

بسم الله الرحمن الرحيم



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

بر اساس نامه شماره ۳/۲۱۰۹۶۵ مورخ ۹۱/۱۱/۳ کمیسیون نشریات علمی کشور (وزارت علوم، تحقیقات و فن آوری) 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 می‌باشد.

سال دهم / شماره ۳۷ / بهار ۱۳۹۹

فصلنامه علمی پژوهش‌های اعتقادی - کلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه
سال دهم / شماره سی و هفتم / بهار ۱۳۹۹ / شمارهگان ۱۰۰۰ / بهای تک شماره ۲۵۰۰۰ 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	دانشیار 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
عباسعلی وفایی	استاد دانشگاه علامه
جعفر شانظری گرگابی	دانشیار دانشگاه اصفهان
رضا برنجکار	استاد دانشگاه تهران، پردیس فارابی
محمد رسول آهنگران	استاد دانشگاه تهران، پردیس فارابی
احمد دیلمی	دانشیار دانشگاه قم
علی احمد ناصح	استاد دانشگاه قم
محمد مهدی گرجیان عربی	استاد 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)

صفحه آرایی : قم - کامپیوتر احسان ۰۲۵-۳۷۸۴۲۶۷۸

طرح جلد و لوگو : محمد احسانی

ویرایش : حمید رضا علیزاده

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

دبیر خانه فصلنامه پژوهش‌های اعتقادی - کلامی (علوم اسلامی)

کد پستی: ۳۹۱۸۲ - صندوق پستی ۳۶۶

تلفن: ۰۲۳۳۳۰۶ و ۰۸۶-۴۲۲۴۱۵۰۹ - 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 نظام‌مند پژوهشگران ارجمند و نوآوری در حوزه دین‌پژوهی و کلامی، فصلنامه پژوهش‌های اعتقادی – کلامی انتشار می‌یابد و مقاله‌های علمی، پژوهشی در حوزه کلام و زمینه‌های اعتقادی مانند: فلسفه دین، عرفان و معنویت دینی، فلسفه و حکمت اسلامی و سایر موضوعات متناسب پذیرش می‌گردد.

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.
- ♦ مقاله‌های ارسالی باید دارای چکیده، واژگان کلیدی و عنوان به انگلیسی و عربی نیز باشد.
- ♦ مقاله‌ها دارای موضوع، اهداف، فرضیه، روش تحقیق، بحث و نتیجه‌گیری باشد.
- ♦ مقاله‌هایی 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 مأخذ مقاله باید در پایان مقاله به صورت دایره المعارفی 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 و یا ایمیل فصلنامه به نشانی kalam1391@yahoo.com امکان پذیر است.

♦ مقاله‌ها نباید از بیست صفحه متعارف تجاوز نماید و یک موضوع جزئی و خاص را کامل بررسی و اظهار نظر و نتیجه‌گیری کرده باشد.

♦ مقاله‌ها در Word 2010/Windows XP با قلم زر، فونت ۱۲ و تیرها بصورت bold تایپ شود.

♦ مسئولیت محتوای مقاله‌ها از هر جهت بر عهده نویسنده/نویسندگان می‌باشد.

♦ هیأت تحریریه در قبول یا رد و ویرایش مقاله‌ها آزاد است.

♦ مقاله‌ها 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.

♦ نسخه‌ای از حکم کارگزینی یا تصویری از مدرک تحصیلی نویسنده نیز ارسال گردد.

فهرست مقالات

صفحه	عنوان
۲۸-۷	جانشینى رسول (ص) درسیره نبوى و راي خلفای ثلاث طاهره اسلامى على آبادى / امداد توران
۴۶-۲۹	معناى زندگى از نگاه اسلام و پيوند آن با سبک زندگى زرى پيشگر / مرتضى سمنون / سيدمحمداسماعيل سيدهاشمى / عنایت اله شريفى
۶۲-۴۷	عوامل شناختى فشارهاى روانى و درمان آن براساس «رحيميت الهى» از ديده‌گاه قرآن سعید سلیمی / حمیدرضا حاجى بابایی / زهرا رضازاده‌عسگرى
۸۶-۶۳	بررسى و نقد ديده‌گاه مستشرقان درباره فضايل اهل بيت (ع) محمد جهادى / علیرضا صابریان / رضا كهسارى
۱۰۴-۸۷	بازپژوهشى مبانى مشروعيت تغيير جنسيت با رويکرد قرآنى - روايى حسين خورشيدى / محمد حسين شعبانى
۱۱۸-۱۰۵	شبهه شيطان (از منظر كلامى) معصومه سعيد
۱۵۲-۱۱۹	بررسى رابطه مفاد احاديث طينت با اختيار انسان و عدل الهى سيد باقر سيدى بنابى / عبدالله نيکنام
۱۷۰-۱۵۳	پيراروش شناسى علم كلام حمیدرضا شاکرین
۱۹۰-۱۷۱	توحيد در نگرش سلفيه جهادى و بررسى پيامدهاى آن عباسعلى فرزندی / محمد مهدى فرمانیان / محمد على نيازی
۲۱۸-۱۹۱	تبيين ويژگى‌ها و ابعاد قاعده الزام در فقه اماميه فرخ محسنى / علیرضا لطفى / سيد محمد مهدى احمدى
۲۳۴-۲۱۹	امر به معروف و نهى از منکر و تأثير آن بر سلامت اجتماعى جامعه در آموزه‌هاى اسلامى على مردانى
۲۶۲-۲۳۵	قرآن و واژگان فارسى، تحليل و نقد فاطمه مزبان پور / سيد محمد اميرى / فاطمه راکعى
۲۸۶-۲۶۳	جاىگاه روايات تفسيرى در التفسير الوسيط للقرآن الکریم طنطاوى محمد مقدم / مرتضى ايروانى نجفى / عباس اسماعيلى زاده
1-13	چکیده مقالات به انگلیسى (Abstracts)

نوع مقاله: پژوهشی
صفحات ۲۸ - ۷

جانشینی رسول (ص) در سیره نبوی و رای خلفای ثلاث

ظاهره اسلامی علی آبادی^۱
امداد توران^۲

چکیده

پس از رحلت رسول خدا (صلی الله علیه و آله)، مساله ی خلافت، مهم ترین مساله مطرح در جامعه اسلامی بود. عده ای مدعی ابتناء این جانشینی بر نصب الهی بودند؛ در مقابل جریانات فکری دیگر آهنگ دیگری نواخته و طرح های دیگری در انداختند. پژوهش حاضر با با روش تحلیل و نقد متنی و تاریخ، کوشیده است به این سوال پاسخ دهد که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بر حسب گزاره های تاریخی_روایی درباره خلافت چه آموزه هایی داشته اند؟ و خلفای سه گانه چه معیارهایی؟ نتایج حاصل از این پژوهش نشان دهنده ی این است که میان سیره ی رسول خدا (ص) و رای و عمل خلفای سه گانه درباره مساله ی خلافت تفاوت عمیق وجود دارد. رسول خدا (ص) مساله خلافت را به نص الهی دانسته، در حالی که خلفای سه گانه معیارهایی همچون بیعت، استخلاف و تعیین شورایی را برای مشروعیت بخشی به خلافت خود و یکدیگر در نظر گرفتند که بعدها نیز معیار عمل اهل سنت قرار گرفتند.

واژگان کلیدی

رسول خدا (ص)، خلافت، خلفای سه گانه، وصایت، بیعت.

۱. دانشجوی مقطع دکتری رشته ی شیعه شناسی دانشگاه ادیان و مذاهب.

Email: alahk35akbar@gmail.com

۲. عضو هیات علمی دانشگاه ادیان و مذاهب قم.

Email: e.touran@yahoo.com

پذیرش نهایی: ۱۳۹۸/۵/۲۸

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۳/۱۰

طرح مسأله

بر اساس گزارش‌های تاریخی پس از رحلت پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله) در حالی که علی (علیه السلام) و عده‌ای از یاران ایشان مشغول غسل و تکفین رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بودند، جمعیتی در سقیفه جمع شده تا درباره انتخاب خلیفه تصمیم‌گیری کنند. گفته شده در این اجتماع هر جناحی می‌پنداشت که برای در دست گرفتن زمام امور بیش از دیگران استحقاق دارد. و سرانجام پس از کشمکش‌های فراوان بین مهاجران و انصار، کفه ترازو به نفع ابوبکر سنگین و وی به عنوان خلیفه برگزیده شد. بدین ترتیب اجتماع سقیفه با بیعت عده‌ای از انصار و مهاجران با ابوبکر به پایان رسید و برای بیعت عمومی رهسپار مسجد شدند. ابوبکر پس از دو سال و چند ماه خلافت، به هنگام درگذشت، عمر را به خلافت برگزید و عمر نیز به هنگام درگذشت، شورایی شش نفره برای انتخاب خلیفه پس از خود برگزید. در اینجا به نظر می‌رسد انتخاب خلیفه توسط عده‌ای از مردم، انتصاب توسط خلیفه قبلی و انتخاب توسط شورا و اوصافی همچون قریشی بودن، مهاجر بودن و کبر سن به عنوان مبانی نظری مشروعیت خلفای سه‌گانه، توسط آنها و عده‌ای از مسلمین پذیرفته شده بود. در اینجا این سوال مطرح می‌شود که آیا این آراء و مبانی مورد تایید رسول خدا (ص) بوده است یا خیر؟ رسول خدا (ص) چه معیاری را برای جانشینی خود در نظر داشته‌اند؟

پیشینه بحث

درباره این مسأله‌ی جانشینی رسول خدا (ص) سخن بسیار گفته شده و اندیشمندان و متفکران تمام تلاش و همتشان را به کار برده و به توصیف و تحلیل حوادث این سالها پرداخته‌اند اما پرداختن به آراء و مبانی و دیدگاه‌های سه خلیفه نخست در انتخاب یکدیگر به جانشینی رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و تفاوت آن با سیره‌ی رسول خدا (ص) موضوعی است که تا به حال مورد غفلت قرار گرفته و خلاء‌های پژوهشی در این زمینه مشهود است. از سوی دیگر، بررسی این مقطع تاریخی بسیار حساس و دشوار است و روال عادی و عام گزارش‌های تاریخی به هیچ وجه نمی‌تواند تمام جوانب و عوامل تاریخی - فکری این مقطع تاریخی را روشن و از واقعیت امر پرده بردارد. از این رو پژوهش حاضر

تلاش می کند فارغ از اختلافات کلامی متاخر، با رویکرد حدیثی- تاریخی و با استفاده از منابع دست اول، مسأله ی جانشینی را مورد تامل قرار داده و آراء، مبانی و دیدگاههای ایشان را در انتخاب خلیفه ردیابی نموده و به این سوال پاسخ دهد که خلفای سه گانه از کدامین منبع، مشروعیت خود و یکدیگر را اخذ نموده و آراء و مبانی آنها در انتخاب یکدیگر به خلافت چه بوده است؟

نتایج این تحقیق که به روش کتابخانه ای حاصل گردید نشانگر آن است که آراء و مبانی خلفای سه گانه، برای انتخاب جانشین رسول خدا (صلی الله علیه و آله) با مبانی اسلام اصیل تفاوت داشته و به نظر می رسد این اختلافات ریشه در مبانی معرفتی و سیاسی داشته است.

۱. مسأله جانشینی در سیره علمی و عملی رسول خدا(ص)

از منظر رسول گرامی اسلام، منصب امامت، همچون رسالت منصبی الهی است از این رو تعیین خلیفه به خداوند متعال واگذار شده و امت در آن هیچ دخلی ندارند. شاهد صادق مدعا روایتی است که در بسیاری از منابع اصلی اهل سنت آمده است. وقتی رسول خدا(صلی الله علیه و آله) قبیله ی بنی عامر را به توحید و اسلام دعوت کرد، شخصی بنام بحیره بن فراس عرض کرد، اگر ما با تو بیعت کنیم و تو بر مخالفینت پیروز شوی، آیا می پذیری که امر ولایت پس از خویش را به ما بسپاری؟ حضرت فرمودند: «الامر إلی الله یضعه حیث یشاء» (ابن هشام، بی تا: ۱/۴۲۵؛ طبری، ۱۳۷۸: ۱/۵۵۶؛ میلانی، ۱۴۱۳: ۴۸) امر جانشینی به عهده ی خداست و خدای تعالی آن را برای هر کسی که اراده کند، قرار می دهد. بدین ترتیب رسول خدا(صلی الله علیه و آله) امر جانشینی را به خداوند واگذار نموده و سخنی از بیعت امت، شورا، اجماع و اهل حل و عقد به میان نیامده است.

تعبیر خلیفه در روایات رسول خدا (صلی الله علیه و آله)

۱- روایت یوم الدار

روایت یوم انداز در بسیاری از کتب تاریخ اهل سنت، مانند: تاریخ طبری(طبری، ۱۳۷۸: ۲/۳۲۱) تاریخ الکامل ابن اثیر(ابن اثیر، ۱۳۸۵: ۲/۶۳) و البدایه و النهایه(ابن کثیر، ۱۴۰۷: ۷/۲۲۳) با تفاوتهایی در نقل وارد شده است. مضمون حدیث از این قرار

است: در اوایل بعثت که آیه وَ أَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ^۱ نازل شد، پیامبر اکرم (صلی الله علیه و اله) جلسه میهمانی مرکب از خویشان خود ترتیب داد و در آنجا رسالت خود را اعلام کرد و فرمود: «فایکم یؤازرنی علی هذا الامر علی ان یکون اخی و وصیی و خلیفتی فیکم». کدام یک از شما مرا در این کار کمک کار است تا برادر من و وصی من و جانشین من در میان شما باشد. سه مرتبه این مطلب را تکرار فرمود و در هر مرتبه غیر از حضرت علی علیه السلام هیچ کس اعلام موافقت نکرد. سرانجام پیامبر اکرم (صلی الله علیه و اله) در پایان مرتبه سوم فرمود: «ان هذا اخی و وصیی و خلیفتی فیکم فاسمعوا له و اطیعوا». این شخص (حضرت علی علیه السلام) برادر من، وصی من و جانشین من در میان شماست، پس سخنان او را گوش فرادهید و از او اطاعت کنید. بدین ترتیب رسول خدا (صلی الله علیه و اله) همزمان با اعلام نبوت خویش مساله جانشینی و خلافت پس از خویش را نیز بیان کرده است.

نکته ی قابل تامل این که بعضی از تاریخ‌نویسان اهل سنت، این حدیث را مخالف عقیده خود دیده‌اند، دست به تحریف حدیث زده‌اند و به جای کلمات «وصیی و خلیفتی» عبارت «کذا و کذا» (یعنی چنین و چنان) را آورده‌اند و راویان حدیث را متهم به ضعف و تشییع کرده‌اند. (ابن کثیر، ۱۴۰۷: ۳ / ۴۰)

۲- حدیث منزلت

پیامبر اکرم (صلی الله علیه و اله) در غزوه تبوک، به همراه بسیاری از اصحابش از مدینه خارج شدند و به سمت رومیان به راه افتادند و برای این که مدینه از رهبر خالی نماند، حضرت علی (علیه السلام) را به جای خود در مدینه گذاشتند. بعضی از اصحاب زبان به طعن گشودند و گفتند: پیامبر (صلی الله علیه و اله) علی (علیه السلام) را در مدینه گذاشت تا مواظب زنان و بچه‌ها باشد.

حضرت علی (علیه السلام) به پیامبر اکرم (صلی الله علیه و اله) شکایت برد و آن حضرت (صلی الله علیه و اله) در آن هنگام این جمله تاریخی را فرمود: «انت منی بمنزله هارون من موسی الا انه لا نبی بعدی». منزلت تو نسبت به من مانند منزلت هارون نسبت به موسی است، با این تفاوت که بعد از من پیامبری نیست. این نکته برای همگان واضح است

که هارون، وصی موسی بود.

این حدیث از جمله روایاتی است که در اکثر منابع تاریخی و روایی معتبر اهل سنت آمده است (طبری، ۱۳۷۸: ۱۰۴/۳؛ بخاری، بی تا: ۳۵۲/۱۴؛ ابن سعد، ۱۴۱۰: ۱۶/۳؛ ابن هشام، بی تا: ۵۲۰/۲؛ البلاذری، ۱۴۱۷: ۹۲/۲؛ ذهبی، ۱۴۱۳: تاریخ الاسلام، ۲/ ۶۳۱) از ظاهر بعضی از این کتب چنین برمی آید که این حدیث در مواقع مختلفی غیر از غزوه تبوک نیز بیان شده است.

۳- حدیث غدیر

در بازگشت رسول خدا (صلی الله علیه و آله) از آخرین سفر حج خود، به مدینه، این آیه بر آن حضرت (صلی الله علیه و اله) نازل شد: «يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ» (مائده (۵): ۶۷) با نزول این آیه، پیامبر اکرم (صلی الله علیه و اله) در مکانی به نام غدیر خم که راه کاروانهای مختلف از هم جدا می شد، فرمان توقف داد و امر کرد منبری از چوب محملهای شتران فراهم کردند. آن گاه به روی منبر رفته فرمود:

«الست اولی بالمؤمنین من انفسهم.» آیا من نسبت به مومنان از خودشان سزاوارتر (به تصرف در امورشان) نبودم.

همه گفتند: آری، ای رسول خدا. آن گاه در حالی که دست علی (علیه السلام) را بالا گرفته بود، فرمود: «من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه و عاد من عاداه و انصر من نصره و اعان من اعانه و اخذل من خذله.» این روایت در بسیاری از منابع روایی و تاریخی فریقین (البلاذری، ۱۴۱۷: ۱۱۰/۲؛ مسعودی، ۱۴۰۹: ۴۲۵/۲؛ ابن هلال ثقفی، بی تا: ۶۵۹/۲) آمده است.

بدین ترتیب نصوص وارد شده در کتب اصیل فریقین بر نصب الهی و به دنبال آن، نص بر خلافت علی (علیه السلام) دلالت دارد و هیچ بیان صریح و حتی اشاره و کنایه ای نه در کتاب خدا و نه در سنت و نه در سیره رسول خدا (صلی الله علیه و آله) مبنی بر اختیار مردم در امر امامت، چه از راه بیعت و چه از راه انتخاب و چه تعیین شورایی خلیفه دیده نمی شود. اما این روشها پس از رحلت رسول خدا (صلی الله علیه و آله) توسط صحابه در

پیش گرفته شده و بعدها نیز ملاک عمل اهل سنت قرار گرفت.

۲. آراء و مبانی خلفای سه گانه در مشروعیت بخشی به خلافت خود و یکدیگر

خلفای سه گانه پس از رحلت رسول خدا (صلی الله علیه و آله)، برای مشروعیت بخشی به خلافت خود و یکدیگر، شیوه ها و شروطی را ارائه نمودند که می توان آن ها را در ذیل دو عنوان کلی زیر مطرح، و مورد بررسی قرار داد.

۲-۱- شیوه های انتخاب خلفای سه گانه

با توجه به منابع تاریخی و روایی، سه خلیفه نخست هر یک به شیوه ای به خلافت رسیدند. خلیفه اول با بیعت و انتخاب عمومی، خلیفه دوم با انتصاب و خلیفه سوم با شورای محدود.

۲-۱-۱- انتخاب عمومی

انتخاب خلیفه توسط مردم، از جمله مبانی است که گردانندگان سقیفه برای مشروعیت بخشی به خلافت خلیفه مورد نظر خود به آن تمسک جستند.

براساس گزارشهای تاریخی، پس از بیعت عده ای از مردم با ابوبکر، شیخین برای همراه کردن عباس بن عبدالمطلب با خود، به دیدار وی رفتند. (یعقوبی، بی تا: ۱۲۵/۲) ابوبکر در این دیدار گفت: «رسول خدا پس از خود کارها را به خود مردم وا گذاشت تا آنکه با رعایت مصلحت و خیرخواهی برای خود نظر دهند. پس مرا برای سرپرستی خود و رسیدگی به کارهایشان برگزیدند و من هم زمامدار شدم و خوش ندارم کسی در مورد آنچه مردم برگزیده اند سخنی از روی طعن و نارضایتی بگوید. و در این کار شما را پناهگاه خود قرار دهد و شما نیز برخلاف نظر مسلمانان پایگاه استوار او گردید. پس یا در آنچه همه مردم وارد آن شده اند، وارد شوید و یا آنچه را که آنان پذیرفته اند رد و انکار کنید. پس از وی، عمر گفت: آری ما برای رفع نیاز نزد شما نیامده ایم لیکن دوست نداریم شما در آنچه عامه مردم اجتماع کرده اند سخنانی نیش دار بزنید. به خاطر خودتان و عامه مردم کارها را در نظر آورید». (دینوری، ۱۴۱۰: ۳۳/۱)

از این رو به نظر می رسد، یکی از مسائلی که گردانندگان سقیفه پس از رحلت

رسول خدا (صلی الله علیه و آله) مصرانه به آن پرداخته و سعی در پر رنگ جلوه دادن آن نمودند نقش آراء و رویکرد عمومی و انتخاب خلیفه توسط مردم بوده است. اینان توانستند با این روش مخالفان را با خود همراه کرده و مورد توجه و حمایت اغلب مسلمانان قرار گیرند.

به نظر می رسد عمر با سخنان خود اینگونه القاء می کند که بیعت عمومی حاصل شده است و مخالفت با آن بی نتیجه است و بدین وسیله مخالفان را به تسلیم و بیعت وامی دارد. وی در زمان خلافت خود نیز بر این مبنا پای فشرد و گفت: هر کس بدون مشورت با دیگر مسلمانان با شخصی بیعت کند، بیعت او پذیرفته نیست و کسی نمی تواند با او بیعت کند و گرنه هر دو کشته می شوند. (طبری، ۱۴۱۵: ۲۱۳)

۲-۱-۲- استخلاف

انتخاب خلیفه توسط مردم، از جمله مبانی است که خلفای سه گانه به ویژه شیخین پس از رحلت رسول خدا (صلی الله علیه و آله) برای کسب منصب خلافت بر آن تاکید داشته اند. در حالی که خود در زمان خلافت خویش به رعایت این شرط ملتزم نبوده اند. ابوبکر پس از دو سال و اندی خلافت، در بیماری که منجر به مرگش شد، عمر را با وصیت کتبی خود به خلافت منصوب کرد (ابن الاثم، ۱۴۱۱، ۱/۱۲۳) وی انتصاب خلیفه ی پس از خود را، جز وظایف خود دانسته و اظهار کرد: من خود را موظف می دانم که شخصی را به جانشینی خود منصوب کنم تا شما بی سرپرست نمانید. (دینوری، ۱۴۱۰: ۱۹/۱) منابع تاریخی چگونگی انتصاب عمر توسط ابوبکر را اینگونه گزارش کرده اند:

در روایتی آمده است، پس از انتصاب عمر از سوی ابوبکر به وی گفته شد: جواب پروردگارت را چه می دهی؟ الان که هستی چگونه با مردم برخورد می کنی چه رسد به زمانی که نباشی؟ ابوبکر پاسخ داد: خواهم گفت: خواهم گفت: بهترین آفریدگان تو را جانشین خود بر آنها قرار دادم (طبری، ۱۳۷۸: ۴۳۳/۳).^۱

در گزارش دیگری آمده است ابوبکر به هنگام مرگ، عبدالرحمن بن عوف را

۱- این روایت با سندی دیگر نیز در الطبقات الکبری نقل شده است. (ابن سعد، ۱۴۱۰: ۲۰۸/۳)

خواست و حال عمر را پرسید: عبدالرحمن گفت: او بهتر از آن است که پنداری اما خشن است (طبری، ۱۳۷۸: ۴۲۹/۳). از عثمان نیز پرسید، عثمان به او گفت: باطنش از ظاهرش بهتر است و در میان ما کسی مثل او نیست. (طبری، ۱۳۷۸: ۴۲۵/۳) ابوبکر به عثمان گفت: اگر او را ندیده بودم از تو نمی گذشتم. (ابن الاثم، ۱۴۱۱، ۱/۱۲۱)

همچنین گفته شده عثمان برای نوشتن عهدنامه فرا خوانده شد. در هنگام املاء و تقریر حکم، ابوبکر از هوش رفت و عثمان که کاتب بود نام عمر را به عنوان خلیفه برگزیده ابوبکر نوشت. ابوبکر به هوش آمد و وقتی عمل عثمان را دید خطاب به وی گفت: آیا ترسیدی که در بیهوشی بمیرم و کار مسلمانان به اختلاف کشد؟ سپس ابوبکر دستور داد عهدنامه را بخوانند و خود به مردم متذکر شد که کسی از خویشاوندانش را بر آنها انتخاب نکرده است و از آنان خواست که از عمر اطاعت کنند. (طبری، ۱۳۷۸: ۴۳۳/۳) به امامت او رضا دهند، از فرمان او سر برنگردانند تا با خدای سبحانه و رسول او (صلی الله علیه و آله و سلم) قربت یابند. (ابن الاثم، ۱۴۱۱: ۱/۷۹)

به نظر می‌رسد موضع گیری صحابه در انتصاب عمر، حکایت از ناخشنودی آنان از این امر دارد (و با وجود اینکه تنها موافقان و مشاوران ابوبکر، عثمان بن عفان و عبد الرحمن بن عوف بوده اند) اما ابوبکر بر این نارضایتی وقعی ننهاد و عمر را به صورت کتبی به عنوان خلیفه پس از خود برگزید.

براین اساس شیوه انتقال خلافت به خلیفه دوم، به شیوه ی وصیت بوده است. به این صورت که خلیفه دوم به نص و حکم خلیفه اول بر مسند خلافت قرار گرفت. حال اگر با کمی تسامح ادعای گردانندگان سقیفه در بیعت مردم در خصوص خلیفه اول را بپذیریم می‌بینیم این شیوه (انتخاب توسط مردم) در انتخاب خلیفه دوم نادیده انگاشته شد و ابوبکر در آخرین روزهای حیات خود، بدون مشورت با اصحاب (به استثنای چند نفر که نمونه آن عثمان و عبدالرحمن بود) عمر را به جانشینی خود منصوب کرد. (طبری، ۱۳۷۸: ۴۲۸/۳)

۲-۱-۳- شورای محدود

پس از رحلت پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله) ابوبکر با بیعت عده‌ای از مردم به خلافت رسید وی هنگام درگذشت، عمر را به خلافت منصوب کرد. عمر در زمان

خلافتش به صراحت از شورایی بودن تعیین خلیفه سخن گفت.^۱ و در هنگام مرگ، هنگامی که از او خواستند خلیفه پس از خود را تعیین کند، گفت: اگر انتخاب نکنم به روش بهترین (یعنی رسول خدا) رفتم و اگر انتخاب کنم باز به روش بهترین (یعنی ابوبکر). به نظر می رسد عمر با این سخن خواست به هر گونه عملکرد خود در انتخاب خلیفه، مشروعیت بخشد. وی سپس وصیت نامه‌ی ویژه‌ای برای تعیین جانشینی خلیفه نگاشت و ظاهراً کسی را به خلافت منصوب نکرد. بلکه خلافت را میان شش نفر از اصحاب رسول خدا (صلی الله علیه و آله) شوری قرار داد. (ابن حنبل، بی تا: بخش مسند عمر، ۸۹/۱، ح ۸۵ و ۱۲۴) و گفت: من در اطراف و اکناف نگریستم و شما را رهبران مردم یافتم. خلافت جز با یکی از شما نتواند رفت ولی من از نفاقی که در میان شما برخیزد می ترسم.

استدلال خلیفه دوم در صلاحیت اعضای شورا، برای انتخاب خلیفه، رضایت پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) از ایشان در زمان رحلت بود. (دینوری، ۱۴۱۰: ۲۵/۱؛ ابن حنبل، بی تا: بخش مسند عمر / ۸۹/۱، ح ۸۵) ریاست این شورا از آن عبد الرحمن بن عوف بود. (البلاذری، ۱۴۱۷: ۱۹/۵) عبدالله بن عمر نقش مشاور و از حق نامزدی و رای برخوردار نبود. (ابن سعد، ۱۴۱۰: ۶۱/۳).

در این شورا عمر دستور داده بود انتخاب خلیفه باید بر اساس پیروی اقلیت از اکثریت باشد (البلاذری، ۱۴۱۷: ۱۱۲/۵). و در صورت تساوی آراء نظر گروهی مقدم است که عبد الرحمن در آن حضور دارد (طبری، ۱۳۷۸: ۲۲۹/۴). از آنجا که چنین وصیت نامه‌ای با نبود خلیفه ضمانت اجرایی چندانی نداشت، عمر قبل از مرگ، ابو طلحه انصاری را خواست و با دادن وصیت نامه به وی از او خواست که با پنجاه تن از خزر جیان مورد اعتماد خود شمشیر به دست بر درب شورا ایستاده و بر اجرای مفاد آن نظارت کنند (ابن سعد، ۱۴۱۰: ۳۴۱/۳). سرانجام پس از سه روز از برگزاری شورا عبد الرحمن با دو شرط

۱ - هر کس بدون مشورت با دیگر مسلمانان با شخصی بیعت کند، بیعت او پذیرفته نیست و کسی نمی تواند با او بیعت کند و گرنه هر دو کشته می شوند. طبری، ۱۴۱۵: ۲۱۳.

۲ - علی بن ابی طالب، عثمان بن عفان، عبد الرحمن بن عوف، زبیر بن عوام، طلحه بن عبدالله و سعد بن ابی وقاص.

خلافت را به امام (علیه السلام) پیشنهاد کرد. شرط نخست آنکه حضرت برطبق کتاب خدا و سنت پیامبر (صلوات الله علیه و آله) عمل کند. حضرت این شرط را پذیرفت. (یعقوبی، بی تا: ۱/۱۶۲) شرط دوم این بود که خلیفه باید از رویه شیخین پیروی کند. که حضرت از پذیرفتن این شرط امتناع نمود. و هرگز حاضر نشد به دروغ حاکمیت را به چنگ آورد. (البلاذری، ۱۴۱۷: ۵/۲۲) و گفته‌اند که علی (علیه السلام) خشمگین از محلّ شورا بیرون آمد، ولی اعضای شورا خود را به او رسانیده، گفتند: موافقت کن، وگرنه با تو می‌جنگیم! در نتیجه، علی (علیه السلام) با آنها بازگشت و با عثمان بیعت کرد. (مسعودی، ۱۴۰۹: ۱/۱۶۲). و بدین سان خلافت ظاهرا و عوامفریبانه به حضرت پیشنهاد و سپس ستانده شد، و آنگاه عثمان با پذیرش دو شرط مذکور از سوی رئیس شورا به خلافت برگزیده شد. بدین ترتیب عمر برای انتخاب خلیفه پس از خود (راه انتخاب توسط مردم و راه نص کتبی را کنار زد) و روشی جدید به نام شورا ابداع نمود و خلیفه سوم به وسیله شورایی محدود به خلافت رسید.

۲-۲- اوصاف خلیفه از دیدگاه خلفای سه‌گانه

خلفای سه‌گانه برای جانشینی رسول خدا (صلی الله علیه و آله) اوصاف و شرایطی را در نظر گرفتند. قریشی بودن و عدم تجمیع خلافت در خاندان نبوت، مهاجر بودن، مسن تر بودن از جمله مهمترین اوصاف و ویژگیهاست.

۲-۲-۱- لزوم قریشی بودن خلیفه

براساس گزارشهای تاریخی، در ماجرای سقیفه به دنبال بحث و مجادله برسر کسب قدرت، ابوبکر خطبه ای را آغاز کرد. (طبری، ۱۳۷۸: ۳/۲۲۰) وی با تاکید بر ضرورت قریشی بودن خلیفه، قریش را سزاوارتر از سایرین به خلافت معرفی کرد. (یعقوبی، بی تا: ۱۲۳/۲) و ضمن اعتراف به همراهی و یاری انصار به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) آنها را به تسلیم در برابر خدا دعوت کرد و حق امارت را به سبب خویشاوندی با پیامبر به قریش داد و گفت: قریش از شما انصار به محمد اولی تر است. (همان) عمر نیز با تکرار سخنان ابوبکر گفت: ما عشیره و یاران رسول خدا هستیم. و پیامبر عرب از شما نیست. (طبری، ۱۳۷۸: ۳/۲۱۸-۲۲۰) و تاکید کرد که خلافت باید در خاندان نبوت باشد و ما

خویشاوندان و خاندان اویم و کسی که با ریاست و حکومت و میراث محمد منازعه می کند باطل گرا، گناهکار و در ورطه هلاکت به سر می برد. (ابن ابی الحدید، ۱۳۸۳ ش: ۹/۶) در گزارش دیگری آمده است (البلاذری، ۱۴۱۷: ۱/۵۸۴) در اجتماع سقیفه، ابوبکر با استناد به روایت «الائمه من قریش» و اختصاص حق امارت به قبیله قریش،^۱ و تاکید عمر بر سخنان وی، بیشتر حاضران در سقیفه را به انفعال کشاند و به همگان فهمانده شد که غیر از قبیله قریش، بقیه قبائل حق خلافت و رهبری ندارند.

شهرستانی در تبیین این مطلب که چرا انصار بیعت با ابوبکر را پذیرفتند و از پیشنهاد خود مبنی بر اینکه هریک از مهاجران و انصار، رهبر داشته باشند دست برداشتند، می گوید: انصار بدان جهت از پیشنهاد خود منصرف شدند که ابوبکر از پیامبر (صلی الله علیه و اله) روایت کرد که آن حضرت فرمود: «الائمه من قریش» رهبران امت اسلامی از قریشند. (شهرستانی، ۱۴۰۴: ۱/۲۴)

بر این اساس گردانندگان سقیفه پس از رحلت رسول خدا (صلی الله علیه و آله) با استدلال به اینکه از قبیله قریش اند و با رسول خدا قرابت و خویشاوندی داشته و از عشیره و اولیاء او به شمار می روند، خود را به خلافت سزاوارتر دانسته و سایر مدعیان خلافت را کنار زدند.^۲

تکیه بر خویشاوندی با رسول خدا در سقیفه، بعدها نیز مبنای عمل قرار گرفت. شاهد سخن این که، عثمان به سبب همین خویشاوندی، خود را شایسته مقام خلافت می داند و می گوید: من داماد پیغمبر خدا و عموزاده ی وی که سابقه و حرمت دارم و باید این کار را به

۱ - وَلَمْ تُعْرِفِ الْعَرَبُ هَذَا الْأَمْرَ إِلَّا لِهَذَا الْحَيِّ مِنْ قُرَيْشٍ. ابن حنبل، احمد، مسند/حماد، مسند عمر، حدیث ۳۶۸.

۲ - البته خلیفه دوم در زمان زمامداری خود علی رغم نگرش قومی و قبیله ای و با تاکید بر قریشی بودن جانشین رسول خدا صلی الله علیه و آله در سقیفه، در روزهای منتهی به مرگ، هنگامی که از او خواستند جانشین تعیین کنند، یکی از سخنان او این بود که اگر سالم وابسته ابوحنیفه زنده بود، او را جانشین می کردم. درحالی که نسب سالم قریشی نبوده است. (طبری، ۲۲۹/۴) براین اساس به نظر می رسد که وی خلافت غیر خویشاوند و غیر قریش را نیز درست می دانست.

من بدهند. (طبری، ۱۳۷۸: ۵۸۲/۲) معاویه و خلفای دیگر بنی امیه نیز در تضعیف خاندان بنی هاشم و برکناری ایشان از صحنه سیاسی تا جایی پیش رفتند و به قدری برای اثبات خویشاوندی بنی امیه با رسول خدا (صلی الله علیه و آله) تبلیغ کردند و افکار عمومی را فریفتند که بعدها ده تن از فرماندهان سپاه شام سوگند یاد کردند که جز بنی امیه نزدیکانی برای پیامبر سراغ ندارند. (مسعودی، ۱۴۰۹: ۳، ۴۳. ذهبی ۱۴۱۳: سیر اعلام النبلاء، ۳۴۹/۵) سخن دختر عبدالمطلب، که به معاویه گفت: پیامبر از ما بود که پیروز شد اما پس از او شما بر ما مسلط شدید و احتجاج کردید که با رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) قرابت و خویشاوندی دارید. (ابن عبد ربه، بی تا: ۳۴۶/۱-۳۴۷) نیز تائیدی بر مطلب فوق است.

۲-۲-۲- عدم تجمیع خلافت و نبوت در یک خاندان

خلفای سه گانه رحلت پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) را پایان سیادت بنی هاشم می دانستند و «هرگز مایل نبودند با تجمیع نبوت و خلافت اقتدار این خاندان همچنان ادامه یابد.» (جوهری، بی تا: ۵۲) بر این اساس، قرابت و خویشاوندی را به اقربای غیرهاشمی محدود کردند و هدف آنان از این محدودیت، عدم تجمیع خلافت در خاندان نبوت است. آنان به این نتیجه رسیده بودند که اگر خلافت در خاندان بنی هاشم جاری شود به دلیل برتری معنوی ایشان تا سالیان متمادی در میان ایشان ادامه خواهد یافت و دیگر از آنها خارج نمی شود. ولی اگر در دست غیر آنها باشد، بین سایر قبایل قریش دست به دست می گردد. (ابن ابی الحدید، ۱۳۸۳ش: ۱/۱۹۴) از این رو کوشیدند تا با توسل به ساز و کارهای قبیله ای راه چاره ای بیابند و خلافت را از مرکز اصلی خود منحرف سازند. (اصفهانی، ۱۴۱۵: ۳۳۴/۶) اینان برای مشروعیت بخشی به خلافت خود و به انزوا کشیدن بنی هاشم به جعل حدیث از پیامبر پرداختند. ابوبکر پس از شنیدن استدلالات حضرت علی

۱- چنانکه گفته شده ابوسفیان بزرگ خاندان اموی با شنیدن خبر خلافت عثمان شادی بسیار نمود و گفت این رویداد به معنای بازگشت همه امویان به موقعیت های از دست رفته و بازیابی همه آن چیزهایی است که زمانی از آن برخوردار بوده اند. وی افزود که این دستاورد را به هیچ بهایی نباید از دست داد. (اصفهانی،

(علیه السلام) (نهج البلاغه/ نامه ۲۸)^۱ درباره ی شایستگی اش به خلافت گفت: تمامی سخنان صحیح است اما من از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) شنیدم که فرمود: «به درستی که ما اهل بیتی هستیم که خداوند تبارک و تعالی ما را برگزیده و اختیار کرده است، و برای ما آخرت را بر دنیا ترجیح داده، و آن را برای ما برگزیده است، و البته خداوند چنین نیست که برای ما اهل بیت نبوت و خلافت را با هم جمع نماید». (طبری، ۱۳۸۷: ۸۰/۳)

علی (علیه السلام) به ابوبکر فرمود: آیا از اصحاب رسول خدا (صلی الله علیه و آله) شاهدی بر این حدیث داری که او هم با تو این حدیث را شنیده باشد؟! عمر گفت: خلیفه رسول الله راست می گوید، من هم شنیدم که رسول خدا چنین گفت. و ابو عبیده و سالم پسر خوانده حذیفه و معاذ بن جبل هم گفتند: ما هم از رسول خدا همگی شنیده ایم. حضرت فرمود: بنابراین شما به صحیفه خود که در کعبه نوشته اید و بر آن پیمان نهاده اید که: اگر محمد بمیرد و یا کشته شود ما نمی گذاریم که امر خلافت در اهل بیت او قرار گیرد، وفا کرده اید.

ابوبکر این حدیث ادعایی خود را در پاسخ برخی از یاران حضرت مثل ام ایمن و بریده نیز تکرار کرد. این حدیث بر عوام تاثیر گذاشت و ایمان مردم را در حمایت علی علیه السلام سست و عده ای را دچار تردید کرد. به گونه ای که طلحه در احتجاج با علی (علیه السلام) به این شبهه استناد می کند و می گوید: ما با حدیث ابوبکر و عمر و اصحاب چگونه عمل کنیم. (سلیم بن قیس، ۱۴۰۵: ۵۸۹/۲)

خلیفه دوم نیز عدم تجمیع خلافت و نبوت در بنی هاشم، را مبنایی برای انتخاب خلیفه پس از رحلت رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به شمار آورده و این شرط را خواست قریش می داند.^۲ طبری در وقایع سال بیست و سوم از هجرت در سیره عمر می نویسد:

۱ - فَخَنُّ مَرَّةً أَوْلَىٰ بِالْقُرَابَةِ وَ تَارَةً أَوْلَىٰ بِالطَّاعَةِ وَ لَمَّا اخْتَجَّ الْمُهَاجِرُونَ عَلِيَّ الْأَنْصَارِيَّ يَوْمَ السَّقِيْفَةِ بِرَسُولِ اللَّهِ ص فَلَجُوا عَلَيْهِمْ فَإِنْ يَكُنْ الْفَلَجُ بِهِ فَالْحَقُّ لَنَا دُونَكُمْ وَ إِنْ يَكُنْ بغيرِهِ فَالْأَنْصَارُ عَلَىٰ دَعْوَاهُمْ.

۲ - البته وی هنگام تعیین شورایی برای انتخاب خلیفه پس از خود، امام علی (علیه السلام) را جزء شورای شش نفره برای خلافت قرار داد و با این کار شرط «عدم تجمیع خلافت در خاندان نبوت» را نادرست و صلاحیت حضرت را برای خلافت تایید کرد.

مردی از اولاد طلحه روایت می‌کند که ابن عباس گفت: در بعضی از سفرهائی که عمر کرد، من هم با او همسفر بودم. از من پرسید: چرا قوم شما از دادن خلافت به شما خودداری کردند؟! گفتم: نمی‌دانم. گفت: و لیکن من می‌دانم، قوم شما قریش، امارت و حکومت شما را بر خودشان ناپسند داشتند. گفتم: به چه علت و سبب، در حالی که ما نسبت به ایشان حکم اصل و پایه را داشتیم؟ گفت: «خداوندا من از تو طلب غفران دارم، قریش ناپسند داشتند که نبوت و خلافت در شما بنی هاشم جمع شود، تا اینکه وسیله مفاخرت و حسّ مباهات و فخریّه گردد. و بنابراین قریش خودش برای خود خلیفه تعیین کرد، و در این نظریّه و تعیین، به هدف رسید و موفق آمد».

در گزارشی دیگر، آمده است: ابن عباس می‌گوید: روزی همراه عمر بن خطاب می‌رفتم، او به من گفت: ای پسر عباس چه چیز قوم شما را از شما بازداشت و موجب شد که گرد شما جمع نشوند با آنکه شما اهل بیت خاصّ رسول خدا هستید؟! من در پاسخ او گفتم: نمی‌دانم. عمر گفت: و لیکن من می‌دانم! شما بنی هاشم بر قریش به سبب نبوت که در شما قرار گرفت برتری و فضیلت پیدا کردید. قریش گفتند: اگر بنی هاشم به واسطه خلافت هم با نبوت برتری و فضیلت پیدا کند دیگر چیزی برای ما باقی نمی‌گذارند. و به درستی که نصیب افضل که نبوت است در دست شماست، بلکه من چنین می‌پنداشتم که خلافت هم با نبوت در شما مجتمع می‌شود، اگر چه نزول خلافت در شما علی رغم آنف قریش بوده باشد!» (ابن عبد ربّه، بی تا: ۷۷/۳)

جرجی زیدان می‌گوید: «آنچه از کلمات عمر و غیر او در جاهای مختلف ظاهر می‌شود آن است که: آنها دیدند که بنی هاشم به واسطه نبوت عزّت پیدا کردند چون پیغمبر از بنی هاشم بود، فلذا نیکو نشمردند که خلافت را هم برای آنها به روی نبوت اضافه کنند». (جرجی زیدان، بی تا: ۵۳/۱)

۲-۲-۳- لزوم مهاجر بودن خلیفه

براساس گزارشهای تاریخی پس از هجرت، مسلمانان یثرب به دو دسته انصار و مهاجر تقسیم شدند. در زمان رسول خدا گاه میان آنها کدورتی به وجود می‌آمد و هریک دیگری را تحقیر می‌کرد و خود را عرب اصیل و دیگری را عرب وابسته می‌خواند. اما با

تدبیر و درایت رسول خدا بین آنان پیمان برادری بسته شد و تعارض میان انصار و مهاجرین حالتی غیر فعال به خود گرفت و روابط میان آنها تقویت شد. (ابن سعد، ۱۴۱۰: ۲۳۸/۱) به گونه ای که براساس آیه ۹ سوره حشر^۱ انصار در دل خود هیچ احساس تمایل و چشمداشتی به اموالی که به مهاجران داده شد نداشتند و آنها را بر خود ترجیح می دادند.

اما با رحلت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و بروز واقعه سقیفه این شکاف دوباره فعال شد و دو طرف به افتخارهای قومی و قبیله ای استناد کردند. ابوبکر و عمر در سقیفه با استدلال به اینکه جزء سابقین در هجرت بوده، خود را به خلافت سزاوارتر دانستند. ابوبکر ضمن اعتراف به همراهی و یاری انصار به رسول خدا آنها را به تسلیم در برابر خدا دعوت کرد و گفت: فضیلت و موقعیت و سوابق شما انصار در اسلام برای همه مردم روشن است. کافی است که پیامبر شما را برای دین خود کمک و یار اتخاذ کرد و بیشتر یاران و همسران پیامبر از خاندان شماست. اگر از گروه سابقین در هجرت بگذریم هیچ کس به مقام و موقعیت شما نمی رسد. بنابراین چه بهتر، ریاست و خلافت را گروه سابق در هجرت به دست گیرد. (یعقوبی، بی تا: ۱۲۳/۲؛ طبری، ۱۳۷۸: ۳/۳۲۰)

عمر نیز با تکرار سخنان ابوبکر، بر خویشاوندی مهاجرین با رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) تاکید کرد. وی خلافت انصار را موجب طغیان عرب و قرابت را از جمله شرایط سزاوار بودن به خلافت به حساب آورد. (دینوری، ۱۴۱۰: ۲۴-۲۵) وی ضمن مخالفت با طرح دو مدیریتی (امیری از انصار و امیری از مهاجران) گفت: «دو شمشیر در یک غلاف ننگند و عرب به خلافت شما انصار راضی نخواهند شد. (طبری، ۱۳۷۸:

۳/۳۲۰)

۲-۲-۴- لزوم مسن تر بودن خلیفه

بر اساس انگاره شیخوخیت که ریشه در فرهنگ قومی و قبیله ای مردمان جزیره العرب داشت، کسی می توانست بر مسند زمامداری تکیه زند که از لحاظ سن و سال متناسب با این منصب باشد. از این رو یکی از استدلال ها بر مدح ابوبکر در واقعه سقیفه

۱ - «...یحیون من هاجر الیهم ولایجدون فی صدورهم حاجه مما اوتوا و یوثرون علی انفسهم...»

صاحب سن بودن او دانسته شده است. (ابن کثیر، ۱۴۰۷: ۲۴۷/۵) و از جمله علل مخالفت با خلافت امام علی (علیه السلام)، کم سن و سال بودن و جوانی حضرت عنوان شده است. شاهد مطلب آن که پس از حوادث سقیفه، هنگامی که علی (علیه السلام) از بیعت با ابوبکر خودداری کرد، ابوعبیده به ایشان گفت: تو کم سن و سال هستی و اینان بزرگان قوم تو هستند. و تو همانند آنان تجربه نداری. با ابوبکر بیعت کن و اگر عمرت باقی باشد به سبب فضل و دین و علم و فهم و سابقه قرابت سزاوار این منصب هستی. (دینوری، ۱۴۱۰: ۱، ۲۹) و در جایی دیگر گفته است: پیران قبیله بهتر از پس کارهای خلافت برمی آیند. (ابن طاووس، ۱۴۱۳: ۳۱۱) همچنین در گفتگوی عمر و ابن عباس در زمان زمامداری خلیفه دوم، عمر اعتراف کرد که علی (علیه السلام) برای مقام خلافت شایستگی دارد ولی کم سن و سال بودن امام را یکی از دلایل عدم انتخاب وی شمرد. (یعقوبی، بی تا: ۱۵۸/۲) عثمان نیز کبر سن را از جمله شروط خلافت می دانست و در شورای تعیین خلیفه، خود را به دلیل کهولت سن، شایسته منصب خلافت می دانست. وی گفت: پیری از عبدمنافم و... باید این امر را به من بسپارند. (طبری، ۱۳۷۸: ۵۸۲/۲)

بنابراین به نظر می رسد، کبر سن از جمله معایری است که از سوی برخی صحابه و خلفای نخستین برای مشروعیت خلیفه، مورد توجه قرار گرفته است، و اینان، علی رغم اعتراف به شایستگی علی (علیه السلام) برای جانشینی بلافضل رسول خدا (صلی الله علیه و آله)، جوانی حضرت را بهانه‌ای برای دور کردن ایشان از جایگاه خلافت قرار دادند.

۳- دیدگاه اهل سنت درباره نحوه انتخاب خلیفه

اغلب اندیشمندان اهل سنت برای انتخاب خلیفه به روش هایی همچون بیعت اهل حل و عقد، استخلاف و شورا تمسک جسته اند. قاضی عبدالجبار معتزلی، طرق امامت را در نزد معتزله براساس عقد و اختیار می داند. (سبحانی، ۱۴۲۷: ۲۱۵/۳)

ابن کثیر از علمای اشعری مذهب براین باور است که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بر کسی تنصیب نکرده است از این رو خلافت از طریق اجماع امت قابل اثبات است. (ابن کثیر، ۱۴۰۷: ۲۲۴/۵)

اشعری (اشعری، ۱۳۹۷: ۲۵۵) و باقلانی (باقلانی، ۱۹۸۷: ۴۴۲/۱) نصوص رسیده در باب

خلافت را اخبار آحادی دانسته که راویان آنان ضعیفند اینان با مشروع جلوه دادن اجماع و شورا، خلافت سه خلیفه نخست را مورد تایید قرار دادند. و به نظر می رسد اغلب اندیشمندان اهل سنت از آن جا که در مقابل عمل انجام شده ای قرار گرفته اند (که همان خلافت ابوبکر است) در صدد توجیه این عمل بر آمده و می کوشند مشروعیت آن را به اثبات برسانند. به همین جهت گاهی به اجماع امت یا اجماع اهل حل و عقد تمسک می کنند و آن را دلیل مستقلی بر مشروعیت خلافت می دانند. ولی از آن جا که با اشکال های متعددی مواجه شدند، از جمله حاصل نشدن اجماع و نبود میل و رغبت عمومی بر خلافت ابوبکر، در صدد بر آمدند تا دایره آن را ضیق کنند، لذا به اتفاق اهل حل و عقد یعنی علمایی که برای مردم عقد یا ایقاع می خوانند، یا پایین تر از آن به اتفاق چهل یا شش یا پنج یا چهار یا سه، یا دو و حتی یک نفر بسنده کردند، تا کار انجام شده را توجیه نمایند. بر این اساس تفتازانی می گوید: «امامت نزد اکثر اهل سنت به اختیار علمای اهل حل و عقد ثابت می شود هر چند تعداد آنان اندک باشد؛ زیرا امامت ابوبکر بدون نص و اجماع بود.» (تفتازانی، ۱۴۰۹: ۲۶۴/۵)

دیدگاه اهل سنت در بکارگیری روشهای اجماع، انتخاب و شوری در تعیین جانشین به این معناست که پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله)، امت خویش را در امر مهم دین مهمل گذاشته است. در حالی که سیرت رسول خدا (صلی الله علیه و آله) با مهمل گزاردن امر خلافت تعارض دارد، ایشان بر امت خود از پدر مهربانتر بود و آنان را در کوچکترین مسائل رهبری می کرد و هر گاه دو روز از مدینه غائب بود، به جای خود جانشین انتخاب می کرد حال چگونه ممکن است مهم ترین امر، یعنی خلافت روی زمین را، مهمل گذارده و مردم را به طریق حق رهنمون نسازد (حلی، بی تا: ۵۱۴).

مستشرقان نیز کمابیش به این مساله اختلافی بین شیعه و سنی پرداخته اند. ویلفرد مادلونگ محقق و اسلام شناس نامدار آلمانی با استناد به متون اصیل مورخان مسلمان، پژوهش جدیدی در این زمینه به عمل آورده است.

او با ژرف نگری در قرآن کریم معتقد است که حتی اگر پیامبر (صلی الله علیه و آله) جانشینی هم تعیین نکرده بود، در نظر نداشت و راضی نبود که ابوبکر جانشین طبیعی او

باشد. (مادلونگ، ۱۳۸۵: ۳۲) این دیدگاه، نظریه متداول میان اهل سنت و سایر اسلام‌شناسان غربی در باره خلافت ابوبکر را مورد تردید قرار داد. مادلونگ با نگاهی به موضوع خویشاوندی در قرآن به نقش خانواده‌های پیامبران پیشین در حمایت از انبیاء و هم‌وراث آنان می‌پردازد و نتیجه می‌گیرد که بر اساس قرآن، جانشین طبیعی پیامبر (صلی الله علیه و آله) نمی‌تواند ابوبکر باشد.

وی عقیده دارد می‌توان با مطالعه ی قرآن به مواد ارزنده ای در مورد جانشینی پیامبر به طور غیر صریح دست یافت و می‌نویسد: وارثان محمد خاتم پیامبران، نیز چون سایر پیامبران، خویشاوندان نزدیکش بودند که در جنبه های مختلف مُلک، حکومت، حکمت، کتاب و امامت یعنی میراث پیامبر از او ارث می‌بردند یعنی در همه ی این جنبه ها به جز پیامبریش وارث آخرین پیامبر بودند. بنابراین چرا نباید محمد مانند یکی از پیامبران قبلی جانشینی از خانواده اش داشته باشد؟ وی در پاسخ به شبهه از دنیا رفتن پسران پیامبر (صلی الله علیه و آله) و تعلق مشیت الهی به عدم جانشینی آنها می‌گوید: بنا به فرض اگر قرار بود جانشینی از خانواده ی پیامبر برایش منصوب نشود چرا سایر خویشاوندانش مانند پسرانش از دنیا نرفتند؟ بر این اساس می‌توان استدلال متقنی کرد که مشیت الهی نمی‌تواند محمد را از جانشینی موروثی خانواده اش منع کرده باشد و یا نمی‌توان ادعا کرد. برخلاف سایر پیامبران، مشیت الهی بر این قرار گرفته باشد که مسلمانان رهبرشان را توسط شورا انتخاب کنند هر چند قرآن مؤمنان را به شورا دعوت کرده است اما امر جانشینی پیامبران را هرگز از طریق شورا توصیه نکرده است. بلکه این امر مانند آنچه در مورد سایر پیامبران صدق می‌کرد به وسیله ی انتصاب خداوند رخ می‌داد به این معنا که در طول تاریخ نبوت همواره جانشین پیامبر (خواه پیامبر باشد یا نباشد) از میان خانواده پیامبر و توسط خداوند برگزیده شده است. (مادلونگ، ۱۳۸۵: ش: ۳۲) بدین ترتیب مادلونگ اگرچه اعتقادی به تصریح پیامبر (صلی الله علیه و آله) درباره جانشینی علی (علیه السلام) ندارد اما ایشان را، به دلیل پیوند نسبی با پیامبر (صلی الله علیه و آله) شایسته جانشینی می‌داند. (همان: ۳۲) و با تصریح در نفی شیوه تعیین خلیفه توسط شورا و تاکید بر انتصاب الهی خلیفه، به دیدگاه شیعه کمک می‌کند.

نتیجه گیری

همانطور که دیدیم از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) درباره امامت و خلافت امیر المومنین (علیه السلام) روایات متعددی در منابع شیعه و سنی نقل شده است. با این حال، هم سخن و هم عملکرد خلفا و همراهان ایشان درباره خلافت جهت گیری دیگری داشته که در واقع در تقابل با روایات منقول از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) است. حال چگونه می توان این تقابل را حل کرد؟ پاسخ شیعیان آنست که منصب امامت، همچون رسالت منصبی الهی است از این رو تعیین آن به خداوند متعال واگذار شده است. و به دنبال نصب الهی نصوص متعددی درباره کیستی خلیفه از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نقل شده است. اهل تسنن در مقابل راه دیگری را در پیش گرفته اند. ایشان عمدتاً این احادیث را معتبر دانسته و تلقی به قبول کرده اند، اما معنا و تفسیری برای آنها مطرح کرده اند که با سخن و عملکرد خلفا تعارض نداشته باشد.

صرف نظر از اینکه کدام پاسخ درست است، از مجموع روایات منقول از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) درباره هویت و اوصاف خلیفه بعد از خود و سخنان و عملکرد خلفا درباره خلافت، می توان دریافت که در میان آنها دو دیدگاه معارض درباره خلافت وجود داشته است:

- ۱- دیدگاهی که در روایات منقول از پیامبر (صلی الله علیه و آله) منعکس شده و آن عبارت بوده است از اعتقاد به امامت براساس وصایت.
- ۲- دیدگاهی که در سخنان و عملکرد خلفای سه گانه نمود پیدا کرده و آن عبارت است از اعتقاد به امامت براساس بیعت و شورا.

فهرست منابع

- قرآن مجید.
نهج البلاغه.
۱. ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبه الله (۱۳۸۳ش)، شرح نهج البلاغه، مصحح محمد ابوالفضل ابراهیم، قم: مکتبه آیه الله مرعشی نجفی.
 ۲. ابن اثیر، علی بن ابی الکرّم (۱۳۸۵ق) الکامل فی التاریخ، بیروت: دارالصادر.
 ۳. ابن اعثم، احمد (۱۴۱۱ق) الفتوح، تحقیق علی شیری، بیروت: دارالاضواء.
 ۴. ابن حنبل، احمد (بی تا) مسند احمد، بیروت.
 ۵. ابن سعد، محمد (۱۴۱۰ق) الطبقات الکبری، تحقیق محمد عبدالقادر عطاء، بیروت: دارالکتب العلمیه.
 ۶. ابن طاووس، علی (۱۴۱۳ق) الیقین فی اختصاص مولانا علی (ع) بامرّه المومنین، قم: دارالکتاب.
 ۷. ابن عبد الربّه، احمد (بی تا) العقد الفرید، موقع الوراق: نرم افزار مکتبه الشامله ۱.
 ۸. ابن عساکر، علی (۱۴۱۵ق) تاریخ مدینه دمشق، تحقیق علی شیری، بیروت: دارالفکر.
 ۹. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (۱۴۰۷ق) البدایه و النهایه، بیروت: دارالفکر.
 ۱۰. ابن هشام (بی تا) السیره النبویه، تحقیق مصطفی السقا و ابراهیم الابیاری و عبدالحفیظ شلبی، بیروت: دارالمعرفه.
 ۱۱. ابن هلال ثقفی، ابراهیم (بی تا) الغارات، تحقیق: سید جلال محدث ارموی، مکتبه الشامله.
 ۱۲. ابن مکرّم، محمد (بی تا) مختصر تاریخ دمشق لابن العساکر، محقق روحیه النحاس، ریاض عبدالحمید مراد، محمد مطیع، دمشق-سوریا، دارالفکر.
 ۱۳. اشعری، علی بن اسماعیل (۱۳۹۷ق) الابانه عن اصول الدیانة، محقق الفوقیه حسین محمود، الطبعة الاولى، القاهرة: دارالانصار.
 ۱۴. اصفهانی، ابوالفرج (۱۴۱۵ق) الاغانی، لبنان، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۱۵. باقلانى، محمد (۱۹۸۷ق) تمهيد الاوائل و تلخیص الدلائل، الطبعة الاولى، بيروت: موسسه الكتب الثقافيه.
۱۶. امينى، عبدالحسين (۱۴۱۶ق) الغدير في الكتاب والسنة والادب، قم: مركز الغدير.
۱۷. بخارى، محمد بن إسماعيل (بى تا) صحيح البخارى، موقع وزارة الأوقاف المصرية.
۱۸. بلاذرى، احمد بن يحيى (۱۴۱۷) جمل من انساب الاشراف، تحقيق سهيل زكار و رياض زر كللى، بيروت: دارالفكر.
۱۹. تفتازانى، سعد الدين (۱۴۰۹ق) شرح المقاصد، قم: منشورات الشريف الرضى.
۲۰. جوهرى بصرى، احمد بن عبدالعزيز (بى تا) السقيفه و الفدك، تحقيق: محمد هادى امينى، تهران: مكتبه نينوى الحديثه.
۲۱. جرجى زيدان (بى تا)، تاريخ التمدن الإسلامى، تعليق: دكتور حسين مونس، دارالهلال.
۲۲. حلى، حسن بن يوسف (بى تا) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، تحقيق آية الله حسن زاده الآملى، مركز الأبحاث العقائدية، بى تا.
۲۳. دينورى، ابن قتيبه (۱۴۱۰ق) الامامه و السياسه، تحقيق على شيرى، ط الاولى، بيروت: دار الاضواء.
۲۴. ذهبى، شمس الدين محمد بن احمد (۱۴۱۳ق) تاريخ الاسلام، تحقيق عمر عبدالسلام تدمرى، بيروت دارالكتاب العربى.
۲۵. ذهبى، شمس الدين (۱۴۱۳ق) سير اعلام النبلاء، به كوشش شعيب ارنوط، بيروت: الرسالة.
۲۶. سليم بن قيس (۱۴۰۵ق) كتاب سليم بن قيس، چاپ اول، قم: انتشارات هادى.
۲۷. سبحانى، جعفر (۱۴۲۷ق) بحوث في الملل و النحل، قم؛ موسسه الامام الصادق (عليه السلام).
۲۸. الشهرستانى، محمد (۱۴۰۴ق) الملل و النحل، تحقيق محمد سيد گيلانى، بيروت: دارالمعرفه.
۲۹. طبرسى، ابو منصور (۱۴۰۳ق) الاحتجاج، مشهد: نشر المرتضى.
۳۰. طبرى، محمد بن جرير (۱۳۸۷ق) تاريخ الامم و الملوك، تحقيق محمد ابوالفضل ابراهيم، بيروت: دارالتراث.
۳۱. طبرى، محمد بن جرير (۱۴۱۵ق) المسترشد فى امامه على بن ابيطالب، تحقيق و تصحيح احمد محمودى، قم: كوشانپور.

۳۲. القلقشندی، احمد (۱۹۸۵م) مآثر الانافة فی معالم الخلافة، محقق عبدالستار احمد فراج، مطبعه حکومت الكويت.
۳۳. غزالی، ابو حامد (بی تا) احیاء العلوم الدین، ترجمه مویدالدین محمد خوارزمی، به کوشش حسین خدیو، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۳۴. الکلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۸۸ق) الکافی، تحقیق علی اکبر غفاری، چاپ سوم، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۵. مادلونگ، ویلفرد (۱۳۸۵ش) جانشینی محمد (صلی الله علیه وآله)؛ ترجمه احمد نمایی و دیگران، مشهد؛ بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
۳۶. ماوردی، علی بن محمد البغدادی (بی تا) الاحکام السلطانیة و الولايات الدینیة، دارالحدیث: قاهره.
۳۷. میلانی، سید علی (۱۴۱۳ق) الإمامة فی أهم الكتب الكلامية و عقيدة الشيعة الإمامية، قم.
۳۸. مسعودی، علی بن حسین (۱۴۰۹) مروج الذهب و معادن الجوهر، تحقیق اسعد داغر، قم: دارالهجره.
۳۹. یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب (بی تا) تاریخ یعقوبی، بیروت: دارصادر.

معنای زندگی از نگاه اسلام و پیوند آن با سبک زندگی

زری پیشگر^۱

مرتضی سمنون^۲

سیده محمد اسماعیل سیده‌هاشمی^۳

عنایت اله شریفی^۴

چکیده

آیا زندگی دارای معناست؟ معنای زندگی چیست؟ سؤال از معنای زندگی تاریخچه‌ای به طول دوران زندگی انسان دارا می‌باشد. از مهمترین معانی در عبارت "معنای زندگی" که در ادیان ابراهیمی به آن معتقد می‌باشند، معنای زندگی عبارت اخری هدف زندگی است. سوال بعدی آن است که آیا انسان‌ها در زندگی خود معنا را ایجاد می‌کنند؟ و یا معنای نفسه موجود است و باید توسط انسان کشف شود؟ در صورت اول معنای زندگی امری جعلی می‌شود و در صورت دیگر امری حقیقی می‌باشد. ادیان الهی با محکم‌ترین پاسخ‌ها بهترین وسیله برای نجات انسان‌ها از سرگردانی و پوچی در زندگی می‌باشند. در این پژوهش نظر مختار آن است که زندگی با شناخت خدا و ارتباط با او معنا دار می‌شود. با مشخص شدن معنا در زندگی نوبت به انتخاب شیوه و نوع رفتارها و اهداف در زندگی می‌رسد. پیوند و ارتباط محکمی میان معنا و سبک زندگی موجود می‌باشد. در این باره نظر برخی از اندیشمندان را آورده ایم.

واژگان کلیدی

معنا، زندگی، معنای زندگی، هدف، کشف، جعل، سبک، دین.

۱. دانشجوی دکترا، دانشگاه شهیدبهبشتی، دانشکده الهیات و ادیان.

Email: zzpishgar90@gmail.com

Email: m-semnoon@sbu.ac.ir

۲. استادیار، دانشگاه شهیدبهبشتی، دانشکده الهیات و ادیان.

Email: m-hashemy@sbu.ac.ir

۳. استادیار، دانشگاه شهیدبهبشتی، دانشکده الهیات و ادیان.

Email: enayat.sharifi@yahoo.com

۴. دانشیار، دانشگاه علامه طباطبائی، دانشکده الهیات.

پذیرش نهایی: ۱۳۹۸/۴/۳۰

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۲/۱

طرح مسأله

گرچه مسأله معنای زندگی در طول تاریخ بشری مطرح بوده است، بخصوص در موقعیت‌هایی که آدمی در مشکلات زندگی گرفتار می‌شود و به دنبال راه حلی که او را نجات دهد می‌باشد. لیکن این مسأله در طی دو قرن و نیم اخیر به عنوان یکی از معضلات جامعه بشری بخصوص در غرب مطرح می‌شود. پس از ظهور علم جدید رفته رفته جای بر معناداری و هدف‌داری زندگی تنگ شد و انسان مدرن از سویی در برابر خود علم تجربی را می‌دید که با عظمت و شکوهی بی‌مانند، باله‌ایش را بر فراز عالم معرفت و زوایای کوچک و بزرگ زندگی آدمی گشوده است. و از دیگر سو شاهد زوال مبانی معرفت‌شناسی کهن بود. فیلسوفان جدید برای گشودن راز این معنا هر یک به راهی رفته‌اند و از منظری خاص به مسأله نگریسته‌اند. پرسش از «معنای زندگی» در فرهنگ دینی به صورت کاملاً برجسته و مرتبط با هدف بعثت انبیاء، اغراض خلقت الهی و همراه با تبیین غایت شناختی هستی و آفرینش به خصوص خلقت انسان مطرح بوده است ادیان نوعاً پس از آن که ماهیت ارزش والا را به ما قبولانند، به طرح نظریه‌ای در باب ماهیت بشر می‌پردازند، و با روشنگری نسبت به آغاز و پایان زندگی، معنا داری را به زندگی انسان می‌بخشند. آن چه ما در این مقاله به عنوان نظر مختار پذیرفته/یم، رویکرد فرا طبیعت‌گرایی است. در این دیدگاه معنای زندگی که به تعبیر متون مقدس "الله تبارک و تعالی" است به عنوان حقیقی‌ترین امر، حاکم بر زندگی است و انسان با کسب معرفت به او می‌تواند معنای واقعی زندگی خویش را تحقق ببخشد. سبک زندگی از منظر اسلامی مفهومی بنیادی و تمدن‌ساز شمرده می‌شود. زیرا از دغدغه‌های اصیل و متعالی نشأت می‌گیرد که در بنیادی‌ترین لایه‌های هستی انسان ریشه دارد. به این صورت نسبت و ارتباط مستقیمی میان معنای زندگی و نوع سبک و شیوه زندگی برقرار می‌شود. معنای زندگی هر چه و هر که باشد متناسب با آن تمام رفتارها، و اهداف انسانی تعیین و مشخص می‌شوند. در پیوند معنای زندگی با سبک زندگی از نظرات سه تن از اندیشمندان اسلامی و اگزستانسیالیستی بهره گرفته ایم.

پیشینه

معنای زندگی در دو قرن ونیم اخیر برای طیف گسترده ای از انسان ها در مغرب زمین به یک مساله تبدیل شده است از این رو، فیلسوفان، الاهی دانان، روان شناسان و عالمان تعلیم و تربیت در غرب متناسب با رویکرد خویش بدان پرداخته اند. از جمله فیلسوفان اگزیستانسیالیستی در این باره بررسی های گسترده ای انجام داده اند. قابل ذکر است در جوامع دینی شاید معنای زندگی آن گونه که در غرب بصورت یک مساله مطرح شده است، مطرح نباشد و این به دلیل آموزه های دینی و الهی است که مسیر و منتهای زندگی را مشخص می گرداند، لیکن شاید بگوییم مطرح شدن معنای زندگی در چنین فضایی موجب آگاهی و تثبیت بیشتر باورهای مربوطه در اندیشه ها شود.

معناشناسی «معنای زندگی»

از جمله مهمترین معانی در عبارت "معنای زندگی" چیست؟ عبارتند از:

الف) هدف

یکی از مهم ترین معانی «معنای زندگی» که هم فیلسوفان تحلیلی و هم الاهی دانان ادیان ابراهیمی بر شمرده اند به معنای «هدف» می باشد. اگر «معنای زندگی» را به معنای «هدف زندگی» گرفتیم، بدین معناست که زندگی دارای چه هدفی است؟ (بیات، ۵۴، ۱۳۹۰)

ب) ارزش

ارزش، اعتبار و اهمیت، یکی از معانی مهم «معنا» در عرف و شاید مهم ترین معنای «معنا» در ترکیب اضافی «معنای زندگی» است. اشخاص و اشیای مقدس، طبیعت، آثار هنری، مکتوب و غیره، سنت ها، فرهنگ ها، انسان های دیگر، نهادها، نظریه های علمی و حتی وسایل فنی از زمره امور ارزش مندی هستند که هر فرد انسانی با ارتباط با آنها می تواند به زندگی خویش ارزش بخشد. طبق این معنا از «ارزش» پرسش از معنای زندگی، بدین معناست که آیا در این جهان چنین ارزشی وجود دارد تا به زندگی انسان ها معنا دهد؟ و اگر وجود دارد، چیست؟ (همان، ۵۷)

ج) کارکرد

«کارکرد» یکی دیگر از معانی «معنا» است که با معنای «هدف» ارتباط تنگاتنگی دارد. پرسش از کارکرد یک چیز به معنای پرسش از نقش و فایده‌ای است که آن چیز در تحقق هدف و برنامه یک مجموعه بزرگ‌تر از خویش، برعهده دارد. در واقع، معنای «کارکرد» مسبوق به معنای «هدف» است و لذا بدون هدف زندگی نمی‌توان از کارکرد زندگی سخن گفت. لذا عبارت معنای زندگی چیست؟ یعنی آیا زندگی دارای فایده است؟ در نظریه‌های مربوط به «معنای زندگی»^۱ در غرب «معنا» در بیشتر موارد، معادل ارزش^۲، سپس «هدف»^۳ و سرانجام «کارکرد»^۴ یا «نقش» به کار رفته است. معنای «هدف» یکی از مهم‌ترین معانی است که هم فیلسوفان تحلیلی و هم الاهی‌دانان ادیان ابراهیمی برای معنای زندگی شمرده‌اند (همان، ۵۶، ۱۳۹۰).

تحلیل مفهومی معنای زندگی

پیش از بیان هر گونه پاسخ به سؤال «معنای زندگی چیست» به تحلیل خود سؤال می‌پردازیم. در این سؤال دو مفهوم «زندگی» و «معنا» مورد سؤال قرار گرفته‌اند: مفهوم زندگی، ناظر به امری ملموس و عینی است، هر یک از ما انسانها دائماً با آن تا لحظه مرگ سر و کار داریم. درباره این مفهوم توجه به نکاتی ضروری می‌باشد:

الف) در این بحث تنها زندگی انسان مورد نظر می‌باشد.

ب) زندگی با تمام جوانب آن مورد ارزیابی قرار می‌گیرد.

ج) فرض این پرسش مبتنی بر مختار بودن انسان است.

د) در این بحث «کل فرایند زندگی» از تولد تا مرگ و پس از آن، مورد سؤال قرار می‌گیرد، بدین ترتیب اگر کل زندگی معنادار یا بی‌معنا باشد، اجزای نیز تابع کل خواهد بود.

ه) از آنجایی که زندگی انسانی زیر مجموعه‌ای است از کل نظام عالم هستی، این سؤال در باره این مجموعه تکرار می‌شود. بدین معنا که آیا عالم هستی معنا دار است؟

- 1 . The Meaning of life
- 2 . Value
- 3 . Aim
- 4 . Function

هر گونه پاسخ به این سوال "آیا زندگی انسانی معنا دار است؟" پاسخ در مورد کل عالم هستی نیز هست. چرا که زندگی انسان جزئی از این کل و وابسته به آن می باشد. (مک کواری، ۱۷۹، ۱۳۷۶). به نظر می رسد که ما به هنگام اسناد «معنا» به زندگی، اندکی از معنای اولیه آن به هنگام استناد به واژه‌ها، جملات و کلمات فراتر می رویم، «معنای زندگی» به این معنا امری متعالی است که در قلمروی بیرون از فرایند زندگی قرار دارد و زندگی وسیله‌ای یا زمینه‌ای برای رسیدن به آن است و آن مطلوب نهایی و بالذات، همان چیزی است که به زندگی معنا می بخشد. در باب تحلیل و تبیین دقیق واژه «معنا» در کاربرد «زندگی معنادار» توجه به نکات زیر ضروری می نماید که مهمترین آنها عبارت است از:

۱. در تحلیل «زندگی معنادار» باید به تمام سطوح و جهات منطقی، عقلانی، روان شناختی و وجودی این نوع از زندگی توجه کنیم.

۲. هر تعریفی از معناداری زندگی و ملاک معناداری، بر یک سلسله پیش فرض‌ها در باب انسان و جهان، فلسفه هستی، ملاک سعادت و امور بسیار دیگری از این قبیل استوار است.

۳. باید بین آن زندگی‌ای که در واقع معنادار است و آن نوعی زندگی‌ای که شخص آن را معنادار می داند، و در واقع تهی از معناست، تفکیک کنیم. (معنای معنای زندگی، ۱۳۸۶)

رویکردهای معنای زندگی

هر گونه نظریه‌ای در باب معنای زندگی تابع نوع رویکردی است که یک نظریه پرداز به معنای زندگی دارد. در باب معنای زندگی سه رویکرد عمده موجود می باشد:

۱) طبیعت گرایی (۲) فراطبیعت گرایی (۳) ناطبیعت گرایی

در رویکرد «طبیعت گرا» باور بر این است که شرایط لازم و کافی برای کسب معنای زندگی در همین جهان مادی یا به بیان دیگر، جهانی که با علوم بشری می توان آن را شناخت، فراهم است. بدین بیان که در این عالم مادی ارزش هایی موجود است که انسان با ارتباط با آن ها می تواند به زندگی خویش معنا ببخشد.

در مقابل، در رویکرد فراطبیعت گرا باور بر این است که وجود موجود یا عالمی فراتر

از عالم طبیعت برای تحقق یک زندگی معنادار لازم است این رویکرد بیشتر مورد نظر ادیان الهی و فیلسوفانی قرار می‌گیرد که به آموزه‌های دینی همچون باور به وجود خدا و زندگی اخروی معتقد هستند، قایلین به این نظریه باور به وجود خدا و جاودانگی زندگی انسان را از مهمترین شرط معناداری زندگی می‌دانند.

رویکرد «ناطبیعت‌گرا» نظر بر این است که برای کسب معنای زندگی نه نیازی به قابلیت‌ها و امکانات این جهان مادی است و نه نیازی به عالمی وراء عالم مادی، بلکه به مدد یک سلسله اصول یا پیش فرض‌های صرفاً عقلی مانند اصول اولیه اخلاقی، می‌توان زندگی را معنادار کرد. (دین و معنای زندگی در فلسفه تحلیلی، ۱۳۹۰؛ ۱۲۱)

اهمیت سوال "معنای زندگی"

ارتباط مستقیم و نزدیکی میان انسان شناختی و معنای زندگی وجود دارد. شاید بتوانیم بگوییم از مهمترین معانی برای "معنای زندگی" همان "هدف" و "مقصود زندگی" می‌باشد. هدف زندگی برای انسان به عنوان موجودی صاحب اندیشه و مختار مطرح می‌شود. انسان‌ها متناسب با نوع نگرش نسبت به خویشتن همچنین جهانی که در آن زندگی می‌کنند و سرنوشت و پایان زندگی خود دارای اهداف متعددی می‌باشند. بطور کلی می‌توان دو دیدگاه را در این باره مطرح کنیم. ۱- دیدگاه مادی ۲- دیدگاه الهی

در دیدگاه مادی انسان موجودی صرفاً جسمانی است. دارای آفرینشی اتفاقی، موجودی مستقل و رها شده به خود است و در آخر نابودی و مرگ سرنوشت محتوم آدمی را رقم می‌زند. پیامدهای این گونه نگرش نسبت به انسان عبارتند از: سود انگاری، اصالت لذت مادی، نفی هر گونه ارزش اخلاقی، فضایل و کمالات معنوی و سعادت جاودانی می‌باشد. معنای زندگی در چنین اندیشه‌ای متأثر از ویژگی‌هایی است که برای انسان در نظر گرفته می‌شود. هدف و مقصود زندگی در این نوع نگرش برآورده ساختن تمام امیال و خواسته‌های جسمانی انسانی می‌باشد. در واقع چنین دیدگاهی متناسب با رویکرد طبیعت‌گرایی است.

در مقابل این نگرش، نگرش الهی قرار دارد. در این دیدگاه انسان معجونی از جسم خاکی همراه با روح ملکوتی است. آغاز و منشا وجودی او خداست، کاملاً وابسته و

نیازمند به خداست و به گفته قرآن کریم: "یا ایها الناس انتم الفقرا الی الله و الله هو الغنی الحمید" (فاطر / ۱۵). در این اندیشه آفرینش و خلقت انسان دارای هدف و غایتی حکیمانه بوده است. در این دیدگاه "معنای زندگی" و "زندگی معنادار" آن گاه محقق خواهد شد که انسان به مطلوب و معبود حقیقی خویش معرفت پیدا کند و در زندگی خویش مسیر عبودیت و بندگی را دنبال کند. در اهمیت معنای زندگی، ملاصدرا روایتی را از امام علی (ع) نقل می کند که حضرت فرمودند: «رحم الله امرءاً اعد لنفسه و استعد لرمسه و علم من این و فی این و الی این» (شیرازی، ج ۱، ۲۱، ۱۴۱۹) رحمت خدا شامل کسی است که فهمیده چرا زندگی می کند و چگونه باید زندگی کند، رحمت خدا یعنی سعادت مند شدن، یعنی شناخت هدف واقعی زندگی همان گونه که شایسته مقام انسانی است.^۱

کشف یا جعل معنای زندگی

از مباحثی که در باره معنای زندگی قابل طرح است این که آیا معنای زندگی امری کشفی است یا جعلی؟ با این بیان که اگر معنای زندگی امری واقعی باشد پس لازمه معنا دار شدن زندگی ما انسان ها آن است که آن را کشف کنیم. اما اگر امری واقعی نیست از آن جایی که انسان زندگی بایستی به گونه ای معنا دار شود، لذا ما خود معنا را ایجاد می کنیم، یعنی معنای زندگی بدین صورت امری جعلی خواهد شد. مطابق با رویکرد های مختلفی که در این باره بیان شد، چنین بدست می آید، مطابق با دیدگاه طبیعت گرایان انسان آن گاه می تواند زندگی معناداری داشته باشد که به امیال و خواسته های جسمانی و مادی خویش نایل شود. بدین معنا هر فرد در طول دوران زندگی خویش چون اهداف متفاوتی دارد با دست یافتن به آنها زندگی خویش را معنا دار می سازد. لیکن روح کمال گرایی او بعد از مدتی کوتاه، خواهان امری برتر می شود. نتیجه آن چه که قبلاً محبوب و مطلوب انسان می بود برایش امری یکنواخت می شود. داستان چنین انسانی داستان تشنه ی است که دنبال آب می گردد هر دم از دور سرابی می بیند شتابان به سوی او می رود لیکن بعد از مدتی بیدار می شود که مطلوب چیزی دیگر است. ویژگی تغییر و دگرگونی در

۱ معنا و هدف زندگی از دیدگاه صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۰، پژوهش های اخلاقی، شماره ۵.

مطلوب، نشانه ای بر جعلی بودن و ساختگی بودن آن نیز می باشد. چرا که امر حقیقی از ثبات برخوردار است. اما مطابق با دید گاه "فرا طبیعت گرایان" معنای زندگی امری واقعی است و فی نفسه وجود دارد. منتها مهمترین شرط تحقق آن این است که انسان به مرحله شناخت و درک آن حقیقت وجودی برسد و با تلاش و ایجاد ارتباط با آن حقیقت، معنا را در زندگی خویش بیابد. در این صورت گفته می شود معنای زندگی امری کشفی و یافتنی است. یکی از ویژگی های مطلوب و مقصود نهایی که در سایه آن زندگی معنا دار می شود، آن است که مطلوب و هدف واقعی در این طریق مصداق های متعددی ندارد و با گذشت زمان دچار کهنگی و یکنواختی نمی شود. وقتی آدمی به این مرحله دست یافت آن گاه همه امور زندگی به عنوان وسیله و مقدمه برای رسیدن به مطلوب نهایی قرار می گیرد. "ان الصلواتی و نسکی و محیای و مماتی لله رب العالمین" (انعام، ۱۶۲). در این باره از بیانات حکیم ملاصدرا بهره می بریم. ایشان دلیل این که چرا برخی انسان ها نمی توانند به معنای حقیقی زندگی دست یابند معتقد است که: عقل انسان به عنوان مهمترین ویژگی انسانی به دو بخش عقل نظری و عقل عملی تقسیم می شود. مهمترین کارکرد عقل نظری ادراک و معرفت نسبت به امور وجودی می باشد و اما عقل عملی مهمترین وظیفه آن به کار بستن آن معلومات می باشد. (اسفار، ج ۸، ۱۳۰، ۱۴۱۹)

به نظر ملاصدرا انسان ترکیبی است از دو بعد جسمانی و روحانی، این دو امر متقابل در انسان متحد شده اند و بدین ترتیب انسان مجمع طبیعت و ماوراء آن است. تدبیر عقل هر دو قلمرو جسم و روح را شامل می شود. حاصل عقل نظری، معرفت است و حاصل عقل عملی، اختیار عمل خیر است، کار عقل کشف واقع می باشد. وی معتقد است که آدمی دارای قوای مختلفی است اگر هر قوه در حد و مرز خویش قرار نگیرد و از جایگاه خویش تخطی کند حاکمیت قوه ناطقه بخوبی انجام نمی شود نتیجه چنین بی نظمی جهالت و خطا خواهد بود. اثر مستقیم این چنین وضعیتی در بین قوای نفس، تشخیص نادرست و جهالت در تمام امور زندگی است. قرآن کریم در ارتباط با این دسته انسان ها می فرماید: «یعلمون ظهراً من الحیوة الدنيا و هم عن الآخرة هم غافلون» (روم/۷) آنها کسانی هستند که از دنیا ظاهر آن را می فهمند و نسبت به باطن آن که آخرت است شناختی ندارند.

(شیرازی، ۱۶۳، ۱۳۸۱) باتوجه به این که ملاصدرا معتقد است که هریک از افراد انسانی دارای مراتب وجودی مختلفی می باشند و هر گروه به تناسب مرتبه خویش می اندیشد، از این رو کسی که در مرتبه حسی قرار گرفته آنچه قابل درک وی است، صرفاً امری محسوس است و فراتر از آن رانمی خواهد، آنها زندگی معنادار را در رسیدن به این گونه مطلوبات خلاصه می کنند. ملاصدرا آیه "زین للناس حب الشهوات" (آل عمران/۱۴) را ناظر به آیه شریفه "یعلمون ظهراً من الحیوه الدنیا وهم عن الاخره هم غافلون" (روم/۷) (شیرازی، ۱۳۷، ۱۳۸۷) و به همین ترتیب هدف زندگی برای اهل خیال را نیز به اموری چون شهرت، مقام و اموری شبیه به اینها خلاصه می کند. تنها گروهی که به مرتبه شناخت عقلی رسیده اند می توانند به معنای حقیقی زندگی برسند. نتیجه آن که کسانی که در دو مرتبه حسی و خیالی هستند به حقیقت معنای زندگی راه نمی یابند، چرا که آنها قادر به شناخت در مرتبه عقلی که مرتبه درک واقع است نایل نشدند. و بدین گونه است که معنای زندگی امری جعلی و غیر واقعی می شود. (شیرازی، ج ۹، ۱۴۱۹)

بنابراین در دیدگاه ملاصدرا، معنای واقعی زندگی، امری کشفی است اما اگر انسان در تنگنای حس، اوهام و خیالات باشد به جعل معنای زندگی دست می زند تا از ورطه پوچی خود را نجات دهد.

جایگاه دین در معنابخشی به زندگی پرسش از «معنای زندگی» در فرهنگ دینی به صورتی کاملاً برجسته و مرتبط با هدف بعثت انبیاء، اغراض خلقت الهی و همراه با تبیین غایت شناختی هستی و آفرینش به خصوص خلقت انسان مطرح بوده است. بدین روی، نیاز انسان به دین از جهت کارکرد «معنابخشی» و «واقع نمایی حیات» امری ضروری است. بررسی کارکردهای دین در طول تاریخ نمایانگر آن است که متدینان در نهایت با آرامش و سکون و نشاط بیشتری ادامه حیات داده و از یأس و افسردگی و اضطراب فاصله دارند. پس بین «معناداری» زندگی و دین ارتباط محکمی برقرار است. نیاز درونی و روانی آدمی، حس کنجکاوی و پرسش هایی که با بلوغ فکری در او آشکار می شود دائماً او را مورد سؤال قرار می دهد. سؤالاتی چون: مبدأ آفرینش، فلسفه خلقت و غایت آن و دیگر فرجام زندگی، از جانب دیگر درد و اندوهی درونی انسان را رها نمی کند و آن میل و کشش

نهادینه شده در قلب هر انسانی است و آن چیزی نیست جز غریزه «بی‌نهایت طلبی». (الیاده، ۱۳۷۵، ۱۳۰)

در دوره معاصر نیز این رهیافت مورد اهتمام فیلسوفان اگزیستانسیالیستی قرار گرفته است. «سورن کی‌یر کگارد»^۱ چنین مسئله و دغدغه‌ای (بنا به گزارش پایکین و استرول) دارد: «مقصود اصلی حیات چیست؟ به هستی انسانی چه معنایی می‌توان داد؟ غایت رویدادهای انسانی چیست؟» «کی‌یر کگارد» در آثار ادبی خود کوشید از زندگی انسان تصویری پوچ و عبث، غمگین، دل‌خراش و بی‌معنا ارائه دهد. انسان بنفسه قابل و مستعد وصول به معرفت یقینی نیست. او معتقد بود تنها ایمان است که می‌تواند انسان را از این وضع و حالت غم‌انگیز و فاجعه‌آمیز نجات بخشد. و صورتی از رابطه و اتصال میان انسان و خدا برقرار سازد. (پایکین و استرول، ۴۲۰ و ۱۳۸۸، ۴۲۳) در اگزیستانسیالیسم این نکته قابل توجه است که انسان خود را پرتاب شده به این عالم می‌داند، همین امر او را دل‌نگران می‌سازد. سارتر در این باره معتقد است که اگر به غایتی متعهد نباشیم پس حقیقتاً واجد آن غایت نیستیم و نتیجه این که زندگی، خود را به مثابه امری بی‌معنا برانسان نمایان می‌کند. به همین دلیل آگاهی نسبت به پوچی، خود زاینده دلهره است. (جولیان یانگ، ۳۱۸، ۱۳۹۶) ادیان الهی با پاسخ‌های روشن و امیدوار کننده به زندگی معنا بخشیده و جوانه امیدواری و نشاط را در انسان‌ها بارور می‌سازند و به اصطلاح کتاب زندگی را با «حسن ختام» به پایان می‌رسانند. متکلمان مسلمان از این رویکرد با عنوانی چون «ازلة الخوف» در بحث نبوت یاد کرده‌اند و آن را از فواید دین برشمرده‌اند. «البعثه لاشتمالها علی فواید کازالة الخوف» (طوسی، ۱۳۳۵، ۲۷۱)

پیوند معنا و سبک زندگی

همان گونه که بیان شد پیوند و ارتباط نزدیکی میان انسان شناسی و معنای زندگی برقرار است. بعد از شناسایی معنا در زندگی صرف نظر از این که آن را امری کشفی و یا جعلی بدانیم، اینک تمام تلاش انسان متوجه تهیه مقدمات واموری است که نیل به معنا را امکان پذیر سازد. بدین ترتیب تمام تفکرات، تمایلات و رفتار های انسانی در مسیر و متناسب با همان هدفی که در سایه آن زندگی معنادار می کند جهت یابی میشود. مهمترین مقدمه در این مسیر پر مشقت، نوع و شیوه خاصی از زندگی است که انسان از میان شیوهای مختلف انتخاب می کند. بدین ترتیب می توان گفت که سبک و شیوه زیستن در هر فرد متناسب با نوع معنایی است که در زندگی مورد نظرش می باشد. به قول گیدنز^۱، تحقق زندگی معنادار در گرو وقوع هرم معناست، هرمی که در بالاترین لایه مشتمل بر هدف نهایی بوده و این هدف با گذر از اهداف میانی به صورت افعال و اعمال اختیاری در خارج تحقق می یابد. در واقع سبک زندگی، به طور کامل در گرو هدفی است که فرد در زندگی برگزیده است. (گیدنز، آنتونی، ۱۳۸۸، ۱۲۲) وی در این ارتباط معتقد است که هویت هر شخصی نه در رفتار او باید جست و جو کرد و نه در واکنش های دیگران بلکه در روایت فرد از زندگی نامه خویش بدست می آید. وی به برخی از پرسش های وجودی که در زندگی انسانی مطرح می شود اشاره می کند از جمله پرسش ها در زمینه وجود وهستی، فنا پذیری و زندگی انسانی، تداوم هویت شخصی می باشد که معمولا از عناصر معرفت شناسی وهستی شناختی محسوب می شوند. (پیشین، ۸۳)

محققان مسلمان چه به صورت مستقیم و چه به صورت غیرمستقیم ارتباط بین معنا و سبک زندگی را مورد توجه قرار داده اند. در این باره شهید بزرگوار محمد باقر صدر معتقد است که مهمترین هدف انسانی که دارای باور های الهی است، تحقق بالاترین هدف نهایی که همان "خلیفه الهی" است می باشد. بدین معنا آدمی باید مسیری متناسب با این مقام و جایگاه را انتخاب کند و هیچ مسیری شایسته و سزاوار این مرتبه نیست جز "عبودیت و بندگی" نسبت به معبود و این شیوه و طریق خاصی از زندگی است که کاملا

متفاوت و گاه متعارض با دیگر سبک‌های زندگی می‌باشد. باطنی کردن این مسیر و تبعیت از دستورات الهی است که بتدریج استعداد های انسانی بارور می‌گردند و در آخر مقام "خلیفه‌اللهی" محقق می‌شود.

شهید صدر با عطف توجه به نقش اساسی معنا و اهداف در شکل دادن به سبک زندگی، سه نوع سبک زندگی را از هم متمایز می‌کند:

۱. نوع اول سبک زندگی: اینگونه سبک نیروی محرک خود را از آرمان‌ها و اهداف سرچشمه گرفته از وضعیت موجود جامعه اخذ می‌کند. بدین معنا که اکثر انسان‌ها در این گونه جوامع در انتخاب اهداف و آرمان‌های خویش، از سبک و شیوه‌های رایج در جامعه تبعیت می‌کنند. شعار این دسته از انسان‌ها "هم‌رنگ جماعت شو" می‌باشد. به اعتقاد شهید صدر این گونه ایدئالها و اهداف همواره تکراری و ملالت بار هستند. و هیچ گونه اثری در رشد و تعالی روحی انسانی ندارند. (به نقل سیدمحمدباقر صدر، ۱۳۸۱، ۱۵۳)

۲. نوع دوم سبک زندگی: از دیدگاه شهید بزرگوار صدر گونه‌ای است که می‌توانیم عنوان آن را سبک و شیوه آینده‌نگر بنامیم. در چنین شیوه از زندگی، افراد جامعه دارای معنا و هدفی متعالی و انسانی را انتخاب کرده‌اند و از وضعیت ثابت و یکنواخت جامعه قبلی پا را فراتر نهاده‌اند. افراد به امید رسیدن به آینده‌ای مطلوب دست به خلاقیت و ابداع می‌زنند لیکن این آینده، آینده‌ای دور نیست و لذا نمی‌تواند افق‌های دور آدمی را مشخص سازد، به عبارتی این گام تنها بخشی از راه و مسیر طولانی است که آدمی باید طی کند. مثالی که ایشان آورده‌اند در مورد انسان اروپایی متجدد است که در اوایل عصر رنسانس، آزادی را به عنوان مهمترین هدف و مقصود انسانی معرفی کرد. اگرچه انتخاب آزادی به عنوان هدف، در اصل آرمانی صحیح و مطلوب بود به دلیل محدودیت و نسبی بودن این هدف است که سبک و شیوه زندگی انسان اروپایی نتوانسته است تاکنون سبکی انسان‌ساز به معنای واقعی باشد و با وجود سبک‌های بظاهر جذاب و فریبنده نتوانسته است آرامش و امنیت روحی که ناشی از دست یافتن به معنای حقیقی زندگی است ایجاد کند. (همان، ص ۱۷۳-۱۷۴)

۳. سومین نوع سبک زندگی: از نظرگاه شهید صدر سبک و شیوه خاصی از زندگی

است که براساس معنای واقعی مبتنی می باشد. مراد از معنای واقعی زندگی، "ایدآل مطلق" و یا به تعبیر متون دینی "الله تبارک و تعالی" می باشد. این سبک حاکی از تبعیت و تسلیم توأم با معرفت و آگاهی انسان های با ایمان می باشد. مهمترین شاخصه و وجه امتیاز این سبک از دیگر سبک ها در همین ویژگی است. در این گونه سبک تمام اهداف، انتخاب ها و رفتارها در مسیر خشنودی و رضایت خداوند صورت می پذیرد. به عقیده شهید صدر تنها این گونه مصداق برای معنای زندگی به دلیل نامتناهی بودن، می تواند قلمروی بسیار وسیع برای شکوفایی استعداد های انسانی را فراهم سازد. از طرف دیگر، مسولیت، یکی از مهمترین ویژگی است که در این سبک از زندگی در فرد خدا باور ایجاد

می شود که خود دامنه ی وسیعی از زندگی را در بر می گیرد. (پیشین، ۱۹۱-۱۹۲)

در دوره معاصر نیز مسئله «معنای زندگی» مورد اهتمام فیلسوفان اگزیستانسیالیسم قرار گرفته است. «کی یر کگور» علاوه بر آن که متفکری دینی است در قلمرو فلسفه نیز صاحب نظر و مبدع اندیشه اگزیستانسیالیسم محسوب می شود. وی انسان را فاقد هر گونه ماهیت ثابت و هویت از پیش تعیین شده ای می داند. بنابراین از دیدگاه وی انسان امری ساختنی است نه امر موجود و قابل مشاهده، وی یکی از ارکان وجود و مختصات انسان را صیوررت یا «شدن» می شمارد که به طور دائمی و فراگیر جریان دارد. (کاپلستون، ۱۳۷۵، ۳۳۸) کر کگارد وضع اسف باری را برای انسان به تصویر می کشد، او می گوید ما آدمیان در حالت جهل کامل نسبت به شناسایی حقیقی در باره حقیقت عالم و امور آن هستیم و این وضعیت وحشتناکی است که ما در آن قرار گرفته ایم. وی باور دارد که تنها راه نجات انسان ایمان است. وی در تصویری که در کتاب "ترس و لرز" از ابراهیم نبی به عنوان قهرمان ایمان کرده است بخوبی روشن می کند که قهرمان ایمان کسی است که اعمالی را بدون این که دلیل آن را بداند تعبداً به حکم ایمان انجام دهد. لذا راه نجات انسان از این تاریکی جهالت، معتقد بودن و ایمان داشتن به خدای دانند. (کلیات فلسفه، ۱۳۸۸، ۴۲۴). وی سه شکل زندگی را در سه مرحله می گنجانند: ۱. زندگی لذت جویانه ۲. زندگی اخلاقی ۳. زندگی دینی. وی زندگی حسانی (لذت جویانه) را با کودکی و زندگی دینی را با بلوغ کامل پیوند می دهد. او این ادعا را دارد که تنها تا

آنجایی که کسی به پایان این سیرورت پیشرفت کند زندگی او حقیقتاً معنا دار می‌شود. زیرا او معتقد است که بدون معنا ما انسان‌ها در وضعیت "ناامیدی" کمابیش زندگی می‌کنیم و بدون پیشرفت به زندگی دینی زندگی‌های ما ارزش زیستن ندارد. از آن جایی که وی سیرورت را در زندگی انسان لازم و ضروری می‌داند، معتقد است که در زندگی لذت‌جویانه که پایین‌ترین سطح زندگی است، سیرورت تحقق نمی‌یابد و فرد در همان سطح ابتدائی هستی خود باقی می‌ماند. در زندگی اخلاقی «سیرورت» شروع می‌شود و انسان به سمت اخلاقی شدن گام بر می‌دارد و به اصطلاح، انسانی اخلاقی می‌شود. ولی از آن جایی که این نوع زندگی ناکافی است فرایند «شدن» یا همان سیرورت را ناتمام می‌گذارد. اما انسانی که به زندگی دینی روی می‌آورد با جهش ایمان، فرایند شدن را دوباره از سر می‌گیرد.

نوع سوم از سبک زندگی که همان سبک زندگی دینی است شامل مراتبی می‌باشد: در سیرورت دینی قدم اول با شناخت خدا طی می‌شود. قدم دوم انتخاب خدا و شروع زندگی دینی است و گام سوم، عمل به وظایف دینی می‌باشد. انسانی که به زندگی دینی روی می‌آورد با جهش ایمان، فرایند شدن را دوباره از سر می‌گیرد. در واقع زندگی دینی صورت متمایز و والاتر وجود در مقایسه با امر اخلاقی است. (فلسفه قاره ای و معنای زندگی، ۱۳۹۶، ۷۵) با بررسی دیدگاه ایت متفکران در پیوند معنا و سبک زندگی می‌توان این برداشت کرد که. نقطه اشتراک هر سه دارای رویکرد فراطبیعت‌گرایی هستند و معنا دار شدن زندگی انسانی را در ارتباط انسان با امری و رای طبیعت مادی و جسمانی می‌دانند. حکیم متاله ملاصدرای شیرازی تناسب معنا و سبک زندگی همه انسانها را به مرتبه و درجه وجودی آنها مرتبط می‌کند، وی به سه مرتبه وجودی یعنی "حسی، خیالی، عقلی" قایل است. بدین ترتیب در مرتبه حسی، معنای زندگی امری مادی و محسوس و به تبع آن نوع سبک زندگی خاصی که تمام آمال و آرزوهای انسانی به جسم و ماده خلاصه می‌شود، ایجاد می‌شود. معنا در مرتبه خیالی کمی فراتر از مرتبه قبل می‌باشد و به امری خیالی مانند شهرت، پست و مقام دنیوی تعلق می‌گیرد. در این مرتبه آدمی نوعی از سبک و شیوه ای از زندگی را برمی‌گزیند که به این گونه اهداف نایل می‌شود. وی معتقد است که تنها در

مرتبه عقلی است که سبک و شیوه واقعی زندگی محقق می شود، آدمی در این مرتبه بدرستی معنای زندگی را دریافته است و متناسب با آن زندگی می کند. شهید صدر و کرکگارد هردو از پایین ترین مرتبه زندگی بقول کرکگارد زندگی لذت جویانه نام می برند که تحقق معنا و مقصود در آن با تحقق آرزوها و خواسته های حسی و دنیایی انجام می شود و بنحوی خواسته های خیالی را در زمره همین زندگی محقق می دانند. همچنین هردو، نوع دوم از سبک زندگی را بنحوی رشد و تعالی در زندگی انسانی قلمداد می کنند. لیکن آن را برای معنادار شدن واقعی زندگی کافی نمی دانند. همچنین هر دو مهمترین شرط تحقق معنای زندگی را در اتصال و ارتباط انسان به خداوند می دانند. انسان در سایه این گونه ارتباط است که سبک و شیوه ی از زندگی را که در تبعیت و تسلیم نسبت به خداوند است برمی گزیند. این نوع از زندگی بقول شهید صدر پویا و باعث انگیزه و امید در انسان ها می شود چنانچه کرکگارد صیوررت انسان را در این مرحله کامل و باعث نجات و آرامش او می داند.

نتیجه گیری

«معنای زندگی از مهمترین پرسش‌هایی است که در طول تاریخ بشری مطرح بوده است. رویکردهای مختلفی در این باره وجود دارد که می‌توان آنها را در سه رویکرد: (۱) طبیعت‌گرائی (۲) فراطبیعت‌گرائی (۳) ناطبیعت‌گرائی قرار داد. در رویکرد طبیعت‌گرائی معنای زندگی وقتی محقق می‌شود که انسان به خواسته‌ها و امیال خویش نایل شود. فراطبیعت‌گرایان معنای زندگی را در امری و رای عالم مادی دنبال می‌کنند و ناطبیعت‌انگاران معتقدند انسان با حاکمیت بخشیدن به اصول اخلاقی در زندگی به زندگیش معنا می‌بخشد. ادیان الهی با تعالیم نجات بخش خود انسان را از سرگردانی و پوچی در زندگی نجات می‌بخشند و معنای زندگی را به کامل‌ترین شکل آن فراروی آدمی قرار می‌دهند. اما علت اختلاف آدمیان در تعیین مصداق معنای زندگی چیست؟ ملاحظه را حکیم بزرگوار اسلامی به این سوال پاسخ گفته است. وی معتقد است هر یک از انسانها به تناسب مرتبه ادراکی خویش معنای زندگی را درک می‌کنند. در واقع می‌توان چنین برداشت کرد که رویکرد طبیعت‌گرائی در پایین‌ترین مرحله ادراکی انسانی قرار گرفته است و به همین ترتیب رویکرد ناطبیعت‌گرائی در مرتبه بالاتر نسبت به رویکرد حسی است. از این رو مدرکات این مرتبه در زمینه ارزشهای انسانی مانند اصول اخلاقی می‌باشد. بالاترین مرتبه ادراکی دقیقا با رویکرد فراطبیعت‌گرائی منطبق می‌شود. مساله دیگر آن که معنای زندگی مطابق با آن چه در متون مقدس می‌باشد، "الله تبارک و تعالی" می‌باشد. تنها در این صورت می‌توان گفت که ما انسان‌ها باید معنای زندگی را که امری حقیقی و فی‌نفسه وجود دارد بیابیم و الا روح مطلق گرای آدمی که با امور محدود قانع نمی‌شود، به اشتباه مصداق غیرواقع را واقع می‌پندارد. به هر حال وقتی انسان امری را به عنوان معنا دهنده به زندگیش پذیرفت از آن به بعد در تلاش است تا امکانات و مقدمات محقق‌کننده آن هدف را فراهم سازد. در این جاست که سبک و شیوه خاصی از زندگی ایجاد می‌شود که با سبک‌های دیگر متفاوت می‌باشد. بدین ترتیب پیوند عمیق و مستحکمی میان معنای زندگی و سبک زندگی برقرار می‌شود.

فهرست منابع

قرآن کریم

- ۱- الیاده، میرجیا، ۱۳۷۵، دین پژوهی، مترجم بهاءالدین خرماهی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
- ۲- بیات، محمدرضا، دین و معنای زندگی در فلسفه تحلیلی، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب قم، ۱۳۹۰.
- ۳- پاپکین، ریچارد- استرول اوروم، ۱۳۸۸، کلیات فلسفه، مترجم جلال الدین مجتبیوی، تهران، حکمت (۱۳۷۵)
- ۴- دیوانی، امیر، دهقان پور، علی رضا، «معنا و هدف زندگی از دیدگاه صدرالدین شیرازی» (دیوانی، امیر، دهقان پور، علی رضا)، پژوهش های اخلاقی، پاییز ۱۳۹۰، شماره ۵
- ۵- شیرازی، صدرالدین، ۱۳۸۷، رسائل فلسفی، تصحیح و تعلیق سیدجلال الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ج ۳
- ۶- شیرازی، صدرالدین، ۱۴۱۹، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه (اسفار) بیروت، دار احیاء التراث العربی، الطبعة الخامسة ج ۸ و ۷
- ۷- شیرازی، صدرالدین، ۱۳۸۱، کسر الاصنام الجاهلیه، تصحیح و تعلیق جهان گیری، تهران، بنیاد حکمت صدرا، چاپ اول
- ۸- علی زمانی، امیرعباس، «معنای معنای زندگی» پژوهشنامه فلسفه دین، بهار و تابستان، ۱۳۸۶، شماره ۹
- ۹- گیدنز، آنتونی، تجدد و تشخیص؛ جامعه و هویت شخصی در عصر جدید، ترجمه ی ناصر موفقیان، تهران، نشرنی، ۱۳۸۸ ش.
- ۱۰- طوسی، خواجه نصیرالدین، کشف المراد، ۱۳۳۵، شرح علامه حلی، قم دارالفکر
- ۱۱- جولیان یانگ، فلسفه قاره ای و معنای زندگی، ۱۳۹۶، تهران، حکمت
- ۱۲- صدر، سید محمد باقر، سنت های تاریخ در قرآن، ۱۳۸۱، ترجمه سید جمال الدین موسوی، تهران نشر تفاهم.
- ۱۳- کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه [ج ۷]، مترجم داریوش آشورد، ۱۳۹۲، ناشر علمی، فرهنگی.

نوع مقاله: پژوهشی
صفحات ۶۲ - ۴۷

عوامل شناختی فشارهای روانی و درمان آن بر اساس «رحیمیت الهی» از دیدگاه قرآن

سعيد سلیمی^۱

حمیدرضا حاجی بابایی^۲

زهرا رضازاده‌عسگری^۳

چکیده

یکی از مشکلات بشریت، فشارهای روانی زیان‌بار است. این فشارهای روانی مضر موجب بیماری‌های روانی و جسمانی بسیاری است. عوامل شناختی مانند: باورهای نادرست نسبت به خود، مردم، شرایط اجتماعی و طبیعت و توقعات زیاد و غیر واقعی دنیوی از خود و آنها، موجب ایجاد این فشارهای روانی زیان‌بار است. یکی از راه‌های درمان این عوامل شناختی فشارهای روانی زیان‌بار، ایمان به رحیمیت الهی است. رحیمیت الهی یعنی خداوند، تنها روزی دهنده نعمتهای روانی و رفاهی ثابت و پایدار در زندگی انسانها در دنیا و آخرت است؛ و این نعمتهای ثابت و پایدار فقط به کسانی تعلق می‌گیرد که به خداوند و زندگانی پس از مرگ، ایمان داشته و به دستورات و توصیه‌های الهی عمل نمایند. روش این پژوهش، اسنادی-تحلیلی است که با استفاده از منابع معتبر تفسیری و روانشناسی، عوامل شناختی فشارهای روانی و درمان آن براساس "رحیمیت الهی" از دیدگاه قرآن را بیان می‌نماید.

واژگان کلیدی

ایمان، رحیمیت الهی، فشار روانی، قرآن.

۱. استادیار، دانشکده پزشکی، دانشگاه علوم پزشکی ایران.

Email: salimi.s@iums.ac.ir

۲. دانشیار، دانشکده معارف و اندیشه اسلامی، دانشگاه تهران (نویسنده مسئول).

Email: hajibabaei@ut.ac.ir

Email: zasgari@ut.ac.ir

۳. استادیار، دانشکده معارف و اندیشه اسلامی، دانشگاه تهران.

طرح مسأله

یکی از بزرگترین مشکلات بشریت، مسأله فشارهای روانی زیان‌بار شدید یا مزمن است (لازاروس و لازاروس، ۱۳۹۳: ۱۴۷). این فشارهای روانی آثار زیان‌باری بر آرامش، شادی و سلامتی انسانها دارند؛ و موجب اختلالات روانی و جسمانی می‌گردند. بیماریهای روانی مانند: اختلال اضطراب، وسواس شناختی-عملی، هراس، حملات وحشت زدگی، اختلال استرس پس از ضربه، اضطراب تعمیم یافته، خشم، افسردگی و دوقطبی و بیماریهای جسمی مانند پیری زودرس، فشارخون، سکته‌های قلبی و مغزی، سرطان و بیماریهای دستگاه گوارش، ضعف عضلانی و ضعف بینایی و می‌گردد. (لازاروس و لازاروس، ۱۳۹۳: ۱۴۶)

باورهای نادرست نسبت به عوامل آرامش، شادی و رفاه و توقعات زیاد دنیوی نادرست و غیر واقعی از خود، مردم، شرایط اجتماعی و طبیعت، از مهمترین عوامل فشارهای روانی زیان‌بار است. (الیس، ۱۳۹۵: ۳۶)؛ (الیس و لانگ، ۱۳۹۵: ۱۲۵-۹۵)؛ (الیس، ۱۳۹۵: ۵۰-۴۳)؛ (پروچاسکا و نورکراس، ۱۳۹۵: ۵۰۲-۴۷۷)؛ (کوری، ۱۳۹۴: ۴۲۵-۴۰۶).

یکی از راههای درمان این فشارهای روانی، ایمان به رحیمیت الهی است. رحیمیت الهی یعنی خداوند، تنها روزی دهنده نعمتهای روانی و رفاهی ثابت و پایدار در دنیا و زندگانی پس از مرگ، در زندگی انسانها است؛ و این نعمتها فقط به کسانی تعلق می‌گیرد که به خداوند، صفات الهی و حیات پس از مرگ ایمان داشته و به دستورات الهی عمل نمایند. (فتح/۴)؛ (فتح/۱۸)؛ (فتح/۲۶)؛ (توبه/۲۶)؛ (توبه/۴۰)؛ (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴: ۱۴۰۴: ق: واژه رحیم)؛ (مصطفوی، ۱۳۶۸: واژه رحیم)؛ (قرشی، ۱۳۵۴: واژه رحیم). در رابطه با رحیمیت الهی و عوامل شناختی فشارهای روانی، تحقیقات ارزشمندی نگاشته شده است؛ اما تا کنون، کتاب یا مقاله‌ای در مورد عوامل شناختی فشارهای روانی و درمان آن براساس "رحیمیت الهی" از دیدگاه قرآن نگاشته نشده است.

روش این پژوهش، اسنادی-تحلیلی است؛ و بر اساس منابع معتبر تفسیری و روانشناسی، عوامل شناختی فشارهای روانی و درمان آن براساس "رحیمیت الهی" از

دیدگاه قرآن را بیان، تحلیل و اثبات می‌نماید.

مفهوم شناسی

عوامل شناختی فشارهای روانی زیانبار

عوامل شناختی مانند: باورهای نادرست و غیر واقعی نسبت به عوامل آرامش، شادی، دل‌بستگی‌ها و توقعات زیاد و نادرست دنیوی از خود، مردم، شرایط اجتماعی و طبیعت که موجب هیجانات منفی مانند: ترس، اندوه، خشم شدید یا مزمن در انسان است. مهمترین و بیشترین عامل فشارها و اختلالات روانی، عوامل شناختی است. (لازاروس، ۱۳۹۵: ۴۸، ۷۴، ۱۱۴) (لازاروس و لازاروس، ۱۳۹۳: ۱۴۳) (جان بزرگی و نوری، ۱۳۹۳: ۲۱۵)

از دیدگاه آلبرت ایس، مهمترین عوامل شناختی فشارهای روانی عبارتند از:

عامل شناختی اول: من باید در همه کارها و وظایف مهم موفق شوم؛ و از طرف افرادی که برایم مهم هستند، مورد تأیید واقع شوم.. این خواسته‌ها و تقاضاهای متعصبانه و کوتاه فکرانه، اغلب شما را به سوی احساس نگرانی، اضطراب، افسردگی، از خود بی‌زاری، اجتناب از روابط، افکار پر مخاطره و قابل ریسک می‌کشاند.

عامل شناختی دوم: افرادی که در ارتباط با من هستند، باید رفتاری کاملاً دوستانه، محبت آمیز و منصفانه داشته باشند؛ در غیر این صورت آنها، آدم‌های خوبی نیستند؛ و باید تنبیه شوند؛ این توقع‌ها و انتظارات زیاد، نادرست و غیر واقعی، انسان را به سوی احساس خشم، اضطراب، انتقام جویی، نزاع، دشمنی و حتی جنگ با دیگران به پیش می‌راند.

عامل شناختی سوم: شرایط اجتماعی و طبیعی که من در آن زندگی می‌کنم، باید کاملاً راحت و مناسب باشد؛ و باید به سرعت و بدون هیچ زحمت و مشقت زیادی، مرا در رسیدن به آنچه واقعاً می‌خواهم، کمک کند؛ و نباید مرا ناراحت و ناراضی کند. اگر شرایط چنین نباشد بسیار وحشتناک است؛ و نمی‌توانم آن را تحمل کنم؛ و این زندگی، ارزش سختی کشیدن یا تلاش زیاد برای بهتر شدن را ندارد؛ این باورهای نامعقول و غیر منطقی اغلب شما را به سمت ناراحتی، آشفتگی روانی، عصبانیت، افسردگی و احساس مأیوسانه (به ویژه برای کسانی که توان کمی در تحمل ناامیدی دارند) پیش می‌برد. این باورها، انسانها را مایل به ایجاد تنبلی، تعلل، طفره رفتن و تعویق انداختن در کارها و انکار

و عدم پذیرش خطا، توجیه کردن و اعتیاد می‌کشاند. (الیس، ۱۳۹۵ الف: ۴۶-۴۵)؛ (الیس و لانگ، ۱۳۹۵: ۱۱۷-۹۵)؛ (الیس، ۱۳۹۵: ۴۰-۳۶)؛ (الیس و هارپر، ۱۳۹۶: ۱۹۳)؛ (الیس، ۱۳۹۳ الف: ۱۲۴)؛ (لازاروس، ۱۳۹۵: ۱۴۵)؛ (الیس، ۱۳۹۲: ۴۰-۳۸).

(Ellis, 2016: 49); (Ellis & Harper, 1975: 88); (Ellis & Lang, 2017: 50-62).

رحیمیت الهی

رحیم، صفت مشبیه است که دلالت بر ثبات و پایداری رحمت رحیمی الهی دارد. نعمتهای رحیمی محدود به این دنیا نبوده، بلکه رحمت رحیمه پس از مرگ هم ادامه خواهد داشت و در آخرت مختص به مومنین می‌باشد (طباطبایی، ۱۴۱۷ ه.ق: ۱۶/۱) (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴ ه.ق: ۱۹۲) و به میزان ایمان، سعی و عمل صالح آنها بستگی دارد. (عصر/۳)؛ (نحل/۳۲)؛ رحمت رحیمه الهی در این دنیا شامل آرامش الهی، نشاط، رضایتمندی، لذات معنوی الهی و نعمتهای رفاهی که برای ایمان، اطاعت از خداوند و بهشت مفید باشد، می‌شود و انسان بعد از مرگ هم از تمامی نعمتهای رفاهی، عاطفی و روانی بهشتی بهره‌مند خواهد گردید. (طباطبایی، ۱۴۱۷ ه.ق: ۱۶/۱)؛ (فجر/۲۸-۲۷)؛ (واقع/۳۸-۱۰)؛ (واقع/۹۱-۸۸).

چگونگی تاثیر ایمان به رحیمیت الهی از دیدگاه قرآن بر درمان عوامل شناختی فشارهای روانی

با توجه به تفسیر رحیمیت الهی، می‌توان گفت که نعمتهای دنیوی، مهمترین و والاترین نعمتها نیستند؛ زیرا معاندین و مخالفین با خداوند، ظالمین، معصیت کاران، ملعونین، مغضوبین و مرعوبین در گاه الهی، ضالین و مستضعفان شناختی و دینی هم، مانند حیوانات از این نعمتهای دنیوی الهی بهره‌مند می‌شوند و تأثیر اساسی و مهمی بر آرامش انسان و کاهش فشارهای روانی زیان‌بار ندارند؛ و رابطه مستقیمی با میزان، شدت و ضعف فشارهای روانی، آرامش، شادی و لذات روحی و روانی پایدار ندارند. (توبه/۵۵)؛ (آل عمران/۱۵۱)؛ (انفال/۱۲)؛ (احزاب/۲۶)؛ (حشر/۲)؛ و حتی آنهایی که از مصادیق آیه شریفه «وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى وَ هُر كَس از یاد من دل بگرداند در حقیقت زندگی تنگ [و سختی] خواهد داشت و روز رستاخیز او را

نابینا محشور می‌کنیم.» (طه/۱۲۴)؛ هستند، از نعمتهای دنیوی رحمانیه الهی برخوردار می‌شوند؛ لذا خداوند حکیم در قرآن کریم می‌فرماید: «مَتَاعُ الدُّنْيَا قَلِيلٌ بِرِخْوَرْدَارِي [از این] دنیا اندک است.» (نسا/۷۷)؛ «وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْعُرُورِ وَ زَنْدَاگَانِي دُنْيَا جَزْ كَالَايِ فَرِيْبِنْدَه نِيْسْت.» (حدید/۲۰)؛ «فَمَا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ مَتَاعِ زَنْدَاگِي دُنْيَا دَر بَرَابَرِ آخِرْتِ جَزْ اَنْدَكِي نِيْسْت.» (توبه/۳۸)؛ «مَتَاعًا لَكُمْ وَ لِأَنْعَامِكُمْ [تا وسیله] اِسْتِفَادَه بَرَايِ شَمَا وَ دَاْمَهَايْتَانِ بَاشَد.» (نازعات/۳۳). اَمَا قُرْآنِ دَر رَابِطَه بَا اِيْمَانِ، اطاعت از خداوند، رِضْوَانِ الهِي وَ سَعَادَتِ اِخْرَوِي مِي فَرْمَايَد: «وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ وَ قِطْعَا يَادِ خِدا بَا لَاتِرِ اِسْت.» (عنكبوت/۴۵)؛ «وَ رِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ أَكْبَرُ وَ خِشْنُوْدِي خِدا بَزَرْگْتَرِ اِسْت.» (توبه/۷۲)؛ «وَ الْآخِرَةُ خَيْرٌ وَ أَبْقَى بَا اَنْكَه [جِهَان] آخِرْتِ نِيكُوْتَرِ وَ پَايْدَارْتَرِ اِسْت.» (اعلیٰ/۱۷).

کم اهمیت بودن نعمتها و ناملايمات دنیوی به این دلیل است که بیشترین تأثیر نعمتهای دنیوی و رحمت رحمانیه خداوند در زندگانی انسان، فراهم نمودن یک جسم سالم، قوی و راحت می‌باشد و گاهی هم موجب شادی روحی و روانی کوتاه مدت می‌گردد؛ همانطور که خداوند در آیه ۸۲ سوره توبه می‌فرماید: «فَلْيُضْحَكُوا قَلِيلًا وَلْيَبْكُوا كَثِيرًا جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ» از این پس کم بخندند و به جزای آنچه به دست می‌آوردند بسیار بگریند.» بنابراین بهره‌مندی از نعمتهای دنیوی مازاد بر کفاف، تأثیری در آرامش و کاهش فشارهای روحی و روانی ندارد.

البته این آثار مثبت قلیل هم، همراه با مشکلات، مصایب و بلاهای دنیوی انسانی یا طبیعی است. همانطور که خداوند در این آیات شریفه می‌فرماید: «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ بَرَاْسْتِي كَه اِنْسَانِ رَا دَر رَنْجِ آفَرِيْدَه اِيْم.» (بلد/۴)؛ «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدًّا فَمَا لَاقِيَه اِي اِنْسَانِ حَقَا كَه تُوْبَه سُوِي پَرُوْرْدِگَارِ خُوْدِ بَه سِخْتِي دَر تَلَاْشِي وَ اُو رَا مَلَاَقَاتِ خُوَاهِي كَرْد.» (انشقاق/۶)؛ یا به عنوان مثال در آیه شریفه ۵۵ سوره توبه می‌فرماید: «لَا تُعْجِبْكَ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ بِهَا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ تَرْهَقَ أَنْفُسُهُمْ وَ هُمْ كَافِرُونَ» اَمُوَالِ وَ فَرَزَنْدَاْشَانِ تُو رَا بَه شِگَفْتِ نِيَاوَرْد. جَزْ اِيْنِ نِيْسْتِ كَه مِي خُوَاهِدِ دَر زَنْدَاگِي دُنْيَا بَه وَسِيْلَه اِيْنَهَا عَذَاْبِشَانِ كَنْدِ وَ جَانِشَانِ دَر حَالِ كَفْرِ بِيْرُوْنِ رُوْد.»؛ خداوند رحمان، نعمتهای دنیوی را در همین عمر کوتاه دنیوی، هم به کسی که به پاداشها و

مجازاته‌های الهی در دنیا و آخرت ایمان دارد و بنده مطیع خداوند است، عنایت می‌کند و هم برای منکرین، معاندین، مخالفین خداوند، ملعونین از رحمت الهی، مغضوبین و ضالین مانند همه حیوانات، طبق حکمت خویش فراهم می‌آورد.

هدف از خلقت انسان، بهره‌مندی از این نعمتهای دنیوی نیست. همانطور که خداوند حکیم، در این آیه شریفه «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ وَ جَن و انس را نیافریدم جز برای آنکه مرا پرستند.» (ذاریات/۵۶) هدف از خلقت انسان و دنیا را هدایت انسان بیان می‌کند و پیامبر اکرم (ص) نیز در این باره می‌فرماید: «الدنيا مزرعه الاخره» (دیلمی، ۱۴۱۲ه.ق: ۸۹/۱) و امیر مؤمنان در نهج البلاغه می‌فرماید: «ما خلقتم للفنا بل للبقا انما تنقلون من دار الی دار.» بنابراین با توجه به آیات و روایات فوق، در می‌یابیم که ارزش این دنیا و نعمتهای آن به تقویت ایمان، تهذیب نفس، اصلاح اعتقادات و اخلاق، سعی و تلاش در راه اطاعت خداوند و انجام اعمال صالح برای بهره‌مندی از نعمتهای رحمت رحیمیه الهی در دنیا و آخرت می‌باشد.

مهمترین نعمت رفاهی در زندگانی دنیوی، سلامتی، آرامش و شادی می‌باشد (الیس و هارپر، ۱۳۹۵: ۲۶۶). نعمت سلامتی، آرامش و شادی بسیار برتر از دیگر نعمتهای رفاهی رحمانی دنیوی می‌باشد؛ زیرا غایت تاثیر نعمتهای رفاهی دنیوی رحمانی راحتی جسمانی انسانهای مومن و کافر می‌باشد؛ اما نعمتهای "رحیمی" خداوند به حالات روحی و روانی مومنین مربوط می‌شود؛ ایمان به رحمانیت و رحیمیت الهی و اطاعت از خداوند حکیم، موجب آرامش و نشاط حداکثری در دنیا و آخرت می‌شود. همانطور که در جنگ بدر خداوند، در سخت‌ترین شرایط رفاهی مانند جهاد در راه خدا، آرامش را بر مومنین، آن هم با امکانات کم در مقابل دشمنان الهی با امکانات زیاد نازل کرد؛ و ترس و هراس را بر معاندین نازل نمود. (آیات جنگ بدر) بهره‌مندی از نعمت رحیمیه الهی موجب حالات مثبت روانی مانند: آرامش، رضایتمندی، نشاط، شادی درونی و لذات معنوی مانند: لذت مناجات، اطاعت خداوند، جمع‌آوری توشه برای آخرت و رهایی از عذاب جهنم پس از مرگ است؛ و مهمترین عامل در بهره‌مندی از این نعمتها، ایمان و اطاعت خداوند و

بهره‌مندی از رحمت رحیمیه الهی می‌باشد. (فتح/۴)؛ (فتح/۱۸)؛ (فتح/۲۶)؛ (توبه/۲۶)؛ (توبه/۴۰).

با توجه به مطالب فوق، نتایج ذیل را به دست می‌آوریم:

۱- اولین عامل شناختی فشارهای روانی، باورها و توقعات نادرست نسبت به عوامل آرامش و شادی می‌باشد. مانند این باور که بهره‌مندی هرچه بیشتر از نعمتهای رفاهی دنیوی موجب سلامتی، آرامش و شادی روانی بیشتر و کاهش فشارهای روانی می‌گردد؛ و این باور نادرست و غیر واقعی، به علت عدم شناخت صحیح عوامل واقعی آرامش، شادی و فشارهای روانی انسان می‌باشد؛ و این باورها و توقعات نادرست، موجب تشدید دل‌بستگی‌های دنیوی و توقعات نادرست مانند: زیاده‌خواهی و برتری طلبی در امور دنیوی مانند: ثروت، ریاست، قدرت، دوستان، محبوبیت و شهرت، مخصوصاً در نعمتهای دنیوی مازاد بر نیاز جهت تأمین سلامتی می‌شود. و این توقعات بسیار دنیوی، موجب افزایش عوامل فشارهای روانی نوع اول، دوم و سوم می‌گردد.

رحمانیت الهی، شامل همه نعمتهای دنیوی است؛ و همه‌ی انسانهای دارای فشارهای روانی زیان‌بار یا غیر زیان‌بار از آن بهره می‌برند؛ و چه بسا افرادی که فشارهای روانی بیشتری دارند، از نعمتهای دنیوی بیشتری هم بهره‌مند باشند. (توبه/۵۵)؛ (آیات نزول آرامش بر مومنین و نزول رعب بر کافرین در جنگ بدر)^۱. این امر بیانگر اهمیت و تأثیر کم امور دنیوی، در بهره‌مندی از آرامش و کاهش فشارهای روانی می‌باشد؛ و تأثیر نعمتهای دنیوی را از جهت تأثیر بر آرامش و کاهش فشارهای روانی، قلیل و ناچیز می‌نماید.

کسی که به کم ارزش بودن نعمتهای دنیا باور داشته باشد، هرگز مبتلا به حرص شدید، دل‌بستگی شدید و زیاده‌خواهی‌های دنیوی مخصوصاً در مورد نعمتهای دنیوی بیش از نیاز ضروری برای آسایش و سلامتی نخواهد شد؛ و از نداشتن یا کم داشتن نعمتهای دنیوی، مخصوصاً در مقایسه با دیگران، فشارهای روانی شدید یا مزمن به خود وارد نخواهد

۱- آیات جنگ بدر به جز آیه ۱۳ سوره آل عمران.

کرد؛ و به دلیل این توقعهای بسیار دنیوی مازاد بر نیاز و کفاف دنیوی یا به دلیل مبتلا شدن به سختی‌های زود گذر دنیوی، در گذشته، حال و آینده فشارهای روانی زیان‌بار مانند ترس، اندوه و خشم شدید یا مزمن، به خود وارد نخواهد کرد؛ زیرا این ترسها و اندوه‌ها به سلامت روانی و جسمانی او آسیب وارد خواهد نمود؛ و این فشارهای روانی بیماری‌زا، بیشتر از سختی‌ها یا کمبودهای دنیوی، مخصوصاً کمبودهای مازاد بر نیاز ضروری و متعارف، به زندگی دنیوی او آسیب وارد خواهد نمود؛ زیرا نعمت سلامتی، مهمترین نعمت دنیوی می‌باشد.

۲- دومین و سومین عامل شناختی فشارهای روانی، باورها و توقعات نادرست نسبت به مردم، شرایط اجتماعی و حوادث طبیعی می‌باشد. این باورهای غلط و توقعات بسیار از مردم، شرایط اجتماعی و طبیعت، موجب اندوه، خشم و ترس شدید نسبت به انسانهای دیگر، شرایط اجتماعی و حوادث طبیعی به دلیل شکستها، سختی‌ها، کاستی‌ها و ضررهای دنیوی می‌گردد.

رحمانیت الهی، به انسان می‌آموزد که همین متاع قلیل دنیا، در اختیار خداوند است و در اختیار انسانهای دیگر یا روزگار نیست. همانطور که خداوند حکیم در قرآن می‌فرماید: «ان الله يَنْسُطُ الرُّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَ يَقْدِرُ خدا روزی را برای هر که بخواهد گشاده یا تنگ می‌گرداند.» (رعد/۲۶)؛ «وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَّوِلْهَا بَيْنَ النَّاسِ و ما این روزها [ی شکست و پیروزی] را میان مردم به نوبت می‌گردانیم» (آل عمران/۱۴۰). این باور و اعتقاد موجب می‌شود انسانی که به رحمانیت الهی باور دارد، از غیر خداوند توقع نداشته باشد و به دلیل وجود شکستها، سختی‌ها، کاستی‌ها، ضررهای دنیوی از غیر خداوند (انسانها، شرایط اجتماعی و طبیعت)، نسبت به آنها ترس، اندوه، کینه و خشم شدید یا مزمن نداشته باشد؛ و عدم اندوه، خشم و ترس شدید از انسانهای دیگر، شرایط اجتماعی و حوادث جبری روزگار به دلیل ناملایمات دنیوی از مهمترین عوامل آرامش و کاهش فشارهای روانی زیان‌بار می‌باشد.

۳- دومین و سومین عامل شناختی فشارهای روانی، باورها و توقعات نادرست نسبت به مردم، شرایط اجتماعی و طبیعت است و این عامل شناختی فشارهای روانی، ریشه در

عدم شناخت صحیح از صفت رحمانیت الهی است. صفت رحمانیت الهی به انسان می آموزد نعمتهای طبیعی و انسانی دنیوی در اختیار خداوند می باشد. (ذاریات/۵۸ و آیات بسیاری که توحید در رازقیت الهی را بیان می کنند) و هیچ رابطه مستقیم صددرصدی برای بهره مندی انسان از آن وجود ندارد. (نور/۳۸)؛ (شوری/۲۰-۱۹)؛ (آل عمران/۲۷)؛ (آل عمران/۱۴۰)؛ (بقره/۲۱۲).

لذا انسان نمی تواند با ظلم به دیگران بر میزان نعمتهای دنیوی خود بیفزاید؛ یا با ترک یاد و اطاعت خداوند، تهذیب نفس، ایمان و عمل صالح بر میزان ثروت و دارایی های خود بیفزاید؛ یا با کار و تلاش زیاد و بیش از حد توان و خستگی های شدید و طولانی و عدم رعایت دستورات و توصیه های دین، آسیب به سلامتی، روابط خانوادگی و معاشرت با دوستان، بر میزان نعمتهای دنیوی خود بیفزاید. (نور/۳۸)؛ (شوری/۲۰-۱۹)؛ (آل عمران/۲۷)؛ (بقره/۲۱۲).

معصیت خدا و ظلم به دیگران، از مهمترین عوامل تکوینی و جبری فشارهای روانی زیان بار از دیدگاه قرآن است. همانطور که خداوند حکیم می فرماید: «وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى وَ هَر كَس از یاد من دل بگرداند در حقیقت زندگی تنگ [و سختی] خواهد داشت و روز رستاخیز او را نابینا محسوس می کنیم.» (طه/۱۲۴)؛ و در آیات دیگری می فرماید: «سَأَلْتَنِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّعْبَ بِمَا أَشْرَكُوا بِاللَّهِ بِهِ زُودِي فِي دُلْهَائِ كَسَانِي كَه كَفَر وَرَزِيده اند بيم خواهيم افكنند.» (آل عمران/۱۵۱)؛ «سَأَلْتَنِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّعْبَ بِهِ زُودِي فِي دُلْ كَافِرَانِ وَحَشْتُ خَوَاهِمِ افكند.» (انفال/۱۲)؛ (حشر/۲)؛ (احزاب/۲۶).

لذا از آیات فوق نتیجه می گیریم که: عناد و معصیت خداوند از مهمترین عوامل ایجاد فشارهای روانی شدید یا مزمن در روح و روان انسان است؛ همانطور که خداوند حکیم می فرماید: «فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْنِ، الَّذِينَ آمَنُوا وَ لَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ، أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَ هُمْ مُهْتَدُونَ پس اگر می دانید کدام يك از [ما] دو دسته به ایمنی سزاوارتر است. کسانی که ایمان آورده و ایمان خود را به شرك نیالوده اند آنان است ایمنی و ایشان راه یافتگانند.» (انعام/۸۲-۸۱).

۴- اعتقاد به رحیمیت الهی یعنی بهره‌مندی مومنین به خداوند متعال از نعمت آرامش حداکثری در این دنیا و تمامی نعمتهای رفاهی، رفاقتی و لذت لقای الهی در آخرت است. این باور صحیح، موجب کاهش دل‌بستگی‌ها و زیاده‌خواهی‌های دنیوی می‌شود. و این کاهش توقعات دنیوی، موجب کاهش توقعات از خود، مردم، شرایط اجتماعی و طبیعت می‌گردد؛ و این امر، موجب درمان نوع اول و کاهش نوع دوم و سوم عوامل فشارهای روانی از دیدگاه دکتر ایس می‌گردد.

۵- براساس دستاورد شماره چهار، انسان تلاش می‌کند با تقویت ایمان، اطاعت خداوند، دعا و مناجات با خالق عالم هستی، انفاق و ایثار و خدمت و محبت در راه خدا، ایمان و اطاعت الهی را در زندگی خود بیشتر کند تا خود را بیشتر مشمول نعمتهای رحیمی خداوند در دنیا و آخرت بگرداند. و این امر، موجب افزایش آرامش و لذات معنوی و کاهش فشارهای روانی مانند: افسردگی و اضطراب، ترس، خشم و اندوه‌های دنیوی می‌گردد؛ همانطور که خداوند می‌فرماید: «أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفَ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ آگاه باشید که بر دوستان خدا نه بیمی است و نه آنان اندوهگین می‌شوند.» (یونس/۶۲)؛ و این امر موجب درمان هر سه نوع عوامل فشارهای روانی از دیدگاه ایس می‌گردد.

۶- بر اساس دستاورد شماره چهار، انسان تلاش می‌کند به خاطر متاع قلیل، کوتاه مدت و کم ارزش دنیا، هرگز به کسی ظلم نکند. (انعام/۸۲-۸۱)؛ و با بدگویی، تهمت، افترا، شایعه پراکنی، کلاه برداری، اخذ مال حرام و اذیت دیگران به دنبال کسب نعمتهای دنیوی و برتری طلبی نسبت به دیگران در نعمتهای دنیوی نرود. این باور و روش زندگی موجب کاهش فشارهای روانی و هیجانات منفی زیان‌بار در انسان می‌گردد. «تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ آن سرای آخرت را برای کسانی قرار می‌دهیم که در زمین خواستار برتری و فساد نیستند و فرجام [خوش] از آن پرهیزگاران است.» (قصص/۸۳)؛ «فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْنِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ پس اگر می‌دانید کدام يك از [ما] دو دسته به ایمنی سزاوارتر است کسانی که ایمان آورده و ایمان خود را به شرك

نیالوده‌اند آنان راست ایمنی و ایشان راه یافتگانند.» (انعام/۸۲-۸۱)؛ این باور و عملکرد، موجب درمان هر سه نوع فشارهای روانی از دیدگاه الیس می‌گردد.

۷- چون نزول و بهره‌مندی از رحمت رحیمی الهی مانند: آرامش، رضایتمندی و لذات روحی و روانی فقط از جانب خداوند می‌باشد بنابراین هیچ اعتقاد و باوری تاثیر استقلال‌ی در حالات روحی و روانی خود برای غیر خداوند مانند خود، مردم، شرایط اجتماعی و نعمتهای طبیعی ندارد؛ و لذا معتقد است خود شخص، انسانها، شرایط اجتماعی و طبیعت نمی‌تواند به طور مستقل آرامش و کاهش فشارهای روانی او را تأمین نماید. این باور موجب درمان نوع دوم و سوم فشارهای روانی زیان‌بار می‌گردد.

نتیجه‌گیری

- ۱- یکی از بزرگترین مشکلات بشریت، فشارهای روانی زیان‌بار است و این امر موجب بیماری‌های روانی و جسمانی بسیاری است.
- ۲- از دیدگاه آلبرت ایس، عوامل شناختی مانند: باورهای نادرست نسبت خود، مردم، شرایط اجتماعی و طبیعت و توقعات زیاد دنیوی، موجب ایجاد این فشارهای روانی است.
- ۳- عوامل فشارهای روانی عبارتند از: عوامل جسمانی، محیطی و شناختی.
- ۴- عوامل شناختی فشارهای روانی به سه نوع کلی و اصلی تقسیم می‌شوند.
 - ۱-۴- باورهای نادرست و توقعات بسیار از خود.
 - ۲-۴- باورهای نادرست و توقعات بسیار از دیگران.
 - ۳-۴- باورهای نادرست و توقعات بسیار از شرایط اجتماعی و طبیعت.
- ۵- مهمترین علت پیدایش عوامل شناختی فشارهای روانی، عدم شناخت صحیح از عوامل واقعی آرامش، شادی، سلامتی و عوامل فشارهای روانی زیان‌بار و غیر زیان‌بار در انسان می‌باشد.
- ۶- عامل اول فشارهای روانی، مهمترین علت پیدایش عامل دوم و سوم عوامل شناختی فشارهای روانی است.
- ۷- البته عدم شناخت صحیح از خود، مردم، شرایط اجتماعی و طبیعت و توقع بسیار و نادرست از آنها، یکی دیگر از علل مهم پیدایش عوامل سه‌گانه فشارهای روانی است.
- ۸- یکی از راههای درمان این فشارهای روانی، ایمان به رحیمیت الهی است.
- ۹- رحیمیت الهی یعنی خداوند، تنها روزی دهنده نعمتهای روانی و رفاهی ثابت و پایدار در زندگی انسانها در دنیا و آخرت است. و این نعمتها، فقط به کسانی تعلق می‌گیرد، که به خداوند و زندگانی پس از مرگ، ایمان داشته و به دستورات و توصیه‌های الهی عمل نمایند.
- ۱۰- اما رحمانیت الهی، یعنی خداوند، تنها رازق نعمتهای دنیوی است و این نعمتها،

شامل همه انسانها، با فشارهای روانی مفید، غیر زیان‌بار و زیان‌بار می‌گردد.

۱۱- هیچ رابطه مستقیمی بین آرامش و فشارهای روانی سالم و زیان‌بار با میزان بهره‌مندی از نعمتهای دنیوی رحمانیت الهی وجود ندارد.

۱۲- تنها راه بهره‌مندی از آرامش حداکثری و فشارهای روانی حداقلی در این دنیا و بهره‌مندی از نعمتهای رفاهی، دوستان خوب و لذات روحی و معنوی در حیات پس از مرگ، ایمان به خداوند و اطاعت از او می‌باشد.

۱۳- انسانهای مومن به خداوند، حتی در سخت‌ترین شرایط رفاهی (مانند جهاد در راه خدا) می‌توانند از نعمتهای رحیمیه الهی مانند آرامش و فشارهای روانی سالم بهره‌مند گردند.

۱۴- بعضی از انسانهای ظالم و معصیت‌کار اگرچه از نعمتهای دنیوی بسیار بهره‌مند باشند، مشمول عذاب الهی هستند و خداوند آنها را مبتلا به فشارهای روانی مانند ترس شدید می‌گرداند.

فهرست منابع

- قرآن کریم، محمد مهدی فولادوند، چاپ دوم، تهران، انتشارات پیام عدالت.
- نهج البلاغه
- ۱- ایس، آلبرت و لانگ، آرتور، ۱۳۹۵، نمی‌گذارم کسی دکمه‌های اعصابم را فشار دهد، حمید شمسی‌پور. تهران، نشر رسا.
 - ۲- ایس، آلبرت و هارپر، رابرت، ۱۳۹۵، زندگی عاقلانه، مهرداد فیروزبخت، تهران، انتشارات رشد.
 - ۳- ایس، آلبرت و هارپر، رابرت، ۱۳۹۶، چگونه منطقی زندگی کنیم، نوشین ری شهری، تهران، نشر نسل نو اندیش.
 - ۴- ایس، آلبرت، ۱۳۹۲، با آلبرت ایس مشاوره کنید، مهرداد فیروزبخت، تهران، انتشارات روانشناسی و هنر.
 - ۵- ایس، آلبرت، ۱۳۹۳ الف، احساس بهتر، بهتر شدن، بهتر ماندن، مهرداد فیروزبخت، تهران، موسسه خدمات فرهنگی رسا.
 - ۶- ایس، آلبرت، ۱۳۹۵ الف، اضطراب خود را کنترل کنید قبل از اینکه شما را کنترل کند، مهرویه هاشمی‌نژاد، تهران، نشر چابک اندیش.
 - ۷- ایس، آلبرت، ۱۳۹۵ ب، خشم: چگونه با آن و بدون آن می‌توان زندگی کرد؟، علیرضا کاربخش، تهران، موسسه خدمات فرهنگی رسا.
 - ۸- ایس، آلبرت، ۱۳۹۵، ۵ درس برای زندگی عاقلانه، مهرداد فیروزبخت، تهران، نشر رسا.
 - ۹- پروچاسکا، جیمز و نورکراس، جان سی، ۱۳۹۵، نظریه‌های روان‌درمانی، یحیی سیدمحمدی، تهران، نشر روان.
 - ۱۰- جان بزرگی، مسعود و نوری، ناهید، ۱۳۹۳، شیوه‌های درمانگری اضطراب و تنیدگی (استرس)، تهران، انتشارات سمت.
 - ۱۱- دیلمی، حسن بن محمد، ۱۴۱۲ ه.ق، ارشاد القلوب، جلد اول، قم، نشر رضی.

۱۲- راغب اصفهانی، ابی القاسم الحسین بن محمد، ۱۴۰۴ه.ق، المفردات فی غریب القرآن، قم، دفتر نشر کتاب.

۱۳- طباطبایی، محمد حسین، ۱۴۱۷ه.ق، تفسیرالمیزان، جلد اول، قم، موسسه النشر الاسلامی.

۱۴- قرشی، سید علی اکبر، ۱۳۵۴، قاموس قرآن، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

۱۵- کوری، جرالده، ۱۳۹۴، مشاوره و روان درمانی، یحیی سیدمحمدی، تهران، نشر ارسباران.

۱۶- لازاروس، آرنولد و لازاروس، کلیفورد، ۱۳۹۳، و بعد از ۴۰ فکر سمی؛ ۱۰۱ راه برای عاقل ماندن در دنیای دیوانه، مهرداد فیروزبخت، تهران، موسسه خدمات فرهنگی رسا.

۱۷- لازاروس، آرنولد، ۱۳۹۵، مهارتهای زندگی، الهام حسینی و شمس‌الدین آرام‌نیا، تهران، نسل نواندیش.

۱۸- مصطفوی، حسن، ۱۳۶۸، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، بیروت، دارالکتاب العلمیه.

19- Ellis, Albert, 2016, how to control your anxiety before it controls you, New York, Kensington Publishing.

20- Ellis, Albert & A. Harper, Robert, 1975, A new guide to rational living, California, Wilshire Book.

21- Ellis, Albert & Lange, Arthur, 2017, Anger how to live with and without it, New York, Kensington Publishing.

بررسی و نقد دیدگاه مستشرقان درباره فضائل اهل بیت (ع)

محمد جهادی^۱
علیرضا صابریان^۲
رضا کھساری^۳

چکیده

مقاله‌ی حاضر با کاوشی در مطالعات مستشرقان درباره‌ی شیعه و اهل بیت (ع) به بررسی این سوال مهم و اساسی می‌پردازد که دیدگاه مستشرقان نسبت به فضائل اهل بیت (ع) چگونه بوده و نظرات آنها معلول چه عواملی می‌باشد؟ نویسنده بعد از نقل، تبیین و تحلیل نظرات گوناگون مستشرقان، معتقد است آنها انگیزه و موضع‌گیری‌های یکسانی در این خصوص نداشته‌اند. در بین سه دیدگاه کلی ستایشگرانه، منصفانه و مغرضانه‌ی آنها نسبت به اهل بیت عصمت و طهارت (ع)، اهداف استعماری، اسلام‌ستیزی و اسلام‌هراسی و از سوی دیگر عدم تسلط و آشنایی کامل آنها به متون متقن دینی و تاریخ غنی و پربرابر مکتب تشیع، بیش از هر موضوع دیگری جلوه‌گری می‌نماید. لذا با عنایت به اینکه آوازه‌ی ائمه‌ی شیعه (ع) هرگز محدود به فضای دینی مسلمان نبوده و نیست، نویسنده‌ی مقاله با استفاده از منابع محدود موجود، در صدد است ضمن بیان کم و کاستی‌های نوشتار مستشرقان در این زمینه، به معرفی هر چه بیشتر اسلام ناب محمدی (ص) و مکتب جهانی اهل بیت (ع) بپردازد.

واژگان کلیدی

مستشرقان، شیعه، اهل بیت (ع)، نقد و بررسی، فضائل.

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، واحد سمنان، دانشگاه آزاد اسلامی سمنان، ایران.

Email: jahadi202020@gmail.com

۲. استاد یار دانشگاه آزاد اسلامی واحد سمنان، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: alireza.saberyan@yahoo.com

Email: kohsari88@yahoo.com

۳. استاد یار دانشگاه آزاد اسلامی واحد سمنان، ایران.

پذیرش نهایی: ۱۳۹۸/۵/۲۰

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۲/۲

طرح مسأله

یکی از مسائل مهم و به روز دنیای تحقیقات امروز، مساله مستشرقان و تحقیقات آنان پیرامون شیعه و امامت پژوهی است. زیرا مستشرقان در مراجع علمی جهان می‌توانند نقش آفرینی موثری داشته باشند. و با توجه به اینکه شیعه پژوهی خاورشناسان امری تازه و جدید است هر پژوهشگر شیعی باید با مطالعه در باب تحقیقات مستشرقان درباره شیعه به خوبی آشنا باشد و بتواند آثار خاورشناسان را پیرامون شیعه و ائمه بررسی و نقد کند تا چهره درستی از شیعه و ائمه در اذهان جهانیان ترسیم نماید. برای این منظور ابتدا باید مفهوم استشراق و سپس تاریخ دقیق مطالعات آن‌ها پیرامون اسلام و شیعه را بررسی کنیم.

از نگاه بیرونی، در کشاکش دیدگاه جهانی نسبت به ائمه (ع)، رصد مراجع اسلام شناسی و شیعه پژوهی در غرب به وضوح ضروری می‌نماید. با این وجود محقق امروز در این تحقیق، به نسبت این افق از شأنیت، منابع بسیار محدودی از اقوال و آرای اندیشمندان غربی و غیر مسلمان را بعضاً با فاصله زمانی در اختیار دارد.

مقوله استشراق یا خاورشناسی از جمله مسائلی است که به دلیل اهمیت آن همواره مورد توجه اندیشمندان اسلامی خصوصاً در دوره ی معاصر قرار گرفته است. در این میان نوع نگاه، هدف و دلایل توجه مستشرقین به اهل بیت (ع) از اهمیت کلیدی برخوردار است.

پژوهش حاضر، افزایش کمی و کیفی حجم نظرات جدید خاورشناسان و پرداخت های نو به زوایای الهی و انسانی اهل بیت (ع) را در نظر و در دست اجرا دارد.

ذکر این نکته هم لازم است که پس از پیشینه ی تحقیق، ابتدا به مفهوم استشراق پرداخته شد و پس از آن به زمان دقیق آغاز شیعه پژوهی در غرب و در انتها نظرات خاورشناسان در مورد شیعه و امامت آورده شد و سپس نقد و بررسی انجام شده است. منابع محدود پیش رو از تحقیقات خاورشناسان به طور کلی در مورد اسلام و قرآن بوده و سهم حدیث و اهل بیت (ع) در مطالعات خاورشناسان کم‌رنگ تر است. در این مقاله سعی شده است نظرات مختلف مستشرقان که به شیعه و امامت مربوط است انتخاب شود.

پیشینه تحقیق

در رابطه با مستشرقان و تحقیقات آنان پیرامون اسلام، قرآن، حضرت محمد (ص)، حدیث، نهج البلاغه و امام علی (ع) و... پژوهش های گوناگونی به عمل آمده است. درخصوص پژوهش های مستشرقان ناظر بر کلیت خدمات آنان در باب شیعه آثاری از جمله خاورشناسان و واقعه غدیر از سید محمد رضوی، حیات امام علی (ع) از منظر اندیشمندان غیر مسلمان و مستشرقان از محمد رضا احمدی ندوشن، کتاب شیعه شناسان غربی و اصول اعتقادات شیعه دوازده امامی نوشته مریم صانع پور، پایان نامه ترجمه و نقد و بررسی مدخل های شیعه شناسی در دائره المعارف قرآنی لیدن از زینب رحیمی ثابت، پایان نامه مهدوی، کتاب امام شناسی و فرقه ها از دیدگاه خاورشناسان از محمد رضا بارانی، نقد امام شناسی مستشرقان با تاکید بر امامت حضرت علی (ع)، مستشرقان و امام صادق (ع) از امین سجاد پور و... بوده است.

بسیاری از این تحقیقات در مواجهه با شناخت ائمه صحبتی به میان نیاورده اند و یا صرفاً در خلال تحقیقات خود در باب شیعه به بیان برخی نظرات مستشرقان درباره تنی چند از ائمه پرداخته اند. و یا بیشتر به امامت و شخصیت امام علی (ع) پرداخته اند و نقد و بررسی جدی ای در این باره صورت نگرفته است. در میان این تحقیقات آثاری که به صورت مبنایی درصدد معرفی دیدگاه مستشرقان درباره ائمه (ع) باشد مشاهده نمی شود.

شاید مناسب ترین تحقیق در باب نگاه مستشرقان درباره ائمه (ع) از مریم ایرانخواه بوده که بیش از سایرین به این مساله پرداخته است. اما جز چند نظریه را مطرح نکرده و می توان گفت در این باره تا حدی به حاشیه رفته است.

از این رو این تحقیق می تواند به عنوان گامی نخست در بحث و بررسی مقوله مستشرقان و ائمه تلقی شده و نتایج حاصل از آن به عنوان تحقیقی راهبردی در اختیار نهاد ها و سازمان های ذی ربط قرار گیرد.

۱- مفهوم استشراق

استشراق یعنی شرق شناسی و خاورشناسی از ترجمه انگلیسی (orientalism) به دست می آید. اگرچه دو واژه (orient) و (East) هر دو به معنی شرق است، (East) غالباً

به معنی جهت شرقی هر چیزی به کار می رود و گاهی ممکن است به معنای مشرق زمین استعمال شود و کلمه (orient) غالباً به معنای سرزمین های واقع شده در شرق دریای مدیترانه و اروپا است. (المورد، ص ۶۳۵، ذیل واژه استشراق، ۱۹۹۴ م).

نمله از دیگر صاحب نظران معاصر می نویسد: «الاستشراق هو اشتغال غیر المسلمین بعلوم المسلمین بغض النظر عن وجهه المشتغل الجغرافیه و انتمائاته الدینیة و الثقافیة و الفکریة، و لو لم یکنوا غریبین» (نمله، ۱۴۱۸ق؛ ص ۲۱۹).

۱-۱- تعریف جامع و عام

استشراق یعنی مجموعه تلاش های علمی غریبان برای شناسایی و شناساندن کشورها و شرایط جغرافیایی، منابع، معادن، تاریخ، قومیت ها، زبان، ادبیات، هنر، آداب، سنن، عادات، فرهنگ، باورها، ادیان، تمدن ها، ویژگی های روان شناختی، حساسیت های روحی، ابعاد خطرناک و نقاط آسیب پذیر مردم آن کشورهای مشرق زمین که خاور دور تا خاور نزدیک و شرق دریای مدیترانه و حتی سرزمین های دیگر اسلامی در آفریقای شمالی و دیگر نقاط جهان در جهت کشف ثروت های مادی و معنوی آنان برای تأمین منافع غریبان.

۱-۲- تعریف خاص

استشراقی که مورد نظر و نقد عالمان اسلامی و دستور کار نوشته حاضر است، فقط حوزه خاصی از تلاش های استشراقی را مد نظر قرار داده که عبارت است از: «اسلام شناسی توسط غیر مسلمانان».

مستشرق اغلب به شرق شناسانی گفته می شود که دارای ملیت غربی اروپایی یا آمریکایی باشند، اما از آن جا که جمعی از اسلام شناسان غیر مسلمان کشورهای شرقی مانند چین و ژاپن و هند همگام با اسلام شناسان غربی به پژوهش و داوری مثبت و منفی پیرامون اسلام، قرآن، مسلمانان و ویژگی های کشورهای اسلامی پرداخته اند و تلاش های علمی هر دو گروه دارای ماهیت واحد است و از سوی دیگر، آثار علمی هر دو گروه با ملاک یکسان در دستور کار نقادی اندیشمندان مسلمان قرار گرفته و تفاوت ملیتی و جغرافیایی آنان هیچ نقشی در نظر آنها ندارد، خصوصیت «غربی بودن» مستشرق جای خویش را به ویژگی «غیر مسلمان بودن» داده است، بر این اساس، برخی نویسندگان

مسلمان نام مستشرق را به هر «اسلام شناس غیر مسلمان اعم از غربی و شرقی» گذارده‌اند.

۲- آغاز مطالعات اسلام شناسی در غرب

گرچه اسلام شناسی بخشی از دانش عام شرق شناسی است، جمع زیادی از مستشرقان در طول تاریخ هزار ساله استشراق و بلکه از قرن هفتم میلادی تا عصر حاضر، پژوهش‌های خویش را روی اسلام شناسی و بررسی و شناخت قرآن، سنت و احادیث، تاریخ و سیره پیامبر اکرم و امامان و پیشوایان مذاهب اسلامی، عالمان برجسته تاریخ اسلام، جنبش‌های اسلامی، جمعیت‌های مسلمان و مراکز استقرار آن‌ها در سطح جهان، نقاط قوت و ضعف معارف اسلامی اعم از عقاید، فقه، اخلاق، فلسفه و عرفان، نقاط آسیب پذیر دین اسلام و امت مسلمان متمرکز کرده و به شناسایی و نقد و تحلیل آن‌ها پرداخته‌اند.

دغدغه امروز علمای دینی و دانشمندان مصلح اسلامی و مدافعان دلسوز فرهنگ اسلام دقیقاً شناخت و نقد همین نوع استشراق خاص، یعنی «اسلام شناسی غربیان» است و مقصودشان از «استشراق»ی که در حوزه‌های دینی به نقد آن می‌پردازند، دقیقاً فقط همین نوع استشراق خاص، یعنی شیوه اسلام شناسی غربیان می‌باشد؛ به طوری که این واژه اصطلاح خاصی در مجامع علمی اسلامی شده است، برخی نویسندگان و متخصصان استشراق همین تعریف را برگزیده‌اند. (زمانی، ۱۳۸۵، ش ۱، ص ۳۱ و ۳۳)

به طور کلی خاورشناسی به عنوان مکتبی فکری و سیاسی برای شناخت شرق، به ویژه جهان اسلام، با جنگ‌های صلیبی پدیدار شد. اولین تلاش‌های علمی در این زمینه توسط پیتر ارجمند (۱۱۹۵-۱۰۹۴) رئیس راهبان فرقه کلونی با ترجمه قرآن به زبان لاتین و با اهداف تبشیری در سده دوازدهم در فرانسه آغاز شد. نتایج کوشش‌های وی که به «مجموعه کلونیایی» مشهور گشت، آغاز ایجاد کانونی در غرب برای پژوهش‌های اسلامی بود (سی مارتین، ۱۳۷۷، ش ۵۴، ص ۵۳).

نکته‌ی قابل توجه در این میان آن است که بیشتر خاورشناسانی که درباره‌ی قرآن سخن گفته‌اند، به تأثیرپذیری اسلام و قرآن از تورات و انجیل اشاره داشته و یا به آن معتقد بوده‌اند تا جایی که ماکسیم رودنسون می‌گوید: «مسأله‌ی عدم اصالت اسلام و تکیه‌ی آن بر سایر ادیان، موضوعی مشترک میان تمامی خاورشناسان است.» (الشراوی، بی تا ص ۸۵)

۳- آغاز مطالعات مستشرقان در حوزه مطالعات شیعه‌شناسی

با آنکه اسلام پژوهی در غرب از سابقه قابل توجهی برخوردار است، مبادرت غربیان به شیعه پژوهی، دارای چنان سابقه دیرینه‌ای نیست و اخیراً میزان توجه آنان به شیعه پژوهی فزونی نهاده است.

هاینس هالم در کتاب تشیع با اشاره به نوپایی توجه به تشیع از طریق مقایسه ادیان، علت این مسأله را دشواری دسترسی به منابع اولیه در زبان‌های اروپایی و نیز نوپایی تلفیق مطالعات شرقی و مذهبی دانسته است، وی می‌نویسد:

«در مورد شیعه به عنوان یک آیین مستقل، هنوز تحقیقاتی خارج از چارچوب مطالعات کلی اسلام انجام نشده است. مطالعه تطبیقی ادیان، به تازگی شناخت تشیع را آغاز کرده است. تا این زمان هیچ شرح کامل و جامعی درباره شیعه وجود ندارد و بیشتر آثار، از انشعاب‌های اختصاصی تشیع و مسائل ویژه در عقیده و تاریخ این مذهب سخن می‌گویند. در این آثار، تشیع امامیه، همیشه به عنوان برجسته‌ترین انشعاب تشیع مطرح بوده است و اغلب صرفاً معادل شیعه محسوب می‌شود» (هالم، ۱۳۸۵، ص ۳۷).

بر اساس دیدگاه هالم، علت این امر که توجه به شیعه از طریق مقایسه ادیان به تازگی آغاز شده است، اساساً ممکن است این حقیقت باشد که دسترسی به منابع اولیه در زبان‌های اروپایی تا کنون دشوار بوده است و نیز آن که تلفیق مطالعات شرقی و مذهبی، هنوز پدیده‌ای جدید به حساب می‌آید (هالم، ۱۳۸۵، ص ۴۳).

اگرچه ممکن است کلیت دیدگاه هالم صحیح باشد، اما علتی که هالم برای نوپایی توجه غربیان به تشیع بیان کرده است، قابل نقد است؛ زیرا از یک سو چنانچه دشواری دسترسی به منابع اولیه در زبان‌های اروپایی و نیز نوپایی تلفیق مطالعات شرقی و مذهبی، دلیل نوپایی توجه پژوهشگران غربی به تشیع باشد، همین دلیل باید در مورد اسلام پژوهی آنان نیز صادق باشد، در حالی که سابقه اسلام پژوهی غربیان و دسترسی آنان به متون و نسخ اصلی اسلامی و شرقی، بسیار دیرینه‌تر از شیعه پژوهی آنان است. از سوی دیگر بسیاری از متون خطی اولیه که اکنون تنها در کتابخانه‌های غربی یافت می‌شود، از همان زمان ارتباط غربیان با ایران، چه در دولت صفوی و چه در دولت‌های پس از آن، توسط

سیاست گران غربی به اروپا برده شد و به همین دلیل دست آنان کاملاً از متون اولیه خالی نبوده است.

پرفسور زاینه اشمیتکه و محمد علی امیر معزی در مقاله «منابع تشیع دوازده امامی اروپا» دلیل اصلی را مسأله دیگری می دانند. طبق نوشته آنان، مطالعه شیعه دوازده امامی در غرب، نسبت به روند اصلی مطالعه غربیان در مورد اسلام سنی، دارای تأخیر بوده است. این مسأله عمدتاً نه فقط به دلیل کمبود متون در دسترس، بلکه به دلیل سوء تفاهم تسنن نسبت به شیعه بوده که این برداشت غلط اهل سنت توسط محققان غربی پذیرفته شده بود. (معزی، ۱۳۷۰، ش ۳۶، ص ۶۴۴ و ۶۶۶).

در دهه های اخیر پیشرفت قابل توجهی در مطالعه تشیع دوازده امامی پدید آمد این پیشرفت عمدتاً به دلیل تلاش های هانری کربن (۱۹۰۳، ۱۹۷۸) بود که اولین بار به اهمیت مشارکت امامیه در توسعه فلسفه اسلامی، اشاره کرد. سید حسین نصر تا حدودی در تلاش های او مشارکت داشته و آن را ادامه داده است.

بعد از هانری کربن، ویلفرد مادلونگ اسلام شناس آلمانی سهم مهمی در مطالعه برخی از حوزه های امامیه داشت. او در مقاله ای در نخستین کنفرانس بین المللی استراسپورگ در سال ۱۹۸۶ م، که به تشیع دوازده امامی اختصاص داشت، با اشاره به اهمیت متکلمان شیعی، توسعه کلام شیعی را مطرح کرد.

به گفته امیر معزی در کتاب «راهنمای الهی در تشیع آغازین» در فاصله سال های ۱۸۷۴ م، که مطالعات گلدزیهر در مورد شیعه انجام شد تا ۱۹۸۸ م که تحقیقات هالم در مورد شیعه انجام شد، دانشمندان اسلامی و شرق شناسان کارهای زیادی درباره شناخت و معرفی تشیع و امامیه انجام داده اند. اما با وجود این درباره امامیه، کار منسجم و تأیید شده ای انجام نداده اند.

گسترش شیعه پژوهی و به تبع آن امامت پژوهی غربیان، توجه به کمی مطالعاتی است که تا نیمه دوم قرن بیستم به موضوع شیعه امامیه اختصاص یافته است. اتان کولبرگ این مسئله را در کتاب تحقیقات تاریخی اخیر شیعه به این صورت بیان می کند: «به طور کلی تعداد مطالعاتی که تا نیمه دوم قرن بیستم به موضوع شیعه امامیه اختصاص یافت، ناچیز و

اندک است، چرا که در نخستین مجله از مجموعه ایندکس اسلامیکوس، که سال‌های ۱۹۰۶ تا ۱۹۵۵ م را پوشش داده تنها دو صفحه از ۸۲۴ صفحه این مجله برای فهرست کردن عناوین مقالات مربوط به تشیع دوازده امامی اختصاص یافته است. (معزی ۱۳۷۰ ص ۶۵۱) گرچه نخستین تلاش در نگرش جامع، توسط دونالدسون در کتاب «مذهب شیعه» که در سال ۱۹۳۳ م، انتشار یافت - صورت گرفت اما تعداد کتاب‌هایی که به این موضوع اختصاص داده شد، نیز بسیار اندک بوده است» (kolberg2003p170).

اندرو جی نیومن در کتاب «دوره شکل‌گیری تشیع دوازده امامی» در بخشی تحت عنوان شیعه پژوهی به عنوان رشته‌ای علمی در غرب چنین گزارش می‌دهد که پژوهش درباره شیعه دوازده امامی تنها در این اواخر به عنوان رشته‌ای علمی در غرب مطرح شده است. او برای نمونه از همایش استراسبورگ درباره شیعه دوازده امامی نام می‌برد که در سال ۱۹۶۸ م انجام شد و طبق تعبیر او رویداد فکری پیام آور ظهور پژوهش درباره شیعه دوازده امامی به عنوان یک حوزه متمایز بود (Newman, 2000, p 201).

ژوزف الیاش در سال بعد از گردهمایی استراسبورگ، توجه ویژه‌ای به کتاب کافی مبذول داشت. بعدها اتان کلبرگ نیز به آنان ملحق شد. این محققان به اتفاق هم مجموعه‌ای گزینشی از مسائل مرتبط با عقاید و اعمال شیعه دوازده امامی را مورد پژوهش قرار دادند که به بررسی دقیق متون عربی و از جمله احادیث مبتنی بود. در این جریان هانری کربن و سید حسین نصر نیز به ابعاد فلسفه اسلامی در سده‌های میانه و به خصوص تصوف و به سازگاری میان برخی از ابعاد تشیع با صوفی‌گری علاقمند بودند. هر دوی آنها به خصوص کربن، در زمینه احادیث مربوط به شیعه دوازده امامی و اهمیت آن به مثابه منبعی برای عقاید و اعمال شیعه، نسبت به نوگرایان از دانش تخصصی بیشتری برخوردار بودند. (Newman, 2000, p 190).

از آنجا نیومن گزارش دسته‌بندی شده‌ای از نحوه تحقیقات پژوهشگران غربی پس از همایش استراسبورگ در مورد شیعه امامیه ارائه کرده است، در اینجا به بخشی از آن اشاره می‌شود:

در سال ۱۹۷۹ م الیاش در کتاب «کافی» به حدیثی از امام جعفر صادق علیه السلام

برخورد کرد، که بیندیش از یک دهه قبل به آن اشاره کرده بود، و آن را ترجمه کرد و به لوازم و پیامدهای آن نسبت به مسائل عملی چون تقسیم خمس در زمان غیبت امام، اشاره کرد. تحقیقات مادلونگ و کولبرگ نیز با استفاده از مجموعه‌های روایی شیعه‌ی دوازده امامی به ویژه روایاتی این چنین که با موضوعات تحقیقی خاص مرتبط است، به سرعت تداوم یافت.

ساشادینا نیز در نوشته‌هایش به همین شیوه از چنین منابعی استفاده کرده است. سایر تحقیقات ارزشمند در این حوزه، به ویژه نوشته‌های نورمن کالدرفقید، توجه خود را بر تطورات فقه شیعی و رشد فقها به عنوان نائبان امام غایب در دوران غیبت و به خصوص در دوران پس از تدوین کتب اربعه متمرکز کرده‌اند. با وجود این، گاه برنامه‌ی پژوهشگران سبک قدیم با دغدغه‌ی خاطر نوگرایان نسبت به مسائل مربوط به اقتدار روحانیت و ماهیت حکومت مشروع در دوران غیبت تلاقی دارد. تعداد آثار خاص نوگرایان که ویژگی تشیع را به طور عام، و تجربه‌ی ایران درباره‌ی تشیع را به طور خاص بررسی کرده، و طی ۲۰ سال گذشته ارائه گردید؛ مانع توجه تفصیلی به هر یک از آنها شده است. (Newman, 2000, p 97).

نیومن بار دیگر و البته باز هم با رویکرد حدیثی این گونه متذکر توجه‌غریبان به تشیع به عنوان رشته‌ای علمی می‌شود:

«گرچه اکنون محققان غربی اذعان دارند که احادیث ائمه علیه السلام مهم‌ترین منبع فقه شیعه را تشکیل می‌دهد؛ اما برای مطالعه‌ی احادیث شیعه باید حوزه‌ای شکل گیرد که به اندازه‌ی حوزه‌ای که برای مطالعه‌ی اسلام اهل تسنن پدید آمد، رایج و مرسوم باشد.» (Newman, 2000, p 279).

تصریحاتی که از این پژوهشگران به عنوان نمونه بیان گردید، نشان دهنده‌ی توجه تازه و البته رو به گسترش محققان دنیای غرب به تشیع و به خصوص امامیه است که طبیعتاً بررسی امامت شیعی قسمتی از این مطالعات است. گرچه همان گونه که بیان شد، غربی‌ها در برخی از زمینه‌های تشیع مانند زمینه‌های سیاسی، مدت‌ها کار کرده‌اند، اما در برخی از دیگر زمینه‌ها، مطالعات تازه و رو به گسترش دارند که امامت شیعه یکی از این زمینه

هاست.

۴- اقوال مستشرقان در مورد اهل بیت و نقد و بررسی آن

در اینجا به بیان نظرات خاورشناسان خاص امامان شیعه پرداخته شده و تا حد امکان نقد و بررسی شده است. از آنجا که خاورشناسان درباره پیامبر اسلام تحقیقات زیادی از جنبه های گوناگون به عمل آورده اند در اینجا از ذکر آن خودداری کردیم. همانطور که قبلا گفته شد مستشرقان بیش تر حول محور اسلام قرآن و حدیث پژوهش کرده اند و درباب شیعه و علی الخصوص امامان تحقیقات جدی و منسجمی انجام نشده است. و اگر هم تحقیقی شده باشد به طور جامع و کامل نتوانسته اند چهره امام را را بشناسانند.

درباره امام علی امام اول شیعیان و خلیفه چهارم اهل سنت به دلیل جایگاه بی بدیل ایشان و شخصیت والای وی اقوال زیادتری بیش از سایر ائمه از زبان مستشرقان بیان شده است.

لامنس مستشرق معروف بلژیکی در وصف امام علی (ع) چنین می گوید: «برای عظمت علی (ع) همین بس که همه ی اخبار و تواریخ علمی اسلامی از او سرچشمه می گیرد. علمای اسلام از مخالف و موافق از دوست و دشمن مفتخرند که گفتار خود را به علی (ع) مستند دارند زیرا گفتار او حجیت قطعی داشت و او باب مدینه ی علم بود و با روح کلی پیوستگی تام داشته است.» (ابراهیمیان آملی ج ۲ ص ۲۴)

واشنگتن ارونیک محقق و نویسنده ی امریکایی (۱۷۸۳-۱۸۵۹) اسلام شناس و نویسنده کتاب محمد و خلفا که حقایقی از دین اسلام را با قلمی شیوا در قاره اروپا و آمریکا نشر داده است درباره فضایل حضرت علی (ع) می گوید:

علی (ع) از برجسته ترین خانواده نژاد عرب یعنی قریش بود. او دارای سه خصلت بزرگ شجاعت فصاحت و سخاوت بود. روح دلیر و شجاع او بود که وی را شایسته عنوان شیر خدا نمود؛ لقبی که پیغمبر (ص) به او عطا فرمود. (رضایی، ۱۳۸۰، ص ۳۹)

سخنانی این چنین در مدح و بلاغت امام علی (ع) از زبان مستشرقان و دانشمندان مسیحی بسیار است. البته در این میان عده ای با دید مغرضانه به شخصیت امام علی (ع)

نگریسته اند و سعی در خراب کردن چهره ی امیرالمومنین (ع) داشته اند. به نظر می رسد شخصیت امام علی (ع) به دلیل اینکه امام اول شیعیان بوده است بیش از سایر ائمه محل بحث بوده است. ولی در کل پژوهش های مستشرقان در باب شناخت امامان چندان قوی نبوده است. و نتوانسته اند عظمت ایشان را به درستی بشناسند و شاید یکی از دلایل مهم این امر استفاده و تکیه مستشرقان از منابع اهل سنت بوده است.

اکنون به بیان نظریه ای پیرامون تشکیک در شخصیت امام علی از زبان مستشرقان می پردازیم :

دونالدسون خاورشناس انگلیسی معتقد است که نویسندگان برای آنکه نشان دهند که شخصیت علمی امام علی (ع) کم تر از بعد جنگاوری وی نبوده است خود را به زحمت بسیار انداخته اند. (دونالدسون ۱۴۱۰ق ص ۶۳)

در نقد این سخن باید گفت که جهانیان امام علی را نه به عنوان بنیانگذار تشیع ؛ بلکه پیش از آن به عنوان یک عالم و ادیب عالی قدر و شخصیت سیاسی صدر اسلام می شناسند و عظمت علمی ایشان را در ابواب گوناگون ستوده اند.

اسکافی دانشمند معروف اهل سنت در تبیین جایگاه علمی امام علی (ع) در کتاب المعیار و الموازنه چنین آورده است : « امام علی (ع) علم توحید را به منصفی ظهور رساند و حضرت این علم را نشانه ی متعلمان و حجت منکران قرار داد؛ این است ویژگی مختصر و مفصل علی (ع) در ایمان و آیا کسی توانسته است به اوج این ویژگی دست یابد ؟ ». (اسکافی ۱۴۰۲ق ص ۲۶۲) همچنین آمده است : صحابه در بیشتر رویدادها پس از خطا به نزد حضرت علی می آمدند. (طوسی، ۱۴۰۷ق ص ۲۶۳-۲۶۶)

ابن ابی الحدید درباره شخصیت علمی والای امام علی (ع) می گوید : امام علی (ع) دستور زبان عربی را وضع کرد و اساس ادبیات عربی را بنیان نهاد و عموم دانشمندان و علمای ادیان و مذاهب سخنان آن حضرت را دون کلام خالق و فوق کلام مخلوق می خوانند. (ابی الحدید ، ج ۱ ، ص ۲۴)

هنری لامنس از میان گروه های سیاسی و اجتماعی مطرح در تاریخ اسلام و طرفدار سرسخت بنی امیه و دشمن کینه توز شیعه و بنی هاشم است. او در دو مقاله خود در دائره

المعارف اسلام در باره امام حسن (ع) و امام حسین (ع) نسبت به هر دو امام طعن و اتهام و گستاخی‌های متعددی دارد که با هیچ سند تاریخی هم خوانی ندارد. او گفته است: «ثابت شد که حسین دو صفتی را که موجب هلاکت پدرش علی شد از او به ارث برده است، یعنی دو صفت بی ارادگی و کمی ذکاوت و هوشمندی.»

گرچه لامنس هیچ شهادی بر ادعای خود ارائه نمی‌کند اما می‌توان ریشه‌ی تاریخی چنین برداشتی را مشخص کرد. گویا مقصود وی هوش و فطانت سیاسی است و نظر به بعضی خرده‌گیری‌هایی دارد که از طرف افرادی ساده لوح در عصر حکومت امام علی (ع) صورت گرفته است. (پیشوایی، ۱۳۸۴، ش ۶، ص ۴۸)

مدخل امام باقر (ع) نیز به قلم اتان کلبرگ در دائرة المعارف اسلام منتشر شده است و آقای حسن طارمی در کتاب تصویر امامان شیعه در دائرة المعارف اسلام (ع) ترجمه و نقد کرده است.

کلبرگ نظام بندی فقه شیعه و تدوین دستگاه اعتقادی تشیع را محصول فضل علمی امام باقر (ع) دانسته است. اما در کنار باورداشت چنین جایگاه علمی و نقش محوری ایشان در نظام سازی آموزه‌های شیعی، مشروعیت امام باقر (ع) در نگاه شیعیان را به شهادت جابر بن عبدالله انصاری منحصر کرده است. او با اعتماد به شواهدی از منابع تاریخی، امام باقر (ع) را در فضای سیاسی معاصر خویش فردی ساکت و منزوی به تصویر می‌کشد که حتی در مواجهه با امویان به عنوان دشمن درجه اول اهل بیت، نه تنها کمترین حمایتی از قیام‌هایی که در برابر علویان صورت می‌پذیرفت از خود نشان نمی‌داد، بلکه با افراد انقلابی هم سازگار نبود.

ارزینا لالانی شیعه پژوه غربی به اعتبار شواهد موجود در منابع شیعیان زیدی، اسماعیلی و اثنا عشری و حتی منابع تفسیری و روایی اهل سنت، آن حضرت را دانشمندی جامع الطراف می‌داند که علمای معاصرش در حضور او احساس حقارت می‌کردند از همین رو لالانی لقب باقر را از هر کجا و عر زمانی که آمده باشد بازتاب شهرت علمی و خردمندی آن حضرت می‌داند. (حسن پور، ۱۳۹۴، ص ۱۱ و ۱۲)

دونالدسون مستشرق انگلیسی از آن حضرت به عنوان شخصیتی علمی و منزوی یاد

میکنند که به دلیل وجود مسائل مهم اجتماعی همچون قیام‌هایی که در برابر امویان صورت می‌پذیرفت، مردم از توجه به ایشان غافل بودند. (دونالدسون ۱۴۱۰ق ص ۱۴۲)

هاینس هالم مستشرق دیگری است که در نگاه وی امام شخصیتی است که از نظر سیاسی نه تنها از ورود به مباحث سیاسی پرهیز می‌کرد بلکه در عمل هم کم‌ترین مقابله‌ای در مقابل امویان از خود نشان نمی‌داد و امامت امام باقر (ع) و امام سجاد (ع) را در زمان حیاتشان محل تردید می‌داند و معتقد است شیعیان بعد از وفاتشان آن‌ها را به عنوان امام چهارم و پنجم خود معرفی می‌کردند. (حسن پور، ۱۳۹۴، ص ۱۲)

همان‌طور که ملاحظه می‌شود اقوال این چند تن در تاریخ شیعه سابقه‌ای ندارد و بلکه در اعتقادات امامت‌پژوهی شیعه وجود همیشگی حجت خدا ضروری است. به نظر می‌آید که پژوهشگران غربی در تحلیل اعتقادات شیعه روش درستی را در پیش نگرفته‌اند و از منابع مختلف گردآوری شده است و آن‌ها تشیع را به عنوان پدیده‌ای تازه در دین اسلام می‌شناسند که در بستر حوادث تاریخی و سیاسی ظهور یافته است و همچنین آنچه که خاورشناسان به عنوان سیاست سکوت و انزوای امام از آن یاد می‌کنند در اعتقاد شیعه به تقیه تعبیر می‌شود و در آن زمان این چنین سیاستی را می‌طلبیده است.

دونالدسون، گلدزیهر و هالیستراز جمله خاورشناسانی هستند که به مسأله عصمت امامان تشکیک وارد کرده‌اند و آن را به حدود سال‌های ۱۰۰ تا ۱۵۰ هجری قمری و به امام صادق (ع) نسبت می‌دهند. در میان اینها آرزینا لالانی است که عصمت را به دوران امام باقر (ع) منسوب می‌دارد. به عنوان مثال هالیستر معتقد است که دعاهای امام سجاد (ع) در صحیفه‌اش به این نظریه اعتبار می‌بخشد که معصومیت امام اصل اعتقادی جدیدی است. در این دعاها امام سجاد (ع) از پیامبر (ص) طلب می‌کند تا برای آمرزش گناهانش نزد خدا شفاعت کند و به دعایی از امام سجاد (ع) استناد می‌کند و می‌نویسد: «به نظر می‌آید که تعالیم مربوط به معصومیت امام پیش از این عنوان شده است. زیرا در دعای عرفه‌ی امام سجاد (ع) آمده است: «بارالها به اهل مقدس این بیت کرم نما! کسانی که تو به اراده خویش آنان را از هر ناپاکی و آلودگی به طور کامل منزّه فرموده‌ای» (فرمانیان، ۱۳۹۱، ص ۱۰۰)

دعایی که هالیستر نقل کرده است آیه ای از قرآن است. او بهتر بود اینگونه می گفت که موضوع معصومیت امام در قرآن و در نامه های امام علی (ع) و دعاهاى امام سجاد (ع) آمده است.

سخنانی از این دست در رابطه با عصمت امامان فراوان است که در نقد چنین سخنان بی اساسی باید گفت که در روایات اهل بیت سخنانی دال بر عصمت آنها وجود دارد مثل حدیث ثقلین که از شیعه و سنی روایت شده و جزو احادیث متواتر است. یا حدیث سفینه و در قرآن آیه ی تطهیر که بهترین دلیل و گواه بر معصومیت امامان است و همه ی مفسران اتفاق نظر دارند که این آیه در شان اهل بیت عصمت و طهارت بیان شده است. بنابراین می توان چنین نتیجه گرفت که خاورشناسان نتوانسته اند مساله ی عصمت را برای خود هضم کنند و برایشان تصور اینکه فرد یا افرادی مصون و معصوم از خطا و اشتباه باشد دور از تصور است.

دکتر سید حسن مجتبوی با استناد به مقاله خانم ایرانخواه چنین آورده است: گلدزیهر در مقاله ی «موضعگیری قدمای اهل سنت در برابر علم یونانی» می کوشد تا نشان دهد که امامان شیعه با منطبق یونانی مخالفت داشته اند و در این باره به روایتی از امام صادق (ع) که در اصول کافی آمده است استناد می کند که امام فرمود: «ان الناس لا يزال بهم المنطق حتى يتكلموا في الله فاذا سمعتم ذلك فقولوا لا اله الا الله الواحد الذي ليس كمثلته شي»

و سپس آورده است گلدزیهر واژه منطق را به معنای فن منطق پنداشته و می گوید: این گونه بر حذر داشتن از فن منطق از سوی فرقه ای صادر شده که در عقاید مانند معتزله می نگرند. گلدزیهر این مطلب را که این حدیث منع سخن گفتن در چگونگی ذات خداوند است را نادیده گرفته و در ک نکرده است. (مجتبوی، ۱۳۸۹، ص ۷)

امین سجاد پور در یادداشتی که پایگاه بین المللی خبری شیعه منتشر کرده نوشته است: هاجسن درباره امام صادق (ع) می گوید: « او در مقام مرجع و عالم در حدیث و احتمالاً در فقه، آرام و خاموش در مدینه می زیست. او یکی از پیشوایان مهم شیعه بوده است. بیشتر شیعیان امام صادق را یکی از بزرگترین امامان و معلم تمام عیار فقه می دانند...» (شفقنا، ۱۳۹۴)

هالیستر در خصوص شاگردان و کرسی درس امام صادق (ع) می گوید: «هنگامی که امام جعفر صادق (ع) را در مقام معلم و متفکر می یابیم می توانیم با یقین بیشتری سخن بگوییم. او سرآمد چهار مکتب فقهی اهل سنت است.» (هالیستر ۱۳۷۳، ص ۸۴)

دونالدسون در خصوص علم و تدریس امام صادق می گوید: «آن حضرت یک مدرسه شبه سقراطی داشته؛ برخی از شاگردان وی سهم بزرگی در پیشرفت دو علم فقه و کلام ایفا کرده اند. ابوحنیفه و مالک بن انس از شاگردان وی، بعدها خود صاحب مذهب فقهی گردیدند. ابوحنیفه در کوفه و امام صادق (ع) در مدینه توانستند زمان طولانی به تدریس ادامه دهند.» (دونالدسون، ۱۴۱۰ق، ص ۱۴۲)

می توان گفت که دوره امامت امام صادق (ع) بسیار مهم و حیاتی بوده است به دلیل اینکه در آن زمان خلافت از امویان به عباسیان می رسد امام توانست در این هرج و مرج های سیاسی، اصول اعتقادات شیعه را پایه گذاری کند. در کل خاورشناسان نسبت به امام صادق (ع) دیدگاه نسبتاً مثبتی دارند اما با این وجود آنان نتوانسته اند فرق شیعه را به درستی از هم تمییز دهند.

فرانسوا توال درباره ی امام حسن (ع) چنین می گوید: او برای پیش گیری از خون ریزی فراوان اعلامیه ای به سردمداران اسلام نوشت که میل دارد از خون ریزی فراوان اجتناب ورزد و برآن است که اتفاق و اتحاد میان مسلمین برقرار نماید. (ندوشن ۱۳۹۴، ص ۱۸)

دیگر خاورشناسان به مساله صلح امام پرداخته اند و برآن انتقادات تندی وارد کرده اند و بیشتر حول محور صلح امام حسن صحبت کرده اند. لامنس، مونتگمری وات، هنری دونالدسون به ناتوانی مدیریتی و سستی اراده حکومت از سوی امام حسن پرداخته اند و عده ای همچون لامنس، هالم و ویل دورانت گفته اند: «او به خاطر پول صلح کرد». ندوشن به نقل از احمد محمود صبحی در نقد سخنان خاورشناسان گفته است: بدون تردید چنین تفسیرهایی ناشی از ناآگاهی نسبت به جریان دوران امام حسن (ع) و جفاکاری بر امام حسنی است که در سخت ترین و حساس ترین شرایط، خلافت را عهده دار گردید. چرا که در پی استیلائی معاویه بر بخش اعظم مملکت اسلامی از تمامی مناطق جز عراق منطقه

ای تحت ولایت او باقی نمانده بود. و در دوران پدرش نیز جریان کارها شدیداً رو به خرابی داشت و علی رغم توان رزمی اش، قادر به رویارویی با آن مشکلات و نابسامانیها نبود. پس از کشته شدن امام علی(ع) خیانت‌ها از سوی اشراف عراق تکرار شد. و آنچه تردید در آن نیست اینکه واگذاردن خلافت به معاویه تحت شرایطی صورت گرفت که هیچ گونه آزادی انتخاب وجود نداشت و مسأله جنبه‌ی ناگزیری داشته است. زیرا که امام حسن(ع) علاوه بر مسأله خیانت یاران با دشمنی مواجه بود که تعداد یارانش بیش از او بود و نیرنگ‌هایش بی شمار. او از این شرایطی که او را واداشته بود، آزرده بود و خیلی هم از این عقب‌نشینی نفرت داشت لذا عقب‌نشینی امام حسن(ع) نزد شیعیانی که مغلوب شده و گرفتار معاویه شده بودند، یک تقیه به شمار می‌آمد.

وی در نقد مطلب فوق می‌گوید: «به اعتراف مورخان امام حسن بارها اموال خود را به مستمندان بخشید. امام علی نیز برای او اموالی را به جا گذاشته بود که وصیت نامه آن در کتاب تاریخ المدینه النبیه از عمر ابن شبهه ص ۲۲۸ می‌توان دید.» (ندوشن ۱۳۹۴ ص ۱۳ و ۱۴)

متأسفانه امام حسن(ع) در دیدگاه خاورشناسان نسبت به دیگر ائمه(ع) از موقعیت و امتیاز بالایی برخوردار نیست و اتهامات بی‌اساسی به او زده‌اند و خواسته‌اند که شخصیت او را خدشه‌دار سازند و تصویری غیرمنصفانه و غیرواقعی ارائه دهند. سلیمیان در کتاب خود گفته است که مستشرقان مستقیماً درباره مهدویت سخن نگفته‌اند. ولی آن را ضمن مباحثی چون منجی‌گرایی، بازگشت مسیح، نجات مطرح کرده‌اند. (سلیمیان ۱۳۸۹، ص ۲۶)

دارمستر شرق‌شناس فرانسوی می‌گوید: حسن امام یازدهم پس از مرگش پسری ۶ ساله باقی گذاشت به نام محمد. خلیفه آن پسر را در شهر حله نزدیک خود به زندان افکنده بود. وی در ۱۲ سالگی غایب شد. چون او تنها باقی مانده نسب مستقیم پیامبر بود. عامه چنین نتیجه گرفتند که این کودک در ساعتی که بخواهد ظهور خواهد کرد. (دارمستر، ۱۳۸۷، ص ۶)

باید گفت: دارمستر در این باره به خطا رفته است. زیرا از هیچ مورخی نقل نشده که

امام دوازدهم توسط خلیفه در زندان بوده باشد. اقوال گوناگون دیگر از خاورشناسان نقل شده که عده ای او را منجی و عده ای هم اصلاً وجود او را انکار کرده اند. که شاید این موضوع از عدم آگاهی یا غرض ورزی و استفاده از منابع غیرمعتبر باشد. متأسفانه مهدویت از مواردی است که مستشرقان نتوانسته اند به خوبی پیرامون آن صحبت کنند.

سید قاسم رزاقی موسوی دیدگاه خاورشناسان را از سه منبع مهم مقاله امام کاظم (ع) در دائرة المعارف اسلام لیدن از اتان کلبرگ، کتاب مذهب شیعه از دونالدسون و کتاب تشیع از هاینس هالم بررسی کرده و با بررسی مطالب این سه شیعه پژوه غربی، توانسته است تصویری نسبتاً جامع از دوران زندگی امام را نشان دهد. مساله جانشینی امام و پیدایش اختلاف میان شیعیان و شکل گیری فرقه های متعدد، مشکلات اجتماعی سیاسی عصر امام، تقابل امام با خلفا، بررسی اقوال متعدد درباره شهادت امام، بررسی علل پیدایش فرقه واقفیه بعد از شهادت امام از نکات مثبت پژوهش های مستشرقان در باره ی امام است. او به این نکته ی مهم اشاره می کند که از میان دایره المعارف های اسلام تنها می توان مقاله امام کاظم (ع) را نام برد که مستقیم به زندگی آن حضرت می پردازد. و در مقاله خود به طور تفصیلی دیدگاه های خاورشناسان را از جنبه های گوناگون زندگی امام بررسی و نقد کرده است. و در آخر به این نتیجه می رسد که امامت پژوهی خاورشناسان را باید در مدخل های ائمه در دائرة المعارف اسلام و برخی کتاب ها در مورد تشیع منحصر دانست. این پژوهش ها با بررسی زندگی امام کاظم (ع) از ولادت تا شهادت و پیامدهای آن، درصدد ارائه تصویر کاملی از زندگی امام بوده اند. گستره ی مطالعات و مراجعه به منابع اصلی از ویژگی مثبت این پژوهش هاست که نتیجه ی آن توجه به مسائلی مانند بحث درباره ی اصل امامت امام کاظم (ع) که پس از شهادت امام به پیدایش فرقه های اسماعیلیه، سمیطیه، فطحیه و ناووسیه انجامید؛ برخی فضایل اخلاقی و کرامات امام، قیام حسین بی علی صاحب فخر، دستگیری های متعدد امام، علی بن یقین، بررسی اقوال متعدد درباره شهادت امام و... است. با این وجود مستشرقان در بررسی شخصیت امام کاظم چندان موفق نبودند و به جریان های متعدد دوران امام چندان توجه نکرده اند مانند بررسی قیام های علویان در این دوره و مواضع امام و پیدایش فرقه واقفیه و... و یا نتوانسته اند همه ابعاد

ان را به تصویر بکشند. (رزاقی موسوی ۱۳۹۲، ص ۱۴۴)

در این میان نقش و جایگاه حضرت زهرا(س) به عنوان دختر پیامبر(ص) و همسر امام علی(ع) از دید خاورشناسان دور نمانده است. ایشان نیز مانند دیگر ائمه(ع) از دو دید مثبت و مغرضانه نگریسته شده است. باید گفت: آثار خاورشناسان را نسبت به حضرت فاطمه(س) در سه دیدگاه طبقه بندی کرده اند که نظر به اهمیت مساله در اینجا می آوریم:

الف) آثار مغرضانه و غیر علمی: هنری لامنس کتابی دارد به نام فاطمه و دختران محمد، که در سال ۱۹۱۲ در رم منتشر شد. لامنس در این کتاب به گونه ای جانبدارانه تلاش کرده، چهره ای کاملا تاریک و تیره از دختر پیامبر(ص) ارائه دهد. بنابراین تعریف وی، فاطمه بانویی است که (نعوذ بالله) هیچ گونه جذابیت و زیبایی ظاهری نداشت. هوش پایینی داشته، شخصیت بی اهمیت و بی ارزشی بوده و همسرش با وی بد رفتاری و خشونت می کرده، همواره بیمار و گریان بوده و احتمالا از بیماری سل در گذشته است. سخنان او را بکر خاورشناسان آلمانی نقد کرده است. لامنس اختلاف روایات شیعه و سنی را مستمسک قرار داده و نتایج نامعقولی درباره ی شخصیت آن بانو گرفته است. متأسفانه وقتی به منابعی که لامنس برای اصالت گفتار خود آورده مراجعه می شود متوجه می شویم غالباً چنین مطالبی در کتاب نبوده و یا از متن سو برداشت شده است.

ب) آثار ستایشگرانه: لویی ماسینیون و شاگردش هانری کربن شخصیت حضرت زهرا(س) را با دید مثبت نگریسته اند و ستایش های زیادی از او کرده اند. بنابراین تعریف ماسینیون از فاطمه(س)، وی بانویی است که ویژگی هایی دقیقاً مطابق پدر بزرگوارش دارد. او مبادی و اصل کل اسلام و اسلام کلی را بیان می کند. با اینهمه حقیقت روح فاطمه(س) در زمان حیاتش ناشناخته ماند. وی فاطمه(س) را به مثابه ی وجودی فوق العاده متعالی و ورای طبیعت مادی ترسیم می کند و تقدس مقام وی را با مقامی که مریم(ع) در بین مسیحیان دارد، مقایسه می کند. کربن نیز می گوید: «در وجود فاطمه(س) به عنوان هیئت برتر از بشر، چیزی وجود دارد نظیر ارض برتر از ملک، فاطمه(س) متعلق به ارض ملکوت است.» در مجموع به نظر می رسد اگرچه اندیشه های کربن درباره ی شخصیت فاطمه زهرا(س) در برخی موارد نقد شدنی است، مسائلی که وی مطرح کرده در منابع

اصیل شیعی نیز وجود دارد. از سوی دیگر برخی انتقادهایی که به وی شده به دلیل ترجمه‌ی نادرست مطالب اوست.

ج) آثار بی طرفانه و میانه رو: مدخل فاطمه در دائره المعارف اسلامی لیدن رویکرد نسبتاً بی طرفانه‌ای دارد که نویسنده اش خانم وچیا والیری دانشمند ایتالیایی است. در این مدخل نسبتاً مفصل همه مطالب راجع به آن حضرت وجود دارد. والیری می گوید: «فاطمه دختر محمد(ص) و خدیجه(ع)، همسر علی بن ابی طالب و مادر حسن و حسین(ع)، یگانه دختر پیامبر(ص) است که نامور شد و از سوی همه‌ی مسلمانان مورد احترام و تقدیس قرار گرفت.» خانم والیری با رجوع به منابع تاریخی اسلام چون انساب الاشراف، طبقات ابن سعد و سیره ابن هشام و... مطالب مدخل فاطمه(س) را در دو بخش شخصیت تاریخی فاطمه و بخش دوم شخصیت افسانه‌ای(فراتاریخی) فاطمه، طبقه بندی کرده و ذیل هر عنوان به اغلب وقایع زندگی حضرت فاطمه پرداخته است. در ذیل بخش اول سعی کرده در موارد اختلاف روایات هر دو گروه شیعه و سنی را بیاورد. از جمله درباره‌ی مصداق تطهیر اهل بیت پیامبر(ص) که در سوره‌ی احزاب آمده، بحث می کند و حدیث کسا و پنج نفری را که پیوسته با فاطمه(س) هستند، بیان می کند. در این بخش عنوان درگیری فاطمه و علی جلب توجه می کند. نویسنده ظاهراً به استناد یکی دو روایت مندرج در منابع اهل سنت، مشعر بر اینکه علی به خواستگاری دختر ابوجهل رفته، نتیجه می گیرد که فاطمه و علی بر سر این مساله با هم اختلاف داشتند تا بالاخره پیامبر میانجی گری کرد. و به علی عتاب کرد و فرمود: «فاطمه پاره تن من است و هر کس او را بیازارد مرا آزرده است.» نویسنده به این معنا التفات نداشته که این روایات بی اساس در منابع متاخر و برای توجیه رفتار خلیفه اول و دوم جعل شده است. نویسنده ذیل عنوان ویژگیهای ظاهری و اخلاقی فاطمه(س) تاکید می کند که به رغم گزارش های متناقض در این زمینه، قطعاً فاطمه(س) بانویی سخت کوش، صبور و بردبار بوده و از انجام دادن کارهای خانه رضایت داشته است. از کمک کردن به دیگران لذت می برده، پیامبر(ص) را عاشقانه دوست داشته و در برابر ایشان تسلیم محض بوده است. همچنین فاطمه(س) قطعاً زنی شجاع و قوی دل بود که توانست از همسرش در برابر ابوبکر دفاع کند و بی اعتباری خلافت ابوبکر

را به همگان بنمایاند. نویسنده شباهت زیادی بین مریم مقدس در میان مسیحیان و فاطمه (س) در بین مسلمانان می‌بیند، از جمله به شباهت در لقب «مادر خدا» برای مریم (ع) و ام اییها برای فاطمه (س) اشاره می‌کند هر چند خاطر نشان می‌سازد که این لقب فقط در اسدالغابه ی ابن اثیر (قرن ۷۰۶) برای آن حضرت ذکر شده است. در بخش شخصیت فراتاریخی فاطمه (س) مطالبی چون بارداری و وضع حمل و خواستگاری از فاطمه و امتیازات فیزیکی و... را اشاره کرده است. به عنوان مثال گفته است که عبدالرحمن بن عوف و عثمان خواستگار فاطمه بودند و یکصد شتر حامل لباس های فاخر و ده هزار دینار برای مهریه پیشنهاد کردند ولی جبریل نازل شد و گفت: «خداوند، علی (ع) را همسر فاطمه (س) قرار داده و فرشتگان را مامور آذین بندی چهارسوی بهشت ساخته است. مهریه او نصف زمین و بهشت و جهنم است. ولی بر روی خاک پانصد درهم یعنی همان مهرالسنه است.»

ایشان در پایان می‌گوید: «سخنان لامنس به قدری مغرضانه است که حتی بسیاری از خاورشناسان نیز آن را مردود شمرده اند. ماسینیون و کربن نیز هر چند تا حدود زیادی توانسته اند شخصیت عرفانی ماورای فاطمه (س) را تا حد بسیاری تبیین نمایند، بدین لحاظ که سعی کرده اند: جایگاه آن بانو را در بین مسلمانان (بویژه شیعیان) را با منزلت مریم مقدس در مسیحیت مطابقت دهند، قابل انتقاد هستند. نگاه برون دینی خاورشناسان هرگز قادر نیست عمق و جوانب معانی و مفاهیم دینی را به تمامی درک و ترسیم کند. در مورد مقاله ی خانم والیری نیز گفته است با توجه به ناآشنایی نویسنده با آموزه های اسلامی و نیز احتمال جعل و اصالت نداشتن برخی احادیث، چندان انتقادی به او وارد نیست و در بعضی از جنبه های زندگی حضرت به وضوح صحبت شده ولی از وقایع زندگی و علم و دانش آن حضرت چون، برخورد ایشان با خلیفه اول و دوم، خطبه های آن حضرت و چگونگی مرگ آن بانو هیچ مطلبی بیان نمی‌شود. (پارسا، ۱۳۸۹، ص ۲۸، ۲۵، ۲۰)

نتیجه گیری

اقوال خاورشناسان در بررسی زندگی اهل بیت عصمت و طهارت ، حاوی نکات مهمی است که باید به آن پرداخت. از جمله اینکه شناخت آنان از ائمه (ع) شناختی ناقص و ناهمگون با گزارش های تاریخی معتبر و باور شیعیان است. نوع نگاهی که آنان به شیعه پژوهی دارند حاوی اشکالات بسیاری است که باید به آن پرداخت.

هیچ گاه خاورشناسان نتوانسته اند مثل شیعیان امامان را توصیف کنند. لذا باید خود پژوهشگران شیعی و مسلمان تصویری صحیح از فضایل اهل بیت (ع) را در جهان ارایه دهند و بر آن ها این کار ضروری و لازم است.

از طرفی جایگاه بی بدیل علمی و معنوی امامان (ع) به یکی از موضوعات مورد توجه مستشرقین تبدیل شده است. اما برخی خاورشناسان به واسطه عدم شناخت کافی از جایگاه امامت در منظر شیعه و دوری از منابع شیعی و برخی دیگر به دنبال روحیه عناد و عامدانه تصویری نادرست از ائمه در اذهان جهانیان ترسیم کرده اند.

از این رو بر محققان شیعه لازم است با ارائه تصویری صحیح و علمی از امامت شیعی و معرفی بدون افراط و تفریط شخصیت امامان، با ترجمه و نقد آثار خاورشناسان راه غرض ورزی و فهم نادرست را بر مستشرقان ببندند و چهره واقعی امامت شیعی را برای جهانیان ترسیم نمایند. همچنین وجود کتب مدونی در این باره بسیار ضروری بنظر می رسد .

فهرست منابع

- ۱- ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبه الله، شرح نهج البلاغه، ج ۱، ترجمه و تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، بی تا.
- ۲- احمدی ندوشن، محمد رضا، زمانی، محمد حسن، مجله تاریخ اسلام، ش ۶۴، ۱۳۹۴
- ۳- اسکافی، ابو جعفر، محمد بن عبدالله، المعیار و الموازنه، ۱۴۰۲.
- ۴- آملی ابراهیمیان، یوسف، علی آئینه حق نما، ج ۲، تهران، انتشارات مطهر، ۱۳۷۲.
- ۵- پارسا، فروغ، گونه شناسی آثار خاورشناسان درباره حضرت زهرا(س)، انجمن تاریخ پژوهان، ۱۳۸۹.
- ۶- حسن پور، سید عبدالکریم، بررسی تحلیلی خاورشناسان در تبیین جایگاه سیاسی و دینی امام محمد باقر(ع)، نشریه شیعه پژوهی، ش ۲، ۱۳۹۴.
- ۷- دارمستر، مهدی در ۱۳ قرن، ۱۳۸۱، ترجمه محسن جهانسوز، بی تا.
- ۸- دونالدسون، دوایت، عقیده الشیعه، بیروت، موسسه المفید، ۱۴۱۰.
- ۹- رزاقی موسوی، سید قاسم بررسی انتقادی آثار خاورشناسان درباره امام کاظم(ع)، فصلنامه تاریخ اسلام، شماره اول، سال چهاردهم، بهار ۱۳۹۲.
- ۱۰- رضایی، عبدالرحمن، در آستانه ی آفتاب، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۸۰
- ۱۱- سلیمیان، خدامراد، درسنامه مهدویت، جلد ۴، قم، بنیاد فرهنگی حضرت مهدی موعود، ۱۳۸۹.
- ۱۲- سی مارتین، پیشینه مطالعات اسلامی در غرب، ۱۳۷۷ش، آئینه پژوهش، شماره ۵۴
- ۱۳- الشرقاوی، عبدالله، الاستشراق فی الفكر الاسلامی المعاصر، قاهره، دارالفکر الاسلامی، بی تا.
- ۱۴- طوسی، خواجه نصیر الدین، تجرید الاعتقاد، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۷.
- ۱۵- فرمانیان، مهدی، خاورشناسان و عصمت امام، انجمن تاریخ پژوهان، ۱۳۹۱.
- ۱۶- مادلونگ، ویلفرد، فرقه های اسلامی، ترجمه ابوالقاسم سری، چاپ اول، تهران، اساطیر، ۱۳۷۷.

- ۱۷- مجتبوی ، سید حسین، تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی، وب سایت شخصی، ۱۳۸۹.
- ۱۸- معزی، محمد علی، منابع تشیع دوازده امامی در اروپا، ایران نامه، شماره ۳۶، صفحات ۶۴۴ تا ۶۶۶، ۱۳۷۰.
- ۱۹- منیر، البعلبکی، دارالعلم للملایین ، ۱۹۹۴.
- ۲۰- نمله، علی بن الابراهیم المحمد، الاستشراق و الدراسات الاسلامی، ریاض، ۱۴۱۸.
- ۲۱- هالم، هاینس، تشیع، ترجمه محمد تقی اکبری، قم، نشر ادیان، ۱۳۸۵.
- ۲۲- هالیستر، تشیع در هند، ترجمه آذر میدخت مشایخ فریدونی، چاپ اول، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۳.

1- www.shafaghna.com.1394

2- kolberg ethan (2003) early shiism in history and research. Ed Hebrew university of jerusalem

3- newman-andrew (2000) the formative period of twelve shiism: hadith as discourse between qum and Baghdad.

بازپژوهشی مبانی مشروعیت تغییر جنسیت با رویکرد قرآنی - روایی و آثار آن در آموزه های حقوق کیفری

حسین خورشیدی^۱

محمد حسین شعبانی^۲

چکیده

در موضوع تغییر جنسیت با فقدان نص در قرآن کریم و روایات و همچنین سکوت قانونگذار مواجه هستیم ولی از بارزترین خصوصیات فقه امامیه، توانمندی و استعداد حضور در تمامی عرصه‌های علمی و مسائل جدید و مستحدثه است و فقهای معاصر با توجه به دو اصل پویایی و اعتماد قطعی بر متون و منابع دینی، چراغ فقاقت را روشن نگه داشته اند و همین امر موجب تولید و گسترش علم فقه شده است؛ از این رو در این مقاله با استناد به منابع معتبر اسلامی و اصول حاکم حقوق کیفری با روش تحلیلی و توصیفی به بازپژوهشی مبانی فقهی مشروعیت تغییر جنسیت پرداخته شده و همچنین و آثار مشروعیت تغییر جنسیت را بر بر نظم حقوق کیفری کنونی ایران مورد موشکافی قرار داده ایم.

مبانی فقهی در مشروعیت موضوع تغییر جنسیت بر دو قسم است: دسته اول) مشروعیت مطلق؛ دسته دوم) مشروعیت مشروط؛ به نظر نگارندگان دیدگاه مشروعیت مشروط مطابق با موازین پزشکی و اصول حقوقی است و همچنین در امور کیفری با توجه به اصل تفسیر به نفع متهم و تفسیر مضیق قوانین کیفری، در هر موضوعی که شک در جنسیت متهم وجود داشته باشد، قوانین کیفری به کمک متهم می آیند و جنسیتی را اتخاذ می کنند که مسئولیت کیفری را متوجه وی نکند و همچنین با تغییر جنسیت از مرد به زن، زن فعلی داخل در احکام زنان خواهد بود و همین طور زن بعد از تغییر جنسیت به مرد؛ اصل بر این است که در صورت ارتکاب جرم، تابع آثار و احکام جنسیت جدید خواهند بود.

واژگان کلیدی

تغییر جنسیت، مشروعیت مشروط، حقوق کیفری، فقه امامیه.

۱. گروه حقوق، دانشگاه پیام نور، استان مازندران، مرکز بهشهر (نویسنده مسئول).

Email: Hosein.khorshidi@gmail.com

۲. گروه فقه و حقوق، دانشگاه پیام نور، استان مازندران، مرکز بهشهر.

Email: Mh.sh74@yahoo.com

پذیرش نهایی: ۹۸/۵/۱۳

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۲/۲۴

طرح مسأله

پیشرفت علم و تکنولوژی هر روز باعث پیدایش پدیده‌های جدیدی می‌شود. این موضوعات جدید به تبع خود مسایل جدید حقوقی را به دنبال دارد که در گذشته سابقه و زمینه وقوع آن وجود نداشته است. یکی از این موضوعات تغییر جنسیت است. مقصود از تغییر جنسیت این است که هویت و جنسیت مرد یا زن به کلی تغییر کند. پزشکان امروزه در پرتو پیشرفت علم پزشکی، می‌توانند جنسیت اشخاص را تغییر دهند و علائم و ممیزی جنسیتی را از شخص بردارند و علائم و نشانه‌های جنس مخالف را در او قرار دهند.

با توجه به نقشی که تغییر جنسیت در زندگی شخصی و خصوصی شخص ایفاء می‌نماید اگر شخص طبق استانداردهای پزشکی تغییر جنسیت دهد، از حالت اضطراب و افسردگی خارج می‌شود و به حالت نشاط و آرامش طبیعی برمی‌گردد اما در صورتی که به صرف تمایل خود و برخلاف مقررات علم پزشکی تغییر جنسیت دهد، مشکلات جسمانی و روانی او مضاعف می‌شود. بنابراین با توجه به نقش مهمی که جنسیت در زندگی شخصی و اجتماعی بشر دارد و با عنایت به حقوقی که به هر یک از دو جنسیت مذکر و مؤنث تعلق می‌گیرد، ضروری است که موضوع تغییر جنسیت از لحاظ مبانی فقهی و حقوقی نیز مورد بررسی قرار گیرد. تغییر جنسیت، موجب پیدایش مسائل جدیدی در این زمینه شده است که در کتب و مقالات فقهی و حقوقی، این بحث کمتر مطرح شده است.

یکی از این مسائل مهم مشروع یا نامشروع بودن عمل جراحی تغییر جنسیت است. بنابراین از یک جهت مطرح می‌شود که آیا هر شخصی حق دارد که جنسیت خود را تغییر دهد یا هیچ کس حق تغییر جنسیت خود را ندارد و یا در احوال و شرایط خاصی حق دارد جنسیت خود را تغییر دهد؟ در این مقاله نگارندگان در پی پاسخگویی به این سوال اصلی هستند که با توجه به سکوت قانونگذار و فقدان نص در قرآن کریم و روایات؛ مبانی فقهی و حقوقی ممنوعیت و مشروعیت تغییر جنسیت چیست؟

۱. مفهوم تغییر جنسیت

در فقه امامیه برخی فقها از «تغییر جنسیت» تعریفی ارائه نداده‌اند. شاید دلیل این امر بداهت و وضوح معنای این اصطلاح باشد. در این حالت منظور فقهاء از تغییر جنسیت

همان معنای موجود در نزد عرف است یعنی تبدیل مرد به زن یا تبدیل زن به مرد (موسوی مبارکه و نوایی لواسانی، ۱۳۹۷: ۱۱۹)؛ بنابراین تعریف فقهی جامعی از سوی فقهای بزرگوار ارائه نشده و تنها شامل بخشی از تغییر جنسیت مرسوم میان پزشکان جراح است. بنابراین به نظر می‌رسد که بتوان تغییر جنسیت را به صورت زیر تعریف کرد: «تغییر جنسیت عبارت است از تبدیل یا تغییر جنسیت یک فرد از مذکر به مونث یا از مونث به مذکر یا از خنثی به مذکر یا از خنثی به مونث یا از مذکر به خنثی و یا از مونث به خنثی».

در فقه و حقوق، واژه تغییر جنسیت با معنای لغوی آن و آنچه که در میان مردم شایع است، تفاوت چندانی ندارد و منظور از آن اصلاح آلت تناسلی است، به گون‌های که جنس مرد به زن و یا زن به مرد تبدیل گردد و نیز تبدیل خنثی و یا دو جنسی به یکی از دو جنس مرد یا زن به معنای تغییر جنسیت است.

۲. مشروعیت مطلق تغییر جنسیت

مشروعیت تغییر جنسیت نظریه‌ای است که بر مبنای آن تغییر جنسیت به طور مطلق مجاز است که عمده دلایل این گروه عبارتند از: اصل اباحه و قاعده تسلیط؛ که به تشریح آن خواهیم پرداخت.

۲-۱. اصل اباحه

مطابق اصل اباحه هر کاری حلال است مگر آنکه دلیل صریحی بر حرمت آن وجود داشته باشد. مثلاً اعمالی چون لواط و زنا حرام محسوب می‌شود. چرا که دلیل بر حرمت این افعال وجود نص صریح قرآن کریم در مورد آن‌ها است (قرآن کریم؛ سوره شعرا، آیه ۱۶۶-۱۶۵ و سوره اسراء، آیه ۳۲).

اما در مورد تغییر جنسیت، چون نص صریحی بر حرمت نداریم بنابر اصل اباحه چنین عملی مشروع است (خرازی، ۱۳۷۹: ۱۰۵)؛ بنابراین، طبق نظر مشهور فقیهان و حقوق دانان اگر در عملی منع و تحریم ثابت نشود، اصل اولیه جواز و مشروعیت آن است و به تعبیر دیگر، می‌توان با استناد به اصل اباحه یا قاعده صحت، تغییر جنسیت را مجاز شمرد. از طرف دیگر، مقتضای اصل عملی مشروعیت است و از ناحیه ادله، احکامی که بر موضوعات به عنوان مرد و زن بار شده یا این که جنس مرد باید بر جنسیت خود باقی

باشد یا نه هیچ تعارضی با اصل عملی ندارد. بنابراین با توجه به اینکه دلیلی در لسان شارع بر حرمت و یا عدم حرمت تغییر جنسیت وجود ندارد، می‌توان با جریان اصول عملیه، مثال اصل برائت، تغییر جنسیت را مجاز شمرد (فومنی و آیتی، ۱۳۹۳: ۱۲۳)؛ این دلیل قابل انتقاد است. زیرا هر چند از طرف شارع و قانونگذار دلیل خاصی مبنی بر عدم جواز و ممنوعیت تغییر جنسیت وجود ندارد اما چون تغییر جنسیت یک عمل است که پزشکان متخصص آن را انجام می‌دهند، باید دید که آیا انجام هر عملی مجاز است دارای مشروعیت عقلایی هست یا خیر؛ از این رو اگر شخصی بدون مشکل بدنی و یا روانی قابل توجه اقدام به تغییر جنسیت خود نماید چون این عمل نه تنها دارای منفعت مشروع قابل توجه عقلایی نیست بلکه شخص را گرفتار بحران روحی و روانی می‌نماید، نمی‌توان انجام این عمل را مشروع تلقی کرد (باریکلو، ۱۳۸۲: ۷۲).

۲-۲. قاعده تسلیط

از دلایل دیگری که می‌توان مشروعیت مطلق تغییر جنسیت را از آن استنباط کرد، قاعده «الناس مسلطون علی انفسهم» است (خرازی، ۱۳۷۹: ۱۰۵)؛ بنابراین همان‌گونه که مردم حق دارند در مالشان هر تصرفی بکنند، می‌توانند در بدن خود نیز هر نوع تصرفی را که بخواهند، انجام دهند. در نتیجه تغییر جنسیت براساس این قاعده امری مجاز است. قاعده مزبور گرچه عیناً در روایت وارد نشده است اما می‌توان آن را از روایات وارد شده در باب نکاح باکره رشیده استنباط کرد (اصغری آقمشهدی و عبدی، یاسر، ۱۳۹۰: ۱۲).

در حجیت این قاعده نمی‌توان مناقشه نمود اما از جهت مفهوم قاعده و تطبیق آن بر مورد می‌توان بحث کرد. زیرا، مفهوم قاعده این نیست که انسان همان‌گونه که بر اموال خود حاکم است، بر خود ولایت و حاکمیت دارد، بلکه آنچه در باب روایت نکاح باکره رشیده وارد شده، این است که اگر زنی بتواند امور خود را اداره کند و نیز مصلحت و غبطه خود را تأمین نماید، می‌تواند بدون اذن ولی ازدواج کند (باریکلو، ۱۳۸۲: ۷۳).

در نتیجه از لحاظ مفهومی این قاعده دلالتی بر سلطه انسان نسبت به خودش ندارد. بر فرض که این قاعده دلالت بر سلطه انسان نسبت به خود داشته باشد، باز نمی‌توان به استناد این قاعده تغییر جنسیت را به طور مطلق مشروع دانست. زیرا قاعده سلطه مشرع نیست و

مالک نمی‌تواند هر تصرفی در مال خود انجام دهد. بلکه، باید تصرفی نماید که از دیدگاه عقلا متعارف و معقول باشد؛ با این وجود، فقط تصرفاتی در بدن جایز است که عقلایی و مشروع باشد. بنابراین تغییر جنسیت در اشخاصی که تمایلات جنسی روانی آنها مطابق با علایم ظاهری است، از دیدگاه عقلا تصرفی نامعقول و نامتعارف است؛ قاعده سلطه محدود به مواردی است که دارای نفع عقلایی مشروع باشد. زیرا با توجه به اصول و قواعد مسلم حقوقی و سیره عقلا، تصرفات لغو و زاید و یا دارای مفاسد اجتماعی یا شخصی، مشروع و مورد حمایت قانون نیست (باریکلو، ۱۳۸۲: ۷۲).

۳. مشروعیت مشروط تغییر جنسیت

مشروعیت هر عملی، همانگونه که در ماده ۲۱۵ قانون مدنی به آن تصریح شده است، منوط به وجود منفعت مشروع عقلایی می‌باشد، در نتیجه «تغییر جنسیت» در صورتی مشروع است که خواهان دارای مشکل جنسی باشد و پزشک متخصص تغییر جنسیت را برای رفع مشکل او مفید تشخیص دهد.

شاید ادعا شود که اگر مشروعیت «تغییر جنسیت» مشروط به شرایطی شود، مشروعیت آن از واضحات و مسلمات است، زیرا با استناد به قاعده «الضرورات تبيح المحظورات» و حدیث رفع هر عمل ممنوع و غیرقانونی در شرایط اضطرار، مباح و قانونی می‌شود. ولی این ادعا ناشی از عدم درک درست و صحیح موضوع و شرایط تغییر جنسیت است. زیرا اولاً قاعده مزبور در مواردی جاری می‌شود که اول منع قانونی وجود داشته باشد و شخص در شرایط اضطرار قرار گیرد، بعد این قاعده از او رفع حرمت یا ممنوعیت می‌نماید. ولی بعد از خروج از شرایط اضطرار ادله حرمت دوباره حاکم می‌شود، در حالی که نسبت به افراد واجد شرایط تغییر جنسیت بر مبنای نظریه مشروعیت مشروط به وجود شرایط خاص، اصلاً ممنوعیت و حرمتی وجود ندارد که قاعده مزبور آن را رفع نماید. ثانیاً موضوع مورد بحث فراتر از شرایط اضطراری است، زیرا ممکن است شخص با وجود داشتن شرایط تغییر جنسیت در حالت اضطرار قرار نگیرد. به همین جهت در توصیه‌ها و مقررات مربوط به تغییر جنسیت آن نه به عنوان یک راه درمان بلکه به عنوان یک حق توصیه شده است (نوجوان، ۱۳۸۸: ۱۶۵).

از قاعده عسر و حرج نیز می‌توان مشروعیت مشروط تغییر جنسیت را استنباط کرد. براساس آیات الهی (قرآن کریم: سوره حج آیه ۷۸؛ سوره مائده آیه ۶ و سوره بقره، آیه ۲۸۵)؛ در دین اسلام حکم حرجی تشریح نشده است و لذا چنان چه از ناحیه هر حکمی حرج و مشقت لازم آید، به استناد آیات شریفه فوق این حکم منتفی و از صفحه تشریح مرفوع است (روشن، ۱۳۸۸: ۱۶۲)؛ شخصی که بقا در جنسیت فعلی موجب عسر و حرج برای او است، به استناد قاعده عسر و حرج باید بتواند تغییر جنسیت دهد. استناد به قاعده مزبور تنها با وجود عسر و حرج جایز می‌شود که این امر باید به تأیید پزشک متخصص برسد.

در مجموع با توجه به بازپژوهشی نظریات مذکور؛ به نظر نویسندگان در مورد وضع فقهی و حقوقی تغییر جنسیت، نظریه «مشروعیت مشروط» با واقعیت‌های علم پزشکی امروز منطبق‌تر است.

۴. آثار مشروعیت تغییر جنسیت از منظر حقوق کیفری کنونی ایران

در قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۹۲ مقنن بازگشتی به قانون راجع مجازات اسلامی ۱۳۶۱ نموده است زیرا، مجازات‌ها را بر چهار قسم حد، قصاص، دیه و تعزیر تقسیم می‌نماید (ماده ۱۴ قانون مجازات اسلامی؛ مصوب ۱۳۹۲/۲/۱)؛ یکی از تغییرات مهم و چشمگیر حذف مجازات‌های بازدارنده است، ماده ۱۸ قانون مجازات اسلامی ۱۳۹۲ برخلاف گذشته محرمات شرعی و نقض مقررات حکومتی را تحت عنوان تعزیر قرار داده است؛ از این رو آثار مشروعیت تغییر جنسیت از منظر چهار نوع مجازات حد، قصاص، دیه و تعزیرات ارزیابی می‌کنیم.

۴-۱. تغییر جنسیت و تأثیر آن در جرایم مستوجب مجازات حد

در میان انواع حدود، جرایمی وجود دارند که از جهت فاعل جرم تنها به یک جنس تعلق دارند مثل لواط؛ مساحقه، یا در مواردی مجازات جرم واحد نسبت به جنس زن و مرد متفاوت است و در واقع نسبت به یک جنس شدید است، مثل ماده ۲۲۹ قانون مجازات اسلامی ۱۳۹۲ که مقرر می‌دارد: «مردی که همسر دایم دارد، هرگاه قبل از دخول، مرتکب زنا شود حد وی صد ضربه شلاق، تراشیدن موی سر و تبعید به مدت یک سال قمری

است». یا مطابق ماده ۲۴۳ این قانون «حد قوادی برای مرد هفتاد و پنج ضربه شلاق است و...»

در این صورت چنانچه مرد با زنی، مرتکب یکی از جرایم مستوجب حد شوند و تمام شرایط ثبوت حد نیز وجود داشته باشد، لکن تمامی مجازات‌های مذکور به اندازه‌ای به تأخیر افتد که مرتکب از جنسیت زمان ارتکاب و ثبوت جرم خارج شود، آیا در چنین صورتی حد ساقط می‌شود یا خیر؟

به نظر نویسندگان جنسیت جدید، ملاک و مینا برای اجرای مجازات حد می‌باشد؛ در چنین صورتی با توجه به متفاوت بودن مجازات‌های حدی بین زن و مرد در جرم واحد مثل قوادی و مجازات‌های مرد متاهل قبل از دخول، که مرتکب زنا شده باشد، یا زمانی که جرم واحد فقط از یک جنسیت مثل لواط و مساحقه قابل تحقق است، در این موارد می‌توان قائل به جاری شدن قاعده در آن بوده و مجازات فرد را در جنسیت جدید منتفی دانست؛ همچنین این نظر با تفسیر مضیق قوانین جزایی و تفسیر به نفع متهم سازگارتر است.

یکی دیگر آثار تغییر جنسیت بر مجازات‌های حدی؛ مجازات جرم قذف است؛ این ابهام مطرح می‌شود که چنانچه پدری قبل یا بعد از قذف فرزندش تغییر جنسیت دهد آیا مشمول ماده ۲۵۹ قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۹۲ شده و حد قذف ساقط و فقط تعزیر می‌شوند یا خیر؟ در جواب باید گفت که عنوان پدری و مادری مربوط به زمان انعقاد نطفه می‌باشد؛ یعنی پدر کسی است که فرزند از نطفه او به وجود آمده است و این عنوان بر او صدق می‌کند حتی اگر جنسیتش تغییر یابد و بعد از تغییر جنسیت مرد، باز هم به وی پدر فرزندانش گفته می‌شود (عظیمی ۱۳۹۷: ۳۷) و اگر فرزند وی بگوید که پدر من همین زن است جز این که وی پیش از این مرد بوده و اکنون زن شده سخن او درست است و هیچ کس نمی‌تواند آن را انکار کند (خرازی، ۱۳۷۹: ۱۰۶).

لذا عنوان پدر در حال حاضر نیز حقیقا بر او صدق می‌کند از باب صدق مشتق پیش از این متصف بوده است. در نتیجه پدر تغییر جنسیت داده قبل یا بعد از قذف فرزندش، هم چنان مشمول ماده ۲۵۹ قرار می‌گیرد. علاوه بر این یکی دیگر از دلایلی که این حق را برای پدر تغییر جنسیت داده به اثبات می‌رساند حق مکتسبه پدر می‌باشد که به موجب جنس

سابق این حق را کسب کرده است که در زمان تحقق و ایجاد حق، طبق قانون صالح صلاحیت داشته و با رعایت تمام شرایط تحقق آن کاملاً محقق شده است. بنابراین این حق، حقی است که شخص قبل از تغییر جنسیت به لحاظ جنسیت سابقش به طور قانونی به دست آورده است. به طوری که تغییر جنسیت وی این حق را نفی نمی‌کند و هم چنان به قوت خود باقی خواهد ماند. همین استدلال در مورد سرقت پدر و جد پدری از فرزند نیز صدق می‌کند.

۴-۲. تغییر جنسیت و تأثیر آن در جرایم مستوجب مجازات قصاص

بر اساس مواد ۳۰۱ و ۳۸۱ قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۹۲، قتل عمد مستوجب قصاص است و قاتل در قتل عمد، قصاص می‌شود و در این خصوص، یعنی نفس مجازات قتل عمد و مسئولیت کیفری قاتل، میان زن و مرد تفاوتی وجود ندارد و تفاوت در شرایط و کیفیت استیفاء قصاص میان زنان و مردان است که در ماده ۳۸۲ قانون مجازات اسلامی به آن اشاره شده است.

در ماده ۳۸۲ قانون مجازات اسلامی بیان شده است: «هر گاه زن مسلمانی عمداً کشته شود، حق قصاص ثابت است لکن اگر قاتل، مرد مسلمان باشد، ولی دم باید پیش از قصاص، نصف دیه کامل را به او بپردازد و اگر قاتل، مرد غیرمسلمان باشد، بدون پرداخت چیزی قصاص می‌شود. در قصاص مرد غیرمسلمان به سبب قتل زن غیرمسلمان، پرداخت مابه التفاوت دیه آن‌ها لازم است». این ماده اگرچه ظاهراً حاکی از آن است که ولی یا اولیاء دم زن مقتول، حق دارند مانند اولیاء دم مرد مقتول، قصاص قاتل را مطالبه کنند اما این حق مشروط به یک شرط است؛ این که پرداخت نیمی از دیه مرد قاتل از سوی اولیاء مقتول، آن هم مقدماً و قبل از قصاص باشد.

۴-۲-۱. تغییر جنسیت از سوی جانی و تأثیر آن در جرایم مستوجب مجازات قصاص

در صورتی که شخصی تغییر جنسیت دهد و سپس مرتکب قتل شود در صورت وجود شرایط قصاص، همه معتقدند که دلیلی برای معافیت شخص تغییر جنسیت داده شده از قصاص وجود ندارد، بنابراین تغییر جنسیت مانع از اعمال قصاص نمی‌شود، مرد جانی،

زنی را به قتل رسانده یا جنایتی به میزان یا بیش از ثلث دیه بر او وارد کرده است، برای قصاص جانی مجنی علیه یا ولی دم او باید تفاضل دیه را به او پرداخت نمایند، اگر قاتل بعد از ارتکاب جنایت تغییر جنسیت داده و تبدیل به زن شود آیا رد تفاضل دیه به قوتش باقی است؟ حال اگر زنی، زن دیگری را به قتل برساند و قبل از اجرای قصاص، زن قاتل به مرد تغییر جنسیت دهد، آیا برای قصاص قاتل، ولی زن مقتول باید نصف دیه را به زن تغییر جنسیت داده (مرد فعلی) پرداخت نماید یا خیر؟

اگر جانی پس از ارتکاب جنایت تغییر جنسیت داده و به جنسیت جدید درآید در این صورت برای اجرای مجازات دو احتمال متصور است. الف. جنسیت زمان ارتکاب جنایت مبنای صدور حکم قرار گیرد، به طوری که در مثال گفته شده، زنی که مرتکب قتل زن دیگر شده و پس از ارتکاب جنایت تغییر جنسیت داده است، در این صورت مقتضی استصحاب، جنسیت زمان وقوع جرم می‌باشد که در زمان وقوع جرم، قاتل زن بوده و سپس با تغییر جنسیت به مرد تبدیل شده است، بنابراین در فرض فوق الذکر آن تغییر جنسیت داده (مرد فعلی) محکوم به قصاص می‌شود بدون اینکه مازاد دیه به وی پرداخت شود. ب. ملاک، وضعیت جنس فعلی مرتکب می‌باشد که در این حالت با فرضی که عنوان شد، خانواده مقتول اگر بخواهند جانی را قصاص کنند، باید تفاضل دیه را به جانی (مرد فعلی) تأدیه نمایند، برخی از پژوهشگران نیز این مسأله را مورد بررسی قرار داده‌اند که قائل به احتمال دوم یعنی پرداخت مازاد دیه به جانی (مرد فعلی) می‌باشند که گفته‌اند: «اگر چه مقتضی استصحاب عدم رد است لیکن از سوی دیگر مقتضای اطلاقات قصاص مرد در مقابل زن، خلاف این استصحاب است و عرف نیز آن تغییر جنسیت داده (مرد فعلی) را مرد محسوب می‌کند» (قدسی و میرحسینی امیری ۱۳۹۵: ۱۳۵) به نظر نگارندگان این نظر با اصل تفسیر قوانین کیفری به نفع متهم نیز سازگارتر است.

۴-۲-۲. تغییر جنسیت از سوی مجنی علیه و تأثیر آن در جرایم مستوجب مجازات قصاص

اگر جانی جنایتی را بر مجنی علیه وارد کند، مجنی علیه قبل از جنایت زن بوده و تغییر جنسیت داده و مرد شده است یا برعکس قبل از جنایت مرد بوده و بعد از جنایت،

تغییر جنسیت داده و زن شده است یا در موضوع قتل، مقتول قبل از قتل زن بوده و به هنگام جنایت مرد شده یا قبل از جنایت مرد بوده و به هنگام جنایت زن شده است و مجنی علیه در یک فرض توسط مردی به قتل رسیده و در فرض دیگر توسط زنی به قتل رسیده است، در این گونه موارد آیا تغییر جنسیت مجنی علیه، موجب تغییر احکام کیفری می‌شود؟ مرد مسلمانی، عمداً مرد مسلمانی را به قتل رسانده که قبل از قتل زن بوده و با تغییر جنسیت مرد شده است. آیا باید اولیای دم مقتول (زن سابق و مرد لاحق) باید تفاضل دیه را به جانی پردازند؟ از نظر اصول عملیه و در فقه امامیه با توجه به این که جنسیت قبلی این فرد معلوم است و می‌دانیم که زن بوده و با تغییر جنسیت مرد شده، این شک پدید می‌آید که موجبی برای ازدیاد دیه وی پدید آمده است یا خیر؟ چند احتمال وجود دارد: احتمال اول، این که به هنگام شک استصحاب حالت سابق شده و نوع جنس قبلی (زن بودن) استصحاب می‌شود، بنابراین ولی دم او برای قصاص قاتل باید تفاضل دیه را به جانی پرداخت کند. احتمال دوم، مجنی علیه با تغییر جنسیت به طور واقعی تبدیل به مرد شده و احکام مرد بر او مترتب می‌شود، لذا جانی بدون رد تفاضل دیه قصاص می‌شود. احتمال سوم، ملاک حکم قصاص نوع جنسیت در زمان ارتکاب قتل است و مجنی علیه در زمان ارتکاب جنایت مرد بوده است، لذا مردی توسط مردی به قتل رسیده است و حکم آن قصاص بدون رد تفاضل است (قدسی و میرحسینی امیری ۱۳۹۵: ۱۳۵).

به نظر نگارندگان اطلاقات ادله قصاص شامل احتمال سوم می‌شود و این احتمال منطقی‌تر به نظر می‌رسد، بعد از تغییر جنسیت آثار و احکام جنسیت جدید بر فرد تغییر جنسیت داده مترتب می‌شود، لذا زمانی که مجنی علیه تغییر جنسیت داده ملاک نوع جنسیت او در زمان ارتکاب جنایت است نه قبل و نه بعد از آن.

۴-۲-۳. تغییر جنسیت و تأثیر آن در جرایم مستوجب مجازات دیه

اگر بر شخصی جنایت غیر عمدی وارد شود و قبل از پرداخت و اجرای حکم دیه، جانی یا مجنی علیه یا مجنی علیها تغییر جنسیت دهند، نحوه پرداخت دیه چگونه است؟ دیه اعم از (مقدر و غیر مقدر) مالی است که در شرع مقدس در مورد ایراد جنایت غیر عمدی بر نفس، اعضا و منافع و یا جنایت عمدی در مواردی که به هر جهتی قصاص

ندارد (ماده ۱۷ قانون مجازات اسلامی؛ مصوب ۱۳۹۲/۲/۱)

در حقوق ایران، میزان دیه قطع عضو و جرح اشخاص تا ثلث با هم برابر است و مازاد بر ثلث، دیه ذکور دو برابر اناث است و در نتیجه باید دید که دیه شخص تغییر جنسیت داده بر مبنای جنسیت چه زمانی محاسبه می‌شود؟ در این امور میزان دیه شخص بر مبنای جنسیت جدید محاسبه می‌شود، زیرا عرفاً شخص به جنسیتی ملحق است که در زمان مطالبه دیه با تأیید متخصصان خود را به آن ملحق کرده است و بنابراین ملاک دریافت دیه، جنسیت زمان مطالبه خواهان است و اگر خواهان از زمان وقوع حادثه تا زمان مطالبه دیه با رعایت تمام استانداردهای پزشکی و با تأیید متخصصان تغییر جنسیت دهد، دید او بر مبنای جنسیت زمان مطالبه محاسبه می‌شود. اگر مصدوم فوت کرده و وارث او خواهان دیه است، دیه بر مبنای جنسیت زمان مرگ میت مصدوم محاسبه می‌شود (باریکلو، ۱۳۸۲: ۷۲)؛ بنابراین اگر میت قبل از فوت مرد بوده و به زن تغییر جنسیت داده است، جنسیت زمان مرگ وی یعنی همان زن مد نظر است و وارث نمی‌تواند مازاد بر دیه مقرر مطالبه بکند.

در دیه، ظاهر آن است که تغییر جنسیت جانی، تأثیری در مقدار دیه ندارد، زیرا جنسیت موضوع تعلق دیه نیست، چون ذمه شخص جانی است که دیه به آن تعلق می‌گیرد و از آن جایی که دیه از موارد حق الناس است؛ بنابراین متعاقباً با تغییر جنسیت نیز دیه که بر ذمه شخص تعلق گرفته است، استقرار خود را حفظ می‌کند، اما در مسأله تغییر جنسیت مسلم است که در حقوق کیفری باید موارد مشکوک را به نفع متهم تفسیر کرد. شک در تحقق جرم و در نتیجه توجه کیفر به متهم و نیز شک در اقل و اکثر کیفر باید به نفع متهم تمام شود. در همین مضمون متداول شده است؛ بنابراین در این فرع که شک ما در اقل و اکثر بودن مقدار دیه است، صدور حکم به نفع متهم ارجحیت دارد.

یکی از فروع دیه اثر تغییر جنسیت بر مسئولیت عاقله است، با استناد به ماده ۴۶۸ قانون مجازات اسلامی استنباط می‌شود که: «عاقله، عبارت است از: پدر، پسر و بستگان ذکور نسبی پدری و مادری یا پدری به ترتیب طبقات ارث همه کسانی که در زمان فوت می‌توانند ارث ببرند به صورت مساوی مکلف به پرداخت دیه خواهند بود» سوالی که مطرح می‌شود این است که اگر زنی تغییر جنسیت دهد، در شمار عاقله قرار می‌گیرد یا

خیر؟

با توجه به کلمه ذکور در ماده ۴۶۸، جنس اناث، در شمار عاقله احتساب نمی‌شود. چه عاقله، عصبه نیز می‌گویند. مقصود از عصبه، همان اقوام و خویشاوندان نسبی ذکور پدر یا پدری و مادری فرد است و از آن جهت به ایشان عصبه می‌گویند که اطراف فرد را احاطه کرده‌اند، پدر و پسر نیز، جزو عصبه محسوب می‌شوند، زیرا اطلاق عصبه آن‌ها را نیز در برمی‌گیرد (عباس زاده، اسدی، و گنجی، ۱۳۹۲: ۳۱۲).

به نظر نگارندگان کسی که تغییر جنسیت می‌دهد؛ بعد از آن که به جنسیت جدید ملحق شد، شرایط جنس جدید برای او لازم الاجراست، با این اوصاف اگر زنی تغییر جنسیت دهد، همان گونه که فایده‌های جنس ذکور را دارا می‌شود، باید خسارتی را که از تغییر جنسیت ممکن است پیش آید را نیز متحمل شود.

۴-۲-۴. تغییر جنسیت و تأثیر آن در جرایم مستوجب مجازات تعزیرات

ماده ۱۸ قانون مجازات اسلامی تعزیرات را این گونه تعریف می‌کند: «تعزیر مجازاتی است که مشمول عنوان حد، قصاص یا دیه نیست و به موجب قانون در موارد ارتکاب محرمات شرعی یا نقض مقررات حکومتی تعیین و اعمال می‌گردد». کتاب پنجم از قانون مجازات اسلامی با عنوان تعزیرات به تعیین این مجازات‌ها می‌پردازد در بررسی این بخش از قانون مجازات اسلامی جرایمی وجود دارد که برخی از آن‌ها به مردان و برخی به زنان اختصاص دارد و با تغییر جنسیت از زن به مرد یا از مرد به زن ضروری است، تأثیر تغییر جنسیت بر جرایم مختص هر یک مردان زنان و اکاوی شود.

۴-۲-۴-۱. تأثیر تغییر جنسیت در جرم ازدواج با نابالغ بدون اذن ولی

از نظر قوانین و مقررات مدنی، ازدواج دختر غیربالغ ممنوع است، مگر این که شرایطی خاص برای این کار وجود داشته باشد، ماده ۱۰۴۱ قانون مدنی مقرر می‌دارد: «نکاح قبل از بلوغ ممنوع است؛ اما در تبصره آن، این نکاح با شرایطی صحیح دانسته شده است».

مطابق تبصره ماده ۱۰۴۱ قانون مدنی عقد نکاح قبل از بلوغ با اجازه ولی و به شرط رعایت مصلحت مولی علیه صحیح می‌باشد. به این ترتیب نکاح قبل از بلوغ موجب بطلان

عقد نکاح است مگر این که اجازه ولی دختر، با رعایت مصلحت او در این خصوص صادر شود.

قانون گذار در ماده ۵۰ قانون حمایت خانواده مصوب ۱۳۹۱ این عمل را جرم دانسته و برای آن مجازات تعیین نموده است. ماده ۵۰ این قانون مقرر می‌دارد: «هر گاه مردی برخلاف مقررات ماده ۱۰۴۱ قانون مدنی ازدواج کند، به حبس تعزیری درجه شش محکوم می‌شود. هر گاه ازدواج مذکور به موافقه منتهی به نقص عضو یا مرض دائم زن منجر گردد زوج علاوه بر پرداخت دیه به حبس تعزیری درجه پنج و اگر به موافقه منتهی به فوت زن منجر شود، زوج علاوه بر پرداخت دیه به حبس تعزیری درجه چهار محکوم می‌شود.

حال، اگر زن بعد از تغییر جنسیت به مرد، اقدام به ازواج با دختری نابالغ نماید بدون این که از ولی او اذن داشته باشد. از آن جایی که با تغییر جنسیت مشمول احکام مردان است و قانون گذار نیز ازدواج با دختر نابالغ را بدون اذن ولی مطابق با ماده فوق الذکر جرم دانسته است. لذا فعل ارتكابی وی مشمول عنوان مجرمانه بوده و قابل مجازات خواهد بود.

۴-۲-۴. تأثیر تغییر جنسیت در جرم ترک انفاق

در خصوص ماده ۵۳ قانون حمایت خانواده سال ۱۳۹۱ و تبصره آن که مقرر شده است: «هر کس با داشتن استطاعت مالی، نفقه زن خود را در صورت تمکین او ندهد یا از تأدیه نفقه سایر اشخاص واجب النفقه امتناع کند به حبس تعزیری درجه شش محکوم می‌شود. تعقیب کیفری منوط به شکایت شاکی خصوصی است و در صورت گذشت وی از شکایت در هر زمان تعقیب جزائی یا اجرای مجازات موقوف می‌شود». تبصره: امتناع از پرداخت نفقه زوجه ای که به موجب قانون مجاز به عدم تمکین است و نیز نفقه فرزندان ناشی از تلقیح مصنوعی با کودکان تحت سرپرستی مشمول مقررات این ماده است».

در عقد ازدواج دائم مطلقاً و در عقد موقت با شرط ضمن عقد، نفقه زن بر عهده شوهر می‌باشد؛ البته به شرط تمکین زن؛ حال اگر زن تمکین کند و مرد توانایی مالی داشته باشد و با این وصف نفقه زن را ندهد، بر اساس ماده مذکور مجازات می‌گردد.

اگر مردی نفقه زن خود را ندهد و پس از شکایت زن و طی مراحل رسیدگی، مرد تغییر جنسیت دهد تکلیف چیست؟ آیا مرد باید نفقه دهد و به دلیل عدم پرداخت نفقه به

جرم ترک نفقه محکوم شود؟ یا اینکه تغییر جنسیت مرد مانع تحقق نفقه و جرم ترک نفقه می‌شود؟ آیا تغییر جنسیت زن بدون اجازه شوهرش، نشوز و مسقط حق نفقه محسوب می‌شود یا خیر؟

دو حالت قابل تصور است حالت اول این که زن تغییر جنسیت بدهد. حالت دوم زمانی است که مرد تغییر جنسیت بدهد. اگر زن تغییر جنسیت بدهد و عمل تغییر جنسیت بدون اجازه شوهر و مزاحم حق شوهر از قبیل: لذت بردن از او و مانند آن باشد خروج از اطاعت شوهر و داخل در عنوان نشوز است و نشوز به حکم آیه ۳۴ سوره نساء حرام و مانع تحقق نفقه می‌باشد؛ اما عده ای دیگر مثل آیت الله فاضل لنکرانی گفته اند: اگر زن جزو کسانی باشد که تغییر جنسیت برای آنان واجب است در این صورت تغییر جنسیت زن نیازی به اذن شوهر ندارد (قدسی و میرحسینی امیری ۱۳۹۵: ۱۳۶) بنابراین به نظر نگارندگان چنانچه اختلال هویت جنسی، زن را در حالت اضطرار و سر در گمی قرا داده باشد به طوری که زن چاره ای به جز تغییر جنسیت نداشته باشد، و پزشکان نیز عمل تغییر جنسیت را تنها راه معالجه زن و برای درمان وی ضروری دانسته در این صورت چنانچه تغییر جنسیت زن، منافات با حق شوهر هم داشته باشد جایز است و خروج از اطاعت شوهر و مشمول عنوان نشوز نمی‌گردد.

اگر مرد تغییر جنسیت بدهد باید توجه داشت که فقهاء عظام از جمله امام خمینی بر این باورند که «اگر مردی، زنی را تزویج کند سپس جنس مرد تغییر پیدا کند و زن شود از وقت تغییر، تزویج باطل می‌شود؛ زیرا بعد از تبدیل شدن مرد به زن ممکن نیست که زوجیت باقی باشد؛ چرا که ازدواج مرد با مرد یا زن با ممال خود مشروع نیست. بنابراین ازدواج به خاطر باقی نبودن موضوعش باطل و منحل می‌گردد (قدسی و میرحسینی امیری ۱۳۹۵: ۱۳۵) وقتی که با تغییر جنسیت نکاح باطل می‌شود، لذا از آن پس دیگر نفقه ای به زن تعلق نمی‌گیرد، البته نفقه گذشته زن از بین نمی‌رود؛ و نفقه حقی است که زن کسب کرده و همچنان با تغییر جنسیت مرد این حق برای زن باقی است.

۴-۲-۳. تأثیر تغییر جنسیت در جرم ایجاد مزاحمت برای بانوان

ماده ۶۱۹ قانون مجازات اسلامی بخش تعزیرات مقرر می‌دارد: «هر کس در اماکن عمومی یا معابر متعرض یا مزاحم اطفال یا زنان شود یا با الفاظ و حرکات مخالف شئون و حیثیت به آنان توهین نماید به حبس از دو تا شش ماه و تا ۷۴ ضربه شلاق محکوم خواهد شد».

زنان و اطفال به دلیل خصوصیات روحی و جسمی خویش بیشتر از مردان در معرض آسیب قرار داشته و از قدرت دفاعی کمتری نسبت به مردان برخوردار هستند به همین دلیل قانون‌گذار در جهت حمایت بیشتر از آنان، توهین و تعرض به اطفال و زنان را در ماده جداگانه‌ای پیش‌بینی کرده و مجازات شدیدتری را برای آنان قرار داده است در این ماده توهین نسبت به مردان به عنوان عنصر مادی این جرم جایگاهی نداشته و به این ترتیب توهین به مردان مشمول ماده ۶۰۸ قانون مجازات اسلامی بخش تعزیرات می‌گردد.

این ماده در مقام بیان فاعل جرم از کلمه «هر کس» استفاده کرده، لذا هر کس هم شامل مردان و هم شامل زنان می‌شود. اطلاق این ماده نیز بیانگر آن است که اگر زنی هم در اماکن عمومی و معابر متعرض و مزاحم زن دیگر یا طفلی شود، مشمول حکم این ماده می‌شود اما از آن جایی که زنان و اطفال اغلب مورد اذیت و آزار و مزاحمت مردان قرار می‌گیرند تفسیر منطقی این ماده مقتضی آن است که کلمه هر کس را منصرف به مردان بدانیم (عظیمی، ۱۳۹۷: ۳۷).

اگر مردی جنسیت خود را به زن تغییر دهد از احکام مردان خارج می‌شود. چنانچه بعد از تغییر جنسیت، کسی در اماکن عمومی یا معابر متعرض وی گردد و یا به وی توهین نماید، از آن جایی که بعد از تغییر مشمول احکام زنان است، مانند موارد گذشته، احکام زنان در مورد وی اجرا و مرتکب به مجازات مقرر در این قانون محکوم خواهد شد. هم‌چنین اگر زن بعد از تغییر جنسیت به مرد مرتکب این جرم شود چون با تغییر جنسیت از احکام زنان خارج شده عمل وی به لحاظ تحقق جرم مذکور قابل مجازات خواهد بود. ولی در جایی که مرد بعد از تغییر جنسیت به زن به زن دیگری توهین با مزاحمت ایجاد کند یا زن بعد از تغییر جنسیت به مرد مرتکب چنین رفتاری شوند؛ از شمول ماده ۶۱۹ قانون فوق

الذکر خارج و شامل ماده ۶۰۸ قانون مذکور خواهند شد.

۴-۲-۴. تأثیر تغییر جنسیت در جرم ایجاد روابط نامشروع و بی‌حجابی

مرد و زنی به اتهام ایجاد رابطه نامشروع تحت تعقیب قرار گرفتند. از زمان وقوع جرم تا زمان تکمیل تحقیقات و جلسه رسیدگی دادگاه و صدور رأی یکی از آن دو تغییر جنسیت بدهد. در این فرض متهم با دو مرد و یا دو زن هستند و رابطه نامشروع از موضوعیت می‌افتد. در این فرض دادگاه چه تصمیمی باید بگیرد؟ یا موضوع ماده ۶۳۸ که در ارتباط با بی‌حجابی است، زنی را به اتهام بی‌حجابی دستگیر کردند و از زمان دستگیری تا محاکمه و صدور رأی تغییر جنسیت بدهد و در دفاع از خود بگوید که مرد هست و بی‌جایی برای مردان معنا و مفهوم ندارد.

به نظر نگارندگان در این گونه موارد باید ملاک زمان وقوع جرم باشد و نباید توجهی به قبل یا بعد آن نمود، مگر این که موضوع را از موارد شبهه دانست و قاعده «درأ» را جاری کرد و هر کجا به نفع متهم است اتخاذ تصمیم نمود و به نفعش رأی داد.

مواد ۶۳۷ و ۶۳۸ قانون مجازات اسلامی بخش تعزیرات بیانگر این است که نوع جنسیت اشخاص تأثیری در جرم ارتكابی ندارد و اطلاق مواد مذکور زن و مرد را شامل می‌شود. در نتیجه چنانچه فرد ترانس سکشوال قبل از تغییر جنسیت مرتکب عمل منافی عفت مستلزم تعزیر شود مجرم است؛ زیرا تا زمانی که فرد ترانس سکشوال تغییر جنسیت نداده است در همان جنسیت بیولوژیکی خویش قرار دارد و پیروی از احکام آن جنسیت بروی لازم می‌باشد و این توجیه که وی فرد بیمار است باعث استثناء شدن و عدم مجازات وی نمی‌شود.

با ارتكاب عمل منافی عفت مرتکب مستلزم تعزیر و با اثبات ارکان سه گانه جرم (قانونی، مادی و معنوی) مسؤلیت کیفری بار می‌شود و بر اساس جنسیت جدیدش برای جرم ارتكابی مجازات می‌شود؛ زیرا که ماهیت فعلی فرد تغییر جنسیت داده ملاک اجرای مجازات قرار می‌گیرد. یعنی اگر قبلاً مرد بوده و تغییر جنسیت داده و به زن تبدیل شده، احکام و تکالیف زن بر او واجب است و اگر زن بوده و با عمل تغییر جنسیت مرد شده، احکام و تکالیف شرعی که بر مردان واجب است بر او واجب می‌شود.

نتیجه گیری

افراد در موضوع تغییر جنسیت به دو گروه تقسیم می‌شوند: الف) گروهی از افرادی هستند که از بدو تولد دارای اختلال دو جنسیتی بوده‌اند (افراد دو جنسه)؛ این افراد دارای آلت تناسلی از هر دو جنس (مذکر و مونث) می‌باشند. از این رو دارای اختلال هویت جنسیتی یا ابهام در جنسیت هستند. در واقع تغییر جنسیت برای این گروه به عنوان معالجه و خروج افراد دو جنسه از بلا تکلیفی جنسی است. ب) گروه دوم افرادی که دارای اختلال هویت جنسیتی هستند (افراد ترانس سکشوال) یعنی، از نظر فیزیکی هیچ گونه اختلال جنسیتی ندارند ولی حاضر به پذیرش جنسیت فعلی خود نیستند؛ به عبارت دیگر، این گروه از بیماران روانی مردانی هستند که خود را زن می‌دانند و یا برعکس زنانی هستند که خود را مرد می‌پندارند، تغییر جنسیت در بیماران ترانس سکشوال مورد اختلاف شدید صاحب نظران می‌باشد و اکثر فقهای اهل تسنن با این عمل جراحی مخالفند، از نظر آنان، این کار تغییر در خلقت خداوند است. اما عده زیادی از فقیهان شیعه با این کار موافقند. فقهای امامیه مدت مدیدی است مسأله تغییر جنسیت را مورد توجه قرار داده و آن را از جمله مباحث مستحذنه شمرده و در این راه کوشش‌هایی انجام داده‌اند. مبانی فقهی در مشروعیت موضوع تغییر جنسیت بر دو قسم است: دسته اول) مشروعیت مطلق؛ دسته دوم) مشروعیت مشروط.

تغییر جنسیت اشخاص؛ علاوه بر آثار حقوقی، موجب پیدایش آثار کیفری نیز می‌باشد، چرا که جرایمی وجود دارند که به دلیل نوع جرم، فاعل جرم فقط یکی از دو جنس مذکر و مونث است و در صورت تغییر ممکن است نوع جرم ارتكابی و مجازات آن نیز تغییر کند، حتی ممکن است وصف مجرمانه عمل از بین برود؛ با این اوصاف تغییر جنسیت در جرایم مختص زنان و مردان نیز مؤثر خواهد بود، با تغییر جنسیت از مرد به زن، زن فعلی داخل در احکام زنان خواهد بود و همین طور زن بعد از تغییر جنسیت به مرد؛ بنابراین در صورت ارتكاب جرم، تابع آثار و احکام جنسیت جدید خواهد بود.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. اصغری آقمشهدی، فخرالدین و عبدی، یاسر؛ وضعیت فقهی و حقوقی تغییر جنسیت، نشریه علمی پژوهشی فقهی و حقوق اسلامی، سال اول، شماره دوم، بهار و تابستان ۱۳۹۰.
۲. باریکلو، علیرضا؛ وضعیت تغییر جنسیت، اندیشه‌های حقوقی، سال اول، شماره پنجم، زمستان ۱۳۸۲.
۳. خرازی، محسن؛ تغییر جنسیت، فقه اهل البیت، شماره ۲۳، ۱۳۷۹.
۴. روشن، محمد؛ بررسی فقهی و حقوقی تغییر جنسیت، فصلنامه حقوق پزشکی، شماره نهم، تابستان ۱۳۸۸.
۵. عباس زاده، رقیه؛ اسدی، ابوالقاسم و گنجی، محمدحسین؛ آثار تغییر جنسیت در جرایم و مجازات‌ها، نشریه فقه و مبانی حقوق اسلامی، سال چهل و ششم، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۳۹۲.
۶. عظیمی، فاطمه؛ تغییر جنسیت و آثار کیفری آن، مجله پزشکی قانونی ایران، شماره ۱، بهار ۱۳۹۷.
۷. فومنی، امیررضا و آیتی، سید محمدرضا؛ وضعیت تغییر جنسیت در حقوق ایران و نظام کامن حقوقی‌لا، مبانی فقهی حقوق اسلامی، سال هفتم، شماره چهاردهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۳.
۸. قدسی، سید ابراهیم و میرحسینی امیری، سیده کلثوم؛ تغییر جنسیت در احکام کیفری، فصلنامه پژوهش‌های فقه و حقوق اسلامی، سال دوازدهم، شماره ۴۳، بهار ۱۳۹۵.
۹. موسوی مبارکه، محبوبه سادات و نوایی لواسانی، اکرم؛ بررسی تغییر جنسیت زنان از دیدگاه فقهی و حقوقی در ایران، پژوهش‌نامه زنان، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال نهم، شماره سوم، پاییز ۱۳۹۷.
۱۰. نوجوان، داود؛ مبانی فقهی و حقوقی تغییر جنسیت، فصلنامه حقوق پزشکی، سال سوم، شماره نهم، تابستان ۱۳۸۸.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۱۱۸ - ۱۰۵

شبهه شیطان (از منظر کلامی)

معصومه سعید^۱

چکیده

یکی از سوالاتی که در زمینه مسائل اعتقادی مطرح است و پایه برخی اختلافات عقیدتی - کلامی شده است، این است که چرا خداوند شیطان را افرید و به او عمر طولانی داد تا باعث گمراهی همه افراد بشر تا روز قیامت شود و اگر نبود عالم بدون شر بهتر بود. این شبهه از سوی خود شیطان در قالب یک مناظره فرضی با ملائکه مطرح شده است. ما با رویکرد توصیفی تحلیلی به بررسی آن پرداختیم. در پاسخ به این سوال می توان به وجود شیطان و فوائد وجودی او برای انسان و عالم مادی و فواید شر و سختی در زندگی سخن گفت. همچنین دلیل مهلت دادن به شیطان چه بسا به خود شیطان و افزایش گناهان او برمیگردد و یا علت آن را ظهور بیشتر قدرت الهی برای همه افراد بشر در طول زمانها و ارتقاء جایگاه انسانها در سایه ویژگی اختیار و امتحان الهی دانست. و آنچه مسلم است این است که همه اینها با هم قابل جمع است و منافاتی با یکدیگر ندارد..

واژگان کلیدی

شیطان، شبهه، شر، مهلت.

طرح مسأله

یکی از عوامل رواج شبهات اعتقادی و دینی، طرح شبهات هفتگانه شیطان است. و می‌توان شبهات شیطان را منشا بسیاری از اختلافات عقیدتی و کلامی دانست. به گفته ملاصدرا و نیز شهرستانی این هفت شبهه، اساس هر گونه گمان باطل و ضلالت را که بنی آدم بعدها بدان دچار شدند، بنا نهاد. (شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ۲۳)

بنابر نقل شهرستانی در ملل و نحل پس از تمرد شیطان از فرمان سجده بر آدم، بین ملائکه و شیطان مناظره ای صورت گرفت که در آن شیطان شبهاتی از جمله دلیل قبول درخواست مهلت او از طرف خداوند و تبلور شر در عالم را مطرح کرد. که در اینجا به بررسی آن می‌پردازیم.

بحث شبهات شیطان که اول بار به صورت منظم و با بینش کلامی توسط محمد بن عبدالکریم شهرستانی در کتاب الملل و النحل (اواخر قرن ۵ و اوایل ۶) مطرح شد، مورد توجه بسیاری از اندیشمندان گرفت.

آنگونه که شهرستانی می‌گوید مناظره ای بین شیطان و ملائکه صورت پذیرفته که توسط ماری از شارحان تورات و اناجیل اربعه بیان شده است. (شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۱۶-۱۷)

در تفسیر روح المعانی (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ۳۳۲) و تفسیر المحيط (آملی، ۱۴۲۲ق، ج ۴، ۳۱۷-۳۱۴) نیز به آن پرداخته شده است.

در این مناظره هفت شبهه مطرح شده است:

۱- حکمت خلق خلایق به خصوص ابلیس

۲- حکمت تکلیف بندگان

۳- حکمت تکلیف ابلیس و ملائکه به سجده بر آدم

۴- علت لعن و عقاب ابلیس بعد از نافرمانی

۵- سبب جواز ورود شیطان به بهشت و اغوای آدم (ع)

۶- دلیل تسلط شیطان بر اغوای فرزندان آدم در طول تاریخ بشری

۷- قبول مهلت خواستن ابلیس و تبلور شر در عالم دنیا

ملاصدرا منشأ شبهه ابلیس را استبداد به رأی در مقابل دستور صریح خداوند و پیروی

از هوای نفسانی و تکبر بر انسانی می‌داند که به ظاهر چون از جنس خاکی است از او که از آتش است پایین‌تر و پست‌تر است. (صدر الدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۲، ۴۹۷-۴۹۶)

در اینکه این سوالات در واقع از تورات و اناجیل گرفته شده یا نه، باید گفت نه در خود اناجیل و تورات و نه در شروح معتبر آنها وجود ندارند بلکه از جمله اسرائیلیاتی بودند پیش از ظهور اسلام مطرح شده و در سده های نخست هجری وارد جهان اسلام شده اند.

در هر صورت منبع طرح این شبهات هر چه باشد پرداختن به آنها از اهمیت ویژه ای برخوردار است. از آنجا که این سوالات با مسائلی چون حسن و قبح، جبر و اختیار، اراده و تقدیر، حکمت الهی، علم الهی، کيفر و پاداش و مسئله شر در ارتباط هستند، حیطه وسیعی از معارف دینی را در برمی گیرند و پاسخگویی به آن ها در حل شبهات زیاد دیگری نیز موثر خواهد بود.

ما در اینجا قصد داریم شبهه پایانی را مورد بررسی قرار دهیم.

شیطان

قبل از ورود به اصل بحث لازم است پیرامون واژه شیطان و معانی آن نکاتی بیان شود. شیطان از ماده شطن بر وزن فیعال به معنای دور از حق، بعید از رحمت خداوند است. (راغب اصفهانی، ۱۴۲۶، ۲۶۴) البته برخی هم نون شیطان را زائد می‌دانند که در اینصورت از ماده شاط شیطیه به معنای هلاکت است. (ابن اثیر، النهایه، ماده شطن)

در اصطلاح شیطان موجودی است که باعث گمراهی بشر می‌شود. این موجود انواع و اقسامی دارد به تعبیری شیاطین جنی و انسی داریم اما آنچه در اصطلاح رایج شیطان منظور است موجودی از جنیان است که به دلیل عبادت زیاد در زمره فرشتگان قرار گرفته بود و به دلیل تمرد از فرمان الهی مبنی بر سجده بر حضرت آدم(ع) از درگاه الهی رانده شده و او همان ابلیس است.

شبهه

همانگونه که اشاره شد گفته شده مناظره ای بین این موجود با ملائکه صورت گرفته است. شهرستانی این مناظره را از قول شارح اناجیل اینگونه نقل کرده که بعد از حادثه تمرد ابلیس از دستور خداوند مبنی بر سجده آدم(ع)، میان ملائکه و ابلیس واقع شده است. (شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ۲۷-۲۳) و شبهاتی توسط ابلیس مطرح شد. یکی از آن ها این بود

که چرا خداوند درخواست ابلیس مبنی بر فرصت دادن به او تا روز قیامت را پذیرفت؟ (وقتی که ابلیس گفت: «قَالَ رَبِّ فَأَنْظِرْنِي إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ»؛ چرا خداوند خواسته او را پذیرفت؟

شیطان گفت چرا وقتی که تا روز قیامت مهلت خواستم، به من مهلت داد تا «یوم الوقت المعلوم» اگر همان زمان جانم را می‌گرفت، مردم از شرّ من در امان می‌ماندند و شری در عالم نمی‌ماند. آیا بقای عالم بر نظام خیر، بهتر از آمیختگی آن با شر نیست؟

پاسخ جبر یون

قبل از ورود به پاسخ‌های صحیح باید گفت افرادی هستند که معتقدند این شبهات اصلاً پاسخی ندارند. یا به تعبیر بشر پاسخی ندارد. از جمله امام فخر رازی که در باره اعتراضات ابلیس گفته است: «اگر اولین و آخرین خلائق جمع شوند نخواهند توانست جوابی از این اعتراضات بدهند مگر همان جوابی که خود خداوند داده است و این نتیجه را می‌گیرد که نباید قائل به حسن و قبح عقلی بود.» (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ۴۴۷) در واقع غرض فخر اثبات عقیده اشعری خود است که چون هیچ چیز نمی‌تواند اراده الهی را تخصیص بزند پس حسن و قبح را خداوند تعیین می‌کند. (صدر المتألهین، ۱۳۸۳، ج ۴، ۲۴۴)

بحث حسن و قبح عقلی و شرعی یکی از مباحث کلامی مهم است که اشاعره معتقدند هر آنچه از طرف خداوند صورت پذیرد حسن و خوبی است و عقل باید تابع آن باشد در مقابل امامیه معتقد است حسن و قبح علاوه بر شرعی، قسم دیگری نیز دارد و آن عقلی است کارهایی که عقلاً قبیح است از خداوند سر نمی‌زنند.

ملاصدرا معتقد است امثال فخر رازی، به دلیل قصور و عدم آگاهی از حکمت متعالیه قادر به دفع این شبهات و اوهام از طریق قدرت عقلی نبوده‌اند، اما کسی که به اسرار الهی دست یافته باشد و از امراض نفسانی و درونی و اغراض دنیوی پاکیزه باشد، می‌تواند به جواب آنها فائق آید.

شاید این سخن فخر و همکیشان او به دلیل جوابی است که خدای تعالی فرموده است که: «لَا يُسْتَلُّ عَمَّا يَفْعَلُ وَ هُمْ يُسْأَلُونَ» (انبیاء، ۲۳) این جمله جوابی اجمالی که به طور خلاصه، مبنای همه شبهات را اعتراض به خدای تعالی معرفی می‌کند، در حالی که مخلوق

حق اعتراض بر خالق را ندارد و کسی را نمی‌رسد که او را در آنچه می‌کند مورد بازخواست قرار دهد.

پاسخ شهرستانی به شبهات، نیز در راستای عقاید اشاعره است و آن این است: اعتقاد بی چون و چرا به مشیت الهی (شهرستانی، ۱۳۷۳، ج ۱، ۳۱-۳۰) که البته این پاسخ منجر به جبر می‌شود. و تمام اشکالاتی که بر عقیده جبریه وارد است مطرح می‌شود. علاوه بر اشکال نفی اختیار انسان میتوان گفت درست است که بنده حق اعتراض به خداوند و زیر سوال بردن او را ندارد و اوست که بر همه چیز توانایی دارو همانگونه که علامه طباطبایی می‌گوید:

وقتی وجود و انانیت خدای تعالی، بذاته و لذاته، ثابت شد؛ معبودی که مبدأ تمامی عالم از او و معاد آن به سوی او باشد پس او در هیچ فعلی از افعالش جز بذات خود به هیچ فاعل دیگری اتکاء نداشته و در هیچ فعلی محکوم علت غایی دیگری جز ذات خود نمی‌گردد، او فاعلی ما فوق هر فاعل دیگر و غایتی ما فوق همه غایات است. هر فاعلی هر کاری را انجام می‌دهد اتکایش به قوه و نیرویی است که او ارزانش داشته، و اما خود او به کسی اتکاء ندارد، "أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا". و خداوند به خیر چیزی محتاج نیست، بلکه خیر هر چیزی از او است، "بیده الخیر". با این حال چگونه ممکن است سبب کار چنین خداوندی را جستجو کرده و او را در این باره بازخواست نمود؟ (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۸، ۶۱)

اما این منافاتی ندارد با اینکه بنده در جستجوی دلیل و حکمت افعال الهی باشد به جهت اقتناع خود و تعمیق اعتقادات و تصحیح اشتباهات عقیدتی خود.

و اینکه خداوند در جواب کوتاهی به شیطان می‌فرماید: تو در گفتارت، که ادعای شناخت خداوند و پذیرش ربوبیت الهی را می‌کردی، صادق نبود و گرنه زبان به اعتراض نمی‌گشودی؛ این پاسخ صرفاً جنبه ساکت کردن و آشکار کردن غرض باطنی ابلیس است و نه جواب اصلی شبهات، آنگونه که فخر رازی مدعی است. (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲، ۴۴۷) بلکه ملاصدرا بر این عقیده است که اگر کسی قلب سلیم و دیده بینای به حقایق حق داشته باشد می‌تواند پاسخ صحیح برهانی برای این شبهات ارائه دهد ولی کسی که دچار ضعف نفسانی است و بدنبال مجادله و تلاش برای اثبات خود است و نه حقیقت، نفعی

عاید او نمی‌شود. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۴، ۲۴۴)

پاسخ اجمالی

پاسخ را باید از خود خداوند شنید. حکمت مهلت دادن به شیطان را باید از خدایی جویا شد که به او مهلت داده است (و از حجت‌های معصومش)، نه اینکه از سوی خود سخن بگوییم. خداوند فرمود: «و لا يحسبنّ الذين كفروا أنّ ما نملي لهم خیر لأنفسهم أنّما نملي لهم ليزدادوا إثما و لهم عذاب مهین.» (آل عمران، ۱۷۸) (طالعی، ۱۳۹۵، ۱۳۹)

این همان آیه ای است که حضرت زینب(س) در مجلس یزید خطاب به او خواندند به این منظور که او امکانات خود را نشانه محبت خدا به خود نپندارد. (مجلسی، ۱۴۰۳، ص ۱۵۸)

پاسخ تفصیلی

برای رسیدن به پاسخ کامل باید همه جوانب آن مسئله را سنجید که در اینجا چون سوال از مهلت دادن به شیطان است باید خود شیطان و فلسفه وجودی او را بررسی کرد و اینکه آیا او تماما ضرر است یا سودی هم برای بندگان دارد.

فلسفه وجود شیطان

وجود شیطان و ابلیس از ارکان نظام عالم انسانی است. برای رسیدن به این مطلب باید این نظام و ویژگی‌های آن مورد توجه قرار گیرد. نظامی که بر اساس اختیار و اراده و انتخاب انسان و سعادت و معنویت و... حاصل می‌شود. عالم به اعتبار وجود شیطان این عالم شده است. اگر شیطان و وسوسه‌های او نبود نیک و بد ظهور پیدا نمی‌کرد. استحقاق ثواب و عقاب و بر اساس این استحقاق زندگی کردن لازمه آن شیطان است. اگر این عامل نباشد حسن و مدح و ثواب و اجر و.. معنا نداشت. اگر نبود لذت اطاعت حاصل نمیشد. مسلما در خلقت شیطان و ابلیس شرایط و مقدمات سیر الی الله و صعود به کمال و... موجود است.

از جمله مواردی که در فلسفه وجود شیطان گفته شده است. (زارع و سلیمانان، ۱۳۹۴، ش ۱۱) می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

- خلقت شیطان باعث ظهور برخی صفات جمالیه و جلالیه خداوند می‌شود

- قدرت خداوند را در آفرینش موجودات متضاد به مرحله ظهور می‌رساند

- باعث شکوفایی استعدادهای گوناگون انسان و وسیله پیشرفت می شود.

- باعث آزمایش انسان ها و بالارفتن ارزش خوبی ها میشود.

- باعث رونق بازار عبادت و پناه بردن به خدا می شود.

و....

بنابراین وجود شیطان از عنایت الهی و حکمت الهی است و از طرفی عنایت و حکمت او متعلق به کل نظام است و برای همه انسان ها در همه زمان ها و مکان ها. پس این موجود هم باید تا زمانی که انسانی هست و تا زمانی که تکلیف برقرار است وجود داشته باشد.

توضیح بیشتر اینکه بقای ابلیس تا پایان جهان طبیعت، تابع بقای نوع بشر است، پس تا هنگامی که بشر در دنیا زندگی می نماید و نظام جهان تکلیف، دائر است شیطان نیز می تواند به افراد بشر دست بیابد و بدین وسیله نظام تکلیف و آزمایش هر يك از افراد بشر تحقق خواهد پذیرفت. (صدر الدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۴، ۲۴۹)

فعل و آفرینش جهان براساس حکمت و صلاح استوار است و هرگز نقصی در نظام متصور نیست و شرور و قبايح از يك طرف، در اثر شقاوت و اغواء شیطانی است و از طرف دیگر، ضعف و زبونی افراد بشر و تمایل به خواسته های هوی و هوس، در نتیجه هر فردی در نتیجه استواری نظام آزمایش، باطن نهفته خود را به اختیار خود به عرصه ظهور می آورد. (حسینی همدانی نجفی، ۱۳۶۳، ج ۵، ۳۵۷) خداوند، هر فرد را بر اساس عمل اختیاری او کیفر و پاداش دهد. (لیجزی الذین أساءوا بما عملوا و یجزی الذین أحسنوا بالحسنى. نجم، ۳۱)

آنگونه که حضرت علی (ع) فرمودند «اشْتِمَاماً لِلْبَلِيَّةِ» کلمه «بلیة» از ابتلاء به معنای امتحان است. یعنی خداوند به شیطان مهلت داده تا امتحان انسان ها را تکمیل کند. انسان ها علاوه بر عوامل درونی، شیطان را نیز در مقابل خود می بینند که وسیله امتحان الهی بوده و تلاش در گمراهی انسان می کند و انسان طبیعتاً با گذشت از این موانع می تواند به آنچه شایسته مقام او است، برسد. (فیومی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ۶۲)

شر

آمیختگی عالم به شرّ، نیز، نشانه ای از اختیار بشر است که پیامد سوء اختیار او، بروز

شر در عالم است.

معنای اینکه عالم از شر و فساد خالی باشد این است که عالم مادی در عین مادیت مجرد از ماده باشد، یعنی فعلیت‌های آن بدون قوه و خیر آن بدون شر و نفع آن بدون ضرر و ثباتش بدون تغییر و طاعتش بدون معصیت و ثوابش بدون عقاب باشد و فرض چنین عالمی مادی محال است. (حسینی همدانی نجفی، ۱۳۶۳، ج ۵، ۳۵۷) علاوه بر اینکه به اعتقاد صدرا، نیز، جهان ممزوج به شر، صرفاً محل گذر و پلی است برای رسیدن به آخرت و تمام خیرات ابدی اخروی، که آدمی می‌تواند به اختیار خود بدان برسد، پس وجود شر از عدم آن بهتر است. (صدر الدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۴، ۲۴۹)

این به دلیل ویژگی‌های عالم مادی است که آن را متمایز از عالم مجردات می‌کند. و وجود شر در عالم مسلماً حکمت‌ها و فوایدی دارد که به اختصار به آن‌ها می‌پردازیم.

-شر عامل غفلت‌زدایی و مایه تنبه و جلوگیری از شر بزرگتر (سجده، ۲۱)

-هدیه‌ای به بندگان خاص

-از مومن الهی (عنکبوت، ۳-۲)

-علت شکوفا شدن استعدادها (حشر، ۶-۵)

-و همانگونه که گفته شد لازمه ذاتی عالم ماده و موارد بسیار دیگری که پرداختن به همه آنها و توضیح هر کدام از اینها مجال دیگری می‌طلبد.

بنابراین همانگونه که هر چیزی که به نظر شر می‌آید، لزوماً زیانبار نیست، وجود شیطان هم که عاملی برای ایجاد برخی از آنهاست همینگونه است. و از طرفی با عنایت به فواید شر قسمت پایانی شبهه شیطان هم رفع می‌شود انجا که می‌گوید اگر هیچ شری در عالم نبود عالم بهتری می‌بود.

از زاویه دیگری نیز این بحث مورد توجه قرار گرفته است.

برخی معتقدند این مهلت دادن به نفع خود شیطان هم بوده است چون اولاً باعث تاخیر در عذاب او می‌شود و ثانياً فرصتی فراهم می‌شود تا اگر پشیمان شد و توبه کرد راه و زمان برای برگشت داشته باشد. این با توجه به آیه "لانضیع اجر من احسن عملاً" است به تعبیری چون شیطان هم اعمال نیکی داشته است نتیجه آن اعمال را ببیند.

و چه بسا بر عکس این باشد آن گونه که حضرت علی (ع) فرمودند: «اشْتَحَقَّاقاً

لِلسُّخْطَةِ؛ کلمه «سُخْطَة» از ماده «سَخَط» به معنای غضب و خشم است. (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۷، ۳۱۳) و در مقابل معنای رضایت قرار دارد. (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ۱۹۲) ابلیس مورد غضب و لعنت الهی قرار گرفت و به او مهلت داده شد تا گناه و اشتباه خود را بیشتر کند تا در نهایت عقوبت بیشتری ببیند. (هاشمی خویی، ۱۴۰۰ق، ج ۲، ۶۲)

علاوه بر این خداوند به ابلیس مهلت داد تا مستحق چنین لعنتی که تا قیامت است، گردد: «وَإِنَّ عَلَيْكَ اللَّعْنَةَ الَّتِي يَوْمَ الدِّينِ (حجر، ۳۵) (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵، ج ۱۶، ۱۸۱) همانند مهلتی که خداوند به کفار می دهد تا بر گناهان خود بیافزایند. در پاسخ به این سوال که چرا خداوند به کافران و عاصیان مهلت می دهد؟ خود خداوند فرمود: «و لا يحسبنّ الذين كفروا أنّ ما نملى لهم خیر لأنفسهم أنّما نملى لهم ليزدادوا إثما و لهم عذاب مهین.» (آل عمران،

و البته این با فرمایش حضرت کامل می شود که فرمودند: «إِنْجَازاً لِلْعِدَّةِ» خداوند به اقتضای عدالتش، عمل هیچ شخصی را نابود نمی کند؛ شیطان از افرادی بود که مدت زمان طولانی، خداوند را عبادت می کرد. خداوند با دادن این مهلت خواسته تا عبادت طولانی او را قبل از روز قیامت به نحوی جبران کند که در آخرت جزای خیری برای او باقی نماند. (هاشمی خویی، ۱۴۰۰ق، ج ۲، ۶۳)

گفته شده اجابت خواسته شیطان از سوی خداوند به این دلیل بوده است که هیچ کس از درگاه خداوند نومید نشود عاصیان هم از رحمت و اجابت خداوند ناامید نشوند با توجه به اینکه حتی شیطان را ناامید نکرد.

که بعید نیست این هم از دلایل مهلت دادن خداوند به شیطان باشد. اما آنچه که بحث را کامل می کند توجه به همان فرمایش حضرت علی (ع) است که در میان بحث به آن اشاره شد حدیث کامل این است امیرالمومنین (ع) در نهج البلاغه می فرماید: «فَأَعْطَاهُ اللَّهُ النَّظْرَةَ اشْتِخَاقًا لِلْسُّخْطَةِ وَ اشْتِثْمَامًا لِلْبَلِيَّةِ وَ اِنْجَازًا لِلْعِدَّةِ»؛ (نهج البلاغه، خطبه اول، ۴۲) خداوند شیطان را برای مستحق شدنش به خشم حق، تمام کردن آزمایش و به انجام رسیدن وعده اش مهلت داد؛

پس می توان گفت پذیرش این درخواست شیطان به دلایلی چون آزمایش و امتحان

، خشم و غضب خداوند نسبت به شیطان و مهلت برای افزایش گناهان خود او است نه فرزندان آدم.

بنابراین، این برداشت که خداوند با قبول درخواست شیطان و مهلت دادن به او جانب وی را گرفته و به ضرر بندگانش عمل کرده یک پیشداوری اشتباه است؛ خداوند به این مخلوق پر مدعا صرفاً میدان عمل داد چون می دانست که نهایتاً خطری برای بندگان مومن او نمی تواند داشته باشد. کما این که در آیاتی از قرآن کریم نیز به همین نکته اشاره شده است (۴۲حجر، ۹۹نحل، ۶۵اسراء):

از طرفی این نکته بسیار مهم است که خداوند دست شیطان را باز نگذاشته تا هرآنچه می خواهد انجام دهد بلکه فقط به او یک فرصت زمانی و یک ابزار به نام وسوسه داد. در واقع اینان با تشویق و ترغیب و وسوسه مردم را به اعمال و کردار ناپسند صرفاً دعوت می کنند، اما نه تسلطی دارند و نه اجباری در کار است. " و ماکان لی علیکم من سلطان" (ایه ۲۲ سوره ابراهیم)

نکته دیگر اینکه خداوند بندگانش را بی دفاع رها نکرده بلکه هم پناهگاه برای آنها تدارک دیده و هم اسلحه و سپر و آنچه خداوند حزب خود را به آن تجهیز نموده از سلاح هایی که به شیطان اجازه استفاده از آن ها را داده بیشتر و موثرتر است. از جمله آنها قبول کردن سرپرستی و ولایت ائمه علیه السلام است علی علیه السلام به یکی از یارانش می فرماید: کمیل! با ولایت ما مال و فرزندات را از شر شیطان آزاد کن. (ابن شعبه حرانی، ۱۳۸۲، ۲۶۵)

و همچنین در مقابل باب توبه را برای انسان باز گذاشته است. غفران و آمرزش از طرف او بسیار است. عنایات و الطاف خود را شامل حال بندگان قرا داده است. علاوه بر کمک های خودش راهنمایان متعددی فرستاده است و...

نتیجه گیری

خداوندی که شیطان را افرید و به او مهلت داد همان خدایی است که انسان را آفرید و به او توانایی های داد و برایش مسیر رشد و کمال قرار داد و در جهت انتخاب مسیر کمال و خیر، امکانات فراوانی را در اختیار او گذاشته است از جمله: فطرت و گرایش ذاتی به خداوند فَطَرَتَ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا، کمک خداوند به هدایت انسان: «قُلِ اللَّهُ يَهْدِي لِلْحَقِّ». الهام خوبی ها و بدی ها به انسان فَأَلَّهَمَّهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهُ، محبوب قرار دادن ایمان به خداوند حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَ زَيَّنَّهُ فِي قُلُوبِكُمْ، یاری رساندن ویژه به مؤمنان الَّذِينَ جَاهَدُوا فِيْنَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ.

برای تحقق مسئله اختیار و امتحان واقعی، علاوه بر وجود امکانات زیاد مثل، الهامات الهی در جانب خیر، وجود نیرویی در جانب شرّ نیز لازم است تا انسان را به سوی شرّ، وسوسه کنند و انسان در میان دو دعوت، مسیر خیر را انتخاب و با عوامل گرایش به شرّ، مبارزه و جهاد کند و با این جهاد، به عالی ترین درجات کمال اختیاری دست یابد.

ابلیس با تمرد اختیاری و رانده شدن از درگاه خداوند و تقاضای مهلت، به منظور فریب انسان، بهترین گزینه بود تا در مقابل عوامل هدایت الهی، وسوسه گر انسان، به جانب شرّ باشد. شیطان گرچه دعوت کننده به سوی شرّ است؛ اما وجود او در کلّ نظام هستی، امری خیر محسوب می شود؛ زیرا ناخود آگاه باعث رسیدن انسان های کمال جو، به عالی ترین مدارج کمال می شود. و همین نگاه را می توان به کل مسئله شر داشت که در ظاهر و نگاه ابتدایی شرند اما در واقع مفید و حتی لازم در زندگی بشر.

در کنار همه اینها، خداوند، عادل است و ذره ای ظلم نمی کند و اجر عمل هر کس را زیادتر از استحقاقش می دهد. ابلیس، نافرمانی و عصیان کرد و چنین موجودی، نمی تواند در بهشت جای گیرد؛ اما از سوی دیگر، او مقدار زیادی عبادت کرد و خداوند به مقتضای عدلش، باید پاداشی برای او در نظر بگیرد بنابراین با درخواست وی مبنی بر باقی ماندن و طلب امکاناتی برای به گمراهی کشاندن انسان ها، موافقت کرد.

در نهایت اینکه، شیطان تنها قدرت فریب کسانی را دارد که با انتخاب خود، ولایت او را بپذیرند و تحت سرپرستی او در آیند؛ قدرت او، تنها در محدوده وسوسه است، که آن را از راه هایی مانند زینت دادن کارهای زشت و وعده های دروغین برای به فساد کشاندن انسان، عملی می سازد. اما خداوند، کید و مکر شیطان را در مقابل ریسمان های محکم الهی، ضعیف شمرده است.

فهرست منابع

قرآن کریم

نهج البلاغه

۱. ابن شعبه حرانی، (۱۳۸۲)، حسن بن علی، تحف العقول، ترجمه جنتی، تهران، چاپ: اول.
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، بیروت: دار الفکر للطباعة والنشر و التوزیع، دارصادر، چاپ سوم.
۳. آلوسی، سید محمود، (۱۴۱۵ق)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، تحقیق: علی عبدالباری عطیه، بیروت: دارالکتب العلمیه، چاپ اول.
۴. آملی، سید حیدر، (۱۴۲۲ق)، تفسیر المحيط الأعظم و البحر الخضم، تحقیق: سید محسن موسوی تیریزی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، چاپ سوم.
۵. حسینی همدانی نجفی، محمد، (۱۳۶۳)، درخشان پرتوی از اصول کافی، قم: چاپخانه علمیه قم، چاپ اول.
۶. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۲۶)، المفردات فی غریب القرآن، بیروت، دارالمعرفه، چاپ چهارم.
۷. زارع، حسین، سلیمانیان، مصطفی، (۱۳۹۴)، بررسی فلسفه وجودی شیطان، مجله تحقیقات کلامی، شماره ۱۱
۸. شریف الرضی، محمد بن حسین، (۱۴۱۴ق)، نهج البلاغه (للصبحی صالح)، قم: هجرت، چاپ اول.
۹. شهرستانی، محمد بن عبد الکریم، (۱۳۶۴)، الملل و النحل، قم: الشریف الرضی، چاپ سوم.
۱۰. (۱۳۷۳)، الملل و النحل، ترجمه افضل الدین صدر ترکه اصفهانی، و مصطفی بن خالق دادهاشمی، تصحیح سید محمد رضا جلالی نائینی، تهران، اقبال، چاپ چهارم.

۱۱. صادقی تهرانی، محمد، (۱۳۶۵)، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن، قم: انتشارات فرهنگ اسلامی، چاپ دوم.
۱۲. صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (1383)، شرح أصول الكافي (صدرا)، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، محقق: محمد خواجه‌ای، چاپ اول.
۱۳. طالعی، عبدالحسین، (۱۳۹۵)، پاسخ به هفت شبهه ابلیس، فصلنامه تخصصی مطالعات قرآن و حدیث سفینه، ش ۵۲ «ویژه عدل الهی»، صص: ۱۴۲-۱۲۵.
۱۴. طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۳۷۴)، ترجمه تفسیر المیزان، مترجم: سید محمد باقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ پنجم.
۱۵. فخر رازی، محمد بن عمر، (۱۴۲۰ق)، مفاتیح الغیب (تفسیر کبیر)، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم.
۱۶. فراهیدی، خلیل بن أحمد، (۱۴۰۹ق)، کتاب العین، قم: نشر هجرت، چاپ دوم.
۱۷. فیومی، احمد بن محمد، (۱۴۱۴ق)، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر، قم: مؤسسه دار الهجرة، چاپ: دوم
۱۸. مجلسی، محمد باقر، (۱۴۰۳ق)، بحار الانوار، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۱۹. مجله پرسمان، اسفند ۱۳۸۷ و فروردین ۱۳۸۸، شماره ۷۴ و ۷۵.
۲۰. هاشمی خویی، میرزا حبیب الله، (۱۴۰۰ق)، منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغة (خوئی)، مترجم: حسن حسن‌زاده آملی و محمد باقر کمره‌ای، محقق / مصحح: ابراهیم میانجی، تهران: مکتبه‌ی اسلامیة، چاپ چهارم.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۱۵۲ - ۱۱۹

بررسی رابطه مفاد احادیث طینت با اختیار انسان و عدل الهی

سید باقر سیدی بنایی^۱

عبدالله نیکنام^۲

چکیده

برخی احادیث، مشعر به این معنا هستند که سعادت یا شقاوت انسان، امری از پیش تعیین شده است و طینت او تعیین کننده سرنوشت اوست. این احادیث به «احادیث طینت» مشهورند. پرسش مهم بر سر راه این احادیث، نسبت این روایات با اختیار انسان و منافات مفاد ظاهری آنها با عدل الهی است. پاسخ به این پرسش مستلزم بررسی سند و دلالت احادیث یادشده است. این مقاله در مقام بررسی حمل مفاد و دلالت این احادیث بوده و کوشیده است به این نتایج دست یابد که: اولاً: روایات طینت ناظر به هر دو بعد جسمانی و روحانی انسان هستند؛ ثانیاً: طینت و فطرت رابطه‌ای با یکدیگر ندارند؛ ثالثاً: منافاتی بین اختیار انسان و مفاد روایات طینت وجود ندارد؛ رابعاً: این روایات منافاتی با عدل الهی ندارند؛ زیرا اگر اختلافات انسانها، به خود مخلوق برگردد، تفاوت است نه تبعیض یا خلاف عدل؛ و اگر اختلافات به خداوند برگردد، به دو نوع قابل تفکیک است: برخی وجودشان و برخی عدمشان خلاف عدل است. به طور کلی، نبود اختلاف میان مخلوقات با عدل الهی ناسازگار است..

واژگان کلیدی

طینت، فطرت، اراده، اختیار، سعادت، شقاوت.

۱. استادیار گروه الهیات، واحد بناب، دانشگاه آزاد اسلامی، بناب، ایران (نویسنده مسئول)

Email: Seyyedy_bonab@yahoo.com

۲. دانش آموخته سطح ۳ تخصصی کلام اسلامی حوزه علمی حضرت ولی عصر «عج» بناب.

پذیرش نهایی: ۹۸/۱۰/۱۹

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۶/۴

طرح مسأله

همه مذاهب تصریح دارند که عقاب و مجازات شخص، بدون برخورداری او از اختیار و توان تخلف، امری ناپسند است. بنابراین، کسی با اختیار خود برخلاف قانون عمل کند - چه قانون شرعی و چه قانون سیاسی مدنی و... عقلا مستحق کیفر است. در دیدگاه شریعت الهی، برای مجازات، علاوه بر اختیار، شرایط تکلیف نیز لازمند. یعنی مکلف باید عاقل و دارای تمیز خوب و بد باشد و نیز دستور و قانون به او ابلاغ شده باشد؛ پس عقلی که مایه تمیز میان انسان و حیوان است به انسان شرافت تکلیف بخشیده است و در نتیجه پاداش و کیفر به واسطه عقل انجام می‌گیرد. عقل می‌گوید اطاعت مولی الموالی واجب است و مخالفتش قبیح است و با عقل است که مولی و حق او شناخته می‌شود و به سرای آخرت که جایگاه پاداش و کیفر است معرفت حاصل می‌شود. پس اگر انسان با اختیار و اراده خود و بدون آن که اضطرار و جبر، با قانون مولوی مخالفت کرد، همه عقلا حکم به عقوبت او خواهند کرد؛ همچنان که در همه جوامع بشری رسم بر این است. لذا شاید بتوان گفت اگر راهی برای نفی حکم عقلا بر مجازات متخلف مختار و آگاه وجود داشته باشد، باید راهی برای رهایی از مجازات خدای تعالی در پی معصیت و تخلف از حکم او نیز وجود داشته باشد (ر.ک: امام خمینی (ره)؛ طلب و اراده، ص ۱۴۱).

اما عقل در این زمینه بر این معنا حکم می‌دهد که مجازات و یا پاداش، باید متناسب با ویژگی‌ها، برخورداری‌ها و با ملاحظه اختلافات میان افراد و اشخاص باشد. چه بسا اعمالی که در ملاحظه دقیق و سنجش تفاوت‌ها، پیش از قضاوت نهایی و صدور حکم، از تخلف، به امری مجاز تغییر یابد. بنابراین ملاحظه کیفیت اختلاف در سرشت افراد انسان مؤلفه مؤثری در فرایند فهم و تفسیر روایاتی است که در ظاهر بیانگر جبر می‌باشند. از جمله روایتی منقول از امام علی (ع) که در مفاد آیه، طینت بد را موجب افساد در زمین دانستند (مجلسی؛ احتجاجات، موسی خسروی، ج ۱، ص ۱۹۵).

متفکران مسلمان در فهم و تفسیر این روایات نظرات مختلفی دارند؛ اما برخی از اختلافات، ناشی از عدم دقت در ابعاد روایات و غفلت از بررسی لوازم و مفاهیم مرتبط با طینت است.

۱. مفاهیم پژوهش

۱.۱. طینت

«طینت» وزن فعله از ماده «طین»، برای بیان نوع انجام دادن عملی به کار می‌رود. مثل «جلس بکر جلسه زید»، یعنی بکر همگون و همانند نشستن زید نشست. طین در لغت به معنای «تراب او رمل و کلس یجبل بالماء یطلی به» (شرتونی؛ اقرب الموارد، ج ۳، ص ۴۱۲) آمده است. «طینه» به معنای «القطعة من الطین»، «الخلقة و الجبله» (همان) و نیز «الطبیعة» (المعجم الوسیط، ص ۵۷۴) آمده است. «طان الله فلانا علی الخیر او الشر» یعنی «جبله و فطره» و «طان الله فيه كذا من الصفات» یعنی «غرسها فيه و فطره علیها» (همان). طبق این معانی، طینت نوعی از خلق‌های خداوند متعال می‌باشد که در مورد انسان صورت گرفته و حق تعالی اراده کرده تا انسان به آن نحو به عالم هستی پای گذارد.

۲.۱. سعادت و شقاوت

سعادت، یعنی «معاونة الله الانسان علی نیل الخیر» (همان، ص ۴۳۰). این تعریف دینی است. اما سعادت معنای عامی دارد و آن رسیدن به خیر است؛ چه خیر شرعی چه خیر مادی. البته گاه ممکن است این دو باهم در تضاد باشند. شقاوت ضد سعادت و به معنای نرسیدن به خیر است. شقاوت نیز دو نوع شرعی و مادی دارد و حکم یادشده در این مورد نیز جاری است.

۳.۱. جبر

جبر در اصطلاح کلامی به مجبور بودن انسان برای انجام افعالش اطلاق می‌شود. بدین معنا که انسان در انجام افعال هیچ اختیار و توانی از خود ندارد.

۴.۱. عدل

عدل به «اعطاء المرء ما له اخذ ما علیه» (همان، ص ۵۸۸) معنا شده است؛ یعنی حق هر شخصی به او داده شود و هر چیزی که باید از او گرفته شود، از او گرفته شود. عدل در اصطلاح کلامی به این معناست که خداوند متعال هر چیزی را در جای خودش قرار می‌دهد.

۲. پیشینه و امتیاز پژوهش

در مورد شبهه احادیث طینت تحقیقاتی به دست علمای پیشین و معاصر صورت

گرفته است؛ اما در برخی از آن‌ها اشکالات و کاستی‌هایی وجود دارد. برای نمونه: علامه مجلسی در کتاب «بحارالانوار» پس از نقل اقوال، می‌گوید: ما از فهم این احادیث عاجزیم. علامه طباطبایی (ره) در تفسیر «المیزان»، به تقسیم‌بندی احادیث طینت پرداخته و برخی از اقسام از بحث نوشتار حاضر خارجند. امام خمینی (ره) در «رساله طلب و اراده» پاسخ صحیحی داده، اما با تقسیم‌بندی احادیث طینت می‌توان پاسخ مطلوب‌تری برای هر قسم ارائه کرد. شهید مطهری (ره) نیز برای حل مسئله عدل پاسخی داده که قابل تأمل است.

۳. دلالت احادیث طینت

علامه طباطبایی (ره)، روایات مرتبط با موضوع طینت را در پنج دسته طبقه‌بندی کرده است؛ اما با نظری دیگر، می‌توان آنها را در هفت دسته طبقه‌بندی کرد. البته مطلب مهم این است که کدام گروه از این احادیث به جبر یا عدم آن در آفرینش انسان دلالت دارند.

۳.۱. دسته اول

این دسته، بر این معنا دلالت دارند که خدای متعال مردم را بر دو گونه «سعید و شقی» «کافر و مؤمن» آفریده است. از جمله: امام باقر (ع) ذیل آیه «كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ فَرِيقًا هَدَىٰ وَ فَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ» (اعراف: ۲۹-۳۰) فرمود: «خداوند در همان حین که شر را خلق می‌کرد «مؤمن و کافر» «شقی و سعید» را خلق فرمود و در روز قیامت هم مهتدی و هم گمراه مبعوث می‌شوند». رسول خدا (ص) فرمود: شقی کسی است که در شکم مادرش شقی بوده و سعید کسی است که در شکم مادرش سعید آفریده شده (قمی؛ تفسیر قمی، ج ۱، ص ۲۲۷؛ مجلسی؛ بحارالانوار، ج ۵، ص ۱۵۹-۱۵۷).

آیاتی نیز با این دسته از روایات موافق است؛ از جمله: «هو الذی خلقکم فمنکم کافرٌ و منکم مؤمنٌ» (تغابن: ۲).

در معنای این روایات، دو نظر متصور است: اول: اگر به ظاهر این روایات بدون در نظر گرفتن سیاق و قرینه‌ای اکتفا شود، این معنا حاصل می‌شود که: «شقاوت فعلی شقی و سعادت فعلی سعید، نشأت گرفته از خلقت اوست». دوم: علامه طباطبایی می‌گوید: این گونه آیات و روایات چندان اشکال ندارد؛ آیات دلالت دارد بر اینکه اجمالاً نوع انسان بر قضای الهی به دو وجود و دو قسم تقسیم شده و اما تفصیل این اجمال و این که چه

کسانی از این قسم و چه اشخاصی از آن قسم‌اند، مربوط به اعمال اختیاری خود آنان است و این بستگی به عملشان دارد و به عبارت دیگر آن قضایی که در اول خلقت و ابتدای وجود گذاشته شده قضای مشروط بوده و اما در مرحله بقاء وقتی آن مشروط مطلق و حتمی می‌شود که پای افعال اختیاری به میان آید چون افعال اختیاری است که مستتبع سعادت و یا شقاوت و مستلزم هدایت و یا ضلالت می‌شود.

این احادیث در معنای اول با بحث حاضر مرتبط و قابل بررسی‌اند؛ اما طبق تفسیر علامه، ارتباطی به بحث حاضر ندارند؛ اما آیا تفسیر علامه در مورد همه احادیث و آیات جاری است؟

تفسیر ایشان تفسیر خوبی است. زیرا موضوع روایات و آیه جنس انسان است نه مصادیق خارجی انسان؛ اما در مورد روایات نبوی (ص) «الشقی شقی من بطن امه و السعید سعید من بطن امه»، محل تأمل است. چون موضوع نوع انسان نیست که گفته شود قضای الهی این است که بعضی انسان‌ها طبق اختیار خودشان شقی و بعضی سعید باشند و علاوه بر آن چه نوع شقی و چه افراد سعید مراد باشد این تفسیر نمی‌تواند در مورد این روایت جاری شود؛ اما نکته وارد بر کلام علامه این است که: ایشان فرمود: «اجمالاً نوع انسان بر قضای الهی بر دو وجود تقسیم می‌شود». یعنی این که بعضی انسان‌ها کافر و بعض دیگر مؤمن و بعضی شقی و بعض دیگر سعید می‌باشند؛ در ادامه فرمود: «اما این که چه کسانی از این قسم و چه کسانی از آن قسم‌اند مربوط به خود انسان‌ها هستند». ولی این بیان نه تنها نافی جبر نیست بلکه مثبت جبر است.

توضیح این که: مقصود از جمله «نوع انسان یا کافر است و یا مؤمن»، این است که نوع انسان گریزی از کفر ندارد. اگر تاریخ تکرار شود، باز انسان‌ها کردار خوب یا بد داشته، گروهی سعید و گروهی شقی خواهند شد. اما از نظر علامه این سخن با اختیار انسان منافات ندارد؛ زیرا تاریخ انسان‌ها به طبع است نه به قسر، تا جبری حاصل شود. حال آن که این سخن، هم با اختیار تامه انسان‌ها - که امکان سعادت یا شقاوت همگانی انسان‌ها را اقتضا می‌کند - و هم با حکمت و ارادة الهی - که رشد و شوق انسان به کمال را اقتضا می‌کند - منافات دارد و جبر را اثبات می‌کند.

۲.۳. دستة دوم

روایاتی گویای این مطلبند که: خدای سبحان برخی خلایق را از گِل پاک بهشت آفریده و سرانجامشان بهشت است و برخی را از گل ناپاک جهنم آفریده و بازگشتشان نیز به سوی جهنم است. امام زین العابدین (ع) فرمود: «خداوند متعال میثاق شیعیان ما را بر ولایت ما گرفت. آنان کم‌وزیاد نمی‌شوند خداوند متعال ما را از طینت علیّین و شیعیان ما را از طینتی پایین‌تر از آن و دشمنان ما را از طینت سجین و شیعیانشان را از طینتی پایین‌تر از آن خلق آفرید (مجلسی؛ همان، ج ۵، ص ۲۴۹؛ صفار؛ بصائر الدرجات، ص ۱۷ و ۱۸). در کتاب علل الشرایع نیز از «حبة عَرْنی» از امام علی (ع) روایت شده: خدای تعالی آدم را از قسمت بیرونی روی زمین آفرید و چون خاک‌ها و سرزمین‌ها مختلف‌اند بعضی بایر و بعضی شوره‌زار و بعضی پاکیزه و حاصل خیز است از این رو ذریه آدم نیز بعضی نیکوکار و بعضی بدکار شدند (محمد باقر مجلسی؛ همان، ج ۵، ص ۲۳۹؛ ابن بابویه؛ علل الشرایع، ج ۱، ص ۸۳). این دسته روایات طبق تفسیر پیش گفته با بحث حاضر مرتبطند.

۳.۳. دستة سوم

گروهی از روایات خلقت مطیع را منتهی به آب گوارا و عاصی را منتهی به آب تلخ و شور می‌دانند. امام صادق (ع) فرمود: «خدای عزوجل آب گوارایی آفرید و از آن اهل طاعت را خلق فرمود، بار دیگر آب تلخی آفرید و از آن اهل معصیت را خلق کرد تا این دو آب به هم درآمیزد و مخلوط شوند که اگر چنین نمی‌کرد مؤمن جز از مؤمن و کافر جز از کافر متولد نمی‌شد» (ابن بابویه؛ همان، ج ۱، ص ۸۴). محمد بن سنان می‌گوید از امام صادق (ع) پرسیدم: اولین چیزی که خدای تعالی خلق فرمود چه بود؟ ایشان فرمود: چیزی بود که عالم از آن آفریده شده؛ عرض کردم آن چه بود؟ فرمود: آب بود، خدای تعالی نخست دو دریای آب، یکی گوارا و یکی تلخ آفرید؛ آنگاه به آب گوارا نظر انداخته صدایش زد دریای آب گوارا عرض کرد: لبیک و سعَدیک؛ فرمود: برکت و رحمت من در تو است؛ بهشتم و اهل طاعتم را از تو خلق می‌کنم. آنگاه به دریای شور نظر افکنده او را صدا زد، دریا جواب نداد. بار دیگر صدا زد، جواب نداد، تا سه بار. لاجرم فرمود: لعنتم بر تو باد من دوزخیان و اهل معصیتم را از تو خلق می‌کنم آنگاه بار دیگر امر

فرمود تا به هم مخلوط شدند؛ از همین جهت است که می‌بینم مؤمن از کافر و کافر از مؤمن پدید می‌آید (همان، ص ۸۳).

در تفسیر عیاشی از امام صادق (ع) نقل شده: «خدای تعالی به آبی فرمود شیرین و گوارا باش تا از تو اهل طاعت را خلق کنم و به آبی فرمود شور و تلخ شو تا از تو آتشم و اهل معصیت را بیافرینم آنگاه آن دو آب را بر گل جاری ساخت...» (عیاشی؛ تفسیر عیاشی، ج ۸، ص ۳۵۸، به نقل از المیزان). این روایات نیز طبق معنای ظاهرشان با بحث حاضر مرتبطند و شبهه جبر شامل این روایات هم می‌شود.

علامه می‌نویسد: احادیث بسیاری از امیرالمؤمنین (ع) و امام باقر (ع) و امام صادق (ع) هم معنای این احادیث وجود دارد. سه روایت نقل شده و روایات هم‌مضمون آنها، به دو قسم تقسیم می‌شوند:

۱. روایاتی که آب گوارا و تلخ را ذکر کرده و می‌فرماید خدای سبحان آن دو را بر گلی که انسان را از آن آفرید جاری ساخت و گل‌ها به جهت اختلاف آب‌ها مختلف شدند. معنای این قسم از اخبار، به همان طایفه دوم باز می‌گردد. بنابراین مطالبی که آنجا گذشت، در این مورد نیز جاری است.

۲. اخباری که تنها متعرض خلقت انسان نیست؛ بلکه خلقت هر موجودی را حتی خلقت بهشت و دوزخ را از آن دانسته می‌فرماید: «اختلاف آب‌ها منشأ اختلاف خصوصیات مردم در سعادت و شقاوت است». این معنایی است که در قسم اول روایات بود؛ لذا مطالب ارائه شده در آنجا، در این مورد نیز جاری است.

اما نکته جالب توجه در این احادیث، این است که صدر این احادیث می‌تواند از بحث ما خارج باشد. زیرا فی‌المثل گفته است: بهشت و اهل طاعت را از آب گوارا و جهنم و اهل معصیت را از آب تلخ خلق کرده‌ایم. این، دلالتی ندارد که این آب‌ها تأثیر در شقاوت و سعادت دارند؛ زیرا خداوند متعال با علم قبلی خودش می‌دانست که چه کسی مؤمن و چه کسی کافر خواهد شد. لذا برای بالا بردن منزلت مؤمن او را از آب گوارا خلق کرده و برای پایین آوردن منزلت کافر او را از آب تلخ خلق کرده و این قضیه اعم از این است که آیا اختلاف آب‌ها تأثیری در شقاوت و سعادت دارند یا نه؟ اما با در نظر گرفتن شرطی که

در آخر هر حدیث شده، این احادیث داخل در محل بحث می‌شوند. چون فی‌المثل خداوند متعال فرموده: «سپس امر کرد تا این دو آب باهم مخلوط شدند و اگر چنین نمی‌کرد مؤمن جز از مؤمن و کافر جز از کافر متولد نمی‌شد». یعنی اگر خداوند این کار را نمی‌کرد، فرزند مؤمن لاجرم و اجباراً مؤمن می‌شد و فرزند کافر لاجرم کافر می‌شد. این عبارت نشانگر تأثیر این آب‌ها در شقاوت و سعادت انسان است و با مخلوط شدن، ماهیت آن‌ها از بین نرفته است. لذا همچنان در انسان تأثیر می‌گذارند. پس طبق لحاظ شرط، احادیث با مسئله مورد مرتبند اما اگر حدیثی این شرط را نداشته باشد از محل بحث خارج می‌شود.

۴.۳. دسته چهارم

روایاتی، اختلاف در خلقت را به اختلاف در نور و ظلمت می‌داند. از امام صادق (ع) نقل شده: «خدای تبارک و تعالی ما را از نور آفرید که آن نور نیز از نور دیگر خلق شده و اصلش از طینت اعلی‌علیین است و دل‌های شیعیان ما را از آب و گلی آفرید که بدن‌های ما را خلق کرده و بدن‌های آنان را از طینتی پایین‌تر از آن آفرید به همین جهت است که دل‌های شیعیان همواره متمایل به سوی ما است برای این که از همان چیزی آفریده شده‌اند که ما آفریده شده‌ایم» (ابن بابویه؛ همان، ج ۱، ص ۱۱۷؛ محمدباقر مجلسی؛ همان، ج ۵، ص ۲۴۳). نیز: رسول خدا (ص) می‌فرمود: «خداوند تعالی مرا، علی بن ابی‌طالب (ع) را، فاطمه (س) و حسنین (ع) و ائمه: را از نوری ایجاد فرمود، و سپس آن نور را فشرده و شیعیان ما از آن نور پدید آمدند. پس ما خدا را تسبیح کردیم و شیعیان ما نیز تسبیح کردند، و ما خدا را تقدیس کردیم و شیعیان ما تقدیس کردند، و ما لا اله الا الله گفتیم و خدا را به وحدانیت خواندیم شیعیان ما نیز تهلیل گفتند، و ما خدا را تمجید نموده، بزرگ داشتیم شیعیان ما نیز تمجید کردند، و ما خدا را به یگانگی و وحدت خواندیم شیعیان ما نیز خدا را به وحدت و یگانگی خواندند» (حسینی طهرانی؛ امام شناسی، ج ۳، ص ۸۵).

علامه طباطبایی معتقد است: برگشت این دسته از روایات به همان روایاتی است که دلالت می‌کنند بر این که انتهای خلقت و ریشه آن طینت علیین و طینت سحجین است. با این تفاوت که در این روایات این معنا اضافه شده است که انسان پس از خلقت مبدل به نور و

ظلمت می‌شود.

اما نکته قابل توجه این است که روایات این دسته برخلاف دسته‌های قبل، ظهور در جبر ندارند. بلکه نهایت دلالتی که دارند این است که خداوند متعال طینت شیعیان را از طینت ائمه اطهار: ایجاد کرده است و این عبارت منافاتی با اختیار ندارد. چون می‌توان گفت خداوند با علم قبلی خود می‌دانسته که چه افرادی با اختیار خود شیعه و چه افرادی غیر شیعه خواهند شد. لذا برای این که مقام شیعیان را بالا برد خمیرمایه آن‌ها را پاک کرده تا هیچ آلودگی نداشته باشند. اما این کار دلالتی بر تأثیر گذاری ندارد و این قضیه اعم از این است که این نوع اختلاف تأثیری در مؤمن یا کافر شدن فرد دارد یا نه. البته طرح مسئله «میل» به خاطر سنخیت شیعیان با ائمه اطهار: است و هرچیزی به سوی اصل و سنخ خود متمایل است. لکن صرف میل داشتن دلالتی بر این که حتماً به آن طرف خواهد رفت وجود ندارد. اما روایات قبلی ظهور در این داشتند که انتخاب راه سعادت یا شقاوت بستگی به طینت آن‌ها دارد و لذا این دسته از روایات از محل بحث و شبهه جبر خارج می‌شود. اما نسبت و ارتباط این روایات با عدل الهی، در ادامه مطرح و بررسی خواهد شد.

در نتیجه این روایات طبق تفسیر علامه با مسئله مورد بحث مرتبطند؛ اما طبق نکته‌ای که ذکر شد، از محل بحث خارج بوده و منافاتی با عقل و شرع نخواهد داشت.

۵.۳. دسته پنجم

این گروه، روایاتی دال بر انتقال حسنات افراد شقی در روز قیامت به نامه اعمال افراد سعید و بالعکس می‌باشند (محمدباقر مجلسی؛ همان، ج ۵، ص ۲۴۸). اما این روایات به خاطر این که ناظر به حکم الهی در روز قیامتند، از محل بحث (سعادت و شقاوت انسان در دنیا) خارجند (طباطبایی؛ ترجمه تفسیر المیزان، ج ۸، ص ۱۱۹ به بعد).

۶.۳. دسته ششم

این دسته روایات بر نحوه خلقت اولیه انسان و حضرت آدم (ع) دلالت دارند. مثل روایت: «... و آدم را آدم نامیده‌اند زیرا او را از پهن دشت زمین آفریده‌اند (ادیم زمین = یعنی روی زمین) و جریان چنین بود که خداوند جبرئیل را فرستاد و دستور داد از روی زمین چهار خمیره بیاورد. طینت بیضاء، طینت حمراء، طینت غراء، طینت سوداء و آن را از

دشت هموار و ارتفاعات جمع کند و دستور داد چهار نوع آب نیز بیاورد آب گوارا، آب شور، آب تلخ و آب بدبو. او را امر کرد که آب را بر روی خاک بریزد و با دست خود خمیر نماید. نه خاک‌ها زیاد آمد که احتیاج به آب داشته باشد و نه از آب زیاد آمد که احتیاج به خاک داشته باشد. آب گوارا را در حلق او و آب شور را در دو چشم او و آب تلخ را در گوشش و آب بدبو را در دماغش وارد کرد» (محمدباقر مجلسی؛ احتجاجات، ج ۲، ص ۱۴).

این احادیث هم از محل بحث خارجند؛ زیرا بر چگونگی خلقت انسان و یا به عبارتی محتوای گلی که حضرت آدم(ع) از آن خلق شد دلالت دارند. نه تأثیر نحوه خلقت بر سعادت و شقاوت انسان.

۷.۳. دسته هفتم

روایاتی تنها بر خمیر مایه اولیه شیعیان و غیر شیعیان دلالت دارند و علت شیعه شدن برخی و شیعه نشدن برخی دیگر را بیان نمی‌کنند. مانند این حدیث: «امام صادق(ع) از پدرش از طریق جابر بن عبدالله انصاری که گفت: شنیدم از رسول خدا(ص) که به علی بن ابی طالب(ع) می‌فرمود: آیا تو را خوشنود و شادمان نکنم؟ آیا عطایت نکنم؟ آیا مژده به تو ندهم؟ عرض کرد: چرا ای رسول خدا مژده‌ام ده! فرمود: همانا من و تو از یک طینت آفریده شدیم، پس مقداری از آن طینت زیاد آمد و خدای تعالی از آن زیادی، شیعیان ما را آفرید، و چون روز رستاخیز شود مردمان را بنام مادرانشان بخوانند، جز شیعیان ما که آنها را بنام پدرانشان بخوانند و این بخاطر (حلال‌زادگی و) پاکی و پاکیزگی زاد و بوم آنها است» (مفید؛ الارشاد، ترجمه رسولی محلاتی، ج ۱، ص ۳۷). این روایات، مثل روایات دسته چهارم از محل بحث خارجند.

از جمع‌بندی این هفت دسته چنین به دست می‌آید که: تنها روایات دسته اول، دوم و سوم با بحث حاضر مرتبطند؛ لذا فقط به این روایات پرداخته می‌شود.

پرسش دیگر در مورد دلالت این اخبار، این است که: این احادیث به کدام بعد انسان ناظرند؟ تنها به بعد مادی و بدن انسان؟ تنها به بعد روحی و روان انسان، یا هم بعد جسمی و هم بعد روحی او؟ اگر ناظر به یکی از این دو بعد باشند باز هم در محل داخلند یا نه؟

درباره پرسش اول، می‌توان گفت: روایات دسته اول ظهور در بعد روحانی دارند و اشاره‌ای به بعد جسمانی ندارند؛ زیرا بر این معنا دلالت دارند که خدای متعال مردم را در موقع خلقتشان دو گونه «سعید و شقی» خلق کرده است. اما منظور از مردم چیست آیا به جسم و بدن خاکی انسان مردم می‌گویند و یا نه به لحاظ روح افراد است که به آن‌ها مردم و آدم اطلاق می‌شود؟ مشخص است که شخصیت واقعی انسان از نظر تعالیم اسلامی، روح و روان و بعد روحانی اشخاص و انسان است. لذا وقتی خداوند مردم را به دو گونه خلق کرد، علاوه بر این سعادت و شقاوت اصالتاً و بالذات به بعد روحانی انسان منسوب می‌شود و تبعاً و بالعرض به بعد جسمانی انسان منسوب است. وقتی که امر دایر است بین انتساب سعادت و شقاوت به بدن یا روح، انتساب به روح مناسب‌تر است. اما دسته دوم و سوم از روایات، ظهور در بعد جسمانی دارند و علت ضلالت و سعادت روح انسان را در نحوه خلقت بعد جسمانی می‌دانند. مثلاً الفاظ مادی مثل گل پاک، گل ناپاک، آب گوارا، آب تلخ، در بعد جسمانی ظهور دارند. بنابراین، برخی روایات ناظر به بعد روحانی و برخی دیگر ناظر به بعد جسمانی انسان است.

اما در مورد سؤال دوم می‌توان گفت: اگر این روایات ناظر به بعد روحانی باشند قطعاً با بحث حاضر مرتبطند. چون در این صورت معنای روایات این می‌شود روح انسان به وسیله نوع خلقتشان یا سعید است و یا شقی.

اما اگر ناظر به بعد جسمانی باشد چطور؟ آیا باز هم داخل در محل بحث هستند یا نه؟ آیا بعد جسمانی انسان می‌تواند تأثیر در روح انسان بگذارد یا نه؟ و اگر تأثیر می‌گذارد به چه نحو می‌تواند تأثیر بگذارد؟ در جواب، آیت‌الله سبحانی در کتاب «الالهیات» می‌گوید: ترکیب نفس و بدن، اتحادی است نه انضمامی. ترکیب آن دو مثل ترکیب تخت مرکب شده از چوب و مسمار نیست؛ همچنین مثل ترکیب عناصر کیمیایی و شیمیایی نیست (سبحانی؛ الالهیات، ج ۴، ص ۳۰۷). از این عبارت نتیجه گرفته می‌شود که از اتحاد دو وجود (روح و بدن)، وجود ثالثی به نام انسان به وجود آمده است؛ لذا خصوصیات روح و بدن در این انسان هم وجود دارد. یعنی روح هر خصوصیتی داشته باشد در انسان هم هست، روح مجرد است لذا انسان هم بعد مجرد دارد، روح هر قوه‌ای داشته باشد انسان هم

آن قوه را دارد از طرفی هر خصوصیتی که بدن داشته باشد انسان هم دارد مثلاً بدن مادی است لذا انسان هم بعد مادی دارد، بدن انسان دارای حرکت و تضاد می‌باشد لذا انسان هم حرکت و تضاد دارد. البته در این میان تعدادی از خصوصیات هستند که به روح بما هو روح و به بدن بما هو بدن، ثابت می‌شود. یعنی اگر خالی از قیدوبند باشند، این خصوصیت ثابت می‌شود. لذا طبیعی است که به خاطر این ترکیب اتحادی و قیدوبندی که برای هر دو طرف به وجود آمده، بعضی از خصوصیات روح و بعضی از خصوصیات بدن از انسان سلب شود که به خاطر خارج شدن از محل کلام و بحث به آن خصوصیات پرداخته نمی‌شود.

پس نتیجه این که: خصوصیات در انسان «به معنای مرکب از روح و بدن» تأثیر می‌گذارد و تأثیر در کل، تأثیر در جزء هم می‌باشد. یعنی تأثیر در انسان نتیجه‌اش تأثیر در روح که جزء انسان است. لذا اگر بعد جسمانی انسان شقی یا سعید باشد، این شقاوت و یا سعادت به انسان مرتبط است و روح که جزء انسان است آن هم شقی یا سعید می‌شود پس در هر صورت این روایات با بحث حاضر مرتبط خواهند بود.

۴. رابطه طینت با فطرت

برخی علما، طینت و فطرت را یکی دانسته‌اند. فیض کاشانی می‌گوید:

نفوس منغمس در شهوات از آنجایی که بحسب فطرت ذاتی که تبدل و تغیر نمی‌پذیرد، طالب خیر محض و متوجه مبدأ وجود و بحسب طینت اولی موحدند با اینکه بواسطه کج نمودن طریق و انحطاط از درجات عالی انسانی و کسب ملکات و نیات مبدأ الم و عذاب دائمی بین آنان و حق حجب زیاد موجود است (فیض کاشانی؛ اصول المعارف، ص ۱۴۵).

همچنین در کتاب «خیرالاثر در رد جبر و قدر» آمده:

اموری که با این که ذاتی و مناسب ذات و به حسب قابلیت و ماهیت هستند، تغیرشان ممکن است، چون برودت برای آب و تکلیف و ندامت و عقوبت، همه، در این قسم امور است و طینات و ماهیات افراد انسان در این نوع امور مختلفند. بعضی در اصل فطرت و به حسب جبلت طینت، راغب به جود و عدل و مجملاً به افعال حسنه و اخلاق جمیله‌اند و

بعضی مایل به بخل و جور و اعمال سیئه و اخلاق رذیله. و هریک از این دو فرقه را اگرچه آنچه فطری ایشان است از خیر یا شر، آسان تر و اولی است اما خلاف آن نیز به سبب مرجحات خارج و سعی و مجاهده ممکن است، چنان که مخفی نیست (حسنزاده آملی؛ خیرالاثر در رد جبر و قدر، ۸۵).

اگر فطرت و طینت یکی باشند، همه مباحث، استدلال‌ها، اشکالات و جواب‌های مطرح در فطرت، در بحث طینت تکرار خواهد شد؛ لذا برای تبیین این سؤال لازم است اول معنای فطرت و سپس رابطه این دو بیان شود.

فطرت، در لغت به معنای شکافتن، گشودن، ابراز شیء، ابتداء، اختراع، ایجاد و ابداع آمده است (ابن منظور؛ لسان العرب، ج ۴، ص ۱۱۰۸: فطر). اما در اصطلاح حقیقتی راسخ در وجود انسان است که با غریزه کاملاً متمایز است. فطرت با بینش شهودی نسبت به هستی محض و کمال نامحدود همراه است و با کشش و گرایش حضوری نسبت به مدبری که جهل و عجز و بخل به حریم او راه ندارد آمیخته و هماهنگ است، فطرت انسانی مطلق‌بینی عملی است (ر.ک: امام خمینی(ره)؛ شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۷۷؛ مطهری؛ مجموعه آثار، ج ۳، ص ۴۵۸-۴۵۶). ضمن این که: ویژگی‌های فطرت عبارتند از: تحمیل ناپذیری، زوال ناپذیری، همگانی بودن و گرایش ذاتی به کمال مطلق.

با توجه به معنای لغوی یادشده، می‌توان گفت طینت و فطرت، دو مفهوم مترادف بوده و دلالت بر نحوه خاصی از آفرینش الهی می‌کنند؛ اما با توجه به معنای اصطلاحی، نمی‌توان فطرت و طینت را یکی دانست؛ زیرا در طینت نه «میل و گرایش به هستی محض و کمال نامحدود»، بلکه سعادت یا شقاوت فرد مطرح است. یکی دیگر از ویژگی‌های فطرت، تغییرناپذیری است؛ در حالی که طینت و شقاوت یا سعادت قابل تغییرند.

۵. دیدگاه علما درباره احادیث طینت

۱.۵. اقوال علمای شیعه

اندیشمندان شیعه در خصوص مفاد احادیث طینت چندین تفسیر ارائه کرده‌اند که در ادامه بیان می‌شود.

۱.۱.۵. ذاتی بودن سعادت و شقاوت

آخوند خراسانی، ذیل مبحث طلب و اراده در اصول می‌گوید: وقتی معصیتی از انسان سر می‌زند ابتدا اراده معصیت و پس از آن خود معصیت تحقق پیدا می‌کند. ریشه اصلی اراده معصیت مربوط به سوء سریره و شقاوت ذاتی عاصی است و او به خاطر همین سوء سریره به معصیت تمایل پیدا کرده و به دنبال آن معصیت را انجام داده است. همچنین طاعت که موجب استحقاق ثواب است، مسبوق به اراده است؛ اما ریشه اراده و علت اصلی آن سعادت و حسن سریره موجود در ذات شخص است. از نظر ایشان نباید کسی پیرسد که: «لَمْ جُعِل السعيد سعيدا و الشقی شقیاً»؛ زیرا این سؤال شبیه این است که: «لَمْ جُعِل الانسان انساناً»؛ زیرا سؤال از ذاتی، معنا ندارد: «الذاتی لا یعلل». برخی روایات هم این مطلب را تأیید می‌کنند. از جمله: «عن رسول الله صلی الله علیه و اله الشقی من شقی فی بطن امه و السعيد من سعد فی بطن امه».

ایشان باز می‌افزاید: در پاسخ به این پرسش که: با این ترتیب، انزال کتب و ارسال رسل چه فایده‌ای دارد؟ باید گفت: انزال کتب و ارسال رسل برای سعادت‌مندان ذاتی، تذکر «و ذکر فإن الذکری تنفع المؤمنین» (ذاریات: ۵۵) و برای شقاوت‌مندان ذاتی اتمام حجت است «لیهلک من هلک عن بیئته و إن الله لسمیع علیم» (انفال: ۴۲).

حاجی سبزواری ذیل بحث اثبات واجب الوجود که اشاره به تعبیرات مختلف از ماهیت می‌کند، به این مطلب پرداخته است:

در احادیث، از ماهیت تعبیر به «طینت» فرموده‌اند، چنان که يك وجه از معانی «طینت علینی» که خوبان از آن مخلوق‌اند عبارت از ماهیت «ملک» و «ملک» سی است و ماهیت انسان است، و يك وجه از معانی «طینت سجینی» که بدان از آن مخلوق‌اند ماهیت شیطان و شیطانی و انسان دنیوی جاهل و فاجر و کافر و شقی و نحو اینها است (سبزواری؛ اسرارالحکم، ۶۳).

وی همچنین می‌گوید:

انسان هیکل توحید است و متن است و عالم، شرح او و عکوس او، پس چگونه چیزی از وجود او بیرون افتد که کمال، همه را داراست، به نحو اعلی و خداوند همه را

برای آدم نوعی آفریده که فرموده: «خلقت الاشياء لأجلک و خلقتک لأجلی» و آدم «حبيب» اوست که فرموده: «يُجِبُّهُمْ»، و «هم» آدم است، چه سان آن قوت را به آن نمی دهد؟ و به لسان میزانی، انسان «نوع الانواع» و فصلش «فصل الفصول» است و هیچ نوعی و جنسی و فصلی، از طینت او خارج نیست، كما قيل: «الحمد لله الذي خلق الانسان و خلق من فضالة طينته سائر الاكوان» (اسرار الحكم، ۲۷۳).

بررسی

نخست باید مراد از «الذاتي لا يعلل» و سپس قلمرو آن روشن شود. هر محمولی که بر موضوعی حمل می شود، از سه حالت خارج نیست:

۱. ثبوت محمول برای موضوع ضروری است. مثلاً حمل «عالم» بر خدای تعالی در قضیه «خداوند متعال عالم است» همچنین حمل «ناطق» بر انسان در قضیه «الانسان حيوان ناطق».

۲. عدم محمول برای موضوع ضرورت دارد. مثلاً عدم مادیت در قضیه «خداوند متعال ماده ندارد» یا عدم وجوب برانسان، در مثال «انسان واجب الوجود نیست».

۳. هیچ یک از حمل یا عدم حمل محمول بر موضوع ضرورت ندارد. یعنی موضوع هم با وجود محمول سازگار است و هم با عدم آن؛ مانند حمل کتابت بر انسان.

اگر ثبوت محمول برای موضوع ضروری باشد، نیازی به علت وجود ندارد و سوال از چرایی حمل آن بر موضوع بی معناست. مانند قضیه «الانسان انسان» که ماده و جهت آن ضرورت است. در قضیه ضروریة سالبه نیز چنین است. مثلاً در قضیه «الانسان ليس بواجب الوجود بالضرورة» سؤال از علت عدم وجوب وجود برای انسان، معنا ندارد و انسان همیشه ملازم با عدم وجوب وجود است. اما در قسم سوم، یعنی جایی که نه ثبوت محمول ضروری است و نه عدم آن، حمل محمول بر موضوع نیازمند علت و سوال از چرایی آن منطقی است. لذا در باب ماهیات ممکن الوجود می توان از علت سؤال کرد اما در باب واجب الوجود و ممتنع الوجود نمی توان از علت سؤال کرد. بنابراین در قضیه «الذاتي لا يعلل» ملاک عدم نیاز به تعلیل، ضروری الثبوت و یا ضروری العدم بودن محمول است. این ملاک در چهار مورد جاری است: ۱. مجموع ماهیت، ۲. جنس ماهیت، ۳. فصل ماهیت، ۴.

لازم ماهیت.

البته این ملاک‌های ممکن‌الوجود است نه واجب‌الوجود و ممتنع‌الوجود و در غیر این چهار مورد می‌توان از علت سؤال کرد. مثلاً: نمی‌توان سؤال کرد «لم جعل الانسان انسانا» و یا می‌توان گفت: «لم وجد الانسان؟» چون انسانیت برای انسان ضروری است اما وجود برای انسان ضروری نیست. ماهیت انسان نسبت به وجود و عدم متساوی‌النسبه است و چنین نیست که یکی برای او ضرورت داشته باشد.

اکنون سؤال این است که آیا سعادت و شقاوت، مشمول حکم قاعدة «الذاتی لا یعلل» قرار دارد؟ که در پی آن دیدگاه یادشده اثبات شود یا نه. پاسخ به این پرسش نیازمند فهم معنای سعادت و شقاوت است.

عقل و شرع در معنای سعادت و شقاوت هم‌رأی‌اند. سعید، کسی است که خواسته‌های خود رسیده و شقی برخلاف سعید است؛ اما چون اغراض انسان‌ها مختلف است، معنای آن دو نیز متفاوت است. مفهوم سعید از نظر دنیاگرایان نیل به تمام خواسته‌های دنیوی و مادی است؛ اما از نظر شرع سعید کسی است که توانسته باشد برای آخرت خود توشه‌ای برگردد و راهی به سوی بهشت یافته باشد. شقی نیز در هر دو دیدگاه مخالف سعید است.

اکنون باید پرسید آیا سعادت و شقاوت ذاتی انسان است؟

اگر سعادت و شقاوت لازم ماهیت انسان قلم‌داد شود، پاسخ این است که: لازم ماهیت دارای دو خصوصیت است: اولاً: وقتی انسان ماهیت را تصور می‌کند به لازم آن هم انتقال پیدا می‌کند. ثانیاً: اگر چیزی لازم ماهیت شد و آن ماهیت اصلاً در عالم وجود پیدا نکرد آن لازم باز هم بر این ماهیت ثابت است. وقتی گفته می‌شود «زوجیت» لازمه ماهیت اربعه است، ملزوم زوجیت است و اگر در عالم اربعه‌ای پیدا نکرد باز زوجیت لازمه آن است. بنابراین لازم ماهیت ربطی به وجود ندارد. اکنون می‌توان گفت: چون از تصور ماهیت انسان هیچ انتقالی به سعادت و شقاوت رخ نمی‌دهد؛ لذا سعادت و شقاوت ربطی به ماهیت انسان ندارد (فاضل لنکرانی؛ اصول فقه شیعه، ج ۳، ص ۲۰۱).

جزایری مروج، می‌گوید: فرضاً پذیرفتیم که سعادت و شقاوت ذاتی انسان هستند،

هیچ دلیل عقلی و نه دلیل شرعی بر این که این دو علت تامه بهشتی یا دوزخی بودن انسان هستند، وجود ندارد و مانند قبح ذاتی ظلم و حسن ذاتی احسان و عدل نیست که دلیل شرعی و عقلی بر علت تامه بودن آن‌ها وجود داشته باشد. در نتیجه چون علت تامه نیست محذور جبر هم لازم نمی‌آید پس ممکن است ذاتی بودن آن‌ها به نوع اقتضا باشد مثل قبح کذب و دروغ که قبح ذاتی ندارد ولی قبح اقتضایی دارد یعنی اگر به حال خودش واگذارده شود قبیح است اما می‌شود به خاطر دلایلی و عواملی قبح آن را از بین برد به خلاف ظلم و عدل. البته معلوم است که مجرد وجود اقتضا در ثبوت جبر کافی نیست (جزائری مروج؛ منتهی الوصول، ج ۱، ص ۴۰۷ به بعد).

بنابر آنچه گذشت، سعادت و شقاوت غیر ذاتی بوده و ارتباطی به ماهیت، ذات و لوازم انسان ندارند و از امور حادث و محتاج علت هستند.

۲.۱.۵. دیدگاه اخباریان

پیروان این مذهب مدعی‌اند: ما به این روایات اجمالاً ایمان می‌آوریم و به حقیقت معنایی این روایات و این که از چه جهتی صادر شده و برای چه معنایی صادر شده، جاهلیم و علم به معنای این روایات را به ائمه اطهار: رد می‌کنیم (مجلسی؛ بحار الانوار، ج ۵: باب طینة و میثاق، ص ۲۶۰).

بررسی

ایمان به صرف الفاظ سخنان خدا و رسول (ص) و ائمه: بدون تفقه در مفاد آن‌ها به منزله خطاب عبث و بی مفاد است. حال آن که قرآن تصریح دارد: «و ما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه لیبین لهم» (ابراهیم: ۴). آنچه در خطابات موضوعیت دارد معانی است و الفاظ وسیله فهم معانی است و صرف ایمان به الفاظ وجهی ندارد. این نظریه موجب تعطیلی عقل و عدم کارآیی عقل در فهم معانی دین است چه رسد به حل شبهه یا پاسخ به سوال از عقلانیت مفاد آیات و روایات.

۳.۱.۵. تطبیق با «عالم ذر»

علامه مجلسی با استشهاد به روایاتی در شرح معنای برخی آیات، از جمله «وَأَنْ لَّوِ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَهُمْ مَاءً غَدَقًا. لِنُقَاتِنَهُمْ فِيهِ»، افتتان و امتحان الهی را بر مفهوم

طینت و آن را منطبق بر عالم ذر دانسته است (مجلسی؛ همان، ۵، باب طینة و میثاق، ص ۲۶۱) و بقیه احادیثی که بر این مضمون نیستند، به این معنا تاویل می‌شود (تهرانی؛ امام‌شناسی، ص ۳۳۸).

بررسی

این نظریه مبتنی بر اثبات عالم ذر است. اگر عالم ذر اثبات شود این نظریه هم قابل بحث خواهد بود و اگر عالم ذر باطل باشد این نظریه قابلیت بحث را نخواهد داشت. اما در مورد باطل بودن عالم ذر به معنای ابتدایی رایج، دلایل لازم و کافی اقامه شده و نیازی به بحث در مورد ابطال عالم ذر در این مقاله وجود ندارد؛ لذا این نظریه هم باطل است.

۴.۱.۵. تقیه

گروهی از شخصیت‌های شیعه، مفاد روایات طینت را به تقیه حمل می‌کنند؛ زیرا با روایات عامه و آنچه اشاعره به آن قائل شده‌اند موافقت و همچنین ظاهر این روایات با روایات اختیار و استطاعت مخالفت دارد (مجلسی؛ بحارالانوار، ج ۵، باب طینة و میثاق، ص ۲۶۰؛ ر.ک: قمی؛ تفسیر قمی، ج ۱، ص ۲۲۹).

بررسی

نظر اجمالی به سند این روایات بطلان این نظریه را روشن می‌سازد. زیرا برخی از این روایات زمانی صادر شده‌اند که فرقه‌ای به نام اشاعره به وجود نیامده بود و اساساً اهل سنتی نبوده تا فرقه‌ای از آن‌ها اشاعره شوند. از طرفی محل بحث در این است که بدون در نظر داشتن سقم و ضعف این روایات، فهمیده شود که آیا این روایات را با این حال فعلی‌شان طوری تفسیر و تبیین کرد که هم این روایات قبول شوند و هم با اختیار انسان در اعمالش منافاتی نداشته باشد لذا این نظریه هم مورد قبول نیست.

۵.۱.۵. ضعف سند و مخالفت با عقل و قرآن

گروهی، احادیث بیان‌کننده این تفصیلات را به دلیل ضعف سند و مخالفت با عقل و قرآن، مردود می‌شمارند (مجلسی؛ همان، ج ۵، ص ۲۶۰؛ قمی؛ تفسیر قمی، ج ۱، ص ۲۲۸).

بررسی

تبیین سندی روایات طینت، در مجالی مستقل به عمل خواهد آمد؛ اما در خصوص دلالت: این روایات طوری معنا خواهند شد که نه مخالف با عقل باشد و نه مخالف با حکم قرآن؛ در نتیجه هیچ محذوری پیش نمی آید.

۶.۱.۵. علم الهی

طبق این دیدگاه، روایات طینت، کنایه از علم حق تعالی به همه افعالی است که انسان‌ها انجام خواهند داد و هنگام آفرینش، آنها را از طینت‌های مختلف خلق کرده است (مجلسی؛ همان، ج ۵، ص ۲۶۰).

۷.۱.۵. تأویل

طبق این دیدگاه، این روایات کنایه از اختلاف استعدادها و قابلیت‌هاست (همان، ۵، ۲۶۰). یعنی در برخی انسان‌ها استعداد و قابلیت غالب، متمایل به خیر و در برخی متمایل به شر است. اما این استعداد علت تامه افعال و اعمال نیست؛ بلکه علت صدور افعال، اختیار انسان است و هر فرد می‌تواند در مسیر هر دو استعداد مانع ایجاد کند.

۸.۱.۵. دلالت صرف بر بعد جسمانی انسان

این دیدگاه معتقد است روایات طینت، به سعادت یا شقاوت انسان دلالت دارند؛ اما آنچه عامل اصلی صدور افعال و صاحب اختیار در انجام اعمال است، روح انسان است نه جسم او. صاحب کتاب «کاشف اسرار» نوشته است:

... مراد از طینت خوب، میل مزاج است به اعمال خیر و فطری بودن جمیع یا بسیاری از اخلاق حمیده است، که اضداد ذمیمه‌اند، پس خالی از ذمیمه یا غالب آنهاست. و مراد از طینت بد، خلاف این است... به جهت آن که فرمود همه این اخلاط و میل‌ها قبل از دمیدن روح آدم ۷ بود و معنی «خلط طینتین» هم ظاهر شد. و لکن با این همه... حکم روح تو راست، پس هیچ يك از این امور از لوازم روح نیست چه بالحس بینی که هر آنی تواند گوش به سخن یکی دهد و مطلب او را بر آورد که ضد میل و سؤال دیگری... و امکان تبدیل اخلاق از جمله واضحات است. بلی تا امری ملکه نشده، ترکش آسان‌تر است مثل درخت که هر چه کوچکتر و نازکتر است کج و راست نمودن آن سهل‌تر است... و از

اینجا معنی «الشَّقِيَّ شَقِيَّ فِي بطن امه و السَّعِيد سَعِيد فِي بطن امه» و معنی «فَعَزَّنِي بِمَا اهُوِي و اسعده على ذلك القضاء» (انعام: ۱۲۱) و اضلال و اغواء و هدایت خدا ظاهر گردید (طالقانی؛ کاشف اسرار، ج ۲، ص ۳۷۸).

بررسی

پیشتر اثبات شد که این روایات هم بعد جسمانی و هم بعد روحانی انسان را بیان می‌کنند؛ اما نظریه یادشده، با نظریه قویم، «النفس جسمانية الحدوث و روحانية البقاء» نقض می‌شود. بر فرض پذیرش این که روایات طینت، تنها به بعد جسمانی دلالت دارند؛ اما رابطه روح و بدن چنان تنگاتنگ است که اندک تغییر بدن، در روح تاثیر می‌گذارد؛ چه رسد به این که بدن سعید و یا شقی شود. از طرفی صاحب نظریه مذکور تصریح می‌کند که مناط خیر و شر، دل آدمی است (همان، ج ۲، ص ۵۷۳) حال آن که دل، بیش از بدن منسوب به روح است؛ لذا نمی‌توان خیر و شر را بدون در نظر گرفتن روح، صرفاً به بدن نسبت داد.

۲.۵ دیدگاه اهل سنت

۲.۵.۱ اشاعره

ظاهر گرایان به انگیزه دفاع از عمومیت اراده و قدرت الهی و نیز اصل توحید در خالقیت، هر گونه خالقیت را از انسان نفی می‌کنند و افعال او را اعم از طاعات و معاصی، مخلوق خدا می‌دانند. این عقیده به «خلق اعمال» مشهور است. شیخ اشعری آنگاه که از مکتب اعتزال انصراف داد حمایت خود را از عقیده «خلق اعمال» ابراز کرد و گفت: «انَّ إعمال العباد مخلوقة لله مقدورة»؛ اما برای توجیه اصل اختیار و رهایی از پیامدهای نادرست اندیشه جبر، نظریه «کسب» را که قبل او توسط نجار و ضرار بن عمرو مطرح شده بود، برگزید. معروف‌ترین تفسیر نظریه کسب این است: «کسب عبارت است از مقارنت وجود فعل با قدرت و اراده انسان، بدون آن که قدرت و اراده انسان در تحقق آن تأثیری داشته باشد (ربانی گلیپگانی؛ فرق و مذاهب کلامی، ص ۲۳۳). طبق این دیدگاه نمی‌توان گفت این احادیث تأیید مذهب اشاعره هست و آن‌ها کاملاً این احادیث را قبول کرده‌اند. زیرا اشاعره به اراده انسان معتقدند نه این که انسان اراده و اختیاری ندارد. اما فرق اشاعره با امامیه در این است که امامیه قائل به رابطه علت و معلولی بین اراده و افعال انسان هستند؛ اما

اشاعره قائل به مقارنت بین ارادة انسان و خلق فعل توسط خداوند متعال هستند. اما این که چرا انسان ارادة فعل خیر و یا شری را می کند محل بحث ماست. لذا اشاعره هم باید این احادیث را توجیه کنند و طوری معنا کنند که اراده و اختیار انسان نفی شود.

البته برخی از اشاعره قائل به عدم ارادة انسان بوده و معتقدند انسان در اراده و افعال خیر و شر مجبور است. طبق این مبنا ظاهر این احادیث تأیید این مناسبت و بدون هیچ تأویلی این احادیث را قبول می کنند؛ ولی باید توجه کرد که به طور کلی مذهب اشاعره قائل به جبرند و این احادیث را کاملاً قبول می کنند و اگر کسی این کار را کرد به این مذهب افترا بسته است. لذا اشاعره هم می توانند قائل به توجیهاتی که گفته شد، باشند.

۲.۲.۵. معتزله

معتزله با وجود اهتمام به عقل، بیشتر از تفکر جدلی بهره می گیرند. اما فیلسوفان اسلامی از تفکر برهانی (ربانی گلپایگانی؛ فرق و مذاهب کلامی، ص ۳۵۵) استفاده می کنند. معتزله به انگیزه دفاع از عدل و حکمت خداوند متعال اندیشه قدری گری را برگزیده اند و افعال اختیاری انسان را از قلمرو اراده و قدر الهی بیرون دانسته انسان را خالق افعال خویش می شناختند (همان، ص ۲۳۳). طبق این مبنا نمی توان گفت معتزله حالت تدافعی در برابر این احادیث دارند؛ بلکه آن ها این احادیث را هم توجیه می کنند و اگر نتوانستند توجیه کنند آن را رد می کنند. لذا معتزله هم می توانند قائل به توجیهات یاد شده باشند.

۶. حل رابطه احادیث طینت با جبر و اختیار

۱.۶. توجیه احادیث دال بر بعد جسمانی انسان

قبض فیض از واجب الوجود بالذات، محال است. زیرا قبض فیض پیامد نقصی در قابل یا فاعل فیض است؛ حال آن که خدای متعال از هر نقصی منزّه است. اما این که افاضه فیض بر واجب الوجود واجب است، منافاتی با مرید و مختار و قادر بودن حضرت حق تعالی ندارد و همان گونه که کار قبیح از او با اراده و اختیار صادر نمی شود و صدور ظلم از او به اراده و اختیارش محال است، افاضه فیض نیز با اراده و اختیار او واجب است و هنگامی که استعدادها در قابل ها به سرحد کمال رسید، فیض ها و وجودها از مبادی عالیّه بر آن ها افاضه می شود.

اما افاضه فیض وجودی البته به اندازه استعداد طرق و آن مقدار که می‌تواند پذیرا باشد خواهد بود زیرا میان ماده و صورت تناسبی مخصوص است و میان آن دو ترکیب اتحادی است که در این صورت نمی‌تواند صورتی را بپذیرد که لطیف‌تر و کامل‌تر از همان باشد که مقتضای استعداد اوست؛ همان‌گونه که نمی‌شود از مقتضای استعدادش ممنوع باشد. نفوس انسانی نسبت به نیکی‌ها و بدی‌ها و تمایل به هر کدام، اختلاف دارند و این اختلاف، منشأهای فراوانی دارد. از جمله چیزهایی که منشأ رغبت در نیکی یا بدی است اختلاف در خود انسان‌ها است و این اختلاف از آنجا سرچشمه می‌گیرد که افاضه فیض وجود به مواد بر حسب اختلاف استعداد آن‌ها بوده است و منشأ این که مواد در قبول فیض استعدادهاى مختلف دارند، آن است که نطفه‌هایی که باید صورت انسانیت را بپذیرا باشند از غذاهای خارجی حاصل می‌شود. آدمی وقتی غذا می‌خورد قوای بدنی او در آن غذا اعمالی انجام می‌دهد و در نتیجه این فعالیت اجزایی در حیوان به نام منی تولید می‌شود و چون این غذاها در لطافت و کثافت و در صفا و کدورت در نهایت اختلاف هستند، به‌ناچار نطفه‌هایی که از این غذاها تولید می‌شود در صفا و کدورت با هم مختلف خواهند بود. اگر نطفه‌ای از غذاهای لطیف و صاف تولید شود استعداد مخصوصی برای قبول صورت خواهد داشت که این مقدار استعداد در نطفه‌هایی که از غذاهای ناپاک و ناصاف تولید می‌شود و یا از غذاهای مختلط به پاک و ناپاک تولید می‌شود نخواهد بود.

البته باید توجه داشت که اختلاط و امتزاج پاک و ناپاک آن‌قدر متنوع است که به‌جز خدا کسی نمی‌تواند به آن احاطه پیدا کند. افاضه فیض از مبدأ فیاض بر حسب مقدار و اندازه استعدادی است که موجود قابل دارد و بیش از استعدادش به او افاضه نمی‌شود و امکان افاضه بیش از اندازه نیست همان‌گونه که کمتر افاضه کردن نیز ممکن نیست و اگر کمتر از آن افاضه شود خلاف عدل و فیض خداوند متعال خواهد بود.

اصالت صلب‌ها و پاکی و ناپاکی رحم‌ها، یکی دیگر از سرچشمه‌های اختلاف در رغبت به نیکی یا بدی است. در زیارت حضرت امام حسین (ع) به این معنا اشاره شده است: «گواهی می‌دهم بر این که تو نوری بودی در صلب‌های شامخ و رحم‌های پاکیزه».

در اینجا به نطفه، «نور» اطلاق شده؛ زیرا دارای لطافت و صفایی عالی بوده است. آیه ۵۸ سوره اعراف دلیلی بر همین مدعاست:

وَ الْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرُجُ نَبَاتُهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَالَّذِي خَبِثَ لَا يَخْرُجُ إِلَّا نَكِدًا

گفتنی است اصلاّب و ارحام پاك يا ناپاك، تنها زمینه است و شخص می تواند با اراده خود آن زمینه را تقویت کند یا بر آن غلبه کند (طبری؛ پاسخ جوان شیعی به پرسش های وهابیان، ص ۳۴۹).

رعایت آداب و دستورات عمل های انتخاب همسر، نکاح، دوران حمل، ایام شیرخوارگی و... همگی در مزاج جسم و روح طفل مؤثرند. همان گونه که محیط، مربی، رفیق، معاشر و علمی که به تحصیل آن می پردازد و... تأثیرات عجیب و مشهودی در شخص دارند. انسان از مرحله پیش از خلقت تا مقطع ورود به عالم آخرت، تحت تاثیر عوامل مختلف است؛ اما هیچ کدام از او سلب اختیار نمی کنند. کسی که همه اسباب توفیق برای او فراهم است، با کسی که هیچ یک از آنها برای او فراهم نیست، در یک امر مساوی اند و آن این که نه اولی در کارهای خیر مجبور است و نه دومی در کارهای شر مجبور است. آنچه در صحت عقوبت از نظر عقلا دخیل است، اختیار در عمل هر دو شخص است. این مطلب را ما به حکم ضرورت و به طور عینی می بینیم (امام خمینی (ره)؛ طلب اراده، ص ۱۴۳ به بعد).

اکنون پرسش این است که: اگر انسان شقاوت و سعادت ذاتی ندارد، از چه رو بر افراد انسان شقی و یا سعید اطلاق می شود؟ پاسخ این است که ملاک این نسبت، تنها اقتضاء شقاوت و سعادت است که در اشخاص وجود دارد. این نسبت، نسبتی مجازی و کنایه از وجود اقتضاء و استعداد شقاوت یا سعادت در آن فرد است.

پرسش باقی مانده این است که: با این که نسبت همه موجودات به ذات حق تعالی مساوی است، تفاوت آنها در آفرینش از چه روست؟ چرا یکی قابلیت دریافت فیض های بیشتری از جانب حق تعالی را دارد؛ اما دیگری شخصی قابلیت کمتری برای دریافت فیوضات الهی دارد؟ آیا این اختلافات با عدل الهی سازگار است؟ پاسخ تفصیلی به این پرسش در ادامه خواهد آمد.

۲.۶. توجیه احادیث دال بر بعد روحانی انسان

تبیین مسئله از راه عقلی این است که: ممکنات به لحاظ زمانی، یا ماضی یا حال و یا مستقبل می‌باشند. موجودات ماضی و حال، به حکم وجوب بالغیر و یا امتناع بالغیر، از تساوی نسبت بین وجود و عدم خارج شده‌اند و مابقی ممکنات، مستقبل‌اند. امور استقبالی، برخلاف امور ماضی و حال، امکان اتصاف به صدق و کذب را ندارند؛ زیرا طرف وقوع و یا لاقوع آن‌ها معین شده است. لذا می‌توان گفت هر گزاره یا مطابق با واقع و صادق است و گرنه کاذب است.

امور استقبالی نسبت به وجود و عدم وصف امکان دارند و نیز در سنجش با علم، اختیار، سعی، نحوه اعمال، محیط و... تحت تأثیر هستند؛ اما نسبت به علم خداوند چنین نیست. خداوند متعال هم چنان که علم به ماضی و حال دارد، علم به حوادث مستقبل نیز دارد؛ زیرا علم به اسباب و علل آن حوادث دارد و علم به علت، علم به معلول است. پس هیچ چیز حتی امور مستقبل از علم خداوند متعال غایب نیست.

پس برای ممکن استقبالی دو وجه وجود دارد: وجه اول: وجه فعلیت و وجوب است. مثل ماضی و حال. این وجه نسبت به علم واجب متعال است نه انسان‌ها پس این وجوه ثلاثه نزد خداوند متعال یک وجه واحد دارند و همه آن‌ها در فعلیت و ضرورت یکی هستند. لذا کسی که الآن شقی شده، بالفعل نزد خداوند از بطن مادرش هم شقی بوده است. چون بین ماضی و استقبال هیچ تفاوتی وجود ندارد و شقی آینده شقی الآن و شقی گذشته است و به همین خاطر است که در روایات طینت، قبل از این که شخص به دنیا بیاید شقی و یا سعید خوانده شده؛ اما این اطلاق نسبت به ما روا نیست و زمانی نسبت به ما صحیح است که این شخص با اختیار خودش شقاوت و یا سعادت را برگزیده باشد. وجه دوم: وجه امکانی و استقبالی است که در این صورت از حالت استوا خارج نمی‌شود مگر این که عوامل و علل ایجاد به وجود بیایند که بعد از آمدن علل وجود و چه علل عدم متلبس به کسوت امتناع و یا ضرورت بالغیر می‌شود و این وجه است که عرصه اختیار و هدایت به سوی شقاوت و سعادت است (محمدی جیلانی؛ حدیث الطلب و الارادة، ص ۱۶۱ به بعد). همچنین صاحب «انوارالعرفان» می‌نویسد:

«مقصود از مخمّر شدن طینت بنی نوع انسان از آب شیرین و تلخ، رسوخ ملکات حسنه و صفات رذیله است در جوهر ذات و حاق حقیقت او در حیات طبیعی دنیوی، که متحرك است الى الدرجات المنیعة أو الى الدرکات الخسیسة. و اگر چه دست قدرت، تخمیر او را تمام کند. لکن خود افعال و حرکات و سکنتات او نیز از اسباب تعجین و تخمیر است، و «داؤک منک و ما تشعر».

نگویی که ظواهر اخبار دال است بر اینکه این‌ها قبل از ایجاد دنیوی بوده، در عالم دیگر که آن را عالم ذر گویند، گویم که:

لامکانی که در او نور خداست/ماضی و مستقبل و حالش کجاست

نسبت متغیرات به ثابت از موجودات دهریه، غیر متغیره است. و نسبت به فاعل محیط، تمام افعال او وقوع دارد، اگر چه نسبت به ما، فعلی که صد سال دیگر باید صادر شود، هنوز وقوع نداشته باشد. آفریده است ایزد تعالی زمین شیرین و آب شیرین، که عقول و نفوس و علوم و کمالات آن‌ها است، و زمین شور و آب تلخ، که جهل و ظلمت و نقص و کفر و شقاق و بخل و حسد و سایر نقایص است، و وجود تو را لوحی آفریده بی‌نقش و بی‌رنگ، و لکن قابل تمام الوان به واسطه حرکت تو به سوی کمالات، و رسوخ عقاید حقه و انوار علوم و ملکات حمیده [خاک] استعداد و قابلیت تو مخمّر شود به آب شیرین و شاهد. و به سبب میل تو به سوی شهوات و ظلمات معاصی، به آب تلخ و خاک شور عجین آمد: وَ هَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ (بلد: ۱۰). آری این تخمیر ازید قدرت حق است با قدرت و اختیار تو، نه او معزول است از حکم خود، و نه تو مجبوری در افعال خود، «وَ مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» (انفال؛ ۱۷) (اسفراینی؛ انوار العرفان، ص ۲۶۲).

۷. مفاد احادیث طینت و عدل الهی

این پرسش گذشت که: با این که موجودات با ذات حق تعالی نسبت متساوی دارند، چرا در ویژگی‌ها، برخورداری‌ها و... مختلف آفریده شده‌اند؟ راز این اختلاف‌ها چیست؟ و آیا این اختلاف‌ها با عدل الهی سازگارند؟ برای حل این مشکل نخست باید صورت مسئله کاملاً تبیین شود. باید روشن شود که: این اختلاف‌ها تفاوتند یا تبعیض؟

۱.۷. معنای تفاوت و تبعیض

کلمه تفاوت از ماده «فوت» به معنای دور شدن چیزی از انسان است، به طوری که دست یافتن به آن دشوار باشد. تفاوت مصدر باب تفاعل از ماده فوت است به معنای اوصاف و خصوصیات است، گویا این از آن دور و آن از این دور است، خصوصیات این در آن نیست و خصوصیات آن در این نیست (راغب؛ مفردات الفاظ قرآن، ج ۱، ص ۶۴۶). تبعیض از ماده «بعض» تقسیم و جدا کردن بعضی را از بعضی، بعضی را بر بعضی برتری دادن، پاره پاره کردن، ترجیح بعض کسان بر بعض دیگر بدون هیچ مجوز مشروع و قانونی و... آمده است (الفیومی؛ المصباح المنیر، ج ۱، ص ۵).

فرق تبعیض و تفاوت آن است که در تبعیض، چند موجود قرار دارند که همه شایستگی و حق یکسان دارند؛ اما به یکی داده می شود و به دیگری داده نمی شود یا کم داده می شود. اما تفاوت این است که در شرایط نامساوی بر اساس همان شرایط فرق گذاشته شود. به عبارت دیگر، تبعیض از طرف دهنده است و تفاوت مربوط به گیرنده. مثلاً دو ظرف را که هر کدام ظرفیت «ده» لیتر آب دارند در مقابل شیر آب قرار دهیم در یکی «ده» لیتر آب بریزیم و در دیگری پنج لیتر. در اینجا تبعیضی صورت گرفته است. منشأ اختلاف نیرویی است که آب را خالی می کند. اما اگر دو ظرف داشته باشیم یکی با ظرفیت «ده» لیتر و دیگری با ظرفیت «پنج» لیتر و هر دو را در آب فروبریم، باز هم اختلاف هست؛ اما منشأ اختلاف تفاوتی است که خود آن دو ظرف از نظر گنجایش و استعداد دارند. پس زمانی که منشأ اختلاف به خود موجود و ذات آن موجود برگردد، تفاوت است و اگر اختلاف به ذات موجود برگردد، بلکه منشأ آن، معطی باشد، تبعیض صورت گرفته است. اگر اختلاف میان موجودات، تبعیض باشد، خلاف عدل است. چون ذی حق بوده ولی ظرفیت و حق او داده نشده و خداوند متعال فیض خود را از آن دریغ کرده است (البته بعداً خواهیم گفت این حرف به نحو موجه جزئی درست است نه موجه کلیه، یعنی بخشی از تبعیض‌ها خلاف عدل نمی باشند) و اگر اختلاف تفاوت باشد عین عدل است چون تمام حق او را داده است و اگر زیاد دهد خلاف عدل است زیرا بیش از ظرفیتش داده شده و او قابلیت پذیرش آن را ندارد. اکنون، باید پرسید: منشأ اختلافات گسترده و متنوع موجودات

عالم هستی چیست؟ آیا ذات آنها منشأ اختلاف است یا از طرف ذات باری تعالی است. برای فهم مسئله، باید کیفیت صدور موجودات از ذات باری تعالی را مشخص کنیم. یعنی آیا اراده خداوند به طور جداگانه به آفرینش موجودات تعلق گرفته؟ مثلاً اراده می کند و آقای «الف» را می آفریند، اراده می کند و آقای «ب» را می آفریند و...، یا همه موجودات را با یک اراده واحد و بسیط ایجاد می نماید؟ کدام یک از این دو نظریه صحیح است؟

ربط سؤال مذکور با محل بحث این است که: اگر خداوند متعال با اراده های متعدد این عالم را خلق کرده باشد، هیچ نظام و رابطه ای بین موجودات وجود نخواهد داشت و هیچ تأثیر و تاثیری بین مخلوقات نخواهد بود، در نتیجه اختلاف مخلوقات به خود خداوند متعال و اراده اش بازمی گردد. اما اگر با یک اراده دست به خلقت عالم زده باشد، نظامی دقیق در عالم حکم فرما خواهد بود و مخلوقات بر یکدیگر تأثیر می گذارند و یا تأثیر می پذیرند. زیرا به وضوح می بینیم کل عالم یک جا خلق نشده، بلکه خداوند متعال اراده کرده و عالم به تدریج به وجود می آید و مخلوقات بعد از اراده، به وسیله مخلوقاتی که حین اراده به وجود آمده اند ایجاد می شوند. لذا اختلاف به خود موجودات برمی گردد نه به خداوند متعال.

آنچه دلایل عقلی و براهین قاطع فلسفی اثبات می کند و شواهدی از قرآن کریم نیز بر درستی آن وجود دارد، نظریه دوم است. به موجب این نظریه همه جهان از آغاز تا پایان با یک اراده الهی به وجود می آید چنان که قرآن کریم می فرماید: «انا کل شیء خلقناه بقدر و ما امرنا الا واحدة کلمح بالبصر» (قمر: ۴۹-۵۰). به موجب این عقیده، برای آفرینش نظام خاص و قانون و ترتیب معینی است و اراده خدا به وجود اشیا عین اراده نظام است. از همین جاست که قانون علت و معلول و یا «نظام اسباب و مسببات» به وجود می آید. یعنی هر معلولی علتی خاص و هر علتی معلولی مخصوص دارد و در حقیقت هر شیئی در نظام علت و معلول جای مشخص و مقام معلومی دارد.

۲.۷. نظام طولی

مقصود از نظام طولی، علت و معلول، ترتیب آفریدن و خلق اشیا و به اصطلاح ترتیب در فاعلیت خداوند متعال نسبت به اشیا و صدور اشیا از اوست. علو ذات پروردگار و

قدوسیت او اقتضا دارد که موجودات رتبه به رتبه و پشت سر یکدیگر قرار داشته باشند، صادر اولی باشد، صادر دومی باشد، صادر سومی باشد و... هکذا. در این نظام، ذات حق تعالی در رأس همه موجودات قرار دارد و ملائکه مجریان فرمان او هستند. بین خود ملائکه نیز سلسله مراتب محقق است. بعضی ریاست و فرماندهی دارند و بعضی از عوان انصار به شمار می‌روند و هر کدام پست مخصوص و جای معین دارد. هر مرتبه از ممکنات در هر درجه و مقامی از وجود که هستند همین حال رادارند، مثلاً آن که موکل بر بسط و رزق دادن موجودات است یا آن که مأمور قبض و دریافت موجودات است مقامی که به او تفویض شده است لازمه نحوه وجود و مرتبه وجودی است که به او افزوده شده است.

این نظام، نظام طولی و علت و معلولی است نه جعلی و قراردادی و این که «الف» علت «ب» است به خاطر خصوصیتی است که در ذات «الف» وجود دارد و آن را علت «ب» ساخته است و این که «ب» معلول «الف» است به خاطر خصوصیتی است که «ب» دارد و این خصوصیت چیزی جز نحوه وجود آن‌ها نیست و به همین دلیل، آن خصوصیت یک امر واقعی است نه اعتباری و قابل انتقال، بنابراین ارتباط هر علت با معلول خود و ارتباط هر معلول با علت خود از ذات علت و ذات معلول برمی‌خیزد. معلول با تمام ذات خود مرتبط با علت است و علت نیز به تمام ذات خود منشأ صدور معلول است (مطهری؛ مجموعه آثار، ج ۱: «عدل الهی»، ص ۱۲۶-۱۳۱).

پس اختلافی که در نظام طولی وجود دارد از ذات خود موجود است نه از طرف ذات باری تعالی. بنابراین، این اختلاف تفاوت است نه تبعیض و تفاوت خلاف عدل نیست. پس اختلاف طینت‌ها در سیر نظام طولی نه خلاف عدل الهی بلکه عین عدل الهی است.

نکته

انسان دارای دو بعد است: ۱. بعد جسمانی؛ ۲. بعد روحانی. در مورد زمان ایجاد روح انسان سه نظریه وجود دارد: ۱. زمان ایجاد روح انسان قبل از ایجاد بدن انسان است؛ ۲. زمان ایجاد روح مقارن با ایجاد بدن است؛ ۳. نظریه‌ای که مبتنی بر حرکت جوهری است و آن این که روح بعد از ایجاد بدن انسان ایجاد است.

پاسخ شهید مطهری بنابر نظریه سوم قابل قبول است. زیرا بنا بر حرکت جوهری، روح «جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء» است و این بدن است که موجب ایجاد روح می شود. لذا تفاوت هایی که در بدن وجود دارد موجب تفاوت در ذات روح می شود و در نتیجه اختلافات پذیرشی و استعدادی روح تفاوت است نه تبعیض؛ اما بنا بر نظریه اول و دوم منشأ وجود روح بودن فرق می کند و غیر هم هستند. یعنی ما یک روح داریم و یک بدن و تفاوت های بدن موجب تفاوت های روح نمی شود و بالعکس. از طرفی وقتی فرض کنیم که دو بدن انسان وجود داشته باشد که آماده افاضه روح هستند وقتی خداوند متعال می خواهد به اینها روحی افاضه کند و حیات دهد، نیاز به روح انسانی است. این روح های انسانی هم ممکن است اختلاف ذاتی داشته باشند و این اختلاف محل بحث ما نیست. سؤال ما این است که یکی از روح ها را به بدن اولی افاضه می کند و روح دیگری را به بدن دوم می دهد امکان دارد ترکیب روح اول و بدن اول موجب رغبت به خیر را بیشتر کند ولی ترکیب روح دوم و بدن دوم موجب رغبت به شر می شود حال اگر روح اول با بدن دوم ترکیب می شد این اتفاق نمی افتاد. پس این اختلاف از جانب دهنده و علت است نه قابل و پذیرنده و طبق ملاکی که برای تشخیص «تفاوت و تبعیض» داده بودیم، باید این اختلاف تبعیض باشد نه تفاوت. پس جوابی که شهید داده اند، بنا بر فرض قطعی بودن نظریه سوم است و برای کسانی که طرف دار نظریه اول و دوم هستند کارساز نیست. لذا باید جواب دیگری داد. جوابی که در این مورد می توان داد این است که: اگر همه موجودات از هر نظر مساوی و مشابه خلق شوند، هرگز آفرینش یک جهان با نظام احسن و دقیق که اجزای آن دارای روابط حساب شده و در حرکت به هدف معینی باشد ممکن نخواهد بود، زیرا اگر شما صدها تن مواد ساختمانی داشته باشید و در مصرف بخواهید به گونه ای از آن استفاده کنید که منزل کاملاً مساوی و منظم و دقیق داشته باشید هیچ ساختمانی را نمی توانید بسازید؛ یا اگر صدها نیروی انسانی با تحصیلات کاملاً مساوی و توانمندی و قابلیت های کاملاً یکسان وجود داشته باشند و در پست دهی و به کارگیری بخواهید کاملاً مساوی عمل کنید، هرگز یک نظام اداری موفق نخواهید داشت. زیرا اگر یکی رئیس باشد باید همه رئیس باشند آن هم در یک حوزه با اختیارات و قدرت واحد،

بنابراین ایجاد هر نظام اعم از اعتباری و تکوینی مستلزم وجود تفاوت است اما نظام اعتباری مانند دستگاه‌های اجتماعی و سیاسی تفاوت ما وضعی و قراردادی است ولی در نظام‌های تکوینی مانند جهان خلقت، تفاوت‌ها ذاتی و طبیعی است قرآن کریم در این باره می‌فرماید که «و من آیاته خلق السماوات و الارض و اختلاف السستکم و الوانکم ان فی ذلک لآیات للعالمین» (روم: ۳۲). گذشته از این که تفاوت موجودات ذاتی آن‌ها بوده و لازمه نظام علت و معلول است در این گونه موارد فرق گذاشتن عین عدالت و مساوات و فرق نگذاشتن عین تبعیض و ظلم است؛ البته خداوند متعال به کمبودهایی که از طرف شخص نبوده بلکه از عوامل دیگر ایجاد شده توجه نموده و آن‌ها را به گونه‌ای جبران می‌نماید، لذا هر انسانی به اندازه توان دارای مسئولیت خواهد بود و خداوند متعال آن‌ها را بیشتر از توانشان مواخذه نخواهد کرد. لذا درست است که این اختلاف‌ها از خود ذات موجودات نیست، بلکه از عوامل خارجی نشأت می‌گیرند؛ ولی تبعیض مخل بر عدالت الهی را موجب نمی‌شود. پس بعضی از اختلاف‌هایی که از جانب معطی و علل هستند تبعیض مخل به عدل الهی نیستند بلکه اگر آن اختلاف‌ها نباشند عین ظلم خواهد بود و به همین خاطر است که انسان‌ها با استعداد‌های مختلف به وجود آمده‌اند. پس آنچه ظلم است این است که خداوند متعال با در نظر گرفتن این اختلاف‌ها از همه انسان‌ها به طور مساوی حساب‌رسی کند. درحالی که خداوند متعال فرموده: «لَا تُكَلِّفُ نَفْسًا الْاَوْسَعَهَا» (بقره: ۲۳۳).

۳.۷. نظام عرضی

علاوه بر نظام طولی که ترتیب موجودات را از لحاظ فاعلیت و خالقیت و ایجاد معین می‌کند، نظام دیگری بر خصوص جهان طبیعت حاکم است که شرایط مادی و اعدادی به وجود آمدن یک پدیده را تعیین می‌نماید. علل مادی و زمانی مانند علیت پدر و مادر برای فرزند و علیت آب و هوا و حرارت برای گیاه و... هستند از نظر فلاسفه این گونه علیت‌ها علت اعدادی هستند نه علت ایجادی این علت‌ها به وجود آورنده آن معلولات نیستند بلکه حکم مجرای عبور را دارند و تنها زمینه به وجود آمدن و شرایط امکان وجود را از ناحیه خالق ایجاد می‌کنند؛ فلاسفه این علل را که از لحاظ مرتبه وجود در

عرض معلولات خود می‌باشند و احیاناً معلولات در درجه‌ای عالی‌تر و کامل‌تر از علل خود قرار می‌گیرند هرچند از نظر زمان متأخر از علل خود می‌باشند «علل عرضی» می‌نامند (مطهری؛ همان، ج ۱، ص ۱۳۱). علل عرضی مثل علل طولی این خصوصیت را دارند که معد برای هر معلولی نیستند بلکه معد برای معلول‌های خاصی هستند پس خصوصیت ذاتی آن معلول است که این علل می‌توانند مجرای به وجود آمدن آن علل واقع شوند پس اختلاف‌هایی که از ناحیه علل معد هستند تفاوت می‌باشند نه تبعیض و هیچ اشکالی بر عدل الهی وارد نمی‌شود.

نتیجه گیری

جمع‌بندی این می‌شود که اختلاف‌های موجود در طینت انسان‌ها گاهی ذاتی آن‌ها هستند و گاهی از ناحیه خداوند متعال هستند بنا بر فرض اول تفاوت است نه تبعیض و در صورت دوم درست است که تبعیض هست ولی هر تبعیضی خلاف عدل نیست بلکه این تبعیض‌ها عین عدل می‌باشند و اگر این تبعیض‌ها نباشند نظام احسن به وجود نمی‌آید و حیات بشر به خطر می‌افتد و این کار خلاف عدل هست با این حال خداوند متعال از همه یک‌جور حساب‌رسی نمی‌کند.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ابن بابویه، محمد بن علی؛ علل الشرایع، ج ۱، قم، مکتبه الداوری.
۲. اسفراینی، اسماعیل بن قربانعلی عارف؛ انوار العرفان، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۳.
۳. امام خمینی (ره)؛ طلب و اراده، ترجمه سیداحمد فهری، تهران، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲.
۴. الجرائری مروج، سید محمد جعفر؛ منتهی الاصول فی توضیح الکفایة، ج ۱، قم، انتشارات دار الکتب، ۱۳۸۸ق.
۵. حسن زاده آملی، حسن؛ خیر الاثر در رد جبر و قدر، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۹.
۶. حسینی طهرانی، سید محمدحسین؛ امام‌شناسی، جلد ۳، مشهد، انتشارات علامه طباطبایی.
۷. راغب اصفهانی؛ مفردات الفاظ قرآن، ج ۱، بیروت و دمشق، دارالقلم.
۸. ربانی گلپایگانی، علی؛ فرق و مذاهب کلامی، انتشارات مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی (ص).
۹. سبحانی، جعفر؛ الالهیات، ج ۴، قم، موسسه امام صادق (ع)، ۱۳۸۸، چاپ هفتم.
۱۰. سبزواری، حاج ملاهادی، اسرار الحکم.
۱۱. الشرتونی اللبانی، سعید الخوری؛ اقرب الموارد، ج ۳، قم، دارالاسوة، ۱۳۵۸.
۱۲. صفار، محمد بن حسن؛ بصائر الدرجات، قم، مکتبه آیه‌الله المرعشی النجفی.
۱۳. طالقانی، نظر علی؛ کاشف اسرار، به کوشش مهدی طیب، جلد ۲، تهران، رسا، ۱۳۷۳.
۱۴. طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ المیزان، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی‌همدانی، ج ۸، قم، انتشارات اسلامی، ۱۳۸۰.
۱۵. طبری، محمد؛ پاسخ جوان شیعی به پرسش‌های وهابیان، تهران، مشعر، ۱۳۸۶.
۱۶. فیض کاشانی، محمد؛ اصول المعارف، تصحیح سیدجمال‌الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۵.

۱۷. فیومی؛ المصباح المنیر، ج ۱، قم، دارالهجرة، چاپ سوم، ۱۴۲۵.
۱۸. قمی، علی بن ابراهیم؛ تفسیر قمی، ج ۱، قم، انتشارات دار الکتب، ۱۳۶۳.
۱۹. مجلسی، محمدباقر؛ احتجاجات، ترجمه موسی خسروی، جلد ۱ و ۲، تهران، انتشارات اسلامی، ۱۳۷۹.
۲۰. _____؛ امام شناسی (حیة القلوب)، محقق علی امامیان، جلد ۵، قم، سرو، ۱۳۸۴ ه.ش.
۲۱. _____؛ بحار الانوار، جلد ۵، انتشارات دارا حیات التراث العربی.
۲۲. محمدی جیلانی، محمد؛ حدیث طلب و اراده، موسسه عروج، چاپ اول، ۱۳۷۹.
۲۳. مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار، جلد ۱، قم، صدرا، ۱۳۸۹، چاپ هفدهم.
۲۴. مفید، محمدبن محمد؛ الارشاد، ترجمه هاشم رسولی محلاتی، جلد ۱، تهران، اسلامی.
۲۵. فاضل موحدی لنکرانی، محمد؛ اصول فقه شیعه، ج ۳، قم، مرکز فقهی ائمة اطهار، چاپ اول، ۱۳۸۱.

نوع مقاله: پژوهشی
صفحات ۱۷۰ - ۱۵۳

پیراروش‌شناسی علم کلام

حمیدرضا شاکرین^۱

چکیده

روش‌شناسی علوم و مباحث تطبیقی انتقادی در این حوزه در دوره معاصر اهمیت بسیاری یافته است. از این جمله است مطالعات پیرامونی ناظر به منطق یا روش علم کلام اسلامی. مقاله حاضر بر آن است تا با نگاهی از بیرون ویژگیهای آن را، که به تعبیری از سنخ فلسفه مضاف، یعنی فلسفه روش علم کلام است، مورد بررسی قرار دهد. چنین تحقیقاتی در فراهم آوردن چارچوب نظری و نظریه مبنا و پشتیبان برای روش علم لازم بوده، در اصلاح، ارتقا، تشخیص نیازها و اقتضائات و تحقیقات پسین آن نقش آفرین است. از مهمترین ثمراتی که در گام نخست اینگونه بررسیها به دست می‌آید نظام مسائل این حوزه، ضرورت و اهمیت و نسبت و مناسبات آن با دیگر حوزه‌های معرفتی است.

واژگان کلیدی

علم کلام، روش‌شناسی، پیراروش، پیراروش‌شناسی علم کلام.

۱. دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

پیش از ورود به بحث، لازم می‌نماید شماری از مفاهیم و کلمات اساسی این مقاله، مانند علم کلام، روش، روش‌شناسی، پیرایش را به اختصار توضیح داده، مراد از آنها را بیان کنیم.

علم کلام

علم کلام تعاریف گوناگونی را به خود دیده است؛ قاضی عضدالدین ایجی (م ۷۵۶ هـ ق) می‌گوید: «الكلام علم يقتدر معه اثبات العقاید الدینیة بايراد الحجج و دفع الشبهة؛ کلام، دانشی است که با آن می‌توان عقاید دینی را از راه دلیل آوری و ردّ شبهات اثبات کرد.» (ایجی، ۱۳۲۵ق، ج ۱، ص ۳) تفتازانی (متوفی ۷۹۳ هـ ق) بر آن است که: «الكلام هو العلم بالعقائد الدینیة عن الأدلة الیقینیة»؛ کلام علم به عقاید دینی از طریق دلایل یقینی است. (تفتازانی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۶۳) شهید مطهری نیز در این باره می‌گوید: «علم کلام علمی است که درباره عقاید اسلامی یعنی آنچه از نظر اسلام باید بدان معتقد بود و ایمان داشت، بحث می‌کند به این نحو که آنها را توضیح می‌دهد و درباره آنها استدلال می‌کند و از آنها دفاع می‌نماید.» (مطهری، ۱۳۸۲، ج ۳، ص ۵۷)

با مراجعه به آثار و بحثهای کلامی روشن می‌شود که علم کلام با قدری توسعه باحث از دین و عقاید دینی است و تبیین، اثبات و دفع شکوک و شبهات مربوط به آنها را بر عهده دارد. بنابراین می‌توان گفت: «علم کلام دانشی است که بیان چیستی، ضرورت و اثبات حقانیت دین، تبیین و اثبات عقاید دینی و دفع شبهات مربوطه را به صورت مستقل بر عهده دارد.»

روش

روش یا منهج معادل «متد» از واژه یونانی «متا» (meta) به معنای «در طول» و «اودوس» (hodos) یعنی «راه»، گرفته شده و مفهوم آن در پیش گرفتن راهی برای رسیدن به یک هدف و مقصود با نظم و توالی خاص است. (کازمی، ۱۳۷۴، ص ۲۹-۲۸) اصطلاح روش، هم به خود راه اشاره دارد و هم به قواعد و ابزارهای رسیدن به آن. در معنایی کلی، متد یا روش به معنای هرگونه سبک، اسلوب و طریقه آمده و نیز گفته‌اند متد یا طریقه عبارت است از روش واضح و مستقیم که از طریق توجه صحیح در آن می‌توان

به هدف معینی دست یافت. (صلیبا، ۱۳۶۱، ص ۴۴۵) در کاربردی خاص‌تر، در فعالیت‌های علمی، به مجموعه راه‌ها و فنونی که انسان را به کشف مجهولات هدایت می‌کند و مجموعه قواعدی که هنگام بررسی و پژوهش به کار می‌روند، روش اطلاق می‌شود. (ساروخانی، ۱۳۷۵، چ دوم، ص ۲۴) دکارت در اهمیت روش می‌گوید: «بهر آن است که بدون روش اصلا کسی به فکر تحقیق علمی و جستجوی حقیقت نیفتد، زیرا تحقیق بدون روش تلاشی است که به ثمر نمی‌رسد.» (دادبه، ۲۳۶۹، ص ۸۶)

شایان توجه است که وقتی از روش و متد سخن می‌گوییم، کدامین سطح از روش را در نظر داریم. برخی برآنند که واژه‌ی روش و مشتقات آن ممکن است در هشت سطح یا معنا به کار رود. (بنگرید: حقیقت، ۱۳۸۷، ص ۷۰-۶۲) شماری از این سطوح عبارتند از:

۱. روش معرفت؛ روش به این معنا، ممکن است فلسفی (عقلی)، علمی (تجربی)، شهودی یا نقلی باشد. برای مثال فلسفه دانشی صرفاً عقلی است و تاریخ در نگاه غالب دانشی نقلی؛ یعنی تنها روش معتبر در اثبات مسائل فلسفی روش عقلی است و در تاریخ روش نقلی. همچنین دانشها از این منظر به علوم تک روشی (monomethodic) و دو یا چند روشی (multimethodic/bi) تقسیم پذیراند. فلسفه و تاریخ دانشهایی تک روشی هستند؛ اما علم کلام چند روشی است.

۲. نوع استدلال؛ گاهی روش به معنای نوع استدلال به کار می‌رود. از این جهت روش می‌تواند قیاسی یا استقرایی، لمی یا انی، برهانی یا جدلی و یا غیر آن باشد. روشها در این کاربرد به لحاظ قوت و ضعف انتاج، ضرورت و عدم آن و بداهت و غیر بدیهی بودن متفاوتند. انتاج برخی از شیوه‌های منطقی مانند قیاس شکل اول، بدیهی اولی و ضروری و دائمی است؛ اما استقراء ناقص، تفاوت‌های روشنی از این جهت با قیاس داشته و هیچیک از ویژگیهای آن را ندارد.

۳. روش‌ها یا فنون گردآوری اطلاعات؛ برای جمع‌آوری اطلاعات به طور معمول از چهار روش عمده استفاده می‌شود: روش مشاهده، روش پرسش‌نامه، روش مصاحبه، و روش کتابخانه‌ای. این روش‌ها به معنای دقیق کلمه، فن تحقیق‌اند، نه روش تحقیق. (بنگرید: سریع القلم، ۱۳۸۷ چاپ پنجم، ص ۲۰)

۴. روش تحلیل داده‌ها؛ پس از گردآوری اطلاعات، نوبت به تحلیل آنها می‌رسد. روش تحلیل داده‌ها، می‌تواند کلاسیک یا آماری باشد. موريس دوورژه بر آن است که روش کلاسیک از روش‌های نقد ادبی و نقد تاریخی مشتق شده‌اند و برای تحلیل درونی اسناد به کار می‌روند، در حالی که روش آماری و کمی به علومی مانند اقتصاد و جامعه‌شناسی و یا تحلیل کمی متن اختصاص دارد.^۱

مراد از روش در این بحث بیشتر ناظر به معنای اول و دوم است.

روش شناسی

روش شناسی برابر نهاده متدولوژی (methodology) و به معنای شناخت رویکردها و نظریه‌ها در باب روش و شیوه‌های اندیشه‌ورزی و راه‌های تولید علم و دانش است. این دانشواژه تعاریف و کاربردهای دیگری هم دارد که بررسی آنها از حوصله این تحقیق خارج است. (جهت آگاهی بیشتر ر. ک: فتح الهی، ۱۳۸۵، ص ۱۶ - ۱۹) یکی از کاربردهای آن که امروزه رواج بسیاری دارد نگاهی پسینی و درجه دوم به روشهای به کار رفته در تحقیقات علمی است. یعنی روش‌شناس (methodologist) با نگاهی بیرونی به بررسی روشهای مورد استفاده عالمان و اندیشمندان در تلاش‌های علمی و حرکت‌های فکری، در یک یا چند زمینه می‌پردازد و آن را به تجزیه و تحلیل می‌نشیند. اینگونه روش-شناسی توصیفی و تاریخی است، نه هنجاری و منطقی. مطالعاتی از این دست گاه به صورت مقایسه‌ای انجام گرفته تا نقاط ضعف و قوت هر یک آشکار شده و در جهت بهینه-سازی روشها، یعنی در روش هنجاری نیز مورد استفاده قرار گیرد. بنابراین روش‌شناسی مقایسه‌ای مطالعه‌ای پسینی انتقادی و زمینه ساز حرکتی رو به جلو، تحول‌زا و تکاملی است.

پیراروش

گونه دیگری از روش‌شناسی مطالعه بیرونی در باب روش یک علم و به تعبیری پیراروش‌شناسی است. این سنخ مطالعه در پی آن است که با نگاهی از بیرون ویژگیهای این

۱. سطوح دیگر عبارتند از: (۱) سطح تحلیل، (۲) روش سامان دادن پژوهش، (۳) نوع نگاه به موضوع، (۳)

روش‌شناسی به مثابه نگاه درجه دوم. بنگرید: علی محمد ابوالحسنی، روش‌شناسی،

دانش و مسائل بیرونی و پیرامونی آن را، که از سنخ فلسفه مضاف، یعنی فلسفه روش علم می‌باشد، بررسی کند. این مسائل عبارتند از: هستی و چیستی یا هویت معرفتی روش یک علم، امکان، موضوع، ساختار معرفتی، اهمیت و ضرورت، غایت، نسبت و مناسبات آن با دیگر دانشها و حوزه‌های معرفتی. اینگونه مباحث، نه از مسائل و اجزاء روش؛ که از سنخ مسائل پیشینی و فلسفی بوده، فراهم آورنده چارچوب نظری و نظریه مبنا و پشتیبان برای آن است و در جهت شناخت میزان اعتبار معرفتی، اصلاح، ارتقا، تشخیص نیازها و اقتضائات و تحقیقات پسین آن نقش آفرین است. این همان چیزی است که مقاله حاضر در رابطه با روش علم کلام به بحث می‌نشیند و شمایی از روش علم کلام را نمایان می‌سازد.

محورهای پیراروشی علم کلام

بر اساس آنچه در بند پیشین گفته آمد کلان محورهای پیرامونی روش علم کلام در شش عنوان به شرح زیر تقدیم می‌گردد.

یکم. هویت معرفتی

در تعیین هویت معرفتی روش علم کلام باید روشن شود که روش علم کلام یک دانش است، یا رشته و یا گرایشی از یک دانش؟ تک‌تباری است یا چندتباری؟ چند رشته-ای، فرارشته‌ای، بینارشته‌ای است یا تک رشته‌ای؟

در پاسخ به این مساله توجه به نکات زیر بایسته می‌نماید:

۱. روش علم کلام، شاخه و به عبارت دیگر گرایشی از روش‌شناسی علوم دینی و منطق فهم دین می‌باشد که غالباً ناظر به حکمت نظری دین بوده و اصالتاً یک گرایش از روش‌شناسی دینی است؛ نه یک دانش و یا رشته مستقل علمی.

۲. این گرایش تک‌تباری است، نه چندتباری؛ در توضیح مطلب گفتنی است گرایش یاد شده برخلاف علوم سیاسی است که فراهم آمده از دانشهای مختلفی چون اقتصاد، مدیریت، روانشناسی اجتماعی، حقوق و... می‌باشد. (بنگرید: عالم، ۱۳۸۲، صص ۶۳-۸۲) همچنین مانند علوم پزشکی نیست که فراهم آمده از دانشها و رشته‌های دیگری چون فیزیولوژی، زیست‌شناسی، بیوشیمی، فارماکولوژی، روانشناسی و... است. بنابراین چون این گرایش متشکل و مرکب از دانشهای گوناگون نیست تک‌تباری به حساب

می‌آید.

چه بسا گفته آید که این گرایش علمی نیز مبادی تصدیقیه‌ای در دانشهای دیگر مانند معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی و... دارد، و بدین لحاظ می‌توان آن را چندتباری انگاشت. در پاسخ گفتنی است این مقدار تقریباً حال و روز همه علوم و معارف است، و آنچه در این باب ادعا می‌شود فارغ از مبانی و زیرساختهای بنیادین است.

۳. از آنجا که روش علم کلام عهده‌دار تعیین روش تحقیق و پژوهش از منظر واحد، یعنی به لحاظ حجیت و اعتبار معرفتی است، گرایشی تک رشته‌ای می‌باشد. توضیح اینکه برخی از امور وجوه مختلفی داشته و از منظرهای مختلفی قابل مطالعه و بررسی‌اند. برای مثال فقر اصالتاً مسأله‌ای اقتصادی است؛ اما همین مسأله از منظرهای گوناگونی مانند علل و کارکردهای اقتصادی، فرهنگی، سیاسی، تربیتی، روانشناختی، الهیاتی و... قابل بررسی بوده و تحقیق جامع در آن مطالعه‌ای چندرشته‌ای و بینارشته‌ای است. بسیاری از پدیده‌های اجتماعی از این‌سرخ‌اند. اما روش علم کلام حتی اگر با وسائط و ظرایفی متأثر از برخی از امور یاد شده باشد، در عین حال آنچه پیش رو دارد تعیین منابع، فنون و شیوه‌های اکتشاف و استنباط دارای اعتبار و وثاقت معرفتی لازم و معتبر در این حوزه است. این مانع از آن نیست که روشهای موجود در این زمینه به لحاظ پیوندشان با مسائل غیرمعرفتی مانند عوامل روانشناختی یا جامعه‌شناختی نیز مورد مطالعه قرار گیرند. لیکن این نوع مطالعات در واقع مطالعه علمی روش و از سنخ روانشناسی و جامعه‌شناسی معرفت است، نه خود روش علم کلام. این در حالی است که آنچه اکنون مورد بحث است هویت معرفتی روش علم کلام است، نه مطالعات روانشناختی یا جامعه‌شناختی پیرامون روش علم کلام.

چه بسا گفته آید که علم کلام دانشی چندروشی و دور از حصر روش‌شناختی است؛ چرا که در این دانش می‌توان از روش‌های مختلف عقلی، نقلی، تجربی و شهودی سود جست. در این صورت دیگر نمی‌توان آن را گرایشی تک رشته‌ای قلمداد کرد.

در پاسخ گفتنی است چندروشی بودن غیر از چندرشته‌ای یا چندتباری بودن است. تنوع روشی تابع منابع و ابزارهای معرفت است، نه لزوماً تابع رشته‌ها و دیسپلینهای علمی. بنابراین یک دانش یا رشته و یا زیررشته می‌تواند دو یا چند روشی باشد، بدون آنکه

ضرورتاً چندتباری یا چندرشته‌ای باشد و از جمله مصادیق این مساله روش علم کلام است. ماحصل اینکه روش علم کلام به لحاظ هویت معرفتی، گرایشی در روش‌شناسی دینی و به عبارتی منطق فهم دین، با خصلت تک‌تباری و تک رشته‌ای بودن است.

دوم. امکان

در امکان سنجی روش علم کلام توجه به نکات زیر بایسته می‌نماید:

۱. اساساً امکان یا وجود روش تابع چه عواملی است؟ به نظر می‌رسد امکان یا عدم امکان روش بیش از هر چیز تابع وجود مساله و منابع معرفتی است. آنجا که مساله‌ای وجود ندارد یا با وجود مساله منبع معرفتی برای کشف و حل آن وجود ندارد، روش نیز منتفی است. لیکن با وجود صدها مساله مهم و پیچیده کلامی از یکسو؛ وجود منابع معرفتی معتبر برای حل آن مسائل از سوی دیگر؛ و افزون بر آن توانایی ذهن انسان برای کشف فنون و قواعد کاربست منابع موجود در حل مسائل مطروحه وجود روش امکانپذیر شده و در این جهت مشکلی نیست.

۲. روش یا منطق فهم دین در دو سطح قابل بررسی است: سطح عام و مشترک و سطح خاص یا ناظر به حوزه‌های ویژه معرفتی. به عبارت دیگر، بعضی از مسائل روش - شناختی علوم دینی، عام و مشترکند و اختصاصی به زمینه یا محور معینی ندارند و برخی مسائل آن، ناظر به حوزه‌های معرفتی خاصی هستند. برای مثال اعتبار عقل استنباطی در همه معارف دینی و نزد همه نحله‌ها و مکاتب روش‌شناختی در جغرافیای اندیشه اسلامی امری پذیرفته شده و مشترک است. در مقابل حجیت خبر واحد اینگونه نیست و اگر فی‌الجمله در فقه اسلامی مقبول است، در روش کلامی محل نظر است و غالب متعاطیان این حوزه بر اعتبار آن خدشه وارد کرده، حداقل در اصول اعتقادی نزد همگان بی‌اعتبار شمرده می‌شود. (بنگرید: شاکرین، روش‌شناسی عقاید دینی، ۱۳۹۴، صص ۲۳۶-۲۶۳) بنابراین اشمال دین مبین اسلام بر حوزه‌های مختلف معرفتی که افزون بر اشتراکات روش‌شناختی، اختصاصاتی نیز در حوزه‌های مختلف آن وجود دارد، دستگاه‌های روشگانی ویژه و مختص هر یک را نیز ایجاب نموده و بر امکان آن دلالت دارد. (همان، صص ۱۰۷-۱۳۲)

۳. روش‌ترین دلیل بر امکان چیزی وقوع آن است و تاریخ علم کلام شاهد رخ

نمودن دو پدیده در این زمینه است:

۱/۳. کاربست روشهایی فی الجمله متفاوت با فقه و یا دیگر معارف دینی در گستره اکتشاف، استنباط و دفاع از عقاید اسلامی توسط متعاطیان این حوزه.

۲/۳. پیدایش نحله‌ها و جریانات روش‌شناختی متفاوتی مانند جریان عقل‌گرا و نقل-گرا، ظاهرگرا و اجتهادگرا، و صف‌آرایی آنها در برابر یکدیگر؛ همچنین رخ نمودن خرده‌جریاناتی ذیل هریک مانند عقلگرایی فلسفی و غیر فلسفی و... (بنگرید: جبرئیلی، ۱۳۸۹، بخش دوم) با توجه به اینکه همه اینها جریانهایی در روش علم کلام هستند، وجودشان مصادیق عینی روش علم کلام و نه تنها گویای امکان، که نشانگر وقوع و تحقق عینی آن است.

در عین حال سوگمندها باید گفت روش و روش‌شناسی علم کلام آنگونه که بایسته و شایسته می‌نماید رشد و بالندگی نیافته و جز چند اثر محدود که در دوران معاصر به آن اختصاص یافته، در آثار پیشینیان کمتر به صورت مستقل مورد توجه بوده است. مباحث روش‌شناختی کلامی غالباً به صورت مقدمه در برخی آثار کلامی، یا در لابلا آثار بدان پرداخته شده و یا از طریق کاربست روش نمایان گردیده است و جا دارد همچون اصول الفقه که به مثابه دانشی مستقل پایه‌پای فقه اصغر رشد و بالندگی یافته است، اصول الفقه اکبر نیز شان و منزلت مناسب خود را بازیافته و در آینده شاهد رشد و شکوفایی بیشتر آن باشیم.

سوم. موضوع

هر علمی را موضوعی است که محور اساسی مباحث و مسائل آن بوده، در احوال و عوارض آن به کاوش می‌پردازد. موضوع هر علمی عنوان جامعی است که دربرگیرنده موضوعات مسائل آن علم (بنگرید: ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۱۵۵) و وحدت بخش داده‌های گوناگون در یک دانش و افتراق آن از دیگر دانشها است، هرچند این وحدت اعتباری، نه ذاتی یا نوعی باشد. (بنگرید: مطهری، ۱۳۸۲، ج ۳، ص ۶۲) بدین روی پرداختن به طرح و حل مسائل هر علمی، نیازمند شناخت موضوع آن دانش است.

از آنجا که اساساً روش دارای حیث تعلقی و اضافی به دانشی دیگر است، در جستجوی موضوع آن در هر علمی، باید دو امر اساسی مد نظر قرار گیرد: (۱) خود روش

به معنای طریق کشف مجهولات، (۲) موضوع علم مضاف به آن.

اکنون باید دید موضوع علم کلام چیست؛ برخی مانند جرجانی موضوع علم کلام را ذات باری تعالی دانسته‌اند. (جرجانی، ۱۴۱۲، ص ۶۷ و ۸۰) لیکن با توجه به مسائل مختلفی که امروزه در علم کلام بررسی می‌شود بیان موضوع واحد برای آن دشوار می‌نماید. در عین حال تعبیر عقاید دینی بازنمای بهتری در این باره است. شهید مطهری در این باره می‌فرماید: «وحدت مسائل کلامی وحدت ذاتی و نوعی نیست بلکه وحدت اعتباری است؛ از این رو ضرورتی ندارد که در جستجوی موضوع واحدی برای علم کلام باشیم.» (مطهری، ۱۳۸۲، ج ۳، ص ۶۲) بر این اساس می‌توان گفت موضوع در روش علم کلام، «چگونگی کشف و اثبات عقاید دینی» است.

چهارم. نظام مسائل

هر دانشی مسائل و به عبارت دیگر مجهولاتی را جستجو و اطلاعاتی را رصد می‌کند که ناظر به احوال و عوارض موضوع آن علم است. این اطلاعات که بر سازنده مواد و پیکره یک علم تلقی می‌شوند، همان مسائل علم‌اند. (بنگرید: ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۱۵۵) مسائل روش علم کلام در درجه نخست از سه سنخ است: (۱) منبع شناختی (۲) فن اکتشاف و استنباط و به تعبیری دلالت شناختی (۳) بررسی نسبتها و به تعبیری انسجام شناختی.

الف. مسائل منبع شناختی

تعیین منابع معرفت در هر دانشی اساسی‌ترین مساله روش شناختی است. منابع معتبر در اعتقادات در چند سطح کلان و خرد و کلی و جزئی به شرح زیر قابل پیگیری است:

الف ۱. مراد از سطح کلان نگاه کلی به منابع معتبر در علم العقاید است. از این حیث کلام دانشی چندروشی است. در این دانش می‌توان از روش‌های مختلف عقلی، نقلی و با قدری مسامحه از روش تجربی و شهودی سود جست.

الف ۲. مراد از سطح خرد تعیین منابع معتبر در هر حوزه خاص از مسائل و مباحث کلامی، یا ناظر به کارکرد ویژه یا رویکرد کلامی خاص است.

برای مثال روش شهودی شخصی است و برای اثبات و اتمام حجت بر غیر مشاهده‌گر کارآیی ندارد، مگر شهودی که عصمت آن به اثبات رسیده و از طریق یقینی نقل شده باشد مانند شهود پیامبران و امامان(ع). (بنگرید: شاکرین، ۱۳۸۷، صص ۷۷-۹۴) روش

تجربی نیز عمدتاً در مقام دفاع قابل استفاده است. بنابراین اصلی‌ترین منابع پرکاربرد این حوزه عقل و نقل (کتاب و سنت) است. از دیگر سو عقاید دینی به لحاظ نقلی یا عقلی بودن در سه دسته به شرح زیر قابل طبقه‌بندی هستند:

الف ۱/۲. عقاید عقلی صرف؛ یعنی آن دسته از گزاره‌های اعتقادی که تنها دلیل عقلی، اعم از تجربیدی و... در آن ارزش و اعتبار منطقی دارد، مانند اثبات وجود خدا. چنین مواردی اگر چه در ادله تبعیدی نیز یافت می‌شود، اما به لحاظ منطقی به لحاظ اشتغال بر استدلال عقلی و تأیید عقل اهمیت دارد و نمی‌تواند به صورت تبعیدی اثباتگر موضوع خود باشد؛ زیرا تکیه بر دلیل تبعیدی در اثبات اینگونه موارد مستلزم دور محال است.

الف ۲/۲. عقاید نقلی محض؛ یعنی مواردی که تنها نقل قطعی از آن پرده بر می‌دارد و عقل به تنهایی به ساحت آن راه ندارد، مانند معراج پیامبر(ص)، معجزات خاص پیامبران برای غیر شاهدان عینی، امامت خاصه، جزئیات مربوط به ثواب و عقاب اخروی و... البته در این موارد نیز عقل قادر به اثبات امکان آنها است و در مواردی می‌تواند بر اساس موازین خود به فهم آنها مدد رساند، اما کشف و اثبات اولیه آنها از عهده عقل و دیگر مجاری عادی معرفت بشری مانند حس و تجربه خارج است.

الف ۳/۲. قضایای عقلی و نقلی؛ این دسته از قضایا نیز به دو گونه قابل تصوراند:

الف ۱/۳/۲. قضایایی که هر یک از عقل و نقل به تنهایی قابل مراجعه در شناخت و اثبات آنهایند، مانند توحید صفاتی و افعالی.

الف ۲/۳/۲. قضایای تلفیقی که از ترکیب مقدمات عقلی و نقلی استنتاج می‌شوند، مانند برخی از دلایل اثبات ولایت فقیه.

الف ۳. مراد از کلی بودن در منبع‌شناسی، اصل پذیرش چیزی به مثابه منبع معرفتی در حوزه عقاید، بدون تعیین خصوصیات و ویژگیها و گونه‌شناسی آن به صورت مشخص و جزئی است. برای مثال یکی از منابع مهمی که همواره مورد توجه دانشوران کلامی بوده و تقریباً همه جریانات کلامی منبعیت آن را باور دارند، عقل است. در عین حال این اتفاق نظر فی‌الجمله است و قدری دقیقتر شویم مساله شکل دیگری پیدا می‌کند.

الف ۴. مراد از جزئی و مشخص بودن در منبع‌شناسی، پذیرش منبعیت چیزی با تعیین ویژگیهای خاص و جزئی آن است. برای مثال عقلی که تقریباً همه جریانات کلامی منبعیت

آن را باور دارند، در اینکه دقیقاً عقل منبع و معتبر در این حوزه چیست، اختلاف نظر دارند. برخی به عقل بدیهی اکتفا کرده و عقل برهانی و استدلالی را چندان خوش نمی‌دارند. شماری دیگر عقل منبع را اعم از عقل بدیهی و نظری می‌دانند. در حدود و ثغور منبعیت نقل نیز تفاوت نظرهایی به چشم می‌خورد. (بنگرید: شاکرین، روش‌شناسی عقاید دینی، ۱۳۹۴، صص ۲۳۶-۲۶۳) بنابراین از مسائل مهم قابل توجه در این عرصه آن است که هر منبعی به دقت و ارسائی شده و روشن شود که با کدام ویژگیها و در کدام حوزه منبعیت دارد.

ب. مسائل فن/دلالت شناختی

بخش گسترده‌ای از مسائل روش‌شناختی علم کلام ناظر به تعیین چگونگی، ضوابط قواعد، فنون و فرایندهای کاربست منابع معتبر در حوزه اکتشاف عقاید دینی و اعتبارسنجی آن است. برای مثال کاربست عقل و نقل در علم کلام به گونه‌های مختلفی قابل تصورات؛ از جمله:

ب ۱. در کاربست عقل نظری به مثابه منبع، آیا تنها از روش برهانی (قیاس برهان) می‌توان سود جست یا چنین حصری روا نبوده و استفاده از مشهورات و شیوه‌های جدلی را نیز می‌توان تجویز کرد؟ در این میان کلام فلسفی خود را متعهد به کاربست روش برهانی دانسته که در آن باید از بدیهیات و یا از مقدمات یقینی منتهی به بدیهیات بهره جست و به لحاظ منطق صورت نیز باید مقدمات را به گونه‌ای سامان داد که منتج به نتیجه یقینی شود. در این نگره کاربست شیوه جدلی، نه برای کشف و اثبات، بلکه صرفاً در مقام الزام و اسکات خصم مورد قبول است؛ اما انتظار ارزش معرفتی و اثباتی از آن ناروا است.

ب ۲. در کاربست استنباطی عقل و به تعبیر دیگر عقل به مثابه ابزاری برای فهم کتاب و سنت نیز مسائل مختلفی وجود دارد؛ از جمله اینکه آیا عقل صلاحیت تاویل متون دینی و انصراف از ظاهر را دارد یا ندارد و در صورت صلاحیت، شرایط و ضوابط آن چیست.

ب ۳. چگونگی استفاده از نقل نیز مسائلی را در پی دارد از جمله لزوم کاربست روش اجتهادی و عدم آن؛ اینکه چه چیزی صلاحیت قرینه بودن در فهم متن اعتقادی دارد و

مسائل متعدد دیگری که تفصیل آنها از عهده این مقاله خارج است.^۱

ج. مسائل نسبت/انسجام شناختی

از جمله مسائل روش شناختی که بویژه در صورت تعدد منابع معرفت اهمیت زیادی پیدا می‌کند مساله نسبت بین داده‌ها، دادوستدها، حل تعارضات احتمالی و به تعبیری مساله انسجام است. مباحثی چون عام و خاص و مطلق و مقید که در علم اصول الفقه مطرح گردیده راه‌هایی برای حل این مساله در فرض امکان جمع دلالتی است. به هر روی با توجه به مبنای معرفت شناختی اندیشمندان مسلمان مبنی بر تلائم و انسجام منابع فهم و معرفت؛ این سوال وجود دارد که اساساً آیا پیدایش تعارض بین داده‌های عقلی با یکدیگر، یا بین داده‌های وحیانی با هم و یا بین داده‌های هر یک از این دو با دیگری یا با دیگر منابع معرفت امکان دارد یا نه؟ نیز اینکه اگر چنین چیزی رخ نمود راه چاره چیست؛ حذف همه، توقف و انتظار دلایل و مویدات دیگر، یا تقدیم یک جانب بر دیگری؟ در فرض اخیر نیز ملاک این تقدم و ضوابط و قواعد حاکمه و گونه‌های تقدیم مفاد دلیلی بر دلیل دیگر چیست؟ در این زمینه آراء و دیدگاه‌های مختلفی بین دانشوران کلامی رخ نموده که شرح و بسط آن از حوصله این مقاله خارج است. (بنگرید: همان)

پنجم. ضرورت و غایت

رشد و بالندگی هر دانشی وابستگی زیادی به روشهای تحقیق و نظریه‌پردازی در آن دانش دارد و لاجرم بسط و تعمیق معارف اعتقادی، فهم و استنباط بهینه در این حوزه، پاسخگویی به نیازهای اعتقادی و دفاع در برابر طیف وسیعی از پرسشها و شبهه‌هایی که در آب و لعابهای گوناگون، مانند ایسمها، فلسفه‌ها و مکاتب گوناگون رخ می‌نماید، بدون اصلاح، تکمیل و ارتقاء متد اکتشاف و استنباط اعتقادی و روش دفاع بهینه میسر نیست. آنچه پیشتر در نظام مسائل از نظر گذشت نیز همگی ضرورت و اهمیت شناخت و کاربرت روش دقیق و جامع را صلا می‌دهند. افزون بر آن ضعف روشگانی معرفت اعتقادی

۱. نویسنده این مساله را در فصل چهارم تحقیق «روش شناسی تطبیقی انتقادی اکتشاف و استنباط عقاید دینی در کلام فلسفی و تفکیکی» بررسی کرده امید است انشاءالله به زودی توسط انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی چاپ و منتشر گردد.

آسیب‌هایی چون سطحی‌نگری و کوتاه‌اندیشی، آنارشی معرفتی، التقاط و ناخالص‌سازی، تفسیر به رای و... را در پی دارد. بنابراین در ضرورت روش و لزوم بررسی‌های مداوم جهت اصلاح و ارتقای آن تردیدی نیست و کم‌توجهی به آن بزرگترین و بنیادی‌ترین ساحت معارف دینی که حوزه اعتقادی است را دستخوش ضعف و آسیب جدی می‌سازد.

از آنچه گذشت روشن می‌شود که غایت و فایده روش علم کلام توانا سازی محققان و دانشوران کلامی بر اکتشاف و استنباط غنی، ژرف، صائب، منسجم و پیراسته از گزند سطحی‌نگری، التقاط، تاویلات نابجا، تفسیر به رای، آنارشی معرفتی، تناقض‌گویی و پریشان‌سرابی در این حوزه معرفتی و در یک کلمه اصلاح و ارتقای معرفت کلامی است.

ششم. نسبت و مناسبات

از جمله مسائل پیرامونی علم کلام نسبت و مناسبات آن با دیگر دانش‌ها است. در آغاز گفتنی است مراد از این مساله این نیست که باحث کلامی به چه دانش‌هایی نیاز دارد. همچنین، هرگونه رابطه‌ای، هرچند بسیار بعید و با وسائط عدیده و تاثیرات غیر قابل اعتنا مراد نیست؛ و گر نه آن‌سان که صاحب نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت مطرح کرده است همه علوم و معارف به نحوی با یکدیگر ارتباط و پیوند دارند. (بنگرید: سروش، ۱۳۷۵، ص ۴۴۷-۴۹۲؛ و در نقد آن بنگرید: جوادی آملی، ۱۳۷۸؛ لاریجانی، ۱۳۷۰؛ واعظی، ۱۳۷۶) برای مثال آشنایی با زبان و ادبیات عرب برای همه محققان علوم اسلامی از ضرورت‌های انکارناپذیر است؛ اما این به معنای تغذیه‌کنندگی روش علم کلام از ادبیات عرب نیست. بنابراین مراد این است که اولاً روش علم کلام در طبقه بندی علوم چه جایگاهی دارد. ثانیاً چه علومی بی‌واسطه یا با یکی دو واسطه در آن نقش تغذیه‌کنندگی یا تولیدی دارند. ثالثاً روش علم کلام در چه علومی نقش تولیدی و تغذیه‌کنندگی خواهد داشت. و اینک توضیح مطلب:

الف. روش علم کلام شاخه‌ای از روش و منطق فهم دین و آن نیز شعبه‌ای از روش فهم متن و منطق عام، اعم از متنی و غیرمتنی است.

ب. روش علم کلام با دو دسته دانش ارتباط وثیق داشته و از آنها تغذیه می‌کند: (۱) علوم بنیادی و مبناساز که معد تولید روش هستند. (۲) علوم کاربردی که خود از سنخ

روش بوده و مستقیماً در روش علم کلام نقش قاعده سازی و هنجارگذاری دارند؛ توضیح اینک:

ب ۱. دانشهایی چون فلسفه، بویژه فلسفه دین، فلسفه زبان، فلسفه ارزش، همچنین معرفت‌شناسی و فلسفه معرفت دینی، زبان‌شناسی به طور کلی و زبان‌شناسی دینی به نحو خاص از علوم هستند که ارتباط وثیقی با روش علم کلام داشته و به تعبیری از پیش‌نیازهای نظری آن قلمداد می‌شوند. برای مثال معرفت‌شناسی در تعیین منابع معرفتی علم کلام نقش اساسی دارد. زبان‌شناسی مساله معناداری و شناختاری بودن گزاره‌های اعتقادی را حل می‌کند. پاره‌ای نظریات فلسفی از نظریه مؤلف محوری که اصل بنیادین فهم متون دینی است حمایت می‌کند. بر اساس داده‌های این علوم اعتبار معرفتی و ارزش شناختاری متون وحیانی کشف و به لحاظ نظری راه برای فهم مراد شارع هموار شده، اما چگونگی آن در دانشهای گروه دوم روشن می‌شود. همچنین شماری از قواعد کلامی مانند حسن و قبح ذاتی از سنخ مباحث ارزش‌شناختی‌اند.

در عین حال باید توجه داشت که تاثیر دانشهای بنیادی در روش علم کلام اگرچه ضروری و اجتناب‌ناپذیر است، همچون تیغ دو دم می‌تواند سازنده یا مخرب باشد. به عبارت دیگر گزینش نظریه‌ها و مبانی درست و فهم صحیح از آنها مدرسان منطق کارآ و رسانا به هدف مطلوب است. در مقابل گزینش مبانی نادرست، یا برداشت ناصحیح از برخی آراء و نظریه‌ها در این علوم منحل به مقصود و دور کننده از آن است. از باب نمونه هرمنوتیک فلسفی گادامر به کلی محوریت مراد مولف را کنار زده، دستیابی به آن را ناممکن می‌انگارد و منطق فهم دین را سمت و سوی دیگری می‌بخشد. (بنگرید: عرب‌صالحی، ۱۳۸۹) نصر حامد ابوزید با فهم خاص خود از نظریه زبان‌شناختی سوسور برداشت‌های نادرستی از زبان قرآن ارائه می‌کند. (بنگرید: توکلی بینا، ۱۳۹۳، صص ۱۲۳ - ۱۲۸) مجتهد شبستری با برداشتی نادرست از نظریه "افعال‌گفتاری" جان آستین (John Langshaw Austin) بشری بودن قرآن را نتیجه گرفته به تبع آن منطق فهم قرآن را نیز دگرگون می‌سازد. (شاکرین، ۱۳۹۴، کتاب نقد، صص ۱۱۵-۱۳۶) نگاههای دین‌شناختی و وحی‌شناختی دکتر سروش به این انجامیده که قرآن را خواب پیامبر تلقی کرده و روی همه ضوابط تفسیری خط بطلان کشیده، بر آن است که قرآن را همچون خواب باید تعبیر

کرد! (بنگرید: سروش، ۱۳۹۲ و در نقد آن بنگرید: برزگر و آیت‌اللهی، ۱۳۹۴، ص ۱۱۷ - ۱۳۵؛ و: نصری، ۱۳۹۵) موارد یاد شده شواهدی آشکار بر لزوم تحقیق و تدقیق در مبانی و زیرساختهای منطق علم کلام، تنقیح مبانی و به‌گزینی در این عرصه است.

ب۲. دانشهایی چون منطق، اصول‌الفرقه، قواعد‌التفسیر خود از سنخ روش و قواعد و ضوابط فهم و استدلال هستند. علم منطق نحوه تفکر، شیوه‌ها و گونه‌های استدلال، گونه‌های دلالت و چگونگی گذر از مقدمات معلوم به سوی حل مجهول را می‌آموزد و شرایط و ضوابط لازم در ماده و صورت را تعیین و گونه‌های مغالطه و برون رفت از مسیر صحیح استدلال را روشن می‌سازد. علم اصول‌الفرقه روش اجتهادی در استنباط از متن دینی را تعلیم داده و با تکیه بر قواعد عمومی دلالت راه رسیدن به مراد شارع را می‌آموزد. به عبارت دیگر علم منطق و علم اصول هم از دلیل سخن می‌گویند و هم از دلالت؛ هم روشن می‌سازند که چه چیزی صلاحیت دلیل یا حجت بودن دارد و هم چگونگی دلالت و تبدیل مجهول به معلوم از طریق دلیل معتبر را بیان می‌دارند. البته دانشهایی چون علم حدیث و درایه نیز در تعیین دلیل نقش آفرینند، ولی فرق آنها با علم اصول این است که علم اصول روشن می‌سازد که به لحاظ معیاری چه چیز می‌تواند دلیل باشد؛ ولی علمی چون درایه و... مصادیق آن را مشخص می‌کنند. برای مثال اگر کسی خبر واحد ثقه را در فروع اعتقادی معتبر بداند، با استمداد از قواعد و داده‌های حدیث شناختی و رجالی مصادیق آن را کشف و مورد استفاده قرار می‌دهد.

قواعد تفسیر نیز با تعیین ضوابط و قاعده‌مندیهایی تفسیر قرآن کریم نتایج مشابهی را به بار آورده متکلم را در تفسیر آیات اعتقادی و کشف مراد از آنها یاری می‌رساند. بنابراین روش علم کلام بخشی از ضوابط و قواعد خود را مستقیماً از این علوم دریافت می‌کند.

ج. تاثیر مستقیم روش علم کلام در اکتشاف و استنباط آموزه‌های اعتقادی و دفاع از آنها است. اثر‌گذاری بر دیگر دانشها و حوزه‌های معرفتی از ناحیه روش علم کلام به صورت مستقیم نبوده و هر تاثیر احتمالی از ناحیه معارف و آموزه‌های اعتقادی صورت می‌پذیرد.

نتیجه‌گیری

آنچه گذشت شمایی کلی از روش علم کلام اسلامی را ارائه و مسائل پیرامونی، ارکان و عناصر اساسی آن را به بحث نشست. ما حاصل این بررسی را می‌توان به طور خلاصه در محورهای زیر مرور کرد:

۱. روش علم کلام، گرایشی از منطق فهم دین، با خصلت تک‌تباری و تک رشته‌ای بودن است.
۲. وجود مسائل مهم و پیچیده کلامی از یکسو و اختصاصات روش‌شناختی حوزه عقاید بر ضرورت دستگاه روش‌گانی ویژه این حوزه دلالت دارد.
۳. پیدایش نحله‌ها و جریان‌ات روش‌شناختی متفاوتی مانند جریان عقل‌گرا و نقل‌گرا، ظاهرگرا و اجتهادگرا، نه تنها گویای امکان، که نشانگر وقوع و تحقق عینی روش علم کلام است.
۴. موضوع رئیسی روش علم کلام چگونگی اکتشاف و اثبات عقاید دینی است.
۵. مسائل روش علم کلام بر سه گونه تقسیم‌پذیر است: (۱) مسائل منبع و دلیل شناختی (۲) مسائل ناظر به فن اکتشاف و استنباط و به تعبیری دلالت‌شناختی (۳) مسائل مربوط به بررسی نسبتها، ترابط داده‌ها، رفع تعارضات و به تعبیری مسئله انسجام‌شناختی است.
۶. علم کلام به لحاظ منابع معرفت، دانشی چندروشی و عمدتاً عقلی و نقلی است و در مقام دفاع از روش تجربی نیز بهره می‌برد.
۷. بسط و تعمیق معارف اعتقادی، بدون اصلاح، تکمیل و ارتقاء متد اکتشاف و استنباط ناظر به حوزه عقاید میسر نیست.
۸. غایت و فایده روش علم کلام توانا سازی محققان و دانشوران کلامی بر اکتشاف و استنباط غنی، ژرف، صائب، منسجم و پیراسته از سطحی‌نگری، التقاط، تاویلات نابجا، تفسیر به رای و آنا‌رشی معرفتی در بنیادی‌ترین رکن دین، یعنی حوزه اعتقادی است.
۹. روش علم کلام از دو گروه دانش تغذیه می‌کند: (۱) علوم بنیادی و مبناساز که معد تولید روش هستند. (۲) علوم کاربردی که خود از سنخ روش بوده و در روش علم کلام نقش قاعده سازی و هنجار گذاری دارند.
۱۰. روش علم کلام به طور مستقیم در معارف اعتقادی موثر بوده و از طریق آن بر دیگر حوزه‌ها اثر گذار است.

فهرست منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، البرهان من کتاب الشفاء، تصحیح ابوالعلاء عقیفی، قم، مکتبه آیه الله مرعشی النجفی، ۱۴۰۴ق.
۲. ابوالحسنی، علی محمد، روش شناسی، <http://www.pajooh.com>
۳. الایجی، عضدالدین؛ شرح المواقف، ج ۱، (۴جلدی)؛ قم: منشورات الشریف الرضی، تصحیح بدرالدین نعسانی، چاپ اول، ۱۳۲۵ق.
۴. برزگر، فائزه و آیت اللهی، حمیدرضا، کشف مغالطات در پردازش ایده بی صورتی وحی، معرفت کلامی، سال ششم، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۳۹۴، ص ۱۱۷ - ۱۳۵.
۵. التفتازانی، سعدالدین، شرح المقاصد، ج ۱، بیروت: عالم الکتب، بی تا.
۶. توکلی بینا، میثم، بررسی تطبیقی آرای ابوزید و فردینان دو سوسور، چاپ شده در: «مجموعه مقالات جریان شناسی و نقد اعتزال نو»، جلد چهارم، «چالش با ابوزید»، صص ۱۲۳ - ۱۲۸، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول، ۱۳۹۳.
۷. جبرئیلی، محمدصفر، سیر تطور کلام شیعه، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول، ۱۳۸۹.
۸. جرجانی، میرسیدشریف، التعریفات، تهران، انتشارات ناصر خسرو، چاپ چهارم، ۱۴۱۲ق.
۹. جوادی آملی، عبدالله؛ شریعت در آینه معرفت، مرکز نشر اسراء، چاپ دوم، ۱۳۷۸ ش.
۱۰. حقیقت، سیدصادق، روش شناسی علوم سیاسی، قم، انتشارات دانشگاه مفید، ۱۳۸۷، چاپ دوم، ص ۷۰-۶۲.
۱۱. دادبه، اصغر، کلیات فلسفه، تهران، انتشارات دانشگاه پیام نور، ۱۳۶۹.
۱۲. ساروخانی، باقر، روش های تحقیق در علوم اجتماعی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ دوم، ۱۳۷۵.
۱۳. سروش، عبدالکریم، رویاهای رسولانه، ۱۷ خرداد ۱۳۹۲ خورشیدی.
۱۴. سروش، عبدالکریم، قبض و بسط تئوریک شریعت، تهران، موسسه فرهنگی صراط، چاپ پنجم، ۱۳۷۵.
۱۵. سریع القلم، محمود، روش تحقیق در علوم سیاسی و روابط بین الملل، تهران، نشر و

- پژوهش فرزانه روز، چاپ پنجم، ۱۳۸۷.
۱۶. شاکرین، حمیدرضا، بشری انگاری قرآن کریم بر اساس نگره افعال گفتاری، (بررسی و نقد نگره قرآن شناختی مجتهدشبه‌ستری)، کتاب نقد، ش ۷۴ و ۷۵، صص ۱۱۵-۱۳۶، بهار و تابستان ۱۳۹۴.
۱۷. شاکرین، حمیدرضا، روش آزمون صدق کشف و شهود عرفانی، کتاب نقد، سال دهم تابستان و پاییز ۱۳۸۷ شماره ۴۷ و ۴۸، صص ۷۷-۹۴.
۱۸. شاکرین، حمیدرضا، روش شناسی تطبیقی انتقادی اکتشاف و استنباط عقاید دینی در کلام فلسفی و کلام تفکیکی. (چاپ نشده)
۱۹. شاکرین، حمیدرضا، روش شناسی عقاید دینی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول، ۱۳۹۴.
۲۰. صلیبا، جمیل، فرهنگ فلسفی، ترجمه منوچهر صانعی، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۶۱.
۲۱. عالم، عبدالرحمن، بنیادهای علم سیاست، تهران، نشر نی، چاپ دهم، ۱۳۸۲.
۲۲. عرب صالحی، محمد، فهم در دام تاریخی‌نگری: گادامر و تاریخ‌مندی فهم، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چ ۱، ۱۳۸۹.
۲۳. فتح الهی، ابراهیم، متدولوژی، تهران، انتشارات دانشگاه پیام نور، چاپ اول، ۱۳۸۵.
۲۴. کاظمی، علی اصغر؛ روش و بینش در سیاست، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی، چاپ اول، ۱۳۷۴.
۲۵. لاریجانی، صادق؛ معرفت دینی، تهران: مرکز ترجمه و نشر کتاب، اول، ۱۳۷۰.
۲۶. لاهیجی، عبدالرزاق، شوراق الالهام، ج ۱، تهران، مکتبه الفارابی، ۱۴۰۱ ق.
۲۷. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، جلد ۳، چاپ سوم، ۱۳۸۲.
۲۸. نصری، عبدالله، نقدی بر رویاهای رسولانه، تهران دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ اول، ۱۳۹۵.
۲۹. واعظی، احمد؛ تحوّل فهم دین (نقدی فشرده بر نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت)، تهران، مؤسسه فرهنگی اندیشه معاصر، چاپ اول: ۱۳۷۶.

توحید در نگرش سلفیه جهادی و بررسی پیامدهای آن

عباسعلی فرزندی^۱

محمد مهدی فرمانیان^۲

محمد علی نیازی^۳

چکیده

اگرچه اصل توحید از باورهای مشترک همه فرق و جریان‌های اسلامی است اما تفسیرهای لفیه جهادی که یکی از جریان‌های فعال در دنیای اسلام است، قرائت خاصی از توحید ارائه کرده و چهره متفاوتی را از اسلام به نمایش گذاشته است. اندیشه توحیدمحورانه این گروه وحدت و همزیستی مسالمت آمیز را دشوار ساخته و جامعه اسلامی را به ناامنی کشانده است. این تحقیق با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی به مطالعه تعریف بزرگان سلفیه جهادی از مفهوم توحید پرداخته و نتایج و پیامدهای آن را مورد نقد و بررسی قرار داده است. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که اندیشه تکفیری این گروه جهان اسلام و به تبع آن همه جامعه بین‌الملل را گرفتار بحران جنگ و ناامنی ساخته است. پیامدهای امنیتی و دفاعی اندیشه توحیدی سلفی به دو بخش پیامدهای درونی و بیرونی تقسیم می‌شود. پیامدهای درونی اندیشه توحیدی سلفیه جهادی عبارتند از: توسعه معنایی و مصداقی شرک، عمل‌گرایی محض و افراطی، عدم رعایت قواعد جنگ و ایمان اجباری؛ و پیامدهای بیرونی آن عبارتند از: ترویج خودکشی، یکسان‌انگاری موحد با تروریسم و عدم تحقق تمدن اسلامی.

واژگان کلیدی

توحید، سلفیه جهادی، تمدن اسلامی، شرک، پیامدهای امنیتی - دفاعی.

1. استاد یار دانشگاه امنیتی ملی.
Email: abbasali_farzandi@yahoo.com

2. دانشیار دانشگاه ادیان و مذاهب.
Email: m-farmania@chmail.com

3. دانشجوی دکتری دانشگاه ادیان و مذاهب (نویسنده مسئول).
Email: dr.niazi204@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۳۹۸/۳/۳۰

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۲/۱۴

طرح مسأله

اندیشه توحید محوری در اسلام جایگاه خاص و ویژه‌ای در تاریخ بشریت دارد. و امنیت دنیوی و معنوی، سعادت و شقاوت انسانها در سایه تفسیر صحیح از اندیشه توحید معنا پیدا می‌کند. قرائت و تفسیرهای متفاوت از توحید دارای تبعات خاصی است و امنیت حقیقی ناشی از تفسیر و تعریف درست از توحید ناب محقق می‌گردد. در سایه قرائت متفاوت از توحید در قرن‌های اخیر با قرائت خاص محمد بن عبدالوهاب از توحید موجب تکفیر و ریخته شدن خون بسیاری از مسلمانان شد. در عصر حاضر نیز سلفیه جهادی با قرائت خاص و متفاوت از توحید، خون بسیاری از مسلمانان را در سایه همین تفسیر و با سلاح جهاد ریخته است. در راستای اندیشه‌های جهادی کتب متعددی به همت اندیشمندان کلامی و مذاهب نگاشته شده است اما آنچه در نگارش این پژوهش مطرح شده است قرائت متفاوت جهادیون از توحید و پیامدهای آن است که تا کنون با این رویکرد به آن پرداخته نشده است.

سلفیه جهادی که به زعم خود مسلمان حقیقی هستند و غیر خود را تکفیر می‌کنند، تعریفی متفاوت از دیگر مسلمانان ارائه می‌دهند و این تفسیر خود را توحید ناب می‌دانند. به تبع همین قرائت از توحید سلفیه جهادی در عصر حاضر توحیدی محوری متفاوتی در عرصه دنیای اسلام و عرصه بین‌الملل از توحید ناب را شاهد هستیم. اسلامی رادیکال ثمره قرائت سلفی‌های جهادی از توحید ناب است. در حالیکه توحید ناب و اصیلی و حقیقی در سایه تفسیر درست آن ارتقاء امنیت در حوزه فردی اجتماعی، اعتقادی، و.. یعنی شکل‌گیری امنیت با تمام ابعاد آن را دربر دارد.

سلفیه جهادی هر تفسیری متفاوت از خود را تکفیر و شرک و کفری که سلفیه جهادی در سایه تعریف از توحید به آن معتقد هستند، تمام ابعاد جامعه اسلامی و بین‌الملل و زندگی فردی و اجتماع و شئون مدنی را دربر می‌گیرد.

متفکران سلفیه جهادی که با اعلام خلافت جهانی برای خود قدرتی را متصور می‌- دانند، تمام مسلمانان را ملزم به تبعیت از خود می‌کنند. سرعت انتقال این تفکر توحیدی با بی‌ثبات کردن جامعه اسلامی و حمایت مستبدان ظالم روز به روز دو چندان می‌شود. آنچه

این پژوهش در پی آن است بررسی اندیشه توحیدی سلفیه جهادی و پیامدهای آن را در عرصه جهان اسلام می‌باشد. توحید و شرک در قرائت سلفیه جهاد چگونه است و این قرائت از توحید دارای چه پیامدهای است در ادامه به پژوهش به قرائت توحیدی جهادیون و پیامدهای آن پرداخته خواهد شد.

قرائت سلفیه جهادی از توحید

بسیاری از انیשמندان معتقدند سلفیه جهادی به نحوی از اندیشمندانی چون سید قطب متأثرند. سید قطب در تفسیر توحید می‌گوید: «توحید، اطاعت و پرستش خدای یگانه است، بدون هیچ شریکی». همچنین درباره حقیقت توحید می‌گوید: «التَّوْحِيدُ هُوَ دِينُ اللَّهِ الَّذِي بَعَثَ بِهِ الْأَوْلِيْنَ وَالْآخِرِينَ». (قطب، ۱۴۱۲: ۴/ ۱۸۹) یا می‌گوید: «التَّوْحِيدُ هُوَ عِبَادَةُ اللَّهِ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ. وَأَنْ لَا تُعْبَدَهُ إِلَّا بِمَا أَحَبَّهُ وَمَا رَضِيَهُ». (همان، ۱۴/ ۳۷۸)

سید قطب، حقیقت توحید را به گونه‌ای با توحید عملی پیوند می‌زند و ذیل آیه (لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ) گام اول برای توحید را اقرار به شهادتین می‌داند و می‌گوید: «خداوند متفرد به الوهیت و قوامیت است و نخستین چیزهایی که مستلزم اقرار بدین حقیقت است، اقرار به عبودیت خداست و بس»؛ و بعد گامی فراتر از اقرار برمی‌دارد و می‌گوید: «فقط اقرار به تنهایی کافی نیست، بلکه باید بدان هم عمل کنیم» (سید قطب، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۳۴۵)

قطب که یکی از نظریه پردازان جهادی است توحید را به سه قسم: ۱. توحید ربوبی؛ ۲. توحید الوهی؛ ۳. توحید در اسما و صفات تقسیم کرده است. در نظر وی توحید ربوبی همان توحید افعالی خداوند است و توحید اسما و صفات اشاره به توحید ذاتی و صفاتی دارد. نکته مهم این است که ابن تیمیه توحید الوهی را به معنای توحید در عبادت گرفته و اله را به معنای معبود دانسته و گفته: «وَالْعِبَادَةُ مَأْمُورٌ بِأَنْ يُعْبَدَ اللَّهُ وَ يَفْعَلَ مَا أَمَرَ بِهِ، وَهُوَ تَوْحِيدُ الْأَلُوْهِيَّةِ» (ابن تیمیه، ۱۴۰۸، ج ۲: ۴۲۱) ولی از عبارات سید قطب چنین استفاده می‌شود که وی توحید را از دو منظر تقسیم کرده است: ۱. توحید در عقیده؛ ۲. توحید در عمل، و نیز به نظر وی توحید در عقیده به دو قسم توحید در ذات و توحید در صفات، و توحید در عمل نیز به دو قسم توحید در افعال و توحید در عبادت تقسیم می‌شود. (سید قطب، ۱۴۱۲،

ج ۶، ص ۴۰۰۲)

ابومحمد مقدسی با استناد به ابن تیمیه در بحث توحید می‌نویسد: «ما می‌خواهیم محبوب‌ترین اصل را که همان توحید است، با قوی‌ترین راه، یعنی جهاد، یاری کنیم تا توحید در زمین اقامه گردد». (مقدسی، بی‌تا: ۲)

آنچه در توحید صفاتی از منظر سید قطب سزاوار بررسی است، توحید ربوبی و توحید در حاکمیت است. واژه «رب» به اعتقاد مفسران پیوندی ناگسستنی با تمام معارف قرآن دارد، و مدار تبلیغ پیامبران و محور درگیری آنان با دشمنان از دیدگاه سید قطب است. (سید قطب، ۱۴۱۲، ج ۴، ص ۱۸۴۵) وی در تعریف کلمه «رب»، آن را به معنای مالکی دانسته است که در همه امور مملوک خود تصرف می‌کند تا به اصلاح و تربیت آن پردازد. (همان، ج ۱: ۲۳) سید قطب توحید در ربوبیت را جدا از توحید در حاکمیت نمی‌داند و معتقد است ربوبیت خداوند به معنای قیمومت و حاکمیت بر انسان‌هاست و اداره زندگی انسان‌ها با شریعت و فرمان خداوند باید تفسیر شود. (سید قطب، ۱۴۱۲، ج ۴: ۱۹۶۰) لذا در تفسیر لاله الا الله می‌گوید: یعنی لا حاکم الا الله و لا مشرع الا الله و ... (همو، ۱۴۱۲، ج ۲: ۱۰۰۶؛ همو، بی‌تا: ۱۹)

سلفیون معتقدند اصطلاح حاکمیت، در سلف به کار نرفته، بلکه در دوره متأخر به وجود آمده که علمای سلفی چون صالح العثیمین (عثیمین، پیشین، ج ۲، ص ۱۴۰۳۱) آن را به «ما انزل الله» تعبیر کرده‌اند.

سید قطب معتقد است توحید فاعلی خداوند نشئت گرفته از حقیقت وجودی اوست.

پس غیر او هیچ فاعلی در این وجود نیست (همان، ج ۶، ص ۴۰۰۲)

تمرکز تفکر توحیدی سید قطب، توحید در حاکمیت است و آن را راه پیوند توحید نظری و قلبی به توحید عملی می‌داند و معتقد است الاله، واحد است و فاعل فقط اوست. لذا حاکم و سلطان فقط اوست و فقط او باید اطاعت و پرستش شود (سید قطب، ۱۴۱۲، ج ۳، ص ۲۰۴). از نظر وی، ماهیت عبادت فقط انجام فرائض و اعمال شعائر نیست، بلکه عبادت به معنای تبلور بندگی در حاکمیت خداوند است. او می‌گوید: عبادت منحصر در معنای انجام شعائر و مراسم پرستش و بندگی نیست؛ چراکه اگر چنین می‌بود، شایسته نبود این

همه پیامبر برای آن بیایند و آن همه تلاش و کوشش و رنج‌های طاقت‌فرسا صرف آن گردد. آن چیزی که سزاوار این بهای سنگین است، بیرون آوردن همه انسان‌ها از پیروی بندگان و برگرداندن ایشان است به سوی خدای یگانه در همه کارها و در سراسر برنامه‌های زندگی این جهان و آن جهان. پیامبران برای توحید الوهیت، توحید ربوبیت، توحید حاکمیت و توحید برنامه زندگی آمدند (همان، ج ۶، ص ۷۵۷) به نظر وی، انکار توحید حاکمیت، به اطاعت و پرستش طاغوت‌ها و قوانین غیر شریعت الهی می‌انجامد و این نیز با فطرت انسان‌ها که فقط خاستگاه خدای واحد است، منافات دارد (همان، ج ۴، ص ۱۹۶۰) وی هر نوع اطاعت از کسی یا دل‌بستگی به چیزی را منافات با حاکمیت و سلطنت خداوند قلمداد می‌کند و آن را عبادت و پرستش کردن غیر خدا می‌شمرد. (همان، ج ۶، ص ۷۶۶)

طرطوسی در بحث ایمان می‌گوید: ایمان اعتقاد، قول و عمل با هم است و این‌ها از هم جدا نیستند (ابوبصیر طرطوسی، *مُضْطَلَّحَاتُ وَ مَفَاهِيمُ شَرْعِيَّةٌ*: ۵۷) همچنین او می‌گوید: تنها از منظر اعتقاد و زبان نیست که ایمان و کفر ثابت می‌شود بلکه اعتقاد، زبان و عمل همه با هم ایمان یا کفر به طاغوت را شکل می‌دهند نه به تنهایی (ابوبصیر طرطوسی، هذه عقیدتنا، ص ۱۷۲) این مطلب حاوی این نکته است که اگر فردی صرفاً عمل کفر آمیزی مرتکب شود ولی مادامی که مستحل حکم خدا نبوده و قصد انکار خدا را نداشته باشد او تکفیر نمی‌گردد. این در حالی است که برخی چهره‌های تندرو سلفی جهادی مانند: ابو محمد مقدسی عمل کفر آمیز را به تنهایی متهم به کفر اکبر می‌کنند. (همان: ۲۵۳)

ایمن الظواهری حاکمیت را از لوازم توحید می‌داند و می‌گوید: «حاکمیت اصلی - ترین ویژگی الوهیت خداوند را دارد» و می‌گوید توحید جدای از حاکمیت شریعت نیست. جمله «لا إله إلا الله» را به معنای اعلام جنگ با تمام طاغوت‌ها دانسته است. وی با استناد به روایت نبوی «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله»، معتقد است بر پا داشتن توحید و جمله «لا إله إلا الله» جز با جهاد محقق نمی‌شود» (عبدالرحیم علی، ۲۰۰۵: ۳/ ۱۰۸ - ۱۰۹).

ابومحمد مقدسی در تبیین توحید؛ توحید و حاکمیت خداوند را اصل اصول دین و

هدف آفرینش و بعثت انبیا می‌داند که همه نزاع‌ها در دنیا برای آخرت صورت گرفته است (همان).

ابو قتاده فلسطینی توحید را به اعتبارهای مختلف تقسیم‌بندی می‌کند: به اعتبار فاعل به توحید ارادی و توحید علمی خبری تقسیم می‌کند. ایشان درباره این دو قسم این گونه می‌نویسد که: توحید ارادی را به: یفعله المسلم لواحد، و توحید علمی خبری را به فعل و اسماء و صفات تعریف می‌کند. (ابو قتاده فلسطینی، بی تا: ۱۳/۱)

ابو قتاده به اعتبار مجرای ایمان، توحید ارادی را همان قول و عمل قلب و توحید علمی و خبری را عمل قلب تعریف می‌کند. وی معتقد است این دو تقسیم‌بندی را بر اساس روایات و آیات انجام داده است. ابو قتاده بر اساس رد اهل بدعت، توحید را به سه قسم دیگر نیز تقسیم می‌کند که عبارتند از: توحید عبادی، توحید ربوبی و توحید اسماء و صفات. (همان) وی در ادامه تعریف این قسم از توحید، ارکان سه گانه‌ای برای آن بیان می‌کند و می‌نویسد: «من حاد عنها لم یکن موحداً ربه فی أسمائه وصفاته» (همان) و توحید با قرائت خود را انحصاری و مخالف خود را تکفیر می‌کند. وی همچنین با استناد به قول خطیب بغدادی می‌نویسد که علم توحید بر همه واجب است و خصوصی نیست و برای جهل از کسی دلیلی پذیرفته نیست. (همان: ۸۰)

زرقاوی درباره اصل توحید می‌گوید توحید همان ایمان به خدا و کفر به طاغوت است و با عبارت «لا إله إلا الله» خود را جلوه می‌دهد که به دو بخش تقسیم می‌شود: عبارت «لا إله» که هرگونه پروردگاری و الهی، با این عبارت نفی می‌شود و هرگونه نماز و روزه و دیگر عبادات فقط برای خداوند یکتاست؛ و عبارت: «إلا الله» که اثبات خداست و در هر عبادتی اعم از کوچک یا بزرگ آن باید اطاعت شود (زرقاوی، ۲۰۰۶: ۴ و ۵).

قرائت سلفیه جهادی از شرک

شرک در قرائت سید قطب اینگونه تبیین می‌گردد که: شرک به خداوند به مجرد اعطای حق تشریح و حاکمیت برای غیر خداوند تعالی محقق می‌شود؛ اگر چه به الوهیت خداوند اعتقاد داشته باشند» (قطب، ۱۴۱۲، ج ۳، ص ۱۶۴) با توجه به اندیشه حاکمیت در قرائت توحید معتقد است اگر کسی حاکم و سلطانی به غیر خداوند را اتخاذ و از او پیروی

و اطاعت کند، مشرک است (همو، بی تا: ۳۹) سید قطب در جای دیگری می گوید: «قرآن از قوانین اجتماعی و احکام زمینی که امروزه بر این کره خاکی حاکم می شود تعبیر به شرک می کند و این شرک با همان شرک بت پرستان یکسان است؛ چون شرک در اعتقاد با شرک در شعائر فرقی نمی کند و همه آنها خروج از توحیدی است که از آن به لاله الا الله تعبیر می شود»؛ (همان، ج ۳: ۱۴۱۴) و با تکیه بر همین قرائت از توحید بدون هر گونه دعوتی به توحید هجرت و جهاد را برای تمام حاکمان و مسلمانان جهان دستور می دهد.

معذوریت جاهلان به توحید

گرچه طرطوسی برخلاف بسیاری از گروه های تکفیری که راه افراط را در مسائل عقیده طی کرده اند، معتقد است که جاهل قاصر و فرد تاویل کننده معذورند. او در این باره می گوید: و نَعذر - عملاً بالنصوص الشرعية و أقوال أئمة العلم - بالجهل المعجز الذي لا يمكن دفعه. و بالتأويل المعتبر (ابوصیر طرطوسی، هذه عقیدتنا: ۱۷) ما معتقدیم جاهلی که عجز از یادگیری دارد و تاویل کننده که تاویل صحیحی داشته است معذور هستند. همچنین او معتقد است فرقی ندارد این افراد چه در اصول مسائل دینی چه در فروع مرتکب معصیت شوند، معذور هستند، بنابراین، کسی که عجز از پذیرش اسلام دارد چه در منطقه دور یا نزدیک از اسلام باشد چه در اصول باشد یا فروع معذور است. (همان) اما این افکار او با افکار با جهادیون دیگر مانند داعش در تعارض است آنها هیچ فردی را معذور نمی دانند. گروه های جهادی در بحث تکفیر جاهل اختلافاتی دارند و تقسیمات مختلفی ارائه نموده اند. با این حال، اغلب آنان در تکفیر جاهل افراط کرده و جاهل را مانع تکفیر نمی دانند. آنان مسائل دینی را به دو دسته تقسیم می دانند. مسائل ظاهره؛ شامل: ۱. مسائل اعتقادی مانند: اصل خدا شناسی و توحید. ۲. احکام ظاهره دین مانند: نماز، روزه، زکات، حج و... است. سلفی های جهادی بر این باورند که اگر کسی در بین مسلمانان زندگی کند، در اصل خدا شناسی و مسائل مربوط به توحید و شرک معذور نیست. ایشان در مورد احکام ظاهره نیز معتقدند اگر کسی در بین مسلمانان زندگی کند، تنها در دو صورت معذور است و تکفیر نمی شود. اول: تازه مسلمان باشد. دوم: در بادیه و دور از اجتماع مسلمانان زندگی کند (مقدسی، نکات اللوامع فی ملحوظات الجامع: ۱۰) آنان مدعی

هستند با گسترش علوم اسلامی و در دسترس بودن وسایل ارتباطی دیگر کسی نمی تواند ادعا کند در امور دینی جاهل بودم. پس عذر او پذیرفته نیست.

سلفیان جهادی در مسائل خفیه جاهل را معذور می دانند و می گویند باید حجت بر او اقامه شود. در حالیکه در عمل اینگونه نیستند. انهادر این بحث به روایت عایشه استناد می کنند که به رسول الله گفت: «یا رسول الله! ابن جدعان در زمان جاهلیت صله رحم می کرد و به فقراء غذا می داد. آیا این کارها برای او سودی دارد؟ پیامبر فرمود: نه! این کارها برایش فایده‌ای ندارد زیرا او هیچ روزی نگفت: ای خدا گناهان مرا ببخش.» (مسلم، ج ۱، ص ۱۹۶، ح ۲۱۴) در این روایت رسول خدا، کسانی از عصر جاهلیت که اعمال نیکی انجام می دادند اما چون پیامبر نداشتند و نسبت به توحید جاهل بودند را از اهل جهنم می داند. تکفیری‌ها با استناد به این روایت جاهل را معذور ندانسته و او را تکفیر می کنند. (مقدسی، النکت اللوامع فی ملحوظات الجامع: ۱۰)

تکفیر در نگاه سلفیه هادی

طرطوسی می گوید حاکمانی که شرائع و قوانین غربی را جایگزین قوانین اسلامی می کنند کافر هستند و حاکمی که حکم خدا را رد می کند به دلائلی همچون انکار و عناد با خدا و حلال شمردن حکم خدا تکفیر و مشرک می دانند. است.

ملاک تکفیر حاکم از سوی طرطوسی عبارت است از: حاکم خودش را شریک خدا در خصوص تشریح و قانون گذاری بداند. دوم: تقدم قوانین طاغوت بر شرع خدا. سوم: رد حکم خدا به خاطر کبر یا انکار یا عناد یا بی میلی یا حلال دانستن. چهارم: حاکم به جنگ شرع خدا برود. چهارم: حاکمی که با دشمنان اسلام علیه امت اسلام دوستی کند. (ابوبصیر طرطوسی، هذه عقیدتنا: ۱۳) با این ملاکهایی که او بر شمرده است، به نظر نمی آید حاکمان کشورهای اسلامی محکوم به کفر شوند. چرا که حاکمان نه خود را شریکی برای خدا می دانند نه قوانین طاغوت را برتر و مقدم بر قوانین خدا می دانند نه به انکار یا عناد یا رد حکم خدا معتقدند و نه قصد جنگ با شریعت دارند. در حالی که ثمره تفسیر جهادیون از توحید تکفیر حاکمان اسلامی است.

یکی از اعتقادات سلفی‌های جهادی تکفیر اندیشه دموکراسی است. طرطوسی معتقد

است قائلین به دموکراسی کافر هستند و استدلال او این است که پذیرش دموکراسی، پذیرش الوهیت و حاکمیت مخلوقات خدا است و این به معنای بالابردن اراده و حکم انسان بر اراده و حکم خداست که این کار به منزله کفر و خروج از دین است. او همچنین می‌گوید: کسی که معتقد به دموکراسی به این مفهوم در بلاد غرب مرسوم است یا کسی که دیگران را به آن دعوت نماید یا به آن راضی باشد او کافر و مرتد است. (ابوبصیر طرطوسی، هذه عقیدتنا: ۱۲ و ۱۳) در اشتباه بودن کلام او همین جمله کافی است که او مدعی است پذیرش دموکراسی به معنای پذیرش الوهیت و حاکمیت بشر است. و همه می‌دانیم که الوهیت به معنای خدایی کردن خداست و اکثر قریب به اتفاق یا همه کسانی که دموکراسی را پذیرفته‌اند به معنای الوهیت یا حاکمیت مطلق به دموکراسی نگاه نکرده‌اند بلکه آن را از باب این پذیرفته‌اند که ضرورت روابط اجتماعی ایجاب می‌کند برای تعامل و ارتباطات اجتماعی که مخالف شرع هم نیست قانون گذاری شود.

طرطوسی کسی که سکولاریسم یاری نماید و با مخالفان این مکتب فکری دشمنی نماید یا حکم به تایید سکولاریسم کند کافر مشرک قلمداد می‌کند. (ابوبصیر طرطوسی، هذه عقیدتنا: ۱۲) این ادعا نیز اسلامی نبوده و صحیح نمی‌باشد. چرا که ملاک در تکفیر افراد، جحد و انکار حکم خداست و بسیاری از سکولارها یی که برخی قوانین اسلامی را در این زمان اجرایی نمی‌دانند و این عملشان نیز به دلیل انکار خدا نیست. و فردی که این گونه است متهم کردنش به تکفیر روا نیست.

طرطوسی تارک صلاه را هم را تکفیر می‌کند، حتی اگر او فرائض دیگر را نیز انجام دهد. (همان: ۱۱)

طرطوسی همچنین یاری و کمک کفار را از اقسام کفر می‌داند (همان: ۱۰) این در حالی است که در اسلام دوستی و محبت به کفار منع شده است نه هر همکاری و تعاونی. او با خلط بین واژه موالات و تعاون به تکفیر یاری کنندگان کفار فتوا داده است. در حالی که در نحوه استدلال به حرمت موالات با کفار استناد کرده است و این افراد را خارج از ملت اسلام می‌داند. (همان: ۱۲)

طرطوسی در کتاب شیعه روافض طائفه شرک و رده که در آن به ادعاهای واهی علیه

شیعه پرداخته و آنان را متهم به تحریف قرآن و تکفیر صحابه نموده است و این نظر او خلاف علمای مشهور شیعه است.

طرطوسی دعا، استغاثه و طلب یاری عبادت را شرک تلقیمی کند و می‌گوید: خواندن و استغاثه نمودن و طلب یاری و مدد عبادت محسوب می‌گردد و از خاص‌ترین مصادیقی است که داخل در معنی و مسمای عبادت می‌شود. پس کسی که غیر خدا را بخواند او را عبادت کرده و مشرک شده است (ابوبصیر طرطوسی، *مُصْطَلَحَاتُ وَمَ فَاهِيمُ شَرْعِيَّةٌ*: ۲۷) اما باید توجه داشت که صرف طلب یاری کردن از دیگران بدون اعتقاد به الوهیت او منجر به کفر و شرک نمی‌شود. که اگر این گونه بود درخواست مردم از یکدیگر باید شرک محسوب می‌شد یا انجام امور خارق العاده توسط اولیاء الهی مانند حضرت عیسی ع چون کار خدایی است شرک محسوب می‌گشت. او کسانی که به سوی اموات روی می‌آورند و از آنان استغاثه کرده و درخواست می‌کنند را تکفیر می‌کند و استدلال او این است که دعا عبادت است و عبادت تنها برای خدا جایز است نه برای غیر خدا. از این رو این اعمال کفر آمیز است. (ابوبصیر طرطوسی، *هذه عقیدتنا*: ۱۲). بانبر این بیان حضرت رسول (ص): *وَ الرَّسُولُ يَدْعُوكُمْ فِي أُخْرَاكُمْ* هر دعایی عبادت نیست در صورتی که پیامبر شما را از پشت سرتان فرا می‌خواند، (آل عمران: ۱۵۳) در اینجا دعا به معنای خواندن است نه به معنای عبادت کردن. آیاتی که جهادی‌ها بدان استناد می‌کنند تا نشان دهند که واژه‌های دعای بکار رفته در آنها عبادت است این آیات مربوط به مشرکین است که به عبادت بت‌ها می‌پرداختند. ضمن اینکه دعا در جایی عبادت است که خواننده، مدعو را به عنوان ربوبیت در نظر بگیرد و او را رب بداند.

سید قطب با توسعه مصادق شرک با استناد به آیات می‌گوید:

فرعون بدین معنا ادعای الوهیت نمی‌کرد که او آفریدگار جهان و گرداننده آن است، یا اینکه ادعا کند که او در جهان، سلطه و قدرتی در زمینه اسباب و علل دارد؛ بلکه او ادعای الوهیت بر قوم ذلیل و حقیر خود را داشت. بدین معنا که او با شریعت و قانون خود، فرمانروای این ملت است و با اراده و فرمان او کارها انجام می‌گیرد. بنابراین هر فرمانده و صاحب منصبی که با شریعت و قانون بشری حکومت کند، و با اراده و فرمان او کارها

انجام گیرد، معنای لغوی و اصطلاحی رب را تداعی می‌کند. (قطب، ۱۴۱۲: ۳/۱۳۵۳)

در قرائت سید قطب اگر فرعون ادعای ربوبیت یا الوهیت کرد، از باب وضع قانون و ادعای حاکمیت بر مردم بوده است؛ نه از باب خالقیته عالم. در جایی دیگر می‌گوید:

«مسئله الوهیت، محل انکار مشرکان نبود، به این معنا آنها معترف بودند که خداوند تعالی روزی دهنده، زنده کننده، ... و گرداننده جهان هستی است و بر هر چیزی توانا است، ولی این اعتراف آنها مقتضیات خود را به دنبال نداشت، چراکه از مقتضیات اعتراف به الوهیت یزدان - با این صفات و خصالی که گذشت - این است که در زندگانی ایشان ربوبیت فقط متعلق به خدا باشد و فقط خدا پرستش شود، و برای جز او بندگی و کرنش نشود و نباید در همه امور زندگانی خود جز او را حاکم و قاضی بکنند و فرمانروا بدانند.

(همان: ۳/۱۷۶۳) لذا می‌فرماید: «ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ». (یونس: ۳)

سید قطب از متفکران جهادی مسئله اساسی در مبحث توحید را توحید ربوبی می‌داند؛ توحیدی که شامل حاکمیت و قانون‌گذاری و تشریح می‌شود و از مقتضیات رسیدن به توحید الوهی است. الوهیت به معنای اثبات وجود خدا در فطرت تمام انسان‌ها نهفته شده و جای هیچ بحث و تردیدی نیست. ولی توحید الوهی به معنای اینکه فقط باید او را پرستش کرد، از مقتضیات توحید ربوبی و حاکمی است که اگر اثبات شود، توحید الوهی نیز خود به خود اثبات می‌شود. (قطب، ۱۴۱۲: ۳/۱۸۲۳)

سلفیه جهادی، به نوعی انحصارگرایی افراطی مذهبی رو آورده‌اند که بر اساس آن خود را مؤمن واقعی و اهل توحید پنداشته و دیگران را خارج از دایره اسلام تصور کرده و به تکفیر آنها پرداخته‌اند.

پیامدهای قرائت توحیدمحورانه سلفیه جهادی

یکی از اساسی‌ترین قرائت توحیدی جهادیون از بین بردن امنیت توحیدی ناب است جریان‌های سلفیه جهادی با قرائت خاص از توحید در خاورمیانه و ایجاد مصادیقی همچون جنبه النصر، داعش، القاعده و التحریر و...، نقش بسیار مهمی در دنیای اسلام و شیوع اسلام هراسی در جوامع غربی و حتی جوامع اسلامی دارند. مهم‌ترین پیامدهای این اندیشه دو بخش درونی و بیرونی قابل تقسیم است.

پیامدهای درونی

۱. توسعه معنایی و مصداقی شرک

توحید از اصلی‌ترین مبنای فکری سلفیه جهادی است، با قرائت توحیدی متفاوت موجب توسعه معنایی و مصداقی کفر و شرک در جامعه اسلامی شده است. این اندیشه تمام حوزه‌های فردی و اجتماعی انسان‌ها را تحت تأثیر قرار داده و در پی آن هر گونه عقیده، عمل و یا حرکتی از فرد مسلمان، منجر به کافر شدن و شرک به خدای یگانه است. شرک و کفر نزد سلفی‌های پیشین، بیشتر مربوط به عبادات و عقاید فردی و نیز توسل به اولیا، نذر، شفاعت، زیارت قبور و ... بود؛ ولی شرک و کفری که سلفی‌های جهادی به آن معتقدند و از آن به «کفر جدید» تعبیر می‌کنند، تقریباً همه شئون زندگی شخص را در برمی‌گیرد. توحید عملی در نگاه جهادی جایگاه خاصی دارد و اهمیت فراوانی به آن داده شده است؛ به طوری که سید قطب، توحید نظری را بدون توحید عملی، اصلاً توحید نمی‌داند و آن را شرک می‌خواند. (قطب، ۱۴۱۲: ۳۴۸/۱)

خداوند متعال به پیامبر (ص) می‌فرماید: به مشرکان هم امنیت بده: «وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ...» (توبه: ۶)؛ اگر یکی از مشرکان از تو امان خواهد، وی را ایمنی ده تا کلام خدا را بشنود، پس او را به جای امنش برسان».

اسلام آیین رحمت و مهربانی است و می‌بینیم تا چه اندازه به تحمل، مدارا و آرامش سفارش می‌کند. جامعه مسلمین باید حتی با مشرکان تا زمانی که خطری برای جامعه و رفاه عمومی ندارند، مهربان باشند.

۲. عمل‌گرایی محض و افراطی

از پیامدهای دیگر اندیشه جهادی، عمل‌گرایی افراطی است؛ به طوری که عملاً راه دعوت به توحید را بسته و تنها راه اقامه توحید را از بین بردن انسان‌های بی‌گناه می‌دانند. این گروه پا را از این هم فراتر گذاشته و قتل عام انسان‌ها را به علت متعرض بودن در اندیشه توحیدی واجب می‌شمارند؛ آنها تنها راه دعوت به توحید را جهاد می‌دانند. بدیهی است که این روش، منجر به انسداد راه دعوت به اسلام است. در قرآن به این مطلب اشاره

شده که اجباری در دین نیست؛ آنجا که می‌فرماید: «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ» (بقره/۲۵۶) در کتب روایی شیعه و اهل سنت مانند: وسایل الشیعه و سنن ترمذی، بابی وجود دارد که دعوت به اسلام قبل از قتال را واجب می‌داند. (ر. ک: حَزَّ عَامِلِي، ۱۴۱۶: ۱۵، ح ۱۹۹۵۱ تا ۱۹۹۵۴؛ ترمذی، ۱۴۲۶: ۳/۵۳)

پیامبر عظیم‌الشان اسلام (ص) قبل از شروع جنگ، دعا می‌خواندند و می‌فرمودند: «با مردم مدارا کنید و به آنان فرصت دهید و هرگز قبل از دعوت بر ایشان متازید ... که اگر مردم مسلمان شوند و نزد من آورید خوش‌تر دارم تا این که زن‌ها و فرزندان‌شان به صورت اسیر نزد من آورده و مردانشان را بکشید». (الصالحی الشامی، ۱۴۱۴: ۶/۷)

رسول خدا (ص) می‌فرماید: با نام خدا بجنگید و کودکان را نکشید. وقتی که به دشمن رسیدی او را به سه چیز فراخوان. هر کدام را که انتخاب کرد از او بپذیر و رهایش کن، او را به اسلام دعوت کن، اگر پاسخ مثبت داد، قبول کن و رهایش کن. سپس او را دعوت کن تا از سرزمین خود به دیار مهاجرین رود و هر چه برای آنان از سود و زیان است، برای او هم مقرر است. در غیر این صورت به او اعلام کن که همانند دیگر مسلمانان عرب است و حکم خدا بر او اجرا می‌شود و غنایم سپاه اسلام به او تعلق نمی‌گیرد. اگر قبول کرد رهایش کن و گرنه با او درباره جزیه مقاتله کن، اگر پذیرفت که جزیه بدهد، او را رها کن، در غیر این صورت از خداوند استعانت بجوی و با او بجنگ. (النسائی، بی‌تا: ۵/۲۳۳)

همچنین می‌فرماید: در جنگ، شیوخ ناتوان از جنگ را بکشید و نوجوانان ایشان را زنده نگه دارید و زن‌ها و اسیران را نکشید. (سجستانی، بی‌تا: ۱/۶۰۳) در حالی که سلفیه جهادی، فرقی بین کودک و غیر کودک نمی‌گذارد و با ایجاد رعب و وحشت آنها را با بدترین شکل به قتل می‌رساند.

۳. عدم رعایت قواعد جنگ

در اثر انحصار توحید در نوع عملی آن، (فقط از راه جهاد) قواعد جهاد در اندیشه اسلام حذف می‌شود. به اعتقاد اکثریت قریب به اتفاق مسلمانان، جهاد در اسلام وقتی واجب می‌شود که سرزمین‌های اسلامی مورد تهاجم و تهدید قرار گیرد (جهاد تدافعی).

جهاد همچنین قواعد خاصی از جمله عدم کشتار غیر نظامیان دارد. اگرچه در کشتار مردم عادی و نظامی بین جریان‌های جهادی اختلاف است؛ اما در اصل مبنای فکری تمام گروه‌های جهادی در کشتار یکسان است و آن هم تکفیر و مهدور الدم خواندن همه مسلمانان است. به عنوان مثال «گروه مسلح اسلامی» در الجزایر که گروهی تکفیری است، در جنگ‌های داخلی آن کشور از کشتار ده هزار انسان غیر نظامی بی‌گناه حمایت کرد. اما گروه «جبهه آزادی‌بخش اسلامی» که سلفی است، فقط کشتار افراد دولتی را مجاز دانستند. عبدالسلام فرج با استناد به آیه «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ» (بقره: ۲۱۶)، تنها راه اقامه توحید را قتل می‌داند و با جهاد دفاعی به شدت مخالف است. (رفعت، ۱۹۹۱: ۳۶)

۴. ایمان اجباری

در اندیشه سلفیه جهادی توحید یک امر اجباری است و هر اندیشه مخالف سلفیه جهادی باید از بین برود و جان و مال و ناموس او در امان نیست. توحید در اسلام حقیقی کاملاً اختیاری است و ایمان اجباری پذیرفته نیست. چنانچه قرآن می‌فرماید: «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ» (بقره/۲۵۶). در نگاه سلفیه جهادی، حکم بر اساس احکام الهی به معنای یگانه قرار دادن خداوند در اطاعت است و اجرای اوامر الهی اقتضای ربوبیت دارد. اعطای این حق به غیر خدا شرک است. (الصاوی صلاح، ۱۴۱۴: ۹) در صورتی که در جامعه توحیدی سلفیه جهادی، امنیت فردی، اجتماعی، سیاسی، نظامی، حقوقی، قضائی و... برای مخالفان این اندیشه معنایی ندارد.

در جامعه توحیدی اگر توحید به درستی تفسیر شود، در پذیرش ایمان اختیار مطرح است، نه اجبار؛ اما سلفیه جهادی، توحید اجباری را دنبال کرده و می‌گویند ایمان یک امر اجباری است. در نگرش جهادی دعوت و ارشاد جای خود را به ارباب، وحشت، ترس و برخورد قاطعانه و خشن داده است. به همین دلیل است که وقتی جامعه‌ای در سایه قرائت غلط از توحید، امنیت ایمانی را از دست داد، آن جامعه نفوذپذیر خواهد بود.

پیامدهای بیرونی

۱. ترویج خودکشی

جهاد در دین اسلام به عنوان جهاد دفاعی و برای جلوگیری از تجاوز به جان و ناموس و در مقابل کفار و مشرکان می‌باشد، در حالی که سلفی‌های جهادی، جهاد با هر کسی که به قرائت توحیدی آنها اعتقاد ندارد را در راستای جهاد دانسته و جنگ با آنها را واجب و خون آنان را هدر می‌دانند. از این رو برای رسیدن به اهداف خود از راهکارهای مخالف عقل و دین از هر عملیات تروریستی و انفجار مانند خودکشی استفاده می‌کنند. آنها در سایه قرائت توحیدی خود خودکشی را در قالب جهاد تجویز می‌کنند. همین وجه شرعی دادن به خودکشی یکی از پیامدهای بیرونی دیدگاه جهادیون است که منجر به ناامن شدن دنیای اسلام می‌شود، ثمره این اندیشه ترویج خودکشی (عملیات انتحاری) بین بی‌خبران به ظاهر مسلمان است. در اسلام، مسیحیت و یهودیت، خودکشی به هر علت و وجه، گناهی نابخشودنی است. در حالی که تکفیری‌ها، عملیات انتحاری برای کشتن دشمنان خدا را شهادت می‌دانند و افرادی را که به اقدامات انتحاری دست می‌زنند، شهیدانی می‌دانند که مستقیم وارد بهشت می‌شوند. (مجموعه مقالات کنگره جهانی جریان‌های افراطی و تکفیری از دیدگاه علمای اسلام، ۱۳۹۳)

۲. یکسان انگاری موحد با تروریسم

سلفی‌های جهادی با انحصار توحید در قرائت خود، قتل عام و ترور هر انسان مخالف اندیشه خود در توحید را مجاز می‌دانند. در همین راستا با وجود مخالفت گروه‌های اسلام‌گرا با تروریسم، در ادبیات سیاسی غرب، شاهد یکسان دانستن جریان‌های اسلام‌گرا با تروریسم هستیم؛ اسلام‌هراسی نیازمند ارائه مدل اسلام‌خشن در دنیا است که آن را نامعقول جلو دهد و جهادیون همچون القاعده و طالبان و داعش و... از جمله گروه‌های مدعی اسلام به زعم خود حقیقی هستند که از دل قرائت توحیدی سلفیه جهادی قد علم کرده است. به عنوان مثال، روزنامه واشنگتن پست در یک گزارش، با نمایش اقدامات خشونت‌طلبانه گروه‌های تکفیری، چهره‌ای خشن و ناهنجار از مسلمانان و اندیشه‌های آنان تحت عنوان «گردن زدن و خشونت وحشتناک» معرفی کرده است.^۱ Washington post (JUNE 31,4102)"beheadings and the success of horrifying violence

- Available at: [http:// www. was hingt onpost. com/ news/ morning - of - success - the - and - beheadings - mix/ wp/ 4102/ 6/ 31/ isis - violence - horrifying](http://www.was.hingt.onpost.com/news/morning-of-success-the-and-beheadings-mix/wp/4102/6/31/isis-violence-horrifying) این تلقی یکسان‌انگاری موحد و تروریسم ناشی از قرائت سلفیه جهادی از توحید است.

۳. عدم تحقق تمدن اسلامی

تمدن اسلامی با گسترش افکار و اندیشه‌های صلح‌آمیز و انسان‌دوستانه در همه جوامع شکل گرفته و با پیشرفت خود، موجب رشد انسان در ابعاد فردی و اجتماعی می‌شود. همان‌گونه که رسول خدا (ص) عمل نمود و با رحمت و مهربانی منحصر به فردش، قلوب همه قبایل و ملل را از آن خود کرد؛ تمدن اسلام در زمان رسول الله (ص) به مدت کوتاهی گسترش فوق‌العاده‌ای داشت و مرزهای امپراطوری‌های بزرگ آن زمان را درنوردید؛ اما متأسفانه نگرش توحیدی جهادیون، موجب از بین رفتن هرگونه رحمت و عطف در جامعه اسلامی شده است. به گونه‌ای که به علت ناامنی روزافزون، هر روز شاهد جبهه‌گیری دشمنان اسلام در مقابل این دین رحمت و عطف هستیم. نگرش سلفیون جهادی نه تنها موجب رشد و تحقق تمدن اسلامی - به زعم خودشان - نمی‌شود، که با ایجاد ناامنی و وحشت، موجی از اسلام‌هراسی و بدبینی در عالم ایجاد کرده است. یکی از آثار عقاید توحیدی، همان‌گونه که از نامش پیداست، ایجاد تمدن متحد و یکپارچه است؛ اما نشر و گسترش عقاید ناصواب توحیدی سلفیه جهادی، جامعه را از هم گسسته و با سعایت استعمارگران (مخالفان همیشگی ادیان)، راه رسیدن به تمدن اسلامی را می‌بندد. (نظرپور، ۱۳۹۱)

نتیجه گیری

سلفیه جهادی گروهی منحرف از اسلام هستند که با ارائه تفسیر و قرائتی ناصواب از حقیقت توحید سبب پیدایش جنگ و کشتار و ایجاد تفرقه بین مسلمانان شده است. این گروه با قرائت افراطی از توحید چهره رادیکال و کریه از اسلام ناب محمدی ارائه کرده است. سلفیه جهادی با توجه به این اصل مسلم اسلامی به تکفیر حاکمان کشورهای اسلامی، معذوریت جاهلان به توحید، تکفیر قائلین به دموکراسی، تکفیر سکولارها، تکفیر بی نمازها، تکفیر یاری کنندگان کفار و شیعیان را تکفیر می کنند. بررسی دیدگاه بزرگان سلفیه جهادی نشان می دهد که اندیشه توحیدی آنان آثار مخرب و پیامدهای امنیتی - دفاعی ناگواری را در پی داشته است. پیامدهای امنیتی - دفاعی این تفکر رادیکالی در یک نگاه کلی به دو بخش پیامدهای درونی و پیامدهای بیرونی تقسیم می شود. پیامدهای درونی عبارتند از: توسعه معنایی و مصداقی شرک، عمل گرایی محض و افراطی، عدم رعایت قواعد جنگ و ایمان اجباری؛ و پیامدهای بیرونی آن عبارتند از: ترویج خودکشی، یکسان انگاری موحد با تروریسم و عدم تحقق تمدن اسلامی.

فهرست منابع

قرآن مجید.

۱. ابن منظور، لسان العرب، تحقیق: سید جمال الدین میردامادی، دارالفکر-دارصادر بیروت، ۱۴۱۴ ق، چاپ سوم.
۲. أبو البراء، أحمد، الحكم بغير ما أنزل الله، الجماعة السلفية للدعوة والقتال، بی جا، ۱۴۲۱ هـ.
۳. ابوقتاده فلسطینی مجله نداء الاسلام، بی تا، بی جا.
۴. اسپوزیتو، جنبش‌های اسلامی معاصر، ترجمه شجاع احمدوند، تهران، نشر نی، ۱۳۸۹، چاپ هفتم.
۵. بابی سعید، هراس بنیادین: اروپامداری و ظهور اسلام گرای، ترجمه غلامرضا جمشیدی‌ها-موسی عنبری، دانشگاه تهران، ۱۳۹۰، نوبت دوم.
۶. ترمذی، محمد بن عیسی، سنن الترمذی، بیروت، المكتبة العصرية، ۱۴۲۶ ق / ۲۰۰۶ م.
۷. جمشیدی‌راد و محمود پناهی، «مفهوم اسلام سیاسی در انقلاب اسلامی ایران»، پژوهش‌نامه انقلاب اسلامی، شماره ۵، زمستان ۱۳۹۱.
۸. الجوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح تاج الغه و الصحاح العربیه، تحقیق: احمد عبدالغفور عطار، بی تا، بی جا.
۹. حرّ عاملی، وسایل الشیعه، قم، موسسه آل لیبیت لاحیاء التراث، ۱۴۱۶.
۱۰. حمیری، عیسی بن عبد الله، تصحیح المفاهیم العقیدیه فی الصفات الالهیه، قاهره: دار السلام، ۱۹۹۸ م.
۱۱. دروس شیخ سلمان العوده، بخش ۱۳۶، در: www.net
۱۲. رفعت، سید احمد، النبی المسلّح، لندن، ریاض الریس للکتب و النشر، ۱۹۹۱ م.
۱۳. زرقاوی، أبو مُصعب، الأرشیف الجامع لکلمات و خطابات أسد الإسلام چاپ اول. ۲۰۰۶ م.
۱۴. الساعدی الشامی، جابر بن عبد القیوم، تحقیق التوحید بالبراءة من أهل الشرك و التندیّد، بی جا، بی تا،
۱۵. سوری، ابو مصعب (عمر عبد الحکیم)، دعوة المقاومة الإسلامية العالمية، بی جا، بی تا، ۱۴۲۵ هـ / ۲۰۰۴ م.

۱۶. شهرستانی، ابی الفتح محمد بن عبد الکریم بن ابی بکر، الملل والنحل، بیروت: دار المعرفه، ۱۹۹۳ م.
۱۷. الصاوی صلاح، تحکیم الشریعه وصلته باصل الدین، القاہرہ، ۱۴۱۴، دارالاعلام الدولی.
۱۸. عبدالرحیم علی، حلف الارهاب تنظیم القاعدة من عبدالله عزّام إلى أيمن الظواهری، مرکز المحروسة، چاپ دوم، [بی جا] ۲۰۰۵ م.
۱۹. قطب، سید، تفسیر فی ظلال القرآن، بیروت: دار الشروق، ۱۴۱۲ ق.
۲۰. قطب، سید، خصائص التصور الاسلامی، بیروت: دار الشروق، ۱۴۱۸.
۲۱. قطب، سید، معالم فی الطریق، قاہرہ: الاتحاد الاسلامی العالمی، بی تا.
۲۲. مجموعه مقالات کنگره جهانی جریان های افراطی و تکفیری از دیدگاه علمای اسلام، ۱۰ جلد، دار الإعلام لمدرسة اهل البيت (عليهم السلام) - قم - ایران، چاپ: ۱، ۱۳۹۳ ه.ش.
۲۳. محمد بن یوسف الصالحی الشامی، سبل الهدی والرشاد، فی سیرة خیر العباد، و ذکر فضائله وأعلام نبوته وأفعاله وأحواله فی المبدأ والمعاد، تحقیق وتعلیق: الشیخ عادل أحمد عبد الموجود، الشیخ علی محمد معوض، الناشر: دار الکتب العلمیة بیروت - لبنان، الطبعة: الأولى، ۱۴۱۴ هـ - ۱۹۹۳ م، عدد الأجزاء: ۱۲، [ترقیم الكتاب موافق للمطبوع وهو مذیل بالحواشی].
۲۴. مدخلی، ربیع، اضواء اسلامیه علی عقیده سید قطب، بی جا: بی نا، بی تا.
۲۵. مقدسی، ابومحمد، التوحید و جهاد، از سایت منبر التوحید والجهاد.
۲۶. مودودی، ابوالاعلی، مرزهای عقیده، ترجمه: سید جواد هشترودی، تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۴۸.
۲۷. نظریور، رضا، عقل و تعقل در اندیشه امام خمینی در تقابل با خرافه، چاپ و نشر عروج، ۱۳۹۱.

28. Washington post (JUNE 31,4102)"beheadings and the success of horrifying violence Available at: <http://www.washingtonpost.com/news/morning-mix/wp/2014/06/31/isis-beheadings-and-the-success-of-horrifying-violence>.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۲۱۸ - ۱۹۱

تبیین ویژگی‌ها و ابعاد قاعده الزام در فقه امامیه

فرخ محسنی^۱

علیرضا لطفی^۲

سید محمد مهدی احمدی^۳

چکیده

قاعده الزام از قواعد مشهور فقهی بلکه از قواعد مسلم اجماعی است، فقهای شیعه با استناد به روایات که از مستحکم‌ترین ادله قاعده الزام بشمار می‌آید بر اثبات این قاعده و جریان آن در فقه امامیه اتفاق نظر دارند. مراد از قاعده الزام، ملتزم کردن مخالفان مذهب امامیه و کفار به احکام و تکالیفی است که خودشان به آن اعتقاد دارند، این همان معنای حدیث معروف «الزُّمُّوهُم بِمَا الزُّمُّوْا بِهِ اَنْفُسَهُمْ» می‌باشد. بنابر این از دیدگاه فقهای امامیه، قاعده الزام یک قانون فقهی است که شیعه را مجاز می‌سازد در مواردی که بین فقه شیعه و غیر شیعه اختلاف نظر وجود دارد پیروان اهل سنت یا پیروان سایر مذاهب را به معتقدات خود ملزم سازد و از این رهگذر منتفع گردد هر چند آن قانون در فقه شیعه پذیرفته شده نباشد. به همین مناسبت بحث از قاعده الزام جایگاه خاصی در فقه دارد، بر این اساس برخی از بزرگان فرموده‌اند: «اگر این قاعده نباشد بازار و پایه‌ای برای مسلمانان پا بر جانی ماند».

واژگان کلیدی

قاعده، الزام، امامیه، اهل سنت، اهل کتاب.

۱. دانشجوی دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی، واحد قم، دانشگاه آزاد اسلامی، قم - ایران.

Email: F.mohseni@iaukhoy.ac.ir

۲. استادیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، واحد خوی، دانشگاه آزاد اسلامی، خوی، ایران. (نویسنده مسئول).

Email: Alireza_lotfi2010@yahoo.com

۳. استادیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، واحد قم، دانشگاه آزاد اسلامی، قم - ایران.

پذیرش نهایی: ۱۳۹۸/۵/۱۰

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۳/۲۱

طرح مسأله

از آنجا که دین مقدّس اسلام یک دین همگانی و همه‌زمانی است اقتضاء دارد که هیچ یک از مقررات مذهبی ملل دیگر را به رسمیت نشناسد و به آنها هیچ توجهی نکند. خدای متعال در آیه شریفه ۴۸ سوره مائده خطاب به رسول اکرم (ص) می‌فرماید: «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلْنَا اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ» (و ما این قرآن را به حقّ بر تو نازل کردیم و این در حالی است که کتابهای پیشین را که در برابر آن قرار دارد تصدیق می‌کند و شاهد و نگهبان آنهاست، پس میان آنان بر طبق آنچه خدا (بر تو) نازل کرده داوری کن و هرگز از هواهای (نفسانی) آنان با انحراف از حقّی که بر تو آمده پیروی مکن). طبق این آیه شریفه قضاوت درباره اهل کتاب باید توسط دادگاه اسلام و بر اساس احکام اسلام باشد، زیرا کفّار و مسلمانان در احکام فرعیّه اسلام و تکالیف شرعی و خطابات شرعیّه مشترک هستند و کفّار همانگونه که مکلف به اصول هستند به فروع نیز مکلفند. بنابراین اصل و قاعده اولیّه در باب کفّار این است که احکام کیفری و حقوقی اسلام در مورد آنها اجرا شود. لکن با توجه به این که اسلام قصد تحمیل قوانین فقهی خود را بر هیچ یک از ملل دیگر ندارد و نیز با توجه به ضرورت همزیستی مسلمین با ملل دیگر در جهت کسب منافع و پیشرفتشان، قانونی در این دین کامل قرار داده شده است که این اهداف را تأمین می‌نماید که در نزد فقهاء از آن قانون، به نام «قاعده الزام» یاد شده است. بر اساس این قاعده، هر مذهبی و هر دینی به همان احکام و قوانینی که خود بدان اعتقاد و باور دارد ملزم می‌شود این همان معنای حدیث معروف «الزّمومهم بما الزّموا به أنفسهم» می‌باشد که نام قاعده الزام از آن گرفته شده است. به عنوان مثال: اگر مردی از شیعه با زنی از اهل تسنّن بدون حضور دو شاهد عادل ازدواج کند و سپس بمیرد، ورثه شیعه او می‌توانند زن را از ارث بردن و مهریه و هر آنچه که بواسطه زوجیت به زن می‌رسد محروم نمایند، چرا که به نظر خود اهل تسنّن، ازدواج بدون حضور دو شاهد عادل منعقد نشده و باطل است.

هم‌چنان که گفته شد قاعده الزام یکی از قواعد مسلم فقهی است و مورد متیقّن این قاعده جایی است که بین دو نفر اختلاف در مذهب وجود دارد که یکی از این دو

امامی مذهب و دیگری از عامه و یا پیرو سایر مذاهب یا ادیان باشد در این صورت فقهای عظام شیعه بر طبق روایات و ادله دیگری که بیانگر مفاد قاعده الزام است می‌فرمایند: اگر یک معامله یا عقدی بر طبق مذهب اهل سنت یا سایر نحله‌ها به صورت صحیح و دارای شرایط واقع شود هر چند که بر طبق مذهب شیعه امامیه باطل باشد بنابر مقتضای مفاد قاعده الزام، شخص شیعی می‌تواند آثار صحّت را بر آن عمل مترتب کند و شخص غیر امامی را بر پذیرش مقتضای عملش الزام نماید با این دید قاعده الزام به باب خاصی از ابواب فقه اختصاص ندارد بلکه در همه ابواب فقه جریان دارد.

این قاعده، گرچه در حقوق خصوصی کاربرد چندانی ندارد، ولی بدون فایده حقوقی نیز نمی‌باشد چرا که گستره قاعده در مکاتب مختلف فقهی، علاوه بر مذاهب اسلامی و الهی، شامل ادیان غیر الهی و غیر دیندار، مانند مشرکان و بت پرستان نیز می‌شود. بطور کلی، باید گفت: اسلام در کنار مسائل فردی و عبادی، به قوانین اجتماعی توجه کامل داشته و رفتار اسلام با ادیان دیگر در تمام دوران، رفتاری شایسته و عادلانه بوده است و بر پایندی به عقدها و پیمانها بین مسلمانان و غیر مسلمانان فرمان داده و بر ضرورت رعایت حقوق مربوط به احوال شخصیه ایشان، از دیرباز تأکید کرده است.

ولی از آنجا که در تالیفات موجود، عمده بحث قاعده الزام بر مستندات و تطبیقات و مصادیق آن اختصاص یافته و از ویژگی‌های آن به صورت منظم و منسجم بحث آنچنانی نشده است لذا این تحقیق به دنبال آن است که با استفاده از منابع معتبر فقهی و حقوقی و با تکیه بر نظرات فقهای عظام شیعه، چند تا از ویژگی‌ها و ابعاد مهم فقهی قاعده مذکور را در حدّ توان خود تبیین نموده و مورد بررسی قرار دهد برای اینکه هر فقیهی یا هر حقوقدانی اگر بخواهد با تطبیق مسائل اختلافی بین شیعه و غیر شیعه یا بین مسلمان و غیر مسلمان بر اساس مقتضیات قاعده الزام، مصادیق و فروع و ساز و کارهای عملی این قاعده را در جامعه اسلامی مشخص و به نفع شیعه و یا به نفع مسلمان حکم صادر نماید ناچاراً باید نسبت به ویژگی و ابعاد مختلف قاعده الزام همچون: نفس قاعده، نصّ قاعده، اهمّیت قاعده، مجرا و مفاد قاعده، آثار و تفاوت‌های این قاعده با دیگر قواعد مشابه آن و فتاوی فقهاء بر اساس مقتضیات قاعده و مشروعیت آن، شناخت کافی داشته باشد تا اینکه

در تشخیص کاربردهای عملی این قاعده در مسائل فقهی و قضائی بیراهه نرفته و در صدور حکم خطا نکرده باشد. در حقیقت شناخت ویژگی‌ها و خصوصیات قاعده الزام مقدمه و سرآغازی برای اجرائی کردن و عملیاتی نمودن مصادیق و کاربردهای فقهی و حقوقی آن است که عمدتاً شیعه از آن بهره‌مند می‌گردد چرا که حاکم شرع با شناسایی و تسلط بر این ویژگی‌ها می‌تواند در هر جایی که لازم باشد برای تأمین منافع و مصالح امامیه، بر اساس این قاعده و به حکم واقعی ثانوی پیروان ادیان و دیگر مذاهب اسلامی را به اجرای احکام مورد اعتقادشان وادار نماید.

مثلاً یکی از ویژگی‌های مهم قاعده الزام در رابطه با مفاد و مدلول ادله آن است مبنی بر اینکه آیا مفاد قاعده الزام جعل حکم واقعی در حق مخالفین است یا اینکه جعل حکم اباحه و جواز است؟ فایده فقهی این بحث در مورد شخص مستبصر - شخصی که تا به حال سنی مذهب بوده و حالا شیعه شده است - ظاهر می‌شود. فرض کنید فردی سنی، در مجلس واحد همسرش را سه طلاقه کند سپس قبل از اینکه آن زن، به ازدواج شخص دیگری درآید هر دو مستبصر شده و به مذهب شیعه گرایش پیدا کنند در این حال آیا این شوهر می‌تواند بدون عقد جدیدی به زن خود رجوع کند یا نه؟ پاسخ فقهاء به این سؤال با توجه به برداشت آنان از مفاد ادله قاعده مختلف است: آنان که معتقد به اباحه ظاهری هستند نیازی به عقد جدید نمی‌بینند اما آنان که معتقد به حکم واقعی صحت سه طلاقه در حق مخالفین هستند ناچار باید بگویند این مرد پس از استبصار حق رجوع به زن را ندارد و باید او را به عقد جدید به ازدواج خود درآورد.

ویژگی‌ها و ابعاد قاعده الزام

۱- تعریف الزام

از آن جهت که تعبیر رایج در این قاعده، عبارت: «الزُّمُّهُم بِمَا كَلَّمُوا بِهِ أَنْفُسَهُمْ» است و در عنوان قاعده مورد بحث نیز لفظ «الزام» قرار گرفته است لذا جهت مزید اطلاع، ابتداء واژه «الزام» را در لغت معنا می‌کنیم و سپس معنای اصطلاحی قاعده الزام را مورد بحث قرار می‌دهیم.

۱-۱- تعریف لغوی الزام

الزام از ماده ی «لَزِمَ» مصدر باب افعال است و فعل «لَزِمَ» از افعال ثلاثی مجرد بوده و معنای لازم می‌دهد لذا در نزد اهل لغت این فعل به معنای: (ماندگار شد، ادامه یافت) آمده است «لَزِمَ الشَّيْءُ» (لَزِمُوا): ثَبَّتَ و دَامَ» این فعل هر گاه به باب افعال برده شود به توسط همزه زائده باب، متعدی شده و معنای: (لازم گردانید، همیشگی کرد) می‌دهد به همین مناسبت فرهنگ‌های لغت «الزَمَ» را به «اَثَبَّتَ و اَدَامَ» معنا کرده‌اند «الزَمَ الشَّيْءُ» (الزَامُ): اَثَبَّتَهُ و اَدَامَهُ» و يُقَالُ: اَلزَّمَةُ المَالِ وَ العَمَلِ وَ الحُجَّةِ وَ غيرَ ذلك» (شلهوب، ۱۴۲۵: ۶۳۳) یعنی: آن چیز را ثابت گرداند و گفته می‌شود: مال و عمل و حجت و غیر اینها را به او لازم گردانید. نتیجه آن که در این کتب لغت، الزام به معنای مصاحبت دائمی یک شیئی با شیئی دیگر و یا انضمام یک شیئی به شیئی دیگر به نحو دوام است.

۱-۲- تعریف اصطلاحی قاعده الزام

آنچه به عنوان معنای اصطلاحی قاعده الزام در فقه امامیه با استفاده از مفاد مدارک قاعده مزبور به دست می‌آید «الزام کردن پیروان ادیان و مذاهب به ویژه اهل سنت به آثار قوانین خود و بهره مندی از آن توسط فرد شیعی است» لذا این قاعده به عنوان یک قاعده فقهی، شیعه را مجاز می‌سازد پیروان اهل سنت یا پیروان سایر مذاهب را به معتقدات خود ملزم سازد و از این رهگذر منتفع گردد پس با توجه به این توضیحات معلوم می‌شود که معنای اصطلاحی الزام رابطه تنگاتنگی با معنای لغوی آن دارد و مراد از آن «پای بندی و تعهد و التزام مذاهب غیر شیعه دوازده امامی به معتقدات خود است» و عبارت «الزَمُواهُمْ» هم در حدیث معروف: «الزَمُواهُمْ بِمَا اَلَزَمُوا بِهِ اَنْفُسَهُمْ» در واقع به این معنا است که: «التزام و پای بندی به معتقداتشان را در عمل از آنان مطالبه کنید» به عبارت دیگر: «در تعامل با مذاهب غیر شیعه بنا را بر التزام آنان به معتقداتشان گذاشته بر همین اساس با آنان رفتار نمایید».

عزّ الدّین سیّد علی بحر العلوم در کتاب «بحوث فقهیه» که مشتمل بر «محاضرات آیت الله شیخ حسین حلّی» است در تعریف قاعده الزام می‌نویسد: «هدف از قاعده الزام مترتب کردن آثار وضعی بر فرد غیر شیعی به مقتضای آنچه به آن اعتقاد دارد و از آن

پیروی می‌کند می‌باشد به شرط آنکه در جهت عکس مصلحت او و در تباین با مذهب اهل بیت علیهم السّلام باشد، مثل الزام کردن آنان به احکام شفعه، ارث، طلاق و مواردی که اختصاص به آنان دارد» (بحرالعلوم، ۱۴۱۵: ۲۷۱)

آیت الله فاضل لنکرانی در تعریف این قاعده می‌فرماید: «قاعده الزام از قواعد مشهور می‌باشد و بلکه از قواعد اجماعی است و فقهای شیعه بر اثبات این قاعده و جریان آن در فقه امامیه اتفاق نظر دارند، و مراد از قاعده الزام، ملتزم کردن مخالفان مذهب امامیه و کفار به احکام و تکالیفی است که خودشان به آن اعتقاد دارند و علیه آنهاست» (لنکرانی، ۱۴۲۵: ۱/۱۶۷)

۲- نصّ قاعده الزام

چنانکه گفته شد قاعده فقهی «الزام» قانونی است که بر اساس آن، شیعیان در مواردی که بین فقه شیعه و غیر شیعه اختلاف نظر وجود دارد می‌توانند فرد غیر شیعه را وادار به پذیرش قوانین دین و مذهب خودش کنند هرچند آن قانون در فقه شیعه پذیرفته شده نباشد. همه فقهای شیعه با استناد به روایاتی که در رابطه با این قاعده از امامان معصوم علیهم السّلام وارد شده است در موارد اختلاف بین شیعه و اهل سنّت به ویژه در مسأله سه طلاق کردن در مجلس واحد، این قاعده را قبول دارند. از مشهورترین این روایات، روایت علی بن ابی حمزه در باب طلاق است: «عَنْ حَسَنِ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ سَمَاعَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَبَلَةَ عَنْ غَيْرِ وَاحِدٍ مِنْ أَصْحَابِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي حَمْرَةَ، أَنَّهُ سَأَلَ أَبَا الْحَسَنِ (ع) عَنِ الْمُطَلَّاقَةِ عَلَى غَيْرِ السُّنَّةِ، أَيَتَرَوُّجُهَا الرَّجُلُ؟ فَقَالَ: أَلَزِمُوهُمْ مِنْ ذَلِكَ مَا أَلَزِمُوهُ أَنْفُسَهُمْ وَ تَرَوُّوهُنَّ فَلَا بَأْسَ بِذَلِكَ» (حرّ عاملی، ۱۴۱۲: ۲۲/۷۳)

از امام کاظم (ع) پرسیده شد: آیا مرد می‌تواند با زنی که شوهر - سنی‌اش - او را برخلاف سنّت طلاق داده است، ازدواج کند؟ امام (ع) فرمود: در این مورد، غیر شیعیان را ملزم کنید به آنچه ایشان خود را بدان ملزم می‌دانند و با زنانی که اینگونه طلاق داده می‌شوند، ازدواج کنید و این کار مانعی ندارد.

روایات قاعده الزام هر چند که متعدّد است و در ابواب مختلف فقهی، مانند: طلاق، شهادت، معاملات و کاربرد دارد لکن روایت فوق به خاطر عبارت: «أَلَزِمُوهُمْ

مِنْ ذَلِكَ مَا كَرِهُوا أَنْفُسَهُمْ» به صورت نصّ قاعده در تألیفات و آثار فقهای عظام شیعه شهرت و شیوع یافته است.

۳- مجرای قاعده الزام

هدف ما در این بحث، تبیین دامنه شمول قاعده نسبت به موارد تحت شمول قاعده الزام، و ابوابی که این قاعده در آنها جریان می‌یابد می‌باشد. و از آنجا که مدرک عمده قاعده را روایات تشکیل می‌دهند، لذا در این قسمت از بحث روایات را محور اصلی بحث قرار می‌دهیم.

هرچند شماری از روایات قاعده، در موضوعات نکاح، طلاق، و ارث وارد شده است ولی با توجه به سایر روایاتی که از جنبه عقلایی این قاعده حکایت می‌کنند، مانند صحیح محمد بن مسلم از ابی جعفر: «تَجُورُ عَلَى أَهْلِ كُلِّ ذِي دِينٍ بِمَا يَسْتَحِلُّونَ» (طوسی، ۱۳۶۵: ۳۲۲/۹) خصوصیتی برای اختصاص این قاعده به ابواب فقهی مورد اشاره وجود ندارد، بنابراین می‌توان گفت: تمامی ابواب فقه، تحت ظهور روایات قرار می‌گیرند.

نیز هنگامی که به کلمات فقهاء در ابواب مختلف فقهی مراجعه می‌کنیم به وضوح درمی‌یابیم که این قاعده اختصاص به باب خاصی ندارد، مرحوم تستری صاحب مقابس الانوار در بحث از مدخلیت اعتقاد در صحت و فساد عقد، عبارتی دارند که در آن به مجرای قاعده الزام می‌پردازند، این عبارت حاوی نکات مهمی است:

«و مقتضاها ان للإعتقاد مدخلا عظیما فی صحّة العقد و فساد و علیه یتنی سایر شرائطه فیلزم علی العمل بذلک علی اطلاقه فی الطلاق و غیره» (تستری، بی‌تا: ۲۷۳) ایشان معتقد است که اعتقاد دینی در صحت و فساد عقد نقش مهمی دارد و چنانچه شخص سنی عملی را بر طبق اعتقاد دینی خویش به صورت صحیح انجام دهد، باید ملتزم به آثار آن باشد و فرقی میان طلاق و غیر آن نیست.

مرحوم فیض نیز ابتدا فرع طلاق را بررسی می‌کند و سپس به توسعه ای در حکم که بسیار مهم است اشاره کرده و نسبت به آن نیز ادعای نفی خلاف نموده است:

«أَوْ كَانَ الْمُطَلَّقُ مُخَالَفًا يَعْتَقِدُ الثَّلَاثَ، لَزِمَتْهُ الثَّلَاثُ عِنْدَنَا لِلنُّصُوصِ الْمُسْتَفِيزَةِ، وَ كَذَا كُلِّ مَا يَعْتَقِدُهُ فَانَهُ صَحِيحٌ يَقَعُ بِهِ بِلَا خِلَافٍ يَعْرِفُ مَنَا» (فیض کاشانی، ۱۴۱۰: ۳۱۶/۲)

یعنی: اگر طلاق دهنده از اهل سنت باشد که معتقد به صحت سه طلاق در مجلس واحد هستند، این طلاق به جهت روایات مستفیض نزد ما نیز صحیح است و همچنین هر آنچه که او به آن اعتقاد داشته باشد در نزد ما نیز صحیح است و در این مسأله اختلافی بین علمای ما نیست.

ناگفته نماند که مورد نزاع بین دو طرف، عقود و ایقاعات یا حقوق است لذا افعال مورد توجه قاعده نیست. بنابر این اگر فعلی در نزد اهل سنت جایز اما در نزد فقه امامیه جایز نباشد فرد امامی نمی‌تواند با تمسک به این قاعده آن فعل را مرتکب شود.

۴- مفاد قاعدة الزام

در رابطه با مفاد قاعدة الزام باید گفت که قاعدة الزام عهده دار بیان یک گونه روش تعامل شیعه امامیه با مخالفین خود از هر گروهی است چرا که بر اساس این قاعده، شیعه می‌تواند در مواردی که از جهت آثار وضعی بین احکام فقهی خود و مسلک دیگر، تباین یا تضاد وجود دارد به نفع خویش سود جوید، این انتفاع از گذر ملزم کردن فرد غیر شیعی به مقتضای مسلک او حاصل می‌گردد. پس محل جریان قاعدة الزام جایی است که ما امامیه قائل به صحت آن حکمی که مخالفان آن را علیه خودشان ثابت می‌دانند نباشیم و گر نه اگر ما معتقد به صحت این حکم باشیم این حکم، مورد قاعدة الزام نخواهد بود بلکه مثل سایر احکام شرعی لازم الاجرا خواهد بود.

مثلاً اگر یک مرد سنی زن خودش را در یک مجلس سه طلاقه کند مطابق این قاعده مرد شیعی می‌تواند با آن زن ازدواج کند با اینکه به اعتقاد امامیه سه طلاقه کردن در یک مجلس باطل است اما با توجه به اینکه مرد سنی معتقد به صحت آن است شیعه می‌تواند او را بر جدایی از زن طبق مذهب خود الزام نماید.

به عبارت دیگر پیروان فقه امامیه می‌توانند از ترتب آثار احکام مکاتب دیگر و التزام پیروان آن مکاتب، به نفع خود بهره‌برند. طبیعتاً در جایی این بهره‌گیری محقق می‌شود که بین دو مکتب، تعارض وجود داشته باشد. اما طرفین نباید، هم مکتب و هم مذهب باشند، بنابراین نمی‌توان قاعدة الزام را بین دو مجتهد با آرای متفاوت ولی از یک مذهب، جاری ساخت، زیرا آنها هر چند در مبانی استنباط اختلاف نظر دارند لکن از جهت کلیات

احکام و سنن دیدگاه واحدی دارند. (مکارم شیرازی، ۱۴۳۵: ۲ / ۱۴۱) به همین ترتیب، قاعده الزام را نمی‌توان در میان دو مقلدی که مجتهدین آنها اختلاف رأی دارند جاری نمود.

پس مفاد قاعده مذکور در حدی که بیان شد مورد اتفاق فقهاء است اما با وجود این، فقهاء در باره مفاد دلیل‌های الزام مبنی بر اینکه آیا مفاد قاعده الزام، حکم واقعی ثانوی است یا حکم ظاهری به معنای اباحه؟ اختلاف نظر دارند. مثلاً در مسأله «سه طلاق کردن زن در یک مجلس به توسط شوهر سنی» این سؤال مطرح است که آیا طلاق سنی، واقعاً صحیح است (به صورت واقعی ثانوی) یا اینکه واقعاً صحیح نیست اما بر شیعه مباح است که با زن سنی ازدواج کند؟

برای روشن شدن موضوع، ابتدا مثال «سه طلاق در یک مجلس» را با توجه به ادله قاعده الزام بررسی می‌کنیم و سپس به تحلیل آراء فقیهان پرداخت می‌نماییم.

همچنانکه گفتیم اهل سنت «سه طلاق در یک مجلس» را صحیح و موجب جدایی زن و شوهر از هم، و امامیه آن را باطل می‌دانند. حال اگر با استفاده از روایات، مفاد ادله قاعده الزام را جعل حکم ثانوی واقعی بدانیم باید بگوییم این طلاق واقعاً صحیح است و همه آثار صحت بر آن مترتب می‌شود. اما اگر مفاد قاعده الزام را فقط اباحه ظاهری بدانیم باید بگوییم این طلاق صحیح واقع نشده اما در عین حال برای شیعه مباح است که با این زن ازدواج کند و این اباحه باعث نمی‌شود حکم واقعی تغییر کند. لازم به ذکر است که تفاوت این دو دیدگاه در مورد شخص مستبصر ظاهر می‌شود که به زودی به طرح این موضوع نیز خواهیم پرداخت.

بررسی آرای فقیهان

نظریه اول: حکم واقعی ثانوی

برخی از فقیهان معتقدند مدلول قاعده الزام جعل حکم واقعی ثانوی در حق مخالفین است. (فاضل لنکرانی، ۱۴۲۵: ۱ / ۱۷۳) و در اثبات این مدعا، به روایاتی نیز استناد کرده‌اند که به سه نمونه از آنها اشاره می‌شود:

۱- مکاتبه محمد همدانی: در این روایت، امام جواد علیه السلام می‌فرماید: «وَ إِنْ كَانَ

مَنْ لَا يَتَوَلَّانَا وَلَا يَقُولُ بِقَوْلِنَا فَاحْتَلِعْهَا مِنْهُ فَإِنَّهُ إِنَّمَا نَوَى الْفِرَاقَ بِعَيْنِهِ» (طوسی، ۱۳۶۵: ۸/۵۷) اگر طلاق دهنده کسی است که به ولایت ما اعتقاد ندارد و تفکر ما را نمی‌پذیرد پس همسرش را از او جدا کن همانا که او طلاق را قصد کرده است. چنانکه مشاهده می‌شود امام علیه السلام حکم به بینونت و جدایی بین زوجین کرده‌اند.

۲- روایت عبدالله طاووس: در این روایت امام رضا علیه السلام می‌فرماید: «وَإِنْ كَانَ مِنْ هَؤُلَاءِ فَأَبْنِهَا مِنْهُ فَإِنَّهُ عَنَى الْفِرَاقَ» (حرّ عاملی، ۱۴۱۲: ۲۲/۷۵) اگر او از عاقله است دخترت را از او جدا کن زیرا او طلاق را قصد کرده است. معلوم است که امام علیه السلام در این حدیث نیز حکم به بینونت و مفارقت زوجین کرده است.

۳- روایت عبدالرحمن البصری: در این روایت امام صادق (ع) می‌فرماید: «تَتَرَوُجُ هَذِهِ الْمَرْأَةُ وَلَا تُتْرَكُ بِغَيْرِ زَوْجٍ» (طوسی، ۱۳۶۵: ۸/۵۸) این زن - زنی که بر طبق رأی اهل سنت طلاق داده شده است - ازدواج کند و نباید بدون همسر بماند. این روایت دلالت دارد بر اینکه آثار صحت واقعی بر طلاق اهل سنت که از نظر آنان صحیح و اما از نظر شیعه باطل است مترتب می‌شود و دیگران می‌توانند با آن زن ازدواج کنند.

از مجموع روایات قاعده استنباط می‌شود که طلاق غیر معتبر شخص مخالف چون به اعتقاد او صحیح است و او نیت و قصد جدایی داشته است، صحیح واقع می‌شود و همین اعتقاد، سبب جواز الزام او به جدایی زوجه‌اش می‌شود. ابن ادریس در الشرائع این قول را مورد اجماع اصحاب امامیه می‌داند (حلی، ۱۴۱۰: ۲/۶۸۵)

نظریه دوم: اباحه

اما برخی دیگر از فقها بر اساس ظهور شماری از روایات، موضوع قاعده الزام را از باب منت، توسعه و تسهیل بر امامیه دانسته‌اند. اینان معتقدند حکم واقعی در حق مخالفین، بدون تغییر می‌ماند اما در عین حال فرد شیعی می‌تواند به مقتضای اعتقاد آنان و بر اساس اثری که بر فعل خود مترتب می‌سازند، مشی کرده و عمل نماید. پس بر اساس این نظر مفاد قاعده الزام، جعل حکم اباحه و جواز است.

مرحوم سید محسن طباطبائی حکیم از جمله فقیهانی است که ضمن نفی دلالت روایات بر صحت طلاق، قائل به اباحه شده و معتقد است اگر چه مطلقه در علقه زوجیت

مرد باقی می‌ماند لکن شارع مقدّس تزویج او را بر شیعیان حلال کرده است به گونه‌ای که ازدواج با او سبب گسستن علقه زوجیت سابق می‌شود. (طباطبایی حکیم، ۱۴۰۴: ۱۴/۵۲۶)

یکی دیگر از بزرگان معاصر که در مفاد ادله قاعده الزام قائل به اباحه شده، شیخ

حسن بن جعفر کاشف الغطاء است ایشان در کتاب انوار الفقاهه می‌نویسد:

«وَ ظَهَرَ مِمَّا ذَكَرْنَا أَنَّ طَلَاقَ الْمُخَالَفِينَ يَمْضِي عَلَيْهِمْ وَإِنْ كَانَ فَاسِدًا عِنْدَنَا لَمَّا وَرَدَ خُصُوصًا فِي ذَلِكَ، وَ عُمُومًا كَقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «الزَّهْمُ مِنْ ذَلِكَ مَا الزَّهْمُ بِهِ أَنْفُسُهُمْ»، وَ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «يَجُوزُ عَلَى أَهْلِ كُلِّ دِينٍ بِمَا يَسْتَحِلُّونَهُ» وَ هَذَا الْحُكْمُ عَامٌّ لِكُلِّ طَلَاقٍ صَدَرَ مِنَ الْمُخَالَفِ عَلَى غَيْرِ السُّنَّةِ سِوَاءَ تَعَلُّقِ بِمُؤْمَنَةٍ أَوْ مُخَالَفَةٍ، فَإِنَّهُ يُحْكَمُ بِوُقُوعِهِ عَلَى وَفِي مَذْهَبِهِمُ بِالنِّسْبَةِ إِلَيْنَا، وَإِنْ كَانَ بَاطِلًا فِي الْوَاقِعِ، وَ كَذَا بِالنِّسْبَةِ إِلَيْهِمْ. وَ لَا مُنَافَاةَ بَيْنَ الْبُطْلَانِ الْوَاقِعِيِّ وَ بَيْنَ إِجْرَاءِ حُكْمِ الصِّحَّةِ بِالنِّسْبَةِ إِلَيْنَا لُطْفًا مِنْهُ، فَهِيَ وَإِنْ كَانَتْ زَوْجَةً لَهُمْ لَكِنَّهَا حَلَالٌ لَنَا وَ حَرَامٌ عَلَيْهِمْ، أَوْ يُقَالُ: هِيَ صَحِيحٌ مِنْ وَجْهِ، فَاسِدَةٌ مِنْ آخَرَ. وَ لَوْ اسْتَبَصَرَ الْمُخَالَفُ جَزَتْ عَلَيْهِ الْأَحْكَامُ الْمَاضِيَّةَ حَالِ خِلَافِهِ كَمَا تَجْرِي عَلَيْنَا، وَ لَا يَلْزَمُ إِعَادَةُ مَا فَعَلَهُ مِنَ الْعُقُودِ وَ الْإِيقَاعَاتِ الْبَاطِلَةِ بِالنِّسْبَةِ إِلَيْنَا.» (کاشف الغطاء، ۱۴۳۶: ج ۸/ ص ۴۰۷) «از آنچه گفتیم روشن می‌شود که طلاق اهل سنت علیه خودشان پذیرفته است اگر چه نزد ما فاسد باشد و این حکم عمومیت داشته و تمام صورتهای طلاق به غیر سنت را شامل می‌شود، خواه آن طلاق به زن شیعی تعلق بگیرد یا به غیر او. زیرا این ادله به وقوع این طلاق، طبق مذهب اهل سنت، نسبت به ما و نیز نسبت به خودشان حکم می‌کند گو این که در واقع این طلاق فاسد است، و بین باطل بودن طلاق و اجرای حکم صحت نسبت به ما از باب لطف شارع، منافاتی نیست و این زن اگر چه همسر فرد سنی است، اما برای ما حلال و برای شخص سنی حرام است. به عبارت دیگر، این طلاق از جهتی صحیح و از جهتی فاسد است و اگر آن شخص سنی، شیعه شود، احکام یاد شده در مورد او هم جاری است و مجبور به اعاده عقود و ایقاعات باطل نیست.»

و همچنین از جمله کسانی که همین نظر را پذیرفته و قائل است که مفاد ادله الزام حکم واقعی نیست بلکه اباحه ظاهری است فقیه معاصر مرحوم سید محمد حسن بجنوردی است ایشان در کتاب القواعد الفقهيّه می‌نویسد:

«وقتی طلاق، یکی از این شرایط را نداشته باشد از نظر فقهای امامیه باطل است. و همچنین سه طلاق بدون رجوع بین آنان از نظر امامیه باطل است. پس وقتی شخص سنی همسرش را طلاق دهد و طلاق واجد همه شرایط نباشد آن طلاق از نظر ما باطل است و زن بر زوجیت خود باقی است. اما با این وجود، اگر مرد بر اساس مذهب خود به درستی آن طلاق باور داشته باشد امامی اثنا عشری حق دارد او را به آنچه که خود بدان پای بند است وادارد یعنی او را به درستی این طلاق باطل وادارد و به واسطه این قاعده آثار درستی را بر آن بار و با آن زن ازدواج کند. و چون عقد معتقد به بطلان این طلاق، علت خروج آن زن از زوجیت است، پس عقد و عدم زوجیت، در زمان واحد است. (بجنوردی، ۱۴۱۹: ۳/ ۱۸۹)

به نظر می‌رسد حق با کسانی باشد که مفاد قاعده الزام را یک حکم واقعی می‌دانند و دلیل آن سه تا است:

۱- یک دلیل بر واقعی بودن حکم، ظواهر اخبار است اخبار و روایات که عمده دلیل قاعده الزام می‌باشند ظهور در این دارند که این حکم واقعی است مخصوصاً آن دسته از روایاتی که در آنها تعبیر به الزام شده است: «آنها را ملزم کنید» پس وقتی گفته می‌شود آنها به حکمی ملزم شوند این بدان معناست که احکام برای آنها نافذ است و نفوذ حکم هم با قول به فساد واقعاً و اباحه ظاهراً قابل جمع نیست لذا مجموعاً از کلماتی مثل لزوم احکام که در برخی از روایات به صراحت به آن اشاره شده است استفاده می‌شود که مفاد قاعده الزام حکم واقعی است.

۲- دلیل دیگر بر واقعی بودن حکم، سیره عقلاء است اگر ما دلیل قاعده الزام را سیره عقلاء بدانیم باز به نظر می‌رسد آنچه که در بین عقلاء رواج دارد به عنوان یک حکم واقعی است، یعنی اینها معتقد به بطلانند اما وقتی در مواجهه با دیگران قرار می‌گیرند گویا در مواجهه با دیگران این حکم از بطلان برای آنان تبدیل به صحت می‌شود یعنی عقلاء با آنچه که در بین متدینین دین دیگر وجود دارد معامله نفوذ حکم می‌کنند یعنی حکم را نافذ می‌دانند.

۳- دلیل سوم اینکه، اگر ما قائل شویم مراد از مفاد قاعده الزام اباحه ظاهری است و

بگوییم طلاقى که سنّی به غیر از روش سنّت اهل بیت علیهم السّلام داده باطل است اما در عین حال ازدواج مرد شیعه با آن زن مطلقه مباح است این نظریه خود مخالف ادلّه دیگری در باب نکاح خواهد بود که می‌گوید: با زنی می‌توان ازدواج کرد که فاقد همسر باشد. «لَمْ یَجِلَّ لِلْمَرْأَةِ إِلَّا زَوْجُهَا» (حرّ عاملی، ۱۴۱۲ق، ج ۲۰، ص ۵۲۵) در حالی که این زن فاقد همسر نیست زیرا مقتضای بطلان واقعی طلاق، بقای زوجیت است و با وجود بقای زوجیت چگونه می‌توان با آن زن ازدواج کرد و چنین ازدواجی را مباح دانست. (فاضل لنکرانی، ۱۴۲۵ق، ج ۱، ص ۱۷۵)

۵- فایده بحث اباحه یا صحّت واقعی: استبصار

همانطور که در بحث مفاد قاعده الزام گفته شد یکی از فوائد فقهی بحث اباحه یا صحّت واقعی، در باره شخص مستبصر یعنی شخصی که تا به حال از عامّه بوده و حالا شیعه شده است ظاهر می‌شود.

تا اینجا موضوع بحث این بود که شخص شیعه می‌تواند براساس قاعده الزام یک شخص غیر شیعه را، اعمّ از اینکه از سائر فرق اسلامی یا از ادیان دیگر از اهل کتاب و یا حتّی از کفار و مشرکین باشد ملزم کند به اینکه، به آثار و لوازم عمل خودش که براساس اعتقاد خودش انجام شده است پایبند باشد. در نتیجه ملزم می‌تواند آثار مترتب بر آن الزام را هم بار کند، مثل: اخذ ارث، جواز نکاح و امثال اینها... حال بحث بر سر این است که بر فرض در مسأله طلاق، شخص مخالف همسر خود را علی غیر السنّه یعنی بدون رعایت شرائط معتبره، طلاق داده است، مثل اینکه سه طلاق در مجلس واحد بوده است یا در موقع طلاق شاهد نگرفته است و بر اساس قاعده الزام حکم به بینونت این زن با شوهرش شده در نتیجه جواز نکاح شیعه با زن مطلقه به طلاق غیر مشروع ثابت شده است حال اگر این فرد مطلق، قبل از اینکه آن زن به ازدواج شخص دیگری درآید مستبصر و از اهل حقّ شود، مثلاً تا بحال از عامّه بوده و حالا استبصار پیدا کرده و به مذهب شیعه گرایش پیدا کند اینجا آیا با تغییر عقیده ملزم، زوجه این زن به حالت اول خودش بر می‌گردد، یعنی آن مرد می‌تواند بدون عقد جدید به زن خود رجوع کند یا اینکه دیگر چنین امکانی وجود ندارد و این به زوجیت جدید خودش باقی می‌ماند؟

پاسخ فقهاء به این سؤال مختلف است و منشأ اختلاف آنان در پاسخ، به اختلافی که آنان در استفاد از روایات دارند برمی‌گردد که آیا از روایات چنین برمی‌آید که طلاق فاقد شرایط، باطل است منتهی برای شیعه ترتیب آثار صحت، مباح است؟ یا از روایات چنین استفاده می‌شود که این طلاق، مادامی که صاحبش به صحت آن اعتقاد دارد واقعاً صحیح است؟ (ایروانی، ۱۴۳۷: ۶۸/۲)

آنان که معتقد به اباحه ظاهری هستند نیازی به عقد جدید نمی‌بینند زیرا حکم واقعی، بطلان سه طلاقه کردن است و در واقع چیزی عوض نشده و امری اتفاق نیفتاده است تا نیاز به عقد جدید باشد. بنابر این این شخص مستبصر می‌تواند بدون عقد جدید به زوجة خود رجوع کند، برای اینکه آن طلاق در حال فقدان شرائط معتبره واقع شده بود، یعنی قبلاً عقیده‌اش این بود اگر چه ما گفتیم فاسد است، اما قاعدة الزام اباحه نکاح با این زن را برای ما ثابت کرد، ولی اکنون وجهی برای بقای آن حکم نیست.

اما آنان که معتقد به حکم واقعی صحت سه طلاقه در حق مخالفین هستند ناچار باید بگویند این مرد پس از استبصار حق رجوع به زن را ندارد و باید او را به عقد جدید به ازدواج خود در آورد

۶- آثار قاعدة الزام

بی تردید دین مقدس اسلام به مقررات ازدواج ادیان و مذاهب دیگر به دیده احترام می‌نگرد و برای ازدواج و طلاقی که بین پیروان ادیان و مذاهب دیگر واقع می‌شود همان آثار و احکامی را می‌شناسد که در ادیان و مذاهب، آن آثار و احکام مراعات می‌شود البته در صورتی که ازدواج و یا طلاق از نظر مذهب خودشان صحیح و منطبق با شرائط مذهبی آنان انجام شده باشد در این جهت فرقی میان فرق کفار کتابی و غیر کتابی وجود ندارد و بر اساس حدیث: «الزُّمُّوْهُم بِمَا اَلَزَّمُوْا عَلٰی اَنْفُسِهِمْ» یعنی: آنان را به همان مقرراتی که خودشان ملتزم هستند الزام دارید، کفار در محاکم اسلامی به مقرراتی که در مذهب خودشان وجود دارد ملزم می‌گردند همچنین پس از اسلام به انجام تعهداتی که در حال کفر به آنها ملتزم شده‌اند الزام می‌شوند (محقق داماد، ۱۳۶۸: ۱۵۵)

قاعدة الزام آثار مهمی در معاملات مسلمانان با پیروان دیگر ادیان دارد و تنها در

صورتی اجرا نمی‌شود که جریان آن موجب تعاون بر اثم و زمینه ساز اسباب فساد بشود. بنابر این دولت اسلامی می‌تواند در روابط تجاری و اقتصادی و دیگر پیوندهای خود با دولت‌های غیر مسلمان تا زمانی که «تعاون بر اثم» صدق نکند از این قاعده بهره‌گیرد.

۷- تفاوت‌های مذهب حقه و قاعده الزام و قاعده التزام

در مرادوات و معاملات بین افراد مختلف گاهی تزامم و تعارضی از باب معتقدات هر یک از دو طرف پیش می‌آید که باید برای آن مشکل راه حلی ارائه شود. مثلاً بین دو نفر عقدی به صورت خاصی خوانده می‌شود و بعد معلوم می‌شود این عقد از جانب یک نفر اجتهاداً یا تقلیداً صحیح است و از جانب فرد دیگر اجتهاداً یا تقلیداً باطل است. با این تفاوت که طرفین دعوی، در مذهب حقه هر دو شیعی مذهب، و در مسأله قاعده الزام یکی شیعی مذهب و دیگری غیر شیعه، و در مسأله قاعده التزام از دو مذهب متفاوت غیر شیعه هستند.

در این صورت راه حلی که در فقه شیعه مطرح شده است نتیجه‌اش این است که: در مذهب حقه دعوی نزد قاضی جامع الشرائط طرح و فتوای او موجب فصل خصومت است منتهی در این مورد آنچه باید متذکر شد این است که حکم مجتهد و قاضی در فرض سؤال تنها برای رفع نزاع و فصل خصومت است و حکم شرعی را تغییر نمی‌دهد. بنا بر این فرد محکوم در ظاهر باید حکم قاضی را رعایت کند اما در واقع باید ترتیبی دهد تا از کار خلاف شرع اجتناب کند.

مثلاً فرض کنیم دختر و پسری بدون اجازه پدر دختر با همدیگر ازدواج می‌کنند که مرجع تقلید یکی از آنها این ازدواج را باطل و مرجع تقلید دیگری این ازدواج را صحیح می‌داند. در این صورت به قاضی مراجعه می‌کنند و قاضی طبق فتوای خود حکم به صحّت عقد و یا فساد عقد می‌دهد. که در این فرض کسی که حکم قاضی متناسب با فتوای مرجع او است مشکلی ندارد اما کسی که حکم قاضی، متناسب با فتوای مرجع او نیست باید رعایت فتوای خود را با حکم قاضی بکند. مثلاً اگر مرجع تقلید زن حکم به بطلان عقد، و قاضی حکم به صحّت عقد می‌دهد، این زن یا باید اجازه پدر را جلب کند تا عقد صحیح شود و یا به طلاق خلع از همسر ظاهری خود جدا شود و حق ندارد بدون عذر

موجّه با همسر ظاهری خود همبستر شود.

در دعاوی مالی هم اگر ذی نفع از لحاظ حکم قاضی، از نظر مرجع تقلید خودش حقی نداشته باشد شرعاً حقّ تصرّف در مال را ندارد و باید آن را به صاحبش ردّ کند و لو از نظر آن فرد و قاضی حکم دهنده، ملک او باشد. بلی اگر محکوم علیه از نظر خود، مدیون نباشد باز هم برای رفع خصومت و نزاع باید تمکین کند. تا اینجا حکم برای افرادی بود که هر دو شیعه بودند و اختلاف فقهی در مسأله داشتند.

اما اگر دو طرف دعوا از دو مذهب و نحله متفاوت باشند و یکی از آن دو شیعه و دیگری غیر شیعه باشد و در امری از امور با هم اختلاف پیدا کنند باز هم همین مسأله نسبت به فرد شیعه جاری است ولی در این زمان شارع اجازه داده است فرد شیعه از محکوم، چیزی را که از لحاظ فقه شیعه حقّ خود نمی‌داند، بگیرد و این همان معنی قاعدة الزام است که در مباحث قبلی به تفصیل از آن سخن گفته شد.

در حالت سوم، مراد و معاملات بین دو نفر انجام می‌شود که هیچ کدام شیعه نیستند و علی القاعده احکام مذهب خود را رعایت می‌کنند که ممکن است با فقه ما تطابق نداشته باشد که در این صورت اکثر فقهاء شیعه بنا بر قاعدة اشتراک همه انسانها در فروع فقهی و مکلف دانستن مسلمان و کافر نسبت به فروع دین، معتقد هستند به حکم اولی، معاملات آنها اگر منطبق بر فقه ما نباشد باطل است. و به همین جهت در مواردی که فرد شیعه در خصوص معامله با آنها درگیر امری شود از باب قاعدة الزام تصحیح می‌کند اما اگر قاعدة التزام و یا امضاء را قبول کنیم باید بگوییم به حکم ثانوی، معاملات آنها طبق مذهب خودشان محکوم به صحت است و برای حلّ این مشکل نیازی به قاعدة الزام نیست. خلاصه اینکه به نظر می‌رسد باید بین این سه قانون کلی تفصیل داده شود.

اول: مذهب حقه

حکم اولی جاری بین دو فرد شیعه و پیرو مذهب حقّ این است که آن دو باید طبق مذهب حقّ و فتوای مرجع تقلید خود، اعمال بین خود را تنظیم نمایند و حقّ ندارند به قاضی جور - حاکمی که بر خلاف مذهب حقّ حکم می‌کند و عمل می‌نماید - رجوع کنند. حال با این وضع فرد شیعه چگونه می‌تواند در امر ازدواج یا طلاق یا غیره به قاضی

جور و غیر مسلمان مراجعه کند و طبق حکم او، خلاف مذهب خود عمل نماید اگر چنین کند کسی آن فرد را معذور نمی‌داند. بنابر این در جایی که بین دو نفر شیعه اختلاف نظر باشد اصلاً جایز نیست برای حل اختلاف به قضات مذاهب دیگر و ملت‌های دیگر مراجعه کنند و اگر مراجعه کنند حتی اگر حق خود را بگیرند حرام است چه برسد به اینکه باطل را بگیرند. و هیچ فقهی قبول نمی‌کند که اگر به قضات جور و ادیان دیگر رجوع کردند و حکمی علیه یا له آنها صادر شد از باب قاعده الزام یا التزام و یا هر عنوان دیگری آن حکم را نافذ و صحیح بدانند.

دوم: قاعده الزام

احکام جاری بین دو نفر با دو مذهب متفاوت است مشروط بر آن که یکی از آن دو امامیه و دیگری غیر امامیه از مخالفین یا غیر مخالفین از اهل کتاب و یا حتی کفار غیر کتابی باشد. در این فرض باز شخص شیعه ملزم است طبق فقه شیعه عمل کند و حق رجوع به قضات دیگر مذاهب را ندارد مگر اینکه مجبور شود، و اگر با اختیار به آنها مراجعه کند همان حکم سابق را دارد یعنی حرام است و حتی اگر بخواهد با حکم آنها حق خود را هم بگیرد باز محل اشکال است. بلی اگر به منظور احیاء حق خود مجبور شود نزد قاضی آنها برود مسأله فرق می‌کند. به هر حال یک ارفاق به فرد شیعه شده است و آن اینکه اگر در نزاع بین آن دو، شیعه طبق فقه امامیه حق گرفتن چیزی را نداشت اما طبق مذهب طرف دعوی باید چیزی به او می‌دادند فرد شیعه حق پیدا می‌کند که بر اساس حکم آنها آن را بگیرد و این برای او حرام نیست ولو اینکه به حکم اولی برای او جایز نبود. ولی در همین فرض اگر طرف دعوای او شیعه بود و به قضات اهل سنت مراجعه می‌کرد آنچه می‌گرفت بر وی حرام بود و قاعده الزام آن را اصلاح نمی‌کرد و حکم حاکم آن را تغییر نمی‌داد لذا نمی‌توانست در آن مال تصرف نماید و اینجا اصلاً قاعده الزام جاری نمی‌شود.

سوم: قاعده التزام

احکام جاری بین دو نفر از مذاهب غیر امامیه است که بنا بر اختلاف مبنایی در مورد اشتراک کفار در فروع حاصل می‌شود. طبق این قاعده، معاملات کفار در بین خودشان طبق مذهب خودشان نافذ و صحیح است و ظاهر بسیاری از روایاتی که در باب الزام وارد

شده است مربوط به قاعده التزام است گر چه فقهاء بین این دو قاعده تفکیکی قائل نشده‌اند. چون اعتقاد داشته‌اند کفّار علاوه بر اینکه مکلف به اصول هستند مکلف به فروع هم هستند و آنها باید طبق مذهب ما عمل کنند و اعمال آنها طبق مذهب خودشان باطل است. ولی بنا بر عدم تکلیف کفّار به فروع که خود این روایات یکی از ادله عدم اشتراک کفّار می‌باشد. یا قبول مکلف بودن آنها به فروع به حکم اولی و صحت احکام جاری بین آنها به حکم ثانوی قاعده التزام مطرح می‌شود. یعنی وقتی دو نفر از اهل خلاف باشند و یا دین دیگری داشته باشند، باید معاملات و اعمال خود را طبق مذهب خودشان انجام دهند و موید این مطلب این است که اهل سنت وقتی مستبصر شدند اعمال عبادی که طبق مذهب خود انجام داده‌اند صحیح است و نیاز به قضاء ندارند، در حالی که اگر انجام نداده باشند باید قضاء کنند.

۸- مرزبندی قاعده التزام با بعضی قواعد دیگر

برای روشن شدن مطلب لازم می‌دانیم که تفاوت‌های قاعده التزام را با بعضی از قواعد دیگر، که حداقل در عنوان یا در ماده اصلی و ریشه اشتقاق با هم اشتراک دارند یادآوری کنیم، با اینکه شاید تفاوت آنها معلوم باشد، اما تذکر این تفاوت‌ها خالی از فائده نیست چرا که برای محقق این امکان را می‌دهد که در شناخت قاعده التزام و تشخیص مفاد آن از مفاد قواعد مشابه، مهارت‌های لازم را کسب کند و در تمیز و تشخیص آنها از خطا مصون بماند.

قاعده تلازم

قاعده تلازم یکی از قواعد معروف فقه است که به عنوان یک قاعده فقهی مورد قبول واقع شده و در نزد فقها به تعابیر مختلف از آن یاد شده است، مثل: «الکُشْرَانُطُ فِي قَصْرِ الصَّلَاةِ وَ قَصْرِ الصَّوْمِ وَاحِدَةٌ» یا «كُلُّ سَفَرٍ يَجِبُ قَصْرُ الصَّلَاةِ فِيهِ يَجِبُ قَصْرُ الصَّوْمِ وَ بِالْعَكْسِ». مفاد این قاعده معلوم است یعنی صوم در جایی ثابت است که صلات تمام باشد یا هر شرطی که موجب قصر صلات شود موجب سقوط روزه هم می‌شود و بالعکس. البته قاعده تلازم موارد استثنایی هم دارد، مانند: تخییر میان قصر و تمام در مورد صلات در اماکن چهارگانه (مسجد مکه، مسجد مدینه، مسجد کوفه و حرم حسینی) که در صوم جاری نیست. یعنی مکلف در این مواضع مقدّس بین قصر نماز و اتمام آن مخیر است اما

این تخییر در مسأله روزه وجود ندارد. یا اگر شخص بعد از زوال سفر کند بقاء بر صوم واجب است ولی اگر بخواهد در سفر نماز بخواند نمازش قصر می‌شود. یا اگر بعد از زوال برگردد نمازش را باید تمام بخواند اما نمی‌تواند روزه بگیرد، این مواردی از استثنائات بود اما اصل این قاعده به عنوان قاعده تلازم بین صلات و صوم مطرح شده و معلوم است که مفاد و مدرک این قاعده کاملاً متفاوت با قاعده الزام است.

قاعده ملازمه

یکی دیگر از قواعد مهم و معروف در فقه اسلامی، قاعده ملازمه یعنی ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع است این قاعده هم مفاد و مدرکش کاملاً متفاوت با قاعده الزام است. قاعده ملازمه با این عبارت بیان می‌شود: «كُلُّ مَا حَكَمَ بِهِ الْعَقْلُ حَكَمَ بِهِ الشَّرْعُ، وَ كُلُّ مَا حَكَمَ بِهِ الشَّرْعُ حَكَمَ بِهِ الْعَقْلُ» مقصود این است که هر جا که عقل، يك «مصلحت» و یا يك «مفسده» قطعی را کشف کند، به دلیل «لَمِّي» و از راه استدلال از علت به معلول حکم می‌کنیم که شرع اسلام در اینجا حکمی دائر بر استیفای آن مصلحت و یا دفع آن مفسده دارد هر چند آن حکم از طریق نقل به ما نرسیده باشد، و هر جا که يك حکم وجوبی یا استحبابی یا تحریمی و یا کراهتی دارد، ما به دلیل «اِئِي» و از راه استدلال از معلول به علت کشف می‌کنیم که مصلحت و مفسده‌ای در کار است، هر چند بالفعل عقل ما از وجود آن مصلحت یا مفسده آگاه نباشد. عبارات: «كُلُّ مَا حَكَمَ بِهِ الْعَقْلُ حَكَمَ بِهِ الشَّرْعُ» و نیز «كُلُّ مَا حَكَمَ بِهِ الشَّرْعُ حَكَمَ بِهِ الْعَقْلُ» حدیث نیستند، بلکه قاعده‌ای است که در بین متکلمین و فقهای اسلام مطرح بوده و مورد پذیرش معتزله و شیعه قرار گرفته است.

مضمون این قاعده آن است که احکامی که از ناحیه شرع مقدس صادر می‌گردد، همگی بر طبق جلب مصالح و دفع مفسدات است. بنابر این آنچه مورد تأیید شرع است مورد تأیید عقل نیز می‌باشد، علاوه بر آن که احکام عقل نیز مورد قبول شرع می‌باشد. البته باید توجه داشت که بررسی و تعیین محدوده این قاعده، نیازمند بحث‌های طولانی است برای نمونه بیشتر مباحث علم اصول، از لوازم همین قاعده محسوب می‌شود یعنی در علم اصول محدوده دخالت عقل در اثبات موضوع حکم شرعی و دیگر موارد آن، به دقت مورد بحث قرار گرفته است.

قاعده لزوم

از جمله قاعده‌های فقهی که در بابهای معاملات یعنی تمام عقدها و قراردادهای دو سویه، مانند خرید و فروش، ازدواج، وکالت و جریان دارد و به آن استدلال می‌شود قاعده لزوم و یا به تعبیر دیگر اصالة اللزوم در عقود می‌باشد که در تمام نظامهای حقوقی دنیا مورد قبول عقلاء قرار گرفته و به عنوان یک اصل مسلم حقوقی پذیرفته شده است.

در باب عقود، چه در معاملات و معاوضات و چه در معاهدات، اصل اولیّه، لزوم است و نتیجه این اصل آن است که اگر در لازم یا جایز بودن معامله یا عقد شک کردیم اصل اولی لزوم آن است مگر اینکه دلیل خاصی حکایت از جایز بودن آن نماید. قانونگذار در قانون مدنی ایران نیز به تبع از فقه، آن را در ماده ۲۱۹ به عنوان یک اصل مسلم حقوقی پذیرفته و چنین گفته است: «عقودی که بر طبق قانون واقع شده است بین متعاملین و قائم مقام آنها لازم الاتباع است مگر اینکه به رضای طرفین، اقاله یا به علت قانون فسخ شود».

(کاتوزیان، ۱۳۹۵: ۲۱۰)

شایان ذکر است که اصل التزام و قاعده لزوم را نباید با یکدیگر خلط نمود اگرچه به طور معمول این دو مفهوم به همراه هم هستند. با این توضیح که طرفین عقد هم ملتزم به مفاد عقد هستند (اصل التزام) و هم حق بر هم زدن آن را ندارند (قاعده لزوم). اما بین آنها از نظر مبنا، منشأ و آثار تفاوت‌های بسیاری وجود دارد و هرگز این دو مفهوم یکسان و مترادف نیستند. زیرا که لزوم عقد تنها باید به عنوان یک قاعده حقوقی (قاعده اصالة اللزوم) پذیرفته شود که طرفین را از فسخ عقد باز می‌دارد، معنایی که فقط ویژه تعهدات لازم است و معنای محدودتری نسبت به اصل التزام دارد. اما التزام به مفاد تعهدات، یک اصل حقوقی کلی است که در تمام نظام‌های حقوقی مورد پذیرش قرار گرفته است و بدین معنا می‌باشد که تا زمانی تعهد باقی است بایستی به آن پای بند بود و از آن اطاعت نمود خواه آن تعهد، جایز و خواه لازم باشد. بنابراین اصل التزام یک اصل حقوقی کلی است که دایرة شمولش بسیار گسترده است. به طوری که حتی عقود جایز و خیار را نیز در بر می‌گیرد، به گونه‌ای که طرفین نمی‌توانند التزامات و نتایج حاصل از آن را نسبت به خود نپذیرند.

پس با توجه به توضیحات مختصری که داده شد کاملاً معلوم می‌شود که از این

پنج قاعده، چهار قاعده یعنی: قاعده الزام، قاعده لزوم، قاعده تلازم و قاعده ملازمه، با اینکه در ماده اصلی شباهت و اشتراک دارند و ریشه اشتقاقی همه این‌ها یکی است اما هیچ نسبتی، نه از حیث مفاد، نه از حیث مضمون و نه از حیث مدرک با هم ندارند. در این میان تنها قاعده‌ای که ما باید روی آن حساسیت داشته باشیم و باید بررسی کنیم و نتیجه بگیریم این است که آیا قاعده التزام یک قاعده مستقلی از قاعده الزام است؟ یا اینکه در محدوده قاعده الزام می‌باشد؟

۹- آیا قاعده التزام در محدوده قاعده الزام است؟

در رابطه با قاعده التزام، که بعضی از آن تعبیر به قاعده امضاء نیز کرده‌اند اختلافی وجود دارد و آن اینکه آیا قاعده التزام در محدوده قاعده الزام هست یا نه؟ منظور از قاعده التزام همچنان که سابقاً توضیح داده شد التزام به آنچه که متدین به یک دین به آن ملتزم است یا التزام به آنچه که نزد متدین به یک دینی من عقده او ایقاع واقع می‌شود. مثلاً فرض کنید که یک اهل کتاب اگر بر طبق قوانین واحکام دین خودش ازدواج کند حکم به صحت این ازدواج می‌شود. «لِكُلِّ قَوْمٍ نِكَاحٌ» در قوم و دیانت او یک قانونی برای نکاح است، مثلاً زنی با مردی طبق قانون دین خود ازدواج می‌کند، این‌جا در واقع چون بر طبق قوانین خودش ازدواج کرده از ناحیه ما این امضاء می‌شود، یعنی ما ملتزم می‌شویم به آنچه که از دید آنها به طور صحیح واقع می‌شود، در نتیجه یک مسلمان حق ندارد زوجه آن شخص را به نکاح خود در بیاورد زیرا آن زن ذات البعل محسوب می‌شود، و لو این که آن ازدواج از دید ما باطل باشد. حال سؤال این است که، آیا این مورد در محدوده قاعده الزام هست یا نیست؟ عده‌ای منکر این هستند و ادعا می‌کنند که این با قاعده الزام فرق دارد پس این مورد از موارد قاعده التزام هست.

آیت الله ایروانی نیز در رابطه با اینکه، قاعده الزام با قاعده التزام و امضاء کردن احکام و قوانین پیروان ادیان متغایر است، می‌نویسد: «چنانچه اهل کتاب بر طبق قوانین خودشان ازدواج کند به صحت ازدواجش حکم می‌شود و ما نمی‌توانیم با همسر او ازدواج کنیم باید با آن زن، مانند یک زن شوهردار رفتار کنیم و این به خاطر قاعده التزام نیست بلکه به جهت قاعده امضاء است. همینطور اگر مرد کتابی همسرش را بر اساس قوانین

دینشان طلاق دهد طلاقش نافذ است و چنانچه به دادگاه ما مراجعه کنند به جواز ازدواج

آن زن با یک کتابی دیگر حکم می‌کنیم» (ایروانی، ۱۴۳۷: ۶۳/۲)

همین مثال اگر بخواید مورد قاعده الزام بشود، باید به یک شکل دیگری مطرح شود. و آن اینکه: ازدواجی که آنها می‌کنند اگر از نظر آنها باطل، و از دید ما صحیح باشد اینجا مجرای قاعده الزام است، چرا که آنها خارج از مقدمات و مقررات و قوانین دین خودشان و قوم خودشان ازدواج کردند و به نظر آنها این ازدواج باطل است اما به نظر ما این ازدواج صحیح است، این جا ما می‌توانیم قاعده الزام را پیاده کنیم و بگوییم بر اساس قاعده الزام دیگر آن زن ذات البعل محسوب نمی‌شود و می‌توان با آن زن ازدواج کرد. بنابر این الزام شخص غیر شیعه به آنچه که در نزد آنها مورد قبول است اثرش این می‌شود که، این زن ذات البعل نیست و این مرد می‌تواند با او ازدواج کند. پس ملاحظه می‌شود که در همان مثال در یک فرضش قاعده الزام و در یک فرضش قاعده التزام پیاده می‌شود.

پس طبق این نظر این دو قاعده مفاداً و مدرکاً متفاوتند، مدرک قاعده الزام همان:

«الزَّوْمُهُمْ بِمَا الزَّوْمُوا بِهِ أَنْفُسَهُمْ» است، اما مدرک قاعده التزام روایت دیگر یعنی: «تَجَوُّزٌ عَلَى أَهْلِ كُلِّ ذِي دِينٍ بِمَا يَسْتَحِلُّونَ» است.

و اینکه به آن، قاعده امضاء نیز گفته می‌شود برای آن است که در واقع، هر حکمی که در میان پیروان آنها بر اساس مقررات و قوانین خودشان صحیح باشد از نظر ما نیز امضاء و تنفیذ می‌شود در نتیجه ما ملتزم می‌شویم به آنچه که آنها در بین خودشان واقع می‌کنند.

۱۰- سیر تطوّر قاعده الزام

یکی از مسائلی که در رابطه با قاعده الزام مناسب است مورد بررسی قرار بگیرد سیر تطوّر قاعده الزام است، که اساساً ریشه این قاعده چه بوده و با گذشت زمان چه تطویری پیدا کرده و چه دامنه و وسعتی برایش حاصل شده است؟ پس مهمترین فایده بررسی سیر تطوّر قاعده الزام این است که تا حدودی، با جایگاه فقهی و ریشه تاریخی این قاعده و زمان تشریح آن و نیز با نظرات و کلمات فقهاء و ابوابی که فقیهان در آن بابها فتوا دادند، مستنداً آشنا شویم.

در مورد همه قواعد فقهیه تقریباً این سیر به نوعی با تفاوت‌هایی قابل تطبیق است، یعنی همه آن چه که امروز به عنوان قواعد فقهیه در آثار فقهاء مطرح شده است از ابتداء به عنوان قاعده مطرح نبوده و حتی عنوان قاعده هم برای آنها ذکر نمی‌شده است بلکه در آغاز این قواعد بدون ذکر عنوان در کلمات معصومین علیهم السلام در موارد خاصی بیان شده است، سپس با گذشت زمان در موارد دیگری به آن روایات استدلال شده و تبدیل به یک قاعده کلی و عنوان قاعده بر آن اطلاق شده است. در مورد قاعده الزام هم همین سیر طی شده است.

۱۰-۱- در روایات

ما حدود بیست روایت معتبر داریم که مضمون قاعده الزام با تعابیر مختلفی در آنها بیان شده است اگر بخواهیم ریشه این قاعده را جستجو کنیم قطعاً ریشه آن در کلمات حضرات معصومین علیهم السلام یافت می‌شود اما چون محور بحث ما در این مقاله بررسی روایات قاعده الزام نیست فقط به ذکر یک نمونه اکتفاء می‌شود.

«مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ أَبِي الْمَغْرَاءِ عَنِ الْحَلْبِيِّ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ إِذَا اخْتَلَطَ الذَّكِيُّ وَالْمَيْتَةُ بَاعَهُ مِمَّنْ يَسْتَحِلُّ الْمَيْتَةَ وَ أَكَلَ نَمَنَةً» (حرر عاملی، ۱۴۱۲: ۱۷/۹۹)

محمد بن یعقوب از محمد بن یحیی از احمد بن محمد از علی بن حکم از ابی مغراء از حلبی که گفت: از امام صادق علیه السلام شنیدم که فرمودند: هرگاه گوشت مذبوح شرعی و گوشت میت، با هم مخلوط شوند به گونه‌ای که از هم معلوم نباشند - یعنی معلوم نباشد کدام یک به طریق شرعی تذکیه شده و کدامیک حکم میت را دارد - این مختلط را به کسی که اکل میت را حلال می‌داند بفروشد و پولش را مصرف نماید.

پس طبق این روایت فروش مذکای مختلط به میت، برای کسی که میت را حلال می‌داند جایز است و فروشنده می‌تواند از پول آن معامله استفاده کند و صحت چنین معامله‌ای توجیهی جزء قاعده الزام نمی‌تواند باشد.

۱۰-۲- فتاوی فقها

بعد از ذکر مضمون این قاعده توسط حضرات معصومین علیهم السلام، فقهای عظام شیعه با استناد به این روایات در موضوعات مختلفی، چون نکاح، طلاق و ارث فتوا داده‌اند، فتاوی فقها هم با اینکه در ابتداء محصور به یک مورد خاصی بوده است اما بعداً از این موارد تعدی شده و تمام ابواب فقه را در بر گرفته است. و شاید بتوانیم بگوییم اولین کسی که از قاعده الزام تعبیر به قاعده نموده است صاحب جواهر است (نجفی، ۱۴۱۲: ۶۹۳/۷) حالا شاید قبل از صاحب جواهر، تعبیر به قاعده، هنوز مرسوم نشده بود.

۱۰-۲-۱- باب طلاق

اما موردی که از اول در کلمات فقها ذکر شده و تقریباً مورد اتفاق و قدر متیقن از قاعده الزام است در مسأله طلاق می‌باشد، توضیح مطلب اینکه، در باب طلاق اگر مردی که عاقی مذهب است زنش را طلاق بدهد و این طلاق طبق مذهب او صحیح باشد اما در نظر امامیه واجد شرایط صحت نباشد، این جا به حکم قاعده الزام بین این زوج و زوجه بینونت حاصل می‌شود و آن عاقی ملزم به عمل خودش می‌شود، لذا اثری که بر آن مترتب می‌شود این است که، مرد شیعه می‌تواند با همسر او ازدواج کند. مرحوم شیخ طوسی در تهذیب الاحکام به این مورد اشاره کرده است: «مَنْ طَلَّقَ امْرَأَتَهُ وَ كَانَ مُخَالَفًا وَ لَمْ يَسْتَوْفِ شَرَايِطَ الطَّلَاقِ إِلَّا أَنَّهُ يَعْتَقِدُ أَنَّهُ يَقَعُ بِهَ الْبَيِّنُونَةُ لِرِمَّةِ ذَلِكَ» (طوسی، ۱۳۶۵: ۸/۵۷)

۱۰-۲-۲- باب ارث

همچنین یکی دیگر از مواردی که در کلمات فقها عظام بیان شده و مورد اتفاق فقهاست فرعی از باب ارث است. بیان مسأله اینکه، درباب ارث هم از زمان مرحوم شیخ طوسی، برطبق مفاد این قاعده فتوا داده شده است، و یا حداقل و لو به صورت ذکر یک احتمال، استناد به این قاعده شده است، شیخ طوسی ضمن نقل بعضی روایات در باب ارث می‌فرماید: «این اخبار مخالف حق و غیر معمول بهاست، چون مسأله این است که اگر کسی از دنیا برود و مادرش و هم برادران و خواهران او در حال حیات باشند با وجود مادر میت، کسی از برادران و خواهران ارث نمی‌برد، ولی در ذیلش می‌فرماید، احتمال دارد که این روایات که موافق با مذهب عامه است، از باب روایاتی باشد که دلالت می‌کند بر اینکه ما

می‌توانیم بنا بر مذهب و اعتقادات خودشان، از آنها اخذ کنیم همان طور که آنها از ما اخذ می‌کنند، و الا بر ما حرام است که بر خلاف حق، بعضی از ما این گونه از بعضی دیگر اخذ کنند.

آنجا مورد این است که کسی از دنیا رفته و مادرش و برادران و خواهران (مادری یا پدری) او هم هستند، حکم شده به این که با وجود مادر، برادر و خواهر ارث می‌برند، شیخ طوسی (ره) می‌فرماید: این روایات مطابق با مذهب عامه است، چون طبق مذهب ما با وجود مادر، برادر و خواهر ارث نمی‌برند.

در ادامه می‌فرماید: شاید این روایات از باب روایاتی باشد که دلالت می‌کند بر این که می‌شود بر طبق مذهب خودشان اخذ کرد. (یعنی همان مفاد و مضمون قاعده الزام) و همین طور ایشان راه فتوا بر این اساس را باز کرده است» (طوسی، ۱۳۶۵: ۹/ ۳۲۱)

۱۰-۲-۳- یمین

از فروع دیگری که توجیه آن بر مبنای قاعده الزام بوده و در آن ادعای اجماع شده است درباره یمین است. شیخ طوسی حکم به جواز قسم دادن اهل کتاب به آنچه که به آن اعتقاد دارند کرده است، که مثلاً به تورات سوگند بخورند. (طوسی، ۱۳۶۵: ۸/ ۲۷۹)

۱۰-۲-۴- غسل اهل خلاف

در مورد غسل اهل خلاف هم این مطلب در کلمات فقها مشاهده می‌شود، این که اگر یک فرد عامی مذهب از دنیا برود، و قرار باشد یک امامی او را غسل دهد، باید او را طبق مذهب خودش غسل دهد.

محقق کرکی ادعا می‌کند در این مسأله مخالفی سراغ ندارد. (کرکی، ۱۴۱۴: ۱/ ۳۶۸) و صاحب مدارک همین مطلب را ادعا کرده، و مستندش را هم به صراحت «الزَمُّوهُمْ بِمَا أَلَزَمُوا بِهِ أَنْفُسَهُمْ» قرار داده است (موسوی عاملی، ۱۴۲۹: ۲/ ۹۲) میرزای قمی هم به صراحت در مورد غسل دادن میت مخالف می‌فرماید: «مخالف را باید به شیوه و روش خودشان غسل داد» و علتش را همان «الزَمُّوهُمْ بِمَا أَلَزَمُوا بِهِ أَنْفُسَهُمْ» دانسته‌اند (قمی، ۱۴۱۸: ۳/ ۳۹۳) نظیر همین مطلب را مرحوم نراقی در مستند فرموده است (نراقی، ۱۴۲۹: ۳/ ۱۱۳).

نتیجه گیری

حاصل سخن این است که، قاعده الزام یک قاعده فقهی است که بر اساس آن عقاید و احکام دینی هر شخص برای او محترم است و در موارد اختلاف بین فقه شیعه و حکم غیر شیعه، می‌توان طرف مقابل را به پذیرش احکام مذهب خودش ملزم کرد هرچند در مذهب شیعه چنین الزامی وجود نداشته باشد. نمونه روشن این قانون، صحیح دانستن سه طلاق یکباره اهل سنت و درست بودن ازدواج با زن طلاق داده شده است. همه فقیهان در موارد اختلاف بین شیعه و اهل سنت به ویژه در مسأله سه طلاقه کردن، این قاعده را قبول دارند. برخی نیز به صورتی گسترده‌تر، در موارد اختلاف فقهی شیعه با سایر ادیان نیز این قاعده را معتبر می‌دانند این قاعده اختصاص به باب خاصی ندارد بلکه در موارد و باب‌های مختلف فقهی، مانند: ازدواج، طلاق، ارث، معاملات، شهادت و..... وحتی در باب فقه قضائی و فقه سیاسی جریان داشته و دارای ویژگی‌ها و ابعاد فقهی و حقوقی منحصر به فردی است که به مهم‌ترین آنها اشاره گردید.

در عرصه بین الملل نیز، هر مکلفی با ضرورت همزیستی مسالمت آمیز با پیروان ادیان دیگر روبرو می‌شود که قاعده الزام به عنوان یک قاعده فقهی و حقوقی، می‌تواند این صلح و همزیستی را بین ملت‌ها ایجاد کند، همان‌گونه که، سیره عملی بزرگان دین اسلام نیز، بر مبنای ایجاد همین صلح و همزیستی بوده است. قاعده الزام، در عرصه بین الملل معاصر، دارای جایگاه بالایی می‌باشد تا جایی که اجرای آن در حقوق بین الملل معاصر، نتایج و آثار بسیار خوبی را به دنبال خواهد داشت.

احوال شخصیه نیز مستثنی از تأثیرات قاعده الزام نمی‌باشد و معمولاً نمونه‌های فقهی که در روایات و در فتاوی فقهای امامیه برای این قاعده آمده است در زمینه همین احوال شخصیه است. نظام حقوقی ایران نیز که بر مبنای حقوق اسلامی است در اصول دوازده و سیزده قانون اساسی این قاعده را مبنای قرار داده و در مقررات مربوط به احوال شخصیه به فتاوی سایر ادیان احترام گذاشته است. نقش و جایگاه این قاعده در تنظیم روابط مربوط به هر یک از وقایع حقوقی احوال شخصیه از جمله نکاح، طلاق، عدّه، نسب، رضاع، ارث، قیمومت و ولایت قهری کاملاً مشهود و پرفایده است.

فهرست منابع

- ۱- قرآن کریم
- ۲- ایروانی، باقر (۱۴۳۷ق)، *دروس تمهیدیة فی القواعد الفقہیة*، جلد دوم، چاپ هفتم، قم، دار الفقه للطباعة و النشر.
- ۳- بجنوردی، سید محمد حسن (۱۴۱۹ق)، *القواعد الفقہیة*، تحقیق: محمد حسین درایتی و مهدی مهریزی، جلد سوم، چاپ اول، مطبعة الهادی، قم، نشر الهادی.
- ۴- بحر العلوم، عزالدین سید علی (۱۴۱۵ق)، *بحوث فقہیة «محاضرات آیت الله شیخ حسینی حلی»*، چاپ چهارم، قم، مؤسسه المنار.
- ۵- تستری، اسدالله (بی تا)، *مقابس الانوار و نفائس الاسرار فی احکام التبی المختار و عترته الاطهار علیهم السلام*، چاپ اول، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث.
- ۶- حرّ عاملی، شیخ محمد بن الحسن (۱۴۱۲ق)، *تفصیل وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة*، جلد بیست و دوم و هفدهم، چاپ اول، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث.
- ۷- حلی، محمد ابن ادريس (۱۴۱۰ق)، *السرائر الحاوی لتحرير الفتاوی*، جلد دوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ۸- شلهوب، صالح (۱۴۲۵ق)، *الکشاف*، چاپ اول، اردن، عمان، منشورات دار اسامة للنشر و التوزیع.
- ۹- طباطبائی حکیم، سید محسن (۱۴۰۴ق)، *مستمک العروة الوثقی*، جلد چهاردهم، قم، منشورات مکتبه آية الله العظمی المرعشی النجفی.
- ۱۰- طوسی، ابی جعفر محمد بن الحسن (۱۳۶۵ش)، *تهذیب الاحکام فی شرح المقنعه*، جلد نهم و هشتم، چاپ چهارم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، چاپخانه خورشید.
- ۱۱- فاضل لنکرانی، محمد (۱۴۲۵ق)، *القواعد الفقہیة*، جلد اول، چاپ دوم، مرکز فقه الأئمة الاطهار(ع)، قم، اعتماد.
- ۱۲- فیض کاشانی، ملا محسن (۱۴۰۱ق)، *مفاتیح الشرایع*، تحقیق: السید مهدی الرجائی،

- جلد دوم، چاپ اول، قم، مطبعة الخيام.
- ۱۳- قمی، میرزا ابوالقاسم (۱۴۱۸ق)، *غنائم الایام فی مسائل الحلال و الحرام*، جلد سوم، چاپ اول، قم، مرکز النشر التابع لمكتب الإعلام الاسلامی.
- ۱۴- کاتوزیان، ناصر (۱۳۹۵ش)، *قانون مدنی در نظم حقوقی کنونی*، چاپ پنجاه و یکم، تهران، نشر میزان.
- ۱۵- کاشف الغطاء، حسن بن جعفر (۱۴۳۶ق و ۲۰۱۵م)، *انوار الفقاهة*، الناشر: المركز العالمی للعلوم و الثقافة الاسلامیة، الإعداد و التحقيق: مركز احیاء التراث الاسلامی، الطبعة الأولى، طهران.
- ۱۶- کرکی، علی بن الحسین (۱۴۱۴ق)، *جامع المقاصد فی شرح القواعد*، جلد اول، چاپ دوم، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام، لاحیاء التراث.
- ۱۷- محقق داماد، سید مصطفی (۱۳۶۸ش)، *بررسی فقهی حقوق خانواده - نکاح و انحلال آن*، نشر علوم اسلامی، چاپخانه وزارت ارشاد اسلامی.
- ۱۸- مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۳۵ق)، *القواعد الفقهیة*، جلد دوم، چاپ پنجم، چاپخانه سلیمانزاده، قم، دارالنشر الامام علی بن ابی طالب (ع).
- ۱۹- موسوی عاملی، محمد بن علی (۱۴۲۹ق)، *مدارک الاحکام فی شرح شرائع الاسلام*، جلد دوم، بیروت، لبنان، مؤسسة آل البيت لاحیاء التراث.
- ۲۰- نجفی، شیخ محمد حسن (۱۴۱۲ق)، *جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام*، جلد هفتم، چاپ اول، بیروت، لبنان، مؤسسة المرتضی العالمیة، دار المورخ العربی.
- ۲۱- نراقی، احمد بن محمد مهدی (۱۴۲۹ق)، *مستند الشیعة فی احکام الشریعة*، جلد سوم، چاپ اول، بیروت، لبنان، تحقیق: مؤسسه آل البيت عليهم السلام لاحیاء التراث.

امر به معروف و نهی از منکر و تأثیر آن بر سلامت اجتماعی جامعه در آموزه‌های اسلامی

علی مردانی^۱

چکیده

امروزه با وجود پیشرفت‌های زیاد در عرصه‌های علمی صورت گرفته به دلیل عدم اتکاء به تعالیم الهی در بحران به خطر افتادن سلامت روح و جسم هستیم. از این رو؛ راه نجات بازگشت به تعلیمات اسلام است مقاله حاضر با روش تحلیلی - توصیفی با مطالعه کتابخانه‌ای به تبیین یکی از تعلیمات مهم اسلام با عنوان نظارت از طریق امر به معروف و نهی از منکر و تأثیر آن بر سلامت جامعه خواهد پرداخت. نجات جامعه از بحران‌ها و تأمین سلامت جامعه در پرتو تبیین جایگاه امر به معروف و نهی از منکر و اجرائی کردن آن است؛ پیاده شدن این دو فریضه راهکار اثبات شده برای سلامت جامعه است؛ هرگاه فرد به تزکیه و پرورش نفس خویش از طریق کنترل درونی گام بردارد؛ تأثیر بسزایی در سامان یافتن جامعه خواهد داشت؛ زیرا پرهیز از گناه و توجه به نکات مثبت انسانی و عمل به آن زمینه مناسبی در پرورش ظرفیت درون و اصلاح بیرون دارد؛ اسلام و آثار عظیم آن در بهداشت محیط، شاهدی بر صدق این ادعا است؛ بخشی از مأموریت نهاد حسبه در قالب امر به معروف و نهی از منکر در صدر اسلام، نظارت بر بازارها و بهداشت مواد غذایی، پوشاندن روی گوشت‌ها و مواد لبنی در بازار و اماکن عمومی بوده و بخش دیگر آن مربوط به محافظت از ارزش‌ها و فضائل اخلاقی و نظم در جامعه و جلوگیری از ارتکاب محرمات و ناامنی و مفاسد اخلاقی بوده است؛ عمل به این فریضه به معنی دوستی، عاطفه و علاقه مندی به سرنوشت دیگران و نفی بی تفاوتی و در نهایت، آرامش روحی و روانی ناشی از این همدلی است، چیزی که بشر امروزه بیش از هر چیز به آن نیاز دارد.

واژگان کلیدی

سلامت اجتماعی؛ نظارت مردم؛ جامعه؛ امر به معروف؛ نهی از منکر.

۱. عضو هیأت علمی دانشکده علوم انسانی، واحد ورامین - پیشوا، دانشگاه آزاد اسلامی، ورامین، ایران.
Email: kazemzadeh.kazem@yahoo.com

پذیرش نهایی: ۱۳۹۸/۴/۲۶

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۲/۱۵

طرح مسأله

امر به معروف و نهی از منکر از پیشینه طولانی برخوردار است و یک امر مهم اجتماعی است و اختصاص به اسلام ندارد بلکه در ادیان دیگر هم مورد تأکید بوده است. در بحث از جایگاه و نقش مردم در امر به معروف و نهی از منکر باید توجه داشت که جایگاه در چارچوب تئوری و نقش در حیطه کارکرد عملی جای می‌گیرد. جایگاه مردم مشخصاً عبارت از اهمیت، ارزش و مقامی است که در آموزه‌های اسلامی با داشتن جنبه فردی؛ اجتماعی و حکومتی باید تبیین گردد. تا اینکه وظایف مردم و حکومت نسبت به این دو فریضه مهم الهی معلوم شود اما نقش مردم در امر به معروف و نهی از منکر منبعت از حدود، ضوابط و شرایطی است که شرع مقدس، برای عاملین این دو فریضه وضع کرده است، تا در پیاده شدن آن دو ضوابط معلوم شود (مردانی، آیتی و نقیبی، ۱۳۹۶: ۱۴۸).

فریضه‌ی امر به معروف و نهی از منکر به عنوان مکانیزم کنترل در اسلام مورد توجه است که بتواند اصلاحات درونی و بیرونی را در جامعه حاکم سازد. لذا اسلام به عنوان آخرین حلقه از حلقه‌های تکامل ادیان توجه خاصی به سلامت فردی و اجتماعی مسلمانان از جهت جسمی و مخصوصاً از بعد روحی و اخلاقی مبذول داشته و در جهت ریشه کن کردن عوامل مضر به این سلامت، دستورالعمل‌های ارائه نموده است از یک طرف برای سلامت معنوی ایمان و در لغزش‌های احتمالی توبه را سفارش نموده و از طرف دیگر برای سالم سازی محیط اجتماع نظارت عمومی بر عملکرد مسلمانان در جامعه یا همان اصل (امر به معروف) را تأکید کرده و برای پاکسازی جامعه از فساد (نهی از منکر) را توصیه نموده است اصل نظارت و مراقبت جمعی با سازکار ویژه مورد توجه است که این نظارت همگانی می‌تواند اثرات نوید بخشی را در اصلاح جامعه داشته باشد. بنابراین در ابتدای مقاله به مفهوم شناسی پرداخته سپس استنادات علمی و روایی، اهمیت و جایگاه امر به معروف و نهی از منکر را در تبیین سلامت جامعه و برکاتی که می‌تواند در اجتماع داشته باشد آورده‌ایم و در پایان به بحث و نتیجه‌گیری و پیشنهادات ختم گردیده است که عنصر نظارت همگانی در اسلام یکی از راه کارهای اصلاح جامعه است.

مفهوم شناسی

روشن است که لازمه پرداختن به هر موضوع، شناخت آن است، حرکت بدون شناخت راه رفتن در تاریکی است. سلامت جامعه، امر به معروف و نهی از منکر مفاهیمی بسیار گسترده هستند و به طوری که می‌توان گفت به گستردگی اعمال روزانه افراد است برای شناخت بهتر به هر کدام جداگانه می‌پردازیم.

مفهوم سلامت اجتماعی

سلامت دارای شش بعد مختلف می‌باشد: سلامت جسمی، روانی، عاطفی، معنوی، جنسی و اجتماعی (سجادی و صدرالسادات، ۱۳۸۳: ۲۴۷) که بعد اجتماعی سلامت، در برگیرنده سطوح مهارت‌های اجتماعی، عملکرد اجتماعی و توانایی شناخت هر شخص از خود به عنوان عضوی از جامعه بزرگ‌تر است و به چگونگی وضعیت ارتباط فرد با دیگران در جامعه یا همان جامعه‌پذیری وی اشاره دارد (حاتمی، ۱۳۸۹: ۵۶).

از نظر تجربی مفهوم سلامت اجتماعی ریشه در ادبیات جامعه‌شناسی مربوط به ناهنجاری و بیگانگی اجتماعی قرار دارد. به عقیده‌ی دور کیم از جمله مزایای بالقوه زندگی عمومی، یک پارچگی و هم‌بستگی اجتماعی است یعنی یک احساس تعلق و وابستگی، درک آگاهی مشترک و داشتن سرنوشت جمعی. این مزایای زندگی اجتماعی یک اساس و بنیان برای تعریف جهانی و کلی از سلامت اجتماعی است؛ مارکس در تئوری از خودبیگانگی (آرون، ۱۳۸۱: ۱۹۸)، مرتون در بحث آنومی (رفیع‌پور، ۱۳۷۸: ۲۳-۲۲)، هیرشی در تئوری پیوند اجتماعی و تاثیرش بر آنومی (علیوردی‌نیا، ۱۳۸۷: ۱۱۷) براساس رویکرد بیماری محور، سلامت اجتماعی را عدم حضور عوامل ضد اجتماعی مانند از خود بیگانگی و بی‌هنجاری در فرد دانسته‌اند (خوش‌فر، محمدی، محمدزاده و اکبری، ۱۳۹۴: ۷۹).

مفهوم معروف و منکر

کلمه معروف در لغت به معنی شناخته شده از ماده (عرف) و منکر به معنی ناشناس از ماده (نکر) است و به این ترتیب کارهای نیک، اموری شناخته شده و کارهای ناپسند، اموری ناشناس معرفی شده‌اند. چه اینکه فطرت پاک انسانی با دسته اول آشنا و با دوم نا

آشناست. و در اصطلاح، معروف، به چیزی گفته می‌شود که حسنش از نظر شرع و یا عقل، محرز باشد و منکر نیز چیزی است که قبضش از نظر شرع و یا عقل معلوم است که راغب در این باره چنین می‌گوید: وَالْمَعْرُوفُ لِكُلِّ فِعْلٍ يُعْرَفُ بِالْعَقْلِ أَوْ الشَّرْعِ حُسْنُهُ وَ الْمُنْكَرُ مَا يُنْكَرُ بِهِمَا (راغب، ۱۴۲۴: ج ۲، ۱۴۵). همچنین طریحی می‌گوید: الْمَعْرُوفُ إِسْمٌ لِكُلِّ فِعْلٍ يُعْرَفُ حُسْنُهُ بِالشَّرْعِ وَ الْعَقْلِ وَ الْمُنْكَرُ كُلَّمَا قَبِحَهُ الشَّارِعُ وَ حَرَمَهُ فَهُوَ ضِدُّ الْمَعْرُوفِ (طریحی، ۱۴۱۶: ۱۰۴) به قرینه مقابله معروف با منکر، می‌توان نتیجه گرفت که معروف، چیزی است که حسنش ترجیح دارد خواه به مرحله الزام رسیده باشد، که امر به آن نیز واجب خواهد بود و یا نرسیده باشد که امر به آن مستحب خواهد بود، و همینطور است منکر که در صورت ضرورت قبح، ترک آن لازم و در صورت عدم ضرورت، مکروه خواهد بود. و در تفسیر مجمع البیان آمده است که عرف ضد نکر به معنای معروف و هر خصلت پسندیده است که عقول مردم آنرا درست می‌داند و نفوس مردم به آن آرامش می‌یابد (طبرسی، ۱۴۱۵: ج ۴، ۴۱۴).

تکیه تعالیم اسلامی بر روی دو واژه معروف و منکر اشاره به این است که واجبات و محرمات اموری هستند که عقل و فطرت پاک انسان به خوبی آنها را می‌شناسد و به واجبات عشق می‌ورزد و از منکرات متنفر است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۰: ۲۵۴) بنابراین خوبی‌ها و بدی‌ها ذاتی هستند و انسان با بینش فطری می‌تواند آنها را باز شناسد.

مفهوم امر به معروف ونهی از منکر

امر به معروف از دو واژه کلیدی تشکیل شده (معروف) تعریف شد و اما (امر) دو معنا دارد یکی به معنی (کار) که در این معنی بصورت امور جمع بسته می‌شود در قرآن کریم به این معنی آمده الی الله تُرجع الامور (سوره بقره، آیه ۲۱۰) و دیگری به معنی دستور و فرمان که جمع آن اوامر خواهد بود قُلْ أَمْرٌ رَبِّي بِالْقِسْطِ (اعراف، ۲۹) در این آیه شریفه به معنی دستور است. (مسعودی، ۱۳۸۰: ۳۴۲)؛ ولی در اصطلاح، امر به معروف تعریف متعدد دارد فقیه بزرگ شهید ثانی فرموده: وادار کردن دیگران به پیروی از اوامر پروردگار است به زبان باشد یا به عمل (شهید ثانی ۱۳۸۳، ۱۲۰) در این بیان (وادار کردن) نوعی تاکید بر اجبار است در حالی که مرحوم میر شریف جرجانی می‌فرماید: ارشاد

وراهنمایی به راههای نجات بخش است. (جرجانی ۱۳۸۶، ۶۸).

نهی از منکر نیز ترکیبی از دو کلمه کلیدی مهم است. (منکر) تعریف شد و اما (نهی) به معنی بازداشتن و منع کردن از چیزی می باشد. مانند آیه شریفه *وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ...* (سوره نازعات، ۴۰) ولی در اصطلاح، نهی از منکر را مرحوم شهید ثانی نوعی جبر قائل شده که آن مانع شدن از انجام گناهان است چه به زبان و یا عمل باشد باز مرحوم میر شریف جرجانی راهنمایی به منع از اموری که با شریعت سازگاری ندارد دانسته است. در پیاده شدن این دو فریضه ارکانی وجود دارد از جمله مخاطبین اعم از اینکه افراد باشند یا گروه‌های خاص در جامعه باید زمینه پذیرش را داشته باشند. زیرا یک سخن ارزشی هر قدر عالی باشد و آمران و ناهیان با شیوه‌های بدیع آن رانشر دهند، چنانچه زمینه فراهم نباشد، چیزی جز بذر در زمین شوره زار پاشیدن نیست. بنابر این قرآن کریم خطاب به پیامبر اکرم (ص) می فرماید: *إِنَّكَ لَا تُسْمِعُ الْمَوْتَى ...* (سوره نمل، ۸۰) همانا تو نتوانی که مردگان (مرده دلان کفر) را به حقیقت شنوا کنی در مقابل از زمینه مساعدت مخاطب تعبیر به «خشیت» می کند: *فَذَكِّرْ إِنْ نَفَعَتِ الذِّكْرَى ، سَيَذَكِّرُ مَنْ يَخْشَى ...* (اعلی، ۱۱) البته آن که خشیت دارد، متذکر می شود.

مبنای نظارت متقابل مردم و حکومت

نظارت بر دو نوع است؛ نظارت بیرونی و درونی، در نظارت بیرونی راه کارهایی را که حاکمیت برای کنترل جامعه در نظر می گیرد و نهادهایی را برای انجام این امر تأسیس می کند مانند پلیس... و در نظارت درونی که تزکیه نفس یا همان جهاد اکبر است و به اصلاح انسان توجه دارد. نظارت‌های بیرونی آسیب پذیرند زیرا امکان هم دستی میان نظارت کننده و نظارت شونده وجود دارد و دیگر آن که نظارت شونده در اثر مهارت و تجربه چه بسا بتواند پاره ای از عملکردهای خود را از دید مقام ناظر پنهان دارد این واقعیت نشان می دهد تا انسان از درون تربیت نشود مهارت از بیرون به ویژه برای صاحبان قدرت، ثروت و شهرت که از امکانات و توان بالایی برخوردارند با موفقیت کامل رو به رو نخواهد گردید (جوان آراسته، ۱۳۸۴: ۱۶۲) مرحوم علامه طباطبایی فرمودند: قوانین بشری بر اعمال انسان‌ها نظارت دارد نه بر شعور درونی و احساسات نهانی آن‌ها، در حالی که

اختلاف، از شعور درونی، خود خواهی و احساسات نهانی سر چشمه می‌گیرد (قاضی شریعت پناه ۱۳۸۳: ۲۶۷).

مرحوم شهید مطهری فرموده‌اند: مبنای نظارت، منوط به آن است که معلوم شود حکومت با چه دیده‌ای به توده مردم و به خودش نگاه می‌کند؛ با این چشم که آنها مملوک و خود مالک و یا اینکه آنها صاحب حق‌اند و او خود نماینده است؛ براساس تصویر دوم اصولاً حاکمان، حاکم هستند تا منافع مردم را تأمین کنند و تا موقعی حق حکومت دارند که بر پیمان خود استوار بمانند. از این رو به مجرد پیمان شکنی برکنار می‌شوند. (مطهری، ۱۳۸۱: ۱۲) امام علی علیه السلام به کارگزارش هشدار داد: مبادا پنداری حکومتی که به تو سپرده شده است، طعمه و شکاری است که به چنگ آورده‌ای؟ خیر، امانتی است که برگردنت نهاده شده و تو تحت نظارت مقام بالاتر هستی و نمی‌توانی به استبداد و دلخواه در میان مردم رفتار کنی (نهج البلاغه، نامه ۵۳) و هم چنین قرآن کریم می‌فرماید: إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا... (قرآن کریم، سوره نساء، ۵۸) خلاصه آن که زمامداران امانتدار مردم هستند، باید پاسخگو باشند و انگیزه شخصی و منافع فردی در میان نخواهد بود.

در امور عمومی که جامعه آنها را به دیگران سپرده است نظارت برای جلوگیری از استفاده‌ی ناروا از قدرت را ضروری می‌داند نصیحت ائمه مسلمین در فرهنگ سیاسی اسلام برخلاف شهرتی که در فرهنگ عمومی دارد، به معنای پند و اندرز نیست بلکه به معنای خیرخواهی و مصلحت‌اندیشی صادقانه نسبت به دیگران است و از نظر اسلام نظارت یک وظیفه‌ی همگانی است که جزء امتیازات امت اسلامی قلم داد گردیده است. برای جلوگیری از استبداد و ظلم است. با این نگرش از جمله وظایف دولت، تأمین حقوق همه شهروندان خود است. امر به معروف و نهی از منکر نیز با گستره‌ای که دارد، در پی تأمین این هدف است. لذا با اختیاراتی که دولت در جهت مصالح مردم دارد، باید در این مسیر حرکت کند و حقوق عامه را تأمین نماید که صلاح اجتماع آن است، حق هر ذی‌حقی به او برسد. امر به معروف و نهی از منکر، در عرصه اجتماعی به معنای رساندن حقوق مستحقان به آنان و منع از تجاوز ستمگران به مظلومان است. امام علی (ع) فرمودند: خداوند امر به

معروف را برای اصلاح کار، همگان و نهی از منکر را برای بازداشتن بی‌خردان وضع کرده است (نهج البلاغه، حکمت ۲۵۲)؛ پس حکومت هم وظیفه دارد در این آیه شریفه بیان شده است. *وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ* و همچنین این وظیفه متقابل به صراحت در کلام امام علی (ع) آمده است. ایها الناس! إن لی علیکم حقاً، و لکم علی حقٌ... (نهج البلاغه، خطبه ۳۴) ای مردم، حقی من بر شما دارم و حقی شما بر من دارید. اما حق شما بر من، خیرخواهی درباره شما و تنظیم و فراوان نمودن بیت المال برای تهیه معیشت سالم برای شما، و تصدی بر تعلیم شما که از جهل نجات پیدا کنید و تأدیب شما که علم شما را بسازد. و اما حق من بر شما: وفا به بیعتی است که با من کرده‌اید و خیرخواهی در حضور و غیاب و پاسخ مثبت در آن هنگام که شما را بخوانم و اطاعت از من موقعی که به شما دستوری بدهم.

مکانیزم نظارت

امر به معروف و نهی از منکر مهم‌ترین ابزار نظارت است که هر مسلمانی مکلف است دیگری را امر و نهی کند و محدود به افراد خاصی نیست، بلکه همه سطوح جامعه و حتی حاکمان را دربرمی‌گیرد. مسئله امر به معروف حاکمان در آموزه دینی غالباً تحت عنوان (نصیحت ائمه مسلمین) آمده است و اندیشمندان درباره اهمیت، شیوه و آداب آن بحث‌ها کرده‌اند گوهر این بحث‌ها آن است که هر مسلمانی موظف است خالصانه امر به معروف و نهی از منکر کند و این فریضه همگانی است (سروش محلاتی ۱۳۷۵: ۱۳۵).

آنچه حکومت اسلامی و جامعه اسلامی را از دیگر جوامع و حکومت‌ها متمایز می‌سازد، حضور گسترده ابزار نظارتی است به نام امر به معروف و نهی از منکر. و این نظارت را هیچ قانونی نمی‌تواند محدود یا ممنوع کند؛ زیرا خود قوانین مبتنی بر این فریضه‌اند. آیات مربوط به امر به فریضه برخی به عموم مسلمانان خطاب بوده و برخی به گروه خاص که ناظر بر این است در مرحله فردی به قلب و زبان عموم وظیفه دارند و در مرحله جمعی حکومت وظیفه دارد که در صدر اسلام این مرحله در چهار چوب تشکیلاتی به نام حسبه و افراد کارآزموده بنام محتسب انجام می‌شده است. که مهمترین عامل اجتماعی در پیدایش نهاد حسبه فریضه امر به معروف و نهی از منکر است اجرای این

اصل یکی از شئون اداره جامعه توسط حکومت بوده بسیاری از فقهاء اصولاً حسبه را چیزی جز امر به معروف و نهی از منکر نمی دانسته اند چنانچه مرحوم شهید اول در کتاب دروس از این دو فریضه به کتاب الحسبه تعبیر کرده است و مرحوم فیض کاشانی در مفاتیح الشرایع بعنوان مفاتیح الحسبه و الحدود آورده است (فیض کاشانی ۱۴۰۱: ج ۲، ۴۷). در اجرای این فریضه لازم بوده که حاکم اسلامی دست به تشکیل نهاد حسبه بزند اگر چه اصطلاح حسبه در زمان پیامبر اکرم (ص) و امام علی (ع) وجود نداشته ولی روایات نشان می دهد که این دو بزرگوار تصدی امر حسبه را داشته اند (ابن اخوه ۱۳۷۳: ۷).

برکات امر به معروف و نهی از منکر در سلامت جامعه

شمارش تمام آثار و برکات امر به معروف و نهی از منکر به منزله غواصی در دریای ژرف و بی کرانی است که اگر نگوئیم کاری ناممکن بوده است، بدون تردید بسیار مشکل است و به آسانی نمی توان به آن دست یافت در تبیین نقش امر به معروف و نهی از منکر درونی قرآن کریم اشارات فراوان نموده است از جمله در سوره شمی پس از یازده سوگند فرمود هر کس در تزکیه نفس خود کوشید یعنی همان (امر به معروف و نهی از منکر درونی) کرد سعادت مند است (فلسفی، ۱۳۸۶: ۱۶۸). که امام علی (ع) فرمودند: ثَلَاثٌ خِصَالٌ مَنْ كُنَّ فِيهِ سَلِمَتْ لَهُ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةُ: مَنْ أَمَرَ بِالْمَعْرُوفِ وَاتَّقَى الْمُنْكَرَ، وَ نَهَى عَنِ الْمُنْكَرِ وَ انْتَهَى عَنْهُ، وَ حَافِظَ عَلَى حُدُودِ اللَّهِ (نوری، ۱۴۰۸: ۲۰۷). هر کس سه خصلت را داشته باشد، دنیا و آخرتش سالم (سودمند) خواهد بود: کسی که امر به معروف کند و خودش نیز به آن گردن نهد. و کسی که نهی از منکر کند و خود نیز بدان روی نیاورد. و کسی که حدود الهی را محافظت و پاسداری نماید. و همچنین عزیز و سربلند خواهد بود که امام باقر (ع) فرمودند: الْأَمْرُ بِالْمَعْرُوفِ وَ النَّهْيُ عَنِ الْمُنْكَرِ خَلْقَانِ مِنْ خَلْقِ اللَّهِ فَمَنْ نَصَرَهُمَا أَعَزَّهُ اللَّهُ وَ مَنْ خَدَلَهُمَا خَدَلَهُ اللَّهُ (نوری، ۱۴۰۸: ۱۸۱) امر به معروف و نهی از منکر دو مخلوق از مخلوقات خدای عزوجل هستند. پس کسی که آن دو را یاری کند خدا او را عزیز کند و کسی که آنها را یاری نکند خدا او را یاری نخواهد کرد. چون موضوع بحث ما جامعه است بیش از این آثار فردی را ادامه نمی دهیم.

الف. عامل کنترل

انسان موجودی اجتماعی است، در اجتماع است که می‌تواند به حیات توأم با تکامل، ادامه دهد. آنچه امروزه به عنوان دستاوردهای بشر مطرح است نتیجه زندگی اجتماعی است، ضرورت زندگی اجتماعی انسان را مجبور می‌کند تا از برخی خواسته‌های خود چشم‌پوشی نموده و سعی کند رفتار خود را در چارچوب قواعد تعریف شده برای آن اجتماع، کنترل نماید؛ زیرا اگر در جامعه‌ای هر کس بخواهد به دنبال خواسته‌های خود باشد و سایرین را مدنظر قرار ندهد، این اجتماع دوام و بقاء نخواهد داشت. مسلماً قواعد و مقررات موضوعه نمی‌تواند تمام رفتار و حرکات افراد یک اجتماع را کنترل کند. زیرا گریزگاه‌های مختلفی برای متخلفین و قانون شکنان وجود دارد و دستگاه‌های قضایی و انتظامی به تنهایی قادر نخواهند بود نظم اجتماعی مورد انتظار را به‌طور کامل تحقق بخشند؛ از این رو لازم است در کنار مراجع حکومتی افکار عمومی نیز به‌عنوان عامل کنترل نقش خود را ایفا نمایند. در دین مبین اسلام عامل کنترل، امر به معروف و نهی از منکر است و به عموم افراد جامعه تکلیف می‌کند نسبت به اجتماع مسئول باشند. زیرا در جامعه‌ای که سرنوشت اعضایش به هم پیوسته است تنها با سلامت جامعه، می‌توان سالم ماند که امر به معروف و نهی از منکر بزرگترین ضامن سلامت جامعه است.

ب. ضمانت اجرائی دستورات الهی

امر به معروف و نهی از منکر به عنوان ضمانت اجرائی قوانین اسلام مطرح هست. به این معنی که خداوند حکیم برای پیاده شدن قوانین حیات بخش اسلام، علاوه بر مقررات، نظارت بر حسن اجرای آن را به عهده فرد فرد جامعه اسلامی، از هر قشری نهاده است. بر این اساس، هر مسلمانی یک نیروی اجرایی و ناظر جدی آن محسوب می‌شود. لذا هر فرد و گروهی همواره چشمان بیدار امت اسلامی را مراقب خویش دانسته و تلاش می‌کند حتی الامکان قوانین اسلامی را رعایت نماید. که امام باقر(ع) می‌فرماید: ان الامر بالمعروف و النهی عن المنکر فریضة عظيمة بها تقام الفرائض و تأمن المذاهب و تحلّ المكاسب و تردّ المظالم و تعمر الارض و تنتصف من الاعداء و يستقیم الامر. امر به معروف و نهی از منکر مسئولیت بزرگی است که با آن همه فرائض و واجبات برپا می‌شود، راه‌ها با آن امن

می‌گردد. کسب و کار مردم حلال می‌شود. حقوق افراد تأمین می‌گردد. در پرتو آن زمین آباد می‌شود، از دشمن انتقام گرفته می‌شود و همه کارها درست می‌شود (حر عاملی ۱۴۰۹: ۳۵۹).

با اجرای این فریضه الهی است که مردم بر عملکردها نظارت کرده و از کم‌کاری، کارشکنی، نقض قانون، خیانت و ... جلوگیری خواهند کرد (امر به معروف و نهی از منکر ۱۳۷۶: ۱۰۹). با اصل امر به معروف و نهی از منکر، همه افراد در برابر اجرای احکام در جامعه مسئول هستند و درصدد مبارزه با مفاسد و آلودگی‌ها بر می‌آیند. و با انجام این وظیفه به تعطیلی احکام و نابسامانی‌های اجتماعی پایان می‌دهند. برای این که قوانین و مقررات در جامعه به عمل منتهی شود نیازمند به ضمانت اجرایی است و این ضمانت اجرایی گاه درونی که همان ایمان است و گاه بیرونی، مانند نیروی انتظامی، قوه قضائیه... باید توجه داشت که ضمانت اجرای درونی در همه مواقع کارایی ندارد از این رو در نظام‌های دنیا از ضمانت اجرائی بیرونی استفاده می‌کنند ولی دین اسلام علاوه بر ضمانت اجرائی درونی و بیرونی همه آحاد جامعه را ناظر و ضامن اجرای قوانین می‌داند که همان نظارت عمومی است.

پ. عدالت اجتماعی و سازندگی

نظارت عمومی بر حسن اجرای احکام اسلام، زمینه فراگیری عدالت اجتماعی را فراهم می‌سازد و ضمن تعدیل ثروت‌های جامعه، زندگی عادلانه‌ای برای اقشار مختلف مردم فراهم خواهد ساخت. امیرمؤمنان (علیه السلام) می‌فرماید: *أَنَّ الْأُمَّرَ بِالْمَعْرُوفِ وَ النَّهْيَ عَنِ الْمُنْكَرِ... وَ قِسْمَةَ الْفَيْءِ وَ الْعَنَائِمِ وَ أَخْذِ الصَّدَقَاتِ مِنْ مَوَاضِعِهَا وَ وَضْعِهَا فِي حَقِّهَا* (حرعاملی ۱۴۰۹: ج ۱۱، ۴۰۳) امر به معروف و نهی از منکر با برگرداندن مظالم به صاحبان اصلی آن و مخالفت با ستمگر همراه است. همچنین تقسیم عادلانه بیت‌المال و غنائم را در پی دارد و صدقات (مالیات‌های شرعی) از جاهای لازم گرفته و در جای حق و مناسب مصرف می‌شود. به گونه‌ای که نه ثروتمند از پرخورگی سر به طغیان بردارد و نه مستمند گرفتار زندگی سخت و مرگ تدریجی شود. و با پیاده شدن اصل مهم امر به معروف و نهی از منکر هریک از شهروندان جامعه اسلامی یکدیگر را به کار و تلاش و سازندگی ترغیب

می‌نمایند. تا اینکه بندهای اسارت و وابستگی یکی پس از دیگری گسسته خواهد شد و مملکت اسلامی، علاوه بر حیات معنوی، آباد و پر نشاط خواهد گردید.

ت. استواری نظام اسلامی

اگر امر به معروف و نهی از منکر در جامعه رواج یابد، کمک شایانی به استحکام نظام اسلامی خواهد کرد. بدین بیان که کارگزاران حکومتی در برابر اعمال مردم، احساس مسئولیت کرده تلاش خواهند کرد که آنان را به اجرای احکام الهی وادار نموده و با حسن اجرای قوانین و بخش‌نامه‌های اسلامی در حوزه مسئولیت خویش، زيردستان و ارباب رجوع را نیز بدان سمت سوق دهند. از سوی دیگر، مردم نیز بر عملکرد دولت نظارتی مستمر خواهند داشت و کارهای هر یک از مسئولان دولتی را زیر ذره‌بین خواهند برد و با اظهار نظر خویش از راه‌های ممکن، آنان را بر پیاده کردن صحیح قوانین وادار خواهند ساخت. در این صورت اعتماد متقابل دولت و ملت به یکدیگر تقویت شده، با پشت‌گرمی به هم نظام حکومتی را تداوم خواهند بخشید زیرا هر کسی می‌داند در پرتو این وظیفه هم خود رستگار می‌شود و هم جامعه به پیشرفت گام برمی‌دارد بنابراین می‌توان گفت امر به معروف و نهی از منکر که روح آن، همان مسؤولیت همگانی است به عنوان یکی از وظائف مؤمنان، جامعه را به سوی تمدن و پیشرفت و ترقی سوق می‌دهد؛ که هدف از تشکیل نظام اسلامی رسیدن به چنین جامعه و تأمین سعادت دنیا و عقبی است.

ث. امنیت و سلامت اجتماعی

هر جامعه‌ای برای پویایی خود نیاز به آرامش و امنیت از جانب دشمنان داخلی و خارجی خویش دارد. در جامعه اسلامی، یکی از آثار ارزشمند امر به معروف و نهی از منکر کمک به تأمین امنیت راه‌ها و مرزها از لوٹ دشمنان درونی و برونی است. و دیگر اینکه اشرا و راهزنان دست از شرارت برداشته در جای خود خواهند نشست؛ و امنیت تأمین خواهد شد. اساسی‌ترین شرط سعادت جامعه آگاهی به وظائف است و اگر جامعه‌ای از بهترین قوانین، برخوردار باشد ولی افراد جامعه نسبت به باید و نبایدهای اجتماعی و حقوقی و اخلاقی و... معرفت نداشته باشند نمی‌توانند شاهد سعادت باشند. بعد از شناخت باید به عمل بیانجامد و در رفتار همگان مشهود گردد. و این در پرتو نظارت همگانی است

تا به رستگاری برسند همچنین، مسلمانان در صورت تهاجم و تهدید دشمنان اسلام، با سفارش یکدیگر به استقامت و پایداری و شرکت در جهاد، با دشمنان مبارزه نموده که پاداش عظیم مجاهدان در راه دین را به دست می آورند و در سایه این مجاهدت عزت و سلامت جامعه را تأمین می نمایند.

میان دو مفهوم امنیت و سلامت اجتماعی رابطه معناداری وجود دارد و جهت این رابطه مثبت و مستقیم است؛ یعنی با افزایش شدت امنیت در جامعه برای افراد، میزان سلامت اجتماعی آن‌ها نیز افزایش می یابد؛ در حقیقت امنیت یک تولید اجتماعی است. علی‌رغم این که ادراک ذهنی امنیت نقش اصلی را دارا است، اما احساس امنیت در تعاملات یا روابط دیگر اجتماعی شکل می گیرد. به این ترتیب امنیت یا عدم امنیت توسط اجتماع انتقال پیدا می کند. زمانی این احساس می تواند به درستی انتقال پیدا کند که افراد جامعه از سلامت اجتماعی برخوردار باشند.

ج. نقش امر به معروف در سلامت روان

یکی از عوامل بسیار مهم در تأمین سلامت روحی و جسمی افراد جامعه، توجه جدی به اصل زیر بنایی امر به معروف و نهی از منکر در ابعاد مختلف فردی و حکومتی آن است. شاهد صدق این ادعا وجود نهاد نظارتی «حسبه» (بخش حکومتی این فریضه) و آثار عظیم آن در تثبیت تمدن اسلامی، به خصوص در زمینه بهداشت و سلامت اجتماعی است (ایوبی مهریزی، ۱۳۸۶: ۲۶).

در حدیثی از امام علی (ع) این گونه نقل شده است؛ التأمرون بالمعروف و لنتهن عن المنکر او لیسلمن علیکم شرار کم فیسومونکم سوء العذاب باید به معروف امر کنید و از منکر نهی نمائید؛ با اشرار بر شما چیره می شوند و بی پروا بدترین عذاب را به شما می - رسانند (قرائتی، ۱۳۷۹: ۳۲۷).

یکی از مهم ترین ابزارهای نظارتی که دین مبین اسلام در جامعه معرفی می کند و آن را ضامن سلامت جامعه می داند انجام وظیفه امر به معروف و نهی از منکر است. یک نظارت عمومی از طرف تمام مردم برای گسترش معروف و پیشگیری از تسری منکر در جامعه است (مسعودی، ۱۳۸۰: ۳۴۲)؛ امر به معروف و نهی از منکر از پایه های مهم و

ستون دین و قدرت اجرائی دیگر احکام است.

چ. وحدت اجتماعی و انسجام

انسان‌ها در جامعه همچون سرنشینان یک کشتی، دارای سرنوشت یکسانند و مسافران کشتی صرف نظر از مقرراتی که توسط مؤسسه کشتی رانی یا ناخدا به آنها ابلاغ می‌شود، به طور طبیعی حق دارند، از اموری که ممکن است آنها را در کام دریا جای دهد شدیداً جلوگیری به عمل آورند و در جهت حفظ کشتی و مسافران از خطرات کوشش نمایند (رازی ابوالفتوح، ۱۳۳۴: ج ۴، ۹۷۵). با توجه به این که قرآن کریم انسان را به وحدت اجتماعی در پرتو اعتصام به حبل الله دعوت می‌کند و اَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ ... (آل عمران، ۱۰۳) و به دنبال آن وظیفه نظارت همگانی را مطرح می‌نماید؛ استفاده می‌شود که اگر امر به معروف و نهی از منکر نباشد، عوامل مختلفی که دشمن، بقای وحدت اجتماعی هستند، همچون موریانه، از درون ریشه‌ها و زمینه‌های وحدت اجتماعی را می‌خورند و آن را متلاشی می‌سازند بنابراین حفظ وحدت اجتماعی بدون نظارت عمومی ممکن نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۴۷).

خ. مصلحت عمومی

حضرت امام علی (علیه السلام) می‌فرماید: فرض الله الامر بالمعروف مصلحه للعوام و النهی عن المنکر ردعا للفسهاء. (نهج البلاغه، حکمت ۲۵۲) خداوند امر به معروف را برای مصلحت عامه و نهی از منکر را برای طرد سفیهان واجب کرده است. کوشش کنید که احکام اسلام را هم عمل کنید و هم وادار کنید که دیگران عمل کنند. همان‌طور که هر شخص و هر فردی موظف است که خودش را اصلاح کند، موظف است که دیگران را هم اصلاح کند. اصل امر به معروف و نهی از منکر برای همین است که جامعه را اصلاح کند (موسوی خمینی ۱۳۸۹: ۲۸۵). تمام انبیاء از سطح بشر و بشریت، از آن وقتی که حضرت آدم (ع) آمده است تا خاتم انبیاء (ص) برای این بوده است که جامعه را اصلاح کنند و فرد را فدای جامعه می‌کردند. ما فردی بالاتر از خود انبیاء نداریم، این فردها خودشان را فدا می‌کردند برای جامعه. خدای تبارک و تعالی می‌فرماید: انبیاء را با بینات فرستادیم تا اینکه لِيُقِيمُوا النَّاسَ بِالْقِسْطِ... (سوره حدید، ۲۵). غایت این است که مردم قیام به

قسط بکنند و عدالت اجتماعی در بین مردم باشد، ظلمها از بین برود و به ضعفاء رسیدگی شود. و دنبالش هم می‌فرماید وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ. تناسب این است که با حدید باید این‌ها انجام گیرد. یعنی اگر چنانچه شخصی و گروهی بخواهند یک جامعه را تباه کنند، یک حکومتی را که حکومت عدل است، تباه کنند، با بینات با آن‌ها باید صحبت کرد، نشیندند با موازین عقلی، نشیندند با حدید برخورد شود. (موسوی خمینی ۱۳۸۹: ۱۵).

نتیجه گیری

تمدن ماشینی بشر عصر حاضر، با وجود پیشرفت‌های زیاد در زمینه بهداشت و درمان بیماری‌ها به دلیل عدم اتکا به معنویت و اخلاق و دیگر تعلیمات پیامبران در مظان خطرات بیماری‌های جسمی و روحی به سر می‌برد. از یک طرف، بیماری‌های حاصل از فحشاء و بی‌عفتی، مواد مخدر و مشروبات الکلی و از طرف دیگر، افسردگی و فشارهای روحی و روانی ناشی از خودخواهی؛ فقدان عاطفه و بی‌تفاوتی نسبت به دیگران، ارمغان این وضعیت است. تنها راه نجات از این بحران بازگشت به تعلیمات پیامبران به خصوص در زمینه روابط انسانی است؛ نمونه بارز این تعلیمات در اسلام، اصل «امر به معروف و نهی از منکر» یا مراقبت جمعی با پهنای وسیع آن است که ضامن بهداشت و سلامت جسمی و روحی افراد جامعه در ابعاد مختلف است؛ نقش حکومت در اجرای این فریضه، غیر قابل انکار است.

امر به معروف و نهی از منکر، نقش‌های فراوانی دارد و سنگ بنای دستورات الهی، رمز رستگاری انسان و جامعه است و آینه دار خداوند که صفات خدا را در وجود انسان می‌تاباند؛ زیرا خداوند نخستین امر کننده به معروف و نهی کننده از منکر است. بنابراین نجات جامعه از بحران‌ها در پرتو تبیین جایگاه امر به معروف و نهی از منکر، و اجرائی کردن آن است؛ پیاده شدن این دو فریضه راهکار اثبات شده در برای سلامت جامعه است. هرگاه فرد به تزکیه و پرورش نفس خویش از طریق کنترل درونی گام بردارد تاثیر بسزایی در سامان یافتن جامعه خواهد داشت. زیرا پرهیز از گناه و توجه به نکات مثبت انسانی و عمل به آن زمینه مناسبی در پرورش ظرفیت درون و اصلاح بیرون دارد.

فهرست منابع

- قران کریم.
- نهج البلاغه.
۱. امر به معروف و نهی از منکر (۱۳۷۶)؛ نمایندگی ولی فقیه در سپاه. مرکز تحقیقات اسلامی سپاه.
 ۲. ابویی مهریزی، حسین (۱۳۸۶)؛ نقش امر به معروف و نهی از منکر سلامت محیط، ویژه نامه اولین همایش بهداشت در آموزه‌های پیامبر اعظم، مجله دانشگاه علوم پزشکی رفسنجان، دوره ششم، ۲۳-۳۰.
 ۳. خوش فر، غلامرضا؛ محمدی، آرزو؛ محمدزاده، فاطمه؛ محمدی، راضیه و اکبرزاده، فاطمه (۱۳۹۴)؛ امنیت اجتماعی و سلامت اجتماعی (مطالعه موردی جوانان ۲۹-۱۵ شهر قاین)، مجله مطالعات اجتماعی ایران، دوره نهم، شماره ۱، ۷۱-۱۰۲.
 ۴. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۵)؛ نظارت عمومی، امر به معروف و نهی از منکر از عوامل پیشرفت، مجله پاسدار اسلام.
 ۵. جوان آراسته، حسین (۱۳۸۴)؛ حقوق اجتماعی و سیاسی در اسلام. قم: دفتر نشر معارف.
 ۶. جرجانی، میرسید شریف (۱۳۶۸)؛ التعریفات. تهران: انتشارات ناصر خسرو.
 ۷. حاتمی، پریسا (۱۳۸۹)؛ بررسی عوامل موثر بر سلامت اجتماعی دانشجویان با تأکید بر شبکه‌های اجتماعی، پایان نامه کارشناسی ارشد، رشته مددکاری اجتماعی، دانشگاه علامه طباطبایی.
 ۸. حرعاملی، محمدبن حسن (۱۴۰۹)؛ وسایل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه. قم: مؤسسه آل البیت.
 ۹. سجادی، حمیرا و صدرالسادات، سیدجلال (۱۳۸۳)؛ شاخص‌های سلامت اجتماعی، اطلاعات سیاسی-اقتصادی، شماره ۲۰۷، ۲۴۴-۲۵۳.
 ۱۰. رازی، ابوالفتوح (۱۳۳۴)؛ تفسیر روض الجنان و روح الجنان. قم: نشر اسلامی.

۱۱. راغب، الاصفهانی (۱۴۲۴هـ.ق)؛ مفردات الفاظ القرآن. تحقیق صفوان عدنان داودی. قم: انتشارات ذوی القربی، چاپ سوم
۱۲. شهیدثانی، زین الدین بن علی (۱۳۸۳)؛ فقه استدلالی (ترجمه تحریرالروضه فی شرح المعه)، مهدی دادمرزی، تهران: کتاب طه، چاپ هفتم.
۱۳. طبرسی، ابوعلی، فضل بن حسن. (۱۴۱۵)؛ مجمع البیان فی تفسیر القرآن. بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۱۴. طریحی، فخرالدین (۱۴۱۶ق)؛ مجمع البحرین. تهران: کتاب فروشی مرتضوی.
۱۵. علیوردی‌نیا، اکبر و شارع‌پور، محمود و ورمزیار، مهدی (۱۳۸۷)؛ سرمایه اجتماعی خانواده و بزهکاری، پژوهش زنان، دوره ۶، شماره ۲: ۱۳۲-۱۰۷.
۱۶. قاضی شریعت پناهی، سید ابوالفضل (۱۳۸۳)؛ حقوق اساسی و نهادهای سیاسی. تهران: میزان، چاپ دوازدهم.
۱۷. قرائتی، محسن (۱۳۷۹)؛ امر به معروف و نهی از منکر، تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
۱۸. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۰)؛ پیام قرآن. قم: موسسه مطبوعاتی هدف.
۱۹. مسعودی، محمداسحاق. (۱۳۸۰). پژوهشی در امر به معروف و نهی از منکر از دیدگاه قرآن و روایات. تهران: موسسه انتشارات امیرکبیر.
۲۰. مردانی، علی؛ آیتی، سید محمدرضا و نقیبی، سید ابوالقاسم؛ عوامل بی تفاوتی نسبت به امر به معروف و نهی از منکر، فصلنامه علمی پژوهشی علوم اجتماعی، دوره ۱۱، ویژه نامه پیشگیری از جرم و حقوق، زمستان ۱۳۹۶.
۲۱. موسوی خمینی. روح اله. (۱۳۸۹). صحیفه نور. تهران: مؤسسه نشر و تنظیم آثار امام خمینی.

قرآن و واژگان فارسی، تحلیل و نقد

فاطمه مزبان پور^۱

سید محمد امیری^۲

فاطمه راکعی^۳

چکیده

این مقاله به بررسی واژگان فارسی قرآن می‌پردازد و هدف از این بررسی تحلیل ریشه‌شناسی واژگان فارسی در قرآن است و این که از چه مسیری وارد قرآن شده‌اند؟ و چه عواملی سبب آشنایی اعراب با آن واژگان شده است؟ و در نهایت این که این واژگان تحت تاثیر چه روابطی به قرآن در راه یافته‌اند؟ بررسی‌ها نشان می‌دهد، برخی از واژگان فارسی قرآن به زندگی دربار شاهان ایرانی تعلق داشتند و در موقعیت‌های زندگی اشرافی به کار می‌رفتند. این واژگان عبارت‌اند از: استبرق و سندس و سراپیل برای پوشاک، مرجان برای زینت، مسک برای عطر، زنجبیل و کأس برای نوشابه‌ها، ابریق و سرداق، نمارق، زرابی، عبقری، ارائک و... که به دلیل روابط تجاری به قرآن راه یافته‌اند؛ برخی از واژگان فارسی قرآن در موقعیت دینی به کار می‌رفتند مانند: جناح، معجوس، عفریت، صلیب و... واژگان فارسی سرد و جند و... در موقعیت نظامی و واژگان فارسی کتور و رزق و... نیز در موقعیت‌های اقتصادی به کار می‌رفته‌اند. این واژگان یا از مسیر مستقیم یا مسیر غیر مستقیم و براساس روابط زبان عربی و فارسی در پیش از اسلام به دلیل روابط تجاری، نظامی، مذهبی و دینی میان ایرانیان و اعراب به زبان عربی و در نهایت به قرآن، راه یافته است.

واژگان کلیدی

قرآن، واژگان فارسی، زبان فارسی، زبان عربی.

۱. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد نجف آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، نجف آباد، ایران.

۲. دانشیار گروه زبان ادبیات فارسی، گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد نجف آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، نجف آباد، ایران. (نویسنده مسئول).
Email: dr.amiri@live.com

۳. دانشیار گروه زبان ادبیات فارسی، گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد نجف آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، نجف آباد، ایران.

۴. دانشیار گروه زبان شناسی و زبان‌های خارجی، گروه زبان شناسی و زبان‌های خارجی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران.

طرح مسأله

اعراب و عربستان پیش از اسلام «با مرکزیت مکه» را، قوم و سرزمینی محصور و مهجور از دیگر تمدن‌ها و فرهنگ می‌پندارند. اما وجود دولت‌های قدیم عربی چون «مَعین، سبا، حمیر، قَتبان، حضرموت، کند، لحيان، ثمود، نبط، تدمُر و هزاران سنگ نگاره به زبان‌های مختلف سامی که در سراسر منطقه آسیا یعنی بین النهرین، سوریه، حبشه، فلسطین، عربستان و مصر پراکنده‌اند؛ از ارتباطات پیچیده در حوزه‌های تجاری، فرهنگی و زبانی خبر می‌دهد. مهاجرت از سرزمین‌هایی چون افریقا، ارمنستان و بابل «عراق و حوالی آن» به سرزمین اعراب نیز به گستردگی و پیچیدگی این روابط می‌افزاید. (بدره‌ای، ۱۳۸۲: ۳۸) و نیز نک: (تقی‌زاده، ۱۳۴۹: ۶۱-۱۶۳؛ آذرنوش، ۱۳۷۴: ۱۴۵). با مطالعه تاریخ پیش از اسلام شبه جزیره و مکه، می‌توان دریافت که «تجارت» یکی از ارکان اساسی ساخت معیشتی بسیاری از رجال سرشناس عشیره‌ها و قبیله‌ها بوده است. آن‌ها از جهات مختلف با تمدن‌ها و فرهنگ‌ها و اقوام و ادیان بزرگ مرتبط بودند. و از شمال و شمال غربی با فلسطین و شام که آن زمان بخشی از امپراطوری روم «تحت بیزانس» بود و از جنوب با یمن، صنعا و حبشه مرتبط بودند و سفرهای متعدد تجاری به این مناطق داشتند. (لینگز^۱، ۱۳۸۹: ۳۵-۳۶). سران قریش و مکه پیوسته به سرزمین‌های اطراف سفر می‌کردند. جد و پدر پیامبر (ص) و خویشان او نیز سفرهای تجاری به ممالک پیرامونی داشتند. دستاورد این سفرها خواه و ناخواه آشنایی با زبان‌ها، فرهنگ‌ها، ادیان و تمدن‌ها بود. اعراب چه به لحاظ اقلیمی و چه به تبع «تجارت» و روابط و ملاحظات تجاری، با ادیانی چون مسیحیت و یهودیت نیز سروکار داشتند. جوامع مسیحی عربی در جنوب یعنی در «نجران و یمن» و در شمال نزدیک مرزهای شام جا گرفته بودند، ساکنان اصلی واحه‌ی یشرب را عمدتاً یهودیان تشکیل می‌دادند. حکومت حبشه - ابرهه - کلیسای مجلل در صنعا به پا کرده بود. (همان، ۵۰، ۵۳، ۳۵). ایزوتسو^۲ با تاکید بر مقاله «کارلوالینو^۳» تحت عنوان «عبریان و مسیحیان در عربستان پیش از اسلام»؛ به شیوع مسیحیت و احاطه شدن عرب‌ها با قدرت‌های بزرگ

-
1. Lings
 2. Izutsu
 3. Carlo Nallino

مسیحی (حبشه مسیحی و امپراطوری بیزانسی که تمدن عالی آن، مورد ستایش اعراب قرار می گرفت، اشاره می کند (ایزوتسو، ۱۳۷۴: ۱۳۳). او در کنار دو دستگاه واژگانی «بدوی» و «بازرگانی» عرب‌ها به دستگاه واژگانی «یهودی- نصرانی» اشاره می کند که دستگاهی متشکل از اصطلاحات دینی رایج در میان جهودان و ترسایان ساکن عربستان بود (همان، ۴۳-۴۴ و نیز ۱۳۳). در قرآن به ویژه در سوره‌های مکی، مقدار متناهی از مواد و اطلاعات عبری- یهودی، روایات کتاب مقدس «عهد عتیق و عهد جدید» دیده می شود. خاورشناسان مسیحی و یهودی با پیش فرض‌های ایدئولوژیک خود به برجسته‌سازی تاثیر بدن و آیین خود بر زبان اعراب و دستگاه مفهومی آن‌ها پرداختند. نک: (برگ نیسی، ۱۳۸۶: ۱۳).

در سده نوزدهم دو دیدگاه پدید آمد و در هر یک از نمایندگانی برجسته پدیدار شدند: گایگر^۱ و نولدکه^۲ و برخی شاگردانش بویژه «توری» بر آن بودند که این اطلاعات و واژگان از طریق یهودیان آمده است اما ولهاوزن^۳ و به دنبال او «آندرائه»^۴ و آرنس و دیگران؛ مسیحیان را منبع این اطلاعات می دانستند. این دو گرایش در نوشته‌هایی چون «پیدایش اسلام در محیط مسیحی» نوشته‌ی ریچارد بل^۵ و دیگری «شالوده یهودی اسلام» نوشته چارلز کاتلرتوری^۶ نمایان است (همان، ۱۴-۱۵). آرتور جفری^۷ نیز در زمره کسانی است که به تاثیر مسیحیت در منابع اندیشه‌های دینی قرآن قائلند. در نقد این دو گرایش که خالی از علائق و تمایلات دینی و ایدئولوژیک نیستند، گفته‌اند که «مشابهت‌های صوری، مانع تمایزات ساختاری نیستند. هر سه دین مسیحیت، یهودیت و اسلام واجد ساخت متمایزند و به تعبیر «گیب»^۸، این واژگان «مسیحی و یهودی و حبشی»، در واقع «موجودی مشترک عربی کلاسیک به حساب می آمد. بخش قابل توجهی از این واژه‌ها بطور مستقیم از رهگذر حبشه- کانال‌های جنوب شبه جزیره- وارد قرآن شده‌اند و از آن جا که

-
1. Geiger
 2. Nöldeke
 3. Wellhausen
 4. Andrae
 5. Rechar d bell
 6. Charles Cutler Torrey
 7. Jeffry
 8. Gibb

زبان‌های اصلی این اصطلاحات با عربی شمالی کلاسیک همزاند می‌توان برای آن‌ها در زبان عربی ریشه‌های مشابهی یافت. شماری از این واژه‌ها در سریانی مسیحی و آرامی یهودی مشترکند. زبان عربی در دوران پیش از اسلام، زبان عربی عرب‌های مسیحی به عنوان ادبی و زبان آیین‌های عبادی نیز بوده است. (همان، ۱۶-۱۹). باری بر مبنای همین زمینه‌های اقلیمی و شرایط تاریخی و مولفه‌های اقتصادی، محققان، و خاورشناسان در پرتو دانش‌های جدید زبانشناختی و معناشناختی و فیلولوژی به بررسی ریشه‌های واژگان ییگانه/دخیل قرآن و اشکال تحول و مسیر انتقال آن‌ها پرداختند. توجه خاورشناسان به موضوع واژه‌های دخیل در قرآن، عمدتاً به نیمه دوم سده نوزدهم باز می‌گردد. می‌توان از نوشته‌های «فرانکل^۱، آرنس^۲، مینگانا^۳، و هوروویتس^۴» به طور خاص یاد کرد (همان، ۲۱). (۲۱). اغلب محققان خاورشناس و عرب در عرصه‌ی واژه‌شناسی قرآن و بررسی وام‌واژه‌های قرآنی یا به واژه‌های برگرفته از دین‌هایی چون یهودیت و مسیحیت و یا از زبان‌های سامی و حبشی، نظر داشتند و عموماً در این راه به افراط رفته‌اند به طوری که کسی چون «کریستف لوکسبرگ^۵» مدعی است که فرهنگ رایج روزگار نزول، فرهنگی سریانی بوده است و بسیاری از کلماتی که در قرآن به کار رفته، ریشه‌های سریانی دارد. او مدعی است که حدود یک سوم قرآن از زبان سریانی گرفته شده است.

با توجه به زمینه‌ها و نشانه‌ها؛ می‌توان پیوند زبان و فرهنگ عربی و فارسی قبل از اسلام و ارتباط و تعامل آن‌ها را نشان داد. نفوذ و تاثیر سیاسی- فرهنگی ایران در اقوام و زبان‌های سرزمین‌های سامی از بین‌النهرین گرفته تا مصر، از زمان‌های بسیار گذشته «هخامنشیان» تا تسلط بر جنوب عربستان و یمن در دوره ساسانیان، نک: (ابوالقاسمی، ۱۳۷۴: ۱۲۵) و بعضاً روابط تجاری، سبب شد که در دراز مدت واژه‌های بسیاری از زبان فارسی به زبان عربی راه یابد گرچه به موجب ساخت ویژه واژه در زبان عربی، واژه‌های

-
1. Frankel
 2. Ahrens
 3. Mingana
 4. Horovitz
 5. Christoph Luxenberg

دخیل از شکل اول خود خارج و از آن دور می‌شوند و غالباً تشخیص ریشه و ماده‌ی کلمه دخیل مشکل می‌شود. این نکته هم گفتنی است که ماهیت متفاوت زبان عربی که زبانی اشتقاقی^۱ است از جهت اشتمالش بر الگوهای آوایی و قالب‌های صرفی خاص «تغییر ماده فعل و اسم در باب‌های فعلی و صیغ اسمی غیر از مشتقات و جمع‌های مکسر و دیگر ساخت‌ها» سبب می‌شود که گاه واژه‌های بیگانه/دخیل، چنان تحول و تنوع می‌یابند که منشأ آن‌ها و مسیرهای دگرگونی صرفی و مفهومی شان پوشیده می‌ماند و ردیابی اصل و فرع واژگان برای محقق دشوار می‌شود خصوصاً در مواردی که واژه‌های همسان در یک زبان، ریشه‌ها و تبارهای متفاوتی داشته باشند. فقط در اتمولوژی عامیانه^۲ نیست که در تشخیص ریشه واژه‌ها و معانی اصلی و حقیقی آن‌ها، خطاهای فاحش صورت می‌گیرد؛ حتی در ریشه‌شناسی حرفه‌ای و تخصصی و روش‌مند نیز می‌توان شاهد تشخیص‌های نادرست بود. نگاهی تاریخی به نقدها و نقض‌های محققان عرصه ریشه‌شناسی بر یکدیگر و انبوه خطاهای موردی و سیستماتیک آن‌ها، نشانگر این معناست که اساساً دانش ریشه‌شناسی به رغم همه دستاوردهای درخشان، حالی از گمانه‌زنی‌ها، و علائق ایدئولوژیک نیست. با این همه به حکم این که اساساً تاریخ علم، تاریخ «حدس‌ها و ابطال‌ها»ست نمی‌توان به موجب وجود خطاها از ارجمندی این دانش و دستاوردهای درخشانش، چشم پوشید. ایده اصلی این جستار هم همین نکته است و هیچ‌گونه جزمیتی در کار نیست با این تأکید که نقطه‌ی عزیمت این گمانه‌زنی‌ها، تشکیک در داده‌ها و تحلیل‌های محققان پیشین در باب واژه‌های مذکور است. از روزگاران بسیار دور واژگان فارسی- ایرانی وارد زبان عربی شده است و جزء معرّبات قدیم آن شده‌اند. به نظر می‌رسد که بخش زیادی از واژگان بیگانه «از جمله واژگان فارسی» از راه‌های مستقیم و غیر مستقیم و با واسطه به زبان عربی راه یافته است. این نکته سخت درخور توجه است که محققان حتی‌المقدور به مسیرها و راه‌گذرهای جغرافیایی، مانند: همجواری فرهنگی «تعاملات اقوام و ادیان یا مقولاتی از جنس مهاجرت و سلطه» و اقتصادی «روابط تجاری و داد و ستد»

اشاره کنند و به صرف شباهت‌های صوری و روساختی بدون لحاظ مبانی زبانی داده‌اند که تشخیص وام واژه‌ها را آسان‌تر می‌سازند و دقت جستجو در سازوکارهای کشف واژه و تحلیل و تبیین آن‌ها را دقیق‌تر می‌کنند.

بیان مساله

پژوهش‌گران اسلامی پیش از جوایقی، لغویان و نحویان «زبان‌شناسی» چون خلیل فراهیدی «العین»، سیویه «الکتاب»، ابن جنّی «الخصائص» و ابن فارس «الصاحبی» دربارهٔ واژگان اقتباسی و وضع تحول و تعریف آن‌ها مطالبی را طرح کرده بودند که بعدها کسانی چون «جوایقی» و «سیوطی» و «خفاجی» از آن‌ها بهره گرفتند. از محققان معاصر نیز می‌توان به «ادی شیر» و «محمد آلتونجی» اشاره کرد. در ایران نیز می‌توان از کسانی چون «ا. صدیقی، امام شوشتری، آذرنوش، همایون فرخ، صادق کیا، بهار، مجتبی مینوی، فردید و نوبخت نام برد که به بررسی ریشه و تاریخ برخی واژه‌های فارسی در زبان عربی و قرآن اشاره کرده‌اند. برخی از پژوهشگران نیز به وفور به واژه‌های فارسی «معربّات» در اشعار و دواوین شعرای عرب اشاره کرده‌اند. همان‌طور که گذشت درباره وجود واژگان فارسی در قرآن، کتب و مقالات متعددی نوشته شده است اما به نظر می‌رسد اثر آرتور جفری از حیث روش شناسی و ریشه‌شناسی دقیق‌تر از سایر نوشته‌هاست. وی در کتاب خود بیست و هفت واژه قرآن را فارسی دانسته است. اما به نظر می‌رسد که تعداد واژگان فارسی قرآن کریم به این تعداد محدود نیست کما این که دیگران نیز به واژه‌های دیگری اشاره کرده‌اند. نوبخت در کتاب خود تحت عنوان «دیوان دین در تفسیر قرآن مبین» به کلماتی مثل «فَرَق، هُدی، سوره، سَنه و سنا، شیطان، ریب، مَرَج، جُرْم، سیما، بَلَد، اکواب و کوثر» اشاره می‌کند و آن‌ها را از اصل و ریشه فارسی می‌داند. همین‌طور احمد فردید در لابه‌لای درس گفتارهایش به ده‌ها کلمه عربی و قرآنی اشاره می‌کند که از ریشه‌های ایرانی «پهلوی یا اوستایی»، سنسکریت، یونانی و لاتین هستند. به طور کلی علم ریشه‌شناسی بر پایه «نظریه وضع» قرار دارد و بر پایه این نظریه، هر واژه در دوره‌ای توسط نخستین استفاده کنندگان آن واژه، برای یک معنا و مفهوم وضع شده است. زبان‌شناسان در علم ریشه‌شناسی می‌کوشند تا چگونگی وضع یک واژه را در هر زبان بیابند. زیرا هر واژه

می تواند از دل واژه دیگری و از زبان دیگری، که ممکن است امروز نیز دیگر وجود نداشته باشد، ساخته شده باشد. بر این پایه، زبان شناس هیچ گاه کوشش خود را برای یافتن ریشه اصلی یک واژه متوقف نمی کند و تا جایی که ممکن است می کوشد در زبان های باستانی و زبان های هم خانواده به دنبال ریشه اصلی یک واژه بگردد و این کوشش تا جایی ادامه می یابد که نوشته های قابل استناد در زبان های باستانی وجود داشته باشد. در مورد زبان عربی نیز، زبان شناسی نو با مطالعه همه سویه زبان های هم خانواده با عربی «زبان های سامی» و همچنین بررسی زبان هایی که با عربی در تماس بوده اند، کوشیده است تا راه ورود یک واژه را از این زبان به آن زبان بیابد. زبان هایی همچون سریانی، عبری و آرامی از زبان های سامی بوده و بیش ترین تماس را با منطقه پیدایش قرآن داشته اند و واژگانی از این زبان ها به زبان عربی و به قرآن راه یافته است. زبان فارسی نیز گرچه تماس کم تر و غیرمستقیمی با منطقه حجاز داشته است، اما می توان در قرآن واژگان فارسی را یافت که از زبان فارسی به شیوه مستقیم یا از طریق سریانی یا آرامی به شیوه غیرمستقیم به زبان عربی و به قرآن راه یافته است. منابعی بدون توجه به اتیمولوژی، واژه های فارسی را معرفی کرده اند و به صورت علمی به ریشه شناسی آن پرداخته اند. در این پژوهش سعی می شود که با جستجو در کتاب ها و منابع و فرهنگ های واژگان فارسی در عربی، قرآن پژوهی ها و مقالاتی که به موضوع واژگان دخیل در قرآن پرداخته اند، واژگان فارسی قرآن را استخراج کنیم و ریشه شناسی آن ها را با مراجعه به کتبه های باستانی و متون به جا مانده از پیش از اسلام، مورد تحلیل قرار دهیم، سپس با استناد به منابع تاریخی و ادبی و زبانی در دو زبان فارسی و عربی، مسیر ورود و دلایل حضور این واژه های فارسی را در قرآن بررسی کنیم.

تحلیل ریشه شناسی واژه های فارسی قرآن

۱ - اِبْرِیق (Ibrīq) (الواقعة: ۱۸)

معنی واژه: آبریز (دهخدا، ذیل واژه)

ریشه شناسی واژه: فقط به صورت اِبْرِیق «جمع ابریق» در یکی از نخستین سوره های مکی در توصیف بهشت به کار رفته است. از قدیم فارسی بودن آن شناخته شده است (صدیقی^[۲]، ۱۳:۱۹۱۹؛ کندی، ۸۵:۱۳۶۲؛ ثعالی، ۳۱۷:۱۴۲۲ و سیوطی، ۳۱۸:۱۴۰۸؛

متوکلی، ۱۴۰۸:۴۶؛ ۱۹۹۸:ج۱:۳۶). و ابن واژه را در فهرست‌های واژه‌های دخیل فارسی آورده‌اند، و (لسان‌العرب، ج ۱۱:۴۹۹؛ تاج‌العروس، ج ۶:۲۸۶) هر چند برخی کوشیده‌اند که آن را به عنوان واژه‌ای عربی و مشتق از «برق» توجیه کنند. (راغب، ۱۳۶۳:۴۳) و نیز (نک: بغوی در تفسیر همین آیه قرآن).

این واژه در فارسی جدید آبریز است به معنای آفتابه، تنگ لوله‌دار و ظرف آب، (فولرس^[۳]، ۱۸۵۵:ج۱:۸) و برای معانی دیگر آن، نک: (برهان قاطع، ۴؛ ادی‌شیر، ۱۹۰۸:۶)، واژه ابریق در زبان فارسی نیز به کار می‌رود، ولی تنها به عنوان یک واژه دخیل از عربی. ابریق: مرکب است از آب «در پهلوی $\bar{a}\beta$ ، فارسی باستان $\bar{a}\pi$ (Spiegel, 1871:205) اوستایی یا، سانسکریت. برابر $aqua$ در لاتین» و ریختن «در پهلوی $lr\bar{e}xt\bar{a}n11$ از یک ریشه کهن ایرانی $rack$ برابر $linquere$ ». واژه آبریز از صورت پهلوی آن به زبان عربی رفته و کوتاه شدن واژه «آ» به «ا» مطابقه قاعده تعریب صورت گرفته است. این واژه در منابع جدید به صورت « $\bar{a}pr\bar{e}\check{c}$ » جزو واژگان پهلوی است (فره‌وشی، ۱۳۸۸:۲). همچنین در شعر کهن عرب مانند: اشعار (عدی بن ابن‌زید^[۴]، ۱۹۶۵:۴۲۶ و اعشی^[۵]، ۱۹۹۶:۵۲۴ و علقمه^[۶]، ۱۹۹۳:۵۲۷) به کار رفته و به همین دلیل بی‌تردید از واژه‌های قرضی کهن در میان اعرابی بوده است که با دربار حیره تماس و ارتباط داشتند.

۲- بَرَزَخ (Barzakh) (الرحمن: ۲۰)

معنی واژه: بازداشت میان دو چیز. (دهخدا، ذیل واژه)

ریشه‌شناسی واژه: در سوره (۵۳:۲۵) و سوره (۵۵:۲۰) به سد و مانع میان دو دریا «بحرین» اطلاق شده است، که احتمالاً اشاره است به یک اسطوره کیهانی. در سوره (۱۰۰:۲۳) در یک آیه مربوط به آخرت و آخرالزمان به کار رفته و مفسران به درستی نمی‌دانند اشاره به چیست؟ هر چند نگاهی به تفسیر طبری نشان می‌دهد که در این باره حدس‌ها و نظریات زیادی ابراز شده است. این که واژه برزخ عربی نیست از آنچه در واژه‌نامه‌ها آمده کاملاً روشن است، زیرا هیچ یک از واژه‌نامه‌ها ریشه فعلی برای آن ذکر نکرده است و نتوانسته است نمونه‌ای از کاربرد آن را در شعر کهن عربی به شاهد بیاورد،

از این رو همگی کوشیده‌اند آن را از روی مطالبی که در خود قرآن آمده است تفسیر کنند. ادی شیر، (۱۹۰۸: ۱۹)، می‌خواهد آن را از واژه فارسی «پرزک» به معنای گریان بداند، ولی این واژه مناسبتی با برزخ ندارد، و به هر حال تنها با معنایی که در (آیه ۱۰۰ سوره ۲۳) آمده سازگار است، اما پیشنهاد پذیرفتنی‌تری وجود دارد و آن این است که برزخ صورتی از فرسخ، پرسنگ است که از پهلوی *𐭪𐭫𐭮𐭥𐭩* (فرسنگ)، فارسی جدید فرسنگ گرفته شده و شکل اصلی خود را به خوبی در یونانی *παρασαγγης* حفظ کرده است، اما در آرامی به صورت *ܦܪܫܢܘܬܐ* یا *ܦܪܫܢܐ* در سریانی به صورت *ܦܪܫܢܐ* در آمده که صورت عربی فرسخ از آن گرفته شده است (فولرس، ۱۸۵۵: ۶۴۶). واژه پهلوی «*frasangan*» *𐭪𐭫𐭮𐭥𐭩* که در (عریان، ۱۳۹۲: ۱۱۶) به کار رفته به معنای واحد اندازه گیری زمین و راه است و از این رو می‌تواند با مفهوم فاصله میان دو چیز، در هر سه آیه بالا سازگار باشد.

۳- جَنَاح (Junāh) (نور: ۲۹)

معنی واژه: گناه.

ریشه‌شناسی واژه: در سوره‌های مدنی قرآن به کار رفته است. به عقیده ویدن‌گرن (۱۹۵۵: ۶۳۲) اولاً در آرامی و سریانی دیده نشده، و از طرف دیگر، واژه عربی از فارسی میانه است. نه از پارتی. زیرا صورت پارتی آن *vinas* است که از اوستایی *Vi - nasa* گرفته شده نک: (Hübschman, 1895:212) و در ارمنی به صورت *Vnas* وجود دارد. نک: (Nyberg, 1931:243). صورت فارسی باستان این واژه یعنی *Vi - naqa* تحول پذیرفته و در فارسی میانه به صورت گناه *gunāh* در آمده است، و حال آن که *s* صورت اوستایی در پارتی باقی مانده است و واژه به صورت *vinas* «در سغدی به گونه *binass* بازمانده»، بنابراین، جناح عربی از صورت *vinas* گرفته نشده، بلکه از *gunāh* گرفته شده است. جفری (۱۳۸۵: ۱۶۸) نیز این واژه را همان واژه گناه در فارسی جدید دانسته است که از طریق پازند گناه از پهلوی *Venās* گرفته شده است و به عنوان یک اصطلاح فنی در احکام دینی اسلام به کار می‌رود. واژه‌نامه نویسان توضیح قانع کننده‌ای درباره این واژه نداده‌اند، هر چند که ظاهراً آن را یک صیغه اصیل عربی پنداشته‌اند. اما چنان که (هوبشمان، ۱۸۹۵: ۱۶۲ و ۱۲۲) نشان داده این واژه معرب گناه فارسی است، که

خود از طریق پازند گناه «*gunāh*» (واژه‌نامهٔ شکنندگمانیک‌ویچار^[۲۸]، ۲۴۷) از پهلوی *vinas* «وناس» بزه یا گناه آمده است. چنان که از واژهٔ ارمنی *վնաս* = در ترجمهٔ کهن کتاب مقدس آشکار است (هوبشمان، ۱۸۹۵: ۲۴۸). واژهٔ گناه هنوز به صورت وناه «*venāh*» در یکی از گویش‌های فارسی به کار می‌رود که مستقیماً از وناس «*vinas*» - پهلوی آمده است، و با واژهٔ سانسکریت *वना* که یک واژهٔ هند و اروپایی اصیل است، خویشاوند است. در پهلوی واژهٔ وناس کاربرد کامل‌افنی و خاص مانند: کاربرد این واژه در قرآن دارد و ترکیباتی مانند: *ویناس* آویناس به معنای بی‌گناه، نک: (عریان، ۱۳۹۲: ۷۷)، *ویناس* و *ویناس* کاریه به معنای گناهکاری، نک: (وست، ۱۸۷۴: ۲۴۸) و *ویناس* کار به معنای گناهکار، نک: (عریان، ۱۳۹۲: ۲۲۵) «در پازند نیز چنین ترکیباتی به کار رفته است. مانند: گناهی، گناهکار، گناهکاری، گناه - سامانی‌ها، هم - گناه» نک: (واژه‌نامهٔ شکنندگمانیک‌ویچار، ۲۴۷) وجود دارد. این واژه در دورهٔ پیش از اسلام به زبان عربی رفته است و در شعر قدیم عربی از جمله «معلقهٔ حارث، بیت ۷۰»، و جز آن استعمال شده است. بی‌تردید واژه مستقیماً از فارسی گفتاری آن دوره به زبان عربی داخل شده است، زیرا این واژه در زبان سریانی نیامده است.

۴- صلیب (*Sālib*) (اعراف: ۱۲۴)

معنی واژه: خاج، چلیپا. داری به شکل ~ که حضرت عیسی (ع) را به آن آویختند. (دهخدا، ذیل واژه)

ریشه‌شناسی واژه: در یک آیه اشاره به مصوب ساختن حضرت عیسی است و دیگری به بردار کشیدن هم بند حضرت یوسف و در همه آیات مقصود از آن نوعی عذاب و شکنجه است که به نظر می‌آید وسیله‌ای مطلوب برای سرگرمی و وقت‌گذرانی فرعون مصر بوده است. اما در سورهٔ «۵ آیه ۳۳» از آن به عنوان تهدیدی بر ضد کسانی که به مخالفت با پیام و رسالت حضرت محمد برخیزند یاد شده است کلمه‌ی صلیب در قرآن به کار نرفته است ولی مشتقات فعلی آن مانند: «صلبوه»، «الأصلبنکم»، و «یصلبوا» ۶ بار به کار رفته است. در لغت‌نامه دهخدا آمده است: «صلیب» چوبی است که ترسایان در زنار بندند و به فارسی آن را «چلیپا» گویند و نوشته‌اند که «صلیب» معرب «چلیپ» است. (غیاث

اللغات) البته مصحح برهان قاطع ذیل کلمه «چلیپا» به غلط توضیح داده که «چلیپا» مأخوذ از آرامی «صلیبا» (عربی صلیب) است. این توضیح غلط است و در فارسی حرف «ص» عربی به «چ» تبدیل نمی‌شود بلکه برعکس «چ» فارسی در زبان عربی به «ص» و «ش» تبدیل می‌شود «منتہ الارب» اشتقاق واژه از ریشه‌ایی عربی قابل توضیح و توجیه نیست، زیرا فعل «صلب» خود برخاسته از «صلیب» است. اما خود واژه صلیب در اشعار قدیم عربی از آن جمله در شعر نابغه (دیوان، ۱۹۹۶: ۱۰) و عدی بن زید (اغانی، ۱۳۵۶: ج ۲: ۲۴) و دیگران آمده است: امام شوشتری (۱۳۴۷: ۴۳۵) آن را معرب چلیپای فارسی می‌داند. آرتور جفری (۱۳۸۵: ۲۹۳) با آن که صلیب را در عربی، متأخذ از آرامی و سریانی می‌داند، ولی صورت آرامی آن را اصیل نمی‌داند. فولرس (۱۸۵۵: ۶۱۴) بیان می‌کند که احتمالاً این واژه از چلیپای فارسی گرفته شده است. این واژه از واژه «چلیپ» در زبان فارسی گرفته شده و از نشان مقدس نژاد آریایی‌ها بوده است و در ابتدای تاریخ از مهم‌ترین علامت‌های مذهب خورشید به شمار رفته است. این نشان به دو شکل به کار می‌رود یکی به صورت دو خط متقاطع، که نماد درخت زندگی، صورت مثالی انسان، چهار جهت اصلی، برکت، خوشبختی، پیوند زن و مرد، زایش و باروری و دارای ارزش دینی و عاطفی و درمانی بوده و در مسیحیت نمودار وجوه گوناگون انوار الهی است. دیگر «چلیپای شکسته» به شکل عمده‌ای که انتهای هر دو بازوی آن به زاویه قائمه در یک جهت شکسته می‌شود که نماد حرکت چرخشی جهان، خورشید گردان و ارباب خورشید رو در سنکسیریت به «چلیپا سواتیکه سواتیکا» به معنی هستی نیک است. می‌گویند در اوستا «هواستیکه» می‌شود. محمودی بختیاری، (۱۳۴۰: ۱۸۷) و از سه تیکه «هو، استی، کا» درست شده است به معنی هستی خوب. (پیرنیا، ۱۳۸۹: ۹) صورت خطی آن بر معنای «شیت و آخرین مهره کمر مرد و جایگاه منی است.» «معنی صلب» آورده شود. بنابر روایتی پیامبر (ص) استفاده از نقش «چلیپا» به صورت صلیب بر لباس و پرده را منع کردند (ابن حنبل، ۲۰۱: ۵۲) در گذشته‌های دور «صلیب» نماد صلح و دوستی بوده است. برای مثال آمن هوتب چهارم «یکی از فراعنه مصر» مردی صلح جو بود، برای پادشاهان کشورهای دیگر صلیب‌های طلایی به نشانه صلح می‌فرستاد تا از جنگ جلوگیری کند. در آیین مهرپرستی یا میترائیسم «صلیب» نماد و

آیکون خورشید بود نمونه آن در نقش رستم و صلیب ایرانی وجود دارد. نشان چلیپا در آثار بسیار کهن به فراوانی دیده می‌شد و آن را به شکل ارائه به کار می‌بردند. زنان چلیپا یا زولیه‌ای از زر و سیم ساخته شده بود. به شکل گلویند به گردن آویخته یا مانند گل به خود می‌زنند این نشان در میان زرتشتیان دیده می‌شود. این نشان برای آریایی‌های هند و پیروان آیین «جایینی» مقدس و نماد ویشنو «یکی از خدایان آیین هندو» بوده و به طوری که نوشته‌اند این عدالت خوشبختی را از ایران به آلمان برده‌اند. (محمودی بختیاری، ۱۳۴۰: ۱۷۹-۱۸۰) از چلیپا و چلیپای شکسته در هنر و معماری بسیار استفاده شده است. در آثار بازمانده از هزاره پنجم پیش از میلاد تا دوره ساسانیان، نقش چلیپ و چلیپای شکسته پیوسته مورد توجه بوده و بر روی آثار سفالین، زینت، کدت، پارچه، ظروف مهر و گچ بری‌های کاخ‌ها در مناطق باستانی ایران چون صخره‌های لاج‌زار شوش، تپه‌های سیلک، تل بکون، تپه حصار، و شهر سوخته مشاهده می‌شود. (هاشمی، نجمه، امیرحسین چیت‌سازیان، ۱۳۸۹: ۱۰۳)

۵- سجّیل (Sijjil) (الفیل: ۴)

معنی واژه: سجّیل: سنگ گل. (منته‌الارب). سنگ گل و آن نوعی از سنگ خام است. (دهخدا، ذیل واژه)

ریشه‌شناسی واژه: درباره ریشه‌شناسی این واژه و چگونگی اشتقاق آن از سنگ و گل فارسی، اینک، نک: یادداشت آقای دکتر محمد محمدی ملایری در تاریخ و فرهنگ ایران (۱۳۷۵: ۲۳۰)، ایشان می‌نویسند: سجّیل معرّب سنگگل است یعنی گل هم چون سنگ و آن گلوله‌ای بوده که از گلی مخصوص می‌ساخته و آن را در آتش می‌پخته‌اند تا چون سنگ سخت شود. در قرآن کریم (سوره ۲۳: ۵۱) همین معنی که در این آیه با کلمه سجّیل بیان شده به صورت «حجاره من طین» یعنی «سنگی از گل» آمده که تعبیری برای سجّیل تواند بود. (راشد محصل، ۱۳۶۳: ۸). آخرین آیه که این واژه در آن به کار رفته است، به نابودی اصحاب فیل اشاره دارد، و آیات دیگر به هلاکت و نابودی مردمان سدوم و عموره «عاد و ثمود». در این هر دو مورد، سجّیل چیزی است که از آسمان می‌بارد و در سوره «۳۳: ۵۱» هنگامی که به این رویداد اشاره می‌شود، ما به برابری سجّیل و طین پی می‌بریم، و

همین نکته سر رشته‌ای به دست مفسران داده است تا تعبیر خود را از معنای این واژه توجیه کنند. اما دیگران به چنین عینیتی اذعان نداشتند، و ما از نوشته طبری در می‌یابیم که عده‌ای آن را به معنای پایین‌ترین طبقه آسمان، و عده‌ای مرتبط با کتاب، و برخی آن را بر وزن فعیل از فعل اسجل به معنای ارسل می‌دانسته‌اند. بیضاوی می‌گوید که بعضی آن را گونه‌ای از سحین و به معنای دوزخ می‌گرفته‌اند. (جفری، ۱۳۸۵:۲۴۵) از دیرباز دانشمندان به بیگانه بودن واژه پی برده‌اند و عموماً آن را از اصل، فارسی شمرده‌اند. (جوالیقی، ۱۹۶۶:۸۱؛ ابن‌قتیبه^[۵۶]، ۱۹۶۹:۵۲۷؛ خفاجی، ۱۹۹۸:۱۰۳؛ راغب، ۱۹۶۶:۲۲۳؛ بیضاوی در تفسیر سوره ۸۴:۱۱؛ سیوطی، ۱۹۹۸:الف:۳۲۱؛ ۱۹۹۸:ب:۳۵) و نک: (Horowitz, 1923:11؛ صدیقی، ۱۹۱۹:۸) طبری (در تفسیر آیه زیر واژه) تا آنجا پیش رفته که اظهار داشته است: و هو بالفارسیه سنگ و گل، یعنی اصل فارسی آن سنگ و گل است. نک: (Fraenkel, 1880:25 ; Siddiqi, 1919:73) سنگ در پهلوی به صورت *sang* از اوستایی *asan* آمده است و گل که در پهلوی به گونه *gi* آمده، با واژه ارمنی *Hübschmann*، خویشاوند است. نک: (Horn, 1893:207). اما نک: (1897:172) این واژه از فارسی میانه مستقیماً وارد زبان عربی شده است. گریم (۱۹۱۲:۱۶۵-۱۶۴) در این باب از نفوذ زبان‌های عربستان یاد می‌کند، اما هیچ شاهد و مدرکی، حدس و گمان او را تأیید نمی‌کند (Grimme, 1912:164-165).

۶- وزیر (Wazīr)، (طه: ۲۹)

معنی واژه: وزیر: معاون. (دهخدا، ذیل واژه)

ریشه‌شناسی واژه: هر دو آیه به هارون که به عنوان وزیر به حضرت موسی داده شده است، اشاره دارد و ظاهراً باز برد آن به (سفر خروج^[۷۶]، باب ۴:۱۶) است. توضیحی که معمولاً درباره این واژه آورده شده این است که وزن فعیل دارد و از وَزَرَ به معنای بردن و حمل کردن اشتقاق یافته است، و بنابراین وزیر یعنی کسی که بار وظایف امیر را به دوش می‌کشد. نک: (راغب، ۱۳۶۳:۵۴۲). اما لاگارد (۱۷۷:۱۸۸۹) و فره‌وشی (۱۳۸۱:۵۹۹) نشان داده است که واژه، یک واژه ایرانی است و آن را گرفته از *vičir* پهلوی می‌داند که

در اصل به معنای فرمان و دستور و فتوا است، اما بعدها، در دینکرت، به مفهوم داور و دادرس به کار رفته است. (West, 1874:237). البته این واژه، یک واژه اصیل ایرانی است و از اوستایی **ویچیرا** *vīčira* به معنای تصمیم گرفته شده است (Bartholomae, 1904:1438; Reichelt, 1909:490)؛ بهرامی، ۱۳۶۹: ج ۳ (۱۳۳۶) که به صورت «**لیا**»، به زبان ارمنی نیز راه یافته است. نک: (Hübschmann, 1897:248; Spiegel, 1871:188) و با واژه‌ای که در پس واژه‌های فارسی جدید وجر، یا وجر به معنای قاضی و داور (Vullers, 1411) و گریز به معنای پیشکار (Horn, 1893:242; Hübschmann, 1895:94; Vullers, 1855:1000) و وزیر نهان است، خویشاوند است. واژه وزیر فارسی را عموماً یک واژه قرضی و مأخوذ از عربی دانسته‌اند، اما بارتولومه (۱۹۰۴: ۱۴۳۸) به حق آن را یک واژه اصیل فارسی و مشتق از یک واژه کهن تر ایرانی می‌داند. بی شک واژه مستقیماً از فارسی میانه وارد زبان عربی شده است، زیرا صورت سریانی آن **منا** متأخر و خود مقروض از عربی است. نک: (واژه نامه سریانی اسمیت، ۱۰۶۱، ذیل واژه)

۷- **یاقوت (Yāqūt) (الرحمن: ۵۸)**

معنی واژه: از سنگ‌های معدنی گران‌بها به رنگ‌های سرخ، زرد، کبود. (معین، ذیل واژه)

ریشه‌شناسی واژه: عموماً آن را یک واژه قرضی از فارسی می‌دانستند. (جوالیقی، ۱۹۶۶: ۱۵۶؛ ثعالبی، ۱۴۲۲: ۳۱۷؛ سیوطی، ۱۴۰۸: الف: ۳۲۵؛ ۱۸۰۸: ب: ۴۷-۴۸؛ خفاجی، ۱۹۹۸: ۲۱۶؛ تاج‌العروس، ج ۱: ۵۹۸) بعضی از محققان غربی نیز همچون فریتاگ (۱۸۳۷: ۳۱۱) این نظر را بر بنیاد ظواهر پذیرفته‌اند، اما مسئله بدین سادگی نیست. یاقوت در فارسی جدید مأخوذ از عربی است. نک: (فولرس، ۱۸۵۵: ۱۵۰۷) با این ادعا این واژه به صورت یا کند «*yakand*» و «*yakind*» در فرهنگ واژه‌های پهلوی آمده است (فره‌وشی، ۱۳۸۱: ۶۴۳). سرچشمه اصلی واژه کلمه یونانی *vaktveos* است که به عنوان نام گلی در زمانی به قدمت ایلیاد به کار رفته است. جفری (۱۳۸۵: ۳۹۷) و خاطر نشان می‌سازد که این واژه ابتدا به یونانی و سپس به زبان‌های سامی رفته است، و مثلاً: در آرامی به گونه **יָקִי**،

نک: (Krauss, 1889:212) و در سریانی به صورت **ܡܘܨܗܐ** آمده است و نیز به صورت **ܡܘܨܗܐ** در زبان ارمنی به کار رفته است. (Hübschmann, 1897:366) از زبان سریانی، واژه به صورت **ܡܘܨܗܐ** در زبان حبشی رفته (Nöldeke, 1888:40) و با حذف حرف ضعیف **ܡ** به زبان عربی در آمده است. (Fraenkel, 1886:6; Mingana,) (1927:90; Vollers, 1855:305) نیز ملاحظه کنید واژه **kwnd** را از زبان پارسی (Henning, 1983:80) واژه یاقوت در شعر کهن عربی هم آمده. نک: (Geyer,) (1904:119) و به این ترتیب بایستی یک واژه قرضی قدیمی باشد.

طبقه‌بندی واژه‌های فارسی قرآن

در قرن ششم میلادی، عربستان از هر سو در محاصره ملت‌هایی با تمدن و فرهنگ‌هایی متعالی تر بود؛ امپراتوری روم شرقی، ایران و حبشه بیش‌تر سرزمین‌های حاصلخیز آن را در تصرف داشتند و جریان‌های نیرومند دینی، چه یهودی و چه مسیحی، در زمانی که حضرت محمد (ص) زاده شد، در شبه جزیره عربستان در کار بودند. دین اسلام چنان که بارها و بارها در قرآن به آن تأکید شده است، چیزی جدید و نو برای اعراب بود؛ لذا احتمال نداشت که واژگان بومی عربی برای بیان اندیشه‌های تازه آن کفایت کند. از این رو، تنها راه ساده و روشن، وام گرفتن واژه‌ها و اصطلاحات فنی لازم و ضروری از زبان‌های دیگر بود. در واقع بسیاری از این اصطلاحات، آماده و در دسترس بودند؛ چرا که از روزگاران پیش از اسلام، برخی از آن‌ها به وسیله قبایل عربی که دین مسیحی را پذیرفته بودند و بعضی دیگر از طریق تجارت با یهودیان، مسیحیان و ایرانیان و نیز پاره‌ای به وسیله جویندگان و پویندگان که به این مذاهب دل بسته بودند، وارد زبان عربی شده بودند. به این ترتیب می‌توان واژگانی را برشمرد که بی‌تردید اصل و ریشه عربی دارند، ولی به صورتی که در قرآن به کار رفته‌اند، نشان می‌دهد که این واژه‌ها پیش از دوران حضرت محمد (ص) در عربستان بسیار نفوذ داشته‌اند و حتی بر تعالیم خود حضرت نیز اثری عمیق گذاشته‌اند و از آنجا که این واژه‌ها را نمی‌توان به هیچ وجه واژه‌های دخیل و بیگانه شمرد. لغت‌شناسان و زبان‌شناسان هر کدام تعدادی واژگان بیگانه معرفی کرده‌اند و ما در این تحقیق ۷۶ واژه فارسی را مورد بررسی قرار دادیم. این واژگان

یا از مسیر وام‌گیری مستقیم از زبان فارسی یا از مسیر وام‌گیری غیر مستقیم از زبانهای دیگر مانند: «آرامی و سریانی» به زبان عربی و قرآن راه یافته‌اند. و بحث بعدی تحلیل روابط و برخورد زبانی زبان عربی و فارسی، شیوه ورود واژه‌ها را مشخص می‌کند. مشخص کردن مسیر و شیوه ورود واژه‌ها به قرآن، مستلزم یک ریشه‌شناسی کامل و قابل قبول است. در گفتارهای ریشه‌شناسی برخی از واژگان فارسی به عنوان نمونه کارانجام شده است. و در این قسمت، مسیر و شیوه ورود واژگان فارسی به قرآن بیان می‌شود.

۱- شیوه ورود واژگان فارسی در قرآن

۱-۱- ورود واژگان فارسی به قرآن از طریق روابط تجاری

عربستان از دیرباز مرکز تجاری بزرگی بوده است: اقیانوس هند ← بحرین ← شام و اقیانوس هند ← حاشیه دریای سرخ «از راه مکه» ← بطرا که شرق را به غرب وصل می‌کرد نشان می‌دهد که چه شهرها و حتی چه کشورهایی می‌توانست به برکت این دو راه به وجود آید و نیرو گیرد. تجارت عمده عربستان به دست یمنی‌ها به خصوص معینی‌ها بود و یمن به علت موقعیت جغرافیایی خاصی، مرکز اصلی تجارت بود. هنگامی که ایرانیان در یمن نفوذ کردند. روابط تجاری دو کشور رونق فراوان یافت. در این میان شهر حیره شهری ترانزیتی شده بود. و نعمان بن منذر و دیگر شهریاران حیره گردانندگان اصلی تجارت کسری - یمن بودند و اصطلاحات مربوط به امر تجارت غالباً آرامی و یونانی و لاتینی و فارسی بود. (آذرنوش، ۱۳۸۸: ۱۶۴-۱۶۶) روابط تجاری عربستان با پادشاهان ایرانی، تأثیر زیادی بر این قوم گذاشته‌اند. اعراب با روابط با ایرانیان با سبک زندگی شاهان ایرانی آشنا شدند. برخی از واژه‌های فارسی کالاهایی هستند که به همراه نام خود به عنوان کالاهای تجاری در عربستان رواج یافته و در طبقه اشراف و ثروتمندان مورد استفاده قرار می‌گرفته‌اند و برخی دیگر نیز، پول و اجزا آن و اوزان گاه با نام فارسی از ایران اخذ شده است. این واژگان عبارتند از: ابریق، سرادق، استبرق، زرابی، زنجبیل، مشک، سندس، یاقوت، مرجان، درهم، دینار، سرر، کافور، کأس، سربال، اریکه، اوزار، قفل.

۲-۱- ورود واژگان فارسی به قرآن از طریق روابط دینی

با در نظر گرفتن روابط مفصل حیره با ایران و نیز وجود گروه‌های ایرانی که در آنجا مقیم شده بودند، یا آنانی که به عنوان بازرگان و سپاهی در آن شهر توفقی داشتند، به قطع می‌توان گفت که آیین زرتشتی از نظر حیریان نا آشنا نبود و شاید برخی از ساکنان اصلی آن نیز به آیین گرویده بودند (آذرنوش، ۱۳۸۸: ۱۷۱) آلوسی به این موضوع اشاره کرده و می‌نویسد «گروهی از اعراب آتش پرست شده بودند و این آیین را از فرس و مجوس آموخته بودند» (آذرنوش، ۱۳۸۸: ۱۷۲)

در مغرب یمامه و کوه نیر، معادن نقره شمام و عوسج واقع بود که گویا به سبب اهمیتی که داشت، ایرانیان خود در آنجا به کار پرداخته بودند. یعنی: «هزاران تن از مجوسیان که در معدن و بر فلزات کار می‌کردند در آنجا بودند و نیز دو آتشکده بود و آن‌ها را می‌پرستیدند. (همدانی، ۱۳۸۸: ۱۴۹). اعراب هم به هنگام فتح بحرین و یمن و نقاط اطراف آن غالباً با گروه‌های بت پرست و نصرانی و یهودی و نیز زرتشتی برخورد می‌کردند. از زرتشتیان - با صلاح‌دید خلیفه - مانند: اهل کتاب، مالیات سرانه «جزیه» می‌گرفتند. زرتشتیان این نواحی عرب‌نشین بیشتر ایرانی و گاه نیز از نژاد عرب بودند. اما ملاحظه می‌شود که حکام این ولایات غالباً زرتشتی بوده‌اند (آذرنوش، ۱۳۸۸: ۱۷۳) بی‌تردید اقلیت‌های زرتشتی متعددی در حیره و یمن و حضرموت و حجاز و عربستان ساکن بوده‌اند. نیز گروهی از اعراب به آیین زرتشت گرویده بودند. چنان که «ابن‌رسته» نیز در روایتی دیگر آورده است که: «اهل حیره، قریشیان را در جاهلیت زندقه آموختند و در اسلام خط» و یا «زندقه در قریش بود و آن را از حیره گرفته بودند» (العلاق النفسیه، ۱۳۸۸: ۲۱۷). پنداری که حیره از نظر راویان عرب یکی از مراکز دین‌های ایرانی بوده است چنان که می‌توانسته سرچشمه آن‌ها در جهان عرب گردد. برخی از این واژگان عبارتند از: مجوس، صلیب، جناح، هاروت و ماروت، هود، یهود، برزخ، حور، عفريت، جهنم، زبانیه، سرمد.

۲-۳- ورود واژگان فارسی به قرآن از طریق روابط نظامی

یکی دیگر از عوامل تأثیرگذاری فرهنگ ایرانیان و زبان فارسی بر عرب‌ها تسلط

نظامی بر اعراب بود که موجب شد بسیاری از واژگان نظامی ایرانیان به زبان عربی راه یابد. از جمله این واژگان «سرد» و «جند» را می‌توان نام برد. حکومت‌های ایران باستان از نخستین دولت‌های قدرتمند تاریخ بشری بودند؛ این حکومت‌ها با برخورداری از تشکیلات خاص نظامی و سیاسی در رویارویی با دشمنان پیشتاز دولت‌های گذشته بودند، ساخت و ابداع ابزار و ادوات جنگی از قبیل کشتی، تشکیل سواره نظام کار آمد و پیام نظام فعال، طرح و استفاده از نقشه‌های دقیق و موفق جنگی از ویژگی‌های نظامی ایران قدیم بود. (سیدعلی علوی، ۱) سواره نظام ترکیبی بود از سواران سبک اسلحه که سلاح آن‌ها منحصر به تیر و کمان بود و دیگری سواران سنگین اسلحه که به سلاح تعرضی و دفاعی بود که تا زانو در بر می‌کردند کلاه خود آهنین بر سر می‌نهادند، شلوار چرمی می‌پوشیدند، سلاح آن‌ها نیزه‌ای بلند و تیر و کمان و شمشیر بود و اسب‌ها را گاهی با زره می‌پوشاندند. (همان، ۹۳) قشون ساسانی هم مانند پارتیان مبتنی بر سواره نظام و پیاده نظام بود. سواره نظام عبارتند از: سواره نظام سنگین زره پوش که نجای ایرانی آن را تجهیز می‌کردند. در عقب آن‌ها تشکیلات گروه و فیل‌ها قرار داشتند که پارتیان هرگز از آن‌ها استفاده نکرده بودند و عقب آن‌ها را پیاده نظام تشکیل می‌داد که روستاییانی بودند که سلاح و تجهیزات خوبی نداشتند. اسلحه دفاعی سواره‌ها عبارتند از: سپر، کلاه خود، زره و جوشن که سر و سینه و دست و پا را می‌پوشاند. اعضا و جوارح اسب‌ها را نیز با قطعات آهنین می‌پوشاندند. سواره نظام سنگین اسلحه دارای سلاح تعرضی و دفاعی بودند که اسلحه تعرضی عبارتند از تیر و کمان، شمشیر، گرز و تبرزین و کمند. پیاده نظام افراد روستایی بودند که بدون جیره و با اسلحه و سپر به میدان می‌آمدند و با کوچک‌ترین ضعفی فرار می‌کردند و اغلب برای خراب کردن قلعه‌ها و نگهداری اسرا از آن‌ها استفاده می‌شد. (همان، ۹۸) برخی از این واژه‌ها عبارتند از: سرد، جند، وزیر، فیل، سجیل، سجنین، مقالید.

۲-۴- ورود واژگان فارسی به قرآن از طریق روابط اقتصادی

نیازهای اقتصادی از جمله عواملی بوده است که موجب وضع واژگانی با بار معنایی اقتصادی در زبان فارسی شده است. با توجه به این که ایران دارای موقعیت اقتصادی قابل توجهی بوده این واژگان در بین مردم گسترش یافته و به نقاط دیگر از جمله عربستان برده

شده است. روابط تجاری که در پی نیازهای اقتصادی در جوامع به وجود می‌آید سبب آشنایی زبان دو قوم و تاثیر فرهنگ دو ملت بر یکدیگر خواهد بود. و بخشی از این تاثیر را واژگان با معنای ضمنی و مجازی خود برعهده دارند. برخی از این واژگان عبارتند از: کتز، رزق، مائده، روضه، فردوس، سوق، فرات، نمارق، تنور.

۲-۵- ورود واژگان فارسی به قرآن از طریق روابط زبانی و ادبی

زبانی که در دوره پیش از اسلام - مردم شبه جزیره عربستان با آن آشنایی داشتند - زبانی که خود حضرت محمد (ص) نیز با آن برخورد داشته است - زبان پهلوی بود که زبان رسمی شاهنشاهی ساسانی «۲۲۶-۶۴۰ میلادی» به شمار می‌آمد. (هوگ، ۱۸۶۹: ۵۲-۷۳) شاعرانی بزرگ چون عدی بن زید، اعشی، طرفه، متلمس، عبید بن الابرص، عمرو بن کلثوم و حارث بن حلزه و گروهی دیگر در شهر حیره عامل ارتباط ادب و شعر دو زبان بودند. وجود واژه‌های متعدد فارسی در دیوان اعشی نمایشگر این آمیزش است. حتی دانشمندان تازی بر این عقیده‌اند که هنر نگارش نیز از شهر حیره به جهان عرب نفوذ کرد و انتشار یافت (فتوح البلدان، ۳۸۱). و همچنین برخی از این تازیان به داستان‌های پارسی اقبالی تمام نشان می‌دادند؛ «نصرین حارثه» که خود قریشی و از اهل حجاز بود داستان‌های رستم و اسفندیار را از اهل «حیره» آموخته در زمان حضرت رسول (ص) بر مردم مکه فرو می‌خواند (سیره ابن هشام: ۱۳۴۸: ۳۵۸) علاوه بر «حیره» سراسر سواحل بحرین و عمان نیز تحت تسلط ایرانیان قرار داشت زبان اهالی بحرین در پیش از اسلام مانند امروز به شدت تحت تأثیر فارسی بود حتی گروهی که طرفه آنان را «عبید اسبذ» نامیده و گویا زرتشتی و از پیروان ایرانیان بوده‌اند در آنجا می‌زیسته‌اند (صدیقی، ۱۹۱۹: ۷۵) برخی از این واژگان عبارتند از: سجل، نسخه، ورق، قرطاس، حور.

مسیر ورود واژه های فارسی در قرآن

علما و مفسران قرآن و همچنین زبان شناسان و شرق شناس غربی و عربی، استدلال کرده‌اند که واژگان غیر عربی در قرآن هست چون زبان عربی نیز مانند هر زبان دیگری در ابتدای پیدایش خود در جغرافیای محدود با واژگان محدودی بوده و با گذشت زمان و حتی قرن‌ها قبل از اسلام هم در تعامل با ایرانیان «به ویژه خوزی‌ها»، حبشی‌ها، رومی‌ها و

قبطی‌ها واژگانی را وارد زبان عربی نموده و تا کنون هم این روند ادامه دارد. وجود واژگان دخیل در همه زبان‌های جهان که به تابعیت زبان جدید در آمده‌اند در عربی هم مصداق دارد ولی این دلیل بر ضعف آن زبان نیست بلکه وسعت دامنه و زنده بودن آن را می‌رساند زیرا فقط زبان‌های اقوام کوچک و محدود و در حال زوال ممکن است از واژگان بیگانه به دور باشد وجود وام واژه باعث خلل در عنوان و نام هیچ زبانی نمی‌شود چون بعضی زبان‌ها بیشتر از نیمی از الفاظ خود را وام گرفته‌اند ولی همچنان به آن نام اولیه خود نامیده می‌شوند. روابط همسان دو زبان به صورت مستقیم و بی واسطه زبان فارسی و عربی در حوزه‌های تجاری و نظامی و اقتصادی و... سبب ورود مستقیم واژگان فارسی به قرآن شده است.

۱- واژگان فارسی قرآن که شیوه وام‌گیری مستقیم از زبان فارسی وارد زبان عربی و قرآن شده‌اند

ابریق، استبرق، برزخ، تنور، درهم، دینار، گنج، حور، فیل، یاقوت، جناح، ورق، کافور، سوق، شیء، زنجبیل، کأس، ابد، مجوس، نسخه، دین، عفریت، زرابی، سجیل، سراج، سربال، سچین، عبقری، مانده، هاروت و ماروت، اریکه، تبت، اوزار، سرد، سرمد، صهر، صلیب، قفل، وزیر، ورده، نمارق، مقالید، کورت، مجوس، فردوس، فرات، ضنک، سرمد، سراب، روضه، رزق، شواظ. پدیده جالب توجهی که در این هنگام به چشم می‌خورد این است که علی‌رغم روابط فراوان و طولانی ایران و اعراب، بسیاری از واژه‌های فارسی موجود در زبان عربی راهی طولانی‌تری طی کرده و از طریق زبان آرامی و سریانی یا ارمنی و... به عربی رفته‌اند. و دلیل آن هم نفوذ زبان فارسی در آن زبان‌ها نیز می‌باشد (صدیقی، ۷۵)

۲- واژگان فارسی قرآن که شیوه وام‌گیری غیر مستقیم از طریق زبان‌های دیگر به زبان فارسی رفته و دوباره وارد زبان عربی و قرآن شده‌اند.

برهان، بیع، جزیه، سندس، مشک، هود، یهود، نون، قمطیر، قرطاس، قسوره، غمزه، سلسبیل، سقر، سحل، جهنم، اسوه

نتیجه‌گیری

۱- هفتاد و شش واژه قرآن در این مقاله مورد بررسی قرار گرفت که همگی ریشه فارسی دارند. اما چند واژه از آن را به عنوان نمونه بررسی شده ذکر کردیم.

۲- برخلاف آنچه تا چند دهه پیش تصور می‌شد، اعراب قوم و سرزمینی مهجور از برخوردی تمدنی و فرهنگی نبوده‌اند. اعراب قدیم پس از آن که در نتیجهٔ مراودات بازرگانی و سفر به سوریه و حبشه با زبان‌های دیگر روبه‌رو شدند، واژه‌های بیگانه را گرفتند و برخی از آن‌ها را با حذف حروف و تخفیف آنچه در آن‌ها سنگین و دشوار بود، تغییر دادند. سپس این واژه‌ها را در اشعار و مکالمات خود به کار بردند و در نتیجه، این واژه‌ها به صورت واژه‌های ناب عربی در آمد و در ادبیات استعمال شدند و در قرآن نیز به کار رفتند. ارتباط عرب‌ها، با ملل همسایه خود مانند ایرانیان، حبشی‌ها، رومی‌ها، سریانی‌ها، نبطی‌ها و دیگران طبیعتاً، موجب برخورد زبان عربی با زبان این همسایه‌ها می‌شد؛ و ما می‌دانیم تأثیری را که یک زبان از زبان‌های مجاور خود می‌پذیرد، بدون شک نقش مهمی در تطور زبانی ایفا می‌کند. مهم‌ترین جنبه‌ای که این تأثیر در آن بیشتر نمایان است، جنبهٔ مربوط به واژگان است. که بر اثر روابط تجاری و نظامی، سیاسی و مذهبی، زبانی و ادبی به زبان عربی و قرآن راه یافته است. از آنجا که قرآن دارای معانی مافوق بشر است اما خداوند عادل برای ارتباط برقرار کردن با انسان‌ها از واژگان در حد توان و تفکر بشر با او سخن گفته است که این واژگان بررسی شده در این تحقیق، واژگان رایج بین اعراب بوده که نشأت گرفته از تاریخ و فرهنگ ایران است.

۳- در سده‌های نخستین اسلام، تعداد زیادی لغت از فارسی دری وارد عربی شد؛ و از آن پس مستقیم از زبان فارسی و غیرمستقیم از زبان‌های دیگر به قرآن راه یافتند. این واژگان همراه با ورود خود به عربستان، فرهنگ ایرانیان را به عربستان انتقال داده‌اند؛ به مرور زمان، رواج این واژگان در میان اعراب، با فرهنگ آن‌ها آمیخته شده است.

۴- اصولاً وجود یک زبان ناب که هیچ‌گونه گردی از زبان‌های دیگر بر دامنش ننشسته باشد، افسانه‌ای بیش نیست و تا آنجا که تحقیقات زبان‌شناسی نشان می‌دهد، همه‌ی زبان‌ها از جنبهٔ واژگانی و سایر جنبه‌های دیگر آمیخته‌اند و مهم‌تر این که در بسیاری از

زبان‌ها درصد واژه‌های دخیل نسبت به واژه‌های بومی رقم بالایی را تشکیل می‌دهد. (ناتل خانلری، ۱۳۴۳: ۱۱۱-۱۱۲). اما نکته اساسی در اینجا است که کثرت واژه‌های بیگانه در یک زبان آن را به زبانی دیگر تبدیل نمی‌کند. بلکه دانش زبان‌شناسی و مردم‌شناسی نوین می‌گوید که هیچ زبان یا قوم و نژاد خالص و نابی در هیچ نقطه دنیا نیست مگر زبان یا قوم پرت و پس افتاده‌ای از کاروان دانش و فرهنگ و پیوند اجتماعی.

۵- شایان ذکر است با عنایت به آیه شریفه «واعتصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَ اذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ... (آل عمران ۱۰۳) و همگی به ریسمان خدا چنگ زنید و پراکنده نشوید و نعمت خدا را بر خود یاد کنید» که بشر از سوی خداوند برای اتحاد انسان‌ها در سراسر دنیا جهت رسیدن به کمالات انسانی می‌باشد لذا همگی ما برای رسیدن به مقصود مطلوب، باید فرهنگ نژادی و قومی و قبیله‌ای را کنار گذاشته و با تعامل با یکدیگر در این صراط مستقیم گام برداریم. لذا گرچه این واژگان در اصل ایرانی بوده، اما این امر اثبات جامعیت فرهنگ و واژگان قرآن است و روابط زبانی میان زبان فارسی و زبان عربی پیش از اسلام را نشان می‌دهد.

منابع فارسی

قرآن مجید.

۱. ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمن بن علی، (۱۴۲۳)، زاد المسیر فی علم التفسیر، بیروت دار احیاء التراث
۲. ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمن بن علی، (۱۹۳۲)، غایة النهاية طبقات القراء، مطبعة الخانجي.
۳. ابن قتیبه، ابومحمد عبدالله بن مسلم، (۱۳۸۲)، أدب الکاتب، مصر المكتبة التجارية الكبرى.
۴. ابن قتیبه، ابومحمد عبدالله بن مسلم، (۱۹۶۹)، المعارف «تحقیق دکتر ثروت عکاشة» قاهره.
۵. ابن منظور، (۱۴۰۸)، لسان العرب، بیروت دار احیاء التراث العربی.
۶. ابن هشام، ابومحمد عبدالملک جعافری حمیری بصری، (۱۹۳۶)، السیرة النبویة، «تحقیق مصطفی السقا و دیگران» قاهره.
۷. ابوالفرج الاصفهانی، علی ابن الحسین، (۱۹۲۳). الاغانی، چاپ دارالکتب المصریه، مصر.
۸. احسان بهرامی، (۱۳۶۹)، فرهنگ واژه‌های اوستا، نشر یخ، به یاری فریدون جنیدی، تهران.
۹. ادی شیر، کلدانی آنوری، (۱۹۰۸)، الالفاظ الفارسیة المعرّیة، بیروت.
۱۰. اسلامی، محمد جعفر، (۱۳۶۲)، ریشه یابی واژه‌ها در قرآن (ترجمه المتوکلی) تهران، شرکت سهامی انتشار.
۱۱. اعشی، دیوان، (۱۹۹۶) دارالفکرالعربی، بیروت.
۱۲. امام شوشتری، س، محمدعلی، (۱۳۴۷)، فرهنگ واژه‌های فارسی در زبان عربی، انجمن آثار ملی، تهران.
۱۳. امرؤ القیس، (۱۹۶۴)، دیوان امرؤ القیس، «تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم» قاهره.
۱۴. آذرنوش، آذرتاش، (۱۳۵۴)، راه‌های نفوذ فارسی در فرهنگ و زبان تازی (پیش از اسلام)، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم، انتشارات توس، تهران.
۱۵. بهرام، فره‌وشی، (۱۳۸۱)، فرهنگ زبان پهلوی، انتشارات دانشگاه تهران، تهران.
۱۶. بهرام، فره‌وشی، (۱۳۸۸)، فرهنگ فارسی به پهلوی. انتشارات دانشگاه تهران. تهران.

۱۷. بیضاوی، ناصرالدین قاضی، (۱۴۱۶)، انوار التنزیل و اسرار التأویل، بیروت.
۱۸. پورداوود، ابراهیم، (۱۳۳۷)، اوستا، جلد ۱، گزارش و پژوهش از جلیل دوستخواه، مروارید، تهران.
۱۹. ثعالبی، ابومنصور عبدالملک، فقه اللغة و سرّ العربیة، اسماعیلیان، پی تا، قم.
۲۰. جفری، آرتور، (۱۳۸۵)، واژه‌های دخیل در قرآن مجید، ترجمه فریدون بدره‌ای، انتشارات توس، تهران.
۲۱. جوالبقی، ابومنصور موهوب بن احمد، (۱۹۶۶)، المعرب من الکلام الاعجمی علی حروف المعجم، به تحقیق و شرح احمد محمد شاکر، چاپ افست، تهران.
۲۲. حسینی، شهربانو، (۱۳۹۳)، خاستگاه اجتماعی، دینی، فرهنگی واژگان فارسی در قرآن، کارشناسی ارشد، جعفر نکونام، دانشگاه قم، گروه علوم قرآنی و حدیث.
۲۳. خرماشاهی، بهاء‌الدین، (۱۳۸۹)، قرآن پژوهی، جلد ۱، تهران.
۲۴. خشیم، فهمی، (۲۰۰۷)، هل فی القرآن اعجمی، قدس العربیة، بیروت.
۲۵. خفاجی، شهاب‌الدین احمد، (۱۹۹۸)، شفاء الغلیل فیما فی کلام العرب من الدخیل، بیروت.
۲۶. دهخدا، علی اکبر، (۱۳۳۹)، لغت نامه دهخدا، تهران، سیروس.
۲۷. دهخدا، علی اکبر، (۱۳۷۷)، لغت نامه دهخدا، تهران، موسسه چاپ دانشگاه تهران.
۲۸. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۳۶۳)، معجم مفردات الفاظ القرآن «ترجمه حسینی خسروی» دار المکنیة المرتضویة لاحیاء التراث الجعفریة، تهران.
۲۹. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۰۴)، المفردات فی غریب القرآن، دفتر نشر الکتب، ایران.
۳۰. رامیار، محمود، (۱۳۶۲)، تاریخ قرآن، امیر کبیر، تهران.
۳۱. رضایی، رمضان؛ علی اکبری، پری ناز، (۱۳۸۹)، درآمدی بر واژه‌های دخیل در قرآن، سمت، تهران.
۳۲. رمضان عبدالتواب، (۱۳۶۷)، فقه اللغة و زبان شناسی عربی، ترجمه حمیدرضا شیخی، آستان قدس مشهد.
۳۳. رودیگر، رودیگر، (۱۳۸۲)، زبان‌های ایرانی باستان و ایرانی میانه، ترجمه آرمان بختیاری و دیگران، انتشارات ققنوس، چاپ اول، تهران

۳۴. سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن، (۱۴۰۳)، الدر المنثور في التفسیر المآثور، دارالفکر، بیروت.
۳۵. سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن، (۱۴۰۸)، الاتقان في علوم القرآن، دار الکتب العلمیه، بیروت.
۳۶. سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن، (۱۴۰۸)، المتوکلّی فیما ورد في القرآن باللغات، دار البلاغة، بیروت.
۳۷. سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن، (۱۴۰۸)، المهذب فیما وقع في القرآن من المعرب، دار لکتب، بیروت،
۳۸. سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن، (۱۹۹۸)، معترك الأقران في اعجاز القرآن. بیروت.
۳۹. سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن، المزهرة في علوم اللغة و انواعها. قاهره بی تا.
۴۰. شبستری، عبدالحسین، (۱۴۲۱)، أعلام القرآن، قم، دفتر نشر تبلیغات اسلامی.
۴۱. عریان، سعید، (۱۳۹۲)، فرهنگ پهلوی. انتشارات کتابخانه موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی تهران.
۴۲. علی‌هندی، شجاعت، (۱۳۸۷)، واژگان دخیل در آرای مستشرقان، کارشناسی ارشد، محمود طیب حسینی، دانشگاه جامعه المصطفی، گروه علوم قرآنی و حدیث، قم.
۴۳. معین، محمد (۱۳۵۰)، فرهنگ معین، امیر کبیر، تهران.
۴۴. نوبخت، حبیب‌الله، (۱۳۵۳)، دیوان دین در تفسیر قرآن مبین، اوزارت اطلاعات و جهانگردی، تهران.
۴۵. همایی، غلام‌علی، (۱۳۸۶)، مفردات قرآن مجید، مرکز جهانی علوم اسلامی، قم.

منابع انگلیسی

46. Ahlwardt. W., (1870), Diwans of the Six Ancient Arabic Poets, London.
47. Ahrens. K., (1930), "Christliches im Quran,"
48. _____., (1935), Muhammed ALS Religionsstifter, Leipzig.
49. Andrae. Tor. (1926), Der Ursprung des Islams and das Christentum, Upsala.
50. Barth. J., (1911), Sprachwissenschaft tithe Untersuchungen zum Semitischen, Leipzig.
51. ----- (1893), Etymologische Studien zurm Semitischen, Leipzig.
52. Bartholomae. C., (1904), Altiranisches Wörterbuch, Strassburg.
53. Bell. R., (1926), Origin of Islam in its Christian Environment, London.

54. Brockelmann. C., 1908, Grundriss der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen, 2 vols Berlin.
55. Brockelmann. GAL., (1937-1942). Supplementband. Leiden, 3 Bände.
56. Fischer. A., (1928), Glossar to Brünnow's Arabische Chrestomathie, Berlin.
57. Fraenkel. S., (1880), De Vocabulis in antiquis Arabum carminibus ET in Corano Peregrinis, Leiden.
58. _____ ., (1886), Die Aramäischen Fremdwörter im Arabischen, Leiden.
59. _____ ., "Miscellen zum Koran," ZDMG, Ivi, 71 ff.
60. Freytag. G., (1837), Lexicon Arabico-Latinum, 4 vols, Halle.
61. Geyer. R., (1921), "Zwei Gedichte von al-A'sha," in SBAW, Wien.
62. Grimme. H., (1912), "Über einige Klassen südarabischer Lehnwörter im Qoran." in ZA, xxvi.
63. Harris. Z. S., (1936), "Glossary of Phoenician," in his Grammar of the Phoenician Language, Philadelphia.
64. Herzfeld. E., (1924), Paikuli, Monument and Inscription, Berlin.
65. _____ ., (1893), Südarabische Chrestomathie, München.
66. Horn. P., (1893), Grundriss der neupersischen Etymologie, Strassburg.
67. Horowitz. J., (1923), Das koranische Paradies, Jerusalem.
68. _____ ., (1925), "Jewish Proper Names and Derivatives in the Koran," in the Hebrew Union College Annual, ii, Cincinnati.
69. _____ ., (1926), Koranische Untersuchungen, Berlin.
70. Hübschmann. H., "Die semitischen Lehnwörter im Altarmenischen," in ZDMG xlvi.
71. _____ ., (1897), Armenische Grammatik, Theil i, "Etymologie," Leipzig.
72. _____ ., (1895), Persische Studien, Strassburg. .
73. Lagarde. P., (1866), de, Gesammelte Abhandlungen, Leipzig.
74. _____ ., (1884), Persische Studien, Göttingen.
75. _____ ., (1877), Armenische Studien, Göttingen.
76. _____ ., (1889), Mittheilungen, iii, Göttingen.
77. _____ ., (1889), Übersicht fiber die Bildung der Nomina, Göttingen.
78. Mingana. A., (1927), "Syriac Influence on the Style of the Kur'an," in Rylands Bulletin.
79. Nöldeke. Th., (1860), Geschichte des Qorans, Göttingen.
80. _____ ., (1875), Mandäische Grammatik, Halle.
81. _____ ., (1910), Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft. Strassburg.
82. _____ ., (1892), Persische Studien, 2 vols.
83. _____ ., (1879), Geschichte der Perser and Araber zur Zeit der Sasaniden. Leiden.
84. _____ ., (1887), Die Ghassanischen Fürsten aus dem Hause Gafnas, Berlin.
85. _____ ., (1858), "Hatte Muhammed christliche Lehrer?" in ZDMG, xii.

86. Nöldeke, Th., (1909), *Geschichte des Qorans*, 2nd Ed, vol, I, Leipzig.
87. Nyberg, H. S., (1931), *Hilfsbuch des Pehleui, Glossar*, Uppsala.
88. _____ 1908. *Manichäische Studien*. St. Petersburg.
89. Šyast-ne-šāyast, 1930. Ed. with Glossary by Jehangir C. Tavadia. Hamburg.
90. Schulthess, Fr. 1903. *Lexicon Syropalcestinum*. Berlin.
91. Siddiqi, A. 1919. *Studien über die persischen Fremdwörter klassischen Arabisch*. Göttingen.
92. Spiegel, Fr. 1871-8. *Eranische Altertumskunde*, 3 vols. Leipzig.
93. _____ 1881. *Die altpersische Keilinschriften*. Leipzig.
94. _____ 1933. *The Jewish Foundation of Islam*. New York.
95. Vollers, K. 1896-7. "Beiträge zur Kenntniss der lebenden arabischen Sprache," in *ZDMG*, 1 and li.
96. Vullers, J. A. 1855. *Lexicon Persico-Latinum Etymologicum*, 2 vols. Bonn.
97. West, E. W. 1874. *Glossary and Index of Pahlavi Texts*. Bombay.
98. Zimmern, H. 1917. *Akkadische Fremdwörter ALS Beweis für babylonischen Kultureinfluss*. Leipzig.
99. Gerschevitch, Ilya. 1964. «Dialect Variation in Early Persian», in *Transactions of Philological Society*. PP. 1-29.
100. Hastings, James. 1963. (Editor). *Dictionary of Bible*. New York.
101. Henning, W. B. 1977. *Selected Papers. II*. Tehran, Bibliothèque Pahlavi, (Acta Iranica Series).
102. Jeffery, Arthur. 1957. «The Present Status of Qur'anic Studies», Report on Current Researches on Middle East-Washington, the Middle East Institution. .
103. Springer, A. 1952. «Foreign Words Occuring in the Qur'an,» in *JASB XXI*. PP. 104-114. .
104. Widengren, Geo. 1955. *Muhammad, the Apostle of God and his Ascension*. Upsala.
105. Zwettler, Michael. 1978. *The Oral Tradition of Classical Arabic Poetry: Tits Character and Implication*. Ohio University Press.
106. Hastings, James. 1963. (Editor). *Dictionary of Bible*. New York.
107. Henning, W. B. 1977. *Selected Papers. II*. Tehran, Bibliothèque Pahlavi, (Acta Iranica Series).
108. Jeffery, Arthur. 1957. «The Present Status of Qur'anic Studies», Report on Current Researches on Middle East-Washington, the Middle East Institution.
109. Hockett, Charles Francis. 1958. *A Course in Modern Linguistics*. New York, the Macmillan Co.
110. Widengren, Geo. 1955. *Muhammad, the Apostle of God and his Ascension*. Upsala.

نوع مقاله: پژوهشی
صفحات ۲۸۶ - ۲۶۳

جایگاه روایات تفسیری در التفسیر الوسیط للقرآن الکریم طنطاوی

محمد مقدم^۱

مرتضی ایروانی نجفی^۲

عباس اسماعیل زاده^۳

چکیده

این مقاله جایگاه روایات تفسیری را با روش توصیفی تحلیلی در جدیدترین تفسیر معاصر اهل سنت یعنی «التفسیر الوسیط للقرآن الکریم» از محمد سید طنطاوی عهده دار است. با این که روش تفسیری وی «اجتهادی» است ولی این روش مانع استفاده وی از روایات در فهم بهتر آیات نشد. در این نوشتار مباحث در سه محور سامان یافت محور اول: منابع روایات تفسیری؛ که بررسی ها بیانگر آن است که مفسر، تعصب خاصی به استفاده از منابع اهل سنت دارد. از روایات اهل بیت (ع) کمترین بهره را برده است. بیشتر مصادر وی بعد از صحاح، تفاسیر مهم هستند یعنی روایات را غیر مستقیم گزارش می کند. محور دوم: گونه های روایات تفسیری؛ که در ده محور تبیین شد. محور سوم: نقد روایات تفسیری؛ که مشخص شد، نقد هم سندی و هم متنی بوده که غالب نقد متنی است. و نقد سندی بر مبنای اطلاعات رجال شناسی مفسر نیست بلکه دیدگاه دیگران را بیان می کند. و روایات، بدون سند و غالباً به ذکر آخرین راوی اکتفاء شده است.

واژگان کلیدی

محمد سید طنطاوی، التفسیر الوسیط للقرآن الکریم، روایات تفسیری.

۱. دانشجوی دکترای علوم و قرآن و حدیث دانشگاه فردوسی مشهد.

Email: mtm1356@chmail.ir

۲. دانشیار گروه علوم و قرآن و حدیث دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول).

Email: iravany@um.ac.ir

۳. دانشیار گروه علوم و قرآن و حدیث دانشگاه فردوسی مشهد.

Email: esmaeelzadeh@um.ac.ir

پذیرش نهایی: ۱۳۹۸/۵/۱۳

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۲/۲۴

طرح مسأله

یکی از مباحث بسیار مهم که در زمینه تفسیر نقش کلیدی ایفا می‌کند، آگاهی به نقش روایات تفسیری است؛ زیرا روایات از یک سو منبعی بسیار مهم در تفسیر قرآن و از سوی دیگر، بیان‌کننده قواعد تفسیر، مبادی و مبانی آن است، به نوعی می‌توان گفت هر آنچه از میراث غنی قرآنی به ما رسیده، غالباً از برکت این روایات است؛ برخی درباره معرفتی قرآن مطابق شأن این کتاب عظیم؛ بخشی در زمینه بیان معیار تفسیر صحیح قرآن و دسته دیگر، بیان‌کننده بطون و تاویل آیات است و در نهایت، حجم زیادی از روایات تفسیری مباحث قرآن کریم هستند.

هر چند در باب روایات تفسیری کوششی تام و دقیق صورت نگرفته؛ اما آنچه مسلم است با حجم عظیمی از روایات و روایت‌گونه‌ها، در عرصه تفسیر مواجه هستیم. آثار بسیاری با رویکرد تفسیر روایی در میان فریقین به وجود آمده است، که نیاز دارد به واکاوی مجدد و بررسی روایات بکاربرده شده در این تفاسیر با روایات دیگر، و کشف روایات متعارض و بدون اعتبار، آثاری همچون تفسیر جامع البیان، الدرالمثور و... در میان اهل سنت و نورالثقلین، البرهان و... در میان اهل تشیع از جایگاه بالایی برخوردارند و محل رجوع مفسران بعد نیز قرار گرفته‌اند. صرف نظر از تفاسیر روایی، از قرن چهارم به بعد شاهد تغییر رویکرد علماء در نگارش تفسیر هستیم، تفسیر اجتهادی جایگزین تفسیر روایی شد هر چند تفاسیر دیگری با روش و صبغه روایی در قرن پنجم به بعد به نگارش در آمد مانند شواهد التنزیل حاکم حسکانی و در قرن هشتم؛ مانند تفسیر القرآن العظیم ابن کثیر قرشی که به قول ذهبی پس از تفسیر طبری نخستین تفسیر ماثور است (ذهبی، ۱۳۹۶، ج ۱، ص ۱۷۴). اما وجه غالب تا قرن معاصر با تفسیر اجتهادی است.

ولی در تفاسیر اجتهادی، روایت دیگر تنها منبع مفسر در تفسیر آیات نیست، بلکه در کنار دیگر منابع همچون آیات قرآن، ادبیات عربی و... قرار دارد، اما این که آیا میزان استفاده تمام مفسران به این سبک از روایات تفسیری به یک میزان بوده است و یا اینکه برخی تفاسیر روایی، روایت را با سند آن ذکر کرده‌اند و یا متن روایات را مورد تحلیل و نقد هم قرار داده‌اند یا خیر؟ این پرسش‌هایی است که در برابر تمام تفاسیر اجتهادی مطرح

می شود. در میان تفاسیر اجتهادی معاصر که جزء جدیدترین تفسیر اهل سنت به نگارش در آمده «تفسیر الوسیط للقرآن الکریم» اثر «محمد سید طنطاوی» است، در آن روایات سهم بسزایی در تفسیر آیات داشته مفسر تلاش کرده رویکرد جدید به روایات داشته باشد؛ چون در این تفسیر برخلاف تفسیر های روایی پیشین که غالباً روایات مرتبط به آیات را ذیل آن ها می نگاشتند، بی آن که ارتباط آیه با روایات را تبیین کنند. اما او پیش از ذکر روایات، تفسیری نسبتاً مجمل از آیات با محوریت روش قرآن به قرآن ارائه و آنگاه روایات مرتبط را ذکر کرده و سپس کوشیده است با روش عقلی میان آیات و روایات توافق و هماهنگی ایجاد کند؛ بنابراین این اثر، تفسیر روایی صرف و یا قرآن به قرآن محض نیست بلکه با بهره گیری چشمگیر از روایات در کنار تفسیر قرآن به قرآن، یک تفسیر «عقلی و اجتهادی» است. و او سعی دارد روایات را به عنوان وحی بیانی در کنار وحی قرآنی بداند. حال در این مقاله ابتدا می خواهیم منابع و مصادر روایی و سپس جایگاه روایات را در این تفسیر مورد مذاقه قرار دهیم؛ تا مشخص شود منابع روایی وی کدام است؟ نحوه استفاده مفسر از روایات چگونه بوده؟ و آیا به ارزشیابی روایات نیز پرداخته است یا خیر؟

۱- معرفی اجمالی طنطاوی

محمد سید طنطاوی، مفسر شافعی مذهب دوره معاصر که نسب وی با چندین واسطه به علی (ع) می رسد. (بی آزار شیرازی، ۱۳۸۰، ص ۷) در روستای سلیم شرقی استان سوهاج مصر متولد شد. تا سنین نوجوانی در زادگاه خود به کسب علم پرداخت. برای ادامه تحصیل به مدرسه دینی اسکندریه و سپس در دانشکده اصول دین دانشگاه الازهر پذیرفته شد بعد از چندین سال تحصیل و پژوهش در مسائل علوم دینی، از این دانشکده فارغ التحصیل، و به عنوان مدرس در همان دانشگاه پذیرفته شد، سپس با اخذ درجه دکترا در رشته تفسیر و حدیث به عنوان رئیس این دانشکده تعیین و بعد از چندی به عنوان رئیس دانشگاه مطالعات اسلامی و عربی در شهر «بنین» انتخاب و سپس به عنوان مفتی جمهوری عربی مصر شد در سال ۱۹۹۶م پس از وفات شیخ جاد الحق علی، به عنوان شیخ الازهر منصوب گردید، او یکی از اعضای مهم مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی بود (آذرشب، ۱۳۸۳، ص ۱۸۰). اجازه نام نویسی به دانشجویان شیعه در دانشگاه الازهر در زمان ریاست وی

صادر گردید (اخبارالملل، ۱۳۸۷، ص ۵۷). سرانجام بعد از سال‌ها تدریس و تحقیق و تألیف در سن ۸۱ سالگی، در ۱۰ مارس ۲۰۱۰م که برای دریافت «جایزه جهانی خدمت به اسلام ملک فیصل» به ریاض سفر کرده بود، به علت سکته قلبی دیده از جهان فرو بست و در قبرستان بقیع به خاک سپرده شد.^۱

اما چیزی که در طی سال‌های پایانی زندگی، چهره او را در نزد افکار عمومی و بسیاری از اهل علم - ویژه فقهای تسنن و تشیع - مخدوش، و بحث و جدل‌های فراوانی را به وجود آورد؛ اولاً فتاوی وی بود. من باب نمونه: او پس از ممنوع شدن حجاب اسلامی در مدارس فرانسه طی فتوایی به دختران اجازه داد تا بتوانند بدون حجاب در کلاس‌های درس حضور یابند. یا مجاز دانستن سقط جنین را برای زنان قربانی تجاوز جنسی و... بود. ثانیاً اقدامات سیاسی وی در راستای سیاست‌های دولت «حسنى مبارک» و مواضع طنطاوی در حمایت از سیاست‌های رژیم مصر درباره اسرائیل و پروژه صلح خاورمیانه، ایراد سخنانی علیه سیاست‌های ایران، در مواجهه با اسرائیل و دست دادن با رئیس‌جمهور اسرائیل بود که واکنش‌های زیادی را در مصر و کشورهای اسلامی برانگیخت.^۲

۲- نگاه مختصر به تفسیر الوسيط

مهمترین آثار طنطاوی تفسیری است جامع به زبان عربی در پانزده جلد به نام «التفسير الوسيط للقرآن الکریم» که دارای نثری روان و قابل فهم دارد و آیات را بصورت ترتیبی تفسیر کرده و معتقد است قرآن از سنت و حدیث جدا نیست و در کنار جنبه تحلیلی و اجتهادی، از روایات پیامبر (ص) بخصوص از احادیثی که غالباً در صحاح سته و تفاسیر مهم آمده، استفاده می‌نماید. و می‌کوشد تفسیری علمی، تحقیقی پیراسته از سخنان و قصص ضعیف و باطل ارائه دهد و در مقدمه این تفسیر متذکر می‌شود: (أقدم لک تفسیراً علمياً و محرراً من الأقوال الضعیفة و...) بر همین اساس از نقل و استشهاد به اسرائیلیات اجتناب و آیات مربوطه را به گونه‌ای تفسیر می‌نماید که نیازی به ذکر این گونه قصص موهن و بی‌اساس نباشد (طنطاوی، ۱۳۹۷، ج ۱، ص ۹).

1. <http://www.bashgah.net/fa/category/show/72418>

2. <http://www.asriran.com/fa/news/103824>

نگارش این تفسیر بر اساس تاریخی که در پایان برخی مجلات ثبت شده پانزده سال به طول انجامید؛ یعنی از سال ۱۹۷۱م، در قاهر شروع (همان، ج ۲، ص ۵) و به سال ۱۹۸۶م، در اسکندریه به اتمام رسید. (همان، ج ۱۴، ص ۸) دارای یک مقدمه مختصر که در آن به اهمیت و فضایل قرآن، هدف نزول، فضیلت قاری و... اشاره شده است. (همان، ج ۱، ص ۵) این تفسیر بیش از هفت هزار صفحه دارد. که جلد اول تا پنجم به سال ۱۹۹۷م، و جلد ششم تا آخر به سال ۱۹۹۹م، برای اولین بار توسط «دار نهضة مصر للطباعة و النشر و التوزیع» منتشر شد. (همان، ۱/۱) و در پایان هر سوره، فهرستی از آیات و صفحات را به شکل خلاقانه بصورت زیر طراحی کرده یعنی چند کلمه از ابتدای آیه، سپس شماره آیه و در پی آن شماره صفحه را بیان می کند. بعنوان مثال «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا» ۲۸۶۶۵۸ یعنی آیه ی ۲۸۶، صفحه ۶۵۸ (همان، ج ۱، ص ۶۷۱).

۳- آثار و تالیفات طنطاوی

طنطاوی در علوم مختلف، تبحر و تخصص داشت. تسلط بر آن باعث شد تا در زمینه های مختلف به نگارش بپردازد آثار او را می توان به سه دسته تقسیم کرد.

الف) آثار قرآن پژوهی: التفسیر الوسیط للقرآن الکریم، معجم اعراب الفاظ القرآن الکریم، بنو إسرائيل فی القرآن الکریم، القصه فی القرآن الکریم، المنهج القرآنی فی بناء المجتمع، التحدی فی القرآن الکریم.

ب) آثار فقهی: الفقه المیسر، معاملات البنوک، الاجتهاد فی الأحکام الشرعیه، أحكام الحج والعمره، الحکم الشرعی فی أحداث الخلیج، فتاوی شرعیه.

ج) آثار دیگر: العقیده والأخلاق، المرأة فی الإسلام، الدعاء، السرایا الحریبه فی العهد النبوی، تنظیم الأسره، آداب الحوار فی الإسلام.

۴- منابع روایی الوسیط

بحث از منابع روایی، که در کتب علوم قرآن با عناوین «مآخذ یا مصادر روایی» نیز از آن یاد شده، یکی از مباحث مهم روش شناسی تفسیر می باشد. توجه بر این منبع، سابقه ای بس طولانی دارد و اصولاً همزمان با نزول قرآن مطرح بود. ولی تدوین آن به صورت مستقل در زمان های متأخر صورت پذیرفت. از نظر اکثر مفسران معیار پذیرش یک منبع به

عنوان «منبع تفسیر قرآن» این است که اعتبار و حجیت آن به اثبات رسیده باشد. (خویی، ۱۳۶۷، ص ۳۹۷) پس نکته مهمی که در تالیف هر تفسیری باید مورد توجه قرار گیرد، استفاده از منابع معتبر و متنوع است؛ چراکه غنای یک تفسیر ارتباط مستقیم به غنای منابع آن دارد. و نیز معرفی منابع هر تفسیر نه تنها در شناخت روش هر مفسر دارای اهمیت است بلکه، بیانگر بینش مفسر و محتوای علمی تفسیر می باشد. بیان این مسأله به میزان تأثیر پذیری مفسر از مفسران قبلی، و شخصیت علمی صاحب تفسیر رهنمون و میزان وابستگی و تقلید یا استقلال مفسر از دیگر مفسران را آشکار می سازد.

طنطاوی به نکته فوق اهتمام ویژه داشته (طنطاوی، ۱۹۹۷، ج ۱، ص ۹) و تعلق خاطر خود را در بهره مندی از منابع روایی - آن گونه که در نمودارهای می بینید - مشخص کرده است. او در این تفسیر از مصادر و منابع روایی زیادی بهره گرفته است. با مطالعه یک سوم از الوسیط، شاهد ارجاعات و استنادات حدیثی متعددی هستیم؛ ولی نقدی که می شود بر او وارد کرد:

اولاً: در بهره مندی از منابع و مصادر، فقط منابع اهل سنت مورد توجه ایشان بوده به صراحت می توان گفت از منابع غنی و گسترده روایی امامیه ویژه دریای علوم ائمه (ع) کمترین بهره را برده است. در حالی که عالم هم عصر وی یعنی شیخ محمود شلتوت (رییس الازهر) تفسیر مجمع البیان طبرسی را ستوده و از آن برترین تفسیر یاد کرده و مقدمه ای بر آن نوشته است. (رساله الاسلام، ۲۰۰۸، ص ۹۳) شاید این نشان از تعصبات مذهبی و یا عدم اشراف و آگاهی طنطاوی بر دیدگاه های عمیق تفسیری مفسران و منابع ارزشمند حدیثی شیعه باشد.

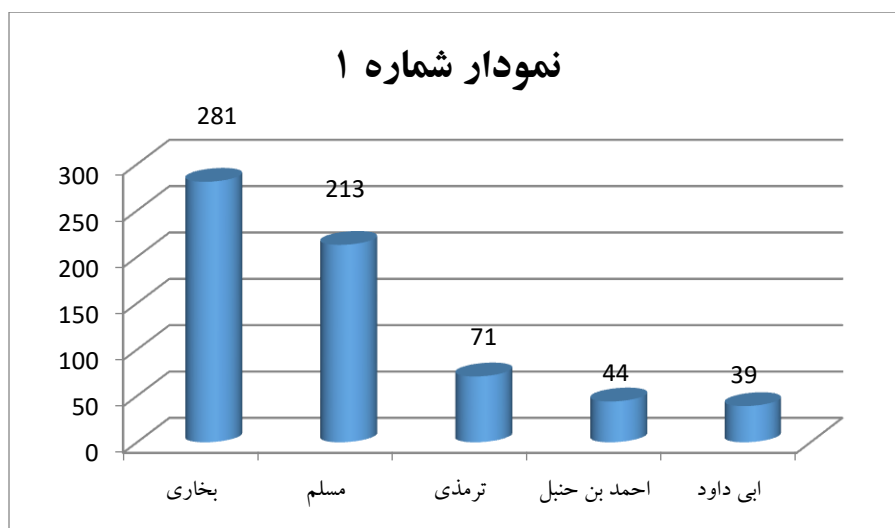
ثانیاً: در نقل روایت گاهی نام منبع آن را ذکر نکرده و نیز اقوالی می آورد که راوی (منبع) آن مجهول و با لفظ «قیل» آمده (همان، ص ۳۰) شاید دلیلش شهرت حدیث یا اصل شمردن متن و فرع دانستن گوینده آن باشد. و نیز روایات با حذف سند و تنها با ذکر چند نفر از آخر سلسله راویان، بیان کرده است. (همان، ص ۲۰) و از این رو دسترسی به مصادر آن آسان نیست. شاید علت آن رعایت اختصار باشد. برخی از روایات بدون سند در «الوسیط» این گونه آمده است: روی عن ائمتنا (همان، ج ۳، ص ۴۱۰) قال بعضی العلماء

(همان، ج ۱۰، ص ۳۱۹)، قد روی فی اخبارنا (همان، ج ۱۱، ص ۲۶۴)، فی قرائته اصحابنا (همان، ج ۲، ص ۱۴۲).

او گاهی برای راهنمایی و مطالعه بیشتر خواننده به منابع غیر نیز ارجاع می دهد. مثلا در تفسیر آیه (فیه شفاءٌ للناس) (نحل/ ۱۶) در فاید عسل به کتاب طب الحدیث از دکتر عبد العزیز اسماعیل ارجاع می دهد (همان، ج ۶، ص ۲۵۴) بر این اساس او در جهت دستیابی به حدیث، یا مستقیما به منبع اصلی مراجعه کرده و حدیث را از آن استخراج می نماید؛ یا به صورت غیر مستقیم از منابع فرعی یعنی از تفاسیر نقل قول می کند. که به هر یک اشاره می گردد.

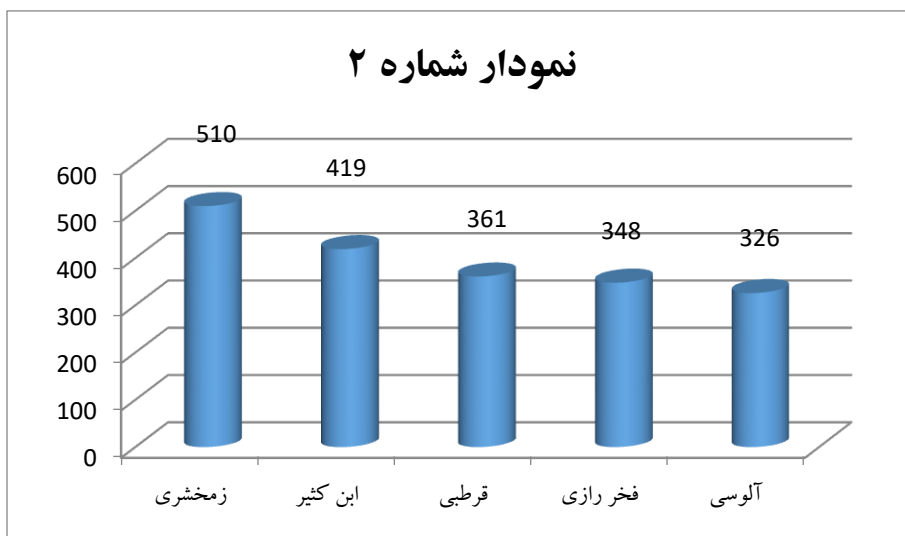
۴-۱- منابع اصلی روایی

مفسر الوسیط بیشترین بهره را از روایات برده و در این تفسیر کمتر صفحه ای یافت می شود که حداقل یک حدیث در آن نباشد. و شواهد حاکی از آن است که، صحاح سته اولین و مهمترین منبع و ماخذ روایی وی به شمار می آید. چرا که با جستجو در پنج جزء اول الوسیط بنا بر اولویت به ترتیب کثرت نقل، حدود دویست وهشتاد و یک روایت از صحیح بخاری، بالغ بر دویست و سیزده روایت از صحیح مسلم، و هفتاد و یک روایت از سنن ترمذی، همچنین بیش از چهل و چهار روایت از سنن احمد ابن حنبل و حدود سی و نه روایت از سنن ابی داود نقل نموده است. (نمودار شماره ۱)



۴-۲- منابع فرعی روایی

طنطاوی گاهی روایت را نقل قول از تفاسیر مهم اهل سنت بیان می‌کند که به ترتیب کثرت نقل در پنج جزء اول؛ بیش از پانصد و ده حدیث از کشاف زمخشری، بالغ بر چهار صد و نوزده روایت از تفسیر ابن کثیر، حدود سیصد و شصت و یک روایت از تفسیر قرطبی، و سیصد و چهل و هشت روایت از فخر رازی، حدود سیصد و بیست و شش روایت از تفسیر آلوسی نقل کرده است. و بیشترین روایت از لحاظ موضوع به ترتیب؛ روایات تفسیری سپس روایات فقهی، بیان سبب النزول آیات و در درجه بعد بیان فضایل سور می‌باشد. او علاوه بر نقل احادیث پیامبر (ص) از اقوال صحابه همچون ابن عباس، ابوهریره و... و تابعین همچون عکرمه و... نیز به فراخور بحث نقل کرده است (نمودار شماره ۲).



۵- جایگاه سنت در تفسیر الوسيط

سنت یکی از منابع مشترک میان مسلمانان در معرفت دینی است. اما در تعریف آن اختلاف وجود دارد، از نظر امامیه قول، فعل و تقریر معصوم (حکیم، ۱۹۶۳، ص ۱۴۷) و عامه آن را محدود به پیامبر (ص)، صحابه می‌دانند. (شحاته، ۱۳۹۴، ص ۱۶۹) لذا همه مسلمانان آن را یکی از منابع مهم تفسیر دانسته در اهمیت و جایگاه آن در تفسیر سخن بسیار گفته اند. به عنوان مثال، احمد بن حنبل می‌نویسد: «سنت قرآن را تفسیر می‌کند و دلیل قرآن

است» (ابن حنبل، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۲۳۴).

با این که روش تفسیری طنطاوی اجتهادی است و روش قرآن به قرآن را نیز مورد تاکید قرار داده. (طنطاوی، ۱۹۹۷، ج ۱، ص ۹) اما تفسیر «قرآن به سنت» را نیز نادیده نگرفته است، آن را به عنوان وحی بیانی در کنار وحی قرآنی دانسته و رجوع به آن را از صحیح ترین نوع تفسیر بعد از قرآن می داند و می گوید: (فعلیک بالسنه فإنها شارح للقرآن و موضحة له) (بر توست به پاس داشتن سنت چرا که شارح قرآن و بیان کننده آن است) و در تایید نظر خود حدیثی از پیامبر (ص) می آورد که فرمود: «ألا إني أوتيت القرآن و مثله معه»، یعنی «السنه». (همان، ۱۵۹/۸) و یا حدیث مجاهد از پیامبر (ص) که می فرماید: «اگر بعد از رحلت پیامبر (ص) اختلافی پیش آمد بعد از قرآن، به سنت مراجعه کنید». را قول «صحیح» دانسته و در جایی جای این تفسیر بر آن تاکید دارد (همان، ۱۹۲/۳). طنطاوی پس از اقوال پیامبر (ص) سخنان صحابه و ویژه کبار آنان را بهترین دلیل بر تفسیر دانسته؛ چرا که آنان به قرآن نزول آگاه هستند، سپس رجوع به اقوال سلف صالح را در مراتب بعدی می داند (همان، ۱۰/۱).

۶- موارد بهره گیری از روایات در تفسیر الوسیط

طنطاوی به وفور از روایات استفاده کرده است. به این صورت که ابتدا برداشت خود را از ظاهر آیه با تکیه بر قرائنی از خود آیات، ذکر، سپس تلاش می کند با روش عقلی و اجتهادی میان آیات و روایات هماهنگی و ارتباط ایجاد کند. موارد کاربرد روایات در تفسیر الوسیط عبارت است از:

۶-۱- استفاده از روایات برای تبیین قصص

یکی از روشهای خداوند برای هدایت گری، بیان قصص گذشتگان در قرآن است. استفاده از داستان گویی برای تبلیغ، به علت علاقه اکثر مردم به بیان داستان، بسیار موثر است. بر همین اساس بخش قابل توجهی از آیات قرآن به بیان قصص گذشتگان اختصاص دارد، از این رو بدیهی است که روایات مرتبط با آن نیز قابل بررسی است. ولی شاید بتوان گفت که احتمال جعل روایات قصص به دلایلی بیش از بقیه آیات است: الف. چون قرآن بسیاری از حقایق را از طریق قصص بازگو کرده (النمل/۷۶) و قبول

حقیقت برای برخی مشکل بوده است. و از این رو از طریق جعل این گونه روایات در جهت مخالفت با قرآن حرکت کرده اند (مطهری، ۱۳۷۴، ص ۱۲۱). مثلاً برخی افراد تازه مسلمان که در ابتدا یهودی بوده و پس از مسلمان شدن نیز در جهت منافع آنان حرکت کرده اند، در راستای ترویج عقاید خاص خود و با این پیش فرض های منفی، وارد حیطه تفسیر قرآن شدند و حتی از طرف افرادی چون معاویه، دستور داستان سرایی را رسماً دریافت کرده اند (ابن حجر، ۵/۴۸۳). مانند کعب الاحبار کار را به جایی رساند که صحابه بزرگ پیامبر (ص) نیز لب به اعتراض گشودند (مسعودی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۳۴۰).

ب. به نظر می رسد علت اصلی جعل در روایات (مانند روایات قصص) که صاحب المیزان نیز به آن تاکید داشته (طباطبایی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۲۷۳) و در تفسیر الوسیط نیز نمود آشکار دارد عدم بهره گیری از معصومان (ع) در تفسیر قرآن است. چرا که با بررسی احادیث منقول از کبار صحابه در پنج جزء اول «الوسیط» از ابوبکر ۳۵، از عمر ۴۸، و از علی (ع) ۱۴ روایت بیان شده و مقایسه آن با صغار صحابه مطلب عجیبی می بینی چرا که فقط از عایشه ۸۱ و از ابوهریره ۶۲ روایت بیان شده و عجیب تر از آن احادیث نقل شده از امام حسن (ع) به سه نمی رسد. و از امام حسین (ع) نیز چیزی که قابل ذکر باشد روایت نشده است.

طنطاوی نیز به علت اهمیت قصه در قرآن کتاب مستقلی به نام «القصه فی القرآن الکریم» نگاشته است. و او در تبیین قصص قرآنی از روایات تفسیری نیز بهره می گیرد، نمونه هایی از آن را در ادامه بیان می کنیم:

الف: در ذیل آیه «وَقَالَ يَا بَنِيَّ لَا تَدْخُلُوا مِنِّي بَابٍ وَاحِدٍ وَاذْخُلُوا و...» (یوسف/۶۷) طنطاوی داستان حضرت یعقوب (ع) و علت درخواست از فرزندان که از یک در وارد نشوند، دو قول آورده است:

نخست: چون فرزندان او صاحب جمال بودند از چشم زخم بر آن ها می ترسید.
دوم: ممکن بود، وارد شدن دسته جمعی آنها از یک در و حرکت گروهی آنان، حسد حسودان را برانگیزد، و نسبت به آنها نزد دستگاه حکومت سعایت کنند، و آنها را به عنوان یک جمعیت بیگانه که قصد خرابکاری دارند مورد سوء ظن قرار داده زندانی کنند.

صاحبان این قول اصل وجود چشم زخم را انکار کرده اند.

طنطاوی با تایید قول اول آن را مستند می کند به روایتی از پیامبر (ص) که می فرماید: «چشم زخم حق و توسل به دعا برای دفع آن نیز حق است» (طنطاوی، ۱۹۹۷، ج ۷، ص ۳۹۲).

ب: در ذیل آیه (وَ لَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَانَ وَ أَلْقَيْنَا عَلَى كُرْسِيِّهِ جَسَداً...) (ص/۳۴) «ما سلیمان را آزمودیم و بر کرسی او جسدی افکندیم، سپس به درگاه خداوند انابه کرد». در تفاسیر داستان سلیمان (ع) را با اشکال متفاوت روایت کرده اند. به عنوان نمونه در تفسیر «در المنثور» آمده است: روزی سلیمان گفت: امشب با صد نفر از زنان خود جماع می کنم تا از هر یک از آنها پسری شجاع برایم متولد شود و در راه خدا جهاد کند، و در کلام خود ان شاء الله نگفتم، و در نتیجه هیچ یک از همسرانش باردار نشدند، مگر یک نفر که فرزندی ناقص زایید و سلیمان او را بسیار دوست می داشت و بدین جهت او را نزد یکی از جنیان پنهان کرد. تا اینکه دست ملک الموت او را گرفته قبض روح کرد و جسدش را بر تخت سلیمان انداخت (سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۵، ص ۳۰۹).

طنطاوی با دلایل محکم تفسیر فوق را رد نموده و آن را این گونه بیان می کند: «سلیمان (ع) آرزو داشت فرزندان برومند شجاعی نصیبش شود که در اداره کشور و جهاد با دشمن به او کمک کنند، او دارای همسران متعدد بود با خود گفت: من با آنها همبستر می شوم تا فرزندان متعددی نصیبم گردد، و به اهداف من کمک کنند، ولی چون در اینجا غفلت کرد و انشاء الله نگفتم در آن زمان هیچ فرزندی از همسرانش تولد نیافت، جز فرزندی ناقص الخلقه، همچون جسدی بی روح که آن را آوردند و بر کرسی او افکندند! سلیمان سخت در فکر فرو رفت، و ناراحت شد که چرا یک لحظه از خدا غفلت کرده، و بر نیروی خودش تکیه کرده است، توبه کرد و به درگاه خدا بازگشت». و در ادامه طنطاوی علت انتخاب این داستان را مستند می کند به حدیثی از ابی هریره: (فوالذی نفس محمد بیده لو قال إن شاء الله لجاهدوا فرسانا) (قسم به کسی که جان محمد به دست اوست، اگر سلیمان (ع) إن شاء الله را می گفت خداوند فرزندان جنگ آور به او می داد (طنطاوی، ۱۹۹۷، ج ۱۲، ص ۱۶۱).

ج): آیه ۸۴ سوره انبیاء (وَآتَيْنَاهُ أَهْلَهُ وَمِثْلَهُمْ مَعَهُمْ ..) طنطاوی ذیل این آیه به داستان پیروزی حضرت ایوب (ع) بر مشکلات، و بدست آوردن مواهب از دست رفته تاکید، و آن را مستند می کند به حدیث پیامبر (ص) که فرمود: «رد الله امرأته إليه، و زاد فی شبابها، حتی ولدت له ستا و عشرین ذکرا» (خداوند زنان او را به وی برگرداند آنان جوانانی متولد کردند که تعداد آن ها را به شصت فرزند ذکر کرده اند) (طنطاوی، ۱۹۹۷، ج ۹، ص ۲۴۲).

در نمونه های فوق شاید روایت به شرح مستقیم داستان نپرداخته بلکه به فهم درست داستان کمک کرده و جهت دهی صحیح برای جریان مورد نظر را ارائه داده است.

۶-۲- استفاده از روایات جهت بیان سبب نزول آیات

بسیاری از احادیث بیانگر اسباب نزول آیات قرآن است؛ یعنی زمان و مکان و یا واقعه ای که در طی آن یا پس از آن، آیه ای نازل شده است را بیان می کند که غالباً در روشن ساختن مفاد آیه تاثیر بسزایی دارد (معرفت، ۱۴۱۸، ص ۶۳). در تفسیر الوسیط به لحاظ کثرت کاربرد احادیث، روایات سبب نزول رتبه سوم را بعد از روایات تفسیری و روایات فقهی دارد؛ به عقیده طنطاوی سبب نزول مطرح شده برای آیات را در صورت داشتن روایات معتبر باید پذیرد (طنطاوی، ۱۹۹۷، ج ۱۱، ص ۲۰۸). در حالی که گاهی وی عملاً بر آن پایبند نبوده چرا که با وجود روایات معتبر در مورد شان نزول بعضی آیات، آنها را ضعیف می شمارد. مانند آیه «ولایت» و.. که در ادامه به آن خواهیم پرداخت.

با تفحص در پنج جزء اول این تفسیر حدود دویست چهل هشت روایت درباب اسباب نزول آمده است که در اکثر آنها دیدگاه وی به «عموم اللفظ لا بخصوص السبب» است (همان، ۶۳۰/۱). یعنی خطابات قرآن شامل جمیع مکلفین بوده و شامل عده خاص نمی شود. البته در موارد اندک آن را قضیه شخصی بیان کرده (همان، ج ۱۰، ص ۸۸) و گاهی نیز سبب نزول را نپذیرفته و آن را رد می نماید. (همان، ۵۲۳/۱۵)

۶-۲-۱- مواردی که اسباب نزول را به عنوان قضیه شخصی می پذیرد.

او شان نزول آیه «وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِداً ضُرَّاراً» را طبق روایتی از پیامبر (ص) شخص «أبو عامر الراهب» بیان می کند که برای تحقق بخشیدن به نقشه های شوم خود یعنی کشتن پیامبر (ص) اقدام به ساختن مسجدی در مدینه کردند که بعدها به نام مسجد ضرار

معروف شد. (همان، ج ۶، ص ۴۰۲)

و نیز سبب نزول آیه افک «إِنَّ الَّذِينَ جَاءُوا بِالْإِفْكِ...» را در مورد شخص عایشه دانسته زمانی که به او تهمت زنا زدند، سپس داستان را در قالب حدیثی از صحیحین کاملاً شرح می دهد. (همان، ج ۱۰، ص ۹۳)

۶-۲-۲- مواردی که اسباب نزول را مخصص نمی داند.

صاحب الوسیط به استناد اخبار وارده از عامه بیان می نماید اگر چه آیه «الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ أَمْوَالَهُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ...» (بقره/۲۷۴) در مدح علی (ع) نازل شده زمانی که حضرت فقط چهار درهم داشت یکی را شب و یکی را روز، یکی را سرّی و یکی را علنی انفاق داد، ولی فقط در آن مخصص ندانسته و شامل هر کس در هر زمان که مالش را در راه خدا انفاق کند می داند (همان، ج ۱، ص ۶۳۰)

و نیز او در ذیل آیه «إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ...» (بقره/۱۷۴) می گوید: اگر چه شان نزول در مورد اهل کتاب است که بشارت کتب انبیاء خود را در مورد بعثت پیغمبر اسلام کتمان نمودند. ولی آن را مورد مخصص ندانسته و شامل هر کسی می داند که، اوامر و نواهی را که خداوند در کتب آسمانی بر انبیاء خود نازل فرموده کتمان کنند. (همان، ج ۳، ص ۱۸۸)

۶-۲-۳- مفسر در مواردی شان نزول را نمی پذیرد.

بعضی مفسران شان نزول آیه «وَمِنْهُمْ مَنْ عَاهَدَ اللَّهُ لَئِنْ آتَانَا...» (توبه/۷۵) (و از آنان کسانی هستند که با خدا عهد بستند اگر از فضل خویش بر ما عطا کند حتما صدقه می دهیم) را در مورد «ثعلبه بن حاطب» که فردی فقیر ولی اهل عبادت بود وقتی که پیامبر (ص) در حق او دعا کرد ثروتمند شد، سپس مرتد شده از دادن زکات مالش سرباز زد بیان می کنند. ولی طنطاوی داستان فوق را در مورد او رد کرده می گوید: سند حدیثی که بعضی علما این آیه را در مورد حاطب می دانند ضعیف است. سپس آن را با استناد به حدیثی در شان عده ای از منافقین معاصر زمان پیامبر (ص) می داند که با پیامبر پیمان بستند ولی نقض پیمان کردند. (طنطاوی، ۱۳۹۷، ج ۶، ص ۳۵۸)

۶-۳- استفاده از روایات جهت تایید و یا تقویت اقوال تفسیری

از دیگر کاربردهای روایات در الوسیط استفاده از آن برای تایید و یا تقویت قول

خود یا اقوال دیگران است چرا که گاهی آراء متعدد بوده و هدف ترجیح یا گزینش یکی بر دیگری است که حدیث را به عنوان شاهد می آورند. به عنوان نمونه طنطاوی در تفسیر آیه «اهدانا الصراطَ الْمُسْتَقِيمَ» (حمد/۶) صراط را به معنی اسلام تفسیر نموده است و در تایید نظر خود آن را استناد می کند به حدیثی از پیامبر (ص) که فرمود: «الصَّراطُ الْمُسْتَقِيمُ هو صراط الإسلام». (همان، ۱/۲۴)

یا اینکه او در ذیل آیه ۳ سوره حج «الحج الاکبر» تعابیر متعددی از مفسران بیان می کند، سپس قول کسی که آن را به معنی «روز قربان» آورده را برمی گزیند و علت آن را این گونه بیان می کند: (و الصواب أن المراد بيوم الحج الأكبر يوم النحر، لأنه ثبت في الصحيحين) (منظور از حج اکبر «روز قربان» است چون در صحیحین آمده است). (همان، ج ۶، ص ۲۰۲)

۶-۴- استفاده از روایات جهت نقد اقوال تفسیری

طنطاوی جزء مفسرانی است که به وفور با ابزار روایات به بررسی و نقد آراء و اقوال مفسران می پردازد به عنوان نمونه:

۱- ذیل آیه «وَظَنَّ دَاوُدُ أَنَّمَا فَتَنَّاهُ فَاسْتَغْفَرَ رَبَّهُ وَخَرَّ رَاكِعًا» (ص/۲۴) قرآن ماجرای را که در یک دادرسی برای داود پیش آمد شرح می دهد، که او عجله کرد و پیش از آنکه از طرف مقابل توضیحی بخواهد داوری نمود ولی درباره حقیقت جریانی که این آیه پیرامون آن وارد شده سوء تعبیرهای مختلفی از جانب بعضی مفسران بزرگ همچون زمخشری (کشاف، ۴/۸۰) و «ابو حیان» (بحرالمحیط، ۱۴۲۰، ج ۵، ص ۵۶) ارائه شده است. یکی از اقوال زشت و زنده؛ عشق داود به همسر اوریا است - که باعث شد اوریا به دستور آن حضرت به جنگ فرستاده و در پیشاپیش تابوت عهد، به پیکار پردازد تا زمینه کشته شدن او فراهم شده، با همسر او ازدواج کند. و حاصل آن حضرت سلیمان می باشد - طنطاوی با سه دلیل اقوال فوق را تخطئه و رد می کند. اولاً این داستان خلاف عصمت انبیاء است. ثانیاً با روایات صحیح ذیل در تضاد است؛ پیامبر (ص) از حضرت داود با عبارت: «کان أعبد البشر» یاد می کرد. (طنطاوی، ۱۳۹۷، ج ۱۲، ص ۱۵۰) و نیز از علی (ع) که می فرماید: (هر کس داستان داود را آن گونه که قصه پردازان می گویند بیان کند - داود مرتکب زنا شده است - صد و

شصت شلاق بزیند). (همان/۱۵۳) ثالثاً: از نظر عقلی صحیح نیست که خداوند در ابتدای سوره ص، داود را با عبارت (به او حکمت دادیم) مدح و سپس در همان سوره او را مذمت نماید و قبیح تر از آن حضرت سلیمان (ع) حاصل آن ازدواج باشد. او در ادامه، اقوال مفسرانی که در ساختگی بودن آن با او هم عقیده اند را بیان کرده از جمله نظر «ابن کثیر» که معتقد است آن از اسرائیلیات است و روایات آن را تایید نمی کند. «سیوطی» می گوید: در سند این داستان ها فردی به نام «الرقاشی» است که او ضعیف می باشد. و در پایان طنطاوی با قید «نهایت» فاسد و باطل بودن این اقوال، تاکید می نماید. (همان/۱۵۲)

۲- در ذیل آیه «رُدُّوْهَا عَلَیَّ فَطَفِقَ مَسْحًا بِالسُّوقِ وَ الْأَعْنَاقِ» (ص/۳۳) داستان از «تفسیر کشف» (زمخشری، ۱۴۱۴، ج ۴، ص ۹۱) این گونه بیان شده است که وقتی «حضرت سلیمان» (ع) بعد از نماز اول از سپاه خود (سواره نظام) سان دید، و مشغول شدن به اسب ها باعث شد نمازش قضا شود، از خداوند خواست ردالشمس کند تا نماز را بخواند، سپس (یضرب سوقها و أعناقها بالسيف) گردن اسب ها را با شمشیر زد؛ چون او را از عبادت غافل کرده بودند.

طنطاوی برای رد و ذودن این گونه تفاسیر غلط از اذهان دیگران، آن را استناد می کند به حدیثی از پیامبر (ص) که در مورد نجابت اسب فرمود: (الخیل معقود بنواصیها الخیر إلی یوم القیامة) (بر پیشانی اسب خیر بسته شده که تا قیامت با او است). و نیز به مثلی از عرب که تاکید می کنند: (العرب تسمى الخیل خیرا، لتعلق الخیر بها) (عرب به خیل خیر می گوید چون اسب خیر است). (طنطاوی، ۱۹۹۷، ج ۱۲، ص ۱۵۹) سپس در جهت تایید عقیده خود اقوالی از تفسیر فخر رازی (ج ۷، ص ۱۹۲) و «تفسیر قاسمی» (ج ۱۴، ص ۵۱۰) نقل می کند، که گفته اند: منظور از (فَطَفِقَ مَسْحًا بِالسُّوقِ وَ الْأَعْنَاقِ إِنَّمَا هُوَ تَكْرِيمُهَا) یعنی با دست کشیدن بر سر و گردن اسب ها، آنها را گرمی داشت. (طنطاوی، ج ۱۲، ص ۱۶۱)

این موارد به خوبی نشان می دهد که روایات تفسیری در نقد اقوال در این تفسیر تا چه میزان تاثیر گذار هستند. اگر چه در این موارد، روایات، بخشی از نقد را تشکیل داده و استدلال عقلی و آیات قرآن نیز بخش دیگری را تشکیل می دهند، ولی این قابلیت در روایات وجود دارد که حتی به تنهایی، اقوال را مورد نقادی قرار دهد.

۵-۶- استفاده از روایات جهت دستیابی به احکام فقهی

به عقیده طنطاوی بخشی زیادی از احادیث پیامبر (ص) به بیان و تفصیل جزئیات آیات الاحکام که در قرآن به صورت مجمل و مبهم ذکر شده می‌پردازد زیرا قرآن به ذکر کلیات احکام اکتفا کرده و تفصیل جزئیات آن را به سنت واگذار کرده است. (همان، ۱۵۹/۸). به همین اساس به جرعت می‌توان گفت پس از روایات تفسیری بیشترین کاربرد روایات در این تفسیر به مباحث فقهی اختصاص می‌یابد. و - همانطور که اشاره شد - طنطاوی بیشترین تالیفات خود را نیز در مباحث فقهی سامان داده است و آن را مکمل مباحث تفسیری بخصوص فقهی خود می‌شناسد و در جای جای این تفسیر بسیاری از مباحث مبسوطاً به آن کتب ارجاع می‌دهد. (طنطاوی، ۱۹۹۷، ج ۱۴، ص ۲۹۴/ج ۱، ص ۵۱۰) به نمونه آیه‌ای که جهت شرح مباحث فقهی از روایات استعانت جسته اشاره می‌گردد.

۱- در آیه «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ...» (آل عمران/۹۷) استطاعت که شرط لازم و جوب حج شمرده است، مشخص نشده و مبهم است. در حدیثی از عمر از پیامبر (ص) آمده است که مقصود از آن «زاد و راحله» (توشه و مرکب سواری) است. (همان، ج ۲، ص ۹۱)

۲- ذیل آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ.. اْمْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ وَارْجُلِكُمْ...» (مائده/۶) فقها بین مسح پا و سستن آن مردد شده‌اند، ولی طنطاوی با احادیثی از پیامبر (ص) موضع آن را مشخص می‌کند. از عثمان نقل می‌کند که: «أن رسول الله (ص) غسل الرجلين في وضوء» و یا در حدیث دیگر می‌آورد: «أن رسول الله (ص) توضعاً فغسل قدميه ثم قال: «هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة إلا به»». (همان، ج ۴، ص ۶۳)

۶-۶- استفاده از روایات برای تبیین معانی واژگان قرآنی

این وجه به عنوان یکی از گونه‌ها و کارکردهای تفسیری شناخته می‌شود که در آن روایت در مقام تبیین معانی واژگان قرآنی است؛ زیرا فهم معانی واژگان غریب قرآن، نقش و تاثیر زیادی در تفسیر صحیح آیات قرآنی دارد. (بیدگلی، ۱۳۷۸، ص ۱۷) راغب اصفهانی در مقدمه کتاب مفردات، اهمیت معناشناسی واژگان قرآنی را متذکر شده و به لحاظ این که فهم معنای واژگان قرآنی نخستین گام در فهم معنای قرآن است آن را مانند خشت، در

بنای ساختمان می‌داند. (راغب، ۱۴۰۴، ج ۵، ص ۶)

طنطاوی در تفسیر الوسیط در مقام بیان برخی از مفردات و الفاظ قرآنی به روایاتی از پیامبر (ص) استناد می‌کند. به عنوان مثال:

۱- در آیه ۱۴۴ بقره «جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا...» او معنی «أُمَّةً وَسَطًا» را در ضمن حدیثی از

پیامبر؛ به محمد (ص) و امت او تفسیر می‌کند. (طنطاوی، ۱۹۹۷، ج ۲، ص ۲۹۷)

۲- ذیل آیه: «إِذْ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ... (مائده/ ۱۱۲) طنطاوی کلمه «حواری» را به استناد

حدیث پیامبر (ص) به صحابه خاص تفسیر کرده و در مورد مصداق آن فرمود: (هر پیامبر صحابی خاصی داشت و صحابی خاص من زبیر بن عوام است). (همان، ج ۴، ص ۳۳۶)

۳- ذیل آیه: «قَدْ جَعَلَ رَبُّكَ تَحْتَكِ سَرِيًّا» (مریم/ ۲۴) معنی لغت «سریا» را با این

حدیث از پیامبر (ص) بیان می‌کند: (نهر أخرجه الله لها لتشرب منه) (نهری که خداوند از زمین خارج کرد تا مریم از آن بنوشد). (طنطاوی، ج ۹، ص ۳۰)

۶-۷- استفاده از روایات برای تبیین مراد آیات

۱- در تفسیر آیه «فَخَانَتْهُمَا» (تحریم/ ۱۰) (زنان نوح و لوط به این دو پیامبر خیانت

کردند) طنطاوی تصریح می‌کند که؛ خیانت آنها هرگز انحراف از جاده عفت نبود. و آن را استناد می‌کند به حدیثی از پیامبر (ص) که فرمود: (ما بغت امرأة نبی قط) همسر هیچ پیامبری هرگز آلوده عمل منافی عفت نشد. بلکه خیانت همسران آنان این بود که با دشمنان

آنها همکاری می‌کردند و اسرار خانه را برای دشمن می‌بردند. (همان، ج ۱۴، ص ۴۸۲)

۲- صاحب الوسیط مراد از کرسی در آیه ۲۵۵ بقره «وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ»

را به استناد روایتی از ابن عباس، به علم الهی که محیط است به جمیع آسمان ها و زمین تفسیر می‌نماید. (همان، ج ۱، ص ۵۸۶)

۶-۸- استفاده از روایات جهت تبیین مباحث کلامی

علم کلام از علوم مهم اسلامی است که اثبات عقائد، دفاع از آن و دفع شبهات را بر

عهده دارد. بررسی ها در الوسیط نشان می‌دهد که طنطاوی از روایات برای تبیین مباحث کلامی بهره فراوان برده است. به عنوان نمونه بسیاری از علمای عامه معتقدند که خداوند در عالم قیامت دیده می‌شود (رشید رضا، ۱۹۹۰، ج ۷، ص ۶۵۳) طنطاوی نیز به تبعیت از هم

کیشان خود ذیل آیه ۱۰۳ انعام «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ» که در مورد روئت خداوند در قیامت است تاکید نموده و استناد کرد به حدیثی از عبد الله بجلی و گفت: (کنا جلوسا عند النبی (ص) إذ نظر إلى القمر ليلة البدر و قال: «إنکم سترون ربکم كما ترون هذا القمر» (ما نزد پیامبر (ص) نشسته بودیم زمانی که چشمش به ماه کامل افتاد گفت: شما در (روز قیامت) خداوند را می بینید همان گونه که این ماه را می بینید.) (طنطاوی، ۱۹۹۷، ج ۵، ص ۱۴۸)

صاحب الوسیط روایات متعددی در مورد عصمت پیامبران و... می آورد که برای اطلاع بیشتر به موارد ذیل مراجعه کنید. (همان، ج ۱۲، ص ۱۵۱/ج ۹، ص ۲۴۲)

۶-۹- استفاده از روایات جهت بیان فضایل سور و بعضی از آیات

در بیان فضیلت سوره حمد هشت روایت از افراد متعدد از جمله نسایی، ترمذی و.. بیان می کند بعنوان نمونه: جابر، از پیامبر (ص) که فرمود: (ألا أخبرك بأخیر سورة فی القرآن؟ قلت: بلی یا رسول الله. قال: اقرأ: الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ حتی تختمها). (همان، ج ۱، ص ۱۳)

و در فضیلت دو آیه آخر سوره بقره روایات مختلفی بیان کرده به عنوان نمونه ابوذر از پیامبر (ص) که فرمود: (خداوند آیات پایانی سوره بقره را از زیر عرش الهی به من عطا کرد که به پیامبران قبلی نداده بود). (همان، ج ۱، ص ۶۶۳). طنطاوی غالباً در ابتدای اکثر سور قبل از شروع تفسیر حداقل یک فضیلت بر آن در قالب حدیثی از پیامبر (ص) بیان می کند. (همان، ج ۶، ص ۱۹۷؛ ج ۲، ص ۶)

۶-۱۰- استفاده از روایات برای بیان فضیلت یا مذمت بعضی امور

در وجوب و احترام به والدین (طنطاوی، ۱۹۹۷، ج ۸، ص ۳۳۱) در فضیلت احترام به عالم (همان، ج ۱۴، ص ۲۶۳) در فضیلت میانه روی در امور (همان، ج ۱۰، ص ۲۱۹؛ ج ۷، ص ۳۲۶) در فضیلت صبر در مصائب (همان، ج ۱، ص ۳۱۸) فضیلت دعا (همان، ج ۱، ص ۴۳۶) در مذمت بر خرید و فروش در مسجد (همان، ج ۶، ص ۲۰۳) مذمت اعانت بر ظالم (همان، ج ۱۱، ص ۲۵۶) به روایات متعدد استناد می کند.

۷- جایگاه نقد روایات در تفسیر الوسیط

نقد حدیث به معنای سنجش آن با معیارهای استوار و کارا در هر دو ناحیه ی سند و متن است. (مسعودی، ۱۳۸۸، ص ۲۳۰) نگاه نقادانه به حدیث و پذیرش احتمال خطا در آن، ما را از اعتماد به هر متن گزارش شده ای باز می دارد. (همان، ص ۲۸۰) طنطاوی نیز مانند بسیاری از مفسران فقط به گزارش و شرح روایات بسنده نکرده و یا در جایگاه مفسری عقل گرا به تمام روایات نگاه تبعیدی نداشته است. او از سویی به هنگام تفسیر برخی آیات، روایاتی را -به تصریح خود- به دلیل تشویش ذکر نکرده است. (طنطاوی، ۱۳۹۷، ج ۱۲، ص ۲۰۱) و از سوی دیگر آنجا که روایت با ادله عقلی و نقلی در تعارض بوده، بدون هیچ تسامحی به نقد آن همت گماشته است. (همان، ج ۱۲، ص ۱۵۱) با بررسی های صورت گرفته، نقدهای طنطاوی به روایات در دو بخش دسته بندی می شود:

۷-۱- نقد محتوایی

از آنجا که یکی از مشکلات روایات تفسیری نفوذ روایات جعلی و اسرائیلات در میان آن ها است، مفسر از باب زدودن این مشکلات از دامان روایات، به نقد و ارزیابی محتوایی این گونه روایات از طریق عرضه آنان بر قرآن، عقل و... همت گمارده و سستی بسیاری از روایات را با عباراتی نظیر (من الاسرائلیات مختلفه، حدیث المצועه، لایؤیدها النقل و العقل و...) به تصویر می کشد. بنابراین می توان یکی از اهداف مفسر در تفسیر را، تلاش در جهت شناسایی روایات ضعیف و یا جعلی و زدودن آن ها از دامان تفسیر دانست. با این مقدمه باید اذعان کرد صاحب الوسیط در گزینش و نقل روایات اصالت را به محتوا داده و در صورت موافقت با قرآن و سنت قطعی، آن ها را در خدمت تفسیر آیات می آورد. ایشان ابایی ندارد که در پاره ای از مواضع تفسیرش، روایاتی گزارش و آنگاه به نقد آن بپردازد. ویژه در اسرائیلات این شیوه مشهود است. (همان، ج ۷، ص ۲۱۹؛ ج ۹، ص ۳۲۹)

۷-۲- نقد سندی

طنطاوی برای تشخیص درستی یا نادرستی روایت، علاوه بر محتوا و مضمون به سند روایات نیز نظر داشته و هم عقیده است با نظر قرآن پژوه هم عصر خویش که معتقدند: «اسانید روایات تفسیری به دلیل کثرت راویان مجهول یا ضعیف الحال یا ارسال یا

به طور کلی حذف سند، ضعیف هستند». (معرفت، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۳۱) یعنی سند تعداد قابل توجهی از روایات تفسیری بر اساس معیارهای رجالی و درایه ای ضعیف می باشند. بر همین اساس وی بعضی از روایاتی را که در ارتباط با آیات مطرح است ارزیابی کرده و به ضعف و کاستی آن‌ها حکم می دهد. در نمونه هایی از انواع مصادیق آن می توان به موارد ذیل اشاره کرد. مرسل بودن روایات (طنطاوی، ۱۹۹۷، ج ۶، ص ۱۲۱)، منقطع بودن سلسله اسناد (همان) منکر بودن حدیث (همان، ج ۱۲، ص ۱۵۱)، حدیث منفرد (همان، ج ۶، ص ۱۸۲)، حدیث شاذ (همان، ج ۱، ص ۲۲۸) پس وی ضعف سند روایتی را عامل مهم بر عدم اعتماد در تفسیر می داند و آن را با عباراتی نظیر؛ اسناد ضعیف عند الأئمه (همان، ج ۳، ص ۲۶۵)، لایصح سنده (همان، ج ۱۲، ص ۱۵۱)، رواها معروفون بالضعف (همان، ج ۱۲، ص ۱۵۲)، هذا الاحادیث غیر صحیحه الاسناد (همان، ج ۱۲، ص ۱۵۱) هذا الرأی ضعیف (همان، ج ۴، ص ۸۴) بیان می کند.

نکته این که وی با علم به کثرت ضعف در اسناد این گونه روایات تنها در موارد اندکی، ضعف سند را بیان می کند. (همان، ج ۸، ص ۲۷۹؛ ج ۱۲، ص ۱۵۲) شاید دلیل، آن باشد که الوسیط کتاب تفسیری است و نقل نقد تمام این اسناد، ساختار اصلی تفسیر را به صورت نامتعارف می سازد.

ولی باید تصریح کرد؛ آن چه وی در باب ارزیابی روایات مطرح می کند، غالباً بر مبنای اطلاعات رجال شناسی خویش نیست بلکه دیدگاه دیگران را بازگو می کند. به عنوان نمونه؛ قال ابن کثیر و ابن حجر فی بعض رجاله من هو ضعیف الحدیث کابن الماجشون (همان، ۱۲۱/۶)، قال ابن کثیر بعد روايته لهذا الحدیث، و هذا إسناد فيه ضعف لأن أحد رواه و هو «صالح بن بشیر المری» ضعیف عند الأئمة و قال البخاری هو منکر الحدیث (همان، ج ۸، ص ۲۶۵) و هذا إسناد صحیح علی - شرط مسلم (همان، ج ۳، ص ۱۶۲)

بر این اساس با توجه به این که طنطاوی غالباً، جرح و تعدیل بعضی از مفسران را مورد توجه قرار می دهد. ولی گاهی عکس آراء اکثریت عمل و با نقد و رد اقوال آنان به غیر موثق بودن اسناد روایاتی که مفسران با استناد به شواهد معتبر دیدگاه خویش را بنا نهاده اند حکم می کند. مثلاً در مورد آیه «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ...» نظر مفسران بزرگی

همچون طبری (جامع البیان، ۱۶۵/۷)، سیوطی (در المثنوی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۳۹۳)، جصاص (أحكام القرآن، ۱۴۱۱، ج ۴، ص ۱۰۲)، شوکانی (فتح القدير، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۵۰) و عقیده امامیه مبنی بر اختصاص سبب نزول آن به امام علی (ع) در پی بخشش انگشتر به سائل در رکوع نماز را رد کرده و می گوید: «ما ورد من آثار تفید أن المراد بالذین آمنوا شخصا معینا و هو علی بن أبی طالب (ع) لا یعتمد علیها، لأنها لم یصح شیء منها بالکلیة لضعف أسانیدها و جهالة رجالها». مراد از «الذین آمنوا»، «عامه مؤمنین» است و فرد خاصی مد نظر نیست. و علت آن «ضعف اسانید» و «مجهول بودن راویان» آن دانسته، سپس در رد بر شیعه که این احادیث را جعل کرده اند، حکم می کند. (طنطاوی، ۱۹۹۷، ج ۴، ص ۲۰۱) ولی او در حالی در تفسیر خود این آیه روایاتی را ضعیف شمرده، که حتی از نظر جمهور اهل سنت عکس آن ثابت شده است، چرا که او سبب نزولی را که بر اساس مبانی اهل سنت، «متواتر» و یا حداقل «مستفیض» و با اسناد صحیح و معتبر نقل شده. (ابن سلیمان، ۱۴۲۳، ج ۱، ص ۳۸۵) نادیده گرفته و آیه را بدون اشاره به آن، تفسیر می کند گویا از نظر وی اساسا در این زمینه سبب نزولی نداشته و یا سبب نزول نقل شده نزد مفسران اهل سنت، اعتباری ندارد، در حالی که طنطاوی در تفسیر این آیه، بر خلاف سنت تفسیری خود که در آیات غیر به آن پایبند بود، عمل کرد چون که در شان نزول آیات دیگر به یک یا دو روایت بسنده می کرد ولی در تفسیر این آیه نه تنها از این روایات، بهره نگرفت بلکه بر خلاف جمهور مفسران اهل سنت حتی حاضر نشد به آنها اشاره کند. حال این شبهه پیش می آید که، به اصطلاح امروزی ها چه عاملی باعث «خودسانسوری» طنطاوی شده است؟؟ عدم اطلاع از این احادیث!! عدم اطمینان به صحّت احادیث!! یا تعصب؟؟ اینجا است که سخن مفسّر عالی قدر؛ علامه طباطبایی معنا پیدا می کند که فرمود: «اگر صحیح باشد از این همه روایاتی که درباره فلان آیه...» وارد شده چشم پوشی گردد و این همه ادله ماثور نادیده گرفته شود باید به طور کلی از تفسیر قرآن چشم پوشید، زیرا وقتی به این همه روایات اطمینان حاصل نشود چگونه می توان به یک یا دو روایت که در تفسیر یکایک آیات وارد شده است وثوق و اطمینان پیدا کرد». (طباطبایی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۲۳۱)

نتیجه گیری

- ۱- این مقاله، با تمرکز بر روایات الوسیط، مباحث را در سه محور سامان داد.
 - ۲- محور نخست منابع روایات، که بررسی های نشان داد؛ وی تعصب خاصی به استفاده از منابع اهل سنت دارد، از دریای علوم اهل بیت (ع) کمترین بهره را برده، به منابع روایی مراجعه مستقیم نداشته و غالباً از تفاسیر گزارش می کند.
 - ۳- محور دوم گونه های روایات تفسیری؛ که در ده محور به اجمال تبیین شد؛ به این صورت که مفسر از گونه های متعدد روایت برای تبیین آیات استفاده کرده و تصریح می کند روایات؛ یا نقش شارح و مؤند منطوق و ظاهر آیه را بر عهده دارند و یا ابعاد معانی آیه را گسترش می دهند. طنطاوی با این رویه: ۱- نشان داد، استناد به سنت با روش اجتهادی و قرآن به قرآن تضادی نداشته، بلکه مکمل یکدیگرند با این تفاوت که رتبه تفسیر قرآن به قرآن مقدم بر دیگر روش های تفسیری است. ۲- کوشید با روش عقلی میان آیات و روایات هماهنگی ایجاد کند. بنابراین این اثر، تفسیر روایی صرف و تفسیر قرآن به قرآن محض نیست بلکه با بهره گیری چشمگیر از روایات در کنار تفسیر قرآن به قرآن، تفسیر «عقلی و اجتهادی» است.
 - ۴- در محور سوم به جایگاه طنطاوی در مقام ارزیابی و شیوه های نقد وی در روایات سخن به میان آمد تا سنت نبوی از سنت اموی متمایز گردد و بنا بر شواهد موجود روشن شد: اولاً: ایشان روایات را براساس محتوا و سند نقد نموده، که غالب بر اساس محتوا و با استناد به آیات، روایات معتبر، عقل است. و نیز با علم به کثرت ضعف در اسناد روایات تنها در موارد اندکی، ضعف سند را بیان می کند. چون الوسیط کتاب تفسیری است و نقد تمام این اسناد، قالب و ساختار اصلی تفسیر را به صورت نامتعارف می سازد.
- ثانیا: ارزیابی وی بر روایات بر مبنای اطلاعات رجال شناسی خویش نیست بلکه عمدتاً ناقل دیدگاه دیگران است.
- ثالثاً: روایات غالباً بدون سلسله سند و به ذکر آخرین راوی اکتفاء شده است. شاید علت آن؛ جلوگیری از افزایش حجم تفسیر یا عدم نیازه دلیل وجود کتب مرجع باشد.
- رابعاً: نگاه دو گانه مفسر، به بعضی سبب نزول آیات و منابع روایات در مواردی قابل نقد جدی است.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. آذرشب، محمد علی؛ «پیشینه و مستندات دارالتقریب مذاهب»؛ تهران، مجمع جهانی تقریب، ۱۳۸۳ش.
۲. آلوسی، محمود؛ روح الامعانی؛ بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
۳. ابن حجر؛ شهاب الدین أحمد؛ الاصابه، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
۴. ابن حجاج نیشابوری، مسلم؛ صحیح مسلم؛ بیروت، دارالطیبه، ۱۴۲۷ق.
۵. ابن جنبل، احمد؛ المسند؛ بیروت، دار صادر، ۱۴۱۷ق.
۶. ابن قیم، محمد بن ابی بکر؛ الفراسه؛ تحقیق صلاح احمد السامرائی، بغداد، مکتبه القدس، ۱۹۸۶م.
۷. ابن کثیر، اسماعیل بن عمرو؛ تفسیر القرآن العظیم؛ بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۹ق.
۸. ابن داود، سلیمان بن الأشعث؛ سنن أبی داود؛ بیروت، المکتبه العصریه، بی تا.
۹. ابن سلیمان، مقاتل؛ تفسیر سلیمان ابن مقاتل؛ تحقیق عبدالله شحاته، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی، ۱۴۲۳ق.
۱۰. ابو حیان، محمد بن یوسف؛ البحرالمحیط؛ بیروت، دار الفکر، ۱۴۲۰ق.
۱۱. اشراقی، شهاب الدین؛ تفسیر سخن حق؛ قم، عروج، ۱۳۹۲ش.
۱۲. امینی، عبدالحسین؛ القادیر؛ بیروت، دارالکتب العربی، ۱۳۷۹ق.
۱۳. البانی، محمد ناصر الدین؛ صحیح وضعیف سنن النسائی؛ مصر، نور الإسلام، ۱۴۲۰ق.
۱۴. بخاری، محمد ابن اسماعیل؛ صحیح البخاری؛ بیروت، دارالکثیر، ۱۴۲۳ق.
۱۵. بی آزار شیرازی، عبدالکریم؛ «دانشمندان اسلامی و مرجعیت اهل بیت (ع)»؛ ش ۱۸۴، تهران، مجلات نور، ۱۳۸۰ش.
۱۶. ترمذی، محمد بن عیسی؛ سنن الترمذی، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۳ق.
۱۷. زمخشری، جارالله؛ الکشاف؛ بیروت، دارالعرفه، ۱۴۱۴ق.
۱۸. راغب اصفهانی، حسین ابن محمد؛ المفردات؛ قاهره، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۴ق.
۱۹. رشید رضا، محمد بن رشید؛ تفسیر المنار؛ قاهره، المکتبه القاهره، ۱۹۹۰م.
۲۰. ذهبی، محمد حسین؛ التفسیر المفسرون؛ بیروت، دارالاحیاء التراث العربی، ۱۳۹۶ق.
۲۱. سیوطی، جلال الدین؛ الدر المنثور؛ قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.

۲۲. شحاته، عبدالله محمود؛ *التفسیر القرآن؛ قاهره، المیثه المصریه العامه للکتاب*، ۱۳۹۴ق
۲۳. شلتوت، محمود؛ *رساله الاسلام، قاهره*؛ دارالتقريب، شماره سوم، سال دهم، ۲۰۰۸م
۲۴. شوکانی، محمد بن علی؛ *تفسیر فتح القدير؛ بیروت، دارالمعرفه*، ۱۴۱۷ق.
۲۵. خویی، ابولقاسم؛ *البيان فی تفسیر القرآن؛ قم، انتشارات اسلامی*، ۱۳۶۷ش.
۲۶. حاکم حسکانی، عبدالله؛ *شواهد التنزیل؛ بیروت، موسسه الاعلمی*، ۱۴۱۱ق.
۲۷. حاکم نیشابوری، ابو عبدالله؛ *المستدرک علی الصحیحین؛ بیروت، دارالمعرفه*، ۱۳۴۲ق.
۲۸. حکیم، محمد تقی؛ *الاصول العامه للفقہ المقارن؛ بیروت، دارلثقافه*، ۱۹۶۳م.
۲۹. شهریار، حمید؛ *نرم افزار جامع التفاسیر نور؛ قم، مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی*، ۱۳۶۸ش.
۳۰. عرب نیا، محمد صادق؛ *«حبل المتین»؛ قم، شماره ۱۳۹۶، ۱۹ش.*
۳۱. طبری، ابو جعفر؛ *جامع البیان؛ بیروت، دارالمعرفه*، ۱۴۱۲ق.
۳۲. طباطبایی، محمد حسین؛ *تفسیر المیزان؛ قم، انتشارات اسلامی جامعه مدرسین*، ۱۳۷۲ش.
۳۳. طنطاوی، محمد؛ *التفسیر الوسیط للقرآن الکریم، قاهره، دارالنفضه مصر*، ۱۹۹۷ق.
۳۴. فخر رازی، محمد بن عمر؛ *مفاتیح الغیب؛ بیروت، داراحیاء التراث العربی*، ۱۴۲۰ق.
۳۵. فواد سلیمان؛ *«اخبار الملل»؛ مصر، سال چهارم، شماره بیست، دانشگاه الازهر*، ۱۳۸۷ش.
۳۶. قاسمی، محمد جمال الدین؛ *محاسن التأویل؛ بیروت، دار الکتب العلمیه*، ۱۴۱۸ق.
۳۷. قرطبی، محمد بن احمد؛ *الجامع الاحکام القرآن؛ بیروت، دارالحیاء التراث العربی*، ۱۴۰۵ق.
۳۸. متقی الهندی، علاء الدین علی؛ *کنز العمال؛ قاهره، مؤسسه الرساله*، ۱۴۰۱ق.
۳۹. مسعودی، ابوالحسن علی بن الحسین؛ *مروج الذهب؛ بیروت، دارالاندلس*، ۱۳۵۸ش.
۴۰. مسعودی، عبد الهادی؛ *وضع و نقد حدیث؛ تهران، سمت*، ۱۳۸۸ش.
۴۱. مکارم شیرازی، ناصر؛ *تفسیر نمونه؛ تهران، دارالکتب الاسلامیه*، ۱۳۷۴ش.
۴۲. معرفت، محمد هادی؛ *التفسیر المفسرون؛ مشهد، جامعه الارضویه*، ۱۴۱۸ق.
۴۳. مطهری، مرتضی؛ *سیری در سیره نبوی؛ قم، انتشارات اسلامی*، ۱۳۷۴ش.
۴۴. نسایی، احمد بن شعیب؛ *السنن الکبری؛ بیروت، دارالکتب العلمیه*، ۱۴۱۱ق.

45. <http://www.bashgah.net/fa/category/show/72418>.

46. <http://www.asriran.com/fa/news/103824>.

چکیده مقالات به انگلیسی

The Position of Interpretative Narratives in Al-tafser al-waset by Muhammad Sayyid Tantawy

Mohammad Moghaddam

Morteza Irvani Najafi

Abbas Esmaeili zadeh

Abstract

The current paper examines the position of interpretative narratives by descriptive-analytic method in the newest contemporary interpretation of Sunni tradition, i.e., " Al-tafser al-waset " by Muhammad Sayyid Tantawy. Although his interpretation method is "ijtihadi", this method had not prevented his use of narratives in better understanding of verses. The current paper is organized in three sections. The first section addresses the interpretative narratives source in which the reviews indicate that the interpreter has a particular tendency to use Sunni sources with the least reference to Ahl al-Bayt (PBUH). He has used main commentaries in addition to "The Kutub al-Sittah", that is, the narrations are indirectly reported. The second section reviews the types of interpretive narratives which are explained in ten categories. The third section includes the critique of interpretive narratives that indicates the presence of both documentary and textual critiques. The documentary critique is not based on the Biographical evaluation information of the commentator, but expresses the view of others and the narratives are without citing the source and often mention the last narrator here.

Keywords

Muhammad Sayyid Tantawy, Al-tafser al-waset, Interpretative Narratives.

Quran and Persian Vocabulary, Analysis and Criticism

Fatemeh Mazbanpour
Seyyed Mohammad Amiri
Fatemeh Rakei

Abstract

This essay examines the Persian verses of the Quran and aims at analyzing the etymology of Persian vocabulary in the Quran and on what route have they entered the Quran? And what factors have led the Arabs to become acquainted with those words? And finally, how are these words affected by the relationship with the Qur'an?

Studies show that some Persian verses of the Quran belonged to the life of the royal kings and were used in aristocratic life situations. These vocabularies are: *stebraq*, *Sonds*, *Sarabil*, *Marjan*, *Mesk*, *Zanjebil*, *Kas*, *Abrigh Sordaqa*, *Nirmagh*, *Zarabi*, *Abqiri*, *Araek*, *Abraghi*, *Zarabi*, to commercial relations with the Quran.

Some Persian phrases of the Qur'an were used in a religious position, such as: *jonah*, *Magos*, *Afrit*, *Salib*, and... The Persian words of the *Sard*, *jond* and... in the military position and the Persian vocabulary of *Kanz*, *Rezgh*, and... were also used in economic situations. This vocabulary has come from direct or indirect paths based on Arabic and Persian language relations pre-Islamic due to trade, military, religious, and religious relations between the Arabs and Arabs in Arabic and, ultimately, the Qur'an.

Keywords

Quran, Persian vocabulary, Persian language, Arabic language.

The affirmation of the good and the prohibition of evil and its effect on the social health of society in Islamic teachings With emphasis on verses and narrations

Ali Mardani

Abstract

Nowadays, despite the many advances in scientific fields, we are endangering the health of the soul and body due to the lack of reliance on divine teachings in the crisis. Hence, the path to salvation of the return to Islamic teachings. The present paper, by analytical method, describes with a library study the explanation of one of the important teachings of Islam in the name of oversight through the guise of good and forbidding evil and its impact on the health of the community.

saving society from crises and providing community health in the light of clarifying the status of the affair with the good and forbidding it to be void and enforcing; the implementation of these two terms is a proven solution for the health of the community; whenever a person is cultivating and self-cultivating Step through internal control; t will have a significant impact on the organization of society, because avoiding sin and paying attention to positive human and practical points is an appropriate field for developing capacity and reform; Islam and its enormous effects on environmental health are evidence of the truth of this claim; Part of the mission of Hassbah's institution is in the form of good and forbidding at the beginning of Islam, monitoring food markets and health, covering meat and dairy products in the market and public places, and the other part is related to the protection of value Ethical and moral virtues in the community and prevent the commission of secrecy, insecurity and moral corruption; The practice of this promise means the friendship, the affection and the interest in the fate of others, and the negation of indifference, and ultimately, the mental and emotional peace of this empathy, which humanity today needs more than anything else..

Keywords

social health; people's supervision; community; amre – be-marooft; nahie – az – monkar.

Explanation of Characteristics and Dimensions of the Rule of Imamate Jurisprudenc

Farrokh Mohseni

Alireza Lotfi

S. Mohammad Mahdi Ahmadi

Abstract

Rule requirements of certain jurisprudential rules, but the rules of society, the Shiite jurists, according to the narrative of the strongest evidence base is crucial requirement The proof of this principle in jurisprudence and Jzyan agree. The meaning of the rule of necessity, require the ingredients Imamiyyeh and Kfar rules and assignments that they believe it. This is the same meaning of the Hadith known as "Al-Zumoham Bama Al-Zammah". Therefore, from the perspective of Shiite jurists, rule that the legal requirements of a law allowing Shia and non-Shia lays in cases where there is disagreement between Shiite jurisprudence. Followers of Sunni Islam or followers of other religions are bound to their convictions, and thereby benefit though it is not accepted law on Shiite jurisprudence. On this occasion a discussion of the rule requiring a special position in law is based on some of the elders said: "If this principle is the basis for the market and Muslims remain in place."

Keywords

Rule, Obligation, Imamiieh, Sunnis, People from the Book..

Tawhid in the view points of Salafi Jihadi and studying it's consequences

*Abbas Ali Farzandi
Mohammad Mehdi Farmanian
Mohammad Ali Niazi*

Abstract

Although the Tawhid is the common belief among all the denominations and Islamic movements but Jihadi interpretation that is one of the active movements in the Islamic world, suggested especial interpretation from Tawhid and showed a different face of Islam. The ideology of Tawhid centered of this group is changing the unity and coexistence between Islamic society. This research by using the explanatory and analetical methods will study the definition of the Salafi leaders from the notion of Tawhid and evaluate it's consequences and results. The results of this research will show that Takfiri ideology of this group will start war and unsafety in the Islamic world and as a result in the world. It's security consequences will be internal and external. The external consequences of Salafi Jihadi understanding of Tawhid are expansion of meaning and example of Shirk, Pure activism and extremism, not following the rules of war and dictatorial faith. The external consequences are preaching suiciding, considering believers and disbelievers equal and not building Islamic civilization.

Keywords

Tawhid, Salafi Jihadi, Islamic civilization, Shirk, Security and defensive con.

Perimethodology of Islamic Theology

Hamidreza Shakrin

Abstract

Methodology of sciences and critical studies in this field have obtained special importance in the contemporary world. This case insists peripheral studies concerning the logic and methodology of Islamic theology. The present article is to look at the above mentioned subject from philosophical point of view. Therefore the research is a part of the philosophy of methodology of Islamic theology. This kind of study perform the theoretical framework and fundamental bases for the methods of disciplines, and causes betterment, advancement and cognition of the needs for the subsequent researches. Some of the most important advantages of this kind of study is to aquire the frame of problems of this field, the necessity, importance, and its relation to the other fields of knowledge..

Keywords

Perimethod, Islamic Theology, methodology, Perimethodology of Islamic Theology.

Investigating the Relationship between the Terms of the Traditions of Satan with the Authority and Justice

*Sayyed Bagher Sayyedy Bonabi
Abdullah Niknam*

Abstract

Some hadiths mean that the happiness or cruelty of man is predetermined and his talent determines his destiny. These traditions are known as the "traditions of Satan". The important question in the way of these hadiths is the relation of these traditions to human authority and their apparent contradictions with divine justice. The answer to this question requires the examination of the document and the implications of the above hadiths. This article aims to study the implications and implications of these hadiths and has attempted to draw the following conclusions: First: Satan's traditions deal with both the physical and spiritual aspects of human beings; There is no difference between the authority of man and the content of the traditions of Satanism: Fourth: These traditions are not incompatible with divine justice; That is: some exist and some lack justice. In general, the lack of difference between creatures is incompatible with divine justice.

Key Words

Satisfaction, Fitrat, Will, Authority, Happiness, Cruelty.

Satan's suspicious (From the point of view of theology)

Masoumeh Saeed

Abstract:

One of the questions raised in the field of belief and based on some theological differences is why God created Satan and gave him a long life to mislead all human beings until the Day of Judgment and if there was no world without evil It was better. This suspicion has been raised by the devil himself in a hypothetical debate with angels. We examine it with a descriptive-analytical approach. The answer to this question is to speak of Satan's existence and its existential benefits to man and the material world and the benefits of evil and hardship in life. Also, the reason for giving the devil time off may be to the devil himself and increase his sins Or the reason for this is the emergence of more divine power for all human beings over time and the promotion of human status in the shadow of divine will and test. And what is certain is that all of this can be put together and does not contradict each other.

Keywords

Satan, Suspicious, Evil, Deadline.

Investigation of the Basis of Transformation Legitimacy with the Quranic Approach - Validity And its effects in the teachings of criminal law

Hossein Khorshidi

Mohammad Hussein Shabani

Abstract

In the subject of sex change, we are faced with the lack of narration in the Holy Qur'an and narratives, as well as the silence of the legislature, but the most prominent features of Imam's jurisprudence are the ability and ability to attend in all fields of science and new and new issues, and contemporary jurists according to two principles of dynamism And the definitive trust in the religious texts and sources has kept the light of the intellect clear and this has led to the development and development of jurisprudence. Therefore, in this article, based on the authoritative sources of Islam and the principles of the criminal law, through analytical and descriptive methods The study of the legal basis of the legitimacy of gender change has also been studied, as well as the effects of the legitimacy of sex change. Iran's current criminal law the notion of order under scrutiny.

The jurisprudential foundations of the legitimacy of the issue of gender change are twofold: first category; absolute legitimacy; second class; conditional legitimacy; according to the authors, the viewpoint of contingent legitimacy is in accordance with medical and legal principles, and also in criminal matters, according to the principle of interpretation in favor The accused and the subtle interpretation of the criminal law, in every matter that there is a suspicion of the accused in the sex, the criminal laws are assisted by the accused and adopt a gender that does not respect him or her, and also by changing sex from male to female, The current woman will be in the women's sentences, and the woman will also be the man after the change of sex; the principle is that in case of committing a crime The works and will be a new gender rules.

Keywords

Sexual change, Constitutional legitimacy, Criminal law, Imam, jurisprudence

Reviewing and criticizing Orientalists' views on the virtues of Ahlul-Bayt (AS)

Mohammad Jahadi

Alireza Sabarian

Reza Kohsari

Abstract

The present article explores the important question with Orientalists about Shi'a and Ahlul-Bayt (AS), what is the oriental view of the virtues of the Ahlul Bayt (as) and what are the implications of their opinions? After explaining and analyzing various Orientalists' views, the author believes that they did not have the same motives and positions in this regard. Among the three general admirable, fair, and biased views of the Ahlul Bayt of infallibility and purity (AS) The goals of colonialism, Islamophobia and Islamophobia, and on the other hand, their lack of mastery and full familiarity with authentic religious texts and the rich and rich history of the Shi'a school, more than any other issue. Therefore, considering that the reputation of the Shiite Imams has never been limited to the Muslim religious space, the author of the article, using the limited resources available, intends to present, in spite of the shortcomings and shortcomings of the Oriental writings in this field, the introduction of each What more is Lebanon Mohammadi (PBUH) and the Universal School of the Ahl al-Bayt (AS).

It is worth noting that the research method in this research is library and analytical descriptive..

Keywords

Orientalists, Shiites, Ahlul-Bayt (as), Review, Virtues.

Cognitive factors of mental pressures and its treatment based on divine clemency from the prespective of Quran

Saeed Salimi

Zahra Rezazadeh Asgari

Hamid Reza Hajibabaie

Abstract

One of the problems of humanity is harmful mental pressures. These harmful mental pressures cause many mental and physical illnesses. Cognitive factors such as: wrong beliefs toward your self, people, social condition and nature and high and unreal worldly expectations of your self and them, cause these harmful mental pressures. One way to treat these harmful cognitive factors of mental pressures is to believe in divine clemency. Divine clemency means God who is the only provider for permanent mental blessings and welfare in the worldly lives of human and in the other world. And these blessings belong only to those who believe in god and life after death, and obey divine rules and orders. Method of this research is analytical-documentary with the use of reliable and psychological interpretive resources and expresses the cognitive factors of mental pressures and its treatment based on divine clemency from the prespective of Quran.

Key words

Faith, Divine clemency, mental pressures, Quran.

The meaning of life from the Islamic point of view and its relation to the lifestyle

Zari Pishgar

Morteza Semnoun

Seyyed Mohammad Ismail Seyyed Hashemi

Enayatullah Sharifi

Abstract

Does life have meaning? What is the meaning of life? Question about the meaning of life has a history as long as human's life. One of the most important meanings in the phrase "the meaning of life" believed by Abrahamid's religions is that the meaning of life is equivalent to the very purpose of life. The next question is that whether humans generate the meaning in their lives? Or the meaning exists per se and should be discovered by human? In the first case, the meaning of life becomes a fake matter and in the other case it becomes a real one. The divine religions, with the most decisive responses, are the best means to save humans from uncertainty and vanity in life. In the present study, the chosen viewpoint is that life becomes meaningful by the recognition of God and being connected to him. When the meaning becomes clear, then it would be the time for selecting the manner and type of behaviors and objectives in life. There is a strong connection between the meaning and the style of life. In this regard, some of the intellectuals' opinions and viewpoints have been provided here.

Keywords

Meaning, Life, The meaning of life, Objective, Discovery, Fiction, Style, Religion.

The succession of the Prophet (peace be upon him) in the prophetic court and the vote of the caliphs

*Tahereh Islami Ali Abadi
Emdad Touran*

Abstract

After the death of the Messenger of Allah (PBUH & HP), the issue of caliphate was the most important issue in Islamic society. Some claim that this succession was the basis of the divine installation; in addition to the intellectual currents, they sang another song and made other plans.

The present research has attempted to answer the question with the historical-analytical method that the Prophet (pbuh), in terms of historical propositions, had a narrative view of the caliphate? What are the three caliphs?

The results of this study indicate that there is a profound difference between the viewpoint of the Prophet (pbuh) and the three caliphs about the issue of caliphate. The Prophet (pbuh) considered the caliphate to be divine, while the three caliphs considered criteria such as allegiance, subordination, and council determination to legitimize their caliphate and each other, which later became the criterion of Sunni practice.

Keywords

Prophet of God, caliphate, three caliphs, testament, allegiance.

THE QUARTERLY JOURNAL
OF Theological – Doctrinal Research
10 th Year. No. 37, Spring 2020

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: Mohammad Ehsani
Price: Rls 250 ,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 نمایید.	

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

معارف اسلامی - دبیر خانه فصلنامه پژوهش‌های اعتقادی - کلامی