌کند؛ بلکه معتقد است که زندگی انسان می‌تواند از منظر زمینی معنادار باشد؛ اما با این وجود،

امکان کسب معنای کیهانی را صریحاً و به صورت مؤکد نفی می‌کند.

معنای کیهانی زندگی بشر از دیدگاه بناتار

همان‌طور که گفته شد، معناداری زندگی انسان را می‌توان از دو منظر مورد بررسی قرار داد؛ منظر کیهانی و منظر زمینی. بناتار از میان دو منظر زمینی و کیهانی، توجه اصلی خود را به دیدگاه کیهانی معطوف می‌کند؛ چون بنابر ادعای او بسیاری از افرادی که نگران بی‌معنا بودن زندگی خود هستند، معمولاً در مورد معنای کیهانی دغدغه دارند. (Benatar, 2017, p. 36)

به عقیده بناتار، زندگی انسان می‌تواند از چشم‌انداز زمینی معنادار باشد؛ اما از منظر حیاتی و مهم کیهانی معنادار نیست. (چه بشریت به صورت کلی و چه اشخاص) (Benatar, 2017, p. 2) به عبارت دیگر، میزان اثرگذاری و ارزشمندی زندگی بشر در سطح کیهانی، به اندازه‌ای نیست که دغدغه و اضطراب وجودی او را مرتفع کند و این از دیدگاه بناتار یکی از مخمسه‌های وجودی بشر است.

به جهت روشن‌تر شدن بحث توضیحی از اندیشه بناتار در باب معنای کیهانی و مخمسه بشری به اختصار ارائه می‌شود. بناتار معتقد است که غیبت انسان مطلقاً هیچ تفاوتی برای بقیه جهان ایجاد نمی‌کند. ما در کیهان هیچ هدفی را دنبال نمی‌کنیم و اگرچه تلاش‌های ما در اینجا و اکنون اهمیت خاصی دارد، اما این اهمیت به‌طور جدی هم از نظر مکانی و هم از لحاظ زمانی محدود است. بناتار بر این باور است که ما ذره‌هایی بی‌اهمیت در جهانی وسیع هستیم که نسبت به ما کاملاً بی‌تفاوت است. فقدان معنای کیهانی برای بسیاری از ما انسان‌ها واقعیتی آزاردهنده است. حتی اگر زندگی ما در این کیهان بی‌تفاوت و وسیع، معنای محدودی نیز داشته باشد، این معنا به‌جای ماندگاری، زودگذر و فانی خواهد بود چرا که در نهایت همه ما در چنگال مرگ گرفتار خواهیم شد. (Benatar, 2017, p. 36)

این حقیقت به‌خودی‌خود آزاردهنده است، اما حتی بدتر از آن این است که کیفیت زندگی^۱ ما نیز به همان اندازه ضعیف است. بناتار تصریح می‌کند که برخی از زندگی‌ها به‌وضوح از کیفیت بهتری برخوردارند اما حتی بهترین زندگی‌ها نیز بر خلاف تصور رایج،

در نهایت بدتر از آن چیزی هستند که تصور می‌شوند.

او به این نکته اشاره می‌کند که در پاسخ به بی‌معنایی کیهانی زندگی و کیفیت ضعیف آن، ممکن است عده‌ای مانند اپیکوریان، بد بودن مرگ را انکار کنند؛ (Laertius, 1925, p. 651) اگر زندگی چیز بدی باشد مرگ مساوی خواهد بود با رهایی از وحشت زندگی و این اصولاً باید چیز خوبی باشد. با این حال بناتار به صراحت اعلام می‌کند که علی‌رغم بد بودن حیات، مرگ نیز بد است. به باور او، مرگ به جای اینکه راه حلی بدون هزینه برای مصائب زندگی انسان باشد، مخصصه‌ای افزون بر مصائب بشر است؛ مرگ هیچ کاری برای مقابله با کیفیت ضعیف زندگی و بی‌معنا بودن کیهانی ما انجام نمی‌دهد و معمولاً همان معنای محدود قابل دستیابی بشر را نیز محدودتر و کم‌تر می‌کند. حتی اگر بپذیریم که مرگ، راه رهایی از رنج و آسیب وجود است، در این صورت نیز مرگ امری ناپسند خواهد بود؛ چراکه هزینه رهایی از رنج‌ها به وسیله مرگ، نابودی شخص است. (Benatar, 2017, p. 3)

بناتار توضیح می‌دهد که دلایل قانع‌کننده‌ای وجود دارد که چرا این ویژگی‌های ناگوار وضعیت بشر به طور گسترده‌ای ناشناخته مانده است. به باور او، انگیزه‌های روان‌شناختی قوی در انسان وجود دارد که بیشتر افراد را وادار می‌کند تا به نحوی با این مسائل کنار بیایند؛ عده‌ای با انکار اصل این مصائب و عده‌ای نیز با انکار اهمیت آنها.

بناتار در پاسخ به اعتراضی محتمل، می‌گوید: عده‌ای بی‌اهمیت بودن زندگی انسان را از دیدگاه کیهانی، مستلزم بی‌اهمیت بودن تمامی فعالیت‌های انسان دانسته‌اند و حال آنکه علی‌رغم فقدان معنای کیهانی، امور مهم و ارزشمندی در زندگی انسان‌ها وجود دارد که می‌بایست آنها را انجام داد. آموزش و پرورش کودکان، مراقبت از بیماران، تسکین دادن به رنج دردمندان، جلوگیری از ایجاد رنج و مشارکت در پیشرفت دانش، همگی از جمله اموری هستند که اگر چه در مقیاس کیهانی تأثیری ندارند؛ اما از اهمیت زمینی بسزایی برخوردار هستند. (Benatar, 2017, p. 63)

یکی از نتایجی که بناتار در نهایت از فقدان معنای کیهانی استنتاج می‌کند، لزوم پابندی به مسئله زایش ستیزی است. آنتی‌ناتالیسم یا زایش ستیزی دیدگاهی است که تولیدمثل و آوردن افراد جدید به دنیا را به عنوان عملی غیراخلاقی تلقی می‌کند. (Benatar

Wasserman, 2015, p. 13) و بناتار استدلال می‌کند که زندگی انسان از منظر کیهانی فاقد هرگونه معنا و اهمیت است. وی معتقد است که اگر حیات انسانی می‌توانست معنای کیهانی داشته باشد، امکان نادیده گرفتن کیفیت پایین زندگی وجود داشت. با این حال، نبود چنین معنایی مشکل را دوچندان می‌سازد. (Benatar, 2022, p. 128) بناتار بر این نکته تأکید می‌کند که فقدان معنا یک واقعیت انکارناپذیر است که انسان باید آن را بپذیرد. بر همین اساس، وی استدلال می‌کند که تولید نسل جدید در جهانی که نسبت به وجود انسان بی‌تفاوت است، از منظر اخلاقی قابل توجیه نیست. (Benatar & Metz, 2021, p. 19)

نقد نخست؛ رویکرد عملی دوگانه در ارزش‌های اخلاقی و مسئله فرزندآوری

دیوید بناتار در کتاب خود از دو معیار متفاوت برای بررسی معناداری زندگی استفاده می‌کند؛ معیار کیهانی و معیار زمینی. این دوگانگی در معیارها به خودی خود اشکالی ندارد؛ بلکه تکثر منظر در بحث معنای زندگی - با توجه به توضیحاتی که در تبیین هریک از این دو منظر گذشت - امری موجه و منطقی است و تا زمانی که اقتضائات و دلالت‌های هر یک از معیارها با دیگری خلط نشود، مشکلی به وجود نخواهد آمد. با توجه به این سخن، مهم بودن کاری از منظر زمینی و مهم نبودن همان فعل از منظر کیهانی، هیچ‌گونه تناقضی را در پی ندارد. بسیاری از کارهایی که ما به صورت روزمره انجام می‌دهیم اگرچه بر اساس دیدگاه زمینی از اهمیت قابل توجهی برخوردار هستند؛ اما در مقیاس زمان و مکان کیهانی اهمیت و ارزش چندانی ندارند. این امر (تفاوت اقتضائات هر یک از منظرها با دیگری) اشکالی ندارد و نشان‌دهنده وجود تناقض در نظام اندیشه پژوهشگر معنای زندگی (از جمله بناتار) نیست.

اشکال از آنجایی آغاز می‌شود که بناتار اقتضائات عملی یکی از این دو منظر را - که غالباً اقتضای هر منظر با دیگری متفاوت است - بدون وجود مرجحی منطقی بر دیگری مقدم می‌کند. همان‌طور که واضح است، رجحان هر امری بر امر دیگر، مستلزم وجود چیزی است که آن را ترجیح دهد و الا ترجیح بلا مرجح پیش خواهد آمد. به همین جهت لازم است برای مقدم کردن هر کدام از دو منظر زمینی و کیهانی در مقام عمل، دلیلی قانع‌کننده داشته باشیم و اگر در یک مورد، مبنای عمل خود را بر اساس منظر زمینی یا

کیهانی تنظیم کردیم در موارد مشابه نیز به همین منوال عمل کنیم. برای روشن تر شدن سخن به این مثال توجه کنید. زمانی که می‌خواهیم ارزش عمل تولیدمثل را از دو منظر کیهانی و زمینی بررسی کنیم در نهایت به دو نتیجه متفاوت می‌رسیم که به‌ناچار باید بین این دو نتیجه یکی را انتخاب کرده و دیگری را کنار بگذاریم. تولیدمثل از منظر کیهانی (طبق مبنای بناتار) امر ارزشمندی نیست و اگر منظر کیهانی مبنای عمل ما قرار گیرد، باید از تولید نسل جدید جلوگیری کنیم؛ چرا که توجهی برای انجام این کار و بلکه اصل زندگی از منظر کیهانی وجود ندارد. اما زمانی که از منظر زمینی به مسئله تولیدمثل و تداوم یافتن حیات بشری می‌نگریم، لزوم تولیدمثل و اهمیت آن کاملاً قابل توجیه است. حال کسی که می‌خواهد در مقام عمل بین این دو منظر و لوازم آن، یکی را بر دیگری ترجیح داده و به‌عنوان دلیل انجام فعل خود اتخاذ کند باید علت ترجیح آن منظر را نیز تبیین کند و هم‌چنین در صورت مواجهه با موارد مشابه، طبق همان منظر و دلیل عمل کند. اما بناتار در التزام به اقتضائات عملی منظر زمینی و کیهانی، رویکرد دوگانه‌ای را اتخاذ میکند. او در مواضعی که می‌خواهد به جواز یا عدم جواز فعلی حکم کند، گاه به لوازم منظر زمینی پایبند بوده و گاه لوازم منظر کیهانی را مبنای عمل قرار می‌دهد؛ بدون اینکه دلیل مشخص و موجهی برای ترجیح هر کدام ارائه دهد. این رویکرد دوگانه در اندیشه بناتار به خصوص در حیطه مسائل اخلاقی مشهود و واضح است. او در مواجهه با مسائل اخلاقی مانند کمک به نیازمندان و جلوگیری از تولید رنج اضافی، منظر زمینی را ترجیح داده و به اهمیت ارزش‌های اخلاقی تأکید می‌ورزد. بناتار به صراحت بیان می‌کند که ارزش و اهمیت این نوع از افعال، صرفاً از منظر زمینی قابل توجیه است و از منظر کیهانی، هیچ تفاوتی بین پایبندی و یا عدم پایبندی به ارزش‌های اخلاقی وجود ندارد. (Benatar, 2017, p. 63)

با این وجود اما بناتار در مسئله تولیدمثل، از اقتضای منظر زمینی (یعنی اهمیت داشتن تولیدمثل) چشم‌پوشی کرده و رویکرد تولد ستیزانه‌ای را اتخاذ می‌کند. توجیه او برای تولد ستیزی (یا حداقل یکی از توجیحات او برای این مسئله) توجه به منظر کیهانی و پایبندی به لوازم آن است. بناتار معتقد است، حیات بشری هیچ ارزشی در مقیاس کیهانی ندارد و اگر انسان به این حقیقت تلخ توجه کند، تمایلی به ایجاد نسل جدید نخواهد داشت. (Benatar, 2017, p. 54)

حال اشکال و نقد جدی به بناتار این است که با تمسک به چه دلیلی در مسئله تولدستیزی منظر کیهانی را راهنمای عمل خویش قرار می‌دهد؛ اما در مواجهه با ارزش‌های اخلاقی منظر زمینی را مقدم داشته و بر اهمیت پایبندی به ارزش‌های اخلاقی تأکید می‌کند؟ اساساً آیا تفاوتی بین تولیدمثل و افعال اخلاقی وجود دارد که باعث این دوگانگی در رویکرد می‌شود؟ به نظر می‌رسد افرادی مانند بناتار که توجه اصلی خود را به معنای کیهانی معطوف می‌کند، پاسخ‌نهایی و قانع‌کننده خویش را در توجیه هر عملی، صرفاً در اهمیت و ارزش کیهانی پیدا می‌کند. برای چنین شخصی، سخن گفتن از اهمیت زمینی یک فعل، به‌هیچ‌وجه قانع‌کننده نیست و سؤال او در توجیه ارزش آن فعل، تا زمانی که به یک پاسخ کیهانی نرسد تکرار خواهد شد. حال به سؤال اصلی باز می‌گردیم؛ چه تفاوتی بین ارزش‌های اخلاقی و مسئله تولیدمثل وجود دارد که در ارزش‌های اخلاقی مجاز هستیم به منظر زمینی اکتفا کنیم و از لوازم منظر کیهانی چشم‌پوشی کنیم؟ آیا عدم اهمیت ارزش‌های اخلاقی از منظر کیهانی - همان‌طور که بناتار به‌صراحت از آن سخن گفت - نمی‌تواند دلیلی بر بی‌اهمیت‌بودن آنها و در نتیجه عدم لزوم پایبندی به آنها باشد؟ چرا بناتار از اقتضای منظر کیهانی در مواجهه با ارزش‌های اخلاقی چشم‌پوشی می‌کند؛ اما در مسئله تولدستیزی به تعهد بر لوازم منظر کیهانی اصرار می‌ورزد؟ به نظر می‌رسد در مقام نزاع فعلی، هیچ تفاوتی بین افعال اخلاقی و عمل تولیدمثل وجود ندارد و همان‌طور که ارزش‌های اخلاقی از منظر زمینی مهم و لازم‌الاجراء هستند، تولیدمثل نیز از همان منظر مهم است و می‌بایست حداقل به جواز این فعل از منظر زمینی حکم کرد. هم‌چنین اگر منظر کیهانی را مبنای عمل خود قرار دهیم، همان‌طور که تولیدمثل امری لغو و بیهوده شمرده می‌شود، ارزش‌های اخلاقی نیز اهمیت و لازم‌الاجراء بودن خود را از دست خواهند داد. با توجه به مطالبی که گفته شد رویکرد دوگانه بناتار در استفاده عملی از منظرهای معنای زندگی به‌وضوح روشن می‌شود.

بیان دیگری از نقد رویکرد دوگانه بناتار

همان‌طور که قبلاً در ذیل بحث تمرکز بر معنای زمینی گفته شد بناتار این شیوه را برای مقابله با بی‌معنایی کیهانی قابل قبول نمی‌داند. او معتقد است توصیه به تمرکز بر معنای

زمینی برای کسی که دغدغه‌مند معنای کیهانی است؛ مانند خبردادن از سلامتی مادر است برای کسی که از سلامتی پدر خویش نگران است؛ البته که ما از امکان داشتن معنای زمینی خرسندیم اما این جایگزینی برای برطرف کردن اضطراب وجودی ناشی از بی‌معنایی کیهانی نیست و به‌هیچ‌وجه نبود آن را جبران نمی‌کند. (Benatar, 2017, p. 58)

هم چنین گفته شد که بناتار تمرکز بر ارزش‌های اخلاقی را نیز جبران‌کننده فقدان معنای کیهانی نمی‌داند. به عبارت دیگر در نگاه بناتار رعایت ارزش‌های اخلاقی نمی‌تواند یک معنای کیهانی برای زندگی بشر ایجاد کند. او برای اثبات سخن خویش از مثال اخلاقی پیش‌رو کمک می‌گیرد؛ فرد می‌تواند با کمک به دیگران معنایی را برای زندگی خود به دست آورد؛ هم چنین دیگران نیز می‌توانند با کمک به عده‌ای دیگر، معنایی را برای زندگی خود کسب کنند؛ اما نکته اصلی این جاست که این معنای محدود به علت دوری بودن، نمی‌تواند هدفی برای وجود کل چرخه بشری فراهم آورد. (Benatar, 2017, pp. 56-58)

آنچه از متن فوق برداشت می‌شود این است که از نگاه بناتار، تمرکز بر معنای محدود زمینی به‌هیچ‌وجه نمی‌تواند دغدغه معنا داشتن از منظر کیهانی را برطرف سازد. برای فردی مثل بناتار، اهمیت داشتن فعالیت‌های انسان از منظر زمینی به‌هیچ‌وجه قانع‌کننده نیست؛ چرا که او ارزش و اهمیت فعل خود را در مقیاس کیهانی جست‌وجو می‌کند و هر پاسخی که از منظر زمینی به او داده شود، در واقع اصلاً پاسخ به دغدغه او نیست و سؤال او همچنان ادامه خواهد داشت.

اگر بناتار بخواهد به دغدغه وجودی خودش که همان جست‌وجوی معنای زندگی انسان در مقیاس کیهان است پایبند باشد؛ اولاً اهمیت‌های محدود زمینی برای او ارزشی نخواهد داشت همان‌طور که اهمیت زمینی تولیدمثل در نگاه او ارزشی ندارد. ثانیاً او هیچ‌گاه نمی‌تواند خود را با پاسخ‌های دوری منظر زمینی قانع کند و می‌بایست پیوسته به دنبال اهمیت کیهانی فعالیت‌های بشر باشد؛ لذا او نمی‌تواند مدافع پایبندی به ارزش‌های اخلاقی باشد؛ ارزش‌هایی که به تصریح خود او هیچ اهمیتی از منظر کیهانی ندارند. لکن به نظر می‌رسد که بناتار در مواردی مانند ارزش‌های اخلاقی، دغدغه کیهانی خویش را زیر پا می‌گذارد و در مقام عمل به همان منظر زمینی متعهد می‌شود. نکته لازم توجه این است که

اگر بتوان دغدغه داشتن معنای کیهانی را در مقام عمل زیر پا گذاشت پس طبیعتاً در مسئله تولدستیزی نیز می‌توان به همین منوال عمل کرد. (یعنی علی‌رغم اقتضای دیدگاه کیهانی، به جواز فرزندآوری قائل شد).

البته باید توجه داشت که اگر بنا باشد ما منظر زمینی را در مقام عمل مقدم کنیم در این صورت، نتیجه فراتر از جواز فرزندآوری خواهد بود و می‌توان لزوم فرزندآوری را طبق دیدگاه زمینی اثبات کرد. این یک تجربه تقریباً قطعی و عمومی است که با تولد فرزند، انگیزه پدر و مادر و نشاط آنها برای ادامه زندگی ارتقا پیدا می‌کند (Umberson & Gove, 1989). حتی در برخی موارد میتوان ادعا کرد که افراد معنای زندگی خود را با فرزندان خویش تعریف میکنند چنانچه اگر فرزند آنها در حادثه ای فوت کند، دچار بحران معنا شده و ترجیح میدهند که خود نیز وجود نداشته باشند. بنابر این اگر بتوانیم منظر زمینی را در مقام عمل ترجیح دهیم همان‌طور که بناتار در ارزش‌های اخلاقی چنین میکند، در مسئله فرزندآوری نیز میتوان منظر زمینی را ترجیح داده و به لزوم فرزندآوری (حداقل در بسیاری از موارد) حکم کرد.

دفاع احتمالی بناتار از خود و پاسخ به آن

تنها راه حل احتمالی که بناتار می‌تواند در پاسخ به این اشکال به آن تمسک کند، شهودات اخلاقی است. به این معنا که بناتار می‌تواند مدعی شود که لزوم پایبندی به ارزش‌های اخلاقی نشئت گرفته از شهودات انسانی است و وجدان انسانی حکم می‌کند که تحت هیچ شرایطی نمی‌توان این ارزش‌ها را زیر پا گذاشت؛ اگرچه این ارزش‌ها اهمیت کیهانی نداشته باشند. اما در مسئله فرزندآوری، چنین شهودی در تأیید آن وجود ندارد؛ ما افرادی را که حتی از روی تعمد صاحب فرزند نشده‌اند، مستحق سرزنش نمی‌دانیم و نیز آنها را به‌عنوان افرادی که حکم وجدان و شهود خویش را زیر پا گذاشته‌اند، نمی‌شناسیم. به همین جهت نمی‌توان مسئله فرزندآوری را با ارزش‌های اخلاقی یکسان دانست و در هر دو، یک حکم واحد صادر کرد؛ لذا اگرچه ارزش‌های اخلاقی از اهمیت کیهانی خاصی برخوردار نیستند؛ اما باین وجود نیز می‌بایست به آنها پایبند بود؛ چراکه شهود انسانی به لزوم تعهد بر آنها حکم می‌کند. اما در مسئله فرزندآوری چنین ویژگی‌هایی وجود ندارد؛

یعنی این مسئله نه از منظر کیهانی اهمیت دارد و نه از منظر شهودات انسانی. این پاسخ از دو جهت دارای اشکال است. اول اینکه بناتار در موارد متعددی حکم وجدان و شهود را زیر پا می‌گذارد و اساساً به جهت مبنایی، شهود انسان در اندیشه او جایگاهی ندارد. برای اثبات بی‌اعتبار بودن شهودات انسانی در نگاه بناتار، می‌توان به دو نمونه استناد کرد. همان‌طور که سابقاً در بحث عینیت‌گرایی و ذهنیت‌گرایی اشاره شد، بناتار در ابتدای شروع بحث معنای کیهانی، بین معنای ذهنی و عینی تفکیک می‌کند. او معتقد است که در بحث معنا ما باید به دنبال معنای عینی باشیم نه معنای ادراک شده. (Benatar, 2017, pp. 25–26) معنای عینی آن است که انسان وجود معنا را بدون توجه به ادراک و ذهن انسانی قضاوت کند. در نتیجه بر اساس نگاه عینی‌گرایانه، نمیتوان برای اثبات معناداری زندگی به معنای درک شده توسط انسان بسنده کرد زیرا در موارد بسیاری به حسب واقع، زندگی شخص بدون معنا بوده و فرد صرفاً به اشتباه، احساس معناداری میکند.

دومین محل شاهد برای اثبات بی‌اهمیت بودن شهودات انسانی از نگاه بناتار، سخنی است که او در فصل کیفیت زندگی کتاب *مخمصه انسانی* ادعا می‌کند. این سخن در واقع امتداد همان نگاه عینی‌گرایانه به معنای زندگی است. در این بحث نیز بناتار به تبع همان تفکیک معنای ذهنی و عینی، بین کیفیت عینی و کیفیت ذهنی زندگی تفاوت قائل می‌شود. بناتار معتقد است که انسان در ارزیابی از کیفیت زندگی خود، دچار سوگیری‌های خوش‌بینانه، سازگارانه و مقایسه‌ای است که در نتیجه، ارزیابی او را از کیفیت زندگی نامعتبر می‌سازد. به گفته او، ما تمایل داریم که کیفیت زندگی مان را بهتر از آنچه واقعاً هست، ارزیابی کنیم. هم چنین او معتقد است که سوگیری‌های خوش‌بینانه در انسان‌ها به دلایل تکاملی شکل گرفته‌اند. ارزیابی خوش‌بینانه از کیفیت زندگی به انسان‌ها کمک می‌کند تا در مواجهه با مشکلات و چالش‌ها مقاومت بیشتری داشته باشند و به بهبود شرایط خود امیدوار باشند. این مکانیزم‌های روان‌شناختی به احتمال زیاد در طول تاریخ تکامل بشر به عنوان راهی برای افزایش شانس بقا و تولیدمثل توسعه یافته‌اند. از نگاه بناتار سوگیری‌های خوش‌بینانه در انسان‌ها به قدری عمیق جای گرفته‌اند که بیشتر انسان‌ها وجود آن را انکار

می‌کنند. (Benatar, 2017, pp. 57-68)

آنچه از متن فوق فهمیده می‌شود این است که بناتار در مواجهه با مسائلی که ریشه در ذهنیت انسان و تمایلات شهودی او دارد، به شدت محتاطانه عمل می‌کند و هیچ‌گاه وجدان و شهود انسانی را ملاک درستی آن امر وجدانی نمی‌داند. عینیت‌گرایی بناتار یک عینیت‌گرایی به شدت افراطی است. به همین جهت او حتی مکانیزم‌های روان‌شناختی انسان را نیز زیر سؤال می‌برد و در ارزیابی وضعیت زندگی از اطمینان به این مکانیزم‌ها خودداری می‌کند.

حال با توجه به مطالبی که گفته شد روشن می‌شود که بناتار در مواجهه با ارزش‌های اخلاقی نمی‌تواند استناد به شهود و وجدان انسانی کند؛ چون خود او در بحث کیفیت زندگی و نیز در بحث معنای زندگی، کیفیت ذهنی و معنای ذهنی را تخطئه کرده و به شدت نسبت به تمایلات انسانی بدبین است. فلذا بناتار در مواجهه با شهود انسانی در بحث ارزش‌های اخلاقی می‌بایست اولاً شهود انسانی را در این مورد تخطئه کند. همان‌طور که در بحث کیفیت زندگی چنین می‌کند) و ثانیاً به اقتضای منظر کیهانی (که همان بی‌اهمیت بودن ارزش‌های اخلاقی و عدم لزوم پابندی به آنهاست) عمل کند. به عبارت دیگر بناتار می‌بایست در مواجهه با حکم وجدان و شهود بر لزوم تبعیت از ارزش‌های اخلاقی، اقتضای منظر کیهانی را در عدم لزوم تبعیت از ارزش‌های اخلاقی مقدم کند؛ چرا که بناتار در تمامی مواردی که اختلاف بین یک مسئله ذهنی (حکم وجدان و شهود) و عینی (دیدگاه کیهانی) وجود دارد، جانب عینیت را مقدم می‌دارد.

و اما اشکال دوم به دفاع احتمالی بناتار این است که اگر بناتار بخواهد برای توجیه التزام عملی به ارزش‌های اخلاقی، شهود انسانی را به‌عنوان دلیل اتخاذ کند در این صورت باید پرسید که آیا از منظر کیهانی - که منظر مورد قبول اوست - می‌توان شهود انسانی را دلیلی بر التزام عملی به ارزش‌های اخلاقی دانست؟ آیا از منظر کیهانی بین کسی که به شهودات اخلاقی خویش پایبند است و کسی که هیچ تعهد عملی نسبت به شهودات اخلاقی خود ندارد، فرقی وجود دارد؟ آیا از منظر کیهان ما ملزم هستیم که به شهودات اخلاقی خود پایبند باشیم؟ جواب طبق مبنای بناتار قطعاً منفی است. یعنی در سطح کیهانی،

هیچ ثمره‌ای برای التزام عملی به شهودات اخلاقی وجود ندارد و اساساً کیهان همان‌طور که بناتار خود تصریح کرد، نسبت به وجود ما و افعال ما کاملاً بی‌تفاوت است فلذا در مقیاس کیهانی، بین فرد ملتزم به شهودات اخلاقی با یک فرد لابلایی هیچ تفاوتی وجود ندارد؛ چون هر دو فرد در نهایت فانی خواهند بود و تأثیرات اعمال آنها صرفاً در یک‌زمان و مکان محدود احساس خواهد شد که در مقایسه با زمان و مکان کیهانی هیچ اهمیتی ندارد. در پایان به‌عنوان جمع‌بندی نهایی این نقد، نتیجه می‌گیریم بناتار نمی‌تواند در ارزش‌های اخلاقی و مسئله فرزندآوری دو رویکرد متفاوت داشته باشد. اگر چنانچه او بخواهد در مورد التزام به ارزش‌های اخلاقی، از اقتضای منظر کیهانی چشم‌پوشی کند در مسئله فرزندآوری نیز باید چنین کند. البته او نمی‌تواند برای توجیه رویکرد دوگانه خود به شهود انسانی در ارزش‌های اخلاقی تمسک کند چرا که اولاً صرف شهود انسانی طبق مبنای عینی‌گرایانه بناتار دلیل بر صحت امر شهودی نیست و ثانیاً از منظر مورد قبول بناتار که همان منظر کیهانی است، هیچ دلیلی برای تعهد به شهودات اخلاقی وجود ندارد.

تکرار رویکرد عملی دوگانه در بحث خودکشی و مسئله فرزندآوری

بناتار در کتاب *هرگز نبودن بهتر است*، به بررسی مسئله خودکشی می‌پردازد. او معتقد است که گرچه آغاز زندگی همیشه یک ضرر است، اما این موضوع مستلزم آن نیست که مرگ همیشه بهتر از ادامه زندگی باشد. بناتار استدلال می‌کند که خودکشی هیچ‌گاه یک توصیه همیشگی نیست و نمی‌توان آن را به‌صورت بی‌قید و شرط مطلوب دانست، چرا که در برخی موارد ادامه زندگی ارزش بیشتری دارد. (Benatar, 2006, p. 212)

بناتار در تمثیلی که در کتاب خود آورده، توضیح می‌دهد که چرا خودکشی را توصیه نمی‌کند. او زندگی را به دیدن یک فیلم در سینما تشبیه می‌کند و می‌گوید: تصمیم به پایان دادن زندگی مانند این است که شما به یک سینما رفته‌اید و وسط فیلم تصمیم به ترک سینما می‌گیرید. شاید آمدن به سینما از ابتدا ارزش نداشته باشد، اما حالا که در وسط فیلم هستید، ترک کردن سینما نیز معقول به نظر نمی‌رسد. به عبارت دیگر شاید دیدن این فیلم آن قدر ارزش نداشت که از ابتدا به سینما بروید؛ اما حالا که برای دیدن فیلم به سینما رفته‌اید، آن قدر هم بی‌ارزش نیست که بخواهید دیدن فیلم را در میانه آن رها کنید

(Benatar, 2006, p. 23). بناتار می‌گوید که در بسیاری از موارد، ادامه زندگی به اندازه‌ای ارزش دارد که ما را از خودکشی منصرف کند. این تمثیل نشان می‌دهد که بناتار معتقد است که زندگی، اگرچه ارزش شروع کردن ندارد اما ممکن است در ادامه به دلایل مختلف ارزشمند شود و بنابراین نباید خودکشی را همیشه به عنوان یک راه حل منطقی در نظر گرفت.

آنچه تا به این جا در مورد مسئله خودکشی از نگاه بناتار ذکر شد ما را به این نکته رهنمون می‌سازد که بناتار در بحث خودکشی نیز، مشابه مسئله ارزش‌های اخلاقی، رویکردی دوگانه اتخاذ کرده است. طبق مبنای بناتار و باتوجه به اهمیتی که وی به دیدگاه کیهانی می‌دهد و نیز ناتوانی دیدگاه زمینی در ارائه پاسخ‌های کافی و غیر دوری، باید در مسئله خودکشی به جواز مطلق و بی‌قید و شرط آن قائل بود. به عبارت دیگر، از منظر کیهانی، خودکشی کردن با ادامه به زندگی هیچ تفاوتی ندارد. با این حال، بناتار در کتاب خود توصیه به خودکشی نمی‌کند و حتی در برخی موارد ادامه حیات را دارای ارزش می‌داند، هر چند که آغاز زندگی ممکن است ارزش نداشته باشد. او استدلال می‌کند که ادامه زندگی - البته با وجود بعضی شرایط - به قدری ارزش دارد که افراد را از خودکشی منصرف کند.

رویکرد دوگانه بناتار در بحث خودکشی و نیز در موضوع پیشین، بیانگر این است که او نمی‌تواند به طور کامل به مبانی فلسفی خود وفادار بماند. او در حالی که ادعا می‌کند از منظر کیهانی، زندگی فاقد اهمیت است، از منظر زمینی برای زندگی ارزش‌هایی قائل می‌شود و در عمل، به جای پایبندی به الزامات منظر کیهانی، به آنچه از منظر زمینی مطلوب است، پایبند می‌ماند. اگر بتوان منظر زمینی را در عمل ترجیح داد و از الزامات منظر کیهانی چشم‌پوشی کرد (چنان که بناتار در عدم توصیه به خودکشی و نیز در پایبندی به ارزش‌های اخلاقی این کار را انجام می‌دهد)، آنگاه می‌توان در مسئله ادامه حیات انسان و تولید نسل جدید نیز صرفاً به الزامات منظر زمینی عمل کرد و از منظر کیهانی و ملزومات آن چشم‌پوشی نمود.

این تناقضات و تغییرات رویکردی در دیدگاه‌های بناتار نشانگر آن است که بناتار در

برخی موارد ناگزیر است از معیارهای زمینی استفاده کند، حتی اگر این معیارها با مبانی کیهانی او در تضاد باشند. این موضوع، عدم انسجام در دیدگاه‌های بناتار را آشکار می‌کند و به‌عنوان نقدی اساسی بر رویکرد فلسفی او مطرح می‌شود.

خود متناقض بودن دیدگاه بناتار در باب معنای کیهانی

همان‌طور که پیش‌تر اشاره شد، یکی از ارکان اصلی اندیشه تولدستیزی بناتار، رویکرد بدبینانه او نسبت به معنای کیهانی زندگی است. بناتار بر این باور است که از آنجا که انسان‌ها از منظر کیهانی اهمیتی ندارند، باید از تداوم حیات نسل بشر در کیهان جلوگیری کرد؛ بنابراین، فقدان معنای کیهانی یکی از مبانی کلیدی در اندیشه تولدستیزی او به‌شمار می‌رود. نقد حاضر در صدد است تا با به‌چالش کشیدن این مبنا، نظریه تولدستیزی بناتار را ابطال کرده و نشان دهد که در صورت رد این مبنا، کل نظریه از نظر علمی غیرقابل قبول و فاقد اعتبار خواهد بود.

دیوید بناتار معتقد است که ما از منظر کیهانی هیچ اهمیتی نداریم و نباید نسبت به این بی‌اهمیتی بی‌تفاوت باشیم. او بر این باور است که ما باید از این بی‌اهمیتی ناراحت و متأسف باشیم؛ زیرا این ناراحتی کاملاً منطقی است و متقابلاً بی‌اهمیت پنداشتن فقدان معنای کیهانی، امری ناموجه و غیرمنطقی است. ما نمی‌توانیم به بهانه‌های مختلف از جمله عدم دسترسی به معنای کیهانی، واقعیت تلخ فقدان معنای کیهانی را تغییر دهیم؛ بلکه می‌بایست با حقیقت امر مواجه شده و آن را بپذیریم؛ بنابراین به عقیده بناتار بی‌اهمیت پنداشتن «بی‌اهمیتی کیهانی» به‌هیچ‌وجه صحیح نیست و در واقع نوعی فرار از مواجهه با واقعیت است.

بناتار با ارائه یک تمثیل اثبات می‌کند این ادعا که «فقدان معنای کیهانی اهمیتی ندارد؛ چون اساساً این معنا برای انسان به‌هیچ‌وجه قابل دستیابی نیست» ادعای صحیحی نیست. او وضعیت فردی را که فاقد معنای کیهانی است، به بیمار ناامیدی تشبیه می‌کند که پزشکان از درمان او دست کشیده‌اند. بیمار، با وجود اینکه می‌داند بهبودی ممکن نیست، اما از آنجا که تصویری از وضعیت مطلوب در ذهن دارد، طبیعتاً از وضعیت فعلی خود رنج می‌برد. بناتار از این تشبیه بهره می‌برد تا نشان دهد که چرا باید از فقدان معنای کیهانی ناراحت بود. او به ما

یادآوری می‌کند که می‌توانیم وضعیتی را تصور کنیم که در آن، وجود ما از منظر کیهانی معنا و ارزش داشته باشد، و بنابراین از نبود این معنا ناراحت باشیم. در نهایت بناتار نتیجه می‌گیرد که رنج فقدان معنای کیهانی باید به‌عنوان یک ویژگی طبیعی بشر مورد توجه قرار گیرد. (Benatar, 2017, p. 59)

با این حال، به نظر می‌رسد توصیه بناتار مبنی بر مهم دانستن «بی‌اهمیتی کیهانی»، خود ادعایی متناقض است. بیان تناقض عبارت است از اینکه بناتار ادعا می‌کند انسان‌ها باید به بی‌اهمیتی کیهانی خود اهمیت قائل شوند. اما سؤال اصلی که به ذهن می‌رسد این است که بناتار از چه منظر و دیدگاهی انتظار آن را دارد که انسان‌ها به بی‌اهمیتی کیهانی خود اهمیت دهند؟ به عبارت دیگر مهم پنداشتن «بی‌اهمیتی کیهانی»، اقتضای کدام یک از منظر زمینی یا کیهانی است؟ طبق کدام یک از این دو منظر، فقدان معنای کیهانی دارای اهمیت است؟ پاسخی که بناتار به این سؤال خواهد داد از دو حالت خارج نیست و هر دو پاسخ نیز غیرقابل قبول است.

۱- اگر پاسخ بناتار به سؤال فوق، انتخاب منظر کیهانی باشد در این صورت معنای سخن او این است که فقدان معنای کیهانی در زندگی بشر، از منظر کیهان یک امر مهم تلقی می‌شود. به عبارت دیگر از دیدگاه کیهانی مهم پنداشتن فقدان معنای کیهانی، امری ارزشمند است و کیهان انتظار دارد که شما نسبت به بی‌معنایی کیهانی خودتان، متأسف بوده و ناراحت باشید و از کنار این مسئله به سادگی عبور نکنید.

اشکال این سخن روشن است. طبق آنچه خود بناتار به آن تصریح می‌کند، از منظر کیهانی اساساً اصل وجود یا عدم وجود بشر در کیهان هیچ تفاوتی ندارد و کیهان نسبت به ما کاملاً بی‌تفاوت است. به گفته او نیروهای کیهانی نیروهای کور و بی‌هدفی هستند که به وجود انسان هیچ اهمیتی نمی‌دهند و انسان ذره‌ای بی‌اهمیت در گستره بی‌نهایت کیهانی است. (Benatar, 2017, p. 36) حال با توجه به سخن بناتار، چگونه ممکن است که از منظر کیهانی، اصل وجود بشر بی‌اهمیت باشد اما با این وجود، از همین منظر کیهانی، مهم تلقی شود که آیا بشر به فقدان معنای کیهانی اهمیت می‌دهد یا خیر؟ این تناقض چگونه توضیح داده می‌شود؟ چرا باید به این فقدان معنا اهمیت بدهیم وقتی که از دید کیهانی، این مسئله

هیچ اهمیتی ندارد؟ طبق آنچه بناتار خود به آن اذعان دارد، انسان و هر چیزی که مربوط به انسان است، از جمله درد و رنج‌هایی که او در فقدان معنای کیهانی تجربه می‌کند، هیچ اهمیتی از منظر کیهانی ندارد. بنابراین، کیهان نسبت به این که ما از فقدان معنای کیهانی خود متأسف باشیم یا نباشیم، کاملاً بی‌تفاوت است.

۲- با توجه به اشتباه بودن پاسخ اول (انتخاب منظر کیهانی)، تنها پاسخ باقی‌مانده برای بناتار، انتخاب منظر زمینی است. در این صورت، او ادعا می‌کند که باید از دیدگاه زمینی به درد و رنج ناشی از فقدان معنای کیهانی توجه کنیم، زیرا این فقدان از همین منظر زمینی برای ما معنادار و مهم تلقی می‌شود. بیان دیگر در توضیح اهمیت فقدان معنای کیهانی از منظر زمینی عبارت است از اینکه انسان‌ها به حکم وجدان و شهود خود، به طور ذاتی در جستجوی معنای کیهانی هستند. آنها در طول زندگی، تمایل به داشتن معنای کیهانی را در درون خود احساس می‌کنند و وقتی متوجه می‌شوند که زندگی‌شان هیچ بهره‌ای از معنای کیهانی ندارد، دچار سرخوردگی شده و رنج عمیقی را در درون خود تجربه می‌کنند. هرچند این رنج از منظر کیهانی بی‌اهمیت است، اما از دیدگاه زمینی بسیار مهم و جدی تلقی می‌شود. این احساس سرخوردگی و بی‌معنایی نشان‌دهنده عمق نیاز انسان‌ها به یافتن معنایی بزرگ‌تر در زندگی است و نادیده گرفتن آن می‌تواند تأثیرات منفی گسترده‌ای بر روان و زندگی فرد داشته باشد؛ بنابراین، از منظر زمینی، توجه به این رنج‌ها و تلاش برای یافتن معنای کیهانی در زندگی، امری ضروری و اجتناب‌ناپذیر است.

اشکال اصلی در پاسخ دوم بناتار این است که او علی‌رغم تصریح خود به کافی نبودن پاسخ‌های منظر زمینی، ما را در مهم پنداشتن فقدان معنای کیهانی، دوباره به منظر زمینی ارجاع می‌دهد. همان‌طور که سابقاً متذکر شدیم، بناتار منظر زمینی و اقتضائات آن را قانع‌کننده نمی‌داند و معتقد است که پاسخ‌های ارائه‌شده از این منظر دوری و ناکافی هستند. (Benatar, 2017, pp. 56-58) به‌طور کلی، بناتار در بحث معنای زندگی توجه اصلی خود را به معنای کیهانی معطوف می‌کند. فلذا بر اساس مبنای او، تلاش برای اهمیت‌دادن به «بی‌اهمیتی کیهانی» از منظر زمینی، نمی‌تواند به‌عنوان پاسخی معتبر در نظر گرفته شود. چرا که تنها از طریق منظر کیهانی می‌توان به پاسخ‌های واقعی و جامع دست یافت و تکیه بر

منظر زمینی تنها به دور باطل و پاسخ‌های ناقص منجر می‌شود.

اشکال بعدی پاسخ دوم (انتخاب منظر زمینی) به صورت خلاصه عبارت است از اینکه بر اساس منظر زمینی می‌بایست یک امر درون نفسی را مبنای اثبات امری عینی قرار دهیم؛ یعنی مهم بودن واقعی فقدان معنای کیهانی را با رنج درونی انسان اثبات کنیم و این با مبنای عینی گرایانه بناتار در تناقض است. اگر بناتار بخواهد اهمیت فقدان معنای کیهانی را از منظر زمینی توجیه کند، در این صورت مجبور است به اقتضای منظر زمینی در این مورد پایبند باشد و حال آنکه مبنای او در عینیت‌گرایی این اجازه را به او نمی‌دهد. اقتضای منظر زمینی در فقدان معنای کیهانی، توجه کردن به رنج درونی انسان در فقدان معنای کیهانی است. یعنی منظر زمینی اقتضا می‌کند که ما به رنج‌هایی که در درون خود احساس می‌کنیم - از جمله رنج فقدان معنای کیهانی - اهمیت داده و آنها را جدی تلقی کنیم؛ برخلاف منظر کیهانی که هیچ‌گونه اهمیتی برای درد و رنج من قائل نیست (حتی رنج فقدان معنای کیهانی).

اما همان‌طور که سابقاً گفته شد، بناتار در مسائل مختلفی همچون کیفیت زندگی و مسئله فرزندآوری، معیار تشخیص واقعیت را به هیچ‌وجه بر اساس رنج‌ها و تمایلات انسانی قرار نمی‌دهد. به‌طور کلی او در قضاوت نسبت به هر آنچه مربوط به درون بشر است، محتاطانه عمل کرده و سعی می‌کند آن را با عینیت‌عالم و آنچه خارج از صُقع نفس بشر است تطبیق دهد و چنانچه آن امر درونی با واقعیت مطابقت نداشت آن را تخطئه می‌کند. در مسئله کیفیت زندگی، بناتار تمایل انسان به خوش‌بینی در مورد کیفیت زندگی را صحیح نمی‌داند. او معتقد است که انسان کیفیت زندگی خودش را بهتر از آن چیزی که در واقع هست تصور می‌کند. در مسئله تولد ستیزی نیز تمایل انسان به فرزندآوری به هیچ‌وجه برای بناتار ارزشمند نیست؛ چون بنابر منظر کیهانی، فرزندآوری و بلکه اصل زندگی بشر هیچ ارزش واقعی ندارد. در مورد مسئله کنونی هم می‌بایست بناتار به مبنای عینی گرایانه خود پایبند بوده و از ذهنیت‌گرایی خودداری کند. رنج درونی انسان در فقدان معنای کیهانی گرچه از منظر محدود زمینی انسان دارای اهمیت است؛ اما رنج و به‌طور کلی هر چیزی که مربوط به درون، ادراکات و تمایلات انسان است هیچ‌گاه نمی‌تواند مبنای

قضایوت ما در مورد واقعیت امور باشد. اگر منظر زمینی، بناتار را ملزم کند که به جهت رنجی که در فقدان معنای کیهانی می‌کشیم، به این فقدان اهمیت دهد، بناتار باید این منظر را به جهت لوازم ذهنی گرایانه آن کنار بگذارد.

نتیجه آنچه تا به این جا گفته شد، این است که بناتار نمی‌تواند ما را به مهم دانستن معنای کیهانی توصیه کند. این توصیه در درون خود دچار یک تناقض است. مهم دانستن فقدان معنای کیهانی مستلزم آن است که این فقدان، خود از منظر کیهانی مهم باشد و حال آنکه این طور نیست. از منظر زمینی نیز فقدان معنای کیهانی گرچه امری مهم و جدی تلقی می‌شود؛ اما طبق مبنای خود بناتار، اقتضائات و پاسخ‌های منظر زمینی به علت دوری بودن و محدودیت این منظر، قابل قبول نیستند. هم چنین در بسیاری از موارد آنچه منظر زمینی اقتضا می‌کند با اقتضائات عالم واقع در تعارض است و به همین جهت نمی‌توان منظر زمینی را در مواردی که به ذهنی‌گرایی منجر می‌شود، به‌عنوان راهنمای عمل خود قرار داد.

نقد تولد ستیزی بناتار با تمرکز بر فقدان معنای کیهانی

مفاد آنچه در این نقد مطرح خواهد شد، مبتنی بر نقد پیشین به بناتار است. با توجه به آنچه در نقد سابق بیان شد، از دیدگاه کیهانی، انسان و هر چه به او مرتبط است، بی‌اهمیت تلقی می‌شود. بر این اساس اگر وجود انسان و فعالیت‌های او از منظر کیهانی بی‌اهمیت باشد، در این صورت هیچ دلیلی وجود ندارد که انسان به فقدان معنای کیهانی اهمیت دهد؛ اینکه انسان این فقدان را به‌عنوان یک محمضه برای خود تلقی کند یا اینکه نسبت به این مسئله بی‌تفاوت باشد و از کنار آن عبور کند، از منظر کیهانی هیچ تفاوتی ندارد.

به بیان دیگر اگر بپذیریم که اولاً مبنای انسان در مقام عمل باید بر اساس منظر کیهانی تنظیم شود و ثانیاً تصدیق کنیم که کیهان نسبت به وجود انسان بی‌تفاوت است، در این صورت تمامی گزاره‌های هنجاری که انسان را ملزم به انجام یا ترک کاری می‌کنند، توجیه‌پذیری خود را از دست خواهد داد. تا کنون به سه نمونه از هنجارهایی که نمی‌توان بر اساس منظر کیهانی آنها را توجیه کرد اشاره کردیم؛ اولین نمونه هنجاری که مطرح شد، هنجارهای اخلاقی بود. بیان شد که اگر بناتار مبنای عمل انسان را بر اساس منظر کیهانی قرار دهد و از اتخاذ رویکرد دوگانه پرهیز کند، در این صورت هیچ لزومی برای پابندی به

هنجارهای اخلاقی وجود نخواهد داشت. دومین مورد، مسئله خودکشی بود که در آن نیز گفته شد از منظر کیهانی نمی‌توان به منع یا ترک آن حکم داد. سومین هنجاری که بناتار ما را ملزم به پذیرش آن می‌داندست، لزوم اهمیت‌دادن به بی‌اهمیتی کیهانی بود که درباره آن نیز به تفصیل سخن گفتیم و اثبات شد که از منظر کیهانی هیچ لزومی برای اهمیت‌دادن به بی‌اهمیت کیهانی وجود ندارد.

مصدق چهارمی که بناتار نمی‌تواند بر اساس مبنای خود یعنی بی‌اهمیتی کیهانی انسان، ما را ملزم به پذیرش آن کند موضوع تولدستیزی است. دلیل این مسئله نیز باتوجه به آنچه در سه مورد پیشین گفته شد، کاملاً واضح است. اگر بناتار معتقد باشد که کیهان نسبت به انسان و فعالیت‌های انسانی بی‌تفاوت است، در این صورت نمی‌توان به لزوم و ضرورت تولدستیزی و جلوگیری از تداوم نسل بشر از منظر کیهانی اصرار کرد؛ چرا که از منظر کیهانی فرقی بین انقراض نسل بشر و عدم انقراض آن وجود ندارد. این دقیقاً خلاف چیزی است که بناتار قصد داشت از فقدان معنای کیهانی استنتاج کند. بناتار می‌خواست از فقدان معنای کیهانی دلیلی بر ضرورت تولدستیزی بیابد، درحالی‌که این دلیل دقیقاً عدم ضرورت تولدستیزی را اثبات می‌کند.

نقد حاضر و تمامی نقدهای پیشین بر نظام فکری بناتار، بر یک اشکال اساسی و بنیادین استوار است که به دلیل اهمیت آن، مجدداً و به طور مختصر بدان اشاره می‌کنیم. اگر بناتار بخواهد به اقتضائات منظر کیهانی پایبند باشد، در این صورت هیچ چیز مهم و جدی در زندگی انسان باقی نخواهد ماند؛ از منظر کیهانی، هیچ‌گونه جدیت و اهمیتی برای هیچ امری در زندگی انسان قابل توجیه نیست. تمام چیزهایی که ما امروز برای خود مهم و جدی می‌دانیم، از منظر کیهانی کاملاً بی‌اهمیت هستند. تولدستیزی نیز در زمره اموری قرار می‌گیرد که از منظر کیهانی هیچ ضرورتی برای پایبندی به آن وجود ندارد، چرا که به‌طور کلی، هر چیزی که به انسان مرتبط باشد، از این منظر بی‌ارزش است. از دیدگاه کیهانی، نه ارزش‌های اخلاقی اهمیتی دارند، نه جلوگیری از خودکشی، و نه ممانعت از ایجاد نسل جدید.

نتیجه‌گیری

بناتار در تحلیل خود از لزوم تولد ستیزی، بر منظر کیهانی تأکید می‌کند و معتقد است که از این دیدگاه، انسان و فعالیت‌های او فاقد هرگونه معنا و اهمیت هستند. اما در مسائلی همچون پایبندی به ارزش‌های اخلاقی و جلوگیری از خودکشی، به طور مشخص منظر زمینی را برمی‌گزیند و مبنای عمل خویش قرار می‌دهد. این تناقض در رویکرد، بدون ارائه دلیل منطقی و موجه، قابل توجیه نیست. اگر بناتار می‌تواند در مسائل اخلاقی و خودکشی، اقتضائات کیهانی را نادیده بگیرد، طبیعتاً در مسئله تداوم نسل بشری که از منظر زمینی از اهمیت قابل توجهی برخوردار است، نیز می‌توان همین منطق را اعمال کرد. علاوه بر این، باید تأکید کرد که اگر بناتار به‌راستی بخواهد به اقتضائات منظر کیهانی پایبند بماند، در این صورت هیچ‌چیز در زندگی انسان نمی‌تواند اهمیت داشته باشد. از دیدگاه کیهانی، تمام ارزش‌ها و هنجارهای عملی - از جمله ارزش‌های اخلاقی، خودکشی و حتی خود مسئله تولد ستیزی - بی‌ارزش و بی‌اهمیت خواهند و هیچ لزومی برای پایبندی به هیچ‌کدام از این مسائل از جمله مسئله تولد ستیزی نخواهد بود.

فهرست منابع

1. Benatar, D. (2006). *Better never to have been: The harm of coming into existence*. Clarendon Press ; Oxford University Press.
2. Benatar, D. (2017). *The human predicament: A candid guide to life's biggest questions*. Oxford University Press.
3. Benatar, D. (2022). Misconceived: Why These Further Criticisms of Anti-natalism Fail. *The Journal of Value Inquiry*, 56(1), 119–151. <https://doi.org/10.1007/s10790-022-09890-w>
4. Benatar, D., & Metz, T. (2021). *Conversations About the Meaning of Life* (M. Oppenheimer & J. Werbeloff, Eds.). Obsidian Worlds Publishing.
5. Benatar, D., & Wasserman, D. (2015). *Debating Procreation: Is It Wrong to Reproduce?* (1st ed.). Oxford University Press. <https://global.oup.com/academic/product/debating-procreation-9780199333547>
6. Cioran, E. M. (1996). *On the Heights of Despair* (I. Zarifopol-Johnston, Trans.). University of Chicago Press.
7. Goetz, S., & W. Seachris, J. (2020). *What is this thing called The Meaning of Life?* Routledge.
8. Laertius, D. (1925). *Lives of Eminent Philosophers*. Harvard University Press.
9. Schopenhauer, A. (1966). *The world as will and representation* (P. E. F. J, Trans.). Dover Pub.
10. Seachris, J. (2019). From the meaning triad to meaning holism: Unifying life's meaning. *Human Affairs*, 29(4), 363–378. <https://doi.org/10.1515/humaff-2019-0031>
11. Singer, P. (1995). *How Are We to Live?*
12. Umberson, D., & Gove, W. R. (1989). Parenthood and Psychological Well-Being: Theory, Measurement, and Stage in the Family Life Course. *Journal of Family Issues*, 10(4), 440–462. <https://doi.org/10.1177/019251389010004002>

مفهوم خدا در انجیل

علی بادامی^۱

چکیده

کتاب مقدس بازیگر اصلی تاریخ را خدایی می‌داند که انسان را آفرید و خود نیز انسان شد تا او را نجات دهد و این خدا، عیسی است و عیسی خداست و خدا عامل نجات است، ما را از گناهان مان رهایی می‌بخشد. با یکدیگر مصالحه می‌دهد؛ ما در این نوشتار برآنیم تا برای شناخت خدا، ماهیت خدا و چگونگی رابطه او با بندگان از راه رجوع مستقیم به موثق‌ترین منبع شناخت خدای مسیحیان یعنی انجیل و گاهی سخنان آباء و متفکران اولیه مسیحی تا جایی که ممکن است، شناخت و تصویری درست و منزّه از خدای مسیحیان ارائه دهیم. برای نیل بدین مقصود علاوه بر تعریف مکاشفه و انواع آن و تبیین صفاتی همانند وحدت خدا، خالق بودن خدا، عدم تناهی، تثلیثی بودن خدا، به صفات اخلاقی خدا همانند: خدا نیکو است، خدا محبت است، خدا مهربان است، خدا صبور و دیرخشم است، خدا راستی است و ذکر اسامی مهم خدا در عهد جدید پرداخته ایم.

واژگان کلیدی

شناخت خدا، ماهیت خدا، آباء، مکاشفه، عهد جدید.

۱. استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران.

طرح مسأله

ادیان به اعتبار اعتقاد و عدم اعتقاد به خدا به دو دسته توحیدی و غیرتوحیدی (وحيانی و غیروحيانی) تقسیم می‌شوند و هر یک از این دو دسته بر مفاهیم بنیادین و آموزه‌هایی استوار شده‌اند؛ مهمترین نکته در ادیان توحیدی (یهودیت، مسیحیت و اسلام) شناخت خدا، ماهیت خدا و چگونگی رابطه او با بندگان و تصویری است که پیروان از خدا دارند. با تأمل در تاریخ، سنت و مهمتر از همه کتاب‌های مقدس ادیان (توحیدی) درمی‌یابیم که در طول تاریخ پیروان آنان تصور مشابهی از خداوند دارند و اوصافی مشترک همانند: خداوند واحد است، خالق است، نامتناهی است، قائم بالذات است... برای خدا قائل بوده‌اند که از این تصور اولیه در کلام جدید و فلسفه دین تحت عنوان «خدا باوری^۱ سنتی» تعبیر می‌شود. از آنجائیکه مسیحیت در میان سه دین ذکر شده یکی از بزرگترین آنان بوده که در کنار اعتقاد به توحید به آموزه دیگری به نام تثلیث^۲ معتقد می‌باشد و در تبیین آن نیز بر این باورند که باطنش توحید است و منافاتی با وحدانیت ندارد و الوهیت اب، ابن و روح القدس ذو مراتب نیست که یکی از سه خداتر از دیگری باشد بلکه سه جزء تثلیث در یک مرتبه هستند و به تعبیر آگوستین قدیس یک خدا را در تثلیث و تثلیث را در وحدت می‌پرستیم (لین، ۱۳۸۴: ۹۰-۸۹) با این حال در نگاه اول ارتباط این سه شخصیت با یکدیگر کاملاً مبهم و تاریک به نظر می‌رسد و لذا بخاطر همین غامض بودن فهم سه شخص در یک جوهر^۳ تعبیر «راز»^۴ بکار می‌برند و تثلیث را بزرگترین راز در مسیحیت می‌دانند که اگر وحی به کمک عقل آدمی نمی‌آمد هرگز عقل آدمی به فهم آن نایل نمی‌شد و آگوستین با ایده تقدم ایمان بر فهم می‌گوید: «ایمان بیاور تا بفهمی» (آگوستین، ۱۳۸۱؛ ذیل دفتر اول).

حال در این نوشتار بر آنیم با رجوع مستقیم به مهمترین، اصلی‌ترین و موثق‌ترین منبع شناخت خدای مسیحیان یعنی انجیل که بنا به اعتقاد آنان منحصربه‌فرد بوده و سخن خدا و

1. Classical theism
2. Trinity
3. substance
4. Mystre

ملهم از جانب خداست؛ با ذکر و تبیین اسماء و صفات الهی تصویری تا اندازه ای درست و منزه از خدای مسیحیان ارائه دهیم و علاوه بر انجیل، به اقوال عرفا و متفکرین بزرگ قرون اولیه مسیحی که از بنیان اصلی دین مسیحی بوده اند و شناخت و تصویر آنان از خدای و تثلیث منزه تر می باشد اشاراتی رفته است.

روش پژوهش

شیوه این پژوهش عمدتاً توصیفی - تحلیلی مبتنی بر مطالعات کتابخانه ای است.

پیشینه پژوهش

در این حوزه کتابی تحت عنوان «بررسی تطبیقی اسماء الهی» از خانم مرضیه شنکایی به طبع رسیده است که عمدتاً نویسنده در این کتاب به بررسی تطبیقی اسماء الهی در سه دین ابراهیمی (یهودیت، مسیحیت و اسلام) به صورت فهرست وار پرداخته است و مقالاتی نیز در فضای مجازی با عناوین خدا در مسیحیت و یا تصویر خدا در کتاب مقدس به طبع رسیده است که رویکرد نویسنده به صورت کلی مراجعه به کتاب مقدس بوده و غالباً برای تبیین اسماء و صفات به اقوال بزرگان جدید و قدیم مسیحیان مراجعه شده است؛ ولی این پژوهش برای تحقق اهداف عمده: «چیستی و ماهیت خدا، شناخت خدا، و رابطه خدا با بندگان» مستقیماً به تنها منبع منحصر به فرد مسیحیان یعنی «انجیل» که سنگ بنای اعتقادات مسیحیان است مراجعه کرده و در کنار آن به اقوال بزرگانی چون «اگوستین قدیس» و «پدران صحرا» که در شکل گیری دین مسیحیت نقش مهمی داشته اند، پرداخته است.

حال قبل از این که به ذکر و تبیین صفات و اسماء که در انجیل در مورد خدا بکار رفته و آشکار کننده ماهیت وجودی خدا و اعمال وی است بپردازیم به محوری ترین و پرمناسقه ترین مفهوم در کلام مسیحی با طرح این سؤال که:

«ماهیت خدا، چیستی خدا و چگونگی تصور مفهوم خدا و رابطه او با بندگان» چه

می باشد، می پردازیم.

قبل از همه نکاتی را برای ایضاح موضوع متذکر می شویم.

نکته اول: از نظر مسیحیان بین کشف خدا و معرفت (شناخت) خدا تفاوت وجود دارد

و می‌باید بین این دو تفکیک قائل شد چرا که کشف خدا به معنای باخبر شدن از وجود خداست و لذا کشف به «وجود» خدا مربوط می‌شود ولی شناخت (معرفت) خدا مربوط به خصوصیات و صفات او تعلق می‌گیرد و مسیحیان هیچگاه در باب وجود خدا مفهوم علم^۱ را بکار نمی‌برند. و علم به وجود خدا را همه وقت در مورد خصوصیات و صفات خدا بکار می‌برند.

نکته دوم: در یک نگاه کلی مسیحیان بر این باورند چنان که شاید و باید نمی‌توان به خداوند علم پیدا کرد یا او را از طریق کشف شناخت ولی با این حال می‌توان به خدا معرفت پیدا کرد و او را شناخت ولی یادمان باشد که معرفت ما نسبت به خدا ناقص و اجمالی است و حداکثر ما می‌توانیم بطور مبهم و مجمل بفهمیم چیزی به نام خدا در جهان هست و به لحاظ روانشناختی ادراک می‌کنیم که در درون آدمی چه می‌گذرد که ناگهان ملتفت می‌شود که چیزی به نام خدا وجود دارد. (ملکیان، تصورات مختلف درباره خداوند؛ درس گفتار، ۱۳۷۴).

نکته سوم: اگر خدا چیزی هست که جوهر و عرض ندارد در آن صورت قابل تعریف نیست از طرفی می‌بینیم در طول تاریخ مسیحیان با جدّ و جهد بلیغی درصدد درک خدا و کشف خدا بوده‌اند و حتی گفته‌اند که خدا خود را بر آنان مکشوف کرده است. (Reginald, 2005, p.160-171)

نکته چهارم: حال اگر خدا خود را آشکار کرده است در آن صورت خداوند به چه طریقی خود را مکشوف و آشکار می‌کند در پاسخ به این سئوالات است که در الهیات مسیحی بحث مکاشفه (که به معنی پرده‌برداری و آشکار کردن است) مطرح می‌شود که بنا به این باور اولاً خداوند چیزهایی را برای انسان آشکار می‌سازد که در غیر اینصورت ناشناخته باقی می‌ماند. ثانیاً خداوند برای آنکه راه نجات را به انسان بنمایاند از نهان گاه خویش بیرون آمده و خود و اهداف و خواسته‌هایش را بر انسان آشکار ساخته است و این اهداف و خواسته‌ها و اراده الهی را در غالب مکاشفه نشان می‌دهد که این مکاشفه و آشکار شدگی غالباً بصورت مکاشفه عمومی و مکاشفه خاص (محمدیان، ۱۳۸۱: ۳۷)

صورت می پذیرد که ما در این قسمت باستناد کتاب مقدس (انجیل) به ذکر چند نوع آن می پردازیم. (Edward R, 1989, p. 86-92)

۱- اولین صورت این انکشاف را تئوفانی^۱ یعنی مجسم شدن خدا در نظر یک انسان مرئی می شود (مرئی یعنی دیده شده با چشم سر) و در متون تاریخی مسیحیت موارد عدیده ای ذکر شده است که خدا خودش را بر فلان کس نشان داد که در این خصوص می توان به داستان پولس قدیس و نحوه انکشاف خدا بر وی در راه دمشق (حقانی، ۱۳۸۸: ۶۵-۶۶) و قدیس آنتونی (۳۵۵-۲۵۰ م) (Steven fanning Fool, p.28-29) اشاره کرد ولی از نظر مسیحیان بزرگترین تئوفانی و بزرگترین تجسد خدا مسیح است (ولفس، ۱۳۸۰: ۱۹۳-۲۰۰).

۲- نوع دوم انکشاف ارتباط مستقیم خداست نه این که خدا دیده می شود، این ارتباط بیشتر از طریق یک آوای مسموع صورت می گیرد، خود خدا دیده نمی شود ولی یک آوایی به گوش می رسد «خداوند در کوه از طریق میان آتش با شما روبرو و متکلم شد» (تثیه، ۴/۵).

۳- نوع سوم انکشاف خدا همان است که ما در دین خودمان به آن وحی می گوئیم یعنی این که خدای متعال امری را به باطن یک پیامبر القاء می کند، مسیحیان در باب القاء مطلب به باطن پیامبران به وساطت روح القدس قائلند، یعنی باید روح القدس باشد. روح القدس یک شخصیت الهی مثل پدر و پسر است... او عامل الهی در ارتباط با اعلام پیغام خدا به مردم است. (۱قرن: ۱۱/۲؛ سمو: ۱/۲۳-۲؛ اعمال: ۲۰/۱۶؛ افسسیان ۱/۶)

۴- نوع چهارم: رویاها و مکاشفات اس، روح القدس عامل تقدیس ایمانداران شد (متی ۱۱/۳؛ مرقس ۸/۱؛ لوقا ۱۶/۳؛ یوحنا ۳۳/۱) و مؤمنین را در بدن مسیح شریک می سازد. (۱-قرن: ۱۳/۱۲) در کلیسا حضور دارد (قرن، ۱۶/۳) (وارد، بی تا، ۱۶۴-۱۵۹)

۵- نوع پنجم معجزه است: معجزه از دید مسیحیان بدین معناست که خدا برای اثبات جلال و عدالت خود و در مقابل حکومت شیطان و وضعیت فعلی جهان به این دنیا خواهد آمد و خدا با تمام قدرت در تمامی اعمال و خلقتش تجلی خواهد داشت واز آنجایی که

1. Theophany

خدا با قدرت از خود دفاع خواهد کرد بحرانی در دنیا رخ نخواهد داد و هر شخصی را که از او پیروی نمی کند و یا با حکومت خدا مقابله کند به وحشت و هراس خواهد انداخت و عبارتی به دنبال حاکمیت و ملکوت و حکومت روحانی است (اشعبا ۱/۶۴؛ مرقس ۱/۱؛ متی ۳/۴، ۲۹/۱۲، مرقس ۱/۲۴، ۱۵/۱؛ یوحنا ۱۱/۳۶).

اینک پس از بیان پیشینه به تبیین سرفصل‌ها می پردازیم در این نوشتار نخست به صفات عمومی خداوند، سپس صفات اخلاقی و آنگاه به اسامی خداوند در عهد جدید می پردازیم.

۱- صفات مشترک خدا

۱-۱- صفت وحدت خدای متعال

به نظر می رسد قبل از اینکه به تبیین صفت وحدت خدای متعال در مسیحیت پردازیم، لازم است بدانیم اولاً کسانی که قائل به وحدت خدا هستند از کجا به این وحدت قائل شده اند؟ ثانیاً استدلال آنها بر وحدت خداوند چیست؟ باید گفت به شیوه استقرایی در باب خدا و هم در باب سایر صفاتی که در تصور خدا باوری سنتی بیان گردیده است، سه دلیل می تواند وجود داشته باشد که عبارتند از: ۱- دریافت از راه وحی ۲- رسیدن از راه کشف و شهود عرفانی ۳- پی بردن از راه استدلال عقلی

شاید اغلب و بیشتر پیروان ادیان ابراهیمی (اسلام، یهود و مسیحیت) به این گزاره که «خدا واحد است» بر اساس این اعتقاد که پیامبر و انبیاءشان گفته است «خدا واحد است»، بنابراین آنها هم بی چون و چرا و با طوع و رغبت پذیرفته اند؛ چرا که پیروان آنان باور دارند این سخن وحی است و پیامبران حاملان وحی اند. اما در مورد وحی، فرقی بین مسیحی و یهودی و مسلمانان وجود دارد و نصاری وحی را به آن معنا که مسلمانان و یهود قبول دارند، قبول ندارند. یهودیان و مسلمانان می گویند خدا از طریق وحی یک سلسله احکام و معارفی را القاء می رساند و پیامبر آن را به گوش مردم می رساند، اما مسیحیان حضرت عیسی را واسطه و حامل وحی نمی دانند، بلکه عیسی را خود وحی و خدا و وحی مجسم می دانند و ساختمان شخصیت عیسی و همه رفتار و سخنان او وحیانی است و وحی اولی و اصیل وجود او بود و آنگاه در مرتبه بعد، رفتار، حرکات و سکنت او وحی بود.

حال این سوال مطرح می شود که مسیحیان چگونه از راه وحی قائل به وحدت خدا

هستند؟ باید گفت مسیحیان وحی را دو گونه تعبیر می‌کنند و به هر دو نیز قائل‌اند:
 ۱- حضرت عیسی تجسم یا تجسد خداست و عیسی یکی بود پس خدا یکی است. گویا
 خطاب به عیسی می‌کنند و می‌گویند این خداست و یکی است، پس خدا یکی است.
 ۲- عیسی خدای پسر است نه پسر (خدا مولود است نه مخلوق). (ولفس، ۱۳۸۹: ۳۸۳-
 ۳۳۹).

پدر با پسر یکی است. عیسی وقتی با پدر حرف می‌زند در واقع خودش حرف می‌زند.
 این احق موجودات است که اوصاف خدا را بازگو می‌کند و او مورد وثوق است و گفته
 خدای واحد است. و سؤال اساسی دیگر این که اگر مسیحیان بر صفت وحدت خدای
 تاکید دارند چرا به تثلیث قائل‌اند و چگونه تثلیث با وحدت سازگار است در اینجا
 موضوع انکشاف خدا یعنی مکشوف شدن خدا مطرح می‌شود و بر اساس انکشاف (متی:
 ۱۹/۱۸/۱۸) آن شخصیت (اب، ابن و روح القدس) کاملاً الهی است و با دو شخصیت دیگر
 برابر است آن سه خدا نیستند بلکه یک واحد می‌باشند آنگاه خطایی که از آسمان در رسید
 که این پسر حبیب من که از او خشنودم (متی: ۱۷/۳؛ مرقس: ۱۱/۱) و یا در جای دیگر به
 صراحت اعلام می‌دارد لکن ما را یک خداست یعنی پدر که همه چیز از اوست و ما برای
 او هستیم و یک خداوند یعنی عیسی مسیح که همه چیز از اوست و ما از او هستیم (۱ قرن:
 ۶/۸؛ عبر: ۲/۱۲؛ رساله یعقوب: ۱۷/۱).

یا در انجیل آمده است تا پدر خود را که در آسمان است پسران شوید (متی: ۴۵/۵؛
 ۶/۶؛ ۱۴/۹) سخن آخر این که الوهیت این سه امر ذومراتب نیست که یکی از این سه
 فراتر از دیگری باشد و سه جزء تثلیث مسیحیان در یک مرتبه هستند و مسیحیان برای سه
 شخص در یک جوهر تعبیر «راز» را بکار می‌برند و از تثلیث به راز تعبیر می‌کنند که برای
 فهم این راز اگر وحی به کمک عقل آدمی نمی‌آمد عقل آدمی هرگز به فهم آن نائل
 نمی‌شد و دیگر آنکه پس از این که وحی آدمی را در فهم این راز نائل کرد باز هم عقل
 قادر به اثبات آن نیست و در عین حال اعتقاد به آن مخالف اصول عقلی نمی‌باشد و دیگر
 آنکه این راز را ایمان کنکاش می‌کند و فهم می‌یابد و به همین دلیل نیز اشعای نبی

می‌گوید: «اگر باور نکنید هر آیند ثابت نخواهید ماند» (اشعیا: ۹/۱۷)^۱

۲-۱. صفت خالق بودن خدای متعال

بعد از صفت وحدت، مهم‌ترین صفتی را که در خدا باوری سنتی بر آن تأکید می‌شود، صفت خالق بودن است؛ ذکر این نکته لازم است که از نظر کلامی و فلسفی در مورد پدید آمدن جهان از سوی فلاسفه و عرفا نظریات گوناگونی در طول تاریخ بیان شده است که ما از ذکر آن نظریات خودداری می‌کنیم و فقط به نظریه اندیشه خلقت که مورد قبول ادیان ابراهیمی بویژه یهودیت و مسیحیت است می‌پردازیم و اولین نکته‌ای که در اندیشه خلقت شکل می‌گیرد این است که این اندیشه برای خدا وجود قائل است و خدا در کتاب مقدس بعنوان علت العلل تمامی موجودات است همانطور که موسی (ع) نیز تأکید می‌کند قبل از آنکه کوه‌ها بوجود آید و زمین و ریع سکون را بیافرینی از ازل تا به ابد تو خدا هستی (مزمور: ۲/۹۰) یا در سفر پیدایش می‌گوید در ابتدا خدا آسمان‌ها و زمین را آفرید (تکوین: ۱/۱) و این خدای ازلی و ابدی است. «او برتر مستقل و مقدم بر همه مخلوقات است که در آسمان و زمین وجود دارند» (تیموتاوس: ۱۶/۶؛ کولسیان: ۱۶/۱) و نکته دوم این که خدا بصورت وجودی دارای شخصیت که آدم و حواریا به شباهت خود آفرید آشکار گردیده است (پیدایش: ۲۷/۱) و نکته سوم این که خدا بصورت موجودی اخلاقی که همه چیز را نیکو و بدون گناه آفریده آشکار شده است (پیدایش: ۳۱/۱؛ ۲۶/۱). بنابراین در اندیشه خلقت به معنی حقیقی می‌توان به خدا اشاره کرد و گفت که خدا موجود است و به زید و عمر که مخلوقات او هستند اشاره کرد و بدون هیچ مجازی گفتند آن‌ها موجودند. اندیشه خلقت همانند نظریه عرفا نمی‌گوید که این‌ها ظهورات و تجلیات و جلوات خدا هستند، بلکه هم برای خدا و هم برای شکل مخلوقات، وجود قائل است.

و نکته سوم این که کتاب مقدس خدا را بی‌شکل، خالی و پوشیده از تاریکی وصف می‌کند (پیدایش: ۲/۱؛ ۳/۱-۵؛ ۳۰/۱-۲۸) و این آیات یادآور سخن حضرت علی (ع) در

۱. جهت اطلاع بیشتر ر.ک: الف) کتاب ایوب باب ۱/۳۸؛ مزامیر داود: ۱۲-۱/۱۸؛ سفر تثنیه: ۴/۵؛ آیات مربوط به اکتشاف در مزامیر داود: ۲/۱۹-۱؛ نامه‌های پولس به رومیان: ۴۲/۳؛ سفر خروج: ۹/۳. ب) تاریخ تفکر مسیحی، تونی لین، صص ۸۹-۹۱.

نهج البلاغه در مورد نحوه آفرینش زمین و آسمان می باشد. (رک: نهج البلاغه، ۱۳۷۳، ص ۳)

نکته چهارم این که خداوند به قدرت قاهره خود وقتی امر می فرماید "کُنْ فِیْکُونْ"، خداوند به آسمان‌ها و زمین گفت که به وجود آیند. قبل از این که کلام خدا به بیان آید، آن‌ها وجود داشتند (مزمور: ۶/۳۳-۹؛ ۱۳/۱۴۸؛ زوم: ۱۷/۴؛ عبر: ۳/۱۱).

قبل از این که کلام خدا به میان آید، آن‌ها وجود نداشتند (مزمور: ۶/۳۳-۹؛ ۱۳/۱۴۸؛ زوم: ۱۷/۴؛ عبر: ۳/۱۱). به کلام خداوند آسمان‌ها ساخته شد و کل جنود آن‌ها به اذن او (مزمور: ۶/۳۳-۹) نام خدا را تسبیح بخوانند، زیرا نام خدای متعال است و جلال او فوق زمین و آسمان (مزمور: ۱۳/۱۴۸). به ایمان فهمیدیم که عالم‌ها به کلمه خدا مرتب گردیدند؛ حتی آنکه چیزهای دیدنی از چیزهای نادیدنی ساخته شد. (یوحنا ۱/۱؛ ۳/۱؛ کولیسان: ۶/۱؛ عبر: ۱/۲).

نکته پنجم این که نه فقط خدای پدر، بلکه تمامیت تثلیث در خلقت نقش داشته است و خدای پسر واسطه خدای پدر است با انسان‌ها و این رابطه دو جنبه دارد: ۱- در خلقت: آنجا که می گوید: «همه چیز بواسطه او آفریده شده و به غیر او چیزی از موجودات وجود نیافت.» (یوحنا: ۱/۱؛ ۳/۱؛ کولیسان: ۶/۱؛ عبر: ۱/۲) یعنی روح القدس نقشی فعال در خلقت داشت و به عنوان حفاظت کننده و مهیاکننده خلقت برای عملکرد بیشتر خدا تصویر شده است. ۲- در فدیه پذیری: مسیح با مرگ خود حس عدالت خواهی خدا را ارضاء کرد و غضب خدا را فرو نشاند و انسان را با خدا مصالحه داد. اینک بزه خدا که گناهان جهان را بر می دارد. (یوحنا ۱: ۲۹؛ قرن: ۱۱/۵-۲۰؛ پطرس: ۴/۲؛ غلاطیان: ۴/۳).

و اما مقصود و هدف خلقت چیست؟

در مسیحیت و یهودیت خداوند هدف خلقت را نخست تجلی جلال عظمت و قدرت خدا ذکر می کند و آنجا که می گوید: "داوود می گوید آسمان جلال خود را بیان می کند و فکر از عمل دست‌هایش خبر می دهد" (مزمور: ۱/۱۹؛ ۱/۸)؛ دوم: خدا آسمان‌ها و زمین و تمامی مخلوقات را برای جلال یافتن خود و پرستش خود خلق کرد (مزمور: ۱۲-۱/۹۷؛ ۱/۹۸-۱/۱۸؛ ۹-۱/۱۰).

سوم: خدا هدف خلقت خود را از آدم و حوا آن هم به صورت خود دین بود که با او رابطه دوستانه ای داشته باشد و انسان بتواند آزادانه با ایمان و وفاداری و قدرشناسی او را خدمت کند (پیدایش: ۱۵/۳؛ اشعیا: ۲۱/۶؛ ۳/۶۱؛ افسسیان: ۱۲/۱۱/۱؛ پطرس ۲-۹).

۳-۱- خدا خیرخواه و خوب است

در زبان‌های اروپایی به خدا "Love" وهم good نسبت داده می‌شود و معمولاً وقتی می‌خواهند معنای خوبی را برای خدا بیاورند می‌گویند خوبی خدا تلفیقی از دو صفت است: ۱- صفت قدرت ۲- صفت خیرخواهی، برای خوب بودن خیرخواهی باید در روح انسان مشهود باشد. اما مطلب دیگری هم هست: اگر کسی خیرخواه باشد ولی قدرت اعمال خیرخواهی نداشته باشد، این را نمی‌گوییم که آدم خوب است. آدم خوب کسی است که حسن نیت خودش و نیک خواهی خودش را با قدرتی که دارد اعمال کند (مزمور: ۱۰۴/۳۶-۳۱). و Love را هم جوری معنا می‌کنند که در خیرخواهی بی‌طمع بودن هم بگنجد. بر این پایه خدای متعال هم خیرخواه است، یعنی هیچ عملی نمی‌کند مگر این که برای کل ماسوای خودش سودمند و نافع باشد و در عین حال از این طرز عمل کردن امید رسیدن به جایی را هم ندارد و از این به Love تعبیر می‌شود و از Love هم تعبیر به عشق‌دهنده می‌کنند. و عشق هم به سه صورت دارد: ۱- اروس^۱ - ۲- آگاپه^۲ - ۳- فیلو^۳

واژه Love از آگاپه است. وجه اشتراک این دو در این است که هر دو به انسان و به دوست داشتنی انسانی مربوط می‌شوند، ولی فیلو به انسان تعلق نمی‌گیرد، بلکه به معنای تعلق می‌گیرد، مثل عشق به عدالت، آزادی و علم. ولی اروس و آگاپه عشقی هستند که به انسان تعلق می‌گیرند. در اروس، عاشق در معشوق یک حسنی و یک صفتی مثلاً به نام A یا صفاتی را می‌بیند و چون عاشق دنبال این ویژگی A است، لذا به معشوق که واجد آن صفت است، عشق می‌ورزد. ولی در آگاپه این طور نیست و عاشق نمی‌خواهد از معشوق چیزی دریافت کند، بلکه به معشوق علاقمند است و تنها مصداق آگاپه (متی: ۴۵/۵؛ اعمال رسولان: ۱۷/۱۴) در این جهان عشق خداست به ماسوای خود. والا در میان انسان‌ها آگاپه

1. Eros
2. Agape
3. Philo

وجود ندارد. و نکته آخر این که بی‌طمع بودن در Love باعث می‌شود- (Rayan, 2007: 169-171) که عشق خدا آگایه باشد.

۴-۱- خدا روح محض است

آنجا که می‌گوید «ولیکن چون او یعنی روح راستی آید» (یوحنا: ۱۴-۱۳/۱۶) و یا «عیسی پر از روح القدس بود» (لوقا: ۱/۴)، و یا در جای دیگر اعلام می‌دارد «زیرا همه کسانی که از روح خدا هدایت می‌شوند ایشان پسران خدایند» (رومیان: ۱۴/۸؛ کولسیان: ۱۵/۱-۱۶).

و ردلف اتو می‌گوید از آیه "خدا روح محض است" می‌توان این‌گونه استنباط کرد که منظور یوحنا، خدایی است که ورای تمامی آنچه در دنیای مادی است قرار دارد و وجودی کاملاً اسرارآمیز و آسمانی و فرای ادراک و استدلال بشر طبیعی است. و اگرچه یوحنا صدایش را می‌شنود، ولی نمی‌داند از کجاست. این‌گونه معتقد است که روح خدا منظور حیات و نیروی اوست که از رأس تثلیث جاری می‌شود. روح ضمیر بیدار خداوند و اعماق قلب الهی و عقل است. علاوه بر آن، متألهان مسیحی روح محض را به گونه‌ای معنا می‌کنند که بر معنی مجرد در فلسفه تطبیق می‌کند. توماس آکویناس می‌گوید: وقتی می‌گوییم خدا مجرد است، اولاً یعنی خدا به هیچ روی بدن ندارد و با چشم سر دیده نمی‌شود. و دوم این که وقتی خدا روح محض شد، طبیعتاً دارای تشخیص است و از این رو خدا را Personal و مشخص می‌دانند و منظور از تشخیص انسان است، یعنی کسی که در ناحیه علم و احساسات و عواطف یعنی خوشایند و بدآیندها و در ناحیه اراده مثل انسان‌ها است و سخن آخر این که اناجیل و عواطف، یعنی بلکه وجود او را که عموماً در تجربه آدمی بوده است تأکید می‌کنند.^۱

۱. تک - مک گرات الستر، درآمدی بر الاهیات مسیحی، ترجمه عیسی دیباج، تهران: نشر کتاب روشن، ۱۳۸۵، صص

۲۵۷-۱۳۸۸ - آگوستین، اعترافات، ترجمه میثمی، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی، ۱۳۸۱، صص ۱۹۹-۲۱۴

۵-۱- عدالت

در مقدمه باید گفت مسیحیان چندان بر عدالت خداوند تأکید ندارند، آنها بر این باورند که عدالت صفت مستقلی نیست و عدالت جمع صفات قدرت و خیرخواهی است که بلحاظ تحلیلی، هر که قدرت داشته باشد و خیرخواه باشد عادل است. و لذا عدالت را جوهری معنا می‌کنند که با عدالت در باب انسان‌ها متفاوت است. و عموماً از نظر آنان، اگر احکام و اوامر و نواهی خداوند از جانب انسان‌ها نقص شود و اگر خدا واکنش متناسب نشان دهد، از آن تعبیر به مقدس اعلام می‌دارند. یکی از دلایلی که موجب گردید خدا قوم خود را تنبیه کرده و باعث تبعید آنها به آشور و بابل گردد، در تمایل آنان به انطباق دادن خودشان با بت پرستی و شیوه‌های قوم‌های مجاور بود (پادشاهان ۱۷/۷-۲۳/۲۴؛ تواریخ ۳۹/۱۴؛ ارمیا ۲/۵ و ۱۱۳؛ عزرا ۲۳/۱۲؛ هوشع ۷/۸) و با رهایی از محکومیت شریعت منهای عمل و ایمان را یکی دیگر از مصادیق عدالت برمی‌شمارند، از آن جهت که شنوندگان شریعت در حضور خدا عادل نیستند بلکه کنندگان شریعت عادل شمرده خواهند شد. (رومیان: ۱۲/۳ (۳))

در جای دیگر می‌گوید: «اما واضح است که هیچ کس در حضور خدا از شریعت عادل شمرده نمی‌شود، زیرا عادل به ایمان زیست خواهد نمود، اما شریعت از ایمان نیست بلکه آن که به آنها عمل می‌کند زیست خواهد نمود.» (غلاطیان: ۲۵/۳)

پس شریعت لالای ما شد تا به مسیح برساند تا از ایمان عادل شمرده شویم. (غلاطیان: ۲۵/۳)

و در کتاب مقدس به مؤمنان تأکید می‌گردد که لازمه درک عدالت الهی این است که از نظام فاسد جهان و سازش با هر چیز غیر مقدس (یوحنا ۱۷/۱۵-۲۱، تیموتاوس ۳/۱۹؛ یعقوب ۱/۷/۱۲) فاصله بگیرند و همچنین از آنان که در کلیسا گناه می‌کنند و نمی‌خواهند توبه کنند (متی ۱۸/۱۵-۱۷؛ ۱۱/۲۴-۷۵/۶؛ تیموتاوس ۳/۶-۱۵) دوری کنند و خودشان را از معلمین کاذب کلیسا یا کشیشانی که تعالیم غلط را تعلیم داده و حقایق کتاب مقدس را انکار می‌کنند (متی ۱۹/۱۷؛ غلاطیان ۱/۸؛ فیتس ۳/۸-۲۰؛ پطرس ۲/۱۷-۱۲/۱؛ یوحنا ۴/۱؛ یوحنا ۱-۱۱) جدا سازند. و در صورتی که بتوانیم کاملاً جدایی خود را حفظ

کنیم، خدا نیز ما را با حفاظت، برکت و مراقبت پدرانه خود پاداش می‌دهد و در آن صورت است که به عنوان فرزندان خود محبت و نوازش می‌کند. (قرن: ۱۶/۶۰-۱۸)

در جای دیگر تأکید می‌دارد که بدون تولد تازه یا تولدی روحانی، نمی‌توان وارد ملکوت الهی شد و تا آدمی وارد ملکوت الهی نشود، عدالت کسی را درک نمی‌کند. لیکن اول ملکوت خدا و عدالت او را بطلیبید که این همه برای شما مزید خواهد شد (متی: ۳۳/۶). یا در جای دیگر می‌گوید: «زیرا ملکوت خدا اکل و شرب نیست بلکه عدالت و سلامتی و خوردنی در روح القدس است.» (رومیان: ۱۷/۱۴) و در آیه‌ای دیگر داشتن ارتباط صحیح با خدا را یک عطا و فیض می‌داند «و به فیض او مجاناً عادل شمرده می‌شوند و بوساطت آن فدیة ای که عیسی مسیح است (رومیان: ۲۴/۳) و یکی از جلوه‌های عدالت طبق کتاب مقدس برقراری مجدد سلامتی است چرا که انسان با گناه ازلی آغازگر تباهی صلح و سلامتی در جهان شد و آمدن مسیح و با فدیة خودش بدنبال برقراری مجدد سلامتی بود و لازمه تجربه کردن صلح و سلامتی متحد بودن با مسیح از طریق یک ایمان فعال است و قدم اول ایمان به خدا عیسی مسیح است وقتی چنین کنیم از طریق ایمان عادل شمرده می‌شویم (روم: ۲۱/۳-۲۸؛ ۱/۴-۱۳؛ غلاطیان: ۱۶/۲) و با خدا مصالحه می‌کنیم.

۶-۱- خدا محبت است

(اول یوحنا: ۸/۴) و محبت او بی‌تکبر است و تمامی جهان گناهکار انسانی را شامل می‌شود (یوحنا: ۱۶/۳) و سرشار از عشق است (یوحنا: ۸/۴-۱۰ و ۱۶/۳؛ ۱۶/۳) و او با فرستادن تنها پسر خود عیسی برای مردن به جای گناهکاران محبت خود را به بهترین نحوشان داد (یوحنا: ۱۰/۹/۴) و این محبت به چندین صورت تجلی می‌کند و برای هر صورتی یک نام علی حده ای دارد:

۱- یک نوع محبت خدا به ما انسان‌ها بدون این که استحقاق داشته باشیم تعلق می‌گیرد. این محبت عفو است. عفو به گناهکار تعلق می‌گیرد و گناهکار از آن رو که گناهکار است استحقاق بخشش ندارد، ولی نسبت به او صورت می‌گیرد و معمولاً مسیحیان از آن به لطف تعبیر می‌کنند (یوحنا: ۱۶/۳؛ روم ۸/۵؛ یوحنا: ۱۰/۹/۴؛ یوحنا: ۲۷/۶؛ تیطس: ۱۱/۲). و کتاب مقدس در آیات متعدد در سر و راز این بخشش بیان می‌دارد که دست بخشاینده و

شفادهنده خداوند ما عیسی از طریق کلیسا و بوسیله عمل روح القدس به ما می‌رسد (یوحنا: ۳۲/۲۲/۲۰) و بکارگیری بخشش بطور جدی محبت را در ما برمی‌انگیزد و آدمی بر غم گناهکار بودن می‌بایست مخاطب این بخشش باشد. مثل پسر گم‌شده (لوقا: ۳۲/۱۱/۱۵) و با بخشش الهی توبه‌کار مجدداً از در صلح در می‌آید (لوقا: ۴/۳/۱۷).

۲- نوع دیگری از محبت هم هست هر گاه من دروغی بگویم یا تکبری بورزم، طبیعتاً آثار تکوینی و طبیعی در زندگی دارد و اگر خدا آثار سوء این گناه را از بین ببرد، در مسیحیت رحمت نام دارد. قدیس اسحاق سریانی، راهبی که در قرن هفتم زندگی می‌کرد گفته است: «گناه آدمی در مقایسه با رحمت الهی چون یک مشت شن در دریای عظیم است و روح القدس بخشش مجمع و بخشش کشیش آن مجمع به فرد توبه‌کار منتقل می‌کند و او اکنون «سفیدتر از برف عظیم است» (محمدیان، ۱۳۸۱: ۴۵۷) و کتاب مقدس مرتباً تأکید می‌کند «اگر تقصیرهای مردم را نیامرزید، پدر شما هم تقصیرهای شما را نخواهد آمرزید» (متی: ۲۳/۱۸-۳۵) زیرا هر که از برادر خود نفرت نماید قاتل است (یوحنا: ۱۵/۳) چرا که بخشش در حقیقت آشتی انان با خداوند خود و برقراری مجدد آن رابطه طبیعی است که مخلوق را به خالق خویش وصل می‌نماید (قرنتیان: ۱۹/۵؛ رومیان: ۸/۵-۹) و نکته آخر آنکه نژاد انسان را به دلیل گناهانشان نابود و هلاک نمی‌سازد (مزمور: ۱۰۳/۱-۱۰). بلکه او مخلوق را به خالق خویش وصل می‌کند و بی‌حسابش بخشش گناهان را به عنوان یک عطا از طریق ایمان به عیسی به آنانی که آن را بپذیرند می‌بخشد (روم: ۲۳/۶؛ قرن: ۱/۳-۴؛ افسسیان: ۸/۲-۹).

۳- نوع سوم تجلی محبت خدا این است که خدا می‌بیند که گناهکار در حال عصیان نیست و به فرمان خداست، ولی خداوند را بخاطر حلمی که دارد به تأخیر می‌اندازد و برای اولین بار این خصوصیت خود را در باغ عدن و بعد از گناه آدم و حوا نشان داده است. با اینکه او حق داشت نژاد انسانی را بخاطر این عصیان نابود سازد، او در زمان نوح، یعنی زمانی که کشتی در حال ساخته شدن بود، شادان بود از خود صبر و تحمل نشان داد (پطرس: ۲۰/۳) و او در مقابل رنج دیگران احساس همدردی می‌کند و با اشتیاق به بندگانش کمک می‌کند و مورد بخشایش قرار می‌دهد (مزمور: ۳۸/۷۸). و دیگر آنکه

خداوند محبت خود را به مردم با موعظه انجیل به فقرا اعلام آزادی زندانیان، شفای بینایان و آزادی اسیران نشان داده است (لوقا: ۱۸/۴؛ متی ۳۶/۹؛ ۱۴/۱۴؛ ۳۲/۱۵؛ ۳۴/۲۰؛ مرقس: ۴۱/۱؛ ۳۶/۶) (وارد، بی تا، ذیل فصل محبت، ۱۵۷-۱۵۴)

۱-۷- قداست

در باب تفسیر قداست مسیحیان Holy را بکار می برند که بمعنی خدا قدسی است، یعنی خدا از مخلوقات خودش در هر جهتی جداست و هیچکدام از شوائب موجودات بر عالم او راه ندارد و برخی گفته اند معنای قداست عظمت بی انتهاست (سفر خروج ۱۱/۱۵؛ اشعیا نبی ۱۵/۵۷؛ ۵/۶؛ حبقوق نبی ۴/۱)

۱-۸- خدا حقیقت دارد

درباره «حق بودن خدا» سه تفسیر در میان مسیحیان صورت گرفته است که عده ای از مسیحیان آن سه تفسیر را مانعه الجمع نمی دانند و هر سه را قبول دارند

تفسیر اول: خدا تنها وجودی است که حقیقت و تحقق دارد و سوای خدای متعال در واقع هستی ندارد و بیشترین تاکید در این خصوص در سخنان موسی و در لیله الاسری خودش آمده است که به خدا گفت تو کیستی؟ خدا گفت: «من آنم که هستم» و بیشتر متکلمان مسیحی، یهوی و همه عرفای مسیحی از این نکته استفاده کرده اند که فقط خدا هست.

تفسیر دوم: این است که خدای متعال در آشکارسازی خود حق است و خودش را چنان که هست آشکار و جلوه گر کرده است زیرا خود را بر انسان ها مکاشفه کرده است.

تفسیر سوم: خدای متعال در ارتباط با انسان ها حق است، اگر حکمی و تعلیمی کرد مطابق با واقع است اگر در کتاب مقدس گفته است فلان چیز وجود دارد و وجود دارد و اگر گفته است دوزخ بد است حتماً بد است (سفر اعداد، ۱۹/۲۳؛ ۱۹/۲۳؛ ۱۹/۲۳؛ تیموتائوس دوم ۱۲/۲؛ نامه به عبرانیان ۲۳/۱۰)

۱-۹- صفت دیگر قدرت است

مسیحیان معمولاً صفتی را به نام حاکمیت^۱ برای خدا اثبات می‌کنند که یک شق آن حاکمیت را قدرت می‌گویند و در باب قدرت هم بر این اعتقادند که خدا بر همه کارها قدرت ندارد (سفر اعداد، ۱۹/۲۳؛ تیموتائوس دوم ۱۲/۲؛ نامه به عبرانیان ۱۸/۶) خدا قدرت دروغ گفتن ندارد ولی آیاتی هم هست که می‌گوید قدرت خدا بی حد و حصر است (سفر تکوین، ۴/۱۱؛ انجیل متی ۹/۳؛ ۵۳/۲۶)

و شق دیگر آن حاکمیت اراده می‌دانند و در این خصوص حاکمیت اراده خدا را علت نهایی همه موجودات می‌دانند و این سخن فیلسوف شان نیست بلکه نص کتاب مقدس نشان است آنجا که می‌گوید: «... همه چیزها را موافق رای اراده خود می‌کند» (افسیان ۱۱/۱) و اراده نیز به ۱- ارده نهادی یا نهفته ۲- اراده آشکار تقسیم می‌شود و مراد از اراده نهفته اراده خداست که ما آدمیان هرگز نمی‌توانیم از آنها باخبر شویم و از آثار و نتایج آن یا اراده در صحنه تاریخ یا جامعه، طبیعت یا وجدان فردی می‌فهمیم که به این اراده تقدیر الهی^۲ هم می‌گویند و اما جایی است که پیش از آشکار شدن آثار و نتایج آن می‌فهمیم که خدا اراده کرده است و این همه آن چیزی است که در کتاب مقدس آمده است وقتی خدا می‌گویند راست بگوئید می‌فهمیم خدا اراده کرده است شریعت همان اراده آشکار خداست.

۲- صفات اخلاقی خدا

بسیاری از خصوصیات خدای حقیقی، بخصوص صفات اخلاقی او به کیفیات اخلاقی انسان شباهت دارند چرا که انسان بر شباهت خدا خلق شده است آنجا که می‌گوید: پس خود آدم را بصورتا خود آفرید و او را بصورت خدا آفرید و در اینجا به ذکر چند نوع آن می‌پردازیم.

1. Sovereignty
2. Divine Decree

۲-۱- خدا نیکو است

آنجا که می‌گوید «عیسی بدو گفت: «چرا مرا نیکو گفتی و حال آنکه کسی نیکو نیست جز خدا فقط (مرقس: ۸/۱۰) و تمام چیزهایی که توسط خدا آفریده شده اند نیکو هستند و قسمتی از ذات می باشند (پیدایش ۴/۱؛ ۱۲/۱۰؛ ۲۰/۱۸؛ ۲۰/۲۵؛ ۱۰/۲۵) او حتی برای بدان و بی دنیان تدارک می بیند آنجا که می فرماید: «تا پدر خود را که در آسمان است پسران شوید زیرا که آفتاب خود را بر بدان و نیکان طالع می سازد و باران بر عادلان و ظالمان می باراند. (متی ۴۵/۵؛ اعمال ۱۷/۱۴).

۲-۲- خدا بخشنده و رحیم است

نژاد انسان را به دلیل گناهانش نابود و هلاک نمی سازد بلکه بخشش گناهان را بعنوان یک عطا از طریق ایمان به عیسی به آنانی که آن را بپذیرند می بخشد (اقرن ۴/۳/۱؛ افسیان ۹/۸/۲) و ایمان به عیسی مسیح تنها شزطی است که خدا برای نجات ما قرار داده است، ایمان تنها یک اعتراف در مورد مسیح نیست بلکه عملکردی است که از قدرت ایماندار برمی آید و طالب پیروی مسیح به عنوان خداوند و نجات شده است (متی ۱۹/۴؛ ۲۴/۱۶؛ لوقا ۲۵/۲۳/۹؛ یوحنا ۴/۱۰؛ ۲۰/۷؛ ۲۶/۱۲؛ مکاشفه ۴/۱۴)

۲-۳- خدا مهربان است

مهربان بودن خدا به معنی همدردی و احساس غم او در مقابل رنج دیگران و همراه با اشتیاق وی در کمک کردن به ایشان است، عیسی پسر خدا رحمت خود را به مردم، موعظه انجیل به فقرا، اعلام آزادی زندانیان و شفای نابینایان و آزادی اسیران نشان داد (لوقا ۱۸/۴؛ متی ۳۶/۹؛ ۱۴/۱۴؛ ۲۳/۱۵؛ ۳۴/۲۰؛ مرقس ۴۱/۱؛ ۳۴/۶)

۲-۴- خدا جسور و دیرخشم است

(خروج ۶/۳۴؛ ۱ تیمور ۱۶/۱؛ رومیان ۴/۲) خدا اولین بار این خصوصیت خود را در باغ عدن و بعد از گناه آدم و حوا نشان داد، او نژاد انسانی را با وجود این که این حق را داشته، نابود کند (پیدایش ۱۷/۱۶/۲) خدا در زمان نوح، یعنی زمانی که کشتی در حال ساخته شدن بود از خود صبر و تحمل نشان داد (پطرس ۱۲۰/۳) و هم اکنون نیز صبور است

و چنین نیست که دنیا را نابود کند، بلکه او صبورانه فرصت می دهد که همه توبه کنند و نجات یابند (۲ پطرس ۹/۳)

۵-۲- خدا راستی است

عیسی خود را «راستی می نامند آنجا که می فرماید «من راه و راستی و حیات هستم؛ هیچ کس جز به واسطه من، نزد پدر نمی آید و روح القدس نیز روح راستی شناخته شده است» (یوحنا ۱۷/۱۴؛ یوحنا اول ۶/۵؛ کلام خدا نیز بعنوان راستی معرفی شده است، زیرا در تمام آنچه می گوید انجام می رساند قابل اعتماد است (۲ همو ۲۸/۷۰؛ مزمور ۴۳/۱۱۹)

۶-۲- خدا امین است

آنچه را که در کلامش آشکار کرده‌است به انجام می رساند و وعده ها و هشدارهای خود را به عمل می آورد (اعداد ۳۲/۱۴-۳۵؛ ۲ همو ۲۸/۷؛ اعمال ۲۳/۱۳؛ ۳۲-۳۳؛ ۲ تیمو ۱۳/۲)

۷-۲- امانت و وفاداری

خدا آرامشی غیرقابل وصف به ایمانداران و ترس عظیم به آنانی که توبه نمی کنند و به خداوند عیسی ایمان نمی آورند می بخشد (عبر ۸/۴/۶-۳۱/۲۶/۱۰)

تجربه کردن جلال خدا: مسیحیان بر این باورند که عیسی با آمدن خود جلال خدا را بر تمامی بشر آشکار کرد (اشعیا ۵/۴۰) او ایمانداران وفادار به صورت ملموس تری حضور روحانی خدا را تجربه می کنند یعنی احساس آگاهی از حضور خدا شبیه آنچه شبانان در مزاع بیت لحم احساس کردند (لوقا ۸/۲-۱۰) و روح القدس حضور خدا و خداوند عیسی را برای ما به ارمغان می آورد (۲ قرنتیان ۱۷/۳؛ ۱ پطرس ۱۴/۴) و ایماندارانی که از گناه و بت پرستی اجتناب میکنند با جلال مسیح (یوحنا ۲۲/۱۷) و با روح جلال (۱ پطرس ۱۴/۴) برخورد خواهند کرد.

و ما به عنوان ایماندار می باید کاملاً در جلال خدا زیست کنیم تا او در ما جلال یابد (یوحنا ۱۰/۱۷؛ ۱ قرن ۳۱/۱۰؛ ۲ قرن ۱۸/۳)

کلام خدا: در نگاه مسیحیان هر آنچه عیسی گفت کلام خدا بود زیرا که در ابتدا کلمه

بود و کلمه خدا بود (یوحنا ۱/۱؛ ۱۸؛ ۳۰/۱۰؛ ۱ یوحنا ۲۰/۵) لوقا (نویسنده انجیل سوم) به صراحت تاکید دارد که مردم در زمان شنیدن سخنان عیسی به کلام خدا گوش می‌داند (لوقا ۱/۵) کلام خدا، کلمه خلاق است و عالمها به کلمه خدا مرتب می‌گردند (عبر ۳/۱۱)؛ ۲ پطرس ۱۵/۳) و کلمه خدا عیسی مسیح بود (یوحنا ۳/۱/۱) کلام خدا قدرت دارد که به ما حیاتی تازه ببخشد (۱ پطرس ۲۳/۱؛ ۲ تیمو ۱۵/۳؛ یعوق ۱۸/۱) و به همین دلیل است که عیسی «کلمه حیات» خوانده می‌شود (۱ یوحنا ۱/۱) و دیگر آن که کلام خدا فیض، قدرت و مکاشفه ای را می‌بخشد که بدان وسیله ایمانداران در ایمان و سرسپردگی خود به عیسی مسیح رشد می‌کنند (اشعیا ۱/۵۵-۱۱؛ ۱ پطرس ۲/۲) و نکته آخر این که کلام خدا شمشیر خداست که به ما داده شده تا بدان وسیله با شیطان مبارزه می‌کنیم (افسیان ۱۷/۶؛ مکاشفه ۱۳/۱۹-۱۵) و سرانجام این که کلام خدا قدرت داوری نمودن دارد و عبارتی آنانی که از کلام خدا غفلت می‌کنند روزی همان کلام آنان را داوری خواهد کرد (یوحنا ۴۸/۱۲؛ عبر ۱۲/۴)

۳- اسامی خداوند در انجیل

کتاب مقدس متذکر می‌گردد اسامی خدا همانند صفات وی آشکار کننده ماهیت وجودی خود خداست و اگر حضرت عیسی گفت که هیچکس مثل پسر، پدر را نمی‌شناسد منظور او همانا این بود که فقط کسی می‌تواند عمیقا خدا را دوست بدارد که نگاه عمیقی به ماهیت خدای بزرگ که پدر است داشته باشد (شنکایی، ۱۳۸۱: ۲۳۶) و اما بهترین اسامی خدا در عهد جدید موارد ذیل می‌باشد:

پدر: هیچکدام از اسامی خدا مانند مفهوم پدر پر معنی نیست، اگرچه این است در عهد عتیق نیز برای خدا استفاده شده است (اشعیا ۱۶/۶۳) اما در هیچ قسمت از عهد عتیق در هنگام دعا، خدا پدر خطاب نشده است در صورتی که مسیح در هنگام تعلیم دعا به شاگردان به آنها آموخت که در هنگام دعا خدا را پدر خود مخاطب سازد (متی ۱۶/۵) این واژه ۶۵ بار در اناجیل هم نظر و بیش از ۱۰۰ بار در انجیل یوحنا بکار رفته است (محمدیان، ۱۳۸۱: ۲۹۷) پدر نورها (یعقوب ۱/۱۷) پدر روحها (عبر ۹/۱۲) پدر ذوالجلال (افسیان ۱۷/۱) خداوند (آقا- مالک) نشان دهنده مالکیت مطلق و قدرت بی حد خدا بر بندگانش

می باشد (لوقا ۲/۲۹؛ اعمال رسول ۴/۲۴؛ مکاشفه ۶/۱۰).

خدا (متی ۴/۴) واژه یونانی آن theos است که معادل واژه Elohim در عبری می باشد .

خدای تبارک (۱ تیمو ۱/۱۱) خدای آسمانها (مکاشفه ۱۱/۱۶) تبارک (۱ تیمو ۶/۱۵) قادر و حید (۱ تیمو ۶/۱۵) مالک الملوک (۱ تیمو ۶/۱۵) رب الارباب (۱ تیمو ۶/۱۵؛ مکاشفه ۱۷/۱۴) رب الجنود (روم ۹/۲۹؛ یعقوب ۵/۴) داور (یعقوب ۴/۱۲) صاحب شریعت (یعقوب ۴/۱۲) قدوس (مکاشفه ۴/۱۸) تخت نشینی (مکاشفه ۴/۱۰) صاحب شریعت (یعقوب ۴/۱۲) داور (یعقوب ۴/۱۲؛ ۵/۹) داور عادل (۱ پطرس ۲/۲۳) الف و یا (مکاشفه ۲۰/۶) ابتدا و انتها (مکاشفه ۲۰/۱۶) پادشاه انتها (مکاشفه ۱۵/۳)

نتیجه گیری

- بر پایه این پژوهش و با ذکر و تبیین صفات و اسماء خداوند می توان گفت که:
- ۱- مسیحیان همانند پیروان سایر ادیان توحیدی بر این باورند که: فهم اسرار خداشناسی، خودشناسی و جهان شناسی در گرو شناخت و تبیین صفات و اسماء الهی است و بدون درک صفات و اسماء نمی توان به اسرار و حقایق و دقایق وجود باری تعالی نزدیک شد.
 - ۲- مسیحیان بین کشف خدا و معرفت خدا تفاوت قائل اند و لذا بین این دو تفکیک قائل می شوند چرا که کشف خدا به معنای باخبر شدن از وجود خداست در حالیکه معرفت و شناخت خدا مربوط به خصوصیات و صفات او است
 - ۳- از نظر مسیحیان تا خداوند خود را به طریقی مکشوف نکند و عبارتی از خود پرده برداری نکند آدمی قادر به کشف خدا نیست و اینجاست که بحث مکاشفه پیش می آید.
 - ۴- گرچه مسیحیان بر صفت وحدت خدا تاکید دارند ولی به تثلیثی بودن خداوند اعتقاد دارند و در تبیین تثلیث بر این باورند که تثلیث پاداش توحید است و منافاتی با وحدانیت ندارد و اولوهیت اب، ابن و روح القدس ذو مراتب نیست که یکی از سه خدا، خدا تر باشد بلکه سه جز تثلیث در یک مرتبه هستند. با تمام این اوصاف کلید درک و معرفت و شناخت خدای متعال را ایمان می دانند آنجا که گفت: در باب خداوند اندیشه راست کنید و به صفای دل او را بجوید.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. کتاب مقدس: عهد عتیق و عهد جدید، (۱۳۸۰)، ترجمه فاضل خانم همدانی، ویلیام گلن، هنری مرتن، تهران: انتشارات اساطیر.
۲. اگوستین قدیس، (۱۳۸۴)، اعترافات، ترجمه سائد میثمی، ویراستار مصطفی ملکیان، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی، چاپ سوم.
۳. ایلخانی، محمد، (۱۳۸۲)، «تلیث»، دانشنامه جهان اسلام، ج ۶، تهران: بنیاد دایره المعارف اسلامی.
۴. حقانی فصل، محمد، (۱۳۸۸)، «گونه های مکاشفه خداوند در الهیات مسیحی»، هفت آسمان، شماره ۴۴.
۵. سیار، پیروز، (۱۳۸۴)، «حکمت سلیمان بر اساس کتاب مقدس اورشلیم»، تهران: نشر نی، چاپ اول.
۶. شنکایی، مرضیه، (۱۳۸۱)، «بررسی تطبیقی اسمای الهی»، تهران: نشر سروش.
۷. لین، تونی، (۱۳۸۴)، «تاریخ تفکر مسیحی» ترجمه روبرت آسریان، تهران: نشر فروزان، چاپ دوم.
۸. محمدیان، بهرام با همکاری گروه مترجمین، دایره المعارف کتاب مقدس، تهران: انتشارات سرخدار، ۱۳۸۱.
۹. ملکیان، مصطفی، (مهر ۱۳۷۴)، «مسائل جدید کلامی؛ تصورات مختلف درباره خداوند (درس گفتارها)».
۱۰. مک گرath، الستر، (۱۳۸۵)، درآمدی بر الهیات مسیحی، ترجمه عیسی دیباج، مشاور الهیاتی مهرداد فاتحی، تهران: انتشارات کتاب روشن.
۱۱. نهج البلاغه، (۱۳۷۳)، ترجمه دکتر جعفر شهیدی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۲. وارد، بندیکت، (بی تا)، «پدران صحرا»، تهران: نشر کانون یوحنا رسول.
۱۳. ولفسن، هوی اوستوین، (۱۳۸۹)، «فلاسفه آبای کلیسا»، ترجمه علی شهبازی، قم:

انتشارات ادیان و مذاهب.

- 14.Fuller. REGinald (2005) “God in the New Testament” in Encyclopedia of religion edited by Linsay Jones, Vol. 5. Usa Thomson gal, second edition.
- 15.Jacobs Luis “God inpostbiblical Judaism” in Encyclopedia of religion, col.5.
- 16.Lena G.F (2002) “God” in New catholic Encyclopedia, Vol, 6. Edited by Bernard L.marthaler... catholic university of American press. Second edition.
- 17.Rayan. E.G. (2002)“Agape” in new catholic Encyclopedia, vol.1 edited by Bernard L. marthaler ... Catholic university of American press, second edition.
- 18.Wierenga. Edward R. (1989) “the nature of God” cornell university press, I theca and London.

اوصاف فرابشری پیامبران و امامان معصوم (ع) از منظر تفاسیر فریقین

فرشته بلوچی^۱

محمد مهدی تقدیسی^۲

محمد جعفری هرنندی^۳

چکیده

امامت نزد شیعه از ویژگی خاصی برخوردار است که همان موجب تمایز امامت نزد شیعه با دیگر فرقه‌های مسلمان شده است و آن ویژگی، و حیانی بودن امامت نزد شیعه است که ادامه راه نبوت و تکمیل کننده آن می باشد. بدیهی است که این ویژگی مقتضی آن است که امام فردی شبیه پیامبر باشد تا بتواند راه او را ادامه بدهد. کنکاش در آیات و روایات وارده در باب امامت نیز این نظریه را به اثبات می رساند. نویسنده در این مقاله به ویژگیهای فرابشری پیامبران الهی از منظر قرآن و تطبیق آن با امامان معصوم (ع) پرداخته است. چرایی طرح این مسئله به اندیشه برخی مستشرقان و دگراندیشان در نفی ویژگیها و تواناییهای فرابشری و ماورایی انبیا و امامان (ع) و ارجاع این ویژگیها به غلو غالبان بازگشت دارد. بر این اساس، پژوهش حاضر تلاش می کند با روش تحلیل متن و رویکرد تحلیل داده ها و یافته های قرآنی، به واکاوی دیدگاه های مفسرین شیعه و سنی راجع به ابعاد فرابشری پیامبران و امامان پرداخته و ضمن تأکید بر جوهر بشری پیامبران، امتیاز ایشان از سایر افراد بشر را در جنبه معنوی جستجو کند. تبیین و نقد قرائتهای مطرح شده از چستی ابعاد فرابشری انبیا در قرآن محور مقاله پیشرو را شکل می دهد. برآیند این تحلیل نشان دهنده بهره‌مندی انبیا و امامان معصوم (ع) از اوصاف فرابشری در منطق وحی دارد.

واژگان کلیدی

پیامبران، امامان، ابعاد فرابشری، قرآن، وحی.

۱. گروه علوم قرآن و حدیث، واحد یادگار امام خمینی (ره)، شهر ری، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

Email: f.balouchi7178@iau.ac.ir

۲. گروه علوم قرآن و حدیث، واحد یادگار امام خمینی (ره)، شهر ری، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: m.taghdisi@iau.ac.ir

۳. گروه علوم قرآن و حدیث، واحد یادگار امام خمینی (ره)، شهر ری، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

Email: harandi_lawyer@yahoo.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۴/۷/۲۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۴/۲۷

طرح مسأله

یکی از مسائل مهم و قابل توجه در بحث کلام اسلامی، شناخت ابعاد بشری و فرابشری پیامبران الهی و امامان معصوم است. بازخوانی میراث کلام اسلامی بیانگر توجه متکلمان به مسئله ویژگی‌های معصومین و وجوه تمایز آنها به ویژه رسول خاتم (ص) از سایر افراد بشر است. (ابونعیم اصفهانی، ۱۴۱۲، ج ۱، صص ۱۸۱-۱۵۳؛ بیهقی، ۱۴۰۵، ج ۷، ص ۶) محور سخن این است که آیا انبیا بشر بودند، هویت بشری داشتند و از احکام و آثار بشری برخوردار بودند؟ در صورت بشر بودن انبیا و هویت بشری داشتن ایشان آیا در همه جهات و احکام و آثار با دیگر افراد بشر یا همان نوع بشر، برابر بودند یا تمایزها و تفاوت‌هایی در این بین وجود دارد؟ این پرسش‌ها با تمرکز بر گزارش کلام وحی از دیدگاه‌های مطرح شده درباره انبیا در طول تاریخ بعثت انبیا بررسی و سپس نقد می‌شود و آنگاه دیدگاه اصیل قرآنی در این زمینه بیان و برجسته خواهد شد. با مروری بر آیات وحی می‌توان دو نگاه کلان در این عرصه را نمایان ساخت:

الف- نخست آیات مربوط به ادعای تناقض اجتماع نبی با بشر توسط منکران؛

ب- دوم آیات مربوط به ممکن بودن اجتماع نبی با بشر

گروه دوم خود به دو دسته تقسیم می‌شوند: آنانی که در کنار بشر بودن انبیا، وجود ویژگی‌ها و امتیازات خاص مادی را برای اثبات نبوت لازم می‌دانند. دوم آنانی که در کنار بشر بودن انبیا، ایشان را بهره‌مند از ویژگی‌ها و توانمندی‌های معنوی متناسب با این جایگاه الهی معرفی می‌کنند. در این مورد برخی نویسندگان، اندیشه فرا بشری بودن انبیا را در سده‌های دوم و سوم، زاینده نظام اندیشه غالبانه معرفی کرده که از خاستگاه قرآنی و اصالت معرفت دینی برخوردار نیست. (مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۸، صص ۵۸ - ۵۷) نگاه‌ها حاضر تلاش می‌کنند با ارائه این دیدگاه به متن مقدس، به راستی آزمایی آن پرداخته و نگاه کتاب قرآن در رابطه با اثبات یا انکار ابعاد فرابشری انبیا را ارائه دهد.

۱- مفهوم شناسی واژه ها

الف- مفهوم نبی

ریشه مفهومی نبی به معنای «مخبر به معنای خبردهنده» (استر آبادی، ۱۳۸۲، ج ۳، ص ۹) یا به معنای عظمت شأن و مقام مرتفع وی نسبت به دیگران (راغب، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۷۹۰) و یا مفهوم هدایت و راه‌های آن (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۵، ص ۳۰۲) بازگشت می‌کند، که هر یک ناظر به بعدی از حقیقت نبوت پیامبران الهی است که بیانگر جایگاهی خاص برای برخوردار از آن مقام است.

ب- مفهوم امام

ابن منظور در کتابش می‌گوید: (إِمَامٌ كُلُّ شَيْءٍ: قِيَمَةٌ وَ الْمُصْلِحُ لَهُ، وَ الْقِرَآنُ إِمَامٌ الْمُسْلِمِينَ، وَ سَيِّدُنَا مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ سَلَّمَ، إِمَامُ الْأُمَّةِ، وَ الْخَلِيفَةُ إِمَامُ الرَّعِيَّةِ، وَ إِمَامُ الْجُنْدِ قَائِدُهُمْ... يُقَالُ: فُلَانٌ إِمَامُ الْقَوْمِ؛ مَعْنَاهُ هُوَ الْمَتَقَدِّمُ لَهُمْ، وَ يَكُونُ الْإِمَامُ رَئِيسًا كَقَوْلِكَ إِمَامُ الْمُسْلِمِينَ. الْحَادِي: إِمَامُ الْإِبِلِ، وَ إِنْ كَانَ وِراءَهَا لِأَنَّهُ الْهَادِي لَهَا.) (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۲، ص ۲۵) واژه «امام»، در لغت، به معنای رئیس گروه است و آن که دیگران به او اقتدا کنند. با توجه به موارد کاربرد، نوعی رابطه برتری را نیز از سوی امام بر مأموم باید در نظر گرفت. چنان که شتربانی که با آواز خوش، شتر را به حرکت وامی‌داشت نیز، «امام ابل» نامیده می‌شد؛ گرچه پشت سر شتر و بر کرده او جای می‌گرفت. امام در اصطلاح کسی است که به او اقتدا شود و لازم است که دارای کمالات و دربردارنده صفات الهی باشد تا به واسطه‌ی آن دیگران هدایت شوند. (انباری، ۱۴۱۲ق، ص ۴۰۹) مصطفوی قایل است: (امام کسی است که همواره مقصود و هدف حرکت و تلاش دیگران قرار گیرد، گرچه با اختلاف موارد و قصدکنندگان و جهات و اعتبارات، گوناگون می‌شود. مانند امام جمعه و جماعت، امام هدایت و ضلالت. (مصطفوی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۱۳۶) مرحوم طبرسی می‌گوید: (امام کسی است که به او در افعال و اقوالش اقتدا می‌شود و تدبیر امت و قیام به امور آن‌ها و سرپرستی ولات و اقامه‌ی حدود و محاربه با دشمنان را به عهده دارد.) (طبرسی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۶۷) بنابراین، کاربرد واژه امام درباره شخصی که به ظاهر، قدرت سیاسی ندارد و در رأس جامعه نیست، امری بیگانه نزد عرب

نبوده است. پیشینه سیاسی جزیره‌العرب نیز بیان‌گر همین است.

۲- آیات مربوط به ادعای تناقض اجتماع نبی با بشر توسط منکران

این آیات مربوط به اشخاصی است که نبی بودن با بشر بودن را قابل جمع نمی‌دانند. رسالت موهبتی آسمانی و اتصالی غیبی است که هیچ بشری بدان جهت که بشر است نمی‌تواند به آن نائل آید، در نتیجه لازم است رسول، از جنس فرشته باشد.

الف- آیه ۸/سوره انعام

«وَقَالُوا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ وَلَوْ أَنْزَلْنَا مَلَكَ لَقُضِيَ الْأَمْرُ لَمَّا نُنظَرُونَ» گفتند چرا فرشته‌ای بر او نازل نشده است و اگر فرشته‌ای فرود می‌آوردیم قطعاً کار تمام شده بود سپس مهلت نمی‌یافتند.

ب- آیه ۵۰/سوره هود

«وَإِلَىٰ عَادِ أَخَاهُمْ هُودًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا مُفْتَرُونَ» و به سوی [قوم] عاد برادرشان هود را [فرستادیم هود] گفت ای قوم من خدا را پرستید جز او هیچ معبودی برای شما نیست شما فقط دروغ پردازید.

ج- آیه ۹۴/سوره اسراء

«وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَىٰ إِلَّا أَنْ قَالُوا أَبَعَثَ اللَّهُ بَشَرًا رَسُولًا» و [چیزی] مردم را از ایمان آوردن باز نداشت آنگاه که هدایت برایشان آمد جز اینکه گفتند آیا خدا بشری را به سمت رسول مبعوث کرده است.

د- آیه ۲۵/سوره مدثر

«إِنْ هَذَا إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ» این غیر از سخن بشر نیست.

ذ- آیه ۱۰/سوره ابراهیم

«قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَمِیَ اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَدْعُوكُمْ لِيَغْفِرَ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُؤَخِّرَكُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى قَالُوا إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا تُرِيدُونَ أَنْ تَصُدُّونَا عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُنَا فَاتُونَا بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ» پیامبران‌شان گفتند مگر در باره خدا پدید آورنده آسمانها و زمین تردیدی هست او شما را دعوت می‌کند تا پاره‌ای از گناهانتان را بر شما ببخشد و تا زمان

معنی شما را مهلت دهد گفتند شما جز بشری مانند ما نیستید می خواهید ما را از آنچه پدرانمان می پرستیدند باز دارید پس برای ما حجتی آشکار بیاورید.

ر- آیات ۲۵ و ۲۴/سوره قمر

«فَقَالُوا أَبَشْرًا مِّنَّا وَاحِدًا نَّتَّبِعُهُ إِنَّا إِذَا لَفِيَ ضَلَالٍ وَسُعْرٍ * أَلَلْقَى الذِّكْرَ عَلَيْهِ مِن بَيْنِنَا بَلْ هُوَ كَذَّابٌ أَشِرٌّ» و گفتند آیا تنها بشری از خودمان را پیروی کنیم در این صورت ما واقعا در گمراهی و جنون خواهیم بود. آیا از میان ما [وحی] بر او القا شده است [نه] بلکه او دروغگویی گستاخ است.

ز- آیه ۱۵/سوره یس

«قَالُوا مَا أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا وَمَا أَنْزَلَ الرَّحْمَنُ مِن شَيْءٍ إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَكْذِبُونَ» [ناباوران آن دیار] گفتند شما جز بشری مانند ما نیستید و [خدای] رحمان چیزی نفرستاده و شما جز دروغ نمی پردازید.

س- آیه ۶/سوره تغابن

«ذَلِكَ بِأَنَّهُ كَانَتْ تَأْتِيهِمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَقَالُوا أَبَشَرٌ يَهْدُونَنَا فَكَفَرُوا وَتَوَكَّلُوا وَاسْتَعْنَى اللَّهُ وَاللَّهُ غَنِيٌّ حَمِيدٌ» این [بدفراجمی] از آن روی بود که پیامبرانشان دلایل آشکار برایشان می آوردند و [لی] آنان [می] گفتند آیا بشری ما را هدایت می کند پس کافر شدند و روی گردانیدند و خدا بی نیازی نمود و خدا بی نیاز ستوده است.

ماحصل استدلال این افراد آن است که شما هم مثل سایر مردم هستید و مردم در نفس خود چنین چیزهایی که شما برای خود ادعا می کنید نمی یابند، با اینکه آنها مثل شما و شما مثل ایشان هستید و اگر چنین چیزی برای یک انسان ممکن بود، برای همه بود و یا همه مثل شما می شدند. (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۸۴). در این اندیشه، امکان ارتباط میان خداوند با بشری از میان خودشان ناممکن است. از این رو همانندی ظاهری میان انبیا با سایرین، مانعی بزرگ و سدی محکم برای ارتباط خداوند با ایشان به شمار می آمد.

برای کفار و مشرکان پذیرش این معنا دشوار بود که پیامبران از نوع بشر باشند و هویت بشری داشته باشند؛ همچون افراد بشر بخورند، راه بروند، زندگی کنند و حیات و ممات

داشته باشند. آیه هفتم سوره فرقان این اندیشه را شفاف‌تر بیان می‌کند. حاصل اعتراض در تحلیل این دست آیات، این است که اگر ممکن باشد که از جنس بشر بدان جهت که بشر است شخصی رسول شود و ملائکه بر او وحی خدای سبحان را بیاورد و رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم را ببیند و با او از راه وحی سخن بگوید، باید سایر افراد بشر نیز بدان جهت که بشرند دارای این خصایص بگردند، پس اگر آنچه او ادعا می‌کند حق باشد باید ما و یا بعضی از ما نیز مانند او باشیم، آنچه را او مدعی دیدنش است ببینیم و آنچه او درک می‌کند ما نیز درک کنیم. (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۵، ص ۱۹۷).

البته خداوند در آیه ۱۱ سوره ابراهیم به نقل از پیامبران الهی ایشان را بشری مانند سایر انسان‌ها معرفی می‌کند که خدا بر آنان منت نهاده و به نبوت برگزیده است: «قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِنْ نَحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَمُنُّ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَمَا كَانَ لَنَا أَنْ نَأْتِيَكُمْ بِسُلْطَانٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَعَلَىٰ اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ» پیامبرانشان به آنان گفتند ما جز بشری مثل شما نیستیم ولی خدا بر هر یک از بندگانش که بخواهد منت می‌نهد و ما را نرسد که جز به اذن خدا برای شما حجتی بیاوریم و مؤمنان باید تنها بر خدا توکل کنند. همچنین تأکید بر بشری بودن پیامبران در آیات ۱۱۰ سوره کهف^۱ و ۶ سوره فصلت^۲ نیز تکرار شده است چنانکه در سوره آل عمران بر وجود بشری پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم با عبارت «من انفسهم» تأکید می‌کنند: «لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ» (آل عمران / ۱۶۴) به یقین خدا بر مؤمنان منت نهاد [که] پیامبری از خودشان در میان آنان برانگیخت تا آیات خود را بر ایشان بخواند و پاکشان گرداند و کتاب و حکمت به آنان

۱. «قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا» بگو من هم مثل شما بشری هستم و [الی] به من وحی می‌شود که خدای شما خدایی یگانه است پس هر کس به لقای پروردگار خود امید دارد باید به کار شایسته بپردازد و هیچ کس را در پرستش پروردگارش شریک نسازد.

۲. «قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَاسْتَقِيمُوا إِلَيْهِ وَاسْتَغْفِرُوهُ وَوَيْلٌ لِلْمُشْرِكِينَ» بگو من بشری چون شمایم جز اینکه به من وحی می‌شود که خدای شما خدایی یگانه است پس مستقیماً به سوی او بشتابید و از او آمرزش بخواهید و وای بر مشرکان.

بیاموزد قطعاً پیش از آن در گمراهی آشکاری بودند.

بنابراین به تصریح قرآن کریم انبیا الهی در بعد بشری همانند سایر انسان‌ها بوده و البته از امتیاز خاص معنوی برخوردارند؛ مطابق با تصریح آیات قرآن، خداوند نبوت را در میان افراد برتر بشری قرار می‌دهد: «اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ». (انعام / ۱۲۴؛ بقره / ۱۳۰؛ آل عمران / ۳۳؛ نمل / ۵۹؛ فاطر / ۳۲؛ اعراف / ۱۴۴)

۳- آیات مربوط به ممکن بودن اجتماع نبی با بشر

الف- طبق برخی آیات عده‌ای بر این باور بودند که پیامبران نباید از بشر عادی و معمولی و مردم فقیر جامعه باشند، بلکه باید از اشراف، ثروتمندان و افراد برخوردار جامعه گزینش شوند؛ به گونه‌ای که دیدن آنها چشم انسان را خیره کند. اینان بر این باورند که انبیا بایستی از نظر مادیات و برخوردارهای دنیوی از دیگران بالاتر و برتر باشند.

۱. «وَإِذَا جَاءَهُمْ آيَةٌ قَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ حَتَّى نُؤْتَىٰ مِثْلَ مَا أُوتِيَ رُسُلُ اللَّهِ اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ سَيُصِيبُ الَّذِينَ أَجْرَمُوا صَغَارًا عِنْدَ اللَّهِ وَعَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا كَانُوا يَمْكُرُونَ» و چون آیتی برایشان بیاید می‌گویند هرگز ایمان نمی‌آوریم تا اینکه نظیر آنچه به فرستادگان خدا داده شده است به ما [نیز] داده شود خدا بهتر می‌داند رسالتش را کجا قرار دهد به زودی کسانی را که مرتکب گناه شدند به [سزای] آنکه نیرنگ میکردند در پیشگاه خدا خواری و شکنجه‌ای سخت خواهد رسید.

۲. «وَمَنْ يُرَغِبْ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ وَلَقَدْ اصْطَفَيْنَا فِي الدُّنْيَا وَإِنَّهُ فِي الْآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ» و چه کسی جز آنکه به سبک مغزی گراید از آیین ابراهیم روی برمی‌تابد و ما او را در این دنیا برگزیدیم و البته در آخرت [نیز] از شایستگان خواهد بود.

۳. «إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ» به یقین خداوند آدم و نوح و خاندان ابراهیم و خاندان عمران را بر مردم جهان برتری داده است.

۴. «قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ وَسَلَامٌ عَلَىٰ عِبَادِهِ الَّذِينَ اصْطَفَىٰ اللَّهُ خَيْرٌ أَمَّا يُشْرِكُونَ» بگو سپاس برای خداست و درود بر آن بندگان که [آنان را] برگزیده است آیا خدا بهتر است یا آنچه [با او] شریک می‌گردانند.

۵. «ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ إِذِنَ اللَّهُ ذَلِكَ هُوَ أَفْضَلُ الْكَبِيرِ» سپس این کتاب را به آن بندگان خود که [آنان را] برگزیده بودیم به میراث دادیم پس برخی از آنان بر خود ستمکارند و برخی از ایشان میانه رو و برخی از آنان در کارهای نیک به فرمان خدا پیشگامند و این خود توفیق بزرگ است.

۶. «قَالَ يَا مُوسَىٰ إِنِّي اصْطَفَيْتُكَ عَلَى النَّاسِ بِرِسَالَاتِي وَبِكَلَامِي فَخُذْ مَا آتَيْتُكَ وَكُنْ مِنَ الشَّاكِرِينَ» فرمود ای موسی تو را با رسالتها و با سخن گفتنم [با تو] بر مردم [روزگار] برگزیدم پس آنچه را به تو دادم بگیر و از سپاسگزاران باش.

۱- (اسراء / ۹۴ - ۹۰)

«وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعًا* أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِّنْ نَّخِيلٍ وَعِنَبٍ فَتُفَجَّرَ الْأَنْهَارَ خِلَالَهَا تَفْجِيرًا* أَوْ تُسْقِطَ السَّمَاءَ كَمَا زَعَمَتَ عَلَيْنَا كَيْسَفًا أَوْ تَأْتِيَ بِاللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ قَبِيلًا* أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِّنْ زُخْرُفٍ أَوْ تَرْقَى فِي السَّمَاءِ وَلَنْ نُؤْمِنَ لِرُقِيِّكَ حَتَّى تُنَزَّلَ عَلَيْنَا كِتَابًا نَقْرُؤُهُ قُلْ سُبْحَانَ رَبِّيَ هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا* وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَىٰ إِلَّا أَنْ قَالُوا أَبَعَثَ اللَّهُ بَشَرًا رَسُولًا» و گفتند تا از زمین چشمه ای برای ما نجوشانی هرگز به تو ایمان نخواهیم آورد. یا [باید] برای تو باغی از درختان خرما و انگور باشد و آشکارا از میان آنها جویبارها روان سازی. یا چنانکه ادعا می کنی آسمان را پاره پاره بر [سر] ما فرو اندازی یا خدا و فرشتگان را در برابر [ما حاضر] آوری. یا برای تو خانه ای از طلا [کاری] باشد یا به آسمان بالا روی و به بالا رفتن تو [هم] اطمینان نخواهیم داشت تا بر ما کتابی نازل کنی که آن را بخوانیم بگو پاک است پروردگار من آیا [من] جز بشری فرستاده هستم. و [چیزی] مردم را از ایمان آوردن باز نداشت آنگاه که هدایت برایشان آمد جز اینکه گفتند آیا خدا بشری را به سمت رسول مبعوث کرده است.

۲- زخرف / ۳۱

«وَقَالُوا لَوْ لَأَنزَلَ هَذَا الْقُرْآنَ عَلَىٰ رَجُلٍ مِّنَ الْقَرْنَيْنِ عَظِيمٍ» و گفتند چرا این قرآن بر مردی بزرگ از [آن] دو شهر فرود نیامده است.

۳- زخرف / ۵۳ - ۵۱

«وَتَأْدَىٰ فِرْعَوْنُ فِي قَوْمِهِ قَالَ يَا قَوْمِ أَلَيْسَ لِي مُلْكُ مِصْرَ وَهَذِهِ الْأَنْهَارُ تَجْرِي مِن تَحْتِي أَفَلَا تُبْصِرُونَ* أَمْ أَنَا خَيْرٌ مِّنْ هَذَا الَّذِي هُوَ مَهِينٌ وَلَا يَكَادُ يُبِينُ* فَلَوْلَا أَلْقَىٰ عَلَيْهِ آسُورَةٌ مِّنْ ذَهَبٍ أَوْ جَاءَ مَعَهُ الْمَلَائِكَةُ مُقْتَرِنِينَ» و فرعون در [میان] قوم خود ندا درداد [و] گفت ای مردم [کشور] من آیا پادشاهی مصر و این نهرها که از زیر [کاخهای] من روان است از آن من نیست پس مگر نمی بینید. آیا [نه] من از این کس که خود بی مقدار است و نمی تواند درست بیان کند بهترم. پس چرا بر او دستبندهایی زرین آویخته نشده یا با او فرشتگانی همراه نیامده اند.

به دیگر بیان در این نگاه موقعی می توان امکان ارتباط میان خدا با یک بشر را پذیرفت

که مدعی نبوت به همراه خود فرشتگانی قابل مشاهده داشته باشد یا از امکاناتی استثنایی در دنیا بهره‌مند باشد. بر این اساس انبیا همانند سایر افراد بشرند و هیچ‌گونه تفاوتی با آنان ندارند و مسیر شناخت و راستی آزمایی دعوی نبوت، مناسبات آشکار دنیوی و ظاهری تصویر می‌شود.

قرآن کـــریم پس از اشاره به این دیدگاه در پاسخ به آن، پیروی از هدایت را شیوه صحیح واکنش در برابر پیام انبیا می‌شمرد که در این حرکت، بشر بودن رسول، نقشی در عدم پذیرش هدایت نمی‌تواند داشته باشد و بلکه با توجه به پیامدهای مثبت بعثت رسولی از میان بشر بر این الگو تأکید می‌شود.

« وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَىٰ إِلَّا أَنْ قَالُوا أَبَعَثَ اللَّهُ بَشَرًا رَسُولًا * قُلْ لَوْ كَانَ فِي الْأَرْضِ مَلَائِكَةٌ يَمشُونَ مُطْمَئِنِّينَ لَنَزَّلْنَا عَلَيْهِم مِّنَ السَّمَاءِ مَلَكًا رَسُولًا » (اسراء / ۹۶ - ۹۵) و (چیستی) مردم را از ایمان آوردن باز نداشت هنگامی که هدایت برایشان آمد، جز اینکه گفتند: «آیا خدا بشری را (به عنوان) فرستاده برانگیخته است؟!» (ای پیامبر!) بگو: «اگر (بر فرض) در زمین فرشتگانی بودند که با آرامش گام برمی‌داشتند، حتماً فرشته‌ای را (به عنوان) فرستاده، از آسمان بر آنان فرود می‌آوردیم.

البته از نگاه قرآن هرچند انبیا از نوع بشرند و از جهت ظاهری با سایر آحاد بشر مشابهت دارند، اما باید توجه داشت که از جهت حقیقت نفسانی، اوصاف، ویژگی‌ها و توانایی‌ها با سایر افراد بشر برخوردارهای ممتاز و بنیادی دارند. به عبارتی انبیا در عین بشر بودن و تشابه ظاهری با سایر افراد بشر، متفاوت و متمایز از آنها هستند؛ بدین معنا که مورد لطف و امتنان الهی قرار گرفته‌اند و اوصاف و کمالات و توانایی‌هایی به آنان داده شده که به

دیگران داده نشده است. بیان قرآن در این باره چنین است: « قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِنْ نَحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَمُنُّ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَمَا كَانَ لَنَا أَنْ نَأْتِيَكُمْ بِسُلْطَانٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَعَلَىٰ اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ ». (ابراهیم / ۱۱) فرستادگان نشان به آنان گفتند: «ما جز بشری همانند شما نیستیم و لیکن خدا بر هر کس از بنسدادگانش که بخواهد (و شایسته بداند)، منت می‌گذارد (و نعمت نبوت به او عطا می‌کند) و برای ما شایسته نیست که جز به رخصت خدا، برای شما دلیلی (و معجزه‌ای) بیاوریم و مؤمنان، پس باید تنها بر خدا توکل کنند».

از آیه برمی‌آید که پیامبران ضمن پذیرش سخن آنها که «ما جز بشری مثل شما نیستیم»؛ به آنان متذکر می‌شدند که خداوند است که برخی از بندگان را از میان بشر بر می‌گزیند. و آنچه واضح است تأیید اصل برتری یافتن انبیا از سوی خدا بر سایر افراد بشر است. علامه طباطبایی معتقد است: رسالت از منت‌های خاصه خداوند است و اختصاص برخی از مردم به بعضی از نعمت‌های مخصوص، منافاتی با مماثلت ندارد؛ همان‌گونه که برخی از مردم به بعضی از نعمت‌های ویژه اختصاص یافته‌اند و اگر خدا بخواهد این خصوصیت را نسبت به بعضی قائل شود مانعی برای جلوگیری از آن وجود ندارد. نبوت هم یکی از این ویژگی‌ها می‌باشد که خدا انبیا را به آن اختصاص داده است، هرچند که می‌توانست به دیگران هم بدهد. (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۸۴).

البته دیدگاه قرآن در برابر عنوان فرا بشری که به گونه مفهوم غیرهمساز با بشریت است، بسیار قاطع می‌باشد. آیات وحی با پرهیز دادن از هرگونه غلو (نساء / ۱۷۱)، باورمندان به الوهیت عیسی علیه السلام و یا سایر انبیا را به شدت محکوم و عیسی علیه السلام و تمامی انسان‌ها را مخلوقات معرفی می‌کند که در سراسر زندگی و از جمله عنایات ویژه، نیازمند خداوند یگانه هستند. (مائده / ۱۱۷ - ۱۱۶) و برخورداری از برخی امتیازهای فرا بشری را نشانه‌ای بر وجود خداوند و برتری دادن برخی برگزیدگان بر دیگران معرفی می‌کند.

«لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ قُلْ فَمَنْ يَمْلِكُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا إِنْ أَرَادَ أَنْ يُهْلِكَ الْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ وَفِي الْأَرْضِ جَمِيعًا وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (مائده / ۱۷) کسانی که گفتند: «به درستی، خدا، همان مسیح پسر مریم است.» به یقین کفر ورزیدند. بگو: «اگر خدا بخواهد، مسیح پسر مریم و مادرش و کسانی که در (روی) زمین هستند، همگی را هلاک سازد، پس چه کسی از طرف خدا صاحب اختیار چیزی است (تا مانع او شود)؟»

امام خمینی (ره) درباره چگونگی دریافت وحی قرآن، علاوه بر نزول جبرئیل، نوعی عروج روحی هم برای پیامبر قائل است. ایشان می‌گوید: قرآن همه مسائل را دارد؛ لکن آن کسی که ادراک می‌کند إِنَّمَا يَعْرِفُ الْقُرْآنَ مَنْ خُوِّطِبَ بِهِ است. قرآن را آنکه مخاطبش است می‌فهمد؛ و معلوم است آن کسی که «مَنْ خُوِّطِبَ بِهِ» است و قرآن را می‌فهمد، آن

مرتبه‌ای از قرآن است که: نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ، «نَزَلَ عَلَى قَلْبِهِ» این را غیر از خود او نمی‌تواند مشاهده کند. قضیه، قضیه ادراک عقلی نیست، قدم برهان نیست، قضیه مشاهده است، آن هم «مشاهده غیبیه». مشاهده با چشم نیست، مشاهده با نفس نیست، مشاهده با عقل نیست، با قلب نیست. آن قلبی که قلب عالم است، قلب نبی، مشاهده با اوست، دریافته، لکن نمی‌تواند بیان کند؛ مگر در لفافه امثله و الفاظ، به یک آدمی که کور است چطور شما می‌توانید بفهمانید که نور چیست؟ با چه زبانی، با چه حرفی؟ جز این است که می‌گویید نور یک چیزی [است که] روشن می‌کند؟ آدمی که ندیده است نور را، چطور آن کسی که نور را دیده می‌تواند به او افهام کند؟ جز اینکه عقده در لسانش هست؛ و این عقده برای این است که طرف، عقده در گوشش است؛ آن عقده‌ای که در لسان‌انیا بود، پیغمبر اکرم عقده‌اش از همه بیشتر بود، برای اینکه آنچه او یافته بود، آنچه از قرآن در قلب او نازل شده بود، برای چه کسی بیان بکند، مگر آنکه رسیده [باشد] به مقام ولایت تامه. شاید یکی از معانی ما أَوْذَى نَبِيٍّ مِثْلَ مَا أَوْذَى - اگر وارد شده باشد از رسول الله - این باشد که یک آدمی که آنچه را باید برساند نتواند برساند؛ آنکه کسی را نیابد که به او آنچه یافته بگوید، تأثر دارد. [خصوصاً] آنچه که او یافته بود، فوق همه آنها بود که سایرین یافته بودند؛ و کسی که یافته است اموری [را] و میل دارد همه بیابند، و نتواند برساند، تأثر [ش چقدر است؟] آن پدری که می‌خواهد بچه‌اش شمس را ببیند، ولی بچه کور است، تأثرش چقدر است؟ بخواهد افهام کند چه بگوید؟ چه بگوید که این نور را بفهمد؟ عناوینی که همه‌اش مجهول [است]، جز مجهولات چیزی نیست (امام خمینی الف ۱۳۸۱: ۱۴۲-۱۴۰). ملاحظه می‌شود که از منظر امام، پیامبر اسلام در هنگام دریافت وحیانی به مشاهده غیبیه دست یافته است. و این به معنای آن است که دریافت وحی آن حضرت با نوعی عروج روحانی همراه بوده است و اینطور نبوده که جبرئیل در سطح عالم ماده و در سطحی پایین‌تر از آسمان دنیا، وحی را به او القا نماید. پیچیدگی این هندسه فکری امام زمانی بیشتر نمایان می‌شود که می‌نویسد: قضیه دریافت وحی قرآن، قضیه ادراک و مشاهده با عقل و قلب هم نیست؛ بلکه قضیه مشاهده غیبی قلب رسول الله است که به تفاوت‌های ماهوی نفس پیامبر با دیگر نفوس انسان‌ها بر می‌گردد. رسول الله خاتم با رسیدن به مرتبه عالی

انسانیت و آنچه در وهم کس نیاید، به مظهریت اسم جامع اعظم با خطاب یا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ قُمْ فَأَنْذِرْ مأمور هدایت شد (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۱۶: ۲۱۰). لذا ایشان معتقد است کشف رسول الله اتمّ کشفیات عالم است: «بالجمله، کشفی اتمّ از کشف نبی ختمی صلی الله علیه و آله، و سلوکی اصحّ و اصوب از آن نخواهد بود (امام خمینی ب ۱۳۸۱: ۱۲).

۴- نگاه مفسرین شیعه به عصمت پیامبران (ع) طبق آیات قرآنی

عصمت موهبتی الهی و ملکه ای علمی و نفسانی است که پیشینه آن به خلقت آدم ابوالبشر به عنوان حجت الهی بر می گردد. این ملکه انسان را از بدی در فکر و عمل حفاظت می کند هر یک از مفسران درباره مفاهیم و موضوعات همسو با عصمت که غالباً ذیل داستانهای قرآنی انبیاء آمده به میزان توان علمی، عقلی خود و متأثر از منابع روایی سخن گفته اند؛ از جمله به (امکان و تسری تأثیر شیطان بر معصوم) و خوف، که دو موضوع گزینش شده در این قسمت است که به بررسی آن می پردازیم.

الف- امکان و تسری تأثیر شیطان بر انبیاء

یکی از مباحثی که ذیل عصمت در کلام مفسران مطرح شده، امکان و تسری تسلط و تأثیر شیطان در انبیاء (فرد معصوم) است. در این باره چند سوال قابل طرح است: اولاً آیا امکان و سوسه فرد معصوم از سوی شیطان وجود دارد یا خیر؟ اگر وجود دارد آیا تغییر رأی فرد معصوم و کشاندن وی به عمل یا معصیت از سوی شیطان ممکن است؟ اگر چنین کاری ممکن باشد آیا به قبل از دوران رسالت مربوط است یا در حین رسالت نیز ممکن است؟ از طرفی آیا برخورد و اذیت و آزار جسمی فرد معصوم از سوی شیطان وجود دارد یا خیر؟ اگر ممکن است آیا واقع هم شده است یا نه؟ نگارنده در این قسمت از مقاله با بررسی دیدگاه برخی از مفسران، پیرامون قصه موسی به هنگام جستجوی خضر و فراموشی غذا (ماهی)، (کهف/۶۳)، کشتن مرد قبطی به دست موسی (قصص/۱۵) و عذابهای جسمی ایوب (ص/۴۱) می پردازد.

یوشع بن نون که موسی را همراهی می کرد؛ بنا بر روایات مأثوره وصی موسی، و پیامبر بود. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۶، ص ۱۶؛ فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۱، ص ۳۳۶؛ همو، ج ۲۱،

ص ۴۷۷) پرسش این است که نسیان منسوب به شیطان در آیه « وَمَا أَسْأَيْنِي إِلَّا الشَّيْطَانُ أَنْ أَذْكُرَهُ » چه معنا دارد؟ علامه ذیل قصه موسی و یوشع در تصرف شیطان بر وی و فراموشاندن شیطان نسبت به موضوع مذکور، می گوید مطلق اذیت نمودن شیطان در اموری که منجر به معصیت نمی شود هیچ دلیلی بر منع آن وجود ندارد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۳، ص ۳۴۱) چنان که قرآن بدان تصریح دارد: « وَاذْكُرْ عَبْدًا أَيُّوبَ إِذْ نَادَى رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الشَّيْطَانُ بِنُصْبٍ وَعَذَابٍ »^۱ (ص ۴۱/۴۱). علامه قائل است با صرف نظر از روایات بر اساس ظواهر آیات قرآن، تأثیر گذاری شیطان بر بدن پیامبران با اموری مثل ایداء و رنج هیچ دلیلی بر امتناعش وجود ندارد و چه بسا گاهی به خاطر مصلحتی مانند ظهور صبر و بردباری انبیاء اذیت و آزار تحقق یابد. آنچه امتناع دارد تسلط و نفوذی است که منجر به تغییر اراده و عمل آنها شود (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۷، ص ۲۰۹) علامه در داستان قتل مرد قبلی توسط موسی، بدون آن که تفکیکی میان قبل و بعد نبوت موسی (ع) قائل شود در سخنی نسبتاً متفاوت، نفوذ شیطان در موسی را نه در انجام گناه که در امر ناصواب پذیرفته و می گوید: سوء تدبیر و تلاش نافرجامی از سوی موسی (ع) است که او را به فرجامی ناروا کشاند (همان، ج ۱۶، ص ۱۸). در جایی دیگر در گفتار علامه از عبارت حضرت امام رضا (ع) این گونه برداشت شده که شیطان نسبت به انسان و حتی پیامبری مثل آدم می تواند وسوسه ایجاد کند، اما به دلیل عصمت انبیاء از به گناه انداختن آنان ناتوان است (همان، ص ۱۹).

آیت الله سبحانی نیز بدون تفکیک پرسشهای فوق مانند علامه قائل است آزار شیطان به انبیاء مانند ضرر رسانی هر عامل مادی دیگری از امور محال نیست و چنین تصرفی از قبیل تصرفات در افکار و عقاید انبیاء نیست. بنا بر روایات وارده گرفتاری و امراض ایوب از قبیل همین تصرفات است و ناشی از عقوبت گناه و مانند آن نبوده است. (سبحانی، ۱۴۲۰، ص ۱۹۲-۱۹۱) بر خلاف مفسران قبلی، سید مرتضی با نادیده گرفتن سبب امتحان و ابتلاء روایات وارده در مسلط کردن شیطان بر ایوب را کفریات و جهلیات غیر قابل اعتماد

۱. و بنده ما ایوب را به یاد آور آنگاه که پروردگارش را ندا داد که شیطان مرا به رنج و عذاب مبتلا کرد.

بر شمرده است. ایشان می‌گوید: «چه کسی است که نداند که خداوند شیطان را بر خلقش مسلط نمی‌کند و امراض و گرفتاریهای ایوب نیز سنت الهی در بالا بردن ثواب و مقام بندگان برگزیده اش است؟ (سید مرتضی، ۱۳۸۰، صص ۱۱۵-۱۱۴)

ابن عاشور، وسوسه را تنها تأثیر شیطان بر انبیاء از قرآن می‌فهمد و با وجود اسناد رنج و درد به شیطان می‌گوید: رنج و درد وسوسه نیست. او با پذیرش بلاء سببیت، در آیه ۴۱ سوره «ص»، «بُنْصَبِ وَعَذَابٍ» را مسبب مس شیطان (وسوسه) به ایوب دانسته «آی مسنی بوسواس سببه، نصب و عذاب» یعنی شیطان ایوب را وسوسه می‌کرد که او درد و رنج خود را بزرگ انگاشته و خود را فراتر از عذاب بداند و به خدا سوء ظن پیدا کند. یا هم با مصاحبت بدانیم، یعنی شیطان وسوسه همراه با درد و رنج در ایوب ایجاد می‌کند که در هر صورت کنایه ای لطیف از درخواست لطف خدا و برداشتن مشقت و رنج است که وسیله نفوذ شیطان گشته است (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۲۳، ص ۱۶۴)

با توجه به مطالب گفته شده در موضوع فوق، مفسران سخنی از دوران قبل از بعثت نزده اند و نوعاً سخن از ایام رسالت است. موضوع تسلط شیطان به نحو وسوسه در افکار انبیاء مادام که دخالت در امور شرعی و ایجاد معصیت نباشد، امری ممکن است. مفسرانی مانند علامه (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۴، ص ۲۰۹) و سبحانی قائل به ضرر رسانی جسمی شیطان به انسان هستند در حالی که ابن عاشور و سید مرتضی بیش از وسوسه برای شیطان قائل نیستند.

ب- خوف و ارتباط آن با عصمت انبیاء

از دیگر مفاهیمی که در قرآن کریم از رفتار برخی انبیاء یاد شده، خوف است. گزارش حالتی به نام خوف در پیامبران، مانند ابراهیم (هود/۷۰)، داود (ص/۲۳-۲۱) یعقوب (یوسف/۱۳)، موسی (نمل/ ۱۰ و ۱۱؛ قصص/۳۱؛ طه/۶۸-۶۷، ۶۷-۶۶، ۶۷-۶۶، ۶۷-۶۶) و گاهی از زبان خود انبیاء (قصص/۳۳؛ شعراء/۱۲ و ۱۴؛ طه/۴۶-۴۵) و گاهی از سوی خداوند (طه/۶۸-۶۷) و گاه نیز از سوی دیگران به آنان رسیده است.

حال این سؤال مطرح است که با آن که انبیاء به نبوت آراسته اند، چرا باید بترسند و در مواردی پا به فرار گذاشته، مورد نهی الهی قرار گیرند؟ آیا خوف با مقام عصمت، منافات

ندارد؟ یا خوف امری جبلی است که در سرشت انسان نهفته است؟ وجود ترس در انبیاء به چه مفهوم است و رابطه آن با یقین و علم انبیاء چیست؟

ظاهر آیات الهی بر آن است که حضرت ابراهیم (ع)، نمی دانست ملائکهٔ مأمور عذاب قوم لوط فرشتگانی اند که به شکل بشر متمثل و بروی وارد شده اند تا خبر تولد اسحاق را به وی بشارت دهند. ابراهیم به عنوان مهمان از آنان پذیرایی و گوساله سرخ شده پیش آنان نهاد. «فَلَمَّا رَأَىٰ أَيْدِيَهُمْ لَا تَصِلُ إِلَيْهِ نَكِرَهُمْ وَأَوْجَسَ مِنْهُمْ خِيفَةً قَالُوا لَا تَخَفْ إِنَّا أُرْسِلْنَا إِلَيْكَ قَوْمَ لُوطٍ» (هود/۷۰) (وقتی آنان دست به غذا دراز نبردند ابراهیم این کار آنان را ناپسند دانست و از آنان احساس خطر کرد. آنان ضمن معرفی خود گفتند نترس ما مأمور نابودی قوم لوطیم).

از منظر شیخ طوسی، ترس ابراهیم (ع) به دلیل نشناختن آنان امری طبیعی است و ممکن است چنین ترسی به هر انسانی دست دهد. تنهایی ابراهیم (ع) در خانه، در حاشیه بودن منزل وی، برومندی مهمانان جوان و خودداری کردن از غذا باعث ترس ابراهیم (ع) شد و می توانست نشانه یک خطر باشد تا آن که به وی گفتند نترس «(طوسی، بی تا، ج ۶، ص ۲۹) مفسرانی مانند ابن عاشور (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۱۱، ص ۲۹۵)؛ علامه فضل الله (فضل الله، ۱۴۱۹، ج ۱۲، ص ۹۷) و شعراوی (الشعراوی، ۱۹۹۸، ج ۱۱، ص ۶۵۵۹) معتقدند این ترس مادام که به معصیت نینجامد و با عصمت تعارض نکند، امری طبیعی است؛ چه آن که امتناع از خوردن غذا به حسب عادت مردم آن زمان در دل داشتن نیت شری نسبت به صاحب خانه است (سید قطب، ۱۳۸۷، ج ۶، ص ۳۳۸۳) ابراهیم (ع) به دلیل آن که تنها بود و آنها سه یا بیشتر از سه نفر بودند ترسید راهزنانی باشند و از آنها احساس خطر کرد.

علامه طباطبایی ضمن تمایز میان خوف و خشیت و جبن^۱ (همان، ج ۱۵، ص ۳۴۴) احساس خوف در ابراهیم و فرار موسی به هنگام اژدها شدن عصا (نمل/۱۰) نه تنها منافاتی

۱. علامه طباطبایی ذیل آیه ۳۹ احزاب، خوف را متفاوت از خشیت دانسته می گوید: «خوف یعنی انجام مقدمات دوری از شر و خطر، بخلاف خشیت که به مفهوم تأثیر پذیری و مضطرب شدن قلب است. در حقیقت خشیت رذیله‌ای است که با شجاعت و مقام انبیاء منافات دارد و جز در برابر خدا صورت نمی گیرد؛ اما خوف بر انبیاء جایز است. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۴، ص ۱۴۴)

با عصمت و شجاعت آنان ندارد که خداوند این حالات را در وجود انسان سرشته است؛ زیرا جلب منفعت و دفع شر و ضرر از اموری است که در فطرت هر موجودی قرار داده و قطب وجود در نظام کلی بر محور همین امور می‌چرخد (طباطبایی، ۱۴۲۲، ج ۸، ص ۱۴)...

موسی نیز دستش از هر وسیله دفاعی خالی بود و از طرفی نهی نیز از سوی خدا در مقاومت و پایداری نیامده بود... حتی خطاب خداوند به موسی (ع) نیز توبیخ نیست بلکه تأدیب و تربیت الهی به موسی (ع) است؛ زیرا موسی در آن شب اولین جایگاهی بود که به مقام قرب راه پیدا کرده بود و خداوند او را به خود نزدیک گرداند و با او تکلم نمود و به او مقام رسالت و کرامت داد (همان، ج ۱۵، ص ص ۳۴۵-۳۴۴؛ طه؛ ۶۸-۶۷) آن چه با مقام نبوت در تنافی است خشیت است؛ خوف ابراهیم (ع) نیز خوف حزم است نه خوف جبن؛ چرا که رذیله، آن تأثیری است که مقاومت نفس انسان را از بین می‌برد به طوری که ترس و دلهره در انسان ایجاد می‌کند و تدبیر دفع آن را از انسان سلب می‌کند و به آن جبن می‌گویند (همان، ج ۱۰، ص ص ۳۲۲-۳۲۱؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۱۹، ص ۲۲۸)

از نظر سید محمد حسین فضل‌الله، خوف موسی از جمله تأکیدات الهی در بیان نقاط ضعف بشری انبیاست که شکلی کاملاً غریزی و عادی دارد (فضل‌الله، ۱۴۱۹، ج ۱۷، ص ۱۹۰) ابن عاشور خوف حاکم بر موسی، به هنگام آغاز به کار سحر بزرگ ساحران را (طه؛ ۶۸-۶۷) صرفاً تفکری دانسته که مانند خوف پیامبر (ص) در روز بدر است که آثار آن بر گونه‌های موسی (ع) آشکار نگشت (و هذا مقام الخوف و هو مقام جلیل مثله مقام النبى يوم بدر اذ قال اللهم انى اسألك نصرک و وعدك اللهم ان شئت لم تعبد من الارض) (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۱۶، ص ۱۴۸) مفسرانی مانند ابن عاشور (همان، ج ۱۹، ص ۱۲۳)، سید قطب (سید قطب، ۱۳۸۷، ج ۵، ص ۲۵۹۰) و علامه فضل‌الله (فضل‌الله، ۱۴۱۹، ج ۱۷، ص ۹۵) با تمایز میان خوفها، خوف موسی (ع) را از کشته شدن و درخواست همراهی هارون با وی، را خوف از ناتمام ماندن مأموریت خویش و جاماندن از پاداش و رتبه انجام مأموریت دانسته که ممکن است قبلی‌ها با باور نادرستان به زندگی موسی (ع) پایان دهند و الا کسی که که به مقام رسالت می‌رسد از مرگ در راه خدا باکی ندارد (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۱۹، ص ۱۲۳) لذا از خداوند استمداد می‌طلبد. سید قطب نیز ضمن تأیید علت

خوف آن را ناشی از نداشتن زبان رسا و بلیغی مانند هارون می‌داند که در صورت منفعل شدن در مقابل فرعون و تنگ شدن سینه او و ناتوانی در مجادله و بحث با وی و یا حتی کشتن او توسط قبطیان ماموریت او ناتمام بماند (سید قطب، ۱۳۸۷، ج ۵، ص ۲۵۹۰) و هارون ادامه مسئولیت رسالت و ابلاغ آن به فرعون را به عهده گیرد (فضل الله، ۱۴۱۹، ج ۱۷، ص ۹۵).

از دیگر مواردی که به صراحت در قرآن یاد شده جریان قصه حضرت داود و هجوم غیر متعارف عده ای از مردم در محراب جهت قضاوت دعوی میان دو برادر با بالا آمدن از دیوارهای مسجد بود. « وَهَلْ أَتَاكَ نَبَأُ الْخَصْمِ إِذْ تَسَوَّرُوا الْمِحْرَابَ * إِذْ دَخَلُوا عَلَى دَاوُودَ فَفَزِعَ مِنْهُمْ قَالُوا لَا تَخَفْ خَصِمَانِ بَعْیَ بَعْضِنَا عَلَى بَعْضٍ فَاحْكُم بَيْنَنَا بِالْحَقِّ وَلَا تُشْطِطْ وَاهْدِنَا إِلَى سَوَاءِ الصِّرَاطِ » (ص/۲۲-۲۱).

فزع نفرتی است که از چیز ترسناک به انسان دست می‌دهد. علامه طباطبایی با مترادف دانستن فزع و خوف آن دو را در مقابل خشیت دانسته است که مورد نهی و برای انبیاء ناشایست می‌باشد. آنگاه ذیل آیه فوق به استناد آیه ۵۸ انفال، خوف و فزع را ناشی از شیء ترسناک، نه در مقام ادراک بلکه در مقام عمل دانسته است که نه تنها رذیله نیست و با مقام داود هیچ منافات و ضرری ندارد، بلکه فضیلت است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۷، ص ۱۹۲) این در حالی است که ابن عاشور خوف را جبلی انسان و فزع را اعم از آن می‌داند؛ یعنی احساس چیزی که انسان سعی می‌کند خود را از آن خلاص نماید، مانند فزعی که در پیامبر در اثر گرفتگی خورشید رخ داد؛ یعنی به حدی بود که به خوف رسیده است (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۲۳، ص ۱۳۳-۱۳۲).

از کلام مشترک میان مفسرین، می‌توان فهمید که فرار از مرگ و میل به بقا امری حیاتی و ذاتی است. حفظ جان در راستای تعمیق ایمان و تکمیل کار و تلاش نه تنها لازم بلکه ضروری است و هیچ منافاتی با عصمت و نبوت ندارد. ولی مادام که ترس منجر به از دست دادن دین، جان، مال، آبرو و حیثیت و سرزمین اسلامی شود باید آن را به جان خرید هر چند که مرگ در بین باشد. چنان که در میدان نبرد گاه باید فرار کرد و گاه با یقین به وصال حقیقی، ترس را باید ترساند و با شجاعت خطر کرد. از طرفی از مجموع گفتار

مفسران با اختلاف تعبیراتی که وجود دارد به دست آمد که هر واژه ای را نباید در همه کاربردها به یک معنا دانست، بلکه واژه ها دارای معنای مطابق با موقعیتی است که قرائن مقامی و مقالی در استخراج آن نقش زیادی دارد. خوف نیز از این قبیل است که خوف از مرگ با خوف از اجرای ناقص مأموریت و خوف از خدا و خوف از شهادت در راه خدا و خوف یعقوب از ارسال یوسف با برادرانش (یوسف/۱۳) و با یکدیگر متفاوت است. برخی در وجود انبیاء مذموم و منافی با عصمت آن هاست و برخی مطابق با سرشت انسانی است.

۵- جایگاه امام در قرآن و احادیث

مسئله ی امام در قرآن کریم از چنان اهمیتی برخوردار است که خداوند، ابراهیم خلیل (علیه السلام) را با ابتلائات و حوادثی سخت آزمود و ایشان در کمال پایمردی و شجاعتبه و وظیفه ی خود عمل نموده و با سربلندی از عهده ی امتحانات الهی بیرون آمد، لذا خداوند ایشان را به صفت امام، متّصف نمود و شایستگی او را برای امام بودن مردم مشخص ساخت، چنان که خداوند در قرآن کریم می فرماید: «وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» (سوره بقره/آیه ۱۲۴) و چون ابراهیم را پروردگارش با کلماتی بیازمود و وی آن همه را به انجام رسانید [خدا به او] فرمود من تو را پیشوای مردم قرار دادم [ابراهیم] پرسید از دودمانم [چطور] فرمود پیمان من به بیدادگران نمی رسد.

طبق دیدگاه شیخ صدوق کلماتی که حضرت ابراهیم (علیه السلام) به آنها آزموده شد، عبارتند از:

۱- یقین: قرآن شریف در این باره می فرماید «وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ» (سوره انعام/آیه ۷۵)؛ و این گونه، ملکوت آسمانها و زمین را به ابراهیم نمایانیم تا از جمله یقینکنندگان باشد.

۲- توحیدگرایی: ابراهیم (علیه السلام) در شناخت آفریدگار هستی، به اوج توحیدگرایی و یکتاپرستی بال گشود، خدای را آنگونه که زینده است شناخت و با نگرش به خورشید و ماه و ستارگان در برابر شرکگرایان ایستاد و ندای توحید را طنین

افکند ساخت.

۳- شجاعت: ایشان در راه توحید و تقوا، شجاعتی وصفناپذیر از خود نشان داد، قرآن در این مورد، کار بزرگ او را ترسیم می کند که در برابر هزاران دشمن حق ستیز و گمراه، از خود به نمایش گذارد و بتخانه و بتهای آن را در هم کوبید «فَجَعَلَهُمْ جُذَاذًا إِلَّا كَبِيرًا لَهُمْ لَعَلَّهُمْ إِلَيْهِ يَرْجِعُونَ» (سوره انبیاء/آیه ۵۸) پس آنها را -جز بزرگترشان را- ریز ریز کرد، باشد که ایشان به سراغ آن بروند.

۴- بردباری: ایشان قهرمان بردباری و حلم بود و این حقیقت را در کورهی حوادث به نمایش نهاد قرآن در مورد این ویژگی حضرت ابراهیم (علیه السلام) میفرماید: «إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَحَلِيمٌ أَوَّاهٌ مُنِيبٌ» (سوره هود/آیه ۷۵)؛ زیرا ابراهیم، بردبار و نرمدل و بازگشت کننده [به سوی خدا] بود.

۵- سخاوت: ابراهیم (علیه السلام) سبیل این ویژگی اخلاقی و انسانی بود قرآن کریم در ترسیم این وصف بزرگ او می فرماید: «هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ ضَيْفِ إِبْرَاهِيمَ الْمُكْرَمِينَ» (سوره الذاریات/آیه ۲۹)؛ آیا خبر مهمانان ارجمند ابراهیم به تو رسید؟

۶- بریدن و گسستن از گمراهان: ایشان برای پیشبرد آرمان توحیدی خویش، با صلابت و شهامت از گمراهان و جامعه ی سرگردانی که در وادی ضلالت غوطه ور بودند برید، پیوند خویش را با آنان گسست و از خویشاوند خود برای خدا چشم پوشید قرآن در این مورد می فرماید: «وَأَعْتَزِلْكُمْ وَمَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَأَدْعُوا رَبِّي...» (سوره مریم/آیه ۴۸) و از شما و [از] آنچه غیر از خدا می خوانید کناره می گیرم و پروردگارم را میخوانم.

۷- فراخوان به سوی ارزشها: او قهرمان امر به معروف و نهی از منکر بود و این نیز وسیله ی دیگر آزمایش آن حضرت بود قرآن سخن او را اینگونه ترسیم می نماید: «يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ...» (سوره مریم/آیه ۴۲) چرا چیزی را که نمی شنود و نمی بیند، می پرستی؟

۸- توکل به خدا: یکی از ویژگی های حضرت ابراهیم (علیه السلام)، توکل به خدا و اعتماد به او بود و این خصوصیت نیز یکی از وسایل آزمونش شد. قرآن این ویژگی را با

عباراتی از زبان او بدین صورت ترسیم می‌کند: «الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ* وَالَّذِي هُوَ يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِ* وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ» (سوره شعراء/ آیات ۸۰-۷۸)؛ آن کس که مرا آفریده و همواره مرا می‌کند و آن کس که او به من خوراک می‌دهد و سیرابم می‌گرداند، و چون بیمار شوم او مرا درمان می‌بخشد.

۹- ایستادگی تا پای جان: از دیگر وسایل آزمون ابراهیم (علیه السلام) این بود که در راه دعوت توحیدی خویش، تا پای جان و افکنده شدن در دریای آتش، پایمردی و فداکاری کرد و از طرفندها و تهدیدها و شرارتهای شرک گرایان نهراسید.

۱۰- قربانی کردن فرزند: ابراهیم (علیه السلام) در مورد فرزند برومندش اسماعیل (علیه السلام) نیز مورد آزمون قرار گرفت. به بیان قرآن شریف، در یک رؤیای رحمانی به او پیام رسید که باید فرزندش را در راه دوست قربانی کند و او درنگ نکرد.

۱۱- از طریق خاندان: ابراهیم (علیه السلام) در مورد همسر و خاندان خویش نیز از طرف پروردگار مورد آزمون قرار گرفت و همسر و فرزندش را به سرزمین خشک و بی‌آب مکه برد و در پرتو ایمان ژرف و پایمردی و سخت‌کوشی اش، خدا او را یاری فرمود.

۱۲- فروتنی در برابر خداوند: ابراهیم (علیه السلام) با آن همه عبادت و کارهایشایسته ای که در زندگی پرافتخار خود انجام داد، باز هم کارهایش را در برابر خدا و عبادت او ناچیز می‌شمرد و نیایشگرانه می‌گفت: «وَلَا تُخْزِنِي يَوْمَ يُبْعَثُونَ» (سوره شعراء/ آیه ۸۷)؛ و روزی که (مردم) برانگیخته میشوند رسوایم مکن.

۱۳- موقعیت والا: حضرت ابراهیم (علیه السلام) مقام و موقعیت والایی داشت و همین امتیاز نیز وسیله‌ی دیگر آزمون او در زندگی اش محسوب می‌شد قرآن در مورد موقعیت ممتاز وی می‌فرماید: «مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا» (سوره آل عمران/ آیه ۶۷)؛ ابراهیم نه یهودی بود و نه نصرانی، بلکه حق‌گرای فرمانبردار بود، و از مشرکان نبود.

۱۴- عبادت کامل و جامع ابراهیم (علیه السلام): ایشان در برابر خدا عبادتی جامع و کامل داشت و خدای را در همه‌ی میدان‌ها خالصانه می‌پرستید قرآن منطبق او را در این

مورد اینگونه ترسیم می‌کند: «قُلْ إِنْ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ» (سوره انعام/آیه ۱۶۲)؛ بگو: «در حقیقت، نماز من و [سایر] عبادات من و زندگی و مرگ من، برای خدا، پروردگار جهانیان است.

۱۵- پذیرفته شدن دعای او: ابراهیم (علیه السلام) مقام والایی در بارگاه خدا داشت و دعاها و خواسته هایش پذیرفته می شد برای نمونه، زمانی که دست نیایش به درگاه خدا برد و گفت: «..... رَبُّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى...» (سوره بقره/آیه ۲۶۰)؛ پروردگارا! به من نشان بده که چگونه مردگان را زنده می کنی؟....، خدا خواسته اش را بر آورد.

۱۶- مقتدای پیامبران: ابراهیم (علیه السلام) به مقامی از دانش و عمل و ایمان و تقوا اوج گرفت که مقتدای پیامبران پس از خویش شد این واقعیت را می توان از آیه ی شریفه زیر دریافت نمود. «ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنْ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا...» (سوره نحل/آیه ۱۲۳)؛ سپس به تو وحی کردیم که: از آیین ابراهیم حق گرای پیروی کن. (جمععی از محققان، ۱۳۹۰، ص ۵۰) از بررسی آیات قرآن چنین استفاده می شود که مقصود از «کلمات» در آیه ۱۲۴ سوره بقره، یک سلسله وظایف سنگین و مشکل بوده که خداوند بر دوش ابراهیم (علیه السلام) گذارده بود و این پیامبر مخلص همه ی آنها را به عالی ترین وجه انجام داد. حضرت ابراهیم (علیه السلام) با قدرت، استقامت و نیروی ایمان از عهده ی همه ی امتحانات برآمد و اثبات کرد شایستگی مقام امامت را دارد مقامی که پس از امتحانات مشکل و پیمودن مراحل یقین، شجاعت و استقامت به ایشان عطا شد. امام صادق (علیه السلام) در مورد آیه ی «وَإِذَا ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ...» فرمودند: «خدا آن را با محمد (صلی الله علیه وآله وسلم) و علی (علیه السلام) و امامان از فرزندان علی (علیهما السلام) تمام کرد؛ همچنانکه در آیه ی «..... فَإِنَّهُ سَيَهْدِينِ * وَجَعَلَهَا كَلِمَةً بَاقِيَةً فِي عَقِبِهِ...» (سوره زخرف/آیات ۲۸-۲۷)، مراد از «کلمه»، امامت تفسیر شده است لذا معنای آیه این میشود، چون خدای تعالی ابراهیم (علیه السلام) را با کلماتی که عبارت بود از امامت خودش و امامت اسحاق و ذریه ی او بیازمود و آن کلمات را با امامت محمد (صلی الله علیه وآله) و

۱. «وَإِذَا ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» (سوره بقره/آیه ۱۲۴)

امامان از اهل بیت او که از دودمان اسماعیل (علیه السلام) هستند تمام کرد. امام صادق علیه السلام می‌فرماید «اگر امام اراده کند چیزی را بداند خداوند او را عالم خواهد ساخت» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۲۸۵). علم غیبی که به ائمه اسناد داده می‌شود تنها آن دانشی است که به اذن و رضایت و به تعلیم و انباء و افاضات خداوند است. این عقیده شائبه‌ای از غلو ندارد بلکه نوعی یادگیری از صاحب علم است. امیرالمؤمنین به کسی که از اخبار غیبی حضرت به شکفت آمد و گمان کرد حضرت علم غیب مطلق دارد، فرمود: «لیس هو بعلم غیب و انما هو تعلم من ذی علم» (نهج البلاغه، خطبه ۱۲۸).

حمران بن اعین از امام باقر(ع) روایت می‌کند که آن حضرت فرمود: امام علی(ع) محدث^۱ بود، حمران گوید پیش دوستانم رفتم و گفتم امروز چیز عجیبی شنیدم. گفتند: چه چیزی؟ گفتم از ابوجعفر(امام باقر(ع)) شنیدم، امام علی(ع) محدث بود. آنان گفتمند: تو چه کردی؟ آیا نپرسیدی چه کسی با او سخن می‌گفت؟ حمران گوید خدمت امام باقر(ع) برگشته و گفتم: من سخن شما را با دوستانم مطرح کردم. آنها گفتمند از امام نپرسیدی که چه کسی با علی(ع) سخن می‌گفت؟ امام باقر(ع) فرمودند فرشته‌ای با او سخن می‌گفت. حمران گوید پرسیدم: یعنی می‌گویی علی(ع) پیامبر بود؟ امام دس‌تش را حرکت داد و فرمود مثل رفیق سلیمان و رفیق موسی یا مثل ذوالقرنین، آیا این خبر به شما نرسیده است که علی(ع) فرمود: در میان شما مثل ذوالقرنین وجود دارد (همان، ص ۲۷۱) که منظور خود حضرت بود. (شیخ صدوق، ۱۴۰۵، ص ۲۰۷) بی‌گمان این عالم، غیر از تصویری است که ما از عالم داریم؛ زیرا محدث و مفهم بودن امام به معنای دریافت علم از دریچه آسمانی است، نه فراگیری طبیعی.

اتهام غلو یا ناشی از عدم درک درست از معنی علم غیب امام یا ناشی از عدم درک درست از جایگاه امام است. اولاً علم غیب امام غیر ذاتی محدود و به الهام یا تعلیم خدا و رسول است. ثانیاً شأن هدایت‌گری مطلق امام می‌طلبد که در هر مسئله‌ای آگاهی کامل داشته باشد و نیازمند هدایت و تعلیم دیگران نباشد. ذیل حدیث ثقلین، پیامبر (ص)

۱. محدث؛ در ادبیات اصحاب ائمه(ع) به معنای تکلم ملک با فرد است

می‌فرماید «از ایشان سبقت نگیرید که هلاک می‌شوید و به ایشان چیزی یاد ندهید که اعلم از شما هستند» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۲۹۴)؛ بنابراین استبعادی نیست که به حکم عقل، مصلحت خداوند اقتضا کند که به اذن و رضایت خود در مواردی امام را از غیب آگاه گرداند.

در کتب روایی معتبر از ائمه (علیهم السلام) روایاتی نقل شده است که مضامین همگی آن‌ها حاکی از علم ایشان به غیب و به باطن و ضمائر یا به امور ظاهرا غیر مربوط به دین است. در نقل‌های متعددی ایشان به مخزن علم و محل اسرار الهی، راسخان در قرآن، سرچشمه‌های دانش و حکمت و وارثان انبیا لقب گرفته‌اند (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۱۹۲؛ صفار، ۱۴۰۴، ق، ص ۸۲)؛ اما این امر به جهت آن که زمینه سوءبرداشت و اتهام به غلو را در پی دارد، ائمه در بیان این مسئله احتیاط می‌کردند و آن را تنها برای خواص خود بیان می‌کردند. امیرالمومنین (علیه السلام) در این باره می‌فرماید «قسم به خدا اگر بخوام هر یک از شما را خیر دهم که از کجا آمده و به کجا می‌رود و سرانجام کارهای او چیست می‌توانم و لکن می‌ترسم که درباره من به راه غلو بروید و مرا به رسول خدا برتری دهید. من این راز را با خاصان در میان می‌گذارم که بیمی برایشان نیست» (نهج البلاغه، خ ۱۷۵).

در روایتی امام باقر (ع) می‌فرماید: روزی نزد علی بن الحسین (ع) سخن از تقیه به میان آمد. آن حضرت فرمود: قسم به خدا اگر ابوذر از آنچه در قلب سلمان می‌گذشت آگاه می‌شد او را می‌کشت، در حالی که پیامبر (ص) میان آنان عقد اخوت بسته بود. پس نسبت به سایر مردم چه گمان می‌بری؟ همانا علم علما سخت و دشوار است و کسی ظرفیت پذیرش آن را ندارد مگر پیامبر مرسل یا ملک مقرب و یا بنده مومنی که خداوند قلب او را به ایمان آزموده باشد و همانا سلمان از علما گردید؛ چرا که او منتسب به ما اهل بیت شد و به همین خاطر او را به علمان نسبت دادم که روایات زیادی به این مضمون وجود دارد. (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۴۰۱)

بدین ترتیب ائمه (ع) در بیان اسرار و امور غیبی ظرفیت و تحمل مخاطب را در نظر می‌گرفتند (نهج البلاغه، خ ۵) در جای دیگر امام علی (ع) به سینه خود اشاره می‌کند و می‌فرماید: «همانا در اینجا علم بسیاری است کاش برای آن حاملانی می‌یافتم» (نهج البلاغه،

خ (۱۴۷). برای اتمام حجت بر مردم زمانش به آن‌ها می‌فرمود: «پیش از آن که مرا از دست دهید از من پرسید که من به راه‌های آسمان دانای‌تر از راه‌های زمینم» (نهج البلاغه، خ ۱۸۹). پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله ضمن نفی نبوت از حضرت علی علیه السلام، تمام شنیده‌ها و دیده‌های خود را برای ایشان ثابت می‌کند (احسایی، ۱۴۰۵، ق، ج ۴، ص ۱۲۲).

امام صادق (علیه السلام) در این باره که خداوند خبری را از حجت و ولی خود مخفی نمی‌دارد، می‌فرماید: «همانا خداوند جلیل و بزرگ‌تر از آن است که به بنده‌ای از بندگانش احتجاج کند، سپس چیزی از اخبار آسمان و زمین را از او مخفی نگه دارد» (صفار، ۱۴۰۴، ق، ص ۱۴۶، ح ۶). ایشان گستره علمشان را چنین بیان می‌کند: «همانا من آنچه در آسمان و زمین است و آنچه در بهشت و جهنم است و آنچه بوده است و هست را می‌دانم»؛ اما برای آن که فهم و باور این مسئله بر آن شخص گران نیاید در ادامه می‌فرماید: «اینها را همه از کتاب خداوند فراگرفتم که فرموده بیان هر چیزی در قرآن است» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۲۶۱، ح ۲).

نتیجه گیری

۱- مبنای مفهوم درست برای اطلاق عنوان فرابشری از دو اندیشه قرآنی شکل می‌یابد؛ نخست آنکه: از مجموع آیات قرآن می‌توان به این نتیجه رسید که انبیا جوهری بشری داشته‌اند و اصولاً امکان ارسال پیامبری غیر بشر، برای بشر وجود ندارد. دوم آنکه: براساس آیات قرآن کریم امتیاز پیامبران از سایر افراد بشر نه در توانایی‌های خاص دنیوی، که در برتری معنوی ایشان و گزینش الهی پیامبران نهفته است. البته این گزینش به گزاف نبوده و مطابق با تصریح آیات قرآن، خداوند نبوت را در میان افراد برتر بشری قرار می‌دهد. در نتیجه می‌توان گفت با توجه به آیات قرآن کریم، ویژگی‌ها و اوصاف فرابشری انبیا به گونه‌ای است که با ساحت بشری ایشان سازگار است.

۲- اعتقاد به اوصاف و کمالات و توانایی‌های ماورایی نه تنها در قرون اولیه اسلام در میان مسلمانان مطرح بوده است، بلکه جستجوی آموزه‌های قرآنی، تصریح و تأکید بر اوصاف و کمالات و توانایی‌هایی متمایز و ویژه برای انبیا مخصوصاً رسول خدا(دارد. که با توجه به تأکید بکار گرفتن ویژگی‌های بشری و فرابشری در قرآن برای پیامبران، نمی‌توان با الحاق نادرست عنوان فرابشری بودن انبیا به باور جریان‌های انحرافی همانند غلات، بنیانی سست از جایگاه و امتیازات انبیا بناء نهاد و همسانی رتبه انبیا با نخبگان و فرهیختگان بشر را برآورد.

۳- سرچشمه اصلی عصمت نیز تنها اراده فرد و درک یقینی و حسن اختیار او و سپس لطف خدا در حق اوست. این در همه افراد به درجات مختلف قابل دستیابی است و امر شگفت‌انگیزی نیست که مورد انکار و استبعاد قرار گیرد. هر فردی با تلاش و حسن استفاده از قابلیت‌هایش مشمول لطف خداوند قرار می‌گیرد. این وعده الهی است که هر که تقوی پیشه کند گشایش و هدایت می‌یابد (طلاق/ ۲ و ۴؛ عنکبوت/ ۶۹). در اسناد علم غیب به امام نیز به این مهم باید توجه داشت که این آگاهی تنها به اذن و رضایت و تعلیم خداوند انجام می‌شود. علم غیب مستقل مطلق بذاته تنها از آن خداوند است و علم ائمه مستفاد از جانب اوست.

فهرست منابع

۱. انباری، محمد بن قاسم، (۱۴۱۲ق)، الزاهر فی معانی کلمات الناس، بیروت، موسسه الرساله
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۰۸ق)، لسان العرب، بیروت: دار احیاء التراث العربی
۳. ابن عاشور، محمد بن طاهر، (۱۴۲۰ق)، التحریر والتنویر فی تفسیر القرآن، بیروت، مؤسسه التاریخ، الطبعة الأولى
۴. احسائی، ابن ابی جمهور (۱۴۰۵ق)، عوالی اللثالی، قم: انتشارات سید الشهداء
۵. استرآبادی، محمدجعفر، (۱۳۸۲)، البراهین القاطع فی شرح تجرید العقائد الساطع، قم، مکتب الاعلام الإسلامی.
۶. اصفهانی، ابونعیم، (۱۴۱۲ق)، دلائل النبوه، بیروت، دارالفنایس
۷. امام خمینی، روح الله، (الف-۱۳۸۱)، تفسیر سوره حمد، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۸. امام خمینی، روح الله، (ب-۱۳۸۱)، سرالصلوة، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ هفتم.
۹. بیهقی، ابوبکر، (۱۴۰۵ق)، دلائل النبوه، بیروت، دارالکتب العلمیه
۱۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ق)، مفردات ألفاظ القرآن، محقق صفوان عدنان داودی، سوریه، دار العلم - الدار الشامیه
۱۱. سبحانی تبریزی، جعفر، (۱۳۷۲)، محاضرات فی الالهیات، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی
۱۲. سبحانی تبریزی، جعفر، (۱۴۲۰ق)، عصمة الانبیاء فی القرآن الکریم، قم، مؤسسه الامام الصادق، چاپ دوم
۱۳. سید قطب، (۱۳۸۷)، فی ظلال القرآن مترجم: مصطفی خرم دل، تهران، نشر احسان، چاپ دهم
۱۴. سید مرتضی، علم الهدی، (۱۳۸۰)، تنزیه الانبیاء والائمة، تحقیق؛ فارس حسون کریم، قسم الفلسفة و علم الکلام الاسلامی، قم بوستان کتاب، مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات

اسلامی حوزه علمیه قم

۱۵. شعراوی، محمد متولی، (۱۹۹۱م)، تفسیر الشعراوی، بیروت اخبار الیوم، اداره کتب و

المکتبات

۱۶. صفار، محمد بن حسن، (۱۴۰۴ق)، بصائر الدرجات، تحقیق و تعلیق و تقدیم الحاج

میرزا حسن کوچ هباغی، طهران، منشورات الأعلمی

۱۷. صدوق، محمد بن علی بن بابویه، (۱۴۰۵ق)، کمال الدین و تمام النعمه، تصحیح علی

اکبر غفاری، قم، مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین بقم

۱۸. طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۳۹۰)، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت، مؤسسه

الاعلمی للمطبوعات

۱۹. طباطبایی سید محمد حسین، (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر انتشارات

اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه

۲۰. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تحقیق با مقدمه

محمد جواد بلاغی تهران، ناصر خسرو

۲۱. طوسی، محمد بن حسن، (بی تا)، التبیان فی تفسیر القرآن بیروت، دار احیاء التراث العربی

۲۲. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۶۳)، الکافی، تصحیح علی اکبر غفاری، تهران، دارالکتب

الاسلامیه، چاپخانه حیدری

۲۳. مصطفوی، حسن، (۱۳۶۰)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: بنگاه ترجمه و

نشر کتاب

۲۴. فضل الله، سید محمد حسین؛ (۱۴۱۹ق)، تفسیر من وحی القرآن، بیروت، دار الملائک

للطباعة و النشر.

تحلیل احادیث معرفت به حق امام

علی اصغر پارسامقدم^۱

چکیده

خداوند متعال مجموعه‌ای از حقوق را برای اهل بیت علیهم السلام مقرر فرموده است که شناخت و رعایت آن‌ها از ضروریات دین برشمرده می‌شود. روشن است که رعایت این حقوق در گرو آگاهی به آن‌هاست که در روایات با عنوان «معرفت به حق امام» مطرح شده و از الزامات اساسی در مراتب معرفت امام به‌شمار می‌آید. این پژوهش، به روش توصیفی-تحلیلی و با استناد به منابع حدیثی، تفسیری و تاریخی، اوصاف، ضرورت، کارکرد و پیامدهای عدم آن را بررسی نموده است. نتایج نشان از آن دارد که امامان معصوم علیهم السلام بر اهمیت این معرفت تأکید فرموده و آن را بزرگ‌ترین واجب الهی و شرط قبولی اعمال دانسته‌اند. همچنین، معرفت به حق امام دارای اوصافی همچون: قلبی بودن، متقابل بودن حقوق امام و امت، و استیفاپذیری آن تنها از سوی خداوند است. کارکردشناسی نشان از آن دارد که این نوع از معرفت به تقویت ایمان، افزایش حسنات، ایجاد آرامش درونی، معنویت‌افزایی و انسجام اجتماعی می‌انجامد. در مقابل، غفلت از آن به محرومیت از رحمت الهی و ضعف در اعمال عبادی منجر می‌گردد. این پژوهش با بهره‌گیری از روایات معتبر و تحلیل آن‌ها، تلاش نموده تا اهمیت معرفت به حق امام را به‌عنوان یکی از ارکان هدایت الهی و تقرب به خداوند روشن سازد و تأثیر آن را بر زندگی فردی و اجتماعی تبیین نماید.

واژگان کلیدی

امامت، حقوق اهل بیت علیهم السلام، معرفت به حق امام، آثار معرفت به حق امام، پیامدهای غفلت از حق امام.

۱. دانش‌آموخته سطح چهار مرکز امام شناسی حوزه علمیه قم - مدیر گروه روش‌شناسی پژوهش‌گده امامت حوزه علمیه قم.

طرح مسأله

امامت یکی از ارکان اساسی در امامیه است که به عنوان مرز میان حق و باطل، نقشی کلیدی در هدایت بشر به سوی سعادت دارد. بنابراین شناخت امام و جایگاه ایشان، به ویژه معرفت به حق امام، یکی از مهم‌ترین موضوعاتی است که در روایات امامیه بر آن تأکید شده است. روایاتی مانند: «مَنْ عَرَفَنِي وَ عَرَفَ حَقِّي فَقَدْ عَرَفَ رَبِّي لِأَنِّي وَصِيُّ نَبِيِّهِ فِي أَرْضِهِ وَ حُجَّتُهُ عَلَى خَلْقِهِ لَأُيْنَكِرُ هَذَا إِلَّا رَأَى عَلَيَّ اللَّهُ وَ رَسُولَهُ.» (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ۱۶۴) نشان‌دهنده ارتباط مستقیم معرفت امام با توحید، نبوت و هدایت الهی است. با وجود تأکید فراوان آیات و روایات بر ضرورت معرفت به امام و حق ایشان، این موضوع همچنان یکی از مسائل مغفول در جامعه است. عدم درک صحیح از این شناخت می‌تواند به پیامدهایی مانند ضعف ایمان، کاهش ارتباط با اهل بیت، و آسیب به انسجام اجتماعی منجر شود. از سوی دیگر، معرفت به حق امام، زیربنای پذیرش اعمال عبادی، تقویت ایمان، و بهره‌مندی از برکات الهی در زندگی فردی و اجتماعی است.

این پژوهش با هدف تحلیل احادیث مرتبط با معرفت به حق امام تدوین شده است. تمرکز اصلی مقاله بر بررسی ضرورت این معرفت، فواید شناخت و رعایت این حق، پیامدهای ناشی از غفلت از آن، و تأثیرات آن در زندگی دینی و اجتماعی است. این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی انجام شده است. در ابتدا، احادیث مرتبط با معرفت به حق امام از منابع معتبر حدیثی، تفسیری، تاریخی و... جمع‌آوری شده و سپس تحلیل آن‌ها صورت گرفته است. همچنین، آیات مرتبط با موضوع پژوهش استخراج و در کنار احادیث مورد بررسی و تحلیل قرار گرفته‌اند. ارزیابی صحت اسناد احادیث نیز با استفاده از روش‌های سندشناسی انجام شده است تا دقت و صحت نتایج پژوهش تضمین شود.

پیشینه تحقیق

پیشینه پژوهش نشان می‌دهد که هرچند آثاری در زمینه‌ی حقوق اهل بیت علیهم‌السلام نگاشته شده، اما هیچ‌یک به صورت جامع به ضرورت، ویژگی‌ها، و پیامدهای معرفت به حق امام نپرداخته‌اند. برای نمونه، عظیمی فر و پیشوایی در مقاله «تبیین حقوق مالی اهل بیت علیهم‌السلام در

قرآن و آثار و لوازم آن»، صرفاً به جنبه‌های مالی حقوق اهل بیت علیهم‌السلام پرداخته است. همچنین، محمدرضا جواهر در مقاله «دیدگاه امام رضا علیه‌السلام درباره حقوق اهل بیت علیهم‌السلام و وظایف مردم در قبال امامان» تنها از منظر امام رضا علیه‌السلام به موضوع پرداخته است. همین طور در کتاب «حقوق اهل بیت در قرآن و روایات» تنها به مصادیق حقوق اشاره شده است. آثار پیش گفته یا به مصادیق حقوق اهل بیت علیهم‌السلام یا تنها به حقوق مالی پرداخته‌اند. یا مصادیق را تنها از منظر یک امام یا تنها در گستره یک کتاب واکاوی نموده‌اند. بنابراین هیچ یک از این پژوهش‌ها به مباحث نظری این حقوق نپرداخته‌اند و مباحثی چون، ضرورت، فواید، و پیامدهای عدم شناخت این حق را باید جزو نوآوری‌های این پژوهش برشمرد.

مفهوم شناسی

برخی از واژگان اساسی این پژوهش نیازمند واکاوی معناشناختی هستند. بر این اساس به معناشناسی دو واژه معرفت و حق پرداخته می‌شود.

مفهوم معرفت

خلیل فراهیدی در بررسی واژه «علم» رویکردی سلبی اتخاذ کرده و آن را به نقیض جهل تعریف نموده‌اند. (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ۲: ۱۵۲) این در حالی است که گروهی از لغت‌شناسان همچون جوهری، فیروزآبادی و زبیدی، علم را مترادف با معرفت دانسته‌اند و نوعی هم‌پوشانی معنایی بین این دو مفهوم قائل شده‌اند (جوهری، ۱۴۰۴ق، ۵: ۱۹۹۰؛ فیروزآبادی، ۱۴۱۵ق، ۴: ۱۵۳؛ زبیدی، ۱۴۱۴ق، ۸: ۴۰۵). طریحی نیز اظهار می‌دارد که گاهی علم و معرفت به صورت متبادل به کار می‌روند (طریحی، ۱۳۷۵ش، ۶: ۱۲۱) فیومی گامی فراتر نهاده و دو معنای متمایز برای علم ارائه می‌دهد: یقین و معرفت (فیومی، ۱۴۱۴ق، ص ۵۸۳). ابوهلال عسکری معرفت را «علم تفصیلی به عین شیء» می‌داند، درحالی که علم می‌تواند هم مجمل و هم مفصل باشد (عسکری، ۱۴۰۰ق، ۷۲)؛ بر این اساس، معرفت را مفهومی اخص از علم برمی‌شمارد. این تمایز مفهومی نشان می‌دهد که معرفت مرتبه‌ای خاص از علم است که با تفصیل و جزئیت‌نگری همراه است.

ابن فارس برای واژه «عرف» دو اصل بنیادین قائل است: اصل نخست به معنای پیوستگی و اتصال اجزا و اصل دوم به معنای آرامش و اطمینان نفس که مفهوم معرفت از این اصل دوم نشأت می‌گیرد (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ۴: ۲۸۱). در همین راستا، راغب اصفهانی معرفت را «درک کردن شیء از روی تفکر و تدبر در اثر آن شیء» تعریف می‌کند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ۵۶۰).

محقق مصطفوی پس از بررسی و تحلیل جامع دیدگاه‌های زبان‌شناسان پیشین، نظریه‌ای نوآورانه ارائه می‌دهد که در آن، برخلاف ابن فارس، تمامی کاربردهای واژه مورد بحث را به یک اصل واحد ارجاع می‌دهد. از منظر مصطفوی، سه حرف «ع، ر، ف» صرفاً یک ریشه دارند که دلالت بر آگاهی یافتن از شیء و خصوصیات آن دارد، مشتمل بر سه مؤلفه بنیادین: اطلاع، تمییز، و شناخت ویژگی‌ها. بر این اساس، معرفت مفهومی اخص نسبت به علم محسوب می‌شود، زیرا در معرفت، علاوه بر اصل آگاهی، تمییز شیء از غیر و شناخت خصوصیات آن نیز ملحوظ است. به باور وی، جوهره اصلی علم همان حضور و احاطه بر شیء است که اگر با ادراک خصوصیات همراه شود «معرفت» و اگر به مرحله طمأنینه نفس برسد «یقین» نامیده می‌شود (مصطفوی، ۱۳۶۸ ش، ۸: ۹۶-۹۸).

با توجه به مفهوم لغوی کلمه «معرفت» و این نکته که در احادیث به‌طور مشخص تعریفی از آن ارائه نشده است، می‌توان معرفت به حق امام را به معنای شناخت عمیق، تفصیلی و همراه با التزام عملی نسبت به مجموعه حقوقی است که برای امام ثابت شده، از جمله اولویت، اطاعت، نصرت، محبت به امام و...؛ این معرفت فراتر از آگاهی ذهنی صرف، با بصیرت قلبی و یقین همراه است.

مفهوم حق

حق در لغت به معنای «خلاف باطل» است. (جوهری، ۱۴۰۴ق، ۴: ۱۴۶۰). این واژه از ریشه‌ای واحد به معنای احکام شیء سرچشمه می‌گیرد. (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ۱: ۴۶) زمانی که این واژه در ترکیب «حق‌الشیء» به کار رود، به معنای واجب شدن چیزی است. (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ۳: ۶) همچنین، زمانی که با حرف جر «علی» همراه شود، مانند عبارت «یحق علیک کذا»، به معنای واجب بودن انجام کاری برای شخص است. (ازهری،

(۱۴۲۱ق، ۳: ۲۴۱)

در اصطلاحات مختلف، واژه «حق» معانی خاص خود را دارد. در فلسفه، فقه، حقوق و اخلاق، هر کدام از این رشته‌ها تعریفی متفاوت از «حق» ارائه داده‌اند. آنچه در اینجا بیشتر مد نظر است، معنای «حق» در روایات و لوازم آن در زمینه‌های کلامی است. در فقه، «حق» به معنای «حقوق ثابت» است که انکار آن غیرممکن است، مانند سهم یک فرد از ترکه میت (حسینی، ۱۳۸۲ش، ۱۸۶-۱۸۷) این حق بر اساس قواعد اعتباری است که به افراد یا گروه‌ها اجازه تصرف در اموال یا حقوق دیگران را می‌دهد و به نوعی امتیاز برای صاحب حق می‌آورد. در این معنا، رابطه میان «من له الحق» و «علیه الحق» به وضوح تفکیک می‌شود و هر شخص موظف است به حق دیگری احترام بگذارد و از تجاوز به آن خودداری کند. (دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، ۱۳۶۴ش، ۵۲)

مصادیق حق امام

در روایات حقوق متعددی برای امامان علیهم‌السلام بیان شده است. شماری از این حقوق عبارتند از: اولویت دادن به امام در تمامی امور، (طوسی، ۱۴۱۴ق، ۹) نصرت و حمایت از ایشان، (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ۲: ۶۲۲) شنیدن و اطاعت از دستوراتشان، (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۴۰۵) مودت و محبت نسبت به ایشان، (ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ۱: ۲۳۳) شناساندن فضائل امام به دیگران، (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۴۲۸). زیارت امام، (ابن قولویه، ۱۳۵۶ش، ۱۲۲) ارتباط معنوی و صله الامام، (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۵۳۷) پرداخت خمس، (عیاشی، ۱۳۸۰ش، ۱: ۳۲۵) همچنین ادای صلوات کامل (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۴۹۵) و ...

اعتبارسنجی

این پژوهش با بهره‌گیری از قریب به هفتاد روایت از منابع متقدم امامیه، به تحلیل احادیث مرتبط با موضوع پرداخته است. ارزیابی اسناد این احادیث با استفاده از نرم‌افزار درایة‌النور نشان می‌دهد که حدود ۳۰ روایت از این مجموعه دارای اسناد صحیح و تعدادی نیز دارای درجه اعتبار موثق هستند. لازم به ذکر است که برخی از این منابع، به صورت کامل در نرم‌افزارهای سندشناسی مورد تحلیل قرار نگرفته‌اند. و به دلیل محدودیت در

رسالت اصلی مقاله، نویسنده به تحلیل جزئی‌تر آن اسناد پرداخته است. با این حال، با بهره‌گیری از روش‌های دقیق‌تر سندشناسی متأخرین، امکان شناسایی و تأیید احادیث بیشتری به عنوان صحیح وجود دارد. علاوه بر این، تحلیل اسناد با استفاده از روش‌های قدماتی و قرینه‌محور نیز می‌تواند تعداد احادیث معتبر را به طور قابل توجهی افزایش دهد. این رویکردها، بستر مناسبی برای ارتقای دقت در تحلیل‌های محتوایی و مضمونی و گسترش دانش حدیث‌شناسی فراهم می‌آورند.

بررسی آماری روایات معرفت به حق امام

بررسی آماری روایات مرتبط با معرفت به حق امام و توزیع این روایات بر اساس اسامی ائمه علیهم‌السلام و منابع حدیثی مختلف، نشان می‌دهد که این اندیشه به صورت مستمر از سوی ائمه علیهم‌السلام بیان و توسط محدثان در کتب مختلف در طول تاریخ شیعه بازتاب یافته است.

توزیع روایات معرفت حق امام بر اساس نام اهل بیت علیهم‌السلام



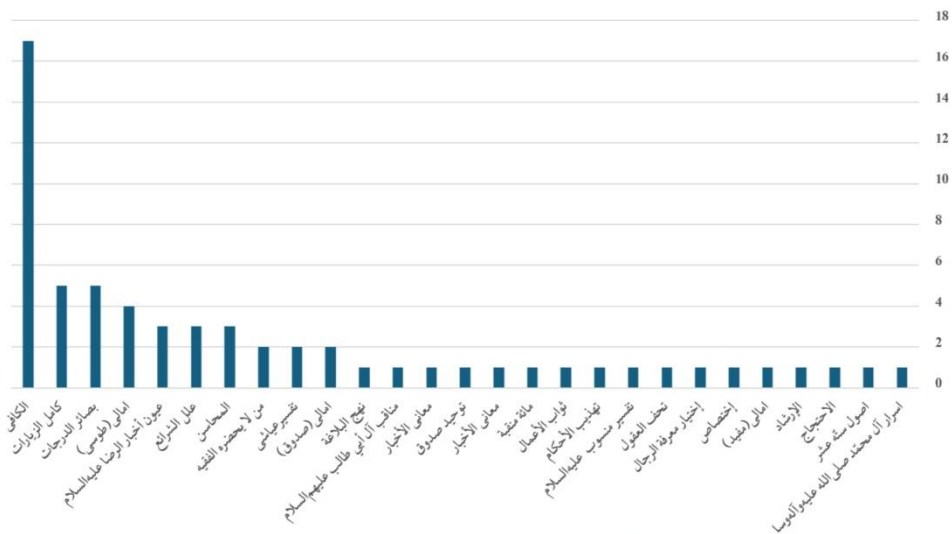
بررسی این داده‌ها نشان می‌دهد که این موضوع از زمان پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم تا دوران امام حسن عسگری علیه‌السلام مورد تأکید اهل بیت علیهم‌السلام بوده و در طول تاریخ شیعه به صورت مستمر تبیین شده است. با این حال، بیشترین تعداد روایات در این زمینه از امام صادق علیه‌السلام نقل شده است، که بیانگر نقش برجسته ایشان در تثبیت و گسترش معارف امامت است. دوره امامت امام صادق علیه‌السلام مصادف با فضای نسبتاً باز علمی و فرهنگی بود که امکان گسترش مباحث اعتقادی و فقهی را فراهم ساخت. همچنین، توسعه حوزه‌های علمی در این دوره، فرصتی

را برای شاگردان و اصحاب امام ایجاد کرد تا معارف اهل بیت علیهم‌السلام را به صورت گسترده‌تر روایت کنند.

پس از امام صادق علیه‌السلام، امام باقر علیه‌السلام بیشترین سهم را در نقل روایات معرفت امام دارند. این مسئله نشان‌دهنده آغاز نهضت علمی اهل بیت علیهم‌السلام در دوران ایشان و تلاش‌های مستمر ایشان برای تبیین جایگاه امام در جامعه اسلامی است. در عین حال، تعداد روایات منقول از سایر ائمه علیهم‌السلام، به‌طور محسوسی کمتر است. این تفاوت می‌تواند ناشی از شرایط سیاسی و اجتماعی دوران امامت هر یک از آنان یا بیان دیگر ویژگی‌های معرفت به حق امام باشد که هدف پژوهش در این مقاله قرار نگرفته است.

توزیع فراوانی منابع، در نقل احادیث معرفت به حق امام

توزیع فراوانی منابع



بررسی این داده‌ها نشان می‌دهد که کتاب الکافی بیشترین تعداد روایات را در این موضوع به خود اختصاص داده است، که بیانگر اهمیت این منبع در حفظ و انتقال معارف اهل بیت علیهم‌السلام است. این مسئله نشان می‌دهد که شیخ کلینی در جمع‌آوری و تدوین احادیث مرتبط با معرفت به حق امام، نقش بسزایی ایفا کرده است و کتاب او یکی از اصلی‌ترین مراجع برای درک جایگاه امام در اندیشه امامیه محسوب می‌شود.

پس از کلینی، منابع دیگری همچون کامل الزیارات، بصائر، امالی شیخ طوسی، محاسن، کمال‌الدین و تمام النعمه، عیون اخبار الرضا علیه السلام، و امالی شیخ صدوق نیز تعداد قابل توجهی از این روایات را نقل کرده‌اند. این منابع که عمدتاً توسط شیخ صدوق و دیگر علمای بزرگ شیعه تدوین شده‌اند، بر مسئله امامت تأکید ویژه‌ای داشته‌اند.

این تحلیل نشان می‌دهد که محدثان، مفسران و مورخان امامیه، به صورت مستمر در راستای حفظ و نشر این معارف کوشیده‌اند. وجود روایات متعدد در منابع گوناگون، نشانگر آن است که بحث معرفت به حق امام، همواره یکی از موضوعات بنیادین در منابع روایی امامیه بوده است و نویسندگان حدیثی تلاش کرده‌اند تا این آموزه را از نسل‌های پیشین به نسل‌های بعد منتقل کنند.

تحلیل احادیث معرفت به حق امام

تحلیل این دست از احادیث نشان از وجود پنج محور اساسی ضرورت، ویژگی‌ها، فواید شناخت و رعایت، پیامدهای شناختن و رویگردانی و اوصاف رعایت‌کنندگان حق امام، دارد.

ضرورت معرفت به حق امام

روایات بسیاری از ائمه معصومین علیهم السلام بر اهمیت شناخت حق امام و رعایت آن تأکید کرده‌اند و این شناخت را نه تنها راهی به سوی هدایت و قرب الهی، بلکه به‌عنوان واجبی اساسی در حیات مسلمانان معرفی می‌کنند. بدین ترتیب، معرفت به حق امام به‌عنوان رکن بنیادین برای حفظ اصول دین و تقویت ارتباط با اهل بیت علیهم السلام در زندگی روزمره تلقی می‌شود.

یکی از دلایل کلیدی برای ضرورت معرفت و رعایت حق امام، آن است که این حق، بزرگ‌ترین واجب الهی محسوب می‌شود که خداوند برای جامعه بشری مقرر کرده است. در روایت امیرالمؤمنین علی علیه السلام، حق والی بر رعیت و رعیت بر والی به‌عنوان بنیادی‌ترین حقوق الهی مورد تأکید قرار گرفته است. این موضوع جایگاه بی‌بدیل معرفت امام را در نظام اعتقادی و عملی اسلام نشان می‌دهد. (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۸:۳۵۳)

این ضرورت معرفت به امام به‌ویژه در شرایطی که انسان در زندگی دنیوی با چالش‌ها و آزمایش‌های مختلف روبرو می‌شود، اهمیت پیدا می‌کند. در چنین شرایطی، ایمان و اعتقاد فرد ممکن است دستخوش تردید یا تغییر شود. یکی از راهکارهای مؤثر برای تقویت ایمان در این دوران، دعا و نیایش است. امام صادق علیه السلام به احمد بن محمد یک دعا و ذکر شبانه قبل از خواب توصیه نمودند که در آن فرد نفس خود را به خدا می‌سپارد و از خداوند درخواست می‌کند که اگر روح به بدنش برگردانده شود، با ایمان و معرفت به حق اولیای الهی باشد. (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۲: ۵۳۶) امام علیه السلام تأکید می‌فرمایند که انسان باید در هر لحظه، حتی در زمانی که در حال استراحت و خواب است، پیوسته به یاد خدا و حق اهل بیت علیهم السلام باشد.

همین‌طور باید دانست که معرفت به حق امام یکی از عواملی است که سبب گسترش محبت میان امام و مؤمنان می‌شود. در همین راستا راوی به امام باقر علیه السلام عرض می‌کند که او می‌نشیند و فضائل و حق اهل بیت علیهم السلام را بیان می‌کند. امام باقر علیه السلام به این عمل وی ابراز رضایت کرده و می‌فرمایند که دوست داشتند در هر سی ذرع (حدود ۱۵ متر) کسی مانند او باشد که فضائل و حق اهل بیت علیهم السلام را روایت کند. (کشی، ۱۴۰۹ق، ص ۲۱۴-۲۱۵)

همچنین در چهار روایت همسو به این نکته اشاره شده است که هیچ پیامبری به مقام نبوت نرسیده است مگر با معرفت به حق اهل بیت علیهم السلام و برتری آنها بر دیگران. (صفار، ۱۴۰۴ق، ۱: ص ۷۴-۷۵؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۴۳۷) این تأکید نشان‌دهنده نقش کلیدی اهل بیت علیهم السلام در مسیر هدایت بشر و تکمیل دین است.

همین‌طور بُعد نجات‌بخش معرفت به اهل بیت علیهم السلام در سخنان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم متجلی می‌شود، جایی که ایشان محبت به اهل بیت علیهم السلام و شناخت حق آنان را بیان نموده و اظهار داشته‌اند: هر کس با محبت به اهل بیت علیهم السلام خدا را در روز قیامت ملاقات کند، به واسطه شفاعت آنان وارد بهشت خواهد شد. در ادامه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم یادآور می‌شود که تنها محبت کافی نیست و هیچ عملی، بدون شناخت حق اهل بیت علیهم السلام سودمند نخواهد بود. (برقی، ۱۳۷۱ق، ۱: ۶۱) بنابراین شناخت حق امام، کلید پذیرش اعمال و معیار اصلی برای دریافت شفاعت و نجات در آخرت است.

امام حسین علیه السلام درباره ضرورت معرفت به حق امام، بنی‌هاشم و برخی از انصار را هشدار دادند که اگر حق امام به درستی شناخته و حفظ نشود، ممکن است به مرور زمان از بین برود. بر همین اساس امر نمودند که هر فردی، هر مقدار که از حق امام آگاه است به دیگران بیاموزد. (سلیم بن قیس، ۱۴۰۵ق، ۲: ۷۸۸) این سخن از امام نشان‌دهنده ضرورت توجه مداوم به جایگاه امام و حفظ ارتباط جامعه با امام است، چرا که از بین رفتن این حق به معنای تضعیف هدایت الهی است.

در نهایت، بزرگ‌ترین شیوه شکرگزاری در آموزه‌های دینی، اعتراف به حقوق اهل بیت علیهم السلام است. شکر، به عنوان یکی از مهم‌ترین اعمال بندگی، موجب ارتباط عمیق انسان با پروردگار می‌شود و در نتیجه به تقویت ایمان و رشد معنوی فرد کمک می‌کند. در واقع، پس از ایمان به خداوند، اعتراف به حقوق اهل بیت علیهم السلام بزرگ‌ترین نوع شکرگزاری است. همان‌طور که امام جواد علیه السلام فرموده‌اند: بدانید که شما شکر نمی‌کنید خدای متعال را با چیزی محبوب‌تر از ایمان به خدا و اعتراف به حقوق اهل بیت علیهم السلام. (ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ۲: ۱۶۹)

اوصاف معرفت به حق امام

معرفت به حق امام جایگاهی محوری در هدایت و تربیت دینی دارد. امامان معصوم علیهم السلام به عنوان رهبران الهی، هم بر اساس ولایت و هم به واسطه منزلت الهی، حقوقی بر پیروان خود دارند که رعایت آن‌ها دارای فواید گوناگونی است. در ذیل ویژگی‌هایی که از سوی اهل بیت اشاره شده را مطرح می‌نماییم.

از جمله اوصافی که در روایات در مورد معرفت به حق امام اشاره شده است قلبی بودن این معرفت است. رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم خطاب به امام علی علیه السلام بر اهمیت محبت و حمایت از مستضعفین و مساکین تأکید نموده و آنان را به عنوان پیروان راستین امام معرفی می‌کند. پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم به حضرت علی علیه السلام می‌فرماید که تو به برادری با آنها راضی هستی و آنها به امام بودن تو راضی هستند. نکته اساسی این بخش است که «وَأَلَزَمَ قُلُوبَهُمْ مَعْرِفَةَ حَقِّنَا» خداوند به قلب‌های این افراد شناخت حق اهل بیت علیهم السلام را بخشیده است؛ (ابن بابویه، ۱۳۷۶ق، ۵۶۱)

ویژگی دو طرفه بودن حق از آموزه‌های کلیدی اهل بیت علیهم السلام است که از سوی امام

علی علیه السلام بیان شده است که خداوند برای من بر شما حقی قرار داده است به خاطر ولایت من، و شما نیز حقی بر من دارید. (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۸: ۳۵۳) از این رو حق در اندیشه اهل بیت علیهم السلام به عدالت متقابل گره خورده است. یعنی هر کسی حقی دارد بر دیگران، در مقابل، حقوقی نیز بر گردن خود می بیند. این یک سویه نبودن حق و رعایت توازن نیز در کلام امام رضا علیه السلام تاکید شده است. (ابن شعبه، ۱۴۰۴ق، ۴۴۶-۴۴۷) ایشان بیان می کنند در صورتی که مردم وظایف خود را نسبت به امامان به جای آورند و حقوق ایشان را رعایت نمایند امامان نیز موظف به ادای حقوق آنان خواهند بود. (مفید، ۱۴۱۳ج، ۲: ۲۶۲) در این زمینه، امیرمؤمنان علیه السلام حق امام بر مردم را به سبب دو عنصر اساسی ولایت و منزلت اعطایی از سوی خداوند دانسته است. (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۸: ۳۵۳)

از دیگر ویژگی های حق امام در حدیثی از امام کاظم علیه السلام درباره عدم استرداد فدک توسط امیرالمؤمنین علیه السلام اشاره شده است که اهل بیت علیهم السلام به عنوان خاندانی که حقوقشان را تنها از سوی خدا دریافت می کنند، به دنبال احقاق حقوق خود از ظالمین نیستند. ایشان تصریح می کنند که به عنوان «اولیاء مؤمنین»، وظیفه دارند به نفع مؤمنان حکم کنند و حقوق آنها را از ستمگران بستانند، نه برای خود. (ابن بابویه، ۱۳۸۵ش، ۱: ص ۱۵۵)

کارکردشناسی رعایت حق امام

شناخت و رعایت حق امام، پیوندی عمیق میان انسان و هدایت الهی برقرار می سازد و مسیر سعادت و کمال را روشن می کند. این ارتباط، علاوه بر تقویت باورهای دینی، موجب رشد معنوی و بهره مندی از برکات دنیوی و اخروی می شود.

۱. پاداش اخروی و نجات از عذاب

از جمله پاداش های اخروی برای شناخت معرفت به حق امام، ورود به بهشت است. امام صادق علیه السلام می فرماید که اگر زن پنج نمازش را بخواند و یک ماه روزه را بگیرد (ماه رمضان) و از شوهرش اطاعت کند و حق امیرالمؤمنین علیه السلام را بشناسد، از هر درب بهشت که می خواهد وارد بهشت شود. (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۵: ۵۵۵)

برخی از پاداش های اخروی عظیم که در زیارات ائمه علیهم السلام بیان شده؛ مشروط به داشتن

حق معرفت نسبت به امام است. برای نمونه زیارت امیرالمؤمنین علی علیه السلام به همراه معرفت به حق امام پاداش بزرگی دارد؛ از جمله ثواب صد هزار شهید، بخشش گناهان گذشته و آینده، امنیت در قیامت، استقبال، بدرقه و همراهی تاقیر و استغفار از سوی فرشتگان. (طوسی، ۱۴۱۴ق، ۲۱۴) این زیارت معادل یک حج مقبول و یک عمره نیکو است و زائر را از عذاب جهنم می‌رهاند. (طوسی، ۱۴۰۷ق، ۶: ۲۱)

از دیگر پاداش‌های اخروی معرفت به حق امام در این است که اگر کسی با این معرفت از دنیا برود، شهید محسوب می‌شود. امام علی علیه السلام در این باره می‌فرماید: کسی که در رختخوابش بمیرد در حالی که حق پروردگارش و حق رسولش و اهل بیت پیامبر علیهم السلام را بشناسد، شهید مرده است. (سیدرضی، ۱۴۱۴ق، ۲۸۳، خطبه ۱۹۰)

افزون بر تأثیر مستقیم معرفت به حق امام بر ثواب اخروی زیارت و تضمین مرگی همچون شهادت، حفظ انسان از گمراهی و عذاب الهی از دیگر فواید آن است. در همین راستا امام صادق علیه السلام فرموده‌اند: کسی که اقرار به معرفت پیامبر صلی الله علیه و آله و اقرار به حق ما کند وارد آتش نمی‌شود. (جلیلی، غلامعلی، و محمودی، ۱۴۲۳ق، ۱: ۲۴۱) به عبارت دیگر، پذیرش حق امامان نه تنها ایمان فرد را کامل می‌کند، بلکه به عنوان حفاظی عمل می‌کند که او را از آتش جهنم دور نگه می‌دارد.

در نهایت، پاداش‌ها و آثار اخروی معرفت به حق امام در خصوص مرگ در روز و شب جمعه نیز مورد تأکید قرار گرفته است. در روایات آمده است کسی که روز جمعه از دنیا برود در حالی که عارف به حق اهل بیت علیهم السلام باشد، خداوند برای او برائت از آتش جهنم و عذاب می‌نویسد. و کسی که شب جمعه بمیرد از آتش جهنم آزاد می‌شود. (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۳: ۴۱۵) در حدیث دیگری این حقیقت را تکرار کرده‌اند و افزوده‌اند که مرگ در شب جمعه با معرفت به حق اهل بیت علیهم السلام، موجب آزادی از آتش و عذاب قبر می‌شود. (مفید، ۱۴۱۳ب، ۱۳۰)

۲. معنویت‌افزایی و برکت‌زایی در اعمال

افزایش حسنات و ارتقای مقام معنوی انسان‌ها از دیگر آثار معرفت به حق امام است. امام صادق علیه السلام در تفسیر آیه ۱۶۲ سوره آل عمران به وضوح آثار این شناخت و پیروی از

حقّ امامان را بیان کرده‌اند. ایشان می‌فرمایند که محبّت به اهل‌بیت علیهم‌السلام و معرفت به حقّ امامان موجب افزایش حسنات مؤمنان و ارتقای درجات معنوی آنان نزد خداوند می‌شود. (عیاشی، ۱۳۸۰ ش، ۲۰۵:۱)

یکی از آثار مهم معرفت به حقّ امام، حسنه بودن این معرفت است. حسنه به معنای عمل نیک، آثاری در دنیا و آخرت دارد و به پاداش منتهی می‌شود. در تفسیر آیه «مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا» (الانعام: ۱۶۰) از سوی امام باقر علیه‌السلام تاکید شده است که حسنه محبّت اهل‌بیت علیهم‌السلام و شناخت حقّ آنان است. (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹ ق، ۲۸۴:۴)

در این راستا، باید دانست که این نوع از معرفت نقش بسزایی در قبولی حجّ دارد. حجّ از برترین عبادات است که انسان را به پاکی و قرب الهی می‌رساند. با این حال، این فضیلت بزرگ تنها شامل کسانی می‌شود که عارف به حقّ اهل‌بیت علیهم‌السلام باشند. امام باقر علیه‌السلام در گفتگو با قتاده، فقیه بصره، به بررسی معنای آیه‌ای از قرآن می‌پردازند و در نهایت او را از تفسیر نادرست قرآن برحذر می‌دارند. امام در مورد آیه ۱۸ سوره سبأ تاکید نمودند، کسی که به سوی کعبه می‌رود و از زاد و توشه حلال استفاده می‌کند و عارف به حقّ ما باشد و در دل، محبّت ما را داشته باشد. حج او پذیرفته است و گرنه خیر. (الکافی، ۳۱۱:۸)

در نهایت، اخلاص در عبادات و شناخت مقام پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و اهل‌بیت علیهم‌السلام به عنوان نمایندگان الهی، نقش مهمی در پذیرش دعا دارد. امام هادی علیه‌السلام به ابوموسی فرمودند که اگر در دعا کردن اخلاص داشته باشی و به نبوت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و حقوق اهل‌بیت علیهم‌السلام اعتراف کنی، خداوند هیچ‌گاه ناامیدت نخواهد کرد. (طوسی، ۱۴۱۴ ق، ۲۸۵) بنابراین، دعا با این شرایط، تضمینی برای دریافت رحمت و فضل الهی است.

۳. آرامش، امنیت و سلامت در دنیا و آخرت

معرفت به حق امام، موجب بهبود وضعیت دنیوی و اخروی انسان می‌گردد. در این راستا پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم فرموده‌اند کسی که حقّ امام علی علیه‌السلام را بشناسد، پاک و تزکیه خواهد شد. (ابن شاذان، ۱۴۰۷ ق، ۸۳)

یکی دیگر از آثار، تأثیر آن بر عبادات و رابطه انسان با خداوند است. فضیلت حج و عمره از برترین عبادات در اسلام تنها شامل کسانی می‌شود که از کبر به دور باشند. امام

صادق علیه السلام کبری را که مانع بهره‌مندی از این فضل الهی می‌شود را به معنای نادیده گرفتن حق (امامان) و طعنه زدن به اهل حق است. (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ۲:۲۰۵) همین‌طور کسی که حق کعبه و اهل بیت علیهم السلام را بشناسد، گناهانش بخشیده خواهد شد. (برقی، ۱۳۷۱ق، ۱: ۶۹) و نگاه به کعبه با همین ویژگی‌ها سبب بخشش گناهان دانسته شده است. (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۴:۲۴۱)

آثار معرفت به حق امام تنها محدود به مسائل فردی و شخصی نیست، بلکه می‌تواند نگرانی‌های فرد را در دنیا و آخرت رفع کند. بر اساس روایت کسی که به کعبه برود و حق اهل بیت علیهم السلام را همانند حق کعبه بشناسد، گناهانش بخشیده و خداوند تمام نگرانی‌های دنیا و آخرت او را رفع می‌کند. (برقی، ۱۳۷۱ق، ۱: ۶۹، ح ۱۳۷) در حدیث دیگری نگاه به کعبه با همین ویژگی‌ها سبب رفع نگرانی‌های دنیا و آخرت است. (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۴:۲۴۱)

اجابت دعا پیش از درخواست، از دیگر آثار این نوع از معرفت است. در رابطه‌ی انسان با خداوند، اجابت دعا و اعطای نیازها پیش از درخواست، نشان‌دهنده‌ی محبت و توجه ویژه الهی است. معرفت به امام و حق امام به مؤمن این اطمینان را می‌دهد که در دعاها و درخواست‌هایش مورد توجه خداوند قرار خواهد گرفت. (ابن بابویه، ۱۴۰۳ق، ۵۴)

همچنین درمان بیماری‌ها یکی از نیازهای اساسی انسان‌هاست که همواره در طول تاریخ مورد توجه قرار گرفته است. در این راستا، معرفت به حق امام و حرمت و ولایت آن‌ها به عنوان شرطی اساسی در فرآیند شفا و درمان از تربت امام حسین علیه السلام مطرح شده است. که اگر مؤمن به اندازه‌ی یک سرانگشت از تربت را بردارد برای او دوا خواهد بود. (ابن قولویه، ۱۳۵۶ش، ۲۷۸) و یا اگر از خاک یک میل (حدود ۱۷۰۰متر) مانده از قبر امام حسین علیه السلام بردارد برای او دوا و شفا است. (ابن قولویه، ۱۳۵۶ش، ۲۷۹)

۴. رشد روحانی و هدایت الهی در شرایط سخت

معرفت امام و حق او نقشی اساسی در رشد روحانی و هدایت انسان‌ها در شرایط سخت ایفا می‌کند. این معرفت، به‌عنوان واسطه‌ای الهی، فرد را به صبر و بصیرت در مواجهه با مشکلات و ناملازمات سوق می‌دهد. امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «جَعَلْتُ لَهُ عِنْدَ الْجَهْلِ

جَلْمًا». (ابن بابویه، ۱۳۷۶ق، ۶۶۶) حلم به معنای توانایی کنترل خود در برابر نادانی و تحریکات است و موجب تقویت شخصیت اخلاقی می‌شود. همچنین، معرفت به حق امام نوری است که در دوران ظلم و تاریکی، راهنمای انسان به سوی عدالت و حق است. (همان..)

۵. تقویت ایمان و تقرب الهی

این معرفت انسان را به مرتبه‌ای از پیوند معنوی با اهل‌بیت علیهم‌السلام می‌رساند که در آن، ارتباط میان فرد و ارزش‌های الهی مستحکم می‌گردد. از منظر تعالیم اهل‌بیت علیهم‌السلام، شناخت حق امام و نصرت ایشان، نه تنها وظیفه‌ای دینی، بلکه راهی برای نیل به کمال انسانی است. «مَنْ عَرَفَ حَقَّنَا وَ نَصَرَنَا فَهُوَ مِنَّا وَ إِلَيْنَا». (صفار، ۱۴۰۴ق، ۶۳) این حدیث نشان می‌دهد که معرفت به حق امام، زیربنای پیوندی عمیق و ناگسستنی با تعالی روحی و الهی دارد و به تقویت ارتباط انسان با ارزش‌های بنیادین ایمان می‌انجامد.

این پیوند معنوی، زمینه را برای تعمیق محبت به اهل‌بیت علیهم‌السلام و درک جایگاه آنان به‌عنوان واسطه‌های تقرب به خداوند، فراهم می‌کند. تحلیل آموزه‌های اهل‌بیت علیهم‌السلام نشان می‌دهد که محبت به آنان، تجلی محبت به خداوند است. «مَنْ عَرَفَ حَقَّنَا وَ أَحَبَّنَا فَقَدْ أَحَبَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى». (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۸:۱۲۸) این آموزه تأکید دارد که معرفت به حق امام، علاوه بر پرورش محبت به اهل‌بیت علیهم‌السلام، مسیر تقرب به خداوند را تسهیل کرده و تعالی روحی فرد را تضمین می‌کند.

از دیگر نتایج این معرفت، تأثیر عمیق بر تجربه معنوی انسان است. ارتباط میان معرفت به حق امام و لذت ایمان، نشانگر تحول روحی و درک زیبایی‌های اسلام است. این آموزه: «... فَمَنْ عَرَفَ مِنْ أُمَّةٍ مُحَمَّدًا وَ أَحَبَّ حَقَّ إِمَامِهِ وَ جَدَّ طَعْمَ حَلَاوَةِ إِيْمَانِهِ وَ عَلِمَ فَضْلَ طَلَاوَةِ إِسْلَامِهِ»، (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۲۰۳) به وضوح نشان می‌دهد که معرفت به حق امام می‌تواند ایمان را از سطحی بودن به عمق معنوی ارتقا دهد و لذت ایمان را درک‌پذیرتر سازد. این معرفت، ایمان فرد را از حالت سطحی به عمق معنوی هدایت کرده و درکی عمیق‌تر از زیبایی‌های دین اسلام به او می‌بخشد.

معرفت به این جایگاه امام، نه تنها در سطح محبت و ارتباط انسانی و تأثیر عمیق بر

تجربه معنوی انسان بلکه در درک صحیح از توحید و صفات الهی نیز نقش اساسی دارد. امیرالمؤمنین علیه السلام در آموزه‌های خود به این موضوع پرداخته و خویش را به‌عنوان ریسمان استوار الهی و دستگیره محکم معرفی کرده‌اند: «مَنْ عَرَفَنِي وَعَرَفَ حَقِّي فَقَدْ عَرَفَ رَبِّي» (ابن بابویه، ۱۴۰۳ق، ۱۸؛ ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ۱۶۴). این مفهوم بر پیوند بنیادین میان معرفت به حق امام و درک توحید الهی تأکید دارد و بیان می‌کند که هر گونه کوتاهی در این زمینه، باعث ضعف در بنیان‌های ایمانی و کاهش معرفت الهی می‌شود.

۶. انسجام اجتماعی و حفظ وحدت دینی

رعایت حق امام، علاوه بر ایجاد ارتباط میان مردم و امام، بنیان‌های اجتماعی و اعتقادی جامعه را مستحکم می‌سازد. امیرالمؤمنین علیه السلام در خطبه خویش بیان فرموده‌اند که خداوند حق امام را به‌عنوان ابزاری برای ایجاد الفت و انسجام در جامعه اسلامی قرار داده است. این امر به‌روشنی نقش محوری امام را در تقویت وحدت اجتماعی نشان می‌دهد. عبارت «نِظَامُ الْفَتَاهِمِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۸: ۳۵۳) نشان‌دهنده این است که رعایت حقوق امام، نه تنها رابطه میان مردم و امام را استحکام می‌بخشد، بلکه زمینه‌ساز عدالت و هماهنگی اجتماعی می‌شود. ادامه خطبه به تأثیر رعایت حق امام بر اعتلای دین و استحکام سنت‌های الهی اشاره دارد: «وَعِزًّا لِدِينِهِمْ وَقَوَامًا لِسُنَنِ الْحَقِّ». (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۸: ۳۵۳)

همین‌طور پیام این خطبه به آثار گسترده رعایت حقوق امام و مردم بر جامعه اسلامی تأکید دارد. رعایت این حقوق به استقرار عدالت و تقویت نشانه‌های اجتماعی دین کمک می‌کند. این تعامل، پایه‌گذار محیطی برای پیشرفت اقتصادی، کاهش تهدید دشمنان، و ایجاد دولتی پایدار و زندگی‌ای دلپذیرتر است. (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۸: ۳۵۳) چنین جامعه‌ای، از اثرات رعایت حقوق متقابل امام و مردم بهره‌مند می‌شود و به سوی اصلاح زمانه و پایداری اجتماعی و اقتصادی حرکت می‌کند.

در این راستا تأثیر رعایت حق امام بر زندگی فردی و اجتماعی در سخنان امام حسن مجتبی علیه السلام برجسته شده است. ایشان می‌فرمایند: «وَفَرَضَ عَلَيْكُمْ لِأَوْلِيَائِهِ حُقُوقًا، وَأَمْرَكُمْ بِأَدَائِهَا إِلَيْهِمْ، لِيَجِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ظُهُورِكُمْ مِنْ أَرْوَاجِكُمْ وَأَمْوَالِكُمْ وَمَا كِلِكُمْ وَمَشَارِبِكُمْ، وَ يُعَرَّفَكُم بِذَلِكَ الْبِرْكَهَ وَالنَّمَاءَ وَالثَّرْوَةَ». (طوسی، ۱۴۱۴ق، ۶۵۵). این فراز به وضوح نشان

می‌دهد که رعایت حق امام رابطه‌ای مستقیم با برکت مادی و معنوی دارد. حلالیت امور دنیوی، افزایش نعمت‌ها، و تقویت توسعه اجتماعی و اقتصادی از اثرات این رعایت است. چنین الگویی، نقشی بنیادین در ساختار جامعه اسلامی ایفا می‌کند و هدایت جامعه به سوی رشد، عدالت و تعالی را تضمین می‌نماید.

پیامدهای شناختن و رویگردانی از حق امام

بسیاری از روایات به آثار عمیق نادیده گرفتن حق امام در زندگی دنیوی و اخروی اشاره دارند و آن را عامل دوری از رحمت الهی می‌دانند.

۱. عواقب آخرتی

انکار یا رویگردانی از این حق، پیامدهایی سنگین و جبران‌ناپذیر برای انسان در حیات ابدی به همراه دارد. احادیث اهل بیت علیهم‌السلام و آیات قرآن کریم، بر این عواقب تأکید دارند و جایگاه این شناخت را در منظومه هدایت الهی روشن می‌سازند.

یکی از پیامدهای انکار حق امام، دوری همیشگی از رحمت الهی و گرفتار شدن در لعنت اوست. در حدیثی از امام کاظم علیه‌السلام، این حقیقت به وضوح نمایان است. ایشان انکار و تکذیب امام را دلیلی بر رانده شدن انسان از رحمت الهی می‌دانند، تا جایی که خداوند، بندگانی را که چنین رویه‌ای در پیش می‌گیرند، در هر نمازی که می‌خوانند لعن می‌کند. (ابن بابویه، ۱۳۸۵ق، ۲: ۶۰۲)

از دیگر عواقب انکار، جاودانه ماندن در عذاب الهی است. در آیات ۱۶۷ و ۱۶۸ سوره نساء، خداوند کسانی را که کفر ورزیده و ظلم کرده‌اند، از مغفرت و هدایت الهی محروم می‌داند و آنان را به عذاب جاودان جهنم وعده می‌دهد. امام باقر علیه‌السلام در تفسیر این آیه، ظلم را معادل انکار یا غضب حق اهل بیت علیهم‌السلام معرفی می‌کنند. (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۴۲۳) از این منظر، انکار حق امام، معادل رویگردانی از هدایت الهی است.

موضوع هلاکت، در ارتباط با مقصران در حق امام، نیز در زیارت جامعه کبیره مورد تأکید قرار گرفته است. در این زیارت، مقصر به کسی اشاره دارد که یا حق امام را به درستی نمی‌شناسد یا با وجود شناخت، در ادای وظایف خود کوتاهی می‌کند. عبارت «و

الْمُقَصِّرُ فِي حَقِّكَ زَاهِقٌ» (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ۲: ۶۱۲) به معنای نابودی مقصران، حکایت از عواقب ناگوار کوتاهی در حق امام دارد. این واژه، نابودی در ابعاد مادی و معنوی را توصیف می‌کند و نشان می‌دهد که کوتاهی در حق امام، مساوی با خروج از مسیر رحمت الهی است. در نهایت، انکار حق امام علی علیه السلام مورد تأکید قرار گرفته است. و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله این انکار را موجب لعنت و خسران معرفی می‌کنند. (ابن شاذان، ۱۴۰۷ق، ۸۳)

۲. عواقب دنیایی

از مهم‌ترین عواقب دنیوی انکار حق امام، محرومیت از نعمت‌های الهی است. امام حسن علیه السلام، بر جایگاه الهی اهل بیت علیهم السلام و اثرات کوتاهی در حق ایشان تأکید نمودند. ایشان با قسم به خداوند بیان کردند که هر کس از حق اهل بیت علیهم السلام بکاهد، خداوند نیز در دنیا و آخرت از او خواهد کاست. (طوسی، ۱۴۱۴ق، ۸۲) در کنار محرومیت، نزول خشم الهی نیز یکی از پیامدهای انکار است. در تفسیر آیه آل عمران ۱۶۲، امام صادق علیه السلام انکار ولایت امامان را به‌عنوان عامل نزول خشم الهی معرفی می‌کنند. (عیاشی، ۱۳۸۰ش، ۱: ۲۰۵)

۳. محرومیت از رحمت و برکات الهی

انکار یا جهل نسبت به حق امام، انسان را از برکات و فیض‌های الهی محروم ساخته و او را در مسیر گمراهی و خسران قرار می‌دهد. این محرومیت نه تنها در عدم بهره‌مندی از شفا و رحمت قرآن نمایان می‌شود، بلکه تأثیری مستقیم بر ارزش اعمال عبادی فرد نیز دارد. قرآن کریم، برای کسانی که در مسیر حق قرار دارند، شفا و رحمت است. (اسراء: ۸۲) امام باقر علیه السلام در تفسیر این آیه، ظلم به حق اهل بیت علیهم السلام را مصداقی از «ظلم» معرفی نموده و بیان می‌دارند که نتیجه این ظلم، چیزی جز زیان برای ظالمان نخواهد بود. (عیاشی، ۱۳۸۰ش، ۲: ۳۱۵)

۴. آسیب به ایمان و اعمال فردی

جهل به حق امام، تأثیر مستقیمی بر ارزش اعمال عبادی دارد. طبق حدیث بیان شده از امام باقر علیه السلام، اگر کسی حتی به بهترین اعمال عبادی، از جمله نماز شب و روزه، مشغول باشد اما حق اهل بیت علیهم السلام را نشناسد و حرمت آن‌ها را رعایت نکند، خداوند هیچ عملی را

از او نمی‌پذیرد. (ابن بابویه، ۱۴۰۶ق، ۲۰۵) و حتی اگر فردی عمر خود را در عبادت‌های سخت و طولانی سپری کند، اما نسبت به حق امام جاهل باشد، اعمال او هیچ ارزش معنوی نخواهد داشت. (برقی، ۱۳۷۱ق، ۱: ۹۰؛ ابن بابویه، ۱۴۰۶ق، ۲۰۴)

امیرالمؤمنین علیه السلام نیز در احتجاجی طولانی با یک زندیق فرمودند ایمان به خداوند، بدون پذیرش حقوق امامان، ناقص و بی‌ثمر است. (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ۱: ۲۴۷) این نکته نشان می‌دهد که حقوق امامان جزئی تفکیک‌ناپذیر از مسیر ایمان و نجات است. بدون این شناخت، اعمال عبادی نمی‌توانند به رستگاری واقعی منجر شوند.

امام باقر علیه السلام نیز در حدیث دیگری به جایگاه ویژه امامان و نقش آنها در هدایت انسان‌ها اشاره نموده‌اند، که کوتاهی در حق امام نه تنها انسان را از مسیر هدایت دور می‌کند، بلکه او را به گمراهی کامل می‌کشاند. (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۹۸) امام باقر در تفسیر آیه «وَمَنْ جَاءَ بِالسِّيئَةِ فَلَا يُجْزَىٰ إِلَّا مِثْلَهَا» (الانعام: ۱۶۰) بیان می‌کنند که سیئه، بغض نسبت به اهل بیت علیهم السلام و کوتاهی در رعایت حق ایشان است. (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹ق، ج ۴، ۲۸۴) این موضوع در ادامه در تفسیر امام از آیه ۳۲ سوره فاطر و مفهوم «ظَلِمٌ لِنَفْسِهِ» تکمیل می‌شود. ایشان این تعبیر را به فردی اطلاق می‌کنند که در خانه خود نشسته و حق امام را نمی‌شناسد. (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۲۱۴). این مفهوم تأکید دارد که نادیده گرفتن حق امام، ظلم به خویشان است، چرا که انسان را از هدایت واقعی و رستگاری محروم می‌کند. در همین راستا، امام باقر علیه السلام در تفسیر آیه ۵۰ سوره بقره «الَّذِينَ ظَلَمُوا» را به وضوح به ظلم به حق آل محمد تفسیر می‌کنند. (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۴۲۳) این تفسیر نشان می‌دهد که شناخت و رعایت حقوق امامان، شرط لازم برای دستیابی به هدایت الهی و رستگاری نهایی است.

۵. کاهش ارتباط با اهل بیت علیهم السلام

یکی از اصول اساسی در نظام ولایت الهی، حق متقابل امام و امت است. امام رضا علیه السلام فرمودند هر کس حق ما را بشناسد، حق او واجب می‌شود و هر کس حق ما را نشناسد، حقی ندارد. (ابن شعبه، ۱۴۰۴ق، ۴۴۶) این فرموده نشان می‌دهد که رعایت حقوق امام به معنای تقویت رابطه امت با رهبر است. بدون این شناخت، امت نه تنها از حق خود بر امام

محروم می‌شود، بلکه این بی‌توجهی می‌تواند انسجام نظام ولایت الهی را نیز تضعیف کند. این ارتباط متقابل میان شناخت و حقوق امام، از سوی امام حسن عسکری علیه السلام نیز تأکید شده است. ایشان به نکوهش افرادی می‌پردازند که با وجود حفظ پیوند با نزدیکان خود، از نزدیکان پیامبر صلی الله علیه و آله فاصله گرفته و حقوق اهل بیت علیهم السلام را انکار می‌کنند. (حسن بن علی علیه السلام)، (۱۴۰۹ق، ۲۰۸)

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نیز در تکمیل این بحث، بر ضرورت شناخت و رعایت حقوق اهل بیت علیهم السلام و تأثیر آن بر هویت اسلامی فرد تأکید می‌کنند. ایشان فرمودند که از ما نیست کسی که به کوچک ما رحم نکند و بزرگ ما را تکریم نکند و حق ما را نشناسد. (مفید، ۱۴۱۳ق، ۱۸)

۶. عواقب روحی و معنوی

«فجّار» در قرآن به کسانی گفته می‌شود که از حدود الهی تجاوز کرده و در گناه و فساد غوطه‌ور هستند. (الانفطار: ۱۴) این افراد در روز قیامت و حسابرسی ایمان ندارند و آیات خداوند را تکذیب می‌کنند. (المطففین، ۷) و اعمالشان در «سجین» ثبت می‌شود. (المطففین، ۷) در نتیجه، سرنوشت آن‌ها جهنم است. (الانفطار: ۱۴) امام موسی کاظم علیه السلام در پاسخ به پرسشی درباره آیه «كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْفُجَّارِ لَفِي سِجِّينٍ»، (المطففین، ۷) اشاره نمودند که منظور از «فجّار» کسانی هستند که در حقّ ائمه علیهم السلام ظلم کرده و به آنها تعدّی کرده‌اند. (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۳۴۵)

در همین راستا امام صادق علیه السلام در سخنرانی خود به اهمیت و مقام والای امامان معصوم علیهم السلام اشاره نموده و در ضمن بیان اهمیت شناخت حقّ امام؛ تأکید نمودند که شقی و بدبخت، حقّ امام را نمی‌شناسد و حقّ او را مگر فرد گمراه، انکار نمی‌کند. (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۲۰۳)

نتیجه‌گیری

این پژوهش نشان داد که خداوند متعال مجموعه‌ای از حقوق را برای اهل‌بیت مقرر فرموده است که شناخت و رعایت آن‌ها از ضروریات دین و بزرگ‌ترین واجب الهی و شرط قبولی اعمال است. این معرفت با ویژگی‌هایی همچون قلبی بودن، استیفاپذیر بودن حق امام تنها از سوی خداوند و متقابل بودن حقوق امام و امت، نقشی کلیدی در هدایت بشر ایفا می‌کند.

یافته‌های تحقیق بیانگر آن است که کارکرد معرفت به حق امام شامل، پاداش اخروی و نجات از عذاب، معنویت‌افزایی و برکت‌زایی در اعمال، رشد روحانی و هدایت الهی در شرایط سخت، آرامش و تقویت ایمان، تقرب الهی و انسجام اجتماعی است. در مقابل، غفلت از این معرفت سبب عواقب دنیایی و آخرتی، محرومیت از رحمت الهی، آسیب به ایمان، کاهش ارتباط با اهل‌بیت و عواقب روحی و معنوی می‌شود. این نتایج بر اساس تحلیل منابع حدیثی و تفسیری به‌دست آمده و بر اهمیت شناخت عمیق جایگاه امامان در هدایت الهی تأکید دارد.

فهرست منابع

قرآن کریم

نهج البلاغه

۱. ابن شاذان، محمد بن احمد، (۱۴۰۷ق)، مائة منقبة من مناقب أمير المؤمنين علي بن ابي طالب و الأئمة من ولده عليهم السلام من طريق العامة، ايران - قم: مدرسة الإمام المهدي (عليه السلام).
۲. ابن فارس، احمد بن فارس، (۱۴۰۴)، معجم مقاييس اللغة، ايران - قم: دار إحياء الكتب العربية | مكتب الإعلام الإسلامي. مركز النشر.
۳. ابن بابويه، محمد بن علي، (۱۳۷۶ق)، أمالي شيخ صدوق، ترجمه‌ی محمدباقر كمره‌ای، كتابچی.
۴. ---، (۱۳۹۸ق)، التوحيد، هاشم حسینی طهرانی، قم: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم. مؤسسه النشر الإسلامي.
۵. ---، (۱۴۰۶ق)، ثواب الأعمال و عقاب الأعمال، ايران - قم: دار الشريف الرضي للنشر.
۶. ---، (۱۳۸۵ق)، علل الشرائع، قم: المكتبة الحيدرية | مكتبة الداوری.
۷. ---، (۱۳۷۸ق)، عيون أخبار الرضا عليه السلام، مهدي لاجوردی، تهران: جهان.
۸. ---، (۱۴۰۳ق)، معانی الأخبار، علی اکبر غفاری، قم: جامعه مدرسین حوزة علمیه قم. دفتر انتشارات اسلامی.
۹. ---، (۱۴۱۳ق)، من لا يحضره الفقيه، علی اکبر غفاری و علی اکبر غفاری، قم - ايران: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم. مؤسسه النشر الإسلامي.
۱۰. ابن شعبه، حسن بن علي، (۱۴۰۴ق)، تحف العقول عن آل الرسول صلى الله عليهم، ايران - قم: جامعه مدرسین.
۱۱. ابن شهر آشوب، محمد بن علي، (۱۳۷۹ق)، مناقب آل أبي طالب عليهم السلام، قم - ايران: علامه.
۱۲. ابن قولويه، جعفر بن محمد، (۱۳۵۶ق)، كامل الزيارات، عبدالحسين اميني، نجف اشرف -

عراق: دار المرتضویه.

۱۳. ازهری، محمد بن احمد، (۱۴۲۱ق)، تهذیب اللغة، لبنان - بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۴. برقی، احمد بن محمد، (۱۳۷۱ق)، المحاسن، دار الکتب الإسلامیة.
۱۵. جلیلی، نعمت الله؛ غلامعلی، مهدی؛ و محمودی، ضیاء الدین، (۱۴۲۳ق)، الأصول الستة عشر، قم - ایران: مؤسسه علمی فرهنگی دار الحدیث. سازمان چاپ و نشر.
۱۶. جوهری، اسماعیل بن حماد، (۱۴۰۴ق)، الصحاح، لبنان - بیروت: دار العلم للملایین.
۱۷. حسن بن علی (علیه السلام)، امام یازدهم، (۱۴۰۹ق)، تفسیر منسوب به امام حسن عسگری علیه السلام، ایران - قم: مدرسه الإمام المهدي عجل الله تعالی فرجه الشریف.
۱۸. حسینی، سید محمد حسین، (۱۳۸۲ق)، فرهنگ لغات و اصطلاحات فقهی، ایران - تهران: سروش.
۱۹. دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، (۱۳۶۴ق)، درآمدی بر حقوق اسلامی، ایران - قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ق)، مفردات ألفاظ القرآن، لبنان - بیروت: دار الشامیة | دار القلم.
۲۱. زبیدی، سید مرتضی حسینی، (۱۴۱۴ق)، تاج العروس من جواهر القاموس، لبنان - بیروت: دار الفکر.
۲۲. سلیم بن قیس هلالی، (۱۴۰۵ق)، اسرار آل محمد علیهم السلام، ترجمه‌ی اسماعیل انصاری زنجانی خوئینی، ایران - قم: نشر الهادی.
۲۳. صفار، محمد بن حسن، (۱۴۰۴ق)، بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد صلی الله علیهم، قم - ایران: مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی (ره)، چاپ دوم.
۲۴. طبرسی، احمد بن علی، (۱۴۰۳ق)، الاحتجاج، ایران - مشهد مقدس: نشر المرتضی.
۲۵. طریحی، فخرالدین بن محمد، (۱۳۷۵ق)، مجمع البحرین، احمد حسینی اشکوری، ایران - تهران: مکتبه المرتضویه.
۲۶. طوسی، محمد بن حسن، (۱۴۱۴ق)، الأمالی، بنیاد بعثت. واحد تحقیقات اسلامی، قم: دار الثقافه.
۲۷. ---، (۱۴۰۷ق)، تهذیب الأحکام، علی آخوندی، محمد آخوندی، و حسن خراسان، تهران

- ایران: دار الکتب الإسلامية، مطبعة النعمان، دار صعب.
۲۸. عسکری، حسن بن عبد الله، (۱۴۰۰ق)، الفروق فی اللغة، لجنة إحياء التراث العربی، لبنان - بیروت: دار الآفاق الجديدة.
۲۹. عیاشی، محمد بن مسعود، (۱۳۸۰ق)، تفسیر العیاشی، ۲ ج. تهران - ایران: مکتبه العلمیه الاسلامیه.
۳۰. فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۰۹ق)، العین، قم - ایران: مؤسسه دار الهجرة.
۳۱. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، (۱۴۱۴ق)، القاموس المحيط، لبنان - بیروت: دار الکتب العلمیه.
۳۲. فیومی، احمد بن محمد، (۱۴۱۴ق)، المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافعی، ایران - قم: مؤسسه دار الهجرة.
۳۳. کشی، محمد بن عمر، (۱۴۰۹ق)، اختیار معرفة الرجال، محمد بن حسن طوسی و حسن مصطفوی، ایران - مشهد مقدس: دانشگاه مشهد. دانشکده الهیات و معارف اسلامی. مرکز تحقیقات و مطالعات.
۳۴. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ق)، الکافی، ۸ ج. تهران - ایران: دار الکتب الإسلامية، چاپ چهارم.
۳۵. مصطفوی، حسن، (۱۳۶۸ق)، التحقيق فی کلمات القرآن الکریم، تهران - ایران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول.
۳۶. مفید، محمد بن محمد، (۱۴۱۳ج)، الأمالی، حسین استادولی و علی اکبر غفاری، ایران - قم: کنگره شیخ مفید.
۳۷. ---، (۱۴۱۳ب)، الإختصاص، علی اکبر غفاری و محمود موسوی زرنندی، قم - ایران: جماعة المدرسين فی الحوزة العلمیه بقم. مؤسسه النشر الإسلامی.
۳۸. ---، (۱۴۱۳الف)، الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد، ایران - قم: کنگره شیخ مفید.

چیستی مذاق شریعت و کاربرد آن در فقه جزایی شیعه

حمیدرضا جعفری^۱

محمود قیوم زاده^۲

امیر ملاعلی محمد^۳

چکیده

منابع اسلامی و مناهج شریعتی هر یک با رویکرد خاص خود، مفهوم مذاق شریعت را مورد تایید یا عدم آن قرار داده اند؛ گاهی عناصر و اجزاء تشکیل دهنده آن را تشریح نموده اند و گاهی به اعتبارسنجی این مفهوم و گاه نیز به نقد و آسیب شناسی آن پرداخته اند. در مقاله حاضر چیستی مذاق شریعت و کاربرد آن در فقه جزایی امامیه مورد بررسی قرار گرفته و نتیجه بحث بیانگر آن است که: در عرصه فقه جزایی امامیه فقها ضمن آشنایی با مذاق های شرعی معتبر، در حوزه های مختلف به مذاق شریعت استناد نموده اند؛ چنانکه نسبت به کاربرد این مفهوم در زمینه موضوعات فاقد سابقه تنصیبی، شیوه تحلیل موضوع حکم، حل تعارض ادله، رفع تراحم احکام و تفسیر ادله شرعی مبادرت نموده اند. توجه به مذاق شریعت و پرهیز از تفسیر تک گزاره ای نصوص، سبب هماهنگی احکام با غایات و دیدگاه های کلی شارع و کارآمدی بیشتر فقه جزایی می گردد. در این پژوهش با استفاده از داده های مطالعاتی به روش توصیفی تحلیلی موضوع تحقیق را واکاوی و به ابهامات چندی پاسخ داده شده است.

واژگان کلیدی

مذاق شریعت، فقه امامیه، فقه جزایی، کارکرد های مذاق شریعت.

۱. دانشجوی دکتری، گروه فقه و میانی حقوق و اندیشه‌ی امام خمینی (ره)، واحد خمین، دانشگاه آزاد اسلامی، خمین، ایران.

Email: hamidrezajafari214@gmail.com

۲. استاد، گروه معارف اسلامی و حقوق، واحد ساوه، دانشگاه آزاد اسلامی، ساوه، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: maaref@iau.saveh.ac.ir

۳. استادیار، گروه معارف اسلامی، واحد قم، دانشگاه آزاد اسلامی، قم، ایران.

Email: Dr.molla@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۴/۶/۲۷

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۴/۲

طرح مسأله

تردید نیست که باب اجتهاد در مذهب شیعه باز است و بهترین گواه بر این امر، کتب فقهی و بررسی‌های فقهی و علمی فقهای امامیه در طول تاریخ است. همچنین تردیدی نیست که فقه شیعه، پویا بوده و در تمامی زمان‌ها پاسخ‌گوی نیازهای مکلفان در اعمال شرعی آن‌ها بوده است. اما باید توجه داشت که این اجتهاد و آن پویایی، موجب شده که در طریق استنباط احکام شرعی، به نگرش‌ها و استناداتی مواجه شویم که برخی از این استنادات، به یک اصطلاح فقهی منجر می‌شود که لازم است در آن تأمل شود تا راهگشای سایر محققان و پژوهندگان طریق فقهی باشد. یکی از این اصطلاحات فقهی «مذاق شریعت» است. تلاش فقیهان جهت کشف روش و شیوه شارع در جعل احکام، در طول زمان فقاهت وجود داشته و این نگاه به شریعت در قالب‌های گوناگونی همچون طریقه، عادت، دأب و اصطلاح «مذاق شریعت» جلوه‌گر شده است. مذاق شریعت دیدی همه‌سویه به شرع و دریافت روش‌های شارع در جعل احکام است که فقیه این دید را با شناخت شریعت و انس با آن به دست آورده که نه در رویکرد تک گزاره‌ای؛ بلکه در رویکرد مجموعه‌گرایانه به شریعت رخ نموده است. در اهل سنت نیز پس از رحلت پیامبر (ص) تلاشی پیگیر برای فهم شریعت با عناوینی مانند مصلحت و مقاصد شریعت صورت گرفته است. با توجه به اینکه در فقه امامیه، دید مثبتی نسبت به این عناوین دیده نشده، استناد به مذاق شریعت نیز با ابهام روبه‌رو گردیده است.

تاریخ فقاهت شیعه در سیر تحولی خود شاهد نگرش‌های گوناگون بوده است. در سده‌های نخستین حیات فقه شیعه فقها در مقام استنباط احکام، تنها به نصوص شرعی به صورت تک گزاره‌ای می‌نگریسته‌اند و به سازگاری آن ادله با ملاک‌های کلی به دست آمده از سیره‌ی شارع در تشریح احکام توجهی نداشتند. به عنوان مثال این فقها به خاطر نزدیکی با عصر امامان معصوم (ع) با استناد به روایات اقدام صدور فتوا به صورت موجز و در قالبی مانند روایات می‌نموده‌اند. در دوره‌های بعدی فقها با رویکردی تطبیقی به فقه اهل سنت، دست به توسعه فروع مسائل فقهی زده و به نقد و بررسی آن پرداختند. کتاب المبسوط

فی الفقه الامامیه اثر شیخ طوسی با چنین رویکردی نگاشته شده است. با این حال استنباط احکام تا این مقطع مبتنی بر نگرش تک گزاره ای به ادله و نصوص شرعی است. در دوره‌های دیگر با شکل‌گیری و بسط دانش اصول فقه از یک طرف و با تمسک به میراث علمی گذشتگان، شاهد تحلیل‌های عمیق و موشکافانه در ادله احکام هستیم. صاحب جواهر از جمله فقهای است که در اثر خود جواهر الکلام به این شیوه عمل نموده است. ایشان گذشته از تحلیل عمیق فقه، رویکرد نوینی در عرصه اجتهاد اتخاذ نموده است. صاحب جواهر از نخستین فقهای است که مبنا و ملاک را صرفاً بر ظاهر نصوص قرار نداده است بلکه به ساز و کارهای دیگر نیز پرداخته که از کلیت نصوص و ادله به دست آورده است. ایشان به شیوه و «مذاق شریعت» در جعل احکام توجه کرده و از رهگذر آن به استنباط احکام پرداخته است. به عنوان مثال صاحب جواهر معتقد است که اگر چه شخص می‌تواند حقوق مالی و حتی مجازات‌هایی که حق شخصی اوست از مستحق علیه حتی با توسل به زور مطالبه کند و در میان اگر ضروری به بار آید ضامن نخواهد بود. مع ذلک اگر استیفای حق منجر به بروز فتنه و اتلاف اموال و انفس گردد، باید از آن پرهیز نماید. سپس می‌گوید: «یمكن دعوى العلم من مذاق الشارع بعدم جواز فعل ما یرتب به ذلک (تلف الانفس و الاموال) و إن كان مباحاً فی نفسه او مستحباً بل واجباً...؛ ممکن است ادعا شود که از مذاق شارع، عدم جواز عملی که منتهی به تلف نفوس و اموال شود فهمیده می‌شود اگرچه آن عمل فی نفسه مباح یا مستحب و یا حتی واجب باشد...» (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۴۰، ص ۳۸۷) فقهای پس از صاحب جواهر نیز در آثار خود کراراً به «مذاق شریعت» استناد نموده‌اند و به این ترتیب این اصطلاح وارد حوزه فقهات شیعه گردید. با این حال جایگاه فقهی مذاق شریعت چندان روشن به نظر نمی‌رسد. در یک بحث کلان، باید مشخص گردد آیا اساساً شریعت، تنها از تک گزاره‌هایی به عنوان ادله شرعی تشکیل شده است که هیچ‌گونه انسجام میان آنها وجود ندارد و یا اینکه هر یک از آنها در پیوند با دیگر ادله شرعی، در یک دستگاه منسجم عمل می‌کنند و این انسجام همانا ناشی از روح کلی حاکم بر ادله شرعی است. با توجه به موارد مذکور، مقاله حاضر درصدد بررسی دلالت‌های مذاق شریعت در فقه جزایی امامیه می‌باشد.

۱- مذاق شریعت

واژه مذاق، مصدر از ریشه «ذاق - یذوق» و به معنای مزه، طعم، چشیدن و آزمودن می باشد. در المنجد به سه مصدر «ذوقاً و ذواقاً و مذاقاً» و دو معنا یکی چشیدن و دیگری آزمودن برای این ریشه اشاره شده است چنانکه که وقتی گفته می شود: «ذاق العذاب» یعنی طعم عذاب را چشید و آنگاه که گفته می شود: «ذاق الرجل و ما عند الرجل» یعنی آن مرد را آزمود. (معلوف، ۱۳۸۰، ص ۳۲)

خلیل بن احمد در تحلیل واژه مذاق می نویسد: «مذاق یکی از مصادری است که از فعل «ذاق - یذوق» می باشد» (فراهیدی، ۱۴۱۰، ص ۱۲۶) او برای این فعل به دو مصدر دیگر، یعنی «ذوق» و «ذواق» به معنای طعم و مزه، اشاره می کند. جوهری نیز در صحاح به تحلیل این واژه پرداخته است. او همین معنا را یادآوری کرده و برای این واژه، معنای دیگری را که «آگاهی یافتن» است، ذکر می کند: «و ذقت ما عند فلان، ای خبرته» (جوهری، ۱۴۰۷، ص ۲۳۶)

یکی از محققان معاصر در خصوص این واژه می نویسد: «تحقیق این است که اصل این ماده، احساس گونه ای از خصوصیات چیزی است که حس می شود؛ خواه با حس چشایی باشد یا لامسه یا حس باطنی ... پس روشن شد که ذوق اعم از این است که با حواس جسمانی و غیر جسمانی باشد. روح انسان نیز دارای قوا و حواسی است که با آن امور غیر مادی را درک می کند آنها را می بیند و می شنود و لمس می کند و می چشد و می بوید.» (مصطفوی، ۱۴۱۶، ج ۳، ص ۳۲۵)

به باور ایشان، مذاق منحصر در حس چشایی نیست؛ بلکه شامل سایر حواس پنج گانه و حتی حواس باطنی انسان نیز می گردد.

واژه شرع در لغت به معنای درگاه و سردر ورودی «عتبه» و نیز به معنای آبشخور و جایگاهی که بدون طناب از آن آب نوشیده می شود: «مورد الماء الذی یستقی منه بلا رشاء» آمده است (مصطفی، و همکاران، ۱۴۱۰، ص ۴۱۲). در المنجد به دو مصدر «شرعاً و شُرُوعاً» و دو معنا، یکی پایه و بیان چیزی را گذاشتن و دیگری روشن و آشکار کردن برای این ریشه اشاره شده است. چنانکه وقتی گفته می شود: «شرع لهم الطريق» بدین معناست

که راه را برای آنها ساخت و افتتاح کرد و آنگاه که گفته می‌شود: «شرع یشرع شرعا و شرُوعا الطريق» به معنی روشن و آشکار شدن راه می‌باشد. (معلوف، ۱۳۸۰، ص ۳۶۹) خلیل بن احمد، به اصل واژه اشاره می‌کند و آن را به معنای وارد شدن بر آب می‌داند؛ به گونه‌ای که شخص با دهان آب را بیاشامد. شریعت که جمع آن، شرایع است، به کنار رود گفته می‌شود که برای آب نوشیدن چهارپایان آماده شده است. (فراهیدی، ۱۴۱۰، ص ۳۸۹) او در ادامه این سخن، یادآوری می‌کند که اگر گفته شود «منزل شارع» به معنای خانه‌ای است که در راه عمومی و همگانی قرار گرفته است و هنگامی که گفته می‌شود «شرعتُ السفینةُ تشریعا» به معنای تعبیه بادبان «شراع» بر کشتی است و در توصیف آن می‌نویسد: «هو شیء یکون فوق خشية كالملاءة الواسعة، تصفقه الرياح فتمضی السفینة؛ آن چیزی است همانند جامه وسیع که در بالای چوبی قرار می‌گیرد و بادها را جمع می‌کند و باعث حرکت کشتی می‌گردد» ایشان به معانی دیگری، همچون بالا بردن چیزی «شرعت الشيء اذا رفعته جداً» سرعت و نفوذ «هذا أشرع من السهم، أي أنفذ و أسرع» نیز اشاره می‌کند. (همان، ص ۳۹۱)

از آنجا که تعریف روشنی از مذاق شریعت از سوی فقها ارائه نشده است، پرداختن به این مسئله لازم به نظر می‌رسد، البته ارائه یک تعریف دقیق که جامع تمامی عنصر و ارکان این مفهوم باشد هیچ‌گونه خدشه‌ای بر آن وارد نباشد، آسان نخواهد بود. همان‌گونه که در معنای لغوی مذاق بررسی شد که معنای لغوی آن، آگاهی بر روش‌های شارع در جعل احکام و به عبارت دیگر سلیقه شارع در تشریح قانون‌گذاری است در جایی که دلیل ظاهر و قطعی برای استناد حکم وجود ندارد، ولی از آن جا که حکم، با روش شارع در آن احکام هماهنگی و مناسبت دارد، حکم مسئله روشن می‌شود.

۲- مذاق شریعت به عنوان منبع حکم

در فقه جزایی، مجازات‌ها به چهار قسم حدود، قصاص، دیات و تعزیرات تقسیم شده‌اند. باتوجه به اینکه مذاق شریعت به عنوان محصول و برآیند سایر منابع شرعی تلقی می‌شود و در عین حال متکی بر نص شرعی مشخصی نیز نمی‌باشد بنابراین اصولاً در مجازات‌های حدی که موقوف به تنصیب شارع است جریان نخواهد یافت. به عبارت دیگر مجازات

حدی، مجازاتی است که نصی اعم از قرآن یا سنت در خصوص آن وارد شده باشد. در غیر این صورت موضوعاً از حیطه حدود خارج است. در تعریف حد آمده است؛ «کل مال له عقوبه مقدره یسمی حدا و ما لیس كذلك یسمی تعزیراً؛ هر آنچه مجازات مقداری برای آن وجود دارد حد و در غیر این صورت تعزیر نامیده می‌شود» (حلی، ۱۴۰۸، ج ۴، ص ۱۳۶) با این وصف، استناد به مذاق شریعت به عنوان منبع استنباط حکم صرفاً در عرصه سایر مجازات‌ها میسور است. پرواضح است که ممنوعیت این استناد صرفاً در مقام تجریم (جرم انگاری) و نه در مقام قضا (رسیدگی) و کیفیت اجرای مجازات است. به عنوان مثال اگرچه در خصوص ممنوعیت رسیدگی غیابی به جرایم مستوجب حد، نصی وارد نشده است مع ذلک در این خصوص به مذاق شارع بر ابتناء حدود بر تخفیف و مسامحه استناد شده است و رسیدگی غیابی را مجاز نشمرده‌اند. (تبریزی، ۱۴۰۴، ص ۱۸۹)

در خصوص جواز بی حس کردن اعضا هنگام اجرای مجازات‌های بدنی، آنچه از ادله حدود و تعزیرات به دست می‌آید این است که دردناک بودن کیفر به مقدار متعارف آن، شرطی لازم بوده و از عناصر اصلی مجازات تلقی می‌گردد. در نتیجه بی حس کردن عضو، هنگام اجرای مجازات به نحوی که درد تازیانه یا قطع عضو را احساس نکند جایز نیست. در آیات مربوط به حد زنا به تعبیر «عذاب» و «ایذاء» اشاره شده است: «الزانیه و الزانی فاجلدوا کل واحد منهما مئه جلده و لا تأخذکم بهما رأفه فی دین الله ان کنتم تومنون بالله و الیوم الآخر و لیشهد عذبهما طائفه من المومنین»؛ «زن و مرد زناکار را هر یک، صد تازیانه بزنید و در اجرای احکام دین خدا نسبت به آنها رحم نورزید اگر به خدا و آخرت ایمان دارید و باید گروهی از مومنان شاهد عذاب کشیدن آنها باشند» (نور / ۲). در موارد لواط و زنا نیز آمده است: «واللذان یأتیانها منکم فأذوهما فان تابا و اصلحا فأعرضوا عنهما؛ آن دو نفری که از شما مرتکب لواط و زنا شدند، آزار رسانید پس اگر توبه کردند و اصلاح شدند با آنان اری نداشته باشید» (نساء / ۶)، و در بیان حد سرقت نیز آمده است: «السارق و السارقه فاقطعوا یدیهما جزاء بما کسبا نکالاً من الله... دست مرد و زنی را که دزدی کرده اند قطع کنید، این سزای کار آنان و عذابی از جانب خداوند است...» (مائده / ۳۸)

در لسان بسیاری از روایت‌هایی که به بیان کیفیت بعضی از حدود و تعزیرات پرداخته

اند، تعبیرهای وجود دارد که دلالت بر اشتراط درد و رنج در مجازات‌های بدنی دارد. در معتبره ی ابوالعباس که شیخ حر عاملی در باب حد زنا از کتاب وسائل الشیعه آورده این تعبیر آمده است: «عذاب الدنیا هون من عذاب الآخره؛ عذاب دنیا آسان تر از عذاب آخرت است» (حرعاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۸، ص ۳۷۶) و یا در روایت ابوبصیر آمده است: «سألته عن السكران و الزانی، قال: یجلدان بالسیاط مجردین بین الکتفین فاما الحد فی القذف فیجلد علی ما به ضربا بین الضربین؛ از امام (ع) درباره‌ی مست و زناکار پرسیدم. فرمود: آنان را لخت کرده و با تازیانه میان شانه هایشان می زنند اما در حد قذف ضربات متوسط است» (همان، ص ۴۷۴)

صاحب جواهر نیز در این زمینه می نویسد: «لا خلاف فی أنه لا یقام علیه الحد حتی یفیک لتحصیل فائده الحد التی هی الانزجار عنه؛ اختلافی در این مسئله نیست که حد بر مست جاری نمی شود تا زمانی که هوشیار گردد تا اینکه فائده حد که همان بازداشتن از ارتکاب دوباره جرم است، حاصل شود». (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۴۱، ص ۴۶۱)

با این حال قدر متقین از آنچه ذکر شد این است که در مورد حدود و تعزیراتی که از نوع جلد و رجم است می توان به اشتراط درد و رنج به قدر متعارف و عدم جواز بی حس کردن محکوم علیه قائل شد مع ذلك نمی توان آن را به حدود از نوع قتل و قطع عضو نیز تسری داد. خصوصا آنکه در این قسم از کیفرها، صرف نظر از دردی که هنگام اجرای آنها احساس می شود، کارکرد بازدارندگی را به طور کامل دارند و خاصیت بازدارندگی آنها منوط به احساس درد به هنگام اجرای آنها نیست. ثمره بحث آنکه در کیفری مانند قتل و قطع عضو دلیلی در شرع وجود ندارد که مجازات مرتکب چیزی بیش از جان یا فقدان آن عضو باشد. برخی از فقها جهت یافتن حکم مسئله به مذاق شارع و ارتکازهای فقهی و مشرعی استناد جسته اند و معتقدند اگرچه «در باب حدود و تعزیرات اجرای کیفرهای جسمانی بدون بی حسی حتی در صورتی که محکوم هم آن را درخواست کرده باشد حرام نیست، چه رسد که او درخواست نکرده باشد، در این حکم هیچ فرقی میان حدود گوناگون وجود ندارد. آری در مواردی مثل حد تازیانه یا رجم یا سوزاندن یا افکندن از بلندی، انجام حمل بی حسی حرام است و باید محکوم از مطالبه آن منع شود. چرا که در

این گونه موارد، از ادله آنها استفاده می شود که شارع به نوعی آزار و عذابی که عادتاً از کیفرها حاصل می شود نظر داشته و لازم می دانسته که محکوم به هنگام اجرای حد، آن را احساس کند اما در غیر موارد یاد شده حرمت بی حسی یا وجوب منع محکوم از مطالبه آن ثابت نیست». (هاشمی شاهرودی، ۱۳۷۸، ص ۳۴۵)

در عرصه تعزیرات با توجه به عدم تنصیص شارع و تقریر آن در هر فعل یا ترک فعل حرام می توان نقش پررنگ تری برای استناد به مذاق شریعت یافت. به عنوان مثال صاحب جواهر هنگام سخن پیرامون حرمت هتک مقدسات دینی چنین می گوید: «انه لا یلیق بالفقیه الممارس لطریقه الشرع العارف للسانه ان یتطلب الدلیل علی کل شیء بخصوصه من روایة خاصة و نحوها، بل یکتفی بالاستدلال علی جمیع ذلک بما دل علی تعظیم شعائر الله، و بظاهر طریقه الشرع المعلومة لدی کل أحد؛ برای فقیه آشنا و همدم با لسان شارع، زینده نیست برای تمام جزئیات و تک تک گزاره ها به دنبال آیه یا روایتی خاص باشد بلکه استدلال بر مجموع آنچه بر تعظیم شعائر خداوند دلالت دارد و به ظاهر روش شرع که نزد هر کسی آشکار است کفایت می کند» ایشان پس از این سخن، برای فتوا به حرمت هتک مقدسات دینی به ادله تعظیم شعائرالله و آنچه از دأب و روش شارع در بین مردم ظاهر است، استناد می کند. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۵۲)

در خصوص حرمت القاء جاهل در فعل حرام و تعزیر عامل آن، برخی حکم به حرمت فروش روغن نجس به مسلمان در فرضی که موجب افکندن او در فعل حرام شود، نموده و دلیل آن را مذاق شارع در خصوص حرمت القای جاهل در عمل حرام دانسته اند. (مصطفوی، ۱۴۱۶، ص ۳۰۰) به عبارت دیگر اگرچه نصی در خصوص مورد وارد نشده است بلکه مذاق شارع در این خصوص از روایت های بسیاری در جاهای گوناگون فقه به دست آمده است که می توان از مفهوم روایات زیر استفاده نمود:

- حرمت نوشاندن شراب به اطفال و کفار^۱
- کراهت دادن خوراکی ها و آشامیدنی های حرام به بهائم^۱

۱. روایت عجلان ابی صالح از امام صادق علیه السلام: «قلت لأبی عبد الله ع المولود یولد ففسقیه الخمر فقال لا من سقی مولودا مسکرا سقاه الله من الحمیم و أن غفر له (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۵، ص ۳۰۸)

- نتایج فتوا دادن از روی ناآگاهی^۲

- به دوش کشیدن بار گناهان مأمومین توسط امام مقصر^۳

- ضمانت امام جنب، نسبت به مأمومین^۴

در مسائل مستحدثت نیز کشف روش و مذاق شارع در جعل احکام، راهگشا خواهد بود. مسائل نو پدید مانند مباحث مربوط به انواع مخدرات، جرایم مرتبط به فضای مجازی و ... بعضاً فاقد زمینه‌ی تنصیصی در فقه می باشد مع ذلک با توجه به اینکه فقاهت شیعه در ادوار مختلف، همواره پویا و پاسخگوی نیازهای بشری بالاخص در حوزه موضوعات نوپدید بوده است موضوعاتی که هیچ گونه پیشینه فقهی از آنها به چشم نمی خورد و یا اگر سابقه ای داشته است به جهت تحول برخی اوصاف آنها و تغییر مناسبات حکم و موضوع و یا دگرگونی در روابط اجتماعی، اکنون حکم شرعی دیگری را انتظار دارد از همین روی، فقهای امامیه، همان گونه که از رهگذر دلیلی روشن نظر شارع را استنباط می کنند و یا از سندی غیرشفاف آن را حدس می زنند، در برخی موارد که دلیل روشن جهت حکم وجود ندارد با استیلاء و احاطه کلی بر مجموعه فقه و از طریق تجمیع شواهد و قرائن، به مذاق و سلیقه شارع در آن مسئله پی برده حکم آن مسئله را بیان می کنند و تمسک نابهنگام به اصول علمیه را روا نمی دانند.

از موارد استناد به مذاق شریعت در قصاص و دیات هنگامی است که عملی فی نفسه مباح یا مستحب و حتی واجب است اما انجام آن موجب تلف جان یا مال می گردد. در اینجا بحث بر این است که آیا دست بردن به چنین اعمالی مستوجب ضمان است یا خیر؟ حکم این مسئله اگر چه صراحتاً بیان نشده است ولی از مذاق شارع استفاده می شود که

۱. روایت غیث از امام صادق علیه السلام: أن امیر المؤمنین (ع) کره أن تسقی الدواب الخمر (همان، ص ۳۰۹)

۲. روایت ابی عبیده حذاء از امام باقر (ع): «من افقی الناس بغير علم و لا هدی لعنته ملائکه الرحمه و ملائکه العذاب و لحقه وزر من عمل بفتیاه. (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۴۲)

۳. کتب امیر المؤمنین الی محمد بن ابی بکر انظر یا محمد صلاتک کیف تصلیها لوقتھا فإنه لیس من امام یصلی بقوم فی صلاته نقص إلاً کانت علیه و لا ینقص ذلک من صلاتهم. (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۸۵، ص ۹۳)

۴. روایت معاویه بن وهب از امام صادق علیه السلام: «قلت لأبی عبدالله ع أ یضمن الامام صلاه الفریضه فإن هولاء یزعمون أنه یضمن فقال لا یضمن ای شیء یضمن إلا أن یصلی بهم جنباً أو علی غیر طهر. (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص

چنین اقدامی جایز نیست. در این راستا، صاحب جواهر معتقد است که اگر چه شخص می‌تواند حقوق مالی و حتی مجازات‌هایی که حق شخصی اوست از مستحق علیه حتی با توسل به زور مطالبه کند و در میان اگر ضروری به بار آید ضامن نخواهد بود. مع ذلك اگر استیفای حق منجر به بروز فتنه و اتلاف اموال و انفس گردد، باید از آن پرهیز نماید. سپس می‌گوید: يمكن دعوى العلم من مذاق الشارع بعدم جواز فعل ما يترتب به ذلك (تلف الانفس و الاموال) و إن كان مباحاً في نفسه او مستحباً بل واجباً ... ؛ ممکن است ادعا شود که از مذاق شارع عدم جواز عملی که منتهی به تلف نفوس و اموال شود فهمیده می‌شود اگرچه آن عمل فی نفسه مباح یا مستحب و یا حتی واجب باشد ...» (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۴۰، ص ۳۸۷) سپس به روایتی می‌کند که می‌تواند تأیید کننده این دیدگاه باشد. علی بن مهزیار می‌گوید:

«ذَكَرَ أَنَّ بَيْنَ مَنْ وَقَفَ هَذِهِ الضَّيْعَةَ عَلَيْهِمْ اخْتِلَافاً شَدِيداً وَ أَنَّهُ لَيْسَ يَأْمَنُ أَنْ يَتَّفَقَمَ ذَلِكَ بَيْنَهُمْ فَإِنْ كَانَ تَرَى أَنْ يَبِيعَ هَذَا الْوَقْفَ وَ يَدْفَعِ إِلَى كُلِّ إِنْسَانٍ مِنْهُمْ مَا كَانَ وَقَفَ لَهُ مِنْ ذَلِكَ أَمْرُهُ فَكُتِبَ عِ بَخْطِهِ إِلَى أَعْلَمِهِ أَنْ رَأَى إِنْ كَانَ قَدْ عَلِمَ اخْتِلَافَ مَا بَيْنَ أَصْحَابِ الْوَقْفِ وَ أَنْ يَبِيعَ الْوَقْفَ أَمْثَلُ فَلَيبِعْ فَإِنَّهُ رَبَّمَا جَاءَ فِي الْاِخْتِلَافِ تَلْفُ الْأَمْوَالِ وَ النَّفُوسِ؛ به امام جواد علیه‌السلام نامه نوشتم، شخص واقف گفته است که میان موقوف علیهم اختلافی شدید رخ داده است و او از این که اختلاف بیشتر شود، ایمن نیست. اگر شما اجازه بدهید این وقف را بفروشد و سهم هر یک را به خودش بدهد؟ حضرت در پاسخ نوشتند: او را آگاه کن که نظر من این است که اگر چنین اختلافی بین صاحبان وقف رخ داده باشد، فروش آن شایسته تر است؛ زیرا چه بسا این اختلاف باعث از میان رفتن اموال و جان‌ها شود». (ابن بابویه، ۱۴۱۳، ج ۴، ص ۲۴۱).

صاحب جواهر از بخش پایانی روایت «إنه ربما جاء في الاختلاف تلف الاموال و النفوس» به مذاق شارع دست می‌یابد که فراگیر است و تنها به باب وقف منحصر نمی‌گردد.

همچنین در خصوص تحقق لوث به مجرد ظن به ارتکاب قتل از ناحیه شخص یا اشخاص معین و استناد به قسامه، یکی از فقهای معاصر معتقد است که آنچه در نصوص و

روایات آمده، ظنون خاصی است؛ مثل اینکه مقتول در چاه قومی یا قبیله ای و محله آنها یافت شود و در صورتی که بین آنها و مقتول، خصومت و نزاع قبلی نیز وجود داشته باشد. در حالی که مطلق ظن در غیر مواردی که در روایات آمده است معتبر نیست و اطلاق و عمومی که بتوان به آن استناد کرد وجود ندارد. خصوصاً اینکه مذاق شریعت در اسلام بر احتیاط در مسائل مربوط به خون و ناموس مبتنی است. (یزدی، ۱۳۸۹ ج ۳۷، ص ۳۵)

شاید بتوان گفت: این که فقیهان به مذاق شریعت پرداخته اند و آن را به عنوان مستند مطرح کرده‌اند، در اصل برای جایی بوده است که به سند و دلیلی دست نیافته و از مجموع ادله، حکم را استیناس کرده اند، هر چند در مواردی که دلیل جداگانه ای یافته اند نیز از استناد به مذاق شریعت بهره برده اند و این نیست جز این که مذاق شریعت را دلیلی برتر از دیگر ادله می دانسته اند که در برخی از جاها می تواند بر دیگر ادله پیشی گیرد و بر آن ها حاکم شود.

۳- دلیلی در برابر اصل استصحاب

گاه به مذاق شریعت در برابر اصول استناد شده است؛ به گونه ای که جایی برای اجرای اصل باقی نمی ماند؛ زیرا اصل در جایی دارای اعتبار است که دلیلی در میان نباشد و از آن جا که فقهای شیعه به مذاق شریعت همانند دلیلی که یارای استناد احکام را به خود دارد، نگرسته و آن را بر اصولی مانند استصحاب و برائت پیشی داده اند؛ به گونه ای که دیگر جایی برای اجرای اصول یاد شده نخواهد ماند.

برای نمونه در باب احکام صابثان در میان فقیهان اختلاف نظر وجود دارد که آیا خون این ها هدر است یا محترم به شمار می آید. منشأ اختلاف، به این باز می گردد که آیا به آنها اهل کتاب گفته می شود یا از اهل کتاب شمرده نمی شوند؛ زیرا آیات قرآن بر این دلالت دارند که جزیه گرفتن از کسانی درست است که اهل کتاب به شمار آیند:

«قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ» (التوبة/ ۲۹)

با کسانی از اهل کتاب که نه به خدا، و نه به روز جزا ایمان دارند، و نه آنچه را خدا و رسولش تحریم کرده حرام می شمردند، و نه آیین حق را می پذیرند، بیکار کنید تا زمانی که

با خضوع و تسلیم، جزیه را به دست خود بپردازند!

افراد دارای شرایط یاد شده به پیروی از این آیه، اهل ذمه شمرده شده و خویشان دارای احترام است. برخی در این جا به استصحاب عدمی تمسک کرده اند و صابئان را از زمره کسانی که اهل کتاب به شمار آیند، ندانسته اند. (خامنه‌ای، ۱۴۱۷، ص ۲۸)

یکی از تفسیرهایی که برای استصحاب شده، این است که درباره دسته نخستین آن‌ها یقین وجود دارد که دارای کتاب نبوده اند و همین یقین درباره دسته های پسین آن‌ها نیز جاری می شود. به دیگر سخن، همان یقین گذشته را بر این پایه، که این گروه دارای کتاب نیستند، برای پیروان هم اکنون این آیین، جاری می کنیم.

یکی از فقهای معاصر در خصوص شک در جواز اهراق دم، قائل به سه فرض شده است:

نخست شک در احترام ذاتی دم است و این در صورتی است که امر دائر مدار بین اسلام و کفر شخص باشد. دوم شک در یکی از موجبات احترام دم در صورتی که هدر ذاتی دم در سابق ثابت باشد مانند اینکه شک داشته باشیم کافر وارد ذمه شده است یا خیر. سوم شک در عارض شدن یکی از موجبات هدر دم است و آن در صورتی است که احترام ذاتی دم در سابق ثابت باشد مانند اینکه مسلمان، مرتد یا مرتکب زنا یا محصنه گردد. ایشان در حالت اول که یقین به کفر سابق وجود دارد عقیده به استصحاب مهدور الدم بودن شخص و عمل به مقتضای این اصل دارد و در پاسخ به برخی که عقیده دارند مقتضای اصل، احترام دم است و به روایت صحیح زراره «قال رسول الله (ص): کل مولود یولد علی الفطره یعنی المعرفه بان الله عزوجل خالقه» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۱۳).

و صحیح فضل بن عثمان اهور از امام صادق (ع): «ما من مولود یولد اُلاً علی الفطره، فابواه اللذان یهودانه و ینصرانه و یمجسمانه...» استناد می کنند، می گوید: هیچ یک از ادله متضمن اصالت اسلام نمی باشد زیرا اسلام نیز مانند دیگر ادیان نیازمند تعلیم است و مقصود از فطرت در روایات، معرفت خداوند و توحید است و این امر جهت احترام دم کفایت نمی کند. از این رو استصحاب عدم اسلام از زمان صغر سن یا عدم ازلی کافی برای اثبات مهدور الدم بودن می باشد. البته ایشان این فرض را نیز در نظر می گیرند که ممکن

است از ادله وجوب عرضه اسلام به کفار قبل از قتال با آنها اینگونه استدلال کرد که مهدورالدم بودن به مجرد عدم اسلام حاصل نمی‌گردد بلکه این امر موکول به عرضه اسلام و ردّ است که در این صورت مجالی برای استصحاب باقی نمی‌ماند. در خصوص شک در حالت دوم نیز مقتضای استصحاب را عدم دخول شخص در ذمه و مالا جواز قتل او می‌داند و در خصوص حالت سوم نیز با استصحاب عدم عروض یکی از موجبات هدر دم مانند زنا یا ارتداد، احترام دم را ثابت می‌داند. (حکیم، ۱۴۱۸، ج ۴، ص ۸۵)

می‌توان گفت: این استصحاب با مذاق شریعت سازگار نخواهد بود؛ زیرا ریختن خون هزاران نفر را تنها به جهت این که احترام و ارزش آن‌ها به اثبات نرسیده است، نمی‌توان سازگار با مذاق شرع دانست و این چنین حکمی براساس استصحاب، از مذاق شرع بسیار دور می‌باشد و چنین چیزی را در دیگر ادیان الهی سراغ نمی‌توان گرفت چه رسد به دین اسلام که برای کرامت انسانی ارزش قائل است و حرمت خون را از بزرگ‌ترین چیزها می‌داند. بنابراین، نمی‌توان گفت با تکیه بر چنین استصحاب‌هایی، ریختن خون انسان‌ها را روا دانست (خامنه‌ای، ۱۴۱۷، ص ۲۸).

۴- دلیلی در برابر اصل برائت

گاه نیز فقیهان شیعه در برابر اصل برائت به مذاق شریعت استناد کرده‌اند و با وجود مذاق شریعت، جایی برای اجرای اصل برائت نگذاشته‌اند. از مواردی که غیبت اشخاص روا می‌باشد، در جایی است که شخص، متجاهر به فسق باشد؛ یعنی گناه را به گونه‌ای آشکارا انجام دهد و از انجام آن‌ها در پیش چشم مردم، باکی ندارد و اگر چنانچه این صفت برای کسی آشکار بود، غیبت چنین کسی روا خواهد بود.

سخن در این است که اگر کسی تجاهر به فسق می‌کند، ولی این تجاهر خود را به گونه‌ای توجه نماید آیا باز می‌شود گفت: غیبت چنین کسی رواست؟ یکی از چیزهایی که در این جا می‌توان به آن در روا بودن غیبت چنین کسی استدلال کرد، اصالت برائت است. اصالت برائت، به این صورت است که شک به وجود می‌آید که آیا این مورد، مصداقی از عمومات حرمت است تا این که نتوان غیبت او را جایز شمرد و یا این که عمومات حرمت، چنین موردی را دربر نمی‌گیرد بنابراین جایی برای روا بودن غیبت

نخواهد بود.

امام خمینی نمی‌پذیرد که در این جا بتوان به اصالت برائت تمسک کرد و در کنار دلیل‌هایی که می‌آورد به مذاق شریعت نیز اشاره می‌نماید و می‌نویسد: «فمن جاهر بفسق مع توجيه لدی الناس بوجه ممکن صحته و لو بعیدا، لم یکن متجاهرا جائز الغیبه و لو علم کذبه فی محمله، فضلا عما إذا احتملت صحته و لو بعیدا. فلا بد فی الحکم بالجواز من إحراز کونه متجاهرا بالفسق بما هو فسق من غیر احتمال الصحه أو احتمال اعتذاره بعذر غیر معلوم الفساد، لما علم من طریق العقل و النقل احترام المسلم و الاهتمام بشأنه و أن عرضه کدمه لا بد فيه من الاحتیاط و لا یجوز التمسک بالأصول فی جواز الوقیعه فیہ، بدعوی أنه مع احتمال کونه متجاهرا بالفسق تكون الشبهه فی العمومات مصداقیه و معها یكون الأصل البراءة، فإنه مخالف لمذاق الشارع الأقدس، و لما یستفاد من الأخبار الکثیره من کثره الاهتمام بأعراض المؤمنین. پس هر آنکه متهاجراً مرتکب گناهی گردد ولی گناه خود را نزد مردم به نحوی توجیه نماید هر چند به سختی بتوان صحت ادعای او را پذیرفت و کذب اظهارت او نیز آشکار گردد، متجاهر جائز الغیبه محسوب نمی‌شود چه رسد به اینکه بتوان احتمال صدق اظهارت او را هر چند به سختی داد پس در جواز غیبت بایستی لزوماً فسق شخص بدون احتمال صحت اظهارات و عذر وی احراز گردد زیرا آنچه از طریق عقل و نقل فهمیده می‌شود، اهتمام و توجه شارع به احترام و کرامت انسان است و اینکه ارزش آبروی او همانند ارزش خون وی می‌باشد. بنابراین باید جانب احتیاط را گرفت و از تمسک به اصالت برائت با این استدلال که شک در خصوص متجاهر به فسق بودن، شبهه مصداقیه است و در شبهات مصداقیه اصل برائت جاری می‌شود، دست شست زیرا چنین استدلالی مخالف مذاق شارع و اخبار کثیری است که از معصومین (ع) وارد شده است و دلالت بر اهتمام به آبروی مسلمین دارد» (موسوی خمینی، ۱۴۱۵، ص ۲۸۰)

۵- از میان برنده تعارض در ادله

یکی از مواردی که می‌توان از مذاق شریعت بهره برد، در تعارضی است گاه میان ادله به وجود می‌آید. تعارض بدین معناست که دو دلیل شرعی و یا بیشتر در برابر یکدیگر قرار بگیرند؛ به گونه‌ای که هر کدام، ضد دیگری قرار گرفته است. به دیگر سخن، تنافی میان

دو دلیل متساوی است بدین صورت که یکی از دو دلیل، خواهان چیزی است که دلیل دیگر، خواهان آن نیست و متناقض آن را خواهان است؛ مانند اباحه و وجوب. (قطب، ۲۰۰۲م، ص ۱۳۵)

در خصوص جواز اجرای حدود در زمان غیبت دو دسته روایت وجود دارد. در مقبوله عمر بن حنظله آمده است: «از امام صادق(ع) سوال کردم که میان دو نفر از شیعیان در مورد دین یا ارث منازعه ای وجود دارد. آیا برای ایشان جایز است به سلطان جور و قاضی منصوب از طرف ایشان مراجعه کنند؟ حضرت(ع) در پاسخ فرمودند: خیر، رجوع به ایشان، رجوع به طاغوت است. آنگاه حضرت(ع) در پاسخ پرسش ابن حنظله که «این دو شیعه چه کنند؟» می‌فرمایند: بنظران الی من کان منکم ممن قد روی حدیثنا و نظر فی حلالنا و حرامنا و عرف احکامنا فلیرضوا به حکما فائنی قد جعلته حاکما» (حرعاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۷، ص ۱۳۶) شبیه همین مضمون، روایت ابن خدیجه است که می‌گوید: «امام صادق(ع) مرا به سوی شیعیان فرستاد و فرمود به ایشان بگویم: ایاکم اذا وقعت بینکم خصومه أو تداری فی شیئی من الأخذ و العطاء، ان تحاکموا الی احد من هؤلاء الفساق، اجعلوا بینکم رجلا قد عرف حلالنا و حرامنا فائنی قد جعلته علیکم قاضیا و ایاکم ان یخاصم بعضکم بعضا الی السلطان الجائر» (همان، ص ۱۳۹)

چگونگی استناد به این دو روایت از دو جهت است. یکی اینکه مطابق این دو روایت، قضاوت کردن حق قاضی شیعه مجتهد است و دایره ی قضاوت، حدود را نیز دربرمی گیرد. (اردبیلی، ۱۴۲۳، ج ۷، ص ۵۴۷) به عبارت دیگر، اقامه حدود از موارد قضاوت است و برای قضاوت باید به «من کان منکم ممن قد روی حدیثنا...» مراجعه کرد و این مراجعه اختصاص به زمان حضور امام معصوم ندارد. بلکه اتفاقا روایات در فرضی است که دسترسی به امام(ع) وجود ندارد. حال یا امام(ع) مبسوط‌الید نیست یا اینکه از دیدگان غائب است. جهت دیگری که با توجه به آن می‌توان به این دو روایت استناد کرد، آن است که عبارت «فائنی قد جعلته علیکم حاکما» در مقبوله عمر بن حنظله در ولایت عامه ظهور دارد و همانند آنچه برای نایب خاص که به بلادی از بلاد اسلامی فرستاده می‌شود. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۱، ص ۳۹۳). به تعبیر دیگر این روایت از سطح قضاوت بالاتر است و بر ولایت

فقیه دلالت دارد و چون در روایت، این ولایت قیدی ندارد، ولایت بر حدود را نیز در بر می‌گیرد.

در مقابل روایتی در دعائم الاسلام و جعفریات از امام صادق (ع) نقل شده است که مطابق آن حضرت از امیرالمؤمنین (ع) نقل می‌کند: « لا یصلح الحکم و لا الحدود و لا الجمعه الا بالامام؛ حکم کردن (قضاوت کردن) و اجرای حدود و اقامه نماز جمعه، جز توسط امام صورت نمی‌گیرد» (معزی ملایری، ۱۴۱۵، ج ۲۶، ص ۲۸۰) بنابراین اقامه حدود مشروط به حضور امام است.

در مورد صحت روایت دعائم الاسلام، مولف آن تصریح کرده است که صحاح روایت ائمه (ع) را اختیار کرده است و می‌گوید ابواب کتاب بر همین منوال نوشته شده و بر این اساس حاجی نوری در مستدرک با اینکه طریقی به او بیان نکرده ولی این کتاب را از کتاب‌های معتبر دانسته و شیخ الشریعه اصفهانی هم معتقد است که روایات کتاب دعائم الاسلام صحیح است. (اصفهانی، ۱۴۱۰، ص ۳۰)

آنچه در اینجا می‌توان به عنوان راه حل جهت رفع تعارض بیان نمود این است که روایت منع اجرای حدود در زمان غیبت با مذاق شارع سازگار نیست. زیرا آنچه از اطلاق ادله حدود و دیگر روایات برمی‌آید، اهتمام شارع نسبت به حدود و تأکید بر اجرای آن است تا آنجا که امام صادق (ع) خیر و برکت ناشی از اجرای حدود را بیشتر از بارش چهل شبانه روز باران می‌داند بنابراین می‌توان روایاتی را که دلالت بر جواز اجرای حدود در زمان غیبت دارد بر روایت دسته دوم ترجیح داد. نکته قابل توجه اینکه صاحب جواهر در خصوص مذاق شارع در این زمینه می‌نویسد: «... من الغریب و سوسه بعض الناس فی ذلک، بل کأنه ما ذاق من طعم الفقه شیئا و لا فهم من لحن قولهم و رموزهم امرأ ... جای تعجب دارد از افرادی که مخالف اجرای حدود هستند و در این حکم و سوسه می‌کنند، گویا از طعم فقه چیزی نچشیده است و از لحن گفتار ائمه (ع) چیزی نیاموخته است. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۱، ص ۳۹۷)

۶- اثرگذاری در موضوع حکم

استناد به مذاق شریعت محدود به مرتبه انشاء حکم نمی‌گردد بلکه گاه جهت تحلیل موضوع حکم نیز به آن تمسک می‌گردد. اصولاً وظیفه شارع انشاء و تبیین حکم است و اجتهاد در موضوعات احکام، امری فرعی و از تکالیف مکلفین می‌باشد. گاه فقیه جهت تحلیل موضوع حکم به مذاق شارع استناد می‌نماید به عنوان مثال در باب حد زنا، یکی از موجبات حد قتل، زنا با ذات محرم ذکر شده است. (خویی، ۱۴۲۱، ج ۲، ص ۲۲۹) در این راستا اگرچه در روایاتی آمده است که: «الولد الفراش و للعاهر الحجر» و یا «لایورث ولد الزنا» و ممکن است استدلال شود که شارع ولد ناشی از زنا را فرزند نمی‌داند مع ذلک برخی در این باره گفته‌اند: «لکن المستفاد ... و من مذاق الشرع الاقدس أن حرمة النکاح و الوطی تابعه للنسب العرفی؛ مستفاد ... از مذاق شریعت این است که حرمت نکاح و وطی تابع نسب عرفی است» (حکیم، ۱۴۱۶، ج ۱۴، ص ۲۵۹) به عبارت دیگر از آنجا که شریعت اسلام بر فطرت انسانی تکیه دارد، مذاق شارع بر این است که ولد ناشی از زنا را از حیث روابط زناشویی همچون ولد مشروع می‌داند و طبعاً زنا با فرزند عرفی را نیز به سان فرزند مشروع تابع حکم واحد دانسته است.^۱

یکی از فقهای معاصر در خصوص اسقاط حد شرعی در فرضی که سارق، مادر صاحب مال باشد می‌نویسد: « مسئله بین فقها محل اختلاف است و احوط الحاق مادر است به پدر و همچنین است باب قصاص بلکه از مذاق شارع استفاده می‌شود که اهتمام به مادر بیش از پدر است» (منتظری، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۵۳۸) در واقع با یک بینش جامع و کل‌نگر به مجموعه آیات، روایات و احکام که در خصوص اولویت اهتمام به مادر نسبت به پدر وارد شده است^۲ و استنتاج مذاق شارع در این خصوص، انتفاء حد سرقت و قصاص در خصوص

۱. البته صاحب جواهر در این زمینه می‌نویسد: «أما المحرم من الزنا فلا یثبت له فیها الحد المزبور للاصل و غیره و لم یحضرنی الآن نص لاصحابنا فیه؛ اما محرمیت ناشی از زنا به دلیل اصل براءت و ... موجب ثبوت حد قتل نمی‌گردد و تاکنون نصی در این خصوص از دیگر فقها ملاحظه نکرده‌ام». (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۴۱، ص ۳۱۳).

۲. من جمله روایت هشام بن سالم از امام صادق(ع): «جاء رجل الی النبی ص فقال یا رسول الله من ابرّ قال امک قال ثم من قال امک قال ثم من قال امک قال ثم من قال اباک؛ مردی خدمت پیامبر(ص) آمد و پرسید: یا رسول الله به چه کسی احسان نمایم؟ حضرت فرمود به مادرت دو مرتبه همین سوال را تکرار نمود و آن حضرت همین جواب را

پدر به مادر نیز تسری یافته است.

در خصوص سقوط برخی تکالیف شرعی که ملازمه با حدوث حرج برای مکلفین دارد، اراکی از فقهای معاصر معتقد است که مناط های برخی از محرمات روشن است و از مذاق شارع کشفی کنیم که آنها دایر مدار حرج نمی باشند، بلکه بر حرمت خود باقی‌اند، هر چند ترک آنها انسان را دچار حرج بزرگی کند، مانند نوشیدن شراب و زنا و لواط. هیچ کس به روا بودن چنین رفتاری رضایت نمی دهد، هر چند انسان را به مرتبه بالایی از حرج برساند، پس در این قسم از کارها باید ادله حرج را تخصیص زد. (موسوی خمینی، ۱۴۱۸، ج ۳، ص ۶۰۸)

۷- کشف علت و تعمیم حکم با تمسک به قیاس اولویت

در اصطلاح علم اصول به همانندی شیء مجهول الحکم با شیء معلوم الحکم در علت حکم شرعی، قیاس گفته می شود که فقیه و حقوقدان به وسیله آن، حکم شیء مجهول الحکم را استنباط می کنند و از منظر فقه به حکم فقیه و اهل استنباط به همانندی مجهول الحکم با معلوم الحکم به جهت اشتراک آنها در علت حکم، قیاس گفته می شود (گرجی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۸۹) و به تعبیر دیگر قیاس عبارت است از اجرای حکم اصل در فرع به دلیل اشتراک علتی که سبب ثبوت حکم در اصل شده است و در علم حقوق در هر موردی که حکم قانون ناظر به مورد خاص می باشد و به موضوع دیگر که دارای شباهت کامل با آن است سرایت داده می شود قیاس گفته می شود. لذا قیاس را باید وسیله گسترش حکم خاص به مورد یا موارد مشابه دانست. (کاتوزیان، ۱۳۷۶، ص ۲۲۱) در یک تقسیم بندی قیاس به دو نوع تقسیم شده است: قیاس منصوص العله و قیاس مستنبط العله. در فقه امامیه اگر قیاس منصوص العله باشد معتبر است و قیاس مستنبط العله معتبر نیست.

مع ذلک آنچه شیعه بر آن اتفاق نظر دارند، پذیرش قیاس اولویت است تا آن جا که برخی از فقیهان آن را از دایره قیاس خارج دانسته و حجیت آن را قطعی و از باب ظهورات دانسته اند. (سبحانی، ۱۴۱۹، ص ۲۰۵) قیاس اولویت، قیاسی است که در آن از راه اقوی و

دادند برای سومین مرتبه همین سوال را تکرار کرد و حضرت فرمود به مادرت . در دفعه چهارم سوال نمود و پیامبر

فرمودند: به پدرت. (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۱۵۹)

اشد بودن وجود علت (مناط حکم اصل) در فرع، حکم اصل به فرع سرایت داده می‌شود و حکم آن استنباط می‌گردد. بنابراین، در مواردی که علت حکم اصل در فرع به صورتی قوی‌تر از اصل موجود باشد، حکم اصل نیز به طریق اولی بر فرع بار شده و به آن سرایت می‌کند.

برای مثال، در آیه «لا تفل لهما اف» (کهف/۲۳)، از «اف» گفتن به پدر و مادر نهی شده، و از آن جا که ملاک و علت این نهی، بی‌احترامی و ایذا است که در اف گفتن وجود دارد، دلالت آن بر زدن آنها، قوی‌تر است، زیرا در زدن، ایذای بیشتری است؛ یعنی علت حکم که همان ایذا باشد در زدن به صورت قوی‌تر وجود دارد. مسلم است که در هر قیاسی نخست باید علت یافته شود و آن گاه این علت به موارد مشابه تعمیم داده شود.

در برخی استدلال‌ها، ملاحظه می‌گردد ابتدا با تمسک به مذاق شارع، علت پی‌جویی می‌گردد سپس با قیاس اولویت، حکم به موارد غیر منصوص یا مواردی که حکم آن مشکوک است تسری می‌یابد. به عنوان مثال، پزشکی قانونی در تعیین ارش با در نظر گرفتن سه عامل به تعیین ارش می‌پردازد. عامل اول سن مجنی علیه است. یعنی باید بررسی کرد معمولاً چند سال مجنی علیه مجبور است نقص حاصل از جنایت موجب ارش را تحمل کند. از این جهت بین کودک و نوجوان و جوان با میان سال و سن تفاوت است و ارش برخی نسبت به دیگران بیشتر است. عامل دوم شغل مجنی علیه است. در نتیجه اگرچه از بین بردن چشایی موجب ارش است اما در صورتی که مجنی علیه آشپز باشد، ارش بیشتری را نسبت به حالتی که آشپز نباشد دریافت می‌کند. عامل سوم درصد اختلال فعالیت‌های زندگی در اثر جنایت موجب ارش است که این درصد حتی در جنایات موجب دیه هم یکسان نیست. مثلاً از نظر پزشکی قانونی اگر کسی بینایی خود را از دست بدهد ۹۵٪ زندگی او مختل می‌شود اما اگر شنوایی خود را از دست دهد، ۳۰٪ زندگی او اختلال می‌یابد. به هر حال در تعیین ارش باید ملاحظه نمود که جنایت موجب ارش، چند درصد در زندگی شخص ایجاد اختلال کرده است. در نتیجه با در نظر گرفتن سه عامل سن، شغل و درصد اختلال زندگی، ارش تعیین می‌شود.

در نقد شیوه فوق، اشکالی که به ذهن خطور می‌کند این است که شیوه فوق به نظر غیرمشروع است چرا که با مذاق شریعت در باب دیات مخالف است. وقتی شارع در باب دیات، میان دیه نفس و مادون نفس، پیر و جوان و کودک و آشپز و راننده و ... تفاوتی قائل نشده است و به نوعی می‌توان گفت این شیوه را ردع کرده است، چگونه می‌توان در باب ارش به این شیوه ملتزم شد؟ آیا نتیجه این نمی‌شود که فرع (ارش) مهمتر از اصل (دیه معین) باشد؟ وقتی از نظر شرع از بین بردن بینایی و شنوایی موجب دیه کامل است، گرچه درصد نقص حاصل از هر یک با دیگری متفاوت است، چگونه می‌توان عامل درصد نقص را در شیوه محاسبه ارش دخیل دانست. ممکن است براساس اینکه ماهیت قاعده ارش، حکم واقعی اولی است، راه فوق را مشروع بدانیم به این صورت که شارع، خود ارش را تعیین نکرده است و به عهده ما گذاشته است و ما در تعیین ارش، می‌توانیم هر گونه که صلاح دانستیم عمل کنیم و مثلاً سه عامل فوق را دخیل بدانیم. با این وجود، این راه خلاف مذاق شریعت در باب جنایات (قصاص و دیات) است و در نتیجه صحیح نمی‌باشد. (حاجی ده آبادی، ۱۳۸۹، ص ۱۱۶)

خوئی در بحث نگاه به زن نامحرم بدون ریه، نخست ادله را بررسی و در این باب از ادله فراوانی یاد می‌کند و می‌نویسد:

« قد تحصل من جميع ما تلوناه عليك لحد الآن أن مقتضى الصناعة بالنظر إلى أدلة الباب نفسها بعد ضم بعضها إلى بعض و التدبر فيما يقتضيه الجمع بين الأدلة هو اختيار القول بالجواز، كما ذهب إليه شيخنا الأنصاري (قدس سره) مصراً عليه. لكن مع ذلك كله في النفس منه شيء، و الجزم به مشكل جداً، و لا مناص من الاحتياط الوجوبى فى المقام كما فعله الماتن (قدس سره) و نعم ما صنع و ذلك لما ثبت من تتبع الآثار و استقصاء الموارد المتفرقة من الأخبار اهتمام الشارع الأقدس بشأن الأعراض اهتماماً بليغاً، بحيث يعلم من مذاقه التضييق فيما دون النظر فضلاً عنه، و التشديد فى ناموس المسلمين بالنهاى عما يخالفه تحريماً أو تنزيهاً؛ از همه آنچه تاکنون گردآوری کردیم، با توجه به ادله ای که در این باب وجود دارد و برخی را بر برخی دیگر ضمیمه کردیم و آنچه جمع میان ادله آن را اقتضا می‌کند، این است که بگوییم: نگاه کردن به نامحرم جائز می‌باشد. همان گونه که شیخ

انصاری بر این دیدگاه پافشاری می‌کند، ولی با این همه در این دیدگاه اشکال وجود دارد و یقین به این دیدگاه مشکل است و هیچ چاره‌ای جز احتیاط و جویبی در این باره وجود ندارد. همان گونه که صاحب عروه به آن گراییده است. این دیدگاه بدان جهت است که آنچه پس از پی جویبی آثار و گردآوری موارد گوناگون به دست می‌آید، اهتمام و توجه شارع به این مسئله می‌باشد. تا اندازه‌ای که از مذاق او به دست می‌آید، نسبت به چیزهایی پایین‌تر از نگاه، تنگ و سخت گرفته است چه به نگاه برسد و نسبت به ناموس مسلمانان با نهمی کردن چه به صورت حرمت و چه کراهت، شدت به خرج داده است». (خوئی، ۱۴۲۱، ج ۱۲، ص ۸۰)

وی در ادامه سخن، به مستند این مذاق می‌پردازد و این‌که چگونه این مذاق را به دست آورده است و در این باره می‌نویسد:

«یفصح عنه نهیه عن خروجهن للجمعة و الجماعات علی ما هی علیه من الفضل و المثوبات، و کذا النهی عن حضورهن لتشیع الجنائز و المنع عن اختلاطهن مع الرجال فی الأسواق، الوارد فی نهی علی (ع) أهل الکوفة عن ذلک، و النهی عن المحادثة معهن و سماع صوتهن فیطمع الذی فی قلبه مرض، و عن تقبیل البنات بعد بلوغهن ست سنین و عن التسلیم علی المرأة الشابة حیث ورد أن علیا (ع) کان لا یسلم علیهن و عن الجلوس فی مکان قامت عنه المرأة و الحرارة بعد باقیة لکونه مهیجاً للشهوة إلى غیر ذلک من الموارد المتفرقة التي لا تخفی علی المتتبع و معه کیف یمکن الحکم بالجواز سیما و أن الوجه مجمع الحسن و مرکز الجمال و مثار الفتنة و النظر الیه من مزال الأقدام و مواقع الهلکة غالباً؛ این سخن از این جا روشن و آشکار می‌گردد که شارع، زن‌ها را از بیرون رفتن برای نماز جمعه و جماعت نهی کرده است. (حرعاملی، ۱۴۰۹، ج ۷، ص ۳۴۰) با این‌که این‌ها بسیار فضیلت و پاداش‌های بسیاری را دربردارد و هم چنین نهی از حضور آن‌ها برای تشیع جنازه‌ها (همان، ج ۳، ص ۲۳۹)، پرهیز از آمیختن با مردان در بازارها که علی (ع) اهل کوفه را از این کار نهی کرده است (همان، ج ۲۰، ص ۲۳۵) و نهی مردان از گفت و گو کردن و گوش دادن به صدای آنان (همان، ج ۲۰، ص ۱۹۷) (فیطمع الذی فی قلبه مرض) (احزاب / ۳۲) و نهی از بوسیدن دختران پس از بلوغ آنان؛ یعنی رسیدن به نه سال (حرعاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۰،

ص ۲۲۹) و نهی ای که از سلام کردن به دختران جوان وارد شده است تا آن جا که آمده است: علی (ع) به دختران جوان، سلام نمی کرده است (همان، ص ۲۳۴) و نهی ای که از نشستن در جایی که زنی از آن جا بلند شده، ولی گرمای جا هنوز باقی است زیرا گرما شهوت را برمی‌انگیزاند (همان، ص ۲۴۸) و دیگر مواردی که برای شخص محقق پوشیده نمی باشد و با این وجود چگونه حکم به جواز نگاه کردن ممکن باشد، به ویژه این که صورت، مرکز زیبایی و جمال است و برانگیزاننده فتنه می باشد». (خویی، ۱۴۲۱، ج ۱۲، ص ۸۰)

از این سخن به دست می آید که وی ابتداءً با توجه به گردآوری ادله، مذاق شریعت را به دست می آورد و آن گاه با قیاس اولویت، عدم رضایت شارع به نگاه به نامحرم را استباط نموده است.^۱

۱. علی رغم همه سخت گیری هایی که در شرع در خصوص نگاه به نامحرم وجود دارد چنانکه مرحوم خوئی نگاه بدون ریبه به نامحرم را نیز جایز ندانسته است با این حال، این مسئله خصوصاً در فرضی که نگاه متضمن خدشه به حریم خصوصی افراد باشد، از دیدگاه قانون گذار کیفری ایران مورد غفلت قرار گرفته است. مسئله ای که با توجه به مذاق شارع در این زمینه قابل نقد است.

نتیجه‌گیری

فقیه با تمسک به مذاق شریعت توانایی فهم و درک حکم شرعی را پیدا می‌کند زیرا این حکم را با روش شارع در یک باب و یا ابواب گوناگون سازگار می‌بیند. در عرصه فقه جزایی امامیه، فقها تنها از مذاق شریعت به عنوان یکی منبع مستقل در کنار ادله دیگر جهت استنباط حکم شرعی استفاده نموده‌اند بلکه می‌توان مدعی شد به مذاق شریعت به مثابه ی دلیل برتر نگریده‌اند چنانکه در صورت تعارض با ادله دیگر، ترجیح را به مذاق شارع داده‌اند. همچنین کارکردهای مذاق شریعت در فقه جزایی محدود به استدلال‌های حکمی نمی‌گردد بلکه دست‌مایه فقها در تفسیر موضوعات احکام همچنین رفع نزاع میان آنها نیز قرار گرفته است. بنابراین فقیه می‌تواند در عین بهره‌گرفتن از نص یا ظاهر در عرصه استنباط از اشاره‌ها، رموز و فروع موجود در آیات و روایات غافل نشود و چه بسا از سازماندهی آنها در یک چارچوب منطقی مشخص و نوعاً اطمینان‌آور، چاره‌جویی برخی مسائل نوپدید نیز باشد.

فهرست منابع

۱. ابن بابویه، محمد بن علی، (شیخ صدوق)، (۱۴۱۳)، من لایحضره الفقیه، چاپ دوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم
۲. اردبیلی، احمد بن محمد، (۱۴۲۳)، مجمع الفائده و البرهان، چاپ اول، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم
۳. اصفهانی، فتح الله بن محمدجواد نمازی، (۱۴۱۰)، افاضه القدير فی احکام العصر، چاپ اول، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم
۴. تبریزی، جواد، (۱۴۰۴)، اسس الحدود و التعزیرات، قم، نشر جامعه مدرسین
۵. جوهری، اسماعیل بن حماد، (۱۴۰۷)، الصحاح تاج اللغه و صحاح العربیه، تحقیق احمد عبدالغفور عطار، چاپ اول، بیروت، دارالملايين
۶. حاجی ده آبادی، احمد، (۱۳۸۹)، «ارش» ماهیت، شیوه، محاسبه و مسئول آن، مجله مطالعات حقوقی دانشگاه شیراز، دوره دوم، شماره اول.
۷. حر عاملی، محمد بن حسن، (۱۴۰۹)، تفصیل وسائل الشیعه إلى تحصیل مسائل الشریعه، قم: آل‌البيت (ع)
۸. حکیم، محسن، (۱۴۱۶)، مستمسک العروه الوثقی، چاپ اول، قم، موسسه دارالتفسیر
۹. حلی، نجم الدین، (۱۴۰۸)، شرائع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام، قم، موسسه اسماعیلیان
۱۰. خامنه‌ای، علی، (۱۴۱۷)، بحث حول الصابئه، قم، موسسه دائره المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت (ع)
۱۱. خویی، ابوالقاسم، (۱۴۲۱)، المستند فی شرح العروه الوثقی، قم، موسسه احیاء آثار الامام الخویی
۱۲. سبحانی، جعفر، (۱۴۱۹)، مصادر الفقه الاسلامی و منابعه، چاپ اول، بیروت، دارالاضواء
۱۳. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، (۱۴۰۷)، تهذیب الاحکام، چاپ چهارم، تهران، دار الکتب الاسلامیه
۱۴. فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۱۰)، العین، تحقیق مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی،

چاپ اول، قم، موسسه دارالهجره

۱۵. قطب، مصطفی، (۲۰۰۲م)، مصطلحات اصول الفقه، دمشق، دارالفکر،
۱۶. کاتوزیان، ناصر، (۱۳۷۶)، حقوق مدنی (عقود معین)، چاپ دوم، تهران، شرکت سهامی انتشار
۱۷. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، (۱۴۰۷)، الکافی، تهران: دارالکتب الإسلامیه.
۱۸. گرجی، ابوالقاسم، (۱۳۶۵)، مقالات حقوقی، تهران، اداره کل انتشارات و تبلیغات وزارت ارشاد اسلامی
۱۹. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳)، بحار الانوار، بیروت: دار إحياء التراث العربی
۲۰. محمدسعید، حکیم، (۱۴۱۸)، المحکم فی اصول الفقه، چاپ اول، مکتب آیت الله العظمی السید حکیم
۲۱. مصطفوی، حسن، (۱۴۱۶)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، چاپ اول، تهران، سازمان چاپ و انتشارات (وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی)
۲۲. مصطفی، ابراهیم؛ الزیاب، احمد؛ عبدالقادر، حامد؛ النجار، محمد، (۱۴۱۰)، المعجم الوسیط، استامبول، دارالدعوه
۲۳. معزّی ملایری، اسماعیل، (۱۴۱۵)، جامع احادیث الشیعه، بی چا، قم، بی نا
۲۴. معلوف، لويس، (۱۳۸۰)، المنجد فی اللغه، چاپ سی و هفتم، قم، ذوی القربی
۲۵. منتظری، حسینعلی، (۱۳۷۳)، رساله استفتائات، چاپ دوم، تهران، نشر فکر
۲۶. موسوی خمینی، روح الله، (۱۴۱۵)، المکاسب المحرمه، قم، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی
۲۷. موسوی خمینی، روح الله، (۱۴۱۸)، کتاب البیع، چاپ اول، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس سره
۲۸. نجفی، محمدحسن، (۱۴۰۴)، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، بیروت، داراحیاء التراث العربی
۲۹. هاشمی شاهرودی، محمود، (۱۳۷۸)، بایسته‌های فقه جزا، تهران، نشر میزان
۳۰. یزدی، محمد، (۱۳۸۹)، رساله ای در قسامه، مجله فقه اهل بیت (ع)، چاپ اول، قم

تحلیل انحراف جامعه یهود از منظر قرآن کریم و تطبیق آن با وقایع صدراسلام در شکل‌گیری فتنه‌های آریحا و جمل

سیدجواد جلیلی شانی^۱
رمضان رضایی^۲

چکیده

جامعه یهود در صدر اسلام هم برای پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و هم برای اهالی مدینه بزرگترین بحران زیست محیطی و جامعه مدنی بود. تأمل در روایتی مستفیض از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بر ضرورت تطبیق حوادث دو عصر بنی اسرائیل و صدراسلام می‌افزاید. ارتجاع قوم و خروج بر جانشین پیامبر از مصادیق بارز آن است که این نگارش با تمرکز بر قرآن کریم، عهدعتیق و منابع روایی و تاریخی به تبیین آن اهتمام دارد. ضعف در عقاید هردو قوم آغازی برای انحرافی ویرانگر بود. این پژوهش به تشریح عواملی پرداخت که زمینه‌ساز فتنه و خروج جمعی از مردم هر دو عصر بر جانشین پیامبرشان شد. با آغاز وصایت یوشع علیه‌السلام، همسر و دختر پیامبر (صفورا) با تحریک دو تن از منافقان و همراهی جمعی از شورشیان بر خلیفه خروج کرده و نبرد سنگینی بر وی تحمیل نمود. این نگارش در تطبیق آن واقعه به انحراف جامعه از اصول و تشتت و شقاق در صدراسلام پرداخت. انزوای جانشین پیامبر و محوریت و صدرنشینی صحابه لطمات جبران‌ناپذیری بر پیکره اسلام و اعتقادات مردم وارد ساخت. با نقض عهد بر خلیفه و با تحریک ام‌المومنین، اولین جنگ داخلی مسلمانان شکل گرفت که زمینه‌ساز انحرافات بیشتری در آینده شد. ندامت ام‌المومنین از فتنه جمل و صفورا از فتنه آریحا با عنایت به لطمات جبران‌ناپذیر بر پیکره دین و انحرافات شکل گرفته در اعتقادات مردم، چگونه می‌تواند تطهیر گردد؟!.

واژگان کلیدی

قرآن کریم، عهدعتیق، امام علی علیه‌السلام، یوشع علیه‌السلام، ام‌المومنین، صفورا.

۱. گروه معارف اسلامی، واحد گرمسار، دانشگاه آزاد اسلامی، گرمسار، ایران. (نویسنده مسئول)
Email: jalilishani_seyedjavad@iau.ac.ir

۲. دانشیار دانشگاه تهران، تهران، ایران.

Email: rezayi@ut.ac.ir

پذیرش نهایی: ۱۴۰۴/۸/۲۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۵/۲۶

طرح مسأله

بازگشت هر جامعه‌ای به جهالت و جاهلیت، از مواردی است که پیامبران الهی نسبت به آن نگران و قوم خود را بدان تحذیر می‌نمودند. تأخیر در بازگشت از میقات بهانه‌ای شد تا بنی اسرائیل به جاهلیت خود بازگردند. این نگرانی را خداوند متعال بعد از رحلت یا شهادت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نسبت به مسلمانان نیز دارد. (آل عمران/ ۱۴۴) بازگشت و ارتجاع جامعه از دغدغه‌های هر پیامبری است که برای بعد از خودش نسبت به قوم خود نگران است. البته پیامبران در حیات خود هم از آزار قوم مصون نبودند. و همواره از سوی آنان مورد استهزاء، اذیت و آزار قرار می‌گرفتند. (الأنعام/ ۱۰، ۳۴؛ الرعد/ ۳۲؛ یس/ ۳۰) موسی علیه السلام هم از این امر مستثنی نبود. (الصف/ ۵) پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نیز در بسیاری از مواقع از رفتار منافقان و مسلمانان رنجیده می‌شد. (الاحزاب/ ۵۳) در خطاب به مسلمانان فرمود مانند قوم اسرائیل نباشید که پیامبرشان موسی علیه السلام را آزرده‌اند. (الاحزاب/ ۶۹)

در کتب امامیه و اهل سنت روایتی مستفیض از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله آمده است که فرمود: هر آنچه در بنی اسرائیل اتفاق افتاده در این امت نیز خواهد افتاد طابق النعل بالنعل و مو به مو (نک: طباطبایی، ۱۲/ ۱۵۸ و نیز، ۲/ ۱۴۸) بنابراین پژوهش در تاریخ جامعه یهود و بنی اسرائیل در کی صحیح از تاریخ صدر اسلام به ما می‌دهد. و در تطبیق عناصر محوری و شخصیت‌های دو عصر زمینه را مهیا و فضا را هموار می‌سازد. این امر باعث می‌گردد تا در تحلیل وقایع معاصر خود و در فتنه‌ها و حوادث پرتلاطم روزگار دچار چالش و اضطراب نشده و با اشراف و مدبرانه مدیریت کنیم.

این نوشتار به تحلیل وقایع و اتفاقات قوم بنی اسرائیل می‌پردازد. در این امر به تحولات بعد از حضرت موسی علیه السلام تمرکز دارد. و به طور خاص به انحرافات خواص و شورش عوام جامعه بر جانشین وی جناب یوشع بن نون علیه السلام عنایت دارد. سپس در ادامه براساس روایت مستفیض مذکور به تطبیق آن در عصر صدر اسلام اهتمام می‌ورزد. قوم اسرائیل در نعمات وافر الهی غرق و در امور خود مغرور و فریفته شدند. ضعف در

عقاید آغازی برای انحرافی ویرانگر بود. ندانستند که هر گاه حاکمیت در مسیر آموزه‌های الهی و فرامین پیامبر باشد، دستخوش انحراف نمی‌شود. انحطاط زمانی آغاز شد که گمان بردند در بیراهه‌ها و انحرافات نیز در مراتب قرب و عنایت الهی بسر خواهند برد و الطاف الهی بر آنان مستدام و پیوسته خواهد بود.

اندکی پس از آغاز خلافت یوشع علیه‌السلام انحرافات شدت یافته و جهت‌گیری‌ها از صراط مستقیم و سیره پیامبرشان فاصله بیشتری ایجاد نمود. در چنین جامعه‌ای گمراه و منحرف، تلاش‌های پیامبر نیز مؤثر نخواهد بود. جهت‌گیری و گرایش، تشمت و انحراف عمیق‌تری ایجاد نمود. زمینه‌های انحراف متعدد، و گستره آن وسعت بیشتری یافت. پیامبران معصومی به قتل رسیدند. به طور قطع نمی‌توان همه جامعه را در این امر مسئول دانست؛ اما جهالت و انحراف، مقدمات قتل و آزار پیامبران را در قالب جمعی منسجم و تشکیلاتی مستقل فراهم خواهد ساخت. چنین تشمت و شقاقی در صدراسلام نیز مشاهده شد. بعد از رسول الهی صلی‌الله‌علیه و آله جامعه مسیر انحراف و ارتداد از اصول را در پیش گرفت. عالمان و راسخان دینی به انزوا کشانده شدند و صحابه که از تفقه در دین بهره‌ای نداشتند و از سیره علمی پیامبرش طرفی نبسته بود، بر صدر نشستند و در محوریت قرار گرفتند. در چنین شرایطی تعالیم دینی مخدوش و لطمات سنگین و جبران‌ناپذیری بر پیکره اسلام وارد گردید. بر جانشین پیامبر خود نقض عهد نمودند. اولین جنگ داخلی مسلمانان شکل گرفت که خود زمینه‌ساز فتنه‌های سنگین‌تر و انحرافات بیشتری شد. این نگارش به اختصار به آغاز این فتنه‌ها و تحمیل آن بر جانشین پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه و آله و تطبیق آن در هر دو عصر بنی‌اسرائیل و صدراسلام می‌پردازد.

در این راستا سؤالات ذیل قابل طرح می‌باشد:

- زمینه‌ها و عوامل انحراف در قوم اسرائیل و صدراسلام چگونه توصیف شده است؟
- هدف و انگیزه عاملان در شورش و طغیان‌گری علیه جانشین پیامبر در هر دو عصر چه بوده و چه خسروانی بر جامعه دینی و عقاید مردم وارد ساخت؟
- تقابل دو گروه چگونه در عناصر محوری هر دو عصر بنی‌اسرائیل و صدراسلام تطبیق داده می‌شود؟

۱- عوامل انحراف جامعه از منظر قرآن کریم

قرآن کریم عوامل متعددی را در انحراف جامعه مطرح نموده است. در این بخش از نگارش به برخی از آن با تمرکز بر قوم بنی اسرائیل به اختصار اشاره می‌گردد:

۱-۱- **انحراف از توحید:** قرآن کریم توحید را محور حیات و انحراف از آن را عامل همه شقاوت‌ها و ضلالت‌ها می‌داند. (الجماعه / ۲۳) و توحید عبادی را رکن اصلی و اساسی‌ترین مراحل آن معرفی می‌نماید. (الانعام / ۱۶۲؛ الانبیاء / ۲۵)

بنی اسرائیل زمانی به پلیدیها و رذیلت‌ها آلوده گشت که در اثر اغوای سامری از توحید انحراف یافته و به پرستش گوساله زرین روی آورد.

۱-۲- **فقدان رهبری:** حضرت موسی علیه السلام به میقات رفت، ده شب دیگر بر سی شب وی اضافه و تمدید شد. سامری تأخیر در بازگشت پیامبر را بهانه نمود و آنان را فریفت. (الاعراف / ۱۵۰؛ طه / ۸۶)

داستان میقات در دو کتاب قرآن کریم و عهد عتیق متفاوت بیان شده است. از موارد آن می‌توان به این نکته اشاره نمود که عهد عتیق هارون را عامل ساخت گوساله زرین می‌داند!

«وقتی مردم دیدند که موسی مدت زیادی در کوه ماند و بازنگشته است؛ دور هارون جمع شدند و گفتند: ما نمی‌دانیم چه بر سر این موسی که ما را از مصر بیرون آورد، آمده است. پس خدایی برای ما بساز تا ما را راهنمایی کند.» (خروج، ۳۲)

۱-۳- **حس گرایی و سطحی نگری:** قوم بنی اسرائیل بعد از مشاهده غرق شدن فرعونیان و نجات از ستم فرعون، مردمی را دیدند که به پرستش بت خود اشتیاق و اهتمام می‌ورزند. به موسی علیه السلام گفتند ما هم خدایی می‌خواهیم که قابل رؤیت و لمس باشد. حضرت تقاضای قوم را نابخردانه و آنان را قومی جاهل خطاب نمود. (الاعراف / ۱۳۸-۱۳۹)

این جهالت صرفاً مختص زمان بنی اسرائیل نیست؛ بلکه می‌تواند مربوط به هر عصری باشد. برخی صحابه در مسیر رفتن به نبرد حنین به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله پیشنهاد نمودند برای ما درختی قرار بده که سالی یک روز بدان تبرک جویم! فرمود: شما سخنی

را می‌گویید که بنی‌اسرائیل به موسی علیه‌السلام گفتند. سپس فرمود شما به سیره و سنت جاهلی پیشینیان خود بازگشتید. (طبری، ۹/ ۳۱)

در آیه‌ای دیگر اتخاذ و پرستش گوساله و انحراف از توحید مورد نکوهش شدید و مجازاتی سنگین واقع می‌گردد. (البقره/ ۵۴) در ادامه، وقتی بنی‌اسرائیل رؤیت الهی را شرط پذیرش ایمان اعلام نمودند؛ عذاب صاعقه آنان را فرا گرفت.

۱-۴- عدم دارا بودن ظرفیت: انسان باید در امور اقتصادی، فرهنگی، علمی و ... دارای ظرفیت باشد. وقتی حضرت موسی علیه‌السلام در بازگشت از میقات قومش را به جهت گرایش به گوساله زرین سرزنش نمود، گفتند که این انحراف ارادی و به اختیار نبود، زیورآلات قوم را جمع نمودیم و سامری هم ... (طه/ ۸۷)

حضرت گوساله زرین را خرد نکرد و تکه‌های آن را بین خودشان تقسیم نمود. چون نگران از آن بود که طبیعت و میلشان بدان اندوخته گرایش یابد و دیگر بار عامل انحرافشان گردد. در خطاب به سامری فرمود: آن را قطعاً می‌سوزانیم و خاکسترش می‌کنیم و در دریا فرو می‌پاشیم. (طه/ ۹۷)

۱-۵- اطاعت‌ناپذیری و سُستی: حضرت موسی علیه‌السلام به بنی‌اسرائیل فرمود وارد شهر مقدس شوید. گفتند که آنان مردانی قوی هستند، تو و خدایت بروید بر آنان ظفر یابید و آنجا را مهیای حضور ما سازید، آنگاه ما می‌آیم! از آن افراد و اسباط، فقط دوتن فرمانبرداری نمودند (جناب یوشع و کالب) (المائده/ ۲۳-۲۱ و نیز نک: اسفار اعداد و تشبیه عهد عتیق)

۱-۶- طمع ورزی: بنی‌اسرائیل بر یک نوع طعام صبوری و اکتفا نکردند و تنوع در آن را خواستار شدند. (البقره/ ۶۱) علی‌رغم تاکید حضرت موسی علیه‌السلام بر آذوقه‌هایی که از آسمان نازل می‌شد طمع ورزیدند، و بیش از نیاز و ضرورت خود از آن برمی‌داشتند... و موسی را از این کار خود خشمگین نمودند. (خروج، ۱۶)

۱-۷- پذیرش گزینشی از تعالیم دینی و تمرکز بر بخشی از آن: آیا شما به پاره‌ای از کتاب تورات ایمان می‌آورید و به پاره‌ای کفر می‌ورزید؟ پس جزای چنین کسی خواری در دنیا و عذاب در آخرت است. (نک: البقره/ ۸۵) و نسبت به قرآن کریم نیز چنین

می کردند. به برخی از آن عمل کردند و بعضی را رها نمودند. (الحجر / ۹۱)

دو نکته قابل تأمل است: پابندی به احکام الهی نباید گزینشی و سلیقه‌ای باشد. و دیگر این که اگر فهم دین با تفقه و تعمق قرین و همراه نباشد، می تواند عامل انحراف گردد.

همان طوری که سامری در پاسخ به سرزنش موسی علیه السلام گفت، « قَالَ بَصُرْتُ بِمَا لَمْ يَبْصُرُوا بِهِ فَقَبَضْتُ قَبْضَةً مِنْ أَثَرِ الرَّسُولِ فَنَبَذْتُهَا وَكَذَلِكَ سَوَّيْتُ لِي نَفْسِي » (طه / ۹۶)

برداشتن خاک از رد پای جبرئیل علیه السلام که بسیاری از بزرگان برداشت نموده‌اند، فاقد اعتبار است. مراد از رسول حضرت موسی علیه السلام، و اثر همان سنت، روش و تعالیم اوست. بنابراین، سامری با بهره‌برداری از برخی تعالیم، اسباب اغوای قوم را فراهم ساخت.

۱-۸- آزمایش الهی: تأخیر در بازگشت و تمدید میقات موسی علیه السلام برای قوم اسرائیل آزمایش الهی بود. آنان در این آزمون دچار تزلزل و انحراف شدند. « قَالَ فَإِنَّا قَدْ فَتَنَّا قَوْمَكَ مِنْ بَعْدِكَ وَأَضَلَّهُمُ السَّامِرِيُّ » (طه / ۸۵)

۱-۹- اتکا بر صرف علم و عدم یقین: موسی علیه السلام به قوم می‌گوید: چرا مرا آزار می‌دهید در حالی که می‌دانید من رسول الهی به سوی شما هستم و به رسالت من علم دارید؟! »

« لِمَ تُؤْذُونَنِي وَقَدْ تَعْلَمُونَ أَنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ » (الصف / ۵) معلوم می‌گردد که علم صرف، ایجاد معرفت نمی‌کند و یقین آور نیست. چنان که بنی اسرائیل بر رسالت موسی علیه السلام علم داشتند، ولی همواره به وی آزار می‌رساندند و به جهت انحراف از حق، دل‌های آنان نیز به انحراف متمایل و از حقیقت بازگشت.

۲- جناب یوشع بن نون علیه السلام در قرآن کریم

قرآن کریم کتاب هدایت و اخلاق است. در تبیین معارف و توصیف وقایع به دو روش اجمالی و تفصیلی عنایت دارد. گاهی در شرح برخی مسایل به اجمال و اشارتی بسنده می‌کند. در همان اجمال اهداف اخلاقی و محور تربیتی خود را بیان می‌دارد. و ذهن مخاطب را از پرداختن به امور غیرضروری باز می‌دارد. جناب یوشع علیه السلام از شخصیت‌هایی است که قرآن کریم به اجمال و اختصار از وی سخن گفته است. این امر باعث گردید که برخی «الیسع» را همان یوشع بدانند. (نیشابوری، ۲۳۲) و برخی آن را

معرب بدانند. «قیل إنه معرب یوشع» (آلوسی، ۴/۲۰۳) ولی برخی هر دو را دو پیامبر از انبیای بنی اسرائیل دانسته‌اند.

فیروزآبادی یوشع را صاحب موسی علیه‌السلام (فیروزآبادی، ۳/۱۲۴) و طریحی وی را وصی موسی علیه‌السلام و از نوادگان یوسف علیه‌السلام آورده است. (طریحی، ۴/۳۰۴) برخی از منابع از وی به عنوان خادم موسی علیه‌السلام نام برده‌اند. (قرطبی، ۱۱/۱۱)

بنابراین یوشع علیه‌السلام جانشین حضرت موسی علیه‌السلام، از پیامبران الهی و از نوادگان یوسف علیه‌السلام می‌باشد که مامور فتح اریحا شد. در قرآن کریم نامی از وی ذکر نشده است، اما مفسران و محققان در تفسیر برخی از آیات به توصیف شخصیت و داستان زندگی وی پرداخته و آن را منطبق بر جناب یوشع علیه‌السلام دانسته‌اند.

«وَلَقَدْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيبًا...» (المائده/۱۲)

موسی علیه‌السلام به فرمان الهی دوازده سالار و مهتر را از میان اسباط دوازده گانه قوم برگزید تا از اخبار سرزمین شام یا سرزمین مقدس و مردم ستمگر آن پرس‌وجو کنند. یوشع بن نون علیه‌السلام نیز یکی از آنان بود که سرانجام فتح آن دیار نیز به دست وی صورت گرفت. (نک: سیوطی، ۲/۲۶۷؛ آلوسی، ۳/۲۵۸؛ طبرانی، ۲/۳۶۹)

«قَالَ رَجُلَانِ مِنَ الَّذِينَ يَخَافُونَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمَا...» (المائده/۲۳)

دو تن از نقبای منتخب و مومن که خوف الهی داشته و مشمول نعمات الهی بودند؛ برای دفاع از پیشنهاد موسی علیه‌السلام در مقابل دیگران پیاختستند و آنان را امر نمودند که وارد شهر شوند و از فرمان پیامبرشان تمرد ننمایند. طبرسی و عیاشی نام آن دو تن را یوشع بن نون علیه‌السلام و کالب بن یوفنا ذکر نموده‌اند. (طبرسی، ۳/۳۱۱؛ عیاشی، ۱/۳۰۳)

مفسران فقی و جوان همراه موسی علیه‌السلام را در ملاقات با خضر علیه‌السلام، یوشع علیه‌السلام دانسته‌اند. در تفسیر التبیان آمده است: «قیل إن فتی موسی علیه‌السلام کان یوشع بن نون». (طوسی، ۷/۶۵)

تفسیر المیزان جوان همراه را وصی او یوشع بن نون دانسته و آن را مطابق با روایات می‌داند. (طباطبایی، ۱۳/۵۷۴) دیگر تفاسیر هم همین‌طور. (نک: قمی، ۲/۳۷؛ طبری، ۱۵/۱۷۶؛ زمخشری، ۲/۷۳۱) و برخی از مفسران ذالکفل را در سوره‌های انبیاء (۸۵) و ص (۴۸)

بنده صالحی دانسته‌اند که مقام نبوت نداشته است. ولی بسیاری از آنان وی را پیامبر دانسته و نامش را یوشع بن نون ذکر نموده‌اند. (نک: آلوسی، ۷۸/۹؛ میدی، ۲۹۱/۶؛ فخر رازی، ۱۷۷/۲۲؛ کاشانی، ۹۵/۶) تفسیر صافی با نقل روایتی از امام علی علیه‌السلام ذالکِفل را یوشع بن نون آورده است. (صافی، ۳/۳۵۱)

۳- جناب یوشع علیه‌السلام در عهد عتیق

هادی شهیر و ممتاز عبرانیان و خلیفه موسی بود. ابتدا نامش هوشع به معنی نجات دهنده بود. (اعداد، ۸/۱۳) سپس موسی نام وی را یهوشوع نامید یعنی یهوه نجات می‌دهد. (همان، ۱۶) دوست و خادم موسی بود که برای خلافت وی نامزد شد. هنگام جنگ با عمالیق که در رفیدیم واقع شد سردار سپاه بود. (خروج، ۱۷/۱۶-۸) همراه با موسی در کوه مقدس بود. (همان، ۱۳/۲۴) در خدمت‌گزاری امین بود و اسلوب حکمرانی را بیاموخت و از دوازده مهتر و جاسوس تنها او و کالیب عبرانیان را بدخول در سرزمین موعود تاکید و وادار نمودند. (اعداد، ۶/۱۴، ۳۱، ۳۸؛ ۱۲/۳۲ و نیز نک: تشیه، ۱/۳۸-۳۶) خداوند وی را به خلافت و جانشینی موسی برگزید. (اعداد، ۲۷-۲۳-۱۲؛ تشیه، ۳۴/۱۰-۹)

کتاب یوشع نخستین کتاب پیامبران از نظر سنت یهود و ششمین کتاب عهد عتیق است. علت نامگذاری آن به یوشع بدان سبب است که وی شخصیت اصلی در آن می‌باشد. داستان استیلای بنی‌اسرائیل بر کنعان به رهبری یوشع به تفصیل در آن گزارش شده است. حوادث عصر یوشع از تسخیر کنعان و تقسیم اراضی و بازگشت تا دو فصل پایانی که خطابه موسوم به وداع یوشع می‌باشد، در آن مطرح شده که بدست وی و یا بفرمانش در سنه ۱۴۲۷ قبل از مسیح نوشته شد. (نک: هاکس، ۹۷۱-۹۷۰) عهد عتیق از آنجایی که اعتقادی بر عصمت پیامبران ندارد، در توصیف شخصیت یوشع علیه‌السلام نیز همچون دیگر پیامبران الهی تصویری متناقض ارائه نموده است. در مواردی از ضعف و نقصان این پیامبر می‌گوید. و در برخی از مواقع ویژگی‌های مثبت و صفات برجسته وی را به تصویر می‌کشد.

از ترس و ناامیدی وی در مواجهه با دشمن و شکست در نبرد می‌گوید. (یوشع، ۷/۱۰-۵) و در جایی دیگر از شتاب زدگی، ساده لوحی در مقابل دشمن و فریب خوردن وی

سخن می‌گوید. (همان، ۹/ ۲۲-۱۴) برخی از صفات برجسته و ویژگی‌های مثبت جناب یوشع علیه‌السلام را این‌گونه توصیف می‌کند:

- همراه موسی در کوه مقدس بود. (خروج، ۲۴/ ۱۳)

- در پرستش گوساله زرین آلوده نگشت و در انحراف قوم با آنان همراهی نکرد.

(همان، ۳۲/ ۲۰-۱۷)

- خدمت‌گزاری امین، اطاعت‌پذیر و فرمانبردار بود. (همان، ۱۷/ ۱۰)

- بر قادر متعال توکل داشت و در مقابل جهالت قوم صبور و مقاوم بود. (اعداد، ۱۴/

۱۰-۶)

- مورد اعتماد و جانشین موسی جهت رهنمایی و هدایت قوم برای ورود به سرزمین

موعود (تثنیه، ۳۱/ ۷-۶)

- جانشین موسی و صاحب حکمت بود. (همان، ۳۴/ ۹)

- همراه با کالیب سرآمد نقبای دوازده‌گانه بود که قوم را وادار به ورود به سرزمین

مقدس می‌کند. (تثنیه، ۱/ ۳۸-۲۹)

۴- نظری به اختصار بر فتنه‌جمل به فرماندهی ام‌المومنین!

سیره امام علی علیه‌السلام در زمامداری و خلافت بر عده‌ای سخت و گران‌آمد.

مخالفت‌ها و فتنه‌هایی علیه وی در صفوف مخالف و مختلفی شکل گرفت. توصیف آن در

خطبه سوم بدین شکل آمده است: «فلما نهضتُ بالأمر نکثت طائفةً، و مرقت أخرى، و قسط

آخرون» (سیدرضی/ ۳)

تنها چندماه بعد از آغاز خلافت جمعی پیمان شکستند و نقض بیعت نمودند. نخستین

نبرد داخلی بین مسلمانان شکل گرفت. محوریت فتنه بر عهده سه تن بود؛ دو تن از صحابه

به تحریک ام‌المومنین عایشه همسر رسول الهی پرداختند و بر جانشین پیامبر شوریدند،

جنگی بر وی و بر اسلام تحمیل نمودند و عامل قتل بسیاری از صحابه شدند. فتنه‌گران

پیمان شکن به بهانه خون‌خواهی عثمان بر حضرت شوریدند و طرح به شورا گذاشتن

خلافت را مطرح نمودند.

جرج جرداق در کتاب امام علی صدای عدالت انسانی قاتلان عثمان، تحرکات عایشه و

دست آویز قرار دادن قتل حاکم مقتول را برای نبرد با امام علیه‌السلام بدین شکل به تصویر می‌کشد:

افرادی که دشمنی بر ضد عثمان شدید و از طایفه قریش بودند پس از قتل عثمان به مخالفت با علی علیه‌السلام قیام کردند. شاید وضع عایشه در این انقلاب، بهترین نمونه تناقض عجیبی است که انسان را به وحشت می‌اندازد و ماهیت طایفه قریش را که طمع به ریاست داشتند و در قتل عثمان شرکت کرده بودند مشخص می‌سازد. عایشه با تحرکات شدید و علنی و کوشش‌های فراوان، عثمان را به قتل می‌رساند و آرزو دارد که زمامداری، بار دیگر به طایفه «تیم» و به دست طلحه پسر عموی او برسد. عثمان را طلحه و زبیر و سعد بن ابی وقاص با مال و حيله‌گری خود به قتل رساندند. عثمان را معاویه و طرفداران او به جهت بی‌اعتنایی به او و تنها گذاشتنش به قتل رساندند. عثمان را مروان و خاندان حکم و دوستانشان ... به قتل رساندند.

وقتی عثمان به قتل رسید و علی بن ابیطالب علیه‌السلام به اتفاق و هماهنگی مسلمانان به زمامداری انتخاب شد، در این موقع قاتلین عثمان همگی بدون نقشه و مقدمه چهره عوض کردند. ناگهان عثمان ستمگری که دیروز کافر بود، امروز مظلوم و شهید است. (جردق، ۲۲۵-۲۲۴)

نظیر مضمون فوق از امام علی علیه‌السلام نیز نقل شده است. (نک: سیدرضی / خ ۱۷۴، ن ۵۴)

عایشه با عنایت به این نکته که «ام‌المومنین» است، مردم را به سوی خود و شورش علیه امام علیه‌السلام فراخواند. باید پذیرفت که نام عایشه برای جمع شدن مردم به‌طور قطع بسیار موثر بود. مردم بصره براساس حضور همین فرد بود که اعلام آمادگی کرده و برای شورش همکاری نمودند. (شیخ مفید، الجمل، ۳۰۴)

لشکر امام علیه‌السلام آماده نبرد شد. در مقابل عایشه سوار بر جمل و در کجاوه‌ای وارد میدان شد و به سخنرانی پرداخت. او در سخنرانی خود از مظلومیت عثمان سخن می‌گفت. در حین جنگ عایشه مشت‌های از خاک برداشت و به سمت سپاه امام علیه‌السلام پاشید (همان کاری که پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله در مقابل سپاه دشمن انجام داده بود) و گفت:

شاهت الوجوه! (زشت باد صورت‌ها) امام علیه‌السلام خطاب به وی فرمود: «و ما رمیت اذ رمیت ولكن الشيطان رمى» (همان، ۳۴۸)

حضرت، طلحه و زبیر را فراخواند و سخن و تحذیر پیامبر اکرم صلی‌الله علیه و آله را در این خصوص (شورش) به آنان متذکر شد؛ ولی در عقیده و رفتارشان تغییری ایجاد نشد. مسعودی در بیان بخش پایانی نبرد نگرانی امام علیه‌السلام در خصوص سلامت عایشه و تذکرات به وی را توصیف می‌نماید:

«من محمد [ابن ابی بکر] برادر تو هستم. امیرمومنان می‌گویند آیا صدمه‌ای دیده‌ای؟ گفت: فقط تیری بمن خورده است که صدمه‌ای نرزه است. آنگاه علی بیامد و نزدیک او ایستاد و با چوب بتخت روان زد و گفت: «ای حمیرا! پیغمبر خدا گفته بود اینطور کنی! مگر نگفته بود که در خانه‌ات بنشین؟» [اشاره به شریفه ۳۳ الاحزاب] بخدا کسانی که ترا بیرون آوردند در حق تو بانصاف رفتار نکردند که زنان خود را در پرده نگهداشته و ترا از پرده بیرون آوردند.» (مسعودی، مروج الذهب، ۱/۷۲۴)

نقل‌هایی شده است که وقتی ام‌المومنین به سرزمین «حوأب» رسید، سخن و تحذیر پیامبر اکرم صلی‌الله علیه و آله را به وی یادآور شدند. از جنگ منصرف شد و تصمیم بر بازگشت گرفت، ولی عبدالله بن زبیر وی را از تصمیمش منصرف نمود. تیجانی سماوی معتقد است که نقل مبنی بر انصراف از جمل در زمان بنی امیه وضع شده تا از سنگینی گناه ام‌المومنین کم کنند. (تیجانی سماوی، ۱۸۰)

بلاذری نقل می‌کند که بعدها عایشه بارها و بارها از این اقدام خود [نبرد با جانشین همسرش] پشیمان شده و اظهار ندامت می‌کرد. وقتی آیه «و قرن فی بیوتکن» را می‌خواند آن‌قدر گریه می‌کرد که خیمارش خیس می‌شد. (بلاذری، ۲/۲۶۶-۲۶۵) ندامت وی تا هنگام مرگ ادامه داشت. در وقت مردن این سخن را بیان کرد: من بعد از پیامبر عامل تحركات و تصمیماتی بوده و حوادثی را خلق نموده‌ام. مرا کنار سایر زنان دفن کنید و در جوار پیامبر دفن نکنید. (نک: سعد بن منیع الهاشمی، ۸/۷۴)

پس از پایان جنگ امام علیه‌السلام دستور داد تا کسی را تعقیب نکنند، آنانی که تسلیم شدند کشته نشوند و مجروحی را نکشند. سپس به مسجد جامع رفت و به سرزنش اصحاب

جمل به عنوان نخستین شورشیان علیه امامشان پرداخت و آنان را سپاه زن و پیروان حیوان (جُنْد المرأة و اتباع البهیمه) خطاب نمود. (شیخ مفید، الجمل، ۴۰۷)

امام بعد از سرکوب فتنه جمل و پیروزی در جنگ، عایشه را از هودج بیرون آورد و همراه با برادرش محمد بن ابوبکر به بصره فرستاد تا بعد از چندروز بصره را ترک کند. سپس وی را با احترام و رعایت حریم به همراه جمعی به مدینه فرستاد. (بلاذری، ۲/ ۲۴۹)

امام علیه‌السلام در خصوص عایشه و عداوت‌ها، کینه‌ها و مخالفت‌های علنی وی سخن گفت. سپس وی را محترمانه بازگرداند و فرمود: به هر حال احترام وی برجاست اما حساب اعمال وی با خدای بزرگ است. (نک: سیدرضی / خ ۵۶)

حضرت بعد از نصب عبدالله بن عباس به عنوان حاکم بصره، عازم کوفه شد و در آنجا استقرار یافت و به مدینه بازنگشت.

با وجود پیروزی و سرکوب فتنه، آثاری از نشاط و شادی در سیمای امام علیه‌السلام نمایان نبود. شاید به انحرافات و فتنه‌های متأثر از آن می‌اندیشید که لطمات آن به مراتب سنگین‌تر از خود جنگ خواهد بود. کشته‌های طرفین تنها بخشی از آسیب‌های این فتنه بر پیکره اسلام و مسلمانان بود.

کتاب نقش عایشه در تاریخ اسلام به برخی از فتنه‌های متأثر از فتنه جمل اشاره نموده است. این کتاب شعله‌ور گشتن آتش جنگ جمل را یکی از میوه‌های تلخ فتنه آورده است. تثبیت حکومت در خاندان اموری (خاندان عثمان حاکم مقتول) و تبدیل خلافت به سلطنت و موروثی شدن آن توسط معاویه را انحراف دیگر آن دانسته است. فتنه جمل منشأ جنگ صفین شده که با پایان آن به اتمام نرسیده؛ بلکه به شکل فتنه‌ای دیگر در نهروان متولد شد. بنابراین جنگ جمل صرفاً در محدوده جغرافیایی سرزمین بصره و مختص آن عصر نبوده؛ بلکه با اسامی و عناوینی دیگر به نقاط دیگری از سرزمین‌های اسلامی کشانده شده و مسلمانان را درگیر خود کرد. (نک: عسکری، ۲/ ۲۳۴-۲۳۳)

۵- نظری به اختصار بر فتنه اریحا به فرماندهی صفورا

جناب یوشع علیه‌السلام هادی شهیر و ممتاز عبرانیان، خلیفه، دوست و خادم مخصوص موسی بود که برای خلافت او نامزد شد. امین و خدمت‌گزار بود و موسی را در کوه مقدس

همراهی نمود. بنابراین در پرستش گوساله زرین خود را ملوث نساخت. خداوند وی را خلیفه موسی و جانشین وی برگزید. ششمین کتاب از کتب عهد عتیق منسوب به اوست که بدست وی و یا بفرمانش در سنه ۱۴۲۷ قبل از مسیح نوشته شد. (نک: هاکس، ۹۷۱-۹۷۰) صفوره دختر کاهن مدیان بوده که در ازدواج موسی در آمده برای وی دو پسر زائید. (خروج، ۲۲/۲-۲۱) خروج صفوره بر یوشع در مکانی اتفاق افتاد که به جهت مقام موسی و یا به احتمالی مزار وی (اریحا) فتنه اریحا نیز گفته می‌شود. در عهدعتیق از این نبرد گزارشی مطرح نشده است.

تفاسیر و کتب اعتقادی و دینی، با عنایت به روایت مستفیض پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله (نک: طباطبایی، ۱۵۸/۱۲ و نیز، ۱۴۸/۲) و تطبیق فتنه دو عصر بنی اسرائیل و صدراسلام، بدان پرداخته است.

نورالثقلین در تفسیر شریفه ۲۵ القصص به نقل از کتاب کمال‌الدین روایتی از ابن مسعود از قول پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در این خصوص مطرح نموده است. (الحویزی، ۱۲۵/۴)

در ذیل داستان آن نبرد از کمال‌الدین و نیز اثبات الوصیه مسعودی^۱ به اشارت و اختصار بیان می‌گردد: بعد از حضرت موسی علیه‌السلام جناب یوشع بن نون علیه‌السلام جانشین وی شد. بنی اسرائیل را به جنگ عمالقه برد و بر آنان پیروز شد. شهر اریحا را فتح کرد و قوم را در آنجا سکونت داد. سی سال بعد از موسی علیه‌السلام زنده بود. در این مدت امور بنی اسرائیل را سامان بخشید. با دشمنان قوم جنگید و بر آزار و بلای سرکشان و پادشاهان قومش شکست خورد. پس از مرگ آنها، دو تن از منافقان قوم موسی علیه‌السلام صفورا دختر شعیب و همسر موسی علیهما‌السلام را به شورش واداشتند. وی را سوار بر زرافه کردند و بر جانشین موسی علیه‌السلام طغیان نمودند. نبرد سختی در گرفت. آن حضرت بر صفورا و تابعین وی ظفر یافت. بسیاری کشته شدند، جمعی گریختند، صفورا دختر شعیب علیه‌السلام

۱. مؤلف کتاب اثبات الوصیه با مولف مروج الذهب متفاوت است. نویسنده هر دو کتاب علی بن الحسین مسعودی می‌باشد که صرفاً تشابه اسمی است. اثبات الوصیه در جهت اثبات وصایت و خلافت امام علی علیه‌السلام است که به طور قطع از مولفی شیعی نگارش یافته است و با مولف مروج الذهب که سنی است، متفاوت است.

اسیر شد. همراهان یوشع علیه‌السلام به قتل صفورا اشاره کردند. ولی وی نپذیرفت و فرمود: حضرت موسی علیه‌السلام مرا از خروج صفورا مطلع کرده بود و دستور داد که صفورا را نیکو حفظ و حراست نمایم. لذا آن حضرت چند زن را صورت بند زد و به شکل مردان نمود و آنها را سوار بر اسب کرد و محترمانه بازگرداند.

یوشع علیه‌السلام قبل از حرکت به وی فرمود: در دنیا تو را عفو کردم تا پیامبر خدا موسی علیه‌السلام را ملاقات کرده و شکایت تو و قومت را بدو برم. صفورا گفت بخدا اگر بهشت را به من ارزانی کنند، شرمم آید که پیامبر خدا را ملاقات کنم زیرا که هتک حرمت وی را کرده‌ام و بر جانشین او خروج نموده‌ام. (نک: ابن بابویه القمی (صدوق)، ۱/ ۱۵۴؛ مسعودی، اثبات الوصیة، ۱/ ۱۰۷ و نیز نک: جزائری، ۳۸۲)

۶- تحلیل و تطبیق

در این بخش هر دو فتنه که مربوط به دو عصر مجزا در تاریخ است، مورد بررسی، تحلیل و تطبیق قرار می‌گیرد.

پیامبر: حضرت محمد صلی الله علیه و آله پیامبر: حضرت موسی علیه‌السلام

جانشین: امام علی علیه‌السلام جانشین: جناب یوشع علیه‌السلام

همسر پیامبر: ام‌المومنین عایشه دختر ابوبکر همسر پیامبر: صفورا دختر شعیب

علیه‌السلام

قرآن کریم از صفورا به نیکی یاد می‌کند. حیاء، شرم و شخصیت عقیفانه‌ای از وی به تصویر می‌کشد. (القصص / ۲۵) در منابع تاریخی و روایی آمده است که خروج وی بر جانشین پیامبر بواسطه اغوا و تحریک دو تن از منافقان عصرش بوده است. معاصران عصر ام‌المومنین و عاملان فتنه جمل همه از صحابه بوده‌اند. ابتدا باید مشخص شود که آیا می‌توان همه صحابه را به عدالت، وثاقت، صداقت، اطاعت و فرمانبرداری توصیف نمود؟ تعبیر «ثم ولّیتم مدبرین: مگر در خصوص صحابه‌ای نیست که در روز حنین پشت به دشمن نهاده و فرار نمودند؟! (التوبه / ۲۵) مگر خداوند متعال پشت کنندگان به دشمن را مشمول غضب الهی و خلود در جهنم نفرموده است؟! (الانفال / ۱۶)

«إِنَّ الَّذِينَ تَوَلَّوْا مِنْكُمْ يَوْمَ الْتَمَيَّاتِ الْجَمْعَانِ...» (آل عمران / ۱۵۵)

ابو داود از صاحبان صحاح سته اهل سنت از قول حاکم دوم در خصوص فرار از جنگ احد (یوم التقی الجمعان) آورده است: «در روز احد ما شکست خوردیم. پس من فرار کردم تا جایی که از کوه بالا رفتم. همانند یک بز کوهی می‌پریدم و از کوه بالا می‌رفتم. (ابوداود سجستانی، ۴/ ۳۳۲)

این نکته نیز در خصوص یکی از صحابه قابل تأمل است:

«... کسی بود که خداوند او را فاسقش خواند (الحجرات/۶) و رسول خدا او را به جهنم وعده داده بود. شرابخواری او و گواهی گواهان باعث شد تا مستحق حد شود... امام علی علیه‌السلام برخاست، او را بر زمین زد و حد را بر او جاری کرد. (جعفریان، ۱۵۳)

در خصوص آزار و اذیت حضرت رسول صلی الله علیه و آله توسط برخی صحابه، توطئه قتل حضرت از سوی برخی، متجاهر بودن برخی به فسق و گناه علنی در مصادر شیعه و سنی روایات متعددی بیان شده است. (از جمله نک: اشرفی شیرازی، ۵۹۹-۵۸۴)

۶-۱- اشارتی در خصوص طلحه و زبیر

منابع اهل سنت عامل آزرده‌گی قلب رسول الله صلی الله علیه و آله را طلحه دانسته‌اند. هنگامی که می‌گفت بعد رحلت رسول الله صلی الله علیه و آله با همسرش عایشه ازدواج خواهم کرد و با این سخن پیامبر را آزرده ساخت (نک: الأحزاب/۵۳). در آیه‌ای دیگر سخن از رنجش دل حضرت توسط برخی از مناقان است: «وَمِنْهُمْ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ» (التوبه/ ۶۱). طلحه جزء گروهی بود که هم قسم شدند بعد از رحلت یا شهادت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله اجازه ندهند خلافت به امام علی علیه‌السلام برسد. چون می‌دانست در شورا رأی نمی‌آورد، جهت تقویت عثمان و تضعیف امام علی علیه‌السلام به عثمان رأی داد.

صدوق و ابن حزم اندلسی وی را جزء منافقانی می‌دانند که در گردنه تبوک قصد ترور پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را نمودند. (نک: طبسی، ۲۲۸-۲۲۳)

طلحه و زبیر در عصر حاکمان ثروت فراوان و املاک بسیاری اندوخته بودند (ملکی میانجی، ۹۱-۸۹) در عصر خلافت امام علی علیه‌السلام به دنبال قدرت سیاسی و مدیریت اجرایی بودند که حضرت آندو را برای تصدی در آن امور مناسب نمی‌دید و این امر بر کینه و حقدشان افزود.

امام علی علیه السلام خطاب به اصحاب جمل می‌فرماید: بخدا سوگند ناکثین هیچ گناهی از من سراغ ندارند. انصاف را بین من و خودشان رعایت نکردند! آنها حتی را می‌طلبند که خود ترک کردند، و انتقام خونی را می‌خواهند که خود ریختند. (سیدرضی / خ ۲۲) در بخشی دیگر از نهج البلاغه از نفاق و توطئه آنان در قتل عثمان و از بهانه واهی در خون‌خواهی حاکم مقتول پرده بر می‌دارد. (همان / خ ۱۷۴، ن ۵۴)

ارشاد شیخ مفید در خصوص نفاق، خیانت، پیمان شکنی آندو از زبان امام علی علیه‌السلام آورده است: مختارانه با من بیعت کردید، و جزء اولین شما طلحه و زبیر بودند که مطیعانه و نه از روی اکراه و اجبار با من بیعت نمودند، سپس دیری نپایید که اجازه به عمره رفتن از من خواستند و خدا می‌داند که آن دو قصد خیانت و پیمان شکنی داشتند، پس پیمان را برایشان تجدید کردم و از ایشان خواستم که اطاعت کنند و برای مردم فتنه پیا نکنند، پس با من عهد بستند اما با من وفا نکردند و پیمانم را شکستند و عهدم را نقض کردند. (شیخ مفید، ارشاد، ۲۱۹)

ناکثین با ورود به بصره موی ریش و ابروی حاکم امام (عثمان بن حنیف) را کتندند. با آزرده‌گی و وضعیتی نامناسب در ذوقار نزد امام علیه‌السلام آمد. حضرت با دیدن این وضعیت نگران شد و در حقیقت دعا نمود. سیدجعفر شهیدی به نقل از طبری آورده است که امام علیه‌السلام در آن لحظه این عبارت را فرمود: طلحه و زبیر با من بیعت کردند و بیعت را شکستند خدایا! آنچه محکم ساختند بگشا و زشتی کار آنان را به ایشان بنما. (شهیدی، ۲۹)

۶-۲- خروج صغیرا از مصادیق جاهلیت اولی!

بازگشت هر جامعه‌ای به جاهلیت و جهالت، از مواردی است که پیامبران الهی بدان نگران بوده و در خصوص آن تحذیر می‌نمودند.

خدای متعال به مسلمانان متذکر می‌گردد که آیا بعد از رحلت یا شهادت پیامبرتان به عقیده پیشین و جاهلیت خود باز می‌گردید؟! (آل عمران / ۱۴۴)

« وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى... » (الاحزاب / ۳۳)

البرهان ذیل شریفه روایتی را از صدوق به نقل از ابن مسعود آورده است که وی از

رسول خدا صلی الله علیه و آله سوال کرد بعد از رفتنت چه کسی تو را غسل می‌دهد؟ فرمود: هر پیامبری را وصی او غسل می‌دهد. گفتم وصی تو چه کسی است؟ فرمود: علی بن ابیطالب علیه السلام پرسیدم چند سال بعد از تو زندگی خواهد کرد؟ فرمود: سی سال. همان گونه که وصی موسی علیه السلام یوشع بن نون بعد از وی سی سال در حیات بود. سپس صفراء زوجه موسی دختر شعیب علیهما السلام بر وی خروج کرد و نبرد سختی در گرفت و اسیر شد ولی با وی با احترام رفتار شد... همان گونه که دختر ابوبکر بر علی علیه السلام خروج خواهد کرد و نبرد سختی در خواهد گرفت و به اسارت در می‌آید ولی با وی هم با کرامت و عطف رفتار می‌شود ... سپس در خصوص جاهلیت اولی فرمود: یعنی صفراء بنت شعیب علیه السلام. (بحرانی، ۴/۴۴۲. و نیز نک: فیض کاشانی، ۴/۱۸۶)

مراد از جاهلیت اولی، جاهلیت پیش از اسلام است که خروج صفورا می‌تواند از مصادیق مهم و بارز آن باشد.

موارد جزئی تری از تطبیق دو فتنه در بخش نتیجه‌گیری مطرح می‌شود.

نتیجه‌گیری

- ۱- براساس روایت مستفیض از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله هر آنچه در قوم بنی اسرائیل اتفاق افتاد، در تاریخ صدراسلام نیز به وقوع می‌پیوندد.
- ۲- پژوهش در تاریخ بنی اسرائیل درکی صحیح از تاریخ صدراسلام به ما می‌دهد. آنگاه قدرتی می‌یابیم تا در تحلیل فتنه‌ها و حوادث روزگار و تطبیق عناصر محوری دو عصر، مضطرب نشده و با اشراف مدیریت خواهیم نمود.
- ۳- قدرت طلبی، طمع ورزی، حقد، کینه و سهم خواهی از عوامل انحراف خواص در مقابله با جانشین پیامبر و خروج بر وی بوده است.
- ۴- انزوای راسخان علم و محوریت و صدرنشینی افراد عاری از تدبیر و حکومت داری لطمات سنگین و جبران‌ناپذیری بر پیکره دین و عقاید مردم وارد می‌سازد.
- ۵- هیچ پیامبری از پیامبران الهی از اذیت، آزار، شماتت و استهزاء قوم خود مصون نبوده است.
- ۶- بازگشت به جاهلیت و ارتجاع از دغدغه‌های هر پیامبری است که مردم جامعه خود را بدان تحذیر می‌نموند.
- ۷- مراد از جاهلیت اولی در قرآن کریم (الاحزاب / ۳۳) جاهلیت پیش از اسلام است که خروج صفورا از مصادیق مهم و بارز آن محسوب می‌شود.
- ۸- صفورا با تحریک دو تن از منافقان سوار بر زرافه بر جانشین پیامبر یوشع بن نون علیه السلام خروج کرد.
- ۹- ام‌المومنین نیز همچون وی سوار بر جمل بر جانشین پیامبر امام علی علیه‌السلام خروج کرد.
- ۱۰- صفورا شکست خورد ولی با وی با عطف و احترام برخورد شد. با ام‌المومنین نیز بعد از شکست در جنگ عطفانه رفتار شد.
- ۱۱- صفورا و ام‌المومنین از خروج خود بر جانشین پیامبر نادم و پشیمان شدند و از این که قرار است با همسر و پیامبر خود در آخرت مواجه گردند، ابراز نگرانی و تأثر نمودند.

فهرست منابع

قرآن کریم

نهج البلاغه

۱. کتاب مقدس، (۲۰۱۵م)، ترجمه انجمن کتاب مقدس.
۲. کتاب مقدس، انجمن پخش کتب مقدسه.
۳. آلوسی، محمود بن عبدالله، (۱۴۱۵ ق)، روح المعانی، تحقیق علی عبدالباری عطیه، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۴. ابن ابی الحدید، عزالدین ابوحامد، (۱۳۷۹ ق)، شرح نهج البلاغه، تحقیق ابوالفضل ابراهیم محمد، مصر، دارالاحیاء الکتب العربیه.
۵. ابن بابویه القمی (صدوق) محمد بن علی، (۱۳۹۵ ق)، کمال‌الدین و تمام النعمه. تصحیح و تعلیق علی اکبر غفاری، طهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ دوم.
۶. اشرفی شیرازی، سیدمحمد، شبهای پیشاور، دارالکتب الاسلامی.
۷. بحرانی، هاشم بن سلیمان، (۱۴۱۵ ق)، البرهان، قم، موسسه البعته.
۸. بلاذری، احمد بن یحیی، (۱۳۹۸ ق)، انساب الاشراف، تحقیق محمدباقر المحمودی، بیروت.
۹. تیجانی سماوی، سیدمحمد، (۱۳۷۱ ق)، از آگاهان پرسید، ترجمه سیدمحمد جواد مهری، قم، بنیاد معارف اسلامی.
۱۰. جرداق، جرج، (۱۳۷۹)، امام علی صدای عدالت انسانی (علی علیه‌السلام و حوادث عصر خود)، ترجمه مصطفی زمانی، تهران، فراهانی.
۱۱. جزایری، نعمت‌الله، (۱۳۸۹)، النورالمبین، ترجمه محمدحسین محمدی، قم، دارالکرامه، چاپ دوم.
۱۲. جعفریان، رسول، (۱۳۸۹)، تاریخ خلفا، قم، انتشارات دلیل ما، چاپ دوم.
۱۳. حویزی، عبدعلی بن جمعه، (۱۴۱۵ ق)، نورالثقلین، قم، اسماعیلیان، چاپ چهارم.
۱۴. زمخشری، محمود بن عمر، (۱۴۰۷ ق)، الکشاف، تصحیح مصطفی حسین احمد،

بیروت، دارالکتب العربی، چاپ سوم.

۱۵. سعد بن منیع الهاشمی، محمد، (۱۴۰۵ ق)، طبقات الکبری، بیروت، دارصادر.

۱۶. سیوطی، عبدالرحمن، (۱۴۰۴ ق)، الدرالمنثور، کتابخانه عمومی مرعشی نجفی، قم.

۱۷. شهیدی، سیدجعفر، (۱۳۸۰)، زیستنامه امام علی علیه السلام، «دانشنامه امام علی علیه السلام»، زیر نظر علی اکبر رشاد، جلد هشتم (تاریخ)، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

۱۸. شیخ مفید، محمد بن نعمان، (۱۳۷۱)، الجمل، تحقیق سیدعلی میرشریفی، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.

۱۹. همو، (۱۳۸۸)، الارشاد (ترجمه واحد ترجمه انتشارات سرور) قم، سرور.

۲۰. طباطبایی، سیدمحمدحسین، (۱۳۷۶)، المیزان، ترجمه سید محمدباقر موسوی، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی، چاپ پنجم.

۲۱. طبرانی، سلیمان بن احمد، (۲۰۰۸ م)، التفسیر الکبیر، اردن، دارالکتب الثقافی.

۲۲. طبرسی، فضل بن الحسن، (۱۴۲۵ ق)، مجمع البیان، بیروت، موسسه الاعلمی للمطبوعات.

۲۳. طبری، محمد بن جریر، (۱۴۱۲ ق)، تفسیر الطبری، بیروت، دارالمعرفه.

۲۴. طریحی، فخرالدین بن محمد، (۱۳۷۵)، مجمع البحرین، تحقیق و تصحیح احمد حسینی اشکوری، تهران، مرتضوی، چاپ سوم.

۲۵. طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، تصحیح احمد حبیب عاملی، بیروت، داراحیاء التراث العربی.

۲۶. عسکری، سیدمرتضی، (۱۳۷۷)، نقش عایشه در تاریخ اسلام، تهران، مرکز فرهنگی انتشاراتی منیر، چاپ نهم.

۲۷. عیاشی، محمدبن مسعود، (۱۳۸۰ ق)، تفسیر العیاشی، تحقیق هاشم رسولی، تهران، مکتبه العلمیه الاسلامیه.

۲۸. فخر رازی، محمد بن عمر، (۱۴۲۰ ق)، التفسیر الکبیر، بیروت، داراحیاء التراث العربی، چاپ سوم.

۲۹. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، (۱۴۱۵ ق)، القاموس المحيط، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۳۰. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، (۱۴۱۵ ق)، تفسیر الصافی، مقدمه و تصحیح حسین اعلمی، تهران، مکتبه الصدر، چاپ دوم.
۳۱. قرطبی، محمد بن احمد، (۱۳۶۴)، الجامع لأحكام القرآن، تهران، ناصر خسرو.
۳۲. قمی، علی بن ابراهیم، (۱۳۶۳)، تفسیر القمی، تحقیق طیب موسوی جزایری، قم، دارالکتاب.
۳۳. کاشانی، فتح الله، منهج الصادقین، تهران، کتابفروشی اسلامیة.
۳۴. مسعودی، علی بن حسین، (۱۳۹۵ ق)، اثبات الوصیه، ترجمه محمدجواد نجفی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ دوم.
۳۵. مسعودی، علی بن حسین، (۱۳۷۴)، مروج الذهب، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، علمی و فرهنگی، چاپ پنجم.
۳۶. ملکی میانجی، علی، (۱۳۸۰)، ناکثین، «دانشنامه امام علی علیه السلام» زیر نظر علی اکبر رشاد، جلد نهم (تاریخ)، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۳۷. میدی، احمد بن محمد، (۱۳۷۱)، کشف الاسرار، تهران، امیرکبیر، چاپ پنجم.
۳۸. نیشابوری، ابراهیم بن منصور، (۱۳۹۱)، قصص الانبیاء، مشهد، بوتیمار.
۳۹. هاکس، جیمز، (۱۳۷۷)، قاموس کتاب مقدس، ترجمه و تالیف مسترهاکس، تهران، اساطیر.

بررسی و نقد دیدگاه نصیریہ پیرامون احباط اعمال

۱ معصومه سعید

۲ فهیمه شریعتی

۳ سید حسین سیدموسوی

۴ حکیمه پردلی اسفندقه

۵ طاہرہ رحیم پور ازغدی

چکیده

احباط به معنی از بین رفتن خوبی‌ها و پاداش اعمال نیک به واسطه عمل بد است این مسئله که آیا اعمال در یکدیگر تاثیر گذاشته و پاداش و کیفر را تغییر می‌دهد، محل بحث فرق مختلف اسلامی است. در مقاله حاضر به بررسی و نقد مبنای نصیریہ در رابطه با احباط اعمال با روش کیفی، توصیفی تحلیلی پرداخته شده و گردآوری اطلاعات از منابع کتابخانه‌ای بوده است. یافته‌های این پژوهش حاکی از آن است: اعتقاد نصیریہ بر این است که انکار ولایت و امامت موجب حبط اعمال و سقوط به مرتبه کفر و مستلزم عذاب‌های متوالی است. مبنای این عقیده، اعتقاد به مقام الوهیت امام است. بررسی مفاهیم کفر و شرک نشان می‌دهد مبنای احباط نزد نصیریہ با توجه به تفاسیر ایشان قابل دفاع نیست. بررسی شرایط تاریخی ایجاد این فرقه می‌تواند علت موضع‌گیری ایشان در مسئله حبط تلقی شود.

واژگان کلیدی

ثواب و عقاب، احباط اعمال، نصیریہ، شیعه.

۱. دانشجوی دکتری دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: msaeid@uk.ac.ir

۲. دانشیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران.

Email: shariati-f@um.ac.ir

۳. دانشیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران.

Email: shmosavi@um.ac.ir

۴. دانش آموخته کارشناسی ارشد علوم قرآن، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران.

Email: pordelihakimeh@yahoo.com

۵. استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران.

Email: rahimpoor@um.ac.ir

پذیرش نهایی: ۱۴۰۴/۱/۳۰

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۵

طرح مسأله

واژه ثواب از ریشه «ث و ب» به معنی بازگشتن به حالت قبلی است. (فراهیدی، ۱۴۰۷ق، ص ۱۵۳؛ جوهری، ۱۴۰۷ق، ص ۱۱۴) و در زبان فارسی می‌توان آن را معادل پاداش نیک در نظر گرفت. معنای اصطلاحی آن، بازگشت نتیجه افعال خیر به صاحب فعل است که از طرف خداوند به اعمال صالح مؤمنان تعلق می‌گیرد. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۳۸۱).

واژه عقاب از ریشه «ع ق ب» به معنی دنبال کردن و در پی چیزی رفتن است و در اصطلاح به عذاب و کیفر الهی اطلاق می‌شود که در نتیجه گناه اعتقادی یا عملی شخص به او می‌رسد. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۳۸۴)

مسئله جایگاه انسان در پیشگاه الهی و نحوه رسیدگی به اعمال او یکی از موضوعات مهم در مبحث ثواب و عقاب الهی است. اینکه در مقابل تمامی اعمالی که از او سر می‌زند از جانب خداوند عکس العمل‌هایی وجود دارد هم بر اساس نقل و هم به جهت عقلانی پذیرفته شده است. این موضوع از طرفی با اعمال و نیت انسانی و از سوی دیگر با صفات الهی مرتبط است. بر اساس آیات قرآن کریم، رحمت خداوند بر غضبش سبقت دارد و این لطف و بخشندگی جاذبه‌ای قوی برای بازگشت به سوی او می‌باشد، گرچه خداوند برای برخی از افعال انسان عذاب تعیین نموده اما هیچگاه برای توبه و بازگشت دیر نیست و نباید از لطف و رحمت او غافل شد و باید دانست امکان تخلف در وعید وجود دارد. در این پژوهش قصد بر این است که دیدگاه فرقه نصیری در زمینه تاثیر گناهان در اعمال نیک آنها را مطرح و پاسخ ایشان به این سوالات که آیا حبط اعمال امکان دارد و آیا در اثر این حبط عذاب جاودان و ماندگار وجود دارد یا خیر، بررسی شود، سپس دلایل و ریشه‌های جواب این فرقه به این سوالات و نظرات و ادله ایشان تبیین و بر اساس آیات قرآن و سایر عقاید آنان بررسی گردد. پژوهش‌ها پیرامون فرقه نصیری به دلیل تقیه ایشان و متفاوت بودن عقایدشان در مناطق مختلف، کمتر صورت گرفته است. از جمله مقالات درباره ایشان می‌توان " نصیری، علویان و شیعه اثنا عشری " و " فرقه نصیری از آغاز تا انتقال

دعوت به شام" اشاره کرد اما در موضوع مورد نظر هیچ پژوهشی یافت نشده است.

۱- نصیری به

قدیمی ترین منابعی که اسم نصیری به در آنها وجود دارد، «تاریخ اهل البیت (ع)» و «رجال ابن غضائری» است. در کتاب تاریخ اهل بیت (ع) آورده است که نصیری ها محمد بن نصیر را برای حسن بن علی (ع) (امام حسن عسکری (ع)) به عنوان باب معرفی کردند. در کتاب حقائق و کشف المحجوب اعتقاداتی نظیر؛ تناسخ و حلال شمردن فروج و حلال شمردن دروغ و بهتان نیز به نصیری به نسبت داده شده است (هاشم عثمان، ۱۴۱۴ق، ص ۴۵).

۱-۱- تاسیس نصیری به

برخی آن را به قرن سوم نسبت داده اند. نصیریان خود در این مورد اختلاف بسیاری دارند. هاشم عثمان بعد از بررسی منابع متعدد به این نتیجه دست یافته؛ اصطلاح نصیری به در نیمه دوم از قرن سوم به وجود آمده است (هاشم عثمان، ۱۴۰۵ق، ص ۳۹).

در کتاب «الفصل ابن حزم» از طائفه ای نام برده شده که نصیری به خوانده می شوند و از فروج فرقه سبئی، قائل به الوهیت علی (ع)، شمرده شده اند؛ عمده پیروان این فرقه در آن زمان در اردن، شام و به خصوص شهر طبریه شام سکونت داشتند (ابن حزم، ۱۴۱۶ق، ج ۵، ص ۵۰) بعد از این حزم، شهرستانی نیز اسمی از این مذهب آورده و گفته نصیری به و اسحاقیه از جمله غلات شیعه هستند (شهرستانی، ۱۳۵۹، ج ۱، ص ۱۸۸). ابن ابی الحدید فرقه سبئی و بعد از آن مغیری به را از مهم ترین فرقه های غلات و اولین فرقه ها می داند، تا اینکه از همین غلات فرقه معروف نصیری به بوجود آمد و نصیری ها پیروان محمد بن نصیری نمیری از اصحاب امام عسکری (ع) بودند (ابن ابی الحدید، ۱۳۶۳، ج ۸، ص ۱۲۰).

در برخی منابع، ریشه نام "نصیری به" به گروهی از علویان در زمان فتح اراضی بعلبک و حمص نسبت داده شده است. به اعتقاد برخی، این نام به دلیل کمک های این گروه به لشکر در فتح اراضی به وجود آمده است (غالب طویل، بی تا، ص ۱۴۹). همچنین، برخی نویسندگان بر این باورند که نام نصیری به حدود ۱۷۴ سال بعد از وفات محمد بن نصیر به کار

رفته است (هاشم عثمان، ۱۴۱۸، ص ۱۲).

و استادش به همزه بن علی داده که در سال ۴۳۳ قمری وفات یافته است (هاشم عثمان، ۱۴۰۵، ص ۴۵).

بنابراین شواهد تاریخی نشان می‌دهد که این فرقه از زمان محمد بن نصیر شکل گرفته و نام آن ممکن است با تأخیر در کتب تاریخی ذکر شده باشد.

همچنین با بررسی کتب تاریخی می‌توان دریافت که نصیریه، نمیریه و علویان عناوین مختلف برای مذهب «نصیریه» هستند.

۱-۲- انگیزه های ایجاد فرقه

در انگیزه‌های ایجاد این فرقه علاوه بر مطالب پیش گفته به موارد زیر نیز می‌توان اشاره کرد:

تاریخ و زمینه‌های اجتماعی-سیاسی

یکی از انگیزه‌های مهم شکل‌گیری فرقه نصیریه، شرایط اجتماعی و سیاسی حاکم در زمان‌های مختلف است. محققانی مانند ابن خلدون در «مقدمه» به تأثیرات اجتماعی و سیاسی بر روی ظهور فرقه‌ها اشاره کرده‌اند. او به‌ویژه به نقش فشارهای اجتماعی و اقتصادی در شکل‌گیری هویت‌های دینی جدید پرداخته است. (ابن خلدون، ۱۳۵۲، ص ۱۵۰-۱۵۵)

تأثیرات فلسفی و مذهبی

محققانی مانند فواد سزگین در آثار خود به تأثیر فلسفه و عرفان بر روی باورهای نصیریه پرداخته‌اند. او اشاره می‌کند که فرقه نصیریه از اندیشه‌های فلسفی و عرفانی یونانی و اسلامی تأثیر پذیرفته و این تأثیرات به شکل‌گیری باورهای خاص این فرقه کمک کرده است. (سزگین، ۱۴۱۲، ج ۳، ص ۲۲۰-۲۲۵)

بنابراین فرقه نصیریه در نیمه دوم قرن سوم هجری و در بستر تحولات سیاسی و اجتماعی و فرهنگی جهان اسلام شکل گرفت. و حمایت‌های سیاسی از سوی دولت‌های شیعه، به ویژه فاطمیان، به تقویت این فرقه کمک کردند. این فرقه به دلیل اعتقادات خاص

خود و تضاد با دیگر گروه‌های اسلامی، به تدریج هویتی مستقل و متمایز پیدا کرد.

۱-۳- شاخصه اعتقادی نصیرییه

شیخ طوسی در کتاب الغیبه درباره نصیرییه می‌نویسد: ابن نوح از ابونصر هبه الله بن محمد خبر داده است که محمد بن نصیر نمیری از اصحاب ابی محمد حسن بن علی امام حسن عسکری (ع) بود. زمانی که امام عسکری (ع) وفات یافت، محمد بن نصیر مقام ابی جعفر بن عثمان (که نائب خاص امام زمان بود) را ادعا نمود. یعنی محمد بن نصیر خودش را باب (نائب خاص) امام زمان (ع) معرفی نمود (شیخ طوسی، ۱۴۲۵ق، ص ۲۳).

بخاطر آنچه که از او الحاد و جهل بروز کرده بود، خدا او را خوار کرد و ابی جعفر محمد بن عثمان او را لعن کرد و از او دوری جست و اضافه می‌کند که ابوطالب انباری گفته است که وقتی از محمد بن نصیر چنین چیزها بروز کرد، ابوجعفر (ع) از او تبری جست و به او لعن کرد. وقتی محمد بن نصیر این خبر را دریافت، آمد و قصد دیدار از ابی جعفر (ع) کرد تا که از دلش در بیاورد و عذر خودش را بگوید. لیکن ابوجعفر او را اجازه نداد و خود را از او دور نگه داشت و درخواست او را با بی‌اعتنایی رد کرد (شیخ طوسی، ۱۴۲۵، ص ۲۴).

شهرستانی نیز درباره نصیرییه می‌گوید: نصیرییه و اسحاقیه از جمله غلات شیعه هستند و برای آنها جماعتی از پیروان هستند که کمک حال مذهب آنها هستند و بین این دو گروه از جهت کیفیت اطلاق اسم به ائمه اهل بیت (ع) اختلاف وجود دارد. اینها می‌گویند: ظهور ارواح و روح در جسد جسمانی امری است که هیچ عاقلی منکر آن نیست. مثلاً از جهت خیر مثل اینکه جبرئیل (ع) به صورت اشخاص ظاهر می‌شد و به صورت یک اعرابی و تمثل به صورت بشر پیدا می‌کرد و از جهت شر مثل اینکه شیطان به صورت انسان و جن ظاهر شده و به صورت آنها اعمال شر انجام می‌دهد و یا مثل اینکه جن‌ها به صورت بشر ظاهر شده و حتی با زبان آنها تکلم می‌کنند. همانطور که ما می‌گوییم که حقیقتاً خدا در صورت اشخاص ظاهر می‌شود و حال، وقتی که بعد از رسول خدا شخص افضل از علی نیست و بعد از آن اولاد آن جناب که با لقب (خیر البریه) مشهورند. پس خدا به صورت آنها ظاهر می‌شد و با زبان آنها صحبت می‌کرد و با دستان آنها کارها انجام می‌دهد. پس

بخاطر همین اسم الهی بر آنها اطلاق می‌کنیم و اختصاص این اسم را برای علی (ع) اثبات می‌کنیم نه برای کسی دیگر چون علی مخصوص به تأییدات الهی و از طرف خدا در آنچه متعلق به باطن اسرار است، آگاه می‌باشد (شهرستانی، ۱۳۵۹، ج ۱، ص ۱۸۵).

"پیامبر اسلام می‌فرماید: «انا احکم بالظاهر، والله يتولى السرائر» و به خاطر همین قتل مشرکین بر عهده نبی (ص) است و قتل منافقین بر عهده علی (ع) می‌باشد و به خاطر همین پیامبر (ص) علی (ع) را به عیسی بن مریم (ع) تشبیه کرده است. پیامبر (ص) فرموده است؛ اگر مردم در مورد تو همان چیزی که در مورد عیسی (ع) گفتند، را نمی‌گفتند، من در مورد تو سخن دیگری می‌گفتم آنگاه شرکت علی را در رسالت ثابت دانسته‌اند، زمانی که پیامبر (ص) فرمود: «در میان شما کسی است که در راه تأویل قرآن می‌جنگد کما اینکه من بر تنزیل قرآن جنگیدم، و او همان کسی است که نعلین خود را وصله می‌زند».

پس آگاهی از تأویل و جنگ با منافقان، و سخن گفتن با مار و از جا کندن دروازه قلعه خبیر نه با قوت جسمانی، اینها همه بهترین دلیل بر وجود جزء الهی در او و قوت ربانی در او است و او کسی است که خدا در او ظاهر می‌شده است و مخلوقات را با دست او خلق کرده است و با زبان او اوامر صادر کرده است و به خاطر همین می‌گویند: او قبل از آسمان و زمین موجود بوده است و گفته است (علی (ع) فرموده است): ما سایه‌هایی در سمت راست عرش بودیم، پس ما تسبیح گفتیم و ملائکه هم همراه ما تسبیح گفتیم و ملائکه هم همراه ما تسبیح گفتند، پس آن سایه‌ها و آن صورت‌های برهنه از سایه‌ها همان حقیقت الهی و به نور پروردگار چنان نورانی‌تی یافته که هرگز از آن جدا نمی‌شود خواه در این جهان باشد و خواه در آن جهان باشد، و به خاطر همین است که علی (ع) فرمود: نسبت من با احمد چون نسبت نوری است با نور دیگر. یعنی اینکه میان دو نور هیچ تفاوتی وجود ندارد مگر اینکه یکی مقدم بر دیگری و دیگر متأخر از آن است. و می‌گویند که این دلالت بر اینکه نوعی شرکت در اینجا وجود دارد. اما فرق بین این دو فرقه این است که نصیریّه قائل به ثبوت جزء الهی در علی (ع) هستند و اسحاقیه قائل به شریک بودن علی (ع) در نبوت پیامبر (ص) هستند." (شهرستانی، ۱۳۵۹، ج ۱، ص ۱۸۹).

ابن اثیر در کتاب «کامل فی التاریخ» در مورد شلمغانی و اعتقادات آنان بحث نموده و

در آخر می گوید: نصیرییه نیز عین همین مذهب بوجود آمدند و عین همین هستند. اعتقادات شلمغانیه (نصیرییه) عبارتند از قائل به تناسخ و حلول خدا در خود ادعای بابت از امام زمان (ع) به جای حسین بن روح و قول به اینکه خدا در چیزی به اندازه تحمل آن حلول می کند، و خدا ضدها را خلق کرده است تا بر طرف های مقابل خود دلالت کنند، بخاطر همین خدا در آدم و شیطان او حلول می کند و این دو ضد هم دیگر هستند و وقتی خدا در جسد ناسوتی حلول می کند با قدرت معجزه ظاهر می شود و بعد از آدم (ع) در انبیاء دیگر و اصدادشان حلول می کرد تا اینکه در علی و شیطان او حلول کرد. نسبت امام حسن و امام حسین (ع) را از علی (ع) سلب می کنند، چون می گویند: خدا اولاد ندارد، (یعنی علی (ع) را به خدای می رسانند) و در باره ملائکه چنین می گویند: هر که مالک نفس خودش است ملک است و جنّه یعنی معرفت مذهب خود انسان و جهنم یعنی جهل از مذهب خود انسان است و حکم به ترک نماز و روزه و دیگر احکام می کنند و ازدواج بدون نکاح و نیز لواط را جائز می دانند (ابن الاثیر، ۱۳۸۵ق، ج ۶، ص ۲۴۲).

ابن ابی الحدید در شرح نهج البلاغه می نویسد: اولین فرقه غلات «سبئیه» بود که پیروان عبدالله بن سبأ بودند و قول شان این بود که می گفتند علی (ع) از دنیا نرفته است و در آسمان سکونت دارد و رعد و برق صدای اوست و بعد از آن فرقه مغیرییه پیروان مغیره بن سعید به وجود آمدند. اینها نیز در مورد علی (ع) غلو می کردند و او برای خودش ادعای نبوت نیز می کرد و محارم را حلال می شمرد و بعد از مغیرییه غلات در غلو خودشان اضافات نیز کردند و حلول ذات خدا را در ائمه (ع) قائل شدند و قائل به تناسخ شدند تا اینکه نصیرییه فرقه معروف از آنها بوجود آمد، که اینها پیروان محمد بن نصیر نمیری از یاران امام عسکری (ع) بودند، و فرقه دیگر اسحاقیه بودند و محمد بن نصیر از یاران امام عسکری (ع) بود، زمانی که امام از دنیا رفتند، محمد بن نصیر ادعای وکالت از پسر امام (ع) کرد (یعنی امام زمان (ع)) و خدا او را خوار کرد از آن جهت که او قائل به غلو و تناسخ ارواح شده است و بعد از آن نیز ادعای رسالت و نبوت از طرف خدا کرد و امام علی نقی (ع) را خدا می دانست و امامت امام عسکری (ع) و امام مهدی (ع) را انکار می کرد و بعد از آن ادعای خدایی نیز کرد و حکم به تحلیل محرّمات می کرد (ابن

ابی‌الحدید، ۱۳۶۳، ج ۷، ص ۱۲۱).

بنابراین در منابع تاریخی، نصیری به عنوان فرقه‌ای از غلات شیعه شناخته می‌شود که پیروان آن به الوهیت امام علی (ع) اعتقاد دارند و عمده پیروان آن در مناطق اردن و شام سکونت داشته‌اند (ابن حزم، ۱۴۱۶ق، ج ۵، ص ۵۰).

۲- احباط

لغویون برای واژه «احباط» معانی و کاربردهایی را ذکر نموده‌اند. جوهری صاحب «الصحاح» در معنای احباط آورده است: «الاحباط ان یذهب ماء الرکیه فلا یعود»؛ احباط: رفتن آب چاه و باز نیامدن آن را گویند (یعنی خشک شدن) (جوهری، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۱۱۸). فراهیدی در کتاب العین، درباره معنای لغوی احباط می‌نویسد: «و حبط عمله: فسد، واحبطه صاحبه» (احباط: فاسد کردن عمل را گویند) (فراهیدی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۱۷۴).

احباط در اصطلاح عبارت است از اینکه کارهای نیک انسانی به سبب انجام اعمال بد او باطل و تباه شود و ثواب‌های او جای خود را به عقاب دهد. در اصطلاح متکلمین احباط عبارت است از آن است که بنده مطیع آن استحقاق ثواب و مدحی را که به وسیله اطاعت حاصل نموده به سبب ذم و عقاب بزرگتر از دست بدهد (شیخ مفید، ۱۳۷۲ق، ج ۴، ص ۱۸۹).

احباط و واژه‌های هم‌ریشه آن شانزده بار در قرآن کریم آمده است. در آیاتی از احباط با واژگان و مضامین دیگری نیز یاد شده است؛ مانند: ابطال یا باطل، اضلال، هضم، هباء منثور، احتراق، عدم اغناء و...

برای روشن شدن مطلب ابتدا به ارائه دیدگاهها پیرامون احباط و نقد و بررسی آنها از سوی متکلمین معتزلی و امامیه و اشاعری و ذکر نکاتی پرداخته می‌شود.

۲-۱- دیدگاه موافقان احباط

مشهور و معروف این است که اکثر معتزله مانند ابوعلی احباط را جایز دانسته‌اند و بر آن استدلال کرده‌اند. قاضی عبدالجبار نظریه احباط را به مشایخ معتزله نسبت می‌دهد و

می‌گوید در مقابل آنان عده زیادی از مرجنه و عباد بن سلمان با این نظر مخالفند.^۱

دلایل معتزله: معتزلیان در ارائه دیدگاه خود دلایلی عقلی و نقلی را آوردند که در این جا به ذکر برخی از این دلایل می‌پردازیم:

دلیل عقلی: این دلیل را قاضی عبدالجبار با ذکر چند مقدمه بیان می‌کند. مقدمه اول: استحقاق ثواب و عقاب دائمی و همیشگی است. مقدمه دوم: مکلفی که در عمر خویش اعمال نیک انجام داده و مرتکب کبیره شده، از پنج صورت بیرون نیست: الف) فقط سزاوار ثواب باشد. ب) سزاوار عقاب باشد. ج) استحقاق هر دو را داشته باشد. د) مستحق هیچ کدام نباشد. ه) هر کدام که بیشتر بود دیگری را از بین ببرد. بطلان شق اول و دوم مشخص است، زیرا هم اعمال نیک و هم اعمال بد را مرتکب شده است. شق سوم به دلیل اجتماع ثواب و عقاب صحیح نیست. شق چهارم نیز صحیح نیست. بنابراین نتیجه این می‌شود که اقلیت به وسیله اکثریت حبط می‌گردد. بنابراین احباط ثابت می‌شود. (سبحانی، جعفر، ۱۳۷۰، ص ۲۲۶)

دلیل نقلی: معتزلیان برای اثبات نظریه خود به آیات قرآن نیز تمسک جسته‌اند. و می‌گویند آیاتی در قرآن وجود دارد که بر وجود احباط دلالت می‌کنند. مانند: «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِنْدَ اللَّهِ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّى يَرُدُّوكُمْ عَنْ دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُوا وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ». (بقره، ۲۱۷) «از تو در باره

۱. دیدگاه اول دیدگاه ابو علی جبایی است که معتقد است چون گناه بیاید ثواب را محو می‌کند و خود عقاب می‌ماند مانند ضدی که ضد دیگر را می‌برد.

دیدگاه دوم: ابوهاشم گفته است محو شدن یا نشدن ثواب آن به بیشتر بودن ثواب و عقاب است و اگر عقاب گناه بیشتر باشد ثواب را از بین می‌برد و به اندازه ثواب باطل شده از خود عقاب هم باطل می‌شود و زائد آن هم می‌ماند. و اگر ثواب بیشتر باشد عقاب را از بین می‌برد. و به اندازه عقاب از خود او باطل می‌شود و زیادتی آن می‌ماند و اگر مساوی نه عقاب می‌ماند و نه ثواب و این را موازنه گویند.

دیدگاه سوم: این دیدگاه مربوط به سعدالدین تفتازانی است که می‌گوید گناه خواه اندک خواه فراوان، تمامی آن طاعات را ساقط می‌سازد. و اکثر ایشان می‌گویند که یک گناه کبیره ثواب تمامی عبادات را نابود می‌سازد.

قاضی، عبدالجبار بن احمد، شرح اصول الخمسه، ص ۶۲۴

کارزار در ماه حرام می‌پرسند. بگو: «کارزار در آن، گناهی بزرگ و باز داشتن از راه خدا و کفر ورزیدن به او و (باز داشتن از) مسجد الحرام (حج)، و بیرون راندن اهل آن از آنجا، نزد خدا (گناهی) بزرگتر، و فتنه (شرک) از کشتار بزرگتر است و آنان پیوسته با شما می‌جنگند تا اگر بتوانند شما را از دینتان برگردانند. و کسانی از شما که از دین خود برگردند و در حال کفر بمیرند، آنان کردارهایشان در دنیا و آخرت تباه می‌شود، و ایشان اهل آتشند و در آن ماندگار خواهند بود». این آیه شریفه بیانگر این است که ارتداد، باعث می‌شود ثواب ایمان و اعمال گذشته حبط شود.

۲-۲- دیدگاه مخالفان احباط

در مقابل معتزله و آنان که معتقد به احباط هستند. اشاعره، اکثر امامیه و گروهی از مرجئه قرار دارند، این گروه‌ها به دلیل این که در کتاب و سنت، به خصوص در کتاب آیاتی وجود دارد که احباط را به صراحت بیان می‌دارد، آن را قبول می‌کنند، ولی نه به معنای حقیقی بلکه به معنای مجازی. (شیخ مفید، ۱۳۷۲ق، ص ۸۲) فخر رازی نیز به نقل از منکران احباط می‌نویسد: "منظور از این اصطلاح در قرآن انجام عملی است که مضر، باطل و بدون فایده باشد؛ زیرا آنان موافقات را شرط صحّت ایمان می‌دانند". این نکته روشن است که اگر موافقات، شرط صحّت ایمان و عبادت باشد گزیری از این نیست که حبط به معنای مورد نظر اهل اعتزال، مراد نباشد و بر معنایی دیگر و مجازی حمل گردد. (دهاقانی، ۱۳۸۰، ص ۱۶۰)

مفسران امامیه گویند احباط در اصطلاح قرآن یعنی اینکه عمل، بر خلاف دستور و وجهی که استحقاق ثواب حاصل می‌شود، می‌گردد و کسی که عملش حبط می‌شود از ابتدا آن را مطابق با خواسته شرع انجام نداده و مستحق ثواب نشده، پس حبط به معنای از بین رفتن ثواب یا استحقاق آن نیست بلکه به معنای ظهور و کشف باطل بودن عمل و عدم حصول به استحقاق ثواب است. (طبرسی، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۳۱۲) به عبارت دیگر منکران احباط در کلام مفهوم و تبیین معتزلی آن را انکار می‌کنند و مفهوم و مصادیق متفاوتی را ارائه می‌دهند چرا که این نوع احباط را با رحمت و عدل الهی سازگار نمی‌بینند. دیدگاه امامیه آن است که همه اعمال انسان حبط نمی‌شود فقط یک سری از گناهان باعث نابودی

تمام اعمال می‌شود. و تباهی عمل و نه صرفاً استحقاق ثواب و عقاب را مد نظر دارند. منکران احباط با دو دسته عقلی و نقلی قول به احباط را رد می‌کنند که در این جا به ذکر چند دلیل می‌پردازیم.

دلایل عقلی: دلیل اول: احباط مستلزم ظلم است و ظلم قبیح است و کار قبیح از خداوند صادر نمی‌شود؛ زیرا کسی که طاعتش کمتر از بدی‌هایش باشد در صورت احباط به منزله کسی است که هیچ احسانی ننموده است، در صورتی که نزد عقلا چنین چیزی صحیح نیست. (حلی، ۱۴۱۶ق، ص ۴۴۱؛ قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق، ص ۶۳۰-۶۳۱)

دلیل دوم: در مقابل ثواب معرفت و شناخت خدا هیچ کبیره‌ای توانایی مقابله و برتری را ندارد، پس اگر اکثر در اقل تاثیر می‌کند عقاب کبائر به وسیله ثواب معرفت از بین می‌رود. بنابراین قول به احباط ثواب معنا نخواهد داشت. (الاسفراینی، ۱۴۰۸ق، ص ۲۳۵)

البته موافقان به نقد این دلایل پرداخته‌اند.

دلیل نقلی: منکران احباط برای ردّ قول معتقدان، به آیاتی در قرآن کریم تمسک جسته‌اند:

۱- آیاتی که به روشنی گواهی می‌دهند هر انسانی پاداش نیک عمل خود را می‌بیند، یا به صورت کامل پاداش داده می‌شود و اجرش ضایع نمی‌گردد.

۲- آیات دال بر درهم آمیختن اعمال شر و خیر: لازمه پذیرفتن احباط این است که فقط یا عمل نیک نزد انسان باشد یا عمل زشت و گناه، و همچنین موازنه باعث می‌شود از اعمال بیشتر به مقدار عمل کمتر کاسته شود که لازمه آن این است که اعمال نزد انسان یک نوع واحد باشند یا نیک یا زشت و گناه در حالی که در قرآن از اختلاط اعمال صالح و ناصالح در مورد یک شخص و اعتراف وی به این اختلاط خبر می‌دهد.

۳- دیدگاه نصیری درباره احباط و جاودانگی در عذاب

نصیری در بحث عقاب الهی و کیفر گناهان، منکر ولایت را کافر می‌داند که هیچ عمل نیکی از وی باقی نمی‌ماند و با حبط کامل اعمال در عذاب جاودانه خواهد بود و معتقدند تا بر کسانی که به حضرت علی (ع) ظلم نکردند، لعنت نفرستند از این عذاب رهایی نخواهند یافت. در مورد اینکه این عذاب به چه صورت و در کجاست با توجه به

دیدگاه‌های متفاوتی که از نصیریه بر جا مانده، عده ای از ایشان قائل به عذاب متوالی در قالب تناسخ هستند.

اعتقاد به تناسخ از عقاید صریح خصیبه (یکی از رهبران نصیریه است که از او به عنوان «علوی بزرگ» توصیف می‌کنند (غالب الطویل، بی‌تا، ص ۲۵۷) است که البته این عقیده را برخی چون کشی و اشعری در مقالات و الفرق جزو عقاید محمد بن نصیر بنیانگذار این فرقه هم آورده اند.

نصیریه معتقدند: تناسخ کیفر ارواح عاصی است که در ازل بر خداوند که او را معنا می‌خوانند شوریدند، خداوند آنان را به زمین فرستاد و اسیر بدن‌های مادی کرد؛ کسی که معنا را بشناسد می‌تواند از تناسخ رهایی یابد، از بدن خود رها شود و به ستاره تبدیل گردد تا به آسمان‌ها و به غایت خویش باز گردد. (مفضل بن عمر، ۱۳۹۹، ص ۴۹-۵۱) خصیبه در ذیل مبحث تناسخ و در جریان تناسخ‌های متوالی به نحوه عذاب برخی افراد اشاره می‌کند او معتقد است خداوند منکران ولایت را پیوسته در تناسخ‌های مکرر و متوالی قرار می‌دهد. از محمد بن نصیر نقل شده که هر کس نجات از آتش را بخواهد باید لعن بر کسانی که پایه‌های ظلم را بنا کردند بگوید. و اشاره می‌کند به اسامی چون: ابوبکر، عمر، عثمان، طلحه، معاویه، یزید و.. در عقاید ایشان تنها راه نجات این افراد لعن کردنشان معرفی شده است بنابراین همانطور که در مسئله تناسخ معتقدند منکرین ولایت پی در پی در تناسخ‌ها و عذاب‌های متوالی اند در اینجا هم معتقدند هیچ راه گریزی از عذاب‌های متوالی ندارد به عدم بخشش الهی در مورد ایشان و حبط اعمال نیکشان اشاره دارد (بیات، دارابی، ۱۳۹۳، ص ۳۵).

۳-۱- بیان ادله نصیریه

در منابع متعددی، نصیریه در شمار غالیان که اعتقاد به اولو‌هیت حضرت علی (ع) داشتند، ذکر شده است (شهرستانی، ۱۳۸۷، ص ۱۵۸) و دلیل آن هم مطالبی است که در تایید این عقیده از بزرگان این فرقه رسیده است. (خصیبه، ۲۰۰۶، ج ۲، ص ۴۰، ص ۱۲۴، خصیبه، ۱۴۱۷ق، ص ۱۹) اینکه نصیریه علویه معاصر، خود را مبرا از این فکر می‌دانند، (سزگین، ۱۴۱۲ق، جلد ۴، صفحه ۳۰۰-۳۰۵) نافی وجود این عقیده در بین پیشوایان‌شان

نخواهد بود.

در مورد دلیل حکم به ابطال اعمال منکران ولایت، کافر بودن ایشان را مطرح کرده اند. با آن که صراحتاً در مورد دلیل کفر ایشان مطلبی ذکر نشده است، اما با توجه به عقیده غلو می توان چنین نتیجه گرفت که: از آن جایی که ایشان مقام خدایی یا حلول جزیی از خدا را برای امام قائلند، بنابراین منکر او را منکر خدا و در نتیجه کافر می دانند.

۴- تبیین مبنای دلایل نصیرییه (غلودر مسئله امامت)

غلو به معنی تجاوز از حد، مبالغه، افراط، ارتفاع و زیاد شدن چیزی می باشد (تهانوی، ۱۹۶۷: ۲/۱۰۹۹؛ ابن منظور، ۱۴۰۸: ۱۰/۱۱۳؛ ابراهیم مصطفی، ۱۹۸۹: ۱/۲۳۳). غالیاں کسانی بودند که در حق پیشوایان خود آنجا غلو کردند که آنها را از حد مخلوق خارج و احکام خدایی را در مورد آنها جاری ساختند، گاه پیشوایان خود را به خدا و گاه خدا را به خلق تشبیه می نمودند (شهرستانی، ۱۳۵۹: ۱/۱۷۳؛ ناشی اکبر، ۱۳۸۶: ۶۲؛ اسفندیار، ۱۳۶۲: ۲/۳۶۴) اینان در وصف افراد یا افراط می کردند یا تفریط و اینگونه تشبیهات از مذاهب تناسخیه، حلولیه و نیز از یهود و نصارا سرچشمه می گیرد. چرا که یهود خالق را به مخلوق و نصاری مخلوق را به خالق تشبیه کردند (شهرستانی، ۱۳۵۹: ۱/۱۷۳؛ ناشی اکبر، ۱۳۸۶: ۶۲). همانگونه که اشاره شد؛ یکی از عقاید نصیرییه نیز اعتقاد به اولوهیت حضرت علی (ع) است. نزد ایشان خداوند نور و معنا است و این نور و معنا در برخی مخلوقاتش تجلی می کند و خداگونه می شوند. این فرقه به واقع شدن جزئی از خدا در وجود علی (علیه السلام) اعتقاد دارد. (شهرستانی، ۱۳۵۹، ص ۲۲۰)

پیشوای نصیریان حسین بن حمدان خصیبی (م ۳۴۶ یا ۳۵۸) در فرق میان دو نام محمد و علی می نویسد: «محمد هو الله هو الذی فی فاتحه الکتاب و کل حمد مسمی فهو محمد و هو آدم و ادريس و نوح و هود و لوط و ابراهيم و موسى و عيسى و کل نبی مرسل. کما ان المعنی هو کل وصی و امام و انما سمی علیا تفرقه بینه و بین محمد، اذ کل شیء لا یعرف الا باسمه و نسبه. فمن ذلک انک لو قلت الانسان: یا رجل و هو بین الرجال لم یجیک. و فاذا دعوته باسمه اجابک. هذا الاسم یقع علی کل شیء...» (محمد خداست و اوست که در فاتحه الکتاب است و هر نام ستایشی محمد است و او آدم و ادريس و نوح و هود و

لوط و ابراهیم و موسی و عیسی و هر پیامبری مبعوث شده‌ای است. همچنین مقصود هر وصی و امامی است، اما او را علی نامیدند تا او را از محمد متمایز کند، زیرا همه چیز فقط به نام و نسب خود شناخته می‌شود. پس اگر به مردی می‌گفتی: ای انسان و او در میان مردم است، جواب تو را نمی‌دهد. و اگر او را به نامش صدا کنید، به شما پاسخ خواهد داد. این نام برای همه چیز صدق می‌کند (خصیصی، ۲۰۰۶م، ص ۴۰)

مقصود نصیریان از معنا حقیقت الله است، که غالباً آن را امیر المؤمنین (ع) می‌دانند، و از این اعتقاد با عنوان توحید امیر المؤمنین یاد می‌کنند. (خصیصی، ۱۴۱۷ق، ص ۱۹؛ ابن شعبه، ۲۰۰۶م، ص ۱۰۹) تصریح به الوهیت ائمه (ع) در جای جای آثار غالیان متقدم بسیار شایع است (ابن شعبه، ۱۳۶۲، ص ۱۳۶) و بعد از دوره خصیصی نیز فراوان نام امیر المؤمنین ع را به جای تعبیر مختص خداوند می‌نشانند. (عصمه الدوله، ۲۰۱۶م، ص ۶۸۶؛ دیلمی، ۲۰۰۸م، ص ۱۹۹، ۱۹۱)

خصیصی قطب نصیریه در خبری به روایت سران غلو (مشمول بر بحث باییت محمد بن نصیر، دفاع از عنوان غلو، حلول، تناسخ، تفویض و انحرافات دیگر) در این راستا عقیده الوهیت اهل بیت ع را در قالبی صوفیانه ریخته است که در آن از عقاید ادیان مختلف نیز بهره جسته است. در این دیدگاه چیزی مانند وحدت وجود صوفیه در مورد اهل بیت ع مطرح شده است. خصیصی با تصریح به ازلیت اهل بیت ع معتقد است که ایشان پیش از آنکه در اجسام و صورت‌ها و عالم امکان حلول کنند، مجرد و نامحدود بوده‌اند. (خصیصی، ۱۴۱۹ق، ص ۴۳۳ و ۴۳۴؛ طوسی، ۱۴۱۱ق، ص ۴۰۷)

۵- نقد دیدگاه نصیریه

دیدگاه نصیریه از چند جهت قابل ارزیابی است:

۱-۱- معنای کفر

اینکه نصیریه منکر ولایت را کافر می‌دانند، از چند جهت قابل بررسی است اول معنای کفر و اینکه چه کسی کافر است. کفر در لغت به معنی پوشش و پوشاندن است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ۴۳۳) و در اصطلاح دینی تعریف‌های متعددی دارد از جمله: باور

نداشتن آنچه باید باورش کرد؛ همانند توحید و نبوت و معاد و ضروریات دین. (سبحانی، ۱۳۷۴، ص ۴۹) البته انکار ضرورت دین، در صورتی موجب کفر می شود که توجه به ضروری بودن آن داشته باشد، به گونه ای که انکار آن، به انکار رسالت بازگردد (طباطبایی یزدی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۶۹).

محقق کرکی یکی از علمای شیعه می نویسد: «علمای شیعه فرقه های خوارج، غلات، نواصب و اهل تجسیم را نجس می دانند اما فرقه های دیگر، چنان چه یکی از ضرورت های دین را انکار نکنند، جزو مسلمانان به شمار می آیند» (محقق کرکی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۱۶۴).

موضوع کفر و اقسام آن از مباحث مهم در فقه و کلام شیعه است و محققین متقدم شیعه نظرات متفاوتی در این زمینه دارند. در اینجا به بررسی اقسام کفر و نظر محققین در مورد انکار ولایت به عنوان یکی از اقسام کفر می پردازیم.

محققین متقدم شیعه، کفر را به اقسام مختلفی تقسیم کرده اند. به طور کلی، کفر به دو دسته اصلی تقسیم می شود: کفر اعتقادی و کفر عملی. کفر اعتقادی به انکار اصول دین و عقاید اساسی اسلام اشاره دارد، در حالی که کفر عملی به رفتارها و اعمالی اطلاق می شود که با اصول دین سازگار نیستند. (ابن طاووس، ۱۴۱۱، ص ۵۰-۵۵)

در مورد انکار ولایت، به این نکته اشاره شده است که ولایت به عنوان یکی از اصول اساسی دین اسلام و به ویژه در مذهب شیعه شناخته می شود. انکار ولایت به معنای انکار مقام و جایگاه امامان معصوم (علیهم السلام) است و برخی این عمل را به عنوان یکی از اقسام کفر تلقی می کنند.

علامه حلی نیز در آثار خود به این موضوع پرداخته و اشاره می کند که انکار ولایت و مقام ائمه (علیهم السلام) به عنوان کفر اعتقادی محسوب می شود و افرادی که این مقام را انکار کنند، از دایره ایمان خارج می شوند. (علامه حلی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۳۰-۳۵). بنابراین می توان گفت از دایره اسلام خارج نیستند چنانچه محققان متاخر به صراحت بیان کردند که آنچه در تحقق اسلام دخالت دارد و طهارت و احترام مال و جان و غیر آن دو بر او مترتب می شود عبارت است از: اعتقاد به وحدانیت خدا، نبوت و معاد که فرقه های

اسلامی به آن عقیده دارند. (موسوی خویی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۶۲). یا اینکه «کسی که ولایت را انکار می کند، هرگاه شهادتین را بر زبان جاری کند، حکم اسلام ظاهری را دارد، چنان که سیره قطعی ائمه اهل بیت علیه السلام بر طهارت اهل سنت دلالت می کند.» (موسوی خویی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۸۵) و

بنابراین کفر اقسام و مراتب دارد. کفر مقابل ایمان و کفر مقابل اسلام. و انکار امامت موجب کفر مقابل اسلام (کفر فقهی) و ترتب آثار آن نمی شود. (موسوی خمینی، ۱۴۲۱، ج ۳، ص ۲۴۷-۴۲۶)

۵-۲- جایگاه اعتقاد به ولایت و حکم منکرین ولایت:

در موضوع ولایت شیعه اثنی عشری، با دلایل عقلی و نقلی زیادی، غلو در این موضوع و اولوویت و حلول و... را نمی پذیرد و آن را در تنافی با صفت وحدانیت خداوند و مساوی با شرک می داند. بنابر عقل، آیات قرآن، اجماع و روایات متواتر شیعه جز ذات خدا هر چیزی حادث است و تنها خدا ازلی است و ائمه (ع) نیز با تکفیر غلات و انکار عقاید آنان، شیعیان را به پرهیز از ارتباط با آنها سفارش می کردند. در مجموع عملکرد غلات همواره دستاویز دشمنان شیعه بوده است تا چهره شیعه را تخریب کنند و مانع از گسترش مکتب تشیع شوند. شیخ مفید در حاشیه‌هایی که بر کتاب اعتقادات شیخ صدوق نگاشته است، در مورد ایشان چنین می گوید: «اینان متظاهر به اسلامند در حالی که در حقیقت در شمار کافران و گمراهانند. علی (ع) فرمان کشتن آنان را صادر نمود و ائمه اطهار نیز در حق آنان به کفر و خروج از اسلام حکم کرده‌اند (شیخ صدوق، ۱۴۱۳ق، ص ۱۱۹).

لازم به ذکر است که اعتقاد شیعه به جایگاه رفیع امامت به حدی است که جزو اصول مذهب به شمار می رود. و روایات متعددی در مورد اهمیت و جایگاه آن آمده است و حکم منکران آن حتی در حد کفر بیان شده است. (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۸، ص ۳۵۸؛ ج ۱۶ ص ۳۲۲) اما باید توجه داشت که کفر معانی مختلف و همچنین مراتب گوناگونی (از سر جهل یا با یقین، عامدانه و همراه با لعاجت یا سهوی و بدون قصد و...) دارد.

شیخ مفید کفر را جهل نسبت به خدا و فرستادگانش می داند (مفید، ۱۳۷۱، ص ۵۵). با توجه به عبارات کتاب النکت فی مقدمات الاصول شیخ مفید، مقصود وی از جهالتی که

در معنای کفر بازگو می‌کند جهل مرکب است. از دیدگاه سید مرتضی کفر عبارت است از آنچه که باعث استحقاق عقاب دائمی و عظیم شود و البته در این دنیا هم احکامی بر آن مترتب است، از آنجایی که ما با عقل خود نمی‌توانیم بفهمیم که چه چیزی باعث استحقاق عقاب ابدی می‌شود، لازم است از خود شرع پرسیم پس تعیین حد کفر با دلایل سمعی مقدور می‌شود، امت اسلام بر این اجماع کردند که کفر همان اخلال و قصور در معرفت به خداوند، توحید و عدل اوست و همچنین کوتاهی در معرفت نسبت به پیامبر اسلام (ص) حال این اخلال چه به صورت جهل باشد، یا شک در آن‌ها و یا چه به صورت اعتقاد به اموری باشد که با وجود آنها دستیابی به معارف فوق ناممکن می‌شود؛ مورد آخر را به این دلیل معتقدیم که هرچند در ارتباط مستقیم با معارف فوق نیست اما باعث اخلال در معرفت واجب می‌شود، به طور مثال اصحاب بدعت اعتقاداتی دارند که در دستیابی به معرفت درست نسبت به خدا و رسول مانع ایجاد می‌کند (شریف مرتضی، ۱۳۸۷، ص ۵۳۴). با توجه به تعریف سید مرتضی از کفر آنچه به صورت کلی از آن برداشت می‌شود این است که کفر از افعال قلب به حساب می‌آید یعنی کفر، امری قلبی است همانطور که ایمان تصدیق قلبی است. پس اگر ایمان وارد قلب انسان شود، انسان مؤمن می‌شود و اگر ایمان وارد قلب انسان نشود انسان همیشه کافر خواهد ماند.

سید مرتضی مصادیقی را، برای کفر ذکر کرده است مانند: انکار خداوند، انکار غیب، انکار تمام یا بخشی از رسالت پیامبر گرامی اسلام و امور دیگری که انسان را به کفر می‌اندازد و مایه استحقاق عقاب دائم می‌شود و در واقع کفر را گناه نابخشودنی می‌داند که انسان را مخلد در آتش دوزخ می‌کند.

خلود و جاودانه بودن در عذاب که در برخی روایات به کار رفته است، معانی غیر از دوام هم دارد (مکث و زمان طولانی که بیان شد) و... می‌توان حکم به حبس همه اعمال نیک گذشته و جاودانگی در عذاب داد. در غیر این صورت نمی‌توان چنین برداشتی کرد.

نتیجه‌گیری

نصیریه معتقد به اصل وجود عقاب برای گناهکار بر اساس عدل الهی است اما در مورد حبط عمل و جاودانگی گناهکار در عذاب الهی معتقد است گروهی اعمالشان حبط می‌شود و در عقاب جاودانه می‌مانند به این دلیل که این گروه جزو کافران محسوب می‌شوند. طبق اعتقاد نصیریه، منکران ولایت در عذاب‌های متوالی در قالب تناسخ خواهند بود.

غلو درباره ائمه معصومین (علیهم السلام) تا آنجا که مقام اولویت را برای ایشان قائل شوند، مبنای دیدگاه نصیریه است. نظر به این که شیعه اثنی عشری موافق جایگاه امامت در اصول عقاید است، اما غلو در این باب را نمی‌پذیرد؛ همچنین با توجه به موافقت امامیه با عدل الهی و اصل وعده و وعید؛ با اینکه حبط عمل را می‌پذیرد و کافران را نیز جزو کسانی که تمامی اعمالشان حبط می‌شود، می‌داند اما منکرین ولایت را خارج از دایره اسلام نمی‌داند و معتقد به عذاب سخت منکرین امامت و ولایت است اما دوام در عذاب را در مورد ایشان نمی‌پذیرد. همچنین امامیه معتقد به اصل معاد و ثواب و عقاب اخروی است و تناسخ را نمی‌پذیرد.

در حقیقت ضرورت‌های ایجادکننده عقیده غلو در دیدگاه نصیریه، منجر به تعمیم نوعی دیگر از غلو در مفاهیم اساسی مانند کفر و مفاهیم فرعی تر مانند احباط شده است. بررسی شرایط سیاسی و اجتماعی شکل‌گیری این فرقه در نگاه مورخینی مانند ابن خلدون نشان می‌دهد بروز فرق و شاخصه‌های اعتقادی آنان تحت تاثیر برخی فشارهای اجتماعی در تقابل با شرایط حاکم رخ داده است و طبیعتاً چون ابتدا مبنای فکری نداشته است نمی‌تواند از قوت چندانی برخوردار باشد. همزمان وجود اندیشه‌های جدیدی در حوزه فلسفی و عرفانی به تبیین و توسعه فکری ایده‌های غالبانه کمک کرده و چنان خود را متمایز نموده است که هویت مستقلی یافته و شاخصه‌های اعتقادی افراطی متضادی را با دیگر فرق شیعی به دست آورده است. می‌توان عقیده نصیریه در خصوص احباط را آینه‌ای از شرایط پیدایش این فرقه دانست که در پی تلاش برای تقویت مبانی خویش به نوعی التقاط فکری با مفاهیم فلسفی عرفانی و برخی عقاید از این‌ها کهن همچون تناسخ دچار شده است.

فهرست منابع

- ۱- قرآن کریم
- ۲- ابراهیم، مصطفی (۱۹۸۹)، نهج اللغه، دارالاحیاء التراث العربیه، بیروت.
- ۳- ابن الاثیر، علی بن محمد، (۱۳۸۵ق)، کامل فی التاریخ، دار صادر، بیروت.
- ۴- ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبه الله، شرح نهج البلاغه، (۱۳۶۳)، مکتبه آیت الله المرعشی النجفی، قم.
- ۵- ابن حزم، ابی محمد علی بین احمد، (۱۴۱۶ق)، الفصل فی الملل و الاهواء و النحل، تحقیق: محمد ابراهیم نصر و عبدالرحمن عمیر، چاپ دوم، دار الجیل، بیروت.
- ۶- ابن خلدون، عبدالرحمن (۱۳۵۲) مقدمه ابن خلدون، ترجمه محمد پروین گنابادی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران.
- ۷- ابن شعبه، حسن بن علی (۱۳۶۲)، تحف العقول عن آل الرسول، ترجمه: علی اکبر غفاری، موسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین، قم.
- ۸- ابن طاووس، احمد بن موسی، کشی، محمد بن عمر، (۱۴۱۱ق)، التحریر الطاووسی، کتابخانه آیتالله مرعشی، قم.
- ۹- ابن غضائری، احمد بن حسین، (۱۴۲ق)، الرجال، موسسه علمی فرهنگی دارالحدیث، قم.
- ۱۰- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۰۸)، لسان العرب: بیروت، موسسه الاعلمی للمطبوعات.
- ۱۱- الاسفرائینی، عبدالقاهر بن ظاهر، (۱۴۰۸ق)، الفرق بین الفرق، دارالانجیل، بیروت.
- ۱۲- اسفندیار، کیخسرو (۱۳۶۲)، دبستان مذاهب، گلشن، تهران.
- ۱۳- بیات، محمد حسین، دارابی، فردین (۱۳۹۳)، تفاوت های اساسی رجعت و تناسخ با تکیه بر آیات و روایات، فصلنامه سراج منیر، سال چهارم، شماره ۱۳.
- ۱۴- تهانوی (۱۹۶۷)، لسان اللسان: بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ۱۵- جوهری، اسماعیل بن حماد، (۱۴۰۷ق)، الصحاح: تاج اللغه و صحاح العربیه، بیروت: دارالعلم للملایین.

- ۱۶- حلی، حسن بن یوسف، (۱۴۱۶ق)، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد قسم الالهیات، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- ۱۷- حلی، حسن بن یوسف، (۱۴۱۳ق)، قواعد الاحکام، اشرف الرضی، قم.
- ۱۸- خصیصی، حسین بن حمدان، (۲۰۰۶م)، الرساله الرستباشیه، سلسله تراث علوی ۲، ابوموسی الحریری، لبنان: دار لأجل المعرفه.
- ۱۹- خصیصی، حسین بن حمدان (۱۴۱۷ق)، رساله الفرق بین الرسول و المرسل، نسخه خطی، خط ابراهیم العدبه.
- ۲۰- خصیصی، حسین بن حمدان، (۱۴۱۹ق)، الهدایه الکبری، مؤسسه البلاغ، بیروت.
- ۲۱- دهاقانی، مصطفی، (۱۳۸۰)، عمل در ترازوی حق، دفتر تبلیغات اسلامی، قم.
- ۲۲- راغب اصفهانی، ابوالفرج حسین بن محمد، (۱۴۱۲)، مفردات القرآن، دارالمعرفه، بیروت.
- ۲۳- سبحانی، جعفر، (۱۳۷۰)، معاد در پرتو کتاب سنت و عقل، ترجمه علی شیروانی، انتشارات الزهرا.
- ۲۴- سزگین، فؤاد. (۱۴۱۲ق)، تاریخ علمای اسلام، مکتبه آیه الله العظمی المرعشی، قم.
- ۲۵- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (۱۳۵۹)، الملل والنحل: شرکت افست، بی جا.
- ۲۶- شریف مرتضی، علی بن حسین موسوی بغدادی، (۱۳۸۷)، جمل العلم و العمل، مطبعه الآداب، نجف اشرف.
- ۲۷- شیخ صدوق، محمد بن علی (۱۴۱۳ق)، من لایحضره الفقیه، تحقیق، علی اکبر غفاری، دفتر انتشارات اسلامی، قم.
- ۲۸- شیخ طوسی، محمد بن حسن، (۱۴۲۵ق)، الغیبه، مؤسسه المعارف الاسلامیه، قم.
- ۲۹- شیخ مفید، محمد بن نعمان (۱۳۷۲ق)، اوائل المقالات، انتشارات دانشگاه، تهران.
- ۳۰- شیخ مفید، محمد بن نعمان، (۱۴۱۳ق)، النکت فی مقدمات الاصول، المؤتمر العالمی لافیه الشیخ المفید، قم.
- ۳۱- طباطبائی، سید محمد حسین، (۱۳۷۹)، تفسیر المیزان، دارالاسلامیه، الطبعة الثالثه، تهران.

- ۳۲- طباطبایی یزدی، سید محمد کاظم (۱۳۷۷ق)، العروة الوثقی، المكتبة العلمية الاسلامية، تهران.
- ۳۳- طبرسی، حسن بن فضل، (۱۴۰۸ق)، مجمع البیان، دارالمعرفه، بیروت.
- ۳۴- طوسی، محمد بن حسن، (۱۴۱۱ق)، قواعد العقائد، مؤسسه امام صادق (ع)، قم.
- ۳۵- عثمان، هاشم، (۱۴۱۸ق)، تاریخ العلویین وقایع و احداث، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، بیروت.
- ۳۶- عثمان، هاشم، (۱۴۰۵ق)، العلویون بین الاسطورة و الحقیقه، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، بیروت.
- ۳۷- عثمان، هاشم، (۱۴۱۴ق)، هل العلویون شیعه، الاعلمی، بیروت.
- ۳۸- عصمه الدوله، محمد بن معز الدوله علی بن عیسی، (۲۰۱۶م)، منهج العلم والبیان، المجموعه الكامله، بی جا.
- ۳۹- غالب طویل، محمد امین، (بی تا)، تاریخ العلویین، دارالاقدم، بیروت.
- ۴۰- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۷ق)، العین، قم: مؤسسه دارالهجره، چاپ چهارم.
- ۴۱- قاضی، عبدالجبار بن احمد، (۱۴۲۲ق)، شرح اصول الخمسه، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
- ۴۲- محقق کرکی، علی بن حسین (۱۳۶۷)، جامع المقاصد فی شرح القواعد، نشر آل البیت.
- ۴۳- مفضل بن عمر، (۱۳۹۹)، توحید المفضل، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران.
- ۴۴- مجلسی، محمد باقر، (۱۴۰۴ق)، بحار الانوار، دارالکتب الاسلامیه، قم.
- ۴۵- موسوی خویی، سید ابوالقاسم، (۱۳۷۱)، التنقیح فی شرح العروة الوثقی، تحت اشراف لطفی، قم.
- ۴۶- موسوی خمینی، سید روح الله، (۱۴۲۱)، کتاب الطهاره، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران.
- ۴۷- ناشی اکبر (۱۳۸۶) صبح الصبح، انتشارات صاحب، قم.

چیستی و امکان مسئولیت اخلاقی انسان از دیدگاه علامه طباطبایی؛ باتوجه به جبر طبیعت و جبر اجتماع (سازگارگرایی یا ناسازگارگرایی؟)

الناز شاکری^۱

فرشته ابوالحسنی نیارکی^۲

چکیده

مسئله اصلی این پژوهش بررسی چیستی و امکان «مسئولیت اخلاقی»، براساس تأثیر عوامل طبیعی و جبر اجتماع از دیدگاه علامه طباطبایی است. دیدگاه علامه طباطبایی را در خصوص چیستی مسئولیت اخلاقی می‌توان چنین بازسازی نمود: پاسخگویی و تعهد در انجام وظایف که به فرد الزام و تکلیف درونی و بیرونی شده است. و این پاسخگویی آزادانه و از روی آگاهی و در حد توانایی‌های فرد است به نحوی که به غایت مطلوب نزدیک شود و عدم این پاسخگویی، سبب نکوهش است. علامه طباطبایی، با نظریه «اعتباریات عملی»، معتقد است تمایلات طبیعت انسان، سبب ایجاد گرایش و اندیشه برای اراده فعل است که علامه به آن «اندیشه‌های اعتباری» می‌گوید. اندیشه‌های اعتباری، علاوه بر اینکه برآمده از اندیشه‌های حقیقی است، از اعتباریات ساخته شده، بنابراین جامعه و فرهنگ و... تأثیر فراوانی در صدور فعل دارد. علامه طباطبایی، عوامل درونی (نظیر فطرت و شاکله) و بیرونی (اجتماعی) دیگری را نیز، دخیل در افعال اخلاقی انسان می‌داند. علامه تأثیر این عوامل طبیعی و اجتماعی را به حد اقتضا می‌داند و نه تا حدی که سبب جبر گردد. براین اساس علامه طباطبایی را یک اندیشمند سازگارگرا می‌دانیم که به سازگاری بین تأثیر عوامل طبیعی و عوامل اجتماعی با مسئولیت اخلاقی انسان حکم مثبت داده است.

واژگان کلیدی

مسئولیت اخلاقی، علامه طباطبایی، جبر طبیعت، جبر اجتماع، سازگارگرایی.

۱. دانش آموخته کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه مازندران، ایران (این پژوهش حاصل پایان نامه کارشناسی ارشد نویسنده است).
Email: e.shakeri78@gmail.com

۲. دانشیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه مازندران، ایران. (نویسنده مسئول)
Email: f.abolhasani@umz.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱/۱۵ پذیرش نهایی: ۱۴۰۴/۴/۸

طرح مسأله

مسئله اصلی این پژوهش بررسی «مسئولیت اخلاقی» از دیدگاه علامه طباطبایی، براساس تأثیر عوامل طبیعی و جبر اجتماع است. مسأله مسئولیت اخلاقی، با مباحث اختیار، اراده آزاد و جبر عجین است، تا آنجا که اساساً اختیار (و یا حتی فراتر از آن، اراده آزاد) شرط مسئولیت اخلاقی است. (عدالت‌جو، ۱۳۹۸، ۱۸۷) مسئولیت اخلاقی، یکی از مهمترین مباحث فلسفی است که علاوه بر اهمیت نظری، کارکردهای عملی و کاربردی فراوانی در زیست فردی و اجتماعی انسان ایفا می‌کند. پاسخ به این مسأله، می‌تواند در زمینه مسائل اخلاقی دیگر نظیر امکان تغییر اخلاق و رفتار، پاداش و عقوبت، نکوهش یا ستایش، مباحث وجدان و ... سرنوشت‌ساز باشد. هم‌چنین در بعد اجتماعی نیز، پذیرش جبر طبیعی و اجتماعی، امکان تربیت اخلاقی، امکان مسئولیت حقوقی و اخلاق مدنی، حرفه‌ای، سازمانی و جامعه‌نگر را تحت تأثیر قرار می‌دهد. عواملی که این نوع مسئولیت را تحت تأثیر قرار می‌دهند، برخی عوامل طبیعی هستند که ریشه در درون فرد، طبیعت و سرشت او دارند و برخی نیز عوامل بیرونی و اجتماعی. اندیشمندان در خصوص تأثیر این عوامل بر مسئولیت اخلاقی دیدگاه‌های مختلفی را اخذ کرده‌اند. برخی تأثیر این عوامل را در مقابل اراده و اختیار آدمی ناچیز، بلکه بی‌اثر دانسته و برخی، با نوعی پذیرش جبر (متوسط یا حداکثری)، انسان را تحت تأثیر مستقیم این عوامل می‌دانند. تا جایی که برخی قائل به جبر طبیعی و جبر اجتماعند. (Kane, 2005: 13) در جبر طبیعی، واسطه‌ی قوانین طبیعت و زیست‌شناسی بر رفتار فرد مطرح است؛ مانند ژنتیک، امور وراثتی، تغییرات هورمونی و شرایط جسمانی و سیستم‌های عصبی و حتی عوامل شناختی، عواطف و هیجانات، فطرت، سرشت، وجدان، خلق و خو و جبر اجتماع نیز به عواملی گفته می‌شود که در محیط اجتماعی فرد حضور دارند؛ مانند تأثیر خانواده، محیط تحصیلی، فشارهای اجتماعی و فرهنگی و ساختارهای اقتصادی و سیاسی و ...

در این پژوهش، به بررسی دیدگاه‌های علامه طباطبایی در مورد مسئولیت اخلاقی و رابطه آن با جبر طبیعی و اجتماعی پرداخته می‌شود. ابتدا با تحلیل چیستی، هستی و امکان

مسئولیت اخلاقی، به بررسی رابطه مسئولیت و عوامل موثر در آن (طبیعی و اجتماعی) می‌پردازیم. سپس جبری بودن یا نبودن تأثیر این عوامل را تبیین می‌نماییم و در آخر در پرتو طبقه‌بندی سازگارگرایی یا ناسازگارگرایی، دیدگاه علامه را داوری می‌کنیم. مهمترین پیش‌شرط مسئولیت اخلاقی، داشتن اختیار و بلکه اراده آزاد است که با چالش‌های مختلفی مواجه است: این چالش‌ها، عبارت‌اند از چالش (۱) توهم اراده آگاهانه؛ (۲) چالش علیت و (۳) چالش علم پیشین الهی. (حسین زاده، ۱۴۰۰، ۷۳) در این مقاله چالش علم پیشین الهی مطرح نیست. همچنین ما به چالش توهم اراده آگاهانه نیز نمی‌پردازیم. زیرا این چالش، مبتنی بر مشاهدات تجربی و آزمایشات است که «در باره ناآگاهانه بودن فرآیندهای مغزی که به قصد و اراده منجر می‌شوند». (همان، ۷۴) می‌پردازد. همچنین بحث ما، جبر علی یا فلسفی نیز نیست که در آن بحث از قانون علیت، وجوب علی و ضرورت علی مطرح است. مسأله این مقاله جبر طبیعی و جبر اجتماع و رابطه آن با مسئولیت اخلاقی است. خاستگاه این بحث، که اراده انسان را غیراختیاری و از پیش تعیین شده می‌داند، در علوم جدید است که مثلاً در علوم تجربی، جبر ژنتیکی یا تأثیرات بیوشیمی مغز که نوعی جبر طبیعی است مطرح است (Honderich, 2002:5) و در علم روان‌شناسی اجتماعی، در قالب مکاتب جبر‌گرای محیطی نظیر رفتارگرایی نمود یافته است. (کیلن، ۱۳۸۹، ۴۰، ۴۵)

مسأله اصلی در بحث رابطه مسئولیت اخلاقی با اختیار و اراده آزاد این است که آیا در جهانی موجیت (وجوب علی) یافته، می‌توان دارای اراده آزاد و به تبع آن، مسئولیت اخلاقی بود. از پاسخ به این مسأله تحت عنوان سازگارگرایی^۱ یا ناسازگارگرایی^۲ یاد می‌شود. سازگارگرایان، بر آنند که با درستی و قبول صحت وجوب علی، باز هم می‌توان دارای اراده آزاد و مسئولیت اخلاقی بود و این دو با هم سازگارند. در برابر، ناسازگارگرایان معتقدند که موجیت‌گرایی و اراده آزاد ناسازگارند و در جهانی موجیت یافته، نمی‌توان دارای اراده آزاد و به تبع آن مسئولیت اخلاقی بود. ناسازگارگرایان خود دو دسته‌اند: ۱. آزادانگاران^۳ که معتقدند ما دارای اراده آزاد و مسئولیت اخلاقی هستیم؛

1. compatibilist
2. imcompatibilist
3. ibertarianism

۲. حذف‌گرایان^۱ که معتقدند در جهانی موجیبت یافته ما فاقد اراده آزاد و مسئولیت اخلاقی هستیم. (عدالت‌جو، ۱۳۹۸، ۱۸۷) براین اساس مسائل تحقیق زیر چنینند:

۱. مسئولیت اخلاقی براساس آثار علامه طباطبایی، چگونه تعریف می‌شود؟
۲. چه عواملی (طبیعی و اجتماعی) در مسئولیت اخلاقی یک شخص دخیلند؟
۳. حدود تأثیر عوامل طبیعی و اجتماعی در رفتارهای اخلاقی انسان، تا کجاست آیا منجر به جبر است؟ دیدگاه علامه، در قالب کدام یک از طبقه‌بندی‌ها از جمله سازگارگرایی یا ناسازگارگرایی قابل انطباق است؟

اگرچه بحث از مسئولیت اخلاقی از دیدگاه علامه طباطبایی در مقاله «تیین فلسفی مسئولیت اخلاقی از دیدگاه علامه طباطبایی»، تحلیل شده است اما این مقاله، از حل چالش جبر و اختیار و سازگارگرایی و ناسازگراییانه بودن دیدگاه علامه خالی است. (حبیبی و اکبری، ۱۳۹۳) البته مقاله «راهکارهای حل تعارض ضرورت علی و اراده آزاد براساس مبانی فلسفی علامه طباطبایی»، (تاجیک و فاضلی، ۱۴۰۱)، به موضوع پژوهش حاضر نزدیک‌تر است اما این مقاله نیز، علاوه بر اینکه به تحلیل مسئولیت اخلاقی پرداخته است، طبقه‌بندی دیدگاه علامه را نیز مدنظر قرار نداده است. همچنین مقاله «نوآوری علامه طباطبایی در مسأله نسبت اختیار و ضرورت علی»، (اکبریان تقوی، ۱۴۰۱)، صرفاً به فاعلیت مختار انسان پرداخته است و انتساب افعال به خداوند و ... را بحث کرده است. در مقاله «بررسی نظریه علامه طباطبایی در باب سازگاری ضرورت علی و اختیار انسان» (سعیدی مهر، مقدس، ۱۳۹۱)، به این مسأله پرداخته است، اما مسأله تحقیق در آن مقاله، علل طولی فعل و مباحث اختیار و اراده الهی مطرح است و نه چالش جبر طبیعی و اجتماعی. همچنین مقالاتی نیز در باب اراده و اختیار انسان از دیدگاه علامه طباطبایی موجود است که آنها هم کاملاً با موضوع و مسأله مورد پژوهش ما منطبق نیست. از جمله: مقاله «نقد و بررسی ملاک ثبوتی اختیار از دیدگاه علامه طباطبایی» (اسماعیلی مهر و فتحی، ۱۴۰۲)، مقاله «ملاک اختیار از دیدگاه علامه طباطبایی»، (معزز، ۱۴۰۱)، مقاله «جبر و اختیار از دیدگاه علامه طباطبایی» (نصری، ۱۳۹۲) و ... در پژوهش حاضر، سعی شده است تا با تطبیق آراء و

1. eliminativists

نظرات علامه طباطبایی با مفاهیم فلسفی و تحلیل گسترده‌ای از تأثیرات جبرهای طبیعی و اجتماعی، مسئله سازگاری یا ناسازگاری با مفهوم مسئولیت اخلاقی را بررسی و آن را در چارچوب نظریه‌های فلسفی مورد بررسی قرار دهیم. ما در این مقاله برآنیم که برای اولین بار، با تأکید بر آراء علامه طباطبایی و در چارچوب مسئله‌محور، مسأله مسئولیت اخلاقی و پرسش‌های مربوط به سازگاری یا ناسازگاری آن با جبرهای طبیعی و اجتماعی را تحلیل و بررسی کنیم.

۱. تحلیل مفهوم مسئولیت اخلاقی از دیدگاه علامه طباطبایی

اصطلاح «مسئولیت اخلاقی» در آثار علامه طباطبایی، استعمال نشده است. جدولی که در ذیل می‌آید ابتکار پژوهش حاضر است که نویسنده تلاش کرده است همه موارد به کارگیری واژه مسئولیت را از آثار علامه رصد کند و کاربردهای مختلف مفهوم مسئولیت نزد علامه را بازسازی نماید:

کاربست مفهوم مسئولیت در آثار علامه طباطبایی

معانی متعدد مسئولیت	تعریف	ارجاع
مسئولیت به معنای پاسخگویی	در مقابل حساب و بازخواست	خداوند، محاسب و بازخواست کننده است، و خلق مسئول و مؤاخذ. (علامه طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱، ۱۴۶)
مسئولیت به معنای انذار و انجام وظیفه، به قدر طاقت و توانایی فرد	لحاظ طاقت و توانایی (مسئولیت برآمده از وظیفه)	ما تو را بحق بعنوان بشیر و نذیر مژده‌رسان و بیم‌ده فرستادیم و تو مسئول آنها که دوزخی می‌شوند نیستی (همان، ج ۱، ۳۹۷)
مسئولیت با تأکید بر نتیجه عمل و هدف و غایت آن	لحاظ نتیجه، هدف و غایت	کلمه (سؤال) به معنای جلب فائده و یا زیاده‌تر کردن آن از ناحیه مسئول است، تا بعد از توجیه نظر او حاجتش برآورده شود، پس سؤال به منزله نتیجه و هدف است برای دعا (همان، ج ۲، ۴۲)
مسئولیت با تأکید بر سرزنش و نکوهش	بار شدن تقصیر و نکوهش	تنها تقصیر و مسئولیت به عهده کسانی است که به مردم ظلم می‌کنند، و در زمین بغی و طغیان می‌ورزند، بدون اینکه حقی داشته باشند. (همان، ج ۲، ۱۹۲)
مسئولیت در معنای تعهد	در مقابل الزام	«دعوت احتیاج به داعی دارد تا متعهد و مسئول این دعوت شود». (علامه، همان، ج ۲، ۲۲۲)

معانی متعدد مسئولیت	تعریف	ارجاع
مسئولیت به معنای تقصیر / خارج شدن از حیطه وظایف و اختیارات	پیش فرض گرفتن وظیفه و اختیار	«اگر زنان شوهر مرده در این مدت از خانه شوهر بیرون شدند، دیگر شما ورثه شوهر تقصیری در ندادن آن مال ندارید، و یا اگر خواستند بطور شایسته شوهر کنند دیگر شما مسئول نیستید». (همان، ج ۲، ۳۷۰)
به معنای تفویض اختیار	تفویض وظایف و اختیارات حقوقی / شرعی / قانونی و ... به یک فرد	ولی سفیه و دیوانه و بی سواد را با خود آنان در املا شرکت دهد، چون این فرضیه با دو فرضیه قبلی فرق دارد، در آن دو فرض بدهکار خودش مستقلاً مسئول بود، و اما در این صورت بدهکار با سرپرستش در عمل شریک است.... (همان، ج ۲، ۶۸۸)
مسئولیت به معنای وظیفه محدود و مشخص (با درج شرط اختیار)	تأکید بر حد و حدود تعیین شده	من وظیفه‌ای نداشتم جز آنچه که تو برایم معین کردی و آن عبارت بود از: "تبلیغ رسالت و شهادت بر اعمال"، و اما هلاک شدن و نجات یافتن، عذاب شدن یا آمرزیده شدنشان به عهده تو است، هیچ ارتباطی با من ندارد و من هیچ مسئولیتی هم نسبت به آن ندارم و تو در این باره اختیاراتی به من نداده‌ای (ج ۳، ۴۷۷)
تأکید بر قید قدرت و توانایی انجام وظیفه	قدرت و اختیار	قوه مجریه تنها می‌تواند حفظ قانون را در ظاهر حال جامعه تعهد و ضمانت کند، و در مواردی که احیاناً قانون‌شکنی‌ها پنهانی صورت می‌گیرد از حیطه قدرت و مسئولیت مجری، خارج است (همان، ج ۴، ۱۷۱)
تأکید بر وجه علیت (حقیقی / معد در علت) در بین همه پدیدارها و نه فقط انسان	معنای وسیعی از مسئولیت؛ شامل برعلیت	«پرندگان که ماده آنها مسئول حضانت و پرورش تخم و تغذیه و تربیت جوجه است و نر آنها مسئول رساندن آب و دانه به آشیانه». (همان، ج ۴، ۲۸۵)
نقش‌ها و وظایف مختلف فرد در محیط، جامعه، سازمان و ...	تأکید بر اندازه و حد نقش و وظیفه شخص در تحلیل مسئولیت	اما زنان گو اینکه بر حسب یک نظریه عمومی مالک ثلث ثروت دنیايند، ولی بر حسب آنچه در خارج واقع می‌شود در دو ثلث اموال دنیا تصرف می‌کنند، و زنان در یک ثلث سهم خود مستقل در تصرفند و تحت قیمومت دائمی یا موقت مردان نیستند مردان هم مسئول تصرفات آنان نیستند، البته این تا زمانی است که آنان آنچه در باره خود می‌کنند بطور پسندیده باشد. (همان، ج ۴، ۳۶۲)
تأکید بر تکلیف به قدر طاقت فرد	منع تکالیف مالایطاق بر فرد	چون او جز اطاعت خودش و تحریک مؤمنان تکلیفی و مسئولیتی ندارد، هر که خواست قبول کند، نخواست

معانی متعدد مسئولیت	تعریف	ارجاع
		قبول نکند. (همان، ج ۵، ۳۷/ همان، ج ۷، ۴۳۳)
تأکید بر مسئولیت به معنای واکنش فعالانه و حساسیت به حقوق و منافع دیگران	شامل بر حساسیت و واکنش	مؤمنین تن واحدی فرض شده و اموال مؤمنین، اموال آن یک تن فرض شده، بطوری که اگر مال یکی به سرقت برود دیگران مسئولند و در حفظ و حمایت آن اهتمام بورزند. (همان، ج ۵، ۱۱۳)
مسئولیت به معنای تکلیف	تکلیف و تعهد	ربانیین کسانی هستند که مسئول و مکلف به حفظ کتابند، نظیر اینکه در باره صدیقین فرموده: "لَيْسَ لِلصَّادِقِينَ عَن صِدْقِهِمْ". (همان، جلد ۵، ۵۹۴)
جبر با مسئولیت منافات دارد	اخذ قید آزادی و دوری از فشار عامل بیرونی	انسانهای متجبری است که خود را آزاد و غیر مسئول و دیگران را همه بنده و مسئول خود می‌داند (همان، ج ۶، ۵۲۹)
مسئولیت علی (به معنای اراده بالادستی)	توجه به اراده‌ها و اداره‌های بالادستی نظیر اراده الهی در اعمال و پدیده‌های این - جهانی	خدایان را تنها مسئول اداره یک نوع و یا یک دسته از مخلوقات خود قرار داده است، مانند اله انسان و یا اله قبیله و یا الهی که مخصوص یک پادشاه و یا یک خان و رئیس قبیله است. (همان، ج ۷، ۲۴۷)
مسئولیت در معنای کارکرد اصلی یک موضوع	کارکرد	عقل سلیم که مسئول درک حقایق و معارف حقیقی است. (همان، ج ۱۱، ۴۴۱) قانون که مسئول تعدیل زندگی مردم است (همان، ج ۱۲، ۱۲۶)
اخذ قید آزادی در عمل در شرایطی که بدیل دارد.	توجه به بدیل‌های جایگزین اعمال	شامل بر احساس مسئولیتی مرتکب هر عملی - چه خیر و چه شر - بشود و همان طور که در اطاعت خدا آزاد است معصیت خدا را هم آزادانه مرتکب شود. (همان، ج ۱۳، ۶۷)
مسئولیت یعنی مسئول عنه	اخذ قید بازخواست و پاسخگویی	مسئول در اینجا به معنای "مسئول عنه" است، یعنی از آن بازخواست می‌شود. (همان، ج ۱۳، ۱۲۴)
پاسخگویی در سایر پدیده‌ها در مفهومی اعم از انسان	مفهوم اعم تر از انسان	مسئول "و سؤال شده خود" گوش"، "چشم" و "قلب" خواهد بود که از خود آنها پرسش می‌شود. (همان، ج ۱۳، ۱۲۹)
پس دادن حساب اعمال در قبال وظایف محوله و مشخص	تأکید بر الزام یکسری وظایف محوله	مردم مسئول پس دادن حساب اعمال خویشند و بدین جهت حکمت اقتضا می‌کند که از ناحیه پروردگارشان ذکری بر آنان نازل شود و در آن ذکر (و کتاب)، مسئولیت آنان را برایشان شرح دهد (همان، ج ۱۴، ۳۴۳)

علامه طباطبایی، در آثار خود، شروطی نیز برای مسئول خواندن شخص مدنظر قرار داده است: علامه طباطبایی بر این باور است که مسئولیت تنها در صورتی وجود دارد که انسان به انتخاب‌های خود آگاه باشد و توانایی تشخیص میان حق و باطل را داشته باشد. او تأکید می‌کند که این مسئولیت به شناخت اصول اخلاقی و پایبندی به آن‌ها بستگی دارد. از دیدگاه علامه، فرد باید به‌طور کامل از پیامدهای اعمال خود آگاه باشد تا بتواند به‌عنوان یک موجود مسئول در نظر گرفته شود. در *نهایه الحکمه*، علامه بیان می‌کند: "انسان موجودی است با اراده آزاد که می‌تواند بین خوبی و بدی انتخاب کند. مسئولیت او در قبال انتخاب‌هایش، بر اساس آگاهی و اراده‌اش تعیین می‌شود" (طباطبایی، ۱۳۶۶، ص ۴۵) همچنین، در تفسیر میزان، علامه به تأثیرات اجتماعی و فرهنگی بر مسئولیت فردی اشاره می‌کند و می‌گوید: "انسان‌ها نه تنها به خاطر اعمال خود، بلکه به‌واسطه تأثیرات اجتماعی که در آن زندگی می‌کنند، مسئولند" (علامه طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۲۱۰) این دیدگاه به جنبه‌های جمعی مسئولیت اخلاقی اشاره دارد و نشان می‌دهد که مسئولیت فراتر از انتخاب‌های فردی است. می‌توان گفت که در نوعی بازسازی تعریفی و تحلیلی، علامه طباطبایی تعریفی جامع از مسئولیت اخلاقی ارائه می‌دهد که شامل آزادی اراده، آگاهی از پیامدها و تأثیرات اجتماعی است. تا حتی علامه طباطبایی، علاوه بر مسئولیت‌های یک فرد نسبت به خود، دیگران، خانواده، خدا و جامعه و اجتماع، مسئولیت‌هایی در بعد جامعه‌نگر نیز قائل است. اینجاست که جمعی از افراد، نسبت به جمعی دیگر و حقوق و منافع جمعی مسئولیت دارند. و یا اینکه حکومت نیز در قبال افراد جامعه مسئولیت‌های متعدد اخلاقی دارد. (علامه طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۱، ۲۶۲) این نوع نگاه ساختارگرایانه علامه طباطبایی، در تربیت و توسعه اجتماع به نحو جامعه‌نگر و سازمانی-ساختاری بسیار رهگشاست:

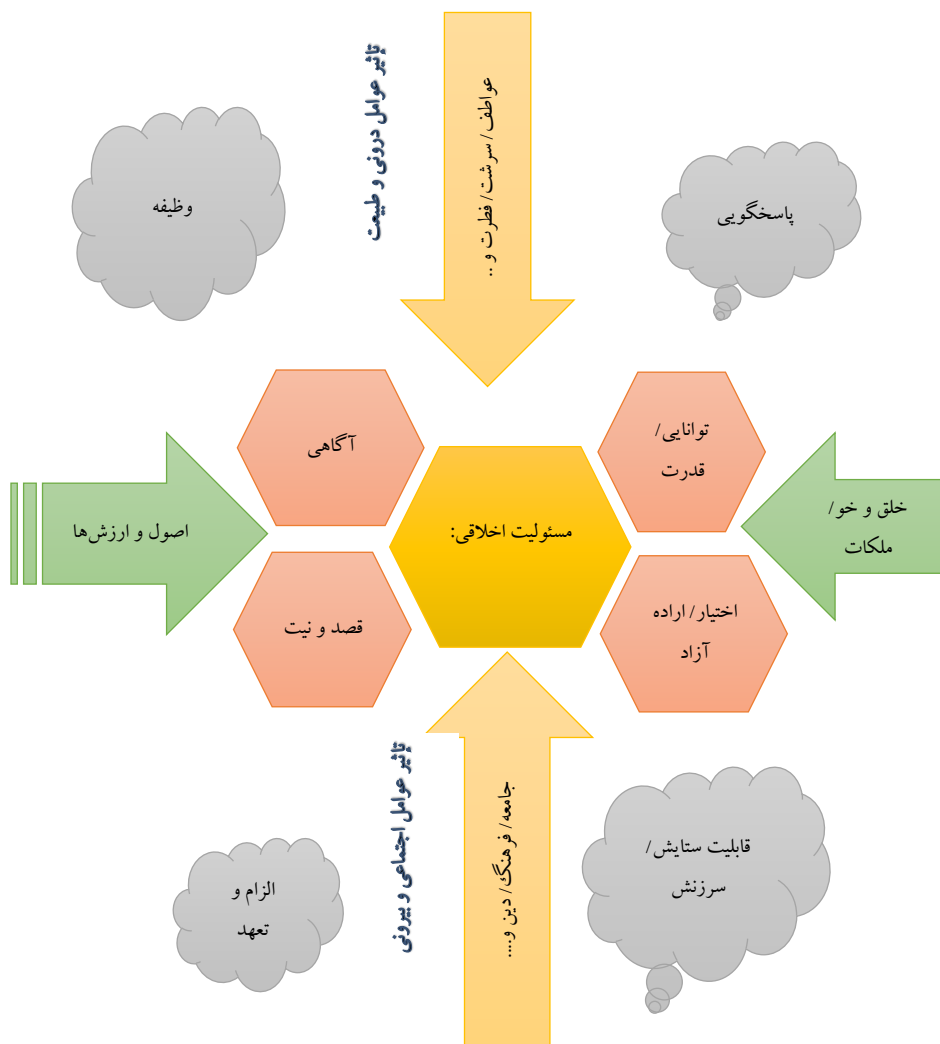
«ای اهل کتاب به سوی کلمه‌ای بشتابید که مسئولیت ما در برابر آن بیش از مسئولیت شما نیست، همه در برابر آن مسئولیتی یکسان داریم (آل عمران / ۶۴)» (علامه طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۵، ۲۴۳). نمونه زیر، دلیلی بر اجتماعی دیدن پدیده مسئولیت در دیدگاه علامه طباطبایی است: «او نسبت به مردم وظیفه‌ای جز ادای رسالت و قیام بر امر شهادت نداشته و در ایام زندگی کاری جز انجام این دو وظیفه نکرده و پیرامون کارهایی که حق او نبوده

نگشته و او مسئول حرفها و اعتقادات کفرآمیز ملت خود نیست». (همان، ج ۵، ۳۵۸)

در نظر علامه طباطبایی، انسان نه تنها در برابر کنش‌های خود و نیت خود مسئول است، حتی در باب سکوت خود در جامعه نیز مسئولیت دارد: «نهی از منکر به ما اختصاص ندارد، شما هم که سکوت کرده‌اید مسئولید، و باید این سکوت را شکسته و این قوم را نصیحت کنید». (علامه طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۸، ۳۷۴) حتی بنده، در برابر، علم و اراده خویش نیز مسئول است. (همان، ج ۲۰، ۴۰۱) براساس آنچه از آثار علامه طباطبایی رصد و گزارش شد تعریف مسئولیت اخلاقی را می‌توان نزد علامه طباطبایی چنین تحلیل کرد:

فاعلیت، عاملیت و علیت (حقیقی/معد/حقوقی) فرد (سازمان یا محیط و اجتماع و...)، در پاسخگویی (نسبت به حساب و محاسبه، بازخواست و اجابت درخواست) و تعهد در انجام وظایف مشخص شده و حتی فراتر از آن، و البته واکنش فعالانه نسبت به حقوق دیگران، که به فرد الزام و تکلیف درونی و بیرونی شده است. و این پاسخگویی در حد توانایی‌های فرد و طاقت اوست به نحوی که به غایت مطلوب نزدیک شود و عدم این پاسخگویی، سبب سرزنش و نکوهش فرد است. چنین فاعلی نسبت به وظایف خود آگاهی دارد و با آزادی این امر، را انتخاب کرده است و هیچ عاملی از بیرون آن را تحت جبر قرار نمی‌دهد. اگرچه تأثیر عوامل متعدد مفروض است.

در یک جمع‌بندی نمودار ذیل با تأکید بر امکان مسئولیت اخلاقی، ضمن تحلیل چیستی مسئولیت اخلاقی، به عوامل دخیل در آن می‌پردازد:



۲. تحلیل عوامل دخیل در رفتار اختیاری و اخلاقی؛ پیش شرط مسئولیت اخلاقی

اختیار، به عنوان یکی از مهمترین پیش شرط‌های باور به مسئولیت اخلاقی برای انسان است، در فلسفه اسلامی اگر فعلی از روی اراده‌ای باشد که از یک منشأ علمی-شناختی (احساس / تعقل / تخیل) برآمده است، فعل اختیاری است و فاعل در آن مجبور نیست. این نوع فعل اختیاری، یعنی صرفاً مجبور نبودن فاعل از یک عامل بیرونی از قبیل اجبار

فیزیکی، یا تهدید یا فشار اجتماعی و اما در فلسفه معاصر غرب، بحث از «اراده آزاد» مطرح است که سطح بالاتری از اختیار است. از آنجا که خود اراده، فعلی از افعال نفس است، می‌توان از اختیاری یا جبری بودن آن پرسید؟ یعنی آیا اراده امری اختیاری است؟ یعنی برای اراده نیز اراده آزادی صورت گرفته است؟. در این نوع اراده، شخص به آنچه اراده می‌کند نیز آزاد است. (حسین زاده، ۱۴۰۰، ۵۷)

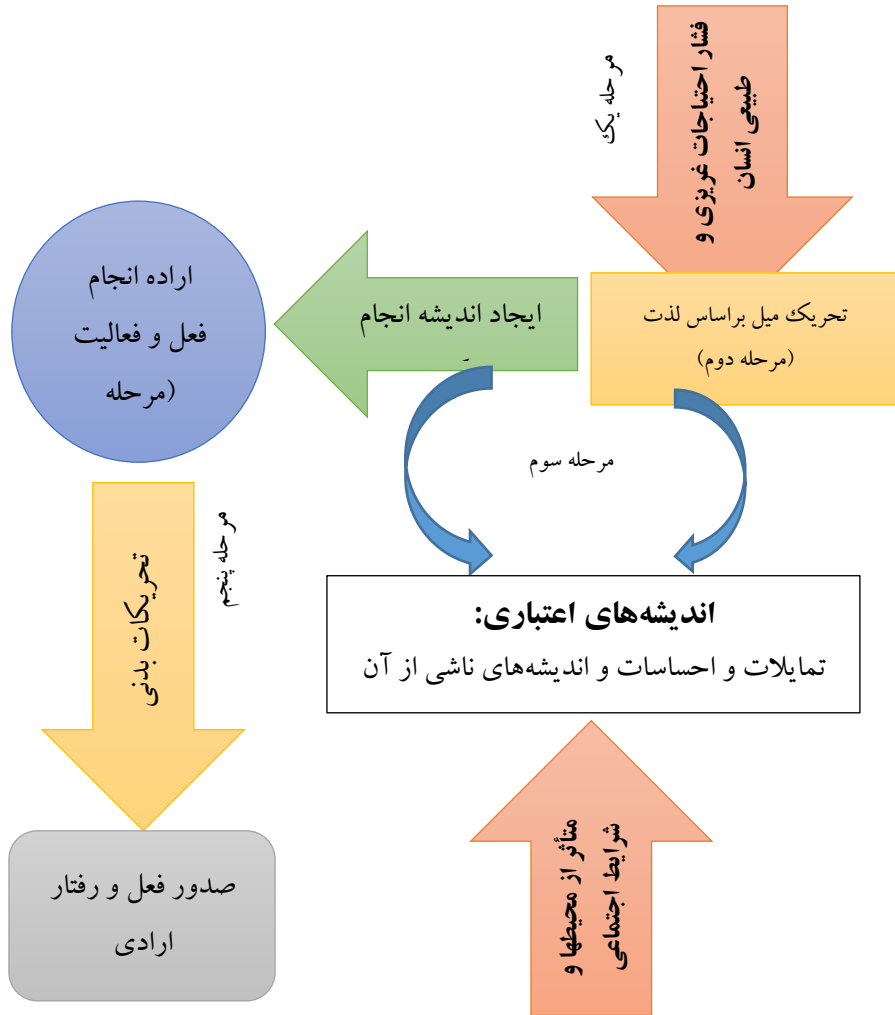
علامه طباطبایی در نه‌ایه‌الحکمه معتقد است اراده، همان شهوت یا میل و شوق نیست. (علامه طباطبایی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۳۹۵) نفس انسانی، علت فاعلی افعالی است که از وی صادر می‌شود، و از آنجا که نفس انسانی، مبدائی علمی است، صرفاً اموری را کمال می‌داند که آن‌ها را کمال تصور کرده باشد و کمال بودن آن‌ها را یعنی فایده‌مندی آن‌ها را تصدیق کرده باشد. پس [۱] علم به فعل (تصور و تصدیق کمال برای فاعل) لازم است. [۲] به دنبال، تصدیق به فایده کار، شوق به انجام کار برای انسان پدید می‌آید. و [۳] به دنبال شوق، اراده تحقق می‌یابد. براین اساس، اراده، مرحله‌ای جدا از شوق، و بالاتر از آن، و نوعی عزم و تصمیم است و اتفاقاً اراده، قدرت بر انجام بر فعل نیز نیست زیرا گاهی ما اراده می‌کنیم، اما قدرت انجام فعلی را نداریم و بالعکس. اراده، به عنوان منبعی مستقل است که سبب به تحریک در آوردن قوای فاعله می‌گردد؛ براین اساس مبادی فعل ارادی شامل بر علم، شوق، اراده و قوه فاعله (عامل) است. (همان، ۳۹۵-۳۹۸) علامه طباطبایی، در تعریف و تمایز فعل ارادی از فعل اختیاری می‌نویسند:

«آن دسته از افعال انسان که علم در انجام آنها مدخلیت دارد، از اراده فاعل خالی نیست، حتی فعل جبری.... معیار اختیاری بودن فعل آن است که نسبت انسان به انجام و ترک آن یکسان باشد، اگرچه صدور فعل از انسان در آن حال که فاعلیت وی تام گشته، به نحو ضرورت و وجوب بوده باشد». (همان، ۳۹۹، ۴۰۰)

دیدگاه ایشان در اصول فلسفه و روش رئالیسم تحلیل می‌شود که راهگشای بیان تأثیر و تأثر این عوامل است: در ساختمان وجودی هر انسان (و هر حیوانی)، دو دستگاه مشغول به کار است: دستگاه طبیعت و دستگاه نفسانیات. دستگاه طبیعت، شامل بر جهازات طبیعی و بدنی است و دستگاه نفسانیات، راجع به شعور، اندیشه و میل و لذت و اراده و خواهش

است. کلاً طبیعت حیوانی و انسانی، برخلاف نبات، «برای وصول به اهداف و غایات کمالی خود نیازمند به میانجی شدن شعور و ادراک و میل و لذت و خواهش است». (مطهری، ، ۱۳۸۶، ص ۴۰۶) علامه طباطبایی و شهید مطهری در کتاب *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، درخصوص واسطه واقع شدن ادراکات حیوان یعنی شعور وی (و به تبع آن اراده، میل و لذت)، میان طبیعت حیوانی-انسانی، و غایات و اهداف آن پرداخته‌اند و مقصودشان از ادراکات، همان «ادراکات اعتباری» است که این امر را در توجیه فعالیت‌های انسان و رفتارهای او برای حفظ بقا و حفظ «خود» با قانون «استخدام» تحلیل می‌کنند. (همان، ۴۰۷) علامه طباطبایی، با انسان بسیط (کودک یا انسان نه در مراحل بالایی رشد اخلاقی و ..) تحلیل را آغاز می‌کند که می‌فرمایند به ازای هر یک از احتیاجات طبیعی، تمایلات و غرایز و امیالی نهفته در حیوان و انسان موجود است، که براساس این غرایز، ادراکات و امیالی ثانوی ناشی از اندیشه‌ها، برایش محقق می‌شود که باید مثلاً رفتاری از او صادر شود تا اینکه بالاخره «منجر به اراده و حرکاتی در ظاهر بدن که مظهر آن تمایل و آن اندیشه است می‌شود». (همان، ۴۰۹) نمودار زیر نمایان‌گر دیدگاه علامه در خصوص افعال ارادی انسان در رفتارهای بسیط است:

نمودار ۳-۱: رفتارهای ارادی در حیوان و انسان بسیط (رفتارهای رشدنیافته سطوح پایین دستی)



همانطور که در نمودار دیده می‌شود، «انسان» در افعال قصدی و ارادی خود، مطیع و تابع تمایلات و احساسات درونی خویش است و کارهایی که در طبیعت و برای رسیدن طبیعت به مقصد و اهدافش انجام می‌دهد از راه اطاعت تمایلات درونی خود و برای وصول به لذات نفسانی خود انجام می‌دهد». (همان، ص ۴۱۰) به اعتقاد علامه طباطبایی، امیال و اندیشه‌های ناآگاهانه، نقش بسیار مهمی در بروز رفتارهای ارادی انسان دارد:

«انسان، بدون آنکه از احتیاجات طبیعی خود آگاه باشد، و غایت فعالیت‌های خود را که این امور نفسانی برای آن‌ها کار می‌کنند بداند، کارهای ارادی و قصدی خویش را انجام می‌دهد». (همان)

علامه طباطبایی، نفسانیات حیوان یعنی تمایلات و احساسات و اندیشه‌های ناشی از آن را، «اندیشه‌های اعتباری» نام می‌نهد که «به منزله ابزاری هستند که طبیعت آن‌ها را برای رسیدن به مقاصد خویش به کار می‌گیرد». (همان، ۴۱۱)

نکته مهم دیگر در این نمودار و تحلیل، تأثیر «اقتضای محیط‌ها و شرایط ظروف و احوال» در اندیشه‌های اعتباری انسان و همچنین ابزارهای او در نیل به اهداف طبیعت است. علامه طباطبایی معتقد است «همواره تغییر محیط و تغییر احتیاجات، خواه ناخواه به حکم «قانون انطباق با محیط»، از طرفی در وضع تجهیزات بدنی و از طرفی در وضع تجهیزات روحی وی موجب تغییرات متناسبی می‌شود». (همان، ۴۱۲) براین اساس، علاوه بر تأثیر طبیعت، به عنوان یکی از عوامل مهم دخیل در رفتارهای ارادی-اختیاری انسان، بحث از تأثیر اجتماع نیز مطرح می‌شود و می‌توان افعال انسان را از حیث جبر و اختیار، و عوامل تهدیدکننده آن یعنی جبر طبیعت و جبر اجتماع بازشناسایی و تحلیل و بررسی کرد. علامه طباطبایی در ادامه مطلبی دارند که در تعیین حدود این تأثیر رهگشاست:

در باب انطباق با محیط، «فی الجمله، مسلم است که تغییر محیط و تغییر احتیاجات، هم در وضع تجهیزات بدنی و اعضا و جوارح موجود زنده مؤثر است و هم در وضع روحی و نفسانی وی. مثلاً مطالعات احوال و عقاید و روحیه ملل مختلف، اثبات کرده که همواره طرز افکار و تمایلات و احساسات هر مردمی، متناسب است با منطقه جغرافیایی زندگانی آنان». (همان، ۴۱۲)

علامه طباطبایی، معتقد است که طرز فکر انسان‌ها، در ملل و جامعه‌های متنوع، مختلف است و این امر، روی قضاوت ایشان بر روی خوبی و بدی، زیبا و خوب و زشت و ناپسند تأثیر می‌گذارد. علامه نام این امور را، «افکار اعتباری» می‌داند. به اعتقاد ایشان، عقل و معقولات نظری در همه کس، همه جا و جمیع ظروف و احوال یکسان است ولی اعتباریات قابل اختلافند. البته اعتبارات هم چند قسم هستند و برخی از افکار اعتباری، قابل تغییر و

تبدیل نیست. (همان، ۴۱۳) بنابراین در هر فعل اختیاری و ارادی انسان، علاوه بر «اندیشه-های حقیقی»، یکسری «اندیشه‌های اعتباری» دخیل است که مقدمه صدور این رفتارها هستند. (همان، ۴۱۵).

در مورد اعتباریات باید چنین توضیح داد:

۱. «انسان به واسطه به کار انداختن قوای فعاله خود، یک سلسله مفاهیم و افکار اعتباریه تهیه می نماید.

۲. ضابط کلی در اعتباری بودن یک مفهوم و فکری این است که به وجهی متعلق به قوای فعاله و فاعله انسان گردد و نسبت «باید» را در آن فرض کرد: (این سبب را باید خورد) بنابراین اعتباریات در خصوص افعال آدمی است.

۳. اعتباریاتی که لازمه فعالیت قوای فعاله انسان است، «اعتباریات بالمعنی الاخص» هستند و «اعتباریات عملی» در مقابل «اعتباریات بالمعنی الاعم» که همان معقولات ثانیه فلسفی و منطقی است.

۴. اعتباریات عملی دو قسمند: اعتبارات ثابته (غیرمتغیر) و اعتبارات متغیره. اعتبارات ثابته نظیر اصل عدالت اجتماعی، یا اعتبار اجتماع/ و اعتبارات متغیره، نظیر زشت و زیباهای خصوصی و اشکال گوناگون اجتماعات.

۵. انسان‌ها می توانند هر سبک اجتماعی را که روزی خوب شمرده و روزی دیگر بد بشمارد، یا برخی امور را روزی خوب و روزی بد بداند و برخی امور را در فرهنگی، باید و در فرهنگی دیگر نباید تلقی کند (اعتبارات عملی متغیره) ولی نمی تواند از اصل اجتماع صرف نظر کند و یا اصل خوبی و بدی را فراموش نماید (اعتبارات ثابته).

۶. براین اساس انسان، میان خود (قوای فعاله)، و میان حرکات حقیقی و افعال اختیاری خود اجمالاً یک سلسله ادراکات و علوم را ساخته و بسط می دهد.

۷. مثلاً یکی از اعتباراتی که انسان می سازد، اعتبار حسن و قبح است (خوبی و بدی) که انسان اضطراراً آن‌ها را اعتبار می کند. خوبی و بدی، نسبی بوده و مربوط به کیفیت ترکیب سلسله اعصاب یا مغز ماست. یا می توان گفت خوبی و بدی، ملایمت یا عدم ملایمت و موافقت با قوای مدر که ما است. فعلی را که ملایم و سازگار با قوای فعاله می دانیم، «خوب»

و در مورد ترک فعل، فعل ناسازگار را «بد» می‌دانیم.

۸. اجتماع و محیط در اعتباریات متغیر بسیار موثر است. (همان، صص ۴۲۸-۴۴۳)

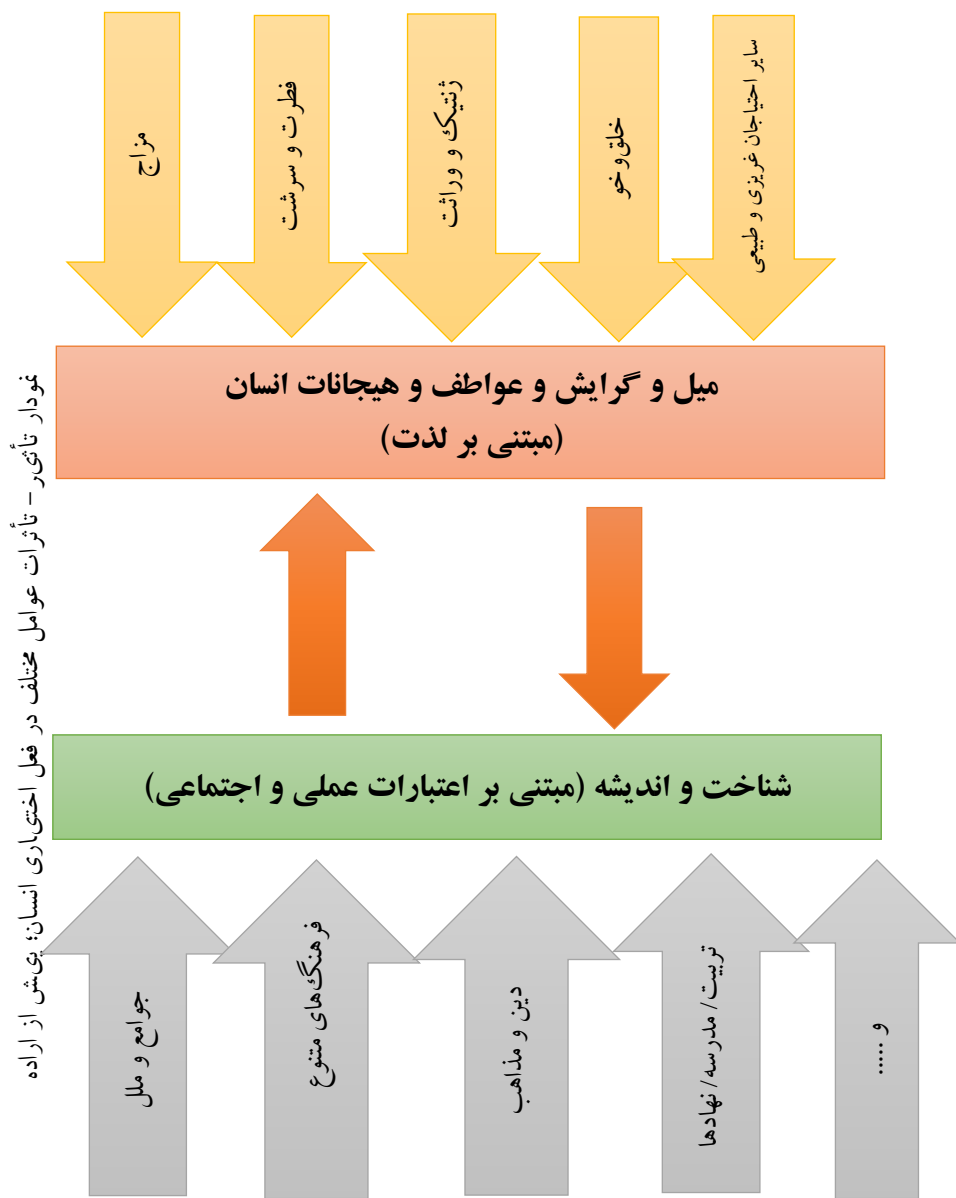
همچنین علامه طباطبایی در تفسیر المیزان، یکی از مهمترین عوامل درونی مؤثر در فعل اختیاری به ویژه فعل اخلاقی او را، «شاکله» می‌داند. علامه در تفسیر آیه ۸۴ سوره اسراء، به معانی مختلف شاکله اشاره می‌کند و در نهایت آن را، به ملکات نفسانی به ویژه ملکات اخلاقی و خُلق تحلیل کرده است. «به هر حال آیه کریمه عمل انسان را مترتب بر شاکله او دانسته به این معنا که عمل هر چه باشد مناسب با اخلاق آدمی است» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۳، ۲۶۲) علامه در تفسیر این آیه، موارد متعددی را دخیل در رفتار اخلاقی انسان می‌داند: وی میان ملکات نفسانی و احوال روح و میان اعمال بدنی رابطه خاصی را بیان کرده است. (همان) همچنین حتی «میان صفات درونی و نوع ترکیب بنیه بدنی انسان» نیز یک ارتباط خاصی بیان کرده است. (همان) «پاره‌ای از مزاجها خیلی زود عصبانی می‌شوند و به خشم در می‌آیند، و طبعاً خیلی به انتقام علاقمندند، و پاره‌ای دیگر شهوت شکم و غریزه جنسی در آنها زود فوران می‌کند، و آنان را بی‌طاقت می‌سازد، و به همین منوال سایر ملکات که در اثر اختلاف مزاجها انعقادش در بعضی‌ها خیلی سریع است، و در بعضی دیگر خیلی کند و آرام». (همان) همچنین به تأثیر عوامل اجتماعی که به تأثیر و تأثر متقابلی با عوامل درونی نظیر مزاج و ملکات دارند، پرداخته است. (همان، ۲۶۵)

علاوه بر شاکله، علامه طباطبایی در آثار خود به صورت پراکنده به عوامل دیگری اشاره کرده اند که در ذیل به برخی از آنها اشاره می‌شود: ۱) فطرت (علامه طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۴۵؛ ۲) ویژگی‌های شخصیتی نظیر وجدان، دلسوزی، و عدالت خواهی (همان، ج ۷، ص ۱۶۰؛ ۳) سطح تحصیلات و دانش (همان، ج ۳، ص ۱۲۰؛ ۴) خودآگاهی و خودسازی همان، ج ۱۲، ص ۲۱۰؛ ۵) خلق و خو و غرایز (همان، ج ۱۳، ۲۶۲-۲۶۳؛ ۶) نطفه و وراثت (همان، ج ۱۳؛ ۲۶۲؛ ۷) مزاج (همان، ج ۱۳؛ ۱۹۰) و

همچنین به عوامل اجتماعی و بیرونی دیگری نیز اشاره کرده است. به عقیده علامه، هر جامعه‌ای با ترویج ارزش‌های خاص خود، در شکل‌دهی نگرش‌ها و اخلاقیات افراد آن جامعه نقش دارد. (علامه طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۱۸۰) علامه می‌گوید که محیط‌های سالم

و اخلاق‌مدار می‌توانند در تقویت اخلاق نقش مهمی داشته باشند و به افراد کمک کنند تا بر غرایز و تمایلات منفی خود غلبه کنند. (علامه طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۹، ص ۲۰۰) در ذیل به برخی از موارد اجتماعی و بیرونی که بر رفتار آدمی به ویژه اخلاقیات وی مؤثر است بیان می‌شود: (۱) نقش تعلیم و تربیت (طباطبائی؛ ۱۳۸۷؛ ج ۳؛ ۹۱-۹۰ / همو، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۱۸۰)؛ (۲) والدین و نهادهای اجتماعی (طباطبایی؛ ۱۳۸۷؛ ج ۲؛ ۲۹۸)؛ (۳) تأثیر فرهنگ‌های محلی، ملی و جهانی مختلف؛ (۴) نقش آموزش و سیاست‌های آموزشی (طباطبایی؛ ۱۳۷۴؛ ج ۶؛ ۳۹۶)؛ (۵) ادیان و مکاتب فکری مختلف (طباطبایی؛ ۱۳۷۴؛ ج ۳؛ ۴۷۰) و

نکته قابل توجه تأثیر و تأثر متقابل این عوامل است که نمودار ذیل به آن توجه کرده است. علامه در اصول فلسفه و روش رئالیسم، به تأثیر متقابل امیال در اندیشه‌ها توجه کرده است که در بالا گزارش شد. از آنجا که در امیال آدمی و ویژگی‌های نفسانی وی موارد متعددی اثرگذار است و از سوی دیگر در نگرش‌های وی، عوامل اجتماعی متعددی دخیل است؛ در نتیجه، تمامی این عوامل در تأثیر و تأثرهای متقابل بر یکدیگر موثرند و براین اساس در فعل اختیاری و اخلاقی انسان، عوامل درونی و بیرونی متعددی دخیل و موثرند:



۳. جبر طبیعی و جبر اجتماع؛ سازگارگرای یا ناسازگارگرای؟

علامه طباطبایی در خصوص دخالت عوامل درونی می‌نویسد: «با همه اینها، دعوت و خواهش و تقاضای هیچیک از این مزاجها که باعث ملکات، و یا اعمالی مناسب خویش است از حد اقتضاء تجاوز نمی‌کند به این معنا که خلق و خوی هر کسی هیچ وقت او را

مجبور به انجام کارهای مناسب با خود نمی‌کند، و اثرش به آن حد نیست که ترک آن کارها را محال سازد، و در نتیجه، عمل از اختیاری بودن بیرون شده و جبری بشود.

(طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۳، ۲۶۳)

علامه طباطبایی، تأثیر عوامل درونی که را که مجموع همه آنها را «ذات» (همان، ۲۶۴) می‌نامند در حد اقتضاء می‌داند و نه در حد جبر و علیت تامه. براین اساس جبر طبیعت و ذات و درون آدمی، نظیر شاکله، فطرت، غرایز، سرشت، مزاج و ... منتفی است و در عین تأثیرگذاری این عوامل، اختیار انسان و به طریق ثانی، مسئولیت اخلاقی وی باقی است.

علامه طباطبایی درخصوص عوامل اجتماعی نیز می‌نویسد: «در این میان یک نوع ارتباط دیگری است که در میان اعمال و ملکات آدمی و میان اوضاع و احوال جو زندگی او و عوامل خارج از ذات او است که در ظرف زندگی او حکمفرما است مانند آداب و سنن و رسوم و عاداتهای تقلیدی ... ، این رابطه نیز غالباً تا حد اقتضاء می‌رسد و از آن تجاوز نمی‌کند، و لیکن گاهی آن چنان ریشه‌دار و پای‌برجا می‌شود که دیگر امیدی بهس از بین رفتن آن نمی‌ماند». (همان؛ ۲۶۵)

براین اساس درخصوص عوامل اجتماعی نیز به حد جبر نمی‌رسد و جبر اجتماع منتفی است و همچنان مسئولیت اخلاقی برای انسان قابل اثبات است. علامه حتی در اصول فلسفه و روش رئالیسم که به نظریه «اعتبارات اجتماعی» اشاره است نیز علیرغم، تأکید و توجه بسیار به اجتماع، به عنوان عامل موثر در نوع رفتارهای مختلف آدمی و همچنین عامل برگزیدن حسن و قبح‌های اخلاقی، همچنان این تأثیر را هرگز جبری نمی‌داند. زیرا اولاً اعتبارات متغیره، نظیر حسن و قبح‌ها، به اعتبارات ثابت «نظیر اصل عدل» بازمی‌گردد و مبنایی برای انتخاب عقلانی رفتار است، ضمن آنکه علیرغم فشار اجتماع و فرهنگ و ...، بر اعتبارات متغیره، اختیار انسان همچنان باقی است. حتی می‌توان علامه طباطبایی را قائل به اراده آزاد دانست زیرا ایشان معتقدند حتی انسان بسیط (یعنی حیوان ناطق)، قادر است به اراده خود، آگاهی و اراده داشته باشد: «حیوان چون با اراده و اندیشه کارهایی می‌کند، ناچار همان‌طور که به اراده و اندیشه خود آگاهی دارد، به حرکتی که ناشی از اراده و اندیشه است آگاهی دارد». (مطهری، ۱۳۸۶، ج ۶، ۴۱۷)

در یک جمع‌بندی می‌توان گفت از منظر علامه، انسان هم تحت تأثیر عوامل درونی و بیرونی مانند وراثت، ژنتیک و محیط اجتماعی است و هم از اراده و اختیار برخوردار است که به او این امکان را می‌دهد تا در برابر این عوامل واکنش نشان داده و مسیر اخلاقی خود را انتخاب کند. علامه طباطبایی با رد مطلق‌گرایی در آزادی، به گونه‌ای به تعامل میان جبر و اختیار باور دارد. او معتقد است که انسان‌ها از لحاظ ژنتیکی و محیطی تحت تأثیر هستند، اما این تأثیرات آن‌قدر قوی نیستند که آزادی و اختیار را به طور کامل از بین ببرند. علامه در تبیین این رابطه میان جبر و اختیار، از مفهوم «اختیار ناقص» بهره می‌گیرد و توضیح می‌دهد که انسان در یک محیط چندلایه از عوامل تأثیرگذار قرار دارد، اما همیشه می‌تواند با استفاده از اراده خود، از این عوامل فراتر برود. (علامه طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۲، ص ۲۱۵)

این دیدگاه نشان می‌دهد که انسان در برابر اعمال و رفتارهای خود مسئول است، چرا که اراده و اختیار همواره به او اجازه می‌دهد که مسیر اخلاقی خود را انتخاب کند. دیدگاه علامه طباطبایی به گونه‌ای تلفیقی از جبر و اختیار است. او بر این باور است که انسان‌ها با وجود تأثیرات وراثتی، ژنتیکی و اجتماعی، به دلیل اراده و عقل خود مسئول اعمال و رفتارهایشان هستند. این دیدگاه نشان می‌دهد که مسئولیت اخلاقی نه تنها امری ممکن است، بلکه وظیفه‌ای است که هر فرد در قبال خود و جامعه‌اش دارد. (علامه طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۵، ص ۸۸) او معتقد است که انسان‌ها می‌توانند از طریق عقل و وحی در مسیر اخلاقی خود تعالی یابند. به بیان علامه، عوامل بیولوژیکی ممکن است محدودیت‌هایی ایجاد کنند، اما انسان‌ها با استفاده از تعقل و اندیشه می‌توانند بر این محدودیت‌ها غلبه کنند و انتخاب‌های اخلاقی آگاهانه‌ای داشته باشند. (علامه طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۰، ص ۱۲۰) به این ترتیب، علامه طباطبایی بین جبر ناشی از عوامل بیولوژیکی و اختیار آزاد انسان تمایز قائل می‌شود. از سوی دیگر در باب جبر اجتماع، علامه طباطبایی تبیین می‌کند که انسان‌ها در زندگی اجتماعی خود با عوامل متعددی مواجه هستند که می‌توانند به نوعی جبر آنها را شکل دهند. این عوامل شامل فشارهای فرهنگی، انتظارات اجتماعی، قوانین و مقررات، و نهادهای اجتماعی می‌شود که همگی در شکل‌گیری نگرش‌ها و رفتارهای فردی نقش دارند. اما این عوامل به معنای حذف کامل

اختیار فردی نیستند. او معتقد است که هرچند عوامل تأثیرگذار طبیعی و اجتماعی زیادی موجود است، انسان‌ها همچنان قادر به اعمال اختیار خود هستند. این توانایی اختیاری نشان‌دهنده قدرت فردی است که می‌تواند با عوامل جبری مقابله کند و از آن‌ها برای رشد و تعالی خود بهره‌برداری نماید. (علامه طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۸، ص ۲۳۴) براین اساس دیدگاه علامه طباطبایی را می‌توانیم دیدگاهی سازگار گرایانه بنامیم که به سازگاری تأثیر عوامل طبیعی و اجتماعی با اختیار انسان به عنوان مهمترین شرط مسئولیت اخلاقی حکم کرده است.

نتیجه‌گیری

در یک جمع بندی میتوان گفت مسئولیت اخلاقی، نوعی وظیفه فرد (و یا حتی سازمان و شخصیت‌های حقوقی) در انواع نقش‌های اوست که البته توانایی، استعداد، قدرت و اختیار انجام آن را داشته باشد و براساس الزام‌های اخلاقی بیرونی و درونی (اصول و ارزش‌ها/ خلق فرد) شکل می‌گیرد، به نحوی که فرد را به سبب علیت وی (تام/ ناقص)، در انجام آن وظیفه و نقش، پاسخگو و قابل ستایش و سرزنش می‌کند. در مسئولیت اخلاقی، مؤلفه‌ها و پیش شرط‌های مهمی دخیلند. از جمله (۱) آگاهی؛ (۲) نیت و قصد؛ (۳) توانایی و قدرت؛ (۴) اختیار و بلکه اراده آزاد؛ (جبری نبودن). از آنجا که جبری بودن فعل، بستگی به عواملی دارد از جمله تأثیر مطلق علل طولی مرید و عالم دیگر از جمله خداوند؛ تأثیر عوامل زیست‌شناختی و عصب‌شناختی و هورمون‌ها، طبیعت، سرشت، خلق و خو، فطرت و ...، تأثیر عوامل اجتماعی و جبر بیرون (دین، فرهنگ، خانواده، ملیت و قومیت و ...)، می‌توان گفت چالشی‌ترین بعد مسئولیت اخلاقی، پیش شرط اختیار و اراده آزاد و آزادی در عمل یعنی دوری از جبر فلسفی، جبر طبیعی و جبر اجتماع است. همچنین مسئولیت اخلاقی، علاوه بر افعال و رفتارهای آدمی، شامل نیت و امور باطنی پنهانی قلبی-روحی، عواطف و هیجانات و احساسات و حتی باورها و شناخت‌ها و عقاید انسان است. در این مقاله، از میان عواملی که مؤثر در رفتارهای اخلاقی انسان است، به جبر طبیعت و جبر اجتماع پرداخته شد و سایر ابعاد نظیر جبر کلامی و جبر فلسفی و ضرورت علی و ...،

مطرح نشده است. اگرچه علامه طباطبایی، عوامل متعدد درونی و بیرونی-اجتماعی را دخیل در رفتارهای اختیاری-اخلاقی انسان می‌داند، اما صرفاً به تأثیر و تأثرهای متقابل آنها اشاره کرده است و این تأثیرات در حد جبر و علیت تامه نیست، بلکه صرفاً «در حد اقتضاء» است. براین اساس همچنان اختیار آدمی و به تبع آن مسئولیت اخلاقی وی، پابرجاست. علامه طباطبایی، این اقتضاء را چیزی بین جبر و اختیار می‌داند؛ اگرچه در جایی، حتی به اراده آزاد نیز اشاره شده است یعنی ارادی بودن و آگاهانه بودن اراده انسان. براین اساس شاکله، غرایز، تمایلات درونی و وجدان، فطرت و سرشت، که همه «ذات» نام دارند، تأثیر جبری ندارند. همچنین اگرچه حسن و قبح‌ها و شناخت انسان به عنوان مقدمه فعل، برآمده از اعتبارات اجتماعی و تغییرات محیط و فرهنگ و ... است، اما بازگشت این اعتبارات به اعتبارات ثابته و فطری بودن دین، سبب می‌شود که علامه را قائل به جبر اجتماع ندانیم. زیرا همچنان اختیار آدمی پابرجاست بنابراین مسئولیت اخلاقی وی نیز مورد تأیید ایشان است. براین اساس علامه طباطبایی را اندیشمندی سازگار گرامی دانیم.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. اسماعیلی مهر، حامد و عبدالله فتوحی، (۱۴۰۲)، «نقد و بررسی ملائک ثبوتی اختیار از دیدگاه علامه طباطبایی»، اندیشه نوین دینی، سال ۱۹ پاییز ۱۴۰۲ شماره ۷۴.
۲. اکبریان رضا و زهرا تقوی، (۱۴۰۱)، «نوآوری علامه طباطبایی در مسأله نسبت اختیار و ضرورت علی»، تاریخ فلسفه در اسلام، سال اول تابستان ۱۴۰۱ شماره ۲.
۳. تاجیک جوبه، محمد و احمد فاضلی (۱۴۰۱)، «راهکارهای حل تعارض ضرورت علی و اراده آزاد بر اساس مبانی فلسفی علامه طباطبایی»، تأملات فلسفی، سال ۱۴ بهار و تابستان ۱۴۰۳ شماره ۳۲.
۴. حبیبی، سلیمان و رضا اکبری، (۱۳۹۳)، تبیین فلسفی مسئولیت اخلاقی از دیدگاه علامه طباطبایی، پژوهش‌های فلسفی - کلامی سال شانزدهم زمستان ۱۳۹۳ شماره ۲ (پیاپی ۶۲).
۵. حسین زاده، ۱۴۰۰.
۶. سعیدی مهر، محمد و سعید مقدس، (۱۳۹۱)، «بررسی نظریه علامه طباطبایی در باب سازگاری ضرورت علی و اختیار انسان»، حکمت معاصر، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال سوم، شماره دوم، صص ۹۹ تا ۱۰۳.
۷. عدالت جو، سعید و علی ارشد ریاحی، (۱۳۹۸)، «تجدیدنظرگرایی درباره اراده آزاد و مسئولیت اخلاقی از نظر مانوئل وارگاس»، دو فصلنامه فلسفی شناخت، پژوهشنامه علوم انسانی شناخت، شماره ۱ / ۸۱، صص ۱۸۵-۲۰۶.
۸. علامه طباطبایی، (۱۳۸۰)، *نهایه الحکمه*، ترجمه و شرح نهایه الحکمه، علی شیروانی، جلد اول، دوم، سوم، ناشر انتشارات الزهراء، چ ۵.
۹. علامه طباطبایی، ترجمه تفسیر المیزان، (۱۳۷۴)، مترجم: حجه الاسلام و المسلمین سید محمد باقر موسوی همدانی، جلد ۱، ۲، ۳، ۴، ۵، ۶، ۷، ۸، ۹، ۱۰، ۱۲، ۱۵، ۱۸، تهران، دفتر تبلیغات اسلامی
۱۰. کیلن، ملانی و اسمتنا، جودیت، (۱۳۹۸) *رشد اخلاقی*؛ کتاب راهنما، ترجمه

محمدرضا جهانگیرزاده و دیگران، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، چ اول.
 ۱۱. معزز، یوسف، (۱۴۰۱)، «ملاک اختیار از دیدگاه علامه طباطبایی»، در نسیم خرد
 (دوفصلنامه علمی ترویجی فلسفه اسلامی)، سال هشتم بهار و تابستان ۱۴۰۱ شماره ۱ (پیاپی
 ۱۴)

۱۲. مطهری، (۱۳۸۶)، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، مجموعه آثار (ج ۶)، تهران، انتشارات
 صدرا، چاپ یازدهم.

۱۳. نصری، عبدالله، (۱۳۹۲)، «جبر و اختیار از دیدگاه علامه طباطبایی»، حکمت و فلسفه،
 دوره ۹، ش ۳۲.

14. Honderich, Ted. (2002). *How free are you, the determinism problem?*
 2nd ed. Oxford: Oxford University Press.

15. Kane, Robert. (2005). *A Contemporary Introduction to Free Will*, New
 York: OXFORD University press.

بررسی ساختار جمله در نثر معاصر عربی از منظر خاورشناسان غربی؛ مطالعه موردی جمله اسمیه و فعلیه از دیدگاه ویسنته کانتارینو

فائزه شب تاب^۱

سید بابک فرزانه^۲

چکیده

آموزش نحو عربی و تسهیل تحلیل متون ادبی برای غیر عرب‌زبانان همواره یکی از دغدغه‌های مهم در میان محققان زبان عربی بوده است. در این میان، خاورشناسان به دلیل آگاهی از مشکلات و مسائل غیر عرب‌زبانان توجه زیادی به این قضیه کرده و با توجه به دشواری زبان عربی و ویژگی‌های خاص آن که برای غربی‌ها سخت و نامأنوس است، با شیوه‌های جدیدی، این مهم را پی گرفته اند؛ از جمله چهره‌ای برجسته در این حوزه «ویسنته کانتارینو» است که در کتاب «نحو نثر جدید عربی» با استخراج نمونه‌هایی از نثر معاصر عربی سعی کرده نحو عربی را به شیوه جدید، آسان و متناسب با قواعد انگلیسی بازآرایی کند. این مقاله با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی در صدد بررسی یکی از مهمترین ساختارهای نحو عربی یعنی ساختار جمله اسمیه و فعلیه در کتاب کانتارینو است و کوشیده است نگرش، رویکرد و دسته‌بندی او درباره این دو نوع از جمله را بررسی کند. نتیجه پژوهش نشان داده است کانتارینو جمله اسمیه را بر حسب کمیّت واژگانی و روابط میان واژگان به سه دسته تک‌بخشی، دو بخشی و سه‌بخشی تقسیم کرده است، ولی جمله فعلیه صرفاً ساده است و به انواع فوق تقسیم نمی‌شود. همچنین معیار او تعیین جمله نقش علمکردی اجزاء جمله است و شرط مقلّم بودن اسم یا فعل را در نظر نمی‌گیرد. با وجود تأثیرپذیری از زبان انگلیسی دسته‌بندی او از شمولیت لازم برخوردار نیست و ظرافت‌های نحو کلاسیک عربی را نادیده گرفته است.

واژگان کلیدی

جمله اسمیه و فعلیه، نحو کلاسیک، نحو مدرن، نثر معاصر عربی، ویسنته کانتارینو.

۱. دانشجوی دکتری تخصصی، گروه زبان و ادبیات عربی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.
Email: faezeh.shabtab@iau.ac.ir

۲. استاد، گروه زبان و ادبیات عربی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)
Email: bfarzaneh@iau.ac.ir

طرح مسأله

نحو عربی یکی از دانش‌های مهم و ضروری در تمدن اسلامی است که پس از مدتی کوتاه بعد از نزول قرآن توجهات به آن معطوف شد و اندکی بعد از وضع قواعد نحو توسط ابوالأسود دؤلی به راهنمایی امام علی (ع) (ابن خلدون، ۲۰۰۵م: ۲/ ۲۵۰؛ السیوطی، ۱۹۷۹م: ۲/ ۲۲)، گسترش قابل ملاحظه‌ای پیدا کرد و آثار گرانقدری درباره آن نوشته شد. این دانش به دلیل نیاز ضروری مسلمانان دیگر امت‌ها به خوانش درست قرآن و یادگیری زبان عربی از همان آغاز در صدر توجه دانشمندان و فقها قرار گرفت. اهمیت نحو برای ادیبان، مفسران و طلبه‌های قرآنی به قدری فراوان بود که اندیشمندان اسلامی یادگیری آن را پیش از کسب دیگر دانش‌ها چون فقه، قرائت و دیگر علوم ضروری می‌دانستند و همواره نسبت به فراگیری آن تشویق و ترغیب کردند. نحو عربی با این احساس ضرورت و به دلیل اهمیت آن در دانش‌های مختلف اسلامی و انسانی به یکی از مباحث مهم در مجامع علمی و محافل آکادمیک تبدیل شد و با قواعد مشخص و فنی مدت‌ها بدون کم و کاستی مورد قبول محققان بود تا اینکه در اندلس اسلامی با ظهور ابن مضاء قرطبی اولین بارقه‌های مخالفت با نحو و قواعد متقن و راسخ آن نواخته شد و در دوره معاصر همراه با دیگر عرصه‌های مختلف علمی و ادبی، گرایش به تحوّل در نحو نیز پیدا شد. بدین سان کسانی چون شوقی ضیف، مصطفی ابراهیم، مهدی مخزومی، تمام حسان و دیگران در میان نحویان جدید مدعیان تجدید در نحو بودند و به نگارش آثاری در نحو عربی با هدف بازسازی قواعد عربی کلاسیک پرداختند. در واقع مفهوم تجدید نحو در میان محققان معاصر عربی و غربی به معنای توسعه قواعد و گسترش روش‌های تدریس و آموزش دستور زبان عربی است. به دیگر سخن آنان در صدد آسان‌سازی قواعد عربی و همسان‌سازی آن با پیشرفت‌های روز زبان‌شناسی و آموزش زبان برآمده‌اند (ابولهجا، ۲۰۰۸: ۱۲)، با چنین هدفی تجدید بیش از آنکه صرف بازبینی یا بازننگری باشد به بازسازی نحو انجامید. در آن سوی میدان بسیاری از خاورشناسان که علاوه بر نیاز نحو عربی به تجدید و بازسازی، هدف آموزشی را هم مقابل خود می‌دیدند می‌بایست به نگارش نحو به گونه‌ای

بپردازند که برای مخاطبان غربی آنان آشنا و یادگیری آن برای غیر عرب‌زبانان آسان باشد، بنابراین به تجدید نحو به شکل برجسته‌ای روی آورده‌اند. از مهمترین چهره‌های این میدان «ویسته کانتارینو»^۱ نویسنده کتاب «نحو نثر جدید عربی» است. او در این کتاب هم در ارائه مثال‌ها و هم در ارائه ساختارها به بازسازی نحو عربی پرداخت و اثری متفاوت با نحو کلاسیک عربی پدید آورد. او تلاش کرد بر خلاف پیشینان و دانشمندان نحو عربی از نثر معاصر عربی استفاده کنند تا دانشجویان راحت‌تر با ساختار زبان عربی آشنا شوند، دانشجویانی که فهم زبان ثقیل کلاسیک برای آنها دشوار بود (cantarino, 1974, 1: 3). لازم به ذکر است که در دهه‌های اخیر، کتاب‌های زیادی در حوزه معرفی زبان عربی در سطوح مختلف نگاشته شده‌اند. با این حال، این کتاب‌ها بیشتر تمرکز خود را بر روی آموزش قواعد عربی صرف و نحو کلاسیک و آن هم به شیوه قدیمی و مبتنی بر ادبیات کهن دوران جاهلی، اموی و عباسی معطوف کرده‌اند و کمتر به ساختار نثر ادبی معاصر پرداخته‌اند. این مثال‌ها که با زبان نثر ادبی امروزی، فاصله زیادی دارند، تصویری سالخورده از زبان عربی را نمایش می‌دادند. اما در نحو جدید که از چهره‌های آن ویسته کانتارینو است، اعتقاد به بازسازی نحو و ارائه قواعد دستوری نحو عربی در قالب جدید با دقت پیگیری شد و زبان‌شناسان به دنبال رهایی از قواعد و چارچوب‌های سنتی نحو و ارائه آن در قالب مدرن و ساختار شکنانه برآمدند.

اصرار بر یادگیری قواعد پیچیده نحوی بر مبنای نظریه‌های گذشته، شیوه و نحوه بیان نامناسب بعضی از مدرسان، کتاب‌های غیرهدفمند با مثال‌های غیر کاربردی و دور از زبان روزمره، همه این عوامل، به طور کلی نه فقط به یک الگویی ناکارآمد برای معرفی زبان نثر عربی معاصر به علاقمندان غیر عرب‌زبان در سرتاسر جهان تبدیل شده‌اند، بلکه حتی در تقویت مهارت‌های چهارگانه جهت برقراری کمترین ارتباط با عرب‌زبانان، عاجز مانده‌اند. بنابراین از آنجایی که ساختارهای زبانی، نقش عمده‌ای در معرفی زبان ادبی عربی معاصر

۱. ویسته کانتارینو، محقق اسپانیایی زبان عربی و استاد دانشگاه، در ۱۲ می ۱۹۲۵ در لیریدای اسپانیا متولد شد و در ۷ آگوست ۲۰۱۷ در آستین تگزاس درگذشت. از کتاب‌های برجسته‌اش می‌توان به «نحو نثر جدید عربی» (۲۰۰۶)، «دیدگاه‌های زبان‌شناسی عربی» (۱۹۹۴) و «شعر عربی در عصر طلایی» (۱۹۷۵) اشاره نمود.

ایفا می‌کنند و نحوه ارائه این ساختارها در یادگیری و آموزش نحو تأثیر دارد، به همین دلیل، پژوهش حاضر، کتاب «نحو نثر جدید عربی»، اثر ویسنه کانتارینو» را به عنوان نمونه پژوهش، انتخاب می‌کند. در این مقاله سعی شده تعریف و دسته‌بندی کانتارینو از جملات اسمیه و فعلیه شناسایی و بررسی شود و سبک و روش نویسنده در معرفی این ساختار زبانی را کشف و ویژگی‌های آن را از نگاه کانتارینو مورد بررسی قرار دهد. بنابراین مقاله با گزینش این بخش از قواعد زبان عربی در صدد پاسخ‌گویی به سوالات زیر است:

۱. جمله اسمیه و فعلیه در نگاه کانتارینو چگونه تعریف و دسته‌بندی شده است؟
۲. نویسنده از چه عواملی در بازسازی جمله اسمیه و فعلیه تأثیر پذیرفته است؟
۳. بازسازی قواعد نحو عربی به ویژه جمله اسمیه و فعلیه در کتاب کانتارینو چگونه انجام گرفته است؟
۴. دیدگاه کانتارینو درباره ساختار جمله چه مزایا و معایبی دارد؟

پیشینه پژوهش

برای یافتن مطالعاتی که به بررسی ساختارهای زبانی در نثر معاصر عربی از دیدگاه ویسنه کانتارینو بپردازد، نگارندگان به جستجوی فراوان در منابع فیزیکی و الکترونیکی پرداختند که هیچ تحقیقی در رابطه با بررسی اثر او به ویژه با تأکید بر جمله اسمیه و فعلیه یافت نشد. با این حال، مطالعات مشابه دیگری در زمینه‌های مختلف وجود دارد. از جمله این مطالعات عبارتند از:

مقاله «نقد و بررسی دیدگاه ویسنه کانتارینو درباره کاربرد و کارکرد ابزارهای نفی‌ساز در نثر معاصر عربی» (۱۴۰۴)، به تحقیق فائزه شب‌تاب و سید بابک فرزانه. محققان در این مقاله به بررسی جلوه‌های کارکرد حروف نفی در متون معاصر عربی با تکیه بر کتاب نحو نثر جدید عربی و همچنین کارکردهایی که این حروف به مخاطب القا می‌کنند را مورد بحث و بررسی قرار داده است.

رساله ارشد «أنماط التراکیب فی جریده الرأیة القطریة» محقق إبراهيم موسی عوض شعلان، دانشگاه قطر، ۲۰۲۲م. پژوهشگر در این پژوهش، به بررسی الگوهای ساختاری در زبان مطبوعات قطری و مبانی شکل‌گیری آن‌ها در زبان رسانه‌ای پرداخته است. مانند:

جملات اسمیه و فعلیه و بررسی برخی پدیده‌های زبانی ساختاری در متن روزنامه‌نگاری. با هدف ارائه یک مطالعه توصیفی-تحلیلی و آماری که شامل پرکاربردترین و تکراری‌ترین الگوها در زبان روزنامه‌نگاری رسانه‌ای معاصر قطر می‌باشد.

رساله ارشد «التراکیب النحویة فی القصص القرآنیة»، با پژوهش نضال فؤاد حسین العیلة، دانشگاه اسلامی غزه، ۲۰۱۵م. پژوهشگر در این تحقیق، ساختارهای دستوری داستان‌های قرآنی را به صورت آماری مورد بررسی قرار داده و بعد از آن آیاتی را که داستان‌های قرآنی بیان می‌کند، جمع‌آوری و سپس بر اساس ساختارهای دستوری، تجزیه و تحلیل و سپس دسته‌بندی و در پایان تعداد تقریبی تکرار آن‌ها را ثبت می‌کند.

رساله ارشد «التراکیب النحویة فی سورة یس»، یک مطالعه دستوری توصیفی، با پژوهش فیران حاج سیف البحرین، ۲۰۱۲م. این مطالعه به دنبال به دست آوردن بخشی از موضوعات پربار مندرج در قرآن برای مطالعه جدی است، بنابراین ساختارهای زبانی سوره یاسین و رویکرد توصیفی را به عنوان روشی برای پرداختن به آنها مورد توجه قرار می‌دهد. «أنماط الجملة الإسمیة والفعلیة فی دیوان بدوی الجبل»، رساله ارشد با پژوهش بشری قاسم؛ دانشگاه تشرین-سوریا، (۲۰۱۰-۲۰۱۱م). محقق در این پژوهش علمی با عنوان (نمونه‌های جمله اسمیه و فعلیه در زبان شعر) به تحلیل شعر بدوی الجبل پرداخته است. اهمیت این تحقیق در این است که تلفیقی از علوم دستور زبان و بلاغت در یک مطالعه تطبیقی متکامل می‌باشد. این محقق معتقد بود که جملات اسمیه و فعلیه کمتر از دیگری اهمیت ندارند، زیرا هر یک از آنها دارای پدیده‌های مهم زبانی است که شایسته مطالعه و تحقیق است.

بنابر پیشینه ذکر شده در تحقیق، تاکنون پژوهشی درباره موضوع مقاله حاضر صورت نگرفته و موضوع این مقاله جدید و نیازمند بحث و بررسی است.

مفهوم جمله در نحو کلاسیک

جمله معمولاً به عنوان یک واحد گفتاری مستقل تلقی می‌شود و شامل یک کلمه یا گروهی از کلمات معنادار است. جرجانی در توضیح معنی جمله می‌گوید: «جمله مرکب از دو کلمه تشکیل شده که یک کلمه به کلمه دیگر اسناد داده می‌شود: خواه معنای آن کامل

باشد مثل: «زَيْدٌ قَائِمٌ»، یا معنای آن کامل نباشد. چنان که می‌گوییم: «إِنْ يُكْرِمُنِي»؛ جمله‌ای است که تا جوابش نیاید معنایش کامل نمی‌شود. بنابراین جمله کلی‌تر از کلام است». (جرجانی ۱۹۹۱ هـ ۱/۷۸). از نظر ابی‌البقاء الحنفی، «جمله بر اساس اصطلاح رایج، گسترده‌تر از کلام است، زیرا کلام عبارتی است که شامل نسبت اصلی باشد، خواه این نسبت هدف اصلی باشد یا نه. ۲ (ابو البقاء ۱۴۳۲ق، ۱/۳۴۱) همچنین، صاحب المعجم الوسیط جمله را «هر گفتاری است که شامل مسند (خبر، فعل) و مسندالیه (مبتدا، فاعل) باشد»، می‌داند» (مصطفی، ۱۹۷۲م، ۱/۴۵۴). بنابراین در تعریف جمله نحویان به تفاوت آن با کلام پرداخته و از جمله را با توجه به معیار «فایده داشتن یا نداشتن» تعریف نموده‌اند. به دیگر سخن با وجود ظاهر ساده جمله، این مفهوم در نحو کلاسیک اصطلاحی چالش برانگیز بوده و میان نحویان کلاسیک درباره مفهوم و مصداق آن اختلاف نظر بوده است و گاهی جمله معادل نحو به طور کلی شناخته می‌شود و برخی مانند ابن جنی و سیوییه جمله و کلام را مترادف و برخی دیگر مانند زمخشری جمله را متفاوت با کلام تلقی می‌کردند. از نگاه کانتارینو جمله در زبان عربی با توجه به کلمه آغازین آن، به دو قسم اساسی تقسیم می‌شود. این تقسیم‌بندی، ابتدایی‌ترین و رایج‌ترین انواع در میان کتاب‌های نحوی است که شامل موارد زیر است.

الف) جمله اسمیه، جملاتی هستند که تشکیل شده از عناصر اسمی مانند اسم ذات، صفات، ضمائر و سایر عناصر مشابه می‌باشند.

ب) جمله فعلیه، جملاتی هستند که از فعل به عنوان سازه اصلی تشکیل شده است و نشان‌دهنده‌ی انجام یک عمل یا وقوع یک حالت است. (cantarino, 1974, 1: 2) اغلب نحویان برجسته این تقسیم‌بندی را پذیرفته بودند. ابن جماعه می‌گوید: «جمله اسمیه آن است که با اسم شروع می‌شود، مانند: «زَيْدٌ قَائِمٌ»، خواه با آن پایان یافته باشد مثل «زَيْدٌ

۱. عبارة عن مركب من كلمتين اسندت احدهما الى الاخرى، سواء أفاد؛ كقولك: زيد قائم، او لم يفد؛ كقولك: ان يكرمني؛ فانه جمله لا تفيد الا بعد مجيء جوابه؛ فتكون الجملة اعم من الكلام مطلقاً.

۲. الجملة هي اعم من الكلام على الاصطلاح المشهور، لان الكلام ما تضمن الاسناد الاصلی، سواء كان مقصوداً لذاته او لا. وهي كل كلام اشتمل على مسند ومسند الیه.

قائم)، یا با فعل پایان یافته باشد مانند «زید قائم»، و بر ثبات و استمرار دلالت می‌کند؛ اما جمله فعلیه: آن است که با فعل آغاز شده باشد، مانند: «قام زید» و آن است که با فعل جز «لیس» شروع شده باشد، و بر تجدد و انقطاع دلالت می‌کند»^۱ (ابن جماعه ۲۰۰۹م، ۱۸).

اما برخی نحویان، مفهوم جمله را متکامل تر و گسترده‌تر بیان کردند. جمله از نظر جرجانی از دو کلمه تشکیل شده و شامل مسند و مسندالیه است (الجرجانی ۱۹۹۱م، ۸۲).

در حالی که از نظر این هشام جمله شامل سه قسم است، جمله اسمیه که با اسم شروع و از مبتدا و خبر تشکیل می‌شود. و جمله فعلیه که با فعل شروع می‌شود و فاعل دارد و جمله ظرفیه که با ظرف یا جار و مجرور آغاز می‌شود. (ابن هشام ۱۳۸۳ش، ۳۸/۲، ۳۹) در رابطه با اجزای جمله نیز سیبویه در الکتاب، جمله را متشکل از دو بخش مسند و مسندالیه می‌داند (سیبویه ۱۳۱۶ش، ۱/۲۳).

بخش تحلیلی

در این بخش از مقاله به بررسی ساختار جمله اسمیه و فعلیه طبق نظر «ویسنه کانتارینو» پرداخته می‌شود و ویژگی‌های و عوامل مؤثر در این تقسیم‌بندی تبیین می‌گردد. لازم به ذکر است که خاورشناس جمله اسمیه و فعلیه را ذیل تقسیم‌بندی کلی تری یعنی تقسیم جمله به ساد و مرکب و بسط یافته قرار داده و جمله اسمیه و فعلیه را از انواع جمله ساده در این تقسیم‌بندی به شمار می‌آورد.

جمله اسمیه تک بخشی

کانتارینو در ذیل جمله ساده از تقسیم آن به جمله اسمیه سخن می‌گوید و خود این جمله را به انواع مختلف تک بخشی و دو بخشی و سه بخشی تقسیم می‌کند که اولین بخش آن جملات تک بخشی است. وی در توضیح جملات اسمیه تک بخشی معتقد است که این جمله به جمله‌ای گفته می‌شود که از یک بخش تقسیم شده است و به بیان حالت‌ها و چگونگی استفاده از این ساختار در کتاب خود پرداخته است. از نگاه او جمله ساده

۱. الجملة الاسمية هي التي ان بدأت باسم، نحو: زيد قائم وهي التي صدرت باسم، سواء ختمت به، ك زيد قائم، او ختمت بالفعل: ك زيد قام، وتدل على الثبوت والاستمرار. والجملة الفعلية: وهي التي ان بدأت بفعل، نحو قام زيد وهي ما بدأت بالفعل ليس الا، وتدل على التجدد والانقطاع.

اسمیه تک بخشی با حالت‌هایی نظیر: «با اسم ذات ...، یک عبارت همراه با من ..، کاربرد همبسته ساز جمله اسمیه تک بخشی با بند قیدی، کاربرد همبسته ساز جمله اسمیه تک بخشی با بند صفتی، کاربرد همبسته ساز جمله اسمیه تک بخشی با جمله دیگر، برای بیان یک موجودیت ساده، با قید اشاره «آنجا»، با مفعول مجهول فعل «وَجَدَ» و غیره» به کار می‌رود (cantarino, 1974, 1: 5) بنابراین وی به ذکر این جملات و ساختار آن به طور سطحی و کلی بسنده نمی‌کند و به بیان جزئیات و حالت‌های مختلف آن پرداخته که مقصود او از جمله اسمیه تک بخشی را نشان می‌دهد و می‌توان با شناخت این حالت‌ها جمله اسمیه تک بخشی را در متن تشخیص داد. به طور دقیق‌تر او حالت‌هایی از این ساختار را با ذکر مثال‌های به نحو زیر بیان می‌کند:

الف) یک کلمه که شامل یک اسم می‌باشد:

در چنین ساختاری، لحن و سیاق، نقش مهمی در درک جمله ایفا می‌کنند:

حَادِثَةٌ؟ (الحکیم، ۱۹۳۴: ۹)

این شکل از جمله ساده‌ترین نوع جمله تک‌بخشی است و در نحو کلاسیک جمله‌ای اسمیه است که مبتدا یا خبر آن حذف شده است. کانتارینو این جملات تک کلمه‌ای را بنابر لحن و سیاق از نوع جمله می‌داند. در واقع نوع ادا کردن واژه در تلقی این اشکال زبانی به عنوان یک جمله دخیل است.

ب) یک عبارت با استفاده از حرف مین:

هَلْ مِنْ لِقَاءٍ؟ (خلیل جبران ۱۹۴۹، ۱۳۴: ۲)

طبق نظر کانتارینو این عبارت یک جمله اسمیه تک بخشی است که با استفاده از حرف مین آمده است. از نگاه او «مِنْ لِقَاءٍ» یک جمله اسمیه تک بخشی است که خبر آن حذف شده است. در این ساختار جمله اسمیه با حرف مین آمده است.

ج) همراه با بند قیدی:

هَذَا وَالشَّعْبُ فِي نِقْمَتِهِ (تقی الدین، خلیل ۱۹۶۹: ۲)

در اینجا «الشَّعْبُ» جمله اسمیه تک بخشی است که خبر آن محذوف است و «فِي نِقْمَتِهِ»

بند قیدی است که همراه آن آمده است. در واقع کانتارینو سعی می‌کند جمله اسمیه تک بخشی را چیزی معادل مبتدا با خبر محذوف در نحو کلاسیک مطرح کند و غالباً از نکات قواعد انگلیسی مانند بند قیدی و بند صفتی و غیره تأثیر پذیرفته است.

د) همراه با بند صفتی:

مُؤَلَّفٌ آخِرٌ حَبِيبٌ اِلٰى قَلْبِي (موسی ۱۹۶۲، ۱۷۷)

در اینجا واژه «مُؤَلَّفٌ» از نگاه نویسنده جمله اسمیه تک بخشی است که با بند صفتی آمده است.

یا با جمله دیگری در جایگاه گزاره توضیحی:

وَسَبَبٌ آخِرٌ وَهُوَ اَنْ - (امین، احمد ۱۹۵۲، ۱:۱۸۰)

در همه این موارد جمله اسمیه غالباً از یک رکن اصلی یعنی یا مبتدا یا خبر برخوردار است. کانتارینو تنها ساختار و جمله تک کلمه‌ای را برای این شکل بیان نکرده است و از نگاه وی گاهی ساختارهای تک کلمه در ضمن جملات و تعابیر دیگر مطرح می‌شود که جزو جمله اسمیه تک بخشی است.

جمله اسمیه دو بخشی

در این قسمت جمله اسمیه معمولاً از دو بخش تشکیل می‌شود. کانتارینو از تعریف این شکل از جمله از قواعد نحو کلاسیک پیروی کرده است و با استناد به نظر نحویان گذشته این ساختار را معرفی می‌کند

(cantarino, 1974, 1: 23). او با استناد به نظر ابن‌جماعه بیان می‌دارد که در این ساختار «یک بخش مبتدا، که از اسم یا جانشین آن تشکیل شده و بخش دیگر گزاره یا خبر است که نیز از اسم یا جانشین آن استفاده می‌شود و وجود نهاد را مشخص می‌کند (ابن‌جماعه ۲۰۰۹م، ۱۸). این نوع ساختار، رایج‌ترین مفهوم از ساختار جمله اسمیه را معرفی می‌کند و با آراء نحویان هم مطابقت دارد. زمخشری هم جمله اسمیه را شامل مبتدا و خبر دانسته و آنها را مجرد از نواسخ می‌داند (الخوارزمی ۱۹۹۰م، ۱:۲۵۵). نحویان برای جمله اسمیه دو بخشی شرایطی قائل شدند. یکی از این شرایط، معرفه بودن مبتداست (ابن‌هشام ۱۳۸۴،

۱:۱۸۲). بنابراین کانتارینو جمله اسمیه دو بخشی را صرف نظر از قواعدی ریز و ظریفی که در نحو کلاسیک دارد، جمله‌ای می‌داند که از دو رکن اصلی جمله یعنی مبتدا و خبر تشکیل شده است. مانند نمونه زیر:

السَّمَاءُ جَمِيلَةٌ (المنفلوطی ۱۹۵۴، ۱۹۸)

هِيَ كُلُّ شَيْءٍ (الحکیم ۱۹۳۴، ۱۷)

خبر جمله اسمیه در حالت اسمی بیان می‌شود. گاهی دو بخش ساختار، یعنی هم مبتدا و هم خبر تحت تأثیر نواسخ قرار می‌گیرند. در چنین ساختاری باز هم خبر در حالت اسمی و غالباً به صورت اسم مشتق، بیان می‌شود.

إِنَّ رَحْمَةَ اللَّهِ قَرِيبٌ (الحکیم ۱۹۳۴، ۱:۱۸)

از نگاه کانتارینو در بعضی از ساختارها، مبتدا به صورت ظرف یا جار و مجرور می‌آید.

وَإِذَا بَدَلِكِ الشَّيْءِ حَجَلٌ كَبِيرٌ جَمِيلٌ (نعیمه ۱۹۶۰، ۵۴)

بنابراین کانتارینو جمله اسمیه دو بخشی را جمله‌ای می‌داند که مبتدا و خبر دارد و برخلاف جمله تک بخشی تنها مبتدا یا فقط از خبر برخوردار نیست. کانتارینو از جهت بیان این نکته که در جملات دو بخشی مبتدا مقدم بر خبر است، از آنچه نحویان گذشته گفته‌اند فاصله نگرفته است. اما در بیان شکل مبتدا و خبر وارونه، گفتار او در تضاد با نحو کلاسیک قرار دارد. در نحو کلاسیک اگر مبتدا نکره و خبر ظرف باشد، خبر مقدم می‌شود و مبتدا مؤخر (حسن، ۱۴۳۱، ج ۱: ۱۱۳) اما کانتارینو صرفاً با توجه به ظاهر جمله بیان کرده که مبتدا گاهی ظرف یا جار و مجرور است، در حالی که آنچه ابتدا آمده ضرورتاً مبتدا نیست بلکه خبری است که مقدم شده است. در جمله فوق، «بَدَلِكِ الشَّيْءِ» خبر مقدم و «حَجَلٌ» مبتدای مؤخر است، اما کانتارینو اولی را مبتدا و دومی را خبر تلقی کرده است.

جمله اسمیه سه بخشی

سومین نوع از جمله‌ای که کانتارینو در کتاب خود مطرح می‌کند، جمله اسمیه سه بخشی است. هر چند کانتارینو از جمله اسمیه سه بخشی دقیقاً بر شکل مرکب بودن آن تأکید ندارد، اما کلام خود را بر بخش‌بندی جمله پی‌ریزی کرده است. در واقع نمی‌توان اندیشه ساده و مرکب را از این روش کاملاً دور دانست، زیرا زبان‌شناس اروپایی تلاش

می‌کند با دسته‌بندی جملات اسمیه در دسته‌هایی چون یک بخشی و دو بخشی و سه بخشی، بر بلند و کوتاهی جملات اسمیه و تغییر شکل آن در زبان عربی با توجه به همین اجزا تأکید می‌کند. جمله سه بخشی از نگاه او جمله‌ای است که علاوه بر مبتدا و خبر، از عنصری دیگر هم برخوردار است که او بر سه مورد به ترتیب زیر تأکید دارد:

الف) ضمائر شخصی سوم شخص

از نظر دستورنویسان عرب، ضمیر سوم شخص که از نظر کاربرد آن را «ضَمِيرُ الْفَصْلِ» می‌گویند، تمایز بین مبتدا و خبر را زمانی که هر دو عضو معرفه باشند، نشان می‌دهد: (کانتارینو ۱۹۷۴، ۱:۳۴)، مانند:

هَذِهِ الْمَرْأَةُ هِيَ أَرْمَلَةٌ سَمْعَانَ الرَّامِي (خلیل جبران ۱۹۴۹، ۱:۱۵۶)

ب) فعل کان

«کان» که به عنوان فعل در جمله اسمیه جایگاهی ندارد، تا حد زیادی معادل زمان در این جملات به کار می‌رود. در این مورد اگر محمول اسمی ذات یا صفت باشد به صورت حالت مفعولی و معین کننده قیدی فعل خواهد بود: (کانتارینو ۱۹۷۴، ۱:۳۶)، مانند:

شَيْخٌ ثَالِثٌ كَانَ فِي الْمَدِينَةِ! (حسین، طه ۱۹۵۳، ۱:۱۴۴).

ج) فعل لیس

«فعل لیس» هم به همین ترتیب در برخی موارد حرف نفی محض جمله اسمیه است. اگر محمول اسمی ذات یا صفت باشد، حالت مفعولی هم خواهد داشت. (کانتارینو ۱۹۷۴، ۱:۳۶)، مانند:

أَجَابَتْ بِأَنْ لَيْسَ عِنْدَهَا شَيْءٌ (هیکل ۱۹۵۲، ۸۹).

کانتارینو در اینجا از سه عنصر یعنی ضمیر فصل، فعل «کان» و فعل «لیس» سخن گفته است که در ساخت جملات اسمیه سه بخشی سهیم است. مقصود او در اینجا از سه بخشی، گویا برخورداری جمله اسمیه از سه بخش مبتدا، خبر و جزء سوم که ضمیر فصل یا فعل «کان» و فعل «لیس» است، می‌باشد. از نگاه او، جمله اسمیه در چنین حالتی از سادگی فاصله می‌گیرد و اندکی مرکب و پیچیده می‌شود. دسته‌بندی که کانتارینو از جمله اسمیه

سه بخشی ارائه می‌دهد با آنچه نحویان گذشته ارائه داده‌اند، متفاوت است و نویسنده سعی کرده این جملات را نه بر اساس ضمایر و افعالی که بر آن اثر می‌گذارند، بلکه بر کاهش و افزایش جملات شرح دهد. در واقع او به جای اینکه از نواسخ به عنوان بخش خاص سخن گوید از جملات اسمیه سه بخشی سخن می‌راند که در واقع معادل جملات دارای فعل ناسخ است.

این مسأله را به مانند برخی از جملات دو بخشی، نحویان قدیم ذیل جملاتی که محل اعرابی دارند یا محل اعرابی ندارند، مورد بحث و مذاقه قرار داده‌اند. آنها برای هفت جمله، محل اعرابی قائل نیستند زیرا به جای آن جملات نمی‌توان یک کلمه با همان کارکرد را جایگزین نمود. این جملات عبارتند از: جمله "استینافی"، جمله "اعتراضی"، جمله "تفسیری"، جمله "جواب قسم"، جمله "شرط غیر جازم یا جازم ولی بدون اقتران به فاء جزاء"، "صله اسم یا حرف" و "تابع جمله‌ای که محل اعرابی ندارد". از سوی دیگر، جملات "خبری"، "حالیه"، "مفعول"، "مضاف الیه"، "جواب شرط جازم بعد از فاء یا إذا"، "جمله تابع مفرد و جمله تابع جمله‌ی دارای محل اعرابی" را دارای محل اعرابی می‌دانند. (هاشمی خراسانی ۱۳۶۶، ۳۵) آنچه کانتارینو در این بخش ذکر می‌کند و نمونه‌هایی که برای آن می‌آورد، در بخش‌هایی از موارد یاد شده جای می‌گیرند. هرچند نحو قدیم مفصل‌تر و جزئی‌تر درباره آن‌ها بحث می‌کند. وی همچنین به دو فعل ناسخ یعنی «کان» و «کیس» اشاره می‌کند اما ذکر سایر افعال ناقصه هم‌قاعده با آن دو را، باقی می‌گذارد. لذا تقسیم‌بندی کانتارینو از جهت شمولیت کامل نیست و به تمامی سازه‌هایی که می‌تواند به گفته او منجر به تشکیل ساختار سه بخشی گردد نپرداخته است.

جمله فعلیه

جمله فعلیه از نگاه کانتارینو به مانند دستورشناسان عرب، یکی از مهمترین انواع جمله در زبان عربی است، لذا او به شرح و توضیح این جمله در جلد اول کتاب و بخش اول همان جلد پرداخته است. وی به تفصیل از جمله فعلیه متناسب با چارچوب دستوری خود سخن می‌گوید و به معرفی و شرح جمله فعلیه برحسب ایده ساده و مرکب پرداخته است. وی ابتدا در شرح جمله فعلیه می‌نویسد:

«در جمله فعلیه موضوع بصورت عمل کننده (فعل گذرا) یا بیان حالت یا شرایط زمانی (با فعل ناگذرا) نشان داده می‌شود. جمله فعلیه شامل فعل است. بنابراین اجزاء ضروری آن شامل این موارد می‌باشد: فعل، که یک عمل یا شرایط مربوط به زمان را نشان می‌دهد، و فاعل، شخص یا چیزی که عمل فعل به آن نسبت داده می‌شود.» (cantarino, 1974, 1: 43)

در این تعریف نویسنده از قواعد نحو کلاسیک عربی فاصله زیادی نگرفته و دو رکن اصلی جمله فعلیه یعنی فعل و فاعل را ذکر کرده است. او به فعل لازم و متعدی در عملکرد جمله فعلیه اشاره کرده است و از کاربرد و تفاوت این دو گونه از فعل در تعریف جمله فعلیه غافل نیست. نکته مهم در این تعریف که مطابق با دستور کلاسیک است تعیین اجزای اصلی جمله است که آن را شامل فعل و فاعل می‌داند. بنابراین کانتارینو در تعریف فعل بر انجام عملی که به فاعلی مشخص نسبت داده می‌شود تأکید کرده است. از نگاه وی این فاعل گاهی حذف یا مستتر می‌شود که البته در تعیین فعلیه بودن جمله تأثیری ندارد. او در این رابطه می‌گوید:

«در جملاتی که فعل به فاعل مستتر نسبت داده و مربوط می‌شود، فعل به تنهایی می‌تواند یک جمله فعلیه کامل را تشکیل دهد، فاعل تنها از به طور مستتر در فعل مشخص می‌شود:

مَاتَ زَيْدٌ

مَاتَ». (cantarino, 1974, 1: 41)

مقصود از شکل شخصی همان ضمیر مستتر است که فاعل حذف می‌شود و به صورت ضمیر مستتر در جمله وجود دارد. در این شکل با ساختار دو وجهی مواجه ایم، یک ساختاری که فعل و فاعل به صورت ظاهر آمده و دوم ساختاری که تنها فعل آمده و فاعل در ضمن آن بیان شده است. از نگاه او «اگر بنا بر ذکر فاعل باشد، این رکن از جمله معمولاً بعد از فعل می‌آید و همیشه در این جایگاه حالت فاعلی (مرفوع) دارد. ترتیب کلمات بصورت فعل، فاعل نشان دهنده ترتیب طبیعی و عادی جمله فعلیه است. دستورنویسان عرب و غالب اندیشمندان غربی، در جمله فعلیه‌ای که مقلوب شده است، ترتیب عادی ساختار جمله را ضروری می‌دانند مانند: زَيْدٌ مَاتَ، که آن را جمله اسمیه

می‌دانند، در حالی که نگاه کانتارینو یک جمله فعلیه کامل است. از نگاه او بر هم زدن نظم جمله فعلیه آن را به اسمیه تبدیل نمی‌کند و جمله همچنان فعلیه است با اسمی که مقدم شده است. او در ادامه می‌گوید، با این حال، همانطور که در جمله اسمیه اشاره کردیم، به نظر می‌رسد دغدغه اصلی دستورنویسان عرب هنگام بحث درباره ترتیب کلمات، جایگاه فاعل نسبت به محمول فعلی آن باشد و نه جایگاه سایر اجزای جمله در عربی مدرن، ترتیب کلمات سنتی بسیار بیشتر از موارد قبلی به هم می‌خورد» (cantarino, 1974, 1: 42) و در هم ریختن جمله اجزای جمله فعلیه را ناقض این سبک نمی‌داند و آنها را بنابر کارکردهایی به شرح زیر توضیح می‌دهد:

الف- برای تأکید بر فاعل

إِذَنْ أَنْتِ تَحِيَّئِنِي! (المنفلوطی، ۱۹۵۴، ۱۵۵)

ب- برای تأکید بر تغییر فاعل، مخصوصاً در ساختارهای همبسته

يَدُّ بَشْرِيَّةً دَفَعْتَنِي إِلَى الْهَوَنِ وَيَدُّ بَشْرِيَّةً خَلَصْتَنِي (خلیل جبران، ۱۹۴۹، ۱:۱۶۰)

ج- وقتی فاعل با بند موصولی صفتی توصیف شود

أَوَّلُ شُعُورٍ إِخْتَرَقَنِي كَثِيرًا الْكَهْرُبَاءِ كَانَ شُعُورٍ ذَعْرٍ وَخَوْفٍ شَدِيدَيْنِ (تقی‌الدین، خلیل، ۱۹۶۴، ۳)

د- وقتی حرف نفی فاعل را تعریف کند نه کل جمله فعلیه را

فَلَا الْبَحْرُ يَفْتَحُ لِي قَلْبَهُ وَلَا الْجَبَلُ يَبِشُّ لِي كَسَابِقِ عَهْدِي بِهِمَا (نعیمه، ۱۹۵۲، ۵۰)

در چنین حالاتی که کانتارینو نقل می‌کند، ترتیب جمله فعلیه وارونه می‌شود، اما جمله همچنان فعلیه باقی مانده است. «توجه داشته باشید که وقتی وارونه شدن ترتیب کلمه با زمان‌های به اصطلاح مرکب (زمانی که از فعل کمکی یا ناقصه به همراه یک فعل اصلی ساخته شده است)، فاعل قبل از فعل اصلی و معمولاً بعد از فعل کمکی قرار می‌گیرد:

كَانَتْ أُمَّهُ تَقْطَعُ عَلَيْهَا اللَّحْمَ! (حسین، طه، ۱۹۵۳، ۱:۱۴۴)

در اینجا همانطور که مشاهده می‌شود نویسنده «أُمَّ» را که طبق نحو کلاسیک اسم کان است، فاعل تلقی کرده است و قبل از فعل اصلی «تقطع» آمده است. او «كانت» را فعل

کمکی می‌داند و جمله از نگاه او همواره فعلیه است. وی این شکل از ساختار را که فعل ناسخ با فعل اصلی آمده و در آن جمله از نواسخ و اسمیه می‌باشد، جمله‌ای که تنها خبر آن جمله فعلیه است، به طور کلی جمله فعلیه قلمداد کرده است و آن را ذیل ساختار مستقلی به نام زمان مرکب می‌گنجد.

در مجموع کانتارینو در توصیف ساختار جمله فعلیه سعی در تحمیل قواعد زبان انگلیسی بر قواعد زبان عربی دارد. در واقع همانگونه که اصل ایده ساده و مرکب از زبان انگلیسی وام گرفته است، تغییر مکان فاعل را دلیلی بر جمله اسمیه خواندن تلقی نمی‌کند. در واقع از نگاه او همانطوری که در زبان انگلیسی تغییر جایگاه فاعل منجر به تغییر نقش فاعل به نقش دیگر نمی‌شود، در زبان عربی نیز همین قانون را اعمال می‌کند. بنابراین از نظر وی، در مثال «أَنْتِ تُحِبِّينِي»، «أَنْتِ» را فاعل و کننده کار می‌داند و تغییر ترتیب جملات سبب نمی‌شود تا آن را در ذیل جملات اسمیه قلمداد کند. شاید بتوان این نظر او را منطبق بر قولی دانست که مثلاً "وَالْأَنْعَامُ خَلَقَهَا" (نحل/۵) را فعلیه می‌داند با اینکه کلمه آغازین آن اسم است. با این تفاوت که در نحو کلاسیک، مقدم بودن فاعل جایز نیست پس ایشان، آن کلمه مقدم را فاعل برای محذوفی می‌دانند که فعل بعد از آن تفسیرش می‌کند (ابن هشام ۱۳۸۳، ۴۸۶:۲) موضوعی که کانتارینو به آن نمی‌پردازد. در واقع با اینکه وی از قوانین و دستورات نحویان کلاسیک آگاه است، اما سعی کرده دستوری نوین با الهام از قواعد دستوری زبان انگلیسی برای دستور زبان عربی سامان دهد و آن را از غرابت و دشواری که زبان آموز غیر عرب زبان (انگلیسی زبان) با آن دچار است، رها کند. هر چند در این مسیر از برخی سرفصل‌ها چشم می‌پوشد و خواسته یا ناخواسته آن‌ها را نادیده می‌گیرد. به عنوان مثال؛ در نحو قدیم، از شبه فعل‌ها صحبت می‌شود که مانند فعل، عامل هستند. اسم‌های مشتقی که می‌توان اسم یا ضمیر بعد از آنها را فاعل برای آنها دانست. همچنین درباره مبتدای وصفی که اسم بعد از آن فاعلی است که سَدَّ مَسَدًا خبر می‌شود و.....

نکته مهم در بحث از جمله اسمیه تفاوت نگاه به جمله فعلیه وارونه است. در واقع او جملاتی که با اسم شروع شده و سپس بعد از آن فعل آمده را جملاتی اسمیه تلقی نمی‌کند،

بلکه جمله فعلیه‌ای می‌داند که فاعل بدلیل تأکید و دیگر دلایل مقدم شده است. در حالی که نحو قدیم در نامگذاری جمله، صدر جمله را به حساب می‌آورد. حتی حروف مقدم بر آنها را نیز در این موضوع مؤثر نمی‌داند. بنابراین «لعلَّ أباك منطلقاً» اسمیه است و «إن قام زيد» فعلیه. و در تعیین جایگاه فاعل، با نگاهی سختگیرانه، آن را متأخر از فعل می‌داند که در سه حالت ظاهر، بارز و مستتر ابراز می‌شود و اگر مقدم بر فعل باشد، قطعاً نقش دیگری دارد و دیگر فاعل نیست. نگاه او درباره فعلیه نامیدن جملاتی که با اسم شروع شده و بعد آن فعل آمده با نگاه برخی از نحویان جدید هماهنگ است. مثلاً از نگاه مخزومی با توجه به تعریف قدما، «جمله اسمیه و فعلیه فقط از جهت لفظی و ظاهری با هم فرق دارند و از جهت ساختار نحوی و معنایی یکی هستند و هیچ فرقی در آن دو دیده نمی‌شود. برای نمونه، دو جمله «طَلَعَ الْبَدْرُ» و «الْبَدْرُ طَلَعَ» که طبق نظر نحویان قدیم به ترتیب فعلیه و اسمیه است، از نظر معنی و ساختار یکی هستند و هیچ فرقی با هم ندارند. در هر دو جمله مسندالیه «الْبَدْرُ» و مسند «طَلَعَ» است. تنها فرقی در ظاهر و لفظ است که در جمله اول مسند مؤخر و در جمله دوم مقدم شده است. بنابراین معنای هر دو عبارت چنین است. ماه طلوع کرد. طبق نظر مخزومی جمله‌ای که مسند آن بر تجدد دلالت کند یا به سخن دیگر مسندالیه آن موصوف تجددی و مسند آن، فعل باشد. مخزومی جمله اسمیه را جمله‌ای می‌داند که مسند آن بر ثبوت و استمرار دلالت می‌کند یا به عبارت دیگر، مسند آن اسم باشد» (المخزومی، ۱۹۸۶: ۴۱). در واقع بازبینی در ساختار جمله عربی تنها معطوف به کانتارینو نیست و در نزد نحویان متجدد هم دیده می‌شود و نشانگر ضرورت بازبینی قواعد کلاسیک از نگاه نحو‌شناسان جدید است.

نتیجه‌گیری

کانتارینو ساختار جمله اسمیه و فعلیه را در سبکی جدید معرفی کرده است که از جهت اصطلاحات با آنچه در نحو کلاسیک است فرق دارد. وی جمله اسمیه را به سه دسته تک بخشی، دو بخشی و سه بخشی ضمن جمله ساده تقسیم کرده است. کانتارینو جملات فعلیه را نیز ذیل مبحث ساده عنوان کرده و از نظر او جمله فعلیه انواعی ندارد و او تنها به تبیین ساختار و اجزای درونی جمله فعلیه پرداخته است.

کانتارینو با ارائه‌ی تقسیم‌بندی نوین جملات به «ساده»، «مرکب» و «بسط یافته»، افق‌های تازه‌ای را برای فهم نحو عربی گشود. این دیدگاه در تقابل با تقسیم‌بندی سنتی جملات به اسمیه و فعلیه قرار دارد و نشان می‌دهد که او ساختارهای زبان عربی را با الهام از قواعد زبان انگلیسی بازبینی کرده است. چنین رویکردی، به ویژه در آموزش نحو عربی برای غیرعرب‌زبانان، باعث تسهیل درک قواعد و بهبود فرآیند یادگیری می‌شود. در واقع تقسیم جمله اسمیه به تک بخشی، دو بخشی، سه بخشی و مباحثی نظیر فعل کمکی در جمله فعلیه که با افعال ناقصه و مقاربه انجام می‌گیرد از موارد الهام گرفته این نویسنده از قواعد انگلیسی می‌باشد.

تقسیم‌بندی کانتارینو درباره جمله اسمیه و فعلیه با آنچه نحویان کلاسیک بیان کرده تفاوت بنیادین دارد. در حالی که نحویان کلاسیک عمدتاً بر پایه‌ی شکل و موقعیت کلمات در جمله تمرکز داشتند، کانتارینو به نقش عملکردی اجزاء جمله توجه بیشتری نشان داده است. این رویکرد، تأکید بیشتری بر کارکرد جمله در بافت معاصر دارد و فاصله‌گیری از پیچیدگی‌های نحو سنتی را ممکن می‌سازد. در واقع او به عملکرد کلمه به عنوان اسم در جمله نگاه می‌کند و زمانی که در جمله یک اسم به فعل نسبت داده شود، آن جمله را فعلیه می‌داند که اسم مقدم شده است.

کانتارینو با بهره‌گیری از نمونه‌های نثر معاصر، ارتباطی عمیق بین نحو مدرن و کارکردهای واقعی زبان در متون ادبی برقرار کرده است. این امر نه تنها در تحلیل متون ادبی معاصر مؤثر است، بلکه به درک بهتر از نحوه‌ی به کارگیری زبان عربی در زندگی

روزمره کمک می‌کند. او با ارائه‌ی مثال‌هایی از آثار نویسندگان برجسته عرب، توانست نشان دهد که نحو مدرن می‌تواند به ابزاری کاربردی در تحلیل متون تبدیل شود. در واقع او دو هدف تسهیل تحلیل متون ادبی و آموزش نحو عربی را به طور توأمان دنبال کرده است.

کانتارینو با وجود اینکه سبک جدیدی در کتاب ارائه داده از راهکارهای مؤثر و مفید نحو کلاسیک بهره نگرفته است و این قضیه ایجاد ابهام در شرح برخی قواعد شده است. همچنین نگاه کلی و همه‌جانبه به قواعد نحو دارد و در شرح افعال نواسخ تنها به افعال ناقصه کان و لیس اشاره می‌کند و از اخوات و دیگر افعالی که به مانند فعل ناقصه عمل می‌کنند سخنی به میان نیاورده است.

فهرست منابع

قرآن کریم

١. ابن جماعة، محمد بن أبي بكر، (١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م)، شرح نکت ابن هشام المصري من قواعد الاعراب، الطبعة الاولى، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية.
٢. ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد (٢٠٠٥)، المقدمة، تصحيح أبو عبدالله السعيد، بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية.
٣. ابن هشام الأنصاري، أبو محمد عبدالله، (١٣٨٣ ش)، مغني اللبيب عن كتب الاعراب، بيروت، المكتبة العصرية.
٤. ابن هشام الأنصاري، أبو محمد عبدالله، (٢٠٠٥م)، مغني اللبيب عن كتب الاعراب، القاهرة، دار الطلائع.
٥. ابن هشام الأنصاري، أبو محمد عبدالله (١٣٨٤ ش)، شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب، الطبعة الاولى، طهران، دار الكوخ.
٦. ابوالهجاء، ياسين (٢٠٠٨)، مظاهر التجديد النحوي لدى مجمع اللغة العربية بالقاهر، عمان: بي نا
٧. امين، احمد، (١٩٥٢م)، ضحى الاسلام، القاهرة.
٨. تقى الدين، خليل (١٩٦٩)، خواطر ساذج، بيروت: مؤسسة نوفل
٩. جبران خليل جبران، (١٩٤٩م)، المعجم الكامل لمؤلفات جبران خليل جبران، ج٣، بيروت.
١٠. جرجاني، على بن محمد، (١٩٩١)، التعريفات، الطبعة الاولى، بيروت، دارالكتاب اللبناني.
١١. حسن، عباس، (١٤٣١ق)، النحو الوافي، ج ١، قم، ذوى القربى.
١٢. الحنفي، أبي البقاء، (١٤٣٢ق)، الكلبيات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، بيروت، مؤسسة الرسالة.
١٣. الحكيم، توفيق (١٩٣٤)، شهرزاد، القاهرة: دار مصر للطباعة.

۱۴. الخوارزمي، القاسم بن الحسين، (۱۹۹۰م)، شرح المفصل في صنعة الاعراب الموسوم بالتخمير، الطبعة الاولى، بيروت، دار الغرب الاسلامي.
۱۵. سيويه، أبو بشر عمرو بن عثمان، (۱۳۱۶ش)، كتاب سيويه، مصر، الطبعة الكبرى الاميرية بيولاقي.
۱۶. السيوطي، جلال الدين عبدالرحمن (۱۹۷۹)، بغية الوعاة في طبقات اللغويين و النحاة، بيروت: دار الفكر.
۱۷. طه حسين (۱۹۵۳م)، الايام، ج ۱، قاهرة.
۱۸. القرطبي، ابن مضا، (بي تا)، الرد على النحاة، القاهرة، دار المعارف.
۱۹. مخزومي، مهدي، (۱۹۸۶م)، في النحو العربي نقد وتوجيه، بيروت، دار الرائد العربي.
۲۰. مصطفى، ابراهيم، (۱۳۶۸ش / ۱۹۷۲م)، المعجم الوسيط، الطبعة الثانية، إسطنبول، المكتبة الاسلامية للطباعة والنشر والتوزيع.
۲۱. المنفلوطي، مصطفى لطفی، (۱۹۵۴)، مجدولين، چاپ سيزدهم، قاهرة.
۲۲. موسى، سلامة (۱۹۶۲) أحلام الفلاسفة، بيروت: دارالكتاب اللبناني
۲۳. نعيمه، ميخائيل (۱۹۵۲)، زاد المعاد، بيروت: مؤسسة نوفل
۲۴. هيكل، محمد حسين، (۱۹۵۲)، حياة محمد، القاهرة.

منابع فارسی

۲۵. هاشمی خراسانی، أبو معین حمیدالدین حجت، (۱۳۶۶ش)، مهدي الأريب، شرح باب رابع مغني اللبيب. مشهد، انتشارات وحید.

منابع لاتین

26. Cantarino's, V. (1974). Syntax Of Modern Arabic Prose (1st vol). Commissioned by the Center for International Affairs/Printed by Indiana University Press/Bloomington/London

پایان نامه‌ها

۲۷. قاسم، بشری، (۲۰۱۰-۲۰۱۱م)، انماط الجملة الاسمية والفعلية في ديوان بدوى الجبل، رسالة ماجستير، جامعة تشرين - سوريا.

بررسی ملاک آغاز بلوغ دختران در فقه و حقوق با رویکردی بر اندیشه حضرت امام خمینی (ره)

مریم صرفی^۱

سید محمد موسوی بجنوردی^۲

چکیده

یکی از مهم‌ترین دوران زندگی انسان که دگرگونی عظیم جسمی و روحی در او بوجود می‌آید و با شروع آن انسان مخاطب خاص الهی و مکلف و مسئول اعمالش می‌شود، بلوغ می‌باشد. بلوغ آغاز بسیاری از احکام و مقررات تکلیفی و وضعی را مشخص می‌نماید. بنابراین، یافتن ملاک و معیار صحیح برای شروع این رسالت الهی لازم و ضروری است. مشهور فقهای شیعه با ملاک قراردادن سن مشخص، پسران را در پانزده سالگی و دختران را در نه سالگی مکلف و بالغ می‌دانند و در مقابل، نظر غیر مشهوری از فقها این گونه است که بلوغ امری طبیعی و تکوینی است و اماره آن هم باید طبیعی و تکوینی باشد و سن اعتباری نمی‌تواند اماره مناسبی برای بلوغ طبیعی باشد. بنابراین برای تشخیص آغاز تکلیف باید به اماره‌های طبیعی، یعنی احتلام در پسران و حیض در دختران، رجوع نمود که در این مقاله با توجه به بررسی‌های جامع درباره ماهیت بلوغ و آثار و تبعات ملاک قراردادن سن و واقعیات موجود در جامعه نظر دوم تقویت می‌گردد. بر همین اساس، رهیافتی تازه به نظر امام خمینی (ره)، ارائه شده که پیش از این مورد توجه نبوده است.

واژگان کلیدی

بلوغ، حیض، احتلام، سن، دختر.

۱. عضو هیئت علمی، گروه معارف اسلامی، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. (مقاله مستخرج از رساله دکتری نویسنده اول می‌باشد)

Email: mrs.sarfi@gmail.com

۲. عضو هیئت علمی، گروه فقه و حقوق، واحد تهران شمال، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: mosavi@ri-khomeini.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۴/۱/۳۰

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۳

طرح مسأله

یکی از مسائلی که از جنبه‌های گوناگون فقهی و حقوقی قابل بحث و بررسی می‌باشد و نیز از لحاظ اجتماعی آثار و تبعات فراوانی دارد مسأله بلوغ است. بلوغ عبارتست از مرحله‌ای از زندگی که در آن صفات ثانویه جنسی بارز شده و انسان قادر بر تولید مثل می‌گردد و قانونگذار رسیدن به این مرحله را شرط تعلق تکلیف دانسته است. از همین جا اهمیت موضوع مشخص می‌گردد که شارع مقدس با ورود شخص به این مرحله، احکام و تکالیفی را بر شخص مکلف واجب نموده است و انجام یا ترک افعال را از فرد مکلف می‌خواهد. بالطبع این مرحله با یک سری علائم و اوصافی همراه است که این علائم و اوصاف ملاک تعیین شروع آن می‌باشد. آغاز عباداتی مانند نماز، روزه، حج، زکات و...، نکاح و ازدواج، معاملات مانند مضاربه، مزارعه، اجاره، شرکت، ضمان و حقوقی چون شهادت، قضاوت، اجرای حدود، قصاص و... بستگی به ملاک و معیار آغاز بلوغ دارد. این تحقیق بر آن است که این مسأله را از جوانب مختلف پزشکی، روانشناسی، حقوقی، شرعی (آیات، روایات، فقه عامه و امامیه) مورد بررسی قرار دهد و همچنین درصدد پاسخ به سئوالاتی از این قبیل هست که آیا مقصود از بلوغ در اسلام «بلوغ جنسی» است؟ - یعنی رسیدن پسر و دختر به حدی که قوای جنسی آنان به حد کمال رسیده باشد، به گونه‌ای که بطور طبیعی بتوانند تولید مثل نمایند و هر گاه به این حد از کمال نرسند بالغ نیستند و احکام تکلیفی و وضعی متوجه آنان نمی‌گردد - یا مقصود از بلوغ در اسلام «بلوغ سنی» است؟ - یعنی وقتی به سن خاصی رسیدند آنها بالغ محسوب می‌شوند و احکام بلوغ بر آنان مترتب می‌شود. به عبارت دیگر آثار و تبعات شرعی و حقوقی بلوغ دختران چیست؟ آیا بلوغ یک امر تکوینی است یا یک امر تشریحی؟ همچنین این تحقیق به دنبال پاسخ به این مسأله می‌باشد که اگر منظور از بلوغ، بلوغ جنسی (تکوینی) باشد، چه علائم و نشانه‌هایی دارد و اگر منظور از آن، بلوغ سنی است، چه سنی می‌تواند مناسب‌ترین باشد و طریق تعیین آن کدام است؟

پژوهش‌های مختلفی تاکنون به موضوع بلوغ و به طور خاص بلوغ دختران پرداخته‌اند.

از این میان می‌توان به عناوین زیر اشاره کرد:

- سن بلوغ برای دختران از سید محمد موسوی بجنوردی، چاپ شده در مجله متین، سال ۱۳۷۸
- بلوغ دختران از مهدی مهریزی، چاپ شده در کتاب فقه، بهمن ۷۲
- پژوهشی فقهی حقوقی پیرامون بلوغ از محمد جواد حاج علی اکبری - سال ۱۳۶۹ - مقطع ارشد
- بررسی بلوغ در فقه اسلامی از کورش شجاعی - سال ۱۳۷۸ - مقطع ارشد
- بلوغ دختران و پسران از دیدگاه اسلام از رقیه آل حبیب - سال ۱۳۹۰ - مقطع ارشد

با وجود اینکه مقالات و پایان نامه‌هایی در این زمینه کار شده است، لکن گستردگی و اهمیت موضوع در مسئله بلوغ دختران به حدی است که همواره باید مورد بحث قرار گیرد تا شبهات مردم در رویارویی با این مسئله مهم برطرف شود. در مجموع با اینکه بررسی‌های مثبتی در جهت روشن نمودن نکات مبهم مسأله بلوغ انجام شده است، اما متأسفانه برخی از این بررسی‌ها از عمق کافی برخوردار نبوده است. عمده این بررسی‌ها با ملاک قراردادن قول مشهور، صرفاً شواهدی فقهی و روایی برای تأیید آن فراهم کرده‌اند. ضمناً امتیاز این تحقیق بررسی جامع و همه جانبه پدیده بلوغ است. بلوغ پدیده‌ایست ذوابعاد که تاثیر عوامل مختلف (اقلیمی، فیزیکی، ژنتیکی، جغرافیایی، اجتماعی و...) در تحقق آن باعث شده زمان شروع این پدیده طبیعی و تکوینی در افراد و جوامع مختلف، متفاوت باشد؛ چنانکه در جامعه ما میانگین سن بلوغ دختران دوازده سال است.

به طور کلی، آراء فقهای امامیه به دو قسم تقسیم می‌شود: رأی مشهور و آراء غیر مشهور. بر اساس نظر مشهور سن نه سال برای دختران و پانزده سال برای پسران، معیار شروع تکلیف می‌باشد که البته بعضی فقها نیز سن سیزده سال را برای دختران معیار شروع تکلیف می‌دانند. در مقابل عده دیگری از فقها سن خاص را ملاک و اماره تبعیدی شروع تکلیف نمی‌دانند و به علایم طبیعی و تکوینی بلوغ یعنی حیض در دختران و احتلام در پسران مراجعه می‌کنند که دلایل هر کدام به تفصیل بررسی خواهد شد. ترجیح هر کدام از

این دو نظر تبعات بسیار مهم فقهی و حقوقی به دنبال دارد؛ مثلاً در بحث عبادات اگر قائل به سن نه سال برای همه دختران برای شروع عبادات باشیم در مورد دخترانی که جثه ضعیف و نحیفی دارند و در انجام برخی عبادات مانند روزه و حج با سختی و مشکل زیادی مواجه می‌شوند، باید به استفتانات جدید فقها و قواعد عسر و حرج و... رجوع کرد. ولی طبق نظر دوم چون غالباً بروز علایم بلوغ همراه با آمادگی بدنی و فیزیولوژیکی می‌باشد نیازی به این راه حل‌ها نیست. در نکاح و ازدواج و مسئولیت‌های مالی و کیفری و حقوقی نیز اگر به سن مشخص نه سال برای دختران بدون در نظر گرفتن اماره رشد و بلوغ عقلی معتقد باشیم، این دیدگاه مشکلات عدیده‌ای را برای مکلفین و جامعه ایجاد می‌کند و گاهی موجب متهم ساختن تشیع به نادیده گرفتن حقوق کودکان و زنان از سوی نهادهای بین‌المللی و سوء استفاده افراد مغرض می‌شود؛ در حالیکه با نظر و توجه ویژه فقه پویا و اجتهادی تشیع، قطعاً مشکلات قانونی و حقوقی ناشی از ملاک گرفتن سن مشخص با قراردادن معیار و اماره طبیعی (حیض در دختران و احتلام در پسران) برای شروع تکلیف و توجه به بلوغ و رشد برای شروع امور مالی و ازدواج و مسئولیت کیفری و توجه به تفاوت این امور، کمتر خواهد شد.

۱- تعریف مفهوم و ماهیت بلوغ

بلوغ در لغت به معنای سر رسیدن، رسیدن به سن رشد^۱، جوان شدن کودک^۲، رسیدن به مقصود رشید^۳، می‌باشد. در مقابل بلوغ، مفهوم کودکی قرار دارد. در کتاب المعجم الوسیط می‌گوید: البلوغ نضج الوظائف الجنسیه. یعنی بلوغ: نضج وظائف جنسی است^۴. و همین معنی از المنجد و تاج العروس و مصباح المنیر فیومی و نهایه ابن اثیر و مجمع البحرین و صحاح، جوهری و سایر کتب نیز استفاده می‌شود.

بلوغ در اصطلاح شرعی به معنای رسیدن طفل به حال احتلام در مرد و حیض یا حمل

۱. معین، محمد، فرهنگ معین، ص ۱۸۴

۲. عمید، حسین، فرهنگ عمید، جلد ۱، ص ۳۷۳

۳. صباح، احمد، فرهنگ بزرگ جامع نوین، ص ۱۱۷

۴. انیس، ابراهیم، معجم الوسیط، ج ۱، ص ۷۰

در زنان^۱ می‌باشد و نیز رسیدن بچه به حد تکلیف و سنی که انجام عبادات برایش واجب می‌شود.^۲ صاحب جواهر در تعریف بلوغ می‌فرماید: «مقصود از بلوغ که در لغت به ادراک معنی شده، رسیدن به حد احتلام و زمان ازدواج است. زیرا در این هنگام سنی در بدن شناخته و شهوت جنسی بیدار می‌شود، شخص نیاز به آمیزش پیدا می‌کند و انزال صورت می‌گیرد و خروج آب جهنده که مبدأ پیدایش انسان است^۳» و در ادامه می‌فرماید: «بلوغ کمال طبیعی انسان است، با بلوغ، نسل آدمی حفظ می‌شود و عقل قوت می‌گیرد این حالت گذر از دوران طفولیت به مرز کمال و رسیدن به رتبه زنان و مردان است، از این رو اگر احتلام در وقت مناسب خود پدید آید، بلوغ حاصل شده و نیاز به بیان شرع ندارد، زیرا بلوغ امور طبیعی شناخته شده در لغت و عرف است، نه از موضوعات شرعی که باید از سوی شرع دانسته شود^۴».

در حقوق نیز همانند فقه، به معنای لغوی بلوغ اکتفا شده و علائم بلوغ در بیان حقیقت و معرفی آن ذکر گردیده است.^۵ قانون مدنی جمهوری اسلامی ایران به تبعیت از نظر مشهور فقهای امامیه در تبصره یک ماده ۱۲۱۰، سن بلوغ را در پسران پانزده سال قمری و در دختران نه سال قمری دانسته است و در تبصره یک ماده ۴۹ قانون مجازات اسلامی تصریح شده است که منظور از طفل کسی است که به حد بلوغ شرعی نرسیده باشد. قانون مدنی از نشانه‌های بلوغ فقط سن را اماره تعبدی بلوغ قرار داده و در مورد سایر نشانه‌های مهم و طبیعی مذکور در فقه امامیه سکوت کرده است و با نادیده گرفتن آنها مشکلات قانونی زیادی را برای مکلفین خصوصاً دختران پدید آورده است.

از نظر کنوانسیون حقوق کودک، بلوغ برای دختر و پسر از سن هیجده سالگی آغاز می‌گردد، مگر این که طبق قانون قابل اجرا در مورد کودک، سن بلوغ کم‌تر تشخیص داده شود.^۶

۱. جعفری لنگرودی، محمد جعفر، ترمینولوژی حقوق، ص ۱۱۳

۲. مروج، خمس، اصطلاحات فقهی، ص ۵۹

۳. نجفی، محمد حسن، جواهر الکلام، ج ۲۶، ص ۴

۴. نجفی، محمد حسن، همان، ج ۲۶، ص ۱۴

۵. امامی حسن، حقوق مدنی: ۲۴۴.

۶. مجموعه کنوانسیون‌های بین‌المللی: ۳، ۵۹۷، ماده ۱.

از نظر پزشکی و فیزیولوژی ورود به مرحله نوجوانی منجر به افزایش فعالیت غده هیپوفیز و ترشح هورمونهای جنسی و رشد و بروز علایم بلوغ شامل افزایش رشد، بزرگ شدن سینه، موهای زیر بغل و جاهای دیگر و بوی بدن است که در نتیجه‌ی فعال شدن غده‌های برون ریز در آن مناطق ظاهر می‌شود. اولین قاعدگی در پایان این فرایند صورت می‌گیرد. کل این توالی حدود چهار سال یا چهار سال و نیم طول می‌کشد، اگرچه بعضی از دخترها خیلی زودتر به بلوغ می‌رسند که عوامل زیادی مثل تغذیه، سلامت عمومی، ژنتیک، موقعیت جغرافیایی، میزان تماس با نور و مواد شیمیایی، وضعیت روانی و تغذیه شنیداری و دیداری، فرهنگ و شرایط اجتماعی و... در سن بلوغ تاثیر می‌گذارد و بلوغ در سنهای مختلف در جوامع مختلف حتی در یک جامعه و یک شهر و یک خانواده گزارش شده است. به عنوان مثال آثار بلوغ جسمانی دختران در حبشه، که از ممالک آفریقایی به شدت گرمسیر است، در نه یا ده سالگی بروز می‌کند. در حالی که در لابونی شمالی‌ترین منطقه اروپا در شمال شبه جزیره اسکاندیناوی، در هجده سالگی رخ می‌دهد. وضع نامساعد اخلاقی در اجتماعات بی بند و بار نیز باعث بلوغ زودرس در آن جوامع می‌شود.^۱ تاثیر این عوامل طبیعی در نوسان بلوغ خود نشانگر این حقیقت است که بلوغ یک امر طبیعی و تکوینی و تکاملی است که نقطه تکامل آن در دختران اولین قاعدگی می‌باشد.

از نظر روانشناسی، بلوغ در افراد مختلف، متفاوت و دارای طیف و دوره سنی زیاد و متغیری می‌باشد. عمدتاً توجه به تغییرات جنسی در اکثریت تعاریف مورد تأکید بوده است و بلوغ را مرحله شروع تغییرات جسمی و جنسی دانسته‌اند که در آغاز نوجوانی اتفاق می‌افتد.^۲ درحقیقت بلوغ مهمترین دوره از تکاملات روحی و روانی و شخصیتی است و شاید به همین دلیل است که شارع مقدس این همه به تعلیم و تربیت و مراقبت‌های اخلاقی و خانوادگی و ایجاد صفات فاضله اخلاقی و تثبیت آنها در دوره نوجوانی توصیه نموده است.

از مباحث فوق طبیعی و تکوینی بودن پدیده بلوغ در علوم تجربی غیر قابل انکار است

۱. مهریزی، ۱۳۷۶، ص ۳ و ۱۳۲

۲. حافظ آبادی و بافتی، ۱۳۸۶

و هیچ پزشک یا روانشناسی نمی‌تواند سن مشخصی را برای بلوغ همه دختران ذکر نماید. نهایتاً علوم تجربی و انسانی همراه حدس و گمان و اشتباه است و راه صواب آن است که گوش تسلیم به خالق انسان و جهان دهیم و بینیم نظر قانونگذار اسلام چیست؟ آیا بلوغ و علایم آن را را پدیده‌ای طبیعی و جنسی می‌داند یا تعبدی؟

۲- نشانه های بلوغ

الف) احتلام

صاحب صحاح می‌گوید: «حلم به ضم آنچه که فرد خواب می‌بیند و از آن است. حلم بر فتح و احلم به معنای خواب دید و محتملم شد^۱.» در لسان العرب آمده: «الحُلْم: الرویا و الجمع احلام گفته می‌شود. حلم یحلم چون خواب ببیند^۲.» منتهی الارب می‌گوید: «حُلْم: خواب که دیده شود. حُلْم: جماع در خواب. احتلم: خواب دید و نیز جماع کردن در خواب^۳.»

همه علماء اتفاق دارند که به سبب احتلام بلوغ در مردان حاصل می‌گردد. شواهد قرآنی این مطلب آیات ۶ و ۵۹ نساء و ۱۵۲ انعام می‌باشد.

در روایات نیز شواهد مختلفی بر معنای حلم وجود دارد:

۱. حماد بن انس و پدرش از جعفر بن محمد(ص) نقل کرده‌اند که امام صادق(ع) از پدرانش نقل فرموده که پیامبر اکرم(ص) در وصیت به علی(ع) فرمود: پس از احتلام یتیم و کودک پایانی یابد^۴. این حدیث مشهور است و با آنکه مرسل است مقبول است.
۲. از امام موسی بن جعفر(ع) سوال شد کودک(نابالغی) یتیم در چه زمان به پایانی می‌رسد؟ حضرت فرمود: «هنگامی که محتملم شود و به داد و ستد آشنا باشد^۵.»
۳. علی(ع) فرمود: «نماز بر کودک کان هنگامی که رشد عقلانی یابند و روزه هنگامی که

۱. صحاح جوهری ج ۵/ ۱۹۰۳.

۲. لسان عرب ج ۱۲/ ۱۴۵.

۳. منتهی الارب ج ۲- ۲۷۱/ ۱.

۴. وسائل الشیعه ج ۱- ۳۳- الفقیه ج ۲/ ص ۴۲

۵. وسائل الشیعه ج ۱/ ۳۱ ح ۶

توانائی و تحمل بر آن را داشته باشند و حدود هنگامی که محتمل شوند، واجب می‌گردد.^۱ روایات بدین مضمون زیاد می‌باشد و به خاطر اتفاق فقهاء به ذکر و ارزیابی سندی نیازی نیست، چون به طوری که ذکر شد همه مسلمین احتلام را بلوغ می‌دانند. منظور از احتلام معنی شرعی آن است، نه لغوی آن که منحصر به خواب است؛ بلکه منظور از احتلام خروج منی است، چه در خواب چه در بیداری بدون اشکال و اختلاف. از این نکته می‌توان استدلال کرد که اگر احتلام نشانه بلوغ است، نشانه‌ای طبیعی و تکوینی معیار قرار گرفته است.

(ب) عادت ماهانه (حیض)

قاعدگی یا عادت ماهانه یکی از نشانه‌های طبیعی در بلوغ دختران است که فقهای شیعه^۲ و فقهای اهل سنت بدان تصریح نموده‌اند.^۳ روایات نیز بر آن دلالت دارد؛ از جمله:

۱. امام صادق (ع) می‌فرماید: «پسر وقتی محتمل شد، باید روزه بگیرد و دختر وقتی که حیض شد، روزه بر او واجب است.»^۴

۲. امام باقر (ع) می‌فرماید: «دختر از هنگامی که حیض شد، نباید بدون پوشش باشد، مگر آن که وسیله پوشش نیابد.»^۵

۳. از امام علی (ع) نقل شده که فرمود: «از هنگامی که دختر حیض شد، نباید بدون پوشش نماز بگذارد.»^۶

۴. پیامبر (ص) می‌فرماید: «تختمر خداوند نماز دختری را که حیض شده نمی‌پذیرد، مگر آن که با پوشش باشد.»^۷

۵. اسحاق بن عمار می‌گوید: از امام رضا (ع) پرسیدم: آیا پسر ده ساله باید حج بگذارد؟

۱. جامع الحدیث ج ۳۵۱/۱.

۲. نجفی، جواهر الکلام: ۲۶/۳۲.

۳. جزیری، الفقه علی المذاهب الاربعه ۳۵۱: ۱۶۰۶؛ ابن قدامه، همان: ۴/۵۱۵.

۴. «وسائل الشیعه»، ج ۲۳۷/۱۰؛ ج ۴۵/۱؛ «من لایحضره الفقیه»، ج ۱۲۲/۲.

۵. «وسائل الشیعه»، ج ۲۳۸/۲۰.

۶. همان مدرک، ج ۴۰۸/۴.

۷. «مستدرک الوسائل»، حاج میرزا حسین نوری، ج ۵۵۸/۲.

امام فرمود: «از هنگامی که محتلم می شود، بر او حج واجب است و دختر هم از زمانی که خون حیض دید، بر او حج واجب می شود.»^۱

۶. عبدالرحمان بن حجاج می گوید: از امام کاظم(ع) پرسیدم: «دختر نابالغ، از چه زمانی باید سر خود را از نامحرم بپوشاند و چه زمانی باید در نماز با پوشش باشد؟ امام فرمود: «از زمانی که گزاردن نماز بر او حرام می شود. (یعنی از زمانی که حیض می شود).»^۲

۷. ابی بصیر از امام صادق(ع) نقل می کند که فرمود: «پسر وقتی محتلم شد، باید روزه بگیرد و دختر وقتی که حیض شد، روزه و پوشش بر او واجب است.»^۳

۸. در موفقه عبدالله بن سنان، نه سالگی از این باب مطرح شده است که ممکن است برخی از دختران در سن نه سالگی هم حائض شوند اما ملاک اصلی در بلوغ دختران، دم حیض است نه سن.^۴

علامه حلی - قدس سره - در همین زمینه می فرماید: «معیار صغیر بودن دختران، سن کمتر از نه سال است، زیرا دختر در کمتر از نه سال، خون حیض نمی بیند و دیده نشده که دختری کمتر از نه سال، خون ببیند. بدین جهت که خداوند، خون حیض را آفرید تا غذای جنین باشد، پس حکمت در آفرینش خون حیض، تربیت و نمو جنین در رحم زنان است و دختران در کمتر از نه سال، توان بارداری ندارند لذا خون حیض در آنان آفریده نمی شود. همانند منی در پسران، که حکمت آفرینش آن معادل حکمت آفرینش خون حیض در دختران است که آن، مایه تکوین جنین و این، موجب نمو و رشد جنین است و این دو در سن خردسالی وجود ندارد. از این رو این دو حالت، دلیل و نشانه بلوغ می باشد و پائین ترین سنی که دختران ممکن است خون ببینند، نه سالگی است. پس کمترین سن حیض، نه سال است و لذا احتمال بلوغ دختران در این سن، مطرح گردیده است.»^۵

از این بیانات روشن بینانه علامه حلی به خوبی آشکار می گردد که معیار اصلی در بلوغ

۱. «وسائل الشیعه»، ج ۱۱/۴۵؛ «فروع کافی»، ج ۴/۵۲.

۲. «وسائل الشیعه»، ج ۲۰/۲۲۸؛ «من لایحضره الفقیه»، ج ۲/۱۴۰.

۳. «وسائل الشیعه»، ج ۳، ص ۲۹۷.

۴. حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، ج ۱۳، باب ۴۴ از کتاب الوصایا، ص ۴۳۱، ح ۱۲.

۵. منتهی المطلب، چاپ سنگی، ج ۱، ص ۹۶-۹۵.

دختران، همان دیدن خون است که معادل احتلام در پسران است و مطرح شدن سن، ناظر به کمترین حد ممکن برای تحقق حیض در دختران و احتلام در پسران است و بس. میرسید علی طباطبائی نیز در شرح المختصر النافع می‌گوید: «خون حیض، چیز شناخته شده‌ای است که دیگر ملل و طوایف مردم و نیز پزشکان، از آن به خوبی اطلاع دارند و چیزی نیست که بر بیان شارع متوقف باشد، بلکه همانند دیگر پدیده‌های طبیعی در بدن انسان مانند بول و منی و غیره که موضوع احکام شرعی قرار گرفته‌اند، در شناخت آنها بیان شارع، ضروری نیست و هرگاه تحقق یافت و شناسائی گردید، احکام شرعی مربوطه، مترتب می‌گردد، همانند آثار طبیعی^۱». مرحوم نراقی و دیگر بزرگان متأخر از وی نیز در این باره، چنین اندیشیده و گفته‌اند.

بر همین مبنی، شیخ الطائفه ابوجعفر طوسی فرموده است: «و أما البلوغ فهو شرط فی وجوب العبادات الشرعیه، وَحَدُّهُ الاحتلامُ فی الرجال، و الحیض فی النساء. أو الانبات او الاشعار أو یکمل له خمس عشره سنه، و فی المرثه تبلیغ عشر سنین^۲». شیخ در این گفتار، معیار بلوغ شرعی را که موجب تکلیف (و وجوب عبادات شرعی) می‌گردد، احتلام در پسران و حیض در دختران دانسته است. سپس به روئیدن مو یا رسیدن به سن ۱۵ سال در پسر و ۱۰ سال در دختر اشاره کرده و این می‌رساند که معیار در نظر ایشان، همان احتلام و حیض است و دیگر علائم (رویش مو در سن ۱۵ یا ۱۰ سال) نشانه آن می‌باشند.

در روایت ابی بصیر، امام صادق - علیه السلام - می‌فرماید: «علی الصبی اذا احتلم و علی الجاریه اذا حاضت، الصیام و الخمار^۳». معیار وجوب روزه در پسران، احتلام و در دختران، حیض شدن است. این روایت از چند جهت معتبر است: اولاً - شیخ صدوق در کتاب «المقنع» صریحاً طبق مضمون آن فتوی داده و متن روایت را به صورت فتوی ارائه داده است.^۴ ثانیاً - در کتاب «من لا یحضره الفقیه» به گونه مسلم از آن یاد کرده، می‌فرماید: «و

۱. ریاض المسائل، چاپ سنگی، ج ۱.

۲. البسوط ج ۱ ص ۲۶۶ کتاب الصوم

۳. وسائل ج ۱۳ باب ۴۴ وصایا رقم ۱۲

۴. همان

فی خبر آخر: علی الصبی اذا احتلم الصیام و علی المرأة اذا حاضت الصیام». آنگاه اضافه می‌کند: «این روایات، اتفاق دارند بر آن که پسر از نه سالگی تا چهارده سالگی یا پانزده سالگی تا وقتی به حد احتلام برسد، و نیز دختر تا وقتی که خون ببیند، وادار به روزه گرفتن شوند.» ولی وجوب شرعی روزه به پسر، پس از احتلام و در دختر، پس از حیض، ثابت می‌گردد، و پیش از آن جنبه تربیتی دارد و در حد تأدیب است نه وجوب و تکلیف. بنابراین جمهور فقها خون حیض را اماره بلوغ در دختران می‌دانند ولی در اینکه آیا سن هم می‌تواند به شکل مستقل اماره بر بلوغ باشد یا نه اختلاف نظر دارند که به تفصیل در مورد آن سخن خواهیم گفت.

ج) انبات:

منظور از انبات، رویدن موی زبر و خشن در زیر شکم و بالای آلت تناسلی است. فقهای شیعه، مالکیه، شافعیه و حنبلی معتقدند که انبات علامت بلوغ به شمار می‌آید و در برابر آنان، تنها ابو حنیفه می‌گوید: رویدن مو نشانه نیست؛ چون مانند دیگر موهای بدن است.^۱ برخی از فقها معتقدند موی زیر بغل، دو رگه شدن صدا، برآمدگی پستان و ... برای بلوغ اعتبار ندارد ولی بیشتر، علایم طبیعی را علامت بلوغ می‌دانند و معتقدند که انبات شعر خود یک امر تکوینی است و هیچ گونه منافاتی با احتلام و حیض ندارد، بلکه همه اینها از یک چیز حکایت می‌کنند و آن رسیدن به یک حد از رشد جسمی و جنسی است که به تعبیر کارشناسان، عالی‌ترین حد آن در پسر احتلام و در دختر حیض می‌باشد.

د) سن

سن بلوغ در فقه اهل سنت نیز مانند علامت «رویدن موی زهار» از جمله موضوعات اختلافی است و مذاهب فقهی درباره اینکه «سن» اماره تبعیدی بلوغ است، با یکدیگر هم داستان نیستند؛ چه برخی از مذاهب فقهی، سن را «اماره بلوغ» ندانسته و در مقابل، مذهبی هم «سن» را اماره بلوغ برشمرده‌اند، ولی در میان این گروه هم اختلاف نظر وجود دارد که

۱. نجفی، جواهر الکلام: ۱۰/۲۶، و ابن قدامه، المغنی و الشرح الکبیر: ۴/۵۱۳

آیا سن، اماره تعبدی بلوغ است یا نه^۱؟

بنابر فتوای مشهور فقهای شیعه، سن بلوغ دختر پایان نه سالگی است (تقریباً پایان هشت سال و هشت ماه و بیست روز شمسی). فتوای به ده سالگی و سیزده سالگی نیز در میان معدودی از فقها مطرح بوده است. با توجه به احتمال پایین تحقق بلوغ طبیعی و عقلی دختر در نه سالگی و ضعف او بر انجام عبادات و معاملات، برخی فقها و معدودی از نویسندگان معاصر نسبت به بلوغ دختر در نه سالگی مناقشه کرده‌اند. فیض کاشانی و برخی دیگر، به منظور رفع تعارض روایات، گفته‌اند که سن بلوغ دختر در ابواب مختلف فقهی متفاوت است، مثلاً سن وجوب روزه برای او سیزده سال است. با وجود اختلاف نظر نسبت به سن بلوغ، بیشتر فقها در اینکه سن بلوغ در ابواب مختلف عبادات و معاملات یگانه است اتفاق نظر دارند و معتقدند ناتوانی احتمالی دختر در نه سالگی نسبت به انجام دادن برخی عبادات یا معاملات، با وجود قواعد فقهی مانند لاجرح و لاضرر و همچنین نیاز به احراز رشد برای انجام معاملات، قابل حل است. در مقابل برخی از فقها و متاخرین سن را به دلیل غالبی و دائمی نبودن نه سال برای همه دختران اماره طبیعی بلوغ نمی‌دانند و از سویی چون بلوغ را پدیده‌ای طبیعی و تکوینی می‌دانند اماره آن را نیز علایم طبیعی می‌دانند و اماره تعبدی سن را نمی‌پذیرند که در ادامه به بررسی آیات و روایات در این زمینه می‌پردازیم.

۳- مفهوم بلوغ از دیدگاه قرآن کریم

ماده بلوغ و مشتقات آن در بسیاری از آیات شریفه قرآنی بکار رفته است که برخی از این آیات ویژه تبلیغ رسالت و برخی دیگر در بردارنده معنای بلوغ یا ابلاغ به مفهوم رسیدن یا رساندن به شیء می‌باشد^۲. از جمله آیاتی که درباره ابلاغ رسالت آمده است عبارتند از آیه ۱۷ سوره یس و آیه ۶۷ سوره مائده. آیات دیگری در قرآن می‌باشد که در آن به معیارهایی چون بلوغ حُلُم، بلوغ نکاح، بلوغ اشد اشاره شده است. هنگامی که در واژه‌هایی که بیانگر بلوغ انسان است دقت کنیم در می‌یابیم که بلوغ رسیدن کودک به مرحله تکلیف، یک امر طبیعی، تکوینی و جنسی است که در قرآن کریم با تعابیر فوق بدان اشاره

۱. نووی، ۱۴۰۶: ۳۶.

۲. راغب اصفهانی، مفردات، ج ۱، ص ۲۴۳، ترجمه دکتر خسروی، سید غلامرضا

شده است.

الف) بلوغ حلم

خداوند در سوره نور آیه ۵۸ می‌فرماید: «ای کسانی که ایمان آورده اید، بردگان شما و همچنین کودکانی که به حد بلوغ و احتلام نرسیده اند در شبانه روز سه وقت باید از شما اجازه بگیرند: یکی پیش از نماز صبح، دوم هنگام نیمروز که جامه‌های خویش را از تن در می‌آورید و سوم بعد از نماز شبانگاه، این سه هنگام، هنگام خلوت شماسست و پس از آن می‌توانند بدون اجازه وارد شوند و گناهی به شما و ایشان نیست و به گرد یکدیگر بگردید و باصفا و صمیمیت به یکدیگر خدمت کنید...»^۱

همچنین در آیه ۵۹ سوره نور می‌فرماید: «چون کودکان به سن بلوغ برسند باید اجازه دخول بگیرند همان‌گونه که افراد پیش از ایشان که به حد رشد رسیده و اجازه می‌گرفتند؛ این چنین خداوند آیاتش را برای شما تبیین می‌کند و خداوند عالم و حکیم است.»^۲

از آیات فوق می‌توان نکات زیر را استنباط کرد:

الف) معمولاً در سه نوبت از شبانه‌روز هر کس در خانه‌اش با لباس‌های ساده و کم به سر می‌برد: پیش از نماز صبح، هنگام ظهر و بعد از نماز عشا که در این سه موقع همه فرزندان برای ورود به اتاق والدین باید اجازه بگیرند.

ب) آیات مبارکه فرزندان را به دودسته تقسیم می‌کنند:

• دسته اول: آنان که به حلم نرسیده‌اند که در زمان خاصی (اشاره شده) بدون اجازه نمی‌توانند وارد اتاق پدر و مادر شوند که از دستورات عالی تربیتی اسلام برای محافظت از خانواده و جامعه و جلوگیری از بلوغ زودرس فرزند می‌باشد.

• دسته دوم: آنان که به حلم رسیده‌اند که اجازه گرفتن آن‌ها محدود به زمان ویژه‌ای نیست و همیشه باید با کسب اجازه وارد شوند.

علامه طباطبایی ذیل آیه مذکور در تفسیر المیزان می‌گوید: «احلام» جمع حُلْم به دو

۱. نور، ۵۸.

۲. نور، ۵۹.

ضمه است و گاهی هم به سکون لام می‌خوانند و عبارت است از آنچه شخص نائم در خواب می‌بیند و بعید نیست که اصل در معنایش آن تصوراتی باشد که انسان از داخل نفس خود بدون واسطه حواس ظاهرش دارد و به همین مناسبت است که عقل را هم حلم می‌نامند؛ چون عقل عبارت است از استقامت تفکر و نیز از آن باب است که حد بلوغ و رشد را حلم می‌نامند و در قرآن هم فرموده: «و اِذَا بَلَغَ الْاَطْفَالُ مِنْكُمُ الْحُلُمَ»^۱ (وقتی اطفال به حد حلم رسیدند، یعنی زمان بلوغ و حد بلوغ عقل).

حلم که جمع آن احلام است، به معنای خواب دیدن و کنایه از بلوغ است که اختصاصی به سن و جنس مشخص ندارد؛ زیرا جوانان مقارن بلوغ خوابهایی می‌بینند که سبب احتلام آنها می‌شود. ضمناً در این آیه دستور اذن گرفتن در صورتی مفهوم دارد که کودکان معنای اذن را بدانند و تا حدودی چرایی این حکم را درک کنند. رشد عقلایی و درک خیر و شر در کودکان تدریجاً حاصل می‌شود و هر قدر سن بیشتر شود رشد فکری و عقلی نیز بالاتر می‌رود. بر پایه تدریجی بودن رشد، در آموزه‌های اسلامی دستورات خاصی برای سنین متفاوت کودکان در نظر گرفته شده است. مثلاً در شش، هفت سالگی باید محدودیت‌های جنسی را مراعات نمایند. همان‌طور که نبی اکرم (ص) فرمودند: «رختخواب کودکان را از هفت سالگی جدا کنید»^۲. علاوه بر این دختر بچه در شش سالگی و پسر بچه در هفت سالگی به بعد، قدرت تمیز در مسائل جنسی را دارند لذا باید آنان را از اموری که باعث تحریک غریزه جنسی می‌شود پرهیز داد و آنچه از رسول اکرم (ص) روایت شده است مؤید این مطلب می‌باشد. رسول اکرم (ص) فرمودند: «دختر بچه شش ساله را پسر نبوسد و همچنین زنان از بوسیدن پسر بچه‌ای که سنش از هفت سال تجاوز کرده است خودداری نمایند»^۳.

بر اساس دستور آیه ۵۸ سوره نور، طفلی که در آستانه بلوغ است وظیفه دارد در اوقات ویژه‌ای برای ورود به جایگاه خصوصی پدر و مادر اجازه گرفته و سرزده وارد نشوند تا

۱. نور، ۵۹.

۲. «فرقوا بین اولادکم فی المضاحج اذا بلغوا سبع سنین» علامه مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، ج ۱۰۱، ص ۹۶.

۳. شیخ صدوق، بابویه، من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص ۴۳۷.

مبادا با منظره غیرعادی روبرو گردد، طبع غریزی اش تحریک شود و زمینه انحراف و آلودگی جنسی او فراهم آید. با پایان گرفتن دوران طفولیت و ورود او به دوره مسئولیت و تکلیف، همیشه باید این دستور را رعایت کند. بنابراین خداوند در این آیه مبنای بلوغ را یک امر طبیعی و تکوینی یعنی حلم قرار داده است. حلم عبارت از رسیدن به آن حد از رشد جنسی و جسمی است که توان تولید مثل داشته باشد و عرف عقلا توانایی تولید مثل را تخمک گذاری و قاعدگی در زنان و احتلام در مردان می دانند.

ب) بلوغ نکاح

در آیه شریفه دیگری آمده است: «وَأَبْتَلُوا الْيَتَامَى حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ»^۱ (یتیمان را چون به حد بلوغ برسند بیازمایید اگر در آن‌ها رشد کافی) یافتید اموالشان را به آن‌ها بدهید) ابتلا در این آیه به معنای اختیار و امتحان است.^۲ معنای مراد از «بَلَّغُوا النِّكَاحَ» شهوت نکاح، وطی و قدرت بر انزال است.^۳

محقق اردبیلی در زبده البیان در این باره می گوید: «بَلَّغُوا النِّكَاحَ» یعنی تا به حد بلوغ برسند، به اینکه قادر باشند بر نزدیکی کردن و حاصل نزدیکی خارج شدن منی باشد. سپس می گوید عدم رسیدن به نکاح و حلم، نبودن منی است.^۴ علامه طباطبایی درباره بلوغ نکاح می گوید: «بلوغ نکاح زمانی است که قدرت بر ازدواج پیدا می کند».^۵ در تفسیر مراغی آمده است: «بلوغ نکاح رسیدن به سنی است که استعداد و آمادگی ازدواج حاصل شود و آن بلوغ حلم است. کودک در این حالت میل پیدا می کند همسر و سرپرست خانواده باشد».^۶ در کتاب الکاشف این چنین بیان شده است که «بلوغ نکاح هنگامی است که شخص محتلم شود، زیرا در این هنگام صلاحیت برای ازدواج و نیز تولید مثل که هدف از

۱. نساء، ۶

۲. موسوی بجنوردی، سید محمد، مقالات فقهی، حقوقی و ...، ج ۱، ص ۴۰

۳. نجفی، محمدحسن، جواهر الکلام، ج ۲۶، ص ۱۲

۴. اردبیلی، احمد بن محمد، زبده البیان فی الحکام القرآن، ص ۴۸۰

۵. فضل الله، سید محمد حسین، البلوغ، ص ۴۷

۶. طباطبایی، سید محمدحسن، المیزان، ج ۴، ص ۱۷۲

ازدواج است پیدا می‌کند.^۱»

آیت‌الله بجنوردی در تفسیر این آیه می‌فرماید: «یتیم صفت مشبهه بر وزن فعل است. در عرب به کسی که صغیر یا محجور از تصرف، یعنی فاقد استقلال از تصرف باشد می‌گویند. «هذا یتیم» یعنی به آن حد از رشد جسمی و فکری که بتواند استقلال در تصرف داشته باشد و معاملات مالی را خودش انجام دهد نرسیده است. بنابراین ترجمه آیه شریفه «و ائتلوا الیتامی» چنین می‌شود: کسانی را که محجور و ممنوع از تصرف در اموال باشند، آزمایش و امتحان کنید. البته خیلی واضح است که این آزمایش و اختیار، قبل از بلوغ صورت می‌گیرد؛ چون در آیه شریفه کلمه «حتی» برای غایت است که در فارسی به معنی «تا» می‌باشد. افرادی را که در تصرفات مالی خود استقلال ندارند و ممنوع از تصرف می‌باشند امتحان کنید «تا» اینکه بالغ شوند.^۲»

«مراد از بلوغ نکاح همان قابلیت نکاح است از حیث طبیعت جسم، و آن چیزی است که از آن به توانایی جنسی تعبیر می‌کنیم. توانایی جنسی که مرد بوسیله آن قادر به انجام عمل وطی (نزدیکی) است و بوسیله آن آثاری همچون خروج منی، شهوت و لذت بردن ثابت می‌شود. به عبارت دیگر بلوغ نکاح به وسیله تغییر تکوینی (فیزیولوژیکی) در بدن انسان حاصل می‌شود و از مرحله طفولیت و کودکی به مرحله قدرت جسمی منتقل می‌شود که در خلال توانایی جسمی به توانایی جنسی نیز دست پیدا می‌کند.^۳»

ج) بلوغ اشد

واژه قرآنی اشد در هشت آیه از آیات قرآن کریم به کار رفته است و به معنای رشد، نیرومندی و اشاره به استحکام قوای جسمانی و روحانی است. سه مورد از این آیات درباره پیامبران الهی نازل شده است و اشاره به زمانی دارد که آمادگی دریافت وحی و نبوت را پیدا می‌کند.^۴ در دو آیه ذیل، زمان اعطای حکمت و دانش به حضرت یوسف (ع) و

۱. زمخشری، محمود بن عمر، الکاشف عن حقایق التنزیل، ج ۱، ص ۵۰۰

۲. موسوی بجنوردی، سید محمد، حقوق خانواده، ج ۱، ص ۱۵

۳. موسوی بجنوردی، منبع پیشین، ص ۴۰

۴. ابن منظور، ابولفضل، لسان العرب، ج ۳، ص ۲۳۵، فراهیدی، العین، ج ۶، ص ۲۱۴

حضرت موسی(ع) بیان شده است:

• آیه ۲۲ سوره یوسف می‌فرماید: «وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ» چون یوسف(ع) به سن بلوغ و قدرت رسید ما «حکم» به نبوت و علم به او دادیم و این چنین ما نیکوکاران را پاداش می‌دهیم.^۱

• آیه ۱۴ سوره قصص می‌فرماید: «وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَى آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ» آنگاه که موسی(ع) به سن رشد رسید و کمال یافت به او دانش دادیم و چنین به نیکوکاران پاداش می‌دهیم.^۲

آیه ۱۵ سوره احقاف می‌فرماید: «وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَانًا حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَبَلَغَ أَرْبَعِينَ سَنَةً...» اما به انسان توصیه کردیم که به پدر و مادرش نیکی کند زیرا که مادرش او را با ناراحتی حمل می‌کند، با ناراحتی بر زمین می‌گذارد و دوران حمل و از شیر بار گرفتنش سی ماه است تا زمانی که به کمال قدرت و رشد برسد، و به چهل سالگی وارد گردد.^۳ این آیه در مورد انسان بطور کلی بیان شده است و نام پیامبری ذکر نشده است اما پس از واژه اشد به سن چهل سالگی اشاره شده که به عقیده مفسران زمانی است که وحی در پیامبر نازل می‌شده است.^۴

مفسرین در تبیین معنی بلوغ اشد، دیدگاه واحدی نداشته و برخی آن را احتلام و بلوغ دانسته و عده‌ای به کمال عقل معنی نموده‌اند^۵؛ در میان این تفاسیر حتی سن سی سال به عنوان سن بلوغ اشد نیز بیان شده است.^۶ علامه طباطبایی بر این عقیده‌اند که بلوغ اشد هنگامی است که قوای بدنی استحکام یابد.^۷ صباوت از میان برود^۸ و این همان بلوغ و

۱. یوسف، ۲۲.

۲. قصص، ۱۴.

۳. احقاف، ۱۵.

۴. احقاف، ۱۵.

۵. طوسی، ۱۴۰۹ق: ج ۷، ص ۲۹۲.

۶. همان، ج ۴، ص ۳۱۸.

۷. طباطبایی، ۱۳۹۱ق: ج ۱۱، ص ۱۱۸؛ همان، ج ۱۴،

۸. طباطبایی، ۱۳۹۱ق: ج ۱۱، ص ۱۱۸.

رشدی است که در آیه ششم سوره نساء ذکر شده است؛ زمان شروع این حالت غالباً هجده سالگی است^۱. در برخی از روایات نیز بلوغ اشد به احتلام^۲ و سیزده سالگی تعبیر شده است^۳.

از مجموع آیات و روایات به دست می‌آید که بلوغ اشد دایره وسیع‌تری از بلوغ جنسی داشته و مجموعه‌ای از بلوغ عقلی، استحکام و کمال نیروهای جسمی را شامل می‌شود. به گونه‌ای که تصرفات مالی شخص با بلوغ اشد یا بلوغ نکاح و رشد، هر دو جایز می‌گردد^۴. برخی مفسرین هم اشد را نه یک مقطع سنی خاص بلکه دوره‌ای از زندگی انسان شمرده‌اند، مانند ۱۸ تا ۳۰ سالگی یا فاصله بلوغ تا ۴۰ سالگی. بنابر همه تفاسیر چه بلوغ اشد را بلوغ جنسی بدانیم چه بلوغ عقلی و استحکام قوای جسمانی و روحانی، رسیدن به این مراحل مدنظر است که سیری طبیعی و تکوینی دارد نه تعبدی و نمی‌توان از آن سن خاصی برای شروع بلوغ فهمید.

بررسی آیات نشان می‌دهد که رسیدن به سن معین موضوعیت ندارد و زمان بلوغ هنگامی است که انسان به مرحله رشد جسمی و جنسی برسد و آیات به درستی بر این مهم تأکید می‌کند؛ چه در این دوره است که انسان صلاح و فساد را درک می‌کند و از احساسات و هیجانات زودگذر برکنار است. پس در هیچ یک از آیات قرآن برای شروع بلوغ، سن خاصی مشخص نشده است. در واقع، از نظر قرآن سن، علامت بلوغ نیست؛ چه علائم معرفی شده در قرآن برای بلوغ عبارت از احتلام و رشد می‌باشد.

۴- بلوغ از نظر فقهاء اهل سنت

علامه حلی در تذکر الفقهاء ج ۲ ص ۷۶ و ۷۷ سن بلوغ را از نظر فقهاء اهل سنت چنین نقل می‌کند: شافعی و اوزاعی و ابانور و احمد حد بلوغ را در پسر و دختر ۱۵ سال کامل می‌دانند و ابو حنیفه حد بلوغ دختر را هفده سال و دو نقل دیگر از او شده که در یکی از

۱. همان، ج ۱۱، ص ۱۱۸؛

۲. حر عاملی، ۱۴۱۴ق: ج ۱۳، ص ۱۴۱

۳. ر.ک. همان، ص ۴۳۱

۴. مهریزی، ۱۳۷۶: صص ۲۸۰ و ۱۶۴

آنها گفته است بلوغ در پسر ۱۷ سال و در دیگری گفته ۱۸ سال است و اصحاب مالک حد بلوغ را در پسر و دختر ۱۷ و ۱۸ سال گفته‌اند. و اقوال دیگری نیز از عامه نقل شده و بعضی از آنان اصولاً سن را در بلوغ معتبر ندانسته‌اند و استدلال به ازدواج پیامبر اسلام(ص) با عایشه در ده سالگی کرده‌اند و اینکه اگر سن معتبر باشد (حداقل پانزده سال) با عمل ایشان معارض است.

۵- تحلیل مفهوم بلوغ در روایات امامیه

در بررسی روایات صحیح به دو دسته روایات می‌رسیم: روایاتی که سن مشخصی را برای بلوغ ذکر می‌کند و روایاتی که بر علایم طبیعی برای آغاز بلوغ تکیه می‌کنند. از بین دسته اول نیز از یکسو روایاتی می‌بینیم که دو سن را مشخص کرده‌اند (مردده) و از سوی دیگر روایاتی که بر سن خاصی تاکید دارند. روایات سنین مختلفی از ۶ تا ۱۶ سال را ذکر کرده‌اند که نشان‌دهنده عدم تعبدی بودن یک سن خاص است.

وجه اینکه از دسته اول، تعبیر به روایات مردده کردیم، این است که در این روایات، دو عدد سنی ذکر شده، که در برخی از آنها به وسیله «واو» و در برخی دیگر به وسیله «او» به یکدیگر عطف شده‌اند. گرچه تعبیر «تردید» در مورد روایاتی که با «واو» عطف شده‌اند، تعبیر دقیقی نیست، ولی از آنجا که در این روایات، سن خاصی به صورت معین، ذکر نشده می‌توان به نوعی از این عنوان استفاده نمود. نکته مهم تر این است که وجه تردید چیست؟ ذکر سن بلوغ به صورت مردد، در روایاتی که سن انجام تکلیف نماز را، ۶ و ۷ سالگی قرار داده‌اند، چندان مهم نیست، چرا که این روایات به قراین روشنی، حمل بر تمرین و تأدیب می‌شوند و در این موارد عدم تعیین سن خاصی، مشکلی ایجاد نمی‌کند. ولی اگر قرار شد شارع سنی را برای بلوغ بیان کند و جنبه تمرین و تأدیب نداشته باشد، باید از ذکر سن به صورت مردد، خودداری کند و به احتمال قوی این روایات، در مقام بیان تقریبی سن باشند. چنانچه در عرف هم بیان تقریبی بویژه در کمیات شایع است. بر این اساس، غرض اصلی، امر دیگری است و آن رسیدن به بلوغ جنسی است. یعنی میزان و ملاک برای تعلق تکالیف، بلوغ جنسی است، و این روایات، در حقیقت درصدد بیان سنینی است که افراد در آن سنین، به بلوغ جنسی می‌رسند. صاحب حدائق الناضرة نیز می‌فرماید: «او یمكن ان یحمل

الاختلاف فی هذه الاخبار علی اختلاف الناس فی الفهم و الذكاء و قوه العقل و قوه البدن^۱. بعد از روایات مرده از روایاتی که سنین ۷ و ۸ و ۹ سالگی را شروع بلوغ می‌دانند نیز به دلیل عدم عمل به آنها صرف نظر نموده و تنها برخی از مهم‌ترین روایاتی که نه سالگی (نظر مشهور) و سیزده سالگی را ملاک شروع بلوغ و تکلیف می‌دانند را بررسی می‌نماییم.

بررسی روایات برمبنای ملاک بودن سن

امام باقر (ع) می‌فرماید: «هنگامی که دختر نه ساله شد، کودکی او پایان می‌پذیرد و ازدواج می‌کند و حدود عمومی علیه او و به سود او جاری می‌شود^۲». و نیز می‌فرماید: «به درستی که دختر مانند پسر نیست، همانا دختر نه ساله هنگامی که ازدواج و پیوند زناشویی برقرار کند، از کودکی خارج شده و دارایی او را می‌توان به او واگذار و خرید و فروش او نیز نافذ است و حدود تامه بر او جاری می‌شود و برای او نیز، علیه دیگری حدود تامه اجرا می‌شود^۳».

عبدالله بن سنان از امام صادق (ع) نقل کرد که فرمود: «هنگامی که پسر به سن سیزده سالگی برسد، حسنات و سیئات بر او نوشته می‌شود و کیفر نیز می‌بیند و دختر نیز هنگامی که به سن نه سالگی برسد، حسنات و سیئات بر او نوشته می‌شود و این به خاطر این است که دختر در سن ۹ سالگی حیض می‌شود^۴». در روایات مذکور امام (ع) علت مکلف بودن دختر در نه سالگی را بیان می‌کند: چون در آن سن حیض می‌شود و آمادگی ازدواج را پیدا می‌کند. ولی اگر حیض نشود، موضوع تکلیف قرار نمی‌گیرد. ملاک عمد، حیض شدن است، پس سن نمی‌تواند ملاک قرار گیرد. با توجه به این حدیث، می‌توانیم بگوییم: روایاتی که نه سال را سن تکلیف معرفی می‌کنند، همه ناظر بر این هستند که در آن سن، امکان حیض شدن هست. پس، ملاک اصلی بلوغ، حیض و عادت ماهانه شدن می‌باشد. حالا این با نه سال، ده سال، یازده سال و دوازده سالگی، قابل جمع است.

۱. بحرانی، حدائق الناضرة، ج ۱۳:

۲. «وسائل الشیعه»، ج ۴۳/۱؛ ج ۲۰/۲۸؛ «فروع کافی»، ج ۱۹۸/۷.

۳. «وسائل الشیعه»، ج ۴۳/۱؛ ج ۳۶۰/۱۷؛ ج ۴۱۰/۱۸؛ «فروع کافی»، ج ۱۹۷/۷.

۴. حر عاملی، وسائل الشیعه، ۴۳۱/۱۳، باب ۴۴ از ابواب احکام و صایا، ح ۱۲.

این روایت، بیانگر این حقیقت است که دختر قابلیت دارد در سن نه سالگی هم عادت شود، نه اینکه ملاک نه سال باشد. همه فقها که فتوی داده‌اند بلوغ در نه سالگی است، این حدیث را دیده‌اند که می‌فرماید: «اذا بلغت الجارية تسع سنین فکذلک». ولی متأسفانه به تتمه روایت - که خیلی مهم است و مفسر همه روایاتی است که بلوغ را به سن معرفی می‌کند - توجه نکرده‌اند. تتمه روایت بیان علت می‌کند؛ یعنی به چه علت دختر در سن نه سالگی باید واجبات را انجام دهد و موضوع تکلیف قرار گیرد؟ علتش این است که در آن سن، قابلیت حیض و عادت ماهانه شدن را پیدا کرده است. روایتهای دیگری هم که بلوغ را در سنین مختلف بیان کرده‌اند، بازگشتشان به این حدیث شریف است. یعنی در آن سنهای مختلف، قابلیت عادت ماهانه شدن را دارد. در واقع اماره بلوغ تکوینی باید تکوینی باشد و یک امر قراردادی مثل سن و عمر، نمی‌تواند اماره بلوغ قرار گیرد؛ بلکه در هر جا که سن ملاک بلوغ ذکر شده است، امکان دارد بگوییم که در مناطق مختلف، بین رسیدن به حد احتلام و حیض، با سن ذکر شده در روایات ملازمه عادی وجود دارد.

لذا امکان دارد که پسر در سن دوازده یا سیزده سالگی محتمل شود و دختر در سن نه سالگی حیض بیند. طبق قاعده حیض که در قواعد فقه بحث می‌شود، از نه سالگی تا پنجاه و شصت سالگی، امکان حیض شدن هست. لذا قبول داریم که در سن نه سالگی هم امکان حیض و بلوغ وجود دارد و در صورت پذیرفتن ملاک سنی اصولاً قاعده حیض کارایی خود را از دست می‌دهد؛ زیرا خون زیر نه سال که به اتفاق نظر همه فقها حیض نیست و بالاتر از نه سال هم که نیازی به قاعده حیض ندارد. بنابراین روایات نه سال مبین این معنا است که از نه سالگی امکان دارد بلوغ شروع شود. اما این، ملاک و معیار بلوغ نیست، بلکه حد بلوغ را که ممکن است از نه سالگی شروع شود بیان می‌کند.

بنابراین اولاً، آنچه در روایات وارد شده، فقط ذکر سن خاصی است و دیگر دلیلی بر اعتبار امارت نداریم. از ادله‌ای که متعرض مسأله سن شده است نیز، نمی‌توان آن را استفاده کرد. یعنی نمی‌توان گفت منظور شارع این است که: «نزله منزلة الامارات الطبیعیه»، سن را نازل منزله نشانه‌های طبیعی قرار بده و به سبب آن حکم به بلوغ کن. صرف ذکر سن در عداد نشانه‌های طبیعی هم، این مطلب را ثابت نمی‌کند. ثانیاً، اینکه سن بخواهد یک

امارهٔ تعبدی باشد، خلاف اصل است. اصل در امارات، واقعی بودن آنهاست و تعبدی بودن آن محتاج دلیل است و چنین دلیلی وجود ندارد. از طرف دیگر، احتمال امارهٔ واقعی بودن نیز نفی می‌شود. پس «سن» امارهٔ بلوغ نیست. گروهی از فقها و محققان نیز برای حل این مسأله، با توجه به روایاتی که در باب روزه وارد شده یا اخباری که در ابواب مختلف احکام به ما رسیده است، برای تکالیف مختلف، مراتبی را در نظر گرفته و سنین خاصی را برای هر تکلیف معین کرده‌اند و قائل به تفصیل هستند که در میان آنها می‌توان به نظرات فیض کاشانی رحمه الله و آیه الله محمدهادی معرفت اشاره کرد.

مرحوم فیض کاشانی در کتاب مفاتیح الشرایع می‌گوید: «جمع بین روایات ایجاب می‌کند که بلوغ سنی، مراتب مختلفی نسبت به تکالیف مختلف داشته است. همان طور که از احادیث روزه به دست می‌آید، بر دختر، قبل از پایان سیزده سالگی، روزه واجب نیست، مگر این که قبل از این سن، حیض شود. از روایات حدود نیز استفاده می‌گردد که در نه سالگی، حد بر دختران جاری می‌شود و روایات دیگری در باب وصیت و عتق، دلالت دارد که از کودک ده ساله، این قراردادها صحیح است^۱». قائلین به این تفصیل نیز باید مشخص کنند که بر چه مبنایی این سنین را پذیرفته‌اند؟ آیا سن را اماره تعبدی می‌دانند که در این صورت باز اشکالات باقی است و یا اینکه به عنوان راه حل به شکل یک میانگین و معدل برای بیشتر افراد جامعه سنین فوق را اماره طبیعی بر اساس فهم عرفی و عقلانی مطرح می‌کنند. به هر حال، نه سال، نه اماره طبیعی غالبی بلوغ است و نه اماره تعبدی شرعی. زیرا دختران، به طور غالب، از دوازده سال به بعد، به بلوغ طبیعی می‌رسند. زیرا برای مثال اگر رشد موی زهار را علامت طبیعی بدانیم، ۴۲/۹ درصد دختران ایرانی، تا یازده سالگی این نشانه را دارا می‌شوند. یعنی کمتر از نصف. حال آن که ۷۸/۲ درصد در دوازده سالگی واجد این نشانه می‌شوند. اگر قاعدگی را نشانه طبیعی دیگری بدانیم، میانگین سن قاعدگی در دختران جهان، ۱۳/۲۵ سالگی است. البته در کشورهای سردسیر، با تأخیر بیشتری قاعدگی رخ می‌دهد. برخی از تحقیقات، در ایران نشان می‌دهد ۱۸/۵ درصد دختران، تا یازده سالگی این علامت را واجد می‌شوند و ۵۶ درصد، تا دوازده سالگی و ۸۳/۵ درصد تا

۱. محمدحسن فیض کاشانی، مفاتیح الشرایع، تحقیق سیدمهدی رجایی، ج ۱، ص ۱۴، (مجمع الذخائر الاسلامیه).

سیزده سالگی!

بنابراین، نه سالگی در ایران به دلیل عدم غالبی و دائمی بودن، اماره طبیعی بلوغ نیست و اماره تعبدی هم نیست؛ زیرا همانطور که بررسی شد، حتی اگر اماره تعبدی را برای بلوغ طبیعی بپذیریم (حال آنکه بعضی فقها نمی‌پذیرند) در آیات قرآن، تحدید سنی مطرح نشده و در سخنان پیامبر بزرگوار اسلام (ص) نیز، سخنی که دلالت بر سن داشته باشد، سراغ نداریم. اگر سن بلوغ، تشریح دینی بود، در زمان پیامبر (ص) بیان می‌شد. بویژه اینکه از مسائل مبتلابه زنان بوده است و وجهی در تأخیر بیان آن و همچنین اخفای آن وجود ندارد. در سخنان ائمه (ع) تا حضرت امام باقر (ع) سخنی در این مورد ذکر نشده و از امام باقر (ع) نیز روایات با سنین دیگر نیز وجود دارد که البته طبق این مبنا تعارضی با هم ندارند. چون اولاً در کنار این روایات، احادیث دیگری داریم که در واقع، حکم مفسر و مبین این روایات را دارند. وقتی که از معصوم (ع) راجع به بلوغ دختر سؤال می‌کنند، حضرت بدون اینکه به سن توجه کند و آن را ملاک قرار دهد، اماره تکوینی را به عنوان نشانه بلوغ ذکر می‌کند و می‌فرماید: «الجاریه اذا حاضت، ذهب عنها الیتیم و جرى علیها الحدود التامه».

ثانیاً بین سنین مذکور با پدیده احتلام و حیض ملازمه عادی وجود داشته است، و یا اینکه ناظر به امکان وقوع بلوغ جنسی در سنین متفاوت است. در این صورت روایات با ذکر سنین متعدد همگی قابل جمع خواهند بود. این روایات ما را به یک امر تکوینی ارشاد می‌نماید؛ یعنی این امر تکوینی امکان دارد در هر کدام از آن سن‌هایی که در روایت آمده، تحقق پیدا کند و حداقل سنی که ممکن است در دختر، بلوغ ظاهر شود، نه سالگی است.

بلوغ یک امر طبیعی است که نقش شارع مقدس، بیان امارات و علائم متداول آن است و تعبد شرعی در چنین زمینه‌های طبیعی و دیگر موضوعات شرعی بجز در باب عبادات، که حکماً و موضوعاً تعبد شرعی در آن حاکم است، در کار نیست. لذا در ابواب فقهی غیر عبادی، کار شارع، بیان احکام وضعی یا تکلیفی در موضوعات خارجیه است، مگر آن که قید یا شرطی را اعتبار کند که در ترتب حکم شرعی، دخالت دارد. این قرائن و امور دیگری، چون: جهانی بودن دین، اختلاف رشد زنان ناحیه‌های مختلف جهان و... این

اطمینان را می‌دهد که شارع مقدس، بر سنّ خاص، به عنوان اماره‌ای تعبیدی، نظر نداشته است.

۶- بلوغ از نظر امام خمینی (ره)

درباره نشانه‌های بلوغ از نظر حضرت امام خمینی (ره) در کتاب *تحریر الوسیله* ج ۲، ص ۱۲ و در ضمن مبحث «کتاب الحجر - القول فی الصغر» چنین آمده است: «مسأله ۳ - بالغ شدن پسر و دختر به یکی از سه چیز شناخته می‌شود: اول: روئیدن موی خشن در عانه (زیر شکم بالای عورت)؛ و موهای ریز و ضعیف اعتباری ندارد. دوم: بیرون آمدن منی، خواه در بیداری باشد یا خواب، به همخوابی باشد یا محتلم شدن یا غیر این دو. سوم: سن است و آن در پسر کامل شدن پانزده سال قمری و در دختر تمام شدن نه سال قمری است.» واضح است که در منظر ایشان سن نه سال برای دختران و پانزده سال برای پسران از علایم قطعی بلوغ است اما توجه به چند نکته نیز ضروری است: اولاً بر خلاف تصور بسیاری، به سن و سال خاص رسیدن یکی از معیارهای بلوغ انسان است نه، تنها ملاک آن. ثانیاً در این جهت فرقی بین دختر و پسر نیست؛ یعنی همان‌گونه که در بلوغ پسر نشانه‌هایی به غیر از سن و سال وجود دارد، همان علایم برای دختر نیز مطرح است و معتبر. ثالثاً بین نشانه‌های بلوغ ترتیب معین وجود ندارد؛ لذا در هر وقت و سالی که یکی از نشانه‌ها پیدا شود دختر و پسر بالغ شده است، گرچه نشانه‌های دیگر هنوز اتفاق نیفتاده باشد. رابعاً آنچه از نظر فقهی امام (ره) گفته شد، راجع به شرایط عادی، وضعیت فعلی و حالت طبیعی حیات بشری است؛ لکن افق نگاه ایشان محدود به همین حد نبوده و در مباحث مستحدثه تحریر الوسیله با ژرف اندیشی و نگاهی نافذ و دوراندیش و ارایه نظرات محققان افق‌های بلند پیش روی حیات بشری را واقع بینانه ترسیم نموده و مباحث مترقی و ماندگاری در این باره پایه‌گذاری کرده‌اند.

امام (ره) در ص ۵۷۴ از جلد ۲ *تحریر الوسیله* با طرح امکان توفیق بشر در سفر به سیارات و کرات دیگر، موضوعیت مسائل بسیاری در صورت تحقق آن، را یادآور شده و فرموده‌اند: «خاتمه: لو وفق البشر للسفر إلى بعض السيارات و الکرات تحدث عند ذلک مسائل شرعیة کثیرة سیاتی الفقهاء أعلى الله کلماتهم بکشف معضلاتها، و لا بأس بإشارة

إجمالیة إلی بعض منها». تصور چنین موضوعاتی در زمان حاضر و از سوی یک فقیه و بررسی فقهی آن‌ها شاید امر غریب و دشواری به نظر نیاید، اما در نیم قرن قبل که حضرت امام در شهر بوسا ترکیه و در حال تبعید به تدوین و نگارش کتاب تحریر الوسیله مشغول بودند، قطعاً پرداختن به چنین موضوعاتی در آن زمان و شرایطی که بشر تا این حد در تحقیقات علمی پیشرفت نداشت، فقط از شخصیتی مانند امام ساخته بود.

از جمله مسائلی که از این دست بیان کرده‌اند، و ذکر آن خالی از فایده برای اهل تحقیق نیست، مسأله معیار و چگونگی بلوغ انسان در صورت اقامت وی در سیارات و کرات دیگر است، که در صفحه ۵۷۶ و به شرح ذیل بیان شده است: مسئله ۶ - اگر بچه‌ها آنجا در یک سال مثلاً به حدّ مردان برسند، پس اگر به جهت احتلام یا رویدن موی زیر و خشن بر عانه، بالغ شوند، در حکم به بلوغ و ترتیب آثار آن، اشکالی نیست، و اما سقوط اعتبار سن، پس مشکل است؛ گر چه بعید نیست اگر علم پیدا شود به این که او به حدّ مردان رسیده است. و اگر به حدّ مردان نرسند مگر بعد از سی سال، به طوری که معلوم باشد او بچه‌ای است که به حدّ مردان نرسیده است، پس ظاهر آن است که حکم به بلوغ او نمی‌شود. و همچنین است اگر فرض شود که بچه‌های مصنوعی چنین هستند؛ چه از طرف قلت (در زمانی کمتر از ۱۵ یا ۹ سال به حدّ مردان و زنان رسیدن) و چه از طرف کثرت (در زمانی بیشتر از ۹ یا ۱۵ سال به حدّ زنان و مردان رسیدن). و همچنین اگر زمانی بیاید که سیر طبیعی و رشد و بلوغ به جهات طبیعی، کند شود، مانند ضعف حرارت خورشید و اشعه آن، یا به جهات طبیعی یا مصنوعی سریع شود؛ و غیر این‌ها از احکام زیادی که الآن محل ابتلای ما نمی‌باشد. و اگر زمانی بیاید که کره ماه قبل از زمین منهدم شود، مسائل دیگری پیدا می‌شود. و همچنین اگر حرکت زمین کند گردد، پس روز و شب و فصل‌ها تغییر پیدا کند در بسیاری از ابواب فقه مسائل جدیدی پیدا می‌شود. و اگر آنچه که از امکان مخابره جسم‌ها گفته شده است صحیح باشد به جهت آن‌ها احکام دیگری هم پدید می‌آید.

بنابراین حضرت امام نه تنها راه اجتهاد و احکام جدید را نبستند بلکه با طرح مسائل و شرایط جدید راه را بر محققان و فقیهان هموار ساخته و افقهای وسیع‌تری را برای اجتهاد و فتاوی جدید با توجه به شرایط زمان و مکان گشودند.

۷- پاسخ به چند اشکال

مهم‌ترین اشکالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که اصحاب (فقهاء امامیه) به روایات غیر از نه سال عمل نکرده‌اند و نمی‌توان به روایاتی که اصحاب عمل نکرده‌اند، عمل نمود. در پاسخ این اشکال می‌توان گفت اصحاب که به غیر از روایات نه سال عمل نکرده‌اند بخاطر این بوده که گمان کرده‌اند سن نه سالگی دائماً یا غالباً در دختران اماره بلوغ است و پس از آنکه معلوم گردید نه سالگی اماره بلوغ نیست و بطور نادر گاهی دختران در نه سالگی بالغ می‌شوند، اعراض آنان از عمل به روایات دیگر موجب وهن آنها نمی‌گردد؛ با اینکه اماریت آنها از برای بلوغ مسلم است.

سوال دیگر این است که حیض و احتلام نمی‌تواند ملاک قانونگذاری در مسائل اجتماعی و قوانین حقوقی و مجازات‌ها قرار گیرد. زیرا تشخیص آن با مشکلاتی مواجه می‌باشد. در پاسخ باید گفت اولاً در تصرفات مالی و ازدواج، فقهاء علاوه بر بلوغ، رشد را نیز معتبر می‌دانند و برای رشد سن خاصی در نظر گرفته نشده است و از روی آزمایش و اختبار یا طرق دیگر ثابت می‌شود. آیا در این فرض، هرج و مرج یا عسر و حرج پیش نمی‌آید؟ و ثانیاً می‌توان با نظر فقهاء و کارشناسان با توجه به شرایط غالب کشور یک معدل سنی برای بلوغ در نظر گرفت و از آن برای قانونگذاری استفاده نمود. از طرف دیگر در مورد پسران با ملاک قرار دادن سن اگر زودتر از پانزده سالگی محتمل و بالغ شوند تکلیف چیست؟ بنابراین، چنین نیست که با حذف سن با مشکل خاصی مواجه شویم و یا در پذیرفتن آن بی‌مشکل باشیم؛ بلکه باید ابتدا ملاک صحیح و حسن را انتخاب کرد و سپس برای مشکلات راه حل شرعی و منطقی را برگزید.

اشکال دیگر ادعای اجماعی است که از طرف شیخ طوسی بر ملاک بودن سن نه سال شده که اعتبار کافی را ندارد؛ زیرا تنها عده کمی از فقهاء به این دلیل تمسک جسته‌اند و به نظر می‌رسد اجماع مذکور، اجماعی مدرکی است؛ از این رو، شیخ طوسی، مدعی اجماع، در دیگر کتاب‌های خود به اجماع اعتنایی نمی‌کند و خود ایشان در جایی سن ده سالگی را برای دختران، سن بلوغ اعلام کرده است.

نتیجه گیری

با نگاهی به روایات می‌توان بر آن شد که مطابق این روایات، سن علامت بلوغ نیست؛ چون نظر به اینکه بلوغ، پدیده‌ای طبیعی است که در فرد روی می‌دهد، علامت آن هم باید پدیده‌ای طبیعی باشد و اماره طبیعی باید غالبی و دائمی باشد. حال آنکه سن نه سال، نه دائمی است و نه غالبی. پس سن در این زمینه موضوعیت ندارد، بلکه طریقت و ارشاد به بلوغ تکوینی دارد. افزون بر این چگونه است که رشد پدیده‌ای طبیعی دانسته می‌شود ولی بلوغ، تعبّدی؟ پس علامت طبیعی بلوغ در پسران احتلام و در دختران قاعدگی یا حیض است و با ظهور این علامت، دختر و پسر آمادگی تولید مثل می‌یابند. در مورد سنین مختلف مذکور در روایات، صرف نظر از بحث روایی و اینکه برخی از آنها جزء احادیث ضعیف یا مضطرب می‌باشند، اگر بپذیریم بین سنین مذکور با پدیده احتلام و حیض ملازمه عادی وجود داشته است، و یا اینکه ناظر به امکان وقوع بلوغ جنسی در سنین متفاوت است، در این صورت روایات با ذکر سنین متعدد همگی قابل جمع خواهند بود. در دختر هم ممکن است در نه سالگی، قاعدگی رخ دهد. کما اینکه، «قاعدۀ حیض» در فقه امامیه، از همین امکان سخن می‌گوید. اصول علمی نیز این مطلب را به اثبات رسانیده است که گرچه میانگین زمان پدید آمدن قاعدگی در مناطق مختلف فرق می‌کند اما امکان پدید آمدن اولین قاعدگی در دختران نه سالگی است.^۱ روایات نه سالگی می‌تواند همگی ناظر به همین واقعیت علمی باشد؛ یعنی حداقل هنجار جنسی در دختران را بیان می‌کند. این روایات ما را به یک امر تکوینی ارشاد می‌نماید؛ یعنی این امر تکوینی امکان دارد در هر کدام از آن سن‌هایی که در روایت آمده، تحقق پیدا کند و حداقل سنی که ممکن است در دختر، بلوغ ظاهر شود، نه سالگی است. دختران ممکن است که در نه سالگی بالغ و مکلف شوند، همانطور که پسران هم ممکن است قبل از پانزده سالگی مکلف و بالغ شوند.

از طرف دیگر اگر روایات مربوط به سن را بپذیریم، با روایات صحیح‌ای که

۱. نجاتی، بی تا، ۲۱۱

اماره‌های تکوینی و طبیعی را ملاک بلوغ می‌دانند، چه می‌کنیم؟ حتی در فقه عامه سنینی که فقهای اهل سنت درباره سن بلوغ، به ویژه سن بلوغ دختران (پانزده، شانزده و هفده سال) مطرح کرده‌اند با سنت نبوی - نظیر ازدواج پیامبر (ص) با عایشه - در تعارض است و اعتبار این دیدگاه‌ها نیز زیر سؤال می‌رود؛ بنابراین، باید بر آن بود که در هیچ یک از مذاهب فقهی نمی‌توان به دلیل معتبری تمسک جست که سن، علامت بلوغ است.

اما درباره کسانی که از این حالت طبیعی بیرون هستند و به جهت اختلالات هورمونی و مانند آن هرگز احتلام نمی‌شوند و یا حیض نمی‌بینند، باید تا رسیدن به قطع و علم یقینی به بلوغ و آغاز ورود به دوران تکلیف و مسئولیت، به هم سن و سال‌ها و اقارب خویش رجوع کنند، چون این نشانه که در قرآن برای بلوغ و آغاز دوران تکلیف بیان شده تنها برای افرادی است که به طور معمولی و طبیعی رشد کرده‌اند. البته این احتمال نیز می‌رود که شاید آن چه در روایات به عنوان نشان‌های دیگر ذکر شده برای این دست از افراد غیر معمولی باشد، نه برای عموم افراد و نه به عنوان یک نشانه در قبال و یا کنار نشانه طبیعی. بنابراین نمی‌توان از آن نشانه‌ها به عنوان یک معیار و ملاک اصلی و اولی در جنب ملاک طبیعی‌ای که در قرآن به آن اشاره شده، نام برد.

با توجه به اینکه مشهور فقهای امامیه و به تبع آنها، قانونگذار رسیدن به بلوغ شرعی و سن نه سال برای دختران و پانزده سال برای پسران را ملاک مسئولیت‌های عبادی و کیفری و مالی و ازدواج و نکاح تعیین نمودند و بین این امور تفاوتی قائل نشدند، مشکلاتی در این زمینه بوجود آمده است. حتی بنا بر فرض پذیرش نظریه مشهور در امور عبادی، در سایر امور به دلیل لزوم وجود اماره رشد در کنار بلوغ، نمی‌توان قائل به این نظر بود و ایرادات قانونی که بر اثر حذف اماره رشد و اکتفا به بلوغ شرعی آن هم محدود به سن مشخص نه و پانزده سال و نه بلوغ طبیعی، پدید آمده باید مورد بازبینی و اصلاح قرار گیرد.

در مورد نظر حضرت امام خمینی (ره) نیز که همیشه و در غالب پژوهش‌ها اساس نظر مشهور قرار گرفته است، بیان شد که ایشان احتمال سن‌های مختلف برای بلوغ در شرایط مختلف را منتفی نمی‌دانند و از طرف دیگر خود ایشان قائل به اجتهاد پویا و پاسخ‌های فقهی زمان‌شناسانه علما و فقها در برابر مشکلات و شرایط زمانه هستند.

خلاصه اینکه با توجه به عدم تعیین سن مشخص برای آغاز بلوغ در علوم مختلف و آیات قرآن کریم و سنت نبوی، و ملازمه عادی سنین متفاوت در روایات معصومین (علیهم السلام) با علایم طبیعی بلوغ به تناسب فضای صدور روایات و شرایط سوال کنندگان باید به نشانه‌ها و امارات طبیعی (احتلام، حیض) برای آغاز بلوغ و تکلیف مراجعه نمود و در بحث نکاح و معاملات و مسئولیت کیفری، ضمن توجه به تفاوت این امور، به بلوغ عاطفی در نکاح، بلوغ عقلی در معاملات و بلوغ اجتماعی در مسئولیت جزایی در کنار بلوغ جسمی توجه نمود. ضمناً بهتر است که فقها و حقوقدانان و کارشناسان با توجه به شرایط غالب جامعه و علایم طبیعی بلوغ و رشد برای هر کدام از عبادات، ازدواج، معاملات و مسائل حقوقی و کیفری، میانگین و معدل سنی (براساس فهم عرفی و عقلایی و نه براساس اماره بودن سن) را مشخص نمایند و بدین وسیله از مشکلات عدیده در این حوزه‌ها پیشگیری نمایند.

فهرست منابع

قرآن کریم.

۱. امامی، دکتر سید حسن، (۱۳۸۱)، حقوق مدنی، ج ۱ و ۲، انتشارات تهران، چاپ سوم، تهران.
۲. جعفری لنگرودی، محمد جعفر، (۱۳۵۵)، دائره المعارف حقوق مدنی و تجارت ج ۱، چاپ چهارم، تهران.
۳. حرّ عاملی، محمد بن حسن، (بی تا)، وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، تصحیح و تعلیق شیخ محمد رازی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۴. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (بی تا)، المفردات فی غریب القرآن، تحقیق محمد سید کیلانی، تهران، المکتبه المرتضویه.
۵. زمخشری، محمود بن عمر، (۱۴۱۵ ق)، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، تحقیق محمد عبدالسلام شاهین، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۶. سبحانی، جعفر، (۱۴۱۸ ق)، البلوغ، قم، مؤسسه الامام الصادق (ع).
۷. شهیدی، دکتر مهدی، (۱۳۸۶)، حقوق تعهدات، نشر سمت، چاپ سوم، تهران.
۸. طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۴۰۱)، المیزان فی تفسیر القرآن، انتشارات مدرسین حوزه علمیه قم، ده مجلد، سنه.
۹. طباطبایی، سید محمد کاظم، (۱۳۴۹)، عروه الوثقی، دو مجلد، صیدا.
۱۰. طبرسی، (شیخ ابوعلی الفضل بن حسن)، (۱۴۰۱)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، انتشارات معارف اسلامی، ده مجلد، سنه.
۱۱. طوسی، ابی جعفر بن محمد بن الحسن بن العلی، (۱۴۰۰)، الخلاف، دارالکتب الاسلامیه، سنه.
۱۲. عاملی، زین الدین بن نور الدین، «معروف به شهید ثانی»، (۱۳۴۰)، روضه البهیة فی شرح المعه الدمشقیه، دو مجلد چاپ خونساری، نجف.
۱۳. قائمی، علی، (۱۳۷۳)، دنیای نوجوانی دختران، تهران، انتشارات امیری.

۱۴. کاتوزیان، دکتر ناصر، (۱۳۵۷)، حقوق مدنی، خانواده، نشر میزان، چاپ سوم، تهران.
۱۵. موسوی خمینی، سید روح الله، (۱۳۹۲)، تحریر الوسیله، ج ۲، موسسه تنظیم و نشر آثار امام، تهران.
۱۶. موسوی بجنوردی، سید محمد، (۱۳۹۰)، حقوق خانواده، انتشارات مجلد.
۱۷. مهریزی، مهدی، (۱۳۸۰)، بلوغ دختران، تهران، چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۸. نجفی، محمد حسن، معروف به صاحب الجواهر، (۱۴۰۲)، جواهر الکلام، جلد متأجر و چاپ سربی، نجف و قم در ۴۳ مجلد سنه.
۱۹. نوری، میرزا حسین، مستدرک الوسائل، ج ۵۵۸/۲، مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث، قم.
۲۰. النووی، أبو زکریا محیی الدین یحیی بن شرف، (۱۳۸۲ ق)، شرح النووی علی صحیح مسلم، بیروت، داراحیاء التراث العربی.

بررسی تطبیقی مسأله علم الهی از نگاه امام سجاد (ع) و قرآن کریم

عزیز علی زاده سالطه^۱

پریوش علیزاده^۲

چکیده

از دیدگاه قرآن کریم، خداوند عالم مطلق بوده و هیچ ذره‌ای از حیطة آگاهی او بیرون نیست و به این مسأله در آیات مختلف تصریح کرده است. به تبع آن متفکران و صاحب نظران نیز پیرامون علم الهی سخنان فراوانی گفته‌اند. اما از آنجایی که اهل بیت (ع) به عنوان مفسران حقیقی قرآن به مقاصد کتاب الهی واقف‌اند و جدایی بین آنان و قرآن قابل تصور نیست؛ سعی کرده‌ایم از باب نمونه، نگاه امام سجاد (ع) را در این باره مطرح کرده و در حد امکان به شیوة توصیفی- نقلی به تطبیق سخنان ایشان با آیات الهی پردازیم. آنچه از سخنان آن حضرت در این باره به دست می‌آید این است که ایشان درباره علم بعد از ایجاد، سخنان فراوان و در جنبه‌های مختلف داشته و درباره مرتبه قبل از ایجاد هم در موارد متعددی مطالبی فرموده‌اند. اما، به مانند قرآن کریم، درباره علم خدا به ذات خویش مطالبی بیان نشده است. از دیدگاه آن حضرت، خداوند، عالم را بدون هیچ الگو و سابقه‌ای آفریده و براساس اندازه‌گیری دقیق در پهنه هستی گسترده است. بعد از وجود یافتن هم بر آنها احاطه داشته و حساب همه را دارد. این چیزی است که در قرآن کریم هم مصادیق فراوانی در مطابقت این سخنان می‌توان یافت.

واژگان کلیدی

علم الهی، امام سجاد (ع)، قرآن کریم.

۱. استادیار، گروه الهیات و معارف اسلامی، واحد خوی، دانشگاه آزاد اسلامی، خوی، ایران. (نویسنده مسئول)
Email: azizalizadeh0886@gmail.com

۲. دانشجوی دکتری، گروه علوم و معارف نهج البلاغه، واحد تهران جنوب، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران.
Email: palizadehptf@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۴/۱/۱۰

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۱۳

طرح مسأله

امام سجاد (ع) بعد از دورهٔ اسارت و مراجعت به مدینه به جهت وضعیت اختناق، فشار و تهدید با کسی غیر از خواص شیعه تماس نداشتند و از طریق آنان، معارف قرآن و اهل بیت (ع) را در میان شیعه نشر می‌دادند. و برای حفظ اسلام، زبان دعا را برای این منظور انتخاب کردند و در قالب دعا، دقیق‌ترین معارف الهی را بیان کردند. از جملهٔ این مسائل، بحث علم الهی است که از دیرباز و به خصوص بعد از ظهور اسلام محل بحث و نظر بوده است؛ به گونه‌ای که هر یک از متفکران گاهی آراء متعارض با دیگری در این باره داشته‌اند. اما در قرآن کریم این بحث به گونه‌ای مطرح شده است که جای ابهامی برای هیچ کس در گستردگی علم الهی و ظرافت و دقت آن باقی نمی‌گذارد. ائمه معصوم (ع) هم که از همه بیشتر به قرآن کریم واقف‌اند انتظار می‌رود که بیشترین مطابقت را با کلام الهی داشته باشند.

آنچه در این تحقیق مدنظر است این است که بدانیم امام سجاد (ع) به عنوان فردی از اهل بیت (ع) و امام معصوم که مورد تأیید خود قرآن هم هستند چگونه در مسأله علم الهی سخن رانده‌اند؟ و چه مسائلی را در این باره مورد توجه قرار داده‌اند؟ آیا مواردی وجود دارد که در نحوهٔ تبیین مسألهٔ علم الهی مباینتی بین سخنان ایشان و قرآن کریم وجود داشته باشد یا نه؟ اینها و مسائل دیگر مواردی هستند که در ضمن مقاله بدان خواهیم پرداخت.

پیشینه تحقیق

دربارهٔ علم الهی و جنبه‌های مختلف آن در قرآن کریم آیات فراوانی وجود دارد و در کتب مختلف تفسیری و روایی به زوایای مختلف آن پرداخت شده است. اما آنچه از امام سجاد (ع) در این باره به ما رسیده است بیشتر در قالب ادعیهٔ صحیفه و برخی ادعیهٔ دیگر می‌باشد. هر چند شروح مختلفی هم بر آنها نگاشته شده است اما اکثر آنها توضیح چندانی پیرامون این مسأله نداده‌اند. به علاوه، مقالات و کتاب‌هایی هم که دربارهٔ علم الهی نوشته شده‌اند اکثراً در باره علم الهی از نظر فلاسفه و مقایسه نظر آنان با قرآن بوده است. با این حال مقالات و پایان‌نامه‌هایی وجود دارند که به مقایسه امام سجاد (ع) و قرآن کریم در

- مسائل مختلف و گاهی مسأله علم الهی پرداخته‌اند، که در زیر به چند نمونه اشاره می‌شود:
- ۱- مقاله «بررسی روابط بینا متنی قرآن کریم و دعای ابو حمزه ثمالی»، نوشته کاظم حریف و صاحب علی اکبری، مجله آموزه‌های قرآن و عترت سال ۱۴۰۰ شماره ۶
 - ۲- مقاله «بررسی تجلی قرآن در دعای عرفه امام سجاد (ع) بر اساس نظریه بینامتنیت»، نوشته امید جهانبخش، همایش بین المللی امام سجاد (ع)، مجموعه مقالات، جلد سوم.
 - ۳- مقاله «تجلی مفاهیم آیات در دعای مکارم الاخلاق»، نوشته طاهره سادات نعیمی، نشریه بینات، شماره ۶۸.
 - ۴- مقاله «تحلیل استادهای قرآنی امام سجاد (ع) در مناظرات شام»، نوشته محمد رنجبر حسینی و حانیه خطیبی مقدم، نشریه آیت بوستان، دوره ۵، شماره ۱۹، سال ۱۳۹۹.
 - ۵- مقاله «خوانشی از اقتباس‌های قرآنی در صحیفه سجادیه» (مطالعه موردی دعای اول تا هفتم)، نوشته فتحیه فتاحی زاده و دیگران، نشریه پژوهشنامه معارف قرآنی، شماره ۲۹، سال ۱۳۹۸.
 - ۶- پایان نامه «بررسی رابطه محتوایی قرآن و صحیفه سجادیه» (۶ فراز ابتدایی دعای ۴)، استاد راهنما: علیرضا زکی زاده، دانشجو: سمیه قربانی، دانشکده معارف قرآنی اصفهان، سال ۱۳۹۴.
 - ۷- مقاله «تحلیل روابط بینامتنی علم الهی در قرآن کریم و صحیفه سجادیه»، نوشته صالح سعیدی و دیگران، مجله پژوهش‌های زبانشناختی قرآن، بهار و تابستان شماره ۱، سال ۱۳۹۹.
 - ۸- مقاله «بینا متنت دعای ۵۰ صحیفه سجادیه و قرآن»، نوشته کیوان احسانی و نوال حزباوی، نشریه مطالعات قرآنی دوره ۱۳، شماره ۵۲، سال ۱۴۰۱. و غیره.
- چنان که ملاحظه می‌کنیم اکثر بحث‌ها در منابع فوق به بررسی ادبی و بینامتنی میان صحیفه سجادیه و قرآن کریم و به صورت موردی پرداخته‌اند و با موضوع مورد بحث در این مقال کاملاً تفاوت دارند و از این جهت مطالب این نوشتار یک کار جدید و بدیعی در این زمینه محسوب می‌شود.

۱- مفسران حقیقی قرآن کریم، امامان هستند:

همان طور که می‌دانیم، قرآن کریم با وجود نورانیت و روشنگر بودن، نیاز به تفسیر داشته و بدون آن برای عموم قابل ادراک نیست. براساس آیه «لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ» (واقع/ ۷۹) علم مربوط به فهم معارف عالیة قرآنی درجه اول اختصاص به معصومین (ع) داشته و در مراتب بعدی هم کسانی می‌توانند از عهده آن برآیند که برای بهره‌وری از معارف قرآن، به اهل بیت (ع) مراجعه کنند.

در اثبات مطلب فوق باید گفت که براساس گفته‌های مفسران (طباطبایی، ۱۳۷۲ ش، ج ۱۹، ص ۱۵۶؛ جوادی آملی؛ ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۵۴) منظور از «مس» و لمس قرآن کریم، در یک معنای دقیق همان علم به معارف قرآن است و منظور از «مطهرّون» هم اهل بیت عصمت و طهارت می‌باشند؛ چرا که در سوره احزاب به صراحت آمده است که «... إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْكِتَابِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا» (احزاب/ ۳۳).

براساس این آیه خداوند هر گونه آلودگی را از اهل بیت پیامبر اکرم (ص) دور کرده و آنها را به پاکی رسانده است (طبرسی، بی تا، ج ۸-۷؛ طباطبایی، ۱۳۷۲، ج ۱۶، ص ۳۲۸ به بعد). پس اگر علم به معارف در درجه اول اختصاص به صاحبان طهارت و پاکی داشته و اهل طهارت هم شامل اهل بیت پیامبر (ص) باشد، معلوم می‌شود که تفسیر و دسترسی به معارف والای قرآن خاص خاندان عصمت و پاکی است. از دیگران هم اگر مستند به اهل بیت (ع) بوده و شرایط خاص آن در تفسیر رعایت شود پذیرفته خواهد بود.

در این زمینه و در تأیید مطلب فوق فرمایش ائمه معصومین (ع) و از جمله امام سجاد (ع) فصل الخطاب بوده و روشنگر مسأله خواهد بود. ایشان در صحیفه سجادیه در دعایی می‌فرمایند: «خدا یا! تو این کتاب را بر پیامبر خود محمد - که درود خدا بر او و دودمانش باد - به اجمال فرو فرستادی، و دانش شگفتی‌ها و حقایق مکتوم آن را در نهایت کمال، بر او الهام فرمودی، و دانش تفسیر قرآن را به ما میراث دادی، و ما را بر کسی که حقایق و اسرار آن را نمی‌داند و به فهم آن نادان است، فضیلت بخشیدی...» (صحیفه سجادیه، ۱۳۸۵، ص ۲۸۸). بنابراین حقیقت قرآن کریم توسط مطهرّون یعنی اهل بیت پیامبر (ص) قابل دسترسی و لمس است و ما هم با نزدیک شدن به ائمه (ع) به قرآن

نزدیک می‌شویم.

۲- ائمه معصومین (ع) نور واحد هستند.

قرآن کریم در ذات خود یک حقیقت واحد بوده و هیچ اختلافی در آن وجود ندارد. چنان که می‌فرماید: «... وَ لَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا» (نساء / ۸۲). اصل و باطن اولیاء معصوم هم قرآن است، و خود معصومین هم در این مورد که همه دارای یک حقیقت نوری واحد هستند می‌فرمایند: خلق و ایجاد ما واحد و علم و فضل ما واحد و همه ما در نزد خداوند تعالی واحدیم. بعد راوی از تعداد امامان از امام صادق (ع) سؤال می‌کند، حضرت می‌فرماید: «هر دوازده نفر ما در چنین شرایطی از اول خلقت مان در اطراف عرش پروردگارمان قرار داریم، و اول ما محمد است و بین ما محمد است و آخر ما نیز محمد است (مجلسی، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۳۶۳).

در زیارت جامعه کبیره می‌خوانیم: «اشْهَدُ ... أَنَّ اِرْوَاْحَكُمْ و نورکم و طینتکم واحدٌ طابَتْ و طَهَّرَتْ بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ ...» (قمی، ۱۳۸۵، ص ۹۰۲). بنابراین معصومین (ع) عین یکدیگر بوده و از حقیقت واحدی برخوردارند.

۳- قرآن و ائمه (ع) از یکدیگر جدایی ناپذیرند.

پیامبر اکرم (ص) در حدیث ثقلین می‌فرمایند: «همانا در بین شما دو چیز وزین و گرانبها قرار دادم مادامی که به این دو تمسک بجوید هرگز بعد از من گمراه نمی‌شوید و یگی بزرگتر از دیگری است: قرآن، کتاب خدا که ریسمانی است کشیده شده از آسمان تا زمین و عترت و اهل بیت من، بدانید که این دو هرگز از هم جدا نمی‌شوند تا این که در حوض کوثر بر من وارد شوند» (مجلسی، ۱۳۶۲، ج ۲۳، ص ۱۰۶).

براساس نظر مفسران (رک، جوادی آملی، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۱۵۰) جدایی ناپذیری ثقلین به معنای عدم انفکاک امامت و وحی قرآنی از یکدیگر است؛ امامان (ع)، مبین و مفسر قرآن کریم و شارح جزئیات و تفصیل و نحوه اجرای کلیات آن هستند و قرآن نیز انسان‌ها را به معصومین (ع) ارجاع و به سنت آنان بها می‌دهد. بنابراین پیامبر اکرم (ص) در این حدیث تأکید دارند که قرآن و عترت به هیچ وجه از هم جدایی ندارند و این هم‌بدان

معناست که قرآن کریم همواره به مفسر و تبیین‌نیاز دارد؛ تبیین‌کنندگانی که در ظاهر و باطن و غیره بیشترین شباهت را با رسول خدا (ص) دارند.

۴- سخنان قرآن و ائمه (ع) کاملاً با هم سازگارند.

به شهادت اهل بیت (ع) آیات الهی مفسر و مصدق یکدیگر هستند؛ آنجا که می‌فرمایند: «و ان القرآن لم ينزل ليكذب بعضه بعضاً و لكن نزل يصدق بعضه بعضاً» (سیوطی، بی‌تا، ج ۲، ص ۸) و یا علی (ع) در این باره می‌فرماید: «ينطق بعضه ببعض و يشهد بعضه على بعض» (نهج البلاغه، ۱۳۶۹، ص ۳۰۹).

لذا آیات قرآن با یکدیگر قابل تفسیر و تبیین هستند. و از طرف دیگر هر یک از قرآن و عترت بر حقایق یکدیگر گواهی می‌دهند؛ آنجا که پیامبر (ص) می‌فرماید: «يشهد الثقل الأكبر بالثقل الأصغر و يشهد الثقل الأصغر بالثقل الأكبر» (قمی، ۱۴۰۲، ق، مجله ۱، ص ۵۰۱). قرآن نیز پیامبر (ص) و اهل بیت (ع) را تبیین‌کننده و مفسر حقایق موجود در آن معرفی می‌کند، و می‌فرماید: «... وَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ...» (نحل / ۴۴). بنابراین هیچ‌نحو‌ناسازگاری، نه در بین آیات و نه در میان قرآن و اهل بیت (ع)، قابل تصور نیست و این دو با هم و همسو به نقش هدایت‌گری خود می‌پردازند.

۵- دیدگاه قرآن درباره علم الهی (به نحو کلی)

با توجه به آنچه که گفته شد هماهنگی و مطابقت گفتار قرآن کریم و اهل بیت (ع) با یکدیگر امری روشن و غیرقابل تردید است. اما از آنجایی که در این بحث مقصود، مقایسه این هماهنگی در مسأله علم الهی است، سعی می‌کنیم دیدگاه و بیان قرآن را در این زمینه به نحو کلی و به اختصار آورده و در قسمت بعدی با تبیین دیدگاه امام سجاد (ع) در مراتب مختلف علم الهی این هماهنگی را هر چه بیشتر به تصویر بکشیم.

قرآن مجید بیان می‌دارد که خداوند به همه موجودات آگاهی و علم دارد و در این باب آیات فراوانی وجود دارد که به برخی از آنها از باب نمونه اشاره می‌کنیم:

۱-۵- آیاتی که به طور مطلق، به علم و حکمت الهی اشاره دارند.

«... إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا» (نساء / ۱۱ و ۲۴)

«... وَ كَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَلِيمًا» (احزاب / ۵۱)

۲-۵- آیاتی که علم و آگاهی خداوند را نسبت به هر چیزی جاری می‌دانند.

«... وَ هُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (بقره / ۲۹)

«... وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (بقره / ۲۸۲)

«... إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا» (نساء / ۳۲)

۳-۵- آیاتی که علم خدا را به هر چیز به نحو دقیق و ریز جاری می‌دانند.

«وَ عِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَ يَعْلَمُ مَا فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ وَ مَا تَشْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ» (انعام / ۵۹)

«... إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَ يُنَزِّلُ الْغَيْثَ وَ يَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ وَ مَا تَدْرِي نَفْسٌ مَآذَا

تَكْسِبُ عَدَا وَ مَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ حَبِيرٌ» (لقمان / ۳۴)

۴-۵- آیاتی که به علم خدا به اسرار و باطن انسان‌ها اشاره دارند.

«... أَوْ لَيْسَ اللَّهُ بِأَعْلَمَ بِمَا فِي صُدُورِ الْعَالَمِينَ» (عنکبوت / ۱۰)

«... وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا فِي قُلُوبِكُمْ وَ كَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَلِيمًا» (احزاب / ۵۱)

«... أَمْ يَحْسَبُونَ أَنَّا لَا نَسْمَعُ سِرَّهُمْ وَ نَجْوَاهُمْ بَلَى وَ رُسُلُنَا لَدَيْهِمْ يَكْتُبُونَ» (زخرف / ۸۰)

۵-۵- آیاتی که علم خدا را به افعال انسان جاری می‌دانند.

«... وَ مَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ» (بقره / ۲۷۳).

«... وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ» (بقره / ۲۸۳)

«... إِنَّ اللَّهَ حَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ» (نور / ۳۰)

۶-۵- آیاتی که به علم قبل از آفرینش الهی اشاره دارند.

«... إِنَّا كُنَّا نَسْتَنْسِخُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» (جاثیه / ۲۹)

«... وَ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا

وَ يَسْفِكُ الدَّمَاءَ وَ نُحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَ نُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ» (بقره / ۳۰)

« أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ » (ملک/ ۱۴)

این آیات و دهها آیه دیگر به ابعاد و جنبه‌های مختلف علم الهی پرداخته‌اند و امکان پرداختن به همه آنها در اینجا میسر نیست. اگر اضافه کنیم که بنیایی و شنوایی یا سمیع و بصیر بودن خداوند، عنایت و نیز قضا و قدر علمی خداوند به نوعی به علم خداوند بر می‌گردند، آنچه که در آیات مختلف درباره علم الهی آمده است بسی بیشتر خواهد بود.

۶- دیدگاه امام سجاد (ع) درباره علم الهی

علم خداوند را می‌توان به سه صورت تصویر کرد:

الف) علم به ذات

ب) علم به موجودات و مخلوقات قبل از آفرینش آنها

ج) علم به موجودات و مخلوقات بعد از آفرینش آنها

۶-۱- علم خداوند به ذات خود

در قرآن کریم و در سخنان امام سجاد (ع) درباره علم خداوند به ذات خود سخنی نیامده است، هر چند که در این باره دلایل عقلی محکم وجود دارد. با این حال می‌توان از اطلاق علم الهی در سخنان امام سجاد (ع) و نیز قرآن کریم، به نحو ضمنی اثبات کرد که این مرتبه از علم نیز در بیانات آنان مطرح شده است. آنجا که می‌فرماید: «و انت الله لا اله الا انت، الرحمن الرحیم، العلیم الحکیم» (صحیفه سجاده، ۱۳۸۵، ص ۳۴۱) و یا «یا علیم یا خبیر» (قیومی اصفهانی، ۱۴۱۹ ق، ج ۱، ص ۳۶۴).

نظیر همین سخنان در قرآن کریم هم وجود دارد، آنجا که می‌گوید: «...إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرًا» (نساء/ ۳۵) و یا «... وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (بقره/ ۲۹) و ... اما مقصود ما در اینجا بیان سخنان و یا آیاتی است که به نحو مستقیم اشارت داشته باشند.

۶-۲- در علم خدا به موجودات و مخلوقات قبل از آفرینش آنها

۶-۲-۱- دیدگاه و سخنان امام سجاد (ع) در این باره: از دیدگاه امام سجاد (ع)، خداوند قدیم‌الوجود بوده و بقیه موجودات حادث‌اند؛ آنجا که می‌فرماید: «و انت الله لا اله الا انت، السميع البصیر، القدیم الخبیر» (صحیفه سجاده، ۱۳۸۵، ص ۳۴۱). خداوند به مخلوقات، قبل از آفرینش آنها علم داشته و مقدرات آنها را از پیش معلوم کرده و براساس

همان مصلحت و قضای خویش در عرصه وجود گسترده است و در این باره در ادعیه و سخنان گهربار خویش در مواضع مختلفی سخن گفته است. در زیر به چند نمونه از آن سخنان اشاره می‌کنیم.

۱-۲-۶- بیان نمونه‌هایی از سخنان امام سجاد(ع) در این باره

نمونه ۱: «تویی که هر چیزی را بدان گونه که در خور آن بود، با اندازه‌گیری سنجیدی، و هر چیزی را برای کاری که باید، به راه انداختی و ماسوا را چنان که سزاوار بود به نظم آوردی» (صحیفه سجادیه، ۱۳۸۵، ص ۳۴۲).

نمونه ۲: در فقراتی از زیارت امین‌الله هم می‌فرماید: «اللهم فاجعل نفسی مطمئنه بقدرک راضیه بقضائک» (قمی، ۱۳۸۵، ص ۵۹۷).

نمونه ۳: «[خدایا] بهترین سرنوشتی را که در ازل [برایم] نگاشتی، از تو می‌خواهم، و از سرنوشت و فرجام بد که در پیش [برایم] مقرر کرده‌ای به تو پناه می‌برم (صحیفه سجادیه، ۱۳۸۵، ص ۴۲۱).

نمونه ۴: «خدایا به آگاهی‌ات [از فرجام کارها] از تو خیر و نیکی می‌طلبم، پس بر محمد و دودمانش فرست، و درباره‌ام بهترین را مقرر فرما، ما را از حکمت‌گزینش نیکوتر، آگاه کن، و آن را وسیله رضا و خشنودی ما از تقدیر و تسلیم ما در برابر فرمان خود، قرار ده ... [خدایا] از حکم و قضای تو آنچه را که ناخوش می‌داریم، محبوب ما گردان، و از فرمان تو آنچه را سخت و دشوار می‌بینیم، بر ما آسان گردان و گردن نهادن به آنچه که بر وفق مراد توست، بر ما الهام کن، تا تأخیر آنچه را که شتاب آن را اراده کرده‌ای و شتاب آنچه را که تأخیر آن را خواسته‌ای دوست نداریم ...» (صحیفه سجادیه، ۱۳۸۵، ص ۲۵۴).

نظیر این سخن را آن حضرت از امیرالمؤمنین (ع) نقل کرده‌اند (کلینی، ۱۴۰۱، ج ۲، ص ۵۸۰).

نمونه ۵: امام (ع) در یک حدیثی علم سابق الهی را چنین توصیف می‌کند: «ان الله عزوجل خلق العقل من نور مخزون مکنون فی سابق علم الذی لم یطلع علیه نبی مرسل و لا ملک مقرب ...» (شیخ صدوق، ۱۳۶۲، مجلد ۲-۱، ص ۴۲۶؛ و نیز شریف قریشی، ۱۳۷۲،

ج ۲، ص ۱۶-۱۵).

۲-۱-۲-۶- نتیجه عقیده به قضا و قدر الهی از دیدگاه امام سجاد (ع)

آن حضرت بعد از اقرار به قضای علمی و تقدیر سابق خداوند، از او می‌خواهد ایشان را بر پایداری به قضا و قدر الهی و استقبال از تقدیر و سرنوشت خود، موفق بدارد. ایشان می‌فرمایند: «خدای را می‌ستایم، در حالی که به حکم و قضایش دل می‌سپارم. بر این حقیقت گواهم که خدای تعالی، مایه‌های زیست بندگانش را بر هندسه عدالت قسمت فرمود، و به همه آفریدگانش، بی‌استحقاق، به آیین احسان، روزی داد ... و مرا بر آنچه بر بندگانت ارزانی داشته‌ای فریفته مساز، و آنان را به نعمتی که از من باز داشته‌ای، مفتون مگردان، تا بر آفریدگانت حسد ورزم و تقدیر تو را سبک شمارم. خدایا بر محمد و دودمانش درود فرست، و مرا به قضا و قدر خود، دل خوش دار، و سینه‌ام را به آنچه مقدر کرده‌ای، گشاده و فراخ گردان، و مرا بدین تقدیر، اعتمادی بخش تا به این حقیقت که قضای تو جز بر اساس خیر و مصلحت جاری نمی‌گردد، اذعان کنم.» (صحیفه سجادیه، ۱۳۸۵، ص ۲۶۰).

۳-۱-۲-۶- مقایسه و تطبیق سخنان امام (ع) و قرآن در این باره.

اینها همان چیزهایی هستند که در آیات مختلف نیز به آنها اشاره شده است. از جمله :

« مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ لِكَيْلًا تَأْسَوْا عَلَى مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ » (حدید / ۲۳-۲۲).

۲-۲-۶- تطبیق سخنان امام (ع) با قرآن کریم درباره علم قبل از ایجاد خداوند

با توجه به فرمایشات امام سجاد(ع) درباره علم سابق الهی و تقدیر امور جهان از قبل از آفرینش آنها معلوم می‌شود که سخنان ایشان در واقع به نوعی برگرفته از آیات قرآن کریم و مطابق با آنها است؛ چرا که خداوند در آیات مختلف به این مسأله چنین اشاره می‌کند:

۱-۲-۶-۱- « أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ » (ملک / ۱۴).

در توضیح این آیه باید گفت که علم خداوند به مخلوقات، پیش از آفرینش مستند به

دلایلی است که یکی از این دلایل، وجود نظم و تدبیر در موجودات عالم است؛ چرا که اگر موجودی به قوانین و پیچیدگی‌های این عالم جاهل باشد نمی‌تواند چنین نظم شگفت‌انگیزی را پدید آورد. پس خدایی که این جهان را آفریده است حتماً به آن علم داشته است.

۲-۲-۲-۲- «... إنا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون» (جائیه / ۲۹)

در تبیین این آیه از امام رضا (ع) نقل شده است که وقتی از ایشان سؤال شد که آیا خداوند چیزی را که هنوز ایجاد نشده است می‌داند که چگونه خواهد بود و یا اینکه بعد از وجود یافتن، به آن علم پیدا می‌کند؟ فرمودند: خداوند متعال قبل از پدید آمدن اشیاء به آنها علم دارد (رک به مجلسی، ۱۳۶۲، ج ۴-۳، ص ۷۹ و ۷۸).

۲-۲-۳- آیاتی که در آن به تقدیر امور اشاره کرده و می‌فرماید:

«وإن من شيء إلا عندنا خزائنه وما ننزله إلا بقدر معلوم» (حجر / ۲۱)

«... قد جعل الله لكل شيء قدراً» (طلاق / ۳)

«والذی قدر فهدی» (اعلی / ۳) و ...

در برخی از این آیات به قضای علمی و قبل از ایجاد و در برخی دیگر نیز به قضای فعلی و بعد از ایجاد اشاره شده است. خداوند در این آیات نشان داده است که اندازه‌گیری همه چیز قبل از خلقت و تعیین حدود و کیفیت آن به دست خداوند است و همه را از قبل مشخص می‌کند. امام سجاد (ع) نیز با عبارات «انت الذی قدرت کل شیء تقدیراً...» و غیره به همین مرتبه از علم خداوند اشاره دارد.

۲-۲-۴- «کتب علیکم القتال وهو کره لکم وعسی أن تکرهوا شیئاً وهو خیر لکم

وعسی أن تحبوا شیئاً وهو شر لکم والله یعلم و أنتم لا تعلمون» (بقره / ۲۱۶).

علامه طباطبایی در توضیح این آیه می‌نویسد که این آیات در اثبات علم الهی به نحو

مطلق و نفی علم از دیگران به طور مطلق است (طباطبایی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۱۷۴).

امام سجاد (ع) هم به همین مضمون می‌فرماید که «حببنا ما نکره من قضائک ...

حتى لا نحب تأخیر ما عجلت ولا تعجیل ما أخرت..» (صحیفه سجادیه، ۱۳۸۵، ص ۲۵۴).

۳-۶- در علم خدا به مخلوقات بعد از ایجاد

۱-۳-۶- خداوند عالم مطلق است

آن حضرت به علم مطلق خدا و احاطه او بر همه چیز اشاره داشته و می‌فرماید: «دانش هیچ چیزی از او پنهان نیست و او بر همه چیز فراگیر است و او بر هر چیزی نگهبان است» (صحیفه سجادیه، ۱۳۸۵، ص ۳۴۱).

یا «تویی که همه چیز را شماره کرده‌ای، و برای هر چیزی فرجامی نهاده‌ای، و هر چیزی را بدان گونه که در خور است، به رشته تقدیر و اندازه در آوردی» (همان؛ ص ۳۴۲). در جای دیگر می‌فرماید: «و سپاس خداوندی را است که ... هیچ چیز هر چند ظریف و خرد باشد. از نظرش پنهان نمی‌ماند» (همان، ص ۵۹).

گفته شده است مردی به خدمت امام (ع) می‌رسد و از آن حضرت درباره دعوت به دینداری سؤال می‌کند و امام (ع) به او می‌فرماید: «ترا به سوی خدا و دین خدا دعوت می‌کنم، و اینها در دو چیز جمع شده است: نخست شناخت خدای تعالی و دیگری عمل کردن بر طبق رضای او، و همانا شناخت خدا آن است که او را به یکتایی و رأفت و مهربانی، و علم و توانایی ... بشناسی، کسی که چشم‌ها او را نمی‌بیند و او چشم‌ها را می‌بیند و او مهربان و بسیار داناست ...» (طوسی، ۱۳۶۴ ش، ج ۶، ص ۱۴۲؛ شریف قریشی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۱۶۲).

در قرآن کریم هم در آیات متعددی به علم مطلق و فراگیر خداوند اشاره است از

جمله:

«... وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (بقره / ۲۹)

«...إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدًا» (نساء / ۳۳)

«...وَسِعَ رَبُّنَا كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا...» (اعراف / ۸۹)

«أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِنَّ ذَٰلِكَ فِي كِتَابٍ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى اللَّهِ

يَسِيرٌ» (حج / ۷۰)

«...وَمَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَلَا أَصْغَرَ مِنْ ذَٰلِكَ

وَلَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ» (یونس / ۶۱)

۲-۳-۶- بیان امام (ع) درباره علم خدا به صورت مفصل (به اسم و رسم)

از آن حضرت در ملحقات صحیفه دعایی به این مضمون نقل شده است: «... سبحانک تسمع و تری ما تحت الثری، سبحانک انت شاهد کلّ نجوی، سبحانک موضع کلّ شکوی، سبحانک حاضر کل ملاء، سبحانک عظیم الرجاء، سبحانک تری ما فی قعر الماء، تسمع انفاس الحیتان فی قعور البحار، سبحانک تعلم وزن السماوات، سبحانک تعلم وزن الأرضین» (ملحقات صحیفه، دعای یک؛ به نقل از قیومی اصفهانی، ۱۴۱۹ ق، ج ۱، ص ۵۲).

در جای دیگر می‌فرماید: «ای آن که اسباب حرکات و حوادث سکون‌ها را می‌داند و خطورات ذهنی و خیال‌ها از دید او پنهان نمی‌باشد.» (انجیلیّه بزرگ، بحار الانوار، ج ۹۴، ص ۱۵۳ به بعد؛ به نقل از قومی اصفهانی، ۱۴۱۹ ق ج ۱، ص ۱۷۲).

قریب به مضامین بالا و در یک عنوان کلی‌تر، در آیات قرآن کریم خدا عالم به آسمان‌ها و زمین و آنچه که در آنهاست معرفی می‌شود که تعدادی از این آیات به قرار زیر هستند:

«يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَرْجُ فِيهَا وَهُوَ الرَّحِيمُ الْعُفُورُ (سبأ/۲).»

«...عَالِمِ الْغَيْبِ لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَلَا أَصْغَرُ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ (سبأ/۳)»

«وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ (انعام/۵۹)»

۲-۳-۶- بیان امام (ع) درباره نزدیکی خداوند به انسان‌ها

ایشان در قسمتی از دعای بیست و پنجم صحیفه سجاده می‌فرماید: «تو به ما نزدیک هستی و نیازها را بر می‌آوری و هر آواز و فریادی را می‌شنوی و از آنچه در نهان است آگاهی...» (صحیفه سجاده، ۱۳۸۵، ص ۲۰۰؛ و نیز شریف قریشی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۹۴).
یا درباره شرم و حیای از خداوند به خاطر نزدیکی او به انسان می‌فرماید: «استح من الله لقر به منک» (شریف قریشی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۲۰۲).

در این باره آیات متعددی وجود دارد از قبیل:

- «...وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ» (آل عمران / ۱۲۱)

- «...إِنَّهُ سَمِيعٌ قَرِيبٌ» (سبأ / ۵۰)

۴-۳-۶- آگاهی خداوند از راز دل‌ها

امام (ع) درباره آگاهی خداوند از باطن انسان‌ها و اسرار دل آنها در سخنان متعددی به این امر اشاره داشته، می‌فرماید:

«يا من يعلم ضمير الصامتين ... و ما تخفى الصدور ... قد تری مکانی و تسمع کلامی و تعلم حاجتی ...» (المزار الکبیر، ص ۶۱؛ به نقل از قیومی اصفهانی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۷۴۲-۷۴۳).

«اللهم و قد ترانی و وقوفی و ذلّ مقامی بین یدیک، و تعلم سر یرتی و تطّلع علی ما فی قلبی، و ما یصلحُ به امر آخرتی و دنیای.» (مجلسی، ۱۳۶۲، ج ۸۷، ص ۲۳۶؛ و نیز قیومی اصفهانی، ج ۱، ص ۶۷۶).

- «یا عالم السرّ و النجوى» (صحیفه الثالثه، ص ۳۰، به نقل از منبع فوق، ص ۲۱۲).
در علم خدا به اسرار دل‌ها و پوشاندن آنها می‌فرماید: «علمت فخبرت، و حلّمت فسترت ... بینت الغیوب فخبرت مکنون اسرارها و حلّت بین القلوب و بین تصرفها علی اختیارها ... اللهم انی اشهدک و انت اقرب الشاهدين.» (انجیلیه بزرگ، همان، ص ۱۵۳ به بعد؛ به نقل از منبع فوق، ج ۱، ص ۸۸).

نظیر همین عبارات در جاهای دیگر به وفور یافت می‌شود (صحیفه سجادیه، ۱۳۸۵، ص ۴۶ و ۴۵، قمی، ۱۳۸۵، ص ۲۲۶).

در آیات قرآن کریم هم در این رابطه آیاتی وجود دارند که به چند نمونه اشاره می‌کنیم:

«وَأَسِرُّوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ...» (ملک / ۱۳).

«...أَوَلَيْسَ اللَّهُ بِأَعْلَمَ بِمَا فِي صُدُورِ الْعَالَمِينَ» (عنکبوت / ۱۰).

«... وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا فِي قُلُوبِكُمْ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَلِيمًا» (احزاب / ۵۱).

- «...وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ وَأَنَّهُ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ...» (انفال / ۲۴).

۵-۳-۶- آگاهی از خداوند از افعال انسان‌ها

از این مورد امام زین‌العابدین (ع) با آوردن مصادیق مختلفی از افعال انسان، از قبیل افعال خوب، بد، حرکات چشم، دعا‌های انسانها و ... علم و آگاهی خدا در همه این موارد به نحو تام داشته و بیان می‌دارند که چیزی از افعال انسان از دید خدا مخفی نیست. در زیر به تعدادی از این سخنان اشاره می‌کنیم:

-خدا ریز و درشت اعمال را ثبت می‌کند: «اللهم وقد أشرفَ على خفایا الأعمال علمُك...» (صحیفه سجادیه، ۱۳۸۵، ص ۲۴۲).

-خدا به افعال خوب و بد انسان‌ها آگاهی دارد.

امام (ع) در این باره می‌فرماید: «پدرم از پدرش شنیده که فرموده است: کارهای آدمی بر سه نوع است: واجبات، فضیلت‌ها و گناهان. اما واجبات به فرمان خدا و رضای او و به قضا و قدر و مشیت و علم حق تعالی انجام می‌گیرد. اما گناهان به فرمان الهی صورت نمی‌گیرد بلکه به قضا و تقدیر خدا و مشیت و علم او انجام می‌گیرد و سپس آدمی براساس آن مجازات و کیفر می‌شود» (شیخ صدوق، ۱۳۶۲، مجلد ۲-۱، ص ۱۸۶؛ نیز شریف قریشی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۳۴).

در جای دیگر می‌فرماید: «هر چه از انسان صادر می‌شود خداوند می‌داند، خدایی که هیچ ذره کوچکی در زمین و آسمان بر او پوشیده نیست ولی بندگان را بر هیچ عملی از اعمال خیر و شر مجبور نمی‌کند.» (شریف قریشی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۳۵ و ۳۴).

همچنین درباره آگاهی از افعال زشت و گناهان و پرده‌پوشی بر آنها می‌فرماید: «خدایا ستایش ویژه توست بر خطاپوشی‌ات با آن که می‌دانی، و بر عافیت بخشیت با آن که آگاهی؛ چرا که هر یک ما دامن خویش را به ننگ گناه آلوده است و تورا سواش نکرده‌ای؛ چه بسیار ناپسندی که نهی فرمودی، بجا آوردیم ... با این که تو بر آنها آگاه بودی، اما بینندگان دیگر نمی‌دیدند.» (صحیفه سجادیه، ۱۳۸۵، ص ۲۵۷).

قریب به این مضمون در فراز دیگری از همین دعا نیز آمده است (رک به صفحیه سجادیه، همان، ص ۴۰۱).

درباره آگاهی خداوند از افعال انسان‌ها اعم از خوب و بد در قرآن کریم آمده است که:

«...إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ» (بقره / ۲۳۷) و نیز (همان / ۲۳۳).

«...إِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ مُحِيطٌ» (آل عمران / ۱۲۰).

«...وَكَفَىٰ بِرَبِّكَ بِذُنُوبِ عِبَادِهِ خَبِيرًا بَصِيرًا» (اسراء / ۱۷).

«إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ» (حجرات / ۱۸).

«... وَأَنَا أَعْلَمُ بِمَا أَخْفَيْتُمْ وَمَا أَعْلَنْتُمْ...» (ممتحنه / ۱).

آیات فراوان دیگری که هر کدام به نوبه خود به علم و آگاهی فراگیر خداوند به اعمال انسان‌ها اعم از نیک و بد، ریز و درشت، یا مخفی و آشکار و غیره اشاره دارند. امام (ع) هم در لابه‌لای ادعیه خود، به این مورد توجه داشته و گوشه‌ای از آنها را برای توجه انسان‌های عادی به حضور خداوند در زندگی انسان‌ها بیان فرموده‌اند...

۶-۳-۶- خداوند دعای انسان‌ها را می‌شنود.

امام (ع) می‌فرمایند که خداوند دعای دعاکنندگان را می‌شنود و به آنها پاسخ می‌دهد «اللهم انّ... اصوات الدّاعین الیک صاعده و ابواب الإجابہ لهم مفتحة و دعوة من ناجاک مستجابہ... و الاغاثہ لمن استغاث بک موجودة...» (قمی، ۱۳۸۵، ص ۵۹۸).

در صحیفه سجاده‌ی در این باره رو به خدا کرده و می‌گوید: «تویی که در وقت در ماندگی دعایم را اجابت کردی و به هنگام در افتادن به گناه از سقوطم رهانیدی...» (همان، ۱۸۵، ص ۴۰۵).

نقل شده است که امام (ع) در بیت‌الحرام به خانه کعبه آویخته و می‌گفت: «خدایا چشم‌ها در خواب هستند و ستارگان برآمده‌اند و تو پادشاه حیّ و قیومی، تمام پادشاهان در به روی دیگران بسته‌اند و پاسبانان و دربانان بر در کاخ‌هایشان ایستاده‌اند اما در توبه روی مستمندان و گدایان باز است. اینک من آمده‌ام تا نظر لطفی بفرمایی ای بخشنده‌ترین بخشاینده‌گان» (شریف قریشی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۳۷۴؛ و نیز قیومی اصفهانی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۳۸۸؛ مجلسی، ۱۳۶۲، ج ۸۷، ص ۲۳۶).

سپس امام (ع) اشعاری را خواند که قسمتی از آن چنین است:

«یا من یجیبُ دعا المظطّر فی الظلم یا کاشف الضّر و البلوی مع السقم». این فرمایشات

امام سجاد (ع) به طور مستقیم و گاهی غیرمستقیم اشاره به آیات متعددی دارد از جمله:

«أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ...» (نمل / ۶۲).
 «وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ...» (بقره / ۱۸۶)
 و در آیه الکرسی هم می‌خوانیم که: «اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ...» (بقره / ۲۵۵). و آیات دیگر.

۷-۳-۶- خدا دعای مظلومین و ستم‌دیدگان را می‌شنود.

آن حضرت سپس کافی بودن خداوند را به رخ ظالمان می‌کشد و می‌فرماید: «یا من لا یخفی علیه انباء المتظلمین و یا من لا یحتاج فی قصصهم الی شهادات الشّاهدین...» (صحیفه سجادیه، ۱۳۸۵، ص ۱۲۲). و به جهت حساسیت خاص این مسأله است که انسانها را از ظلم به دیگران و به خصوص بی‌پناهان برحذر می‌دارد و می‌فرماید: «از ظلم کردن به کسی که غیر از خدا را ندارد پرهیز کنید» (فہیم کرمانی، ۱۳۷۴، ص ۳۲۷).

در این باره به شکل خاص، به آیه‌ای برخورد نکردیم. ولی خداوند برای ظالمان به حقوق مردم و عده عذاب داده و می‌فرماید: «إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَظْلِمُونَ النَّاسَ وَيَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ» (شوری / ۴۲).

۸-۳-۶- خدا به حرکات ریز پلک‌ها و ... آگاه است.

امام (ع) در صحیفه‌ی ثلثه درباره علم خداوند به مخفی‌ترین حرکات چشم‌ها می‌فرماید: «ای آن که از او مخفی نمی‌باشد بر هم خوردن دیده‌ها و نگاه‌های تیز چشم‌ها و آنچه در سینه‌ها پنهان است و آنچه قلب‌ها بر آن مشتمل می‌باشد، بلکه همه اینها را علم تو به شمارش در آورده است...» (صحیفه‌ی ثلثه، ص ۱۹۶؛ به نقل از قیومی اصفهانی، ۱۳۷۹ ش، ج ۱، ص ۷۳۳).

و یا «یا من یعلمُ خائنه الأعین و ما تخفی الصدور... و قد تری مکانی و تسمع کلامی و تعلم حاجتی...» (المزار الکبیر، ۶۱؛ به نقل از منبع فوق). که فرمایش اخیر دقیقاً برگرفته از آیه ۱۰ سوره مبارکه غافر است.

۹-۳-۶- علم خدا به قطرات اشک‌ها و تپش قلب‌های انسان‌ها

امام (ع) می‌فرماید که خداوند به قطرات اشک و تپش قلب‌ها و لرزش اندام انسان‌ها آگاه است. «ای خدای من! قطره‌های سرشکم را که از هراس تو بر گونه‌هایم می‌غلتنند،

می‌بینی، و نیز دلم را که از بیم تو می‌تپد، و اندام‌هایم را که از هیبت و شکوه تو لرزانند...» (صحیفه سجادیه، ۱۳۸۵، ص ۱۳۱).

این فرمایش امام (ع) را شاید بتوان به نوعی از آیه زیر استنباط کرد که می‌فرماید: «وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَيْهِ الرَّسُولِ تَرَىٰ أَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ...» (مائده/ ۸۳).

از این آیه به دست می‌آید که خداوند به جاری شدن اشک انسان‌های حق‌طلب و دانشمند در مواجهه با حق، آگاه بوده و از آن تمجید می‌کند. یا در سوره توبه اشاره به این مطلب دارد که برخی از علاقه‌مندان به جهاد با دشمن پیش رسول خدا (ص) آمدند ولی پیامبر (ص) به جهت کمبود امکانات نتوانست آنها را با خود همراه کند و اینها برگشتند و در اثر اندوه، از چشمانشان اشک می‌ریخت که چرا چیزی نمی‌یابند تا در راه جهاد خرج کنند. و خداوند در آنجا این وضعیت را می‌بیند و آنان را از جهاد معاف می‌دارد (رک توبه / ۹۲).

بنابراین آنچه که امام (ع) از علم خدا به قطرات اشک‌ها آورده، به نوعی غیرمستقیم در آیات هم می‌توان برایش مصداق پیدا کرد. هر چند که اگر هم موردی پیدا نمی‌شد از باب تطبیق فروع بر کلیات می‌توانستیم این مسأله را به قطع تصدیق کنیم.

۱۰-۳-۶- علم خدا به نفاق و دورویی منافقان

امام (ع) در دعای چهل و نه از صحیفه سجادیه در این باره می‌فرماید: «و چه بسیار ستمکاری که با نیرنگ‌های خود، درباره من ستم کرده، و دام‌هایش را برای شکار من گسترده ... و چونان درنده‌ای که در کمین شکارش نشسته و در اندیشه فرصتی است تا شکارش را به چنگ آورد، در کمین من نشسته بود، و با این حال، از یک سو خوش‌رویی و چاپلوسی و چرب‌زبانی می‌نمود، و از سوی دیگر، با دلی پر کینه به من می‌نگریست. پس ای خدای من که والا و برتر از آن هستی که به وصف درآیی! چون نهان او را دیدی و از دغل‌کاری و تزویرش آگاه شدی، او را به مغز، در همان گودالی که کمین کرده بود، نگویند سارش کردی...» (صحیفه سجادیه، ۱۳۸۵، ص ۳۹۴)

در قرآن کریم هم درباره منافقان و علم خداوند به احوال آنان مطالب متعددی آمده

است: از جمله بهانه‌هایی که در جنگ احد آوردند و به عللی از شرکت در آن خودداری کردند و حتی زبان به طعن کشته‌شدگان جهاد گشودند. آنجا بود که خداوند می‌فرماید: «وَلْيَعْلَمَ الَّذِينَ نَافَقُوا...» (آل عمران / ۱۶۷) یعنی آنچه به مؤمنان رسید عامل امتحان آنان بود و همچنین خداوند می‌خواست کسانی را هم که دو رویی نمودند معلوم بدارد. و نیز در سوره منافقون پرده از چهره آنان برداشته و می‌گوید که خداوند گواهی می‌دهد که مردم دو چهره سخت دروغگویند. «... وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ» (منافقون / ۱).

بنابراین خداوند از همه چیز و حتی نفاق درونی انسان‌ها باخبر است.

۱۱-۳-۶- برخی ویژگی‌های علم الهی از دیدگاه امام سجاد (ع)

۱۱-۳-۶-۱- علم و رحمت خدا بر هر چیزی گسترده است.

«انت الذی وسعت کل شیء رحمة و علما، و انت الذی جعلت لکل مخلوق فی نعمک سهماً...» (صحیفه سجادیه، ۱۳۸۵، ص ۱۳۰)

بیان فوق اشاره به آیات زیر دارد که می‌فرماید:

- «...وَسِعَ رَبِّي كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا...» (انعام / ۸۰).

- «...وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ...» (اعراف / ۱۵۶)

۱۱-۳-۶-۲- علم خدا فراموشی ندارد و همه چیز را ضبط می‌کند.

امام سجاد (ع) در اقرار به ضعف و فراموشی انسان‌ها و اعتراف به عدم فراموشکاری خداوند می‌فرماید: «خدایا بر ذمه‌ام حقوقی است از بندگان تو، که آنها را به یاد دارم و حقوقی است که آنها را از یاد برده‌ام با این حال، همه آنها در پیش چشم توست؛ چشمی که خواب نمی‌رود، و در ظرف علم توست؛ علمی که فراموشی بدان راه ندارد...» (صحیفه سجادیه، ۱۳۸۵، ص ۲۳۰)

امام (ع) در فرمایش فوق، در واقع به طور غیرمستقیم از آیات زیر استفاده می‌کنند و به نوعی همان فرمایشات قرآن را تکرار می‌کنند که می‌فرماید: «...لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ... يَعْزَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ...» (بقره / ۲۵۵).

۳-۱۱-۳-۶- علم خداوند حصولی نیست و بدون الگو و اقتباس، همه چیز را آفریده است.

آن حضرت می‌فرماید: «و تویی خدایی که جز تو نیست، آفریننده‌ای که همه چیز را بی‌اصل و ماده آفریدی، و چهره‌ها را بی‌نمونه نگاشتی و پدیده‌ها را بی‌اقتباس و بی‌الگو پرداختی...» (صحیفه سجادیه، ۱۳۸۷، ص ۳۴۲).

در آیات قرآن کریم در باره این که خداوند جهان را بدون ماده و ابزار و ... آفریده است می‌فرماید:

«بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...» (بقره / ۱۱۷)

۴-۱۱-۳-۶- کسی که دانشمندان در علم او حیران‌اند.

آن حضرت در مناجات معروف به انجیلیه بزرگ در این باره می‌فرماید: «الذی حار فی علمه العلماء...» (مجلسی، ۱۳۶۲، ج ۹۴، ص ۱۵۳ به بعد؛ و نیز قیومی اصفهانی، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۸۶).

قریب به مضمون بالا شاید بتوان به آیه زیر استشهاد جست که می‌فرماید: «...إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ...» (فاطر / ۲۸).

توجه به مفهوم آیه نشان می‌دهد که خشیت و ترس دانشمندان از خداوند، ترس ناشی از تعظیم و بزرگ دیدن خداست. و شاید بتوان گفت که فرمایش امام سجاد (ع) در این باره به نوعی به این مسأله مرتبط باشد.

۵-۱۱-۳-۶- خداوند عالم به غیب و شهادت است.

آن حضرت آیه الکرسی و برخی سوره‌ها را می‌خواند و به خواندن آنها سفارش می‌کرد. و در ضمن دعاهاى خود، به عالم به غیب و شهادت بودن خداوند اشاره کرده و می‌فرمود: «ذَلِكَ عَالَمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ» (سجده / ۶) (العروسی، ص ۵۴؛ به نقل از قیومی اصفهانی، ج ۱، ص ۷۶۰).

اینها نمونه‌هایی بود از بیانات امام (ع) درباره ویژگی‌های علم خدا و قبل از آن، مراتب علم الهی و ... که در حد توان سعی کردیم با تطبیق آن سخنان بر آیات الهی، مسأله علم الهی را از منظر امام (ع) به تصویر کشیده و در معرض توجه قرار دهیم.

نتیجه گیری

امام سجاد (ع) درباره علم خداوند به ذات خود سخن نگفته اند؛ هم چنان که در قرآن کریم نیز در این باره مطلبی نیامده است. اما در باره علم قبل و بعد از ایجاد، در مواضع مختلفی سخنان با ارزش گفته اند. آن حضرت همگام با قرآن، علم الهی را درباره مخلوقات، به نحو تام، وسیع، دقیق و خیلی عمیق دانسته اند؛ به گونه ای که هیچ امری در جهان هستی از دایره آگاهی خداوند خارج نبوده و بدون طراحی و تقدیر و قضای او پدید نیامده است. از دیدگاه امام سجاد (ع) و قرآن کریم همه مخلوقات و پدیده ها، در نزد خداوند حاضر بوده و ذره ای از آنها از خداوند غایب نمی باشد؛ او حتی به اسرار درونی انسان ها و نیات آنان، قبل از خود آنان آگاه بوده و خطورات قلبی آنان را در حساب دارد، و در ناحیه افعال انسان به مخفی ترین حرکات چشم، و دعاها و آرزوهای آنان و ... آگاه است. بیان این موارد و موارد دیگر از قرآن کریم و امام (ع) بیانگر این است که آن دو از یک حقیقت سرچشمه گرفته به یک مقصد می خوانند.

فهرست منابع

- قرآن کریم (۱۳۷۳)، ترجمه محمد مهدی فولادوند، تهران: انتشارات دارالقرآن الکریم، چاپ اول.
- نهج البلاغه (۱۳۶۶)، ترجمه مصطفی زمانی، قم: انتشارات پیام اسلام، چاپ چهارم.
- صحیفه سجادیه (۱۳۸۵)، ترجمه محمد تقی خلجی، تهران: انتشارات قلم نو، چاپ سوم.
۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۶)، الالهیات من کتاب الشفاء، تحقیق آیت الله حسن زاده آملی، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، چاپ اول.
 ۲. _____ (۱۳۷۰)، الهیات نجات، ترجمه و پژوهش سید یحیی یشربی، تهران: انتشارات فکر روز، چاپ اول.
 ۳. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴)، تسنیم، قم: انتشارات اسراء، چاپ اول.
 ۴. سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن (بی تا)، الدر المنثور فی تفسیر المأثور، بیروت: مؤسسه الرساله، بدن نوبت چاپ.
 ۵. شریف قریشی، باقر (۱۳۷۲)، تحلیلی از زندگانی امام سجاد (ع)، ترجمه محمدرضا عطایی، مشهد: مؤسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی، چاپ اول.
 ۶. شیرازی، صدرالدین محمد (صدرا) (۱۳۶۸)، الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة، قم: انتشارات مکتبه المصطفوی.
 ۷. شیخ صدوق (۱۳۶۲)، الخصال، قم: مرکز منشورات اسلامی، چاپ اول.
 ۸. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۷۲)، المیزان فی تفسیر القرآن، تهران: انتشارات دارالکتب الاسلامیه، چاپ پنجم.
 ۹. _____ (بی تا)، نهایت الحکمه، قم: مؤسسه نشر اسلامی، بدون نوبت چاپ.
 ۱۰. طبرسی، فضل بن حسن (بی تا)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تصحیح، تحقیق و تعلیق: سیدهاشم رسولی محلاتی و سیدفضل الله یزدی، بیروت: انتشارات دارالمعرفه.
 ۱۱. طوسی، محمد بن حسن (۱۳۶۴)، تهذیب الاحکام، تهران: انتشارات دارالکتب الاسلامیه، بدون نوبت چاپ.

۱۲. فهیم کرمانی، مرتضی (۱۳۷۴)، رهبر آزادگان، تهران: انتشارات دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ اول.
۱۳. قمی، شیخ عباس (۱۳۸۵)، مفاتیح الجنان، ترجمه مهدی الهی قمشه‌ای، تهران: انتشارات اسوه، چاپ هشتم.
۱۴. _____ (۱۴۰۲ ق)، سفینه‌البحار، تهران: نشر فراهانی، بدون نوبت چاپ.
۱۵. قیومی اصفهانی، جواد (۱۴۱۹ ق)، ادعیه امام زین العابدین (ع)، قم: مؤسسه نشر اسلامی، چاپ اول.
۱۶. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۱ ق)، الاصول من الکافی، تصحیح و تعلیق، علی اکبر غفاری، بیروت: انتشارات دارالصعب، بدون نوبت چاپ.
۱۷. مجلسی، محمدباقر (۱۳۶۲)، بحار الانوار، تهران: انتشارات دارالکتب الاسلامیه، چاپ چهارم.
۱۸. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۰)، آموزش فلسفه، مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی، چاپ چهارم.
۱۹. هاشمی خویی، حبیب‌الله (۱۳۴۵)، منهاج البراعه فی شرح نهج البلاغه، قم: نشر دارالعلم، بدون نوبت چاپ.

نقد نظریه اصولیان و متکلمان مسلمان نسبت به ناسازگاری اصل اختیار و علیت

محمد حسن قدردان قراملکی^۱

جواد حاجی پور^۲

سید سجاد ساداتی زاده^۳

چکیده

اصل اختیار و علیت از سابقه ای بس کهن و پارینه در میان اندیشمندان برخوردار بوده است. به طور کلی در هر دو قلمرو اسلامی و غربی، فیلسوفان و اندیشمندان به دو بخش سازگاری گرا و ناسازگاری گرا بخش می گردند. سازگار گرایان به سازگاری اصل اختیار معتقد بوده و در مقابل، ناهمسازان به حاکمیت جبر یا اختیار البته با نفی حاکمیت موجبت علی معتقد گشته اند. در میان اندیشمندان اسلامی که به ناسازگاری میان اصل اختیار و علیت رو آورده اند دو گروه مثال زدنی اند؛ گروه نخست اشعریان می باشند که با طرح نظریه عادت الاهی و به ویژه نظریه کسب، سازگاری میان اختیار و علیت را به چالش کشیده و به جبر گراییده اند؛ هر چند خود منکر جبر گرایی می باشند. متکلمان اشعری در مخالفت با اصل علیت و قاعده ضرورت علی، تلاش نموده اند نظریه ای را مطرح سازند که جایگزین علیت و ضرورت آن گشته و با تمسک به آن به تفسیر پدیده های هستی پردازند. این نظریه همان نظریه معروف «عادت الله» می باشد. گروه دیگر از ناسازگاری گرایان اسلامی اصولیان می باشند که با طرح نظریه «سلطنت نفس» نسبت به افعال خود، ضرورت علی در افعال اختیاری انسان را نفی نموده اند و به اختیار گرویده اند. به نظر اصولیان، فعل در ظرف علت تامه اش، ضرورت نمی یابد و از آن جایی که اراده و مبادی آن در اختیار نفس نیست و بر اثر عوامل خارج از نفس بر نفس عارض می گردد لاجرم برای مختار شدن انسان امر دیگری نیاز است که عبارت است از سلطنت و اقتدار ذاتی نفس که نفس به مدد آن حتی توان مقابله با مقتضای علت تامه را داراست.

واژگان کلیدی

سلطنت نفس، عادت الله، علیت، اختیار، اراده، ضرورت علی.

۱. استاد تمام و هیات علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

Email: ghadrdang@yahoo.com

۲. استادیار گروه معارف اسلامی، دانشکده پرستاری، دانشگاه علوم پزشکی دزفول، دزفول، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: hajipour.j@dums.ac.ir

۳. استادیار گروه معارف اسلامی، دانشکده پرستاری، دانشگاه علوم پزشکی دزفول، دزفول، ایران.

Email: sadatizadeh@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱/۲۰ پذیرش نهایی: ۱۴۰۴/۴/۱۷

طرح مسأله

اصولیان درباره نسبت میان اصل اختیار و علیت به نظریه ناسازگاری با تاکید بر اختیار ذاتی انسان رو آورده‌اند. تاکید تام آنان بر سلطنت ذاتی نفس آدمی حتی بر اراده او - که از دیدگاه فیلسوفان مسلمان فصل اخیر اختیار آدمی است - متمرکز شده است. آنان با نفی جریان اصل ضرورت علی در افعال انسان، معتقدند که فعل انسان در ظرف وجود علت تامه آن، ضروری نمی‌شود و با وجود علت تامه ی فعل، فاعل می‌تواند اقدام به فعل نکند زیرا از سلطنتی از ناحیه نفس برخوردار است که در هیچ حالتی هر چند با وجود علت تامه، صدور فعل از ناحیه فاعل ضروری نخواهد شد و اساسا به مرحله ای که در آن مرحله، فعل، ضرورت صدور یابد، قائل نمی‌باشند و همواره به نظر آنان صدور فعل در مرحله امکان است و نه ضرورت. به نظر اصولیان، از آنجا که اراده و مبادی آن در اختیار نفس نبوده و به اصطلاح آمدنی است و بر اثر عوامل بیرون از نفس عارض بر او می‌شود؛ لاجرم برای دفاع از اختیار انسان به عنصری دیگر نیاز است و آن عنصر سلطنت یا طلب است. بر اساس این دیدگاه سلطنت نفس حتی مقهور و محکوم علت تامه نیز نمی‌باشد. نگارنده نقدهایی بر نظریه سلطنت نفس نموده است از جمله عدم تفکیک و تقابل میان علم شهودی به اختیار انسان و قاعده ضرورت علی، گرفتاری به محذور ایجابی بودن یا نبودن عنصر طلب، ابهام در مکانیزم اعمال سلطنت نفس، اتحاد و همانندی سلطنت نفس با اختیار انسان و عدم تمایز دقیق میان علت و سلطنت قابل اشاره است.

متکلمان مسلمانی که قائل به ناسازگاری اصل اختیار و علیت اند اشعریان می‌باشند. اشعریان به جهت دفاع از توحید افعالی نظریه کسب را مطرح ساخته‌اند هر چند در مقام جمع میان توحید افعالی با اختیار انسان کامیاب نبوده‌اند. آنان با انکار اصل علیت و ضرورت علی در میان اشیاء نتیجه گرفته‌اند که خداوند میان اشیاء تنها رابطه اقترانی ایجاد نموده و اشیاء یکی از پی دیگری می‌آید بدون آنکه تأثیری حقیقی بر دیگری داشته باشد. منتقدان اشعریان آنان را جبرگرا نامیده‌اند. نکته قابل ذکر آنکه هر چند پژوهش‌هایی درباره دیدگاه‌های این دو مکتب در باب جبر و اختیار صورت گرفته است اما پژوهش

حاضر از دو جهت تازه می‌باشد. یکی آن که بحث متمرکز بر رابطه میان دو اصل علیت و اختیار است و نسبت به شاخه‌های دیگر مبحث دامنگستر جبر و اختیار ورود پیدا نکرده است. دیگر آنکه ذیل بحث رابطه علیت و اختیار دیدگاه‌های تقریباً همه بزرگان این دو مکتب به قدر مقدور پرداخته شده است.

دلایل و تبیین هر دو مکتب ذیلاً می‌آید:

۱- دلایل

۱-۱) نظریه عادت الله

ضرورت علی یکی از فروع بنیادین قاعده علیت می‌باشد که مورد تاکید ویژه حکیمان مسلمان است. در این میان متکلمان اشعری به مخالفت با اصل علیت و این قاعده برخاسته و تلاش نموده‌اند نظریه‌ای را مطرح سازند که جایگزین علیت و ضرورت علی گردد و با تمسک به آن به تفسیر پدیده‌های هستی پردازند. این نظریه همان نظریه معروف «عادت الله» می‌باشد.

ابوالحسن اشعری، شالوده افکن مکتب اشعری معتقد است که هیچ رابطه ضروری میان اشیاء و حوادث عالم طبیعت وجود ندارد. به عنوان مثال از نظر او نسبت میان باز بودن چشم و رؤیت و ادراک حاصل از آن، تنها یک نسبت امکانی است. (اشعری، بی تا، ص ۳۸۳)

هر چیزی هم که به عبد نسبت داده می‌شود، با تأمل معلوم می‌شود که خالق اصلی آن خداوند است. تمام ممکنات بدون هیچ واسطه‌ای مستند به خدا هستند و علاقه علی میان شان وجود ندارد، بل که عادت خدا بر این قرار گرفته است که حوادث را به دنبال یکدیگر خلق کند و هر گاه بخواهد قادر است این روال را بگسلد. (اشعری، ۱۳۴۸، ص ۱۳۸-۱۳۹)

غزالی یکی از بزرگترین متفکران اشعری، ابتدا به تحلیل علیت به ویژه از منظر فیلسوفان می‌پردازد. به عقیده او ما به تجربه در می‌یابیم که میان اشیاء روابطی وجود دارد؛ مثلاً رابطه میان طلوع خورشید و پیدایش روز کاملاً هویداست و انکار آن به سفسطه می‌انجامد. از طرفی فیلسوفان معتقدند که روابط میان اشیاء ضروری و حتمی الوقوع می‌باشد. به نگاه غزالی این نکته مهم‌ترین مؤلفه در علیت فلسفی است. غزالی می‌گوید فیلسوفان معتقدند که خدا فاعلی است که بر اساس طبیعتش عمل می‌کند. پس ذات خداوند ذات و سببی

است که بر حسب طبیعتش عمل کرده و ممکن نیست سبب را بدون مسبب ایجاد کند. به عقیده غزالی این نکته نیز در بحث علّیت بسیار اساسی است. او در تعریضی به فیلسوفان و در مخالفت با ضرورت علیّ چنين می نگارد:

« حکمهم بأن هذا الإقتران مشاهد في الوجود بين الأسباب و المسببات إقتران تلازم بالضرورة فليس في المقدر و لا في الإمكان، ایجاد السبب دون المسبب و لا وجود المسبب دون السبب » (غزالی، بی تا، تهافت، ص ۲۳۵-۲۳۶)

به عقیده غزالی در صورتی می توان حکم به ضرورت میان دو شیء کرد که میان آنها دو حالت وجود داشته باشد:

الف) میان آنها تساوی و تطابق باشد.

ب) میان آنها تلازم مثبت یا تلازم منفی وجود داشته باشد. یعنی اثبات یکی مستلزم اثبات دیگری و نفی یکی مستلزم نفی دیگری باشد. (غزالی، بی تا، تهافت، ص ۲۲۵)

به عقیده غزالی تحقق صورت اول محال است. چون مستلزم این است که دو شیء عین یکدیگر باشند. صورت دوم نیز موقعی قابل اثبات است که پذیرش روابط احتمالی میان اشیاء محال باشد. (غزالی، بی تا، تهافت، ص ۲۲۵)

از نگاه غزالی امر محال سه گونه است:

الف) نفی بدیهیات عقلی مثل این که بگوییم تقی هم وجود دارد و هم ندارد.

ب) نفی هر چیزی که متضمن مفهوم شیء باشد محال ذاتی است، مثلاً از مفهوم جماد این را می فهمیم که ادراک نمی کند. حال اگر بخواهیم ادراک را به جمادات نسبت دهیم دیگر نامیدن آنها به عنوان جماد با معنایی که ما از جماد می فهمیم، محال خواهد بود.

ج) قلب اجناس بدون وجود ماده مشترک نیز محال است. (غزالی، بی تا، تهافت، ص ۲۴۹)

غزالی آن گاه نتیجه می گیرد اگر ما ضرورت علیّ را نفی کنیم هیچ گونه محالی لازم نمی آید مانند این که آب بخوریم و تشنگی ما بر طرف نشود و چون محال نیست پس خداوند قادر می تواند آن را تحقق بخشد. از نگاه غزالی عدم مشاهده موارد نقض در طبیعت دال بر این نیست که این روابط متعارف، ضروری است. غزالی در این باب می نگارد:

« الإقتران بین ما یعتقد فی العاده سببا و بین ما یعتقد مسببا لیس لنا ضروریا... فإنّ

اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه يخلقها على التساوق لا لكونه ضروريا في نفسه غير قابل للفرق بل في المقذور خلق الشيع دون الأكل و خلق الموت دون جز الرقبه و إدامه الحيات مع جز الرقبه...» (غزالی، بی تا، تهافت، ص ۲۳۹)

غزالی نظامات حاکم بر هستی را سه گونه معرفی می کند: نظام اراده مطلقه ربوبی، نظام ضرورت مطلقه که در علومى مثل ریاضیات و منطق حاکم است و نظام عادت. نظام عادت نشان گر آن است که در هستی، پدیدگانی وجود دارند که در عین حال که از ثبات برخوردارند اما ضروری نیستند. یعنی روند جریانات قبلی هر چند تکرار پذیر است اما در صورت اراده خدا این رشته پیوسته از هم می گسلد و خرق عادت صورت می پذیرد. از نظر غزالی عادت، همان تجربه یا استقراء ناقص است. به عنوان مثال این که آتش می سوزاند یا سنگ پرتاب شده به سوی زمین سقوط می کند همگی از نوع عادت محسوب می شود. طبق نظر غزالی با تأمل در مثال های فوق در می یابیم که عقل از طریق مشاهده مکرر این حوادث یک قیاس خفی می سازد که اگر این پدیده سبب نداشت؛ نمی بایست در غالب مواقع رخ می داد، پس امر اتفاقی در اکثر مواقع رخ نمی دهد، آن گاه عقل حکم می کند که در آینده نیز چنین رخ می دهد. ولی چون ما همه موارد را بررسی نکرده ایم نمی توانیم حکم به ضرورت دهیم. (مرزوقی، بی تا، ص ۹۱ و ۱۲۴-۱۲۶)

نکته قابل توجه در نظریه اشعریان آن است که آنان قلمرو عادت را تنها منحصر به پدیدگان طبیعی نمی دانند بل که آن را در معرفت بشری نیز سریان می دهند. بر این اساس، جریان استحصال معرفت و انتزاع نتیجه ای که از مقدمات علمی و معرفتی صورت می گیرد اعطایی از ناحیه خداست زیرا علم حاصل از چینش مقدمات نیز امری ممکن و از افعال خداوند به شمار می آید و عادت حق بر این تعلق گرفته است که اگر مقدمات صحیح فراهم شود متعاقب آن علمی به انسان افزوده می شود و این امر هم مبتنی بر تجربه است که مکرر مشاهده کرده ایم و این مشاهده حصول علم را ضروری نمی سازد (غزالی، ۱۴۱۷، ص ۱۰۷).

از دیدگاه «آمدی» یکی دیگر از متکلمان اشعری، هیچ یک از اشیاء نقشی در حدوث یک پدیده ندارد. به عنوان مثال جسم بر جسم دیگر تاثیر نمی گذارد؛ بل که فاعل مباشر

همان ذات ربوبی است. عادت خداوند بر این تعلق گرفته است که حوادث با یکدیگر مرتبط باشند. عادت خدا این گونه جاری شده است که جوشیدن آب مقارن با شعله آتش و سیرشدن مقارن با غذا خوردن باشد. نمی توان نتیجه گرفت که حتما جوشیدن آب همراه با شعله آتش باشد. اینها وابسته به تجربیات و مشاهدات ماست و هیچ ضرورت و تلازمی بین آنها برقرار نیست. (الشافعی، ۱۴۱۸، ص ۵۴۲)

علاء الدین طوسی در تبیین اختلاف دیدگاه اشعریان با فیلسوفان می گوید نزاع ما با فیلسوفان این است که آیا نظام سببیت [عادت] غیر قابل تخلف است یا این که در برخی موارد امکان تخلف وجود دارد؟ او می گوید فیلسوفان نیز معترف اند که تحقق امور خارق العاده ممکن و بل که واقع هم شده است، اما پرسش از فیلسوفان این است که شما از کجا این امر را غیر ممکن می دانید که سوخته شدن پنبه توسط آتش به خاطر عادت مستمر بوده و وقوع خلافش نیز روا باشد؟ از نظر طوسی در حالی که میان اندیشمندان درباره علیت اشیاء نسبت به یکدیگر اختلاف وجود دارد ادعای فیلسوفان مبنی بر بدیهی بودن آن پذیرفتنی نیست (طوسی، ۱۹۹۰، ص ۳۰۶-۳۰۸)

درباره نسبت میان انسان با افعالش، اشعریان از جمله غزالی معتقدند که بنا بر اصل «لا مؤثر فی الوجود إلا الله» و قدرت علی الاطلاق خداوند، انسان نمی تواند فاعل فعل خود باشد و افعالش مستند به اراده الاهی است. (غزالی، بی تا، احیاء، ص ۱۰۳)

اشعریان با نفی اندیشه جبرگرایی می کوشیدند مخالفان خود را قانع سازند که گر چه آدمیان در افعال شان نقشی ندارند و ایجاد حقیقی از سوی خدا صورت می گیرد اما در عین حال فعل خدا مقارن با اراده انسان نسبت به افعالش است و همین امر باعث می شود انسان افعال خود را کسب کند. البته نسبت به نظریه کسب در میان اشعریان آرای یکسانی وجود ندارد و بعضا در تنافی با یکدیگر است. اشعری درباره حقیقت کسب می گوید؛ انسان، فاعل حقیقی افعال خود نمی باشد و فاعل دیگری جز او نقش فاعلیت دارد که همان خداست. از نظر اشعری هر فعل همان گونه که نیاز به فاعل دارد؛ نیاز به یک مکتسب هم دارد که همان انسان است. وقتی که اراده در انسان حادث می شود و قدرت پیدا می کند؛ مقارن با اراده انسان، خدا به آفرینش افعال می پردازد و به دلیل همین مقارنت است که

آدمی استحقاق پاداش یا عقوبت می‌یابد. (اشعری، بی تا، ۶۹-۷۲)

در برابر دیدگاه اشعری، یکی دیگر از اشاعره یعنی قاضی ابوبکر باقلانی تفسیر دیگری اتخاذ کرده و سعی نموده اشکالاتی و ضعف‌هایی که به نظر او نسبت به دیدگاه اشعری وجود داشته است مرتفع سازد. باقلانی هم همانند اشعری پذیرفت که فاعل جمیع افعال خداوند است؛ اما تفسیری متفاوت از نظریه کسب عرضه نمود. از دیدگاه او اراده و قدرت حادث شده صلاحیت برای ایجاد فعل ندارد و ایجاد فعل مختص قدرت خداست. انسانها فرق آشکاری میان ایجاد کردن و میان کارهایی مثل نماز خواندن و روزه گرفتن و ... می‌نهند. قدرت خداوند سبب ایجاد حیثیت وجود در این افعال می‌شود و قدرت انسان سبب پیدایش عناوینی مثل نماز و روزه. (شهرستانی، ۱۳۶۳، ص ۹۰)

برخی دیگر از اشاعره همانند امام الحرمین جوینی، نظریه کسب را نپذیرفته‌اند. (شهرستانی، ۱۳۶۳، ص ۹۸)

غزالی نیز در شرح حقیقت کسب می‌گوید خدا به یک باره قدرت و مقدر و اختیار و مختار را آفریده است. قدرت را خدا اعطاء کرده و در عین حال صفت بنده نیز هست، اما بنده قدرت را کسب نمی‌کند. (غزالی، بی تا، احیاء، ص ۱۰۳)

حرکت را هم خدا آفریده است و صفت بنده نیز می‌باشد؛ در عین حال کسب بنده نیز هست. جهت قدرت در خدا، ایجاد و جهت قدرت در بنده این است که به هنگام قدرت در انسان، فعل از جانب خدا تحقق می‌یابد. از نظر غزالی تعلق قدرت انسان به فعل مثل تعلق علم به معلوم و از نوع غیر تأثیری می‌باشد و نوع تعلق هم منحصر در تعلق تأثیری نیست. (شهرستانی، ۱۳۶۳، ص ۹۸)

بررسی:

نسبت به نظریه عادت اشعریان نقدهایی صورت گرفته است:

الف) شیخ طوسی در نقد نظریه عادت چند دلیل ارائه نموده است؛ از جمله این که اگر به انجام کاری تمایل داشته باشیم و آن را اراده کنیم در صورت عدم مانع، آن کار انجام می‌شود و این خود مبطل نظریه عادت است.

ب) دلیل دیگری که شیخ طوسی عرضه می‌کند آن است که اگر نظریه عادت صحیح

باشد آن گاه میان اموری که از نوع عادت بوده با اموری که تصادفی است تفاوتی نخواهد بود. بر این اساس جایز خواهد بود که ساختمانی بدون سازنده، ایجاد شود. (طوسی، ۱۳۹۹، ص ۵۰-۵۱)

نقد دیگر نظریه عادت توسط فیلسوف اسلامی، ابن رشد صورت گرفته است. ابن رشد از دو منظر فلسفی و کلامی نظریه عادت را نقد نموده است. نقدهای کلامی ابن رشد به شرح ذیل است:

ج) نفی سنت الاهی: از دیدگاه ابن رشد نظام موجود در جهان منطبق بر سنت الاهی است. از نظر او اگر یکی از قوانین از بین برود موجب نابودی همه موجودات خواهد شد. پس سنت الاهی چنان که در قرآن کریم آمده است تغییر و تخلف ناپذیر است: «إن نفی السببیه و ضرورتها تکذیب لله ذاته حیث یقول فی القرآن، فلن تجد لسنه الله تبدیلاً و لم تجد لسنه الله تحویلاً» (ابن رشد، بی تا، ص ۱۳۲)

د) نفی حکمت الاهی: طبق دیدگاه ابن رشد، معنای نظریه عادت این خواهد بود که روابط میان اشیاء، قرار دادی بوده و ممکن است در زمانی تحقق یابد و در زمانی دیگر تحقق نیابد و این یعنی آن که از قبل روابط میان اشیاء بر اساس حکمت و مصلحت طراحی نشده است. اگر روابط میان اشیاء احتمالی باشد و نه ضروری آن گاه جهان یک مجموعه منظم و هدفدار نبوده و حکیمیت خداوند مخدوش می گردد. (ابن رشد، بی تا، ص ۱۳۳).

ه) مسدود شدن شناخت خدا و نفی وجودش: طبق این بیان ما خدا را از طریق روابط علی و معلولی می شناسیم. حال اگر میان اشیاء رابطه ضروری نباشد بل که اقتران مطلق باشد پس وجود فاعل در این عالم و به تبع آن، وجود فاعل در عالم غیب هم منتفی خواهد بود. بر این اساس شیء تنها بر اثر صدفه پدید می آید و با تعمیم آن به کل عالم می توان نتیجه گرفت که جهان خلقت نیز اتفاقی پدید آمده است. (ابن رشد، بی تا، ص ۱۰۷)

نقدهای فلسفی ابن رشد نیز بر نظریه عادت به شرح ذیل می باشد:

الف) عقل انسان قدرت درک رابطه میان مسببات با اسباب را داراست. حال اگر روابط علی بین موجودات را نفی کنیم در واقع ماهیت عقل انسانی را نفی کرده ایم:

«والعقل لیس هو شیء اکثر من ادراکه الموجودات بأسبابها و به من سائر القوی المدرکه فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل». (ابن رشد، ۱۹۹۳، ص ۲۹۲)

ب) نفی سببیت منجر به نفی علم حقیقی درباره اشیاء بر می‌گردد. معرفت نسبت به مسببات جز از طریق معرفت نسبت به اسباب میسر نمی‌گردد و وقتی ما سببیت را انکار کنیم، برهان و حدّ را انکار کرده و در نتیجه علم به اشیاء را منکر شده ایم. (ابن رشد، ۱۹۹۳، ص ۲۹۲)

ج) نفی ضرورت علی سبب خواهد شد که تمایز و تفاوتی که هر یک از اشیاء دارد - و همین طبیعت باعث می‌گردد که از آنها افعال و خصوصیاتی صادر شود - از بین برود. حتی منجر به مجهول بالطبع ماندن آنها خواهد شد. مثلاً اگر سنگ، چوب، آب و... دارای طبیعت خاصی نبودند تمایز بین آنها نیز ممکن نبود. نیز اگر مثلاً تا به حال که آب را به عنوان مایع سرد و بی‌رنگ می‌شناختیم، این ویژگی - به مشیت خدا - مستمر نباشد و هر لحظه در حال تغییر باشد دیگر ماهیت اشیاء برای ما مجهول خواهد ماند (ابن رشد، ۱۹۹۳، ص ۲۹۳-۲۹۴)

د) انکار ضرورت علی موجب فراهم آمدن شکاکیتی می‌شود که دامان همه معارف بشری را می‌گیرد. (ابن رشد، ۱۹۹۳، ص ۲۹۵)

۲-۱) نظریه سلطنت نفس

این نظریه از سوی اصولیان متأخر و در دفاع از ناسازگاری میان اصل ضرورت علی و اختیار مطرح شده است. اصولیان نامداری همانند «محقق بهبهانی»، «محقق نائینی»، «محقق خویی» و «شهید صدر» در تقریر و تنسیق آن کوشیده‌اند. در این میان نقدهای محقق بهبهانی بر ضرورت علی توسط اصولیان پس از او پی‌گیری شد.

به نظر اصولیان، فعل در ظرف علت تامه اش، ضرورت نمی‌یابد و از آن جایی که اراده و مبادی آن در اختیار نفس نیست و بر اثر عوامل خارج از نفس بر نفس عارض می‌گردد لاجرم برای مختار شدن انسان امر دیگری نیاز است که عبارت است از سلطنت و اقتدار ذاتی نفس که نفس به مدد آن حتی توان مقابله با مقتضای علت تامه را داراست. (نائینی، ۱۴۳۰، ص ۱۳۰-۱۳۱)

طبق این مبنا هر فعل خارجی دو مرحله را در بر می‌گیرد که عبارتست از افعال قدرت و سلطنت نفس و سپس تحقق فعل خارجی. ضرورت حاصل از اعمال سلطنت نفس از آن جا که معلول اراده نیست بل که معلول خود نفس است منافاتی با اختیار فاعل نخواهد داشت و ضرورتی که فعل خارجی با تحققش می‌یابد ضرورت ناشی از اختیار است و نافی اختیار نیست. (نایینی، ۱۴۳۰، ص ۹۰-۹۱)

از نظر اصولیان میان افعال اختیاری با معلول‌های طبیعی تفاوت وجود دارد. در معلول‌های طبیعی به علت عدم اختیار، با تحقق علل تحقق معلول نیز ضروری خواهد بود. (نایینی، بی تا، ص ۵۶)

با عنایت به این مقدمات، دلایل نظریه سلطنت نفس را از منظر اندیشمندان برجسته اصولی پی می‌گیریم.

۱-۲-۱. دیدگاه محقق بهبهانی

محقق بهبهانی اشکالی که توسط اشعریان متوجه رأی معتزله و امامیه گشته است را مطرح می‌کند و در پاسخ به این اشکال به نقد ضرورت علی می‌پردازد.

اصل اشکال این است که به طور کلی افعالی که انسان انجام می‌دهد یا انجام آن ضروری است که در این صورت فعل جبری می‌شود. یا آنکه ضروری نبوده و فعل و ترک برای انسان ممکن است. اگر فعل یا ترک برای فاعل مقدور باشد در این صورت یا فعل نیازمند به یک مرجح نیست که در این صورت صدور فعل، اتفاقی و در نتیجه محال خواهد بود. یا فعل نیازمند به یک مرجح باشد، اگر تحقق مرجح ضروری باشد فعل جبری می‌گردد و اگر ضروری نباشد نیازمند به مرجحی دیگر است که مستلزم تسلسل محال است. پس در هر حال انجام فعل توسط انسان یا ضروری خواهد بود که مستلزم جبر است یا آنکه اتفاقی خواهد بود که مستلزم محال است. (برنجکار، ۱۳۹۴، ص ۵۹)

محقق بهبهانی در پاسخ به اشکال ابتدا به تبیین ضرورت صدور فعل یا ترک می‌پردازد. از نگاه او دو معنا از ضرورت قابل برداشت است:

نخست آن که ما به طور یقینی حکم کنیم که فعل از فاعل صادر خواهد شد اما در عین حال قدرت بر ترک دارد.

معنای دوم آن که حکم یقینی نماییم که فعل از فاعل صادر شده و فاعل نمی تواند آن را ترک کند. به نظر محقق بهبهانی معنای دوم از ضرورت مقبول نیست و انسان هم قادر بر فعل است و هم ترک. اما معنای اول قابل قبول بوده و مستلزم جبر نیست و با حسن و قبح ذاتی و عقلی منافات ندارد. مانند آن که یقین داریم «علی» دروغ نمی گوید اما چون او قادر بر دروغ گویی نیز هست پس فعل او را نیک می شمردیم. یا در مثالی دیگر و در وضعیتی متفاوت، یقین داریم که اگر «زید» در خلوت در معرض گناه قرار گیرد مرتکب گناه خواهد شد؛ با این وجود او را مختار می دانیم زیرا او قادر بر ترک نیز می باشد. به طور کلی افعال اختیاری انسان همین گونه است که با وجود مرجح حتما فعل را انجام و بدون مرجح فعل را حتما ترک می کند اما چون قادر بر فعل و ترک است پس مختار-و مسئول-است. (برنجکار، ۱۳۹۴، ص ۵۹)

طبق این دیدگاه معلوم می گردد که تفسیر محقق بهبهانی از اختیار بر صحت فعل و ترک است و ضرورتی که سازگار با قدرت بر فعل و ترک باشد را می پذیرد اما ضرورتی که با امکان فعل و ترک ناسازگار است (ضرورت علی) را نمی پذیرد. محقق بهبهانی در پاسخ به این اشکال که با وجود علت تامه، وجود معلول ضروری است و با تخلف معلول از علت، ترجیح بلا مرجح پیش می آید؛ می گوید هر منصفی که به وجدانش رجوع می کند، می یابد که بر فعل و ترک قادر است و این علم وجدانی، یقینی ترین علم است و بر علم حاصل از اشکال یعنی عدم تخلف معلول از علت، مقدم و ارجح است. (برنجکار، ۱۳۹۴، ص ۵۹)

بررسی:

در پاسخ به نظر محقق بهبهانی می توان به این نکته اشاره کرد که طبق تبیین فیلسوفان، علم وجدانی بر اختیار انسان با علم حاصل از قاعده ضرورت علی تقابل ندارد که ناگزیر به گزینش یکی شویم. علم شهودی بر اختیار انسان با جریان ضرورت علی سازگار است. فیلسوفان نیز با پذیرش شهودی بودن اختیار، تبیینی به دست داده اند که هم قاعده ضرورت علی جاری باشد و هم شهودی بودن اختیار مخدوش نگردد.

۲-۲-۱) دیدگاه محقق نائینی

پس از محقق بهبهانی، محقق نائینی نظریه او را بسط و گسترش داد. محقق نائینی مراحل فعل اختیاری که از سوی فیلسوفان مطرح شده بود را پذیرفت. از نظر او میان مقدمات اراده و خود اراده رابطه ضرورت برقرار است اما میان مرحله اراده و تحریک عضلات برای صدور فعل و به تعبیری میان اراده و فعل، ضرورت علی حاکم نیست بل که اساسا شالوده اختیار آدمی در همین مهم یعنی عدم جریان ضرورت میان اراده و صدور فعل گذاشته می شود.

طبق این بیان اگر همه مقدمات فعل ارادی فراهم باشد صدور فعل از ناحیه فاعل ضرورت نخواهد یافت و هم چنان ممکن - و نه ضروری - خواهد بود. اراده از نظر محقق نائینی شوق اکید نفس برای انجام کاری است که قبلا تصور و تصدیق شده است. اراده، فعل اختیاری نفس نبوده و در اثر عوامل خارج از نفس بر نفس عارض می گردد. بر این اساس میان اراده و فعل انسان امر دیگری وجود دارد که همان اقتدار و تسلط نفس است و به واسطه آن، نفس توانایی مخالفت با علت تامه را دارا می باشد.

ایشان درباره غیر اختیاری بودن اراده می نگارد، اگر افعال انسان معلول اراده و اراده هم معلول مبادی سابق بر خود باشد و پس از اراده نیز شانی و قصدی از ناحیه نفس نباشد افتادن در دام جبر ناگزیر خواهد بود. (نائینی، ۱۴۱۷، ص ۱۳۲)

طبق این دیدگاه طلب و اختیار همان اعمال قدرت از سوی نفس، فعلی است برخاسته از سلطه نفس و معلول اراده نیست تا بر اساس ضرورت علی و با تحقق اراده، ضروری گردد بل که صرفا معلول نفس می باشد. البته ضرورتی که فعل از اختیار می یابد ضرورت حاصل از اقتدار نفس و ضرورت بالاختر است و منافاتی با اختیار ندارد. (نائینی، ۱۴۳۰، ص ۹۰-۹۱)

از نظر محقق نائینی دو قاعده شهودی وجود دارد که با اندک تأملی می توان به آن

پی برد.

قاعده نخست: ما به روشنی در درون خود احساس می کنیم که پس از تصور فعل و تصدیق به فائده آن شوق و اراده ای در ما به سوی فعل به طور قهری و غیر اختیاری

برانگیخته می‌شود. پس صفاتی که قائم به نفس است از جمله اراده و تصور و تصدیق همگی حدوثی و در نتیجه غیر اختیاریند. (نائینی، ۱۴۳۰، ص ۹۱)

قاعده دوم: نفس انسان بر افعال خود تسلط کامل دارد و افعال خود را بدون هیچ گونه مانعی انجام می‌دهد و انسان به روشنی در می‌یابد که دارای اختیار کامل است. محقق نائینی در این باره می‌نگارد که نفس تاثیر تام در انجام افعال دارد بدون آن که کوچکترین مانع و مزاحمی بر سر راه سلطنت و مالکیت او قرار گیرد. (نائینی، ۱۴۳۰، ص ۹۲)

طبق این دو قاعده محقق نائینی نتیجه می‌گیرد حال که از سویی مقدمات فعل ارادی اختیاری نیستند و از سوی دیگر نفس تسلط کامل بر افعال خود دارد لاجرم باید عنصر واسطه‌ای در این میان باشد که ملاک این تسلط است و آن عنصر همان «طلب یا اختیار» است.

طلب یا اختیار عملی از سوی نفس است که پس از شکل‌گیری مقدمات اراده و فعلیت اراده توسط نفس انسان انجام می‌گیرد.

از نگاه نائینی، «طلب یا اختیار» معلول اراده نیست بل که نشأت گرفته از ذات نفس است و رابطه میان طلب و نفس نیز رابطه ایجابی نیست بل که رابطه امکانی است. نفس، فاعل این اختیار است و برای صدور اختیار از نفس فقط به مرجحی نیاز است که فعل اختیاری را از عبث بودن خارج کند. در مرجح همین که فاعل برای انجام فعل غایتی داشته باشد کافی است و نیازی نیست که در انجام فعل، ضرورتی حاکم باشد. (نائینی، ۱۴۳۰، ص ۹۲)

بررسی:

طبق نظر محقق نائینی، عنصر طلب یا اختیار حادث بوده و فعل نفس می‌باشد و نفس بذاته در آن اثر می‌گذارد. و چون نفس بذاته در آن اثر می‌گذارد و در واقع عنصر طلب، محصول مستقیم نفس می‌باشد در نتیجه عنصر طلب، نیازمند علت موجه‌ای که سبب حدوث آن گردد؛ نمی‌باشد؛ زیرا به عقیده اصولیان، علت ایجابی که سبب ضرورت حدوث یک امر می‌شود نافی اختیار بوده و تحقق آن فقط در افعال غیر اختیاری ممکن است. حال اشکالی که می‌توان به این نظر مطرح ساخت آن است که تاثیر نفس در عنصر طلب، یا ایجابی است یا غیر ایجابی. اگر ایجابی باشد طبق مبنای اصولیان اختیار از نفس

سلب خواهد شد چنان که حدوث اراده را نیز ایجابی و غیر اختیاری می دانند. و اگر تاثیر نفس ایجابی نباشد و بلکه امکانی باشد آنگاه پرسش از چرایی تحقق آن به قوت خود باقی خواهد بود که چرا با آنکه می توانست همچنان تحقق پیدا نکند و امکان عدم تحقق برای او فراهم بود؛ حادث شد و تحقق پیدا نمود. در این صورت تالی فاسد دیگری به همراه خواهد داشت اینکه منجر به تضعیف اختیار هم خواهد گشت.

۳-۲-۱) دیدگاه شهید صدر

محمدباقر صدر در تبیین نظریه سلطنت کوشیده است نقائصی که در تبیین اصولیان پیش از خود بوده است رفع نماید. ایشان برای حل اشکال، نخست چند مقدمه را طرح ریزی می کند:

مقدمه نخست آن که به طور شهودی انسان درک می کند که هر فاعلی نسبت به طرفین فعل نسبت تساوی دارد. فاعل درک می کند که با وجود فراهم آمدن تمام مقدمات و شرایط، تنها اوست که فعل را انجام داده یا ترک می کند. این، امری شهودی است و هیچ استدلالی نمی تواند آن را مخدوش سازد.

مقدمه دوم آن است که ضروری بودن مقدمات فعل در واقع به معنای سلب اختیار است و بیان فیلسوفان در دفاع از عدم تنافی میان ضرورت و اختیار، لفظی است. این که فیلسوفان اختیار را عبارت دانسته اند از این که «اگر فاعل بخواهد انجام دهد و اگر نخواهد، انجام ندهد»، این نمی تواند مشکل را حل کند. اساساً صدق قضیه شرطیه به نحو قضیه حقیقه، اختیاری بودن فعل را اثبات نمی کند؛ آن چه که می تواند اختیاری بودن یک فعل را محرز سازد این است که مقدم و تالی قضیه، خارج از تاثیر عوامل ایجابی، تحقق یابد.

مقدمه سوم آن که قاعده علیت، قاعده ای قابل اثبات به وسیله برهان نمی باشد و چون برهانی نیست پس استثناء ناپذیر هم نخواهد بود. قاعده علیت، شهودی و بدیهی است و برای شناخت ابعاد این قاعده باید به ادراکات شهودی در باب امتناع ترجیح بلامرجح و نیاز ممکن به علت متوسل شد تا بتوان به حدود و ثغور واقعی این قاعده که به وسیله شهود قابل تحدید و تعیین است نائل گشت. (صدر، ۱۴۱۸، ص ۳۲-۳۵)

شهید صدر پس از این مقدمات، در بررسی قاعده امتناع ترجیح بلامرجح می گوید با

دقت در این قاعده پی می‌بریم که منشأ امتناعش آن است که امکان که همان تساوی طرفین فعل است نمی‌تواند وجود شیئی ممکن را موجه سازد. پس طبق حکم عقل به عنصر دیگری نیاز است که وجود ممکن را توجیه نماید. حال این دو عنصر یا وجوب بالغیر است که از ناحیه علت موجه حاصل می‌شود یا «سلطنت فاعل» است که از سلطه ایجاد فعل برخوردار است و از نظر عقل نیز کاملاً موجه می‌باشد. در تمایز میان سلطنت و وجوب و امکان، شهید صدر معتقد است که سلطنت صفتی وجدانی می‌باشد که به علم حضوری قابل دریافت است و اگر بخواهیم آن را مفهوم سازی کنیم عبارت است از: «له أن يفعل و له أن لا يفعل». فاعل دارای حالتی است که برای اوست که انجام دهد یا ندهد؛ در واقع این حال از آن فاعل است. از نظر شهید صدر تفاوت میان سلطنت با وجوب آن است که در وجوب تساوی نسبت از میان رفته و ضرورت جایگزین آن می‌شود اما در سلطنت، ممکن کماکان از وصف امکان برخوردار است و در عین حال برای وجودش نیاز به ضمیمه ندارد. درباره اشتراک میان مفهوم امکان و سلطنت شهید صدر معتقد است که ذات ممکن در این دو از تساوی نسبت برخوردار است و تفاوت این دو نیز این است که امکان برای وجود شیئی ممکن کافی نیست اما وجود ممکن با سلطنت فاعل کافی است و نیاز به ضمیمه نخواهد بود. با مراجعه به افعال خود شهودا در می‌یابیم که نسبت به افعال خود سلطنت داشته و رابطه ضرورت میان ما و فعل ما برقرار نیست. (صدر، ۱۴۱۸، ص ۳۷)

بررسی

اشکالی که می‌توان نسبت به این تبیین مطرح ساخت آن است که امکان یا وجوب یا امتناع صفت شیئی است اما سلطنت صفت نفسانی است. صرف تسلط بر یک فعل، آن را موجود نمی‌کند بل که نیازمند مکانیزمی است که در نظریه سلطنت به آن پرداخته نمی‌شود. در واقع اعمال قدرت و سلطنت از ناحیه نفس برای صدور فعل نیازمند فرآیند معلوم و مشخصی است که در نظریه سلطنت ابهام دارد و معلوم نمی‌سازد چگونه این اعمال قدرت انجام می‌گیرد. در تبیینی که فیلسوفان از ایجاب فعل توسط اراده به عنوان جزء اخیر علت تامه ارائه می‌کنند کاملاً این فرآیند مشهود است اما صرف این که من بر فعل خود مسلط هستم پس فعل من موجود می‌شود مشخص نمی‌سازد که چگونه و با چه

فرآیندی موجود می‌شود؟.

آن چه که قدرت اعمال کردن برای پدید آمدن فعل را دارد اراده است و نه سلطنت، اساساً مفهوم سلطنت آن گونه که شهید صدر بیان می‌کند؛ با مفهوم اختیار قرابت دارد و چیزی افزون بر آن نیست و قبلاً ایرادی که بر تبیین محقق نائینی از حدوث اختیار مطرح شد در همین جا نیز قابل ذکر است.

اشکال دیگری که قابل طرح است آن که فرضاً بپذیریم سلطنت نفس نیز از قدرت اعمال برخوردار است؛ در این صورت پرسش این است که آیا این اعمال سلطنت نفس از سنخ علت است یا خیر؟ اگر از جنس علت نباشد مستلزم انکار علیت می‌باشد و اگر نوعی علت است پس ادعای اصولیان که علت پیش از مرحله، تامه شده است ادعایی بی دلیل است. یک معلول نمی‌تواند بیش از یک علت تامه داشته باشد. (رضایی و سلیمانی، ۱۳۹۱، ص ۱۶۱)

شاید با وجود اشکالات فوق است که تبیین محقق خوبی از ملاک فعل اختیاری به دیدگاه فیلسوفان قرابت دارد. محقق خوبی ملاک اختیاری بودن یک فعل را این گونه به دست می‌دهد که بستگی دارد ما چه معنایی از اراده انتزاع بکنیم. گاهی مقصود از آن صفت شوق است چه ضعیف باشد یا قوی. و گاه دیگر مقصود از اراده همان انتخاب کردن و اختیار است که فعلی از افعال نفس به شمار می‌آید. محذور جبر وقتی پدید می‌آید که علت افعال، اراده به معنای اول باشد و نه معنای دوم. بالوجدان می‌بینیم که صرف شوق علت تامه نمی‌باشد چون بدها نفس در اعمال قدرت و سلطنت نسبت به چیزی که به آن شوق یا تنفر دارد وضعیت یکسان دارد و هر دو طرف برای او ممکن است. بل که آن چه که در اذهان ما ارتکاز دارد و از زاویه وجدان خود می‌بینیم آن است که اراده به معنای دوم، علت فعل می‌باشد به عبارت دیگر اراده به معنای دوم را می‌توان اختیار کردن یا مشیت کردن یا اعمال قدرت یا حمله نفس دانست. بالجمله علت افعال - که اراده به معنای اختیار کردن و اعمال قدرت است - اختیاری است، چون نفس هم می‌تواند قدرتش را به سوی فعل اعمال کند و هم اعمال نکند. پس هنگامی که علت اختیاری باشد لاجرم معلول نیز اختیاری خواهد بود». (خویی، ۱۴۱۷، ص ۲۰۶)

نتیجه گیری

چنانکه آمد، در بحث رابطه میان اصل اختیار و علیت اشعریان با طرح نظریه کسب به مخالفت با اصل علیت برخاسته اند. مخالفان آنان با مبهم دانستن نظریه کسب، معتقدند لازمه این باور گرایش به جبر و عدم نظام مندی پدیدگان طبیعت است. این دیدگاه به خصوص با نظر اشعریان که تقارن میان اشیاء را صرفاً بر اثر عادت الهی و نه تأثیر و تأثر حقیقی میان آنان می دانند؛ تقویت می شود.

اصولیان، نیز با طرح نظریه سلطنت نفس از اختیار ذاتی انسان و تسلط ذاتی نفس بر افعالش تأکید ورزیده اند. به نظر آنان از آنجا که اراده و مبادی آن در اختیار نفس نبوده و به اصطلاح آمدنی است و بر اثر عوامل بیرون از نفس عارض بر او می شود؛ لاجرم برای دفاع از اختیار انسان به عنصری دیگر نیاز است و آن عنصر سلطنت یا طلب است. بر این اساس آنان ضرورت حاصل از اصل علیت را در افعال اختیاری انسان نفی نموده و به سلطنت یا طلب نفس قائلند؛ و از آن جا که ضرورت حاصل از اعمال سلطنت را معلول اراده ندانسته بلکه معلول خود نفس برمی شمردند، لاجرم آن را منافی با اختیار نمی پندارند. محقق بهبهانی توانایی انسان بر انجام یا ترک را یقینی ترین نوع علم دانسته و آن را بر قاعده عام علیت ارجح و مقدم می شمارد؛ در حالی که توسل به شهود در این جا کارساز نیست؛ زیرا همه ناسازگارگرایان و سازگارگرایان در این مساله ادعای شهود دارند.

اما محقق نائینی دیگر اصولی اختیارگرا، با آنکه مبادی فعل اختیاری مورد نظر فیلسوفان را پذیرفت و به رابطه ضروری میان اراده و مبادی آن قائل شد ولی نسبت میان اراده با فعل را ضروری ندانست و میان اراده و فعل به امر دیگری که همان اقتدار نفس است قائل شد. او شالوده اختیار انسان را دقیقاً در همین موضع سرنوشت ساز دانست. از نظر نائینی نسبت میان طلب و نفس رابطه ایجابی نبوده بلکه امکانی است و طلب هم معلول نفس است و نه اراده. اشکال قابل طرح بر نظر نائینی آن بود که اگر تأثیر نفس بر طلب ایجابی نبوده و بلکه امکانی باشد پرسش از چرایی تحقق آن به قوت خود باقی خواهد بود. به عقیده محمدباقر صدر از آنجا که اصل علیت به وسیله برهان اثبات پذیر نیست لاجرم باید با

استفاده از قواعدی مانند امتناع ترجیح بلامرجح و نیاز ممکن به علت، اصل علیت را ادراک شهودی نمود. بر این اساس با دقت در قاعده امتناع ترجیح بلامرجح پی می‌بریم که امکان که همان تساوی شیء نسبت به طرفین می‌باشد نمی‌تواند تحقق شیء را موجب سازد؛ و از آنجا که در وجوب بالغیر ضرورت جایگزین امکان می‌شود دیگر اختیاری برای فاعل باقی نمی‌گذارد در حالی که این نقیصه در نظریه سلطنت وجود ندارد زیرا، ممکن کماکان بر حالت امکانی خویش باقی است و در عین حال برای وجودش نیاز به ضمیمه ندارد. اشکالاتی چند بر رأی شهید صدر مطرح گشت از جمله این که اولاً چگونه ممکن است که شیء بر حالت امکانی خود باقی باشد اما در عین حال تحقق پیدا کند؟ ثانیاً صرف تسلط بر فعل آن را متحقق نمی‌سازد و نیازمند به مکانیزی است تا وقوع آنرا موجب سازد. ثالثاً مشخص نیست که عنصر طلب آیا از سنخ علت است یا نه؟ رابعاً سلطنت دقیقاً چه نقشی در صدور فعل دارد و چگونه و با چه فرآیندی فعل را محقق می‌سازد؟.

فهرست منابع

۱. ابن رشد، محمد بن محمد، (بی تا)، الکشف عن مناهج الأدله فی عقائد المله، بیروت، دارمکتبه التریبه.
۲. ابن رشد، محمد بن محمد، (۱۹۹۳)، تهافت التهافت، بیروت، دارالفکر.
۳. اشعری، ابوالحسن، (بی تا)، مقالات الإسلامیین و إختلاف المصلین، بی جا، ناشر فرانس شتاینر.
۴. اشعری، ابوالحسن، (بی تا)، اللمع فی الرد علی الزیغ و البدع، تحقیق دکتر حموره غرابه، مکتبه الازهریه للتراث.
۵. برنجکار، رضا، (۱۳۹۴)، جبر و اختیار از دیدگاه وحید بهبهانی، تحقیقات کلامی، شماره ۱۱.
۶. بهبهانی، محمدباقر، (بی تا)، رساله فی الجبر و الاختیار، کلمات المحققین، قم، مکتبه المفید.
۷. خویی، ابوالقاسم، (۱۴۱۷)، الهدایه فی الأصول، تقریر حسن صافی، قم، مؤسسه صاحب الامر.
۸. رضایی، حسن و سلیمانی، عسکری، (۱۳۹۰)، ضرورت علی یا جبر فلسفی، پژوهش نامه نور حکمت، شماره ۴۰.
۹. شافعی، حسن، (۱۴۱۸)، الامدی و آرائه الکلامیه، چاپ اول، قاهره، دارالسلام.
۱۰. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، (۱۳۶۳) ق، الملل والنحل، طبع سوم، قم، الشریف الرضی.
۱۱. صدر، محمد باقر، (۱۴۱۸)، بحوث فی علم الاصول، تقریر هاشمی شاهرودی، قم، دایره المعارف فقه اسلامی.
۱۲. طوسی، علاءالدین، (۱۹۹۰)، تهافت الفلاسفه، چاپ اول، بیروت، دارالفکر.
۱۳. طوسی، جعفر، (۱۳۹۹ ق)، الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، نجف، جمعیه منتدى النشر.
۱۴. غروی، محمدحسین، (۱۴۱۵)، بحوث فی الاصول، قم، دفترانتشارات اسلامی.
۱۵. غزالی، ابوحامد، (بی تا)، احیاء علوم الدین، طبع سوم، بیروت، دارالعلم.
۱۶. غزالی، ابوحامد، (بی تا)، تهافت الفلاسفه، چاپ هفتم، قاهره، دارالمعارف.
۱۷. غزالی، ابوحامد، (بی تا)، معراج السالکین، طبع اول، قاهره، المکتبه التوفیقیه.
۱۸. غزالی، ابوحامد، (۱۴۱۷)، المستصفی من علم الاصول، طبع اول، بیروت، مؤسسه الرساله.
۱۹. نایینی، محمدحسن، (۱۴۳۰)، اجودالتقریرات، تقریر ابوالقاسم خویی، قم، مؤسسه صاحب الامر، قم.
۲۰. نایینی، محمدحسن، (۱۴۱۷)، فوائدالأصول، تقریر محمدعلی کاظمی، تهران، دفترانتشارات اسلامی.

بازگشت و احیای دیگر در عهد جدید و قرآن مجید

محمد کاوه^۱

چکیده

اعتقاد غالب جامعه مسیحیان و شیعیان، به بازگشت و احیای دوباره مردگان در آخرالزمان است. پیدایش و بالندگی موضوع در بستر تاریخ دارای فراز و فرود عقیدتی و سیاسی بوده است. عهد جدید و قرآن مجید این موضوع را چگونه بیان داشته‌اند؟ این موضوع به لحاظ وقوعی، نوعی همسانی با تناسخ و نفی رستاخیز تلقی شده است. از نظر زمانی مرتبط با ظهور منجی جهانی و امامت مهدی موعود است.

در بایستگی موضوع می‌توان به زمینه رفع موانع وحدت ادیان، زمینه سازی و آمادگی برای ظهور منجی و پاسخی به شبهات یکسان‌انگاری آن با مسأله معاد دانست. روش تحقیق، بر فرض اعتبار سندی هر دو کتاب، استخراج فقرات عهد جدید و آیات قرآن مجید، تمسک به حجیت ظواهر کتاب، سپس توصیف و تحلیل کیفی آنهاست.

نتایج پژوهش از نزدیکی دیدگاه‌های دو کتاب در جایگاه موضوع، دلایل نقلی، اهداف تربیتی، بالندگی و ادبار موضوع دارند. با این وجود دارای تفاوت‌هایی‌اند. هم‌چنین دلایل قرآنی و استدلال عقلی معاضدت بر روایات این باب دارند.

واژگان کلیدی

بازگشت، بدن عنصری، عهد جدید، اعتقادنامه و قرآن مجید.

۱. دانشیار، گروه معارف اسلامی، واحد تهران جنوب، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

Email: Kave41@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۴/۱۰/۶

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۷/۱۰

طرح مسأله

بازگشت و احیای دوباره برخی مردگان با بدن عنصری در دنیا از مشترکات اعتقادی گروهی از مسلمانان، مذهب شیعه و مورد اتفاق جامعه مسیحی است (ادی، ۱۹۷۳: ۲۴۲/۷). علاوه بر این اعتقاد به بازگشت دوباره حضرت عیسی در آخرالزمان وجود دارد. این موضوع از نظر متون مرجع و معتبر نزد پیروان آنها، اهداف سیاسی و تربیتی در خور توجه و بررسی است. لذا مراجعه به منابع اصلی و معتبر با استفاده از حجیت ظهور الفاظ بر معانی - اعتنای عرف جامعه و عقلای عالم بر تمسک به ظاهر الفاظ و حجیت ظواهر الفاظ از نظر منطقی درست است - امری عقلی و ضروری است.

سؤال اصلی تحقیق عبارت است از:

بازگشت و احیای دوباره در عهد جدید و قرآن مجید چگونه است؟

پرسشهای فرعی:

الف: بازگشت و احیای دوباره در قرآن مجید چگونه بیان شده است؟

ب: بازگشت و احیای دوباره در کتاب عهد جدید چگونه نقل شده است؟

ج: اهداف بازگشت و احیای دوباره در دو کتاب چیست؟

د: شباهت و تفاوت‌های در دو کتاب چیست؟

روش تحقیق در مرحله اول استخراج و جمع آوری موارد مشخص از منابع، استناد به

ظواهر الفاظ متون و در ادامه تحلیل کیفی هر کدام است

در این خصوص برخی کتاب‌ها و مقالات نوشته شده است. به عنوان نمونه:

- کتاب رجعت، علامه محمد باقر مجلسی، تحقیق سید حسن موسوی، انتشارات دلیل

ما، بهار ۱۳۸۲.

- رجعت از نظر شیعه، شیخ نجم الدین طبری، انتشارات دلیل ما، زمستان ۱۳۸۹.

- بازگشت نگاهی به مبحث رجعت، سید مجتبی حسینی، نیستان، ۱۳۹۳.

و مقالات:

- تحلیل سندی اندیشه رجعت در روایات امام باقر و رد توهم تحریف در آراء محدث

نوری در روایت مربوط به آیه ۲۴ سوره نحل، لیلا ابراهیمی و سید محمد نقیب، مهدویت،

شماره ۴۲، سال یازدهم، پاییز ۱۴۰۱.

- جایگاه عیسی در آخرالزمان باوری و منجی باوری مسلمانان، اسدالله آژیر، پژوهش‌های فلسفی کلامی، ش ۲۲ و ۲۳، اسفند ۱۳۸۳.
- ابهام‌ها ایمان مرا سست نکرد (ارزیابی وثاقت تاریخی رستاخیز مسیح)، جان هیک، نظر، سال چهارم، شماره ۳ و ۴، پاییز ۱۳۸۵.
- مبانی آموزه بازگشت مسیح در کتاب مقدس، اثر جواد قاسمی قمی، مشرق موعود، سال سوم، شماره نهم، بهار ۱۳۸۸.
- پیشگویی رجعت در آخرالزمان در تورات، انجیل و قرآن، اثر رضا برنجکار و محمد مقداد امیری، مجله فلسفه دین، سال هفتم، شماره هشتم، زمستان ۱۳۸۹.
- نقش مسیح در دولت امام مهدی (عج)، مجید یعقوب زاده، پژوهش‌های حدیثی، ش ۱۷، ۱۳۹۸.

اما ویژگی مقاله حاضر در استفاده از مجموعه کتاب‌های عهدجدید، استفاده از حجیت دلالت ظواهر الفاظ متون مقدس بر معانی‌شان، هم‌چنین استفاده از اصول دو اعتقاد نامه مهم مسیحیان، بیان اهداف سیاسی، تربیتی موضوع و مقایسه موضوع در هر دو دین است.

در اهمیت موضوع می‌توان به رفع موانع و ایجاد زمینه وحدت بین پیروان ادیان، آماده سازی حکومت الهی، صلح جهانی و طرد اتهام تناسخ و بعضی شبهات مخالفان آن اشاره کرد.

مفهوم شناسی

در بررسی لغوی ماده «ر، ج، ع» به فتح راء، از سوی اولین لغت شناسان عربی تا متاخرین آنها بدست می‌آید که رجعت به معنای یک بار بازگشتن به مکان و حالت در دنیاست (دهخدا، ۱۳۷۷: ۱۱۹۳۵/۸، فراهیدی، ۱۴۱۰: ۲۲۵/۱، راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۳۴۲، ابن منظور ۱۴۱۴: ۱۱۴/۸، فیومی، ۱۴۱۴: ۲۲۰/۲، قرشی بنایی، ۱۴۱۲: ۵۶/۳). در قرآن مجید از این معنای رجعت در نقل رجعت امت‌های گذشته استفاده شده است. لغت رجعت مترادف به لغت «کره»، «رد» و «ایاب» در منابع ادعیه و منابع دینی آمده است (ابن منظور، همان).

طریحی در توضیح لغت رَجعت نوشته است: بازگشت پس از مرگ قبل و پس از ظهور حضرت مهدی (ع) است (طریحی: ۱۳۶۲: ۳۳۴/۴).

رَجعت از نظر اصطلاحی متکلمان شیعه به معنای بازگشت دو باره عده‌ای از خواص مؤمنان و کفار به بدن عنصری و خاکی با همان قیافه و صفاتی که در دنیا - با توجه موارد کاربرد آن در قرآن مجید - داشته‌اند، بعد از قیام حضرت مهدی (ع) و قبل از قیامت کبری است.

سید مرتضی علم الهدی (ق. ۴۳۶) و طبرسی (۵۴۸ ق) زمان رَجعت را پس از قیام مهدی موعود اعلام داشته‌اند.^۱ (شریف مرتضی، ۱۴۰۵: ۱/ ۱۲۵ و طبرسی، ۱۳۷۲: ۷/ ۳۶۷).

علامه طباطبایی در قرآن ذیل آیه « قالوا تلک اذا کره خاسره » (نازعات/ ۱۲) کلمه کره را به معنای برگشتن بعد از مرگ بسوی دنیا می‌داند (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۰/ ۱۹۴).

در عهد جدید Parousia «پاروسیا» کلمه‌ای یونانی به دو معنای «آمدن» و «حضور» است. پاروسیا در ترجمه فارسی فقرات عهد جدید، به معنی بازگشت عیسی (ع) به کار برده شده است. از نظر اصطلاحی در یک گونه تفسیر که حاکم بر اناجیل هم‌نواست، به معنای ظهور مرئی مجدد شکوهمندانه مسیح در دنیاست تا در مورد «زندگان و مردگان» دوری و سلطنت خداوند را پایه‌گذاری کند (آستین هاروی، ۱۳۹۰: ۱۸۲).

البته پروتستان‌ها در این موضوع هم عقیده نیستند. هنری تیسن متکلم پروتستانی نوشته: رَجعت مسیح کلید کتاب مقدس است و بدون آن درک صحیحی از تعالیم و آیین مقدس و وعده‌های آن نخواهد بود..... در آیات زیادی مسیحیان تشویق شده‌اند که برای بازگشت مسیح آماده باشند (هنری تیسن، بی تا: ۳۲۸-۳۲۷).

اما جان هیک علی رغم قبول عید پاک - مهم‌ترین عید دینی به مناسبت بر خاستن عیسی بعد از مردن در روی صلیب است - به بازگشت جسمانی اول مسیح از قبر، یقین

۱. سید مرتضی: ان الذی تذهب الشیعه الامامیه الیه تعالی یعید عند ظهور امام الزمان المهدی (ع) قوما ممّن کان قد تقدّم موته من شیعتہ لیفوزوا بثواب نصرته و معونته و مشاهده دولته و یعید ایضا قوما من اعدائه لیتنقم منهم . طبرسی: ان الله تعالی سيعيد عند قيام المهدی قوما ممّن تقدم موتهم من اولیائهم و شیعتهم لیفوزوا بثواب نصرته و معونته و یتهجوا بظهور دولته و یعید ایضا قوما من اعدائه لیتنقم منهم و ینالوا بعض ما یتسحونه من العذاب فی القتل علی ایدی شیعتهم.

ندارند (جان هیک، ۹۳/۱۳۸۵).

این آموزه در مذهب پروتستان لیبرال، از زمان پیدایش نقادی کتاب مقدس، محو شده است (آستین هاروی، ۱۳۹۰: ۱۸۳).

خلاصه این که این عقیده در مسیحیت از قرن سوم میلادی-زمان مسیحی شدن حکومت- تا قرون اخیر مورد غفلت بوده است. و دوباره مورد تأکید سران سیاسی و مذهبی مسیحیت به اسم الهیات امید بخش قرار گرفته است.

الف) جایگاه بازگشت و احیای دوباره در قرآن

با توجه به تعریف رجعت اصطلاحی، جایگاه آن در مذهب تشیع، به دلالت آیات و روایات از ضروریات مذهب شیعه است (طریحی، ۱۳۶۲: ۴/۳۳۴) و با چندین جنبه مهم پیوند دارد. به عنوان نمونه:

- وارث زمین؛ منجی موعود وارث زمین خواهد شد و یاران او صالحان هستند» و لقد کتبنا فی الزبور من بعد الذکر آن الارض یرثها عبادی الصالحون» (انبیاء/ ۱۰۵). منظور از «ارض» همین زمین دنیاست و بخشی از «عباد صالح»، مردگان و منتظران ظهور حضرت منجی هستند.

- از سویی دیگر در تحقق سلطنت الهی و حکومت صالحان «وعد الله الذین آمنوا منکم و عملوا الصالحات لیستخلفنهم فی الارض کما استخلف الذین من قبلهم و لیمکن لهم دینهم الذی ارتضی لهم و لیلندلنهم من بعد خوفهم امنا یعدوننی لایشرکون بی شیئا و ... (نور/ ۵۵). خداوند به اهل ایمان خالص وعده جانشینی در زمین دنیا را داده است. اما برخی از اهل ایمان عمرشان تمام شده و از دنیا رفته‌اند، بنابر این قطعا برای تحقق وعده الهی قبل از قیامت، آنها با ظهور منجی خواهند آمد. و گرنه تخلف وعده صورت می‌گیرد. از خداوند و حکیم علی الاطلاق این موضوع قبیح و محال است.

- از سویی در برخی آیات بازگشت عده‌ای از طالحان به عنوان مقدمه رستاخیز و قیامت کبری است. و یوم نحشر من کل امه فوجا ممن یکذبُ بایتنا فهم یوزعون» (نمل/ ۸۳). ماده «حشر» با توجه به قرینه لفظیه، به معنای رجعت و قبل از قیامت است.

با توجه با مطالب بالا این موضوع در مذهب شیعه اجماعی، ضروری و از مختصات

است. و دلیل عقلی - عدم محذور عقلی مانند اجتماع نقیضین یا ارتفاع آن برای وقوع آن نیست - موافق با آنست. از اینرو برخی نوشته‌اند: «رجعت از امور ضروری است که در اخبار متواتر از سوی اهل بیت وارد شده است» (مظفر، ۱۴۲۹: ۸۳).

۱. الف) دلایل بازگشت و احیای دوبار در قرآن

قرآن به عنوان اولین منبع اعتقادی مسلمانان، موضوع بازگشت در آینده و قبل از قیامت را در قالب ماده «حشر»، «رجع» و غیره.. پیشگویی کرده که مصداق آن قیامت کبری نیست. به عنوان نمونه:

۱.۱. الف) «و یوم نحشر من کل امه فوجا ممن یکذبّ بابتنا فهم یوزعون» یاد کن روزی را که از هر امتی، گروهی از کسانی که آیات ما را دروغ انگشتاند بر می‌انگیزیم پس آن‌ها نگه داشته می‌شوند (نمل / ۸۳). حرف «من» در آیه شریفه «من بعضیّه» است. یعنی روزی که از هر امتی بعضی از کسانی که آیات ما را تکذیب می‌کردند، محشور می‌کنیم، پس آن‌ها نگه داشته می‌شوند (نمل / ۸۳). در این آیه برای «حشر» به لحاظ عقلی سه حالت متصور است.

یک: قبل از قیامت؛ دو: خود روز قیامت و سه: بعد از قیامت است. پر واضح است که احتمالات دوم و سوم «حشر» یعنی خود «قیامت» و بعد از «قیامت» معقول نیست. زیرا طبق بیان صریح قرآن مجید، حشر در قیامت عمومی است «و حشر ناهم فلم نغادر منهم احدا» محشور می‌کنیم آن‌ها را، پس احدی از آنان را فرو نخواهیم گذاشت (کهف / ۴۷). و احتمال حشر بعد از قیامت، مفهومی ندارد. چون بعد از قیامت گروهی بهشتی و گروهی جهنمی می‌شوند «فریق فی الجنة و فریق فی السعیر» گروهی به بهشت در می‌آیند و گروهی وارد آتش فروزان دوزخ می‌شوند (شوری / ۷).

بنابراین از میان احتمالات عقلی سه گانه در آیه تنها «حشر» برخی از انسانها قبل از قیامت مصداق دارد و معقول است. علامه طباطبایی همین احتمال اخیر را پذیرفته است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳۹۸/۱۵).

البته آیه دیگری مشابه این آیه در قرآن مجید است با این تفاوت که در آن غایت حشر «آتش» ذکر شده است. و آن آیه مربوط به حشر در قیامت می‌شود «و یوم یحشر اعداء الله

الی النار فهم یوزعون» به یاد کن روزی را که دشمنان خداوند گردآوری شده و به سوی آتش رانده شوند؛ پس در این کوچ، گروه‌های اول از حرکت باز داشته می‌شوند (فصلت/ ۱۹).

۱.۲ الف) حرام بودن بازگشت اقوام گناهکاری که هلاک شدند. «حرام علی قریه اهلکنها انهم لا یرجعون» بازگشت مردم سرزمینی که آنها را نابود کرده‌ایم به دنیا ناشدنی است (انبیاء/ ۹۵). چرا اقوام مانند قوم نوح، لوط و... به دنیا باز نمی‌گردند؟ زیرا آنها عذاب الهی را دریافت کردند. اما کافرانی که به مرگ طبیعی از دنیا رفته‌اند، و عذاب دریافت نکرده‌اند دو حالت برایشان متصور دارد. یکی عذاب در دنیا و دیگری عذاب در آخرت. بازگشت آنها در آخرت برای مجازات و عذاب حتمی است. اما عذاب گناهکاران در دنیا نه تنها حرام نیست، بلکه ممکن و خداوند فرموده است «و ان یتولوا یعذبهم الله عذابا الیما فی الدنیا و الاخره» و اگر از توبه رو گردان شوند، خداوند در دنیا و آخرت به عذابی دردناک عذابشان خواهد کرد (توبه/ ۷۴).

به بیان دیگر اگر چه خداوند در آیه ۹۵ از سوره انبیاء، فرموده است اقوام هلاک شده بر نمی‌گردند. اما به قول حکما اثبات شیء نفی ما عدا نمی‌کند. کافران در دنیا امکان دچار عذاب الهی را خواهند داشت.

علی بن ابراهیم قمی در تفسیر خود آیه بالا را از حیث دلالت بر رجعت، مهمترین آیه می‌داند. زیرا مورد انکار هیچ مسلمانی قرار نمی‌گیرد (قمی، ۱۳۶۳: ۷۶/۲).

۱.۳ الف) قرآن مجید مرگ عیسی بوسیله «قتل» و «به دار آویخته شدن»، را در زمان خودش، به صورت صریح منکر می‌شود «و ما قتلوه و ما صلبوه» و در ادامه مرگ او را در آینده بیان می‌کند: «وَ اِنْ مِنْ اَهْلِ الْكِتَابِ اِلَّا لَیُؤْمِنَنَّ بِهٖ قَبْلَ مَوْتِهٖ وَ یَوْمَ الْقِیَامَةِ یَكُونُ عَلَیْهِمْ شَهِدًا؛ و هیچ کس از اهل کتاب نیست مگر این که به حضرت عیسی (ع) پیش از آن که او بمیرد، ایمان می‌آورد و حضرت عیسی در قیامت علیه آنها شاهد است (نساء/ ۱۵۹). بنابراین ایمان صحیح به حضرت عیسی - نه به عنوان پسر خداوند - و مرگ حضرت عیسی در آینده و قبل از برپایی قیامت واقع می‌شود. بنابراین حضرت عیسی از جمله کسانی است که به دنیا قبل از قیامت برگشت دارد.

شاید گفته شود طبق بیان قرآن مجید حضرت عیسی که نمرده است تا لفظ بازگشت برای او صحیح باشد؟ در پاسخ گوئیم چون همهٔ مردگان روحشان بسوی خدا بازگشت دارند، و خداوند در مورد او فرمود «بل رفعه الیه» او را به لحاظ جسمی و روحی بسوی خود بالا برد (همان/۱۵۸) پس بکار بردن بازگشت در مورد حضرت عیسی صحیح است. در انجیل برنابا عدم تصلیب عیسی نیز آمده است «پس همین که خدا بر بندهٔ خود خطر دید جبرائیل، میخائیل، رفائیل و اوریل، سفیران خویش را امر فرموده که یسوع - نام عیسی به عبری است - را از جهان بر گیرند. پس آن فرشتگان پاک آمدند و یسوع را از روزنه‌ای که مشرف بر جنوب بود بر گرفتند (برنابا، فصل ۲۱۵، فقرات ۴-۵).

مسیحی غنوصی به نام والتین در سال ۱۴۰ م. مطرح کرد عیسی روی صلیب درد نکشید، بلکه شخصی به نام شمعون قیروانی مجبور شد صلیب او را حمل کند و همین شمعون قیروانی بود که از روی جهل و خطا مصلوب شد، زیرا عیسی وی را به شکل خود در آورده بود (اف، ئی، پیترز، ۱۳۸۴: ۲۳۸/۱).

علامه طباطبایی نوشته است: روایات درباره نزول عیسی (ع) در هنگام ظهور مهدی از طرق اهل سنت و شیعه از پیامبر و ائمه اهل بیت (ع) مستفیض و مشهور است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۴۶/۵).

۱.۴ الف) کلمه الساعه؛ پیامبر اکرم (ص) خود را قرین قیامت معرفی می‌فرمود: «أنا و الساعه کهاتین» من و قیامت، همانند این دو انگشت قرین هستیم (مجلسی، ۱۹۸۳: ۲۶۳/۲). علامه طباطبایی نوشته است: در عرف قرآن و هم‌چنین در لسان شرع، لفظ «ساعه» در معنای قیامت حقیقت شده است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۴۸۲/۸).

خداوند در قرآن حضرت عیسی (ع) را با توجه به نحوه خلقت او - دال بر قدرت نامحدود الهی - و افعال عیسی - دال بر مرده زنده کردن - نشانه روز قیامت اعلام کرده است «و انه لعلم الساعه فلا تمترون بها» و به راستی عیسی پسر مریم از آن روی که بدون پدر آفریده شد و مردگان را زنده می‌کرد، نشانه‌ای برای تحقق رستاخیز است (زخرف/۶۱).

از این رو با توجه به تعریف اصطلاحی «بازگشت» می‌توان نتیجه گرفت که دلالت

آیات بر موضوع «رجعت»، «نشانه بودن عیسی» برای قیامت، آیات مربوط به وارت زمین و ظهور منجی قبل از قیامت کبری یک پیوند و ارتباطی با همدیگر در ظهور بعضی حقایق و رخداد آخرالزمان در دنیا مانند: احیاء برخی صالحان و بیشتر شدن عابدین و عبادت خالصانه خداوند، کم شدن فساد و.. با هم دارند.

علامه طباطبایی در چند جای تفسیر خود چنین نوشته‌اند: روایاتی که از ائمه معصومین در تفسیر بسیاری از آیات آمده یا فرموده‌اند: مربوط به قیامت است. و یا فرموده‌اند مربوط به رجعت است، و یا فرموده‌اند مربوط به ظهور مهدی است. این نیست مگر به خاطر وحدت و سنخیتی که در این سه معناست (طباطبایی: ۱۳۹۰: ۲/ ۱۰۶ و ۱۷۵/۱۲).

اما این که چرا این سه موضوع با هم پیوند دارند؟ وی نوشته است: روز رجعت خود یکی از مراتب روز قیامت است، هر چند که از نظر ظهور به روز قیامت نمی‌رسد، چون در روز رجعت باز شر و فساد تا اندازه‌ای امکان دارد، به خلاف روز قیامت که اثری از شر و فساد نمی‌ماند (همان، ۱۰۹).

۱.۵. الف) قرآن مجید در آیات متعددی - بقره/ ۵۶- ۵۵، بقره ۲۴۲ و... حکایت از رجعت در گذشته دارد. از طرفی قرآن مجید به تکرار سنت الهی و نفی ابدی از عدم تبدیل سنت را دارد «سنة الله في الذين خلوا من قبل و لن تجد لسنة الله تبديلا» سنتی که خدا آن را در میان کسانی که پیش از شما در گذشته‌اند جاری ساخته است و هرگز در سنت خدا تغییر و دگرگونی نخواهی یافت (احزاب/ ۶۲، فاطر/ ۴۳، اسراء/ ۷۷ و فتح/ ۲۲). کلمه تبدیل به معنای دگرگونی است (جوادی آملی، ۱۳۸۴/۳۴۴).

اما چرا تبدیل در سنت الهی صورت نمی‌گیرد؟ زیرا قوانین خداوند هم بهترین قانون و هم دقیق‌ترین قانون بر صراط مستقیم است. از این رو همانطور که قرآن گزارش از بازگشت اموات در گذشته داده است، پیشگویی از بازگشت اموات در آینده نیز امکان دارد.

علامه طباطبایی در تفسیر خود نوشته است: آیات دیگری از قرآن دلالت اجمالی بر وقوع رجعت دارد مانند: «ام حسبتم ان تدخلوا الجنة و لما يأتكم مثل الذين خلوا من قبلكم» (بقره/ ۲۴۱)، آین آیات می‌فهماند آنچه در امت‌های گذشته رخ داده، در این امت

نیز رخ خواهد داد. و یکی از آن وقایع مسأله رجعت و زنده شدن مردگان است که در زمان ابراهیم، موسی، و عیسی و عزیر و ارمیا و غیر ایشان اتفاق افتاده (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲/۱۰۸).

۲. الف) اهداف بازگشت و احیای دوباره

با توجه به تعریف اصطلاحی بازگشت، رجعت‌های صورت گرفته در قرآن و سنت غیر قابل تغییر الهی می‌توان به اهداف آن در قرآن مجید اشاره کرد. البته هر کدام ممکن است چندین مورد را در بر داشته باشد، که به آنها اشاره می‌گردد.

۱. نمایش قدرت مطلق الهی است. همانطور که هم برای حضرت عزیر و هم قومش به صورت حس ظاهری قابل مشاهده بود «فانظر الی طعامک و شرابکم یتسننه و انظر الی حمارک اعلم ان الله علی کل شیء قدير» به خوراک و نوشیدنی خود بنگر که در این مدت دگرگون نشده است؛ به الاغ خود بنگر که به استخوان‌هایی چند تبدیل شده است ما تو را میراندیم و پس از صد سال به تو حیات بخشیدیم تا آنچه باید تحقق یابد و تا تو را برای مردم نشانه‌ای قرار دهیم (بقره/۲۵۹). در این آیه حیات مجدد حضرت عزیر (ع) برای قومش، برای حضرت عزیر تازه دیدن غذا خود و تبدیل استخوان‌های پوشیده الاغش به شکل اول همگی نمایش قدرت مطلق خداست.

۲. یاری مؤمنان مستضعف و کمک به تشکیل حکومت جهانی صالحان تاکنون به صورت کامل محقق نشده است؛ در حالی که اراده لایتخلف الهی هنوز محقق نشده است «وَتُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضِعُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ» ما می‌خواستیم کسانی را که در زمین به استضعاف کشیده شده بودند نعمتی گرانسنگ عطا کنیم، آنان را پیشوایی قرار دهیم که از ایشان پیروی شود (قصص/۵).

هم‌چنین در قرآن مجید آمده است «وعد الله الذين آمنوا منكم و عملوا الصالحات لیستخلفنهم فی الارض کما استخلف الذین من قبلهم» خداوند به کسانی که شما که ایمان آورده و کارهای شایسته کرده‌اند وعده داده است که آنان را در زمین جانشین امت‌های شایسته گذشته کند. چنان که شایستگان امت‌های پیشین را در زمین جانشین دیگران قرار داد (نور/۵۵).

۳. دیدن عدالت در همین دنیا و انتقام از قابیلیان تاریخ در رسیدگی به جنایات و تظلمات است. اگر دنیا بدون عدالت خاتمه بگیرد، عدالت با ظلم مساوی می‌شود. این حالت ناموزون است و با نظام احسن سازگار نیست و خلقت دنیا ابتر خواهد بود. در حالی که عقل سلیم کار ابتر از حکیم علی‌الاطلاق را نمی‌پذیرد.

۴. ایجاد بستر جهان شمولی اسلام. آراء بیشتر مفسران قرآن از آیه ۱۵۹ سوره نساء این است که آیه مربوط به حضرت عیسی (ع) است - صحیح بخاری، جلد ۲، ص ۲۵۶- و عیسی (ع) قبل از قیامت باز خواهد گشت. بازگشت او با توجه به گرایش وی به مهدی موعود و اسلام، تاثیرگذار بر ملت‌های غرب و غیر مسلمان به دین اسلام و موجب تحقق وعده الهی بر تسلط بر ادیان و موجب جهان‌شمولی آن خواهد شد « هو الذی ارسل رسوله بالهدی و دین الحق لیظهره علی الدین کله و لو کره المشرکون » اوست کسی که پیامبرش محمد را با هدایت و دین حق به رسالت فرستاد تا آن را بر همه ادیان چیره کند هر چند مشرکان ناخشنود باشند (توبه/۳۳).

۵. نمایش رحمت بیکران الهی در اجابت آمال صالحان مبنی بر همنشینی با موعود جهانی است.

۶. تفکر و تقویت ایمان ضعیف مؤمنان مانند گاو بنی اسرائیل « فقلنا اضربوا ببعضها کذلک یحی الموتی و یریکم آیاته لعلکم تعقلون » پس گفتیم: بخشی از آن گاو ذبح شده را بر مقتول بزنید تا زنده شود، بدین سان خداوند مردگان را زنده می‌کند و آیات خود را به شما نشان می‌دهد، باشد که بیندیشید (بقره/۷۳).

۷. شکرگزاری، از جمله آیاتی که دلالت بر امکان بازگشت قبل از قیامت دارد، شکرگزاری است مانند « و اذا قلتُم یا موسیٰ لن نؤمن لک حتیٰ نری الله جهره فاخذتکم الصاعقه و انتم تنظرون ثم بعثناکم من بعد موتکم لعلکم تشکرون » هنگامی که گفتید: ای موسیٰ هرگز سخن تو را نمی‌پذیریم تا این که خدا را آشکارا به چشم خود ببینیم و تأیید تورات را از او بشنویم. پس به سزای این سخنان صاعقه شما را فرو گرفت در حالی که نظاره می‌کردید، سپس شما را پس از مرگتان برانگیختیم، باشد که سپاسگزاری کنید (بقره/۵۶-۵۵).

هم‌چنین آیه «ثم بعثناكم من بعد موتكم لعلكم تشكرون» (بقره/۵۶). از عبارت «تشكرون» متوجه می‌شویم منظور از بعث، بازگشت دوباره به دنیا قبل از قیامت است. زیرا شکرگزاری و کفران مقابل هم‌اند. «شکر» اعتراف به نعمت برای تجلیل و تعظیم از منعم و کفران، چشم‌پوشی و فراموشی نعمت الهی در دنیاست.

۸. ادامه حیات برخی مردگان؛ در داستانهای قرآن، یکی از اهداف بازگشت مردگان، ادامه حیات دنیوی است. مانند: «الم تر الى الذين خرجوا من ديارهم وهم الوف حذر الموت فقال لهم موتوا ثم احياهم ان الله لذو فضل على الناس ولكن اكثر الناس لایشكرون» (بقره/۲۴۳). در حالیکه خداوند می‌فرماید شهرهایی که در اثر گناه هلاک و نابوده شده‌اند به دنیا باز نمی‌گردند «و حرام علی قریه اهلکناها انهم لا یرجعون» (انبیاء/ ۹۵).

۹. تشریف و تسلاهی خاطر صالحان و اولیاء الهی با دیدن بخشی از عذاب ظالمان قبل از رستاخیز است. البته این موضوع با رستاخیز تنافی ندارد، همانطور که عذاب دست‌جمعی اقوام گذشته یا اجرای مجازات دنیوی مانند قصاص و حدود با رستاخیز منافات ندارد. و دیگر این که «بازگشت آخرالزمانی» عمومی نیست و همه انسانها عذاب ظالمان را نمی‌بینند. هم‌چنین عذاب در «بازگشت آخرالزمانی» مقدمه‌ای و بخشی از عذاب شدید و دائمی آنها در رستاخیز است. «انما توفون اجورکم یوم القیامه» (آل عمران/۱۸۵). ماده «وفی» در لغت به معنای پرداخت و دریافت کامل است.

شیخ مفید (۴۱۳ق) می‌گوید: ان الله یرد قوما من الاموات الی الدنیا فی صورهم التی کانوا علیها فیعز فریقا و یدل فریقا و المحققین من المبطلین و المظلومین منهم من الظالمین و ذلک عند قیام مهدی آل محمد(ع)؛ به یقین خداوند گروهی از مردگان به صورت ذلیل و گروهی را به صورت عزیز با همان صورت و چهره‌ای که داشتند در هنگام ظهور مهدی به دنیا بر می‌گرداند (مفید، ۱۴۱۴: ۷۸-۷۷).

۱۰. تشویق و تربیت مؤمنان به شایستگی حضورشان در دیدن، زیستن و تحت فرمان و در رکاب منجی موعود، دین خداوند را یاری کنند. در زیارت جامعه کبیره از امام هادی(ع) آمده است که: مؤمن بایابکم، مصدق بر جعتکم، منتظر لامرکم، مرتقب لدولتکم. من به بازگشت زندگی شما در این جهان (پس از ظهور قائم) ایمان دارم،

رجعت شما را تصدیق می‌کنم و در انتظار فرمان و حکومت دولت شما هستم (مجلسی، ج ۱۰۲، ۱۳۱).

ب) جایگاه بازگشت و احیای دوباره در عهدجدید

آموزه بازگشت دوم عیسی در مسیحیت یکی از باورهای اساسی و مهم جامعه مسیحی است. زیرا هم مرتبط به آموزه های رستاخیز مردگان، داوری عیسی، حیات ابدی مسیحیان و تحقق ملکوت آسمان و حکومت آرمانی الهی است. ریشه این آموزه در دو منبع است که عبارت از:

الف) عهدجدید است. به عنوان نمونه « شما برای آمدن ناگهانی من همیشه آماده باشید تا غافلگیر نشوید» (متی ۲۴: ۴۲)، یا « مراقب باشید بازگشت ناگهانی من، شما را غافلگیر نکند... هر لحظه چشم به راه من باشید» (لوقا ۲۱: ۳۶-۳۴)، مرقس ۱۳: ۳۳-۳۲، نامه اول و دوم پولس به تسالونیکیان و... آمده است.

در عهدجدید عده‌ای از انبیاء عیسی (ع) را برای کمال اهداف سلطنت الهی همراهی می‌کنند. « شاگردان پرسیدند: چرا روحانیان یهود با اصرار می‌گویند که قبل از ظهور مسیح، الیاس نبی باید دوباره ظهور کند؟ عیسی جواب داد: حق با آنهاست الیاس باید بیاید و کارها را روبراه کند» (متی، ۱۶: ۱۱-۱۰).

ب) معروف‌ترین اعتقاد نامه‌های مسیحیان، در دو اعتقادنامه رسولان و نقیه-قسطنطنیه است، که نکات اصلی اعتقادات همه مسیحیان را به اجمال چنین بیان کرده است « عیسی در روز سوم از مردگان برخاست و به آسمان صعود کرد و برای داوری بر زندگان و مردگان باز خواهد گشت (مک‌گراث، ۱۳۸۴: ۵۷-۵۶).

۱. ب) دلایل بازگشت و احیای دوباره در عهدجدید

بر اساس دلالت صریح فقرات اناجیل همنوا اولین بازگشت عیسی به دنیای مادی، سه روز بعد از به صلیب آویختن شدن بود. و دوباره به آسمان رفت (مرقس، ۱۶: ۹-۱۶ و لوقا ۲۴: ۵۰).

هم‌چنین بر اساس صراحت فقرات انجیل متی، عیسی برای بار دوم به دنیا باز خواهد

گشت و رجعت دوم رخ خواهد داد «سر انجام نشانه آمدن من در آسمان ظاهر خواهد شد. آنگاه مردم در سراسر جهان عزا خواهند گرفت و تمام مردم دنیا مرا خواهند دید که در میان ابرهای آسمان با قدرت و شکوه خیره کننده می‌آیم» (متی، ۳۰: ۲۴).

مضاف بر این‌ها در نامه‌های رسولان؛ نامه اول و دوم پولس به تسالونیک‌ها از انتظار ظهور دوباره عیسی مسیح و حواریون عیسی نیز رخ می‌دهد «وقتی من در آن دنیای جدید بر تخت نشستم، شما شاگردان من نیز بر دوازده تخت نشسته، دوازده قبیله اسرائیل را داوری خواهید نمود (متی، ۱۹: ۲۸).

بنابر این دلیل بازگشت دوباره مسیح در آخرالزمان؛ دو وجه دارد.

وجه اول موضوع «معاد» است. در نامه اول پولس به قرنتیان آمده است «اما واقعیت اینست که مسیح پس از مرگ دوباره زنده شد، او نخستین فرد از میان کسانی است که در روز قیامت زنده خواهد شد (اول قرنتیان، ۱۵: ۲۰).

پولس بازگشت دوباره مردگان مسیحی را با بازگشت دوم مسیح مرتبط می‌داند. کورنثوس در رساله دوم خود نوشته است که پولس گفته است: الراقدون بیسوع سیحضرهم الله ایضا معه. یعنی آنان که در عیسی خفته‌اند، خدا ایشان را نیز با خود خواهد آورد (عبدالباری، ۲۰۰۴: ۱۴۶). پولس در این سخن بازگشت دوم مسیح را با توجه به آموزه عشای ربانی، مساوی قیامت اعلام داشته است. در صورتی که بین «بعث» و بازگشت روح به بدن با قیامت فرق است.

وجه دوم داوری عیسی است. در اعتقاد نامه رسولان - بند هفت: برای داوری بر زندگان و مردگان باز خواهد گشت - و دیگری در اعتقاد نامه نیقیه - شورای جهانی است که در سال ۳۲۵ م با ۳۱۸ اسقف همان بنده هفت اعتقاد نامه تصویب شد - بیان شده است.

۲. ب) شواهد فقرات عهد جدید بر رجعت

موارد متعددی از زنده کردن مردگان توسط حضرت عیسی (ع) و شاگردانش در عهد جدید گزارش شده است، گرچه جان هیک متآله مسیحی وثاقت این گزارشات را مخدوش می‌داند (مجله نظر، شماره ۳ و ۳، ۱۳۸۵)، اما به لحاظ رسمی بودن گزارشات عهد جدید بدان استناد می‌کنیم به عنوان نمونه:

۱.۲. ب. عیسی دختری را زنده کرد «سر پرست عبادتگاه گفت: دخترم الان فوت کرد ولی استدعا دارم بیایید و دستتان را بر او بگذارید تا زنده شود...» (متی، ۹: ۲۹-۱۸ و مرقس، ۵: ۴۲-۳۵) و پسری را زنده کرد (لوقا، ۷: ۱۵-۱۱).

- عیسی به شاگردان خود گفت: بیماران را شفا دهید، مرده‌ها را زنده کنید (همان، ۱۰).
- عیسی گفت: حتی مرده‌ها را نیز زنده خواهم ساخت همانگونه که خدا این کار را می‌کند (یوحنا، ۵: ۲۱).

- عیسی زنده می‌شود «فرشته به زنان گفت: نرسید! می‌دانم به دنبال عیسی مصلوب می‌گردید، او اینجا نیست! همانطور که خودش گفته بود، زنده شده است» (متی، ۲۸: ۶-۵).

بنابراین مطابق قاعده فوق زنده شدن دوباره مردگان در آخر الزمان در این دنیا قطعی است.

۳) اهداف احیای دوباره در عهدجدید

۱.۳. ب. رحمت بیکران الهی؛ بنیانگذار الهیات مسیحی، پولس نوشته است: هدف از بازگشت دوباره عیسی به دنیا در آخر الزمان را، تکمیل نجات - یکبار قربانی گناه شد - است «مسیح نیز چون یک بار قربانی شد تا گناهان بسیاری را رفع نماید، بار دیگر بدون گناه برای کسانی که منتظر او هستند ظاهر خواهد شد، به جهت نجات» (عبرانیان، ۹: ۲۸). این موضوع فرهنگ انتظار مسیح را در مؤمنان ایجاد می‌کند و با آمدن وی وارد بهشت خداوند می‌شوند.

۲.۳. ب. تربیت و تشویق به انتظار؛ «پس شما نیز چشم براه باشید، چون نمی‌دانید کی بر می‌گردم، سرشب، نیمه شب، سحر، یا صبح، مواظب باشید که وقتی می‌آیم، در خواب غفلت نباشید. باز هم می‌گویم چشم براه من باشید. اینست پیام من به شما و به همه» (مرقس، ۱۳: ۳۷-۳۵).

و هشدار به بی‌دینان «آنانی که از شناختن خدا و پذیرش خدا و پذیرش نقشه نجات از او توسط عیسی سر باز می‌زنند، به کیفر خواهد رسانید» (دوم تسالونیک، ۱: ۱۰-۸). این موضوعات در کلیسای اولیه به دلیل تبلیغ و علاقه رسولان به بازگشت دوباره

مسیح بسیار مورد توجه بوده است. اما با سیاسی شدن مسیحیت - کنستانتین مسیحی شد - این «کلید کتاب مقدس» - هنری تیسن - برای عدم درک صحیح و اجرای تعالیم فردی و اجتماعی الهی، کنار گذاشته شد. حضرت عیسی همواره انسانها را به تولد تازه برای ورود به حکومت آرمانی (ملکوت آسمان) دعوت می کرد (یوحنا، ۳: ۳).

۳.۳. ب. استقرار حکومت الهی؛ در مکاشفه یوحنا آمده است «آنگاه در آسمان صدایی بلند شنیدم که اعلام می کرد: «زمان نجات، قدرت، سلطنت خدا و حکومت بر حق مسیح رسیده است (مکاشفه، ۱۲: ۱۰).

در عهد جدید مدت حکومت مسیح هزار سال نوشته شده است. در خلال این مدت شیطان در اسارت است و بعد از آن برای چند لحظه آزاد گذاشته می شود، البته بعد از پایان این هزار سال، قیامت بعدی (دوم) رخ خواهد داد (مکاشفه، ۲۰: ۶-۲).

متکلم پروتستانی هنری تیسن در مورد این بخش از عبارات مکاشفه، معتقد است، منظور از قیامت اول و دوم جسمانی است. و در قیامت اول مؤمنان مسیحی و در قیامت دوم همه مردگان بازگشت دارند (تیسن، بی تا: ۳۳۵-۳۳۴ و ۳۶۷).

۴.۳. ب. گسترش عدالت «او بر اساس آنچه دیده یا شنیده می شود داوری نخواهد کرد، بلکه از حق فقرا و مظلومان دفاع خواهد کرد و از بد کارانی که ظلم می کنند، انتقام خواهد گرفت. او با عدالت و صداقت حکومت خواهد کرد، در آن زمان گرگ و بره کنار هم بسر خواهند برد، پلنگ و بزغاله با هم خواهند خوابید و... (اشعیا، ۱۱: ۷-۳).

ج) مقایسه بازگشت و احیای دوباره در عهد جدید و قرآن مجید

در مقایسه ابتدا به مشترکات به لحاظ نقشی که در وحدت ادیان دارند و سپس به اختلافات پرداخته می شود

۱. ج) مشترکات عهد جدید و قرآن مجید

۱.۱. ج. آموزه بازگشت و احیای دوباره مردگان از ضروریات مذهب شیعه و دین مسیحیت است. این اعتقاد مبتنی بر برخی آیات قرآن مجید به عنوان نمونه (نمل/۸۴) و در عهد جدید (متی، ۲۴: ۳۰) آمده است

- ۲.۱. ج. فرهنگ انتظار بازگشت، به لحاظ توجه در قرون اولیه مورد تبلیغ در بین مؤمنان بوده و از جایگاه خاص و ویژه برخوردار بود. اما به مرور زمان کم رنگ گشته است.
- ۳.۱. ج. آموزه بازگشت در برخی اهداف مانند نمایش رحمت بیکران الهی، تشویق و تربیت مؤمنان و.. مشترکند.
- ۴.۱. ج. زمان «بازگشت» به لحاظ تاریخ معلوم نیست ولی به لحاظ وقوع پس از ظهور منجی موعود و بدون اطلاع قبلی است (متی، ۲۴: ۵۱-۳۲).
- ۵.۱. ج. این بازگشت بنا بر اعتقاد نامه رسولان جسمانی و فیزیکی است (مک گراث، ۱۳۸۴: ۵۶). در قرآن نیز این گونه است (حج/۳، یس/۷۹ و نور/۲۴). لذا هر دو کتاب، تناسخ را قبول ندارند. البته در انجیل یوحنا بازگشت مسیح، به صورت معنوی است (آستین هاروی، ۱۳۹۰: ۱۸۲)..
- ۶.۱. ج. حضرت عیسی (ع) در بازگشت آخرالزمانی حضور دارند.
- ۷.۱. ج. بازگشت حضرت عیسی در آخرالزمان مؤثر در برپایی حکومت آرمانی و سلطنت الهی است.
- ۸.۱. ج. در این بازگشت، حکومت الهی برقرار و نجات مؤمنان صورت می‌گیرد. «مسیح بار دیگر خواهد آمد تا آنانی را که با صبر و اشتیاق چشم براه او هستند، نجات بخشد» (عبرانیان، ۹: ۲۸).
- ۹.۱. ج. بازگشت و احیای دوباره، مقدم بر رستاخیز است.
- ۱۰.۱. ج. دلایلی نقلی (متنی) بر بازگشت نقلی است.

۲. ج. تفاوت‌ها

- ۱.۲. ج. اعتقاد به این آموزه در غالب جامعه مسیحی پذیرفته شده است ولی در اسلام از مختصات مذهب شیعه است.
- ۲.۲. ج. بازگشت اول عیسی بعد از مرگ جسمانی و روی صلیب صورت گرفته است. و سه روز بعد زنده شده و دوباره مرده است. مسیح برای دوم خواهد آمد.
- اما در قرآن، حضرت عیسی نمرده و عروج او جسمانی و روحانی بوده است «و ما قتلوه یقیناً بل رفعه الله الیه» (نساء/۱۵۸-۱۵۷) علامه طباطبایی در المیزان با توجه به «بل»

اضرابیه در آیه به دفاع از عروج جسمانی و روحانی پرداخته است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۳۹/۵).

۳.۲. ج. در عهد جدید، با احیای دوم مسیح بازگشت خواص (یحیی، متی، ۱۷: ۱۴-۱۰ و حواریون، متی ۱۹: ۲۸) و عمومی است و لی در قرآن بازگشت خصوصی و برخی از صالحان و طالحان را شامل می‌شود.

۴.۲. ج. چهره عیسی در بازگشت دوم همراه با وحشت توصیف شده است (یوحنا، ۱۹). در اسلام این گونه نیست.

۵.۲. ج. عملکرد عیسی در بازگشت دوم، تشکیل حکومت هزار ساله است « با مسیح هزار سال سلطنت خواهند کرد» (مکاشفه، ۲۰: ۶ و ۴). منظور از سلطنت، سلطنت زمینی است. اما در روایات اسلامی عیسی برای یاری کنند موعود و منجی می‌آید (مجلسی، : ۱۹۱/۵۲).

۶.۲. ج. عملکرد مسیح در بازگشت دوم «داوری» بر مسیحیان است. در اسلام داوری بر عهده خداوند است.

۷.۲. ج. در عهد جدید بازگشت دوم عیسی، همان «رستاخیز» است « هنگامی که من، مسیح موعود، با شکوه و جلال خود و همراه با تمام فرشتگانم بیایم، آنگاه بر تخت با شکوه خود خواهم نشست. سپس تمام قومهای روی زمین در مقابل من خواهند ایستاد و من ایشان را از هم جدا خواهم کرد. کسانی که طرف راست منند، خواهم گفت بیاید تا شما را در برکاب ملکوت خدا سهیم گردانم..... سپس به کسانی که در طرف چپ من قرار دارند خواهم گفت ای لعنت شده‌ها از اینجا بروید و به آتش ابدی داخل شوید» (متی، ۱۵: ۴۱-۳۱) و (متی، ۱۹: ۲۸).

لازم به ذکر که در عهد جدید با بازگشت دوم عیسی، دو رستاخیز گزارش شده است. رستاخیز خواص و دیگری رستاخیز عمومی است. اما در قرآن، بازگشت عیسی نشانه و مقدمه قیامت است (زخرف/ ۶۱).

اما در اسلام این گونه نیست. همانطور که قبلاً بیان شد بین بازگشت و قیامت تفاوت‌هایی وجود دارد.

۸.۲. ج. بازگشت دوم مسیح، همان پایان جهان هستی است. یکی از الهیدان کاتولیک نوشته «در پایان جهان، مسیح پیروزمندانه به عنوان **داور** همه انسان‌ها و فرشتگان دوباره خواهد آمد. این همان رجعت و داوری‌ای است که مسیح بسیاری از اوقات با حواریان خود درباره آن سخن گفته است. این عقیده جزء ثابت سنت کاتولیک است» (برانتل، ۱۳۸۱: ۲۷۶-۲۷۴). در اسلام بعد از رجعت با «سور اسرافیل» پایان جهان صورت می‌گیرد.

۹.۲. ج. سرنوشت شیطان در عهد جدید زندانی شدن به مدت هزار سال است و دوباره برای چند لحظه آزاد می‌شود. در صورتی که در روایات اسلامی شیطان کشته می‌شود.

نتیجه گیری

اعتقاد به بازگشت و احیای دوباره عده‌ای از صالحان و طالحان به دنیا، بعد از قیام حضرت مهدی (ع) و قبل از قیامت کبری از مختصات مذهب شیعه و ادعای اجماع بر آن شده است. در این خصوص با استفاده از حجیت ظهور الفاظ نزد عرف و عقلا به بررسی برخی آیات قرآن مجید (نمل/ ۸۳، انبیاء/ ۹۵، نساء/ ۱۵۹ و زخرف/ ۶۱، بقره ۵۵-۵۶ و بقره ۲۴۲) پرداخته شد. و مشخص شد که اعتقاد به آن منطبق بر آیات مربوط به موضوع است. هم چنین از نظر قرآنی این اعتقاد دارای اهداف تربیتی، سیاسی و... است. و این اعتقاد شیعیان موجب پذیرش تناسخ و نفی معاد نمی‌گردد. علاوه بر این دلالت ادله قرآنی در تقویت روایات این باب بوده و جبران ضعف‌های احتمالی سندی و دلالی روایات دارد. هم چنین اعتقاد به بازگشت دوباره مسیح در آخرالزمان براساس متن عهد جدید و دو اعتقادنامه مهم رسولان و نقیه بوده است. این اعتقاد دارای اهداف تربیتی و سیاسی است. گرچه برخی الهیدانان مسیحی مانند جان هیک به متون حاکی از آنها مناقشه دارند. در این مقاله مقایسه بازگشت آخرالزمانی در هر دو کتاب صورت گرفت و به اشتراکات و تفاوت‌های بین دو کتاب اشاره گردید.

فهرست منابع

- قرآن مجید، (۱۳۸۸) ترجمه سید محمد حسین طباطبایی، دفتر نشر معارف.
- کتاب مقدس ترجمه قدیم، (۱۹۹۹) انتشارات ایلام چاپ نخست (۱۹۹۶) و چاپ دوم.
- انجیل برنابا، (۱۹۰۸م) ترجمه خلیل سعاده، قاهره، دارالبشیر، مطبعه المنار.
۱. ادی، ویلیام (۱۹۷۳م)، الكنز الجلیل فی تفسیر الانجیل، مجمع الكنائس فی شرق الادنی، بیروت.
 ۲. ابن منظور، محمد بن مکرم (ه. ۱۴۱۴) لسان العرب، دارالفکر، لبنان - بیروت.
 ۳. اف، ئی، پیترز (۱۳۸۴) یهودیت، مسیحیت و اسلام، ترجمه حسین توفیقی، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
 ۴. الاحمد، امین، عبادی، عبدالصمد و طه حسین (ه. ۱۳۴۷)، فجر الاسلام، مکتبه النهضه المصریه، القاهره.
 ۵. آستین هاروی، ون (۱۳۹۰) فرهنگ الهیات مسیحی، مترجم جواد طاهری، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران.
 ۶. انس الامیرکانی، جیمز (م. ۱۸۹۰)، نظام التعلیم فی علم اللاهوت القویم، مطبعه الامیرکان، الطبعة الثانية.
 ۷. آلوسی، محمود بن عبدالله (ه. ۱۴۱۵)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثالی، محقق علی عبدالباری عطیه، دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون، لبنان - بیروت.
 ۸. برانتل، جورج (۱۳۸۱)، آیین کاتولیک، ترجمه حسن قنبری، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، قم.
 ۹. بیضاوی، عبدالله بن عمر (ه. ۱۴۱۸)، انوار التنزیل و اسرار التأویل، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
 ۱۰. جان هیک (۱۳۸۵)، ابهام‌ها ایمان مرا سست نکرد، ترجمه محمد میرزاخانی، مجله نظر، سال چهارم، شماره ۳ و ۴.

۱۱. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴)، معرفت‌شناسی در قرآن، محقق حمید پارسانیا، انتشارات اسراء، چاپ سوم.
۱۲. زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷هـ) الکشاف عن حقایق غوامض التنزیل و عیون الاقاویل فی وجوه التأویل، مصحح حسین احمد، مصطفی، دار الکتبای العربی، لبنان- بیروت.
۱۳. شریف مرتضی (۱۴۰۵ق)، رسائل الشریف المرتضی، دار القرآن الکریم، قم.
۱۴. شیخ طوسی، محمد بن حسن (بی تا)، التبیان فی تفسیر القرآن، احیاء التراث العربی - بیروت.
۱۵. شیخ المفید، محمد (۱۴۱۴ق)، اوائل المقالات، دار المفید للطباعة و النشر و التوزیع بیروت. لبنان .
۱۶. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۹۰هـ) تفسیر المیزان، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، لبنان - بیروت.
۱۷. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ش)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، انتشارات ناصر خسرو، تهران.
۱۸. عبدالباری، فرج الله (۲۰۰۴م) یوم القیامه بین الاسلام و المسیحیه و اليهودیه، الافاق العربیه، چاپ اولی.
۱۹. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۴هـق) الاربعین فی اصول الدین، محقق سقا احمد حجاری، دارالجمیل - بیروت - لبنان.
۲۰. فیومی، احمد بن محمد بن علی المغری (۱۴۱۴ق)، مصباح المنیر، کتاب الرءاء،
۲۱. قمی، محمد ابراهیم (۱۳۶۳)، تفسیر القمی، محقق موسوی جزایری، طیب، قم. چاپ سوم.
۲۲. قریشی بنابی، علی اکبر (۱۴۱۲ق)، دارالکتب الاسلامیه، تهران.
۲۳. قشیری نیشابوری، مسلم (بی تا) الصحیح، دارالفکر، بیروت.
۲۴. کورانی، علی (۱۳۸۹)، عصر ظهور، مترجم مهدی حق، شرکت چاپ و نشر بین الملل

۲۵. مجلسی، محمد باقر (۱۹۸۳ م.) بحار الانوار الجامعه لدرر اخبار الائمة الاطهار، بیروت، دار احیاء التراث العربی
۲۶. مظفر، محمد رضا (۱۴۲۹ هـ)، عقاید الامامیه، انتشارات انصاریان، قم
۲۷. معین، محمد و شهیدی، جعفر (۱۳۷۷)، لغت نامه دهخدا، ج ۸، مؤسسه و چاپ دانشگاه تهران. تهران.
۲۸. مک گراث، ایستر (۱۳۸۴)، الهیات مسیحی، ترجمه بهروز حدادی، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب .
۲۹. هنری تیسن (بی تا)، الهیات مسیحی، ترجمه طاووس میکائیلیان، انتشارات حیات ابدی، تهران.

قربانی به مثابه شیوه شکرگزاری در عهدین و قرآن

فاطمه گودرزی^۱

محسن احتشامی نیا^۲

بخشعلی قنبری^۳

چکیده

«قربانی» به مثابه شکرگزاری منحصر به ادیان ابراهیمی نبوده بلکه امری عام و مرسوم در میان ادیان الاهی و غیرالاهی بوده و همواره به عنوان آیینی مهم در همه ادیان وجود داشته. پیروان این ادیان از طریق قربانی کردن، احترام و شکر خود را نسبت به خدا ابراز می کردند و عقیده داشتند که تنها خدا، سرور همه و سرچشمه واقعی مقام دنیا و شایسته سپاسگزاری است. این پژوهش نشان داد که در یهودیت قربانی عبادتی مستقل و مهم محسوب می شود. چنانچه تنخ قربانی را اولین عبادت و قربانگاه را اولین عبادتگاه معرفی می نماید. در مسیحیت و عهد جدید قربانی منسوخ شده و قربانی با فداکاری عیسی مسیح مصادف می شود. به طوری که او هم قربانی، هم قربانگاه و هم قربانی کننده شمرده می شود. اسلام قربانی را ضمن مناسک حج و یکی از اعمال واجب و برای غیرحاجیان امری مستحب برای شکرگزاری اعلام می کند. مهم ترین تفاوت عهدین و قرآن در قربانی تفاوت در نوع نگاه به قربانی است.

واژگان کلیدی

قربانی، شکر، خدا، قرآن، عهدین.

۱. دانشجوی دکتری، گروه علوم قرآن و حدیث، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.
Email: fatemehgoodarzi61@gmail.com
۲. دانشیار، گروه علوم قرآن و حدیث، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)
Email: m.ehteshaminia@yahoo.com
۳. دانشیار، گروه فلسفه، ادیان و عرفان، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.
Email: bak.qanbary@iauctb.ac.ir

طرح مسأله

بشر ابتدایی همواره سعی بر این داشته که به طریقی قوای غیبی و نیروهای موجود در طبیعت همچون (رعدوبرق، آتش فشان، طوفان و...) و ارواح را مسخر خویش نموده و آنان را به نفع خویش بگمارد. لکن به زودی دریافت که این امر محال است؛ لذا با اظهار عجز و ناتوانی در مقابل آنها، آنان را به انجام مقصود و امور خود ترغیب می‌نمود. این مسأله زمینه بروز اعمال و افعالی شد که از آن تعبیر به مناسک مذهبی شد که نخست به صورت تقدیم هدایا و اعطای تحفه‌ها از جمله «قربانی» بود. به هر صورت، آیین قربانی به تدریج و به مرور زمان تکامل یافت و با مناسک خاصی همچون خواندن ادعیه و مناجات در مکان مخصوص مانند معابد و مقابر مقدس انجام می‌شد و برای اینکه این امور از روی قاعده و به نحو احسن انجام گیرد نیاز بود کسانی همچون رئیس خانواده یا قبیله و بامرو زمان توسط طبقه خاصی چون کاهنان و روحانیان صورت گیرد. اساسی‌ترین و قدیمی‌ترین رسم عبادت قوم عبرانی هم تقدیم قربانی از حیوانات اهلی برای خدایان و ارواح مقدس بود. ابتدا این مراسم در کوه‌ها و اطراف صخره‌ها انجام می‌شد. مردم با آمدن حضرت موسی (ع) مناسک خود را در چادرها که تورات آن را خیمه عهد می‌خواند برپا می‌کردند. این خیمه‌ها به عنوان مراکز دینی قوم عبرانی محسوب می‌شد. علاوه بر مکان آیین قربانی به عنوان محل تجمع قوم در ایام مقدس و جشن‌های دینی بود. با تدوین تنخ نحوه برگزاری آیین قربانی شکل نوینی به خود گرفت و علل و انگیزه‌های انجام این عمل دینی هم بیان شد و شکرگزاری به درگاه خدا یکی از مهم‌ترین انگیزه‌های عمل قربانی شد.

همین وضعیت کم‌وبیش البته به‌طور کم‌رنگ در عهد جدید هم مطرح شد. بخش وسیعی از شریعت مکتوب در مسیحیت هم به‌عنوان ماده قربانی و هم به‌عنوان قربانی‌کننده، فدیهای برای گناهان انسان می‌شود و مراسم عشای ربّانی به‌عنوان آیین رمزی و سمبلیک جایگزین انواع قربانی‌ها می‌گردد.

در امتداد تنخ و عهد جدید قربانی در برخی از آیات قرآن کریم، در معنا و مفهوم نسبتاً جدید و با اهداف و انگیزه‌های خاصی مطرح و شکرگزاری هم به‌عنوان مهم‌ترین

انگیزه در نظر گرفته شد. خلاصه اینکه در منابع مقدس یادشده قربانی به‌منظورهای مختلف به‌ویژه برای شکرگزاری به درگاه خدا مطرح شده است.

محمدرضا وصفی و سیدروح‌الله شفیع در مقاله «بازخوانی تطبیقی داستان قربانی پسر ابراهیم(ع) در سنت‌های یهودی مسیحی و اسلامی»، فاطمه لاجوردی و مینا بهاری در مقاله «مفهوم قربانی در دیدگاه سه تن از محققان سده‌های ۱۹ و ۲۰ میلادی»، آرمان شیشه‌گر در مقاله «جایگاه نذورات و پیشکش قربانی» و علیرضا اسلام در مقاله «تحول قربانی از انسان به حیوان نقطه عطفی در روند عقلانی شدن».

واژه‌شناسی قربانی در عهدین

مطالعه کتب ادیان نشان می‌دهد که قربانی در اصطلاح کلی علم ادیان، عبارت‌اند از: گرفتن زندگانی موجود زنده اعم از انسان، حیوان یا نباتات، از راه کشتن، سوزاندن، دفن کردن و یا خوردن که به‌منظور تقرب به خدایان و جلب نظر آنان صورت می‌گیرد. در یهودیت واژه «korban» برای قربانی به کار برده می‌شود. معنای اصلی این کلمه تقرب به خداوند و از ریشه «karav» به معنای نزدیک شدن است (Birnbau, 1995:550) معادل انگلیسی قربانی «Sacrifice» است و از «Sacrificium» گرفته شده است که ترکیبی است از دو کلمه «Sacer» به معنای مقدس و کلمه «Facere» به معنای ساختن و این معنا را می‌رساند که قربانی کردن جنبه تقدس و خدایی به قربانی می‌بخشد (Henninger, 1987:12/544).

گاهی واژه پیشکش نیز برای قربانی استفاده می‌شود. پیشکش گاهی مترادف قربانی و گاه اعم از قربانی و به معنای هدیه دادن است.

قربان به معنای تقرب جستن، نزدیک شدن به خدا، بالا بردن در مکان معین و تقدیس شده‌ای مثل کوه یا زیر درخت بزرگ یا روی قربانگاه می‌باشد. (کانون یوحنا‌ی رسول، تبعید و بازگشت، ص ۱۳۳).

قربانی‌ها که در حقیقت یک هدیه را همراه خود داشته‌اند، اما در اصل شامل ارزش‌هایی مانند وقف، مشارکت، کفاره، جریمه بودند. هدایای مختلف عملکردهای متفاوت داشتند اما عملکرد اولیه و اصلی آنان کفاره و پرستش بوده است. (محمدیان،

دائرةالمعارف کتاب مقدس، ص ۱۳۹) و برخی منابع نفس قربانی را دلیل بر توبه اعتراف و تقدیس و کفاره و شکر و در معنای هدیه دانسته‌اند (هاکس، قاموس کتاب مقدس، ص ۶۹۱).

در کتاب مقدس، سفر اعداد و لاویان، کلمه قربان در معنای هر گونه هدیه به کار رفته است. در انجیل متی ۱۵:۷: لیکن مژما؟ می گوید هر که پدر و مادر خود را گوید آنچه از من به توقع رسد هدیه‌ای است و نیز در انجیل مرقس ۷:۱۱: ... آنچه از من نفع یابی قربان، یعنی هدیه برای خداست.

نخستین قربانی در عهد عتیق مربوط به قربانی فرزندان آدم است. در تورات آمده است: «بعد از مرور ایام واقع شد که قائن (قایل) هدیه‌ای از محصول زمین برای یهوه آورد و هابیل نیز از نخست‌زادگان گله خویش و پیه آنها هدیه‌ای آورد» (پیدایش ۴: ۳-۴). قربانی نوح دومین جریان قربانی در تنخ است. هنگامی که نوح پس از طوفان از کشتی بیرون آمد قربانگاهی ساخت و برای خدا قربانی کرد و بوی آن به مشام یهوه رسید (پیدایش ۸: ۲۰-۲۱). سومین قربانی قربانی فرزند ابراهیم (ع) است. خدا به ابراهیم دستور داد تا فرزند خود اسحاق را قربانی کند ولی هنگامی که اطاعت محض ابراهیم را دید قوچی را برای قربانی به جای اسحاق فرستاد (پیدایش ۲۲: ۱-۱۳).

قربان در قرآن کریم

این واژه را در قرآن به ترتیب در سوره‌های ذیل می‌توان دید:

در قرآن در مورد داستان دو پسر آدم (ع) آمده است: «وَأْتَلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ بَنِي آدَمَ بِالْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتُبِّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَكَمْ يُتَقَبَّلُ مِنَ الْآخِرِ قَالَ لَأَقْتُلَنَّكَ قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ؛ و داستان دو پسر آدم را به دستی بر ایشان بخوان هنگامی که (هر یک از آن دو) قربانی پیش داشتند پس از یکی از آن دو، پذیرفته شد و از دیگری پذیرفته نشد. (قایل) گفت: حتماً تو را خواهم کشت. (هابیل) گفت: خدا فقط از تقوایندگان می‌پذیرد» (مائده/۱۲۷).

این اولین سخن از قربانی و احتمالاً اولین قربانی می‌باشد که توسط فرزندان آدم ابوالبشر انجام پذیرفت. به نظر می‌رسد قربانی یک عبادت مستقل بوده است. ولی در آیات دیگر، قربانی فقط در مراسم و مناسک حج و به‌عنوان یکی از واجبات حج محسوب است.

چنانچه در آیات زیر آمده است:

ای کسانی که ایمان آورده‌اید حرمت شعائر خدا و ماه حرام و قربانی بی‌نشان و قربانی‌های گردن‌بنددار و راهیان بیت‌الله‌الحرام را که فضل و خشنودی پروردگار خود را می‌طلبند، نگه دارید و چون از احرام بیرون آمدید (می‌توانید) شکار کنید و البته نباید کینه‌توزی گروهی که شما را از مسجدالحرام بازداشتند، شما را به تعدی وادارد و در نیکوکاری و پرهیزگاری همکاری کنید و در گناه و تعدی دستیار هم نشوید و از خدا پروا کنید که سخت کیفر است (مائده/۲). در آیه دیگر قربانی شتران فربه را به‌عنوان نمونه عالی از قربانی مطرح کرده که لازم است از گوشت آن به فقرا هم داده شود (حج/۳۶-۳۷؛ مائده/۹۷).

در آیه دیگری از قربانی به‌عنوان کفاره گناه و یا انجام ندادن عملی واجب یاد شده است البته به‌جای قربانی می‌توان روزه گرفت (بقره/۱۹۶).

در *تحریرالوسیله* ضمن مبحث کتاب حج آمده است: دوم از واجبات مینی، قربانی کردن است و واجب است که یکی از انعام سه‌گانه یعنی شتر، گاو و گوسفند باشد «گاو همیشه هم جزء گاو است» و قربانی کردن دیگر حیوانات جایز نیست و بهترین آن شتر است و بعد از آن گاو و یک قربانی به‌جای دو نفر مجزا نیست (امام خمینی، *تحریرالوسیله*، ج ۲، ص ۲۳۰).
قربانی باید سالم (غیرمریض)، کامل (غیرناقص) غیرلاغر، غیرسالخورده و دارای سن خاصی شده باشد. ضمن اینکه در برخی از آیات وجوب انجام قربانی بیان شده است (آل‌عمران، ۱۸۳).

در جای دیگر آمده: آگاه باشید آیین پاک از آن خداست و کسانی که به‌جای او دوستانی برای ود گرفته‌اند (به این بهانه که) ما آنها را جز برای اینکه ما را هرچه بیشتر به خدا نزدیک گردانند، نمی‌پرستیم، البته خدا میان آنها درباره آنچه که بر سر آن اختلاف دارند، داوری خواهد کرد. در حقیقت، خدا آن کسی را که دروغ‌پرداز ناسپاس است، هدایت نمی‌کند (زمر/۳).

«فَلَوْ لَا نَصَرَهُمُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ قُرْبَانًا آلِهَةً بَلْ ضَلُّوا عَنْهُمْ وَذَلِكُمْ إِفْكُهُمْ وَمَا كَانُوا يَفْتَرُونَ؛ پس چرا آن کسانی را که غیر از خدا، به‌منزله معبودانی، برای تقرب (به خدا)

اختیار کرده بودند، آنان را یاری نکردند بلکه از دستشان دادند و این بود دروغ آنان و آنچه بر می‌یافتند» (احقاف/۲۸).

غیر از این موارد در قرآن کریم واژگانی چون ذبح، هدی و قلائد و کلمه نحر که تنها یک‌بار در قرآن کریم به کار رفته است نیز دلالت بر قربانی می‌کند.

قربان در اصل مصدر است به معنای نزدیک شدن و نیز اسم به کار می‌رود و منظور هر کار خیری است همان‌طور که در مجمع‌البیان (طبرسی، مجمع‌البیان، ص ۱، ۲، ۹۰۰، ۳، ۴، ۲۸۲) و مفردات راغب اصفهانی (مفردات، ص ۶۶۴) و قاموس قرآن (قرشی، قاموس قرآن، ص ۲۹۶، ۵) و اقرب‌الموارد (الخوری الشرتونی البنانی، اقرب‌الموارد، ص ۲، ۱۹۹۷) گفته شده است.

قرآن ریشه «ذ.ب.ح» را تنها در حکایاتی به کار برده که از شخصیت‌های شناخته شده اسفار خمسه یاد می‌کند، سوره صافات درباره قربانی ابراهیم (ع) و آن قربانی که جای پسرش را گرفت، سخن می‌گوید و با اشاره به فرزند ابراهیم (ع) می‌فرماید: او را به‌ازای قربانی بزرگ (ذبح عظیم) باز رها کنید.

در مواردی «ذبح» به معنای کشتن است: «...و يُذْبِحُونَ أَبْنَاءَ كُمْ...» (ابراهیم/۶)، «...يُذْبِحَ أَبْنَاءَهُمْ...» (قصص/۴) که فرعون به کشتن کودکان فرمان می‌دهد. «لَأَعَذِّبَنَّهُ عَذَابًا شَدِيدًا أَوْ لَأَذْبَحَنَّهُ أَوْ لَيَأْتِيَنِّي بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ» که سلیمان اعلام می‌کند که اگر هدهد از فرمان او سرپیچی کرده باشد، او را سر خواهد برید (نمل/۲۱).

همچنین واژه «هدی» به قربانی که حج گزاران به مکه می‌برند اختصاص یافته است. از جمع‌بندی آیات یادشده می‌توان قربانی از دیدگاه قرآن را به این صورت تعریف کرد: قربانی نثار یکی از دارایی‌های مهم انسان مؤمن است که فرد برای ابراز ایمان و تقرب به خدا باید آن را انجام دهد.

مکان قربانی

مکان قربانی در قرآن کوهی است که نام آن ذکر نشده (بقره/۱۹۶) اما در سفر پیدایش ۲۲:۲ مکان قربانی را بر کوهی در موریا معرفی می‌کند که ابراهیم آن موضع را «یهوه یری» نامید (هاکس، قاموس کتاب مقدس، ۸۷۷ و ۸۷۸، سفر پیدایش ۲۲:۱۴). البته به نظر می‌رسد

که ابراهیم با یقین به عقلانی بودن همه دستورهای خدا، می‌داند که این دستور در نهایت تغییر خواهد کرد. وقتی چاقو را بر گردن فرزند می‌گذارد، فرشته ندا می‌دهد که قربانی نکن و ابراهیم قوچی را می‌بیند که شاخ‌هایش لابه‌لای درختان گیر کرده است و او قوچ را به عوض فرزند خود به‌عنوان سوختنی به یهوه تقدیم می‌کند. به این ترتیب خدا با این دستور هم قربانی انسان را مطرح و هم آن را برای همیشه نفی می‌کند تا پیروان ابراهیم از این به بعد هرگز دست به قربانی انسان نزنند.

هم قرآن و هم کتاب مقدس (عبرانیان ۱۱: ۱۷-۱۹) علت طلب قربانی فرزند از جانب خداوند را امتحان و آزمایش ابراهیم (ع) می‌دانند و آنچه بسیار مهم‌تر از قربانی جلوه می‌کند انگیزه و هدفی بود که ابراهیم (ع) را به این عمل واداشته است و آن اجابت دستور خداوند در این رابطه بود تا از آزمایش و امتحان الهی سربلند بیرون آید.

مکان قربانی در قرآن هم مورد توجه قرار گرفته است:

«وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ؛ وَ هَمَّ اَعْمَالِ حَجِّ وَ عَمْرِهِ رَا بَرَاىِ خَدَا بَه پَاىَاَن رَسَاَنِيَدِ وَ اَكْر تَرَسِ وَ مَنَعِي پِيَش اَيَدِ قَرْبَانِي كَنِيَدِ بَه اَنچِه مَقْدُورِ وَ مِيَسَرِ اسْت» (بقره/۱۹۶).

بهترین وقت قربانی در منی پس از طلوع آفتاب روز عید (قربان) است و امامیه معتقد است که جایز نیست، قبل از روز دهم ذبح یا قربانی کنند (مغنیه، الفقه علی المذاهب الخمسه، ص ۲۶۷) و بنا به مذهب امامیه در احرام حج محل قربانی منی است و تنها برای مریض و یا محصور به دشمن جایز است که در حرم و یا در حدیبیه که جزء حرم نیست (محلی که رسوا خدا(ص) در آن از رفتن به مکه ممنوع شد و در همان جا قربانی نحر کردند) نحر و ذبح کند و در احرام عمره محل قربانی مکه می‌باشد (طبرسی، مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن، ج ۱ و ۲، ص ۵۱۹).

عناصر قربانی

در قربانی عناصری وجود دارد که در قرآن و عهدین به این عناصر اشاره شده است که باعث به فعلیت رسیدن آن فعل می‌شوند که در ادامه به توضیح آنها می‌پردازیم:

۱) قربانی کننده

بسیاری از ادیان اجازه می‌دهند که قربانی‌ها نه تنها توسط یک گروه برای مقاصد اجتماعی انجام گیرد، بلکه قربانی‌های انفرادی نیز برای دلایل شخصی انجام پذیرد. گرچه این نوع از قربانی‌ها کم و نادرند. قربانی‌هایی که گروه اهدا می‌کند، توسط نماینده‌ای تقدیم می‌شود که در آن قربانی کننده می‌تواند رئیس قبیله یا خانواده یا رهبر گروهی از قبایل و شکارچیان باشد. در مواقعی نیز این عمل توسط اشخاص خاص با افعال مذهبی خاص انجام می‌شود که این اشخاص شامل فالگیران، طلسم‌کنندگان، جادوگران، جن‌گیرها می‌شد. فعل قربانی تنها به این افراد اختصاص ندارد بلکه در برخی فرهنگ‌ها، روحانیون یا کاهنان این عمل را به‌عهد می‌گیرند و گاه نیز شاهان، سلاطین و یا خاقان‌ها قربانی‌های خاصی را انجام می‌دادند (Eliade, *The encyclopedia of religion*, pp545).

۲) ماده قربانی

هر چیز با ارزش نزد آدمیان می‌تواند به‌عنوان ماده قربانی قرار گیرد. این ارزش ممکن است ضروری، سمبولیک و حتی غیرضروری باشد. به‌طور کلی آذوقه‌ای که در همه جا یافت نمی‌شد و نیز اشیای بی‌جان هم می‌توانند جزء ماده قربانی باشند. سنت‌های دینی باستان بسیاری از چیزهایی که براساس علم امروزی بی‌جان شمرده می‌شوند را جاندار و شایسته قربانی به حساب می‌آوردند. آنان در این زمینه اصناف قربانی را در نظر می‌گرفتند؛ گیاهان و اشیای بی‌جان (مانند لباس، جواهرات، اسلحه، سنگ‌های قیمتی و یا فلزات قیمتی و در جوامع پیشرفته‌تر سگ‌ها). در کنار اینها انسان و حیوانات قرار می‌گیرند که پیشکشی‌هایی‌اند که در آنها خون جریان دارد (Eliade, *The encyclopedia of religion*, pp545,546).

در برخی منابع هم از انواع قربانی یاد شده است: یکی قربانی خونی و دیگری قربانی غیرخونی و اما قربانی خونی عبارت بود از حیوانات اهلی پاک همچون گاو و گوسفند و کبوتر و قربانی غیرخونی عبارت بود از نوبرهای مراسم مختلف و شراب و روغن و آرد (هاکس، قاموس کتاب مقدس، ص ۶۹۱).

قربانی سوختنی یا گوشتی

در *لاویان* آمده که خداوند در خیمه عبادت با موسی سخن گفت و به او فرمود که قربانی باید گاو گوسفند و یا بز باشد. اگر بخواهد برای قربانی سوختنی یک گاو قربانی کند آن گاو باید نر و بی‌عیب باشد گاو را دم در و ورودی خیمه عبادت بیاورد تا مورد قبول خداوند قرار گیرد (*لاویان* ۱: ۳-۱).

قربانی غیر گوشتی که شامل قربانی با آرد و شراب می‌شود. در *لاویان* درباره قربانی با آرد آمده است: هرگاه کسی برای خداوند هدیه آردی آورد هدیه او باید از آرد مرغوب باشد. او باید روغن زیتون روی آن بریزد و کندر بر آن بگذارد پس یک مشت از آن را بسوزاند بقیه آرد به هارون و پسرانش داده شود تا برای خوراک از آن استفاده کنند (*لاویان* ۲: ۳-۱).

درباره قربانی نوشیدنی در خروج آمده است: هر روز دو بره یک‌ساله روی قربانگاه قربانی کن یک بره را صبح و دیگری را عصر قربانی کن. با بره اول یک کیلو آرد مرغوب که با یک لیتر روغن زیتون مخلوط شده باشد تقدیم کن. یک لیتر شراب نیز به‌عنوان هدیه نوشیدنی تقدیم نما و بره دیگر را موقع عصر قربانی کن و با همان مقدار آرد و روغن و شراب تقدیم کن. این قربانی که بر آتش تقدیم می‌شود و مورد پسند خداوند خواهد بود. این قربانی سوختنی همیشگی خواهد بود و نسل‌های آینده شما نیز باید در کنار عبادتگاه آن را به حضور من تقدیم کنند (خروج ۲۹: ۳۸-۴۲).

۳) دریافت‌کننده قربانی

خدا یا خدایان مشخصی را به‌عنوان دریافت‌کننده یا دریافت‌کنندگان قربانی توصیف نموده‌اند. اما در حالت کلی انواع بسیاری از موجودات بودند که انسان‌ها این آیین مذهبی را به خاطر آنها به‌جا می‌آوردند و می‌توان آنها را دریافت‌کننده قربانی نامید. از جمله ارواح، دیوان، برخی انسان‌ها، انسان‌های مرده^۱ و نیز قدرت‌های مافوق بشری که خدایانی داشته‌اند (Elidate, *The encyclopedia of religion*, pp 548-549).

۱. مرده دریافت‌کننده قربانی نیاکان و اجداد فرد محسوب می‌شدند که انواع غذاها و نوشیدنی‌ها به آنها تقدیم می‌شد.

رابطه قربانی و قربانی کننده با سه عنصر بخشش، جایگزینی، تقرّب مشخص می‌شود. مقصود از بخشش، هدیه پیشکش شده به خالق است. در اینجا کیفیت و میزان قربانی مدنظر نیست، بلکه تلاش مشخص قربانی کننده موردعنایت است و چه بسا قربانی کوچک انسان فقیر، بیشتر از قربانی بزرگ شخص ثروتمند ارزش داشته باشد (اشتالین سالتر، سیری در تلمود، ترجمه طالبی دارابی، ص ۲۵۸).

مراد از جایگزینی این است که قربانی جانشین و جایگزین قربانی شدن فرد یا مرگ او می‌شود؛ چراکه فرد گناهکار به خاطر گناهانش سزاوار مردن بوده اما فرصت تقدیم قربانی به او اعطا شده است. مفهوم جایگزینی را می‌توان در سفر پیدایش ۱۳:۱۲ دید که به جای اسحاق قوچی به قربانگاه می‌رود و همچنین در سفر خروج ۱۳:۱۳ که... هر نخست‌زاده انسان را از پسرانت فدیه بده...

البته طبق گفته تلمود تنها قربانی نمی‌تواند کفاره گناهان فرد باشد، بلکه فقط پس از توبه است که گناهکار می‌تواند قربانی گناه را تقدیم کند (کهن، گنجینه‌ای از تلمود، ص ۱۲۳).

مقصود از تقرّب، تقدیم قربانی با ریختن خون قربانی در قربانگاه و سوزاندن گوشت آن آغاز می‌گردد و زمانی که قربان کننده تگه‌ای از گوشت قربانی را می‌خورد با خداوند پیوند عاطفی برقرار می‌کند؛ لذا تقرّب تقدیم کننده قربانی با خدا با تناول قسمتی از گوشت قربانی حاصل می‌شود.

قربانی که اولین نوع عبادت و قربانگاه که اولین عبادتگاه بوده، در عهد جدید به عیسی مسیح تعبیر شده است؛ یعنی عیسی هم قربانی است و هم قربانگاه و هم کاهن قربانی کننده و هدیه‌دهنده. از این جهت قربانی مرسوم در یهود منسوخ شده، مصادف با خون مسیح و تصلیب می‌شود: «... اما به قسمت دوم فقط کاهن اعظم می‌تواند وارد شود. آن هم فقط سالی یک‌بار! او همراه خود مقداری خون قربانی به داخل می‌برد و بر تخت رحمت می‌پاشد تا گناهان خود و گناهان قوم اسرائیل را کفاره کند. اما روح القدس از طریق تمام این ترتیبات این نکته را به ما خاطرنشان می‌سازد که مطابق شریعت و روش قدیم تا زمانی که قسمت اول پرستشگاه برپاست، مردم عادی هیچ‌گاه نخواهند توانست وارد

مقدس‌ترین جایگاه گردند؛ بنابراین طبق شریعت و روش قدیم، مردم هدایا و قربانی‌ها تقدیم می‌کنند، اما هیچ‌یک از اینها قادر نیستند دل عبادت‌کننده را از آلودگی‌ها پاک سازند؛ زیرا این شریعت فقط با تشریفات ظاهری سروکار دارد و به مسائلی نظیر خوردن و نوشیدن و غسل و طهارت و نظیر آن می‌پردازد.

مردم نیز موظف بوده‌اند به این دستورات عمل نمایند و با آنها سر کنند تا زمانی که مسیح ظهور نماید و از جانب خدا راه و روش جدید و بهتری بیاورد. سرانجام مسیح در مقام کاهن اعظم و عطاکننده برکاتی که نصیب ما شده است، ظاهر شد. او وارد خیمه عالی‌تر و کامل‌تر آسمان گردید، خیمه‌ای که نه ساخته دست انسان است و نه جزو عالم مخلوق. او یک‌بار برای همیشه به مقدس‌ترین جایگاه وارد شد و خون قربانی را بر تخت رحمت پاشید، اما نه خون بز یا گوساله، بلکه خون خود را، با آن نجات ابدی ما را هم فراهم ساخت (عبرانیان ۹: ۷-۱۲).

قربانگاه مسیحیان صلیبی است که مسیح بر روی آن جان خود را فدای مردم قربانی کرد. آنانی که می‌کوشند با اطاعت از تشریفات ظاهری مذهب یهود نجات پیدا کنند، هرگز بهره‌ای از صلیب مسیح نخواهند برد (عبرانیان ۱۳: ۱۰).

در نامه پطرس می‌خوانیم: «خدا برای نجات شما بهایی پرداخت تا شما را از قید روش پوچ و باطل زندگی که از اجداد خود به ارث برده بودید، آزاد سازد، بهایی که خداوند برای آزادی از این اسارت پرداخت، طلا و نقره نبود، بلکه خون گران‌بهای مسیح بود که همچون بره‌ای بی‌گناه و بی‌عیب قربانی شد. برای این منظور، خدا او را پیش از آفرینش جهان تعیین کرد. اما در این زمان‌های آخر او را به جهان فرستاد تا شمار را رستگار سازد» (اول پطرس ۱: ۱۸-۲۰). از آنجا که عیسی مسیح خون را قربانی کرد تا موجبات نجات بشر را فراهم کند، ایمان‌داران بشر نیز خود را به‌عنوان قربانی به خدا تقدیم می‌کنند. این موضوع در رساله‌های پولس مشهود می‌باشد: «ای ایمان‌داران عزیز! در مقابل این لطف و رحمت خدا، التماس می‌کنم که بدن‌های خود را مانند قربانی زنده و مقدس به او تقدیم کنید؛ زیرا این است قربانی که موردپسند اوست» (رومیان ۱۲: ۱)؛ زیرا من لطف خدا، فرستاده عیسی مسیح هستم برای خدمت به شما غیریهودیان تا مژده انجیل را به شما رسانده،

شما را همچون قربانی خوشبو به خدا تقدیم کنم؛ چون شما به وسیله روح القدس، مقدس و موردپسند او شده‌اید (رومیان ۱۵: ۱۵-۱۶).

پس به یاری عیسی و با بیان عظمت نام او، شکرگزاری خود را همچون قربانی به خدا تقدیم نماییم. از نیکوکاری و کمک به نیازمندان غافل نشوید؛ زیرا این گونه اعمال مانند قربانی‌هایی هستند که خدا را بسیار خوشنود می‌سازد (عبرانیان ۱۳: ۱۵-۱۶).

اصناف و چگونگی قربانی

قربانی را با توجه به معیارهای مختلف می‌توان تقسیم‌بندی کرد که در ادامه به اصناف قربانی با توجه به زمان قربانی می‌پردازیم:

۱- قربانی‌های روزانه. در سفر/اعداد آمده است که خداوند به موسی دستور می‌دهد که به قوم بنی اسرائیل ابلاغ کند، قربانی‌هایی که قوم بنی اسرائیل بر آتش به من تقدیم می‌کنند خوراک من است و من از آنها خوشنودم. پس ترتیبی بده که این قربانی‌ها را به موقع آورده طبق دستور من هدیه نمایند، قربانی که بر آتش به من تقدیم می‌کنید باید از بره‌های بز یک‌ساله بی‌عیب باشد و هر روز دو تا از آنها را به‌عنوان قربانی سوختنی تقدیم کنند. یک بره صبح باید قربانی شود و دیگری عصر (سفر/اعداد ۲۸: ۴-۲).

۲- قربانی هفتگی یا سبت. «در روز سبت علاوه بر قربانی سوختنی روزانه و هدیه نوشیدنی آن، دو بره بی‌عیب یک‌ساله نیز قربانی شود. با این قربانی باید هدیه آردی شامل دو کیلو آرد مخلوط با روغن است و هدیه نوشیدنی آن تقدیم شود» (سفر/اعداد ۲۸: ۹-۱۰).

۳- قربانی ماهانه. «همچنین در روز اول هر ماه، باید قربانی سوختنی دیگری نیز به خداوند تقدیم شود که شامل دو گاو جوان، یک قوچ و هفت بره نر یک‌ساله است که همه آنها باید سالم و بی‌عیب باشند» (سفر/اعداد ۲۸: ۱۱).

۴- قربانی سالانه. «از این پس باید این ماه برای شما اولین و مهم‌ترین ماه سال باشد. پس به تمام قوم اسرائیل بگویید که هر سال در روز دهم همین ماه، هر خانواده‌ای از ایشان یک بره تهیه کند (سفر خروج ۱۲: ۲-۳).

انواع قربانی با توجه به نیت قربانی‌کننده

این نوع از قربانی‌ها به سه دسته تقسیم می‌شوند:

۱- **قربانی سلامتی.** «روز بعد، صبح زود، وقتی مردم برخاستند، پیش آن گوساله قربانی‌های سوختنی و قربانی‌های سلامتی تقدیم نمودند. آنگاه بیشتر خوردند و نوشیدند و دست به کارهای شرم‌آور زدند (سفر خروج ۶: ۳۲). این نوع قربانی شرایط خاصی دارد: «هرگاه کسی بخواهد قربانی سلامتی به خداوند تقدیم کند، می‌تواند برای این کار از گاو نر یا ماده استفاده نماید. حیوانی که به خداوند تقدیم می‌شود باید سالم و بی‌عیب باشد (سفر لاویان ۱: ۳).

۲- **قربانی گناه.** «خداوند به موسی فرمود تا به قوم اسرائیل بگو که هر که سهواً مرتکب گناهی شود و یکی از قوانین خداوند را زیر پا گذارد باید طبق دستور عمل کند. اگر خطا از کاهن اعظم سر زده باشد و به این ترتیب قوم را نیز گناهکار ساخته باشد، برای گناه خود باید گوساله‌ای سالم و بی‌عیب به خداوند تقدیم کند... اگر تمام قوم اسرائیل سهواً مرتکب گناه می‌شوند و یکی از قوانین خداوند را زیر پا گذارند، هرچند این کار را ندانسته انجام داده باشند مقصر محسوب می‌شوند. وقتی آنها به گناه خود پی بردند باید گوساله‌ای برای کفاره گناه خود قربانی کنند... (سفر لاویان ۱: ۴-۳۵).

۳- **قربانی کفار.** (خداوند این دستورات را به موسی داد: هرگاه کسی در دادن هدیه‌ای که در نظر خداوند مقدس است سهواً قصور ورزد باید یک قوچ سالم و بی‌عیب برای قربانی جبران به خداوند تقدیم نماید (سفر لاویان ۱۴: ۵-۱۵).

قربانی در جشن‌های مذهبی (Elidate, Judaica, p 599)

عید فصیح "Passover" و عید نان فطیر (لاویان ۲۳: ۵؛ اعداد ۲۸: ۱۶-۲۵). این عید اولین عید زیارتی سالانه و مهم‌ترین عید در میان سه عید بزرگ بنی‌اسرائیل است در چهاردهمین روز ماه نisan جشن گرفته می‌شد و به‌عنوان عید نان فطیر از پانزدهم تا بیست و یکم ادامه می‌یافت (خروج ۱۳: ۱-۱۲، ۱۰-۱۱؛ لاویان ۵: ۲۳-۲۸؛ اعداد ۱۶: ۲۸-۲۵؛ تثنیه ۱۶: ۸-۱)، هدف از آن یادآوری رهایی بنی‌اسرائیل از اسارت مصر و نجات نخست‌زادگان آنان در هنگامی که خداوند نخست‌زادگان مصر را نابود کرد، می‌باشد. در این عید ۱۴ بره

در هر روز قربانی می‌شد. (محمدیان، دائرةالمعارف کتاب مقدس، صص ۳۷۳، ۳۷۲).
شاووعات "Shavuot". این عید پنجاه روز بعد از عید فصیح منعقد می‌گردد که منطبق با هنگام برداشت محصولات کشاورزی در ماه خرداد که به مناسبت نزول احکام عشره در کوه طور از صحرای سینا برپا می‌گردد، است.

سو کوت "Sukot" یا عید خیمه‌ها (لاویان ۲۳: ۳۳؛ عدد ۲۹: ۱۲-۳۸). سوّمین عید زیارتی که به مدت هفت روز از پانزدهم تا بیست و یکم ماه تیشری جشن گرفته می‌شود و عید خداوند (لاویان ۲۳: ۳۹) و عید جمع نیز خوانده می‌شود (خروج ۲۳: ۱۴). قربانی‌های این عید بسیار پیچیده‌تر از اعیاد دیگر بود و ۱۸۹ حیوان در عرض هفت روز قربانی می‌گردید. هفتاد گاو نر در هفت روز عید سو کوت، در معبد بیت همیقداش به‌عنوان قربانی به درگاه الهی تقدیم می‌شود. تلمود در این زمینه بیان می‌دارد که منظور از آن درخواست سلامتی و سعادت برای ۷۰ ملت جهان بود... موقعی که بیت همیقداش آباد و برپا بود، قربانگاه معبد گناهان ملل جهان را کفاره می‌کرد ولی اکنون چه چیز گناهان ایشان را کفاره می‌کند؟ (سو کا، ۵۵ ب) (کهن، گنجینه‌ای از تلمود، ص ۸۳).

روز کفاره یا یوم کیپور "Kippur". بزرگ‌ترین اقدام برای کفاره گناه در این روز صورت می‌گرفت. در دهمین روز از ماه هفتم تیشری و از شب نهم تا شب دهم از این ماه، روزه اعلام می‌گردید. در این روز برای قوم، کاهن و خیمه اجتماع کفاره می‌شد (لاویان ۱۶: ۱۶). مراسم آن شامل دو قسمت می‌گردید:

قسمتی از آن برای کاهن اعظم و قسمت دیگر برای قوم اسرائیل انجام می‌گرفت. کاهن اعظم گاوی را برای خود و خانواده‌اش قربانی گناه می‌گذرانید و بعد از آن دو بز را به‌عنوان قربانی گناه قوم بر در خیمه و بر آن قرعه می‌انداخت یکی از آنان را برای یهوه و دیگری را برای عزرائیل انتخاب می‌گردید.

جایگزین قربانی

در عهدین بیان شده که اگر کسی به هر دلیلی نتوانست قربانی را به عمل آورد، می‌تواند کارهای عبادی دیگری را انجام که در ادامه به ذکر جایگزین‌های قربانی اشاره می‌کنیم: (۱) نماز صبح یا شجریت "Shacharit" (سحر؛ ۲) نماز عصر یا مینحا "Minchah"

قربانی) و نماز؛ ۳) شام یا غریت (مَعْرِیو) "Arvit/Maariv" (شامگاه)؛ ۴) برای این نمازها، اوقات معینی مطابق با اوقات گذراندن قربانی‌هایی که به معبد آورده می‌شد قرار داده شده است.

این نمازها دارای یک دعای اصلی و عباداتی مربوط به آن است. قسمت اصلی یا شِموْنه عِسرَه "Shemoneh Esreh" به معنای (هیجده)، نمازی است که با نوزده دعای برکت، یکی از این دعاها، دعا برای بازگشت به صیون و دوباره برقرار ساختن عبادات معبد می‌باشد (آنترمن، باورها و آیین‌های یهودی، ص ۲۵۵).

احکام قربانی

تقدیم انواع قربانی‌ها و ذبح حیوانات و آیین نذر و اهدای هدایای متنوع و سوزانیدن کندر و گیاهان خوشبو به دوران خروج از مصر و ورود به دوران صحرا منسوب است. سراسر کتاب لاویان، بخشی از کتاب خروج و اعداد به انواع قربانی‌ها و آداب و تشریفات آن و وظایف کاهنان و لباس و اعمال آنان و... تخصیص داده شده است. دستورات و آداب مربوط به قربانی در کتب مذهبی یهود در بخش قداشیم^۱ یا مقدسات مطرح می‌گردد؛ زیرا قربانی برای یهوه در شمار مقدس‌ترین خدمات بوده است و این عمل وظیفه اصلی قوم بنی اسرائیل محسوب می‌شده است:

۱- زواحیم "Zevahim" «قربانی‌ها». مربوط به احکام قربانی‌ها در معبد بیت همیقداش^۲ (سفر لاویان: باب ۲).

۲- مناخون "Monahoth" «هدیه‌های آردی». مربوط به هدایای آردی و ریختنی که در بیت همیقداش تقدیم می‌شد.

۳- حولین "Hullin" «چیزهای غیرمقدس». درباره احکام ذبح حیوانات و پرندگان و دستورات مربوط به تغذیه.

۴- بخوروت "Bekhoroth" «نخست‌زادگان». درباره احکام مربوط به نخست‌زادگان انسان و حیوانات (سفر خروج، باب ۱۳: از آیه ۱۲ بعد؛ سفر اعداد، باب ۱۸ از آیه ۱۵ به بعد).

1. Ghodashim

۲. منظور از بیت همیقداش همان بیت‌المقدس می‌باشد.

- ۵- عراخین "Arakhin" «ارزیابی‌ها». درباره ارزیابی کردن اشخاص و اشیایی که نذر بیت همیقداش کرده می‌شود.
- ۶- تمورا "Temurah" «تبدیل». درباره احکام مربوط به تعویض حیواناتی که برای قربانی تخصیص داده شده‌اند (سفر لاویان، باب ۲۷: آیه‌های ۱۰ و ۳۳).
- ۷- کریتوت "Keritith" «انقطاع‌ها». درباره گناهانی که مجازات آن منقطع شدن روح شخص گناهکار از نعیم عالم باقی است.
- ۸- معیلا "Mlliah" «خیانت». درباره خیانت به مقدسات و اموال معبد بیت همیقداش.
- ۹- تامید "Tamid" «قربانی همیشگی». درباره آداب عبادت روزانه در بیت همیقداش.
- ۱۰- میدوت "Middoth" «ابعاد». درباره نقشه و ابعاد ساختمان و قسمت‌های مختلف بیت همیقداش.
- ۱۱- قینیم "Ghinnim" «لانه پرندگان». درباره قربانی‌هایی که از نوع پرندگان تقدیم می‌کردند (سفر لاویان، باب ۱: آیه ۱۴؛ باب ۵: آیه ۷؛ باب ۱۲: آیه ۸)، (کهن، گنجینه‌ای از تلمود، صص ۱۹-۱۸).
- از احکام قربانی در قرآن اینکه قربانی باید از چهارپایان سه گانه شتر، گاو و گوسفند با اولویت شتر باشد ضمن اینکه باید به سن، سلامتی، مسن نبودن، تام‌الاجزاء بودن هم توجه شود. (امام خمینی، کتاب الحج، القول فی واجبات منی، مساله ۸؛ موسوعه الامام خمینی، ج ۲۲؛ تحریر الوسیله، ج ۱، ص ۴۷۱).
- الف) قربانی واجب.** طبق نص قرآن کریم قربانی واجب چهار نوع می‌باشد:
- (۱) **قربانی تمتع.** که خداوند در آیه ۱۹۶ سوره البقره به وجوب آن تصریح فرموده، می‌فرماید: «فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ...؛ پس هر کس از (اعمال) عمره به حج پرداخت، (باید) آنچه از قربانب میسر است قربانی کند».
- (۲) **قربانی کفاره.** «وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمَّدًا فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعْمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ هَدْيًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ...؛ درحالی که مُحرمید شکار را مکشید و هر کس از شما عمدآ آن را بکشد، باید نظیر آنچه کشته است از چهارپایان کفاره‌ای بدهد که (نظیر بودن) آن را دو تن عادل از میان شما تصدیق کنند و به‌صورت قربانی به کعبه برسد».

به‌واسطه انجام اعمالی چند که در حین احرام بر مُحرَم حرام است، قربانی بر او واجب می‌گردد از جمله‌ی این اعمال که علامه حلی، در باب پنجم کتاب تبصره تحت‌عنوان کفارات احرام به آن اشاره کرده است عبارت‌اند از: صید حیوان صحرائی، استعمال بوی خوش و روغن، گرفتن ناخن، تراشیدن موی سر، ستردن موی زیربغل، در زیر سایه راه رفتن، جدال و منازعه، دروغ گفتن، عملی که موجب بیرون آمدن منی از انسان می‌شود، کشیدن دندان و کندن درخت (حلی، تبصره المتعلمین فی احکام دین، باب پنجم، کفارات احرام).

در هر یک از این موارد، قربانی معادل با فعل حرام، از شتر و گاو و گوسفند باید ذبح گردد. برخی گفته‌اند شخص نمی‌تواند از گوشت این قربانی بخورد و باید صدقه بدهد مگر اینکه صدقه گیرنده اجاره دهد، انجام هر یک از اعمال حرام به‌طور مکرر نیز کفاره مکرر دارد.

۳) قربانی حصر. «فَإِنْ أَحْصَرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ...؛ چنانچه محصور شدید هر قدر می‌توانید قربانی کنید» (بقره/۱۹۶).

۴) قربانی حلق. «فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِّن رَّأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ؛ و هر کس از شما بیمار باشد یا در سر ناراحتی داشته باشد و (ناچار شود در احرام سر بترشد) به کفاره (آن، باید) روزه ای بدارد، یا صدقه‌ای بدهد، یا قربانی ای بکند» (بقره/۱۹۶).

۵) قربانی حلق. یعنی خون ریختن، برای سر تراشیدن که واجب تخییری است (مغنیه، الفقه علی المذاهب الخمسه، ص ۲۶۴) (حلی، تبصره علی المتعلمین فی احکام دین، ص ۱۹۳؛ مغنیه، ص ۲۶۴؛ فیض و مهذب، ترجمه کتاب لمعه، ص ۱۶۰).

به این چهار قربانی، قربانی‌هایی که به عهد، نذر، سوگند واجب می‌شوند باید افزود. قربانی واجب حج تمتع هدی نامیده می‌شود لفظ این قربانی در بقره/۱۹۶، مائده/۲ و ۹۵ و ۹۷ و فتح/۲۵ آمده است.

هدی در لغت. هدی جمع هدیه، چیزی است که برای تقرب به خدای تعالی به خانه او هدیه می‌برند، به‌منزله هدیه‌ای که انسان به دیگری جهت تقرب به او هدیه می‌کند؛ و در

المیزان به معنای پیش کش کردن چیزی از نعمت‌ها به کسی و یا به محلی، به منظور تقریب جستن به آن کس و یا به آن محل است و اصل کلمه از هدیه گرفته شده که به معنای تحفه است و یا از هدی است که به معنای هدایتی است که انسان را به سوی مقصود سوق می‌دهد، مراد از هدی در مسأله حج آن حیوانی است که انسان با خود به طرف مکه می‌برد تا در حج خود آن را قربانی کند (طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۴، ص ۲۶۳).

ب) قربانی مستحب. قربانی مستحب^۱ نامیده می‌شود و همان است که خداوند در سوره کوثر/۲ خطاب به پیامبر (ص) می‌فرماید: «فصل لربک و انحر؛ پس برای پروردگارت نماز گزار و قربانی کن» و پیامبر نیز بعد از نماز دو میش سیاه و سفید قربانی کرد (مغنیه، الفقه علی المذاهب الخمسه، ص ۲۶۳).

ایام قربانی استجابی در منی نزد امامیه چهار روز است. روز عید و سه روز بعد از آن که ایام تشویق است، اما در غیر منی؛ ایام قربانی سه روز است، روز عید، روز یازدهم و دوازدهم ذیحجه. (مغنیه، الفقه علی المذاهب الخمسه، ص ۲۶۳؛ زحیلی، الفقه الاسلامی و ادلیه، ج ۳، صص ۳۰۰-۲۹۹).

به استناد آیه ۱۹۶ سوره بقره قربانی بر کسی که حج تمتع انجام می‌دهد واجب می‌باشد جز اهل مکه، کتاب المعتمد (موسوی خویی، مناسک الحج، ص ۲۹، ص ۲۳۳). قربانی را حتی بر اهل مکه واجب می‌دانند. دلیل امامیه بر وجوب قربانی علاوه بر آیه ۱۹۶ بقره روایاتی است که در این باب وارد شده است از جمله محمد بن یعقوب عن معاویه بن عمار: «قال سألت ابا عبد الله عن يوم الحج الاكبر، فقال هو النحر و الاصغر هو العمر؛ معاویه بن عمار روایت می‌کند که از امام صادق (ع) در مورد روز حج اکبر سؤال کردم فرمود: همان روز قربانی است و حج اصغر همان عمره است (حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱، ص ۸۷).

شرایط و صفات قربانی

آداب قربانی در یهودیت برای آشنایی با قربانی در یهودیت و پی بردن به اهمیت آن، لازم است به مباحثی چون زمان قربانی، مکان قربانی، قربانی کننده و مصرف

۱. حیوانی که روز عید قربان آن را می‌کشند نه در مناسک حج.

قربانی در شریعت یهودی پرداخته شود.

زمان قربانی در یهودیت، قربانی گاه به‌طور متناوب انجام می‌گرفت؛ مانند قربانی‌های روزانه، ماهانه، روز سبت (شنبه)، روز کفاره و اعیاد گاهی نیز در مواقع خاصی مانند نذر، شکرگزاری؛ مانند ماه نو (اعداد ۱۵:۲۸) و عید چندروزه پسخ (اعداد ۲۵: ۲۲-۲۴) و یوم کیپور (اعداد ۱۱:۲۹).

مکان قربانی. پیش از نوح مکان خاصی برای قربانی وجود نداشت اما در زمان نوح برای این آیین مکان خاصی ساخته شد (پیدایش ۸: ۲۰). پس از نوح، ابراهیم (ع) (پیدایش ۷: ۱۲)، اسحاق (پیدایش ۲۶: ۲۵)، یعقوب (پیدایش ۳۵: ۷) و موسی (ع) (خروج ۲۴: ۴؛ ۱۷: ۱۵) برای خداوند قربانگاه ساختند.

قربانی‌کننده. در یهودیت تنها کاهنان آیین قربانی را انجام می‌دادند. این مقام موروثی بود اما اگر کاهنان قادر نبودند می‌بایست لاویان به آنان کمک کنند (دوم تواریخ ۳۴: ۲۹). خدا به هارون می‌گوید: تو و پسرانت کاهن هستید و باید شخصاً تمام خدمات مقدس قربانگاه را انجام دهید چون خدمت کاهنی عطای خاصی است که آن را تنها به شما داده‌ام (اعداد ۷: ۱۸).

در قربانی غیر از شتر، گاو و گوسفند و بز، حیوان دیگری موردقبول نیست. سن این حیوان نیز باید متناسب باشد. امامیه معتقد است شتر داخل شش سال و بز داخل دومین سال شده باشد (مغنیه، الققه علی المذاهب الخمسه، ص ۲۶۵).

اما متأخرین امامیه چون امام خمینی در تحریرالوسیله و مناسک حج و نیز آقایان حکیم و خوبی در کتاب حج قائل‌اند که شتر باید داخل در سال ششم عمرش باشد و گاو و بز داخل سال سوم و گوسفند بنابر احتیاط باید وارد سال سوم شده باشد. البته خوبی و حکیم به‌صورت احتیاط مستحب قائل‌اند که بز داخل سال دوم شده باشد. (امام خمینی، رساله توضیح المسائل، صص ۱ و ۴۰۹)، (خویی، مناسک الحج، ص ۱۵۵)، (طباطبایی حکیم، متمسک عروء الوثقی، ص ۱۹۲).

- قربانی باید سالم (بی‌عیب و نقص) باشد. پس حیوان مریض حتی حیوان گر نیز بنابر احتیاط کافی نیست.

حضرت امام در تحریر الوسیله شرایط دیگری را برای قربانی اعتبار می‌کنند:

- اعضاء بدن حیوان تمام باشد، پس قربانی کردن حیوان ناقص مانند اخته و یا گوش بریده و یا دم بریده کفایت نمی‌کند.
- همین‌طور حیوانی که شاخ درونی‌اش شکسته باشد کافی نیست و اما حیوانی که شاخ بیرونی‌اش شکسته باشد عیبی ندارد و بنابر اقوی حیوانی که کور و شل است و کور و شلی آن پیدا باشد کافی نیست و بنابر احتیاط در صورت ناپیدا بودن نیز کافی نیست.
- همچنین حیوانی که در اصل خلقت گوش و شاخ ندارد عیبی ندارد ولی نزدیک‌تر به احتیاط قربانی نکردن آن است، اما اگر گوش شکافته و سوراخ شده عیب ندارد، ولی نزدیک‌تر به احتیاط آن است که به آن اکتفا نکند همچنان که احتیاط آن است که به حیوانی که چشمش سفید شده اکتفا نکند.
- حیوان سالخورده و لاغر نیز نباشد و همین‌که بر پشتش پیه موجود باشد کافی است و نزدیک‌تر به احتیاط آن است که به حیوانی که آن را لاغر بشمارد اکتفا نکند (امام خمینی، تحریر الوسیله، صص ۴۰۹ و ۴۱۰).
- در یهود نیز بهایم قربانی باید بدون عیب و نقص باشند. در حین انجام عمل ذبح باید قوانینی رعایت گردد که از ارزش و اعتبار آن کاسته نشود و مورد قبول پروردگار متعال قرار گرفته و حرام نگردد.
- لزوم ذبح قربانی در صورت وجود مانع از ادامه مناسک حج (بقره/۱۹۶).
- لزوم حرمت قربانی و پرهیز از ذبح آن پیش از رسیدن به قربانگاه (مائده/۲).
- بردن نام خدا به هنگام ذبح قربانی (حج/۲۸).
- بر یهودیان همانند مسلمانان واجب است که هنگام ذبح حیوانات حلال گوشت نام خدا را به زبان بیاورند. با این تفاوت که ایده گذرانیدن قربانی از سوی یک کاهن آن گونه که در تورات مطرح است در قرآن مطرح نیست.
- تمام قربانی‌ها باید روبه‌قبله ذبح گردیده و در مورد شتر نحر کنند (حلی، همان، ص ۶۲۸ و ۶۲۹).

مصرف قربانی. بنابر دستور یهوه قربانی‌ها باید به مصرف کاهنان برسند و کس دیگری

حق ندارد به آنها دست بزند (اعداد ۱۸: ۸-۹) اگر کسی غیر از کاهن از قربانی بخورد به هدایای حرمی کرده است و اگر کسی ندانسته بخورد باید همان را همراه یک پنجم دیگر به کاهن بازگرداند (لاویان ۲۲: ۱۰-۱۶).

بنابه دستور یهوه قربانی‌ها باید به مصرف کاهنان برسد و کس دیگری حق ندارد به آنها دست بزند (اعداد ۱۸: ۸-۹) کاهن برای مصرف قربانی چون غذای مقدسی است باید طاهر باشد و به چیز نجسی دست نزده باشد اگر نه باید از مقام کاهنی عزل (لاویان ۲۲: ۳) و از قوم طرد شود (لاویان ۷: ۱۹-۲۱).

گوشت قربانی نزد امامیه سه قسمت می‌شود: ۱- صدقه به فقیر مؤمن؛ ۲- هدیه به مؤمن غیر فقیر؛ ۳- خودش از آن بخورد و در این رابطه به آیه ۳۶ سوره حج استناد کرده‌اند. (مغنیه، الفقه علی المذاهب الخمسه، ص ۳۶۸)، (موسوی خویی، مناسک الحج، ص ۳۰۹؛ اردبیلی، ص ۲۲۷).

در زبده‌البیان آمده که قربانی باید به فقیر مؤمن داده شود و اما متأخرینی چون امام خمینی در کتاب مناسک حج بیان می‌کنند که اگر صدقه را به فقرای کافر نیز بدهد و یا اینکه تمام ذبیحه را به آنها بدهد اشکال ندارد و ضامن حصه فقرای نیست و لکن احتیاط خصوصاً در خوردن قدری از ذبیحه خیلی مطلوب است (خمینی، تحریر الوسیله، ص ۳۴۵). المیزان نیز از معانی الاخبار نقل می‌کند که یک ثلث این گوشت برای خوراک خانواده و یک ثلث برای قانع و یک ثلث برای معتر می‌باشد (طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۴، ص ۳۸۰).

اهداف و انگیزه‌های قربانی

در قاموس کتاب مقدس، قربانی را دلیل بر توبه و اعتراف و تقدیس و کفاره و شکر می‌داند و نیز بیان می‌دارد که قربانی‌ها سبب می‌شوند که افکار قوم اسرائیل به خطایا و گناهانشان جلب گردیده و تقدیس خدا را مدنظر خویش قرار دهند و همچنین آن را اشاره به کفاره خون مسیح (ع) که گناه جمعیت بشریت بر او گذاشته شده است (هالکس، قاموس کتاب مقدس، صص ۶۹۳ و ۶۹۱).

با توجه به آنچه بیان شد می‌توان اهداف و انگیزه‌های قربانی را به چهار نوع هدف

تقسیم کرد: الف) بزرگداشت و احترام و تقدیس؛ ب) تشکر و قدردانی؛ ج) تحقق حاجت و تقاضا؛ د) کفاره و جبران گناه.

از میان اهداف یادشده شکرگزاری می‌توان به‌عنوان هدف اصلی قربانی در نظر گرفته شود؛ برای اینکه در قرآن و عهدین به‌صراحت بیان شده که اگر شما شکر خدا را به‌خوبی به‌جا آورید نعمت‌های شما را زیاد می‌کند^۱ و شما را از برخی بلاهای آسمانی و زمینی در امان نگه می‌دارد.

۲-۵- قربانی و قصد قربت

قربانی و تقدیم هدایا را بی‌ثمر می‌داند و فقط عدالت و اعمال درست را نجات‌بخش معرفی می‌کند (اشعیا‌ی نبی ۵۷: ۶). نیز نفی قربان از زبان یهوه پرداخته و می‌گوید: ... درباره قربانی‌ها ... چیزی نگفتم و تکلیفی مقرر نساختم بلکه به آنها فرمان دادم که به آهنگ من گوش کنید... (ارمیا‌ی نبی ۷: ۲۲). یهوه می‌گوید: من رحمت و محبت را می‌پسندم نه قربانی و نیز (هوشع نبی ۶: ۶)، (عاموس نبی ۵: ۲۱ و ۲۲؛ میکاه نبی ۷: ۶-۸).

قرآن بر این نظر که انواع قربانی (واجب و مستحب) جهت تقرب به خداوند است چنانکه در آیه ۳۷ سوره حج بیان شده است که گوشت و خون قربانی به خدا نمی‌رسد اما تقوای شما به خدا می‌رسد و این همان تقریبی است که از قربانی نزد خداوند متعال نصیب شخص می‌شود. علاوه‌برآن به استناد قول امام صادق(ع): قربانی گناهان صاحبش را می‌ریزد و باعث آموزش آنها می‌شود (شیخ حر عاملی، وسائل‌الشیعه، ج ۱۰، ص ۱۷۴). علاوه بر خواصی که برای صاحب قربانی دارد دیگران نیز از گوشت قربانی بهره می‌برند و از گوشت قربانی فقرا و مساکین و کسانی که تمکن مالی جهت خرید گوشت ندارند از آن بهره‌مند می‌شوند.

۱. «لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ ۖ وَلَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ؛ اگر واقعاً سپاسگزاری کنید، [نعمت] شما را افزون خواهم کرد، و اگر ناسپاسی نمایید، قطعاً عذاب من سخت خواهد بود» (ابراهیم/۷).

نتیجه‌گیری

قربانی نه از یهود شروع شده و نه منحصر به آن است بلکه در اغلب ادیان قربانی کردن آیین مهمی بوده که با آن انسان‌ها احترام خود را نسبت به خدا ابراز می‌کردند و عقیده داشتند که تنها خدا سرچشمه واقعی تمام عالم می‌باشد و به‌نوعی با انجام قربانی به شکرانه نعمت‌های الهی می‌پردازند. این شکرگزاری به گونه‌ای است که خداوند بیان کرده و منفعی برایش ندارد بلکه کل منافع مادی و معنوی آن به آدمی بازمی‌گردد.

فهرست منابع

قرآن کریم

کتاب مقدس

- ۱- اشتالین سالتز، آدین، (۱۳۸۳)، سیری در تلمود، ترجمه باقر طالبی دارابی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- ۲- آشتیانی، جلال‌الدین، (۱۳۶۸)، ایده‌آل بشر تجزیه و تحلیل افکار تحقیق در دین یهود، نشر نگارش.
- ۳- الحسینی بحرانی، هاشم، (۱۴۱۶ق)، البرهان فی تفسیر القرآن، تحقیق قسم الدراسات الاسلامیه مؤسسه البعثه، تهران، بنیاد بعثت.
- ۴- الخوری الشرتونی البنانی، سعید، (۱۴۰ق)، اقرب الموارد فی فصح العربیه و الشوارد، منشورات مکتبه المرعشی النجفی.
- ۵- الراغب الاصفهانی، حسین، (۱۴۱۶ق)، مفردات الفاظ القرآن، تحقیق صفوان عدنان داودی، بیروت، دارالقلم.
- ۶- الطبرسی، فضل‌بن‌الحسن، (۱۳۶۵)، مجمع‌البیان فی تفسیرالقرآن، تصحیح و تعلیق هاشم الرسولی المحلاتی، چاپ ششم، انتشارات ناصر خسرو.
- ۷- النوری الطبرسی، حسین، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، مؤسسه آل‌البيت (ص) لاحیاء التراث.
- ۸- آنترمن، آلن، (۱۳۸۵)، باورها و آیین‌های یهودی، ترجمه رضا فرزین، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- ۹- حر عاملی، محمدبن‌حسن، وسائل‌الشیعه إلى تحصیل مسائل‌الشریعه، به تصحیح و تحقیق عبدالرحیم الربانی الشیرازی، چاپ ششم، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
- ۱۰- حلی، یوسف‌بن‌علی‌بن‌مطهر، (۱۳۷۷)، تبصره‌المتعلمین فی احکام دین، به انضمام فقه فارسی به قلم شیخ ابوالحسن شعرانی، تهران، کتابفروشی الاسلامیه.
- ۱۱- خمینی، روح‌الله، (۱۳۶۸)، تحریرالوسیله، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم،

- دارالعلم، چاپ اول.
- ۱۲- [امام] خمینی، روح‌الله، رساله توضیح المسائل، ناشر بنیاد پژوهش‌های اسلامی، آستان قدس رضوی.
- ۱۳- رازی، فخرالدین ابو عبدالله محمد بن عمر، (۱۴۲۰ق)، مفاتیح الغیب، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ۱۴- زحیلی، وهبه، الفقه الاسلامی و ادلته، دارالفکر.
- ۱۵- سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن بن ابی بکر، (۱۴۲۱ق)، الدر المنثور فی التفسیر المأثور، بیروت، دارالمکتب العلمیه.
- ۱۶- طباطبایی حکیم، محسن، مستمسک العروة الوثقی، بیروت، لبنان، دار احیاء التراث العربی.
- ۱۷- طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۹۲ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، الطبعة الثانية، بیروت، لبنان، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- ۱۸- فیض، علی رضا؛ (۱۳۷۲) علی مهذب، ترجمه کتاب لمعه دوره فقه امامیه، انتشارات دانشگاه تهران.
- ۱۹- قرشی، علی اکبر، (۱۳۵۲) قاموس قرآن، ۱۳۵۲ش، دارالمکتب الاسلامیه.
- ۲۰- کلینی، ابن حجر محمد بن یعقوب، فروع الکافی، تحقیق محمد جواد الفقیه، فهرسه و تصحیح یوسف البقاعی، بیروت، لبنان، دارالاضواء.
- ۲۱- کهن، ابراهام، (۱۳۸۲)، گنجینه‌ای از تلمود، ترجمه امیرفریدون گرگانی، تهران، اساطیر.
- ۲۲- محمدیان، بهرام و دیگران، (۱۳۸۱)، دائرة المعارف کتاب مقدس، تهران، انتشارات سرخ دار.
- ۲۳- مغنیه، محمد جواد، (۱۴۱۶ق) الفقه علی المذاهب الخمسه، تهران، مؤسسه الصادق.
- ۲۴- موسوی خویی، ابوالقاسم، مناسک الحج، الطبع الادب فی النجف الاشرف.
- ۲۵- هاکس، جیمز، (۱۳۸۳) قاموس کتاب مقدس، چاپ دوم، تهران، نشر اساطیر.
- ۲۶- هنری، هلی، راهنمای کتاب مقدس، ترجمه جسیکا باباخانیان و دیگران.

منابع انگلیسی

- 1- Elidate, Mircea, (1995) *The Encyclopedia of Religion*, Macmillan publishing company, Vol 12, New York.
- 2- Roth, Cecil, (1996) *Encyclopedia Judaica*, Jerusalem Keter publishing House Jerusalem Ltd, Vol 14.

مقالات

- ۱- همامی، عباس، (۱۳۸۴) «مقایسه داستان پسران آدم (ع) در سفر پیدایش با قرآن»، پژوهش دینی، شماره ۱۰.

چکیده مقالات به انگلیسی

Abstracts

Sacrifice as a way of giving thanks in the Old Testament and the Quran

Fatemeh Gudarzi
Mohsen EhteshamiNia
BakhshAli Qanbari

Abstract

"Sacrifice" as a form of gratitude was not exclusive to Abrahamic religions, but was a common and customary practice among both divine and non-divine religions, and has always existed as an important ritual in all religions. The followers of these religions expressed their respect and gratitude to God through sacrifice, and believed that only God is the Lord of all and the true source of the world's status and is worthy of gratitude. This research showed that in Judaism, sacrifice is considered an independent and important form of worship. As the Tanakh introduces sacrifice as the first form of worship and the altar as the first place of worship. In Christianity and the New Testament, sacrifice has been abolished and sacrifice coincides with the sacrifice of Jesus Christ. In such a way that he is considered both the victim, the altar, and the sacrificer. Islam declares sacrifice as part of the Hajj rituals and one of the obligatory acts, and for non-pilgrims, it is a recommended act of gratitude. The most important difference between the Covenants and the Quran regarding sacrifice is the difference in the type of.

Keywords

Sacrifice, thanksgiving, God, Quran, covenant.

Another return and revival in the New Testament and the Holy Quran

Mohammad Kaveh

Abstract

The predominant belief of the Christian and Shiite communities is the return and resurrection of the dead at the end of time. The emergence and development of the subject in the context of history has had ideological and political ups and downs. How have the New Testament and the Holy Quran expressed this issue?

This issue has been considered to be a kind of similarity with reincarnation and the denial of resurrection in terms of occurrence. In terms of time, it is related to the emergence of the world savior and the imamate of the promised Mahdi.

The relevance of the subject can be seen in the context of removing obstacles to the unity of religions, preparing the ground for the appearance of the Savior, and responding to doubts about its identification with the issue of the Resurrection. The research method, assuming the documentary validity of both books, is to extract the paragraphs of the New Testament and the verses of the Holy Quran, relying on the authenticity of the book's appearances, then describing and analyzing them qualitatively.

The results of the research show that the two books are close in their views on the subject, narrative evidence, educational goals, development, and literature. However, they have some differences. Also, Quranic evidence and rational reasoning support the narrations of this chapter.

Keywords

Return, elemental body, New Testament, Creed, and Holy Quran.

Criticism of the theory of Muslim fundamentalists and theologians regarding the incompatibility of the principle of free will and causality

*Mohammad Hasan Ghadrnan Maleki
Javad HajiPour
Seyyed Sajad SadatiZadeh*

Abstract

The principle of free will and causality has a very old and ancient history among thinkers. In general, in both Islamic and Western realms, philosophers and thinkers are divided into two groups: compatibilists and incompatibilists. Compatibilists believe in the compatibility of the principle of free will, while incompatibilists believe in the sovereignty of determinism or free will, of course, by denying the sovereignty of causal causality. Among Islamic thinkers who have turned to the incompatibility between the principle of free will and causality, there are two exemplary groups; the first group is the Ash'arites, who, by proposing the theory of divine habit and especially the theory of *ad to* determinism; although they themselves deny determinism. In opposition to the principle of causality and the rule of causal necessity, Ash'arite theologians have tried to propose a theory that replaces causality and necessity and, by adhering to it, interpret the phenomena of the theory of "Adat Allah."

Another group of Islamic incompatibilities are the Usulians, who, by proposing the theory of the "sovereignty of the soul" over their actions, have denied the causal necessity of man's voluntary action to free will. According to the Usulians, an action is not necessary in the context of its complete cause, and since its will and principle on the soul by factors outside the soul, something else is necessary for man to become free, which is the sovereignty and inherent authority of the soul, with the help of which the soul has the requirements of the complete cause..

Keywords

Sovereignty of the soul, habit of God, causality, free will, will, causal necessity.

A Comparative Study of the Issue of Divine Knowledge from the Perspective of Imam Sajjad (AS) and the Holy quran

*Aziz Alizadeh Salteh
Parivash Alizadeh*

Abstract

From the perspective of the Holy Quran, God is the Absolute Knower and no particle is outside the scope of His knowledge and He has clarified this issue in various verses. Accordingly, thinkers and scholars have also said many things about divine knowledge. However, since the Ahl al-Bayt (a.s.) as the true interpreters of the Quran are aware of the purposes of the divine book and separation between them and the Quran is unthinkable; we have tried to present the view of Imam Sajjad (a.s.) on this issue as an example and to the extent possible, in a descriptive-narrative manner, to compare his words with the divine verses. What can be obtained from the words of that Imam on this issue is that he has spoken a lot about knowledge after creation and in different aspects and has also said things about the stage before creation in many cases. However, like the Holy Quran, nothing has been said about God's knowledge of His essence. From the perspective of that Imam, God created the universe without any pattern or precedent and is spread across the expanse of existence based on precise measurements. After their existence, He encompasses them and holds them all accountable. This is something that can be found in the Holy Quran in many instances in accordance with these words.

Keywords

Divine Knowledge, Imam Sajjad (AS), Holy Quran.

Examining the Criterion for the Onset of Girls' Puberty in Islamic Jurisprudence and Law with an Approach to the Thought of Imam Khomeini

Maryam Sarfi

Seyyed Mohammad Mousavi Bejnourdi

Abstract

One of the most significant periods in human life that brings about major physical and spiritual transformations, and with its onset makes a person the specific addressee of divine commands and responsible for their actions, is puberty. Puberty marks the beginning of many obligatory and situational religious rulings. Therefore, finding the correct criterion for the commencement of this divine responsibility is necessary and essential. The majority of Shi'a jurists, by establishing a specific age as the criterion, consider boys at fifteen and girls at nine years of age to be religiously accountable and mature (baligh). In contrast, a non-mainstream opinion among jurists holds that puberty is a natural and developmental phenomenon, and its indicators should also be natural and developmental; an arbitrary age cannot be an appropriate indicator for natural puberty. Therefore, to determine the beginning of religious obligation, one must refer to natural indicators—namely, nocturnal emission (ihtilam) in boys and menstruation (hayd) in girls. This article, through comprehensive examinations of the nature of puberty, the implications of using age as a criterion, and existing social realities, strengthens the second opinion. Based on these findings, a new interpretation of Imam Khomeini's (RA) perspective is presented, which had previously not been given due attention.

Keywords

Puberty, Menstruation (Hayd), Nocturnal Emission (Ihtilam), Age, Girl.

Examining the sentence structure in contemporary Arabic prose from the perspective of Western Orientalists; A case study of the nominal and verb sentence from the perspective of Vicente Cantarino

*Faezeh ShabTab
Seyyed Babak Farzaneh*

Abstract

Teaching Arabic syntax and facilitating the analysis of literary texts for non-Arabic speakers has always been an important concern among Arabic language researchers. In the meantime, Orientalists, aware of the problems and issues of non-Arabic speakers, have paid great attention to this issue and, given the difficulty of the Arabic language and its special features, which are difficult and unfamiliar to Westerners, have pursued this issue with new methods. Among the prominent figures in this field is Vicente Cantarino, who in his book "The Syntax of Modern Arabic Prose" has tried to rearrange Arabic syntax in a new, easy way, and in accordance with English rules, by extracting examples from contemporary Arabic prose. This article, using a descriptive-analytical method, seeks to examine one of the most important structures of Arabic syntax, namely the structure of the noun and verb sentence in Cantarino's book, and has attempted to

To examine his attitude, approach and classification about these two types of sentences. The results of the research have shown that Cantarino has divided the nominal sentence into three categories, one-part, two-part and three-part, according to the lexical quantity and the relations between the words, but the verb sentence is simply simple and is not divided into the above types. Also, his criterion for determining the sentence is the functional role of the sentence parts. And he does not consider the condition of the noun or verb being antecedent. Despite being influenced by English, his classification is not comprehensive and ignores the subtleties of classical Arabic syntax.

Keywords

Noun and Verb Sentence, Classical Syntax, Modern Syntax, Contemporary Arabic Prose, Vicente Cantarino.

The nature and possibility of human moral responsibility from the perspective of Allameh Tabataba'i; considering the determinism of nature and the determinism of society

Elnaz Shakeri

Fereshteh Abolhasani Tabaraki

Abstract

The main issue of this research is to examine the nature and possibility of "moral responsibility" based on the influence of natural factors and social determinism from the perspective of Allameh Tabataba'i. Allameh Tabataba'i's perspective on the nature of moral responsibility can be reconstructed as follows: accountability and commitment in performing duties that have become an internal and external obligation and duty for the individual. And this accountability is free, conscious, and within the limits of the individual's abilities in a way that approaches the desired end, and the lack of this accountability is a cause for condemnation. Allameh Tabataba'i, with the theory of "contingent perceptions", believes that the tendencies of human nature cause the creation of tendencies and thoughts for the will of action, which Allameh calls "contingent thoughts". Contingent thoughts, in addition to being derived from true thoughts, are made of credentials, therefore society, culture, etc. and have a great influence on the issuance of the act. Allameh Tabataba'i also considers other internal (such as nature) and external (social) factors to be involved in human moral actions. Allameh considers the influence of these natural and social factors to be contingent and not to the extent that it causes compulsion. On this basis, we consider Allameh Tabataba'i a compatibility thinker who has given a positive verdict on the compatibility between the influence of natural and social factors with human moral responsibility.

Keywords

Moral responsibility, Allameh Tabataba'i, natural determinism, social determinism, compatibilism.

Review and Criticism of the Nusayriyyah Viewpoint on the Frustration of Actions

Masumeh Saied

Fahimeh Shariati

Seyyed Hossein Seyyed Mousavi

Hakimeh Pardeli Esfandegheh

Tahereh RahimPour Azghadi

Abstract

Affront means the loss of goodness and reward for good deeds due to bad deeds. The issue of whether deeds affect each other and change reward and punishment is a matter of debate among different Islamic sects. In this article, the basis of Nusayriyyah regarding the affront of deeds is examined and criticized using a qualitative, descriptive-analytical method, and information was collected from library sources. The findings of this research indicate that: Nusayriyyah believes that denying the guardianship and imamate causes the futility of deeds and the fall to the level of disbelief and entails successive punishments. The basis of this belief is the belief in the divinity of the Imam. An examination of the concepts of disbelief and polytheism shows that the basis of affront for Nusayriyyah is not defensible according to their interpretations. An examination of the historical circumstances of the establishment of this sect can be considered the reason for their stance on the issue of futility.

Keywords

Reward and punishment, affront of deeds, Nusayriyyah, Shia.

An Analysis of the Deviation of the Jewish Community from the Perspective of the Holy Qur'an and Its Comparison with the Events of Early Islam in the Formation of the Seditions of Ariha and Jamal

*Seyyed Javad Jalili Shani
Ramazan Rezaei*

Abstract

The Jewish community in the early Islamic era represented the greatest socio-environmental and civil challenge both for the Prophet Muhammad (peace be upon him and his progeny) and for the people of Medina. Reflection upon a widely transmitted narration from the Prophet (peace be upon him and his progeny) further emphasizes the necessity of comparing the events of the two eras—the era of the The Israelites and that of early Islam. The rebellion of a community and the defiance against the Prophet's successor are prominent examples of such deviation. This study, focusing on the Holy Qur'an, the Old Testament, and historical and narrative sources, seeks to elucidate these phenomena. Weaknesses in the beliefs of both communities served as the initial grounds for a destructive deviation. The research further examines the factors that facilitated sedition and the collective defiance of the people in both eras against the successors of the Prophet. With the beginning of the leadership of Joshua (peace be upon him), the Prophet's wife and daughter (Safura), incited by two hypocrites and accompanied by a group of rebels, rose against the Caliph, imposing a severe battle upon him. This study examines that event in relation to the community's deviation from principles, as well as the division and discord within early Islam. The isolation of the Prophet's successor and the predominance of certain Companions inflicted irreparable damage on the structure of Islam and on the beliefs of the people. By breaking their pledge to the Caliph and under the incitement of the Mother of the Believers, the first internal conflict among Muslims emerged, setting the stage for further deviations in the future. How can the repentance of the Mother of the Believers for the Sedition of Jamal and of Safura for the Sedition of Ariha be justified, considering the irreparable damage inflicted on the structure of religion and the deviations that arose in the beliefs of the people?.

Keywords

Holy Qur'an, Old Testament, Imam Ali (peace be upon him), Joshua (peace be upon him), Mother of the Believers, Safura.

The Nature of the Tenor of Shari‘a and Its Application in Shia Criminal Jurisprudence

Hamidreza Jafari

Mahmoud Qayoomzadeh

Amir Mollali Mohammad

Abstract

Islamic sources and Shariati methodologies, each with their own particular approach, have either affirmed or rejected the concept of the tenor of Shari‘a (madaq al-sharī‘a). At times, they have elaborated on its elements and components; at other times, they have evaluated this concept, and in some cases, they have critiqued and analyzed its vulnerabilities. The present article examines the nature of the tenor of Shari‘a and its application in Imāmī criminal jurisprudence. The findings indicate that, in the realm of Imāmī criminal jurisprudence, jurists—while being familiar with valid Shari‘a tenors—have referred to the tenor of Shari‘a in various domains. For instance, they have employed this concept in addressing cases without explicit textual precedent, in analyzing the subject of rulings, in resolving conflicts among evidences, in lifting the clash of rulings, and in interpreting legal proofs. Attention to the tenor of Shari‘a and avoiding the one-dimensional interpretation of textual provisions ensures greater harmony between rulings and the overarching aims and perspectives of the Lawgiver, thereby enhancing the efficiency of criminal jurisprudence. In this study, through descriptive-analytical methodology and based on scholarly data, the subject matter has been explored and several ambiguities have been addressed.

Keywords

The tenor of Shari‘a, Imami jurisprudence , Criminal jurisprudence, Functions of the tenor of Shari‘a.

Analyzing Hadiths on the Knowledge of the Imam's Right

Aliasghar Parsamoghaddam

Abstract

Almighty God has established a set of rights for the Ahl al-Bayt (peace be upon them), the knowledge and observance of which are considered religious necessities. It's clear that observing these rights depends on being aware of them, which is discussed in narrations as "knowledge of the Imam's right" and is regarded as a fundamental requirement in the stages of Imamate knowledge. This research, using a descriptive-analytical method and relying on hadith, tafsir (exegesis), and historical sources, examines its attributes, necessity, function, and the consequences of its absence. The results indicate that the Infallible Imams (peace be upon them) emphasized the importance of this knowledge, considering it the greatest divine obligation and a condition for the acceptance of deeds. Furthermore, knowledge of the Imam's right has attributes such as being heartfelt, the reciprocity of rights between the Imam and the community, and its fulfillment being solely by God. A functional analysis shows that this type of knowledge leads to the strengthening of faith, an increase in good deeds, the creation of inner peace, spiritual growth, and social cohesion. Conversely, neglecting it leads to deprivation of divine mercy and weakness in acts of worship. This research, by utilizing and analyzing authentic narrations, strives to elucidate the importance of knowledge of the Imam's right as one of the pillars of divine guidance and proximity to God, and to explain its impact on individual and social life.

Keywords

Imamate, Rights of Ahl al-Bayt, Knowledge of the Imam's Right, Effects of Knowledge of the Imam's Right, Consequences of Neglecting the Imam's Right.

the Shia and Sunni interpretations

Fereshteh Balouchi

Mohammad Mahdi Taghdisi

Mohammad Jafari Harandi

Abstract

Imamate among Shiites has a special feature that distinguishes Imamate among Shiites from other Muslim sects, and that feature is the revelatory nature of Imamate among Shiites, which continues the path of prophecy and completes it. It is obvious that this feature is necessary for it. That the imam should be a person similar to the prophet so that he can continue his path. Looking into the verses and narrations about imamate also proves this theory. In this article, the author has discussed the superhuman characteristics of God's prophets from the perspective of the Qur'an and its adaptation to the infallible imams (pbuh). According to some Orientalists and dissidents, the reason for raising this issue is the negation of the superhuman characteristics and abilities of the Prophets and Imams (a.s.) and referencing these characteristics to the exaggerations of the Ghalians. Based on this, the present research tries to analyze the views about the superhuman dimensions of prophets and imams with the method of text analysis and the approach of analyzing Quranic data and findings. Search spiritually. Explaining and criticizing the proposed readings of what are the superhuman dimensions of the prophets in the Qur'an forms the focus of this article. Therefore, this analysis shows the benefit of the infallible prophets and imams (pbuh) from superhuman attributes in the logic of revelation.

Keywords

Prophets, imams, superhuman dimensions, Quran, revelation.

The concept of God in the Bible

Ali Badami

Abstract

The Bible sees the main actor in history as God, who created man and became man to save him, and this God is Jesus, and Jesus is God, and God is the agent of salvation, freeing us from our sins. Reconciling us to one another; In this article, we aim to provide as accurate and pure an understanding and image of the Christian God as possible, in order to understand God, His nature, and His relationship with His servants by directly referring to the most reliable source of knowledge of the Christian God, namely the Bible, and sometimes the words of the early Christian fathers and thinkers.

In order to achieve this goal, in addition to defining revelation and its types and explaining attributes such as the unity of God, God's creatorship, infinity, and God's trinity, we have also discussed the moral attributes of God such as: God is good, God is love, God is merciful, God is patient and slow to anger, God is truth, and we have mentioned the important names of God in the New Testament.

Keywords

Knowing God, the nature of God, the fathers, revelation, the New Testament.

David Benatar: Cosmic Meaninglessness and the Immorality of Procreation

Alireza Aal Boyeh

Mohammad Mohabi Nejad Gavidel

Abstract

David Benatar, as a prominent proponent of antinatalism, examines human life from both cosmic and earthly perspectives in his book *The Human Predicament*. He asserts that human existence and activities, from a cosmic viewpoint, are entirely devoid of meaning, rendering human life insignificant on a universal scale. According to Benatar, this lack of meaning represents a bitter truth that must be accepted honestly. One implication of Benatar's pessimistic view on cosmic meaninglessness is his defense of antinatalism. Antinatalism argues that procreation and bringing new generations into existence are unethical and harmful. Benatar supports this stance with several arguments, among which the most crucial is the cosmic meaninglessness of human life. This article critically evaluates Benatar's reasoning and aims to show that the connection between cosmic meaninglessness and antinatalism, as he claims, is neither logical nor consistent. Moreover, Benatar's dualistic approach to issues such as moral values and suicide is also examined and critiqued.

Keywords

Meaning of Life, David Benatar, Cosmic Meaning, Antinatalism, Anti-Procreation.

Darwinism and New Atheism: A Critical Analysis with Emphasis on Islamic Philosophy

Seyyed Abdolrauf Afzali

Abstract

As an emerging and influential phenomenon, New Atheism emphasizes on certain foundations. One of the most important foundations of this movement is Darwinism. Proponents of this movement place as much importance on Darwinism as they do on principles such as scientism and rationalism, and they occasionally defend it. In this article, which is organized in a descriptive-analytical manner, we first familiarize ourselves with Darwinism as reflected in primary sources. Then, relying on the works of new atheists, we will demonstrate how they have utilized the principles of this school to promote their ideas and defend it. Finally, we will attempt to evaluate and critique this highly significant foundation of new atheists. In the critiques presented here, while considering scientific and religious criticisms of this theory, we have also focused on critiques based on Islamic philosophy. The incompatibility of this theory with the theory of evolutionary motion in Islamic philosophy, its inconsistency with the principle of causality, its reliance on tautology without justification, its incompatibility with divine traditions, and its discord with the ethical system in Islam are some of the new critiques leveled against Darwin's theory in this work.

Keywords

New Atheism, Darwinism, Evolutionary Motion, Causality, Science.

THE QUARTERLY JOURNAL
OF Theological – Doctrinal Research
16 th Year. No. 62, Summer 2026

ISSN: 1735-9899

License Holder : Saveh Islamic Azad University
(Islamic Teachings Department)

Managing Director : Mahmud Ghayum Zadeh

Chief Editor : Mohammad Hasan Ghadrnan Ghara Maleki

Editorial Department:

Ahmad Beheshti, Ahmad Bagheri, Enayatoallah Khademi,
Abdolhossein Khosro Panah, Mohammad Hassan Ghadrnan Maleki,
Mahmoud Qayyumzadeh, Abbas Ali Vafae, Jafar Shanazari Gorgabi,
Reza Berenjkari, Mohammad Rasul Ahangaran, Ahmed Deilami,
Ali Ahmad Naseh, Mohammad Mehdi Gorgian Arabi, William Grund,
Sayed Sajed Ali Pouri, Martin Brown

Internal Manager: Jafar Sadri

Scientific Editor: Mahmud Ghayum Zadeh

Translator: Fariba Hashtrodi

Publisher: Saveh Islamic Azad University

Page Design: Ehsan Computer ‘Qom

Logo & Cover Design: Hamidreza Alizadeh

Price: Rls 15 ‘000 ‘000

Address: Islamic Teachings Department ‘Saveh Islamic Azad
University ‘Felestine Square ‘Saveh ‘Iran.

Postal Code: 39187 **Postal Box:** 366

Tel: +98 (0)255 2244461 ‘2241509

Fax: +98 (0)255 2241651

Email: kalam1391@yahoo.com

Web Site: iau-saveh.ac.ir

فرم اشتراک مجله پژوهش‌های اعتقادی . کلامی

به منظور اشتراک مجله خواهشمند است حق اشتراک مشخص شده در انتهای فرم اشتراک را به حساب سیبا ۰۱۰۸۲۹۳۴۵۳۰۰۴ بانک ملی ایران به نام صندوق پژوهش دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه (قابل پرداخت در کلیه شعب بانک ملی ایران در سراسر کشور) واریز و اصل رسید آن را به همراه فرم اشتراک تکمیل شده به نشانی دفتر مجله ارسال فرمایید.

نام و نام خانوادگی / مؤسسه:	
مشترک حقیقی	مشترک حقوقی
این قسمت توسط افراد حقیقی تکمیل گردد	
شغل:	محل کار:
سمت:	میزان تحصیلات:
نشانی:	
تلفن:	
شروع اشتراک از شماره	تعداد نسخه دریافتی از هر شماره
شماره فیش / حواله بانکی	تاریخ: شعبه:
هزینه اشتراک برای ۴ شماره در سال:	
برای دانشجویان: ۸۰۰/۰۰۰ ریال، برای غیر دانشجویان ۱/۲۰۰/۰۰۰ ریال	
دانشجویان کپی کارت دانشجویی دارای تاریخ اعتبار یا پرینت ثبت نام را پیوست فیش و فرم ارسال نمایند.	

نشانی: ساوه، میدان فلسطین، دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه،
دفتر گروه معارف اسلامی . دبیر خانه فصلنامه پژوهش‌های اعتقادی . کلامی